

# アングリマーラの〈言い訳〉

——不合理な現実の合理的理解——

平 岡 聡

## 0. はじめに

悪人が快樂を享受し、善人が辛酸を舐めることもある我々の人生。この不合理な現実と人間はどのように向き合ってきたのだろうか。アングリマーラ説話の変遷を手がかりに、インドの仏教徒が辿り着いた「不合理な現実の合理的理解」を再確認するのが本稿の目的である。

仏典にはシャーリプトラやマウドガリヤーヤナに代表される〈優等生〉も登場すれば、デーヴァダッタや六群比丘などの〈問題児〉も姿を現し、仏典という舞台は多様な配役で彩られる。またその舞台で展開されるプロットには様々な演出が凝らされ、読み手や聞き手の好奇心を巧みにくすぐるが、数ある説話の中で当時の仏教徒の心を魅了したと思われる話の一つにアングリマーラ説話がある<sup>①</sup>。

極悪非道の殺人鬼アングリマーラはブツダの巧みな方便によって改心し、最後には出家して阿羅漢になったというのであるから、これは悪人にも覚りの可能性を開いたという点で非常に興味をそそられる話であるし、何よりもブツダは極悪非道の人間を教化したのであるから、仏教の開祖の徳と慈悲の偉大さを印象づけるのにこれほど好都合な

話はない。<sup>②</sup>しかしその一方で、この話は後に大きな問題となる〈火種〉を持ち込むことになった。そしてアングリマール説話はこの火種を巡って様々に変遷し、増広改変を被ることになる。<sup>③</sup>

## 1. 何が問題なのか

では、殺人鬼アングリマールが解脱したことで生じる問題とは何か。榎本がすでに指摘しているように、それは「輪廻」思想と深い関わりを持っている。仏教も後代になれば輪廻を大々的に認め、これに基づいて様々な教理や物語が創作されるようになるが、では初期の仏教において輪廻はどのように考えられていたのであるか。換言すれば、仏教の開祖ゴータマ・ブッダは輪廻を認めていたのかどうか、という問題である。資料的な限界もあり、現段階で決定的なことは分らないが、この問題に関して並川 [2005: 109-129] は興味深い提言をしているので、彼の研究に基づきながら、この問題を考えてみよう。

従来より「パーリ仏典」として一括りにされる文献の成立を古層（韻文）と新層（散文）とに大別する試みはなされてきたが、彼はその古層に属する文献をさらに最古層（S<sup>1</sup> 第4・5章）と古層（S<sup>2</sup> 第1章／第4章、S<sup>3</sup> 第1・3章、Dhp, Th/Tht）とに分類し、両者の間に見られる輪廻観の相違から、最古層よりもさらに古いと見なされるゴータマ・ブッダの輪廻観に迫ろうとする。彼によれば、最古層では輪廻は否定的表現を以て説かれ、また輪廻と業報とを結びつける記述は見られないのに対し、古層になると、「あの世とこの世」「再生」「生死」「輪廻」など輪廻に関する表現が見られるようになり、また「最後身」や「三明」など、輪廻を前提にした用語も散見し、業報に関する用例も説かれるようになるという。この変化は仏教が時代の経過とともに一層積極的に輪廻を消化していったことを示すと並川は指摘するのである。この前提に立ち、並川 [2005: 128-129] はゴータマ・ブッダの輪廻観を次のように推論する。

ゴータマ・ブッダの輪廻觀を考察する場合、それは時代的に見て最古層の資料よりも古いか、あるいはほぼ同時代のものと設定できよう。とすれば、ゴータマ・ブッダの輪廻觀は、最古層の資料に見られる輪廻觀と同じか、それよりも古いもののどちらかであると解することができる。最古層よりも古いものと想定する時には、最古層から古層へと展開した輪廻觀の流れとは逆の流れとして把握されるので、ゴータマ・ブッダの輪廻觀は輪廻に対して最古層の資料に見られた考え方と同じか、あるいはそれよりも距離を置いた消極的な考え方になり、彼のものの考え方や見方はあくまで現世に力点を置くという態度を強く示していたのではないかと推定できる。

おそらくこれは、現時点で到達しうる、最も近いゴータマ・ブッダの輪廻觀ではないだろうか。「悪人であったアングリマールが出家して解脱した」という話がインド仏教史のどの時点で創作されたかは確定しづらいが、後に詳しく考察するように、それは輪廻思想およびそれと不可分の関係にある業報思想が積極的に説かれていなかった時代であったと考えられ、その時代であれば、この話はそれほど大きな問題もなかった。しかし、並川の研究で明らかになったように、時代が下って仏教が「業報輪廻」を積極的に取り込む時代に入ると、このアングリマール説話には極めて都合の悪い箇所が生じることになる。

輪廻を認める後の教学によれば、悪人であったアングリマールが解脱したということは、再生しない状態になったことを意味する。すると、彼が出家する前に犯してきた数多の悪業の果報はどうなるのが問題となる。彼が解脱していなければ、「死後、彼は地獄において想像を絶する苦しみを受けた」というような過去物語を創作すれば事足りるのであるが、解脱して死後生がないとなれば、話は複雑だ。

業報輪廻を前提にすれば、「あれほどの殺人鬼が、殺人という悪業の果報（苦果）をこの世でもあの世でも享受することなく般涅槃した」という物語は納得のいかない話であり、〈悪人成仏〉という美談とは裏腹に〈業果の不平等〉

あるいは〈人生の不合理〉という火種を背負い込む結果となった。アングリマーラ説話が孕むこの火種は、仏教が「業報輪廻」容認という方向にシフトするにつれて、大きな炎を吹き上げることになるが、ここで仏典の態度は大きく二つに大別される。一つはこの大火を静観し、小さな言い訳に留まる仏典、もう一つはこの火を鎮めるために躍起になり、大きな言い訳の道を辿る仏典である。では、これらの具体的な考察に入る前に、現存する最古のアングリマーラ説話から見ていこう。

## 2. 現存する最古のアングリマーラ説話

これは「P」に説かれるもので、すべて韻文であるためにその内容が抽象的なものもあり、具体的な内容把握に手こずるものもあるが、おおよそ次のように纏めることができる。

- ① Buddha の計らいで私は殺生を止め、出家した (866-870)。
- ② 以前には悪を犯した者でも、その後の努力で世を照らす者となる (871-873)。
- ③ 自己の敵に対する呼びかけと不殺生の決意の表明 (874-876)。
- ④ かつて加害者だった私は Buddha に調御されて不殺生者となり、Buddha に帰依する者となり、解脱者となった (877-882)。
- ⑤ 放逸に対する誠め (883-884)。
- ⑥ 私は涅槃に達し、三明を得た (885-886)。
- ⑦ 以前は不安に怯えて居たが、今、私は釈子として幸せに暮らしている (887-889)。
- ⑧ 私は執着を離れ、煩惱を滅し、解脱した (890-891)。

