

# 稱讚

## 二七六号

二〇二五年十二月一日発行



発行 浄土真宗本願寺派 稱讚寺

〒112-10075

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

HP [shousanji.com](http://shousanji.com)

## 稱讚寺

## 親鸞聖人報恩講のお知らせ

日時 十二月十四日(日) 正午

ぶつせ もつあ  
仏世はなはだ値ひがたし。人、

しんね かた  
信慧あること難し。たまたま

けう ほう き  
希有の法を聞くこと、これまた

かた しん  
もつとも難しとす。みづから信

ひと おし しん  
じ、人を教へて信ぜしむるこ

かた かた  
と、難きがなかにうたまたまた難

だいひひろ け  
し。大悲弘くあまねく化する。

ぶつとん ほう  
まことに仏恩を報ずるになる

『教行信証』真仏弟子釈  
『註釈版聖典』二六〇頁  
『往生礼讃』引用



十一月二十四日(月) 足立区役所13階レストランより  
穩やかに一日が終わろうとしています。この日の下では…

今年もあと一月となりました。各地で「お取り越

し」の報恩講さんがおつとまりになっております。

そんな中、当寺は遅い方かと思えます。年の暮れ

も迫り、慌ただしくなる時期であります。あらためて、親鸞聖人のお徳に触れてみたいと思えます。

上記の御文は、『教行信証』に親鸞聖人が引用した善導の『往生礼讃』の御文です。『往生礼讃』には

「大悲をもつて伝へて普く化するは、まことに仏恩を報ずるになる」と書かれていたところを、親鸞聖人は「大悲弘く普く化する。まことに仏恩を報ずるになる」とおられます。私たちが、阿弥陀さまの

慈悲を伝えていくことこそ、阿弥陀さまへの報恩になると読むと分かり易いなあと思うのですが、その大悲をどれ程までに味わえているかと問われると、甚だ心もとないことでもあります。

親鸞聖人は、たまたま阿弥陀さまのご本願、南無阿弥陀仏のお念仏を聞いている。これほど難しいことではない。そして自ら信じることも、それを人に教

えて信じさせることも難しい。けれど、阿弥陀さまの慈悲は弘く普くどこでもいつでも、南無阿弥陀

仏とはたらいっていると聞き思い続けることが、何よりの証ではないでしょうか。南無阿弥陀

仏のお念仏を、阿弥陀さまの恩徳が報われた証を「報恩の念仏」と受け取られていたのではな

いでしょうか。

## 縁と恩

### 私への願いに気づけない

#### 縁で成り立つ私

如来大悲の恩徳は

身を粉にしても報ずべし

師主知識の恩徳も

骨をくだきても謝すべし

〔「恩徳讚」『註釈版聖典』六一〇頁〕

という親鸞聖人のご和讃のことで、以前に「身を粉にして骨を砕くですか？それほどのことですか」と問われて、少し困ったことがあります。

「恩」という字は、「めぐみ・いつくしみ」という意味だといわれますが、その成り立ちを私は「因」＋「心」ですから、「もともになった心」、つまり私が育まれるもともなっている心と味わっています。

私たちは、さまざまに縁をいただいて生きています。仏教的にいえば、内なる因と外からの縁によって今日の私は成り立っているのです。因縁所生の私です。その縁の中には、私を育み、あるいは変えてくれたものもあるでしょうから、「縁」と「恩」とは少し重なるところも

あるようにも思えます。

#### 私を育む「心」

しかし、「縁」と「恩」とでは、私が捉えようとしているところが違うのです。相手の行いによって私が何か影響を受けたり、変わったたりすることがあっても、そこに私に対する思いや願いがなければ、それを「恩」とは思いません。「恩を受けた」という場合には、私に向けられたその心や願いをいただいているということですから、つまり恩とは私を育み、変えてくれた「もともなった心」です。

また、「徳」とは功徳のことであり、私あるいは私とその周りの人びとを良い方向へ進ませる力・はたらきのことです。ですから「恩徳」とは、私を良い方向へ進ませようとする思いや願いであり、またその力・はたらきのことというのです。

