

# 阿闍世論（上）

神 戸 和 磨

## 目 次

- 一 王舎城の悲劇  
——正法と王権——
- 二 阿闍世の遍歴  
——六師外道・耆婆の勸め——
- 三 月 愛 三 昧 （以下次号）  
——仏性と一闍提——
- 四 獲 信  
——一子地の菩薩行——
- 一 王舎城の悲劇  
——正法と王権——

一

マカダ国の王舎城に起こった悲劇とは何であろうか。仏陀時代の直前は十六の中小の諸国が分立状態であり、それらの国は王制と部族共和制のあり方に分かれていた。そのような対立のなかで、専制君主国が部族共和国を圧制して

いくのである。北のコーサラ国、東のマカダ国、西のヴァツァ国、西南のアヴァンティ国の四大国が力をもち、さらに、その四大国はマカダ国とアヴァンティ国の二大国となり、最終的にはマカダ国がアヴァンティ国を倒し、ガンデス川流域一帯の覇者として王権をふるうのである。

そのように政治的には王権の確立とインド古来のバラモンの司祭者による文化、そして、反バラモンの六師外道の思想のなかに仏教は興起してくるのである。そのような政治、文化、諸思想が複雑に絡み合うなかに、王舎城の悲劇は起こったといえる。

親鸞は、その王舎城の悲劇を、

浄邦縁熟して、調達闍世をして逆害を興ぜしめ、浄邦機彰われて、釈迦韋提をして安養を選ばしむ。(総序)

と、仏教興起の大きな機縁として把握している。そのことは『浄土和讃』の最後に書き記したところの、

阿弥陀如来 観世音菩薩

大勢至菩薩

釈迦牟尼如来 富楼那尊者

大目犍蓮

阿難尊者

頻婆沙羅王 韋提夫人

耆婆大臣

月光大臣

提婆尊者 阿闍世王

雨行大臣

という、そのように王舎城を取り巻く人々を見ても、政治的、思想的対立のなかで人間の善悪の葛藤がさまざまに渦巻く中に、王舎城の人々は生きたと推察できよう。

一体、それならば王舎城の悲劇とは何であったのだろうか。言うまでもなく、そのことは王位継承の問題をめぐるなかで、提婆達多の悪計によって父王頻婆沙羅をわが子阿闍世が弑逆するなかに、王舎城を生きた人々は混乱、暗黒、危険な世、さらには、傲慢で、不遜の偽りに満ちた人間自体の悲劇を見たといえる。しかし、その悲劇は、決して一王舎城に起こったお家騒動、ひとりの悪い子がわが父を殺害し母を殺さんとしたという事件史としての了解にとどまるものではない。かゝる事件、悲劇の事態には、さまざまの要因、複雑に絡み合う諸事情が推察される。そのような中で、注目されることは、仏法（正法）の秩序と王権（剣）の支配の対決のなかの悲劇であるということである。そして、その背景には、古くからのインド社会の生活習慣としてあるバラモンの司祭文化、また、バラモン教に拮抗する六師外道の思想のなかに、仏道とは何かが、人間の生きる業縁の大地に身を掛けて戦いとられていく、戦いのなかの悲劇であったといえる。いい換えれば、仏法興隆の志願がこの地上の歴史に証しされ、建立されていく大いなる機縁であったと了解できよう。

まず、はじめに王舎城内に起こった阿闍世王による頻婆沙羅王弑逆の仏法と王法の関係を尋ねることから考えてみたい。頻婆沙羅王と阿闍世王とは、確かに父子の関係であるが、その父と子の間には信条、生き方の決定的な相違があったといえる。親鸞の『教行信証』引意の『涅槃經』の經文を尋ねていくとき、

提婆達多悪人の言に随って、正法の王に横に逆害を加す。

耆婆、我今病重し、正法の王において悪逆を興ず。（信巻）

と、しばしば繰り返えされる阿闍世の悔悛の表白には、頻婆沙羅王は阿闍世王にとって「父王」（信巻）であると同時に

に、どこまでも仏陀の教えに帰依し、「正法の王」、仏弟子として生きた人であったことが注目される。

摩揭陀国王セーニヤ・ビンビサーラは、如法者、法に従へる王にして、婆羅門及び居士に対しても、都市の住民に対しても、亦一般人民に対しても哀愍の情深かりき、又実に人々は王を称讃して『是の如くの如法者にして法に従へる我等の王は、我等に幸福を与えて死に近けり、是の如く我等はかの如法者にして法に従へる王の国土に於て、斯く幸福に生存せり』と言へり。実に彼も亦仏を信じ法を信じ僧伽を信じ、教に於てよく行へるものなりき。(南伝大蔵経第七卷・長部經典一八・二〇五―二二八)

と伝える経文によっても、釈尊の教えに遇い、正法(ダルマ)を王として、阿弥陀如来に帰命し僧伽念持の共同体に、在俗の仏弟子として生きた、稀有の人であったことを知ることができる。

しかし、現在の阿闍世王は、その「正法の王」を既に殺害してしまった良心の呵責と深い悔恨の情に、悔いても悔いてもどうすることもできない、自らの愚かさ、歎きのなかに生きるのである。それは長く地上の王権のみに執われてきた我が身の行為の無知、そして父王を殺害し、父王の死によって、はじめて知った「正法の王」の偉大さであったといえるだろう。そのことは『沙門果経』に、

予は狂愚なるまゝに、痴冥なるまゝに、不善なるまゝに、罪過によりて制伏せられ、王権を獲得せむが為に、予はかの正しき父法王を弑しぬ。大徳よ、予は罪過を罪過として確認し、以て将来必ず自制すべきことを、世尊の受納し給はむことを。(前同第六卷・長部經典一・一二七)

という一文によっても、よくそのことが知られる。

そのように、王舎城の悲劇は、親子の愛憎渦巻くなかの人間の善悪の葛藤である。と同時に、さらに深く、頻婆沙羅王が阿弥陀如来に帰命した「正法」(仏法)の秩序と阿闍世王の「剣」(王権)の支配のなかでの悲劇である。『涅槃経』が指示するように、剣に生きた阿闍世王が、良医耆婆の勧めと父頻婆沙羅王の死の発遣によって、はじめて釈

尊の教え、正法に帰命する懺悔の告白のなかに、人が人として生きる仏道、易行難信の道が教示されている。

かように尋ねてくるとき、王舎城の悲劇は、インドのマガダ国の王城に起こった事件、悲劇にとどまらず、私たちのこの世の歴史の無明、人が人として生きる根底に潜む闇、つまり、虚無的非意志に誘因して生起してくる歴史の悲劇であるといえる。

