

阿闍世の獲信

——唯除と見仏——

安藤文雄

序	.....	一三
第一節 信巻における位置と主題	.....	一三
第二節 難治の機・難治の病——阿闍世の苦惱——	.....	一六
第三節 阿闍世の獲信	.....	一四
一 阿闍世王の為に涅槃に入らず	.....	一四
二 無根の信	.....	一四
『教行信証』信巻・『涅槃経』「阿闍世の獲信」、試訳	.....	一五〇

## 序

『教行信証』信巻の主題はその序文の冒頭に明示される獲信という一点である。この主題を特に具体的に経証してくるのが、その終わりに大部にわたって文類（引用という言い方は避ける。親鸞は「要文類聚」と語っている）されてくる『涅槃経』の諸文である。すなわち「阿闍世の獲信」という問題である。我々は「阿闍世の獲信」ということを、いかなることとして考えればいいのであろうか。いったい阿闍世という具体的な人間に託して『涅槃経』は何を教えているのであろうか。そして親鸞はそこに何を聞き取り、何を確かめようとしているのであろうか。私はこの問題を「唯除と見仏」ということとして確かめてみたいと思う。このことは親鸞の文類する『涅槃経』の阿闍世に関する経文を読んだの、その全体から受ける私の印象であるが、いまあらためて、このような問題について課題的に問いを設定してみるならば、「なぜ人間は仏に値遇しなければならぬのか、なぜ仏に値遇することのみが人間の真の意味での救済なのか」ということである。このような観点において論を進めていきたい。

### 第一節 信巻における位置と主題

まず初めに『涅槃経』「現病品」「梵行品」「迦葉品」の文類されることの必然性について考えてみたい。このことについて、例えば存覚は『六要鈔』において「弥陀の名号」と「涅槃の理」、「念仏」と「醍醐」の会通という形で答え、香月院深励は『教行信証講義』において「五逆謗法の難化難治の相を説く」、「経論を搜酌して之を通衢に会す」と答えている。存覚の意見は信巻全体の流れのなかで考えられていないので参考にはならない。それ

に対して香月院深励の了解は、信卷の展開を念頭においた穏当なものであるが、『涅槃經』の經文を「本願の救済」を証するための前段階として、五逆と謗法とは何かを説明するのだということでは、親鸞がなぜこれだけの大部にわたって『涅槃經』を文類してくるのかの答えにはなっていない。やはり問題は、「阿闍世の獲信」ということにあると考えるべきであろう。このことは信卷の主題としては、

夫以獲<sup>レ</sup>得<sup>ニ</sup>信樂<sup>ニ</sup>發起<sup>ス</sup>自<sup>ニ</sup>如來選<sup>ニ</sup>願心<sup>ニ</sup>開<sup>ニ</sup>闡<sup>ス</sup>眞心<sup>ニ</sup>顯<sup>ニ</sup>彰<sup>セリ</sup>從<sup>ニ</sup>大聖矜<sup>ニ</sup>哀善巧<sup>ニ</sup>（定本一、九五頁）

然常没<sup>ニ</sup>凡愚流<sup>ニ</sup>轉<sup>ス</sup>群生無上妙果不<sup>ニ</sup>難<sup>ニ</sup>成<sup>ニ</sup>眞實信樂實難<sup>ニ</sup>獲<sup>ニ</sup>（定本一、九七頁）

という「獲信」と「難信」ということに関係している。この主題が『涅槃經』の經文によって、「一切衆生悉有仏性」、「一闍提」、「無根の信」ということとして、ここに明らかにされてくるのである。

まず本論に入るに先立って、親鸞の『涅槃經』「現病品」の文による問題確認に触れておきたい。親鸞は『涅槃經』の阿闍世についての教説（「梵行品」「迦葉品」）を文類するについて、とくに「現病品」の經文の順序の転換、訓点、送り仮名の変更を行っている。原文では「現病品」の文章は「難治の病」について、その治癒の不可能性を浮かび上がらせる形で、病と治癒が教説されている。しかし親鸞はこの文を大胆に読み替えることによって、たんに「難治の病」とは何かということを語るのみでなく、「難治の病」の治癒に焦点をあてる形で読んでいるのである。すなわち原文では、

若有<sup>シハ</sup>瞻病<sup>シハ</sup>随意<sup>シハ</sup>医藥<sup>キモ</sup>、若<sup>シハ</sup>無<sup>キモ</sup>瞻病<sup>シハ</sup>随意<sup>シハ</sup>医藥<sup>キモ</sup>、如<sup>キ</sup>是<sup>ノ</sup>之<sup>ノ</sup>病<sup>ノ</sup>定<sup>シテ</sup>不<sup>ラ</sup>可<sup>ラ</sup>治<sup>ス</sup>。（大正蔵十二、四三一頁b）

若有<sup>シハ</sup>瞻病<sup>シハ</sup>随意<sup>シハ</sup>医藥<sup>キモ</sup>、則<sup>チ</sup>可<sup>シ</sup>レ令<sup>ム</sup>差<sup>エ</sup>。若<sup>シハ</sup>無<sup>キモ</sup>此<sup>ノ</sup>三<sup>ノ</sup>、則<sup>チ</sup>不<sup>ラ</sup>可<sup>ラ</sup>レ差<sup>ユ</sup>。（大正蔵十二、四三一頁c）

若有<sup>シハ</sup>瞻病<sup>シハ</sup>随意<sup>シハ</sup>医藥<sup>キモ</sup>、皆<sup>ク</sup>悉<sup>ク</sup>可<sup>シ</sup>レ差<sup>ユ</sup>。（大正蔵十二、四三一頁c）

という三種の形で、病と治癒が説かれる。その第一のものが、

迦葉世有三<sub>ニ</sub>人<sub>ニ</sub>其病難<sub>ニ</sub>治<sub>シ</sub> 一<sub>ニ</sub>謗大乗<sub>ニ</sub> 二<sub>ニ</sub>五逆罪<sub>ニ</sub> 三<sub>ニ</sub>一闍提<sub>ナリ</sub> 如<sub>レ</sub>是<sub>ノ</sub>三病世中極重<sub>ナリ</sub>（定本一、一五三頁）と説かれてくる「難治の病」たる逆謗闍提である。原文においては、この「難治の病」の治癒については、その文面上にまったく言及されていない。すなわち治癒の可能性のあるのは、先の経文における第二、第三の場合に限定されているのであり、そのように読むことの方が文章の矛盾なく了解し得る展開である（ここに説かれている第二の場合とは、声聞・縁覚であり、第三とは『涅槃經』を書写し誦誦し供養し恭敬し、人に説く者を指す）。

ところが親鸞はまず、

善男子、譬<sub>バ</sub>如<sub>シ</sub>下有<sub>レ</sub>病<sub>ズ</sub>必死<sub>ズ</sub> 難<sub>中</sub>治<sub>上</sub> 若<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>瞻病随意医薬<sub>一</sub>、若<sub>シ</sub>無<sub>ニ</sub>瞻病随意医薬<sub>一</sub>、如<sub>レ</sub>是<sub>ノ</sub>之病定不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>治<sub>ス</sub>。当<sub>レ</sub>知<sub>ル</sub>是人必死<sub>ズ</sub> 不<sub>レ</sub>疑。善男子是三<sub>ノ</sub>種人亦復如<sub>レ</sub>是<sub>ノ</sub>（大正蔵十二、四三一頁b）

とある文を、

善男子、譬<sub>バ</sub>如<sub>シ</sub>下有<sub>レ</sub>病<sub>ズ</sub>必死<sub>ズ</sub> 無<sub>ニ</sub>治<sub>一</sub> 若<sub>シ</sub>有<sub>ニ</sub>瞻病随意医薬<sub>一</sub> 若<sub>シ</sub>無<sub>ニ</sub>瞻病随意医薬<sub>一</sub> 如<sub>レ</sub>是<sub>ノ</sub>之病定不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>治<sub>ス</sub> 当<sub>レ</sub>知<sub>ル</sub>是人必死<sub>ズ</sub> 不<sub>レ</sub>疑 善男子是三<sub>ノ</sub>種人亦復如<sub>レ</sub>是<sub>ノ</sub>（定本一、一五三頁）

と読んでくる。この読み替えによって、この経文はきわめて訳しにくい、意味の曖昧な文になっている。原文は「難治の病」の難治性ということを明らかにしているのであるが、親鸞はここで「瞻病随意の医薬」の有無というところに、焦点をあてようとするのである。そのために、続いて「瞻病随意の医薬あれば」ということを示す経文が置かれてくるわけである。『教行信証』での経文は、原文ではこの「難治の三病」について語られているので

はなく、先の第二の人（声聞・縁覺）についての教説である。しかし、親鸞はこの文を、

從<sup>テ</sup>ニ仏菩薩<sup>ニ</sup>得<sup>エ</sup>ニ聞治<sup>ヲ</sup>ニ已<sup>テ</sup>即<sup>チ</sup>便能<sup>ク</sup>發<sup>セム</sup>ニ阿耨多羅三藐三菩提心<sup>ヲ</sup>若有<sup>シテ</sup>ニ声聞縁覺菩薩<sup>ハ</sup>或有<sup>ラム</sup>説<sup>トキ</sup>ニ法<sup>ヲ</sup>或不<sup>ハル</sup>説<sup>カ</sup>ニ法<sup>ヲ</sup>不<sup>ス</sup>能<sup>ハ</sup>發<sup>ス</sup>令<sup>コト</sup>ニ其<sup>ヲ</sup>發<sup>シテ</sup>ニ阿耨多羅三藐三菩提心<sup>ヲ</sup>（定本一、一五三頁）

と「難治の三病」についての教説として、しかも原文では「聞法」とあるところを「聞治」と改めて読んでいるのである。

『涅槃經』では一闡提の救済については、「現病品」以前の「壽命品」に、菩薩が長寿を得るための因縁としての「子想」に関する問答に一応はのめかされている。<sup>①</sup>しかしそのことが本格的に説かれてくるのは、「現病品」の後の「梵行品」に菩薩が四無量心を修して得る「極愛一子地」の教説においてである。<sup>②</sup>したがってこの「現病品」においては、まだ一闡提の救済の問題は表面化していないのである。しかし親鸞はこの經文を「難治の病」ということと、その治癒を同時に語る教説としたのである。いったいこのことは何を意味しているのであろうか。

基本的に考えられることは、続いての「梵行品」、「迦葉品」の主題を簡潔に明示するということである。しかしさらに考えるべきことは、「難治の病」が明らかにになるとはいかなることであるかということである。「難治」ということが、釈尊の教説として語られるのはなぜか。私は特にここで親鸞が「聞法」から、「聞治」に読み替えた一句に注目してみたい。親鸞は「難治」ということは「聞治」と切り離せないことを示唆していると思われるのである。「声聞↓縁覺↓菩薩」ではなく、「仏↓菩薩」によってのみ治癒される病が「難治の三病」であり、その意味で「難治」ということは「聞治」としてのみ明らかに成り得るということである。

このことに関連して「難治の三病」の第三の「一闡提」について考えておきたい。親鸞は一闡提ということに

ついで、『教行信証』ではまったく何らの注釈も加えず、また「一闍提とは何か」ということを直接に語る経文も文類していない。しかし『涅槃經』では一闍提の問題は「法身常住」、「一切衆生悉有仏性」と一連の中心問題であり、そのことを無視して親鸞が『涅槃經』を讀誦していたとは考えられない。では一闍提ということを、どのように考えていけばいいのであろうか。『涅槃經』については、親鸞の書写した抜文が残っているので、そのなかで親鸞が一闍提ということの何に注目していたかを見ることが出来る。

善男子、世間瘡<sup>ノサウエキニ</sup>疣<sup>ニサツ</sup>凡有<sup>ニ</sup>二種、一者可治<sup>ハ</sup>二者不可治<sup>ナリ</sup>。凡可治者<sup>ハ</sup>医則能治<sup>ク</sup>、不可治者<sup>ハ</sup>則不能<sup>ズ</sup>治<sup>スルニ</sup>。至<sup>ニ</sup>乃闍浮提<sup>ニ</sup>因縁生有<sup>ニ</sup>二、一者有信<sup>ニ</sup>二者無信<sup>ナリ</sup>。有信之人<sup>ハ</sup>則名<sup>ク</sup>可治<sup>ト</sup>。何<sup>ヲ</sup>以<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>。定得<sup>ニ</sup>涅槃<sup>ヲ</sup>、無<sup>キ</sup>瘡疣<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>。是<sup>ノ</sup>故我説<sup>ニ</sup>治<sup>シ</sup>闍浮提<sup>ノ</sup>諸衆生<sup>ヲ</sup>已<sup>ヌ</sup>。無信之人<sup>ハ</sup>名<sup>ク</sup>一闍提<sup>ト</sup>。一闍提者<sup>ハ</sup>名<sup>ク</sup>不可治<sup>ト</sup>。除<sup>キ</sup>一闍提<sup>ヲ</sup>余悉治<sup>シ</sup>已<sup>ヌ</sup>。是<sup>ノ</sup>故、涅槃名<sup>ニ</sup>無瘡疣<sup>ト</sup>。(定本六字伝篇二、一四二頁)

善男子、一闍名<sup>ハク</sup>信<sup>ニ</sup>、提名<sup>ニ</sup>不具<sup>ニ</sup>。不具信<sup>ノ</sup>故名<sup>ク</sup>一闍提<sup>ト</sup>。一闍名<sup>ハク</sup>定<sup>ニ</sup>、提名<sup>ニ</sup>不具<sup>ニ</sup>。定不具<sup>ノ</sup>故名<sup>ク</sup>一闍提<sup>ト</sup>。(定本六字伝篇二、一六五頁)

この二文に見るかぎり、親鸞は一闍提を「無信」、「不具信」、「定不具」として確認している。親鸞が一闍提をこのように考えていたとするならば、信巻に（さらには「真仏土巻」、「化身土巻」にまで及ぶであろうが）展開されていく一貫した問題として、一闍提ということがあるとうかがえる。しかし親鸞はこの経文を『教行信証』には文類していない。このことは親鸞にとって一闍提ということが、きわめて慎重に微妙なこととして考えられていたということの意味する。