つまりここでは、ブッダとの出会いがきっかけでアングリマールが殺生を止め、出家して解脱したことが説かれているだけであり、殺生という悪業の苦果に対する記述はないように見える。唯一あるとすれば、それは第88偈である。

tādisaṃ kammaṃ katvāna bahūṃ duggatigāmināṃ

phuṭṭho kammavipākena anāṇo bhūṭjāmi bhojanāṃ//882//

悪趣に導く、このような多くの業をなしたが、

業の異熟に触れられて、私は負債なき者となり、〔施〕食を享受す。

ここで問題になるのが傍線部の表現である。これをどう解釈するか。一般的にこの表現は「その悪業の報いに触れて」<sup>⑤</sup>と解釈されている。換言すれば、「アングリマールは数多の悪業を犯したが、その悪業の異熟（つまり苦果）を享受して」と理解するわけであり、この「触」の記述には明記されていないが、彼はその悪業に見合った何らかの苦果を死ぬ前に経験していることになる。つまり彼は悪業を「苦果の享受」で〈清算〉して般涅槃したというわけだ。では「触」の注釈書Pdはこれをどのように注釈しているか見てみよう。

phuṭṭho kammavipākenā ti, pubbe katassa pāpakammassa vipākena phuṭṭho sabbaso pahīnakammo vipākamattam paccānubhonto ti. atha vā phuṭṭho kammavipākenā ti, upanissayabhūṭassa kusālakammassa phalabhūtena lokuttaramaggena lokuttarakammass' eva vā phalena vimuttisukhena phuṭṭho sabbakilesānaṃ khīṇattā

(Pd iii 62.31-36)

「業の異熟に触れられて」とは―過去世で為した悪業の異熟に触れられて、完全に「悪」業が尽き、異熟のみを享受している、という「意」。あるいは、「業の異熟に触れられて」とは―拠り所である善業の果となっているものに基づく、あるいは出世間道による出世間業の果に基づく解脱の樂に触れられて、すべての煩惱が尽き果てた状態「の意」。

このように「*pu*」は悪業の〈清算〉に関してまったく異なる二つの解釈を出す。前者であれば、悪業を清算する要因は「苦果を享受すること」であるが、後者であれば、その要因は「出家者として行った出世間業」であり、悪業は善業で〈相殺〉されることになるのである。この詩頌は後ほど取り上げる MN 第 86 経「アングリマーラ経」にも説かれるが、その注釈書では次のように注釈される。

*phuttho kammavipākenā ti maggacetanāya phuttho. yasmā hi maggacetanāya kammam paccati vipaccati dayhāti parikkhayam gacchati, tasmā sā kammavipāko ti vuttā* (Ps iii 343.1-4)

「業の異熟に触れられて」とは―道の思に触れられて「の意」。なぜなら、道の思によって業は煮られ、熟し、焼かれ、滅尽するので、業の異熟と言われるからである。

これも先ほど見た注釈書の解釈のうち、後者の立場に立つものである。さらにもう一つ、AN の注釈書に善業と不善業との関係を説明する箇所があり、アングリマーラの業に言及しているので、それを見てみよう。

*kusalakammassa vipaccanāle ekam akusalakammam uñhāya tam kammam chindivā pātehi, akusalakammassa*

pi vipaccanakāle ekaṃ kusala-kammaṃ uñhāya taṃ kammaṃ chinditvā pāpeti. idaṃ upacchedakaṃ nāma. tattha aṭṭasattuno kammaṃ kusala-cchedakaṃ, ahoṣi, aṅgulimālatherassa akusala-cchedakaṃ ti (Mp ii 218.19-24)

善業が異熟しつゝある時、一つの不善業を生起させ、その「不善」業を断ち切つて、無化する。一方、不善業が異熟しつゝある時、一つの善業を生起させ、その「善」業を断ち切つて、無化する。これが「断絶」と呼ばれる。このうち、アジャータサットウの業は善「業」を断絶させるものであり、アングリマール長老の「業」は不善「業」を断絶させるものである。

このように後代の注釈書においてさえ、これを業果の必然性として捉えるよりは、「出家前の悪業を出家後の善業で〈相殺〉する」という解釈の方が優勢なのである。<sup>1)</sup>第872偈もこの考えを裏付けている。

yassa pāpaṃ kataṃ kammaṃ kusaleṇa pihīyati

so 'maṃ lokam pabhāseti abhā mutto va candimā //872//

「かつて」悪業を犯した人でも、「それを後に」善で封鎖する人は

雲から抜け出た月の如く、この世を照らす。

このように、「悪業は善業で相殺される」と解釈する方が、<sup>2)</sup>の文脈に合っている。並川によれば、古層に属する<sup>3)</sup>は、最古層の文献と比較すると、肯定的に輪廻を捉えるようになっていらいから、ここで取り上げた第882偈および第882偈は業報を前提とした記述と見ることができるといえる。しかし「業報」と一口に言っても濃淡はあり、ここで説かれているのは善業と悪業が相殺されるレベルの業報であり、後の説一切有部の説話文献で頂点に達するよう

な「業果の不可避性・必然性」にまではまだ踏み込んでいない。

資料がないので断言はできないが、<sup>11</sup>第868<sup>1</sup>偈全体の記述内容や第888<sup>1</sup>偈および第892<sup>1</sup>偈の考察から、彼が悪業の果報である苦果を経験したという積極的な根拠は見出せず、したがってアングリマール説話の粗型は、恐らく「悪人アングリマールは出家し、修行を積んで解脱すると、出家前の悪業の果報（苦果）を経験することなく死んだ」という程度のものであったと推察される。

悪人が楽を享受し、また善人が苦を経験して死ぬこともあるのが現実であり、この不合理性こそ我々のナマの人生である。しかし、業報輪廻を徐々に認め始めた古層文献成立の時代に入った時、わずかではあるが、この不合理性が問題視され、第882<sup>1</sup>偈や第872<sup>1</sup>偈に見られる「善業による悪業の相殺」という〈言い訳〉に繋がっていったと考えられるのである。

### 3. 小さな〈言い訳〉に留まる仏典

<sup>Th</sup>以降の仏典で、すべてのアングリマール説話が彼の業果を巡って狼狽したわけではない。たとえば、『僧伽羅刹所集経』（T. 194, iv 134c17-135a27）ではブッダがアングリマールを教化したことだけが説かれ、苦果に関する言及はない。また苦果を意識しながらも、それに言及しない資料に<sup>Dhp</sup>がある。

thero pana sattu santike pabbajivā arahattam patto. aha kho āyasmā angulimālo rahogato patisalīno  
vintutisukhṃ patisaṃvedī. tāyaṃ velāyaṃ imaṃ udānaṃ udānesi.