仏さまは、今苦しみ悩みを抱えて生きている私をなんとか救い取ろうと願われ、浄土へ往生させ、この命に確かな意味を与えてくださるのです。私にとってこれほどの恩徳はありません。「報ずべし」「謝すべし」とあるのは、誰かに向かっているものではありません。「恩徳をいただいた私が、私自身に向かつて「報じなければならぬ」「報謝せよ」と命じているのです。私が少し困ったのは、こうしたことを本当に受け止めていくのには時間が必要だと思っただけからでした。身を粉にしても骨を砕いても報謝

すべき恩徳であることに、なかなか気づくことができない私です。

冊子『いのちの葉』 本願寺出版社発行  
「如来とわたし」 安藤光慈氏著より

去る十月一日、六十六歳を一期とされご往生なされた安藤光慈和上は、宮崎教区真光寺のご住職で、私の兄のご親友であられました。

鹿児島府の稱讃寺の十月の永代経法要では、安藤和上の「如来とわたし」の冊子がお扱い品としてご門徒さんに配られました。

安藤和上は、ここ数年は、「新しい領解文」問題で、み教えが正しく伝わっていくようにと、苦慮され、奔走しておられました。

安藤和上は「報ずべし」「謝すべし」と誰でもない、この私自身に命じられていると受け取られました。

先日、ビハラの勉強会で、岡先生の文の中、「衆生は一つの決断にせまられる」「南無阿彌陀仏の教勅を、私自身が私の全人格をあげてはたして信じることができるか否かの決断である」「懇切に説き示せられた釈迦仏の言葉を信じられるか否かの決断である」の言葉をめぐって脅迫感があると尋ねられました。

その時は、「どれだけの思いで阿彌陀さまのお心を、お釈迦さまのお心を聞いてきたかを問うているのではないのでしょうか」と申しました。私などは、「どうせ凡夫だから」「真実の心などないから」「そういう私を救うのが阿彌陀さま」と自分の都合の良いように受け取ってしまうがちですが、「聞思」と言われるように、両師は、今一度、自身に引き当てて、阿彌陀さまのお心を聞いて参ることを進めてくださっているように思えます。

『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

十五 仏法あいがたし

本文 またいはく、仏世はなほだまうあひがたし、ひと智慧あることかたし、たまたま希有の法をきくこと、これまたもともかたしとす。みづから信じ、ひとをおしへて信ぜしむること、かたきがなかにうたまたまたかたし。大悲ひろくあまねく化する、まことに仏恩を報ずるになる、と。

口語訳 またいう、

仏ある世に あいがたく  
信の智慧 うることかたし  
希有のみ法を きくおりに  
まうあうことは いとかたし  
自ら信じ 信ぜしむ  
かたきがなかに いやかたし  
大悲のみむね 伝うるは  
まことめぐみに むくうなれ

一

人この世に生れて仏法にあうことは難い。しかも仏法にあわなくては人と生れしよるごびはなく、この世も空しく過ぐることとなる。その大事を思いつつ歌われたのが、ここにあげられた善導の『往生礼讃』の偈文である。讃文はいちおう、前後の二偈と分かつことができる。その前偈には三つの難さが述べてはあるが、おそらくその重点は聞法の難さにあるのであろう。

希有の法を聞くことは難い。なぜならば、仏世にあいがたく、信の智慧のあることが難いからであるというのである。これに対して後の偈は自ら信じ、他に信ぜしめることの難さであるから、法を弘めることの難さを述べられているのである。

しかるに、法を弘むるといふことは、仏恩を報ずることになるのであろう。それが真の仏弟子のよろこびである。そこから顧みれば「仏世はなほだまうあひがたく」から「まことに仏恩を報ずるになる」まで、ただ一気の感情で貫かれていようである。したがって、その一息の感情に浸らなくては、この讃歌のこころは領解することができぬのであろう。