その闇は、人が人として生きる個人の中の誠実さと邪悪さの営みのなかに、また、社会生活においては正義を目標としつつも、虚偽と権力の上に建てられていく組織の力、その根底に大きな溝として横たわっている人生の謎である。親鸞は、その深く、暗い深淵である虚無的非意志から生起してくる地上の不法、地上の恐怖(不安)、地上の苦痛をはっきりと凝視するなかに、人間の難度海、無明海を超えてでて生きる仏道の自証を、

難思の弘誓は難度海を度し、  
無碍の光明は無明の闇を破す。(総序)

と指し示している。それは親鸞の仏道のわが信念であり、その弘誓一乘海、無上涅槃の機の自証が歴史の上に何を証示してくるかを、よく考えていかなければならないと思う。

一一

王舎城の悲劇のなかでは、頻婆沙羅王、韋提希、阿闍世王、それらの中心人物を取り巻く侍臣、それらの人々は、バラモン教、あるいは六師外道を信奉する者、さらには、仏、仏弟子の教えに生きんとする人、そこには人間の依って立つ根拠である、信仰、思想がさまざまの人によって暗中模索され、形成されていたことが推察される。

その王舎城を生きる人々の悲劇に、親鸞、善導が見据えていく、眼指しは何であろう。それは、決して外なる事件史ではなく、ひとつの事件史を通しての、人間の内面の凝視にあった。言うまでもなく、善導の『観経疏』では、聖

道の諸師の大権の聖者、という了解とは違つて、実業の凡夫としての人間の複雑に絡み合う業縁の大地に生きる韋提希の苦悶と呻吟のなかでの救済にある。

また、親鸞においては「信巻」引意の『涅槃経』、長い阿闍世王物語の省察においても知られるように、阿闍世王の深い罪への困窮と、そこからの解脱への道に眼は注がれているように思われる。

善導 独明<sub>二</sub>仏正意<sub>一</sub> 矜<sub>三</sub>哀定散与<sub>二</sub>逆惡<sub>一</sub>

光明名号 顕<sub>二</sub>因縁<sub>一</sub> 開<sub>三</sub>入本願大智海<sub>一</sub>

行者 正受<sub>二</sub>金剛心<sub>一</sub> 慶喜一念相応後

与<sub>三</sub>韋提<sub>二</sub>等獲<sub>三</sub>三忍<sub>一</sub> 即証<sub>二</sub>法性之常樂<sub>一</sub> (正信偈)

と証示されるように、仏陀を思慕して定散心の宗教的要求に生きんとする韋提希に対して、全く仏陀の教えに帰仰をもたない逆惡の阿闍世が、「韋提と等しく三忍(喜・悟・無生忍)を得」る法性常樂のみやこへの覚知を促す、仏法の広大性が説示されている。

ここで、逆惡といわれる事柄は、決して物理的に、あるいは、道徳的に悪をなしたという人間の行為に停るのでなく、五逆、謗法を生きる実存の正視にある。つまり、人生の根源的規定である仏法に違逆して生きる人間存在にある。「正法の王」を殺害し、そのことに深く苦悶して喘えぐるのであるが、その阿闍世王に、弘誓一乗海の仏性の深広性が、唯除の悲心の機に、悪人成仏の願意を以ての自証を顕揚してくるのである。

かように、阿闍世王の逆惡とは、釈尊に帰依し、「正法の王」として僧伽の共同的世界に生きた頻婆沙羅王、韋提希に対向して、つねに提婆達多と共に生きる、釈尊の殺害を企図する非僧伽の方向性にある。そのことは、「諸の法蔵を、ことごとく我に付属せん」(『観経疏』)とする自我を支配権とする提婆達多を尊者として仰ぎ、「新仏、新王」(前同)として貪欲な剣の支配によって、王権を自らの恣いままに生きんとするのである。そのように父王頻婆沙羅王

とは全く信条を異にした生き方であり、最後には父王殺害へと駆りたて、いくのである。

そして、父王殺害の後の、あの阿闍世王の深い悔悛、後悔の念は、無知にして父への無謀な反逆をなした愚行の深い自省にあつたといえる。

『観無量寿経』の描写によれば、その父子の信条の違い、人間的感情の綻れからの煩惱の狂いは、父頻婆沙羅王を七重の獄に幽閉してしまうのである。その幽閉の事情を知った韋提希は、夫を氣遣いいたわり、その牢獄に三七日間食事を運び、夫の生存を願い続けるのである。そのような韋提希の日々の妻としての母の様子を知った阿闍世は、激しく憤るのである。

我母はこれ賊なり、賊と伴なり、沙門は悪人なり、幻惑の呪術をもって、この悪王を多日、死せざらしむ。

（『観経』）

この阿闍世王の怒りは、確かに三七日間、食事を牢獄に運び、父王を生存させたところのわが母への憤りであるが、その根は、「沙門は悪人なり、幻惑の呪術をもって、この悪王を多日、死せざらしむ」という描写によっても知られるように、仏陀の教えを「幻惑の呪術」として無視し、その仏の教えに生きんとする沙門、頻婆沙羅を「悪人」、「悪王」と呼んでいる。そのように、仏と仏の教えに生きんとする人々の信条、生活のあり方をはっきりと否認していることを、窺い知ることができる。

その点から推察されることは、阿闍世王は、当時のインドのバラモン教を中心とする生活習慣のなかで、バラモンの呪祭文化が衰退していくなかで、クシャトリアの王権の支配、野心に生きた人といえるだろう。

そのことは『遊行経』、『ブッダ最後の旅——大バリニッバーナー経』のはじめにも、阿闍世王が、マカダ国の大臣、バラモンであるヴァッサカラに、世尊に私がこういっていることを聞いてこい。そして、世尊はどう言われるか。

このヴァッジ族はこのように繁栄し、このように勢力があるけれども、わたしは、かれらを征服しよう。ヴァッ

ジ族を根絶しよう。ヴァッジ族を滅ぼそう。ヴァッジ族を無理にでも破滅に陥れよう」と。『岩波文庫』九  
この一文においても、阿闍世王の生き方の一面を知ることができる。そして、父王殺害後、六師外道（バラモン教に  
対向する新しい思想）の侍臣に指示を受ける阿闍世の様子においても、阿闍世王の信条がどこにあったかを窺い知  
ることができよう。

そのように阿闍世の生きた王舎城の周辺は、仏教、バラモン教、六師外道等の諸思想と、それらのいずれかを信条  
として生きた、人間の生き方、思想の葛藤があったに違いない。

