

阿闍世論(下)

神 戸 和 麿

目 次

- 一 王舎城の悲劇
——正法と王権——
- 二 阿闍世の遍歴 (以上前号)
——六師外道・善婆の勧め——
- 三 月 愛 三 昧
——仏性と一闍提——
- 四 獲 信
——子地の菩薩行——
- 三 月 愛 三 昧
——仏性と一闍提——

阿闍世王の苦惱と呻吟は、人間存在そのものの困窮にあった。「正法の王」頻婆沙羅王を殺害し、「新王」としての王権の座にありながらも、心は安らぐことがなかったといえる。阿闍世の心は、日増しに「正法の王」を殺害した自

らの「剣」の支配に生きた行為の愚かさと後悔の念は深く募るばかりであった。

一体、阿闍世を王権の座に駆りたてたものは何であろうか。そこには常に積尊に反逆した提婆達多がいたことは確かであるが、その提婆の悪計を受ける虚無から誘因するものが、阿闍世の内面にはうずいていたといえるだろう。

『十住毘婆沙論』には、私たちの五怖畏の現実のなかでの魂のあり様がよく示されている。

もし貧窮の者あって、ただ衣食のみを求む。すでに衣食を得おわって、また美好のものを求む。すでに美好のものを得れば、また尊貴を求む。すでに尊貴を得おわって、一切地に王たらんことを求む。たとい王地を尽すことを得るとも、また天王たらんことを求む。世間の貪欲の者は、財をもつて満たすべからず。

(大正蔵第二六、二七・a)

この一文を読むとき、人の魂のあり様が貧窮↓衣食↓美好↓尊貴↓王地↓天王と、つねに高きに昇らんとする力への意志の支配のなかにあるといえる。私たちの生命、魂は、自らの「貧窮」――、魂のむなしさと虚無の底を埋めようと、自らの力を主宰としてひとつの意志により高きに昇ろうと試みる。しかし、高きに昇ろうとすればする程、その自負と傲りの力は、なぜか空虚な感情のなかに陥っていくといえる。なぜならば、その試みは、大地の制約を離れて、塔を建てようとする愚かな営みに似ているからである。

人間の生存、生活様式は、そのような「貧窮」――、無明を淵源として自らの力、力への意志を主宰とした衣食、美好という日常の自己中心的な愛欲の営み、更には、尊貴、王地、天王という世間的な名利心のなかに営まれている。かように龍樹の見定めた五怖畏のなかの人の魂のあり様は、また別の表現でいえば、次のようにもいえるだろう。

すべての人は歎いている。王公も臣下も、貴族も平民も、老人も若人も、強者も弱者も、学者も無学者も、健康人も病人も、あらゆる国土、あらゆる時代、あらゆる年齢、あらゆる身分の人が、歎いている。(『パンセ』四二五)

人間存在に横たわる無明の淵は、生きること自体の歎きといえる。生の依るところ死の帰するところを知らず、愚

痴驟昧にして生きる、家郷を見失った異郷者にはかならない。何かを求め何かを得ようと必死でありつつも、生活の中身は、空虚な満たされない、流転の感情のなかにあるといえる。そのような人の無明、虚無の淵源こそ、私たちを盲目なる力への意志へ駆りたてていく要因となっていないか。

仏陀世尊は、阿闍世王の父王殺害に苦悩する治癒のなかで、「殺不定」を説示する一段がある。そここのところに、「貪狂、業狂、呪狂、本業縁狂」という、人を怪しい狂気へ向わせる病が見据えられている。その事態は、業縁のなかに根無し草のごとく、幸いなる魂の家郷を見失って生きるところに生起してくる憩いのない人の魂のあり様といえるだろう。

二

「信巻」の阿闍世王物語は、「剣」の力に生きた阿闍世王の父王弑逆の社会的、倫理的な罪の一事象の解明ではない。複雑に絡み合う業縁、人の関係のなかに善悪の業を以て生起してくる「殺」——、王舎城の悲劇を通して、人を「殺」へ駆りたてる生命の根本的矛盾、心の闇に悩み困窮する人が、人の事実的存在に背反して生きる、罪そのものへの推求であると考ええる。

業因縁のゆえに、悪逆の心を生じて、その父を害せんとするに便りを得ず。その時に悪人提婆達多、また過去の業因縁に因るがゆえに、また我が所において不善の心を生じて、我を害せんとす。(信巻)

この一文には、仏陀世尊自らの提婆達多の反逆による業因縁、そして、阿闍世王の父王殺害の因縁の説示である。その「業因縁」という事態の解明は、余りにも漠然とした、運命的な人生了解とも思われる。しかし、そこには私たちの人生が、ともすると理性(分別)の合理的思惟によって、判断し処置していくことができるという、ひとつの予測、憶測があるといえるだろう。

人間の生存、生活様式は、決して意識によってのみコントロールされているとはいえない。私たちの毎日の生活を省みるとき、その生活はつねに意識と無意識の相反のなかの葛藤にある。自我分別の意識によって描く自分と描かれた自分のなかに、自らの欲すること、願うことを望みつつも、その生活は、自らの意識、解釈に背反した現実の重荷に耐え喘いでいるといえる。そのような中で、私たちの日々の暮らしは、一日を爽快な気分にて迎えることの出来る時、いやがうえにも暗い気分沈んでいく時、そのような進行と退行の心的現象を、日毎の人生の業縁のなかで織り成している。

その点、先の「業因縁」という言葉を、運命的と考える時には、知らず識らずのうちに、私たちの意識上の、合理的思惟が先行した消極的な人生了解といえる。しかし、私は、「業因縁」という言葉を想うとき、親鸞がしばしば煩惱海、無明海と表白する時の、意識下の、合理的思惟の尺度にては到底計ることができない、無底の煩惱海、無辺の生死海の人生を、

尽、無辺生死海（後序）

と見定めてくる大いなる仏願への覚知と共に、仏道の志願に立つ、積極的な人生了解が見忘れられてはならないと考えるのである。

それならば、

業因縁のゆえに悪逆を生じて……。

という、この一文はどのような内容をもって語られてくるのであろうか。

阿闍世王は、煩惱に狂ったなかに父王を殺害せんとしたが、それは意識的な意図というよりも、もっと深い無意識からの衝動であり、更には、人の絡み合う業縁性からの生起といえる。仏陀は、父王殺害の罪の呵責と咎に苦しむ阿闍世王に、次のように語っている。

大王、むかし口に殺せよと勅せず、ただ「足を削れ」と言えりき。大王、もし待臣に勅せましかば、立ちどころに王の首を斬らまし。坐の時にすなわち斬るとも、なお罪を得じ。いわんや王勅せず、云何ぞ罪を得ん。(信巻)

釈尊は、ここで罪に苦しむ阿闍世王に、決して罪の責任転嫁を論じているのではないだろう。阿闍世が大王の「足を削れ」——、少々父を懲らしめよ、制裁を加えよと言ったことが、父王殺害の意図、因縁に繋ぎついていく業縁性を教示しているといえる。そして、阿闍世王物語のなかで理解に苦しむ、墮地獄の罪におののく阿闍世に、次のような教示がなされてくる。