信心は智慧ではあるが、その智慧はそのままに順真なる感情であるからである。

二

仏ある世に遇いがたいといふことは、正法を説く善知識にあいがたいといふことである。釈

尊がさとりひらいて仏法を説かれることを前知しながら、そのときまで生きておれないことを悲しんだ阿私陀(アシダ)仙人のことも偈ばれる。その場合の「難い」とは「希れ」であることであり、「偶然」であるということであろう。教うる人と邂逅するといふことは、同じ時代に生まれたといふことだけでも有難いことといわねばならない。

しかるに多くの人は、同じ時代に生まれても、正法を説く人に遇うことなく空しく過ぎていくのである。雨につけ風につけ、人事の忙しさに仏法を説く人に遇おうとしない。永遠なる真実を思慕するところは青年にふさわしいのであるが、それを老いてからのものとしている愚かさである。

ここには「人、智慧あること難し」という事実である。その智慧とは信心の智慧といふことであろう。仏法は尊きものと思つて、それが智慧である。そのこころのないかぎりには仏法を聞く機とはならない。たとえ愚鈍のものであつても、仏法を尊信するこころあらば、善知識に遇うことができるのであろう。その人は人間の有り方を問題としていふことにおいて智慧あるものといつてよい。

したがっていかなる知識人であっても、信ぜなければ真実を身につけることはできぬのであろう。その人は仏法を聞くこととは思わなからである。

しかるに仏法を説く人あり、それを聞くこととする信慧の機があつても、「たまたま希有の法

聞くこと、これまたとも難しとす」と歌われている。ここでは「希有の法をきく」ということが如何に有難いものであるかを、思い知らねばならない。

「希有の法」とは最勝の法ということである。このうえのない、ただ一つの法ということである。それは仏法においても、とくに本願念仏の法を指示するものであろう。人間生活について善き指導となる知識と道徳に対して、生死超越の道を説く仏法は希有の法といわれる。されどそれは出家発心して覚られる聖道であるかぎり最勝のものとはいえない。生死に迷うているものに涅槃の光を与え、煩惱の日常を菩提の機縁とする法あらば、それこそ希有のものといわねばならぬのであろう。その法を聞くことははなはだ難い。それは仏法を学修し知識する人であっても、その機となるものはないからである。

仏法を学解する人であっても、本願を聞く機とはなっていない。悲しくもそれは現代の事実である。あるいは、いつの世でも、そうであったのであろうか。仏法は人間生活の愚悪をきとらしめるものにはない。しかし、だからといって、仏法を学ぶものは、それに依りて世の人の愚悪を説くことが、自身の任務であると思うだけでよいのではないであらう。まずもって自身の愚悪をきとらねばならない。

三  
しかし如何にきとりてみても、どうにもなら

ないのが、自身の愚悪ではないか。そのきとり難い愚悪を知る身には、ただ如来の悲願を聞く他に救われる道がない。されどそれは聞く機となることは甚だ難しいことである。ここには説くは易く、聞くは難いという事実もあるようである。

人は自利心が多く、利他心は少ないといわれている。されど仏教に関しては、説く人は多く、聞く人は少ない。したがって世を憂い人を憂う識者となつて、世に憂えられ、人に憂えられる庶民となる人は希である。しかしそれでは到底、如来の悲願を感ずることができぬのではないであらうか。世を憂うるは聖道の慈悲である。如来に大悲せられては身と知るものが、念仏のこころである。

さればこそ本願の名号は希有の法といわれるのであろう。その法はただ聞く身とならねば、領解されぬものである。したがって説くといふことも、聞くこころにおいてなされねばならない。ここに「希有の法」の性格もあるようである。

#### 四

こうして「みづから信じ、人を教へて信ぜしめること、かたぎがなかにうたまたまたかたし」と嘆ぜられることとなつた。「みづから信ず」とは自身のための仏法と信ずることである。自身を機とすることにおいて希有の法であることが実感せられる。それこそ聞思の信といわれる

ものである。「聞より生じて思より生ぜざるものは信不具足」といわれる。その思とは自身に引きあてて思うということであらう。法を聞いても自身にひきあてて思うことをしない。それは信とはいわれないのである。

