

2015 年度

東洋大学審査学位論文

『長部註』(Sumaṅgalavilāsini) における源泉資料の研究

研究篇

文学研究科インド哲学仏教学専攻博士後期課程

4120130001 越後屋 正行

## 目次

### 研究篇

序論	3
0.1. 本論文の目的	3
0.2. 使用するテキスト	8
0.3. 研究方法	11
本論	13
1. 『長部註』による『長部』の規定	13
1.0. 序	13
1.1. 数量による規定	14
1.1.1. 『長部註』と北伝資料とにおける事例	14
1.1.2. 『長部復註』における事例	18
1.1.3. 小結	19
1.2. 概略による規定	19
1.2.1. 『長部註』における事例	19
1.2.2. 北伝資料における事例	20
1.2.3. 『長部復註』における事例	22
1.2.4. 小結	25
1.3. 内容による規定	25
1.3.1.1. 「梵網経」と「沙門果経」との事例	26
1.3.1.2. 「アンバッタ経」の事例	30
1.3.1.3. 「ソーナダダ経」の事例	31
1.3.1.4. 「クータダダ経」の事例	32
1.3.1.5. 「大獅子吼経」の事例	34
1.3.1.6. 「戒蘊篇」に対する内容による規定	35
1.3.1.7. 小結	35
1.3.2.1. 「大譬喩経」の事例	35
1.3.2.2. 「大因縁経」の事例	36
1.3.2.3. 「大般涅槃経」の事例	37
1.3.2.4. 「大集会経」の事例	38
1.3.2.5. 「帝釈天問経」の事例	38
1.3.2.6. 「大念処経」の事例	39
1.3.2.7. 「大篇」に対する内容による規定	40
1.3.2.8. 小結	40

1. 3. 3. 1. 「相経」の事例	40
1. 3. 3. 2. 「シンガーラ経」の事例	45
1. 3. 3. 3. 「アーターナーティヤ経」の事例	46
1. 3. 3. 4. 「結集経」の事例	47
1. 3. 3. 5. 「パーティカ篇」に対する内容による規定	48
1. 3. 3. 6. 小結	48
1. 4. 結	48
2. 『長部註』によるパーリ三蔵の定義	50
2. 0. 序	50
2. 1. 「仏の言葉」に類似した概念	50
2. 1. 1. 1. 表面的内容の事例	51
2. 1. 1. 2. 教理的内容の事例	52
2. 1. 1. 3. 実践的内容の事例	53
2. 1. 1. 4. 体系的内容の事例	54
2. 1. 1. 5. 事例の分析: 諸仏の説	56
2. 1. 2. 「仏の言葉」の規定と「パーリ三蔵」の重要視	57
2. 1. 3. 「パーリ三蔵」の規定	59
2. 1. 4. 「仏の言葉」と「パーリ三蔵」との関連	61
2. 1. 5. 小結	63
2. 2. 「三蔵よりなる仏の言葉」の規定に至った要因	63
2. 2. 1. 「口承」の事例	64
2. 2. 2. 「書承」の事例	66
2. 2. 3. 「仏の言葉」の拡大	68
2. 2. 4. 小結	72
2. 3. 結	72
3. 『長部註』における古資料の内容	74
3. 0. 序	74
3. 1. 「戒蘊篇」関連資料と北伝資料とに共通する伝承	74
3. 1. 1. 「梵網経註」と北伝資料とに共通する伝承	74
3. 1. 1. 1. 事例 1: 人物に関連した事例	74
3. 1. 1. 2. 事例 2: 人物に関連した事例	77
3. 1. 1. 3. 事例 3: 平俗的な事例	80
3. 1. 1. 4. 事例 4: 同義語に関連した事例	80
3. 1. 1. 5. 事例 5: 同義語に関連した事例	81
3. 1. 1. 6. 小結	82
3. 1. 2. 「沙門果経註」と北伝資料とに共通する伝承	83
3. 1. 2. 1. 事例 1: 人物に関連した事例	83
3. 1. 2. 2. 事例 2: 同義語に関連した事例	85
3. 1. 2. 3. 事例 3: 平俗的な事例	85
3. 1. 2. 4. 事例 4: 人物に関連した事例	86

3. 1. 2. 5.	事例 5: 人物に関連した事例	87
3. 1. 2. 6.	小結	89
3. 1. 3.	「アンバッタ経註」と北伝資料とに共通する伝承	89
3. 1. 3. 1.	事例 1: “kira”を有する事例	89
3. 1. 3. 2.	小結	93
3. 1. 4.	「ソーナダダ経註」と北伝資料とに共通する伝承	93
3. 1. 4. 1.	事例 1: 人物に関連した事例	93
3. 1. 4. 2.	小結	94
3. 1. 5.	「クータダダ経註」と北伝資料とに共通する伝承	94
3. 1. 5. 1.	事例 1: “kira”を有する事例	94
3. 1. 5. 2.	事例 2: 平俗的な事例	95
3. 1. 5. 3.	小結	96
3. 1. 6.	「大獅子吼経註」と北伝資料とに共通する伝承	96
3. 1. 6. 1.	事例 1: 人物に関連した事例	96
3. 1. 6. 2.	事例 2: 人物に関連した事例	98
3. 1. 6. 3.	小結	99
3. 1. 7.	「大獅子吼経復註」と北伝資料とに共通する伝承	99
3. 1. 7. 1.	事例 1: 同義語に関連した事例	99
3. 1. 7. 2.	事例 2: 同義語に関連した事例	101
3. 1. 7. 3.	小結	103
3. 1. 8.	「ケーヴァッタ経註」と北伝資料とに共通する伝承	104
3. 1. 8. 1.	事例 1: 同義語に関連した事例	104
3. 1. 8. 2.	小結	104
3. 1. 9.	「ケーヴァッタ経復註」と北伝資料とに共通する伝承	105
3. 1. 9. 1.	事例 1: “kira”を有する事例	105
3. 1. 9. 2.	小結	109
3. 1. 10.	「ローヒッチャ経註」と北伝資料とに共通する伝承	109
3. 1. 10. 1.	事例 1: “kira”を有する事例	109
3. 1. 10. 2.	小結	110
3. 1. 11.	資料数と事例数との関係	111
3. 1. 12.	結	112
3. 2.	「大篇」関連資料と北伝資料とに共通する伝承	113
3. 2. 1.	「大譬喩経註」と北伝資料とに共通する伝承	113
3. 2. 1. 1.	事例 1: 人物に関連した事例	113
3. 2. 1. 2.	事例 2: 人物に関連した事例	113
3. 2. 1. 3.	事例 3: 人物に関連した事例	114
3. 2. 1. 4.	事例 4: 人物に関連した事例	115
3. 2. 1. 5.	事例 5: 人物に関連した事例	117
3. 2. 1. 6.	事例 6: 人物に関連した事例	118
3. 2. 1. 7.	事例 7: 人物に関連した事例	122
3. 2. 1. 8.	事例 8: 人物に関連した事例	124

3.2.1.9.	事例 9: 人物に関連した事例	124
3.2.1.10.	事例 10: 平俗的な事例	126
3.2.1.11.	小結	127
3.2.2.	「大因縁経註」と北伝資料とに共通する伝承	127
3.2.2.1.	事例 1: 人物に関連した事例	127
3.2.2.2.	小結	128
3.2.3.	「大般涅槃経註」と北伝資料とに共通する伝承	128
3.2.3.1.	事例 1: 同義語に関連した事例	128
3.2.3.2.	事例 2: 同義語に関連した事例	129
3.2.3.3.	事例 3: 平俗的な事例	130
3.2.3.4.	事例 4: 平俗的な事例	131
3.2.3.5.	事例 5: 平俗的な事例	131
3.2.3.6.	事例 6: 人物に関連した事例	132
3.2.3.7.	事例 7: 人物に関連した事例	134
3.2.3.8.	事例 8: 平俗的な事例	135
3.2.3.9.	事例 9: 人物に関連した事例	135
3.2.3.10.	事例 10: “kira” を有する事例	137
3.2.3.11.	事例 11: 人物に関連した事例	139
3.2.3.12.	事例 12: 人物に関連した事例	140
3.2.3.13.	事例 13: “kira” を有する事例	141
3.2.3.14.	事例 14: “kira” を有する事例	143
3.2.3.15.	事例 15: 人物に関連した事例	146
3.2.3.16.	事例 16: 人物に関連した事例	146
3.2.3.17.	小結	148
3.2.4.	「大般涅槃経復註」と北伝資料とに共通する伝承	148
3.2.4.1.	事例 1: 人物に関連した事例	148
3.2.4.2.	事例 2: 人物に関連した事例	149
3.2.4.3.	小結	149
3.2.5.	「マハースダッサナ経註」と北伝資料とに共通する伝承	150
3.2.5.1.	事例 1: “kira” を有する事例	150
3.2.5.2.	事例 2: 人物に関連した事例	151
3.2.5.3.	事例 3: 人物に関連した事例	153
3.2.5.4.	小結	154
3.2.6.	「ジャナヴァサバ経復註」と北伝資料とに共通する伝承	154
3.2.6.1.	事例 1: 平俗的な事例	154
3.2.6.2.	小結	155
3.2.7.	「マハーゴーヴィンダ経註」と北伝資料とに共通する伝承	155
3.2.7.1.	事例 1: 同義語に関連した事例	155
3.2.7.2.	事例 2: 人物に関連した事例	156
3.2.7.3.	小結	157
3.2.8.	「大集会経註」と北伝資料とに共通する伝承	157
3.2.8.1.	事例 1: “kira” を有する事例	157

3.2.8.2.	事例 2: 平俗的な事例	159
3.2.8.3.	事例 3: “kira” を有する事例	159
3.2.8.4.	小結	160
3.2.9.	「帝釈天問経註」と北伝資料とに共通する伝承	160
3.2.9.1.	事例 1: “kira” を有する事例	160
3.2.9.2.	小結	161
3.1.10.	資料数と事例数との関係	161
3.1.11.	結	162
3.3.	「パーティカ篇」関連資料と北伝資料とに共通する伝承	163
3.3.1.	「パーティカ経註」と北伝資料とに共通する伝承	163
3.3.1.1.	事例 1: “kira” を有する事例	163
3.3.1.2.	事例 2: 人物に関連した事例	164
3.3.1.3.	小結	165
3.3.2.	「パーティカ経復註」と北伝資料とに共通する伝承	165
3.3.2.1.	事例 1: 人物に関連した事例	165
3.3.2.2.	小結	166
3.3.3.	「ウドゥンバリカ経註」と北伝資料とに共通する伝承	166
3.3.3.1.	事例 1: 同義語に関連した事例	166
3.3.3.2.	事例 2: 平俗的な事例	167
3.3.3.3.	事例 3: “kira” を有する事例	168
3.3.3.4.	小結	169
3.3.4.	「転輪王経註」と北伝資料とに共通する伝承	170
3.3.4.1.	事例 1: “kira” を有する事例	170
3.3.4.2.	事例 2: “kira” を有する事例	174
3.3.4.3.	事例 3: 平俗的な事例	176
3.3.4.4.	小結	176
3.3.5.	「転輪王経復註」と北伝資料とに共通する伝承	177
3.3.5.1.	事例 1: 平俗的な事例	177
3.3.5.2.	小結	178
3.3.6.	「世起経註」と北伝資料とに共通する伝承	178
3.3.6.1.	事例 1: 人物に関連した事例	178
3.3.6.2.	小結	179
3.3.7.	「歓喜経註」と北伝資料とに共通する伝承	179
3.3.7.1.	事例 1: 同義語に関連した事例	179
3.3.7.2.	小結	180
3.3.8.	「歓喜経復註」と北伝資料とに共通する伝承	181
3.3.8.1.	事例 1: 平俗的な事例	181
3.3.8.2.	小結	183
3.3.9.	「シンガーラ経註」と北伝資料とに共通する伝承	183
3.3.9.1.	事例 1: 同義語に関連した事例	183
3.3.9.2.	事例 2: 人物に関連した事例	184
3.3.9.3.	小結	185

3. 3. 10.	「アーターナーティヤ経復註」と北伝資料とに共通する伝承	185
3. 3. 10. 1.	事例 1: 平俗的な事例	185
3. 3. 10. 2.	小結	189
3. 3. 11.	「結集経註」と北伝資料とに共通する伝承	189
3. 3. 11. 1.	事例 1: 平俗的な事例	189
3. 3. 11. 2.	事例 2: 同義語に関連した事例	190
3. 3. 11. 3.	小結	191
3. 3. 12.	資料数と事例数との関係	191
3. 3. 13.	事例の分析	192
3. 3. 14.	結	194
3. 4.	ブッダゴーサの註釈の方針	195
3. 4. 0.	序	195
3. 4. 1. 1.	『清浄道論』における註釈の方針	195
3. 4. 1. 2.	『長部註』の序文における註釈の方針	198
3. 4. 1. 3.	『長部註』の経註における註釈の方針	202
3. 4. 1. 4.	他の経註における註釈の方針	204
3. 4. 1. 5.	註釈の方針と「古資料」との関係	206
3. 4. 1. 6.	小結	207
3. 4. 2.	『長部』に対する二様の別な解釈の事例	207
3. 4. 2. 1.	事例 1: 「梵網経註」の事例	208
3. 4. 2. 2.	事例 2: 「梵網経註」と「沙門果経註」との事例	210
3. 4. 2. 3.	事例 3: 「梵網経註」と「沙門果経註」との事例	211
3. 4. 2. 4.	事例 4: 「梵網経註」と「大般涅槃経註」との事例	212
3. 4. 2. 5.	事例 5: 「沙門果経註」と「大念処経註」との事例	213
3. 4. 2. 6.	事例 6: 「アンバッタ経註」と「大譬喩経註」との事例	215
3. 4. 2. 7.	事例 7: 「大般涅槃経註」と「歓喜経註」との事例	217
3. 4. 2. 8.	事例の分析	218
3. 4. 2. 9.	小結	218
3. 4. 3.	『長部』における初出の語句に註釈していない事例	219
3. 4. 3. 1.	事例 1: 「梵網経註」の事例	219
3. 4. 3. 2.	事例 2: 「大般涅槃経註」の事例	220
3. 4. 3. 3.	事例 3: 「マハーゴーヴィンダ経註」の事例	220
3. 4. 3. 4.	事例 4: 「転輪王経註」の事例	221
3. 4. 3. 5.	事例 5: 「歓喜経註」の事例	222
3. 4. 3. 6.	事例 6: 「シンガーラ経註」の事例	222
3. 4. 3. 7.	事例 7: 「結集経註」の事例	223
3. 4. 3. 8.	事例の分析	223
3. 4. 3. 9.	小結	225
3. 4. 4.	『長部』に対する註釈の重複	225
3. 4. 4. 1.	事例 1: 「梵網経註」の事例	225
3. 4. 4. 2.	事例 2: 「梵網経註」と「大因縁経註」との事例	226

3. 4. 4. 3. 事例 3: 「梵網經註」と「歡喜經註」との事例	228
3. 4. 4. 4. 事例 4: 「梵網經註」と「歡喜經註」との事例	230
3. 4. 4. 5. 事例 5: 「梵網經註」と「淨信經註」との事例	231
3. 4. 4. 6. 事例 6: 「梵網經註」と「結集經註」との事例	232
3. 4. 4. 7. 事例 7: 「沙門果經註」と「ソーナダダ經註」との事例	234
3. 4. 4. 8. 事例 8: 「沙門果經註」などの事例	235
3. 4. 4. 9. 事例 9: 「アンバッタ經註」の事例	237
3. 4. 4. 10. 事例の分析	238
3. 4. 4. 11. 小結	238
3. 4. 5. 結	239
<b>結論</b>	240
略号および参照文献	243
あとがき	258



## 凡例

- 1 たとえば、DN: I. 188 [I. 205] という表記の場合、ローマ数字は巻数を示し、アラビア数字はページ数を示す。そして [ ] は、R<sup>e</sup>（ロンドン・PTS 版）の巻数とページ数（I. 205）になり、それ以外は、B<sup>e</sup>（ビルマ第六結集版）の巻数とページ数（I. 188）になる。なお巻数が B<sup>e</sup> と同じ場合は、R<sup>e</sup>の方は省略する。
- 2 パーリ原典の底本は、B<sup>e</sup>による。
- 3 引用文における太字の部分は、註釈している部分（語句・文章）、あるいは B<sup>e</sup>において強調している部分（語句・文章）を示す。
- 4 和書でない書名や略号などについては煩雑を避けるため、斜体にしない。

## 研究篇

# 『長部註』(Sumaṅgalavilāsini)における源泉資料の研究

## 研究篇

### 序論

#### 0.1. 本論文の目的

『長部』(Dīghanikāya, DN)に対する註釈書(アッタカター文献)である『長部註』(Sumaṅgalavilāsini, DA)は、南方上座部大寺派<sup>1</sup>における註釈家の泰斗ブッダゴース( Buddhaghosa) <sup>2</sup>が431~434年頃<sup>3</sup>に編纂したものである。この『長部註』に対する復註釈

---

<sup>1</sup> 上座部(Thera-vāda, Thera-vādin)は、ブッダゴース当時のインド本土とスリランカとに勢力を有していた部派の一つである。Bureau, A [1955: 167-180, 205-240]、Prasad, C. S [1972]、静谷正雄 [1978: 234-249]、塚本啓祥 [1990]、Cousins, L. S [2001]などを参照してまとめると、インド本土における上座部の名称は確定したものがなく、“Vibhajja-vādin” (Skt. Vibhajya-vādin)、“Vibhajja-vāda”、“Sthavira”、“Theriya”、“Thavira”、“Thaviriya”などと言われていた。主としては「分別説部」(Vibhajja-vādin)として認識されていたという。

その上座部の内部には大寺派(Mahāvihāra (-vāsin) , マハーヴィハーラ派)、無畏山寺派(Abhayagiri (ka) , アバヤギリ派=Dhammaruci, 法喜部)、祇多林寺派(Jetavana, ジェータヴァナ派 [Dakkhīnavihāraka] =Sāgaliya, 海部)という三つの派が存在していた。

スリランカの上座部の歴史、および三つの派の総称であるサンガから見た上座部の歴史は藪内聡子 [2009: 125-180]、遠藤敏一 [2011]、森祖道 [2011a] が詳しい。

森祖道 [1989a, 2006, 2008, 2015] と Mori, S [1999] によれば、大寺派に対して無畏山寺派と祇多林寺派は、積極的に大乘仏教を容認していった事実が文献研究、碑文・写本研究、仏像などの美術・彫刻・建築研究、密教研究などの多方面から確認できるという。

斎藤明 [2011: 5-15] は、法顕・玄奘・義浄(五世紀初頭、七世紀前半・後半)の時代、上座部をふくむ小乗と大乘とは兼学され、ともに四聖諦を修習していたことを明らかにしている。

本論文で「南方上座部」という名称を使用する理由は、森祖道 [2011: 64-67] がスリランカと東南アジアとの仏教の名称を整理し、「地球上に現存する二つの仏教を南と北という地理的区分によって呼ぶことは、価値中立的な表現として好都合」とし、「名称を二つ組み合わせ合わせた複合名称も造られ、これは言葉を重ねているだけに理解が容易となる面がある」と述べていることから判断した。

以上を総合して、本論文では「南方上座部大寺派」という名称を使用するに至ったのである。

<sup>2</sup> ブッダゴースについては、森祖道 [1984: 469-529] を参照。漢訳語で「仏音」「覚音」、南インド出身とされている。

<sup>3</sup> 森祖道 [1984: 552] を参照。この年代について馬場紀寿 [2008: 14-15, 22-23, n9-14] によれば、従来、ブッダゴースの真作として『清浄道論』(Visuddhimagga, Vis)、『律註』

(Samantapāsādikā, Smp)、『波羅提木叉註』(Kaṅkhāvitāraṇī, Kṅkh)、四部註という七書を挙げたが、v. Hinüber, O [1996: § 209, 211] が『律註』『波羅提木叉註』に疑義を提示したために、真作は『清浄道論』と四部註のみとなった。この『清浄道論』以下、『増支部註』までの作成順は引用関係によって知られ、『清浄道論』は429年までに制作、『律註』は

書（ティーカー文献）である『長部復註』（*Dīghatṭhakathāṭīkā*, DAṬ）<sup>4</sup>は、5~6世紀頃のダンマパーラ（*Dhammapāla*）<sup>5</sup>が編纂したものである。

これらのアッタカター文献やティーカー文献の研究状況については森祖道 [1995, 2006a, 2007] と Mori, S [2007] とが要領よくまとめている<sup>6</sup>。それらによれば、概して『小部』（*Khuddakanikāya*, KhdN）とアビダンマ（論, *Abhidhamma*）とに関連した資料の翻訳的研究が盛んである<sup>7</sup>。

---

429~430年に制作、『義釈註』（*Niddesaṭṭhakathā*, NdA）は435年に制作されたことから判断して、四部註の作成年代は431~434年頃になると述べて、その年代を支持している。

<sup>4</sup> これらの名称と略号について、Rhys Davidsの辞書（以下、PTSDとする）、森祖道 [1984]、Coneの辞書（以下、DPとする）などを参照すると、『長部』は、パーリ語で“*Dīghanikāya*”という名称であり、略号はD, DNとなる。

『長部註』は、パーリ語で“*Dīghatṭhakathā*”, “*Dīghanikāya-aṭṭhakathā*”, “*Sumaṅgalavilāsini*”などの名称があり、略号はDA, Svなどとなる。

『長部復註』は、パーリ語で“*Dīghatṭhakathāṭīkā*”, “*Dīghanikāyaṭṭhakathāṭīkā*”, “*Linatthavaṇṇanā*”などの名称があり、略号はDAṬ, Sv-ptなどとなる。

本論文では、これらの名称と略号に統一性を持たせるために漢訳語で『長部』『長部註』『長部復註』とし、略号はD- (*Dīgha-*) との一貫性をもつDN, DA, DAṬを使用するが、『長部註』の名称は、“*Sumaṅgalavilāsini*”を採用する。

その理由は、森祖道 [1984: 185-186] によれば、“*Dīghatṭhakathā*”は『長部註』のソースとなる「古資料」の一つ、“*Siṃhala Dīghatṭhakathā*”（以下、SDAとする）の名称として使用されている。このSDAとなる“*Dīghatṭhakathā*”の名称との混同を避けるために別称となる“*Sumaṅgalavilāsini*”の名称を本論文では使用する。

<sup>5</sup> DAṬ: I. XLI-LV、森祖道 [1984: 530-539]、v. Hinüber, O [1996: 167-170] を参照。漢訳語で「仏護」、インド本土出身とされている。とくに森祖道が、ダンマパーラの著述場所はスリランカではなくインド本土であった可能性を指摘しているのは注目すべきである。ダンマパーラの著作に大乘仏教的要素が多く確認できることと関係があるかもしれない。ダンマパーラの年代については、いずれも推定の域を出ていないが、ブッダゴーサより後代であることは確実である。ダンマパーラの著作の詳細については、清水俊史 [2015] を参照。

<sup>6</sup> (1) 翻訳的研究、(2) 教理思想（史）研究、(3) 源泉資料（ソース）の研究、(4) 著作真偽問題、(5) 北伝部派文献との比較、(6) 大乘文献との比較とスリランカ大乘仏教史研究、という六つの方面から各研究状況が検討されている。本論文の研究立場を当てはめるとは、(3) (5) になる。

<sup>7</sup> 佐々木現順 [1960] の『法集論註』（*Dhammasaṅgani-aṭṭhakathā*, DhsA）の和訳、ウ・ウェー プッラ、戸田忠 [1980] の『アビダンマッタサンガハ』（*Abhidhammatthasaṅgaha*, Abhs）の和訳、佐藤密雄 [1991] の『論事註』（*Kathāvatthu-aṭṭhakathā*, KvA）の和訳、村上真完、及川真介 [1986, 1986a, 1988, 1989] の『第一義解明』（*Paramatthajotikā*, Pj）の和訳、浪花宣明 [2004] の『分別論註』（*Vibhaṅgaṭṭhakathā*, VibhA）と *Vibhaṅga-mūlaṭīkā* (*Vibhaṅga-mūlaṭīkā*, VibhMt) との和訳、浪花宣明 [2008: 361-588] の *Abhidhammatthavibhāvinī* (*Abhv*) の和訳、藤本晃 [2006] の『餓鬼事註』（*Petavatthu-aṭṭhakathā*, PvA）の和訳、勝本華蓮 [2007] の『所行蔵註』（*Cariyāpiṭakatṭhakathā*, CpA）の和訳、大森一樹 [2013] の『相應部註』（*Samyuttaṭṭhakathā*, SA）「因縁相應」の和訳、村上真完、及川真介 [2013, 2014] の『長老

その理由は、これらの翻訳的研究によって得られる特定のテーマが部派仏教や大乘仏教の特定のテーマと共通する。それらのテーマは、その比較研究や教理・思想研究に展開しうるからである<sup>8</sup>。

このような翻訳的研究の著しい成果に対し、四部註<sup>9</sup>や四部復註<sup>10</sup>の翻訳的研究は停滞している。平川彰 [1974: 100] は、

「パーリ五ニカーヤには、ブッダゴーサの註釈、*Sumaṅgalavilāsini* 以下があり、共に PTS. より出版されている。これらは阿含經研究の必読の参考書である」

と述べているように、アッタカター文献はニカーヤに対する参考書程度とする立場が未だに根強い<sup>11</sup>。この立場は、パーリ三蔵に偏重することでもたらされるものである。当然なが

---

偈註』(Theragāthā-atthakathā, ThagA) の和訳などが代表的なものとして挙げられる。

最新の外国語訳(英訳)については PTS のホームページ (<http://www.palitext.com/>) で紹介されている。

<sup>8</sup> 代表的なものを紹介すると、藤本晃 [2006] は、『餓鬼事』と『餓鬼事註』とを中心にして廻向思想を詳論し、北伝仏教における展開との相違とを指摘している。

勝本華蓮 [2006] は、『所行蔵』(Cariyāpitaka, Cp)、『所行蔵註』、『仏種性』(Buddhavaṃsa, Bv)、『仏種性註』(Buddhavaṃsaṭṭhakathā, BvA)、『本生』(Jātaka, J)、『本生註』(Jātakatṭhakathā, JA) などにおける大乘思想的要素と大乘文献との関係性、およびダンマパーラと大乘仏教との関係性を研究している。勝本華蓮 [2005, 2006a, 2011, 2012] の一連の研究も、『小部』の註釈書における菩薩と大乘仏教の菩薩とを比較研究したものである。

浪花宣明 [2008] は、Abhv の和訳にもとづき、パーリ註釈文献から無我を中心とした心・心所・色法・縁起・業論などのアビダンマの主要テーマを部派仏教のアビダルマと比較し、その展開や意義を明らかにしている。

<sup>9</sup> 『長部註』、『中部註』(Majjhimaṭṭhakathā, MA)、『相応部註』、『増支部註』(Aṅguttaraṭṭhakathā, AA) のこと。

<sup>10</sup> 『長部復註』、『中部復註』(Majjhimaṭṭhakathāṭīkā, MAT)、『相応部註』(Saṃyuttatṭhakathāṭīkā, SAT)、『増支部註』(Aṅguttaraṭṭhakathāṭīkā, AAT) のこと。

Primoz, P [2002, 2009] は、Saddhammasaṅgaha (以下、Sads とする)、Gandhavaṃsa (以下、Gv とする)、Sāsanavaṃsa (以下、Sās とする) などの資料を読解し、四部復註に古復註 (Linatthapakāsini: purāṇaṭīkā, ダンマパーラ編纂) と復註 (Sāratthamañjūsā: ṭīkā, 12 世紀のサーリプッタ編纂) との八つが存在していた可能性を指摘している。

ロンドン・PTS 版 (以下、Re とする) の『長部復註』『中部復註』『相応部復註』は古復註に属し、『増支部復註』は両方が出版されている (1996, 1997, 1999 年出版は復註。2012 年出版は古復註)。八つのうちの五つの存在は知られたことになる。

今後、四部註の復註すべてが出版されたならば、ティーカー文献の精密な歴史的研究、教理的研究なども進展していくことになる。

なお、これらのアッタカター文献とティーカー文献との資料的価値の高さは、森祖道 [1990] が指摘しているとおりである。

<sup>11</sup> このパーリ註釈文献を原始仏教の理解のために必要な参考書程度とする立場の研究の一つを紹介すると、清水谷善曉 [2013: 24] は、以下のように述べている。

「なお、論書及び経と律に付随する註釈書類は、本研究では基本的に考察の範囲外とした。このように資料を限定したのは、論書や註釈書類は多くの場合、詳細な情報により経を理解するための一助となるものであるが、時に經典成立時の文脈とはかけ離れ、解

らこの場合、アッタカター文献やティーカー文献などは一部の註釈箇所のみが参照され、全体的な研究にまでは及ばない。『長部註』は四部註のなかで一番目に位置し、『小部』やアビダンマの註釈書に先立つ重要な資料であるので、その翻訳的研究はまさに急務の課題である。四部註に関する総合的な翻訳的研究のスタート地点を確立すべく、『長部註』を全訳することが本論文の第一の目的である。

この『長部註』にはブッダゴーサがソースとした「古資料」が存在する。それらは今では現存しないインドやスリランカを起源<sup>12</sup>とするもので、前3世紀から紀元後4世紀冒頭<sup>13</sup>にわたって成立してきた。その「古資料」については森祖道 [1984, 1989] と Mori, S [1987] とがアッタカター文献全体で計四十種あることを解明した<sup>14</sup>。これらの研究成果にもとづき、そのなかで実際に『長部註』のソースとなる「古資料」の名称は、Mahā-aṭṭhakathā, Dīghaṭṭhakathā, 単数形と複数形との Aṭṭhakathā, Porāṇā, Porāṇakattherā, Bhāṇakā<sup>15</sup>,

---

釈の内容が後代の教学における問題意識に影響されることも少なくないためである。本研究は、原始仏教の社会的背景という視点も加えているので、可能な限り先入観を排除し経典そのものの文脈に沿った内容の把握に努めることで、原始仏教の理解により近づくことを目指した。よって、これらの資料に依拠しないこととしたのである。ただし、あまりに解釈が困難な場合には、必要に応じて註釈書なども参照した

しかし、森祖道 [1984: 52-53] が指摘しているとおりに、アッタカター文献が「インドの原始仏教的古層」を有していることを忘れてはならない。

<sup>12</sup> 馬場紀寿 [2011a: 155] は、

「インド東岸、クリシュナ川沿いにあるナーガールジュナコンダには、スリランカの上座部または上座部大寺派に属する存在を示す三、四世紀の碑文があるから、この時期には、スリランカの上座部がインド本土に進出していた」

と述べて、碑文からインド本土における南方上座部大寺派の存在を報告している。

南方上座部大寺派における「古資料」にインドとスリランカとを起源とするものがあったということは、インド本土とスリランカとの交流があったことを示している。その交流の実態について、森祖道 [2010: 290-291] は、以下のように問題点を提起している。

「インド本土での諸部派間の相互の交流の実態、さらにはスリランカ上座部のインド本土での諸部派間との人的教团的交流の実態はほとんど何も分かっていないのが現状だからである。ただ諸部派教団の間の人的交流往来がなかったならば、文献自身が、それが口伝であれ写本であれ、勝手に独り歩きをして移動伝播することは絶対にあり得なかった点は確かである」

<sup>13</sup> 森祖道 [1984: 465-466] を参照。この「紀元後4世紀冒頭」というのは、具体的には Mahāsena 王 (A.D. 276-303) までとなる。

<sup>14</sup> これらのパーリ三蔵、準正典、「古資料」などをブッダゴーサがどのように学習したのかについて、遠藤敏一 [2011: 130] は、以下のように述べている。

「アバヤギリ寺派の教義等に精通していたことを理由に、来島後アバヤギリ寺に直行し、情報収集したのでは、という説が成り立つが、この説は受け入れられていない。理由は、マハーヴィハーラ寺の図書館には多くの資料が残され、アバヤギリ寺派の教義等もここで勉強したのでは、というのが今は一般的になっている」

<sup>15</sup> 森祖道 [1984: 274] によれば、Dīghabhāṇakā, Majjhimbhāṇakā が用例として挙げられている。

Atṭhakathācariyā, Ācariyavāda, Therasallāpa, Ariyavaṃsa<sup>16</sup>, Sīhaḷaṭṭhakathā, Porāṇaṭṭhakathā, Mūlaṭṭhakathā (ビルマ第六結集版 (以下、Be とする) による表記: Mūlakatṭhakathā)<sup>17</sup> という計十四種がある<sup>18</sup>。

これらの「古資料」の内容は、森祖道 [2006a: (166)] が、「この様にアッタカターのソースに関する研究は、ようやく個々のソースをより詳しく研究する各論段階に入ったが、その全体像の解明は未だしである」と述べているように、不明な点が多い。しかしながら、Endo, T [1999, 2003, 2005, 2013] と遠藤敏一 [2005]、林隆嗣 [1997, 2005, 2011, 2012, 2012a] は、個々のアッタカター文献のソースとなる「古資料」について論究し、その解明を試みている。しかし、『長部註』のソースとなる計十四種の「古資料」の内容について論じたものは見当たらない。そこで、この『長部註』のソースである「古資料」の内容を解明することが本論文の第二の目的となる。

本論文では、論題における「源泉資料」の内容の解明にあたり、『長部』、パーリ三蔵<sup>19</sup>、古資料という三つの資料的側面から問題意識を設定する。

第一は、『長部註』によって『長部』は、どのように規定されたのか。

第二は、『長部註』によってパーリ三蔵は、どのように規定されたのか。

第三は、『長部註』における古資料は、どのような内容であったのか。

この「源泉資料」は、馬場紀寿 [2008] を書評する森祖道 [2009: 237-238] が以下のよりに述べている。本論文は、以下に示された 6 種類の分類を「源泉資料」として適用した。

「パーリ註釈文献<sup>20</sup>の引用言及先行資料つまりソースについて全体的に検討して、これを次の 6 種類に分類した。(1) パーリ三蔵、(2) 蔵外の三書 (準三蔵<sup>21</sup>: Nettipakarāṇa,

---

<sup>16</sup> 森祖道 [1989: (239)] によれば、この Ariyavaṃsa が重視され増広された結果、Ariyavaṃsa-sutta や Mahā-ariyavaṃsa-sutta という独立した経典にまで発展したことが指摘されている。

<sup>17</sup> 「古資料」の名称と具体的な内容については森祖道 [1984: 152, 158-160, 185-186, 196-203, 208, 223, 241-242, 271, 274, 286, 298, 300] を参照。

それらの名称は、DA: III. 250 と DAṬ: I. 16 [20], 52-53 [67], II. 136 [176], III. 63 [79], 291 [372] とで確認した。

<sup>18</sup> 森祖道 [1980: 164-176] を参照。

<sup>19</sup> 概説は森祖道 [1984: 78-85] を参照。言うまでもなく、『長部』はパーリ三蔵に包括される概念であるが、『長部註』の根幹 (底本) 的な被註釈資料であるので、パーリ三蔵とは別に扱う次第である。

<sup>20</sup> この「パーリ註釈文献」の定義について森祖道 [1984: 4] は、「(1) パーリ三蔵の基本的註釈書及び Visuddhimagga、(2) その他の第一次註釈書、(3) 歴史書及び歴史資料的説話集、(4) その他 (ティーカーを有する文献)」という四つの分類で説明する。これらの個々の内容説明については、森祖道 [1984: 3-15] を参照。

本論文で「パーリ註釈文献」という言葉を使用するときは、上記の四つの分類をふくんだものとする。

<sup>21</sup> よく使われる用例として「蔵外」があるが、たとえば、現存の Be はこの三書をパーリ三蔵中に組み入れており、「蔵外: 三蔵外」という言葉は当てはまらないので、注意を要する。

v. Hinüber, O [1996: § 156-180] が「準正典」(Paracanonical text) と定義しているのに従い、本論文では「準正典」という言葉を使用する。

概説は森祖道 [1984: 86-91] を参照。古山健一 [1999, 1999a, 2000, 2000a, 2001, 2004, 2005, 2005a, 2006, 2006a, 2007, 2009] の一連の研究論文は、主としてパーリ仏教における『指導論』の受容と展開とを論じ、Nettipakarāṇa (以下、Net とする) の全訳もしている。

Petakopadesa, Milindapañhā)、(3) 他のパーリ・アッタカター<sup>22</sup>、(4) 所謂シーハラ・アッタカター<sup>23</sup>、(5) 他派説の引用（「或る人々」の説、「詭弁論者」の説）<sup>24</sup>、(6) その他（Dīpavaṃsa, Kaccānappakaraṇa, Mahāniruttippakaraṇa）<sup>25</sup>」

「拙書（森祖道）の(1) パーリ三蔵と(2) 蔵外の三書とが本書（馬場紀寿）の「註釈以前<sup>26</sup>」に、(4) 所謂シーハラ・アッタカター、(5) 他派説の引用、(6) その他、とが本書の「註釈古層<sup>27</sup>」に、そして(3) 他のパーリ・アッタカターが本書の「註釈新層<sup>28</sup>」にそれぞれ基本的に一致対応するであろう」

※引用中における脚注と（ ）内の名前とは、理解に資するために筆者が適宜ふした。

『長部註』でも、これらの6種類のソースが重要な役割を果たしている。「研究篇」では、それらのなかで(1)(4)に注目する。『長部註』による(1)パーリ三蔵と『長部』との規定の解明は、南方上座部大寺派における正典観の解明に資し、インド本土における部派仏教や大乘仏教の正典観との比較研究に展開することが期待できる。(4)は、本論文で使用する「古資料」と同義である。『長部註』における(4)「古資料」の内容の解明は、森祖道[1984: 52-53]が指摘する「インド的原始仏教的古層」と「スリランカの上座仏教的新層」というアッタカターの二層のうちの前者の解明に資する。このアッタカターの二層が明らかにならないと、アッタカター文献の正確な理解にはつながらない。以上を総合して、本論文では論題を『長部註』(Sumaṅgalavilāsini)における源泉資料の研究としたのである。

## 0.2. 使用するテキスト

本論文で使用する南方上座部大寺派のテキストは、基本的にビルマ第六結集版(B<sup>e</sup>)を底本として使用し、適宜にロンドン・PTS版(R<sup>e</sup>)を参照することにする<sup>29</sup>。

<sup>22</sup> 森祖道[1984: 92-104]を参照。パーリ・アッタカター相互の引用状況を示したものである。

<sup>23</sup> 森祖道[1984: 105-110]を参照。

<sup>24</sup> 森祖道[1984: 111-139]を参照。

<sup>25</sup> 森祖道[1984: 140-146]を参照。

<sup>26</sup> 馬場紀寿[2008: 12]によれば、「先行資料の前提となっている律・経の伝承」として用いる。

<sup>27</sup> 馬場紀寿[2008: 10-12]によれば、

「ブッダゴーサ以前の大寺派文献やブッダゴーサが執筆に利用した作品とブッダゴーサ作品とを比較し、両者の共通要素を明らかにすることによって、先行資料を引用した部分を特定する」

「ブッダゴーサ以前に成立した他系統の北伝資料（サンスクリット資料、漢訳文献、チベット訳文献）とブッダゴーサ作品とを比較して、先行資料からの引用部分を特定する」「古資料の名称が明記されている引用文がある」

という三つの論証方法からなり、「先行資料からのブッダゴーサの引用」とするものを「註釈古層」としている。

<sup>28</sup> 馬場紀寿[2008: 12]によれば、「ブッダゴーサの編集作業（先行資料の削除・付加・改変）」としている。

<sup>29</sup> たとえば、『中部復註』『相応部復註』の原典は、R<sup>e</sup>の方は出版されていないが、B<sup>e</sup>の方は出版されている。B<sup>e</sup>の方がある程度まとまって出版されている状況であるので、このよ



『長部』の翻訳は内外問わず古くよりなされ、関心が高く重要視されてきた<sup>30</sup>。すでに勝れた翻訳が多数あるので、本論文では、その全訳を提示することは控える。

『長部註』<sup>31</sup>の全体を翻訳したものは存在していない。部分的に「梵網経註<sup>32</sup>」「沙門果経註」「大因縁経註」「大般涅槃経註」の翻訳だけがある<sup>33</sup>。したがって、この『長部註』の全訳は「和訳篇」として提示した。

『長部復註』の翻訳については、現状でほとんど研究成果がない。そこで、この『長部復註』の全訳を「資料篇」として提示しておく<sup>34</sup>。

本論文は、これらの『長部』『長部註』『長部復註』を使用するテキストの中心とするが、その他も見る。参照する範囲は、「パーリ語文献資料<sup>35</sup>」となる。この「パーリ語文献資料」

---

うな状況を考慮して B<sup>e</sup>を底本とした。

『長部』『長部註』の R<sup>e</sup>の出版年代に対しては B<sup>e</sup>の出版年代の方が新しいが、『長部復註』の R<sup>e</sup>の出版年代に対しては B<sup>e</sup>の出版年代の方が古い。

DAT: I. XXV-XXVIII は、B<sup>e</sup>がカンボジアとビルマ系統の写本しか扱っていないことを指摘し、R<sup>e</sup>はシンハラ系統の写本なども使用して校訂したと述べている。

その点では、『長部復註』については R<sup>e</sup>を底本とすべきという意見もあると思うが、本論文での議論の中心は『長部註』（最新は B<sup>e</sup>）となる。したがって、この最新版の B<sup>e</sup>の『長部註』と整合性を取るために、『長部復註』についても B<sup>e</sup>を底本とした。その不備を補うために「和訳篇」と「資料篇」とにおいて R<sup>e</sup>との語句や文章の相違を適宜に註にふしておいた。

<sup>30</sup> 『長部』の翻訳状況を要領よくまとめたものとして丘山新・他（訳注）[1995: 27-30]と中村元・他（訳）[2003: 59-60]とを参照。

最新の和訳と概要（梗概）と先行研究については片山一良 [2003, 2003a, 2004, 2004a, 2005, 2006] と中村元・他（訳）[2003, 2003a, 2004] とを参照。

最新の『長部』『戒蘊篇』の原典として *Dhammachai Tipiṭaka Series: Suttantapiṭaka Dīghānikāya Volume 1 Silakkhandhavagga*, Dhammachai Institute Dhammakāya Foundation, Thailand, 2013. がある。今後、「大篇」「パーティカ篇」の原典出版も望む次第である。

<sup>31</sup> 『長部註』の R<sup>e</sup>を基準にし、それと B<sup>e</sup>、スリランカ・ブッダジャヤンティ版（以下、C<sup>e</sup>とする）、タイ王室版（以下、S<sup>e</sup>とする）、インド・ナーランダ版（以下、D<sup>e</sup>とする）との対応ページ数を示したものとして Mori, S. et al [1994: 27-37] がある。

<sup>32</sup> たとえば、「梵網経註」という場合の「註」はアッタカター (atṭhakathā) のことを、「復註」はティーカー (ṭikā) のことを示す。以下もすべて同様。

<sup>33</sup> Bodhi, B [1978, 1989, 1995] と An, Y [2003] とを参照。片山一良 [2003, 2003a, 2004, 2004a, 2005, 2006] でも部分的に訳註が付されている。本論文では、適宜にこれらを参照して和訳の一助とした。

<sup>34</sup> この「和訳篇」と「資料篇」との相違についてであるが、『長部註』は本研究の中心資料となるので、「研究篇」（本論文）の一部となる「和訳篇」と位置づけた。

『長部復註』については、DAT: I. XXXIX-XL において、『長部復註』の内容がナーガルジュナ、ディグナーガなどの思想を連想させる要素があると述べているように、その内容（翻訳）は非常に難解である。誤訳や誤訳も多くあると思うので、付録的な資料の位置づけとして「資料篇」とした。

<sup>35</sup> 森祖道 [2015: 20-25] は、「パーリ語文献資料」全体を「基本的文献体系」と「体系外文献」とに分かって個々の内容も解説しているので、それらの詳説は譲る。前者は (1) 「パーリ三蔵」（聖典）、(2) 「蔵外の三書」（準聖典）、(3) 三蔵に対する直接の註釈文献としてのアッタカター、(4) アッタカターの註釈となるティーカー、(5) ティーカーの註釈となるアヌティーカー、という五つの分類からなる。

後者は (1) 「清浄道論」、(2) 歴史書、(3) 説話集、(4) 教理綱要書、(5) 抄録集、(6)

を「北伝資料」と比較検討していく。北伝資料とは、漢訳資料・サンスクリット語資料・チベット語資料のことである。

それらのなかで中心となる北伝資料は、法蔵部所属の『長阿含経』（訳出年代は412~413年頃。訳者は後秦の仏陀耶舎・竺仏念）<sup>36</sup>である。訳出年代の下限からブッダゴーサ以前の資料であることは確実である。この『長阿含経』を「パーリ語文献資料」と比較検討に用いる利点は、南方上座部大寺派と法蔵部との比較研究が可能になることである。

説一切有部の阿含資料については Hartmann, J.-U [2004] と松田和信 [2010: 155-156, 2011: 181. n4] によって報告された（根本）説一切有部の“Dīrghāgama”の発見がある<sup>37</sup>。八世紀前半に書写された写本で、目次（ウッダーナ）から第一篇「六経品」（Ṣaṭṣūtrakanipāta）全六経、第二篇「双品」（Yuganipāta）全十八経、第三篇「戒蘊品」（Śīlaskandha）全二十三経の三品四十七経から構成されていることが明かされた。

以上の研究成果から南方上座部大寺派所属の『長部』（全三十四経）、法蔵部所属の『長阿含経』（全三十経）、説一切有部所属の“Dīrghāgama”（全四十七経）という三つの部派における経の構成や順番が知られるようになったので、これらの情報も適宜活用する。

シャマタデーヴァ（Śamathadeva）<sup>38</sup>によって編纂された『俱舎論註ウパーイカー』（以下、『ウパーイカー』とする）<sup>39</sup>について本庄良文 [2014: 15] は、以下のように解説している。

「チベット訳によってのみ伝えられるシャマタデーヴァ著『俱舎論註ウパーイカー』（*Abhidharmakośopāyikā nāma Tikā*, Otani No. 5595; Tohoku No. 4094）は、『俱舎論』に引用される阿含經典の断片について、その本文の全体または一部を挙げ、また時として本文中の重要語について参考になる用例がある場合にはそれをも示す、という仕方を繰り返すものであり、その重要性は、『俱舎論』の本文理解に資するという以上に、豊かな有部系阿含資料を提供する点にある」

---

宇宙論、(7) 詩論、(8) 法書、(9) その他もろもろ、という九つの分類からなる。

本論文でもこの「パーリ語文献資料」の定義にしたがう。

<sup>36</sup> 辛嶋静志 [1994: 51-52] は、『長阿含経』の言語について以下のように述べている。

「以上見てきたように、『長阿含経』の原語はガンダーラ語であったと片付けられるものではなく、子細に見れば、西北インド方言の特徴以外にも梵語化・プラークリット・地域の方言の要素が混然とした複雑な様相が見えて来るのである。この言語も広い意味でガンダーラ語と名付けることができるかも知れないが、西北インドの碑文に見られるガンダーラ語とはかなり異なるものであったという但し書きが必要であろう」

最新の和訳（書き下し）と概要（梗概）と先行研究とについては丘山新・他（訳注） [1995, 1997, 2000, 2001, 2002, 2005]、三枝充恵・他（校註） [1993]、菅野博史（校註） [1994]、金子芳夫・他（校註） [1995] を参照。

<sup>37</sup> この“Dīrghāgama”に関連する研究は、松田和信 [2006] や Choi, J. K [2012, 2012a] などがある。

なお、この発見以前における説一切有部の“Dīrghāgama”に関する研究状況は、岩松浅夫 [1990, 1991] が『十誦律』（所属は説一切有部、訳出年代は404~409年、訳者は弗若多羅と鳩摩羅什）「多識多知諸大経」から“Dīrghāgama”に所属する十八の単経を解明している。

<sup>38</sup> 本庄良文 [1984: 103-105] は、シャマタデーヴァはネパール出身で瑜伽行唯識派に属していたと述べている。

<sup>39</sup> この蔵文『ウパーイカー』の和訳については本庄良文 [2014, 2014a] を適宜参照した。

説一切有部が依拠した阿含資料の文章を多く伝える『ウパーイカー』をパーリ語文献資料と比較検討することによって、南方上座部大寺派と説一切有部との比較研究が可能になる。

その他、パーリ語に還元しやすいサンスクリット語資料やチベット語資料、および筆者が重要と判断したテーマをもつ資料についてはブッダゴーサ以前以後を問わずに扱い、それらの書誌情報は適時紹介する。

### 0.3. 研究方法

『長部註』における「源泉資料」を解明するための研究方法についてであるが、馬場紀寿 [2003, 2004, 2004a, 2005, 2008, 2011] の一連の研究は、アッタカター文献と北伝資料とを比較して、縁起・空・智慧などの思想的なテーマがどのようなものであったのかを調査したものである<sup>40</sup>。

この調査による研究成果は二点にまとめられる。第一は、馬場紀寿 [2008: 11] がブッダゴーサ以前に成立した他系統の北伝資料とブッダゴーサ作品とを比較し、それらの内容が一致した場合について以下のように指摘している。

「その場合、ブッダゴーサが北伝資料から引用したか、北伝資料と同一起源の伝承をブッダゴーサが用いていたか、そのどちらかの可能性に絞られる。いずれにしても、ブッダゴーサが独自に著した文章ではないのだから、口頭伝承にせよ、文献にせよ、何らかの先行資料を踏まえて書いたものであることが判明する」

続けて馬場紀寿 [2008: 247. n144] は、

「北伝阿含と対応するパーリ註釈文献の伝承は、インド起源の内容なのだから、パーリ註釈文献の中でも古資料に由来する要素であることが判明する。したがって、北伝阿含とパーリ註釈文献の比較研究は、パーリ註釈文献の新古層分析にも有効である」

と指摘している。これらの指摘をまとめると、パーリ註釈文献と北伝資料・北伝阿含とを比較して一致する内容や伝承は、註釈以前と註釈古層とに当てはまるとしている。

第二は、馬場紀寿 [2008: 197] によると、「物語的一致は扱わず、教理や信仰に関わる語彙に絞って顕著な一例を挙げていく」と前置きしている。そして、馬場紀寿 [2008: 196-203] は、パーリ文献（後期正典、準正典、註釈文献）と四阿含（『長阿含経』『中阿含経』『雑阿含経』『増一阿含経』）<sup>41</sup>とに共通する伝承の存在を明らかにした。それは、「北伝四阿含の改編」の結果であると結論している。

馬場紀寿 [2008: 203] は、その改編の意義を以下のように述べている。

---

<sup>40</sup> このアッタカター文献と北伝資料との内容の一致に関する先行研究については馬場紀寿 [2008: 197, 240-241. n108-109] を参照。

アッタカター文献と大乘仏教との内容の一致に関する研究として森祖道 [1993, 2015: 352-365] は、アッタカターで批判された大乘唯識派の所説を『唯識二十論』などと比較し、その共通関係を示している。

筆者もこれらの研究に示唆を受け、『長部註』『長部復註』と北伝資料とに共通する伝承の存在を調査した。越後屋正行 [2006, 2007, 2009, 2009a, 2009b, 2011, 2011a] を参照。

<sup>41</sup> 『長阿含経』は法蔵部所属、『中阿含経』は説一切有部所属、『雑阿含経』は説一切有部所属である。『増一阿含経』のみは所属部派が不明である。四阿含の成立状況、所属部派、訳出状況などについては榎本文雄 [1984, 1988, 2001]、向井亮 [1985]、Hiraoka, S [2000] を参照。

「伝承経路としてはいくつかの可能性が想定できる。第一には、四阿含の情報がパーリ文献（後期正典、準正典、註釈文献）に伝わった可能性。第二には、その逆に、パーリ文献の情報が四阿含に伝わった可能性。第三には、特定の新たな伝承が両系統に伝播した可能性。どの可能性が正しいのか現段階で確証はないが、相互に、かつ微妙に伝承が食い違っている例が多いことから、第三の可能性が最も妥当だという印象を受ける」

このような三つの可能性を提示したうえで馬場紀寿は、第三の可能性を最も妥当としている。森祖道 [2010: 290] の書評は、「そして実際に、これら三つの可能性のいずれの場合もあり得たと評者も考えるが、しかしどの場合が最多であったのかは現在のところは不明である」と述べている。

この第二の研究成果については本論文の結論とも関わる部分であるので、後に検討する。馬場紀寿の第一の研究成果であるパーリ註釈文献と北伝資料との比較が註釈以前と註釈古層の解明に資するという研究方法を本論文は用いる。本論文では、馬場紀寿が注目していない物語的一致などのあらゆる伝承にも焦点を当てて、『長部註』と、主としてブッダゴーサ以前の北伝資料との比較を行なう。その理由は、あらゆる伝承を比較していくことで新たな結論が生まれるからである。

文字・言葉・単語・語句・語彙・文章などの総括となる伝承<sup>42</sup>は重要である。この伝承の集大成が『長部註』や北伝資料を形成している。本論文では、ブッダゴーサ以前の北伝資料と『長部註』とを比較検討して、それらに共通する伝承を抽出していく。その共通する伝承が『長部註』に確認できたならば、それは『長部註』のソースとなる「古資料」の伝承になると想定できる。伝承の比較研究によって、この共通する伝承が『長部註』による『長部』の規定と、パーリ三蔵の規定とにどのような意義があるのか。その意義が南方上座部大寺派にどのように展開したのかを解明していく。

この「古資料」は、上記した森祖道 [1984: 52-53] によると、「インド的原始仏教的古層」と「スリランカの上座仏教的新層」というアッタカターの二層から構成されている。本論文では、このアッタカターの二層の構造を前提として、これらを簡略に示すために前者は「古資料の古層」と表記し、後者は「古資料の新層」と表記する。本論文における「古資料」の表記は、このアッタカターの二層をふくんだものとする。伝承の比較研究によって、この「古資料の古層」の伝承が果たしてブッダゴーサ以前のインドに由来する伝承と一致するのかを解明していく。

この「古資料」は現存していない以上、その内容を解明するには、その「古資料」をソースとした『長部註』の伝承を紐解くしかない。ブッダゴーサが「古資料」を扱って註釈していくさいの何らかの方針などが明らかになれば、「古資料」の内容の一端も解明できる。本論文では、パーリ語文献資料を参照しながら『長部註』を精読していく。

---

<sup>42</sup> この伝承の定義を下田正弘 [2009: 23] は、以下のように述べている。

「伝承とは、「伝えること」と「受けとること」、この二つの行為によって「やり取りされるものやこと」、これら三つの要素から成り立ついとなみの総体と考えておきたいと思います。前の世代から受け継がれてきた具体的な事物や抽象的な理念、思想などを自分が受けとり、つぎの世代にそれを引き渡してゆくこと、このやりとりが成り立つところに伝承があります」

## 本論

### 1. 『長部註』による『長部』の規定<sup>43</sup>

#### 1. 0. 序

前田惠學 [1964: 674] は、ニカーヤと阿含とを詳細に比較した結果、以下のようにその内容をまとめている。

「長部長阿含の原形は、他の三部三阿含の諸経より量的に長い經典を集め、さらに(1) 外道に対する仏教の優越性、(2) 仏教教理の大綱、(3) 仏陀の超人性、といった三類の内容基準に照らして、三編二〇数経から成っていた」

岩松浅夫 [2001a: (321)-(338)] は、パーリ上座部と法蔵部と説一切有部との『長部』『長阿含』『戒蘊篇』を比較した結果、「戒蘊篇」は成立的に古く、最根幹部分と考えられていたために違いこそあるが、基本的な枠組みそのものは変えられなかったと指摘している。

これらの内容は、『長部』と『長阿含経』との構成と内容を示したものである。現在ある仏教関係の辞書類でも、ほぼこの内容が踏襲されている。これらは、文献を比較することで引き出された結論である。しかしながら、南方上座部大寺派が『長部』をどのように見ていたのかという視点は、これらの研究では欠いている。この視点を解明するには、その註釈書である『長部註』を紐解く必要がある。いわば、『長部註』による『長部』の規定という視点である。こうすることで、南方上座部大寺派から見た『長部』の構成と内容に関する規定の視点が明らかになるであろう。これらの研究でなされていない南方上座部大寺派の『長部』に対する規定の視点を解明を試みる。この解明は、南方上座部大寺派における正典観の解明の一端にも資することが期待できるであろう。

以下は、その研究方法である。『長部註』によって『長部』は、どのように規定されたのか。一方、主としてブッダゴーサ以前の北伝資料によって『長阿含』<sup>44</sup>は、どのように規定されたのか。この両者を比較検討して、それらに共通する規定は、ブッダゴーサ以前のインドに由来する伝承となる。その伝承が『長部註』に確認できたならば、インド起源のソースとなる「古資料の古層」の伝承になると考える。

---

<sup>43</sup> ここでは全体的に越後屋正行 [2003, 2004, 2004a, 2006a, 2007a, 2007b, 2008a, 2010] を適宜参照し、加筆修正して本論文の一助とした。

これらの旧稿ではアッタカター文献とティーカー文献との区別も厳密にせず、それらの文献のフィルターを通してニカーヤ文献を解釈していた。比較対象となる北伝資料は解釈のための補足資料や添え物程度として扱っていた。したがって、結論ありきの「南方上座部大寺派宗学」とでも言うべき内容であった。馬場紀寿 [2008: 9] が、

「古資料と編纂者の文章を区別せずに漫然と註釈を読んでいる限りは、註釈書を織り成す構造を見抜くことはできない。註釈書の構造を把握できなければ、その思想的理解はおぼつかない」

と述べている批判をそのまま実行しているような論文であった。今では落第点であると断じざるを得ない。全体を読み返してみると我ながら恥ずかしく落胆するばかりである。しかしながら、少しでも成長した姿にすべく本論文で活用できるところは活用した次第である。

<sup>44</sup> ここで扱う北伝資料の範囲から、この『長阿含』の定義は、すでに指摘した法蔵部所属の『長阿含経』や説一切有部所属の“Dirghāgama”よりも広範囲な一般的概念の Dirghāgama (『長阿含経』) とした。以下、『中阿含』『雑阿含』『増一阿含』の定義についても一般的概念のものとする。

ここでは、『長部註』のソースとなる「古資料の古層」が『長部』をどのように規定したのか。その規定の意義は何かを解明することを、本編の目的とする。

このことが解明できれば、「古資料の古層」の内容の一端が明らかになることも期待できよう。

### 1. 1. 数量による規定

『長部註』『長部復註』は、『長部』に対して具体的な数字や長短などの量を提示して規定していく事例が確認できる。ここでは、これらの数字や量によって規定することを「数量による規定」と定義する。『長部註』『長部復註』が『長部』に対して、どのような数量による規定を用いたのかを確認していく。

一方、主としてブッダゴーサ以前の北伝資料も、この数量による規定を用いて『長阿含』を定めている。この『長部註』『長部復註』と北伝資料とに共通する数量による規定が明らかになれば、『長部註』のソースとなる「古資料の古層」の内容の一端を解明することができるであろう。ここでは、このような作業をとおして、これらの数量による規定の意義を分析することを目的とする。

#### 1. 1. 1. 『長部註』と北伝資料とにおける事例

『長部註』は、「数量による規定」を用いて、『長部』を以下のように定めている。

「そのうち、『長阿含』(Dīghāgama)とは、戒蘊篇(Silakkhandhavagga)、大篇(Mahāvagga)、パーティカ篇(Pāthikavagga)という篇から三つの篇があり、経から三十四の経の集成がある。その諸篇のうち、「戒蘊篇」が初めである。諸経のうち、「梵網」(Brahmajāla)が〔初め〕である。「梵網」にも、『このように私は聞いた』云々ということが、尊者アーナンダ(Ānanda)によって第一大結集の時に因縁を初めとして説かれた<sup>45)</sup>(DA: I. 2-3 [2])

上記の下線部から、『長阿含』が三篇・三十四経という数量で構成されていることが確認でき、現存する『長部』と変わらない。一般的に南方上座部大寺派で『長部』とされるものが、ここで『長阿含』と言われている。しかし、これらの両者の用例は同義と見てまったく問題ない<sup>46)</sup>。

『長部註』では、「第一結集」(Paṭhama-saṅgīti)に関する伝承のなかで以下のような一文を記載している。

「そこで尊者マハーカッサパ(Mahākassapa)は、比丘たちに、『友らよ、私たちはどの

---

<sup>45)</sup> tattha **Dīghāgamo** nāma **Silakkhandhavaggo**, **Mahāvaggo**, **Pāthikavaggoti vaggato tivaggo hoti**. **suttato catuttimsasuttasaṅgaho**. tassa vaggesu **Silakkhandhavaggo** ādi, **suttesu Brahmajālaṃ**. **Brahmajālassāpi** “evaṃ me sutan” tiādikaṃ āyasmatā Ānandena paṭhamamahāsaṅgītikāle vuttamānidānamādi.

<sup>46)</sup> 馬場紀寿 [2008: 179-184] は、「四部」「四阿含」「五部」の成立過程を論じている。馬場紀寿 [2010: 83] は、パーリ文献では「阿含」(āgama)と「部」(nikāya)という両方の用例があり、もともと「阿含」と呼ばれていたものが「部」と言い換えられるようになったのであろうと述べている。

蔵 (piṭaka) を最初に結集しましょうか』と尋ねた。

『尊者よ、経蔵 (suttantapiṭaka) です』と。

『経蔵には四つの結集があります。それらのうち、最初にどれを結集しましょうか』と。

『尊者よ、長いものの結集 (dīghasaṅgīti) です』と。

『長いものの結集には三十四の経、三つの篇があります。それらのうち、最初をどの篇にしましょうか』と。

『尊者よ、「戒蘊篇」です』と<sup>47)</sup> (DA: I. 14)

この下線部から判明することは、三篇・三十四経という数量で構成されたものが「長いものの結集」(『長部』『長阿含』)になるということである。この「長いもの」は「長い経」(dīghasutta, dīghasuttanta)<sup>48)</sup>、「結集」は「部・阿含」<sup>49)</sup>に相当するであろう。

---

<sup>47)</sup> atha kho āyasmā Mahākassapo bhikkhū pucchi, “kataraṃ, āvuso, piṭakaṃ paṭhamaṃ saṅgāyāma” ti?

“suttantapiṭakaṃ, bhante” ti.

“suttantapiṭake catasso saṅgītiyo, tāsu paṭhamaṃ kataraṃ saṅgītin” ti?

“dīghasaṅgītim, bhante” ti.

“dīghasaṅgītiyaṃ catutimsa suttāni, tayo vaggā, tesu paṭhamaṃ kataraṃ vaggan” ti?

“Sīlakkhandhavaggam, bhante” ti.

<sup>48)</sup> この sutta と suttanta との相違についてであるが、『長部註』では、『中部』における百五十経を suttanta、残りの二経を sutta とし、『相應部』における六十二経を suttanta、残りの経を sutta としている (DA: I. 24 [23])。

一方、『中部註』では、『中部』における百五十経を sutta、残りの二経を suttanta としている (MA: I. 2)。『相應部註』では、『相應部』におけるすべての 7,762 経を sutta としている (SA: I. 3 [2])。

四部註では、『長部』における三十四経すべてを suttanta としている点に一貫性が見られる。

この sutta については『長部註』を参照すると、(1)もろもろの利益 (attha) を示すこと (sūcana)、(2)よく説かれたこと (suvutta)、(3)生じたこと (savana)、(4)生じさせること (sūdana)、(5)よき救護 (suttāṇa)、(6) 糸 (sutta) の同分という六つの語義積がある (DA: I. 18 [17-18])。

anta については『長部註』『梵網経註』を参照すると、①腸 (anta)、②内 (abbhantara)、③端 (mariyāda)、④劣悪 (lāmaka)、⑤後の部分 (parabhāga)、⑥部分 (koṭṭhāsa) という六つの意味がある (DA: I. 96 [103])。さらに『長部復註』『梵網経復註』では、この anta について⑦語句を満たすこと (padapūraṇa)、⑧近隣 (samīpa)、⑨邪道 (ummagga) (DA: I. 140-141 [182]) という三つの意味を補足説明している。

片山一良 [1989: (4)-(5)] や Gombrich, R. F [1998: 32] などによれば、anta を⑤後の部分、究極 (koṭi) の意味で解釈し、一般的に suttanta は最高の経、最上の経という意味で解釈している。

<sup>49)</sup> 池田練太郎 [2010: 133-134] は、『サンギーティ・スツタンタ』(Saṅgīti-suttanta) でサーリプッタがブッダに代わって説法するエピソードと、経典の名称にサンギーティ (saṅgīti, 結集) という言葉が使われていることに注目したうえで、

「ブッダ入滅後にマハーカッサパの提案で行われたとされる、いわゆる第一結集に対抗して、サーリプッタの系譜に属する人びとが、自らの系統が正統な後継者であることを示そうとした表れとみることもできる」

と述べている。そして、その背景には、直弟子たちから強い影響を受けた派閥的グループが

続けて『長部註』では、「第一結集」に関する伝承のなかで以下のような解説がある。

「このように「梵網」を結集して、その後に『友アーナンダよ、「沙門果」(Sāmaññaphala)はどこで語られたのですか』云々という仕方により、問答の次第によって「梵網」とともにすべての十三の経を結集した。そして、『これが「戒蘊篇」と言われる』と名づけて、配置した。

その直後に「大篇」、その直後に「パーティカ篇」と、このように三つの篇の結集をもち、三十四の経で飾られ、六十四誦分 (bhānavāra) の量の經典を結集した。そして、『これが『長部』と言われる』と言った。そして尊者アーナンダに、『友よ、これをあなたの依止者たちに教えなさい』と受け取らせた<sup>50</sup> (DA: I. 15 [14-15])

以上の下線部から判断すると、『長部註』によって『長部』は、三篇・三十四経・六十四誦分という数量からなる構成であると規定されている。

『長部註』によって規定された『長部』に対する「数量による規定」は、北伝資料<sup>51</sup>でも確認できる。『仏般泥洹経』(所属は不明、訳出年代は西晋代、訳者は白法祖)では、「一つの阿含は、六十の疋の素となる<sup>52</sup>」(T1. 175c)と述べている。『般泥洹経』(所属は不明、訳出年代は西晋代(もしくはそれ以前?)、訳者は支謙か竺法護か)でも、「四つの阿含の文は、各々六十の疋の素となる<sup>53</sup>」(T1. 191a)と説いている。

岩松浅夫 [2001: 22-23] は、この両経を「古訳〈涅槃経〉」と名づけ、説一切有部か根本説一切有部の伝承(涅槃経)をベースに法蔵部的な要素などを加味して編集されたものではないかと述べている。本論文でも、この両経については「古訳〈涅槃経〉」と名づける。

この「古訳〈涅槃経〉」の訳出年代は、「古資料」が制作されていた時代(前3世紀から紀元後4世紀冒頭)と重なる。したがって、上述した『長部註』における「数量による規定」は、インド起源のソースとなる「古資料の古層」によるものとなろう。

上記の下線部に注目すると、一つの阿含に対して「六十の疋の素」という具体的な数量を示している。岩松浅夫 [2001: 25-31] は、「六十の疋の素」の字数は80万~100万字程度ではないかと指摘している。これによれば、四阿含は総計360万~400万字程度となる。

『長部註』では、『長部』を六十四誦分、『中部』を八十誦分、『相应部』を百誦分、『増支部』を百二十誦分のものとして説明している (DA: I. 15)。

『中部註』においては、『中部』を「経からは152経になる。句 (pada) からは80,523句になる……字 (akkhara) からは740,053字になる<sup>54</sup>」と説明している (MA: I. 2-3 [2])。

存在していたことを指摘している。

この指摘から解釈すると、パーリ語文献資料にその派閥的グループによるさまざまな意見や呼称が入りこんだ結果、「部」と「阿含」と「結集」という名称が同義にされたという推測が可能となる。

<sup>50</sup> *evam Brahmajālaṃ saṅgāyitvā tato paraṃ, “Sāmaññaphalaṃ, paṇāvuso Ānanda, kattha bhāsitaṃ” tiādinā nayena pucchāvissajjanānukkamena saddhim Brahmajālena sabbepi terasa suttante saṅgāyitvā, “ayam Silakkhandhavaggo nāmā” ti kittetvā thapesum.*

*tadanantaram Mahāvaggam, tadanantaram Pāthikavagganti, evam tivaggasaṅgaham catutimsasuttapatimanditam catusatthibhānavāraparimānam tantim saṅgāyitvā, “ayam Dīghanikāyo nāmā” ti vatvā āyasmantaṃ Ānandaṃ paṭicchāpesum, “āvuso, imaṃ tuyhaṃ nissitake vācehi” ti.*

<sup>51</sup> 今回多く使用した第一結集に関する伝承を述べた北伝資料の範囲については塚本啓祥 [1980: 4-10, 182-189] を参照。

<sup>52</sup> 一阿含者、六十疋素。

<sup>53</sup> 四阿含文、各六十疋素。

<sup>54</sup> *suttato diyadḍhasuttasataṃ dve ca suttantā. padato tevīsuttarapañcasatādhikāni asitipadasahassāni.*



以上の説明をまとめて、『中部』の字数を誦分数でわっていくと、『中部』の一誦分は 9,250 字程度 ( $740,053 \div 80 = 9,250.6,625$ ) となる。この字数にもとづいて各部に誦分数をかけていくと、『長部』は 592,000 字程度 ( $9,250 \times 64$ )、『中部』は 740,000 字程度 ( $9,250 \times 80$ )、『相応部』は 925,000 字程度 ( $9,250 \times 100$ )、『増支部』は 1,110,000 字程度 ( $9,250 \times 120$ ) となる。これらによれば、南方上座部大寺派における四部の総字数は 3,367,514 字程度になる。

岩松浅夫 [2001: 43-44] は、PTS のテキストから字数を計算した結果、『長部』は 514,000 字、『中部』は 722,000 字、『相応部』は 881,000 字、『増支部』は 947,000 字となり、計 3,064,000 字になると述べている<sup>55</sup>。

「古訳〈涅槃経〉」は各阿含の字数を同じ量とし、『長部註』は各部の字数を別々の量とする。しかしながら、四部と四阿含との総字数については 300 万字～400 万字と、比較的近似している。

『長部註』では、『長部』が 34 経、『中部』が 152 経、『相応部』が 7,762 経、『増支部』が 9,557 経になると解説している (DA: I. 17)。上記の字数をこの経数でわっていき、四部における各経の平均的な字数を計算すると、『長部』が 17,400 字程度 ( $592,000 \div 34 = 17,411.76,470$ )、『中部』が 4,860 字程度 ( $740,000 \div 152 = 4,868.421,052$ )、『相応部』が 119 字程度 ( $925,000 \div 7,762 = 119.1,703,169$ )、『増支部』が 116 字程度 ( $1,110,000 \div 9,557 = 116.1,452,338$ ) となる。ここから、『長部』の平均的な字数が四部のなかで一番多いことが確認できる。『長部』は字数が多く長い (dīgha) 経と言われる所以がここにある。

『長部註』によって規定された『長部』を字数が多く長い経とする事例は、北伝資料によって規定された『長阿含』にも見られる。『五分律』(所属は化地部、訳出年代は南北朝時代、訳者は仏陀什と道生) では、

「迦葉は、阿難に質問して、『仏はどこにおられて、「増一経」を説かれたのか。どこにおられて、「増十経」、「大因縁経」、「僧祇陀経」、「沙門果経」、「梵動経」を説かれたのか』と言った。……(迦葉は) 僧団のなかで唱えて、『それなるこれは長い經典である。今は集めて一つの部とします。「長阿含」と名づけます』と言った<sup>56</sup>」(T22. 191a)

と記載している。『四分律』(所属は法蔵部、訳出年代は姚秦代、訳者は仏陀耶舎と竺仏念) では、

「大迦葉は、阿難に質問して、『「梵動経」はどこで説かれたのですか。「増一〔経〕」はどこで説かれたのですか。「増十〔経〕」はどこで説かれたのですか。「世界成敗経」は

---

…… akkharato satta akkharasatasahassāni cattālīsañca saḥassāni tepaññāsañca akkharāni.

南方上座部大寺派における「句」(pada) や「字」(akkhara) などの表現法 (表記の区分) については片山一良 [1976: (48)-(49)] を参照。

<sup>55</sup> 岩松浅夫 [2001: 43-44] は、漢訳四阿含の分量は、『大正蔵』の段数から『長阿含』が 446 段、『中阿含』が 1,165 段、『雜阿含』が 1,118 段、『増一阿含』が 838 段になる。パーリ四部の分量は、PTS のテキストのページ数から『長部』が 904 ページ、『中部』が 1,092 ページ、『相応部』が 1,686 ページ、『増支部』が 1,840 ページになると指摘している。

しかし Re は、場所によってページの本文が少ない・脚注の表記が多いなどのばらつきが見える。しかし Be のページ数は、本文と脚注との均整 (ほとんどが本文) がとれている。それによれば、『長部』が 779 ページ、『中部』が 1,206 ページ、『相応部』が 1,931 ページ、『増支部』が 3,672 ページとなる。

いずれにしても、『長部』の総字数や総ページ数がもっとも少ないことが確認できる。

<sup>56</sup> 迦葉即問阿難言、「仏在何処、説増一経。在何処説、増十経・大因縁経・僧祇陀経・沙門果経・梵動経」……僧中唱言、「此是長経、今集為一部、名長阿含」。

どこで説かれたのですか。「僧祇陀經」はどこで説かれたのですか。「大因緣經」はどこで説かれたのですか。「天帝釈問經」はどこで説かれたのですか』と言った。  
阿難は、『長いものの阿含を説くように、これはすべての長い經典を集めて、『長阿含』とします』とすべて答えた<sup>57)</sup> (T22. 968b)

と記述している。さらに『摩訶僧祇律』(所属は大衆部、訳出年代は東晋代、訳者は法顕と仏陀跋陀羅)は、『文句の長いものを集めて、『長阿含』とします<sup>58)</sup> (T22. 491c) と述べている。

『根本説一切有部毘奈耶雜事』(所属は説一切有部<sup>59)</sup>、訳出年代は唐代(710年)、訳者は義浄)では、『もし經典が長く、長く説いているならば、これは、すなわち名づけて『長阿笈摩』とします<sup>60)</sup> (T24. 407b) と説いている。

『毘尼母經』(所属・訳出年代・訳者のすべてが不明)では、『もろもろの經典のなかの所説で、長いものの阿含と合致するものは、すべて『長阿含』とします<sup>61)</sup> (T24. 818a) と記している。

上述の下線部を総括すると、化地部・法蔵部・大衆部・根本説一切有部などの所属となる北伝資料においては、「長い教え、文句、經典」の集成を『長阿含』としている。これは『長部註』とも共通している。したがって、インド起源のソースとなる「古資料の古層」によるものと考えられる。

### 1. 1. 3. 『長部復註』における事例

『長部復註』は、「数量による規定」を用いて、『長部』を以下のように定めている。この作業にあたっての注意点であるが、ティーカー文献における伝承が独自の伝承ではなく、アッタカター文献などから転用したに過ぎない場合が多々ある。したがって、その伝承が *Chaṭṭhasaṅgāyana Tipiṭaka 4* (CST4) による検索でパーリ註釈文献における独自の新しい伝承かどうか細心の注意を払い、引用して検討する。

「少ない經の集成としては、少量のもの (appaparīṇāma) としては、把捉・憶持などを楽にするものとしては、どのようなものか。  
すなわち、これは三十四の經の集成であり、六十四の誦分の量であるからである<sup>62)</sup>  
(DAṬ: I. 19 [23])

「少ない經」は四部と比べた場合の經数、「少量のもの」は四部と比べた場合の誦分数を意味している。この問答の意味するところは、『長部』が四部のなかでもっとも数量が多く長いものとする誤解を解くことにある。実際のところ、『長部復註』によって『長部』は少ない經数、少量の誦分数であり、四部のなかで一番短いために經の記憶も楽で容易なものと規定されている。

<sup>57)</sup> 大迦葉即問阿難言、「梵動經在何処説。増一在何処説。増十在何処説。世界成敗經在何処説。僧祇陀經在何処説。大因緣經在何処説。天帝釈問經在何処説」。阿難皆答、「如長阿含説、彼即集一切長經、為長阿含」。

<sup>58)</sup> 文句長者集、為長阿含。

<sup>59)</sup> 榎本文雄 [1998: (117)] は、「説一切有部」と「根本説一切有部」とは同一のものであると指摘している。

<sup>60)</sup> 若經長長説者、此即名為長阿笈摩。

<sup>61)</sup> 諸經中所説、与長阿含相応者、總為長阿含。

<sup>62)</sup> kiñca katipayasuttasaṅgahato, appaparimāṇato ca gahaṇadhāraṇādisukhato. tathāhesa catuttimsasuttasaṅgaho catusatṭhibhāṇavāraparimāṇo ca.

『長部復註』によって『長部』に新たに加えられた規定は、経の記憶が容易なものという一点である。

### 1. 1. 3. 小結

南方上座部大寺派の資料では、各部の誦分数と文字数がそれぞれ相違するものとして規定している。一方で「古訳〈涅槃経〉」では、各四阿含の文字数は同一のものとして規定している。しかしながら、これらの総文字数は300万字～400万字と近似している。

南方上座部大寺派の資料と北伝資料とにおいては、「長い教え、文句、経典」の集成が『長部』と『長阿含』になると規定している点が共通している。この共通する規定は、インド起源のソースとなる「古資料の古層」によるものと見られる。

『長部復註』によって『長部』は少ない経、少量の誦分であり、経の記憶が容易であるという規定が新たに加えられている。『長部註』による「数量による規定」との大きな相違点は存在しない。

南方上座部大寺派の資料と北伝資料とにおいて共通する「数量による規定」の意義は、『長部』と『長阿含』とを「数量による規定」から定めていくことである。

## 1. 2. 概略による規定

『長部註』『長部復註』は、『長部』に対して内容をまとめて簡略に規定していく事例が確認できる。ここでは、この内容をまとめて簡略に規定することを「概略による規定」と定義する。この『長部註』『長部復註』が『長部』に対して、どのような概略による規定を用いたのかを確認していく。

一方、主としてブッダゴーサ以前の北伝資料も、この概略による規定を用いて『長阿含』を定めている。この『長部註』『長部復註』と北伝資料とに共通する概略による規定が明らかになれば、『長部註』のソースとなる「古資料の古層」の内容の一端を解明することができるであろう。ここでは、このような作業をとおして、これらの概略による規定の意義を分析することを目的とする。

### 1. 2. 1. 『長部註』における事例

『長部註』は、「概略による規定」を用いて、『長部』「梵網経」(Brahmajāla-sutta)を以下のように定めている。下記の引用部分は、「第一結集」に関する伝承であり、前者マハーカッサパと後者アーナンダとの対話からなっている。

「『戒蘊篇』には十三の経があります。それらのうち、最初をどの経にしましょうか」と。

『尊者よ、「梵網経」とは、三種の戒で荘厳され、種々の類の邪命・詐欺・饒舌などを碎破し、六十二見の網を解き、一万の世界の震動があるものです。私たちは、それを最初に結集しましょう』と<sup>63</sup>」(DA: I. 14)

<sup>63</sup> “sīlakkhandhavagge terasa suttantā, tesu paṭhamam kataram suttan” ti?

“Brahmajālasuttam nāma bhante, tividhasilālaṅkatam,  
nānāvidhamicchājīvakuhalapanādividdhamsanam, dvāsattthiditthijālavinivethanam,  
dasasahassilokadhātukampanam, tam pathamam saṅgāyāmā” ti.

この下線部によれば、『長部註』によって『長部』「梵網經」は、「小戒・中戒・大戒という三種の戒<sup>64</sup>で莊嚴されているもの」、「種々の類の邪命・詐欺・饒舌などを碎破するもの」、「六十二見の網を解くもの」、「一万の世界の震動があるもの」という四つの概略で規定されている。

『長部註』「大念処經註」は、以下のように説明している。

「なぜなら多聞 (bāhussacca) によって一、あるいは二、あるいは三、あるいは四、あるいは五ニカーヤ (nikāya) をパーリ (pāli) によって、意味 (attha) によって習得している者にも掉挙・悪作 (uddhaccakukkucca) が捨断されるからである<sup>65</sup>」(DA: II. 371 [III. 781])

「なぜなら多聞によって一……五ニカーヤをパーリによって、意味によって習得している者にも疑い (vicikicchā) が捨断されるからである<sup>66</sup>」(DA: II. 372 [III. 782])

この説明では、どのニカーヤでも多く聞いて学習しているならば、掉挙と悪作と疑いとが捨てられるという「概略による規定」が『長部』にも定められている。

『長部註』によって『長部』と『長部』「梵網經」とに「概略による規定」が定められたのである。このような「概略による規定」が北伝資料にも確認できるのかを以下に見ていく。

### 1. 2. 2. 北伝資料における事例

主としてブッダゴーサ以前の北伝資料における事例のうち、『仏般泥洹經』は、以下のように記載している。

「仏は、衆生が姪欲をもって解脱することがないことによって一つの阿含を作りました。〔衆生が〕凶悪でそむいているために一つの阿含を作りました。〔衆生が〕愚かで見えてなく、正しさを遠ざけるために一つの阿含を作りました。〔衆生が〕両親に孝行せず、賢者を遠ざけ、仏の恩を受けることを旨とせず、目上の人の報いを顧みないために一つの阿含を作りました<sup>67</sup>」(T1. 175b)

この記載からは、四つの阿含がどの阿含に対応するかが判然としない。ここで「古訳〈涅槃經〉」として対応する『般泥洹經』を確認すると、以下のように記述されている。ここから下線部の内容が『長阿含經』の内容となる。

「阿難より四阿含を受け取りました。第一は『中阿含』、第二は『長阿含』、第三は『増一阿含』、第四は『雜阿含』です。この四つの文は、第一が食欲のもののために作り、第二が喜びと怒りをなすもののために作り、第三が愚痴のもののために作り、第四が孝行せず、師に仕えないもののために作りしました<sup>68</sup>」(T1. 191a)

<sup>64</sup> 片山一良 [1989: (4)-(5)] によれば、三戒は戒律制定以前の沙門、または仏の戒一般を示すものと述べている。

<sup>65</sup> bāhussaccenapi hi ekam vā dve vā tayo vā cattāro vā pañca vā nikāye pāḷivasena atthavasena ca uggaṇhantassāpi uddhaccakukkuccaṃ pahīyati.

<sup>66</sup> bāhussaccenapi hi ekam vā pe pañca vā nikāye Pāḷivasena ca atthavasena ca uggaṇhantassāpi vicikicchā pahīyati.

<sup>67</sup> 仏以衆生、姪洩無度、作一阿含。凶怒悖逆、作一阿含。愚冥遠正、作一阿含。不孝二親、遠賢不宗受仏恩、不惟上報、作一阿含。

<sup>68</sup> 從阿難受得四阿含、一中阿含、二長阿含、三增一阿含、四雜阿含。此四文者、一為貪姪作、二為喜怒作、三為愚癡作、四為不孝不師作。

上記の下線部は、凶悪や凶暴な衆生のために、喜怒哀楽の感情が激しいものたちのために『長阿含』が制作されたということを伝えている。

岩松浅夫 [2001: 36] は、「古訳〈涅槃経〉」では、仏の説法として中阿含・長阿含・増一阿含・雑阿含という順序が貪・瞋・癡の三毒などの対治に対応していると述べている。これによれば、「古訳〈涅槃経〉」によって『長阿含』に「瞋の対治」という概略が定められたことになる。

上記の『長部註』では、『長部』と「梵網経」とに対して「邪命・詐欺・饒舌・掉挙・悪作・疑いなどを碎破するもの」という規定を定めている。これらの規定の内容は、この「古訳〈涅槃経〉」における内容と、「煩惱類を消すためのもの」という点で共通していると考えられる。この「古訳〈涅槃経〉」の訳出年代は、「古資料」が制作されていた時代（前3世紀から紀元後4世紀冒頭）と重なる。したがって、上述した『長部註』における「概略による規定」は、インド起源のソースとなる「古資料の古層」によるものとなる。

『薩婆多毘尼毘婆沙』（所属は説一切有部、訳出年代・訳者は不明）<sup>69</sup>には、以下のような解説がある。

「神々と世界の人々のために、適時に説法したものを集めたものが『増一〔阿含〕』となります。これは教えを説く人々の習うところです。

利根の衆生たちのために、もろもろの深い意義を説いたものを『中阿含』と名づけます。これは学問する者たちの習うところです。

さまざまな禅にもとづく法を説くというこれが『雑阿含』となります。これは坐禅をすする人たちの習うところです。

もろもろの外道を破るというこれが『長阿含』となります<sup>70</sup>（T23. 503c-504a）

この下線部から、説一切有部では『長阿含』を「外道を破るもの」という概略によって規定していることがわかる。その「概略による規定」を、『長部註』は『長部』「梵網経」のみに定め、説一切有部は『長阿含』全体に定めている点は相違する。しかし、これらの概略の内容はおおよそ一致している。

『分別功德論』（訳出年代は後漢代、所属・訳者は不明）は、以下のように説明する。

『長〔阿含〕』とは、久遠の事柄を説き、劫を経ても本末を絶えることなく、由来の事柄は七仏を経由しています。〔転輪〕聖王の七宝があります。それゆえに『長〔阿含〕』

<sup>69</sup> 船山徹 [1998:280] は、

「概していえば、失訳『薩婆多毘尼毘婆沙』はインド正統有部の戒律情報を伝える文献といえよう。しかし一方で、少なからざる箇所において純粋の翻訳文献にはある筈のない「中国固有の情報」が混入していることも見逃せない」

と述べている。続けて船山徹 [1998:281] は、以下のように推論している。

「インド人律師が何らかの胡本を中国の秦の領域にもたらした。彼はあるとき講義の如き場で、そこに書かれた伝統的解釈を漢人僧に教示した。そして胡本の内容が、律師の個人的見解や、参加者の討議等とともに記録された。それが『薩婆多毘尼毘婆沙』ではあるまいか」

<sup>70</sup> 為諸天世人、隨時説法、集為増一。是勸化人所習。  
為利根衆生、説諸深義、名中阿含。是学問者所習。  
説種種随禅法、是雑阿含。是坐禅人所習。  
破諸外道、是長阿含。

と言います<sup>71)</sup> (T25. 32a-b)

この下線部における「七仏」という概略は、『長部』「大譬喻経」と『長阿含経』「大本経」との概略に対応する。「転輪聖王の七宝」という概略は、『長部』「転輪王経」と『長阿含経』「転輪聖王修行経」との概略に対応する。

さらに『撰集三蔵及雑蔵伝』(訳出年代は東晋代、所属・訳者は不明)では、偈によって以下のように述べている。

「長いものを説いたことにおいて過去の世界に及び、永劫に世界で流通します。このこと

によって『長〔阿含〕』と言われます。  
もろもろの〔欲望〕を止めることをはかり、天界の快樂があることを聞いた者たちは歡

喜します。このことによって『長〔阿含〕』と言われます。  
①七世の過去の仏は、大きな乗り物<sup>72)</sup>をとるに及び、②仏の涅槃に行きます。このこと

によって『長〔阿含〕』と言われます。  
③もろもろの宝の数をかぞえ、多くの転輪の王たちは聞き、喜びます。このことによっ

て『長〔阿含〕』と言われます<sup>73)</sup>」(T49. 3b)

この波線部における前文は、『長阿含』が過去から未来にわたって流通するという「経の永続性」のようなものを示したものである<sup>74)</sup>。後文は、修行による「生天」のようなものを示している。

下線部における①「七世の過去の仏」という概略は、『長部』「大譬喻経」と『長阿含経』「大本経」との概略に相当する。②「仏の涅槃」という概略は、『長部』「遊行経」と『長阿含経』「遊行経」との概略に相当する。③「宝の数と転輪王」という概略は、『長部』「転輪王経」と『長阿含経』「転輪聖王修行経」との概略に相当する。

これらの『分別功德論』『撰集三蔵及雑蔵伝』における伝承は、『長阿含』に所属する数経を概略によって規定している。このような規定が『長部註』にも見られるのかを以下に確認する。

### 1. 2. 3. 『長部復註』における事例

『長部復註』は、「概略による規定」を用いて、『長部』を以下のように定めている。

「なぜなら、この〔長〕阿含は「梵網」などで戒・見解などの完全な説明をすることなどによって、「大譬喻」(Mahāpadāna) などで過去の仏たちの徳を説明することなどによって、「パーティカ経」(Pāthikasutta) などで外道たちを碎破し、反転すべきことがない獅子吼をすることなどによって、「無上経」(Anuttariyasutta) などで個別的には、仏の徳を説明することによって、三宝 (ratanattaya) に対して特に勝れた信仰 (sāṭisayappasāda)

<sup>71)</sup> 長者、説久遠事、歴劫不絶本末、源由事経七仏。聖王七宝。故曰長也。

<sup>72)</sup> この場合の「大乘」は、いわゆる大乘仏教のような大乘ではなく、「仏の涅槃」にかかる「大きな乗り物」と解釈した。

<sup>73)</sup> 於中長説、并及先世、劫世流転、是故曰長。

計於諸止、天上快樂、聞者歡喜、故名曰長。

七世過仏、及攬大乘、仏之涅槃、是故曰長。

諸宝計数、多有転輪、諸王喜聞、故名曰長。

<sup>74)</sup> 岩松浅夫 [2001: 33] は、「古訳〈涅槃経〉」では「経典書写」の重みを説いていると指摘している。「経典書写」と「経の永続性」とは関係があるのかもしれない。

をもたらすからである<sup>75</sup>」(DAṬ: I. 15 [19])

ここでは、『長部復註』によって『長部』「梵網經」は「戒・見解などの完全な説明をするもの」、『長部』「大譬喩經」は「過去の仏たちの徳の説明をするもの」、『長部』「パーティカ經」は「外道たちを砕破し、獅子吼をするもの」という概略で規定されている。『長部』「パーティカ經」に対する概略の内容は、上述した説一切有部の「外道を破るもの」という概略の内容とも共通している。

この「無上經」は、『増支部』(6・1)(AN: II. 250 [III. 283])に該当する。その内容は、世尊がサーヴァッティ(Sāvatti)に近いジェータ林(Jetavana)におけるアナータピンディカ(Anāthapiṇḍika)の園林で、比丘たちに見の無上、聞の無上、獲得の無上、学の無上、奉仕の無上、隨念の無上からなる六つの無上<sup>76</sup>を説き、それを聞いた比丘たちが歓喜したというものである。この「無上經」は、『長部』に所属しない經である。

この「六つの無上」に注目すると、『長部』「結集經」(DN: III. 207 [250])では、仏の代理としてサーリプッタ(Sāriputta)がその「六つの無上」を説法している。これによれば、この「無上經」は『長部』「結集經」を意味しているのかもしれない。とにかく、ここで「無上經」が「仏の徳を説明するもの」という概略で規定された内容は、『長部』「大譬喩經」の概略にふくまれたものと解釈する。

上述の下線部における「など」の用例は、『長部』に所属する三十四經の一々に「概略による規定」で定めていたと想定できる。しかしながら、その全貌は不明である。一方、『長部』全体は「三宝に対して勝れた信仰をもたらすもの」という概略によって規定されている<sup>77</sup>。

このような規定は、たとえば、『阿毘達磨大毘婆沙論』(所属は説一切有部、訳出年代は唐代、訳者は玄奘。以下、『大毘婆沙論』とする)では、第三の論者の第五説として、「またつぎに〔三蔵には〕進趣にも差別がある。いわく、未だ正法に入信していないものを正法に入信させるために經蔵を説く<sup>78</sup>」(T27. 2a)と伝えている。ここでは經蔵が正法に入信させることに資するものとしている。この『大毘婆沙論』は、唐の玄奘の翻訳によるものであるが、

---

<sup>75</sup> ayañhi āgamo Brahmajālādīsu siladitthādīnam anavasesaniddesādivasena, Mahāpadānādīsu purimabuddhānampi guṇaniddesādivasena, Pāthikasuttādīsu titthiye nimadditvā appatvattiyasīhanādanadanādivasena, Anuttariyasuttādīsu ca visesato buddhaguṇavibhāvanena ratanattaye sātīsayappasādaṃ āvahati.

<sup>76</sup> ①見ることの無上(dassanānuttariya)、②聞くことの無上(savanānuttariya)、③得ることの無上(lābhānuttariya)、④学ぶことの無上(sikkhānuttariya)、⑤奉仕することの無上(pāricariyānuttariya)、⑥隨念することの無上(anussatānuttariya)のこと。

<sup>77</sup> この規定は、たとえば『阿毘達磨大毘婆沙論』(以下、『大毘婆沙論』)では第三の論者の第五説として、

復次進趣亦有差別。謂未入正法令入正法故説素怛纜。

「またつぎに〔三蔵には〕進趣にも差別がある。いわく、未だ正法に入信していないものを正法に入信させるために經蔵を説く」(T27. 2a)

と伝えており、經や經蔵は仏教(三宝・正法)に対する信仰に関連したものであることが共通しているので、ダンマパーラの独自の伝承とはならない。

この『大毘婆沙論』は唐の玄奘の翻訳によるものであるが、その内容は種々の毘婆沙師によって著されたものが三世紀ごろにまとめられたものであるため、ブッダゴーサやダンマパーラ以前の資料となる。

<sup>78</sup> 復次進趣亦有差別。謂未入正法令入正法故説素怛纜。

その内容は種々の毘婆沙師によって著されたものが三世紀ごろにまとめられたものである。したがって、ダンマパーラ以前の伝承を説いている資料となる。この『長部復註』における「三宝に対して勝れた信仰をもたらすもの」という概略は、ダンマパーラの独自のものではない。

北伝資料は、「経の永続性」に主眼を置く立場が見受けられた。これは、経である法の重要視であろう。『長部復註』では、『長部』に対して「三宝に対する勝れた信仰」という概略を定めたことで、法に傾きすぎない立場を維持したと考える。

このような南方上座部大寺派の立場は、以下の『長部復註』の伝承からも明確である。

「しかしなぜ、四阿含のうち、『長阿含』が最初に結集されたのか。そのうち、「戒蘊篇」が初めとして配置されたのか (nikkhitta)。そのうち、「梵網」であるのか？この詰問 (anuyoga) は、いかなる場合にも起こらないことはない。信をもたらす徳から、『長部』が最初に結集された。なぜなら、信 (saddhā) はもろもろの善法の種子であるからである。たとえば、『信は種子であり、苦行は雨である<sup>79)</sup>』と言っているようなものである。それには信をもたらす徳の状態が示された<sup>80)</sup> (DAṬ: I. 19 [23])

「戒の話 (sīlakathā) が多いことから、「戒蘊篇」が最初に配置された。なぜなら、すべての徳 (guna) が戒を確立することから、戒は教え (sāsana) の初めである。それゆえに、『比丘よ、それゆえに、あなたはもろもろの善法のうち、初めを清浄にきなさい。もろもろの善法の初めとは、何でしょうか？きわめて清浄な戒です<sup>81)</sup>』云々と言った。これによって、その篇には適切な自制 (anvatthasaññatā) が説かれた。邪見を離脱する話 (ditthivinivethanakathā) であることから、経蔵には完全に見解を分別する「梵網」が最初に配置されたと見られるべきである。なぜなら、三蔵よりなる仏の言葉において、「梵網」のようにもろもろの悪しき見解を清浄にし、縛りないものにして解説された経はないからである、と<sup>82)</sup> (DAṬ: I. 19 [23])

この詰問は、南方上座部大寺派では『長部』と「戒蘊篇」と「梵網経」とがなぜ、一番目

79 引用文の出典は『相応部』(7・11) (SN: I. 175 [I. 172]) となる。対応する『雑阿含経』巻4 (98) (所属は説一切有部、訳出年代は宋代、訳者は求那跋陀羅) は以下のとおりである。

信心為種子、苦行為時雨。

「信心は種子となり、苦行は時雨となります」 (T2. 27a)

80 kasmā pana catūsu āgamesu Dīghāgamo paṭhamam saṅgīto, tattha ca Sīlakkhandhavaggo ādito nikkhitto, tasmīṅca Brahmajālanti?

nāyamanuyogo katthacipi na pavattati, api ca saddhāvahagunato Dīghanikāyo paṭhamam saṅgīto. saddhā hi kusalahammānam bījam yathāha, “saddhā bījam tapo vuttī” ti, saddhāvahagunatā cassa dassitāyeva.

81 引用文の出典は『相応部』(47・4) (SN: III. 124 [V. 143]) となる。とくに対応する漢訳などが無い場合には何も記さない。以下すべて同様とする。

82 sīlakathābhūllato pana Sīlakkhandhavaggo paṭhamam nikkhitto. sīlañhi sāsana ādi, silapatitthānattā sabbagunānam, tenevāha, “tasmātiha, tvam bhikkhu, ādimeva visodhehi kusalesu dhammesu. ko cādi kusalanam dhammanam? silaṅca suvisuddhan” tiādi. etena cassa vaggassa anvatthasaññatā vuttā hoti.

ditthivinivethanakathābhāvato pana suttantapaṭakassa niravasesaditthivibhajanam Brahmajālam paṭhamam nikkhittanti daṭṭhabbam. tepitake hi buddhavacane Brahmajālasadisam ditthigatāni niggumbam nijjatam katvā vibhattsuttam natthīti.



に配置されているのかというものである。上述した「古訳〈涅槃經〉」では『中阿含』を、“Dirghāgama”では「六經品」と“Daṣṭtara”（十上經）を、『長阿含經』では「大本經」を一番目に配置している。

説一切有部の“Dirghāgama”が“Daṣṭtara”を一番目に配置しているのは、アビダルマとしての法の分析を重要視した結果によるものと考えられる。

法蔵部の『長阿含經』が「大本經」を一番目に配置したのは、たとえば、『異部宗輪論』（所属は説一切有部、訳出年代は662年、訳者は玄奘。その内容は1・2世紀ごろの世友（Vasumitra）が著したものとされている）では、法蔵部の主張を、「言わく、仏は僧団の中におられるとしても、別に仏に施したならば、果は大きいものとなるが、僧団〔に施しても果〕は〔大きく〕ない<sup>83</sup>」（T49.17a）と伝えている。これによれば、法蔵部では仏を中心にすえて重要視した結果によるものと考えられる<sup>84</sup>。

以上のように一番目に配置された経は、各部派にとっての象徴的存在であったと判断できる。当然、この詰問は起こりうるものであろう。

この詰問に対する『長部復註』の解答を下線部によって見ていくと、『長部』が「信をもたらす徳」、「信＝善法の種子」、「戒蘊篇」が「戒の話の多さ」、「徳→戒（教への初め）」、「適切な自制」、「梵網經」が「邪見を離脱する話」、「完全な見解の分別」、「悪しき見解をなくすもの」という概略で規定されている。この「概略による規定」によって『長部』と「戒蘊篇」と「梵網經」とが一番目に配置された意義を主張している。

ここで重要な点は、これらの「概略による規定」が一種の教理体系や修行体系のような形になっていることである。

『長部復註』は、『長部註』における『長部』とそれに所属する篇・経とに対する「概略による規定」よりも、一層発展した内容を付加していったのである。

#### 1. 2. 4. 小結

『長部註』によって『長部』は「掉挙・悪作・疑いを捨断するもの」、『長部』「梵網經」は「三種の戒」、「邪命や外道などを碎破するもの」、「一万の世界の震動」という概略で規定されている。

「古訳〈涅槃經〉」は、『長阿含』を「瞋の対治」という概略で規定している。『薩婆多毘尼毘婆沙』（説一切有部）は、『長阿含』を「外道を破るもの」という概略で規定している。

『分別功德論』『撰集三藏及雜藏伝』は、『長阿含』に所属する数経を七仏・涅槃・七宝などという概略で規定している。そして、「経の永続性」も重要視している。

『長部復註』は、『長部』「梵網經」「大譬喩經」「パーティカ經」に対して「概略による規定」を定めている。その一方で、三十四経の一々に「概略による規定」を定めていた可能性も指摘した。『長部』全体には、「三宝に対して勝れた信仰をもたらすもの」という概略が規定されている。さらには、「徳→信・善法の種子・戒→適切な自制・悪しき見解の分別と離脱」という一種の教理体系や修行体系が『長部』全体に対して構築された。

南方上座部大寺派の資料と北伝資料とにおいて共通する「概略による規定」の意義は、『長部』と『長阿含』とを「概略による規定」から定めていくことである。

#### 1. 3. 内容による規定

南方上座部大寺派の資料と北伝資料とにおいては、『長部』と『長阿含』とを「数量」と

<sup>83</sup> 謂仏雖在僧中所撰、然別施仏果大非僧。

<sup>84</sup> 静谷正雄 [1978: 173-200] を参照。

「概略」による規定から定めていくことが共通している。ここでは、経の内容をまとめて規定することを便宜上、「内容による規定」と定義する。この「内容」は、「概略」と実質的に変わるところはない。なぜなら、この「内容」と「概略」とは経の伝承を定めて、まとめていくことで完全に一致しているからである。

以下、『長部註』によって定められた『長部』の各篇と各経とに対する「内容による規定」を、『長部復註』も適宜参照しながら、その規定の根幹に関わる内容に限って引用検討し、その規定の意義を分析する。

### 1. 3. 1. 1. 「梵網経」と「沙門果経」との事例

『長部』「梵網経」(Brahmajāla-sutta) は、仏がラージャガハ (Rājagaha) とナーランダ (Nālandā) との間にあるアンバラッティカー (Ambalatthikā) における王宮で、比丘たちに説法されたものである。その内容は三種の戒、六十二見、縁起について詳説されたものである。その内容について『長部註』「梵網経註」は、以下のようにまとめて解説している。

「このようにブラフマダッタ (Brahmadatta) が説いた称賛の結論 (anusandhi) によって三種の戒を詳細にし、今や比丘僧団が説いた称賛の結論によって、『比丘たちよ、他の深く、見難い諸法があります』云々という仕方で空性 (suññatā) の説明を開始した<sup>85</sup>」 (DA: I. 92 [98-99])

「これだけですべての六十二見が語られた。七は断滅の見解 (ucchedaditthi) であり、残りのものは常住の見解 (sassataditthi) である<sup>86</sup>」 (DA: I. 112 [122])

「この「梵網」でも、先に見解 (ditthi) によって教説が起立し、後に空性の説明が述べられた<sup>87</sup>」 (DA: I. 113 [123])

「このように、この六十二見 (dvāsatti-ditthi) によってすべての見解が摂取されたから、すべての悪しき見解をもつ者たちがこの教説の網 (desanājāla) に含まれた状態を示し、今や自分がどこにも含まれていない状態を示しながら、『比丘たちよ、如来の身体は、有に導くものが切断されて』云々と言った<sup>88</sup>」 (DA: I. 117 [127])

これらの解説は、『長部』「梵網経」の根幹的なストーリーを概略したものである。下線部に注目すると、『長部註』は、三種の戒と見解とを空性によって関連させたことで、「戒蘊篇」の由来ともなる「三種の戒の集まり (蘊)」を「空性」という内容で『長部』「梵網経」を規定している。

一方の波線部は、南北両伝を問わずに有名な「六十二見」<sup>89</sup>を「五十五の常住の見解、七

<sup>85</sup> evaṃ Brahmaddattena vuttavaṇṇassa anusandhivasena tividhaṃ sīlaṃ vitthāretvā idāni bhikkhusaṅghena vuttavaṇṇassa anusandhivasena, “atthi, bhikkhave, aññeva dhammā gambhīra duddasā” tiādinā nayena suññatāpakāsanam ārabhi.

<sup>86</sup> ettāvata sabbāpi dvāsattiditthiyo kathitā honti. yāsam satteva ucchedaditthiyo, sesā sassataditthiyo.

<sup>87</sup> imasmimpi Brahmajāle heṭṭhā ditthivasena desanā utthitā, upari suññatāpakāsanam āgamam.

<sup>88</sup> evaṃ imāhi dvāsattiyā ditthi sabbaditthīnam saṅgahitattā sabbesaṃ ditthigatikanam etasmim desanājāle pariyāpannabhāvam dassetvā idāni attano katthaci apariyāpannabhāvam dassento, “ucchinnabhavanettiko, bhikkhave, tathāgatassa kāyo” tiādimāha.

<sup>89</sup> この「六十二見」と「梵網経」との関連性は、たとえば、『相應部』(41・3) では、「これらの六十二見は梵網で読誦された (bhānita)」(SN: II. 477 [IV. 286]) と説かれている。

の断滅の見解」に分類している。この「六十二見」は、①常住論 (4)、②一部常住論 (4)、③有辺・無辺論 (4)、④詭弁論 (4)、⑤無因生起論 (2)、⑥有想論 (16)、⑦無想論 (8)、⑧非有想非無想論 (8)、⑨断滅論 (7)、⑩現法涅槃論 (5) から構成され、すべての悪しき見解をふくんだものとされている。五十五の常住の見解は①②③④⑤⑥⑦⑧⑩になり、七の断滅の見解は⑨になる。

『長部』「梵網経」では、①～⑤までを「前辺 (pubbanta)」(DN: I. 12 [12-13])、⑥～⑩までを「後辺 (aparanta)」(DN: I. 28 [30]) に分類している。

たとえば、『相応部』(12・15)において、

「カッチャーナよ、『すべてがある』(常住の見解) というこれは第一の極端です。『すべてがない』(断滅の見解) というこれは第二の極端です。カッチャーナよ、それなるこの二辺に近づかず、中〔道〕によって如来は法を教示します<sup>90</sup>」(SN: I. 258 [II. 17])

と説かれている。「六十二見」を常住と断滅とに分類することは、中道の立場からすべての悪しき見解を拒否するという意図が働いている。同様に『中部』「賢善一喜経」(Bhaddekaratta-sutta) では、

「過去〔の五蘊〕を追うことなかれ、未来を願うことなかれ。過去であるそれは捨てられたもの、未来は未だ得られていないものである。現存した法を、それぞれの場所で観察し、揺らぐ、動じず、知者はそれを修習すべきである<sup>91</sup>」(MN: III. 226 [187])

と述べられている。「六十二見」を前辺(過去)と後辺(未来)とに分類することは、このような伝承によってすべての悪しき見解を拒絶するという意図が働いている。このように『長部註』において異教を分類することは、すべての悪しき見解をふくむ六十二見を一網打尽にするという意図が働いたものである。

『長部』「沙門果経」(Sāmaññaphala-sutta) は、仏がラージャガハに近いジーヴァカ・コーマーラバッチャ (Jivaka-Komārabhacca) のマンゴー林で、マガダ国 (Magadha) の王アジャータサットウ (Ajātasattu) に説法されたものである。その内容は仏とアジャータサットウ王との対話のなかで六師外道の話題が出てくる。そして、沙門の果報についての内容が詳説される。その「六師外道」(DN: I. 48-55 [52-59]) について『長部註』「沙門果経註」は、以下のように分類している。

---

『分別論』では、「六十二見は梵網における解答 (veyyākaraṇa) で、世尊によって説かれた」(Vibh. 362 [349]) と説かれている。このように南方上座部大寺派においては、パーリ三蔵の段階からすでに認知されていた。

一方の『大智度論』(所属は大乗仏教系、訳出時代は 402~405 年、訳者は鳩摩羅什) には、

復次依過去・未来世生六十二邪見網……是中梵網経応広説。

「またつぎに過去・未来世によって六十二種の邪見の網が生じ……この中身は、「梵網経」で広く説かれるべきものである」(T25. 99a)

とあるように、ブッダゴーサ以前の北伝資料で、すでにその関係性は認知されていたことがわかる。

<sup>90</sup> “sabbam atthi” ti kho, Kaccāna, ayameko anto. “sabbam natthi” ti ayam dutiyo anto. ete te, Kaccāna, ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammam deseti.

