

アジャータシャトル物語が経てきた変遷

及びその思想史上の意義

—— 第二部 —— (1)

マイケル・ラディッチ

この報告の第一部⁽²⁾では、古沢平作が精神分析において提唱した阿闍世コンプレックスという概念をきっかけとして、仏典におけるアジャータシャトル物語の変遷を研究し、そのうち、中国仏典に至る事情までを述べてきました。この第二部では引き続き日本での展開をお話しし、さらに総合的な考察を行いたいと思います。

親鸞におけるのアジャータシャトル物語

周知の通りでもあります、古沢がその阿闍世説を作ったときに直接に使ったとされる典拠は、親鸞(1173-1262)の『教行信証』T2646です。この著作で親鸞は、この報告の第一部で要約した大乘涅槃經の主な二つのパッセージを引用しますが、それはつまり、アジャータシャトルが耆婆に説得されて仏陀に救いを求めに行くエピソードと、「善見」太子の出生および提婆達多によって唆されるエピソードです。⁽³⁾親鸞

がそれらの資料を引用するコンテキストは、最悪の罪人を含めてすべての衆生を救済することができる仏陀の力というテーマを説くところ です。親鸞がアジャータシャトル物語から引き出す教訓は、我々衆生一般が「大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰す(憑大悲弘誓歸利他信海)」べきであること、つまり、「大いなる慈悲によつての弘い誓いに憑つて」、「仏陀が」他「の衆生」に利「益を与えること」に對しての信「心の」海に歸すべし」ということです。⁽⁴⁾言い換えれば、親鸞本人を含めてすべての衆生が罹っている罪という病⁽⁵⁾を癒すことができるのは、偉大な医者である仏陀の他にはありません。⁽⁶⁾古沢は最初の阿闍世説についての1931年の論文において、(部分的に近角常觀の『懺悔録』(1905年)⁽⁷⁾を介して)主に教行信証のこれらの段落に基づいたもののようです。⁽⁸⁾

そうすると、古沢は自らの説にとって一番重要な仏教經典

にも、間接的にしか接触していないということになるようです。「アジャータシヤトル物語」が阿闍世説における「阿闍世物語」に変容する過程を分析しようと思うと、親鸞のその物語に対しての理解、使い方、その思想においての意味およびその歴史的背景なども、考えに入れなければならないのです。残念ながら、私のような微力な者にとってはそれが今回の研究では不可能で、日本仏教専門の研究者に譲らなければならないのです。ここでは、二、三のごく簡単なことについてだけ、触れさせていただきます。

まず、親鸞一人によつて大乘涅槃經と觀無量壽經がアジャータシヤトル物語の一番重要なバージョンとして選び出されたわけでは勿論なく、中国中世佛教と鎌倉時代の日本仏教との間に介在するいくつかの要素に注目しておかなければなりません。親鸞の時代にまで至った東アジア仏教においては既に、それらの要素の働きによつて、親鸞が二經のバージョンに注目したコンテキストとなった仏教の発展が、条件づけられていたことを指摘することができでしょう。

親鸞の時代の前から既に、二經とも東アジアの仏教の主流となった思想や修行と密接な関係にあり、そこにおいて甚だしい權威を持つようになりました。たとえば、大乘涅槃經は、「一切衆生悉く仏性あり」という教えの成り立ちの要でもあった一方、觀無量壽經は、阿弥陀仏の他力による救済に対する信仰にとつての、一つの柱でした。それぞれのテーマが東アジア仏教においてやがて勢力を張った背景に、さらにいくつかのファクターの働きを観察することができます。

たとえば、大乘涅槃經と觀無量壽經自体が成り立った中国中世の時代から、東アジア全般に「末世」「末法」などの思想が一つの重要なテーマとなりました。そして、仏性思想および阿弥陀信仰は、複雑な関係によつて末法思想に結びついているようです。

また、仏教が東アジアへと伝来されたタイミングとも関係あるでしょうが、所謂「小乗仏教」(また「主流仏教」つまり *Mainstream Buddhism* と最近の仏教学で呼ばれることがよくあるが)は、東アジアであり普及せず、その代わりに大乘仏教の思想と修行が主調となったのです。この大きい傾向は、教学を説くテキストではなく、僧侶の行為を規制する「律」というジャンルのテキストをも含んでいます。なので、先に見てきたようにアジャータシヤトルの最も通常のバージョンの中には律藏のなかに出てくるものは少なくないし、また「小乗」と見られた阿含經典の中に出てくるバージョンもいくつかあったとはいえ、所謂「小乗」があまり評価を受けなかった事実だけによつても、アジャータシヤトル物語のそれらのバージョンが人気を得る可能性はそもそも低かったでしょう。

このような要素が、親鸞の大乘涅槃經においてのアジャータシヤトル物語の使用と理解の背景にあると思われます。親鸞本人及びその時代となると、またいくつかのファクターが参与するようになるでしょう。

中国中世と似たような形で、親鸞が生きた鎌倉時代の日本仏教も、末法思想によつて特徴付けられました。(9)この理解

に対して親鸞の反応は、末法時代の衆生の道徳性質がとても低く、いや、末法時代の衆生は単に悪なる存在であると唱えた教学に見えるでしょう。⁽¹⁰⁾この悪という問題に対する親鸞の意識は、部分的に鋭い内観によってのものでしたが、⁽¹¹⁾結果としてその佛教は悪人を一番典型的な対象とし、⁽¹²⁾「悪人正機」という標語で代表される思想を成したのです。⁽¹³⁾この「悪人」のモデルとして親鸞が取り上げたのは、アジャータシャトルでした。⁽¹⁴⁾