さて、そのような確かめのなかで、現在、しばしば問題視されるところの経文に注目してみよう。

大王、臣聞く、『毘陀論経』に説かく、劫初よりこのかた、もろもろの悪王ありて国位を貪るがゆえに、その父  
を殺害すること一万八千なり。未だむがしにも聞かず、無道に母を害することあるおば、王いまこの殺逆の事を  
なせば、刹利種を汚がしてん。臣聞くに忍びず、これ旃陀羅なり。宜しく此に住すべからず。〔『親経』〕

この一文については、親鸞も注目して、『親経和讃』に、

阿闍世王は瞋怒して

我母是賊としめしてぞ

無道に母を害せんと

つるぎをぬきてむかいける

耆婆月光ねんごろに

是旃陀羅とはじしめて

不宜住此と奏してぞ

闍王の逆心いさめける



と示し、「是旃陀羅」の一語に、阿闍世王の母への殺逆の心が消失していく心境を読みとっている。ここでいわれる「旃陀羅」とは、『仏教語大辞典』（中村元著）に次のように示されている。

(S) *caṇḍāla* の音字。敵讎・暴悪・屠者・殺者などと漢訳する。インドにおける四姓外の賤民。狩猟・屠殺・刑戮などを業とする。最も賤しく、カースト外の者とみなされた。彼らは蔑視、嫌悪され、人間とはみなされず、犬や豚と同類とみなされた。(下巻・八三八)

一体、なぜ阿闍世王は母を殺逆せんとして、激しく火のように憤った心が、近臣の『毘陀論経』に説かく……』という一言に、激昂する心が、水をさすように我にかえらしめたのであろう。そこには、古代インドの呪祭文化を築いてきたバラモン教による当時の人々の社会生活のタブーとなっているものを侵すということが考えられる。

そのタブーとなっている社会的規定とは何であろうか。その点、『観経』のなかでの『毘陀論経』に説かく……』という、『毘陀論経』とは何かが問題となる。大体、いままでの研究においては、ヴェーダの書という了解がなされている。また、善導の『観経疏』に依っても、

古今書史歴帝之文記を引く

と註釈されている点から、仏教の經典類でないことは確かであろう。その点から、もう少し、ヴェーダの書のどういうところに位置するかを類推していきたい。

経文の内容から推察するとき、まず留意されることは、「旃陀羅」（チャンダーラ）、「刹利種」（クシャトリア）というカースト制の身分的階級規定の言葉に注視される。言うまでもなく、これらの言葉は、当時のインドのアーリア文化の血の純潔によるヴァルナ（色）の四つの社会的階級制度を規定している点から、『リーグ・ヴェーダ』の神の讃歌、儀式を支柱としたところの社会のしくみ、生活規定をなしているところの古書に基づくといえよう。それは『ダルマーストトラ（律法経）』、後世、古代インドの法典としてまとめられた『マヌの法典』、ヒンドゥー文化の社会組織

の維持となっていくところの書ではなかったかと考えられる。

そのような視点から、もう一度、『観経』引意の『毘陀論経』の文を省みることにしたい。

国位を貪るゆえに、その父を殺害すること一万八千なり、また聞かず無道に母を害することあるおば、王いまこの殺逆の事をなさば、刹利種を汚がしてん。臣聞くに忍びず、これ旃陀羅なり。<sup>(a)</sup><sup>(b)</sup>

という、(a)、(b)線の二つの事柄が指し示す古代インドの二つの社会的習慣が視野に入ってくる。この点については、先に示した親鸞の『和讃』においても注視されている留意点は同じである。

その確かめにおいて、その二線の事柄は何を指示しているのであろう。まず、(a)線においては、当時のインドの家族観念は、家父長制ではなく母系制<sup>①</sup>であったこと、さらに、(b)線においては、カースト制度の社会的規定に基づいている点に注意されよう。はじめの母系制については、阿闍世がみずからを名のる時、「ヴィデーハ国の女（韋提希夫人）の子」(『ブツダ最後の旅』)という点においても、その影響が知られる。また、父より母を重んずるインド社会の習慣は、『ダルマ＝スートラ(律法経)』に、「母は父、師よりも尊し」、「子は常に母に従うべし」と示され<sup>②</sup>、また、『マヌの法典』では、

母への孝順によりて彼は此界を得、父への孝順により空界を得、師への服従により梵界を獲得す。(二・三三三、

岩波文庫七一)

父は死よりも百倍、而も母は父よりも(なほ)千倍多く敬せらるべし。<sup>③</sup>(二・一四五、前同六一)  
と表わされている点においても、母系制の家族観念が注視される。

かかる情景を想いえがく時、阿闍世王に対する近臣達の「無道に母を害する」という一言が、阿闍世の心にかくに重くのしかゝつたであろうか、そのことが窺い知らされる。そして、次の「刹利種を汚がさん、臣聞くに忍びず、これ旃陀羅なり、宜しく此に住すべからず」という四姓の階級規定をなしている一文は、インド社会における人間規定

をなくしている身分的秩序である。『マヌの法典』では、その四姓の規定について、次のように示している。

バラモンには（ヴェーダ）教授と学習、自己又は他人のための行祭、布施を與へ、又受くることを定めたり。  
クシャトリアには、人民を保護、施與、供儀、（ヴェーダ）の学習、及び感覺的對象に対する無執着を指定せり。  
ヴァイシヤには、牧畜、施與、供儀（ヴェーダの）学習、商業、金錢の貸與、及び土地の耕作を指定せり。  
されど主宰神は、これらの（他の）三種姓に甘んじて奉仕すべき唯一の職能を、シュードラに命じたり。

（岩波文庫三七）

この四姓の身分的秩序は、さらに『リーグ・ヴェーダ讚歌』（原人の歌）には、

彼にはブラーフマナ（バラモン、祭司階級）なりき。兩腕はラージャニア（王族・武人階級）となされたり。彼の兩腿はすなわちヴァイシア（庶民階級）なり。兩足よりシュードラ（奴婢階級）生じたり。（岩波文庫三三）

というように、ブルシヤ（原人）を犠牲として神々の行なつた祭式の結果、その各部分から万物が展開する。<sup>⑤</sup>人間あり様が、梵天の口から生まれた者（バラモン）、腕から生まれた者（ラージャニア）、腿から生まれた者（ヴァイシヤ）、足から生まれた者（シュードラ）という、生まれたこと自体が、創造神の差別のなかにあるという祭祀の宗教や、四つのヴァルナ（色）の人間規定によって、社会のしくみを築いているバラモン教の根本聖典である。この四つのカースト制度は、今日もなおインドの社会生活の根強い習慣、不文律の「風礼」（『観経疏』）となっている。

