

稱讚 二七二号

二〇二五年七月一日発行



発行 浄土真宗本願寺派 稱讚 寺

〒二二一〇〇七五

東京都足立区一ツ家三丁目五番二〇号

TEL 〇三―五二四二―二〇二五

FAX 〇三―五二四二―二〇二六

H P shousanji.com

二〇二五年度 稱讚寺門信徒会費 年会費 六千円

①振込先 城北信用金庫 一ツ家支店

名 義 浄土真宗本願寺派 稱讚寺教会

代表 北村 信也

□ 座 普通 6176051

②振込先 ゆうちょ銀行

名 義 北村信也

店名四四八 普通 □座2374851

そくにゆうじやくじょうむいらく
速入寂静無為楽

ひっしんじんいのうにゆう

必以信心為能入

じやくじょうむい みやくい
すみやかに寂静無為の楽に入ることは

しんじん

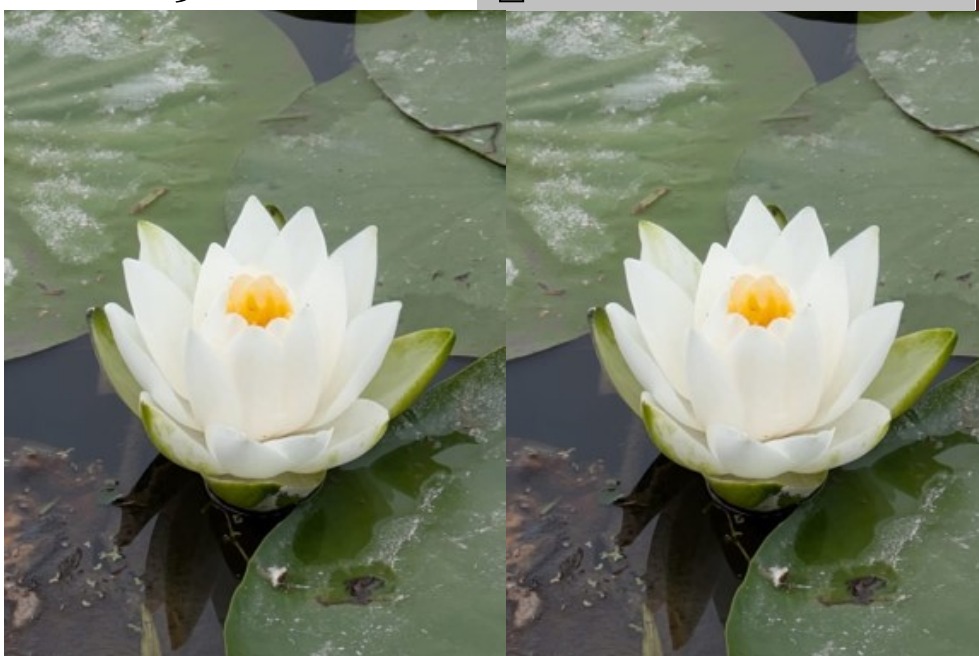
のうにゆう

かならず信心をもって能入とす。

『正信念仏偈』

『死では終わらない物語について書こうと思う』
(釈徹宗氏著)に、『日本往生極楽記』の最後の
四十二番目に掲載された往生人を次のように
紹介されております。

加賀国にひとりの女性がいた。夫(良人)は富
裕な人であった。夫が亡くなってからは、自らの
意志で再婚を断り、長年にわたって独り暮らし
をしていた。家の中に小さな池があり、その
池には蓮花が咲く。この女性は常に「この蓮花
の花盛りの時に、西方浄土へと往生したい」と



願っていた。この蓮花を阿弥陀仏にお供えした
いからである。また、蓮花が咲けば、近隣の寺
院へとお供えしていた。

長い年月を経て、蓮花の花盛りの時期に、こ
の女性は病気になった。このことを喜び、「ああ
まさに蓮花が咲く時期に病に伏した。極楽往
生は間違いない」と言う。家族や隣人を招き、
飲食を施し、次のように言った。「今日は私が
この世を去る日なのです」。これを言い終える
と、すぐに息を引き取った。その夜、庭の池の
蓮花は、すべて西に向かったたなびいた。

独り暮らしの老女が息を引きとったとき、彼
女が大切にしていた池の蓮の花がすべて西を
向いた、とあります。実は、私は最後の一行を
読んで、涙がこぼれました。なんとも味わい深
い話ではありませんか。これをもう達人な語り
口で聞いたら、さぞ胸をうつことだろうと思っ
ます。日本初の「往生伝」のラストをかざるの
にふさわしい逸話です。