yo ca pubbe pamaññivā pacchā so nappamaññati  
so imaṃ lokam pabhāseti abbhā mutto va caṇḍimā 'ti



ādinā nayena udānam udānetvā anupādisesāya nibbānadhāruyā parinibbuto. bhikkhū kaṇham nu kho āvuso  
thero uppanno ti dhammasabhāyaṃ kaṭham samuṭṭhāpesuṃ. sathā āgantvā kāya nu 'ttha bhikkhave etarahi  
kaṭhāya sannisinā ti pucchitvā bhante aṅgulimalattherassa nibbanaṭṭhānakathāyā ti vutte parinibbuto  
bhikkhave mama putto ti. *bhante ettake manusse māretvā parinibbuto* ti. āma bhikkhave so pubbe ekam  
kalyāṇamittam alabhivā ettakam pāpam akāsi, pacchā pana kalyāṇamittam paccayam labhivā appamatto  
ahosi, ten' assa taṃ pāpakammaṃ kusaleṇa pihitaṃ ti vatvā imam gātham āha

yassa pāpaṃ kaṭam kammaṃ kusaleṇa pihīyati

so imam lokam pabhāseti ābhā mutto va candimā ti (Dhp-a iii 169.16-170.11)

さて、長老「アングリマーラ」は師のもとで出家して阿羅漢性を獲得した。その時、同志アングリマーラは独居  
独坐し、解脱の樂を感受していた。その時、彼は感興の詩頌を發した。

「かつて放逸に暮らせし者も、後に放逸なき者は、

雲から抜け出た月の如く、この世を照らす」

等の仕方で感興の詩頌を發すると、彼は無余なる涅槃界に般涅槃した。比丘達が「皆さん、長老は一体何処に生  
まれ変わったのだろうか」と法堂で話をしていた。「そこに」師が来られて、「比丘達よ、今、お前達はいかなる  
主題・意味について話をしていたのだ」と尋ねられると、「大德よ、長老アングリマーラの再生の場所について  
話をしておりました」と答えた。「比丘達よ、我が息子（アングリマーラ）は般涅槃したのだよ」と。「大德よ、  
あれだけの人を殺しておきながら、彼は般涅槃したのですか！」と。「比丘達よ、いかにも。以前、彼は一人の  
善知識も得られなかったのであれだけの悪を犯してしまつたが、後に善知識の助けを借りて、彼は放逸なき者と  
なつたのだ。彼の悪業はその善業によつて封鎖されたのだ」と言われて、次の詩頌を説かれた。

「かつて」悪業を犯した人でも、「それを後に」善で封鎖する人は

雲から抜け出た月の如く、この世を照らす」

ここでは、悪業を犯してもその苦果を享受しない場合があること、つまり善で相殺されるということを、ブッダは淡々と答える内容になっている。ただ、ここで注意すべきは次の一点、すなわち比丘達の質問が如実に表現しているように、仏滅後のある時期に、業果の必然性が問題になっていったという点である。傍線を施した部分は「悪人であったアングリマールが般涅槃したこと」に比丘達が驚いていると言うよりは、その直前で彼の死後の再生を議論していることからわかるように、「悪人であったアングリマールが苦果を享受することなく般涅槃したこと」に吃驚していると考えられる。だからこそ、ブッダが最後に悪業を善業で相殺することを内容とする詩頌を説くことに意味があるのである。Dhp-aの成立は「Hの成立からかなり時代が下るが、業報に関する基本姿勢は「Hと同じであり、この問題を意識しながらも、これ以上の言い訳はしていない。

次に紹介するのは『雑阿含経』（T. 99, ii 280c18-281c2）と『別訳雑阿含経』（T. 100, ii 378b17-379a22）所収のアングリマール説話である。この二つは基本的に同じ構造をしており、この後に紹介するMNの用例と同様、「Hの詩頌に散文を加えた形式をとる。散文部分には苦果に関する記述は見られないが、「H第88偈に相当する訳がここでも問題になる。『雑阿含経』はこれを「我已作悪業 必向於惡趣 已受於惡報 宿責食已食」（281b23-24）と訳すのに対し、『別訳雑阿含経』は「作悪業已訖 必應墮惡趣 蒙仏除我罪 得免於惡業」（379a19-20）とする。つまり『雑阿含経』は苦果を享受して過去の悪業を清算したと説くのに対し、『別訳雑阿含経』はブッダとの出会いで自分の罪業がなくなったとし、ここでもこの詩頌の解釈が真つ向から対立する。しかし、すでに見たように、「Hの文脈ではこれを苦果の享受とは解釈できなかったし、また散文部分で苦受に言及していないことを勘案し、『雑阿含経』と『別訳

『雜阿含經』で説かれるアングリマール説話は、小さな言い訳に留まる仏典に分類しておく。

#### 4. 大きな〈言い訳〉に踏み出す仏典

時代が下り、業報輪廻および業果の不可避性・必然性が強調されても静観する仏典があった一方で、幾つかの仏典はこの問題に無関心ではいられず、教理との整合性を求めて更なる改変に踏み切ることになる。つまり、彼らはアングリマールが今生のどこかで何らかの苦果を享受しておかなければならないと考えたのである。この場合、仏典編纂者（あるいは説話創作者）は教理との齟齬を来さないよう、説話のどこかで、より説得力のある〈言い訳〉をする必要に迫られることになる。ではその言い訳の内容を具体的に見ていこう。

##### (1) MN 第86經「アングリマール經」

この經典はすでに取り上げた「JF」の詩頌をベースに、その内容を散文で敷衍する形式を採っている。まずは内容をプロット毎に整理してみよう。

- ① ブッダはアングリマールを神通力で教化する。↓ Tt 第86c-870偈
- ② ブッダのもとで出家したアングリマールを拘束するよう人々に懇願されたパセーナデイ王はブッダのもとに向かうが、ブッダがアングリマールを見事に調御したのを見て退席する。
- ③ ブッダの助言を得たアングリマールは難産で苦しむ女性のもとに行き、「出家してからはいかなる殺生もしていない」という真実語で母子ともに救う。
- ④ その後、修行に励み、阿羅漢となったアングリマールが托鉢していると、他者が投げた土塊・棒・小石が当た