そのような社会的規定、身分的秩序を示す古書によって、

刹利種を汚がさん、臣聞くに忍びず、これ旃陀羅なり、宜しく此に住すべからず。

と、阿闍世王は、近臣達にカースト制の王族から四姓以外の旃陀羅（チャンダーラ）、不可触民―「人外の人」、犬や豚と同類にみなされた汚辱（差別）を受け、社会制度の王族の地位から排除される言葉を投げかけられたのである。

そのことは、人間の激しい憤った感情のギリギリのところ、当時の不文律の習慣、掟を逆手にとつた誠めとも了

解できる。「殺逆のことをなせば旃陀羅である」と、王族の阿闍世王に人間を非人間化した旃陀羅（チャンダーラ）、悪人と名称を記することによって、阿闍世王の王権と野心に生きようとする意気込みは、身辺の者に身捨てられてはと、全く意気消沈し、母殺害への危害はかろうじてとどまったともいえる。

かゝる状況のなかで、母韋提希の命は助けられたが、幽閉の身となり牢獄に繋がれ、その王族の汚名と恥辱のなかに、その事態を通して、なぜ人間が善悪の業において差別のなかに葛藤と殺害を生きているのか、その穢土を生きる人間業の歪み、悲惨さに深く傷つき愁憂憔悴していくのである。

その苦悶のなかに、いま、韋提希は身を正し、全身全霊をもって釈尊の教えを聞思したいという強い願望がはたらいたに違いない。この虚妄と虚偽の迷誤のなかに新しく出直したいと、善悪の穢土の業の直中に「清浄業処」(『観経』)の正因を獲得する願生心が明示されてくるのが、『観無量寿経』の韋提希夫人を主人公としたモチーフである。かように、母韋提希は、当時の風礼、生活信条である社会制度から除外される恥辱、汚名(差別)と、さらには、わが子から幽閉の身として牢獄に繋がれ、深く傷つき困窮するのである。なぜ、人間はかくも善悪の業によって、差別をうみ、差別を受けて「自害害彼、彼此俱害」(『大経』)のなかに歪み、憎み争う対立のなかに埋没していくのか、その人間のあり様の悲痛さと動哭のなかに、仏陀の教えを穢土の業の現実問い尋ねた人といえる。

王権のために父王を殺害し、母を殺さんと弑逆し、侍臣達からは旃陀羅(チャンダーラ)―、賤種、悪人と名称されるなかに、韋提希の王妃の瓔珞が象徴する「貴中之貴、尊中之尊」(『観経疏』)としての尊位は崩れ落ち、親子の共業と自らの不共業の業縁の大地に苦悩する韋提希は、その悲痛さのなから、仏陀の教えに未来世一切衆生の「清浄業処」の正因を問い尋ねずにはいられない、大いなる志願を苦悶のなかに背負いきれない業の喘えぎとして求めたに違いない。

なぜならば、釈尊の教えは、

如来往昔、婆羅門を殺す。(大正藏第十二卷・『涅槃經』四五九、c)

と示される。つまり、仏陀の教えとは、バラモン教の四姓のカースト制度に対しての活人剣、アンチ・カーストの僧伽念持、共同の世界を志願し、証した人にはかならないからである。

一体、人が人として生きる生命の、平等の実在基盤はどこにあるかを、釈尊は、最も端的に「婆羅門を殺す」という智剣――、「一切衆生悉有仏性」の生命の実在基盤、原初の祈りを以て、私たちの地上に、アンチ・カーストの僧伽の生成、共同体の実現を教示した人である。そして、その僧伽念持の道は、私たちのよく知るところの、

四大河、海に入り已れば復本の名字無し、但名けて海と為す。(中略)四姓有り、出家学道せば、復本の姓無し。  
但沙門釈迦の子というのみ。(大正藏第二卷、六五八、c)

という、仏弟子の道の頭揚にほかならない。その仏陀の教えを、苦悩する凡夫として「清浄業処」に往生する一乗成仏の正因を、韋提希は業縁の大地に求めていくのである。

かく尋ねてきたように、王舎城の悲劇が私たちに問いかけている課題は、仏法(正法)と王法(王権)の問題であり、さらには社会制度の差別構造、しくみのなかでの善悪の宿業に苦悩して生きる人間の問題(差別)にほかならない。

しかるに、私たちのよく善悪の宿業を生きるという実存、「宿業」という言葉が指し示す事柄は、決して人間の心情、あるいは、心理という領域にとどまるのではなく、自らが生きる代替不可能の身(不共業)の問題であると同時に、どこまでも関係存在を生きる親子、社会、国家という人倫(共業)を包んでいる人間そのもの問題であるといえよう。そのことは韋提希の苦悶の表白であるところの、

世尊、我、宿何の罪ありてか、この悪子を生ずる。世尊復何等の因縁ましましてか、提婆達多と共に眷属たる。

『観経』

という文においても、共業、不共業のなかで苦悩する韋提希の心根がよく知られる。善導はこの経文を、

未審、宿業因縁、殃咎有てしかも此の児と共に母子たる。これ夫人既に自ら障り深くして宿因を識らず。

〔觀経疏〕

と、ここに韋提希が、王舎城の悲劇、その「宿業因縁」のなかで、どのように願生道を志願していくか、そこに大切な仏道の機縁があるといえる。

そして、王舎城の悲劇である宿業因縁、その「宿業」了解は、しばしば問題視されるカースト制度を是認するところの宿業了解（後に問題にする宿作因論）に陥ってはならないことを、十分に注視していかなければならない。

思うに、人間の実存、それは無明煩惱の自我形成によって、自他の差別構造を生きる「衆生の業識」〔觀経疏〕に依拠した存在である。その「衆生の業識」（無明・罪）が、どのように阿弥陀仏の光明土、「清浄業処」の正因を獲得し、未來世一切衆生の平等成仏、共同の世界をこの現生に大乘正定聚之機として自証してくるのか、そこに韋提希の仏道の志願があり、また、われわれが、現代のさまざまな問題のなかで生きる、その信仰形成の主体は何かを明確にしていかなければならない課題があると考ええる。

