

仏典に説かれる「母子相姦」説話⁽¹⁾

— インド原典とその中国・日本の変容 —

平岡 聡

はじめに

仏典に見られる物語で心理学者の関心を引いたのは阿闍世に関するものであり、エディプス・コンプレックスに対して「阿闍世コンプレックス」と命名され、古沢平作や小此木啓吾を中心に精神分析的な観点からの考察が行われたが⁽²⁾、これ以外の仏教説話が心理学者の研究の対象になったことはなかったようである。しかし、膨大な仏教の典籍には心理学的考察に値する物語が少なくない。今回ここで取り上げるのはインドの仏典に見られる母子相姦の説話である。これに関しては原典であるサンスクリットからの日本語訳がないため、心理学者はおろか、仏教学者の注意さえも引くことはなかった。唯一この説話に注目していた仏教学者は定方晟であるが⁽³⁾、定方が指摘している資料は漢訳の大乗經典であり、そのインドの原典であるサンスクリット文献には言及していないので、先ずその話のオリジナルと考えられる説話を和訳してその内容を紹介し、続いてこの説話が中国・日本と伝承されていく過程で、その内容がどのように変容してきたかを紹介する。

1. アヴァダーナという仏典

この話は『ディヴィヤ・アヴァダーナ』(Divyāvadāna, Divy.)と呼ばれる、いわばインドの仏教説話集に収められている。この仏典には全部で38篇の独立した説話が収められており、その内容は多義に亘っている⁽⁴⁾。これ以外にも「アヴァダーナ」を冠する説話集は幾つか存在するが⁽⁵⁾、同じインドの説話集でも、仏教の開祖である釈迦(以下、釈尊)の前生物語を扱った「ジャータカ」⁽⁶⁾が英訳も邦訳も存在し⁽⁷⁾一般に知られているのと比較すれば、アヴァダーナ

文献の知名度はかなり低く、また翻訳も極めて部分的である⁽⁸⁾。その理由は色々考えられる。一つには先ず「アヴァダーナ」の語義が明確ではない。かつて多くの研究者達がこの問題に取り組んできたが、未だ説得力のある説は出ていない⁽⁹⁾。また別の理由はその内容の不統一性にある。「ジャータカ」の場合は形式的にも内容的にも首尾一貫し、その定義は容易である。即ち、形式的には「現在物語→過去物語→連結」の三部より構成され、内容的には仏陀の本生を扱うものと捉えることができるが、「アヴァダーナ」の場合は「ジャータカ」のように簡単に定義できないのである。即ち形式的には多くの説話が「ジャータカ」「現在物語→過去物語→連結」の三部より構成されているが、中には現在物語のみに終始するものもあるし、明らかにジャータカに分類される説話が「アヴァダーナ」と呼ばれるケースもあるからである。このような状況を踏まえた上で、「ジャータカ」との比較において、敢えて「アヴァダーナ」の特徴を指摘すれば、次のような点が上げられる。

①物語の力点

「アヴァダーナ」の形式は「ジャータカ」のそれを基本的に踏襲しているが、その力点が両者で著しく異なる。即ち「ジャータカ」は過去物語が分量的に主となるのに対し、「アヴァダーナ」は現在物語が全体の核となる。

②主人公

「ジャータカ」の主人公は釈尊であるのに対し、「アヴァダーナ」では仏教の在家信者、あるいは彼の弟子が主役を演じている。

③業報の強調

「ジャータカ」では現在物語で何か事件が起

きると、仏弟子がそれを釈尊に報告し、それに対して釈尊は「それは今生に限ったことではない。過去にも同じことがあった」として過去物語が説かれるに過ぎない。これに対し「アヴァダーナ」では現世での主人公の楽果や苦果が過去世の善業や悪業で説明されることを骨子としており、いずれも輪廻思想や業思想を前提としてはいるが、「アヴァダーナ」の方が業とその果報との間に「善業→楽果」・「悪業→苦果」という一対一の対応関係を認め、業果の必然性・不可避性を極端に強調する⁽¹⁰⁾。

学界の定説が確立していない現状では、以上の三点をとりあえず「アヴァダーナ」の特徴として掲げておくことにしよう。少し本題からそれてしまったが、このような特徴を持つ Divy. の第 18 章に問題の母子相姦に関する説話が存在する。この章は Divy. の説話の中でもかなりの長編であり、その総てをここに紹介することはできないが、先ずその全体の説話を簡単に紹介しよう。五百人の商人達が商売のために海を渡っていると、大魚に船ごと飲み込まれようとしていたが、彼らの一人は仏教の在家信者だったので「仏に帰命いたします」と叫んだところ、その功德で何とか難を逃れる。その大魚は死没してバラモンの家に生まれ変わったが、人間として生まれ変わった彼はダルマルチと名付けられ、縁あって釈尊のもとで出家すると阿羅漢⁽¹¹⁾となる。阿羅漢となったダルマルチは自分の過去世を思い出⁽¹²⁾、自分が過去世で三回釈尊と出逢っていたことを知り、釈尊と「ダルマルチよ、久しぶりであるなあ」「世尊よ、お久しぶりでございます」という挨拶を三度交わす。これを不思議に思った他の仏弟子達がそのことを尋ねると、その疑問に答えるべく、釈尊はその三つの過去物語を説くのであるが、この三番目の過去物語の中にダルマルチの前生が母に唆されて自分の母と密通する説話が見られるのである。ここでは母との密通に留まらず、最後には自分の両親と出家者とを殺してしまい、悲嘆に暮れている彼に、ある出家者（釈尊の前生）が救いの手を差し伸べるといふものである。

2. 翻訳に際して

インドで編纂された仏典はその長い歴史の中でアジア全域に広がり、様々な原語に翻訳されていったが、その代表的なものはチベット訳と漢訳とである。仏典によってはサンスクリット原典・チベット訳・漢訳の総てが揃っているものもあれば、そのいずれかが欠けているものもあり、仏典によってその状況は異なる。この Divy. 自体はチベット訳も漢訳も存在しないが、Divy. に収められている説話の半分は根本説一切有部という部派⁽¹³⁾の伝える律典⁽¹⁴⁾の中から抜き取られているので、このようなケースにはそのチベット訳と漢訳とが存在することになる。通常、サンスクリット原典は文献学的に多くの問題を含んでおり、語義の不明な個所も多々存在するが、このような場合にチベット訳と漢訳とが参考になる⁽¹⁵⁾。ところが残念なことに、今ここで問題にする第 18 章はその出自が不明であり、現段階ではそのチベット訳と漢訳とは確認されておらず、翻訳に際してはサンスクリット原典しか参照できず、細部に到るまできめ細かい翻訳はできなかったが、話の本筋を逸脱するようなことはなかったように思う。また翻訳のスタイルは原典になるべく忠実に翻訳したため、日本語としてはこなれていない箇所もあることをお許し頂きたい。また専門用語は翻訳中にそのまま残し、注でその内容を説明するようにした。また、サンスクリット原典をそのまま翻訳したのでは日本語として言葉足らずになる場合には、〔 〕でその内容を補った。読みにくいため、その使用は最小限度に押さえたつもりだが、それでも多くの〔 〕を使わざるを得なかった。なお翻訳中に〔 〕で示した数字は底本として用いたエディション（The Divyāvadāna, edited by E. B. Cowell and R. A. Neil, Cambridge, 1886 ; Reprint Amsterdam : Oriental Press / Philo Press, 1970）のページ数である。

