

博士論文

アングリマーラ伝承の東漸  
— 仏教思想の変遷と説話の展開 —

令和6年9月

広島大学大学院人間社会科学研究所

人間総合科学プログラム

楊柳

## 凡例

1. 本稿においては、アングリマーラ (Aṅgulimāla) という名前は各経典によって訳名が異なる場合があり、例えば央掘魔羅や指鬘などの呼称が存在している。仏教経典の原文を引用する場合やそのほか必要がある場合を除き、本論文では統一してこの伝承の主人公をアングリマーラと称する。
2. 仏教の開祖の呼び方について、その名前がサンスクリット語の発音に基づいて表記するとガウタマ・シッダールタ (Gautama Siddhārtha)、パーリ語の発音に基づいてゴータマ・シッダッタ (Gotama Siddhattha) になる。漢訳では瞿曇悉達多である。釈迦族の国の王子であったため、悟りを開く前には多くの場合「釈迦牟尼」(釈迦族の聖者) と呼ばれた。また、敬意を込めて「釈尊」とも称された。仏教において悟りを開いた人は「仏陀」と呼ばれ、釈迦は仏教の創始者であるため、悟りを開いた後には多く「仏陀」とも呼ばれる。仏陀としての釈迦は「釈迦仏」と称され、如来としての釈迦は「釈迦如来」と呼ばれる。思想の段階によって釈迦の称呼が異なるため、混乱を避けるために本稿では、各段階の仏教開祖を最初の釈迦牟尼の略称、すなわち「釈迦」と統一して称する。
3. 大乘、サンスクリット語で Mahāyāna マハーヤーナ、「偉大な乗り物」という意味で、理想を達成するための手段が優れていることを示す。後に大乘の自称に対して「小乗」の語が派生する。小乗、hīnayāna ヒーナヤーナ、「小さく劣悪な乗り物」という貶称である。中国や日本では最初から大乘と信じる傾向が強かったので、大乘と小乗という名称が一般に使われている。学問的な立場から言えば、小乗という代わりに、本稿ではもっと妥当な「部派仏教」という呼び方にする。

# 目次

序論	1
問題提起	1
先行研究	3
研究方法	8
論文構成	8
第一章 アングリマーラ伝承の諸資料	10
第一節 仏典資料	10
一 『アングリマーラ経』	13
二 『テーラガーター』 第 866～891 偈文	16
三 『六度集経』 卷第四（四十一）「普明王経」	18
四 『仏説鶡峴髻経』	20
五 『仏説鶡掘摩経』	22
六 『増一阿含経』 卷三十一「力品三十八」（六）	24
七 『別訳雑阿含経』 卷第一「初誦第一」（十六）	27
八 『出曜経』 雑品卷十七	28
九 『賢愚経』 卷十一「無惱指鬘品第四十五」	30
十 『雑阿含経』 卷三十八（一〇七七）	33
十一 『央掘魔羅経』	34
十二 まとめ	37
第二節 図像資料	40
一 ガンダーラのレリーフにおけるアングリマーラ伝承	41
二 西域石窟群の壁画におけるアングリマーラ伝承	46
（一）キジル石窟の壁画におけるアングリマーラ伝承	47
（二）シムシム石窟の壁画におけるアングリマーラ伝承	53
（三）クムトラ石窟の壁画におけるアングリマーラ伝承	56
（四）まとめ	58
第二章 アングリマーラ伝承からみる仏教思想の変遷	59
第一節 仏教について	59
第二節 仏教経典について	62
第三節 アングリマーラ伝承を収録する経典について	64
第四節 アングリマーラ伝承を記録する経典からみる業	66

一 業について	66
二 パーリ語経典のアングリマーラ伝承からみる業	68
三 『別訳雑阿含経』、『雑阿含経』、『増一阿含経』のアングリマーラ伝承からみる業	69
四 『六度集経』、『仏説鶩崛髻経』、『仏説鶩掘摩経』、『出曜経』、『賢愚経』のアングリマーラ伝承からみる業	72
第五節 アングリマーラ伝承を記録する経典からみる如来蔵	75
一 如来蔵について	75
二 『央掘魔羅経』のアングリマーラ伝承からみる如来蔵	78
第三章 仏教芸術におけるアングリマーラ伝承の解説	83
第一節 ガンダーラのレリーフにおけるアングリマーラ伝承の解説	83
一 単独画面の表現	83
二、異時同時画法	84
三、ガンダーラ仏教芸術のレリーフと漢訳経典との相関から推察できること	88
四 アングリマーラ伝承と燃燈仏伝承を描くガンダーラ仏教芸術のレリーフとの相関	92
第一節 西域石窟群におけるアングリマーラ伝承の解説	95
一 仏伝図としてのアングリマーラ伝承	95
二 因縁図としてのアングリマーラ伝承	103
第三節 まとめ	105
第四章 アングリマーラ伝承の説話の展開	107
第一節 経典からみるアングリマーラ伝承の説話の展開	108
一 『六度集経』と『賢愚経』におけるアングリマーラ伝承	108
二 『六度集経』の成立形態について	111
三 『賢愚経』の成立について	114
第二節 図像からみるアングリマーラ伝承の説話の展開	119
結論	122
参考文献	124
論文	124
データベース	127
仏典目録	128

僧伝資料	128
図版資料	128
謝辞	130

## 序論

### 問題提起

釈迦の在世中（紀元前5世紀頃）、古代インドのコーサラ国（Kosala、憍薩羅国）のシュラーヴァステイー（Śrāvast、舎衛城）という町にアングリマーラ（Aṅgulimāla、央掘魔羅・指鬘など）と呼ばれる人物がいたという伝承がある<sup>1</sup>。彼は99人か999人を殺害し、それぞれの被害者から1本の指を切り取って、頭や首に飾りつけた。100人か1000人に達するのに1人足りない時、アングリマーラは釈迦に出会った。釈迦の説諭の下、アングリマーラは改悛し、仏教に帰依し、後に阿羅漢までになって、尊敬を受けた。これがアングリマーラ伝承である。この伝承最初は単に仏伝、すなわち仏教の開祖である仏陀釈迦の生涯を宣揚するものとして登場したのである。凶悪な行いを犯した者が、釈迦のいくつかの教えによって、悪から善への転換を遂げることができるという物語は、仏弟子たちが、釈迦が危険を恐れず、広大な神通力を持つ仏教の創始者としての個人的魅力を表現する手段の一つとなっている。然しながら、仏教思想の発展とその影響力の拡大とともに、仏教経典に記録されているアングリマーラ伝承は、増広と変容を続け、釈迦の個人的魅力以外の考察を引き出した。それは、悪事を働いた後の悔い改めが、過去の悪事を無効にできるかどうか、極悪非道であっても、仏教に帰依することで良い報いを実現できるかなどの倫理的問題を提起するのである。

二千年以上前の古代であろうと、今日であろうと、私たちはまだこのような疑問を抱いている。人々は他人を諭す際、よく「善には善の報いあり、悪には悪の報いあり」（善有善報、悪有悪報）と言うが、悪事を働いた人の前では、「殺人の刀を捨てさえすれば、直ちに成仏する」（放下屠刀、立地成仏）という理論を引き出すこともある。なぜ「悪には悪の報いあり」のに、悪事を働いた後、ただ「殺人の刀を捨てさえすれば」すぐに仏になれるのだろうか。刑事事件において、他人の命を奪った犯罪者は、通常、死刑にはならず、法律によって刑務所で再教育を受けるという形で自分の罪を償うようになる。しかし、法律の壁の外では、「命を以て命を償う」（以命抵命）という考えを持つのが一般的であろう。二千年が経っても、善行には必ず善報があるのか、悪事を行え

---

<sup>1</sup> 早期の『増一阿含経』、代表的な『央掘魔羅経』などがある。後述する。

ば必ず悪報があるのかという問題は、相変わらず矛盾と混乱に満ちているようである。

ただし、仏教において罪とは個々人の心の問題であり、法的な問題ではない。「心の中の罪」を強調するために、究極の罪である「殺人者」という言葉が用いられたと考えられる。この点を考慮すると、「殺人の刀を捨てさえすれば、直ちに成仏する」という考え方は、心の中で悪意を捨て去ることで悟りを得るという意味であり、法律の観点とは異なる次元での議論である。

古い時代から、世界各地で「善には善の報いがあり、悪には悪の報いがある」（善有善報、悪有悪報）という考え方が広く受け入れられてきた。これは、統治者が社会倫理を維持するためにこの理論を必要とすることに加えて、自然界の因果関係に対する人々の認識にも基づいている。「瓜を植えれば瓜を得、豆を植えれば豆を得る」（種瓜得瓜、種豆得豆）というように、種を蒔けばその種に応じた結果が得られるのが自然界の法則である。このような因果関係は、長い実践の中から得られたものであり、自然界の一部である人間社会もこの因果関係に従うべきであると考えられている。そのため、「善には善の報いがあり、悪には悪の報いがある」という考え方は当然のこととして受け入れられてきた。この考え方は、現代でも刑事事件の判決結果に対する議論に影響を与えることがある。一方で、「殺人の刀を捨てさえすれば、直ちに成仏する」（放下屠刀、立地成仏）というように、残虐な行為が尊敬される仏となるとの結果をもたらすという考え方は、自然界の因果関係から見ると矛盾しており、理解し難いものである。

仏教思想も、その現れた当初はこのような自然界の因果関係に従っていた。仏教の開祖である釈迦は、個人の解脱を達成するために人々に善行を勧め、様々な教えを説いた。釈迦の滅後に成立した経典には、釈迦の生涯物語である仏伝物語や前世の物語である本生物語が多く含まれている。これらの説話の色が濃い物語は、釈迦の個人的な魅力と偉大さを強調し、また釈迦の前世と現世の物語を通じて、釈迦の滅後の仏教教義を伝えるものであった。仏教思想の発展に伴い、これらの物語の重点も変化し、ある思想や理念を説明するために独立した経典として成立することもあった。

アングリマーラ伝承は、仏教思想の発展を理解するための良い例である。この伝承は古代インドに起源を持ち、仏教が東に伝播するにつれて中国に伝わり、仏教思想の発展とともに物語自体も変容した。中国においては独自の飛躍的な

発展を遂げ、その影響力は日本仏教にも及んだ<sup>2</sup>。アングリマーラ伝承に関する資料は比較的豊富で、現存するパーリ語経典や漢訳経典に加え、中央アジアのガンダーラ仏教芸術や中国西域の石窟壁画にもその様子を見ることができ<sup>3</sup>。これらの資料は、時間的・地域的な広がりがあり、内容や性質も大きく変化し、発展している。アングリマーラ伝承の資料を整理し、分析することで、仏教思想が発展過程に起きた変遷や、異なる地域での仏教の伝播過程における変容の状況を見て取ることができであろう。

## 先行研究

学界ではアングリマーラ伝承に関する研究の専門書に関して、Richard F.Gombrich の『Who was Aṅgulimāla』<sup>4</sup> (1996) がある。この本はアングリマーラの「悪から善への転換」というキャラクターの変化に焦点を当てており、このキャラクターの社会的な意義を主に取り上げ、仏教の思想が心を教化する役割を強調している。なお、ここではアングリマーラ伝承に反映される仏教思想に関して深く探求しておらず、使用資料はパーリ語経典のみであった。清水俊史の専門書『阿毘達磨仏教における業論の研究：説一切有部と上座部を中心に』<sup>5</sup> (2017) は、人々がどのように業を作り輪廻するのか、業とはいかなる性格を有するものなのか、解脱する際してどのように業が解消されるのかなどの仏教思想に緻密に教理体系化された問題を、アビダルマ（阿毘達磨）仏教を中心にして解明しようとされた。その中に、パーリ語経典の『アングリマーラ経』（Aṅgulimāla Sutta）に対する注釈から、アングリマーラの業滅と、その悪業の清算に関する上座部の教理的な理解を検討した。説一切有部の論書の記述に、アングリマーラが大量殺人の悪業よりも、仏陀や母を殺害しようとの思を起こしたかどうかを問題視すると指摘した。この論がアビダルマ仏教の視点から出

---

<sup>2</sup> 例えば、白須浄真は「悪人正機」で有名な『歎異抄』における親鸞と弟子たちとの問答の下敷きとしてアングリマーラ伝承に求めた。また、大正・昭和時代の有名な女流歌人（柳原白蓮と九条武子）がアングリマーラ伝承の引用。白須浄真編『古代インドのアングリマーラ伝承：歎異抄十三条・漢訳経典・仏伝図像から読み解く』、法蔵館、2023年。

<sup>3</sup> ガンダーラのレリーフと亀茲石窟群の石窟壁画に関しては、第三章を参照。

<sup>4</sup> Richard F.Gombrich, How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings, Bloomsbury Publishing.

<sup>5</sup> 清水俊史『阿毘達磨仏教における業論の研究：説一切有部と上座部を中心に』、大蔵出版社、2017年。



発し、使用資料にほとんどがパーリ語のものであり、アングリマーラ伝承を一例にアビダルマ仏教における業論思想を探求した。次の代表的な研究と言え『古代インドのアングリマーラ伝承：歎異抄十三条・漢訳経典・仏伝図像から読み解く』（2023）<sup>6</sup>が挙げられる。編著者の白須浄眞は、「悪人正機」で有名な『歎異抄』における親鸞と弟子たちとの問答の根幹をアングリマーラ伝承に求めた。この論文集は、アングリマーラ伝承に的を絞って、これがどのように漢字仏教文化圏に伝わったのか、漢訳経典と仏伝図像、さらには後代への影響として大正・昭和時代の有名な女流歌人（柳原白蓮と九条武子）などの叙述を検討するところから『歎異抄』の十三条にある親鸞と弟子唯円の対話とその影響を多様な角度で追求し考察した。同書は、日本の仏教書物『歎異抄』を出発点とし、アングリマーラ伝承を手がかりに日本仏教の淵源を探求したと言える。ただ、アングリマーラ伝承について広範な調査と共同研究を行っているものの、この伝承の背景に関する議論は、日本仏教を基盤としたものであり、中国や古代インドにおける業論思想には触れていない。また、アングリマーラ伝承の思想変遷に対する分析を重点に置いているわけでもない。

本論文においては、学界全体がアングリマーラ伝承を収録する漢訳経典の中の『央掘魔羅経』の研究に主に傾斜するものであり、この大乘化した経典に見られる如来蔵に重点を置き研究を進めている。同経典に関しては稻荷日宣が「経典の加増形態より見たる央掘摩羅経」（1959）<sup>7</sup>で央掘魔羅経が声聞経<sup>8</sup>を大乘化したという現象に言及した。中村瑞隆の「央掘魔羅経について」<sup>9</sup>（1960）は、テキストの特徴や思想内容などの視点から『央掘魔羅経』を分析し、この経典が仏教において持つ重要性和価値を明らかにした。高崎直道は『如来蔵思想の形成』（1978）第二章「如来蔵と仏性」第二節「央掘魔羅経」<sup>10</sup>で、この経典の如来蔵思想について概観された。赤沼智善が編纂した『印度仏教固有名詞

---

<sup>6</sup> 白須浄眞編『古代インドのアングリマーラ伝承：歎異抄十三条・漢訳経典・仏伝図像から読み解く』、法蔵館、2023年。筆者は第一章の一（付）「第一章一の一の関係諸資料の補遺」と、第一章の三「アングリマーラ伝承を描く仏伝レリーフと壁画、漢訳経典：ガンダーラのレリーフとクチャ石窟群の壁画を中心とする図像の解析」の執筆を担当した。

<sup>7</sup> 稻荷日宣「経典の加増形態より見たる央掘摩羅経」、『印度學佛教學研究』7巻（2）、1959年、229-232頁。

<sup>8</sup> 声聞は本来、弟子の意である。釈尊の言葉をそのまま受け入れ、その表面的な理解することを声聞と言われる。

<sup>9</sup> 中村瑞隆「央掘魔羅経について」、『福井博士頌寿記念・東洋思想論集』、1960年、432-448頁。

<sup>10</sup> 高崎直道『如来蔵思想の形成』、春秋社、1978年、191-233頁。

辞典』<sup>11</sup> (1979) の「アングリマーラ」の項目で、アングリマーラ伝承を主軸とする7点の経典を整理し、求那跋陀羅が訳出した『央掘魔羅經』が声聞經の叙述素材を大乘化した作品であるとされた。小川一乗は『新国訳大蔵經』<sup>12</sup> (2001) 中の「如来藏・唯識」(4冊)の一冊の翻訳を担当する前、「『央掘魔羅經』における「如来藏」管見」<sup>13</sup> (1999)の一文で、当時点まで『央掘魔羅經』が国訳されたことがないため、高崎直道の先学研究を参照しながら、漢訳だけでは意味を理解するには困難な部分に対して、用例を挙げてチベット訳本と対照して分析をした。鈴木隆泰は「央掘魔羅經に見る仏典解釈法の適用」<sup>14</sup> (1999)で、『涅槃經』、『大法鼓經』をはじめとする一連の涅槃經系經典群というコンテキストにおける『央掘魔羅經』の意義と役割を、その背景を踏まえながら考察を行った。呂凱文は「從兩類『央掘魔羅經』探討声聞經大乘化的詮訳学策略」(2006)<sup>15</sup>で、日本の学者の研究成果を参考に比較研究し、解釈学の戦略について研究した。神達知純は「天台大師の央掘魔羅經引用について」<sup>16</sup> (2007)で、天台宗二祖である慧思と智顛の師弟の經典觀を、慧思に頻繁に引用された『央掘魔羅經』に着目し検討した。鶴田大吾の「南岳慧思における『鶡掘摩羅經』の引用：『法華經』と如来藏思想に関して」<sup>17</sup> (2009)では、慧思の『安樂行義』で如来藏思想を説く『鶡掘摩羅經』を引用した理由を示した。金剛師紅の論文「央掘魔羅經故事的訳本研読及再思考」<sup>18</sup> (2009)は、求那跋陀羅の訳本を研究主体として、竺法護と法炬の二つの訳本を比較し参考することで、アングリマーラという聖者の精神的成長史及びその社会に与える啓示を理解

---

<sup>11</sup> 赤沼智善『印度仏教固有名詞辞典』、法蔵館、1979年、39-41頁。

<sup>12</sup> 小川一乗『新国訳大蔵經』インド撰述部、大蔵出版、2001年、108冊。

<sup>13</sup> 小川一乗『『央掘魔羅經』における「如来藏」管見』、『仏教学セミナー』通号69、1999年、1-12頁。

<sup>14</sup> 鈴木隆泰「央掘魔羅經に見る仏典解釈法の適用」、『印度學佛教學研究』第48巻、1999年、436-440頁。

<sup>15</sup> 呂凱文「從兩類『央掘魔羅經』探討声聞經大乘化的詮訳学策略」、『仏教研究中心学報』第11期、2006年。ただし、この論文はすぐに高惠齡と蔡礼政によって批判された（「仏学研究与歴史想像：以阿含部諸經略評呂凱文「從兩類『央掘魔羅經』探討声聞經大乘化的詮訳学策略」」、『正覺学報』2011年第3期）。

<sup>16</sup> 神達知純「天台大師の央掘魔羅經引用について」、『天台学報』第49巻、2007年。

<sup>17</sup> 鶴田大吾「南岳慧思における『鶡掘摩羅經』の引用：『法華經』と如来藏思想に関して」、『印度學佛教學研究』第57巻、2009年、781-785頁。

<sup>18</sup> 金剛師紅「央掘魔羅經故事的訳本研読及再思考」、『南京曉庄学院学報』第5期、2009年、114-120頁。

しようとした。楊維中は専著『如来藏經典与中国佛教』<sup>19</sup>（2010）の中で、第二章で『央掘魔羅經』などの經典を利用して、如来藏經が中土（漢地）に与えた影響を探究し、特にこの如来藏思想とその思想が中土に与えた影響を紹介した。

『央掘魔羅經』が仏教經典としての戯曲的背景に焦点を当てた研究もある。それが孫尚勇の「論仏教經典的戲劇背景：以『央掘魔羅經』為例」<sup>20</sup>（2005）である。この論文は、『央掘魔羅經』に記載されているアングリマーラ伝承そのものの構造、プロット、キャラクター、偈頌、及び『賢愚經』、『増一阿含經』の引用、『大唐西域記』におけるアングリマーラが邪惡を捨てた（舍邪）場所の記録を通じて、この經典の原初形態が劇的な仏教儀式の演出の実際の記録であることを証明した。また、このような劇的な演出形式が仏教經典（特に大乘經典）において一定の普遍性を持つことを指摘した。

図像の研究に関して、上原永子の論文「ガンダーラにおけるアングリマーラ説話図について」<sup>21</sup>（2015）では、ガンダーラ美術に見られる関連図像を分析し、それらがいかにアングリマーラ伝承を描写し、その背後にある文化及び宗教的な意味を探った。上原永子は、これらの図像がガンダーラ仏教美術においてどのように独自の表現形式を持ち、仏教教義を伝える役割と影響に関して詳細に論じた。キジル石窟第 84 窟の一点の仏伝図をアングリマーラ伝承とされた任平山の「“裝飾霸道” — 克孜爾第 84 窟仏伝壁面積義二則」<sup>22</sup>（2018）も無視できない。ドイツベルリン国立インド美術館所蔵のキジル石窟第 84 窟の一連の壁画には、題材が不明なものが多くある。任平山は、図像と仏教經典の対照を通じて、その中の一つの仏伝図における刃を持つ人物をアングリマーラであると識別した。また、この壁画の美術的な側面を分析し、キジル石窟壁画がしばしば対比の強い色を間隔的に使用していることを指摘し、これが現代の図像学研究に困難をもたらしていることを明らかにした。この現象を「裝飾霸道」と呼ぶ。

---

<sup>19</sup> 楊維中『如来藏經典与中国佛教』、江蘇人民出版社、2010 年。

<sup>20</sup> 孫尚勇「論仏教經典的戲劇背景：以『央掘魔羅經』為例」、『四川大学学報（哲学社会科学版）』第 3 期、2005 年、66-71 頁。

<sup>21</sup> 上原永子「ガンダーラにおけるアングリマーラ説話図について」、『密教図像』通号 34、2015 年、19-31 頁。

<sup>22</sup> 任平山「“裝飾霸道” — 克孜爾第 84 窟仏伝壁面積義二則」、『芸術探索』第 32 卷、2018 年、72-82 頁。

アングリマーラ伝承に関する簡単な紹介記事も多くある。例えば、杜正民は『如来蔵学研究小史—如来蔵学書目簡介与導読』（上、下）<sup>23</sup>及び「当代如来蔵学的開展与問題」<sup>24</sup>において、『央掘魔羅經』を初期の如来蔵經典としての価値を肯定している。

近年では、アングリマーラ伝承をテーマにした修士論文も登場、賈盼盼の「央掘魔羅經故事研究」<sup>25</sup>（2021）などが見られる。この論文は、アングリマーラ伝承の現存する漢訳本を比較し、アングリマーラ伝承の変遷が二つの段階を経たことを示した。第一段階は、阿含經から本生經への変遷であり、この変遷により、經典の文章量が大幅に拡大し、内容と情節も豊かになった。第二段階は、本生經から独立した四卷本の『央掘魔羅經』への変遷であり、これによりさらに文章量が増し、内容や人物がより豊かになり、小乗思想から大乘思想への転換が実現された。この論文は、使用した資料が漢訳經典に限られており、如来蔵思想に焦点を当ててではなく、アングリマーラ伝承における大乘菩薩道思想を主に分析した。アングリマーラ伝承と小乗・大乘思想の分析に関して、漢訳の各經典の内容を例に挙げ、小乗・大乘思想と結びつけて分析したという研究手法には限界があり、使用資料も十分ではない。漢訳經典において、アングリマーラ伝承が豊かに広がり、人物像が変化していることに気づいてはいるものの、立場はアングリマーラ伝承から小乗・大乘思想を考えるものであり、小乗・大乘思想の変遷の宏觀的視点からアングリマーラ伝承を考えるものではない。

先行研究では、パーリ語資料に注目したものもあれば、漢訳經典（特に『央掘魔羅經』）に注目したものもある。両者を関連付けて分析しているものがあったとしても、その分析は物語の内容や思想にとどまっている。經典研究が盛んであるのに対し、図像研究は非常に乏しく、ガンダーラ仏教美術と西域仏教美術におけるアングリマーラ伝承は関連付けられておらず、仏教美術におけるアングリマーラ伝承が反映する仏教思想を探る研究がほぼない。先行研究では、この伝承のアビダルマ仏教における業論思想の価値、大乘仏教における如来蔵思想の価値、仏教美術の価値に注意が払われているものの、これらを結び付けた総合的な研究はない。アングリマーラ伝承は単なる劇的な仏教物語ではなく、強い生命力を持っている。それは仏教思想の発展各段階の実情を反映しており、

---

<sup>23</sup> 杜正民『如来蔵学研究小史—如来蔵学書目簡介与導読』（上、下）、財団法人伽耶山基金会、1997年。

<sup>24</sup> 杜正民「当代如来蔵学的開展与問題」、『仏学研究』、中国仏教文化研究所、2000年。

<sup>25</sup> 賈盼盼『央掘魔羅經故事研究』、陝西師範大学碩士學位論文、2021年。

この物語の変遷過程を理解することで、仏教思想の変遷と発展の比較的明確な流れを見ることができる。この流れは、仏教思想表現の多様性に反映されている。

仏教物語の研究は多岐にわたるが、本稿で扱っているアングリマーラ伝承に関する先行研究は間違いなく研究の価値と余地は非常に大きいと言える。

## 研究方法

本稿は、アングリマーラ伝承を中心として、仏教思想の発展過程における変遷、及び仏教物語の説話的展開を明らかにすることを目的とする。そのため、まずパーリ語經典に基づく日本語訳本、漢訳經典、漢訳經典目録、中央アジアのガンダーラ仏教美術及び西域石窟の仏教美術などの資料、歴史書も利用し分析することで、時代背景を踏まえて総合的に仏教思想の発展過程の性格を把握する。

## 論文構成

本論文の第一章は、アングリマーラ伝承の東漸に関する概観を俯瞰する。この部分では、アングリマーラ伝承の構成を紹介し、現存する様々な仏教經典や仏教芸術資料を列挙し、アングリマーラ伝承を全体的に整理し把握することを目的とする。

第二章は、經典資料を手がかりとして、東漸したアングリマーラ伝承の背景に見られる仏教思想の変遷を探究する。經典は仏教思想の比較的客観的な伝播手段として古くから重要な位置を占めており、仏教思想の発展と変化が忠実に記録されている。この部分では、現存するパーリ語經典及び漢訳經典に記録されたアングリマーラ伝承の内容を列挙し、関連内容を比較分析することで、東漸過程における仏教思想の発展方向、すなわち業論的位置付けから如来蔵思想への展開を明らかにする。

第三章は、仏教芸術を手がかりとして、東漸したアングリマーラ伝承の芸術表現における差異を整理する。仏教思想の伝播手段として、図像化は最も直感的であり、一般民衆に最も受け入れやすい手段である。大乘仏教の興起と並行して現れた中央アジアのガンダーラ仏教芸術から、同じ説一切有部思想文化圏に属する中国西域の石窟仏教芸術に至るまで、これらの中にはアングリマーラ

伝承が反映されている。同じ文化圏にあっても、アングリマーラ伝承の表現には差異が見られる。本章では、第二章の漢訳経典の関連記述を参照し、ガンダーラと西域の仏教芸術に表現されたアングリマーラ伝承を紹介し分析し、仏教芸術に反映されたアングリマーラ伝承の東漸状況を前章に見てきた思想的変化と合わせて明らかにする。

第四章は、アングリマーラ伝承の仏教経典資料と仏教芸術資料を結びつけ、その物語が説話としての展開される状況を指摘する。本章の内容は、第二章及び第三章の内容に基づいて検討されたものである。仏教思想の伝播は、仏教経典の記述や仏教芸術の表現に加え、口頭伝承にも表れている。現存するアングリマーラ伝承関連の漢訳経典には、必ずしも文字化された底本に基づかない経典が含まれており、これらは劇的な口頭伝承に由来するものである。このような口頭伝承に基づくアングリマーラ伝承物語は、内容が革新的かつ類似しており、文字化された底本に基づく経典とは異なり、異なる地域に比較的安定して伝播している。この口頭伝承の伝播手段は、仏教芸術にも顕著に表れている。伝統的な経典伝播や図像伝播の手段と比較して、口頭伝承の手段はしばしば見過ごされがちであり、信頼性も低いと見なされがちではあるが、実際に存在したことは確かであり、仏教思想の伝播において重要な位置を占めている。

以上の内容を総括し、アングリマーラ伝承の東漸過程における仏教思想の変遷と説話の展開状況を明らかにしていきたい。

## 第一章 アングリマーラ伝承の諸資料

本論文の題目にある東漸という言葉は、元々はある勢力が東の方へ次第に広がることを意味し、この概念は仏教にも適用されている。古代インドで発祥した仏教は、東西交通路を通じて東の方へ伝播し、中国や日本に伝わった。この仏教の伝播は仏教東漸と呼ばれている。周知のように、古代インド発祥の仏教は主にその東の方へ伝播し、その過程において最も重要な到達点は中国である。仏教は紀元前後に中国に伝来し、迅速に根付き、多くの仏教徒を擁し、頻繁に各政権の統治者によって推奨された。このような背景で、古代インドの仏教経典は広く漢訳され、その広範な漢訳と伝播に伴い、仏教芸術も急速な発展ができた。数世紀にわたり、仏教は中国の地で独自の飛躍的な発展を遂げ、中国化された仏教はさらに日本や朝鮮半島へと伝播し、東アジアの仏教に直接的な影響を与えた。本論文は仏教の東漸を中国化の過程に焦点を当て、アングリマーラ伝承の中国における伝播を中心に検討する。この部分では、アングリマーラ伝承が中央アジア及び中国で伝わった主要な仏教経典資料と仏教芸術資料を列挙し、その東漸の大まかな様相を示す。

### 第一節 仏典資料

アングリマーラの物語は様々な経典に説かれている。パーリ語経典には、アングリマーラに関するテキストは2点残されている。『マッジマニカーヤ』(Majjima Nikāya、中部)第86経『アングリマーラ経』(Āṅgulimāla Sutta)と『テーラガーター』(Theragāthā、長老の詩)第866～891偈に散文と詩を交えた形で見られるが、内容は比較的単純である。サンスクリット語原典は見出されていないが、漢訳経典が残っている。漢訳経典目録におけるアングリマーラ関係経典は次の数十部である。<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> 主に『大正新脩大蔵経』の第五十五巻「目録部全」に基づいてまとめておくものである。参考の目録は、『出三蔵記集』(梁積僧祐撰、第55冊、第2145経)、『衆経目録』(隋沙門法経等撰、第55冊、第2146経)、『大唐内典録序』(麟徳元年甲子歳京師西明寺釈氏撰、第55冊、第2149経)、『古今訳経図紀』(大唐翻経沙門釈靖邁撰、第55冊、第2151経)、『大周刊定衆経目録』(大唐天后勅仏授記寺沙門明佺等撰、第55冊、第2153経)、『開元釈教録』(庚午歳西崇福寺沙門智昇撰、第55冊、第2154経)、『開元釈教録略出』(唐西崇

『央掘魔羅經』四卷(道場寺訳出)  
『央掘魔羅經』四卷(宋元嘉年沙門求那跋陀羅於揚州訳)  
抄『央掘魔羅經』二卷  
『央掘摩羅經』四卷七十八紙  
抄『央掘摩羅經』二卷  
『央掘摩經』四卷  
『央崛魔羅經』一部四卷(沙門僧伽跋摩。道場寺出見道慧僧祐法上等録高僧伝云於荊州辛寺出)  
『央崛摩羅經』一部四卷九十二紙  
『央崛摩羅經』二卷(亦直云央崛經與真經名同中有央崛摩羅經二卷疑此經是籥子良抄撰)  
抄『央崛摩羅經』二卷  
『鶩掘魔經』一卷(一名指鬘經或鶩掘魔羅經見道真録)  
『鶩掘魔經』(竺法護出鶩掘魔經一卷求那跋陀羅出鶩掘魔羅經四卷)  
抄『鶩掘魔羅經』二卷  
『鶩崛摩羅經』一卷(一名指鬘經一名鶩崛髻經。晋武帝竺法護訳。出長房録)  
『鶩崛摩經』一卷(或作魔字或云指髻經或云指鬘經出增一阿含第三十一異訳見道真僧祐)  
『鶩崛摩經』一卷(或有作魔字或云指鬘經或作指髻經六紙。西晋竺法護訳)  
抄『央掘魔羅帰化經』一卷  
『央崛魔羅帰化經』一卷(一名央崛摩婦死經。並西晋惠帝法炬法立訳。出長房録)  
『鶩崛魔帰化經』(出鶩崛魔羅經)  
『仏降央掘魔羅人民歡喜經』一卷  
抄『仏降央掘魔羅人民歡喜經』一卷(沙門求那跋陀羅)  
『仏降央崛魔羅人民歡喜經』一卷  
『仏降鶩掘魔羅人民歡喜經』一卷(沙門求那跋陀羅)  
『仏降鶩崛魔羅人民歡喜經』(出鶩崛魔羅經)  
『央掘魔羅悔過經』一卷  
抄『央掘魔羅悔過法經』一卷

---

福寺沙門智昇撰、第 55 冊、第 2155 經)、『貞元新定釈教目録』(西京西明寺沙門円照撰、第 55 冊、第 2157 經)となる。



『鴛掘魔悔過經』一卷(道安云竺法護所出。出僧祐錄)  
抄『帝釈施央掘魔法服經』一卷  
『帝釈施央掘魔羅法服經』一卷  
『帝釈央崛魔羅法服經』一卷(道安云晋代竺法護所出。出僧祐錄)  
『帝釈施央崛魔羅法服經』一卷  
『鴛掘髻經』一卷  
『鴛崛髻經』一卷(一名指髻經。晋世竺法護別訳)  
『鴛崛髻經』一卷(沙門白遠。與竺法護指髻經大同小異出增加一阿含第三十一異訳見長房録)  
『鴛崛髻經』(五指一名指髻經。沙門求那跋陀羅)  
『鴛崛髻經』一卷(西晋沙門釈法炬訳)  
『鴛崛鬘經』一卷(第二訳云與法護指鬘同本異訳。西晋惠帝代法炬法立訳。出長房録)  
『央崛魔羅母因縁經』一卷(抄第一卷新編上)  
『仏説央掘魔羅母因縁經』一卷  
『鴛掘魔母因縁經』一卷(抄)  
『仏説鴛掘魔羅母因縁經』一卷(道安云晋代竺法護所出。出僧祐錄)  
『無量樂国土經』一卷  
『鴛掘魔婦死經』一卷(或云婦化經。沙門求那跋陀羅)  
『指鬘經』(或作指髻經。東晋耆多蜜訳。出長房録)  
『指鬘經』一卷(沙門釈法頭。或作指髻出増一阿含第三十一異訳見長房録)  
『波斯匿王欲伐央崛魔羅經』一卷(祐録云抄新編上)  
『波斯匿王欲伐鴛掘魔羅經』(一卷)  
『波斯匿王欲伐鴛崛魔羅經』(出鴛崛魔羅經)  
『有称十方仏名得多福經』一卷(祐録云抄陳録云抄央崛經第三卷新編上)  
『央崛魔羅母下』八部八卷(出央崛魔羅經)。

現存の漢訳経典の中に、アングリマーラ伝承を単独経典とし、アングリマーラ伝承を収録する経典が9点ある。それは『六度集経』、『仏説鴛崛髻經』、『仏説鴛掘摩經』、『増一阿含経』、『別訳雑阿含経』、『出曜経』、『賢愚経』、『雑阿含経』、『央掘魔羅経』である<sup>27</sup>。注意すべきは、すべての経典が同じ要素、構造、

<sup>27</sup> これらの経典で使用されているアングリマーラの名前は、それぞれ異なっている。音訳名(阿群、鴛掘摩、鴛掘魔、鴛掘魔羅、央瞿利摩羅、央掘魔羅)、意訳名(指鬘、無惱)及び音訳と意訳を組み合わせた名前(鴛崛髻)がある。

言葉遣いを使っているわけではないことである。これからアングリマーラ伝承を収録するパーリ語経典と現存の主要な漢訳経典の内容を挙げて、どこが異なるかを纏めておく。

## 一 『アングリマーラ経』

『マッジマニカーヤ』(Majjhima Nikāya、中部)第86経「アングリマーラ経」(Aṅgulimāla Sutta)<sup>28</sup>については、日本語訳の田辺和子訳の「残忍な盗賊アングリマーラの帰依―央掘摩羅」<sup>29</sup>を参照する。一部の偈文、会話を省略して主要なプロットを抜く。

世尊はサーヴァッティーにあるジェータ林のアナータピンディカの森に住んでおり、その頃、パセーナディコーサラ王の国には、アングリマーラという名の盗賊がいた。彼は残忍で、手は血塗られており、人を殺すことに固執しており、生きとし生けるものに対してあわれみを持っていない。また、人々を殺しに殺してそれぞれの指で作った首飾りを身につけていた。

ある時、世尊は盗賊アングリマーラがいる道に進んだ。盗賊アングリマーラがいる道に進んでいく世尊を見た村人たちは「沙門よ、この道を10人の人々も、20人の人々も、30人の人々も、40人の人々も集まって進んだ。彼らはアングリマーラの手の中に落ちたのです」と三度注意したが、世尊は沈黙して行った。アングリマーラは、世尊が遠くからやって来る姿を見て、こう思った。

「実に不思議で未曾有なことだ。まさかこの沙門は一人で連れもなく無理やりやって来る。一体この沙門の命を奪うべきかどうか」

その時、アングリマーラは刀と楯を取って弓矢をつけて、世尊を背後から追いかけた。すると世尊は神通の行為を示した。アングリマーラは自然に歩いている世尊を全力で追いかけても追いつくことができなかった。そして、アングリマーラは立ち止まって世尊に「沙門よ、止まれ。沙門よ、止まれ」と言った。世尊は「アングリマーラよ、私は立ち止ま

---

<sup>28</sup> 底本は Majjhima-Nikāya II .Pali Text Society,1896,pp.97-105.

