

## 逆悪の子「阿闍世」の廻心についての一考察

医学博士 藤岡隆男

### 第一章 序 文

親鸞聖人がその著「教行信証信卷末」に涅槃経を引用し、五逆罪を犯して、心身共に苦しんだ阿闍世が、仏陀の説法によって救われ、廻心したことが、詳細に示されてある。

而して、涅槃経卷第十一、現病品第六<sup>り</sup>には「迦葉世に三人有りて、其の病治し難し。一つには大乘を誘るなり。二つには五逆罪なり。三つには一闍提なり。是の如きの三病は、世の中の極重なり。悉く声聞・縁覚の能く治する所に非ず。善男子、譬へば病有り、必死にして治すこと無きが如し。若は瞻病随意の医薬有るも、若は瞻病随意の医薬無くも、是の如きの病は定んで治すべからず。当に知るべし。是の人の必死疑無きを。是の三種の人も亦復是の如し。若声聞・縁覚・菩薩有りて、或は説法する有るも、或は説法せざるも、其をして阿耨多羅三藐三菩提の心を発さしむること能はず。……………」

仏、菩薩に従い、聞法を得已りて、<sup>すなわち</sup>即便能く阿耨多羅三藐三菩提の心を発す。法を聞かずして能く心を発すに非ざるなり。迦葉、譬へば病人の、若は瞻病随意の医薬有るも、若は瞻病随意の医薬無きも皆悉く差ゆべきが如し。」とあって、大乘を誘るもの、五逆罪を犯した者及び一闍提は、声聞、縁覚、菩薩の説法を聞いても菩提心を発すことが不可能であるが、仏、菩薩の説法を聞くならば、菩提心を発すことが出来る、という。

この仏の説法とは如何なるはたらきを持っていたであろうか。そして仏滅後三千年を経た末世の今日、我々難治の三機は一体如何にして、罪業ゆえの心身の苦悩から救われるのであろうか。

親鸞聖人は、この涅槃経の文を教行信証に引用になられているが、涅槃経の「是の如きの三病は、世の中の極重なり。悉く声聞・縁覚の能く治する所に非ず。善男子、譬へば病有り、必死にして治すこと無きが如し。若は瞻病随意の医薬有るも、若は瞻病随意の医薬無くも、是の如きの病は定んで治すべからず」との箇所を、「……………善男子、譬へば病有レバ必死スルニ治無カラニ、若シ瞻病随意ノ医薬有ムガ如シ。若シ瞻病随意ノ医薬無ラム、是ノ如キノ病定テ治ス可カラズ」<sup>2)</sup>と読み変えられている。

これは親鸞聖人が、本願の名号こそが、必死の病人、難治の機にとっての瞻病随意の医薬であると、お示し下さったものでありましょう。

教行信証に涅槃経引用の意義については、開華院は、唯除の機を明かし、本願醍醐の妙薬が能く難治の機を教化することを明かす<sup>4)</sup>と云い、香月院、円乗院らは、本願の勝益を結ぶと云い、皆往院は弘願の勝益を結ぶと云い、浄信院道隱は信益を結ぶという。何れにしても、正しく本願の正機を示されたという点に就いては一致していると思うが、文に就いて云えば、抑正文を釈すという説が一番適切であろうと赤沼・山辺<sup>5)</sup>らは説明しているし、遠山<sup>6)</sup>の説も大体に於て同様である。

また「逆悪もらさぬ誓願が凡愚底下のつみびとの上に、信心として具体化」<sup>3)</sup>していることを示すと云い、名畑<sup>7)</sup>は、聖人は「難治の機」を恥づべく傷むべき自身の相として読取り、「涅槃経」の説をそのまま弥陀の本願に帰して、その利益を讃へられる、と述べている。

私はここに於て、「其性弊悪にして」逆害を犯した阿闍世を廻心せしめた仏の説法、難治の機

を救う本願名号とは如何なるものであったかについて、ひそかな考察を加えてみたので、諸賢の御高見御叱声をたまわらんことを願って、ここに発表するものであります。

## 第二章 阿闍世の逆害

### 第一節 其性弊悪

阿闍世が父殺しの大逆罪をなしたことは周知の事実であるが、その阿闍世を責める前に我々は先づその原因について探求せねばなるまい。

一般に犯罪の原因には、次のような公式が考えられている。即ち、 $B = f(P \cdot E)$ であります。Bは **behaviour** (行動) の頭文字で、*f*は **function** (関数関係)、括弧の中のものが変われば変わってくるという意、Pというのは **personality** (人格) の頭文字、Eが **environment** (環境) の頭文字であります。

そしてPは素質規定性と発達規定性とに、またEは人格形成的と犯行形成的環境とに分けて考えることができる、<sup>8)</sup> という。

而して阿闍世について、大般涅槃経巻第十九、梵行品第八の五<sup>10)</sup>には、「其性弊悪にして、<sup>この</sup>喜んで殺戮を行じ、口の四過を具す。貪・恚・愚癡の其心熾盛なり。唯現在を見て、未来を見ず、純ら悪人を以て眷属と為す。現世の五欲楽に貪著するが故に、父の王<sup>つみ</sup>無きに横に逆害を加ふ」とある。

其性弊悪なることは、如何に提婆にそそのかされたとはいえ、兇弊暴虐な酔象を放って仏陀を殺さんとした<sup>11)</sup>ことさえあった。

彼は早く王位を得ようとして、父王を七重の室内に幽閉し、諸の群臣を制して一人も近づけず餓死させようとしたことが観無量寿経<sup>12)</sup>に説かれてあるが、根本説一切有部毘奈耶破僧事巻第十六<sup>13)</sup>にはまた次のように報ぜられてある。即ち、

或る時未生怨王(阿闍世)は父の前に剣をつきつけ、「我に瞋恚あればなり、父に受用ありて我に受用なければ」と強迫した。そこで父王は、「それでは瞻波城は汝に与えよう」と告げられた。阿闍世は欲喜踴躍して直ちに提婆の処に往って、このことを告げた。その時提婆は彼に「汝<sup>よろ</sup>可しく更に大功を用うべし、必ず増勝するを得ん」とそそのかした。

阿闍世は瞻波城の百姓を徴税重役して逼迫したので、人民の中には王舎城に逃げたり、諸国に逃げたりした者があったが、中には頻婆娑羅王に使をたてて、阿闍世の非法を制圧してほしいと奏上するものさえあった。

王は早速阿闍世太子をよび、その訳を訊すと、太子は兵士を賄うことが出来ないからだと答えた。父王は、それならということで、王舎城を除いた摩揭陀国の諸人民を太子に授けた。

かくて提婆にそそのかされたとはいえ阿闍世は、あくどい陰謀術策によって、次々と所領及び庫蔵を王より奪い取り、王の官人以外はすべて自分のものとしてしまった。併し、それでも彼は人民を悩まし苦しめることをやめなかった。

そのため人民は恐れおののき、中にはひそかに太子の暴挙を具さに王に奏上するものもあった。王はこの言葉を聞いてただちに太子をよび、「我れ今汝に人民庫蔵を与へたるに、何に困りてか更に復百姓を悩乱して止むるを肯んぜざる」といましめられた。

太子はこの言葉を聞くと非常に立腹して、諸の臣佐に告げて、「汝等応に知るべし、若し人ありて刹帝利灌頂王を訶責せんには、何の罪ありて責罰すべきや」と云った。併し臣下は彼の陰謀を知らないから、「極刑あるべきなり」と答えた。阿闍世はかく言わせておいてから、「今訶罵せるは是れ我父なり。云何が損害せん。今且らく後宮に付して囚閉せしめん」と命じた。かくて

父王は囚閉せられたのであるが、そのことを聞いた官人、臣佐、城中の人衆は皆憂悩し、すべての人々が父王の無事を祈念して、「往昔の恩愛なりし王は囚閉せられ、太子即位しては暴悪磔刺にして兇猛狃烈なれば、臣佐の敢へて其王を諫むるあることなきなり」と歎きあつたと云う。

十誦律卷三十六<sup>14)</sup>には、「大王善好賢柔にして、百千万人諸餽饈を持して往いて王を問訊す、王噉<sup>くら</sup>ひて以て自活せり」とあるが、阿闍世は獄官に命じて、人の出入りを禁じた。その後は「王の夫人盗<sup>ひそか</sup>に食を持して入り王噉ひて活を得たり」とあり、観無量寿経にはその時の様子が詳しく説かれてある。即ち頻婆沙羅王は韋提希夫人のひそかに運んだ食事をとり、「合掌恭敬して耆闍崛山に向ひて、遙かに世尊を礼して、是の言を作さく、『大目犍連は是れわが親友なり、願はくは慈悲を興こして我れに八戒を授けしめたまへ』。時に目犍連、鷹隼の飛ぶがごとく、疾く王の所に至る。日にかくのごとく、王に八戒を授く。世尊また尊者富楼那を遣はして、王の為に法を説かしむ。是のごとき時の間に三七日を経たり。王麩蜜を食し、法を聞くことを得るがゆゑに、顔色和悦せり。時に阿闍世、守門の者に問はく、『父王いまなほ存在せりや』。時に守門の人まをして言さく、『大王、くにの大夫人は身に麩蜜を塗り、瓔珞に漿を盛れて、もて王にたてまつり、沙門目連および富楼那は空より来りて、王の為に説法す。禁制すべからず』と。

その言葉を聞いた阿闍世は、『我が母はこれ賊なり、賊と伴たればなり。沙門は悪人なり。幻惑呪術をもて、この悪王をして多日に死せざらしむ』と、即ち利剣を執つて其の母をまで殺害せんとした。

また、迦葉品<sup>15)</sup>にはその時の模様を、「前<sup>す</sup>んで母の髪を牽き、刀を抜きて斫<sup>き</sup>らんと欲す」と伝えている。而してその時、月光と耆婆が身を挺してその非を諫め、「大王、臣、毘陀論経の説を聞くに、劫初よりこのかた諸の悪王あり、国位を貪るがゆゑに、其の父を殺害せしこと一万八千なり、未だ曾て無道にして母を害せしことあることを聞かず、王いま此の殺逆の事を為さば、利利種を汚さむ、臣きくに忍びず、是れ旃陀羅なり、宜しく此ここに住ましむべからず」と、手を以て剣を按へて退いたため、さすがの阿闍世も剣を捨てて、母を殺害することだけは思い止まったものの、「内官に勅語し、深宮に閉置して、また出ださしめず」<sup>12)</sup>と。

また十誦律<sup>14)</sup>によると、遙かに仏及び僧を見るが故に父王は生き活きとしていると聞いて、阿闍世は障隔せしめ、見るができないように命じた。ところが瓶沙王（頻婆娑羅王）は、仏が王舎城に入ったことを知ると、「楼閣の向孔間より立ちて仏の入城したまふを看たり、王聖道を得、仏及び僧を見て欲喜するが故に活く」と。それを知った阿闍世は「利刀を以て大王の脚底を削り皮を却き急繫して東西せしむること莫<sup>なか</sup>れ」と命じている。

以上によって、阿闍世は強度の異常性格者であったことを推測するに充分であろう。

## 第二節 人格形成的環境

ドイツでは Freud が、そしてアメリカでは Meyer が、現在の異常行動の源をその人の過去の出来事や経験の中に求めようとした。

かくて精神異常或は異常行動は、その人の環境に対する生活反応が長い間積み重ねられた結果生じた人格障害に原因するものであると見なされるようになった。そしてそれは小児期までさかのぼらなくてはならなくなる、<sup>16)</sup>と云い、K. Bridges<sup>17)</sup> は出生から2才までのこどもを観察しさらに5才児の観察を追加して、情緒の分化を明らかにしているが、全体として、不快の方向が早く分化し、大体2才頃までに、種々の情緒が出そろうが、さらに分化を重ねて、およそ5才頃までに一通りの情緒の分化が完成する、という。

このように、大人の持つ基本的情緒が早期に出揃うということは、乳幼児期の情操教育の重要性を認識させることであろう。

近世の科学的な幼児教育論の偉大な先駆者である **Johann Amos Comenius** (1592~1670) は、幼児期の教育を家庭教育、即ち母親の教育(母乳学校)にゆだねている。また **Comenius** について **Jean Jacques Rousseau** (1712~1778) はその著「エミール」に、母親の教育の力を礼讃している。**Johann Heinrich Pestalozzi** (1746~1827) は、子供の家庭生活を基調として、母親による教育を尊重し「母親の眼によって、愛に動かされない者は、他人の涙によって動かされない」といっている。

**Robert Owen** (1771~1858) は、環境と内心の幸福を幼児に与えることによって、幼児の時期から社会生活の喜びをはぐくみ、人間の利己的気質をその萌芽の時期におさえようとした<sup>18)</sup>。

以上によっても、如何に幼児期の家庭環境殊に母親の幼児に及ぼす影響が大であるかを推測出来るよう。

而して、母乳は新生児発育の端緒をなすものとして、また最初のたのしみの根源として重要である。新生児の口唇快感を満足させ、母親に対する親愛関係をたもって、乳児情緒の発達を円満ならしめたるためには、母乳栄養が人工栄養よりもすぐれ、また母児同室制が異室制よりもよいことは、多くの人により認められている<sup>19)</sup>ことより、その情緒発達には既に乳児期、新生児期に重大な意義があることがうかがわれる。

また **Medard Boss**<sup>20)</sup> によると、注意深い婦人たちは、妊娠時には胎動は情緒的興奮の影響をいちじるしく受け、ほんのわずかでも驚いたりすると、胎児が異常に長い間ひっそりと動かなくなることを感ずるといことです。精神医学の上から、環境の重要なことは常に強調されてきたが、分娩までの10カ月間の子宮内における環境については、従来ほとんど無視されていた。知能および情操の発育にあずかる胎生期の因子について、**Albert S. Norris** が興味ある綜説を発表している。わが国でも古来「胎教」の重要性が巷間に唱えられているが、人格の形成に重要な意味をもつ母子関係は、すでに胎生期にはじまり、胎児は原始的な情緒感受性を有しており、その胎児環境には、母親の情緒が関係するものとされている。妊産婦の不安や恐怖は胎児の心身に影響をあたえ、胎児を興奮させて刺激に過敏な傾向をつくり、この傾向が生後の児の環境への順応性を減少させるといわれている。<sup>21)</sup>

**Leo Kanner** は、一部の歓迎されない子供たちが流産により抹殺されている。しかし人工流産が成功しなかったり、母親が胎児を抹殺するのを怖れたりして生れて来た歓迎されない子供が沢山いる。そして拒否した親と拒否された子供との人間関係は、その両者に深い影響を与え、子供の人格の発達を左右する<sup>16)</sup>という。

また **Ferenczi** は「歓迎されない」赤ん坊は望まれて生れた赤ん坊にみられるような生活と成長に対する意欲が少ないといっているし、**Levy** は特に生後まもない時期の極端な愛情飢餓が悪い予後を示し、将来性的攻撃性や盗み、嘘言などに現われ、「子供に情緒的反応が乏しいという」ことが、これから出てくるといっている。また **Bender** は、器質性の脳損傷によって生じた性格や行動の変化と、早期の愛情欠乏によって生じた変化が大へんよく似ていることを指摘している。<sup>16)</sup>と。

以上のことを参考にして阿闍世について考察すると、観経疏序文義<sup>22)</sup>には、無理無態に仙人が殺され、その呪みと共に韋提希夫人が懐妊したことが語られてあるが、これは夫人懐妊にまつわる複雑な事情のあったことを推測するに充分であろう。而して頻婆娑羅王は相師の「生れて来る男の子に害せられる」という言葉を聞いて憂い、夫人に、高樓から墮落分娩をして殺し、闍から闍に葬ってしまうように命じ、夫人も王の計画を可としたとある。<sup>22)</sup>

このことから、相師の言はともかくとして、阿闍世の出生にまつわる如何なる複雑な事情があ

ったかは知る由もないが、彼が歓迎されざる子であったことは充分推測出来る。そして妊娠中の母親が、絶えずこのことで悩みつづけたであろうことは充分察せられる。

また韋提希夫人が阿闍世を懐妊中、王の仇となるものを妊娠だと云って、王舎城の曼直林に於て、その腹を踏ませたという。<sup>23)</sup>

このことが胎児に及ぼす直接の影響や、またこれらのことから起るであろう母親の精神状態が何等かの形で胎児に影響を与えたであろうことが容易に察せられることでありましょう。

生後の環境の問題としては、一応人格形成的環境と犯行形成的環境とに分けて考えてみる事が出来るが、先づ人格形成的環境についてみると、良心の声は両親の声、良心が咎めるといふ良心の声は、小さいとき聞いた親の声だ、と云われておりますが、精神分析などでも、本能だとか感情だとかをコントロールして行く力が、親の教えによって出来るという<sup>24)</sup> ことを証明しています。

而して、人間は経済的安定、環境の安全、仲間に受け入れられているという保証、他人の愛情に囲まれた安定などを望んでいるものである。Angyal はこれを「安定感への要求」という概念を以て解釈している。幼児には勿論経済的、職業的問題はないが、愛情が与えられ、自分が受け入れられるということは、幼児の安定にとって何よりも重要なものである。Arsemian は実験的にこの問題を実証し、「不慣れた環境におかれた子供の安定感を保つ最もよい方法は、保護してくれる親しい大人がそばにいることである」と結論している。この観察は Freud や Burlingham により力強く支持された。そして、たとえ母親と子供とが絶えず対立したり、時には子供に対して苛酷であったりしても、とにかく母親の側にいるということは他の何物よりも安定をもたらすものである。「幼い子供達の母親に対する愛着はその母親の固有の性質や教育能力とはまったく無関係なものであるらしい」と述べている。とすれば、普通の家庭では不安定な子供はない筈であるが、必ずしもそうでないところをみると、保護者である大人の態度の子供に及ぼす影響が大であると云わざるを得ない。

Preston はこの安定感を作る三つの支柱として、愛情、是認、一貫性を明示している。是認とは子供の行なう特定の事柄を是認するのでなく、子供そのものを受容することである。彼は「首尾一貫性はまづ家庭から始まる。家庭でわれわれは1日1日と生活の型を修得する。それも主に親の態度と行為を見習ってである」と云っている。<sup>16)</sup>

而して父王頻婆娑羅とは如何なる人であったろうか。

大般涅槃經梵行品第八の六<sup>54)</sup>には、頻婆娑羅、<sup>むかし</sup>往悪心有りて、毗富羅山に於て遊行して鹿を獵するに、曠野を周遍して悉く得る所無し、唯一仙の五通具足せるを見る。見已りて、即ち瞋恚の悪心を生ず。我今遊獵して得ざる所以は、正しく此の人の駆逐して去らしむるに坐す。即ち左右に勅して、之を殺さしむ。とある。而して親鸞聖人は、教行信証信巻末に、<sup>あまの</sup> <sup>みかた</sup> <sup>の</sup> <sup>かみ</sup> <sup>を</sup> <sup>か</sup> <sup>ぎ</sup> <sup>り</sup> <sup>て</sup> <sup>き</sup> <sup>り</sup> <sup>し</sup> <sup>り</sup> <sup>と</sup> <sup>い</sup> <sup>ふ</sup> <sup>に</sup> <sup>あ</sup> <sup>ら</sup> <sup>は</sup> <sup>ら</sup> <sup>し</sup> <sup>ま</sup> <sup>り</sup> <sup>ま</sup> <sup>す</sup> <sup>。</sup> <sup>こ</sup> <sup>の</sup> <sup>よ</sup> <sup>み</sup> <sup>か</sup> <sup>た</sup> <sup>へ</sup> <sup>は</sup> <sup>こ</sup> <sup>の</sup> <sup>せ</sup> <sup>ん</sup> <sup>じん</sup> <sup>が</sup> <sup>ぞ</sup> <sup>う</sup> <sup>を</sup> <sup>し</sup> <sup>た</sup> <sup>の</sup> <sup>で</sup> <sup>、</sup> <sup>ころ</sup> <sup>を</sup> <sup>ころ</sup> <sup>す</sup> <sup>の</sup> <sup>た</sup> <sup>の</sup> <sup>し</sup> <sup>み</sup> <sup>が</sup> <sup>え</sup> <sup>ら</sup> <sup>れ</sup> <sup>な</sup> <sup>い</sup> <sup>、</sup> <sup>い</sup> <sup>ふ</sup> <sup>こ</sup> <sup>と</sup> <sup>に</sup> <sup>な</sup> <sup>り</sup> <sup>、</sup> <sup>せ</sup> <sup>ん</sup> <sup>じん</sup> <sup>は</sup> <sup>、</sup> <sup>に</sup> <sup>ん</sup> <sup>ご</sup> <sup>ん</sup> <sup>な</sup> <sup>に</sup> <sup>ご</sup> <sup>と</sup> <sup>も</sup> <sup>自</sup> <sup>分</sup> <sup>の</sup> <sup>お</sup> <sup>も</sup> <sup>ろ</sup> <sup>の</sup> <sup>せ</sup> <sup>ん</sup> <sup>が</sup> <sup>わ</sup> <sup>り</sup> <sup>だ</sup> <sup>す</sup> <sup>こ</sup> <sup>と</sup> <sup>を</sup> <sup>、</sup> <sup>ご</sup> <sup>らん</sup> <sup>に</sup> <sup>な</sup> <sup>つ</sup> <sup>た</sup> <sup>の</sup> <sup>で</sup> <sup>あ</sup> <sup>り</sup> <sup>ま</sup> <sup>し</sup> <sup>よ</sup> <sup>う</sup> <sup>。</sup> <sup>25)</sup>

観經疏序分義<sup>22)</sup>には、王に子供が無く、一人の相師にうらなってもらふと、山中に一人の仙人があり、三年後に死んで王子として生れる、と聞き、王は「我今年老イテ国ニ継祀スルモノ無シ。更ニ三年ヲ満タンコト何ニヨツテカ待ツ可キ」と、再三使を遣わし仙人に死んでくれと頼むのですが、仙人は聞き入れてくれません。王は最初は鄭重に懇請したのですが、それが拒否されますと、「我ハ是一国ノ主ナリ、所有ノ人物皆我ニ帰属ス。今故ラニ礼ヲ以テ相屈スルニ、乃チ我ガ意ヲ承ケズ」といきどおり、使者に厳命して、「郷往イテ重ネテ請ヘ。請イテ若シ得ザ

レバ、当ニ即チ之ヲ殺スベシ」と、仙人を殺してしまった。

また仏本行集経巻第四十五、大迦葉因縁品第四十七の上<sup>26)</sup>には、爾の時、摩伽陀国の頻頭娑羅王（頻婆娑王）に、一千具の犁牛耕地有り。彼の婆羅門は、止、一具を少きて、一千に満たず。所以は云何。頻頭娑羅大王の嫉妬心を生ぜんを恐畏し、所以に故に減ずるなり。とあり、また同経巻第四十四、布施竹園品第四十六の上<sup>27)</sup>には、王城城に一姪女（婆羅跋帝）がいて、頻頭娑羅王に先んじて仏に見えんとしたが、釈尊はその心念を知り、「若し彼の姪女、先づ来りて我を見其の頻頭娑羅王既に後に在りて来り、此の姪女、我が前に立つを見なば、即ち疑阻を生ぜん」とお考えになり、神通力によって、彼の姪女が王より先に来ることが出来なくしたことが記されている。ところが王は途中障害があつてどうしても進むことが出来ないでいると、天神の告げがあり、それに従つて禁繫者を解放したところ進むことが出来たとあるが、このことは不法に禁繫していたことを推測するに難くない。

以上によって、仏に帰依する以前の頻婆娑羅王は、権力の座をほしいままに、我儘で横暴な振舞が多く、また嫉妬心が強かつたことを充分推測出来る。

また母親である韋提希は、その子阿闍世に幽閉され、愁憂、悲泣雨涙して目連と阿難の来訪を懇請しながら、釈尊を前にして、「自ラ瓔珞ヲ絶チ、身ヲ挙ゲテ地ニ投ゲ、号泣シテ仏ニ向ヒテ白シテ言サク。世尊、我宿何ノ罪アリテカ此ノ悪子ヲ生メル。世尊復何等ノ因縁有リテカ、提婆達多ト共ニ眷属タル。」<sup>28)</sup>と愚痴のありたけをぶちまけています。