したがって「人を教へて信ぜしめる」ということも、自信なしには行われぬことであらう。自信は教人信によりて、その普遍性が明らかにせられる。釈尊が説法を思い立たれたことも、その自証の真理の客観性を明らかにするためであつたということである。しかれば本願を信ずる者がそれを「人に教へて信ぜしめる」ということは、自信のあやまりないことを諸仏の証誠に求めるものであるといつてよいのであろう。われ賢くて法を説くのではない。法の尊さが愚かなるわれをして語らしめるのである。しかれば、われ法を語りて人これを信ずることあらば、それはまったく法の徳といわねばならない。

ここに法の普遍性は証明せられたのである。したがって「人を教へて信ぜしめること」の難きは法の普遍性を明らかにすることの難きといふことであらう。

ここには自信がなくては教人信はできない。しかし自信だけでは教人信ができないという事実があるようである。しかるにその教人信ができなければ、自信の普遍性を身証することができないものとすれば、ひるがえって聞思の道を相続するの他ないのであろう。ここに「仏慧功德をほめしめて、十方の有縁にきかしめ

ん」と願いつつ、生涯を教化におくられた親鸞も、立ち帰っては「親鸞一人がためなりけり」と述懐せられたところであるのである。

しからば自信から教人信への通路はいかにして開けるのであろうか。それは自において他を推し、他において自を感じることである。時代において感じつつある自身の悩みは、時代のすべての人の悩みであると思ひ知ることである。それは当然のことのようである。現に悩んでいるものは自身であるからである。また教人信のためには、ここから他人の苦悩に同感せねばならない。

しかし同じような経験があつても、現に当面している他人の苦悩に同感することはできぬのである。その容易ならざるを思うことにおいて「小慈小悲もなき身にて、有情利益はおもふまじ」と歎ぜられたのであった。しかるにその断念において自他を大悲したもう本願が信ぜられるのである。そこに「大悲ひろくあまねく化する」ということも行われることであらうか。

## 五

まことに人と生まれてのよろこびは善き法に遇い得たということに優るものはない。したがって、そのよろこびを他に伝え同感を求めずにおれないのである。しかしてそのよろこびは自他に交感せられて極まりがない。こうして大悲は普く化益を施されるのである。

しかるにその大悲普化の身となることが、「まことに仏恩を報ずるになる」と説かれてあ

る。これによりて、われらは報恩の意義を明らかに知らねばならぬのであろう。われ人に親切をうく、それと同じ親切をその人になさねばならない。それが報恩であると思われている。それは常識でもあろう。けれども、仏法のものではない。真実の報恩は人から受けた親切をさらに他の人に施すことである。その道理は大悲伝普化が真成報仏恩であることにおいて、とくに身証せらるべきものである。

ここには教恩か人恩かという問題がある。「よき人の仰せをききて信するよりほかに別の仔細なき」身に取りてはよき人の恩を感じざるを得ない。されどその恩を感じしめたものは、その人の仰せである。善き教えである。もしその教えを行信しないで、説く人の徳に帰依するならば、それは真に恩を知るものではない。それは「法に依りて人に依らざれ」という聖訓に反むくものであるからである。師教によりて自身の道を見いだしたよろこび、それが真実の知恩である。したがって、自信を教人信とすることができれば、それにまさる報恩はないのであろう。

これは極めて明白なる道理である。されど仏道を修行とする立場にありては、わが弟子、ひとの弟子ちうこともあるのであろう。それがまたわが師、ひとの師ということにもなるのであろうか。

そこには人恩が主となっているように思われる。しかるに本願念仏の教えには、わが弟子ひとの弟子ということはない。しからばわが師ひ

との師ということも執してはならぬのであろう。ここに「曠劫多生のあひだにも、出離の強縁しらざりき、本師源空いまさずば、このたびむなくすぎなまし」と「良(まこと)に師教の恩厚を仰ぎつつ、真の弟子とは釈迦諸仏の弟子なり」といえる親鸞の心境が窺われる。それはおそらく師を我が物にすることは、かえって師恩を知らないものであることが感ぜられたからであらう。こうして「大悲ひろくあまねく化する」ことの他に「まことに仏恩を報ずるになる」ものないことが思ひしられる。しかしその仏恩を知ることには「また師の恩をも知る」ことである。