この女性は出家者ではなく在家者であり、特
別なポジションにいた人物でもなく、「加賀国

にいたひとりの女性」なのです。このような人物を理想のモデルとして語るところに浄土仏教の真面目があります。浄土仏教は本来「悟り

二十年前の同行のTさんのことを思い出します。

こころ、また、必ず

型宗教」の性格が強い仏教体系の中で、「救い型宗教」として展開しました。弱者の仏道としての方向性をもっています。ごく普通に世俗を生きる人々のための仏道です。日本においてはこの体系が特に発達しました。ついにはもはや日本独特の仏教と言ってもよいような発達を遂げます。このような、特別な生活形態を重視するのではなく、仏教の教えに導かれてごく普通に世俗の日常を生きる方向性を、私はノーマライゼーション・ブレイズムなどと呼んでいます。「往生伝」からは、日本仏教が展開していったノーマライゼーション・ブレイズムの萌芽

習って、一緒に築地本願寺だったり、お手次のお寺さんのご法座、ご縁のあるお寺さんのご法座や講演会等々、本当によくご聴聞なさっておられました。（その娘さんもすでにご往生

あるお同行から、「遇斯光」ってどんな光ですか？と問われたことがありました。正しく、今、この

この四十二番目の〈物語り〉に惹かれるのです。

「往生伝」は自力のお念仏者のことが語られているところであり、Tさんの表面的なお話をしても、あまり違いがわからないかもしれませんが、驕ることのないお姿から、「本願他

「救いの物語」には、特殊性より普遍性にある

『日本往生極楽記』に取り上げられた四十二件・四十五名の往生は、当時の人々の敬意と憧憬による〈物語り〉によって伝承されてきたものです。これらのエピソードを有名無名の僧侶たちが各地の説教で語ったことでしょう。また庶民が噂話のように語ったことでしょう。それを保胤が聴取して編集したのです。実際に保胤が現場で聞いた語りは、全身全霊で浄土往生を願生する決心を誘発するほどの威力があったに違いありません。

「悪人正機」「西方浄土への往生」を繰り返すし繰り返して聴いてこられたおこころには、阿弥陀さまのご信心を頂かれておられたのでありましよう。御自らは、「私は信心を頂いた」などとは一返も仰らなかつたけど、Tさんの阿弥陀

法爾(じねんほうに)と仰ったのでありましよう。

『死んで終わらない物語』
こころについて書こうと思う(44頁〜45頁)



『親鸞の人生観』

教行信証真仏弟子章

金子大榮 法蔵館 一九六六年初版

一〇 身心の教養

本文 第二に、もろもろの菩薩ありてみづからいはく、「われ曠劫よりこのかた、世尊われらが法身・智身・大慈悲身を長養することをかふることをえたりき。禅定、智慧、無量の行願、仏によりて成ずることをえたり、報恩のためのゆへに、つねに仏にちかづくことを願す。また大臣の王の恩寵をかふりて「つねに」その王をおもふがごとし」。

口語訳 第二に聖者たちは表白せられる。我等は遠き昔より、世尊に依りて、我等の法身、智身、大慈悲身の長養を蒙り、禅定、智慧、及び無量の行願を成ずることができた。その報恩の為に、常に仏に近づきことを願う。それは恰も王の恩寵を蒙った大臣は、常にその王を念うが如くであると。

『智度論』に念仏を勧めてある第二のことばである。諸仏世尊は遠い昔から、我等の法身・智身・大慈悲身が教養せられた。そのお陰で今は禅定・智慧と無量の行願とを成し得ることになったのである。

る、ということが道を求める者の喜びである。

「こゝで特に留意すべきことは、世尊の教えによりて養われるものは、法身・智身・大慈悲身という「身」であることである。仏法は知識として心に了解せられることにはのみあるのではない。しかしてその学解はどれほど博識であつてもよいことではあるが、学行はかならず有縁の法によるべきである」と説いていられる。その学解を増進するものは知識であり、その学行にありて獲得せられるものは智慧である。しかしてその学解をひらかしめるものは知識人であり、博学者と呼んでいるのであるが、学行をすすめるのは、特に祖師といひ善知識と呼ぶのである。諸仏世尊といひのは、その祖師であり善知識である。