観経疏序分義<sup>29)</sup>には、「時韋提希見世尊」ヨリ下「与提婆共為眷属」ニ至ル已来ハ、正シク夫人頭ヲ挙ゲテ仏ヲ見、口言ニ傷歎シ怨結ノ情深キコトヲ明スナリ、と云い、また「挙身投地」ト言フハ此レ夫人内心感結ノ怨苦堪へ難シ、是ヲ以テ坐セルヨリ身ヲ踊ラシテ立ち、立セルヨリ身ヲ踊ラシテ地ニ投グルコトヲ明ス。此レスナハチ歎恨処深クシテ更ニ礼拝威儀ヲ事トセザルナリ「号泣向仏」トイフハ、此レ夫人仏前ニ宛轉シテ悶絶号哭スルコトヲ明ス。……我一生ヨリ已来未ダ曾テ其ノ大罪ヲ造ラズ、未審シ、宿業ノ因縁何ノ殃咎有リテカ、此ノ児ト共ニ母子ト為ルト此レ夫人既ニ自ラ障深クシテ宿因ヲ識ラズ。今児ノ害ヲ被ムルニ是横ニ来レリトイヘリ。「世尊復有何等因縁」ト言フ已下ハ、此レ夫人仏ニ向ヒテ陳訴ス。我ハ是凡夫。罪惑尽キズンテ、斯ノ悪報有リ、是ノ事心ニ甘ンズ。世尊ハ曠劫ヨリ道ヲ行ジテ正・習俱ニ亡ジ、衆智朗然トシテ果円カナレバ仏ト号ス。未審シ、何ノ因縁有リテカ、乃チ提婆ト共ニ眷属ト為リタマフトイフコトヲ明ス。此ノ意ニ有リ。一ニハ夫人怨ヲ子ニ致ス。忽ニ父母ニ於テ狂シテ逆心ヲ起スコトヲ明ス。二ニハ恨ムラクハ提婆我が闍世ヲ教ヘテ斯ノ悪計ヲ造ラシム、我が児終ニ此ノ意無カラントイフコトヲ明ス。とあり、これらは、韋提希の愚痴の深さ、はげしさを物語っているようです。

観経序分の問題点<sup>29)</sup>によると、韋提希が仏を求めながら、しかも仏の来るのを求めえなかつたものは、彼女の憍慢心によると説明している。彼女はいまやこの世に頼るべきなものもない絶望の谷底にあって、なお世尊のおこしを求めず、お弟子の目連と阿難の派遣を請うている。これは自己能力への信頼が未だ残っているからでもありましょう。また彼女が名指した阿難は、韋提希の親類であり、彼女の聞師だったといわれ、また美男子でもあり、女性に理解のある人であったという。彼女は、自分がわが子に背かれ一室にとじこめられても、なお自分を理解してくれそうな人に、そして身の程にあった弟子に、仏陀へのとりつぎをたのもうとしたのである。ここに彼女の根底に根強く巣喰っている自愛の念を見逃すことができません、と。

さらに観経では、愚痴のありつたけをぶちまけている彼女に仏は「汝今知ルヤ不ヤ。阿彌陀仏此ヲ去ルコト遠カラズ。汝当ニ繫念シテ諦カニ彼ノ国ノ浄業成ジタマヘル者ヲ観ズベシ<sup>28)</sup>」と仰せられているが、観経疏序分義<sup>29)</sup>には、「阿彌陀仏不遠」ト言フハ、正シク境ヲ標シテ以テ心ヲ

住ムルコトヲ明ス。といい、「汝当繫念」ト云フ已下ハ正シク凡惑障深クシテ、心多ク散動ス。若シ頓ニ攀縁ヲ捨テズバ、浄境現ズルコトヲ得ルニ由無キコトヲ明ス、と。

このことから考えてみると、韋提希に発せられたお言葉は、障深く、心多く散動する愚痴の凡惑に対する唯一、最後の説法であったに違いない。そしてその時、その他の如何なる理性的な説論もはげましも、ただ愚痴に狂乱している彼女には何の効果もなかったことであろう。

いや仏陀自身、この言葉以外に、その心をなぐさめ彼女をはげます言葉はなかったであろう。逆に云うなら、釈尊をしてかく言わせたほど、韋提希は愚痴ゆえに理性を失い、気も狂わんばかりであったであろう。

勿論この現象は、急性拘禁性異常反応とみなされないこともないが、概して韋提希は愚痴な平凡な女性であったことが推測されよう。

而して善見律毘婆沙卷第十七<sup>30)</sup>に、「時に王舎城に一童女有り、婆羅跋提と字く端正無比たり。時に瓶沙王（頻婆娑羅王）挙げて姪女と為し王は百千金銭を出し諸臣長者は二百千銭を出し共に此の姪女を装束して為に屋宅を作り、衣服、車乗、園林、浴池、種種の伎楽を供す。」とあり、また、観経疏<sup>22)</sup>には、「耆婆ハ亦是父ノ王ノ子ニシテ、奈女ノ児ナリ」とある。

以上のことから推測すると、王はその権力の座をほしいままにし、複雑な阿闍世出生の前夜の事情と相俟って、韋提希は殊更阿闍世を溺愛するようになり、阿闍世の心にいつしか **Oedipus complex**<sup>9)</sup> <sup>19)</sup> ができ上ったのではないだろうかということも、一応考えてよいのではないだろうか。

子供が自分の性器に心をうばわれる3～4才より5～6才までを **phallic phase** (男根期) といい、男児も女児もペニスに興味をもち、同時に異性の親に対して性的な願望をいただくようになる。男児の場合は、男根期に先だつてその母を愛し、自分を父親と同一視するが、このような近親性愛願望がつよくなってくると、恋敵である父親を嫉妬し、憎しみをいただくようにさへなる。この現象は、ギリシャ神話に出てくるテーベの王ライオスの子エディプスがしらずに父を殺し、母を娶った故事に名をかりて、**Oedipus complex** とよばれる。

観経<sup>28)</sup>にも「毗陀論経ニ説カク、劫初ヨリ已来、諸ノ悪王有リ、国位ヲ貪ルガ故ニ、其ノ父ヲ殺害セルコト一万八千ナリ」とあり、観経疏<sup>22)</sup>には「此レ広ク古今ノ書史、歴帝ノ文記ヲ引クコトヲ明ス」とあって、古来国ヲ貪って父王を殺した例の数知れないことが記されているが、その心の底に **Oedipus complex** 的なものはなかったであろうか。

### 第三節 犯行形成的環境

ランゲは「宿命としての犯罪」を書いて、その中に一卵性双生児の一方が刑務所に入っていると、もう一方も何処かの刑務所で服役中だということを統計的に調べ、遺伝的因子の関与を強調したが、東大の吉益もそれを認めており、これはどうすることもできないといているが、併し一方が罪を犯しておりながら、一方が良い家庭環境にあって、犯罪を犯す素質を持ちながら罪を犯さずに済んでいるということから、生後の環境の重要性を強調している。

阿闍世の生後の環境、殊に犯行形成的な環境としては、先づ第一に提婆の誘惑が挙げられるであろう。

大般涅槃経卷三十四、迦葉菩薩品第十二の二<sup>15)</sup>には、「善男子、羅闍祇王頻婆娑羅、其の王の太子、名づけて善見と曰ふ。業因縁の故に悪逆の心を生じ、其の父を害せんと欲するに便を得ず爾の時に悪人提婆達多、亦過去の業因縁に因るが故に、復我が所に於て不善心を生じて、我を害せんと欲す。」と。

即ち、提婆は仏のみもとに来て「唯願はくは如来、此の大衆を以て我に付嘱したまへ。我当に

種々説法教化して、其をして調伏せしむべし」と申出たが、釈尊は「癡人、舍利弗等の聰明大智にして世の信伏する所にも、我猶大衆を以て付嘱せず、況や汝癡人唾を食する者をや」と斥けられた。そのため提婆は悪心を倍して、「瞿曇、汝今復大衆を調伏すと雖も、勢亦久しからずして当に磨滅を見るべし」と云ったが、その時大地は六返震動した。そのため提婆は地に躡き、其の身邊に於て大暴風を出し、諸の塵土を吹きて之を汚塗す。提婆達多悪相を見已りて復是の言を作す、「若し我が此の身現世に必ず阿鼻地獄に入らば、我かなら要ず当に是の如きの大怨を報ずべし」と。

提婆は阿闍世の所に往至し、「汝未生の時、一切の相師皆是の言を作さく、是の児生じ已りて当に其の父を殺すべしと。是の故に外人は、皆悉く汝を号して未生怨と為す。一切の内人は、汝が心を護らんが故に、謂って善見と為す。韋提夫人、是の語を聞き已りて、既に汝が身を生じて高樓の上より之を地に棄て、汝が一指を壊せり。是の因縁を以て人復汝を号して婆羅留枝と為す我是れを聞き已りて心に愁憤を生ずれども、而も復汝に向ひて之を説く能はず」。提婆達多、是の如き等の種々の悪事を以て教へて、父を殺さしめんとす。……一りの大臣の名を兩行と曰ふに問ふ。……大臣即ち為に其の本末を説くこと、提婆達の所説の如く異なる無し、という。

而して提婆は、観經疏<sup>22)</sup>によると、「悪性ニシテ人ト為リ凶猛ナリ。マタ出家スト雖モ、恒常ニ仏ノ名聞利養ヲ妒ム」とあり、阿闍世の父王は仏の檀越であって、沢山の供物を仏及び僧に施していた。それを見た提婆のねたみ心は益々盛んになり、阿難を欺して身通を学んだ。かくて提婆は阿闍世のところに至り「大神變」を現じ、太子また「心大ニ歓喜シ、遂ニ即チ手ヲ挙ゲテ喚ビテ言ク。尊者何ゾ下リ来ラザル。提婆即チ化シテ嬰兒トナリ、直ニ太子ノ膝ノ上ニ向フ。太子即チ抱キ、口ヲ鳴ラシテ之ヲ弄ビ、又口中ニ唾ハク。嬰兒遂ニ之ヲ咽ム。」と。

このようにして太子にとり入り、太子の敬重することを知るや、父王が仏及び衆僧に「色別ニ五百乗ノ車ニ載セテ」供養していることを語るのですが、太子はそれを聞いて同様に供養することを約束した。そして以後大いに供養を受けた提婆は益々高慢になり、「此ニ因テ僧ヲ破シ仏法ノ戒ヲ改メテ教戒不同ナリ」という。しかも仏陀が大衆の為に説法している時「徒衆並ニ諸ノ法蔵ヲ尽ク我ニ付屬セン」ことを求めたという。その時世尊は大衆の前で、「舍利・目連等ノ即チ大法將ナルスラ我尙ホ仏法ヲ將テ付屬セズ、況ヤ汝癡人、唾ヲ食ヘル者ヲヤ」と云われたので、提婆は仏に大衆の前で毀辱されたとして、更に癡狂の心をおこし、阿闍世のところへ赴き共に悪い計画を論じた。

提婆は「年老いた世尊を除いて私が仏となろう。父の王も老いたので、これを除いて太子が位につくべきだ」と誘った。

如何にその性弊悪とはいえ、太子はこの言葉を聞いて一時は非常に立腹し、二度とそんなことを言ってはならぬと叱りつけた。併し提婆は「太子瞋ルコトナカレ。父ノ王太子ニ於テ全ク恩徳無シ。初メテ太子ヲ生マント欲セシ時、父ノ王即チ夫人ヲシテ百尺ノ樓ノ上ニ在リテ天井ノ中ニ當リテ生マシメ、即チ地ニ墮チテ死セシメシコトヲ望ム。正シク太子ノ福力ヲ以テノ故ニ、命根断ゼズシテ、但小指ヲ損ス。若シ信ゼズバ、自ラ小指ヲ看ヨ、以テ験トナルニ足ラン」と唆かした。それでも阿闍世は再度その真偽を尋ねたが、提婆は「此レ若シ不実ナラバ、我故ラニ来リテ漫語ヲナス可ケンヤ」と言い切ったので、その悪いたくらみを信用してしまった、という。

これらのことは、十三僧殘法の四<sup>31)</sup>にも、また十誦律卷第三十六<sup>32)</sup>にも出ているが、大衆の中には提婆に同情して、「沙門釈子供養を以ての故に嫉妬心を生じ、提婆達の供養を得るを喜ばざるが故に、便ち大衆の中に於て説いて言はく、『提婆達の所作は仏法僧に非ず、是れ提婆達の所作のみ』と<sup>31)</sup>」と云うものさえあったという。

併しこれは提婆の悪計を知らないものの偏見であり、供養の真実の意義を知らないものの言で



ある。

根本説一切有部毘奈耶破僧事卷第十四には<sup>33)</sup>、世尊が王舎城より伽耶山に詣った時、阿闍世は提婆を愛樂していたので、車 500 台の粟を路糧として彼に奉上した。それを見た苾芻は世尊にそのことを申上げた。世尊は諸の苾芻に「其の阿闍世王は今世に無智で、また無智な人に供養するばかりではなく、往昔先世にも亦同じようなことをした。

むかし東天竺に一村あり、その村から程遠くないところに一林があり、その林には色々の花や果実が沢山なっていて、五百人の仙人が何時も自然に落ちた菓実を食べ、樹根で飲食し、また樹皮を衣服としていた。その時一本の阿摩菓樹があり、熟した菓実が沢山なっていて、為に枝もたわわに地に垂れていた。

彼の五百人の仙人はその樹のほとりに来て、その樹に菓実を乞うたが、その樹神が菓実をおしんで地面に落さなかった。仙人の去った後五百人の賊が林にやって来、どうしたらこの果実を食うことが出来るかと相談をしていた。尊者は『汝等は斧でこの樹を截割して菓実を地面に落したらよいだろう』と教えた。樹神は尊者のこの語を聞いて悲しみ怖れをなし樹をおしんだ。時に樹神は其身を揺動したので菓実は悉く地面に落ちたので、其時賊どもは皆共にその菓実を食べた。菓実を食べ終ってしまった或る時、仙人がやってきて、樹が摧けて菓実悉く落ち尽してしまっているのを見て、仙人達は彼の林を守っていた仙人にその故を訊くと、その仙人は以上の事をつぶさに答えた。其れを聞いて諸の仙人達は樹神を責めて『是れ汝無智にして善を憎み悪を愛すれば善人に果を与えずして悪人に果を与へぬ』と云った」と。

仏は諸苾芻に告げて『昔の無智の樹神とは今の阿闍世王是なり、賊中の尊者とは今の提婆達多是れなりしなり。此の阿闍世王は先時に無智にして悪人に菓を施して好人に供養せざりしに、今も無智にして提婆達多に物を与へて清浄苾芻に供養せざりしなり。』と仰せられたとある。

思うに、果実は食べられるためにある。食べられることによって自他の繁栄があるのである。而してそれを惜しんだために、樹の幹まで悪人に破摧されたのである。

人間の世界も同じで、真に他を扶けることが自他の繁栄となるのであり、阿闍世はその点に欠けるものがあつたので悪い賊（提婆）に身を破滅に追いやられる結果になってしまったことを教えられているのでありましょう。

このことは、供養は清浄なる苾芻即ち比丘になすべきことを教えられているものと推測される。

大智度論卷第三、初品第六「共摩訶比丘僧」釈論<sup>34)</sup>には、比丘 (Bhikṣu) とは乞士と名づけ乞士とは清浄に活命する者を云う、とあり、出家の人にして薬を合せ、穀を種ぬ、樹を植うる等不浄に活命する者あり、是を下口食と名く。出家の人にして、星宿・日月・風雨・雷電・霹靂を觀視して不浄に活命する者あり、是を仰口食と名く、出家の人にして、豪勢に曲媚し、四方に通使し、巧言して、多く求めて不浄に活命する者あり、是を方口食と名く。出家の人にして、種々の呪術・卜算・吉凶を学び、是の如き等の種々なる不浄に活命する者あり、是を四維口食と名く。と、これらをいましめていられる。さらに「比を破と名け、丘を煩惱と名け、能く煩惱を破るが故に比丘と名く」とあり、また「形寿を尽すまで戒を持たん」と云うが故に比丘と名く、と。

また比を怖と名け、丘を能と名く。能く魔王及び魔の人民を怖るれば、当に出家して頭を剃り染衣を著けて戒を受くべし。是の時に魔は怖る。何を以ての故に怖るや。魔王言く、「是の人は必ず涅槃に入ることを得ん」と。とある。

また、大宝積経卷八十七、大神變会第二十二の二<sup>35)</sup>には、「我れ彼の貪欲・瞋・癡を殺害する故に、世間に為って供養に堪ふる者なり」とある。

以上によって、比丘とは、この世の名聞利養のために出家したのではなくて、涅槃に至らんがために一生涯戒をたもち、煩惱を断ち、不浄なる食を受けない生活者の意であり、貪欲・瞋恚・愚痴を消滅した者こそ、世間より供養を受ける資格のあるものだと思われる。

然るに提婆は出家したとは云いながら「恒常ニ仏ノ名聞利養ヲ妒<sup>つね</sup>」<sup>22)</sup>み、煩惱を破るべき身が益々煩惱に狂い、阿闍世の豪勢に曲媚し、「化シテ嬰兒トナリ」、又口中にはかかれた唾を咽む有様で、それによって大いに供養を受けた彼は益々高慢となって、戒を破り、不浄に活命するものとなってしまった。

されば釈尊に、「汝癡人唾ヲ食ヘル者」といましめられたのは当然ではないだろうか。

然るに、提婆は反省の色なく、却って釈尊を怨み、阿闍世を誘惑して、悪逆をなさしめたのである。

涅槃経には、「純ら悪人を以て眷属と為す」とあるから、独り提婆のみではなかったであろう。十誦律卷第三十六<sup>14)</sup>には、仏陀に恨を持つ提婆が、阿闍世を誘惑して父王を殺さしめたことが伝えられているが、それについて、「瓶沙王（頻婆娑羅王）先きに未だ道を得ざる時悪を作す可き所人意に随はず、是の諸人民心に瞋恨を抱いて是の念を作せり、時到らば報ずべしと、是の諸悪人阿闍世に進言して白して言さく、汝の父王後若し治国の時当に汝の命を奪ひ独り自ら王と作るべし、汝応に方便して王を治すべし。」とあることによって推測出来、これら、提婆を含めた不平分子の陰謀に煽動されたことであろう。

#### 第四節 阿闍世の逆害についての考察

かくの如く阿闍世の逆害は、いろいろの因縁が阿闍世の上に複雑に関係しあって起きたものでその根はまことに深いものであることが肯かれよう。

そして、それが阿闍世自身の宿世の業報であるとするならなおのこと、彼自身の力でそれを解決することは難しいことであろう。

ひとは自覚が足りないからだというであろう。勿論、宿業の自覚こそが問題解決の端緒であるのかも知れない。併し極悪にして自覚がない者なればこそ、むしろあわれまれなければならなかったのではあるまいか。

四十華嚴第十二巻にも、「極悪な暴逆人に対しては、特にあわれみを起すべし。かれらは実に偉大な人々があわれみをかけるべきものなのである」<sup>36)</sup>と。

犯罪者の矯正、つまりその改善や社会再適応をもって、行刑の内容とする考え方が、1595年アムステルダムの「教育の家Tuchthuis」と発展したことは周知の通りである。

而して、「生命の存在目的に合致した生命のあり方」が健康だとすれば、非行者は明らかに、非健康状態にある。そしてその治療とは、「病める人をいたわる」ことである。つまり矯正治療家にとっては、「非行者をいたわる」ことが、一義的な役割であるとさえ云われるにいたっているのである。

そして、彼らの感情の流れを無視した厳格な更生主義は、彼らの文化を破壊し、彼らの心の中へ、土足で入りこむ人間性無視を犯した。

治療主義矯正は、この誤びゆうに対する反論として発達したものであるということも出来る。すなわち非行と平均的社会人が、共通の目標に向かって進むことが、矯正治療の基本理念である<sup>9)</sup>とさえ考えられている。

犯罪・非行を科学的に追究してゆくと、その原因はひとりそれを犯した個人に負わせるべきものではないことがよく理解されよう。

而して、如何にして彼をその罪業の妄執から解放せしめ、そしてその妄執のゆえに、はてしな

く空しく続くであろう徒勞を、感謝と報恩の新生の力えと轉換せしめようとするのが、科学するものの使命であり、心である。

またこれこそ、まことに如来大慈悲の精神の具現であると私は信ずるものであります。

### 第三章 阿闍世の発病

#### 第一節 阿闍世の後悔熱悩

大般涅槃經卷第十九、梵行品第八の五<sup>10)</sup>によると、父を害し已るに因りて、心に悔熱を生じ、身の諸の瓔珞、伎樂を御せず。心の悔熱の故に、徧体に瘡を生ず。その瘡の臭穢なる、附近すべからず。尋で自ら念じて言はく、「我今此の身、已に花報を受く。地獄の果報、將に近づかんとす、遠からじ。」

爾の時に、その母字は韋提希、種々の薬を以て、為に之を伝くに、其瘡遂に増して、降損有ること無し。王即ち母に白す。「是の如きの瘡は、心より生じて、四大起に非ず。若衆生の能く治する者有りと言ふは、是<sup>ことわり</sup> 処 有る無し。」と。

ここで悔熱とは後悔熱悩、瘡とは「できもの」、「はれもの」の意、花報とは果実の前に花ある如く、来世の果報を受くるに先だち、まづ現世に於て善悪の報を受くることを云う。<sup>6)</sup>

而して、「心の悔熱の故に徧体に瘡を生ず」とあり、またこの文に次いで、月称が阿闍世のすがたを見て、「大王、何が故ぞ愁頓して、顔容悦ばざる。身痛と為んや、心痛と為んや。」と云い、藏徳は、「大王、何が故ぞ面貌、顛頓、唇口乾焦し、音声の微細なる」と云い、また実徳は大王、何が故ぞ身より瓔珞を脱し、首髪蓬乱して」と見舞っているところから推すと、心因性の全身性皮膚疾患が一応考えられ、「地獄の果報、將に近づかんとす、遠からじ」とあるところからみると、阿闍世の熱悩もさることながら、治ゆ遷延し、可成り重症で、阿闍世に或はこの病気で死ぬのではなからうかという焦憚感を与えるに充分であったろうと思われる。

阿闍世にかかる症状が現われたのは、勿論「父を害し已るに因りて、心に悔熱を生じ」たからであるというが、十誦律卷第三十六<sup>14)</sup>には、一時阿闍世王母と俱に食せり。王に一子有り優陀耶跋陀と字く。道頭に於て狗子と共に戯る。王問へり、優陀耶跋陀今何所に在りやと。答へて言さく。道中に狗子と与に戯ると。王言はく、喚び来れ我れと共に食せんと、即ち狗子を抱いて随信し俱に至る。王子食せず、王言はく、何んが故にと、王子言はく、王我れ狗子と食するを聴せば爾乃ち食せんのみと、王言はく意に随へと、王子自ら食し随って持して狗に与ふ。王母に語りて言はく我れ難事を作す。何を以っての故に、我れは澆頂の刹利王なり。児を愛念するを以っての故に狗と共に食ふと。母言はく、此れ難事を作すに非ず、何を以っての故に、人の狗肉を噉ふ者有り、与に食する何んぞ怪しまん、曾て汝の父の難事を作すを知るや不やと。汝年小き時手指に癰を生じ急苦痛を受け昼夜に寝ず、汝の父抱きて膝上に著き口に癰指を含む、大王の体軟にして汝安睡を得、口の暖に由るが故に癰熱して膿潰せり。大王心に念ぜり、指を却けて膿を唾けば復子の苦を増さんと即ち随って膿を咽めり、汝の父是の事を作せり。請はくば汝時に放てと。王聞きて默然たり、母已でに放てりと謂ひ宮中に声を出せり、已に大王を放つと、巷陌諸処大王出づることを得たりと聞き王は賢善なる故に百千種の人皆善哉と称し咸獄所に到りて各是の言を作せり、大王出づるを得と。大王聞き已りて是の念を作せり、我が兒悪逆にして慈悲心無し、当に復何事もて我れを治するを知らずと、是の念を作し已りて自ら床下に投じ遂に便ち命を絶てり、爾の時阿闍世王父王の命を奪い大逆罪を得たり、とある。

また根本説一切有部毘奈耶破僧事卷第十六<sup>13)</sup>には、阿闍世が子の我儘を通して狗と共に食事をして難事をなした、というところが、次のようになっている。即ち、時に未生怨王の子は指瘡病

を患ひければ、将ゐて王所に詣りしに、王は懷中に抱きて手を以て摩沙（さすりもむなり）し、口を以て之を啣（吸ふ）せり。其時王子は啼泣して止めざりしも、王既にして其癰癤を喫い穴破れて膿血口中に在りければ、膿を地に唾せるに、太子は膿の地に在るを見て更に啼いて絶えざりき。時に大夫人韋提希は此事を見已りて吁嗟して嘆息せり。「汝も亦曾て此患ありければ、王が父は汝が瘡上を啣ひ、膿血ありしに便ち即ち飲み却けて地に唾せざりき、膿時を見るを畏れてなりき、恐らくは膿時を見んには、汝更に啼泣すべければ、此に縁りて王が父は汝が膿血を喫せるなり。是の如くに汝を憐愛せるならくのみ」と。

而してこの母の言葉を聞いた阿闍世は、「願悲心止みて憐愛心を起し、諸の臣佐に語ぐらく「如し人ありて老王の活けるを言はんには国の半位を分たん」<sup>13)</sup>と。