殺もまた不定なり。殺不定ならば、云何に地獄に入ると言わん。(信巻)

一体、この仏陀の「殺不定」ということは、何を私たちに語り告げているのであろう。この「殺不定」という言葉から受ける印象は、余りにも非倫理的というか、私たちの通常の社会的な生活規範から、逸脱した言葉のように思われるのである。否、それどころか、先に尋ねた六師外道の「無因無縁論」の見解とも、変わらないように窺える。しかし、よく考えてみると、そこには私たちの通常の常識、人生認識、人生評価の基準となっている因果の理法を超えた、因縁果の道理が背景となっていると了解することができよう。

因果の理法とは、私たちが俗に言うところの「瓜の蔓には茄子はならない」という語句によってよく知られる。瓜・茄子という生命の同一性を保つ内面的法則は、因から果に生成し、発展していく運動のなかにある。しかし、その因が果に応報するには、その媒介となる「縁」——、「業縁」という場所的世界が考えられなければならない。

確かに、「瓜の蔓には茄子はならない」、瓜の実は瓜の種子から、茄子の実は茄子の種子から、米の実は米の種子から生ずる内面的法則において、生命は自己同一性を培っている。その法則は、どこまでも因果の理法にある。しかし、その実(果)と種子(因)の關係を保つ因果の理法が、生命の運動をなす時には、何時か、何処かで、誰れかによってという「縁」を媒介としてこそ、因(種子)は果(実)に応報するのである。

一粒の米の種子が、ふくよかな大地の上に播かれるか、あるいは、冷いコンクリートの上にこぼれ落ちるかにより、その種子が実に応報するあり方は異なるように、私たちの生命も、植物的生命、動物的生命、あるいは人間の生命においても、「縁」存在の条件を媒介として生命の生成、発展の運動は変様する。

そのように「殺不定」——、という言葉に、人生の業縁のなかを生きるいのち、業の不定性を思うのである。そして、そのことは、『歎異抄』第十三条の師匠親鸞と弟子唯円の間答のなかで説示されるところの一文と、相い重なって考えさせられる。

さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもすべし。『歎異抄』

先の「殺不定」——、という言葉と同じように理解に苦しむ一文であるが、そこには、人間の自由意志、因果律の意志決定が、底の底まで吟味されるなかに見定められてくる人生了解といえる。

今日の師匠は、平素と余り変りはないが、少しく何時もとは違って何か言いたそうな様子であった。

唯円房はわがいうことをば信ずるか。(前同)

と、ふと問いかけられたので、ご師匠の言われることでありますれば、私は信じます。確かにそうかと念を押されて、間違いありません、と申し上げたのであるが、思いもよらぬ言葉を聞いてしまったのである。

たとえば、ひとを千人ころしてんや、しからば、往生は一定すべし。(前同)

余りにも突然の言葉に、思わずたじろぎ、戸惑いつつも、やっとの思いで、

おゝせにてはそうらえども、一人もこの身の器量にては、ころしつべしとも、おぼえずそうろう。(前同)

と、困惑のなかに、自分の意志を述べている唯円房の様子が浮かんでくる。

親鸞は、決して唯円房の信順、不信順を試しているのではない。そこには、人間のギリギリの限界点のところでの人の行為、意志決定とは何かが確かめられている。そして、その確かめのなかに、親鸞は唯円房を諭すように、

なにごとともころにまかせたることならば、往生のために千人ころせといわんに、すなわちころすべし。しかれども、一人にてもかないぬべき業縁なきによりて、害せざるなり。わがころのよくて、ころさぬにはあらず。

また害せじとおもうとも、百人千人をころすこともあるべし。(前同)

と、人間の意志決定(因果律)と、その意志決定にともなう偶発性(縁)——意志決定の媒介となる「業縁」が見定められるなりに、

さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもすべし。

という、一文が指示されてくるのである。

そのように、

殺不定——、

さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもすべし。

という言葉には、人の意志の自己決定性が業縁の被決定性のなかに左右され迷誤していく営みであり、更に深くは、無明海といわれる虚無的非意志に支配されたあり方にあるといえるだろう。

滝沢克己師は、人の自由意志による人生の——、さ迷いについて、次のように述べている。^①

「いっただいどこから、この愚かしい傾きは私に来るのであろうか。——積極的に実在する必然的原因とか、理由とかいうようなものはどこにもない。」

私の「外」にないのみならず、私の「内」のどこにもない。私が私の自己内外の何かの形、何か特定のはたらきを、抜きがたいこの傾きの「真実の原因」として設定し、この傾きをその必然的な結果として想定するとき、そのじつはすでにそこに、それによってみずからを罪なきもの、義ただしきものとなそうとする、無意識の偽善、根源的な自己欺瞞が働いている。いいかえると、そのような想定したい、この抜きがたい傾きの悪しき果実の一つな

のである。それならば、その傾きはいつたどこから来るか？——答えはただ一つ、たんに何もでもないもの、たんなる虚無そのもの。《das Nichtige》から来る、というほかはない（K・バルト）。

阿闍世の「業因縁のゆえに悪逆を生」ずるといふ苦悶は、まさに、その虚無の誘い、虚無的非意志の支配のなかにあり、それを超えんとする魂の苦悩の歩みであつたといえるだろう。

三

魂の究極の憩いのない阿闍世王に、仏智見の一如の慈光を広開せんと待たれている釈尊は、余命幾許もない三月にてご入滅される生命である。

その仏陀世尊の心境は、

如来、一切のために、常に慈父母と作りたまえり。当に知るべし、もろもろの衆生は、みな如来の子なり。

（信巻）

という、この世にあって苦悩する一切衆生の救いを念じ続けずにはいられない、月愛三昧にましますのである。

月愛三昧とは、月の光に象徴されるように、この世の虚妄と迷誤の業縁のなかに、深く困窮して生きる人の闇夜を清涼と照らす如来の慈光にほかならない。

私たちの生命の営みは、生命の根源的場所、浄土莊嚴の法性・仏性・一如の共同的世界から分割、逸脱して、「我心貪着自身」(『浄土論註』)の個体的生命の維持により、小さく狭く、賤しい自己愛により、自他対立のなかに、生命そのものを害し合い傷つけ合って生きる宿命的必然の輪廻を繰り返している。そのような苦悩のなかに生きる衆生を、仏は、仏の一如の智眼のなかに照らし、その智慧に背き生きる衆生を慈光のなかに包みとり、願生浄土の仏をうみだす、信心の智慧を湧出してくるのである。

人と人との間における孤独と悩み、そして、やがて死するいのちを生きる人の闇夜、それは虚無に属した時にほかならない。いま、月愛三昧の光は、人の世の虚無に属した時を通過して、静かに人の行路を照らすのである。その清涼とした月の明かりは、あたかも阿弥陀仏の無障碍、一如の恵日の光が、闇夜の業報に喘ぎ、躓き生きなければならぬ、虚無に属する時への、光の反映——、通過といえる。