3. 原典和訳

またその後、第三の⁽¹⁶⁾阿僧祇⁽¹⁷⁾において、クラクッチャンダ⁽¹⁸⁾と呼ばれる正等覚者が世に現れた。彼は明行足、善逝、世間解、無上士、調

御丈夫、天人師、仏、世尊⁽¹⁹⁾であった。

さてその王城には、ある大商主が住んでいた。そして彼は〔自分の〕家に相應しい家から嫁を貰うと、彼女と遊び、戯れ、快楽に耽っていた。彼が〔彼女と〕遊び、戯れ、快楽に耽っていると、〔彼女は妊娠して〕男の子を出産した⁽²⁰⁾。その長者は信心家であったので、彼はある阿羅漢の比丘⁽²¹⁾を家に〔招待しては彼から〕教えを受けていた。さて、その長者は妻に次のように言った。「我々には、借金を作り、財産を食い尽くす〔子供〕ができてしまった。私は今から金を手に入れるために、品物を携えて、商売を主とする他の国に行こうと思うのだ」こうして彼は品物を携えると、商人達に囲まれながら、かなり遠くの国に出掛けて行っただので、彼は随分長い間〔家に〕戻って来なかったのである。

さてその男の子はその間に、美しく、見目麗しく、凛々しく、立派に成長した。そこで彼は母親に尋ねた。「お母さん、僕たちの家に利益をもたらす仕事は何なの」彼女は言った。「坊や、あなたの父さんは商売を営んでいたのよ」そこでその子も商売を営み始めた。

一方その母は、夫に対する欲情に苛まれつつ考え始めた。＜私は誰も気付かれずにこの欲情を癒すには、一体どうすればいいのかしら＞こう彼女は考えながら、次のように心を決めた。＜そうだ、息子がいいわ。他ならぬこの子と〔欲情の〕病を癒すことが出来るよう、愛欲のために〔息子と〕交わろう。誰にも怪しまれずに済みますもの＞

そこで彼女は老婆を二度、三度と〔自分の家に〕呼んで食事を出しては〔老婆に〕新しい布を着せてやった。その老婆は彼女に言った。「一体どうして贈り物や厚遇を以て私をもてなすのじゃ」

彼女は気を許されたと見て老婆に次のように言った。「お婆さん、聞いて下さい。お願いがあります。私はどうしてもなく欲情に苛まれています。どうか私を憐れんで男を世話して頂けないでしょうか。身内の男で、回りの人が怪

しまないような人がよいのですが」

老婆は言った。[255]「この家にはそのような男は見当たらぬようじゃし、また回りの者が怪しまぬような、好意を寄せてくれている男性も〔ここには〕出入りしておらぬ。私が口をきいてやれるような男といえど誰になるかのう」

そこでその商人の妻は言った。「もしもそのようなことをするのに相應しい男が他にいないとすれば、他でもない私の息子がいます。あの子なら、世間の人達は怪しまないでしょう」

その老婆は彼女に言った。「どうしてお前は〔自分の〕息子と戯れたりしようと言うのだ。他の男と戯れるのが適切であらうに」

そこでその商人の妻が答えた。「他に身内の男がいないのですから、私の息子でよいではありませんか」

その老婆は言った。「お前の好きなようにするがよかろう」

こうしてその老婆はその商人の息子の所に行って尋ねた。「お前さん、あんたは若くてしかも美しい。だったらあんたはもう結婚しておるのであらう」

彼は彼女に言った。「それは一体何のことだ」

そこでその老婆は言った。「お前さんはそのように男前で若い。その年なら若い娘と遊び、戯れ、快楽に耽っているのがお似合いだ。なのに愛欲に耽ることもなしに〔手を拱いて〕いるのかね」

商人の子は、それを聞くと、羞恥と慚愧の念に心を畏縮させ、その老婆の言葉に耐えることができなかった。その後、その老婆はこのようなことを二度も三度もその子に言った。「若い娘がお前に心を焦がしているのじゃ」

その商人の子は二度も三度も同じことを言われているうち、その老婆に言った。「お婆さん、〔あなたは〕そのことについてその若い娘に何か言ったのか」

そこで老婆は答えた。「私はそのことについて彼女に言っておいたが、彼女はそのことについて私に約束したわけではない。その娘はひどく恥ずかしがり屋でな。何を話すこともないだろう。また身には〔何も〕纏っておらぬ。お前は

彼女の事について詮索してはならぬぞ」
 するとその商人の子はその老婆に言った。
 「我々は何処で交われればよいのだ」
 彼女は言った。「私の家でじゃ」
 彼は言った。「あなたの家はどの辺りにあるのだ」
 そこでその老婆は彼に「自分の」家を教えた。
 その後その老婆は、かの商人の妻の所に行って語った。[256]「あんたの息子を説得してきたよ」
 彼女は言った。「何処で交われればよいのでしょか」
 「私の家でだ」
 さてその子は仕事を終えて家に戻ってきた。
 その後、引き続いて食事を済ますとその母に言った。「出掛けてきます。〔今日は〕友人の家で泊まりますから」
 そこで母も彼を許した。「行ってらっしゃい」
 許しを得たその子は、かの老婆の家に行った。
 その子はその家に行くと、〔彼女と〕寝る時を待ち焦がれていたが、夜〔の何時ごろか〕時間が分からなかった。辺りが暗くなると、その母は息子が「出掛けて行ったのと」全く同じ家で、〔彼と〕愛の戯れを経験するために、出掛けて行った。そしてその家に行くと、〔辺りが〕ほんやりと暗くなった夕暮れ時、〔しかし〕まだ物の形が「朧気ながら」分かる位の時に、〔自分の〕息子と、不正にも、不法にも、快楽に耽り始めた。そして彼女は〔息子と〕愛の戯れを経験すると、夜明け前で真っ暗闇の夜中、物がまだ見えない頃に、自分の家に戻っていった。またその商人の子も愛の戯れを経験すると、夜が明けた頃に、品物の置いてある店に行き、家の仕事をした。このようにして二度も三度もその老婆の家で〔自分の〕息子との性交を続けては、長い間、愛の戯れを経験していたが、〔ある時〕その母は考え始めた。＜私は後どれくらい人目につかないようにして、他人の家で愛の戯れを経験しなければならないのかしら。私はこの〔自分の〕家で〔息子との〕性の喜びを楽しめるような、そのような方法を考えないといけないわね＞

このように考えると、〔彼女は以前と〕全く同じように老婆の家に行き、息子とのセックスを楽しみ、〔以前と〕全く同じように、夜明け前の、まだ真っ暗闇の時に、彼女は息子のマントを身に纏い、頭上に巻く自分の絹布を置くと、自分の家に帰っていった。一方その子は、明け方、ソファの上に置いてあったその〔「娘」の〕頭に巻く絹布は眼にしたが、自分自身のマントが見当たらず、その同じ場所にその〔「娘」の絹〕布〔だけ〕があるのを見ると、〔それを〕置き去りにして〔自分の〕店に行き、別の一对の〔上下服〕を身に纏い、自分の家に帰っていった。そしてそこに帰ってみると、[257] 他ならぬ自分の着ていたマントを母が頭に被っているのを見た。そして見ると、母に尋ねた。「母さん、〔母さん〕の頭の覆いは何処で手に入れたのですか」
 そこで彼女は言った。「今でも私はあなたの母よ。あなたが私と〔初めて〕愛欲を楽しんだ時から今日に至までの長い間、〔その相手は〕あなたの母であるこの私だったのよ」
 こうしてその商人の子は、そのような母の言葉を聞かされると、心に動揺を覚え、気絶して地面に倒れた。そこで母は壺の水を彼に掛けてやった。水を掛けられると、その子はしばらくして息を吹き返した。母は〔その子を〕元気づけた。「どうしてお前は落ち込んでいるの。私の言葉を聞いても心はしっかり保つのよ。決して悲しんだりしては駄目よ」
 その子は母に言った。「どうしてこれが落ち込み、気絶せずにおれましようか。だって私はかくも〔酷い〕悪業をなしてしまったのですからね」
 そこで彼女は言った。「そんなことでお前は悲しみの心を起こさなくてもいいのですよ。というのは、女性というものは道と同じようなものなのよ。例えばお父さんが行くのと全く同じ道を息子が行ったとしても、その道は〔父の後を〕随って行く息子に対して〔何ら〕過失をもたらすものではないからよ。〔このことは〕女性も同じよ。また女性というものは沐浴場と同じようなものなのよ。お父さんが沐浴する沐浴