一闍提の有性・無性、闍提成仏の可・不可ということとは、大乘仏教の教理史上における大きな主題であり、そ

ここに「一闍提とは何か」についての規定ということが問題となってくるのは当然である。しかしその場合、そのように問いを問う立場自身が、より大きな問題なのであり、その教理における領解と修道の実際との矛盾が解決されていないところでの、一闍提の定義についての議論は平行線をたどり不毛に終わるであろう。もちろん親鸞にとつてこのことはたんなる教理的齟齬の問題ではなかった。

竊以<sup>カニミレハ</sup>、難思弘誓度<sup>ノハスル</sup>ニ難度海<sup>ヲ</sup>、大船無碍光明破<sup>ハスル</sup>ニ無明闇<sup>ヲ</sup>、惠日<sup>ナリ</sup>然則淨邦緣熟<sup>ハウ</sup>調達闍世<sup>ヲシテ</sup>、興<sup>ニ</sup>逆害<sup>ヲ</sup>淨業機彰<sup>レテ</sup>、

釈迦韋提<sup>ヲシテ</sup>選<sup>ニ</sup>安養<sup>ヲ</sup>斯乃權化仁<sup>ノヒトシク</sup>齊<sup>ク</sup>救<sup>サイシ</sup>濟<sup>ニ</sup>苦惱群萌<sup>ヲ</sup>世雄悲正<sup>シクオホス</sup>欲<sup>ニ</sup>惠<sup>ニ</sup>逆謗闍提<sup>ヲ</sup>（定本一、五頁）

と総序に語られてくるように、「逆謗闍提」ということは選択本願念仏が釈尊出世の本意として教説される機縁として示されているのである。すなわち法然によつて独立した浄土宗なる一宗が、親鸞によつて「浄土真宗」と確かめられ、「大乘の至極」とまで言い切られるところには、一闍提の課題も当然、仏教の公開の具体的問題として見据えられていたはずである。以上のような確認において、私は「難治」と「聞治」ということを軸に「阿闍世の獲信」ということを、親鸞の解説に即して検討していきたい。

## 第二節 難治の機・難治の病——阿闍世の苦惱——

爾時<sup>ニ</sup>王舍大城阿闍世王<sup>アリ</sup>其性弊惡<sup>ニシテ</sup>善行<sup>ヲ</sup>殺戮<sup>ヲ</sup>具<sup>ニ</sup>口四惡貪恚愚痴<sup>ナリ</sup>其心熾盛<sup>ニ至</sup>乃而為<sup>ニ</sup>眷屬<sup>ノ</sup>貪<sup>ニ</sup>著<sup>スルカ</sup>現世<sup>ノ</sup>五欲<sup>ヲ</sup>樂<sup>ニ</sup>故父王無<sup>キ</sup>辜<sup>ニ</sup>横加<sup>ニ</sup>逆害<sup>ヲ</sup>因<sup>テ</sup>害<sup>スルニ</sup>父<sup>ヲ</sup>己心生<sup>ニ</sup>悔熱<sup>ヲ</sup>至心悔熱<sup>スルカ</sup>故徧体生<sup>ニ</sup>瘡<sup>ヲ</sup>其瘡臭穢<sup>ニシテ</sup>不<sup>ニ</sup>可<sup>ニ</sup>附近<sup>ス</sup>尋<sup>ニ</sup>自念言<sup>ヲ</sup>我今此身已受<sup>ニ</sup>華報<sup>ヲ</sup>地獄果報將<sup>ニ</sup>近<sup>キ</sup>不<sup>ニ</sup>遠<sup>ス</sup>（定本一、一五四頁）

まず『涅槃經』はこのように阿闍世の当面している状況を語る。この阿闍世の苦惱ということは、確かに一人

の具体的存在における個別的限界情況としてある。基本的に苦悩ということは、たとえどれほど親しい者であろうと代わることのできない個別の事柄である。そこに人間であることの厳肅さと悲しさがある。特に阿闍世においてはこのことが、「悔熱」として体験されているのであり、誰も代わりようのない罪として深く実感されているのである。したがってこの阿闍世の限界情況とも言える事態を、何等かの象徴として安易に受け取るわけにはいかないであろう（たとえば、第一節で取りあげた親鸞の『涅槃経』抜文の「不可治」の「瘡疫」たる一闍提の象徴として、阿闍世の偏体に瘡が生じたというごとく）。ここに私たちが読み取っていかなければならないことは、阿闍世はその自己の意識を超えて苦悩しているということ、すなわち全存在的に苦悩しているという、そのことである。父の殺害ということによって、阿闍世はその意識以前にあった、もともと親密なる関係性を破壊したのであり、その意味で阿闍世が当面しているのは、存在の大地の喪失という事態である。

このことについて思いあわされてくるのは、阿闍世の逆害を引き起こしてることになった出生の秘密ということである。それは、「お前は生まれてくるべきでなかった」ということを、提婆達多によって教唆されたということであるが、そこに父であつても、否、父であればこそ、「自分の存在を抹殺しようとしたことを許すわけにはいかない」ということが結論されてくるのは当然であろう。もともと信頼できるはずであると自明のごとく思われてきた関係が、たんなる自分の思い込みに過ぎなかったということを知らされて、阿闍世は怒りに狂つて、父を殺し母を幽閉する。このことによって、阿闍世は一切のものに対する、したがって自己の存在性に対する根本的な疑惑に陥らざるを得なくなるのである。そこには自己という意識以前に、自己の意識と関係なく自己が存在しているということ自体への憤りがある。

しかしこのような疑惑や憤りも、結局は阿闍世自身を傷つけていくほかなく、阿闍世の孤独の苦悩は深まるばかりである。それはまさに正直に悩まれるべき質の問題である。そして事実、阿闍世はこのような事態を怨念のなかで、合理化することはできなかったのである。父を殺すということを、いかに正当化しようと、そのような意識を超えて「己れが心に悔熱を生」じ、「悔熱」によって阿闍世はその全身を病むのである。阿闍世はこのことを「我、今此の身に已に華報を受けたら。地獄の果報將に近づきて遠からずとす」という、「今」、「已に」という決定的なこととして受けとめている。したがって薬を塗ってその病を治そうとする母韋提希に対して、阿闍世は、  
如<sup>ノ</sup>是<sup>ハ</sup>一<sup>ニ</sup>瘡<sup>ハ</sup>者<sup>ハ</sup>從<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>而<sup>シテ</sup>生<sup>ゼリ</sup>非<sup>ニ</sup>四<sup>ニ</sup>大<sup>ニ</sup>起<sup>レリ</sup>一<sup>ニ</sup>若<sup>シ</sup>言<sup>フ</sup>衆<sup>ノ</sup>生<sup>ハ</sup>有<sup>ニ</sup>能<sup>ク</sup>治<sup>ム</sup>者<sup>ハ</sup>無<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>是<sup>ハ</sup>處<sup>ニ</sup>一<sup>（定本一、一五四頁）</sup>

と答えるほかないのである。「是の如き瘡」は、人間によって判断可能な外側から生じたのではなく、私という存在そのものの苦悩として「心よりして生」じたものであるから、たとえ誰であろうと治癒することは不可能であり、そうであるからには自身が地獄に堕ちることは免れられないということ、これが阿闍世における「難治」ということの具体性である。

阿闍世にとっては、たんに個人の意識において罪が反省されているのではなく、救いなき身に当面して、自身に一点の救いの可能性のないことが苦悩されているのである。そのかぎり、六師外道に奉ずる諸大臣の、

為<sup>セム</sup>身<sup>トヤ</sup>痛<sup>トヤ</sup>邪<sup>セムト</sup>為<sup>セムト</sup>心<sup>トヤ</sup>痛<sup>トヤ</sup>乎<sup>（定本一、一五五頁）</sup>

という問いかけに対して、

云<sup>ッ</sup>何<sup>ヲ</sup>身<sup>シテ</sup>心<sup>ム</sup>而<sup>ル</sup>得<sup>コトヲ</sup>不<sup>マ</sup>痛<sup>ケムト</sup>又<sup>ノ</sup>無<sup>セムモノ</sup>良<sup>カ</sup>医<sup>カ</sup>治<sup>ヲ</sup>我<sup>（定本一、一五五頁）</sup>

と答えざるを得ない。それはもはや阿闍世において、解決不能の事態であるが、また自身の逃れることのできな

い、他の誰も代わることのできないこととして、阿闍世を苦悩させているのである。

このような質の問題に対して、諸大臣はその問題そのものを解消しようとし（善も悪もない。罪そのものがない）、また合理化しようとし（仏教において罪であっても、世間的な法、王の法においては罪はない）、また一般化しようとし（阿闍世のほかに父を殺して王位を得た者はたくさんいたし、今も多くいる。しかし誰もそのことで憂い悩んでいないし、地獄に堕ちたとも聞いていない）、さらには詭弁を弄して、阿闍世の苦悩を取り除こうとする。これらの説は結局、

若常愁苦<sup>シニセハ</sup> 愁<sup>ウレヘニ</sup> 遂増長<sup>セム</sup> 如下人喜<sup>コソメハ</sup> 眠<sup>ニ</sup> 眠則滋<sup>シケク</sup> 多<sup>キカ</sup> 貪<sup>シ</sup> 姪<sup>ヲ</sup> 嗜<sup>クナムモヲ</sup> 酒<sup>ニ</sup> 亦復如<sup>シト</sup> 是<sup>ニ</sup>（定本一、一五五頁）

という偈頌に総括されるように、問題を問うこと自体の放棄である。諸大臣が出会っているのは、阿闍世という一人の裸の存在ではなくて、国を治める王という地位に居る阿闍世である。そのかぎり、諸大臣の言葉は阿闍世の王としての意識には届くとしても、阿闍世の存在自体には無関係であり、阿闍世を揺り動かすことにならないのは当然である。ここに諸大臣の奉ずる六師の説は、阿闍世を救うことなく、逆に救いなき身における墮地獄とすることを阿闍世に確信せしめていくのである。

六師外道の説によって阿闍世を慰問する諸大臣に対して、阿闍世の異母弟である耆婆の問いかけは諸大臣とは本質的にその方向を異にしている。

大王得<sup>エムヤ</sup> 安<sup>イツクシソ</sup> 眠<sup>コトラ</sup> 不<sup>イナヤト</sup>（定本一、一六一頁）

親鸞によって読み替えられたこの耆婆の問いかけは、阿闍世の存在の内側から語りかけようとする言葉である。したがって阿闍世は耆婆に対して、他の諸大臣への対応とは違って、心を開いて自身の救いについて問いかける

のである。

今我<sup>レ</sup>又無<sup>シ</sup>無上大医<sup>ノ</sup>演<sup>ニ</sup>説<sup>セムニ</sup>法藥<sup>ヲ</sup>除<sup>キテムヤ</sup>我病苦<sup>ヲ</sup>（定本一、一六二頁）

ただしこれは親鸞の了解であつて、原文では、

今我又無<sup>下</sup>無上大医<sup>ノ</sup>演<sup>ニ</sup>説<sup>シ</sup>法藥<sup>ヲ</sup>除<sup>中</sup>我病苦<sup>上</sup>

と読むべきであらう。（南本参照、大正蔵十二、七二〇頁b）しかし親鸞はこの阿闍世自身の病の不治の苦悩を語つた言葉を、二つに分けて、その後半部分を「我が病苦を除きてむや」と、すなわち「わたしの病苦ははたして除かれるであらうか」というように読んでゐる。

かくして阿闍世の現状を「安んぞ眠ることを得んや、否や」と確かめる者婆に、阿闍世は初めて心を開くことになった。しかしそのような阿闍世に対して者婆は、その病苦を除く薬を直接与えるのではなく（それであれば結局、諸大臣、六師外道と同じになるであらう）、その病苦の意味するところを説くのである。すなわち者婆は阿闍世の病苦を、

善哉善哉王雖<sup>モ</sup>作<sup>スト</sup>罪<sup>ヲ</sup>心生<sup>ニ</sup>重悔<sup>ヲ</sup>而懷<sup>シテイタケリ</sup>慙愧<sup>ヲ</sup>（定本一、一六二頁）

と受けとめ、その病苦を即座に解消するのではなく、それを「慙愧」の表現として明らかにするのである。

有<sup>リ</sup>二白法<sup>ノ</sup>能救<sup>クダスク</sup>衆生<sup>ヲ</sup>一慙<sup>ニハ</sup>愧<sup>ニハナリ</sup>慙者自<sup>ハミカラス</sup>不<sup>ラ</sup>作<sup>ヲ</sup>罪<sup>ヲ</sup>愧者不<sup>ハス</sup>教<sup>テ</sup>他<sup>ヲ</sup>作<sup>ナサシメ</sup>慙者内自<sup>ハニミツカラシメナス</sup>羞恥<sup>ハ</sup>愧者発露<sup>シテフ</sup>向<sup>ニ</sup>人<sup>ニ</sup>慙者羞<sup>ハハツ</sup>人<sup>ハハツ</sup>愧者羞<sup>ハハツ</sup>天<sup>ニ</sup>是名<sup>ヲク</sup>慙愧<sup>ト</sup>無慙愧者不<sup>ハス</sup>名<sup>テセ</sup>為人<sup>ト</sup>一名<sup>テス</sup>為畜生<sup>ト</sup>有<sup>カ</sup>慙愧<sup>ニ</sup>故則能恭<sup>ク</sup>敬父母師長<sup>ヲ</sup>有<sup>カ</sup>慙愧<sup>ニ</sup>故説<sup>ク</sup>有<sup>コトヲ</sup>父母兄弟姊妹<sup>ヲ</sup>善哉大王具<sup>ツフサニリト</sup>有<sup>ニ</sup>慙愧<sup>ニ</sup>（定本一、一六二頁）

「慙愧」、それは自己の行為全体を一切に向かつて羞じることであり、そのことは阿闍世にとつては、父を殺すこ

とがいかなることであるかに対する決定的な無知を羞じることであつたであらう。「慙愧あるが故に父母兄弟姉妹あり」と説かれているように、私の思いを超えて具体的に私を念じ、支えている事実、そのことを抜きにして自身が今ここにあるということもないことに、阿闍世は思いを至すことになったのであらう。