親鸞は、その月愛三昧について、次の三義を挙げている。

譬えば月の光能く一切の優鉢羅華をして開敷し鮮明ならしむが如し、能く衆生をして善心を開敷せしむ。

譬えば月の光能く一切の路を行く人の心に歓喜を生ぜしむるが如し。月愛三昧も亦復是の如し。能く涅槃道を修習せん者をして心に歓喜を生ぜしむ。

諸善の中の王なり。甘露と為す、一切衆生の愛樂する所なり。(信巻)

かように、月愛三昧の光は、人間の自他の迷路に苦悩し喘ぐ、困窮の阿闍世王に、無上涅槃への善心(仏心)、歓喜、愛樂を發起せしめてくる真理への覚知、秘義にほかならない。

しかるに、一切衆生に真理の覚知を促す月愛三昧の光景は、

世尊大悲導師、阿闍世王の為に月愛三昧に入れり。三昧に入りて、大光明を放つ。其の光、清涼にして、往きて王身を照らしたもうに、身瘡即ち癒えぬ。(前同)

と示されている。ここでの仏陀の「入三昧」とは、仏陀の自内証の法身の智慧、如来入涅槃の眼見から、「已放大光明」と、衆生の生首、暗愚の地上に入涅槃の大悲を以て、仏の智慧を生みださんとする菩薩の功用である。

仏陀、菩薩の誓願、それは「入涅槃」の果上の光明——、光への一如、見仏性の智慧海への覚知であると同時に、「不入涅槃」の闇への一如、不見仏性の衆生への大悲身——、阿弥陀如来の法蔵菩薩としての因位の願心にある。その一つの根源的事実における二つの事態は、決して別々の事柄を言うのではない。

もっと卒直にその事態を問えば、私たち衆生にとって、仏陀の魂は何を指示し、教示しているかと言うことである。

「信巻」引意の『涅槃經』では、「善男子、菩薩に二種あり、一つには実義、二つには仮名なり」といわれ、

仮名の菩薩、「我三月あって当に涅槃に入るべし」。(前同)

と示されている。そこでの仏陀、菩薩の誓願は、法身の智慧(仏性・涅槃)である生命の家郷に眼見し、余命幾許もない生身の「仮名の菩薩」である。と同時に、その生身⇨衆生性の大地に即しつつ、

如来終に畢竟じて涅槃に入りたまわず(前同)

と誓願する「実義の菩薩」の功用が説示されている。その「実義の菩薩」とは、法身の智慧(仏性・涅槃)を主宰として、暗愚の我執のなかに生きる衆生を照破して、法身の智慧をどこまでも生身⇨衆生身に生みださんと、十方衆生を摂して自己とする仏陀の、一子地の魂である。

しかるに、『涅槃經』を一貫しているところの生身と法身——、さらには有為法と無為法、有漏法と無漏法、第一義諦と世俗諦の有相(時)と無相(永遠)の区別即統一の関係構造は、どこまでも、仏みずからの法身の智慧⇨悉有仏性への願作仏心であると同時に、世の盲冥を照らす違逆の衆生への度衆生心による信心の智慧⇨信心仏性の覚知を促す誓願にほかならない。いい換えれば、王本願の第十八願文の誓願において、〈設我得仏……不取正覺〉と誓う不入涅槃に、〈十方衆生、至心信樂……若不生者〉と入涅槃の発起を促す願生彼国の如来心の秘義にある。

かゝる点からも、私たちが親鸞の『涅槃經』引意に注目しなければならぬ一文は、

阿闍世王の為に涅槃に入らず (前同)

という、従如来生の智慧、如来、菩薩の大悲の誓願による衆生的世界への関心である。

今大聖の真説に拠るに、難化の三機、難治の三病とは、大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰すれば、これを矜哀して治す。これを憐憫して療したまう。たとえば醍醐の妙薬の一切の病を療するがごとし。濁世の庶類、穢悪の群生、金剛不壞の真心を求念すべし。本願醍醐の妙薬を執持すべし。(信巻)

仏の願作仏心とは、決して超然とした覚り澄ました心境を言うのではなく、みずからの正覚を衆生的世界全体への関心として尽きる度衆生心において、如来回向成就の信を実現する菩薩行にある。しかるに、そこには仏の智眼によって、この世の闇を生きる衆生の業障、病の相こそ見定められなければならない。

その衆生の病の相とは、修道の階位である声聞、縁覚という二乗地、自らの解脱に執われた宗教的懦弱、宗教的エゴイズムの問題もさることながら、ここでは、それ以前の、衆生の病といえる。いい換えれば、宗教心(本願)のなかにありながら宗教心に生来盲目の衆生のあり方、仏性に無覚知の五逆・誹法・一闍提の三病こそ見据えられている。親鸞は、「信巻」に『涅槃経』を引意して、この世の闇に埋没し苦悩して生きる衆生の三病を自己凝視するなかに、愚禿と名のり、弘誓一乗海を自覚的立脚地とする大乘正定聚の機の自証、仏弟子の道を明白に表示してくるのである。

迦葉、世に三人あり、その病治しがたし。一つには誹大乘、二つには五逆罪、三つには一闍提なり。かくのごとき三病、世の中の極重なり。かくのごときの声聞、縁覚、菩薩のよく治するところにあらず。善男子、たとえば病あれば必ず死するに治なからん、もし瞻病随意の医薬あらんがごとし。(前同)

ここでの衆生の病は、誹大乘・五逆罪・一闍提の必死不可治の病である。その衆生の病は、もはや自己回復を喪失した、菩提心に死せる人の病である。一体、その五逆・誹法・一闍提の死せる人の病の回復はあり得るのか。そこに、仏陀の入涅槃に際したなかでの、仏の全生命を託した仏道成就の大いなる課題が残されている。

ことに、その難治の三病については、『涅槃經』「現病品」に、煩惱障、業障、報障の三障によって、その病の相が明示されている。

煩惱障とは、貪欲・瞋恚・愚癡・忿怒・纏蓋・焦惱・嫉妬・慳悋・奸許・諛詔・無慚・無愧・慢・慢慢・不如慢・増上慢・我慢・邪慢・憍慢・放逸・貢高・懟恨・諍訟・邪命・詔媚・異相を詐現し、利を以て利を求め、惡求・多求・恭敬有ること無く、教誨に随はず、惡友に親近し、利を貪りて厭うこと無く、(中略)常に欲覺・恚覺・害覺に覆蓋せらるるなり。

業障とは、五無間罪、重病の病なり。

報障とは、地獄・餓鬼・畜生に生存すること、誹謗・正法及び一闍提となり。(大正藏第十二、四二八・c)

そこには、煩惱障の自己愛を基とする三毒のなかに、人と人とが傷つけ合い害し合っていく五無間罪の業報を以て、地獄・餓鬼・畜生の報障の生存様式を限りなく生き続けていく、仏・法・僧の三宝に帰依なき、悲しむべき穢惡を生きる人間の身土の病状が示されている。日々が、自己中心の欲望のなかに自己の幸福を求め、食べ飲み生きればよいと、罪と生死無常の生命に全く無自覚のままに、無責任な主体として、その日その日のあり様に身をまかせて生きる生活といえる。そのような、仏道に全く根欠な、無自覚的、無責任な主体としてある衆生のあり方こそ、五逆・誹法・一闍提と名称される像である。

