

「一切智智」への修行としての「方便」

——心理臨床の観点から——

佐藤 隆一

はじめに

筆者は臨床心理学を学んで、大正大学カウンセリング研究所で約二十五年間の臨床経験を積みながら、三百床を有する民間の中規模総合病院の心理相談室で非常勤の外来相談を十五年経験してきました。

そのような経験をしてから密教経典と弘法大師の著作を読んでみると、今更ながらにそれらの洞察の深さに気づかされることが多くあります。心理臨床経験を通して、密教と弘法大師の思想の一面に関する私見を述べさせていただきます。

『大日経』が説く「方便為究竟」

今更ながらに『大日経』の「三句の法門」について所感を述べることは躊躇がありますが、ご辛抱ください。

『大日経』のメインテーマは、執金剛秘密主が毘盧遮那如来に対して、「一切智智」をどのようにすれば得られるのかという真摯な質問によって展開されます。そして「その一切智智によって衆生のために広く説き、様々な人々の種々の願いに対してどのような方便を用いて、一切智智を説いたのですか」と矢継ぎ早に執金剛秘密主の質問が続きます。さらに、「この一切智智の道は一味であり、如来の解脱味です」と重要なポイントを十分理解していることを示します。そして「一切智智は一切の分別を離れて、分別もなく、無分別もなし。…中略…水界は一切衆生之によって歓樂するがように、一切智智も諸天世人の利樂となります」ということまでは十分に理解しているからこそ、一切智智をいかに得るのかというのを、是非教えてください、と繰り返しました。

執金剛秘密主の深い理解を確認した毘盧遮那如来が、「一切智智」を得るためには「菩提心を因とし、大悲を根とし、方便を究竟となす」という有名な「三句の法門」を説き、そのうちの「菩提心」の「菩提」とは「如実知自心」であると、毘盧遮那如来が要諦を示されました。

この「三句の法門」が説かれる住心品は、教理や理論を説いているといわれてきました。しかし、知恵の獲得方法と心の在り方についてここまで、他の類例がないほどに具体的かつ実際的に説かれていると思います。

「一切智智」は釈尊の瞑想の体験によって体得された「知恵」であり、仏の極めて内面的な事柄であると思っております。しかし、それを得るためには、菩提心・大悲・方便が必要だといわれたのです。菩提心は行者の内奥の事柄ですが、大悲と方便は他者との関係性によって生まれてくることだと思えます。

「三句の法門」は、「菩提心」＝「理想を求める内的動機付け」を確固たるものとして、「大悲」＝「他者への共感」を以て、「方便」＝「相手にとつて有効な導き方」を常に心がけることが「一切智智」への道だと言いつたことが可能だと思えます。

「一切智智」への修行としての「方便」

これは日常生活の対人関係が、心がけ次第では「一切智智」につながる修行にもなりうるのだということを示しているのだと考えました。道場内部での事相的な修行だけでなく、日常的な対人関係の経験の仕方によっては重要な修行になる、という主張が示されているのだと思います。

日常生活の中で繰り返し返される対人関係を、観察力と敏感さを以て経験すれば、そこには自己理解や洞察の好機が満ち満ちていることに気づきます。それらの好機を自己成長と相手の成長を促進させられる方向に向けられるかどうかは、当事者の相互作用によります。しかし、「三句の法門」は、その結果は菩提心を持つ人として、自分自身が責任と覚悟を持つことにより、自らの修行となり成長の好機となることを明示したのです。

心理臨床の基本的心構え

私たちの日常のコミュニケーションは、他愛のない軽口・冗談・噂話・悪口・時には口論……などに満ちています。上質なユーモアにより、一気に常識がひっくり返るような愉快なこともあります。実りのある真剣な話をしようと思ったら、相手と場所を選び、真剣な話をしたいというメッセージを当人が醸し出す必要があります。目的のない対人関係における会話が重要な学びとなることはほとんどないといえます。

心理臨床の実際の面接は、来談者が解決したいテーマを持ち、その目標に効率よく達成する方法を相談員が責任を以て来談者とともに考えます。

「大悲」は、相手の悲しみをわが悲しみと感じる共感力です。他人が語る辛い話や苦しみを自然に共感できる人は少なからずいます。しかし、相手が望むように分かっているかといえ、そうではないことが多くあると思います。