場と全く同じ場所で息子が沐浴したとしても、その沐浴場は沐浴している息子に対して過失をもたらすものではないよ。女性も同じよ。それに遠い外国では、〔父親が不正に女〕と快楽に耽つたら、息子もその同じ女とそうなるのが至極当たり前のことになっているのよ」

このようにしてその商人の子は母にあらゆる種類のなだめすかしの言葉で心の憂いを晴らしてもらおうと、母と共にその不義なる罪に激しい貪りの心を起こした。

さてその商人は〔自分の〕家に「妻よ、元気で、機嫌良く、大いに頑張っていてくれ。私も〔この〕手紙に引き続いて戻るであろう」という内容の手紙を送った。その商人の妻は、手紙の内容がそのようなものであることを聞き、狼狽して考え始めた。＜私は長い間、彼が戻って来るのを待ち焦がれていたのに、その間彼は戻って来なかった。このような成り行きで、今私は息子に仕えている時に彼が戻って来ようとしている。ここに戻って来る前に私が〔彼を〕殺してしまえるような〔何か良い〕手立てはないものかしら＞

このように考えると、息子と呼んで言った。「お前の父さんが手紙をよこしてきたが、〔父さん〕が戻って来るのよ。〔258〕私達は何をなすべきか分かるかい。お前は行って、父さんが〔ここに〕到着する前に殺してくれないかい」彼は言った。「どうして私は父さんを殺したりできましょうか」

彼は父親殺しを決心しなかったので、母は何度も何度も続けざまに言った。彼は繰り返し言われているうちに、〔母親との〕愛欲に絆されて、父親を殺す決心をした。

——「愛欲の虜になっている者にとって、いかなる悪業もなされないものはない」と私は説く⁽²²⁾。——

そこで彼は言った。「どのような手段で殺そうか」

彼女が言った。「私はあの手を使うことにしましょう」

と言って毒を持ってくると、小麦粉に混ぜてケーキを作り、またその他に毒の入っていない

ケーキも作った。その後、その子と呼んで言った。「さあ、お行き。こっちが毒入りのケーキでこっちが毒入りでない方よ。〔これを〕持って父さんの所に行き、何も疑わずに食事をしている父さんと一緒に〔食事をするのよ〕。そしてこの毒入りのケーキを〔父さんに渡し〕、お前は毒の入っていない方を食べなさい」

こうしてその子は、手紙を運んできた男と一緒にそのケーキを持って〔父のもとに〕向かった。その子が父のもとにやって来ると、父はその子が〔大層〕美しく男前になっているのに気付く、至極喜んで、元気にしていたかどうかを尋ねると、〔部下の〕商人達に言った。「みんな、これが私の息子だ」

その時、その子は、＜父さんは、何処にいても僕のことを気に掛けてくれていたんだなあ＞と考えると、父に言った。「父さん、このケーキは母さんからの贈り物だよ。父さん、食べて」

その後、彼は父と一緒にエーカパー草⁽²³⁾の上に〔坐って〕食事をしながら、父に毒入りのケーキを与え、自分は毒の入っていない方を食べた。こうして彼の父はその毒入りのケーキを食べたために死んでしまった。そしてその父が死んでいった時、その子が悪業をなしたことに誰も気付かず、〔彼を〕怪しまなかった。その後、好人物で愛情深い友人の商人達は〔彼の死を〕悲しみ、その商人の品物、或いは黄金をその子に与えた。その子は父が手に入れた品物や黄金を持って自分の家に戻ってきた。彼が我が家に帰ってくると、母は密かに子供と不義をはたらいているのが不満になってきていた。そして余り浮かない様子でその子に言った。〔259〕

「私達は、あとどれほど、このように人目を憚って愛の戯れを経験しなければならないのかしら。私達はこの土地を離れ、別の土地に行つて、人目を憚ることなく、びくびくせずに、夫婦と呼ばれて快適に暮らすことにしましょう」こうして二人は〔その〕家を引き払い、友人・親戚・親類の者達も捨て、長い間〔雇ってきた〕奴隷・女奴隷・人夫達も見捨てて、財産や黄金を抱えると、他の地方に行ってしまった。そしてその地方に行くと、二人は夫婦と呼ばれ

ながら、〔再び〕愛の戯れを経験していた。

しばらく経ったある時、ある阿羅漢の比丘が地方を遊行しつつ、その地方にやって来た。彼はそこで乞食をすべく〔辺りを〕歩き回り、道端に腰掛けていると、商売を営んでいるその子を見た。そして見ると、健康を祈って言葉を交わしながら〔彼に〕言った。「君のお母さんがお元気でありますように」

するとその子は、その阿羅漢がそのように挨拶したのを聞くと、酷く心を動揺させ、自らなした悪業に怯えながら、〔どうしたらよいか〕考え始めた。考えた末、彼は母の所に行って告げた。「ある修行者がいて、彼は我々の家に向かって来ようとしているんだ。彼はこの地方で、『彼女はその子の母である』と見破るに違いないよ。しかし僕達はここで夫婦として通っている。どうしたら彼を殺せるだろうか」

その後、その二人は、<この家に彼を招待し、彼が食事をしているところを殺してしまおう>と考え、その阿羅漢の比丘を家の中に招待して食事を出し始めた。その子は刀を隠し持つと、阿羅漢に食事を出すため、母と協力して家の中に〔他の〕人がいないようにした。そしてその阿羅漢の比丘は食事を終えると、その家から落ち着いた振る舞いと足取りで出て行った。そこでその子は、彼が落ち着いた振る舞いと足取りで出て来るのを家の中から確認すると、〔彼の〕背後に回り込み、彼の体に刀で切りかかり、命を奪ってしまったのである。

——欲望の対象は塩水と同じである。飲めば飲むほど喉の渇き（渴愛）を増上させる。——

その子の母は法に反してその子に従いつつ、〔一方では〕その地方に住む商主の息子と密通し、〔260〕人の道に反することに執心するようになった。その子は、そのような経緯に気付いた。そこでその子はその母親に言った。「母さん、そのような悪事を働くのは止めて下さい」彼女は二度も三度も注意されたにもかかわらず、その商主の息子に執心して止めなかった。そこで彼は鞘から刀を抜いて母親を殺してしまったのである。彼が三つの無間業⁽²⁴⁾を犯してしまった時、神々は人々に告げた。「あの男は

父親を殺し、阿羅漢を殺し、母親を殺した悪人だ。〔彼は〕地獄に落ちる業の助けとなる業をなし、積んだのだ」

すると、その言葉を聞いたその土地の人々は、その土地から〔彼を〕追放した。その土地から追放されると、彼は思案し始めた。さて彼は仏の教えに対して多少の好意を持っていたので、このように考えたのである。<さあ、これから私は出家しよう>と。

そこで彼は精舎に行くと、比丘に近づき、次のように言った。「聖者よ、私は出家したいのですが」

そこでその比丘は言った⁽²⁵⁾。「お前は父を殺してはおらぬであろうな」

彼は比丘に言った。「私は父を殺しました」その後さらに彼は質問を受けた。「お前はとにかく母を殺してはおらぬであろうな」

彼は言った。「聖者よ、私は母を殺しました」彼はさらに質問を受けた。「お前はとにかく阿羅漢を殺してはおらぬであろうな」

そこで彼は言った。「阿羅漢を殺してしまいました」

そこでその比丘は言った。「〔お前の〕なしたそれらの行為のどの一つからしても、お前は出家に相応しくない。まして況んや〔三つを総て〕合わせた行為など言うに及ばぬ。愛し子よ、立ち去りなさい。私は君を出家させるわけにはいかない」