よく、一闍提とは、

一闍提とは、一切の諸の善根を断滅し、……一念の善を生ぜざるなり。(前同、三九三・b)

一闍は信と名づけ、提は不具と名づく、不具信の故に一闍提と名づく。(前同、五一九・a)

麤惡の言を發して正法を誹謗し、この重業を造って永く改悔せず心に慚愧なき、是の如き等の人を名けて一闍提の道に趣向すとなす。(前同、四二五・b)

という内容で示される。そのような一闍提と名づけられる衆生のあり方は、決して何処かに誰れかとしてある特定の人物を指しているのではなく、仏みずからの菩提心、正覚心の智眼、一如に内観された衆生の病の相にはかならない。そのような衆生的人間、菩提心に死せる必死不可治の病を治癒する「醍醐の妙薬」とは何か。親鸞は、その病の治癒力を、「本願醍醐の妙薬」と見定めてくるのである。一体、仏道に絶縁した者の救済はあり得るのかという、大乘菩薩道の実現に立つ、『涅槃経』の主要テーマである「仏性と一闍提」の課題が、そこにある。そして、人の生きる地獄・餓鬼・畜生の最悪の身土の因となっている不具信、断善根の衆生の病の内観においてこそ、仏の衆生的世界全体への関心は、初めて果遂されるといえる。

それならば、『涅槃経』はどのように一闍提の成仏ということを問題にしているのであろう。はじめに、私たちは一闍提の成仏ということを経験とする時、一闍提は成仏するのか、あるいは不成仏であるのかという、ややもすると、その事柄を人間の分別、二元論の議論のなかに捉えていく傾向をもつ。その点について、『涅槃経』の文では、

一闍提人、阿耨多羅三藐三菩提を得るとする者、是れを染著と名づく。若し是れを得ざると言えは虚妄と名づく。

(前同、五八〇・b)

と指摘している。よく、そのことに注意しなければならないであろう。

その点から、『涅槃経』の一闍提成仏の了解を尋ねる時、まず、次の三点が留意されなければならないと考える。^③

一、一闍提は方便示現であること。

二、仏の一闍提に対する大悲思想。

三、一闍提そのものの不定。

第一点については、一闍提ということはどこまでも仏陀の境界(眼見)、仏性の覚知、菩提心の智眼によって内観された衆生の病(生盲)の相にはかならない。

仏および菩薩を大匠とするがゆえに、「善知識」と名づく。何をもつてのゆえに、病を知り薬を知る、病に応じて薬を授く。(化身土卷)

と言われるように、人において知られる病ではなく、仏において知られた衆生の病への示現である。また、第二点の問題は、仏陀の眼見が「一切衆生悉有仏性」の全衆生への仏性の覚知、攝取であるならば、そこから唯除された生盲一闍提への橋渡しとなるものは何か。そこには、当然、仏の衆生への関心としての一子地の菩薩行の内容が、併せて考えられなければならない。第三点としては、その関係のなかで、おのずと一闍提の位置する不定ということは、何かということが問題となってくる。そのような関連のなかに、一闍提の位置が確かめられないかぎり、一闍提は成仏の相か、あるいは不成仏の相かという、先にも触れた二元の議論に停ってしまうといえる。

さて、それならば、一闍提の位置、不定とは如何なることを言うのだろうか。

如来は無漏に非ざるや。如来常に有漏中に行ずるが故なり。有漏は即ち是れ二十五有なり。是の故に声聞、凡夫の人は仏に漏ありと言ふも、諸仏如来は真実に漏なし。善男子、是の因縁を以て如来は定相有ること無し。善男子、是の故に犯四重禁、謗方等經、及び一闍提、悉く皆不定なり。(中略)是の如し、誠に聖教の如し。一切諸法は皆な悉く不定なり。不定を以ての故に、当に知るべし。如来も亦畢竟じて涅槃に入りたまわず。

(前同、五〇二・a)

と示されている。ここでは、人間の自我分別にて把握される定相、いい換えれば、有漏と無漏、生死と涅槃、煩惱と菩提という二元的了解、あるいは、有漏イコール無漏という一元的了解によって、決められる事柄でないことが注視される。

仏性と一闍提——、そこにおける一闍提の「不定」とは、人間的尺度にたった仏性の有・無の相、あるいは一闍提の成仏・不成仏の相という、私たちの分別意識の、一方に事柄を決めようとする定相が破られた、仏智見の一如、無

分別智にて内観された衆生の位置する領域こそ、「不定」と見定められていると、いえるだろう。

いい換えれば、仏陀、仏智見の一如にて見定められた「一切衆生悉有仏性」の衆生の領域とは、大悲の智慧に眼見した仏陀（悉有仏性）、光への一如と、そのことに生盲なる衆生（一闍提）、闇に覆われた一如の関係にある。そして、その両極は、どこまでも非連続の連続である一点のところに、衆生の仏道への生命態があると了解できる。

そのような、非連続の連続による「不定」の位置こそ、一闍提の断善根、還善根の自覚内容、転換点となる。

仏性若し未来に有らば、云何ぞ説きて断善根の人仏性有り。（前同、五七一・c）
と、迦葉菩薩が問うのに対して、

若し煩惱無くんば、一切の衆生は応、当に了々に仏性を現見すべし。是の故に断善根の人は、現在世の煩惱の因縁を以て、能く善根を断じ、未来世の仏性力の因縁の故に還善根を生ずるなり。（前同）
と説示されている。

現在世の「煩惱の因縁」（断善根）と未来世の「仏性力の因縁」（還善根）、それは有漏縁起と無漏縁起の関係である。未来世の「仏性力の因縁」とは、私たちの衆生の要求に先立って、この地上に働く無漏縁起、光への一如であり、現在世の「煩惱の因縁」とは、この世の我執、我所執に繫縛された、「仏性力の因縁」に無明である有漏縁起、闇に覆われた一如の関係にあるといえる。

その両極が、断善根、還善根の絶対否定の関係、仏道の死点と生点の区別即統一の線にて生起してくるのである。一体、人間の迷いを超えた超越の「仏性力の因縁」が、私たちの「煩惱の因縁」の迷いを撰して、「煩惱の因縁」の直中に、「仏性力の因縁」を生みださんとする、その宗教的自覚構造は何か。そこに、本願における唯除と撰取の関係があると考えるのである。

かように、尋ねてきた「闍提の「不定」とは、宗教心（本願）のなかにありながら、宗教心を喪失した不具信、断

善根の衆生の病の身、唯除の身であると同時に、その病の身が仏、菩薩の一子地の行のなかに内観され、その病に新しいのちを回復せんと発起する仏の大悲の撰取、衆生の病に仏の正覚をかけた全身全霊の不入涅槃の魂、大悲身の功用があるといえる。