「経教は鏡のごとし。しばしば読み、しばしば尋ぬれば智慧を開発す」。有縁の善知識に遇える身のごとびである。しかるに現代の学者には、その経教を分解し批判するものもある。その研究によれば仏教の祖師たちにも知られていないものがあるといふことである。われらはその知識を否認することはできない。厳密なる調査の発表であるからである。されどそれはわれらの身に感ぜられる聖教の智慧ではない。この身に受容せられるものは、高僧たちの教法の領解に躍動している力である。そこに道念の面目がみられるからであらう。その学行の智慧によりてこの身は化育されるのである。そこに感知せられるものは、歌い得ない耳にもなごむ名曲のしらべのごとく、舞を習わぬ身にもおこなわれる踊躍の歓喜である。

「こゝに人身というものの意味があるのである。それが実存として物の存在と別れているものである。実存者には存在の内にXこそ身の心(しん)であり、精神といわれているものである。この実存者

は、いかにしても写真し得ないものであらう。写真は機械であるからである。そこに名手による肖像画の要求せられるゆえんもあるであらう。知識の限界もおもいあわされることである。

しかれば精神教育ということも、この身の教化せられることに他ならぬのであらう。いかに知識が増進しても、それで道徳がおこなわれることとはならない。仏教を学ぶことが、必ずしも仏教に学ぶこととならぬのは悲しむべきことである。しかるに仏教に学ぶためには、必ず有縁の善知識を要する。ここに諸仏世尊の教化の恩徳が説かるることとなつたのである。

二

しからばまずもつて法身の長養とはいかなることであらうか。すでにいうように法は身に受け容れられるものであらねばならない。それは人間生活の大地に法水を浸潤せしめることである。したがつてその法水に潤されている人身を法身というのである。我々は教法に化育せられて法身に住せしめられるのである。

その「法」とは因縁であり、実相であり、真如であり、涅槃である。しかしてその「法」を「身」につかせるものは教説の感化である。それは感化であるからつねに聞法として相続されるものであらねばならない。ただ理解するだけでよいならば、重ねて聞くを要せぬであらう。頭脳のよい人は、ただ一度でも解ることである。されど感化には薫習の時を要する。法身は聞薫習によりてのみ長養するのである。それが「曠劫よりこのかた」と説かれた所以であらう。われらの聞法は今生にはじめられたのではない。遠き祖父からの伝統によるものである。

それが宿縁となりて法身の血となつているのである。

その法身の長養によりて、禅定は成立する。その禅定とは「ころ禅(しず)かにして、底深く安定していることと解してよいのであろう。必ずしも坐禅とか精神統一とかいうものではない。たとえ坐禅といふ精神統一といつても、法身が長養されていなければ成就するものではないであらう。教法の薫習によつて、われらはおのずから一如の道理を身につかしめられるのである。生死は一如である。自他は一如である。内外も一如である。われらの意識は、それらの分別を離れることができなくとも、法身地はその道理に感化されているのである。だから生死の不安のうちにも、それに動揺しない涅槃が感ぜられてあり、自他に煩悩もつつも、浄土の光に照らされてあり、内外を覚悟しながら、一如の妙境に悠遊せしめられるのである。これこそ法身の長養によりて、禅定を成就するという事実ではないであらうか。

三

これをもつて推せば、智慧の成就することも智身の長養によるものであらねばならない。その智慧は幾度も繰り返せる「廣大勝解」であり、善意の判断である。しかるにその智慧も智身によらねばあらわれない。そうでないとは知識と別のものとなるであらう。智慧が知識化されるか、それとも知識もまた智慧に摂取せられるか。それを決定するものはただ智身が化育されているかどうかによることである。

われらは知識を無用とすることはできない。文化は知識によりて増進し、生活はそれによりて便利

にもなつているのである。まことに知識こそ人間の偉大なることをあらわすものであろう。されどそれが生活を機械化し人間疎外ともなりかねないと言ふことは何故であらうか。知識の故に自己を誇り、知識の故に自己を失う。そこに賢き人間の愚かさがある。その人間の愚かさを救いて知識を十分の意味あらしめる道はないのであろうか。

わたしは仏教に学解と学行とが有ることを知つた。それは学解を無用とするものでないことはいふまでもないことであらう。学行に専念せられた祖師たちも学解はせられたのである。それは学行に摂取せられるかぎりにおいて、学解は道心を豊かにするからである。したがつて学行のところに受容せらるれば、学解も「なくてはならぬ」ものであるが、もし学行を無視するならば、その学解は「なくてもよいもの」となるであらう。その学解はいたずらに人間の「ころ」を混乱せしめるものとなるからである。