併し、根本説一切有部毘奈耶藥事卷第五<sup>38)</sup>には、爾の時世尊は王舎城羯蘭鐔迦池竹園中に在しき。是時未生怨太子は提婆達多に種々に擊発せられたるに由りて其語を受け、便ち殺害を順法の父母に加へて自ら王位に登れり。爾の時此王は如来を害せしめんとせり。爾の時世尊は即ち是念を作したまはく、「此未生怨太子は無量罪を作れり、我れ当に此をして無根の信に住せしむべけんも、今未だ是れ時ならざれば我れ今且らく室羅伐城に住くべし」。是念を作したまひ已るに爾の時世尊は声聞衆と与に、漸次に遊行して室羅伐城に詣り、彼城に到り已るに逝多林給孤独園に住したまへり。時に彼隣国の王等は未生怨が世尊所に於て輕毀を行ぜんと欲しければ、如来は斯事を懼れて王舎城を離れて室羅伐城に詣らんとし、今現に彼に到りたまへりと聞き、隣国の王等は即ち念言を作さく、「彼小国王の父は正法に順ぜるに而し殺害せられぬ、不足を懐けるに由りてなり。諸天世人に共に供養せらるる者は唯如来あるのみなるに、今此悪人は更に輕毀を生ぜり我等諸国は共に種々の方便を作して其王位を奪はん」。是の諸王等は展転して使を遣はし更相に報じ已るに、四種兵を備へ具さに甲仗を全くして、王舎城に至りしに、四方の苗稼は悉く毀壞せられければ周營して住せり。是時無稻釋竜王は復大雹を降して更に傷損を加へ、五百泉池ありしに自然に涸竭して天復雨なく、國中飢饉にして人亦安からず、城外の流水は咸く毒薬を散じ、未生怨王は大に劇苦を懐き、非人は便を得て大疾疫を起し、病死するもの彌甚しく城門に送出せる喪車は相及べり。是時未生怨は情に無量百種の諸苦を懐きて身心を悩害し、憂を懐けるに由りての故に手を以て頬を拓け愁歎して住せり。時に未生怨の母、韋提希は子の憂懐を見て問うて曰はく、「汝、何をか思念せる」。即ち母に報じて曰はく、「百種の劇苦は悉く今来現したれば」。母曰はく「世尊処に於て応に往いて懺謝すべきなり」と。

かくて阿闍世は大いに懺悔したことが記されてある。

阿闍世の懺悔に至る過程については、諸説まちまちではあるが、このことは、阿闍世は其の性弊惡邪見のゆえに、一事をもってしてはなかなか後悔せず、いろいろの事に出あって熱惱する身となったことを意味しているものと思われる。

## 第二節 阿闍世の発病と精神身体症的考察

American Psychiatric Association の Mental disorders によると、Psychosomatic disease (PSD, 精神身体症) のカテゴリーに属するものとしては、「感情、とくに抑えられて意識に上りがたい感情に対する正常な生理的な反応が、慢性にかつ拡大された形で現われることによって、特定の器官に持続性の機能的変化、またはこれにより発展したと思われる器質的变化を呈する心身相関の疾患」<sup>19)</sup>と云われている。

人それぞれに、さまざまな欲求 (need) を持っているが、大別すると生理的 (有機的) なものと、心理的 (社会的) なものとに分けられ、心理的欲求の内容は複雑であるが、愛憎についての欲求、社会集団の一員として認められたいという所属の欲求、自分の行動を正当づけようとす

る承認の欲求, 自主的に行動したいという自由独立の欲求, 成就の欲求, 優越の欲求, 依存の欲求などがあげられる。而してこれらの欲求が阻害された状態, 即ちフラストレーション (**frustration**) が問題になる。

S. Rosenzweig は, これらのフラストレーションのおこり方の一因として, 良心の呵責などのために自らの欲求を禁止してしまう状態をあげている。

また二つ以上の相い容れない欲求が同時に存在する為, その満足が両立しない場合を葛藤 (**conflict**) と呼んでいる。

これらのフラストレーションや葛藤の処理がうまく調整され, 生活条件に応じた形で実現されていく過程が適応 (**adjustment**) である。

心の緊張を解消し, 適応がうまく行なわれるために働く機制を, 適応機制 (**adjustment mechanism**) といって, これに失敗すると, 一定の病的な状態が現われてくる。<sup>19)</sup>

Medard Boss<sup>20)</sup>によると, もっぱら抑圧を仕事としていた良心の場合自体が, 場合によっては完全に, あるいは部分的に抑圧を受け, 自我の悪行に対して無意識のうちに自分の身体に重い罰を加えることがあるという。そしてそれが皮膚のPSD (**Psychophysiologic skin reaction**) 例えば, 神経性皮膚炎, 掻痒症, アトピー性皮膚炎, 円形脱毛症, 多汗症など<sup>19)</sup>を起し得るのである。

皮膚が身体の最も外層を形成しているという解剖学的特徴や, 触, 痛, 温度などの知覚に最も鋭敏な部分を構成していること, 皮膚血管の拡張, 収縮, 発汗, 立毛などの生理的变化はすべて自律神経を介して不随意的に行なわれることなどから, 皮膚の心理的意義は大きい。

ことに皮膚は最高の表現力をもつ器官であり, 情緒の変化は, 直ちに皮膚を通じて伝えられる。従って自己顕示性にまつわる葛藤や, そのような人格傾向が, 皮膚疾患の心理的な発生機序の考察に重要となることがある。

そして, 皮膚病とは汚ないものなりという観念は, 不合理ではあるが普遍した感情であり, この皮膚疾患にまつわる汚名や懲罰的な心理的意味が, 種々の皮膚疾患の考察にあたって問題となる,<sup>21)</sup>という。

また, Cormia は, 種々の皮膚疾患々者104名を対象とした家庭状況, 行動様式, 性格タイプ, 適応状態, 誘因, 治療中の経過の観察などについての詳細な資料にもとづき, 心理的因子と発症, 増悪との間に深い関係があることを認めた。

Wolff らは瘡瘡の経過と情緒変化の関係について, 患者の日記を資料として用い, 情緒的刺激の体験の後に皮疹の増加することを認めた。Lorenz らは, 30名の患者について生活史的調査を行ない, 患者に共通して「怒り」の発作と, これに続く「後悔」のくり返しを認めた。そして顔面の脂肪分泌が「怒り」によって増加し, 「後悔」によって減じ, その差が対照群に比べて大きいことを認め, この分泌変動が脂腺の閉塞をおこし, 炎症へと導くことを推論している。<sup>21)</sup>

以上によって情緒的因子が皮膚疾患に重要な関係のあることが肯かれよう。

而して阿闍世の発病について考えてみると, 彼の所謂「良心」なるものが抑圧を受け, 自分の悪行に対して無意識のうちに自分の身体に重い罰を加え, それが醜悪なる皮膚病として発病したとも考えられる。そして皮膚疾患は汚ないものとの観念と, それに罰的なものが加味されて, 殊更に醜悪に感ぜられ, 表現されたものであろう。いづれにしても, 皮膚の精神身体症 **Psychophysiologic skin reaction** であることに違いはない。

また阿闍世がかかる精神身体症を発病したということは, 明らかに葛藤或はフラストレーションがあったことを意味している。即ち阿闍世の後悔熱悩には, 彼の良心の呵責が, 犯した罪を正

当づけようとする欲求を抑圧し、或は自分の犯した罪を認めざるを得ない良心が、それを認めることに抵抗を続ける何物かの根強い抑圧を受け、フラストレーションを起していたとも考えられるし、また自分の犯した罪をありのままに認めようとする心と、それを否定しようとする心との間に葛藤があったとも考えられる。これを真の懺悔といい得るであろうか。

阿闍世は「我今此の身已に花報を受く。地獄の果報將に近かんとす、遠からじ。」<sup>10)</sup>と云っているが、これは墮地獄の罪を認めたのではなくて、地獄を恐れ、それから逃れんとしているだけである。されば耆婆のすすめで仏所に至らんとする時、耆婆に語って、「吾今是の如きの二語を聞くと雖も、猶未だ審定せず。汝来れ耆婆、吾汝と同じく一象に載らんと欲す。設我当に阿鼻地獄に入るべくば、冀はくは汝、捉持して我をして墮せしめざれ。何を以ての故に。吾昔曾て聞けり、得道の人<sup>こひねが</sup>は地獄に入らずと」<sup>10)</sup>と、恐れおののいているのである。

或は阿闍世の罪から逃れたい心が、時には迦羅鳩駄迦旃延の考えを信じている吉徳の「實に地獄無し」<sup>10)</sup>の言葉や、阿耆多翅舍欽婆羅の思想を受けた悉知義の「地獄・餓鬼・天中と言ふと雖も、誰か見る者有らん」<sup>10)</sup>と云う語を聞いて、時には罪の報いとしての地獄を否定せんとさえしているのである。

守護国界主陀羅尼經卷第十、阿闍世王受記品第十<sup>39)</sup>には、摩揭陀国主阿闍世王、復仏に白して言さく、世尊、仏の言ふが如し。諸の悪衆生地獄に入る。云何んが知ることを得ん。誰人か曾て見る。とあり、釈尊の「大王、<sup>まさ</sup><sup>あきらか</sup>に一心に諦に聴くべし、我れ王の為に説き、王をして現前に知見することを得しむ。大王、当に知るべし。若し人命終せば当に地獄に墮して十五相あるべし。」の言葉に対しても、阿闍世はその説を疑っていた。經には「爾の時如来は阿闍世王の心に念ずる所を知り、即ち神力を以て阿闍世をして其の悪相を見せしむるに、忽ち地獄苦器充滿し、諸の獄卒苦具を執持し、無量の衆生地獄に顛墜すること駛雨の点ずるが如し。爾の時に獄卒目を瞋し威を振り、阿闍世を指して是の言を作す。此は是れ惡逆殺父の人なり。速に当に擒へ来って阿鼻大地獄の中に付して之を苦治すべし。時に阿闍世、是の語を聞き已って、極めて大に惶怖し身毛皆豎ち、遍体汗流し遽に座より起って走り逃れ竄んと欲し悶絶躑躅して都て覺知せず」と。また種々手当を受けて漸く蘇生した彼は、「世尊願くは寿命を賜へ寿命を賜へ。我が今日の如きは、依なく怙なし。今より決定して仏法僧に歸すべし。世尊我れ此の身に於て諸の悪業を造り、今世尊諸大菩薩衆僧大会に対して発露懺悔す。諸悪を止息し相續心を断ぜん。我れ今日より乃し菩提に至るまで誓って五戒を持ち、優婆塞と為り、仏所説の一字陀羅尼一切功能の如く、菩提心を以て先導とし、今より向去一日三時に精勤修習して、此の善根を以て悉皆一切衆生に廻向せん。」と初めて廻心するのであるが、当初に於ては、地獄を否定し、若しあってもそれから逃れたい、という気持で一杯であったことがうかがえよう。

而して、阿毘達磨俱舍論卷四、分別根本品第二の二<sup>40)</sup>には「何をか相續と名くるや。謂はく、因果の性なる三世の諸行なり」と云い、同卷二十二、賢聖品第六の一<sup>41)</sup>には、「愛に由るが故に相續は後に趣く。現見するに、若し是の処に於いて愛有れば、則ち心は相續して数数彼れに趣けばなり。此に由りて比知す。愛有るを以ての故に、能く相續をして後有に馳趣せしむることを」と云い、また同卷第三十、破執我品第九の二<sup>42)</sup>には、「諸の有情は、無明に覆はれ、貪愛に繫せられて生死に馳流す。原を燎く火の刹那に滅すと雖も、而も〔前後〕相續〔不断なる〕に由りて流転有りと説くが如く、愛取を縁と為して生死に流転す。」とあり、また、「我執は何を以てか因と為すや。謂はく、無始より来た我執は〔種子を〕熏習し、自の相續を縁じて、垢染の心有り〔これを我執の因と為すなり〕」と。また「謂はく、業を先と為して後に色心起る中に間断無きを名づけて相續と為す。」と云う。

親鸞聖人真蹟国宝顕浄土真実教行証文類影印本、顕浄土真実信文類三、106枚目には「ハノコ阿闍世ノ」とあって、涅槃経の「父を害しおほ已るに因りて、心に悔熱を生じ」の「おほ已る」、即ち「已」の字を殊更に「オノレ」と読んでいる。

この「オノレ己ガ心」こそ、「無始以来の貪愛に垢染され、それ故に間断なく生死に相続流転する自我、我執」そのものであり、それあるゆえに悔熱の瘡に苦しむこととなったことを明らかにして下さったのではないだろうか。

また悔熱とは後悔熱悩であって慚愧ではない。後悔はどこまでも悔む心である。我執のゆえに悔むのである。今までの生活を相続してゆき度いという心の障害になるから悔むのであることを見落してはならない。

Erich Fromm<sup>43)</sup>は、その著 *Man for Himself* の中に、「人間の光栄であるべき理性は、またかれの呪詛でもある。理性は終始人間を強いて解決不可能の二分性を解決せんとする課題に向わしめる。人間の存在は、絶えざる、避けがたき、不均衡の状態である。人間は、自然との調和を保っている人間以前の状態に帰ることはできない。人間は、自分が自然の主となり、また自分自身の主となるまで、理性を発展させて行かねばならぬ」と云っているが、さもなければなまじっかな理性が却って呪詛になることであろう。そして、Johannes Calvin の「もし諸君が自分にまだ何かが残っていると思うなら、それは謙遜とは呼べない。われわれが本当に自分というものを考えようとすれば、われわれのうちの美点と考えられるようなすべてのものを完全に蔑視しなければならない。ここでいう謙遜とは、自己の悲惨と貧困とにおしつぶされた心の偽りのない屈服をいうのである。なぜならばこれが聖書に記されている謙遜というものの変らざる姿であるからである。」という考え方を、権威主義的宗教と云い、この権威主義的宗教においては悲哀と罪悪との気分が濃厚であるに反し、人道主義的宗教においては喜びの情感が顕著であるとして仏教を挙げている。そしてことに禅宗を徹底した反権威主義的態度と云い、次のような話を載せて説明している。即ち、「ある時、唐代の丹霞禪師が京洛の恵林寺を訪れた。それは大変寒い日だったので丹霞は本尊の仏像を取りおろして来て焚火をし、暖を取った。院主はこれを見て大いに怒ったが、丹霞は灰の中をかましながら『おれは舍利を取りたいと思っているんだ』といった。そして院主は、丹霞のこの外見上の不信心を詰ったというかどで両方の眉がすっかり落ちてしまったが、丹霞にはちっとも仏罰が当らなかった」と。

私はキリスト教が権威主義だとも、仏教が反権威主義だとも思っていない。

若し仮りに或る宗教が、権威に対して謙遜でなければいけない、と命ずるならば、却ってその権威に抵抗する何物かが根強く残るのではあるまいか。また仏教が反権威主義であるということにも賛成出来ない。それは主義であるかぎり、やはり一種の抵抗であると考えられるからである。

ただ仏教は、これらの小賢しい理性、自力我慢の心等一切の抵抗、我執が解消する道なのである。丹霞にはこれらの抵抗がなく、恵林寺の院主は権威に対して謙遜であるようであるが、如何なる罪も甘んじてうけるほどに我執が解消していなかったので、葛藤或はフラストレーションを起して眉が落ちる結果になったのであろう。

精神分析は、その発達の初期に於いては医学の一分野であり、その目標は病気の治癒にあった。

而して、あきらかに病的徴候をあらわす人々には、人間としての力がまだ奪い取られていないことを示している。即ち、かれらの内にある何ものか（時にはそれが理性であるのかも知れないが）が抵抗し、そのため葛藤を起すのである。かれらは適応に完全に成功している人達より以上

に病的だ、というわけではない。それどころか、人間的な意味においては、かれらはより健康なのである。

ただ、適応に失敗したのである。それは適応とは、その人と同一の文化に属する大部分の人と同じように行動する能力をいうからである。

罪悪感の一部の患者の心を圧倒し、かれらは劣等感や虚脱感及びしばしば意識的、無意識的な罰への欲求を抱きつつ行動する。

而して罪悪の反応が、権威主義的構えに由来していることを見出すのは普通には困難ではない。罪を感じているという代りに、恐れているのだ、というならば、それは彼等の感情を一層正確に表現したことになるであろう。

そして「恐れとは、罰に対する恐れ、又はよりしばしば、かれらが権威に服従しなかったために、権威はもはやかれらを愛してはくれないということの恐れである。

分析の過程において、こうした患者はしだいに、自分の権威主義的罪悪感の背後に、自己自身の声、即ち人道主義的な意味における良心から出てくるもう一つの罪悪感があるのをしだいに認めるようになるであろう。と、E. Fromm は言っている。

人道主義的な意味における良心から出てくるもう一つの罪悪感とは、権威を恐れての罪悪感ではなく、自分自身に何の抵抗もなく受け容れられる罪悪感のことであり、当然これは同時に苦悩の解消から歓喜に発展すべきものと私は信ずる。

されば、禅秘要法経巻上<sup>44)</sup>には、「行人自ら念ずらく、我れ前世に於いて貪婬愚癡にして自ら覚知せず。盛年に放逸にして情色に貪著して慚愧あることなし、今我が身を觀ずるに不淨流溢す。他身も亦爾り、何ぞ愛樂すべけんやと。此の事を見已って極めて自ら身を厭い、慚愧自責す。諸の飲食を見ること、尿尿汁の如く甚だ悪み厭ふべし。想念成ずる時、其の身外を見るに、諸不淨間に、周匝して四面に忽然として炎起り、熱時の焰の如く、諸の不淨を映ず。爾の時に行者は此の事を見已って、当に大いに歓喜すべし。歓喜を以ての故に、身心輕軟にして、其の心明朗に、快樂常に倍す。仏阿難に告げたまはく、是を第三慚愧自責觀と名く」と。

また、善見律毘婆娑卷第六、第一波羅夷法<sup>45)</sup>には、慚愧すれば、安樂に住するを得るなり、とある。

大河内了悟<sup>46)</sup>は、後悔は自我肯定に立ち、慚愧は自我否定より生ず、とも、後悔には我慢が残り、慚愧には我慢が消ゆとも云っている。

而して田辺元<sup>47)</sup>によれば、懺悔は悲痛を合意し、慚愧を伴ふ如く、*Paenitentia* は本来苦痛を意味するのであって、苦痛なき懺悔はあり得ない、と云っているが、また懺悔の核心は転換にある。苦痛が歓喜に転じ、慚愧が感謝に換ることが其本質である。懺悔は単にいわゆるメタノイヤ即ち後思後悔として過去の罪悪を想起し、それに苦しみ悩みて、それがあらざりしことを後から希願し、その起れるを悔やむに止まるものではない。それは此様な自己の反省商量に止まるものでなくして、却って自己の突破 *Durchbruch* なのである。真実には自己を立てておいて懺悔を行ずるということは出来ぬ。何となれば、懺悔は自己の行でありながら、自己を突破し自己を放棄する行だからである。自己の当にあるべき存在に対する願望をば持ち続けながら、それに背反する現実の自己に絶望し、文字通り自己の存在資格に対する積極的希望を絶ち、斯かる随順的絶望に於いて自己を放棄するのが私の謂ふ懺悔である。私を斯かる自己放棄へと促す力は、同時に私を回復し、一度否定せられた私の存在性を再び肯定に返す力なのである。真に懺悔を行ずる者は、不断に自己の存在資格を否定せしめられて、而もその否定から肯定へと転ぜられる不可思議力を常に体験する。此の恒常性がいわゆる不退に外ならない。而して懺悔の否定的側面に対



する肯定的側面は廻心（転心）である。同じメタノイヤの語が、懺悔をも廻心をも表はす所以である。而して懺悔が救済の条件であるというのではない。懺悔そのものは他力に媒介せられた行信であり、それ故にそれは更に歓喜感謝報恩の自証を含む行信証の三一的統一に外ならない。勿論懺悔は悔恨の苦痛であり、絶望の悲哀である。併し此苦痛が却て同時に歓喜の媒介であり、悲哀が浄福の母胎たるのである。懺悔そのものの起発は私の自力に由来するのではなく、却て救済の大悲たる他力に由来し、自己はこれに随順して、否定の苦痛と共に肯定の歓喜を享受する。而してその歓喜は他力に依るものとして必然に感謝に連なり、更に之を頌ち振り向けんとする、他力への協力、としての報恩に進展する。而も懺悔は自己放棄であるから、自己の行でありながら自己の行でなく、無の行でなければならぬ。それが反抗的絶望と区別せられる随順的絶望を含み、懺悔する自己がもはや主張せられない所以である、と云っている。

即ち、かかる随順的絶望に於いての自己放棄には、懺悔する自己すらもはや主張せられないのであるから、既に葛藤もフラストレーションも消滅し、剩え歓喜感謝報恩の行が自然に現われ出る可き筈のものでありましょう。

されば、阿闍世は反抗的絶望なるが故に、ただ後悔熱悩しているが、進んで救いを求めようともせず、また自己の犯した罪を認めることにも抵抗し、真に慚慚も懺悔もしていなかったとみる可きであり、釈尊の説法にあってこそ、真に懺悔する身となったことであろう。

#### 第四章 六師外道の勧誘と精神身体症的考察

阿闍世は心の葛藤或はフラストレーションの故に、精神身体症を発しているのであるから、当然心の葛藤或はフラストレーションから阿闍世を解放すればよいことになる。而して心の葛藤とは、相容れない欲求が対立している場合であり、フラストレーションのおこり方の一因として、所謂「良心」の呵責などのため自らの欲求を禁止してしまう状態があることは前に述べたとおりである。さればそのいずれか一方を抹消すればよいことは理の当然である。

六師外道の考えは、その点では間違っていない。だから阿闍世もその説を聞いて、その都度「是の師の能く我が罪を除く有るを審かにせば」<sup>10)</sup>と云うほど、可成り迷ったことであろう。この「審かにせば」の言葉の上に、「もっとくわしく聞かせてくれ」と、その罪から逃れ度い焦燥感がよく出ているように思われる。それにも拘らず、聞いても聞いても納得出来なかつたので腰を上げ得なかつたのではあるまいか。

経<sup>10)</sup>によると、阿闍世が後悔熱悩して発病しているところえ、月称が見舞い。「大王、大いに愁苦すること莫れ。若常に愁苦すれば、愁遂に増長す。人の眠を喜べば、眠則ち滋多有るが如く貪婬嗜酒も亦復是の如し」と、彼の深刻な悩みをよく聞いてやることもせず、口先だけで慰めはげましています。

これでは阿闍世は、彼があまりにも自分の深い悩みを知らなすぎることに、却って不満を持つだけでありましょう。

更に月称は、五逆罪のものは地獄をまぬがれないというが、行って見た者もなければ、帰ってきて語ったものもない、と、罪の報いとしての地獄を否定し、彼の師富蘭那の「黒業有ること無く、黒業の報無し、白業有ること無く、白業の報無し」との空見を説いて、因果なしとすすめています。

即ち、月称は彼の病が精神身体症的なものであることを知ってか、その罪悪感と、そしてその報いとしての地獄を否定し、心の葛藤或はフラストレーションから解放しようとしたのであるがその当時の社会通念の中で善悪を考えている彼が、その説を何の抵抗もなく受け入れることは出

来なかったであろう。

蔵徳は、法に二種あって、出家の法と王法があり、出家の法は、たとえ蚊や蟻を殺しても罪となるが、王法とは「其の父を害すれば即ち王の国土には『是逆』と云うと雖も」と、その罪は罪として一応認めておきながらも、迦羅々虫の例を出し、これは母の腹をやぶって生れるが、これを罪と云えないように王にも罪なし、と云っている。

併し、ここで、罪は罪として一応認めているのであるから、阿闍世の葛藤を解消することは出来なかったであろうし、彼はまた月称と同じく阿闍世の深刻な悩みを共に悩むこともなく、口先だけで、「唯願はくは大王、意を寛うして愁ふること莫れ、何を以ての故に。若常に愁苦すれば愁遂に増長す 人の眠りを喜ぶが如し」といっている。

そして末伽梨拘舍離子が「一切衆生の身に七分有り、化に非ず、作に非ず、毀害すべからず。命に亦害無し、害者及び死者有ること無きが故に」と常見をもって衆生の苦を抜くものがあるからと、そこに往至することをすすめています。

実得は、「一切衆生に皆余業有り。業縁を以ての故に<sup>しばしば</sup>数生死を受く。若先王をして余業有らしむれば、今王之を殺すも、竟に何の罪か有らん。」と云い、その前に「王若其父王にして解脱を修せば、害するに則ち罪有らん。若治国の法には殺すも則ち罪無し」とも云って、阿闍世の罪ではないとしているが、治国の法では罪でないということは、罪の全面否定ではない。さらにその師珊闍耶毗羅胝子の「一切衆生中若是王ならば、自在随意に善悪を造作すと雖も悉く罪有ること無し」との説をかりて、父の殺害されたのも宿命であると片づけ、その父を殺したことも、王なるがゆえに罪なしとは云っているが、王といえども親の子であり、しかも「慈愛流惻して特に矜念せられ、相師の『是の児生じ已りて定んで当に父を害すべし』との語を聞くと雖も猶瞻養した父の子として、その父を惨殺した大罪に対する答ではないので、その良心の呵責から逃るべくもなかったであろう。