<sup>91</sup> atītaṃ nānvāgameyya, nappaṭikaṅkhe anāgataṃ. yadatītaṃ pahīnaṃ taṃ, appattañca anāgataṃ. paccuppannañca yo dhammam, tattha tattha vipassati. asaṃhīraṃ asaṃkupaṃ, taṃ vidvā manubrūhaye.

「そのうち、【1】プーラナ〔・カッサパ〕 (Pūraṇa Kassapa) は『行為している者に悪は作られない』と説きながら、業を拒止する。【2】アジタ〔・ケーサカンバラ〕 (Ajita Kesakambala) は『身体が破壊すると、断滅し』と説きながら、異熟を拒止する。【3】マッカリ〔・ゴースーラ〕 (Makkhali Gosāla) は『因もなく』と説きながら、両者を拒止する。そのうち、業を拒止していることでも異熟が拒止されたものになる。異熟を拒止していることでも業が拒止されたものになる。以上のようにこのすべてのものは、意味からは両者を拒止するものであり、(2) 無因の説 (ahetukavāda) と (1) 非業の説 (akiriyavāda) と (3) 虚無の説 (natthikavāda) になる<sup>92</sup>」(DA: I. 150 [166])

解説すると、【1】はプーラナ・カッサパの説、【2】はアジタ・ケーサカンバラの説、【3】はマッカリ・ゴースーラの説であり、六師外道に所属する。(1)～(3)は当時のインドに流布していた諸説である。これらの対応関係は、【1】＝(1)、【2】＝(2)、【3】＝(3)となる。

『長部復註』『梵網経復註』(DAT: I. 178-179 [232-234])は、この「六十二見」をすべての悪しき見解と関連させるべく、以下のようにまとめている。

「まず(1) 非業の説 (akiriyavāda) は、『不毛、不動であり』云々によって動作がないことを説明するから、①常住論 (sassatavāda) における内に入り込んだものとなる。同様に『この七身』云々という仕方の起こされたものが【4】パクダ〔・カッチャーナ〕 (Pakudha Kaccāyana) の説である。『有情たちには汚れの因もなく、縁もない』云々という言葉から、(2) 無因の説 (ahetukavāda) が⑤無因生起論 (adhiccasamuppannikavāda) における内に入り込んだものとなる。『他の世界はない』云々という言葉から、(3) 虚無の説 (natthikavāda) が⑨断滅論 (ucchedavāda) における内に入り込んだものとなる。すなわち、そこでは、『身体が破壊すると、断滅し』云々と説かれたからである。第一のなど (ādi) の語によって【5】ニガンタ〔・ナータプッタ〕 (Nigantha Nātaputta) の説などが含まれた。

もしもパーリにおけるナータプッタの説であることによって、四種の禁戒からなる防護 (cātuyāmasaṃvaro) が述べられたならば、そのように有情の禁戒を犯すことによって散乱が説かれたことで、ナータプッタの説も【6】サンチャヤ〔・ベーラッタプッタ〕

(Sañcaya Belatthaputta) の説のように、④諸詭弁論 (amarāvikkhepavāda) における内に入り込んだものとなる。『<<1>> 靈魂と身体は同一であるのか。<<2>> 靈魂と身体は異なるのか』というこのような種類の説は、⑥⑦⑧『我は無病であり、死後、有色である』云々という諸論を撰取することに至る。<<3>> 『タターガタは死後に生じるのか』、<<4>> 『化生の有情は存在するのか』というこのような種類は、①常住論における〔内に入り込んだものとなる〕。<<5>> 『タターガタは死後に生じないのか』、<<6>> 『化生の有情は存在しないのか』というこのような種類は、⑨断滅論に含まれた。<<7>> 『タターガタは死後に生じ、生じないのか』、<<8>> 『化生の有情は存在し、存在しないのか』というこのような種類は、②一部常住論 (ekaccasassatavāda) における内に入り込んだものとなる。<<9>> 『タターガタは死後に生じることもなく、生じないこともないのか』、<<10>> 『化生の有情は存在することもなく、存在しないこともないのか』というこのよう

<sup>92</sup> tattha Pūraṇo, “karoto na kariyati pāpan” ti vadanto kammaṃ paṭibāhati. Ajito, “kāyassa bheda ucchijjati” ti vadanto vipākaṃ paṭibāhati. Makkhali, “natthi hetū” ti vadanto ubhayaṃ paṭibāhati. tattha kammaṃ paṭibāhantenāpi vipāko paṭibāhito hoti, vipākaṃ paṭibāhantenāpi kammaṃ paṭibāhitaṃ hoti. iti sabbepete atthato ubhayappaṭibāhakā ahetukavādā ceva akiriyavādā ca natthikavādā ca honti.

な種類は、④詭弁論における内に入り込んだものとなる。(4) 自在者 (issara)・(5) 造物主 (pajapati)・(6) 神我 (purisa)・(7) 時の説 (kālavadā)は、②一部常住論における内に入り込んだものとなる。<1>カナーダ (Kanāda, 後世のヴァイシエーシカ派と関係するカナーダ派の開祖) の説も同様である。(8) 自性 (sabhāva)・(9) 運命 (niyati)・(10) 偶然の説 (yadicchāvādā)は、⑤無因生起論に含まれた。この仕方によって、他の諸経と外で示されているもろもろの悪しき見解がこの六十二見における内に入り込んだ状態が知られるべきである<sup>93</sup> (DAṬ: I. 178-179 [232-234])

解説すると、【4】はパクダ・カッチャヤナの説、【5】はニガンタ・ナータプッタのジャイナ教の説、【6】はサンチャヤ・ベーラッタプッタの懐疑論の説であり、六師外道に所属する。(1)～(10)と<1>は当時のインドに流布していたさまざまな説を包括したものである。《1》～《10》は、十や十四からなる「無記」(avyākata)に関連した説<sup>94</sup>である。

上記の『長部註』『沙門果経註』における用例を加味して、以下にそれらの分類を示す。

- ①…… (1) 【1, 2, 3, 4】 《3, 4》  
 ②……《7, 8》 (4, 5, 6, 7) <1>  
 ④…… 【5, 6】 《9, 10》

<sup>93</sup> akiriyavādo tāva, “vañjho kūṭaṭṭho” tiādinā kiriyābhāvadīpanato sassatavāde antogadho, tathā, “sattime kāyā” tiādi nayappavatto Pakudhavādo, “natthi hetu natthi paccayo sattānam saṃkilesāyā” tiādi vacanato ahetukavādo adhiccassamuppannikavāde antogadho. “natthi paro loko” tiādi vacanato natthikavādo ucchedavāde antogadho. tathā hi tattha, “kāyassa bhedā ucchijjati” tiādi vuttam. paṭhamena ādi-saddena Niganthavādādayo saṅgahitā.

yadipi Pāliyaṃ Nāṭaputtavādabhāvena cātuyāmasaṃvaro āgato, tathāpi sattavatātikkamena vikkhepavādītāya Nāṭaputtavādopi Sañcayavādo viya amarāvikkhepavādesu antogadho. “tam jīvam tam sariram, aññaṃ jīvam aññaṃ sariraṃ” ti evaṃ pakārā vādā, “rūpi attā hoti arogo param maranā” tiādivādesu saṅgahaṃ gacchanti, “hoti tathāgato param maranā, atthi sattā opapātikā” ti evaṃ pakārā sassatavāde. “na hoti tathāgato param maranā, natthi sattā opapātikā” ti evaṃ pakārā ucchedavādena saṅgahitā. “hoti ca na hoti ca tathāgato param maranā, atthi ca natthi ca sattā opapātikā” ti evaṃ pakārā ekaccassatavāde antogadhā. “neva hoti na na hoti tathāgato param maranā, nevatti na natthi sattā opapātikā” ti ca evaṃ pakārā amarāvikkhepavāde antogadhā. issarapajāpatipurisakālavādā ekaccassatavāde antogadhā, tathā Kanādavādo. sabhāvanīyatiyadicchāvādā adhiccassamuppannikavādena saṅgahitā. iminā nayena suttantaressu, bahiddhā ca dissamānaṃ dīṭṭhigatānaṃ imāsu dvāsaṭṭhiyā dīṭṭhisu antogadhatā veditabbā.

<sup>94</sup> 十の無記は、「世界は常住ですか」、「世界は無常ですか」、「世間は有限ですか」、「世間は無限ですか」、「靈魂と身体は同一ですか」、「靈魂と身体は異なりますか」、「タターガタは死後に生じますか」、「タターガタは死後に生じませんか」、「タターガタは死後に生じ、生じませんか」、「タターガタは死後に生じることなく、生じないことのないのですか」という質問に対して解答しないこと。

十四の無記は、「他の世界はないのか」、「他の世界はあり、ないのか」、「他の世界はあることもなく、ないこともないのか」、「化生の有情は存在するのか」、「化生の有情は存在しないのか」、「化生の有情は存在し、存在しないのか」、「化生の有情は存在することもなく、存在しないこともないのか」、「善行・悪行の業の結果、異熟はあるのか」、「善行・悪行の業の結果、異熟はないのか」、「善行・悪行の業の結果、異熟はあり、ないのか」、「善行・悪行の業の結果、異熟はあることもなく、ないこともないのか」、「タターガタは死後に生じるのか」、「タターガタは死後に生じないのか」、「タターガタは死後に生じ、生じないのか」、「タターガタは死後に生じることなく、生じないこともないのか」という質問に対して解答しないこと。

- ⑤……【1, 2, 3】(2, 8, 9, 10)
- ⑥……《1, 2》
- ⑦……《1, 2》
- ⑧……《1, 2》
- ⑨……(3)【1, 2, 3】《5, 6》

明確に言えることは、『長部復註』『梵網經復註』において「六十二見」を分類することは、『長部註』『梵網經註』『沙門果經註』のその分類よりもはるかに進展したものということである。

以上の内容による規定を総括すると、『長部復註』『梵網經復註』と『長部註』『梵網經註』『沙門果經註』とによって、すべての悪しき見解をふくんだ代表的な六十二見は、三種の戒と関連することで空性になる。そして、実体がなくなり、執着すべきでもなくなる。それゆえに一網打尽に拒絶されるべきものと解釈されているのである。

### 1. 3. 1. 2. 「アンバッタ経」の事例

『長部』「アンバッタ経」(Ambaṭṭha-sutta)は、仏がコーサラ国(Kosala)におけるイッチャーナンガラ(Icchānaṅgala)に近いイッチャーナンガラ密林で、師弟関係にあるポッカラサーティ・バラモン(Pokkharasāti-brāhmaṇa)とアンバッタ青年(Ambaṭṭha-māṇava)とに説法されたものである。その内容は姓(gotta)や四姓制度(カースト)について対話する。その対話の結論として、仏が「明行足(vijjācaraṇa-sampanna)が最上である」と示され、明・行とその失敗の門とが詳説される。そのなかでアンバッタ青年が仏に、「友ゴータマよ、その行(caraṇa)とは何でしょうか。その明(vijjā)とは何でしょうか<sup>95)</sup>(DN: I. 93 [100]) (B<sup>e</sup>の279節)と質問している。

そのB<sup>e</sup>の279節に対応する『長部註』「アンバッタ経註」には、以下のような解説がある。

「ここで世尊は行に含まれた三種の戒を分別しながら、『彼(比丘)の行には、これがあります』と受け取らせず、『彼(比丘)の戒には、これがあります』という戒によって受け取らせる。なぜか?

なぜなら、彼(アンバッタ青年)にもそれぞれ何らかの戒があるからである。それゆえに行によって受け取らせているならば、『私たちも行をそなえた者である』と、それぞれの場所で固着するであろう。彼は夢でもかつて見たことがないという、そのことによって受け取らせながら、『第一禪に到達して住みます。彼(比丘)の行には、これがあります……第四禪に到達して住みます。彼(比丘)の行には、これがあります』云々と言った。これだけで八の等至(attha-samāpatti)も行であると受け取らせた。観の智(vipassanā-ñāṇa)以後、八種の慧(paṇṇā)が明であると受け取らせた<sup>96)</sup>(DA: I. 240 [268])

<sup>95)</sup> “katamaṃ pana taṃ, bho Gotama, caraṇaṃ, katamā ca sā vijjā” ti?

<sup>96)</sup> ettha ca bhagavā caraṇapariyāpannampi tividhaṃ sīlaṃ vibhajanto, “idamassa hoti caraṇasmin” ti aniyyatetvā, “idampissa hoti sīlasmin” ti silavaseneva niyyātesī. kasmā? tassapi hi kiñci kiñci sīlaṃ atthi, tasmā caraṇavasena niyyātiyamāne, “mayampi caraṇasampannā” ti tattha tattheva laggeyya. yaṃ pana tena supinepi na dīṭṭhapubbam, tasseva vasena niyyātentō paṭhamam jhānaṃ upasampajja viharati. idampissa hoti caraṇasminṃ pe catuttham jhānaṃ upasampajja viharati, idampissa hoti caraṇasmintiādīmāha. ettāvata atthapi samāpattiyō carananti niyyātītā honti, vipassanā ñānato pana paṭṭhāya atthavidhāpi paṇṇā vijjāti niyyātītā.

ここでは、『長部』「沙門果経」(DN: I. 59-80 [63-85])で説かれた「沙門の果報」(sāmaññaphala)で三学にも分類される十九の様相が前提となっている。十九の様相とは、(1)小戒、(2)中戒、(3)大戒、(4)根の防護(indriyaśamvara)、(5)正念と正知(satisampajañña)、(6)満足(santosa)、(7)蓋を捨てること(nīvaraṇappahāna)、(8)第一禪(paṭhamajjhāna)、(9)第二禪(dutiyaññāna)、(10)第三禪(tatiyaññāna)、(11)第四禪(catutthajjhāna)、(12)観の智、(13)意からなる神変の智(manomayiddhiññāna)、(14)種々の神変の智(iddividhaññāna)、(15)天耳の智(dibbasota-ññāna)、(16)他心智(cetopatiyaññāna)、(17)宿住随念智(pubbenivāsānussati-ññāna)、(18)天眼の智(dibbacakkhu-ññāna)、(19)漏尽智(āsavakkhaya-ññāna)のことである<sup>97</sup>。

上記の下線部は、「行」には「八の等至」がふくまれるとしている。これによれば、(11)に四無色禪がふくまれた構図になる。この構図を便宜上、(11+)とする。これらをまとめると、『長部註』「アンバッタ経註」は、(1, 2, 3, 8, 9, 10, 11+)が行、(12)～(19)が明に相当すると示している。

『長部註』「アンバッタ経註」(DA: I. 239 [267])によれば、アンバッタ青年はもともと「明」を「三ヴェーダ」(tayo vedā)のこと、「行」を「五戒」(pañca-sīla)のことであると誤解していた。その誤解を仏が正していったという内容になる。この『長部註』「アンバッタ経註」における内容が意図するところは、異教であるバラモンの「明・行」という伝承を南方上座部大寺派の立場から再解釈して、その内容をより勝れたもの、異教を超越したものとして規定しなおしたのである。

### 1. 3. 1. 3. 「ソーナダダ経」の事例

『長部』「ソーナダダ経」(Soṇadaḍḍa-sutta)は、仏がアング国の首都チャンパー(Caṅpā)に近いガッガラー蓮池(Gaḅḅarā-pokkharāṇī)の岸で、ソーナダダ・バラモン(Soṇadaḍḍa-brāhmaṇa)に説法されたものである。その内容は仏の徳、バラモンであることの五つの条件<sup>98</sup>、戒と慧について詳説されたものである。そのなかで仏がソーナダダ・バラモンに、「バラモンよ、その戒とは何でしょうか。その慧とは何でしょうか<sup>99</sup>」(DN: I. 117 [124]) (B<sup>e</sup>の318節)と質問している。

そのB<sup>e</sup>の318節に対応する『長部註』「ソーナダダ経註」には、以下のような記述がある。

「伝え聞くところでは、世尊は『バラモンたちは、「バラモンの宗義では五戒が戒である」と主張する。「三ヴェーダを習得する慧が慧である」と主張する。彼らは上位の殊勝を知らない。私はバラモンに上位の殊勝となる道の戒(maggasīla)、果の戒(phalasīla)、道の慧(maggapaññā)、果の慧(phalapaññā)を示し、阿羅漢果の頂点(arahattanikūṭa)によって教説を完成させてはどうか』と考えられた<sup>100</sup>」(DA: I. 260

<sup>97</sup> 『長部』「アンバッタ経」(DN: I. 94 [100])では、(1)～(11)が行、(12)～(19)が明としている。

『長部』「スバ経」(DN: I. 190-203 [206-209])では、(1)～(3)が聖なる戒蘊(ariya-sīlakkhandha)、(4)～(11)が聖なる定蘊(ariya-samādhikkhandha)、(12)～(19)が聖なる慧蘊(ariya-paññākkhandha)としている。

<sup>98</sup> 生まれ、聖典の知識、容色、戒、智慧のこと。

<sup>99</sup> “katamaṃ pana taṃ, brāhmaṇa, sīlaṃ? katamā sā paññā” ti?

<sup>100</sup> bhagavā kira cintesi, “brāhmaṇā brāhmaṇasamaye pañcasīlāni sīlanti paññāpentī,

[291-292])

「この区別 (visesa) がある。ここでは三種の戒を、『彼 (比丘) の戒には、これがあります』と、このように戒であると受け取らせた。第一禪などの四禪は、意味からは慧の成就である。しかしこのような慧によって受け取らせず、観の慧の足場 (padatthāna) であることだけによって示し、観の慧以後、慧として受け取らせた、と<sup>101)</sup> (DA: I. 261 [292])

ここでは、異教であるバラモンの「戒・慧」という伝承を南方上座部大寺派の立場から再解釈して、その内容を規定しなおしている。上記の十九の様相との対応関係<sup>102)</sup>は、(1, 2, 3) が戒、(12) ~ (19) が慧に相当する。「道の戒」、「果の戒」、「道の慧」、「果の慧」が十九の様相とどのように対応するのかは不明である<sup>103)</sup>。

#### 1. 3. 1. 4. 「クータダント経」の事例

『長部』「クータダント経」(Kūṭadanta-sutta) は、仏がマガダ国におけるカーヌマタ (Khānumata) というバラモン村に近いアンバラッティカーで、クータダント・バラモン (Kūṭadanta-brāhmaṇa) に説法されたものである。その内容は三種の様式 (vidhā) と十六種の資糧 (parikkhāra) <sup>104)</sup>とをもつ供犠 (yañña, 犠牲祭) の完成について対話したものである。そして、布施、三帰依、五戒、三学といった内容が説かれている。そのなかでクータダント・バラモンが仏に、「他の煩悩が少なく、労力が少なく、大きな果報、大きな功德のある供犠 (yañña) はありますか<sup>105)</sup> (DN: I. 139 [146]) (Be の 353 節) と質問している。

その Be の 353 節に対応する『長部註』「クータダント経註」では、以下のように詳説している。

「そこで世尊は、彼 (クータダント・バラモン) が三種の戒の円満にとどまったので、第一禪などの供犠がより煩悩が少なく、より大きな果報であることを示そうと望まれた<sup>106)</sup> (DA: I. 274 [306])

---

vedattayauggahaṇapaññā paññāti. uparivisesaṃ na jānanti. yaṃnūnāhaṃ brāhmaṇassa uttarivisesabhūtaṃ maggasīlaṃ, phalasīlaṃ, maggapaññaṃ, phalapaññañca dassetvā arahattanikūṭena desanaṃ niṭṭhapeyyaṃ” ti.

<sup>101)</sup> ayam pana viseso, idha tividhampi sīlaṃ, “idampissa hoti sīlasmin” ti evaṃ sīlamicceva niyyātitaṃ paṭhamajjhānādīni cattāri jhānāni atthato paññāsampadā. evaṃ paññāvasena pana aniyyātetvā vipassanāpaññāya padatthānabhāvamattena dassetvā vipassanāpaññāto paṭṭhāya paññā niyyātītāti.

<sup>102)</sup> 『長部』「ソーナダダ経」(DN: I. 117 [124]) では、(1) ~ (11) が戒、(12) ~ (19) が慧としている。

<sup>103)</sup> 『長部註』「沙門果経註」(DA: I. 203 [227]) によれば、「阿羅漢果の頂点」は (19) 「漏尽智」に相当する。

<sup>104)</sup> 三種の様式とは、供犠の前、供犠の最中、供犠の後に後悔すべきでない心得のこと。

十六の資糧 (要件) とは、(1) 王族、(2) 大臣・侍臣、(3) バラモン、(4) 居士・富豪からの許可、(5) 生まれ・血統、(6) 端正、(7) 大富豪、(8) 四軍、(9) 布施の福德、(10) 博識、(11) 意味の理解、(12) 聡明という王にあるべき八つの条件、(13) 生まれ・血統、(14) 聖典の保持、(15) 戒、(16) 智慧という司祭バラモンにあるべき八つの条件のこと。

<sup>105)</sup> “añño yañño……appatthataro ca appasamārambhataro ca mahapphalataro ca mahānisamsataro cā” ti?

<sup>106)</sup> athassa bhagavā tividhasīlapāripūriyaṃ thitassa pathamajjhānādinam yaññānaṃ appatthatarāñca



「この場合、第一禪は梵天界 (brahmaloka) における寿命 (āyu) として一劫を与える。第二〔禪〕は八劫を、第三〔禪〕は六十四劫を、第四〔禪〕は五百劫を〔与える〕。それは空無辺処 (ākāsānañcāyatana) などの等至によって修習されたならば、寿命として二万劫、四万劫、六万劫、八万四千劫を与えるから、それゆえにより大きな果報、より大きな功德である。蓋などの障碍の法が遍捨されたから、それは供犠であると知られるべきである<sup>107</sup>」 (DA: I. 274 [306-307])

この下線部の「など」の用例は、実質的には「八の等至」となる。上記の十九の様相との対応関係は、(8)～(11+)が「供犠」に相当する。そして、この「八の等至」からなる「供犠」には、長い寿命などの大きな功德や果報があることも述べている。

「〔観の智は〕観の楽に等しい安楽がないから大きな果報である。敵対する煩惱を遍捨するから供犠である、と<sup>108</sup>」 (DA: I. 274 [307])

「〔意からなる神変は〕自分に同じ色を創造することができる状態から大きな果報である。自分に敵対する煩惱を遍捨するから供犠である<sup>109</sup>」 (DA: I. 274 [307])

「〔神変の智などは〕各自に敵対する煩惱を捨断するから供犠である<sup>110</sup>」 (DA: I. 274 [307])

「種々の神変もここでは種々の類の変化を示すことができる状態から〔大きな果報である〕。天耳は天・人たちの声を聞くことができる状態から〔大きな果報である〕。他心智は他者たちの十六種の心を知ることができる状態から〔大きな果報である〕。宿住随念智はそれぞれが望んだ場所の随念ができる状態から〔大きな果報である〕。天眼はそれぞれが望んだ色を見ることができる状態から〔大きな果報である〕。漏尽智はきわめて勝れた出世間の道と楽が完成のできる状態から、大きな果報であると知られるべきである<sup>111</sup>」 (DA: I. 274 [307])

ここでは、(12)～(19)が「供犠」に相当する。上記と同様に、大きな功德や果報があることも伝えられている。これらの意図するところは、異教であるバラモンの「供犠」という伝承を南方上座部大寺派の立場から再解釈して、その異教を超越する功德や果報をも示しながら、その内容を規定しなおしたのである。

---

mahapphalataraṇca dassetukāmo.

<sup>107</sup> yasmā panettha paṭhamajjhānaṃ ekam kammaṃ brahmaloke āyūṃ deti. dutiyaṃ aṭṭhakappe. tatiyaṃ catusaṭṭhikappe. catutthaṃ pañcakappasatāni. tadeva ākāsānañcāyatanādisamāpattivāsena bhāvitaṃ vīsati, cattāliṣaṃ, satṭhi, caturāsīti ca kappasahassāni āyūṃ deti. tasmā mahapphalataraṇca mahānisamsataraṇca. nīvaraṇādīnaṃ pana paccaṇikānaṃ dhammānaṃ pariccattattā taṃ yaññanti veditabbaṃ.

<sup>108</sup> vipassanāsukhasadisassa pana sukhassa abhāvā mahapphalaṃ. paccaṇikakilesapariccāgato yaññoti.

<sup>109</sup> attano sadisarūpanimmānasamatthatāya mahapphalā. attano paccaṇikakilesapariccāgato yañño.

<sup>110</sup> attano attano paccaṇikakilesappahānato yañño.

<sup>111</sup> iddhividhaṃ panettha nānāvidhavigubbanadassanasamatthatāya. dibbasotaṃ devamanussānaṃ saddasavanasamatthatāya. cetopariyaññaṃ paresaṃ soḷasavidhacittajānanasamatthatāya. pubbenivāsānussatiññaṃ icchiticchitaṭṭhānasamanussaraṇasamatthatāya. dibbacakkhu icchiticchitarūpadassanasamatthatāya. āsavakkhayaññaṃ atipaṇītalokuttaramaggasukhanipphādanasamatthatāya mahapphalanti veditabbaṃ.

### 1. 3. 1. 5. 「大獅子吼経」の事例

『長部』「大獅子吼経」(Mahāsihanāda-sutta)は、仏がウルンニャー(Uruññā)に近いカナカッタラ(Kaṇṇakathala)における鹿野苑(Migadāya)で、裸行者カッサパ(acela-Kassapa)に説法されたものである。その内容はさまざまな苦行者について討論していく。そして、聖八支道、苦行に着手することの無意味さ、戒・定・慧の成就、獅子吼といった内容が説かれている。その獅子吼の内容(DN: I. 164-165 [175]) (B<sup>e</sup>の403節)について『長部註』「大獅子吼経註」は、以下のように説明している。

「この場所に置き、獅子吼(sihanāda)が連結されるべきである。

- (1) 『ある苦行者が地獄に生まれたのを見ます』という世尊の一の獅子吼がある。
- (2) 『他者が天国に生まれたのを見ます』という一の獅子吼がある。
- (3) 『不善の法の捨断について、私は最勝の者です』という一の獅子吼がある。
- (4) 『善法の受持についても、私は最勝の者です』という一の獅子吼がある。
- (5) 『不善の法の捨断について、私の弟子僧団は最勝です』という一の獅子吼がある。
- (6) 『善法の受持についても、私の弟子僧団は最勝です』という一の獅子吼がある。
- (7) 『戒によって私に等しい者はいません』という一の獅子吼がある。
- (8) 『精進によって私に等しい者はいません』という一の獅子吼がある。
- (9) 『慧によって私に等しい者はいません』という一の獅子吼がある。
- (10) 『解脱によって私に等しい者はいません』という一の獅子吼がある。
- (11) 『獅子吼をしているとき、会衆の中央に坐り、吼えます』という一の獅子吼がある。
- (12) 『無畏となり、吼えます』という一の獅子吼がある。
- (13) 『彼らは質問を私に尋ねます』という一の獅子吼がある。
- (14) 『私は質問を尋ねられると、解答します』という一の獅子吼がある。
- (15) 『解答によって他者の心を喜ばせます』という一の獅子吼がある。
- (16) 『聞き、聞くべきものであると考えます』という一の獅子吼がある。
- (17) 『聞き、私を信じます』という一の獅子吼がある。
- (18) 『彼らは浄信した様相を作ります』という一の獅子吼がある。
- (19) 『行道を教示するならば、如実に行道しています』という一の獅子吼がある。
- (20) 『行道して、彼らは私を喜ばせます』という一の獅子吼がある。

以上のように前の十(1-10)に対して、各自のものに(11-20)『会衆のうちでしている』などという十ずつが従うことになる。このようにその十は、前の十の従うことによる百と前の十(1-10)もあるから、十を加えた百の獅子吼がある。これ以外の経で、これだけの獅子吼は得難いものである。それゆえに、この経は『大獅子吼』(Mahāsihanāda)と説かれる<sup>112)</sup>(DA: I. 297 [II. 361])

この(1-20)の内容は、すべてが『長部』「大獅子吼経」の伝承を引用したものである。

<sup>112)</sup> imasmim panokāse t̥atvā sihanādā samodhānetabbā.

ekaccam tapassim niraye nibbattam passāmīti hi bhagavato eko sihanādo. aparam sagge nibbattam passāmīti eko. akusaladhammappahāne ahameva setṭhoti eko. kusaladhammasamādānēpi ahameva setṭhoti eko. akusaladhammappahāne mayhameva sāvakaśaṅho setṭhoti eko. kusaladhammasamādānēpi mayhamyeva sāvakaśaṅho setṭhoti eko. silena mayham sadiso natthīti eko. viriyena mayham sadiso natthīti eko. Paññāya pe vimuttiyā pe sihanādam nadanto parisamajjhe nisīditvā nadāmīti eko. visārado hutvā nadāmīti eko. pañham mam pucchantīti eko. pañham puttḥo vissajjemīti eko. vissajjanena parassa cittam ārādhemīti eko. sutvā sotabbam maññantīti eko. sutvā me pasīdantīti eko. pasannākāram karontīti eko. yam paṭipattim desemi, tathattāya paṭipajjantīti eko. paṭipannā ca mam ārādhentīti eko.

iti purimānam dasannam ekekassa, “parisāsu ca nadati” ti ādayo dasa dasa parivārā. evam te dasa purimānam dasannam parivāravasena satam purimā ca dasāti dasādhikam sihanādasatam hoti. ito aññasmim pana sutte ettakā sihanādā dullabhā, tenidam suttam Mahāsihanādanti vuccati.

『長部註』『大獅子吼經註』では、 $10(1-10) \times 10(11-20) = 100$  に独立した  $10(1-10)$  を足した  $110$  の獅子吼からなる内容が「大いなる、偉大なる獅子吼の經」の由来であると規定したのである。

この規定の意図するところは、經の内容の根幹となる經題を定めたことにある。『長部』『大獅子吼經』は、異教である裸行者の教えを超越した内容をもつ經として規定されたのである。

### 1. 3. 1. 6. 「戒蘊篇」に対する内容による規定

以上、『長部』『戒蘊篇』(Silakkhandhavagga) に所属する全 13 經のうち、「梵網經」「沙門果經」「アンバッタ經」「ソーナダダ經」「クータダダ經」「大獅子吼經」という 6 經に対する「内容による規定」を確認してきた。これらの經に対する「内容による規定」から「戒蘊篇」に対する「内容による規定」を推測すると、(1) 異教の伝承を分類し、中道などで一網打尽に拒絶して、仏の教えの超越性を示す。(2) 異教の伝承を南方上座部大寺派の立場から再解釈し、仏の教えに置きかえて規定しなおし、仏の教えの優位性を示すという二点でまとめられている。

(1) は、『長部復註』『戒蘊篇』において異教を分類することを『長部註』『戒蘊篇』のその分類と比べると、はるかに発展したものとなる。『長部註』『戒蘊篇』のその分類は簡素である。

(2) は、『長部註』『アンバッタ經註』『ソーナダダ經註』『クータダダ經註』において異教の伝承を上記の十九の様相と相応させていくさいに、その相応する範囲が異なっている。

『長部註』によって定められた「戒蘊篇」に対する「内容による規定」は、全体的な傾向として異教を分類しながら、仏の教えの超越性や優位性を示したものとなる。

### 1. 3. 1. 7. 小結

『長部註』『戒蘊篇』は、『長部』『戒蘊篇』とその各經の内容を、異教の伝承を分類し、中道などで一網打尽に拒絶して、仏の教えの超越性を示すものとして定めている。そして、異教の伝承を南方上座部大寺派の立場から再解釈し、仏の教えに置きかえて規定しなおし、仏の教えの優位性を示すものとしても定めている。

### 1. 3. 2. 1. 「大譬喩經」の事例

『長部』『大譬喩經』(Mahāpadāna-sutta) は、仏がサーヴァッティに近いジェータ林におけるアナータピインディカの園林のうちのカレーリ小舎 (Karerī-kuṭīkā) で、比丘たちに説法されたものである。その内容は過去七仏<sup>113</sup>の事績を開示したものである。具体的には、菩薩の法性 (dhammatā, 法則)、三十二種の大人相 (mahāpurisa-lakkhaṇa)、四門出遊、成道、梵天勸請、初轉法輪、出家・入団・遊行の許可、七仏通誠偈といった内容が説かれている。五淨居天は、その過去七仏の事績の証言者になっている。その經の終盤 (DN: II. 42-44 [50-52]) (Be の 91 節) に対応する『長部註』『大譬喩經註』には、以下のような説明がある。

---

<sup>113</sup> ヴィパッシー (Vipassī)、シキー (Sikī)、ヴェッサブー (Vessabhū)、カクサンダ (Kakusandha)、コーナーガマナ (Koṇāgamana)、カッサパ (Kassapa)、ゴータマ (Gotama) のこと。

「ここに置き、誦分は連結すべきものである。なぜならこの経では、ヴィパッシー（Vipassī）世尊の譬喩（apadāna）によって三の誦分が説かれたからである。たとえばヴィパッシーのように、このようにシキー（Sikhī）などの譬喩によっても説かれた。しかしパーリ（Pāli）は簡略なものである。以上のように七人の仏によって、私たちの世尊によって二十一の誦分が語られた。無煩天（Aviha）によっても同様である。無熱天（Atappa）によっても同様である。善見天（Sudassa）によっても同様である。善現天（Sudassī）によっても同様である。色究竟天（Akaniṭṭha）によっても同様であるから、すべてが百二十六の誦分となる。三蔵よりなる仏の言葉のうち、他の百二十六の誦分量の経はない。この経（suttanta）は『経王（suttantarājā）』と言われると知られるべきである<sup>114</sup>」（DA: II. 71 [480]）

この説明は、経の内容の根幹となる経題を規定したものである。『長部註』「大譬喩経註」では、ヴィパッシー仏の事績 3 誦分×7（過去七仏の事績）＝21 誦分が仏と五淨居天（6）とによって説かれている。したがって、『長部』「大譬喩経」の本来の長さは、21×6＝126 誦分の数量になると規定されている。これは上で述べた「数量による規定」にも当てはまる。その数量は、四部のうちで一番長い『増支部』の 120 誦分をたった一経で超えるほどのものである。

この「数量による規定」および「内容による規定」が意図するところは、長大な経であることと、経のなかの王であることを『長部』「大譬喩経」に定めたものとなる。

### 1. 3. 2. 2. 「大因縁経」の事例

『長部』「大因縁経」（Mahānidāna-sutta）は、仏がカンマーサダンマ（Kammāsadhamma）というクル国（Kuru）の町で、アーナンダに説法されたものである。その内容はアーナンダが仏に縁起（paṭiccasamuppāda）が明瞭に見えることを報告した。すると仏はアーナンダに九支縁起、我に関すること、九有情居、八解脱などを説かれたというものである。そのなかで九支縁起の部分（DN: II. 47-48 [55-56]）（B<sup>e</sup>の 96 節）と対応する『長部註』「大因縁経註」は、縁起の内容を詳解したあとに、以下のような解説を述べている

「この節によって世尊が何を語られたのか、と。諸縁（paccaya）の因縁（nidāna）が語られた。この経は諸縁を縛りのないもの、群のないものにして語られたことから、**大因縁（mahānidānam）**と説かれる<sup>115</sup>」（DA: II. 87 [497]）

ここでは、経の内容の根幹となる経題を規定している。その規定の意図するところは、混乱のない偉大（mahā）な因縁（nidāna）を『長部』「大因縁経」が説いたと定めることにある。

<sup>114</sup> idha ṭhatvā bhāṇavārā samodhānetabbā. imasmiñhi sutte Vipassissa bhagavato apadānavasena tayo bhāṇavārā vuttā. yathā ca Vipassissa, evaṃ Sikhīādīnampi apadānavasena vuttāva. Pāli pana saṅkhittā. iti sattannaṃ buddhānaṃ vasena amhākaṃ bhagavatā ekavisati bhāṇavārā kathitā. tathā Avihehi. tathā Atappehi. tathā Sudassehi. tathā Sudassīhi. tathā Akaniṭṭhehīti sabbampi chabbīsati bhāṇavārasatam hoti. tepiṭake buddhavacane aññaṃ suttam chabbīsati bhāṇavārasataparimāṇam nāma natthi, suttantarājā nāma ayaṃ suttantoti veditaṃbo.

<sup>115</sup> iminā pana vārena bhagavatā kiṃ kathitanti? paccayānaṃ nidānaṃ kathitaṃ. idañhi suttam paccaye nijjate niggumbe katvā kathitattā mahānidānanti vuccati.

### 1. 3. 2. 3. 「大般涅槃經」の事例

『長部』「大般涅槃經」(Mahāparinibbāna-sutta)は、仏が入滅の地クシナーラー(Kusinārā)に向かって進まれる旅の記録であり、仏の伝記でもある。その内容は比丘などに三学・解脱・四聖諦・三十七菩提分法などを説法していく。そして、法鏡(dhammādāsa)、四大教法、遺言、入滅、舍利分配の話などといった内容が説かれている。そのなかで入滅間近のときに仏の身体がきわめて浄まり、皮膚の色が浄化した場面がある(DN: II. 111 [133-134]) (Beの195節)。

そのBeの195節に対応する『長部註』「大般涅槃經註」は、その理由を以下のように記述している。

「般涅槃(parinibbāna)の日にも『今日、今や私は数十万の仏が入られた**不死の大涅槃(amata mahānibbānaṃ)**という都市(nagara)に入るであろう』と[仏が]傾心しているときに強い喜びが生じる。心が浄信する。心が浄信したとき、血が明浄になる。血が明浄になったとき、意を第六とする諸根がきわめて輝く<sup>116)</sup>」(DA: II. 161 [570-571])

ここでは、経の内容の根幹となる経題を規定している。その規定の意図するところは、「数十万の仏」といった多くの過去仏が大涅槃していた事績を『長部』「大般涅槃經」に定めたものとなる。

『長部復註』「大般涅槃經復註」は、この経題を以下のように詳解している。

「供養されるべき状態から、仏の成就(buddhasampadā)を捨てて起こされたことから、その般涅槃は偉大なもの(mahatā)であるとして**大般涅槃(mahāparinibbānaṃ)**である。熏習のあるものの捨断から、煩惱の滅尽に依止し、起こされた般涅槃は偉大なものであるとしても**大般涅槃(mahāparinibbānaṃ)**である。偉大な時によって、あるいは偉大な徳の集まり(mahat-guṇarāsi)によって成就された般涅槃であるとしても**大般涅槃(mahāparinibbānaṃ)**である。偉大な状態、諸界が多い状態によって般涅槃であるとしても**大般涅槃(mahāparinibbānaṃ)**である。偉大な者が世界から出離し、般涅槃するとしても**大般涅槃(mahāparinibbānaṃ)**である。諸仏の戒などの徳によって、すべての世間と共通しないことから、偉大な仏、世尊の般涅槃であるとしても**大般涅槃(mahāparinibbānaṃ)**である。偉大な教え(mahat-sāsana)が確立したとき、般涅槃があるとしても**大般涅槃(mahāparinibbānaṃ)**であるから、仏、世尊の般涅槃が説かれる。それに関係した経が「**大般涅槃經(Mahāparinibbānasuttaṃ)**」である<sup>117)</sup>」(DA: II. 122 [158])

この“mahā”は、おおよそ二通りに解釈されている。第一は般涅槃にかかる形容詞となり、

<sup>116)</sup> parinibbānadivasepi, “ajja, dānaṃ, anekhi buddhasatasahasseehi pavittṭhaṃ amatamahānibbānaṃ nāma nagaraṃ pavisissāmi” ti āvajjantassa balavasomanassaṃ uppajjati, cittaṃ pasīdati, citte pasanne lohitaṃ pasīdati, lohite pasanne manacchaṭṭhāni indriyāni ativiya virocanti.

<sup>117)</sup> pūjanīyabhāvato, buddhasampadañca pahāya pavattatā mahantañca taṃ parinibbānañcāti mahāparinibbānaṃ. savāsanappahānato mahantaṃ kilesakkhayaṃ nissāya pavattaṃ parinibbānantipi mahāparinibbānaṃ. mahatā kālena mahatā vā guṇarāsina sādhitā parinibbānantipi mahāparinibbānaṃ. mahantabhāvāya, dhātūnaṃ bahubhāvāya parinibbānantipi mahāparinibbānaṃ. mahato lokato nissātaṃ parinibbānantipi mahāparinibbānaṃ. sabbalokāsādhāraṇattā buddhānaṃ silādiguṇehi mahato buddhassa bhagavato parinibbānantipi mahāparinibbānaṃ. mahati sāsane patitṭhite parinibbānantipi mahāparinibbānanti buddhassa bhagavato parinibbānaṃ vuccati, tappatiṣaṃyuttaṃ suttaṃ Mahāparinibbānasuttaṃ.

「大いなる、偉大なる般涅槃」という意味である。第二は名詞となり、「偉大な仏や教えの般涅槃」という意味である。『長部復註』『大般涅槃經復註』における「内容による規定」は、『長部註』『大般涅槃經註』のその規定よりもかなり発展している。しかしながら、『長部註』の場合でも、この二通りの解釈のどちらでも理解することができる。

#### 1. 3. 2. 4. 「大集会經」の事例

『長部』「大集会經」(Mahāsamaya-sutta)は、仏がサッカ国(Sakka)におけるカピラヴァットゥ(Kapilavatthu)に近い大林(Mahābana)で、すべてが阿羅漢である五百人の比丘に説法されたものである。その内容は多くの神々が仏に偈で話しかけた。そして、仏は比丘たちに、その多くの神々の名前とその特徴とを偈で説かれたというものである。その經の終わり(DN: II. 210 [262]) (Beの343節)に対応する『長部註』「大集会經註」は、以下のような伝承を述べている。

「この『大集会經』(Mahāsamayasutta)は神々に愛され(piya)、適意なもの(manāpa)である。それゆえに吉祥(maṅgala)を語っているとき、新しい場所ではこの經が説かれるべきである。伝え聞くところでは、神々は『私たちはこの經を聞こう』と傾聴して行動する。教説の終わりには十萬億の神々が阿羅漢果(arahatta)を得た。預流者(sotāpanna)などには数がない<sup>118</sup>」(DA: II. 287-288 [694-695])

この伝承は、神々に愛され、適意になる『長部』「大集会經」を神々が聞いた結果、十萬億の神々が阿羅漢果を、無数の神々が預流果を得たということ述べている。『長部註』「大集会經註」では、それらの功德を得た神々の数は多く、無数にもなるという内容を、經の内容の根幹となる經題における「大」に定めたと判断できる。

#### 1. 3. 2. 5. 「帝釈天問經」の事例

『長部』「帝釈天問經」(Sakkapañha-sutta)は、仏がマガダ国に近いラージャガハの東にあるアンバサンダー(Ambasaṇḍā)というバラモン村の北にあるヴェーディヤカ山(Vediyakapabbata)におけるインダサーラ窟(Indasāla-guhā)で、神々の主サッカ(帝釈)に説法されたものである。その内容は仏とガンダッパ(Gandhabba)天子パンチャシカ(Pañcasikha)とが、仏・法・僧・阿羅漢・愛に関係した対話をする。そして、サッカと仏とが、煩惱とその滅尽(受の業処、別解脱律儀、根の防護、喜びの獲得など)に関係した問答を進めていくというものである。その經の終盤(DN: II. 227-228 [285-287]) (Beの369節)に対応する『長部註』「帝釈天問經註」は、以下のような伝承を述べている。

「伝え聞くところでは、この者(サッカ)は無煩天において千劫の間、住むであろう。無熱天において二千劫の間、善見天において四千劫の間、善現天において八〔千劫の間〕、色究竟天において一万六千〔劫〕の間、〔住むであろう〕として三万一千劫の間、梵天の寿命(brahma-āyu)を受用するであろう。なぜならサッカ天王、アナータピンディカ居士、ヴィサーカー(Visākhā)大信女というこの三人は同一の量の寿命であるか

<sup>118</sup> idam pana Mahāsamayasuttaṃ nāma devatānaṃ piyaṃ manāpaṃ, tasmā maṅgalaṃ vadantena abhinavatthānesu idameva suttaṃ vattabbaṃ. devatā kira “imaṃ suttaṃ suṇissāmā” ti ohitasotā vicaranti. desanāpariyosāne panassa koṭisatasahassadevatā arahattaṃ pattā, sotāpannādīnaṃ gaṇanā natthi.

ら、輪転を大いに楽しむ有情たち (vaṭṭābhiratasatta) として彼らと同じ安樂の分有 (sukhabhāgin) はない<sup>119)</sup> (DA: II. 332 [III. 740])

この伝承は、経の内容の根幹となる経題における主役サッカが輪転を楽しむ有情であると定めている。そして、このサッカの輪転における寿命と安樂とは頂点であると、『長部註』「帝釈天問経註」では規定している。この規定の意義は、輪転における寿命と安樂とが大きいというものである。

### 1. 3. 2. 6. 「大念処経」の事例

『長部』「大念処経」(Mahāsatipaṭṭhāna-sutta) は、仏がカンマーサダンマというクル国の町で、比丘たちに説法されたものである。その内容は身・受・心・法からなる四念処の実践と四諦の説明とが中心になっている。その経の冒頭 (DN: II. 231 [290]) (B<sup>e</sup> の 373 節) と対応する『長部註』「大念処経註」は、以下のように説明している。

「クル国に住む者たちが深遠な教説 (gambhīradesanā) を理解することができる状態からである。伝え聞くところでは、クル国に住む比丘、比丘尼、男性信者、女性信者は時節 (utu) と資具 (paccaya) などをそなえたことから、その王国に適当な時節と資具に親近することによって常に適当な身体、適当な心になった。彼らは心身が適当であることによって慧の力を摂取し、深遠な話 (gambhīrakathā) を理解することができた。それゆえに彼らのために世尊は、この深遠な教説を理解することができる状態を見ながら、二十一の根拠<sup>120)</sup>における業処 (kammaṭṭhāna) を阿羅漢果に含め、この深遠な意味 (gambhīrattha) をもつ『大念処経』を語られた。たとえば人が黄金の箱を得て、そこに種々の花を含め、あるいは黄金の宝函を得て、七宝を含めるように、このように世尊はクル国に住む会衆を得て、深遠な教説を教示された<sup>121)</sup> (DA: II. 334 [III. 741])

この説明によれば、クル国に住む四衆は三宝のうちの僧に対応する。『長部註』「大念処経註」では、この四衆は心・身・慧が適当で勝れているので、深遠な教説・話・意味をも理解することができるかと規定している。その規定の意図するところは、経の内容の根幹となる経題における「大」に、大いに深く難解な教説・話・意味をふくんだ内容の伝承であるという規定を定めたのである。

<sup>119)</sup> esa kira Avihesu kappasahassam vasissati, Atappesu dve kappasahassāni, Sudassesu cattāri kappasahassāni, Sudassisu atṭha, Akaniṭṭhesu soḷasāti ekatiṃsa kappasahassāni brahmaṃyūm anubhavissati. Sakko devarārā Anāthapiṇḍiko gahapati Visākhā mahāupāsikāti tayopi hi ime ekappamānāyukā eva, vaṭṭābhiratasattā nāma etehi sadisā sukhabhāgino nāma natthi.

<sup>120)</sup> 身随観による十四の根拠 (出入息の部・威儀路の部・正知の部・厭逆思惟の部・界思惟の部・九墓地の部)、受随観による一の根拠、心随観による一の根拠、法随観による五の根拠 (蓋の部・蘊の部・処の部・覚支の部・諦の部) のこと。

<sup>121)</sup> Kururaṭṭhavāsinaṃ gambhīradesanāpaṭiggahaṇasamatthātāya. Kururaṭṭhavāsino kira bhikkhū bhikkhuniyo upāsakā upāsikāyo utupaccayādisampannattā tassa ratṭhassa sappāyautupaccayasevanena niccam kallasarīrā kallacittā ca honti. te cittasarīrakallatāya anuggahitapaññābalā gambhīrakatham paṭiggahetum samatthā honti. tena nesam bhagavā imam gambhīradesanāpaṭiggahaṇasamattham sampassanto ekavīsatiyā ṭhānesu kammaṭṭhānam arahatte pakkhipitvā idam gambhīrattham Mahāsatipaṭṭhānasuttam abhāsi. yathā hi puriso suvaṇṇacaṅkoṭakam labhitvā tattha nānāpupphāni pakkhipēyya, suvaṇṇamañjūsam vā pana labhitvā sattaratanāni pakkhipēyya, evam bhagavā Kururaṭṭhavāsiparisam labhitvā gambhīradesanam desesi.

### 1. 3. 2. 7. 「大篇」に対する内容による規定

以上、『長部』「大篇」(Mahāvagga)に所属する全10経のうち、「大譬喩経」「大因縁経」「大般涅槃経」「大集会経」「帝釈天問経」「大念処経」という6経に対する「内容による規定」を確認してきた。これらの経に対する「内容による規定」から「大篇」に対する「内容による規定」を推測すると、概して経題における“mahā”を中心とし、“mahāvagga”のうちの“mahā”の内容に相当するものとしてまとめている。

その“mahā”の内容は、数量の長さ、縁起・念処などの偉大で深遠な教えや意味、偉大な涅槃、偉大な仏、多くの神々が偉大な阿羅漢果を得たこと、神々に偉大な功德・寿命・安樂があることなどである。要約すると、『長部註』「大篇」では、仏と教え(法)、およびこの仏・法に関わった神々や四衆(僧)といった三宝が大きく、偉大であるという「内容による規定」を、『長部』「大篇」に定めたのであろう。

『長部復註』「大篇」における「内容による規定」は、『長部註』「大篇」のその規定よりかなり発展している。『長部註』「大篇」のその規定は簡素である。

### 1. 3. 2. 8. 小結

『長部註』「大篇」は、『長部』「大篇」とその各経の内容を、“mahā”(偉大)と関連させて、仏・法・僧という三宝の偉大さを示すものとして定めている。この三宝の“mahā”が意図するところは、仏教教団の偉大さを示し、異教に対する優越性を示したものと理解できる。

### 1. 3. 3. 1. 「相経」の事例

『長部』「相経」(Lakkhaṇa-sutta)は、仏がサーヴァッティに近いジェータ林におけるアナータピンディカの園林で、比丘たちに説法されたものである。その内容は三十二種の大人相が善業によって作られたものであることを詳説したものである。その大人相の一々について『長部註』「相経註」は、以下のような説明を記している。

#### (1) 安定した足(この( )内は大人相の順番)

「これだけで世尊の業と業の類似と相と相の功德が説かれた。業(kammaṃ)とは、四阿僧祇十万劫の間、堅固な精進(dalhavīriya)によるものとなり、業が作られた。業の類似(kammasarikkhakaṃ)とは、堅固によるものとなり、作られた状態を天をふくむ世界は知りなさいとして、よく安定した足の大人相(suppatiṭṭhitapādamahāpurisalakkhaṇa)がある。相(lakkhaṇaṃ)とは、よく安定した足であることである。相の功德(lakkhaṇānisamso)とは、敵によって硬直しないことである<sup>122</sup>」(DA: III. 105 [922])

このように『長部註』「相経註」では、①業と②業の類似と③相と④相の功德という四つの側面から大人相を定型的に説明している。以下は簡略に示す。

#### (2) 足の裏の輪

<sup>122</sup> ettāvata bhagavatā kammaṇca kammasarikkhakaṇca lakkhaṇaṇca lakkhaṇānisamso ca vutto hoti. kammaṃ nāma sataṣaḥassakappādhikāni cattāri asaṅkhyeyyāni dalhavīriyena hutvā kataṃ kammaṃ. kammasarikkhakaṃ nāma dalhena hutvā katabhāvaṃ sadevako loko jānātūti suppatiṭṭhitapādamahāpurisalakkhaṇaṃ. lakkhaṇaṃ nāma suppatiṭṭhitapādatā. lakkhaṇānisamso nāma paccatthikehi avikkhambhaniyatā.



①付属品のある布施、②布施を施して生じた輪の相、③輪の相、④大きな付属<sup>123</sup>

(3, 4, 15) 広長な踝・長い指・梵天のように真直ぐな肢体

①殺生より離れること、②他者に如来が殺されない、③ (3, 4, 15) の相、④長い寿命<sup>124</sup>

(16) 七つの隆起

①②勝れた食べ物への布施、③七つの隆起の相、④勝れたものを得る<sup>125</sup>

(5, 6) 柔軟な手足・網目の列

①②長時にわたる布施などの愛護の業、③ (5, 6) の相、④よく愛護された従者<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> idha **kammaṃ** nāma saparivāraṃ dānaṃ. **kammasarikkhakam** nāma saparivāraṃ katvā dānaṃ adāsīti iminā kāraṇena sadevako loko jānātūti nibbattaṃ cakkalakkhaṇaṃ. **lakkhaṇaṃ** nāma tadeva cakkalakkhaṇaṃ. **ānisaṃso** mahāparivāratā.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、付属品のある布施 (dāna) である。業の類似 (**kammasarikkhakam**) とは、付属のあるものにして布施を施したという、この根拠によって天をふくむ世界は知りなさいとして生じた輪の相である。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、その輪の相である。功德 (**ānisaṃso**) とは、大きな付属であることである」 (DA: III. 107 [925])

<sup>124</sup> idha **kammaṃ** nāma pāṇātipātā virati ……aggapādehi gantvā parassa amāritabhāvaṃ pana tathāgatassa sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti **āyatapaṇhi** mahāpurisalakkhaṇaṃ nibbattati …… tathāgatassa pana evaṃ gantvā paresaṃ aghātita bhāvaṃ iminā kāraṇena sadevako loko jānātūti **brahmujugatta** mahāpurisalakkhaṇaṃ nibbattati …… tathāgatassa pana evaṃ paresaṃ aghātita bhāvaṃ sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti **dīghaṅguli** mahāpurisalakkhaṇaṃ nibbattati. idametta **kammasarikkhakam**. idameva pana lakkhaṇattayaṃ **lakkhaṇaṃ** nāma. dīghāyukabhāvo **lakkhaṇānisaṃso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、殺生より離れることである……第一歩で行き、他者に如来が殺されない状態を天をふくむ世界はこの根拠によって知りなさいとして、広長な踝 (**āyatapaṇhi**) という大人相が生じる……如来がこのように行き、他者たちに殺害されない状態をこの根拠によって天をふくむ世界は知りなさいとして、梵天のように真直ぐな肢体 (**brahmujugatta**) という大人相が生じる……このように他者たちに如来が殺害されない状態を天をふくむ世界はこの根拠によって知りなさいとして、長い指 (**dīghaṅguli**) という大人相が生じる。ここでこれが業の類似 (**kammasarikkhakam**) である。この三の相が相 (**lakkhaṇaṃ**) と言われる。長い寿命であることが相の功德 (**lakkhaṇānisaṃso**) である」 (DA: III. 107-108 [925-926])

<sup>125</sup> idha **kammaṃ** nāma kappasatasahassādhikāni cattāri asaṅkhyeyyāni dinnāṃ idam paṇītabhojanadānaṃ. **kammasarikkhakam** nāma …… tasmā tathāgatassa dīgharattaṃ paṇītabhojanadāyakkattaṃ sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti sattussadamahāpurisalakkhaṇaṃ nibbattati. **lakkhaṇaṃ** nāma sattussadalakkhaṇameva. Paṇītalābhītā **ānisaṃso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、四阿僧祇十万劫の間、施したこの勝れた食べ物の布施である。業の類似 (**kammasarikkhakam**) とは……それゆえに長時に、如来が勝れた食べ物を施与する状態を天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとして七つの隆起という大人相が生じる。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、七つの隆起の相である。勝れたものを得る状態が功德 (**ānisaṃso**) である」 (DA: III. 109 [927])

<sup>126</sup> idha **kammaṃ** nāma dīgharattaṃ kataṃ dānādīsaṅgahakammaṃ. **kammasarikkhakam** nāma …… tathāgatassa pana dīgharattaṃ saṅgāhakabhāvaṃ sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti imāni dve lakkhaṇāni nibbattanti. **lakkhaṇaṃ** nāma idameva lakkhaṇadvayaṃ. susaṅgahitaparijanatā **ānisaṃso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、長時にわたって行なわれた布施などの愛護の業である。業の類似 (**kammasarikkhakam**) とは……長時にわたって如来が愛護する状態を天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとして、この二の相が生じる。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、この二の相である。よく愛護された従者であることが功德 (**ānisaṃso**) である」 (DA: III. 111 [928-

(7, 14) 踝の高い足・上向きの毛

①②長時にわたって語られた有益な言葉、③(7, 14)の相、④最上の状態<sup>127</sup>

(8) 鹿のような脛

①②長時にわたって恭しく技術などを教えること、③鹿のような脛の相、④適当に獲得する<sup>128</sup>

(12) 繊細な皮膚

①②③④はない

(11) 黄金色

①長時にわたって忿怒がなく、柔軟な敷物などの布施、②財の布施・衣の布施・掃除・忿怒がない状態をした、③黄金色の相、④柔軟な敷物などを獲得する<sup>129</sup>

(10) 体内に隠れた陰部

①長時にわたって親戚をそなえる、②親戚を愛護し、その罪を覆う業を作った、③体内に隠

---

929])

<sup>127</sup> idha **kammaṃ** nāma dīgharattaṃ bhāsītā uddhaṅgamanīyā atthūpasamhitā vācā. **kammasarikkhakam** nāma … tathāgatassa pana dīgharattaṃ evarūpāya uggatavācāya bhāsītabhāvaṃ sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti **ussaṅkhapādalakkhaṇaṇca uddhaggalomalakkhaṇaṇca** nibbattati. **lakkhaṇam** nāma idameva lakkhaṇadvayaṃ. uttamabhāvo **ānisamso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、長時にわたって語られた上方に行くべき、意義をともなった言葉である。業の類似 (**kammasarikkhakam**) とは……長時にわたってこのように起こされた言葉を如来が語った状態を、天をふくむ世界はこの根拠によって知りなさいとして踝の高い足の相と、上向きの毛の相 (**ussaṅkhapādalakkhaṇaṇca uddhaggalomalakkhaṇaṇca**) が生じる。

相 (**lakkhaṇam**) とは、この二の相である。最上の状態が功德 (**ānisamso**) である」(DA: III. 112 [929])

<sup>128</sup> idha pana **kammaṃ** nāma dīgharattaṃ sakkaccaṃ sippādivācanaṃ. **kammasarikkhakam** nāma… tathāgatassa pana sakkaccaṃ vācītabhāvaṃ sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti anupubbauggatavaṭṭitaṃ **eñjaṅghalakkhaṇam** nibbattati. **lakkhaṇam** nāma idameva lakkhaṇam. anucchavikalābhītā **ānisamso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、長時にわたって恭しく技術などを教えることである。業の類似 (**kammasarikkhakam**) とは……恭しく如来が教えた状態を天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとして順次に上がって転じた鹿のような脛の相 (**eñjaṅghalakkhaṇam**) が生じる。相 (**lakkhaṇam**) とは、この相である。適当に獲得する状態が功德 (**ānisamso**) である」(DA: III. 113 [930-931])

<sup>129</sup> idha **kammaṃ** nāma dīgharattaṃ akkodhanatā ceva sukhumattharaṇādīdānaṇca. **kammasarikkhakam** nāma……tenassa imesaṃ katabhāvaṃ sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti suvaṇṇavaṇṇam mahāpurisalakkhaṇam nibbattati. **lakkhaṇam** nāma idameva lakkhaṇam. sukhumattharaṇādīlābhītā **ānisamso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、長時にわたって忿怒がない状態と柔軟な敷物などの布施である。業の類似 (**kammasarikkhakam**) とは……それゆえにかのお方がこれらのこと(財の布施、衣の布施、掃除、忿怒がない状態という四の根拠)をした状態を天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとして、黄金色という大人相が生じる。相 (**lakkhaṇam**) とは、この相である。柔軟な敷物などを獲得する状態が功德 (**ānisamso**) である」(DA: III. 116 [933-934])

れた陰部の相、④多くの子<sup>130</sup>

(19, 9) 完全・立ったまま、曲げることなく両掌で膝をつかみ、触れる

①②長時にわたって人の特質を知り、作られた平等な愛護の業、③(19, 9)の相、④財の成就<sup>131</sup>

(17, 18, 20) 獅子のような上半身・肩の窪みがない・等しく丸い肩

①多くの人々の利益を求める、②繁栄を期待する、③(17, 18, 20)の相、④財・信などによって衰退しない<sup>132</sup>

(21) 最上の味感の状態

①困惑のない業、②無病になる業、③最上の味感の相、④無病であること<sup>133</sup>

(29, 30) 紺碧の眼・雄牛のような睫毛

①②長時にわたって多くの人々を愛眼によって見る(観察する)業、③(29, 30)の相、④愛して見る状態<sup>134</sup>

---

<sup>130</sup> idha **kammaṃ** nāma dīgharattaṃ nātinaṃ samaṅgibhāvakaṇaṃ. **kammasarikkhakaṃ** nāma……athassa sadevako loko iminā kāraṇena evarūpassa kammaṃ katabhāvaṃ jānātūti kosohitavattaguyhalakkhaṇaṃ nibbattati. **lakkhaṇaṃ** nāma idameva lakkhaṇaṃ. pahūtaputtatā **ānisaṃso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、長時にわたって親戚をそなえる状態にするものである。業の類似 (**kammasarikkhakaṃ**) とは……そこで天をふくむ世界は、この根拠によって彼がこのような業(親戚を愛護し、その罪を覆った)を作った状態を知りなさいとして体内に隠れた陰部の相が生じる。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、この相である。多くの子であることが功德 (**ānisaṃso**) である」(DA: III. 117 [934-935])

<sup>131</sup> idha **kammaṃ** nāma dīgharattaṃ purisavisesaṃ nātva kamaṃ samasaṅgahakammaṃ. **kammasarikkhakaṃ** nāma tadassa kammaṃ sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti imāni dve lakkhaṇāni nibbattanti. **lakkhaṇaṃ** nāma idameva lakkhaṇadvayaṃ. dhanasampatti **ānisaṃso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、長時にわたって人の特質を知り、作られた平等な愛護の業である。業の類似 (**kammasarikkhakaṃ**) とは、彼のその業を天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとして、この二の相が生じる。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、この二の相である。財の成就が功德 (**ānisaṃso**) である」(DA: III. 118 [935])

<sup>132</sup> idha **kammaṃ** nāma mahājanassa atthakāmatā. **kammasarikkhakaṃ** nāma taṃ mahājanassa atthakāmatāya vaḍḍhimeva paccāsīsitaḥāvaṃ sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti imāni samantaparipūrāni aparihīnāni tīṇi lakkhaṇāni nibbattanti. **lakkhaṇaṃ** nāma idameva lakkhaṇattayaṃ. dhanādīhi ceva saddhādīhi ca aparihāni **ānisaṃso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、多くの人々の利益を求める状態である。業の類似 (**kammasarikkhakaṃ**) とは、多くの人々の利益を求める状態によってその繁栄を期待する状態を天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとして、この完全で円満な不衰退の三の相が生じる。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、この三の相である。財などと信などによって衰退しないことが功德 (**ānisaṃso**) である」(DA: III. 118 [936])

<sup>133</sup> idha **kammaṃ** nāma aviheṭhanakammaṃ. **kammasarikkhakaṃ** nāma……tadassa sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti ārogyakaraṃ rasaggasaggilakkhaṇaṃ nibbattati. **lakkhaṇaṃ** nāma idameva lakkhaṇaṃ. appābādhatā **ānisaṃso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、困惑のない業である。業の類似 (**kammasarikkhakaṃ**) とは……彼のこのことを天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとして無病になる[業からなる]最上の味感の相が生じる。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、この相である。無病であることが功德 (**ānisaṃso**) である」(DA: III. 119 [936])

<sup>134</sup> idha **kammaṃ** nāma dīgharattaṃ mahājanassa piyacakkhunā olokanakammaṃ.

(32) 頭上の肉髻

①上首であること、②上首となる布施などの善業、③頭上の肉髻の相、④多くの人々が随順する<sup>135</sup>

(13, 31) 一本ずつの毛・白毫

①長時にわたる真実の説話、②長時にわたって確かな話、清浄な話を語った、③ (13, 31) の相、④従順な状態<sup>136</sup>

(23, 25) 四十本の歯・薄くない歯

①②長時にわたって離間しない語の説話、③ (23, 25) の相、④会衆が分裂しない<sup>137</sup>

(27, 28) 広長な舌・梵天のような美音

①長時にわたって醜悪でない語、②声の破壊を作る醜悪語を語っていない、③ (27, 28) の相、④歓迎すべき言葉<sup>138</sup>

---

**kammasarikkhakam** nāma……athassa taṃ dīgharattaṃ piyacakkhunā olokitabhāvaṃ sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti imāni nettasampattikarāni dve mahāpurisalakkhaṇāni nibbattanti. **lakkhaṇaṃ** nāma idameva lakkhaṇadvayaṃ. piyadassanā **ānisamso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、長時にわたって多くの人々を愛眼によって見る業である。業の類似 (**kammasarikkhakam**) とは……そこで長時にわたって愛眼によって彼がその観察した状態を天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとしてこの眼の成就にする二の大人相が生じる。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、この二種の相である。愛して見る状態が功德 (**ānisamso**) である」(DA: III. 119-120 [937])

<sup>135</sup> idha **kammaṃ** nāma pubbaṅgamatā. **kammasarikkhakam** nāma……athassa sadevako loko iminā kāraṇena idaṃ pubbaṅgamakammaṃ jānātūti uṇhisasīsalakkhaṇaṃ nibbattati. **lakkhaṇaṃ** nāma idameva lakkhaṇaṃ. mahājanānuvattanā **ānisamso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、上首であることである。業の類似 (**kammasarikkhakam**) とは……そこで天をふくむ世界は、この根拠によって彼のこの上首〔となり、布施などの善〕業を知りなさいとして、頭上の肉髻の相が生じる。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、この相である。多くの人々が随順する状態が功德 (**ānisamso**) である」(DA: III. 120 [937])

<sup>136</sup> idha **kammaṃ** nāma dīgharattaṃ saccakathanaṃ. **kammasarikkhakam** nāma dīgharattaṃ advejjhakathāya parisuddhakathāya kathitabhāvamassa sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti ekekalomalakkhaṇaṇca unnālakkaṇaṇca nibbattati. **lakkhaṇaṃ** nāma idameva lakkhaṇadvayaṃ. mahājanassa ajjhāsayaṇukūlena anuvattanā **ānisamso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、長時にわたる真実の説話である。業の類似 (**kammasarikkhakam**) とは、長時にわたって彼が確かな話、清浄な話を語った状態を天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとして一本ずつの毛の相、白毫の相が生じる。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、この二の相である。多くの人々の意向に随順することで従順な状態が功德 (**ānisamso**) である」(DA: III. 121 [938])

<sup>137</sup> idha **kammaṃ** nāma dīgharattaṃ apisuṇavācāya kathaṇaṃ. **kammasarikkhakam** nāma…… tathāgatassa pana dīgharattaṃ apisuṇavācatam sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti idaṃ lakkhaṇadvayaṃ nibbattati. **lakkhaṇaṃ** nāma idameva lakkhaṇadvayaṃ.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、長時にわたって離間しない語の説話である。業の類似 (**kammasarikkhakam**) とは……長時にわたって如来が離間しない語であることを天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとしてこの二の相が生じる。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、この二の相である。会衆が分裂しない状態が功德 (**ānisamso**) である」(DA: III. 121 [938])

<sup>138</sup> idha **kammaṃ** nāma dīgharattaṃ aphaṇṇasavādītā. **kammasarikkhakam** nāma…… tasmā tathāgatassa dīgharattaṃ jivhaṃ parivattetvā pharusāya vācāya akathitabhāvaṃ sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti pahūtajivhālakkhaṇaṃ nibbattati…… tasmā tathāgatassa dīgharattaṃ

(22) 獅子のような顎

①談論によって語らない、②顎をつぎつぎと動かし、長時にわたって談論を語らない、③獅子のような頬の相、④破られない状態<sup>139</sup>

(24, 26) 均整な歯・きわめて白い歯牙

①正命であること、②平等に清浄な生活によって暮らしをした、③(24, 26)の相、④清浄な眷属であること<sup>140</sup>

以上が三十二種の大人相の一々の説明となる。(12) 繊細な皮膚に①②③④の説明は存在しない。

①②は、仏の前世における身口意といった三業などによる善業の実践を示したものである。③④は、それらの実践からなる大人相とその効能を示したものである。それらの内容は、歴然とした因・果の道理を四つの側面から簡潔に規定したものである。

その規定の意図は、経の内容の根幹となる経題における「相」について、この大人相は超人的で神格的な所産であるといった一般的に言われている世間の誤解を解くために、四つの側面からまとめて定めたものである。

### 1. 3. 3. 2. 「シンガーラ経」の事例

『長部』「シンガーラ経」(Singāla-sutta) は、仏がラージャガハに近い竹林 (Veḷuvana) に

sarabhedakarāya pharusavācāya akathitabhāvaṃ sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti brahmassaralakkhaṇaṃ nibbattati. **lakkhaṇaṃ** nāma idameva lakkhaṇadvayaṃ. ādeyyavacanatā **ānisaṃso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、長時にわたって僞悪でないことが語られた。業の類似 (**kammasarikkhakam**) とは……それゆえに長時にわたって如来が舌を轉變させて、僞悪語を語っていない状態を天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとして広長な舌の相が起こる……それゆえに長時にわたって声の破壊を作る僞悪語を如来が語っていない状態を天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとして、梵天のような美音の相が生じる。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、この二の相である。歓迎すべき言葉であることが功德 (**ānisaṃso**) である」(DA: III. 121 [938-939])

<sup>139</sup> idha **kammaṃ** nāma palāpakathāya akathanaṃ. **kammasarikkhakam** nāma……tenassa hanukaṃ cāletvā cāletvā digharattaṃ palāpakathāya akathitabhāvaṃ sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti sihahanulakkhaṇaṃ nibbattati. **lakkhaṇaṃ** nāma idameva lakkhaṇaṃ. appadhamsikatā **ānisaṃso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、談論によって語ることがない。業の類似 (**kammasarikkhakam**) とは……それゆえに彼が顎をつぎつぎと動かし、長時にわたって談論を語らなかった状態を天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとして獅子のような頬の相が生じる。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、この相である。破られない状態が功德 (**ānisaṃso**) である」(DA: III. 122 [939])

<sup>140</sup> idha **kammaṃ** nāma sammājivatā. **kammasarikkhakam** nāma……tathāgatassa pana samena suddhājivena jivitaṃ kappitabhāvaṃ sadevako loko iminā kāraṇena jānātūti samadantalakkhaṇaṇca susukkadāḥalakkhaṇaṇca nibbattati. **lakkhaṇaṃ** nāma idameva lakkhaṇadvayaṃ. suci-parivārātā **ānisaṃso**.

「ここで業 (**kammaṃ**) とは、正命であることである。業の類似 (**kammasarikkhakam**) とは……如来が平等に清浄な生活によって暮らしをした状態を天をふくむ世界は、この根拠によって知りなさいとして均整な歯の相ときわめて白い歯牙の相が生じる。相 (**lakkhaṇaṃ**) とは、この二の相である。清浄な眷属であることが功德 (**ānisaṃso**) である」(DA: III. 122 [940])

おけるカラダカ・ニヴァーパ (Kalandaka-nivāpa) で、居士の子シンガーラカ (Sīṅgālakā) に説法されたものである。その内容はシンガーラカが父の遺言で六方 (東方、南方、西方、北方、下方、上方) を礼拝しているのを仏が見た。そして、仏は仏教的な解釈を通して、その礼拝の真の意味を懇切丁寧に教えたというものである。その経の終わり (DN: III. 157 [193]) (B<sup>e</sup> の 274 節) に対応する『長部註』『シンガーラ経註』には、以下のような伝承がある。

「以上のように世尊は諸方に関して、『居士の子よ、あなたの父が「諸方を礼拝すべきです」と言ったという、これらがその六方 (cha disā) です。もしあなたが父の言葉を行なうならば、これらの方角を礼拝しなさい』と示しながら、シンガーラカの質問にとどまり、教説に頂点を得させてラージャガハに托鉢のために入られた。シンガーラカも諸帰依を確立し、四億の財を仏の教えに散りばめて福德の業 (puñña-kamma) を作り、天を抛り所とした。この経において在家者たちによってなされるべき仕事は、その語られていないものがない。在家者の律とは、この経である (gihivinayo nāmāyaṃ suttanto)。それゆえにこれを聞き、教誡 (anusīṭṭha) に従って行道しているならば、繁栄 (vuddhi) のみが期待されて衰退 (parihāni) はない、と<sup>141)</sup> (DA: III. 141 [958-959])

『長部註』『シンガーラ経註』では、経の内容の根幹となる経題「シンガーラ経」を「在家者の律」と置きかえて規定している。その規定の意図するところは、在家者のための入門書、および在家生活の繁栄のための教訓書、教科書として定めたことにある。

### 1. 3. 3. 3. 「アーターナーティヤ経」の事例

『長部』『アーターナーティヤ経』(Ātānāṭiya-sutta) は、仏がラージャガハに近い鷲峰山 (Gijjhakūṭa) で、ウェッサヴァナ (Vessavaṇa) 大王が語った「アーターナーターの守護」を受けたのちに比丘たちに説法されたものである。その守護の内容は過去七仏に帰命すること、四大王が仏に帰命することなどを偈で示している。そして、その守護は四衆のすべての守護に資するものとしている。その経の中盤 (DN: III. 164-166 [203-205]) (B<sup>e</sup> の 282 節) に対応する『長部註』『シンガーラ経註』は、以下のような解説を伝える。

「ここで置き、護呪 (paritta) の準備 (parikamma) が語られるべきである。最初に『アーターナーティヤ経』は唱えるべきではない。『慈経』(Metta-sutta)、『旗先経』(Dhajaggasutta)、『宝経』(Ratana-sutta) というこれらが七日間、唱えるべきである。もし離れるならば、正しい。もし〔非人たちが〕離れないならば、「アーターナーティヤ経」は唱えるべきものとなる。それを唱えている比丘によって粉、あるいは肉は食べるべきではない。墓地に住むべきではない。なぜか？

非人たちが機会を得る。護呪をする場所は緑 (牛糞, harita) を塗ったものにさせて、そこで清浄な座席を用意させ、坐るべきである……

まずはこのことが在家者たちの準備である。もし比丘が非人に捕まったならば、坐具を洗浄し、すべての集合に告げさせ、香料・花飾りなどにおける利得を与え、護呪が唱え

<sup>141</sup> iti bhagavā yā disā sandhāya te gahapatiputta pitā āha, “disā namasseyyāsi” ti, imā tā cha disā. yadi tvam pitu vacanam karosi, imā disā namassāti dassento Sīṅgālakassa pucchāya thatvā desanam matthakam pāpetvā Rājagaham piṇḍāya pāvīsi. Sīṅgālakopi saraṇesu patitṭhāya cattālisakoṭidhanam buddhasāsane vikiritvā puññakammaṃ katvā saggaparāyaṇo ahosi. imasmiṅca pana sutte yaṃ gihīhi kattabbaṃ kammaṃ nāma, taṃ akathitaṃ natthi, **gihivinayo nāmāyaṃ suttanto**. tasmā imaṃ sutvā yathānusīṭṭhaṃ paṭipajjamānassa vuddhiyeva pāṭikaṅkhā, no parihānīti.

るべきものになる。このことが比丘たちの準備である<sup>142</sup> (DA: III. 150-151 [969-970])

この解説は、在家者や比丘が非人に憑りつかれた場合の対処法として実践すべき護呪の内容を懇切丁寧に説いたものである。その意図するところは、護呪の根幹となる経自体を保持して唱えることにある。これは、既存の在家者がいる場所、未開の地の教化などの実際の場で起こりえるトラブルに対処するための「内容による規定」と言える。

#### 1. 3. 3. 4. 「結集経」の事例

『長部』「結集経」(Saṅgiti-sutta) は、マッラ国 (Malla) の都市パーヴァー (Pāvā) における鍛冶屋の子チュンダ (Cunda) のマンゴー林で、仏の代理としてサーリプッタが比丘たちに説法し、最後に仏が承認されたものである<sup>143</sup>。その内容は一法～十法までの法数による法の説明である。その経の終わり (DN: III. 226 [271]) (B<sup>e</sup> の 349 節) に対応する『長部註』「結集経註」は、以下のように説明している。

「ここに置き、質問 (pañha) が合一されるべきである。  
なぜならこの経における一法によって二の質問が語られたからである。二法によって七十、三法によって百八十、四法によって二百、五法によって百三十、六法によって百三十二、七法によって九十八、八法によって八十八、九法によって五十四、十法によってちょうど六十と、このように千十四の質問が語られた。  
なぜならこの経を除き、仏の言葉 (buddhavacana) である三蔵 (tepiṭaka) について他の経は、このように多くの質問で飾られたものではないからである。世尊はこの経を初めより後、全体を聞き、『法将軍であるサーリプッタは仏の力を説明し、反転すべきことがない獅子吼をした。「弟子に語られたものである」と言われたとき、信頼 (okappanā) が生じない。「勝者 (仏, jina) によって語られたものである」と言われたとき、[信頼が] 生じる。それゆえに勝者に語られたものとして天・人たちに、この経における信頼を起こさせよう』と考えられた。そこより起き上がり、承認を与えられた<sup>144</sup> (DA: III. 235-236 [1052])

---

<sup>142</sup> idha pana ṭhatvā parittassa parikammaṃ kathetabbam. paṭhamameva hi Āṭānāṭiyasuttaṃ na bhaṇitabbam, Mettasuttaṃ Dhajaggasuttaṃ Ratanasuttanti imāni sattāhaṃ bhaṇitabbāni. sace muñcati, sundaram. no ce muñcati, Āṭānāṭiyasuttaṃ bhaṇitabbam, taṃ bhaṇantena bhikkhunā piṭṭhaṃ vā maṃsaṃ vā na khāditabbam, susāne na vasitabbam. kasmā? amanussa okāsaṃ labhanti. parittakaraṇaṭṭhānaṃ haritupalittam kāretvā tattha parisuddham āsanam paññāpetvā nisīditabbam……  
etaṃ tāva gihīnaṃ parikammaṃ. sace pana bhikkhu amanussena gahito hoti, āsanāni dhovitvā sabbasannipātaṃ ghosāpetvā gandhamālādīsu pattim datvā parittam bhaṇitabbam. idaṃ bhikkhūnaṃ parikammaṃ.

<sup>143</sup> このような声聞 (弟子) の所説の権威については、清水俊史 [2015a] を参照。

<sup>144</sup> idha pana ṭhatvā pañhā samodhānetabbā.  
imasmiñhi sutte ekakavasena dve pañhā kathitā. dukavasena sattati. tikavasena asītisatam. catukkavasena dvesatāni. pañcakavasena tiṃsasatam. chakkavasena bāttiṃsasatam. sattakavasena aṭṭhanavuti. aṭṭhakavasena aṭṭhāsiti. navakavasena catupaññāsa. dasakavasena samasaṭṭhiti evaṃ saḥassaṃ cuddasa pañhā kathitā.  
imañhi suttantaṃ ṭhapetvā tepiṭake buddhavacane añño suttanto evaṃ bahupañhapaṭimaṇḍito natthi. bhagavā imaṃ suttantaṃ ādito paṭṭhāya sakalam sutvā cintesi, “ dhammasenāpati Sāriputto buddhabalam dipetvā appaṭivattiyam sihanādam nadati. sāvakabhāsītoti vutte okappanā na hoti, jinabhāsītoti vutte hoti, tasmā jinabhāsitaṃ katvā devamanussānaṃ okappanaṃ imasmiṃ suttante uppādessāmi”ti. tato vuṭṭhāya sādhuḥkāraṃ adāsi.

この説明は、『長部』「結集経」の構成上において根幹的な役割を果たす千十四の質問数が最大であることを示している。そして、経の内容のほぼ全体を構成する弟子の言葉が仏の言葉になりえることも規定している。その意図は、最大の質問数からなる弟子の言葉を、信頼と承認とをもつ仏の言葉に転換して承認することにある。南方上座部大寺派における経蔵の制作の場でも活かされたと想定できよう。

### 1. 3. 3. 5. 「パーティカ篇」に対する内容による規定

以上、『長部』「パーティカ篇」(Pāthikavagga)に所属する全11経のうち、「相経」「シンガーラ経」「アーターナーティヤ経」「結集経」という4経に対する「内容による規定」を確認してきた。これらの経に対する「内容による規定」から「パーティカ篇」に対する「内容による規定」を推測すると、たとえば、「戒蘊篇」は戒・三学・異教などを中心にまとめて規定している。「大篇」は“mahā”(偉大)などを中心にまとめて規定している。しかし、そのような規定の一貫性は見当たらない。

この「パーティカ篇」の構成は、“Dīrghāgama”における第二篇「双品」(Yuganipāta)の構成に近いと考える。この「双品」は、連続する二経ずつが関連した内容のものとされている。「パーティカ篇」に所属する各経の内容を確認すると、(24, 25)「パーティカ経」「ウドゥンバリカ経」は異教徒に対する説法、(26, 27)「転輪王経」「世起経」は業からなる世界の構成、(28, 29)「歓喜経」「浄信経」は法の分析からなる喜び・信仰(経名も類似している)、(31, 32)「シンガーラ経」「アーターナーティヤ経」は在家者向きの説法、(33, 34)「結集経」「十増経」は法の分類(法数)という点である程度、連続する二経ずつの内容が関連している。(30)「相経」は、(26, 30) 転輪王の特徴(大人相)と解釈することで、それらに関連させることができよう。

このような推測が成りたてば、「パーティカ篇」に対する「内容による規定」は、“Dīrghāgama”における第二篇「双品」に近いものであったという仮説も可能であろう。しかし実際のところ、『長部註』においては、その「内容による規定」を『長部』「パーティカ篇」に明確に定めていないとするのが妥当である。

### 1. 3. 3. 6. 小結

『長部註』「パーティカ篇」は、『長部』「パーティカ篇」とその各経の内容を、何らかの一貫的な規定をもって定めてはいない。このように規定しないことはダンマパーラに至っても同様である。これらによれば、『長部』「パーティカ篇」は雑多な内容のものとなる。その一方で、“Dīrghāgama”における第二篇「双品」のようにある程度、連続する二経ずつの内容が関連した構成になっていたと考えられる。

### 1. 4. 結

南方上座部大寺派の資料と北伝資料とにおいては、『長部』や『長阿含』を「数量」「概略」「内容」による規定から定めて、まとめていくことが共通している。「古資料」が制作されていた時代(前3世紀から紀元後4世紀冒頭)と重なる「古訳(涅槃経)」に、それらの規定の一端が垣間見えるので、ブッダゴーサ以前のインドに由来する伝承となる。この伝承がインド起源のソースとなる「古資料の古層」の伝承になると考えたのである。その「古資料の古層」の伝承では、『長部』に対して長大な数量の経の集成からなるものとして規定している。『長部』と「梵網経」とに対しては、概して「煩惱類を消すためのもの」という内容



で規定している。

このような「古資料の古層」における規定にもとづき、『長部註』は以下のように規定していった。

『長部註』では、『長部』に所属する数経に対して異教を中道などで一網打尽にする。戒を根幹とする三学の優越性を示す。三宝などを“mahā”（大・偉大）とするものとして規定している。

『長部註』では、『長部』「戒蘊篇」に対して異教を分類して仏の教えの優越性を示すものとして規定している。「大篇」に対しては、“mahā”と関連させて内容を示すものとして規定している。「パーティカ篇」に対しては、明確化できる「内容による規定」はない。推測として示すならば、“Dīrghāgama”における第二篇「双品」の構成に近く、ある程度、連続する二経ずつの内容が関連したものと言える。

『長部註』では、「概略」「内容」による規定から『長部』をまとめていこうとする傾向はほとんどない。「数量」による規定からは、三篇と三十四経からなる大きな長い経の集成が『長部』であると定められるだけである。

『長部復註』に至ると、これは『長部』全体に対して、新たに「数量」「概略」「内容」による規定から定めて、まとめていく傾向が見受けられる。その新たな規定の内容は、信仰の重要性、教理体系や修行体系の構築などである。そして、『長部復註』には、六十二見や六師外道などの異教に対して対抗し、一網打尽にしようとする内容もある。『長部復註』において、それらの新たな規定を加えることは、『長部』全体に対して波及していったのである。

南方上座部大寺派におけるこれらの規定の意義は、「古資料の古層」における規定を土台とし、『長部註』において三篇と三十四経とからなる『長部』の構成に対して、「数量」「概略」「内容」による規定から定めて、まとめていくことにある。こうすることによって、『長部』全体の構成や内容をわかりやすく、南方上座部大寺派の正典の立場を本質的に提示できることになるからである。

## 2. 『長部註』によるパーリ三蔵の規定

### 2.0. 序

馬場紀寿 [2008: 193-195] によれば、ブッダゴーサが古資料で解釈されていた「旧三蔵」(四部構成の経蔵)の構成を、「全てのブッダの言葉」としての「新三蔵」(五部構成の経蔵)に再編したと述べている。続けて馬場紀寿 [2008: 195] は、以下のように述べている。

『長部註』冒頭における「全てのブッダの言葉」の定義は、パーリ正典史上、決定的な役割を果たしたことが分かる。これによって、旧三蔵成立後も増え続けた「ブッダの言葉」は、その範囲が排他的に定められ、その後、上座部大寺派の三蔵は固定された」

ここで重要な点は二つある。第一は、「全てのブッダの言葉」として三蔵が固定されたことを示している。これによって、「仏の言葉」(buddha-vacana, 仏説・仏語)<sup>145</sup>と三蔵(te-piṭaka)との関連が非常に重要視されていることである。

第二は、重要視されたこの「仏の言葉」と「三蔵」のうち、「三蔵」に焦点を当てて、「旧三蔵」から「新三蔵」といった三蔵の構成過程を述べていることである。

この研究成果から解明された二点のうち、「仏の言葉」については詳論されていないので、本論文ではこの点に着眼する。

その理由は、馬場紀寿 [2008: 204-219] が標題とする「ブッダゴーサの仏説論」は「ブッダの言葉」(buddha-vacana)が議論の中心になっている。しかし、この「ブッダの言葉」だけが「仏説」を指し示す内容であったのか。『長部註』では、他の表現でも示されているのではないか。このことが解明されなければ、真の意味での仏説論の理解はおぼつなかいであろう。

本編では、この仏説論の解明を第一の目的とする。以下、この「仏説」は広義である。この「仏の言葉」は、「仏説」の狭義となる。そのために作業として、『長部註』における「仏の言葉」に類似した概念を『長部註』全体にわたって調査していく。

第二の目的は、この「仏の言葉」に類似した概念にもとづき、『長部註』において「仏の言葉」とパーリ三蔵とがどのように規定されたのか。その規定の意義は何かを解明する。

これらのことが解明できれば、「古資料の古層」の内容の一端が明らかになることも期待できよう。

### 2.1. 「仏の言葉」に類似した概念

ここでは、この「仏の言葉」に類似した概念の調査にあたり、その事例の内容を以下の四つに分類した。その理由は、「仏の言葉」に類似した概念が表面的理解と内面的理解から解釈されていたことを明らかにするためである。

「表面的内容の事例」は、「仏の言葉」に類似した概念がアジャータサットゥ王(在家者)によってどのように理解されたのか。その理解の内容が上辺の表面的な理解によるものに過ぎないことを明かす事例となる。

「教理的内容の事例」は、「仏の言葉」に類似した概念が内面から本質的に理解された結果、四諦や三相などの教理的な内容として示されていることを明かす事例となる。

「実践的内容の事例」は、「仏の言葉」に類似した概念が内面から本質的に理解された結果、戒の防護や止観などの実践的な内容として示されていることを明かす事例となる。

「体系的内容の事例」は、「仏の言葉」に類似した概念が内面から本質的に理解された結

<sup>145</sup> 一般的には仏(buddha, √ budh)の説かれた言葉(vacana, √ vac)、教示(desanā, √ diś)、教え(sāsanā, √ sās)と解釈されている。

果、世俗と勝義や四つの経の配置などの分類方法によって体系的に示されていることを明かす事例となる。

### 2. 1. 1. 1. 表面的内容の事例

『長部』「沙門果経」では、アジャータサットゥ王が仏に、三宝に帰依することを宣言したさいに称賛を語った場面がある (DN: I. 80 [85]) (Be の 250 節)。それに対応する『長部註』「沙門果経註」は、以下のように解説している。(A) buddha と vacana とに類似した概念には下線部を、(B) その類似した概念が指し示す内容には波線部を引いた。

「あるいは世尊の (bhagavato) 言葉を (vacanam) 二つずつの意味で結んで [アジャータサットゥ王が] 称賛する。『世尊の言葉は、過失を滅亡するからすばらしいことです。徳 (guna) を証得させるからすばらしいことです。同様に信 (saddhā) を生じさせることから、慧 (paññā) を生じさせることから、有意義から、字句のあることから、明瞭な語句から、深遠な意味から、耳に安楽であるから、愉快なことから、自分を誇らないことから、他者を軽蔑しないことから、悲の清涼 (karunāsīlata) から、慧の清浄 (paññāvadāta) から、領域が喜ばしいことから、破壊に耐えることから、聞かれていることが安楽であるから、思察されていることが利益となるから [すばらしいことです]』云々<sup>146</sup>とによって、このように結合させるべきである<sup>147</sup>」 (DA: I. 204 [228])

ここで、(A, 下線部) buddha に類似した概念は世尊 (単数形) となる。vacana に類似した概念は言葉 (単数形) となる。(B, 波線部) 類似した概念が指し示す内容はアジャータサットゥ王による美辞麗句であり、表面的な理解にもとづいた表記となる。この表面的内容では、とくに注目すべき点はない。

<sup>146</sup> 『長部復註』「沙門果復註」では、この「云々」を註釈するかたちで以下のように補足説明している。

**evamādīhīti ādi-saddena saṃsāracakkanivattanato saddhammacakkappavattanato, micchāvāda-viddhamśanato sammāvādapatiṭṭhāpanato, akusalamūlasamuddharaṇato kusalamūlasampropanato, apāyadvārapidhānato saggamaggadvāravivaraṇato, pariyaṭṭhānavūpasamanato anusayasamugghāṭanatotī evamādinam saṅgaho daṭṭhabbo.**

「云々とによって、このようにという云々の語によって、『輪廻の輪を消失するから、正法の輪を転起するから、邪まな説を碎破するから、正しい説に確立させることから、不善の根本より救助するから、善の根本を生長するから、苦界の門を閉じることから、天道の門を開くことから、纏の寂止から、随眠の根絶から [すばらしいことです]』云々というこのようなものの撰取が見られるべきである」 (DA: I. 274 [356])

このように『長部復註』「沙門果復註」に至っても、さらに下線部における「云々」の語句があるということは、アジャータサットゥ王に負託された称賛がさらに続くことを意味している。このアジャータサットゥ王はマガダ国王であり、世俗の代表者で教養も十分にそなえていたことに基因するのであろう。

<sup>147</sup> **bhagavatoyeva vā vacanam dve dve atthe sandhāya thometi. bhagavato vacanam abhikkantam dosanāsanato, abhikkantam gunādhigamanato, tathā saddhājananato, paññājananato, sāṭṭhato, sabyañjanato, uttānapadato, gambhiratthato, kaṇṇasukhato, hadayaṅgamato, anattukkamsanato, aparavambhanato, karunāsīlato, paññāvadātato, āpātharamāṇiyato, vimaddakkhamato, suyyamānasukhato, vimamsiyamānahitatoti evamādīhi yojetabbam.**

## 2. 1. 1. 2. 教理的内容の事例

『長部』「梵網經」では、仏が比丘たちに、「六十二見」について話しはじめる場面がある (DN: I. 12 [12-13]) (B<sup>e</sup> の 29 節)。それに対応する『長部註』「梵網經註」は、以下のよう  
に説明している。

「なぜなら諸仏が (buddhānam) 四の根拠<sup>148</sup>を得て、雷鳴が偉大なものになり、智に従  
って入り、仏の智 (buddhañāna) が偉大であることが知られ、教説は (desanā) 深いも  
のとなり、三相 (tilakkhana) に打たれ、空性 (suññatā) に関係したものになるからであ  
る<sup>149</sup>」 (DA: I. 94 [100])

『長部』「大譬喩經」では、仏が比丘たちに菩薩の法性について話しはじめる場面がある  
(DN: II. 10 [12]) (B<sup>e</sup> の 17 節)。それに対応する『長部註』「大譬喩經註」は、「諸仏の  
(buddhānam) 法説は (dhammadesanā) 三相 (tilakkhana) を離れたものがない<sup>150</sup>」 (DA: II.  
22 [429]) と記述している。

ここで (A) buddha に類似した概念は諸仏 (複数形) となる。vacana に類似した概念は教  
説、法説 (単数形) となる。(B) 類似した概念が指し示す内容は無常・苦・無我からなる三  
相、空性となる。この内容は、諸仏 (複数形) の教説・法説 (単数形) の内容が三相、空性  
であったということになる。この諸仏は、一般的に考えると過去七仏になるであろう。

『長部』「大獅子吼經」では、仏が裸行者カッサパに三学の成就を説法し終えた場面があ  
る (DN: I. 162-163 [171-174]) (B<sup>e</sup> の 401 節)。それに対応する『長部註』「大獅子吼經註」  
は、「阿羅漢果 (arahattaphala) を終わりとする世尊の (bhagavato) 教え (sāsana) がある。  
それゆえに、『阿羅漢果に相応した戒・心・慧の成就より優り、勝れた他の戒などの成就は  
ない』と言った<sup>151</sup>」 (DA: I. 295 [II. 358-359]) と記載している。

ここで (A) buddha に類似した概念は世尊 (単数形) となる。vacana に類似した概念は教  
え (単数形) となる。(B) 類似した概念が指し示す内容は阿羅漢果に相応した三学となる。

『長部』「ポッタパーダ經」(Poṭṭhapāda-sutta) では、仏がサーヴァッティに近いジェータ  
林におけるアナータピンディカの園林で、ポッタパーダ (Poṭṭhapāda) 遊行者に説法されて  
いる。その説法の内容は、仏とポッタパーダ遊行者とが「想の滅」(abhisaññā-nirodha) や「十  
無記」について議論したものである。そして、四諦や我の獲得が詳説されている。そのなか  
で「想の滅」の議論が終わる場面がある (DN: I. 175 [189-190]) (B<sup>e</sup> の 421 節)。それ  
に対応する『長部註』「ポッタパーダ經註」は、「なぜなら諸仏には (buddhānam) 四諦 (catusacca)  
より離れた論議は (kathā) ないから、それゆえに、それはこのようなものである<sup>152</sup>」 (DA:  
I. 312 [378]) と述べている。

ここで (A) buddha に類似した概念は諸仏 (複数形) となる。vacana に類似した概念は論  
議 (単数形) となる。(B) 類似した概念が指し示す内容は四諦となる。この内容は、諸仏  
(複数形) の論議 (単数形) の内容が四諦であったということになる。

『長部註』「大因縁經註」(B<sup>e</sup> の 95 節) では、仏がアーナンダに話しかけた内容を以下の  
ように伝えている。

<sup>148</sup> 四の根拠 (ṭhāna) とは、律の制定 (vinayapaññatti)、地の相違 (bhūmantara)、縁の相  
(paccayākāra)、教義の相違 (samayantara) のこと。

<sup>149</sup> buddhānañhi cattāri thānāni patvā gajjitam mahantam hoti, ñaṇam anupavisati, buddhañāṇassa mahantabhāvo paññāyati, desanā gambhīrā hoti, tilakkhaṇahatā, suññatāpaṭisamyuttā.

<sup>150</sup> buddhānañca dhammadesanā nāma tilakkhaṇamuttā natthi.

<sup>151</sup> arahattaphalāpariyosānañhi bhagavato sāsanam. tasmā arahattaphalāsampayuttāhi silacittapaññāsampadāhi aññā uttaritarā vā panītarā vā silādisampadā natthī āha.

<sup>152</sup> buddhānañhi catusaccavinimuttā kathā nāma natthi. tasmā sā edisā hoti.

「あなた（アーナンダ）は限定の智（*padesañāna*）に置かれた声聞（*sāvaka*）であり、きわめて深遠である縁の相（*paccayākāra*）を『私には明瞭なものとして現われます』と説きますが、それなるあなたのこの言葉は諸仏の（*buddhānam*）話（*kathā*）と反対のものです。あなたのような比丘は、諸仏の話と反対のものを語るべきではありませんというこのことがふさわしいのです<sup>153</sup>」（DA: II. 85 [494]）

ここで (A) *buddha* に類似した概念は諸仏（複数形）となる。*vacana* に類似した概念は話（単数形）となる。(B) 類似した概念が指し示す内容は縁の相（縁起）となる。この内容は、諸仏（複数形）の話（単数形）の内容が縁の相であったということになる。

以上の事例は、教理（三相、空性、三学、四諦、縁起）によって「仏の言葉」に類似した概念を解説したものとなる。

### 2. 1. 1. 3. 実践的内容の事例

『長部』「大譬喩経」では、仏が比丘たちに、ヴィパッシー仏が比丘僧団に説かれた「七仏通誠偈」について説法した場面がある。そして、そのことを神々が報告する場面がある（DN: II. 42-44 [49-52]）（B°の 90, 91 節）。それに対応する『長部註』「大譬喩経註」には、以下の解説がある。

「以上のように戒の防護によって（*silasamvarena*）すべての悪を捨て、止観によって（*samathavipassanāhi*）善を完成し、阿羅漢果によって（*arahattaphalena*）心を浄化させるべきである（*cittam pariyodāpetabbam*）というこれが諸仏（*buddhānam*）の教え（*sāsana*）、教誡（*ovāda*）、訓戒（*anusitthi*）である、と<sup>154</sup>」（DA: II. 69 [479]）

「これが諸仏の教え（*etaṃ buddhāna sāsanam*）とは、この他者を非難しないこと（*parassa anupavadanam*）、困惑しないこと（*anupaghātanam*）、別解脱律儀（*pātimokkhasamvaro*）、領取・受用における適量を知ること（*mattaññūtā*）、八の等至（*atthasamāpatti*）に自在となるために遠離れた臥具（*vivittasenāsa*）に親近することが諸仏の教え、教誡、訓戒である。これらがすべての諸仏の（*sabbabuddhānam*）パーティモッカの説戒（*pātimokkhuddesa*）の偈であると知られるべきである<sup>155</sup>」（DA: II. 70 [479]）

「たとえばヴィパッシー〔仏〕のように、このように残りの諸仏の（*buddhānam*）教え（*sāsana*）で過ごされた梵行（*brahmacariya*）を神々が告げた<sup>156</sup>」（DA: II. 70 [479]）

ここで (A) *buddha* に類似した概念は諸仏、すべての諸仏（複数形）となる。*vacana* に類似した概念は教え、教誡、訓戒、パーティモッカの説戒（単数形）となる。(B) 類似した概念が指し示す内容は戒の防護、止観、阿羅漢果、心の浄化、他者を非難しないこと、困惑しないこと、別解脱律儀、適量を知ること、八の等至のための遠離れた臥具、梵行となる。こ

<sup>153</sup> *tvam nāma sāvako padesañāne t̥hito atigambhīraṃ paccayākāraṃ, “uttānako me upat̥thāti” ti vadasi, tassa te idaṃ vacanaṃ buddhānaṃ kathāya paccanikaṃ hoti, na tādisena nāma bhikkhunaṃ buddhānaṃ kathāya paccanikaṃ kathetabbanti yuttametam.*

<sup>154</sup> *iti silasamvarena sabbapāpam pahāya samathavipassanāhi kusalam sampādetvā arahattaphalena cittam pariyodāpetabbanti etaṃ buddhānaṃ sāsanaṃ ovādo anusit̥thi.*

<sup>155</sup> *etaṃ buddhāna sāsanaṃ* etaṃ parassa anupavadanam anupaghātanam pātimokkhasamvaro paṭiggahaṇaparibhogesu mattaññūtā atthasamāpattivasibhāvāya vivittasenāsaṇasevanañca buddhānaṃ sāsanaṃ ovādo anusit̥thi. imā pana sabbabuddhānaṃ pātimokkhuddesagāthā hontīti veditabbā.

<sup>156</sup> *yathā ca Vipassissa, evaṃ sesabuddhānampi sāsane vutthabrahmacariyā devatā ārocayim̥su.*

の内容は、諸仏とすべての諸仏（複数形）の教え、教誡、訓戒、パーティモッカの説戒（単数形）の内容が戒の防護、止観、阿羅漢果、心の浄化、他者を非難しないこと、困惑しないこと、別解脱律儀、適量を知ること、八の等至のための遠離れた臥具、梵行であったということになる。

『長部』「大般涅槃經」では、仏が比丘たちに最後の言葉 (*pacchimā vācā*) である「諸行は衰滅する性質です。不放逸をもって努めなさい<sup>157</sup>」と説法された場面がある (DN: II. 128 [155-156]) (B<sup>e</sup> の 218 節)。それに対応する『長部註』「大般涅槃經註」は、以下のように伝えている。

「以上のように世尊は (*bhagavā*)、般涅槃の床において臥し、四十五年間にわたって与えられた教誡のすべてを (*ovādam sabbam*) この不放逸 (*appamāda*) の語句に含め、与えられた<sup>158</sup>」 (DA: II. 185 [593])

ここで (A) *buddha* に類似した概念は世尊（単数形）となる。*vacana* に類似した概念は教誡（単数形）となる。(B) 類似した概念が指し示す内容は不放逸となる。

以上の事例は、実践（戒の防護、止観、梵行、不放逸など）によって「仏の言葉」に類似した概念を解説したものとなる。

#### 2. 1. 1. 4. 体系的内容の事例

『長部』「梵網經」では、仏が比丘たちに誹謗された場合の対処法を説かれた場面がある (DN: I. 3 [2-3]) (B<sup>e</sup> の 5 節)。それに対応する『長部註』「梵網經註」には、以下のような伝承がある。

「世尊によって (*bhagavatā*) 配置された経に (*suttassa*) 註釈の機会が得られた。それなるこの経の註釈 (*suttavaṇṇanā*) は経の配置を (*suttanikkhepaṃ*) 考察し、説かれていることが明らかなるものになるから、それゆえに、まずは経の配置を考察しよう。自分の意向 (*attajjhāsayā*)、他者の意向 (*parajjhāsayā*)、質問の支配 (*pucchāvasika*)、意義の生起 (*aṭṭhupputtika*) という、四つの経の配置 (*suttanikkhepā*) がある、と<sup>159</sup>」 (DA: I. 50)

<sup>157</sup> *vayadhammā saṅkhārā appamādena sampādeṭṭha.*

対応する『長阿含經』「遊行經」は、以下のとおりである。

去來行無常 現滅無放逸

「去り来る行は無常です。滅することが現れます。放逸することがないように」(T1. 26b)

<sup>158</sup> *iti bhagavā parinibbānaṃ nīpanno pañcaccattālīsa-vassāni dinnam ovādam sabbam ekasmiṃ appamādapadeyeva pakkhipitvā adāsi.*

<sup>159</sup> *bhagavatā nikkhittassa suttassa vaṇṇanāya okāso anuppatto. sā panesā suttavaṇṇanā. yasmā suttanikkhepaṃ vicāretvā vuccamānā pākāṭā hoti, tasmā suttanikkhepaṃ tāva vicārayissāma. cattāro hi suttanikkhepā, attajjhāsayo, parajjhāsayo, pucchāvasiko, aṭṭhupputtikoti.*

ちなみにこの四つの経の配置について下田正弘 [2000: 327-330] は、『大乘涅槃經』の新層部分（註釈層）で説く「四種の説法形式」（四法品）と、アッタカターで説かれた「經典が説き置かれる形式 *suttanikkhepa*」とが対応していることを指摘している。続けて下田正弘 [2000: 335] は、

「ブッダゴーサの理解した經典の分類と〈大乘涅槃經〉の説明形態とが一致していることを知るなら、經典の制作形態については幅広い場で共通の認識があった可能性があ

同じく『長部』「梵網經」では、仏が比丘たちに「六十二見」を説き終えた場面がある (DN: I. 35-36 [38-39]) (B<sup>e</sup> の 100-104 節)。それに対応する『長部註』「梵網經註」は、以下のよう記載している。

「經には (suttassa) 三つの結論 (anusandhi) がある。質問の結論 (pucchānusandhi)、意向の結論 (ajjhāsayānusandhi)、相応の結論 (yathānusandhi) である、と<sup>160</sup>」 (DA: I. 112 [122])

ここで (A) buddha に類似した概念は世尊 (単数形) となる。vacana に類似した概念は經 (単数形) となる。(B) 類似した概念が指し示す内容は自分の意向・他者の意向・質問の支配・意義の生起からなる四つの經の配置と、質問の結論・意向の結論・相応の結論からなる三つの結論となる。

『長部』「ポッタパーダ經」では、仏がチッタ (Citta) に私の獲得について説法し終った場面がある (DN: I. 186 [201-202]) (B<sup>e</sup> の 440 節)。それに対応する『長部註』「ポッタパーダ經註」には、以下の解説がある。

「諸仏には (buddhānam) 世俗の話 (sammutikathā)、勝義の話 (paramatthakathā) という二つの話 (kathā) がある。そのうち、有情、人、神、梵天などというものが世俗の話と言われる。無常、苦、無我、諸蘊、諸界、諸処、諸念処、諸正勤などというものが勝義の話と言われる<sup>161</sup>」 (DA: I. 316 [383])

「同様に世俗の話によって覚る有情に対しては、最初に勝義の話を語ることがない。世俗の話によって知らせ、後に勝義の話を語る。勝義の話によって覚る有情に対しては、最初に世俗の話を語ることがない。勝義の話によって知らせ、後に世俗の話を語る。しかし自然に、最初に勝義の話を語っているならば、教説は粗い様相になる。それゆえに諸仏は、最初に世俗の話を語り、後に勝義の話を語られる。世俗の話を語りながらも真実、自性、不妄として語られる。勝義の話を語りながらも真実、自性、不妄として語られる<sup>162</sup>」 (DA: I. 316 [383])

ここで (A) buddha に類似した概念は諸仏 (複数形) となる。vacana に類似した概念は話 (複数形) となる。(B) 類似した概念が指し示す内容は世俗の話、勝義の話となる。

以上の事例は、分類 (勝義と世俗、經の配置、結論) によって「仏の言葉」に類似した概

---

る」

と述べている。この研究によれば、「四つの經の配置」は、すでに東晋の法顕や北涼 (421 年) の曇無讖の翻訳に確認できるので、ブッダゴーサ以前に存在していた概念となる。ブッダゴーサ独自の見解とはなりえない。したがって、「古資料の古層」における概念となろう。

<sup>160</sup> tayo hi suttassa anusandhī, pucchānusandhi, ajjhāsayānusandhi, yathānusandhīti.

