

釈尊における対機説法

——一人と一人との対話——

舟 橋 一 哉

—

現存の原始經典に拠って釈尊説法の特徴を考えると、まず第一に考えられることは、問答対話の形式が非常に多く用いられていることである。その問答対話は、多数の人を相手に問答対話されることもあったにちがいないが、多くは少人数の者との問答対話であり、中には一人と一人との問答対話も数多くなされたことであろう。五十人も百人もの人に対して、一方的に説法されるというようなことは、少なかつたものと思われる。またそういう講演会形式の説法では、本当の意味の教化の効果は上がらないと考えられる。釈尊の説法は対機説法で、相手によって説法の形式も内容も変っていたのであるから、従ってそれぞれの人にふさわしいような形式と内容とをもって説法しようとするれば、どうしても窮極的には一人と一人との対話ということになってくる。この場合、パーリ律の小品 (Majjhima Sutta) に出ている次の言葉は注意されなくてはならない。

「二「人」して一つ「の道」を行くこと勿れ。」(ma ekena dve agamittha) (小品二二頁)

この言葉は、釈尊が初転法輪において五人の苦行者を教化せられて弟子とし、更に耶舎及びその親族と友人五十人等を教化せられて、この世の阿羅漢が六十一人になったとき、釈尊は伝道の機縁が熟したことを知りたもうて、初めてそれらの人たちに向って、伝道の旅に出発するように命ぜられる、その言葉の中に出てくるものである。すなわち僧伽伝道の布告の言葉の一節であって、釈尊はそこで次のように言っておられるのである。

「比丘等よ、われは天と人との一切の繫縛より脱したり。比丘等よ、汝等もまた天と人との一切の繫縛より脱したり。比丘等よ、遊行せよ。多くのひとびとの利益のために、多くのひとびとの安樂のために、世間〔のひとびと〕の哀愍のために、人・天の実利のため利益のために。二〔人〕して一つ〔の道〕を行くこと勿れ。比丘等よ、初め善く中也善く後も善く義と文とを具え悉皆円満なる法を説け。清浄なる梵行を顕示せよ。生まれつき〔煩惱の〕塵の少なき者あり。〔彼等は〕法を聞かざれば退墮するも、〔聞けば〕法を了知せん。比丘等よ、われもまたウルヴェーラーのセーナ村の方へ行かん。法を説かんがために。」

この「二人して一つの道を行くこと勿れ」という言葉には、二つの意味を含んでいると思われる。一つは、できるだけ多くの人々に法を聞かせるためであり、二つには、真の教化は一人と一人との対話によって遂行せられる、というところである。多数の力を借りて無理矢理に相手を威圧する、というような教化の方法は、釈尊のとられなかったところである。阿含経を読んでもみると、そういう場面は全く見つかからないようである。「一器の水を一器に移すが如く」ということが言われているが、一人から一人へ、ということが伝道の原則であろう。

二

このことは法は普遍であるが機は個別である、と言われる（金子大栄先生）ことにも関連してくる。原始佛教で「法」といえば、代表的ないい方では「縁起法」を指す。縁起の道理は、如来世に出ずるも出でざるもの法は常住であり、

真実であるとせられている。如来はただこの法の発見者であるに過ぎない、という。始めもなく終りもない、永遠に易らざる常住不変の法であって、それ故に「甚深法」と称せられている。そのような常住不変の法が個人としての機の上に具体的に実現せられたすがたが、涅槃のさとりと言われるものである。だから甚深なる法は普通の真理であるが、涅槃は個別の上に具現されたさとりである。個別のさとりということは、人によってさとりそのものに相異があるということではない。さとりそのものは全く一味のものでなくてはならないが、それを実現する個人の上には相異がある。

この場合、普通の真理が個人の上にとどくためには、その間を媒介する者として、どうしても教えが必要である。教えは普通の真理を言葉で表わしたものである。真理そのものは「心も及ばず、言葉も絶えたり」で、不完全な人間の言葉では到底あらし切ることができないが、しかし不充分ではあっても何とかして人間の言葉の約束の上に表現されなくては、これを他の人に伝えることができない。伝道者というものは、その教えのもっている伝播の機能に協力する、単なる協力に過ぎないと言つてよい。教えは「法輪」ともいわれて、転輪聖王の輪宝に譬えられている。輪宝はあたかも今日の戦車のように、どんな障害物があってもそれをおしのけて進んでいく力をもっている。釈尊の教えもまた、教えみずからの本質として、その前途にどのような困難が横たわっていても、それを排除して、世界のすみずみまでも広まっていくなすべき力を持っていることを、輪宝でもって譬えたのである。そして普通の真理が「法」と呼ばれたから、従つてそのような「法」の言語化概念化された教えも亦、同じように「法」の語をもつて呼ばれるのである。伝道者の役割は、そういう性格をもつた教法のはたらきに協力して、その一翼を荷うということである。つまり「如来の御代官をつとめる」(御文) ことになる。