り、体に傷を負う。ブッダは彼を見て慰めの言葉を掛ける。→ Th 第871-886偈<sup>⑦</sup>

さてこのうち、④のプロットが言い訳に当たる部分である。つまりここでアングリマールは他者が投げた土塊・棒・小石が当たり、頭が割れるなどの大怪我をしているのである。

tena kho pana samayena aññena pi leḍḍu khitto āyasmato angulimālassa kāye nipatati, aññena pi daṇḍo khitto āyasmato angulimālassa kāye nipatati, aññena pi sakkharā khittā āyasmato angulimālassa kāye nipatati. atha kho āyasmā angulimālo bhinnena sīsenā lohiteṇa gaḷantena bhinnena pattena vipphāṭṭitāya saṅghāṭṭiyā yena bhagavā ten' upasaṃkamī. (MN ii 104.4-11)

さてその時、他の者が投げた土塊が同志アングリマールの体に当たった。また他の者が投げた棒が同志アングリマールの体に当たった。また他の者が投げた小石が同志アングリマールの体に当たった。その時、同志アングリマールは頭が割られ、血が滴り、鉢は壊れ、大衣は破れ、世尊のもとに近づいた。

そして、それを慰めるブッダの言葉は次のとおりである。

adhivāsehi tvam brāhmaṇa adhvāsehi tvam brāhmaṇa. yassa kho tvam kammassa vipākēna bahūni vassāni bahūni vassasatāni bahūni vassasahasāni niraye paccēyyāsi tassa tvam brāhmaṇa kammassa vipākam diṭṭhe va dhamme paṭisaṇvedesi (MN ii 104.13-17)

「バラモンよ、汝は耐えよ。バラモンよ、汝は耐えよ。バラモンよ、数年・数百年・数千年もの間、汝は地獄で

煮られるべき業の異熟を現世において受けているのだ」<sup>⑧</sup>

この部分こそ、業報輪廻および業果の不可避性との齟齬を可能な限り埋めようとした涙ぐましい努力の結果である。頭に大怪我を負ったとはいえ、いくら何でも、これが地獄で数千年煮られる苦果と同等に見なすには無理がある。しかし、阿羅漢になって死後生がない以上、このような記述が限界であろう。

さて、この後のアングリマーラ説話の変遷を考える前に、ここで注目しておきたい点の一つある。それは、この土塊・棒・小石による打撲が意図的になされているかどうかという点である。ここでは、人々が彼に怨みを抱いて故意に怪我させたのか、あるいは偶然投げた土塊・棒・小石が彼の体に当たったのが曖昧であり、判断がつかない。そこで、時代は下るが、注釈書の解釈を見てみたい。

*aññena pi leḍḍu khitito ti kākasanakhasūkarādīnaṃ paṭikkamāpanathāya samantā sarakhepamatte ihaṃe yena kenaci disābhāgena ca khitito āgantvā therass' eva kāye patati* (Ps iii 338.27-339.2)

「他の者が投げた土塊が〔云々〕とは――烏・犬・豚等を追い払うために、周辺から矢を射るだけの場所で、ある方角から投げられたものが飛来して、長老の体に当たった〔の意〕」。

これを見るかぎり、土塊・棒・小石は長老めがけて投げつけられたというよりは、烏・犬・豚等を追い払うために投げられた土塊・棒・小石が、偶然そこを通りかかった長老に当たったということになる。だとすれば、MNの編纂者あるいは伝承者は、業果の必然性を意識しながらも、覚りを開いた阿羅漢を故意に傷つけるという記述には抵抗を感じた結果、このような記述に留めたのかも知れない。

(2) 『鶩掘摩經』

この『N』の説話と同系列の仏典が幾つかあるが、順次その内容を概観してみよう。まずは『鶩掘摩經』である。内容は『N』と大同小異なので、アングリマールが怪我を負う箇所のみ紹介する。

爾時指鬘入舍衛城。群小童敵見之分衛。或瓦石擲或以箭射。或刀斫刺或杖捶擊。賢者指鬘。破頭傷体衣服破裂還詣仏所稽首足下起於仏前頌曰 (T. 118, ii 510a6-9)

この記述によれば、アングリマールが舍衛城に入る時、子供達が彼に様々な道具で怪我を負わせたことになっている。この記述からは判断しにくいだが、『N』の記述と違って、ここでは彼を傷つけようとする意図性は見られる。ただ、その主体は「童」としているところに、つまり「子供だから、つい遊び心で」という含みを持っているところに、阿羅漢を傷つけることへのささやかな抵抗感が垣間見られる。なお『鶩掘摩經』の説話では、『N』のように、ブッダがアングリマールに慰めの言葉を掛けるプロットはない。

(3) 『鶩掘摩經』

アングリマールが怪我を負う箇所と、ブッダが彼を慰める箇所のみを紹介しよう。そこでは、次のように記述されている。

時指鬘食後欲出舍衛城。有一人以石打指鬘身。復有一人以杖打指鬘身。復有一人以刀斫指鬘身体。<sup>(a)</sup>破時指鬘頭破身血。出舍衛城到世尊所。時世尊遙見指鬘来。頭破血流汚僧伽梨身体破。見已語言。忍勿発惡意。此之行報無數

百千劫当入地獄中。今所受報亦不足言。<sup>(b)</sup>時指誓曰言。如是世尊。如是如來。時指誓以和悅心即於仏前。説此偈言  
(T. 119, ii 511c22-512a1)

傍線 (a) で示したように、ここではアングリマールが舍衛城から出る時、三人が別々に彼に怪我を負わせており、これも意図的になされた行為であると考えられるが、その動機は明記されていない。またこちらの説話には、傍線 (b) で示したように、アングリマールに対するブッダの慰めの言葉が見られ、その内容は <sup>(b)</sup> に極めて近い。

#### (4) 『出曜經』<sup>⑨</sup>

次は『出曜經』の用例である。これは Dh. a や『法句譬喻經』と同様に、ダンマパダ系の詩頌が説かれた因縁譚を説く經典であり、ここでは「人前為過 後止不犯 是照世間 如月雲消」および「自婦大聖雄 欲觀尊沙門 今欲自悔過 久來所作罪」という詩頌の因縁譚としてアングリマール説話が説かれる。当該箇所を見てみよう。

便得入城街巷人民見指鬘來。其中或父母兄弟妻息。為指鬘所殺者。皆前報怨。<sup>(a)</sup>或以刀杖瓦石打指鬘極使牢熟。破頭傷体裂壞。衣被鉢盂亦破。即走出城竟不乞食。還至世尊所頭面礼足自説緣本。仏知其意指鬘受緣報何其速哉。<sup>(b)</sup>  
爾時世尊漸与説法。即於坐上得須陀洹果乃至羅漢六通清徹 (T. 212, iv 704a24-b4)