<sup>29</sup> 田辺和子訳「残忍な盗賊アングリマーラの帰依―央掘摩羅」、中村元監修『原始仏典』第6巻「中部経典Ⅲ」、春秋社、2005年、205-215頁。

っている、汝こそ止まれ」と返事した。そしてアングリマーラは世尊に「どうしてお前は立ち止まっていて、私は立ち止まっていないのか」とその返事の意味を尋ねる。

「アングリマーラよ、常に一切の生きとし生けるものに対して害心を捨て、生きものに対して抑制を持っていないから汝は立ち止まっていないのだ」

アングリマーラは世尊の偈文を聞いた後、刀と武器とを深い山に投げ捨てた。世尊の足元にひれ伏して出家を願い出て、比丘になった。

時に世尊は、アングリマーラなどの随従沙門とともに、サーヴァッティーに向かって遊行に行つて、ジェータ林のアナータピンディカ園に止まった。その頃、パセーナディコーサラ王の王宮の入口に多くの人が集まって、大声を立てていた。

「王様、この国には、人々を殺してそれぞれの指を取って首飾りにして身につける、アングリマーラという残忍な盗賊がいる。その男を防いでくださいますように」

そこでパセーナディコーサラ王は五百頭の馬と兵士たちとともに森に向かって出発して、世尊を礼拝して一隅に座った。パセーナディコーサラ王に世尊はどこかの敵を攻めようとしているかと聞いた。パセーナディコーサラ王は世尊にアングリマーラの話をした。

「大王よ。もしあなたが、出家して袈裟をまとい、生きものを傷つけることをやめ、ものを盗むことをやめ、嘘をつくことをやめ、梵行を行じ、善い性質を持っているアングリマーラを見たなら、どうしますか」

「私は敬礼いたしましょう。しかし、悪い性質の彼に、このような慎み深い抑制がどうしてもできるでしょうか」

その時、アングリマーラは世尊から遠くないところに座っていた。世尊は手を差し出してパセーナディコーサラ王にアングリマーラを示した。パセーナディコーサラ王には恐れが生じた。セソンはパセーナディコーサラ王が恐れ、身の毛がよだつほど驚いていることを知って慰めた。その時、パセーナディコーサラ王はアングリマーラのもとに近づいて会話をしてから納得が行った。時に、アングリマーラは、衣をつけて鉢を手に持ちサーヴァッティーに入った。順次に托鉢のため歩いていくうち、難産の一人の婦人を見た。彼にこのような思いが起こった。

「ああ、実に、人々が苦しんでいる」

サーヴァッティーで托鉢にまわった後、世尊のもとに戻った。

「尊師よ。サーヴァッティーに托鉢に入りました。その時、私はサーヴァッティーで難産の一人の婦人を見ました。見て、私はこのような思いが起こった。『ああ、実に、人々は苦しんでいる』と」

「それでは、アングリマーラよ。汝はサーヴァッティーに行きなさい。近いてあの婦人にこう言いなさい。『姉妹よ、私は生まれてこのかた、故意に生きものの命を奪ったということを認めません。その真実にかけてあなたに幸せがあるように。胎児に幸せがあるように』と」

「尊師よ、それでは、私が意識的に嘘をついたことになるのではないですか。尊師よ、なぜなら、私によって、故意に多くの生きものの生命が奪われているのですから」

「それでは、アングリマーラよ、汝はサーヴァッティーでその婦人に近づいてこう言いなさい。『姉妹よ、私は聖なる生まれに生まれてこのかた、故意に生きものの命を奪ったということを認めません。その真実にかけてあなたに幸せがあるように。胎児に幸せがあるように』と」

そして、アングリマーラはその婦人にこのように言った。すると、婦人は安楽になった。胎児も安楽になった。アングリマーラは「生は尽きた、梵行は完成した。なさるべきことは、なされた。さらにこの状態には戻らない」と認知した。

時に、アングリマーラは衣をつけて鉢を手に持ちサーヴァッティーに入った。しかし、その時、他人が投げた土塊、棒、石が、アングリマーラの体にあつた。アングリマーラは、頭が傷つき、血が流れ落ち、鉢が壊れ、服もボロボロになって世尊のところに戻った。世尊は見てこう言った。

「婆羅門よ、汝は忍受せよ。汝はその行為の果報として何年、何百年、何千年、地獄に苦しむであろう、その行為の果報を現在に受けているのだよ」

そこで、解脱の楽しみを受けていたアングリマーラは、感興の偈を唱えた。

内容をまとめてみると、このようになる。釈迦が森に住んでいる時、ある国にはアングリマーラという凶賊がいた。アングリマーラ彼は残忍で、手は血塗られており、人を殺すことに固執しており、生きとし生けるものに対してあわれみを持っていない。また、人々を殺しに殺してそれぞれの指で作った首飾りを身につけていた。釈迦は村人の警告を顧みず、あえてアングリマーラがいる

道に進んでいった。アングリマーラは釈迦を見て、刀と楯を取って弓矢をつけて、世尊を背後から追いかけた。すると世尊は神通の行為を示した。アングリマーラは自然に歩いている世尊を全力で追いかけても追いつくことができなかった。釈迦の説諭（偈文）を聞いてアングリマーラは刀と武器とを深い山に投げ捨てて、釈迦の足元にひれ伏して出家を願い出て、比丘になった。ある時の王宮の前に、多くの人々が国王に、この国には非常に凶悪な盗賊がいるので注意するように伝えた。国王はその話を聞き、軍隊を率いて盗賊のいる場所へ向かった。その途中で釈迦に出会い、釈迦に礼拝し対話を行った。釈迦は国王に対して、その凶悪な盗賊がすでに改悛したことを告げ、恐れていた国王を安心させた。国王はこれを受け入れた。ある時、アングリマーラは、国で托鉢のため歩いていくうち、難産の婦人の姿を見て、人々が苦しんでいることを思った。釈迦は彼に対して、難産の女性に自分が故意に人の命を奪ったことがないと言い、難産の女性が無事に出産できるよう祝福するように指示した。すると、婦人も胎児も安楽になった。ある時、アングリマーラは鉢を持って国に入った時、他人から激しい攻撃を受けて負傷した。釈迦は彼に対して、耐え忍ぶように、これが彼の以前の行為の苦報なのであると告げた。そこで、解脱の楽しみを受けて（阿羅漢になった）、偈文を唱えた。この中に、指鬘と母のことは一切触れていない。

## 二 『テーラガーター』 第 866～891 偈文

『テーラガーター』（Theragāthā、長老の詩）第 886～891 偈<sup>30</sup>のアングリマーラ長老については、日本語訳、早島鏡正訳の「仏弟子の詩」<sup>31</sup>を参照する。一部の偈文、会話を省略して主要なプロットを抜く。

866 アングリマーラは言った。「道の人よ、あなたは歩いているのに、『自分は立っている』と言い、また、私が立っているのに、『立っていない』と言います。道の人よ、私は、あなたに次のことを問います。—『如何なる理由で、あなたは立っているのに、私は立っていないのか？』と」

---

<sup>30</sup> 底本は The Theragāthā. Pali Text Society, 1883, pp. 81-82.

<sup>31</sup> 早島鏡正訳「仏弟子の詩」、梶山雄一〔ほか〕編『原始仏典』第九巻、講談社、1985年、131-135頁。

867 ブッダは答えた「アングリマーラよ、私は、常にあらゆる生類に対して、害心を捨てて立っている。あなたは、生類に対して害心を抑える心がない。それ故に、私は立ち、あなたは立っていないのである」

868 アングリマーラは言った。「……真理に叶ったあなたの詩句を聞いて、その私は千の罪悪を捨てよう」

869 このようにして、盗賊のアングリマーラは、刀と武器を穴や崖や奈落に投げ捨てて、ブッダの足を頂いて敬礼し、その場でブッダに出家を願った。

870 ……ブッダは彼に修行者の資格を与えた。

……

879 以前に、アングリマーラは、意識して他人に害を加える者であった時、自分の名前を「害を加えない者」と言った。今日、真に名前の通りの者となった。

880 以前盗賊であって、アングリマーラ（切った指で作った飾り輪をかける者）という名前で世に知られていた。大洪水のために流されて、ブッダに帰依するに至った。

885 アングリマーラは解脱されたもののうちで、最も勝れたもの（涅槃、安らぎ）に到達した。……

886 アングリマーラは三種の明知に通達し、ブッダの教えを体得した。

……

889 アングリマーラは、以前に、父母両系ともに高貴な婆羅門の生まれであった。今は幸福な人、真理の王・師の子である。

……

891 アングリマーラは、師ブッダに仕え、ブッダの教えを体得した。重い荷を下ろし、輪廻の生存に導くものを根絶した。

内容をまとめてみると、このようになる。アングリマーラは神通力を示した釈迦に対して質問を行った。釈迦の説諭（偈文）を聞いてアングリマーラは刀と武器を投げ捨てて、ブッダの足を頂いて敬礼し、その場でブッダに出家した。その後、解脱されたもののうちで、最も勝れたもの（涅槃、安らぎ）に到達して（阿羅漢になった）、釈迦の教えを体得した。この経典の記述は、アングリマーラが釈迦の神通力を目撃した後の対話から始まる。内容の詳細や偈文においても簡潔であり、指鬘と母のことも一切触れていない。

### 三 『六度集経』 卷第四（四十一）「普明王経」

アングリマーラ伝承は『六度集経』 第四卷の「普明王経」に現れる。『六度集経』は、康居国沙門康僧会が呉の建康で訳されたものである。訳者の康僧会について、『高僧伝』に

康僧会、其先康居人、世居天竺、其父因商賈移于交趾。会年十余歳、二親並終、至孝服畢、出家。励行甚峻、為人弘雅有識量、篤至好學。明解三藏、博覽六経、天文図緯、多所綜涉、辯於樞機、頗屬文翰。時孫權已制江左、而仏教未行。……至吳天紀四年四月。皓降晋、九月会遘疾而終。是歳晋武太康元年也。<sup>32</sup>

康僧会の祖先は康居人で、代々天竺に住んでいた。父親は商人として交趾に移り住んだ。僧会が十歳余りの時、両親ともに亡くなり、彼は親孝行を尽くして喪に服した後、出家した。彼は非常に厳しい修行を行い、人格が高く識見が広く、学問を深く愛した。三蔵に精通し、六経に広く通じ、天文や地理にも詳しく、多くの知識を持っていた。弁舌に優れ、文筆も得意だった。当時、孫権が江南を支配していたが、仏教はまだ広まっていなかった。…呉の天紀四年四月、孫皓が晋に降伏し、九月に僧会は病にかかって亡くなった。この年は晋の武帝の太康元年だった。

という記録が見られる。康僧会は、祖先は康居人<sup>33</sup>で、代々インドに住んでいたが、父の仕事のために交趾（現在のベトナム北部）に移住した。十代の若さで両親に死別し、出家した。彼は仏教に精通し、東呉孫権の時代に海路を渡り、当時の建康（現在の南京）に到着した。この時点で、月氏<sup>34</sup>の支謙、支亮が戦乱のために東呉にやってきて、すでに一部のサンスクリット語経典を漢語に翻訳した。その中には『維摩経』、『大般泥洹経』など含まれている。これにより、建康地域において初めて仏教が広まった。康僧会は赤烏十年（247）に建康に到着し、その後『六度集経』などの経典を翻訳した。彼は最終的に、東呉の天紀四年・晋武太康元年（280）に亡くなった。また、『古今訳経図紀』 卷第一に

---

<sup>32</sup> 『大正蔵』 第 50 冊、第 2059 経、325a-326a 頁。『出三蔵記集』 卷十三「康僧会伝第四」にもほぼ同じ記録である（『大正蔵』 第 55 冊、第 2145 経、96b-97a 頁）。

<sup>33</sup> 康居、紀元前 2 世紀～後 4 世紀頃シル川下流域からキルギス平原（現在のカザフスタン南部）を本拠としたトルコ系遊牧国家。

<sup>34</sup> 月氏、紀元前 3 世紀～後 1 世紀頃中央アジアで活動し存在した遊牧民族と国家名。

「以吳太元二年（252）歲次辛未。於楊都<sup>35</sup>訳。六度集經。……総一十四部合二十九卷」<sup>36</sup>、東吳の太元二年（252）から建康で続々と『六度集經』などの14部の經典を訳したことが見られる。この資料から、『六度集經』が康僧会によって海路（建康-交趾-建康）で252年～280年に中国の南の建康で翻訳されたことが分かる。この經典のものが仏教の南伝ルート<sup>37</sup>に沿って中国の南部に伝わったことを考えられる。この經典の成立に関して、典拠が存在するかどうか、またそれがインドのものであるかどうかに関しては疑問が残っている。この点に関しては、第四章のアングリマーラ伝承の説話の展開のところで検討する。

『六度集經』にある本生物語の多くは有名なもので、パーリ語經典また漢訳經典中にその類似または相当せるものが少なくない。<sup>38</sup>『六度集經』の主題は、仏教によって国主に「仁政」を行わせるため政治色が溢れる經典とされている。アングリマーラ伝承を独立の物語として記録されているわけではなく、「普明王經」の中に一部として現れる。関係部分とその翻訳を提示する。

師告阿群<sup>39</sup>「爾欲仙乎？」。対曰「唯然」。曰「爾殺百人、斬取其指、今獲神仙」。奉命携劍、逢人輒殺、獲九十九人指。衆犇国震。覩母欣曰「母至数足、吾今仙矣」。<sup>40</sup>

師はアングリマーラ（阿群）に「あなたは仙人になりたいか」と尋ねた。

アングリマーラはそれに「はい、その通り」と答えた。そして、師はア

<sup>35</sup> 中国の南北朝時代に、建康を揚州と称する習慣がある。

<sup>36</sup> 『大正蔵』第55冊、第2151経、352b頁。

<sup>37</sup> パーリ語を使うスリランカ、ミャンマー、タイなどの南方仏教圏の經由のルートである。

<sup>38</sup> 干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』、東洋文庫、1954年、104頁。

<sup>39</sup> 「阿群」をアングリマーラに比定することについて、「阿群」は、三国時代の康僧会が漢訳したと伝えられるこの『六度集經』だけにみられる語であり、その經典内容からアングリマーラ伝承の最初期の漢訳と推定される。「群」の上古音（*giuən*、*giun*）を参照すれば、「阿群」は *anguli* の音に比較的近い音写と思われる。他の普明王の物語を収録する漢訳經典の中に、この阿群を班足王（『仏説仁王般若波羅蜜經』）、斑足王（『入楞伽經』、『仁王般若經疏』）、駁足（『妙法蓮華經文句』）、駁足王（『賢愚經』）、鹿足王（『大智度論』）と呼ぶ場合が多い。「班足王者、殃掘摩羅是也。」（『仁王護国般若經疏』卷第五。『大正蔵』第33冊、第1705経、281a頁）『賢愚經』にも『六度集經』と同じに釈迦現世のアングリマーラの物語と釈迦前世の普明王の物語を同時に記述している。ただ、『賢愚經』には前世のアングリマーラを駁足王と、現世のアングリマーラを無惱指鬘（阿豊賊奇も、鴛仇魔羅も）と呼ばれ、『六度集經』には前世も現世も阿群と呼ばれる。

<sup>40</sup> 『大正蔵』第3冊、第152経、22b-24a頁。



ングリマーラに「百人を殺し、その指を切り取ったら、すぐに仙人になれるよ」と言った。アングリマーラは師の命令に従って剣を持ち、人々を見かけるとすぐに殺し、99人の指を得た。民衆はみんな逃げ出し、国中が震え上がった。アングリマーラは自分の母の姿を見て喜んで「あと母一人で数が揃う。そうすれば自分がすぐに仙人になれる」と言った。

『六度集経』におけるアングリマーラ伝承の記述は比較的簡潔である。パーリ語經典の『アングリマーラ経』と同様に、アングリマーラが出家後、国王プラセーナジットと会う場面や、城中で難産の婦人に出会う場面も描写されている。前述の通り、この經典の特徴は本生物語であり、アングリマーラ伝承は「普明王経」の一部として登場するに過ぎない。「普明王経」の主人公は普明王であり、それはアングリマーラ伝承に対応する前世の釈迦である。「普明王経」は、最初に2点の本生物語を詳述し、その後、現在見られるアングリマーラ伝承を比較的簡潔に述べ、前世の普明王が現世の釈迦であることを示唆している。この經典の重点は本生物語の描写にある。この2点の本生物語は、同じく成立問題に異議がある『賢愚経』以外には、アングリマーラ伝承を記録した他の經典には見られない。この点に関しては第四章で詳しく論じる。

#### 四 『仏説鶩崛髻経』

『仏説鶩崛髻経』の訳者は西晋の沙門法炬である。法炬は、『法海経』、『仏説優填王経』などの經典のほかにも、法立とともに『大樓炭経』、『法句譬喻経』などの經典も訳した。でも、『高僧伝』にも法炬の記録が見られない。『出三蔵記集』には、「有沙門法炬者、不知何許人」<sup>41</sup>（法炬という沙門がおり、何者か知らない）だけ書かれてある。また、『仏説鶩崛髻経』という經典の名は唐の音義書の『一切経音義』でしか見つからない。『一切経音義』は『開元釈教録』に載せている經典を中心にして解説を行ったことが知られているが、『開元釈教録』には『仏説鶩崛髻経』の名が見られず、その代わりに法炬訳『鶩崛髻経』が載せている。つまり、慧林が『一切経音義』で『仏説鶩崛髻経』の難解な語の解釈や読み方を解説した時、『開元釈教録』が示した經典名をそのまま使ったわけではないことである。『開元釈教録』の規定かもしれない、「仏説」の二文字を省略することがある。関係部分とその翻訳を提示する。

---

<sup>41</sup> 『出三蔵記集』卷十三「竺法護伝第七」。『大正蔵』第55冊、第2145経、98a頁。

時諸比丘白世尊言、「我等衆多比丘、到時著衣持鉢、入舍衛城乞食。便聞拘婆羅王在宮門外、有衆多人民携手啼哭、便作是説、『今境界中有大賊名鴛嶮髻、殺害人民至各取一指用作花髻、以是故名曰鴛嶮髻、願当降伏彼』」。時世尊從比丘聞、即從坐起若鴛嶮髻居三処<sup>42</sup>、世尊便往彼所。

……

時、鴛嶮髻遙見世尊來、見已便作是念、「……然此沙門獨來無伴、我今当取殺之」。時鴛嶮髻即拔腰劍往至世尊所。時、世尊遙見鴛嶮髻來便復道還。時、鴛嶮髻走逐世尊。……爾時世尊語鴛嶮髻言、「汝聽我所説、我住汝不住義」。時便説偈言、「世尊常自住、一切蒙其恩、汝自殺害心、亦不避惡行」。爾時鴛嶮髻便作是念、「我今作惡行耶?」。時、鴛嶮髻、便説偈言、「於我發慈心、沙門説此偈」。即時捨腰劍、五体帰命仏。頭面而礼足、求為作沙門、仏言來比丘、即受具足戒。<sup>43</sup>

ある日、比丘たちは釈迦に「我々比丘一同は、衣をもとい鉢を持って舍衛城に入って乞食した。その時、拘婆羅王<sup>44</sup>は王宮の門外にいて、多くの人々が手を携えて大きな声で泣いている。彼らは拘婆羅王に『今、国境内にアングリマーラ（鴛嶮髻）という賊がいて、彼は人々を殺してその指を集めて花髻を作った。これを以て、アングリマーラ（鴛嶮髻）と呼ばれている。どうか王様、彼を降伏させてください』と」と伝えた。釈迦は比丘たちからその話を聞き、すぐに立ち上がった。アングリマーラは三処に居るごとしてである。釈迦は彼の所に向かった。

……

ある時、アングリマーラは遙に釈迦が来る姿を見て、すなわち「……この沙門は一人で来て仲間がいない。私は彼を殺すべきである」と考えた。その時、アングリマーラは腰の劍を抜き、釈迦のいる場所へ向かった。釈迦は遠くからアングリマーラを見て、再び道に戻った。アングリマーラは走り出して釈迦を追いかけた。……この時、釈迦はアングリマーラ

---

<sup>42</sup> 「三処」を三箇所、あるいは欲・色・無色処と理解しても意味は通じにくい。これから出る『仏説鴛嶮髻經』にも「時世尊從比丘聞、即從坐起若鴛嶮髻居三所、世尊便往彼所」と見えているが、この「三」について、宋・元・明版には「止」とする校勘（CBETA）も提示しているから、「止まる所、居る場所」のような意味とし、「三処」ではなく「止処」とすると意味は通りやすい。

<sup>43</sup> 『大正蔵』第55冊、第2145經、98a頁。

<sup>44</sup> 拘婆羅国の波斯匿王のことである。

に「私の言うことを聞きなさい。私は止まったが、あなたは止まっていない」と言った。そして偈文を言った。「世尊は常に住まる。全ての者はその恩を蒙る。あなたは殺害心を起こし、悪行も避けない。」この時、アングリマーラは「私は今、悪行をしているか」と考えた。また、「私に慈悲の心を起こし、沙門はこの偈を言った」と偈を言った。そこでアングリマーラはすぐに腰の剣を捨て、五体投地して釈迦に接足作礼<sup>45</sup>をし、沙門となることを願った。釈迦は来る比丘に言い、具足戒<sup>46</sup>を授けた。

この経典は、アングリマーラの名を冠した単独の経典ではあるが、その分量は大きくなく、物語の筋も比較的簡潔である。アングリマーラが出家後、国王プラセーナジットと会う場面や、城中で難産の婦人に出会う場面、城内で苦を受ける場面も描写されている。指鬘と母のことを言及していない。

## 五 『仏説鶩掘摩経』

『仏説鶩掘摩経』は西晋に月氏国の三蔵竺法護によって訳されたのである。『出三蔵記集』卷十三の「竺法護伝第七」<sup>47</sup>によると、竺法護は代々敦煌に住んでいる月支人であり、八歳で出家し、外国の沙門高座を師とした。晋武帝の時、師とともに西域の諸国を遊歴して、西域の諸国の言語および古訓音義字に精通しており、経典の胡本をたくさん蒐集し敦煌から長安に至る途次で経典の翻訳を進めた。竺法護が訳したものと言えば、『正法華経』、『仏説方等般泥洹経』、『賢劫経』などたくさん挙げられる。『仏説鶩掘摩経』と同じに、『仏説鶩掘摩経』という経典の名は『一切経音義』でしか見つからない。竺法護訳の『仏説鶩掘摩経』は、『出三蔵記集』に『鶩掘魔経』（或云指鬘経或云指髻経）、『開元釈教録』に『鶩掘摩経』とされている。関係部分とその翻訳を提示する。

〔師婦〕乃呶悒歎曰、「当微改常倒教而教、教使殺人限至于百、各貫一指以鬘其額。殺人之罪罪莫大焉！不加楚酷必就辜戮、現受危没、没墮地獄、不可積置縱使滋甚也」。於是、師命指鬘而告曰、「卿之聰慧所學周密、升堂入室精生無首、唯之一芸未施行耳」。指鬘進曰、「願聞所告」。師曰、「欲

<sup>45</sup> 頭と顔を尊者の足につける尊崇の儀礼である。

<sup>46</sup> 釈迦の教団に入るための規則の遵守規定である。

<sup>47</sup> 『大正蔵』第55冊、第2145経、97c-98b頁。

速成者宜執利劍、晨於四衢躬殺百人、人取一指以為傳飾、至于日中使百指滿。設勤奉遵、則道德備矣」。便以劍授。

……

指鬘之母怪子不歸、時至不食、懼必當飢。齋餉出城、就而餉之。日欲向中百指未滿、恐日移暎、道業不具、欲還害母以充其數。仏念、「指鬘若害母者、在不中止罪不可救」。仏便忽然住立其前、時、鶩掘摩見仏捨母、如師子步往迎世尊、心自念言、「……況此沙門獨身而至？今我規凶必勸其命」。即執劍趣仏、不能自前、竭力奔走亦不能到。

……

於是、指鬘心即開悟、棄劍稽首自投于地、「唯願世尊、恕我迷謬、興害集指、念欲見道。僥頼慈化、乞原罪豐、垂哀接濟、得使出家受成就戒」。仏則授之即為沙門。<sup>48</sup>

〔師の妻は〕 憂え声で「彼の普段の姿を密かに変え、教えを逆さまに教え、彼に人を百人殺させ、それぞれの指を鬘として額に飾らせる。殺人の罪は罪として莫大である。苦しみを与えずとも、必ず殺戮が生じ、現に恐怖を受けて死に、死後は地獄に墮ち、罪は赦されず、悪い方向に進むだろう」と言った。そこで師はアングリマーラ（指鬘）に命じて、「あなたは非常に賢く、学んだ知識も非常に広く、学問も深い。学生の中でお前に勝る者はいない。ただ一つの技がまだ達成されていない」と言った。アングリマーラは「詳しく聞きたい」と尋ねた。師は「もしあなたが早くそれを達成したいなら、利劍を持ち、夜明けの後に四方へ行き、百人を殺してそれぞれの指を飾りにし、日中までに百本の指を集めなさい。もしこの任務を達成すれば、徳を備えることができる」と言った。そして彼に劍を授けた。

……

アングリマーラの母は彼が帰宅しないことを怪しみ、時間になっても食事をとっていないので、空腹を心配し、弁当を持って城外に出てアングリマーラに食べさせようとした。もうすぐ正午になるが、百本の指の目標はまだ達成されておらず、アングリマーラは夕方までに道業を成し遂げられないのではないかと恐れて、母を殺害してその数に入れようと考えた。釈迦は「アングリマーラが母親を殺害する行為を止めなければ、罪は赦されない」と心に念じた。すると釈迦は突然にアングリマーラの前に現れた。その時、アングリマーラは釈迦を見て母を放し、獅子のよ

---

<sup>48</sup> 『大正蔵』第2冊、第118経、508b-510b頁。

うに大股で釈迦に向かって進み、「……この沙門はなぜ一人で来たのか。今こそその命を奪おう」と思った。アングリマーラは剣を持って釈迦に向かって行ったが、前に進むことができなかった。どんなに力を尽くして走っても、釈迦のいる場所に到達できなかった。

……

そこで、アングリマーラは心の中で悟りを得て、剣を捨てて地面に伏し、「世尊よ、どうか私の迷いと過ちをお許してください。私は悪行を働き、指を集めたが、仏教の真理を求めたいと願っている。世尊の大慈悲を乞い、私がかつて犯した悪行を償うために助けていただき、出家して成就戒（出家してすぐに受ける具足戒）を受けさせてください」と言った。釈迦はその後、戒を授け、アングリマーラは沙門となった。

この経典は前の『仏説鶻崛髻經』と類似しており、アングリマーラが出家後、国王プラセーナジットと会う場面や、城中で難産の婦人に出会う場面、城内で苦を受ける場面も描写されている。それ以外、指鬘と母のことが書かれてある。アングリマーラ伝承を記録した独立した経典でありながらも、内容は比較的簡潔で、主要な筋だけを保ち、あまり詳しく展開されていない。

## 六 『増一阿含經』 卷三十一「力品三十八」（六）

アングリマーラ伝承は『増一阿含經』 卷三十一の「力品第三十八」（六）で現れた。『増一阿含經』の訳者は東晋の罽賓三藏瞿曇僧伽提婆である。『出三藏記集』 卷十三の「僧伽提婆伝第十二」<sup>49</sup>によると、僧伽提婆は三藏特には阿毘曇に精通しており、訳した経典が多い。前秦建元（365～385）年間に長安に入って経典の翻訳事業を始めた。その後、南に移動し、東晋隆安元年（397）に南朝の京師（建康、現在の南京）に着いて、そこで胡本から『増一阿含經』などの阿含系経典を訳したのである。関係部分とその翻訳を提示する。

爾時、衆多比丘白世尊言、「我等衆多比丘入舍衛城乞食、見衆多人民在王宮門外、称怨訴辞、『今王国界有賊名鶻掘魔、為人凶暴、無有慈心、殺於一切衆生、人亡国虚皆由此人、又取人指以為華鬘』」。爾時、世尊聞彼比丘語已、即從座起、默然而行。爾時、鶻掘魔母、持食詣鶻掘魔所。是時、

---

<sup>49</sup> 『大正藏』 第 55 冊、第 2145 經、99b-100a 頁。

鴛掘魔便作是念、「吾指鬢為充數不乎？」。是時、即數指、未充數、復更重數、唯少一人指。

……

便作是念、「我師有教、『若能害母者、必當生天』。我今母躬來在此、即可取殺之、得指充數、生於天上」。是時、鴛掘魔左手捉母頭、右手拔劍而語母言、「小住、阿母」。是時、世尊便作是念。「此鴛掘魔當為五逆」。即放眉間光明、普照彼山林。

……

是時、鴛掘魔聞仏音響、歡喜踊躍、不能自勝、便作是語、「我師亦有教誡而勅我曰、『設汝能害母、并殺沙門瞿曇者、必生梵天上』」。是時、鴛掘魔語母曰、「母！今且住、我先取沙門瞿曇殺、然後當食」。是時、鴛掘魔即放母而往逐世尊。

……

是時、鴛掘魔即拔腰劍、往逐世尊。是時、世尊尋還復道、徐而行步、而鴛掘魔奔馳而逐、亦不能及如來。是時、鴛掘魔白世尊言、「住、住、沙門！」。世尊告曰、「我自住耳、汝自不住」。

……

是時、鴛掘魔聞此偈已、便作是念、「我今審為惡耶？又師語我言、『此是大祠、獲大果報。能取千人殺、以指作鬢者、果其所願。如此之人、命終之後、生善處天上。設取所生母及沙門瞿曇殺者、當生梵天上』……」。是時、彼鴛掘魔並走、遙說此偈、「去而復言住、語我言不住、與我說此義、彼住我不住」。……是時、鴛掘魔便說此偈、「尊今為我故、而說微妙偈、惡者今識真、皆由尊威神」。即時捨利劍、投于深坑中、今礼沙門跡、即求作沙門。是時、鴛掘魔即前白仏言、「世尊！唯願聽作沙門」。世尊告曰、「善來、比丘！」即時鴛掘魔便成沙門、著三法衣。

その時、多くの比丘たちは釈迦に「私たち比丘は舎衛城に入り乞食し、多くの人々が王宮の門外で自分の怨みや苦しみを訴えているのを見た。その人々は、今この国の境内に鴛掘魔という名の盗賊がいて、非常に凶暴で慈悲の心がなく、すべての生き物を殺しており、人々の死や国の衰弱はすべて彼のせいであると言っている。また、彼は人の指を取り華鬢としているのである」と言った。釈迦は比丘たちからこの話を聞いた後、すぐに立ち上がり黙って行った。アングリマーラ（鴛掘魔）の母は、食べ物を持ってアングリマーラの所へやって来た。アングリマーラは心の中で「私の指鬢の数は足りているだろうか」と考え、指を数えたが、数

は足りなかった。彼はもう一度数えて、やはり一本の指が足りなかった。  
……

彼は心の中で「師は私に、もし母を殺せば必ず天に生まれると言っていた。今、母がここに来たので、母を殺して指を取り、目標の数を達成して天に生まれよう」と考えた。アングリマーラは左手で母の頭を掴み、右手で剣を抜いて母に「少し止まりなさい、母よ」と言った。この時、釈迦は「このアングリマーラは五逆の罪を犯す」と考えた。そして、眉間から光を放ち、その山林全体を照らした。

……

この時、アングリマーラは仏の声を聞いて大喜びし、「師も私に教えた、もし自分の母を殺し、さらに沙門瞿曇を殺せば、必ず梵天に生まれるだろう」と言った。その時、アングリマーラは母に「母よ、今は少し待っていてくれ、先に沙門瞿曇を殺してから食事をしよう」と言った。アングリマーラはすぐに母を放し、釈迦の方へ向かって走り出した。

……

この時、アングリマーラは腰の剣を抜き、釈迦の方向へ突進した。釈迦は道に戻りゆっくりと歩いていた。アングリマーラは飛び込むように追いかけたが、釈迦に追いつかなかった。アングリマーラは釈迦に「止まれ、沙門」と言った。釈迦は「私はすでに止まっている。止まっていないのはあなたである」と答えた。

……

アングリマーラはこれらの偈文を聞いて、「私は本当に悪事を行っているのか？師は私に『これは大きな神事であり、大きな果報を得るだろう。千人を殺し、その指を鬘とした者はその願いが実現する。そんな人は命が終わった後、善処の天に生まれるだろう。もし自分の生母と沙門瞿曇を取ることができれば、梵天に生まれるだろう』と教えたが……」と思った。この時、アングリマーラは走りながら遠くから偈を唱えた。「明らかに歩いているのに、自分は止まっていると言ひ、私が止まっていないと言う。自分が止まっていて、私が止まっていないという道理を言うのか」と。そしてアングリマーラは「あなたは今日、私にこのような微妙な偈を説いてくれた。悪者も今、真理を悟り、すべてはあなたの威神によるものである」と言った。アングリマーラはすぐに剣を捨てて深い穴に投げ入れ、沙門に礼拝して出家を求めた。この時、アングリマーラは前に進み、釈迦に「世尊！私を沙門にしてください」と言った。釈迦は

「善来、比丘！」と答えた。こうしてアングリマーラは沙門となり、三法衣を身に着けた。

この經典におけるアングリマーラ伝承のプロットは、前の2点の独立した漢訳經典と大きな違いがないが、描写の細部がより詳細である。アングリマーラが出家後、国王プラセーナジットと会う場面や、城中で難産の婦人に出会う場面、城内で苦を受ける場面も描写されている。

## 七 『別訳雑阿含経』 卷第一「初誦第一」（十六）

『別訳雑阿含経』 卷第一の「初誦第一」（十六）にあるアングリマーラ伝承は短くて、偈文が多く見られる。この經典の訳者は佚名であり、『開元釈教録』 卷十三にこの經典に対して、「経中子註有秦言字雖不的知識人姓名必是三秦代訳今附秦録」<sup>50</sup>という注釈がある。『開元釈教録』は王朝政権の時代によって分けて録しており、苻秦（前秦）、姚秦（後秦）、西秦の三秦を「秦録」とする。従って、『別訳雑阿含経』が訳された時代を三秦の351年から431年までとされている。『大周刊定衆経目録』 卷第九には同じ名の『別訳雑阿含経』があり、「西晋武帝代沙門姜梁婁至於広州訳。出宝唱録」と記されている。3世紀後半に沙門姜梁婁によって訳されたことは、『開元釈教録』が記した三秦の時代と合わなくて、また引用の出所の宝唱録が現存せず確認できないため、この『大周刊定衆経目録』の中にいう『別訳雑阿含経』がここで検討する『別訳雑阿含経』とは同じ經典であるかどうか分からない。関係部分とその翻訳を提示する。

仏到林中、鶩掘魔羅遙見仏来、左手持鞘、右手拔刀、騰躍而来、彼雖奔走、如来徐歩、不能得及。鶩掘魔羅極走力尽、而語仏言、「住！住！沙門」。  
仏語之言、「我今常住、汝自不住」。

……

鶩掘魔羅復説偈言、「……我久修悪業、今日悉捨離、我今聴汝説、順法断諸悪」。以刀内鞘中、投棄於深坑、即便稽首礼、帰命於世尊、信心甚猛利、発意求出家。仏起大悲心、饒益諸世間、尋言汝善来、便得成沙門。<sup>51</sup>  
釈迦が林に入ると、鶩掘魔羅は遙に釈迦の姿を見て、左手に鞘を持ち、

<sup>50</sup> 『大正蔵』 第55冊、第2154経、610c頁。

<sup>51</sup> 『大正蔵』 第2冊、第100経、378b-379a頁。



右手で刀を抜き、飛ぶように走り出した。彼が走り続ける間、釈迦はゆっくりと歩いたが、彼は釈迦に追いつくことができなかった。鴛掘魔羅は全力で走りながら、釈迦に「立ち止まれ、沙門よ」と叫んだ。釈迦は「私は今、止まっているが、あなたは止まっていない」と答えた。

……

鴛掘魔羅は「……私は長い間、悪業を修めてきたが、今日それを全て捨て去る。今、私はあなたの教えに従い、法に従って全ての悪を捨て去る」と再び言った。鴛掘魔羅は刀を鞘に戻し、それを深い穴に投げ入れた。そして、釈迦に頭を下げ、帰依した。彼の信心は強まり、出家を求めた。釈迦は大きな慈悲の心を起こし、世間の衆生を救い、鴛掘魔羅が唱えた偈を受け入れた。鴛掘魔羅はすぐに沙門となった。

阿含経の一部であるが、この経典に記載されているアングリマーラ伝承は前の『増一阿含経』のものと少し異なる。この経典には指鬘やアングリマーラの母についての言及がなく、またアングリマーラの出家後の遭遇についても描写されていない。

## 八 『出曜経』 雑品卷十七

姚秦の沙門竺仏念が関中（長安）で訳した『出曜経』雑品卷十七にアングリマーラの物語が確認できる。竺仏念は涼州人であり、西域の言葉も漢語も精通する。『出三蔵記集』卷十五「仏念法師伝第五」に、

竺仏念。涼州人也。弱年出家。……家世西河洞曉方語。華戎音義莫不兼解。……符堅偽建元之中。外国沙門僧伽跋澄及曇摩難提入長安。堅祕書郎趙政。請跋澄出婆須蜜經胡本。當時名德莫能傳訳。衆咸推念。於是澄執梵文。念訳胡漢。……至建元二十年。政復請曇摩難提出増一阿含及中阿含。於長安城内集義学沙門請念為訳。……念統出菩薩瓔珞十住断結及出曜胎経中陰経。於符姚二代為訳人之宗。自世高支謙以後莫踰於念。関中僧衆咸共嘉焉。後卒於長安。<sup>52</sup>

竺仏念は涼州出身である。幼少の頃に出家した。……彼の家族は代々西河に住み、各地方の言語に精通しており、中国語と胡語の音義に通じた。

---

<sup>52</sup> 『大正蔵』第55冊、第2154経、111b頁。

……符堅の建元時代に、外国の僧侶である僧伽跋澄と曇摩難提が長安に来た。符堅の秘書郎である趙政は、僧伽跋澄に『婆須蜜經』の胡本を翻訳するよう依頼した。当時、名高い徳のある人々の中で翻訳できる者はいなかったため、皆が一致して竺仏念を推挙した。こうして、僧伽跋澄が梵文を持ち、竺仏念が胡語と漢語に翻訳した。……建元二十年になり、趙政は再び曇摩難提に『増一阿含』と『中阿含』の翻訳を依頼した。長安城内で義学沙門を集め、竺仏念に翻訳を依頼した。……竺仏念はさらに『菩薩瓔珞』、『十住断結』、『出曜胎經』、『中陰經』を翻訳した。符堅と姚興の二代にわたり、彼は翻訳者の宗師として尊敬された。安世高や支謙以降、竺仏念に匹敵する者はいなかった。関中の僧衆は皆、彼を称賛し敬った。後に彼は長安で亡くなった。

と記録されている。前秦の時、外国沙門僧伽跋澄及び曇摩難提が長安に入り、符堅の秘書郎（図書典籍を管掌する官職）趙政に信頼されて『婆須蜜經』の胡本を訳出した。その時有名な徳が高い学者でもこの胡本の經典を翻訳できなかつたが、みなは竺仏念を推薦した。そして、僧伽跋澄がサンスクリット語經典を持ち、竺仏念がそれを胡語と漢語に訳した。その後続々と外国沙門から持ち込まれた經典を長安で翻訳した。その中に『出曜經』があった。苻姚（前秦と後秦）時代の長安において安世高と支謙以後竺仏念の右に出るものがないほど高く評価される。関係部分とその翻訳を提示する。

〔長老梵志〕即呼梵志子而告之曰「……左手援楯右手援劍、詣彼要道嶮路、值人斬之、滿千人、而取一指如是成鬘、呪乃得行」。

……

人民丘曠拳国被災、又少一指不充其数。無害親所生母每生此念「吾子久在曠野、飢寒勤苦必然不疑」。時母送餉躬詣彼園、無害遙見便生此念「吾受師訓当辦指鬘、今少一指不充其数。今值我母自来送餉、若我先食呪術不成、若我先殺母者当犯五逆罪」。

……

〔如来〕即化作比丘……、指鬘遙見有比丘来、歡喜踊躍不能自勝。「吾願果矣。必成指鬘、又不害母、呪術成辦。權停我母及此餉食、殺彼比丘然後能食」。執刀擊楯往逆比丘。……如是疲極不能及仏。指鬘拳声喚沙門曰：

「止止沙門！吾欲問義。」比丘答曰：「吾自久住、卿自不住。」……爾時指鬘賊即以劍楯、頭上指鬘投於深淵、叉手合掌向如来懺悔。<sup>53</sup>

〔長老梵志（婆羅門の師）は、〕すぐに梵志子（アングリマーラ）を呼び、「……左手に盾を持ち、右手に剣を持って、危険な道に行き、見かけた人を斬り殺し、千人を満たし、それぞれの指を鬘として取り、呪文を得るようにせよ」と言った。