如来の御代官としての伝道者と受法の機とは、つねに一对一で面と向い合っていないなくてはならない。たとい伝道者の言葉をよそながら聞いて、それによって佛道を成就する、というようなことがあつたとしても、佛道を成就したそ

の人にとって、伝道者は一対一でその人の正面に向って立っているわけである。この場合「伝道者」といわれる者は、必ずしも生きた人間でなくてはならぬわけではない。過去の人であることもあり、或は人間以外のもの、である場合もあるであろう。いずれの場合でも、内面的な意味においては、法説者はつねに受法の機と向い合っていないとてはならない。

三

維摩經の佛国品に次のような有名な言葉がある。

「佛は一音をもつて法を演説したもうに、衆生は類に随つて各解を得。」

この言葉は普通次のように理解せられている。「佛の説法は同一であっても、衆生にいろいろの機類の別があるから、その機類に応じて衆生の聞き方も千差万別である。声聞は声聞だけの聞き方しかできないが、菩薩は菩薩としての聞き方をする。それらの声聞や菩薩の能力もいろいろであるから、それぞれの能力に応じただけの聞き方しかできない。あたかも容器に水を盛るとき、水そのものは同一であっても、盛る容器のちがいによって、たとえば大なる容器と小なる容器とによって、盛られる水の量と形とが異なるようなものである」と。しかしこの言葉ははたしてそのように理解すべきものであろうか、どうか、疑問がある。というのは、この言葉の直前に次のようなことが説かれているからである。すなわち、釈尊が大勢の人にとりかこまれて、今ここに説法を初めようとせられているとき、そこに集まっている大衆の一人一人がみんな、世尊が自分のまん前にましますのを見た、という。その言葉は經典の上では

「各世尊の其の前にましますを見る」

となっている。つまり釈尊のおすがたが、それをとりまいて大衆の一人一人にとって、誰から見てもみんな釈尊

の正面に坐っているように見えた、というのである。經典の上にも明かに「佛は無量百千の衆に恭敬圍繞せられて」とあるから、大衆は積尊をとりまいていたのである。だから大衆の方から積尊を見るときには、積尊のうしろ姿しか見えない人もあり、積尊の横顔しか見えない人もあるはずである。それであるのに、みんなの者がすべて積尊の正面に坐っているような思いであった、というのである。そのことを指して、「これ則ち神力不共の法なり」と言っている。そのすぐ次に「佛は一音をもつて云云」というさきの言葉が出てくるのであるから、そこから考えてみると、「衆生は類に随つて各解を得」ということも、従来一般に考えられていたように、衆生が法を受けとるその受けとり方いろいろのちがいがあつた、ということをおうとするところに重点がおかれていたのではなくて、普通の法が個別において主体的に把握せられることをいうもののである。もし、積尊の御説法は同一であっても、人によっていろいろに受けとられる、ということであるならば、積尊のうしろ姿を見ている人もあり、横顔を眺めている人もある、ということをお説くべきであるのに、全く逆なことが説かれていることを注意しなくてはならない。だからここは、事実としては積尊は多数の者に向つて説法しておいでになるが、その説法を聞いている者の方から言うと、自分ひとりだけが直接積尊から説法を聞いている、すなわち積尊の説法は自分ひとりに対する説法である、として受けとられていたことを示すものと理解すべきである。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば親鸞一人がためなりけり」（歎異鈔）というのと同じ趣旨のものであろう。このような理解はチベット訳の維摩經によつても保証せられている。すなわちチベット訳によれば、この偈は次のようである。

「世尊によつて一語が語られたにすぎないときにも、

集まつた人々はおのおのがその語を（自分の方言として）別々に理解することができ、

自分の（納得する）意味に従つて理解する。

これが勝利者にのみ見られる、佛陀に特有な相なのである。」（長尾雅人訳）

これによれば、釈尊は標準語で説法なさっても、聞く者はそれを標準語で理解しないで、それぞれ自分の用いている方言でもって理解する、ということを示そうとしたものである。ここでは「各自理解の程度に浅深の別がある」ということを表わすよりは、「各自がそれぞれ主体的に——概念的・一般的・抽象的ではなくて——わが身にひきあてて理解する」ということを表わしていると思われる。してみるとこれは、一人と一人との対話によってのみ眞の教化が行なわれることを言おうとするものと理解され、釈尊が僧伽伝道の布告の中で「二人して一つの道を行くこと勿れ」と言われたことと相い通ずるものがあるように思われる。