その仏陀の不入涅槃の魂、月愛三昧の慈光のなかに、阿闍世は新しい蘇生の道、新しい生命の獲得を見開くのである。

註① 滝沢克己著『現代の事としての宗教』一五四頁

② 土橋秀高著『戒律の研究』一九六頁

③ 横超慧日著『涅槃経と浄土教』七四頁、『涅槃経』の文と親鸞の訓詁が注視されている。

四 獲 信

——一子地の菩薩行——

一

釈尊のご入滅の会座には、尊者摩訶旃延をはじめとする仏弟子達、そして、一切の大衆が供養の品を持って来集した。その悲しみの会座は、人のみならず象、師子、水牛、毒まむし、さそり、蜂という、動物、昆虫類も参会した。

否、そのような動物達のみではない。人を悪と悩みのなかに誘い込む鬼神王も、阿修羅も、魔王も来会した。ことに、そのような集会のなかで、心打たれる一文は、魔王（魔波旬）が、「地獄の門を開き、清冷水」（前同、三七〇・a）を仏陀に供養するというのである。

偉大なる人の大いなる死、最後の入涅槃をすべての人が、すべての生類が悲歎している。否、悪魔までが供養の品を差し出して、悲しみに暮れている。そのような沙羅双樹での一切衆生の悲しみのなかに、最後の説法が馴々と説かれていくのである。

しかし、そのよのなすすべての人の悲しみの集会のなかに、

一切皆集る、唯、尊者摩訶迦葉、阿難の二衆を除く。(前同、三六九・b)

阿闍世并城邑、聚落の人民を除く。(前同、三六八・a)

唯阿闍世王の夫人を除く。(前同)

と示されているところに驚かざるを得ない。仏弟子摩訶迦葉の一行は、釈迦の遊行を追いながらも、別の道を歩いていて、その道の途上において、師の大きな死を遂げられたことを知る。そして、常随昵近の阿難尊者は、『仏陀最後の旅—大バリンニパーナー経』においても知られるように、悲しみのあまり、釈尊のお側にいることができず、樹の陰に隠れて悲泣していたといわれる。

しかし、そのような情景の中で、「阿闍世并城邑、聚落の人民を除く」という一文は、先の除くということ、全く意味を異にしているといえる。そのことは、まさに、『涅槃経』の主題である阿闍世の名によって徴表されるところの一闍提——衆生の病を根底から剔抉せんとする // 唯除一闍提 // の救済——、除かれる者の救済の説示であるといえる。

私たちは、そのことを親鸞が『涅槃経』の眼目として注視した、次の一文によく知ることができる。

阿闍世の為に無量億劫涅槃に入らず(信巻)

という、仏、菩薩の一子地の大悲行である。

親鸞は、この一文に注目して、「阿闍世の為に」という言葉に、三義の意味を確かめてくる。まずはじめに於いては、

為とは、即ち是れ一切有為の衆生なり。我れ終に無為の衆生の為にして世に住せず。何を以ての故に、夫れ無為は衆生に非ざる也。阿闍世とは即ち是れ煩惱を具足せる者なり。(前同)

という、無為（永遠）と有為（時）の關係のなかに、「阿闍世の為に」ということを、

一切有為の衆生

煩惱等を具足せる者

と、人が人として在ることは、この世（有為）の内部、我執、我所執の欲望をもって生きる実存であることを見定め
てくる。そして、次に、

為とは、即ち是れ仏性を見ざる衆生なり。若し仏性を見んものには、我れ終に為に久しく住せず。何を以ての故
に、仏性を見る者は衆生にあらざる也。阿闍世とは、即ち一切未だ阿耨多羅三藐三菩提心を発せざる者なり。

（前同）

と、先の有為と無為の關係点における自覚内容を以て、「阿闍世の為に」ということを、

仏性を見ざる衆生

未だ阿耨多羅三藐三菩提心を発せざる者

という、仏道を行修する根（五根）を喪失した無根、断善根の者として把握している。つまり、仏陀、菩薩の「見仏
性」（眼見）に対しての凡夫、衆生の「不見仏性」（生盲）の位置が確かめられている。最後に、

為とは、名けて仏性と為す。阿闍とは名けて不生と為す。世とは怨と名づく。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ざるなり。煩惱を生ぜざるを以ての故に則ち仏性を見る。仏性
を見るを以ての故に、則ち大癡涅槃に安住することを得、是れを不生と名づく。是の故に名けて阿闍世と為す。

（前同）

と示されている。ここでは、先の「不見仏性」、「見仏性」の自覚内容が、

阿闍とは名けて不生と為す。世とは怨に名づく。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ざるなり。(前同)

と、衆生の迷いの所以を「不見仏性」⇨生煩惱怨と、⇨一切衆生悉有仏性⇨の普遍の活ける真理に全く無覚知の背く衆生、この世の制約のなかで、煩惱の怨に繫縛された衆生として見据えている。

また、「見仏性」ということについては、

煩惱を生ぜざるを以ての故に、則ち仏性を見る。仏性を見るを以ての故に則ち大槃涅槃に安住することを得、是れを不生と名づく。(前同)

と、衆生の覚りの所以を「見仏性」⇨安住大涅槃という、⇨一切衆生悉有仏性⇨の普遍の活ける真理に覚知した涅槃への生として位置づけている。

かように、「見仏性」、「不見仏性」の関係は、

阿闍とは不生と名づく、

大涅槃に安住することを得、これを不生と名づく、

という、その「不生」の二重構造は、仏性を生ぜざるによって煩惱の怨を生ずるという、無明・〈流転の因果〉であり、また、その反対の極は、煩惱を生ぜざるによって仏性を見る涅槃・〈還滅の因果〉の関係が、「不生」という全く質を異にした、相反する徹底的な対立点にて示されている。そこに、

阿闍世の為に涅槃に入らず

という、仏、菩薩の誓願は、どこまでも⇨唯除一闍提⇨の反逆的自己、日々、反逆のなかに罪を更新して生きる衆生の病に、不入涅槃を以て新しいのちに撰取せんとする、仏の大悲行である。

かように、仏陀世尊の月愛三昧の慈光は、まさに除かれた者、阿闍世王并びにその人民に注がれている。

諸の衆生に於て、大悲心を生じ、平等にして二無きこと、一子を視るが如し。(前同、三六六・b)

という、生盲一闍提の五逆・謗法の病を生きる仏智見の一如に背叛した衆生に懸けられている。そして、『涅槃經』の会座の情景、その描写はどこまでも、

阿闍世并城邑、聚落の人民を除く、

という、除かれた者への、菩薩の一子地の大悲行にある。

一一

かゝる『涅槃經』に月愛三昧が説示されてくる情景に対して、私たちは、『無量壽經』の異訳、『大阿彌陀經』、『無量清淨平等覺經』に、『阿闍世王太子成仏の授記』が示されていることを知る。それは、先の『涅槃經』の情景に対して、まさに対応的な描写である。その成仏の授記を、親鸞は、『行卷』に引意していることに注目したい。