……

国中の人々は大いにその被害を受けており、まだ一つの指が足りず目標の数に達していなかった。無害（アングリマーラ）の実の母はいつも「私の子供は長い間荒野にいて、きっと飢えと寒さに苦しんでいるに違いない」と心配していた。そこで母は、無害のいる場所へ弁当を届けに行った。無害（アングリマーラ）は母を遠くから見て、「師匠は私に指鬘を作るように教えたが、今は一つの指が足りない。ちょうど母親が弁当を持ってきたが、もし先に食事をしたら呪術は成らないし、先に母親を殺したら五逆罪を犯すことになる」と思った。

……

〔釈迦は〕比丘の姿に変わり、指鬘（アングリマーラ）は遠くから比丘が来るのを見て、喜びのあまり有頂天になった。心の中で「私の願いが叶う時が来た。母親と弁当のことは一旦脇に置いて、この比丘を殺してから食事をしよう」と思った。そして、刀と盾を持って比丘に向かって突進した。……このように疲れ果てても釈迦には追いつけなかった。指鬘は大声で沙門を呼び止め、「止まれ、聞きたいことがある」と言った。比丘は、「私はずっと前に止まっているが、あなたは止まっていないのです」と答えた。……この時、指鬘は剣と盾、そして頭の指鬘を深淵に投げ入れ、両手を合わせて如来に懺悔した。

この後、アングリマーラが出家後、国王プラセーナジットと会う場面や、城中で難産の婦人に出会う場面、城内で苦を受ける場面も描写されている。ただし、描写は比較的簡潔である。

## 九 『賢愚経』 卷十一 「無惱指鬘品第四十五」

---

<sup>53</sup> 『大正蔵』第4冊、第212経、704a-704c頁。

『賢愚経』卷十一の「無惱指鬢品」にアングリマーラ伝承が見られる。ただこの無惱指鬢品の中に、アングリマーラの現世の物語だけではなく、『六度集経』の「普明王経」のようにアングリマーラの前世の物語（『賢愚経』では駱足王、『六度集経』では班足王と呼ばれる）も描かれている。経典目録から元魏の涼州沙門慧覺等在高昌訳と見られており、訳出年次は諸説があるが目安は445年である。この経典に関しては第四章で詳しく述べる。関係部分とその翻訳を提示する。

〔師・婆羅門〕而〔阿豊賊奇・無惱〕慰諭言、「……又汝前後、奉事尽忠、常感汝意、思欲相酬。有一秘法、由来未説、若能成辦、直生梵天」。無惱長跪、問是何事？答言、「若持七日之中、斬千人首、而取一指、凡得千指、以為鬢飾。爾時梵天、便自来下、命終之後、定生梵天」。無惱聞此情懷猶予、復白師言、「此事不応、殺害衆生、便生梵天」。師又告言、「汝我弟子、豈不信我至要之言？若汝不信則為義絶、随爾道径莫復此住」。又更作呪、豎刀在地。説呪已訖惡心転生。師知其意、即授与刀。受刀走外、得人便殺、取指為鬢、人見便号鴛仇魔羅、晋言指鬢。

周行斬害到七日頭、方得九百九十九指、唯少一指、殘殺一人、指数便滿。人皆蔵竄、無敢行者、遍行求覓、更不能得。七日之中、不得飲食、其母憐愍、遣人為致、悉各懷懼、無敢往者。其母持食、躬自致往、兒遥見母、走趣欲殺。母時語言、「咄不孝物！云何懷逆欲危害我？」。兒便語言、「我受師教、要七日中、滿得千指、便当得願生於梵天。日数已滿、更不能得、事不獲已、当殺於母」。母又語言、「事苟当爾、但取我指、莫見傷殺」。於時世尊具遥觀見、知其可度、化作比丘、行於彼辺。鴛仇摩羅已見比丘、捨母騰躍、走趣規殺。仏見其来、徐行捨去。指鬢極力走不能及、便遥喚言、「比丘小住」。仏遥答言、「我常自住。但汝不住」。指鬢復問、「云何汝住我不住耶？」。仏即答言、「我諸根寂定、而得自在、汝從惡師、稟受邪倒、變易汝心、不得定住、昼夜殺害、造無辺罪」。

指鬢聞此意欵開悟、投刀遠棄、遥礼自帰。於時如来爾乃待之、還現仏身、光明朗日、三十二相、曷著奇妙。指鬢見仏光相威儀、以身投地、悔過自責。仏粗説法、得法眼浄、心遂純信、求索出家。仏即可之。「善来比丘！」。鬢髮自落、法衣著身、随彼所応、重為説法、心垢都尽、得羅漢道。仏即將其、還祇陀林。<sup>54</sup>

〔師・婆羅門は〕安慰してアングリマーラ（阿豊賊奇・無惱）に「……

<sup>54</sup> 『大正蔵』第4冊、第202経、423b-427c頁。

あなたは前後にわたり忠実に奉仕してくれた。私は常にあなたの心意を感じており、報いを与えたいと思う。ある秘法があるが、その由来は知らない。しかし、もし成し遂げることができれば、直ちに梵天に昇ることができる」と言った。アングリマーラは長跪して、この秘法が何であるかを尋ねた。師は「もし七日の間に、千人の頭を斬り、それぞれの指を一本ずつ取り、千本の指を鬘として得ることができれば、その時に梵天が自ら現れ、命が終わると必ず梵天に生まれる」と答えた。アングリマーラは聞いて躊躇し、師にもう一度言った。「この件は承諾できない。どうして生き物を殺して梵天に生まれることができるのだろうか」。師はさらに彼に「あなたは私の弟子なのに、どうして私の重要な発言を信じないのか。信じないのならば、我々の関係を断ち切りなさい。あなたは自分の道を行き、二度と戻ってこないでください」と言った。また咒語を唱え、刀を地面に立てると、咒語を言い終わると彼の心には悪念が生じた。師は彼の考えを知り、刀を渡した。アングリマーラは刀を受け取って門を出て、人々を見かけると殺し、その指を取り鬘と作った。それゆえに人々は彼を鴛仇魔羅（晋は指鬘と言う）と呼んだ。

アングリマーラは四方で殺害を続け、七日目になると九百九十九本の指を手に入れた。あと一本で数が揃うというところだった。人々は逃げ隠れし、誰も出歩かなくなった。七日の間、アングリマーラは食事を取っておらず、彼の母は心配して食べ物を届けようとしたが、誰も恐れて行こうとしなかった。そこで、彼の母は自ら食べ物を持って行くことにした。アングリマーラは遠くから母の姿を見つけ、近づいて母を殺そうと考えた。母はアングリマーラに「お前は不孝な子だ。なぜ私を害しようとするのか」と言った。アングリマーラは「私は師の教えを受け、七日の間に千本の指を集めれば梵天に生まれることができると言われた。期限が迫っているが、新しい指を見つけることができない。だから、今ここにいる母を選んだのだ」と答えた。母は「そういうことだったのね。私の指を取ってもいいけど、どうか殺さないでおくれ」と言った。

この時、釈迦は遠くからこの光景を見て、アングリマーラがまだ改心の余地があることを知り、比丘の姿に化けてアングリマーラの近くに行った。アングリマーラは比丘を見て母を離し、比丘を殺そうと駆け寄った。釈迦はアングリマーラが近づくのを見ると、ゆっくりと歩き始めた。アングリマーラは全力で追いかけてきましたが、釈迦に追いつくことができず、釈迦に向かって「比丘、止まってください」と叫んだ。釈迦は「私はず

っと止まっているが、あなたは止まっていない」と答えた。アングリマーラはまた「なぜ私は止まっていないと言うの」と尋ねた。釈迦は「私は諸根が寂定しているため、止まっているのである。あなたは悪師に従い、逆の邪見を受け、心が変わり果てて止まれなくなり、一日中殺害を続け、無辺の罪を犯しているのである」と答えた。

聞いた後、アングリマーラは内心で悟りを開き、刀を遠くに投げ捨て、遠くから釈迦に礼拝し、そのまま家に帰る。この時、釈迦は彼に少し待つように言い、再びその仏身を現し、光明が輝き、三十二相が明らかに現れた。アングリマーラは釈迦の光の相を見て、その威儀に打たれ、地面に身を投げて悔い改めた。釈迦は大まかに仏法を説き、アングリマーラは法眼を清められ、心からの信仰を得て出家を求めた。釈迦はそれを許し、「善来！比丘」と言った。アングリマーラの髪はすべて落ち、法衣をまとった。その求めに応じて、さらに法を説いた。彼の心の垢がすべて除かれた後、羅漢果を得た。このようにして釈迦は祇陀林に戻った。

前述の通り、『六度集経』と同様に、この経典にはアングリマーラ伝承が二つの部分に分かれている。一つは現世で周知の部分で、もう一つは前世の部分である。この経典では、現世のアングリマーラ伝承が非常に詳細に描かれ、細かい部分まで豊かに記述されている。内容と構造において『六度集経』とかなりの割合で一致している。アングリマーラが出家後、国王プラセーナジットと会う場面や、城中で難産の婦人に出会う場面、城内で苦を受ける場面は一連のエピソードとして記述されることが多いが、『賢愚経』と『六度集経』にはアングリマーラが出家後の記述はあるものの、彼が城内で苦難を受け、石を投げられて頭が割れて血が流れるとなる出来事については言及されていない。

## 十 『雑阿含経』 卷三十八(一〇七七)

『雑阿含経』 卷三十八 (一〇七七) にあるアングリマーラの物語は『別訳雑阿含経』と同じ短くて、偈文が多く見られる。この経典の訳者は劉宋の求那跋陀羅である。彼のことについて、『出三蔵記集』 卷十四の「求那跋陀羅伝第八」と『高僧伝』 卷三の「求那跋陀羅十二」に詳しく記されている。求那跋陀羅は中インドの婆羅門種として生まれ、仏法を深く崇めるため婆羅門の家を捨てて仏教に帰依した。最初は小乗を学んだが大乗に転じた。そして師子諸国に至って、海で元嘉十二年(435)に広州に着いた。その後、宋文帝の誘いで京都(建

康)に移動して、祇洹寺で『雑阿含経』を翻訳した。関係部分とその翻訳を提示する。

一時、仏在央瞿多羅国人間遊行。……皆白仏言、「世尊！莫從此道去！前有央瞿利摩羅賊、脱<sup>55</sup>恐怖人」。仏告諸人、「我不畏懼」。作此語已、従道而去。

……

遥見央瞿利摩羅手執刀楯走向、世尊以神力現身徐行、令央瞿利摩羅駛走不及。走極疲乏已、遥語世尊、「住！住！勿去」。……仏説此経已、央瞿利摩羅聞仏所説、歡喜奉行。<sup>56</sup>

ある時、釈迦は央瞿多羅国を遊行していた。……皆が釈迦に「世尊、この道を通らないでください。前方には央瞿利摩羅（アングリマーラ）という恐ろしい賊がいる」と告げた。釈迦は彼らに「私は恐れない」と言っ

て道を進んだ。  
遠くからアングリマーラが刀と盾を持って近づいてくるのが見えた。釈迦は神通力を使って現身し、ゆっくりと歩いた。アングリマーラはどんなに追いかけても追いつけなかった。アングリマーラは疲れ果て、遠くから釈迦に向かって「止まれ、止まれ、行かないでくれ」と叫んだ。釈迦が経を説き終わると、アングリマーラはこれを聞いて歡喜し、奉行した。

この經典にあるアングリマーラ伝承は、『別訳雑阿含経』の内容と非常に類似している。言葉の表現は異なるものの、いずれも非常に簡潔であり、物語のプロットはほぼ同じである。アングリマーラが出家後の話は一切触れていない。

## 十一 『央掘魔羅経』

『央掘魔羅経』は四卷からなる。アングリマーラの漢訳名の央掘魔羅を經典名とされているが、他のアングリマーラ伝承を収録する漢訳經典の記録と一致するプロットは第一巻にしか見られない。この經典はアングリマーラの話を出してから、アングリマーラと諸菩薩、天神、如来などの長いやりとりを利用し

---

<sup>55</sup> この「脱」は、難解であるが、「冒出」の意味で現れると理解すべきである。

<sup>56</sup> 『大正蔵』第2冊、第99経、280c-281c頁。

て如来蔵思想を表している。『出三蔵記集』と『高僧伝』に書かれているように、求那跋陀羅は劉宋の建康の新寺（道場寺）で『央掘魔羅經』を翻訳したのである。この經典については第二章で詳しく述べる。第一巻にある関係部分とその翻訳を提示する。

〔師・婆羅門〕語世間現、「汝是惡人毀辱所尊、汝今非復真婆羅門、当殺千人可得除罪」。世間現稟性恭順、尊重師教即白師言、「嗚呼和上！殺害千人非我所忝」。師即謂言、「汝是惡人、不樂生天作婆羅門耶？」。答言「和上！善哉、奉命！即殺千人、還礼師足。」師聞見已、生希有心、「汝大惡人故不死耶？」復作念言、「今当令死」。而告之言、「殺一人、一一取指、殺千人已取指作鬘冠首而還！然後得成婆羅門耳」。（以是因縁名央掘魔羅）即白師言、「善哉、和上！受教！」。即殺千人少一。爾時、央掘魔母念子當飢、自持四種美食送往与之。子見母已作是思惟、「当令我母得生天上」。即便執劍欲前断命。

去舍衛国十由旬少一丈、於彼有樹名阿輸迦。爾時、世尊以一切智、如是知時如鴈王来。央掘魔羅見世尊来、執劍疾往作是念言、「我今復当殺是沙門瞿曇」。爾時、世尊示現避去。時、央掘魔羅而説偈言、「住住大沙門、白淨王太子、我是央掘魔、今当税一指。……」。

……

爾時、世尊告央掘魔羅、「此樹下者是汝之母、生育之恩深重難報、云何欲害令其生天？央掘魔羅！非法謂法、如春時焰渴鹿迷惑、汝亦如是、随惡師教而生迷惑、若諸衆生非法謂法、命終当墮無刹地獄。央掘魔羅！汝今疾来帰依如来。央掘魔羅！莫怖莫畏。如来大慈は無畏处……汝当疾捨利劍出家学道、頂礼母足悔過自洗、至誠啓請求聽出家、濟度汝母離三有苦。……」。爾時、央掘魔羅即捨利劍、……央掘魔羅速捨指鬘、亦復如是。……央掘魔羅宛轉腹行三十九旋、亦復如是。然後進前頂礼仏足。<sup>57</sup> 婆羅門の師は世間現（アングリマーラ、央掘魔羅）に「お前は悪人だ。お前が敬うべきものを汚した。もうお前は真の婆羅門ではない。千人を殺せばこの罪を除くことができる」と言った。アングリマーラは性格が従順で、師の教えを尊重していたので、「師よ、千人を殺すことなど私にはできない」と答えた。師は「お前は悪人である。天に生まれ、婆羅門になりたくないのか」と言った。アングリマーラは「師よ、分かった。ご命令を受け入れる。千人を殺した後、足元に礼をする」と答えた。師

<sup>57</sup> 『大正蔵』第2冊、第120経、512b-544b頁。



はこれを聞いて心に希有の心を抱き、アングリマーラに「お前は大悪人だ。自分が死なないと思っているのか」と言った。そしてさらに「今こそお前が死ぬ時だ。しかし、お前が人を殺し、各人から一本の指を取って、千人を殺した後、その指を繋いで鬘冠を作って戻ってきたら、お前は婆羅門になれる」と言った。これをもって央掘魔羅（アングリマーラ）という名が付けられた。アングリマーラは師に「師よ、分かった。お教えを受け入れる」と言った。その後、千人を殺し、あと一人を殺すだけとなった時、その母は自分の子供が飢えているのを心配し、四種類の美味しい食べ物を持って子供に届けに行った。アングリマーラは自分の母を見て、「今こそ母を殺して天に生まれる時だ」と思い、剣を持って母親の命を絶とうとした。

舎衛国から十由旬<sup>58</sup>に一丈のみ足らずのところ、阿輸迦<sup>59</sup>という樹があった。ある時、釈迦は一切智をもって、ちょうど時を知る雁王のようにやって来た。アングリマーラは釈迦の到来を見て、剣を持って速やかに近づき、「今こそ沙門瞿曇を殺すべきだ」と言った。その時、釈迦は神通力を示して避けた。アングリマーラは「大沙門よ、白淨王<sup>60</sup>の太子よ、立ち止まれ。私はアングリマーラ、今は一本の指を探している……」と言った。

……

その時、釈迦はアングリマーラに「この樹の下にはあなたの母がいる。母の生育の恩は深く、報いることは難しい。なぜあなたは自分の母を殺して天に生まれようとするのか。アングリマーラよ、非道な行為を法と呼ぶのは、春の火に喉の渇きを感じる鹿のように、あなたも悪師に従って迷っているからである。もしすべての生き物が非道な事を法と呼ぶなら、命の終わりに無択地獄<sup>61</sup>に墮ちることになる。央掘魔羅よ、今すぐ如来に帰依しなさい。アングリマーラよ、恐れることはない。如来の大慈悲は無畏の場所である。……あなたは早く剣を捨てて出家し、母の足に礼をして悔い改めなさい。至誠をもって啓請し<sup>62</sup>、心から出家を願い、母を救い、三界の苦しみから離れるのである……」と言った。この時、ア

---

<sup>58</sup> 1 由旬は 10 キロメートルくらい。

<sup>59</sup> 無憂樹のこと。

<sup>60</sup> 釈迦族の王であり釈迦の父のこと。

<sup>61</sup> 無間地獄。母殺しなど五逆罪を犯した者が墮ちる最も厳しい地獄である。

<sup>62</sup> 法会の読経に先だって法会の趣旨を述べ、仏・菩薩を招くこと。

ングリマーラは剣を投げ捨て、……指鬘を速やかに捨てた。……アングリマーラは腹這いになって 39 回転し、釈迦の足元に向かって礼をした。

この経典にあるアングリマーラ伝承は、アングリマーラが師に陥れられ、千人を殺して指鬘を作るところから始まり、釈迦に出会って仏門に帰依するまでの完全な過程を描いている。同じくアングリマーラ伝承を独立した経典として扱っている『仏説鶯崛髻経』、『仏説鶯掘摩経』の二点の経典と比べても、その内容は実に豊富で、細部に至るまで詳しく記述されている。先に述べたどの経典もアングリマーラが出家後に国王プラセーナジットと会う場面や、城中で難産の婦人に出会う場面、城内で苦を受ける場面の三つの場面を描写しているのとは異なり、『央掘魔羅経』では、アングリマーラが出家した後の遭遇を重点的に三巻にもわたって詳述している。そこには前述の場面は含まれず、全てがアングリマーラと各菩薩仙人との対話であり、新しい仏教理念、すなわち如来蔵思想を明らかにしている。物語の基本構造において、『央掘魔羅経』は前述の各経典と大差はないが、アングリマーラの出家後の部分において内容と思想の発展と増広が見られる。数多くのアングリマーラ伝承を収録した経典の中で、この経典は明らかに異色の存在であり、その性質には顕著な変化が見られる。この点に関しては第二章で詳しく論じることとする。

## 十二 まとめ

以上紹介したアングリマーラ伝承を収録する主要経典の基本情報を表 1 にまとめた。これらの諸経典の全部のプロットを清水俊史<sup>63</sup>の整理を勘案してまとめると表 2 となる。

諸経典におけるアングリマーラの物語が必ず同じプロットを備えているわけではなく、同じプロットであっても、細部が一致していないところも多い。例えば、『六度集経』、『仏説鶯掘摩経』、『増一阿含経』、『央掘魔羅経』、『賢愚経』、『出曜経』では、アングリマーラが人々を殺すのは婆羅門師の指示に従うことである。でも経典によって婆羅門師の指示の内容が少し異なる。『六度集経』は百人を殺して神仙になること、『仏説鶯掘摩経』は百人を殺して取った指で鬘を作ったら道德が備わること、『増一阿含経』は梵天に昇ること、『央掘

---

<sup>63</sup> 清水俊史「パーリ上座部におけるアングリマーラ経釈義：聖典の字義と、阿毘達磨による解釈」（『南アジア古典学』11、2016年）を参考する。

『魔羅經』は千人を殺して婆羅門になること、『賢愚經』は千人を殺して梵天に昇ること、『出曜經』は千人を殺して神呪が効果を持つことである。一方、『仏説鶻崛髻經』、『別訳雜阿含經』、『雜阿含經』は師のことに言及しておらず、アングリマーラがただの殺人鬼とされ、被害の人数も不明である。諸經典の要素をまとめると表3になる。

仏教の諸經典は同じ時期、同じ場所で成立したものではない。それぞれの經典の成立は、異なる地域の歴史的背景や文化的背景に伴って生じたものであり、単純にこれらを並べて比較するだけで結論を出すことはできない。前文で概括的に紹介したように、アングリマーラ伝承を記録した主要な經典群について簡単にまとめた表を作成したが、これは經典におけるアングリマーラ伝承の大まかな姿を理解するためのものである。しかし、これらの資料をどのように利用してさらに多くの情報を引き出すかに関しては、各經典が成立した当時の地域における仏教の発展状況や、中国に伝来して漢訳された時の歴史的背景を結びつけて分析する必要がある。

表1 アングリマーラ伝承を収録する主要經典一覽

經典名	訳僧	時代	収録
『Āṅgulimāla Sutta』			『Majjhima Nikāya』 No. 86
			『Theragāthā』 No. 866-891
『六度集經』	康居国沙門康僧会	吳	T3, No. 152, pp. 22b-24a
『仏説鶻崛髻經』	沙門法炬	西晋	T2, No. 119, pp. 510b-512b
『仏説鶻掘摩經』	月氏国三藏竺法護	西晋	T2, No. 118, pp. 508b-510b
『増一阿含經』	罽賓三藏瞿曇僧伽提婆	東晋	T2, No. 125, pp. 719b-722c
『別訳雜阿含經』	佚名	351-431	T2, No. 100, pp. 378b-379a
『出曜經』	沙門竺仏念	姚秦	T4, No. 212, pp. 704a-704c
『賢愚經』	涼州沙門慧覺	元魏	T4, No. 202, pp. 423b-427c
『雜阿含經』	天竺三藏求那跋陀羅	劉宋	T2, No. 99, pp. 280c-281c
『央掘魔羅經』	天竺三藏求那跋陀羅	劉宋	T2, No. 120, pp. 512b-544b

プロット内容：

1. 班足王/駁足王の因縁物語
2. 師の妻に誘惑される
3. 師に教唆されて人を殺し、指を集める
4. 母を殺そうとする
5. 現れた釈迦を殺そうとする
6. 釈迦が神通力を示す
7. 出家
8. プラセーナジット王と会う
9. 女が難産に苦しむ
10. アングリマーラの誓言により女は安産する
11. 阿羅漢果/梵行を得る
12. 城内で苦を受ける
13. 釈迦に説法される
14. 回顧録的な偈を唱える

表2 アングリマーラ伝承を収録する主要經典のプロット一覧

(清水俊史「パーリ上座部におけるアングリマーラ経釈義：聖典の字義と、阿毘達磨による解釈」を参照)

プロット	MN. No. 86	T. No. 8 66-891	『六』	『髻』	『摩』	『増』	『別』	『出』	『賢』	『雑』	『央』
1			○						○		
2			○		○			○	○		○
3			○		○	○		○	○		○
4			○		○	○		○	○		○
5	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
6	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
7	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
8	○		○	○	○	○		○	○		
9	○		○	○	○	○		○	○		
10	○		○	○	○	○		○	○		
11	○		○	○	○	○	○	○	○	○	
12	○			○	○	○		○			
13	○			○							
14	○			○	○	○	○			○	

表3 アングリマーラ伝承を収録する主要經典の要素一覧

要素	MN. No. 86	T. No. 8 66-891	『六』 』	『髻』 』	『摩』	『増』	『別』 』	『出』	『賢』	『雑』	『央』
名前	Āṅgulimāla	Āṅgulimālo	阿群	鴛 崛 髻	鴛掘摩	鴛掘魔	鴛 掘 魔 羅	無害	無惱、阿豐賊奇	央瞿利摩羅	一切世間現、央掘魔羅
場所	コーサラ国		コーサラ舎衛城	コーサラ舎衛城	コーサラ舎衛城	コーサラ舎衛城	摩竭陀国桃河樹林	コーサラ舎衛城の近く	コーサラ舎衛城	央瞿多羅国陀婆闍梨迦林	コーサラ舎衛城の北方向の村
婆羅門との関係		婆羅門の子	師が婆羅門		師が婆羅門			自分が婆羅門	師が婆羅門		自分も師も婆羅門
人数の目標			100		100	1000		1000	1000		1000
目的			神仙になる		道徳が俱に備える	梵天に昇る		神呪の完成	梵天に昇る		婆羅門になる
指鬘の場所	首			華鬘(髪)	額	華鬘(髪)		頭の上			頭
殺人動機	殺人鬼	殺人鬼	師に陥れる	殺人鬼	師に陥れる	師に陥れる	殺人鬼	師に陥れる	師に陥れる	殺人鬼	師に陥れる
母の登場			登場		登場	登場		登場	登場		登場
結末	解脱(阿羅漢)	涅槃(阿羅漢)	応真(阿羅漢)	阿羅漢	応真(阿羅漢)	阿羅漢	阿羅漢		阿羅漢	阿羅漢	阿羅漢

## 第二節 図像資料

古代インドから発祥したこのアングリマーラ伝承は、仏教の東漸とともに、単に文字から文字への翻訳だけに留まることなく、口頭伝承(語り)、或は視覚的な図像表現も伴いながら多様な形態で広く拡散していったことも想定できる。ここに検証を試みようとするアングリマーラ伝承を描く西北インドのガ

ンダーラ仏教芸術のレリーフと、内陸アジアの亀茲（クチャ）のキジル石窟群の壁画は、その一つの事例である。

## 一 ガンダーラのレリーフにおけるアングリマーラ伝承

現在のアフガニスタン東部からパキスタン北西部にわたる西北インドは、古くはガンダーラ<sup>64</sup>と呼ばれ、大乘仏教の隆盛と並行した特色ある古代仏教文化が盛んになった。仏教の民衆化に呼応して衆生を導く分かりやすい教え（方便）とともに、具象的な仏教図像が民衆の欲求に即応して発展した。衆生のすべての救済を説く古代インドの仏教と、西方ヘレニズム文化との融合を図った特色あるこの仏教文化は、ガンダーラ仏教芸術<sup>65</sup>と呼ばれており、当時インドの仏教の実態の一端を反映している。西方ヘレニズム化の影響を直接受けた当地の仏教徒は、西方の人々が神像を人の形で刻んだように仏教の仏・菩薩・天人などもそのように表した。そして石製のレリーフ（浮彫）の中にもそれら仏・菩薩などの人物を刻み、仏教を開いた釈迦の伝記いわゆる仏伝図などを制作した。ここに取り上げるアングリマーラ伝承も、その仏伝図の中に描かれた一齣なのである。

筆者は、『ガンダーラ美術 I』<sup>66</sup>を参照して、「アングリマーラの改悛」と題されてアングリマーラ伝承を刻んだガンダーラのレリーフを現時点で 7 点確認している。これら 7 点の資料を資料 1～資料 7 として示すことにする（表 4）。

ここに提示したガンダーラ仏教美術のレリーフについては、出土地点の詳細が不確かであり、制作の年次記載もなく正確な年代判断は難しい。従って現時点では、これらのアングリマーラ伝承のレリーフを、ガンダーラ地域における大乘仏教の隆盛と並行させて、紀元後 1 世紀前後以降のものであると大まかに推定しておくしかない。

---

<sup>64</sup> ローマ字で転換すると、パーリ語は Gandhāra、サンスクリット語は Gāndhārah。他に、漢訳は「乾陀羅」、「犍陀衛国」（『仏国記』）、「健陀邏国」（『大唐西域記』）などがある。ガンダーラという古代の地名は、現在のペシャワールを中心とした、タキシラやスワートを含まない狭い地域とする考え方と、それらを含めなおアフガニスタンを含む広い地域と考える場合とがあるようであるが、ガンダーラ文化圏という意味では、通常後者と考えられている。

<sup>65</sup> このガンダーラ仏教美術の年代について今定説はないが、その始まりは紀元後 1 世紀ごろからと考えられることが多い。

<sup>66</sup> 栗田功『ガンダーラ美術 I』、二玄社、1988 年。

このようにその多くが「異時同時画法」を採用した7点のレリーフを整理しながら概観してみると、その場面は、釈迦、アングリマーラとその母、改悛するアングリマーラを登場させ、それを指鬘、剣、楯（盾）、改悛の姿、母の持ち物（水瓶や弁当）、樹木、改悛を賞賛する諸菩薩や諸神などによって特色付けられていることになる。取り上げられている場面は多くの場合、アングリマーラが母親を殺そうとし、その後釈迦を殺そうとし、そして釈迦に懺悔するという三つのシーンである。それらを、ほぼ一様な釈迦の姿を除いて整理すると、次の表5のようになる。

アングリマーラが母や釈迦を殺そうとする場面や、最終的に釈迦の説諭を受けて改悛し、仏教に帰依するシーンは描かれているものの、画像からはアングリマーラの殺人動機や改悛後の到達点を知ることはできない。ここで、ガンダーラ仏教美術が用いる表現方法すなわち「異時同時画法」は、ガンダーラ仏教芸術よりも時代が後の同じ仏教文化帯に属する西域の石窟壁画にも、その伝播の痕跡を窺い知ることができる。

表4 ガンダーラのレリーフにおけるアングリマーラ伝承

	図1	図2	図3	図4	図5	図6	図7
タイトル	アングリマーラの改悛	アングリマーラの改悛	アングリマーラの改悛	アングリマーラの改悛	アングリマーラの改悛	アングリマーラの改悛	アングリマーラの改悛
法量 (cm)	高 36、幅 40		高 12	高 26.7、幅 38.7	高 46	高 40.6	高 37

表5 ガンダーラのレリーフにおけるアングリマーラ伝承の諸要素

資料 挿図	A アングリマーラ				B 母		C 諸菩薩や 諸神など	D 樹木	異時同時 画法
	i 指 鬘	ii 劍	iii 楯	iv 改悛の姿	i 瓶	ii 弁 当			
1	○	○	×	×	○	×	1像	左右一対	×
2	○	○	×	跪いて合掌	○	○	成人3像と童子 1像	×	○
3	○	○	×	跪いて敬礼	×	×	1像	ほぼ中央 一本	○
4	○	○	○	×	○	不明	少なくとも3像 その内、童子 は1像	右一本左 は剥落	○
5	○	○	×	ひれ伏して、 頭を地に付け る	×	○	少なくとも2像	×	○
6	○	○	×	頭を地に付け 髪をひろげて ひれ伏す	不明	不明	少なくとも7像	×	○
7	○	○	×	ひれ伏し両手 を合わせるし ぐさ	×	×	3像	中央に一 本	○



図1

『ガンダーラ美術 I』 p. 144、P3-IX





図 2  
『ガンダーラ美術 I』 p. 227、471



図 3  
『ガンダーラ美術 I』 p. 229、474



図 4  
『ガンダーラ美術 I』 p. 229、476

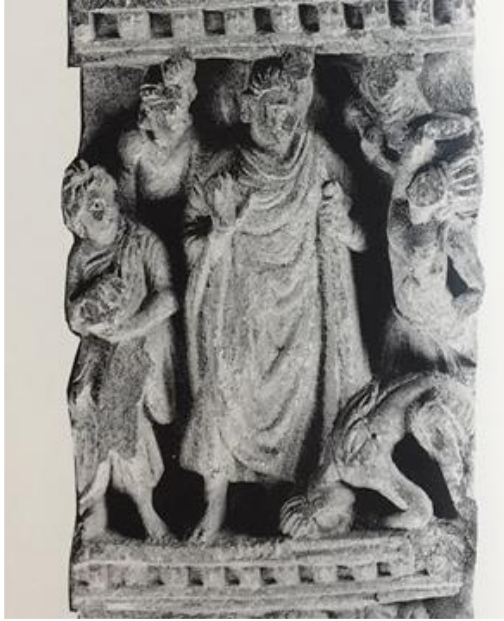


図 5  
『ガンダーラ美術 I』 p. 228、473



図 7  
『ガンダーラ美術 I』 p. 228、472



図 6  
『ガンダーラ美術 I』 p. 229、475

## 二 西域石窟群の壁画におけるアングリマーラ伝承

古代インドにおける仏教がアジアの東域に伝播したルートには、陸路と海路の二つがあった。従ってアングリマーラ伝承もこの双方のルートによって中国に伝わったが、陸路にあっては、ガンダーラ仏教芸術を生み出した仏教が、パミールを越えて中国の西方の西域（現在の新疆地域）へと入った。そして、タクラマカン砂漠の南北の外縁に沿う東西交通・交易ルート（シルクロード）に乗ってさらに東方へと向かい中国へ到達した。これを陸路による主要な仏教伝播のルートとみなしてよい。今ここに取り上げようとする亀茲（クチャ）地域の石窟群とは、そのタクラマカン砂漠の北の外縁に沿うルート即ち西域北道に残された仏教遺跡の一つである。亀茲とは、その西域北道の要衝を占めた天山山脈南麓の古代オアシス王国である。亀茲地域に仏教がいつ伝来したのか、それを直接語る文献資料はない。<sup>67</sup>しかし中国で仏典漢訳に従事した訳経僧の中に、亀茲出身と推定される仏僧の名はすでに3世紀には見出せることから、かなり早くから仏教が伝来し定着していたことが想定

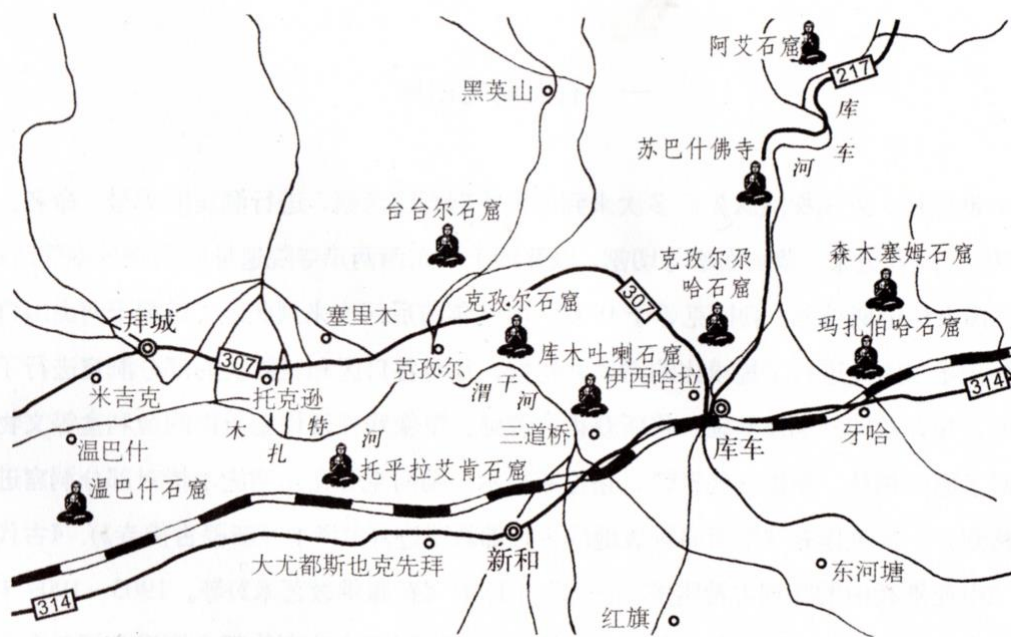


図8 亀茲地域の石窟分布図

新疆亀茲石窟研究所編『庫木吐喇石窟内容総録』（文物出版社、2008年、12頁）

<sup>67</sup> 薛宗正「亀茲王統更易与仏法初伝」、『西域史匯考』卷三、蘭州大学出版社、2014年。丁明夷「鳩摩羅什与亀茲仏教芸術」、『世界宗教研究』2期、中国社会科学院世界宗教研究所、1994年、46-49頁。劉錫淦・陳良偉『亀茲古国史』、新疆大学出版社、1996年、128-131頁。

されよう。東アジア仏教世界にあって玄奘と義浄ら漢人訳経僧と並び称される著名な鳩摩羅什（クマーラジーヴァ、Kumārajīva、4～5世紀）は、この王国の出身である。

仏教を篤く信奉したこの王国では、亀茲西域の石窟分布図に示すように、キジル（克孜爾）石窟やシムシム（森木塞姆）石窟、クムトラ（庫木吐喇）石窟など数多くの大小の石窟寺院が造営され、その壁面は、尊像を荘厳する仏教絵画で満たされた。アングリマーラ伝承も仏伝壁画の一齣として描かれた。筆者が、現時点で確認できた、当地域の石窟壁画に見出したアングリマーラ伝承は9点である。ガンダーラ地域で検討した7点のレリーフの数にほぼ等しい。

### （一）キジル石窟の壁画におけるアングリマーラ伝承

この亀茲地域の石窟群の中でその規模も大きく最も多くの壁画が遺存するのは、キジル石窟群<sup>68</sup>である。この石窟の壁画は、諸尊像や供養者像及び装飾図案などを除けば、本生図、仏伝図、それに関わる因縁説話図に大別できるという。<sup>69</sup>対象とするアングリマーラ伝承を描く壁画は、釈迦の伝道の生涯を称揚するその仏伝図に属し、中心柱石窟<sup>70</sup>と呼ばれる形式の仏洞に描かれる壁画中にその多くが見出せる。中心柱窟とは、石窟の主室に大きな柱を掘り出し、そこに龕を造って仏像を安置する形式のものをいう（図9、図10）。壁画は、仏龕のある正壁も天井も壁面もすべて埋め尽くして描かれたが、破壊や剥離、或いは剥奪されて部分的にしか残存しない。

従前の研究蓄積を参照しながら現時点で筆者が、アングリマーラ伝承と推定した壁画の総計は7点である。その窟は、第32窟、第80窟、第84窟、第163窟、第171窟、第175窟、第188窟である。ただしそれら壁画は、壁面いっぱい広がるような大きなものではなく、数多く描かれた仏伝図の中の小さな一齣である。これら一齣の壁画うち第84窟は主室の正壁の仏伝図の中に、それ以外の第32窟、第80窟、第163窟、第171窟、第175窟、第188窟のそれぞ

---

<sup>68</sup> 中国新疆ウイグル自治区アクス地区バイ県キジル郷の仏教石窟寺院。亀茲地域の石窟分布図（図8）参照。

<sup>69</sup> 丁明夷・馬世長「キジル石窟の仏伝壁画」、『中国石窟・キジル石窟』3、平凡社、1985年、170頁。

<sup>70</sup> キジル石窟の形式は、中心柱石窟、方形窟、及び僧形窟の三つに大別できる。

これは、いずれも石窟主室の窟頂、即ちヴォールト天井の縦長の頂部の左右に広がる数多の菱形図形（図 11）の中の一つに描かれている。<sup>71</sup>

またこれら 7 点の壁画の年代も、亀茲地域の仏教の歴史背景、壁画の様式、題材内容、洞窟の形式などからの総合分析、或いは放射性炭素 C<sub>14</sub> の測定値も