註① 中村元著『インド古代史』上（春秋社版）四〇頁。

② 山崎元一著『アショーカ王とその時代』（春秋社）六七頁。

③ 辻直四郎著『インド文明の曙』（岩波新書）九五頁。

## 一一 阿闍世の遍歴

——六師外道・耆婆の勧め——

一

西谷啓治師は『宗教とは何か』のなかで、業を無始無終なる「時」を生きる人間の問題に捉え、第一に、その無始

無終の時間は、人間存在においては重荷と負課、そして、創造と自由にあるという性格を示しつつ、そして、その後無終に無限衝動を宿している。第二に、その無始無終なる時間は、その根底に無限の開け（虚無）を秘めつつ、われわれの生は、始めと終りをもつ諸系列のなかで、刹那に生きる、いかなる意味においても反復を許さない無始無終の時にある。

そのように人の生きる「時」とは、「人間の有限性は無限なる有限性として実存」し、輪廻、転生の神話的な時間表象をもって示される「業」の時間態にある。いい換えれば、私たちの生きる「時」とは、虚無に面接した「無明」―、自己―内―閉鎖性のあり方の営みがあるが、その生のあり方がどのように、「空」（無我）の性起として無限の課題を負う、根源的自発性としての遊戯、菩薩道にどのように転依するかが、仏教の指示する事柄として推究される。<sup>①</sup>

かように、「業」とは、人間の生きる時が「無限なる有限性」として、〈ある―なす―ある〉という行為の反復と集積のなかに、魂の帰趨する場を求めて生きる神話的な時間表象を表現しているといえる。

しかるに、業という神話的な時間表象は、仏教の教義の枠内に限定される言語領域の事柄ではなく、人間の生きる業、私たちの生活、文化である過去、現在、未来の集積のなかでの、人間の主体の形成となっている源にはかならない。そして、その人間の業の営みは、業識である魂の帰趨する場所が、どこに求められるかによって、業了解の決定的な相違をもつと考えられよう。

たとえば、ヒンドゥーの聖典『バカヴァッドギーター』第三章五偈の語るところによれば、人間の行為、業は、何となれば、何人も一瞬間たりといえども、行作をなさずして (akarmakam) 在ることなし。何となれば、あらゆる人はブラクリティ (自性) 属するグナ (徳・性質) により、心ならずも行作をなさしめらる。

(辻直四郎訳、『インド古典叢書』六二)

というように、人間は誰れしもが身・口・意の三業によって、日毎に決断と行為をなし、その行為の結果、果報の招く善悪の負荷のなかに生きてるのである。そこに、人間ひとりひとりの業、行為がどのように受けとめられていくかが、私たちの人生の問題、人間の問題として考えられなければならない。そして、その業の問題は、ひとりひとりの生のあり方（不共業）であると同時に、世間（世界）―内―存在としての共同体（共業）の営みである。

思うに、人間とは、頭脳（理性）と身体を備えつつ、直立歩行の体位をとって二本足で前に向かって歩いていく自由への可能性に生きる存在である。そして、その一步一步は、自己を認知し、他者との関わりをなかに生きる自覚的、間柄的な営みをなしている。その点、人間とは、他の動物、植物のように環境に対して瞬時的なあり方ではなく、自己の周りを遠く見渡すことのできる世間（世界）―内―存在を生きる。

いい換えれば、馬が水を飲むという営みは、自然、本能の欲求に従い、環境に対しては瞬時的である。そのことに對して、人が水を飲む行為は、私はいま水を飲むことを知っていると同時に、この水には、放射能物質が入っているだろうか、どうであろうかと環境に対して距離をもち、自らの主体、自由意志にて判断をもち、世界にかかわって行く存在である。

そのように、人間とは環境に對しても、また人と人との関係においても、お互いが他と入れ変えることを許さない代替不可能の個体として、お互いを重んじる共同体によって、人倫の社会生活を営んでいる。

しかし、その人と人との間とは、たとえば「山アラシのジレンマ」という寓話によって示されるように、矛盾と葛藤のなかにあるといえる。

「ある冬の朝、寒さにこごえた山アラシのカップルが、お互いを暖めあおうと近づいたが、彼らは近づけば近づくほど自分たちの棘でお互いを傷つけてしまう。そこで山アラシは、近づいたり離れたりを繰り返したあげく適度に暖かく、しかもあまりお互いに傷つけないで済む、ちょうどよい距離を見つけ出した」



人間の「間」――それは夫婦、親子、男女、お互いが親しくなり、近づき合えば合うほど、利害関係も密接になり、二人のエゴイズム――山アラシの棘――が相手を傷つけ、憎み争う感情となってくる。<sup>②</sup>

いま、王舎城の悲劇とは、それぞれの信条、生き方の違いによって、エゴイズムの棘が人を傷つけ、殺害するといふ、人間の創造的にして同時に破壊的なるもの、また、調和的にして同時に闘争的になる、その破壊、闘争の面が露呈した、人間の無明の闇から生起してくる人が人として生きる穢土の業、歴史の悲劇といえる。

一一

父を害するに因りて、己が心に悔熱を生ず。心に悔熱するが故に徧体に瘡かさを生ず。其の瘡臭穢にして附近す可からず。尋ち自ら念言すらく、我れ今此の身に已に華報を受けたり、地獄の果報、將に近づきて遠からず。(信巻)

自らの行為、業がうみだす悲劇性は、殺父の罪に苦しむ阿闍世の呵責は、日常的信頼の絆、自と他の間を結んでいける精神的支柱が喪失したところに生起してくる「地獄の果報」――、墮地獄への恐れといえる。その恐れ、不安は、ただ一人に見放されてしまったという孤独感に停るのではなく、自己の全存在が世界の深さに落ち込んでいく、虚無の深淵に直面している阿闍世の不安といえる。

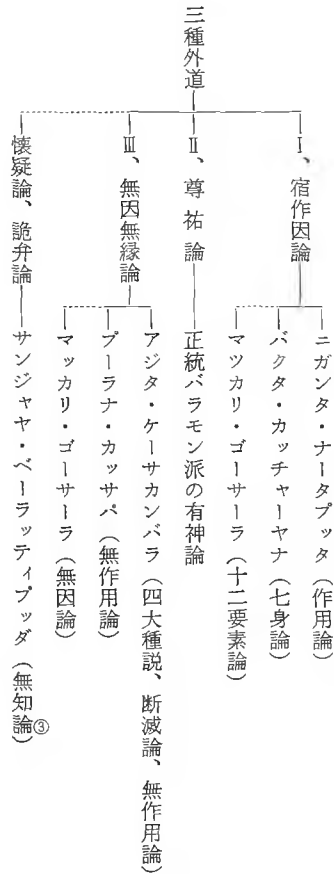
一体、この恐れ、この不安を癒してくれる人はいるのだろうか。自らの生の地底、基盤が無の暗黒、闇にすいこまれていく、父殺害の良心の呵責による悔熱と、鎮まることのない不安におびえる阿闍世の心根である。