<sup>161</sup> buddhānam pana dve kathā sammutikathā ca paramatthakathā ca. tattha “satto poso devo brahma” tiādikā “sammutikathā” nāma. “aniccaṃ dukkhamanattā khandhā dhātuyo āyatanāni satipaṭṭhānā sammappadhānā” tiādikā paramatthakathā nāma.

<sup>162</sup> tathā sammutikathāya bujjanakasattassāpi na paṭhamam paramatthakatham katheti. sammutikathāya pana bodhetvā pacchā paramatthakatham katheti. paramatthakathāya bujjanakasattassāpi na paṭhamam sammutikatham katheti. paramatthakathāya pana bodhetvā pacchā sammutikatham katheti. pakatiyā pana paṭhamameva paramatthakatham kathentassa desanā lūkhākārā hoti, tasmā buddhā pathamam sammutikatham kathetvā pacchā paramatthakatham kathenti. sammutikatham kathentāpi saccameva sabhāvameva amusāva kathenti. paramatthakatham kathentāpi saccameva sabhāvameva amusāva kathenti.

念を体系化して解説したものとなる。

なお (A) のみに焦点を当てると、他に注目すべき *buddha* と *vacana* とに類似した概念は正等覚者 (*sammāsambuddha*) と教語 (*pāvācāna*)<sup>163</sup>、師 (*satthar*) と法話 (*dhammakathā*)<sup>164</sup>、仏の真言 (*buddhamanta*)<sup>165</sup>などがある。これらの (A) *buddha* に類似した概念は仏 (単数形) となる。

#### 2. 1. 1. 5. 事例の分析: 諸仏の説

上記の表面的内容・教理的内容・実践的内容・体系的 content と四つの事例は、*buddha* と *vacana* とに類似した概念と、その類似した概念が指し示す内容とが多様なものであったということを示している。

これらのなかで注目すべきものは、諸仏、すべての諸仏 (複数形) と、教説、法説、論議、話、教え、教誡、訓戒、パーティモッカの説戒 (単数形) とが関連した事例である。その関連から指し示された内容は、三相、空性、四諦、縁の相、戒の防護、止観、阿羅漢果、心の浄化、他者を非難しないこと、困惑しないこと、別解脱律儀、適量を知ること、八の等至のための遠離した臥具、梵行となる。

これらの内容は、すべて教理的内容と実践的内容からなるものである。このような内容があることを踏まえて、ブッダゴースは、とくに「パーリ三蔵」を「仏の言葉」と一致させたことになる。もし、ブッダゴースが「仏説」として「仏の言葉」のみを重要視していたならば、この *vacana* に類似した概念はすべて *vacana* に書き換えられていてもおかしくない。しかし、あえてそうしていないのは、「仏の言葉」に類似した多様な概念と、その類似した概念が指し示す多様な内容とをブッダゴースは認めていたのである。逆に言えば、多様に存在した「仏の言葉」に類似した概念と、その類似した概念が指し示す内容とのなかから、この「パーリ三蔵」と「仏の言葉」とが一致させられたことになる。この点にもブッダゴースが「註釈新層」として意図的に「すべての仏の言葉」を編纂していった過程の一環が表れていると考える。

このように「仏の言葉」に関連した多様な概念とその内容は、過去七仏によって説かれていたものをふくんでいる。当然ながら、これらは「仏 (単数形) の説 (単数形)」に限定す

163 『長部註』「アンバッタ経註」は、以下のように説明している。

te kira dibbena cakkhunā oloketvā parūpaghātam akatvā  
Kassapasammāsambuddhassa bhagavato pāvācānena saha saṃsanditvā mante ganthiṃsu.

「伝え聞くところでは、彼ら (アッタカなどのバラモン) は天眼によって観察して他者を困惑することなく、カッサパ正等覚者 (Kassapasammāsambuddhassa)、世尊の (bhagavato) 教語と (pāvācānena) 結合し、聖典を編集した」(DA: I. 244 [273])

164 『長部註』「浄信経註」には、このような伝承がある。

te mamaccayena aññamaññaṃ vivadissanti, satthā taṃ vivādaṃ paṭicca ekam dhammakatham  
kathessati.

「彼ら (二人のジャイナ教徒) は私の死後、相互に争論するであろう。師は (satthā) はその争論に対して一つの法話を (dhammakatham) 語るであろう」(DA: III. 90 [906])

165 『長部註』「アンバッタ経註」は、以下のような伝承を述べている。

tathāgato kira uppajjissatīti paṭikacceva suddhāvāsā devā vedesu lakkhaṇāni pakkhipitvā  
buddhamantā nāmeteti brāhmaṇaveseneva vede vācenti.

「伝え聞くところでは、『如来がお生まれになるであろう』と、あらかじめ浄居天の神々が諸ヴェーダに (*vedesu*) 諸相を含め、『これらは仏の真言 (buddhamantā) とよばれる』と、バラモンの装いによって諸ヴェーダを教えていた」(DA: I. 221 [249])



べきものではない。ここから「仏説」は、まさしく「諸仏の説」からなる内容のものとなる。馬場紀寿 [2008: 213] は、「この場合、「ブッダの言葉」はすべて三蔵に収録されており、三蔵以外にブッダの言葉は存在しないことになるからである」と述べている。これによれば、パーリ三蔵では過去七仏が説いた内容も収録されていることになり、「諸仏の説」を収録したものがパーリ三蔵となる。この点から、以下に見ていく「三蔵よりなる仏の言葉」という表記は、「三蔵よりなる諸仏の言葉」になるのである。

## 2. 1. 2. 「仏の言葉」の規定と「パーリ三蔵」の重要視

『長部註』では、「第一結集」に関する伝承のなかで「仏の言葉」の規定を以下のように述べる。

「このようにこのすべての仏の言葉は、〔解脱の〕味として一種である。法と律として二種である。初・中・後として三種である。蔵として同様（三蔵）である。部として五種（五部）である。支として九種（九分教）である。法蘊として八万四千種であると思われるべきである<sup>166</sup>」(DA: I. 16 [15])

ここでは、このように数種類の法数によって「仏の言葉」そのものを体系化し、規定されていった<sup>167</sup>。ブッダゴーサは、そのなかで「仏の言葉」と「パーリ三蔵」とを一致させて、*tepitāka buddhavaṇṇa*（三蔵よりなる仏の言葉）という順番かつ同格で表記している。一例を挙げると、『長部註』「大譬喩経註」における、「比丘たちにとって、慈の心による行の制定・学処の告知、業処の説話・説法、三蔵よりなる仏の言葉が (*tepitakampi buddhavaṇṇam*) 慈口業と言われる<sup>168</sup>」(DA: II. 121 [531]) といったものである。このように表記する用例は枚挙にいとまがない<sup>169</sup>。ブッダゴーサ以外の註釈家たちもこのような表記を使用している。しかし、そのなかで例外が三つほどある。

---

<sup>166</sup> *evametam sabbampi buddhavaṇṇam rasavasena ekavidham, dhammavinayavasena duvidham, paṭhamamajjhimapacchimavasena tividham. tathā piṭakavasena. nikāyavasena pañcavidham, aṅgavasena navavidham, dhammakhandhavasena caturāsītisahassavidhanti veditabham.*

以下、この「仏の言葉」について長い説明が続く (DA: I. 16-25 [15-24])。この意図について馬場紀寿 [2008: 187] は、「そこで、ブッダゴーサは第一結集の物語を中断して、「全てのブッダの言葉」を解説し始める」とし、「古資料と批判的に対決し、「全てのブッダの言葉」として、新三蔵を示している点にこそ、ブッダゴーサの編集作業がはっきりと表れている」と述べている。

<sup>167</sup> 一方のインド本土における「仏の言葉」の展開は、広瀬智一 [1974]、中村隆敏 [1978]、袴谷憲昭 [2006] によれば、主流となるのは言語論、言語哲学的視点にもとづいた内容となる。

広瀬智一 [1974: 64-65] によれば、南方上座部大寺派の *buddhavaṇṇa* の定義は、『発智論』のものに近いことが指摘されている。森祖道 [2015: 180-187] によれば、この *buddhavaṇṇa* は南方上座部大寺派では、別に展開して「非仏説」(*abuddhavaṇṇa*) となった。そして、異端説の書と判断された多くの仏典がリストアップされるに至ったと述べている。

<sup>168</sup> *bhikkhūnam mettacittena ācārapaññattisikkhāpadapaññāpanam, kammattānakathanam, dhammadesanā, tepitakampi buddhavaṇṇam mettam vacikkammaṃ nāma.*

<sup>169</sup> DA: II. 121 [531], MA: II. 194 [293], SA: II. 187 [203], AA: I. 22 [29], DhP: I. 5 [7], UdA. 136 [153], ItA. 76 [I. 80], ThagA: I. 21 [22], ApA: I. 231 [208], CpA. 325 [334], MNdA. 232 [II. 269], PtsA: I. 4, Vin-paciA. 144 [IV. 874], DhsA. 11, VibhA. 283 [297] など、他多数。

『中部註』『正見經註』は、以下のように記している。

「以上のように全体の五大部 (pañca-mahānikāya) をふくんだ仏の言葉 (buddhavacana) においても、この「正見經」(Sammāditṭhisutta) を除いて三十二回も四諦を、三十二回も阿羅漢果を明かしたという、その經 (正見經) はない<sup>170</sup>」(MA: I. 229 [224])

つぎに『無碍解道註』(編纂者はマハーナーマ (Mahānāma)、時代は 5 世紀後半～6 世紀前半)<sup>171</sup>は、「仏の言葉である阿含 (buddhavacanāgama)」(PṭsA: II. 50 [445]) と記載している。

最後に『如是語註』(編纂者はダンマパーラ) と『仏種性註』(編纂者はブッダダッタ (Buddhadatta)、時代は 5 世紀)<sup>172</sup>と『譬喩註』(編纂者は不明。時代はブッダゴーサ、ダンマパーラ、ブッダダッタより後代)<sup>173</sup>は、「仏の言葉である九支 (navaṅga buddhavacana)」(ItA. 29, 350 [I. 32, II. 190], ApA: I. 322 [286], BvA. 185 [154])<sup>174</sup>と記述している。

これらの「大部」「阿含」「九支 (九分教)<sup>175</sup>」といった事例は、いずれも「仏の言葉」の規定として正当性を得たものである。しかしながら、なぜ、tepiṭaka buddhavacana の表記を外して示されたのか。

おそらくは編纂者によるところが大きいのであろう<sup>176</sup>。南方上座部大寺派における一枚

---

170 iti sakalepi pañcamahānikāyaśaṅgahite buddhavacane natthi taṃ suttaṃ, yattha dvattiṃsakkhattuṃ cattāri saccāni dvattiṃsakkhattuñca arahattaṃ pakāsitaṃ aññatra imamhā Sammāditṭhisuttāti.

171 マハーナーマについては森祖道 [1984: 554-558] に詳しい。

172 ブッダダッタについては森祖道 [1984: 540-548] に詳しい。

173 ApA introd. p. XVII を参照。

174 『如是語註』(ItA. 76 [I. 80]) と『譬喩註』(ApA: I. 231 [208]) には、「三蔵よりなる仏の言葉」という表記も見られる。ここから、仏の言葉である「三蔵」と「九支」という表記が併存していることになる。

175 この「九分教」について『長部註』では、以下のように伝えている。

thero pana sakalanavaṅgasatthusāsana-pariyattidhare puthujjanasotāpannasakadāgāmiānāgāmi sukkhavi-passaka khīṇāsavabhi-kkhū anekasate, anekasahassee ca vajjetvā tipīṭakasabbapariyattippabhedadhare paṭisambhidāppatte mahānubhāve yebhuyyena bhagavato etadaggaṃ āropite tevijjādibhede khīṇāsavabhi-kkhūyeva ekūnapañcasate pariggahesi.

「[マハーカッサパ] 長老は数百人、数千人という、師の教えである九支の教法全体を保持する凡夫・預流者・一來者・不還者・乾觀者・漏尽の比丘たちを避けた。そして三蔵というすべての教法の区分を保持し、無碍解を得て、大きな神力をもち、ほとんどが世尊によってこの第一の者に挙げられ、三明者などの区分のある漏尽の比丘、四百九十九人 (アーナンダを除く) を探した」(DA: I. 4-5 [4])

ここでは、パーリ三蔵を結集するにあたり、パーリ三蔵に通達した者たちの存在を示せば済むはずである。しかしながら、下線部でわざわざ「九分教」を保持する数千人の者たちを選ばなかったことを述べている点は、南方上座部大寺派が *tepiṭaka buddhavacana* という表記を重要視したからであると読み取れはしないであろうか。

松島央龍 [2013: 233] によれば、説一切有部の『阿毘達磨順正理論』(T29. 595b) は、アビダルマと十二分教と三蔵との関連性を強化していると述べている。このような説一切有部の三蔵と十二分教 (九分教) との関連性を強化している立場を比較したとき、南方上座部大寺派がパーリ三蔵を重要視する立場は、より際立つものとなる。

176 このように考える理由は、上記に引用した『無碍解道註』に関する林隆嗣 [2012a: (242)] の以下の指摘によってである。

岩でない側面であると推察する。とにかく、ブッダゴースによって *tepiṭaka buddhavacana* の表記が重要視されたのである。

### 2.1.3. 「パーリ三蔵」の規定

この「パーリ三蔵」は、『長部註』では、どのように規定されたのか。この規定が「仏の言葉」と関連するのかを、『大毘婆沙論』と比較検討しながら考察する<sup>177</sup>。上記したように、この『大毘婆沙論』の内容は三世紀ごろにまとめられたものであるので、「古資料」が制作されていた時代（前3世紀から紀元後4世紀冒頭）と重なる。したがって、『長部註』のソースとなる「古資料の古層」の解明に資するのである。

『大毘婆沙論』では、第一の論者の説として以下のように伝えている。

「ある論者がいる。『〔三蔵に〕差別はない。どうしてか。すべての仏の教えは、一つの智の海より生まれたものであるから、一つの覺りの池より出てきたものであるから、等しい力と無畏とが受けとるものであるから、同じ一つの大悲より起こったものであるからである』と<sup>178</sup>」(T27. 1b)

松島央龍 [2013: 234] は、「この説は、パーリに残る “*ekarasa* / 一味” や大衆部説に通じるものであろう」と指摘している。このような差別のない一概念は、『長部註』における「すべての仏の言葉」の規定のうちの「解脱の味」と対応する。ここでは、このように三蔵に区別がないことを「三蔵の同一性」と定義する。この定義によって「仏の言葉」が規定されている。

『大毘婆沙論』では、第二の論者の説として以下のように説いている。

「またある論者がいる。『〔三蔵に〕差別はある。まずは名称が異なる。あるものは經と名づけ、あるものは律と名づけ、あるものは論と名づける。

---

「こうした状況を総合すると、上座部では元から *S-Paṭis-a* (『無碍解道』の古註釈 = *Sihala-Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā*) が存在せず、マハーナーマは *Paṭis* (『無碍解道』) を註釈するにあたって、古註釈を参照するよりも当時普及していたパーリ註釈を専ら利用していたと考えた方が理解しやすい。むしろ、マハーナーマの時代にはシーハラ・アッタカターが全体的に消滅していたのではないかと思われるほど痕跡が見当たらない」

※ ( ) は筆者が補足。

この指摘によれば、マハーナーマの時代に近い、もしくは後代の編纂者のときには当時普及していたパーリ註釈を専ら利用する傾向であった。よってマハーナーマやダンマパーラやブッダダッタが古註釈を参照していた可能性が低くなるからである。

ところで林隆嗣は、マハーナーマの時代にシーハラ・アッタカターが消滅していた可能性を指摘している。しかし別の可能性もあるのではなからうか。すなわち、マハーナーマの時代においてもシーハラ・アッタカターは現存していたが、何らかの理由でシーハラ・アッタカターを参照や利用することができなかった、もしくは(あえて)しなかったという可能性も考慮すべきであろう。

<sup>177</sup> この『大毘婆沙論』および説一切有部における三蔵については、全面的に松島央龍 [2013: 233-239] を参照した。

<sup>178</sup> 或有説者。無有差別、所以者何。一切仏教、從一智海之所生故、隨一覺池之所出故、等力無畏所撰受故、同一大悲所等起故。

またつぎに依りどころに差別がある。すなわち増上心にもとづく論道が経蔵であり、増上戒にもとづく論道が律蔵であり、増上慧にもとづく論道が論蔵である』と。

問う。『それでは、すべて〔の蔵〕において〔三蔵〕すべてがあり得るではないか。いわゆる経蔵のなかにも増上戒・増上慧にもとづく論道があり、律蔵のなかにも増上心・増上慧にもとづく論道があり、論蔵のなかにも増上心・増上戒にもとづく論道がある。こうであるならば、三蔵に差別がないはずである』と。

答えよう。『増勝の説によってである。いわゆる経蔵のなかには増上心にもとづく論道が最も多く、律蔵のなかには増上戒にもとづく論道が最も多く、論蔵のなかには増上慧にもとづく論道が最も多いのである』と<sup>179)</sup> (T27. 1b-1c)

続けて『大毘婆沙論』は、第三の論者の第一説を以下のように記している。

「ある者はこのような説を述べている。『経蔵のなかで増上心にもとづく論道は経蔵であり、増上戒にもとづく論道は律蔵であり、増上慧にもとづく論道は論蔵である。律蔵のなかで増上心にもとづく論道は経蔵であり、増上戒にもとづく論道は律蔵であり、増上慧にもとづく論道は論蔵である。論蔵のなかで増上心にもとづく論道は経蔵であり、増上戒にもとづく論道は律蔵であり、増上慧にもとづく論道は論蔵である。このことによって依りどころに差別があるのである』と<sup>180)</sup> (T27. 1c)

これらの要点をまとめると、経蔵は「増上心にもとづく論道」、律蔵は「増上戒にもとづく論道」、論蔵は「増上慧にもとづく論道」となる。各蔵で最も多い要素を代表させて分類する「増勝の説」で、三蔵を区別している。

『長部註』では、「第一結集」に関する伝承のなかに以下の解説がある。

「すなわち律蔵においては、区別して (visesena) **増上戒学 (adhisīlasikkhā)** が説かれ、経蔵においては**増上心学 (adhicittasikkhā)** が〔説かれ〕、論蔵においては**増上慧学 (adhipaññāsikkhā)** が〔説かれた〕からである<sup>181)</sup> (DA: I. 20 [19])

この解説から、「増上戒〔学〕」「増上心〔学〕」「増上慧〔学〕」といった三学より三蔵を区別していることがわかる。この区別の内容は、上記の「三学の増勝の説」の内容に相応する。ここでは、このように三蔵に区別があることを「三蔵の多様性」と定義する。この「三蔵の多様性」は、「すべての仏の言葉」の規定のうちの法と律、初・中・後、三蔵、五部、九分教、八万四千種の法蘊と対応する。このような定義によって「仏の言葉」が規定されている。

『大毘婆沙論』では、第三の論者の第二説を以下のように示している。

179 復有説者。亦有差別。且名即差別。謂此名素怛纜。此名毘捺耶。此名阿毘達磨。復次依處亦有差別。謂若依増上心論道、是素怛纜。若依増上戒論道、是毘捺耶。若依増上慧論道、是阿毘達磨。

問於一切中一切可得。謂素怛纜中亦有依増上戒・増上慧・論道。毘捺耶中亦有依増上心・増上慧論道。阿毘達磨中亦有依増上心・増上戒論道。如是三蔵忘無差別。

答依増勝説。謂素怛纜中依増上心論道増勝。毘捺耶中依増上戒論道増勝。阿毘達磨中依増上慧論道増勝。

180 有作是説。素怛纜中、依増上心論道是素怛纜、依増上戒論道即毘捺耶、依増上慧論道即阿毘達磨。毘捺耶中、依増上戒論道是毘捺耶、依増上心論道即素怛纜、依増上慧論道即阿毘達磨。阿毘達磨中、依増上慧論道是阿毘達磨、依増上心論道即素怛纜、依増上戒論道即毘捺耶。故由依處亦有差別。

181 tathā hi Vinayaṭṭake visesena **adhisīlasikkhā** vuttā, Suttantapīṭake **adhicittasikkhā**, Abhidhammapīṭake **adhipaññāsikkhā**.

「また明らかにするものにも差別がある。経蔵は次第を明らかにするものである。いわば経蔵では次第を理解すべきである。『なぜ世尊は、この章の直後にあの章を説かれたのか』というようにである。律蔵は事の起こりを明らかにするものである。いわば律蔵では事の起こりを理解すべきである。『世尊は、どのような事の起こりでそれぞれの学処を制定されたのか』というようにある。論蔵は本質と定義とを明らかにするものである。いわば論蔵では諸法の真実の本質と定義とを理解すべきであり、次第や事の起こりを理解すべきではない。〔法を説く次第が〕先であれ後であれ、その事の起こりがなくても過失はない<sup>182)</sup>」(T27. 1c)

『長部註』では、「第一結集」に関する伝承のなかで以下のように説明している。

「同様に第一（律蔵）は、『その種々の罪過をもつ有情であるという、彼らはここで罪過に従って教えられた』として罪過に従った教え (yathāparādhasāsanam)である。第二（経蔵）は、『多くの意向・随眠・所行・信解をもつ有情たちが、ここで随順のままに教えられた』として随順のままの教え (yathānulomasāsanam)である。第三（論蔵）は、『法の集積だけのものについて「私、私のもの」という想いのある有情たちは、ここで如法に教えられた』として如法の教え (yathādhammasāsanam)と説かれる<sup>183)</sup>」(DA: I. 20 [19])

これらの下線部を見ていくと、律蔵に関する「事の起こり」と「罪過」、経蔵に関する「次第」と「随順」、論蔵に関する「法の本質と定義」と「如法」とがおおよそ対応しているであろう。このような「三蔵の多様性」という定義によって「仏の言葉」が規定されている。

『長部註』では、パーリ三蔵に対して以上のような「同一性」と「多様性」とによって「仏の言葉」と関連させていったのである。

#### 2. 1. 4. 「仏の言葉」と「パーリ三蔵」との関連

この「仏の言葉」と「パーリ三蔵」とが関連した理由の一つは、過去七仏によって説かれた内容を収録したもの、「仏の言葉」によって体系化し、規定されたものとしてのパーリ三蔵が重要視されたからである。『長部註』「第一結集の話」では、仏滅後に仏弟子たちによってパーリ三蔵が形成されたという歴史的事実を記載している (DA: I. 3-26 [2-25])。インドを舞台とした「第一結集」の歴史的事実を記載した伝承は、ブッダゴースア以前のインドに由来する伝承となる。この伝承は、インドを起源とする「古資料の古層」になると考える。このようにパーリ三蔵についての歴史的な部分などをあらわした現実的な側面を「現実態<sup>184)</sup>

<sup>182)</sup> 復次所顕亦有差別。謂素怛纜次第所顕。謂素怛纜中應求次第。何故世尊此品無問宣説彼品。若毘捺耶縁起所顕。謂毘捺耶中、応求縁起。世尊依何縁起制立彼彼学処。阿毘達磨性相所顕。謂阿毘達磨中应求諸法真実性相。不应求彼次第縁起。或前或後或無縁起俱無過失。

<sup>183)</sup> tathā paṭhamam, “ye te pacurāparādhā sattā, te yathāparādham ettha sāsītā” ti yathāparādhasāsanam, dutiyam, “anekajjhāsayaṇusayacariyādhimuttikā sattā yathānulomam ettha sāsītā” ti yathānulomasāsanam, tatiyam, “dhammapuñjamatte, “ahaṃ mama” ti saññino sattā yathādhammam ettha sāsītā “ti yathādhammasāsananti vuccati.

<sup>184)</sup> この「現実態」については、廣松渉・他 [1998: 455-456] が以下のように述べている。

「アリストテレス哲学の中心をなす概念。エネルギーは、文脈によって「現実態」とも「活動」とも訳されるが、アリストテレスは文脈による意味を二つに分けてはいない。デュナミスが「可能態・能力」を意味するのに対して、デュナミスが発揮され、発現している状態がエネルギーである。もともとは「はたらきのうちにあること」を意味す

としてのパーリ三蔵」の役割とする<sup>185</sup>。

つぎに『長部註』『世起経註』では、「法身」(dhammakāya)について、以下のように説明している。

「そのうち、『法身とも』という『法身』と、なぜ、如来は説かれたのか。  
なぜなら如来 (tathāgata) は、三蔵である仏の言葉 (buddhavacana) を心 (hadaya) によって考え、言葉 (vācā) を取りだしたからである。それゆえに、かのお方の身体は法よりなることから、法である。以上のように法がかのお方の身体であるから、法身である<sup>186</sup>」(DA: III. 49 [865])

Harrison, P [1992: 44-94] は、原始仏教や初期大乘仏教（とくに後漢の支婁迦讖 (Lokakṣema)）における「法身」(dharmakāya) の用例を調査した結果、「法身」は「法を身体とする」といった所有複合語 (bahuvrihi) であったと結論する。この「法」が「三蔵」と関連することは、たとえば、『大智度論』(所属は大乘仏教系、訳出時代は 402~405 年、訳者は鳩摩羅什) における「声聞法三蔵 (声聞の法である三蔵)」(T25. 92a) などの用例からも明白である。

る」

<sup>185</sup> この「現実態としての三蔵」に関する『長部註』の記事の一例を紹介すると、たとえば、『長部註』『大般涅槃経註』における「彼 (スバダ) は、世尊の最後の直弟子になった (『長部』「大般涅槃経」の经文) とは、結集の作者たちの言葉である (saṅgītikārakānaṃ vacanaṃ)」(DA: II. 182 [590]) という表記は、まさに仏滅後に形成された現実態としての三蔵を意味する。

また『長部註』「第一結集の話」における、

buddhassa hi bhagavato bhāsīte apanetabbam nāma natthi. na hi tathāgatā ekabyañjanampi niratthakam vadanti. sāvakānaṃ pana devatānaṃ vā bhāsīte apanetabbampi hoti, taṃ dhammasaṅgāhakattherā apanayimsu. pakkipitabbam pana sabbatthāpi atthi, tasmā yaṃ yattha pakkipitum yuttaṃ, taṃ pakkipimsuyeva. kiṃ pana tanti?

“tena samayenā” ti vā, “tena kho pana samayenā” ti vā, “atha khoti vā”, “evaṃ vutteti” vā, “etadavocā” ti vā, evamādikam sambandhavacanamatam.

「なぜなら仏、世尊に語られたものには、除去すべきものがないからである。如来たちは、一の字句も無意味なものを説かれていない。しかし弟子たち、あるいは神々に語られたものには、除去すべきものがある。法を結集する長老たちは、それを除去した。しかし含むべきものは、すべてのところにもあった。それゆえに含むことがふさわしい場合、それを含んだ。それはどのようなものか、と。

『そのとき (tena samayena)』と、あるいは、『ちょうどそのとき (tena kho pana samayena)』と、あるいは、『そこで (atha kho)』と、あるいは、『このように説かれたとき (evaṃ vutte)』と、あるいは、『このことを言った (etadavoca)』などという、このような連結の言葉だけがある」(DA: I. 12-13 [13])

という記載は、第一結集の作者たちによって三蔵に手が加わっていたという現実性を表している。

この「現実態としてのパーリ三蔵」が重要視されたことで、「すべての仏の言葉」のうちの解脱、法と律、初・中・後、五部、九分教、八万四千の法蘊といった法数が、仏の言葉として、tepiṭaka buddhavacana の表記のように重要視されるに至らなかった要因の一つと考えている。

<sup>186</sup> tattha “dhammakāyo itipi” ti kasmā tathāgato “dhammakāyo” ti vutto? tathāgato hi tepiṭakam buddhavacanam hadayena cintetvā vācāya abhinīhari. tenassa kāyo dhammamayattā dhammova. iti dhammo kāyo assāti **dhammakāyo**.

以上をまとめると、法である三蔵を身体とする如来・仏の存在を想定する素地は、すでにブッダゴーサ以前のインドに由来する概念として認められる。したがって、ブッダゴーサ独自の見解とはならない。『長部註』のソースとなる「古資料の古層」における概念になるのであろう。

この『長部註』『世起経註』における説明は、パーリ三蔵ありきの如来・仏の存在を意味する。いわば仏滅後に形成された「現実態としてのパーリ三蔵」を、仏の心にフィードバックしたものと考える<sup>187</sup>。このように可能的存在の仏の心から三蔵が形成されるに至った側面を「可能態<sup>188</sup>としてのパーリ三蔵」の役割とする。

南方上座部大寺派では、「仏の言葉」が「諸仏の言葉」となりえる。そして、その言葉に現実態・可能態としてのパーリ三蔵を関連させていったのである。

### 2. 1. 5. 小結

『長部註』では、buddha と vacana とに類似した概念と、その類似した概念が指し示す内容とが多様に説かれていた。これらは「仏説」を意図した内容である。この「仏説」は、四諦や三相などの教理的な内容と、戒の防護や止観などの実践的な内容からなるものである。この「仏」は「過去七仏」が意図され、「諸仏の説」、「諸仏の言葉」となりえるものであった。

さらに仏滅後に形成された「仏の言葉」を収録しうる「現実態としてのパーリ三蔵」と、仏の心にもとづいた「可能態としてのパーリ三蔵」とが関連したことで、「三蔵よりなる仏の言葉」(tepiṭaka buddhavacana) は、まさしく「三蔵よりなる諸仏の言葉」に展開しえるのである。

### 2. 2. 「三蔵よりなる仏の言葉」の規定に至った一因

以上の分析は、「仏の言葉」(buddha-vacana) に類似した概念と、その類似した概念が指し示す内容とを考察したものである。馬場紀寿 [2008: 218] によれば、ブッダゴーサ作品には「ブッダの言葉」を拡大する流れと停止する視点といった両義的な位置があることを指摘

---

<sup>187</sup> これらの方法論や手法は平岡聡 [2010] を参照した。平岡聡の「歴史を作ったブッダ」と「歴史が作ったブッダ」という言葉を借りるならば、「歴史を作った三蔵」(可能態)と「歴史が作った三蔵」(現実態)となる。

<sup>188</sup> この「可能態」(dynamics; potentiality) については、廣松渉・他 [1998: 456] が以下のように述べている。

「デュナミスが「可能態・能力」を意味する……また、実体の生成という時間軸を含む自然学的な文脈では、生成の出発点にある質量をデュナミス、生成の完成時の形相と質量の結合体をエネルギーと呼んだ」

この「現実態・可能態」という視点を考察するにあたり、東西の研究史をふまえて経典を伝承との関連性で精査し、経典創出運動などの示唆的な観点を提供してくれた論文が下田正弘 [2011, 2011a] である。

南方上座部大寺派における経典創出の場で「仏の言葉」「過去七仏」「現実態としての三蔵」「可能態としての三蔵」といった概念が活かされた側面を考慮したとき、経典たる三蔵に権威や保証性を与える役割の一端を担ったと解釈すべきであろう。その役割は、南方上座部大寺派が後代に三蔵の正典化に進んでいくための素地にもなったのではなかろうか。

している。ここでは、この両義について注目しながら、「三蔵よりなる仏の言葉」の規定に至った一因を分析する。

### 2.2.1. 「口承」の事例

『長部註』では、「口承」（口から口への伝承）であった時代の側面を随所に伝えている。『長部註』『大譬喩経註』では、「比丘たちにとって、慈の心による行の制定・学処の告知、業処の説話・説法、三蔵よりなる仏の言葉が慈口業と言われる<sup>189</sup>」（DA: II. 121 [531]）と記載している。

『長部註』『結集経註』では、以下のような説明がある。

「聞の武器とは、聞いたことが武器である。それ（聞の武器）は、意味からは三蔵よりなる仏の言葉である。なぜならそれ（聞の武器）に依止して、比丘は慧の武器に依止して勇敢な戦士となって動揺しないまま、大きな難路のような輪廻の難路を打たれることがないまま、超え過ぎるからである<sup>190</sup>」（DA: III. 184 [1002]）

これらの下線部から、「三蔵よりなる仏の言葉」を口の声と聴聞とによる伝達手段（口承）で認識すべきとしていることがわかる。この「口承」とパーリ三蔵とが結びついた伝承として『長部註』の序文の偈は、以下のように記述している。

「長く、長い経を標識とし、微妙で、仏と従って覚った者（声聞）が註解し、信をもたらず徳をもつ最上の阿含の意味を明らかにするために、アッタカターは初め（第一結集）から五百人の自在者によって結集された。後（第二・第三結集）にもくり返し結集された。ときに自在者であるマハーマヒンダ（Mahāmahinda）によって、シーハラ島（Sihala-dīpa）に将来された。島に住む者たちのために、シーハラ語（Sihala-bhāsā）で置かれた<sup>191</sup>」（DA: I. 1）

マヒンダ長老（紀元前3世紀後半ごろ）の時代であるので、当然、「口承」となる。この伝承によれば、マヒンダ長老の来島時にアッタカターも将来されたことになる。ニカーヤの意味を明かすのがアッタカターである。このニカーヤとアッタカターとがマヒンダ長老によって一挙にもたらされたことということになる。しかし、この説は受け入れられていない<sup>192</sup>。時代を経て、徐々にパーリ三蔵やアッタカターは「口承」で将来されてきたのであろう。

<sup>189</sup> bhikkhūnaṃ mettacittena ācārapaññattisikkhāpadapaññāpanaṃ, kammaṭṭhānakathanāṃ, dhammadesanā, tepitakampi buddhavacanaṃ mettaṃ vacikammaṃ nāma.

<sup>190</sup> sūtāvudhanti sutameva āvudham. taṃ atthato tepitakam buddhavacanaṃ. tañhi nissāya bhikkhu paññāvudhaṃ nissāya sūro yodho avikampamāno mahākantāraṃ viya saṃsārakantāraṃ atikkamati avihaññamāno.

<sup>191</sup> dighassa dighasuttānkitassa, nipuṇassa āgamavarassa, buddhānubuddhasaṃvannitassa, saddhāvahagunaṃsa. atthappakāsanatthaṃ, aṭṭhakathā ādito vasisatchi, pañcahi yā saṅgītā, anusāṅgītā ca pacchāpi.

Sihalaḍīpaṃ pana ābhatātha, vasinā Mahāmahindena,  
ṭhapitā Sihalaḅhāsāya, dīpavāsīnamatthāya.

<sup>192</sup> 森祖道・山川一成（訳）[2005: 257] は、以下のように述べている。

「よって、マヒンダとその少人数の一行が、全聖典とその注釈書とを持って来たとする説は、ほとんどあり得なかったとわれわれは推察する。諸聖典は何人かの頭の中に収められ、はるかに少しずつもたらされたに違いない」



この「口承」は、森祖道 [1984: 274-276] によれば“Bhāṇakā”（誦出者、複数形）と深い関係があり、Bhāṇakā はパーリ三蔵を暗誦伝持することに務めていたと指摘している。言い換えれば、「口承」を成立させるための絶対的要件は記憶力ということになる。『長部註』「大般涅槃經註」には、以下のような三つの伝承がある。

「念を現前するとは、マハーガティンバヤ・アバヤ長老 (Mahāgatimbaya-abhayatthera)、長部誦者アバヤ長老 (Dīghabhāṇaka-Abhayatthera)、三蔵〔師〕チューラ・アバヤ長老 (Tipiṭaka-Cūḷābhayatthera) のように久しく行ったことなどを憶念し、随念した者である。伝え聞くところでは、マハーガティンバヤ・アバヤ長老が生まれて、第五日目における祝祭の粥のうちに嘴を伸ばしている鳥を見て、『フン、フン』という声を発した。そこで彼は長老になる時に、『尊者よ、いつ以来、憶念していますか』と、比丘たちによって尋ねられると、『友らよ、生まれて第五日目に声を発した以後です』と言った<sup>193</sup>」 (DA: II. 120 [530])

このマハーガティンバヤ・アバヤ長老は、森祖道 [1984: 420-421] によると紀元前 2 世紀末ごろの人物と推定されている。

「長部誦者アバヤ長老が生まれて、第九日目に母が接吻しようとして屈んだとき、彼女の結髪が解けた。そこからトゥンバ (Tumba, 升目の単位) の量のスマナ花 (Sumanapuppha) が幼児 (アバヤ長老) の胸に落ち、苦が生じた。彼は長老になる時に、『尊者よ、いつ以来、憶念していますか』と尋ねられると、『友らよ、生まれて第九日目以後です』と言った<sup>194</sup>」 (DA: II. 120 [530])

この長部誦者アバヤ長老について森祖道 [1984: 382] は、紀元前 2 世紀末から紀元前 1 世紀前半ごろの人物としている。

「三蔵〔師〕チューラ・アバヤ長老は、『アヌラーダプラ (Anurādha-pura) における三つの門を閉じさせ、人々を一つの門より出ることにして、「あなたの名前は何ですか。あなたの名前は何ですか」と尋ねたならば、友らよ、夕方に再び尋ねなくても、彼らの名前を受け取ることができます』と言った。このような比丘たちに関して、『念を現前する』と説かれた<sup>195</sup>」 (DA: II. 120 [530])

---

遠藤敏一 [2011: 113-117] が、このスリランカへの仏教伝来時の事情を解説しているので、要点を示すと、マヒンダ長老の布教活動で説かれた経典は『小象跡喩経』『餓鬼事』『天宮事』などの因果応報の理を説いたものであり、マヒンダ長老以前にも仏教徒が往来していた可能性、政治的動向からマヒンダ長老の来島は外交上の形式であった可能性などを指摘している。

<sup>193</sup> *upaṭṭhitassatīti cirakatādīnaṃ saritā anussaritā Mahāgatimbaya-Abhayatthera-Dīghabhāṇa-Abhayatthera-Tipiṭaka-Cūḷābhayattherā viya. Mahāgatimbaya-abhayatthero kira jātapañcamadivase maṅgalapāyāse tuṅḍaṃ pasārentaṃ vāyasaṃ disvā huṃ hunti saddamakāsi. atha so therakāle, “kadā paṭṭhāya, bhante, sarathā” ti bhikkhūhi pucchito, “jātapañcamadivase katasaddato paṭṭhāya āvuso” āha.*

<sup>194</sup> *Dīghabhāṇaka-Abhayattherassa jātanavamadivase mātā cumbissāmīti onatā tassā molī muccittha. tato tumbamattāni sumanapupphāni dārakassa ure pativā dukkhaṃ janayimsu. so therakāle, “kadā paṭṭhāya, bhante, sarathā” ti pucchito, “jātanavamadivasato paṭṭhāyā” ti āha.*

<sup>195</sup> *Tipiṭakacūḷābhayatthero, “Anurādhapure tiṇi dvārāni pidahāpetvā manussānaṃ ekena dvārena*

この三蔵〔師〕チューラ・アバヤ長老は、森祖道〔1984: 395〕が紀元前1世紀中葉から後半の人物であると結論している。

以上の三つの伝承は、ブッダゴーサ以前の人物に関する伝承となる。この人々の記憶力である念は絶大なるものがあつた。それは、まさしく経典やパーリ三蔵を身体化する「歩く三蔵」とも言うべき存在である<sup>196</sup>。ただし、この記憶力である念をともなつた「口承」に、絶対に間違えが入らないとは、常識的には考えられないであろう。

### 2.2.2. 「書承」の事例

『長部註』では、「口承」のみならず「書承」（書を媒体とした伝承）になつた時代の側面も伝えている。この「書承」は、榎本文雄〔2010: 116〕によれば、インドにおいて口承から書承に転換した契機は飢饉であり、書写の開始は紀元前後頃のことであつたと指摘している。遠藤敏一〔2011: 121〕は、

「スリランカ仏教史上画期的な事業といえば、前一世紀ヴァッダガーマニー・アバヤ王の時代に行われた「仏典書写」事業であろう。それまで暗誦で伝えられてきた仏陀の教えを文字に書写したのである」

と述べている<sup>197</sup>。これらによれば、書写の開始は紀元前一世紀～紀元前後ごろに始まつたとされている。『長部註』『マハーゴーヴィンダ経註』では、スダンマー天（Sudhammā）における出来事として以下の伝承を記している。

「〔神々が〕黄金の美しい布（*suvannaṇapatta*）と天然の朱（*jātihingulaka*）を持ち、村、町、王都に従い歩く。彼ら（神々）は『これこれの女性、あるいは男性は仏に帰依している。法に帰依している。僧に帰依している。五戒を守っている……十善業道（*dasakusalakammapathe*）を受持し、転起している』と、黄金の美しい布に天然の朱で書き（*likhitvā*）、運び（*āharitvā*）、パンチャシカの手に渡す（*denti*）。パンチャシカはマータリ（*Matāli*）の手に渡す。マータリは受け取る者となり、神々の主サッカに渡す。

---

nikkhamanaṃ katvā, “*tvam kinnāmo, tvam kinnāmo*” *ti* pucchitvā *sāyaṃ puna apucchitvāva tesam nāmāni sampaṭicchāpetuṃ, “sakkā āvuso” ti āha. evarūpe bhikkhū sandhāya, “upaṭṭhitassatī” ti vuttaṃ.*

<sup>196</sup> 林行夫〔2011: 43-49〕を参照。

<sup>197</sup> 遠藤敏一〔2011: 122-123〕は、古代シンハラ文字（ブラフミー文字）を用いて、現在のマータレー郡アルヴィハーラという場所にある窟院で「仏典書写」することに迫られたことの原因を、以下のように述べている。

- ・スリランカの歴史上、とくに南インドから侵略を受けてきたために仏教の衰退および仏典を暗誦保持する比丘が少なくなる。
- ・十二年間続いた飢饉による比丘の減少および私利私欲による出家で比丘教団が墮落した。
- ・ライバルとなるアバヤギリ寺の建立およびマハーヴィハーラ寺のみをシンハラ王がサポートするとは限らない政治的な要素。
- ・マハーヴィハーラ寺派内部での意見の相違。
- ・書写に必要なパームの樹（貝葉）が豊富であつた。保存が良くても通常200～300年程度の寿命。

福業を行なう者が多くなり、書物 (potthaka) が少なくなるという、そのことを見て、神々は……不快になる。もし書物が多くなるならば、そのことを見て、神々は……適意になる。その書物を持ち、神々の主サッカは告げる<sup>198</sup>」(DA: II. 243-244 [650])

この伝承では、布に朱で書いた書物を手渡ししていくことを伝達手段とした「書承」が具体的に述べられている。

この「書承」については、『増支部註』における以下の伝承によって、「三蔵よりなる仏の言葉」が書承されていた事実を窺うことができる。

「このように法輪を転じている長老によって法が教示され (desito)、明らかにされて (pakāsito) も、師によって教示され、明らかにされたものとなる。いかなる比丘、あるいは比丘尼、あるいは男性信者、あるいは女性信者、あるいは神、あるいは悪魔、あるいは梵天が法を教示し、明らかにしたとしても、そのすべては師によって教示され、明らかにされたものと言われる。残りの人々は、文書 (lekhā) を伝達する人の側にとどまった。どのようにか？

たとえば王によって与えられた手紙 (paṇṇa) を教えて、それぞれが仕事をするという、その仕事はいかなる者によってなされ、行なわれたとしても、王によって行なわれたと言われるようなものである。正等覚者は、大王のようなものである。三蔵よりなる仏の言葉は、王の手紙 (rājapaṇṇa) のようなものである。三蔵における方針 (naya) の入口を与える手紙を教えるのは、手紙を与えるようなものである。四衆の自らの力によって仏の言葉を学んで、他者たちに教示すること、明らかにすることは、それぞれの仕事をするようなものである<sup>199</sup>」(AA: I. 95 [122])

ここでは文書や王の手紙が「書承」に関した伝達手段となっている。さらに『長部復註』『相経復註』になると、以下のように伝えられている。

「パーリ (Pāli) とアッタカター (Aṭṭhakathā) を書物 (potthaka) で示すことによって大長老たちが来集した。アッタカターとともに三蔵という書物を著したものにして正法を長時のものにし、久住のものにした<sup>200</sup>」(DAT: III. 106 [135])

---

<sup>198</sup> suvaṇṇapaṭṭaṅga jātihinṅgulakaṅga gaṇhitvā gāmanigamarājadhāniyo anuvicaranti. te, “asukā nāma itthi vā puriso vā buddhaṃ saraṇaṃ gato, dhammaṃ saraṇaṃ gato. saṅghaṃ saraṇaṃ gato. pañcasilāni rakkhati……dasakusalakammaṃ samādāya vattati” ti suvaṇṇapaṭṭe jātihinṅgulakena likhitvā āharitvā Pañcasikhassa hatthe denti. Pañcasikho Mātaliṣṣa hatthe deti. Mātali saṅgāhako Sakkassa devarañño deti.

yadā puñṇakammaṅkarakā bahū na honti, potthako khuddako hoti, taṃ disvā devā……anattamanā honti. sace pana potthako mahā hoti, taṃ disvā devā……attamanā honti. taṃ potthakaṃ gahetvā Sakko devarājā vāceti.

<sup>199</sup> evaṃ dhammacakkaṃ anuppavattentena pana therena dhammo desitopi pakāsitopi satthārāva desito pakāsito hoti. yo hi koci bhikkhu vā bhikkhuni vā upāsako vā upāsikā vā devo vā Sakko vā māro vā Brahmā vā dhammaṃ desetu pakāsetu, sabbo so satthārā desito pakāsitova nāma hoti, sesajano pana lekhahāraṅkappaṅkhe ṭhitova nāma hoti. kathaṃ?

yathā hi rañṇā dinnā paṇṇaṃ vācetvā yaṃ yaṃ kammaṃ karonti, taṃ taṃ kammaṃ yena kenaci katampi kāritampi rañṇā kāritanteva vuccati. mahārājā viya hi sammāsambuddho. rājapaṇṇaṃ viya tepitakaṃ buddhavacanaṃ. paṇṇadānaṃ viya tepitake nayamukhadānaṃ paṇṇaṃ vācetvā taṃtaṃkammaṃ karaṇaṃ viya catunnaṃ parisānaṃ attano balena buddhavacanaṃ uggaṇhitvā pasesaṃ desanā pakāsānā.

<sup>200</sup> Pāliṃ, Aṭṭhakathāṅga potthakāropanavasena samāgatā mahātherā, ye sātthakathaṃ piṭakattayaṃ potthakārulhaṃ katvā saddhammaṃ addhaniyaciraṭṭhitikaṃ akaṃsu.

ここでは、パーリ三蔵とアッタカター文献とが書承されていたことが周知の事実となっている。

これらの伝承から見えてくることは、パーリ三蔵が「書承」によって伝達されていたという事実である。

『長部』「大般涅槃經」では、仏が比丘たちに「四大教法」(catu-mahāpadesa)を説法する場面がある(DN: II. 103-105 [124-126]) (Beの188節)。それに対応する『長部註』「大般涅槃經註」は、この「書承」に危険があることを以下のように説明している。

「經で説明がなくとは、經の次第 (suttapaṭipāṭi) におけるどこでも述べられず、木の皮をめぐり上げ (challim utthapetvā)、「秘密のヴェッサンタラ (Gulhavessantara)」「秘密の傍道 (Gulhaummagga)」「秘密の律 (Gulhavinaya)」「有明蔵 (Vedallapitaka)」のうち、あるものから述べられたことが知られるという意味である。なぜなら、このように述べられたものが、貪などの調伏において知られていないならば、捨てられるべきものになるからである<sup>201</sup>」(DA: II. 157 [566])

この下線部から判断すると、「秘密のヴェッサンタラ」などの四つの作品群<sup>202</sup>が木の皮をめぐり上げたら、出てきたものとされている。これらの作品群は、明らかに「書承」による産物の偽作とされており、南方上座部大寺派では当然、否定されるべきものである。このように「書承」による産物の偽作は認めないという認識をブッダゴーサは有していたと言える。しかしながら、記憶力である念をともなった「口承」も、このような間違いが絶対に入らないということはありません。上述したとおりである。

以上のことから判明したことは、「口承」であれ、「書承」であれ、間違いや偽作が生まれてしまう危険があるということ、ブッダゴーサは認知していたということである。

### 2. 2. 3. 「仏の言葉」の拡大

「仏の言葉」に拡大する流れがあったことについて、『長部註』「梵網經註」では、前文における「世俗的な話」を後文で「勝義的な話」に転換する構造の伝承が存在する。以下のようなものである。

「それらのうち、『これこれの王は端正で、美しい』云々という仕方による在家的の話は無益な話 (tiracchānakathā) である。『彼はこのような大きな威力があっても、滅尽に至った (khayam gato)』と、このように転回されたならば (pavattā)、業処 (kammaṭṭhāna) の状態にとどまる<sup>203</sup>」(DA: I. 85 [89])

この下線部では、王のすばらしい容姿に関する話は、世間における「無益な話」となる。そして、この話を、このような王でも最後には滅んでしまうといった話に転換すべきとしている。このような転換は、業処といった瞑想の対象になりえらるゝとしている。以下も同様な構

<sup>201</sup> na ceva sutte osarantīti suttapaṭipāṭiyā katthaci anāgantvā challim utthapetvā Gulhavessantara-Gulhaummagga-Gulhavinaya-Vedallapitakānaṃ aññatarato āgatāni paññāyanti attho. evaṃ āgatāni hi rāgādivinaye ca na paññāyamānāni chaḍḍetabbāni honti.

<sup>202</sup> 森祖道 [2015: 180-187] によると、“Vedallapitaka”は大乗仏典の総称とされるが、残りの三つは同定不能のテキストとされている。

<sup>203</sup> tesu asuko rājā abhirūpo dassaniyotiādīnā nayena gehassitakathāva **tiracchānakathā** hoti. sopi nāma evaṃ mahānubhāvo khayam gatoti evaṃ pavattā pana kammaṭṭhānabhāve tittathi.

造である。

「戦争に関しても、『バーラタ戦争 (Bhāratayuddha) などでは、これこれの者がこれこれの者をこのように殺した。このように貫いた』と、欲楽による話は無益な話である。『彼らも滅尽に至った』と、このように転回されたならば、すべての場所で業処が生じる<sup>204</sup>」(DA: I. 85 [89])

これらの下線部は、ブッダゴーサ以前のインド本土で人口に膾炙していた「バーラタ戦争」、いわゆる『マハーバーラタ』のような無益な伝承(物語)も、「滅尽に至った」という業処に転換すべきとしている。

「さらにまた食べ物などに関して、『このように色のある、香りのある、味のある、感触をそなえたものを食べた、受用した』と、欲楽によって語るのはふさわしくない。意義のあるもの (sāttaka) にして、『以前にこのような色などをそなえた食べ物、飲み物、衣服、寝台、花飾り、香水を、戒をそなえた者たちに施した (adamha)』『塔で供養をした (cetiye pūjam karimha)』と語るのはふさわしい (vattati)<sup>205</sup>」(DA: I. 85 [89-90])

この下線部においては、供物を自分で受用するといった欲楽の話を僧団や仏塔に供養すべき話に転換することを勧めている。

「親族の話などに関して、『私たちの親族たちは勇敢で、強力である』と、あるいは『以前に私たちは、このように彩色のある乗り物で行動した』という楽味によって語るのはふさわしくない。意義のあるものにして、『彼らも、私たちの親族たちも滅尽に至った』と、あるいは『以前に私たちは、このような履物を僧団に施した』と語るのはふさわしい。村の話も、『よく住んでいる。悪く住んでいる。よい施食がある。悪い施食がある』云々によって、あるいは『これこれの村に住む者たちは勇敢で、強力である』と、このような楽味によるのでふさわしくない。意義のあるものにして、『信がある。浄信がある (saddhā pasannā)』と、あるいは『滅尽・衰滅 (vaya) に至った』と語るのはふさわしい<sup>206</sup>」(DA: I. 85-86 [90])

この下線部では、さまざまな無益な話を無常の話、仏教への供養・信・浄信に転換すべきことを勧めている。以下の伝承も、これまでの伝承の内容と軌を一にしている。

「女性の話も色・形などによる、楽味によるのでふさわしくない。『信がある。浄信がある。滅尽・衰滅に至った』というこのようなことはふさわしい。英雄の話も、『ナンディミッタ (Nandimitta) という戦士、英雄がいた』という楽味によるのはふさわしくない。『信があった。滅尽に至った』というこのようなことはふさわしい。道路の話も、

<sup>204</sup> yuddhepi Bhāratayuddhādīsu asukena asuko evaṃ mārito, evaṃ viddhoti kāmassādasaseneva kathā tiracchānakathā. tepi nāma khayam gatāti evaṃ pavattā pana sabbattha kammattānameva hoti.

<sup>205</sup> api ca annādīsu evaṃ vaṇṇavantaṃ gandhavantaṃ rasavantaṃ phassasampannaṃ khādimha bhuñjīmhāti kāmassādasasena kathetum na vaṭṭati. sāttakam pana katvā pubbe evaṃ vannādisampannam annam pānam vattham sayanam mālam gandham silavantānam adamha, cetiye pūjam karimhāti kathetum vaṭṭati.

<sup>206</sup> ñātikathādīsu pana, “amhākam ñātakā sūrā samattā” ti vā, “pubbe mayam evaṃ vicitrehi yānehi vicarimhā” ti vā assādasasena vattum na vaṭṭati. sāttakam pana katvā, “tepi no ñātakā khayam gatā” ti vā, “pubbe mayam evarūpā upāhanā saṅghassa adamhā” ti vā kathetum vaṭṭati. gāmakathāpi sunivittadunnivittasubbhikkha-dubbhikkhādivasena vā, “asukagāmasino sūrā samattā” ti vā evaṃ assādasasena na vaṭṭati. sāttakam pana katvā, “saddhā pasannā” ti vā, “khayavayam gatā” ti vā vattum vaṭṭati.

『これこれの道路は、よく位置している。悪く位置している。壮大で、適切である』という楽味によるのはふさわしくない。『信がある。浄信がある。滅尽・衰滅に至った』というこのようなことはふさわしい<sup>207</sup>」(DA: I. 86 [90])

「そのこと(井戸端の話)も、『端正な者は踊るのも、歌うのも巧みである』という楽味によるのはふさわしくない。『信がある。浄信がある』云々という仕方によるのはふさわしい<sup>208</sup>」(DA: I. 86 [90])

以上の下線部を総括すると、多様な無益の話を「業処」や「無常」や「信・浄信」などといった仏教的に意義のあるものに転換すべきことを勧めた内容となる。

このように転換を勧める内容は、『長部註』『アンバッタ経註』が以下のように説いている。

「伝え聞くところでは、『如来がお生まれになるであろう』と、あらかじめ浄居天の神々が諸ヴェーダ(Veda)に諸相(大人相)を含め、『これらは仏の真言(buddhamantā)である』と、バラモンの装い(brāhmaṇavesa)によって諸ヴェーダを教え、それに随従することによって大きな威力をもつ有情たちは如来を知るであろう。それゆえに、以前には諸ヴェーダに大人相が述べられていた。しかし如来が般涅槃されると、次第に隠没した。それゆえに今はない、と<sup>209</sup>」(DA: I. 221-222 [249])

ここでは、浄居天の神々が将来の如来誕生にそなえて、諸ヴェーダに「仏の真言」や「大人相」といった「仏説」をふくめていた。しかし、如来が誕生して般涅槃すると、その「仏説」が諸ヴェーダから消えていったという伝承である。仏教と諸ヴェーダとが共通して「仏の真言」や「大人相」を伝えていてことは、「仏説」が諸ヴェーダにもふくまれていたということになる。

続けて『長部註』『アンバッタ経註』は、以下のようにも伝えている。

「伝え聞くところでは、彼ら(アッタカなどのバラモン)は天眼(dibba-cakkhu)によって観察して他者を困惑することなく、カッサパ正等覚者(Kassapa-sammāsambuddha)、世尊の教語(pāvacana)と結合し、聖典を編集した(mante ganthiṃsu)。しかし後々のバラモンたちは殺生などを含め、三ヴェーダを(tayo Vede)破壊し、仏の言葉(buddhavacana)と相違したものに<sup>210</sup>」(DA: I. 244 [273])

往古のバラモンたちは天眼もそなえ、「仏の教語」や「仏の言葉」と合致していた聖典を有していた。しかし後代になると、その聖典である三ヴェーダが改悪されていったという伝承である。

『長部註』『浄信経註』では、ジャイナ教に対して以下のような伝承を説いている。

<sup>207</sup> itthikathāpi vaṇṇasaṅṭhānādīni paṭicca assādasena na vaṭṭati, saddhā pasannā khayavayam gatāti evameva vattati. sūrakathāpi, “Nandimitto nāma yodho sūro ahosi” ti assādasena na vaṭṭati. saddho ahosi khayam gatoti evameva vattati. visikhākathāpi, “asukā visikhā sunivīṭṭhā dunnivīṭṭhā sūrā samatthā” ti assādasena na vaṭṭati. saddhā pasannā khayavayam gatāti evameva vattati.

<sup>208</sup> sāpi, “pāsādikā naccitum gāyitum chekā” ti assādasena na vaṭṭati, saddhā pasannātiādīnā nayeneva vattati.

<sup>209</sup> tathāgato kira uppajjissatīti paṭikacceva Suddhāvāsā devā Vedesu lakkhaṇāni pakkhipitvā buddhamantā nāmeteti brāhmaṇaveseneva Vede vācenti. tadanusārena mahesakkhā sattā tathāgatam jānissantīti. tena pubbe Vedesu mahāpurisalakkhaṇāni āgacchanti. parinibbute pana tathāgate anukkamena antaradhāyanti. tenetarahi natthīti.

<sup>210</sup> te kira dibbena cakkhunā oloketvā parūpaghātam akatvā Kassapasammāsambuddhassa bhagavato pāvācanena saha saṃsanditvā mante ganthiṃsu. aparāpare pana brāhmaṇā pāṇātipātādīni pakkhipitvā tayo Vede bhinditvā buddhavācanena saddhiṃ viruddhe akāṃsu.

「[ニガンタ・ナータプッタがパーヴァーで] 死去しつつあるとき、『私 (ニガンタ自身) の主張 (laddhi) は解脱に資することがなく、核心 (sāra) がない。まず私たち (ジャイナ教) が破滅している。残り的人々が苦界 (apāya) を満たすものとなつてはいけない。もし私が「私の教え (sāsana) は解脱に資することがない」と言うならば、彼ら (ジャイナ教徒) は信じないであろう。私は二人の人々 (ジャイナ教徒) を一つの方法で学ばせないようにしてはどうであろうか。彼ら (二人のジャイナ教徒) は私の死後、相互に争論するであろう。師 (satthā, 仏) はその争論に対して一つの法話 (dhammakathā) を語るであろう。それより彼らは教えが偉大であることを知るであろう』と考えた<sup>211)</sup>」  
(DA: III. 89-90 [906])

この伝承は、ジャイナ教の開祖ニガンタ・ナータプッタの死を利用して、「仏の教えは偉大である」という事実をニガンタに言わせている。そして、わざとジャイナ教徒を争論させることで、結果的に仏の教えに導かれるという構造である。このニガンタの死がなければ、法話である『長部』「浄信経」が仏によって語られなかったことになるので、ジャイナ教を踏み台にした意図も見える。

さらに『長部註』「結集経註」では、ジャイナ教の教理に対して以下のように解説している。

「伝え聞くところでは、この (アーナンダの) 質問は外道の宗義 (titthiyasamay) において生じたということである。なぜなら外道たちは、十年 (歳) の時に死んだニガンタ (ジャイナ教徒) を『非十 (niddasa) である』と言うからである。彼は再び、十年とならない。単に十年だけではない。九年ともならない……一年ともならない。この仕方によって二十年 (歳) などの時において死んだ [ニガンタ] も「非二十 (nibbisa)、非三十 (nittiṃsa)、非四十 (niccattālisa)、非五十 (nippaññāsa) である」と説く。尊者アーナンダが村で行動しているとき、その話を聞いて精舎に行き、世尊に告げた。世尊は言われた。

『アーナンダよ、これは外道たちの同義語ではなく、これは私の (mama) 教え (sāsana) における漏尽者 (khīṇāsava) の同義語 (adhivacana) です。なぜなら漏尽者が十年 (歳) の時に般涅槃したならば (parinibbuto)、再び十年となることはありません……なぜでしょうか? 再び結生 (paṭisandhi) がないからです<sup>212)</sup>」(DA: III. 222 [1039-1040])

ここでは、ジャイナ教徒が十歳で死んだならば、「非十である (再び十歳とならない)」、二十歳で死んだならば「非二十である (再び二十歳とならない)」と外道たちが語っている話をアーナンダが聞いて、仏に報告した。仏は、この話が仏の教えにおける漏尽者と同義であることを明かされた。その意味は、般涅槃によって再び結生することなく、時間 (年数) にとらわれない者が漏尽者であるという解説でなる。言い換えれば、仏教とジャイナ教・外

<sup>211</sup> kālaṃ kurumāno ca cintesi, “mama laddhi aniyyānikā sāravirahitā, mayaṃ tāva naṭṭhā, avasesajanopi mā apāyapūraho ahoṣi, sace paṇāhaṃ, “mama sāsanaṃ aniyyānikan” ti vakkhāmi, na saddahissanti, yaṃnūnāhaṃ dvepi jane na ekañhārena uggaṇhāpeyyaṃ, te mamaccayena aññaṃaññaṃ vivadiṣṣanti, satthā taṃ vivādaṃ paṭicca ekaṃ dhammakathaṃ kathessati, tato te sāsanaṃ mahantabhāvaṃ jāniṣṣanti” ti.

<sup>212</sup> ayaṃ kira pañho titthiyasamaye uppanno. titthiyā hi dasavassakāle matāṃ Nigaṇṭhaṃ niddasoti vadanti. so kira puna dasavasso na hoti. na kevalaṇca dasavassova. navavassopi pe ekavassopi na hoti. eteneva nayena viṣativassādikālepi matāṃ nibbiso, nittiṃso, niccattāliso, nippaññāsoti vadanti. āyasmā Ānando gāme vicaranto taṃ kathaṃ sutvā vihāraṃ gantvā bhagavato ārocesi. bhagavā āha, “na idaṃ, Ānanda, titthiyānaṃ adhvacaṇaṃ mama sāsane khīṇāsavassetāṃ adhvacaṇaṃ. khīṇāsavo hi dasavassakāle parinibbuto puna dasavasso na hoti……kasmā? puna paṭisandhiyā abhāvā.

道とで共通していた教理である「非十」の内容は、仏教以外では誤解されていたという事実を明かしている。

以上の事例を総括すると、多様な無益の話と異教に関連した話という二つの話に大きく分類できる。これらの話は、業処や無常や大人相や漏尽者などといった「仏説」と関連させられることで、「仏説」にふさわしいものとして転換するという構造である。

この構造は、「口承」や「書承」によって、意図的に「仏説」に転換されてしまうという危険が起きる。この構造は「仏説」への換骨奪胎となり、「仏説」の際限なき拡大を招いてしまうであろう。一方で、「仏説」を正しく示しえるという利点もある。これらの上記の事例は、「仏の言葉」に拡大する流れがあったことの一部を示したものとする。

ブッダゴーサは、このように意図的な「口承」と「書承」を用いたならば、「仏の言葉」に拡大する流れが起きることを認知していた。したがって、ブッダゴーサはその危険を停止する視点に立ち、「三蔵よりなる仏の言葉」を規定するに至ったと考える次第である。

#### 2.2.4. 小結

「三蔵よりなる仏の言葉」の規定に至った一因を分析した結果、以下の理由が挙げられる。

この「パーリ三蔵」は、「口承」と「書承」とによって伝持されてきた。「口承」は、記憶力である念をともなった限りにおいて、伝持の手段としては最適であった。「書承」は、安易な偽作が制作されかねないという危険があった。しかしながら、「口承」でも、「書承」でも、間違いや偽作は起こりえるものである。

この「口承」と「書承」が意図的に、世間における無益な話や異教に関連した話に対して「仏説」に転換するために用いられたとき、無造作に「仏の言葉」が拡大する危険と、「仏説」を正しく示す利点といった両者が起こることになる。ブッダゴーサはその危険を停止するために、「三蔵よりなる仏の言葉」を規定したのである。

#### 2.3. 結

「古資料」が制作されていた時代（前3世紀から紀元後4世紀冒頭）と重なる『大毘婆沙論』では、三蔵を規定している。その規定の内容を『長部註』と比較検討した結果、共通する規定の内容が『長部註』に見られた。この規定の内容がインド起源のソースとなる「古資料の古層」の伝承になると考えたのである。この内容は、パーリ三蔵を解脱の味などといった同一性と、法・律、五部などといった多様性によって規定していくものであった。

さらに『長部註』のソースとなる「古資料の古層」では、「仏の言葉」という伝承に「過去七仏」、「仏の言葉」を収録しうる「現実態としてのパーリ三蔵」、仏の心にもとづいた「可能態としてのパーリ三蔵」とを関連させていった。

このような「古資料の古層」における規定を土台とし、『長部註』は以下のように規定していった。

『長部註』では、buddhaに類似した概念が仏（単数形）と諸仏（複数形）という用例になる。vacanaに類似した概念はkathā, sāsaṇaなどと多様に表記されている。この「仏の言葉」に類似した概念が指し示す内容は、「表面的内容」「教理的内容」「実践的内容」「体系的內容」からなり、「仏説」の多様な表記である。

これらの中かで四諦や三相などの「教理的内容」と、戒の防護や止観などの「実践的内容」は、とくに諸仏の説を示すものとされる。この諸仏の説が「古資料の古層」における規定と関連することで、「仏説」としての「仏の言葉」が「諸仏の言葉」となる。『長部註』における「三蔵よりなる仏の言葉」(tepiṭaka buddhavacana)という表記は、まさしく「三蔵よりなる諸仏の言葉」になるのである。



「口承」と「書承」が意図的に、無益な話や異教に関連した話に対して「仏説」に転換するために用いられたならば、無造作に「仏の言葉」が拡大する危険と、「仏説」を正しく示す利点といった両者が起こってしまう。ブッダゴーサはその危険を停止すべく、「三蔵よりなる仏の言葉」の表記を規定したのである。

南方上座部大寺派におけるこれらの規定の意義は、「古資料の古層」における規定にもとづき、多様に表記された「仏説」の内容は「諸仏の説」となり、「仏の言葉」、「諸仏の言葉」にもなる。ここから「パーリ三蔵」が「仏の言葉」と一致させられ、「三蔵よりなる仏の言葉」という表記になり、その意味は「三蔵よりなる諸仏の言葉」となる。こうなることによって、「口承」と「書承」による意図的な偽作を一切容認しない「三蔵よりなる諸仏の言葉」が確立されるに至ったのである。

### 3. 『長部註』における古資料の内容<sup>213</sup>

#### 3.0. 序

『長部註』における古資料は、どのような内容であったのか。この「古資料」は、「古資料の古層」となる。その内容を解明するために、南方上座部大寺派の『長部』における各経の伝承を北伝資料の伝承と比較検討していく必要がある。そうすることで、その伝承の共通する部分と相違する部分を抽出することができる。従来の研究では、その共通する部分の伝承が部派分裂以前の古い伝承であり、相違する部分の伝承はその部派独自の付加部分であると考えられていた<sup>214</sup>。しかし、さらにその北伝資料の相違する部分の伝承を『長部註』『長部復註』の伝承と比較検討していくと、そこに共通する伝承の存在が明らかとなる。

その北伝資料と『長部註』とに共通する伝承は、「古資料の古層」における内容を示すものとなる。なぜなら、ここで使用する北伝資料の中心的役割を果たすものが法蔵部の『長阿含経』(412~413年頃)であり、ブッダゴーサの『長部註』以前の資料であることは明白であるからである。「古資料」が制作されていた時代(前3世紀から紀元後4世紀冒頭)とは重ならないが、その内容は、「古資料」が制作されていた時代のインドに由来する内容をもつ伝承と見てさしつかえない<sup>215</sup>。

具体的な研究方法についてであるが、『長部』と、『長阿含経』を中心とする北伝資料とを比較検討し、その伝承の共通する部分と相違する部分を明かしていく。そのさいに北伝資料の相違する部分の伝承には下線部を引いていく。そして、その下線部の伝承を『長部註』『長部復註』の伝承と比較検討し、「古資料の古層」の内容として共通する部分の伝承の内容を明らかにする。いわゆる伝承の事例研究である。

#### 3.1. 「戒蘊篇」関連資料と北伝資料とに共通する伝承

##### 3.1.1. 「梵網経註」と北伝資料とに共通する伝承

###### 3.1.1.1. 事例1: 人物に関連した事例

『長部』『梵網経』では、遊行者スッピーヤとその内弟子のブラフマダッタ青年とが語っていたことについて、比丘たちがアンバラッティカーにおける王宮のなかで以下のように述

---

<sup>213</sup> ここでは全体的に越後屋正行 [2006, 2007, 2009, 2009a, 2009b, 2011, 2011a] を適宜参照し、加筆修正して本論文の一助とした。

<sup>214</sup> パーリ正典と漢訳阿含との間に共通する部分の伝承と相違する部分の伝承とを抽出するための従来の方法について、岩井昌悟 [2012a: 76] は、以下のように疑問を呈している。「諸部派に共通する情報が古いという仮説が真であるためには、諸部派間に交流が皆無であったという前提は必要」としたうえで、「ある部派で作られた新しい要素が、別の部派にも採用された場合」、「実は新しいそれを、古い情報とみなしてしまうであろう」と述べている。

続けて岩井昌悟 [2012a: 76] は、「情報の付加のみがあり、情報が削除されることはないという前提も必要」としたうえで、「ある部派が自身の主張に不都合といった理由で、ある情報を削除した場合、古い情報が一部派にのみ保存される」可能性も指摘している。

以上の問題提起は、従来のパーリ正典と漢訳阿含との比較研究に疑義を述べたものである。この比較研究に関する疑義をふまえ、第三の資料として『長部註』を中心としたアッタカタ文献や『長部復註』を中心としたティーカー文献を比較研究の対象に加えて、本論文では考察していく。

<sup>215</sup> 馬場紀寿 [2008: 247. n144] を参照。

懐している。

「友らよ、不思議なことである。友らよ、珍しいことである。かの知っておられる方、見ておられる方であり、阿羅漢、正等覚者である世尊は、有情たちの種々の意向の状態をこれほどまで善く知っておられる。なぜなら、この遊行者スッピーヤは多くの理由で仏を誹謗して語り、法を誹謗して語り、僧を誹謗して語るが、遊行者スッピーヤの内弟子のブラフマダッタ青年は多くの理由で仏を称賛して語り、法を称賛して語り、僧を称賛して語る。以上のように、この師と内弟子の二人は相互に正反対の話をして、世尊と比丘僧団の後ろからついて来たからである<sup>216</sup>」(DN: I. 2)

ここでは、この師弟が三宝について誹謗と称賛している理由は、有情たちの種々の意向の状態が結びついたものとして伝えられている。

対応する『長阿含経』『梵動経』では、

「そこでこの善念梵志とその弟子梵摩達は、如来と比丘僧団につき従っている。善念梵志は無数の手段で如来と法と僧団を誹謗している。弟子の梵摩達は無数の手段で如来と法と僧団を称賛している。師弟の二人は、それぞれ異なった思いを懐いている。見解や習慣や好みが異なっているからである<sup>217</sup>」(T1. 88b)

と述べている。この下線部が『長阿含経』『梵動経』のみに見られる伝承である。その二人が三宝について誹謗と称賛している理由を、より詳細に述べている。

『長部註』『梵網経註』では、「なぜなら、この」を註釈するなかで『相応部』(14・14)の経文<sup>218</sup>を引用したのち、以下のように解説している。

---

<sup>216</sup> acchariyaṃ, āvuso, abbhutaṃ, āvuso, yāvañcidam tena bhagavatā jānatā passatā arahatā sammāsambuddhena sattānaṃ nānādhimuttikatā suppaṭivīditā. ayaṃ hi Suppiyo paribbājako anekapariyāyena buddhassa avaṇṇaṃ bhāsati, dhammassa avaṇṇaṃ bhāsati, saṅghassa avaṇṇaṃ bhāsati. Suppiyassa pana paribbājakassa antevāsī Brahmaḍatto māṇavo anekapariyāyena buddhassa vaṇṇaṃ bhāsati, dhammassa vaṇṇaṃ bhāsati, saṅghassa vaṇṇaṃ bhāsati. itihame ubho ācariyantevāsī aññaṃaññaṃ ujuvipaccanīkavādā bhagavantaṃ piṭṭhito piṭṭhito anubandhā honti bhikkhusaṃghaṇa.

<sup>217</sup> 而此善念梵志、及其弟子梵摩達、隨逐如来及比丘僧。而善念梵志、以無数方便、毀謗佛法及与衆僧。弟子梵摩達、以無数方便、稱讚如来及法衆僧。師徒二人、各懷異心。異見・異習・異親近故。

<sup>218</sup> 『長部註』『梵網経註』(DA: I. 44-45 [44])における『相応部』(14・14)の経文の引用は以下のとおりである。

dhātuso bhikkhave sattā saṃsandanti samenti, hīnādhimuttikā hīnādhimuttikehi saddhiṃ saṃsandanti samenti, kalyāṇādhimuttikā kalyāṇādhimuttikehi saddhiṃ saṃsandanti samenti.

「比丘たちよ、領域により有情たちは交流し、交際します。劣った意向の者たちは劣った意向の者たちと交流し、交際します。善き意向の者たちは善き意向の者たちと交流し、交際します」(SN: I. 368 [II. 154-155])

対応する『雑阿含経』巻16(46)でも、

衆生常与界俱、与界和合。云何衆生。常与界俱。謂衆生行不善心時、与不善界俱。善心時与善界俱。勝心時与勝界俱。鄙心時与鄙界俱。

「衆生は常に領域と一緒に、領域と和合している。衆生とはどのようなものか。常に領域と一緒にである。衆生というものが不善の心になるとき、不善の領域と一緒にになる。善き心になるとき、善き領域と一緒にになる。勝れた心になるとき、勝れた領域と一緒にになる

「このように有情たちには種々の意向の状態 (*nānādhimuttikatā*)、種々の志向の状態 (*nānājjhāsayatā*)、種々の見解の状態 (*nānādittthikatā*)、種々の信仰の状態 (*nānākhantitā*)、種々の愛好の状態 (*nānārucitā*)がある。ナリー (*nāli*, 升目の単位) で計量しているように、秤で量っているように種々の志向の状態に対する智と一切知智によって〔世尊が〕知られたという、そのことは〔世尊が〕善く知っておられる<sup>219</sup>」(DA: I. 45 [44])

ここでは、師弟二人が有情という広義になっている。仏が有情たちのさまざまな意向や志向や見解などを「種々の志向の状態に対する智」と「一切知智」とで知っていたという背景が下線部で示されている。

一方、『ウパーイカー』でも、上記の『長部』「梵網経」の伝承と直接対応する部分ではないが、その少し前の部分に、

「そのとき、そのおりに遊行者のスプリヤというものは、あれこれの仕方で仏の非難を述べ、法と僧団の非難を述べていた。遊行者のスプリヤの共住者でブラフマダッタというものは、あれこれの仕方で仏の称賛を述べ、法と僧団の称賛を述べていた。この師弟の両者とも、見解が相容れず、意向と考えが異なり、話し合いながらも、世尊、如来、正等覚者の背後につき従っていった<sup>220</sup>」(Pe. No. 5595 Tu 162b-163a) <sup>221</sup>

という伝承がある。『ウパーイカー』でも、師弟が三宝を誹謗と称賛している理由が見解や意向などと関連して述べられている。その内容は、『長部』「梵網経」の伝承(種々の意向の状態だけ)よりも若干詳しいと言えよう。

以上の下線部におけるように、師弟や有情の意見が相違した理由は、異なる意向や志向や見解などによるものであることが確認できた。これは師弟という登場人物と、その周囲の出来事に関係した事例である。このような事例を「人物に関連した事例」と定義する。この事例は、『長部』「梵網経」に確認できない「有情たちの異なる意向や志向や見解など」に関する

---

る。卑しい心になるとき、卑しい領域と一緒になる」(T2. 115a)

という記載があり、内容は概して一致している。『長部註』「梵網経註」の註釈内容は、この『相応部』の伝承にもとづいたものということになる。

青野道彦 [2005] は、ブッダゴーサが「大般涅槃経註」で「四種律」(*catubbidhavinaya*)に関連して、*suttānuloma* (聖典に順ずるもの)、*ācariyavāda* (阿闍梨の説: アッタカター)、*attanomati* (自らの意見)を *sutta* (聖典: 三蔵)と常に照合すべきであると説いていることを指摘している。この「四種律」は、「四大教法」(*cattāro mahāpadesā*)とも関係し、その註釈家における解釈の相違にも青野道彦 [2005a, 2007] は注目している。

したがって、アッタカター文献の伝承がパーリ三蔵の伝承にもとづいていることをアッタカター文献自身が明確に示しているのである。

<sup>219</sup> *evam sattānam nānādhimuttikatā, nānājjhāsayatā, nānādittthikatā, nānākhantitā, nānārucitā, nāliya minantena viya tulāya tulayantena viya ca nānādhimuttikatañāṇena sabbaññutañāṇena viditā, sā yāva suppaṭividditā.*

<sup>220</sup> *de'i tshe de'i dus na kun tu rgyu rab dga' zhes by aba rnam grangs du mas sangs rgyas kyi bsnags pa ma yin pa brjad chos dge 'dun kyi bsnags pa ma yin pa brjad chos dang dge 'dun kyi hsnags pa ma yin pa brjad par byed do/ kun tu rgyu rab dag'i lhan cig gnas pa tshangs pas byin zhes bya ba rnam grangs du mas sangs rgyas kyi bsnags pa brjad/ chos dang dge 'dun gyi bsnags pa brjad de/ slob dpon dang nye bar gnas pa 'di gnyis ka yang lha ba gzhan dang gzhan du gyur cing/ 'dod pa dang blo tha par smra ba yang bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzags pa'i sangs rgyas kyi phyi bzhin du 'brang bar gyur ta/ /*

<sup>221</sup> 本庄良文 [2014: 366] を参照。

る伝承が、『長部註』『梵網經註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 1. 2. 事例 2: 人物に関連した事例

『長部』『梵網經』では、その師弟が三宝について誹謗と称賛しているという話題を比丘たちが語っているとき、「そこで世尊は、その比丘たちのこの話題をお知りになり、周円堂に近づかれた<sup>222</sup>」(DN: I. 2) と示している場面がある。

対応する『長阿含經』『梵動經』では、

「そのとき、世尊は静かな部屋で人間の耳より勝れた天の浄らかな耳によって比丘たちがこのように論じあっているのを聞かれた。世尊は静かな部屋から立ち上がり、講堂に至って比丘たちの前に坐られ、知りながらもわざとお尋ねになった<sup>223</sup>」(T1. 88b)

という記述がある。この下線部が『長阿含經』『梵動經』のみに見られる伝承である。仏が天の浄らかな耳によって比丘たちの話題を聞いたという状況が確認できる。

一方、対応する『ウパーイカー』でも、

「王堂に集まり、坐っているその多くの比丘たちがこのように話しているのを、日中の休息をしておられた世尊は、きわめて清浄で、超人的な天の耳によってお聞きなされた<sup>224</sup>」(Pe. No. 5595 Tu 163a) <sup>225</sup>

と伝えているので、下線部のその内容は一致している。

『長部註』『梵網經註』では、「お知りになり」を註釈するかたちで『長部』や『相応部』を引用しながら、以下のように解説している。

「お知りになりとは、一切知智 (sabbaññutaññāṇa) によってお知りになりということである。なぜなら世尊は、ある場合には『世尊は、大きな木の集まりがガンジス川 (Gaṅgā-nadi) の流れによって運ばれているのを見られた<sup>226</sup>』云々とおけるように肉眼 (maṃsacakkhu) で見て、お知りになる。ある場合には『世尊は清浄で超人的な天眼 (dibbacakkhu) によって、その神々が千にもなり、パータリ村 (Pātaliḡāma) におけるもろもろの土地を受けているのを見られた<sup>227</sup>』云々とおけるように天眼で見て、お知

<sup>222</sup> atha kho bhagavā tesam bhikkhūnaṃ imam saṃkhiyadhammaṃ viditvā yena maṇḍalamālo tenupasamkami.

<sup>223</sup> 爾時世尊、於静室中、以天浄耳過於人耳、聞諸比丘有如是論。世尊於浄室起、詣講堂所、大衆前坐。知而故問。

<sup>224</sup> dge slong rab tu mang ba rgyal pa bzhugs sa na 'dus par gyur ces 'dug dga' de lta bu'i gdam brjad pa/ bcom ldan 'das nyin par gyi gnas pas lha 'rna ba shin tu rnam par dag pa mi las 'das pas gsan ta/

<sup>225</sup> 本庄良文 [2014: 366] を参照。

<sup>226</sup> 引用文の出典は『相応部』(35・177) (SN: II. 386 [IV. 178]) となる。対応する『雜阿含經』卷 43 (10) は以下のとおりである。

爾時世尊觀察水、見恒水中有一大樹。

「そのとき世尊は水を觀察され、この河の水のなかに一つの大きな木があるのを見られた」(T2. 314b)

<sup>227</sup> 引用文の出典は『長部』『大般涅槃經』(DN: II. 74 [87]) となる。対応する『長阿含經』『遊行經』は以下のとおりである。

りになる。ある場合には『世尊は、尊者アーナンダとスバツダ遊行者とのこの会話をお聞きになった<sup>228</sup>』云々とおけるように自然の耳 (pakatisota) で聞き、お知りになる。ある場合には『世尊は清浄で超人的な天耳界によってサンダーナ (Sandhāna) 居士とニグローダ (Nigrodha) 遊行者とのこの会話を聞かれた<sup>229</sup>』云々とおけるように天の耳 (dibbasota) で聞き、お知りになる。ここでは一切知智で聞き、お知りになった<sup>230</sup>」(DA: I. 45 [44-45])

ここでは、仏が知るときには一切知智、肉眼、天眼、自然の耳、天の耳 (下線部) という五つの認識手段が存在するという事実が明かされている。『長部註』『梵網経註』は、この『長部』『梵網経』の伝承については一切知智による認識手段を採用している。

問題は、『長部註』『梵網経註』が採用している一切知智による認識手段についてである。なぜ、『長部註』『梵網経註』は一切知智による認識手段を採用したのか。この「お知りになり」の註釈のなかに、

「お知りになり、かのお方には、『この比丘たちは、私の一切知智に関する徳を語っている。この者たちに一切知智の作用は明らかなものではない。私には明らかなものである。私が行ったならば、この者たちは自分の話をただちに告げるであろう。そこから私は、彼らにその意義の生起を作り、三種の戒を分配しながら、六十二の根拠(六十二見)に対して反転すべきことがない獅子吼をしながら、縁の相に結合し、諸仏の徳を明らかなものにしよう。そして須弥山 (Sineru) を挙げているように、黄金の鎚で天空を打っているように一万の世界が震動する『梵網経』を阿羅漢果の頂点 (arahattanikūta) によって完成させながら、教示しよう。その教説 (desanā) は、私が般涅槃したときでも、五千年間、有情たちに不死の大涅槃 (amatamahānibbāna) を得させるものになるである

---

爾時世尊於後夜明相出時、至閑静処。天眼清徹見諸大天神各封宅地。

「そのとき世尊は夜明け近くに朝焼けが現れるとき、静まった場所に行かれた。澄みきった天の眼によって上位の神々がそれぞれに領地を与えられているのを見られた」(T1. 12b)

<sup>228</sup> 引用文の出典は『長部』『大般涅槃経』(DN: II. 124 [150])となる。対応する『長阿含経』『遊行経』に該当部分はない。

<sup>229</sup> 引用文の出典は『長部』『ウドゥンバリカ経』(DN: III. 31 [38])となる。対応する『長阿含経』『散陀那経』は以下のとおりである。

爾時世尊在閑静室、以天耳聞梵志居士有如是論。

「そのとき世尊は静かな部屋におられ、天の耳で梵志と居士がこのように論じあっているのを聞かれた」(T1. 47b)

<sup>230</sup> *viditvāti sabbaññutaññāṇena jānitvā. bhagavā hi katthaci maṃsacakkhunā disvā jānāti, “addasā kho bhagavā mahantaṃ dārukkhandhaṃ Gaṅgāya nadiyā sotena vuyhamānaṃ” tiādisu viya. katthaci dibbacakkhunā disvā jānāti, “ addasā kho bhagavā dibbena cakkhunā visuddhena atikkantamānusakena tā devatāyo sahasasseva Pāṭaligāme vatthūni parigaṇhantiyo” tiādisu viya. katthaci pakatisotena sutvā jānāti, “ assosi kho bhagavā āyasmato Ānandassa Subhaddena paribbājakena saddhiṃ imaṃ kathāsallāpan” tiādisu viya. katthaci dibbasotena sutvā jānāti, “assosi kho bhagavā dibbāya sotadhātuyā visuddhāya atikkantamānusikāya Sandhānassa gahapatissa Nigrodhena paribbājakena saddhiṃ imaṃ kathāsallāpan” tiādisu viya. idha pana sabbaññutaññāṇena sutvā aññāsi.*

う』という、この思いがあられた<sup>231)</sup> (DA: I. 48)

という解説がある。波線部におけるように、比丘たちの話題そのものが一切知智に関係したものであることが示されている。そして、『長部』「梵網経」の教説が諸仏の徳・縁の相（縁起）・阿羅漢果の頂点・大涅槃などに関係したものであることとも明解にされている。『長部註』「梵網経註」は、このように非常に重要な概念を『長部』「梵網経」に持たせている。したがって、ここでは天の耳よりもランクが高い一切知智による認識手段を採用したのではなかろうか。

この「一切知智」という言葉は四部に存在していない。『小部』「無碍解道」(Paṭisambhidāmagga) では、「如来の一切知智は、どのようなものか？すべての有為と無為を残すことなく知っているから一切知智である<sup>232)</sup> (Pt̄s. 125 [I. 130]) などと定義づけている。このような波線部の定義にもとづいて、『長部註』「梵網経註」は、仏が知るために五つの認識手段のうち、一切知智による認識手段を採用したのであろう。

ところで『雑阿含経』巻 45 (10) では、悪魔波旬と尸利沙遮羅比丘尼との対話のなかで尸利沙遮羅比丘尼が説いた偈で、

「清浄ですべてのものより脱しておられる。道の眼であまねく観察しておられる。すべての智によってことごとく知られる。最勝にしてもろもろの漏を離れておられる。かのお方は、すなわち私の大師（世尊）です<sup>233)</sup> (T2. 329a)

という伝承がある。この波線部が「一切知智」を示すものかどうかは不明である。しかしながら、仏と一切知智とが関係しているように見えなくはないであろう。四部には存在しない「一切知智」の伝承が北伝四阿含にすでに伝わっていたという可能性は、一応注意しておく必要がある。なぜなら、この「一切知智」の伝承の一点に限って言えば、四部よりも『雑阿

<sup>231)</sup> *ñatvā ca panassa etadahosi, “ime bhikkhū mayham sabbaññutaññānam ārabha gūṇaṃ kathenti, etesaṅca sabbaññutaññānakiccaṃ na pākaṭaṃ, mayhameva pākaṭaṃ. mayi pana gate ete attano kathaṃ niraṅgamaṃ ārocessanti. tato nesam ahaṃ taṃ atthupattim katvā tividham sīlaṃ vibhajanto, dvāsatthiyā thānesu appaṭivattiyam sīhanādaṃ nadanto, paccayākāraṃ sanodhānetvā buddhagūṇa pākate katvā, Sineruṃ ukkhipento viya suvaṇṇakūṭena nabhaṃ paharanto viya ca dasasahasilokadhātukampanam Brahmajālasuttantaṃ arahattanikūṭena nitthāpento desessāmi, sā me desanā parinibbutassāpi pañcavassasahassāni sattānaṃ amatamahānibbānaṃ sampāpikā bhavissati”* ti.

<sup>232)</sup> *katamaṃ tathāgatassa sabbaññutaññānaṃ? sabbaṃ saṅkhatamasāṅkhatam anavaśesaṃ jānātīti sabbaññutaññānaṃ.*

<sup>233)</sup> 清浄一切脱 道眼普觀察 一切智悉知 最勝離諸漏 彼則我大師。

対応するパーリ『相応部』(5・7)においてシーSPAチャーラー比丘尼が説く偈は以下のとおりである。

*sabbattha mutto asito, sabbam passati cakkhumā.  
sabbakammakkhayaṃ patto, vimutto upadhisaṅkhaye.  
so mayham bhagavā satthā, tassa rocemi sāsananti.*

「すべての場所で脱し、独立しておられる。眼をそなえ、すべてのものをみておられる。すべての業の滅尽を得られ、依著の滅尽において解脱しておられる。かのお方は私の世尊で師です。かのお方の教えに喜びます」(SN: I. 135 [133])

ここでは「一切知智」に該当する言葉は存在していないので、『雑阿含経』における「一切知智」を連想させる言葉は付加されたものであろう。

舎経』の方が新しい伝承を説いていることになるからである。

以上の下線部において、仏が知るための認識手段の共通事項として「天の耳」の存在を確認した。それは『長部』「梵網経」に確認することができない。この場合も、仏という人物に関する事例であるので、「人物に関連した事例」に当てはめる。ただし、『長部註』「梵網経註」では、一切知智による認識手段を採用しているの、厳密に言えば下線部と一致しない。しかしながら、仏の認識手段の内容を示したという点では一致しているの、共通する事例と考えた。この事例は、『長部』「梵網経」に確認できない「天の耳」に関連した伝承が、『長部註』「梵網経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 1. 3. 事例 3: 平俗的な事例

『長部』「梵網経」では、凡夫が如来を称賛しながら語っている。そこでは、些細で世間的な戒しか語られていないと如来が断じている。その戒のうちの「小戒」(cūlasīla) について説明しているなかに、「沙門ゴータマは、田地を受けることから離れている<sup>234</sup>」(DN: I. 5) という記述がある。

対応する『長阿含経』「梵動経」では、「田んぼや住宅を蓄えて、五穀を発育していない<sup>235</sup>」(T1. 89a) と述べている。一般的に五穀とは、米、麦、粟、黍(稗)、豆<sup>236</sup>である。この下線部が『長阿含経』「梵動経」のみに見られる伝承である。

『長部註』「梵網経註」では、「田地」を註釈するかたちで、「そのうち、田(khettaṃ)は、前食(pubbaṇṇa)を生長する所である。地(vatthu)は、後食(aparaṇṇa)を生長する所である<sup>237</sup>」(DA: I. 76 [78]) と説明している。

『小義釈』(Culla-Niddesa)によると、「前食とは、米、稻、大麦、小麦、稗、豆、穂である。後食とは、スープである<sup>238</sup>」(CNd. 280 [175]) と説かれている。下線部より判断すると、食事の前半で食べるものが前食、食事の後半で食べるものが後食ということになる。

以上の下線部は、普通の一般的な伝承からなる。ここでは、このような伝承を「平俗的な事例」と定義する。この「前食」と「五穀」とは一致する点が多い。この事例は、『長部』「梵網経」に確認できない「前食と五穀」という伝承が、『長部註』「梵網経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 1. 4. 事例 4: 同義語に関連した事例

『長部』「梵網経」では、凡夫が如来を称賛しながら語っている。そこでは、些細で世間

---

<sup>234</sup> khattavatthupaṭiggahaṇā paṭivirato samaṇo Gotamo.

<sup>235</sup> 不畜田宅種殖五穀。

<sup>236</sup> 新村出(編) [2012: 998] を参照。

<sup>237</sup> tattha **khettaṃ** nāma yasmim̐ pubbaṇṇaṃ ruhati. **vatthu** nāma yasmim̐ aparāṇṇaṃ ruhati.

<sup>238</sup> pubbaṇṇaṃ nāma sāli vihi yavo godhumo kaṅgu varako kudrūsako. aparāṇṇaṃ nāma sūpeyyaṃ.

ちなみに後代の『律註』では、「後食」が以下のように解説されている。

muggamāsatilakulatthaalābukumbhaṇḍātibhedañca aparāṇṇaṃ adhippetam.

「豆、そら豆、胡麻、豌豆、南瓜、冬瓜などの区分が後食と意趣された」(Vin-paciA. 50 [VA: IV. 784])



的な戒しか語られていないと如来が断じている。その戒のうちの「大戒」(mahāsīla) について説明しているなかに、

「……上部の治療、下部の治療、頭痛の治療、耳への油、眼を暖かくすること、鼻の治療、目薬、軟膏、眼科の学問、外科手術、小児治療、根葉を与えること、もろもろの薬草の下剤<sup>239</sup>……」(DN: I. 11 [12])

という記載がある。これは、さまざまな治療方法を伝えている伝承となる。

対応する『長阿含経』『梵動経』では、「あるいは医術や鍼灸や薬を扱って、多くの病気を治す<sup>240</sup>」(T1.89c) と述べている。簡略な記述であるが、この「鍼灸」に着目すると、「針」が連想されるであろう。この下線部が『長阿含経』『梵動経』のみに見られる伝承である。

『長部註』『梵網経註』では、「眼科の学問」を註釈するなかで、「眼科の学問とは、針の医術 (salākavejjakamma) である<sup>241</sup>」(DA: I. 92 [98]) と説いている。この下線部から、「針」という共通の伝承が確認できるであろう。

この調査事例は、医療に使う針に関する同義語や言い換えの類であるといえる。漢訳資料は翻訳されたものである以上、元の原語が特定できない。もしくは元の言語がパーリ語文献資料の言語に同定できたとしても、そこに微妙な差異や解釈の相違が生まれるのは理の当然であろう。

森祖道 [2000: 173] は、以下のように指摘している。

「それぞれ 1~2 の同義語を以って言い換えて説明しているのがその主たる内容となっている。これは言うまでもなく、アッタカターの一部によく見られる、いわゆる最初期のアビダルマ的説明であり、この様な部分は恐らくシーハラ・ソースの中のインド起源の古層に属するものと考えられる」

この指摘によれば、同義語を示していくことは、インド起源の「古資料の古層」における手法の一種であることがわかる。ここでは、この医療に使う「針」や「鍼灸」のように同義語や言い換えを中心とている事例を「同義語に関連した事例」と定義する。この事例は、『長部』『梵網経』に確認できない「医療に使う針」という伝承が、『長部註』『梵網経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 1. 5. 事例 5: 同義語に関連した事例

『長部』『梵網経』では、仏が説法し終わったとき、アーナンダが「その教え（教法）の名称をどのようにしますか」と質問している場面がある。その質問に対して仏は、以下のように解答している。

「アーナンダよ、それゆえに、ここであなたはこの教法を『意義の網』(atthajāla) として、それを受持しなさい。『法の網』(dhammajāla) として、それを受持しなさい。『梵の網』(brahmajāla) として、それを受持しなさい。『見解の網』(ditṭhijāla) として、そ

<sup>239</sup> uddhamvirecanam adhovirecanam sisavirecanam kanṇatelaṃ nettatappanam natthukammam añjanam paccañjanam sālākiyam sallakattiyam dāraṅkaticchā mūlabhesajjānam anuppadānam osadhinaṃ paṭimokkha.

<sup>240</sup> 或為医方鍼灸薬石療治衆病。

<sup>241</sup> sālākiyanti salākavejjakammam.

れを受持しなさい。『無上の戦勝』(saṅgāmaṅvijaya)として、それを受持しなさい<sup>242</sup>」(DN: I. 43 [46])

いわば仏が経名を決める経のクライマックスともいえる部分である。対応する『長阿含経』「梵動経」では、「仏は阿難に、『まさしくこのお経を名づけるならば、意義の動き、法の動き、見解の動き、悪魔の動き、梵の動きとしなさい』と述べられた<sup>243</sup>」(T1. 94a)と記載している。この下線部が『長阿含経』「梵動経」のみに見られる伝承である。「悪魔の動き」という特徴的な内容が示されている。

この『長阿含経』「梵動経」の該当部分について丘山新・他(訳注)[2002: 6, 247. n122](担当・末木文美士)は、パーリ本とチベット本との翻訳を参照したうえで、この「動」(cāla)はわかりにくく、「網」(jāla)の訳が適切であると指摘している。そして、その訳文を丘山新・他(訳注)[2002: 67](担当・末木文美士)は、「仏は「この経を義動・法動・見動・魔動・梵動と名づけなさい」と阿難に告げられた」としている。ここでは、「義動・法動・見動・魔動・梵動」が原文のまま翻訳しされており、意味が不明瞭である。

仮に「動」が「網」であるならば、「魔網」「梵網」となる。これらはおそらく『長部』「梵網経」における「無上の戦勝」と「梵の網」とに対応する。意味をとって和訳するならば、「悪魔のかかる網」(被動作主)と「梵天のかけた網」(動作主)となるであろう。しかし、そこには被動作主と動作主とが合致しない。

この場合は二様に解釈できる「動」の内容が適切ではなかろうか。すなわち、「悪魔の動き(動揺)」と「梵天の動き(行動)」という和訳である。この解釈を裏づけるものとして『長部註』「梵網経註」では、「無上の戦勝」を註釈するなかで以下のように記している。

「この教法を聞き、天子の悪魔 (devaputtamāra) も、蘊の悪魔 (khandhamāra) も、死の悪魔 (maccumāra) も、煩惱の悪魔 (kilesamāra) も破壊すること (madditum) ができるから、それゆえに『無上の戦勝』として、それを受持しなさい<sup>244</sup>」(DA: I. 118-119 [129])

ここから「悪魔の破壊」が『長阿含経』「梵動経」に見られる「悪魔の動き(動揺)」と対応していると理解した。ここでは、「動」という言い換えに関する事例であるので、「同義語に関連した事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「梵網経」に確認できない「悪魔の動揺や破壊」という伝承が、『長部註』「梵網経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 1. 6. 小結

以上、五つの事例を通して『長部註』「梵網経註」(南方上座部大寺派)と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「梵動経」(法蔵部)、『ウパーイカー』(説一切有部系)である。

この五つの事例は、『長部』「梵網経」に確認できない伝承が上記の北伝資料と『長部註』「梵網経註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「梵網経註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。

<sup>242</sup> tasmātiha tvam, Ānanda, imaṃ dhammapariyāyaṃ atthajālantipi naṃ dhārehi, dhammajālantipi naṃ dhārehi, brahmajālantipi naṃ dhārehi, diṭṭhijālantipi naṃ dhārehi, anuttaro saṅgāmaṅvijayotipi naṃ dhārehi.

<sup>243</sup> 仏告阿難、「当名此経為義動・法動・見動・魔動・梵動」。

<sup>244</sup> yasmā pana imaṃ dhammapariyāyaṃ sutvā devaputtamārampi khandhamārampi maccumārampi kilesamārampi sakkā madditum, tasmā, “anuttaro saṅgāmaṅvijayotipi naṃ dhārehi” ti.

そのなかで事例 4, 5 は、『長阿含経』が翻訳された漢訳資料であるので、その元の言語とパーリ語との同定は難しい。そこでは微妙な差異や解釈の相違が生まれる。したがって、これらの共通する事例は同義語や言い換えの類となっている。これらは、インド起源の「古資料の古層」における手法の一種となる。

南方上座部大寺派と法蔵部と説一切有部とは、部派分裂以前には同じ上座部系であった。この三つの部派には共通する伝承があったという想定も成りたつであろう。この共通する伝承は、部派間で流通や交流していく過程で微妙に変化や改編していったとも考えられる。

### 3. 1. 2. 「沙門果経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 1. 2. 1. 事例 1: 人物に関連した事例

『長部』「沙門果経」では、仏との対面を果たしたアジャータサットゥ王が比丘僧団と息子のウダヤバッド (Udayabhadda) とを対比している。そして、アジャータサットゥ王は自分の息子に思いを寄せながら、仏と対話する一場面がある。以下のような描写である。

「一方に立ったマガダ国の王であり、ヴィデーヒーの子であるアジャータサットゥは、澄んだ湖のように沈黙している比丘僧団を観察して、『今や比丘僧団は寂靜をそなえている。私の息子ウダヤバッドも、この寂靜をそなえてほしい』という、感興の言葉を述べた。

『大王よ、あなたは愛情のままに寄せました』と。

『尊師よ、私には愛する息子ウダヤバッドがおります。尊師よ、今や比丘僧団は寂靜をそなえています。私の息子ウダヤバッドも、この寂靜をそなえてほしいのです』と<sup>245</sup>」

(DN: I. 47 [50])

ここでは、比丘僧団を観察して、息子のウダヤバッドにも寂靜がそなわってほしいと願うアジャータサットゥ王の親心が垣間見える。対応する『長阿含経』「沙門果経」では、

「[阿闍世王が] 静かに四方を見回すと、歡喜の心を生じて口が勝手に、『今、この沙門たちは、ひっそりと静まりかえり、心の静寂をそなえている。願わくは私の太子優婆耶にも、これと異なるほどの心の静寂が成就してほしい』という言葉を出した。

そのとき、世尊は阿闍世王に、『あなたは子のことを思っているからこそ、「願わくは私の太子優婆耶にも、これと異なるほどの心の静寂が成就してほしい」と、口が勝手に言葉を発したのです』と言われた<sup>246</sup>」(T1. 108a)

と記している。この下線部が『長阿含経』「沙門果経」のみに見られる伝承である。阿闍世王 (アジャータサットゥ王) が仏と対話しているなかで、「歡喜の心」が阿闍世王に生じた

---

<sup>245</sup> ekamantaṃ ṭhito kho rājā Māgadho Ajātasattu Vedhiputto tuṅhībhūtaṃ tuṅhībhūtaṃ bhikkhusaṅghaṃ anuviloketvā rahadamiva vipasannaṃ udānaṃ udānesi, “iminā me upasamena Udayabhaddo kumāro samannāgato hotu, yenetaṛahi upasamena bhikkhusaṅgho samannāgato” ti.

“āgamā kho tvaṃ, mahārāja, yathāpemaṃ” ti.

“piyo me, bhante, Udayabhaddo kumāro. iminā me, bhante, upasamena Udayabhaddo kumāro samannāgato hotu yenetaṛahi upasamena bhikkhusaṅgho samannāgato” ti.

<sup>246</sup> 默然四顧、生歡喜心、口自發言、「今諸沙門寂然靜默止觀具足。願使我太子優婆耶亦止觀成就与此無異」。

爾時世尊告阿闍世王曰、「汝念子故口自發言。願使太子優婆耶亦止觀成就与此無異」。

という伝承が確認できる。

『長部註』『沙門果経註』では、「大王よ、あなたは愛情のままに寄せました」を註釈するなかで、「彼（アジャータサットゥ王）は喜悅を生じ（somanassajāta）、世尊に話しかけながら、『尊師よ、私には愛する（ウダヤバッド）』云々と言った<sup>247</sup>」（DA: I. 140 [154]）という記載がある。ここからも、アジャータサットゥ王が仏と対話しているなかで、アジャータサットゥ王に喜悅が生まれたという共通の伝承を下線部より確認することができる。

一方、対応する『増一阿含経』巻 39（43・7）（所属は不明、訳出年代は 384-385 年、訳者は曇摩難提・竺仏念・道安たち）でも、

「王はまた述べて、『私は今日、聖なる集団を観察しましたが、非常に静まりかえっていました。私の優陀耶太子も、またこのような静けさや落ちつきを持ってほしいのです』と言った。

そのとき、王である阿闍世は、叉手して自らのことを述べて、『世尊よ、ただ願わくは、まさに見て観察してください』と話しかけた。

世尊は告げて、『大王よ、ようこそ来ました』と言われた。

王は如来の言葉を聞いて、すばらしい歡喜を懷いた<sup>248</sup>」（T2. 763a）

と述べている。ここでは、阿闍世王に歡喜が存在していたことを下線部が示している。

同じく対応する『寂止果経』（所属は不明、訳出年代は東晋代、訳者は竺曇無蘭）でも、

「世尊に述べて、『仏の心は静まりかえり、微妙で迷いがありません。弟子もまた同じです。願わくは、私の心や意向も微妙になり、静まりの境地もこのようなものでありたいです。一人の子どもがおおり、名は帛賢と言います』と言った。

その王に述べて、『大王よ、願わくはこの行ないを得てください』と言われた。

王は仏に述べて、『わかりました、世尊よ。願わくは僧団に親しみ、その心は歡喜しております』と言った<sup>249</sup>」（T1. 271b）

という記述がある。ここでも、王に仏との対話から生まれた歡喜があることを下線部が明確に示している。

以上の下線部から見えてくることは、比丘僧団、ウダヤバッド（優陀耶、帛賢）、仏、アジャータサットゥ王（阿闍世王）という「人物に関連した事例」であるということである。この事例は、『長部』『沙門果経』に確認できない「アジャータサットゥ王に歡喜が生まれた」という伝承が、『長部註』『沙門果経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

<sup>247</sup> so somanassajāto bhagavantam ālapanto, “piyo me, bhante” tiādimāha.

<sup>248</sup> 王復告曰、「如我今日、觀察聖衆、極為寂然。使我優陀耶太子、亦当如是寂然無為」。

時王阿闍世、叉手自称說曰、「唯願世尊、当見觀察」。

世尊告曰、「善來大王」。

王聞如来音響、極懷歡喜。

<sup>249</sup> 白世尊言、「仏心寂然、微妙無念。弟子亦爾。願令我心志于微妙、隱定如是。有一童子。

名曰帛賢」。

白其王言、「大王願欲、得是行耶」。

王白仏言、「唯然世尊、願樂衆僧、其心歡悅」。

### 3. 1. 2. 2. 事例 2: 同義語に関連した事例

『長部』「沙門果経」では、仏がアジャータサットゥ王に「〔五〕蓋を捨てること」に関する教えを説いているなかで比喻が記載されている。以下のような伝承（B<sup>e</sup>の 222 節）となる。

「大王よ、たとえば財産をもち、富をもつ人が、飢饉があり、恐怖がある荒野の道を進むとします。彼は後の時期に、その荒野を超えて無事に、平穏な恐怖のない村の辺に到着します<sup>250</sup>」（DN: I. 69 [73]）

伝承の内容は、大金持ちの人が危険な荒野を渡った結果、無事であったというものである。本来、対応する北伝資料は『長阿含経』「沙門果経」（27 番目）となるが、ここではその伝承が省略されている。この伝承が先で記載されているのが『長阿含経』「阿摩晝経」（20 番目）である。

対応する『長阿含経』「阿摩晝経」では、「また多くの人々が財宝をもち、大荒野を通過して、盗賊に遭遇せず、安心して通過することを得たようなものです<sup>251</sup>」（T1. 85b）と述べている。この下線部が『長阿含経』「阿摩晝経」のみに見られる伝承である。これは、「荒野」と「盗賊」とが関係していることを伝えたものである。

『長部註』「沙門果経註」では、上記の『長部』「沙門果経」の伝承と直接対応する部分ではないが、B<sup>e</sup>の 223 節（DN: I. 69 [73]）における「五蓋」のなかの「疑」を註釈するなかで以下のように説明している。

「つぎに、たとえば荒野の道を進んでいる人は、盗賊 (cora) たちが人々のものを掠奪した場所と征服した場所を見て、杖の音にも、鳥の声にも『盗賊たちがやって来た』と疑惧し、疑惑することになる<sup>252</sup>」（DA: I. 192 [214]）

以上の下線部は、「盗賊」という「同義語に関連した事例」に当てはまる。荒野の道には「盗賊」の恐怖がつきものという内容が、『長部註』「沙門果経註」のソースとなる「古資料の古層」の内容として共通している。

### 3. 1. 2. 3. 事例 3: 平俗的な事例

『長部』「沙門果経」では、アジャータサットゥ王が仏の説法を聞き終わったとき、以下のように皈依を宣言している（B<sup>e</sup>の 250 節）。

「尊師よ、この私は世尊に、法に、比丘僧団に皈依をいたします。今日以降、一生涯、世尊は私を皈依する男性信者としてお認めください。尊師よ、罪が愚かさのままに、昏迷のままに、不善のままに私を犯しました。私は法を治め、法王なる父を、主権のために生命を奪いました。尊師よ、世尊はその私の罪を罪として、未来に防護するためにお受けとめください<sup>253</sup>」（DN: I. 80 [85]）

<sup>250</sup> seyyathāpi, mahārāja, puriso sadhano sabhogo kantāraddhānamaggam paṭipajjeyya dubbhikkham sappatibhayam. so aparena samayena taṃ kantāraṃ nitthareyya sotthinā, gāmantam anupāpuṇeyya khemaṃ appatibhayam.