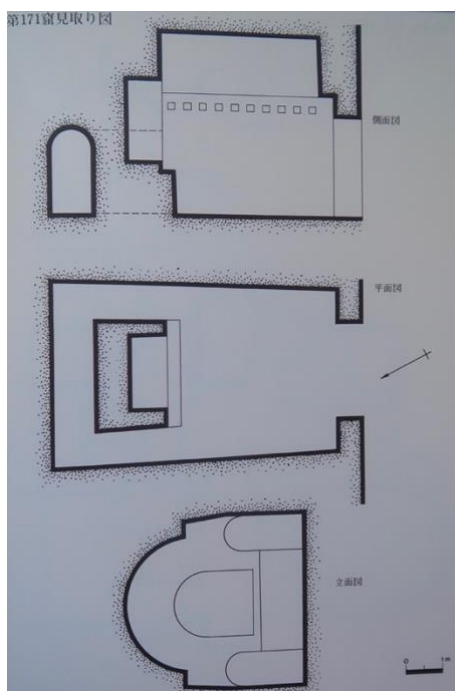


図 9 中心柱窟の見取り図  
中心柱窟と呼ばれる石窟の形式である。主室の中心柱と、穹窿型のヴォールト天井がその特色である。例示はキジル石窟第 171 窟。  
『中国石窟・キジル石窟』3、301 頁。

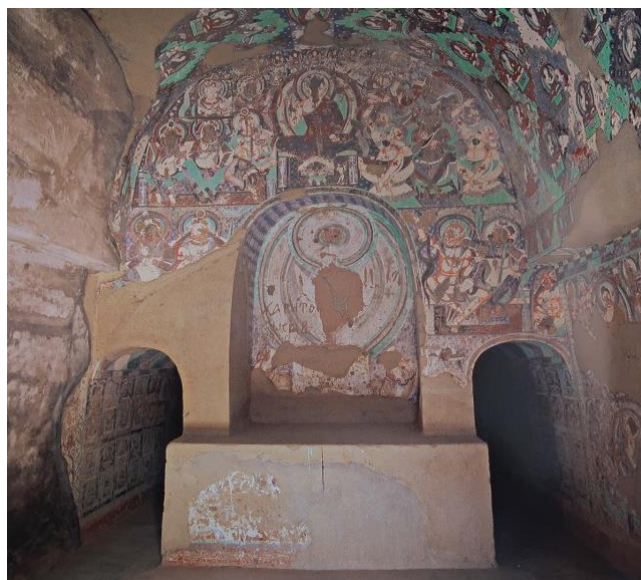


図 10 中心柱窟の正面  
中心柱の正面には仏龕が穿たれ、その周囲も天井まで壁画で満たされる。上部は穹窿型のヴォールト天井、左右は回廊。例示はキジル石窟第 80 窟。  
『中国石窟・キジル石窟』3、図 8。

<sup>71</sup> 第 84 窟正壁以外の 6 点も、次に示すように同形式の菱形図形の壁画との比較も判断に加えている。32 窟は「陶輪師以蘇蜜施仏」、「印度水牛昇天」、「采花供養得昇天」、「小兒散花供養仏」など、第 80 窟は「陶輪師以蘇蜜施仏」、「小兒散花供養仏」、「王女牟尼施灯」、「猿猴被胶喙」、「女人誤系児入井」、「龍王守護」、「弗那施仏鉢食獲現報」、「戰庶婆羅門女謗仏」、「五百商客入海采宝」など、第 163 窟は「王女牟尼施灯」、「印度水牛昇天」など、第 171 窟は「王女牟尼施灯」、「女人誤系児入井」などである。第 175 窟は剥がれて判断しにくい。これら同形式の一連の菱形図形の中に、剣を振って釈迦に斬りかかろうとする人物を描く第 32 窟、第 80 窟、第 163 窟、第 171 窟、第 175 窟、第 188 窟の壁画はアングリマーラ伝承と限定される。なお馬世長は既に第 171 窟の壁画をアングリマーラ伝承であると指摘している。同「キジル石窟中心柱窟の主室窟頂と後室の壁画」、『中国石窟・キジル石窟』2、平凡社、1985 年、202 頁。



参考とする推定によれば、表 6 のようになる<sup>72</sup>。

図 11 ヴォールト天井の菱形図形を特色とする壁画

ヴォールト天井の左側。頂部から下に六段にわたって菱形図形が平行して配置され、そのそれぞれの菱形図形の中に仏伝図が描かれる。アングリマーラ伝承は、天井の頂部から三列目の中央(▲の交点)に確認される。なお図 11 の上部は、天井の右側の一部。例示は第 171 窟。

『中国石窟・キジル石窟』2、図 53。

表 6 アングリマーラ伝承を記録するキジル石窟一覧

石窟番号	推定年代	壁画の場所 <sup>1</sup>
第 84 窟	4 世紀中葉～5 世紀末。『内容総録』は 5 世紀頃 <sup>1</sup>	正方形ドーム窟主室正壁の右 <sup>1</sup>
第 175 窟	6 世紀～8 世紀及びそれ以後。『内容総録』は 6 世紀頃	中心柱窟の主室(ヴォールト天井)壁画の菱形図形の中
第 171 窟	4 世紀中葉～5 世紀末。『内容総録』は 5 世紀頃	中心柱窟の主室(ヴォールト天井)壁画券頂の菱形図形の中
第 32 窟	4 世紀中葉～5 世紀末。『内容総録』は 5 世紀頃	中心柱窟の主室(ヴォールト天井)壁画の菱形図形の中
第 163 窟	6 世紀～8 世紀及びそれ以後。『内容総録』は 6 世紀頃	中心柱窟の主室(ヴォールト天井)壁画右側の菱形図形の中
第 188 窟	7 世紀～8 世紀及びそれ以後。『内容総録』は 7 世紀頃	長方形(ヴォールト天井)の壁画の菱形図形の中
第 80 窟	6 世紀～8 世紀及びそれ以後。『内容総録』は 7 世紀頃	中心柱窟の主室(ヴォールト天井)壁画右側の菱形図形の中

<sup>72</sup> 霍旭初「丹青斑駁照千秋—克孜爾石窟壁画芸術覽勝」、新疆石窟研究所編『西域壁画全集』①克孜爾石窟壁画(1)、新疆文化出版社、2017年、1-34頁。なお本稿は、西域壁画総体を対象とする『西域壁画全集』(新疆石窟研究所編、新疆文化出版社、2017年)の目録に示された年代の区分を基準としたい。ただしアングリマーラ伝承を扱う本稿にあっては、その壁画の様相を焦点化して整理を試み、そこに見出せる特性や変化を重視してその解析に重きを置く。従ってそれがキジル石窟の複雑で多様な石窟の編年研究の蓄積と矛盾しないことを今は期待し、不整合があればそれを課題としたい。これはシムシム、クムトラ石窟の場合も同様としたい。



図 12 キジル石窟第 84 窟

ドイツ隊は、この壁画を剥奪して持ち帰り。復元した。  
 新疆ウイグル自治区文物管理委員会・拜城県キジル千仏洞文物保管所編  
 『中国石窟・キジル石窟』3、図 195。

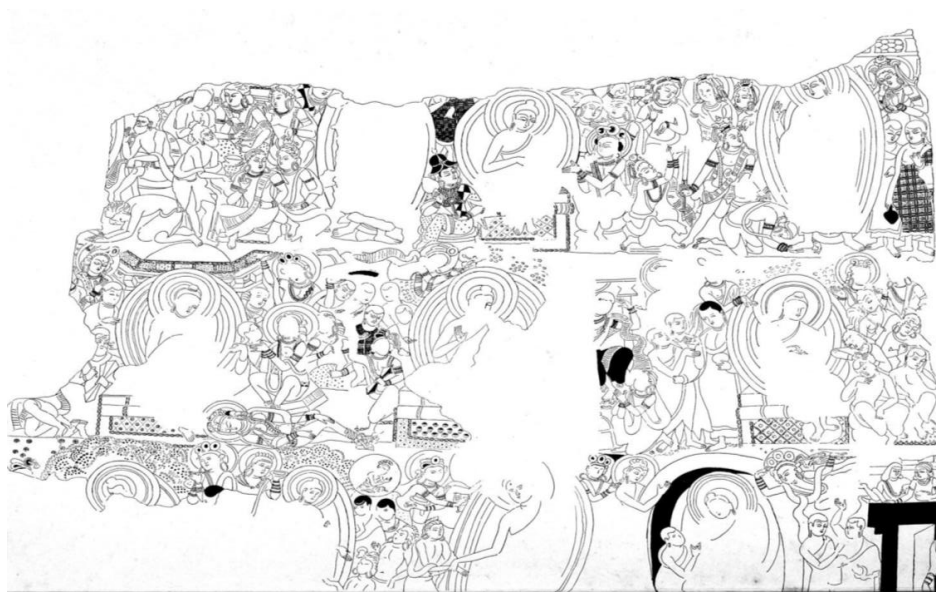


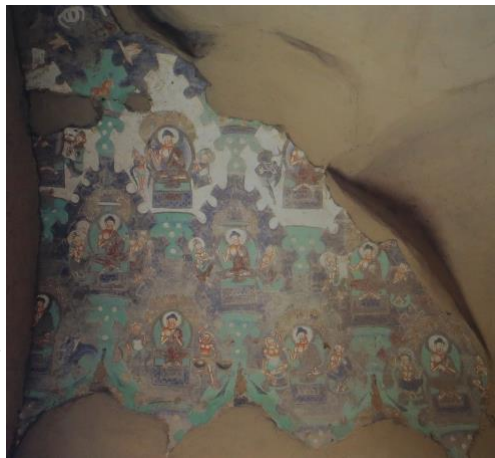
図 13

ドイツ隊が作成したもの、図 14 全体の線画。  
 グリュンヴェーデル・アルベルト、『古代クチャ 紀元後 8 世紀の仏教石窟壁画に関する考古学的及び宗教史的調査』、国立情報学研究所「デジタル・シルクロード」、東洋文庫、Fig. 73。



図 14

図 12 の▲印の交点に当たる部分の拡大  
『西域美術全集』7 亀茲・克孜爾石窟壁画、160-161 頁。



▲  
図 15 キジル石窟第 175 窟  
『中国石窟・キジル石窟』3、図 20。



図 16

▲  
図 15 の▲印の交点に当たる部分の拡大  
『西域美術全集』9 亀茲・克孜爾石窟壁画、23 頁。





図 17 キジル石窟第 171 窟  
『中国石窟・キジル石窟』3、図 8。



図 18 キジル石窟第 32 窟  
『中国石窟・キジル石窟』1、図 76。

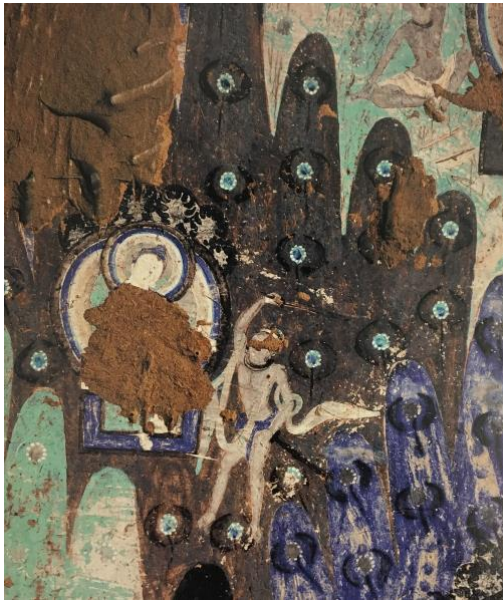


図 19 キジル石窟第 163 窟  
『中国石窟・キジル石窟』2、図 173。



図 20 キジル石窟第 188 窟  
『中国石窟・キジル石窟』3、図



図 21 キジル石窟第 80 窟  
『西域美術全集』8 亀茲・克孜爾石窟壁画、395 頁。

人物の描き方とそのイメージから、ガンダーラ地域のレリーフの影響がはっきり窺えるキジル第 84 窟の仏伝図のアングリマーラ伝承は、おそらくこの地域における最も早期（表 6）の残存壁画と仮定しうるもので、それは主室正壁の仏伝図の中に位置付けられていた。しかしその後は、こうした形式の壁画は亀茲地域の石窟では継承されなかったようで、数多くの菱形図形の中に仏伝図や本生物語（釈迦が生まれる前に、人や動物として生を受けていた前世の物語）などを描く定型化された天井壁画の中に描かれることとなった。ただし、それは数多い菱形図形の集合体の中の一齣に過ぎず、細心の注意を払わなければその一齣を、アングリマーラ伝承と気づくことは難しいものであった。つまりアングリマーラ伝承は、天井の装飾画へと吸収されていった、そのように表現してよいかもしれない。

ということは、その一齣に、釈迦、さらに母をも殺害しようとしたアングリマーラ伝承の詳細な経緯を描くことは難しい。従って、「異時同時画法」によって詳細にその伝承を伝えようとしたガンダーラ地域のレリーフの影響は、第 84 窟の仏伝図の中のアングリマーラ伝承をおそらく最終期の一例として亀茲地域の石窟群から消え去っていった、現検討段階にあっては、そのように概観しておくしかない。天井の装飾画へと吸収されていったアングリマーラ伝承におけるガンダーラ地域のレリーフの名残は、釈迦だけを大きくする様式だったことだろう。

これらの定型化されて天井壁画の菱形図形に描かれたアングリマーラ伝承の壁画はガンダーラ仏教美術のアングリマーラ伝承の詳細よりもさらに少ない。

## （二） シムシム石窟の壁画におけるアングリマーラ伝承

亀茲地域には、キジル石窟の他にも中小規模の石窟が十数箇所残っており、シムシム（森木賽姆）石窟はその中でよく保存されてきた一つである。この石窟はクチャ県の東北、さらにこの地域での最も東に位置し（亀茲石窟分布図参照、図 8）、その石窟の継続期間も長いようである。シムシム石窟が造られたのは 4 世紀以後とされ、キジル石窟よりやや遅く開かれた。

この石窟の壁画にも、アングリマーラ伝承が確認される。それは8世紀から10世紀までとみなされる第44窟である<sup>73</sup>。シムシム第44窟のアングリマーラ伝承の図像はキジル石窟の方に類似している。同じく天井壁画の菱形図形の中に描かれている。

表7 アングリマーラ伝承と関係するシムシム石窟の一覧

石窟番号	推定年代	壁画の場所
第44窟	8世紀～10世紀 『内容総録』は、回鶻時代	中心柱窟の主室（ヴォールト天井）壁画右側の菱形の図形の中
第1窟	6世紀～7世紀 『内容総録』は、回鶻時代	中心柱窟の主室（ヴォールト天井）壁画右側の菱形の図形の中
第30窟	4世紀～5世紀	中心柱窟の主室（ヴォールト天井）壁画右側の菱形の図形の中



図22 シムシム石窟第44窟  
『西域壁画全集』⑤森木塞姆石窟・克孜爾尕哈石窟壁画、105頁。

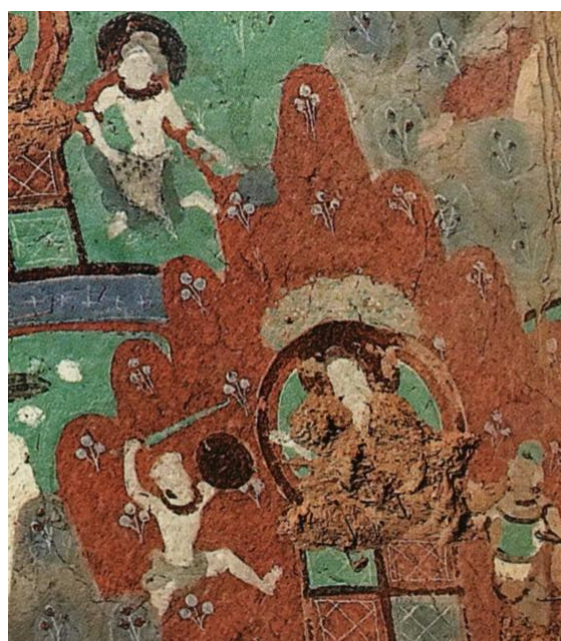


図23 図22の▲印の交点に当たる  
『西域壁画全集』⑤森木塞姆石窟・克孜爾尕哈石窟壁画、110頁。

<sup>73</sup> シムシム石窟も『西域壁画全集』（新疆石窟研究所編、新疆文化出版社、2017年）の目録に示された年代の区分を基準とする。



図 24 シムシム石窟第 1 窟  
『西域美術全集』11 亀茲・森木塞姆  
石窟、克孜爾尕哈石窟壁画、55 頁。



図 25 シムシム石窟第 30 窟  
『西域壁画全集』⑤森木塞姆石窟・  
克孜爾尕哈石窟壁画、15 と 21 頁。

この第 1 窟の菱形図形の形式は、キジル石窟の 3 人を描く定型様式の壁画と類似し、推定年代も隔たりは大きくない。向かって左側に立つ一人の人物は壁画の剥落によって顔は見えないが、結んだ頭髮によれば女性とみてよかろう。またその右腕には大きな黒く丸い包みのようなものを下げている。その持物は弁当のようなもの<sup>74</sup>かもしれない。しかもその服装は、今触れたキジル石窟の第 175 窟（図 15）の女性の服装とよく似ているようにみえることから、この人物はアングリマーラの母との共有点はある。しかし釈迦の右側に見える、右手を高く挙げている人物をアングリマーラとみなすことは難しい。その手には何も持っていないように見え、またその髪型も、容姿も、服装も男性ではなく女性と見えるからである。むしろその姿は、魔王の娘が媚態によって釈迦の成道を妨げようとする仏伝図の一齣のように見えてしまう。とすれば、一方はアングリマーラの母、一方は魔王の娘という矛盾した結果になってしまう。しかし、それを仏伝図の混合現象とみれば理解できなくもない。

第 30 窟の菱形図形の中に、中央に座している釈迦と細い棒のようなものを持っている人物が見られる。この画面を因縁図とする『西域壁画全集』<sup>75</sup>と『西

<sup>74</sup> 『西域美術全集』（同上）では、「浄瓶」とするが、典拠には不明。

<sup>75</sup> 新疆石窟研究所編『西域壁画全集』⑤森木塞姆石窟・克孜爾尕哈石窟壁画、新疆文化出版社、2017 年、21 頁。

域美術全集』<sup>76</sup>は、いずれも左側の人物が持っているのは折れた三叉戟とし、『西域壁画全集』にあつては「鶯掘摩羅舎邪縁」、つまりアングリマーラ伝承とみなし、『西域美術全集』にあつては「降伏魔衆」とみなしている。釈迦が「悟り」に到達しようとして菩提樹下に座していた時、それを妨げようとして魔王が遣わしたその衆（魔王の美しい娘による誘惑、或いは魔軍による脅迫）を退けたことをいう。『西域壁画全集』は『賢愚経』、『増一阿含経』、『仏説鶯掘摩羅経』を根拠とするが、現存のアングリマーラ伝承の漢訳経典を照らしても、アングリマーラの持物が剣、刀、楯以外のものという記述は一切なく、ガンダーラ地域のレリーフもキジル石窟にもそのような諸例は一切見られない。従つてこうした傾向から推して、筆者はこの持物を武器とはみなすことは躊躇する。むしろ、釈迦を誘惑するような裸形の魔王の娘のようにさえも見えてしまう。壁画のその顔の表情やその姿はやはり女性であろう。つまり『西域美術全集』が言うような「降伏魔衆」の見解が魅力的なのである。従つてこの第30窟の壁画は、アングリマーラ伝承と類似し、しかも2人の人物を描く亀茲石窟の定型化した菱形様式に類似していると見えても、アングリマーラ伝承を描いていると断定することは保留したい。

以上挙げられた石窟の推定年代、アングリマーラ伝承の壁画の場所<sup>77</sup>を表7のようになる。シムシム石窟のアングリマーラ伝承の壁画も定型化されて天井壁画の菱形図形に描かれている。

### （三）クムトラ石窟の壁画におけるアングリマーラ伝承

クムトラ（庫木吐喇）石窟は、キジル石窟に次ぐ規模を持つ亀茲地域の石窟である。クチャ県の西南に位置し、古代亀茲の重要な政治の中心地に近い（亀茲地域の石窟分布図参照、図8）。クムトラ石窟が造られたのは、キジル石窟より遅く、5世紀以後とみなされている。クムトラ石窟もキジル石窟の構造及び壁画に類似するが、キジル石窟には見られない漢民族様式の壁画が多いのがその特色であるという<sup>78</sup>。この石窟の壁画にも、アングリマーラ伝承

---

<sup>76</sup> 趙莉編『西域美術全集』11 亀茲・森木塞姆石窟、克孜爾尕哈石窟壁画、新疆文化出版社、2016年、21頁。

<sup>77</sup> この表7も『西域壁画全集』を基準とし、推定年代もこれに従う。典拠が複数の場合は採用した典拠の前に\*を付すことは、表7に同じ。

<sup>78</sup> 馬世長「クムトラにおける漢民族様式の石窟」、新疆ウイグル自治区文物管理委員会・庫車県文物保管所編『中国石窟・クムトラ石窟』、1985年、218-249頁。

が確認される。それは9世紀中葉から11世紀、及びそれ以後<sup>79</sup>とみなされる第45窟が該当する。

この壁画は、主室のヴォールト天井の壁画の右側に見える。『西域壁画全集』と『西域美術全集』はともにこの画面を因縁図として扱うが、「無惱指鬘」を描いたものとする説もまたすでに提示されている<sup>80</sup>。画面の中央の釈迦に対し、右側から剣（取っ手が褐色、刃の部分が透明に見える）を振り上げ、楯（緑のハスの花托を模したように見える）を突き出すように持つ一人の男性が描かれている。アングリマーラであろう。なお画面の左側に跪いている一人の女性が見えるが、このアングリマーラ伝承に係わりのない左側の別の壁画に属する（その女性の顔は、左手に座す別の釈迦に向いていることから判断されよう）から、アングリマーラの母とみなすことはできず、取り上げない。またこの壁画は、すでに見てきた菱形図形の中にアングリマーラ伝承を描く伝統的に定型化されたキジルやシムシム石窟と同形式の壁画ではなく<sup>81</sup>、まったく別の描き方である。



図26 クムトラ石窟第45窟

『西域美術全集』10 亀茲・庫木吐喇石窟壁画、260頁。



図27 図26の拡大図

<sup>79</sup> 賈応逸・買買提木沙「賞析亀茲歴史的画廊」、新疆石窟研究所編『西域壁画全集』④庫木吐喇石窟壁画、新疆文化出版社、2017年、1-23頁。

<sup>80</sup> 欧陽輝「亀茲回鶻時期的故事画及其歴史淵源」、『絲綢之路』3、2020年、122-123頁。

<sup>81</sup> クムトラ第45窟のアングリマーラ伝承の壁画は菱形図形で表現されておらず、またその周りに、お側に人物がいない仏像も結構見られる。

#### (四) まとめ

ガンダーラ地域にあって、レリーフとして図像化されたこのアングリマーラ伝承は、「異時同時画法」を採用し詳細にその様相を表現したものであった。とはいえこの伝承は、様々な伝播形態をとりながら広く流布していったことは疑いなく、ガンダーラ地域を経由して、内陸アジアの亀茲地域にも確実に伝わっていた。それは当域の石窟寺院に残された壁画が物語る。その最初期と仮定した壁画は、石窟の主尊（本尊）を安置する正壁の一角を占め、「異時同時画法」も採用し、ガンダーラ地域のレリーフの影響が色濃いものであった。しかし、この伝承を描く壁画は、正壁という最も強調性の強い場を離れ、次第に石窟天井壁画が定型化していった、数多い菱形図形の中の小さな一齣中に吸収されていった。

## 第二章 アングリマーラ伝承からみる仏教思想の変遷

前章では、アングリマーラ伝承を収録した主要な経典の内容を列挙したが、この章では、それらの内容を利用して、経典の記載の観点からアングリマーラ伝承における仏教思想の変遷を考察する。経典の内容分析に入る前に、まず仏教と仏教経典について概括的に紹介する必要がある。これにより、アングリマーラ伝承を収録した各主要経典の発展関係を整理することに役に立つ。

### 第一節 仏教について

いわゆる仏教は、人々の苦しみを原点とし、その苦しみから人々を解放することを目的とした宗教である。古代インドにおいて釈迦族の国の王子である釈迦によって創立された。釈迦の生誕と入滅の時代が紀元前 5 世紀頃とされる。<sup>1</sup>当初、釈迦の仏教は出家主義であり、本当の修行は出家しなければならず、苦行の思想を推進していた。

釈迦が衆生に話した言葉（教え）は、一成不変のものではなく、相手に応じて異なる表現を用いた。そのため、第一次結集<sup>2</sup>の際に釈迦の直接の言葉を材料に編纂された経典は、用語の選択や概念の説明に統一性がなく、矛盾も避けられなかった。釈迦の入滅からおよそ百年後、一つのまとまった集団として存在していた仏教僧団内で意見の対立が生じ、さらに激化した。その結果、僧団は分裂し、この分裂は「根本分裂」と呼ばれた。革新派は「大衆部」と呼ばれ、保守派は「上座部」と呼ばれた。さらに、この革新派と保守派の内部でも細かい分裂が生じ、「枝末分裂」と呼ばれた。これらの分裂によって生まれた各教

---

<sup>1</sup> 釈迦の生涯年代に関する議論が統一されていない。有力な二説がある。第一は、紀元前 565 年～紀元前 485 年になる。日本ではこれに基づいて 1934 年に仏誕 2500 年祭が行われた。第二は、宇井伯壽の提唱された説で、アショーカ王即位を紀元前 271 年とするのに基づいて、仏滅を紀元前 386 年とした。中村元は、さらにギリシアの資料を確かめて、アショーカ王即位を紀元前 268 年とされた。従ってこれによれば釈迦は紀元前 463～紀元前 383 年ということになる。この二説はいずれも拮抗しており、どちらとも決めがたい。三枝充恵『インド仏教思想史』、講談社学術文庫、2013 年、43-44 頁。

<sup>2</sup> 結集とは、仏教の経・論・律（三蔵）をまとめて開いた仏教経典の編集会議である。第一結集は釈迦入滅後間もなくの時代に行われたのである。



団は「部派」と呼ばれ、これら各部派の教義を教えとする仏教は「部派仏教」と呼ばれる。<sup>3</sup>

部派仏教は、釈迦の教えを解釈し、論法の会議などを通じて釈迦の教えを議論し、釈迦の教えの背後にあるより深い思想の基盤を探求し、仏教思想の概念を精確にし、釈迦の教えにおける矛盾を解消し、一つの教義体系を構築することに努めた<sup>4</sup>。仏教用語には「三蔵」（蔵、文献群。経蔵、律蔵、論蔵）という言葉があり、この中の「論蔵」は、有為法と無為法<sup>5</sup>の探究を記録した論書、すなわち「アビダルマ蔵」を指す。<sup>6</sup>アビダルマ蔵の内容は釈迦の言葉ではなく、仏弟子や教団が釈迦の教えをまとめ、論じたものである。しかし、三蔵全体は「仏説」とみなされる。それ以外の経典や経典の注釈は仏説と認められない。

釈迦の教えをまとめた阿含経は、釈迦の入滅後も各部派によって伝承され、信奉されてきた。しかし、釈迦の入滅から三、四百年後、新たな「仏説」とされる経典が登場した。<sup>7</sup>このように仏説として広まり伝播した経典には、『般若経』、『華嚴経』、『法華経』、『無量寿経』、『維摩経』、『勝鬘経』などが挙げられて、大乘経典と呼ばれる。<sup>8</sup>上述の大乘経典を教義とする教団が大乘仏教であ

---

<sup>3</sup> 三枝充恵『インド仏教思想史』、竹村牧男『インド仏教の歴史』（講談社、2015年）などを参照。

<sup>4</sup> 竹村牧男『インド仏教の歴史』の83頁を参照。

<sup>5</sup> 「法」とは、ものと現象を構成する究極の単位、すなわち存在の構成要素であり、自性を維持するものを指す。たとえば、科学界では物質の究極の単位としてクォークと電子の仲間の素粒子が挙げられ、素粒子より小さな構成単位は存在していない。一方、仏教の観念では、物質だけでなく現象にも究極の単位があり、この究極の単位が「法」である。漢訳では「法」の説明に「自性」という言葉が用いられ、「任持自性、軌生物解」という定義がなされている。つまり、各事物は必ずその特有の性質と形態を保持し、一定の規則を持ち、それを見れば何であるかが理解できるということである。「法」は物質の構成要素であるだけでなく、現象の構成要素でもあるため、法には二種ある。物質を構成し、変化する世界に関連する法は「有為法」と呼ばれ、現象に関する、変化を超えた法則は「無為法」と呼ばれる。

<sup>6</sup> 竹村牧男『インド仏教の歴史』、86-87頁。

<sup>7</sup> 大乘経典が紀元前後には主要なものの原型が成立し、第2世紀ごろに盛んに漢訳された。第5世紀はじめに重要な聖典の大部分が訳され、それらが現在まで読誦され研究されている。渡辺照宏『お経の話』岩波新書、1972年、20頁。

<sup>8</sup> 『大正新脩大蔵経』の第五巻から第二十一巻が大乘経典であって、これを般若・法華・華嚴・宝積・涅槃・大集・経集・密教の八部類に分ける。

る。これら多くの經典に自性清浄心が客塵<sup>9</sup>によって汚れているという教説が見られ、ほとんど大乘の根本的見方の一つと言って良い。<sup>10</sup>

大乘仏教の興起は、思想的に高度な展開を見せたが、それは部派仏教の消滅を意味するものではない。むしろ、教団の勢力においては、長い間部派仏教の方が強かった。玄奘の『大唐西域記』には、79 国の中に、小乗だけを学ぶ所 39 所、大乘だけを学ぶ所 12 所、大乘・小乗兼学の所 28 所<sup>11</sup>。また、義浄（635-713）の『南海寄帰内法伝』には、義浄が 671 年から 695 年にかけてインドを遊学した際の見聞が記録されている<sup>12</sup>。当時の仏教界の状況について、大衆部、上座部、説一切有部、正量部の四部派が主要な地位を占めており、大乘を専門に研究する寺院はほぼなかった。つまり、7 世紀頃の古代インドでは、全体的に部派仏教が主流であり、大乘仏教の勢力は部派仏教に比べて劣っていたことが分かる。しかし、大乘仏教は中国に伝わった後、漢地に深く根付いて、前例のないほどの興盛と発展を遂げた。

大乘仏教の教団的拠点、かつての学説によれば、釈迦の遺骨を祀るストゥーパ（仏塔）信仰の集団、そしてそこに常駐する人々に求められた。<sup>13</sup>ダルマ・バーナカ（法師）、仏塔管理者、在家者、求道者などはみなお互いに協力して、新仏教の大乘仏教を作り上げていったのである。大乘仏教が出現したもう一つの重要な理由は、仏教文学運動の興起である。大乘仏教における修行の核心である六波羅蜜（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧）は、仏伝文学の中に登場するから。<sup>14</sup>大乘仏教では、修行者を菩薩と呼び、大乘仏教に帰依し、菩提心を発した人は皆菩薩とされる。

部派仏教の教団では、信者が釈迦と同じように修行し、悟りを開いて、最高の地位は阿羅漢である。一方、大乘仏教では、修行の結果として成仏することが可能であると考えられ、すべての仏弟子が成仏できる可能性を持っている。これは、釈迦がこの世に仏として現れ、衆生を救済するという根本精神を自己の精神としようとする考え方でもある。この考え方は、仏伝文学の「燃燈仏授記」の物語にすでに見られる。燃燈仏授記では、他の仏に出会い、自分も仏と

---

<sup>9</sup> 煩悩、我々の自性は本来清らかなものであり（心本清浄）、それが汚れているように見えるのは偶然性にすぎない。

<sup>10</sup> 平川彰『初期大乘仏教の研究』、1969 年、春秋社、200-217 頁参照。

<sup>11</sup> 筆者が計算したものである。

<sup>12</sup> 『大正蔵』第 54 冊、第 2125 経。

<sup>13</sup> 平川彰『初期大乘仏教の研究』を参照。

<sup>14</sup> 平川彰「大乘經典の成立」（『東洋学術研究』106 号、1984 年、111 頁）を参照。

なり、さらに他者に成仏を授記するという、無限に連鎖する壮大な世界観が描かれている。これは、大乘仏教の根本的な思想を表しているのである。

## 第二節 仏教経典について

経典に関して議論する際には、まず仏教経典とは何かを明らかにする必要がある。いわゆる仏教経典とは、最初の仏教経典は実際には釈迦が語ったものの記録である。その後、徐々に仏教思想を記録した聖典も仏教経典と呼ばれるようになった。最初の仏教経典は、修行者が釈迦の説法を聞きながら記録するか、説法中にキーワードを記録し、終わった後でそれを回顧して文章にまとめたものであった。当時は、説法の内容を記録して文字にする習慣がなく、書写材料もあまり便利ではなかった可能性がある。このような状況では、暗記、すなわち釈迦の説法内容を頭に記憶し、口頭で他の人々に伝える方法がより一般的だったかもしれない。そのため、「多聞」（多く聞いている）という言葉は、かつては博学と同じ意味で使われた。しかし、口頭伝達は主観性や自由度に満ちており、仏教思想の客観的な伝達や整理、研究には不向きだった。

釈迦及びその直弟子たちによって説かれた仏教は初期仏教と呼ばれ、この段階の経典、つまり第一結集よりまとめられた経典は、初期仏教経典と呼ばれている。釈迦の教えと仏弟子たちの言行などは、そして最初期ないし初期の仏教の資料は、阿含経<sup>15</sup>にしか存在していないのである。現在伝わる阿含経のテキストには、パーリ語四部と漢訳の四阿含経（異訳を含む）とがある。<sup>16</sup>漢訳四阿含とは、『長阿含経』、『中阿含経』、『雑阿含経』、『増一阿含経』の四種である。漢訳四阿含に対応する経典は、東南アジアの仏教（上座部仏教）で伝承され、スリランカではパーリ語で伝わり、ニカーヤ（Nikāya、阿含）と呼ばれている。これには、『ディーガ・ニカーヤ』（Dīgha-Nikāya、長部）、『マッジマ・ニカーヤ』（Majjhima-Nikāya、中部）、『サムユッタ・ニカーヤ』（Saṃyutta-Nikāya、相應部）、『アングッタラ・ニカーヤ』（Aṅguttara-Nikāya、増支部）、『クッダカ・ニカーヤ』（Kuddhaka Nikāya、小部）の五点がある。最後の『クッダカ・ニカーヤ』を除いて、順に先に漢訳の四種の阿含経と対応する（内容

---

<sup>15</sup> 阿含経は、ある単独の経典の名称ではなく、最初期ないし初期の仏教において成立した諸経典の総称である。

<sup>16</sup> 釈迦の教えを含む仏教思想を直接に伝える資料はこのパーリ語五部と漢訳四阿含以外には全く存在していない。中村元・三枝充恵『バウツダ仏教』、小学館、1987年、76-77頁。

がほぼ同じ)。<sup>17</sup>漢訳の阿含経とパーリ語経典のニカーヤとの同文を比較してみると、前者の方が明らかに古い形を伝えていることが多い。<sup>18</sup>しかし、漢訳『増一阿含経』にはいわゆる大乘に通じる要素がいくつか発見される。<sup>19</sup>これらの経典は、釈迦の入滅後もよく後世に伝えられたが、長く複雑な歴史の中で大幅な改変や増広が行われた可能性が高いため、現在私たちが目にする漢訳の四種の阿含経やパーリ語経典のニカーヤが釈迦の直接の言葉であるかどうかを正確に判断することは困難である。

初期仏教の段階では、仏教思想が登場し始めたばかりであり、仏教経典の内容は保守的な段階を示していた。そこでは、釈迦が語った内容をできるだけ忠実に再現し、一定の文学性を保つことが追求された。また、説法を聞きながら記録する環境を考慮すると、初期仏教の経典の内容は比較的簡潔で、詩節が多く、類似した内容が繰り返し現れ、一定の定型句が特定の形式に組み込まれていた。

ここでさらに問題となるのは、前述のように、釈迦は「対象の才能や特性に応じて説く」の方針を取っており、異なる対象に対して異なる方法、用語、さらには異なる言語（パーリ語、サンスクリット語、その他の中央アジアの言語）を使用して説法を行っていたことである。釈迦自身には統一した教義や言語を持つという考えはなかった。現在伝わっている仏教経典は、主にサンスクリット語から漢訳された経典と、パーリ語の三蔵経典である。気をつけるところは、教団の発展に伴い、各部派の聖典は必ずしも釈迦の全ての言葉を忠実に記録したものではないことである。これらの部派の指導者は、自分たちの教義に有益な部分を選び取る傾向があったから。

中国における経典翻訳事業は非常に早い時期に始まり、おおよそ後漢時代に始まった。<sup>20</sup>訳経事業の初期段階では、部派経典と大乘経典の両方が平行して紹介されていた。代表的な部派経典である阿含経が体系的に漢訳されたのは5世紀以降のことである。スリランカで伝わっていたパーリ語の聖典である五部阿含経が体系的に整理されたのも同様に5世紀以降のことである。<sup>21</sup>パーリ語経典の一部は非常に古くに遡ることができるが、まとまった形で成立したのは

---

<sup>17</sup> 中村元・三枝充恵『バウッダ仏教』（78頁）を参照。

<sup>18</sup> 渡辺照宏『お経の話』、20頁。

<sup>19</sup> 同上。

<sup>20</sup> 後漢の桓帝・霊帝時代に初めて経典を翻訳して、最初の漢訳仏典を提供したのが安息の安世高と月氏の支婁迦讖であった。鎌田茂雄『中国仏教史』、岩波全書、1986年、25頁。

<sup>21</sup> 渡辺照宏『お経の話』、20頁。

紀元前ではない可能性が高い。<sup>22</sup>その後、数世紀にわたる修訂増補を経て、5世紀に入ってようやく今日見られた形となった。大乘仏教經典に関しては、紀元初め頃に主要な原型が完成し、2世紀に入ってから漢訳が始まった。そして5世紀初めには、重要な大乘經典の大部分が漢訳された。つまり、部派仏教と大乘仏教のいずれにおいても、經典が最終的な段階に達したのは5世紀であると言える。

古代インドの原典の大部分は保存されていないが、漢訳大藏經はその量も多く、内容も豊富であり、インド仏教の歴史を理解するための貴重な資料となっている。5世紀初めまでに今日見られた大部分の經典が漢訳されており、漢訳經典はインド仏教の最盛期を反映していると言える。インドでは、同じ資料が時間とともに改訂や増補が行われ、古い資料が失われることがあったが、漢訳經典では同じ資料の新旧形態が保存されており、經錄や歴史書などの証拠によって漢訳の正確な年代を判断することが容易である。

### 第三節 アングリマーラ伝承を収録する經典について

アングリマーラ伝承を記録する主要經典には、『マッジマニカーヤ』第86經『アングリマーラ經』、『テーラガーター』第866～891偈、『六度集經』、『仏說鶡峩髻經』、『仏說鶡掘摩經』、『増一阿含經』、『別訳雜阿含經』、『出曜經』、『賢愚經』、『雜阿含經』、『央掘魔羅經』がある。

パーリ語經典の『マッジマニカーヤ』第86經『アングリマーラ經』と『テーラガーター』第866～891偈はそれらの日本語訳本に原始仏典（初期仏教の經典）にされている。<sup>23</sup>初期仏教の段階では、仏教經典の内容は保守的な段階を示していた。釈迦が話したことを正確に再現することに忠実であるため、内容が過度に豊富な表現になることはなく、文量も長くはない。また、類似の部分が繰り返されることが多く、全体として比較的固定された枠組みを持っている。この經典にも、多くの繰り返し部分や長い偈文が見られる。パーリ語のこれら二部の經典は、表現形式において初期仏教の經典の特徴に合致しているが、内容にはかなりの違いがある。両方も周知の母殺しの情節には言及しておらず、釈迦と出会うところから始まる。『アングリマーラ經』は指鬘のことを一言で