テーマによってはどうしてもわかりにくいことがあります。例えば、私が臨床を始めた若い時は、同世代の来談者の訴えは共感しやすく、彼らが苦手意識や嫌悪感を抱いている親や教師などに対して、来談者と同じネガティブな気持ちがあるに湧き起こってきます。すると、面接の中では相談員が来談者に同情的になり、親や教師に対して面接者も批判的になりがちです。やがて、来談者は相談員だけが自分を理解してくれる「善い人」になり、来談者の親や教師との対立がますます助長されます。しかし、臨床経験が短いと自分の面接を対象化できないので、自分の偏りに考えが及ばなくなり、取り返しがつかなくなってしまう。そこで、初めて気づくのです。

来談者の訴えをそのまま受けとめることは基本ですが、一方で相談員は来談者の「葛藤外の健全な領域」を見出して、その部分を補強しなければなりません。それは共感だけで達成できるものではなく、その能力を身に着けるためには訓練が必要になります。その訓練のために経験豊かな指導者の個人指導を受けたり、十名前後の集団に対して事例発表をしたりして、忌憚のない意見を話し合う事例検討会などを行ったりすることで、臨床スキルの向上を目指します。

また、面接中に来談者が語る内容の中で、相談員が拠って立つ理論や技法にふざわしいポイントが見つかったら、ここぞとばかりにその点を集中的に解釈したり修正したりしようとしがちです。どこかの時点で、面接の焦点を明らかにすべき時は来ますが、理論や技法に合うように性急かつ恣意的に理解することは慎まなければなりません。

フロイトは『精神分析を実践する医師への勧め』（フロイト全集12巻・岩波書店）という論文において「平等に漂う注意」と呼んで、「分析医は意識的に患者の話を判断したりせず、全ての話に対して差別なく平等に漂う注意を向けることである」（要約）と述べて恣意的な解釈を諫めています。

来談者の話を差別なく、語られたことの全てを平等に聞くことに集中して、来談者の訴えが相談員の心の中にすっぽりと入りこむような聞き方をしなさい、ということです。これを完璧に実行することは難しいですが、性急な理解や解釈を慎みなさいという重要なアドバイスです。

精神分析というと、難解な用語や解釈を思い浮かべる人が多いと思います。しかし、理論と技法を自らのものにしたら、実際はそれらを忘れて来談者の話に直面することが大切なのです。来談者の話は何の用意もなく向き合うことは不安なことですから、理論や技法を身に着けることによって、独自の視点を持ち、来談者の話に直面することが可能になるのです。しかし、話を聞いてすぐに表面的な理解や解釈をしてはならないのです。じっくりと、語られたすべての事柄に集中し続けると、自然と相談員の心の中に意図しないような点が浮上してきます。理論や技法を身に着けて自らのものにすることによって、はじめて来談者の話に直面することが可能になります。

理論や技法を身に着けると、来談者の年齢や性別、経歴などから、会う前から、語られる内容や話題の展開が想像できます。想定外の話題が出ることも多くありますが、それはきちんと受け取ることです。逆に、当然語られるべき内容が語られない場合にも気づくことが重要になるのです。

H・S・サリバンが『精神医学的面接』（みすず書房）で、「面接の場は言語的 (verbal) ではなく、音声的 (vocal) なコミュニケーションの場である」と述べているように、面接のみならず対人コミュニケーションにおける音声についての感性がとても大切になります。

一般的に緊張していれば声が高くなると言われています。その緊張は何から来るのかを考える必要があります。気取り屋なのか、嘘をついているのか、対人緊張は時と場所によるのか、よく見せようとしているのか…を音声

から想像しなければなりません。そして相談員自身の音声にも気を付けなければなりません。来談者が安心して話をするためには、面接者のゆったりとした深い自然な声が不可欠です。面接者が緊張したキンキン声では、来談者を緊張させたり、不安にさせたりします。押し付けるような圧迫感のある音声も来談者の反発や否定的な感情を引き出しやすい傾向があります。話の内容以上に音声が必要な影響を与えますので、音声に対する感度を高めることが重要視されます。

さらに、面接者の話すスピードについても注意が必要です。話すスピードは相手に合わせるのが基本になります。抑うつ傾向の人は思考のスピードが遅くなるので、話し方が遅くなりますし、テンポの早い会話を理解することは難しく、疲れるという人が多いです。