<sup>251</sup> 又如人多持財宝經大廣野。不遭賊盜安隱得過。

<sup>252</sup> yathā pana kantāraddhānamaggappaṭipanno puriso corehi manussānam viluttokāsam pahatokāsaṅca disvā daṇḍakasaddenapi sakuṇasaddenapi, “corā āgatā” ti ussaṅkitaparisaṅkitova hoti.

<sup>253</sup> esāham, bhante, bhagavantam saraṇam gacchāmi dhammaṅca bhikkhusaṅghaṅca. upāsakam maṃ

この帰依の宣言は、パーリ語文献資料でよく使用される定型句である。対応する『長阿含経』「沙門果経」では、

「私は今、仏に帰依し、法に帰依し、僧団に帰依いたします。私は正しい教えのなかにおいて男性信者となることをお許しください。今より後、身体の寿命が尽きるまで、殺さず、盗まず、姪欲せず、欺かず、飲酒しません<sup>254</sup>」(T1. 109b)

という記述がある。この下線部が『長阿含経』「沙門果経」のみに見られる伝承である。ここでは「五戒」が述べられている。

『長部註』「沙門果経註」では、上記の『長部』「沙門果経」の伝承と直接対応する部分ではないが、同じ B<sup>e</sup> の 250 節における「帰依の話」を註釈しているなかで以下のような解説がある。

「彼の戒とは何かとは、五の離(veramani)である。たとえば『マハーナーマ(Mahānāma)よ、男性信者は殺生から離れています。偷盗から、諸欲における邪行から、妄語から、放逸の原因になる穀酒・果酒から離れています。マハーナーマよ、これだけで、男性信者は戒をそなえた者になります<sup>255</sup>』と言っているようなものである<sup>256</sup>」(DA: I. 209 [235])

以上の下線部は、「平俗的な事例」に当てはまる。この事例は、『長部』「沙門果経」に確認できない「帰依における五の離と五戒」という伝承が、『長部註』「沙門果経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

#### 3. 1. 2. 4. 事例 4: 人物に関連した事例

『長部』「沙門果経」では、説法を聞き終わってその場を立ち去ったアジャータサットゥ王のことに、仏が比丘たちに、以下のように話しかけている。

「そこで世尊は、マガダ国の王であり、ヴィデーヒーの子であるアジャータサットゥが出発してまもなく、比丘たちに、『比丘たちよ、この王は掘りだされています。比丘た

---

bhagavā dhāretu ajjatagge pānupetaṃ saraṇaṃ gataṃ. accayo maṃ, bhante, accagamā yathābālaṃ yathāmūlhaṃ yathāakusalaṃ, yohaṃ pitaraṃ dhammikaṃ dhammarājānaṃ issariyakāraṇā jivita voropesiṃ. tassa me, bhante bhagavā accayaṃ accayato paṭiggaṇhātu āyatiṃ saṃvaraya.

<sup>254</sup> 我今帰依仏・帰依法・帰依僧。聴我於正法中為優婆塞。自今已後尽形寿不殺・不盗・不姪・不欺・不飲酒。

<sup>255</sup> 引用文の出典は『増支部』(36・15) (AN: III. 56 [IV. 220]) となる。対応する『雑阿含経』巻 33 (11) は以下のとおりである。

仏告摩訶男、「優婆塞離殺生・不与取・邪姪・妄語・飲酒、不樂作。摩訶男、是名優婆塞戒具足」。

「仏は摩訶男に、『優婆塞は殺生・不与取・邪姪・妄語・飲酒を離れ、快樂のままにしません。摩訶男よ、これを優婆塞の戒の具足と名づけます』と言った」(T2. 236b)

<sup>256</sup> kimassa sīlaṅti pañca veramaniyo. yathāha, “yato kho, Mahānāma, upāsako pānātipātā pativirato hoti, adinnādānā kāmesumicchācārā musāvādā surāmerayamajjapamādatthānā pativirato hoti, ettāvata kho, Mahānāma, upāsako sīlavā hoti” ti.

ちよ、この王は破壊されています。比丘たちよ、もしこの王が法を治め、法王なる父の生命を奪わなかったならば、この座席で塵を離れ、垢を離れた法の眼 (dhammacakkhu) を生じていたでしょう』と話しかけられた<sup>257)</sup> (DN: I. 81 [85-86])

上記からは、アジャータサットゥ王に関する具体的な功德が述べられていない。対応する『長阿含経』『沙門果経』では、

「仏は比丘たちに述べて、『この阿闍世王は過去の罪を損滅し、自らの重い罪を抜きました。もし阿闍世王が父を殺さなかったならば、即座にこの座席で法の眼の浄化を得ていたでしょう。阿闍世王は今、自ら懺悔し、罪過を損滅して自らの重い罪を抜きました』と言われた<sup>258)</sup> (T1. 109b-109c)

という記載がある。この下線部が『長阿含経』『沙門果経』のみに見られる伝承である。ここでは、阿闍世王に関する具体的な功德が説かれている。

『長部註』『沙門果経註』では、「法の眼を」を註釈するなかで以下のように記している。

「しかしこの経を聞き、王は何らかの功德を得たのか？大きな功德を得た。なぜなら、この者（アジャータサットゥ王）は父（ビンビサーラ王）を殺害した時より後、夜も、日中も睡眠を得ることがなかった。しかし師に近づき、この甘美で甘露なる教説を聞いた時より後、睡眠 (niddā) を得たからである<sup>259)</sup> (DA: I. 212 [238])

以上の下線部から判断すると、アジャータサットゥ王（阿闍世王）という「人物に関連した事例」に当てはめられる。その功德の内容は相違しているが、何らかの功德の具体的にあることを示している。この事例は、『長部』『沙門果経』に確認できない「アジャータサットゥ王における功德」という伝承が、『長部註』『沙門果経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 2. 5. 事例 5: 人物に関連した事例

『長部』『沙門果経』では、アジャータサットゥ王が父ビンビサーラ王を殺害したときに悪友デーヴァダッタ (Devadatta) が関与していたことを説いてはいない。『長阿含経』『沙門果経』も同様である。

“Samghabheda-vastu” (『破僧事』。所属は説一切有部、作成年代・編纂者は不明)<sup>260)</sup>には、「沙門果経」に相当する部分がある。そのなかに以下のような伝承がある。

「比丘たちよ、マガダ国王で、ヴァイデーヒー妃の息子アジャータシャトルは悪友

<sup>257</sup> atha kho bhagavā acirapakkantassa rañño Māgadhassa Ajātasattussa Vedhiputtassa bhikkhū āmantesi, “khatāyaṃ, bhikkhave, rājā. upahatāyaṃ, bhikkhave, rājā. sacāyaṃ, bhikkhave, rājā pitaraṃ dhammikaṃ dhammarājānaṃ jīvitā na voropessatha, imasmiññeva āsane virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhuṃ uppajjissathā” ti.

<sup>258</sup> 仏告諸比丘言、「此阿闍世王、過罪損滅已拔重咎。若阿闍世王、不殺父者、即當於此坐上得法眼淨。而阿闍世王、今自悔過、罪咎損滅已拔重咎」。

<sup>259</sup> idaṃ pana suttaṃ sutvā raññā koci ānisaṃso laddhoti? mahā-ānisaṃso laddho. ayañhi pitu māritakālato paṭṭhāya neva rattim na divā niddaṃ labhati, satthāraṃ pana upasaṅkamtivā imāya madhurāya ojavantiyā dhammadesanāya sutakālato paṭṭhāya niddaṃ labhi.

<sup>260</sup> ギルギットの写本によるものである。和訳については梵文仏典研究会（共訳）[1994, 1995] を適宜参照した。

(pāpa-mitra) と交わり、悪友の言いなりになり、悪友に取り込まれて、徳の高い法王、法を確立した大王である父の命を奪ってしまったために、傷つき、害されていました<sup>261</sup>

(SBV: II. 252)

この下線部が“Samghabheda-vastu”のみに見られる伝承である。この「悪友」は「デーヴァダッタ」のことであり、共謀して父を殺し、悪業を犯したという伝承である。

このアジャータサットゥ王とデーヴァダッタとが関係していたことを説く伝承は、『長部註』「沙門果経註」(DA: I. 124-127 [135-139])にある。そのなかから以下の伝承に注目する。この伝承の部分は、アジャータサットゥ王が仏と会うためにジーヴァカを同行させた。そして、アジャータサットゥ王がジーヴァカに「世尊はどこにおられるのか」と尋ねたという B<sup>e</sup> の 160 節 (DN: I. 47 [50]) に該当する。

「友よ、どこにおられるのかとは、なぜ、尋ねたのか。

まずある者たち (eke) は、『知っていることがない』と説く。『伝え聞くところでは、この者は幼い時に父とともにやって来て、世尊とかつて会っている。後に悪友 (pāpamitta) との交際によって父の殺害をし、盗賊たちを送り、ダナパーラ (Dhanapāla, 象) を放させ、大きな罪過が生じた。そして「世尊と対面することにかつてより達していない」と知覚しないまま、彼は尋ねた』と。それは根拠のないものである<sup>262</sup> (DA: I. 138 [152])

ここでの議論は、アジャータサットゥ王が仏のことを知らなかったのでジーヴァカに尋ねたと主張しているのが「ある者たち (eke)」である。それを否定しているのが南方上座部大寺派の立場である。

この「ある者たち」に着目すると、『長部復註』「沙門果経復註」では、「ある者たちとは、北寺に住む者たち (Uttaravihāravāsino) である<sup>263</sup> (DAṬ: I. 217 [280]) と解説している。この北寺に住む者たちは、大寺派以外のアバヤギリに住む者たちを意味する<sup>264</sup>。

この事実は、アジャータサットゥ王と悪友デーヴァダッタとに交際関係があったという伝承を南方上座部大寺派・アバヤギリ派と説一切有部とが知っていたことを示している。この両者が関連した事例であるので、「人物に関連した事例」に当てはめる。

以上の下線部を総括すると、アジャータサットゥ王と悪友デーヴァダッタとが共謀して父を殺し、悪業を犯したという伝承になっている。この事例は、『長部』「沙門果経」に確認できない「アジャータサットゥ王とデーヴァダッタの父殺害」という伝承が、『長部註』「沙門果経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

---

<sup>261</sup> kṣato bhikṣavo rājā Māgadho'jātaśatrur Vaidehīputraḥ upahato yena pāpamittrasahāyena pāpamitravaśamgatena pāpamitropagūdena pitā dhārmiko dharmarājo dharmasthito mārājo jīvitād vyaparopitah.

<sup>262</sup> kahaṃ pana sammāti kasmā pucchīti.

eke tāva, “ajānanto” ti vadanti. iminā kira daharakāle pitarā saddhiṃ āgamma bhagavā diṭṭpubbo, pacchā pana pāpamittasamaggena pitughātam katvā abhimāre pesetvā Dhanapālam muñcāpetvā mahāparādhō hutvā bhagavato sammukhībhāvaṃ na upagatapubboti asañjānanto pucchātīti. tam akāraṇaṃ.

<sup>263</sup> eketi Uttaravihāravāsino.

<sup>264</sup> 森祖道 [1984: 681-689] を参照。



### 3. 1. 2. 6. 小結

以上、五つの事例を通して『長部註』『沙門果経註』（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』『沙門果経』（法蔵部）、“Samghabheda-vastu”（説一切有部系）、『寂止果経』、『増一阿含経』である。

この五つの事例は、『長部』『沙門果経』に確認できない伝承が上記の北伝資料と『長部註』『沙門果経註』とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』『沙門果経註』のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、人物に関連した伝承や平俗的な伝承といえる。そのなかで注目すべきことは、今回使用した北伝資料の範囲は広く、南方上座部大寺派・アバヤギリ派と説一切有部と法蔵部とにまで共通した伝承の範囲が広がった点である。

### 3. 1. 3. 「アンバッタ経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 1. 3. 1. 事例 1: “kira” を有する事例

『長部』『アンバッタ経』では、「白癩」という言葉とそれに関連した伝承は存在していない。

『長阿含経』『阿摩晝経』では、摩納（アンバッタ青年）が仏との対論を終えて沸伽羅娑羅婆羅門（ポッカラサーティ・バラモン）のところに帰還した。そして、摩納と沸伽羅娑羅婆羅門とが会話していたとき、摩納が仏を誹謗した果報で、仏によって二人とも地獄に落ちると言われてしまった事実を沸伽羅娑羅婆羅門は知った。そして、沸伽羅娑羅婆羅門は以下のような暴挙に出る。

「そこでその師（伽羅娑羅婆羅門）は怒りの心をもって即座に摩納を蹴り落とした。師は自分で車に乗った。そのとき、その摩納は車より落ちたときに当たって、即座に白癩を生じた<sup>265</sup>」(T1. 87c)

この下線部が『長阿含経』『阿摩晝経』のみに見られる伝承である。伽羅娑羅婆羅門の暴行で摩納に白癩が生じたことが知られる。

この「白癩」という言葉に注目したとき、『長部註』『アンバッタ経註』では二か所で「白癩」との関連性をもつ伝承が説かれている。

第一は、『長部』『アンバッタ経』の伝承 (DN: I. 87-88 [92-94]) (B<sup>e</sup>の 267 節) と、それに対応する『長部註』『アンバッタ経註』の註釈部分 (DA: I. 229-234 [257-263]) である。以下に内容をまとめよう。

『長部』『アンバッタ経』は、仏がアンバッタ青年の釈迦族への卑俗な言説に対して、アンバッタ青年に姓を尋ね、「カンハーヤナ〔族〕(Kanhāyana)」であることを聞きだした。そこで仏は往古の母父の名姓を随念し、釈迦族（祖先はオッカーカ王, Okkāka）の女の奴隷ディサー (Disā) の子カンハ (Kaṇha) がカンハーヤナ族の祖先であったという歴史的事実を伝えている。

この 267 節の伝承に対する註釈で『長部註』『アンバッタ経註』には、以下のような記載がある。

「〔追放された〕彼らが子たちと娘たちによって養育されているうち、後の時期に〔オッカーカ王の〕最年長の姉妹に癩病 (kuttharoga) が生じた。黒檀の花のような肢体に

<sup>265</sup> 於是其師、懷忿結心。即蹴摩納令墮、師自乘車。時彼摩納、当墮車時、即生白癩。

なった。王の王子たちは『この女性と一緒に坐ること、住むこと、食べることをしているならば、後にこの病気が転移してしまう』と考え、一日目に庭園の遊戯に行っているように彼女を乗り物に上らせ、森に入った。そして地に蓮池を掘らせ、そこに硬食・軟食とともに彼女を入れた。そして家を簡素にして上に床板を覆わせ、塵土を与え、出発した。

そのとき、ラーマ (Rāma) というベナレスの王 (Bārānasirājan) は癩病をもち、女性の舞踏者たちと内宮たちに厭われながら、その驚怖によって最年長の子に王位を与え、森に入った<sup>266</sup>」(DA: I. 232-233 [260])

この下線部によってオッカーカ王の最年長の姉妹とベナレス王ラーマとは、国における「癩病」の感染を防ぐためにヒマラヤ山の脇における蓮池の岸に追放された身であることが明らかにされた。

さらに『長部註』『アンバッタ経註』は、

「そこで一日目、その早朝の時に火を点火して坐しているとき、王の娘(オッカーカ王の最年長の姉妹)の身体の香りによって虎 (byaggha) がやって来て、その場所における塵土を除去しているうちに、床板に裂け目を作った。その裂け目から彼女は虎を見て、恐れ、悲鳴を發した。彼(ベナレス王ラーマ)は、その声を聞き、『これは女性の声である』と観察して早朝にそこに行き、『ここに誰かいますか』と言った<sup>267</sup>」(DA: I. 233 [261])

と伝えている。ここでは、オッカーカ王の最年長の姉妹とベナレス王ラーマとの出会いのきっかけを作ったのが「虎」の存在であったことを下線部が明らかにしている。

以下、『長部註』『アンバッタ経註』の伝承が長文であるので、簡略にしてまとめる。

「癩病を持つもの同士(オッカーカ王の最年長の姉妹とベナレス王ラーマ)が一緒に住むことで癩病を治し、三十二人の子を出産した。その両親と三十二人の子はヒマラヤ山の脇に住みつづけ、棗の樹(kolarukkha)を除き、作られた『コーラナガラ(Kolanagara)』(コーリヤ族(Koliyā)の生起)、虎の路(vyagghapatha)に作られた『ブヤグガパタ(Vyagghapatha)』という二つの都市を築いた。そこで相互に嫁取り嫁やりをしたことで生まれを乱さずに過ごしていたので、オッカーカ王に『有能な者(sakya)である』(釈迦族の生起)と評された」(DA: I. 232-234 [260-262])

ここでは、kolarukkhaとKolanagara、vyagghapathaとVyagghapatha、釈迦族(Sakka)と有能な者(sakya)という語源解釈を通して、「癩病」と「虎」とが釈迦族とコーリヤ族との誕生に重要な役割を果たしたことが述べられている。

<sup>266</sup> tesam puttehi ca dhītāhi ca vaḍḍhamānānaṃ aparena samayena jettakabhaginiyā kuttharogo udapādi, koviḷārapupphasadisāni gattāni ahesuṃ. rājakumārā imāya saddhiṃ ekato nisajjattānabhojanādīni karontānampi upari ayaṃ rogo saṅkamatīti cintevā ekadivasam uyyānakīlaṃ gacchantā viya taṃ yāne āropetvā araṅṅaṃ pavisitvā bhūmiyaṃ pokkharāṇiṃ khaṇāpetvā tatha khādaniyabhojaniyena saddhiṃ taṃ pakkhipitvā gharasaṅkhepena upari padaraṃ paṭicchādetvā paṃsum datvā pakkamimsu.

tena ca samayena Rāmo nāma Bārānasirājā kuttharogo nātakitthihi ca orodhehi ca jigucchiyamāno tena samvegena jettaputtassa rajjam datvā araṅṅaṃ pavisitvā.

<sup>267</sup> athekadivasam tasmim paccūsasamaye aggim jāletvā nisinne rājadhītāya sarīragandhena āgantvā byaggho tasmim padese paṃsum viyūhanto padare vivaramakāsi, tena ca vivarena sā byaggham disvā bhītā vissaramakāsi. so taṃ saddam sutvā, “itthisaddo eso” ti ca sallakkhetvā pātova tatha gantvā, “ko etthā” ti āha.

この一連の釈迦族とコーリヤ族との誕生に関する伝承は、“Mahāvastu”（『大事』）（所属は大衆部の説出世部、作成年代は紀元前～六世紀以降、編纂者は不明）<sup>268</sup>にも存在する。その伝承の内容は、『長部註』『アンバッタ経註』のものと同工異曲である。該当する部分（Mv: I. 350-355）の和訳は平岡聡 [2010a: 247-251] に譲る。以下、内容をまとめながら関連する部分の伝承を“Mahāvastu”に見ていく。

「そのとき、そこではシャーキャ族 (Śākiya) のある長老に娘がいた。彼女は清楚で見目麗しく、すばらしい容姿をし、最高の蓮華のような美をそなえていたが、その娘には癩病 (kuṣṭhavyādhi) が生じた<sup>269</sup>」(Mv: I. 352)

癩病に関連した人物を、『長部註』『アンバッタ経註』はオッカーカ王の最年長の姉妹とし、“Mahāvastu”はシャーキャ族のある長老の娘としている点が相違している。しかしながら、娘や姉妹に癩病が発生したという伝承（下線部）だけは共通している。

この癩病を患った娘は、ヒマラヤ山麓に連れていかれ、地下に幽閉される。その後娘はコーラ王仙 (Kola-rājarṣi) との出会いを果たすことになる。その出会いのきっかけを作ったのは、“Mahāvastu”における「そのとき、その虎 (vyāghra) はその人の臭いを嗅ぎつけた。そのとき、かれ (虎) がその人の臭いを嗅ぎつけると、足でその大きな土の塊を掘り起こした<sup>270</sup>」(Mv: I. 353) という伝承であり、「虎」となる。

出会いのきっかけを、『長部註』『アンバッタ経註』はベナレス王ラーマとし、『マハーヴァストゥ』はコーラ王仙としている点は相違している。この下線部から、「虎」が出会いのきっかけとして存在していたことが知られる。

以上、“Mahāvastu”でも釈迦族とコーリヤ族との誕生に関する伝承のなかで「癩病」と「虎」が重要な役割を果たしている。その「癩病」と「虎」が『長部註』『アンバッタ経註』の伝承とも共通していることが確認できた。

第二は、『長部』『アンバッタ経』の伝承 (DN: I. 97 [103-104]) (B<sup>e</sup> の 283 節) と、それに対応する『長部註』『アンバッタ経註』の註釈部分 (DA: I. 243 [271-272]) である。以下に内容をまとめていこう。

『長部』『アンバッタ経』には、コーサラ国のパセーナディ (Pasenadi) 王がポッカラサーティ・バラモンと対面するとき、直接の対面は認めず、天幕で仕切って会談していたという伝承がある (DN: I. 97 [103]) (B<sup>e</sup> の 283 節)。

コーサラ国のパセーナディ王が天幕で仕切っていた理由を『長部註』『アンバッタ経註』は、「伝え聞くところでは (kira)、彼 (ポッカラサーティ・バラモン) は対面の誘惑 (sammukhā-

<sup>268</sup> 平岡聡 [2002: 76] は、「Mv. は自ら大衆部の説出世部の律蔵に属する仏典であることを表明している」としたうえで、

「その中には確かに紀元前に遡り得る要素を含んではいるだろうが、しかし説話によっては明らかに六世紀以降の大乗仏典の影響を受けていると考えられる痕跡も残している」

と述べている。仏伝文学の一種として、大乘仏教との関連も深いとされている。和訳については平岡聡 [2010a, b] を適宜参照した。

<sup>269</sup> *tahim dāni aparasya Śākiyasya mahattarasya dhītā prāsādikā darśaniyā akṣudrāvakāṣā paramapuṣkaratayā samanvāgatā tasyā dārikāye kuṣṭhavyādhi utpannah.*

<sup>270</sup> *so dāni vyāghro taṃ manusyagandham upajighrati. tena dāni taṃ maṇuṣyagandham upajighritvā taṃ mahāpāṃśurāṣiṃ pādehi apakarsitam.*

āvattāni) という呪文 (vijjā) を知っていた<sup>271)</sup> (DA: I. 243 [271-272]) と解説している。

この波線部における「伝え聞くところでは<sup>272)</sup>」という用例は、そのように明言している以上、その母体となる伝承の存在が想定できる。調査事例が北伝資料と共通したならば、その母体となる伝承が北伝資料の伝承である可能性を指摘できる。一方で、「古資料の古層」の伝承がその母体であった可能性も想定できよう。結論を述べると、北伝資料の伝承である可能性は想定しない。「古資料の古層」の伝承であると想定する。このことは後に検討する。このような“kīra”の用例は、北伝資料とパーリ註釈文献とにわたって微妙に変化や改編しながら伝播していった伝承の一端を示したものである<sup>273)</sup>。

『長部註』「アンバッタ経註」では、この対面の誘惑の術を見破っていた大臣たちがパセーナディ王とポッカラサーティ・バラモンとが直接対面しないようにするため、パセーナディ王に以下のように助言する。

「王よ、この [ポッカラサーティ・] バラモンの身体にはサンカパリタ癩病 (Sāṅkaphalitakuttha) があります。あなたさまはこの者を見ると、抱擁して触れますが、この癩病 (kuttha) は身体の接触によって従っていきます。このようにしてはいけません<sup>274)</sup> (DA: I. 243 [272])

この下線部から、パセーナディ王とポッカラサーティ・バラモンとが関係していたという事実をつなぐ役割のものが「癩病」であることが知られる。

以上の下線部を総括すると、「癩病」と「虎」とをキーワードとしてさまざまな伝承が変化や改編している内容が明らかになった。このように“kīra”の用例がある事例を“kīra”を有する事例」と定義する。概してこの事例は、虎、ポッカラサーティ・バラモン、釈迦族、コーリヤ族といった「人物に関連した事例」に当てはめられる。

『長部註』「アンバッタ経註」における「癩病」と「虎」とに関連した第一の伝承は、“Mahāvastu”の伝承と同工異曲である。この「癩病」と「虎」が釈迦族とコーリヤ族との誕生に重要な役割を果たしている。

『長部註』「アンバッタ経註」における「癩病」に関連した第二の伝承は、ポッカラサーティ・バラモンと関係してはいるが、釈迦族とコーリヤ族との誕生とは関係していない。『長阿含経』「阿摩晝経」の伝承と近似しているとの指摘はできよう。

この事例は、『長部』「アンバッタ経」に確認できない「癩病と虎」という伝承が、『長部註』「アンバッタ経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

<sup>271)</sup> so kīra sammukhā āvattāniṃ nāma vijjāṃ jānāti.

<sup>272)</sup> 『俱舍論』における kīla は、世親が説一切有部に対する不信を主として経量部の立場から述べたものであることが加藤純章 [1973: 336] によって指摘されている。しかし今回取り扱う事例の場合は、一般的な「伝え聞くところでは」といった用例がほとんどである。

<sup>273)</sup> 齋藤滋 [2006] は、パーラーパリヤ (Pārāpariya) とパーラーサリヤ (Pārāsariya) という人物に注目し、その人物の伝承が口頭による伝承から注釈書 (Aṭṭhakathā) に至って「別立→混同→一致」していく過程を明かしている。パーリ仏教内部でも伝承の混乱が確認されているので、ある同一起源の伝承がインド本土とスリランカに渡ったならば、変化や改編をもなうのは理の当然である。

<sup>274)</sup> deva, etassa brāhmaṇassa sarīre Sāṅkaphalitakuttham nāma atthi. tumhe etaṃ disvāva āliṅgatha parāmasatha, idaṅca kuttham nāma kāyasamsaggavasena anugacchati, mā evaṃ karotha.

### 3. 1. 3. 2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部註』「アンバッタ経註」（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「阿摩晝経」（法蔵部）、“Mahāvastu”（大衆部の説出世部）である。

この一つの事例は、『長部』「沙門果経」に確認できない伝承が上記の北伝資料と『長部註』「アンバッタ経註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「アンバッタ経註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、「癩病」と「虎」とをキーワードとしたさまざまな伝承が『長部註』「アンバッタ経註」、『長阿含経』「阿摩晝経」、 “Mahāvastu” に変化や改編していったというものである。伝承の範囲が大衆部の説出世部にまで広がった点は注目すべきである。

そのなかでも『長部註』「アンバッタ経註」における「伝え聞くとくころでは (kira)」という用例の意味するところは、その伝承を「伝え聞いた先」の存在が「古資料の古層」ということになる。

### 3. 1. 4. 「ソーナダンダ経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 1. 4. 1. 事例 1: 人物に関連した事例

『長部』「ソーナダンダ経」には、ソーナダンダ・バラモンが仏とバラモンとなることの五つの条件について対話していき、どの条件が必要か不必要かを議論して仕分けしていくという伝承が存在する (DN: I. 112-116 [119-123]) (B<sup>e</sup> の 309-316 節)。

その対話の結果、ソーナダンダ・バラモンは、「友らよ、ここで今や容色 (vaṇṇa) が何になりましょうか。聖典 (manta) が何になりましょうか。生まれ (jāti) が何になりましょうか<sup>275</sup>」 (DN: I. 116 [123]) と述べる。そして、五つの条件のうちの前三者は不必要とし、後二者（戒、智慧）が必要であるとの結論に至る。その途中、ソーナダンダ・バラモンに従うバラモンたちが対話に入りこみ、ソーナダンダ・バラモンにたしなめられるという一場面がある。そのときのバラモンたちの様子を伝える伝承は存在していない。

対応する『長阿含経』「種徳経」は、そのときの様子について「そのとき、五百人のバラモンは沈黙して答えなかった<sup>276</sup>」 (T1. 96b) と述べている。この下線部が『長阿含経』「種徳経」のみに見られる伝承である。対話の途中に入りこんだバラモンたちが種徳（ソーナダンダ・バラモン）にたしなめられて沈黙した様子を伝えている。

『長部註』「ソーナダンダ経註」では、「容色が何になりましょうか」を註釈するなかで以下のように解説している。

「なぜなら彼（バラモン）にそれ（戒）がないならば、バラモンであることとならないから、容色などは迷妄だけのものである。このことを聞き、そのバラモンたちは、『師は自性のことを言った。私たちは根拠がないので、不機嫌となろう』として沈黙した (tunhī ahesum)<sup>277</sup>」 (DA: I. 259 [290])

以上の下線部を見てみると、ソーナダンダ・バラモンとバラモンたちとに関した事例であるので、「人物に関連した事例」に当てはめる。バラモンたちが師であるソーナダンダ・バ

<sup>275</sup> ettha dāni, bho, kiṃ vaṇṇo karissati, kiṃ mantā, kiṃ jāti?

<sup>276</sup> 時五百婆羅門默然不對。

<sup>277</sup> tasmim̐ hissa asati brāhmaṇabhāvo nāhosīti sammohamattam̐ vaṇṇādayo. idaṃ pana sutvā te brāhmaṇā, “sabhāvaṃ ācariyo āha, akāraṇāva mayaṃ ujjhāyimhā”ti tunhī ahesum.

ラモンにたしなめられた結果、都合が悪くなり沈黙していたという伝承である。この事例は、『長部』「ソーナダダ経」に確認できない「バラモンたちの沈黙」という伝承が、『長部註』「ソーナダダ経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 4. 2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部註』「ソーナダダ経註」（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「種徳経」（法蔵部）である。

この一つの事例は、『長部』「ソーナダダ経」に確認できない伝承が『長阿含経』「種徳経」と『長部註』「ソーナダダ経註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「ソーナダダ経註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、人物に関連した伝承である。

### 3. 1. 5. 「クータダダ経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 1. 5. 1. 事例 1: “kira” を有する事例

『長部』「クータダダ経」では、仏がクータダダ・バラモンに「往古のマハーヴィジタ (Mahāvijita) 王の供犠 (yañña) は犠牲獣などを使わず、強制することもなかった」と説明する一場面がある。以下のとおりである。

「そこで望むならば、彼らは行ない、望まないならば、彼らは行ないませんでした。望むならば、そのことを行ない、望まないならば、そのことを行ないませんでした。その供犠はバター、油、生バター、ヨーグルト、蜂蜜、砂糖によって完成しました<sup>278</sup>」(DN: I. 135 [141])

ここでは、仏がクータダダ・バラモンに昔の供犠に習うように説法しているのである。対応する『長阿含経』「究羅檀頭経」では、

「王は新しい建物に入って鹿の皮の衣をはおり、香水・バターの油を使ってその身体に塗りつけました。また鹿の角を使ってこれを頭の上ののせて、牛糞を地面に塗り、その上で坐って臥しました<sup>279</sup>」(T1. 99a)

と伝えている。この下線部が『長阿含経』「究羅檀頭経」のみに見られる伝承である。王が供犠のために「衣」と「香水」を使ったことが知られる。

『長部註』「クータダダ経註」では、「その供犠はバター、油、生バター、ヨーグルト、蜂蜜、砂糖によって完成しました」を註釈するなかで以下のように解説している。

「伝え聞くところでは、王は都市の外の四門と都市の内の中央という五ヶ所に大きな布施堂 (mahādānasālā) を作らせて、一々の堂にそれぞれ十万〔金〕を作り、日々、五十万〔金〕を出した。そして太陽が昇った後に、それぞれ適時に自分の手で黄金の匙を取

<sup>278</sup> atha kho ye icchimsu, te akamsu, ye na icchimsu, na te akamsu, yam icchimsu, tam akamsu, yam na icchimsu, na tam akamsu. sappitelanavanitadadhimadhuphānitena ceva so yañño niṭṭhānamagamāsi.

<sup>279</sup> 王入新舍、被鹿皮衣、以香酥油、塗摩其身。又以鹿角、戴之頭上、牛屎塗地、坐臥其上。

り、適当な勝れたバター・油などを混合した粥・硬食・食事・副菜・飲み物などで多くの人々を満足させた。容器を満たし、取りたいと望む者たちにはそのように施させた。夕刻の時に衣服 (vattha)・香料 (gandha)・花飾りなどで供養した<sup>280</sup> (DA: I. 269 [301])

以上の下線部には、“kīra”の用例があるので、「“kīra”を有する事例」に当てはめる。マハーヴィジタ王が供養や供養のなかで「衣服」と「香水・香料」とを使用するという伝承である。この事例は、『長部』「クータダダタ経」に確認できない「供養における衣服と香水・香料」という伝承が、『長部註』「クータダダタ経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 5. 2. 事例 2: 平俗的な事例

『長部』「クータダダタ経」では、仏がクータダダタ・バラモンに、「バラモンの供養よりも仏教の供養の方が勝れている」と説法していくなかで以下のような伝承がある。

「バラモンよ、浄心となって殺生から離れること、偷盗から離れること、諸欲における邪行から離れること、妄語から離れること、放逸の原因になる穀酒・果酒から離れることという、諸学処 (sikkhāpada) を受持します<sup>281</sup>」 (DN: I. 139 [146])

ここでは、仏によって五戒の受持の重要性を説かれている。この直後に『長阿含経』「究羅檀頭経」は、『長部』「クータダダタ経」には存在していない仏の説法の伝承を、「もし慈しみの心をもってすべての有情たちを念じることができれば、牛の乳を絞るころのように、その福德がもっとも勝れています<sup>282</sup>」 (T1. 100c) と伝えている。この下線部が『長阿含経』「究羅檀頭経」のみに見られる伝承である。この伝承は「牛の乳」に関連する比喩を述べている。

この下線部の「如搆牛乳頃」を丘山新・他 (訳注) [2005: 366. n51] (担当・松村巧) は、もろもろの漢訳文献を参照し、「短い時間の比喩的表現であろう」と解釈している。そして、その訳文を丘山新・他 (訳注) [2002: 119] (担当・菅野博史) は、「もし短い時間でも慈しみの心ですべての生あるものを思いやれば、この福が最もすぐれている」としている。これによれば、「牛の乳」を短時間的比喩の表現と解釈されている。

もろもろの漢訳文献の用例から判断したこの解釈は、漢文の理解 (訓読) における有効な手段ではある。しかし、『長部註』「クータダダタ経註」を参照していくと、その限りではない。『長部註』「クータダダタ経註」では、「離れること」を註釈するなかで以下のように解

280 rājā kira bahinagarassa catūsu dvāresu antonagarassa ca majjhete pañcasu thānesu mahādānasālāyo kārāpetvā ekekissāya sālāya satahassam satahassam katvā divase divase pañcasatasahassāni vissajjtvā sūriyuggamanato paṭṭhāya tassa tassa kālassa anurūpehi sahatthena suvaṇṇakatacchum gahetvā paṇītehi sappitelādisammissheva yāgukhajjakabhattabyañjanapānakādīhi mahājanam santappesi. bhājanāni pūretvā gaṇhitukāmānam tatheva dāpesi. sāyanhasamaye pana vatthagandhamālādīhi sampūjesi.

281 yo kho, brāhmaṇa, pasannacitto sikkhāpadāni samādiyati, paṇātipātā veramaṇiṃ, adinnādānā veramaṇiṃ, kāmesumicchācārā veramaṇiṃ, musāvādā veramaṇiṃ, surāmerayamajjapamādaṭṭhānā veramaṇiṃ.

対応する『長阿含経』「究羅檀頭経」は、以下のとおりである。

若以歡喜心、受行五戒、尽形寿不殺・不盜・不婬・不欺・不飲酒、此福最勝。

「もしも歡喜の心があつて、五戒を受けて実践し、命が尽きるまで殺さず、盜まず、婬欲せず、欺かず、飲酒しないならば、この福德はもっとも勝れています」 (T1. 100c)

282 若能以慈心、念一切衆生、如搆牛乳頃、其福最勝。

説している。

「なぜなら他の有（生存）でも、聖なる弟子は生命によって生物を殺さず、穀酒を飲まないからである。もし彼が穀酒と牛乳(khīra)を混合し、口に含んでも牛乳だけが入り、穀酒は〔入ら〕ない。たとえばどのようにか。

鷲鳥が牛乳を混合した水において牛乳だけを入れ、水を〔入れ〕ない<sup>283</sup>」(DA: I. 273 [305])

ここでは五戒について説明している。もし仏弟子があやまって穀酒を口に含んだならば、どうなるのかを議論している。結果的には、仏弟子があやまって穀酒を入れることはないとする。

以上の下線部から判断すると、この事例は、『長部』「クータダント経」に確認できない「牛乳」に関連した伝承が、『長部註』「クータダント経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。この事例は、「平俗的な事例」に当てはめる。この伝承の内容が『長部註』「クータダント経註」（南方上座部大寺派）と『長阿含経』「究羅檀頭経」（法蔵部）とで異なるのは、両系統に変化や改編して伝播していった結果である。偶然に「牛乳」に関連した内容の伝承が一致したとは考えがたい。したがって短時間的比喩の表現とは解釈しなかったのである。

### 3. 1. 5. 3. 小結

以上、二つの事例を通して『長部註』「クータダント経註」（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「究羅檀頭経」（法蔵部）である。

この二つの事例は、『長部』「クータダント経」に確認できない伝承が『長阿含経』「究羅檀頭経」と『長部註』「クータダント経註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「クータダント経註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、共通のキーワードをもつ伝承が南方上座部大寺派と法蔵部との両系統に変化や改編して伝播していったものであることが判明した。

そのなかで事例 2 は、もろもろの漢訳文献の用例から判断する訓読（漢文の理解）の手段とは異なり、アッタカター文献の伝承から北伝資料を読解した。その結果、『長部註』「クータダント経註」のソースとなる「古資料の古層」の内容であると解釈したのである。

### 3. 1. 6. 「大獅子吼経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 1. 6. 1. 事例 1: 人物に関連した事例

『長部』「大獅子吼経」では、仏が裸行者カッサパと「道」(magga) と「行道」(patipadā) とについて対話している。そして、仏が裸行者カッサパに聖八支道を説法すると、裸行者カッサパが仏に応答してくるという一場面がある (Be の 393-394 節)。以下のような伝承である。

「このように言われると、裸行者カッサパは世尊にこのことを言った。『友ゴータマよ、この沙門・バラモンたちのうちに沙門の法と名づけられ、バラモンの法と名づけられた、

<sup>283</sup> bhavantarepi hi ariyasāvako jīvitahetupi neva pānaṃ hanati na suraṃ pivati. sacepissa suraṇca khīraṇca missetvā mukhe pakkhipanti, khīrameva pavīsati, na surā. yathā kiṃ? koṇcasakunānam khīramissake udake khīrameva pavīsati na udakam.



これらの苦行の着手があります。裸行者になります……』<sup>284</sup> (DN: I. 157 [165-166])

裸行者カッサパは仏に、自説として「裸行者になります」などと言って、当時存在していた苦行の多様な様相を伝えている。対応する『長阿含経』『偈形梵志経』では、

「迦葉は、『瞿曇よ、ただこの道とこの跡があります。比丘がそのとおりに実践して、「沙門瞿曇は適時に語り、真実を語り、意義を語り、法を語り、律を語る」と自ら見て自ら知ります。しかし汚れた苦行をして、婆羅門の名を得ることもあれば、沙門の名を得ることもあります。この汚れた苦行をして婆羅門の名を得ることもあれば、沙門の名を得ることもあるとは、どのようなことでしょうか。瞿曇よ、服を脱いで裸になります……』<sup>285</sup> (T1. 103b)

と記述している。この下線部が『長阿含経』『偈形梵志経』のみに見られる伝承である。迦葉（裸行者カッサパ）が「服を脱いで裸（裸行者）になります」などといった自説を語りだす前段階として、「裸行者が説く唯一の道と跡とがあります」ということを瞿曇に知らせようとした決意の表現と解釈した。

この下線部の「唯有是道是迹」を丘山新・他（訳注）[2002: 296-297. n35]（担当・神塚淑子）は、「是」を繫辞的用法として解釈している。そして、その訳文を丘山新・他（訳注）[2002: 141]（担当・神塚淑子）は、「瞿曇よ。（あなたが説かれた）道と迹こそ」としている。これは、仏が説かれた道と迹（迹）という解釈である。

しかし、後に迦葉が「服を脱いで裸になります」などといった自説を語りだす。したがって、その迦葉の心情を考慮に入れていない点は問題である。仏が説く道と迹とに対抗して、「私たちにも裸行者が説く唯一のこの道とこの跡だけがあります」という決意を迦葉が宣言したと解釈したほうが自然ではなからうか。

この解釈を裏づけるものとして『長部註』『大獅子吼経註』では、Beの393節に以下のような説明がある。

「今や道と行道の二種を一緒にして示しながら、『これは、聖』云々と言った。このことを聞き、裸行者は『沙門ゴータマは、私たち（仏の教え）にのみ道と行道があり、他者たち（裸行者の教え）にはないと考えている。さあ、私は彼に私たちの道を語ろう』と考えた。そこから裸行者の行道を語った。それゆえに『このように言われると、裸行者カッサパは世尊にこのことを言った……水浴の実践に従事して住みます』と言った<sup>286</sup> (DA: I. 291 [II. 354])

以上の下線部を総合して、裸行者カッサパという「人物に関連した事例」に当てはめる。仏が説く道と行道とに対抗して裸行者カッサパは、「裸行者が説く道と行道」の存在を宣言したという伝承である。この事例は、『長部』『大獅子吼経』に確認できない「裸行者におけ

<sup>284</sup> evaṃ vutte, acelo Kassapo bhagavantam etadavoca, “imepi kho, āvuso Gotama, tapopakkamā etesaṃ samaṇabrāhmaṇānaṃ sāmāññasāṅkhātā ca brahmaññasāṅkhātā ca. acelako hoti……”

<sup>285</sup> 迦葉言、「瞿曇、唯有是道是迹。比丘於中修行、自知自見、『沙門瞿曇、時説実説、義説、法説、律説』。但苦行穢汚。有得婆羅門名、有得沙門名。何等是苦行穢汚、有得婆羅門名。有得沙門名。瞿曇、離服偈形……」

<sup>286</sup> idāni taṃ duvidhaṃ maggañca paṭipadañca ekato katvā dassento, “ayameva ariyo” tiādimāha. idaṃ pana sutvā acelo cintesi, “samaṇo Gotamo mayhamyeva maggo ca paṭipadā ca atthi, aññesaṃ natthīti maññati, handassāham amhākampi maggaṃ kathemi” ti. tato acelakapatipadam kathesi. ṭeṇāha, “evaṃ vutte acelo Kassapo bhagavantam etadavoca pe udakoroḥanānuyogamanuyutto viharatī” ti.

る道と行道」に関連した伝承が、『長部註』『大獅子吼経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 6. 2. 事例 2: 人物に関連した事例

『長部』『大獅子吼経』では、仏の説法に感化された裸行者カッサパが仏教に帰依し、仏に入団の許可を願う。仏は入団のための条件として裸行者カッサパに別住 (parivāsa) を言いわたす。そのことに対する裸行者カッサパの応答は、以下のとおりである。

「尊師よ、もし以前に外道の者でこの法と律において出家を願い、入団を願い、四ヶ月間別住し、四ヶ月を過ぎてから心を励ます比丘たちが出家させ、比丘であることのために入団させてくれるならば、私は四年間、別住いたします。四年を過ぎてから、心を励ます比丘たちが出家させ、比丘であることのために入団させてくれますように」と。裸行者カッサパは世尊の面前で出家を許され、入団を許された。裸行者カッサパは世尊の面前で出家を許され、入団を許された。入団をしてもなく、尊者カッサパは……阿羅漢たちのうちの一人になった、と<sup>287</sup> (DN: I. 165-166 [176-177])

裸行者カッサパが出家して入団したのち、すぐに阿羅漢になったことは明白である。その一方で四ヶ月か四年の別住を受けいれていることから判断すると、裸行者カッサパが出家して入団したのが四ヶ月後なのか、四年後なのか、すぐ直後なのか、今一つ明確でない。この伝承を「別住の定型句」と名づける。

対応する『長阿含経』『俱舍論』では、

「迦葉は、『もし異なる学派の者がいて、仏教のなかに入ろうと望み、梵行を修行しようとするならば、四か月間とどまらせて、僧団の意にかなうかどうか観察しなければならず、そののちに出家して受戒を受けるべきです。四年間、僧団の意にかなうかどうか観察していただき、そののちに出家して受戒をしましょう』と言った。仏は迦葉に、『私はすでに言ったことですが、ただその人を観察するだけです』と言われた。そのとき、迦葉は即座に仏の教えのなかで出家し、具足戒を授かった。ときに迦葉は受戒してもなく……即座に阿羅漢になった<sup>288</sup> (T1. 104c)

と伝えている。この下線部が『長阿含経』『俱舍論』のみに見られる伝承である。迦葉が時間を隔てずに出家して受戒したことが確認できる。

『長部註』『大獅子吼経註』では、「裸行者カッサパは世尊の面前で出家を許され、入団を許された」を註釈するなかで以下のように解説している。

<sup>287</sup> “sace, bhante, aññatitthiyapubbā imasmim̐ dhammavinaye ākaṅkhanti pabbajjāṃ, ākaṅkhanti upasampadāṃ, cattāro māse parivasanti, catunnaṃ māsānaṃ accayena āradhacittā bhikkhū pabbājenti, upasampādentī bhikkhubhāvāya. ahaṃ cattāri vassāni parivasissāmi, catunnaṃ vassānaṃ accayena āradhacittā bhikkhū pabbājentu, upasampādentu bhikkhubhāvāya” ti. alatta kho acelo Kassapo bhagavato santike pabbajjāṃ, alatta upasampadāṃ. alatta kho acelo Kassapo bhagavato santike pabbajjāṃ, alatta upasampadāṃ. acirūpasampanno kho panāyasmā Kassapo pe arahataṃ ahoṣīti.

<sup>288</sup> 迦葉言、「若有異学、欲来入佛法中、修梵行者、当留四月、觀察称可衆意、然後当得出家受戒。我今能於佛法中、四歲觀察称可衆意、然後乃出家受戒。

仏告迦葉、「我已有言、但觀其人耳」。

爾時迦葉、即於佛法中出家、受具足戒。時迦葉受戒未久……即成阿羅漢。

「そこで世尊は、彼（カッサパ）が強い意欲であることをお知りになり、『カッサパは別住にふさわしくない』として、ある比丘に『比丘よ、行きなさい。カッサパを沐浴させ、出家させて連れて来なさい』と話しかけられた。彼（比丘）はそのようにして彼（カッサパ）を出家させ、世尊の面前に行った。世尊は彼（カッサパ）を会衆の中央に坐らせ、入団を授けた。それゆえに『裸行者カッサパは、世尊の面前で出家を許され、入団を許された』と説かれた<sup>289)</sup> (DA: I. 299 [II. 363])

以上の下線部から判断すると、カッサパ（迦葉）が時間を隔てず、即座に出家したという伝承が示されている。この事例は、『長部』「大獅子吼経」に確認できない「即座の出家」という伝承が、『長部註』「大獅子吼経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 6. 3. 小結

以上、二つの事例を通して『長部註』「大獅子吼経註」（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「偈形梵志経」（法蔵部）である。

この二つの事例は、『長部』「大獅子吼経」に確認できない伝承が『長阿含経』「偈形梵志経」と『長部註』「大獅子吼経註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「大獅子吼経註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、人物に関連した伝承となる。

### 3. 1. 7. 「大獅子吼経復註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 1. 7. 1. 事例 1: 同義語に関連した事例

『長部』「大獅子吼経」では、仏が裸行者カッサパの主張する当時存在した苦行の多様な様相が無意味であると断じている。そして、仏は比丘が沙門ともバラモンとも呼ばれるための条件を提示する。以下のような伝承である。

「彼（苦行の実践者）にこの戒の成就（*silasampadā*）、心の成就（*cittasampadā*）、慧の成就（*paññāsampadā*）が修習されず、目の当たりにされないならば、そこで彼は沙門の法（*sāmañña*）から遠く離れ、バラモンの法（*brahmañña*）から遠く離れています。カッサパよ、比丘は怨みがなく、瞋恚がない慈心を修習します。諸漏の滅尽により無漏の心の解脱（*cetovimutti*）、慧の解脱（*paññāvimutti*）を現法において自分でよく知り、目の当たりにし、そなえて住みます。カッサパよ、この比丘は沙門ともバラモンとも言われま

<sup>289)</sup> atha kho bhagavā tassa tibbacchandataṃ viditvā, “*na Kassapo parivāsam arahatī*” ti aññataram bhikkhuṃ āmantesi, “*gaccha bhikkhu Kassapam nhāpetvā pabbājetvā ānehi*” ti. so tathā katvā taṃ pabbājetvā bhagavato santikaṃ āgamāsi. bhagavā taṃ gaṇamajjhe nisīdāpetvā upasampādesi. tena vuttam, “*alatta kho acelo Kassapo bhagavato santike pabbajjam, alatta upasampadan*” ti.

<sup>290)</sup> tassa cāyaṃ silasampadā cittasampadā paññāsampadā abhāvitā hoti asacchikatā. atha kho so ārakāva sāmañña ārakāva brahmañña. yato kho, Kassapa, bhikkhu averaṃ abyāpajjam mettacittam bhāveti, āsavānaṅka khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayam abhiñña sacchikatvā upasampajja viharati. ayaṃ vuccati, Kassapa, bhikkhu samaṇo itipi brāhmaṇo itipi.

そのことに対して裸行者カッサパが仏に応答する一場面がある。『長部』「大獅子吼経」(B<sup>e</sup>の 398 節)は、以下のように伝えている。

「このように言われると、裸行者カッサパは世尊に、『友ゴータマよ、沙門の法は行ない難いものです。バラモンの法は行ない難いものです』という、このことを言った。  
『カッサパよ、「沙門の法は行ない難い、バラモンの法は行ない難い」という、このことは世間における一般的なものです』<sup>291</sup>」(DN: I. 159 [168])

対応する『長阿含経』「偈形梵志経」では、「彼は戒を具足してなく、見解を具足してなく、まじめに修行することができず、広めることができません<sup>292</sup>」(T1. 103c)と記載している。『長部』「大獅子吼経」における条件の伝承よりもかなり簡略にされている。

そののち、『長阿含経』「偈形梵志経」では、仏がその条件を詳細に説明する。そして、迦葉が仏と対話する一場面がある。以下のように伝えている。

「迦葉は、『瞿曇よ、戒を具足し、見解を具足し、もろもろの苦行よりすぐれて、微妙で第一であるといいますが、沙門の法は難しく、婆羅門の法は難しいのです』と言った。  
仏は、『①迦葉よ、それなるこれが世間と共通しない法です。②いわゆる沙門の法と婆羅門の法は難しいということですよ』と言われた<sup>293</sup>」(T1. 103c)

そこから仏は、沙門と婆羅門の法が難しくない理由を展開していく (B<sup>e</sup>の 399 節)。この下線部が『長阿含経』「偈形梵志経」のみに見られる伝承である。「共通しない」という特徴的な表現がなされている。

下線部について丘山新・他(訳注)[2002: 302, n84](担当・神塚淑子)は、『長部』「大獅子吼経」の波線部の文章と対応した結果、「意味がちがう」(文章がおかしい)と指摘している。①と②との文章を等置し、「迦葉よ、それなるこれが世間と共通する法です。いわゆる沙門の法と婆羅門の法は難しいということですよ」というのが本来の文意であると解釈しているようである。

しかし、この①と②との文章が独立したものと解釈してはどうであろうか。「①それなるこれ(仏の教え)が世間と共通しない法です」、「②(世間では)いわゆる沙門と婆羅門の法は難しい(と言われています)」という解釈である。仏がその難しくない理由を展開していくにあたって、結論的に表現したという解釈である。

この解釈を裏づけるならば、『長部』「大獅子吼経」では、仏が裸行者カッサパに戒の成就、心の成就、慧の成就、増上戒、増上厭離、増上慧、増上解脱などといった教えを展開していくなか以下のような伝承がある (B<sup>e</sup>の 400-402 節)。

「カッサパよ、この戒の成就、心の成就、慧の成就よりも他の優り、勝れた戒の成就、心の成就、慧の成就はありません。  
カッサパよ、ある沙門・バラモンたちは戒を説く者です。彼らは多くの法門によって戒を称賛して語ります。カッサパよ、聖なる最上の戒まで私は、そこに自分と同等な者を見ることなく、どうして勝れた者がいまいしょうか。そこでは私がそれについて、勝れ

<sup>291</sup> evaṃ vutte, acelo Kassapo bhagavantam etadvoca, “dukkaram, bho Gotama, sāmāññaṃ dukkaram brahmaññaṃ” ti.

“pakati kho esā, Kassapa, lokasmim, “dukkaram sāmāññaṃ dukkaram brahmaññaṃ” ti”

<sup>292</sup> 彼戒不具足、見不具足、不能勤修、亦不広普。

<sup>293</sup> 迦葉言、「瞿曇。雖曰戒具足・見具足、過諸苦行微妙第一。但沙門法難、婆羅門法難」。仏言、「迦葉、此是世間不共法。所謂沙門法・婆羅門法難」。

た者です。すなわち増上戒です……<sup>294</sup>」(DN: I. 163 [174])

『長部註』「大獅子吼経註」では、この「カッサパよ、ある沙門・バラモンたちは」について、「このように説き、今や無上の仏の獅子吼を<sup>295</sup>しながら、『カッサパよ、ある沙門・バラモンたちは』云々と言った<sup>296</sup>」(DA: I. 295 [II. 359])と解説している。

『長部復註』「大獅子吼経復註」では、この「無上の仏の獅子吼をしながら」について、「他と共通しない状態 (anaññasādhāranatā)、他と共通しない意味の対境であること (anaññasādhāranatthavisayatā)」によって無上の仏の獅子吼をしながらということである<sup>297</sup>」(DA: I. 356 [466])と説明している。

この説明から解釈すると、仏が教えを語ることを獅子吼と同義にしている。その獅子吼が「他と共通しない状態、他と共通しない意味の対境であること」(下線部)になる。この「共通しない」という伝承の一点に限って以上の下線部を総括すると、仏の教えを勝れたもの、他と共通しないものとする形容的表現をもった伝承になっている。この事例は、『長部』「大獅子吼経」に確認できない「共通しない」という内容に関連した伝承が、『長部復註』「大獅子吼経復註」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 7. 2. 事例 2: 同義語に関連した事例

『長部』「大獅子吼経」では、仏が裸行者カッサパに獅子吼の様相を伝えている。以下のような伝承である。

「カッサパよ、外道の遊行者たちは、『沙門ゴータマは獅子吼をしている (sihanādaṃ nadati)。それは空屋においてしているが、会衆のうちでしていない』と、このように語るであろうという、この道理が見出されます。彼らに『このようなことはありません』と言うべきです。カッサパよ、『沙門ゴータマは獅子吼をしている。会衆のうちでしている』と、このように言うべきです<sup>298</sup>」(DN: I. 164 [175])

この (1)「会衆のうちでしている」を皮切りに、(2)「自信をもってしている」、(3)「彼らは彼に質問をしている」、(4)「彼らに質問をされて解答している」、(5)「質問に対する解答で心を喜ばせている」、(6)「彼らはそのことを聞くべきものと考えている」、(7)「彼らは聞いてそのことを信じている」、(8)「彼らは浄信した様相を作っている」、(9)「彼らは如実

<sup>294</sup> imāya ca, Kassapa, silasampadāya cittasampadāya paññasampadāya añña silasampadā cittasampadā paññasampadā uttaritārā vā panītārā vā natthi.

santi, Kassapa, eke samaṇabrāhmaṇā silavādā. te anekapariyāyena silassa vaṇṇaṃ bhāsanti. yāvatā, Kassapa, ariyaṃ paramaṃ silaṃ, nāhaṃ tattha attano samasamaṃ samanupassāmi, kuto bhiyyo. atha kho ahameva tattha bhiyyo, yadidaṃ adhisilaṃ.

<sup>295</sup> 底本である Be によれば、本来は「無上の大獅子吼を」(anuttaraṃ mahāsihanādaṃ) という読みになるが、今回は Re における「無上の仏の獅子吼を」(anuttaraṃ mahāsihanādaṃ) の読みを採用する。その理由は、『長部復註』「大獅子吼経復註」の読みと一致させるためである。

<sup>296</sup> evañca pana vatvā idāni anuttaraṃ mahāsihanādaṃ nadanto, “santi Kassapa eke samaṇabrāhmaṇā” tiādimāha.

<sup>297</sup> anaññasādhāranatāya, anaññasādhāranatthavisayatāya ca **anuttaraṃ buddhasihanādaṃ nadanto.**

<sup>298</sup> thānaṃ kho panetaṃ, Kassapa, vijjati, yaṃ aññatitthiyā paribbājakā evaṃ vadeyyuṃ, “sihanādaṃ kho samaṇo Gotamo nadati, tañca kho suññāgāre nadati, no parisāsū” ti, te, “mā hevan” tisso vacaniyā. “sihanādañca samaṇo Gotamo nadati, parisāsu ca nadati” ti evamassu, Kassapa, vacaniyā.

に行道している」、(10)「行道して喜ばせている」という獅子吼の十の様相を説いている (DN: I. 164-165 [175]) (B<sup>e</sup>の 403 節)。あくまで仏は、獅子のような咆哮 (説法) をしているのであり、「獅子」を「如来」と同義にする表現は確認できない。

対応する『長阿含経』『偈形梵志経』では、(1)「勇敢無畏にする」、(2)「大衆のなかでする」、(3)「よく説法をする」、(4)「聴衆は一心に聞く」、(5)「聴衆は歡喜信受する」、(6)「聴衆は供養する」、(7)「聴衆は出家して道を修行する」、(8)「聴衆は無余涅槃に至る」という獅子吼の八つの様相を説いている (T1. 104b-c)。その直前に以下のような伝承がある。

「迦葉よ。いわゆる獅子というこのことは如来、至真、等正覚のことです。如来は多くの人々のなかで広く説法するとき、自在で畏れません。それゆえに師子と呼ばれます。

(1) 迦葉よ、どうでしょうか。あなたは如来が獅子吼するとき、勇敢でないと思いませんか。この思いをなしてはいけません。如来は勇敢で恐れず、獅子吼します<sup>299</sup>」(T1. 104b)

この下線部が『長阿含経』『偈形梵志経』のみに見られる伝承である。ここでは、師子を如来と同義にしている。この伝承は、「獅子吼の八つの様相」を説明するにあたって「師子」の意義を解説する、註釈のような内容と言える。

『長部註』『大獅子吼経註』では、「会衆のうちで」を註釈するなかで以下のように説明している。

「会衆のうちでとは、八つの会衆のうちでということである。このことが説かれた。

『サーリプッタよ、如来にはこの四の無畏があります。無畏をそなえた如来は、牛王の地位を自称します。会衆のうちで獅子吼をします<sup>300</sup>』という経が詳細にされるべきである<sup>301</sup>」(DA: I. 296 [II. 360])

『長部復註』『大獅子吼経復註』では、「獅子吼をします」を註釈するなかで以下のように解説している。

「獅子吼をしますとは、たとえば獣王は諸危難に耐えること (sahana) から、林の野牛・狂象などを破壊すること (hanana) から『獅子』(siha) と言われるように、このように

---

<sup>299</sup> 迦葉、所謂師子者、是如来・至真・等正覚。如来於大衆中広説法時、自在無畏。故號師子。

云何迦葉。汝謂如来師子吼時不勇捍耶。勿造斯觀。如来師子吼勇捍無畏。

<sup>300</sup> 引用文の出典は『中部』『大獅子吼経』(MN: I. 103 [71])となる。対応する『増一阿含経』巻 42 (46・4) は以下のとおりである。

得四無所畏、在大衆中作師子吼。

「四つの無所畏を得て、多くの人々のなかで獅子吼をします」(T2. 776c)

同じく対応する『身毛喜豎経』(所属は不明、訳出年代は宋代、訳者は惟浄など)は以下のとおりである。

成就四無所畏而悉能知聖所行处、於大衆中、作師子吼。

「四つの無所畏を成就し、すべての聖なる所行の範囲を知ることができ、多くの人々のなかで獅子吼をします」(T17. 593b)

<sup>301</sup> **parisāsu cāti aṭṭhasu parisāsu. vuttampi cetam.**

“cattārimāni, Sāriputta, tathāgatassa vesārajjāni. yehi vesārajjehi samannāgato tathāgato āsabham ṭhānam paṭijjānāti, parisāsu sihanādaṃ nadatī”ti suttam vitthāretabbam.

如来はもろもろの世間の法に耐えることから、もろもろの異論を破壊するから『獅子』  
と言われる。このように説かれた獅子の咆哮が獅子吼である<sup>302</sup> (DAT: I. 357 [467])

この解説は、ダンマパーラがブッダゴーサの編纂からなる『中部註』「大獅子吼経註」などの伝承<sup>303</sup>にもとづいて増広したものであろう。以下のようなものである。

「獅子吼をしとは、最勝の咆哮、恐れのない咆哮をしということである。あるいは獅子吼のような咆哮をしということである。この意味は『獅子吼経』(Sihanādasutta)によって説明されるべきである。たとえば獅子は耐えることから、破壊することから獅子と言われるように、このように如来はもろもろの世間の法に耐えることから、もろもろの異論を破壊するから、『獅子』と言われる。このように説かれた獅子の咆哮が獅子吼である<sup>304</sup>」(MA: I. 331 [II. 25])

ブッダゴーサの視点に立てば、『長部註』を編纂していた段階では、獅子を如来と同義にする認識がなかった。『中部註』を編纂していた段階で認識した、もしくは認識していながらも何らかの理由で『長部註』に記さなかったということになる。ダンマパーラの視点に立てば、アッタカター文献の伝承を参照しながら、ティーカー文献の伝承を編纂していったことになる。

『中部註』「大獅子吼経註」で、すでに獅子を如来と同義にする解釈があったことを前提として、この事例をティーカー文献と北伝資料とに共通する伝承とする。そこで以上の下線部を見ていくと、「獅子」と「師子」とを如来と同義にする「同義語に関連した事例」に当てはめられる。この事例は、『長部』「大獅子吼経」に確認できない「獅子=如来」という伝承が、『長部復註』「大獅子吼経復註」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 7. 3. 小結

以上、二つの事例を通して『長部復註』「大獅子吼経復註」(南方上座部大寺派)と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「俱舍梵志経」(法

<sup>302</sup> sīhanādaṃ nadatīti yathā mīgarājā parissayānaṃ sahanato, vanamahimsamattavāraṇādīnaṃ hananato ca, “siho” ti vuccati, evaṃ tathāgato lokadhammānaṃ sahanato, parappavādānaṃ hananato ca, “siho” ti vuccati. evaṃ vuttassa sīhassa nādaṃ sīhanādaṃ.

<sup>303</sup> 元となる『中部』「大獅子吼経」(Mahāsīhanāda-sutta)の文章は以下のとおりである。ちなみに対応する経である『身毛喜鬘経』と『増一阿含経』巻42(46・4)では、師子を如来と同義にする伝承はない。関連する『中阿含経』「師子吼経」(所属は説一切有部、訳出年代は397-398年、訳者は僧伽提婆)や『中部』「小獅子吼経」「大獅子吼経」にもそのような伝承はない。

dasa kho panimāni, Sāriputta, tathāgatassa tathāgatabalāni yehi balehi samannāgato tathāgato āsabhaṃ ṭhānaṃ paṭijānāti, parisāsu sīhanādaṃ nadati, brahmacakkaṃ pavatteti.

「サーリプッタよ、如来にはこの十の如来力があります。その力をそなえた如来は牛王の地位を自称し、会衆のうちで獅子吼をし、梵の輪を転じます」(MN: I. 99 [I. 69])

<sup>304</sup> sīhanādaṃ nadatīti seṭṭhanādaṃ abhītanādaṃ nadati, sīhanādasadisamaṃ vā nādaṃ nadati. ayamatto Sīhanādasuttēna dīpetabbo. yathā vā siho sahanato hananato ca sihoti vuccati, evaṃ tathāgato lokadhammānaṃ sahanato parappavādānaṃ hananato sihoti vuccati. evaṃ vuttassa sīhassa nādaṃ sīhanādaṃ.

蔵部)である。

この二つの事例は、『長部』「大獅子吼経」に確認できない伝承が『長阿含経』「偈形梵志経」と『長部復註』「大獅子吼経復註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、『長部復註』(ティーカー文献)を編纂した段階で付加された伝承となる。

そのうち、事例 2 は同義語や言い換えの類である。ダンマパーラはブツダゴーサが編纂した『中部註』における伝承を参照しながら、『長部復註』の伝承を編纂していったことが判明した。

### 3. 1. 8. 「ケーヴァッタ経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 1. 8. 1. 事例 1: 同義語に関連した事例

『長部』「ケーヴァッタ経」(Kevaṭṭa-sutta)は、仏がナーランダールに近いパーヴァーリカ・マンゴー林(Pāvārikambavana)で、居士の子ケーヴァッタ(Kevaṭṭa)に説法されたものである。その内容は神通の神変(iddhi-pāṭihāriya)、記説の神変(ādesanā-pāṭihāriya)、教誡の神変(anusāsani-pāṭihāriya)について説法したものである。そして、昔のある比丘の心に「地界(pathavi-dhātu)、水界(āpo-dhātu)、火界(tejo-dhātu)、風界(vāyo-dhātu)という、この四大種(cattāro mahābhūtā)が残らずにどこで滅するのか」という疑問が生じた。その比丘は神々にその解答を求めたが解答を得られなかった。結局、仏のもとにその比丘が戻ってきた。そして、仏は、「名色が識の滅尽によって滅する」と説かれたというものである。そのなかで仏はその昔の比丘に、以下のような比喻をもって解答した。

「比丘よ、往古に海の商人たちは陸地を捜す鳥を連れて、船で海に入っていました。彼らは陸地が見えなくなると、船から陸地を探す鳥を放ちました<sup>305</sup>」(DN: I. 212 [222])

ここでは、その鳥があらゆる方向に飛びいき、岸があれば船に戻ってこない。そして、岸がなければ船に戻ってくるように、その比丘の行動も同じであると仏が論ずる内容である。

対応する『長阿含経』「堅固経」では、「比丘よ、そこで商人は鷹を臂にのせて海に入り、海のなかで放ちます<sup>306</sup>」(T1. 102c)と述べている。この下線部が『長阿含経』「堅固経」のみに見られる伝承である。鷹という具体的なものを説いている。

『長部註』「ケーヴァッタ経註」では、「鳥を」について、「鳥をとほ、鴉を、あるいは鷹(kulala)を」ということである<sup>307</sup> (DA: I. 325 [II. 392])と解説している。この解説によると、鳥を鷹と同義にする「同義語に関連した事例」に当てはまる。この事例は、『長部』「ケーヴァッタ経」に確認できない「鷹」に関連した伝承が、『長部註』「ケーヴァッタ経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

#### 3. 1. 8. 2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部註』「ケーヴァッタ経註」(南方上座部大寺派)と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「堅固経」(法蔵部)

<sup>305</sup> bhūtapubbaṃ, bhikkhu, sāmuddikā vāṇijā tīradassim sakunaṃ gahetvā nāvāya samuddaṃ ajjhogāhanti. te atīradakkhīniyā nāvāya tīradassim sakunaṃ muñcanti.

<sup>306</sup> 比丘猶如商人臂鷹入海、於海中放。

<sup>307</sup> sakunanti kākaṃ vā kulalam vā.



である。

この一つの事例は、『長部』「ケーヴァッタ経」に確認できない伝承が『長阿含経』『堅固経』と『長部註』「ケーヴァッタ経註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「ケーヴァッタ経註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、同義語に関連した伝承である。

### 3. 1. 9. 「ケーヴァッタ経復註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 1. 9. 1. 事例 1: “kira” を有する事例

『長部』「ケーヴァッタ経」では、仏が居士の子ケーヴァッタに、昔のある比丘がした四大種についての質問の仕方<sup>308</sup>を教示している。仏は、それについての解答を説いている。それは以下のような偈の形式である。

「それについて解答があります。『識は見られず、無辺ですべての場合の pabha である。ここで水と地と、火と風は確立しない。ここで長と短、微細と粗大、浄と不浄は、ここで名と色は、残らずに滅する。識の滅尽によって、ここでこれが滅する』と<sup>309</sup>」(DN: I. 213 [223])

この“pabha”は B<sup>e</sup>によるものであるが、R<sup>e</sup>では“paha”となる。前者の“pabha, pabhā”について Childers の辞書 [306] (以下、DPL とする) と Rhys Davids の辞書 [415] (以下、PTSD とする) は、光 (light)、光輝 (radiance)、輝き (shine) としている。水野弘元の辞典 [203] (以下、水野辞典とする) と雲井昭善の辞典 [562] (以下、雲井辞典とする) と村上真完の辞典 [1171] (以下、村上辞典とする) は、この“pabha, pabhā”について光、輝、光明、光照とし、pra-√bhā と解釈している。

後者の“paha”について DPL [317] は、捨てて (dismissing) としている。PTSD [448] は、“paha”について、「水の中に降りていくための段々 (flight of steps from which to step down into the water)」、「階段 (a ghat)」としている。水野辞典 [220] と雲井辞典 [606] は、“paha”について、浴津への階段としている。村上辞典 [1246] は、“paha”について、「水、捨てて、断じて、断ずると、輝いている」としている。

上記の辞書類における意味を大まかに分けると、①「光明」、②「階段 (水)」、③「捨てて」という三種になる。③は pajahati (pra-√hā) の現在分詞、男性、単数、主格という解釈である。一方で pabha=paha という解釈もなされ、両者が混合している。

翻訳について中村元 [1971: 138] は、「認識作用 (viññāna) は不可見であり、無眼であり、

<sup>308</sup> evañca kho eso, bhikkhu, pañho pucchitabbo.

“kattha āpo ca pathavī, tejo vāyo na gādhati.  
kattha dīghañca rassañca, añuṃ thūlaṃ subhāsubham.  
kattha nāmañca rūpañca, asesam uparujjhatī”ti.

「比丘よ、この質問は、このようにすべきです。『どこで水と地と、火と風は確立しないのか。どこで長と短、微細と粗大、浄と不浄は、どこで名と色は、残らずに、滅するののか』と」(DN: I. 213 [223])

<sup>309</sup> tatra veyyakaraṇam bhavati,

“viññāṇam anidassanam, anantaṃ sabbatopabham.  
ettha āpo ca pathavī, tejo vāyo na gādhati.  
ettha dīghañca rassañca, añuṃ thūlaṃ subhāsubham.  
ettha nāmañca rūpañca, asesam uparujjhatī.  
viññāṇassa nirodhena, etthetaṃ uparujjhatī”ti.

至るところに輝く」としている。Ñāṇamoli, B & Bodhi, B [1995] は、「意識は明らかとならず、無限で至るところで輝く (luminous all around)」としている。Walshe, M [1995: 179] は、「意識は表われず、無限ですべてが輝く (all-luminous) ならば」としている。片山一良 [2003a: 361] は、「識は、見られず限られず、あらゆる場合の渡場である」としている。中村元・他 (訳) [2003: 511] (担当・橋本哲夫) は、「定義づけられない、限定のない意識 (識) を完全に捨てる場合」としている。村上辞典 [1246] は、「例示されない無辺の識を全て断ずるならば」としている。

北伝資料とパーリ註釈文献とにおける pabha と paha との内容を確認していくと、対応する『長阿含経』『堅固経』は、偈の形式で、

「まさに答えましょう。識は形がなく、無量で自ら光がある。これが滅すれば、四大〔種〕も滅し、粗大も微細も、好も醜も滅する。ここで名と色は滅し、色が滅すれば残りもまた滅する<sup>310</sup>」(T1. 102c)

と伝えている。この下線部が『長阿含経』『堅固経』に見られる伝承である。①自ら光 (光明) の訳を採用している。

『長部註』『ケーヴァッタ経註』では、“pabha” を註釈するなかで以下のように解説している。

「**pabha** とは、これは渡し場 (tittha) の名前である。ここではそれを飲む (papanti) から水 (papa) である。pa の文字に bha の文字をつけた。それには完全な pabha があるから、すべての場合の pabha である。伝え聞くところでは、涅槃に関して、たとえば大海にそれぞれ入ろうと望むという、その渡し場がある。渡し場でないものはないように、このように三十八の業処におけるそれぞれの入口によって涅槃に入ろうと望むという、その渡し場がある。涅槃への渡し場でないもの (業処) はない。それゆえに『すべての場合の pabha である』と説かれた<sup>311</sup>」(DA: I. 325 [II. 393])

この解説は、papa を pabha とする語義積を通して、涅槃という大海 (果) に入ろうと望むならば、業処という渡し場 (因) から入るべきという内容である。いわば三十八の業処 (因) から涅槃 (果) に至るという構図である。③「捨てて」の解釈が涅槃 (果) の状態を示しているならば正鵠を得ているが、ここでは修行となる業処 (因) の状態となる。この解説に従う限り、③の解釈は当てはまらない。波線部における②渡し場 (階段) という解釈が採用されている。

『長部復註』『ケーヴァッタ経復註』では、「すべての場合の pabha」などを註釈するなかで以下のように説明している。

「『渡し場の名前』と説き、その場合の語源 (nibbacana) を示すために、『ここでは飲むから、水である』と説かれた。なぜなら、ここでは渡し場にある飲み物 (pānatittha) を飲むからである。詞の仕方 (niruttinaya) によって bha の字をつけた。あるいは (vā) 清浄 (visuddha) の状態によってすべての場合の pabham である。何によっても汚され

<sup>310</sup> 応答識無形 無量自有光

此滅四大滅 僂細好醜滅

於此名色滅 識滅余亦滅

<sup>311</sup> pabhanti panetam kira titthassa nāmaṃ, tañhi papanti etthāti papam, pakārassa pana bhakāro kato. sabbato pabhamassāti sabbatopabham. nibbānassa kira yathā mahāsamuddassa yato yato otaritukāmā honti, taṃ tadeva tittham, atittham nāma natthi. evameva atthatimsāya kammattthānesu yena yena mukhena nibbānam otaritukāmā honti, taṃ tadeva tittham, nibbānassa atittham nāma natthi. tena vuttam, “sabbatopabhan” ti.

ない状態によってあまねく輝くもの (samantato pabhassaram) という意味である<sup>312</sup>  
(DAṬ: I. 393-394 [513])

この下線部では、①あまねく輝くもの (光明) という解釈を支持していることが判明する。注意しておくべきことは、「あるいは」という表現を用いて別の解釈の一つとされている。②渡し場 (階段) という解釈自体は決して否定されていない。

この①光明という解釈は、以下の『増支部』(4・15) の伝承にもとづくものであろう。

『比丘たちよ、これらの四つの光明 (pabhā) があります。四つとはどのようなものでしょうか。月の光明 (pabhā)、太陽の光明 (pabhā)、火の光明 (pabhā)、慧の光明 (pabhā) です。比丘たちよ、これらの四の光明があります。比丘たちよ、これらの四の光明のうち、この第一は、すなわち慧の光明です』と<sup>313</sup> (AN: I. 456 [II. 139])

ここから、pabhā が光明であることは明白である。遠藤敏一 [2005: 36] は、この pabhā がパーリ註釈文献における仏陀の身体的特徴の一つを示しているとして、以下のように述べている。

「このような身体的特徴の神格化は、人間として捉えて来た聖典的仏陀観とは逆方向を示す事になるが、註釈文献はこの矛盾については何の解答も与えてはいない」

ここでは、神格化の過程であらわれた表現の一つとされている。中村元 [1971: 142. n6] は、この pabha (光明) について、「顕著にウパニシャッド的な表現である」と評している。一方、Ñāṇamoli, B & Bodhi, B [1995: 1249-1250. n513] は、空無辺処 (業処) が関連していることを指摘し、阿羅漢が涅槃に関わる業処に向かっている間は、意識が輝く現象が慧の光明として起きると述べている。

この「識は見られず、無辺ですべての場合の pabha である」という伝承は、『中部』「梵天招待経」(Brahmanimantanika-sutta) などにも見られる。その内容は梵天界でバカ梵天 (Baka-brahmā) と梵天衆と共に悪魔が憑依した。その悪魔が仏と対話しているなかに、その伝承が出てくる (MN: I. 405 [329])。対応する『中阿含経』「梵天請仏経」にその伝承は存在していない。

『中部註』「梵天招待経註」では、「すべての場合の pabha」を註釈するなかで以下のように解説している。

「すべての場合の pabha とは、全体で光明をそなえたもの (sabbaso pabhāsampannam) ということである。なぜなら涅槃より光明のある (sapabhatara)、あるいは光輝のある (jotivantatara)、あるいは清浄な (parisuddhatara)、あるいは白い (pandarataro) 他の法はないからである。あるいはすべての場所でそのように現われたものであり、どこにもないことはないから、すべての場合の pabha である。なぜなら東方などにおけるそのような方向に涅槃はないと言うべきではないからである<sup>314</sup>」 (MA: II. 309 [412])

<sup>312</sup> “titthassa nāman” ti vatvā tattha nibbacaṇaṃ dassetaṃ, “papanti etthāti papan” ti vuttaṃ. ettha hi papanti pānatitthaṃ. **bha-kāro kato** niruttinayena. visuddhatṭhena vā **sabbatopabhaṃ**, kenaci anupakkilittatāya samantato pabhassaranti attho.

<sup>313</sup> “catasso imā, bhikkhave, pabhā. katamā catasso? candappabhā, sūriyappabhā, aggippabhā, paññāpabhā, imā kho, bhikkhave, catasso pabhā. etadaggaṃ, bhikkhave, imāsaṃ catunnaṃ pabhānaṃ yadidaṃ paññāpabhā” ti.

<sup>314</sup> **sabbatopabhanti sabbaso pabhāsampannam. nibbānato hi añño dhammo sapabhataro vā jotivantataro vā parisuddhataro vā pandarataro vā natthi.** sabbato vā tathā pabhūtameva, na katthaci natthi sabbatopabhaṃ. puratthimadisādisu hi asukadisāya nāma nibbānaṃ natthi na vattabbaṃ.

この直後には、上記の『長部註』「ケーヴァッタ経註」における、②階段 (pabha) とする解説文が記載されている。『中部註』では、この pabha について、①光明と②階段という二様の解釈があることを示している。

以上をまとめて図にすると、以下のようになる。

	①光明 (pabha)	②階段 (pabha)	③捨てて (pabha)
『長部註』「ケーヴァッタ経」	×	○	×
『長部復註』「ケーヴァッタ経復註」	○	○	×
『増支部』(4・15)	○	×	×
『中部註』「梵天招待経註」	○	○	×
『長阿含経』「堅固経」	○	×	×
『中阿含経』「梵天請仏経」			

※○×=解釈の有無。

上図から判断すると、ブッダゴーサが『長部註』を編纂していた段階では、①pabha を光明と解釈する認識がなかった。『中部註』を編纂していた段階で認識したと想定できる。その場合、ブッダゴーサは『増支部』(ニカーヤ文献)の伝承か、『長阿含経』「堅固経」の伝承(後者)にもとづいて、その①の解釈を認識したことになる。

『増支部』の伝承の場合、『中部註』を編纂している段階までにブッダゴーサがニカーヤ文献を読破していなかったことになる。しかし、これは考え難いであろう。森祖道 [1984: 529] は、ブッダゴーサについて「そこでサンガは彼の思想傾向、教義理解、パーリ語学力等を正確に知る為に彼をテストし、そのテストに合格した彼は……」と述べ、「彼がそこで最初に著わしたのは、彼の主著と目されるマハーヴィハーラ派の教理集成綱要書たる Visuddhimagga であり、それが完成したのは 429 年かそれ以前の事であった」と提言している。『中部註』の編纂以前にブッダゴーサがパーリ三蔵(『増支部』)を通読していなかったことはあり得ない。

「堅固経」の伝承の場合、ブッダゴーサが『中部註』を編纂した段階で初めて『長阿含経』「堅固経」の伝承を知ったならば、『中部註』で初めて①の解釈が採用されたことも説明がつく。しかし、ブッダゴーサが『長部註』を編纂した段階で『長部』に関連する『長阿含経』の伝承を参照せず、『中部註』を編纂していた段階で『中部』と関連しない『長阿含経』の伝承を参照したことになる。したがって、この可能性もあり得ない。

そこで別の想定をすべきである。それは、①の解釈を認識していながらも何らかの理由で『長部註』に記さなかったというものである。おそらくはブッダゴーサは、『長部註』「ケーヴァッタ経註」のソースとなる「古資料の古層」を参照したさい、①の解釈がなかった。しかし、『中部註』のソースとなる「古資料の古層」には、その解釈があった。『長部註』と『中部註』とにおいては、それらの「古資料」の内容の形態がそのまま反映された結果であると考える。

ダンマパーラは、これらのアッタカター文献の伝承にもとづいて、『長部復註』「ケーヴァッタ経復註」に①②の解釈を併記したのであろう。

本論文では、②pabha を階段とする解釈ではなく、①pabha を光明とする解釈を採用する。なぜなら、夜に渡し場や階段に船が寄る場合、光が必要であったことは容易に想像できるからである。その光が渡し場や階段への目印になると想定することで、光明と、渡し場や階段に付属した光明といった二様に解釈ができる。

『中部註』「梵天招待経註」において、すでに pabha を光明とする解釈があったことを前提とし、この事例をティーカー文献と北伝資料とに共通する伝承とする。以上の下線部を総括すると、“kira” の用例があるので、“kira” を有する事例に当てはめる。この事例は、『長部』「ケーヴァッタ経」において明瞭でない「pabha=光明」に関連した伝承が、『長部復註』「ケーヴァッタ経復註」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 9. 2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部註』『ケーヴァッタ経註』『ケーヴァッタ経復註』（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』『堅固経』（法蔵部）、『中阿含経』『梵天請仏経』（説一切有部系）である。

この一つの事例は、『長部』『ケーヴァッタ経』において明瞭でない伝承が上記の北伝資料と『長部復註』『ケーヴァッタ経復註』とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、『長部復註』を編纂した段階で付加された伝承となる。

『長部註』『中部註』において、pabha を「光明」と「階段」とする解釈は「古資料」にもとづいたものである。『長部復註』『ケーヴァッタ経復註』では、pabha を「光明」と「階段」と解釈するアッタカタ文献の伝承にもとづいて付加したものととなる。

### 3. 1. 10. 「ローヒッチャ経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 1. 10. 1. 事例 1: “kira” を有する事例

『長部』『ローヒッチャ経』（Lohicca-sutta）は、仏がコーサラ国におけるサーラヴァティカー（Sālavatikā）で、ローヒッチャ・バラモン（Lohicca-brāhmaṇa）に説法されたものである。その内容は仏がローヒッチャ・バラモンに起きた悪しき見解を除くために、「叱責にふさわしい三人の師」の教えを通して三学を説いたものである。その経の冒頭でコーサラ国のパセーナディ王からローヒッチャ・バラモンが拝領したサーラヴァティカーに仏が入ったことが記されている（Be の 502 節）。

「ちょうどそのとき、ローヒッチャ・バラモンに、『ここで沙門、あるいはバラモンは善法を得ることができよう。善法を得ても他者に告げることができないであろう。他者が他者のために何をすることができようか。たとえば古い束縛を切って、他の新しい束縛を作るように、このようにこれと同じような悪い貪欲の法であると言いたい。他者が他者のために何をすることができようか』という、このような悪しき見解が起こっていた<sup>315</sup>」（DN: I. 214 [224]）

ここでは、ローヒッチャ・バラモンが仏に食事の布施をしたいと思い、仏に対して理髪師ローシカー（Rosikā）を使いに出した。翌日に食事の用意ができたので、理髪師ローシカーを迎えに出した。その道中で、

「尊師よ、ローヒッチャ・バラモンに……このような悪しき見解が起こっています。尊師よ、どうか世尊は、ローヒッチャ・バラモンをこの悪しき見解から離れさせてください<sup>316</sup>」（DN: I. 216 [226]）

と仏に懇願する一場面がある（Be の 504-508 節）。ここでは、ローヒッチャ・バラモンから

---

<sup>315</sup> tena kho pana samayena Lohiccassa brāhmaṇassa evarūpaṃ pāpakaṃ ditṭhigataṃ uppannaṃ hoti, “idha samaṇo vā brāhmaṇo vā kusalaṃ dhammaṃ adhigaccheyya, kusalaṃ dhammaṃ adhigantvā na parassa āroceyya, kiñhi paro parassa karissati. seyyathāpi nāma purāṇaṃ bandhanaṃ chinditvā aññaṃ navam bandhanaṃ kareyya, evaṃsāpadamidaṃ pāpakaṃ lobhadhammaṃ vadāmi, kiñhi paro parassa karissati” ti.

<sup>316</sup> Lohiccassa, bhante, brāhmaṇassa evarūpaṃ pāpakaṃ ditṭhigataṃ uppannaṃ……sādhu, bhante, bhagavā Lohiccaṃ brāhmaṇaṃ etasmā pāpakā ditṭhigatā vivecetū” ti.

理髮師ローシカーに、どのようにローヒッチャ・バラモンが有する悪しき見解が伝わったのかという伝達手段が明確に記されていない。

『長阿含経』「露遮経」では、仏が尸舎婆林にいることを知った露遮婆羅門は仏のもとに向かい、食事に招待する。

「そのとき、世尊は沈黙して招待を受け入れ、かの婆羅門は仏が沈黙されているのを見て、承諾されたことを知り、即座に座席より立ち上がって、仏のまわりをめぐる立ち去った。仏より離れて遠くないところで、このような悪しき見解を起こして、『沙門や婆羅門たちは多くの善法を知り、多くのことを悟っていても、他人のために説くべきことがない。ただ自分で知っているだけにとどめなさい。他人のために説いてどうなるのか。たとえば、ある人が古い牢獄を壊し終わったのに、あらためて新しい牢獄を造るようなものである。これこそが悪しき不善の法である』と言った<sup>317)</sup> (T1. 113a)

そののち、剃頭師が仏に、露遮婆羅門が有する悪しき見解を除くように懇願するという内容は、『長部』「ローヒッチャ経」と同じである。『長部』「ローヒッチャ経」では、悪しき見解を起こした時期が明白でない。『長阿含経』「露遮経」では、釈尊を招待した直後に悪しき見解を起こして言ったというこの下線部が『長阿含経』「露遮経」のみに見られる伝承である。

この下線部の「便起悪見言」を丘山新・他 (訳) [2002: 344. n32] (担当・丘山新) は、「また、「言」は「言う」の意ではなく、以下の文が考えた内容であることを示す、引用符号のようなもの」と解釈している、そして、その訳文を丘山新・他 (訳) [2002: 220] (担当・丘山新) は、「次のような悪しき見解をおこした」としている。しかし、露遮婆羅門から剃頭師に、どのように露遮婆羅門が有する悪しき見解が伝わったのかという伝達手段が記されていない。ここでは、「言った」を訳すほうが妥当と考える。

この解釈を裏づけるものとして『長部註』「ローヒッチャ経註」では、「起こっていた」を註釈するなかで以下のような記載がある。

「起こっていたとは、生起していた (jāta) ということである。単に心に生起していただけではない。伝え聞くところでは、彼はそのことによって会衆の中央でもこのように語っていた (bhāsati)<sup>318)</sup> (DA: I. 327 [II. 395])

この記載は、伝承が微妙に変化や改編しながら伝播していった「古資料の古層」の内容を示す“kira”の用例があるので、「“kira”を有する事例」に当てはめる。以上の下線部をまとめると、ローヒッチャ・バラモン (露遮婆羅門) は悪しき見解を起こしたのちに、ローシカー (剃頭師) にその見解を「口承」で伝達していたという伝承である。この事例は、『長部』「ローヒッチャ経」に確認できない「見解の伝達手段」に関連した伝承が、『長部註』「ローヒッチャ経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 1. 10. 2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部註』「ローヒッチャ経註」(南方上座部大寺派) と北伝資

<sup>317</sup> 爾時世尊默然受請、彼婆羅門見仏默然、知已許可、即從坐起、遶仏而去。去仏不遠、便起惡見言、「諸沙門婆羅門多知善法、多所証成、不応為他人説。但自知休、与他説為。譬如有人壞故獄已、更造新獄。斯是貪惡不善法耳」。

<sup>318</sup> uppannam hotīti jātam hoti, na kevalañca citte jātamattameva. so kira tassa vasena parisamajjhepi evam bhāsatiyeva.

料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』『露遮経』（法蔵部）である。

この一つの事例は、『長部』『ローヒッチャ経』に確認できない伝承が『長阿含経』『露遮経』と『長部註』『ローヒッチャ経註』とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』『ローヒッチャ経註』のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、人物に関連し、“kira”の用例をもつ伝承である。

### 3. 1. 11. 資料数と事例数との関係

今回取り上げた二十一の事例のなかで、北伝資料と共通する伝承がない「戒蘊篇」の資料は、『長部註』が「マハーリ経註」「ジャーリヤ経註」「ポッタパーダ経註」「スバ経註」「三明経註」である。

北伝資料と共通する伝承がない「戒蘊篇」の資料は、『長部復註』が「梵網経復註」「沙門果経復註」「アンバッタ経復註」「ソーナダダ経復註」「クータダダ経復註」「マハーリ経復註」「ジャーリヤ経復註」「ポッタパーダ経復註」「スバ経復註」「ローヒッチャ経復註」「三明経復註」である。

これらのうち、『長部註』『マハーリ経註』『ジャーリヤ経註』『スバ経註』と『長部復註』『マハーリ経復註』『ジャーリヤ経復註』『スバ経復註』には、比較検討すべき北伝資料がない。したがって、北伝資料と共通する伝承は存在しない。

上記以外の『長部註』『長部復註』『戒蘊篇』の資料に北伝資料と共通する伝承が存在することを証左したものが今回取り上げた二十一の事例である。この二十一の事例を分析すると、『長部註』の事例数は十八（資料数は八）、『長部復註』の事例数は三（資料数は二）である。

『長部註』『戒蘊篇』における資料数と事例数との相互関係は、註釈（ページ数）の分量<sup>319</sup>に比例したものである。『長部註』『梵網経註』『沙門果経註』における事例数が多くなったのは、そのページ数が多いからである。『長部註』『梵網経註』『沙門果経註』が「このように私は聞いた (evam me sutam)」(DA: I. 27-32 [26-31]) や「如来 (tathāgata)」(DA: I. 59-67 [59-68]) や「帰依 (sarāṇa)」(DA: I. 205-210 [230-235]) などといった経の定型句や初出の伝承を詳細に註釈している。したがって、その註釈の分量も多くなった。そこから、北伝資料と共通する伝承も多くなったのであろう。

その他の六つの資料には比較的均等に事例数が分布しているので、事例数の多少は問題にならない。『長部註』『ポッタパーダ経註』『三明経註』に北伝資料と共通する「古資料の古層」の内容が存在しなかったのは偶然であろう。資料数の有無もそれほど大きな問題ではないと考える。

『長部註』『戒蘊篇』と比例したとき、『長部復註』『戒蘊篇』における資料数と事例数との少なさは問題である。今回比較検討した事例に限ると、アッタカター文献の伝承を参照しながらティーカー文献の伝承をダンマパーラが編纂した結果となる。したがって、事実上はアッタカター文献の用例となる。

ブッダゴースは「古資料」が制作されていた時代（前3世紀から紀元後4世紀冒頭）のインドに由来する内容をもつ「古資料の古層」の内容を『長部註』に転用していたので、その資料数と事例数とが多くなった。しかし、ダンマパーラは「古資料」を参照せず、当時普及していたアッタカター文献などのパリ註釈文献を利用して『長部復註』を編纂していたので、その資料数と事例数とが少なくなったのであろう。

<sup>319</sup> 『長部註』『梵網経註』(DA: I. 27-121 [26-131])、『沙門果経註』(DA: I. 122-212 [132-238])、『アンバッタ経註』(DA: I. 213-248 [239-278])のページ数の対比からも明らかである。

『長部復註』は、『長部』に対する直接の註釈書ではないから、北伝資料と共通する伝承も少なくなったということも、大きな理由の一つとなろう。

### 3. 1. 12. 結

以上、二十一の事例を取り上げて『長部註』『長部復註』『戒蘊篇』の資料（南方上座部大寺派）と北伝資料とを比較検討してきた。この二十一の事例は、『長部』『戒蘊篇』における各経に存在しない伝承が北伝資料と『長部註』『長部復註』『戒蘊篇』の資料とに共通して見られたものである。『長部註』『戒蘊篇』の資料に限ると、これらの事例は『長部註』『戒蘊篇』のソースとなる「古資料の古層」の内容として示されている。

今回使用した北伝資料は『長阿含経』（法蔵部）、『中阿含経』と『ウパーイカー』と“Samghabheda-vastu”（説一切有部系）、“Mahāvastu”（大衆部の説出世部）、『寂止果経』、『増一阿含経』である。とくに『長阿含経』と『長部註』とに共通する事例が多いのは特筆すべき点である。

事例全体としては、同義語と言い換えの類や人物に関連した一般的で平俗的な「古資料の古層」の内容が多い。そのなかでも「伝え聞くところでは (kira)」という用例は、北伝資料とパーリ註釈文献とにわたって微妙に変化や改編しながら伝播していった伝承の一端を示したものである。そして、その伝承を「伝え聞いた先」の存在が「古資料の古層」になる。

ダンマパーラは、アッタカター文献の伝承を参照しながら、『長部復註』『戒蘊篇』の伝承を編纂していったのである。

ある特定の伝承が南方上座部大寺派・アバヤギリ派と法蔵部と説一切有部と大衆部の説出世部などに変化や改編しながら伝播していった結果、『長部註』『長部復註』『戒蘊篇』の資料と北伝資料との間に共通する伝承が部分的に生まれたのである。



### 3. 2. 「大篇」関連資料と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 2. 1. 「大譬喩経註」と北伝資料とに共通する伝承

##### 3. 2. 1. 1. 事例 1: 人物に関連した事例

『長部』「大譬喩経」では、仏が比丘たちに、過去七仏に関する宿住（過去の生存）に関係した法の話（pubbenivāsa-pāṭisaṃyutta-dhammikathā）の概要を語る。そして、仏は一端、その場を立ち去るという一場面がある（B<sup>e</sup>の13節）。その法の話について比丘たちが談話しているなかに、比丘たちが以下のような言葉を述べる。

「[如来は諸仏を] 生まれからも随念され、名からも随念され、姓からも随念され、寿命の量からも随念され、両弟子からも随念され、弟子の集団からも随念されています<sup>320</sup>」  
(DN: II. 7 [8])

ここでは、比丘たちが過去七仏の事蹟の概要について確認しあっていることが知られる。『長阿含経』「大本経」では、仏が一端、その場を立ち去るという場面は存在していない。比丘たちの談話として以下の伝承がある。

「さらにかの諸仏がどれほど前の劫に現れたのか。名称と氏姓は何なのか。どのような種族に生まれたのか。何を飲食したのか。どれほどの寿命であるのか。どのような苦楽を受けたのかを知っておられる<sup>321</sup>」(T1. 1b)

この下線部が『長阿含経』「大本経」のみに見られる伝承である。ここでは、過去七仏における「飲食」と「寿命」が述べられている。

『長部註』「大譬喩経註」では、上記の『長部』「大譬喩経」の伝承と直接対応する部分ではないが、ゴータマ仏の寿命について、「それは百年か、あるいは少し多い程度です」(DN: II. 3 [4]) (B<sup>e</sup>の6節) という伝承を註釈しているなかで以下の説明がある。

「以上のようにすべての諸仏は一阿僧祇の寿命 (āyuka) である。かのお方たちはなぜ、一阿僧祇の間、とどまらなかったのか？  
時節 (utu) と食 (bhojana) の欠損からである。なぜなら時節と食によって寿命 (āyu) は衰退も増大もするからである<sup>322</sup>」(DA: II. 7 [413])

以上の下線部から、諸仏という「人物に関連した事例」に当てはめられる。この事例は、『長部』「大譬喩経」に確認できない「諸仏における寿命と食」に関連した伝承が、『長部註』「大譬喩経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

##### 3. 2. 1. 2. 事例 2: 人物に関連した事例

『長部』「大譬喩経」では、過去七仏が「光」と関連している伝承は存在していない。『長阿含経』「大本経」では、仏が比丘たちに、過去七仏の正覚について説法している。

<sup>320</sup> jātitopi anussarissati, nāmatopi anussarissati, gottatopi anussarissati, āyuppamāṇatopi anussarissati, sāvakayugatopi anussarissati, sāvakasannipātatopi anussarissati.

<sup>321</sup> 又知彼仏劫数多少、名号姓字、所生種族、其所飲食、寿命脩短、所更苦楽。

<sup>322</sup> itī sabbe buddhā asaṅkhyeyyāyukā. te kasmā asaṅkhyeyyam na aṭṭhaṃsu? utubhojanavipattiyā. utubhojanavasena hi āyu hāyatipi vaddhatipi.

最後に偈の形式で、「七仏には精進の力があり、光を放って暗黒を滅ぼしている。それぞれが樹々のもとに坐り、そこで正覚を完成しました<sup>323</sup>」(T1. 2b)とまとめている。

この下線部が『長阿含経』『大本経』のみに見られる伝承である。過去七仏が「光」と関連したことが説かれている。精進の力という光で煩惱である暗黒を滅ぼすという内容である。そこでは、過去七仏の光に相違は認められていない。

『長部註』『大譬喻経註』(B<sup>e</sup>の12節)では、過去七仏が「光」と関連していることについて、「すべての諸仏には寿命の相違、量の相違、家の相違、精勤の相違、光線の相違 (rasmivematta) という五の相違がある<sup>324</sup>」(DA: II. 17 [424])と述べている。この「光線の相違」を以下のように解説している。

「光線の相違とは、マンガラ (Maṅgala) 世尊の身体の光線 (sarīrarasmi) は、一万の世界の量であった。私たちの世尊は、あまねく一尋の量である。そのうち、光線の相違は意向 (ajjhāsaya) に結ばれたものである。望むならば、かのお方にはそれだけの身体の光明が広がる。マンガラには『常に一万の世界に拡がりなさい』という意向が生じた。

しかし証得された諸徳のうち、いかなるものについても相違はない<sup>325</sup>」(DA: II. 18 [424-425])

この解説は、過去七仏に光線の量の相違があることを認めている。しかし、その光線の量の相違は意向の相違だけであり、諸仏の徳からはいかなる相違もないと示している。本質的には過去七仏に光線の量の相違はないことになる。以上の下線部をまとめると、過去七仏という「人物に関連した事例」となる。この事例は、『長部』『大譬喻経』に確認できない「過去七仏における光線」に関連した伝承が、『長部註』『大譬喻経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 1. 3. 事例 3: 人物に関連した事例

『長部』『大譬喻経』では、過去七仏の子 (putta) に関する伝承は存在していない。

『長阿含経』『大本経』では、偈の形式で過去七仏の子に関する伝承を以下のように語っている。

「仏はそのとき、偈頌を語られた。方膺と無量という子、妙覚と上勝、導師と集軍、羅睺羅を第七とする者がいます。この者たちは勝れた貴き子であり、諸仏の家柄を継承する者です。法を愛し、施し恵むことを好み、聖法に畏れることはありません<sup>326</sup>」(T1. 3b)

この下線部が『長阿含経』『大本経』のみに見られる伝承である。ここでは、過去七仏の子の存在と名前とが明らかにされている。

“Mahāvādāna-sūtra” (We, Waldschmidt 版) (所属は説一切有部系 (?), 作成年代・編纂

<sup>323</sup> 七仏精進力、放光滅闇冥、各各坐諸樹、於中成正覺。

<sup>324</sup> sabbabuddhānaṅca āyuvemattaṃ, pamāṇavemattaṃ, kulavemattaṃ, padhānavemattaṃ, rasmivemattanti pañca vemattāni honti.

<sup>325</sup> rasmivemattaṃ nāma Maṅgalassa bhagavato sarīrarasmi dasasahasilokadhātuppamānā ahoṣi. amhākaṃ bhagavato samantā byāmamattā. tatra rasmivemattaṃ ajjhāsayaappaṭibaddhaṃ, yo yattakaṃ icchati, tassa tattakaṃ sarīrappabhā pharati. Maṅgalassa pana niccampi dasasahasilokadhātum pharatūti ajjhāsayo ahoṣi. paṭividdhaguṇesu pana kassaci vemattaṃ nāma natthi.

<sup>326</sup> 仏時頌曰、「方膺、無量子、妙覚、及上勝、導師、集軍等、羅睺羅第七。此諸豪貴子、紹繼諸仏種、愛法好施恵、於聖法無畏」。

者は不明) <sup>327</sup>にも以下のような伝承がある。基本的に『長阿含経』『大本経』における過去七仏の子の名前とすべて対応している。

「スサンブリッタスカンダ (Susamvrttaskandha)、アトゥラ (Atula)、スプラブダ (Suprabuddha)、プラターパナ (Pratāpana)、サールタヴァーハ (Sārthavāha)、ヴィジタセーナ (Vijitasena)、ラーフラ (Rāhula) が第七です。大師たちにおけるこれらの子は身体の最後を保持する者にして、すべての漏を尽きた者であり、かのお方たちに再有はありません<sup>328</sup>」 (Mav. 79)

『長部註』『大譬喩経註』でも、過去七仏の子の存在と名前とについて、以下のように伝えている。

「『サマヴァッタカンダ (Samavattakkhandha)、アトゥラ (Atula)、スッパブダ (Suppabuddha)、ウッタラ (Uttara)、サッタヴァーハ (Satthavāha)、ヴィジタセーナ (Vijitasena)、ラーフラ (Rāhula) が第七である』と、まずは七人の菩薩の次第によって、この七人の子が知られるべきである<sup>329</sup>」 (DA: II. 15 [422])

以上の下線部は、過去七仏の子という「人物に関連した事例」に当てはまる。これらの名前は微妙に相違しているが、過去七仏の子の存在と名前とを伝えている伝承になっている。この事例は、『長部』『大譬喩経』に確認できない「過去七仏の子の存在と名前」に関連した伝承が、『長部註』『大譬喩経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

#### 3. 2. 1. 4. 事例 4: 人物に関連した事例

『長部』『大譬喩経』では、過去七仏の菩薩の時代に起こった数々の「菩薩の法性、法則」について述べられている。その初めには、「比丘たちよ、そこでヴィパシー (Vipassī) 菩薩は兜率天 (tusita) から没したあと、正念と正知をもち、母胎に入りました。これがこの場合の法性 (dhammatā) です<sup>330</sup>」 (DN: II. 10 [12]) (Be の 17 節) という伝承がある。

<sup>327</sup> 吹田隆道 [1985] は、

「一九八五年、E. Waldschmidt が中央アジア出土梵本より、パーリ本「大本経」及び諸漢訳との比較研究に基づいて復元校訂し公表した。しかし、断片類を他部派の諸異本と校合し、復元することにはおのずとその限界があり、細部に亘っては問題が生じてくる」

と問題点も指摘している。草間法照 [1973: 383-388] によると、説一切有部系の可能性が高いことを指摘している。

<sup>328</sup> Susamvrttaskandho Atulah Suprabuddhah Pratāpanah, Sārthavāho Vijitaseno Rāhulo bhavati saptamah. ete putrā mahātmanāḥ śarīrāntimadhāriṇāḥ, sarveṣāṃ āsraṇāḥ kṣiṇā nāsti teṣāṃ punarbhavaḥ.

<sup>329</sup> Samavattakkhandho Atulo, Suppabuddho ca Uttaro,

Satthavāho Vijitaseno, Rāhulo bhavati sattamoti.  
ete tāva sattannampi bodhisattānaṃ anukkameneva satta puttā veditabbā.

<sup>330</sup> atha kho, bhikkhave, Vipassī bodhisatto tusitā kāyā cavitvā sato sampajāno mātukucchiṃ okkami. ayamettha dhammatā.

対応する『長阿含経』『大本経』では、「毗婆尸菩薩は兜率天より魂を母胎に降ろすために、右脇から入って正念があつて乱れませんでした<sup>331</sup>」(T1. 3c)と述べている。この下線部が『長阿含経』『大本経』のみに見られる伝承である。菩薩が入胎するとき、右脇から入ったことを伝えている。

『長部註』『大譬喩経註』では、この Be の 17 節の伝承を一通り註釈したうえで、「入胎の次第 (okkamanakkama) はない。そのこと (入胎の次第) はアッタカター (atthakathā) に出てきたから、それゆえに、このように知られるべきである<sup>332</sup>」(DA: II. 20 [427])と述べている。

この「アッタカター」は、森祖道 [1984: 207-222] が該当部分のページ数を提示して、「単数形の Atthakathā」であると指摘している<sup>333</sup>。『長部註』『大譬喩経註』では、この「古資料」としての単数形のアッタカターの伝承のなかに以下のような説明がある。

「そこで〔ヴィパッシー〕菩薩は高貴な白象 (setavaravāraṇa) になった。そして、そこから遠くない所に一の金山がある。そこに行き、そこから下りて銀山に登り、黄金の宮殿に入った。そして母に右回りをし、右脇 (dakkhinapassa) を裂き、胎に入ったように

331 毗婆尸菩薩從兜率天降神母胎、從右脇入、正念不乱。

332 na okkamanakkamo. so pana yasmā atthakathāṃ āruḥho, tasmā evaṃ veditabbo.

333 この該当部分のアッタカターの源泉については二つの可能性が指摘できる。第一は『本生註』である。後に引用する『長部註』『大譬喩経註』の伝承の平行文が『本生註』における「ニダーナカター」(Nidānakathā) のなかに存在するが、その内容は増広されている。後に引用する『長部註』『大譬喩経註』の伝承と比較し、『本生註』で増広されている部分を下線部で示すと、以下のようになる。

atha bodhisatto setavaravāraṇo hutvā tato avidūre eko suvaṇṇapabbato atthi, tattha vicarivā tato oruyha rajatapabbataṃ abhiruhitvā uttaradisato āgamma rajatadāmaṇṇāya sondāya setapadumam gahetvā koṇcanādam naditvā kanakavimānaṃ pavisitvā māṭusayanaṃ tikkhattum padakkhiṇaṃ katvā dakkhiṇapassaṃ phāletvā kucchim pavitthasadiṣo ahoṣi.