---

<sup>22</sup> 同上。

<sup>23</sup> 中村元監修『原始仏典』第6巻「中部經典Ⅲ」（春秋社、2005年）と梶山雄一〔ほか〕編『原始仏典』第九巻（講談社、1985年）。

言及し、アングリマーラが出家後に国王プラセーナジットと会う場面や、城中で難産の婦人に出会う場面、城内で苦を受ける場面の三つの場面をすべて描写しているが、『テーラガーター』第 866～891 偈は指鬘のことを言及せず、アングリマーラが出家の場面で筆を止めており、その後の話に関しては一切触れていない。

『雑阿含経』にもアングリマーラ伝承が記載されている。表 2 と表 3 を見ると、『別訳雑阿含経』と『雑阿含経』の二点の経典は同じ阿含経の異なる訳であるが、アングリマーラ伝承のプロットと要素においてほぼ一致しており、人名や地名の漢訳に差異があるだけである。パーリ語経典の『マジマニカーヤ』の『アングリマーラ経』と比べると、アングリマーラが出家後の三つの場面が欠けており、指鬘についても言及されていない。『増一阿含経』には、『マジマニカーヤ』、『別訳雑阿含経』や『雑阿含経』に記載されているすべてのプロットが含まれており、さらに二つのプロットが追加されている。これらは、アングリマーラが師の命令で千人を殺すこと、そして一つの指が足りない時に母を殺そうとするプロットである。現存の初期仏教の経典の中で、『増一阿含経』だけがこの二つのプロットを含んでいる。この二つのプロットは、他の部派仏教経典にも広く見られ、アングリマーラが千人を殺し、母を殺すという深刻な罪を犯す動機を説明する重要な内容である。アングリマーラという人物像の構築や、そこで伝えられる仏教思想に大きな影響を与えている。

初期仏教の経典に加えて、アングリマーラ伝承を記録する主要な経典には、『六度集経』、『仏説鶩崛髻経』、『仏説鶩掘摩経』、『出曜経』、『賢愚経』の 5 部があり、これらは部派仏教の経典に属する。まず、『六度集経』と『賢愚経』の成立については議論があり、これらがインドの原典から翻訳されたものではない可能性があるということである。そして、これらの経典に記載されているアングリマーラに関する物語は非常に似ており、これらの経典にしか見られない本生物語が含まれている。さらに、これらの経典はすべて指鬘と殺母のプロットに言及しており、アングリマーラが出家後の三つの場面のうち、城中での苦しみ以外の場面も描かれている。一方、『仏説鶩崛髻経』のプロットはパーリ語経典の『マジマニカーヤ』の『アングリマーラ経』と一致している。そして、『仏説鶩掘摩経』と『出曜経』の二点の経典のプロットは初期仏典の『増一阿含経』とほぼ同じで、アングリマーラがなぜ千人を殺して指を取ったのかについて、師の妻に誘惑されたという詳細が追加されている。部派仏教の経典では、アングリマーラが千人を殺して指を取ることや母親を殺そうとする理由

が強調されている。初期仏教の経典と比べて、部派仏教の経典におけるアングリマーラ伝承では、殺害人数や指鬘の数量についての描写が増えている。

最後は、四巻からなる『央掘魔羅経』である。この経典は、現存のアングリマーラ伝承を記録する経典の中で唯一の大乗仏教の経典であり、その翻訳された時代も最も遅い。この経典では、アングリマーラが出家する前の描写は部派仏教の各経典の集大成であり、『六度集経』と『賢愚経』の本生物語以外のすべてのプロットと要素が含まれている。『央掘魔羅経』では、三巻の大部分を使ってアングリマーラが出家後のプロットを描写しているが、これらのプロットはこれまでに見られなかったもので、アングリマーラが各菩薩や仙人などと辯法する過程を通じて、大乗仏教の如来蔵思想を論述している。

以上をまとめると、初期仏教から部派仏教、さらに大乗仏教に至るまで、アングリマーラ伝承のプロットや要素は次第に増広していくことが分かる。これらの増広したプロットと要素は、単に物語そのものの拡充にとどまらず、仏教思想の発展過程を反映している。具体的に仏教思想がどのように変化したかについては、次の節で詳しく説明する。

## 第四節 アングリマーラ伝承を記録する経典からみる業

### 一 業について

業という概念は仏教において深遠なものであるが、日常生活の中でもしばしば耳にする。一般的には、「善因善果、悪因悪果」といったイメージを持っている。つまり、「善には善の報いがあり、悪には悪の報いがある」（善有善報、悪有悪報）という考え方である。しかし、仏教では厳密には「善因楽果、悪因苦果」<sup>24</sup>と言う。善因が生ずるものは楽果であり、悪因から苦果であることになる。日常生活の中で、業が論理的意味を持って用いられており、いわゆる勸善懲悪の役割を果たしていたことである。<sup>25</sup>業とはなんであろう。佐々木現順の『業の思想』には、

---

<sup>24</sup> 業の実践哲学は因果性ではなく、倫理性の上で言われることである。業の実践哲学は苦・楽という具体的経験の上で言われるものでもあり、それは、善因楽果・悪因苦果という業論の表現によって明らかに示されている。佐々木現順『業の思想』、第三文明社、1990年、47頁。

<sup>25</sup> 佐々木現順『業の思想』、第三文明社、1990年、14頁。

業は「造る」を語源とする概念であり、はたらきを意味する。業に三種の意味が与えられている（婆沙論、113・大・27・58中b）。作用・法式・果の分別である。作用というのは語源の示すところのもので最も基本的なはたらきであり、法式とは仏教教団の構成員（比丘・比丘尼・沙弥・沙弥尼・式叉摩那・優婆塞・優婆夷）が守る作法のことである。…最後の果の分別という定義が仏教の所謂、業論で意味されるものである。これは行為のことであり、行為といえれば必ず、苦・楽を伴った結果が生ずるところの意志的動作であろう。意志を伴わない動作は運動であっても、行為ということはできない。仏教で重視されるのは、意志そのものと共に、意志を伴った動作である。意志そのものをも行為と考える（意業）。意志を伴った身体的動作は言うまでもなく身体的行為（身業）であり、言葉を通して外に表出されるとき、その言葉も、また、言語的な行為（口業・語業）と呼ばれる。あるいは動作が起こった場合、仏教において重要視されるのは動作に何らかの意志が伴っていたかどうかである。業といえ、意志的動作のことであり、これが人間的行為の意味である。業とはそのような人間的行為の世界をいうのである。<sup>26</sup>

と定義されている。「瓜を植えれば瓜を得、豆を植えれば豆を得る」（種瓜得瓜、種豆得豆）というように、種を蒔けばその種に応じた結果が得られるのが自然界の法則である。このような因果関係は、長い実践の中から得られたものであり、自然界の一部である人間社会もこの因果関係に従うべきであると考えられている。例えば、人間の行為の流れに関して、まずある行動を起こそうとする意志が生じ、それから行動し、最後にその行動の結果が得られる。この過程は、意志から結果に至るものであり、因果関係の原理に基づいている。自然社会であれ、人間社会であれ、因果関係の原理が貫かれている。『業の思想』では、

かかる因果の原理は人間のいかなる実践的行動においても、其の根元となっている。業についていえば、業因業果と言われるものがそれである。業もまた、必ず、因果の原理の上で動いている。<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> 同上、24頁。

<sup>27</sup> 同上、29頁。



業因と業果の定義を提示している。原因となる行為が業因であり、結果となる行為が業果である。人間行為の実践的な意義から業論を考えると、それは苦果から逃げ、楽果を得る方法を求めるものである。

## 二 パーリ語経典のアングリマーラ伝承からみる業

初期仏教の経典は、釈迦が話したことを正確に再現することに忠実であるため、内容が過度に豊富な表現になることはなく、文量も長くはない。また、類似の部分が繰り返されることが多く、全体として比較的固定された枠組みを持っている。この経典にも、多くの繰り返し部分や長い偈文が見られる。

『マッジマニカーヤ』第 86 経『アングリマーラ経』で、アングリマーラの人物像については、彼が残忍な殺人鬼であり、全く慈悲心のない人物として描かれている。釈迦は村人の忠告を無視してアングリマーラのいる道を進み、予想通りアングリマーラは釈迦を殺そうとした。釈迦は神通力を示し、アングリマーラは改悛して帰依し、最終的には解脱した（阿羅漢になった）。さらに、この経典ではアングリマーラの出家後のエピソードについても描写されている。出家後の情景は主に三つの場面がある。すなわち、偶然に討伐しに来た国王に出会う場面、城内で難産の女性を目撃する場面、そして城内で攻撃を受ける場面である。

この経典では、アングリマーラが出家前に完全に残忍な殺人鬼であったことが描かれている。彼の行為は自然に悪因であった。仏門に帰依して殺生をやめた後でも、周囲の人々は彼を恐れ憎んでいた。国王でさえ、彼を討伐しようと軍を率いてやって来た。出家して苦行を始めた後、アングリマーラは難産の女性を見て深い痛みを感じ、自分の過去の過ちのために助けることができなかった。邪悪な道を改めて他人を傷つけなくなっても、彼は依然として城内で人々に石を投げられ、頭から血を流した。釈迦は最終的に彼に対し、これが彼の過去の悪因の苦果であり、受け入れなければならないと言った。アングリマーラの苦果は外界からだけでなく、自身の内心からも来ている。彼は出家して他人を傷つけなくなったが、業因は必ず業果に至る。彼の悪因が多かったため、当然、苦果も多いのである。しかし、彼の悪因は永続的なものではない。途中で悪因を止め、仏門に帰依して善因を始めたため、彼が苦果を受け終わった後には、経典の最後に述べられているように、解脱の喜びを得ることができた。

『テーラガーター』第 886～891 偈も釈迦が説いたものを早期に記録したパーリ語経典であるが、その全体は偈文の形式で書かれており、内容的には前述

の経典とは大きく異なっている。アングリマーラ伝承は第 866 偈から始まり、物語のプロットはアングリマーラが道中で釈迦の神通力を見てからの対話から始まる。この部分だけでは物語全体が分からないため、前後の文脈を知らなければ突然に感じるかもしれない。釈迦の回答から、アングリマーラが命に対して害心を持っている人物であることが分かる。第 879 偈では、アングリマーラが意識的に他人を傷つける際、自分の名前を「人を害さない者」と名乗っていたことが述べられている。ここで、アングリマーラの殺人行為が意図的なものであり、彼の行為が明確に彼自身の悪因であることが強調されている。しかし、この経典の後半ではアングリマーラが苦果を受ける場面は描かれていない。苦果を受けなかったのか、あるいはその内容が省略されたのかは定かではない。アングリマーラの結末は輪廻を離れ、解脱を得て涅槃に至る（阿羅漢になった）というものである。この経典では、アングリマーラの業果が弱められており、第 880 偈以降は彼の仏門への帰依後の結果が中心に描かれている。彼が釈迦の教えを体得し、輪廻を脱し、解脱後に涅槃に至ることが述べられている。この簡潔で楽観的な記述は、仏門に帰依すれば楽果を得て、解脱はそれほど難しいことではないという印象を与えてしまう。この経典の核心は、釈迦の偉大さと仏教の力を宣揚することにあると言える。

これら二点のパーリ語の経典では、物語の描写において簡潔な表現が用いられており、修飾的または説明的な要素があまり含まれていない。その結果、描かれるアングリマーラの人物像は、生まれつきの殺人鬼として表現されている。この殺人鬼が釈迦の説教を受けて自分の悪事を反省し、最後に悪を捨てて仏門に帰依するというストーリーである。全体として、釈迦の個人的な魅力を称賛し、勧善懲悪という意味合いが強く感じられる。

### 三 『別訳雑阿含経』、『雑阿含経』、『増一阿含経』のアングリマーラ伝承からみる業

前述の第三節で述べたように、阿含経は初期仏教の経典と思われる。上述のパーリ語の二点の経典に加えて、漢訳経典の『別訳雑阿含経』、『雑阿含経』、『増一阿含経』も初期仏教の経典に属する。従って、アングリマーラ伝承を記録する漢訳経典を分析する際には、まずこれら三部を取り上げる。

『別訳雑阿含経』と『雑阿含経』はどちらも雑阿含経の異なる訳本であるが、その中のアングリマーラ伝承のプロットや要素はほぼ一致しており、内容の描写は簡潔である。これら二点の経典に記されたアングリマーラ伝承は、『テー

ラガーター』第 886～891 偈とプロットが非常に似ている。物語は釈迦とアングリマーラの出会いから始まり、釈迦が神力を示し教えを説いた後、アングリマーラが悪行を捨てて善に転じ、仏門に帰依するという展開である。これらの物語もまた、釈迦の個人的な魅力を称賛し、勧善懲悪倫理的な意味を持っている。

二点のパーリ語経典ではアングリマーラの到達点が阿羅漢であるのに対し、『別訳雑阿含経』と『雑阿含経』ではアングリマーラの到達点も阿羅漢となっている。プロットや要素が『テラガーター』第 886～891 偈とほとんど変わらないため、釈迦の個人的な魅力や仏法の偉大さを強調するものと見なせる。多くの悪因を作った者でも、仏教の修行を通じて部派仏教が考える修行の最高境地である阿羅漢に到達できるということは、仏教の優越性を強く宣伝するものである。

『増一阿含経』における中国のアングリマーラ伝承では、アングリマーラの到達点は関係のパーリ語経典、他の漢訳阿含経と同様に阿羅漢となっている。その他のプロットは『マジマニカーヤ』の物語と似ている。ただし、『増一阿含経』には他の初期仏教のいかなる経典にも見られない特徴がある。それは、アングリマーラが人を殺して指を取る理由や母親を殺そうとする情節が加えられている点である。しかし、これらのプロットは順序立てて語られておらず、悪行の理由を説明した後に殺人と指を取る行為や母親を害しようとする場面が描かれるのではなく、アングリマーラの心の動きや釈迦との対話の中で間接的に現れる。以下の三つの関連する描写が示されている。

便作是念、「我師有教、『若能害母者、必当生天』。我今母躬来在此、即可取殺之、得指充数、生於天上」。

彼は心の中で「師は私に、もし母を殺せば必ず天に生まれると言っていた。今、母がここに来たので、母を殺して指を取り、目標の数を達成して天に生まれよう」と考えた。

是時、鶩掘魔聞仏音響、歡喜踊躍、不能自勝、便作是語、「我師亦有教誠而勅我曰、『設汝能害母、并殺沙門瞿曇者、必生梵天上』」。

この時、アングリマーラは仏の声を聞いて大喜びし、「師も私に教えた、もし自分の母を殺し、さらに沙門瞿曇を殺せば、必ず梵天に生まれるだろう」と言った。

又師語我言、『此は大祠、獲大果報。能取千人殺、以指作鬘者、果其所願。如此之人、命終之後、生善処天上。設取所生母及沙門瞿曇殺者、当生梵天上』。

師は私に『これは大きな神事であり、大きな果報を得るだろう。千人を殺し、その指を鬘とした者はその願いが実現する。そんな人は命が終わった後、善処の天に生まれるだろう。もし自分の生母と沙門瞿曇を取る事ができれば、梵天に生まれるだろう』と教えた。

アングリマーラが師によって陥れられたために人を殺し指を取るというプロットの追加は、アングリマーラ伝承における仏教思想の理解にとって非常に重要である。この時点でアングリマーラは生まれつきの残忍な殺人鬼ではなく、他人に陥れられ利用されたために悪事を働くようになったのである。つまり、彼が人を殺し、指を取る行為や母親を殺そうとする行為は彼自身の本意ではない。これにより、彼の業因が他人からもたらされたものであることが示されている。この悪因による苦果は彼が受けるべきものだろうか。

『増一阿含経』において、アングリマーラは依然として苦果を受けている。彼は出家後に国王プラセーナジットと会う場面や、城中で難産の婦人に出会う場面、城内で苦を受ける場面の三つの場面が描写されている。彼が他人に陥れられたにもかかわらず、なぜこの苦果を受けなければならないのだろうか。この背景が明確にされてもなお、彼が苦果を受けなければならない理由は何であろうか。ここで注目すべきは、アングリマーラがなぜ師の提案を受け入れたかという点である。『増一阿含経』によれば、彼の目的は梵天に生まれることである。彼は梵天に生まれるために師の命令を受け入れて人を殺し指を取ることを決意したのである。殺人や指を取ることが彼の本意でなくても、その行為を実行するのは彼自身の目的に基づくものであり、彼が行動の主体となったのである。そのため、当然彼はその苦果を受けなければならない。

これは業の因果関係を強調しています。これが原始仏教の因果関係の考え方の表れであり、業因は必ず業果をもたらすというものである。初期仏教経典においてアングリマーラが人を殺し指を取る背景が追加されたのは、業因果の議論を行うためではなく、アングリマーラ伝承の内容を拡充するためであり、どのような理由であれ行った業は必ずその果を受けるといった因果関係の原理を強調するためである。

#### 四 『六度集經』、『仏説鶩崛髻經』、『仏説鶩掘摩經』、『出曜經』、『賢愚經』のアングリマーラ伝承からみる業

初期仏教の經典に加えて、アングリマーラ伝承を記録する主要な經典には、『六度集經』、『仏説鶩崛髻經』、『仏説鶩掘摩經』、『出曜經』、『賢愚經』の五部があり、これらは部派仏教の經典に属する。

この中でまず『仏説鶩崛髻經』についてである。この經典のプロットと要素はパーリ語經典の『マジマニカーヤ』と非常に近い。唯一の違いは、アングリマーラの到達点が沙門から部派仏教が修行の最高位と考える阿羅漢になったことである。つまり、この經典の主題も釈迦の個人の魅力と仏教の偉大さを宣揚するものであり、どんなに十悪不赦の人間でも仏教の修行を通じて阿羅漢の地位に到達できるということを示している。

一方、残りの『仏説鶩掘摩經』、『六度集經』、『出曜經』、『賢愚經』の四部の經典では、この基盤の上にアングリマーラが人を殺して指を取る理由が追加されている。この理由は、初期仏教經典の『増一阿含經』に比べてさらに詳しく説明されている。アングリマーラが人を殺して指を取ったのは師の教えによるものであり、『仏説鶩掘摩經』、『六度集經』、『出曜經』、『賢愚經』では、師がなぜアングリマーラにそのような無理な指示を出したのかについて説明されている。それは師の妻がアングリマーラが彼女の誘惑を拒絶したことに不満を抱き、怒りを感じたからである。このように、アングリマーラが人を殺して指を取る理由の拡充は、アングリマーラ伝承の論理性を強化している。

これらの部派仏教の經典と初期仏教の經典の最大の違いは、指鬘の存在を強調し、殺害人数の目標数字を明確にし、さらにアングリマーラの母の登場を新たに加えた点である。パーリ語經典『マジマニカーヤ』では、指鬘については「また、人々を殺しに殺してそれぞれの指で作った首飾りを身につけていた」と記載されている。『増一阿含經』には「又取人指以為華鬘」（彼は人の指を取り華鬘としているのである）とあり、指鬘は首飾りや髪飾りとして身につけられている。『六度集經』と『賢愚經』では指鬘の位置には触れられていないが、『仏説鶩崛髻經』では髪飾りとして「殺害人民至各取一指用作花髻」（彼は人々を殺してその指を集めて花髻を作った）とされている。『仏説鶩掘摩經』では額飾りとして「各貫一指以鬘其額」（それぞれの指を鬘として額に飾らせる）と記載され、『出曜經』では頭上の飾りとして「頭上指鬘投於深爛」（頭の指鬘を深淵に投げ入れる）とされている。

指鬘の位置の違いよりも注目すべきは、その数である。『増一阿含経』に記載されているように 1000 人以外には、パーリ語経典や他の漢訳阿含経にはその記述は見当たらない。『六度集経』と『仏説鶡掘摩経』では 100 人、『出曜経』と『賢愚経』では 1000 人とされており、アングリマーラが殺害した人数の描写は部派仏教経典に新たに追加された要素である。

また、『仏説鶡掘髻経』以外の経典ではアングリマーラの母が登場し、初期仏教の経典では漢訳『増一阿含経』にしか見られない。アングリマーラの母の登場はアングリマーラ伝承の中で重要な役割を果たしている。『増一阿含経』に記載されているように「此鶡掘魔当為五逆」（このアングリマーラは五逆の罪を犯す）。よく知られているように、母を殺すこと、父を殺すこと、仏僧を殺すこと、仏の身体を傷つけること、教団の和合を妨げるといふ五逆のことであり、五逆の罪は、間断のない苦しみが続く最も厳しい無間地獄が待ち構える行為と説かれていた。

アングリマーラが釈迦を殺そうとすれば、仏僧を殺す罪と仏身を傷つける罪の二つを犯すことになり、さらに新たに追加された母親殺しの情節によって母親殺しの罪も加わる。これにより、五逆罪のうちアングリマーラは半数以上を犯すことになり、仏教においてこれは許されない大罪である。アングリマーラは人々を殺す罪の上に、さらに三つの重い五逆罪を加えることになるところを、釈迦の出現と阻止によって、そのような重大な罪を犯さずに済んだ。これにより釈迦の偉大さが浮き彫りになる。アングリマーラは五逆罪を犯す前に釈迦に阻止されたが、実際に五逆罪を犯す意図は持っていた。

仏教で重視されるのは、意志そのものと共に、意志を伴った動作である。意志そのものをも行為と考える（意業）。意志を伴った身体的動作は言うまでもなく身体的行為（身業）であり、言葉を通して外に表出されるとき、その言葉も、また、言語的な行為（口業・語業）と呼ばれる。

（佐々木現順『業の思想』、第三文明社、1990 年、24 頁）

仏教では意志を重視し、意志も業とされる。アングリマーラは五逆罪を実行していなくても、五逆罪を犯そうとした際に釈迦に阻止されたことで、その時点で五逆罪を犯す意業が生じた。以前に多くの人々を殺した際には身業を行い、釈迦を殺そうとした時には意業が生じ、母を殺そうとした時にも意業が生じた。母の登場によってアングリマーラの意業の部分が豊かになり、その悪因の程度が増えた。従って、その後の彼は苦果を受けることになる。このため、部派仏

教の経典におけるアングリマーラは、出家後に苦しみを経験する過程をほぼ必ず辿る。同様に、より深い罪を犯したアングリマーラも、仏門に帰依した後には阿羅漢となった。

『六度集経』と『賢愚経』におけるアングリマーラ伝承は、前述の内容に加えて、革新的な内容が追加されている。それは、現世のアングリマーラ伝承を語る前に、彼の前世の物語を二点挿入していることである。この二点の本生物語は、全体の構造は現世の物語とほぼ同じであるが、展開される内容は完全に逆である。一つは、生まれつき邪悪であった前世のアングリマーラが、前世の釈迦の教えによって改心する物語であり、もう一つは、生まれつき善良であった前世のアングリマーラが、周囲の悪い影響によって最終的に死の苦しみを受ける物語である。これら二点の物語の具体的な内容は、第四章で整理分析する。前述のすべてのアングリマーラ伝承は現世を舞台としていたが、これら二点の経典は、画期的に相反する二つの本生物語を加えることで、業論の議論を過去世にまで拡張し、時間を超えた業論の議論を引き起こした。

我々は、命の始まりと終わりを境に過去と現在を明確に区別することに慣れている。また、過去世の業因果が現在に影響を与えるかどうかに興味を持っている。まず、過去・現在・未来という三つの概念を明確にする必要がある。過去は前世を意味せず、現在は今世を意味せず、未来も来世を意味しない。我々は現在に生きているが、過去を懐かしみ、未来を期待する。過去と現在を区別する基準を再考する必要がある。この基準は、生命の終始ではない。時間は根本的に変化であり、時間を感じるためには世界の変化を通じている。変化の本質は動きであり、動きによって変化が生じる。つまり、時間は動きである。行為自体には、過去・現在・未来の時間区分は存在せず、従って永遠である。従って、業因果は現在で実現されるが、過去や未来でも有効であるべきである。

そして、『六度集経』と『賢愚経』における二点の本生物語は、その関係を反映している。まず、これら二点の経典における二点の本生物語は並行しているわけではない。ここでは『六度集経』を例にする。本生物語 A は本生物語 B の前世であり、つまり、本生物語 A、本生物語 B、そして現世のアングリマーラ伝承は、順番に三つの世に属している。本生物語 A の王の阿群は本性が人肉を好む傾向があり、百王を連れ去ることを企んで山中に追放された。最後の一人を捕らえようとしたところ、彼は普明王と出会い、普明王の説得によって百王を連れ去る計画を放棄し、人肉を食べることをやめた。これは初期仏教の中でのアングリマーラのように、阿群が意識的に人肉を食べるという業を行い、普明王の説得の後にその悪因を止め、その後悪因の苦果を受けたというもので

ある。悪因を止めたため、苦果は継続せず、後に多くの善因を行った可能性もあり、その結果、王太子として生まれ変わった。一方、本生物語 B は別の結末である。王太子は最初、女性に興味を持たなかった。彼は本来、女性に溺れるような悪の業因を持っていなかった。しかし、国王は王太子の趣味を強制的に変え、女性に溺れるようにした。結果として、王太子は女性に溺れ、国王の侮辱に耐えた後、99 人目の侮辱の後、死亡した。この物語は、『六度集経』の現世のアングリマーラ伝承の前半部分に類似しており、もともと善良な人が他者の悪因の影響を受け、自身の苦果を引き起こすという内容である。しかし、現世のアングリマーラ伝承と異なるのは、王太子が女性に溺れる悪の業を行った後、その悪因を止めず、直接的に死の苦果を受けた点である。その後、王太子はアングリマーラとして生まれ変わった。本来善良であったアングリマーラは他人の陰謀によって悪の業を行い、その結果として苦果を受けたが、釈迦により適時に阻止され、善の業を行うことによって最終的には楽果を得た。

ということで、本生故事 A の業因は本生故事 B やアングリマーラにも影響を及ぼす可能性がある。これらはアングリマーラの現世・前世・前々世の物語であるが、時間的に相互に繋がって、時間の順序に従って影響を受ける。本生故事 B の王太子は最後に悪因によって死亡したが、業果は生命の終わりによって終わるわけではない。業因業果は常に発生し、影響を与え続けている。本生故事 B の王太子時の悪因はアングリマーラにも影響を与える可能性がある。ただし、この業因が直ちに次の行動に直接影響を与えないとは限らない。なぜなら、仏教の因果関係は多因多果であるから。王太子の悪因が直接アングリマーラの生まれ変わる時に影響を与えると、アングリマーラが生まれつきの殺人鬼になる可能性がある。彼の悪因がアングリマーラが梵志の弟子となった時に影響を与えると、アングリマーラは師母に誘惑され、汚されるだろう。

## 第五節 アングリマーラ伝承を記録する経典からみる如来蔵

### 一 如来蔵について

如来蔵は Buddha-Dhatu という言葉の漢訳である。如来を蔵するもの、如来を内に蔵するというのは、衆生が有しているのは如来（仏）となるべき要因であり、さらにはより理論的に仏の因、すなわち仏性と呼ばれるようになった。



<sup>28</sup>仏性とは仏の本質、本性というに等しいが、全ての衆生には仏と同じ本性があり、それが衆生の将来における成仏を可能ならしめているという意味で、仏の因、仏となる因と説明される。<sup>29</sup>この思想は大乗仏教に突然に現れた全く新しい思想ではなく、部派仏教に由来している。

この如来蔵という思想の根底にあるものは、衆生（生きもの）の現実態は不完全なもののように思われるが、その本質においては如来という理想態とまったく同一であるという考えである。「われわれ衆生の精神は本質的には清浄であるが、偶然的な外来の要素に掩われて、一時的に曇らされている」という考え方は小乗に属する大衆部にも現われているが、如来蔵はそれを展開した思想である。

（渡辺照宏『お経の話』、179頁）

如来蔵の思想にはおよそ次の五つの源がある。

- 一、阿含経に見られ、大衆部などが支持していた「自性清浄心」「心性本浄」（心の本来の在り方は清浄）の思想であり、それは初期大乗仏教の『道行般若経』をはじめとする諸経典に強調された。
  - 二、諸大乗経典、特に『維摩経』に説かれる「仏種」や「如来種」を煩惱の中にも認める。
  - 三、『般若経』で般若波羅蜜を仏母と見て、出生の考えが明らかになる。
  - 四、「如来蔵」はまた「如来界」とも呼ばれ、ここの界は「性」とも訳される。
  - 五、おそらく最も直接的な動機は、『華嚴経』の「如来性起品」にある。
- （中村元・三枝充恵『バウダ仏教』、276頁）

---

<sup>28</sup> 今までは如来蔵を「如来を胎児として有している」と理解されるのが一般であるが、『宝性論』をはじめとする如来蔵思想関係の文献を分析して、ここの「蔵」を「いまだ成長していない」という意味での「胎児」が指示されているとは理解しえない、一切衆生は「如来を本性とする」あるいは「如来の本性を有する」と理解する見解もある。（下田正弘「如来蔵・仏性思想のあらたな理解に向けて」、桂昭隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編『シリーズ大乗仏教：如来蔵と仏性』、春秋社、2014年、26頁）ということで、ここで、「胎児」のような表現を避けることにする。

<sup>29</sup> 高崎直道「如来蔵思想の歴史と文献」、平川彰・梶山雄一・高崎直道編集『講座大乗仏教6：如来蔵思想』、春秋社、1982年、2頁。

これらを受けて、『如来蔵経』が成立した。『如来蔵経』は如来蔵という言葉が最初に使用した経典であり、この教理を表現する典型的な言葉は『涅槃経』の「一切衆生に悉く仏性有り」（一切衆生、悉有仏性）に見られる。『如来蔵経』を起点とする如来蔵理論は、その後『不増不減経』及び『勝鬘経』によって受け継がれ、一定の理論的な解釈が加えられた。<sup>30</sup>他に『大乘十法経』（『大宝積経』第四会）や『金光明経』（三身分別品、『合部金光明』）があり、また『無上依経』、『楞伽経』、『密厳経』さらに下って『般若理趣分』などがある。<sup>31</sup>

如来蔵（仏性）は、私たちの精神が本来清らかなものである（心本清浄）ことを指し、ただ一時的に不浄に見える（客塵煩惱）にすぎない。このことを自覚して、自ら成仏の道を願う（発願）時に、人は菩提心（悟りを求める心）を生じる。この実践（修行）が菩薩行と呼ばれる。<sup>32</sup>菩薩行は六種の波羅蜜に表れる。波羅蜜は、円満、修行、到達彼岸などの意味で説明される。波羅蜜は布施を前提としており、その中には自己犠牲も含まれるため、菩薩行は他者に奉仕すること（個人の解脱を犠牲にしてさえ）となる。利他主義は常に自立よりも優先されるべきである。この点で菩薩行は部派仏教とは異なる。

さらに、如来蔵思想には新たに重要な概念として、「一闍提」がある。一闍提に関して<sup>33</sup>、

イッチャンティカ icchantika の音写で、貪欲の人、利養を貪り世間に執着する人をいい、本来は成仏の可能性を欠いていて、それを「断善根」という。

（中村元・三枝充恵『バウツダ仏教』、278 頁）

経典の中は、一闍提に厳しい批判をする。このような人が仏性を持っているかどうかについて、仏典では「一切衆生に悉く仏性有り。但し一闍提を除く」（除

---

<sup>30</sup> 平川彰・梶山雄一・高崎直道編集『講座大乘仏教 6:如来蔵思想』、春秋社、1982 年、24-27 頁。

<sup>31</sup> 同上、31 頁。

<sup>32</sup> 渡辺照宏『お経の話』（123 頁）を参照。

<sup>33</sup> 「世俗的な事物にのみ欲望を抱く人」で、具体的には大乘仏法を誹謗する者を指すと理解される見解もある。高崎直道「如来蔵思想の歴史と文献」、平川彰・梶山雄一・高崎直道編集『講座大乘仏教 6:如来蔵思想』、29 頁。

一闡提、則得仏道)<sup>34</sup>としている。

## 二 『央掘魔羅經』のアングリマーラ伝承からみる如来蔵

『央掘魔羅經』(四卷)は、初期仏教、部派仏教において伝承されているアングリマーラ伝承を題材として、如来蔵思想を説いている単独の經典である。

『央掘魔羅經』では、アングリマーラ伝承が第一巻の冒頭に登場し、その後には他のアングリマーラ伝承を収録する經典に含まれていない長いプロットが続く。アングリマーラが阿羅漢果を得た後、彼は娑婆の世界の支配者である梵天王、四天王、悪魔波旬、摩醯首羅神、樹神、舎利弗、目犍連、阿難、羅睺羅、阿那律、沙門陀娑、滿願子、孫陀羅難陀、優波離、文殊師利法王子など多くの人物と長い偈文で対論して、如来蔵の義について述べる。

『央掘魔羅經』の卷四には、如来蔵について

謂如来蔵義。若自性清淨意、是如来蔵勝一切法、一切法是如来蔵所作。及淨信意法、斷一切煩惱故、見我界故。<sup>35</sup>

如来蔵の義とは、もし自身の本性が清淨であるならば、その清淨な心こそが如来蔵であり、それはすべての法に勝り、すべての法は如来蔵によって作られたものである。そして、清淨な信心の法は、すべての煩惱を断ち切ったため、「我」の境地を見出すのである。

と記されている。衆生は本来自性清淨であり、如来の徳性を持っているが、煩惱に覆われているため如来とは異なる存在となっている。しかし、煩惱を断ち切れれば、すべての衆生は成仏の可能性を持っている。

この經典の作者は、空、不可得の般若思想を背景として述べながらも、大乘仏教の根本原理である大乘涅槃の「一切衆生に悉く仏性有り」(一切衆生悉有仏性)を「一切衆生に悉く如来蔵有り」(一切衆生悉有如来蔵)と唱えて、如来蔵に求めたのである。<sup>36</sup>千人を目標とし999人を殺して指を取った、このような深い罪を犯したアングリマーラは大乘的に成仏することができた。大乘經

<sup>34</sup> 『大般涅槃經』卷22「10 光明遍照高貴徳王菩薩品」。『大正蔵』第12冊、第374経、483c頁。

<sup>35</sup> 『大正蔵』第2冊、第120経、540a3-6頁。

<sup>36</sup> 稻荷日宣「經典の加増形態より見たる央掘摩羅經」、『印度學仏教學研究』7(2)、1959年。

典としてのこの『央掘魔羅經』の作者の狙いは、一切衆生を救済し成仏させることが分かる。

『央掘魔羅經』の巻四には、

道有二種、謂声聞道及菩薩道。彼声聞道者、謂八聖道。菩薩道者、謂一切衆生皆有如来藏。<sup>37</sup>

道には二つの種類があり、それは声聞道と菩薩道と呼ばれる。声聞道とは、八正道を指す。菩薩道とは、すべての衆生が如来藏を有することを意味する。

と書いてある。声聞<sup>38</sup>乗は八聖道の修行によって解脱を得ると考え、一切衆生が如来藏を持っていることを説くのは菩薩道であり、如来藏の修行によって解脱を得るとされている。その後、釈迦と央掘魔羅の間で次のような対話が行われた。

仏告央掘魔羅：「勿作是説。一切衆生有如来藏、一切男子皆為兄弟、一切女人皆為姉妹。」

央掘魔羅白仏言：「世尊！云何淨飯王、摩耶夫人、兄弟姉妹而作父母？」

仏告央掘魔羅：「是方便示現度脱衆生、若不如是則不能度。譬如……諸仏世尊亦復如是、種種變現以度衆生、而彼衆生莫能知者。……如来一切智知一切、觀察世間一切衆生、無始已来無非父母兄弟姉妹、昇降無常迭為尊卑、如彼伎（技）児数数轉變、是故如来淨修梵行。<sup>39</sup>

釈迦はアングリマーラ（央掘魔羅）に「そんなことは言わないでください。すべての衆生は如来藏を持っており、すべての男性は兄弟であり、すべての女性は姉妹なのである」と告げた。

アングリマーラは釈迦に「世尊よ！それでは、淨飯王や摩耶夫人は、兄弟姉妹であるにもかかわらず、どうして父母となるのだろうか？」と申し上げた。

仏はアングリマーラに「これは方便として示され、衆生を度脱するためである。このようにしなければ、度脱することはできない。例えば……

---

<sup>37</sup> 『大正藏』第2冊、第120經、539c5-7頁。

<sup>38</sup> 声聞は本来、弟子の意である。釈尊の言葉をそのまま受け入れ、その表面的な理解することを声聞と言われる。声聞乗、つまり部派仏教。

<sup>39</sup> 『大正藏』第2冊、第120經、540a29-b17頁。

諸仏世尊も同様に、さまざまな変現を見せて衆生を度脱するが、衆生はそれを理解できない。……如来は一切の智を持ち、一切を知り、世間のすべての衆生を観察する。無始以来、すべての衆生は父母兄弟姉妹であり、尊卑を繰り返し、まるで芸人が数々の変化を繰り返すようなものである。ということで、如来は清浄な行いを修めるのである」と言った。

仏陀は衆生のために種々の示現を行うが、衆生はそれを見破ることができない。仏が一切の衆生は兄弟姉妹であると言ったのは、一切の衆生が如来蔵を持っていることに基づいている。

さらに、如来蔵には新たに重要な概念として、一闍提がある。しかし、如来蔵（仏性）三部経の『如来蔵経』、『不増不减経』、『勝鬘経』では、一闍提について言及されていない。仏性と一闍提について説明がなされるのは『涅槃経』に至ってからである。<sup>40</sup>

『涅槃経』では一闍提の定義がいくつかある。

純陀復問：「一闍提者、其義云何？」

仏言：「……発僞悪言、誹謗正法、造是重業、永不改悔心無慚愧、如是等人名為趣向一闍提道。若犯四重、作五逆罪、自知定犯如是重事、而心初無怖畏慚愧、不肯發露、於仏（彼）正法永無護惜建立之心、毀訾輕賤言多過咎、如是等人亦名趣向一闍提道。若復説言無仏、法、僧、如是等人亦名趣向一闍提道。唯除如此一闍提輩、施其余者一切讚歎。」<sup>41</sup>

純陀が再び「一闍提とは、どのような意味であるか」と尋ねた。

仏は、「……粗悪な言葉を発し、正法を誹謗し、そのような重大な罪業を犯しながら、永遠に悔い改めず、心に慚愧がないならば、そのような人は一闍提の道に向かうと言われる。また、四重禁を犯し、五逆罪を犯し、そのような重大な罪を犯したことを自覚しながらも、心に恐れや慚愧を持たず、公に懺悔しようと思わず、仏（彼）の正法を永遠に守り尊重する心がなく、誹謗し、軽蔑し、多くの過ちを言い立てるならば、そのような人も一闍提の道に向かうと言われる。さらに、仏、法、僧が存在しないと云うならば、そのような人も一闍提の道に向かうと言われる。この

---

<sup>40</sup> 河村孝照「仏性・一闍提」（平川彰・梶山雄一・高崎直道編集『講座大乘仏教 6:如来蔵思想』）を参照。

<sup>41</sup> 『大般涅槃経』巻 10「一切大衆所問品」。『大正蔵』第 12 冊、第 374 経、425b2-11 頁。

ような一闍提の人々を除いて、他のすべての人々は賞賛されるべきである」と言った。

ここで主に正法を誹謗した者、四重禁を犯した者、五逆罪を犯した者、仏法僧が存在しないと言った者が挙げられるが、「彼ら諸婆羅門などはみな一切一闍提なり」（彼諸婆羅門等一切皆是一闍提也）<sup>42</sup>、婆羅門も一闍提であるという説も存在する。このような人が如来蔵を持っているかどうかについて、経典では「一切衆生に悉く仏性有り。但し一闍提を除く」（除一闍提、則得仏道）<sup>43</sup>とされている。