そのような中に、阿闍世王は侍臣達の信奉する六師外道の見解のなかを彷徨しつつ、少しずつではあるが、仏陀の教えに接近していくのである。

さて、それならば、六師外道の思想とはいかなることを言うのであろうか。この六師外道の思想は、長く正統バラモンとしての尊祐論として培ちかわれ、ヴェーダを權威とした祭祀、供儀によった呪術的宗教のあり方に対する抵抗

の思想である。そのあり方は、梵天の創造神を否定し、現実所与の対象を人間の歴史内の因果律によって見定め、人間の生命のあり方を宿作因論（必然説）、無因無縁論（偶然説）に帰結していく思想であるといえる。

その三種外道の思想は、次のように図示される。



いま、その思想内容を簡単に紹介してみよう。

〔宿作因論〕

比丘衆よ、一類の沙門、婆羅門あり、かくの如く説き、かくの如く見る。——すべてこの士夫人は、或いは楽、

或いは苦、或いは非苦非楽を領受す、この一切の因は前世に作れり、と。

〔尊祐論〕

比丘衆よ、一類の沙門、婆羅門あり、かくの如く説き、かくの如く見る。——すべてこの士夫人は、或いは楽、

或いは苦、或いは非苦非楽を領受す、この一切の因は神の化作なり、と。

〔無因無縁論〕

比丘衆よ、一類の沙門、婆羅門あり、かくの如く説き、かくの如く見る。——すべての人々は、或いは楽、或いは苦、或いは非苦非楽を領受す、この一切は無因、無縁、よりす、と。(南伝大藏經、増支部經典十七卷、二八〇)

かくる点からも知られるように、宿作因論、無因無縁論の六師外道の主張は、人間の行為のすべて、たとえば殺生、偷盜、妄語、非梵行の行為を神の化作、梵天の化作の因とするところの尊祐論の否定である。そして、人間の善悪の行為、業を一方においては、過去世の業報を因とする必然説に帰結するあり方、また他方においては、無因無縁の偶然説に帰結する見解にあるといえる。

そのことに対して、仏陀の説く道は、

「苦は自作なりや」「迦葉よ。しからず」

「苦は他作なりや」「迦葉よ。しからず」

「苦は自作にして他作なりや」「迦葉よ、しからず」

「苦は自作に非ず、他作に非ず、無因生なりや」。「迦葉よ、しからず」(大正藏第二卷、九九・a)

という自作、他作、無因生の否定にある。即ち、「他作」としての人間を超えた超越の神の支配とする尊祐論を否定し、また、「自作」としての可知の人間認識の領域からの宿作因論を否定し、また、「無因生」としての不可知を認識領域とする無因無縁論の否定を通して、「縁起の法」の道理を説示するところに、仏陀の自内証はある。<sup>④</sup>

それは、人間の認識の可知、不可知を超えた領域——、つまり、「無明」の自我を越えたところの究極の実在である「智慧」に覚知する道である。

人間とは、自分の眼を自分で見ることができないように、自己に値遇することのできない原理的困難さ(不可能)のなかにある。その無明の自己の深坑を究めるところに、真実の自己(智慧)にめざめる道がある。そのことは、十二因縁を以て説示される、無明—行—識—名色—六入—触—受—愛—取—有—生—老死の憂・悲・苦・悩の生存

を生きる生死的自己、迷いの起因するところの順観によって、生命の原初の決定である「無明の滅」―、般若智の自証を逆観してくるところの生死的自己を解脱する覚者の自己―、つまり、「縁起の法」を自覚的立脚地とすることをいう。

その「縁起の法」とは、

この縁起の法は、如来が世に出ずるも出でざるも法として定まっている。それは自作でもなく他作でもない。縁起法住であり、法空、法如、法爾であり、又、法は如を離れず如とも異ならず、実諦、真実、不顛倒である。

(大正蔵二、八四・b)

と示される。仏陀は、その「縁起の法」を自覚的立脚地として、新しい自己、生命の開始を促すのである。

### 三

その仏陀の指示する「縁起の法」に阿闍世が値遇するには、長い時間を要した。阿闍世王を取り巻く近臣達は、自分達の信奉する六師外道の思想へ導かんとするのである。そして、そのことは、阿闍世自身が長く、つらい旅路をくぐりぬげなければならぬ自己究明の道であったともいえる。

月称大臣の勧めめるプーラナ・カッサバ、蔵徳大臣の勧めめるコツカリ・ゴーサーラ、実徳大臣の勧めめるサンジャヤ・ペーラッティブダ、悉知義大臣の勧めめるアンダー・ケーサカンバラ、吉徳大臣の勧めめるバクタ・カッチャーヤナ、無所畏大臣の勧めめるニガンタ・ナータブッタという、六師外道の思想のなかで彷徨しつつ、道を求めるのである。

一体、阿闍世王はどのような思想に値遇していったのだろうか。その二、三の考えを尋ねてみよう。

蔵徳大臣の勧めめるマツカリ・ゴーサーラは宿命論者であり、人間の努力や精進などはあり得ないとする輪廻浄化を説くのである。

実にかくのごとく、料によりて量り定められたる楽と苦とは、輪廻の中において終〔滅〕することなく、また消長し増減することなし。あたかも投げられたる糸毬が、「その捲かれた糸の」終るまで解けていくかのごとく、愚者も賢者も、流転輪廻を完了して後、始めて、苦の終〔滅〕を為すべしと。

（南伝大蔵経第六卷、長部經典、「沙門果経」、八四）

そのような輪廻浄化、自然必然のなりゆきに身をまかしていく世界観を信奉する藏徳大臣は、阿闍世王に「法に二種あり。一つには出家、二つには王法なり」（信巻）と分けつつ、

王法は、いわく、その父を害せり、すなわち王国土これ逆なりと云うといえども実に罪あることなけん。迦羅々虫のかならず母の腹を壊りて、しかして後すなわち生ずるがごとし、生の法かくのごとし。母の身を破るといへども、実に罪なし。（中略）治国の法、法としてかくのごとくなるべし。父王を殺すといえども、実に罪あることなけん。（信巻）