末法時代のこれだけ悪なる衆生に対して唯一救済の希望を提供するものは、念仏を介して表現される阿弥陀の本願に対しての信心にあると親鸞は主張しました。⁽¹⁵⁾そのみならず、この関連において親鸞は念仏という修行を根本的に再解釈しました。親鸞によると、念仏しか末法の衆生を救済しうるものがないが、悪なる衆生はその悪のあまりに、自分たちの力で信心さえも得ることができないので、信心そのものも阿弥陀の慈悲によって与えられるものとしてしか理解できません。念仏はしたがって、信心をゼロから養うのではなく、既に授けられた信心に対しての感謝を表す修行として理解されるようになりしました。⁽¹⁶⁾この再解釈による信心という概念は教行信証の中軸ともいえます。⁽¹⁷⁾

このような信心を考える際に、親鸞は当然ながら「無根信」という概念を取り上げました。⁽¹⁸⁾この概念は大乗涅槃経を含めて幾つかの經典において、アジャータシャトルというモデルと既に密接な関係に置かれていました。親鸞以前にもすでにアジャータシャトル物語の展開の一筋として、沙門果

経のいくつかのバージョンを通じて大乗涅槃経に至る流れのなかで、罪人や悪人が仏陀の介入により救済される可能性が段々大きくなる傾向がすでに見えていました。仏陀が何も根拠（根っこ）なく信者に授ける信心を意味する「無根信」という概念に、このような思想がもう結晶化されていたのです。ここで親鸞において、このロジックがさらに拡張され、アジャータシャトルは末法時代のきつい要求に応じた、無根信を中心として再構造された仏教の象徴的人物となりました。

また、親鸞と古沢との間の長い歴史の流れの中で、特に浄土真宗において、アジャータシャトル・韋提希物語がさらに変更を受けた可能性も認めなければなりません。⁽¹⁹⁾けれども、ここではこの点について立ち入る暇と専門知識が足りないため、直接に古沢・小此木バージョンの特徴と時代背景の考察へとお話を進めることにします。

古沢と小此木による阿闍世コンプレックスの提唱

本研究では、古沢平作の来歴や阿闍世コンプレックス説自体について論じる必要はないと思います。従って私はここで古沢と小此木が語るバージョンそしてその用途を、今まで見てきたたくさんのバージョンの中に位置づけることに集中します。古沢・小此木バージョンはいくつかの点において他のすべてのバージョンと異なりますが、そうとはいっても、別に古沢か小此木が自分で変えたとは簡単に言い切れなく、他に親鸞と古沢との間の日本文化の成り行きに由来があるかもしれない。⁽²⁰⁾

古沢は、近角常観の懺悔録を介して教行信証の引用と要約からアジャータシャトル物語を知り、それから後になって観無量寿経をも参考にしたと考えられています。そうすると繰り返しになりますが、彼の阿闍世説にとって一番重要なバージンは、仏教の大蔵経の全般からみれば一番珍しいほうに属するものであることとなります。加えて、古沢と小此木が語ったり使ったりするバージンは、その観無量寿経と大乘涅槃経に出てくるものとも、さらに違います。²¹⁾

古沢と小此木バージンに導入された主な変更は以下の通りです。子供をほしがるのは、頻婆娑羅王でなく、韋提希です。また、その動機は、年を取る自分が美しさを失い、夫の愛情をも失うと心配したところにあります。また、聖を暗殺するように命令を出したり、予言を聞いて怖くなったり、腹にいる胎児を流産することを考えたり、出産の際に高いところから降ろして殺そうとするのも、韋提希が中心となり、頻婆娑羅はほぼその全部に参加しません。さらにそれ以降、古沢・小此木の「阿闍世物語」の場合、古沢の最初の1931年の論文を除けば、父を殺す事柄自体もなくなり、中心となるのは阿闍世という太子の母に対しての殺意、特に阿闍世が韋提希を殺そうとする場面です。そこで阿闍世が見せる怒りは、提婆達多から生前の出来事の新しい、母だけが責任者であるバージョンを聞いたことをきっかけにしているのです。すると、阿闍世の殺意や攻撃の動機は、韋提希がこっそり夫に飲食を運ぶことの代わりに、韋提希が子供が生まれる前から犯した「悪業」になるのです。このバージョンでは頻毘娑羅が

牢屋に閉じ込められること自体もほとんど出てこない、または関係ありません。また、韋提希を閉じ込めることもほとんど出てきません。父親に対しての攻撃の問題はなおも残りますが、その動機もまた、変わってくることになります。特に小此木によると、父親への攻撃は、夫に捨てられようとしている母に対しての阿闍世の同感からくるそうです。すると、阿闍世の罪悪感もまた、母を襲ったことに対しての罪悪感となるのです。腫れ物に罹ることも、父と関係なくなり、母を襲った罪悪から来ることとなります。そして、韋提希は阿闍世の腫れ物を治療しようとするだけではなく、阿闍世本人や耆婆の代わりに、仏陀に阿闍世のための助けを訴えるようになります。阿闍世の腫れ物が治ると、それは仏陀のアドバイスなどがあつたとしても、主に韋提希のおかげだということになります。小此木はまた、韋提希が観無量寿経におけるように、仏陀に苦しみを訴え安らぎを求める時に、彼女は仏陀から具体的に自分の中で養った子供に対しての愛情と拒絶との間の葛藤を解決するための援助を得ると述べています。なので、結局韋提希が阿闍世の腫れ物を癒すことに成功すると、葛藤がそれでなくなり、それは韋提希がより成熟した母親としてのロールにやっと辿りついたことの象徴になります。

これらのさまざまな変更は合わせて、阿闍世が母を殺そうとするエピソード、そしてもっと広く言えば、阿闍世と韋提希との間の関係に注目を集中する効果をもたらします。ここまで物語の核心部と言ってよい父親に対しての攻撃がほとん