そこで菩薩は高貴な白象になった。そして、そこから遠くない所に一の金山がある。そこに行き、そこから下りて銀山に登り、北の方角から近づいて、銀の鎖の色の鼻で白い蓮華を取った。そして象の叫びをあげて黄金の宮殿に入った。そして母の臥床に右回りをし、右脇を裂き、胎に入ったようになった。(JA: I. 59 [50])

この『本生註』は、森祖道 [1984: 192-193] によると、アッタカター文献史上における位置づけが明確でない。前田惠學 [1964: 738] は、ブツダゴースア作も疑われていると指摘している。v. Hinüber, O [1996: § 260] も、ブツダゴースアの註釈書が『本生義註』(Jātaka-atthavaṇṇanā) に戻って参照することはないと述べている。これらによると、『本生註』の引用と即断することはできない。

第二は、この「ニダーナカター」について藤田宏達 [1981: 198] は、

「『ニダーナカター』は、初めから『ジャータカ注』に含められていたものであり、しかも現行の所伝は、シンハラ語で書かれていた古い『ジャータカ注』を、各種の古資料と比較検討しつつパーリ語に還訳し再構成したものと推定される」

と述べている。これによれば、アッタカター文献の古資料が「ニダーナカター」のソースであった可能性が指摘されている。現段階では第一の可能性は疑義が多いため、森祖道が指摘する「古資料」としての「単数形の Atthakathā」の用例として扱う。

なった<sup>334</sup> (DA: II. 24 [431])

この説明から、菩薩は白象となり、母の右脇から入胎したことが明らかにされている。

この「右脇」と「入胎」との関係性については、西村実則 [2002: 32-35] が詳細に説明している。その説明を参照し、そのなかから梵文が回収しやすい以下の三つの北伝資料を取り上げる。

『普曜経』(所属は不明、訳出年代は西晋代、訳者は竺法護。仏伝文学の一種)では、「〔菩薩は〕皇后の右脇にあつて、坐っている場所は綺麗な宝の高閣のようであつた<sup>335</sup>」(T3. 492a)という記載がある。ここで注意すべきことは、上記の『長部註』『大譬喩経註』と『長阿含経』『大本経』との伝承では、右脇から入胎する状況を説いている。この仏伝文学である『普曜経』では、母の右脇に坐っていた状況を伝えている。これらに共通する点は、母の右脇が関係していたということである。

“Lalita-vistara” (所属は大乗(大衆部)系仏伝、作成年代は150-500, 600年頃、編纂者は不明)<sup>336</sup>においては、「菩薩はマヤー(Māyā)妃の胎のなかに入っているとき、右脇に(daksine pārśve) 結跏趺坐して坐られた (paryāṅkam ābhujya niṣaṅgas abhūt)<sup>337</sup>」(Lv: I. 59-60)と伝えている。ここでも母の右脇に結跏趺坐して坐っていた状況が説かれている。

“Mahāvastu”は、「実にそのとき、胎内で結跏趺坐して、右脇に(daksine pārśve) おられたのである<sup>338</sup>」(Mv: II. 16)と述べている。菩薩の滞在状況については“Lalita-vistara”と酷似している。

以上の下線部から判断すると、菩薩と母とに関した事例であるので、「人物に関連した事例」に当てはめる。南方上座部大寺派と法蔵部との伝承では、母の右脇から入胎した状況を説いている。仏伝文学系の伝承では、母の右脇に坐り、結跏趺坐していた状況を説いているので、状況は相違している。この事例は、『長部』『大譬喩経』に確認できない「菩薩と母の右脇」に関連した伝承が、『長部註』『大譬喩経註』のソースとなる「古資料としての単数形のアッタカター」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 1. 5. 事例 5: 人物に関連した事例

『長部』『大譬喩経』では、過去七仏の菩薩の時代に起こった数々の「菩薩の法性」について述べられている。菩薩が母胎にいるときの状況の一端として、「四天子 (devaputta) が

<sup>334</sup> atha bodhisatto setavaravāraṇo hutvā tato avidūre eko suvaṇṇapabbato, tattha caritvā tato oruyha rajatapabbataṃ abhiruhitvā kanakavimānaṃ pavisitvā mātaraṃ padakkhiṇaṃ katvā dakkhinapassam phāletvā kucchim paviṭṭhasadiso ahoṣi.

<sup>335</sup> 処妙后右脇、所坐宝净棚閣。

<sup>336</sup> 外蘭幸一 [1994: 82-116] によると、大乘経典に属する仏伝で確かな作成年代は不明としながらも、おおよそ150-500, 600年頃としている。著者については不明であるが、Bhāṇaka、あるいはDharma-bhāṇakaと呼ばれた人々によって編纂された可能性を指摘している。

岡野潔 [1990: (71)-(72)] は、ある段階において“Lalita-vistara”には仏伝となり得る阿含文献のほとんどが編入され、その阿含文献は大衆部の一系統のものではないかと述べている。

この大衆部系阿含を編入した点が重要であり、原語の回収に資するので、使用していく。和訳については外蘭幸一 [1994] を適宜参照した。

<sup>337</sup> abhyantaragataśca bodhisattvo Māyādevyāḥ kuṣṣau daksine pārśve paryāṅkam ābhujya niṣaṅgo ‘bhūt.

<sup>338</sup> atha khalu daksine pārśve paryāṅkam ābhūjivā tiṣṭhati.

彼（菩薩）を四方より守護するために近づきます<sup>339</sup>」（DN: II. 11 [12]）と伝えている。この状況は、神々が菩薩や菩薩の母を何者も害することがないように配慮して守護していることを示している。

対応する『長阿含経』『大本経』では、「四の天子がおり、戈矛を取ってその人（菩薩）を守護した。人と非人は害することができなかつた<sup>340</sup>」（T1. 4a）と説いている。

この下線部が『長阿含経』『大本経』のみに見られる伝承である。ここでは、武器を手にした神々が守護していることを述べている。

『長部註』『大譬喻経註』では、「四」を註釈するかたちで以下のように解説している。

「四天子が彼を四方より守護するために近づきますというこのうち、四とは、四大王（mahārājan）によって説かれた。一万の鉄圍山（Cakkavāḷa）を四つにし、四方になる。そのうち、この鉄圍山では劍を手にした〔四〕大王たち（mahārājāno khaggahatthā）が菩薩を守護するために近づき、寢室に入った。他者たちは内室の門から始め、追放した泥の鬼などの夜叉の集まりを退かせ、鉄圍山まで守護を取った<sup>341</sup>」（DA: II. 27 [434]）

ここから広範囲にわたって四大王（神々）が劍（武器）を手にして菩薩を守護していた状況がわかる。

『ウパーイカー』でも、「住処の四方には手に武器を持った神々が〔菩薩を〕守護するために所狭しとひしめいていた<sup>342</sup>」（Pe. No. 5595 Tu 101b）<sup>343</sup>と述べている。ここでも武器を手にした多くの神々が菩薩を守護していた状況が知られる。

以上の下線部をまとめると、四大王（神々）と菩薩という「人物に関連した事例」に当てはまる。この事例は、『長部』『大譬喻経』に確認できない「劍を手にした四大王が菩薩を守護する」という伝承が、『長部註』『大譬喻経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 1. 6. 事例 6: 人物に関連した事例

『長部』『大譬喻経』では、ヴィパッシー王子（菩薩）の父であるバンドゥマー（Bandhumā）王が王子を思い、相を占うバラモンたちにこの王子を見てもらおう。その結果、相を占うバラモンたちから王に、王子が三十二種の大人相をそなえていることが告げられる。それらの大人相のなかに以下の伝承（Beの35節）がある。

「陛下、この王子の下の足の裏には（pādālesu）千の輻があり、外輪があり、轂がある、すべての相を満たした輪が生じています。陛下、この王子の下の足の裏には千の輻があり、外輪があり、轂がある、すべての相を満たした輪が生じているという、これがかの

<sup>339</sup> cattāro naṃ devaputtā catuddisaṃ rakkhāya upagacchanti.

<sup>340</sup> 有四天子、執戈矛、侍護其人。人興非人不得侵燒。

<sup>341</sup> cattāro naṃ devaputtā catuddisaṃ rakkhāya upagacchantīti ettha cattāroti catunnam mahārājānaṃ vasena vuttam. dasasahassacakkavāḷesu pana cattāro cattāro katvā cattālisasahassāni honti. tattha imasmim Cakkavāḷe mahārājāno khaggahatthā bodhisattassa ārakkhatthāya upagantvā sirigabbham pavitthā, itare gabbhadvārato paṭṭhāya avaruddhake paṃsupisācakādiyakkhagaṇe paṭikkamāpetvā yāva Cakkavāḷā ārakkham gaṇhiṃsu.

<sup>342</sup> khyim gyi phyogs bzhir lag na mtshon thogs pa'i / / lha rnam bsrung ba'i don du khyab cing gnas zhes bya'a / /

<sup>343</sup> 本庄良文 [2014: 247] を参照。

大人の大人相です<sup>344</sup>」(DN: II. 14-15 [17])

この伝承では、王子の両足の裏にすべての相を満たした輪がそなわっていることを述べている。

『長部註』『大譬喩経註』では、この Be の 35 節の伝承を一通り註釈したうえで以下のよう

に詳説している。

「まずはこれがパーリ (Pāli) で述べられたものである。しかし多くの章 (sambahulavāra) が述べられていない。それは、このように見られるべきである。  
小刀、①吉祥の子牛 (sirivaccha)、②ナンディ (nandi)、③卍字 (sovattika)、④耳飾 (vatamsaka)、⑤万字の字 (vaddhamānaka)、⑥双魚宮 (macchayugala)、籐の椅子、⑦鉤 (aṅkusaka)<sup>345</sup>、高閣、城門、⑧白傘 (setacchattam)、⑨劍 (khagga)、扇、孔雀の毛の扇、扠子、王冠、⑩宝石 (mani)、鉢、ジャスミンの花環<sup>346</sup>、⑪青蓮華 (niluppala)、⑫赤蓮華 (rattuppala)、⑬白蓮華 (setuppala)、⑭蓮華 (paduma)、⑮白蓮 (pundarika)、満ちた瓶、満ちた鉢、海、鉄圍山、ヒマラヤ山、シネール、⑯月・太陽 (candimasūriya)、星、四大州、二千の小州、乃至 (antamaso)、転輪王の会衆を取り、すべてのものが輪の相 (cakkalakkhaṇa) に従うものである<sup>347</sup>」(DA: II. 37 [445-446])

上記の波線部における「多くの章」という用例に注目する。仏が比丘たちに過去七仏の事蹟の概要を語り、精舎に入っていったことを伝える『長部』『大譬喩経』の伝承がある (Be の 13 節)。それに対して『長部註』『大譬喩経註』は、以下のように説明している。

「世尊がこの經典 (tanti) を語られた場合、そこでは劫の限定、生まれの限定、姓の限定、寿命の限定、菩提樹の限定、双壁の弟子の限定、弟子の集団の限定、侍者の限定、父の限定というこの九章 (vāra) が述べられた。多くの章は述べられていない。導き、説明されるべきである。

すべての菩薩には……<sup>348</sup>」(DA: II. 14-15 [421-422])

この「九章」は、実際に『長部』『大譬喩経』で説かれているものである。それ以外の過

<sup>344</sup> imassa, deva, kumārassa heṭṭhā pādālesu cakkāni jātāni saḥassārāni sanemikāni sanābhikāni sabbākāraparipūrāni. yampi, imassa deva, kumārassa heṭṭhā pādālesu cakkāni jātāni saḥassārāni sanemikāni sanābhikāni sabbākāraparipūrāni, idampissa mahāpurisassa mahāpurisalakkhaṇaṃ bhavati.

<sup>345</sup> 『中部註』『ブラフマーユ経註』では、「鉤、槍 (tomaro)」とする (MA: III. 257 [374])。

<sup>346</sup> 『中部註』『ブラフマーユ経註』では、「鉢、宝石、花の環 (kusumadāma)」とする (MA: III. 257 [374])。『長部註』と『中部註』におけるこれらの相違は、ブッダゴースが参照した「古資料」の相違によるものであろう。

<sup>347</sup> idam tāva Pāliyaṃ āgatameva. sambahulavāro pana anāgato, so evaṃ datṭhabbo. satti, sirivaccho, nandi, sovattiko, vatamsako, vaddhamānakam, macchayugalam, bhaddapīṭham, aṅkusako, pāsādo, toraṇam, setacchattam, khaggo, tālavaṇṭam, morahatthako, vāḷabijāni, uṇhisam, mani, patto, sumanadāmaṃ, niluppalam, rattuppalam, setuppalam, padumam, pundarikam, punṇaghaṭo, punṇapāti, samuddo, cakkavāḷo, himavā, sinceru, candimasūriyā, nakkhattāni, cattāro mahādīpā, dviparittadīpasahassāni, antamaso cakkavattiraṇṇo parisam upādāya sabbo cakkalakkhaṇasseva parivāro.

<sup>348</sup> yañcetam bhagavā tantim katesi, tattha kappaparicchedo, jātiparicchedo, gottaparicchedo, āyuparicchedo, bodhiparicchedo, sāvakayugaparicchedo, sāvakasannipātaparicchedo, upatṭhākaricchedo, pitiparicchedoti navime vārā āgatā, sambahulavāro anāgato, ānetvā pana dīpetabbo.

sabbabodhisattānañhi……

去七仏のさまざまな事蹟が、本来は「多くの章」として存在していた。それらを『長部註』『大譬喩經註』で説明していこうという趣旨である。『長部復註』『大譬喩經復註』では、この伝承 (B<sup>e</sup> の 13 節) を以下のように註釈している。

「經典をとは、法の經典 (dhammatanti) ということである。聖典 (pariyatti) をという意味である。子・子の母・乗り物・精舎の財・精舎を施す者などの多くの意味の説明 (vibhāvana) によって起こされた章が多くの章である。  
確かにこのことはパーリで (pāliyam) 述べられていないとはいえ、しかし諸アッタカタ  
ーで (atthakathāsu) 述べられたことから、導き、説明されるべきであるというそのこと  
を説明しながら、『すべての菩薩には』云々と言った<sup>349</sup> (DAT: II. 14-15 [17-18])

以上の波線部を総括すると、「多くの章」というのは、パーリでは述べられていない内容であるが、複数形の Atthakathā (諸アッタカタ) <sup>350</sup>で述べられた内容ということになる。これも「古資料」の内容となる。

このように上述した『長部註』『大譬喩經註』における「両足の裏のすべての相を満たした二の輪」に関した種々の様相は、「古資料」としての複数形のアッタカタから構成された「多くの章」で詳説された内容となる。その文中には「乃至」とあるので、その様相がもっと多く存在していたと想定できる。

『長部註』『大譬喩經註』などにおけるこのような三十二大人相に関する種々の様相は、パーリ三蔵には確認できない。非常に特徴的な内容である。これらの種々の様相のうち、下線部の様相に注目して北伝資料を参照していく。

『長阿含經』『大本經』では、三十二大人相を説いているなかで、「十六は胸に万字がある<sup>351</sup> (T1.5b)」という伝承を述べている。「胸における万字」の用例を説いているが、この「万字」の原語が何かはわからない。

“Lalita-vistara” は、八十種好をもつ髪 (keśa) の様相について「①吉祥の子牛 (śrīvatsa)、③卍字 (svastika)、②卍 (nandyāvarta)、⑤万字の字 (vardhamāna) <sup>352</sup> (Lv: I. 107) と述べている。この①吉祥の子牛 (śrīvatsa) は、ヒンドゥー教の影響を受けた概念とされる<sup>353</sup>。このような八十種好に関する伝承は、南方上座部大寺派では 13 世紀初頭か中葉の『ミリンダ復註』<sup>354</sup>に至るまで確立していないものである。

この“Lalita-vistara” の記述から、『長部註』『大譬喩經註』で説かれた種々の様相と対応する部分があることがわかる。しかし、その順番は相違している。“nandi” と “nandyāvarta” とに関係があるのかも不明である。

『ウパーイカー』は、カシミール (Kaśmīr) の論師の所説とする八十種好の様相を紹介している。それらのなかで、以下の十の様相に着目する。

「⑧傘 (gdugs: chattrā)、⑦鉄鉤 (lcags kyu)、①吉祥の子牛 (dpal gyi be'u: śrīvatsa)、⑥魚 (nya: matsya)、⑨劍 (ral gri)、⑩宝石 (nor bu: mani)、⑩太陽 (nyi ma: sūrya)、②万

<sup>349</sup> tantinti dhammatanti, pariyattinti attho. puttaputtamātuyānavihāradhanavihāradāyakādīnam ambahulānam atthānam vibhāvanavasena pavattavāro sambahulavāro. kamañcāyam Pāliyam anāgato, atthakathāsu āgatattā pana ānetvā dipetabboti tam dipento, “sabbabodhisattānañhi” tiādimāha.

<sup>350</sup> 森祖道 [1984: 223-228] を参照。

<sup>351</sup> 十六胸有万字。

<sup>352</sup> śrīvatsa-svastika-nandyāvarta-wardhamāna.

<sup>353</sup> 関稔 [1985: 49-50] によると、『マハーバーラタ』では、ナラとナーラーヤナの身体的特徴として卍 (śrīvatsalakṣaṇa) を記していると指摘している。

<sup>354</sup> Milṭ introd. p. XIII を参照。八十種好は Milṭ. 17-18 で説かれている。



字 (g-yung drung 'khyil pa: nandyāvarta)、⑭蓮華 (pa dma: padma)、④耳飾 (rna cha)』  
(Pe. No. 5595 Tu 141b-142a) <sup>355</sup>

上述からカシミールの説一切有部において述べられた八十種好の様相が確認できる。その様相の伝承は、『長部註』『大譬喩経註』で説かれた伝承とも部分的に言語が対応している。⑥魚 (matsya) が『長部註』『大譬喩経註』における⑥双魚宮 (macchayugala) と対応しているかは不明である。

さらに『ウパーイカー』は、「聖二万五千頌般若経」の所説とし、八十種好をもつ手のひらと足の裏の様相について、「③卍字 (g-yung drung: svastika)」(Pe. No.5595 Tu 144b) <sup>356</sup>が存在していることも伝えている。

『長部註』『大譬喩経註』で説かれた伝承は三十二大人相と関連している。上記の『ウパーイカー』で説かれた伝承は八十種好と関連している。

“Abhisamayālamkārahā Prajñāpāramitāvyākhyā” (以下、『現觀莊嚴論』とする) (所属は大乗仏教、作成時代は5世紀後半、編纂者は弥勒とされる) は、八十種好をもつ手足の表面について、以下のように記載している。

「すべての点で輝きが起こされるべきであることによって①吉祥の子牛 (śrīvatsa) ・③卍字 (svastika) ・②卍 (nandyāvarta) で優美になった手足の表面の状態がある、と<sup>357</sup>」  
(As. 922)

“Lalita-vistara” と『現觀莊嚴論』のような大乗仏教系では、①→③→② (→⑤) という順番が定着している。

“Arthaviniścaya-sūtra & its Commentary” (以下、『決定義経』とする) (所属・作成年代・編纂者のすべてが不明) は、八十種好をもつ仏の足の裏について、以下のような伝承を述べている。

「仏、世尊たちは①吉祥の子牛 (śrīvatsa)、③卍字 (svastika)、②卍 (nandyāvarta)、輪、金剛杵、⑭蓮華 (padma)、⑥魚 (matsya) などの印が手足の表面にある<sup>358</sup>」(Ad. 66)

この文中に「など」とあることから、より多くの八十種好の様相が説かれていたと想像できる。この伝承における①→③→②という順番は、大乗仏教系のものと共通している。

①→③→②→⑤という順番と原語については、北伝資料ではおおよそ共通している。南方上座部大寺派では、そのような順番と原語ではない。『長部註』『大譬喩経註』における② “nandi” の訳語について、DPL [259] と PTSD [346] は、歡喜 (joy)、喜び (enjoyment)、愉快 (pleasure)、大喜び (delight in) としている。水野辞典 [165] と雲井辞典 [444-445] と村上辞典 [975-976] は、“nandi” について歡喜、悦意、喜、喜びとしている。

しかし、この「歡喜」といった類の意味は、足の裏 (大人相) の様相としては理解しがたい。むしろ北伝資料における卍 (nandyāvarta) の方が理解しやすい。南方上座部大寺派において八十種好の様相が成立するのは、『ミリンダ復註』が制作された13世紀初頭か中葉のことである。この時代になれば、北伝資料における三十二大人相と八十種好との様相に関する情報を豊富に持っていたと推測できる。

それらの様相は、「古資料としての複数のアッタカター」に伝播していった過程で、“āvarta: āvatta” が抜け落ちた。あるいは省略されて “nandi” になった。そして、それらの様相の順

<sup>355</sup> 本庄良文 [2014: 323] を参照。

<sup>356</sup> 本庄良文 [2014: 327] を参照。

<sup>357</sup> sarvathā śobha-saṃvartaniyatvena śrīvatsa-svastika-nandyāvarta-lalitapāṇipāda- talatā ceti.

<sup>358</sup> śrīvatsa-svastika-nandyāvarta-cakra-vajra-padma-matsyādilaṃchana-pāṇipāda- talāś ca buddhā bhagavantaḥ bhavanti.

番も相違していったと考える。魚 (matsya) の様相も、その過程において何らかの理由で “yugala” が加わり、“macchayugala” になったのではなかろうか。

以上の下線部を総合すると、三十二大人相八十種好をそなえた仏という人物に関連した事例であるので、この事例を「人物に関連した事例」に当てはめる。この事例は、「三十二大人相八十種好の様相」に関する伝承が変化や改編をこうむりながら南方上座部大寺派の「古資料としての複数形のアッタカター」と北伝資料とに伝播していった結果、それらの間における内容が部分的に共通したのである。

### 3. 2. 1. 7. 事例 7: 人物に関連した事例

『長部』「大譬喻経」では、相を占うバラモンたちからバンドゥマー王に、ヴィパッシー王子が三十二種の大人相をそなえていることが告げられる。それらの大人相のなかに以下のような伝承がある。

「陛下、この王子の眉の間に白く柔らかい綿のような白毫 (uṇṇā) がはえています。陛下、この王子の眉の間に白く、柔らかい綿のような白毫がはえているという、これがかの大人の大人相です<sup>359</sup>」(DN: II. 16 [18-19])

ここでは、仏にそなわる三十二大人相のうち、眉の間の白毫について説かれている。対応する『長阿含経』「大本経」では、

「三十一は眉間に白い毛があります。柔軟な細い艶があります。①引っ張ると②一尋の長さ(およそ両腕を広げた長さ)があります。③放つと④右旋して真珠のように渦巻いています<sup>360</sup>」(T1. 5b)

と記している。この下線部が『長阿含経』「大本経」のみに見られる伝承である。「白毫」が「長さ」「右旋(右回り)」と関連していることがわかる。

『長部註』「大譬喻経註」では、「綿のような」を註釈するかたちで以下のように解説している。

「綿のようなとは、シンバリ樹 (Simbali) の綿・蔓の綿に等しく、これはそれ(白毫)が白であること (odātātā) に関する喩えである。それなるこれは①端を取り、引かれているならば (ākaddhuyamānā)、②腕半分の量 (upaddhabāhuppamānā) となる。③放たれたならば (vissatthā)、④右の渦巻き (dakkhināvatta) によって転じ高くなり、とどまる<sup>361</sup>」(DA: II. 42-43 [451])

この解説における①→②→③→④という順番は、『長阿含経』「大本経」の順番と一致している。その白毫の長さだけが相違している。

『中阿含経』「三十二相経」では、三十二大人相のうちの一つの様相として、

<sup>359</sup> imassa, deva, kumārassa uṇṇā bhamukantare jātā odātā mudutūlasannibhā. yampi imassa deva kumārassa uṇṇā bhamukantare jātā odātā mudutūlasannibhā, idampimassa mahāpurisassa mahāpurisalakkhaṇaṃ bhavati.

<sup>360</sup> 三十一眉間白毫、柔軟細沢、引長一尋、放則右旋、螺如真珠。

<sup>361</sup> tūlasannibhāti Simbalitūlalātātūlasamānā, ayamassa odātātāya upamā. sā panesā kotiyam gahetvā ākaddhuyamānā upaddhabāhuppamānā hoti, vissatthā dakkhināvattavasena āvaṭṭitvā uddhaggā hutvā santiṭṭhati.

「またつぎに、大人には一々の毛があります。一々の毛は、身体の一つの孔から一本の毛としてはえています。色は若々しい青で④渦巻のように右回りです。これがいわゆる大人の大人の相です<sup>362</sup>」(T1. 494a)

と説かれている。『中阿含経』「梵摩経」(T1. 686c)にも、ほぼ同様の伝承が存在している。ここでは、大人の毛の特徴として④「渦巻のように右回り」だけを記されている。

“Mahāvadāna-sūtra” (W<sup>e</sup>) は、三十二大人相のうちの一つの様相として、

「陛下よ、このお方には両方の眉毛の間に白い白毫 (ūrṇā) があります。この王子には、眉毛の中間における白毫が螺貝のようなもので、④右回り (pradaksināvarta) となり、白く柔らかい綿のようになっています。これが大人の大人相です<sup>363</sup>」(Mav. 110)

と述べている。さらに“Mahāvadāna-sūtra” (F<sup>e</sup>, Fukita 版) (所属は説一切有部、作成年代・編纂者は不明) <sup>364</sup>も、「このお方には両方の眉毛の間に白い白毫があり、螺貝のように④右回りになっています。これが大人の大人相です<sup>365</sup>」(Mav-s. 84) と述べている。ここでは、大人相の一つの様相として伝えられている。

これらの説一切有部における三十二大人相に関連した伝承は、「白毫」が「右回り」とだけ関連したものである。南方上座部大寺派や法蔵部の伝承よりも簡略になっている。

このように「白毫」が「右回り」とだけ関連した三十二大人相の伝承は、以下の三つがある。三十二大人相における「右回り」に注目すると、「毛、臍、髪」などが関連している用例も確認できるが<sup>366</sup>、ここでは触れない。

『坐禅三昧経』(所属は不明、訳出年代は 402-407 年、訳者は鳩摩羅什) は、「三十二は眉間に白い毛があり、長くて美しく、④右回りである<sup>367</sup>」(T15. 276b) と述べている。

『ウパーイカー』は、「法螺貝のように④右巻きの白毫が生じている<sup>368</sup>」(Pe. No. 5595 Tu 139a-b) <sup>369</sup>と記している。

“Arthaviniścaya-sūtra & its Commentary” (以下、『決定義経註』とする) (所属・作成年代・編纂者のすべてが不明) では、「眉間に純白の毫毛があるとは、世尊には顔の両眉の間に水晶の珠のような右巻きの、月光のように白い毫毛が生えている<sup>370</sup>」(Ad. 303) という記載がある。

これらの三つの伝承に対し、『大智度論』は、「三十二は白い毛の相である。白い毛は眉の間よりはえて、高くもなく低くもない。白く清浄で④右に回っており、①伸ばすと②長さは五尺 (およそ 150cm) となる<sup>371</sup>」(T25. 91a) と記述している。その内容は少し詳細になっている。『長阿含経』「大本経」と『長部註』「大譬喻経註」とにおける順番は相違している

<sup>362</sup> 復次大人一一毛。一一毛者、身一孔一毛生。色若紺青如螺右旋。是謂大人大人之相。

<sup>363</sup> ūrṇā cāsya bhruvor madhye śvetā imassa deva kumārassa uṇṇā bhamukantare śaṅkhanibhā pradaksināvartā jātā odātā mudutūlasannibhā imam mahāpuruṣasya mahāpuruṣalakṣaṇam.

<sup>364</sup> 北トルキスタンで発見された写本にもとづいて校訂した最新版となる。

<sup>365</sup> ūrṇā cāsya bhruvor madhye śvetā śaṅkhanibhā pradaksināvartā idam mahāpuruṣasya mahāpuruṣalakṣaṇam.

<sup>366</sup> 『長阿含経』「大本経」(T1. 5b)、『中阿含経』「梵摩経」(T1. 686b, c)、『普曜経』(T3. 496a) などがある

<sup>367</sup> 三十二者眉間白毛、長好右旋。

<sup>368</sup> mdzad sbu dkar po dung lta bu g-yas phyogs su 'khyil pa/

<sup>369</sup> 本庄良文 [2014: 318] を参照。

<sup>370</sup> suśukla-bhrūmukhāntarorṇālālāṭateti. bhruvor mukhe yadantarāle bhagavatas sphaṭikaguḍikeva pradaksināvartā mṛgāṅkakarāvadātorṇā jātā.

<sup>371</sup> 三十二者白毛相。白毛眉間生、不高不下。白浄右旋、舒長五尺。

が、長さは近似している。

以上の下線部を総括すると、三十二大人相八十種好をそなえた仏という人物に関連した事例であるので、この事例を「人物に関連した事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「大譬喩経」に確認できない「白毫の長さ」と右回りに関連した伝承が、『長部註』「大譬喩経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 1. 8. 事例 8: 人物に関連した事例

『長部』「大譬喩経」では、バンドゥマー王が誕生したヴィパッシー王子のことを大切に思い、以下のような対処をしている。

「比丘たちよ、生まれたヴィパッシー王子のために『彼を寒さも、あるいは暑さも、あるいは草も、あるいは塵も、あるいは露も悩ましてはいけない』と、日中も夜も白傘を掲げました<sup>372</sup>」(DN: II. 17 [19])

ここでは白傘を掲げたことが明かされているが、誰が掲げているのかは明白でない。対応する『長阿含経』「大本経」では、

「仏は比丘に告げた。『毗婆尸菩薩が生まれたとき、諸天は上に存在していました。虚空において手に白傘と宝の扇とを持っていました。それによって寒さと暑さ、風と雨、塵と土を防ぎました<sup>373</sup>』」(T1.5c)

と記載している。この下線部が『長阿含経』「大本経」のみに見られる伝承である。天が傘を持っていたという点が特徴的である。

『長部註』「大譬喩経註」では、「白傘を」について、「白傘をとほ、天の白傘(dibbasetacchatta)をとということである<sup>374</sup>」(DA: II. 43 [452])と註釈している。

以上の下線部から、神々と王子という人物に関連した事例であるので、この事例を「人物に関連した事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「大譬喩経」に確認できない「天が白傘を掲げていた」という伝承が、『長部註』「大譬喩経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 3. 9. 事例 9: 人物に関連した事例<sup>375</sup>

『長部』「大譬喩経」では、ヴィパッシー菩薩が出家して静かな場所で独り坐っていたとき、無明と諸行を除く十支縁起を観察したと記している(DN: II. 26-30 [30-35]) (B<sup>e</sup>の58節)。その一部を示すと、以下のようなものである。

<sup>372</sup> *nātassa kho pana, bhikkhave, Vipassissa kumārassa setacchattam dhārayittha divā ceva rattiñca, “mā naṃ sītam vā uñham vā tiṇam vā rajo vā ussāvo vā bādhayitthā” ti.*

<sup>373</sup> 仏告比丘、「毗婆尸菩薩生時、諸天在上。於虚空中、手執白蓋宝扇。以障寒暑・風雨・塵土。」。

<sup>374</sup> *setacchattanti dibbasetacchattam.*

<sup>375</sup> この事例については馬場紀寿 [2003: (196)-(198)] が『相応部』、『雑阿含経』、『増一阿含経』なども比較検討して詳説しているので、詳細な説明は譲り、本論文では『長部』「大譬喩経」、『長阿含経』「大本経」、『長部註』「大譬喩経註」のみを扱う。

「比丘たちよ、そこでヴィパッシー菩薩には『この識は名色から戻り、さらに進むことはない。これだけで生まれ、老い、死に、没し、再生する。すなわち名色を縁として識が生じる。識を縁として名色が生じる。名色を縁として六処が生じる。六処を縁として触が生じる。触を縁として受が生じる。受を縁として愛が生じる。愛を縁として取が生じる。取を縁として有が生じる。有を縁として生が生じる。生を縁として老・死、愁・悲・苦・憂・悩が生じる。このようにして、この全体の苦蘊の集が生じる』という、この思いがありました<sup>376</sup>」(DN: II. 27-28 [32-33])

対応する『長阿含経』『大本経』では、

「以上が愚かさ(無明)によって行があり、行によって識があり、識によって名色があり、名色によって六入があり、六入によって触があり、触によって受があり、受によって愛があり、愛によって取があり、取によって有があり、有によって生があり、生によって老・病・死・憂・悲・苦・悩がある。苦の満ちた集まりは生によって存在する。これが苦の集である<sup>377</sup>」(T1. 7b)

と記載している。この下線部が『長阿含経』『大本経』のみに見られる伝承である。無明と行を加えた十二支縁起がその観察内容となっている。

『長部註』『大譬喻経註』では、上記の『長部』『大譬喻経』の伝承と直接対応する部分ではないが、B<sup>e</sup>の57節(DN: II. 26-27 [30-32])における「名色があるとき、識が生じる」を註釈するかたちで以下のように説明している。

「名色があるとき、識が生じるというこのうち、諸行があるとき、識が生じるということと、無明があるとき、諸行が生じると説かれるべきであろうが、その両者とも捉えられない。なぜか?

なぜなら無明・諸行は過去の有(atita-bhava)であるからである。それらとともにこの観(vipassanā)は結ばれない。大人は現在によって専心した、と。無明・諸行が見られていないならば、仏となることができないではないか、と。

真実である。できない。しかしこのお方は、それら(無明・諸行)を有・取・愛によって見られた、と<sup>378</sup>」(DA: II. 51 [459])

この説明から現在の「有・取・愛」によって過去の有である「無明・諸行」も観察したことが明らかにされている。以上の下線部から、ヴィパッシー菩薩に関連した事例であるので、この事例を「人物に関連した事例」に当てはめる。この事例は、『長部』『大譬喻経』に確

<sup>376</sup> atha kho, bhikkhave, Vipassissa bodhisattassa etadahosi, “paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā, nāparaṃ gacchati. ettāvata jāyetha vā jiyyetha vā miyyetha vā cavetha vā upapajjetha vā, yadidaṃ nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā salāyatanam, salāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā tanhā, tanhāpaccayā upādānam, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti. evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti” .

<sup>377</sup> 是為縁癡有行、縁行有識、縁識有名色、縁名色有六入、縁六入有触、縁触有受、縁受有愛、縁愛有取、縁取有有、縁有有生、縁生有老・病・死・憂・悲・苦・悩。此苦盛陰縁生而有、是為苦集。

<sup>378</sup> nāmarūpe kho sati viññāṇanti ettha pana saṅkhāresu sati viññāṇanti ca, avijjāya sati saṅkhārāti ca vattabbam bhaveyya, tadubhayampi na gahitaṃ. kasmā? avijjāsaṅkhārā hi atīto bhavo tehi saddhiṃ ayaṃ vipassanā na ghaṭiyati. mahāpuriso hi paccuppannavasena abhinivīṭṭhoti. nanu ca avijjāsaṅkhārehi aditṭhehi na sakkā buddhena bhavitunti. saccam na sakkā, iminā pana te bhavaupādānatanhāvaseneva ditthāti.

認できない「ヴィパッシー菩薩の観察内容が十二支縁起」とする伝承が、『長部註』「大譬諭経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 1. 10. 事例 10: 平俗的な事例

『長部』「大譬諭経」では、ヴィパッシー仏が梵天勧請によって説法の決意をした。そして、仏の眼 (buddha-cakkhu) によって世界を観察しているとき、有情にあらゆる種類がいることを、以下のような蓮の比喻を用いて述べている。

「たとえば蓮池、あるいは紅蓮の池、あるいは白蓮の池においてある蓮華 (uppala)、あるいは紅蓮華 (paduma)、あるいは白蓮華 (puṇḍarika) は水のなかに生じ、水のなかで生長し、水面に上らず、内に沈んだまま育ちます……水の中に生じ、水の中で生長し、水面の所でとどまります……水の中に生じ、水の中で生長し、水面から上がって、水が付着しないで立つように……<sup>379)</sup> (DN: II. 33 [38])

ここでは蓮華、紅蓮華、白蓮華という三種類の蓮が伝えられている。対応する『長阿含経』「大本経」では、

「たとえば優鉢羅花、鉢頭摩華、鳩勿頭華、分陀利華がある場合、始めて污泥から出たばかりでまだ水面に至らないものもあり、すでに水面と同じ高さまで至っているものもあり、水面から外に出ても花が開いていないものもあるが、しかしどれもすべて水の汚れに染められることはなく、容易に花を開くことができるように……<sup>380)</sup> (T1. 8c)

と述べている。この下線部が『長阿含経』「大本経」のみに見られる伝承である。ここでは優鉢羅花、鉢頭摩華、鳩勿頭華、分陀利華という四種類の蓮が説かれている。

『長部註』「大譬諭経註」では、「水面から上って、立つ」を註釈するなかで以下のように解説している。

「魚・亀が食するものになるであろうという、それらはパーリ (Pāli) に出てこない。取り出して、説明されるべきであると説明された。たとえば、それらは四種の花 (puppha) であるように、このように略説によって知る者 (ugghaṭitaññū)、広説によって知る者 (vipañcitaññū)、導かれる者 (neyya)、語句を最上とする者 (padaparama) という四の人 (puggala) がいる<sup>381)</sup> (DA: II. 59 [469])

ここではパーリに出てこない「魚・亀が食するものになるであろう」という補足の説明があることを示している。そして、実質的には四種類の花があるように、略説によって知る者、広説によって知る者、導かれる者、語句を最上とする者という四の人が存在すると述べている。

<sup>379)</sup> seyyathāpi nāma uppaliniyaṃ vā paduminiyaṃ vā puṇḍarīkīniyaṃ vā appekaccāni uppalāni vā padumāni vā puṇḍarīkāni vā udake jātāni udake saṃvaḍḍhāni udakānuggatāni anto nimuggaposiṇi……udake jātāni udake saṃvaḍḍhāni samodakam ṭhitāni……udake jātāni udake saṃvaḍḍhāni udakā accuggamma ṭhitāni anupalittāni udakena……

<sup>380)</sup> 譬如優鉢羅花・鉢頭摩華・鳩勿頭華・分陀利華、或有始出汗泥未至水者、或有已出与水者、或有出水未敷開者、然皆不為水所染着、易可開敷……

<sup>381)</sup> yāni neva pupphissanti, macchakacchapabhakkhāneva bhavissanti, tāni Pāliṃ nārūlhāni. āharitvā pana dīpetabbānīti dīpitāni. yatheva hi tāni catubbidhāni pupphāni, evameva ugghaṭitaññū, vipañcitaññū, neyyo, padaparamoti cattāro puggalā.

以上の下線部から判断すると、この事例は一般的な内容であるので、「平俗的な事例」に当てはめられる。この事例は、『長部』「大譬喩經」に確認できない「四種類の花や蓮」に関連した伝承が、『長部註』「大譬喩經註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 1. 11. 小結

以上、十の事例を通して『長部註』「大譬喩經註」（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含經』「大本經」（法藏部）、“Mahāvādāna-sūtra”（We, Fe）と『中阿含經』「三十二相經」と『ウパーイカー』（説一切有部系）、『普曜經』と“Lalita-vistara”（大乘（大衆部）系仏伝）、『マハーヴァストゥ』（大衆部の説出世部）、「聖二万五千頌般若經」と『現觀莊嚴論』と『大智度論』（大乘仏教系）、『決定義經』、『決定義經註』、『坐禪三昧經』である。

この十の事例は、『長部』「大譬喩經註」に確認できない伝承が上記の北伝資料と『長部註』「大譬喩經註註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「大譬喩經註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、ほとんどがヴィパシー菩薩と七仏とに関連したものであり、子の名前や三十二大人相の様相などといった多様な伝承となっている。対応する北伝資料も非常に広範囲にわたり、大乘系仏伝や大乘仏教に関連する資料の上記における内容が、『長部註』「大譬喩經註」のソースとなる「古資料の古層」の内容として共通している。

### 3. 2. 2. 「大因縁經註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 2. 2. 1. 事例 1: 人物に関連した事例<sup>382</sup>

『長部』「大因縁經」の冒頭（Be の 95 節）では、アーナンダが仏のところへ近づいて以下のような言葉を述べている。

「尊師よ、不思議なことです。尊師よ、珍しいことです。尊師よ、この縁起 (paṭiccasamuppāda) は深遠 (gambhīra) であり、深遠な姿 (gambhīrāvabhāsa) ですが、しかしそこで私には順々に明瞭なもののように見えます<sup>383</sup>」(DN: II. 47 [55])

ここでは、アーナンダによって縁起が明確になったことが伝えられている。対応する『長阿含經』「大縁方便經」では、「きわめて不思議です。きわめて特異です。世尊が説かれたという十二因縁の法の光明は、きわめて理解しがたいものです<sup>384</sup>」(T1. 60b) と述べている。この下線部が『長阿含經』「大縁方便經」のみに見られる伝承である。これによれば、「十二支縁起」が「光明」と結びついている。

<sup>382</sup> この事例については馬場紀寿 [2003: (194)-(196)] が①十二支縁起がアーナンダに明瞭に現れる、②アーナンダが質問前に坐禅し思惟する、③夕方にアーナンダが質問に行くという『長阿含經』「大縁方便經」と『中阿含經』「大因經」における三つの内容が、すべて『長部註』「大譬喩經註」に確認できることを指摘している。

本論文ではこの指摘もふまえたうえで、馬場紀寿の指摘と相違する部分の伝承に着目する。

<sup>383</sup> acchariyaṃ, bhante, abbhutaṃ, bhante. yāva gambhīro cāyaṃ, bhante, paṭiccasamuppādo gambhīrāvabhāso ca, atha ca pana me uttānakuttānako viya khāyati.

<sup>384</sup> 甚奇甚特、世尊所説十二因縁法之光明、甚深難解。

『長部註』「大因縁経註」では、「深遠な姿」を註釈するかたちで、「深遠な姿とは、深遠なものになり、輝く (avabhāsati) ということである。見られるという意味である<sup>385</sup>」(DA: II. 76 [485]) と解説している。

『長部』「大因縁経」では、無明・諸行・六処を欠いた九支縁起を説いている (DN: II. 47-48 [55-56]) (B<sup>e</sup> の 96 節)。しかし、『長部註』「大因縁経註」(B<sup>e</sup> の 95 節) を確認してみると、

「彼 (アーナンダ) は『無明を縁として諸行が生じる』という初めより後、終辺に、終辺以後、初めに、両辺以後、中間に、中間以後、両辺に達しながら三回、十二の語句 (dvādasapada)、縁の相 (paccayākāra) を思惟した<sup>386</sup>」(DA: II. 75 [484])

と記している。ここからアーナンダが十二支縁起を思惟していたという伝承の存在が認められる。

以上の下線部から、アーナンダという「人物に関連した事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「大因縁経」に確認できない「十二支縁起における輝きと光明」に関連した伝承が、『長部註』「大因縁経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 2. 2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部註』「大因縁経註」(南方上座部大寺派) と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「大縁方便経」(法蔵部) である。

この一つの事例は、『長部』「大因縁経」に確認できない伝承が『長阿含経』「大縁方便経」と『長部註』「ローヒッチャ経註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「大因縁経註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、人物の観察内容の縁起に関連した伝承である。

### 3. 2. 3. 「大般涅槃経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 2. 3. 1. 事例 1: 同義語に関連した事例

『長部』「大般涅槃経」では、アジャータサットウ王がヴァッジ族 (Vajji) を征服しようと思い、マガダ国の大臣ヴァッサカーラ・バラモン (Vassakāra-brāhmaṇa) を仏のもとに使わせた。そして、ヴァッジ族を征服できるかどうかを仏に尋ねた。仏はヴァッサカーラ・バラモンに質問されると、仏は側にいたアーナンダに以下のように尋ねた。

「ヴァッジ族は、ヴァッジ族のその内と外にあるヴァッジ族の塔廟 (cetiya) であるという、それらを恭敬し、尊重をし、尊敬し、供養し、それらのためにかつて施され、かつて行なわれていた如法な供祭 (bali) を失っていませんか<sup>387</sup>」(DN: II. 63 [74])

<sup>385</sup> **gambhīrāvabhāsoti** gambhīrova hutvā avabhāsati, dissatīti attho.

<sup>386</sup> “avijjāpaccayā saṅkhārā” tiādito paṭṭhāya antaṃ, antato paṭṭhāya ādiṃ, ubhayantato paṭṭhāya majjhaṃ, majjhato paṭṭhāya ubho ante pāpento tikkhattuṃ dvādasapadam paccayākāram sammasi.

<sup>387</sup> Vajji yāni tāni Vajjīnaṃ Vajjicetiyaṇi abhantarāni ceva bāhirāni ca, tāni sakkaronti garuṃ karonti mānenti pūjenti, tesaṅca dīnnapubbaṃ katapubbaṃ dhammikaṃ baliṃ no parihāpentī.



対応する『長阿含経』『遊行経』では、「阿難よ、あなたは跋祇国の人々が祖先を祭る場所を大切にし、祖霊を敬うと聞いていますか<sup>388</sup>」(T1. 11b)と記載している。この下線部が『長阿含経』『遊行経』のみに見られる伝承である。ここでは、鬼神(祖霊)を大切にすべきことを述べられている。

『長部註』『大般涅槃経註』では、「ヴァッジ族の、ヴァッジ族の塔廟」について、「ヴァッジ族の、ヴァッジ族の塔廟とは、ヴァッジ王たちがヴァッジ王国で尊重された状態によって塔廟(Cetiya)という名前を得た夜叉(yakkha)のいる場所である<sup>389</sup>」(DA: II. 110 [520])と註釈している。

以上の下線部は、この鬼神が夜叉と同義とする事例であるので、この事例を「同義語に関連した事例」に当てはめる。この事例は、『長部』『大般涅槃経』に確認できない「鬼神・祖霊と夜叉」に関連した伝承が、『長部註』『大般涅槃経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 3. 2. 事例 2: 同義語に関連した事例

『長部』『大般涅槃経』では、仏がアーナンダに、比丘が衰退しないための諸法を説いている。そのなかの一つに以下のような伝承がある。

「比丘たちよ、比丘たちは信(saddhā)がある限り……慚の心(hirimanā)がある……愧がある(ottappī)……多聞(bahussutā)である……励み精進する(āradhaviṛiyā)……念を現前する(upatthitassati)……慧がある(paññavanto)〔限り〕、比丘たちよ、比丘たちには繁栄のみが期待されるべきであり、衰退はありません<sup>390</sup>」(DN: II. 66-67 [78-79])

ここでは、比丘が衰退しないためには①信、②慚、③愧、④多聞、⑤勤精進、⑥念現前、⑦慧という七法が必要であることを伝えられている。対応する『長阿含経』『遊行経』では、

「③三には内の恥を知り、悪しき行いをなすことを恥じます……⑦七には智慧を修習して、生滅の法を知り、聖なる解脱へと向い、もろもろの苦の根本を滅尽します。このような七法があれば、法が増大し、衰退することがありません<sup>391</sup>」(T1. 11c)

と記述している。この下線部が『長阿含経』『遊行経』のみに見られる伝承である。③悪行を避けることと、⑦生滅の法を知ることが必要であることを説いている。

『長部註』『大般涅槃経註』では、「慚がある」について、「愧があるとは、悪の厭離(pāpajigucchana)を相とする慚と相応した心があるということである<sup>392</sup>」(DA: II. 529 [119])と説明している。「慧がある」について、「慧があるとは、五蘊の生滅を把握する慧

<sup>388</sup> 阿難、汝聞跋祇国人恭於宗廟、致敬鬼神不。

<sup>389</sup> **Vajjīnaṃ vajjicetiyaṇīti vajjirājūnaṃ vajjiraṭṭhe cittikatattṭhena Cetiyaṇīti laddhanāmāni yakkhatthānāni.**

<sup>390</sup> yāvakiṅvaṅca, bhikkhave, bhikkhū saddhā bhavissanti pe hirimanā bhavissanti pe ottappī bhavissanti pe bahussutā bhavissanti pe āradhaviṛiyā bhavissanti pe upatthitassati bhavissanti pe paññavanto bhavissanti, vuddhiyeva, bhikkhave, bhikkhūnaṃ pāṭikaṅkhā, no parihāni. yāvakiṅvaṅca, bhikkhave, ime satta aparihāniyā dhammā bhikkhūsu ṭhassanti, imesu ca sattasu aparihāniyesu dhammesu bhikkhū sandissanti, vuddhiyeva, bhikkhave, bhikkhūnaṃ pāṭikaṅkhā, no parihāni.

<sup>391</sup> 三者知愧、羞為惡行……七者修習智慧、知生滅法、趣賢聖要、尽諸苦本。如是七法、則法增長、無有損耗。

<sup>392</sup> **hirīmanāti pāpajigucchanaḷakkhanāya hiriyā yuttacittā.**

(udayabbayapariggāhikā-paññā) をそなえたということである<sup>393</sup> (DA: II. 530 [120]) と解説している。

以上の下線部を総括すると、慚・内の恥が悪・悪行の厭離と関係し、慧・智慧が五蘊の生滅の法を把握することと関係した伝承になっている。この事例は、『長部』「大般涅槃經」に確認できない「慚・内の恥と悪・悪行の厭離、慧・智慧と五蘊の生滅の法を把握すること」に関連した伝承が、『長部註』「大般涅槃經註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。これらの伝承の内容が同義として共通しているので、「同義語に関連した事例」に当てはめる。

### 3. 2. 3. 3. 事例 3: 平俗的な事例

『長部』「大般涅槃經」では、仏がナーティカ (Nātika) における煉瓦堂 (Giñjakāvasatha) でアーナンダにナーティカで亡くなった者の行方と来世とを授記している。そのなかの一つに、

「アーナンダよ、スジャーター (Sujātā) 女性信者は三結の滅尽により預流者となり、不退転の法をもち (avinipātadhamma)、決定して正覚 (sambodhi) に至る者になります<sup>394</sup>」 (DN: II. 78 [92])

という伝承 (B<sup>e</sup> の 156 節) がある。ここでは、スジャーターが預流者になることを仏が授記している。

直接対応する部分ではないが、同じ授記の伝承を説いている『長阿含經』「遊行經」では、「五百人の命の尽きた者は三結を断絶して須陀洹を得て、悪趣に落ちることなく、必ず決まって成道します。七生を往復して苦の終極を滅尽します<sup>395</sup>」 (T1. 13a) と記載している。この下線部が『長阿含經』「遊行經」のみに見られる伝承である。ここでは、預流者が悪趣に落ちないことが述べられている。

『長部註』「大般涅槃經註」では、「不退転の法をもち」を註釈するかたちで以下のように解説している。

「不退転の法をもちというこのうち、破滅は退転である。彼には退転の法がないから、不退転の法をもちということである。四の悪道 (apāya) における不退転の法、四の悪道における不退転の自性をもちという意味である<sup>396</sup>」 (DA: II. 134 [544])

以上の下線部は、四の悪道・悪趣に退転し、落ちることがないという伝承であり、この事例を「平俗的な事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「大般涅槃經」に確認できない「鬼神・祖霊と夜叉」に関連した伝承が、『長部註』「大般涅槃經註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

<sup>393</sup> paññavanti pañcannam khandhānam udayabbayapariggāhikāya paññāya samannāgatā.

<sup>394</sup> Sujātā, Ānanda, upāsikā tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayaṃ sotāpannā avinipātadhammā niyatā sambodhiparāyaṇā.

<sup>395</sup> 五百人命終者、断除三結、得須陀洹、不墮悪趣、必定成道。往来七生、尽於苦際。

<sup>396</sup> avinipātadhammoti ettha vinipatanam vinipāto, nāssa vinipāto dhammoti avinipātadhammo. catūsu apāyesu avinipātadhammo catūsu apāyesu avinipātasabhāvoti attho.

### 3. 2. 3. 4. 事例 4: 平俗的な事例

『長部』「大般涅槃經」では、ヴェーサーリー (Vesāli) に住むリッチャヴィ族 (Licchavi) が仏に会うためにアンバパーリー林 (Ambapāli-vana) に向かったときの乗り物について、以下のように描写している。

「そこで、そのリッチャヴィ族はもろもろのそれぞれに吉祥な乗り物を用意させて、それぞれに吉祥な乗り物に乗って、もろもろのそれぞれに吉祥な乗り物とともにヴェーサーリーから出発した。

そのうち、あるリッチャヴィ族は青色にし、青い容色、青い衣服、青い莊身具 (nīlāṅkāra) にしていた<sup>397</sup>」 (DN: II. 82 [96])

ここでは、乗り物を引く動物を具体的には伝えていない。『長阿含經』「遊行經」では、「あるいは青い車や青い馬に乗って、衣も傘も幢幡も従者たちもすべて青色であった<sup>398</sup>」 (T1. 13c) と記している。この下線部が『長阿含經』「遊行經」のみに見られる伝承である。乗り物を引く青い馬の存在を具体的に説いている。

『長部註』「大般涅槃經註」では、「青い莊身具」を註釈するかたちで以下のように説明している。

「青い莊身具とは、青の宝石、青の華によって飾られたものである。車も彼らの青の宝石によって散りばめられたもの、青の布によって囲まれたものであり、青の旗をもち、青の武装、青の莊身具、青い馬 (nīla-assa) で結ばれるもの (yutta) である<sup>399</sup>」

以上の下線部をまとめて、この事例を「平俗的な事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「大般涅槃經」に確認できない「乗り物を引く青い馬」に関連した伝承が、『長部註』「大般涅槃經註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 3. 5. 事例 5: 平俗的な事例

『長部』「大般涅槃經」では、仏が大比丘僧団とともにベールヴァ村 (Veḷuva-gāma) に入って住んでいたとき、以下のような言葉を比丘たちに告げている。

「さあ比丘たちよ、あなたたちはヴェーサーリーを全域として友を頼り、知人を頼り、友人を頼って雨安居 (vassa) に入りなさい。私はこのままベールヴァ村で雨安居に入ります<sup>400</sup>」 (DN: II. 84 [98])

ここでは、ヴェーサーリーやベールヴァ村の当時の事情や背景は述べられていない。対応する『長阿含經』「遊行經」では、「そのとき、その土地は穀物が乾き、飢饉があつて乞食す

<sup>397</sup> atha kho te Licchavī bhaddāni bhaddāni yānāni yojāpetvā bhaddaṃ bhaddaṃ yānaṃ abhiruhitvā bhaddehi bhaddehi yānehi Vesāliyā niyyimsu.

tatra ekacce Licchavī nīlā honti nīlavaṇṇā nīlavatthā nīlāṅkāra.

<sup>398</sup> 或乗青車青馬、衣蓋幢幡官属皆青。

<sup>399</sup> nīlāṅkāraṭi nīlamaṇihi nīlapupphehi alaṅkatā, rathāpi tesam nīlamaṇikhacitā nīlavatthaparikkhittā nīladdhajā nīlavammikehi nīlābharaṇehi nīla-assehi yuttā.

<sup>400</sup> etha tumhe, bhikkhave, samantā Vesāliṃ yathāmittaṃ yathāsandiṭṭhaṃ yathāsambhattaṃ vassaṃ upetha. ahaṃ pana idheva Veḷuvagāmake vassaṃ upagacchāmi.

することも難しかった<sup>401</sup>」(T1. 15a)という背景を記している。そして、仏が比丘たちに、以下のような言葉を述べている。

「この土地は飢饉で乞食しても得がたいのです。あなたたちはそれぞれが分かれて知り合いのところをたより、毘舍離や越祇国に行き、そこで安居しなさい。そうすれば欠乏することがないでしょう。私と阿難だけはここで安居しましょう。その理由は、おそらく(乞食する分が)足りないからです<sup>402</sup>」(T1. 15a)

この下線部が『長阿含経』『遊行経』のみに見られる伝承である。ここでは、飢饉で乞食するにも苦勞するという事情や背景を示しているのが特徴的である。

『長部註』『大般涅槃経註』では、「友人」を註釈するなかで以下のように説明している。

「なぜ、[仏は] このように言われたのか？  
彼ら(比丘たち)の安樂な住まい(phāsuvihāra)のためである。なぜならベールヴァ村において彼らに臥具はできず、施食(bhikkhā)もわずかなもの(mandā)であるからである。ヴェーサーリーの周囲は多くの臥具がある。施食も得易い。それゆえにこのように言われた<sup>403</sup>」(DA: II. 136 [546])

以上の下線部から判断すると、当時の一般的な事情や背景を示した事例であるので、「平俗的な事例」に当てはめる。この事例は、『長部』『大般涅槃経』に確認できない「飢饉における施食の困難さ」に関連した伝承が、『長部註』『大般涅槃経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 3. 6. 事例 6: 人物に関連した事例

『長部』『大般涅槃経』では、仏と悪魔とが対話するなかで、以前に悪魔が仏に般涅槃を要請したという事情は明示されていない(DN: II. 87-89 [104-106]) (B<sup>e</sup>の168節)。

『長阿含経』『遊行経』では、

「そのとき、悪魔波旬は世尊に『仏は昔、鬱鞞羅の尼連禪川の辺の阿遊波尼俱律樹のもとで初めて正覚を覚りましたが、私はそのとき、世尊の所に行って「如来は般涅槃すべきです。今やまさにそのときです。速やかに入滅すべきです」と勸請しました』と言った<sup>404</sup>」(T1. 15c)

と記載している。この下線部が『長阿含経』『遊行経』のみに見られる伝承である。ここでは、悪魔が阿遊波尼俱律の樹下で正覚した直後の仏に般涅槃を要請したという事情を示している。

『長部註』『大般涅槃経註』では、『長部』『大般涅槃経』における伝承(B<sup>e</sup>の168節)を註釈するなかで以下のように説明している。

401 此土飢饉乞求難得。

402 此土飢饉、乞求難得。汝等宜各分部、隨所知識、詣毘舍離及越祇国、於彼安居、可以無乏。吾獨與阿難於此安居。所以然者、恐有短乏。

403 kasmā evamāha?

tesam phāsuvihāratthāya. tesañhi Veluvagāmake senāsanam nappahoti, bhikkhāpi mandā. śamantā Vesāliyā pana bahūni senāsanāni, bhikkhāpi sulabhā, tasmā evamāha.

404 時魔波旬復白仏言、「仏昔於鬱鞞羅尼連禪水邊、阿遊波尼俱律樹下、初成正覺、我時至世尊所勸請。如来可般涅槃、今正是時。宜速滅度。」

「このことは世尊の正覚の獲得から第八の七日目に (atthame sattāhe) 菩提道場 (bodhimanda) に〔悪魔は〕やって来て、『世尊よ、あなたさまは諸波羅蜜を (pāramiyo) 満たしたために、あなたさまにはその目的が得られました。一切知智 (sabbaññutaññāna) が通達されました。あなたの世界の考察が何になりましょうか』と言い、たとえば、今日にするように、このように『尊師よ、今や、世尊は般涅槃してください』と乞うた<sup>405</sup>」  
(DA: II. 145-146 [555-556])

この成道の直後に悪魔が仏に般涅槃を要請するという伝承は、『経集』(Sn.427-451 [425-449]) にもとづくものである。

『長部復註』『大般涅槃経復註』では、「第八の七日目に」を註釈するかたちで以下のように解説している。

「第七の七日目以後、七日間に関して『第八の七日目に』と言い、迦趺の七日間などのように、務めを決定した第八の七日間を得ることからではない。なぜなら第七の七日目以後、〔悪魔は〕アジャパーラ・ニグローダ樹のもと (Ajapālanigrodhamūla) で大梵天とサッカ天王に対して説法を知らせた世尊を知り、『今や有情たちに対する説法によって私の対境 (visaya) を超過するであろう』という憂いを生じることになった。そしてとどまり、『さあ、今や私は彼を方便 (upāya) によって般涅槃させよう。このように彼の適意は変異に至るであろう。私の適意が成就するであろう』と考えたからである。このように考えて世尊に近づき、一方に立って、『尊師よ、今や、世尊は般涅槃してください』云々によって般涅槃を乞うた。そのことに関して、『第八の七日目に』云々と説かれた<sup>406</sup>」(DAṬ: II. 150 [193])

この『長部復註』『大般涅槃経復註』では、第八の七日目 (50-56 日目) に「アジャパーラ・ニグローダ樹」に仏がいたということが明かされている。これらの成道の直後に関する伝承は『律蔵』「小品」(Vin-m. 1-10 [1-7]) で詳説されている。「第八の七日目」が「アジャパーラ・ニグローダ樹」を意味していることは既知の事実であるので、この事例は『長部註』『大般涅槃経註』の用例として扱う。

以上の下線部を総括すると、仏と悪魔という人物が関係しているので、この事例を「人物に関連した事例」に当てはめる。ここでは、正覚の獲得から第八の七日目 (56 日目) にアジャパーラ・ニグローダ樹 (阿遊波尼俱律の樹) のもとで悪魔が仏に般涅槃を要請したという伝承になっている。この事例は、『長部』「大般涅槃経」に確認できない「悪魔の般涅槃の要請」に関連した伝承が、『長部註』『大般涅槃経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

<sup>405</sup> ayañhi bhagavato sambodhipattiyā atthame sattāhe bodhimandeyeva āgantvā, “bhagavā yadattham tumhehi pāramiyo pūritā, so vo attho anuppatto, patividdham sabbaññutaññānam, kim te lokavicāraṇenā” ti vatvā, yathā ajja, evameva, “parinibbātu dāni, bhante, bhagavā” ti yāci.

<sup>406</sup> sattamasattāhato paraṃ satta ahāni sandhāyāha, “atthame sattāhe” ti na pana pallaṅkasattāhādi viya niyatakkiccaṃ atthamasattāhassa nāma labbhanato. sattamasattāhassa hi parato Ajapālanigrodhamūle mahābrahmino, Sakkassa ca devarañño paṭiññādatthammadesanam bhagavantam ñatvā, “idāni satte dhammadesanāya mama visayaṃ atikkamāpessatī” ti sañjātadomanasso hutvā ṭhito cintesi, “handa dānāhaṃ naṃ upāyena parinibbāpessāmi, evamassa manoratho aññathattaṃ gamissatī, mama ca manoratho ijjhissatī” ti. evaṃ pana cintetvā bhagavantam upasaṅkamitvā ekaṃ antaṃ ṭhito, “parinibbātu dāni bhante bhagavā” tiādinā parinibbānaṃ yāci, taṃ sandhāya vuttaṃ, “atthame sattāhe” tiādi.

### 3. 2. 3. 7. 事例 7: 人物に関連した事例

『長部』「大般涅槃經」では、仏がアーナンダに、八つの会衆 (parisā)<sup>407</sup>と仏が以前に一緒に坐り、対話し、議論したさいの様相について、「そこで彼ら(八つの会衆)の容色(vanna)のとおり、私の容色はそのとおりになりました。彼らの声(sara)のとおり、私の声はそのとおりになりました<sup>408</sup>」(DN: II. 92 [109])と告げている。

ここでは、仏の容色や声が八つの会衆のような様相になったことを伝えているが、その優劣は述べられていない。対応する『長阿含經』「遊行經」では、

「彼ら(八つの会衆)に美しい色があっても、私の色は彼らに勝ります。彼らに美しい声があっても、私の声は彼らに勝ります。彼らは私に譲って退きましたが、私は彼らに對して退きませんでした。彼らの説くことのできるものは、私もまた説くことができます。彼らの説くことのできないものも、私はまた説くことができます<sup>409</sup>」(T1. 16b)

と記載している。この下線部が『長阿含經』「遊行經」のみに見られる伝承である。仏が八つの会衆よりも色や声や説法で勝れていることを明確にしている。

丘山新・他(訳注)[1995: 531.n11](担当・丘山新)では、この勝れているという表現について、「ところが、本經だけが、彼(刹利のこと)よりも我(仏のこと)がすぐれていることが強調されている。おそらく本經の潤色であろう」と述べている。しかし、このような潤色は『長阿含經』「遊行經」のみに特徴的な表現ではない。

この解釈を裏づけるものとして『長部註』「大般涅槃經註」では、「彼らの容色のとおり」などを註釈するかたちで以下のように解説している。

「彼らの容色のとおりとは、彼らが白でも、黒でも、金色の皮膚であっても、師は黄金の色(suvannavanna)である。しかしこのことは形相(saṅghāna)によって語られた。形相も単に彼らに知られるだけである。世尊は蛮民のような者ではない。宝石の耳輪を飾った者でもない。仏の装い(buddhavesa)によって坐られた。しかし、彼らは自分に等しい形相を見る。彼らの声のとおりとは、彼らは切れた声でも、アヒルの泣声でも、鴉の声であっても、師は梵音(brahmassara)である。しかしこのことは他の言語(bhāsantara)に関して語られた<sup>410</sup>」(DA: II. 150 [560])

この解説では、仏が八つの会衆のような容色や声であっても、実際には黄金の色や梵音なのであり、はるかに勝れたものであることを述べている。

以上の下線部によって容色・色や声・説法などの見た目は八つの会衆と同様であっても、実際には仏の方が勝れているという伝承であり、仏という「人物に関連した事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「大般涅槃經」に確認できない「仏が勝れていること」に関連した伝承が、『長部註』「大般涅槃經註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とに

407 王族の会衆、バラモンの会衆、居士の会衆、沙門の会衆、四大王天の会衆、三十三天の会衆、悪魔の会衆、梵天の会衆のこと。

408 tattha yādisako tesam vannaṃ hoti, tādisako mayham vannaṃ hoti. yādisako tesam saro hoti, tādisako mayham saro hoti.

409 彼有好色、我色勝彼。彼有妙声、我声勝彼。彼辞我退、我不辞彼。彼所能説、我亦能説。彼所不能、我亦能説。

410 yādisako tesam vannaṃ te odātāpi honti kālāpi maṅguracchavīpi, sattā suvannavannava. idaṃ pana saṅghānaṃ paṭicca kathitaṃ. saṅghānampi ca kevalaṃ tesam paññāyatīyeva, na pana bhagavā milakkhusadiṣo hoti, nāpi āmuttamanikuṅḍalo, buddhaveseneva nisīdati. te pana attano samānasāṅghānameva passanti. yādisako tesam saroti te chinnassarāpi honti gaggassarāpi kākassarāpi, sattā brahmassarova. idaṃ pana bhāsantaraṃ sandhāya kathitaṃ.

において共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3.2.3.8. 事例 8: 平俗的な事例

『長部』「大般涅槃經」では、仏がアーナンダに、まさにこれから般涅槃するであろうという決意を告げている。以下のような伝承である。

「アーナンダよ、この寿行 (jīvitasaṅkhāra) は如来によって捨てられ、排除され、放たれ、断たれ、離され、除去されました。『まもなく如来の般涅槃が起こります。これより三ヶ月を過ぎてから、如来は般涅槃するでしょう』という、絶対的に語られた言葉があります。如来が生命のためにそれを再び戻すであろうという、この道理は見出されません<sup>411</sup>」(DN: II. 99 [118-119])

ここでは、如来が命乞いをするのではなく、三ヶ月後に般涅槃することを宣言している。対応する『長阿含經』「遊行經」では、

「私はすでに生命を捨てました。すでに捨てて、すでに吐きました。如来が自分で言葉を違わせようと望んでいても、この道理はありません。たとえば、権勢をもつ高貴な長者が食物を地に吐き、どうしてまたその食物をとって食べるでしょうか<sup>412</sup>」(T1. 17b)

と記述している。この下線部が『長阿含經』「遊行經」のみに見られる伝承である。ここでは、吐いた食物を食べ戻すことは決してないことを伝える比喩が特徴的である。

『長部註』「大般涅槃經註」では、「再び戻すであろう」について、

「再び戻すであろうとは、捨てられたもの (catta)、吐かれたもの (vanta) であるという、それを実に再び食べ戻すであろう (puna patikhādissati) という意味である<sup>413</sup>」(DA: II. 154 [564])

と註釈している。おおよそ比喩の内容と註釈の内容が一致している。

この内容について本庄良文 [1988: 51] は、ジャイナ経典『ウッタラッジャーヤー』第二十二章に「あなたに災いあれ、王族の人よ。生きんがために〔一度〕吐き出したものを〔再び〕飲み込みたいと望むとは」という伝承が存在することを指摘している。

以上の下線部を総合すると、この事例は「平俗的な事例」に当てはめられる。生きようとして吐いたものを戻すことはないという比喩をもつ伝承である。この事例は、『長部』「大般涅槃經」に確認できない「吐いたものは戻さない」という比喩を示す伝承が、『長部註』「大般涅槃經註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料と『ウッタラッジャーヤー』とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

<sup>411</sup> yaṃ kho panetaṃ, Ānanda, tathāgatenā cattaṃ vantaṃ muttaṃ pahīnaṃ paṭinissaṭṭhaṃ ossaṭṭho āyusaṅkhāro, ekamsena vācā bhāsita, “na cirāṃ tathāgataṃ parinibbānaṃ bhavissati. ito tiṇṇaṃ māsaṇaṃ accayena tathāgato parinibbāyissati” ti. tañca tathāgato jīvitahetuṃ puna paccāvamissatīti netāṃ ṭhānaṃ vijjati.

<sup>412</sup> 吾已捨性命、已棄已吐。欲使如来自違言者、無有是處。譬如豪貴長者、吐食於地、寧當復有肯還取食不。

<sup>413</sup> puna paccāvamissatīti yaṃ cattaṃ vantaṃ, taṃ vata puna patikhādissatīti attho.

### 3. 2. 3. 9. 事例 9: 人物に関連した事例

『長部』「大般涅槃經」では、マッラ族 (Malla) の子プクサ (Pukkusa) が仏の説法に感化され、金色の一对の美しい衣を仏とアーナンダとに施すという一場面がある。そのなかに以下のような伝承がある。

「そこで尊者アーナンダは、マッラ族の子プクサが出発してまもなく、その着用されている金色の一对の美しい衣 (singivaṇṇaṃ yugamaṭṭhaṃ) を世尊の身体に渡した。それが世尊の身体に手渡されると、光を消失したように見えた。そこで尊者アーナンダは世尊に『尊師よ、不思議なことです。尊師よ、珍しいことです。尊師よ、如来の皮膚の色は浄められ、浄化されています。尊師よ、この着用されている金色の一对の美しい衣が世尊の身体に渡されると、光 (accikā) を消失したように見えます』というこのことを申しあげた。

『アーナンダよ、これはそのとおりです。アーナンダよ、これはそのとおりです。二の時 (kāla) において如来の身体はきわめて浄められ、皮膚の色 (chavivaṇṇa) は浄化されます』<sup>414</sup> (DN: II. 111 [133-134])

ここでは、金色の一对の美しい衣よりも仏の皮膚の色が勝っていることを記している。対応する『長阿含経』「遊行経」では、

「彼は立ち去ってからまもなく、阿難は黄金の織布を如来に奉じた。如来は阿難を憐れみ、ただちにそれを受け取り、自分の体にはおった。そのとき、世尊は面持ちがゆったりとし、威光は極めて輝き、諸根は清浄であり、顔の様子は穏やかに喜んでいた……如来の光がいつもと異なるのは、二つの理由があります<sup>415</sup>」 (T1. 19b-c)

と記述している。この下線部が『長阿含経』「遊行経」のみに見られる伝承である。「諸根の清浄」を説いている点が特徴的である。

『長部註』「大般涅槃經註」では、「アーナンダよ、この二の時において」を註釈するかたちで以下のように説明している。

「アーナンダよ、この二の時においてとは、なぜ、この二の時においてこのようになるのか？

食の殊勝 (āhāravisesa) と強い喜悅 (balavasomanassa) によってである。この二の時に全体の鉄圍山における神々が食 (āhāra) に滋養素 (ojā) を含める。その勝れた食べ物を腹に入れると、明浄な色を現前させる。食による現前の色が明浄であることから、意を第六とする諸根 (manacchatthāni indriyāni) がきわめて輝く (virocanti)<sup>416</sup>」 (DA: II.

<sup>414</sup> atha kho āyasmā Ānando acirapakkante Pukkuse mallaputte taṃ singivaṇṇaṃ yugamaṭṭhaṃ dhāraṇīyaṃ bhagavato kāyaṃ upanāmesi. taṃ bhagavato kāyaṃ upanāmitaṃ hataccikaṃ viya khāyati. atha kho āyasmā Ānando bhagavantaṃ etadavoca, “acchariyaṃ, bhante, abbhutaṃ, bhante, yāva parisuddho, bhante, tathāgatassa chavivaṇṇo pariyodāto. idaṃ, bhante, singivaṇṇaṃ yugamaṭṭhaṃ dhāraṇīyaṃ bhagavato kāyaṃ upanāmitaṃ hataccikaṃ viya khāyati” ti.

“evametam, Ānanda, evametam, Ānanda dvīsu kālesu ativiya tathāgatassa kāyo parisuddho hoti chavivaṇṇo pariyodāto” .

<sup>415</sup> 其去未久、阿難尋以黃暈奉上如来。如来哀愍、即為受之、被於身上。爾時、世尊顏貌縱容、威光熾盛、諸根清淨、面色和悅……有二因緣、如来光色有殊於常。

<sup>416</sup> imesu kho, Ānanda, dvīsupi kālesūti kasmā imesu dvīsu kālesu evaṃ hoti? āhāravisesena ceva balavasomanassena ca. etesu hi dvīsu kālesu sakalacakkavāle devatā āhāre ojaṃ



以上の下線部をまとめると、仏という「人物に関連した事例」になる。この事例は、『長部』「大般涅槃經」に確認できない「仏の輝きにおける六根の輝き・清浄の存在」に関連した伝承が、『長部註』「大般涅槃經註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 3. 10. 事例 10: “kira” を有する事例

『長部』「大般涅槃經」では、仏の般涅槃が近いときのサーラ双樹 (yamaka-Sāla) における出来事の一つを以下のように述べている。

「ちょうどそのとき、尊者ウパヴァーナ (Upavāṇo) が世尊の前に立って、世尊を扇いでいた。そこで世尊は尊者ウパヴァーナを『比丘よ、離れなさい。私の前に立ってはいけません』と去らせられた<sup>417)</sup> (DN: II. 114 [138])

アーナンダは、仏がウパヴァーナを去らせた理由を仏に尋ねている。仏は以下のように答えている。

「アーナンダよ、神々は『実に私たちは如来にお会いするために遠くからやって来た。阿羅漢、正等覚者である如来たちが世界にお生まれになるのは、いつであろうか。今日、夜、最後の時に如来の般涅槃が起こるであろう。この大きな威力をもつ比丘 (ウパヴァーナ) が世尊の前に立ち、妨げている。私たちは最後の時に如来にお会いすることができない』と、不機嫌になっています<sup>418)</sup> (DN: II. 115 [139])

仏の解答は、般涅槃が間近であるときにウパヴァーナがいるため、神々が仏と会うことができなくなって不機嫌となっている。したがって、ウパヴァーナを去らせたという理由である。対応する『長阿含經』「遊行經」では、上記の『長部』「大般涅槃經」(B<sup>e</sup>の200節)とほぼ同じ伝承を記したのち、以下のような展開を描写している。

「阿難は仏に、『この尊い比丘 (梵摩那) はもともとどのような徳を積み、どのような行いを修めて今、これほどの大きな威徳があるようになったのですか』と申しあげた。仏は阿難に、『はるか過去、久遠の九十一劫前の時、世に仏がおり、毗婆尸と言われた。そのとき、この比丘は歡喜心を持って手に草の松明を取って、その塔を照らした。この因縁によって今、この比丘の威光は上方の二十八天を貫いており、諸天の神々の光が及ぶことができないのである』と言われた<sup>419)</sup> (T1. 21b)

pakkhipanti, taṃ paṇitabhojanam kucchim pavisitvā pasannarūpaṃ samutṭhāpeti. āhārasamutṭhānarūpassa pasannattā manacchatthāni indriyāni ativiya virocanti.

<sup>417)</sup> tena kho pana samayena āyasmā Upavāṇo bhagavato purato ṭhito hoti bhagavantam bijayamāno. atha kho bhagavā āyasmantaṃ Upavāṇam apasāresi, “apehi, bhikkhu, mā me purato aṭṭhasi” ti.

<sup>418)</sup> devatā Ānanda, ujjhāyanti, “dūrā ca vatamha āgatā tathāgataṃ dassanāya. kadāci karahaci tathāgatā loke uppajjanti arahanto sammāsambuddhā. ajjeva rattiyā pacchime yāme tathāgatassa parinibbānaṃ bhavissati. ayaṅca mahesakkho bhikkhu bhagavato purato ṭhito ovārento. na mayaṃ labhāma pacchime kāle tathāgataṃ dassanāyā” ti.

<sup>419)</sup> 阿難白仏、「此尊比丘、本積何徳、修何行業、今者威徳乃如是乎」。

仏告阿難、「乃往過去、久遠九十一劫時、世有仏。名毗婆尸。時此比丘以歡喜心、手執草炬、以照彼塔。由此因縁、使今威光上徹二十八天。諸天神光、所不能及」。

この下線部が『長阿含経』『遊行経』のみに見られる伝承である。梵摩那（ウパヴァーナ長老）の「過去世の物語」が記されている。そのなかで「松明」というキーワードに注意しておこう。

『長部註』『大般涅槃経註』では、「如来にお会いすることが」を註釈するなかで以下のような伝承を述べている。

「[ウパヴァーナ長老の過去世は] カッサパ仏 (Kassapabuddha) の塔廟 (cetiya) における守護神 (ārakkhadevatā) であったからである。伝え聞くとくころでは、ヴィパッシー (Vipassī) 正等覚者が般涅槃されたとき、一塊の黄金の集まりのような仏舎利 (dhātusarīra) にするために一つの塔廟を作った。長命の諸仏のために一つの塔廟が現れた。それ (塔廟) に人々は一ラタナの長さを持ち、手尺の広さを持ち、二本の指の厚さをもつ黄金の煉瓦と雄黄の鶏冠石によって粘土の務めを、胡麻油によって水の務めを完成させて、一ヨージャナの量の [塔廟に] 起こし上げた。そこから地の神々は一ヨージャナの量の [塔廟に]、そこから空に住む神、そこから熱雲神、そこから閻雲神、そこから四大王天、そこから三十三天は一ヨージャナの量の [塔廟に] 起こし上げた、このように七ヨージャナの塔廟が現れた。人々が花飾り・香料・衣服などをもち、やって来ると、守護神が受けとり、彼らが見ているなかで塔廟に供養した。そのとき、この [ウパヴァーナ] 長老はバラモンの大家長 (brāhmanamahāsāla) となり、一つの黄色の衣服 (pīṭaka-vattha) を持って行った。神々は彼の手から衣服を受けとり、塔廟に供養した<sup>420</sup> (DA: II. 171 [580])

『長部註』『大般涅槃経註』におけるその伝承の内容は詳細である。上記の『長阿含経』『遊行経』の伝承と比較すると、「ヴィパッシー仏の登場」と「ウパヴァーナ長老の塔廟への供養」という伝承が共通している。ここでは、「黄色の衣服」というキーワードに着目しておこう。

『根本説一切有部毘奈耶雜事』(所属は根本説一切有部、訳出年代は唐代 (710 年)、訳者は義浄) では、ウパヴァーナの過去世について、以下のような記載をしている。

「そのとき、鄒波摩那自身が出家した。そのとき、比丘たちは衣を着て鉢を持って城に入って乞食した。この人は順番で寺を守っていた。そのとき、激しい風があつて、暴雨がにわかにかつた。すでに仲間たちはすごい寒さにあつている。彼には『梵行者たちはこの寒い苦しみに遭つている。衣服はすべて濡れながら、今まさに来ようとしている。私は今、まさに厳かに備えて迎えるべきである』というこの思いが生じた。この思いをなし終えて、浴室のなかに入り、火を燃やして湯を暖め、寝台と席を設置しておいた。その廊下に衣服を掛けるために縄を繫いだ。寺の門の先に行き、比丘たちを待っていた。彼らはすでに到着して、屈みながら部屋のなかに入った。その濡れた衣服を受けとり、綺麗に洗濯し終わって棚の上に置いておいた<sup>421</sup> (T24. 394c)

<sup>420</sup> yasmā Kassapabuddhassa cetiye ārakkhadevatā ahoṣi. Vipassimhi kira sammāsambuddhe parinibbute ekagghanasuvannaṅkhandhasadisassa dhātusarīrassa ekameva cetiyam akamsu, dīghāyukabuddhānañhi ekameva cetiyaṃ hoti. taṃ manussā ratanāyāmāhi vidatthivittatāhi dvaṅgulabahalāhi suvaṇṇiṭṭhakāhi haritālena ca manosilāya ca mattikākiccaṃ tilateleneva udakakiccaṃ sādhetvā yojanappamaṇaṃ utthapesu. tato bhummā devatā yojanappamaṇaṃ, tato ākāsaṭṭhakadevatā, tato uṇhavalāhakadevatā, tato abbhavalāhakadevatā, tato cātumahārājikā devatā, tato tāvatimsā devatā yojanappamaṇaṃ utthapesunti evaṃ sattayojanikaṃ cetiyaṃ ahoṣi. manussesu mālāgandhavatthādīni gahetvā āgatesu ārakkhadevatā gahetvā tesam passantānamyeva cetiyaṃ pūresi. tadā ayaṃ thero brāhmanamahāsālo hutvā ekam pīṭakam vattham ādāya gato. devatā tassa hatthato vattham gahetvā cetiyaṃ pūjesi.

<sup>421</sup> 時鄒波摩那身為出家。時諸苾芻著衣持鉢、入城乞食。此人次當守寺。時有黑風暴雨卒起。

ここでは、「衣服」と「火」というキーワードに注目する。以上の下線部をまとめて、ウパヴァーナ（梵摩那，鄒波摩那）に関連する伝承のキーワードを図にすると、以下のようなものになる。

	ウパヴァーナの過去世	供養物・関連物	供養の対象
『長部』「大譬喻経」			
『長阿含』「遊行経」	比丘	松明	塔
『長部註』「大譬喻経註」	バラモンの大家長	黄色の衣服	塔廟
『根本説一切有部毘奈耶雜事』	比丘	衣服・火	

上図を見ていくと、「松明」が「火」と関連している。「黄色の衣服」のうちの「黄色」に注目すると、「松明」と「火」の色となる赤や黄と関連しているかもしれない。ここでは、“kira”の用例があるので、この事例を「“kira”を有する事例」に当てはめる。この事例は、「ウパヴァーナ」に関する伝承が変化や改編をこうむりながら南方上座部大寺派の『長部註』『大般涅槃経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とに伝播していった結果、それらの間における内容が部分的に共通したのである。

### 3. 2. 3. 11. 事例 11: 人物に関連した事例

『長部』「大般涅槃経」では、アーナンダが仏の遺体をどのように対処すべきかという質問を仏にする。仏は以下のように答えている。

「アーナンダよ、転輪王の遺体 (sarīra) を新しい布で包みます。新しい布で包んだあと、打たれた木綿で包みます。打たれた木綿で包んだあと、新しい布で包みます。この方法によって五百重により転輪王の遺体を包んだあと、鉄 (āyasa) の油槽に入れて、他の鉄の槽で覆います。そしてすべての薫香のうちに火葬の薪を作り、転輪王の遺体を火葬させます。四大路に転輪王の塔を作ります。アーナンダよ、転輪王の遺体に対してこのように行動します<sup>422</sup>」(DN: II. 117 [141-142])

ここでは、仏の遺体を鉄の槽で覆うべきことが伝えられている。対応する『長阿含経』『遊行経』では、

「転輪聖王の葬儀の方法は、まず香湯でその体を洗い、新しい木綿の布で周囲に体全体をつつみ、五百枚の織布で次々とつつみます。体を金の棺に入れて麻の油を注ぎ終えます。金の棺を持ち上げて、二番目の大きな鉄の槨の中に置き、梅檀香の槨をその外側に重ねます。多くのすばらしい香りを積み重ね、その上を厚くおおい、茶毘にふしてから舍利を拾います。四方に通じる道に塔廟を立てて、徳を示す石柱に絹をかかげ、国の通行人たちすべてが法王の塔を見て、正しい教えを思いだし、多くの利益を受けさせるよ

既属嚴寒、彼作是念、『諸梵行者遭此寒苦。衣服皆湿将欲来至。我今宜応嚴辦相待』。作此念已、入浴室中。然火煖湯、敷設床席。於其廊下繫繩為架。詣寺門首望諸苾芻。彼既至已屈入室中。取其湿衣淨澆濯已、安在架上。

<sup>422</sup> rañño, Ānanda, cakkavattissa sarīraṃ ahatena vatthena veṭṭenti, ahatena vatthena veṭṭetvā vihatena kappāsena veṭṭenti, vihatena kappāsena veṭṭetvā ahatena vatthena veṭṭenti. etenupāyena pañcahi yugasatehi rañño cakkavattissa sarīraṃ veṭṭetvā āyasāya teladoṇiyā pakkhipitvā aññissā āyasāya doṇiyā paṭikujjitvā sabbagandhānaṃ citakaṃ karitvā rañño cakkavattissa sarīraṃ jhāpentī. cātumahāpathe rañño cakkavattissa thūpaṃ karonti. evaṃ kho, Ānanda, rañño cakkavattissa sarīre paṭipajjanti.

うにします<sup>423</sup>」(T1. 20a-b)

この下線部が『長阿含経』「遊行経」のみに見られる伝承である。「金の棺」となっているのが特徴的である。

『長部註』「大般涅槃経註」では、「鉄の」について、「鉄のとは、黄金 (sovanna) のということである。なぜなら黄金は、ここでは『鉄』と意趣されたからである<sup>424</sup>」(DA: II. 175 [583])と註釈している。ここでは、「鉄」を「黄金」と同義にしていることが知られる。

『般泥洹経』では、「体を金の棺に入れて、麻の油を注いでうのおわせることを終え、金の棺を持ち上げて、二番目の大きな鉄の槨の中に置きます<sup>425</sup>」(T1. 186c)と記している。

『大般涅槃経』<sup>426</sup>は、以下のように述べている。

「金の棺の中に〔体を〕入れ、また銀の棺を作り、金の棺における器として、また銅の棺を作り、銀の棺における器にして、また鉄の棺を作り、銅の棺における器とします<sup>427</sup>」(T1. 200a)

以上の下線部を総括して、仏という「人物に関連した事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「大般涅槃経」に確認できない「仏の遺体を金の棺に入れる」という伝承が、『長部註』「大般涅槃経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 3. 12. 事例 12: 人物に関連した事例

『長部』「大般涅槃経」では、仏の最後の直弟子となったスバツダ (Subhadda) に対して、仏は「別住の定型句」を言い渡した。そして、「彼は世尊の最後の直弟子 (pacchima-sakkhisāvaka) になった、と<sup>428</sup>」と伝えられている (DN: II. 125-126 [152-153])。スバツダが出家して入団したのち、すぐに阿羅漢になったことは明白である。しかし、その別住時期は上述の事例のように明白でない (B<sup>e</sup> の 215 節)。

対応する『長阿含経』「遊行経」では、「その (出家した) とき、夜がまだふけないうちに阿羅漢となった。この者 (須跋) は如来の最後の弟子となった。先に滅度して、仏の方が後に〔般涅槃と〕なった<sup>429</sup>」(T1. 25b)と述べている。この下線部が『長阿含経』「遊行経」のみに見られる伝承である。仏が在世していたときに須跋 (スバツダ) が滅度していたことが確認できる。

『長部註』「大般涅槃経註」では、「彼は、世尊の最後の直弟子になった」を註釈するかたちで以下の伝承を説いている。

「彼は世尊の最後の直弟子になったとは、結集の作者 (saṅgītikāra) たちの言葉である。そのうち、世尊が存続しているときに (bhagavati dharamāne) 出家して (pabbajitvā)、

423 聖王葬法、先以香湯洗浴其体、以新劫貝周遍纏身、以五百張置次如纏之。内身金棺、灌以麻油畢、拳金棺置於第二大鉄槨中、梅檀香槨次重於外。積衆名香、厚衣其上、而闍維之訖、收舍利。於四衛道起立塔廟、表刹懸繒、使国行人皆見法王塔、思慕正化、多所饒益。

424 Āyasāyāti sovannāya. sovannañhi idha, “ayasam” ti adhippetam.

425 内身金棺、灌以麻油沓膏畢、拳金棺、置於第二大鉄槨中。

426 所属は不明、訳出年代は東晋代、訳者は法顕か求那跋陀羅。

427 内金棺中、又作銀棺、盛於金棺、又作銅棺、盛於銀棺、又作鉄棺、盛於銅棺。

428 so bhagavato pacchimo sakkhisāvako ahoṣīti.

429 時夜未久即成羅漢、是為如来最後弟子。便先滅度而仏後焉。

後の時分において授戒 (*upasampadā*) を得て業処を理解し、阿羅漢果を得た。あるいは入団を受持しているとき、〔授戒を〕得て、後の時分において業処を理解し、阿羅漢果を得た。あるいは業処を受持しているとき、〔授戒を〕得て、後の時分において阿羅漢果を得たという、そのすべてが最後の直弟子である。この者 (スバツダ) は、世尊が存続しているときに出家し、授戒して業処を理解し、阿羅漢果を得た、と<sup>430</sup> (DA: II. 182 [590-591])

以上の下線部から、スバツダ (須跋) という「人物に関連した事例」に当てはめる。ここでは、スバツダが仏の在世中に出家して阿羅漢果も得たという伝承になっている。この事例は、『長部』「大般涅槃經」に確認できない「スバツダ」に関連した伝承が、『長部註』「大般涅槃經註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 3. 13. 事例 13: “kīra” を有する事例

『長部』「大般涅槃經」では、仏が般涅槃したのちに神々とクシナーラーのマツラ族とが仏の遺体を移送するときの伝承について、以下のように描写されている。

「そこで神々とクシナーラーのマツラ族は、世尊の遺体を天と人の踊りによって、歌によって、音楽によって、花飾りによって、香料によって尊敬し、尊重をし、崇拝し、供養しながら都市の北を通過して北に運び、北の門を通過して都市に入れ、都市の中央を通過して中央に運び、東の門を通過して出て、都市の東からマクタ・バンダナ (*Makuta-bandhana*) というマツラ族の塔廟というここに世尊の遺体を置いた<sup>431</sup>」 (DN: II. 132 [160-161])

『長阿含經』「遊行經」では、上記に対応する末羅族 (マツラ族) の仏の遺体に対する供養の伝承について、以下のように記載している。

「そのとき、路夷という末羅族の女性がおり、篤く仏道を信じていた。手に車輪のような金の花を捧げて舍利を供養した。そのとき、一人の老母がいた。声を挙げて称赞し、『このもろもろの末羅族は、このために大きな利得を得るでしょう。如来は末後にここで滅度されました。国のあらゆる人々がこぞって快く供養することができます』と言った<sup>432</sup>」 (T1. 28a)

この下線部が『長阿含經』「遊行經」のみに見られる伝承である。路夷と老婆という二人の女性が登場人物となり、「車輪のような金の花」(供養の品物) と「老婆の称赞」(供養の

<sup>430</sup> *so ca bhagavato pacchimo sakkhisāvako ahoṣīti saṅgītikāraṇānaṃ vacanaṃ. tattha yo bhagavati dhamaṇe pabbajitvā aparabhāge upasampadam labhitvā kammaṭṭhānaṃ gahetvā arahattam pāpuṇāti, upasampadampi vā dhamaṇeyeva labhitvā aparabhāge kammaṭṭhānaṃ gahetvā arahattam pāpuṇāti, kammaṭṭhānampi vā dhamaṇeyeva gahetvā aparabhāge arahattameva pāpuṇāti, sabbopi so pacchimo sakkhisāvako. ayaṃ pana dhamaṇeyeva bhagavati pabbajito ca upasampanno ca kammaṭṭhānaṃca gahetvā arahattam pattoti.*

<sup>431</sup> *atha kho devatā ca Kosinārakā ca Mallā bhagavato sarīraṃ dibbehi ca mānusahehi ca nacchehi gītehi vāditehi mālehi gandhehi sakkarontā garuṃ karontā mānentā pūjentā uttarena uttaram nagarassa haritvā uttarena dvārena nagaraṃ pavesetvā majjhena majjhaṃ nagarassa haritvā puratthimena dvārena nikkhamitvā puratthimato nagarassa Makuṭabandhanaṃ nāma Mallānaṃ cetiyaṃ ettha ca bhagavato sarīraṃ nikkhipimsu.*

<sup>432</sup> 時有路夷末羅女。篤信仏道。手擎金花大如車輪、供養舍利。時有一老母。举声讚曰、「此諸末羅、為得大利。如来末後於此滅度。举国士民、快得供養。」

事柄)というキーワードが特徴的である。後述するが、阿難が迦葉に質問されて回想するシーンがあり、そこで老婆が涙を落としたことを阿難が証言している (T1. 28c-29a)。「老婆の涙」(付着の事柄)もキーワードとして取り扱う。

『長部註』『大般涅槃經註』では、「都市の中央を通過して中央に運び」を註釈するかたちで以下のような伝承を述べている。

「都市の中央を通過して中央に運びとは、このように世尊の遺体が運ばれているとき、マッラ族の將軍バンドウラ (Bandhula) の妻マツリカー (Mallikā) は『彼等が世尊の遺体を運んでいる』と聞き、自分の主人が亡くなって以後、受用せずに置いておいたヴィサーカー (Visākhā) の莊身具に等しい、大きな蔓のような莊身具 (mahālatāpasādhanam) を取り出させた。そして『私はこれで師を供養しよう』と、それを清めさせ、香水で洗浄し、門に立っていた。伝え聞くところでは、その莊身具はその二人の女性と盜賊デーヴァダーニヤ (Devadāniya) の家という三ヶ所にあった。彼女は師の遺体が門に到着したとき、『親愛なるお方たちよ、師の遺体を降ろしてください』と言った。そしてその莊身具を師の身体に放った<sup>433</sup> (DA: II. 189 [597])

この伝承から窺えることは、「マツリカーとヴィサーカーという二人の女性の登場人物」と「女性の舍利供養」という内容が、『長阿含經』『遊行經』におけるそれらの内容と共通している。二人の女性のうち、ヴィサーカーが仏の舍利移送時にはいないことと、「大きな蔓のような莊身具」(供養の品物)というキーワードとに注意すべきである。

『長部』『大般涅槃經』の伝承と直接対応する部分 (B<sup>e</sup> の 229 節) ではないが、『般泥洹經』では、迦葉によって仏の遺体の足に異なる色がある理由を尋ねられた阿難は、「弱ったお婆さんがいました。仏の足を敬礼すると、その上の涙を落としました<sup>434</sup> (T1. 189c) と答えている。ここでは、弱ったお婆さんと涙 (付着の事柄) というキーワードに着目する。

同じく直接対応する部分ではないが、『大般涅槃經』では、迦葉によって仏の遺体の足に汗 (付着の事柄) がある理由を尋ねられた阿難は回想し、以下のように答えている。

「女性たちは力にとぼしかったので、前に進むことができませんでした。そこで先に比丘尼と女性信者たちに如来が到着した場所で礼拝させ、供養させることを認めました。そのとき、独りの貧しい優婆夷がいました。年は百歳です。婆羅門、および王族・長者・居士は見ようとしましたが、マッラ族の妻・女性・年老いた女性・若い女性・大人の女性・少女に、美しい香水・花で様々に供養させました<sup>435</sup> (T1. 207a)

この伝承では、男性が女性を先に供養させたという形式にもとづき、百歳の貧しい優婆夷と多数の女性との存在を示している。香水と花 (供養の品物) というキーワードが特徴的である。

以上の下線部を総合すると、以下のような図になる。

433 **majjhena majjhaṃ nagarassa haritvāti evaṃ hariyamāne bhagavato sarīre Bandhulamallasenāpatibhariyā Mallikā nāma, “bhagavato sarīraṃ āharanti”**ti sutvā attano sāmikassa kālaṃ kiriyato paṭṭhāya aparibhuñjitvā **ṭhapitaṃ Visākhāya pasādhanasadisam mahālatāpasādhanam niharāpetvā, “iminā satthāraṃ pūjessāmi”**ti tam majjāpetvā gandhodakena dhovitvā dvāre thitā. tam kira pasādhanam **tāsañca dvinnam itthīnam**, Devadāniyacorassa geheti tisuyeva thānesu ahoṣi. **sā ca satthu sarīre dvāraṃ sampatte, “otāretha, tātā, satthusarīraṃ”**ti vatvā tam pasādhanam **satthusarīre patimuñci.**

434 有羸老母、稽首仏足、墮淚其上。

435 女人羸弱、不必得前。即便先聽諸比丘尼及優婆夷到如来所礼拝供養。爾時有一貧窮優婆夷、年一百歳。見諸婆羅門、及以利利長者居士、力士妻女、長幼大小、以妙香華種種供養。

	登場人物	舍利供養	供養（付着）の品物（事柄）
『長部』「大般涅槃經」	マツラ族	○	踊り・歌・音楽・花飾り・香料
『長阿含經』「遊行經」	路夷（末羅族の女性）	○	車輪のような金の花
	老母	×	称赞・涙
『長部註』 「大般涅槃經註」	マツリカー	○	大きな蔓のような荘身具
	ヴィサーカー	×	×
『般泥洹經』	弱ったお婆さん	○	涙
『大般涅槃經』	独りの貧しい優婆夷（百歳）	○	香水・花・汗
	多数の女性		

※○×＝供養の有無.

いずれの伝承においても、前後の文脈でマツラ族が如来の舍利を供養している状況は確認できる。『長阿含經』「遊行經」、『長部註』「大般涅槃經註」、『般泥洹經』『大般涅槃經』では、すべての伝承に女性が登場している。そのなかでも『長阿含經』「遊行經」、『長部註』「大般涅槃經註」では、女性二人という数は一致している。そのうちの一人は仏の舍利移送時にはいないことと、もう一人が供養の品物を差し出したということが共通している。『大般涅槃經』でも二種類の女性が登場している。しかしながら、「多数の女性」は抽象的な表現なので除外した。

『長阿含經』「遊行經」と『般泥洹經』と『大般涅槃經』では、迦葉によって質問された阿難が答えるという形式のもと、「弱く、貧しい女性、老母、優婆夷」が仏の遺体に涙や汗を落としたと説かれた伝承が共通している。

ここでは、“kira”の用例があるので、この事例を“kira”を有する事例に当てはめる。この事例は、「女性や舍利供養や供養の品物」などに関連した多様な伝承が変化や改編をこうむりながら南方上座部大寺派の『長部註』「大般涅槃經註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とに伝播していった結果、それらの間における内容が部分的に共通したのである。

### 3. 2. 3. 14. 事例 14: “kira”を有する事例

『長部』「大般涅槃經」では、仏の遺体を火葬しようとしていたとき、マハーカッサパ (Mahākassapa) が遅れて到着する場面がある。以下のとおりである。

「そこで尊者マハーカッサパは、クシナーラーにあるマクタ・バンドナというマツラ族の塔廟にある世尊の火葬の薪に近づいた。近づいて衣を一肩にして、合掌を向けて三度、火葬の薪を右回りし、世尊の足に頭で礼拝した<sup>436</sup>」(DN: II. 134 [163])

対応する『長阿含經』「遊行經」では、

<sup>436</sup> atha kho āyasmā Mahākassapo yena Kusinārā Makuṭabandhanam nāma Mallānam cetiyam, yena bhagavato citako tenupasaṅkami, upasaṅkamtivā ekamsaṃ cīvaraṃ katvā añjaliṃ paṇāmetvā tikkhattuṃ citakaṃ padakkhiṇaṃ katvā bhagavato pāde sirasā vandi.

「そのとき、大迦葉はちょうど香水をかけた薪の集積の方に向かった。そのとき、仏の身体が何重もの棺のうちより両足を二本とも出したとき、足に異なった色があった。迦葉は見て怪しみ、阿難に『仏身は金色であるのに、どうして異なった色があるのですか』と尋ねた。

阿難は答えて、『先ほど一人の老母がいました。悲哀しながら進み、手で仏足を撫でたとき、涙がその上に落ちました。それゆえに色が異なっただけです』と言った。

迦葉は聞いて非常に悲しみ、香水をかけた薪の集積の方に向かい、仏舍利を礼拝した。そのとき、四部の会衆と上方の神々も一緒に礼拝した。そこで仏足は、たちまちうちに消えた。そのとき、大迦葉は薪の集積の周りを三度、回った<sup>437</sup>」(T1. 28c-29a)

と記述している。この下線部が『長阿含経』「遊行経」のみに見られる伝承である。「自然に仏足が出現すること」と「天人の礼拝」と「自然に仏足が消えること」を述べている点が特徴的である。

『長部註』「大般涅槃経註」では、「そこで尊者マハーカッサパは、クシナーラーにある…頭で礼拝した」を註釈するかたちで以下のような伝承を記載している。

「そこで尊者マハーカッサパは、クシナーラーにある……頭で礼拝したとは、伝え聞くところでは、長老は……決意した。決意の心 (adhithānacitta) とともに、その五百重の布地は二様になり、雲の間の満月のように足が出てきた。長老は開花した赤蓮華のような手を伸ばし、黄金色の師の足における踝まで堅く持ち、自分の高貴な頭にとどめさせた。それゆえに、『世尊の足に頭で礼拝した』と説かれた。

多くの人々はその不思議なことを見て、一斉に大歓声があがった。香料・花飾りなどで供養し、好むままに礼拝した……

すべてのものが場所のままにとどまった。昇り、月が没したときのように、太陽が〔没したときの〕ように如来の足が消えたとき、多くの人々は大号叫をして悲泣した。般涅槃の時よりまさった悲心が生じた<sup>438</sup>」(DA: II. 195 [603])

ここでは、「自然に仏足が出現すること」と「人々の礼拝」と「自然に仏足が消えること」が述べられている。このような内容の表現を便宜上、(1) のケースとする。

“Mahāparinirvāṇa-sūtra” (所属は説一切有部系 (?), 作成年代・編纂者は不明)<sup>439</sup>には、

<sup>437</sup> 時大迦葉、適向香積。於時仏身、從重槨内、双出兩足、足有異色。迦葉見已、怪問阿難、「仏身金色。是何故異」。

阿難報曰、「向者有一老母、悲哀而前、手撫仏足、涙墮其上。故色異耳」。

迦葉聞已、又大不悅、即向香積、礼仏舍利。時四部衆及上諸天、同時俱礼。於是仏足忽然不現。大迦葉繞積三匝。

<sup>438</sup> **atha kho āyasmā Mahākassapo yena Kusinārā pe sīrasā vandīti** therō kira……adhīṭṭhāsī. saha adhiṭṭhānacittena tāni pañca dussayugasatāni dvedhā katvā valāhakantarā punnacando viya pādā nikkhamimsu. therō vikasitarattapadumasādise hatthe pasāretvā suvaṇṇavaṇṇe satthupāde yāva gopphakā dalhaṃ gahevā attano siravare patiṭṭhapesi. tena vuttaṃ, “bhagavato pāde sīrasā vandī”ti. ……

mahājano tam acchariyam disvā ekappahāreṇeva mahānādam nadi, gandhamālādīhi pūjetvā yathārucci vandi……sabbam yathāṭhāne ṭhitameva ahoṣi. utthahitvā pana atthaṅgate cande viya sūriye viya ca tathāgatassa pādesu antarāhitesu mahājano mahākanditam kandi. parinibbānakālate adhiṭṭhāram kāruṇṇam ahoṣi.

<sup>439</sup> E. Waldschmidt が中央アジアのトルファンより出土した梵本の断片を『根本説一切有部毘奈耶雜事』と “Hḍul ba phran tshogs kyi gshi” とによって対照し、校訂出版したものである。



以下のような記載がある。

「〔マハーカーシュヤパは〕近づき、油が満ちた鉄槽 (ayodronī) を開き、五百の軛を開き、打たれた綿を開いた。打たれた綿を開き、世尊の遺体を開くことなく礼拝した……そこで尊者マハーカーシュヤパには、『私は自分で世尊の遺体への供養に熱心になってはどうであろうか』というこの思いがあった。そこで尊者マハーカーシュヤパは他の打たれた綿と他の五百の軛を集め、世尊の身体を打たれた綿で包み、五百の軛で包み、油が満ちた鉄槽のなかに置き、鉄槽を覆い、すべての香木で積まれたものを積み、一方に近づいた<sup>440</sup>」(Mp. 428, 430)

この伝承では、「棺を開くこと」と「それを元に戻すこと」を現実的に描写している。このような内容の表現を便宜上、(2) のケースとする。

他の諸本に目を転じると、『仏般泥洹經』では、「仏はその声に応じ、両足が出てきた。迦葉は頭の額を仏の足につけた<sup>441</sup>」(T1. 174a)、「天神・鬼・龍、帝王・民衆のすべてが仏の足に礼拝した。会衆が礼拝し終わると、足は棺のなかに戻った<sup>442</sup>」(T1. 174b) と記している

ので、(1) のケースとなる。『般泥洹經』では、「その仏の遺体について重い棺の裏より両足が出てきた<sup>443</sup>」(T1. 189c)、「比丘、比丘尼、男性信者、女性信者、天・龍・鬼・神、王天樂神、質諒神、金翅鳥神、愛欲神、蛇軀神たちが各自進んで、仏の足を恭しく礼した<sup>444</sup>」(T1. 190a) と記載しているので、(1) のケースとなる。

『大般涅槃經』では、「そのとき、如来については宝の棺のうちより両足が出てきた<sup>445</sup>」(T1. 206c)、「香水、花をもって仏の棺を供養し、礼拝して讃嘆し、すべての者たちがなし終えると、ここで両足が自然に入り込んだ<sup>446</sup>」(T1. 207a) と記述しているので、(1) のケースとなる。

『根本説一切有部毘奈耶雜事』では、「香木を除去して大きな金の棺を開き、たくさんたたみ込んだ綿が開きおわると、尊きお顔を見て、頭の額で足に礼拝した<sup>447</sup>」(T24. 401b) と述べているので、(2) のケースとなる。

以上の下線部を比較すると、(1) と (2) とのケースに分類される二種類の伝承の方向性が見えてくる。(1) のケースは、『長阿含經』『遊行經』(法藏部)、『長部註』『大譬喻經註』(南方上座部大寺派)、『仏般泥洹經』『般泥洹經』『大般涅槃經』における「自然に仏足が出現すること」「天人の礼拝」「自然に仏足が消えること」という伝承である。

(2) のケースは、『根本説一切有部毘奈耶雜事』と“Mahāparinirvāṇa-sūtra” (説一切有部系) とにおける「棺を開くこと」と「それを元に戻すこと」という伝承である。

---

<sup>440</sup> upetya tailapūrnām ayodronīm vigopatati pañcayugaśatāni vigopayati vihatāni karpāsāni vigopayati vihatāni karpāsāni vigopayitvā bhagavataḥ śarīram avigopitam vandate……athāyusmato Mahākāśya etad abhavad. yannu ahaṃ svayaṃ eva bhagavataḥ śarīrapūjāyām autsukyam āpadyeya. athāyusmān Mahākāśyapo ‘nyāni vihatāni karpāsāni anyāni pañcayugaśatāni samudāniya bhagavataḥ śarīram vihatāih karpāsair vestayitvā pañcabhir yugaśatair vestayitvā tailapūrnāyām ayodronyām prakṣipyānya yāyodronyā pracchādya sarvagandhakāsthāis citām citvaikānte ‘pakraṅtaḥ.