正信偈に「唯能常称如来号 応報大悲弘誓恩」(ただよく常に如来の号を称して、まぎに大悲弘誓の恩を報ずべしといへり)とあります。「応報」を熟語とすると「因果応報」と言うように、行いに応じて、必ずそれ相応の報い(結果)がある、という意味になります。「応に○○すべし」と言う場合は、推量を表し、「当然、○○するだろう」とか「○○かなあ」と訳するそうです。また、「恩に報いる」ではなく、「恩を報ずる」で、「報ずる」とは、報いる、知らせる、のどちらにも解せるのです。

「ただ常に南無阿弥陀仏とお念仏申すことにより、まぎに阿弥陀さまのお徳の尊さを、この私に知らせてくださっている」と理解してもよいのかなあと。この私に知らせてくださっている、を「聞思」と受け取れないでしょうか。

## 浄土真宗のビハーラケアを考える

### 第5章 アジャセ王の救いの過程

それでは、罪を犯した阿闍世がどのようにして救われていくかという道程をふりかえってみよう。そして、王舎城悲劇の意義を、親鸞思想によりながら考えたいと思う。

#### 1 「阿闍世コンプレックス」の意義

「阿闍世コンプレックス」とは、どのような意義をもっているだろうか。古澤平作は、その「罪悪意識の二種「阿闍世コンプレックス」の論文において、次のように論じている。

「要するにフロイドの論ずる所を総合すれば、宗教とは父を殺戮せんとする感情を和らげ、『死後の従順』によって、亡き父と和解せんとする試みとして子供の罪悪意識から現れた心的状態であると結論すべきであろう。が、はたして此の状態のみが世界に存在する宗教の全部であろうか。別に宗教があると云わざるを得ない。子供の罪悪の意識より現れたものは宗教的要求であって、完成された宗教的心理ではない。然らば宗教心理とは何か。あくなき子供の「殺人的傾向」が「親の自己犠牲」に「どうかされて」始めて子供に罪悪の生じたる状態であるといいたい。」  
(小此木啓吾・北山修編『阿闍世コンプレックス』75～76頁)

古澤はこのように論じ、「父親の処罰をおそれ、罪悪感をもっている子供が、父との和解を求める構造をもっているのが、宗教である」とするフロイドの見方に、新たな視点を加えた。すなわち、古澤は、父なる神に対して、罪の和解を幼子のように求

める宗教類型(宗教的要求)があるとともに、それに加えて、ちょうど親が自らを犠牲にして子供に愛情を注ぐように、母なるもの、仏の慈悲という働きかけによって、その慈愛が子供の心にしみわたる、犯した罪に自ら気づいて回心していくという宗教類型(宗教的心理)もあると論じている。そして古澤は、エディプス王とアジャセ王とを対比させながら、次のように論じている。

「ここで、自分はエディプスの欲望と阿闍世の欲望との相違に一言ふれて置きたいと思う。エディプスの欲望の中心をなすものは、母に対する愛のために父王を殺害する所にある。換言すれば、母と結婚せんための父王の殺戮であるが、阿闍世王の父王殺害は決して母に対する愛欲にその源を発して居るのではない。青春今や去らんとして韋提希が父王との間に子なきため、容色衰うると共に王の寵愛の去ることを憂いたる悲しむべき母の煩悶にその源を発して居る。」(小此木啓吾・北山修編『阿闍世コンプレックス』79頁)