親鸞にとつては、その学行とは「本願を信じ念仏申す」他にはなかった。したがつて、ただ念仏の「ころ」に受容せられてのみ、一切の思想は意味をもつこととなるのである。それは智身による智慧であるからである。

四

しかれば大慈悲身を教養せられて、無量の行願を成就するということも、同じ「ころ」で領解してよいのであろう。慈悲とは自他の間に現われる感情である。慈は自の内に他を見、悲は他の内に自を見るものである。また慈は他の樂をよろこび、悲は他の苦を悲しむものである。それが大慈悲といわれるのは、ただ親近のものあいだにのみ行われるも

のではなく、普く世界人類の上に、一切衆生の上にあらわれるものであるからである。しかして人身とは、この感情をもつものであらねばならない。教化に感化されるということも、人身において行われることである。感のないものは物であつて身ではない。だから慈悲といつても、自他の間にあらわれる純粹感情のほかないのである。

したがつて無量の行願とは、その感情を表現するものである。それはいわば自他の業縁による発動であり、それぞれの情勢に対しての感応といつてもよいものであろう。それを道徳の言葉とすれば義務といふことである。父母に対する義務、妻子に対する義務、師友に対する義務、社会に対する義務、国家に対する義務、それが無量の行願である。しかるに義務といへばなにか強いられているように思ふことは、畢竟、自他の感情が純粹でないからであらう。それはすなわち大慈悲身が教養されていなければ行願の成り難いことを思ふ要もないのであろう。それぞれの身には、その表現の分限があるからである。無量の行願といつても、その分限をつくすことにはない。これは日常生活、行為の「ころ」である。しかれば人に接して和顔愛語であることも義務であり、他の善に随喜することも行願といつてよいのであろう。「いかにいとほし不便と思ふとも、存知のごとくたすけ難きをかえりみる」とも「浄土の慈悲」といわれているのである。

しかれば無量の行願といつても、衆人を感動せしめるようなものにはかぎりがあるのであろう。『華嚴經』に説く五十三の善知識は、いずれも無量の行願を満足しているものである。しかるにその言行するところは、ただそれぞれの分限を尽くしているのみである。僧は僧となり、医は医となり、長者は長者

となり、女人は女人となる。そこに無量の行願があり、善賢の徳がそなわるのである。

五

こうしてわれわれの身心は教養せられる。しかしその化育をなすものは諸仏世尊である。その事実に於いて特に感ぜられるものは師教の恩ということである。知識をあたうる人にも恩がないのではない。されどそれは忘れてもよいもののように思われる。それだけ知識は一般的のものであるからであらう。しかるに師教の恩は忘れることができないのはなぜであらうか。この身を化して法の身とせられたからである。この意味においては、真実に恩を感じることは、ただ法を身に受けるもののみあることであらう。そこに「報恩のためのゆえに常に仏に近づくことを願う」ところがあるのである。

しかるに教法の化育には恩にきせるということなく、恩にきるといふようなことはない。如来の教法には「わが弟子、ひとの弟子という」別はないのである。それなればこそ「法を聞き得て能く忘れず見て敬い得て大いに慶ばば、すなわち、わが親友なり」といわれたのであらう。それはまた妄りに人の師となつてはならない、また妄りに人の弟子となつてはならない、ということであらうか。妄りに人の師となれば、仏法は自身の道であることを忘れ、妄りに人の弟子とならば自身の分限を見失うこととなるからである。こうして仏教は不変の法として各自の道となるのである。

されどそれは恩の感情を消失せしめるものではない。かえってそれなればこそ、報恩の念は深いのである。それが「自然の理にあひかなはば仏恩をも知り、また師の恩をも知るべきなり」ということで

ある。

ここに『智度論』はふたたび「大臣の王の恩寵をうむりて、つねに王をおもふがごとし」と説いている。それは如来の教寵の「公」であることを感じてのものであらう。ここから念仏は報恩の行であるという領解もあらわれたのであった。

浄土真宗のビハークアを考える

前回二回にわたり、阿闍世王に助言する六人の大臣自身が推すそれぞれの師(六師外道)の理論について、鍋島直樹氏著の『アジャセ王の救い 王舎城悲劇の深層』から掲載させていただきました。今回も引き続き、その後、耆婆との会話、お釈迦さまを尋ね、お釈迦さまから何を受け止めていき、すくわれていったのかを『アジャセ王の救い 王舎城悲劇の深層』から窺ってみました。