<sup>441</sup> 仏便応声双出両足。迦葉即以頭面著仏足。

<sup>442</sup> 天神鬼龍、帝王黎民、皆礼仏足。衆礼訖畢、足還入棺。

<sup>443</sup> 於是仏尸從重棺裏双出両足。

<sup>444</sup> 諸比丘・比丘尼、清信士・清信女、天・龍・鬼神・王天樂神、質諒神、金翅鳥神、愛欲神、蛇軀神、各前稽首仏足。

<sup>445</sup> 爾時如来於宝棺内、而出双足。

<sup>446</sup> 即以香華、供養仏棺、礼拝讃歎。皆悉畢已、於是双足、自然還入。

<sup>447</sup> 除去香木啓大金棺、千疊及絮並開解已、瞻仰尊容頭面礼足。

『長部』「大般涅槃經」の伝承は、この二種類の方向性がない最も簡素な形式となっている。以上の下線部をまとめると、この事例は“kira”の用例があるので、この事例を“kira”を有する事例に当てはめる。この事例は、「仏の棺の周辺で起きた出来事」を示した伝承が変化や改編をこうむりながら南方上座部大寺派の『長部註』「大般涅槃經註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とに伝播していった結果、大きく(1)と(2)とのケースに分かれ、それらの間における内容が部分的に共通したのである。

### 3. 2. 3. 15. 事例 15: 人物に関連した事例

『長部』「大般涅槃經」(B<sup>e</sup>の236節)では、各王国や部族が仏の舍利を祭って塔を作ろうと望み、クシナーラーのマツラ族のもとに使者を送りつけている。そのことについて、「ここでパーヴァーのマツラ族は、クシナーラーのマツラ族に使者(dūta)を送った<sup>448</sup>」(DN: II. 136 [165])という伝承がある。

対応する『長阿含經』「遊行經」では、

「そのとき、波婆国のもろもろの末羅族はすぐに国中に命令し、四種の兵である象兵・馬兵・車兵・歩兵を整えて拘尸城に至り、使者を派遣して言った<sup>449</sup>」(T1. 29b)

と記している。この下線部が『長阿含經』「遊行經」のみに見られる伝承である。象兵・馬兵・車兵・歩兵といった「四種の兵」の派兵と使者の派遣とを示している点が特徴的である。

『長部註』「大般涅槃經註」では、上記の『長部』「大般涅槃經」の伝承と直接対応する部分ではないが、同じB<sup>e</sup>の236節においてアジャータサットウ王が「使者を送った」を註釈するかたちで以下のように解説している。

「そのうち、使者を送ったとは、使者と手紙を送ったということである。送り、『もし[仏の舍利が]見られるならば、よいことである。もし見られないならば、私は運用する方法で運びだそう』と、四の支分をもつ軍勢(sena)を武装し、自分(アジャータサットウ王)も出て行った<sup>450</sup>」(DA: II. 199 [607])

以上の下線部から判断すると、四種の軍勢・兵と使者という「人物に関連した事例」となる。ここでは、軍勢の派兵による脅迫を手段として使者を派遣したという伝承になっている。この事例は、『長部』「大般涅槃經」に確認できない「軍勢の派兵と使者の派遣」という伝承が、『長部註』「大般涅槃經註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 3. 16. 事例 16: 人物に関連した事例

『長部』「大般涅槃經」では、ドーナ・バラモン(Doṇa-brāhmaṇa)が各王国や部族を説得して、仏舍利を平等に八分割するという一場面がある。以下のような伝承である。

「『友らよ、わかりました』と、ドーナ・バラモンはその集団、会衆に答えた。そして、世尊のもろもろの舍利を八種に平等によく分配して分けて、その集団、会衆に『友らよ、

<sup>448</sup> atha kho Pāveyyakā Mallā Kosinārakānaṃ Mallānaṃ dūtaṃ pāhesuṃ.

<sup>449</sup> 時波婆国諸末羅、即下国中、嚴四種兵象兵・馬兵・車兵・歩兵、到拘尸城、遣使者言。

<sup>450</sup> tattha dūtaṃ pāhesīti dūtañca paṇṇaṇca pesesi. pesetvā ca pana, “sace dassanti, sundaraṃ. no ce dassanti, āharaṇupāyena āharissāmi” ti caturaṅginim senam sannayhitvā sayampi nikkhantoyeva.

この壺 (tumba) を私に与えてください。私も壺のために塔を〔作り〕、祭を行ないます』  
というこのことを言った<sup>451</sup>」 (DN: II. 137 [166])

対応する『長阿含経』『遊行経』では、

「そのときに香姓は、もろもろの王の言葉を聞き、直ちに舍利の所に行き、頭を大地につけて礼拝すると、ゆっくりと前に進み、仏の上顎の骨を取り、別の一面に置いた。直ぐに使者を遣わして、仏の上顎の骨を持ち、『阿闍世王の所に行きなさい』〔とやった〕<sup>452</sup>」 (T1. 29c)

と記載している。この下線部が『長阿含経』『遊行経』のみに見られる伝承である。香姓（ドーナ・バラモン）が「仏の上顎の骨（上牙）」を阿闍世王（アジャータサットウ王）に送ったことを示している。

『長部註』『大般涅槃経註』では、「世尊のもろもろの舍利を八種に平等によく分配して分けて」を註釈するなかで以下のような伝承を記述している。

「バラモンは、そのときに彼等が放逸であることを知り、〔仏の〕右の歯 (dakkhinadāthā) を取って、巻き物の内部 (vethantara) に置いた。そこで後に八様に平等によく分別して分けた。すべての舍利は、普通のナーリによっては十六ナーリとなった。一々の都市に住む者たちは、それぞれが二ナーリのものを得た。バラモンが舍利を分別しているとき、神々の主サッカ (Sakka) は『天をふくむ世界の疑惑を切断するために、四諦の話の縁となる世尊の右の歯は誰が取ったのか』と観察しているうちに、『バラモンが取った』と見た。そして『バラモンは歯によって適当な恭敬をすることはできないであろう。私がそれを取ろう』と〔考え〕、巻き物の内部から取り、黄金の箱 (suvannacaṅkotaka) に置いて天界に持っていき、小さな宝石の塔廟を確立させた<sup>453</sup>」 (DA: II. 201 [609])

以上の下線部を総括すると、この事例は、複数の登場人物がいるので、「人物に関連した事例」に当てはめる。この事例は、「仏の歯」に関する伝承が変化や改編をこうむりながら南方上座部大寺派の『長部註』『大般涅槃経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とに伝播していった結果、『長部註』『大般涅槃経註』は「仏の右の歯」となり、所有者がドーナ・バラモンからサッカという構図になる。北伝資料は「仏の上顎の骨」となり、所有者が香姓から阿闍世王という構図になる。それらの伝承から、『長部註』『大般涅槃経註』と北伝資料との間に共通する伝承が部分的に生まれたのである。

<sup>451</sup> “evaṃ, bho” ti kho Doṇo brāhmaṇo tesam saṅghānaṃ gaṇānaṃ paṭissutvā bhagavato sarīrāni aṭṭhadhā samaṃ suvibhattaṃ vibhajitvā te saṅghe gaṇe etadavoca, “imaṃ me bhonto tumbaṃ dadantu ahampi tumbassa thūpaṅca mahaṅca karissāmi” ti.

<sup>452</sup> 於時香姓、聞諸王語已、即詣舍利所、頭面礼畢、徐前取仏上牙、別置一面。尋遣使者、齎仏上牙、「詣阿闍世王所」。

<sup>453</sup> brāhmanopi tasmim samaye tesam pamattabhāvaṃ nātvā dakkhinadātham gahetvā vethantare thapesi, atha pacchā aṭṭhadhā samaṃ suvibhattaṃ vibhaji, sabbāpi dhātuyo pākatikanāliyā solasa nāliyo ahesum, ekekanagaravāsino dve dve nāliyo labhiṃsu. Brāhmaṇassa pana dhātuyo vibhajantasseva Sakko devānamindo, “kena nu kho sadevakassa lokassa kaṅkacchedanattāya catusaccakathāya paccayabhūtā bhagavato dakkhinadāthā gahitā” ti olokento, “brāhmaṇena gahitā” ti disvā, “brāhmaṇopi dāthāya anucchavikaṃ sakkāraṃ kātuṃ na sakkhissati, gaṇhāmi nan” ti vethantarato gahetvā suvannacaṅkotake thapetvā devalokam netvā cūlāmanicetiye patitthapesi.

### 3. 2. 3. 17. 小結

以上、十六の事例を通して『長部註』『大般涅槃經註』（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含』『遊行經』（法蔵部）、ジャイナ経典『ウッタラッジャーヤー』、『根本説一切有部毘奈耶雜事』と

“Mahāparinirvāṇa-sūtra”（説一切有部系）、『般泥洹經』『大般涅槃經』『仏般泥洹經』である。

この一つの事例は、『長部』『大般涅槃經』に確認できない伝承が上記の北伝資料と『長部註』『大般涅槃經註』とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』『大般涅槃經註』のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、仏に関連した伝承が主となり、多様な伝承となっている。

対応する北伝資料も非常に広範囲にわたる。ジャイナ教の資料の内容と『長部註』『大般涅槃經註』のソースとなる「古資料の古層」の内容が共通していることも確認できた。

### 3. 2. 4. 「大般涅槃經復註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 2. 4. 1. 事例 1: 人物に関連した事例

『長部』『大般涅槃經』では、アジャータサットウ王がヴァッジ族を征服しようと思ひ、マガダ国の大臣ヴァッサカーラ・バラモンを仏のもとに使わせる。そして、ヴァッジ族を征服できるかどうかを仏に尋ねた。仏はヴァッサカーラ・バラモンに質問されると、仏は側にいたアーナンダに以下のように尋ねた。

「ヴァッジ族は、ヴァッジ族のうちのそのヴァッジ族の高齢者であるという彼等を恭敬し、尊重をし、尊敬し、供養し、彼等のことを聞くべきものと考えていますか<sup>454</sup>」(DN: II. 63 [74])

対応する『長阿含経』『遊行經』には、「阿難よ、あなたは跋祇国の人々が父母に善く仕え、尊者を敬っていると聞いていますか<sup>455</sup>」(T1. 11b) という記述がある。この下線部が『長阿含経』『遊行經』のみに見られる伝承である。ここでは、「父母」を大切にすべきことが説かれている。

『長部註』『大般涅槃經註』では、「供養し」について、「供養しとは、五体投地 (nipaccakāra) を示しということである<sup>456</sup>」(DA: II. 109 [519]) と註釈している。

『長部復註』『大般涅槃經復註』では、「示し」について、「示しとは、『この者たちは私たちの祖父 (pitāmahā)、祖母 (mātāmahā) である』云々によって心の低い者になり、重要な心の様相を示しということである<sup>457</sup>」(DAṬ: II. 124 [161]) と説明している。

『根本説一切有部毘奈耶雜事』でも、「その国の民衆は、その父母や師匠のところで恭敬し、供養して、説かれた教えに随順し、誠意をもって違犯することはありません<sup>458</sup>」と述べている。

以上の下線部を総括すると、両親と親族が中心となるので、「人物に関連した事例」に当

<sup>454</sup> Vajji ye te Vajjinam vajjimahallakā, te sakkaronti garuṃ karonti mānenti pūjenti, tesaṅca sotabbam maññanti.

<sup>455</sup> 阿難、汝聞跋祇国人孝事父母、敬順師長不。

<sup>456</sup> pūjenti nipaccakāraṃ dassenti.

<sup>457</sup> dassenti “ime amhākam pitāmahā, mātāmahā” tiādinā nicacittā hutvā garucittākāram dassenti.

<sup>458</sup> 彼国人衆、於其父母師長之處、恭敬供養、隨順言教、情無違惱。

てはめる。この事例は、『長部』「大般涅槃經」に確認できない「両親と親族を大切にすべきこと」を示した伝承が、『長部復註』「大般涅槃經復註」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 4. 2. 事例 2: 人物に関連した事例

『長部』「大般涅槃經」では、仏の遺体が焼けた直後について、以下のような伝承を述べている。

「世尊の遺体が焼かれると、虚空から水流 (udakadhārā) が現われ、世尊の火葬の薪 (citakā) を消した。水をもつサーラ樹 (udakasāla) から [水流が] 出て、世尊の火葬の薪を消した。クシナーラーのマツラ族は、すべての香水をもって世尊の火葬の薪を消した<sup>459</sup>」(DN: II. 135 [164])

対応する『長阿含經』「遊行經」では、「そのとき、仏の薪の集積の側に娑羅樹の神がおり、篤く仏道を信じていた。間もなく神力によって仏の薪の集積の火を消した<sup>460</sup>」(T1. 29a)と記述している。この下線部が『長阿含經』「遊行經」のみに見られる伝承である。「神力」によって火が消されているのが特徴的である。

『長部註』「大般涅槃經註」では、「水をもつサーラ樹から」を註釈するかたちで以下のように解説している。

「水をもつサーラ樹からとは、囲み、立ったサーラ樹に関してこのことが説かれた。なぜなら、それらの幹の内部、枝の内部から水流が出て、消したからである<sup>461</sup>」(DA: II. 196 [604])

『長部復註』「大般涅槃經復註」では、「水流が出て、消した」について、「水流が出て、消したとは、神々の威力 (devatānubhāva) によるものである<sup>462</sup>」(DAṬ: II. 189 [242])と註釈している。

以上の下線部から判断して、神々という「人物に関連した事例」に当てはめる。ここでは、神々の威力・神力によって薪の火を消したという伝承になっている。この事例は、『長部』「大般涅槃經」に確認できない「神力による薪の火の消去」を示した伝承が、『長部復註』「大般涅槃經復註」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 4. 3. 小結

以上、二つの事例を通して『長部復註』「大般涅槃經復註」(南方上座部大寺派)と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含經』「遊行經」(法蔵部)、『根本説一切有部毘奈耶雜事』(説一切有部系)である。

<sup>459</sup> daḍḍhe ca kho pana bhagavato sarīre antalikkhā udakadhārā pātubhavitvā bhagavato citakaṃ nibbāpesi. udakasālatopi abbhunnamitvā bhagavato citakaṃ nibbāpesi. Kosinārakāpi Mallā sabbagandhodakena bhagavato citakaṃ nibbāpesuṃ.

<sup>460</sup> 時仏積側、有娑羅樹神、篤信仏道、尋以神力、滅仏積火。

<sup>461</sup> udakasālatoti parivāretvā ṭhitasālarukkhe sandhāyetam vuttam, tesampi hi khandhantaraviṭapantarehi udakadhārā nikkhamitvā nibbāpesuṃ.

<sup>462</sup> udakadhārā nikkhamitvā nibbāpesunti devatānubhāvena.

この一つの事例は、『長部』「大般涅槃經」に確認できない伝承が上記の北伝資料と『長部復註』「大般涅槃經復註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、『長部復註』を編纂した段階で付加された伝承となる。その内容は、人物に関連した伝承である。

### 3. 2. 5. 「マハースダッサナ經註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 2. 5. 1. 事例 1: “kira” を有する事例

『長部』「マハースダッサナ經」(Mahāsudassana-sutta) は、仏がクシナーラーに近いウパヴァッタナというマッラ族のサーラ林のうちのサーラ双樹の間で、アーナンダに説法されたものである。その内容はマハースダッサナ王 (Mahāsudassana, 仏の前世) の本生話の形式で転輪王の栄華 (七宝<sup>463</sup>) と別離とを中心に説かれたものである。本經は独立した一經であるが、『長阿含經』の場合は「遊行經」のなかに組み込まれている。ここでは、この『長阿含經』「遊行經」を中心に使用していく。

『長部』「マハースダッサナ經」では、仏がアーナンダに昔のマハースダッサナ王が七宝をそなえていたことを教えている。その輪宝について以下のような伝承がある。

「アーナンダよ、ここでマハースダッサナ王がその日、十五日の布薩に (uposathe pannarase) 頭を洗淨し、齋戒のために最上の高閣に上ったとき、千の輻があり、外輪があり、轂がある、すべての様相を満たした天の輪宝 (dibba-cakkaratana) が現われました<sup>464</sup>」(DN: II. 141 [172])

対応する『長阿含經』「遊行經」では、

「王は常に十五日の満月の時に香湯で沐浴し、侍女たちに取り囲まれて、正法殿に上がったとき、自然に輪宝が自ずと出現して前にあった。輪には千本の輻があり、輝きと色をそなえ、天の大工が造ったものであり、この世にあるものではありません<sup>465</sup>」(T1. 21c)

と記載している。この下線部が『長阿含經』「遊行經」のみに見られる伝承である。「香湯」で沐浴する点が特徴的である。

『長部註』「マハースダッサナ經註」では、「最上の高閣に上ったとき」を註釈するかたちで以下のように解説している。

「最上の高閣に上ったときとは、最上の高閣の上に行ったことでよき食べ物を食べ、最上の高閣の上の大きな表面上における寢室に入り、諸戒に傾心しているときということである。伝え聞くところでは、そのとき早朝に王は十万〔金〕を分与し、大いなる布施を施し、十六種の香水瓶 (gandhodakaghata) で頭を洗淨し、朝食をして清浄な上衣を一肩にした。そして高閣の上の吉祥の臥具で結跏趺坐をして坐り、自分の布施などから

463 輪宝・象宝・馬宝・宝石宝・女性宝・居士宝・將軍宝のこと。

464 idhānanda, rañño Mahāsudassanassa tadahuposathe pannarase sīsamnhātassa uposathikassa uparipāsādaragatassa dibbam cakkaratanam pāturahosi sahasāram sanemikam sanābhikam sabbākāraparipūram.

465 王常以十五日月満時、沐浴香湯、昇高殿上姪女圍遶、自然輪宝忽現在前。輪有千輻光色具足、天匠所造非世所有。

なる福德の全体に傾心しながら、坐っていた。これがすべての転輪王の法性である<sup>466</sup>」  
(DA: II. 209 [617])

以上の下線部から判断すると、この事例は“kira”の用例があるので、「“kira”を有する事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「マハースダッサナ経」に確認できない「マハースダッサナ王が香水瓶や香湯で頭を洗浄・沐浴したこと」を示した伝承が、『長部註』「マハースダッサナ経復註」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 5. 2. 事例 2: 人物に関連した事例

『長部』「マハースダッサナ経」(B<sup>e</sup>の244節)では、仏がアーナンダに説法しているなかで、転輪王の輪宝が東方に転じたときの状況について、以下のように描写している。

「アーナンダよ、東方の敵王であるという彼等はマハースダッサナ王に近づいて、『大王よ、ようこそ。大王よ、あなたさまはよく来られました。大王よ、自分はあるあなたさまのものです。大王よ、訓戒してください』と、このように言いました<sup>467</sup>」(DN: II. 141 [173])

ここでは、マハースダッサナ王に敵王たちが服従した様子が描かれている。対応する『長阿含経』「遊行経」では、

「そのとき、東方のもろもろの小国の王たちは大王が到着したのを見て、金の鉢で銀の粒を盛り、銀の鉢には金の粒を盛り、進んで王の所に赴き、頭を下げて、『大王よ、ようこそいらっしやいました。今、この東方の土地は栄え、人民は盛んにして楽しんでおります。志向は和んでおり、慈悲深く従順です。聖王よ、ただ願わくはここを統治してください。私たちはつかえ、すべてのことを受け入れます』と申しあげた<sup>468</sup>」(T1. 21c-22a)

と説いている。この下線部が『長阿含経』「遊行経」のみに見られる伝承である。「転輪王に贈物をする」と「転輪王に頭を下げる」ことが特徴的なシーンである。

『長部註』「マハースダッサナ経註」では、上記の『長部』「マハースダッサナ経」の伝承と直接対応する部分ではないが、同じB<sup>e</sup>の244節に以下のような伝承がある。

「それゆえにそのすべての王たちは各自の王国の吉祥、富にふさわしい贈物を持ち、その王に近づき頭を下げ、自分の灌頂のための宝石の光明をもつ王冠で彼に足の供養をしながら、『大王よ、ようこそ』云々という言葉で彼が何をすることも同意することにし

<sup>466</sup> uparipāsādavaragatassāti pāsādavarassa upari gatassa, subhojanam bhuñjitvā pāsādavarassa uparimahātale sirigabbham pavisitvā silāni āvajjantassa. tadā kira rājā pātova satasahassam vissajjetvā mahādānam datvā solasahi gandhodakaghatchi sisam nahāyitvā katapātarāso suddham uttarāsaṅgam ekamsam karitvā uparipāsādassa sirisayane pallaṅkam ābhujitvā nisinno attano dānādimeyam puññasamudāyam āvajjanto nisīdi. ayam sabbacakkavattīnam dhammatā.

<sup>467</sup> ye kho panānanda, puratthimāya disāya paṭirājāno, te rājānam Mahāsudassanam upasaṅkamitvā evamāhaṃsu, “chi kho mahārāja, svāgataṃ te mahārāja, sakaṃ te mahārāja, anusāsa mahārāja” ti.

<sup>468</sup> 爾時東方諸小国王、見大王至。以金鉢盛銀粟、銀鉢盛金粟。来趣王所拜首自言、「善来大王、今此東方土地豊楽人民熾盛。志性仁和慈孝中順。唯願聖王、於此治政。我等当給使左右承受所宜」。

た。マハースダッサナもそのようにした。それゆえに『アーナンダよ、東方の……大王よ、訓戒してください』と説かれた<sup>469</sup> (DA: II. 214 [622])

ここでも「転輪王に贈物をする事」と「転輪王に頭を下げる事」という伝承が上記の『長阿含経』『遊行経』の伝承と共通している。

他の諸本に目を移すと、『大樓炭経』(所属は不明、訳出年代は西晋代、訳者は法立と法炬)では、「金の鉢で銀の粒をたくさん盛り、銀の鉢には金の粒をたくさん盛り、そこに進んでいき、転輪王の所に到着して申しあげた<sup>470</sup>」(T1. 281a)と述べている。

『起世経』(所属は不明、訳出年代は隋代、訳者は闍那崛多など)では、以下のように説いている。

「各自が金の器を持って銀の粉をたくさん盛り、また銀の器に金の粉をたくさん盛り、すでに用意し終わってすべての者たちが一緒に持っていく、転輪王の前に進んで申しあげた<sup>471</sup>」(T1. 317b)

『起世因本経』(所属は不明、訳出年代は隋代、訳者は達磨笈多)には、以下のような記述がある。

「各自が金の器を持って銀の粉をたくさん盛り、あるいは銀の器に金の粉をたくさん盛り、このように用意し終わってすべての者たちが進んで転輪王の所に行き、到着し終わると転輪王に申しあげた<sup>472</sup>」(T1. 372c)

“Lalita-vistara” は、以下のように記載している。

「そこで東方において、その一国を支配する王たちであるという、彼らは金の粉 (suvarnacūrṇa) に満ちた銀の鉢 (rūpyapātri) を取り、あるいは銀の粉 (rūpyacūrṇa) に満ちた金の鉢 (svarnapātri) を取って転輪聖王に会うために立ちました<sup>473</sup>」(Lv: I. 15)

以上の下線部をまとめると、転輪王という「人物に関連した事例」に当てはまる。この事例は、「転輪王に贈物をする事」という内容に関連した伝承が変化や改編をこうむりながら南方上座部大寺派の『長部註』『マハースダッサナ経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とに伝播していった結果、その贈物の内容が『長部註』『マハースダッサナ経註』は「宝石のような王冠」になった。北伝資料は「金・銀の器と金・銀の粒」になった。それらの伝承から、『長部註』『マハースダッサナ経註』と北伝資料との間に共通する伝承が部分的に生まれたのである。

<sup>469</sup> tasmā sabbepi te rājāno attano attano rajjasirivibhavānurūpam pābhatam gahetvā tam rājānam upagamma onatasirā attano molimanippabhābhiskena tassa pādapūjam karontā, “chi kho, mahārājā” tiādīhi vacanchi tassa kiṃkārapaṭisāvitam āpajjanti. Mahāsudassanassāpi tatheva akamsu. tena vuttam, “ye kho, panānanda, puratthimāya disāya pe anusāsa, mahārājā” ti.

<sup>470</sup> 以金鉢盛滿銀粟、銀鉢盛滿金粟、其往至轉輪王所白言。

<sup>471</sup> 各取金器盛滿銀粟、又取銀器盛滿金粟。既辦具已、皆共持詣轉輪王前啓言。

<sup>472</sup> 各取金器盛滿銀粟、或以銀器盛滿金粟。如是具已、皆前詣向轉輪王所、到已啓白轉輪王言。

<sup>473</sup> atha ye te bhavanti pūrvasyāṃ diśi rājānas maṅḍalinas te rūpyapātrīm vā suvarnacūrṇaparipūrnām ādāya svarnapātrīm vā rūpyacūrṇaparipūrnām ādāya rājānam cakravartinam pratyuttiṣṭhanti.



### 3. 2. 5. 3. 事例 3: 人物に関連した事例

『長部』「マハースダッサナ経」(Be の 269 節) では、仏がアーナンダに説法しているなかでマハースダッサナ王が亡くなった状況を、以下のように伝えている。

「アーナンダよ、そこでマハースダッサナ王はまもなく亡くなりました。アーナンダよ、たとえば美食を食べ終わった居士、あるいは居士の子に飽食が起こるように、アーナンダよ、このようにマハースダッサナ王には死に際の際の感受 (māraṇantikā-vedanā) が起こりました。アーナンダよ、亡くなったマハースダッサナ王は善趣 (sugati) である梵天界 (brahma-loka) に生まれました<sup>474</sup>」(DN: II. 159 [195-196])

ここでは七宝の行方について触れることはない。対応する『長阿含経』「遊行経」では、

「靈魂は上り、第七の梵天〔界〕に往生した。その王である善見が亡くなって七日後に輪宝と珠寶は自然に現れなくなった。象宝・馬宝・王女宝・居士宝・主兵宝もその日に亡くなった。城と池と殿堂と樓閣と宝飾と金でできた隣接する庭園は、すべてが変化して土木となってしまった<sup>475</sup>」」(T1. 24b)

と記載している。この下線部が『長阿含経』「遊行経」のみに見られる伝承である。ここでは、善見王 (マハースダッサナ王) の死と同時に七宝のすべてが滅亡する過程を示している。

『長部註』「マハースダッサナ経註」では、上記の『長部』「マハースダッサナ経」の伝承と直接対応する部分ではないが、Be の 272 節における「遺体を置くであろう (sariram nikkhipeyya)」(DN: II. 161 [198]) を註釈するなか以下のような伝承がある。

「このことを説き、再び〔世尊はアーナンダ〕長老に、『転輪王の威力は王の出家の第七日目に消えました。マハースダッサナの臨終から第七日目に七宝の城壁、七宝のターラ樹、八万四千の蓮池、ダンマ高閣、ダンマ蓮池、輪宝 (cakka-ratana) というこのすべてが消えました』と話しかけた。象などについてもこの法性があり、寿命が尽きたことと一緒に亡くなる。寿命の残りがあるとき、象宝 (hatthi-ratana) はウポーサタ家 (Uposathakula) に行く。馬宝 (assa-ratana) はヴァラーハカ家 (Valāhakakula) に〔行く〕。宝石宝 (maṇi-ratana) はヴェープラ山 (Vepullapabbata) に行く。女性宝 (itthi-ratana) の威力は消える。居士宝 (gahapatiratana) の眼は自然なものになる。將軍宝 (parināyakaratana) の聡明は滅ぶ<sup>476</sup>」」(DA: II. 228-229 [635-636])

<sup>474</sup> atha kho, Ānanda, rājā Mahāsudassano nacirasseva kalamakāsi. seyyathāpi, Ānanda, gahapatissa vā gahapatiputtassa vā manuññaṃ bhojanaṃ bhuttāvissa bhattasammado hoti, evameva kho, Ānanda, rañño Mahāsudassanassa māraṇantikā vedanā ahoṣi. kālaṅkato ca, Ānanda, rājā Mahāsudassano sugatiṃ brahmalokaṃ upapajji.

<sup>475</sup> 魂神上生第七梵天。其王善見死七日後、輪宝・珠寶自然不現。象宝・馬宝・玉女宝・居士宝・主兵宝同日命終。城池法殿樓閣寶飾金多隣園、皆變為土木。

<sup>476</sup> idaṃ pana vatvā puna theram āmantesi, “cakkavattino ānubhāvo nāma rañño pabbajitassa sattame divase antaradhāyati. Mahāsudassanassa pana kālaṅkariyato sattameva divase sattaratanapākārā sattaratanatālā caturāsīti pokkharaniṣahassāni dhammapāsādo dhammapokkharani cakkaratantanti sabbametam antaradhāyi” ti. hatthiādīsu pana ayaṃ dhammatā khīṇāyukā saheva kālaṅkaronti. āyusese sati hatthiratanam Uposathakulam gacchati, assaratanam Valāhakakulam, maniratanam Vepullapabbatameva gacchati. itthiratanassa ānubhāvo antaradhāyati. gahapatiratanassa cakkhu pākatikameva hoti. parināyakaratanassa veyyattiyam nassati.

この伝承において注目すべきことは、輪宝を除く六宝はマハースダッサナ王の死後七日目に同時に消えることはないという点である。寿命が残っている場合は普通に戻ってどまるとし、六宝の主体性を認めている。

以上の下線部を総合すると、マハースダッサナ（善見）王という「人物に関連した事例」に当てはまる。この事例は、「マハースダッサナ王の死後七日目に七宝の繁栄が消える」という伝承が変化や改編をこうむりながら南方上座部大寺派の『長部註』『マハースダッサナ経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とに伝播していった結果、『長部註』『マハースダッサナ経註』は七日目に滅亡する輪宝を除く六宝に主体性を認めた。北伝資料は七宝のすべてが七日目に滅亡するとしている。それらの伝承から、『長部註』『マハースダッサナ経註』と北伝資料との間に共通する伝承が部分的に生まれたのである。

#### 3. 2. 5. 4. 小結

以上、三つの事例を通して『長部註』『マハースダッサナ経註』（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』『遊行経』（法蔵部）、“Lalita-vistara”（大乘（大衆部）系伝）、『大樓炭経』、『起世経』、『起世因本経』である。

この三つの事例は、『長部』『マハースダッサナ経』に確認できない伝承が上記の北伝資料と『長部註』『マハースダッサナ経註』とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』『マハースダッサナ経註』のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、転輪王に関連する伝承である。

そのなかで事例 2, 3 は、転輪王への贈物の内容や、転輪王の死後七日目における七宝の主体性と滅亡について、『長部註』『マハースダッサナ経註』と北伝資料との間に見解の相違があるのは注目すべきであろう。

#### 3. 2. 6. 「ジャナヴァサバ経復註」と北伝資料とに共通する伝承

##### 3. 2. 6. 1. 事例 1: 平俗的な事例

『長部』『ジャナヴァサバ経』（Janavasabha-sutta）は、仏がナーティカにおける煉瓦堂で、アーナンダに説法されたものである。その内容はアーナンダが仏に、「マガダ国などで亡くなった信者に授記を与えてほしい」と願い出た。そして、仏がジャナヴァサバ夜叉（Janavasabha-yakkha）と天の集会（スダンマー会堂）における出来事に関して対話している。その対話のなかで、法や梵行や四不壊浄などによれば、死後、善趣に生まれるか、預流者、一來者、不還者になることを仏がジャナヴァサバ夜叉に告げる。その教えは神々や四衆に伝わっていったというものである。そのなかで梵天サナンクマーラ（Sanañkumāra）が三十三天の神々に、仏が楽を証得するためによく覚っている三種の機会の証得（okāsādhigamo）の三番目について、以下のように語りかけている。

「このように知り、このように見ている彼には無明（avijjā）が捨てられ、明（vijjā）が生じます。無明を離れ、明を生じることから、彼には楽（sukha）が生じ、楽よりさらに喜悅（somanassa）が生じます<sup>477</sup>」（DN: II. 174 [215]）

<sup>477</sup> tassa evaṃ jānato evaṃ passato avijjā pahiyati, vijjā uppajjati. tassa avijjāvirāgā vijjuppādā uppajjati sukhaṃ, sukhaṃ bhiyyo somanassaṃ.

ここでは、無明を捨てて明を生じることで楽や喜悅も生じることを伝えている。対応する『長阿含経』『闍尼沙経』では、

「その人が後に善き友人に出会い、法にかなった言葉を聞くことができ、それぞれの法を成就し、善と不善を識別し、よく如実に苦と集（習）と滅（尽）と道を知り、不善の行ない（不善行）を捨てて、歡喜の心を生じ、安らかに楽しみ、さらにその楽しみにおいて大いなる喜びを生じます<sup>478</sup>」（T1. 36b）

と記している。この下線部が『長阿含経』『闍尼沙経』のみに見られる伝承である。ここでは、「四諦」について説かれている。

『長部註』『ジャナヴァサバ経註』では、「無明が捨てられ」を註釈するかたちで、「無明が捨てられとは、輪転(vatṭa)で覆う無明が捨断されということである<sup>479</sup>」（DA: II. 237 [644]）と解説している。

『長部復註』『ジャナヴァサバ経復註』では、「輪転で覆う無明が捨断され」を註釈するかたちで、「四聖諦(ariyasacca)を正しく通達するから、輪転で覆う無明が捨断されということである<sup>480</sup>」（DAT: II. 213 [272]）と説明している。

以上の下線部をまとめると、この事例は「平俗的な事例」に当てはめられる。無明や不善などを離れて、捨てるために「四聖諦」の通達が必要であることを示した伝承である。この事例は、『長部』『ジャナヴァサバ経』に確認できない「四聖諦の通達」に関連した伝承が、『長部復註』『ジャナヴァサバ経復註』と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 6. 2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部復註』『ジャナヴァサバ経復註』（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』『闍尼沙経』（法蔵部）である。

この一つの事例は、『長部』『ジャナヴァサバ経』に確認できない伝承が『長阿含経』『闍尼沙経』と『長部註』『ジャナヴァサバ経復註』とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、『長部復註』を編纂した段階で付加された伝承となる。その内容は、「四聖諦」という教理に関連した伝承である。

### 3. 2. 7. 「マハーゴーヴィンダ経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 2. 7. 1. 事例 1: 同義語に関連した事例

『長部』『マハーゴーヴィンダ経』（Mahāgovinda-sutta）は、仏がラージャガハに近い鷲峰山で、ガンダツバの子パンチャシカに説法されたものである。その内容は仏とパンチャシカとの対話を通して、仏によってマハーゴーヴィンダ・バラモン（Mahāgovinda-brāhmaṇa, 仏の前世）の本生話が語られている。そこでは、梵天と会うための努力（四梵住の実践）や出家などが語られ、八正道が説かれる。そのなかでマハーゴーヴィンダ・バラモン（Mahāgovinda-brāhmaṇa）がバラモンたちよりかつて聞いたことがあるという伝承について、

<sup>478</sup> 其人於後遇善知識、得聞法言、法法成就、識善不善、能如実知苦習尽道、捨不善行、生歡喜心、恬然快樂、又於樂中復生大喜。

<sup>479</sup> avijjā pahiyatīti vaṭṭapaṭicchādikā avijjā pahiyati.

<sup>480</sup> vaṭṭapaṭicchādikā avijjā pahiyati catunnam ariyasaccānam sammadeva pativijjanato.

「雨安居における四ヶ月間、独坐し悲の禪 (karuṇa-jhāna) を行なうという彼は梵天を見て、梵天と会話し、語り、話しかける<sup>481</sup>」(DN: II. 191 [237]) (Be の 312 節) と記載している。

対応する『長阿含経』『典尊経』には、「夏四か月間に静かな場所で過ごし、四無量を修行すれば、梵天が即座に下りてきて、一緒にあいまみえることができる<sup>482</sup>」(T1. 32b) という記述がある。この下線部が『長阿含経』『典尊経』のみに見られる伝承である。ここでは、梵天と会うための必要条件として、慈・悲・喜・捨からなる「四無量<sup>483</sup>」が必要であることを明確にしている。

『長部註』『マハーゴーヴィンダ経註』では、上記の『長部』『マハーゴーヴィンダ経』の伝承と直接対応する部分ではないが、Be の 317 節における「悲の禪を行ない」(DN: II. 193 [239]) を註釈するかたちで以下のように解説している。

「悲の禪を行ないとは、悲によって三法 (tika) と四法 (catukka) の禪を行ないということである。ここでは悲を入口として残りの三の梵住 (brahmavihāra, 慈・喜・捨) も捉えられた<sup>484</sup>」(DA: II. 257 [663])

以上の下線部をまとめると、「悲の禪」を四梵住と同義にしているの、「同義語に関連した事例」に当てはめる。ここでは、梵天と会うために四梵住や四無量心が必要条件であることを示した伝承である。この事例は、『長部』『マハーゴーヴィンダ経』に確認できない「四梵住や四無量心」に関連した伝承が、『長部註』『マハーゴーヴィンダ経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 7. 2. 事例 2: 人物に関連した事例

『長部』『マハーゴーヴィンダ経』では、マハーゴーヴィンダ・バラモンが梵天との対面を果たした。そして、マハーゴーヴィンダ・バラモンとの対話を終えた場面で梵天は、「今や友ゴーヴィンダは時をお知りください<sup>485</sup>」(DN: II. 195 [243]) と述べている。そのあとの梵天の消息は伝えられていない。

対応する『長阿含経』『典尊経』では、「ここにおいて梵天は突然に消えました<sup>486</sup>」(T1. 33a) と記載している。この下線部が『長阿含経』『典尊経』のみに見られる伝承である。梵天がいなくなった状況を克明に記している。

『長部註』『マハーゴーヴィンダ経註』では、「今や、友ゴーヴィンダは時をお知りください」を註釈するかたちで以下のように説明している。

「今や、友ゴーヴィンダは時をお知りくださいとは、『友ゴーヴィンダが出家のための時を知るといふ、このことはしてください。このようにするならば、私があなたの面前に来ることは、よく来るものになるでしょう。語った法話は、よく語ったものになるでしょう。親愛なる者よ、あなたは全体の閻浮提における第一人者であり、若者であり、

481 yo vassike cattāro māse paṭisalliyati, karuṇaṃ jhānaṃ jhāyati, so brahmānaṃ passati brahmunā sākaccheti brahmunā sallapāti brahmunā manteti.

482 於夏四月閑居静処修四無量者、梵天則下与共相見。

483 四無量と四梵住については片山一良 [2007] を参照。

484 **karuṇaṃ jhānaṃ jhāyīti** karuṇāya tikacatukkajjhānaṃ jhāyi, karuṇāmukhena panettha avasesāpi tayo brahmavihāra gahitāva.

485 yassadāni bhavaṃ Govindo kālaṃ maññati.

486 於是梵童子忽然不現。

第一の年代にとどまっています。このような偉大な成就、吉祥、優美を捨てて、あなたの出家は、香象が鉄の結縛を切って行くことのように、きわめて偉大です。これは仏の伝統 (buddhatanti) です』と、大人のために強調 (dalhikamma) をして、梵天サナンクマーラは梵天界に行った (brahmalokameva gato)<sup>487</sup>」(DA: II. 259-260 [666])

ここでは、梵天サナンクマーラが梵天界に帰還したという消息を伝えられている。

『大堅固婆羅門縁起経』(所属は不明、訳出年代は宋代、訳者は施護)でも、以下のような消息を記している。

「大梵天王は『あなたが望むところのように、今はまさにそのときです』と言った。そのとき、空中に現われていた大梵天王はこの言葉を述べ終わると、隠れて消えてしまった<sup>488</sup>」(T1. 211c-212a)

以上の下線部から、梵天という「人物に関連した事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「マハーゴーヴィンダ経」に確認できない「梵天サナンクマーラが梵天界に帰還したこと」を示す伝承が、『長部註』「マハーゴーヴィンダ経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 7. 3. 小結

以上、二つの事例を通して『長部註』「マハーゴーヴィンダ経註」(南方上座部大寺派)と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「典尊経」(法蔵部)、『大堅固婆羅門縁起経』である。

この二つの事例は、『長部』「マハーゴーヴィンダ経」に確認できない伝承が上記の北伝資料と『長部註』「マハーゴーヴィンダ経註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「マハーゴーヴィンダ経註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、同義語や人物に関連した伝承である。

### 3. 2. 8. 「大集会経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 2. 8. 1. 事例 1: “kira” を有する事例

『長部』「大集会経」(Mahāsamaya-sutta)の冒頭では、神々のほとんどが仏と比丘僧団とに会うために十方の世界<sup>489</sup>から集合していることが明らかにされている。その神々が仏に偈を聞いてもらいたいと思っている状況を、以下のように伝えている。

「そこで四浄居身の神々には『この世尊は、サッカ国 (Sakka) におけるカピラヴァットゥ (Kapilavatthu) に近い大林 (Mahābana) にすべてが阿羅漢である五百人の大比丘

---

<sup>487</sup> **yassa dāni bhavaṃ Govindo kālaṃ maññatī** “yassā pabbajjāya bhavaṃ Govindo kālaṃ maññati, ayameva hotu, evaṃ sati mayhampi tava santike āgamaṇaṃ svāgamaṇaṃ bhavissati, kathitadhammakathā sukathitā bhavissati, tvaṃ tāta sakalajambudīpe aggapuriso daharo paṭhamavaye ṭhito, evaṃ mahantaṃ nāma sampattisirivilāsaṃ pahāya tava pabbajanaṃ nāma gandhahatthino ayabandhanaṃ chinditvā gamaṇaṃ viya atiuḷāraṃ buddhatanti nāmesā” ti mahāpurisassa dalhikammaṃ katvā brahmā Sanaṅkumāro brahmalokameva gato.

<sup>488</sup> 大梵天王言、「如汝所欲、今正是時」。爾時空中所現大梵天王作是言已、隱而不現。

<sup>489</sup> 一万鉄围山のこと。岩井昌悟 [2011, 2012] は、世界と仏と仏の遺骨とに着目し、アッタカター文献と北伝資料とを精査して、それらの変遷や展開 (一か多か) を明かしている。

僧団とともに住んでおられる。神々は、ほとんどが世尊と比丘僧団に会うために十〔方〕の世界から集合している。私たちも世尊がおられるところに近づこう。近づいて、世尊の面前で各自の偈を語ってはどうかであろうか』というこの思いがあった<sup>490</sup>」(DN: II. 203 [253])

対応する『長阿含経』『大会経』では、

「そこで四浄居天は、各自が思い、『今や世尊は、大比丘僧団の五百人とともに釈迦提迦維林のなかにおられます。滅尽を得た阿羅漢となっておられます。また十方の神妙な神々がすべて集会にやって来て、如来と比丘の僧団に礼拝しています。私たちも今や一緒に世尊のおられる所におもむくべきでしょう。各々が如来を偈で称賛すべきでしょう』と言った<sup>491</sup>」(T1. 79b)

と記述している。この下線部が『長阿含経』『大会経』のみに見られる伝承である。神々には、如来を称賛するために偈を語るという具体的な目標設定がある。

『長部註』『大衆会経註』では、「この思いがあった」を註釈するかたちで以下のような伝承を記している。

「この思いがあったとは、なぜ、思いがあったのか？ 伝え聞くところでは、その梵天たちは等至 (samāpatti) に入定し、限定に従って出定し、梵天の都城を観察しながら食後における食堂のように空性を見た。そこから『梵天たちはどこに行ったのか』と傾心しているうちに大きな来集を知り、『この来集は大きい。私たちは後に残されている。後に残された者たちに場所は得難い。それゆえに行っているとき、空手にならずに各自の偈を形成して行きましょう。そのことによって大きな来集に自分がやって来た状態を知らせましょう。十力 (dasabala) の称賛 (vanna) を語りましょう』と、以上のように彼らが等至より出定し、傾心したからこのような思いがあった<sup>492</sup>」(DA: II. 272 [679])

ここでは、この事例に“kira”の用例があるので、「“kira”を有する事例」に当てはめる。上記の下線部は、四浄居身の神々が十力の称賛を語る理由は、他の梵天たちがすでに仏のもとに行ってしまう、自分たちの場所は得られがたい。したがって、その場所を得るための手段として神々が如来を称賛したという伝承を示している。この事例は、『長部』『大集会経』に確認できない「偈による称賛」に関連した伝承が、『長部註』『大集会経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したもので

<sup>490</sup> atha kho catunnaṃ suddhāvāsakāyikānaṃ devatānaṃ etadahosi, “ayaṃ kho bhagavā Sakkesu viharati Kapilavatthusmiṃ Mahāvane mahatā bhikkhusaṅghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi sabbeheva arahantehi, dasahi ca lokadhātūhi devatā yebhuyyena sannipatitā honti bhagavantaṃ dassanāya bhikkhusaṅghaṇca. yaṃnūna mayampi yena bhagavā tenupasaṅkameyyāma, upasaṅkamitvā bhagavato santike paccekam gātham bhāseyyāma” ti.

<sup>491</sup> 時四浄居天、即於天上各自念言、「今者世尊。在釈迦提迦維林中、与大比丘衆五百人俱。尽得阿羅漢、復有十方諸神妙天皆来集会。礼敬如来及比丘僧、我等今者亦可往共詣世尊所、各當以偈称賛如来」。

<sup>492</sup> etadahosi ti kasmā aho si? te kira brahmāno samāpattiṃ samāpajjitvā yathāparicchedena vuṭṭhitā brahmabhavanaṃ oloketā pacchābhatte bhattagehaṃ viya suññataṃ addasaṃsu. tato, “kuhiṃ brahmāno gatā” ti āvajjantā mahāsamāgamaṃ ṇatvā, “ayaṃ samāgamo mahā, mayaṃ ohinā, ohinānaṃ okāso dullabho hoti, tasmā gacchantā atucchahattā hutvā ekekaṃ gātham abhisāṅkharitvā gacchāma. tāya mahāsamāgame ca attano āgatabhāvaṃ jānāpessāma, dasabalassa ca vannaṃ bhāsissāma” ti. iti tesam samāpattito vuṭṭhāya āvajjitattā etadahosi.

ある。

### 3. 2. 8. 2. 事例 2: 平俗的な事例

『長部』「大集会経」では、神々が仏に偈を語っているなかに、「柱を切り、門を破り、境界の柱 (indakhīla) を引き出して不動となる、かの清浄で垢のない者たちは、眼のある者によく調御された若い象のように行動する<sup>493</sup>」(DN: II. 203 [254]) という伝承がある。

対応する『長阿含経』「大会経」では、「刺を断絶し愛の坑を平にし、更に無明の塹壕を埋めて、独り清浄の場所に遊ぶ、善き象の調御されたように<sup>494</sup>」(T1. 79b) と記述している。この下線部が『長阿含経』「大会経」のみに見られる伝承である。「渴愛」というキーワードが記されている。

『長部註』「大衆会経註」では、「引き出して不動となる」を註釈するかたちで、「引き出して不動となるとは、渴愛 (tanhā) という動きがないことによって不動であるこの比丘たちは境界の柱を引き出し、除去してということである<sup>495</sup>」(DA: II. 274 [681]) と解説している。

以上の下線部より、この事例を「平俗的な事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「大集会経」に確認できない「渴愛の除去」に関連した伝承が、『長部註』「大集会経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 8. 3. 事例 3: “kira” を有する事例

『長部』「大集会経」の最後の部分 (Be の 343 節) では、神々の消息に触れることはない。

『長阿含経』「大会経」では、「仏がこの法を説かれたとき、八万四千の神々は塵を遠ざけ、垢を離れ、法眼の清浄を得た<sup>496</sup>」(T1. 81c) と伝えている。この下線部が『長阿含経』「大会経」のみに見られる伝承である。八万四千の神々が預流者になったことを明かしている。

上述してはいるが、『長部註』「大集会経註」では、その最後の部分に以下のような伝承がある。

「この『大集会経』は神々に愛され、適意なものである。それゆえに吉祥 (maṅgala) を語っているとき、新しい場所ではこの経が説かれるべきである。伝え聞くところでは、神々は『私たちはこの経を聞こう』と傾聴して行動する。教説の終わりには十万億の神々が阿羅漢果を得た。預流者などには数がない<sup>497</sup>」(DA: II. 287-288 [694-695])

ここでは、十万億の神々が阿羅漢果を得たこと、預流者になった神々は無数であったことを示している。

以上の下線部をまとめると、“kira” の用例があるので、「“kira” を有する事例」に当てはめる。この事例は、「神々の功德」に関する伝承が変化や改編をこうむりながら南方上座部

493 chetvā khīlaṃ chetvā palighaṃ, indakhīlaṃ ūhacca manejā. te caranti suddhā vimalā, cakkhumatā sudantā susunāgā.

494 断刺平愛坑 及填無明塹 独遊清浄場 如善象調御。

495 ūhacca manejāti ete tanhā-ējāya abhāvena anejā bhikkhū indakhīlaṃ ūhacca samūhanitvā.

496 仏説此法時八万四千諸天、遠塵離垢得法眼浄。

497 idaṃ pana Mahāsamayasuttaṃ nāma devatānaṃ piyaṃ manāpaṃ, tasmā maṅgalaṃ vadantena abhinavatthānesu idameva suttaṃ vattabbaṃ. devatā kira “imaṃ suttaṃ suṇissāmā” ti ohitasotā vicaranti. desanāpariyosāne panassa kotisatasahassadevatā arahattam pattā, sotāpannādīnaṃ ganana natthi.

大寺派の『長部註』『大集会経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とに伝播していった結果、『長部註』『大集会経註』は阿羅漢果を得た神々が十萬億とし、預流者を得た神々は無数とする。北伝資料は預流者を得た神々が八万四千とする。それらの伝承から、『長部註』『大集会経註』と北伝資料との間に共通する伝承が部分的に生まれたのである。

#### 3. 2. 8. 4. 小結

以上、三つの事例を通して『長部註』『大集会経註』（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』『大会経』（法蔵部）である。

この三つの事例は、『長部』『大集会経』に確認できない伝承が『長阿含経』『大会経』と『長部註』『大集会経註』とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』『大集会経註』のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、神々に関連した伝承である。

#### 3. 2. 9. 「帝釈天問経註」と北伝資料とに共通する伝承

##### 3. 2. 9. 1. 事例 1: “kira” を有する事例

『長部』『帝釈天問経』（Sakkapañha-sutta）の冒頭には、「ちょうどそのとき、神々の主サッカには世尊にお会いするための熱心（ussukka）が生じた<sup>498</sup>」（DN: II. 211 [263]）という伝承がある（Be の 344 節）。

直接対応する部分ではないが、『長阿含経』『釈提桓因問経』では、帝釈（サッカ）が仏に質問されたとき、昔の出来事を回想し、以下のように述べている。

「如来が世界に出現しておられるのを知らず、それぞれが宮殿に戻って五欲に楽しんでいました。世尊よ、私はまた後の時に、もろもろの大神天が自ら五欲を欲しいままにし、やがてそれぞれ〔の大神天たち〕が命終するのを見ました。世尊よ、そのときに私は大いなる恐怖を懐き、身の毛も弥立つほどでした<sup>499</sup>」（T1. 65a）

この下線部が『長阿含経』『釈提桓因問経』のみに見られる伝承である。帝釈が神々の命終を見ることで恐怖を懐くという内容である。

『長部註』『帝釈天問経註』では、「熱心が生じた」を註釈するかたちで以下のように解説している。

「熱心が生じたとは、如法な勇猛が生じたということである。この者（サッカ）は世尊に引続いて会うことがあったではないか。彼は神々の集合がなかったのか。この者がかつてやって来ていないところで、サッカと同じ不放逸の住まいをもつ天子はいないのか。そこでなぜ、かつてやって来ていない者が仏に会うことのように彼に熱心が生じたのか、と。

死の恐怖（maranabhaya）によって脅かされていたからである。伝え聞くところでは、そのときに彼の寿命が滅尽し、彼は五つの前兆（pubbanimitta）<sup>500</sup>を見て、『今や私の寿

<sup>498</sup> tena kho pana samayena Sakkassa devānamindassa ussukkaṃ udapādi bhagavantam dassanāya.

<sup>499</sup> 不見如来出現于世、各自還宮、五欲娛樂。世尊、我復於後時、見諸大神天、自恣五欲已、漸各命終。時我世尊、懷大恐怖、衣毛為豎。

<sup>500</sup> ①花飾りが萎む。②衣服が汚れる。③脇より汗が出る。④身体に悪い色が現われる。⑤



命は滅尽している』と知った。天子たちに死の相 (marananimitt) が明瞭になるという彼らのうち、わずかな福業によって天界に生まれたならば、彼らは『今や、私たちはどこに生まれるのであろうか』という恐怖 (bhaya)、戦慄 (santāsa) が起こる<sup>501</sup>」(DA: II. 290 [III. 697-698])

以上の下線部から判断すると、“kira”の用例があるので、「“kira”を有する事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「帝釈天問経」に確認できない「サッカが神々の死を見ることで恐怖を懐く」という伝承が、『長部註』「帝釈天問経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 2. 9. 2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部註』「帝釈天問経註」(南方上座部大寺派)と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「釈提桓因聞経」(法蔵部)である。

この一つの事例は、『長部』「帝釈天問経」に確認できない伝承が『長阿含経』「釈提桓因聞経」と『長部註』「帝釈天問経註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「帝釈天問経註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、“kira”の用例を有したサッカ(帝釈)に関連する伝承である。

### 3. 1. 10. 資料数と事例数との関係

今回取り上げた三十九の事例のなかで、北伝資料と共通する伝承がない「大篇」の資料は、『長部註』が「ジャナヴァサバ経註」「大念処経註」「パーヤーシ経註」である。

北伝資料と共通する伝承がない「大篇」の資料は、『長部復註』が「大譬喩経復註」「大因縁経復註」「マハースダッサナ経復註」「マハーゴーヴィンダ経復註」「大集会経復註」「帝釈天問経復註」「大念処経復註」「パーヤーシ経復註」である。

これらのうち、『長部註』「大念処経註」と『長部復註』「大念処経復註」には、比較検討すべき北伝資料がない。したがって、北伝資料と共通する伝承は存在しない。

上記以外の『長部註』『長部復註』「大篇」の資料に北伝資料と共通する伝承が存在することを証左したものが今回取り上げた三十九の事例である。この三十九の事例を分析すると、『長部註』の事例数は三十六(資料数は七)、『長部復註』の事例数は三(資料数は二)である。

『長部註』「大篇」における事例数について注目すべきは、『長部註』「大譬喩経註」(事例数 10)と「大般涅槃経註」(事例数 16)とにおける事例数の圧倒的な多さである。その理由は、註釈(ページ数)の分量に比例して事例数が多くなったことが挙げられる。もう一つは、『長部』「大譬喩経」が過去七仏の事績を扱い、『長部』「大般涅槃経」が仏の涅槃を扱っている。両経典は非常に有名で、人気があった経とされている。その証拠として、両経典と

---

神が神の座席で安定しないという五つの前兆。

<sup>501</sup> **ussukkaṃ udapādīti** dhammiko ussāho uppajji. nanu ca esa abhiñhadassāvī bhagavato, na so devatāsannipāto nāma atthi, yatthāyaṃ na āgatapubbo, Sakkena sadiso appamādavihārī devaputto nāma natthi. atha kasmā buddhadassanaṃ anāgatapubbassa viya assa ussāho udapādīti? maranabhayena santajjitattā. tasmim kirassa samaye āyu parikkhiṇo, so pañca pubbanimittāni disvā, “parikkhiṇo dāni me āyū” ti aññāsī. yesañca devaputtānaṃ marananimittāni āvi bhavanti, tesu ye parittakena puññakamma devaloke nibbattā, te “kuhim nu kho idāni nibbattissāmā” ti bhayam santāsam āpajjanti.

も広範囲にわたって流布し、非常に多くの写本や断片が発見されているからである<sup>502</sup>。そのため、インド本土において両經典に関連した新たな伝承が南方上座部大寺派における「古資料の古層」に伝播していった結果、『長部註』『大譬喩經註』『大般涅槃經註』における事例数が多くなったのであろう。

その他の五つの資料には比較的均等に事例数が分布しているので、事例数の多少は問題にならない。『長部註』『ジャナヴァサバ經註』『パーヤーシ經註』に北伝資料と共通する伝承が存在しなかったのは偶然である。資料数の有無もそれほど大きな問題とはならないであろう。

『長部註』『大篇』と比例したときの『長部復註』『大篇』における資料数と事例数とが少くないことの理由は、上述したとおりである。まとめて示すと、ブッダゴースは「古資料」を使用していたが、ダンマパーラは「古資料」を使用していなかった。『長部復註』は、『長部』に対する直接の註釈書ではないという二点によるものと考えたのである。

### 3. 1. 11. 結

以上、三十九の事例を取り上げて『長部註』『長部復註』『大篇』の資料（南方上座部大寺派）と北伝資料とを比較検討してきた。この三十九の事例は、『長部』『大篇』における各經に存在しない伝承が北伝資料と『長部註』『長部復註』『大篇』の資料とに共通して見られたものである。『長部註』『大篇』の資料に限ると、これらの事例は『長部註』『大篇』のソースとなる「古資料の古層」の内容として示されている。

今回使用した北伝資料は『長阿含經』（法藏部）、「Mahāvadāna-sūtra」（We, Fe）と「Mahāparinirvāṇa-sūtra」と『ウパーイカー』と『中阿含經』と『根本説一切有部毘奈耶雜事』（説一切有部系）、『普曜經』と「Lalita-vistara」（大乘（大衆部）系仏伝）、「聖二万五千頌般若經」と『現觀莊嚴論』と『大智度論』（大乘仏教系）、「Mahāvastu」（大衆部の説出世部）、『ウッタラッジャーヤー』（ジャイナ教）、『決定義經』、『決定義經註』、『坐禪三昧經』、『般泥洹經』、『大般涅槃經』、『仏般泥洹經』、『大樓炭經』、『起世經』、『起世因本經』、『大堅固婆羅門縁起經』である。

『長部註』『大譬喩經註』『大般涅槃經註』における事例数は多く、対応する北伝資料も非常に広範囲にわたっている。その他の事例は、一般的で平俗的なものが多い。ダンマパーラについては、アッタカター文献の伝承を参照しながら、『長部復註』『大篇』の伝承を編纂した可能性が高いと考えた。

ある特定の伝承が南方上座部大寺派と法藏部と説一切有部と大乘（大衆部）系仏伝と大乘仏教とジャイナ教などに変化や改編しながら伝播していった結果、『長部註』『長部復註』『大篇』の資料と北伝資料との間に共通する伝承が部分的に生まれたのである。

---

<sup>502</sup> 山田龍城 [1959: (41)-(46)]、岩松浅夫 [1990: (128)-(133)]などを参照。もちろん、『長部』『大般涅槃經』や『長阿含經』『遊行經』などを基盤として、大乘經典『大般涅槃經』

（Mahāparinirvāṇa-sūtra）が形成されていった事実を考慮すると、人気のみならず重要視された經典であったことは間違いない。大乘經典『大般涅槃經』については下田正弘 [1997]を参照。

### 3.3. 「パーティカ篇」 関連資料と北伝資料とに共通する伝承

#### 3.3.1. 「パーティカ経註」と北伝資料とに共通する伝承

##### 3.3.1.1. 事例1: “kira”を有する事例

『長部』「パーティカ経」(Pāthika-sutta)は、マツラ国に近いアヌピヤ(Anupiya)というマツラ国の町で、バツガヴァ姓の遊行者に説法されたものである。その内容は仏とバツガヴァ姓の遊行者との対話からなる。その対話から、コーラッカッティヤ、カラーラマッタカ、パーティカプッタという三人の裸行者が起こした神通の神変(iddhi-pātihāriya)に魅せられたリッチャヴィ族の子スナッカッタのことが語られている。そこでは、世界の起源(aggāṇṇa)の内容や浄解脱が説かれている。そのなかで仏がスナッカッタに対し、コーラッカッティヤに予言していた内容を以下のように明かしている(B<sup>e</sup>の7節)。

「スナッカッタよ、しかし〔あなたは〕この裸行者コーラッカッティヤのことを、『この沙門は端正(sādhurūpa)である』と考えていますが、彼は七日目に満腹によって死ぬでしょう。死ぬとカーラカンチカ(Kālakāñcikā)という阿修羅の最も低い阿修羅の身(asurakāya)となり、そこに再生するでしょう。死んだ彼をビーラナ藪(Bīraṇatthambaka)における墓地(susāna)に捨てるでしょう<sup>503</sup>」(DN: III. 5 [7])

対応する『長阿含経』「阿菟夷経」では、

「あなたは今や愚かな人です。究羅帝のことを真の阿羅漢であると言っていますが、この者は七日後に腹が膨れて死に、屍を起す鬼として生まれ、常に飢えに苦しむでしょう。死んだ後は葦の網で繋がれて墓地に引かれるでしょう<sup>504</sup>」(T1. 67b)

と記載している。この下線部が『長阿含経』「阿菟夷経」のみに見られる伝承である。究羅帝(コーラッカッティヤ)の死体を繋いで墓地に引いていったことが述べられている。

丘山新・他(訳注)[2001: 212-213. n79](担当・辛嶋静志)では、「以葦索繫」の表現について、

「「究羅帝」が「起屍餓鬼」という鬼になる所から、漢訳者は「以葦索繫」という脚色を施したのではあるまいか。インドには、このような風習があるのかは未聞」

と述べている。しかしこの表現には、その伝承の背景が存在している。この解釈を裏づけるものとして『長部註』「パーティカ経註」では、上記の『長部』「パーティカ経」の伝承と直接対応する部分ではないが、B<sup>e</sup>の8節における「ビーラナ藪における」を註釈するかたちで以下のような伝承を記述している。

「ビーラナ藪におけるとは、伝え聞くところでは、外道たち(titthiyā)は『コーラッカッティヤが死んだ』と聞き、まず日々を数え、この真実(sacca)が生じた。『今や彼を他の場所に捨てて、私たちは妄語(musāvāda)によって沙門ゴータマを叱責しよう』として行き、彼の遺体を蔓草(valli)で縛り、引きながら、『ここに捨てよう。ここに捨て

<sup>503</sup> yaṃ kho panetaṃ, Sunakkhatta, mañṇasi acelaṃ Korakkhattiyaṃ, “sādhurūpo ayaṃ samaṇo” ti. so sattamaṃ divasaṃ alasakena kālañkarissati. kālañkato ca Kālakāñcikā nāma asurā sabbanihino asurakāyo, tatra upapajjissati. kālañkatañca naṃ Bīraṇatthambake susāne chaḍḍessanti.

<sup>504</sup> 汝今愚人。謂究羅帝真阿羅漢、此人却後七日、当腹脹命終、生起屍餓鬼中、常苦飢餓。其命終後、以葦索繫、櫟於塚間。

よう』として行った。それぞれの行った場所が空地であった。彼らは引きながらビーラナ藪の墓地に行き、墓地であることを知り、『他の場所に捨てよう』と引いた。そこでそれらの蔓草が切れた。後ろに動かすことができなかった。彼らはそこから出発した。それゆえに『ビーラナ藪における墓地に捨てました』と説かれた<sup>505</sup> (DA: III. 6 [821-822])

ここでは、外道たちが仏の予言を失敗に終わらせようと企んだ。そして、外道たちがコーラッカッティヤの遺体を蔓草で縛って引っぱっていき、墓地に捨てていったという背景が明らかにされている。

以上の下線部をまとめると、“kira”の用例があるので、「kira”を有する事例」に当てはめる。ここでは、コーラッカッティヤ（究羅帝）の遺体を外道たちが繋いで墓地まで引いていき、捨てていったという伝承になっている。この事例は、『長部』「パーティカ経」に確認できない「死体の処理」に関連した伝承が、『長部註』「パーティカ経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 3. 1. 2. 事例 2: 人物に関連した事例

『長部』「パーティカ経」では、仏がスナッカッタに対し、パーティカプッタに予言していた内容を以下のように明かしている。

「もし彼（裸行者パーティカプッタ）に『私がその言葉を捨てず、その心を捨てず、その見を離れずして沙門ゴータマの対面に行くことができる』というこのような思いがあるならば、彼の頭（muddha）は落ちるでしょう<sup>506</sup>」(DN: III. 10 [13])

対応する『長阿含経』「阿菟夷経」では、

「もし彼（波梨子）が『私はこの語を捨てることなく、この見を捨てることなく、この慢を捨てることなく、沙門瞿曇の所に行くであろう』というこの思いになるならば、彼の頭は破壊して七分となるでしょう<sup>507</sup>」(T1. 68a)

と記載している。この下線部が『長阿含経』「阿菟夷経」のみに見られる伝承である。波梨子（パーティカプッタ）の頭が七分割になることが明かされている。

『長部註』「パーティカ経註」では、「落ちるでしょう」を註釈するかたちで以下のように解説している。

「落ちるでしょうとは、結節から離れたターラ〔樹〕(Tāla)の熟した果実のように首から落ちるでしょうということである。あるいは七種に (sattadhā) 裂けてしまうでし

<sup>505</sup> *Bīraṇatthambaketi titthiyā kira “kāḷankato Korakkhattiyo” ti sutvā divasāni gaṇetvā idaṃ tāva saccam jātam, idāni naṃ aññattha chaḍḍetvā, “musāvādena samaṇaṃ Gotamaṃ niggaṇhissāmā” ti gantvā tassa sarīraṃ vallyiā bandhitvā ākaḍḍhantā, “ettha chaddessāma, ettha chaddessāmā” ti gacchanti. gatagataṭṭhānaṃ aṅgaṇameva hoti. te kaḍḍhamānā Bīraṇatthambakasusānaṃyeva gantvā susānabhāvaṃ ṇatvā, “aññattha chaḍḍessāmā” ti ākaḍḍhimsu. atha nesam valli chijjittha, pacchā cāletuṃ nāsakkhimsu. te tatova pakkantā. tena vuttam “Bīraṇatthambake susāne chaḍḍesun” ti.*

<sup>506</sup> *sacepissa evamassa “ahaṃ taṃ vācam appahāya taṃ cittaṃ appahāya taṃ ditṭhiṃ appaṭinissajjitvā samaṇassa Gotamassa sammukhībhāvaṃ gaccheyyanti” muddhāpi tassa vipateyya.*

<sup>507</sup> 若彼作是念、「我不捨此語、不捨此見、不捨此慢而至沙門瞿曇所者」。彼頭即当破為七分。

ようということである<sup>508</sup>」(DA: III. 9 [824])

以上の下線部から、パーティカ(波梨子)という「人物に関連した事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「パーティカ経」に確認できない「パーティカの頭が七種に破裂すること」を示した伝承が、『長部註』「パーティカ経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 3. 1. 3. 小結

以上、二つの事例を通して『長部註』「パーティカ経註」(南方上座部大寺派)と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「阿菟夷経」(法蔵部)である。

この二つの事例は、『長部』「パーティカ経」に確認できない伝承が『長阿含経』「阿菟夷経」と『長部註』「パーティカ経註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「パーティカ経註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、仏の予言と人物とに関連した伝承である。

### 3. 3. 2. 「パーティカ経復註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 3. 2. 1. 事例 1: 人物に関連した事例

『長部』「パーティカ経」では、スナッカッタが仏に対するパーティカプッタの予言について、「尊師よ、裸行者パーティカプッタが異様な姿(virūparūpa)で世尊の面前に来ることができれば、それは世尊の虚妄になります<sup>509</sup>」(DN: III. 10 [14])と伝えて、仏のことを心配している。

対応する『長阿含経』「阿菟夷経」では、「かの波梨子は大きな威神力、大いなる徳による力があります。もし〔波梨子が〕来たならば、世尊の嘘が明らかになるのではありませんか<sup>510</sup>」(T1. 68a)と述べている。この下線部が『長阿含経』「阿菟夷経」のみに見られる伝承である。波梨子(パーティカプッタ)が大きな威神力や徳の力を有していたことを伝えている。

『長部註』「パーティカ経註」では、「異様な姿で」を註釈するかたちで以下のように解説している。

「異様な姿でとは、様子(rūpa)が消失し、自性(sabhāva)が消失した姿で自分の色を捨てて、見られない身体でということである。あるいは獅子・虎などの種々の姿で対面にやって来てともということである<sup>511</sup>」(DA: III. 9 [825])

『長部復註』「パーティカ経復註」では、「様子が消失し」などを註釈するなかで以下のように説明している。

「様子が消失しとは、自性より離れということである。それゆえに『自性が消失した』

<sup>508</sup> vipateyyāti bandhanā muttātālapakkaṃ viya gīvato pateyya, sattadhā vā pana phaleyya.

<sup>509</sup> acelo ca, bhante, pāthikaputto virūparūpena bhagavato sammukhībhāvaṃ āgaccheyya, tadassa bhagavato musā.

<sup>510</sup> 彼波梨子、有大威神、有大徳力。脱当来者、将無現世尊虚耶。

<sup>511</sup> virūparūpenāti viġatarūpena viġacchitasabhāvena rūpena attano rūpaṃ pahāya adissamānena kāyena. sihabyagghādivasena vā vividharūpena sammukhībhāvaṃ āgaccheyya.

と言った。神通の威力 (iddhānubhāva) で自分の状態が除かれたということである<sup>512</sup>  
(DAṬ: III. 8 [10])

以上の下線部から判断すると、この事例はパーティカプッタ (波梨子) という「人物に関連した事例」に当てはめられる。この事例は、『長部』「パーティカ経」に確認できない「パーティカプッタが神通の威力や徳の力をそなえていた人物」とみなす伝承が、『長部復註』「パーティカ経復註」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 3. 2. 2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部復註』「パーティカ経復註」(南方上座部大寺派)と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「阿菟夷経」(法蔵部)である。

この一つの事例は、『長部』「パーティカ経」に確認できない伝承が『長阿含経』「阿菟夷経」と『長部註』「パーティカ経復註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、『長部復註』を編纂した段階で付加された伝承となる。その内容は、人物に関連した伝承となる。

### 3. 3. 3. 「ウドウンバリカ経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 3. 3. 1. 事例 1: 同義語に関連した事例

『長部』「ウドウンバリカ経」は、仏がラージャガハに近いウドウンバリカー遊行者 (Udumbarikā-paribbājaka) の園林で、三千人の遊行者と住むニグロードア遊行者に説法されたものである。その内容はサンダーナ居士とニグロードア遊行者との会話を聞いた仏がスマーガダー〔池〕(Sumāgadhā) の岸における孔雀餌食園 (Moranivāpa) に行った。そして、仏はニグロードア遊行者に苦行の厭離、随煩惱、清浄な皮苔・皮材・軟材・心材、梵行の完結と現証などを説いていくというものである。そのなかでニグロードア遊行者は仏に、以下のように質問しようとしていた。

「尊師よ、世尊が弟子たちを導き、世尊によって導かれ、安息を得た弟子たちが意向をもつ初梵行 (ādibrahmacariya) を認めるという、その世尊の法とは何でしょうか<sup>513</sup>」(DN: III. 32 [39])

しかし仏は、質問の内容を以下のようにすべきであると指摘する。

「さあニグロードアよ、あなたは私に自分の師の古伝である増上厭離 (ācariyaka-adhijeguccha) について、『尊師よ、苦行の厭離 (tapojigucchā) はどのように完全なもの (paripuṇṇa) になるのですか。どのように不完全なもの (aparipuṇṇa) になるのですか』と質問をなさい<sup>514</sup>」(DN: III. 33 [40])

<sup>512</sup> *vigatarūpenāti* apagatasabhāvena. tenāha, “*vigacchitasabhāvenā*” ti, *iddhānubhāvena* apānitasakabhāvena.

<sup>513</sup> ko nāma so, bhante, bhagavato dhammo, yena bhagavā sāvake vīneti, yena bhagavatā sāvakā vīnitā assāsappattā paṭijānanti ajjhāsayaṃ ādibrahmacariyaṃ.

<sup>514</sup> iṅgha tvaṃ maṃ, Nigrodha, sake ācariyake adhijegucche pañhaṃ puccha, “kathaṃ santā nu kho, bhante, tapojigucchā paripuṇṇā hoti, kathaṃ aparipuṇṇā” ti.

対応する『長阿含経』『散陀那経』では、仏がその内容を語るというかたちで以下のような記述がある。

「更に梵志に、『たとえあなたの師、あるいはあなたの弟子の修行の仕方に清浄なもの、あるいは清浄でないものがあったとしても、私はすべてのことを説くことができます』と告げた<sup>515</sup>」(T1. 47c)

この下線部が『長阿含経』『散陀那経』のみに見られる伝承である。ここでは、修行の仕方(苦行の厭離)に「清浄なもの」と「清浄でないもの」という分別があることを明かされている。

『長部註』『ウドゥンバリカ経註』では、「完全なもの」などについて以下のように解説している。

「完全なものとは、清浄なもの (parisuddha) である。どのように不完全なものとは、『どのように不清浄なもの (aparisuddha) になるのですか』と、このように尋ねる<sup>516</sup>」(DA: III. 19 [835-836])

この下線部によると、「清浄」と「完全」という同義に関するものである。「同義語に関連した事例」に当てはめる。ここでは、苦行の厭離や修行の仕方についての「完全」と「清浄」と、「不完全」と「不清浄」とを示す伝承となっている。この事例は、『長部』『ウドゥンバリカ経』に確認できない「修行の清浄・完全と不清浄・不完全」を示した伝承が、『長部註』『ウドゥンバリカ経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 3. 3. 2. 事例 2: 平俗的な事例

『長部』『ウドゥンバリカ経』では、仏がニグローダ遊行者に、苦行の厭離について説法しているなかで、以下のように注意をうながしている (Be の 76 節)。

「ニグローダよ、かの賢く老大であるあなたには『仏であるかの世尊は菩提 (bodha) のために法を教示する。調御したかの世尊は調御のために法を教示する。寂静したかの世尊は止のために法を教示する。度脱したかの世尊は度脱のために法を教示する。寂滅したかの世尊は般涅槃のために法を教示する』という、この思いがありませんでしたか<sup>517</sup>」(DN: III. 45 [54-55])

直接対応する部分ではないが、『中阿含経』『優曇婆邏経』では、無患 (ニグローダ) が仏に梵行について質問する。そして、仏がその質問に対して以下のように答えている。

「欲を離れ、悪や不善の法を離れています。悟りを得て第四禪を成就し楽しんでます。彼はすでにこのような定の心を清浄にして汚れがなく、煩惱がありません。柔軟によく住み、不動の心を得ています。漏を尽すに至り、作証をよく知っています。彼はこの苦

<sup>515</sup> 又告梵志、「正使汝師及汝弟子、所行道法、有淨不淨、我盡能説」。

<sup>516</sup> **paripunnāti parisuddhā. katham aparipunnāti katham aparisuddhā hotīti evaṃ pucchāti.**

<sup>517</sup> tassa te, Nigrodha, viññussa sato mahallakassa na etadahosi, “buddho so bhagavā bodhāya dhammaṃ deseti, danto so bhagavā damathāya dhammaṃ deseti, santo so bhagavā samathāya dhammaṃ deseti, tiṇṇo so bhagavā taraṇāya dhammaṃ deseti, parinibbuto so bhagavā parinibbānāya dhammaṃ deseti” ti.

の眞実を知り、この苦の原因を知り、この苦の滅を知り、この苦の滅を知っています<sup>518</sup>  
(T1. 595a)

『長部』「ウドゥンバリカ経」で対応する部分は、B<sup>e</sup>の78節 (DN: III. 46-47 [56-57])である。仏がその梵行の内容を語るというかたちになっている。この下線部が『中阿含経』「優曇婆羅経」のみに見られる伝承である。「欲・悪・不善の法から離れること」が「四諦」と関連している点が特徴的である。このように四諦が関連した伝承は、『長部』「ウドゥンバリカ経」に存在していない。

『長部註』「ウドゥンバリカ経註」では、「仏であるかの世尊は菩提のために」などを註釈するかたちで以下のように解説している。

「仏であるかの世尊は菩提のためにとは、自分で仏となり、有情たちの四諦の菩提 (catusaccabodha) のために法を教示される。調御したとは、眼からも調御した……意からも調御したということである。調御のためにとは、他者たちの調御のためにである。説のためにではない。寂靜したとは、貪の寂靜性によって寂靜したということである。瞋・痴の寂靜性、すべての不善 (akusala) ・すべての行作 (abhisankhāra) の寂靜性によって寂靜したということである<sup>519</sup>」 (DA: III. 26 [824])

以上の下線部から判断すると、この事例は「平俗的な事例」に当てはめられる。「不善から離れること、寂靜にすること」が「四諦」と関連した伝承になっている。この事例は、『長部』「ウドゥンバリカ経」に確認できない「不善からの離と四諦」に関連した伝承が、『長部註』「ウドゥンバリカ経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 3. 3. 3. 事例 3: “kira” を有する事例

『長部』「ウドゥンバリカ経」では、仏が説法し終わったあとのニグローダ遊行者とその遊行者たちの状況について、以下のように描写している。

「このように言われると、その遊行者たちは、たとえばそれは悪魔 (māra) に縛られた心のように沈黙し、赤面し、落胆し、顔を下にし、消沈したまま弁才もなく坐っていた。そこで世尊には『このすべての愚かな人たちは波旬 (pāpimant) に触れられている。実に一人さえも「さあ、私たちは知るためにも沙門ゴータマのもとで梵行を行なおう。七日間が何になろうか」と、このように思うことがないであろう』というこの思いを起こされた<sup>520</sup>」 (DN: III. 47 [57])

ここでは、悪魔の具体的な思考について記述されていない。対応する『長阿含経』「散陀

<sup>518</sup> 離欲離惡不善之法、至得第四禪成就遊。彼已如是定心清淨無穢無煩。柔軟善住得不動心。趣向漏盡智通作証。彼知此苦如真知此苦習知此苦滅。

<sup>519</sup> **buddho so bhagavā bodhāyāti sayam buddho sattānampi catusaccabodhatthāya dhammam deseti. dantoti cakkhutopi danto pe manatopi danto. damathāyāti aññesampi damanattāya eva, na vādatthāya. santoti rāgasantatāya santo, dosamohasantatāya sabba akusalasabbābhisankhārasantatāya santo.**

<sup>520</sup> evaṃ vutte, te paribbājakā tuṅhībhūtā maṅkubhūtā pattakkhandhā adhomukhā pajjhāyantā appaṭibhānā nisidimsu yathā taṃ mārena pariyaṭṭhitacittā.

atha kho bhagavato etadahosi, “sabbe pime moghapurisā phuṭṭhā pāpimatā. yatra hi nāma ekassapi na evaṃ bhavissati, “handa mayaṃ aññāṇatthampi samaṇe Gotame brahmacariyaṃ carāma, kiṃ karissati sattāho”” ti.



那經」では、

「そのとき、悪魔波旬はこのように思い、『この五百人の梵志の弟子たちは心をきちんとし、意を正して仏より法を聞いている。私は今、彼等の心を破壊するために行きたいものである』と言った。そのとき、悪魔はすぐに自らの力で彼等の意を乱した。  
そのとき、世尊は散陀那に『この五百人の梵志の弟子たちは心をきちんとし、意を正して私より法を聞こうとしていましたが、悪魔波旬がその意を乱しました。今や私は帰ろうと思います。あなたも一緒に去るべきでしょう』と言った<sup>521</sup>」(T1. 49b)

という記述がある。この下線部が『長阿含経』『散陀那経』のみに見られる伝承である。悪魔波旬が五百人の梵志(ニグローダ)の弟子たちの意を乱すに至った過程が明記されている。『長部註』『ウドゥンバリカ経註』では、「たとえばそれは悪魔に」を註釈するかたちで以下のような伝承を説いている。

「たとえば、それは悪魔にとは、たとえば悪魔によって纏の心となり、坐るように、沈黙し……弁才もなく坐っていた。  
伝え聞くところでは、悪魔は『師がきわめて語りながら仏の力を説明し、この遊行者たちに法を教示している。いつか法の領解(dhammābhisamaya)が生じるであろう。さあ、私は纏わりつこう』と[考え]、彼(悪魔)は彼ら(遊行者たち)の心に纏わりついた。  
なぜなら顛倒(vipallāsa)が捨断されていない者たちの心は、悪魔の望みどおりに行われるべきものとなるからである。彼らも悪魔によって纏の心となり、堅い肢体のように沈黙し、弁才もなく坐っていた<sup>522</sup>」(DA: III. 27 [843])

以上の下線部は、“kira”の用例があるので、“kira”を有する事例に当てはめる。ここでは、遊行者たちの心に悪魔が纏わりつくに至った過程を示す伝承になっている。この事例は、『長部』『ウドゥンバリカ経』に確認できない「悪魔の心への纏わり」を示した伝承が、『長部註』『ウドゥンバリカ経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 3. 3. 4. 小結

以上、三つの事例を通して『長部註』『ウドゥンバリカ経註』(南方上座部大寺派)と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』『散陀那経』(法蔵部)、『中阿含経』『優曇婆羅経』(説一切有部系)である。

この三つの事例は、『長部』『ウドゥンバリカ経』に確認できない伝承が上記の北伝資料と『長部註』『ウドゥンバリカ経註』とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』『ウドゥンバリカ経註』のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、同義語に関連した伝承、平俗的な伝承、“kira”を有する伝承からなる。

<sup>521</sup> 時魔波旬作此念言、「此五百梵志弟子、端心正意、従仏聴法。我今寧可往壞其意」。爾時悪魔即以己力壞乱其意。

爾時世尊告散陀那曰、「此五百梵志子、端心正意従我聴法。天魔波旬壞乱其意。今吾欲還、汝可俱去」。

<sup>522</sup> **yathā taṃ mārenāti** yathā mārena pariyyuṭṭhitacittā nisūdanti evameva tuṅhībhūtā pe appaṭibhānā nisinnā.

māro kira satthā ativiya gajjanto buddhabalam dipetvā imesam paribbājakānam dhammam deseti, kadāci dhammābhisamayo bhaveyya, handāham pariyyuṭṭhāmīti so tesam cittāni pariyyuṭṭhāsi. appahīnavipallāsānañhi cittam māressa yathākāmakaraṇīyam hoti. tepi mārena pariyyuṭṭhitacittā thaddhaṅgapaccaṅgā viya tuṅhī appaṭibhānā nisīdimṣu.

### 3. 3. 4. 「転輪王経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 3. 4. 1. 事例 1

『長部』「転輪王経」(Cakkavatti-sutta) は、仏がマガダ国におけるマートゥラー (Mātulā) で、比丘たちに説法されたものである。その内容は「自燈明・法燈明」と四念処とを説いたものである。そして、ダラネーミ (Dalhanemi) を初めとする七人の転輪王の務め、寿命が十歳まで衰退したのちに八万歳まで増大する過程の話、サンカ (Saṅkha) 王とメッテッヤ (Metteyya, 弥勒) 仏の出現などが詳説されている。そのなかで人々の行為によって寿命が十歳にまで落ち込むときの状況を、以下のように描写している。

「比丘たちよ、十歳の寿命の人々のうちで七日間、刀の中劫 (satthantarakappa) が起こるでしょう。彼等は相互に野獣の想い (migasañña) を獲得するでしょう。彼等の両手には鋭利な刀 (sattha) が現われるでしょう。彼等は鋭利な刀で『これは野獣である。これは野獣である』と、相互に生命を奪います<sup>523</sup>」(DN: III. 60-61 [73])

対応する『長阿含経』「転輪聖王修行経」では、「そのとき、刀兵の劫が起こり、草や木を手に取り、すべてを鋒にして七日間、相互に傷つけあいます<sup>524</sup>」(T1. 41a) と述べている。この下線部が『長阿含経』「転輪聖王修行経」のみに見られる伝承である。「草」(以下、草類とする)、「木」(以下、木類とする)が鋒(武器)に変化してしまうという描写が特徴的である。

『長部註』「転輪王経註」では、「両手には鋭利な刀が現われるでしょう」を註釈するかたちで以下のように説明している。

「両手には鋭利な刀が現われるでしょうとは、伝え聞くところでは、彼らの手に触れただけのいかなるものも (hatthena phutthamattam yamkiñci)、ついには草や葉 (tinapanna) も取ったならば、武器 (āvudha) となるでしょう」ということである<sup>525</sup>」(DA: III. 38[854])

この説明では、「武器」に変化しえるものとして、「手に触れただけのいかなるもの」(以下、手触とする)と「草や葉」(草類)という二つの伝承がある。そのうちの草類の伝承は、上述した『長阿含経』「転輪聖王修行経」の伝承と共通している。

他の諸本を参照すると、『大楼炭経』では、

「このように刀劍の劫の時代には人民が互いに見ると、ただ互いに襲い害しようと望みます。手に草や木、瓦や石を取ってしまうと、すべてが変化して刀や劍となります。相互に殺しあいます<sup>526</sup>」(T1. 302b)

と記している。ここでは、「刀や劍」(武器)に変化しえるものとして、「草」(草類)と「木」(木類)と「瓦や石」(以下、石類とする)という三点を述べている。

『起世経』では、以下のように記述している。

<sup>523</sup> dasavassāyukesu, bhikkhave, manussesu sattāhaṃ satthantarakappo bhavissati. te aññaṃaññaṃhi migasaññaṃ paṭilabhissanti. tesam tiñhāni satthāni hatthesu pātubhavissanti. te tiñhena satthena “esa migo esa migo” ti aññaṃaññaṃ jīvītā voropessanti.

<sup>524</sup> 爾時当有刀兵劫起、手執草木、皆成戈鋒、於七日中展轉相害。

<sup>525</sup> tiñhāni satthāni hatthesu pātubhavissanti tesam kira hatthena phutthamattam yamkiñci antamaso tinapannam upādāya āvudhameva bhavissati.

<sup>526</sup> 如是刀劍劫時、人民相見但欲相賊害。手捉取草木瓦石、皆化為刀劍。展轉相殺。

「まさにその時代、中劫の末期において七日のうちにすべての人民が手に触れたところのものも、もしくは草や木、土の塊や瓦、石もすべて刀になってしまいます。その刃先はきわめて鋭利で、人の造ったものより勝っています。各々が競って持ち、相互に害しあいます<sup>527</sup>」 (T1. 353c)

この記述から「刀」(武器)に変化しえるものとして、「手に触れたところのもの」(手触)、「草」(草類)、「木」(木類)、「土の塊」(以下、土類)、「瓦、石」(石類)という五点が存在することを示している。

『起世因本経』では、以下のような伝承を述べている。

「まさにその時代、中劫の末期において七日のうちにその手のなかでまさに触れたところのものも、もしくは草や木、土の塊や瓦、石というそれらもすべてが刀杖になってしまいます。その刃先はきわめて鋭利で、人の造ったものより勝っています。七日のうちに各々が競って持ち、相互に害しあい、すべてが互いに殺します<sup>528</sup>」 (T1. 408c)

この伝承で「刀杖」(武器)に変化しえるものは、「手のなかでまさに触れたところのもの」(手触)、「草」(草類)、「木」(木類)、「土の塊」(土類)、「瓦、石」(石類)という五点となる。

『中阿含経』「転輪王経」では、

「人の寿命が十歳の時代に、まさに七日の刀兵の劫があります。彼がもし草を持ったならば、即座に刀になってしまいます。もし樵木を持ったならば、またも刀になってしまいます。彼はこの刀をもって、各々が殺しあいます<sup>529</sup>」 (T1. 523b)

と記載している。ここでは、「刀」(武器)に変化しえるものを「草」(草類)、「樵木」(木類)としている。

『立世阿毘曇論』(所属は正量部、訳出年代は559年、訳者は真諦三蔵)<sup>530</sup>は、以下のように説いている。

「この時代の劫の最後、残り七日があり、七日のなかで手に草や木を持つと、即座に刀杖となり、この武器によって相互に害しあい、恐怖によって困り死んでしまいます<sup>531</sup>」 (T32. 218a)

ここで「刀杖」(武器)に変化しえるものは、「草」(草類)、「木」(木類)となる。

“Abhidharma-kośa” (所属は説一切有部、訳出年代は五世紀ごろ、編纂者は世親)には、

「彼らの瞋意が激しいものに至り、相互に有情を見ると、強い怒りの心と破壊の心が現前してしまいます。そのことはたとえば今、獵師が森林にいる獣に対するように、彼らはそれぞれの木 (kāstha)、あるいは土塊 (loṣṭa) を取るならば、それは彼等にとって鋭

<sup>527</sup> 当於彼時、中劫將末、七日之内、一切人民、手所當觸、若草若木、土塊瓦石、悉成刀仗。其鋒甚利、勝人所造。各各競捉、共相屠害。

<sup>528</sup> 当彼之時、中劫將末、七日之内、於其手中、所當觸者、若草若木、土塊瓦石、彼等一切、皆為刀杖。其鋒甚利、勝人所造。七日之中、各各競捉、共相屠害、一切相殺。

<sup>529</sup> 人壽十歲時、當有七日刀兵劫。彼若捉草、即化成刀。若捉樵木、亦化成刀。彼以此刀、各各相殺。

<sup>530</sup> 岡野潔 [1998: 55-91] を参照。

<sup>531</sup> 是時劫末、余七日在、於七日中、手執草木即成刀杖、由此器仗、互相殘害怖畏困死。

い刀 (śastra) として現われます<sup>532</sup>」(Akbh. 188)

という記述がある。この記述から「刀 (śastra)」(武器)に変化しえるものは「木」(木類)、「土塊」(土類)であることが判明する。

『俱舍論』(所属は説一切有部、訳出年代は 651-654 年、訳者は玄奘三蔵)には、以下のような伝承がある。

「今や獵師が野にいる禽獣を見るように、手に従って取ったところのものは、すべてが鋭利な刀になってしまいます。各自がきわめて凶暴に狂いあい、相互に害しあいます<sup>533</sup>」  
(T29. 66a)

この伝承によって「刀」(武器)に変化しえるものは、「手に従って取ったところのもの」(手触)であることが知られる。

『世間施設』(所属は説一切有部、訳出年代は不明、編纂者はインド・チベット伝では目乾連 (Maudgalyāyana)、中国伝では大迦多衍那 (Mahākātyāyana) とされる)<sup>534</sup>では、「寿命十歳の人々については、もろもろの住処に七日の間、刀兵〔劫〕を生起します。彼等は木、あるいは小石、あるいは瓦も刀となります<sup>535</sup>」(Pe. No.5588 Khu 56a)<sup>536</sup>と記している。ここから「刀」(武器)に変化しえるものは「木」(木類)、「小石、瓦」(石類)であることがわかる。

“Mahāsaṃvartanīkathā” (『大いなる帰滅の物語』)(所属は正量部、作成年代は 12 世紀、編纂者はサルヴァラクシタ)<sup>537</sup>は、「切られているような、悪業によって起こった、草などによって二、三人でも相互に殺すでしょう。善の側面を〔破壊しあう〕ように<sup>538</sup>」(Msk. 4. 3. 17)<sup>539</sup>と記載している。この記載から「切られているようなもの」(武器)に変化しえるものは「草」(草類)となる。

『有為無為決択』(所属は正量部、作成年代・編纂者は不明)<sup>540</sup>には、「悪業より生じることから、草などに触れることによって刀となり、二・三人、あるいは五・六人であっても互

---

<sup>532</sup> *teṣāṃ vyāpādaḥ utkarṣaṃ gato 'nyonyaṃ sattvaṃ dṛṣṭvā tībraṃ āghātacittaṃ badhakacittaṃ ca pratyutsthitas bhavati. tadyathā idānīm mṛgalugdhakasya āraṇyakaṃ mṛgaṃ te yadyadeva grhṇanti kāsthā vā loṣṭhā vā tad teṣāṃ tīksnaṃ śastraṃ prādurbhavati.*

<sup>533</sup> 如今獵師見野禽獸、隨手所執皆成利刀。各逞兇狂、互相殘害。

<sup>534</sup> 福田琢(編)[1999:(19)-(20)]によると、チベット大蔵経には「世間施設」(Lokaprajñāpti)、「因施設」(Kāraṇaprajñāpti)、「業施設」(Karmaprajñāpti)の三部門から成る『施設論』(Prajñāpti)が残されている。説一切有部の六足論の一つであることから有部の教理史における重要性を指摘している。しかしこの『施設論』がインド原典の翻訳であるかどうかについては疑問視している。

<sup>535</sup> *tshe la bcu pa'i mi rnams kyi gnas rnams su zhag bdum du mtshon 'byung bar 'gyur te. de dag gis shing ngam/ gsegs ma'm. gyama 'ang rung ste/*

<sup>536</sup> 福田琢(編)[2000: 53]を参照。

<sup>537</sup> 岡野潔[2004: 2]によると、東インドの小乗仏教正量部(Sāṃmitīya)に所属する仏教詩人サルヴァラクシタ(Sarvarakṣita)によって12世紀に書かれた梵語の散文献であるということが指摘されている。

<sup>538</sup> *śastrāyamāna-saṃsparśaiḥ kukarmottais trṇādibhiḥ, dvi-trā api hanīyanti mithaḥ kuśala-pakṣavat.*

<sup>539</sup> 岡野潔[2008: 12]を参照。

<sup>540</sup> 岡野潔[1998a:(136)]によると、チベット大蔵経テンギル部の『有為無為決択』(東北 No. 3897, 大谷 No. 5856)の第八章にある正量部文献の一引用から成る部分で、内容的には『大いなる帰滅の物語』と類似した仏教的宇宙観が説かれている。引用された文献の作品名、作者名は不明であると指摘されている。

いに斬り合うでしょう<sup>541</sup>」(Pe. No. 5865 Ño 33b)<sup>542</sup>という記述がある。この記述では、「刀」(武器)に変化しえるものを「草」(草類)としている。

“Lokapaññatti” (所属は南方上座部大寺派、作成年代は 11~12 世紀頃、編纂者は不明)<sup>543</sup>には、以下のような伝承がある。

「その七日間において、それぞれの草、あるいは木に触れるならば、すべてが刀として起こります。彼らはそれによって相互に殺し、切断し、打ちつけ、不幸と損失を起こします<sup>544</sup>」(Loka-p: I. 184)<sup>545</sup>

この伝承によれば、「刀」(武器)に変化しえるものとしては「草」(草類)、「木」(木類)という二点を示している。

上記のうち、“Mahāsaṃvartanikathā”と『有為無為決択』は、「草など」となっている。この「など」から判断すると、武器に変化しえるものとして草類以外の手触や木類や土類や石類もふくまれている可能性もあるので、注意しておく。

以上の下線部を総括して表にすると、以下ようになる。

	手触	草類	木類	土類	石類
『長部』「転輪王経」	×	×	×	×	×
『長阿含経』「転輪聖王修行経」	×	○	○	×	×
『長部註』「転輪王経註」	○	○	×	×	×
『大樓炭経』	×	○	○	×	○
『起世経』	○	○	○	○	○
『起世因本経』	○	○	○	○	○
『中阿含経』「転輪王経」	×	○	○	×	×
『立世阿毘曇論』	×	○	○	×	×
“Abhidharma-kośa”	×	×	○	○	×
『俱舍論』	○	×	×	×	×
『世間施設』	×	×	○	×	○
“Mahāsaṃvartanikathā”	△	○	△	△	△
『有為無為決択』	△	○	△	△	△
“Lokapaññatti”	×	○	○	×	×

※○×は伝承の有無を、△は伝承が存在する可能性を示す。

上表から確認できることは、これらの武器に変化しえるものに関する伝承が『長部註』「転

<sup>541</sup> las mgan pa las skyes pas rtswa la sags pa la reg pas mtshon du 'gyur pa na gnyis gsum 'am lnga drug yang phan tshun snan par 'gyur ra/

<sup>542</sup> 岡野潔 [2008: 12] を参照。

<sup>543</sup> 桜部建 [1982] は、以下のように述べている。

『ローカパンニャッティ』は、漢訳の立世阿毘曇論の原本あるいはそれに近い内容のものを主な素材とし、現存 Chagatidīpanī などに近い内容のものをそれに合誦してでき上がったもので、もとサンスクリット語で書かれ、北方の所伝に由来し、パーリ語化されたのは 11~12 世紀頃のビルマではないか

<sup>544</sup> tamhi sattāhe yam yam parāmasati tinam vā kattham vā sabbam sattham pavattati. te tena aññamaññaṃ hananti sañchindanti nipphoṭenti anayabyasaṇaṃ āpādentī.

<sup>545</sup> 岡野潔 [2008: 27] を参照。

輪王經註」と“Lokapaññatti”（南方上座部大寺派）、『長阿含經』「轉輪聖王修行經」（法藏部）、“Abhidharma-kośa”と『俱舍論』と『世間施設』（説一切有部系）、『立世阿毘曇論』と『有為無為決択』と“Mahāsaṃvartanikathā”（正量部）、『大樓炭經』、『起世經』、『起世因本經』などの多くの部派や教団にわたって伝承され、展開されているということである。インド本土で広範囲に流布していた伝承と言える。南方上座部大寺派の伝承がインド本土の部派や教団（説一切有部、法藏部、正量部）に伝搬したと考えるよりは、インド本土より南方上座部大寺派が取り入れた伝承とするのが妥当であろう。

上表の分類を見ていくと、法藏部は武器に変化しえるものとして「草類・木類」だけを伝えている。説一切有部は五つの伝承すべてを別々に伝持している。正量部はすべての伝承をそなえていた可能性がある。南方上座部大寺派は後代の“Lokapaññatti”になると、新たに「木類」が追加されている。『長部註』「轉輪王經註」は「手触・草類」だけが伝持されている。『大樓炭經』から『起世經』、『起世因本經』に至ると、武器に変化しえるものとして五つの伝承のすべてがそなえられた。

「草類・木類」と「土類・石類」という二つに分類すると、阿含系（『長阿含經』「轉輪聖王修行經」と『中阿含經』「轉輪王經」）は前者のみを伝えている。おそらくは前者の方が古い伝承であり、後者の方が新しい伝承ということになるのであろう。

以上の下線部を総括すると、“kira”の用例があるので、「“kira”を有する事例」に当てはめる。この事例は、「人々の業によって寿命の増減があること」を示した伝承が変化や改編をこうむりながら南方上座部大寺派の『長部註』「轉輪王經註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とに伝播していった結果、相互に戦いあう武器の原型が「手触」「草類」「木類」「土類」「石類」に分類された。それらの伝承から、『長部註』「轉輪王經註」と北伝資料との間に共通する伝承が部分的に生まれたのである。

### 3.3.4.2. 事例2: “kira”を有する事例

『長部』「轉輪王經」では、仏が比丘たちに寿命の増減について説法しているなかで、人々の寿命が八万歳となったときにメッテッヤ仏が出現することを説いている。そのときに現われるサンカ王の状況について、以下のように説明している。

「比丘たちよ、そこでサンカという王はマハーパナーダ (Mahāpanāda) 王が宮殿 (yūpa) を作らせたという、その宮殿を上げさせて住むでしょう。そしてそれを施し、与え、沙門・バラモン・貧困の者・浮浪者・乞求する者・乞食に布施を施すでしょう。そして阿羅漢、正等覚者であるメッテッヤ世尊の面前で髪と髭を剃り、袈裟衣 (kāśāya-vattha) をまとい、家を捨てて出家するでしょう<sup>546</sup>」(DN: III. 63-64 [76])

対応する『長阿含經』「轉輪聖王修行經」では、

「そのとき、聖王は大きな宝の幢を建てるでしょう。周囲は十六尋あり、上は千尋の高さがあり、千種の色でその幢を莊嚴しています。幢には百本の稜角があり、稜角には百本の枝があり、宝石の糸で織り成し、多くの宝が散りばめられています。そこで聖王はこの幢を壊しおわると、沙門や婆羅門、国中の貧しい者たちに施します。そののちに鬚

<sup>546</sup> atha kho, bhikkhave, Saṅkho nāma rājā yo so yūpo raññā Mahāpanādena kārāpito. taṃ yūpaṃ ussāpetvā ajjhāvasitvā taṃ datvā vissajjitvā samaṇabrahmaṇakapaṇaddhikavaṇṇibbakayācakanāṃ dānaṃ datvā Metteyyassa Bhagavato arahato sammāsambuddhassa santike kesamassuṃ ohāretvā kāśāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajissati.

と髪を剃り落とし、三種の法衣を着て出家し、道を修めて、無上の行を修めます<sup>547</sup>」  
(T1. 42a)

と説いている。この下線部が『長阿含経』「転輪聖王修行経」のみに見られる伝承である。ここでは、旗の具体的内装と規模を示している点と、聖王が旗を壊して施すという点が特徴的な記載となっている。

『長部註』「転輪王経註」では、「マハーパダーナ王が作らせた」を註釈するなかで、前世でマハーパダーナ王が作った宮殿に関する伝承について、『ジャータカ』「マハーパナーダ・ジャータカ」(Mahāpanāda-jātaka, JA: II. 302 [J: II. 334]) を引用して、以下のように伝えている。

「そのことに関して、『ジャータカ』に説かれた。『「パナーダという彼の王がおり、宮殿は黄金であり、横は十六の高さで上は千様である」と、言う。千の部分、百の玉をもち、旗 (dhaja) で飾られ、黄金からなり、そこで六千人のガンダッバが七回も踊った。バッドジよ、たとえばあなたが語ったように、このようにこの者はそのときにいた。そのとき私はサッカであり、あなたの執事人 (veyyāvaccakara) であった』と<sup>548</sup>」(DA: III. 40 [856])

続けて『長部註』「転輪王経註」は、「それを施し、与え」について以下のように説明している。

「しかしどのように彼 (サンカ王) は、一つの宮殿を多くの者たちに与えるのか、と。伝え聞くところでは、彼には『この宮殿は分散しなさい』というこのような心が生じるであろう。それ (宮殿) はそれぞれの断片に分散することになる。彼はそれに執着することなくして、『望む限り、それだけのものを彼は持っていきなさい』と、布施することによって与える<sup>549</sup>」(DA: III. 41 [857])

ここでは、宮殿の具体的内装と規模が示されている。そして、サンカ王が宮殿を分割して施すという伝承になっている。

以上の下線部を総合すると、“kira” の用例があるので、“kira” を有する事例) に当てはめる。この事例は、「サンカ王が華麗な内装をもつ何らかのものを分割して施すこと」に関連した伝承が変化や改編をこうむりながら南方上座部大寺派の『長部註』「転輪王経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とに伝播していった結果、『長部註』「転輪王経註」は「宮殿」となった。北伝資料は「旗」となった。それらの規模の数量は一致する点が多い。それらの伝承から、『長部註』「転輪王経註」と北伝資料との間に共通する伝承が部分的に生まれたのである。

<sup>547</sup> 爾時聖王建大宝幢。圍十六尋、上高千尋。千種雜色嚴飾其幢。幢有百觚。觚有百枝。宝縷織成衆宝間厠。於是聖王壞此幢已、以施沙門婆羅門國中貧者。然後剃除鬚髮、服三法衣出家修道修無上行。

<sup>548</sup> yam sandhāya Jātake vuttam. “Panādo nāma so rājā, yassa yūpo suvannayo, tiriyam solasubbedho, uddhamāhu sahasadhā. sahasakando satagendu, dhajālu haritāmāyo, ānaccuṃ tathha gandhabbā, cha sahasāni sattadhā. evametam tadā āsi, yathā bhāsasi bhaddaji, Sakko aham tadā āsim, veyyāvaccakaro tavā” ti.

<sup>549</sup> katham pana so ekam pāsadam bahūnam dassatīti? evam kirassa cittam uppajjissati, “ayam pāsādo vippakiriyatū” ti. so khaṇḍakhaṇḍaso vippakirissati. so tam alaggamānova hutvā, “yo yattakam icchatī, so tattakam ganhatū” ti dānavasena vissajjissati.

### 3. 3. 4. 3. 事例 3: 平俗的な事例

『長部』「転輪王経」では、仏が比丘たちに、比丘の寿命・容色・安楽・財・力について説法したのちに以下のような伝承を述べている。

「比丘たちよ、私はこのように征服され難い (duppasaha) という、一つの力を他に見ることがありません。比丘たちよ、たとえばこれは悪魔の力 (mārabala) のようなものです<sup>550</sup>」(DN: III. 65 [78])

対応する『長阿含経』「転輪聖王修行経」では、「私は今、すべての力ある者たちを観察してみても悪魔の力に勝るものはありません。しかし漏尽の比丘の力は彼(悪魔)に勝っています<sup>551</sup>」(T1. 42b) という記載がある。この下線部が『長阿含経』「転輪聖王修行経」のみに見られる伝承である。ここでは、悪魔の力よりも漏尽の比丘の力が勝っているという力関係が明確に示されている。

『長部註』「転輪王経註」では、「比丘たちよ、たとえばこれは悪魔の力のようなものです」を註釈するかたちで以下のように説明している。

「比丘たちよ、たとえばこれは悪魔の力のようなものですとは、たとえばこの天子の悪魔 (devaputtamāra)、死の悪魔 (maccumāra)、煩惱の悪魔 (kilesamāra) の力は征服し難く、制圧し難いものであるように、このような一つの力を世間において他に見ることがありません。その(悪魔の)力をこの阿羅漢果が征服し、制圧し、覆います。それゆえに、ここで実践 (yoga) がなされるべきであるということを示す<sup>552</sup>」(DA: III. 42 [858])

以上の下線部から、この事例を「平俗的な事例」に当てはめる。阿羅漢果や漏尽の比丘の力が悪魔の力よりも勝っているという伝承である。この事例は、『長部』「転輪王経」に確認できない「悪魔より漏尽の比丘の力が勝っていること」を示した伝承が、『長部註』「転輪王経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 3. 4. 4. 小結

以上、三つの事例を通して『長部註』「転輪王経註」と“Lokapaññatti” (南方上座部大寺派) と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「転輪聖王修行経」(法蔵部)、『中阿含経』「転輪王経」と“Abhidharma-kośa”と『俱舍論』と『世間施設』(説一切有部系)、『立世阿毘曇論』と『有為無為決択』と“Mahāsaṃvartanikathā” (正量部)、『大樓炭経』、『起世経』、『起世因本経』である。

この三つの事例は、『長部』「転輪王経」に確認できない伝承が上記の北伝資料と『長部註』「転輪王経註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「転輪王経註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、平俗的な伝承となる。その一方で対応する北伝資料は非常に広範囲にわたった。正量部関連の資料の伝承と共通した点は着目できる。

<sup>550</sup> nāhaṃ, bhikkhave, aññaṃ ekabalampi samanupassāmi yaṃ evaṃ duppasahaṃ, yathayidaṃ, bhikkhave, mārabalaṃ.

<sup>551</sup> 我今遍觀諸有力者、無過魔力。然漏尽比丘力能勝彼。

<sup>552</sup> **yathayidaṃ, bhikkhave, mārabalanti** yathā idaṃ devaputtamāramaccumārakilesamārānaṃ balaṃ duppasahaṃ durabhisambhavaṃ, evaṃ aññaṃ loke ekabalampi na samanupassāmi. **tampi balaṃ idameva arahattaphalaṃ pasahati abhibhavati ajjhottharati.** tasmā ettheva yogo karaṇiyoti dasseti.