『涅槃経』も「一切衆生に悉く仏性有り。但し一闍提を除く」を説くが、その後段では、「一闍提等悉有仏性」<sup>44</sup>（一闍提などもみな仏性がある）とされ、闍提成仏論へと転じている。後段に仏性説を主として「獅子吼菩薩品」に説かれ、一闍提問題は「迦葉菩薩品」に「一切衆生、乃至五逆、犯四重禁及一闍提、悉有仏性」<sup>45</sup>（四重禁・五逆罪を含める一切衆生に悉く仏性が有る）と説かれているのである。この部分は漢訳にしか存在せず、インドにおいてどのような状況だったかは不明である。<sup>46</sup>『涅槃経』は他の大乘経典に多大な影響を与えた。例えば、ここで扱う『央掘魔羅経』や『大法鼓経』などは、その影響下に成立したと考えられている。<sup>47</sup>

『央掘魔羅経』の第二巻で大目犍連との対論で、如来蔵思想に重要な一闍提の概念が出てきた。「邪定是闍提、正定是如来」（邪定は一闍提であり、正定は如来である）となる。『央掘魔羅経』では一闍提の定義を大きく説明する部分はなく、また一闍提がどのようにして仏になるかも記述されていないが、アングリマーラ（央掘魔羅）という人物自体が典型的な一闍提であるということを見無視してはいけない。

表2を参照すると、『央掘魔羅経』において、アングリマーラ及びその師はともに婆羅門であり、さらにアングリマーラが陥れられた後、師が彼に使った

---

<sup>42</sup> 『大般涅槃経』巻16「8 梵行品」。『大正蔵』第12冊、第374経、460b17頁。

<sup>43</sup> 『大般涅槃経』巻22「10 光明遍照高貴徳王菩薩品」。『大正蔵』第2冊、第374経、483c8頁。

<sup>44</sup> 『大般涅槃経』巻27「11 獅子吼菩薩品」。『大正蔵』第12冊、第374経、524c3-4頁。

<sup>45</sup> 『大般涅槃経』巻28「11 獅子吼菩薩品」。『大正蔵』第12冊、第374経、534c14-15頁。

<sup>46</sup> 高崎直道「如来蔵思想の歴史と文献」（平川彰・梶山雄一・高崎直道編集『講座大乘仏教6:如来蔵思想』）、29頁。

<sup>47</sup> 同上、30頁。

口実も、殺人を通じて再び婆羅門の身分を取り戻すというものであった。いわゆる四重禁とは、殺生、盗盗、邪淫、妄語の四つの禁忌のことであり、五逆罪とは母を殺すこと、父を殺すこと、仏僧を殺すこと、仏の身体を傷つけること、教団の和合を妨げることである。アングリマーラは、四重禁のうちの殺生では、彼は 999 人を殺しており、この罪は非常に重い。五逆罪のうち母を殺すこと、仏僧を殺すこと、仏の身体を傷つけることの三項目において、あと一步で罪を犯すところであった。間違いなく、アングリマーラは典型的な一闍提である。

如来蔵を説く数多くの経典の中で、『央掘魔羅経』は独自の特徴を持っている。それは、前述のように『涅槃経』の「一闍提も最終的に成仏できる」という思想を継承し発展させている点である。『涅槃経』以前の如来蔵の経典には一闍提の思想は見られなかったが、この経典の前後段階における一闍提に対する全く異なる見解は、一闍提思想の出現とその発展初期の矛盾を反映している。そして、『涅槃経』の影響を受けて成立した『央掘魔羅経』は、「一闍提も最終的に成仏できる」という如来蔵思想を完全に受け入れた大乘経典である。

『央掘魔羅経』は如来蔵の具体的な内容や修行の実践についてはあまり詳細に説明しておらず、全体を通して、衆生が如来蔵を有することを宣揚しているに過ぎない。一闍提に直接言及する箇所は多くなく目立たないが、そのテーマの影響力には変わらない。この経典は『涅槃経』における「一闍提も最終的に成仏できる」という思想を継承し発展させるために、特別に選ばれた題材として創作された大乘経典であるから。アングリマーラの名を冠し、四巻の内容はすべてアングリマーラという人物設定を中心に展開されており、題材の選択において一闍提も仏性を有するというテーマを十分に体現している。アングリマーラ自身が一闍提であることが、このテーマを最もよく説明している。

アングリマーラは一闍提として最後には確かに成仏したが、彼もまた部派仏教の業と同様に、出家後も自身の悪業の苦果を受けた。しかし、この苦果は永遠ではなく、彼は得道し、自分の仏性を見出した。

### 第三章 仏教芸術におけるアングリマーラ伝承の解説

第一章では、アングリマーラ伝承を記録する仏教芸術の存在について簡単に紹介した。これらの仏教芸術は、中央アジアのガンダーラのレリーフや中国西域の石窟群の壁画に集中している。本章では、典型的な作品をいくつか取り上げ、それぞれの場面を追いながら、アングリマーラ伝承を収録する主要漢訳経典の記述と対比して検討を進めよう。検討を進めるために、第一章で紹介した図像資料を再度提示する。そして、これらの仏教芸術におけるアングリマーラ伝承を通じて、異なる地域の仏教芸術が示す芸術的特徴、及びそれに内包される仏教思想の表現と変遷を見ていく。

#### 第一節 ガンダーラのレリーフにおけるアングリマーラ伝承の解説

##### 一 単独画面の表現

図1には、四つの像が刻まれている。登場する四つの像のうち、レリーフの天（上）から地（下）までいっばいに最も大きく描かれているのが釈迦である。それは、釈迦の生涯を描く仏伝図の一齣であるから自然なことで、釈迦の偉大さの素直な図像としての表現であろう。直立する釈迦は一枚の衣としてまとい、両肩を覆う通肩という着こなし方である。説法をす



図1  
『ガンダーラ美術 I』 p. 144、P3-IX

る釈迦によくみられる着衣法である。頭上の長髪の頂部には大きな肉髻、背後には円形の光背が見えるが、足下には蓮華はなく素足のままで直接地面に立っている。釈迦の右手の手のひらは大きく開かれており、施無畏印（相手に対し



て手のひらを開いて、恐れなくともよいとのシグナルを示す印相) のように見える。左手の印相は与願印とみたいがはっきり見えない。

釈迦に向かって剣を大きく振り上げている男が、アングリマーラである。その頭には、「く」の字のような細長く少し曲がった方形を連ねた円形の被り物を戴いている。これは一体何であろうか。実はこれこそが、殺害した人の指を連ねた「指鬘」と推察されよう。アングリマーラのことを「指鬘外道」と呼ぶこともあるのは、これに由来する。つまり、この頭の被り物を「指鬘」と漢訳したのである。最も重要な箇所であるが、実際には「首飾り」と記述する漢訳もあることから、この理解一つに必ずしも限られていたわけではない。また漢訳經典の99本或いは999本という多くの指を頭の「輪っか」とする記述と対比すれば、その数はあまりにも少なく、象徴表現とすべきかもしれない。さらにまたこのレリーフにあっては、アングリマーラの左肩から腰にかけて垂れた紐状のものと、三重或いは四重にも見える腰布の上部に巻き付けた紐状のものも見える。それが腰布を吊すような単なる紐なのか、護符などの紐なのか、よく分からない。

次に釈迦の右側の人物に移ろう。その服と髪型から推せば女性である。この女性を釈迦がその背後に保護しているとみれば、母を殺害しようとするアングリマーラからその母を護り、五逆の罪を犯させないようにした場面となる。その女性を母と断定できるのは、水瓶を持っているからである。右手が欠けているようで、手に紐を持って吊していたか否かははっきり見えない。また左手で小脇に抱えているものも、明確ではないが「弁当」かもしれない。我が子・アングリマーラに母が食事と水を持ってきたことを表現したもので、後述するように漢訳經典に記された情報による判断である。

アングリマーラの背後に見えるのは、右肩を露出した左肩に衣を掛ける偏袒右肩の着服法をとる像である。ただし頭を丸めていないことから、僧形をとる仏弟子ではなかろう。とすれば頭上の飾りなどから菩薩と推定できるかもしれないが、よくは分からない。

またレリーフ上部の左右には、左右一対をなすような天に向かって大きな葉を茂らせる樹木、アングリマーラの頭上には、天蓋のように咲き誇った花が描かれている。他のレリーフにも見えている。

## 二、異時同時画法

図2は、先のレリーフ図1が、波打つ花綱のような文様を描く台座の上に載っていたのとは違って、連続させた樹葉の下に額縁のような方形の囲みを作り、その内側の上と左右に三角形の幾何学文様を施して縁取っている。図1よりも、より丁寧で完成度の高い仕上げとなっている。ただ残念なことにその大きさが不明（表4）であり、単独のものか連続した仏伝図の一部なのか判断に迷う。このレリーフには、八つの像が刻まれてより複雑である。八つの像のうち最も大きく描かれているのが、やはり釈迦であることに変わりはない。直立した釈迦は通肩に着こなし、頭上にも肉髻がはっきりと見える。微かに光背も見えている。足も素足のままである。釈迦の右手は施無畏印、左手は指を伸ばして手のひらを開き前に差し出す与願印（衆生の願いを聞きそれを成就させよう



図2

とするシグナルを示す印相)と確認できる。その釈迦の右側で、剣を持ち、女性の髪を掴んでいるのがアングリマーラである。頭には柱状方形を連ねた指鬘を戴いている。髪を掴まれている女性は、先に述べた水瓶と弁当を手にしていることから、アングリマーラの母である。

この図2のレリーフで最も特徴的なのは、先の図1と異なって、もう一人アングリマーラが描か

れていることである。釈迦の足の前に跪座して頭を垂れ釈迦に両手を合わせているのがそれであり、一際小さく描かれている。釈迦の下に向く視線も合わせて判断すれば、それは釈迦の説論を受け改悛したアングリマーラの姿であろう。剣も頭の指鬘もすでないことがそれを裏付けよう。捨て去ったのである。

ところで、このように同一画面に異時の異なる経緯をとともに同時であるかのように描く絵画の技法は、内陸アジアのトゥルファン地域の古墓群の壁画からも詳細な解析が示されている。「シルクロード古墓群の大シンフォニー」と題された白須浄眞の論考によれば、墓室に埋蔵された墓主が天界からの迎接を受けて昇天していく壮大な様相を描いた4世紀後半の昇天来迎図に「異時同時画

法」が見られる。遠近法がまだ採用されていないことも指摘されている。<sup>129</sup>これらの指摘は、ここにガンダーラのレリーフを論じるに際して大きな参考となる。剣を持って母を殺そうとしたアングリマーラが釈迦の説諭を受け改悛した姿が、その時間の経緯を無視して同一画面に描かれている、これが「異時同時画法」なのである。この「異時同時画法」を見抜けないことによって、大きく誤認してしまった一例は、亀茲の石窟群の壁画（第84窟）によって後述する。

さて次に釈迦の背後にいる神像や天空の左右の菩薩像、両手に花綱を持つ童子、飛鳥（雁）にも留意しておこう。注目すべきなのはどの視線である。それは母の髪を左手で掴むアングリマーラではなく、改悛の時点のアングリマーラに集中している。それは母へ危害を加えようとした後のことである。従って母への危害を通してアングリマーラを教化した釈迦の偉大さへの賞賛、そこに図像化の大きな目的が置かれていることになるだろう。

また、レリーフ最上部の樹葉や花綱を持つ童子が西方のヘレニズムの影響を受けていることは明らかであるが、画面の左側に見える天空の菩薩像が何らかの華の束を握っている様子には注目しておこう。東方のインドの釈迦の本生物語（前世譚・ジャータカ）の一場面「燃燈仏授記」に由来している（或いは混合？）と想定するからである。これも漢訳経典との相関の中で後に述べていく。

図6のレリーフの上部は、先の図2と同様に連続させた樹葉を描き、下には台座を持つ。台座には剣と円形の文様のはっきりと彫り込まれている。少なくとも13もの像が、深くしっかりと彫り込まれるので、ここに紹介するガンダーラのレリーフとし



図6

『ガンダーラ美術 I』 p. 229、475

<sup>129</sup> 白須浄真「シルクロード古墓壁画の大シンフォニー—4世紀後半期、トウルファンのも『来迎・昇天壁画』」、同編『シルクロードの来世観』、勉誠出版、2015年、66頁。

ては、その数は最も多い。中央の最も大きな像が釈迦であり、肉髻、通肩、右手の施無畏印、左手の与願印も明確である。光背の有無は定かでない。釈迦の背後には、指鬘を被り、右手に剣を持ち、左手で母の頭を掴むたくましいアングリマーラが刻まれている。母の胴部に破損があってその持ち物は分からない。また、釈迦の前には、右手に剣を持ち、体を反らせて右足を大きく挙げ、釈迦に斬りかかろうとする実に躍動的なアングリマーラが描かれている。頭部に破損があって顔の様子は分からない。そして釈迦の足下には、顔を地に付け、その髪もまた地に敷くように広げてひれ伏すアングリマーラが描かれている<sup>130</sup>。その髪は、アングリマーラが捨てた剣とともにレリーフの台座にまで及んで刻まれている。このアングリマーラの姿は、これまた後に言及する「燃燈仏授記」の場面を描くガンダーラのレリーフとそっくりである。またそのひれ伏すアングリマーラの後ろにも座して合掌するような一像が見える。おそらく、ひれ伏す直前のアングリマーラと推察する。

従ってこのレリーフは、アングリマーラが母を殺そうとし、それを阻止されて釈迦に斬りかかり、釈迦の説諭によって合掌して帰依し、さらに釈迦の足下に髪を投げ出し、その髪の上を釈迦が踏んで歩むことを促したものであろう。とすればこのレリーフには四人のアングリマーラを、事の経緯に従って順次描き出す実に複雑な「異時同時画法」ということになる。アングリマーラ伝承の、そのストーリーの説明に重点を置いているとみなしてよかろう。

なお最上部に描かれる6像は特定が難しいが、六菩薩像(一つは顔が剥落)であろう。もしこれに釈迦を加えれば7像の並列となる。これが何を意味しているのか興味深い。課題とし残しておく。また左側の、釈迦と斬りかかるアングリマーラの間に見える一像は、菩薩像ではないかもしれない。

図7のレリーフは、先に見た図2のように連続させた三角形を上部の縁とするが、下は欠けて分からない。八つの像のうち最も大きいのが釈迦であり、肉髻、通肩、右手の施無畏印、左手の与願印は、今までに見た諸例と同じであるが、印相はやや崩れている。釈迦の顔は、笑みを浮かべて穏やかで美しい。釈迦の前には、剣の刃先を下にして右手で握りしめ、右足を挙げて釈迦に斬りかかろうとするアングリマーラが描かれている。頭是指鬘を被っている。腰布の背後にも紐状のものがはっきりと見える。その斬りかかるアングリマーラの背後にも、母の頭髪を左手で掴み右手に剣を持つアングリマーラが見え、その目をしっかりと開き顎を挙げた誇らしげな表情も写し取られている。頭には指鬘を被っている。そして釈迦の足下にも、ひれ伏し両手を合わせるようなしぐさ

<sup>130</sup> 剣の先に円形状のものが見えるが、これはアングリマーラが捨てた指鬘かもしれない。

をする人が見えている。釈迦の足下が欠けているので分からないが、釈迦の足を戴く「接足作礼」の動作かもしれない。これもアングリマーラであり、このレリーフにも三人のアングリマーラを描く「異時同時画法」である。なお、一見、背中を露わにするこの人物に右足を掛け、剣を持ったアングリマーラが釈迦に斬りかかるようにも見えるが、これは場面を重ねざるをえないこの画法の弱点なのであろう。



図7

『ガンダーラ美術Ⅰ』p. 228、472

また釈迦の右で、右手に先の太い棒状の持物を握って視線をア

ングリマーラに向ける髭面の男は、菩薩とは見えずヘレニズムの影響を受けた神像なのかもしれない。もし棒状の持物を金剛杵（ヴァジュラ）とみなせば、釈迦の脇侍となる護法神としての執金剛神かもしれない。執金剛神はギリシアの神のヘラクレスとの繋がりが指摘されていることから、図2の釈迦の背後に立つのも、あるいは図3の右端に見える像もこうした視点からの検討が必用かもしれないが、ガンダーラ仏教芸術への知見の浅い今は、留保する。また釈迦の前、釈迦に斬りかかるアングリマーラの上に、一本の樹木が描かれている。この樹木は、図1などの樹木の描き方とは異なっている。

三、ガンダーラ仏教芸術のレリーフと漢訳經典との相関から推察できること

アングリマーラ伝承に係る漢訳経典を詳細に整理してみると、先に整理したガンダーラ仏教芸術のレリーフの描く場面とすべてではないにせよ、このように対応が確認できる。実に驚くべきことである。しかしここに挙げた現存の漢訳経典そのものが当時のガンダーラ地域でレリーフ制作に直接利用されたり、あるいは当地でこれらレリーフを前にしての語り（布教）のテキストに使われたことなど、「漢訳」である以上あり得るはずはない。しかしガンダーラ地域のこれらのレリーフと漢訳経典の相関性がこのように指摘される以上、両者がまったく無縁であったはずはなく、その漢訳の原典に類似するかような経典が、ガンタラー地域にすでに存在していたか、或いはそれと同様な口頭伝承が流布していたことは、疑いはない。従って現時点ではそれらは消滅してしまい、石に刻まれたレリーフの画像だけが残存した、そうみなすのが妥当であろう。そこで、これらのレリーフの内容を先に訳出した漢訳経典によって補完しながら、当地ガンダーラ地域のレリーフが強調しようとしたことを順次求めておこう。それは、自ずとこのレリーフの時代の当域ガンダーラの仏教の様相の一端を描き出していくことになる。

**釈迦を殺害しようとしたことの強調** 現在確認したアングリマーラ伝承のレリーフ（図1～7）のその大半が、アングリマーラが剣を持って釈迦を殺そうとする場面を強制的に描くものであった。それを描かず帰依の場面だけとしたのは7例中のわずかに一例（図3）だけに限られる。そしてその際、釈迦へ向かうアングリマーラの凶暴性やその複雑な経緯は、指鬘という、人の指を斬り取って作った輪っかで強制的に示されたと理解すればよい。レリーフでは描きにくい、どれだけの人を殺害したのか、或いは殺害の様相やそこに至る複雑な経緯は、レリーフを前にして提示した漢訳経典のような内容がこと細かく語られたと想定すれば良い。従って漢訳経典に殺害した人の数が999人或いは99人ほぼ二分されて継承されてしまったのも、もとより定まったしっかりした数があったのではなく語りの中で付加される過程があったのかもしれない。

釈迦を殺そうとする行為は、よく知られているように、母を殺すこと、父を殺すこと、仏僧を殺すこと、仏の身体を傷つけること、教団の和合を妨げるいわゆる五逆罪の一つであり、しかも五逆の罪は、間断のない苦しみが続く最も厳しい無間地獄が待ち構える行為と説かれていた。漢訳経典の多くが、アングリマーラが釈迦を殺そうとしたその舞台であると設定する王舎城、その王舎城を5世紀初頭に訪れた東晋の僧・法顕は、その中にアングリマーラが「道」を得て焼身した処に建てられたストゥーパとともに、釈迦を殺そうとしてダイバダッタ（調達、提婆達多）が墜ちた「調達坑」のモニュメントもなおも確認し

ている。<sup>131</sup> 釈迦を殺害しようとした五逆の行為は、釈迦の涅槃の後も千年を超えてしっかりと伝承されていたのである。従って釈迦を殺そうとしたアングリマーラは、その大罪によって仏教史上、忘れることのできない存在だったと意識すべきである。

**釈迦の尊大性の強調** これらアングリマーラ伝承を描くレリーフで最も大きく描かれているのは、釈迦である。それは、これだけの凶悪殺人鬼を説諭しただけではなく仏弟子にまでした、つまりすべてを受け入れたその尊大性の強調表現だったことは疑いない。釈迦の着衣方のすべてが相手に対して敬意を現す偏袒右肩であり、また確認できる釈迦の手の印相のすべてが施無畏印と与願印であったこともそれに関わってのことであろう。漢訳經典にあってその釈迦の印相を想起させるのは、『央掘魔羅經』の「如来の大慈は是れ無畏に処す」（如来大慈は無畏処）と見える一句である。尊大視するその根拠を「如来の大悲」に求めたからであろう。こうした視点を当てれば、ガンダーラ地域のレリーフの釈迦の印相も効果的表現とみなすと考える。それが阿弥陀仏の印相に類することも気にかかる。

**母を殺害しようとしたことの強調** しかしそれだけではない。アングリマーラは、母も殺害しようとしたのである。五逆の罪のうち二つを重ねていたのである。従ってその場面も、釈迦を殺そうとしたことと同様に、周到なまでにレリーフに描き出されている（図2、図3、図4、図6、図7）。取り分けて母の頭を左手で押さえ、右手に大きな剣を持つレリーフ（図2）は、大きな釈迦と並列するかと思わせるほどに強調されている。母を殺害しようとした行為が取り分けてクローズアップされていたのである。母の持ち物（弁当と水瓶）に到るまでしっかりと描かれるのもそのためであろう。それは自ずと母の強調であることも漢訳經典と対比すれば明瞭である。こうした詳細な描き方の背景には、母が何のためにアングリマーラのもとへ赴いたのか、その詳細までもがレリーフの前で語られていたことを想定してもかまわない。おそらくそれを意識しての

---

<sup>131</sup> 『高僧法顕伝』（『大正蔵』第51冊、第2085経、860b頁）：到拘薩羅国舍衛城。城内人民希曠都有二百余家。即波斯匿王所治城也。大愛道故精舍处。須達長者井壁及鶩掘魔得道般泥洹烧身处。後人起塔皆在此城中。諸外道婆羅門生嫉妬心欲毀壞之。天即雷電霹靂終不能得壞。拘薩羅国之舍衛城に至る。この城内には人々が住んでいて、広々としており、二百余りの家がある。これはがプラセーナジット王が治めていた城であり、大愛道が故に建てた精舎がある場所である。須達長者の井戸や鶩掘魔が悟りを得て涅槃に入った場所もこの城内にある。後の人々がこれらの場所に塔を建てたが、すべてこの城の中にある。諸外道や婆羅門は嫉妬心を抱いてこれを壊そうとしたが、天は雷電や霹靂を起し、最終的には壊すことができなかった。

レリーフの作成であろう。釈迦の殺害だけでなく、母の殺害を意識する、五逆を取り分けて意識する、ガンダーラ地域の当時の仏教のあり方もしっかりと反映しているのであろう。

**レリーフに描かれた樹木** レリーフに樹木が描かれているものがいくつかあることは、すでに触れた。それは左右の端に対となるものと(図1)、釈迦に近接するもの(図3、図4、図7)がある。釈迦に近接として描かれるとはいえ、遠近法が確立していないことから必ずしもすぐ側にあるとは限らない。この樹木に言及するのは、漢訳經典にあっては『央掘魔羅經』だけであるが、その内容は示唆に富んでいる。アングリマーラが母を殺害しようとしたことを釈迦が察知した時の記述である。それは、「舎衛国から十由旬に一丈のみ足らずのところ、阿輸迦という樹があった」(去舎衛国十由旬少一丈、於彼有樹名阿輸迦)と、阿輸迦の樹を挙げています。由旬とは、古代インドの長さの単位ヨージャナ(yojana)の漢字音訳で、牛車が一日に進む行程が一由旬だといわれるようにかなりの距離である。一丈とは、中国の長さであり10尺、つまり2.3～2.4メートルであるから、わずかの距離である。インドと中国の長さの単位を混用して、10由旬にわずかに足りないことを表現したものである。この阿輸迦は、釈迦成道の際にあった菩提樹と、釈迦入滅の際にあった沙羅双樹とともに著名な樹木である。釈迦誕生の際にあった樹木とはこの無憂樹(アソカ、アショカ)である<sup>132</sup>。よく知られているように釈迦は、ルンビニの花園の無憂樹の下で母摩耶(マーヤ)夫人から生まれたとされるから、母に深く関わる樹木である。続いて同じく『央掘魔羅經』は、釈迦のアングリマーラに対する言葉を、「此樹下者是汝之母、生育之恩深重難報、云何欲害令其生天？」(この樹の下にはあなたの母がいる。母の生育の恩は深く、報いることは難しい。なぜあなたは自分の母を殺して天に生まれようとするのか)と記している。とすればこの阿輸迦の樹によってアングリマーラと生みの母との関係を際立たせ、アングリマーラの母を殺害しようとする行為がどれほど罪の深いことであるかを

---

<sup>132</sup> 劉宋の天竺三蔵求那跋陀羅が漢訳した『過去現在因果經』巻第一によれば、「既入園已、諸根寂靜、十月満足、於二月八日日初出時、夫人見彼園中、有一大樹、名曰無憂、花色香鮮、枝葉分布、極為茂盛、即舉右手、欲牽摘之、菩薩漸漸從右脇出。于時樹下、亦生七宝七莖蓮花、大如車輪、菩薩即便墮蓮花上、無扶持者、自行七步」(園に入ると、全ての感覚が静まり、十ヶ月が過ぎ、二月八日の初めての日に、夫人がその園の中にある大きな樹を見た。その樹は無憂樹と名付けられ、花の色と香りが鮮やかで、枝葉が広がり、非常に茂っていた。夫人は右手を上げてその花を摘もうとしたところ、菩薩が次第に右脇から現れた。その時、樹の下には七つの宝から成る七莖の蓮華が咲き、車輪のように大きかった。菩薩は蓮華の上に降り立ち、誰にも助けられることなく、自ら七歩進んだ)と見えている。



示めそうとしたものなのであろう。とすればガンダーラ地域のレリーフの釈迦とアングリマーラに近接する樹木は、遠くにある阿輸迦樹と母を殺害しようとする場の近くの阿輸迦樹を兼ねたような表現なのかもしれない。決して無意味に加えられたものではなかろう。ただしその阿輸迦樹の形状をレリーフが正確に読み取っているのかは分からない<sup>133</sup>。また左右の端に対となる樹木も、釈迦入滅の場に結びつけられる阿輸迦樹と相違するのも判断はしにくく、課題として引き続き考えていきたい。しかしこのアングリマーラ伝承を描くガンダーラ地域のレリーフの中に、他の仏伝図との相関を感じさせるものがあることは極めて興味深い。

#### 四 アングリマーラ伝承と燃燈仏伝承を描くガンダーラ仏教芸術のレリーフとの相関

図28は、先に図2と図6の検討において、後に触れるとした「燃燈仏授記」を描いた同じガンダーラ仏教芸術のレリーフの一例である<sup>134</sup>。このレリーフは、今まで触れてきたアングリマーラ伝承とはまったく異なっていて、釈迦の前世における出来事を描いた本生物語の一齣である。従って両者は、性格を異にする。アングリマーラ伝承は釈迦在世中の出来事であるから、釈迦の一生を描いた伝記としての仏伝図に含まれているからである。しかしこの燃燈仏授記を描く図28は、アングリマーラ伝承を描く図2と図6に大変よく似た箇所が指摘できる。それは、大きく巨大に描かれた燃燈仏のその足下に前世の釈迦（超術梵志）が地面にひれ伏し髪を広げるその様が、釈迦に帰依した図6のアングリマーラとそっくりなのである。それは、図5や図7にあっても同じように指摘できる。従ってアングリマーラ伝承を描くレリーフと漢訳経典とを対比したように、こ

---

<sup>133</sup> 和久博隆編『仏教植物辞典』、国書刊行会、2013年、1頁。

<sup>134</sup> 「燃燈仏授記」(Gray schist, h.33cm, w.35cm, From Sikri Lahore Museum)、栗田功『ガンダーラ美術 I』、111頁。



図 28 ガンダーラのレリーフに描かれる燃燈仏授記

の図28も漢訳經典と対比してみよう。

『増一阿含經』（卷十一の善知識二十）によれば、鉢摩大国の国王が定光仏（燃燈仏・錠光仏）をその都で歓迎しようとした時、婆羅門の一青年・超術梵志も華を捧げようとして都に赴き、華を求める。しかし華は国王によって買い占められて一本もなく、失望して門外へ出た。すると水瓶を持ち五枚華（五本の花）も持っている婆羅門の少女・善味に出会う。彼女からその華を譲ってもらった超術梵士は、

時、彼梵志手執五茎華、右膝著地、散定光如来。

時に彼の梵志、手に五茎華を執り、右膝を地に著けて定光如来に散じた。

とその經典にあるように、「五茎華」を散じ、そして、

〔超術梵志〕即自散髮在于淤泥。「若〔定光〕如来授我決者、便当以足踏我髮上過」。

〔超術梵志は〕即ち自ら髪を淤泥に散ず。「若し〔定光〕如来の我に決を授ければ、便ち〔如来の〕足を以て我が髪の上を踏み過ぎたまへ」。

という。その定光如来の「決」とは、超術梵志が将来、悟りを開いて釈迦（仏）となる、つまり預言である。これが「燃燈仏（定光如来）授記」である。

さてこのように漢訳經典と対比してみると、この「燃燈仏授記」を描く図28

のガンダーラ地域のレリーフは、アングリマーラが釈迦に帰依して髪を釈迦の足下に投げ出してひれ伏す様子を描いていたことになる。従って、この著名な燃燈仏授記のこの場面が、アングリマーラ伝承を描くレリーフの図6にも投影されていたことになる。

そこでもう一度燃燈仏授記のレリーフを、漢訳経典を加えながら整理しておくと、婆羅門の少女・善味から五茎華を譲り受けた超術梵志は、その華を燃燈仏に散華し、燃燈仏の足下の汚泥にひれ伏し、その髪を踏んで通り過ぎることを求め、将来、超術梵志が釈迦となる授記（預言）を受けたこと、それを異時同時画法によって示したことになる。なお、漢字意識の燃燈仏の原音は、ディーパンカラ **Dipankara**、超術梵志はスメダ **Sumedha** である。

それでは、アングリマーラ伝承を描く仏伝図としてのレリーフと、燃燈仏授記を描く本生物語としてのレリーフは、なぜ、このように重なり合うのであろうか。この疑問に関わって極めて示唆的であったのは、安田治樹の次の見解である。

それは「〔燃燈仏授記の説話は〕本来の本生話とは区別されるべき性質のもの」ではあるが、「この説話〔燃燈仏授記〕自体は、仏伝・本生文学の上からは本生話と仏伝を合理的に結びつけると同時に本生話を包括する仏伝の起点としての役割を帯びている」というものである<sup>135</sup>。とすれば一つの可能性として、釈迦の伝記としてのガンダーラ地域のレリーフの仏伝図の始まりに燃燈仏授記が位置付けられたように、釈迦の仏伝図の終わりにアングリマーラ伝承のレリーフが付け加えられた、つまり始まりと終わりというペアのような相関も想定してみたい。また、超術梵志が、将来、釈迦となる授記を受けたように、アングリマーラも釈迦に帰依したことによって、将来、阿羅漢となることを示唆されたのだ、そう想定してみたい。しかしこれらは、ガンダーラ地域におけるレリーフ総体からの精査が必要であるから、現時点では推定の域に留まる。しかしいずれにせよ、アングリマーラ伝承が他の本生物語も付加されながら変容したことは認めてよい。とすればアングリマーラ伝承は、なぜ変容していったのか、それを課題として意識する。これは図2の左端上の虚空に五枚華を持って浮くかのような菩薩像と、図28の燃燈仏授記のレリーフに見える華を持って合掌する超術梵志（授記を受けた喜びのあまり空に浮いたのだという）との類似性、さらにまた図6の上部の釈迦を加えれば七尊像となる六菩薩へのあり方なども、併せて考えていけばよかろう。課題は尽きないのである。

---

<sup>135</sup> 安田治樹「ガンダーラの燃燈仏授記本生図」、『仏教芸術』157、1984年、66-78頁。

## 第一節 西域石窟群におけるアングリマーラ伝承の解説

### 一 仏伝図としてのアングリマーラ伝承

第 84 窟のアングリマーラ伝承を描く壁画からまず取り上げておく。この壁画はキジル石窟のアングリマーラ伝承を描く壁画の中で、最も年代が遡ると仮定するからである（表 6）。この第 84 窟は、提示した挿図やその線画によって承知されるように、ドイツの調査隊によるもので、グリュンヴェーデル・アルベルト (Albert Grünwedel) の報告書『古代クチャ』に収録されている<sup>136</sup>。

西洋諸国は、18 世紀から 20 世紀にかけて、その近代的軍事力を背景としながら経済的・政治的権益を求めて植民地の獲得や対外戦争を展開したが、古代文化遺産の調査も並行して進め、19 世紀後半には、それは、内陸アジアの今の新疆一帯にまで及んだ。ドイツがキジルの石窟の調査を開始したのは 1906 年のことで、グリュンヴェーデルが中心となった<sup>137</sup>。彼は、第 84 窟の中心柱の正面に描かれていた壁画についても『古代クチャ』に、次のような見解を示している。

このシリーズ(図 XXXIV-XXXV)の壁画の 4 番目の場面は登場人物が多く、とても生き生きとしており、佇立している釈迦以外の人物はよく保存されている。注意すべきなのは、ここにも、描かれている男性たちや女性たちの頭に奇妙な形で積み重ねられ、葉状の光線がついた *Cintâmani* (希望に満ちた宝石の一種) の飾りがあることである。……釈迦の前には跪いている男性がおり、彼の手は釈迦の右足を握っている。その後ろに別の男性が立っており、彼は円板と *Cintâmani* から作られた豪華な頭飾りを着け、上半身に赤と青の縞模様のついた白いマフラーを巻き、握りの長い大きな剣を右手に持っている。彼は即ち、まさに剣を抜いたところである。明らかに釈迦の前に跪いている男性を打ち首に

---

<sup>136</sup> Albert Grünwedel, Berlin, 1920. サブタイトルは、*Alt-Kutscha archaologische und religionsgeschichtliche Forschungen an Tempera-Gemalden aus buddhistischen Höhlen der ersten acht Jahrhunderte nach Christi Geburt.* (『古代クチャ 紀元後 8 世紀の仏教石窟壁画に関する考古学的及び宗教史的調査』)、国立情報学研究所「デジタル・シルクロード」、東洋文庫。

<sup>137</sup> 晁華山「20 世紀初頭のドイツ隊によるキジル石窟調査とその後の研究」、『中国石窟・キジル石窟』3、平凡社、1985 年、243 頁。

するつもりである。剣を握っている男性の後ろで、その時、一人の男性が、釈迦に向かって懇願するように両手を挙げて跪くその姿は剣を握っている人物の格好と同じである。即ち、おそらくはこの男性の依頼により先の男性は殺されるのであろう。画面の真ん中には、一本の柱で表れされた建物の前に 3 人の女性が見える。3 人のうち真ん中の女性は頭飾りが豪華で、明らかに主要人物であり、おそらく悪人に犯された女性であろう。彼女の左右の、体にぴったり合った白い長袖の服を着ている 2 人の女性は、ただのお付きの者か侍女である。もちろんこの真ん中の人物にも、ほとんど割れている光背がある。釈迦が介入することで、死刑を科された人物の身柄が釈放されることは明らかである。ひょっとしたらここで描かれているのは、悪行のために殺されるはずであったプラセーナジット王の義兄 Kṣemamkara かもしれない<sup>138</sup>。

---

<sup>138</sup> Leder, auf dem Kopfe. Die vierte Szene dieser Reihe(Tafel XXXIV-XXXV)ist figurenreich, sehr belebt und mit Ausnahme der stehenden Buddhafigur gut erhalten. Beachtenswert sind auch hier die seltsam überladenen Cintamani-Kronen der dargestellten Männer und Frauen mit den darangesetzten blattförmigen Strahlenbündeln..... wie oben bereits in anderem Zusammenhange erwähnt wurde. Vor Buddha liegt auf den Knien ein Mann, der Buddhas R.Fuß mit den Händen umfaßt, hinter ihm ein anderer mit reichem, aus Scheiben und Cintamanis gebildeten Kopfputz, ein rot und blau gestreiftes, weißes Schultuch um den Oberkörper, der ein großes Schwert mit sehr langem Griff in der R.hält: offenbar ein Hinrichtungsschwert, keine Kriegswaffe, die Scheide hält er noch in der L., er hat das Schwert also gerade gezogen: offenbar soll der vor Buddha Kniende enthauptet werden. Hinter dem Manne mit dem Schwert kniet sich eben ein Mann mit flehend erhobenen Händen vor Buddha nieder, der genau so gekleidet und geschmückt ist, wie der Schwertträger. Also ist er wohl der Mann, in dessen Auftrag der Mann getötet werden sollte. Im Mittelgrunde sieht man drei Frauen vor einem durch einen Pfeiler zum Ausdruck gebrachten Hause: die mittlere der drei, mit reichem Kopfputz, ist offenbar die Hauptperson, vielleicht die von dem Missetäter beleidigte Frau; die zwei Frauen R.und L.von ihr in anliegenden weißen Armeljacken sind nur ihre Begleiterinnen oder Zofen. Auch hat die Mittelfigur eine jetzt freilich fast weggebrochene Aureole. Es ist soviel klar, daß durch Einschreiten Buddhas ein zum Tode Verurteilter befreit wird. Vielleicht bezieht sich die Darstellung auf Kṣemamkara, dem Schwager König Prasenajits, der wegen schlechter Streiche getötet werden sollte.グリュンヴェーデル・アルベルト、『古代クチャ 紀元後 8 世紀の仏教石窟壁画に関する考古学的及び宗教史的調査』、国立情報学研究所「デジタル・シルクロード」、東洋文庫、「II 93」。グリュンヴェーデルの報告書

まず冒頭の「このシリーズ（図 XXXIV-XXXV）の壁画」と訳した箇所は、図 14、或いは図 15 の線画である。従ってそれは第 84 窟、ドイツ隊の言う「財宝窟 B」の仏伝図を指す。とすれば、筆者がアングリマーラ伝承と認識する壁画（図 13）は、その右の最上段の 4 場面が連なる仏伝図のもっとも端に位置することとなる（▲の交点）。

20 世紀初頭、今から百余年も遡るその時代、グリュンヴェーデルは、当時の様々な時代背景の中にあつたにせよ、自ら内陸アジアに赴いて実に丹念な調査を行い、実に精緻な学術報告書を世界の学界に残した。従ってグリュンヴェーデルの報告を丁寧に読み解き検証していくことは、その努力に応じていくものとなる。ただそこに提示されているグリュンヴェーデルの見解は、やはり百余年も前の見解である。ガンダーラ仏教芸術の研究蓄積がなく、ましてや漢訳経典と対比して研究を進めることが可能な状況になかったことは言うまでもない。グリュンヴェーデルの知見の中には、古代インドのマガタ国王・プラセーナジットはあつてもアングリマーラについてはまったく思い浮かばなかったかのようなのである。従って当時のこの現状を承知しながら、グリュンヴェーデルの報告を、今日的視点から再度読み直していかなければならない。