ここでも彼は人々に傷つけられることになるが、傍線 (a) で示したように、それはアングリマールに身内を殺された者達の怨恨に基づく行為であることが明記されており、これが今までと異なる部分である。こうすることで話は俄然面白くなるが、その反面、これは阿羅漢にもなった人物が故意に傷つけられることを容認することにもなっ

まう。<sup>⑩</sup> それぞれの説話にはそれぞれの立場や意図があるので、矛盾する二つが並立しない場合には、どちらか一方に目をつぶらなければならない事態が生じるのはやむを得ないであろう。

また、ブッダの慰めの言葉はないが、これに代わって、傍線(b)で示したように、ブッダ自身が彼の苦果の享受が速やかであることを説いている。そしてこの苦果の享受の後、彼は阿羅漢になっているが、すでに見た三つの資料およびこの後に取り上げる『増一阿含経』が苦果の享受を「阿羅漢になった後の出来事」とするのに対し、『出曜経』はこの苦果の享受を「阿羅漢になる前の出来事」とする点も異なる。阿羅漢になった者がこのような苦果を経験することは相應しくないと『出曜経』の説話創作者は判断したのかもしれない。

##### (5) 『増一阿含経』

『出曜経』よりも増広したアングリマール説話が『増一阿含経』に見られる。問題の箇所は次のとおり。

是時鶩掘魔城中乞食。諸男女大小見之。各各自相謂言。此名鶩掘魔。殺害衆生不可称計。今復在城中乞食。<sup>(a)</sup> 是時城中人民。各各以瓦石打者。或有以刀斫者。傷壞頭目衣裳裂尽流血污体。即出舍衛城至如来所。是時世尊遙見鶩掘魔頭目傷破。流血污衣而来。見已便作是説。汝今忍之。所以然者。此罪乃<sup>(b)</sup> 応永劫受之。是時鶩掘魔至世尊所。頭面礼足。在一面坐。爾時鶩掘魔在如来前。便説此偈(T. 125, ii 721a22-b2)

先ほど見た『出曜経』とは少し違うが、傍線(a)で示したように、ここでもアングリマールが悪人であることを理由に城下の人々が彼を傷つけ、また傍線(b)で示したように、ブッダはMNに見られたような慰めの言葉を彼に掛けている。これに加え、『増一阿含経』はアングリマールのアヴァダーナを付しているが、これがこれまでの資



料と大きく異なる。比丘達はブッダに次のような質問をする。

驚掘魔本作何功德。今日聰明智慧。面目端政世之希有。復作何不善行。於今身上殺害生類不可称計。復作何功德。於今値如来得阿羅漢道 (T. 125, ii 721c3-6)

ここでは①彼が聡明で端正に生まれてきたこと、②数多の殺害を犯したこと、そして③阿羅漢になったこと、の三つの質問がなされ、それを説明すべく彼の過去物語（アヴァダーナ）が説かれる点が今までの資料には見られなかった点である。この過去物語は、大衆に唆された父王に王子（アングリマール）が殺されるというものであるが、彼が死ぬ直前に立てた誓願「諸人民取吾枉殺。然父王自与我願。我今受死亦不敢辞。使我将来之世当報此怨。又使値真人羅漢速得解脱」(T. 125, ii 722c8-11)で現世での出来事が説明される<sup>⑪</sup>。

#### (6) 『賢愚経』<sup>⑫</sup>

最後に取り上げるのが『賢愚経』(T. 202, i: 423b3-427c27)所収のアングリマール説話であり、最も増広の激しい内容となっている。まずは全体のプロットを纏めてみよう。ジャータカやアヴァダーナの過去物語は二段下げて記す。

①彼はプラセーナジット王の司祭の子として生まれ、アヒンサカと命名された。長じて、ある婆羅門に師事したが、師の妻に誘惑され、それを拒んだために悪の道に入り、殺人鬼となる。後に彼はブッダに神通力で教化され、出家し修行して阿羅漢となる(423b4-424b3)。

②ブッダの指示に従い、難産の象に対して「出家してからは殺生せず」との真実語をなすと、象は無事に出産し

た。その後、プラセーナジット王は彼を討たんとして精舎に行くが、祇園では、ある短醜の比丘が素晴らしい歌を歌っていたので、軍衆や象馬は聞き惚れ、前に進まなかった。後にブッダに謁見した王はその比丘の過去について尋ねる (424b3-25)。

③その比丘が、短醜ではあるが、その声が甘美であることを説くジャータカ (424b25-24)。

④ブッダは王にアングリマールが出家して阿羅漢になったと告げ、王が彼を一目見ようと彼の房外に至った時、アングリマールは咳払いをしたが、その声で王は驚き、気絶してしまう (424c24-425a6)。

⑤アングリマールの咳払いで気絶した王のジャータカ (425a6-13)。

⑥多くの人を殺したアングリマールをブッダが教化したジャータカ (425a13-427a5)。

⑦アングリマールに殺された人々のアヴァダーナ (427a5-b29)。

⑧アングリマールの苦果 (427b29-c8)。

⑨アングリマールが壮健にして、生死を解脱したアヴァダーナ (427c8-21)。

ではまず、⑧の「アングリマールの苦果」から見てみよう。

時王長跪。復白仏言。指鬘比丘。殺此多人。今已得道。当受報<sup>(a)</sup>。仏告大王。行必有報。今此比丘。在於房中。地獄之火。從毛孔出。極患苦痛。酸切<sup>(b)</sup>。于時如來。欲令衆会知作惡行必有罪報。勅一比丘。汝持戸排。往指鬘房。刺戸孔中。比丘即往。奉教為之。排入戸内。尋時融消。比丘驚愕。還來白仏。仏告比丘。行報如是。王及衆会。莫不信解 (T. 202, iv. 427b29-c8)

王が彼の業の矛盾点を指摘すると（傍線（a））、ブッダは彼が房中で地獄の火に焼かれていると説き（傍線（b））、その様子を皆に見せるというプロットになっている。これは今まで見てきたアングリマール説話にはなかった内容であり、地獄の火に焼かれることで、彼の苦受を説明している。「石や棒で殴られる」よりは「地獄の火で焼かれる」方が、殺人という悪業の苦果に相応しいが、しかしここまでくると、今度は逆に現実離れしてしまい、リアリティを欠く結果になっている。

またこの説話で特徴的なのは⑦のプロット、すなわちアングリマールに殺された人々のアヴァダーナを載せている点である。ブッダのように輪廻を認めず、生まれる前と死んだ後がないとすれば、人はアングリマールが苦果を享受しないことに不合理感を抱くのと同じように、悪業を犯していないにもかかわらずアングリマールに殺められた人々にも不合理感を抱いてしまう。この不合理観を解消するために、『賢愚経』所収のアングリマール説話は、業報輪廻を前提に、彼らの過去世での悪業を説くアヴァダーナをちゃんと用意しているのである。