### 3.3.5. 「転輪王経復註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3.3.5.1. 事例1: 平俗的な事例

『長部』「転輪王経」では、ダラネーミ転輪王が自分の子たちに対して、以下のように教誡したことを伝えている。

「親愛なる者よ、あなたの領土において沙門・バラモンたちが驕慢 (mada)・放逸 (pamāda) を離れ、忍辱 (khanti)・柔和 (soracca) を確立し、自分を一つに (ekamattānaṃ) 調御し、自分を一つに集合し、自分を一つに寂滅させるといふ彼らにときどき近づき、質問して理解しなさい<sup>553</sup>」(DN: III. 50 [61])

対応する『長阿含経』「転輪聖王修行経」では、

「更に子に『更にあなたの領土にいる沙門・婆羅門で清浄にして真実なことを行い、功徳をそなえ、精進して怠ることなく、驕慢を離れ、忍辱と慈愛があり、一人静かに修行し、独りで止息し、一人で涅槃に到り、自ら貪欲を除き、他者を教化して貪欲を除き、自ら瞋恚を除き、他者を教化して瞋恚を除き、自ら愚癡を除き、他者を教化して愚癡を除き……このような人がいるならば、あなたはしばしば訪問して、必要な時に質問すべきです』と言った<sup>554</sup>」(T1. 39c)

という記述がある。この下線部が『長阿含経』「転輪聖王修行経」のみに見られる伝承である。質問すべき沙門・婆羅門の特質として、「自他の貪・瞋・痴 (三毒) の除去」を必要条件として示しているのが特徴的である。

下線部について丘山新・他 (訳注) [1997: 304. n46] (担当・辛嶋静志) は、「自除貪欲化彼除貪 以下、「持鉢乞食以福衆生」まで、パーリ本に対応箇所なし」と指摘している。しかし、パーリ註釈文献を確認していくと、その限りではない。

『長部註』「転輪王経註」では、「自分を一つに」を註釈するかたちで、「自分を一つにとは、自分の貪 (rāga) などを調御することなどによって自分を一つに調御する、集合する、寂滅させると説かれる<sup>555</sup>」(DA: III. 34 [851]) と解説している。

『長部復註』「転輪王経復註」では、「貪などを」を註釈するかたちで、「貪などをとは、貪・瞋 (dosa)・痴 (moha)・慢 (māna) などを」ということである<sup>556</sup>」(DAṭ: III. 28 [36]) と説明している。

以上の下線部を総合して、この事例を「平俗的な事例」に当てはめる。ここでは、転輪王が子たちに教えた質問すべき沙門・バラモンの特質として、三毒の調御や除去を必要条件とすることを示した伝承となっている。この事例は、『長部』「転輪王経」に確認できない「三毒の調御と除去」に関連した伝承が、『長部復註』「転輪王経復註」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

<sup>553</sup> ye ca te, tāta, vijite samaṇabrāhmaṇā madappamādā paṭiviratā khantisoracce nivīṭṭhā ekamattānaṃ damenti, ekamattānaṃ samenti, ekamattānaṃ parinibbāpentī, te kālena kālaṃ upasaṅkamitvā paripuccheyyāsi pariggaṇheyyāsi.

<sup>554</sup> 又告子曰、「又汝土境所有沙門婆羅門履行清真、功徳具足、精進不懈、去離峽慢、忍辱仁愛、閑独自修、独自止息、独到涅槃、自除貪欲、化彼除貪、自除瞋恚、化彼除瞋、自除愚癡、化彼除癡……有如是人者、汝当数詣、隨時諮問」。

<sup>555</sup> ekamattānanti attano rāgādīnaṃ damanādīhi ekamattānaṃ damenti samenti parinibbāpentīti vuccanti.

<sup>556</sup> rāgādīnanti rāgadosamohamānādīnaṃ.

### 3.3.5.2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部復註』『転輪王経復註』（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』『転輪聖王修行経』（法蔵部）である。

この一つの事例は、『長部』『転輪王経』に確認できない伝承が『長阿含経』『転輪聖王修行経』と『長部註』『転輪王経復註』とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、『長部復註』を編纂した段階で付加された伝承となる。その内容は、平俗的な伝承である。

### 3.3.6. 「世起経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3.3.6.1. 事例1: 人物に関連した事例

『長部』『世起経』（Aggañña-sutta）は、サーヴァッティに近い東園（Pubbārāma）におけるミガーラマター講堂（Migāramātupāsāda, 鹿母講堂）で、沙弥であるヴァーセッタ（Vāsetṭha）とヴァーラドヴァージャ（Bhāradvāja）とに説法されたものである。その内容は世界の起源をテーマとしたものであり、四姓に差別がなく業によると説かれたものである。その世界が破壊したのちに味地（rasa-pathavi）、月・太陽、地苔（bhūmi-pappataka）、パダー蔓（Padālatā）、サーリ米（Sāli）、女性・男性の相などが出現する。この女性・男性の相の出現によって淫法の行為が起きる。そこから、サーリ米の配分を通してマハーサンマタ王（Mahāsammata-rājan）が登場し、四姓と沙門の群が生まれるというものである。その経の最後において、「ヴァーセッタとヴァーラドヴァージャは適意になり、世尊が語られたことに歓喜した<sup>557</sup>」（DN: III. 81 [98]）という伝承がある。

対応する『長阿含経』『小縁経』では、「婆悉吒と婆羅墮は無漏の心となり、解脱して、仏が説かれたことを聞き、歓喜して受けとり実践した<sup>558</sup>」（T1. 39a）と述べている。この下線部が『長阿含経』『小縁経』のみに見られる伝承である。「無漏の心の解脱」を説いている点が特徴的である。

下線部について丘山新・他（訳注）[1997: 294. n142]（担当・辛嶋静志）は、「無漏心解脱 本経のパーリ文には対応句はない」と指摘している。しかし、パーリ註釈文献を確認していくと、その限りではない。

『長部註』『世起経註』では、「ヴァーセッタとヴァーラドヴァージャは適意になり」を註釈するかたちで以下のように解説している。

「ヴァーセッタとヴァーラドヴァージャは適意になりとは、ヴァーセッタとヴァーラドヴァージャは沙弥でありながらも、自分の意は満足した意となり、『よいことです。よいことです』と、世尊に語られたことに歓喜した。この経に傾向し、触れつづけながら諸無碍解（patisambhidā）とともに阿羅漢果（arahatta）を得た、と<sup>559</sup>」（DA: III. 56 [872]）

以上の下線部から、この事例はヴァーセッタ（婆悉吒）とヴァーラドヴァージャ（婆羅墮）

<sup>557</sup> attamanā Vāsetṭha-Bhāradvājā bhagavato bhāsitaṃ abhinanduntī.

<sup>558</sup> 婆悉吒・婆羅墮無漏心解脱、聞仏所説歓喜奉行。

<sup>559</sup> attamanā Vāsetṭha-Bhāradvājāti Vāsetṭha-Bhāradvājā sāmaṇerāpi hi sakamanā tuṭṭhamanā, “sādhū, sādhū” ti bhagavato bhāsitaṃ abhinandiṃsu. idameva suttantaṃ āvajjantā anumajjantā saha patisambhidāhi arahattaṃ pāpunimsūti.

という「人物に関連した事例」に当てはめる。この阿羅漢果が「無漏心解脱」と同義<sup>560</sup>であることは明白である。この事例は、『長部』「世起経」に確認できない「ヴァーセッタとヴァーラドヴァージャとが阿羅漢になったこと」を示した伝承が、『長部註』「世起経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 3. 6. 2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部註』「世起経註」（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「小縁経」（法蔵部）である。

この一つの事例は、『長部』「世起経」に確認できない伝承が上記の北伝資料と『長部註』「世起経註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「世起経註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、人物に関連した伝承である。

### 3. 3. 7. 「歓喜経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 3. 7. 1. 事例 1: 同義語に関連した事例

『長部』「歓喜経」（Sampasādanīya-sutta）は、仏がナーランダールに近いパーヴァーリカ・マンゴー林で、サーリプッタに説法されたものである。その説法の全体はサーリプッタによって行われ、仏が最後に認可したという形式である。その内容はサーリプッタが仏に対する浄信を獅子吼する。そして、善法、処の施設、入胎、記説、見定、人の施設、精勤、行道、言語の正行、人の戒の正行、教誡、他の人の解脱智、常住論、宿住随念智、死生智、種々の神変などの法の分析からなる教説を示したものである。そのなかでサーリプッタが仏に話した「入胎の教説」（gabbhāvakkanti-desanā）の第一説は、以下のような内容である。

「尊師よ、この四の入胎があります。尊師よ、ここである者は知らないまま母胎（mātukucchi）に入胎します。知らないまま母胎にとどまります。知らないまま母胎から出ます。これが第一の入胎です<sup>561</sup>」（DN: III. 85 [103]）

<sup>560</sup> 『長部』「浄信経」では、チュンダ新学沙門に対する説法のなかで、安楽の実践（sukhallikānuyoga）のなかに四つの果と功德とがあることを示す。その第四の果と功德（阿羅漢果）について以下のように記しているから、同義であることは明白である。

puna caparaṃ, āvuso, bhikkhu āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayamaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati. idaṃ catutthaṃ phalaṃ catuttha ānisamso.

「友らよ、さらにまた比丘は諸漏の滅尽により、無漏の心の解脱、慧の解脱を現法において自分でよく知り、目の当たりにし、そなえて住みます。これが第四（阿羅漢）の果、第四の功德です」（DN: III. 109 [132]）

<sup>561</sup> catasso imā, bhante, gabbhāvakkantiyo. idha, bhante, ekacco asampajāno mātukucchiṃ okkamati, asampajāno mātukucchiṃ ṭhāti, asampajāno mātukucchiṃ nikkhamati. ayaṃ paṭhamā gabbhāvakkanti.

なお第二・三・四説は以下のようなようになる。

puna caparaṃ, bhante, idhekacco sampajāno mātukucchiṃ okkamati, asampajāno mātukucchiṃ ṭhāti, asampajāno mātukucchiṃ nikkhamati. ayaṃ dutiyā gabbhāvakkanti.

対応する『長阿含経』『自歓喜経』では、「第一には乱れて胎に入り、乱れて住み、乱れて出ます<sup>562</sup>」(T1. 77a)と記述している。この下線部が『長阿含経』『自歓喜経』のみに見られる伝承である。ここでは、母胎における過程で「乱れる」という内容が特徴的である。

『長部註』『歓喜経註』では、「知らないまま」などを註釈するかたちで以下のように解説している。

「そのうち、知らないままとは、知らないまま混迷した者 (sammūlha) になりということである。母胎に入胎しますとは、結生 (paṭisandhi) によって入りますということである。とどまりますとは、住みますということである。出ますとは、出ているとき、知らないまま、混迷した者のまま出ますということである<sup>563</sup>」(DA: III. 69 [885])

以上の下線部における「乱れる」と「昏迷」は同義であるので、「同義語に関連した事例」に当てはめる。この事例は、『長部』『歓喜経』に確認できない「母胎において乱れて、混迷する過程」を示した伝承が、『長部註』『歓喜経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 3. 7. 2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部註』『歓喜経註』(南方上座部大寺派)と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』『自歓喜経』(法蔵部)である。

この一つの事例は、『長部』『転輪王経』に確認できない伝承が『長阿含経』『自歓喜経』と『長部註』『転輪王経註』とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』『転輪王経註』のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、入胎の教説という教理に関連した伝承である。

---

puna caparaṃ, bhante, idhekacco sampajāno mātukucchiṃ okkamati, sampajāno mātukucchismiṃ thāti, asampajāno mātukucchimhā nikkhamati. ayaṃ tatiyā gabbhāvakkanti.  
puna caparaṃ, bhante, idhekacco sampajāno mātukucchiṃ okkamati, sampajāno mātukucchismiṃ thāti, sampajāno mātukucchimhā nikkhamati. ayaṃ catutthā gabbhāvakkanti.  
etadānuttariyaṃ, bhante, gabbhāvakkantisu.

「尊師よ、さらにまた、ここである者は知りながら母胎に入胎します。知らないまま母胎にとどまります。知らないまま母胎から出ます。これが第二の入胎です。

尊師よ、さらにまた、ここである者は知りながら母胎に入胎します。知りながら母胎にとどまります。知らないまま母胎から出ます。これが第三の入胎です。

尊師よ、さらにまた、ここである者は知りながら母胎に入胎します。知りながら母胎にとどまります。知りながら母胎から出ます。これが第四の入胎です」(DN: III. 85 [103])

<sup>562</sup> 一謂乱入胎、乱住、乱出。

なお第二・三・四説は以下のようになる。

二者不乱入、乱住、乱出。三者不乱入、不乱住而乱出。四者不乱入、不乱住、不乱出。

「第二には乱れて入ることはないが、乱れて住み、乱れて出ます。第三には乱れて入ることなく、乱れて住むことはないが、乱れて出ます。第四には乱れて入ることなく、乱れて住むことなく、乱れて出ることがありません」(T1. 77a)

<sup>563</sup> tattha **asampajān**oti ajānanto sammūlho hutvā. **mātukucchiṃ okkam**atīti paṭisandhivasena pavisati. **thātī**ti vasati. **nikkham**atīti nikkhamantopi asampajāno **sammūl**hova nikkhamati.

### 3. 3. 8. 「歓喜経復註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 3. 8. 1. 事例 1: 平俗的な事例

『長部』「歓喜経」では、サーリプッタが仏に話した「見定の教説」(dassanasamāpatti-desanā)の第三・四説は、以下のような内容である。

「尊師よ、さらにまたここである沙門、あるいはバラモンは……人の皮膚、肉、血を過ぎて骨を観察します。人の識の流れ (viññāṇasota) は両方から切断されずにこの世界 (idha-loka) でも確立し、他の世界 (paraloka) でも確立したと知ります。これが第三の見定です。

尊師よ、さらにまたここである沙門、あるいはバラモンは……人の皮膚、肉、血を過ぎて、骨を観察します。人の識の流れは両方から切断されずにこの世界でも確立せず、他の世界でも確立していなかったと知ります。これが第四の見定です<sup>564</sup>」(DN: III. 86-87 [104-105])

ここでは、沙門やバラモンが人の身体と識とを観察した結果、識がこの世界と他の世界とに確立したと知ることが第三説である。識がこの世界と他の世界とに確立していないと知ることが第四説である。

対応する『長阿含経』「自歓喜経」では、この「見定」について五説を主張している。第三・四・五説は、以下のような内容である。

「沙門・婆羅門がさまざまな方便で心の三昧に入定し、三昧の心にしたがって皮や肉などのもろもろの外的な不浄なもの<sup>565</sup>と白骨を除き、ただ心識だけを観察し、どこにとどまるのか、今世なのか、後世なのかと考へ、今世において断たれることはなく後世においても断たれることがなく、今世で解脱せず後世でも解脱しないと観察します。これが第三の見定です。

沙門・婆羅門がさまざまな方便で心の三昧に入定し、三昧の心にしたがって皮や肉などのもろもろの外的な不浄なもの<sup>565</sup>と白骨を除き、そのうえで重ねて心識を観察し、心識は後世に存在するが今世に存在せず、今世において断たれるが後世においては断たれず、今世で解脱し後世で解脱しないと観察します。これが第四の見定です。

沙門・婆羅門がさまざまな方便で心の三昧に入定し、三昧の心にしたがって皮や肉などのもろもろの外的な不浄なもの<sup>565</sup>と白骨を除き、そのうえで重ねて心識を観察し、今世に存在せず後世にも存在せず、今世でも後世でも一緒に断たれ、一緒に解脱すると観察します。これが第五の見定です<sup>565</sup>」(T1. 77b-c)

ここでは、第三説が『長部』「歓喜経」の第三説に、第五説が『長部』「歓喜経」の第四説

<sup>564</sup> puna caparaṃ, bhante, idhekacco samaṇo vā brāhmaṇo … atikkamma ca purisassa chavimamsalohitaṃ aṭṭhiṃ paccavekkhati. purisassa ca viññāṇasotaṃ pajānāti, ubhayato abbochinnaṃ idha loke patitṭhitaṇca paraloke patitṭhitaṇca. ayaṃ tatiyā dassanasamāpatti.

puna caparaṃ, bhante, idhekacco samaṇo vā brāhmaṇo … atikkamma ca purisassa chavimamsalohitaṃ aṭṭhiṃ paccavekkhati. purisassa ca viññāṇasotaṃ pajānāti, ubhayato abbochinnaṃ idha loke appatitṭhitaṇca paraloke appatitṭhitaṇca. ayaṃ catutthā dassanasamāpatti.

<sup>565</sup> 諸沙門婆羅門、種種方便入定意三昧、隨三昧心除去皮肉外諸不淨及白骨、唯觀心識在何處住、為在今世、為在後世、今世不斷後世不斷、今世不解脫後世不解脫。是為三見定。

諸沙門婆羅門、種種方便入定意三昧、隨三昧心除去皮肉外諸不淨及除白骨、復重觀識、識在後世不在今世、今世斷後世不斷、今世解脫後世不解脫。是為四見定。

諸有沙門婆羅門種種方便入定意三昧、隨三昧心除去皮肉外諸不淨及除白骨、復重觀識、不在今世不在後世、二俱斷二俱解脫。是為五見定。

に基本的に対応する。この下線部における「第四の見定」が『長阿含経』『自歓喜経』のみに見られる伝承である。沙門や婆羅門が身体と心識とを観察した結果、「心識は今世（この世界）に存在せず、後世（他の世界）に存在する」と観察するという内容である。上記を図にして示すと、以下ようになる。

	この世界	他の世界
『長部』『歓喜経』第三の見定・『長阿含経』『自歓喜経』第三の見定	○	○
『長阿含経』『自歓喜経』第四の見定	×	○
『長部』『歓喜経』第四の見定・『長阿含経』『自歓喜経』第五の見定	×	×

※○は識（心識）が確立（存在）した状態、×は識（心識）が確立（存在）していない状態を示す。

『長部註』『歓喜経註』では、「第三の見定」における「この世界でも確立し」を註釈するかたちで以下のように解説している。

「この世界でも確立しとは、欲貪（chandarāga）によってこの世界でも確立しということである。第二の（他の世界でも確立しているという）語句についてもこの仕方がある。あるいは業が業として近づいているとき、この世界で確立したと言われる。業有（kammabhava）を引いているとき、他の世界で確立したと言われる<sup>566</sup>」（DA: III. 72 [888]）

『長部復註』『歓喜経復註』では、「他の世界で確立したと言われる」を註釈するかたちで以下のように説明している。

「その結生の生起ができることによって、そこで自分の果を確立させることによって他の世界で確立したと言われる。ある者たち（keci）は『行作の識（abhisāṅkhāraṇiñāna）は他〔の世界〕として異熟（vipāka）を与えることができず、この世界で確立したと言われる。しかし〔他の世界として異熟を〕与えることができるならば、他の世界でも確立したと言われる』と説く。そのことは『両方から切断されずに』と説かれたから、彼らの意見だけのもの（matimatta）である。彼らによって『他の世界でも確立した』と説かれたという、そのことはこの世界でも確立した。なぜなら、それにはこの世界における確立の状態を除き、他の世界における確立の状態は生起しないからである<sup>567</sup>」（DA: III. 70-71 [89-90]）

この下線部における議論は、『長部』『歓喜経』における「第三・第四の見定」では、「人の識の流れは両方（この世界と他の世界）から切断されずに」と説かれている。ここから、  
 (1) この世界において行作の識が確立したならば、他の世界でも確立する。(2) この世界において行作の識が確立しなかったならば、他の世界でも確立しないという二点のみを南方上座部大寺派は認めている。つまり南方上座部大寺派は、この世界と他の世界とがつながっているもの、表裏一体の関係のものとして認知している。その根拠は自派のパーリ三蔵の伝承によるものとしている。それ以外の見解は当然、否定される結果になる。

<sup>566</sup> **idha loke patiṭṭhitañcāti** chandarāgavasena imasmiñca loke patiṭṭhitam. dutiyapadepi eseva nayo. kammaṃ vā kammato upagacchantam idha loke patiṭṭhitam nāma. kammabhavaṃ ākaḍḍhantaṃ paraloke patiṭṭhitam nāma.

<sup>567</sup> teneva paṭisandhinibbattanasāmatthiyena **paraloke patiṭṭhitam nāma** attano phalassa tattha patiṭṭhāpanena. **keci pana** “abhisāṅkhāraṇiñānaṃ parato vipākaṃ dātum asamattham idhaloke patiṭṭhitam nāma, dātum samattham pana paraloke patiṭṭhitam nāmā” ti vadanti, **tam tesam matimattam**, “ubhayato abbochinnan” ti vuttattā. yañca tehi “paraloke patiṭṭhitan” ti vuttaṃ, tam idhalokepi patiṭṭhitameva. na hi tassa idhaloke patiṭṭhitabhāvena vinā paraloke patiṭṭhitabhāvo sambhavati.

その否定の対象である「ある者たち」と「彼等の意見だけのもの」という表現を分析すると、この世界で確立した行作の識が異熟を与えない場合、他の世界では確立しない。しかし異熟を与える場合、他の世界でも確立するという二つの内容を同時に有した説である。上記を図に示すと、以下のようになる。

	この世界	他の世界
南方上座部大寺派が否定する説の内容	○	×（異熟なし）
	○	○（異熟あり）

※○は識（心識）が確立（存在）した状態、×は識（心識）が確立（存在）していない状態を示す。

要点をまとめると、南方上座部大寺派は、この世界（現世）でなした業が他の世界（未来）に継続されないのは間違っていると主張している。因果の道理を歴然として認めている南方上座部大寺派にとっては受け入れられない説となる。

この南方上座部大寺派の主張によれば、当然、法蔵部における見定の第四説は否定されるべき対象となる。ダンマパーラがこのような法蔵部の説を知っていたと想定することもできよう<sup>568</sup>。

以上の下線部を総括すると、法蔵部における第四の見定の見解のように因果の道理を無視した伝承は、南方上座部大寺派の因果の道理を重視する立場からは否定されるべきものとなる。この事例は「平俗的な事例」に当てはめる。

### 3. 3. 8. 2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部復註』『歓喜経復註』（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』『自歓喜経』（法蔵部）である。

この一つの事例は、『長部』『歓喜経』に確認できない伝承が『長阿含経』『自歓喜経』と『長部註』『転輪王経復註』とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、『長部復註』を編纂した段階で付加された伝承となる。その内容は、南方上座部大寺派の立場から否定される見解となる。

### 3. 3. 9. 「シンガーラ経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 3. 9. 1. 事例 1: 同義語に関連した事例

『長部』『シンガーラ経』では、仏が居士の子シンガーラカに「六方の保護」（chaddisāpaṭicchādāna）について説法した。そのなかで上方について、「上方（uparima）は

<sup>568</sup> たとえば、『長部復註』における「他の部〔派〕（nikāyāntara）の意見による混乱（laddhisāṅkara）がないもの」（DAṬ: I. 18 [22]）という伝承は、まさしく他の部派の意見を意図したものであるから、ダンマパーラが他の部派の見解を知っていても不思議なことではない。この“nikāyāntara”は、ブッダゴースが編纂した『清浄道論』（Vis: I. 213 [220]）においてすでに出ている用例である。水野弘元（訳）[1937: 435]によれば、この場合の“nikāyāntara”は説一切有部としている。

この“nikāyāntara”は、Skilling, P [2009: 81. n4]によると、サンスクリットテキストでも使用されている用例であるが、南方上座部大寺派以外の部派のみならず、他の宗教や実践における相互影響も通して研究されるべきものであると指摘している。

沙門・バラモンとして知られるべきです<sup>569</sup>」(DN: III. 154 [189])と説明している。

対応する『長阿含経』『善生経』では、「沙門や婆羅門の高尚な実践を行なう者は上方となります<sup>570</sup>」(T1. 71c)と語っている。この下線部が『長阿含経』『善生経』のみに見られる伝承である。ここでは、沙門や婆羅門が高尚であることを伝えた内容となっている。

『長部註』『シンガーラ経註』では、「沙門・バラモン」と「上方」を註釈するかたちで、「沙門・バラモンは諸徳 (guna) で上に (upari) 置かれた状態によって上方と知られるべきである<sup>571</sup>」(DA: III. 135 [952])と解説している。

この解説によれば、沙門やバラモンの徳を「上位」、「高尚」とする同義であるので、この事例を「同義語に関連した事例」に当てはめる。この事例は、『長部』『シンガーラ経』に確認できない「沙門・バラモンが上位・高尚であること」を示した伝承が、『長部註』『シンガーラ経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3.3.9.2. 事例2: 人物に関連した事例

『長部』『シンガーラ経』では、仏が居士の子シンガーラカに説法したなかで、西方である妻が主人に仕えるべき態度を以下のように説明している。

「居士の子よ、(1) 尊敬、(2) 軽蔑しないこと、(3) 姦通しないこと、(4) 主権の放棄 (issariyavossagga)、(5) 荘身具を与えることという五の根拠によって主人に西方 (pacchimā disā) である妻 (bhariyā) は仕えるべきです<sup>572</sup>」(DN: III. 154 [190])

対応する『長阿含経』『善生経』には、

「第一に敬って相互に待遇します。第二に威厳をもってなれなれしくしません。第三に時に応じて衣食を与えます。第四に必要な時に荘厳します。第五に家のなかのことは任せます<sup>573</sup>」(T1. 71c)

という記述がある。この下線部が『長阿含経』『善生経』のみに見られる伝承である。ここでは、妻が家のなかでは委任されるべきことを強調しているのが特徴的である。

『長部註』『シンガーラ経註』では、「主権の放棄によって」を註釈するかたちで以下のように説明している。

「主権の放棄によってとは、なぜなら女性たちは、大きな蔓のような荘身具を得ても食事を監督することを (vicāretum) 得ていないならば、怒るからである。匙 (kacacchu) を手に置き、『あなたの好みのままにしてください』と、台所 (bhattageha) が解放されたとき、すべての主権が放棄されたと言われる。このようにすることによってという意味である<sup>574</sup>」(DA: III. 138 [955])

<sup>569</sup> uparimā disā samaṇabrāhmaṇā veditabbā.

<sup>570</sup> 沙門婆羅門諸高行者為上方。

<sup>571</sup> samaṇabrāhmaṇā gunc̣hi upari ̣hitabhāvena uparimā disāti veditabbā.

<sup>572</sup> pañcahi kho, gahapatiputta, thānehi sāmikena pacchimā disā bhariyā paccupaṭhātabbā, sammānanāya anavamānanāya anaticariyāya issariyavossaggena alaṅkāranuppādānena.

<sup>573</sup> 一者相待以礼。二者威嚴不媿。三者衣食隨時。四者莊嚴以時。五者委付家内。

<sup>574</sup> issariyavossaggenāti itthiyo hi mahālatāsadisampi ābharaṇaṃ labhitvā bhattaṃ vicāretum alabhamānā kujjhanti, kacacchuṃ hatthe thapetvā tava ruciya karohīti bhattagehe vissatthe sabbam issariyam vissattham nāma hoti, evaṃ karaṇenāti attho.



ここでは、妻に対する委任の場所として台所が説かれている。対応する『中阿含経』『善生経』には、以下のような伝承がある。

「第一に妻と子を思い、憐れみます。第二に軽んじて傲慢にしてはなりません。第三にアクセサリーをつけて荘厳します。第四に家のなかでは自由なることを得させます。第五に妻や親に親しくします<sup>575</sup>」(T1. 641a)

この伝承によれば、妻に対する家での委任が述べられている。以上の下線部をまとめると、妻という「人物に関連した事例」に当てはまる。この事例は、「妻に対する委任」に関連した伝承が変化や改編をこうむりながら南方上座部大寺派の『長部註』『転輪王経註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とに伝播していった結果、『長部註』『転輪王経註』における委任場所は「台所」となった。北伝資料における委任場所は「家」となった。それらの伝承から、『長部註』『転輪王経註』と北伝資料との間に共通する伝承が部分的に生まれたのである。

### 3. 3. 9. 3. 小結

以上、二つの事例を通して『長部註』『シンガーラ経註』(南方上座部大寺派)と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』『善生経』(法蔵部)、『中阿含経』『善生経』(説一切有部系)である。

この二つの事例は、『長部』『シンガーラ経』に確認できない伝承が上記の北伝資料と『長部註』『シンガーラ経註』とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』『シンガーラ経註』のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、同義語と人物とに関連した伝承である。

### 3. 3. 10. 「アーターナーティヤ経復註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 3. 10. 1. 事例 1: 平俗的な事例

『長部』『アーターナーティヤ経』では、ヴェッサヴァナ大王が仏に「アーターナーターの守護」を語るなかに、以下のような伝承がある。

「ウッタラクル (Uttarakuru, 北俱盧洲) と称し、大須弥 (Mahāneru) は美しい。そこに人々は生まれ、我執はなく、執着もない。彼らは種を撒かず、鋤も持っていない。耕作せずに調理したこの米を人々は受用する。粃糠がなく、粃殻がなく、純粹で、よい香りの稲の実を鍋で炊いたあと、彼らはそこから食べ物 (bhojana) を受用する<sup>576</sup>」(DN: III. 161-162 [199-200])

この後にもウッタラクルの状況を描写する記述が続く。しかしながら、とくに注目すべき伝承はない。『長部註』『アーターナーティヤ経註』では、「そこから食べ物を受用する」を註釈するかたちで以下のように解説している。

<sup>575</sup> 一者憐念妻子。二者不輕慢。三者為作瓔珞嚴具。四者於家中得自在。五者念妻親親。

<sup>576</sup> yena Uttarakuruvo, Mahāneru sudassano. manussā tattha jāyanti, amamā apariggahā. na te bījaṃ pavapanti, napi nīyanti naṅgalā. ākaṭṭhapākimaṃ sālīṃ, paribhuñjanti mānusa. ākaṇaṃ athusaṃ suddhaṃ, sugandhaṃ taṇḍulapphalaṃ. tuṅḍikire pacitvāna, tato bhuñjanti bhojanaṃ.

「そこから食べ物を受用するとは、その鍋から食べ物のみを受用するというのである。他のスープ、あるいは副菜は生じることがない。食べている者たちに心に随順するものが、その味となる。彼らはその場所に到着した者たちにも与える。物惜しみの心 (macchhariyacitta) は生じない。仏・独覚 (paccekabuddha) などの大きな神力の者もそこ (ウッタラクル) に行き、托鉢食 (piṇḍapāta) を取った<sup>577</sup>」 (DA: III. 147 [965])

この前後においてもウッタラクルの状況を描写する記述が存在している。これについても、その様相は一般的なものであり、とくに注目すべきものではない。

『長部復註』『アターナーティヤ経復註』では、「物惜しみの心は生じない」を註釈するなかに、ウッタラクルの状況を描写する詳細な伝承が存在する (DAṬ: III. 156-158 [201-204])。このように詳細な状況を描写する伝承は、「アターナーティヤ経」と「アターナーティヤ経註」には存在していない。それらのなかから、いくつかの特徴的な伝承を見ていく。

「そこでは寒さ、暑さ、虻、蚊、風、熱、蛇、猛獣などの危難 (parissaya) がない。たとえば、ここでは夏季 (gimha) の最後の月における早朝の時に等しい寒暑の時節 (sītunhautu) となるように、このように常に等しい寒暑の時節となる。彼らには誰にも害されること、あるいは困惑が生じることがない。耕作せずに調理したこのサーリ米で糠がなく、粃殻がなく、よき香りの米の実を受用している彼らには癩病、腫物、白癩、肺病、咳、喘息、癩癩、熱病などという、このようないかなる病気 (roga) も生じない<sup>578</sup>」 (DAṬ: III. 156 [202])

このような伝承と共通する部分が『ウパーイカー』にあるので、比較検討しておく。『ウパーイカー』では、「彼らには病気がない。彼には寒暑がない。彼らは姿形とも十分である。それは前世の布施の果報である<sup>579</sup>」 (Pe. No. 5595 Tu 208b) <sup>580</sup>と述べている。その様相は簡略であるが、「寒暑がない」と「病気がない」という伝承が共通している。

『長部復註』『アターナーティヤ経復註』は、以下のように記述している。

「母は子、あるいは娘を出産し (vijāyitvā)、彼らを遊歩する地域に置き、期待せず思いのままに行く (anapekkhā yathārucci gacchati)。そこで臥している彼らを男性、あるいは女性たちが見るならば、彼らは自分の指 (aṅguli) を差し出し、彼らの業の力 (kammabala) によってそこから乳 (khīra) が出る。そのことによって子たちは生存する<sup>581</sup>」 (DAṬ: III. 157 [203])

<sup>577</sup> tato bhuñjanti bhojananti tato ukkhalito bhojanameva bhuñjanti, añño sūpo vā byañjanaṃ vā na hoti, bhuñjantānaṃ cittānukūloyevassa raso hoti. te taṃ thānaṃ sampattānaṃ dentiyeva, macchhariyacittānaṃ nāma na hoti. buddhapaccekabuddhādayopi mahiddhikā tattha gantvā piṇḍapātaṃ gaṇhanti.

<sup>578</sup> na ca tattha sītunhadamsamakasavātātapasarisapavālādiparissayo atthi. yathā nāmettha gimhānaṃ pacchime māse paccūsavelāyaṃ samasītunhautu hoti, evameva sabbakālaṃ samasītunhova utu hoti, na ca tesāṃ koci upaghāto, vihesā vā uppajjati. ākatthapākimateva sālīm akaṇaṃ athusāṃ sugandhaṃ taṇḍulaphalaṃ paribhuñjantānaṃ nesaṃ kuttham, gando, kilāso, soso, kāso, sāso, apamāro, jaroti evamādiko na koci rogo uppajjati.

<sup>579</sup> de dag mams la nad med cing// de na grang dang dro ba med// gzugs dang kha dog phun sum tshogs// de ni sngon gyi sbyin pa'i 'bras//

<sup>580</sup> 本庄良文 [2014: 452] を参照。

<sup>581</sup> mātā pana puttānaṃ vā dhītānaṃ vā vijāyitvā tesāṃ vicāranappadesa thapetvā anapekkhā yathārucci gacchati. tesāṃ tattha sayitānaṃ ye passanti purisā, itthiyo vā, te attano aṅguliyo upanāmenti, tesāṃ kammabalena tato khīraṃ pavattati, tena dāraṃ yāpenti.

ここでは、母が子や娘を出産したならば、子や娘を期待せず放置したままにする。その子や娘は男性や女性によって指が差し出されると、男性や女性の業の力で乳が出てくる。子や娘はその乳を飲んで、勝手に生存するという伝承である。

対応する『ウパーイカー』は、以下のように記載している。

「彼らに所有物はなく、母は息子の顔も知らない。憂いはなく観楽するだけである。それは前世の果報である。母は人気のない道に生まれた赤ん坊を捨て去ると、指の先から乳が出る。それは前世の果報である」<sup>582</sup> (Pe. No. 5595 Tu 209a) <sup>583</sup>

この内容は酷似している。異なる伝承の部分指摘するならば、指先から乳が出る原因を『長部復註』「アーターナーティヤ経復註」は「業の力」とする。『ウパーイカー』は「前世の果報」とする。

『長部復註』「アーターナーティヤ経復註」は、以下のように説いている。

「彼らには、それぞれの場所でカッパ樹 (Kapparukkha) から衣服 (vattha) と荘身具 (ābharana) が現われる。なぜなら汚れがなく、種々に飾られた色があり、繊細で柔らかく、快適な肌触りをもつ衣服がそれぞれの場所において好ましく、カッパ樹にかかりながら、とどまるからである。種々の光線、光をもち、輝き、種々の色の宝が散りばめられ、多種類の花飾りの製品・葛の製品・壁の製品で飾られ、頭に属し、首に属し、手に属し、腰に属し、足に属する、黄金からなる荘身具はカッパ樹より垂れさがる。そのように琵琶、小鼓、銅鼓、銅鑼、鏡、法螺貝、竹の笛、シンバル、リュート、琵琶を始めとする種々の楽器 (tūriya) や品々 (bhanda) もそれぞれのもの (カッパ樹) から垂れさがる」<sup>584</sup> (DAṬ: III. 157 [203])

対応する『ウパーイカー』は、以下のように述べている。

「音楽を奏でる木々によって彼らは常に観楽し、常に心は和んでいる。それは前世の果報である。音楽の木は美しく、衣服の木は数が多く、香木は満ち足りている。それは前世の果報である。音楽、香り、花、衣服を望めば、そのとおりに現われる」<sup>585</sup> (Pe. No. 5595 Tu 208b) <sup>586</sup>

『長部復註』「アーターナーティヤ経復註」の伝承は詳細である。これらの中で共通する伝承の内容は、「木 (カッパ樹)」から「音楽・衣服・荘身具」などが意のままに、自由に出

<sup>582</sup> de dag yongs su 'dzin med de/ / ma yis bu yang ngo mi shes/ / mya ngan med cing dga' ba ste. de ni sngon gyi sbyin pa'i 'bras/ / ma yis lam stong dag tu ni. bskur nas 'gro bar byed pa na/ / 'dzub ma'i rtse las 'o ma 'dzag/ / de ni sngon gyi sbyin pa'i 'bras/ /

<sup>583</sup> 本庄良文 [2014: 453] を参照。

<sup>584</sup> Kapparukkhatō eva ca tesam tattha tattha vatthābharanāni nippajjanti. nānāvīrāgavannavicittāni hi sukhmāni mudusukhasamphassāni vatthāni tattha tattha Kapparukkhesu olambantāni itṭhanti. nānāvīdharamsijālasamujjalavividhavaṇṇaratanavinaddhāni anekavidhamālākammalatākammabhittikammavicittāni sisūpagagivūpagahatthūpagakaṭūpagapādūpagāni sovaṇṇamayāni ābharanāni ca Kapparukkhatō olambanti. tathā vināmudīṅgapanavasammataḷasaṅkhavamsavetālaparivānīvallakīpabhutikā tūriyabhandāpi tato tato olambanti.

<sup>585</sup> glu gar dag gi shing rnam kyis/ / de dag rtag tu dga' bar byed. rtag tu yid ni bde byed pa/ / de ni sngon sbyin pa'i 'bras/ / glu gar shing gis rab mdzes shing/ / gos kyi shing dag po dang/ / spos shing phun sum tshogs pa dag/ de ni sngon gyi sbyin pa'i 'bras/ / glu gar dri dang me tog dang/ / chos gos rnam la rtag tu ni/ / gang dang 'dra ba 'dod pa dag/ de dag de dang 'dra bar 'gyur/ /

<sup>586</sup> 本庄良文 [2014: 452] を参照。

てくるというものである。

さらに『長部復註』「アーターナーティヤ経復註」は、以下のように伝えている。

「死んだ有情たちを見て嘆くことはない。悲しむことがない。彼を飾り、置く。ただちに彼らのためにふさわしい鳥たち (sakuna) が近づき、死者を他の島に導く。それゆえに墓、あるいは不浄の場所はそこにはない。そこから死者たちは地獄、あるいは畜生界、あるいは餓鬼界に生まれることはない。『法性 (dhammatā) を成就した五戒の威力 (pañcasīla-ānubhāva) によって、彼らは天界 (devaloka) に生まれる』と説く。彼らには常に千年の寿命がある。彼らのこのすべてのことは、五戒のように法性を成就したものであると知られるべきである<sup>587</sup>」(DAT: III. 157-158 [204])

ここでは人々の寿命が千年もあり、誰かが死んでも悲しまない。死んだ場合、その死体を鳥が処理するとしている。いわば、鳥葬的な伝承が述べられている。

対応する『ウパーイカー』は、以下のように記している。

「誰かが死んでも、彼等は号泣せずに捨てて去る。〔北俱盧〕洲を〔鳥が〕嘴で綺麗にする。それは前世の布施の果報である。よく防御され、歌舞によって観樂し、遊戯する。それは前世の布施の果報である。人々は千年の寿命を尽くし途中で死なない。それは前世の布施の果報である。人間の身体の利益と莫大な富とに身を委ね、天に再生する。それは前世の布施の果報である<sup>588</sup>」(Pe. No. 5595 Tu 209a) <sup>589</sup>

この伝承は『長部復註』「アーターナーティヤ経復註」の伝承と大同小異である。異なる伝承の部分を指摘するならば、天界への再生の原因を『長部復註』「アーターナーティヤ経復註」は「五戒」とする。『ウパーイカー』は「前世の布施の果報」とする<sup>590</sup>。

以上の下線部を総合して、この事例を「平俗的な事例」に当てはめる。この事例は、「ウッタラクルの莊嚴」に関連した多様な伝承が変化や改編をこうむりながら南方上座部大寺派の『長部復註』「アーターナーティヤ経復註」と北伝資料とに伝播していった結果、それらの間における内容が部分的に共通したのである。

遠藤敏一 [2005: (46)-(47)] は、ダンマパーラがサンスクリット文献に精通していた可能性を指摘している。これによれば、ダンマパーラは、この説一切有部系の阿含など<sup>591</sup>を参照し、その伝承を増広させた結果、『長部復註』「アーターナーティヤ経復註」におけるこのウ

<sup>587</sup> *mate ca satte disvā na rodanti, na socanti, tañca maṇḍayitvā nikkhipanti. tāvadeva ca nesam tathārūpā sakunā upagantvā matam dīpantaram nenti. tasmā susānaṃ vā asuciṭṭhānaṃ vā tattha natthi. na ca tato matā nirayaṃ vā tiracchānayaṇiṃ vā pettivisayaṃ vā upapajjanti. “dhammatāsiddhassa pañcasīlassa ānubhāvena te devaloke nibbattanti” ti vadanti. vassasahassameva ca nesam sabbakālam āyuppamānaṃ. sabbametam tesam pañcasīlam viya dhammatāsiddham evāti veditabbam.*

<sup>588</sup> 'ga' zhig shi na de dag rnam/ / ngu bar mi byed bsgyur te 'gro gling dag kha yis gtsang byed pa/ / de ni sngon byin pa'i 'bras/ / zhin tu yongs su bsrungs pa ste/ / glu dang gar gyi dga' bar byed/ / rtsed 'jo dga' bar byed pa dag/ de ni sngon gyi byin pa'i 'bras/ / mi rnam kyi ni tshe lo dag/ stong phrag rab tu zad pa na/ gzhan dag tu ni 'chi byed pa/ / de ni sngon gyi sbyin pa'i 'bras/ / mi yi lus kyi phan pa dang/ / long spyod rgya chen la brten nas/ / lha yi nang du skye ba dag/ de ni sngon gyi byin pa'i 'bras/ /

<sup>589</sup> 本庄良文 [2014: 453] を参照。

<sup>590</sup> 次第説法は、いわゆる施論→戒論→生天論からなっているが、『長部復註』「アーターナーティヤ経復註」における「五戒」(戒論)は「施論」を欠き、『ウパーイカー』における「布施」(施論)は「戒論」を欠いている点は注意しておく必要がある。

<sup>591</sup> もしくは、本庄良文 [1999c] によれば、このウッタラクルは浄土思想の核となる「極樂の観念」とも密接な関係がある。この「浄土思想」が関係しているのかもしれない。

ウッタラクルに関する伝承が生まれたのではなかろうか。

ダンマパーラの時代には、南方上座部大寺派がインド本土の多様な資料を自由に参照できる状況にあったことを証左した事例とも言える。

### 3. 3. 10. 2. 小結

以上、一つの事例を通して『長部復註』『アターナーティヤ経復註』（南方上座部大寺派）と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『ウパーイカー』（説一切有部系）である。

この一つの事例は、『長部』『アターナーティヤ経』に確認できない伝承が『ウパーイカー』と『長部註』『アターナーティヤ経復註』とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、『長部復註』を編纂した段階で付加された伝承となる。その内容は、おそらくダンマパーラが北伝資料を参照して生みだされたウッタラクルに関する伝承である。

### 3. 3. 11. 「結集経註」と北伝資料とに共通する伝承

#### 3. 3. 11. 1. 事例 1: 平俗的な事例

『長部』『結集経』では、サーリプッタが比丘たちに「四法」を説法している。そのなかで、「四聖種 (ariyavaṃsa)」の第四について以下のように述べている (B<sup>e</sup> の 309 節)。

「友らよ、さらにまた比丘は捨断 (pahāna) を喜び (ārāma)、捨断を楽しみ、修習を喜び、修習 (bhāvanā) を楽しみます。その捨断を喜ぶこと、捨断を楽しむこと、修習を喜ぶこと、修習を楽しむことで、自分を称賛することもなく他者を誇ることもありません。友らよ、なぜなら、それについて巧みで怠惰でなく、正知、億念があるならば、この比丘は『往古の、起源となる聖種にとどまった者』と言われるからです<sup>592</sup>」(DN: III. 188 [225])

この四聖種は、①衣 (cīvara)、②托鉢食 (piṇḍapāta)、③臥具 (senāsana) に満足すること、④捨断と修習を楽しむことという内容である (DN: III. 188 [224-225])。

対応する『長阿含経』『衆集経』では、

「昔から今に至るまで、常に悩まされることがなく、神々・悪魔・梵天・沙門・婆羅門・神々および世の人々で非難できる者はいません。飯食、坐具・寝具、病気の医薬についてすべての満足を知っていることは、また同様です<sup>593</sup>」(T1. 51a)

と記載している。この下線部が『長阿含経』『衆集経』のみに見られる伝承である。ここでは、『長部』『結集経』における④「捨断と修習を楽しむこと」が「病気の医薬」となっている。

<sup>592</sup> puna caparaṃ, āvuso, bhikkhu pahānārāmo hoti pahānarato, bhāvanārāmo hoti bhāvanārato, tāya ca pana pahānārāmatāya pahānaratiyā bhāvanārāmatāya bhāvanāratiyā nevattānukkamaṃseti na paraṃ vambheti. yo hi tattha dakkho analaso sampajāno paṭissato ayaṃ vuccatāvuso, “bhikkhu porāṇe aggaññe ariyavaṃse ṭhito” .

<sup>593</sup> 従本至今、未常悩乱、諸天・魔・梵・沙門・婆羅門・天及世間人、無能毀罵。飯食・牀臥具・病瘦医薬、皆悉知足、亦復如是。

この四聖種について森祖道 [1989: (227)-(229)] は、「四聖種」の第四を医薬とするのを A タイプ、捨断と修習に楽しむことを B タイプとし、前者は『長阿含経』や『毘尼母経』、後者は『中阿含経』、『集異門足論』、『法蘊足論』、『品類足論』、『大毘婆沙論』、『甘露味論』、『俱舍論』、『順正理論』において説かれ、パーリ三蔵においても AB の両者のタイプが説かれていることを指摘している。

対応する『長部註』『結集経註』では、この B<sup>e</sup> の 309 節における「四聖種」を註釈するなかに、「病人の資具 (gilānapaccaya) は托鉢食のうちに入れられた<sup>594</sup>」(DA: III. 199 [1016]) という解説がある。ここでは、病人の資具が②托鉢食にふくめられる。「④捨断と修習に楽しむこと」と「④病人の資具」という両者が「四聖種」にふくめられ、まとめられている。このことについて森祖道 [1989: (230)-(231)] は、

「なお、DA (及び AA) のこの註釈部分では次の一節も看過出来ないであろう。即ち、この場合の四聖種は B タイプであるから、第四聖種として医薬品は挙げられていない。しかし「四依」(四資具)の内容よりすれば、ここには当然、医薬品が挙げられなければならない、この点に疑問を感じた古註釈の作者は、被註釈文献には全く現われない医薬品についてわざわざ言及して、「医薬は食物の中に含まれる」(gilānapaccayo pana piṇḍapāte yeva pavitṭho.) と述べているのである。しかしながら、医薬も食物も共に口中に入れる物ではあっても、医薬はあく迄も医薬であって決して食物ではない。従って上記の解説によってもなお四依中の医薬が欠落している難点は本当には解決されない。そこで後に論ずるような「五聖種」を立てる「大聖種」が説かれるようになったのであろう」

と説明している。続けて森祖道 [1989: (238)-(239)] は結論において、この Ariyavaṃsa は「シーハラ・ソース」と看做すべきと指摘している。

以上の下線部から、この事例は「平俗的な事例」に当てはめる。この事例は、『長部』『結集経』における「四聖種」に関連した伝承が、『長部註』『結集経註』のソースとなる“Ariyavaṃsa”と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 3. 11. 2. 事例 2: 同義語に関連した事例

『長部』『結集経』では、サーリプッタが比丘たちに「五法」を説法している。そのなかで、「五の物惜しみ (macchariya)」について、「五の物惜しみがありません。住所の物惜しみ、家の物惜しみ、利得の物惜しみ、称赞 (vaṇṇa) の物惜しみ、法の物惜しみです<sup>595</sup>」(DN: III. 195 [234]) と述べている。

対応する『長阿含経』『衆集経』では、

「五つの憎み妬むことです。住处について憎み妬むこと、檀越について憎み妬むこと、利得について憎み妬むこと、容色について憎み妬むこと、法について憎み妬むことです<sup>596</sup>」(T1.51b)

と記している。この下線部が『長阿含経』『衆集経』のみに見られる伝承である。ここでは、容色についての嫉妬が説かれている。

『長部註』『結集経註』では、「称赞の物惜しみ」を註釈するかたちで、「称赞における物

<sup>594</sup> gilānapaccayo pana piṇḍapāte yeva pavitṭho.

<sup>595</sup> pañca macchariyāni, āvāsamacchariyaṃ, kulamacchariyaṃ, lābhamacchariyaṃ, vaṇṇamacchariyaṃ, dhammacchariyaṃ.

<sup>596</sup> 謂五憎嫉。住处憎嫉、檀越憎嫉、利養憎嫉、色憎嫉、法憎嫉。

惜しみが**称賛の物惜しみ**である。称賛というこの場合、身体の色 (vanna)も徳の称賛も知られるべきである<sup>597</sup>」(DA: III. 210 [1027])と解説している。

この解説について丘山新・他(訳注)[1997: 389. n145](担当・末木文美士)は、「P. vanna (S. varṇa)は容貌と名声・賞賛の二義を含む(DA., 『門論』)。『門論』の「色讚」は両義を含めた訳」と指摘している。ここでは、『集異門足論』の用例も比較検討している。

以上をまとめると、“vanna”が称賛や容色と同義になっているので、この事例を「同義語に関連した事例」に当てはめる。この事例は、『長部』「結集経」に確認できない「称賛や容色に対する物惜しみや嫉妬」を示した伝承が、『長部註』「結集経註」のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とにおいて共通する伝承になっていることを示したものである。

### 3. 3. 11. 3. 小結

以上、二つの事例を通して『長部註』「結集経註」(南方上座部大寺派)と北伝資料とに共通する伝承を見てきた。今回使用した北伝資料は『長阿含経』「衆集経」(法蔵部)である。

この二つの事例は、『長部』「結集経」に確認できない伝承が『長阿含経』「衆集経」と『長部註』「結集経註」とに共通して見られる。南方上座部大寺派の立場から見たとき、これらの事例は『長部註』「結集経註」のソースとなる「古資料の古層」における内容となる。その内容は、「四聖種」という教理と同義語とに関連した伝承である。

### 3. 3. 12. 資料数と事例数との関係

今回取り上げた十八の事例のなかで、北伝資料と共通する伝承がない「パーティカ篇」の資料は、『長部註』が「浄信経註」「相経註」「アーターナーティヤ経註」「十増経註」である。

北伝資料と共通する伝承がない「パーティカ篇」の資料は、『長部復註』が「ウドウンバリカ経復註」「世記経復註」「浄信経復註」「相経復註」「シンガーラ経復註」「結集経復註」「十増経復註」である。

これらのうち、『長部註』「アーターナーティヤ経註」と『長部復註』「アーターナーティヤ経復註」には、比較検討すべき北伝資料がない。したがって、北伝資料と共通する伝承は存在しない。

上記以外の『長部註』『長部復註』「パーティカ篇」の資料に北伝資料と共通する伝承が存在することを証左したものが今回取り上げた二十一の事例である。この十八の事例を分析すると、『長部註』の事例数は十四(資料数は七)、『長部復註』の事例数は四(資料数は四)である。

『長部註』「パーティカ篇」の資料には比較的均等に事例数が分布しているので、事例数の多少は問題にならない。『長部註』「相経註」「十増経註」に北伝資料と共通する伝承が存在しなかったのは偶然である。資料数の有無もそれほど大きな問題ではない。

『長部註』『長部復註』における資料数と事例数との関係をまとめると、『長部註』「梵網経註」「沙門果経註」「大譬喩経註」「大般涅槃経註」は註釈(ページ数)の分量に比例して事例数が多くなったと言える。

その他の資料については資料数も事例数も比較的均等に分布しているので、問題点はない。『長部復註』における資料数も事例数が少ないのは、ブッダゴースは「古資料」を使用していたが、ダンマパーラは「古資料」を使用していなかった。『長部復註』は、『長部』に対する直接の註釈書ではないという二点に尽きるであろう。

<sup>597</sup> vannaṃ macchariyam vannaṃ macchariyam. vannaṃ ceththa sarīravannopi guṇavannaṃ veditabbo.

### 3. 3. 13. 事例の分析

以上の七十八の事例を分析すると、これらの事例はいくつかに分類することができる。ここでは、「古資料の古層」の記述であるのかを見分けるための基準の参考としての覚書を以下に示しておく。

第一は、同義語や言い換えの類となる「同義語に関連した事例」（事例数は計十四）である。これは最初期のアビダルマ的説明で、シーハラ・ソースの中のインド起源の古層に属する古資料の様相となる。

第二は、「人物に関連した事例」（事例数は計三十四）である。この人物は仏や神々や悪魔などの多彩な登場人物、およびその登場人物に関する出来事を含んだものであるため、非常に多様な概念である。これらの登場人物に関する伝承は、「古資料の古層」に由来するものとする。

第三は、「“kira”を有する事例」（事例数は計十五）である。第二についても、その“kira”の用例が多く確認できるので、関係性が深いと言える。この「伝え聞いた先」の伝承の存在は、「古資料の古層」に由来するものとする。

第四は、普通の一般的な伝承や背景や事情、および教理的な内容もふくんだ「平俗的な事例」（事例数は計十五）である。これについての基準は明確にし難い。概して言えば、およそ新鮮味がない、簡素で質素な内容のものが中心である。教理についても、その簡素で質素な傾向が強いと言える。

非常に曖昧で大雑把な分類であるが、これらの四つの分類に該当する事例の伝承がアッタカター文献に見られる場合、「古資料の古層」の伝承である可能性があると言えよう。これらの分類に留意して北伝資料を蒐集し、比較検討すべきであるという一応の提言はできよう。

上述してきた「古資料の古層」の伝承が果たしてブッダゴーサ以前のインドに由来する伝承と対応一致するのかの検討は差し置いてきたので、この点を以下に論じる。

『長部註』と、ブッダゴーサ以前の北伝資料との伝承が共通した場合、どのように考えるべきか。以下の四つの可能性がある。

第一は、『長部註』が北伝資料の伝承を参照して取り入れた（以下、「越後屋①」とする）。

第二は、『長部註』のソースとなる「古資料の古層」が北伝資料の伝承を参照して取り入れた（以下、「越後屋②」とする）。

第三は、北伝資料が『長部註』のソースとなる「古資料の古層」の伝承を参照して取り入れた（以下、「越後屋③」とする）。

第四は、部派分裂以前の各部派に共通した伝承があり、その伝承が部派分裂後も南方上座部大寺派の資料と北伝資料との両系統に共有化され、変化や改編していった（以下、「越後屋④」とする）。

この筆者が提示した可能性と、馬場紀寿が提示した可能性について述べる。馬場紀寿 [2008: 203] の可能性の要点をまとめると、第一は四阿舎の情報がパーリ文献（後期正典、準正典、註釈文献）に伝わった可能性（以下、「馬場①」とする）、第二はパーリ文献の情報が四阿舎に伝わった可能性（以下、「馬場②」とする）、第三は特定の新たな伝承が両系統に伝播した可能性（以下、「馬場③」とする）となる。

馬場紀寿が提示する「パーリ文献」と「四阿舎」は、本論文では「古資料」と「北伝資料」となっている点が相違している。越後屋②が馬場①、越後屋③が馬場②におおよそ対応するであろう。

馬場③の「特定の新たな伝承」という表現は、その伝承の発生源が考察されていない。非常に曖昧な表現である。この伝承の発生源を、越後屋②では北伝資料（インド本土）、越後屋③では「古資料」、越後屋④では部派分裂以前の各部派に共通した伝承と考えた次第である。

越後屋①は、ブッダゴーサが当時のインドの言語、おそらくサンスクリット語で書かれて



いた北伝資料を参照していたことを前提としたものである。今回使用した『長部註』と北伝資料は現存する資料である。そこから判断すると、それらの間における伝承が共通したことならば、最も可能性が高いように思えてしまう。しかし、ブッダゴーサの「一般的学識」について森祖道 [1984: 505] は、以下のように述べている。

「言う迄もなく、アッタカター制作の目的は、マハーヴィハーラ派の「正統的教説」自身の顕揚にあり、従ってブッダゴーサの「一般的学識」を誇示する事ではなかった事は勿論、他部派・他教の教説を論難批判する事が主でもなかった」

「以上の事実によって、マハーヴィハーラ派の関心が仏教以外の他教に対しては勿論の事、インド本土の仏教諸派に対しても積極的に向けられていなかった事は明らかである」

ブッダゴーサが当時のインドの言語の資料までも自由に通読し、それらの伝承を『長部註』に取り入れたという可能性は甚だ疑問を抱かざるをえない。したがって越後屋①は想定しない。

越後屋②は、今回取り上げた事例の伝承範囲が法蔵部、説一切有部系、大衆部の説出世部、大乘（大衆部）系仏伝、正量部、ジャイナ教などの多様な北伝資料からなるものである。いわば、インド本土で広範囲にわたって流通していた伝承となる。『長部註』のソースとなる「古資料の古層」が、それらのインド本土に由来する伝承を参照して取り入れたという可能性は十分あり得る。しかし、その逆の可能性となる越後屋③は、必ずしも排除すべきものではないであろう。したがって、ここでは両者の相互依存を想定すべきである。『長部註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料とが相互に交流して影響しあったとするのが最も妥当であると考えられる。

越後屋④は、各部派に共通していた発生源となる伝承が部派分裂後、南方上座部大寺派にはパーリ三蔵と古資料という両系統に分かれて変化や改編しながら伝播していった<sup>598</sup>。インド本土には各北伝資料に変化や改編しながら伝播していった<sup>599</sup>という一連の過程が想定できよう。この越後屋④は、とくに問題はないと考える。

以上の議論をまとめると、部派分裂以前の各部派に共通していた伝承は、「古資料の古層」と北伝資料という両系統に分かれて変化や改編しながら伝播していった。もしくは、両系統が相互に交流して影響しあった。その結果、「古資料の古層」と「北伝資料」との間に共通する伝承が生まれるに至ったと結論する。「古資料の古層」の内容は、ブッダゴーサ以前のインド本土に由来した伝承がその「古資料の古層」の一端を構成している。それがインドを

---

<sup>598</sup> ここでの問題点は、南方上座部大寺派では「仏の言葉」として認められた伝承がパーリ三蔵に、認められなかった伝承が「古資料」に分かれていった。逆に『長阿含経』（法蔵部）では、その南方上座部大寺派で認められた伝承も認められていない伝承も、「仏の言葉」である三蔵に組み込まれたという事実である。

南方上座部大寺派において、「仏の言葉」として認められるか認められないかの選択肢は、非常に重大なことであるように感じる。しかし、パーリ三蔵とアッタカター文献（註釈書）との境界線が非常に曖昧（同一のようなもの）であることは、下田正弘 [2000: 335-336] や青野道彦 [2005a: 50, n13] が指摘している。

この選択肢の基準は、おそらく「四大教法」や「経の配置」（suttanikkhepa）などが運用されたのであろう。上述した「古資料の古層」の記述であるのかを見分けるための基準の参考は、経における本質的な部分でなく、付属的で平俗的な伝承に過ぎないという感を受けるのも事実である。「仏の言葉」として認められる選択肢の基準から外れていったという推測もできるであろう。

<sup>599</sup> この点において、馬場紀寿 [2008: 196-203] が提言する「北伝四阿含の改編」という結論に筆者は同意する。

起源とする「古資料の古層」の内容となる。

### 3.3.14. 結

以上、十八の事例を取り上げて『長部註』『長部復註』『パーティカ篇』の資料（南方上座部大寺派）と北伝資料とを比較検討してきた。この十八の事例は、『長部』『パーティカ篇』における各経に存在しない伝承が北伝資料と『長部註』『長部復註』『パーティカ篇』の資料とに共通して見られたものである。『長部註』『パーティカ篇』の資料に限ると、これらの事例は『長部註』『パーティカ篇』のソースとなる「古資料の古層」の内容として示されている。

今回使用した北伝資料は『長阿含経』（法蔵部）、『中阿含経』と“Abhidharma-kośa”と『俱舍論』と『世間施設』と『ウパーイカー』（説一切有部系）、『立世阿毘曇論』と『有為無為決択』と“Mahāsaṃvartanikathā”（正量部）、『大樓炭経』、『起世経』、『起世因本経』である。

事例全体としては平俗的で一般的な伝承が多い。ダンマパーラが北伝資料を参照していた可能性を指摘した。

ある特定の伝承が南方上座部大寺派と法蔵部と説一切有部と正量部などに変化や改編しながら伝播していった結果、『長部註』『長部復註』『パーティカ篇』の資料と北伝資料との間に共通する伝承が部分的に生まれたのである。

さらに、上記においては『長部註』『長部復註』における七十八の事例全体についても検討した。『長部註』『長部復註』における資料数と事例数との関係をまとめると、一部の膨大な『長部註』『梵網経註』『沙門果経註』『大譬喻経註』『大般涅槃経註』を除き、『長部註』では「古資料の古層」が参照されて転用された結果、資料数も事例数も比較的均等に分布している。『長部復註』において資料数と事例数が少ない理由は、ダンマパーラは「古資料」を使用していなかった。『長部復註』は、『長部』に対する直接の註釈書ではないという二点にまとめられる。

「古資料の古層」の記述であるのかを見分けるための基準の参考として、同義語や言い換えの類の事例、人物に関連した事例、“kira”の用例を有する事例、平俗的で一般的な伝承の事例という四点には留意すべきことを提言した。

『長部註』と、ブッダゴーサ以前の北伝資料との伝承が共通した理由は、部派分裂以前の各部派に共通していた伝承が「古資料の古層」と北伝資料という両系統に分かれて変化や改編しながら伝播していった。もしくは、両系統が相互に交流して影響があった。その結果、『長部註』のソースとなる「古資料の古層」と「北伝資料」との間に共通する伝承が生まれるに至ったと結論した。

ブッダゴーサ以前のインド本土に由来した伝承は、このインドを起源とする「古資料の古層」の一端を構成しているのである。

### 3.4. ブッダゴーサの註釈の方針

#### 3.4.0. 序

森祖道 [1984: 492-493] は、ブッダゴーサの出身地を論じたコーサンビの説に対するニャーナモーリの反論を、以下のように引用して紹介している。

「(一) ブッダゴーサは、彼自身の個人的な知識・経験・見解を表明するよりはむしろ、彼に提供された源泉資料を編纂し翻訳する形で著述したのであるから、若し彼の著作に何らかの誤りがあるならば、それは彼のミスではなく、その源泉資料のミスに外ならず、その様なミスはむしろ彼が大変正確で良心的な編者であった事を物語っているに過ぎない」

そして、それに対する自身の意見を以下のように述べている。

「そして、ニャーナモーリの (一) の主張も原則として妥当なものであり、一般論としては筆者も全く同感である」

「確かにブッダゴーサは、マハーヴィハーラに伝持秘蔵されていたこの派の源泉資料に基づき、これを忠実に翻訳再構成するという基本的態度を堅持したであろう」

「彼が若し原資料のミスや不備を発見出来れば、むしろそれを正し、或いは補足して自己の客観的知識を活用する事こそ望ましい事ではなかったろうか」

これによれば、「源泉資料」には何らかのミスがあり得る。しかし、そのミスは「源泉資料」によるものとなる。一方でブッダゴーサは、そのミスや不備を正していったことになる。ここから想定できることは、「古資料」が「未整理の内容」であったということである。ブッダゴーサが、このように「未整理の内容」からなる「古資料」を編纂していったならば、そこに何らかの註釈の方針があってもおかしくないであろう。そして、その註釈の方針から外れて、『長部註』においてそのようなミスや不備の存在が明らかになれば、逆に「古資料」の内容が反映されたものと考えられる。

ここでは、ブッダゴーサが「古資料」を参照して『長部註』を編纂していくさいに適用した「註釈の方針」について論じる。この註釈の方針が明らかになり、さらに『長部註』におけるミスや不備が明らかになれば、「古資料」の内容の一端が解明できるであろう。

ここでは、このような問題意識を設定し、『長部註』におけるミスや不備を示す具体的な事例を提示しながら、「古資料」の内容の一端を解明することを目的とする。

#### 3.4.1.1. 『清浄道論』における註釈の方針

『長部註』に先行する『清浄道論』<sup>600</sup>の序文の偈は、以下のように述べている。

---

<sup>600</sup> 『清浄道論』の代表的な翻訳として水野弘元(訳) [1937, 1938, 1940]、Ñāṇamoli, B [1956] がある。

このような翻訳の成果にもとづき、森祖道 [1982] は業処 (kammaṭṭhāna) の数が『解脱道論』 (Vimuttimaggā, Vim) では 38 とするのに対し、『清浄道論』では 40 とする相違を指摘している。さらに他のアッタカター文献で業処数 38 を採用している事例があることを報告している。ここから、『清浄道論』と『解脱道論』との比較研究が有用であること述べている。

「彼ら（瑜伽行者）のための喜悅となり、きわめて清浄に決定し、大寺（Mahāvihāra）に住む者たちの教説の方法（desanāyaya）に依った清浄道〔論〕（Visuddhimagga）を、私（ブッダゴース）は語るであろう。そのことを私が恭しく語っているとき、清浄を望むすべての善人たちは傾聴しなさい<sup>601</sup>」（Vis: I. 2 [2]）

この下線部から、『清浄道論』は南方上座部大寺派の教説の方法と異なることがないという註釈の方針がブッダゴースにあったことがわかる。跋文の偈には、以下のような記載がある。

「その戒などの区分のある意味を決定し、五部（nikāya）に対するアッタカターの方針（atthakathānaya）で説かれたという、そのすべてのもの（古資料）をほとんど集めて（samāharitvā）、すべての混乱や過失（saṅkaradosa）を脱し、決定（sanicchaya）が説かれたからである<sup>602</sup>」（Vis: II. 354 [711]）

この下線部より判明することは、ブッダゴースが五部に対するアッタカターの方針が説かれている「古資料」を蒐集し、その「古資料」における混乱や過失をなくして決定していることになる。つまり、内容を見やすいものにしなが、『清浄道論』が編纂されたということになる。「古資料」を蒐集し、整理して決定するということが、ブッダゴースの註釈の方針の一つであったと見てよい。このような註釈の方針を「古資料の整理」と定義する。

続けて『清浄道論』では、①「不明瞭な語句に対する註釈」（anuttānapada-vaṇṇanā）、②「順次の語句に対する註釈」（anupubbapada-vaṇṇanā）という二種類の具体的な註釈の方針が示されている。①の方針は、不明瞭な語句に対して註釈していくという方針である。②の方針は、順番どおりに語句に対して註釈していくという方針である。その二種類の註釈の方針の用例は三ヶ所で確認できる。

『清浄道論』「定の説明」では、四界（地界・水界・火界・風界）を確定するための修習を説明しているなかで、『中部』「大象喩経」（Mahāhatthipādopama-sutta, MN: I. 242 [185]）を引用している。この①の方針は、その引用文を註釈しようとする冒頭に出てくる。以下のような形式となっている。

「「大象喩〔経〕」において、『友らよ、内の地界（ajjhāttikā-pathaviḍhātu）とはどのようなものでしょうか。内の各自の粗く、堅くなり、執受されたものである……内の風界（vāyodhātu）である』と。このようにきわめて鋭い慧ではない界を業処する者によって詳細に述べられた。たとえばここ（大象喩経）のように、「ラーフラ教誡〔経〕

（Rāhulovāda）、「界分別〔経〕」（Dhātuvibhaṅga）についても同様である。それについて、この不明瞭な語句に対する註釈（anuttānapadavaṇṇanā）がある。まず、内の各自とは、この両者とも自己の同義語（adhivacana）である……<sup>603</sup>」（Vis: I. 343-

<sup>601</sup> tesam pāmojjakaranam, suvisuddhavinicchayam,

Mahāvihāravāsīnam, desanāyanissitam.  
Visuddhimaggam bhāsissam, taṃ me sakkacca bhāsato,  
visuddhikāmā sabbepi, nisāmayatha sādhavoti.

<sup>602</sup> tesam silādibhedānam, atthānam yo vinicchayo,  
pañcannampi nikāyānam, vutto atthakathānaye.  
samāharitvā taṃ sabbam, yebhuyyena sanicchayo,  
sabbasaṅkaradosehi, mutto yasmā pakāsito.

<sup>603</sup> Mahāhatthipadūpame pana, “katamā cāvuso, ajjhāttikā pathaviḍhātu? yaṃ ajjhāttam paccattam  
kakkhālam kharigatam upādinnam … … ajjhāttikā vāyodhātū” ti ca. evaṃ nātittikkhapañṇassa  
dhātukammaṭṭhānikassa vasena vitthārato āgatam. yathā cettha, evaṃ Rāhulovādadhātuvibhaṅgesupi.  
tatrāyaṃ anuttānapadavaṇṇanā. ajjhāttam paccattanti idam tāva ubhayampi niyakassa adhivacanam

この下線部は、すべてが『中部』「大象喩経」の引用文となる。波線部は、この引用文の伝承を註釈したかたちになっている。この形式から知られることは、その引用文の不明瞭な語句に対して註釈していくという方針である。この註釈内容は、概して上記した「同義語に関連した事例」や「平俗的な事例」の内容である。ブッダゴーサは「古資料」を参照しながら、①の方針を適用して、その註釈を記述していったと考える。

『清浄道論』「戒の説明」は、戒の種類について一法、二法、三法、四法、五法の区分を示している。そのうち、第四の四法（別解脱律儀戒・根律儀戒・活命清浄戒・資具依止戒）について説明しているなかで、『長部』「転輪王経」（DN: III. 64-65 [77-78]）などを引用している。この②の方針は、その引用文（下線部）を註釈しようとする冒頭に出てくる。以下のような形式となっている。

「第四の四法について、世尊によって『ここで比丘は、別解脱律儀によって防護されて（pātimokkhasamvarasamvuta）、正しい行ないと行動範囲をそなえて住みます。わずかな罪にも怖畏を見て、諸学処を受持して学びます』と説かれた戒であるという、これが**別解脱律儀**と言われる……**資具依止戒**（paccayasannissitasīla）と言われる。

それ（第四の四法）については初めより後、順次の語句に対する註釈（anupubbapadaṅṅānā）とともにこの決定の論（vinicchayakathā）がある。

ここでとは、この教え（sāsana）でということである。比丘とは、輪廻における恐怖（bhaya）を見る状態（ikkhanatā）によって、あるいは破れた布を着ることなどによってこのような通称を得て、信によって出家した善男子である……<sup>604</sup>」（Vis: I. 15 [15-16]）

この形式は上記の形式と完全に一致する。異なるのは②の方針という点である。これは、『長部』「転輪王経」などの引用文の語句を順次に註釈していくという方針である。波線部におけるこの註釈内容は、「比丘」に関する語義積などである。この場合も概して「同義語に関連した事例」や「平俗的な事例」である。ブッダゴーサは「古資料」を参照しながら、②の方針を適用して、その註釈を記述していったのであろう。

『清浄道論』「随念業処の説明」では、安般念（ānāpānasati）を説明しているなかで『無碍解道』（Pts: I. 182-183 [184-186]）を引用している。この②の方針は、その引用文（下線部）を註釈しようとする冒頭に出てくる。以下のような形式となっている。

『無碍解道』において、その非難の浄化（codanāsodhanā）とともにこのような意味が説かれた。『どのようにして……それゆえに身において身を随観する念処の修習と言われる』と。

これについて、まずは身随観によって説かれたこの第一の四法<sup>605</sup>の順次の語句に対す

……

<sup>604</sup> catutthacatukke yaṃ bhagavatā “idha bhikkhu pātimokkhasamvarasamvuto viharati ācāragocarasampanno anumattesu vajjesu bhayadassāvī samādāya sikkhati sikkhāpadesū” ti yaṃ vuttaṃ sīlaṃ, idaṃ pātimokkhasamvarasīlaṃ nāma……paccayasannissitasīlaṃ nāma. tatrāyaṃ ādito paṭṭhāya anupubbapadaṅṅānāya saddhim vinicchayakathā. idhāti imasmim sāsane. bhikkhūti samsāre bhayaṃ ikkhanatāya vā bhinnapaṭadharādītāya vā evaṃ laddhavohāro saddhāpabbajito kulaputto……

<sup>605</sup> この第一の四法というのは、①「長く出息しているとき、『私は長く出息する』と知ります。あるいは長く入息しているとき、『私は長く入息する』と知ります」、②「あるいは短く出息しているとき、『私は短く出息する』と知ります。あるいは短く入息しているとき、『私は短く入息する』と知ります」、③「『私は全身を感受して出息しよう』と学び、『私は全身を感受して入息しよう』と学びます」、④「『私は身行を安静にさせながら、出息しよう』と学

る註釈がある<sup>606</sup>」(Vis: I. 268 [276-277])

この形式は、下線部における『無碍解道』の引用文を註釈 (vaṇṇanā) の内容としている。ここから、パーリ三蔵の引用も註釈の方針にふくまれることになる。

この『清浄道論』における①②の方針に関連した三つの用例は、ブッダゴーサが『清浄道論』を編纂するさいに底本とした『解脱道論』<sup>607</sup>に、それらの方針や用例を確認することができなかった。おそらく、ブッダゴーサが適用した註釈の方針であると考えられよう。これらの註釈の方針が適用される範囲は、その引用文の範囲に限られていることが明らかになった。

以上の『清浄道論』における用例をまとめると、① “anuttānapada-vaṇṇanā” と② “anupubbapada-vaṇṇanā” は、下線部が被註釈資料であるパーリ三蔵の伝承 (引用文) を意味する。波線部がパーリ三蔵や「古資料」などを参照して註釈していくことを意味する。この下線部と波線部とを合わせたものが、ブッダゴーサの註釈の方針となる。

以下は、この『清浄道論』における註釈の方針を前提として、パーリ註釈文献を参照しながら、『長部註』における註釈の方針を見ていく。

### 3. 4. 1. 2. 『長部註』の序文における註釈の方針

『長部註』の序文の偈は、以下のように記述している。

「以上のように思念が浄らかになった私 (ブッダゴーサ) に、三宝への礼拝からなる福德があり、その威力によって、障碍をよく破ったので、長く、長い経を標識とし、微妙で、仏と従って覚った者 (anubuddha, 声聞) が註解し、信をもたらす徳をもつ最上の阿含の意味を明らかにするために、アッタカターは初め (第一結集) から五百人の自在者によって結集された。後 (第二・第三結集) にもくり返し結集された<sup>608</sup>」(DA: I. 1)

び、『私は身行を安静にさせながら、入息しよう』と学びます」という四つの認識方法である。

<sup>606</sup> Paṭisambhidāyaṃ panassa saddhiṃ codanāsodhanāhi evamattho vutto. “katham……tena vuccati kāye kāyānupassanā satipatthānabhāvanā” ti.

ayaṃ tāvettha kāyānupassanāvasena vuttassa paṭhamacatukkassa anupubbapadavaṇṇanā.

<sup>607</sup> この『解脱道論』は、ウパティッサ (Upatissa, 優波底沙) が南インドで著した祇多林寺派の教理綱要書で扶南出身の僧伽婆羅が 515 年に漢訳したものである。この『解脱道論』の所属の問題点については、林隆嗣 [2008: 181-182. n6] の詳述を参照してまとめると、Vim のアバヤギリ派所属を疑う Norman, K. R [1983: 113, 1991: 43-44]、および Crosby, K [1999] の見解に対して森祖道 [2006a: (169). n4] は「新しい対応が必要である」と述べている。林隆嗣 [2008: 182. n6] は詳論したうえで、「わざわざ新たな対応をする必要があるとは思えない」と結論づけている。

佐々木閑 [1997, 1998, 1999]、および山極伸之・佐々木閑 [1997] は、Vim, Vis, DhsA, VAなどを比較検討し、制作者の問題やその関係性を論じている。

Skilling, P [1987, 1993, 1994, 1999] の一連の研究、および林隆嗣 [2008, 2010, 2010a] の一連の研究は、有為と無為とをめぐる説一切有部、聖上座部、正量部、大乘仏教の教説を引用紹介している蔵文 Saṃskṛtāsaṃskṛta-viniścaya (Sav) の第 13~15 章とアバヤギリ派のものとされる『解脱道論』とに共通関係があることを指摘し、Sav, Vim, Vis との教説の関係性、およびアバヤギリ派と大寺派との関係性を論究している。

これらの研究成果は、アッタカター文献とチベット仏教 (チベット大蔵経) とが同じ土俵に立ったことを意味する画期的なものである。

<sup>608</sup> iti me pasannamatino, ratanattayavandanāmayam puññaṃ,

これに対応する『長部復註』は、以下のように詳説している。

「諸仏の諦の通達に随順して、諦を通達した第一の弟子 (aggasāvaka) などが聖者 (ariya) である。彼ら (聖者たち) による意味の註解 (atthasamvannanā) によって、徳の註解 (gunasamvannanā) によって註解したもの (長阿含) の (samvannitassa) ということである。あるいはまた覚った者たちと、従って覚った者たちが仏と従って覚った者と解説されるべきである。なぜなら、正等覚者によって三蔵に対する意味の註釈 (atthavannanā) の次第が語られたからである<sup>609</sup>」 (DAṬ: I. 15 [18-19])

「これによって意味 (attha) が語られる (kathiyati) からアッタカター (atthakathā) であり、それは、たとえば『苦には圧迫の意味 (aṭṭha) がある<sup>610</sup>』というように、ttha の文字を ṭṭha の文字にして、アッタカターである<sup>611</sup>」 (DAṬ: I. 16 [19])

以上の下線部を総合すると、アッタカターは、仏と声聞たちが『長部』を意味と徳とで註解することによって明らかにされ、語られたものである。このアッタカターは、五百人の自在者からなる第一結集で編纂された。そして、後代の第二・第三結集でも編纂されつづけていたということになる。

ここで注目すべきことは、第一結集における五百人の自在者が起点となり、第二・第三結集でも編纂されてきたアッタカターの伝統は、仏や正等覚者にまでフィードバックされている点である。上記した「三蔵よりなる仏の言葉」で確認してきた「現実態」としてのアッタカターと、「可能態」としての諸仏の存在という手法が取り入れられている。いわば、紀元前三世紀ごろにスリランカに仏教を伝えたマヒンダ長老からブッダゴーサの時代までのおよそ 700 年間のアッタカターの伝統は、仏に帰すべき内容ということになる。

続けてブッダゴーサは、『長部』を註釈していくにあたり、以下のような註釈の方針を述べている。

「ときに自在者であるマハーマヒンダによって、シーハラ島に [アッタカターが] 将来された。島に住む者たちのために、シーハラ語 (Sīhaḷabhāsa) で置かれた。私 (ブッダゴーサ) はそれ (アッタカター) よりシーハラ語を除き、適意な言語 (マーガダ語, Māgadha-bhāsā) を、経典の仕方 (tantinaya) に相応しいものを、過失を消したものを示しながら、教義に反論していることがなく、長老の伝統の灯明をもち、よき微妙な決定をもち、大寺 (Mahāvihāra) に居住している長老たちのために、善き人々を満足させるために、法を久住させるために、くり返し述べられた意味を除いてから (hitvā punappunāgatamattham)、私は意味を明らかにしよう (attham pakāsayissāmi)<sup>612</sup>」 (DA: I.

---

yam suvihatarāyo, hutvā tassānubhāvena.  
dīghassa dīghasuttānkitassa, nipunassa āgamavarassa,  
buddhānubuddhasamvannitassa, saddhāvahagunassa,  
atthappakāsanattham, atthakathā ādito vasisatehi,  
pañcahi yā saṅgītā, anusāṅgītā ca pacchāpi.

<sup>609</sup> buddhānaṃ saccapaṭivedhaṃ anugamma paṭividdhasaccā aggasāvakādayo ariyā. tehi atthasamvannanāvasena, gunasamvannanāvasena ca samvannitassa. atha vā buddhā ca anubuddhā ca buddhānubuddhāti yojetabbam. sammāsambuddheneva hi tinnampi pitakānam atthavannanākkamo bhāsito.

<sup>610</sup> 引用文の出典は『無碍解道』(Pṭs. 103 [I. 19]) となる。

<sup>611</sup> attho kathiyati etāyāti atthakathā, sā eva atthakathā, ttha-kārassa ṭṭha-kāraṃ katvā, yathā, “dukkhassa piḷanaṭṭho” ti.

<sup>612</sup> Sīhaḷadīpaṃ pana ābhatātha, vasinā Mahāmahindena,

1-2 [1])

ここから、さまざまな事情が知られる。マハーマヒンダ長老がシーハラ（セイロン）島にアッタカターをもたらし、それはシーハラ語で著わされた。ブッダゴースはそれを〔古代〕マガダ語に転換し、正しい教義にした。そして、ブッダゴースは大寺派の長老や善き人々を満足させ、法を久住させるために意味を重複させることなく、『長部』の意味を明らかにしていこうという註釈の方針を述べている。

この下線部を見てみると、「私は意味を明らかにしよう (pakāsayissāmi)」という一文は未来形である。ここから、これより編纂しようとする『長部註』の意味を明らかにしようという註釈の方針が明確である。

「くり返し述べられた意味を除いて」という一文は、「述べられた」(āgata) が過去形である。ここから『長部註』以前の資料を示していると考えられる。具体的には『清浄道論』と「古資料」などが示されているのであろう。

ブッダゴースは、『長部註』において『清浄道論』の取り扱いを、以下のように説明している。

「以上のように、すべては『清浄道論』で私（ブッダゴース）が極めて清浄に説いたから、それゆえにさらに多く、ここ（『長部註』）ではそれを考察しないであろう<sup>613</sup>」(DA: I. 2)

ここから、『長部註』は『清浄道論』の教説を支持すること、註釈の重複はしないことという註釈の方針が明らかである<sup>614</sup>。

ṭhapitā Sīhaḷabhāsāya, dīpavāsīnamatthāya.

apanetvāna tatoham, Sīhaḷabhāsaṃ manoramam bhāsaṃ,  
tantinayānucchavikaṃ, āropento vigatadosaṃ.  
samayaṃ avilomento, therānaṃ theravaṃsapadīpānaṃ,  
sunipuṇavinicchayānaṃ, Mahāvihāre nivāsīnaṃ.  
hitvā punappunāgatamattham, attham pakāsayissāmi,  
sujanassa ca tuṭṭhatthaṃ, ciraṭṭhitatthañca dhammassa.

<sup>613</sup> iti pana sabbaṃ yasmā, **Visuddhimagge** mayā suparisuddham,  
vuttaṃ tasmā bhiyyo, na taṃ idha vicārayissāmi.

ここで、この「考察しないであろう」を『長部復註』では、以下のように説明している。

yaṃ atthavaṇṇanaṃ kattukāmo, tassā mahattaṃ pariharitum, “**sīlakathā**” tiādi vuttaṃ. tenevāha,  
“**na taṃ idha vicārayissāmi**” ti.

「意味の註釈を行なおうと望むならば、その膨大さを回避するために、『戒の話』云々（『清浄道論』の内容）と説かれた。それゆえに『ここではそれを考察しないであろう』と言った」(DAṬ: I. 17 [21])

**na vicārayissāmi**, punaruttibhāvatoti adhippāyo.

「同音の反復であることから、考察しないであろうという意趣である」(DAṬ: I. 18 [22])

<sup>614</sup> 馬場紀寿 [2008: 16-19] は、①作者であることの自称、②註釈対象の同一性、③教説の全面的支持と反復の回避、という三点から判断して、「四部註は、『清浄道論』と教理的に一貫した作品群を形成しているのである」と述べている。

森祖道 [1984: 94-95, 100] は、『長部註』が『清浄道論』を引用している回数は 73 回に及ぶと指摘している。

以上のことから判断すると、註釈の重複を回避しようとする立場は明らかである。



この「くり返し述べられた意味を除いて」という用例からは、上述したように『清浄道論』における註釈の方針の一つが「古資料の整理」であったことを考慮すると、「古資料」が「意味がくり返し述べられていたもの」であったという推測が成りたつ。『長部註』では、『清浄道論』で説かれた意味をくり返さないとする註釈の方針は、ブッダゴースが註釈の重複をナンセンスとして理解していたと考えることができよう。

『長部註』以前に編纂された『律註』<sup>615</sup>にも、註釈の重複を回避する方針が以下のように述べられている。

「あらゆる以前に説かれたという、そのすべてのものを回避して (vajjetvā)、以前にないものを後々に私たちは註釈していこう (vaṇṇayissāma)。もし、それぞれの説かれた仕方のものであるという、そのことを再び註釈していくならば、いつ、註釈 (vaṇṇanā) の終わりに至るのであるか。それゆえに、それぞれの以前に説かれたという、そのすべてのことをよく観察して、それぞれについての意味 (attha) と構成 (yojanā) が知られるべきである。以前になく (apubba)、どうしても不明瞭な意味 (anuttānattha) であるという、そのすべてのものを私たちは註釈していこう<sup>616</sup>」(Vin-pajaA: I. 258 [VA: I. 298])

ここでも註釈の重複がナンセンスであるという方針は同様である。以前にない語句と不明瞭な意味の語句とに註釈していくことに、その註釈の意義が見出されている。

以上を総括すると、「くり返し述べられた意味を除いてから、意味を明らかにしよう」というブッダゴースの註釈の方針は、(1)「古資料の整理」(古資料を蒐集して整理すること)、(2)『長部註』は『清浄道論』の教説を支持し、註釈の重複を回避するという二点にまとめられる。

ブッダゴースが『長部註』で『長部』の意味を明らかにするために註釈していく目的は、註釈の重複が大寺派の長老や善き人々の満足のために、法の久住のために役立つ、必要なかったと判断したことからである。

---

一例を『長部註』『梵網経註』に求めると、古聖たち (porāṇā) が説いた世尊の語義に関する偈を提示したのち、以下のように記して重複を回避している。

imissā gāthāya vasenassa padassa vitthāra-attho veditabbo. so ca Visuddhimagge Buddhānussatiniddese vuttoyeva.

「この偈によって、その語句の詳細な意味が知られるべきである。それは『清浄道論』「仏の随念の説明」において説かれた」(DA: I. 35 [34])

<sup>615</sup> 森祖道 [1984: 486-488, 528-529] によると、『律註』は 429-430 年にかけて編纂されたとしている。v. Hinüber, O [1996: § 209] は、以下のように述べて、『律註』がブッダゴースの真作であるかどうか疑義を提示している。

「著者の名前はここ (サマンタパーサーディカー) でも、『善見律毘婆沙』でも見いだされない。その結果、Finot [1924: 83] は、サンガバドラ (僧伽跋陀羅) が 489 年にそれ (善見律毘婆沙) を翻訳したときには、『サマンタパーサーディカー』がまだ匿名のテキストであったという、魅力的な選択肢を提唱している。我々が名前について見ることができる限り、ブッダゴースは『ヴァジラブッディ』(律のティーカー文献) によって初めて『サマンタパーサーディカー』と結びつけられるのである」

<sup>616</sup> yaṃ yaṃ pubbe vuttaṃ, taṃ taṃ sabbhaṃ vajjetvā uparūpari apubbameva vaṇṇayissāma. yaḍi hi yaṃ yaṃ vuttanayaṃ, taṃ taṃ punapi vaṇṇayissāma, kaḍā vaṇṇanāya antaṃ gamissāma. tasmā yaṃ yaṃ pubbe vuttaṃ, taṃ taṃ sabbhaṃ sādhukaṃ upasallakkhetvā tattha tattha attho ca yojanā ca veditabbā. apubbaṃ pana yaṃkiñci anuttānatthaṃ, taṃ sabbhaṃ mayameva vaṇṇayissāma.

### 3. 4. 1. 3. 『長部註』の経註における註釈の方針

『長部註』では、基本的に各経に対して註釈していくことを、経註の冒頭において述べている。そこでは、三種類の註釈の方針が述べられている。「基本的に」と述べたのは、『長部註』『梵網経註』を除く 33 経註の冒頭において、これらの註釈の方針が記されているからである。以下のような内容である。

「このように私は聞いた……サーヴァッティに近いとは、「スバ経」である。それ（スバ経）について、この①不明瞭な語句に対する註釈 (anuttānapadavannaṇā) がある<sup>617</sup>」  
(DA: I. 317 [384])

「このように私は聞いたとは、「大般涅槃経」である。それ（大般涅槃経）について、この②順次の語句に対する註釈 (anupubbapadavannaṇā) がある<sup>618</sup>」(DA: II. 106 [516])

「このように、私は聞いた……ラージャガハに近いとは、「沙門果経」である。それ（沙門果経）について、この③以前にない語句に対する註釈 (apubbapadavannaṇā) がある<sup>619</sup>」  
(DA: I. 122 [132])

ここで新たに示された註釈の方針は、③「以前にない語句に対する註釈」(apubbapadavannaṇā) となる。③の方針は、以前にない語句に対して註釈していくという方針である。上記した『清浄道論』における註釈の方針の適用範囲は、その引用文の範囲に限られている。ここから判断すると、これらの①②③の方針は、1 註に対して 1 経が註釈の方針の適用範囲となるであろう。

例外となる『長部註』『梵網経註』では、B<sup>e</sup>の 1~7 節で註釈の方針は述べられていない。『長部』『梵網経』における「小戒」(B<sup>e</sup>の 8 節) には、「比丘たちよ、以上のように」(DN: I. 4) という伝承がある。『長部註』『梵網経註』では、その伝承を註釈しているなかに、以下のような解説がある。

「これがこの場合のその意趣 (adhippāya) であり、意味の註釈 (atthavaṇṇanā) である。この後、私たちは以前にない語句だけを註釈していこう (apubbapadameva vaṇṇayissāma)。偷盜を捨ててというこのうち、与えられていないものを取り取ることが偷盜である<sup>620</sup>」(DA: I. 70 [71])

厳密に言えば、③の方針の字面と合致しない。しかしながら、内容から判断して③の方針に当てはまるものと判断した。この用例からわかることは、「私たちは註釈していこう」という未来形である。この B<sup>e</sup>の 8 節から、まさしく③の方針が適用されたことになる。この用例は、①②③のすべてに当てはまるであろう。この B<sup>e</sup>の 8 節の用例を (1a) とし、8 節以降に③の方針が適用されたと考える。

『長部』『梵網経』における「中戒」(B<sup>e</sup>の 11 節) では、「たとえば、ある尊い」(DN: I. 6 [5]) という伝承がある。『長部註』『梵網経註』では、その伝承を註釈しているなかに、「今や中戒を詳細にしながら、『たとえば、ある尊い』云々と言った。それについて、これは不明瞭な語句に対する註釈である<sup>621</sup>」(DA: I. 79 [81]) という説明がある。この B<sup>e</sup>の 11

<sup>617</sup> evaṃ me sutam pe Sāvattḥiyanti Subhasuttam. tatrāyaṃ anuttānapadavannaṇā.

<sup>618</sup> evaṃ me sutanti Mahāparinibbānasuttam. tatrāyamanupubbapadavannaṇā.

<sup>619</sup> evaṃ me sutam pe Rājagaheti Sāmaññaphalasuttam. tatrāyaṃ apubbapadavannaṇā.

<sup>620</sup> ayamettha sādhippāyā atthavaṇṇanā. ito param pana apubbapadameva vaṇṇayissāma. ādinnādānaṃ pahāyāti ettha adinnassa ādānaṃ adinnādānaṃ.

<sup>621</sup> idāni majjhimasīlam vitthārento, “yathā vā paneke bhonto” tiādīmāha. tatrāyaṃ

節から、①の方針が適用されたことになる。この用例を(1b)とする。

ここで、『長部註』の経註における(冒頭での)、これらの①②③の方針の適用状況を示すと、以下ようになる。( )内の数字は、『長部註』の経註の順番を示した数字である。

①……(1b), (10), (12), (13), (15), (18), (19), (21), (26)~(31)

②……(16)

③……(1a)~(9), (11), (14), (17), (20), (22)~(25), (32)~(34)

『長部註』の34経註のすべてに、これらの①②③の方針が見られる。これらの①②③の方針について、An, Y [2003]、Masefield, P [2008, 2009]、村上真完、及川真介 [2013, 2014, 2015]などを参照したが、とくに注目されていないようである。①「不明瞭な語句に対する註釈」の方針については、『長部復註』『転輪王経復註』が以下のように解説している。

「明瞭は明らかなもの(pākata)と説かれる。その反対として明瞭でない、明らかでない(apākata)、覆われた、満ちていない、知られ難い(duviññeyya)ということである。明瞭でないもろもろの語句に対する註釈が、②明瞭でない語句に対する註釈である。明瞭な語句に対する註釈の目的(payojana)がないから、明瞭でないという表現がある<sup>622</sup>」

(DAṬ: III. 24 [30])

この解説からわかることは、意味が不明瞭であると判断したならば、註釈していくという方針である。また明瞭な語句への註釈には目的がない、ナンセンスであるということも表明されている。

②「順次の語句に対する註釈」の方針については、R<sup>e</sup>による異読情報(DA: II. 106 [516]、シンハラ系写本)によると、“apubbapadavaṇṇanā”、すなわち③の読みがあると明記されている。『戒蘊篇新復註』(Silakkhandhavagga-abhinavatīkā)<sup>623</sup>では、

「そのうち、順次の語句に対する註釈とは、順次に(anukkamena)語句を註釈すること、それぞれの語句に対して順次に註釈することと説かれる。以前に説かれた、あるいは明瞭な語句を除いて註釈することも、『順次の語句に対する註釈』と説かれる。このようにして、『以前にない語句に対する註釈』という読みもあり(pathanti)、以前に註釈されていない語句に対する註釈(pubbe avannitapadavannanā)という意味である<sup>624</sup>」(SilakAṬ: II. 1)

と解説されている。ここから②の方針と③の方針とが混同されていた状況が垣間見える。おそらくは、「書承」されていった過程で両者に書き違いや読み違いが起り、混同されたのであろう。②③の方針が同義であった可能性も考慮すべきであろう。②の方針は、語句の順番どおりに註釈していく、いわば逐語的註釈という方針になる。

③「以前にない語句に対する註釈」の方針については、『長部復註』『アンバッタ経復註』が以下のように説明している。

---

anuttānapadavaṇṇanā.

<sup>622</sup> **uttānaṃ** vuccati pākataṃ, tappatikkhepena **anuttānaṃ** apākataṃ, paṭicchannaṃ, apacuraṃ, duviññeyyaṃ. anuttānaṃ padānaṃ vaṇṇanā **anuttānapadavaṇṇanā**. uttānapadavaṇṇanāya payojanābhāvato **anuttānaggahaṇaṃ**.

<sup>623</sup> Tsai, C [2002: (243)]によると、18世紀末のミャンマーで智種(Nānābhivamsa)によって編纂された「戒蘊篇」(silakkhadhavagga)への新しい復註(abhinavatīkā)である。

<sup>624</sup> *tattha anupubbapadavaṇṇanāti anukkamena padavaṇṇanā, padaṃ padaṃ pati anukkamena vaṇṇanāti vuttaṃ hoti. pubbe vuttañhi, uttānaṃ vā padamaññātra vaṇṇanāpi, “anupubbapadavaṇṇanā” tveva vuccati. evañca katvā, “apubbapadavaṇṇanā” tipi pathanti, pubbe avannitapadavannanāti attho.*

「以前にない語句に対する註釈とは、意味の註解 (atthasamvaṇṇanā) によって先に捉えていない (aggahita) 状態から、新しい (apubba) 語句に対する註釈、意味の解釈 (atthavibhajanā) である。なぜなら、『くり返し述べられた意味を除いてから』と説かれたからである<sup>625</sup>」(DAT: I. 286 [372])

この説明によれば、上記した『長部註』の序文の偈を引用して、註釈の重複を回避することを明記している。これは、新しい語句に註釈していくという方針であることが判明する。註釈の重複を回避するという方針は、①の方針と完全に一致している。

これらの①②③の方針は、『長部註』の 34 経註のすべてにおいて確認でき、原則として 1 註に対して 1 経が註釈の方針の適用範囲となる。これらの方針の内容は、『長部』の 34 経における①不明瞭な語句、②順次に出てきた語句、③以前にない語句に対して、パーリ三蔵の引用と「古資料の整理」をとおして釈していくというものである。

#### 3. 4. 1. 4. 他の経註における註釈の方針

『清浄道論』と『長部註』とを除き、ブッダゴースが他に編纂した『中部註』『相応部註』『増支部註』の経註において、三種類の註釈の方針はどのように使用されているのか。

『中部註』の本文中において①の方針が記されているのは、第九「正見経註」(MA: I. 210 [206]) である。

『中部註』の冒頭において②の方針が記されているのは、第十一「小獅子吼経註」(MA: I. 306 [302])<sup>626</sup> である。

『中部註』の冒頭において③の方針が記されているのは、第二「一切漏経註」(MA: I. 61 [59])、第三「法相続経註」(MA: I. 91 [87])<sup>627</sup>、第四「恐怖経註」(MA: I. 113 [109]) である。本文中において③の方針が記されているのは、第一「根本法門経註」である。これによれば、「ここで以前にない語句に対する註釈をし、語句の構成 (pada-yojanā) によって私たちは意味の結論 (atthanigamana) をしていこう<sup>628</sup>」(MA: I. 56 [53]) と説かれている。

『中部註』では、第五「無垢経註」の冒頭と第九「正見経註」の本文中において、これらの①③の方針が混同されている用例を確認することができる。以下のような内容である。

<sup>625</sup> apubbapadavaṇṇanāti atthasamvaṇṇanāvasena heṭṭhā aggahitatāya apubbassa padassa vaṇṇanā atthavibhajanā. “hitvā punappunāgatamatthan” ti hi vuttam.

<sup>626</sup> 『長部註』で見られた用例とは異なり、以下のように冒頭で記している。

evam me sutanti Cūlasihanādasuttam. yasmā panassa atthupattiko nikkhepo, tasmā tam dassetvā cassa anupubbapadavaṇṇanam karissāma.

「このようにわたしは聞いたとは、「小獅子吼経」である。それ（小獅子吼経）の意義を生起する配置であるから、それゆえにそのこと（意義を生起する配置）を示して、私たちはそれ（小獅子吼経）の以前にない語句に対する註釈をしていこう」(MA: I. 306 [302])

<sup>627</sup> 『長部註』で見られた用例とは異なり、以下のように冒頭で記している。

evam me sutanti Dhammadāyādasuttam. yasmā panassa atthupattiko nikkhepo, tasmā tam dassetvā vassa apubbapadavaṇṇanam karissāma.

「このようにわたしは聞いたとは、「法相続経」である。それ（法相続経）の意義を生起する配置であるから、それゆえにそのこと（意義を生起する配置）を示して、私たちはそれ（法相続経）の以前にない語句に対する註釈をしていこう」(MA: I. 91 [87])

<sup>628</sup> ettha apubbapadavaṇṇanam katvā padayojanāya atthanigamanam karissāma.

「このように私は聞いた……尊者サーリプッタとは、「無垢経」(Anāgaṇasutta)である。それ(無垢経)について、この明瞭でない語句に対する註釈がある。たとえば、ここ(無垢経)でのように、このようにすべての経について[明瞭でない語句に対する註釈がある]。それゆえにこれ以後、私たちはこれ(明瞭でない語句に対する註釈)だけを言わず、以前にない語句に対する註釈だけをしていこう<sup>629</sup>」(MA: I. 141 [137])

「ここで、この簡略と詳細の教説(samkhittavittḥāradesanā)における考察が明らかにされたという、そのことはすべての章で、ここで説かれた仕方によって知られるべきである。これ以後、私たちは以前になく明瞭でない語句に対する註釈だけ(apubbānuttānapadavannanāmatta)をしていこう<sup>630</sup>」(MA: I. 201 [197])

ここでは、第五「無垢経註」では、これ以後の経に対して①③の方針を同時にしていくことが明言されている。第九「正見経註」においても、この方針が再び提言されている。①③の方針に区別がなくなっていった過程が示されている。

第六「希望経註」、第七「布経註」、第八「削減経註」、第十「念処経註」と、第十二「大獅子吼経註」から第百五十二「根修習経註」までの経註(計145経註)においては、これらの三種類の註釈の方針が確認できない。この145経に対しては、①③の方針が同時に適用されていると解釈できよう。

ここで、『中部註』の経註における(冒頭での)、これらの①②③の方針の適用状況を示すと、以下ようになる。( )内の数字は、『中部註』の経註の順番を示した数字である。

- ①……(5)～(152)
- ②……(11)
- ③……(1)～(152)

ここから①と③との方針に区別がなくなりつつあることがわかる。第十一「小獅子吼経註」では、第十一「小獅子吼経」に対して①②③のすべての方針が適用されたことになる。ブッダゴーサは、『中部註』を編纂していった過程において、①②③の方針を厳密に区分する必要が徐々になくなっていったのではなかろうか。実際のところ、①②③の方針に明確な区別はつけ難い。基本的には、「順番に新しい不明瞭な語句に対して註釈していく」、つまり、内容を整理しながら註釈していくという方針で意味が完全に合致しているからである。まさしく、これらの方針は総じて「古資料の整理」という内容になる。

『相応部註』における三種類の註釈の方針は、四ヶ所で見られる。第二「解脱経註」(1・2)では、

「今や第二経(解脱経)より後、第一[経](度暴流経)で述べられた[意味]と明瞭な意味を除き、あらゆる明瞭でないという、そのこと(意味)を私たちは註釈していこう<sup>631</sup>」(SA: I. 19 [20])

と記載している。ここから『相応部註』の第一「度暴流経註」(1・1)を除いたそれ以外の経註のすべてに①の方針が適用されたことになる。「奮起経註」(9・2)の本文中においても、

<sup>629</sup> *evaṃ me sutam pe āyasmā Sāriputtoti Anāgaṇasuttam. tatrāyam anuttānapadavannanā. yathā cettha, evaṃ sabbasuttesu. tasmā ito param ettakampi avatvā apubbapadavannanamyeva karissāma.*

<sup>630</sup> *yā cāyam idha samkhittavittḥāradesanāsu vicāraṇā āvikatā, sā sabbavāresu idha vuttanayeneva veditabbā. apubbānuttānapadavannanāmattameva hi ito param karissāma.*

<sup>631</sup> *idāni dutiyasuttato paṭṭhāya paṭhamamāgataṅca uttānatthaṅca pahāya yaṃ yaṃ anuttānaṃ, taṃ tadeva vaṇṇayissāma.*

この①の方針が確認できる (SA: I. 264 [289])。

②の方針については、『相応部註』『縁起経註』(12・1)の冒頭 (SA: II. 1) と「子肉喩経註」(12・63)の冒頭 (SA: II. 93 [101])<sup>632</sup>において説かれている。

ここで、『相応部註』の経註における(冒頭での)、これらの①②③の方針の適用状況を示すと、以下ようになる。( )内の数字は、『相応部註』の経註の順番を示した数字である。

- ①……(1・2)～(56・131)
- ②……(12・1), (12・63)
- ③……なし

ここでは③の方針がなくなっている。①の方針が中心となっている。これらの三種類の註積の方針は『増支部註』になると、一切確認することができなくなる。

ブッダゴーサ以外の註釈家たちは、これらの三種類の註積の方針を積極的に用いることがない。その註釈家たちが編纂したアッタカター文献では、散見される程度である<sup>633</sup>。それらの註積の方針の用例は、今まで検討してきた用例の内容と異なることがない。まして、『長部註』のようにおおよそ全体の経註(の冒頭)に記している例は皆無である。ブッダゴーサ以降の南方上座部大寺派では、この三種類の註積の方針が厳密に区別され、適用されるという必要が薄れていったのではなからうか。おそらく註積の方針としても三種類は混同されていき、慣用的な表現にしか過ぎなくなっていくのであろう。

#### 3. 4. 1. 5. 註積の方針と「古資料」との関係

森祖道 [1984: 92-104] は、相互の引用関係から判断して『清浄道論』→『長部註』→『中部註』→『相応部註』→『増支部註』という順番でアッタカター文献が作成されてきたことを解明している。ブッダゴーサは、『長部註』→『中部註』→『相応部註』→『増支部註』と編纂していくにつれて、三種類の註積の方針が混同されている。徐々に適用もされなくなっていった。逆に言うと、『長部註』では、これらの三種類の註積の方針が、ほとんどその冒頭で厳密に適用されている。

<sup>632</sup> tatiye cattārome, bhikkhave, āhārātiādi vuttanayameva. yasmā panassa aṭṭhuppattiko nikkhepo, tasmā taṃ dassetvāvettha anupubbapadavaṇṇanaṃ karissāmi.