かくしてその子は別の比丘のもとに行って語った。「聖者よ、私は出家したいのですが」

そこで彼は、その比丘からも順次〔前と同じ〕質問を受け、〔出家を〕断られた。その後も別の比丘のもとに出掛けて行くと、彼にも〔前と〕全く同じように出家を乞うた。彼も同じ順序で質問すると、〔彼の申し出を〕断った。彼は二度も三度も出家を願い出ているのに、比丘達が〔彼を〕出家させなかったもので、ついに怒って考え始めた。<万人に開かれたはずの出家を私は願い出ているのに⁽²⁶⁾、〔誰も私の出家を〕許してくれない>

〔261〕そこで彼は比丘達が寝ているその精舎に火を放った。その精舎に火を放つと、別の精舎

に出掛けて行った。そこに行くと、また彼は比丘達のもとに向かい、出家を願った。彼らもまた同じように質問すると、〔彼の出家を〕断った。そこでもまた〔以前と〕全く同じように火を放った。その精舎でも有学・無学⁽²⁷⁾を問わず、多くの比丘達が焼け死んだ。このように彼が多く精舎に火を放っていると、あらゆる所に噂が広まった。「各々然々の悪業をなす男が、比丘達に出家を認められず、精舎と比丘達に火を放っているようだ」と。

そしてその男は別の精舎に向かって出発した。そしてその精舎では、菩薩⁽²⁸⁾をその本性とし、三蔵⁽²⁹⁾に精通した比丘が住んでいたが、その比丘は、各々然々の悪業をなす男がそこに向かってしていると聞いた。そこでその比丘は、その男がそこに到着しない間に、その精舎で〔彼を〕待ち構えていた。その比丘は、その男に会うと言った。「そなた、いかがなされた」

すると男は比丘に言った。「聖者よ、私は出家を認めてもらえないのです」

そこでその比丘は言った。「愛し子よ、来なさい。私がお前を出家させてあげよう」

その後、その比丘はその男の頭髪を剃り落とすと、袈裟を与えた。その後、その男は言った。「聖者よ、私に学処⁽³⁰⁾を授けて下さい」

するとその比丘は言った。「お前にとって学処が何になるのか。お前は常に、『仏に帰命いたします。法に帰命いたします。僧に帰命いたします』⁽³¹⁾とこのように言っておればよいのだ」と。

その後、その比丘はその男に法を説き始めた。「お前は各々然々の悪業をなす者であるが、もしも〔未来世において〕何時か『仏陀』という言葉聞いたならば、お前は〔過去世の〕記憶を〔再び〕得んことを」

こうしてその三蔵に精通した比丘は死歿すると天に生まれ変わり、またその男は死歿すると地獄に生まれ変わったのであった。

そこで世尊は言われた。「比丘達よ、これをどう思うか。過去世において、その時、その折りに、三蔵に精通した比丘だったのは、実はこの私

である。母・父・阿羅漢殺しという悪業をなしたのは、実はダルマルチである。このように私は第三の阿僧祇においてもこのダルマルチと会っていたのである。だから私はこれを念頭において、[262]『ダルマルチよ、久しぶりであるなあ、実に久しぶりであるなあ、実に誠に久しぶりであるなあ』と言ったのである。比丘達よ、私が〔この〕三阿僧祇に亘り、六波羅蜜⁽³²⁾やその他の数百万千という実になし難い修行をなして〔ついに〕無上正等菩提⁽³³⁾を獲得するまでの間、かのダルマルチはほとんど例外なく地獄や畜生〔界〕において〔幾多の〕苦しみを受けてきたのである」世尊がこのように言われると、心を喜ばせたその比丘達は世尊の言われたことに歓喜したのであった。

4. その後の展開

以上がインドの原典に見られる母子相姦の説話であるが、この話は中国で漢訳された仏典の『阿毘達磨大毘婆沙論』⁽³⁴⁾を経て日本にも伝わり、『今昔物語集』⁽³⁵⁾や『三國傳記』⁽³⁶⁾にも収められているが、その変遷において顕著な違いが見られるので、次にその説話の中国的また日本の変容を紹介しよう。

①『阿毘達磨大毘婆沙論』卷第九十九

昔末土羅国有一商主。少娉妻室生一男兒。顔容端正与字大天。未久間商主持宝遠適他国。展転貿易經久不還其子長大染穢於母。後聞父還心既怖懼。与母設計遂殺其父。彼既造一無間業已。事漸彰露。便將其母展転逃隱波吒梨城。彼後遇逢本国所供養阿羅漢苾芻。復恐事彰。遂設方計殺彼苾芻。既造第二無間業已。心転憂感。後復見母与余交通。便憤悲言。我為此故造二重罪。移流他国踰躑不安。今復捨我更好他人。如是倡穢、誰堪容忍。於是方便復殺其母⁽³⁷⁾。

昔、末土羅⁽³⁸⁾国に一商主有り。少にして妻室を娉りて一男兒を生ず。顔容端正なりしをもて字を与へて大天⁽³⁹⁾とす。未だ久しからざるの間に、商主宝を持して遠く他国に適く。展転貿易して久きを経しも還らず。其の子長大して母に染穢す。後に父還ると聞き、心既に

怖懼す。母と計を設けて遂に其の父を殺す。彼れ既に一無間業を造り已る。事漸く彰かに露はれんとせしをもて、便ち其の母を将ひて展転して波吒梨⁽⁴⁰⁾城に逃隠す。彼れ後に本国にて供養せし所の阿羅漢苾芻に遇逢す。復、事の彰れんことを恐れて遂に方計を設けて彼の苾芻を殺す。既に第二の無間業を造り已れり。心転に憂感せしに、後に復、母が余と交通するを見て便ち憤恚して言く、「我れは此の女の為の故に二重罪を造りて他国に移流するも跼蹐として安んぜざるに、今復我れを捨てて更に他人と好くす。是の如き倡穢、誰か容忍するに堪へんや」と。是に於て方便して復、其の母を殺す。(以下省略)

②『今昔物語集』天竺大天語第二十三

今昔、天竺ニ仏涅槃ニ入給テ四百年ニ、末度羅国ト云フ国ニ大天ト云人有り。其ノ父、商ノ為ニ大海ニ浮テ他国ヘ行ヌ。其ノ間、大天、「此ノ世ニ端正美麗勝レタラム女ヲ以テ妻ト為ム」ト思テ求ニ、不求得ズシテ家ニ帰タルニ、其ノ母端正美麗ニシテ、「世ニ此レニ勝タル女無カリケリ」ト見テ、母ニ娶テ妻ト為リ。月来相ヒ棲ム程ニ、父、数ノ月ヲ経テ海ヨリ帰リ来テ岸ニ着ク程ニ、大天、思フ様、「我レ母ヲ妻ト為ルニ依テ、父還リ来ナバ、定メテ我レヲ善シト不思ジ」ト思テ、未ダ陸ニ不上ザル前ニ行キ向テ父ヲ致シツ。其ノ後思フ事無クシテ棲ム程ニ、大天、白地ニ外ニ行タル間、母、隣ニ行テ暫ク有ルヲ、大天還テ、此ヲ「蜜ニ行テ他ノ男ニ娶スルゾ」ト思ヒテ、大瞋ヲ成テ母ヲ捕ヘテ打致シツ。既ニ父母ヲ致シツ。大天、此ノ事ヲ恥ジ恐レテ本ノ栖ヲ去テ、遙カニ遠キ所ニ行キ住ム程ニ、此ノ本ノ国ニ有シー人ノ羅漢ノ比丘有ケリ。其ノ羅漢、大天ガ今住ム所ニ来リ有ケルヲ、其ノ時ニ大天、此ノ羅漢ヲ見テ思フ様、「我レ本ノ栖ニシテ父母ヲ致テキ。此ノ事ヲ恥ジ恐ルニ、依テ此ノ所ニ来リ住ム。爰ニシテ父母ヲ致セリシ事ヲ深隠ス。而ニ此ノ羅漢、此ニ来レリ。定メテ人ニ語ラムトス。然レバ□如ジ、此ノ羅漢ヲ失テム」ト思テ、羅漢ヲ致シツ。然レバ既ニ三逆罪ヲ犯ツ。其ノ