また最後には、アングリマールが今生で覺りを開いたことを過去世での善業で説明するアヴァダーナを配することもお忘れない。このように『賢愚経』所収のアングリマール説話は、業報輪廻説に基づくジャータカやアヴァダーナを随所に挿入することで、微に入り細を穿って様々な不合理を合理的に説明しようとしているのが分かる。では最後に、ここで取り上げたアングリマール説話を纏めておく。

- (1) 苦果なし…Th / 『僧伽羅利所集經』 / Dh.p.a / 『雜阿含經』 / 『別訳雜阿含經』  
(2) 苦果あり

① 棒・石等による打撃（何時／何処で／誰が）

(a) 無意図的

・MN 第86經…阿羅漢後／舍衛城での乞食中／他者

(b) 意図的

・『鶡掘摩經』…阿羅漢後／舍衛城に入る時／子供達

・『鶡崛髻經』…阿羅漢後／舍衛城から出る時／三人

・『出曜經』…阿羅漢前／城中／彼の被害者の身内

・『増一阿含經』阿羅漢後／城中で乞食中／城下の人

② 地獄の火

・『賢愚經』…阿羅漢後

説話の記述を鵜呑みにし、それを歴史的事実と捉えることはあまりにナイーヴな研究者の態度だが、しかしそれを丸々フィクションとして斬り捨てるのも早計である。ではアングリマーラの苦果に関する記述はどうであろうか。苦果を説かない資料もかなりあることに加え、苦果に関する記述にこれほどのバリエーションが見られることを勘案するなら、これは現実と教理との整合性を計るべく創出されたプロットと見るのが妥当であり、したがってその歴史性は極めて薄いと言わざるを得ない。また、たとえこのアングリマーラ説話そのものがフィクションであったとしても、その祖型の成立がブッダ在世当時に近ければ近いほど、ブッダの輪廻観に鑑みて、苦果に関する記述は説かれていなかった可能性が高いと推定されるのである。<sup>13</sup>

5. もう一つの〈言い訳〉

さてこの説話には、もう一つ大きな言い訳が説かれている。それは真実語に関するプロットである。これは一体何

を意味するのであろうか。この謎を解くために、まずはパーリ律の用例から見よう。

tena kho pana samayena coro aṅgulimalo bhikkhūsu pabbajito hoti. manussā passivā ubbijjanti pi uttasanti pi palāyanti pi aññena pi gacchanti aññena pi mukhaṃ karonti dvāram pi thakenti. manussā ujjhāyanti khīyanti vipācenti. kathaṃ hi nāma samaṇā sakyaputtiyā dhajabaddhaṃ coraṃ pabbājessanti. assosum kho bhikkhū tesaṃ manussānaṃ ujjhāyantānaṃ khīyantānaṃ vipācentānaṃ. atha kho te bhikkhū bhagavato etam atthaṃ ārocesum. bhagavā bhikkhū āmanesi: na bhikkhave dhajabaddho coro pabbājetabbo. yo pabbājeyya, āpti dukkaṭassa 'i (Vin i 74.26-35)

その時、アングリマールは比丘達のもとで出家した。人々は「それを」見て恐れ戦き、逃げ出し、「彼とは」別  
「の道」を行き、「彼からは」顔を背け、また門を閉ざした。人々は憤り、失望し、「どうして沙門釈子達は札付  
きの強盗を出家させてしまったのか！」と謗った。比丘達は人々が憤り、失望し、謗っているのを聞いた。する  
と、その比丘達はこの出来事を世尊に告げた。世尊は比丘達に「比丘達よ、札付きの強盗を出家させてはならぬ。  
出家させれば悪作に墮す」と告げられた。

ここで問題になっているのは〈出家した悪人〉ではなく、〈出家させた比丘〉であり、また一旦出家を認められた  
アングリマールは、かつては罪人であっても、僧伽の立派な構成員であることに変わりはない。<sup>15</sup> ということは、「罪  
人が出家して比丘となり、その比丘が僧伽にいる」という事実は残るので、世間の人々の間にはこのような非難が熾  
り続けたに違いない。とすれば、世間を敵に回したくない僧伽にとって、彼が罪人であったという〈過去の事実〉を  
補って余りある〈現在の真実〉が必要になってくる。それがここで問題にしようとしている「不殺生の真実語」のプ

ロットではなかったか。

古層の「F」には真実語に関するプロットが説かれていなかったもので、MNの用例を検討してみよう。出家したアングリマラーが乞食していると、難産で苦しむ女性に遭遇する。食後、ブッダのもとに戻った彼はそのことを告げると、ブッダは「私は生まれてから故意に生き物の命を奪ったことはありません。この真実により、母子とも安らかにるように」という真実語をなすように勧める。だが、「そうすることは故意に嘘をつくことになる」とアングリマラーがブッダに言うので、ブッダは次のように指示する。

tena hi tvaṃ aṅgulimāla yena sāvartti ten' upasaṅkama upasaṅkamitvā tam ithiṃ evaṃ vadehi: yato aham  
bhagini ariyāya jātiyā jāto nabhijānāmi sañcicca paṇaṃ jīvītā voropetā tena saccena sothi te hotu sothi  
gabbhassati (MN ii 103.18-21)

「ではアングリマラーよ、お前はサーヴァッティに行け。行つて、その女性にこう言うのだ。『ご婦人よ、私は聖なる生まれによって生まれ〔変わつ〕て以来、故意に生き物の命を奪った覚えはない。この真実によって、あなたも胎児も安穩になるように！』と」

傍線で示した如く、このプロットには明らかに、出家前と出家後のアングリマラーのあり方を峻別する意図があり、出家前の不浄性を認めながらも、これを出家後の聖性でカバーしようとしている。つまり彼は出家して「生まれ変わった」のであり、出家前のアングリマラーと出家後のアングリマラーは〈別人〉であることを強調している。これも世間の非難をかわそうとして捻り出された言い訳の一つと考えられ、史実を反映しているとは考えがたい。<sup>⑮</sup>「出産」という場面設定もアングリマラーが新たな人間として〈生まれる〉ことを象徴的に表現しているようだ。<sup>⑰</sup>

## 6. 小 結

以上、苦果に焦点を当てながら、アングリマール説話の変遷を考察してきた。<sup>⑬</sup> こうして丹念にこの説話を読み込んでいくと、世間の非難をかわすために、時代時代で様々な意図に基づく言い訳が幾重にも糊塗されているのが分かった。<sup>⑭</sup> また、業報輪廻や業火の必然性以外にも、罪人の出家を正当化するために新たなプロットが創作され、アングリマール説話に填め込まれているのも確認できたと思う。