ど触れられず、消えてしまいます。(22)周知の通り、阿闍世コンプレックス説においてはこのことが反映され、中心となるのは母子関係です。

以上、「アジャータシャトル物語」が、古沢と小此木の阿闍世コンプレックス説においての「阿闍世物語」にまで変化、長い歴史に亘るくねくねした道を大体辿ってきました。いま仮に本研究の文献資料の調査の結論をいうと、古沢・小此木版は、古典に出て来るアジャータシャトル物語の基準で計った「変わった」バージョンであるのみならず、その歴史の中では一番変わったといつてよいバージョン（大乘涅槃経、観無量寿経）に基づいたさらに変わったバージョンになります。したがって、広い視野でその歴史全体を眺めると、もしわれわれが古沢・小此木バージョンを「異端」とあるとか不正確であるとして批判してみても、それがたとえ親鸞まで遡つての浄土真宗の見地からなされたものであろうともたかだか、ある種のアイロニーとして響くだけでしょう。というのは、そこで「正統」と見なされるものの基礎（観無量寿経にせよ大乘涅槃経にせよ）は、その批判の基準に照らせば、それ自体ですでに同様の度重なる創造的再解釈と語りの変更とによる歴史的産物であるからです。これから、本研究の後半においては、この玉虫色の歴史の中でどのようなファクターが働いていたのかということについて考察することになります。このような考察によって、思想的な要素がどれくらい古沢・小此木の阿闍世説の成り立ちに参加しているのかという問題を、少しはつきりさせることができるでしょう。

中世中国におけるアジャータシャトル物語の諸意義

さて、まず大乘涅槃経および観無量寿経それぞれのバージョン、そしてこの二つのバージョンがやがて中国中世仏教で一番の流行になったという事実に関わっていると思われる幾つかの要素についてお話しさせていただきたいと思います。以上述べてきたように、両経とも中国文化の影響が流行っていた地域で撰述された可能性があり、よって物語のこれらのバージョンにおいては、当時の中国文化の傾向が働いているのではないかと考える機会が出てきます。また、例えば經典自体は中国や中国語で撰述されなかったとしても、結局東アジアであれだけ人気になった事実、つまりこれらのバージョンの受容と「選出」においては、中国文化の特質が働いていた可能性が一応あります。

もちろん、特に大乘涅槃経の場合、アジャータシャトル物語のこれらのバージョンは、物語自体の出でくる部分より遥かに幅広いテキストに含まれています。したがって、親鸞の關係で既に申し上げたように、阿弥陀仏の他力による極楽浄土への救済や、仏性偏在思想などのような、同じテキストの中に紹介される他の概念や教学に、いわば「負んぶ」をしてもらって流行となった可能性もあります。けれども、このようなファクターを認めても、まだ少なくとも三つの重要な傾向は、物語のこれらのバージョンの中国中世仏教においての意味を理解するうえで、助けになると思われます。これからこの三つのファクターを一つ一つ紹介することになります。

中国歴史上の仏教に基づいた

王権思想の登場と成り立ち

まず一つ目に、特に大乘涅槃經のアジャータシャトル物語のバージョンとの関係においては、中国中世は仏教から由来する王権や国造りのモデルが益々成り立ちつつあった時代でもあったことを、念頭に置かなければならないのです。周知の通り、漢王朝が200年頃に崩壊してしまおうと、隋王朝までの400年間という長い間に亘って、中央政権がなくなったと言つてよい位です。この400年間の間に、中国は南北に分裂し、数多くの王国や自称王朝が次々と興亡盛衰しましたが、とくに北方では数多くの政権は中国つまり漢民族でなかった場合が多かったのです。それと同時に、漢王朝が崩壊すると、儒教の権威が衰え、シルクロードや海運路を通して中央アジアやインドや東南アジア（所謂南洋）との交流が盛んになってたぐさんの新しい文化要素が導入されてきたのです。これらのファクターが合わさって、漢民族でもそうでない政権でも、仏教に基づいた王権模範とその土台となるイデオロギーの作成を特徴とする時代を作ったのです。仏教はすでに少なくとも5世紀に亘って他国で似たように使用されてきたので、仏教經典の中に、このようなプロジェクトに合う材料はたくさんありました。中国北方では、このような傾向の一番代表的な例はおそらく、雲崗石窟や竜門石窟で有名な、386年から535年まで北方を支配した北魏王朝でしょう。南方で言いますと、同じ傾向を代表する一番よく知られている例は502

年から556年まで治世の梁の武帝でしょう。この同じ時代にも、仏教に基づいた法に応じた王権の理想を説く中国撰述經典である仁王般若波羅蜜經も、大体470年と480年との間に作られました。

古沢・小此木の阿闍世論の影響によって、アジャータシャトル物語の家族構造に夢中になる傾向の中でそれは忘れやすいが、アジャータシャトルという人物は勿論王でもあり、それにも増して、王位を奪つて王となりました。すると、大乘涅槃經や沙門果經において、アジャータシャトルが王位を篡奪する過程の中で犯した罪をその仏教への帰依によって免罪することは、大雑把には、仏教のインドのアショカ（Ashoka、阿育）王までも遡る古いパターンに従っています。⁽²³⁾ 中国南北朝の乱暴さの中で、暴力によって王位を奪取した人は少なくなく、例えば、梁の武帝もその例です。また、この意味で本研究にとって重要な人物は、401年から489年まで北涼を治めた沮渠蒙遜です。蒙遜は、父を殺して王位を横領したわけではないが、自分のパトロンであった段業（Duan Ye）というある意味では父親の代理に近い人を殺しました。また、後ほど60年代となると、蒙遜は曇無讖のパトロンになり、曇無讖の大乘涅槃經の所謂「訳」は、蒙遜の維持で作られたものなので、もしかして曇無讖はアジャータシャトル物語の該当するパッセージを、そのような条件下で翻訳でなく撰述したとするなら、より一層興味深くなるでしょう。またこの関係で、曇無讖は同じく蒙遜の維持で仏教の王権思想の上で重要な『金光明經』を訳したことも思い出しておきましょう。