3 耆婆とアジャセ王の出会い

やがて、阿闍世王は、釈尊の教えを振り所にして、醫師の耆婆と出あった。耆婆は、阿闍世を見舞い、こう話しかけた。

「王さま、安らかに眠れますか。お身体はいかがですか」

阿闍世王は、耆婆に対し、詩をもって打ち明けた。「私は今、重い病にかかっている。王なる父は、仏法によつて正しく国を治めていたのに、非道にも殺害してしまった。どのような名医も良薬も呪術も、ゆきとどいた看病も、この病を治すことはできない。なぜなら、私の父は仏法の王として、正しく国を治め、まったく罪はなかつたのに、非道にもその父を殺害してしまつたからである。今の私は、魚が陸の上にいるようなもの

である。昔、智慧ある人が、このように説かれるのを聞いた。『身と口と意の三業が清浄でないなら、この人は必ず地獄に墮ちる』と。私もそうなるであらう。どのような優れた医師でも、今の私を治療することはできないだろう。どうして安らかに眠れるだろうか。」

耆婆は、阿闍世王にこう答えた。

「善いことを仰せになりました。阿闍世王は、罪を作りましたが、深く後悔して慚愧の心を抱いておられます。阿闍世王よ。仏がたは常に次のように説いておられます。二つの清らかな法があつて、衆生を救うことができます。その法とは、一つには慚であり、二つには愧であります。慚とは、自分が二度と罪を作らないことであり、愧とは、人に罪を作らせないことです。また慚とは、心に自らの罪を恥じることであり、愧とは、人に自らの罪を告白して恥じることです。また慚とは、人に対して恥じることであり、愧とは、天(世界)に対して恥じることです。これを慚愧といいます。慚愧のないものは人とは呼ばず、畜生と呼びます。慚愧があるから、父母、師や先輩を敬う気持ちが生まれ、慚愧があるから、父母、兄弟姉妹の關係も保たれるのです。今、王さまが、自らをいつわらず、十分に慚愧の心をいだいているのは、実によいことです。」

耆婆は、阿闍世王によき師を勧めた。「王さまは、『この病を治す』とはできないだろう』といわれました。王さま、迦毘羅城(カピラ城)に浄飯王の子で、姓は瞿曇、名は悉達多(ゴウタマ・シッタールタ)といわれる方がおられます。師につかずに、この上ない悟りを開かれた仏です。金剛の智慧を備え、人の罪悪を破ることであります。この仏の従弟に提婆達多がいます

提婆達多は教団の和を乱し、仏の身体を傷つけて出血させ、蓮華比丘尼を殺して、五逆罪の三つまで犯しました。しかし仏は、彼のためにさまざまに尊い法を説き、その重い罪を軽くしました。だから如来は、すぐれた医師なのです。これまで大臣からお聞きになった六人の師とは違います。」

〈物語の意義〉

ここで大切なことは、耆婆の「善哉、善哉（よいかなよいかな）」という呼びかけと、「王罪をなすといへども、心に十悔を生じて慚愧をいだけり」という言葉である。

第一に、「よいかなよいかな」という耆婆の呼びかけは、罪にあえいでいる阿闍世の苦しみを、そのまま肯定的に受容していることを示している。六人の大臣が、「そんなに愁い苦しまないで」「罪はありません」「地獄はありません」と語りかけ、阿闍世の罪意識や不安を払拭しようとしていたのに比べると対照的である。耆婆は、阿闍世に「過ちは忘れてください」とは言わなかった。阿闍世が「罪」や「地獄行き」に怯えて告白した悔悟を、耆婆は「とても善いことを仰せになりました」といつて尊重した。

なぜなら、阿闍世が他人に甘えず、たった一人で罪を自覚することこそ、実は、誰にも代わつてもらえない本当の自己を知り、他者とのつながりを取り戻す道につながるからである。許すことのできない自分の罪を、阿闍世が自ら告白したところに、救いへの道が開かれてくることを耆婆は気づいていた。だから、「とても善いことを仰せになりました」と語りかけたのである。