ここで古澤が記しているように、「エディプス・コンプレックス」では、子供のエディプスが母親を独占したいという愛情から父を殺害するのに対し、「阿闍世コンプレックス」では、女性としての魅力の衰えが、王の愛の薄れていく原因となることを母親が憂慮するところから、アジャセ王の悲劇がおこってくる。年老いた王も妃も子供が早くほしいあまり仙人を殺してしまい、その仙人の恨みがみごもった子供に受け継がれているのではないかと不安になり、高い塔の上から、王と相談して妃は阿闍世を産みおとした。にもかかわらず、助かった阿闍世を今度は両親が王子として大切に育てる。すなわち、「阿闍世コンプレックス」は、子供に恨みを抱かれるような母親の情念から生まれ、ついには、阿闍世が両親との一体感を失って、父を殺害すること

になるのである。こうして、自分の出生の秘密を知った阿闍世は、父を殺し母親を牢獄に閉じ込めたものの、その過ちを後悔し、仏の深い愛情に包まれて自らの罪を自覚し、悪心をひるがえしていくのであり、全体として見れば、『アジャセ王の物語』は、「救いの物語」となっている。したがって、古澤が明らかにした「罪悪意識の二種」は、

(一)父性原理を背景とし、神の処罰をおそれながら和解を求める罪悪意識  
……《処罰の恐れと和解型の罪悪感》

(二)母性原理を背景とし、父や母に暴力を加えながらも、仏の慈愛に抱かれて、罪を慚愧して清らかな信を起す……《恨みを超えた慈悲と自発的慚愧型の罪悪感》

の二種にまとめることができるだろう。古澤論文の意義は、人間には、エディプス王のように、母親を愛するあまり父親を殺した結果、その罪と罰におそれる「エディプス・コンプレックス」だけでなく、アジャセ王のように、父親を殺し母親をも殺害しようとしたにもかかわらず、怨みの報復を超えた仏の慈悲にであい、その罪すべてが受け容れられることによって、かえって自らの罪の深さにめざめ、真の優しきをうみだしていく「阿闍世コンプレックス」もあるとした点である。その意味で、父や母との愛情の亀裂からくる憎しみや心の傷を癒やしていくには、現にこの通りの自己を、そのまま受け容れる母なるものが重要であることを、「阿闍世コンプレックス」が示してくれている。

#### 2 アジャセ王の罪

阿闍世の罪は、父や母への怨みや不信が原因となつて、父を幽閉し、故意に父を死に至らしめたことである。父と母と子の家族間の愛憎し違順が、王舎城悲劇をもたらした。愛憎違順とは、自分の心に従順なものには貪愛をいただき、自分の心に違背するものには怒り憎しみをいだくことである。阿闍世は、自分自身がこの世に生まれてくることを、父の頻婆沙羅に恐れられ、母の韋提希まで、父と相談して、自分を王宮の高い塔の上から産み落として死なせようとしたことを知った。ついに阿闍世は、激しい憎悪を表にして、父を牢獄に閉じ込めて逆害した。この両親への憎しみは、提婆達多にそのかされて増幅したものであった。ただ、提婆達多の教唆だけで、阿闍世は父に激怒したのではないだろう。阿闍世の心の奥底では、それ以前より、父や母に対する感情のもつれや、愛情の冷たさを感じていたのではないかと推測される。父と母による幼児虐待というべき態度が、ひるがえって、阿闍世の父殺しという尊属殺人をうみだしていったといえるだろう。

一つの罪は、その人を取り巻く人々の罪と連鎖している。提婆達多の阿闍世への教唆は、むしろ今まで降り積もってきた父や母に対する不信感や恨みが、いつきよに怒りに変わるきっかけとなったのだろう。しかし、父が現実死んだことを知った阿闍世は、自分のしたことへの恐ろしさに気づきはじめる。

「わが父(な)横(よこ)さまに逆害を加(か)す。われ智者に從ひて、かつてこの義を聞きき。」

「わが父(な)横(よこ)さまに逆害を加(か)す。われ智者に從ひて、かつてこの義を聞きき。」

「世に五人あり、地獄を脱(だ)まぬがれずと。いはく五逆罪なり」と。(信巻 註釈版聖典267頁)

〈現代語訳〉

「私の父には罪がなかったのに、非道にも父を逆害した。私がかつて、智慧ある人のこんな話を聞いたことがある。『世の中に、地獄を逃(に)げられない五人の人がいる。それは、五逆の罪を犯した人である。』と。」