これらの事柄は勿論、状況証拠の上に立った推測にすぎませんが、王が王位を奪取するために犯した罪を懺悔し免罪を得るアジャータシャトル物語のバージョンがポピュラーになった部分的原因は、そのなかに潜んでいる可能性があるでしょう。

中国中世においての懺悔思想及び修行の隆盛

次に考慮するフアクターは、この時代において懺悔そのものが益々盛んになりつつあったことです。Li Kuoying が詳論するように、²⁴この時代に、懺悔という修行を行ったのは国王や僧侶だけでなく、在家の一般人民団体のなかでも突然増え、関係の新しい文献もたくさん作られたのです。この現象の背景に、輪廻思想も、この時代になって初めて中国で広がる様になった事実もあるでしょう。また同時に同じ関係で、地獄という概念、つまり長い劫 (*kalpa*) に亘って罪の罰として苦しむ概念も中国人の想像の中で重要な役割を取り始めたようです。このような条件において、たくさん人は懺悔などの方法によって地獄などから免れることを望むようになったとしても、何も不思議はないでしょう。多分このような原因で、この時代において、最悪の罪を犯した事例でもなるとか免罪できた事情についての物語を語るテキストが流行ってきたことは説明できるでしょう。アジャータシャトル物語のあるバージョンは、まさにこのような意味を持つ物語です。

仏教一般の角度から見ていると、アジャータシャトル物語

とは、もともと酷い罪を犯した罪人の典型の物語として意味があつたのではないかと思われます。提婆達多もそのような悪人の典型であつたが、アジャータシャトルと提婆達多との間の密接な関係も、そのような解説を裏付ける証拠と見えます。このような背景において、アジャータシャトル物語の一つの重要なバリエーションは、仏陀が如何に悪業の多い存在でもすべての衆生を救済することができるを見せるものです。大乘涅槃經において、アジャータシャトル物語の主な意味はちやうどそこにあるでしょう。また、大乘涅槃經全体に、一闡提をも含めて一切衆生に佛となる（「解脱する」）可能性があるということを唱える仏性思想が一つのキー・テーマであることと、それははっきりと関係しているでしょう。

親孝行思想（特に母親を対象として）

アジャータシャトル物語において親と息子の関係が中心となるので、中国中世の仏教徒は、自然とこの物語を親孝行という概念と関係づけて理解したでしょう。Knapf 氏が所謂「孝子傳」というジャンルについての研究で、100年から600年にかけての500年間は、このジャンルの黄金時代であつたと論じたことがあります。²⁵一般に、思想や哲学などのような分野においては、儒教は漢王朝の終わり以降、権威の少ない時代を過ごし、唐の時代になって初めて改めて蘇ったとされているので、一見したところではそれは当惑させるようなことです。しかし、Knapf が論じるように、親孝行と儒教に

基づいた家庭イデオロギーの隆盛は、この時代の幅広いバターンの一部のようにみえるのです。国事混乱や中央政権の微弱に従って、この時代の家族は、自分たちに頼るしかなかったのです。それと関係ある形で、丁度この時代において、大規模の家庭が増え、何世代かに通じて維持され続けて財産が分散しなかったケースも見えてきました。このような「拡大家庭」を実現することは困難を伴ったでしょうが、それはともかく、儒教の家族イデオロギーは拡大家庭を作ろうとする努力の思想的支えとなり、このような環境によく合いました。

Knapp が論じるように、これは親孝行の理想が広がりつつあった時代だったとするなら、これもアジャータシャトル物語の受容において働いていたファクターの一つになる可能性が高いでしょう。けれども、この背景だけでは、アジャータシャトルが母に対して暴力を行うバージョンがポピュラーになったことは説明できません。ここには親孝行の中の、仏教独特なバリエーションが関わってくるかもしれません。Alan Cole 氏の *Mothers and Sons in Chinese Buddhism* ²⁶ の結論では、中世以前の中国伝統には、息子の母親に対しての親孝行の義務、模範、感情などがあまり強調されていなかったが、仏教はそこで文化のおよび機能的なニッチを掘り出して、いわば宗教的な「市場」を見いだしたのです。²⁷ 中国伝統の家族思想は出産や母乳のような母性作用でも、父親の愛の象徴として適合させたほど、父子関係に傾いていたが、形成最中にあった中国仏教はそこで開く母親を主人公とするところの空白を生きる空間としたと Cole が指摘します。すると、大乘涅槃

経と特に観無量寿経は、頻婆娑羅とアジャータシャトルとの間の父子関係の位置を小さくし、ヴァイディヒーの役割を拡大したのですから、それは Cole が示す当時の中国仏教の幅広いバターンの一部として理解することができるかもしれません。

総括すると、大乘涅槃経と観無量寿経が初めて中国伝統に現れて受容された時代に、さまざまな歴史的なファクターが働いていたが、その中で、仏教的王権思想、仏教の懺悔思想、仏教化された親孝行思想などのような要素は、両経においてのアジャータシャトル物語バージョンが最も人気を得たことを、条件づけた可能性があります。⁽²⁸⁾