グリュンヴェーデルは、「釈迦の前に跪いている男性」を、「Cintāmani から作られた豪華な頭飾りを着け、上半身に赤と青の縞模様をついた白いマフラーを巻く」「握りの長い大きな剣を右手に持っている人物に打ち首にされる」として、それを「プラセーナジットの義兄 Kṣemamkara」と想定するまで想像を膨らませた。この Kṣemamkara という名前はサンスクリット語の『Avadānaśatakam』（アヴァダーナ・シャタカ）の第 79 経の「kṣemā」（クシェーマー）に見られる。現行梵本に先行する『Avadānaśatakam』と呼ぶべき作品があつて、それを元に『撰集百縁経』が訳出され、その後改変が施されて現行梵本と蔵訳が出来上がったのである。<sup>139</sup>このサンスクリット語の『Avadānaśatakam』の第 79 経の「kṣemā」に当たる部分は漢訳の『撰集百縁経』卷八（78）の「差摩比丘尼生時二王和解縁」である。Kṣemamkara の漢

---

のドイツ訳文は広島大学外国語教育研究センターの岩崎克己先生に校閲をお願いした。記して感謝する。

<sup>139</sup> 出本充代「『撰集百縁経』の訳出年代について」、『パーリ学仏教文化学』8、1995 年、99-108 頁。



▲  
 図 14

図13は、▲印の交点。なお図15は、この壁画全体の線画。ドイツ隊は、この壁画を剥奪して持ち帰り。復元した。



図 15

ドイツ隊が作成したもの。 図14の右端の右壁を除いたものに当たる。

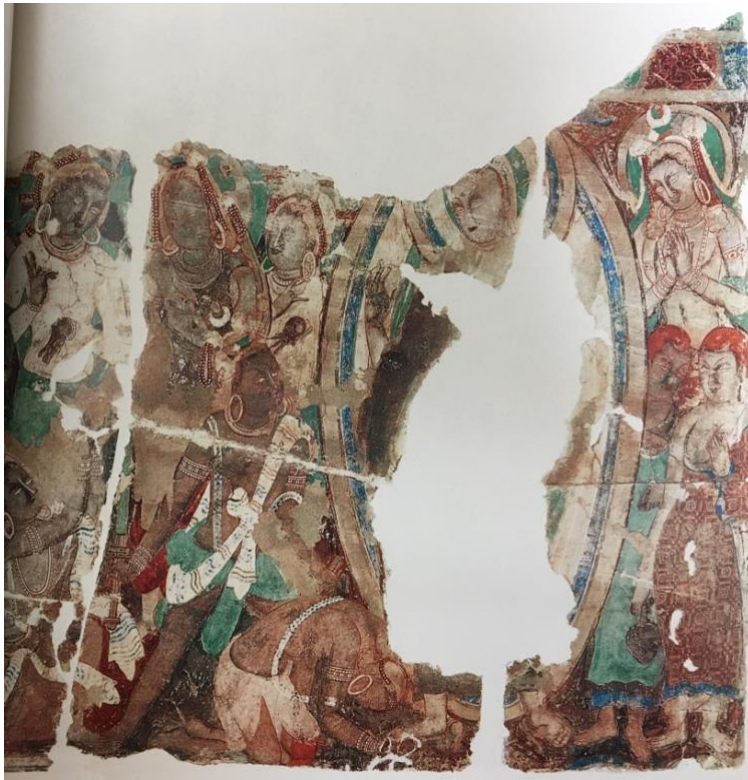


図 13

図14の▲印の交点に当たる部分の拡大

訳は梵摩達王の息子の梵摩王子となる。「差摩比丘尼生時二王和解縁」に、

仏在舍衛国祇樹給孤独園。爾時波斯匿王及梵摩達王、常共忿諍、各将兵衆…住河兩岸…夫人月滿、各生男女、端政殊妙。王大歡喜…求相和解、  
「共為姻婚、令我二国從今以去更莫相犯、乃至子孫」。作是要已、各歸本国。時梵摩王子、年始七歳、齎持珍宝種種雜物、送与波斯匿王、求欲納娶。時女聞已、白父王言「…唯願慈愍、聽我出家」…時波斯匿王作是語已、即便遣使、語梵摩達王、七日之内、速來納娶…爾時王女…心懷憂惱…  
爾時世尊、遙知王女精誠求哀…即現女前種種說法、心開意解、得阿那含果。至七日頭、梵摩王子、将諸侍從数千万人、齎其珍宝種種服飾、欲來娶婦。至其宮中、欲共妻娶、不覺女身、在虚空中、作十八變…時波斯匿王、見女如是、深生惶怖、而語女言「…聽汝出家」。其夫王子、亦生信敬、而作是言「…聽汝出家」。爾時王女、聞是語已、尋詣祇洹、見仏世尊、求索出家。仏即聽許、作比丘尼…得阿羅漢果。<sup>140</sup>

<sup>140</sup> 『大正藏』第4冊、第200經、241c-242b頁。



仏は舍衛国祇樹給孤独園におられた。その時、プラセーナジット王と梵摩達王は常に争いを続けており、それぞれの軍勢を率いて川の兩岸に駐屯していた。二人の夫人はそれぞれ子供を産み、美しい男女が生まれた。王たちは大いに喜び、和解を求め、「姻戚関係を結び、これからはお互いの国を侵さないようにしよう、子孫に至るまで」と誓約を交わし、それぞれの国に帰った。梵摩王の息子は七歳になった時、珍しい宝物や様々な贈り物を持ってプラセーナジット王に求婚に行った。王女はそれを聞いて父王に「どうか私に出家を許してください」と願った。プラセーナジット王はこの話を聞いてすぐに使者を送り、梵摩達王に「七日以内に結婚の手続きをしに来てください」と伝えた。その時、王女は心に憂いを抱えていた。世尊は遠くから王女の真摯な願いを知り、様々な教えを説いて心を開かせ、阿羅漢果を得させた。

七日目に、梵摩王子は数千万人の侍従を率いて、珍しい宝物や様々な装飾品を持って結婚のためにやって来た。宮殿に到着して結婚しようとしたが、王女は空中に現れて十八の変化を見せた。波斯匿王はこれを見て恐怖し、「出家を許す」と言った。王子もまた信仰心を抱き、「出家を許す」と言った。王女はその言葉を聞いて祇洹に赴き、仏世尊に出家を求めた。仏はそれを許し、比丘尼となり、最終的に阿羅漢果を得た。

と記述している。その時、川の兩岸に住んでいるプラセーナジット王（波斯匿王）と梵摩達王の間に紛争があり、プラセーナジット王の夫人が女の子の差摩王女、梵摩達王の夫人が男の子の梵摩王子を産んだ。お互いに王女と王子の結婚で姻族になって和解しようとする。梵摩王子が七歳の時、珍宝を持って波斯匿王に差摩王女を嫁として迎えに行った。しかし、差摩王女は仏教に篤く出家と決めた。そして神通力を示して、波斯匿王と梵摩王子の理解を得て世尊のところで出家して、比丘尼になって阿羅漢果を得た。この記録によると、まず、Kṣemamkara (梵摩王子) はプラセーナジット王の義兄ではなく、女婿にならなかった、隣国梵摩達王の息子である。しかも、梵摩王子は釈迦に不敬な行為をせず、何らかの悪行のために殺されるまでに至ることも全然見えない。

しかしそれはともかく、グリュンヴェーデルがこうした誤解を懐いてしまったのは、釈迦の前に跪いている人物と、打ち首にしようとして握りの長い大きな剣を右手に持っている人物をまったくの別人とみてしまったことが、最大の要因であった。つまりグリュンヴェーデルは、先にガンダーラのレリーフによって指摘した異時同時画法を知らなかったのである。同一人物の異時の行動も

同一場面の中に一括して描いてしまう画法である。しかしこの画法は当時の内陸アジアにあっては、決して特異なものではなかった<sup>141</sup>。従って、図 13、図 15 に見える釈迦の前の伏している人物、剣を握っている人物、跪いて両手を挙げている 3 人の人物は、それぞれ別の人物の描写ではなく、同一の人、つまりアングリマーラであり、しかもアングリマーラの一連の行動が、同一画面に時の経緯を無視して重ねて描かれたものなのである。先に見たガンダーラ地域のレリーフにおける説明を援用すれば了解されよう。跪いて両手を挙げて釈迦に帰依するアングリマーラの様相は、ガンダーラ地域のレリーフにも同様に見出せる。図 6 がそれである。また釈迦だけを大きく描くこともまったく同様であり、この伝承を介して釈迦の尊大性を強調しようとする意図性も、ガンダーラ地域のレリーフと変わらない。従ってキジル石窟第 84 窟のこの壁画を、ガンダーラ地域のレリーフに極めて近い、その強い影響下に描かれた、そうみなしても特に異論はないであろう。キジル石窟のアングリマーラ伝承を描く壁画として最初期と仮定し、最初に検討した理由もここにある。

さてアングリマーラが諸手を挙げて釈迦に帰順した後の行動は、『央掘魔羅経』や『賢愚経』などにも記されている。『賢愚経』にあってはアングリマーラ（指鬘）が釈迦の意を聞いた後、内心で悟りを開き、刀を遠くに投げ捨て、遠くから釈迦に礼拝し自ら帰した（指鬘聞此意欸開悟、投刀遠棄、遙礼自帰）ことになっている。こうした漢訳經典の記述も念頭に置きながら、この第 84 窟の壁画（図 13、図 14、図 15）の内容を整理しておく。

右手に剣を持つアングリマーラが釈迦（体に大きな剥落が見える中央の人物）を斬り付けようとしたものの、その釈迦に説諭され、座して諸手を挙げて帰依を表し（壁画下の左端）、さらに釈迦の近くに赴いてその足下にうずくまり、その頭を釈迦の足に付ける接足作礼の姿を取ったのであると。従ってグリュンヴェーデルが言うように、お金持ちの女性が（「三人の真ん中の一人」）が「悪

---

<sup>141</sup> トゥルファン（吐魯番）の古墓群の 4 世紀後半期の墓室壁画によって、内陸アジアにおける前述した「異時同時画法」を指摘されていた白須浄真先生（「シルクロード古墓壁画の大シンフォニー—4 世紀後半期、トゥルファンの『来迎・昇天壁画』」）に、ガンダーラ、クチャ、トゥルファンと内陸アジアの広域になぜこうした画法が広がっていたのかと問った。その見解は「それほど当時の内陸アジアは広域的均質性の中にあつた、それが答えだ。いわゆる東西交易・交通路の要衝にあつたこれらの地域では、想像以上に均質な文化が並行的に同時的に併存していたと捉えればよい」とのことであつた。「あまりに細かいことだけを指摘してそうではないことを主張する研究者も見られるが、それは歴史事象における個別と全体の相関性に敏感でない固い頭だ」とし、かつて日本の内陸アジア史を牽引した松田寿男の「部分は全体から分離しない」という言葉も紹介された。

い人に犯され」、その悪人が死刑に処せられるような場面設定は、まったく当たってはいないのである。

しかしこの壁画の解析は、この誤解を解いただけで完了したのではない。なおも疑問は残る。釈迦の前に伏している人物、剣を握っている人物、跪いて両手を挙げている人物が同一のアングリマーラであったとすれば、その衣装の色（青と白<sup>142</sup>）が同じではなく違っている、その説明を欠いているからである。同一人物であるにもかかわらず、なぜ時の経緯とともに服の色が変化するのか、それに応えなくてはならない。しかしすでにその疑問に応えようとした人がいる。任平山である<sup>143</sup>。任によれば、亀茲仏教美術の中にジャンプ式色彩（色彩跳躍）という審美傾向が包含されているからであるという<sup>144</sup>。つまりこのような審美傾向に基づいて、第 84 窟の関係画面の三人のアングリマーラの服装に異なる色を付けたのだと推察している。髪飾りを捨てたり衣装の色を変えたりする変化によってこの人物が釈迦に帰依することを象徴化させたともみなせるような優れた見解であるが、その用例をもっと広く具体例を加えて提示すればさらに説得力のあるものとなろう。もしこれを帰依による色彩表現の変化と対応させれば、大変に魅力的となろう<sup>145</sup>。

またグリェンヴェーデルが言う「葉状の光線がついた Cintamani」は、壁画写真を凝視してもはっきりしない。しかしガンダーラ地域のレリーフにあれほどにはっきりと確認された切り取った指で作った「指鬘」の冠にも見えてこない。またさらに疑問に思うのは、ガンダーラ地域のレリーフにはっきりと確認されたアングリマーラの母、その姿もあいまいなのである。確かに釈迦の背後には、二人の人物が見える（図 13）。もしその二人の頭を出家した僧の頭、僧形表現とみれば、それは母とはならないであろう。ただし気にかかるのは、釈迦の背後にあって偏袒右肩に衣を着る一人の人物が、水瓶を持っていることで

---

<sup>142</sup> ただし、色は変色も想定しなくてはならないであろうが、ここで写真資料によって見えたままとするしかない。青は、濃い空色と言った方がよいかもしれない。

<sup>143</sup> 任平山「“装飾霸道” 一克孜爾第 84 窟仏伝壁画訳義二則」、『芸術探索』第 32 巻第 1 期、広西芸術学院、2018 年、76 頁。

<sup>144</sup> 制作者が壁画を作成する時、対照的な色（ジャンプ式色彩）によって視覚に強く訴えるのであるという。なお劉永奎はキジル石窟壁画のこのような美術表現を「補色対比」、「冷暖対比」、「色相對比」、「明度対比」、「色彩の同時対比」と「色彩の連続対比」に帰納する。

「論克孜爾石窟壁画的色彩結構」、『中央民族大学学報哲学社会科学版』6、2001 年、58-61 頁。

<sup>145</sup> 日本の鎌倉期の親鸞が法然を吉水の禅坊を訪ねてその門下に入った時、黒衣ではなく白衣に着替えていることがその絵画伝記『御絵伝』に窺える。

ある。すでに見たようにガンダーラ地域のレリーフは、その母をこの水瓶で特色付けていた。しかしアングリマーラが母をも殺害しようとしたことがこの伝承の副テーマとなっていたことを考えると、ここに見える比丘尼を母の出家姿とするには、傍証が求められよう。というのも漢訳經典に照らしても母が出家し比丘尼となったという直接の記述は見出せず、しかも描かれた女性は母としてはあまりにも若い<sup>146</sup>。比丘尼が二人という意味も分からない。従って現時点では、水瓶を持っていてもこの比丘尼を母と断定することは、やはり保留せざるを得ない。とすればキジル石窟のこの第 84 窟の壁画は、ガンダーラ域のレリーフが母を殺害しようとしたことをほぼこぞって強調したことと比べれば、ずいぶんとトーンが下がった、母殺害の動きを希薄化させてしまったことは認めていい。

## 二 因縁図としてのアングリマーラ伝承

次に取り上げるのは、今取り上げた第 84 窟と同じ 6 世紀から 8 世紀、及びそれ以後（『内容総録』は、6 世紀頃）と推定される第 175 窟のアングリマーラ伝承を描く壁画、図 15、図 16 である。ドイツ隊の言う「誘惑窟」である。



図 16

図 15 の▲印の交点に当たる部分の拡大  
『西域美術全集』9 龜茲・克孜爾石窟壁画、23 頁。



図 15 キジル石窟第 175 窟

『中国石窟・キジル石窟』3、図 20。

<sup>146</sup> 『央掘魔羅經』によれば、釈迦は年老いた母の出家を許さなかったと記している。母の出家に言及したような記録のない伝承があった可能性も否定できないが、今は保留するしかない。

この石窟の形式も中心柱窟であるが、アングリマーラ伝承を描く壁画は、主天井壁画の数多い菱形図形の一つ(主室窟頂左である)に描かれている(図15)。その菱形図形個々の中央は釈迦である。印相は、ガンダーラ地域のレリーフの印相とは異なって説法印のようである。その向かって右に、右手に剣(緑色のように見える)を持って釈迦に振りかざす男性が描かれている。男性の頭には白色の縁のある冠りのようなものが見える。指鬘とみたいが、断定は難しい。体には腰布だけを纏う。腕から背にかけて羽衣状の体に纏う黒く長細い布も見えているが、何かは分からない。これはガンダーラ地域のレリーフに見えた腰布と結び着いた紐の名残なのか、先に第84窟に触れたグリェンヴェーデルの言う「マフラー」なのか、いずれにせよ、ガンダーラ地域のレリーフには見えなかったもので、亀茲地域の新たな特色とみなしてよかろう。当域の以後の壁画にも見えるからである。

剣を持って釈迦に挑みかかる姿は、やはりアングリマーラであろう。釈迦の背後、向かって左には、一人の女性が見えることがそれを補う。頭髮に髪飾りを付けているから、第84窟に見たような比丘尼と見ることは難しい。しかしその女性の右手の下に水瓶と同じ大きさの陰影があることから、ガンダーラ地域のレリーフに見た釈迦の庇護を受けたアングリマーラの母とみなすことは可能であろう。

ところで、この図16、即ち第175窟のアングリマーラ伝承を描く仏伝図は、同じ菱形図形の中に釈迦以外の二人の人物を、つまり合計三人を描くパターン化された様式である。例えばこのアングリマーラ伝承の左上は、「王女牟尼施燈」であるが、これもまた同様に三人を描く形式である<sup>147</sup>。従って第175窟の三人を描くパターン化した数多くの菱形図形の中に、アングリマーラの母も、その様式中に組み込まれて描かれていたことになる。ガンダーラ地域のレリーフや同じキジル石窟の第84窟に比べれば、このアングリマーラ伝承を描く壁画は、パターン化された天井の装飾画の一齣として描かれたものであり、ずい

---

<sup>147</sup> 楊波は、「〔王女牟尼施燈〕関連題材の菱形図形はキジル石窟の第8、38、80、98、100、101、163、171、175、188窟の主室券頂にある。画面の中、仏の両側に一人ずつ人物が描かれている。その中の一人の人物が灯を燃やし供養する比丘であり、頭上に一つの灯を頂き、双の肩に灯を一つずつ担ぎ、双の手に灯を一つずつ上げている。もう一人の人物は頭の後ろに背光が付いている貴婦人であり、合掌して仏に向けて礼拝している。〔王女牟尼施燈〕相关的菱格故事画位于克孜爾第8、38、80、98、100、101、163、171、175、188窟主室券頂。画面中、仏旁各繪一人、一側為燃灯供養的比丘、他頭頂一灯、双肩各扛一灯、双手各托一灯、仏另一側為一有頭光的貴婦、合掌向仏礼敬)とする。楊波「克孜爾石窟菱格画中的誓願故事」、『新疆芸術学院学報』4、2017年、16-18頁。

ぶんと目立たなくなることになる。しかもそこにはストーリー性を重視した異時同時画法も薄れてしまい、この壁画によってアングリマーラ伝承が人々に語り伝えられ強く印象づけられていたと想定することは難しい。

それ以外に、亀茲石窟群に描かれたアングリマーラ伝承を表現した壁画はすべて、天井に形式化された菱形図形の中に刻まれた構造になっている。

### 第三節 まとめ

ガンダーラ地域にあって、釈迦だけではなく自分の母も殺害しようとしたと強調されてレリーフとして図像化されたこのアングリマーラ伝承は、異時同時画法を採用し詳細にその様相を表現したものであった。それは、残存している漢訳された経典と照らし合わせれば、伝承のストーリーだけでなく、その細部の様相までも対応させることが可能なほど相関性の高いものであった。従って漢字文化圏の中に伝わって漢訳され文字として伝えられていく経典その伝承内容が、すでにガンダーラ地域において詳細に図像化されていたことは疑いようもない。ただしそれが、ガンダーラ地域に流布していた漢訳経典の原典となったような経典に基づいたのか、或いは広く流布していたと推察される口頭伝承であったのか、或いはその双方が関わっていたのか、ともに証左となるものはなく確定的なことは断言できない。またこうした推察は、レリーフが比較的数量多く見出されているガンダーラ地域に限った、つまり当地域の事例だけによるものであり、仏教の興隆した当時のインド全域までも検討したものではない。仏伝図の一角を占めたこのアングリマーラ伝承が、西北インドに限って流布したとは想定できず、その地域的一例に過ぎない。

とはいえこの伝承は、様々な伝播形態をとりながら広く流布していったことは疑いなく、ガンダーラ地域を経由して、内陸アジアの亀茲地域にも確実に伝わっていた。それは当域の石窟寺院に残された壁画が物語る。その最初期と仮定した壁画は、石窟の主尊（本尊）を安置する正壁の一角を占め、異時同時画法も採用し、ガンダーラ地域のレリーフの影響が色濃いものであった。しかしこの伝承を描く壁画は、正壁という最も強調性の強い場を離れ、次第に石窟天井壁画が定型化していった、数多い菱形図形の中の小さな一齣中に吸収されていった。明かりの乏しい中で天井を仰ぎみ、そして細心の注意を払って探さなければならぬこの一齣の壁画によってアングリマーラ伝承が語り続けられたであろうことは、やはり想定できない。

確かに筆者は、これらの天井壁画の中に釈迦を殺そうとするアングリマーラだけではなく、その母の姿も見出し、ガンダーラ地域のレリーフが表現していた母の根強さを強調した。しかしそれはこの伝承だけに注目した筆者の気づきに過ぎず、総体的にみればこの伝承自体も、またその中における母の存在も並行して希薄していった現実は否定できない。従って亀茲地域の石窟壁画におけるアングリマーラ伝承は、その存在感が極めて薄くなり、天井壁画のその小さな一角に残存したに過ぎないと見るのが自然であろう。つまり本稿は、そのわずかな残存形態の一端を、亀茲地域の石窟群の壁画に確認したものに過ぎない。

この亀茲地域におけるこうした検討は、自ずと内陸アジア全域の石窟、例えばトゥルフアン地域、或いは敦煌域の石窟にも拡大的に援用されるべきであろう。もし筆者が見落としていなければ、それは漢訳経典『賢愚経』に基づく推察されている。敦煌地域の石窟の一例を除いて、この伝承壁画の確認は難しい。少なくともガンダーラ地域のレリーフに見られたような可視化された図像が、内陸アジアにあって一層発展的に描かれたという事例は見出せないようである。

それは不思議なのである。この伝承の射程は、漢訳経典の伝播を背景としながら、東アジア仏教文化圏のその極限域に当たる日本にまで確実に到達し、しかもそれが仏家に限られることなく、説話や民間伝承の背景となるまでしっかりと深く根付いていたからである。それは内陸アジア石窟壁画におけるこの伝承の衰退傾向とは、まったく整合しない現象である。そこには一体、どのような整合的説明が可能となるのであろうか。しれは難題ではあるが、やはり内陸アジアと日本に間に介在する漢字文化圏の漢訳経典のあり方に問うしか方法がないように思える。

## 第四章 アングリマーラ伝承の説話の展開

説話に関して、辞書によれば、

1. 人々の間に語り伝えられた話で、神話・伝説・民話などの総称。
2. 話をする事。物語る事。また、その話。  
(デジタル大辞泉)

になる。実は、説話という用語は多様に使われており、日本の場合はよく中世の説話集の研究に重点を置く。本稿における「アングリマーラ伝承の説話」という表現に関して、筆者はアングリマーラ伝承の口伝による伝播に重点を置きたいと考えている。つまり、仏教經典の記述や仏教芸術の表現以外に、口伝で伝えられてきたアングリマーラ伝承に注目するということである。

釈迦が説法を行う形式は、対面での口頭によるものであった。釈迦の説法を聞いた仏弟子たちは、その後、口頭で他の弟子たちに仏法を伝えていった。最初に釈迦の言葉の伝播形式は、このような伝統に従っていたのであろう。口頭伝播には明らかな問題が存在する。それは、訂正や変化などの痕跡を確認できず、新旧を判断することが難しいという点である。その後、仏教が拡大し発展するにつれて、安定した統一的な仏法が重要となってきたため、釈迦の入滅後数百年の間に、仏弟子たちは数回にわたり結集を行い、釈迦の言葉を整理し、文字化した。文字化された内容は比較的安定し、釈迦の入滅後二千年以上にわたり仏法が伝承されてきた。現代においては、仏教經典や仏教芸術を通じて仏法を理解することが多いが、釈迦の在世中に重要な役割を果たしていた口頭伝承という伝播形式は決して無視されるべきではない。

口頭の伝承については、古代の沙門のように法会に参加して直接聞き取り、研究を行うことは現代では不可能である。我々は仏教經典の記述や仏教芸術の表現を利用し、また歴史的背景を考慮しながら、その中に反映されている説話の痕跡を探るしかない。しかし幸運なことに、現存のアングリマーラ伝承の文字や図像の資料は比較的豊富であり、これらの資料を分析することで、アングリマーラ伝承における説話の状況を垣間見ることができる。

口頭伝承の形式について、『お経の話』には、



口から口へと伝えられるうちには自然に新しく加えたり、改めたりした個所もできてきたであろう。あるいはまた他の伝承との交流によって別の要素が加味されることもあったろう。説明の文句が本文にまぎれこむこともあり、またはその逆に、本来あるべき文句が削除されることもあったのであろう。部派の離合もあり、その度に聖典も少しずつ変わったであろう。

(渡辺照宏『お経の話』、49頁。)

と記されている。口頭での伝播の過程において、原本がないため、語り手は記憶する際に要点のみを覚え、そこに追加や修飾を施すことが多いと推測する。このため、口伝の物語は内容が増加することがよくある。また、口伝には一定の言語表現能力が必要であり、長い年月の間に説法が繰り返されることで、物語の内容は元のバージョンよりも豊かになる傾向がある。現存するアングリマーラ物語を記録した諸経典の中には、このような口伝の特徴を備えた二点の経典があり、さらにそれらの成立についても疑わしい点があるため、これらは口伝形式で伝わったアングリマーラ伝承の文字化記録である可能性が高い。それは『六度集経』と『賢愚経』である。また、経典ではなく、中国の西域石窟群の壁画に描かれたアングリマーラ伝承の構造もアングリマーラ伝承の説話的な様子を窺い知ることができる。

## 第一節 経典からみるアングリマーラ伝承の説話の展開

### 一 『六度集経』と『賢愚経』におけるアングリマーラ伝承

アングリマーラ伝承を収録する現存の漢訳経典には、先に取り上げた経典以外にもっと注目すべき経典が二点ある。それはアングリマーラの前世である斑足王などの本生物語（釈迦の前世の物語）を広範に記述した『六度集経』と『賢愚経』である。これらの二点の経典は物語の構造が非常に似ており、密接な関係が存在している。学者の研究によれば、『賢愚経』の各品の物語も漢訳経律の中にも見られ、特に『六度集経』との関連が最も強い。他にも『撰百緣経』、『雜寶藏経』、『根本説一切有部毗奈耶雜事』などが挙げられる。統計によれば、

『六度集経』には『賢愚経』と類似または同様の9点の物語が存在し、それらの中には複雑な関係があることを示している。<sup>148</sup>

表2及び表3を参照すると、アングリマーラ伝承を収録する経典の中で、『六度集経』と『賢愚経』の主要なプロットが完全に同じであることが分かる。さらに、釈迦とアングリマーラの主要なプロット以外に、『央掘魔羅経』、『六度集経』、『賢愚経』の三点だけがそれ以上内容を拡張している。『央掘魔羅経』は他のアングリマーラ伝承を収録する漢訳経典と異なり、一切の衆生が如来蔵の仏性を持っていることを宣揚することを目的としている。アングリマーラ伝承の主要なプロットを簡単に紹介した後、アングリマーラと各仙人・菩薩との論争を通じて如来蔵思想を説明するために長い問答が使用されている。『六度集経』と『賢愚経』の両方で増広された内容は本生物語であり、各々2つずつである。まずこれらの二点の経典における増広された本生物語をまとめてみよう。

#### 『六度集経』の本生物語

- a: 人間の肉を食用する王・阿群は山まで追い出されて、樹神に百王を供える。99王に達した時、普明王と遭遇し、普明王の説得で思い切って、99王を帰らせた。
- b: 王太子として生まれ変わりで女色に興味ない。王が憂慮し、国内に王太子を女好きな人に転換させる人を募集した。王太子は女色に耽る。王が「指で首を叩いて存分に辱めて」と行人に命じる。99人のところで王太子が薨去した。

#### 『賢愚経』の本生物語

- c: 波羅捺国の国王波羅摩達は山で狩猟し、独自で行動する時情欲が旺盛なメスの獅子と遭遇した。仕方がなくて獅子の欲に従った。獅子は妊娠して、後日は子供を城まで送った。王は事情を分かるから受け取った。この子は人間の様子をしており、脚に斑の模様があり、駁足王と呼ばれる。王が薨去した後、駁足王は王位を継承する。天神は駁足王が供養している仙人の形に化して、駁足王に肉の食用を勧めた。ある日調理場の人は肉の用意を忘れてしまって、外で肉を探す途中で子供の死体を発見し、それを調理して駁足王に食べさせた。美味し過ぎて、その後事実を知ってもまた食べたくなっている。死体が多くないため、駁足王は民の子供をこっそり捕まえて料理にすると命じた。悪事が露見し、民も臣も怒りを覚えて駁足王を殺そうとする。駁足王は飛行羅刹になって

---

<sup>148</sup> 中国仏教協会『中国仏教』3賢愚経の条、知識出版社、1989年。

山の中に逃げて、相変わらず人を捕まえて食べる。諸羅刹の宴会を作るという望みに、千王を取る必要がある。既に 999 人を取った時、高德に備える須陀素弥を最後の対象にする。王になった須陀素弥から妙法を聞いて、駸足王は改悛した。人を食べないようになり、害心を失い、王に戻して昔のように治国する。

d: 波羅捺国に王太子二人がいる。下の太子は山に入って仙道を求める。王は逝去し、上の太子も病気で死にそうである。国にリーダーが必要であるため、諸臣は仙人王を迎えに行った。仙人王は治国に従って淫欲を習得し、国の全ての女の人は先に自分に従うと命じた。民衆に恥知らずと言われて一人の女の人は裸のまま町を歩く。女の人は、城内に女ばかりであり、みんな女同士だから裸にしても恥ずかしいことがない。仙人王だけは男である。この国の女の人は全て仙人王に凌辱されたのである。君たちが男の人言えない」と返事した。民衆たちが言外の意を悟って、侮辱を耐え難くて諸臣と連合して仙人王を殺そうとする。仙人王は懺悔しても殺された。

もっと簡潔に言えば、

#### 《六度集經》

a: 人の肉を食べる王・阿群→山まで追い出される→樹神に百王を供える→99 王の時普明王に止められる→99 王を帰らせる

b: 王太子は女色に興味ない→女好きな人に転換される→女色に耽る→行人に辱められる→99 人の時死去

#### 『賢愚経』

c: 駸足王は国王とメスの獅子の子供として生まれる→子供の肉の食用に夢中→国民に殺されないように山の中に逃げる→羅刹の宴会のために千王を求める→999 人の時須陀素弥王に止められる→人間の肉の食用をやめる

d: 太子王は仙道を求める→仙人王は治国に従って淫欲を習得する→国の女の人は全てを凌辱する→民衆に怒られる→殺された

ここに見られる『六度集經』と『賢愚経』の二点の本生物語には共通点があることが分かる。

a と c の共通点: 人間の肉の食用、山の中への潜入、100/1000 人の王を求める、99/999 人の時前世の釈迦に止められる

b と d の共通点: 女色に興味がないから女好きへの転換、辱められて死亡

比較すると、『六度集経』と『賢愚経』はアングリマーラ伝承に追加された二点の本生物話が基本的に同じであり、ただし『賢愚経』の方がより具体的で詳細である。多くの経典にも類似の本生物話が収録されているか言及されている<sup>149</sup>が、それらは単独で存在し、アングリマーラ伝承とは結びついていない。『六度集経』と『賢愚経』がアングリマーラ伝承に追加した二点の本生物話が、その構造と内容が非常に似ているというのは疑いようのない事実である。

## 二 『六度集経』の成立形態について

注目すべきもう一つは、二点の経典に現れる人の名前である。『六度集経』ではアングリマーラの前世も現世も、「阿群」という名前である。一方で、『賢愚経』では「無惱」、「阿豊（罪過）賊奇」、「央仇魔羅」、「指鬘」、「斑足王」、「駁足王」など、様々な名前がある。『賢愚経』はアングリマーラの前世と現世で異なる名前を使用しており、殺人と指鬘の話の前後でもアングリマーラを異なる呼び名で区別している。比べると、『六度集経』における人名などの翻訳は、実に単調に見える。

『六度集経』で使用されている「阿群」は、おそらくパーリ語のアングリマーラの音訳だろう。<sup>150</sup>『賢愚経』ではアングリマーラの様々な呼び名の中に音訳だけでなく意識もある。ただし、これらの2点の経典がアングリマーラの名前の音訳ルールが異なることに留意する必要がある。『六度集経』の「阿群」は純粋な音訳であり、「群」は中性的な言葉で、漢字の選択に多くの考慮がないように見える。一方で、『賢愚経』の「阿豊賊奇」の「豊」と「賊」、「央仇魔羅」の「仇魔」は貶義の言葉であり、アングリマーラ伝承の中での描写を考慮してこれらの文字が選ばれたようである。<sup>151</sup>

『六度集経』で阿群という名前を見て、アングリマーラがどのような存在であるかを完全に推測することはできない。なぜ『六度集経』はアングリマーラの名前を漢訳する際に純粋な音訳の方法を採用して、意識の方法を採用しなかったのだろうか。『六度集経』の訳出時代は比較的早いものであり、『高僧伝』に

---

<sup>149</sup> 『雑譬喻経』の噉人王物語、『大智度論』の鹿足王物語、『仏説仁王般若経波羅蜜経』の斑足王物語、『入楞伽経』の斑足王物語などが挙げられる。

<sup>150</sup> 「群」の上古音 (giuən, giun) を参照すれば、「阿群」は anguli の音に比較的近い音写と思われる。

<sup>151</sup> アングリマーラ名前の漢訳問題は、荒見泰史・桂弘「指鬘と鬘、華鬘」（『アジア社会文化研究』20号、2019年、25-42頁）を参照。

もこれ以前に仏法が漢地に伝わっていたものの、建康地域では仏法が行われていなかったという記録が見られる。康僧会は漢地に比較的早く到達した西域の沙門であり、経典の翻訳においては前人がまとめた規則がなく、統一された翻訳法が存在しなかった可能性がある。これに関して、荒見泰史は、早期の南朝、東晋時代に新たな仏教の概念が流入したとき、漢語内の概念としてしっかりと定着していた用語との整合性を図ることは、必須の課題だったのでであると指摘した。<sup>152</sup>一部の一般的な仏教概念は既に一定の整理がなされているが、一部の頻度が高くない人名や地名については、統一された標準がまだ存在していない可能性がある。人名や地名の翻訳では、特に翻訳が初期で標準が確立されていない時期に、よく音訳を使用する。そのため、康僧会が東呉時代に南方建康で訳出した『六度集経』は、アングリマーラの名前を翻訳する際に音訳の阿群を採用したのである。康僧会が『六度集経』を訳出したのは、仏教語が漢語的に落ち着いてない時期にあった。また、荒見泰史は、「同じ漢語を使いながらも言語的背景の差異が見られる。その定着していた用語とは、教養的な知識とした諸子百家・儒家経典だけではなく、当時流行していた玄学に使われていたものである」とも指摘した。<sup>153</sup>3世紀中葉に仏法がまだ行われていなかった建康に到着したインドの沙門と、5世紀前半に漢人文化の中で育った涼州の沙門は、それぞれ漢文化への理解度によって、経典の翻訳において異なるアプローチをとった。

さらにもう一つの理由として、『六度集経』の中のアングリマーラ伝承は何らかの原典からの翻訳ではなく、口伝形式で伝わったアングリマーラ伝承の記録から来ているという可能性が挙げられる。聞き伝えられた人名であるため、翻訳時にその意味を把握するのが難しく、アングリマーラの名前を漢字にするのが困難だったのでであると推測する。

歴代の経典目録によると、『六度集経』が康僧会によって海路（建康-交趾-建康）で252年～280年に中国の南の建康で翻訳されたことが分かる。本経にある本生物語の多くは有名なもので、パーリ語経典また漢訳経典中にその類似または相当せるものが少なくない。<sup>154</sup>しかし、『六度集経』の性質に関して、鎌田茂雄は「多くの経典からの抜粋や、抄経が引用されて構成されている。翻訳経典というよりも一種の抄経である。また小経はそのまま載せているらしい」

---

<sup>152</sup> 荒見泰史「鳩摩羅什から央掘魔羅へ」、白須浄真編『古代インドのアングリマーラ伝承』、法蔵館、2023年、226頁。

<sup>153</sup> 同上。

<sup>154</sup> 干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』、東洋文庫、1954年、104頁。

<sup>155</sup>としている。任繼愈も、内容と配列などから『六度集経』を他の漢訳経典から収集したものとしている。<sup>156</sup>フランスの Chavanners は「『六度集経』は経典名が内容を示唆しているように、もともとは別個の経典として独立していた経典の寄せ集めである。多分すべて、僧会本人が、一方では経典を選び、一方では内容を簡潔にし、『六度集経』を編集した。サンスクリット語で書かれた遂語的な原典が存在するという証拠はない」とし<sup>157</sup>、すでにサンスクリット語原典の存在を疑っていた。伊藤千賀子は、「康僧会が政治の混乱から民を救うために、インドの経典の翻訳だと偽って、理想の為政者を主題とした『六度集経』を自分自身で執筆した」<sup>158</sup>とした。

『六度集経』の成立よりもほぼ 200 年遅れに成立した『賢愚経』では、アングリマーラの名前を翻訳する時に涼州の沙門たちは漢地の伝統文化を取り入れ、無惱、阿豊賊奇、央仇魔羅、指鬘、斑足王、駁足王などの名前が登場した。これは、『賢愚経』の成立に関わる涼州の沙門たちは、アングリマーラの名前についてよく確認したからである。

先述の分析により、これらの二つの経典のアングリマーラ伝承が高度な同源性を持っていることが示唆される。従って、『六度集経』を、他の漢訳経典の物語を収集して編纂された経典、或いは康僧会自身が著した偽経であるとは言えないと考える。先行研究によると、『六度集経』は、康僧会本人が経典を選んで編集したものであり、つまり多くの経典からの引用や経典の抜粋が構成されているものと考えられる。しかし、干潟龍祥が指摘したように、すでに単独に伝誦されていたものをそのまま取り切ったこの中に入れたと思われるものも少なくない。<sup>159</sup>『六度集経』が集められた拠り所は経典だけでなく、口承の形で伝わってきた物語である可能性もあると推測する。この可能性は、アングリマーラ伝承で『六度集経』と高度に同源性を持つ『賢愚経』の成立過程に潜んでいる。

---

<sup>155</sup> 鎌田茂雄『中国仏教史』第一巻「初伝期の仏教」、東京大学出版会、1982年、220-221頁。

<sup>156</sup> 任繼愈主編『中国仏教史』、中国社会科学出版社、1985年、257-258頁。

<sup>157</sup> Chavanners Édouard Chavannes, *Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises, volume premier*, Paris, 1910, P. 1.