後、大天〔以下欠〕⁽⁴¹⁾

③『三国傳記』卷第三・第二十八摩訶堤婆惡行事

梵曰。如来ノ滅後一百年ノ末ニ摩訶陀国ノ東南ニ末土羅国ト云国ノ商主カ子ニ摩訶堤婆⁽⁴²⁾ト云者アリ。唐ニハ大天ト翻。彼カ父遠行ノヒマニ其母ニ染着セリ。父帰ル時惡事ノ顕レン事ヲ思ヒテ路次ニ待得テ其父ヲ殺シ。母ヲヒキキテ婆吒釐城ニ行ク。カシコニ栖ム程ニ本国ニシテ父カ常ニ供養セシ羅漢僧ニ見合イヌ。我カ惡事トカムル事ヲ恐レテ此ノ羅漢ヲ害シツ。後ニ母別心アリトテ遂ニ其母ヲモ殺セリ。已ニ三逆ノ罪作りケレハ。サスカ空ヲソロシクヤ思ヒケン。〔後略〕⁽⁴³⁾

ここに紹介した三つの物語では主人公の名前は「大天(Mahādeva)」とあるが、話の内容はすでに翻訳した「ダルマルチの過去物語」とパラレルをなすことは一目瞭然である。ここでは、その殺人の順番に若干の相違点は見られるものの、大天は父親殺し・母親殺し・阿羅漢殺しという三逆罪を犯しているからである。ところが母子関係を中心に見た場合、母子関係における誘惑の主体がインドの原典と中国・日本の資料とでは著しい違いを見せている。即ち先程紹介したインドの説話では母親の方が自分の性的欲求を満たすために積極的に息子を誘惑し、また父親を殺すために息子を唆したのも母親であったのに対し、中国や日本の資料では下線で示した如く、息子が母親に恋心を抱き、息子の方から母親に積極的に働きかけ、また父親殺しで主導権を握っているのも息子の方である。このように両者は同じプロットを共有しながら、母子関係に関しては対極する内容となっているのである。つまりこの説話はインドから中国に伝わる間で大きな変容を被り、また日本に伝わったのは中国的変容を被った話であるから、インドと中国・日本との間に大きなギャップを見て取ることができる。但しここで気を付けなければならないのは漢訳資料である『阿毘達磨大毘婆沙論』の取り扱いである。これはインドで成立した資料が中国で漢訳されたものであるから、この変容がすでにインドで成立したと見

ることも可能であるし、また漢訳者の玄奘が翻訳の際に内容を改変して漢訳したとも考えられるからである⁽⁴⁴⁾。

ともかく、この変容の原因に関しては様々な観点からの説明が可能であろう。例えば、文化史的な視座に立てば、これは人間観の相違と捉えることも出来る。即ちインドでは「男と女」という観点に立ち、女は劣り、男は優れているという男尊女卑の考えが古くから根付いているため、「女は男を誘惑する存在」として捉えられ、女よりも男に価値が置かれる⁽⁴⁵⁾。これに対し、中国では儒教の影響で人間は「親と子」という関係から考察され、ここでは子供よりも親の方に価値が置かれる。従ってこのような観点に立てば、インドの「母が息子を誘惑する」という話は中国では「息子が母を誘惑する」という変容を被らざるを得ないのである。換言すれば、「母と息子の関係」をインドでは「男と女の関係」と見るのに対して、中国ではこれを「親と子の関係」と捉えることにより、同じ母子相姦の話が両国で異なってしまったと見るもできよう。ともかく、この説話は文化史のみならず、心理学的にも興味深い題材であり、それらの方面からの学問的アプローチが期待される。

《注》

- (1) 本稿は本学人間学研究所の共同研究「仏教説話と臨床心理学」（1996～1998年。共同研究者：秋田巖・高石浩一・平岡聡・鶴見太郎）の成果の一部である。本稿を纏めるに当たっては共同研究者三氏ならびに本研究会で何度か講師をして頂いた明治学院大学教授阿満利磨先生より、貴重な意見や有益な示唆を頂戴した。この紙面を借りて謝意を表する。
- (2) 古沢平作「罪意識の二種（阿闍世コンプレックス）」『精神分析研究』（1-4, 1954, 5-9）、小此木啓吾『日本人の阿闍世コンプレックス』（東京：中央公論社, 1982）。また臨床心理学的な視点からは、次の論文がある。高石浩一「阿闍世コンプレックスについて ―その成り立ちと臨床的意義をめぐって―」『京都女子大学学生相談室紀要』（22, 1991, 3-13）。
- (3) 定方晟『阿闍世のすくい ― 仏教における罪と救済 ―』（京都：人文書院, 1984, 235-236）
- (4) Divy.各説話のプロットに関しては拙稿の平岡聡「Divyāvadānaに見られる説話のプロット分析とその分類」『仏教研究』（27, 1998, 219-236）を参照されたい。
- (5) 例えば、『アヴァダーナ・シャタカ』（Avadānaśataka, edited by J. S. Speyer, 1906-1909, St.-Petersburg）、『マハーヴァストゥ・アヴァダーナ』（Mahāvastu-avadāna, edited by É Senart, 3vols, 1882-1897, Paris）、『アヴァダーナ・カルバラター』（Avadānakalpalatā, 2vols, edited by S. Chandra Das, 1888, Calcutta）、『ラトナマラー・アヴァダーナ』（Ratnamālāvadāna, edited by K. Takahata 1938-1954, Calcutta）などが上げられる。
- (6) ジャータカの発生に関して、干潟龍祥は『ジャータカ概観』（東京：春秋社, 1981, 4-5）の中で「ジャータカが多く出来るに至ったのは、釈尊滅後の仏教徒が、釈尊の人格を崇拝し益々超人化していき、釈尊についての多くの超人物語、奇蹟物語が出来、更に当時インド一般民衆の信仰となっていたところの輪廻・業思想と結びつき、釈尊はその前生々において既に仏陀たるべき功德業を積み、因縁を結んでいられたものであるとして、そこに釈尊の本生談が考案され語り伝えられるに至ったのである」と説明している。即ち、釈尊の死後、釈尊が超人化・神格化される過程において、「覚り」という偉業が今生だけの修行の結果とはみなされず、輪廻思想を背景に、過去の数限りない生涯において積み重ねた修行の結果として捉えられるようになり、釈尊の前世での修行や偉業を伝える物語が考案されていったと考えられるのである。現在パーリ語で現存しているジャータカは全部で547話が存在する。
- (7) 英訳は *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, 6vols, under the editorship of E. B. Cowell, Cambridge, 1895. 邦訳は中村元監修・補注『ジャータカ全集』（全10巻）東京：春秋社, 1984.
- (8) アヴァダーナ文献の翻訳として比較的入手可能なものは、奈良康明『＜釈尊と仏弟子の物語＞仏弟子と信徒の物語 アヴァダーナ』（東京：筑摩書房, 1988）、岩本裕『仏教聖典選 第二巻 佛伝文学・佛教説話』（東京：読売新聞社, 1974, 171-378）等が上げられる。また Divy.の各説話の翻訳状況に関しては、拙稿「アショーカヴァルナ・アヴァダーナ（ディヴィヤ・アヴァダーナ第11章）試訳 <付>ディヴィヤ・アヴァダーナ各章翻訳