このようなファクターが確かに働いていたとすると、古沢・小此木が後世に出した「阿闍世物語」の形には、精神分析や日本の文化や心理などから遠く離れている要素が関わっているし、文化心理や精神分析理論とも大分違う要素が参加していることになります。次に、近代・現代日本の思想史や宗教史の中をアジャータシャトル物語が潜り抜ける間にも、同じく複雑なファクターが加わったであろうということについて、論じたいと思います。

現代思想史から見た阿闍世論に含まれる阿闍世物語

以上見てきたように、古沢と小此木の「阿闍世物語」は、アジャータシャトル物語に一致するはずであるとして使われるのですが、その中には珍しい要素が結構あります。次にこれらの要素と現代日本文化史、思想史などとの関係を検討し

ていくことにします。(29)

仏教概念の国家主義についての使用

明治時代の日本仏教危機及び仏教徒の反応も阿闍世説と関係あるように思われます。周知の通り、欧米モデルに従って日本を現代国家にする明治政権のプロジェクトの中に、所謂「神道」を純潔にして国家宗教とする努力があり、その一部として仏教を攻撃して、仏教と神道の絡み合ったところを切り離そうとする「廃仏毀釈」や「神仏分離」という運動が行われました。数多くの学者が、仏教の代表や思想家やリーダーが、どのようにして仏教を保護しようとしたかについて、豊富な研究を捧げています。この中で重要なテーマの一つとして、仏教を国体論や国家成立や国家主義と関連付けて、新しい国に欠けてはならない存在にしようとするプロジェクトがたくさんありました。例えば、仏教の伝教を日本国がアジアに進出して帝国を広げる計画の精神的なレーゾンドートルにするとか、所謂「禅の精神」を武士道に結びつけて、座禅などを軍隊の訓練の一部としたり当時の軍国主義に不可欠な要素にするとか、国体思想の仏教に基づいたバリエーションを作成するとか、仏教思想を日本文化や伝統の粋として、日本が世界文明に提供できる一番誇りに思える文明的貢献と位置付けるとか、のような様々な傾向がありました。この中で、仏教の思想家は仏教を攻撃から保護する一つの手段として、仏教とは日本らしさの核心にあるものであるということを証拠立てようとしてしました。

これを背景にして、1930年代の初めてのころに日本仏教界が感じたであろう、また再び廃仏毀釈の世の中になるかという心配も、意義深いでしょう。古沢自身も浄土真宗の篤信の信者でした。そして、最初「良陵」で阿闍世説について論文を発表したときに、まだまだ理論自体は出版できる状態になっていたのか自信がなかったけれども、ちょうど当時の「反宗教」運動によって動機づけられたのです。つまり、古沢は仏教を保護しようとして論文を書いたのです。ここに、仏教伝説であるアジャータシャトル物語を無理にでも適用して使ったことのひとつの動機があるでしょう。古沢は自分の宗派の開祖の著作の中で語られたアジャータシャトル物語を取り上げて、普遍的な面をも持つ心理現象の理論に使ったのです。また同じ説にも小此木が後ではつきりさせるように、日本文化特有の性質を語る面もあったのです。その戦略は、当時の他の仏教界の思想家と構造的に非常に似ており、仏教伝説の資料を使って、人類一般に対しても意味を有するはずの日本人アイデンティティの学説を作るところにあります。このような学説のほかの例においてもよく、日本は普遍的な人間の本性や最高価値が一番よく保存されたり顕現されたりするところだとされていますが、ちょうどこのように、古沢と小此木は阿闍世コンプレックスの概念によって、日本文化の個別性と普遍性との間のテンションをバランスさせようとするのでしょ

日本人論

特に20世紀の70年代に入ってから小此木版が普及させた阿闍世説は、所謂「日本人論」という広い傾向の一部として理解することができるでしょう。ここで言っている「日本人論」とは、「日本人の唯一さについての理論」という意味で、また、それぞれの該当するものは、例えばあまりに科学的な根拠がうすいか理屈があまり通じないとしても、色々な歴史的や文化的な理由によって、場合によって日本国内でかなり流行ることになったという意味を含めます。英語圏学界の学問では「日本人論」というタームはそのまま使われており、主に戦後の現象を指すが、ある学者は明治時代にまでも遡る現象を論じるに際して使うこともあります。したがって、たとえば古沢のように大正初期に活躍した思想家の場合に使っても相応しくないわけではないでしょう。

阿闍世コンプレックス説もある程度、日本人論という一面を持つ説として理解することができます。エディプス・コンプレックスも日本人の中に存在することと、阿闍世コンプレックスの普遍性を強調すると同時に、古沢と小此木は日本においてその頻度が高いとか、日本文化でそれが特に明白に見えるとか、日本文化の他の特徴とそれが関連があるなど、色々な面から阿闍世コンプレックスと日本民族との特別な関係を主張します。また、もともとどのような意図で作成されたにせよ、阿闍世説は日本人論として受け取られていることも事実です。例えば、日本人論全体の研究の中に、阿闍

世説は心理分野の日本人論の例としてよく挙げられます。

仏教概念のプライベート化、比喩化、心理化

以上見てきたように、中国中世の場合には、仏教的王権思想と、懺悔思想および儀礼は、アジャータシヤトル物語の使用や受容において働いていた重要なコンテキストとなると思われます。古沢・小此木の阿闍世物語の場合、少なくとも表に見えるレベルに限って言えば、このような要素はなくなったのです。⁽³⁰⁾このことは、現代における幅の非常に広い宗教概念の理解や受容のうえでの変更の傾向と、密接に一致することに注目しましょう。大雑把にいうと、現代において、近代以前にはやっていた世界観の不可欠の一部となった物質的、宇宙的そして形而上学的な現実にたいしての理解は、大体科学によって代理され権威から引き降り降ろされたのです。その結果、宗教概念はいわば、まだ科学のチャレンジをあまり感じていない領域、つまり主體的経験の境界まで「退却」しました。この主體的経験の領域には、もちろん心理も含まれています。この主體的経験がたくさん起こって形づくられる、「公開」とか「public」でなく「私的、プライベート」として定められる「家族」も含まれています。この退却に伴って、たくさんさんの宗教の概念や教学はこのような内的、心理的な経験の意味において再解釈されたのです。また、例えば仏教において輪廻思想が人道、餓鬼道、地獄道、畜生道などの六道を唱えるように、宗教は文字通りに外在宇宙（コスモス）について直接に概念を立てる場合、それぞれの概念が主體的