心理臨床経験から考える仏教者のコミュニケーション

心理臨床と檀信徒とのコミュニケーションは同じではありませんが、心理臨床経験からいくつかの指摘が可能だと思えます。

相手は何を求めているのか、ということとその都度考えることが基本だと思えます。正月の護摩祈祷や葬儀・法事、写経会の際の法話では、檀信徒がそれぞれに求めるものは異なります。護摩祈祷でも参加者の願い事、年齢、雰囲気によって、見当を付けて話し始めますが、反応を確かめながらの修正が必要になります。

私は、法話では真言宗の教義や専門用語をあまり使いません。相手の願いや困りごとに対して、分りやすく有効な言葉は何かを常に考えます。葬儀や法事であれば、先ず、故人の一生をどのような言葉で表現できるのかを考え、なるべく一言で表現しようと努めます。そして、「若いときには国のために命を捧げ、帰還されてから

は家族のため、地域のための生涯を貫いた人だと思えます」といったように伝えます。故人が生前大切にしたいことや、遺族の看病を慰労し、新たな希望を見出すように励ますことがほとんどです。

「遺族が「看病の苦勞が報われた」「おじいさんもそう言われたらうれしいだろうな」という話を心掛けます。これからのことは、「時間を味方につけて」「おばあさんが喜ぶことを考えてみて」という話をする、「何が喜ぶかな?」と次の話につながることもあります。「お寺に悲しみを置いて帰って」ということを伝えると、すっかりした表情で帰られます。

遺族は後悔や自責の念を持つ人がいますので、「お悔やみ申し上げます」ということを申し上げると、「何だか、あれでよかったのかな」という方が多くいらつしゃいます。「悔やむより、悲しんであげることの方がいいですよ」と述べると、「他の病院が良かったのか」「セカンドオピニオンを聞いた方が良かったのかな」などの語られた迷いに対しては、「一生懸命看病したから迷うんですよ」と伝えると明るくなります。

東日本大震災の被災地で開催された研修会で語られた事例です。娘と津波に流され、つないだ手が離れてしまった母が何年たっても、自責の念にとらわれ続けていたということです。ある時、住職がこれ以上聞いていられなくなりました。「あなたが死んだら、娘さんは二度悲しませることになるんだよ。一度目は親よりも先に死んで、家族親戚を悲しませた。自分のせいであなたが死んだらどうするんだ。娘さんがそれで喜ぶと思いませんか?」と言いました。すると、件の母親は「仰る通りですね。娘のためにも前向きに生きます」と新たな決意を胸にされて、二度と自責的な話をされることはなくなつたという話を伺いました。

先ず、何年にもわたって同じ話を聞き続けてきた住職との間に深い絆が形成されていたことだと思えます。東日本大震災のような未曾有の災害の犠牲者の家族は、今でも耐え難い苦しみを背負っていらつしゃるのです。

長引く限界状況に耐え抜いた人同士だから、言えた一言であり、ご住職の想いが伝わったのだと思いました。まさに「方便為究竟」の実践だと感じ入りました。

釈尊から密教への展開

そもそも仏教は釈尊の自覚によって始まりました。神の啓示によって真実が開示されたわけではありません。釈尊は自らの禅定体験によって悟りを開かれたのです。その体験に基づいて、その後の求めに応じた説法と独自の生活スタイルを貫きました。弟子たちは「犀のように一人歩め」と、自らの判断によって法に則った生き方が許されたのです。

その時その場において修行者が自らの判断によって、状況を判断して、自らの判断に基づいた言動をなすことが認められたのだと思います。その根拠となるのが、釈尊の時代から連続と続く「一切智」だという解釈を『大日経』は示しているのだと思います。「一切智」・「一切種智」・「一切智智」などの文献学的な考察は省略します。それらの用語の歴史の変遷や意味内容の多様性などについては、川崎信定著『一切智思想の研究』（春秋社）を参照してください。

『大日経』では、「一切智智」を得るためには「菩提心を因とし、大悲を根とし、方便を究竟となす」ということが修行であるとの独自の方法論が説かれています。南伝仏教の修行のように、煩惱を断つために内省過剰になったり、大乘仏教のように利他行で社会に目を向け過ぎたりすることは異なりますが、「自らの菩提心と大悲を基にして、他者を導くための方法を考え抜くことが究極の目的である」という全く新しい方法が一切智智を求めするための方法だといわれたのです。