耆婆は阿闍世に慙愧があるのを見定めて、阿闍世を釈尊のもとへ発遣する。そこにおいて耆婆が語るのは提婆達多のことである。

大王如來有<sup>リ</sup>ニ弟提婆達多<sup>ニ</sup>破<sup>シ</sup>壞衆僧<sup>ヲ</sup>出<sup>シ</sup>ニ仏身<sup>ヨリ</sup>血<sup>ヲ</sup>害<sup>ス</sup>蓮華比丘尼<sup>ヲ</sup>作<sup>レリ</sup>ニ三逆罪<sup>ヲ</sup>如來爲<sup>ニ</sup>說<sup>ニ</sup>種種法要<sup>ヲ</sup>令<sup>メ</sup>下<sup>ニ</sup>其重罪<sup>ヲ</sup>尋<sup>ニ</sup>得<sup>ニ</sup>微薄<sup>上</sup>是故如來爲<sup>ニ</sup>大良医<sup>ト</sup>非<sup>ニ</sup>六師<sup>ニ</sup>也<sup>ハト</sup>（定本一、一六三頁）

ここに語られてくるのは徹底的に如來に反逆する者の救いである。そしてこの一点が六師外道と如來とを選ぶ決定点として示されてくるのである。

しかもなお阿闍世の身は釈尊へと向かうことを逡巡する。「重悔」と「慙愧」ということにおいて、阿闍世にますます確信されてくるのは、自身が救いなき罪業の身であるということであり、そのかぎり、

如來清淨<sup>ハ</sup>無<sup>シ</sup>有<sup>シ</sup>穢濁<sup>マシマスコト</sup>我等罪人云何<sup>シテカ</sup>得<sup>ニ</sup>見<sup>ニ</sup>（定本一、一八二頁）

ということが結論されてくるのは当然である。罪の身であることが実感されればされるほど、墮地獄の畏れは増大していく。しかしこのような足を一步挙げようにも挙げようのない、その逡巡を断ち切るかのように、阿闍世に聞こえてきたのは、阿闍世の畏れの当体たる父頻婆沙羅の声であつた。

大王作<sup>レ</sup>ニ一逆<sup>ヲ</sup>者則便具受<sup>ニ</sup>下<sup>ニ</sup>如<sup>ニ</sup>是<sup>ノ</sup>一罪<sup>ヲ</sup>上若造<sup>ニ</sup>二逆罪<sup>ヲ</sup>則<sup>ニ</sup>二倍<sup>ニ</sup>五逆具<sup>ナラ</sup>者罪亦五倍<sup>ハモ</sup>大王今定知<sup>テ</sup>王之惡業必不<sup>シ</sup>得<sup>ニ</sup>勉<sup>ニ</sup>（エマズカルコトヲ）惟願<sup>ハ</sup>大王速<sup>カニ</sup>往<sup>ニ</sup>（カマウツヘシ）仏所<sup>ノ</sup>除<sup>ニ</sup>仏世尊<sup>ヲ</sup>余無<sup>ハ</sup>能救<sup>ク</sup>我今慙<sup>ム</sup>汝<sup>ニ</sup>故相勸導<sup>ニ</sup>（チヒクナリト）……中略……汝今当<sup>ニ</sup>隨<sup>フ</sup>（ニ）

耆婆<sup>ノ</sup>所說<sup>ニ</sup>莫<sup>レ</sup>隨<sup>ニ</sup>邪見<sup>ニ</sup>六大臣之<sup>コトハ</sup>言<sup>ハ</sup>」（定本一、一六三頁、中略筆者）

ここに阿闍世は完全に退路を断たれ、決定的な決断を迫られるのであるが、それは阿闍世の自身の救いを求めて自らする一つの選びではなく、その全存在をくつがえすようなこととして明らかにされるべきことであらう。以上、阿闍世における「難治の病」ということを経文の展開に従って見てきたのであるが、阿闍世の苦悩の本質とは、「若し衆生、能く治することありと言わば、この処あることなけむ」、「良医の我が身心を治する者なし」と言われるように、救いなしということである。しかしこの救いを予測することの不可能性において、初めて釈尊の「不入涅槃」の教説が公開されることになってくるのである。

### 第三節 阿闍世の獲信

#### 一 阿闍世王の為に涅槃に入らず

信卷の「梵行品」の経文は諸大臣が奉ずる六師外道の名が標列される所で、その前半と後半が分かたれている。この標列はもちろん原文ではなく、親鸞が加えたものである。この文は親鸞書写の『涅槃經』文（定本六、写伝篇二、一三四頁）にもあり、一応親鸞の六大臣と六師外道についてのメモ的な文とも考えられるが、再応この『教行信証』の文脈において読解するならば重要な位置付けを見ていくべきであらう。私はこの標列によって明らかに前半と後半が裁断されていると考える。すなわちここに阿闍世の回心が象徴的に表現されているのである。この標列までの前半の主題が「難治の病」とであるとすれば、その後半の主題はその「聞治」、阿闍世の獲信ということ

になるが、この前半と後半とはその内容上において大きな転換がある。もちろん説かれていることは一貫して阿闍世の問題であるには違いないが、この前半から後半へは決定的に断絶しているところ、大きな飛躍がある。私はこのことを阿闍世の「無仏の世界」から「有仏の世界」への転入と考える。諸大臣と六師に象徴されるのは無仏の世界である。それは支配と服従、自己正当化と排除の貫徹する管理と体制秩序の世界であり、またそのような存在状況を支え規定しているのは、我見・我所見の分別に立つ実体的固執の日常的世界である。確かに六師外道にも無を主張する教えはあるが、しかしそこには一つの思想、一つの立場を固定しようとする執着がある。このような六師外道に代表される自我中心的立場の終わりににおいて、「聞治」ということが始まるのである。

善男子如<sup>シ</sup>我<sup>カ</sup>所<sup>ノ</sup>言<sup>フ</sup>為<sup>ニ</sup>阿闍世王<sup>ノ</sup>不<sup>ス</sup>入<sup>ラ</sup>涅槃<sup>ニ</sup>如<sup>ニ</sup>是<sup>ノ</sup>蜜義<sup>ヲ</sup>汝<sup>タ</sup>未<sup>ダ</sup>能<sup>ハ</sup>解<sup>コト</sup>（定本一、一六五頁）

信卷「梵行品」後半冒頭の経文はこのような釈尊の教説をもって始まる。この教説は端的に釈尊の入涅槃の会座の説法のコルを説くものである。それは我々にとって全く予測不可能の「蜜義」である。もちろんこの文類の仕方でも親鸞独自のものである。原文では、

世尊、如来<sup>ユ</sup>当<sup>ニ</sup>下<sup>下</sup>為<sup>ニ</sup>無量衆生<sup>ノ</sup>不<sup>レ</sup>入<sup>ラ</sup>中<sup>ニ</sup>涅槃<sup>ニ</sup>何<sup>カ</sup>故<sup>ニ</sup>独<sup>リ</sup>為<sup>ニ</sup>阿闍世王<sup>ノ</sup>（大正蔵十二、四八〇頁c）

善男子、是大衆中<sup>ノ</sup>無<sup>シ</sup>有<sup>ル</sup>一<sup>コト</sup>人<sup>ヲ</sup>謂<sup>フ</sup>我<sup>ニ</sup>畢<sup>シテ</sup>定<sup>ル</sup>入<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>涅槃<sup>ニ</sup>阿闍世王<sup>ノ</sup>定<sup>シテ</sup>謂<sup>フ</sup>我<sup>ニ</sup>当<sup>ニ</sup>畢<sup>ジテ</sup>竟<sup>ク</sup>永<sup>ク</sup>滅<sup>ス</sup>（大正蔵十二、四八

〇頁c）

と答えられることに続いての教説である。親鸞はこの部分を省略して直ちに経文から釈尊の説法を始めるのである。「梵行品」巻二十の冒頭では、釈尊が阿闍世の悶絶する姿を見て説法が始まるが、もしその部分が連続して文

類されたならば、全体の展開の緊張感が損なわれて説明的なものとなってしまうであらう。親鸞における「梵行品」の読解の仕方は、經典についての平面的な解釈ではなくて、經文の取捨選択によって釈尊の本意を自証しようとするものである。しかしいま親鸞が省略した部分、特に迦葉菩薩の問いには一つの重要なことが示唆されていると思われる。すなわち迦葉菩薩の問いには、釈尊の「不入涅槃」もしくは「法身常住」ということが自明のこととして前提されてしまっている。このことは『涅槃經』の会座の大衆の問題でもある。そこには阿闍世を自分と無関係の一人の特別の存在であるとする大衆の前提があるのである。

『涅槃經』は、

二月十五日臨<sup>シテ</sup>涅槃時<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>仏神力<sup>ヲ</sup>出<sup>シ</sup>大音声<sup>ヲ</sup>。其声遍滿<sup>シテ</sup>乃至<sup>ニ</sup>有頂<sup>ニ</sup>。随<sup>テ</sup>其類<sup>ニ</sup>普告<sup>ク</sup>衆生<sup>ニ</sup>。今日如来応正遍知憐<sup>ミ</sup>愍<sup>ミ</sup>衆生<sup>ヲ</sup>覆<sup>フ</sup>護<sup>ス</sup>衆生<sup>ヲ</sup>等視<sup>シ</sup>衆生<sup>ヲ</sup>如<sup>シ</sup>羅睺羅<sup>ノ</sup>。為<sup>ス</sup>作<sup>ラ</sup>歸依屋舍室宅<sup>ト</sup>。大覺世尊將欲<sup>ニ</sup>涅槃<sup>ニ</sup>。一切大衆若有<sup>レ</sup>所疑<sup>フ</sup>今悉<sup>ク</sup>問<sup>フ</sup>為<sup>ス</sup>最後問<sup>ト</sup>。（大正蔵十二、三六五頁c）

という釈尊の「普告」によつて、「如来、般涅槃したまふことなかれ、世一劫若くは減一劫、住したまへと勧請」（大正蔵十二、三六五頁c）すべく、一切の衆生が釈尊最後の説法の会座に來集してくるところから始まる。しかしその最後の会座には、

唯除<sup>テ</sup>尊者摩訶迦葉阿難<sup>ノ</sup>二衆。阿闍世王及其眷屬<sup>ヲ</sup>……中略……除<sup>テ</sup>一闍提<sup>ヲ</sup>。（大正蔵十二、三七一頁b、中略筆者）と語られているように、「摩訶迦葉」と「阿難」、「阿闍世王およびその眷屬」、そして一闍提は來集しなかった。<sup>③</sup>しかし最初にこの会座から除かれている存在こそは『涅槃經』の後の展開における重要な位置を占めてくるのである。

『涅槃經』の会座において、その会座の大衆に「若し疑ふ所あらば、今悉く問ふて最後の問と為すべし」ということで迫られているのは、

諸比丘、仏出世難人身難得。値仏生信是事亦難……中略……汝諸比丘、離於八難得人身難。汝等遇我不應空過」（大正藏十二、三六七頁b、中略筆者）

と教説されてくるように、釈尊との値遇の決定的な必然性の自覚である。『涅槃經』は釈尊入涅槃の「普告」のかで「涅槃したまふことなかれ」という懇願を払いつつ、このことを仏弟子の一人ひとりに問いかけるのである。この確かめをくぐることによって、「法身常住」「一切衆生悉有仏性」ということが教説されるのである。したがってこの教説はどこまでも釈尊入涅槃の会座の一人ひとりの自覚として明らかにされるべきことである。換言すれば、釈尊において何に出遇っているのか、なぜ釈尊でなければ救われないのか、さらに言えば釈尊がまさに私のために出生されたのだということの徹底的な自己確認が、この会座の大衆に要求されているのである。しかしこのようなことは決して容易には明らかにならないことであり、それは結局、先の耆婆の「如来を大良医と為す六師にはあらざるなり」という言葉が決定的な発遣となつてくることで初めて見開かれる事柄と言えるであらう。今このような確かめが具体的に明らかにするのが「阿闍世王の為に涅槃に入らず」という仏説であるに違いない。それは釈尊入滅の会座から除かれた者の見仏を説く教説であり、そこに仏に値遇することの必然性が「蜜義」として説かれてくるのである。ここに釈尊が明らかにされる「阿闍世王の為に」という「蜜義」は、まず第一には、

我言爲者一切凡夫阿闍世者普及一切造五逆者（定本一、一六五頁）

ということである。この經文は親鸞の読み替えによって、「私が阿闍世王の為にと言ったのは、一切の凡夫阿闍世とはあまねく一切の五逆を造る者にまで及んでいる」ということから、「私が阿闍世王の為にと言ったのは、一切の凡夫阿闍世とは、あまねくまた一切の五逆を造る者のことである」というように意味が変わっている。「すべての五逆までも含む」という基調の文から、「五逆を造る者をこそ」という文に変わっている。確かに五逆は經典の具体的表現に注目するかぎり、特定の個人の仏教への人倫への反逆の極限的な姿である。そのかぎり五逆は一応仏教から除外されるべき存在であるに違いない。それは觀念的な問題ではなくて、阿闍世のように事が具体的であればあるほど許されざることとして指弾されるべきことであらう。しかし親鸞におけるこの仏説の聞き取り方は「一切凡夫阿闍世」に「一切造五逆者」を等置するものである。それは釈尊に値遇すべき人間の自己確認として阿闍世に託して人間の反逆の姿を浮き彫りにする。すなわち親鸞には阿闍世の問題が自己自身のこととして読み込まれているのであり、それはたんなる感情移入ではなくて、釈尊の「阿闍世王の為に涅槃に入らず」という大悲心が具体的に聞き取られるために必然的に取られるべき姿勢なのである。

続いて釈尊は、

又復為者<sup>ハ</sup>即是一切有為衆生<sup>ナリ</sup>我終不<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>無為衆生<sup>ノ</sup>而住<sup>シテ</sup>於<sup>ニ</sup>世<sup>ニ</sup>何以故夫無為者非<sup>ハ</sup>衆生<sup>ニ</sup>也阿闍世者即是具足<sup>セル</sup>煩惱等<sup>ヲ</sup>者<sup>ノ</sup>（定本一、一六五頁）

として「阿闍世王の為に涅槃に入らず」の「為に」という「蜜義」を、「一切有為の衆生」「煩惱等を具足せる者」と説かれてくる。「有為」とは存在の在り方を規定している言葉である。因縁所生の無常の法、しかしそれは同時に限りなき執着にある者にとって「衆生」（衆多の迷いの生死を繰り返す）と同義の言葉である。生きて在ることが

「煩惱具足」として在るといふ人間の姿がここに浮き彫りにされる。煩惱とはたんに人間の意識の内に省みられる悪ではない。あるいは客観的に傍観できる心理作用でもない。それは人間が解釈判断する以前に人間を規定している存在現実であることに注意しなければならない。