な心理的現実のアレゴリーやメタファー（比喩）として再解読されることも多いのです。

ごく簡単にいえば、古沢と小此木の作業によって、アジャータシャトル物語はちやうどこのような再解読をされたと言つてよいのでしょうか。例えば、王権思想においての意味のような政治的な特質がまったくなくなります。そういえば、頻婆娑羅の暗殺とは親殺しだけでなく王殺しでもあることに目を向けると、政治的な面にたいしての興味がなくなることが、頻婆娑羅に対しての強調がなくなる原因の一つである可能性が浮かんでくるでしょう。また、地獄や、罪惡の罰としての腫れ物、仏陀の衆生を救済する力などのようなことに対しての文字通りの信仰がなくなることによってこそ、懺悔の力というテーマが物語の中心部から消えてしまうのでしょうか。その代わりに、例えば仏陀が韋提希を救うことを認めても、それは内的の母性や子育てに對しての心理的葛藤を解決するアドバースをあげる親切なかウンセラーとしてという意味で、物語の意味はブライベートな家族ドラマ、または心理状態を巡るサイコドラマへと変わるのです。

エディプス・コンプレックスの

普遍性と文化相対性をめぐる論争

フロイト以来、エディプス・コンプレックスの普遍性や文化相対性について、議論が長々と続いてきたのです。阿闍世説もその論争の一環として分析することができるでしょう。

周知の通り、フロイトがそのエディプス論を発表してまも

なく、ある学者は、それがフロイトが主張するように普遍的なものでなく、ある種類の文化に限られていると主張するようになりました。この中で一番影響を及ぼしたのはマリノフスキー（Bronislaw Malinowski）でした。マリノフスキーは人類学フィールドワークに基づいて、トロブリアンド諸島（Trobriand Islands）にエディプス・コンプレックスがないと議論を立て、もっと広く言えばエディプスが、トロブリアンドのような母系社会一般においてもなく、父系社会に限られているという主張を出しました。複雑な歴史をごく簡単にいえば、マリノフスキーの相対論は特に人類学や民俗学のなかで主流となり、半世紀くらいに亘つてフロイトが間違えており、エディプスとはある文化にしか見つからないという意見はほぼ定説として理解されるようになったのです。けれどもそれと同時に、エディプス系の物語が世界の文化のなかで同起源の所謂「タイプ 331 説話」より広く普及されていることに對しての認識が少しずつ増えていきました。1980年代にスパイロ（Melford Spiro）は、そこまでの多数意見を絶つて、一部マリノフスキー自身のデータに基づいてマリノフスキーに直接反対し、トロブリアンドにはエディプス・コンプレックスが確かにあると論じました。そればかりか、スパイロによると、トロブリアンドのエディプス・コンプレックスとは、どちらかというと、父系社会のそれより強くもあるとも主張したのです。それに続いてまた、より最近に、JohnsonとPrice-Williams は規模のとても広い世界のフォークローアについての研究の中で、エディプス系の説話、そこから何かの形

でエディプス・コンプレックス（あるいはファミリー・コンプレックスともいう）と言っているものは、確かに普遍的なものであると主張しました。

より広くこのような事実から見ると、古沢・小此木の阿闍世説を、エディプス・コンプレックスは普遍的なものなのか、それとも文化の様相と何かの関係にあるのか、という問題を再考する傾向の中に位置づけることができるでしょう。スパイロやJohnsonとPrice-Williamsのような研究の中での一つの共通テーマは、エディプス・コンプレックスのような現象が普遍的だとしても、フロイトの一番よく知っていた西洋の他の社会に適応するために、ある程度の改訂が必要であるというコンセンサスです。例えば、特に1960年代から始まったフェミニスト学問の収獲として、女兒の場合にフロイトの理論を調節しなければならないという意見がたくさんありました。また、GoldmanやRamanujanやSikは、インドの間伝承や文学や宗教の場合、基本的なエディプスの構造は、攻撃や欲望の方向とか、その主体とか、またエディプスの三角形における人物の家族以外の人によつての代理、などという変数が変わってくると主張します。同様にまた、JohnsonとPrice-Williamsは、以上に触れた研究の中で、エディプス・コンプレックスが偏在すると論じるためには、コンプレックスの定義を緩めて柔軟性を増やすしか方法がありませんでした。精神分析理論のなかでも周知のとおり、クライン(Melanie Klein)やその後に続いた理論家たちは、家族構造の個別主体に対しての影響や個体発生についての理解を、エディプス

段階以前にまで広げようとする努力をし、ラカン(Jacques Lacan)はそれを受けつつもエディプスの根源性を主張しましたが、小此木も阿闍世論とクラインの学説との類似に言及することからも分かるように、それぞれの理論に阿闍世論と似たところがないわけではありません。

こう考えてみれば、^③古沢の阿闍世説も、このようにフロイト本来のエディプス説を二つの方向に向かって拡張して訂正する傾向の一部として理解することができます。つまり、文化と文化の間の差異を認める方向と、エディプス段階以前の状況を目指す方向です。また、古沢は1931年というとても早い段階で、マリノフスキーに比べてもほぼ同時期にその学説を立てたという、以上述べてきた歴史の中の位置づけも忘れてはならないでしょう。