第二には、罪の慚愧が、誠実に自分に向き合い、真の人間として生きていく第一歩であるということである。

もう一度、慚愧とは何かを確かめておこう。

● 慚(ざん)：自分が二度と罪をつくらない。

心に自らの罪を恥じる。

人に対して恥じる。

● 愧(ぎ)：人に罪をつくらせない。

人に自らの罪を告白して恥じる。

天に対して恥じる。

このように、罪を感じている時には、自らの罪の事実を無視したり、無罪であると弁明したりしても解決にはならない。自己を偽ることで苦しみが増し、その苦しみから逃れるために、いよいよ独善的になるか、逆に、ますます自虐的になるだけである。まずは、自らの罪の現実に向き合い、その行為を反省し、その過ちを心の底から告白して詫びるところから、救いへの道が始まる。

耆婆が阿闍世王にかけた言葉には、誠実さと優しきとがある。すなわち、耆婆は、父を殺害した阿闍世の行為に、何らかの解釈を加えて、「無罪である」と弁護したりはしなかった。阿闍世本人がありのままに、その罪を罪として自覚して、慚愧するところにこそ、人として生きる意味があると、耆婆は示したのである。

4 天の声

こうして阿闍世は、耆婆という善き人と出遇い、自分自身に素直になることができた。同時に、自らのなした罪の恐ろしさを、身心全体で実感することになった。阿闍世にとってみれば、耆婆は、阿闍世自らの深い罪に、そのまま寄り添ってくれる存在となったのである。そして、耆婆は、心から阿闍世を心配して、悪人の提婆達多を救った釈尊を紹介し、釈尊のもとを訪ねることを勧めた。

そのとき、

「大王よ、一つの逆罪を犯したら、必ずそれに相応する、一つの罪の報いを受ける。もし二つの逆罪を犯したら、その二倍の罪の報いを受けるだろう。五逆罪すべてを犯したら、報いとしての罪も五倍となるだろう。大王よ、はつきりと知っていたいただきたいことがある。王の悪い行いの報いは、決して免れることはできない、ということ。どうか大王よ、速やかに仏のところへ往くがよい。仏の他には、誰もそなたを救うことはできない。私は今、あなたを哀れむから、このように勧め導くのである。」

という声が聞えてきた。王は、この天からの言葉を聞き終わって、身も心も恐怖で満たされ、がたがたと震えた。あたかも、芭蕉の樹のように、全身が大きく揺れ動いた。そして、阿闍世は、天を仰いでこう言った。

「天におられるのは、どなたですか。姿が見えずに、ただ声だけが聞えてくるのです。」

すると、

「王よ、私は、そなたの父、頻婆沙羅である。そなたは今耆婆の言ったことにしたがうがよい。誤った考え方をもち六人の大臣に従つてはならない。」

という声があった。その声を聞き終わって、阿闍世王は悶え苦しみ、気絶して、大地に倒れた。できものの瘡は、全身に増え広がり、以前にも増して、膿が噴き出して汚れ、ひどい悪臭を放った。薬を塗って冷やし、できものを治療したものの、瘡はじくじくとして、毒のせいで熱をもち、増えることはあつても、減ることはなかった。

〈物語の意義〉

ここで、注目すべきことは、今まで聞えてこなかった

た、父親の聲が、阿闍世に聞えてきたということである。阿闍世が、心の底で感じていた罪を告白し、素直に慚愧したときには、はじめて、殺した父の聲が聞えてきたのである。おそらく、阿闍世は、耆婆に遇うまでは、まだどこかで心の奥底に、罪の意識を押し込めていた。また罪を感じながらも、大臣の助言を聞いて、自分の罪を罪ではないかもしれないと思おうとしていた。しかし、過ちを犯したことに對する慚愧こそが、人の道であることを知って、ありのままに自らの心を見つめた。だから、押しとどめていた父の聲が、阿闍世に聞えてきたのであろう。

その父の聲には、二つの重要な意味が込められていると思われる。

一つは、「王の悪業の報いは、絶対に逃れることはできない」という父の子に対する真摯な姿勢である。父は決して息子、阿闍世の逆害を許してはいない。いや、許す、許されるというような父と子との間の関係で、犯した罪が解決されることはない。何にも甘えず、どこまでも阿闍世自身が自らの行為に對する責任を背負う、それが生きていく人間の責務であることをここに示している。誰にも代わつてもらえない罪を世王責任が、阿闍世本人にあることを言い表している。六師外道にはなかつた、因果応報の道理が、天からの父の助言に明らかに示している。人の見えないところで、さまざまに悪業が行われるのが、人の世の現実である。しかし、他人に気づかれようと、気づかれまいと、犯した行為の報いは、時を経て、露わになってくる。それは、仏教において「業異熟」と教えている通りである。たとえ罪を隠そうとも、悪業をなした本人は、心の中で、その報いをすでに背負っている。そういう意味がここに示されているだろう。