- 一覧表』『仏教大学仏教文化研究所年報』(9, 1991, 1-16)に一覧表を付しておいたので参照されたい。また Divy. の翻訳として、以下の拙稿も参照頂ければ幸いである。「如来(Tathāgata)」の語源解釈 — Brāhmaḍārikāvādāna の翻訳並びに研究 — 『南都佛教』(68, 1993, 1-23)、「世尊を賞賛する婆羅門の因縁譚 — 『ディヴィヤ・アヴァダーナ』第5章和訳 — <補遺>蔵訳相当部分校訂テキスト」『京都文教短期大学研究紀要』(34, 1995, 31-36)、「コーティーカルナの餓鬼界遍歴物語 — 『ディヴィヤ・アヴァダーナ』第1章和訳 — 『仏教大学仏教学会紀要』(4, 1996, 43-93)、「町の洗濯婦による布施物語 — 『ディヴィヤ・アヴァダーナ』第7章和訳 — 『佛教大学総合研究所紀要』(3, 1996, 68-88)。
- (9) 「アヴァダーナ」の定義付けに関する従来の研究の成果を纏めて紹介したものとして以下のものが挙げられる。S. Sharma, *Buddhist Avadānas - Socio-political economic and cultural study* (Delhi: Eastern Book Linkers, 1985, 3-7)、杉本卓洲『新国訳大蔵経 撰集百緣経(本縁部2)』(東京: 大蔵出版, 1993, 12-22)、松村恒「聖典分類形式としてのアヴァダーナの語義」『今西順吉教授還暦記念論集 インド思想と仏教文化』(東京: 春秋社, 1996, 692(257) - 662(287))。
- (10) Divy. における業思想の特徴を纏めると、次の二点に集約される。①業は必ずそれに見合った果報をその作者にもたらし、その果報をもたすまでは途中で消滅しない。②黒業(悪業)と白業(善業)とは、相殺する関係、あるいは引き算で計算できる関係にはない。即ち、質量3の黒業と質量2の白業とをなした者は、質量1の黒業の果報のみを享受するのではないということである。その作者は質量3の黒業と質量2の白業の果報を両方ともに享受しなければならない。これが「[黒白] 斑(vyatimīśra) 業」の意味するところであり、従って「斑(vyatimīśra)」は白と黒とが混ざり合った「灰色」を意味するのではないということである。Divy. の業思想に関しては、次の拙稿を参照されたい。「Divyāvādāna が強調する業の側面とその背景」『人間・文化・心 — 京都文教大学人間学部研究報告』(1, 1998, 15-25)、「『ディヴィヤ・アヴァダーナ』に見られる業の消滅」『佛教研究』(21, 1992, 113-132)。
- (11) 「阿羅漢」とは Skt. の arhat を漢字で音写したもので、「[供養・尊敬に] 値する人・相応しい人」を意味し、本来は「仏陀(buddha)」と同義語であった。この「仏陀」という呼称は、本来は普通名詞であるが、固有名詞化された場合は仏教の開祖である釈尊を意味する。何故なら釈尊が最初に真理に目覚め、また本来の自己に目覚めたからである。我々が夢から醒めて現実の生活に目覚めるように、釈尊はこの夢のような現実から醒めて、真理の世界に目覚めたからである。さてこの「仏陀」という普通名詞が固有名詞化される過程(それは神格化の過程とも一致し、仏教教団が組織化される中で、彼が教団の長として祭り上げられることと深く関わっていると考えられる)において、本来は同義語であった阿羅漢と仏陀との間に一線が画され、「仏陀=釈尊」「阿羅漢=仏弟子の最高位」という図式が定式化するようになった。無論、このような区別がなされても、阿羅漢が寛りを開き、輪廻を解脱したという点では仏陀と何ら変わることはない。
- (12) 仏陀同様、寛りを開いて阿羅漢となった者には、超人的な力、即ち神通力が備わるとされ、これに六種を数え、六通と言う。即ち、神足通(自分の行きたい場所に自由に行くことが出来る能力)、天眼通(自分及び他人の未来世のあり方を知る能力)、天耳通(普通の人が聞こえないような音を聞く能力)、他心通(他人の心を見通すことの出来る能力)、宿命通(自分及び他人の過去世のあり方を知る能力)、そして漏尽通(煩惱なくなったことを知る能力)である。このうち、天眼通と宿命通と漏尽通との三つを特に三明と言う。さてダルマルチも阿羅漢になったのであるから、この六つの神通力を獲得しているはずであり、その中の一つである宿命通によって自分の過去世のあり方を知ることになる。
- (13) 仏陀が死んだ後(といっても、仏滅年代に関しては、未だ確定した説があるわけではない。南伝の伝説に従えば、仏滅年代は紀元前488年とされるのに対して、北伝資料ではそれを紀元前386年とし、両者の間で100年以上の開きがあることになる)100年頃に、戒律上の意見の相違から、それまで和合を保ってきた仏教の教団が戒律の緩和を巡って(争点となったのは十あると言われるが、その中でも議論が集中したのは布施として金銭を受け取るか否かという問題だったようである。無論、伝統的に戒律では出家者が金銭を受け取ることは禁止されていたが、この点をこれまで通りに遵守すべきであるという者達の意見と、例外的にその緩和を要求する者達の意見との対立)分裂することになる。この分裂に関しても確かなことは分かっていないが、教団は先ず上座部(あくまで戒律を遵守す