結論

以上、アジャータシャトル物語が阿闍世コンプレックス説まで歩んできた長い歴史の中で、阿闍世説における阿闍世物語の特徴の背後にある幾つかのファクターについて少し分析してみました。そのなかで見えてきたように、古沢・小此木版の「阿闍世物語」においては、それ以前の「アジャータシャトル物語」に見られないたくさんの新しい要素が入っています。けれども、浄土真宗を代表する人物を含む現代の日本仏教学者がそれに対して非難を表したにせよ、その点において古沢・小此木版は物語の歴史全体からみれば少しも例外ではありません。実は、浄土真宗が正教として保護する、古沢の

ベースともなった大乘涅槃経と観無量寿経のバージョンも、仏教經典に出て来るそれぞれのバージョンの中で、似たような形で一番新しい要素が入っているバージョンで、その新しい要素にもたとえばヴァイディヒーを中心人物にすることとか、古沢・小此木版に相通するものもあります。また、中国中世仏教というコンテキストにおいてと似たような形で、古沢・小此木版を醸成した現代日本の宗教史、文化史、思想史などにも、その阿闍世物語の有様に影響を及ぼした、個人心理とそれほど直接な関係にないファクターがかなり指摘できるということも明らかになったでしょう。すると、古沢・小此木版「阿闍世物語」は古典的な「アジャータシャトル物語」を歪曲してまっさらの方向を代表するものというよりも、その物語の長い歴史の流れの最新の変容にすぎないこととなります。また言い方を変えれば、「アジャータシャトル物語」という所属者の多い部族に、一番最近加わったメンバーにすぎないともいえるかもしれません。

【註】

(一) この研究は、2009年10月17日に新宮一成先生の紹介で、京都大学大学院人間・環境学研究科で発表した原稿を改訂したものである。この機会を借りて、新宮先生に色々なことに対して感謝の意を表したいと思う。また、本研究はまだ、ベースとなる暫定的考察に取り掛かったところであるので、中間報告のようなものと理解していただくよう、読者に重ねてお願いしたいと思う。もうものの点についての細かい

証拠と最後の結論については、筆者のこれから出版する英語原稿“*How Ajatasattu Was Reformed: The Domestication of "Ajase" and Stories in Buddhist History*,” *Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXVIII* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2011) を参考にしづくだろうと幸いである。

(2) 『人間存在論』第一六号、一七・三四頁、二〇一〇年。

(3) T2646:83:609c23-613c19, Suzuki: 141-159. 以上述べたアジャータシャトルが「善見」と呼ばれる梵行品のパッセージに対応する、T2646:83:613c20-614c09, Suzuki: 159-163.

(4) 憑大悲弘誓歸利他信海、T2646:83:614c11.

(5) 大乘涅槃経と同じく、罪は病に喩えられる。

(6) 『教行信証』の冒頭でも親鸞はチラッとアジャータシャトルに言及する。観無量寿経に基づいて、アジャータシャトルはヴァイディヒーを浄土に向かわせたことで、浄土についての教えを初めてこの世の中に起こした間接的なカトリストであったという旨である。T2646:83:589a06, Suzuki 3.

(7) 近角常観、懺悔録(森江書店、明治38年)。近角の古沢への関係及び影響については、岩田文昭、「歴史と物語：阿闍世コンプレックスの生成」『宗教の根源性と現代』一卷、長谷正当と細谷昌志編(京都：晃洋書房、2001年)、21-23-26. 同氏、「阿闍世コンプレックスと近角常観」『臨床精神医学』38、7(2009年)：915-919.

(8) ところが、古沢は後になって少し観無量寿経にも基づいて考え直したようである。

(9) Jackie Stone, “Seeking Enlightenment in the Last Age: *Mappo Thought in Kamakura Buddhism*,” Part 1, *The Eastern Buddhist*, n.s.18 no.1 (1985) : 28-56; Part 2, *The Eastern Buddhist*, n.s.18