「一切造五逆者」「具足煩惱等者」といふことは、もはやそれ自体として仏と成るべき機縁を見失っている存在を意味している。先に阿闍世の苦悩において見てきたことであるが、仏に値遇すべき資格も条件も我が身にはまったく見出せないということが阿闍世を逡巡させていた。救いを予測することが基本的に成り立たないということ、また予測された救いは真に救いとは成り得ないということ、そこに釈尊が「阿闍世王の為に涅槃に入らず」と教説されてくる「蜜義」がある。このことは釈尊が阿闍世のことを自らの問題として荷負して、その救済に立ち上がったことを意味している。しかしその救済は天下りの恩寵ではない。基本的に人間の苦悩を誰も代わることはできない。阿闍世が阿闍世自身のこととして自らに救いを見開く時にのみ釈尊の大悲は成就するのである。ここに釈尊は「阿闍世王の為に」の「為」の転釈として仏性を説かれてくることになるのである。

又復為者即是不見仏性衆生若見仏性我終不為久住於三世何以故見仏性者非衆生也 阿闍世者即是一切未發阿耨多羅三藐三菩提心者 (定本一、一六五頁)

「仏性を見ざる衆生」の為に涅槃に入らないと釈尊は説かれる。そして阿闍世はまだ無上菩提心を発していない者のことであると言われる。ここに仏性の見・不見、発心の有無が問われている。しかしこの場合に仏性および菩提心を人間に内在的なこととして考えてはならない。もしそうであるならばこの会座における釈尊の教説は意味を失ってしまう。初めから発心が自明のこととして前提されているならば、阿闍世の苦悩もなかったであらう。

う。不見仏性・未発心ということとは阿闍世の端的な現実を語っているものであって、そこにこの釈尊の教説が重要な意味をもってくるのである。すなわち仏性を見ることはすでにして無上菩提心を発している者にのみ必然的にあり得るとするならば、罪において墮地獄の畏れに沈んでいる阿闍世に仏性を見ることはあり得ないことなのである。しかし仏性ということが語られている限り、それは他ならぬ阿闍世自身の本来の救済が問題とされているのである。それはたんなる予定調和的救済ではない。そのようなことが真の救済でないことは明らかである。したがって未発心ということにおいて逆に阿闍世の存在を根本からくつがえす菩提心の発起こそが願われているのである。この主題が次の、

又復為者名<sup>ハ</sup>為<sup>テ</sup>三<sup>ス</sup>仏性<sup>ニ</sup>（定本一、一六五頁）

ということのもとに展開される阿闍世の名義釈である。

阿闍者名<sup>ハ</sup>為<sup>テ</sup>三<sup>ス</sup>不生<sup>ト</sup>世名<sup>ニ</sup>怨<sup>ニ</sup>以<sup>ノ</sup>不<sup>ル</sup>三<sup>セ</sup>生<sup>ニ</sup>三<sup>ス</sup>仏性<sup>ニ</sup>故則<sup>ニ</sup>煩惱<sup>ノ</sup>怨<sup>ノ</sup>生<sup>ル</sup>煩惱<sup>ノ</sup>怨<sup>ノ</sup>生<sup>ル</sup>故不<sup>ニ</sup>三<sup>ス</sup>見<sup>ニ</sup>三<sup>ス</sup>仏性<sup>ニ</sup>以<sup>ノ</sup>不<sup>ル</sup>三<sup>セ</sup>生<sup>ニ</sup>三<sup>ス</sup>煩惱<sup>ニ</sup>故則<sup>ニ</sup>見<sup>ニ</sup>三<sup>ス</sup>仏性<sup>ニ</sup>以<sup>ノ</sup>三<sup>ス</sup>見<sup>ニ</sup>三<sup>ス</sup>仏性<sup>ニ</sup>故則<sup>ニ</sup>得<sup>ニ</sup>三<sup>ス</sup>安<sup>ニ</sup>住<sup>ト</sup>大般涅槃<sup>ニ</sup>是名<sup>ニ</sup>不生<sup>ト</sup>是故名<sup>ニ</sup>為<sup>テ</sup>三<sup>ス</sup>阿闍世<sup>ト</sup>（定本一、一六五頁）

この経文は「仏性を見ざる衆生」ということを受けて、仏性の不見・見ということを阿闍世の名義に即して語っている。ここで釈尊が「阿闍世王の為に涅槃に入らず」と言われたことが、仏性を見ることとして説かれてくる。「不見仏性」ということは仏性の有無を語っているのではない。それは「仏性を生ぜざるを以ての故に」という法則的なこととして教説されている。したがって「煩惱の怨」によって「不見」であるとしても仏性は阿闍世に本来的なこととして語られている。ここに阿闍世が「煩惱の怨」に依拠していくことの否定において、「不生煩惱」の「大般涅槃」の世界に帰らしめられることが仏智見の内に見そなわされている。このことは特に続いての

「阿闍世王の為に涅槃に入らず」ということの総結となる經文に明らかである。

善男子阿闍者名<sub>ニ</sub>不生<sub>ニ</sub>不生者名<sub>ニ</sub>涅槃<sub>ト</sub>世名<sub>ニ</sub>世法<sub>ニ</sub>為者名<sub>ニ</sub>不汗<sub>ニ</sub>以<sub>ニ</sub>世八法<sub>ヲ</sub>所<sub>ニ</sub>不<sub>ニ</sub>汗<sub>ニ</sub>故無量阿僧祇劫<sub>ニ</sub>不<sub>ニ</sub>入<sub>ニ</sub>涅槃<sub>ニ</sub>是故我言<sub>ニ</sub>為阿闍世<sub>ノ</sub>無量億劫<sub>ニ</sub>不<sub>ニ</sub>入<sub>ニ</sub>涅槃<sub>ニ</sub>（定本、一六五頁）

かくして釈尊は阿闍世をその本来なる大般涅槃に還歸せしめるべく、「世法」を場として実用する「不汗の法」において阿闍世と一如たらんとして「阿闍世の為に無量億劫に涅槃に入らず」と宣言して、「月愛三昧」に入られるのである。

## 二 無根の信

釈尊が月愛三昧に入って放たれた光明によって阿闍世はその身の治癒を得た。このことは先に述べてきたように「阿闍世王の為に涅槃に入らず」という大悲心が成就したということ、すなわち月愛三昧において常住法身の如来が阿闍世の為に仏身として成就されたということを意味しているのであろう。しかし月愛三昧の光明に触れることは阿闍世にとって、耆婆にとって全く望外のことであるので、

彼<sub>レ</sub>天中天<sub>ヲ</sub>以<sub>ニ</sub>何因縁<sub>ニ</sub>放<sub>ニ</sub>斯光明<sub>ヲ</sub>（定本一、一六六頁）

という問いを惹起することになる。④そしてこの問いに対する答えが、

大王今<sub>ニ</sub>是瑞相<sub>ハ</sub>相<sub>ニ</sub>似<sub>ニ</sub>為<sub>ニ</sub>及<sub>ニ</sub>以王<sub>ノ</sub>先言<sub>ニ</sub>世無<sub>ニ</sub>良疾<sub>ヲ</sub>療<sub>ニ</sub>治<sub>スルモ</sub>身心<sub>ニ</sub>故放<sub>ニ</sub>此光<sub>ヲ</sub>先治<sub>ニ</sub>王身<sub>ヲ</sub>然後<sub>ニ</sub>及<sub>ニ</sub>心<sub>ニ</sub>（定本一、一六六頁）

ということである。この文は宮内省本によれば、

大王今は瑞相相似<sup>ハニテ</sup>相<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>及<sup>テ</sup>以<sup>テ</sup>王先言<sup>ニ</sup>世無<sup>ニ</sup>良医療<sup>ニ</sup>治<sup>スルモノ</sup>身心<sup>ヲ</sup>故放<sup>ニ</sup>此光<sup>ヲ</sup>先治<sup>ニ</sup>王身<sup>ヲ</sup>然<sup>シテ</sup>後及<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>⑤

とあり、また北本、南本では、

大王今は瑞相將<sup>ハニ</sup>為<sup>ト</sup>大王<sup>ヲ</sup>以<sup>テ</sup>王先言<sup>ニ</sup>世無<sup>ニ</sup>良医療<sup>ニ</sup>治<sup>スルモノ</sup>身心<sup>ヲ</sup>故放<sup>ニ</sup>此光<sup>ヲ</sup>先治<sup>ニ</sup>王身<sup>ヲ</sup>然<sup>シテ</sup>後及<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>（大正蔵十  
二、四八一頁a。七二四頁a）

となっている。原文と親鸞の読み方にはいくつかの相違があり、親鸞の読み方では意味が取りにくい。特に前半部分の「大王今は瑞相はおよび王の為に相ひ似たり」という文は了解に苦しむが、先の「一切凡夫阿闍世は普く及び一切五逆を造る者なり」の経文との関連において試みに考えるならば、「一切凡夫の為の救済が阿闍世の為の救いであるがごとくである」ということであらうか。「一切衆生悉有仏性」という『涅槃経』の主題は個別の存在の条件性に左右されるものではない。しかしそのことはたんなる抽象的理念でもない。具体的存在に証されてのみ、釈尊の教説はその普遍性を持つのである。様々の限定において生きている者にその限定を超えて、しかもその限定を全的に引き受けて立ち上がらせるところに釈尊の説く救済がある。このような主題を一抛に読み込もうとするとここにこのような親鸞の了解があると思われる。

続く文は「王先に世に良医の身心を療治するものなしと言うを以ての故に」ということから、「先づ言まく、世に良医の身心を療治するものなきを以ての故に」と意味が変わっている。親鸞の読み方は月愛三昧の超越性を強調するものである。すなわち阿闍世の身心を治療するのは「六師に非ざる」ただ仏世尊のみであることを明らかにする読み方になっている。このことは釈尊の説かれる救済の普遍性の強調でもある。一切の条件性を超えた事柄が明らかになるためには徹底的な断絶がある。「世に」阿闍世の身心を治療する者はいないのである。このよ

うな断絶においてのみ、「一切衆生悉有仏性」なる仏説は受肉されるのであろう。そして確かにこの耆婆の言葉によつて阿闍世は初めて具体的に、

如来世尊亦見<sup>マツラムト</sup> 念<sup>オモフヲヤ</sup> 邪<sup>ヤ</sup> (定本一、一六六頁)

と「如来世尊」に念を至すことになるのである。耆婆はこの阿闍世の心を見定めて、

大王諸仏世尊<sup>テ</sup>於<sup>ニ</sup>諸衆生<sup>ニ</sup>不下<sup>ミナハサ</sup> 觀<sup>ミ</sup> 種姓老少中年貧富時節日月星宿工巧下賤<sup>セシトウ</sup> 僮僕婢使<sup>ツ</sup> 唯觀<sup>ス</sup> 衆生有<sup>ル</sup> 善心<sup>ニ</sup> 者<sup>ノ</sup> 三<sup>ノ</sup> 若有<sup>シレハ</sup> 善心<sup>ニ</sup> 則便慈念<sup>シクマフ</sup> 大王當<sup>ニ</sup> 知<sup>ル</sup> 如<sup>キ</sup> 是<sup>ハ</sup> 瑞相<sup>ハ</sup> 即是如来入<sup>テ</sup> 月愛三昧<sup>ニ</sup> 所<sup>ノ</sup> 放<sup>ツ</sup> 光明<sup>ナリト</sup> …… 中略 …… 譬如<sup>ハ</sup> 月<sup>ノ</sup> 光能<sup>ク</sup> 令<sup>ルカ</sup> 一切優鉢羅華<sup>ヲシテ</sup> 開敷鮮明<sup>シナラ</sup> 月愛三昧亦復如<sup>シ</sup> 是<sup>ハ</sup> 能令<sup>クム</sup> 衆生<sup>ヲシテ</sup> 善心開敷<sup>セ</sup> 是故名爲<sup>ニ</sup> 月愛三昧<sup>ト</sup> (定本一、一六七頁、中略筆者)

と、阿闍世の「善心」を「觀そなわし」「善心」を「開敷」せしむべく放たれた光明が月愛三昧であると説くのであり、そのことによつて阿闍世を釈尊の会座へと發遣するのである。

しかし釈尊のもとへ向かう途上においても、なお阿闍世は必墮地獄の畏れで耆婆に身を託そうとする。私はここに仏に遇うということが、いかなることに對しても執繫によつてしか関われない人間存在にとつて、積極的に行われることではないことが思われる。基本的に人間が日常的に出会いたいと思つているのは、高慢な自分自身を拝跪する奴隷か、卑小な自分自身を忘却させる偶像か、いずれにしろ自我の投影に過ぎないのではなからうか。月愛三昧の光明に浴しつつ、いまだ耆婆の語る釈尊の大悲心への疑惑を離れない阿闍世に、釈尊はその疑惑を裁断するかのごとく、

云何説言<sup>イカンツ</sup> 定入<sup>テ</sup> 地獄<sup>ニ</sup> (定本一、一六八頁)

と、阿闍世の必墮地獄のいわれなきことを教説される。釈尊の阿闍世に対する教法はその文面上あたかも六師外道と軌を一にする部分があるが、この教説は釈尊が月愛三昧中に「阿闍世王の為に涅槃に入らず」という大悲心を成就することにおいて為されてくるのである。すなわち阿闍世の必墮地獄の畏れの基因である罪業の身への執繫を断ち切るべく、もの皆の存在の道理を阿闍世の知覚として開示するために為されてくるのである。したがって釈尊の教説は六師外道のように阿闍世の無謬性を主張することによって罪を正当化するのではなくて、阿闍世が自身に与えられた業縁の事実を私有化して、そのように私有化された現実に自在に関わりうとして逆に困惑していくことの無根拠性を暴露しようとするものであろう。釈尊はその教えの結論的な部分で「殺」とその果報について説かれる。釈尊が説かれるのは「慚愧の人」「空見の人」「無有見の人」「常見の人」は果報を受けない、それに対して「無慚愧の者」「有見の人」「無常見の者」「常常見の者」は果報を受けるということである。この教説は「見」として何かを固定化していくかぎり果報を受けることは必然的であるということであろう。慚愧の有無、執着の否定ということが最終的に問われている。釈尊の教説を通して、そこに願われているのは阿闍世の「善心」の「開敷」ということである。如実智見の教言のもとに自我心が瓦解して「善心」が開かれることが願われているのである。