四

釈尊の説法が一人と一人との対話を原則とせられたということ、たとい多数の人間に向っての説法であっても、聞く者の方からいえば、つねに一人と一人との対話として受けとられた、ということは、佛教の、広くいえば宗教の、特質に由来するものである、と考えられる。そういう点で、宗教以外のいろいろな話を聞くというような場合と、宗教とくに仏教の話を書く場合とは、聞き方の上に大きな相異がある。それは根本的には識と智との相異に基づくのであろう。

佛教では「転識得智」（識を転じて智を得）といい、また四依の第三にも「智に依って、識に依らざれ」という。識は分別智であり、人間の知識である。宗教以外の領域を対象としてはたらく心のはたらきは、すべて識である。宗教そのものを対象とする場合でも、たとえば宗教学というような学問は、人間の知識の産物である。これに対して宗教をわが身の問題として、主体的にこれに対処するとき、それは智慧のはたらきに属する。智慧は無分別智であり、宗教的英智である。「佛の智慧」といってもよい。

識はつねに客観的立場に立つことが要請せられているのに対して、智はつねに主体的立場に立たなくてはならない。

その意味において識の向う方向は外へ外へであり、智の向う方向は内へ内へである。「識を転じて智を得」ということは、今まで外へ外へと向っていた識の向きをかえて、内へ内へと向わしめることであろう。真に内へ向ってはたらくとき、それはもはや識ではなくて、そのままが智となる。だから「転じて」といって、「滅して」とはいわないのである。識そのものを滅して、識とは無関係な智をあらためてここに得るのではない。

智は内に向ってはたらく、識は外に向ってはたらく、というとき、智の向ってはたらく対象と識の向ってはたらく対象とは、全く切り離されて別である、というようにも思われる。またときにはそのような言い方をする場合もある。

たとえば、智は出世間・無為・さとりの世界に向ってはたらく、識は世間・有為・世俗の世界に向ってはたらく、というようにも言われている。なるほどそういう意味もあるであろうが、しかしここで内に向うとか外に向うとかいうことは、はたらく対象の相異ではなくて、むしろはたらく方・はたらく様態の相異をいうものである、と理解すべきではないであろうか。主体的立場に立つと客観的立場に立つとの相異ということは、そういうことをいうのであろう。さとりの世界を対象としながらも、それを客観的立場に立つてそこから観察・研究することもあるし、世俗の世界を問題としながらも、それを主体的立場から宗教的に把握しようというような場合もあるにちがいない。

阿含経の中に智と識との相異について次のように説いている経典があることは、この場合注意すべきことである。それはパーリ中部四三経で、漢訳相当経は中阿含大俱絺羅経である。

「友よ、無智者、無智者といわれるが、どういうことで無智者といわれるか。友よ、^{さと}智らない、^{さと}智らないという、そのことの故に無智者といわれる。何を^{さと}智らないのであるか。これは苦なりと^{さと}智らない。これは苦の集なりと^{さと}智らない。これは苦の滅なりと^{さと}智らない。これは苦の滅に至る道なりと^{さと}智らないのである。友よ、^{さと}智らない、^{さと}智らないという、そのことの故に無智者といわれると。……友よ、有智者、有智者といわれるが、どういうことで有智者といわれるか。友よ、^{さと}智る、^{さと}智るという、そのことの故に有智者といわれる。何を^{さと}智るのであるか。これは