我作仏せん時、他方仏国の人民、前世に悪のために我が名字を聞き、および正しく道のために我が国に來生せんと欲わん。壽終えてみなまた三惡道に更らざらしめて、すなわち我が國に生まれんこと、心の所願にあらん。しからずば我作仏せじと。阿闍世王太子および五百の長者子、無量清淨仏の二十四願を聞いて、みな大きに歡喜し踊躍して、心中にとともに願じて言わく、「我等後に、作仏せん時、みな無量清淨仏のごとくならしめん」と。仏すなわちこれを知らしめして、もろもろの比丘僧に告げたまわく、「この阿闍世王太子および五百の長者子、後無央數劫を却りて、みな當に作仏して無量清淨仏のごとくなるべし」と。仏の言わく、この阿闍世王太子、五百の長者子、菩薩の道を作してこのかた無央數劫に、みなおのおの四百億仏の供養を已りて、今また來りて我を供養せり。この阿闍世王太子および五百人等、みな前世に迦葉仏の時、我がために弟子と作れりき。今みなまた會して、これ共にあい値えるなり。すなわちもろもろの比丘僧、仏の言を聞いてみな心踊躍して歡喜せざる者なけん。(行卷)

正依の『無量寿経』においては、この「阿闍世王太子の成仏の授記」は削除されている。そして、阿闍世王の悪逆による王舎城の悲劇は「唯除五逆誹謗正法」の抑止文の内容として展開されている、と了解できよう。

一体、親鸞はなぜ、この「行巻」に「阿闍世王成仏の授記」を引証しているのだろうか。そのことは、先程の『涅槃経』の会座に列らなっている仏弟子、および大衆のなかに除かれた阿闍世王並びにその人民とは、全く対応的に、二十四願の本願の会座に加わっている阿闍世王とその人民の、

仏の言を聞きてみな心踊躍して歡喜せざる者なけん。

という、信心歡喜——つまり、一闍提の救済の自証が、本願との値遇、「聞我名字」の覺知を以て、感動的に、その表白が示されているからだといえよう。

南無阿弥陀仏の名号、それは阿弥陀仏の果上の光明、光への一如と、衆生の座の南無の因位、闇に覆われた一如の關係の自証にあるといえる。仏々相念の阿弥陀仏の一如界が、「聞我名字」の信心の一念を自証するのは、どこまでも穢土の業と罪を生きる衆生身を撰して、「我れ作仏せじ」と誓う、仏心の、新しい菩薩的主体が、南無の座に發起することにほかならない。

いい換えれば、仏陀の正覺心は仏陀一人の正覺心にとどまるのではなく、阿弥陀仏の十方諸仏の淨土（悉有仏性）の名字として、十方衆生の穢土の業（一闍提）を生きる無明の群生を撰取せんとする、従如来生の菩薩の誓願である。ただ、その従如来生の菩薩の誓願に覺知するということは、阿弥陀仏の一如の法界に背叛して生きる自我的欲求、反逆的自己、つねに、罪からの逃亡を重ね続けていく身が、仏智によって「唯除」の自身をして信知されるところに、徹頭徹尾、「ただ念仏して」と仏を忘れることなく念じ応ずる南無阿弥陀仏の名号に、選択撰取の本願、如来の欲生心を自覺的立脚地とするのである。

それ故、

我作仏せん時、他方仏国の人民、前世に悪のために、我が名字を聞き、および正しく、道のために、我が国に來生せんと欲わん。

と、「聞我名字」の覚知、その自覚内容は示されてくる。

「他方仏国の人民、前世に悪のために」という、他方仏国の人民とは誰れを指しているのだろうか。そのことは具体的に、『涅槃經』に示されているところの、

阿闍世并城邑、聚落の人民を除く、

という、阿闍世とその城邑の人民にはかならない。そして、『平等覺經』の二十四願文の第一願においては、

我作仏せん時、我が国中に地獄・禽獸・餓鬼・蝸飛・蠕動の類有ること無からん。この願を得ば、乃ち作仏せん。この願に従うことを得ずば、終に作仏せず。〔如来會〕

と誓われる、「我が国中」において、地獄・禽獸・餓鬼の三惡趣を生き続ける「他方仏国の人民」、つまり、「前世に悪のために」に惡逆の王權に生きた阿闍世とその城邑の人民である。

その「悪のために」、自我的欲求のみによって三惡趣を生きた「他方仏国の人民」を、「聞我名字」の本願は、「道のために」という仏国、国中に喚びかえし、「無量清淨仏のごとくなるべし」と、涅槃道へ出到する、淨土の人民へと覺知を促しめてくるのである。

そのように「聞我名字」――、南無阿彌陀仏の名号、その誓願は、法藏菩薩が諸仏によって、自己の名を成就せんとする「我國中」の、国内の本願を、光明無量、壽命無量の阿彌陀仏の名を以て、「他方」の、国外に生きる衆生に「我が国に生まれんと欲え」と、十方衆生の生命の名、幸いなる魂の家郷を喚び起こし、尽十方無碍光の光ならざるはなしと、阿彌陀仏の法界に歸命して生きる、不断に念仏する者へと誕生せしめてくるのである。

それならば、南無阿弥陀仏の名号、その誓願は、どのように「前世に悪のために」という三悪趣の制約と悲惨に堕ちていく生を、

みな前世に迦葉仏の時、我がために弟子と作れりき。今みなまた会して、これ共にあい値えるなり。という、過去七仏の本願の歴史に列なる「道のために」という、涅槃道へ参与せしめてくるのである。

その「道のために」という仏の涅槃道は、決して人間の理想として想い描かれる境地ではないであろう。勿論、人が道を求めるということは、「至心発願、欲生我国」の自力の菩提心に始まるといえるが、問題は、その至心発願が、どこまで首尾一貫したものととして末徹るかという実験にある。

その意味では、「至心発願、欲生我国」とは、仏陀が眼見した仏性・一如・実相・涅槃の境界が、人間的試み、信仰の可能性として志向されることといえる。その実験の試みは、仏道への生点が人間内部の「可能性」として求められるあり方である。

そのことは、親鸞が仏道の歩みについて三願転入という信仰過程を指し示しているように、仏道の基礎と源泉が、果して人間内部のものかどうか、そのことをとことん徹底し実験する、人生の試みをくぐりぬけなければならぬであろう。

『観経和讃』に

臨終現前の願により

釈迦は諸善をことごとく

観経一部にあらわして

定散諸機をすゝめけり

諸善万行ことごとく

至心発願せるゆえに

往生浄土の方便の

善とならぬはなかりけり

と頌されているように、仏性を人間の試み、人間の可能性として、徹底しようとする「往生浄土の方便の善」、通路をくぐりぬけてのみ、人は自力心の限界点を知るといえる。

そこにのみ、仏道への機能、生点は、決して人の発願（人間の可能性）ではなく、如来の発願回向の自証——、如来の根源的可能性としての自証の機を、我一心の帰命の信念とするのである。

その仏道への覚知は、浄土教の祖師達の悪戦苦闘の歩みのなかに、発遣されてきている名号体験の伝承と、わが信念の己証に脈打っている知恩報徳の、歴史にあるといえる。

その名号体験の自証とは何か、それは人間内部からの、仏道への生点がとことん戦われた自力無効の死点、限界点にのみ聞こえ、教勅してくる真理の促し——、回心の表白である。