- べきであるとする厳格派)と大衆部(戒律の例外を容認しようとする寛容派)とに大きく二つに別れる。これは最初の分裂なので、根本分裂と言う。この後も教団は更に分裂を繰り返し、最終的には二十もの部派に別れたと言われているが、今ここで言及した根本説一切有部という部派は上座部系の部派に属する。
- (14) 通常、仏教の典籍は三つに纏められ、「三蔵」と呼ばれる。即ち(1)経蔵(釈尊が説いたとされる教え)、(2)律蔵(出家者の守るべき戒律に関する文献で、教団の運営に関する事項も含まれる)、(3)論蔵(経と論に対する注釈文献で、経と論とに説かれる語義の説明や注釈を含む)である。なお「蔵」と訳される Skt. の *piṭaka* は「かご」のことで、この典籍の「入れ物・容器」を意味し、「三蔵」は仏教聖典の全体を意味する呼称となる。教団が分裂してからは、各部派がそれぞれ独自の三蔵(といっても、もとは同じであるから、その内容が各部派によって全く異なっているわけではない)を有していたらしいが、今ここで取り上げた律典には、既に述べたように、出家者の遵守すべき戒律の条項や教団の運営に関する取り決めが収められているが、何らかの規則が釈尊によって制定される場合には、その規則が制定されるに至った因縁物語が説かれるのが普通である。特に説一切有部の伝える律典はこの因縁物語が非常に豊富で、その分量も多く、ここだけ見ていれば、戒律の典籍とは思えないほど、物語性に富んだものが含まれている。恐らく Divy. の編纂者はこの物語の宝庫に目を付け、何らかの意図のもとに、ここから説話をピックアップしたものと考えられるのである。
- (15) 原典となる Skt. は文献的に問題のある場合が多く、そのままでは解説不能な点が多々あるが、このような場合の読解に蔵訳や漢訳は大変有益である。蔵訳の特徴は Skt. を直訳している点にあり、Skt. が読解不能な場合でもその蔵訳から比較的簡単にその Skt. を比定できることが最大の長所であるが、その反面、直訳であるがために、蔵訳者が分からない Skt. は分からないまま機械的に西蔵語に置き換えて翻訳されていることもあるため、役に立たない場合もある。これに対して漢訳は意識であり、直接その Skt. が想定できないという欠点はあるが、Skt. では難解な箇所も意味が通じるように訳してあるので、これが蔵訳にはない漢訳の長所と言える。従って Skt. 原典の解説にあたっては、蔵訳や漢訳が手元にあるという事は大変役に立つのである。
- (16) すでに本文中で指摘したように、このアヴァダーナでは主人公のダルマルチに関する過去物語が三つ説かれているが、ここで「第三の」というのは前二つの過去物語を前提として言われている。
- (17) 「阿僧祇」とは Skt. の *asamkhyeya* を漢字で音写したものであり、本来は「数えられない」を意味する形容詞であるが、名詞化されれば数の単位を表すことになる。無論「数えられない」を原義とする語であるから、非常に数の多い単位と考えられ、10の59乗とも言われている。
- (18) 初期仏教の伝説によると、釈尊以前に六人の仏達が過去世において出現したと言われている。即ち Skt. では、*Vipaśyin* (ヴィパッシン)、*Śikhin* (シキン)、*Viśvabhū* (ヴィシュヴァブー)、*Krakucchanda* (クラクッチャンダ)、*Kanakamuni* (カナカムニ)、*Kāśyapa* (カーシャパ) という順番でこの世に出現し、最後の釈尊を入れて「過去七仏」という呼称で呼び慣わされている。今ここに上げたクラクッチャンダは過去七仏中の第四番目の仏ということになる。但しこれは初期仏教の伝説によるものであるから、この次の時代の部派仏教や大乘仏教の資料に依れば、仏陀観や世界観も大いなる発展を遂げ、特に大乘仏教の經典では過去・現在・未来に亘って数多くの仏達が活躍する様が描写されている。
- (19) 今ここに列挙された「明行足」等の名称は仏陀の異名で、全部で十あるとされ、「如来十号」と呼ばれる。即ち、(1)如来 (*tathāgata*: 真如から来た者)、(2)阿羅漢 (*arhat*: 尊敬や供養に値する者)、(3)正等覺者 (*samyaksambuddha*: 完全に覚った者)、(4)明行足 (*vidyācāraṇasampanna*: 知と行とを具足した者)、(5)善逝 (*sugata*: 見事に覚りに到達した者)、(6)世間解 (*lokavid*: 世間を熟知する者)、(7)無上士 (*anuttara*: 最上の者)、(8)調御丈夫 (*puruṣadamyasārathi*: 人間を制御する御者)、(9)天人師 (*śāstā devānām ca manuṣyānām ca*: 神々と人々の師)、(10)仏 (*buddha*: 目覚めた者)、(11)世尊 (*bhagavat*: 世にも尊い者) であるが、このままでは呼称が十一になるので、最後の仏と世尊とを一つと見なしたり、また「如来」を主語として、その如来に十の呼称があるとするなど、その数え方は一定していない。詳しくは次の論文を参照されたい。藤田宏達「仏の称号—十号論—」『玉城康四郎博士還暦記念論集 仏の研究』(東京: 春秋社, 1977, 81-98)。
- (20) これは Divy. などでは定型句になるほど頻繁に使われる表現で、物語の主人公は先ず両親が性的関係を持って生まれるところから説き始められ

る。その意図は、ここにもあるように男性が「自分の家柄に相応しい」女性と交わって出来た子供であることを強調することにあり、カースト制度を前提にして、子供の身分をこの定型句によって保証していると考えられる。周知の通り、インドでは、バラモン（聖職者）・クシャトリア（王族）・ヴァイシャ（平民）・シュードラ（奴隷）という階級制度が古来より存在するが、またこれに男尊女卑の考えが加わって、男性に有利な婚姻制度が確立した。即ち、本来は同じカースト同志の婚姻が最も望ましいものの、男性が上位のカーストであれば、自分より下位のカーストの女性と結婚しても、その間に産まれた子供は父親と同じカーストに属することになり、これを順毛婚という。これに従えば、上位の階級ほどその恩恵を被ることができ、バラモン階級の男性はどの階級の女性と結婚しても、その間に産まれた子供はバラモン階級に属するということになる。これに対して女性のカーストが上で男性のカーストが下の場合——その最悪なケースはバラモン階級の女性とシュードラ階級の男性との婚姻——、その間に産まれた子供はどのカーストにも属さず、シュードラ階級の下に新たな階級が設けられ、そこに属することになる。これを逆毛婚というが、このシステムが本来四つであった階級を複雑なものとし、現在のインドで五百とも千とも言われる階級が存在する原因と考えられるのである。

- (21) 「比丘」とはSkt.のbhikṣuを音写したもので、本来の意味は「食を乞う者」を意味するが、「出家修行者」というほどの意味である。当時の出家者は生産活動に携わらないから、食事は托鉢によって在家信者から手に入れていたので、こう呼ばれる。
- (22) 仏典には、物語を説明するために、映画の説明字幕のごときサブタイトルが付されることがある。
- (23) 原語はekaphalāyāmであり、「一つの実」という名詞か、あるいは「同じ実を結ぶ」という形容詞として理解できるが、文脈には合わない。またこの語は女性変化をしているが、このような形の女性名詞は辞書にはリストアップされておらず、その意味するところは不明である。その格変化を見れば場所を表す於格の変化を取っているので、ここでは一応、文脈と格変化から植物の名前と理解し、「エーカパラー草の上に〔坐って〕」と訳しておく。
- (24) 「無間業」とは極めて重い罪で、全部で五つあるから「五逆罪」とも言われ、これを犯せば無間地獄（阿鼻地獄）に落ちるのでこう呼ばれる。

仏典によると、地獄は様々な階層から成り、八熱地獄と八寒地獄とがある。この無間地獄は八熱地獄の最下層に位置し、最も苛酷な地獄とされる。この地獄に堕ちると、苦を受けることが絶え間ない（無間である）から、或いはこのような業を犯すと、直ちに（間を置くことなく）この地獄に堕ちるから、この地獄は「無間」の名前で呼ばれるのである。五逆罪の具体的な内容は、(1)母を殺すこと、(2)父を殺すこと、(3)阿羅漢を殺すこと、(4)仏の身体を傷つけて出血させること、(5)教団の和合を破壊し、教団を分裂させること、の五つである。ここでは最初の三つが説かれているだけで、後の二つには言及していない。なお、地獄や天界の構造など、仏教の世界観に関しては次のものを参照されたい。定方晟『須弥山と極楽——仏教の宇宙観——』（講談社現代新書、東京：講談社、1973）、同『インド宇宙誌』（東京：春秋社、1985）。

- (25) 以下、この比丘はダルムチの前身に対して、無間業を犯しているかいないかを確かめているが、これは出家の作法として問遮を行っており、無間業を犯した者は戒律の規定により比丘になれないことになっているからである。この他にも比丘になれない条件が数多く存在するが、これに関しては、佐々木閑「比丘になれない人々」『花園大学文学部研究紀要』（28, 1996, 111-148）を参照されたい。
- (26) 釈尊在世当時の教団が、バラモン教の確立した四姓制度を否定し、四姓平等を積極的に唱えたかどうかは、軽率に結論を出す事のできない複雑な問題である。赤沼智善（『原始佛教之研究』京都：法蔵館、1981, 383-430）によると、シュードラ階級からの出家者も存在していたから、出家は四姓総てに開かれていたことは間違いのない事実であろう。しかし、この事実が直ちに「仏教は四姓平等を積極的に唱えていた」という判断を下す根拠にはならない。何故なら、その出家者の数は、他の三階級のそれに比べると極めて少ないからである。この数の少なさは、シュードラ階級の人々が宗教的な熱意を持っていなかったことに由来するのか、或いは教線を布く時、当時の教団が彼らを対象にしなかったことに依るのかは定かでない。しかし少なくとも「仏陀がシュードラを含めた下層階級の人々の出家を拒否することはなかったであろう」とだけは言えよう。しかしながら、時代が下ると、当時の仏教教団にある種のエリート意識が芽生え、出家に関しても「出家を望むものは誰でも出家が可能である」という状況にはな