かくして必墮地獄の畏れに煩悶してきた阿闍世は釈尊の如実智見の教法を聞くことによって、罪業の身への執繫を解かれて「聞治」を得ることになった。阿闍世はそのことを「無根の信」として表白する。

世尊我見二世間<sup>ニ</sup>從<sup>ヨリ</sup>伊蘭子<sup>ヲ</sup>生<sup>ス</sup>伊蘭樹<sup>ヲ</sup>不<sup>ミ</sup>見<sup>ミ</sup>伊蘭<sup>ヨリ</sup>生<sup>スル</sup>我今始見<sup>テ</sup>從<sup>下</sup>伊蘭子<sup>ニ</sup>生<sup>スル</sup>中<sup>ニ</sup>伊蘭樹<sup>ヲ</sup>伊蘭子<sup>ハ</sup>我身是也<sup>ハ</sup>梅檀樹者<sup>ハ</sup>即是我心<sup>カ</sup>無根<sup>ハ</sup>信也<sup>ハ</sup>無根者<sup>ハ</sup>我初不<sup>テ</sup>知<sup>ラ</sup>恭<sup>セム</sup>敬<sup>コトヲ</sup>如來<sup>ヲ</sup>不<sup>ス</sup>信<sup>セ</sup>法僧<sup>ヲ</sup>是名<sup>ヲ</sup>無根<sup>ト</sup>世尊我若不<sup>シ</sup>三<sup>ハ</sup>

マウアハ  
遇ニ如来世尊ニ当ニ下於ニ無量阿僧祇劫ニ在ニ大地獄ニ受中無量苦上我今見ニ仏一以是見ニ仏一所ニ得ニ功德破ニ壞セシムト衆生、  
煩惱惡心一（定本一、一七四頁）

阿闍世はその獲信を「伊蘭子」が「栴檀樹」に転成する不思議として表白する。それは如来如実言の「聞治」として月愛三昧の光明に照破されて「伊蘭子」がその「伊蘭」なる働きを喪失して、如来を能信する主体へと転じたことを意味している。阿闍世はこのような獲信の内実を「無根」と「見仏」ということで確認している。「無根」ということは「我初めて如来を恭敬せんことを知らず。法僧を信ぜず」と語られているが、それが「伊蘭子」なる「我が身」のことである以上、同時に今現在する如来に遇うべき存在の確かめを語るものである。このことは先の「阿闍世王の為に涅槃に入らず」の教説における阿闍世とは何かという問題に呼応している。「一切凡夫阿闍世」は「造五逆者」「有為衆生」「具足煩惱等者」「不見仏性衆生」と説かれたのであるが、それこそはここに「無根」として具体的に表白されている阿闍世の自身への知覚なのである。生きて在ることの全体が痴闇のなかにあったことへの懺悔として「無根」ということが表白されるのである。このことは懺悔であるかぎり「見仏所得」の「功德」としてのみ自覚されるところであって、自我を残したままの反省ではない。それは「阿闍世王の為に涅槃に入らず」という大悲心に呼応して深信される自身の事実である。

また「無根」ということは「現病品」で主題的に示された「難治の機」「難治の病」である逆謗闍提の信知と懺悔を語っている。「仏菩薩に従ひて聞治を得おわりて」明らかになるのが「難治の病」の自覚なのである。それは徹底的に存在の真実の道理性に逆位する自身の姿である。第一節ではあえて一闍提について定義しなかったが、基本的に一闍提とは何かを客観的に考えても無意味だと思う。『涅槃經』の文脈では一闍提はその教説の流布に当

たつて『涅槃經』の教法を誦する者を具体的に指していると思われるが、『教行信証』に即して見ていくならば「一切衆生悉有仏性」ということが明らかになるときの人間存在の自覚内容として一闡提ということが問題となる。それが「無根」ということであり、このことは親鸞教學の出発点である本願力回向ということに他ならない。すなわち人間は自身の善根をたのみとするかぎり如来に、本願に反逆する存在なのである。

阿闍世は「無根の信」を發起することによって、

世尊若我審能破壞衆生諸惡心者使<sub>下</sub>我常在<sub>ニ</sub>阿鼻地獄<sub>ニ</sub>無量劫<sub>中</sub>為<sub>ニ</sub>諸衆生<sub>ノ</sub>受苦惱<sub>ヲ</sub>不<sub>ニ</sub>以為<sub>ニ</sub>苦<sub>一</sub>（定本一、一七四頁）

と宣言する。ここに初めて阿闍世に「諸の衆生」という大地が開かれたことが思われる。すなわち信心の發起とはたんなる個人的な心境の変化ということではなく、開かれた主体の誕生であり、開かれた関係の創造であるということが阿闍世の表白にうかがえる。このことが続く經文に、

爾時<sub>ニ</sub>摩伽陀<sub>ノ</sub>無量<sub>ノ</sub>人民悉<sub>ニ</sub>發<sub>シキ</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>心</sub>以下<sub>ニ</sub>如是<sub>ノ</sub>等無量<sub>ノ</sub>人民<sub>中</sub>發<sub>スル</sub>大心<sub>ヲ</sub>故阿闍世王所有<sub>ノ</sub>重罪即得<sub>ニ</sub>微薄<sub>ナルコトヲ</sub>（定本一、一七四頁）

と語られてくるのである。それは阿闍世の依拠してきた我見・我所見の主觀的世界の虚妄性が自覺されて、初めて「摩伽陀国の無量の人民」に遇うことになったことを、「無量の人民」に自身が生かされていたことに阿闍世が目覺めたことを意味しているであろう。このことを耆婆が月愛三昧について語った「諸仏世尊は衆生の生まれや、職業、身分を觀ておられるのではない、ただ善心ある者を觀ておられるのだ」ということに対応させるならば、「諸衆生」に「善心」を仰ぐという新しい関係性が阿闍世に開かれたということである。かくして阿闍世の獲信

は「無量の人民」の「大心」という地平を開き、

王及夫人後宮采女悉皆同ツクキウサイ発シクシキ阿耨多羅三藐菩提心ヲ（定本一、一七五頁）

と語られてくるように、権力の相奪と殺戮という苦悩の事態の只中にあつた王宮の人々に仏道を開示することになったのである。

続いて「梵行品」は諸仏の弟子となつた阿闍世の釈尊への讃歎、釈尊の阿闍世に対する讃歎（阿闍世における遇仏の宿縁）をもつて閉じられてくるのであるが、阿闍世の獲信という主題は一応ここまでで、このところで明らかにされていると思う。なお「唯除」ということは親鸞が文類した『涅槃經』の文面に直接の言葉はないのであるが、『無量壽經』の第十八願文および成就文の「唯除五逆誹謗正法」という主題が、この『涅槃經』文で具体的に取り上げられていると考えるのが自然であろう。「十方衆生が我が国に生れないならば正覺を取らない」という弥陀の誓願において五逆と謗法が除かれるということを、親鸞は「阿闍世王の為に涅槃に入らず」という一句に読み込んでいったと思うのである。

最後に「迦葉品」について一言だけ述べておきたい。「迦葉品」の文は阿闍世が父の殺害におよぶ因縁が説かれているが、その全体が釈尊の言葉として語られていることに注意する必要があると思う。すなわちたんに事件の因縁を注記し、補記するというための文類ではなくて、阿闍世の獲信を我々がどのように聞くのかということ、その会座の大衆に問いかけているのがこの經文の主意であろう。釈尊との値遇を逡巡する阿闍世のことを知って、釈尊は三月後に涅槃に入ると告げられ、そのことを聞いて阿闍世は釈尊のもとに來たと語られる。ここに釈尊は入涅槃・不入涅槃ということを仏弟子の信を確かめる形で説かれるのである。しかし釈尊の説かれること

が分からない者が出ることを、

善男子我諸弟子聞<sup>ニ</sup>是說<sup>ヲ</sup>「已不<sup>ニ</sup>解<sup>レ</sup>我意<sup>ヲ</sup>故<sup>ニ</sup>作<sup>ニ</sup>是言<sup>ヲ</sup>如來定說<sup>ニ</sup>畢竟涅槃<sup>ヲ</sup>」（定本一、一八三頁）

と見通され、入涅槃と聞いて「退心」を生じるであろう「仮名の菩薩」のために不入涅槃を説かれる。しかもこの教えも誤解されるであろうことを見通されて、

我<sup>レ</sup>為<sup>ニ</sup>如<sup>ニ</sup>是<sup>ニ</sup>苦薩<sup>ノ</sup>而<sup>シテ</sup>作<sup>ニ</sup>是言<sup>ヲ</sup>如來常住<sup>ニ</sup>無<sup>コト</sup>有<sup>ニ</sup>變易<sup>ヲ</sup>我諸弟子聞<sup>ニ</sup>是說<sup>ヲ</sup>「已不<sup>ニ</sup>解<sup>レ</sup>我意<sup>ヲ</sup>定言<sup>ニ</sup>如來終不<sup>ハ</sup>畢<sup>スト</sup>竟<sup>ニ</sup>入<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>涅槃<sup>ニ</sup>」（定本一、一八三頁）

と説かれてくるのである。この一見して皮肉とも思える言葉が、「阿闍世王の為に涅槃に入らず」という教説に触れる要なのであろう。<sup>⑥</sup> 釈尊の教えはいたずらに人間を悲観させたり、楽観的な観念に陥らせることが目的で説かれていたのではない。それはどこまでも「汝等我に遇ひて空過すべからず」という発遣なのである。

註

①迦葉。毀<sup>ニ</sup>謗<sup>ニ</sup>正法<sup>ヲ</sup>及<sup>ニ</sup>一闍提<sup>ヲ</sup>。或有<sup>ニ</sup>殺生<sup>ヲ</sup>乃至邪見及故犯<sup>レ</sup>禁。我<sup>レ</sup>於<sup>ニ</sup>是等<sup>ニ</sup>悉生<sup>ニ</sup>悲心<sup>ヲ</sup>同<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>子想<sup>ヲ</sup>如<sup>ニ</sup>羅睺羅<sup>ヲ</sup>。（大正藏十二、三八〇頁c）

②善男子。譬如<sup>ニ</sup>父母所愛<sup>ニ</sup>之子捨而終亡<sup>ヲ</sup>、父母愁惱願<sup>レ</sup>与<sup>ニ</sup>併命<sup>ヲ</sup>。菩薩亦爾。見<sup>ニ</sup>一闍提墮<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>地獄<sup>ニ</sup>亦願<sup>レ</sup>与<sup>ニ</sup>俱生<sup>ニ</sup>地獄中<sup>ニ</sup>。何以故。是一闍提若受<sup>レ</sup>苦時、或生<sup>ニ</sup>一念改悔之心<sup>ヲ</sup>、我即當為<sup>ニ</sup>說<sup>ニ</sup>種種法<sup>ヲ</sup>、令<sup>ニ</sup>彼得<sup>レ</sup>生<sup>ニ</sup>一念善根<sup>ヲ</sup>。是故此地名<sup>ニ</sup>一子<sup>ニ</sup>。（大正藏十二、四五九頁a）

③親鸞は特別に注目していないが、阿闍世と一闍提と共に摩訶迦葉と阿難が除かれることにも重要な意味があると思われる。それはたんに『涅槃經』の成立に関わつての伝の記録上の伝承ということではなくて、この二人の仏弟

子こそが一大仏教が伝持されるときに決定的な役割を果たしたということである。たとえば『涅槃經』はそのことを「壽命品」一の二において、「我今あらゆる無上正法を悉く以て摩訶迦葉に付屬す」（大正藏十二、三七七頁c）と語っている。ただし『涅槃經』では付屬の問題は一樣ではなく、続いての「壽命品」一の三では「法の久住」という問題をめぐって、諸々の菩薩に付屬すべきであるというように展開している。また親鸞は省略しているが、「梵行品」の「阿闍世王の為に涅槃に入らず」の「為」の転釈に「又復為者即是阿難迦葉二衆」（大正大藏十二、四八〇頁c）とある。

④この部分は原文では著婆が月愛三昧の光明を説明する個所であり、この問いは阿闍世が著婆に問うていることになっているが、親鸞の読みでは著婆の言葉としても読めるようであり、どちらの問いかはつきりしない。「大王是光雖爾実不可説不可親見。乃至無有青黃赤白。王言著婆。彼天中天以何因緣放斯光明。……」という原文を親鸞は「乃白王言著婆彼天中天以何因緣放斯光明。……」と読んでいる。（なお定本は「言著婆」として返点と訓点を親鸞の読みとしているが、編集段階で補われたものである）

⑤返点・訓点……筆者。「似相為及」というところをどう読むか問題であるが、この文の前に月愛三昧の光明の相・無相ということ（親鸞は省略している）が語られているので、そのことに関連して読んだ。なお経文は大正大藏經の補注を参照した。

⑥論文作成後に気付いたことであるが、第三節一での親鸞の省略部分から考えを展開した『涅槃經』の会座にいる衆生の問題は、この「梵行品」の経文のところで明確にすべき主題であったように思う。すなわち、「阿闍世の獲信」の教えは、私たちにとってはその全体が仏に遇うべき発遣の言葉であるということである。

定本……定本親鸞聖人全集

大正藏……大正大藏經

すでに教典の『教行信証』の現代語訳が刊行されているが、本論文に該当する部分の試訳を付記しておく。『定本親鸞聖人全集・第一巻』に基づいて訳した。それぞれの節題は筆者が便宜的に付けたものである。補註は本文中に（ ）で付した。また本文中の「省略」は親鸞の「省略」である。まわりくどい文章になっている箇所があるが、原文に忠実にという方針で、できるだけ意識は避けた。

『教行信証』信巻・『涅槃経』「阿闍世の獲信」、試訳

《難治の機》　そもそも仏は難治の機を説いて、『涅槃経』に仰せになる。「迦葉よ、世に三種の病の治し難い人がある。一つには大乘の教えを謗<sup>さし</sup>る。二つには五逆罪を犯す。三つには一闍提<sup>いっせんだい</sup>である。この三つの病は世間のなかでもっとも重い病である。これらはことごとく声聞・縁覚・菩薩が治せない病である。善男子よ、たとえば病で必ず死ぬ、治る見込みがないときに、もし看病人と適切な医薬があるならば、というようなものである。もしそれらがなければこのような病は絶対に治らない。まさに知るべきである。この人が必ず死ぬことは疑いようがない。善男子よ、この三種の人はまたそのようなものなのだ。しかしこの三種の人は仏・菩薩より聞法の治癒を得おわって、すなわち無上菩提心<sup>おこ</sup>を発<sup>おこ</sup>すことができる。もし声聞・縁覚・菩薩で、あるいは法を説く者も、あるいは説かない者も、この三種の者に無上菩提心を発させることはできない。