「一切智智」への修行としての「方便」

内省至上主義と社会貢献至上主義のどちらでもなく、『大日経』の「三句の法門」は、「対人関係の中で自己洞察を深め、自己理解を発達させる」という新たな視点を導入したのだと思います。

自己理解と他者理解は対立するものではなく、相補的であり相乗効果をもたらしてくれれます。自己理解のない人は他者理解ができませんし、他者理解ができない人は自己理解ができません。自己理解と他者理解は、対人関係の中に立ち上がるダイナミックな関係の中にながらセルフモニターする必要があります。自己の内面に集中すれば、深い自己洞察を得ることができるといことは、残念ながら達成しえないばかりか、危険なのです。なぜなら心は実体がないので、探索の終了を判断することが難しく、その解釈も恣意的で納得して終了することが困難であり、混乱を増大することが度々あるからです。

フロイトの発見と現代の理論

フロイト（1856～1939）の考えによれば、「性がふたつある事実」に気づきはじめる頃、多くの子どもたちは異性の親に向かって、大人で譬えれば「恋愛」に近い感情を経験するようになる。たとえば男の子は母親への愛着を深め、父親の存在をそれに対して邪魔なもの、嫉妬の相手と感じて、「ライバル」である父親に敵意を感じるを考えました。

この愛されたい、独占したいという感情と、嫉妬や敵意の感情とは強い矛盾、内的葛藤として体験されます。同時に、その嫉妬や敵意から、自分は父親から厭われ、罰や仕返しをされるのではないかの不安も抱くことになります。両親をめぐって子どもが抱くこのような愛憎と葛藤と不安の複雑に絡み合った状態を、フロイトはギリシャ悲劇を代表するソフォクレスの『オイディプス王』の物語から「エディプス・コンプレックス」と名づけま

した。

男の子たちの多くは、やがて、父親をおしのけて母親を独り占めにできたらという不可能な願望や、葛藤や不安をとまなう父親への嫉妬や敵意を無意識の底に沈めます。それに代わるものとして、自分も「父親みたいに」なりたいたいという願望（父親への同一化）を抱くようになるのです。こうして男の子は、父親をおしのけるより、むしろ自らのモデルとして取り込み、より「父親みたいに」男らしくと成長する道を選ぶことになります。女の子の場合も、同様、母親になりかわって父親の「恋人」の座を占めたいという願望に代えて、自分も「母親みたいに」なりたいたいと願ひ、この母親への同一化を通して、より「女らしく」育つことによって、コンプレックスが解消されることとなります。

こうして、エディプス・コンプレックスは解消され、男子は父親を、女子は母親を、それぞれポジティブなモデルとして自己形成に向かうことができるという説を考えたのがフロイトでした。

このエディプス・コンプレックスとよばれる欲求不満や葛藤の形成と解消のプロセスのあり方が、成長後も、恋人や配偶者という密接な対人関係に大きく関わってくると、フロイトは考えたのです。

エディプス・コンプレックスの解消に問題を残したまま成長した人は、恋愛や結婚に直面する時に、幼いころの親との間のエディプス・コンプレックスが再燃して心理的問題を引き起こす、というのがフロイトの神経症理論の柱です。

この理論に従えば、大人が現実生活の問題を抱えて治療面接に来談しても、常にその人格の核となっているエディプス・コンプレックス周辺である3歳頃の両親との関係に関するテーマが治療の焦点になります。

フロイトが治療を行った時代は、ビクトリア朝の家父長制が色濃い時代でしたので、良家の子女は、父親の決

「一切智智」への修行としての「方便」

めた相手に嫁ぐことが常識でした。さらに、女性が恋愛感情を口にすることも許されないような状況でした。親の薦めに従う従順さが女性には求められましたので、本心からは望んでいない結婚を強いられたことも多くありました。そのような女性が、後にエディプス・コンプレックスが再燃して、ヒステリー症状を呈してフロイトの治療を求めてきたのです。治療を求めに来る彼女たちの治療対象を、「本心を抑圧するという心のメカニズム」としたことがフロイトの発見でした。それは、通常の会話では決して表現しないばかりか、片思いの人と結婚したいなどといった自らも気づいていないような願望に自ら気づくことが治療につながったのです。