というように、人間の問題を迦羅々虫（黒虫）の例にたとえて、動物の生法に還元していくのである。

また、悉知義大臣はアシダ・ケーサカンバラを信奉している。このアシダは、人は四大要素によって成り、死する時には、身体を造っている地なる要素は外界の地身に、水なる要素は水身に、火なる要素は火身に、風なる要素は風身に還元し、諸根は虚空に転入するというのである。それ故、愚かなる者も、賢き者も、身終わりにて、断滅し、壊れすれば死後また何物もあることはないという、断滅論の見解である。

そのアシダの考えによる悉知義大臣は、

願わくば大王、愁苦を放捨せよ、王聞かずや。むかし王ありき、名づけて「羅摩」と曰いき。その父を書し己りて王位を紹ぐことを得たりき、跋提大王、毘楼真王、那睺沙王、迦帝迦王、毘舍佉王、月光明王、日光明王、愛王、持多人王、かくのごときらの王、みなその父を書して王位を紹ぐこと得たりき。しかるに一人として王の地

獄に入る者なし。いま現在に、毘瑠璃王、優陀邪王、悪性王、風王、蓮華王、かくのごときらの王、みなその父を害せりき。ことごとく一として王の愁悩を生ずる者なし。地獄、餓鬼、天中と言うといえども、誰か見る者あるや。

というように、断滅論にて人間の問題を物質の領域に還元し、この地上を、「王即法」という王権による支配、王権の依拠による殺の正当化を肯定する説といえる。

ことに、この文にて留意することは、なぜ親鸞は「信卷」の劈頭に、この悉義大臣の言葉を引意しているかということである。そこには、仏法（正法）と王法（王権）の対峙点、帰依三宝の信心の鋭い批判の眼が、人間の根底の問題を貫いて、不帰三宝の王権批判として凝視されている、と了解することができる。

また、吉徳大臣は、バクタ・カッチャーヤナを信奉している。バクタの考えは、先のアシダの唯物論的見解によりつつ、人間の諸要素を地身、水身、火身、風身の四大としつつ、そこに楽、苦、靈魂の精神的要素を併せて、靈魂の不滅を説く常見論である。その靈魂とは、

能殺者なく、また殺さしむる者もなく、能聞者なく、また聞かしむる者もなく、能識者なく、また識らしむる者もなし。もし、人利刀をもって頭を切断せむに、それに依りて何びとも何びとの生命を奪うことなし。ただこれ七身（地・水・火・風・苦・楽・靈）の間隙に、刀劍の貫通せしむに過ぎず。（前同『沙門果経』八六）

という、觀念によって実体化された靈魂論を説くのである。そのバクタの考えによる吉徳大臣は、婆蘇仙人唱えて言わく、「羊を殺して人天の楽を得、これを「地獄」と名づく。また、「地」は命に名づく、「獄」は長に名づく。殺生をもつてのゆえに寿命の長きを得。（信卷）

というのである。そこには、精神の苦悩の内面である「殺生」罪の地獄を人間の的に肯定することにおいて、殺生は、「寿命の長きを得」ることができるといふ、殺の肯定論であり、衆生の生命の痛みを見失った強い者勝ちの論理であ

る。そのような考えは、現代を生きる私たちの社会の底流となっている強い者勝ちの競争原理、弱肉強食論にも深く繋がっている、罪の存在を欠如した生のあり方といえる。

それ故、吉徳大臣は、罪の身に苦悩する阿闍世王に対して、

斧、樹を斫るに、斧また罪なきがごとし。鎌、草を刈るに、鎌実に罪なきがごとし。刀、人を殺すに、刀実に人にあらず、刀すでに罪なきがごとし。人、いかんぞ罪あらんや。(信巻)

という、人間の魂を痛みなき物質の領域、鎌、刀という道具、技巧のなかに還元していくのである。そこには、いのちの实在、痛みを見る眼がない、人が王権(権力)の虚偽に生きる時の、非情の論理といえる。

かようにみえてきたように、六師外道を信奉する大臣達には、王権、すなわち、ポリティカルな論理に、たとえ生きるにしても、人間の苦しみ、悲しみ、痛みが「われ」(それ)の物化の關係のなかに一元化され、人間にとって大切な「われ」(「なんじ」という生命の關係——、共に生き、共に悩み、共に歎ぶという魂の共苦、共悲のコンパニオン(共同体)は全くない、といえる。

阿闍世王にとっては、侍臣達に、何度も「あなたには罪はない——」と言われれば言われる程、精神はいよいよ孤立していく物化のなかに、つらさをじっと耐えていく底知れない苦悩があったといえる。

そのような広漠とした精神(魂)の孤立のなかに、「われ」(「なんじ」)の關係を知り、「へなんじ」と喚びかけてくる声を聞くと、その千載一遇の好機をじっと待ち続け、教えてくれた人が、ただひとりだけ、阿闍世の側近にいたことは、どんなに幸恵であつただろうか。

耆婆、答えて言わく、善きかな、善きかな、王、罪を作すといえども、心に重悔を生じて慙愧を懐けり、大王、諸仏世尊常にこの言を説きたまわく、「二つの白法あり、よく衆生を救く、一つには慙、一つには愧なり。「慙」は自ら罪を作らず、「愧」は他を教えて作らしめず。「慙」は内に自ら羞恥す。「愧」は発露して人に向かう。「慙」

は人に羞ず、「愧」は天に羞ず。これを「慙愧」と名づく。「無慙愧」は名づけて「人」とせず。名づけて「畜生」とす。慙愧あるがゆえに、すなわちよく父母、師長を恭敬す。慙愧あるがゆえに、父母、兄弟、姉妹あることを説く。善いかな大王、具に慙愧ありと。(信巻)

阿闍世王は、はじめてあなたは罪の故に苦しんでいると、教示してくれる人に出遇ったのである。「具に慙愧あり」——、阿闍世の長い、つらい心の遍歴のなかで、正直に人間をみつめ、慙愧あるがゆえに人(師長、父母、兄弟、姉妹)である——、この教言は、どんなにか苦悩する阿闍世王の心根に安慰をもたらしたのであろう。

「汝、具に慙愧あり」——、この耆婆の教言に、重い足どりではあるが、仏陀の在ますところへ行こうと、阿闍世王の一步は、いま新しい天地に向って、踏みだされんとするのである。

#### 四

かように、王権に生きた阿闍世王が、仏陀の正法、「白法」に少しづつではあるが、近づいていく、その心根を知るとき、人が仏陀の教言に値遇することは、いかに難信の道のりであるかが窺い知られる。

人ありて西に向かいて行かんと欲す。(二河譬)