言三南無一者帰命、

亦是発願回向之義。

言三阿弥陀仏一者、即是其行。

以三斯義一故必得三往生。（行巻）

と言われる。南無阿弥陀仏の生命の言は、人の発願、自我の誇りの死を告げ、仏願の大地に帰命し、念仏して仏願に立つ新しい生点である。その発願回向——、如来の根源的可能性は、死する者を蘇えらせる如来の不入涅槃の魂、

真理の来れという教勅の声であり、つねに罪に滞留している我が身の「機の懺悔」であると同時に、日々に新しい阿弥陀仏の「法の讚嘆」、出発点である。

願成就文では、

諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念。至心回向願生彼国即得往生住不退転。唯除五逆誹謗正法

と教言されるように、「はじめに名号あり」という真理の来れという一言は、諸有衆生の闇夜に困窮し、無明海に漂没して生きる罪の身に終結を告げ、願生浄土の新しき信心の智慧、念仏して仏願を憶念し生きよ、と促す仏道の立脚点である。「如来会」に尋ねるならば、

他方、仏国の所有の衆生（信巻）

といわれるように、仏国にありながら、仏国に覚知なき異郷者への喚びかけである。仏国、浄土とは「法性のみやこ」（『唯信鈔文意』）といわれるように、一如・仏性・涅槃を幸いの生命の家郷としながらも、そこから背き出て国外に、「他方仏国の所有の衆生」として穢国の業を生きる衆生に、

無量寿如来の名号を聞きて、よく一念の浄信を發して歡喜せん。（前同）

という、名号を聞く一念の浄信、發起にある。

しかるに、「はじめに名号あり」という名号体験は、決して人間、有漏を積み上げ無漏智に到るといふ、人間内の「仏性の可能性」――、人の至心回向（真心心）ではない。

至心回向といふは、至心は、真実ということばなり。真実は阿弥陀如来の御ころなり。回向は、本願の名号をもって十方衆生にあたえたもう御のりなり。（『一念多念文意』）

と言われる阿弥陀如来の至心回向（真実心）、法蔵菩薩として従如来生した、菩薩の願心に覚知することである。その阿弥陀如来の御ころとは、〈設我得仏……不取正覚〉という不入涅槃の誓願を、〈十方衆生、至心信樂……若不生

者」と、われら衆生に入涅槃を發起する願心である。その「至心信樂欲生我國」とは、どこまでも至心信樂の帰命なき「悪業・邪智」（至心釈）の暗愚の衆生に、五劫思惟の南無阿弥陀仏の名号、光の一如を体として、如来の至心信樂の菩薩行、兆載永劫の修行を以て、衆生の功德を回向成就せんと働く闍への一如——、法蔵の発願と修行にある。

如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、一念、一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。（至心釈）

という、その如来、菩薩の行は、私たちの欲覚、瞋覚、害覚において、五逆・謗法・一闍提の三悪趣を生きる現実の直中に、「欲覚、瞋覚、害覚を生ぜず、欲望、瞋想、害想を起こさず、色・声・香・味・触の法に着せず、忍力成就して衆苦を計らず」（『大経』）と、自利利他円満の法蔵菩薩の一如の祈り、菩薩の行を以て、礼拝、帰命なき衆生に覚知を促すのである。

その法蔵の覚有情の行とは、

仮令身止ニ 諸苦毒中一

我行精進 忍終不_レ悔 『大経』

と言われ、また、『如来会』では、

縦沈_ニ無_レ間_、諸地獄_一 如_レ是願心終不_レ退

一切世間無礙智 応_ニ当_レ了_ニ知_レ如_レ是心_一

と示されてくる。そこには、永劫に自我中心の為に日々罪の更新にあげ暮れ、三悪趣に赴く「悪のために」滞留してしまっている礼拝、帰命なき衆生を、法蔵菩薩の一如の覚行、「道のために」、大槃涅槃道への帰命の仏心を発願回向せしめる菩薩の主体を、われらの凡地に回向成就してやることをいう。

その点を、親鸞の積義に尋ねるとき、

「涅槃」をば、

滅度という、

無為という、

安樂という、

実相という、

法身という、

真如という、

一如という、

仏性という、

仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまえり。すなわち、一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身は、いろもなし、かたちもましまさず、しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたまつりたまえり。〔唯信鈔文意〕と領解されている。

ここに、法性法身の滅度・無為・実相・仏性の無分別、無差別性、絶対に人のものならぬ真理、一如は、人間の自我分別、一切の意識の消える闇そのものなかに、「尽十方無碍光如来」の一如の光を反映する帰命の心である。

一切の群生海の心なり。この心に方便法身の誓願を信樂するが故に、この信心すなわち仏性なり。

と、人間の自意識（差別性）の消失点に、法身・一如の光を反映し一切群生海の心を平等に撰する方便法身の誓願の

信樂こそ、信心仏性〓信心の智慧のめざめである。

そのように、従如来生の新しき信心の智慧、信心仏性のめざめは、「一切群生海の心」に、衆生のいのちの一如、共同性を覚知せしめてくる。この世ならぬ浄土の一如を「方便法身の誓願」を以て、この自他差別の穢土の業を生きる直中に、信心仏性〓覺有情の菩薩の主体を發願回向を以て実現してくるといえる。いい換えれば、方便法身の誓願、如来の誓願とは、無分別、無差別の一如の法身なるが故に、その無分別、無差別の心のみが、衆生の自我分別を破り、十方衆生を自己とする群生の主体、阿弥陀仏の法蔵因位の願心に立たしめるのである。

そのように、人間存在とは、誰れしもが本願の平等の摂取、十方衆生を自己とするいのちの共同性の賦与を享けながらも、自我分別の固執によって、十方衆生を自らに私有せんと、いのちの倨傲、自我心を基として異生の自他対立の生存を生き続けるのである。

自力というは、わがみをたのみ、わが、こころをたのみ、わが、ちからをはげみ、わが、さまざまの善根をたのみひとなり。〔一念多念文意〕

と言われるように、われわれの生存、生活様式は、つねに自らの身ひとつを善しとして、自他差別の優劣のなかに、小さく狭く、醜く閉ざした盲目的、自我的欲求の満足のみを求める、善への幸福追求にあるといえる。そのような自我的意識に覆われ、閉鎖されたわれわれの身土、つまり、地獄・餓鬼・畜生の三惡趣への生を、如来の平等法身は、方便法身の誓願、不入涅槃の大悲を以て覺有情（衆生）の衆生性を衆生性たらしめる大地――、浄土の一如の光のなかへ衆生の身土を開放せんとする。その入涅槃の發起、法蔵菩薩の一如こそ、衆生に礼拝、帰命の念仏を勅命する菩薩の誓願である。

そのような「道のために」、大槃涅槃道への礼拝、帰命の仏道の覚知は、阿闍世の「無根の信」の表白である。

「無根」は、我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。我もし、如来世尊に遇わずば、当に無量阿僧祇劫において、大地獄に在りて無量の苦を受くべし。(信巻)