- かったように思われる。詳しくは拙稿を参照されたい。平岡聡「ディヴィヤ・アヴァダーナに見られる社会的地位と出家の問題」『南都仏教』65, 1991, 19-37.
- (27) 小乗仏教では修行道に四つの段階を想定する。即ち、預流（聖者として覚りに向かう流れに入った状態）、一来果（この迷いの世界にもう一度だけ戻って来て、その後に涅槃に入る状態）、不还（もはや二度と迷いの世界には還らない状態）、阿羅漢（小乗仏教における弟子達の最高位）という四段階であるが、「有学」とは「まだ学ぶべきことが有る」という意味で、この四段階のうち、最初の三つを指す。また「無学」とは「もう学ぶべきことが無い」と言う意味で、最後の阿羅漢を意味する。よってここでは「有学・無学」によってこの四つの段階にある比丘達の総てが意味されていると見ることができる。
- (28) 「菩薩」とは Skt. の bodhisattva を音写したものであり、「覚り（菩提）を求める人」を意味する。これも本来は覚りを得るまでの釈尊にのみ適応しうる呼称であった。釈尊の過去物語であるジャータカの発生に関してはすでに説明したが、各ジャータカの過去物語の中でも、覚りを求めて様々な修行に進進する釈尊は「菩薩」と呼ばれ、また今生に生まれた後も、覚りを開くまでは「菩薩」と呼ばれることになる。この物語の内容そのものは基本的にはアヴァダーナのタイプに属するものであるが、釈尊の前生も登場するのであるから、その意味においてはジャータカの要素も垣間みられ、そしてここに釈尊の前生である比丘は「菩薩」と呼ばれているのである。ところが長い歴史を通じて、この「菩薩」の概念も変化を被り、本来は釈尊のみを意味する呼称であったのが、特に大乘仏教になると、この固有名詞は普通名詞化され、「覚りを目指す人」一般を意味するようになり、悟りを目指す人は誰でも「菩薩」と呼ばれうようになる。また大乘経典では、観音菩薩や文殊菩薩など、数多くの菩薩が活躍するようになるのである。このように大乘仏教の特徴の一つは、仏陀の固有の属性が一般化するところにあると考えられる。例えば今見た「菩薩」と同様、「仏陀」という呼称そのものも大乘仏教以前の時代には固有名詞として用いられ、釈尊その人を指し示す言葉であったのが、大乘仏教に至っては一般名詞化し、「目覚めた人」一般を意味する言葉として用いられ、彼以外にも数多くの仏陀が登場するようになっている。
- (29) 注(13)参照。「三蔵に精通した」とは総ての仏教の典籍に通じているということになり、非常に学識のある比丘の形容句と言える。ここではその比丘が釈尊の前生であるから、当然このような形容句が付されることになる。
- (30) 「学処(sikṣāpada)」は「波羅堤木叉(prātimokṣa)」とも言い、出家者が守るべき戒律の条項を指す。男性の出家者では250、女性の在家者では348という、遵守すべき戒律の条項（例えば、生き物を殺さない、他人のものを盗まない、等）が規定されている。出家すれば、これを守れることを誓わなければならないのである。
- (31) 仏（目覚めた人）・法（仏陀が目覚めた真理）・僧（修行者の集団）は仏教で「三宝」として位置づけられ、この三宝に対する帰依を「三帰依」と言う。在家信者であれ、出家者であれ、先ず三帰依をするということが仏教という宗教に入る第一歩であり、出発点となる。インドで起こった仏教はアジアの各地に伝播し、それぞれの国で独自の発展を遂げたが、この三帰依だけは何処の国でも共通して伝承されている儀礼のようで、この伝統は日本にも宗派を越えて受け継がれている。
- (32) これは主に大乘経典の般若経などにおいて重視される菩薩（この場合は普通名詞の「菩薩」）実践徳目で、その数の示すとおり全部で六つある。即ち、(1)布施（他に施しをすること）、(2)持戒（戒律を保つこと）、(3)忍辱（苦難に堪え忍ぶこと）、(4)精進（覚りを獲得するために努力すること）、(5)禪定（精神を統一させること）、(6)智慧（ありのままに真理を智見すること）を言う。波羅蜜(pāramitā)とは語源解釈では「彼岸に到ること」、とも「完成」とも解釈される。本来この六波羅蜜は大乘経典で主に説かれるものであり、このような部派仏教の仏典で言及されるのは稀である。
- (33) 原語は anuttarasamyaksambodhi であり、直訳すれば「この上なく正しい完全な覚り」となる。本来ならば、最後の bodhi（覚り）だけで充分なのであるが、その前に「完全な」を意味する sam- という接頭辞がつき、さらに「正しい」を意味する samyak が付加され、最後には「この上なく」という意味の anuttara が付いた形になっている。恐らく長い歴史の中で釈尊が神格化される過程において、彼の覚りも神格化され、このような形容句が順次付加されていったものと考えられる。これと同様の傾向は buddha（仏陀）や nirvāṇa（涅槃）にも見られる。例えば、buddha の場合には、sambuddha（完全な仏

- 陀)、samyaksambuddha (正しく完全な仏陀) となり、また nirvāṇa の場合は、parinirvāṇa (完全な涅槃)、mahāparinirvāṇa (大いなる完全な涅槃) となる。
- (34) この仏典は、紀元前二世紀頃にカーティヤーヤニープトラが造ったとされる『発智論』(説一切有部の教理を体系化した論書) に対する注釈書である。玄奘が656年に漢訳したとされる。この『阿毘達磨大毘婆沙論』という資料はサンスクリット原典もまだ見つかってはおらず、またそのチベット訳も存在しないが、内容から見て、その成立はインドであることは間違いない。
- (35) 源隆国 (1004-1077) の編と伝えられ説話集で、インド・中国・日本の説話が収められており、仏教を中心とした三国の説話集ともいべき資料である。
- (36) これもインド・中国・日本に伝わる仏教説話を集めたもので、形式は『今昔物語集』に類似している。玄棟の撰により、1431年の成立とされる。
- (37) 『大正新脩大蔵経』東京：大蔵出版, 27, 510c24-511a7.
- (38) 地名の Mathurā を音写したもの。
- (39) サンスクリットの Mahādeva を意識したもの。
- (40) 地名の Pataliputra を音写したもの。
- (41) 『今昔物語集一』(日本古典文学体系22) 東京：岩波書店, 306-307.
- (42) サンスクリットの Mahādeva を音写したもの。
- (43) 『大日本仏教全書』148, 84.
- (44) 例えば両親の順番はサンスクリット原典と漢訳仏典ではその順番が異なる。即ちインドでは伝統的に「母と父 (mātāpitr) 」となるが、中国では「父と母」となり、翻訳の際に原典の「母と父」の順番を「父と母」と逆にして翻訳する。これと同じように、母子関係でもそのような逆転現象が見られたことも可能性としては十分に考えられるのである。
- (45) 古代インドにおける女性の問題や、仏教における女性の問題を論じたものとしては次の資料を参照されたい。岩本裕『仏教と女性』(レグルス文庫123) 東京：第三文明社, 1980.