已上

《阿闍世の苦悩と六大臣》　また『涅槃経』に仰せになる。王舎城に阿闍世という王がいた。その性格は悪に満ち、好んで殺戮を行った。口の四惡（惡口・兩舌・妄語・綺語）と貪り・怒り・愚痴をそなえて、その心は煩惱で

燃え盛っていた。省略まわりの従者のために現世の五欲（財欲・色欲・飲食欲・名欲・睡眠欲）の樂を貪り執着する

ことによつて、父の王に罪がないのに非道にも逆害を加えた。父を殺したことによつて、阿闍世は心が後悔の念で熱くなった。省略心が後悔で燃えることで体中に瘡が生じた。その瘡は臭く汚く誰も近づけないほどであった。

それで阿闍世は自ら心に念じた。「私は今この身にすでに報いを受けた。地獄の果報が今や来たらんとしてゐる。」そのとき、母の韋提希后は、様々な藥を阿闍世に塗ったけれども、瘡はいよいよ増えるばかりで減ることはなかった。王は母に言った。「このような瘡は心から生じたのです。四大（地・水・火・風。衆生を成り立たせている四大要素）から起こったものではありません。もし誰か治せると言うとしても、そんなことは本当であるはずがありません。」

そのとき日月称という名の大臣がいた。王の所に往つて一隅に立つて言った。「大王、なぜ愁いやつれて冴えない顔をなさつておられるのか。身体がお悪いのか、心がお悩みなのか。」王は答えて大臣に言った。「私は今どうしても身も心も痛まないのでおれようか。私の父は罪もないのに、非道にも私が殺してしまった。私は智者から昔このようなことを聞いた。世間に五種の人で、地獄を免れない者がいる。いわゆる五逆罪である。私には今すでに無量無辺の果てしない罪がある。どうして身も心も痛まないのでおれようか。もはや私の身心を治せる優れた医者はいないであろう。」大臣は王に言った。「愁い苦しむのはお止めください。」そしてすぐに偈を説いて言った。「もし常に愁い苦しめば、愁いはいよいよ増すばかり。人が眠りを好めば、眠りがいよいよ増すように。酒をたしなむも、またかわりなし。王のおっしゃる通りです。世間に五種の人で地獄を免れないというならば、誰が往つて地獄を見て、帰つて来て王に語られたのか。地獄というのはただまさに世間で多くの智者が説いているだけ

です。王のおっしゃる通りです。世間に王の身心を治せる優れた医者はいないであります。しかし今、大いに優れた医者があります。富闍那ふえんといひます。一切を知見して自在を得て、今や最終的に清浄なバラモンの行を習い修めて、常に無量無辺の衆生のために無上涅槃道を演説しております。諸々の弟子のために次のような法を説いております。悪業はないので悪業の果報もない。善業はないので善業の果報もない。善悪の業はないので善悪の業報もない。勝れた業および劣った業もないと。この師は今、王舎城のなかにおります。どうかお願いでございます、大王。起き上がって師のところへ往ってください。この師は王の身心を治療できるのであります。」

そのとき王は答えて言った。「はつきり確かにそのように私の罪を滅除できるなら私は帰依するであろう。」

また藏徳という名の大臣がいた。王の所に往って、次のように言った。「大王、どうして姿が痩せ衰え、口がかさかさに乾いて、か細い声しかお出しにならないのか。省略どのような苦しみがありなのか。身体がお悪いのか、心を痛めておられるのか。」王は答えて言った。「私は今、身も心もどうして痛まないでおれようか。私は無知蒙昧でまったく智慧の眼をもっていない。まなこ。諸々の悪友に近づいて、遂に好んで提婆達多のような悪人の言葉に随って、正法の王に非道にも逆害を加えた。私は昔、智者が偈に説いているのを聞いた。もし父母、仏および弟子に、不善の心を生じ、悪業を起こさん、かくのごときの果報は阿鼻地獄にありと。このために私の心は怖れて大変な苦悩に陥っている。もはや私を救い癒してくれる優れた医者はいないであろう。」大臣は言った。「どうかお願いでございます、大王。しばらく愁い怖れることをお止めください。法に二種ございます。一つは出家の法、二つは王の法です。王の法はいわゆる、その父を殺害して、そのために国の者たちがこれは反逆であると言うとしても、実際に罪はございません。黒虫が必ずその母の腹を破って、それから後に生まれるようなものです。母

の身を破るといっても實際に罪はございません。ラバが子を孕んだ場合などもまた同じです。(ラバは子を産めば死ぬと伝えられていた)。国を治める法は法自体としてそれと同じのはずです。父や兄を殺しても實際に罪はございません。出家の法は、蚊や蟻を殺すことでさえまた罪がございます。王のおっしゃる通りです。世間に王の身心を治す優れた医者はいないでありましょう。しかし今、偉大な師がおります。すでに煩惱を離れて、能く衆生の三毒の鋭い矢を抜いています。この師は今、王舎城におります。どうかお願いでございます、大王。その師の所に往ってください。もしお会いになれば多くの罪は消滅するでありましょう。」そのとき王は答えて言った。「はっきり確かにそのように私の罪が除かれるならば、まさに帰依するであろう。」

また実徳という大臣がいた。王の所に往って、偈を説いて言った。「大王なにゆえ身の飾りはずし、髪みだしたるや。なにゆえかくなるや。省略心が痛まれるや、身が痛まれるや。」王は答えて言った。「私は今、身も心もどうして痛まないでおれようか。私の父、先の王は人々を慈愛をもって憐れみ痛まれ、特に私を見てあわれみ守ってくださいだった。実に罪がないのに、占師の所に往って問うたときに、この子は生まれおわって必ず父を殺すであろうということを聞いたにもかかわらず、なお私を見守り大切に育ててくださった。昔、私は智者が言うのを聞いた。もし産みの母および比丘尼を汚し、僧祇物(僧伽に属する財物)を盗み、無上菩提心を発した人を殺し、およびその父を殺す。このような人は必ず間違ひなく阿鼻地獄に墮ちるであろう。私は今どうして身も心も痛まないでおれようか。」大臣は言った。「どうかお願いでございます、大王。しばらく愁い苦しむことをお止めください。省略 一切の衆生にはすべて残ってきた業がございます。業縁によってしばしば生死を受けます。もし先の王に

そのような業があるならば、王が今殺したことに結局は何の罪がございましょうか。どうかお願いいたします、大王。心を寛くもって愁うことをお止めください。なぜかと言えば、もし常に愁い苦しむならば、愁いはいいよい増長します。人がもし眠りを好めばますます眠くなるようなものです。姪を貪り酒をたしなむのもまた同じです。

省略 刪闍耶毘羅伽子。

省略

また悉知義という名の大臣がいた。王の所に至って次のように語った。省略 王は答えて言った。「私は今身も心もどうして痛まないでおれようか。省略 先の王は罪がないのに私は非道にも殺害した。私はまた昔に智者が説いて言うのを聞いた。もし父を殺したならば当然、果てしない長い間にわたって大苦悩を受けるであろう。私はやがてまもなく必ず地獄に堕ちるであろう。もはや私の罪を救い治す優れた医者はいないであろう。」大臣は言った。「どうかお願いでございませう、大王。愁い苦しむことをお捨てなさい。王、聞いたことがございせんか。昔に羅摩という名の王がおりました。その父を殺して王位を継ぐことができました。跋提大王、毘樓真王、那睺沙王、迦帝迦王、毘舍佉王、月光明王、日光明王、愛王、持多人王など、これらの王は皆その父を殺して王位を継ぐことができました。しかし一人として地獄に入った王はおりません。今現在でも、毘瑠璃王、優陀邪王、惡性王、鼠王、蓮華王など、これらの王は皆その父を殺しました。しかし誰一人としてそのことで愁い悩んでいる王はおりません。地獄・餓鬼・天界と言われていても誰か見てきた者がいるのでしょうか。大王、ただ二つの世界だけがあるのです。一つには人の世界、二つには畜生の世界です。この二つがあるのですが、これらは因縁によって生じるものではございません。因縁によって死ぬのでもございせん。もし因縁でないのなら、どうして善惡がありましょうか。どうかお願いでございませう、大王。愁い怖れないうでください。なぜかと言えば、もし常に愁い苦

しめば愁はいよいよ増長します。人が眠りを好めばますます眠くなるようなものです。姪を貪り酒をたしなむのもまた同じです。省略阿耆多翅金欽婆羅あぎたしきんせんばら 省略

また吉徳という大臣がいた。省略地獄とはどういう意味であるか、私が説明しましょう。地とは大地をいい、獄は破るという意味です。地獄を破つても罪の報いがない。これを地獄といいます。また地は人を意味します。獄は天を意味します。その父を殺すことで人天に到るであろう。このような意味で婆蘇ばそ仙人は、羊を殺して人天の樂を得る、これを地獄と名づけると、唱えております。また地は命という意味です。獄は長いということです。

寿命の長いものを殺すので地獄と名づけます。大王、だからおわかりになるはずです。実際に地獄はございません。大王、麦を植えれば麦を得、稲を植えれば稲を得るようなものです。地獄を殺せば再び地獄を得るでしょう。人を殺害すれば再び人を得るでありましょう。大王、今私が聴いてきた説では実際に殺害はないのです。もし有我であれば実に殺害はありません。もし無我であればまた殺されることはありません。なぜかと言えば、もし有我であれば常に移り変わりません。常住であるので殺害できません。常住のものは破られず、壊されず、繋かれず、縛られず、怒らず、喜ばず、ちょうど虚空のようなものです。どうして殺害の罪がございましょうか。もし無我であるならば、すべてのものは無常です。無常であるのですべては一瞬一瞬に壊れ滅します。だから殺す者も死ぬ者も皆一瞬一瞬に滅します。もしそうであれば誰に罪がございましょうか。大王、火が木を燃やしても火に罪がないようなものです。斧が樹を切っても斧にまた罪がないようなものです。鎌が草を刈るのに鎌に実罪がないようなものです。刀が人を殺しても、刀は実に人でないので刀にすでに罪がないようなものです。人にどうして罪がありましょうか。毒は人を殺すけれども、毒は実に人でないので毒薬が罪人でないようなものです。

どうして罪がありましたか。一切のすべてのものはまた皆このようなものです。実際に殺害ということはないのです。どうして罪がありましたか。どうかお願いでございます、大王。愁い怖れないでください。なぜかと言えは、もし常に愁い苦しめば愁いはいよいよ増長します。人が眠りを好めばますます眠くなるようなものです。姪を貪り酒をたしなむのもまた同じです。省略 今偉大な師がおります。迦羅鳩駄迦施延（カラクダカセエン）という名です。省略

また無所畏という名の大臣がいた。省略 今偉大な師がおります。尼乾陀若健子（ニケンダニヤケンシ）という名です。

《耆婆の発遣》 そのときに耆婆（ギバ）という名の優れた医者（い）がいた。王の所に往って言った。「大王、どうして眠れるでしょうか。眠れないであります。」王は偈によって答えて言った。省略「耆婆よ、私は今病が重い。仏法に生きていた王に悪逆の罪を興した。どのような優れた医者、効き目のある薬、呪術、巧みな看護でも治すことはできない。なぜかと言えは、私の父の法王は仏法に随って国を治められた。実際に罪はなかったのに非道にも殺してしまった。魚を陸に上げて殺すようなものだ。省略 私は昔に智者が説いて言うのを聞いた。身と口と心の行いが

もし清浄でないならば、まさに知りなさい、この人は必ず地獄に堕ちるであろうと。私もまた智者の説く通りの者だ。どうして安穩に眠られるはずがあらうか。今私には限りなく偉大な医者がない。もし仏法の薬が演説されるときに私の病苦は除かれるであらうか。」耆婆は答えて言った。「実に結構なことです。王は罪を作ったといっても、心に重く後悔されて慙愧（ズンキ）を懷（いだ）いておられる。大王、諸仏世尊は常にこのように説かれています。二つの白法がある、衆生を救うことができる。一つには慙、二つには愧である。慙は自分から罪を作らないことである。愧は他人に教えて罪を作らせないことである。慙は自分の内に羞じ恥じるのである。愧はその気持ちを表に告白して人に示すのである。慙は人に羞じる。愧は天地に羞じる。これを慙愧というのである。慙愧のない者は人と

名づけない。畜生と名づける。慙愧があるのですなわち父母師長を慎み敬うことができる。慙愧があるので父母兄弟姉妹があることを説くと。よろしい、大王、欠けめなく慙愧がとおりです。省略（この省略部分には、一闍提について説かれている。「一闍提は因果を信じない。慙愧がなく、業報を信じない。現在および未来の世を見ない。善友に親しまない。諸仏が説かれる教誡に随わない。このような人を一闍提と名づける。諸仏世尊も治すことはできない。なぜなら世の死骸を治すことができないようなものである。一闍提もまた同様である。諸仏世尊が治すことはできない。大王、今は王は一闍提ではありません。どうして救われ治らないと言われるのですか。」親鸞は敢えてこの部分を省いている）

王の言われる通りです。王を治せる者はありません。大王、まさに知るべきです。迦毘羅城（カピラ）の淨飯王の子息で、姓は瞿曇（クドモン）、名は悉達多（シッタタ）という人がいます。師がなくて自然に覺りを開き無上菩提を得ておられます。省略この人こそまさに仏世尊です。金剛のような智慧がおりて、衆生に能く一切の惡罪を破らせます。もしそのようにできないと言うならば、まさに道理に反します。大王、如来に提婆達多という弟がいます。僧伽を破壊し、仏身より血を流し、蓮華比丘尼を犯し、三逆の罪を作りました。如来は提婆のために種々の法を説かれました。それでその重罪をやがて微かなものにされました。だから如来を大いに優れた医者とするのです。まったく六師とは違います。」省略

「大王、一逆を作れば結果として欠けめなくこのような一罪を受ける。もし二逆罪を作ればすなわち二倍であらう。五逆を具えるならばまた五倍であらう。大王、今間違ひなく知ったであらう。お前の惡業はどうしても免れられないということを。どうかお願いだ、大王。すぐに仏のもとに往きなさい。仏世尊以外には誰も救える者は