もう一つは、父の子を思う優しきである。犯した

罪の報いは逃れることができないからこそ、父、頻婆沙羅は、息子を甘やかすことなく、また見捨てることなく、心から心配して、仏のもとに、一刻も早く行つてほしいと勧めている。「私はいま、そなた阿闍世を心配するから、このように勧め導くのである」という父の聲は、阿闍世にこの上ない慈愛となつて、心にしみとおつたであらう。

意味深いことに、阿闍世の病の瘡が、突然、増え広がる場面が、二度ある。一度目は、母、韋提希が、阿闍世の身体中に出来た瘡に、さまざまな薬を塗つてあげたときである。二度目は、父、頻婆沙羅の聲が、天からの声、「そなたの悪業の報いは免れることができないから、速やかに釈尊をたずねてほしい」という聲が聞えてきたときである。

それでは、なぜ阿闍世の瘡は、母に看病を受けたときと、父の声を聞いたときに、急に増えたのだろうか。その理由は、阿闍世が、怨みを抱いていたはずの母と父の無条件の愛情を感じたからであろう。阿闍世からすれば、初めは、父も、父を助けようとした母も憎くてしかたがなかつた。なぜ子である阿闍世をないがしろにするのかと思つていたことだろう。阿闍世の怨みの気持ちは膨らんで、ついには、両親ともに牢獄に閉じ込め、父を殺害してしまふ結果となつた。阿闍世は、憎しみを両親にぶつけてきたことに對して、父が死んでしまつてから、ようやく後悔しはじめた。しかし、母と父は、決して阿闍世を怨むことはなかつた。そればかりか、このような阿闍世の傲慢な態度があつたのにも拘わらず、牢獄に閉じ込められていた母、韋提希は、阿闍世を何も責めることなく、その阿闍世の病気を黙つて看病してくれた。亡き父もまた、天からの声となり、阿闍世に行くべき方向を指し示した。父の頻婆沙羅は、子に殺されたのに、それでもなお決して

て息子の阿闍世を見捨ててはいなかつた。こうして裏切つた自分を、何があろうと心配しつづけている母と父の限らない愛情にふれて、自分のしたことがいかに罪深いことであつたかと、阿闍世は痛切に感じたのである。

犯した罪は、自分独りで、真正面から受け容れることはできない。どこまでも自己保身的になつて、罪を覆い隠したり、自分を弁護しつづけたりするからである。罪を罪としてありのままに受け容れることができるのは、罪を感じている自分を、まるごと受け容れてくれる存在に出あつたときである。その存在が、耆婆であり、母、韋提希であり、父、頻婆沙羅であつた。

阿闍世の高熱や、体じゅうにできた病の瘡と悪臭は、父を殺し、母までも牢獄に閉じ込めたことに對する自責の念と、ツムの悔悟を象徴している。そして、自分が傷つけた母と父に、なおも心配されていることを知つたから、内に感じていた罪悪感が一挙に溢れて、瘡と悪臭が増大したのである。瘡と悪臭の増加は、より一層、阿闍世が、自らの罪を深く自覚し、慚愧するようになってきた証であるといえるだろう。

5 釈尊とアジャセの出あい

医師の耆婆の勧めで、阿闍世は釈尊を訪ねた。苦しむ阿闍世に出あつた時、釈尊は、弟子たちの前で次のように話しかけた。

「善良なものよ。私は、阿闍世のために、涅槃に入らない。このような深い意味を、そなたはまだ理解できないだろう。」

(二)私が、『ために』というのは、凡夫すべてのため、『阿闍世』とは、広く五逆罪を犯した者すべてのことである。また、『ために』というのは、迷える衆生

すべてのために、ということである。私は迷いを離れて真理を悟った衆生のために、この世に留まっているのではない。なぜなら、真理を悟ったものは、もはや衆生ではないからである。『阿闍世』とは、あらゆる煩惱をかかえた存在のことである。

〔E〕また『ために』とは、仏性(仏の本性、さとりのそのものの性質)にめぐめていない衆生のために、ということである。私は仏性にめぐめて悟ったものために、長く世に留まるのではない。なぜなら、仏性をささったものは、もはや衆生ではないからである。『阿闍世』とは、まだ無上菩提心(仏に成りたいと願う心)を起ささないすべての存在である。