また彼は月称らと同じように、「唯願はくは大王、意を寛うして愁ふること莫れ云云」と、阿闍世の深刻な悩みに共感同調していない。

悉知義は、あなたは父を殺したと云って悔んでいるが、そのような罪を犯した者は古今に数多く、決してあなた一人ではない、と、相手の悩み<sup>に</sup>に共感同調し、「その孤独感を減じてやる」<sup>48)</sup> ことも必要ではあるが、月称らと同様「唯願はくは大王、愁怖を懐くこと勿れ云云」と、彼の深刻な悩みを我がこととして深刻には悩んでいない。

まして一部に過去にも現在にも父王を殺して王位を奪ったものはあっても、それが王位を継ぐための手段でもなければ、王位につく者のすべてでもないのである。

さらに阿闍世が母を殺さんとしたとき、耆婆や月光に、父殺しの大罪はよくあることだが、とは云われながら、「劫初よりこのかた諸の悪王ありて」と、その行為を悪王よばわりされておりその悪王呼ばわりの底に、「宜しく此ここに住ましむべからず」と、王自身の態度如何によってはもう彼らから相手にされなくなるのではないだろうかという孤独感が、根強く残っていて、そのためにも葛藤を起していたとも考えられるので、このような悉知義ひとりの言葉だけでは、その孤独感から解放され得なかったであろう。

吉徳は地獄を否定し、「若我有らば実に亦害無く、若我無ければ復害する所無し。何を以ての故に、若我有れば常にして変易せず、常住を以ての故に殺害すべからず、云何ぞ当に殺害の罪有るべき。若我無ければ、諸法は無常なり。無常を以ての故に、念々に壊滅す。念々滅の故に、殺者も、死者も、皆念々に滅す。若念々に滅せば誰か当に罪有るべき。」と云って、諸行無常諸法無我を説いているようではあるが、その師迦羅鳩駄迦旃延の「若人一切衆生を殺害して、心に慚

愧無ければ、終に悪に墮せざる。猶し虚空の塵水を受けざるが如し。慚愧有れば即ち地獄に入る猶し大水の地を潤湿するが如し。」との説を引合いに出して、結局罪の否定、慚愧の否定によって、阿闍世をそのフラストレーションから逃れしめようとしているに過ぎない。

勿論、慚愧なければ心の葛藤もフラストレーションもあり得ないから、苦悩することもないであろう。併し、長い間の親や、彼の育った社会の教育が、たとえそれが宿業の故に阿闍世の行動を規制し、或は罪を犯すことを予防するまでには到らなかったとしても、両親の声は所謂「良心の声」<sup>43)</sup>となっていたことであろうから、如何に慚愧なければといっても、罪を悔ゆる彼の心を完全に払拭することは出来なかったであろう。

また無所畏にけんだにやだいしは尼乾陀若提子の言葉を引いて、「一切衆生は、八万劫を経れば、生死輪に於いて自然に脱することを得。有罪も、無罪も、悉く亦是の如し。」と説いているが、現に「侶を失へる客の如く、深泥に墮して、救拔する者無きが如く、人の渴乏して、漿水を得ざるが如く、猶し迷人の導者有ること無きが如く、困病の人の医の救療無きが如く、海船破れて、救接する者無きが如」き阿闍世には、たとえその説に誤りなくとも、気の遠くなるような話に思われたことであろう。これでは、慰めにも、はげましにもならない。

而して悉知義も、吉徳も、無所畏も、共に月称らと同様、「唯願はくは大王、復愁苦すること莫れ。若常に愁苦すれば 愁遂に増長す 人の眠を喜べば 眠則ち滋多し 貪婬嗜酒も 亦復是の如し」と、彼の深い苦悩を聞いてやることもなく、ただ口先の詭弁で慰めておりますが、これでは、彼の深い心の葛藤をあまりにも知らなすぎるので、阿闍世は却って不満を持ったことであろう。このことは、増壹阿含経卷第三十九<sup>49)</sup>に、六師の説を評して阿闍世はのちに、「人有りて問ふに瓜の義を以てせしに、報ふるに椽の理を以てするが如く」といい、「時に我、世尊、我即ち其の頭を断たんと欲せしも、即ち其の語を受けず」と云っていることによっても肯づかれよう。

されば阿闍世自身罪を意識することに執拗に抵抗をつづけて止むことのない我執、それ故に心の葛藤或はフラストレーションを起していた我執に対して、六師は真の解決を与えることができなかった。

さればその苦悩を解消することもできず、勿論その精神身体的症状の改善もなかったのである。

## 第五章 耆婆の保証と説得

爾の時に大医あり、名を耆婆と曰ふ。王の所に往至して、白して言はく、「大王安眠を得るや否や」と<sup>10)</sup>。

而して教行信証ではここが「王様まさか眠っておれないでしょう、どうですか」<sup>2)</sup>となっておりますが、「真宗」<sup>50)</sup>誌では「王様まさか眠っておれないでしょう、どうですか」というまことに厳しい言い方になっていて、これは罪に対して非常に厳しい洞察力をもっていられる宗祖は、どうしてもこう読まねばならぬと感じられたに違いない。そしてそれもただ阿闍世王の罪を責めるというのでなく、自らを通して人間宿業の深重を、甚深の痛みとして、このように読まれるのでしょ、と云っているが私は、「本当に、どうして眠ることなぞ出来ましょ、ね」と意識したいのであります。

そしてこの言葉の上に私は、逆害を犯した阿闍世を迎える周到な用意として、その深刻な悩みを、彼自身の立場に立って聞いてやる、いや聞かずにおれない耆婆の人柄を想い、また、精神身体的患者、心の病いに苦悩する者に対しての真の治療者を見る気持がするのであります。

而して耆婆のその言葉に応えて阿闍世は、「若し能く永く 一切の諸の煩惱を断じ 三界を貪

染せざる有らば 乃ち安穩に眠ることを得ん 身に諸の悪業無く 口に四過を離れ 心に疑網有ること無ければ 乃ち安穩に眠るを得ん 身心の熱惱無く 寂靜の処に安住し 無上の樂を獲致すれば 乃ち安穩に眠るを得ん 心に取著有ること無く 諸の怨讎を遠離し 常に和して諍訟無ければ 乃ち安穩に眠るを得ん 若悪業を造らず 心に常に慚愧を懐き 惡に果報有るを信ずれば 乃ち安穩に眠るを得ん」<sup>10)</sup>とも、父を害して過咎無しというような悪知識に随順していたので安眠することが出来なかった。とも告白しています。

さらに阿闍世は、「我が父は法王なり、如法に国を治め、実に辜咎無きに、横に逆害を加へたり。我昔曾て智者の説きて言ふを聞く、『身口意の業、若清浄ならずば、当に知るべし、是の人は必ず地獄に墮せん』。我今是の如し、云何が当に安穩に眠ることを得べきや。」とすなおに告白しています。

そしてこれは、耆婆の共感的、受容的態度に応じての告白と思われるからであります。

そしてまた、今日の心理療法の一つの大きな柱をなすものは、かつての、一方的、権威的、指示的な態度から、共感的、受容的な“listen”の構え（相手の言うことに傾聴し、患者の立場になって感じ考えようとする態度）への変化である<sup>48)</sup>といわれている。

また、Pierre-Bernard Schneider 及び Gilbert Genevard<sup>51)</sup>らは、「医師が患者の持つ種々の問題に関与し、勿論それについて道徳的な判断をはなれて、それらを理解しようとするなら、患者は医師が公正な判断を持っているかどうかを直ちに感じとる。秘めていた悩みを打ち明けて、心の重荷を下ろすと、普通は心が軽くなり、緊張が取れ、やがて医師は患者を落ち着かせ精神的な支えになってやることができる」といっている。

また「患者のいうことを、温かい理解ある受容的な態度できいてやると、孤独感や自信欠乏を減ずることになり、また心の内にくすぶって、症状形成にあづかっていた感情的エネルギーの放出を告白によって促すことになり、これによって症状の軽快をみることも少なくない。」<sup>19)</sup>とも云われている。

耆婆は阿闍世のすなおな告白を受けて、「善い哉、善い哉、王罪を作ると雖も、心に重悔を生じて、慚愧を懐く。大王、諸仏世尊は、常に是の言を説きたまふ。『二つの白法有りて、能く衆生を救ふ。一つには慚、二つには愧なり。慚とは自ら罪を作らず、愧とは他を教へて作らしめず。慚とは内自ら羞恥し、愧とは天に羞づ。是を慚愧と名く。慚愧無き者は、名けて人と為さず。』と説きたまへり。善い哉大王、具さに慚愧あり。大王且く聴きたまへ。臣、仏説を聞くに、智者に二有り。一つには諸悪を造らず、二つには作り已りて懺悔す。王若懺悔して、慚愧を懐かば、罪則ち除滅して清浄なること本の如し。大王、仏の所説の如く、覆蔽する者は漏、覆蔽せざる者は則ち漏有ること無し。発露して、過を悔す、是の故に漏ならず。若衆罪を作るも、覆せず蔽せざれば、不覆を以ての故に罪則ち微薄なり。若慚愧を懐けば、罪則ち消滅す。若罪を覆すれば、罪則ち増長し、発露慚愧すれば、罪則ち消滅す。是の故に諸仏は、『有智の者は罪を覆蔽せず』と説く。善い哉大王、能く因果を信じ、業を信じ、報を信ず。唯願はくは大王、愁怖を懐くこと莫れ。」<sup>10)</sup>と。また「一闍提とは、因果を信ぜず、慚愧有ること無く、業報を信ぜず、現在及び未来世を見ず、善友に親まず、諸仏所説の教戒に随はず、是の如きの人を。一闍提と名く。諸仏世尊の能く治せざる所。何を以ての故に。世の死屍は、医の治すること能はざるが如く、一闍提も亦復是の如し。諸仏世尊の治すること能はざる所なり。大王は今一闍提に非ず、云何ぞ救済すべからずと言ふ」と、彼に慚愧のころありとみて、救済を保証し、説得しているのですが、それが却って何時しか阿闍世をして、その自己洞察を深めしめ、真の慚愧へと導びいていったことであろうと思われる。

中阿含経卷二十三、黒比丘経第八<sup>52)</sup>にも、若し一人有りて、慚・愧を称誉すれば、能く涅槃を得しむ。とあり、この道こそ涅槃に通ずる道であることを、道理を尽くして保証し、説得したことであろう。

ここで保証 **Reassurance** とは、「患者に病気の本態をよく云ってきかせ、不安、緊張を和らげて安心させる方法で、医師——患者関係がよくできていない最初の時期には、患者は医師を充分信頼しておらず、『大した自信もないのに、いい加減な気休めをいっているのだ』などと想像し易く」<sup>19)</sup>、その点でも六人の臣下は失敗したのであろう。

「まづ患者のいうことをよく聞いてやり『このような病気の苦しみは、側から見ると、ずっとひどいもので、他人にはなかなかわかってもらえないものですね』とやってやるのがよい」<sup>19)</sup>と云われているが、かかる気持を親鸞聖人は「大王、いづくんぞ眠ることをえんや、いなや」と表現されたものと思われる。

而して説得 **Persuasion** とは、「スイスの医師 **Du Bois** がはじめて主張した方法で、彼は患者と話しあい、生活の哲学を教えこみ、それによって病気や悩みについての習慣的な偏見を、健康な考えでおきかえるようにした。治療者は患者に対して友人としてとりあつかうようにと主張している。そしてその説得療法の目標は、患者に自信をつけさせ、自分を統御できるようにすることである」<sup>19)</sup>という。

今、耆婆は、阿闍世の深刻な苦悩を友人どころか、彼自身になり切って、わかち合い、王には立派に慚愧の心があるから間違いなく救われると保証し、一闍提ではないから間違いなく釈尊によって救われると説得し、直ちに釈尊のところへ往詣して、その説法に遇わんことをすすめるのであります。

「大王当に知るべし、迦毗羅城の浄飯王の子、姓は瞿曇氏、悉達多と字す。師無くして覚悟し自然にして阿耨多羅三藐三菩提を得、一切知見す。大慈悲にして、一切を憐愍すること羅侯羅の如し。実語・浄語・妙語・義語・法語・一語もて、能く衆生をして永く煩惱を離れしむ。善く衆生の諸根心性を知り、随宜方便して通達せざる無し。是の仏世尊、金剛智有りて、能く衆生一切の重罪を破す。若不能と言はんこと、是の処有ること無けん。大王、若当に仏所に於いて無作無受を聞くべくば、有らゆる重罪は即ち消滅すべし。」と。次いで、釈提桓因、帝釈の悪相を除き、不害、須毗羅王子の悪逆を救い、恒河のほとりて餓鬼五百を濟度、舎婆提国の羣賊五百、旃陀羅の氣嘘、波羅捺城の長者子阿逸多、曠野鬼、波羅奈国の屠兒広額、細石の王竜印を濟度したことを説き、「大王、如来は能く、諸の悪相を除くを以て是の故に仏を不可思議と称す。王若往かば、有ゆる重罪必ず当に除くことを得べし。」と。また「是の人は如来大師に遇うことを得て即時に地獄の因縁を滅し、阿耨多羅三藐三菩提の心を発すことを得」、さらに提婆達多の重罪をも微薄ならしめたことを説き、「是の故に如来を大良医と為す。六師に非ざるなり。」と、仏所に往詣することをすすめています。

ここで六師とは、自我・我執を中心にして、それに障害になるものを消滅せしめて、心の葛藤から救おうとするものであることは既に述べたとおりであるが、「本当の善は、この我執を破って人間を純粹にさせるものであることをわきまえて欲しいという重要な意味が、六師に非ざるなりの言葉の上にもっている」<sup>53)</sup>と思われる。

耆婆はさらに、「大王、諸仏世尊は、大悲普く覆ひて、一人に限らず。正法弘広にして包まざる所無し。怨親平等にして、心に憎愛無し。終に偏へに一人の為に阿耨多羅三藐三菩提を得て、余人は得ざらしむるにあらず。如来は独四部の師なるのみに非ず。普く是一切の天・人・竜・鬼地獄・畜生・餓鬼等の師なり。一切衆生も、亦当に仏を視たてまつること、父母の想の如くすべ

し。大王当に知るべし。如来は但独豪貴の人跋提迦王の為に、法を演説するのみにあらず、亦下賤の優波離等の為にす。独偏へに須達多阿那邠抵の奉する所の飯食を受くるのみにあらず、亦貧人の須達多が食を受く。但独舍利弗等の利根の為に法を説くにあらず、亦鈍根の周利槃特の為にす。但独大迦葉等無貪の性の、出家して道を求むるを聴すのみにあらず、亦大貪の難陀の出家を聴す。但独煩惱薄き者、優楼頻螺迦葉等の出家求道を聴すのみにあらず、亦煩惱深厚にして、重罪を造る者、波斯匿王の弟優陀耶が出家求道を聴す。莎草の恭敬供養を以て、其の瞋根を抜くのみならず、鴛堀魔羅の、悪心もて害せんと欲するも、捨てたまわず。但独波斯匿王の上饌甘味を受くるのみならず、亦長者尸利毬多が雑毒の食を受く。大王当に知るべし、尸利毬多は、往昔亦逆罪の因を作り、仏に遇ひ法を聞くを以て、即ち阿耨多羅三藐三菩提の心を発す。」<sup>10)</sup>と説き、仏陀世尊には老少善悪貧富賢愚の差別のないことを明かし、如何に逆悪の者も、仏に遇ひ法を聞くことによって菩提心を発すことを明かしております。

耆婆はさらに、「大王、仮令一月常に衣食を以て、一切衆生に供養し恭敬せんも、人有りて一念に仏を念ずる所得の功德の、十六分の一に如かず。大王、仮使復象車百乗を以て、大秦国の種々の珍宝を載せ、及び其の女人の、身に瓔珞を佩べる、数亦百に満つるを、持用て布施せんも、猶故発心して仏に向ひ、举足一步するに如かず。復是の事を置き、若四事を以て、三千大千世界の有らゆる衆生に供養せんも、猶亦発心して仏に向ひ、举足一步する如かず。復是の事を置き、若大王をして恒河沙等の無量の衆生を供養し恭敬せしむとも、一たび娑羅雙樹に往き、如来の所に到りて、誠心に法を聴かんに如かず。」<sup>10)</sup>と、一念に仏を念じ、発心し、誠心に法を聴くことの功德のはかり知れないことをのべ、娑羅雙樹の、仏陀の所に往詣して聞法せんことをすすめられるのであります。

然るに経には、「爾の時に大王、耆婆に答へて言はく、『如来世尊、性已に調柔なり。故に調柔を得て以て眷属と為す。栴檀林の純ら栴檀を以て困遶を為すが如く、如来清浄にして、有らゆる眷属も亦復清浄なり。猶し大竜の純ら諸竜を以て眷属と為すが如く、如来寂静にして、有らゆる眷属も亦復清浄なり。』と云い、また、『吾今既に是極悪の人、悪業纏裏し、其の身臭穢にして地獄に繫属す。云何ぞ当に如来の所に至ることを得べき。吾設し往かば、必ず顧念し、接叙し言説せじ。郷吾を勧めて仏所に往かしむと雖も、然も吾今日深く自ら鄙悼して、都て去心無し。』<sup>10)</sup>」と、仏陀に絶対の権威者としての近寄り難い威厳を感じている阿闍世は、仲々往詣しようとは云わないのであります。

「爾の時に空中より、尋いで声を出して言はく、『大王、仏若世を去りたまはば、王の重悪更に治する者無けん。大王、汝今已に阿鼻地獄極重の業を造る。是の業縁を以て必ず受くること疑はじ。大王一逆を作る者は、則便具さに是の如きの一罪を受く。若二逆を造れば、罪則ち二倍し五逆具する者は、罪も亦五倍す。大王、我今定んで王の悪業の、必ず免るることを得ざるを知る。唯願くは大王、速かに仏所に往きたまへ。仏世尊を除きて、余の能く救ふもの無し。我今汝を愍むが故に相勧導す。』<sup>10)</sup>」と。耆婆の説得の妙は、いつしか阿闍世に空中よりの姿なき声としてのかかる頻婆娑羅のはげましを聞かしたことでありましょう。而してこのことは涅槃経<sup>10)</sup>に、「爾の時大王、是の語を聞き已りて、心に怖懼を懐き、身を挙げて戦慄し、五体掉動すること、芭蕉樹の如し。仰いで答へて曰はく、『汝は是誰とか為す。色像を現ぜずして、而も但声有り』『大王、吾は是汝が父頻婆娑羅なり。汝今当に耆婆が所説に随ふべし。邪見の六臣の言に随ふこと莫れ。』時に王、聞き已りて、悶絶して地に蹙れ、身瘡増劇し、臭穢前に倍す。冷薬を以て塗って、之を治すと雖も、瘡蒸毒熱は、但増して損ずること無し。」とあるをもって推測できる。

Medard Boss<sup>20)</sup>によると、高い知的教養をもっていて、著明な強迫性性格の婦人が、激しい

良心の苛責を感じ、強い抑うつ的气氛に襲われたとき、皮膚症状が手をつけられないほど悪化した例を報告しているが、今阿闍世は、未だかつてない激しい「良心の苛責」にせめたてられたことでありましょう。

而して彼が悶絶して地に甃れたことは、罪を全面的に認めることに執拗に抵抗しつづけている我執の強さを物語っているものと思われませんが、それも次の瞬間から大きく転換しはじめるのであります。

## 第六章 月 愛 三 昧

大般涅槃経巻第二十、梵行品第八の六<sup>54)</sup>に、爾の時に世尊、双樹の間に在りて、阿闍世の悶絶して地に甃るを見、即ち大衆に告げたまはく、「我今当に是の王の為に世に住し、無量劫に至るも、涅槃に入らざるべし。」

迦葉菩薩、仏に白して言さく、「世尊、如来は当に無量の衆生の為に、涅槃に入らざるべし。何が故ぞ独阿闍世王の為にするや」。

仏の言はく「善男子、是の大衆の中に、一人の『我畢定して涅槃に入る』と謂ふ有ること無し阿闍世王は定んで、『我当に畢竟じて永く滅すべし』と謂ふ。是の故に悶絶して自ら地に投ず。善男子、我が言ふ所の如き、阿闍世の為に涅槃に入らずとは、是の如きの密義を、汝未だ解すこと能はず。何を以ての故に。我が為と言ふは一切凡夫なり。阿闍世とは普く一切の五逆を造る者に及ぶ。又復為とは即ち是一切の有為の衆生なり。我終に無為の衆生の為に世に住せず。何を以ての故に。夫無為とは衆生に非ざればなり。阿闍世とは即ち是煩惱等を具足する者なり。又復為とは即ち是仏性を見ざるの衆生なり。若仏性を見ば、我終に為に久しく世に住せず、何を以ての故に。仏性を見る者は、衆生に非ざればなり。阿闍世とは、即ち是一切の未だ阿耨多羅三藐三菩提の心を発さざる者なり。又復為とは即ち是阿難・迦葉の二衆、阿闍世とは即ち是阿闍世王の後宮妃后、及び王舎城の一切の婦女なり。又復為とは名けて仏性と為す。阿闍世と言ふは名けて不生と為し。世とは怨と名く。仏性を生ぜざるを以ての故に、則ち煩惱の怨生ず。煩惱の怨生ずるが故に、仏性を見ず。煩惱を生ぜざるを以ての故に、則ち仏性を見る。仏性を見るを以て則ち大般涅槃に安住することを得。是を不生と名く。是の故に名けて為阿闍世と為す。善男子、阿闍とは不生を名け、不生とは涅槃に名く。世は世法に名け、為とは不汚に名く。世の八法の汚さざる所なるを以ての故に、無量無辺阿僧祇劫、涅槃に入らず。是の故に我は、阿闍世の為に無量億劫涅槃に入らずと言ふ。善男子、如来の密語は思議すべからず。仏法・衆僧も亦思議すべからず、菩薩摩訶薩も亦不可思議、大涅槃経も亦不可思議なり。とある。

四十五年にわたる遊行の後、応に涅槃に入らんとして沙羅双樹の間に入りたまいなながらも、阿闍世を代表として、菩提心なく、逆悪に苦しむ一切の凡夫のため、無量永劫涅槃に入らずに化他の大益を施し給う熱意を示されたもので、この熱意、胸中はととも凡俗の窺い知ることの出来得ないものであろう。<sup>55)</sup>

而して私の一生は阿闍世のようなものの為にこそあったと披歴されたのでありましょうが、凡夫にはそれすら今までうかがい知ることが出来なかったのでしょう。そしてその精神は法身となって永遠に凡俗の我々の心の上にとのみとも力ともなっていることであります。

かくてこの仏心が月愛三昧となって現われたのではないであろうか。経には、「爾の時に世尊大悲導師、阿闍世王の為に月愛三昧に入り、三昧に入り已りて、大光明を放つ。其の光清涼にして、往いて王の身を照す。身瘡即ち愈え、鬱蒸除滅す。王、瘡愈えて身体の清涼なるを覚え、普

婆に語りて言はく、『曾て人の説を聞くに、劫將に尽きんと欲するに、三月並び現ず。是の時に当りて、一切の衆生患苦悉く除くと。時既に未だ至らず、此の光何れよりか来り、吾が身を照触して、瘡苦除愈し、身安樂を得たる。』耆婆、答へて言はく『大王当に知るべし、是は天中天の放つ所の光明なり。是の光は根無く、辺際有ること無し。非熱非冷・非常非滅・非色非無色・非相非無相・非青非黄・非赤非白なり。衆生を度せんと欲す。故に見るべし。相有り説くべし。根有り、辺有り、熱有り、冷有り、青・黄・赤・白有り。大王、是の光爾りと雖も、実は説くべからず、覩見すべからず。乃至、青・黄・赤・白有ること無し』<sup>54)</sup>とある。

Medard Boss<sup>20)</sup>によると、しばしば非常に恐ろしい症状を示す現実神経症も、多くは、二、三の簡単な手段即ち社会的制裁や、罪に対する罰を恐れて精神身体症を起していたものが、その不安を取り除かれたり、罰を止めることなどによって治ることがあるが、これは決して魔法ではなく、心的エネルギーの流出が、外的条件によって妨げられていたものが取り去られて、自然にこの身体領域のエネルギーうつ滞が止み、症状が消失するのである、と。

阿闍世も、自分の犯した罪ゆえに地獄の罰を受けねばならぬと思い込んで、精神身体症を発していたものが、それを罪すどころか、かかる罪業深きものの為に仏陀の大悲のみ心があったことを耆婆によって淳々とさとされ、今まで如何ようにしても治ゆしなかった瘡が治ゆしたことであろう。