と述べているように、阿闍世の父を殺した罪は五逆の罪に相当する。殺そうとしたのは、父ばかりではない。阿闍世は、牢獄に閉じ込めた父を助けようとした母をののしり、殺そうとした。『観無量寿経』禁母縁(こんもえん)には、こう説かれている。

「阿闍世、この話を聞きをはりて、その母を怒りてはく、『わが母はこれ賊なり。賊と伴なればなり。沙門は悪人なり。幻惑の呪術をもつて、この悪王をして多日死せざらしむ』と。すなはち利剣を執りて、その母を害せんと欲す。」(註釈版聖典88頁)

〈現代語訳〉

「阿闍世は、母韋提希がひそかに父を助けようとしていたことを聞き、母に対して激しい怒りを以てこう言った。『私の母は賊である。わが仇敵である父の味方をするからである。また僧侶は悪人である。人を惑わす呪術を用いて、悪賊の父を何日も生かしておこうとしている』と。そして突然、剣をにぎって、母を殺そうとした。」

「なぜ母は、息子を殺さんとした父の味方をするのか」と、怒りが爆発して、阿闍世は、母をも殺そうとした。そのときに、大臣の月光と耆婆が、「国王の位につくために、母を殺したものは誰もいない。母を殺すことは何にもまして重い罪である」と阿闍世王を説得し、その結果、阿闍世は剣を捨てて母を

逆害するのを思い留まった。ここより阿闍世は、故意に父を殺し、母をも殺害しようとした五逆罪を背負っているといえる。

そして同時に、「沙門は悪人なり」という阿闍世の言葉は、怒りのために人が信じられなくなって、仏法や僧侶を中傷した言葉であり、阿闍世が謗法罪にふれる言動をとつていたことが窺われる。

第二に、この阿闍世の罪は、単なる五逆罪にとどまらず、謗法罪でもある。それをあらわす言葉を紹介すると、『涅槃経』迦葉品には、耆婆が阿闍世の罪について、こう語っているところがある。

「耆婆またいはく、(大王ま)に知るべし、かくのごときの業は罪業二重なり。一つには父の王を殺さん、二つには須陀洹果(しゆだおんか)を殺せり。かくのごときの罪は、仏を除きてさらによく除滅したまふ人ましまさずと。」(信巻 註釈版聖典294頁)

〈現代語訳〉

「王さま、お気づきください。王さまのなさったことは二重の罪です。一つには、父なる王を殺したという罪です。二つには、聖者の位(須陀洹果の証)に達していた王を殺したという罪です。このような罪は、仏以外には誰も除いてくれる方はありません。」

また、『涅槃経』梵行品では、耆婆が阿闍世王を見舞いに来てくれたとき、阿闍世はこう告白している。

「正法の王において悪逆害を興す。一切の良医・妙薬呪術・善巧瞻病の治することあたはざるどころなり。なにをもつてのゆゑに、わが父法王、法のごとく国を治む、実に辜咎なし。横に逆害を加す、魚の陸に処するがごとし。」(信巻 註釈版聖典274、275頁)

〈現代語訳〉

「父は、仏法によつて正しく国を治めていた王を、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、まったく罪はなかったのに、非道にもその父を殺害してしまつたからである。現在の私は、魚が陸にいたようなものである。」

したがって、「阿闍世王のおかした罪は、父なる王の殺害と、仏教の聖者である父の殺害という、二重の罪である」という耆婆の言葉や、「私は、仏の正法をもつて国を治めていた父を逆害してしまつた」という阿闍世の言葉が示すように、阿闍世の行為は、五逆罪ばかりでなく誹謗正法の罪でもある。

さらに第三には、阿闍世は、一闍提、すなわち、善根を断ち信を具えていない存在でもある。釈尊にめぐりあい、罪の慚愧が深まって、無根の信をおこしたときに、阿闍世は自らをふりかえり、こうも語っている。

「無根とは、われはじめて如来を恭敬せんことを知らず、法僧を信ぜず、これを無根と名づく。」(信巻 註釈版聖典286頁)