いないのだ。私は今お前を慇懃<sup>あつ</sup>むから相い勸めて導こうとするのだ。」そのときに大王はこの言葉を聞いて心に非常な怖れを懷いて、身を挙げて戦き慄<sup>おそ</sup>れて、全身を芭蕉の樹のように揺れ震わせた。そして空を仰いで言った。

「天ににいるのは誰か。色も形も見えないのに、ただ声だけするとは。」大王、私はまさにお前の父の頻婆娑羅だ。お前は今まさに耆婆の説くことに随うべきだ。邪見の六大臣に随ってほならない。」大王は聞き終わって悶絶して足萎えて地に倒れた。身の瘡はますます激しくなり、前より何倍も臭く汚なくなった。冷たい薬を塗って瘡を治療しようとしたけれども瘡は熱くなり、ただ毒熱が増すばかりであった。已上略して出す

一 大臣、日月称と名づける 一 富闍那と名づける

二 藏徳 二 末伽梨拘睺梨子と名づける

三 一大臣あり、実徳と名づける 三 那闍邪毘羅肱子と名づける

四 一大臣あり、悉知義と名づける 四 阿耆多翅金欽婆羅と名づける

五 大臣、吉徳と名づける 五 婆蘇仙

六 加羅鳩駄迦旃延 六 尼乾陀若健子と名づく

《阿闍世王の為に涅槃に入らず》 また仰せになる。「善男子よ、私は次のように言う。阿闍世王の為に涅槃に入らない。このような蜜義は、あなた方にはまだ了解できない。なぜならば私が為（阿闍世王のために）と言ったのは、一切の凡夫と阿闍世はあまねくまた一切の五逆を造る者のことである。

また為というのは、まさに一切の有為の衆生（因縁において仮にある存在に執れて行爲している人々）のことである。私は結局、無為の衆生のために住まりはしない。なぜならそもそも無為は衆生ではないからだ（衆生は生きと

し生けるものということの他に、有に執れて衆多の迷いの生死を繰り返すという意味がある。阿闍世とはまさに煩惱を具足している者である。

また為というのは、仏性を見ない衆生のことである。もし仏性を見る者のためには、私は結局久しく世に住ま<sup>とど</sup>らない。なぜなら仏性を見る者は衆生ではないからだ。阿闍世とはまさに一切の未だに無上菩提心を発していない者のことである。<sup>省略</sup>また為とは、仏性について言う。阿闍世の阿闍は不生という意味である。阿闍世の世は怨ということである。仏性を生じないので煩惱の怨が生じる。煩惱の怨が生じるので仏性を見ない。煩惱を生じなければすなわち仏性を見る。仏性を見ることで結局大般涅槃<sup>だいぱんねはん</sup>に安住できる。これを不生と言う。だから阿闍世と名づけるのである。

善男子、阿闍は不生ということである。不生は涅槃ということである。世は世間の法ということである。為は不汗ということである。世間の八法に汗<sup>けが</sup>されないので果てしない永い時にわたって涅槃に入らない。だから私は阿闍世の為に果てしない永い間に涅槃に入らないと言ったのである。善男子、如来の蜜義は不可思議である。仏法と多くの僧もまた不可思議である。菩薩摩訶薩もまた不可思議である。大涅槃経もまた不可思議である。(八法・利〔利得〕・衰〔損失〕・毀〔裏でそしる〕・誉〔影ではめる〕・称〔面前ではめる〕・譏〔面前でそしる〕・苦・楽の八つ) <sup>がつあいさんまい</sup>《月愛三昧》 そのときに大悲の導師である世尊は阿闍世王の為に月愛三昧に入られた。三昧に入りおわって大光明を放たれた。その光は清浄で爽やかであった。王はその光に照らされて、身の瘡はたちまち癒えた。<sup>省略</sup>王に申し上げて耆婆は言った。「世尊は天の中の天です。しかしどうい<sup>う</sup>わけでこの光明を放たれたのでありま<sup>し</sup>ょうか。大王、おそらくこの喜ばしい兆しは(一切の衆生の為に) および王の為になされているがごとくです。先に

言われたように、世間に王の身心を治療する優れた医者はいないので、この光を放って、まず王の身体を治し、その後心も治そうということです。」（この部分は親鸞の読み。原文では、「今この喜ばしい兆しはまさに大王のためです。王が先に世に王の身心を治療する優れた医者はいないと言われたので、光を放って……」となっている。）

王は耆婆に言った。「如来世尊はまた私のようなものでも遇おうと思っておられるのだろうか。」耆婆は答えて言った。「たとえば七人の子供を持つ者がいて、そのなかで誰かが病になれば、父母の心は平等でないわけではないけれども、しかし病気の子に結果として心がどうしても傾くようなものです。大王、如来もまた同じです。諸々の衆生に平等でないのではないけれども、しかし罪ある者に心は結局ひとえに向かうのです。放逸（欲のおもむくままに生活する）の者に仏は慈念されます。不放逸の者はそのままに任せておかれます。どのような人を不放逸の者とするのかという点、いわゆる六住の菩薩です。（菩薩には五十二の修道の階位を立てる。十信、十住、十行、十廻向、十地、等覺、妙覺の五十二である。六住はこの十住位の第六住の正心住ということになるが、それでは意味が取れない。おそらく十住から妙覺まで六種の位の菩薩を指して言われているのであろう。十信は聖者とされず名だけの菩薩とも言われる）。大王、諸仏世尊は諸々の衆生において、その生まれ家柄、年齢、貧富、時代、環境、技能、下賤、召使、奴隸というものを観ておられるわけではありません。ただ衆生の善心ある者を観ておられるのです。もし善心があるならすなわち慈念なさるのです。大王、おわかりになるでありません。このような喜ばしい兆しこそはまさに如来が月愛三昧に入られて放たれた光明です。」

王はすぐに問うた。「どのようなことを月愛三昧というのか。」耆婆は答えて言った。「たとえば月の光は一切の

青蓮華を鮮やかに咲かせることができます。月愛三昧もまた同じです。能く衆生の善心を開き咲かせます。だから月愛三昧と言うのです。大王、たとえば月の光は路を歩く一切の人の心に歓喜を生じさせることができます。月愛三昧もまた同じです。能く涅槃道を修め習う人の心に歓喜を生じさせます。だから月愛三昧と言うのです。省略 諸々の善の中の王です。甘露の味のようなものです。一切衆生が好んで楽しむところです。だから月愛三昧と言うのです。省略

そのときに仏は諸々の大衆に告げて仰せになった。「一切衆生が無上菩提の近づく因縁となる為には、善友にまざるものはない。なぜなら阿闍世王はもし耆婆の言葉に随順しないならば、来月の七日に必ず間違ひなく命終して無間地獄に墮ちるであろう。だからその日が近づいてしまっている今、善友にまざるものはない。」

阿闍世王はまた仏のもとに往く途中で、次のようなことを聞いた。「舎衛国の毘瑠璃王は船で海に出たとき災難に遇つて死んだ。瞿伽離比丘は生きたまま無間地獄に墮ちた。須那利多是様々の悪を作つたけれども、仏の所に到つて多くの罪が消滅した。」阿闍世はこの言葉を聞いて耆婆に語つて言つた。「私は今このような二つの言葉を聞いたけれども、なお未だはつきりしない。確かにお前は来てくれた。耆婆よ、私はお前と一緒に象に載りたい。もし私が無間地獄に入るのが当然であるとしても、どうか私をしつかりつかんで墮ちないようにしてくれ。なぜなら私は昔、道を得ている人は地獄に入らないと聞いたからだ。」省略

《釈尊の説法》「どうしてそのように必ず地獄に墮ちると言うのか。大王、一切の衆生が作る罪業におよそ二種類ある。一つには軽い罪業、二つには重い罪業である。もし心と口に作るものはすなわち重い。大王は心に思い口で説いて身に作っていないので、その罪の報いは軽い。大王は昔、口で殺せと命じたのではなくて、ただ足を

切れと言った。大王がもし臣下に命じること、即座に父の首を斬ったとする。たとえ王の不意を付いて斬ったとしても、なお罪ではない。まして王はするように命じていない。どうして罪となるであろうか。王がもし罪を受けるなら、諸仏世尊もまた罪を受けることになる。なぜならあなたの父の王頻婆娑羅は常に諸仏に諸々の善根を植えていた。だから今生に王位に居ることができた。諸仏がもしその供養をお受けにならなければ結局王にはならなかったであろう。もし王でなければあなたのために王を殺害することはなかったであろう。もしあなたが父を殺して当然罪があるのならば、私たち諸仏にもまた罪があるということになる。もし諸仏世尊が罪をお受けにならないのならば、あなた一人だけがどうして罪を受けることになるか。

大王、頻婆娑羅には昔、悪心があった。毘富羅山を遊び歩き鹿を狩猟しようとして、広野を駆け巡った。しかし一頭も捕まえられなかった。そのとき五神通を具足している一人の仙人に出会った。王は仙人を見てすぐに怒り憎しむ心を生じた。私は今狩猟を楽しんでいるのだ。だからこの人を殺しても罪とはなるまいと。王はこの人を駆り立てて逃げさせ、すなわち侍者に命じて殺させた。この人は死に際して、怒り憎しむ心を生じ神通を失って、次のように誓って言った。私は何も罪がない。しかしお前は心と口で非道にも殺戮を犯した。私は来世にまた同じように心と口によってお前を殺すであろうと。そのとき王は仙人の言葉を聞いて、たちまち後悔して仙人の死骸を供養した。先の王はこのようにやはり罪の報いを軽く受けて地獄には墜ちなかった。まして王はそのようなことはしていないのに、どうして地獄の果報を受けるはずがあるか。先の王は自ら罪を作ってまた自らその報いを受けた。どうして王に殺罪の報いを受けさせることになるか。王の言われる通りである。父の王に罪がないなら、大王、失<sup>とが</sup>がないのに罪があると言うならば、どうして結果として罪の報いがあるであろうか。悪業

がなければすなわち罪の報いはない。あなたの父の王にもし昔の罪がないなら、どうしてその報いがあるであろうか。頻婆娑羅は現世においてまた善の果報および悪の果報を受けたのである。だから先の王はまた未来の果報が定まっていらない。定まっていけないので、殺すことも定まっていけない。殺すことが定まっていけないのに、どうして必ず地獄に入るというのか。（この部分の文意はよくわからない。「このゆえに先王また不定なり。不定をもつてのゆえに殺もまた不定なり。殺不定は云何してか……」という文であるが、前の文を受けて突然「不定」と言われてくる理由がわからない。無理に解釈すれば、すでに頻婆娑羅は現世に果報を受けたので、まだ未来の果報は決まっていけないということか？）

大王、衆生の惑い狂うのにおおよそ四種ある。一つには貪りによる狂い、二つには業による狂い、三つには呪術による狂い、四つには過去の業縁による狂いである。大王、私の弟子たちのなかにこの四つの狂いがある。これらの人は多くの悪を作るけれども、私はついには彼らが戒を犯したとは決定しない。これらの人の所作は三惡道に到るものではない。もし再び正氣に返ったならば、もはや犯したとは言わない。王は以前に国を貪って、そのために父の王を殺害した。貪り狂う心で行ったのである。どうして罪を受けようか。大王、泥酔した人がその母を殺したが、すでに酔いから醒めて心に後悔するようなものである。まさに知りなさい。この業はまた報いを受けない。王は今まで貪りに酔っていた。本心から殺害したのではない。もし本心でないならばどうして罪を受けようか。大王、たとえば幻術師が街の四つ角で、種々の男女・象・馬・身の飾り・衣服の幻を作るようなものである。愚痴の人はこれを本当だと思ってしまう。智者は本当ではないと知る。殺もまた同様である。凡夫は眞実だと思ってしまう。諸仏世尊はそもそも眞実でないと知っておられる。大王、たとえば溪谷の山びこのようなも

のである。愚痴の人は本当の声と思つてしまふ。智者は眞実でないと知つてゐる。殺も同じである。凡夫は眞実だと思つてしまふ。諸仏世尊はそもそも眞実でないと知つておられる。大王、怨みをもった人が偽つて親しく近づいて来るようなものである。愚痴の人は實際に親しいと思う。智者は明らかに見抜いて、すなわち虚しく偽つてゐると知る。殺もまたそうである。凡夫は眞実だと思う。諸仏世尊はそもそも眞実でないと知つておられる。大王、人が鏡を執つて自分の顔を見るようなものである。愚痴の人は本当の顔だと思う。智者は明らかに見抜いて本當でないことを知つてゐる。殺もまたそうである。凡夫は眞実だと思う。諸仏世尊はそもそも眞実でないと知つておられる。大王、熱いときの陽炎かげろうのようなものである。愚痴の人はこれを水だと思おうとする。智者は明らかに見抜いて水でないと知つてゐる。殺もまたそうである。凡夫は眞実だと思おうとする。諸仏世尊はそもそも眞実でないと思つておられる。大王、乾闥婆城けんだつば（龍神が空中に化作する城郭とされる。蜃気楼のこと）のようなものである。愚痴の人は眞実だと思ふ。智者は明らかに見抜いて眞実でないと知つてゐる。殺も同じである。凡夫は眞実だと思つてしまふ。諸仏世尊はそもそも眞実でないと明らかに知つておられる。大王、人が夢の中で五欲の樂しみを受けるようなものである。愚痴の人は眞実だと思ふ。智者は明らかに見抜いて眞実でないと知つてゐる。殺も同じである。凡夫は眞実だと思つてしまふ。諸仏世尊はそもそも眞実でないことを知つておられる。

大王、殺の法、殺すという行為、殺す者、殺した果報、およびその解脱、私はすべてこれらのことを覺つてゐる。結局罪があるということはないのである。王は殺すことは知つてゐるけれども、どうして罪があるであらうか。大王、たとえば君主が酒に通じて酒を管理することを知つていても、もし飲まなければすなわち酔わないようなものである。また火を知つてゐるとしても、そのことで燃焼するわけではない。王もまた同じである。殺す