また、精神療法における主体をなすものは医者自身のパーソナリティであり、これは個々の医者によって非常に異なるもので、すべての患者の特殊な欲求を、一人の医者で充しうすることは難しい。どちらかといえば、父性的で権威的な態度を医者に期待している患者は、多少ともこのような態度をとる医者にかかった方がよく治ることが考えられる。少数ではあるが、医者の親切で理解のある受身の態度を快く思わない患者がある。彼らはむしろ叱りつけ、命令するような態度を要求し、そうしてもらわないと、どうしてよいかわからないのである。そして、自分でもよくコントロールできない内部衝動に負けそうで、こわいので自分の良心を厳しく強化してもらいたい、という欲求をもっているようである。また精神療法にあたっては、医者自身の心の問題、とくに **counter transference** (対抗感情転移：患者に接しているうちに、医者自身の性格傾向やコンプレックスにもとづいて、患者に対して、いろいろな感情的な反応をおこすこと。) の問題をよく理解しておくことが大切である<sup>19)</sup>といわれているが、この条件を真に満足するものこそ、この「根無く、辺際有ること無し。非熱非冷・非常非滅・非色非無色・非相非無相・非青非黄・非赤非白なり。衆生を度せんと欲す。故に見るべし。相有り説くべし。根有り、辺有り、熱有り、冷有り、青・黄・赤・白有り。大王、是の光爾りと雖も、実は説くべからず、覩見すべからず。乃至、青・黄・赤・白有ること無し」き月愛三昧であろう。

而して仏の説法の特色として「対機説法」とか「応機説法」とかいわれるものがある。この場合の機は、相手によって千差万別であり、最後は一人一人各別ということになるであろう。したがって聞く相手の自主性を尊重するとすれば、仏教は、結局一人対一人の相談ということに落着くのではないかと思う。「一口にいえば、仏陀の説法は極めて巧みな対機説法であった」といわれている<sup>56)</sup>。

而して、この対機説法、即ち今、阿闍世個人を相手になされる説法「阿闍世の為に」が、実はそのまま苦悩に沈むすべての衆生に通ずる真実の説法でもあったのであり、仏陀こそ大医王と言われる所以であろう。

經<sup>54)</sup>には次いで、阿闍世が耆婆に「如来世尊も、亦念ぜらるるや」と問うています。耆婆はその間に答えて「譬へば一人に七子有り、是の七子の中の一子、病に遇はんに、父母の心平等なら



ざるに非ざれども、然も病子に於て心則ち偏へに重きが如し。大王、如来も亦爾なり。諸の衆生に於て不平等に非ず。然も罪者に於て、心則ち偏へに重し。放逸者に於て、仏は則ち慈念を生じ不放逸者には、心則ち放捨す。何等をか名けて不放逸者と為す。六住の菩薩を謂ふ。大王、諸仏世尊は、諸の衆生に於て、種性、老少、中年、貧富、時節、日月、星宿、工巧、下賤、僮僕、婢使を觀ぜず、<sup>ただ</sup>惟衆生の善心有る者を觀ず。若善心有れば則便慈念す。大王当に知るべし、是の如きの瑞相は、即ち是如来、月愛三昧に入りて放ちたまふ所の光明なることを」<sup>54)</sup>と答えています。阿闍世は月愛三昧についてさらに問いただしています。耆婆はそれに答えて、「譬へば月光の能く一切の優鉢羅花をして、開敷鮮明ならしむるが如く」「能く衆生をして善心を開敷せしむ」、「譬へば月光の能く一切の行路の人をして、心に歡喜を生ぜしむるが如く」「能く涅槃道を修習する者をして心に歡喜を生ぜしむ」、「譬へば月光の初一日より十五日に至りて、形色、光明の漸々に増長するが如く」「初発心の諸善の根本をして、漸々に増長し、乃至、大般涅槃を具足せしむ」。『譬へば月光の十六日より三十日に至りて、形色、光明の漸々に損減するが如く』『光の所照の処、有らゆる煩惱を能く漸く滅せしむ』。『盛熱の時、一切衆生常に月光を思い、月光既に照せば鬱熱即ち除くが如く』『能く衆生をして貪悩の熱を除かしむ』と。また大王、譬へば満月は衆星中の王にして、甘露味と為し、一切衆生の愛樂する所なるが如く、月愛三昧も亦復是の如し。諸善中の王にして、甘露味と為し、一切衆生の愛樂する所なり。是の故に復月愛三昧と名く」<sup>55)</sup>と説明しています。

ここで善心とは、慙愧の心の如き、総て如来の慈悲を領受し得べき宿善あるものことなり<sup>37)</sup>と。

而して、菩薩本生鬘論卷第二、如来不為毒所害緣起第五<sup>57)</sup>には、申日長者が外道婆羅門にそそのかされて、仏陀に危害を加えようとしたことが記されてあるが、その時如来の身相巍巍々として星中の月の如くであり、「將に其の門に至らんとするや地六震動し、病苦の有情は皆痊愈<sup>せんゆ</sup>することを得、盲者は視ることを得、聾者は能く聴き、毒は消ゆることを得、狂者は正しきことを得、申日は仏の神変を觀、<sup>み</sup>省已って知る無き大憂怖を生じ、頭面を地に著け過を悔い自ら責む、という。そして説法を聞いた申日は心淨く信解し、初果を証することを得た、とあり、ここでも、かかる仏陀の身相が月の如くであったと表現されてある。

而して梵行品第八の二<sup>58)</sup>には、譬へば人有りて、遙に獅子、虎豹、豺狼、羅刹鬼等を見れば、自然に怖を生じ、夜行して杖を見て、亦恐懼を生ずるが如く、衆生は是の如く、慈を修する者を見れば、自然に樂を受く、と言ひ、善男子、我は是の慈に無量の門有り説く。所謂神通なり、と。

而して提婆が阿闍世をそそのかし、狂酔の象を放って如来を害せんとした時、五指から五獅子を出し、その心を怖畏せしめ、害を逃れたが、「我爾の時に於て手指に、実に獅子無し。乃ち是慈を修する善根力の故に、彼をして調伏せしむるなり」と。

また道普請をしていた五百の力士が、その中央にあった大きな石に困っていた時、如来は、足の母指でこの大石を挙げ、粉碎し、彼の力士たちに種々の法要を説いて菩提心を発さしめた。その時のことを仏陀は、「如来は爾の時に、実に指を以って此の大石を挙げて、碎末ならしめ、復合して本の如くせるにあらず。善男子、当に知るべし、即ち是慈の善根の力、諸の力士をして、是の如きの事を見しむるなり」と仰せられている。

また、首波羅城に盧至という長者がいたが、邪道の尼犍にそそのかされ、仏陀が城に入るのを止めんとして、城外の林や泉、川を破壊、池などには糞や屍を入れて、城門を堅く閉ざし、人々は手に手に器械を持って城壁をかためていた。この様子をご覧になられた仏陀が、憐愍の心をお

こされ、慈心をもって向われますと、あらゆる草木はもとの如く、河、池、井戸、泉の水は清浄となって満ち、いろいろの花さえ咲き乱れ、城門は自然に開いて遮る者なく、器杖は花と変じてしまった。そこで釈尊は法を説いて、一切の人々に菩提心を発さしめた。釈尊はその時のことを「善男子、当に知るべし、皆是慈の善根の力、能く彼の人をして是の如きの事を見しむるなり」と、仰せられている。

また、最愛の一子を病気で失い、狂乱して裸のまま「子よ、お前は何処へ行ってしまったの」と、街の中を声を限りに泣きながら、その姿を求めつづけていた舎衛城の婆私吒をご覧になられて、慈愍の心を起こされた。この時その女は釈尊をみて、たちまち自分の子のように想い、抱いて我が子を愛するような仕草をさえした。釈尊は阿難に告げて、その女に衣を与え、法を説いて菩提心を発さしめた。釈尊はその時のことを、「我爾の時に於て、実に彼の子に非ず、彼は我が母に非ず、亦抱持すること無し。善男子、当に知るべし、皆是慈の善根の力より、彼の女人をして、是の如きの事を見しむるなり」と仰せられています。

波羅捺城に優婆夷、摩訶斯那達多が衆僧に医薬を奉施したとき、一人の比丘がいて、病重く、良医に肉薬がなければ命を全うすることできないと云われたが、得ることができないでいた。彼女はその時自ら刀をとって其の胫肉を割き、病比丘に施した。併し彼女は創が痛んで苦しみ、耐えられず、「南無仏陀、南無仏陀」と叫んだ。その声を聞いて、舎衛城に在した仏陀は、是の女人に大慈心を起した。是の女はついで仏陀が良薬を持って其の創上に塗るを見て本復した。そこで釈尊は種々法を説き、菩提心を発さしめた。

而してその時のことを世尊は、「我爾の時に於て、実に波羅捺城に往至して、薬を持して是の優婆夷の瘡に塗らず。善男子、当に知るべし、皆是慈の善根の力より、彼の女人をして是の如きの事を見しむるなり。」と。

調達が多く蘇を服して、頭痛や腹痛で苦しんだ時も、憍薩羅国の五百人の群賊が、波斯匿王に捕えられ、その眼を桃られ、黒闇叢林の下にしばりつけられた時も、同様にして治ゆせしめた。

また愚痴の琉璃太子が宿怨をはらそうとして多くの釈迦族を殺害し、万二千の釈迦族の女を捕え、耳鼻をそぎ、手足を断截して坑塹におとした時、女は苦しみもだえ、「南無仏陀、南無仏陀」と叫んだ。その時仏陀は竹林に在してその声を聞き慈心をおこし、迦毘羅城に來至して、水で瘡を洗い、薬をつけたところ、苦痛なくなり、耳鼻、手足も、もとどおりになった。その時仏陀は法を説き、悉く俱に菩提心を発さしめた。而してその時のことを、「善男子、如来は、爾の時に、実に迦毘羅城に往至して、水を以って瘡を洗い、薬を傳けて苦を止めず。善男子、当に知るべし、皆是慈の善根の力、彼の女人をして、是の如きの事を見しむるなり。」と仰せられています。

釈尊は、かく法を説くに当たって、慈心を発し、神通を現わしておりますが、その一つの現われが、この月愛三昧であり、「その光清涼にして、往いて王の身を照す。身瘡即ち愈え、鬱烝除滅す」現象をおこされたのでありましょう。

而して、「皆是慈の善根の力、能く彼の人をして、是の如きの事を見しむるなり。」であったことでありましょう。

自分の犯した罪の報いを恐れて精神身体症を発していたものが、その問題が解消して、それが治癒することのあることは前述の如くであり、今耆婆の説得の妙は、いつしか釈尊の慈愍の心の不可思議を現わして、彼の心に抵抗しつづけてきた何物か崩壊し、葛藤或いはフラストレーションが解消して、その病氣も治癒したのではなかったであろうか。

権威者としての仏陀、極悪非道の者の近づき難い世尊が思われて、阿闍世は、そのみもとに往

至することをまだためらいつゞけていたとは云え、耆婆の説得の妙によって、何時しかこの月愛三昧の慈愍の心の不可思議に魅せられて、釈尊の所に往詣し、その説法を聞く気持になったであろうことは否定出来まい。

經<sup>54)</sup>には、王言はく、「我聞く、如来は悪人と同じく止・坐・起し、語言し、談論せざること猶し大海の死屍を宿さざるが如し。鴛鴦鳥の清廁に住せず、釈提桓因の鬼と住せず、鳩翅羅鳥の枯樹に棲まざるが如く、如来も亦爾なりと。我当に云何が往見することを得べき。設其れ見ば、我が身將地に陥入せざらんや。我如来を觀するに、寧ろ醉象・師子・虎狼・猛火・絶<sup>もし</sup>焔に近づくと、終に重悪の人に近づきたまはず。是の故に我今是を思忖し已りて、当に何の心有りてか、往いて如来を見たてまつるべき。」耆婆答へて言さく、「大王、譬へば渴人の、速かに清泉に赴き、飢者の食を求め、怖者の救いを求め、病んで良医を求め、熱して蔭涼を求め、寒者の火を求むるが如く、王の今仏を求むるも、亦応に是の如くなるべし。大王如来は尙一闍提等の為に法要を演説したまふ。何に況や大王、一闍提に非ずして、而も当に慈悲の救済を蒙らざるべけんや。」

王の言はく、「耆婆、我昔曾て聞けり、『一闍提とは、信せず聞かず、觀察すること能はず、義理を得ず』と。何が故ぞ、如来而も為に法を説きたまふや。」と。

耆婆はそれに答えて、「大王、如来世尊は、諸の病者を見て、常に法薬を施す。病者の服せざるは、如来の咎に非ず。大王、一闍提の輩を分別するに二つ有り。一つには現在の善根を得、二つには後世の善根を得、如来は、善く一闍提の輩の、能く現在に於て善根を得る者を知りて、則ち為に法を説きたまふ。後世に得る者も、亦為に法を説き、今益無しと雖も、後世の因と作したまふ。是の故に如来は、一闍提の為に法要を演説す。」と、また「諸の衆生の、三悪道に墮するを見て、方便救済して出離を得しむ。是の故に如来は、一闍提の為に、法を演説したまふ。」と

王、耆婆に語りたまはく、「若如来をして審かに是の如くならしめば、明当に良日、吉星を選択して、然して後乃ち行くべし。」耆婆王に白さく、「大王、如来法中に、良日、吉星を選択すること有ること無し。大王、重病人の、猶し日、時節の吉凶を看ぜず、唯良医を求むるが如し。王今病重くして、仏の良医を求む。良時好日を選択すべからず。大王、梅檀の火も、及び伊蘭の火も、二つ俱に焼相に異有ること無きが如きなり。吉日凶日も亦復是の如し、若仏所に到らば、俱に滅罪を得ん。唯願はくは大王、今日速かに往きたまへ。」爾の時に大王、即ち一臣の、名を吉祥と曰ふを命じて、之に告げて言はく、「大臣当に知るべし、吾今仏世尊の所に往かんと欲す。速かに供養所須の具を弁<sup>べん</sup>ぜよ。」と。

耆婆は、はからいを捨て、釈尊の説法を聞けとすゝめるが、阿闍世は未だ不安が完全に解消したわけではないのであります。また耆婆に、王は一闍提ではない。闍提にさえ法を説いて下さるのだから、王に説法してくれない筈はない、と云われるのですが、そう云われれば云われる程阿闍世は、自分は救われざる一闍提なりとの自覚を深め、耆婆に、その一闍提に仏陀はどうして説法されるのかとつめよります。

人間は経済的、環境的安全、仲間に受け入れられているという保証、他人の愛情に囲まれた安定などを望んでいるものである。Angyal<sup>16)</sup>はこれを「安定感への要求」という概念を以て解釈しているが、阿闍世は、耆婆にだけは受け入れられている、という感と、後述するように、耆婆と一緒に安心という感を深くしたことであろう。

經<sup>54)</sup>には、「爾の時に仏、諸の大衆に告げて言はく、『一切衆生が、阿耨多羅三藐三菩提の爲の近因縁なるは、善友より先なるは無し。何を以っての故に。阿闍世王にして、若耆婆が語に随順せずば、来月七日、必定命終して阿鼻獄に墮せん。是の故に近因は、善友に若くは莫し。と、

耆婆の功績を讃嘆しています。

阿闍世は、それでもまだ自分の罪におののき、仏陀とその教団が自分をどのようにして迎えるかを心配しています。

經<sup>54)</sup>には、「阿闍世王、復前路に於て、『舎婆提の毗流離王が船に乗じて海に入り、火に遇ひて死し、瞿伽離比丘が、生身地に入りて阿鼻獄に至り、須那利多<sup>が</sup>、種々の悪を作し、仏所に至りて衆罪の滅することを得たる』を聞く。是の語を聞き已りて、耆婆に語りて言はく、『吾今是の如きの二語を聞くとも雖も、猶未だ審定せず。汝来れ耆婆、吾汝と同じく一象に載らんと欲す。設我当に阿鼻地獄に入るべくば、<sup>もし</sup>冀はくは汝、捉持して我をして墮せしめざれ。何を以ての故に吾昔曾て聞けり、得道の人<sup>こひねが</sup>は地獄に入らずと。』とあり、増壹阿含經卷第三十九<sup>49)</sup>には、阿闍世は途中で恐怖を懐き、身の毛いよだち、耆婆をふりかえり、ふりかえり、「吾今將に汝の為に誤ら所<sup>る</sup>に非らず乎。將に吾を持して怨家に与ふるに非らず耶」と問い、また「將に汝の為に惑はさ所<sup>る</sup>に非らずや、又聞くならく、『如来は千二百五十の弟子を將ひたまふ』と、今其の声を聞かず」と。我が身の罪過ゆえに、畏れをいだている様子が刻明に記されてあるが、その度毎に耆婆に、「実に此の理無し。唯、願くは大王、<sup>すこ</sup>小しく復前進したまへ」とはげまされて、仏陀の前に出るのであります。

## 第七章 仏の説法

爾の時に仏、諸の大衆に告げて言はく、「阿闍世王猶疑心有り。我今当に為に決定心を作すべし。」爾の時に会中に、一りの菩薩有り、持一切と名く、仏に白して言さく、「世尊、仏の先説の如く、一切諸法に、皆定相無し。如来今者、云何ぞ而も阿闍世の為に、決定心を作すと云ふ。」仏の言はく、「善い哉、善い哉、善男子、我今定んで阿闍世王の為に、決定心を作す。何を以ての故に。若王の疑心にして破壊すべくば、当に知るべし。是の心の無決定為るを。善男子、若彼の王の心にして、是決定ならば、王の逆罪云何ぞ壊すべき。定相無きを以て、其の罪壊すべし。是の故に我阿闍世王の為に、決定心を作す<sup>54)</sup>。」と。

以上の涅槃經の文からみると、「我今当に決定心を作すべし」の上に、所謂指示的態度を感じないわけでもないが、而して「若王の疑心にして破壊すべくば、当に知るべし、諸法に定相有ること無きを。当に知るべし、是の心の無決定為るを。」とあるところから推すに、指示的でもなく、また「決定心を作す」とあるので、勿論非指示的でもない。

Carl R. Rogers<sup>59)</sup>によると、指示的グループは、患者が達成しようとしている望ましい、しかも社会的に賛同される目標を相談助言者が選定し、次に患者がそれを達成するように援助すべく努力するのである。相談助言者は患者よりすぐれているということが言外に含まれており、従って患者は、自己の目標を選択するに足るだけの責任を負うことが出来ないと考えているのである。それに対して、非指示的相談助言者は、たとえ患者自身の人生目標が仮に相談助言者が彼の為に選ぶとすれば選ぶかもしれないところの目標と異なっていようとも、自らそれを選定する権利があるのだという仮定に立っているのである。又、もしも人間が、自己自身及び自己の問題を多少なりとも洞察しているならば、恐らくこの選定を賢明に行なうであろうという信条がある。この見解は Robert Waelder によって極めて良く表現されている。すなわち「フロイドの精神分析学の基本的な考え方は——患者の内部的葛藤に対して、一方に加担するようなことをしないことである。——これらの休止することのない斗争において何等の役割をも演ずることなく、精神分析学は、専ら戦場に光明と空気を供給し、葛藤の無意識的要素を自覚せしめるようにする

のである。かくて欲求を満足させることと、それらの欲望を効果的に統御して行くこととの間に調和を保って行くことができるはずである、と。

以上からみても、そのいづれでもないことは明白であろう。

爾の時に大王、即ち娑羅双樹の間に到りて、仏所に至り、仰いで如来の三十二相、八十種好の猶し微妙真金の山の如くなるを瞻る、爾の時に世尊、八種の声を出して告げて「大王」と言ふ。時に阿闍世、左右を顧視す。「此の大衆の中に、誰か是大王なる。我既に罪戾にして、又福德無し。如来は、称して大王と為したまふべからず。」爾の時に如来、即ち復喚びて「阿闍世大王」と言ふ。時に王、聞き已りて、心大いに欢喜し、即ち是の語を作さく、「如来今日顧命して語言したまふ。真に如来が、諸の衆生に於て、大悲憐愍して、等しうして差別の無きを知る。」仏に白して言さく、「世尊、我今疑心永く遺余無し。定んで如来は、真に是衆生の無上大師なることを知る。」「世尊、我今、梵王、釈提桓因と、坐起飲食することを得とも、猶欣悦せじ。如来の一言の顧命に遇ふことを得て、深く以て欣慶す。」<sup>54)</sup>と。

「はじめでの出会いの緊張をとき、互に親近感をもち、レポートをもつようにならなくてはならぬ」<sup>9)</sup>と云われているが、仏陀は親近の念をもって「大王」、「阿闍世大王」と、何時も側近から呼びならわされているであろう呼び方をしている。このことによって、阿闍世は差別なき憐愍の情を知り、何時しか疑いの心も消え、剩え、とめどもない欢喜の心さえわいてきているのであります。

爾の時に仏、阿闍世王に告げて言はく、「大王、今当に汝が為に正法要を説くべし。汝当に心を一つにして諦かに聴き諦かに聴くべし。凡夫が常に当に心を繋けて身を観ずべきに、二十事有り」<sup>54)</sup>。

と、二十事を掲げてあるところから推すと、一つの生活信条を決めて、それをすゝめているようなので、指示的傾向をみるのである。而して阿闍世がその仰せを承けて、「我、仏の所説の義を解するが如きは、我昔より来た初て未だ曾て是の二十事を観ぜず、故に衆悪を造る。衆悪を造るが故に則ち死畏・三悪道畏有り。世尊、自ら我が殃を招き茲の重悪を造る、父王辜無きに横に逆害を加ふ。是の二十事、設ひ観ずるも観ぜざるも、必定して当に阿鼻地獄に墮すべし」<sup>54)</sup>と、いまなお自分の罪業、いや我執にこだわっているのに対して仏陀は、「一切諸法の性相は常無く、決定有ること無し。王云何ぞ必定して当に阿鼻地獄に墮すべしと云ふや。」<sup>54)</sup>と、その矛盾を優しく問いたどして、我執をはなれしめんとしています。かゝる方法が、藤田の云う消極的指示法としての所謂否定的啓発法<sup>56)</sup>なのであろう。

その釈尊の言葉に啓発されて阿闍世は、「世尊、若一切の法に定相無くば、我が殺罪も亦応に不定なるべし。若殺にして定ならば、一切の諸法は則ち不定に非じ」<sup>54)</sup>と、今までの我執からさめたことを仏陀に白しています。

而して外道の教えは有我から罪を否定している。つまり自我をどこまでも肯定しようとするところから、自我を否定してくるような罪を打ち消そうとするのであろうが、釈尊の立場はどこまでも無我で、そこには一点の自己肯定もない<sup>60)</sup>。

されば却って、何等抵抗するものなしにその罪悪感に深まり、真の懺悔へと導びき入れることでありましょう。

釈尊の説法は続く、即ち、「大王、一切衆生の所作の罪業に、凡そ二種有り。一つには軽、二つには重なり。若心・口の作は、則ち名けて軽と為し、身・口・心の作は、則ち名けて重と為す。大王、心念口説するも、身作さざる者は、所得の報軽し。大王、昔日口に殺を教へず、唯削足せよと言ふ。大王若侍臣に『立たば王の首を斬れ』と勅せんに、坐する時乃ち斬らば猶罪を得

じ。況や王勅せず、云何ぞ罪を得ん。王若罪を得ば、諸仏世尊も亦罪を得べし。何を以ての故に汝が父先王頻婆娑羅、常に諸仏に於て、諸の善根を種う。是の故に今日王位に居ることを得。諸仏若其の供養を受けざれば、則ち王と為さず。若王と為さざれば、汝は則ち国の為に害を生ずることを得じ。汝若父を殺して、当に罪有るべくば、我等諸仏も亦罪有るべし。若諸仏世尊にして罪有ること無くば、汝独云何ぞ而も罪を得んや。大王、頻婆娑羅、往惡心有りて、毗富羅山に於て遊行して鹿を獵するに、曠野を周遍して悉く得る所無し。唯一仙の五通具足せるを見る。見已りて、即ち瞋恚の惡心を生ず。我今遊獵して得ざる所以は、正しく此の人の驅逐して去らしむるに坐す。即ち左右に勅して、之を殺さしむ。其の人臨終に瞋惡心を生じて、神通を退失し、誓言を作さく、『我実に辜無きに、汝は心口を以て横に戮害を加ふ。我來世に於て、亦當に是の如く還心口を以て汝を害すべし』と。時に王、聞き已りて、即ち悔心を生じ、死屍を供養す。是の王是の如く、尙輕受を得て、地獄に墮せず。況や王は爾らざるに、而も當に地獄の果報を受くべけんや。先王自ら作し、還自ら之を受く。云何ぞ王をして殺罪を得しめんや。王の『父王辜無し』と言ふ所の如きは、大王云何が無しと言ふ。夫罪有る者は則ち罪報有り、惡業無き者は則ち罪報無し。汝が父先王にして若辜罪有ること無くば、云何ぞ報有らん。頻婆娑羅は現世の中に於て、亦善果及以惡果を得たり。是の故に先王も亦復不定なり。不定を以ての故に殺も亦不定なり。殺不定の故に、云何ぞ而も定んで地獄に入ると言はん<sup>54)</sup>』と。