- no. 2 (1985) : 35-64; Richard K. Payne, "Introduction," in *Re-Visioning "Kamakura" Buddhism*, ed. Richard K. Payne (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998), 7-8 参照。
- (10) Dobbins, *Jōdo Shinshū*, 53-56; Stone, "Seeking Enlightenment," Part 1, 43-47 参照。
- (11) Dobbins, *Jōdo Shinshū* 25-27; Stone, "Seeking Enlightenment" 43-44 参照。
- (12) Dobbins, *Jōdo Shinshū* 8, 34, 37-38 参照。
- (13) 唯田房の『歎異抄』参照。英訳は Bando Shojin and Harold Stewart, trans., "*Tanishō, The Eastern Buddhist*" 8, no. 1 (1980) : 61 (cited in Stone, "Seeking Enlightenment," Part 1, 46-47) ; ㊦ Dobbins, *Jōdo Shinshū* 70; Stone, Part 1, 36, 38; 40-41 参照。
- (14) Dobbins, *Jōdo Shinshū* 37-38。
- (15) Stone, "Seeking Enlightenment," Part 1, 47; 36; 40-41。
- (16) Dobbins, *Jōdo Shinshū* 28-29, 34。
- (17) Dobbins, *Jōdo Shinshū* 28-29, 31-35, 42-44; Stone, "Seeking Enlightenment," Part 1, 44 参照。
- (18) Dobbins, *Jōdo Shinshū* 37。
- (19) 親鸞と古沢との間にこの物語への理解が変わり、また古沢がこれを知っていたとするなら、古沢が語る阿闍世物語のバージョンに影響を与えた可能性があることは言うまでもない。また、女人往生についての思想などのような日本の宗教、文化および民俗などにおいても、アジャータシャトル物語の形と受容に影響を及ぼした要素が存在した可能性もあるだろう。アジャータシャトルと特に密接な関係にあった当麻曼荼羅で有名な中将姫伝説との関係も知らなければならぬだろう。
- (20) 古沢は出版物の中で自分の阿闍世物語と仏教のアジャータシャトル物語の関係を論じたことがないようである。けれども、小此木は日本の仏教学会との討論のきっかけで、このことをある意味で認めた。Inoue, "Japanese Psychological Peculiarity" 62-63 ; 小此木啓吾, "古沢版阿闍世物語の出版とその再構成過程" 現代のエスプリ 148 (1979) : 176-182 ; 小此木啓吾, "阿闍世コンプレックス論の発展" 阿闍世コンプレックス、小此木啓吾と北山修編 (大阪 : 創元社, 2001 年) 4-58 ; Okonogi Keigo, "Le complexe d'Ajase," *Devenir, revue européenne du développement de l'enfant* 3, no. 4 (1991) : 99-100。
- (21) ここで経典バージョンと精神分析バージョンとの区別を付けるために、古沢・小此木バージョンを「阿闍世物語」と呼ぶことにする。また、ヴァイディヒーのことを「古沢・小此木版との関連においてだけ、「韋提希」と呼ぶ。Inoue が指摘するように、古沢と小此木は実際、それぞれ二つずつのバージョンを作った。本研究においては、その細かい差異にはとくに立ち入る必要がない限り言及しないことにする。
- (22) 管見でいうと、これらの変更の由来、つまり、それは古沢や小此木の手によるか、それとも古沢以前の日本伝承の中で起こったのか、ということをはっきりとせず措くとすれば、エディプス・コンプレックスとの関係で精神分析の理論を広げようとする意図のなかでは、父殺しが消されてしまうこと自体は、目覚ましいというしかない。また、阿闍世コンプレックスとその仏教経典においての典拠との間のもう

一つ注目すべき差異がある。古沢や小此木はほとんど口唇期的現象に注目しないが、伝統の中のアジャータシャトル物語においては、そのようなことが非常に目立つ。例えば、ヴァイデヒーが妊娠して恐ろしいものを食べたがる欲望、提婆達多がアジャータシャトルの唾を飲み込むこと、アジャータシャトルがその父を餓死させること、女王が夫のために飲食を体のあちこちに隠し、体を舐めさせて栄養を与えること、アジャータシャトルがそのブライマル・シーンをも思い起こさせる事実を知って感じる嫉妬と怒り、膿や血や虫を息子の指から吸い出して飲み込む父親たち、などという要素は全部その好例だろう。阿闍世コンプレックスは、所謂ブレ・エディパル段階に位置づけられるとされること、また、古沢の説がクラインの説と同時期であり、小此木はクラインとの関係において論じているらしいことを考慮にいれると、口唇期的な要素がこのように度外視されることはいつそう分かりにくく妙味を帯びて見えてくる。

- (23) Kuo Li-ying, *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du I^{er} au X^e siècle* (Paris: Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 1994), 7-8 にも参照。

- (24) Kuo, *Confession et contrition*。

- (25) Keith Nathaniel Knapp, *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), 4。

- (26) Alan Cole, *Mothers and Sons in Chinese Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1998)。

- (27) 因みに Knapp, *Selfless Offspring* 132-135 にも参照。

- (28) また似たように、関係あると思われるファクターとし

て、末法思想及び救済を医学治療と喩える思想があるが、別な機会でそれを考察したい。

- (29) たとえばそれらの要素が親鸞と古沢との間の日本歴史に由来するとしても、我々は幾つかの理由によって、ある程度古沢と小此木にその変更の責任を負わせても差し支えない。まず、私が知っている限り、古沢や小此木が認める典拠は、教行信証を含めて仏教経典しかない。特に小此木は仏教学界からの非難を意識してからは、他の典拠に基づいていたとしたら、それについて何かをいうのは自然だろうし、本人たちは経典を参照したといっているのだから、経典のバージョンと自分のそれとの間に差異がある場合には、増してやそれに気づき、言及し、実際の由来をはっきりとさせるはずだろう。また、小此木は仏教学者によって仏教経典の物語との差異について非難を受けた際に、幾つかの理由で抗弁した。例えば、古沢バージョンは観無量寿経の解説として根拠があるとか、精神分析の理論を立てる作業の中である要素を選出したたり他の要素を省いたりしても差し支えないとか、古沢が自分の描きたい理論に応じて改造する権利があったとか、のようなことを言うのである。けれども、他に典拠があったとするならそれはとてもよい抗弁になりそうなのに、他に典拠があったとは言っていない。また、古沢と小此木が自分たちが言っているように経典を参照したとするなら、例えば他に知られていない典拠があったとしても、すくなくとも実際に使ったバージョンを選び出したということに対して責任を持つだろう。それだけでも、我々は両氏のバージョンを意図的な意味のあるものとして扱ってよいだろう。

(30) 以上論じたように、阿闍世説は仏教に基づいた国家主義などの一環として理解できるかぎり、政権とまだ何かの関係にあることになるだろう。また、Foucault, *Brain Turner* などが西洋文化の場合に論じたように精神分析がカトリック教の告解儀礼の後を継いだものであると理解すれば、アジア文化において働く場合にも、仏教的な「懺悔」と完全に無関係でもないだろう。

(31) 以上論じてきたフアクターに加えて、現代日本社会においての女性の位置や意義、産児制限方法などという要素もかわってくると思われるが、筆者は別な機会でそれを考察したい。