フロイトの治療論は、抑圧的な社会状況に過剰に適応してしまった神経症の女性たちの治療から導き出されたといえます。その後は、社会の抑圧が低減され、個人の生き方は各人の裁量に任される割合が高くなりましたので、葛藤を主とする神経症的な症例は減少しました。

フロイトの時代から百年以上が経過した現代では、心理療法を求める人々も、彼らが抱える問題も大きく変化しています。家父長的な厳父が希少になり、友達関係の親子が増えました。躰という言葉もほとんど聞かなくなりました。フロイトが指摘したような葛藤に耐えることを幼い頃から経験してはいないのでしょう。

豊かで兄弟がいらない家庭では、我慢するという経験が少なくなり、多くの若者は欲求不満や不安に対する耐性が低くなっているのだと思います。皮肉なことですが、豊かな現代社会が未熟なまま成人することを可能にしています。それに伴い、診断名も変更されたのです。1980年にアメリカ精神医学会が出版した世界的な影響力を持つ『精神障害の診断と統計マニュアル・Ⅲ』（通称『DSM-Ⅲ』）では、「神経症」という診断名は廃止されました。「神経症」に替わって登場した診断名が「人格障害」です。現代では「パーソナリティ障害」とカタカナに変更されました。

社会の変化により心の問題が変化して、診断名が変更されて治療技法も変更されました。

二十年ほど前までは、力動的心理療法（精神分析的）志向のカウンセラーは、日常生活の出来事に対する来談者の感想や評価を面接の中で取り扱うことはしませんでした。彼らのなすべきことは、心の深層の再構成であると考えていたからです。しかしそれは混乱を引き出す危険性が高いことが確かめられましたので、近年の多くの心理療法は、精神的混乱を引き出す危険を避けるために、深層心理を探索することをなるべくしない傾向が強くなりました。より現実に近い出来事や感想を中心に観察して治療的にかかわるようになりました。

フロイトから100年ほどしか経っていないのに、社会や来談者の変化に必ずべく、時代の課題や問題の変化に応じて、治療理論と技法を日々変化させてきたことは、専門家の治療責任を果たそうとする気持ちの賜物です。

弘法大師の「方便為究竟」

弘法大師は、大同元年（806年）に唐から帰国されて、「伊予親王の変」、平城上皇と嵯峨天皇の対立、「薬子の变」（平城太上天皇の変）などの国難といえるような状況を打開するために、弘仁元年に神護寺において鎮護国家を祈るための密教の修法をさせてほしいという申請を朝廷に提出されました。（「国家の奉為に修法せんと請う表」性霊集巻第四）

長く権力の中心であり続けた藤原氏、先進技術や人脈を持つ渡来人たち、天皇系の皇族、反藤原系の佐伯氏や大伴家の様々なグループが駆け引きをしながら日本の姿を形成している時代でした。多くの親王たちが失意のうちに絶命されることとなった、政略的な讓位や重祚がありました。恨みや崇りに怯える天皇に対して、弘法大師が国家と人心が安定するための方策を考え抜いた結果が、鎮護国家の修法でした。

「有情世間および器世間を合して名づけて国となす。

般若はんにやは能くこの二世間を護り、災いを攘はらい、

福を招く故に護国と名づく」

『仁王経解題』

国とは、人間社会のみでなく、生きとし生けるものと環境世界の全てと大師は独自の説を展開されました。仏の知恵によって環境と生きとし生けるものが護られ、災いを払い、福をもたらすことが護国であると、大師は述べられています。この姿勢こそが「方便為究竟」の実践だと思えます。

「仏の知恵によって、環境と人間からなる『国』が初めて調和される」と大師の祈りが、嵯峨天皇の御代から現代まで通奏低音のように響いているように感じられるのです。

大師は弘仁十年（819年）に嵯峨天皇の勅により中務省（なかつかさしやう）に入られました。現在の役所でいえば、天皇陛下の詔などを作成する責任ある部署に重用されたのです。なぜ大師が選ばれたのかという理由の詳細は分かりませんが、仏教の知識のみならず中国の古典の知識を含んだ漢籍の読解力と会話能力に加えて、唐の社会事情と人脈に通じたコミュニケーション能力は群を抜いていたことは間違いありません。大師は嵯峨天皇の詔や多くの願文を作成されたようです。このことは大同元年に帰国されてから約十数年を経て、仏教界での評価に加えて、国政の中央からもその能力が認められたことを示しています。