仏陀の、阿闍世の罪は心に思い。口で命じた罪であるから、身で行なった罪に較べて軽いとの仰せは、何時しか彼に、頻婆娑羅の罪も心口によるが故にまだ軽かったのに、不俱載天の仇敵のように父王を呪って惨殺した身の愚かさが、今は何の抵抗も弁解もなく洞察されたことであろう。

汝若父を殺して當に罪有るべくば、我等諸仏も亦罪有るべし、という。このお言葉は重々無尽の理を説いているのもあろうが、阿闍世一人を罪に落としはしないという仏陀の、はかり知れぬ温かみを感じると同時に、自分の逆害のために、仏陀をして大悲せしめていた罪業の深さを深く洞察したことであろう。

また阿闍世の罪は、頻婆娑羅の罪無き仙人を殺害したのに比べまだ軽い。まして頻婆娑羅は後悔してその死屍を供養して罪軽くなり、地獄にも墮ちなかつたのであるから、軽い罪の王が何うして地獄に墮ちようか、という。

而して父王は死屍を供養して罪軽くなったという。然らば如何にしたら父王を供養することになるであろうか。父王は仏の説法を聞けという。その説法は罪業の妄執から離れよという。釈尊は皆それぞれの業によってその報いを受けているだけで、頻婆娑羅も自分の業の報いを受けたのだ、という。さらに殺罪も不定であると説いて、犯した今までの罪を悔いるあまり、その所謂良心の呵責から自己を防衛しようとして、徒らに空しく抵抗していた力を、新生の発菩提心えと轉換せしめようとされるのであります。

かくて阿闍世は、罪業の妄執におちこんで自縛していた自己の愚かさを深く洞察したことでありましょう。

釈尊はさらに、「大王、衆生の狂惑に、凡そ四種有り、一つには貪狂、二つには癡狂、三つには呪狂、四つには本業縁狂なり。大王、我が弟子の中に、是の四狂有り。多く惡を作ると雖も、我終に是の人戒を犯すと記せず。是の人の所作は三惡に至らず。若還って心を得んも、亦犯と言はず。王本國を貪りて父王を逆害す。貪狂心の作なり。云何ぞ罪を得ん。」と仰せられますが、阿闍世は、この四種の狂惑こそ衆生の常の姿<sup>62)</sup>であったことに気が付き、その自己を反省すること

もなく、その狂惑によってつくった父王の罪のみを許すことが出来ずに呪いつづけて、遂に逆害を犯した自己の愚かさを深く洞察したことであろう。

釈尊はまた、「大王、譬へば幻師の、四衢道頭に、種々の男女・象馬・瓔珞・衣服を幻作せんに、愚癡の人は謂って真実と為し、有智の人は真実に非ずと知るが如し。殺も亦是の如し。凡夫は実と謂ひ、諸仏世尊は其真に非ざるを知る<sup>54)</sup>。」と仰せられます。

こゝに四衢道頭とは「四つ角の路傍」<sup>6)</sup> 即ち人通りの多い町角であり、都会でありましょう。犯罪、非行の発生しやすい環境として、一般的に云って田舎より都会が指摘されている。その原因として、人口のはげしい移動性、住民の異質性、近隣性の解体と連帯意識の欠乏、家庭や個人の孤立化または無力化への傾向、社会——倫理的統制の弱化による解放感、匿名性、煽情的刺激と享楽的機會の多いこと、マス・コミの強い影響などによる、と云われているが、今王宮の生活も、四衢道頭のそれをしのぐほど煽情的刺激や享楽的機會等にみち、はなやかな虚栄と虚飾に彩られていたことでありましょう。そしてそのことからくる連帯意識の欠乏、王宮の生活なるが故の個人の孤立化、王位にあるものに対する社会的倫理的統制の無力化等の為に幻惑されて造った罪であるからと、阿闍世をおとがめになってはおりませんが、それは同時に父王についても云えることで、その父王をねたみに思っただ逆罪を犯してしまった身の愚かさが、いよいよ深く懺悔され、彼は益々自己洞察を深めたことであろう。

また、「大王、譬へば山間の響声を、愚癡の人は之を実声と謂ひ、有智の人は、其の真に非ざるを知るが如し。殺も亦是の如し。凡夫は実と謂ひ、諸仏世尊は其の真に非ざるを知る。」<sup>64)</sup>と。

犯罪原因研究の一環として、また、犯罪科学の新しい分野として、最近において、いわゆる被害者学 *Victimologie* が進出しつつある。

犯罪の被害者に関する研究は、外国においても、von Hentig, Ellenberger, Bender 等の名をあげるにとどまり、従来まったく未開拓の分野であったが、Mendelsohn の被害者学が紹介されて以来、かなり活潑な関心が向けられ、被害者となり易いパーソナリティの構造ないし特性を明らかにして、犯罪誘発の要因となるような特性を明らかにし、また犯罪がおこなわれるにいたるまでの加害者と被害者の人間関係を明らかにすることによって、犯罪発生のメカニズムを相互作用的関連の上に明らかにしようとした。

この犯罪者と被害者の直接的な人間関係については、殺人、放火、性犯罪などについて早くから注目されてきたが、人間関係のもっとも濃厚な近親間における殺人において、犯罪の発生が、両者の人間関係破綻の結果であることが明らかにされている<sup>9)</sup>、と云われ、このような関係を山間の音響の如し、と譬へられたのではないであろうか。

釈尊は、被害者即ち頻婆娑羅王にも、被害にあわねばならぬ要因があって、それが山間のこだまのようにその身に返っただけなのだから、阿闍世には罪がない、と仰せられるのでありましょうが、その言葉を聞く彼は、立場を変えてみるならいづれがより被害者であったことか、山間のこだまのような自分の被害者のパーソナリティの反響とも知らずに父王を呪って逆害をなした我が身の愚かさを、いつしか深く洞察していったことであろう。

また、「大王、人に怨有り、詐り来りて親附せんに、愚癡の人は謂って実親と為し、智者は了達して乃ち虚詐なるを知るが如し。殺も亦是の如し。凡夫は実と謂ひ、諸仏世尊は其の真に非ざるを知る。」<sup>54)</sup>と。

交友関係も、思春期の精神生活にきわめて重要な役割を果して、一歩誤ると、それが非行への原因となることが多い。而して不良交友を求める心理には、健康な人間関係が障害されているところから、逃避的ないし代償的にこれを求める傾向がみられ、これは適応障害の結果である

という<sup>9)</sup>。

今阿闍世が、相師の甘言を真実と思い込んで、仙人を殺害し、自分を高樓より産み落さしめた愚癡の父王を思う時、これも子なきが故の適応障害であったことを思うと、提婆や父王に瞋恨をいだいていた人々の甘言におどらされ、それを真実と思い込んで、殺父の大逆罪を犯してしまった自己の愚かさが、深く洞察されたことであろう。さらにそれ以上に「阿闍世の貪狂の心自体がいつわりしたしむ怨賊であり、六根六識みなこれ賊であった。」<sup>63)</sup>と洞察したことでありましよう。

また、「大王、人鏡を執りて自ら面像を見んに、愚癡の人は謂って真面と為し、智者は了達して其の真に非ざるを知るが如し。殺も亦是の如し。凡夫は実と謂ひ、諸仏世尊は其の真に非ざるを知る。」<sup>54)</sup>と。

犯罪、非行の心理機制で精神分析上、もっとも重要な概念は、**oedipus complex** であるという。小児が愛の対象としてはじめて選ぶのは母であり、男の子は母を得んとして父と競争的な立場に立つ。これをエディプス心性とよび、このエディプス関係をめぐる情動的に強調された観念群が **oedipus complex** である。これはテーベの王ライオスの子エディプスが、しらずに父を殺し、母を娶った故事にならったもので、この父殺しと近親相姦とが人間の原始犯罪とみなされる。而してこの **complex** の正しい処理が健康な人格の形成に不可欠であると云われ、犯罪者や非行少年の多くは、いわゆる潜在期（5、6才から思春期にいたる期間）におけるこの **complex** の処理に障害をきたし、適応過程で失敗したものと考えられている。そしてこのコンプレックスから罪責感（罪の意識）が生まれ、この罪責感を免れるために、あるいはこれを鎮静させるために刑罰を望むのである。したがってこの罪責感が犯罪に先行するのであって、これは犯行後に生ずる罪責感、自らの行為を罪と自覚して反省する、俗にいう「罪悪感」とはその発生機序や意味を異にする。したがって精神分析理論によれば、懲罰は犯罪者を威嚇して犯罪を防止するどころか、かえって彼らを犯行へと駆り立てるものとなる<sup>9)</sup>、という。

而してここでいう罪責感こそ、釈尊は鏡に映った自分の顔同様真実のものではなく、みな自分の心の反映だ、と仰せられるのではないでしょうか。

父王を仇敵のように呪って殺害したことも、彼自身のエディプス心性の反映を真実のものと思ってそれにおびえてのこととして、釈尊はお咎めになりませんが、いま父王が相師の「是の児生じ已りて当に其の父を殺すべし」との語におびえ、それが父王自身の罪責感のかけにおびえる反映ともしらずに、高樓より産み落せしめてその児を殺そうとしたことを思うと、その父を殺した身の愚かさが、深く洞察されたことでありましよう。

また、「大王、熱時の炎の如し。愚癡の人は之を是水と謂ひ、智者は了達して其の水に非ざるを知る。殺も亦是の如し。凡夫は実と謂ひ、諸仏世尊は其の真に非ざるを知る。大王、乾闥婆城の如し。愚癡の人は謂って真実と為し、智者は了達して其の真に非ざるを知る。殺も亦是の如し。凡夫は実と謂ひ、諸仏世尊は其の真に非ざるを知る。」<sup>54)</sup>と。

大乘本生心地観経巻第三<sup>64)</sup>には、一切の諸の罪性は皆如なり、顛例の因縁より妄心起るなり。是の如く罪相は本来空にして、三世の中所得無し、とあり、観普賢菩薩行法経<sup>65)</sup>には、一切の業障海は皆妄想より生ず、とある。

まことに、罪業もとよりかたちなし、妄想顛例のなせるなり<sup>66)</sup>、であります。阿闍世も妄想顛例の自己を深く洞察したことでありましよう。

釈尊はまた、「大王、人の夢中に五欲の樂を受くるが如し。愚癡の人は之を謂って実と為し、



智者は了達して其の非真を知る。殺も亦是の如し。凡夫は実と謂ひ、諸仏世尊は其の真に非ざるを知る。」<sup>54)</sup>と仰せられます。

諸法集要経巻第四、訶厭五欲品第七之余には、欲境は夢事の如く、亦尋香城の猶く、猛熾にして焰の然ゆるが如し、諸天是に由りて墮す。欲は亦陽焰の如く、諸天是に由りて墮す。若し欲境に動ぜらるれば、則ち是れ諸苦の本、乾闥婆城の如く、当に知るべし久住せず。欲に於て著を生ぜざれば、諸の垢染を離るるを得、斯れを具智の人と為し、諸天咸な敬奉せん。善く欲の淤泥を越ゆれば、能く衆生に樂を与へ、心は縛を離れて寂靜に、諸の魔軍を降伏せん<sup>68)</sup>。とある。

阿闍世は、愚痴なるが故の醜い欲心によって、夢よりもはかなく、「かげろう」や「しんきろう」よりも虚しいこの世の栄耀榮華を真実のものと思いこみ、提婆に「汝が父は頭白く黄に変せるに、女戯に厭かず種々に食欲せり。爾今長大せるに爾に位を与へざれば得るの日未だ期せず」<sup>13)</sup>と悪諫され、その空しい父王の五欲の樂をねたみ、殺害してまで奪い取った愚痴の自分を深く洞察し、欲を離れ、心の縛を離れてそのフラストレーションや心の葛藤から解放されていったことであろう。

また、「大王、殺法、殺業、殺者、殺果、及以解脱、我皆之を了す。則ち罪有ること無し。王殺を知ると雖も、云何ぞ罪有らん。大王、譬へば人有りて典酒を主知せん、如其飲まざれば則ち亦酔はず。復火を知ると雖も、亦焼燃せざるが如し。王も亦是の如し。復殺を知ると雖も、云何ぞ罪有らん。大王、諸の衆生有り、日出の時に於て種々の罪を作り、月出の時に於て復劫盜を行ひ、日月出でざる時罪を作らず。日月に因りて其をして罪を作らしむと雖も、而も此の日月は実に罪を得ず。殺も亦是の如し。復王に因ると雖も、王は実に罪無し」<sup>54)</sup>。と。

上来の十喩は真諦平等空の世界から、殺罪本来無体と顯す<sup>67)</sup>のであろうが、それを聞く阿闍世は、父王の殺罪のみを実としてそのみを呪いつゞけ、そのうらみから解放されずに苦しんで来た自分の愚かさ、そしてその為逆害を犯して、一層自分自身を苦します結果になってしまった身の愚かさを、いつしか深く洞察する身になったことであろう。

釈尊はさらに、「大王、王の宮中、常に羊を屠るを勅するに、心初て懼無きが如し。云何ぞ父に於て独懼心を生ずる。復人畜は、尊卑差別すと雖も、命を宝として、死を畏るゝは、二つ俱に異なること無し。何が故ぞ羊に於て心軽くして懼無く、父先王に於て重き憂苦を生ずる。大王、世間の人は、是愛の僮僕にして自在を得ず、愛に使はれて殺害を行す。設ひ果報有るも、乃ち是愛の罪なり。王は自在ならず、当に何の咎か有るべき。」と仰せられております。

結局人間は我愛、我執のために罪を作っているのであり、どの殺生はよくて、どの殺生は悪いというのではない。悪いということに於ては、如何なる殺生も悪いのである。それを善悪をもの知り顔に、父を殺した時のみに憂苦をいただくのはどうした訳か、と、やさしくその矛盾を問いかけて、阿闍世は自分の考えのまことに浅いものであったことに気づき、そしてその罪の根は深く無限で、如何に悔いても、とても償い切れるものではないことが洞察されたことであろう。

されば人間の能力をはるかに超えた仏智に、たゞたゞうちまかせざるを得ないことが、自から啓発されたことであろう。

天台玄義<sup>69)</sup>にも、如来のみよく真実を知る。殃堀摩羅は悪人のようであるが、。実性相熟して度を得た。併し四彈比丘は善人のようだが、悪性相熟して度に堪えず。衆生の世界は不可思議だ、とあり、また、僧伽羅刹所集経巻の下<sup>98)</sup>及び増壹阿含経巻三十一<sup>99)</sup>には、鶻堀魔は疾風の如くに追ったが、徐かに歩かれている釈尊に追いつくことが出来なかったとあり、その時仏陀は、「我

慈心の地に住し、一切の人を愍護す。汝地獄の苦を種え悪を離れず」<sup>90)</sup>、されば追いつけないのだと諭されております。そして彼は常住真実の仏陀の慈心によってのみ救われることをさとって廻心しております。併し四弾比丘は、悪を離れることのない不安定な人間性の上に礎きあげた修行なるが故に、どれほど礎きあげても、転落してしまっただけであります。

大智度論卷二十四、初品第三十九「十力」釈論<sup>91)</sup>には、仏は亦た分別したまはく、「是の人は縛を欲して解を得、是の人は解を欲して縛を得と知りたまふ。」とあって、真に善悪を知るものは如来のみであり、まことに凡夫のはからいは、解を求めながら縛を得るが如き愚を繰返すのみであります。

阿闍世はそれをさとって、その本来空平等なる仏智に善悪すべてをおまかせしようと、心が啓発され、それまで執拗に抵抗していた我執の根が次第に断たれていったことであります。

釈尊はまた、「大王、譬へば涅槃は、有に非ず無に非ず、而も亦是有なるが如く、殺も亦是の如し。非有非無と雖も、而も亦是有なり。慚愧の人は、則ち非有と為し、無慚愧の者は則ち非無と為す。果報を受くる者は、之を名けて有と為し、空見の人は則ち非有と為す。有見の人は則ち非無と為し、有有見の者も亦名けて有と為す。何を以ての故に。有有見の者は果報を得るが故に、無有見の者は則ち果報無し。常見の人は則ち非有と為し、無常見の者は則ち非無と為す。常々見の者は無と為すことを得ず。何を以ての故に。常々見の者は悪業果有るが故に、是の故に常々見の者は無と為すことを得ず。是の義を以ての故に、非有無と雖も而も亦是有なり。大王、夫衆生とは出入息に名く。出入息を断ずるが故に名けて殺と為す。諸仏は俗に随ひて亦説きて殺と為す」<sup>54)</sup>と仰せられます。

慧遠の涅槃経疏によると、涅槃の法は非有非無の理が明らかでわかり易く、殺業の非有非無は理解しがたい。それでいま涅槃を譬えとされるのであるという。併し、仏の説法における譬喩は単に分別理解をたすけるためのものではなく、われわれの分別そのものを照らし破る教えでありその意味において、こゝに涅槃を譬とされているのであるという。涅槃は非有非無であって「しかもまたこれ有なり」と説かれるように、大涅槃の妙有の光りが、現に阿闍世の有無の妄見を破りつゝ注がれているのである。それ故、慚愧ある人には定業転じて不定業となって救済され、無慚愧の場合は定業として無間地獄の果報を受けるのである<sup>97)</sup>という。

而して、諸法の性が本来空であるとさとした「空見ノ人」は、犯した罪を認めることに抵抗する我執がないので、葛藤或はフラストレーションを起こさないで非有であり、これに対して、自我の迷妄にとらわれて犯した罪を認めながらそれに抵抗している「有見ノ者」は、心の葛藤を起して、却って実体化された罪におびえることであろう。だからこの有見に執する「有有見の人」には、現に犯した罪の果報が「有る」と云わずにおれぬが、この有見を離れ空見に住している「無有見者」は果報を受けない訳である。

しかしながら、空こそ諸法の永遠の真実であるとする「常見の人」も、それに固執すれば、そのような我を立てることになるので、やはり心の葛藤或はフラストレーションを起し、犯した罪の果報を受けることとなるであろう。これを「常々見の者」という。

大智度論卷三十七、第三習相應品(続)<sup>73)</sup>によると、有見の者は、無見の者と相違し、相違するが故に、是非あり。是非故に共に、静い、静有るが故に、諸の結使を起し、結使の故に、業を生じ、業を生ずるが故に、悪道の門を開く。また有に著する者は、事若し無常なれば、則ち憂悩を生ず。若し無に著する者は諸の罪業を作し、死して地獄に墮して苦を受く。有無に著せざる者は、是の如き等種々の過失有ること無し、とあり、大乘広百論釈論卷第六、破見品第四<sup>74)</sup>には、有を有する有等は皆執心に順じ、空を空する空等は皆妄執に違す。故に有智者は空の言を説くを

聞いて、応に一切の有無等の執を離るべし、という。而して大乘密藏經卷下、阿頼耶密藏品第八<sup>75)</sup>には、一切の諸の有情は種々の見を生ず、諸見を断ぜしめんと欲して是の故に空理を説く。諸見滅するを得る時、智慧の火を生じ、普ねく煩惱の薪を焼いて、一切皆清浄なり、と。

また天親菩薩の仏性論<sup>76)</sup>には、若し想を除かざれば解脱するに由無けん。繫縛有るが故なり。若し併びに想を除かば、恐らくは復我を失して涅槃の塹に墮せん。何を以ての故に。想と我とは相い離るることを得ざるが故に、棄と及び不棄とを得ざるを繫縛と為すが故なり。想を除かんと欲するが故に非想と名け、我を失することを恐るるが故に、敢て併びに除かざるが故に、非非想と名くるなり。此の散乱心に由りては涅槃を得ざるが故に、とある。

結局するところ、我執が心の葛藤、或はフラストレーションを起して、犯した罪の果報を現実化するのだと知らしめて、真空妙有の涅槃界こそ、その有無を離れた世界であることを開顕されるのでありましょう。

されば「是の義を以ての故に、非有無と雖も而も亦是有なり」と仰せられるのでありましょう。

ところが親鸞聖人は、教行信証に「是ノ義ヲ以ノ故ニ、非有・非無ニシテ亦是有ナリト雖モ」<sup>70)</sup>と読み変えて、この我執ゆえの心の葛藤或はフラストレーションから逃れられないのが、一切衆生の姿であることを明して下さっております。

而して私は、「諸仏は俗に随って殺とす」とのお言葉の底に、かゝる者を大悲される如来の本願を聞く思いがいたします。

開悟院も、「闍王ハ俗諦差別ヲミテ罪重シト歎クガユヘニ、真諦平等ヲス、メテ彼重罪ノ執ヲ滅スルナリ。執ヲ滅スルノガ即重罪ヲ滅スルノナリ」<sup>67)</sup>と云っている。

四十華嚴第十二巻によると、刑罰の目的さえ悪人を変化し治めて、みな仏道に向わしむるにある<sup>36)</sup>、という。而してこの道こそ執を滅する懺悔の道であろう。

大乘本生心地観經卷第三<sup>64)</sup>によると、懺悔は能く煩惱の薪を焼く、と云い、十住毘婆娑論卷第六、分別功德品第十一<sup>72)</sup>には、諸の福德の中に於いて懺悔の福德は最も大なり。業障の罪を除くが故に善く菩薩道を行ず、とあり、観普賢菩薩行法經<sup>65)</sup>によると、我が心自ら空なれば罪・福も主なし。一切の法は是の如く住なく壞なし。是の如き懺悔は心を観ずるに心なし。法も法の中に住せず。諸法は解脱なり、滅諦なり、寂靜なり。是の如き相をば大懺悔と名け、大莊嚴懺悔と名け、無罪相懺悔と名け、破壊心識と名く。此の懺悔を行ずる者は、身心清浄にして法の中に住せざること、猶ほ流水の如し、とある。

以上によって知られる如く、懺悔はよく煩惱・業障を除き、身心清浄にして流水の如く、あらゆる妄執・繫縛の想からも解放され、心の葛藤もフラストレーションも解消し、涅槃を得しめることでありましょう。

涅槃經<sup>54)</sup>には、「色はは無常なり、色の因縁も亦是無常なり。無常の因より生ずる色は、云何ぞ常ならん。乃至、識は無常なり、識の因縁も亦無常なり。無常の因より生ずる識は、云何ぞ常ならん。無常を以ての故に苦なり、苦を以ての故に空なり、空を以ての故に無我なり。若是無常・苦・空・無我ならば、何の殺す所とか為ん。無常を殺さば常涅槃を得ん。苦を殺さば楽を得、空を殺さば実を得、無我を殺さば真我を得ん。大王、若無常・苦・空・無我を殺さば、則ち我と同じからん。我も亦無常・苦・空・無我を殺すに、地獄に入らず、汝云何ぞ入らん」とあります。

而してここで、無常を殺さば、苦を殺さば、空を殺さば云々とあるのは、大宝積經卷第一百五善住意天子会第三十六の四、破凡夫相品第八<sup>78)</sup>に、文殊師利の言はく、須く我相を殺害し、人想

を殺害し、常に彼の利き智慧の刀を用ひて殺害を行ひ、殺を行ふ時に当っては、然も亦執持の想及び以び害の想を有つ無きなり、とあるので、仏の智慧によって、無常の想、苦・空・無我の想、及びそれらに執着している想を滅することでありましょう。

阿闍世王経の異訳である文殊支利普超三昧経<sup>79)</sup>には、「其れ賢聖とは一切の愛欲諸見を除くを謂い、其れ審諦とは一切の法は悉く無所有（空なり）なるを知るなり」と云い、「若し空を了せば所作無く、亦所不作無く、想無く願無く、亦作有ること無く、亦不作無し、一切の諸法は悉く相有ること無し。其の所行無く、所有無きが則ち是れ其の相なり。」と云い、また「悉く所有無く生有ること無ければ善哉と不善哉と有ること無し。其れ解脱せば則ち所有無く、亦解脱無きなり。亦解脱無しとは所以者何、一切諸法は皆自然浄なればなり。」と、般若の空論を高調している。

また大乘宝要義論卷七<sup>80)</sup>には、阿闍世王経に云くとして、妙吉祥の言はく、復次に大王よ、若し此の空中の或は煙或は塵の虚空を染せんと欲す、汝の意に於いて是を云何ん。彼の煙塵は空を染むることを能るや否や。大王よ、又或は人有り是の如くの言を作す、我虚空を清浄にせんと欲すと、而も彼の虚空其れ能く浄となるや不や。大王よ、如来も亦復是の如く虚空と等し。一切法の本来相續して自性無染なることを説く。是の故に大王よ、無顛倒心を以て応に如実に其の伺察を作すべし。如し伺察し已って伺察に随ふ時、少法の取るべく捨つべきもの有ること無し、一切の法自性無きが故に即ち主宰無し。大王よ所作寂靜の故に、是の如く了する者は当に涅槃を証すべし。此の中に亦復法の作すべき無し、亦無作に非ず、若しくは作若しくは非作、此を説いて皆涅槃寂靜に歸す、と。王即ち自ら観ずるに亦自身の相有るを見ず。爾の時に乃ち一切の色想を離る。とある。