〈現代語訳〉

「無根、根がないとは、私が今まで如来を心から大切に敬つたこともなく、仏法の宝や僧の宝を信じたこともなかったのので、この私の心を無根ということです。」

阿闍世は自分自身をふりかえって、仏を敬つたことがなく、教えを信じたことも、真のさとりを求めたこともなかったと反省している。その意味で、阿闍世は自らを、一闍提の存在として受けとめていることがわかる。

したがって、これらの『涅槃経』の文言が示すように、阿闍世の父を殺めた行為は、五逆罪であり、誹法罪であり、一闍提に等しいものである。すなわ

ち、阿闍世は、救いようのない、難化の三機すべてを集約したような存在であることがわかる。

ただし、このように、阿闍世が罪に転落していく背景には、やはり父や母との関係喪失があつたと思われてならない。『観無量寿経』には、阿闍世の父殺しに対して、母の韋提希が嘆いている言葉がこう記されている。

「世尊、われむかし、なんの罪ありてかこの悪子を生ずる。」(『観無量寿経』欣浄縁 註釈版聖典90頁)

「お釈迦様、私は、かつてどんな罪があつて、このような悪い子、阿闍世を産んだのでしょうか」という韋提希の嘆きである。ここには、息子のなした罪が母の手に負えなく成つて、母の自分には、罪はないのに、なぜこんなことが起きてしまつたのかという心境があらわれている。この時点では、子供の阿闍世よりも、母親の自分のことばかりを考えている韋提希の姿がある。

王子の阿闍世はただ自分をしっかりと受けとめてほしかっただけで、父を殺すつもりはなかった。

しかし、両親は、過去の秘密が原因で、自分たちの身を案じ、王子の阿闍世にまっすぐに向き合わなかったのので、阿闍世は心の底からの愛情を感じられなかった。父も母も、子供を受けとめられずに逃げ出した。阿闍世が求めているのは、ただ孤独のないぬくもりだけだった。自分の気持ちに素直になり、涙を流したかっただけだった。どんな人も、願ひ願われているということを実感できたとき、しっかりと前に進んでいくことができる。痛いほど抱きしめられたとき、心安らぐことができる。非行や暴力には、それがたとえ聖道的な行為に見えても、その裏に、言いようのない虚しきや寂しきがあるのではないか。周りの人たちが、その寂しきに気づかなかつただけだからではないか。

子どもにとって親は、決して自分を見捨てない存在であると信じているから、甘えることもできれば逆に、怒りの感情をぶつかけたり、反抗したりもできる。しかし、阿闍世の深い憤りと罪への転落は、明らかに、心の底から信じられる父と母との関係が断ち切られたところに原因がある。疑いなく信じられるはずの親が、生まれてくるときに、子である自分を殺そうとしたという噂は、阿闍世にとって、本当に苦しい現実であつただろう。その意味では、救いがたい五逆・誹法・一闍提の存在は、阿闍世であると同時に、そうさせてしまつた父や母でもある。さらには、釈尊をライバル視していた提婆達多が、阿闍世をそそのかし、父王への恨みをかりたてて、マカダ国の覇権を阿闍世とともに奪い取ろうとしていたことも、王舎城悲劇を生んだ一つの要因である。ともかくも、一つの罪は、他の多くの罪と連鎖していることを、この物語から学ぶことができるだろう。

『アジャセ王の救い 王舎城悲劇の深層』

(鍋島直樹氏著)

二〇二二(令和四)年の安部元首相銃撃事件の被告人・山上徹也の初の被告人質問が行われました。人を殺すという行為は人道的に悪い事であり、やってはいけないことであることは承知の上での私の思いですが、彼の生い立ちや母親の統一教会への度が過ぎた献金で事件を起こすきっかけになつたこと、「生きているべきではなかった」との謝罪から推すること、安部氏の統一教会との交流を考えると、被告人を悪人には思えないでおります。情状酌量の判決がでるのでしょうか。

ご遺族も望まれたらと思つてみたいものです。