並川の指摘によれば、ブツダは生まれてから死ぬまでの「この現実」こそを問題とし、生前や死後の存在には否定的であったと推察される。そして「この現実」の中では、悪業の果報（苦果）や善業の果報（楽果）を経験せずに死んでいく人も大勢おり、したがって現実の生は（理屈）で百パーセント割り切れるような代物ではないことも、我々は経験的に知っている。まさに現実是不合理に満ち満ちているし、人々はこのような現実には少なからず不公平感を抱く。生まれてから死ぬまでが人生の（すべて）ならば、この不公平感は決して解消されない。

しかし、生前と死後とを前提とする輪廻を認めると、どうなるか。この不合理な人生は一気に合理的に編集され直す。〈憎つくきあいつ〉が悪業の果報（苦果）を経験せずに死んでも、死後には過酷な地獄の苦しみが続いている、また〈愛しのあなた〉が善業の果報（楽果）を経験せずに死んでも、死後には甘美な天上の楽しみが続いている、と考えれば、この過酷な現実にも生きる意味や希望を見出すことができるであろう。<sup>⑮</sup> こう考えると、人生の達人ではない数多の凡人達にとって、業報輪廻説は厳しい現実を何とか生き抜いていくための〈命綱〉であったと考えられる。だからこそ、輪廻思想を無視しては仏教を大衆に根づかせることはできず、ブツダの目指したバクトルとは異なるが、布教にあたって、教団は輪廻説を容認する方向に大きく踏み出したと考えられるのである。

# 《引用文献》

- 稲荷日宣 1959. 「經典の加増形態より見たる央掘摩羅經」『印度学仏教学研究』7-2, 229-232.  
 榎本文雄 1989. 「初期仏教における業の消滅」『日本仏教学会年報』54, 1-13.  
 片山一良 2000. 『パーリ仏典第一期4・中部(マッジマニカーヤ) 中分五十經篇Ⅱ』東京.  
 佐々木閑 1996. 「比丘になれない人々」『花園大学文学部紀要』28, 111-148.  
 下田正弘 1998. 「阿蘭若処に現れた仏教者の姿—倫理的自制型と呪術的陶醉型—」『日本仏教学会年報』63, 1-13.  
 中村 元 1982. 『仏弟子の告白—テラガター—』東京.  
 並川孝儀 2005. 『ゴータマ・ブツダ考』東京.  
 平岡 聡 2002. 『説話の考古学—インド仏教説話に秘められた思想—』東京.  
 ——— 2005. 『賢愚経』を構成する説話の帰属部派」『印度学仏教学研究』54-1, 187-195.  
 ——— 2007. 「『出曜経』の成立に関する問題」『印度学仏教学研究』55-2, 181-187.  
 松本文三郎 1924. 「小乗より大乘へ(指鬘譚の変化)」『宗教研究』1-2, 1-17.  
 Bareau, André. 1985. La légende l'Angulimāla dans les anciens textes canoniques, *Annuaire du Collège de France*, 654-658.

※ 漢訳は大正新脩大蔵經(T)、パーリ仏典はPTS版を用いた。またパーリ仏典の略号はA Critical Pali Dictionary (Begun by V. Trenckner, revised, continued, and edited by D. Andersen, H. Smith, and H. Hendriksen, Copenhagen, 1924-1948)に準じた。

## 《注》

- ① アングリマール説話の変遷を考察した先行研究として稲荷 [1959] があるが、批判的な研究とは言い難い。ここではアングリマール説話を説く資料を時代的に五段階に分けているが、その根拠は明示されていない。また考察の焦点は大乘經典の『央掘摩羅經』に当たっており、今回ここで取り上げる苦果は問題視されていない。またBareau [1985] は各資料に見られる内容を紹介するに留まり、説話の考察には至っていないので、ここではこれ以上、取り上げない。

- ② たとえば、『a 第49話ではブツダが快適な生活を放棄し、世間の利益に邁進したことの例として、「師は一人で、食事の後、



三十ヨージヤナの道を行き、はじめは残忍かつ凶暴であつたアングリマラーを阿羅漢性に安住せしめられた」(B. 180.21-23)と説かれ、また「a第35話では弟子達が法堂に集まつて、「友よ、実に世尊は、あのような残忍で血で手を染めた大盗賊のアングリマラーを、杖や剣を使わずに調伏し従順にされ、なし難いことをやつてのけられた。実に仏というお方は、なし難いことをなされるものだ」(B. 180.23-25)」とブツダの徳を讃える場面があることから、ブツダの徳と慈悲とを高揚し、かつ極悪人の改心をテーマとするアングリマラー説話が、仏教の布教戦略として機能していたことを窺わせる。

- ③ 佐々木 [1986: 111-112] は仏教教団が乞食集団であり、したがつて外部社会に依存して生きる道を選んだという点を強調する。つまり、仏教教団にとつて、社会の好意を失うことは、教団の存立基盤そのものを危うくすることにつながるというわけだ。だから、「修行者個々人の行為を正しく方向付けることによって解脱の道を歩ませようとするのが「戒」の目的であつたとするならば、律の目的はそれとは違って、僧団が社会の信用を乞食生活に支障が生じることのないように、その活動を規制することだったのでないだろうか。これはもちろん確証のあるアイデアではないが、律の中の多くの規定が、一般の人々からの非難をかわすために制定されているという事実を重視するなら、そのように推測することも無理ではない」と言う。正鵠を得た指摘であろう。本稿で取り上げるアングリマラー説話の様々な改変も、このような事情を背景にしていると考えられる。

- ④ これを最初に問題視し、考察の俎上に上げたのは榎本 [1989] である。

- ⑤ 中村 [1982: 174]、榎本 [1989: 9]、並川 [2005: 125] など。これに対し、MN 第86経を和訳した片山 [2000: 293] は、この後、本文で取り上げる注釈書の解釈を参考に行っているもので、これを「業の果報に触れられて」と慎重に訳している。

- ⑥ ただし、MN の用例の方が散文の占める割合が高く、「雑阿含経」と「別訳雑阿含経」の用例は散文部分がごく僅かである。MN ではTh の第86偈までしか説かれておらず、したがつて第88-89偈までの五偈が省略されている。単なる編集のミスなのか、あるいは何らかの意図があつて省略されたのかは現段階では不明である。これ以降の考察から明らかなように、アングリマラー説話は經典編纂者や説話創作者の様々な意図に基づいて増広改変を被っている、この五偈が省略されることの背後にも何らかの意図性が潜んでいるのかも知れない。