阿闍世王は、長く父王殺害の苦悶と呵責のなかで、「業因縁のゆえに悪逆を生」ずと知らされ、幾度も、悪の業因縁を脱却しようと試みつつも、鎮まることがない地獄の闇夜をさまい続けたのである。

仏陀の教えを覚知しようと、苦悶と喘ぎのなかで全身全霊を以て、救いを求めたに違いない。しかし、仏陀、(法身)への願いは、その意志と行為がいかに崇高であっても、そのことが衆生身、(生身)の自我の投影であるかぎり、死と虚偽の壁を超えることができない限界点に、しばしば焦立ち、自らの悲惨と困窮に歎いたといえる。

舎婆提に毘瑠璃王、船に集いて海辺に入りて、災して死ぬ。瞿伽離比丘、生身に地獄に入りて、阿鼻地獄に至れり。(信巻)

という、提婆達多に帰依した毘瑠璃王の生身の墮地獄への闇の恐怖を、わが身の恐れとして苦しんでいる。そこには、永遠なる光を求めつつも、微塵も依り所のない闇の領域——、生身の底知れない虚無の淵におびえる阿闍世の心根を窺い知ることができる。

一体、人間の意志にたった人生探究、私たちの全人生の支点、足場を何処かに求めつつも、なぜか、空虚な感情のなかに彷徨していくのである。そこには、人として生きる根拠を自分で築き、置くことができるかの如く、いのちを私有化した自我分別の固執がある。その自力意志は、闇の領域の外に出ることが出来るかのごとく懸命でありつつも、迷わなければならない。喘げば喘ぐ程、なぜか脱出不可能の虚無の淵に沈んでいく生のあり様である。そこには、自

らに気付くことのない無明に染った、何時から始まったとも知れない自力執心（自意識）の深い罪の傾きがある。

いま、阿闍世王は、

「無根」は、我初めて如来を恭敬することを知らず、法・僧を信ぜず、これを「無根」と名づく。

という、深く自我分別に固執した、破られなければならない、礼拝、帰命なき、生まれながらの我執に染った自身を
信知し、懺悔の大地に伏したのである。まさに、超えられなければならない障壁、業障は、どこかにあるのではなく、
自らに深くむしばむ「獅子身中の虫」（御消息）の、罪の隠れ家が知られた。そして、そこには一条の明るい光が射し
こんできたのである。長い、暗い通路をくぐりぬけるなかに、阿闍世はやっと、地獄の闇の恐怖から我を解放する月
愛三昧の慈光に値遇したといえる。その阿闍世は、もはや闇の影に脅える人ではなかった。光のなかの闇の罪、光の
なかに消え失せていく闇を知った。それは、無碍光なる如来に帰命して生きるところの身となった、闇の領域を長く
迷悶した者のなかに感ぜられる、ほのかなあたたかい安慰であったといえるだろう。

その無碍光なる如来に依って生きる信仰体験は、

世尊、我世間を見るに伊蘭子より伊蘭樹を生ず。伊蘭子より梅蘭樹を生ずるを見ず。我今始めて伊蘭子より梅檀
樹を生ずるを見る。「伊蘭子」は我が身なり。梅檀樹は、すなわちこれ我が心、無根の信なり。

と表白される。その心境は、まさに迷いの大根が断ち切られた、「本願の機」の自証——、超越的、異質の体験であ
ったに違いない。

人の無始以来の、仏法に覚知なき反逆的自己——、五逆・謗法・一闍提の仏道に死せる「無根」の伊蘭子に、如来の
不入涅槃の大悲は、

阿闍世の為に無量億劫涅槃に入らず

という、如来、菩薩の空平等地の梅檀樹、新しい仏のいのちの覚知、「信」を生み出すのである。その驚くべき異質

の、凡地（伊蘭子）に仏樹（栴檀樹）を生ぜんとする本願念仏の「無根の信」の自証、いのちこそ、菩薩の至心信樂の帰命の我、菩薩の主体を我一心の回向成就の信として実現してくるのである。

如来、菩薩の空平等地、一子地の行とは、

菩薩摩訶薩に地獄の業無し、衆生の為の故に大誓願を發して地獄の中に生ず。善男子、往昔衆生の寿百年の時、恒沙の衆生地獄の報を受く。我、是れを見已りて、即ち大願を發して、地獄の身を受く。菩薩爾の時に実に是の業無し、衆生の為の故に地獄の果を受く。（大正藏十二、五五〇・b）

と指示されている。煩惱障、業障、報障の三病によって地獄の罪を生きる衆生身、その病める衆生を治癒せんとする菩薩行こそ、慈・悲・喜・捨の四無量心の大いなる功用である。

その如来、菩薩の行こそ、衆生の地獄を荷負し、地獄の罪を超えんと煩惱具足（伊蘭子）の大地に、菩薩の仏樹（栴檀樹）の信を生まんとする大悲の願である。その菩薩の大悲身を、阿闍世は、流転の死せる自身の魂に、始めて拜んだのである。その阿闍世の心根を、親鸞は、

平等心をうるときを

一子地となづけたり

一子地は仏性なり

安養にいたりてさとるべし

如来すなわち涅槃なり

涅槃を仏性となづけたり

凡地にしてはさとられず

安養にいたりて証すべし（『浄土和讃』）

と讃頌している。

そこには、礼拝、帰命なき「一闍提」の衆生身、凡地を生きる必墮無間地獄の唯除の罪の身の信知に、菩薩的主体の「一子地の因縁」(信樂釈)——、礼拝、帰命なき凡地に礼拝、帰命の仏身(一子地)、菩薩的主体を他力回向の信として獲得したといえる。

その信心の自証、覚知こそ、どこまでも地獄の罪に滞留した衆生の死せる魂を、仏身の欲生心に招喚する、凡地に無上涅槃道を覚醒する大乘正定聚の機の顕揚である。

阿闍世は、その如来の不入涅槃——、永劫に地獄に在ろうとする誓願、菩薩的主体に、死して生きる——、南無阿弥陀仏の法蔵魂に始めて礼拝、帰命したといえる。

世尊もし我審かによく衆生の悪心を破壊せば、
我常に阿鼻地獄に在りて、

無量劫の中にもろもろの衆生のために苦悩を受けしむとも、もって苦とせず。

その時摩伽陀国の無量の人民、

ことごとく阿耨多羅三藐三菩提心を発しき。(信卷)

この阿闍世王の獲信の表白は、みずからを長く地獄の虚無に誘い、地獄の罪からの逃亡を重ね続けてきた虚無的非意志に終りを告げる、尽十方無碍光の、光ならざるはなし、という仏願に随順して生きる菩薩的主体に帰命し、仏願をいのちとした願生道の教示にほかならない。

その願生道は、阿闍世王一人の救済にとどまらず、この世の罪の領域内を生きる人々、すなわち「摩伽陀国の無量の人民」が「浄土の人民」として、この穢土の地獄試練の場所に、大樂涅槃道を見聞くことができた大乘正定聚の機の新しい生命の開始といえるだろう。