二年後の弘仁十二年には、大師の故郷である讃岐の国司の要請によって満濃池（万農池）の修復を依頼されることとなったのも、すでに故郷での名声が高かったからです。それは以下の文章で明らかです。

「去年から万農池の堤を修造する工事を始めていますが、事業規模が大なのに対し差発できる民は少なく、まだ完了していません。ところで、僧空海は当地出身の人物で、山中で修行して鳥獸に親しみ、海外にまで仏教の

「一切智智」への修行としての「方便」

真理を求め、学問を積んで帰国しました。このため、出家人も俗人も空海の風貌を敬い、人々は空海の姿を仰ぎ見えています。空海が留まる所には教えを請う者が市をなし、出行するとあとを追う者が雲のごとくとなります。いま、空海は郷里を離れ、平安京に住んでいます。百姓は父母のごとく恋慕っており、空海が来ると聞きますと、履物を逆さにしたまま慌てて迎えるほどです。伏して、空海を万農池修造事業の別当に起用して完成させることを請願します」（『日本後紀』巻二十九、嵯峨天皇 弘仁十二年、現代語訳は森田悌、講談社学術文庫）

一般に、宗教者は自らの信じる理想を求めて、政治、経済などの現実生活には興味や関心を示さず、現実生活から距離を保とうとします。しかし、大師は理想を現実化しながら、現実を理想に近づけるといふ二つのベクトルを常に求められました。理想の現実化と現実の理想化が逆方向ではなく、大師の中では全く同一の運動として捉えられていたのだと思います。インドの仏教には現実を世俗とみなして、真実なる世界は瞑想の中に顕現するという傾向があり、中国思想は現実社会に理想を体現している権威ある者として宗教者をとらえている印象があります。大師はその両者を自の中にバランスよく統合され、理想と現実を円融することができたのは「方便為究竟」を常に心がけて、その時、その場で何が求められているかを考え抜かれたからだだと思います。

国家的な規模の業績ばかりでなく、弟子や縁者の死を悼む繊細な人情の機微が、大師が残された願文などに残されています。このような一面も、現実の人間関係の一瞬一瞬に心を通わせた大師の生き方の特徴です。そして、我々が千二百年の時を経て、ほとんどの願文等が同様の形式を踏襲していることは、大師の洞察力の深さを物語っています。

（詳細は「弘法大師空海と仏事法会」勝又俊教、芙蓉良順博士古稀記念『密教文化論集』昭和四十三年、智山勧学会、「大師の追善思想——性霊集の願文を中心として」布施浄慧、『仏教文化論集4』川崎大師平間寺、昭和

五十九年、『空海の宗教的实践——特に追善佛事を中心にして』福田亮成、密教文化149号、1985年等を参照下さい。)

大師の様々な救済活動の原動力は、「三句の法門」の「方便為究竟」を實踐されて磨き上げた「一切智智」であると、いうことができましょう。その証拠は晩年の著作『即身成仏義』のクライマックスである「法然具足薩般若」の解説に明らかにされています。

「法然というのは諸法自然にかくのごとくなるを頭わす。具足とは成就の義、闕少なきの義なり。薩般若とは梵語なり。…中略…翻じて一切智智という。一切智智とは、智とは決断簡択の義なり」と自信を以て述べておられます。

大師は「一切智智」を「決断して選び取ることである」と、解釈しているのです。法界に遍満する如来の智とは法界体性智のような森羅万象を包み込む心王の智と、消滅門に生きる我々の心数 \parallel 多一識との各々の智が「各々が五智を具す」と続けて結論とされているのです。それだからこそ、消滅門を生きる我々が、全ての刹那において真剣に考えて決断することが、真如門の五智の世界に通じる唯一の方法であるともいえるのではないのでしょうか？「方便為究竟」を自らに課してご生涯を貫かれたからこそ究極の境地に到達されたという自信に満ちた表現であると思います。心理臨床の困難な事例の経験が、人の心の可塑性・成長力を私に教えてくれました。困難な事例に向き合うためには、動機づけ（菩提心）が基であり、共感力（大悲）と方便（応答力）が求められます。臨床経験によって私は動機づけが、共感力と応答力によって強化されることを実感できました。大師の境地に近づくために日常の一挙手一投足を方便行として真剣に捉えることが、道場での事相同様の修行になりうるということが明らかにできたのではないかと思います。

現代密教 第30号

〈キーワード〉
一切智智
方便