- ⑧ 榎本 [1989: 9] はこの記述等を以て「アングリマラーのような殺人鬼ですら、出家して修行すれば阿羅漢となり、輪廻から解脱する道が開かれている。しかし、その出家以前に犯した悪業の報いや罪の償いはどうなるのか。この点を、初期仏教は、

業の先取り、無力化という思想で解決しようとしたのであろう」と結んでいる。

⑨ 『出曜経』の成立に関しては、平岡 [2007] を参照。

⑩ 業果の必然性を極度に強調する説一切有部系の説話文献では、阿羅漢になりながらも、殺されてしまう説話が存在する。Divy. 第28章のヴィータショーカーや Divy. 第35章のルドラーヤナがその例である。また説一切有部系の説話文献では、ブッダさえも業果の必然性からは逃れられず、足を怪我したことも過去世での悪業で説明される。平岡 [2002 : 241-254] 参照。

⑪ ただし、このアヴァダーナは①をもたらしただけの原因を説明していない。

⑫ 『賢愚経』の成立に関しては、平岡 [2005] を参照。

⑬ なお、今回の考察とは直接関係しないが、歴史的人物としてのアングリマラ像を論じたものとして、下田 [1998 : 6-8] がある。下田はゴンブリッヒの「アングリマラは古シヴァ派からの改宗者である」との指摘を紹介し、当時の仏教の出家者が阿蘭若処において異教徒と生々しく接触していた可能性を示唆している。

⑭ ここにも隠れた改変箇所が存在する。すでに見たように、古層の資料「<sup>1</sup>以来、アングリマラを出家させたのはブッダその人となっている。ところが、ここでは「比丘達のもとで出家した」とされる。ここで問題になっているように、インド仏教史のある時期において、悪人の出家が世間の非難の的になったことは想像に難くない。すると、律文献では罪人の出家をブッダが禁止する条項を設ける場面が設定されることになるが、その際、ブッダ自身が律に抵触する行為を行っていない、話の展開上、都合が悪いのである。このような事情で、「アングリマラは比丘達のもとで出家した」と改変されるに至ったと考えられるのである。

⑮ 佐々木 [1996 : 122] は犯罪者の出家を禁じる律の条項を論じる中で、「もしこれらの者を出家させてしまった場合は、出家させた側の者、すなわち僧団の比丘が悪作の罪となる。つまり出家そのものは有効ということである。世間的な犯罪を犯したからといって仏道修行が拒否されるわけではないのだが、しかしそのような者を僧団へ受け入れることによって僧団の社会的評価が下がることは避けねばならないという状況を反映した規則である。ここにも僧団と社会の関係を強く意識した運営形態が現れている」と指摘してゐる。

⑯ またこのように見ると、彼の本名が「アヒンサカ（不殺生）」となっていること、また彼が殺人鬼になる前は善良な人間であったというプロットにも意図性を感じないわけにはいかない。「<sup>1</sup>」によれば、「かつて加害者であった私には「本来」

無害者という名前あり。今、私は「本来の」名前に相応しき者となり、いかなる者も害することなし (ahimsako 'i me nāmaṇ hīnsakassa pure sato/ajjāṇṇ saccanāmo 'inhi na naṇ hīnsāmi kaṭṭhāṇa//) (Th 879) とし、本来の名前は「アヒンサカ（無害者）」であつたとする。穿った見方をすれば、ここにも「本来のアングリマール」と「悪に走つたアングリマール」とを〈別人〉として峻別し、アングリマールはブッダと出会つてその〈本来性〉を取り戻したことを訴えようとしてゐるとも解釈できる。換言すれば、「本来は善人↓たまたま悪に走る↓ブッダに出会つて本来性を獲得する」というように、「悪人」の時期を〈善人〉と〈阿羅漢〉でサンドイッチすることにより、彼の悪人性を薄めようとしている要に見える。ただこれは推測の域を出ないので、さらなる考察が必要であらう。

⑬「*h*」には真実語のプロットが存在しないが、しかしここでも、「生まれ変わり」を示唆する記述が見られる。それは第888偈であり、「かつて私はバラモンの生まれであり、両「親」とも高貴であつたが、今は善逝・法王・大」師の子なり (brahmajacco pure āsinnidico ubhato ahun/ so jīṇa putto sugatassa dhammarājassa sathuno//) (Th 889) と説かれる。つまりアングリマールは「仏の子」として〈宗教的に生まれ変わった〉ことが強調されているのである。

⑭本来ならアングリマール説話の最後の展開として大乘經典の『央掘摩羅經』を取り上げるべきであつたが、これは内容があまりに飛躍し、また本論の趣旨と外れるので本論では取り上げなかつた。この經典は大乘仏教の「空思想」や「如来藏思想」に基づき、アングリマールの成仏をテーマにしている。つまり、如来藏思想（自性清淨客人煩惱）によつて、極悪人アングリマールにも成仏の根拠を与え、アングリマールは南方にある「一切宝莊嚴國」の「一切世間衆見上精進如来」となり、師も彼の妻も父母も彼の犯した殺人も、すべては有情を教化するための幻であつたと説かれているのである。ここまできると、こゝで取り上げた仏典がアングリマール説話にまつわる様々な矛盾を解消するために一段一段積み上げてきた地道な努力は根こそぎ否定され、業の問題は完全に無化されている。「何でもあり」の大乘經典ならではの展開と言えよう。同じ傾向は、インド仏教史上「悪玉」として有名なデーヴァダッタ説話にも見られる。あれほど仏典の随所において執拗なまでに悪役を演じさせられたデーヴァダッタも、法華經では「実はブッダの善知識であり、ブッダの六波羅蜜成就に資する存在であつた」とされるに至る。

⑮榎本「1989」はMNの記述のみによつてこの問題を考察しているので、業の無力化と業の先取りを同列で扱うが、この二つは本来、次元の違う言い訳であり、時代的にも「業の無力化」が先で（「*h*」の段階）、「業の先取り」（MNの段階）が後で

あると考えられる。

②⑩ また業報輪廻説は現世での過酷な現状を過去世での悪業に求めることで、現在の苦しみを静かに受け入れるという選択肢も用意することになる。ただこれは両刃の剣であり、注意が必要だ。というのも、現世での苦果がすべて過去世での悪業のせいだとすれば、苦果の享受はそれだけで過去世での悪業を証明する結果となり、差別の温床ともなるからだ。苦果を享受する当人が業報輪廻を〈主観的事実〉として理解する限り大きな問題はないが、これが〈客観的事実〉として周囲の人間が苦果を享受する当人に押しつけられる場合は、重大な問題を引き起こす結果となる。