かくて阿闍世は、かゝる仏陀の説法に遇って、自己を深く洞察し、色縛、識縛を離れることができたであろう。

涅槃経<sup>54)</sup>には、爾の時に阿闍世王、仏の所説の如く、色を觀じ、乃至識を觀ず。是の觀を作し已りて、即ち仏に白して言さく、「世尊、我今初めて色はは無常、乃至識は無常なるを知る。我本若能く是の如く知らば、則ち罪を作らじ。世尊、我昔曾て聞く、『諸仏世尊は、常に衆生の為に父母と作る』と。是の語を聞くと雖も、猶未だ審定すること能はず、今乃ち定んで知んぬ。世尊、我亦曾て聞く、『須弥山王は、四宝の所成、所謂金・銀・琉璃・頗黎なり。若衆鳥有れば集る所の処に随ひて、則ち其の色を同じうす』と。是の説を聞くと雖も、亦審定せず。我今、仏須弥山に来至すれば、則ち与に色を同じうす。与に色を同じうすとは、則ち諸法の無常・苦・空・無我を知るなり。」と、阿闍世の欲喜を記してある。

Carl R. Rogers<sup>77)</sup>は、精神療法を行う場合に於て不成功の事例は、自我についての否定的な感情がつねに高度に残されているか、あるいは肯定的な自我態度 (self-attitude) が、つねに高度に残されているようである。と云っているが、色縛識縛を離れることができず、自己を深く洞察することを恐れ、罪を慚愧することに徒らに抵抗し、後悔熱惱するばかりで、却って心に葛藤を起し、また否定的な感情が高度に残っていることも、いたずらにでっちあげた權威に畏れおののくばかりで、自からの心を極度に抑圧して、仰いで仏の大慈悲を信ずることができないのでそのフラストレーションから解放されないのである。

然るに阿闍世は今、如来の大慈悲の現われである神通力と説法に遇うことを得て、その底知れぬ我執、妄執の深さを照らし出されて自己を深く洞察し、それまで徒らに抵抗していたもの（これを front「前衛」<sup>59)</sup>ともいうのであろうが）があって、そのために葛藤やフラストレーションを発して苦しんでいたものが、その抵抗も防禦も自から崩壊していったことであろう。そして、

その空しい抵抗や防禦を維持する為に利用していた力をば、自己自身の内部における新しい力として解消されてゆくことに気付き、「世尊、我今初めて色は是无常、乃至識は無常なるを知る。我本若能く是の如く知らば、則ち罪を作らじ。」と深く懺悔しております。

そして、この自己洞察、懺悔が、そのまま同時に一転して、はかり知れない大慶喜と、そして積極的な衆生救済の利他の大行えと発展してゆくのであります。

即ち、阿闍世をして、「世尊、我世間に伊蘭子より伊蘭樹の生ずるを見、伊蘭より梅檀樹の生ずるを見ず。我今始めて伊蘭子より梅檀樹を生ずるを見る。伊蘭子とは我が身是なり。梅檀樹とは即ち我が心無根信なり。無根とは我は初、如来を恭敬することを知らず、法・僧を信ぜず。是を無根と名く。世尊、我若如来世尊に遇ひたてまつらば、当に無量阿僧祇劫に於て、大地獄に在りて無量の苦を受くべし。我今、仏を見たてまつる。是の仏を見て得る所の功德を以て、衆生の有らゆる一切煩惱悪心を破壊す」<sup>54)</sup>と云わしめております。

今までは、無上の大菩提心を起していなかったのに、たゞ罪の報いとしての無間地獄を恐れていた。而して今無上菩提心を起したのですが、菩提心とは上求菩提下化衆生の心であり、されば地獄をもおそれることなく、釈尊の、「大王、善い哉善い哉、我今、汝が必ず能く衆生の悪心を破壊せんを知る」とのお言葉に答えて、一切衆生の苦を救うことができるなら、「我をして常に阿鼻地獄に在りて無量劫の中、諸の衆生の為に大苦悩を受けしむとも、以て苦と為さず」と、その覚悟を新たにしております。

そして「爾の時に摩訶陀国の無量の人民、悉く阿耨多羅三藐三菩提心を発す。是の如き等の無量の人民が、大心を発すを以ての故に、阿闍世王の有らゆる重罪は、即ち微薄なるを得、王及び夫人・後宮・婬女、悉く皆同じく阿耨多羅三藐三菩提の心を発す」<sup>54)</sup>と。

ここに阿闍世の下化衆生の願が満足されたことであらう。

經<sup>54)</sup>には、爾の時に阿闍世王、耆婆に語りて言はく、「耆婆、我今未だ死せずして已に天身を得、短命を捨てて長命を得、無常身を捨てて常身を得、諸の衆生をして阿耨多羅三藐三菩提心を発さしむ。即ち是天身、長命常身にして、即ち是一切諸仏の弟子なり。」是の語を説き已りて、即ち種々の宝幢・幡蓋・香花・瓔珞・微妙の伎楽を以て、仏に供養し、復偈頌を以て讚歎して言さく、

『実語甚だ微妙にして 句義に善巧に 甚深秘密蔵を 衆の為の故に顯示す 有ゆる広博の言を 衆の為の故に略説し 是の如きの言を具足して 善能く衆生を療す 若諸の衆生有りて 是の語を聞くことを得る者は 若は信じ及び信ぜざる 定んでは是仏説なるを知らん 諸仏は常に軟語もて 衆の為の故に麤を説きたまふ 麤語も及び軟語も皆第一義に帰す 是の故に我今者 世尊に帰依したてまつる 如来語の一味なる 猶し大海水の如し 是を第一義と名く 故に無義の言無し 如来今説きたまふ所の 種々無量の法を 男女大小聞きたてまつりて 同じく第一義を獲 無因亦無果なり 無生亦無滅なり 是を大涅槃と名け 聞く者諸果を破す 如来は一切の為に 常に慈父母と作りたまふ 当に知るべし諸の衆生は 皆是如来の子なりと 世尊は大慈悲にして 衆の為の故に苦行したまふ 人の鬼魅に著せられ 狂乱して為す所多きが如し 我今仏を見たてまつることを得て 得る所の三業の善 願はくは此の功德を以て 無上道に廻向せん 我今供養する所の 仏・法及び衆僧 願はくは此の功德を以て 三宝常に世に在らん 我今得べき所の 種々の諸の功德 願はくは此を以て一切 衆生四種の魔を破壊せん 我悪知識に遇ひて三世の罪を造作る 今仏前に於て悔す 願はくは後更に作る莫らん 願はくは諸の衆生等 悉く菩提心を発し 心を繋けて常に 十方の一切仏を思念せん 復願はくは諸の衆生 永く諸の煩惱を破し 了了に仏性を見ること 猶し妙徳等の如くならん』<sup>54)</sup>と。

而して、梵行品第八の三<sup>82)</sup>には、迦葉が「大慈衆生を愍み 故に我をして帰依せしむ 善く衆の毒箭を抜く 故に大医王と称す 世医の療治する所は 差ゆと雖も還って復生ず 如来の治したまふ所は 畢意じて復発らず 世尊は甘露の薬 以て諸の衆生に施す 衆生既に服し已りて 死せず亦生ぜず 如来今我が為に 大涅槃を演説す 衆生秘蔵を開きて 即ち不生滅を得」と、仏を讃嘆しておりますが、今阿闍世が「我今未だ死せずして已に天身を得」と云っているのは、仏の常住、不生不滅の涅槃の理をきいて、遂に不生不滅のさとりを開く身となったことをよろこんだことでありましょう。

そして一切諸仏の弟子として、新しく生れ変わり、積極的な上求菩提下化衆生の覚悟を新たにしたことでありましょう。

そして種々の供具を以て仏に供養し、また仏徳を讃嘆しております。

そしてその中に、「世尊は大慈悲にして 衆の為の故に苦行したまふ 人の鬼魅に著せられ 狂乱して為す所多きが如し」とありますが、開悟院<sup>67)</sup>は、鬼魅とは妖怪のこと、衆生の為に身に苦を受けながら更に苦とし給わぬすがたを言う、と云い、請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經<sup>83)</sup>には、衆生若し名を聞かば、苦を離れ解脱を得ん。亦地獄に遊戯して、大悲をもって苦を代受し、或は畜生中に処し、畜生の形を化作し、教ゆるに大智慧を以てし、無上心を発さしむ。或は阿修羅に処し、軟言をもって心を調伏し、憍慢の習を除かしめ、疾に無為の岸に至らしむ。現身に餓鬼と作って、手に香色乳を出し、飢渴逼迫者に、施して飽満を得しむ。大慈大悲の心は、五道に遊戯して、恒に善集慧を以て、普く一切の衆に、無上勝方便を教へ、生死の苦を離れしめ、常に安樂処を得て、大涅槃の岸に到らしむ。と。また大宝積經卷一百一十一、弥勒菩薩所問会第四十二<sup>84)</sup>には、若し諸の衆生あって、我が身を砕きて髓を出すとも、世間を利せん為めならば、心に憂惱を生ぜじ、と。爾の時に太子は即身を砕き、其の骨髓を取って彼の病人に与え、意に随って用ひられて、一念の悔恨の心をも生ぜざりき。阿難、当に知るべし。爾の時の妙華太子は、豈異人ならんや。今の我が身是れなることを。四大海の水は猶測量せらるるとも、我れの往昔に於て菩薩の道を行ずるに、身の骨髓を捨てしことは称り計ふべからざるなり、と。また梵行品第八の二<sup>58)</sup>には、諸の衆生の、煩惱の病に纏切せらるゝを見て、心に愁惱を生じ、憂念すること子の如く、身の諸の毛孔より血皆流出す。と云い、また、一闍提の地獄に墮するを見て、亦与俱に地獄の中に生ぜんを願ふ。何を以ての故に。是の一闍提にして、若受苦の時、或は一念の改悔の心を生ぜば、我即ち当に為に種々の法を説き、彼をして一念の善根を生ずることを得しむべし。とあって、阿闍世は今、かゝる世尊の大慈悲に接し、懺悔の涙と共にかく讃嘆したことでありましょう。

そして、「我今仏を見たとまつることを得て、得る所の三業の善、願はくは此の功徳を以て、無上道に廻向せん」と、菩提心を発し、「我今供養する所の仏・法及び衆僧、願はくは此の功徳を以て三宝常に世に在らん」と、正法護持を念じ、「我今得べき所の種々の諸の功徳、願はくは此を以て、一切衆生の四種の魔（煩惱、業、五蘊と天魔）を破壊せん、我悪知識に遇ひて、三世の罪を造作す。今仏前に於て悔す、願はくは後更に作る莫らん、願はくは諸の衆生等、悉く菩提心を発し、永く諸の煩惱を破し、了了に仏性を見ること、猶し妙徳等の如くならん」<sup>54)</sup>と、教の如く修行し、一切衆生の煩惱等を破壊して菩提心をおこさしめんと発願しております。

大智度論卷三十、初品第四十六<sup>85)</sup>には、供養の具に二種あり。一には財の供養、二には法の供養なり、とあり、十住毘婆娑論卷第十五分別声聞辟支仏品之余<sup>86)</sup>には、若し人、香華の四事を以て仏に供養するを、仏に供養すと名づけず。若し能く一心に不放逸に親近し、聖道を修集せば、是を諸仏を供養し、恭敬すと名づく。經に説くが如し。般涅槃の時に、仏、阿難に告げたまはく

天より文陀羅華及び栴檀末香を雨らし、天伎樂を作すを如来を供養すと名づけず、阿難よ、若し比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷一心に不放逸に親近し、聖法を修集する、是れを真に仏を供養すと名づく。と云い、月燈三昧經卷第二<sup>87)</sup>には、如法に修行するを真の供養といふなり、と云い、大莊嚴法門經卷下<sup>88)</sup>には、若し自身他身及び有法を見ずんば是を供養と名く。是の如く聞無く、著無き、是を聽法と名く。亦供養と名く。という。而して、大般若波羅蜜多經卷第五百七十二、第六分陀羅尼品第十三<sup>89)</sup>には、爾の時仏、彼の天王に告げて言はく、天王当に知るべし。諸の仏世尊を供養せんと欲する者は、当に三法を修すべし。一には菩提心を発し、二には正法を護持し三には教の如く修行するなり。天王当に知るべし、若し能く此の三法を修学する者は乃ち名づけて真に仏を供養すと為すことを得、假使ひ如来一劫世に住して此の供養の獲る所の功德を説かんも亦た尽すこと能はず。是の故に天王、若し仏世尊を供養せんと欲する者、此の三法を具せば、真の供養と名づく。天王当に知るべし、若し仏の一四句頌を護ること有らば、則ち為れ過去未來現在の諸仏所証の無上正等菩提を擁護するなりと。何を以ての故に、諸仏世尊の証したまふ所の無上正等菩提は、法に従て生ずるが故なり。法の供養は真の供養と名づく、諸の供養の中にて最も為れ第一なり、資財の供養の比ぶること能はざる所なり、とある。

以上によって、阿闍世のこの供養こそ、真の供養であることを知るであろう。

涅槃經<sup>54)</sup>には、「爾の時に世尊、阿闍世王を讚じたまはく、『善い哉善い哉、若人能く菩提心を発す有らば、当に知るべし、是の人は則ち諸仏大衆を莊嚴すと為す。大王、汝昔已に毗婆尸仏に於て、初めて、阿耨多羅三藐三菩提の心を発す。是より已来、我が出世に至るまで、其の中間に於て、未だ曾て復地獄に墮して苦を受けず。大王、当に知るべし、菩提の心に、乃ち是の如きの無量の果報有り。大王、今より已往、常に当に菩提の心を勤修すべし。何を以ての故に。是の因縁より、当に無量の悪を消滅することを得べきが故なり。』」と、菩提心の功德を述べ、阿闍世が菩提心をおこしたことをほめたゝえています。

流転三界偈<sup>90)</sup>には、流転三界中 恩愛不能断 棄恩入無為 真實報恩者とあり、これは清信士度人經に云われてある偈文であるが、この經は既に失われて現存せずという。而してこの四句の偈文は、諸經要集卷第四、出家緣第三<sup>91)</sup>に、「清信士度人經ニ云ク若シ剃髮セント欲セバ」と、出家する時の言葉として載せてある。恐らく出家する時は、この言葉を唱へて剃髪されたものであろう。而してこゝでは、恩愛不能断の箇所が恩愛不能脱になっているが、両者の間に意義の変わりはないと思われる。

また平家物語に、三位中将維盛の出家の模様を、与三兵衛重景、石童丸がつぎつぎと髻を切って滝口入道に剃らせたことが記され、ついで、「これらがかやう先だつてなるを見給ふにつけても、いとゞ心細うぞなれける。さてしもあるべき事ならねば、

流転三界中 恩愛不能断 棄恩入無為 真實報恩者

と三遍唱へて、遂に剃り下されさせ給ひてけり」<sup>92)</sup>。とあることより、この偈文は我国に於ても出家する時に唱えられた句であることが知られるが、この断ち難い恩愛の絆を断ち切って、無為に入ることこそ、真に恩に報いることになることと教えられるのであります。

このことは、拾遺古徳伝絵卷一<sup>93)</sup>に「觀覺得業の命によりて叡山にのぼるべきになりければ、母儀にいとまをこひて云、昔釈尊十九にして王宮をいで、つゐに正覺をなりましたましき。今小質十三にして、叡山にのぼり、はじめて学窓に入んとす。凡聖ことなりといへども、そのこゝろざしひとし。これひとへに二親出離生死証大菩提のためなり。更になごりおしとおもひ給へからず。流転三界中 恩愛不能断 棄恩入無為 真實報恩者なれば、これ孝道の初也。」とあり、杓杞菴一禅の三国七高僧伝図絵<sup>94)</sup>に、出家して叡山に登る源信僧都に、母はあたらしい衣を裁って

これを着せ、「汝謹て良源上人に事て修学し、空しく光陰を送ることなかれ、他日学問成就して名を四海に聞へなば、我乃汝を召すべし、若然らざれば、是を永の別と思ふべし、務て父母の未来の苦を救ひ拔んば、是汝の力なり、恩を棄(て)無為に入、是真の孝行とす、汝それつとめよ」とはげましていることをみても、うなづけよう。

而して今、父王殺害の罪を犯した阿闍世には、ひとしお悔恨の情と共に、恩愛の情深きものがあったことを感じたに相違ない。

それは阿闍世の「我今身心、豈痛まざることを得んや。我が父先王、慈愛流惻して、特に矜念せらる。実に辜咎無し。往いて相師に問ふ。相師答へて言はく、『是の児生じ已りて、定んで当に父を害すべし』と、是の語を聞くと雖も、猶瞻養せらる」<sup>10)</sup>。の語によってもうかがい知ることができよう。

また俗世間的に云っても、若し父王が存命中ならば、それがたとえ一時の浮生のことゝは云いながら、或はその恩に報いる方法もあったでもあろうが、その願は既に空しく断たれてしまっていたのである。

然るに父王の真の願は、「唯願はくは、速かに仏所に往きたまへ。仏世尊を除きて、餘の能く救ふもの無し、我今汝を愍むが故に相勧導す」<sup>10)</sup>。であり、「汝今当に耆婆が所説に随ふべし。邪見の六臣の言に随ふこと莫れ」<sup>10)</sup>。であったのであります。

松本秀香<sup>95)</sup>によると、仏教の根本精神はいうまでもなく、縁起ということであり、いかなるものもかぎりのない縁によってできているのであって、よりつよられつ、助けつ助けられつ、共生きしているというのが縁起でありますから、遣った人が、仏法を信じ、真実に生きることが出来れば、それは現存者の菩提であると共に、亡くなった人もその菩提の中にあることは勿論である。

されば、今こそ父王の願いでもある、釈尊の説法を聞信し、世俗の恩愛、たとえそれが親子の断ちがたい愛執愛着であろうとも、その絆に連綿とすることなく断ち切って、無為に生きてこそ真に父王も慶び、同時にあらゆる民衆も救われることであり、真に恩に報ずる者と云われることでありましょう。

## 第八章 精神療法の面からみた六臣、六師と耆婆、釈尊についての考察

精神療法なる語は比較的新しいものではあるが、その概念は決して新しいものではなく、古くから不適応者の行動を改善したり、態度の転換の為に努力してきた。

藤田<sup>56)</sup>によれば、釈尊の説法そのものが、カウンセリングであり、精神療法である、と云っている。

而して古来精神療法には、種々な方法がとられてきたが、そのうち、命令や禁止の方法、或は訓戒または誓約によって一時的な情緒の興奮状態を造り出し、高い水準の望ましい目的に人間を「針づけ」しておこうという考え方は、却ってその為に葛藤やフラストレーションを強めるので好ましくない。また再保証や勇気づけという意味での示唆の方法は、Shaffer が喝破しているように、根本的には抑圧的にその問題に対して人間が懐いている感情を否定するものであり、Rogers の指滴しているように、彼はそれらの勇気づけを受容し得るような衝動を、何のこだわりもなくその場面に導入出来るとは思われぬ。事実六臣は、阿闍世が、「我今身心、豈痛まざることを得んや。我が父辜無きに、横に逆害を加ふ。」と後悔しているのに、一方的に「大王、大いに愁苦すること莫れ」とか、「若常に愁苦すれば愁遂に増長す。人の眠を喜ばば眠則ちますます滋多有るが如く、云云」と、「人有りて問ふに瓜の義を以てせしに、報ふるに椽の理を以てするが如



」<sup>57)</sup>きはげましや勇気づけでは、益々それに対する不信と抵抗を強めるばかりでありましょうから、聞き入れられる筈はありません。

また Rogers は、理想的な相談助言者は、或る種の心理的な超人、全知、全能で普通一般の人々のつまらぬ反応を超越している人物であることは必ずしも必要でなく、その第一の資質はおそらく人間関係に対して敏感であるということであろう<sup>59)</sup>、と云っている。この点でも六臣は上記の理由で失敗してしまったのであろう。

併し、耆婆は阿闍世に後悔の心ありとみて、それを慚愧にまで深め、その後悔を発露告白せしめ、浄化していった。

さらに相談助言者は、客観的態度を持つことが必要であると一般に認められている。このことは「統制された同一視」（どのような人に対しても自己と相手とを客観的に同一視し、差別的な見方をしないこと）とか、「建設的な冷静さ」とか、「情緒性を離れた態度」とか、いろいろ記述されている<sup>59)</sup>。

大般涅槃経巻第三十、師子吼菩薩品第十一の四<sup>37)</sup>には、如来世尊は永く色縛、乃至識縛を断じたまふ、とあり、六師はそれが理解出来ず拘尸城に於て論破されたことが記されており、されば釈尊に於てのみ真に客観性をもって阿闍世に接することが出来たのであり、それは同時に阿闍世に対しても一応の尊敬心を持ち、「大王」、「阿闍世大王」と彼を呼んでいることでもわかる。

仏陀が正覚において成就したところは、人間の現存在は、主客の相依相待にある。従って、主客の相関関係が実の如くに認識せられる如実智見の前には、その相関関係にある主客は、初めから実体的に存在してあったはずもなく、後になってそれが否定せられて無になるというわけでもない。要はその関係を誤って実体的に我執し、我所執している妄想顛倒の考え方（我）をしりぞけて、主客の相関関係の当相を実の如くに認識する正見を起さしめることが大切である<sup>81)</sup>、と云われている。

ところがこの関係を誤って実体的に我執我所執するものだから、対立感情を生じて、カウンセリングがうまくいかないのである。

そこで一方では、カウンセラーがクライアントを一方向的に指示、指導しようとして、クライアントの抵抗にあい、或る者はそれを恐れてクライアント中心に非指示的方法を取り入れながら、クライアントの惰性に共に溺れてしまう結果になるのではないだろうか。

されば、藤田<sup>56)</sup>が指摘しているように、カウンセラー中心でもなく、クライアント（来談者）中心でもなく、どこまでも両者の相依相待であり、自然に相手の立場の矛盾を明らかにすることによって、相手をして新しい視野に立たしめることが出来、問題を解消させてゆくことができるのである。クライアントの悩みは、仏教的な極めてありふれた云い方をすれば、実はクライアントの中の光明（仏性）が、無明の壁を破ろうとして働きかけているところに起るものとも考えられる。

その苦悩の根源である葛藤を葛藤として明瞭にしてゆく、これが否定的啓発の意味で、仏教的に言えば、能（クライアント）が所（カウンセラー）をてらし、すなわちクライアントの葛藤を通して仏性があらわれようとし、所がその光をうけててらしかえすところに、その明瞭化としての否定的消極的指示がおこなわれ、能所の転換となり、その力動的関係を通してカウンセリングが展開されてゆくのであろう。

それに対して六臣、六師は、一方向的にそれぞれの定説をおしつけ、それによって阿闍世の無罪を保証しようとしているのであり、これは指示的態度と同じように、客観的立場に立つことは出来ず、葛藤やフラストレーションを解消することにはならなかったであらう。

また、相談助言者によって、瀆罪の感情と積極的な表明が道徳的考察なしに受容されるとき、クライアントは生れて初めて自己自身の現在の姿を理解する機会を与えられる。彼は、その否定的感情を弁護する必要が毛頭なくなって、洞察と自己理解とがおのずからにして深められ始めるのである。

而してこの種の認知は、相談助言や精神療法においては、患者が浄化の過程を通して障害から解放された時にのみ可能になるものである。そして効果的な相談助言とは、明確に構成された受容の関係において、クライアントをして自己自身を理解せしめ、新しい方向をみざして積極的に歩み得るようにするものである<sup>59)</sup>、と云われているが、私は、この洞察、自己理解を真に効果的に何の抵抗もなしに深め、新しい方向をみざして積極的に歩ましめる、即ち廻心に導びくものこそこの所謂否定的啓発法であると信ずるものである。

そして、それは、阿闍世がかくの如き否定的啓発法によって、知らず識らずのうちに自己洞察（洞察と自己理解）を深めてゆき、それがそのまま上求菩提下化衆生の発願となり、摩訶陀国の無量の人民に悉く菩提心を発さしめたからである。

而して、指示的とか非指示的とか、否定的啓発法とか、いろいろ言われているが、最も大切なことは、その方法手段、技術の巧拙だけの問題ではなくて、問題なのはその根底を流れている真実なる愛、大慈悲の精神ではないであろうか。

而して、仏陀は色縛、識縛を離れたるが故に、無縁の慈悲をもって衆生を救済するのであり、そしてそのすがたは自己中心でもなく、クライアント中心でもなく、指示的でも、また非指示的でもないであろう。