ことを知っているといっても、どうして罪があろうか。大王、諸々の衆生が日の出ている時に種々の罪を作る。月の出ている時にまた強盜をする。日と月が出なければすなわち罪は作らない。日と月によって罪を作られるけれども、しかしこの日と月に実際に罪があるのではない。殺もそのようなものである。省略大王、たとえば涅槃は有るのではなく無いのでもなく、しかもまさに有るようなものである。殺もそうである。有るのではなく無いのでもなく、しかも有るのだけれども、慙愧の人は結果的に有るのではないとする。慙愧のない者は結果的に無いのではないとする。果報を受ける者は殺を有るとする。空見の人（諸法は本来、それ自体として実体なく空であるという見解の人）はすなわち有るのではないとする。有見の人（すべてを実体化して執着する人）は有るのではないと思つても、やはり有るとする。有見の者は結局有るとする。なぜなら有見に立つ者は果報を受けるからである。有見の無い者はすなわち果報がない。常見の人（本来空であるから常であるとする人）はすなわち有るのではないとする。無常見の者（有無に執われて常は無いとする者）はすなわち無いのではないとする。常常見の者（有無に執われて常は有るとする者）は殺は無いとすることはできない。なぜなら常常見の者は悪業の果があるからである。だから常常見の者は無いとすることができない。このようなわけでは有るのではなく無いのでもなくして、また有るのだけれどもと、言つたのである。大王、衆生はそもそも息の出入りについて名づける。息の出入りを断つから殺と言う。諸仏は俗世間に随つてまた殺を説かれるのである。」省略

《阿闍世の獲信》「世尊、私は世間で伊蘭いらんの種から伊蘭樹（臭気強く実を食べれば発狂して死ぬとされる）ができるのは見てきましたが、伊蘭から梅檀樹せんだんができるのを見たことはありません。私は今始めて伊蘭の種から梅檀樹が生じるのを見ました。伊蘭の種とは私の身に他なりません。梅檀樹とはまさに私の心に生まれた無根の信です。

無根とは始めから如来に恭敬くきやうすることを知りませんでした。仏法と僧伽を信じませんでした。だから信心が発起するはずがないので無根というのです。世尊、私がもし如来世尊にお遇いしなければ、果てしない永い時にわたって大地獄のなかで限りない苦しみを受けるはずです。私は今、仏を拝見いたしました。そのことによって得た功德は、衆生の煩惱の悪心を破壊せしめるであります。私は仰せになった。「大王、よろしい、よろしい。私はあなたが必ず衆生の悪心を破壊できることを知った。」「世尊、もし私が明らかに衆生の諸々の悪心を破壊できるならば、私は常に無間地獄のなかで果てしない時間、諸々の衆生の為に苦悩を受けようとも、そのことを苦しみとはしません。」「そのときに摩伽陀まかだ国の無量の人民はことごとく無上菩提心を発した。これらの無量の人民が大菩提心を発することによって、阿闍世王のあらゆる重罪はすなわち微かで薄いものとなることのできた。王および夫人、后と女官もことごとく皆同じく無上菩提心を発した。

そのとき阿闍世王は耆婆に語って言った。「耆婆、私は今まで死んでいないのに、すでに天の身を得た。短命を捨てて長命を得た。無常の身を捨てて常住の身を得た。諸々の衆生に無上菩提心を発させよう。」「省略諸仏の弟子となった阿闍世はこの言葉を説き終わって、種々の宝石で飾った旗を手にして省略偈頌によって讚歎して申し上げた。」「みこと「真実の言はとても微妙だ。如来の善き手だては、一つ一つの言葉に現れ、とても深い秘密の宝庫だ。衆生のため、あらゆる言に広く通じて顯し示す。衆生のため、わずかな言に言い当て略し説く。このような語を身にそなえ、善く能く衆生を癒す。もし諸々の衆生、この語を聞き得る者は、信ずるも信ぜずも、必ずこの仏説を知るだろう。諸仏は常に軟やわらかな語で、衆生のため、鹿（大乘に対しての小乗、厳しく戒めるといふ意味があるとされるが、どう了解すべきか分からない。漢字自体の意味は粗悪、粗雑ということ）を説きたもう。鹿あらい語も軟らかな語も、

みな真実に到りつく。だから私は今、世尊に帰依いたします。

如来の語、一味なること大海の水ごとし。これを第一義諦（最勝真実の道理）という。だから無意味な言葉はなく、如来の今説かれる種々無量の法は、男女老少聞いて、同じく第一義諦を獲しめる。因無くまた果なし、生無くまた滅無し。これを大涅槃という。これを聞く者、諸々のこだわりを破る。如来は一切の者のため、常に慈悲の父母と成っておられる。知りなさい、諸々の衆生は、皆まさに如来の子だ。世尊の大慈悲は、衆生のため、苦行を修めておられる。それは人が妖怪に狂わされ、狂乱して多くを為すようなものだ。

私は今仏を見ることができた。三業の善を得た。願わくはこの功德を無上道に廻向したい。私が今供養する仏法および僧伽、願わくはこの功德によって、三宝を常に世にあらせたい。私が今まさに獲るであろう、種々諸々の功德、願わくはこの功德によって衆生の四種の魔（魔はマールラの音写。殺者、奪命、障礙と訳す。四魔は煩惱魔・死魔・五陰魔・天魔の四種）を破壊したい。私は悪知識に遇って、三世の罪を造った。今仏前にして悔います。願わくは後にまた造ることがないように。願わくは諸々の衆生に、等しくことごとく菩提心を発させたい。心を傾けて常に十方の一切の仏を思念しよう。また願わくは諸々の衆生が、永く諸々の煩惱を破って、明らかに仏性を見ること、文殊菩薩のように等しくあらせたい。」

そのときに世尊は阿闍世王を讃められた。「よろしい、よろしい、もしある人が菩提心を発することができたならば、この人はすなわち諸仏大衆を莊嚴することになる。大王、あなたは昔すでに毘婆尸仏のもとにおいて、初めて無上菩提心を発した。その時から私が世に出るまで、その間中、未だ一度も地獄に堕ちて苦を受けなかった。大王、知りなさい。菩提心はまさにこのような無量の果報がある。大王、今日より後は常に菩提心を勤修しなさい。

い。なぜならこの因縁に従つて、当然無量の惡を消滅できるからである。」そのときに阿闍世王および摩伽陀国の人民はすべて座から立ち、仏を三度巡つて（仏への礼法）、その前を退き宮城に還つていった。已上略して出す

《入涅槃・不入涅槃の教え》　また仰せになる。善男子、王舎城の王頻婆娑羅、その王子の名を善見（善見は阿闍世の異名）という。業因縁のために惡逆の心を生じて、その父を殺そうとしたが、うまくいかなかった。そのときに惡人提婆達多がまた過去の業因縁のために、私の所で不善の心を生じて私を殺そうとした。すなわち五神通を修めて、その後まもなく善見太子と親友になった。太子のために種々の神通の技を目の前で披露した。門でない所から出て門から入り、門から出て門でない所から入る。あるときは象・馬・牛・羊・男兒の姿を示現した。善見太子は見終わつてすなわち愛しく喜び敬服の念を起こした。このために太子は侍従に厳しく種々の供養の品を言いつけて、提婆に供養した。また太子は提婆に言った。「大師聖人、私は今、曼陀羅華（天妙華、白華と訳す。天上界に咲き、高潔にして色香よく見る者を悦ばせるという）が見たい。」それで提婆達多はすぐに三十三天（忉利天ともいう。須弥山の頂上にあり様々の快樂を受けるとする）に至り、天人に従つて華を求めようとしたが、提婆には福が尽きていたので誰も与える者はいなかった。華を貰えない提婆は、次のように思った。「曼陀羅樹には我・我所がない。もし私が取つたとしても何の罪もあるはずがない。」すぐに前に出て取ろうとしたが、そのとき神通を失つた。再び自身を見ると王舎城にいた。提婆は恥ずかしさでもはや善見太子を見ることができない（親鸞の読みでは、「また見る」と能わず。善見太子またこの念を作さく」となっているが、意味がとれない）。提婆はまた次のように思念した。「私は今まさに如来の所に往つて大衆を求めよう。仏がもし許すならば私は意のままに教えてすなわち舍利弗たちに命令できるだろう。」それから提婆達多は私の所に來て、次のように言った。「どうかお願いします。如

来、この大衆を私にまかせなさい。私は種々の法を説いて教化して、大衆を調え従わすでありましょう。」私はこの愚か者に言った。「舍利弗たちは大きな智慧の法を聴聞して、世間が信頼し服するところである。しかしそれでもなお私は大衆をまかせていない。ましてお前のような愚か者で、人の唾を吞むような者に、どうしてまかせられようか。」そのとき提婆達多はまた私にますます悪心をおこして次のように言った。「瞿曇よ、お前は今まで大衆を統率しているけれども、その勢いも長くはない。きつと滅びることになるだろう。」このように言い終わつたときに、大地が直ちに六回震動し、提婆達多はたちまち大地に倒れ、身辺から起る暴風で舞い上がる塵土で、埃まみれになった。提婆達多はこのような不吉な相を見て、また次のように言った。「もし俺のこの身が現世に必ず無間地獄に入るのなら、俺はそれに見合うだけの悪で報いてやる。」提婆達多はまもなく立ち上がって善見太子の所に往つた。

善見は提婆達多を見てすぐに問うた。「どうして疲れやつれた顔で憂いておられるのか。」提婆達多は言った。「私はいつでもこうなんですよ。ご存じなかったのですか。」善見は言った。「その理由をうけたまわりたい。どういうわけでそうなのですか。」提婆達多は言った。「私は今あなたにとても親愛を感じています。城の外の者は、あなたを罵って理にはずれた者だと言っています。私はこのことを聞いて、どうして憂えないでおれましょうか。」善見太子はまた言った。「国の者たちはどのように私を罵り辱めているのか。」提婆達多は言った。「国の人はあなたを罵って未生怨と言っています。」善見はまた言った。「なぜ私を未生怨というのか。誰がこのような名をつけたのか。」提婆達多は言った。「あなたがまだ生まれていないとき、一切の占師が皆このように言いました。この児は生まれて後にその父を殺すことになるだろうと。だから城の外の者はことごとくあなたを未生怨と言っている

のです。城の中の人はあなたの心を護るために、あなたを善見太子と言っているのです。韋提希夫人は占師の言葉聞いて、すでにあなたを生もうとして高樓の上から地面に産み落としたのですが、そのときにあなたの指が一本折れたのです。そういうわけで人はまたあなたのことを折指と呼んでいます。私はこのことを聞いて愁い憤りました。しかしまた今まであなたに向かって、このことを説くことはできなかったのです。」提婆達多はこのような種々の悪事を阿闍世に教えて父を殺させた。「もしあなたが父を殺すなら、私はまた能く瞿曇沙門を殺そう」と。善見太子は行雨という名の一大臣に問うた。「大王はどうして私の名を付けるときに未生怨としたのか。」大臣はすなわちその一部始終を説いた。提婆達多が説いたことと同様であった。善見は聞き終わって、大臣と共に父の王を捕らえ城外の牢に閉じ込め、四種の兵（象兵・馬兵・車兵・歩兵）に守衛させた。韋提希夫人はこのことを聞いて、すぐに王の所に至ったけれども、守衛が遮って入ることを許さない。それで夫人は怒りを起こして守衛の者を責め罵った。守衛たちはすぐに太子に知らせた。「大王、夫人が父の王に遇おうとされています。私たちではつきりしません。許しませうか、どういたしましょうか。」善見は聞き終わって、また怒りと嫌悪を生じて、すぐに母の所に至って、母の髪を引っぱって前に引きずり出して、刀を抜いて切りつけようとした。そのとき耆婆は大王に申し上げて言った。「国が始まって以来、罪がどれほど重くしても、女人におよぶことはありません。まして生みの母にとは考えることもできません。」善見太子はこのことを聞いて、耆婆の言葉に従って即座に母から手を放したが、父の王に衣服・寝具・飲食物・薬を与えることを断った。それから七日過ぎて、父の王は命終した。善見太子は父の死を目の前にして、まさにその時に後悔の心を生じた。行雨大臣はまた種々の邪惡な法を善見のために説いた。「大王、一切の行為にはまったく罪というものはありません。なぜ今後悔などなさる

のか。」しかし、耆婆は言った。「大王、当然知るべきです。このような行いは罪業が二重です。一つには父の王を殺す。二つには須陀洹を殺す(頻婆娑羅は亡くなる前に釈尊によって須陀洹果を獲た)。このような罪は仏以外の誰も除滅してくださる方はいません。」善見王は言った。「如来は清浄であつて穢れも濁りもおありにならない。私のような罪人がどうしてお遇いできようか。」

善男子、私はこのことを知ったので、阿難に告げた。「三ヵ月を過ぎて、私は涅槃に入ることになるであろうから」と。善見はこのことを聞いて、すぐに私の所に來た。私は善見のために法を説いて、その重罪を軽くして、無根の信を獲るようにさせたのである。善男子、私の諸々の弟子は、この説を聞いて私の意をわからないので次のように言う。「如来はついには涅槃に入ると必ずお説きになる」と。善男子、菩薩に二種ある。一つには実義(真実の意味での)の菩薩、二つには仮名(仮の名だけの)の菩薩である。仮名の菩薩は私が三ヵ月して涅槃に入るであろうと聞いて、皆仏道から退く心を生じて次のように言う。「もしそもそも如来が無常であつて、世に住されないのであれば、私たちはどうすればいいのか。私たちはこのことのために無量の世にわたつて大苦惱を受けてきた。如来世尊は無量の功德を成就し具足しておられるのに、なお破ることができないことがおありだ。このような死魔を断てないとは。まして私たちのような輩ともがらにどうして死魔を破ることができようか」と。善男子、だから私はこのような菩薩のために次のように言うのである。「如来は常に世に住して移り変わることはない」と。私の諸々の弟子でこの説を聞いて、私の意をわからないならば彼等は必ず言う。「如来はついには究極的に涅槃にお入りにならない」と。已上抄めて出す

《親鸞の結釈》 以上のことをもって、今この大聖(釈尊)の真実の説に拠れば、難化の三機、難治の三病は広大

なる大悲の誓願を憑<sup>たの</sup>み（憑は無条件にすべてを託してたのむの意味）、利他の信心海に帰するならば、如来はこの者を大いに哀れみ治される。この者を憐憫して癒される。たとえば醍醐の妙薬（牛乳から精製したもので最高の味とされるもの）が一切の病を癒すようなものである。濁った世の様々の衆生、惡に穢れた群生は、金剛の壊れることなき真実心を求め念じなさい。本願醍醐の妙薬を執<sup>たも</sup>り持ちなさい。まさに知りなさい。

（平成三年十月三十日受付）