<sup>158</sup> 伊藤千賀子「『六度集経』の成立について」、『印度學佛教學研究』第 61 卷第 2 号、2013 年、991-996 頁。

<sup>159</sup> 干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』、東洋文庫、1954年、105頁。

### 三 『賢愚経』の成立について

訳出が『六度集経』よりもほぼ 200 年遅れている『賢愚経』は、「賢愚因縁経」ともいわれ、種々の譬喩因縁を数多く収集した仏教経典である。初期中国仏教の経典は、中央アジア出身の外国人僧侶により持ち込まれることが多かったが、時代が下ると徐々に中国の僧侶が直接に西域に行き胡語の経典を将来するようになった。また、言うまでもなく漢訳経典の正当性を保証するため、一般的にそれぞれの漢訳経典には典拠とされるサンスクリット語やパーリ語の原本があるはずである。しかし、『賢愚経』の場合は、河西（中国本土と西域のタリム盆地を繋ぐ細長い形の地域）の沙門たちが西域にある于闐（ホータン、タリム盆地にある、シルクロートの要衝の一つのオアシス都市）の法会で聞いた内容、つまり口伝の形式で広がる仏教の教えを漢訳して集めたものであり、多人数で数年間がかかって諸政権を転々として集成されたのである。このような明確に典拠とする原本がない経典<sup>160</sup>は、中国に伝来してまもなく敦煌の

---

<sup>160</sup> 『賢愚経』そもそも「胡本」があったのかどうかという議論もある。『賢愚経』に関する経録における現存の最も古い記録としては、『出三蔵記集』の記録が挙げられる。その中の巻第九の「賢愚経記」に口伝の形式で訳されたと記されているが、巻第二に胡本があったと書かれている。また、『出三蔵記集』以後の歴代経録にも、「梵本」があった記録が見られる（隋『歴代三宝紀』巻第九、唐『大唐内典録』巻第三、唐『古今訳経図紀』巻第三など）。ここでいう「胡本」と「梵本」は魏晋南北朝時代に混用されている（汪東萍「仏典漢訳の源語は胡還梵」、『中国翻訳』2021年第4期、133-140頁）。『賢愚経』の胡本に関する記述が信用できない（梁麗玲『「賢愚経」及其相関研究』、国立中正大学中国文学系博士論文、2001年；趙莉「克孜爾石窟壁画中的『賢愚経』故事研究」、新疆吐魯番地区文物局編『吐魯番学研究：第二届吐魯番学国際学術研討会論文集』、上海辞書出版社、2006年）、或いは正当な漢訳経典とするための配慮として「胡本」があるとされたと見なす学者がいるが、『賢愚経』との極めて近い関係にある梵本が存在することを発見した学者もいる（Hahn, Michael, "Das Datum des Haribhatta", In Klaus Bruhn and Albrecht Wezler, eds., Studien zum Jainismus und Buddhismus: Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf: Alt- und Neu-Indische Studien, 23. Wiesbaden: Franz Steiner, 1981, pp. 107-120.）高井龍の『「賢愚経」の伝播』（荒見泰史編『仏教の東漸と西漸』、勉誠出版、177-191頁）を参照。いずれにせよ、最初に『出三蔵記集』に記録された時は、胡本がなかったということが一般的な認識であろう。

早期石窟と写本に反映され<sup>161</sup>、異本が作られた<sup>162</sup>。また、その異本に基づいた写経が奈良時代に日本の東大寺に伝来した<sup>163</sup>。つまり、一見正統とされにくい『賢愚経』は中国に伝来して、あまり時間が経たないうちに中国に根付いて大きく発展したのである。伝統的に原本によって訳された諸漢訳経典と異なり、ほぼ口伝によって集成された『賢愚経』は、間違いなく仏教の中国伝来の初期に仏教経典の受容形式の重要な一例でもある。しかしこのような特異な経典の成立問題に関しては、完全に解決されていない状態にある。以上をふまえて、『賢愚経』の成立に関する基礎的な事項を整理してみよう。

『賢愚経』の成立の情報が後人に知られるのは、南朝梁の沙門僧祐が撰した『出三蔵記集』巻九の「賢愚経記」に基づく記録が初めてである。『出三蔵記集』以後の歴代の経録にも多く記載されている<sup>164</sup>が、『賢愚経』の由来と集成に関する情報を詳しく記録した一番早いものは『出三蔵記集』の「賢愚経記」である。

---

<sup>161</sup> Lionel Giles (翟爾斯) は S. 2879 の『賢愚経』の写本が 5 世紀のものであると推測した(「英倫博物館漢文敦煌卷子収蔵目録」、黄永武主編『敦煌叢刊初集(一): 英倫博物館漢文敦煌卷子収蔵目録』、台北: 新文豊出版公司、1985 年、129 頁。趙秀榮氏の論考によると、敦煌莫高窟の現存の一番古い洞窟の中、第 275 窟の本生図が『賢愚経』に基づいて描かれたのである(「試論莫高窟 275 窟北壁故事画的仏経依拠: 附 275 窟等年代再探討」、『敦煌研究』第 3 期、1991 年、13-27 頁)。劉永増氏も敦煌第 275 窟北壁に描かれている 4 点の本生図を分析し、この窟の壁画が『賢愚経』と密接な関係を持っていると指摘した(「『賢愚経』的集成年代与敦煌莫高窟第 275 窟的開鑿」、『敦煌研究』2001 年第 4 期、70-74 頁)。敦煌の石窟の中に一番古い洞窟の一つとみなされる第 275 窟の年代区分はずっと大きなズレがあるが、遅くとも 5 世紀末前と考えられている。

<sup>162</sup> 一番早く『賢愚経』のことを紹介した『出三蔵記集』では、それが十三巻からなると記録したが、その後の経録には異なる巻数が記載されている。隋・費長房撰『歴代三蔵記』には十五巻(大正蔵第 49 冊、第 2034 経、85a 頁)と十六巻(大正蔵第 49 冊、第 2034 経、115c 頁)、隋・彦琮撰『衆経目録』には十六巻、十七巻(大正蔵第 55 冊、第 2147 経、154a 頁)、唐・道宣撰『大唐内典録』には十五巻(大正蔵第 55 冊、第 2148 経、256b 頁)、唐・智昇撰『開元釈教録』には十三巻、十五巻、十六巻、十七巻(大正蔵第 55 冊、第 2154 経、539b 頁)とある。

<sup>163</sup> 興津香織は東大寺本『賢愚経』の研究を進め、それが七寺・金剛寺・西方寺などの所蔵する平安末期から鎌倉時代の古写経本と同じく十七巻である可能性が高いと指摘した。「日本伝来『賢愚経』の復元的研究」、『仙石山論集』第 3 号、2006 年、49-78 頁。

<sup>164</sup> 隋・費長房撰『歴代三蔵記』、隋・法経等撰『衆経目録』、隋・彦琮撰『衆経目録』、唐・道宣撰『大唐内典録』、唐・智昇撰『開元釈教録』等には見られる。



河西沙門積曇学威徳等。凡有八僧。結志遊方遠尋經典。於于闐大寺遇般遮于瑟之会。般遮于瑟者。漢言五年一切大衆集也。三蔵諸学各弘法宝。説經講律依業而教。学等八僧随縁分聴。於是競習胡音折以漢義。精思通訳各書所聞。還至高昌乃集為一部。既而踰越流沙齋到涼州。于時沙門積慧朗。河西宗匠。道業淵博総持方等。以為此經所記源在譬喩。譬喩所明兼載善惡。善惡相翻則賢愚之分也。前代伝經已多譬喩。故因事改名。号曰賢愚焉。元嘉二十二年歳在乙酉。始集此經。京師天安寺沙門積弘宗者。戒力堅浄志業純白。此經初至。随師河西。時為沙彌。年始十四。親預斯集躬親其事。泊梁天監四年。春秋八十有四。凡六十四臘。京師之第一上座也。唯經至中国則七十年矣。祐総集經蔵訪訊遐邇。躬往諮問面質其事。宗年耆徳峻心直據明。故標講為録。以示後学焉。<sup>165</sup>

「賢愚経記」の記録は、僧祐が『出三蔵記集』という経録を作るため、自ら『賢愚経』の集成作業に携わった経験者の弘宗という当時南朝における高僧を訪ねて聞いた内容である。河西の沙門曇学たち8人は遠く離れた西域の于闐まで經典を求めに行つて、于闐の大寺で偶然に5年に1回の般遮于瑟会に遇つた。そこで8人が別々に三蔵の諸学を聴聞して、耳にした内容を漢文に訳して書き記して、高昌（トゥルファンにあるオアシス都市）に戻つた時一部に集めた。その後すぐ涼州（河西一帯）に齋されて、宗匠の慧朗に『賢愚経』と名付けられたという。

「賢愚経記」の続きに、元嘉二十二年(445)にこの經典を始めて集めたと書いてある。この記述によつて『賢愚経』の成立年代を445年とする見解が現れた。歴代の經典目録によれば、『賢愚経』の集成年代はほとんど元嘉二十二年・太平真君六年(445)を基準にしている。

実は、『賢愚経』の成立年代に関して、学术界には見解が統一されていない。それは、「賢愚経記」の後半、弘宗のことを説明したところで『賢愚経』の情報について別の時間点が現れたからである。『賢愚経』の成立年代と伝播状況に関しても非常に興味深いのが、ここは主に『賢愚経』の成立過程に焦点を当てるため割愛する。

八人の河西沙門は、過去のインドに經典を求めた沙門たちのように經典を持ち帰ることを目的としていた。そして、偶然に于闐の大寺で五年に一回の般遮于瑟会に参加することになった。于闐でありがたい般遮于瑟会に偶然に遇つて、臨時聴聞及び同時翻訳と決めたことは、經典を手に入れるという元の計画を超

<sup>165</sup> 大正蔵第55冊、第2154経、67頁c。

過した行為であるため、おそらく経典の入手という予定の目標を達成した後の帰りの途中で起こったことであろう。

般遮于瑟会で三蔵の諸学は、各自の法宝を広め、経蔵を説いたり律蔵を講じたりして業によって教えていた。ここの「業」が行為、所作、行動、意志などによる身心の活動を意味している。つまり「説経講律」の内容が決まっておらず、三蔵の諸学がその場で感じたもので決めることを意味する。諸大家が集まって「業」により教えるという五年に一回の特別な法会であるからこそ、河西沙門たちはその場であって縁に任せてそれぞれに聴聞したのだろう。

于闐の般遮于瑟会で聴聞して、「競習胡音折以漢意」と記されているが、今までの先行研究では、ほぼこの動詞の「習」を「習う」と理解しているか、或いはこの部分の翻訳を言及していない場合が多い。河西沙門は、胡語を使用する西域の西に胡本の経典を求めるという前提で、しかも原本ではなく直接その場で三蔵の諸学の口頭説教に基づいて漢義に訳したのである。このような設定のもとに、その場で河西沙門がいくら胡音を習っても、専門性の高い仏教の教えを同時翻訳することができるようになるのがなかなか難しいであろうことが想像できる。むしろ、この8人の河西沙門は仏教への理解も十分かつ胡語も非常に堪能で、その場で同時翻訳する能力を持っているからこそ法会に残ると決めたのであろう。また、この時代の河西沙門は、漢人と胡人が共同生活をし、西域の仏教と河西の仏教の間に交流があるという多元的な社会環境に生活しており、胡語の習得及び西域の仏教への理解は十分であるはず。そうすれば、「競習胡音折以漢意」の「習」を「習う」とするのが不適切であると考えられ、幾度なく接触してから熟知するようになるつまり精通という意味<sup>166</sup>と理解した方がよいということになるだろう。つまり、八人の河西沙門は、般遮于瑟会でよく耳慣れた胡音を聞いて、その場ですぐ漢語に訳したのである。

そして、当時の漢地沙門の西行求法<sup>167</sup>の中継所の一つであった高昌で一部にされたこの経典は、流砂を超えて涼州に齎された。当時、河西の高僧慧朗は、先代から伝わった経典に譬喩がすでに多いことから、この経典を『賢愚経』と名付けた。八人の河西沙門が高昌で一部にした経典を涼州に持ち帰り、河西の高僧慧朗に経典の名前を付けさせたということから考えてみれば、八人の沙門の西行求法の活動は個人行為ではなく、その背後に高僧の指示があったといえ、

---

<sup>166</sup> 同じ使い方の例として、四字熟語の「習以為常」、「昔臣習于知伯、是以佐之、非能賢也」（『左伝・襄公十三年』）と「子徒習秦阿房之造天、而不知京洛之有制也」（班固『東都賦』）が挙げられる。

<sup>167</sup> インドに向かって仏教経典を求めることである。

つまり仏教教団の計画的な活動とみなしてもよからう。西行求法に派遣された八人の沙門がいくら胡語に慣れても、それを漢訳経典とされるほど正確な漢文に訳す能力を持っていることは想像し難いので、彼らが于闐で慎重に訳した漢文は胡語の直訳のはずである。胡語のまま涼州に持たなかった理由については、おそらく、漢人にとって漢文でメモをした方が覚え、理解しやすいからである。翻訳の量が多くて、八人の翻訳の仕方も統一されているわけではないから、この高昌で集められた原始の『賢愚経』をそのまま漢訳経典として使ってはならないはずである。従って、高昌で集められたものを涼州に持ち帰って高僧の目を通させ、仏教教団によって翻訳用語の検討、理解しにくいところの修正、全体の統合のような作業をさせなければならない。涼州に流入した経典がこのような流れで受け入れられることは、慧朗が先代から伝わった経典に譬喩がすでに多いので『賢愚経』と名付けたことにも裏付けられる。

『賢愚経記』の記録に書かれているように、僧祐が『出三蔵記集』という経録を作るため、自ら『賢愚経』の集成作業に携わった経験者の弘宗という当時南朝における高僧を訪ねて聞いたのである。これは天監四年（505）のことであり、この時弘宗はすでに建康の第一上座となった。従って、弘宗の証言は信頼できるものであり、『賢愚経』は確かに于闐で涼州の沙門たちによってまとめられた経典である。『賢愚経記』に記載されているように、『賢愚経』の内容は于闐の般遮于瑟会で聴聞したものをまとめたものであり、『賢愚経』との非常に近い関係にある梵本が発見されている。<sup>168</sup>なので、簡単に『賢愚経』は原典が存在しないものではないと言えない。『賢愚経』の内容は、完全な経典としてインドで伝わったものとは限らず、『六度集経』と同様に、八人の涼州の沙門が于闐で出会ったさまざまな物語の集合体である。これらの物語のほとんどは般遮于瑟会で聞かれたものであり、一部は当地で広まっていた胡本かもしれない。

『賢愚経』に見られるアングリマーラ伝承と2つの本生物語を組み合わせた形式は、『六度集経』以外の現存するどの漢訳経典にも見られないため、『賢愚経』中のアングリマーラ伝承は、于闐の般遮于瑟会で聴聞した、当地に流行っていた特定のバージョンである可能性が非常に高い。高僧たちは大衆向けの般遮于瑟会で経典を語る際に、聴衆を考慮して物語の言葉を修飾し、仏法を説明するために類似した仏教の物語を組み合わせることも可能である。これが『賢愚経』中のアングリマーラ伝承の特異性を反映している。さらに先に『賢愚経』よりもおよそ200年早く訳出された『六度集経』には非常に類似した

---

<sup>168</sup> 本章の註160をご参照ください。

アングリマーラ伝承が存在することから、『六度集経』の中のアングリマーラ伝承が必ずしもインドのある経典から翻訳されたものではなく、むしろインドで広く口承されていた物語に由来する可能性が非常に高い。『六度集経』の訳者である康僧会はインドで生まれたが、幼少期に父とともに交趾に移住し、父が亡くなった後に出家した。つまり、康僧会は南伝仏教地域の交趾でこのアングリマーラ伝承を耳にした可能性がある。交趾は于闐から非常に遠く離れており、『六度集経』と『賢愚経』の訳出がほぼ200年近くの間隔があることは、この口承形式で広く広まったアングリマーラ伝承の持続力を反映している。このような口承形式の影響力は、我々が想像する以上に広範で安定しているかもしれない。

## 第二節 図像からみるアングリマーラ伝承の説話の展開

ガンダーラ仏教芸術では、アングリマーラ伝承は非常に統一感のある表現形式を示している。まず、レリーフはアングリマーラとその母を生き生きと描写し、物語の主要な登場人物が明確に表現されるようにしている。この描写方法は物語の論理性と内的な結びつきを強調し、観る者に完全な物語性を提供している。同時に、同時異時画法を採用し、同一の瞬間に起こる複数の出来事を同時に描写して、流れるようで一貫性のある語り口を呈示している。

これに対照的に、亀茲石窟群の壁画では、アングリマーラ伝承の叙述が完全に異なる特徴を示している。まず、物語の連貫性がガンダーラのレリーフよりも減少している。物語の語り口は時間の順序を強調し、時系列に従っていくようになった。この変化は、東漸の過程で物語の叙述方法が変化し、連貫性からより時系列性に重点を移していったことを示唆している。

次に、亀茲石窟群の壁画では同時異時画法が捨てられている。ガンダーラのレリーフとは異なり、亀茲石窟群の壁画はアングリマーラ伝承を主室の前壁（第84窟だけ）と、石窟の天井の菱形図形の中に描かれている。この変化は、物語の提示方法だけでなく、芸術手法の変遷も反映している。同時異時画法の放棄は、亀茲石窟群の壁画が独自の亀茲仏教文化に属する芸術形式を作り出そうとしていることを示している。

これらの違いは、異なる地域、時代、文化環境での仏教文化の変遷から生じたものと考えられる。東漸の過程で仏教は現地の文化と相互に影響を与え、独自の表現形式を作り出した。ガンダーラのレリーフと亀茲石窟群の壁画のアングリマーラ伝承の変遷は、芸術表現手法の変遷を反映しているだけでなく、異

なる文化的背景でのアングリマーラ伝承の適応と変遷を明らかにしている。このような変遷により、アングリマーラ伝承は仏教文化伝播の中で豊かな要素となり、異なる地域での仏教の融合と変容の歴史を理解する上で重要な手がかりを提供している。

初期の亀茲石窟群では、アングリマーラ伝承は仏伝図の形で生動に表現された。この時期の石窟の正面には、仏陀がアングリマーラを降伏させる場面が描かれ、仏陀と仏法の偉大さが強調されていた。この表現形式は、インドの仏教芸術の伝統を反映しており、仏教の教義と仏陀の伝道活動が強調されていた。しかし、時が経つにつれて、このような表現方法は徐々に変化していった。84窟以降の石窟壁画では、アングリマーラ伝承の表現方法が顕著な変化を遂げた。アングリマーラ伝承はもはや石窟の正面に限定されず、石窟の天井の菱形図形の中に現れるようになった。これはアングリマーラ伝承が仏伝図から因縁図への移行を示しており、因縁図の導入によりアングリマーラ伝承の表現はより抽象的で普遍的なものとなり、具体的な場面の描写を超えて因果関係が強調されるようになった。

参拝者が天井の密集した菱形図形の因縁図を見たとき、洞内の光線や菱形の図の大きさや高さのために、まずはっきりと見るのが難しかろう。例え見えたとしても、関連人物が一人しか描かれていないこともある一画面に簡略化された因縁物語は、一定の時間順序で起こる仏伝物語とは異なり、因縁物語の壁画はプロットが独立しており、空間も異なる。大量の仏教経典を閲覧し、深い仏教知識がない限り、全てを理解するのは難しかろう。そのため、正壁に描かれた仏伝図と天井に描かれた因縁図が中心柱形窟で同じ役割を果たしているとは考えにくい。この問題に関しては、既に学者が菱形図形と講唱文学の関係を提起している。栞睿は菱形図形を「変」の一種と見なし、経典から講唱文学への中介の一つであると考えている。菱形画は簡略な画面で、尺幅の制限を受けるため、その情節の時間的な流れは伝播者の再解釈によって補われ、語り手は情節の取舍選択と叙述の詳細な調整を通じて、経典の民間化した叙事を完成させ、仏教文学が仏教の宗旨の解説から民間物語や歴史物語の叙述へと徐々に転化することを促進したと述べている。<sup>169</sup>語り文学は口伝の形式で、仏教の物語を地元の文学伝統と融合させ、アングリマーラ伝承の再伝播に新しい文学的意味を注入した。

---

<sup>169</sup> 栞睿「作為典籍符号的圖像叙事：克孜爾菱格画与講唱文学」、『石河子大学学报（哲学社会科学版）』2018年第2期、102-107頁。

亀茲石窟群におけるアングリマーラ伝承の図像的変遷を分析することで、仏教の物語が東漸の過程でいかに柔軟で適応力があるかが見て取れる。仏教の伝承が仏教教義や文化、社会、芸術などの多様な要因と相互に作用して変容する過程が、仏伝物語から因縁物語へと進化している。この変化は、中央アジア地域での早期仏教の伝播と発展を探る手がかりを提供し、地域文化の多様性と仏教が芸術に与えた影響を理解するために有益な示唆をもたらしている。アングリマーラ伝承はこの過程で絶えず進化し続け、その独自の魅力を保ちつつ、中央アジア地域の仏教文化の重要な構成要素となっている。

## 結論

仏教は人を対象とした教えであり、釈迦在世時のアングリマーラも現代の私たちも、仏教思想の直接的または間接的な影響を受けている。仏教物語であるアングリマーラという典型的な伝承の様々な資料を収集し分析することで、アングリマーラ伝承の歴史的な源流を見て、その生命力、歴史の流れの中での仏教物語の変遷と展開を窺い知ることができる。それは単なる物語ではなく、仏教思想の一つの媒体でもある。この物語自体の変遷発展過程は、仏教思想の変遷発展形態の一つの投影でもある。

第一章では、インドから中国に至る地域を中心に、現存するアングリマーラ伝承に関連する文献資料と画像資料を列挙し、簡単に整理した。この部分では、アングリマーラ伝承の全体像を明示した。

第二章では、仏教思想の変遷をより反映しやすい仏教経典を手がかりに、仏教の発展段階である原始仏教、部派仏教、大乘仏教の三つの主要段階にわたって、アングリマーラ伝承に関連する経典を分類し、議論した。各段階の経典の関連内容を分析することで、以下の結果が得られた。原始仏教段階の経典（二点のパーリ語経典と三点の漢訳阿含経）は、釈迦及び仏教の偉大さを強調し、業因業果の必然性を強調している。部派仏教段階の経典は、原始仏教段階の関連経典と比べて内容の詳細が豊富で、新たな発展、すなわち本生物語の挿入が見られる。この段階の業因業果の議論はさらに深まり、業因業果の必然性だけでなく、その継続性や時間性についても論じられている。大乘仏教段階に至ると、アングリマーラ伝承は如来蔵思想を説明するための独立した経典（『央掘魔羅経』）として利用され、『央掘魔羅経』ではアングリマーラ伝承の記述の後に、多くの幅を割いてアングリマーラと各菩薩や仙人との対話を通じて如来蔵、すなわち「一切衆生に悉く仏性有り」（一切衆生、悉有仏性）を説明し、さらには「一闍提などもみな仏性がある」（一闍提等悉有仏性）という新しい思想も肯定し発展させている。この章では、アングリマーラ伝承の各経典を分析することで、この伝承が反映する仏教思想の変遷を明らかにした。

第三章では、説話の展開をより反映しやすい仏教芸術を手がかりにして、アングリマーラ伝承に関連する画像資料を詳細に解説した。経典の伝播と同様に、中央アジアのガンダーラから中国の西域に至るアングリマーラ伝承の画像表現も変化した。これらの変化の中には、アングリマーラ伝承と燃灯仏授記の場面が混合された例があり、アングリマーラが釈迦に懺悔し、未来に阿羅漢とな

る場面と、燃灯仏が過去世の釈迦に未来に釈迦となることを告げる場面が重なっている。この表現から仏教思想の重要な変化を窺うことができるかもしれないが、表現が曖昧で使用例が少ないため、本章では言及に留め、仏教思想の変遷の説明には用いていない。この章では、アングリマーラ伝承の画像表現における重要な変化を明らかにし、中央アジアから中国にかけて、アングリマーラ伝承の画像の位置が正面から天井に移動し、画像の性質が仏伝図から因縁図に変わったことを示した。

第四章では、アングリマーラ伝承の口頭伝承（説話）の展開について説明している。第三章で明らかにしたアングリマーラ伝承の画像変化が非常に重要な手がかりとなる。本論文の構成が経典から始まるため、この章ではまず『六度集経』と『賢愚経』の二点の特殊な経典の内容と成立問題を手がかりにし、その後、第三章で明らかにした画像変化について探討した。『六度集経』と『賢愚経』の二点の経典の成立は文字記録の原典に基づいておらず、口頭伝承に基づいているのである。この二点の経典の成立時には地域的に遠く、時間的にも約200年の隔りがあるが、それでもアングリマーラ伝承の筋書き、全体構造、内容の増補には高い類似性が見られ、アングリマーラ伝承が説話での様子が分かる。第三章で述べたアングリマーラ伝承の画像表現の変化も、仏教物語が口頭伝承としてどのように展開されたかを示している。かつては釈迦の生涯を宣伝するために用いられていた仏伝図が、石窟の天井の狭い菱形図形の画像に移り、アングリマーラ伝承の画像の役割が、仏教徒の礼拝用から口頭伝承の際の視覚的補助へと変化したことが分かる。語り手が石窟で法を説く際、頭上の菱形図形の画像を見ながら解説し、アングリマーラ伝承を伝え続けたのである。『六度集経』と『賢愚経』の二点の経典の記憶だけに依存する口頭伝承と比べ、西域石窟では画像の提示が追加され、聞き手は頭を仰いで画像を見ながら説話を聞くことで、画像と音声結びつき、仏教物語の記憶と理解が容易になった。このようにして、仏教物語が口頭伝承の形式でどのように展開されたかを説明した。

以上の内容から、アングリマーラ伝承の東漸を中心に、仏教思想の変遷と説話の展開について考察した。



## 参考文献

### 論文

- 赤沼智善『印度仏教固有名詞辞典』、法蔵館、1979年。
- 荒見泰史・桂弘「指鬘と鬘、華鬘」、『アジア社会文化研究』20号、2019年、25-42頁。
- 伊藤千賀子「『六度集経』の成立について」、『印度學佛教學研究』第61巻第2号、2013年、996-991頁。
- 稲荷日宣「経典の加増形態より見たる央掘摩羅経」、『印度學仏教學研究』7(2)、1959年、229-232頁。
- 上田義文『大乘仏教の思想』第三文明社、レグルス文庫75、1977年。
- 上原永子「ガンダーラにおけるアングリマーラ説話図について」、『密教図像』通号34、2015年、19-31頁。
- 小川一乗「『央掘魔羅経』における「如来蔵」管見」、『仏教学セミナー』通号69、1999年、1-12頁。
- 小川一乗『新国訳大蔵経』インド撰述部、大蔵出版、2001年、108冊。
- 興津香織「日本伝来『賢愚経』の復元的研究」、『仙石山論集』第3号、2006年、49-78頁。
- 鎌田茂雄『中国仏教史』、岩波全書、1986年。
- 鎌田茂雄『中国仏教史』、東京大学出版会、1982年。
- 神達知純「天台大師の央掘魔羅経引用について」、『天台学報』第49巻、2007年。
- 三枝充恵『インド仏教思想史』、講談社学術文庫、2013年。
- 佐々木現順『業の思想』、第三文明社、1990年
- 清水俊史『阿毘達磨仏教における業論の研究：説一切有部と上座部を中心に』、大蔵出版社、2017年。
- 清水俊史「パーリ上座部におけるアングリマーラ経釈義：聖典の字義と、阿毘達磨による解釈」、『南アジア古典学』11、2016年、17-48頁。
- 下田正弘「如来蔵・仏性思想のあらたな理解に向けて」、桂昭隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編『シリーズ大乘仏教：如来蔵と仏性』、春秋社、2014年。

白須浄眞「シルクロード古墓壁画の大シンフォニー—4世紀後半期、トゥルフ  
ァンの『来迎・昇天壁画』」、同編『シルクロードの来世観』、勉誠出版、2015  
年。

白須浄眞編『古代インドのアングリマーラ伝承：歎異抄十三条・漢訳経典・仏  
伝図像から読み解く』、法蔵館、2023年。

鈴木隆泰「央掘魔羅経に見る仏典解釈法の適用」、『印度學佛教學研究』第48  
巻、1999年、436-440頁。

高崎直道は『如来蔵思想の形成』、春秋社、1978年、191-233頁。

高井龍の『賢愚経』の伝播」、荒見泰史編『仏教の東漸と西漸』、勉誠出版、  
177-191頁。

田辺和子訳「残忍な盗賊アングリマーラの帰依—央掘摩羅」、中村元監修『原  
始仏典』第6巻「中部経典Ⅲ」、春秋社、2005年、205-215頁。

鶴田大吾「南岳慧思における『鶯掘摩羅経』の引用：『法華経』と如来蔵思想  
に関して」、『印度學佛教學研究』第57巻、2009年。

出本充代『撰集百縁経』の訳出年代について』、『パーリ学仏教文化学』8、1995  
年、99-108頁。

中村元・三枝充恵『バウツダ仏教』、小学館、1987年。

中村瑞隆「央掘魔羅経について」、『福井博士頌寿記念・東洋思想論集』、1960  
年、432-448頁。

早島鏡正訳「仏弟子の詩」、梶山雄一〔ほか〕編『原始仏典』第九巻、講談社、  
1985年、131-135頁。

竹村牧男『インド仏教の歴史』、講談社、2015年。

干瀉龍祥『本生経類の思想史的研究』、東洋文庫、1954年。

平川彰『初期大乘仏教の研究』、春秋社、1969年。

平川彰「大乘経典の成立」、『東洋学術研究』106号、1984年。

平川彰・梶山雄一・高崎直道編集『講座・大乘仏教 6:如来蔵思想』、春秋者、  
1982年。

平川彰・高崎直道・梶山雄一編『大乘仏教とその周辺』、春秋者、1996年。

宮治昭の「中国語・新疆ウイグル自治区キジル石窟—石窟構造・壁画様式・図  
像構成の関連」、『仏教芸術』179、1988年、43-69頁。

安田治樹「ガンダーラの燃燈仏授記本生図」、『仏教芸術』157、1984年、66-78  
頁。

和久博隆編『仏教植物辞典』、国書刊行会、2013年。

渡辺照宏『お経の話』、岩波新書、1972年。

欧陽輝「亀茲回鶻時期的故事画及其歷史淵源」、『絲綢之路』3、2020、122-123頁。

馬世長「クムトラにおける漢民族様式の石窟」、新疆ウイグル自治区文物管理委員会・庫車県文物保管所編『中国石窟・クムトラ石窟』、1985年、218-249頁。

丁明夷「鳩摩羅什与亀茲仏教芸術」、『世界宗教研究』2期、中国社会科学院世界宗教研究所、1994年、46-49頁。

丁明夷・馬世長「キジル石窟の仏伝壁画」、『中国石窟・キジル石窟』三、平凡社、1985年、249頁。

杜正民『如来蔵学研究小史—如来蔵学書目簡介与導読』（上、下）、財団法人伽耶山基金会、1997年。

杜正民「当代如来蔵学的開展与問題」、『仏学研究』、中国仏教文化研究所、2000年。

梁麗玲『「賢愚経」及其相關研究』、国立中正大学中国文学系博士論文、2001年。

呂凱文「從兩類『央掘魔羅経』探討声聞経大乘化的詮訳学策略」、『仏教研究中心学報』第11期、2006年。

劉錫淦・陳良偉『亀茲古国史』、新疆大学出版社、1996年。

劉永奎「論克孜爾石窟壁画的色彩結構」、『中央民族大学学報哲学社会科学版』6、2001年、58-61頁。

劉永增『「賢愚経」的集成年代与敦煌莫高窟第275窟的開鑿』、『敦煌研究』2001年第4期、70-74頁。

栾睿「作為典籍符号的圖像叙事：克孜爾菱格画与講唱文学」、『石河子大学学報（哲学社会科学版）』2018年第2期、102-107頁。

霍旭初「丹青斑駁照千秋—克孜爾石窟壁画芸術覽勝」、新疆石窟研究所編『西域壁画全集』克孜爾石窟壁画（1）、新疆美術攝影出版社・新疆文化出版社、2017年、1-34頁。

賈盼盼『央掘魔羅経故事研究』、陝西師範大学碩士學位論文、2021年。

賈心逸・買買提木沙「賞析亀茲歷史的画廊」、新疆石窟研究所編『西域壁画全集』④庫木吐喇石窟壁画、新疆文化出版社、2017年、1-23頁。

金剛師紅「央掘魔羅仏経故事の訳本研読及再思考」、『南京曉庄学院学報』第5期、2009年、114-120頁。

薛宗正「亀茲王統更易与仏法初伝」、『西域史匯考』卷三、蘭州大学出版社、2014年。

任平山「“裝飾霸道”—克孜爾第84窟仏伝壁画积義二則」、『芸術探究』第32卷第1期、2018年、72-82頁。

任繼愈主編『中国仏教史』、中国社会科学出版社、1985年、257-258頁。

翟爾斯「英倫博物館漢文敦煌卷子収蔵目録」、黄永武主編『敦煌叢刊初集(一)：英倫博物館漢文敦煌卷子収蔵目録』、台北：新文豊出版公司、1985年。

趙莉「克孜爾石窟壁画中的『賢愚経』故事研究」、新疆吐魯番地区文物局編『吐魯番学研究：第二届吐魯番学国際學術研討会論文集』、上海辞書出版社、2006年。

晁華山「20世紀初頭のドイツ隊によるキジル石窟調査とその後の研究」、『中国石窟・キジル石窟』3、平凡社、1985年。

趙秀栄「試論莫高窟275窟北壁故事画的仏経依拠：附275窟等年代再探討」、『敦煌研究』第3期、1991年、13-27頁。

中国仏教協会『中国仏教』、知識出版社、1989年。

孫尚勇「論仏教經典的戲劇背景：以『央掘魔羅経』為例」、『四川大学学報(哲学社会科学版)』第3期、2005年、66-71頁。

楊波「克孜爾石窟菱格画中的誓願故事」、『新疆芸術学院学報』4、2017年、16-18頁。

楊維中『如来蔵經典与中国仏教』、江蘇人民出版社、2010年。

Richard F.Gombrich,How Buddhism Began:The Conditioned Genesis of the Early Teachings,Bloomsbury Publishing,1996.

データベース

Albert Grunwedel,*Alt-Kutscha archaologische und religionsgeschichtliche Forschungen an Tempera-Gemalden aus buddhistischen Hohlen der ersten acht Jahrhunderte nach Christi Geburt*,Berlint, 1920. (「古代クチャ

紀元後 8 世紀の仏教石窟壁画に関する考古学的及び宗教史的調査」、国立情報学研究所「デジタル・シルクロード」、東洋文庫)

## 仏典目録

- 『大唐内典録序』、麟徳元年甲子歳京師西明寺釈氏撰。
- 『大周刊定衆経目録』、大唐天后勅仏授記寺沙門明佺等撰。
- 『古今訳経図紀』、大唐翻経沙門釈靖邁撰。
- 『開元釈教録』、庚午歳西崇福寺沙門智昇撰。
- 『開元釈教録略出』、唐西崇福寺沙門智昇撰。
- 『貞元新定釈教目録』、西京西明寺沙門円照撰。
- 『衆経目録』、隋沙門法経等撰。
- 『出三蔵記集』、梁釈僧祐撰。

## 僧伝資料

- 『高僧法顕伝』、東晋法顕撰。
- 『高僧伝』、梁慧皎撰。

## 図版資料

- 『ガンダーラ美術 I』(栗田功、二玄社、1988 年)
- 『中国石窟・キジル石窟』1 (新疆ウイグル自治区文物管理委員会・拝城県キジル千仏洞文物保管所編、平凡社、1983 年)
- 『中国石窟・キジル石窟』2 (新疆ウイグル自治区文物管理委員会・拝城県キジル千仏洞文物保管所編、平凡社、1984 年)
- 『中国石窟・キジル石窟』3 (新疆ウイグル自治区文物管理委員会・拝城県キジル千仏洞文物保管所編、平凡社、1985 年)
  
- 『克孜爾石窟内容総録』(新疆亀茲石窟研究所編、新疆美術撮影、2000 年)
- 『庫木吐喇石窟内容総録』(新疆亀茲石窟研究所編、文物出版社、2008 年)

『西域壁画全集』①克孜爾石窟壁画(1)(新疆石窟研究所編、新疆文化出版社、2017年)

『西域壁画全集』②克孜爾石窟壁画(2)(新疆石窟研究所編、新疆文化出版社、2017年)

『西域壁画全集』③克孜爾石窟壁画(3)(新疆石窟研究所編、新疆文化出版社、2017年)

『西域壁画全集』④庫木吐喇石窟壁画(新疆石窟研究所編、新疆文化出版社、2017年)

『西域壁画全集』⑤森木塞姆石窟·克孜爾尕哈石窟壁画(新疆石窟研究所編、新疆文化出版社、2017年)。

『西域美術全集』7 龜茲·克孜爾石窟壁画(趙莉主編、新疆文化出版社、2016年)

『西域美術全集』8 龜茲·克孜爾石窟壁画(趙莉主編、新疆文化出版社、2016年)

『西域美術全集』9 龜茲·克孜爾石窟壁画(趙莉主編、新疆文化出版社、2016年)

『西域美術全集』10 龜茲卷·庫木吐喇石窟壁画(趙莉主編、新疆文化出版、2016年)

『西域美術全集』11 龜茲·森木塞姆石窟、克孜爾尕哈石窟壁画(趙莉主編、新疆文化出版社、2016年)

## 謝辞

自学部を卒業後、日本に来て学問に励んでから、あっという間にすでに7年の歳月が経ちました。この間、有縁の方々にお世話になりました。まず何より、2018年4月より、現任指導教員の荒見泰史先生の御指導と御高配を賜うことができ、学術の道を歩み始めました。荒見先生は博識でお人柄も温厚であり、学術的な専門指導のみならず、生活面でも多大なるご配慮をいただきました。私にとって、荒見先生は尊敬すべき存在であり、まさに「仏様」のような方でございます。荒見ゼミにおいては、もう一人の「仏様」とも言える方、広島大学敦煌学プロジェクト研究センターの顧問である白須淨眞住職にも出会うことができました。白須先生はその研究方法を惜しみなく私に伝授していただき、新たな知識を頻繁に提供してくださいました。このお二人の先生は、私の学術の道を切り開いてくださった方々であり、学術研究に触れた当初からこれほど立派な研究者のご指導を受けられることに、常に幸運と感謝の念を抱いております。ここに、改めてお二人の先生に厚く感謝申し上げます。ただ、自分の能力不足により、しばしば先生方のご期待に応えられず、誠に申し訳なく感じております。今後は一層真摯に学術に取り組み、初心を忘れずに精進いたします。

博士課程が大多数の場合のように、静かで落ち着いたものになると予想していましたが、実際にはそうではありませんでした。荒見ゼミに入り、私が過ごしたのは、楽しく、興味深く、感動的な時間でした。このゼミには、卒業後も密に連絡を取り合う先輩たちがおり、共に学究に対する刺激を頂いた同期、そしてサポートをしてくれる後輩たちがいます。皆がこのチームで互いに助け合い、私は常に温かさを感じております。ここに、私の敬愛する同門の皆様にも感謝の意を表します。

博士論文の構想にあたり、多くの難題に直面しました。やりたいことが大きく、数多くあり、どのように取捨選択し、まとめるかという問題に常に悩まされました。また、自分の焦らない性格もあり、最終的にはアングリマーラ伝承というテーマに十分な時間をかけて磨くことができず、このような博士論文を提出するに至りました。昨年12月の初回予備審査会から、副指導教員の杉木恒彦先生、河本尚枝先生、李郁恵先生、そして私の論文審査に後から加わった本田義央先生には、この論文に対して関心を寄せていただき、その波乱に富ん

だ過程を見守っていただきました。ご心配をおかけする中で、親身になって様々な実質的なアドバイスを提供していただき、私を励ましてくださいました。この場を借りて、先生方に深く感謝申し上げます。

この博士論文は終わりではなく、独立した研究者としての始まりでございます。私は常に自分の不足を振り返り、不断の努力を続けていきます。日本での学びの中で得た様々な知識を活用し、アングリマーラ伝承という大きなテーマの研究を続けていきます。改めて、私を助けてくださった全ての先生方、同門の皆様、家族や友人に対し、心から感謝申し上げます。

2024年8月8日

楊 柳