而して、阿闍世の廻心を待ってられる仏陀のみ心のうちには、凡俗のはかり知ることのできない大悲の涙が流れていたことであろう。

そのお姿が阿闍世をして遂に、「人ノ鬼魅ニ著セラレ、狂乱シテ所為多キガ如シ」と感泣せしめたのではないだろうか。

この涙によっても感動しないものは、死人、或は一闍提以外にはないと私は信ずる。

而してこれこそ古くから行なわれ、今なおむしろ発達し、より広範囲に適用されている浄化法（Catharsis）と云われるものではないだろうか。

阿闍世の後悔熱惱は、耆婆によって慚愧発露えと導びかれ、この仏陀の大悲の涙によって、真に浄化されていったことであろう。

六臣によってはこの浄化は行なわれなかった。いやむしろそれを否定する立場をさえとっているのである。

而して、親鸞聖人をして「小慈小悲もなき身」と歎げかしたごとく、私には人を啓発するほどの慈悲は勿論ない。

されば Rogers<sup>59)</sup> の云うように、行きすぎでない同情心とか、純粹に受容的な興味的態度とか、道徳的判断を忘れず、いたずらに怖れたり、戦ったりしないだけの深い理解をもち、ジョーヴ神のような超然としたつめたい親しみのない態度であってはいけないが、さればといって、あまりその人間の問題に熱中してしまって、結局その人間を助けることができないような深すぎる同情心や感傷をもってもいけないのであろう。

併し、たとえ親しみある態度をとっていても、そこに限界がみえてきた時、クライアントには却って裏切られたという失望と、以前にも益した反感だけが残るのではあるまいか。

阿闍世の逆害をみても、その根のまことに深いことを知るであろう。人間の犯罪、非行の根のまことに深いことを知る時、かゝる限りある愛情で救い得られるとは、私には到底考えられな

いのである。

安樂集<sup>100)</sup>にも「若シ是実ノ凡夫ナラバ唯恐ラクハ自行未ダ立タズ、苦ニ逢ヘバ即チ変ジ、彼ヲ濟ハント欲セバ相与俱ニ没シナン。鶏ヲ逼メテ水ニ入ラシムルガ如シ、豈能ク湿ハザランヤ。是ノ故ニ『智度論』ニ云ク『若シ凡夫発心シテ即チ穢土ニ在リテ衆生ヲ拔濟セント願フヲバ聖意許サズ』ト」とあり、涅槃經現病品第六<sup>1)</sup>には、大乘を誘る者、五逆罪を犯した者、一闍提の三種の人は、「若声聞・縁覚・菩薩有りて、或は説法する有るも、或は説法せざるも、其をして阿耨多羅三藐三菩提の心を発さしむること能はず。」と云い、また「仏、菩薩に従い、聞法を得已りて、即便能く阿耨多羅三藐三菩提の心を発す。」とある。

親鸞聖人は、「存知のごとく」即ち「あなたもよくご存知のように」<sup>71)</sup>人が人を助けるということとは難しいことで、この慈悲は徹底し難い、と述懐されております。

而して中村元<sup>101)</sup>は、われわれ凡夫にとって、慈悲ということとは、一つの要請にほかならない。われわれが慈悲を実践するということは、極めて困難な課題である。理想と現実の隔りを、痛切に反省した親鸞聖人は、「小慈小悲もなき身」と悲歎述懐されているが、かゝる反省を通じてこそ慈悲の理想が幾分なりとも現実のものとして具現され得るのであり、この自己の無力に徹して、仏に帰投することが慈悲行となってあらわれる。親鸞の教えによると、仏に帰依したてまつる無我の心がそのまま慈悲心となるのであるという。

この親鸞聖人の悲歎の涙こそ、那先比丘經卷下<sup>104)</sup>に、「其の仏の経道を聞きて涙出づる者は皆慈哀の心有り。世間の勤苦を念ず。是の故に涙出づるなり。其の福甚大を得」とある、その涙ではなかったであろうか。

而して仏説称揚諸仏功德經卷下<sup>107)</sup>には、其れ阿弥陀如来の名号を聞くこと有って之れを讃説する者は、普く当に彼の仏国に於いて具さに衆願を満ずべし。徳は月の満ちたるが如き其の如来諸天の最上にして尊雄たり。此れ諸の大尊徳中の王なれば、能く衆生の為めに諸の殃ひを除く、諸仏の名を持すれば功德を成じ、能く諸刹を浄めて肅清と為す、とあり、安樂集卷上<sup>109)</sup>には、彼ノ浄土ハ乃チ是阿弥陀如来ノ清浄本願無生之生ナリ。三有衆生ノ愛染虚妄ノ執著ノ生ノ如キニハ非ザルナリ、とあり、こゝに於てあらゆる葛藤もフラストレーションも解消せしめることである。

されば大悲經には、若シ専ラ念仏相續シテ断ヘザレバ、其ノ命終ニ随テ定デ安樂ニ生ゼム。若シ能ク展転シテ相勸テ念仏ヲ行ゼンムル者ハ、此等ヲ悉ク大悲ヲ行ズル人ト名ク<sup>102)</sup>、<sup>103)</sup>とありという。

また尊号真像銘文<sup>105)</sup>には、智栄の文を引用して、念仏を称えるということは、即ち嘆仏であり懺悔であり、同時に安樂浄土に往生せんと思ふ心であり、また一切衆生にこの功德をあたえることになるのであると云い、また阿弥陀の三字に一切善根をおさめたまへるゆくに、名号をとらふはすなわち浄土を莊嚴するになるとするべしとなり、という。

而して、無著菩薩の大乗莊嚴經論<sup>108)</sup>に、莊嚴とは、無垢なる言、無垢なる句で諸義を開作することであり、梵文に *arthavibhāvanā* 義を明かにすること、とあるのが即ち莊嚴に当るのであるという。されば無垢、適切な言葉を以て義を明らかにすることが、莊嚴の意味であろう<sup>106)</sup>。

されば念仏こそ真に浄土往生の意義を開示し、葛藤やフラストレーションの絶えた世界に導びき入れることでありましょう。

カウンセリングによって、他をして廻心せしめるということは、仲々難しく、到底私はその任ではない。

而して、仏陀の大慈悲に遇って懺悔し、仏徳を讃嘆した阿闍世が、摩訶陀国の無量の人民をし

て菩提心を発こさしめたことを想うとき、まさに「権化ノ仁」<sup>110)</sup>であり、私はその阿闍世の心を心として、ただ念仏申すばかりであります。

而してこの念仏が同時に他をして廻心せしめることでありますから、この道こそ真のカウンセリングの道にも適うものと、私は信ずるものであります。

## 第九章 総 括

阿闍世はその性質が弊悪で、残忍非道な振舞多く、臣下の者も敢えて諫むるものがない程であったという。そしてその父王頻婆娑羅に恨みをいただくものや、父王に供養を受けていられた釈尊に恨みを抱く提婆らの陰謀におどらされて、彼は遂に父殺しの大罪を犯してしまった。

阿闍世の逆害は、彼の精神的不健康さによることは勿論であるが、その人格障害の原因は、小児期、いやすでに胎児期にまでさかのぼり、さらに遺伝的な要素までも考慮に入れねばならないであろう。

而して、経典に説明されている範囲から推してみても、阿闍世の出生には、何故か歓迎されないものがあり、それが出生後まで何らかの形で尾をひいていたとも考えられる。

拒否された子供は、その人格の発達に何等かの障害があるという。また父王頻婆娑羅は、釈尊に帰依する以前には可成り横暴であったと思われるし、また母親韋提希も愚痴の女性でしかなかった。その為、人格形成的環境に障害があり、また愚痴の母は阿闍世を殊更溺愛し、阿闍世にエディプス心性が知らず識らずのうちに出来上っていたとも考えられる。

また犯行形成的環境としては、提婆らの誘惑があり、また父王は、阿闍世の暴挙をしづめんとして、その殆んどの権力を彼に与えてしまった。

阿闍世はかくて父殺しの大逆罪を犯すことになったのではあるが、その逆害は、いろいろの因縁が彼の上に複雑に関連しあって起きたもので、その根はまことに深いものであることが知られよう。

されば彼を罪人として罰する前に、真実憐愍の心を以ての矯正教育が必要であったのであり、この実践こそ、如来大慈悲の具現化であると、私は信ずるものであります。

而して彼はその後、犯した罪の自責の念にかられて発病、それは彼の心の葛藤或はフラストレーションによっておこした心身症で、このことは、非を全面的に己に認めることに抵抗しつづけている我執の強さを物語っていることであります。

六臣、六師は、その発病が罪を己に認めることと、それを否定しようとする我執との葛藤或はフラストレーションによると知ってか、罪を否定することによって救わんとした。

併し阿闍世は、その我執の故に苦悩していたのである。

その彼の後悔熱悩を慚愧にまで導びきいれた耆婆は、慚愧のよく罪を滅することを保証、真にその罪を救うものこそ釈尊であることを説き明かし、その法を聞くことの功德のはかり知れないことを説得して、そのみもとに往詣することをすすめます。

併し、提婆と共に釈尊に背いた阿闍世は、釈尊に近寄り難い威厳とおそれを感じてためらっています。その彼に対して耆婆の説得の妙は、何時しか父王の真の願に気づかしめ、彼にいまだかつてなき激しい良心の苛責を導びき出し、そのためその病気も一層増悪した。

その模様をお聞きになられた釈尊は、我れ阿闍世のために涅槃に入らず、と月愛三昧に入らせられた。

而してこの月愛三昧こそ、かゝる菩提心なく、深重なる罪業に苦悩する者のためにこそあったことを耆婆によってさとされ、その罪業を全面的に肯定することに執拗に抵抗していた何物か

今完全に崩壊し、彼の心の葛藤もフラストレーションも解消して、その病氣も治癒したのである。

併し未だ彼は菩提心を発していなかった。その阿闍世の来訪を受けられる釈尊の態度は、「我今当に決定心を作すべし」といっているので所謂非指示的でもなく、その理由が「若王の疑心にして破壊すべくば、当に知るべし。是の心の無決定なるを」とあるので指示的でもない。

そして仏陀に親愛なる態度で迎えられ、阿闍世の心は何時しか歓喜に変わってゆきます。

阿闍世は自分の犯した罪ゆえに、まだ「必定して地獄に墮すべし」と、かたくななまでに思い込んでいるのに対し、一切の色縛、識縛を断じ尽した仏陀は、「一切諸法の性相は常無く決定有ること無し、王云何ぞ必定して当に阿鼻地獄に墮すべしと云ふや」と、その矛盾と不自然さを優しく問いただしているのです。

さらに釈尊は、いろいろのお譬を出されて、彼のかたくなな心に、やさしく語りかけております。そしてその仏陀の態度は、色縛識縛を永く断じたまうが故に、相依相待で、自然にその心の矛盾を明らかにしてゆきます。

彼は罪業深き身でありながら、そのことを絶えず否定せんとする妄執があり、その徒らに空しく抵抗していた何物か（これを前衛 **front** ともいう）の為に、葛藤やフラストレーションを起して苦しんでいたのでありますが、今仏陀のかゝる説法に遇って、「我今初めて色は是无常乃至識は無常なるを知る。我もと若し能く是の如く知らば則ち罪を作らじ」と、慚愧し、いままで抵抗や防禦を維持するために利用していた力が、自己自身の内部における新しい力として解消されてゆくことに感泣し、「我今仏を見たてまつり、その得る所の功德を以て、衆生のあらゆる一切の煩惱悪心を破壊することが出来るなら、常に阿鼻地獄にあって無量劫の間、諸の衆生の為に大苦悩を受けても、苦と為さず」と、その感激を積極的な衆生救済の大道と転換せしめております。

仏陀のこのカウンセリングの方法こそ藤田のいう指示的と非指示的を超えた中道的態度と消極的指示方法としての否定的啓発法であろう。

精神療法の名は、勿論最近の名称ではあるが、これは古くからある療法で、そのうち、命令、禁止、訓戒、誓約等による療法は、一時的な情緒的興奮状態を造り出し、高い水準の望ましい目的に人間を釘づけようとすることで、却ってその為に葛藤やフラストレーションを強めるので好ましくなく、再保証や勇気づけという意味での示唆の方法は、**Shaffar** が喝破しているように根本的には抑圧的にその人間が懐いている感情を否定することになり、**Rogers** の指滴しているように、何のこだわりもなく受け入れられることは難しい。

さればと云って、仏陀のこのカウンセリングの方法は、仏陀に於てこそよくなし得るものではないだろうか。

何故ならば、これは色縛乃至識縛を離れた仏陀の大慈悲の具現であり、単なる方法論的、或は技術的問題では決してないからである。

而して、この仏陀の説法に遇って懺悔し、その徳を讃嘆した阿闍世が、無量の人々をして菩提心を発さしめたことを想うとき、まさに「権化ノ仁」であり、私はその阿闍世の心を心として、たゞ念仏申すばかりであります。

而して、この念仏が同時に他をして廻心せしめることでありましょから、この道こそ真のカウンセリングの道にもかなうものと、私は信ずるものであります。

## 主 要 参 考 文 献

- 1) 大般涅槃經卷第十一, 現病品第六: 国訳一切経, 涅槃部一, 243頁. 大東出版社, 昭10年.
- 2) 親鸞聖人全集, 教行信証1, 153頁, 親鸞聖人全集刊行会, 昭33年.
- 3) 真宗: 昭和41年4号7~9頁, 東本願寺.
- 4) 開華院法住: 教行信証金剛録(後六卷)新編真宗大系第九卷125頁.
- 5) 山辺習学, 赤沼智善: 教行信証講義, 信証の巻, 法蔵館, 昭27年.
- 6) 遠山諦観: 教行信証精解, 新潮社, 昭13年.
- 7) 名畑広順: 親鸞聖人真蹟国宝顯浄土真実教行証文類影印本解説, 大谷派宗務所, 昭31年.
- 8) 藤野武: 心理学よりみたる犯罪の動向, 朔風2号13頁, 全国教諭師連盟北海道支部, 昭40年.
- 9) 樋口幸吉, 橋本健一: 犯罪, 非行の臨床, 医学書院, 1964年.
- 10) 大般涅槃經卷第十九, 梵行品第八の五: 国訳一切経, 涅槃部一, 384頁.
- 11) 増耆阿含経, 慚愧品第十八: 国訳一切経, 阿含部八, 150頁.
- 12) 仏説観無量寿経: 国訳一切経, 宝積部七, 57頁.
- 13) 根本説一切有部毘奈耶破僧事卷第十六: 国訳一切経, 律部二十四, 305頁.
- 14) 十誦律卷第三十六: 国訳一切経, 律部六, 350頁.
- 15) 大般涅槃經卷第三十四, 迦葉菩薩品第十二の二: 国訳一切経, 涅槃部二, 267頁.
- 16) Leo Kanner: CHILD PSYCHIATRY, (黒丸正四郎, 牧田清志訳) 医学書院, 昭39年.
- 17) 豊田, 高山, 加藤: 新育児学, 108頁, 南山堂, 昭39年.
- 18) 及川ふみ: 保育, 6頁, 光生館, 昭36年.
- 19) 池見西次郎: 精神身体医学の理論と実際(総論), 医学書院, 1962年.
- 20) Medard Boss: Körperliches Kranksein als Folge Seelischer Gleichgewichtsstörungen, Hans Huber, Bern, 1956, (三好郁男訳).
- 21) 池見: 精神身体医学の理論と実際(各論I) 医学書院, 1964年.
- 22) 観経四帖疏序分義: 真宗聖教全書1~478頁.
- 23) 赤沼智善: 釈尊, 405頁, 法蔵館, 昭33年.
- 24) 教行信証信巻末: 真宗聖教全書二, 90頁.
- 25) 真宗, 昭和42年8月号, 17頁.
- 26) 仏本行集経卷第四十五: 国訳一切経, 本縁部三, 280頁.
- 27) 仏本行集経卷第四十四: 国訳一切経, 本縁部三, 266頁.
- 28) 観無量寿経: 真宗聖教全書一, 50頁.
- 29) 観経序文の問題点: 東本願寺, 昭38年.
- 30) 善見律毘婆沙卷第十七: 国訳一切経, 律部十八, 367頁.
- 31) 十三僧残法の四: 国訳一切経, 律部一, 92頁.
- 32) 十誦律卷第三十六: 国訳一切経, 律部六, 350頁.
- 33) 根本説一切有部毘奈耶破僧事卷第十四: 国訳一切経, 律部二十四, 263頁.
- 34) 大智度論卷第三, 初品第六「共摩訶比丘僧」釈論: 国訳一切経, 釈経論部一, 89頁.
- 35) 大宝積経卷八十七, 大神变会第二十二の二: 国訳一切経, 宝積部五, 92頁.
- 36) 中村元: 宗教と社会倫理, 377頁. 岩波書店, 昭40年.
- 37) 大般涅槃經卷第三十, 師子吼菩薩品第十一の四: 国訳一切経, 涅槃部二, 530頁.
- 38) 根本説一切有部毘奈耶藥事卷第五: 国訳一切経, 律部二十三, 76頁.
- 39) 守護国界主陀羅尼経卷第十, 阿闍世王受記品第十: 国訳一切経, 密教部四, 188頁.
- 40) 阿毘達磨俱舍論卷四, 分別根本品第二の二: 国訳一切経, 毘曇部二十五, 192頁.
- 41) 阿毘達磨俱舍論卷二十二, 賢聖品第六の一: 国訳一切経, 毘曇部二十六下, 212頁.
- 42) 阿毘達磨俱舍論卷第三十, 破執我品第九の二: 国訳一切経, 毘曇部二十六ノ下, 490, 503, 506頁.
- 43) Erich Fromm: Psychoanalysis and Religion. Yare University Press, U. S. A. 1950. 谷口隆之助, 早坂泰次郎訳.
- 44) 禅秘要法経卷上: 国訳一切経, 経集部四, 188頁.
- 45) 善見律毘婆沙卷第六, 第一波羅夷法: 国訳一切経, 律部十八, 128頁.
- 46) 大河内了悟: 悪人正機, 107頁, 教育新潮社, 昭41年.
- 47) 田辺元: 懺悔道としての哲学, 岩波書店, 昭21年.
- 48) 池見西次郎: 心身医学入門, 藤沢薬品K K.
- 49) 増耆阿含経卷第三十九: 国訳一切経, 阿含部九, 289~298頁.
- 50) 真宗, 昭和41年12月号. 9頁.
- 51) Pierre-Bernard Schneider und Gilbert Genevard: Einführung in die Psychosomatische

he Richtung der Medizin, copyright by J.R. Geigy S.A., Basale, Switzerland, October 1958. (三好郁男訳).

- 52) 中阿含經卷二十三, 黒比丘經第八: 国訳一切經, 阿含部五, 62頁.
- 53) 真宗, 昭和42年2月号, 10頁.
- 54) 大般涅槃經卷第二十, 梵行品第八の六: 国訳一切經, 涅槃部一, 405頁.
- 55) 真宗, 昭和42年3月号, 13頁.
- 56) 藤田清: 仏教カウンセリング, 誠信書房, 昭39年.
- 57) 菩薩本生鬘論卷第二, 如来不為毒所害緣起第五: 国訳一切經, 本緣部五, 283頁.
- 58) 涅槃經卷第十六, 梵行品第八の二: 国訳一切經, 涅槃部一, 328, 333~334頁.
- 59) Carl R. Rogers: Counseling and Psychotherapy 友田不二男訳, 岩崎書店, 1964.
- 60) 真宗, 42年7月号, 23頁.
- 61) 曾我量深: 教行信証「信の巻」聴記, 370頁. 法藏館, 昭38年.
- 62) 真宗, 42年9月号, 21頁.
- 63) 真宗, 42年10月号, 13頁.
- 64) 大乘本生心地觀經卷第三: 国訳一切經, 經集部六, 202~203頁.
- 65) 觀普賢菩薩行法經: 国訳一切經. 法華部全, 243~244頁.
- 66) 愚禿悲歎述懷和讃: 真宗聖教全書二, 528頁.
- 67) 開悟院靈旺: 顯淨土真実教行証文類講義卷第六, 西村九郎右衛門, 明治39年1月.
- 68) 諸法集要經卷第四, 訶厭五欲品第七之余: 国訳一切經, 經集部十四, 50頁.
- 69) 妙音院了祥: 歎異鈔聞記, 新編真宗大系第十二卷140頁下.
- 70) 親鸞聖人全集, 教行信証1, 173~174頁, 親鸞聖人全集刊行会, 昭33年.
- 71) 藤岡: 歎異抄第四章にいわれる「存知のごとく」の意義に対する一私見, 札幌大谷短大紀要第3号89頁, 1966年.
- 72) 十住毘婆娑論卷第六: 国訳一切經, 釈經論部七, 110頁.
- 73) 大智度論卷三十七, 第三習相應品(統): 国訳一切經, 釈經論部三, 125頁.
- 74) 大乘広百論釈論卷第六, 破見品第四: 国訳一切經, 中觀部三, 326頁.
- 75) 大乘密嚴經卷下, 阿頼耶密嚴品第八: 国訳一切經, 經集部十六, 66頁.
- 76) 仏性論卷第三, 第五章仏性の総攝, 第四節第七項第二目: 国訳一切經, 瑜伽部十一, 348頁.
- 77) Carl R. Rogers: Client-Centered Therapy, 1951, 友田不二男訳, 岩崎書店.
- 78) 大宝積經卷第一百五, 善住意天子会第三十六の四, 破凡夫相品第八: 国訳一切經, 宝積部六, 59頁.
- 79) 文殊支利普超三昧經卷中, 無吾我品第五, 卷下, 決疑品第十: 国訳一切經, 經集部二, 258, 278頁.
- 80) 大乘宝要義論卷七: 国訳一切經, 論集部二, 292頁.
- 81) 山口, 横超, 安藤, 舟橋: 仏教学序説, 421頁, 平楽寺書店, 1965.
- 82) 涅槃經卷第十七, 梵行品第八の三: 国訳一切經, 涅槃部一, 358頁.
- 83) 請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經: 国訳一切經, 密教部五, 147頁.
- 84) 大宝積經卷一百一十一, 弥勒菩薩所問会第四十二: 国訳一切經, 宝積部六, 191頁.
- 85) 大智度論卷三十, 初品第四十六: 国訳一切經, 釈經論部二, 352頁.
- 86) 十住毘婆娑論卷第十五, 分別声聞辟支仏品之余: 国訳一切經, 釈經論部七, 293頁.
- 87) 月燈三昧經卷第二: 国訳一切經, 經集部一, 27頁.
- 88) 大莊嚴法門經卷下: 国訳一切經, 經集部十二, 93頁.
- 89) 大般若波羅密多經卷第五百七十二, 第六分陀羅尼品第十三: 国訳一切經, 般若部五, 309頁.
- 90) 流転三界偈: 真宗大辞典三, 2, 160頁, 鹿野苑, 昭和38年7月.
- 91) 諸經要集卷第四, 出家緣第三: 大藏經第貳拾七套第七冊, 398枚目.
- 92) 吉沢義則校訂, 平家物語, 下巻, 巻第十, 260頁, 改造社, 昭9.
- 93) 拾遺古徳伝絵巻一: 法然上人全集591頁, 法然上人伝全集刊行会, 昭42年.
- 94) 杓杷菴一禪: 三国七高僧伝図絵, 123頁, 顯道書院, 大正13年.
- 95) 松本秀香: 追善供養の意義と効果, 10頁, 大東出版社, 昭38.
- 96) 大智度論卷二十四, 初品第三十九「十力」釈論: 国訳一切經, 釈經論部二, 220頁.
- 97) 真宗, 昭和42年12月号, 18頁.
- 98) 僧伽羅刹所集經卷の下: 国訳一切經, 本緣部九, 350頁.
- 99) 增壹阿含經卷三十一, 力品第三十八の一: 国訳一切經, 阿含部九, 154頁.
- 100) 安楽集: 真宗聖教全書1~395頁, 興教書院, 昭, 24.
- 101) 中村元: 慈悲, 平楽書店, 1967年.
- 102) 安楽集卷下: 真宗聖教全書1~423頁.
- 103) 教行信証信卷下: 真宗聖教全書二, 77頁.
- 104) 那先比丘經卷下: 国訳一切經, 論集部, 二, 368頁.

- 105) 尊号真像銘文, 本(広本): 真宗聖教全書二, 587頁.
- 106) 藤岡: 歎異鈔第四章「しかれば念仏まふすのみぞ」の意義についての一考察, 札幌大谷短大紀要, 4号107頁, 1967年.
- 107) 仏説称揚諸仏功德經卷下: 国訳一切經, 經集部十二, 277, 280頁.
- 108) 宇井伯寿: 大乘莊嚴經論研究, 岩波書店, 昭36年.
- 109) 安樂集卷上: 真宗聖教全書一, 403頁.
- 110) 教行信証総序: 真宗聖教全書二, 1頁.

ここに引用の文献は, 岩田文庫によるところ多大であり, 擲筆するに当り, その寄贈者岩田徳治氏に深甚の謝意を表すものであります.