〔F〕また『ために』とは仏性のことである。『阿闍世』とは、不生(仏性を生じない)のことであり、『世』とは、怨みのことである。仏性を生じないから、煩惱の怨みが生まれ、煩惱の怨みが生まれるから、仏性を知らない。逆に言えば、煩惱の怨みを生じないから、仏性にめぐめてさとり、仏性をささるから、無上涅槃(この上ないさとりの安らぎ)に安住する(とができるのである。これが不生ということである。これが『阿闍世のために』ということの意味である。

〔G〕また『阿闍世』とは、不生(不生不滅のさとりのこと)であり、不生とは、煩惱の静まった涅槃のことである。『世』とは、世間のさまさまな姿である。(世間のさまさまな姿とは、損得に心縛られ、誉めたり傷つけあったりしている迷いの姿である。〔F〕のために)とは、汚されないとということである。仏はさまさまな世間のことに染められないから、はかりしれない長い涅槃に入らない。こうして仏は『阿闍世のために』はかりしれない間、涅槃に入らない』というのである。

善良なものよ。如来の深遠な言葉は思議できない

い。仏・法・僧の三宝もまた不可思議である。『涅槃経』もまた不可思議である。』

〔物語の意義〕

この『阿闍世のために涅槃に入らない』という言葉は、仏の本願である。深い悩みをもつ者に対してこそ、仏の慈悲は注がれるということの意味する。「悪人正機」、および、唯除の救いの根拠となる言葉である。

「苦しむあなたが救われるまでは、私もいつしよだよ。」

そう釈尊はいったのである。身も心も地獄に墮ちている者を、仏は心配した。阿闍世はその仏の慈悲にふれて、自らの罪のありのままを罪として自覚できようになる。

そこで、この『阿闍世のために』という言葉の深層をここで整理しておきたい。文脈に沿いながら、その意味づけをふりかえると、次の四点があげられる。

(一)『阿闍世のために』とは、今苦しんでいる阿闍世王本人のために、仏はさとりにはいらないという意味である。また同時に、五逆罪を犯した者、広くは煩惱を具足するすべての者を救うために、仏はさとりに入らないという意味である。

(二)『阿闍世のために』とは、仏性を見ることのできないもののため、無上菩提心をおこしたことがない者すべてを救うために、仏はさとりに入らないという意味である。

(三)『阿闍世のために』とは、阿闍世とは不生(仏性を生じない)、世とは怨みの煩惱を意味し、そうした仏性を生ずることなく、怨みを持ち続けている者を救うために、仏はさとりに入らないという意味である。

(四)『阿闍世のために』とは、阿闍世とは不生(生滅を)

えた静かな涅槃)、世とは世間の迷いの姿を指し示している。清らかなさとりの心を持ちながらも、世俗の汚れに染まって苦しむ者を救うために、仏はさとりに入らないという意味である。

すなわち、一つには、(二)から(三)までが示すように『阿闍世のために』とは、阿闍世自身でありつつ、阿闍世のように、あらゆる煩惱を抱えた凡夫すべてのために、仏は悟りに入らないことを意味している。すべての人間は、苦しみを抱えて生きている。したがって『阿闍世のために涅槃に入らない』という言葉は、人間が根源的に罪なる存在であり、仏は、普遍的に、苦悩して生きている存在すべてを悟りに導きたいという、志願を表わしている。

もう一つは、(四)が示すように『阿闍世のために』とは、涅槃の清らかな心がありながら、世俗の(二)と(三)に巻き込まれて迷っている者を救うために、仏はさとりに入らないことを指し示している。阿闍世の名前の意味が、(二)から(三)では、深い怨みをもった煩惱すべてを表し、仏性を生じないと説明してきたのに、(四)では逆転し、阿闍世の『阿闍世』が涅槃を意味するということである。ここに阿闍世自身が、全面的に否定された存在でなく、さとりの真実そのものに触れていて、かけがえのない存在であることを示している。

このように、仏の願いとは、もっとも個別的な悩みに対してかけられたものでありながら、普遍的な広がりを持ち、また同時に、普遍的な広がりをもちつつ、最も個別的な苦しみに呼応している。すなわち、『阿闍世のために』とは、まさしく一人ぼっちの私自身のために、かけられた願いである。そしてだからこそ、すべてのものを心配する願いとなつて広がっていくのである。

私は仏がよく理解できな