苦なりと^{きと}智る。これは苦の集なりと^{きと}智る。これは苦の滅に至る道なりと^{きと}智るのである。

友よ、^{きと}智る、^{きと}智るといふ、そのことの故に有智者といわれる。友よ、^{きと}識、^{きと}識といわれるが、友よ、どういふことで^{きと}識といわれるか。友よ、^{きと}識る、^{きと}識るといふ、そのことの故に^{きと}識といわれる。何を^{きと}識るのであるか。楽なりとも^{きと}識り、苦なりとも^{きと}識り、不苦不楽なりとも^{きと}識るのである。友よ、^{きと}識る、^{きと}識るといふ、そのことの故に^{きと}識といわれる。友よ、およそ^{きと}智であるところのものと、およそ^{きと}識であるところのものと、これらの法は結合されているか、或は分離されているか。また^{きと}識別して^{きと}識別してこれらの法の差別を施設することが出来るか。友よ、およそ^{きと}智であるところのものと、およそ^{きと}識であるところのものと、これらの法は結合されていて、分離されていない。識別して^{きと}識別してこれらの法の差別を施設することは出来ない。何となれば、友よ、^{きと}智るところのものを^{きと}識り、^{きと}識るところのものを^{きと}智るからである。それ故にこれらの法は結合されていて、分離されてはいない。識別して^{きと}識別してこれらの法の差別を施設することは出来ない。友よ、結合されていて分離されていないところの、およそ^{きと}智であるところのものと、およそ^{きと}識であるところのものと、これらの法の中で何が差別しているか。友よ、結合されていて分離されていないところの、およそ^{きと}智であるところのものと、およそ^{きと}識であるところのものと、これらの法の中で何が差別しているか。友よ、結合されていいて分離されていないところの、およそ^{きと}智であるところのものと、およそ^{きと}識であるところのものと、これらの差別である。」

この經典は智と識との同異を説いて余すところがない。極めて重要な經典である。この中で「^{きと}智るところのものを^{きと}識り、^{きと}識るところのものを^{きと}智る」といふことは、^{きと}智の向ってはたらく対象と^{きと}識の向ってはたらく対象とは同一であるということである。同じ対象に向ってはたらくけれども、はたらく方がちがうのである。どういふようにちがうかといえ、苦・楽・捨の三受に対して、これは苦であるとか、これは楽であるとかというように判断する、そういう判断作用が^{きと}識のはたらきであるが、同じ苦・楽・捨の三受に対しても、三受は結局はすべて苦受である、というように受けとっていく（それが苦聖諦で、それをさきには「これは苦なりと^{きと}智る」と表わした）、そういうのはたらくが^{きと}智のは

たらしきである、ということになるであろう。(三受が結局は苦であることを後世になると苦苦・壞苦・行苦の三苦をもって説明するようになる。) 經典は智のはたらきを説明するとき、四聖諦を知るのが智のはたらきであるという。四聖諦は佛教の真理を示すものであるから、要するに佛教の真理を自覚するのが智のはたらきである、ということになる。これに対して、識のはたらきは苦なり等と判断することだけではなく、識はあらゆる事物に向ってはたらくわけであるから、その意味を表わして經典においても「楽なりとも識る、苦なりとも識る、不苦不楽なりとも識る」といつている。ここに「も」(api)というのは、それだけが識のはたらきではないことを示している。しかしここで苦・楽・捨の三受を例として出したのは、智のはたらく対象としての苦聖諦に関連せしめんがためであろう。智のはたらく相は、それら三受に対しては、それらをすべて苦として受けとるというような、そういう受けとり方であった。ここには智のはたらきとして、四聖諦を知ることを掲げているが、さきにも言ったように、四聖諦は佛教の真理を表わすものとして出したままで、四聖諦という形式にこだわる必要はない。要するに智は如実の智見であって、あらゆる事物をありのままに知らしめるはたらきである。ここに、識と智とが対象を異にするのではなくして、ただはたらく相が異なっているだけである、ということが示されている、と見られる。

次に經典において、識と智との差別を説いて「智は増修せらるべきであり、識は遍知せらるべきである」という。これは、智はさとりに役立つものであり、識はさとりのためには改造せらるべきである、ということを示している。ここに遍知というのは、原始佛教では一般に、貪・瞋・痴の三不善根を断ずることであるとせられており、遍知者とは阿羅漢のことである、と説かれている。貪・瞋・痴が断ぜられたとき、識はそのままに智に転ずるといことが、ここに示されている。識を全く断じてしまうのではないであろう。識を断じ尽してしまえば、人間の存在は無に帰するからである。ここに「転識得智」というときの、「識を転ずる」ことの意味がよく示されていると思われる。

このようにして、識は人智であり、人智はつねに客観的立場、第三者の立場に立つものであり、これに対して智は

佛智であって、佛智はつねに主体的立場に立つものである。そして佛教は「智慧の宗教」といわれるように、本来そういう佛智の立場に立つことが要請せられているから、従って教えを聞く場合でも、そういう立場に立つて教えが聞かれなくてはならない。維摩経の文章はそういうことを言おうとするものである、と理解せられるのである。