人が人としてあることは「西に向かつて行かんと欲す」という、その道を求めるころは、苦悩のなかからにじみ出る宿業本能の根源からの祈り、促しといえる。しかし、その自己覚知の道のりは「百千の里」といわれるように、自らの力によっては超え難い大きな溝に、直面する至難さをくぐりぬけていかなければならない。

人の発願に立つ、「至心発願欲生我國」の道は、私たちを取り巻くさまさまの状況のなかで、

南北に避り走らんと欲す。(前同)

という、さ迷いのなかに、ひとたび決意したことが何度も揺れ動くのである。阿闍世王が六師外道を信奉する侍臣達



に道を尋ねていく。その心根は、自他の業縁の迷路のなかで自責と後悔の念に打ちひしがれた罪の姿である。そこには何度となく、自らの罪の身を安全地帯へと自己回避を試みるところの、深い人間の自我執念が自我執念のころとして、断念されなければならない、厳しい通路をくぐりぬけなければならないと云うことである。

そして、良医耆婆のところにとどりついた時は、自らの歩みの徒勞に、すっかりと疲労困憊しきっている、くずれるばかりの心境ではなかったかと窺うのである。

「汝、具に慙愧あれ」——、そのことは、どのような「良医、妙薬、呪術、善巧瞻病」（信卷）においても、治癒されない難治の「瘡」の身、五逆・謗法・一闍提の身を恐れ——、という教言である。仏陀、真理（法）の一言のみが、冷厳な事実をつねに教示し、人を人として起き上がらせる安慰（大悲）の大地を指示してくるのである。（しばしば、阿闍世の病について、「瘡」のできた阿闍世と読まれるが、『涅槃經』の文脈からいえば、阿闍世の「瘡」と読み、罪の深さを見つめていくべきであると考ええる。）

親鸞は、難治、難病の瘡の身を「信卷」に引意して、

『涅槃經』（現病品）に言わく、迦葉、世に三人あり、その病治しがたし。一つには謗大乘、二つには五逆罪、三つには一闍提なり。かくのごときの三病、世の中の極重なり。ことごとく声聞、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に、……。

と示されている。この文は、人が人として生きる理性的人間、工作的人間、その枠においては、なぜかくも、人が人として生きることが問われるかという疑念もおこりうる。しかし、仏智に所照される自覚とは、人のものなら真理に自我の妄執が、徹頭徹尾批判されることにほかならない。

人とは何か——、いみじくも、ドストエフスキーが人間とは「無翼な二本足の、恩を知らぬ動物」（『地下生活者の手記』）と言っているが、人が人として生きることが、自我の思いと欲動のなかに、いのちの背後の力を自らの力とし

て、自負のなかに無化していく忘恩さをもって生きる存在といえよう。

そのように、自我の、自負の力のみ生きる身に、病者の自覚（五逆・誹法・一闍提）を促しめてくるのである。私たちにとって馴染深い「正信念仏偈」には、

邪見憍慢惡衆生、

信樂受持甚以難

難中之難無過斯

と表わされているように、「惡衆生」の身の信知、懺悔の大地に——、無碍光仏の法身の讃嘆、名号の教勸を以て覚知を促す如来の発願回向の自証を、懺悔の大地に見開くのである。

そのように、五逆罪・誹大乘・一闍提の病の身、そのことは「必ず死するに治なからん」といわれているように、『涅槃經』に示される「必死の一闍提」（大正藏第十二卷、四一九・b）、「生盲の一闍提」（前同、四一九・c）として、仏法に覚知なき「死せる人」（化身土巻）——、「瘡」（罪）の身でありながら、「瘡」なき身として、つねに自我に傲り、自負の力をもって、生命の共通の低みを見失い、われ一人高きに昇ろうとする倨傲のなかに生きる、邪見の身が信知されたことをいう。

それ故、一闍提は「完く瘡無き者」——、痛みなき人間として省察されている。

善男子、人手に瘡あるもの、毒藥を捉持すれば、毒則ち随つて入るも、若瘡無き者は、毒則ち入らざるが如し。

一闍提の輩も亦復是の如し、菩提の因無し。瘡なき者に、毒入ることを得ざるが如し。所謂瘡とは、即ち是れ無上菩提の因縁なり。毒とは即ち是れ第一の妙藥なり。完く瘡無き者とは、一闍提を謂ふ。

（大正藏第十二卷、四一八・b）

かように、一闍提とは、汝、具に慙愧あり——、という教言の勧めに、慙愧することの罪の自覚を欠如した、無

罪性の身にほかならない。つまり、仏陀が教言する生命の家郷〓〓一切衆生悉有仏性〓〓の生命の実在基盤に生盲（無明）な、仏智疑惑の人間存在にほかならない。

その罪の自覚を欠如した一闍提、謗法の身のいのちの営みこそ、「五逆」といわれる。

恩田に背き福田に違するをもつてのゆえに、これを名づけて「逆」とす。（信巻）

仏法——、仏性の大地の恩田を見失ってしまい、自我の力のみで執して生きるいのちの違逆性である。そのように、自我の倨傲を生きるあり方が、「縁起の法」、「仏性力の因縁」に覚知するということは、忘恩不逞にも大地を足げりしていた、大地の恩田に気づく罪の自覚、——、如来の痛み（大悲）を大地とした感覚にほかならない。

小慈小悲もなき身にて、

有情利益はおもうまじ

如来の願船いまさずば、

いかでか苦海をわたるべし。

無慚無愧のこの身にて

まことのころなけれども、

弥陀の回向の御名なれば

功德は十方にみちたもう。（悲歎述懐和讃）

という、「小慈小悲もなき身」、「無慚無愧のこの身」（一闍提）の信知にある。しかし、南無阿弥陀仏の名号法は、その罪の身に、無量億劫如来大悲の願心を以て、「死」する者に起き、「生」きる力を促す根源の力である。そこには、如来、菩薩の誓願である法蔵願心の地涌に覚知して生きる、新しい自己の誕生がある。

大王は今一闡提に非ず。(大正蔵第十二卷、四七八・a)

と、月愛三昧の仏法の大悲のなかに蘇生していく願心に生きる白法を、さ迷い多かった孤独の、無人空廻の沢のなかに、道は、四五寸の細い線上であるが、そこに立つ勇氣を見開くのである。その道への覚知は、阿闍世の長い、つらいところの遍歴、旅路であったといえる。

註① 西谷啓治著『宗教とは何か』「空と歴史」二六一―二七四頁。

② 小此木啓吾著『モラトリアム人間の時代』一一九頁。

③④ 雲井昭善著『仏教興起時代の思想研究』三〇一頁。多くのご教示をいただいた。