「第三(子肉喩経)において、比丘たちよ、これらの四の食があります云々は、説かれた仕方のものである。それ(子肉喩経)の意義を生起する配置であるから、それゆえにそのこと(意義を生起する配置)を示して、私はここ(子肉喩経)で順次の語句に対する註積をしていこう」(SA: II. 93 [101])

ここで注目すべきは、上述してきた用例では、「私たちは〔註積を〕していこう」(karissāma) という√krの一人称・複数・未来形で共有の概念を有していた。しかしここでは、「私は〔註積を〕していこう」(karissāmi) という一人称・単数・未来形になっている。おそらく、その共有の概念も薄れていったのであろう。

<sup>633</sup> ①の方針……『経集註』(SnA: II. 4, 157 [I. 300, II. 434])、『如是語註』(ItA. 42 [I. 45])、『法集論註』(DhsA. 199, 234 [155, 189])など、他多数。

②の方針……『経集註』(SnA: II. 266 [II. 551])、『本生註』(JA: III. 359 [380])、『律註』(Vin-pajaA: I. 101, 160, 191, 193, 211, II. 119 [VA: I. 129, 193, 226, 228, 247, III. 532])など、他多数。

③の方針……『経集註』(SnA: II. 9 [I. 300])、『無碍解道註』(PṭsA: II. 93 [493])、『律註』(Vin-pajaA: II. 20 [415])、『分別論註』(VibhA. 298, 301, 303 [313, 316, 317])など、他多数。

その理由は、ブッダゴーサと「古資料」との距離感にあったと考える。つまり、ブッダゴーサが四部註の最初となる『長部註』を編纂した過程では、「古資料」をふんだんに参照して編纂する必要があった。そこから①②③の方針が厳密に適用されていた。それが『中部註』を編纂する過程では、先行資料となった『長部註』を転用することが可能になり、徐々に「古資料」を参照する必要が薄れていった。このようにして『増支部註』が編纂されていった過程では、「古資料」を参照する必要がより一層、希薄になっていったのであろう。ブッダゴーサと「古資料」との距離感が離れていった結果であると考ええる。

森祖道〔1984: 126-127, 152, 208, 223, 241-242, 274-275, 286〕は、「或る人々」の説は DA が 42 回、MA が 42 回、SA が 21 回、AA が 11 回引用していると述べている。以下、Mahā-aṭṭhakathā は DA に 12 回、MA に 6 回、SA に 5 回、AA に 7 回見られる。単数形のアッタカターは DA に 3 回、MA に 3 回、SA に 3 回、AA に 2 回見られる。複数形のアッタカターは DA に 2 回、AA に 1 回見られる。Porāṇā（古人達）は DA に 12 回、MA に 18 回、SA に 8 回、AA に 9 回見られる。Bhāṇakā（誦出者）は DA に 8 回、MA に 5 回、SA に 1 回、AA に 9 回見られる。Aṭṭhakathācariyā は DA に 2 回、MA に 4 回、SA に 5 回、AA に 2 回見られると指摘している。

これらによると、概して『長部註』と「古資料」との関係は深いと言える。後の編纂になるにつれて、古資料との関係が離れている傾向を見ることができる。この傾向は、上記したブッダゴーサと「古資料」との距離感に起因すると考えるのが妥当であろう。その結果、これらの三種類の註釈の方針は、他の註釈家たちにとっては慣用的な表現にとどまっていたのではなかろうか。

これらの三種類の註釈の方針が先行資料である「古資料」に適用されていたならば、「古資料」の内容が以下のようなものであったと考えられる。

「古資料」は、①意味が明瞭な語句に対しても註釈していた。②語句の順番に関係なく註釈していた。③くり返し註釈していた。このような「未整理の内容」であった「古資料」に対して、『長部註』では①「不明瞭な語句に対する註釈」、②「順次の語句に対する註釈」、③「以前にない語句に対する註釈」という三種類の註釈の方針が適用されたと考える。

#### 3. 4. 1. 6. 小結

ブッダゴーサは『清浄道論』を編纂する過程において、南方上座部大寺派の教説と異なる註釈はしない。「古資料」の内容を整理して註釈していくという方針を立てた。そして、『長部註』の 34 経註において、①「不明瞭な語句に対する註釈」(anuttānapadaṅṅanā)、②「順次の語句に対する註釈」(anupubbapadaṅṅanā)、③「以前にない語句に対する註釈」(apubbapadaṅṅanā) という三種類の註釈の方針が適用された。

しかし、これらの三種類の註釈の方針は、『長部註』→『中部註』→『相応部註』→『増支部註』と編纂していく過程で混同されていき、厳密に適用されなくなっていった。その理由は、『清浄道論』→『長部註』→『中部註』→『相応部註』→『増支部註』という自著が徐々に完成していったことで、そこから註釈の転用が可能となる。ブッダゴーサは自著の完成にともない、徐々に「古資料」を参照する必要が薄れていったからであると考ええる。

#### 3. 4. 2. 『長部』に対する二様の別な解釈の事例

ここでは、「古資料」の内容が「未整理の内容」であったことの解明にあたり、その研究方法を示す。上記したように 1 註に対して 1 経が註釈の方針の適用範囲となるので、まずはこの視点にもとづく。上記した三種類の註釈の方針は徐々に混同され、同義にもなっていた。実際のところ、これらすべての註釈の方針の内容は、「古資料の整理」という目的で完全に一致している。

『長部註』の経註は、原則として「逐語的註釈」<sup>634</sup>の形式となっている。この「逐語的註釈」とは、原則として経に初出した伝承を一々註釈し、後にくり返し同じ註釈はしないというものである。たとえば、『長部』第一「梵網経」における「このように私は聞いた (evam me sutam)」(DN: I. 1) という伝承は、『長部註』「梵網経註」(DA: I. 27-32 [26-31]) が詳解し、後の経註でくり返し同じ註釈はしない。『長部』第四「ソーナダダ経」において、『長部』内で初出となる「アンガ国を (Aṅgesu)」という地名の伝承は、『長部註』「ソーナダダ経註」(DA: I. 249 [279]) が詳解し、後の経註でくり返し同じ註釈はしないようなものである。

今回取り上げていく事例は、原則として理路整然と註釈されている「逐語的註釈」の例外とも言うべきものである。『長部註』が『長部』に対して適用したこの理路整然とした「逐語的註釈」は、①「不明瞭な語句に対する註釈」、②「順次の語句に対する註釈」、③「以前にない語句に対する註釈」という三種類の註釈の方針が総合的に適用された結果であろう。もう一つの視点は、『長部』全体に対するこれらの三種類の註釈の方針の総合的な適用というものである。

ここでは、1註に対する1経の註釈の方針の適用は、「1註1経の原則」と定義する。『長部』全体の34経に対するこれらの三種類の註釈の方針の総合的な適用は、「3方針の原則」と定義する。以下、「逐語的註釈」の例外となる事例を取り上げる。

#### 3.4.2.1. 事例1: 「梵網経註」の事例

『長部』において「如来」(tathāgata) という語句は、多数の経で見られる<sup>635</sup>。『長部註』

<sup>634</sup> この逐語的註釈の傾向は、『大智度論』について船山徹 [2013: 82] が、

「中国人はむしろ簡潔な文を好むがゆえに、中国人の性格にあわせて原典に省略を施したとする。ちなみに同序の中で僧叡は、序品すなわち現在本の巻一～三十四まではインド語の原典の逐語的な訳を保存し、第二品以下を大幅にカットしたことを明記している」

と述べているように、逐語的に説明や註釈していく傾向は、ブッダゴーサ以前からある共通の註釈方法である。

<sup>635</sup> 各経における「如来」という語句の初出を示すと、第一「梵網経」(DN: I. 3)、第二「沙門果経」(DN: I. 58 [62])、第三「アンバッタ経」(DN: I. 89 [95])、第四「ソーナダダ経」(DN: I. 117 [124])、第五「クータダダ経」(DN: I. 140 [147])、第六「マハーリ経」(DN: I. 149 [157])、第七「ジャーリヤ経」(DN: I. 151 [159])、第八「大獅子吼経」(DN: I. 162 [171])、第九「ポッタパーダ経」(DN: I. 169 [181])、第十「スバ経」(DN: I. 190 [206])、第十一「ケーヴァッタ経」(DN: I. 208 [214])、第十二「ローヒッチャ経」(DN: I. 218 [229])、第十三「三明経」(DN: I. 233 [249])、第十四「大譬喩経」(DN: II. 7 [8])、第十六「大般涅槃経」(DN: II. 61 [72])、第十七「マハースダッサナ経」(DN: II. 139 [169])、第十八「ジャナヴァサバ経」(DN: II. 168 [208])、第十九「マハーゴーヴィンダ経」(DN: II. 179 [221])、第二十「大集会経」(DN: II. 204 [255])、第二十一「帝釈天問経」(DN: II. 212 [265])、第二十四「パーティカ経」(DN: III. 6 [8])、第二十五「ウドウンバリカ経」(DN: III. 36 [45])、第二十七「世起経」(DN: III. 69 [84])、第二十八「歓喜経」(DN: III. 95 [115])、第二十九「浄信経」(DN: III. 111 [134])、第三十「相経」(DN: III. 119 [145])、



第一「梵網經註」(B<sup>e</sup>の7節)では、この「如来」を「仏・世尊」の意味で採り、八つの語義積から詳説している(DA: I. 59-67 [60-68])<sup>636</sup>。この『長部註』第一「梵網經註」の該当部分には、註釈の方針が存在していない。

同じ『長部註』第一「梵網經註」(B<sup>e</sup>の65節)では、詭弁論者(amarāvikkhepa-vādin)が使用する「タターガタ」(tathāgata)の用例について、「タターガタは生じるのか云々とのうち、有情(satta)が『タターガタ』と意趣された<sup>637</sup>」(DA: I. 108 [118])と説明している。ここでは、「タターガタ」が「有情」と同義にされている。この同義について森章司[2005: (13)]は、

「以上のように無記説の中の「如来」が「衆生」を意味するということはありえない。無記説は輪廻を解脱した「如来」についての死後の有無を問われたときに無記をもって答えたのであって、「衆生」の死後は明確にある、衆生は明確に「輪廻」として説いているわけである」

と指摘し、疑義を示している。この指摘によれば、ブッダゴーサが誤解を記したか、「古資料」からの転用の結果によるものということになる。この『長部註』第一「梵網經註」の該当部分は、①の方針を適用する。「1註1経の原則」に当てはめると、『長部註』第一「梵網經註」では、『長部』第一「梵網經」内の不明瞭な如来の語句に対して註釈したことになる。ここに問題点はない。

この『長部註』第一「梵網經註」の構造は、『長部』第一「梵網經」における「如来」という語句に対する註釈が二様にされ、別の解釈が記されている。このような構造を、「『長部』に対する二様の別な解釈」と名づける。

「34経3方針の原則」に当てはめると、『長部註』では、この“tathāgata”をめぐる二様の解釈が混同されていない。しかし後代の『無碍解道註』では、「タターガタとは、有情である。『阿羅漢である(arahan)』と、ある者たち(eke)は[説く]<sup>638</sup>」(PṭsA: II. 57 [452])と説明している。ここから、本来は相反する有情と阿羅漢とが併記されてしまうに至る。

この問題点については、森章司[2001: (69)-(70)]は、

「現存している原始仏教文献を見るかぎり、「在家性」と「阿羅漢性」は相反するので、たとい在家者が阿羅漢果を得ることができたとしても、直ちに出家するか死ぬしかなければならない」

と述べている。ここでは、「有情」が「在家性」となり、「阿羅漢」が「阿羅漢性」となる。これは、「在家阿羅漢」が関連したものであることを指摘している。本来、これらは混同し

---

第三十三「結集経」(DN: III. 182 [217])、第三十四「十増経」(DN: III. 228 [273])に確認できる。

<sup>636</sup> これらの八つの語義積は、①そのように来られたから如来(tathā āgatoti tathāgato)、②そのように行かれたから如来(tathā gatoti tathāgato)、③真実の相に来られたから如来(tathālakkhana āgatoti tathāgato)、④もろもろの真実の法を十分に正等覚されたから如来(tathadhamme yāthāvato abhisambuddhoti tathāgato)、⑤真実を見られたことによって如来(tathadassitāya tathāgato)、⑥真実を語られたことによって如来(tathavāditāya tathāgato)、⑦そのように行なわれたことによって如来(tathākāritāya tathāgato)、⑧勝利の状態によって如来(abhibhavanatthēna tathāgato)というものである。

これらの語義積については、南方上座部大寺派における註釈家の tathāgata の語義解釈の相違とともに詳説している勝本華蓮[2003: 73-86]を参照。

<sup>637</sup> hoti tathāgatotiādisu satto “tathāgato” ti adhippeto.

<sup>638</sup> tathāgatoti satto, arahanti eke.

ない概念なのである。

以上をまとめると、『長部註』における『長部』に対する二様の別な解釈が、後代のアッタカター文献を混同させた用例となる。

### 3. 4. 2. 2. 事例 2: 「梵網経註」と「沙門果経註」との事例

『長部』第一「梵網経」(Beの29節)では、仏が比丘たちに、ある沙門・バラモンたちが前辺に関連した思想を主張していると説法している。そのなかで、「沙門」と「バラモン」とが並列して記された伝承がある。『長部註』第一「梵網経註」も併せて示すと、以下のようになる。

「比丘たちよ、ある沙門・バラモンたちは、前辺を考え……<sup>639</sup>」(DN: I. 12)

「沙門・バラモンたちとは、出家生活 (pabbajjā) に到達した状態によって沙門である。生まれ (jāti) によってバラモンである。あるいは世間で『沙門』と、『バラモン』と、このように尊敬された者たちである<sup>640</sup>」(DA: I. 95 [102])

この註釈内容は一般的な解説である。この「沙門」と「バラモン」を並列する伝承は、『長部』の多くの経で確認できる<sup>641</sup>。この『長部註』第一「梵網経註」の該当部分は、①の方針を適用する。「1 註 1 経の原則」に当てはめると、『長部註』第一「梵網経註」では、『長部』

---

<sup>639</sup> santi, bhikkhave, eke samaṇabrāhmaṇā pubbantakappikā……

対応する『長阿含経』第二十一「梵動経」は、以下のように述べている。

諸有沙門・婆羅門、於本劫本見……

「あらゆる沙門や婆羅門は、過去の劫に関する説……」(T1. 89c)

<sup>640</sup> samaṇabrāhmaṇāti pabbajjūpagatabhāvena samaṇā, jātiyā brāhmaṇā. lokena vā samaṇāti ca brāhmaṇāti ca evaṃ sammatā.

<sup>641</sup> 各経における「沙門・バラモン」の並列語の初出を示すと、第一「梵網経」(DN: I. 6 [5])、第二「沙門果経」(DN: I. 44 [47])、第三「アンバッタ経」(DN: I. 82 [87])、第四「ソーナダダ経」(DN: I. 104 [111])、第五「クータダダ経」(DN: I. 120 [128])、第六「マハーリ経」(DN: I. 143 [150])、第七「ジャーリヤ経」(DN: I. 151 [159])、第八「大獅子吼経」(DN: I. 154 [162])、第九「ポッタパーダ経」(DN: I. 168 [179])、第十「スバ経」(DN: I. 190 [206])、第十一「ケーヴァッタ経」(DN: I. 208 [214])、第十二「ローヒッチャ経」(DN: I. 214 [224])、第十三「三明経」(DN: I. 234 [250])、第十四「大譬喩経」(DN: II. 10 [12])、第十六「大般涅槃経」(DN: II. 90 [108])、第十七「マハースダッサナ経」(DN: II. 151 [185])、第十八「ジャナヴァサバ経」(DN: II. 172 [213])、第二十一「帝釈天問経」(DN: II. 225 [282])、第二十三「パーヤーシ経」(DN: II. 254 [318])、第二十四「パーティカ経」(DN: III. 13 [16])、第二十五「ウドウンバリカ経」(DN: III. 36 [44])、第二十六「転輪王経」(DN: III. 50 [61])、第二十七「世起経」(DN: III. 69 [84])、第二十八「歓喜経」(DN: III. 84 [103])、第二十九「浄信経」(DN: III. 111 [135])、第三十「相経」(DN: III. 123 [150])、第三十一「シンガーラ経」(DN: III. 154 [189])、第三十三「結集経」(DN: III. 175 [207])、第三十四「十増経」(DN: III. 249 [287])に確認できる。

第一「梵網經」内の不明瞭な「沙門」と「バラモン」という語句に対して註釈したことになる。ここに問題点はない。

続けて『長部註』第二「沙門果經註」(B<sup>e</sup>の150節)には、「沙門、あるいはバラモンをとほ、悪が静止した状態(samitapāpatā)によって沙門である。悪を除いた状態(bāhitapāpatā)によってバラモンである<sup>642</sup>」(DA: I. 129 [141])という解説がある。ここでは、「沙門」と「バラモン」とに関する語義釈が述べられている。

この『長部註』第二「沙門果經註」は、③の方針を適用する。「1註1経の原則」に当てはめると、『長部』第二「沙門果經」内で以前にない「沙門」と「バラモン」という語句に対して註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34経3方針の原則」に当てはめると、この『長部』に対する二様の別な解釈は、『長部註』第一「梵網經註」で明瞭になった「沙門」と「バラモン」という語句に対する註釈を、『長部註』第二「沙門果經註」で再び別の解釈で註釈するという構造になる。後半の註釈である『長部註』第二「沙門果經註」は、『長部註』第一「梵網經註」の直後に註釈がなされている。この第一と第二との間に註釈の記載の間隙はない。第一と第二とが連続している。

### 3. 4. 2. 3. 事例3: 「梵網經註」と「沙門果經註」との事例

『長部』第一「梵網經」(B<sup>e</sup>の95節)では、仏が比丘たちに、ある沙門・バラモンたちが主張する六十二見のうちの五種の現法涅槃論(ditṭhadhammanibbāna)の二番目について、以下のように説法している。

「友よ、この我は諸欲を離れ、もろもろの不善の法を離れ、有尋・有伺の、遠離より生じた喜・樂のある第一禪(paṭhama-jhāna)に到達して住む。友よ、これだけで、この我は最上の現法涅槃を得ている<sup>643</sup>」(DN: I. 33-34 [37])

ここでは、ある沙門・バラモンたちが第一禪の内容を現法涅槃の境地とみなしていたことが示されている。この後に第二禪、第三禪、第四禪の内容も述べられている。この色界四禪に関連した伝承は、『長部』の多くの経で確認できる<sup>644</sup>。

<sup>642</sup> samaṇaṃ vā brāhmaṇaṃ vāti samitapāpatāya samaṇaṃ. bāhitapāpatāya brāhmaṇaṃ.

<sup>643</sup> yato kho, bho, ayaṃ attā vivicca kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajam pītisukhaṃ paṭhamaṃ jhānaṃ upasampajja viharati, ettāvata kho, bho, ayaṃ attā paramaditṭhadhammanibbānaṃ patto hoti.

対応する『長阿含經』第二十一「梵動經」は、以下のように記している。

如我去欲惡不善法、有覺有觀、離生喜樂、入初禪、此名現在泥洹。

「我が欲悪で不善の法を離れ、覺と觀があり、離れることから喜樂が生じ、初禪に入らば、これを現在の涅槃と名づける」(T1. 93b)

<sup>644</sup> 各経における色界四禪の初出を示すと、第二「沙門果經」(DN: I. 69-72 [73-76])、第三「アンバッタ經」(DN: I. 94 [100])、第四「ソーナダダ經」(DN: I. 117 [124])、第五「クータダダ經」(DN: I. 140 [147])、第六「マハーリ經」(DN: I. 149 [157-158])、第七「ジャーリヤ經」(DN: I. 151 [159-160])、第八「大獅子吼經」(DN: I. 163 [173])、第九「ポッタパーダ經」(DN: I. 169-170 [182-183])、第十「スバ經」(DN: I. 195-197 [207-208])、第十一「ケーヴァッタ經」(DN: I. 208 [215])、第十二「ローヒッチャ經」(DN: I. 221 [232-233])、第十七「マハースダッサナ經」(DN: II. 152 [186])、第二十二「大念処經」(DN: II. 250-251 [313])、第二十六「轉輪王經」(DN: III. 65 [78])、第二十九「淨信

対応する『長部註』第一「梵網經註」では、『諸欲を離れ』云々とに関する意味は、『清浄道論』において説かれた<sup>645</sup> (DA: I. 112 [121]) と説明している。ここでは、色界四禪の詳説は『清浄道論』を参照すべきとしている。この『長部註』第一「梵網經註」の該当部分は、①の方針を適用する。「1 註 1 經の原則」に当てはめると、『長部』第一「梵網經」内の不明瞭な色界四禪に対する註釈の内容は『清浄道論』に譲り、色界四禪の内容が明瞭になったという立場である。ここに問題点はない。

『長部註』第二「沙門果經註」(Be の 226-233 節) では、この色界四禪について、

「彼は諸欲を離れ……第一禪に到達して住みます云々とは、近行の定によって心が入定したならば、上位の殊勝を示すために、安止の定 (appanāsamādhi) によって心が入定したならば、その定の区分を示すために説かれたと知られるべきである<sup>646</sup>」(DA: I. 194 [217])

という内容を述べている。そして、この後に非常に実践的な内容を示した詳細な註釈が続いていく (DA: I. 194-196 [217-219])。この『長部註』第二「沙門果經註」は、③の方針を適用する。「1 註 1 經の原則」に当てはめると、『長部』第二「沙門果經」内で以前にない色界四禪の内容に対して註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34 經 3 方針の原則」に当てはめると、この『長部』に対する二様の別な解釈は、『長部註』第一「梵網經註」で明瞭になった「色界四禪」に対する註釈を、『長部註』第二「沙門果經註」で再び別の解釈で註釈するという構造になる。後半の註釈である『長部註』第二「沙門果經註」は、『長部註』第一「梵網經註」の直後に註釈がなされている。この第一と第二との間に註釈の記載の間隙はない。第一と第二とが連続している。

#### 3. 4. 2. 4. 事例 4: 「梵網經註」と「大般涅槃經註」との事例

『長部』第一「梵網經」(Be の 1 節) の冒頭では、仏と大比丘僧団 (mahant-bhikkhusaṅgha) が登場し、「あるとき、世尊はラージャガハとナーランダラーの間の道路を、五百人の比丘からなる大比丘僧団とともに進んでおられた<sup>647</sup>」(DN: I. 1) と伝えられている。この「大比丘僧団」という語句は、『長部』の多くの経で確認できる<sup>648</sup>。

対応する『長部註』第一「梵網經註」は、以下のように解説している。

---

經」(DN: III. 108-109 [131-132])、第三十三「結集經」(DN: III. 185-186, 220-221 [222, 265])、第三十四「十増經」(DN: III. 254-255 [290]) に見られる。

<sup>645</sup> vivicceva kāmehiādīnamattho Visuddhimagge vutto.

<sup>646</sup> so vivicceva kāmehi pe paṭhamam jhānam upasampajja viharatītiādi pana upacārasamādhinā samāhite citte uparivisesadassanattam appanāsamādhinā samāhite citte tassa samādhino pabhedadassanattam vuttanti veditabbam.

<sup>647</sup> ekam samayaṃ bhagavā antarā ca Rājagahaṃ antarā ca Nālandaṃ addhānamaggappaṭipanno hoti mahatā bhikkhusaṅghena saddhiṃ pañcamatthehi bhikkhusatehi.

<sup>648</sup> 各経における大比丘僧団の初出を示すと、第二「沙門果經」(DN: I. 44 [47])、第三「アンバッタ經」(DN: I. 82 [87])、第四「ソーナダダ經」(DN: I. 104 [111])、第五「クータダダ經」(DN: I. 120 [127])、第十二「ローヒッチャ經」(DN: I. 214 [224])、第十三「三明經」(DN: I. 222 [235])、第十四「大譬喩經」(DN: II. 39 [45])、第十六「大般涅槃經」(DN: II. 69 [81])、第二十「大集会經」(DN: II. 203 [253])、第二十三「パーヤーシ經」(DN: II. 253 [316])、第三十三「結集經」(DN: III. 175 [207])、第三十四「十増經」(DN: III. 227 [272]) に見られる。

「大比丘僧団とともにという大とは、偉大な徳によっても mahatā であり、大きな数によっても mahatā である。なぜなら、その比丘僧団は諸徳によっても、少欲 (appicchatā) などの徳をそなえたことから、大である。数によっても五百人の数であるから大である。比丘たちの僧団が比丘僧団であり、その比丘僧団とともにということである。見解と戒の共通の集合と名づけられた沙門の会衆とともにという意味である。ともにとは、一緒にということである<sup>649</sup>」(DA: I. 36 [35])

この解説は、比丘僧団は数だけでなく、徳によっても偉大であることを示している。この『長部註』第一「梵網經註」の該当部分には、註釈の方針が存在していない。

『長部註』第十六「大般涅槃經註」は、以下のように説明している。

「大比丘僧団とともにとは、ここで比丘たちの数の限定 (gaṇanapariccheda) はない。ヴェールヴァ村で受を鎮伏して以後、『まもなく、世尊は般涅槃するであろう』と聞き、それぞれの所からやって来た比丘たちのうち、一人の比丘でさえも出発することがなかった。それゆえに、僧団は数を超過していた<sup>650</sup>」(DA: II. 163 [572])

この説明は、無数という意味での大ということになる。この『長部註』第十六「大般涅槃經註」は、②の方針を適用する。「1 註 1 經の原則」を当てはめると、『長部』第十六「大般涅槃經」内の順次の語句である「大比丘僧団」の内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34 經 3 方針の原則」に当てはめると、この『長部』に対する二様の別な解釈は、『長部註』第一「梵網經註」で説かれた「比丘僧団」という語句に対する註釈を、『長部註』第十六「大般涅槃經註」で再び別の解釈で註釈するという構造になる。後半の註釈である『長部註』第十六「大般涅槃經註」と、前半の註釈である『長部註』第一「梵網經註」との間にある『長部註』第三「アンバッタ經註」を初めとして第十四「大譬喩經註」までに、この『長部註』第十六「大般涅槃經註」で示された内容の註釈の記載はない。ここから、註釈の記載に間隙があることがわかる。第一と第十六とが連続していない。この『長部』に対する二様の別な解釈には、註釈を記載する決まった順番が存在していないことになる。

### 3. 4. 2. 5. 事例 5: 「沙門果經註」と「大念処經註」との事例

『長部』第二「沙門果經」(Be の 242 節) では、仏がアジャータサットウ王に、さまざまな沙門の果報があることを説法している。そのなかで他心智 (cetopatiyañāna) の内容として、他者の「十六心」を知ることが必要であるとして、以下のように示している。

「食のある心を『食のある心である』と知ります。あるいは食を離れた心を……瞋のある心を……瞋を離れた心を……痴のある心を……痴を離れた心を……萎縮した心を……散乱した心を……大なる心を……大ならざる心を……有上の心を……無上の心を……入定した心を……入定していない心を……解脱した心を……あるいは解脱していない

<sup>649</sup> mahatā bhikkhusaṅghena saddhinti “mahatā” ti guṇamahattenapi mahatā, saṅkhyāmahattenapi mahatā. so hi bhikkhusaṅgho guṇehipi mahā ahoṣi, appicchatādiguṇasamannāgatattā. saṅkhyāyapi mahā, pañcasatasāṅkhyattā. bhikkhūnaṃ saṅgho “bhikkhusaṅgho”, tena bhikkhusaṅghena. diṭṭhisilasāmaññasāṅghātasāṅkhātena samaṇaḡaṇenāti attho. saddhinti ekato.

<sup>650</sup> mahatā bhikkhusaṅghena saddhinti idha bhikkhūnaṃ gaṇanaparicchedo natthi. Veḷuvagāme vedanāvikkhambhanato paṭṭhāya hi “na cirena bhagavā parinibbāyissatī” ’ti sutvā tato tato āgatesu bhikkhūsu ekabhikkhupī pakkanto nāma natthi. tasmā gaṇanavītivatto saṅgho ahoṣi.

い心を『解脱していない心である』と知ります<sup>651</sup> (DN: I. 75 [79-80])

この後に男性か女性が鏡で顔を見て、ほくろがあるかないかを知るようなものが他心智であると述べている。ここでは、「ほくろの比喻」が説かれている。この「十六心」に関連した伝承は、『長部』の多くの経で確認できる<sup>652</sup>。

対応する『長部註』第二「沙門果経註」では、この「ほくろの比喻」の内容を簡略に説明したのちに、「このように他心智のために心を向け、坐った比丘には他者たちの十六種の心が明瞭になると知られるべきである<sup>653</sup>」(DA: I. 199 [223])とだけ解説している。この『長部註』第二「沙門果経註」は、③の方針を適用する。「1註1経の原則」に当てはめると、『長部註』第二「沙門果経註」では、『長部』第二「沙門果経」内の以前にない「十六心」の内容に対して註釈したことになる。ここに問題点はない。

『長部註』第二十二「大念処経註」(B<sup>e</sup>の381節)では、この「十六心」について、

「そのうち、**貪のある**とは、八種の貪をともなったということである。**貪を離れた**とは、世間の善と無記 (abyākata) である。この思惟は法の結合ではないから、それゆえに、ここでは一の語句においても出世間 (lokuttara) は得られない。残りの四の不善の心は前の語句(貪のあるという語句)と後の語句(貪を離れたという語句)に分別しない<sup>654</sup>」(DA: II. 366 [776])

という内容を述べている。そして、この後に教理的に詳説された註釈が続いていく (DA: II. 366-367 [776])。この『長部註』第二十二「大念処経註」は、③の方針を適用する。「1註

---

<sup>651</sup> sarāgaṃ vā cittaṃ “sarāgaṃ cittaṃ” ti pajānāti, vītarāgaṃ vā cittaṃ……sadosaṃ vā cittaṃ……vītadosaṃ vā cittaṃ……samohaṃ vā cittaṃ……vītamohaṃ vā cittaṃ……saṅkhittaṃ vā cittaṃ……vikkhittaṃ vā cittaṃ……mahaggataṃ vā cittaṃ…… amahaggataṃ vā cittaṃ……sauttaraṃ vā cittaṃ……anuttaraṃ vā cittaṃ…… samāhitaṃ vā cittaṃ……asamāhitaṃ vā cittaṃ……vimuttaṃ vā cittaṃ…… avimuttaṃ vā cittaṃ “avimuttaṃ cittaṃ” ti pajānāti.

対応する『長阿含経』第二十七「沙門果経」の該当部分は省略されているので、『長阿含経』第二十「阿摩晝経」で補足すると、以下ようになる。

彼知他心、有欲・無欲、有垢・無垢、有癡・無癡、広心・狭心、小心・大心、定心・乱心、縛心・解心、上心・下心、至無上心、皆悉知之。

「彼は他者の心を知っています。欲があるかないか、汚れがあるかないか、無知があるかないか、心が広い狭いか、心が小さいか大きい、心が安定しているか乱れているか、心が縛られているか解放されているか、心が勝れているか劣っているか、無上の心であるかに至るまで、すべてのこのことを知っています」(T1. 86a)

<sup>652</sup> 各経における十六心の初出を示すと、第三「アンバッタ経」(DN: I. 94 [100])、第四「ソーナダダ経」(DN: I. 117 [124])、第五「クータダダ経」(DN: I. 140 [147])、第六「マハーリ経」(DN: I. 150 [158])、第七「ジャーリヤ経」(DN: I. 152 [160])、第八「大獅子吼経」(DN: I. 163 [174])、第十「スバ経」(DN: I. 200-201 [209])、第十一「ケーヴァッタ経」(DN: I. 208 [215])、第十二「ローヒッチャ経」(DN: I. 221 [233])、第二十二「大念処経」(DN: II. 237 [299])、第三十四「十増経」(DN: III. 240 [281])に見られる。

<sup>653</sup> evaṃ cetopariyañāya cittaṃ abhinīharitvā nisinnassa bhikkhuno paresaṃ soḷasaṅghaṃ cittaṃ pākātaṃ hotīti veditabbaṃ.

<sup>654</sup> tattha sarāganti aṭṭhavidhalobhasahagataṃ. vītarāganti lokiyakusalābyākataṃ. idaṃ pana yasmā sammasanaṃ na dhammasamodhānaṃ tasmā idha ekapadepe lokuttaraṃ na labbhati. sesāni cattāri akusalacittāni neva purimapaḍaṃ na pacchimapaḍaṃ bhajanti.

1 經の原則」に当てはめると、『長部』第二十二「大念処經」内で以前にない「十六心」の内容に対して註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34 經 3 方針の原則」に当てはめると、この『長部』に対する二様の別な解釈は、『長部註』第二「沙門果經註」で説かれた「十六心」という語句に対する註釈を、『長部註』第二十二「大念処經註」で再び別の解釈で註釈するという構造になる。後半の註釈である『長部註』第二十二「大念処經註」と、前半の註釈である『長部註』第二「沙門果經註」との間にある『長部註』第三「アンバッタ經註」を初めとして第十二「ローヒッチャ經註」までに、この『長部註』第二十二「大念処經註」で示された内容の註釈の記載はない。ここから、註釈の記載に間隙があることがわかる。第二と第二十二とが連続していない。この『長部』に対する二様の別な解釈には、註釈を記載する決まった順番が存在していないことになる。

### 3. 4. 2. 6. 事例 6: 「アンバッタ經註」と「大譬喩經註」との事例

『長部』第三「アンバッタ經」(B<sup>e</sup>の 298 節)では、仏がポッカラサーティ・バラモンのための「次第説法」(anupubbī-kathā)を以下のように説いている。

「一方に坐ったポッカラサーティ・バラモンに、世尊は次第説法を語られました。すなわち布施の話、戒の話、生天の話、諸欲の危難、卑劣、汚れ、出離における功德を説明されました。世尊は従順な心、柔軟な心、蓋を離れた心、歓喜した心、浄心になったことをお知りになりました。そこで諸仏の最勝の説法 (dhammadesanā) という、その苦 (dukkha)、集 (samudaya)、滅 (nirodha)、道 (magga) を説明されました<sup>655</sup>」(DN: I. 102 [109-110])

この「次第説法」に関連した伝承は、『長部』第五「クータダント經」(DN: I. 141 [148])、第十四「大譬喩經」(DN: II. 35, 37, 38 [41, 43, 44])に確認できる。

対応する『長部註』第三「アンバッタ經註」では、この伝承を以下のように解説している。

「**次第説法**をとば、次第の話 (anupatīpātikathā) をということである。次第説法とは、布施 (dāna) の直後に戒 (sīla)、戒の直後に天 (sagga)、天の直後に道というこれらの意味を説明する話である。それゆえに『すなわち、布施の話』云々と言った。**卑劣**とは、加害、劣悪な状態である。**最勝のもの**とは、自分で称揚するもの、自分で上げ、取った

<sup>655</sup> ekamantaṃ nisinnassa kho brāhmaṇassa Pokkharasātissa bhagavā anupubbim kathaṃ kathesi, seyyathidaṃ, dānakathaṃ silakathaṃ saggakathaṃ kāmānaṃ ādinavaṃ okāraṃ saṃkilesaṃ nekkhamme ānisaṃsaṃ pakāsesi. yadā bhagavā aññāsi kallacitte muducitte vinivaraṇacitte udaggacitte pasannacitte, atha yā buddhānaṃ sāmukkaṃsikaṃ dhammadesanā, taṃ pakāsesi dukkhaṃ samudayaṃ nirodhaṃ maggaṃ.

対応する『長阿含經』第二十「阿摩晝經」は、以下のように説いている。

世尊即為婆羅門説法、示教利喜。施論・戒論・生天之論、欲為穢汗、上漏為患、出離為上演布清淨。爾時世尊知婆羅門心已調柔、清淨無垢、堪受道教。如諸仏常法、説苦聖諦・集聖諦・苦滅聖諦・苦出要諦。

「世尊は即座に婆羅門のために法を説き、教え示して利益を与え喜ばせました。布施の論、戒の論、生天の論であり、欲望を穢れとし、上位の漏をわざわいとし、出離を上位とし、清淨を説き明かしました。そのとき、世尊は婆羅門の心が調えられ、柔軟になり、清淨で垢がなく、道の教えを受けるのに堪えることを知られた。諸仏の常住の法のように、苦聖諦と集聖諦と苦滅聖諦と苦出要諦を説きました」(T1. 88a)

ものである。自存者の智によって見たもの、他者たちと共通しないものという意味である。しかし、それは何か。

聖諦の教説 (ariyasaccadesanā) である。それゆえに『苦、集、滅、道』と言った<sup>656</sup> (DA: I. 248 [277-278])

この『長部註』第三「アンバッタ経註」は、③の方針を適用する。「1 註 1 経の原則」に当てはめると、『長部』第三「アンバッタ経」内の以前にない「次第説法」の内容に対して註釈したことになる。ここに問題点はない。

『長部註』第十四「大譬喩経註」(B<sup>e</sup>の 75 節) では、この「次第説法」について、

「**次第説法**をとほ、布施の話、布施の直後に戒、戒の直後に天、天の直後に道というこのような次第の話を語られました。そのうち、**布施の話**というこの布施とは、諸安樂の因縁である。諸成就の根本である。諸受用の依止である。不正に達した者の救護所 (tāṇa)、避難所 (leṇa)、行方 (gati)、拠り所 (parāyaṇa) である。この世界・他の世界において、布施のような依拠 (avassayo)、依止 (patiṭṭhā)、所縁 (ārammaṇa)、救護所、避難所、行方、拠り所はない……

残りのものは「アンバッタ経註」で説かれた仕方のもとの明瞭な意味のもの (uttānattha) である<sup>657</sup> (DA: II. 62-64 [471-473])

という内容を述べている。そして、この後にも全体に対して詳細な註釈が続いていく (DA: II. 62-64 [471-473])。この『長部註』第十四「大譬喩経註」は、③の方針を適用する。「1 註 1 経の原則」に当てはめると、『長部』第十四「大譬喩経」内で以前にない次第説法の内容に対して註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、この『長部』に対する二様の別な解釈は、『長部註』第三「アンバッタ経註」で説かれた「次第説法」の内容に対する註釈を、『長部註』第十四「大譬喩経註」で再び別の解釈で註釈するという構造になる。後半の註釈である『長部註』第十四「大譬喩経註」と、前半の註釈である『長部註』第三「アンバッタ経註」との間にある『長部註』第五「クータダダ経註」に、この『長部註』第十四「大譬喩経註」で示された内容の註釈の記載はない。ここから、註釈の記載に間隙があることがわかる。第三と第十四とが連続していない。この『長部』に対する二様の別な解釈には、註釈を記載する決まった順番が存在していないことになる。

しかも、上記の下線部の用例から判断すると、ブッダゴースは『長部註』第十四「大譬喩経註」を編纂する過程において、『長部註』第三「アンバッタ経註」に、「次第説法」の内容に註釈していたことが認知されている。ブッダゴースは、この『長部』に対する二様の別な解釈に問題がある、不備であると認識してはいないようである。むしろ二様の別な解釈が肯定されていると言える。

<sup>656</sup> **anupubbim kathanti** anupaṭipāṭikatham. anupubbikathā nāma dānānantaram silam, silānantaram saggio, saggānantaram maggoti etesam atthānam dīpanakathā. teneva, “seyyathidaṃ dānakathan” tiādīmāha. **okāraṇti** avakāraṃ lāmakabhāvaṃ. **sāmuḅkaṃsikāti** sāmaṃ ukkaṃsikā, attanāyeva uddharitvā gahitā, sayambhūñānena diṭṭhā, asādhāraṇā aññesanti attho. kā pana sāti? ariyasaccadesanā. tenevāha, “dukkham, samudayam, nirodham, maggan” ti.

<sup>657</sup> **anupubbim kathanti** dānakatham, dānānantaram silam, silānantaram saggam, saggānantaram magganti evaṃ anupaṭipāṭikatham kathesi. tattha **dānakathanti** idaṃ dānaṃ nāma sukhānaṃ nidānaṃ, sampattinaṃ mūlaṃ, bhogānaṃ patiṭṭhā, visamagatassa tānaṃ leṇaṃ gati parāyaṇaṃ, idhalokaparalokesu dānasadiso avassayo patiṭṭhā ārammaṇaṃ tānaṃ leṇaṃ gati parāyaṇaṃ natthi…

sesam Ambatthasuttavannanāyam vuttanayañceva uttānatthañca.



### 3. 4. 2. 7. 事例 7: 「大般涅槃經註」と「歡喜經註」との事例

『長部』第十六「大般涅槃經」(B<sup>e</sup>の184節)では、仏が比丘たちに「すなわち四念処、四正勤、四神足、五根、五力、七覚支、聖八支道です<sup>658</sup>」(DN: II. 100 [120])という「三十七菩提分法」(bodhipakkhiya-dhamma)を説法している。この「三十七菩提分法」に関連した伝承は、『長部』第二十八「歡喜經」(DN: III. 84 [102])、第二十九「淨信經」(DN: III. 105 [127-128])で確認できる。

対応する『長部註』第十六「大般涅槃經註」では、「四念処」を註釈するかたちで以下のように解説している。

「四念処云々というすべてのことは、世間 (lokiya) と出世間 (lokuttara) によって語られた。これらの菩提分法の決定は、すべての様相により『清淨道論』「行道の智見の清淨の説明」において説かれた。ここで残りのもの(四正勤・四神足・五根・五力・七覚支・聖八支道)は明瞭なもの (uttāna) である、と<sup>659</sup>」(DA: II. 154 [564])

ここでは、この三十七菩提分法の内容は基本的に『清淨道論』を参照すべきとしている。『長部註』第十六「大般涅槃經註」は、②の方針を適用する。「1註1經の原則」に当てはめると、『長部』第十六「大般涅槃經」内の順次の語句である「三十七菩提分法」に対する註釈の内容は『清淨道論』に譲り、「三十七菩提分法」の内容が明瞭になったという立場である。ここに問題点はない。

『長部註』第二十八「歡喜經註」(B<sup>e</sup>の145節)では、この三十七菩提分法について、

「四念処とは、十四種による身随観の念処、九種による受随観の念処、十六種による心随観の念処、五種による法随観の念処という、このような種々の仕方によって分別し、止 (samatha) ・観 (vipassanā) ・道 (magga) によって世間と出世間の混合の四念処が教示された。ここで果の念処 (phalasaṭipatṭhāna) は意趣されていない<sup>660</sup>」(DA: III. 67 [883-884])

という内容を述べている。そして、この後にも世間と出世間との区分による分析的な註釈が続いていく (DA: III. 67-68 [883-884])。この『長部註』第二十八「歡喜經註」は、①の方針を適用する。「1註1經の原則」に当てはめると、『長部』第二十八「歡喜經」内の不明瞭な「三十七菩提分法」の内容に対して註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34經3方針の原則」に当てはめると、この『長部』に対する二様の別な解釈は、『長

<sup>658</sup> seyyathidam, cattāro satipaṭṭhānā cattāro sammappadhānā cattāro iddhipādā pañcindriyāni pañca balāni satta bojjhaṅgā ariyo aṭṭhaṅgiko maggo.

対応する『長阿含經』第二「遊行經」は、以下のように記載している。

謂四念処・四意断・四神足・四禪・五根・五力・七覚意・賢聖八道。

「いわゆる四念処、四意断、四神足、四禪、五根、五力、七覚意、賢聖八道です」(T1. 16c)

<sup>659</sup> cattāro satipaṭṭhānātiādi sabbam lokiyalokuttaravaseneva kathitam. etesam pana bodhipakkhiyānam dhammānam vinicchayo sabbākārena Visuddhimagge Paṭipadāñāḍassanavisuddhiniddese vutto. sesamettha uttānamevāti.

<sup>660</sup> cattāro satipaṭṭhānāti cuddasavidhena kāyānupassanāsatiṭṭhānam, navavidhena vedanānupassanāsatiṭṭhānam, soḷasavidhena cittānupassanāsatiṭṭhānam, pañcavidhena dhammānupassanāsatiṭṭhānanti evam nānāyehi vibhajitvā samathavipassanāmaggavasena lokiyalokuttaramissakā cattāro satipaṭṭhānā desitā. phalasaṭipatṭhānam pana idha anadhippetam.

部註』第十六「大般涅槃經註」で説かれた「色界四禪」に対する註釈を、『長部註』第二十八「歡喜經註」で再び別の解釈で註釈するという構造になる。後半の註釈である『長部註』第二十八「歡喜經註」は、『長部註』第十六「大般涅槃經註」の直後に註釈がなされている。この第十六と第二十八との間に註釈の記載の間隙はない。第十六と第二十八とが連続している。

#### 3. 4. 2. 8. 事例の分析

以上、「『長部』に対する二様の別な解釈」について、七つの事例を通して確認してきた。「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、前半の註釈と後半の註釈との間に、註釈の記載の間隙がある場合とない場合がある。ここから、ブッダゴーサが註釈を記載するさいに、その註釈の順番が規則的に、法則的になされていたとは言えない。適宜に註釈がなされている。しかもブッダゴーサは、後半の註釈を記載していくさいに、前半の註釈が記載されていたことを認知している。いわばブッダゴーサは認知しながら、「『長部』に対する二様の別な解釈」をしている。上述したように、ブッダゴーサがこの「『長部』に対する二様の別な解釈」を不備と認知していないので、「『長部』に対する二様の別な解釈」に問題点はなく、むしろ肯定されている。

これらの七つの事例は、おおよそ前半の註釈において不明瞭（*anuttāna*）な語句が明瞭（*uttāna*）になり、後半の註釈では、その明瞭になった註釈内容をさらに明瞭にするという構造であると考えられる。「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、これらの七つの事例は、①「不明瞭な語句に対する註釈の方針」に相当するであろう。

問題は、この「『長部』に対する二様の別な解釈」がブッダゴーサの意図的なものか、「古資料」から転用した結果によるものかという点である。

前者の場合、上述したように、この「『長部』に対する二様の別な解釈」の順番が規則的に、法則的になされていたとは言えない。なぜ、「『長部』に対する二様の別な解釈」のうちの後半の註釈の順番がバラバラであるのかという理由が判然としない。この点を解決するのは後者の理由であろう。ブッダゴーサは、「古資料」が「『長部』に対する二様の別な解釈」を記載する「未整理の内容」であることを認知していたので、『長部註』において、二様の別な解釈が可能となる①「不明瞭な語句に対する註釈の方針」を適用した。そのような未整理の「古資料」の内容が転用された結果、『長部註』において「『長部』に対する二様の別な解釈」の事例が起こったと考えるのが妥当であろう。

#### 3. 4. 2. 9. 小結

ブッダゴーサが『長部註』において、二様の別な解釈が可能となる①「不明瞭な語句に対する註釈の方針」を適用した理由は、「古資料」が「『長部』に対する二様の別な解釈」を記載する「未整理の内容」であることを認知していたからである。このような未整理の「古資料」の内容が転用された結果、『長部註』において「『長部』に対する二様の別な解釈」の事例が起こったと考える。

### 3. 4. 3. 『長部』における初出の語句に註釈していない事例

#### 3. 4. 3. 1. 事例 1: 「梵網經註」の事例

『長部』では、「バラモン」という語句が多くの経で確認できる<sup>661</sup>。それらのなかでの初出は、『長部』第一「梵網經」(B<sup>e</sup>の11節)における「たとえば、ある尊い沙門・バラモンたちは信者が施した食べ物を食べながら……<sup>662</sup>」(DN: I. 6 [5])という内容である。対応する『長部註』第一「梵網經註」(B<sup>e</sup>の11節)は、何も説明していない。この該当部分は、③の方針を適用する。「1註1経の原則」に当てはめると、本来は以前にない語句である「バラモン」の内容を註釈すべきであろう。ここに問題点がある。

『長部註』第一「梵網經註」(B<sup>e</sup>の29節)では、この語句を以下のように解説している。この該当部分は、①の方針を適用する。

「沙門・バラモンたちとは、出家生活に到達した状態によって沙門である。生まれによってバラモンである。あるいは世間で『沙門』と、『バラモン』と、このように尊敬された者たちである<sup>663</sup>」(DA: I. 95 [102])

「1註1経の原則」に当てはめると、『長部』第一「梵網經」内の不明瞭な語句である「バラモン」の内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。このように初出の語句に註釈せず、逐語的に註釈していない事例を、『長部』における初出の語句に註釈していない事例」と名づける。

『長部復註』第一「梵網經復註」(B<sup>e</sup>の11節)を確認すると、「何らかの出家生活に到達した者たちが沙門たちである。生まれだけによってバラモンたちである<sup>664</sup>」(DAT: I. 125 [161])と解説している。この解説は、『長部註』第一「梵網經註」(B<sup>e</sup>の11節)において「バラモン」という語句に何も説明されていないことを不備と認識したダンマパーラが『長部復註』において説明したものであろう。その註釈内容は、『長部註』第一「梵網經註」(B<sup>e</sup>

<sup>661</sup> 各経におけるバラモンという語句の初出を示すと、第一「梵網經」(DN: I. 6 [5])、第二「沙門果經」(DN: I. 44 [47])、第三「アンバッタ經」(DN: I. 82 [87])、第四「ソーナダダ經」(DN: I. 104 [111])、第五「クータダダ經」(DN: I. 120 [127])、第六「マハーリ經」(DN: I. 143 [150])、第八「大獅子吼經」(DN: I. 154 [162])、第九「ポッタパーダ經」(DN: I. 168 [179])、第十「スバ經」(DN: I. 190 [206])、第十二「ローヒッチャ經」(DN: I. 214 [224])、第十三「三明經」(DN: I. 222 [235])、第十四「大譬喩經」(DN: II. 2 [3])、第十六「大般涅槃經」(DN: II. 61 [72])、第十七「マハースダッサナ經」(DN: II. 139 [169])、第十八「ジャナヴァサバ經」(DN: II. 163 [202])、第十九「マハーゴヴィンダ經」(DN: II. 186 [230])、第二十一「帝釈天問經」(DN: II. 225 [282])、第二十三「パーヤーシ經」(DN: II. 253 [317])、第二十四「パーティカ經」(DN: III. 13 [16])、第二十五「ウドンバリカ經」(DN: III. 36 [44])、第二十六「転輪王經」(DN: III. 50 [61])、第二十七「世起經」(DN: III. 66 [81])、第二十八「歓喜經」(DN: III. 82 [99])、第二十九「浄信經」(DN: III. 111 [135])、第三十「相經」(DN: III. 119 [145])、第三十一「シンガラー經」(DN: III. 154 [189])、第三十二「アターナーティヤ經註」(DN: III. 159 [196])、第三十三「結集經」(DN: III. 175 [207])、第三十四「十増經」(DN: III. 249 [287])に見られる。

<sup>662</sup> *yathā vā paneke bhonto samaṇabrāhmaṇā saddhādeyyāni bhojanāni bhuñjitvā……*

<sup>663</sup> *samaṇabrāhmaṇāti pabbajjūpagatabhāvena samaṇā, jātiyā brāhmaṇā. lokena vā samaṇāti ca brāhmaṇāti ca evaṃ sammatā.*

<sup>664</sup> *yaṃ kiñci pabbajjaṃ upagatā samaṇā. nātimattena brāhmaṇā.*

の29節)の解説とほぼ一致する。

このような用例は、ダンマパーラが『長部復註』を編纂した時代になると、この『長部』における初出の語句に註釈していない事例が不備と認識されており、おそらくは『長部註』でそのような事例が起きている理由が把握されていなかったことを示しているのであろう。

### 3.4.3.2. 事例2: 「大般涅槃經註」の事例

『長部』では、「バラモンの大家長」(brāhmaṇa-mahāsālā)という語句が第五「クータダントタ経」(DN: I. 129 [136])、第十三「三明経」(DN: I. 222 [235])、第十六「大般涅槃經」(DN: II. 121 [146])に登場する。

それらのなかで「バラモンの大家長」という語句は、『長部註』第十六「大般涅槃經註」において、「バラモンの大家長とは、八十億の財が貯蔵されている。一日の費用として一個の壺分の貨幣を得る。夕方には一台の車分が入る<sup>665</sup>」(DA: II. 178 [586])と説明されている。『長部註』第十六「大般涅槃經註」は、②の方針を適用する。「1註1経の原則」に当てはめると、『長部』第十六「大般涅槃經」内の順次の語句である「バラモンの大家長」の内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34経3方針の原則」に当てはめると、『長部註』第五「クータダントタ経註」と第十三「三明経註」とにおいて「バラモンの大家長」という語句に註釈することがないので、問題となる。いわば、「逐語的註釈」の方針を逸脱した事例となる。

### 3.4.3.3. 事例3: 「マハーゴーヴィンダ経註」の事例

『長部』では、以下のような「四大王」に関連した伝承が第十八「ジャナヴァサバ経」(DN: II. 168 [207-208])、第十九「マハーゴーヴィンダ経」(DN: II. 178 [220-221])に登場している。

「東方にはダタラッタ(Dhatarattha)大王が神々を前にし、西に向って坐っていました。南方にはヴィルラカ(Virūlhaka)大王が神々を前にし、北に向かって坐っていました。西方にはヴィルパッカ(Virūpakkha)大王が神々を前にし、東に向って坐っていました。北方にはヴェッサヴァナ(Vessavaṇa)大王が神々を前にし、南に向って坐っていました<sup>666</sup>」

それらのなかで、この「四大王」に関連した伝承を『長部註』第十九「マハーゴーヴィンダ経註」が以下のように説明している。

「ダタラッタ云々とのうち、ダタラッタは、ガンダツバ王(Gandhabbarājā)であり、十万億によるガンダツバの神々に囲まれ、十万億の黄金からなる盾と黄金の剣を持たせ、東方で西に向かい、二の天界における神々を前にし、坐っていた<sup>667</sup>」(DA: II. 241 [648])

<sup>665</sup> brāhmaṇamahāsālā nāma yesaṃ asīti koṭṭidhanaṃ nihitaṃ hoti, divasaparibbayo eko kahāpanakumbho nigacchati, sāyaṃ ekasakaṭṭhaṃ pavasati.

<sup>666</sup> puratthimāya disāya Dhatarattho mahārājā pacchimābhimukho nisinno hoti deve purakkhatvā. dakkhiṇāya disāya Virūlhako mahārājā uttarābhimukho nisinno hoti deve purakkhatvā. pacchimāya disāya Virūpakkho mahārājā puratthābhimukho nisinno hoti deve purakkhatvā. uttarāya disāya Vessavaṇo mahārājā dakkhiṇābhimukho nisinno hoti deve purakkhatvā.

<sup>667</sup> Dhataratthoti disū Dhatarattho Gandhabbarājā Gandhabadevatānaṃ koṭṭisatasahassena parivuto koṭṭisatasahassasuvannaṃ mayāni phalakāni ca suvaṇṇasattiyo ca gāhāpetvā puratthimāya disāya

ここでは、さらに続けてヴィルーラカ天王、ヴィルーパッカ天王、ヴェッサヴァナ天王についても解説されている（DA: II. 241 [648]）<sup>668</sup>。『長部註』第十九「マハーゴーヴィンダ経註」は、①の方針を適用する。「1 註 1 経の原則」に当てはめると、『長部註』第十九「マハーゴーヴィンダ経註」内の不明瞭な語句である「四大王」に関連した内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、『長部註』第十八「ジャナヴァサバ経註」において「四大王」に関連した内容を註釈することがないので、問題となる。これも「逐語的註釈」の方針を逸脱した事例となる。

#### 3. 4. 3. 4. 事例 4: 「転輪王経註」の事例

『長部』では、第二「沙門果経」（DN: I. 56 [60]）、第四「ソーナダダ経」（DN: I. 108 [115]）、第五「クータダダ経」（DN: I. 124 [131]）、第十「スバ経」（DN: I. 190 [206]）、第十四「大譬喩経」（DN: II. 25 [29]）、第十九「マハーゴーヴィンダ経」（DN: II. 194 [241]）、第二十六「転輪王経」（DN: III. 49 [60]）において、出家者になるときの状況に関して、「髪と髭（kesamassu）を剃り」という伝承がある。

それらのなかで、この伝承を『長部註』第二十六「転輪王経註」が以下のように説明している。

「髪と髭をとほ、苦行者の出家生活（tāpasapabbajjā）をして出家しているときも、第一に髪と髭を剃る。それ以後、生長した髪を結んで行動した。それゆえに『髪と髭を剃り』と説かれた<sup>669</sup>」（DA: III. 33 [849]）

『長部註』第二十六「転輪王経註」は、①の方針を適用する。「1 註 1 経の原則」に当てはめると、『長部註』第二十六「転輪王経註」内の不明瞭な語句である「髪と髭に関連した伝承」の内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、『長部註』第二「沙門果経註」、第四「ソーナダ

---

pacchimābhimukho dvisu devalokesu devatā purato katvā nisinno.

<sup>668</sup> **Virūlhako** Kumbhaṇḍarājā Kumbhaṇḍadevatānaṃ koṭisatasahassena parivuto koṭisatasahassaraḥajataṃ phalakāni ca suvaṇṇasattiyo ca gāhāpetvā dakkhiṇāya disāya uttarābhimukho dvisu devalokesu devatā purato katvā nisinno.

**Virūpakkho** nāgarājā nāgānaṃ koṭisatasahassena parivuto koṭisatasahassamaṇimayāni mahāphalakāni ca suvaṇṇasattiyo ca gāhāpetvā pacchimāya disāya puratthimābhimukho dvisu devalokesu devatā purato katvā nisinno.

**Vessavaṇo** yakkarājā yakkhānaṃ koṭisatasahassena parivuto koṭisatasahassapavālamayāni mahāphalakāni ca suvaṇṇasattiyo ca gāhāpetvā uttarāya disāya dakkhiṇābhimukho dvisu devalokesu devatā purato katvā nisinnoti veditaḥbo.

「ヴィルーラカは、クンバンダ王であり、十万億によるクンバンダの神々に囲まれ、十万億の銀からなる盾と黄金の剣を持たせ、南方で北に向かい、二の天界における神々を前にし、坐っていた。

ヴィルーパッカは、龍王であり、十万億による龍たちに囲まれ、十万億の宝石からなる大盾と黄金の剣を持たせ、西方で東に向かい、二の天界における神々を前にし、坐っていた。

ヴェッサヴァナは、夜叉の王であり、十万億による夜叉たちに囲まれ、十万億の珊瑚からなる大盾と黄金の剣を持たせ、北方で南に向かい、二の天界における神々を前にし、坐っていたと知られるべきである」

<sup>669</sup> **kesamassunti** tāpasapabbajjaṃ pabbajantāpi hi paṭhamaṃ kesamassaṃ ohārenti. tato paṭṭhāya parūlhakese bandhitvā vicaranti. tena vuttaṃ, “kesamassaṃ ohāretvā” ti.

ンダ経註」、第五「クータダント経註」、第十「スバ経註」、第十四「大譬喩経註」、第十九「マハーゴーヴィンダ経註」において「髪と髭に関連した伝承」の内容を註釈することがないので、問題となる。これも「逐語的註釈」の方針を逸脱した事例となる。

### 3. 4. 3. 5. 事例 5: 「歓喜経註」の事例

『長部』では、第十九「マハーゴーヴィンダ経」(DN: II. 181 [225])、第二十八「歓喜経」(DN: III. 95 [114])において、一世界に二人の正等覚者が生まれるかという疑問に関連して、「前後なく」(apubbam acarimaṃ) という語句がある。

それらのなかで、この「前後なく」という語句を『長部註』第二十八「歓喜経註」が以下のように詳説している。

「前後なくとは、前でもなく、後でもなく、一緒に生まれることがなくということである。前、あるいは後に生まれると説かれた。そのうち、菩提の座席 (bodhipallaṅka) において『菩提を得ないならば、私は立ち上がらない』と、坐った時より後、母胎に結生 (paṭisandhi) を取るまでが前でもと知られるべきではない。なぜなら菩薩には、結生を取ることに於ける一万の鉄圍山の震動によって国土の把握がなされたからである。他の仏 (añña-buddha) の生起も妨げられた。般涅槃以後、芥子ほどの舍利がとどまる限り、後でもと知られるべきではない。なぜなら、もろもろの舍利がとどまったとき、諸仏もとどまったからである。それゆえに、この中間では他の仏の生起も妨げられた。舍利の般涅槃 (dhātuparinibbāna) が生まれたとき、他の仏の生起は妨げられていない<sup>670</sup>」(DA: III. 81-82 [898])

ここでは、一世界に二人の仏が同時に生まれないということを説明されている。『長部註』第二十八「歓喜経註」は、①の方針を適用する。「1 註 1 経の原則」に当てはめると、『長部註』第二十八「歓喜経註」内の不明瞭な語句である「前後なく」に関連した内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、『長部註』第十九「マハーゴーヴィンダ経註」において「前後なく」に関連した語句を註釈することがないので、問題となる。これも「逐語的註釈」の方針を逸脱した事例となる。

### 3. 4. 3. 6. 事例 6: 「シンガーラ経註」の事例

『長部』では、第五「クータダント経」(DN: I. 139 [146])、第八「大獅子吼経」(DN: I. 157 [166])、第十四「大譬喩経」(DN: II. 11 [13])、第二十三「パーヤーシ経」(DN: II. 260 [326])、第二十五「ウドゥンバリカ経」(DN: III. 33 [41])、第三十一「シンガーラ経」(DN: III. 148 [182])、第三十二「アーターナーティヤ経」(DN: III. 158 [195])、第三十三「結集経」(DN: III. 196 [235])において、「穀酒」(surā) と「果酒」(meraya) とを並列した語句がある。

<sup>670</sup> **apubbam acarimanti** apure apacchā ekato nuppajjanti, pure vā pacchā vā uppajjantīti vuttaṃ hoti. tattha bodhipallaṅke “bodhiṃ apatvā na uṭṭhahissāmī” ti nisinnakālato paṭṭhāya yāva mātukucchimim paṭisandhiggahaṇaṃ, tāva pubbeti na veditabbam. bodhisattassa hi paṭisandhiggahane dasasahassacakkavāḷakampane veta khettapariggaho kato. aññassa buddhassa uppattipi nivāritā hoti. parinibbānato paṭṭhāya ca yāva sāsapamattāpi dhātuyo tiṭṭhanti, tāva pacchāti na veditabbam. dhātūsu hi ṭhitāsu buddhāpi ṭhitāva honti. tasmā etthantare aññassa buddhassa uppatti nivāritāva hoti. dhātuparinibbāne pana jāte aññassa buddhassa uppatti na nivāritā.

それらのなかで、この「穀酒」と「果酒」とを並列した語句を『長部註』第三十一「シンガーラ経註」が以下のように解説している。

「穀酒とは、小麦酒 (piṭṭhasurā)、餅酒 (pūvasurā)、米酒 (odanasurā)、酵母酒 (kiṇṇapakkhittā)、合酒 (sambhārasaṃyuttā) という五の穀酒である。果酒とは、花酒 (pupphāsava)、果酒 (phalāsava)、蜜酒 (madhvāsava)、糖酒 (guḷāsava)、合酒 (sambhārasaṃyutta) という五の酒である<sup>671</sup>」(DA: III. 127 [944])

『長部註』第三十一「シンガーラ経註」は、①の方針を適用する。「1 註 1 経の原則」に当てはめると、『長部註』第三十一「シンガーラ経註」内の不明瞭な語句である「穀酒と果酒」の内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、『長部註』第五「クータダダタ経註」、第八「大獅子吼経註」、第十四「大譬喩経註」、第二十三「パーヤーシ経註」、第二十五「ウドウンバリカ経註」、第三十二「アーターナーティヤ経註」、第三十三「結集経註」において「穀酒と果酒」に関連した語句を註釈することがないので、問題となる。これも「逐語的註釈」の方針を逸脱した事例となる。

#### 3. 4. 3. 7. 事例 7: 「結集経註」の事例

『長部』では、第十六「大般涅槃経」(DN: II. 72 [85])、第三十三「結集経」(DN: III. 176 [208-209]) において、「西の壁の近くに東に向かって、世尊のみを前にして坐った<sup>672</sup>」という伝承がある。

それらのなかで、この伝承を『長部註』第三十三「結集経註」が「世尊のみを前にしてとは、世尊を前にして (purato katvā) ということである<sup>673</sup>」(DA: III. 154 [972]) と説明している。『長部註』第三十三「結集経註」は、③の方針を適用する。「1 註 1 経の原則」に当てはめると、『長部註』第三十三「結集経註」内の以前にない語句である「世尊のみを前にして」という内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、『長部註』第十六「大般涅槃経註」において「世尊のみを前にして」という内容を註釈することがないので、問題となる。これも「逐語的註釈」の方針を逸脱した事例となる。

#### 3. 4. 3. 8. 事例の分析

以上、「『長部』における初出の語句に註釈していない事例」について、七つの事例を通して確認してきた。「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、『長部』における初出の語句に註釈せず、後の経註で註釈している。言い換えれば、順番を飛ばして逐語的でない註釈をしている。しかもダンマパーラの時代になると、逐語的でない註釈は不備と認知され、補足説明する対象になっていた。

なぜ、初出の語句に註釈されなかったのか。一つ想定できることは、ブッダゴーサが『長部註』を編纂していたときに見ていた『長部』に、その対象となる伝承がなかった。そこから註釈しようにもされることがなかった。後代になると、その伝承が『長部』に加わったというものである。

榎本文雄 [1988: 100-116] は、第一結集で『長部』の名称は知られているが、それを構

<sup>671</sup> surāti piṭṭhasurā pūvasurā odanasurā kiṇṇapakkhittā sambhārasaṃyuttāti pañca surā. merayanti pupphāsavo phalāsavo madhvāsavo guḷāsavo sambhārasaṃyuttoti pañca āsavā.

<sup>672</sup> pacchimaṃ bhittiṃ nissāya puratthābhimukho nisīdi bhagavantameva purakkhatvā.

<sup>673</sup> bhagavantaṃyeva purakkhatvāti bhagavantaṃ purato katvā.

成している経名は、部分的にアショーカ王の碑文などで知られるだけで、全体像は不明であると指摘している。『長部』と『長阿含』とを構成している経名とその内容とが歴史的史実として知られるのは、『長部註』の編纂時代（431~434年頃）と法蔵部の『長阿含』の訳出年代（412~413年頃）まで待たなくてはならない。

馬場紀寿 [2008: 218] は、「ブッダゴーサ作品は、「ブッダの言葉」が増広可能だった時代の情報と、それが不可能になった時代の情報との両方を含んでいる」と指摘している。そうであるならば、ブッダゴーサに至るまでは南方上座部大寺派の三蔵とその内容とが確定していなかったことになる。ブッダゴーサ以前には三蔵の内容を改変する余地があったと言えよう。

ブッダゴーサ以降に三蔵の内容が変容していたことについては、片山一良 [2008: 196, 222-223, 277-278, 284, 303, 317, 329-330, 343-344] を参照してまとめると、以下のようになる。

- ・『相応部』は、伝統の諸註釈によれば総計 7762 経。現行の Re は 2854 経、Be は 2889 経。
- ・『増支部』は、伝統の諸註釈によれば総計 9557 経。現行の Re は 2308 経や 2363 経、Be は 7236 経。
- ・『自説』は、現行のものは 80 経。ダンマパーラの『自説註』によれば 81 の結論（随結）、ブッダゴーサの『長部註』によれば 82 経。
- ・『如是語』は、現行のものは 112 経。ブッダゴーサの『長部註』によれば 110 経。
- ・『天宮事』は、現行の Be は 1289 偈。ダンマパーラの註釈によれば 1500 偈。
- ・『長老偈』は、現行の Re は 1279 偈、Be は 1288 偈。ダンマパーラの『長老偈註』によれば 1360 偈。
- ・『長老尼偈』は、現行の Re は 522 偈、Be は 524 偈。ダンマパーラの『長老偈註』によれば 526 偈。
- ・『本生』は、現行のものは 547 話。『長部註』などによれば 550 話。

以上を総合すると、『長部』と『長阿含』とを構成している経名は、5 世紀前半には確定していた。しかしながら、その経を構成している伝承単位から見てみると、今現存する『長部』にまで至るその伝承の変遷史は、まったく不明である。この『長部』への新たな伝承の付加という想定はあり得ることはある。しかし、なぜ、『長部』とその経に新たな伝承が付加されたのかという問題を解決することはできないであろう。

この問題を解決するには、「古資料」からの転用を想定すべきである。「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、これらの七つの事例は、②「順次の語句に対する註釈」の方針に相当するであろう。ブッダゴーサは、「古資料」が『長部』における初出の語句に註釈していない内容」、もしくは「註釈の順番を飛ばして解説する内容」を記載する「未整理の内容」であることを認知していたので、『長部註』において、②「順次の語句に対する註釈」を適用した。その適用理由は、註釈の順番を整えていくためである。そのような未整理の「古資料」の内容が転用された結果、『長部註』において『長部』における初出の語句に註釈していない内容」の事例が起こったと考える。もしくは、ブッダゴーサが「古資料」の内容を整理しながら転用していった過程で、『長部』における初出の語句に註釈していない内容」の註釈が整理しきれず、痕跡となって残ってしまったとも考えられる。

いずれにしても、ブッダゴーサが『長部』における初出の語句に註釈していない内容」の註釈を起した理由は、ブッダゴーサの意図的なもの、あるいは『長部』への新たな伝承の付加であると想定すべきではない。「古資料」からの転用が影響したと考えるのが妥当である。



### 3. 4. 3. 9. 小結

ブッダゴーサが『長部註』において、②「順次の語句に対する註釈の方針」を適用した理由は、「古資料」が『長部』における初出の語句に註釈していない内容、もしくは「註釈の順番を飛ばして解説する内容」を記載する「未整理の内容」であることを認知していたからである。このような未整理の「古資料」の内容が転用された結果、『長部註』において『長部』における初出の語句に註釈していない内容の事例が起こったと考える。

#### 3. 4. 4. 『長部』に対する註釈の重複

##### 3. 4. 4. 1. 事例 1: 「梵網經註」の事例

『長部』では、「正等覚者」(sammāsambuddha) という語句が多くの経で確認できる<sup>674</sup>。それらのなかで初出となる『長部』第一「梵網經」(Be の 3 節) は、以下のように説いている。

「友らよ、不思議なことである。友らよ、珍しいことである。かの知っておられる方、見ておられる方であり、阿羅漢、正等覚者である世尊は、有情たちの種々の意向の状態をこれほどまで善く知っておられる<sup>675</sup>」(DN: I. 2)

対応する『長部註』「梵網經註」は、以下のように解説している。

「諸敵が殺されたから、資具などに値するから**阿羅漢**はということである。正しく

---

<sup>674</sup> 各経における正等覚者という語句の初出を示すと、第一「梵網經」(DN: I. 2)、第二「沙門果經」(DN: I. 46 [49])、第三「アンバッタ經」(DN: I. 82 [87])、第四「ソーナダダ經」(DN: I. 104 [111])、第五「クータダダ經」(DN: I. 120 [128])、第六「マハーリ經」(DN: I. 143 [150])、第七「ジャーリヤ經」(DN: I. 151 [159])、第八「大獅子吼經」(DN: I. 162 [171])、第九「ポッタパーダ經」(DN: I. 168 [179])、第十「スバ經」(DN: I. 190 [206])、第十一「ケーヴァッタ經」(DN: I. 208 [214])、第十二「ローヒッチャ經」(DN: I. 214 [224])、第十三「三明經」(DN: I. 222 [236])、第十四「大譬喩經」(DN: II. 2)、第十六「大般涅槃經」(DN: II. 70 [82])、第十八「ジャナヴァサバ經」(DN: II. 172 [213])、第十九「マハーゴヴィンダ經」(DN: II. 181 [224])、第二十「大集会經」(DN: II. 204 [255])、第二十一「帝釈天問經」(DN: II. 211 [263])、第二十四「パーティカ經」(DN: III. 3 [5])、第二十五「ウドゥンバリカ經」(DN: III. 44 [53])、第二十六「転輪王經」(DN: III. 63 [76])、第二十七「世起經」(DN: III. 66 [81])、第二十八「歡喜經」(DN: III. 82 [99])、第二十九「浄信經」(DN: III. 97 [118])、第三十「相經」(DN: III. 117 [142])、第三十三「結集經」(DN: III. 177 [210])、第三十四「十増經」(DN: III. 232 [277])に見られる。

<sup>675</sup> acchariyam, āvuso, abbhutam, āvuso, yāvañcidam tena bhagavatā jānatā passatā arahatā sammāsambuddhena sattānaṃ nānādhimuttikatā suppaṭṭividitā.

対応する『長阿含經』「梵動經」は、以下のように記している。

甚奇甚特。世尊有大神力、威徳具足、尽知衆生志意所趣。  
「非常に不思議で得難いことです。世尊には偉大な神力があり、おごそかな徳をそなえ、衆生の心の志向をすべて知っておられるとは」(T1. 88b)

(sammā) 自分で (sāma) すべての法を覚られた (buddha) から 正等覚者は (sammāsambuddhena) ということである。あるいはもろもろの障碍の法を知っておられる方ということである。もろもろの出離の法を見ておられる方ということである。煩惱という敵が殺されたから 阿羅漢 ということである。正しく自分ですべての法を覚られたから 正等覚者 はと、このように四の無畏によって、四の様相によって、称賛したことによって、有情たちの種々の意向の状態、種々の志向の状態が善く覚知されておられる、善く知っておられる ということである<sup>676</sup> (DA: I. 44 [43-44])

この解説は、「正等覚者」という語句に対する語義釈である。この『長部註』第一「梵網経註」の該当部分に註釈の方針は存在していない。

ここでの問題点は、この『長部註』第一「梵網経註」において、「正等覚者」という語句に対する註釈内容（下線部）が完全に一致している。さらにこの場合、註釈の重複箇所が非常に近接している。このように註釈の内容が基本的に一致している事例を、『長部』に対する註釈の重複」と名づける。

「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、『長部註』第一「梵網経註」において「正等覚者」という語句の註釈が重複しているので、問題となる。

#### 3. 4. 4. 2. 事例 2: 「梵網経註」と「大因縁経註」との事例

『長部』第一「梵網経」(B<sup>e</sup> の 144 節) では、前辺と後辺とによって六十二見が起こる根拠は触から老死までの七支縁起が根源であると、仏が説法している (DN: I. 41 [45])<sup>677</sup>。

対応する『長部註』第一「梵網経註」では、「生」を註釈するかたちで以下のように説明している。

<sup>676</sup> arīnaṃ hatattā paccayādīnaṃ arahattā arahatā. sammā sāmaṇca sabbadhammānam buddhattā sammāsambuddhena. antarāyikadhamme vā jānatā, niyyānikadhamme passatā, kilesarīnaṃ hatattā arahatā. sammā sāmaṇca sabbadhammānam buddhattā sammāsambuddhenāti evaṃ catūvesārajjavasena catūhākārehi thomitena sattānaṃ nānādhimuttikatā nānajjhāsayatā suppaṭivīditā yāva ca suṭṭhu paṭivīditā.

<sup>677</sup> sabbe te chahi phassāyatanehi phussa phussa paṭisaṃvedenti tesam vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti.

「そのすべての者は六触処によって、つぎつぎと触れてから感受します。それらの受を縁として愛が生じ、愛を縁として取が生じ、取を縁として有が生じ、有を縁として生が生じ、生を縁として老・死、愁・悲・苦・憂・悩が生じます」

対応する『長阿含経』「梵動経」は、触・受・愛という三支縁起を中心として、以下のよう

諸有沙門婆羅門生常論言、世間是常彼因受縁起愛、生愛而不自各知。染著於愛、為愛所伏。乃至現在泥洹、亦復如是。

諸有沙門婆羅門、於本劫本見生常論言、世間是常。彼因触縁故、若離触縁而立論者、無有是処。乃至現在泥洹亦復如是。

「多くの沙門と婆羅門は常住論を立て、世間は常住であると言う。その人は受を縁として愛を生じ、愛を生じていても自分で気づくことがない。愛にとらわれ、愛に征服されている。以下、現世の涅槃説に至るまで同様である。

多くの沙門と婆羅門は過去の劫に関する説について常住説を立て、世間は常住であると言う。その人は接触を縁としているから、接触という縁を離れてこれらの説をなすということはあることがない。以下、現世の涅槃説に至るまで同様である」(T1. 93c)

「なぜなら世尊は、輪転の論 (vattakathā) を語りながら、『比丘たちよ、前の終辺は無明によって知られることはありません。比丘たちよ、「これ以前に無明は生じなかった。そこで後に生じた」と、このように、このことが説かれます。そこで「これを縁として無明が生じる」と知られます』<sup>678</sup>、『比丘たちよ、このように無明を先として、前の終辺は有愛によって知られることはありません……「これを縁として有愛が生じる」と』<sup>679</sup>、『比丘たちよ、このように渴愛を先として、前の終辺は有見によって知られることはありません……「これを縁として有見が生じる」と』と、このように見解を先として語られたからである。ここでは見解を先として語りながら、受の貪りによって生じているもろもろの見解を語り、受を根本とする縁起 (paṭiccasamuppāda) を語られる<sup>680</sup>」(DA: I. 115-116 [126])

この説明は、輪転の論について引用文を挙げながら詳述されたものである。この『長部註』第一「梵網經註」の該当部分は、①の方針を適用する。「1 註 1 經の原則」に当てはめると、『長部註』第一「梵網經註」内の不明瞭な語句である「輪転の話」の内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

『長部』第十五「大因縁經」(B<sup>e</sup>の125節)は、仏がアーナンダと、受と我との関係について対話している(DN: II. 58 [67-68])<sup>681</sup>。対応する『長部註』第十五「大因縁經註」

<sup>678</sup> 引用文の出典は『増支部』(10・61)(AN: III. 346 [V. 113])となる。

<sup>679</sup> 引用文の出典は『増支部』(10・62)(AN: III. 348 [V. 116])となる。

<sup>680</sup> bhagavā hi vattakatham kathento, “purimā, bhikkhave, koṭi na paññāyati avijjāya, “ito pubbe avijjā nāhosi, atha pacchā samabhavi” ti evañcetam, bhikkhave, vuccati, atha ca pana paññāyati, “idappaccayā avijjā” ti evaṃ avijjāsīsena vā, “purimā, bhikkhave, koṭi na paññāyati bhavatanhāya pe “idappaccayā bhavatanhā” ti evaṃ tañhāsīsena vā, “purimā, bhikkhave, koṭi na paññāyati bhavaditthiyā pe “idappaccayā bhavaditthi” ti evaṃ ditthīsīsena vā kathesi. idha pana ditthīsīsena kathento vedanārāgena uppajjamānā ditthiyo kathetvā vedanāmūlakam paṭiccasamuppādam kathesi.

<sup>681</sup> “tatrānanda, yo so evamāha, “na heva kho me vedanā attā, nopi appaṭisaṃvedano me attā, attā me vediyati, vedanādhammo hi me attā” ti. so evamassa vacanīyo, vedanā ca hi, āvuso, sabbena sabbam sabbathā sabbam aparisesā nirujjheyuṃ. sabbaso vedanāya asati vedanānirodhā api nu kho tattha “ayamahasmī” ti siyā” ti?

“no hetam, bhante”

“tasmātihānanda, etena petam nakkhamati, “na heva kho me vedanā attā, nopi appaṭisaṃvedano me attā, attā me vediyati, vedanādhammo hi me attā” ti samanupassitum”

『アーナンダよ、そのうち、彼が「受は私の我ではない。私の我は感受しないものではない。私の我は感受する。なぜなら私の我は受の法であるからである」と、このように言ったならば、彼は「友よ、受がすべてによってすべてに、あらゆる方法ですべてに残りなく滅するならば、完全に受がない場合、受の滅尽からそれについて、『これが私である』という思いはあるのですか」と、このように言われるべきです』と。

『尊師よ、これはそうではありません』

『アーナンダよ、それゆえにここでは、これによって「受は私の我ではない。私の我は感受しないものではない。私の我は感受する。なぜなら私の我は受の法であるからである」と認めるといふ、このことはふさわしくありません』

対応する『長阿含經』「大縁方便經」は、以下のように記述している。

阿難、彼計我者作此説、受非我・我非受、受法是我、当語彼言。一切無受、汝云何言有受法、汝是受法耶。

対曰「非是」。

は、「尊師よ、これはそうではありません」という伝承を註釈するかたちで以下のように解説している。

「これだけで何が語られたのか？輪転の論が語られた。なぜなら世尊は、輪転の論を語りながら、無明を先として語られたからである。あるときには渴愛を先として〔語られる〕。あるときには見解を先として〔語られる〕。そのうち、『比丘たちよ、前の終辺は無明によって知られることはありません。比丘たちよ、「これ以前に無明は生じなかった。そこで後に生じた」と、このように、このことが説かれます。そこで「これを縁として無明が生じる」と知られます』と、このように無明を先として語られた。『比丘たちよ、前の終辺は有愛によって知られることはありません。比丘たちよ、「これ以前に有愛は生じなかった。そこで後に生じた」と、このようにこのことが説かれます。そこで、「これを縁として有愛が生じる」と知られます』と、このように渴愛を先として語られた。『比丘たちよ、このように前の終辺は有見によって知られることはありません。比丘たちよ、「これ以前に有見は生じなかった。そこで後に生じた」、このように、このことが説かれます。そこで、「これを縁として有見が生じる」と知られます』と、このように見解を先として語られた<sup>682</sup>」(DA: II. 97 [507])

上記の『長部註』第一「梵網経註」の内容と比較すると、引用文が中略されずに挙げられている点は相違している。「輪転の論」を示している点は共通している。この『長部註』第十五「大因縁経註」は、①の方針を適用する。「1註1経の原則」に当てはめると、『長部註』第十五「大因縁経註」内の不明瞭な語句である「輪転の話」の内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34経3方針の原則」に当てはめると、『長部註』第一「梵網経註」と『長部註』第十五「大因縁経註」とにおいて「輪転の話」の内容の註釈が重複しているので、問題となる。

### 3.4.4.3. 事例3: 「梵網経註」と「歓喜経註」との事例

『長部』第一「梵網経」(B<sup>e</sup>の21節)では、凡夫が如来を称賛しながら語っている。ここでは、些細で世間的な戒しか語られていないと如来が断じている。その戒のうちの「大戒」

---

是故阿難、彼計我者言受非我・我非受、受法是我、彼則為非。

「阿難よ、彼が『我を推量して、受は我ではなく、我は受ではなく、受の法が我である』と説くならば、彼にこのように語るべきである。『すべてのものに感受がないならば、あなたはどのようにして受の法があり、あなたが受の法であるとなりますか』

『そうではありません』と答えるでしょう。

阿難よ、それゆえに、『我を推量して、受は我ではなく、我は受ではなく、受の法が我である』と説くならば、彼は誤りになります」(T1. 61c-62a)

<sup>682</sup> ettāvātā kiṃ kathitaṃ hoti? vattakathā kathitā hoti. bhagavā hi vattakathaṃ kathento kathaṃ avijjāsīsena kathesi, kathaṃ taṇhāsīsena, kathaṃ diṭṭhīsīsena. tatha “purimā, bhikkhave, koṭi nappaññāyati avijjāya, “ito pubbe avijjā nāhosi, atha pacchā samabhavīti. evañcidam, bhikkhave, vuccati. atha ca pana paññāyati idappaccayā avijjā” ti evaṃ avijjāsīsena kathitā. “purimā, bhikkhave, koṭi nappaññāyati bhavatanhāya, “ito pubbe bhavatanhā nāhosi, atha pacchā samabhavī” ti. evañcidam, bhikkhave, vuccati. atha ca pana paññāyati idappaccayā bhavatanhā” ti evaṃ taṇhāsīsena kathitā. “purimā, bhikkhave, koṭi nappaññāyati bhavaditthiyā, “ito pubbe bhavaditthi nāhosi, atha pacchā samabhavī” ti, evañcidam, bhikkhave, vuccati. atha ca pana paññāyati idappaccayā bhavaditthi” ti evaṃ diṭṭhīsīsena kathitā. idhāpi diṭṭhīsīseva kathitā.

について説明しているなかに、「手足の判断、前兆 (nimitta)、天変地異の判断……<sup>683</sup>」(DN: I. 9) という記載がある。

この“nimitta”という語句は、『長部』では第二「沙門果経」(DN: I. 63 [67])、第十「スバ経」(DN: I. 192 [207])、第十一「ケーヴァッタ経」(DN: I. 211 [220])、第十五「大因縁経」(DN: II. 53 [62])、第十六「大般涅槃経」(DN: II. 85 [100])、第十八「ジャナヴァサバ経」(DN: II. 169 [209])、第十九「マハーゴーヴィンダ経」(DN: II. 182 [225])、第二十八「歓喜経」(DN: III. 85 [103])、第三十「相経」(DN: III. 123 [151])、第三十三「結集経」(DN: III. 179 [213])、第三十四「十増経」(DN: III. 232 [278])に確認できる。

対応する『長部註』第一「梵網経註」では、“nimitta”を註釈するかたちで以下のように説明している。

「前兆とは、前兆の学問である。伝え聞くところでは、パンドゥ王 (Pandurājā) は三つの真珠 (muttā) を拳 (mutthi) の中にして、占い師 (nemittika) に『私の手には何がありますか』と尋ねた。彼はあちこちを観察した。そのときに家のトカゲが蠅 (makkhikā) を捕まえていたが、解放された (muttā)。彼は『真珠です』と言った。さらに『いくつですか』と尋ねられたとき、三回、雛が鳴いていたので、声を聞き、『三個です』と言った<sup>684</sup>」(DA: I. 87 [92])

この説明は、「解放された」と「真珠」という語義釈である。そして、雛が三回鳴いた声で、「真珠が三個である」という結論に至ったという前兆や暗示 (nimitta) を読みとる学問の内容を示している。このパンドゥ王は、『本生註』(JA: V. 457 [426])から判断すると、古代のインドの王となる。この『長部註』第一「梵網経註」の該当部分は、①の方針を適用する。「1 註 1 経の原則」に当てはめると、『長部註』第一「梵網経註」内の不明瞭な語句である“nimitta”の内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

『長部』第二十八「歓喜経」(B<sup>e</sup>の148節)では、記説を用いて、相 (nimitta) によって相手の意を読みとって予言するという内容が示されている (DN: III. 85 [103])<sup>685</sup>。対応

<sup>683</sup> aṅgaṃ nimittaṃ uppātaṃ……

対応する『長阿含経』「梵動経」は、以下のとおりである。

或相手面、或誦天文書。

「あるいは手相や人相を占い、あるいは天文に関する書物を読誦する」(T1. 89c)

<sup>684</sup> nimittanti nimittasattham. Pandurājā kira tisso muttāyo mutthiyam katvā nemittikam pucchi, “kim me hatthe” ti? so ito cito ca vilokesi, tasmañca samaye gharagolikāya makkhikā gayhantī muttā, so “muttā” ti āha. puna “katī” ti puttḥo kukkutassa tikkhattum ravantassa saddam sutvā, “tisso” ti āha.

<sup>685</sup> idha, bhante, ekacco nimittena ādisati, “evampi te mano, itthampi te mano, itipi te cittaṃ” ti. so bahum cepi ādisati, tatheva taṃ hoti, no aññathā.

「尊師よ、ここで、ある者は相によって、『あなたの意は、このようなものである。あなたの意は、こうである。あなたの心は、以上のとおりである』と告げます」

対応する『長阿含経』「自歓喜経」は、以下のように記載している。

観察者、謂有沙門・婆羅門以想觀察、他心爾趣、此心爾趣。彼心作是想時、或虚或実。

「観察とは、沙門と婆羅門が想いによって観察し、他者の心はこのようであり、この者の心はこのようであると考え。彼らが心でこのように思いをめぐらすとき、ある場合は虚偽であり、ある場合は真実である」(T1. 77c)

する『長部註』第二十八「歡喜經註」は、以下のように解説している。

「相 (nimitta) によって告げますとは、来た相によって、行った相によって、とどまった相によって『このことが起こるでしょう』と語る。  
それについてこの物語がある。ある王は三つの真珠を持ち、司祭 (purohita) に『師よ、私の手の中に何がありますか』と尋ねた。彼はあちこちを観察した。そのときに一匹のトカゲが『蠅を捕まえよう』と、飛び込んできた。捕まるときに蠅は逃亡した。彼は蠅より脱した (muttattā) から、『大王よ、真珠 (muttā) です』と言った。  
『まずは真珠であるが、真珠はいくつですか』と。  
彼は再び、相を観察した。そこで、近くで雛が三度、声を出した。バラモンは『大王よ、三個です』と言った<sup>686</sup>」(DA: III. 70 [886])

ここで上記の『長部註』第一「梵網經註」の内容と比較すると、王の名前が不明になり、占い師が司祭になっている。このような相違は、「古資料」の内容に由来し、それが転用された結果であると考えられる。「古資料」における伝承過程で、王の名前などが忘れられていったのであろう。上記したように『清浄道論』では、蒐集した「古資料の整理」を通して註釈の説を決定している。ここから推測すると、現存する『長部註』に見られる註釈の内容は、このようにもろもろの「古資料」の異なる内容の中からブッダゴーサが決定して記載されたものであると考えられよう。以下、註釈の重複における相違点には、とくに注目していく。

『長部註』第二十八「歡喜經註」は、①の方針を適用する。「1 註 1 經の原則」に当てはめると、『長部註』第一「梵網經註」内の不明瞭な語句である“nimitta”の内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34 經 3 方針の原則」に当てはめると、『長部註』第一「梵網經註」と『長部註』第二十八「歡喜經註」とにおいて“nimitta”の内容の註釈が重複しているのが、問題となる。前半の『長部註』第一「梵網經註」と後半の『長部註』第二十八「歡喜經註」との間にある『長部註』第二「沙門果經註」を初めとして第十九「マハーゴーヴィンダ經註」までに、この『長部註』第二十八「歡喜經註」で示された内容の註釈の記載はない。ここから、註釈の記載に間隙があることがわかる。第一と第二十八とが連続していない。この『長部』に対する註釈の重複には、註釈を記載する決まった順番が存在していないことになる。

#### 3. 4. 4. 事例 4: 「梵網經註」と「歡喜經註」との事例

『長部』では、“paṇḍita” (賢い・賢者) という語句が第一「梵網經」(DN: I. 25 [26])、第二「沙門果經」(DN: I. 50 [54])、第三「アンパッタ經」(DN: I. 88 [93])、第四「ソーナダダ經」(DN: I. 113 [120])、第八「大獅子吼經」(DN: I. 154 [162])、第十四「大譬喩經」(DN: II. 31 [36])、第十六「大般涅槃經」(DN: II. 70 [83])、第十七「マハースダッサナ經」(DN: II. 144 [177])、第十九「マハーゴーヴィンダ經」(DN: II. 186 [231])、第二十「大集会經」(DN: II. 203 [254])、第二十三「パーヤーシ經」(DN: II. 253 [317])、第二十八「歡喜經」(DN: III. 83 [101])、第三十一「シンガーラ經」(DN: III. 147 [182])

<sup>686</sup> nimittena ādisatīti āgatanimittena gatanimittena ṭhitanimittena vā idaṃ nāma bhavissatīti katheti. tatridam vatthu. eko rājā tisso muttā gahetvā purohitam pucchi, “kim me, ācariya, hatthe”ti? so cito cito ca olokesi. tena ca samayena ekā sarabū “makkhikam gahessāmi”ti pakkhandi, gahanakāle makkhikā palātā, so makkhikāya muttattā, “muttā mahārājā”ti āha. muttā tāva hotu, kati muttāti?  
so puna nimittam olokesi. atha avidūre kukkuṭo tikkhattum saddam nicchāresi. brāhmaṇo “tisso mahārājā”ti āha.

に確認できる。

それらのなかで、この語句を『長部註』第一「梵網經註」(Beの64節)が「賢く (paṇḍitā) とは、聡明をそなえということである<sup>687</sup>」(DA: I. 108 [117])と解説している。この『長部註』第一「梵網經註」は、①の方針を適用する。「1註1經の原則」に当てはめると、『長部註』第一「梵網經註」内の不明瞭な語句である“paṇḍita”の内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

『長部註』第二十八「歡喜經註」では、この“paṇḍita”を註釈するかたちで、「賢く (paṇḍito) とは、聡明をそなえということである<sup>688</sup>」(DA: III. 64 [880])と説明している。

『長部註』第二十八「歡喜經註」は、①の方針を適用する。「1註1經の原則」に当てはめると、『長部註』第二十八「歡喜經」内の不明瞭な語句である“paṇḍita”の内容に註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34經3方針の原則」に当てはめると、『長部註』第一「梵網經註」と『長部註』第二十八「歡喜經註」とにおいて“paṇḍita”の内容の註釈が重複しているので、問題となる。前半の『長部註』第一「梵網經註」と後半の『長部註』第二十八「歡喜經註」との間にある『長部註』第二「沙門果經註」を初めとして第二十三「パーヤーン經註」までに、この『長部註』第二十八「歡喜經註」で示された内容の註釈の記載はない。ここから、註釈の記載に間隙があることがわかる。第一と第二十八とが連続していない。この『長部』に対する註釈の重複には、註釈を記載する決まった順番が存在していないことになる。

#### 3.4.4.5. 事例5: 「梵網經註」と「淨信經註」との事例

上述したように、『長部註』第一「梵網經註」(Beの65節)では、詭弁論者が使用する「タターガタ」(tathāgata)の用例について、「タターガタは生じるのか云々とのうち、有情 (satta) が『タターガタ』と意趣された<sup>689</sup>」(DA: I. 108 [118])と説明されている。ここでは、「タターガタ」が「有情」と同義にされている。この異教徒たちによる「タターガタ」の用例は、『長部』では第二「沙門果經」(DN: I. 55 [58-59])、第九「ポッタパーダ經」(DN: I. 174-177 [188-191])、第十五「大因縁經」(DN: II. 58 [68])、第二十九「淨信經」(DN: III. 112 [135-136])に確認できる。この『長部註』第一「梵網經註」の該当部分は、①の方針を適用する。「1註1經の原則」に当てはめると、『長部註』第一「梵網經註」内の不明瞭な語句である「タターガタ」の内容に註釈したことになる。ここに問題点はない。

『長部』第二十九「淨信經」(Beの189節)では、仏がチュンダ沙弥に説法した「仏によって解答されていない道理」の一項目が、以下のように伝えられている。

「チュンダよ、外道の遊行者たちが『友らよ、タターガタは死後に生じますか。これだけが真実であり、他は虚妄ですか』と、このように言うであろうという、この道理が見出されます<sup>690</sup>」(DN: III. 112 [135])

<sup>687</sup> paṇḍitāti paṇḍiccena samannāgatā.

<sup>688</sup> paṇḍitoti paṇḍiccena samannāgato.

<sup>689</sup> hoti tathāgatotiādisu satto “tathāgato” ti adhippeto.

<sup>690</sup> ṭhānaṃ kho panetaṃ, Cunda, vijjati yaṃ aññatitthiyā paribbājakā evaṃ vadeyyuṃ, “kiṃ nu kho, āvuso, hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamaññaṃ” ti.

対応する『長阿含經』「清淨經」は、以下のように伝えている。

或復有言、如来不終此実余虚。

「ある者たちはまた、『如来には終わりが無い。これが真実であり、他は嘘である』と

対応する『長部註』第二十九「浄信経註」では、この「タターガタ」について、「そのうち、タターガタとは、有情である<sup>691</sup>」(DA: III. 99 [915])と註釈している。この『長部註』第二十九「浄信経註」は、①の方針を適用する。「1註1経の原則」に当てはめると、『長部註』第二十九「浄信経註」内の不明瞭な語句である「タターガタ」の内容に註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34経3方針の原則」に当てはめると、『長部註』第一「梵網経註」と『長部註』第二十九「浄信経註」とにおいて「タターガタ」の内容の註釈が重複しているので、問題となる。前半の『長部註』第一「梵網経註」と後半の『長部註』第二十九「浄信経註」との間にある『長部註』第九「ポッタパーダ経註」と第十五「大因縁経註」に、『長部註』第二十九「浄信経註」で示された内容の註釈の記載はない。ここから、註釈の記載に間隙があることがわかる。第一と第二十九とが連続していない。この『長部』に対する註釈の重複には、註釈を記載する決まった順番が存在していないことになる。

#### 3.4.4.6. 事例6: 「梵網経註」と「結集経註」との事例

『長部』では、“anta” (辺) という語句が多くのかで確認できる<sup>692</sup>。それらのなかで、この語句を『長部註』第一「梵網経註」(B<sup>e</sup>の29節)が以下のように引用文を挙げながら解説している。

「そのうち、anta というこの語は、腸 (anta)、内 (abbhantara)、端 (mariyāda)、劣悪 (lāmaka)、後の部分 (parabhāga)、部分 (kotthāsa) について見られる。『腸 (anta) に充滿し、胃に充滿しています』<sup>693</sup>云々における anta の語は腸についてである。『世間に

---

言うことがあります」(T1. 75c)

<sup>691</sup> tattha tathāgatoti satto.

<sup>692</sup> 各経における“anta”という語句の初出を示すと、第一「梵網経」(DN: I. 12)、第二「沙門果経」(DN: I. 47 [50])、第三「アンバッタ経」(DN: I. 83 [88])、第四「ソーナダダ経」(DN: I. 111 [118])、第五「クータダダ経」(DN: I. 127 [134])、第六「マハーリ経」(DN: I. 143 [151])、第七「ジャーリヤ経」(DN: I. 151 [159])、第八「大獅子吼経」(DN: I. 153 [161])、第九「ポッタパーダ経」(DN: I. 168 [179])、第十「スバ経」(DN: I. 188 [204])、第十一「ケーヴァッタ経」(DN: I. 205 [211])、第十二「ローヒッチャ経」(DN: I. 215 [225])、第十三「三明経」(DN: I. 223 [236])、第十四「大譬喩経」(DN: II. 14 [16])、第十五「大因縁経」(DN: II. 47 [55])、第十六「大般涅槃経」(DN: II. 62 [73])、第十七「マハースダッサナ経」(DN: II. 139 [169])、第十八「ジャナヴァサバ経」(DN: II. 162 [200])、第十九「マハーゴヴィンダ経」(DN: II. 178 [220])、第二十「大集会経」(DN: II. 203 [253])、第二十一「帝釈天問経」(DN: II. 212 [265])、第二十二「大念処経」(DN: II. 212 [265])、第二十三「パーヤーシ経」(DN: II. 255 [319])、第二十四「パーティカ経」(DN: III. 1 [2])、第二十五「ウドンバリカ経」(DN: III. 31 [37])、第二十六「転輪王経」(DN: III. 48 [59])、第二十八「歓喜経」(DN: III. 82 [89])、第二十九「浄信経」(DN: III. 97 [118])、第三十「相経」(DN: III. 117 [142])、第三十二「アターナーティヤ経註」(DN: III. 158 [194])、第三十三「結集経」(DN: III. 175 [207])、第三十四「十増経」(DN: III. 227 [272])に見られる。

<sup>693</sup> 引用文の出典は『経集』(Sn.197 [195])となる。



において内 (anta) に不浄をもち、外を綺麗にしながら、従者に囲まれて、歩きます』<sup>694</sup>云々においては内についてである。『腰帯の端 (anta) が亡びます』<sup>695</sup>、『それは野菜の端 (anta) に、あるいは道路の端に、あるいは岩の端に、あるいは水の端に』<sup>696</sup>云々においては端についてである。『比丘たちよ、もろもろの生活のうち、すなわち、乞食という、このことは終わりです (anta)』<sup>697</sup>云々においては劣悪についてである。『これだけが苦の終わり (anta) です』<sup>698</sup>云々においては後の部分についてである。なぜなら、すべての縁の滅尽は苦の後の部分、終辺であると説かれるからである。『友よ、有身は一の部分 (anta) です』<sup>699</sup>云々においては部分についてである<sup>700</sup>」(DA: I. 96 [103])

この解説は、引用文を挙げながら“anta”という語句に腸、内、端、劣悪、後の部分、部分という六つの意味があることを例証したものである。この『長部註』第一「梵網経註」の該当部分は、①の方針を適用する。「1 註 1 経の原則」に当てはめると、『長部註』第二十九「浄信経註」内の不明瞭な語句である“anta”の内容に註釈したことになる。ここに問題点はない。

<sup>694</sup> 引用文の出典は『相応部』(3・21) (SN: I. 79) となる。対応する『雑阿含経』巻 42 (4) は以下のとおりである。

内懷鄙雑心 外現聖威儀 遊行諸国土

「内に卑しく乱雑な心をもち、外は素晴らしい威儀をあらわして、もろもろの国土を闊歩している (T2. 306a)

<sup>695</sup> 引用文の出典は『律』「小品」(Vin-c. 277 [Vin: II. 136]) となる。

<sup>696</sup> 引用文の出典は『中部』「大象跡喻経」(MN: I. 246 [188]) となる。対応する『中阿含経』「象跡喻経」は以下のとおりである。

起已焼村邑城郭山林広野。

「すでに村里、城郭、山林、広野が焼かれることになった」(T1. 465c)

<sup>697</sup> 引用文の出典は『相応部』(22・80) (SN: II. 76 [III. 93]) となる。対応する『雑阿含経』巻 10 (17) は以下のとおりである。

出家之人卑下活命。

「出家の人は、へりくだって生活している」(T2. 72a)

<sup>698</sup> 引用文の出典は『相応部』(35・71) (SN: II. 270 [IV. 43]) となる。対応する『雑阿含経』巻 8 (29) は以下のとおりである。

断其根本。

「その根本を断絶する」(T2. 52a)

<sup>699</sup> 引用文の出典は『増支部』(4・61) (AN: II. 351 [III. 401]) となる。対応する『増一阿含経』巻 43 (1) は以下のとおりである。

身者是一邊。

「身体は一辺である」(T2. 310c)

<sup>700</sup> *tattha antoti ayam saddo anta-abbhantara-mariyāda-lāmaka-parabhāga-kotṭhāsesu dissati. “antapūro udarapūro” tiādīsu hi ante antasaddo. “caranti loke parivārachannā anto asuddhā bahi sobhamānā” tiādīsu abbhantare. “kāyabandhanassa anto jīrati”. “sā haritantam vā panthantam vā selantam vā udakantam vā” tiādīsu mariyādāyam. “antamidam, bhikkhave, jīvikānam yadidam piṇḍolyan” tiādīsu lāmake. “esevanto dukkhassā” tiādīsu parabhāge. sabbapaccayasāṅkhayo hi dukkhassa parabhāgo koṭṭi vuccati. “sakkāyo kho, āvuso, eko anto” tiādīsu koṭṭhāse.*

『長部註』第三十三「結集經註」(Beの305節)では、「三の辺」を註釈するかたちで以下のように説明している。

「三の辺とは、三の部分である。『腰帯の端が亡びます』云々については端が辺である。『これだけが苦の終わりです』云々においては後の部分が辺である。『比丘たちよ、もろもろの生活のうち、これは終わりです』云々というこの場合、劣悪の状態が辺である。『友よ、有身は第一の辺です<sup>701</sup>』云々においては部分が辺である<sup>702</sup>」(DA: III. 174 [991])

ここで上記の『長部註』第一「梵網經註」の内容と比較すると、腸と内という意味が欠落している。これらの意味の順番も相違している。上述したように、このような相違は、「古資料」の内容に由来し、それが転用された結果であるなのであろう。

この『長部註』第三十三「結集經註」は、③の方針を適用する。「1註1經の原則」に当てはめると、『長部』第十四「結集經」内で以前にない“anta”の内容に対して註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34經3方針の原則」に当てはめると、『長部註』第一「梵網經註」と『長部註』第三十三「結集經註」とにおいて“anta”の内容の註釈が重複しているので、問題となる。前半の『長部註』第一「梵網經註」と後半の『長部註』第三十三「結集經註」との間にある『長部註』第二「沙門果經註」を初めとして第三十二「アターナーティヤ經註」までに、『長部註』第三十三「結集經註」で示された内容の註釈の記載はない。ここから、註釈の記載に間隙があることがわかる。第一と第三十三とが連続していない。この『長部』に対する註釈の重複には、註釈を記載する決まった順番が存在していないことになる。

#### 3.4.4.7. 事例7: 「沙門果經註」と「ソーナダダ經註」との事例

『長部』では、「經驗を積み (addhagata)、高齢となったお方 (vayoanuppatta)」という伝承が第二「沙門果經」(DN: I. 44 [47])、第四「ソーナダダ經」(DN: I. 107 [114])、第五「クータダダ經」(DN: I. 123 [130])、第十六「大般涅槃經」(DN: II. 85 [100])、第十九「マハーゴヴィンダ經」(DN: II. 187 [233])、第二十九「淨信經」(DN: III. 101 [123])に確認できる。

それらのなかで、この伝承を『長部註』第二「沙門果經註」(Beの151節)が以下のように説明している。

「經驗を積みとは、長時に達しということである。二、三の王のとりまきを過ぎという意趣である。高齢となったお方とは、後年 (pacchimavaya) に達したお方である。この両者のことも、『若者の話は信頼すべきものではない』というこのことに関して説かれた<sup>703</sup>」(DA: I. 131 [143])

この『長部註』第二「沙門果經註」は、③の方針を適用する。「1註1經の原則」に当て

<sup>701</sup> この引用文は、上記の『増支部』(4・61) (AN: II. 351 [III. 401]) と『雜阿含經』卷43 (1) のものと全同ではないが、意味としては同一のものであろう。

<sup>702</sup> tayo antāti tayo koṭṭhāsā. “kāyabandhanassa anto jīratī” tiādisu hi antoyeva anto. “esevanto dukkhassā” tiādisu parabhāgo anto. “antamidam, bhikkhave, jīvikānan” ti ettha lāmakabhāvo anto. “sakkāyo kho, āvuso, paṭhamo anto” tiādisu koṭṭhāso anto.

<sup>703</sup> addhagatotī addhānam gato, dve tayo rājaparivatte atītotī adhippāyo. vayoanuppattotī pacchimavayam anuppatto. idaṃ ubhayampi, “daharassa kathā okappaniyā na hotī” ti etaṃ sandhāya vuttam.

はめると、『長部註』第二「沙門果經註」内の以前にない語句である「経験を積み、高齢となったお方」という内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

『長部註』第四「ソーナダダ経註」(B<sup>e</sup>の303節)は、以下のように解説している。

「経験を積みとは、長時に達しということである。二、三の王のとりまきを過ぎしという意趣である。高齢となったお方とは、後年に達したお方である。後年とは、百年のうちの最後の第三の部分である<sup>704</sup>」(DA: I. 252 [283])

この『長部註』第四「ソーナダダ経註」は、③の方針を適用する。「1註1経の原則」に当てはめると、『長部註』第四「ソーナダダ経註」内の以前にない語句である「経験を積み、高齢となったお方」という内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

「34経3方針の原則」に当てはめると、『長部註』第二「沙門果經註」と『長部註』第四「ソーナダダ経註」とにおいて「経験を積み、高齢となったお方」の内容の註釈が重複しているので、問題となる。後半の註釈である『長部註』第四「ソーナダダ経註」は、『長部註』第二「沙門果經註」の直後に註釈がなされている。この第二と第四との間に註釈の記載の間隙はない。第二と第四とが連続している。

#### 3.4.4.8. 事例8: 「沙門果經註」などの事例

上記したように『長部』では、「沙門」と「バラモン」を並列して記す伝承が数多くの経で確認できる。

それらのなかで、『長部註』第一「梵網經註」(B<sup>e</sup>の8節)は、「沙門とは、世尊であり、悪が静止した状態 (samitapāpatā)によって名称を得た者である<sup>705</sup>」(DA: I. 69 [70])と解説している。この『長部註』第一「梵網經註」の該当部分には、註釈の方針が存在していない。

『長部註』第二「沙門果經註」(B<sup>e</sup>の150節)には、「沙門、あるいはバラモンをとは、悪が静止した状態 (samitapāpatā)によって沙門である。悪を除いた状態 (bāhitapāpatā)によってバラモンである<sup>706</sup>」(DA: I. 129 [141])という説明がある。続けて『長部註』第二「沙門果經註」(B<sup>e</sup>の190節)は、以下のように説明している。

「沙門・バラモンをふくむ (sassamaṇabrāhmaṇi) の言葉によって、教えに対して怨敵・敵となる沙門・バラモンの表現と、悪が静止し、悪を除いた沙門・バラモンの表現が〔知られるべきである〕<sup>707</sup>」(DA: I. 157 [174])

これらの説明は、「沙門」と「バラモン」とに関する語義釈である。この語義釈は、『中部』「大アッサプラ経」(MN: I. 347-348 [280])や『法句』(Dhp. 265)などのパーリ三蔵でもよく知られていた内容である。この『長部註』第二「沙門果經註」は、③の方針を適用する。「1註1経の原則」に当てはめると、『長部註』第二「沙門果經註」内の以前にない語句である「沙門とバラモン」という内容を二回註釈したことになる。この『長部註』第二「沙門果經註」内で註釈の重複が起きているので、問題点がある。

『長部註』第三「アンバッタ経註」(B<sup>e</sup>の255節)は、以下のように記載している。

<sup>704</sup> addhagatoti addhānam gato, dve tayo rājaparivatte atitoti adhippāyo. vayoanuppattoti pacchimavayam sampatto, pacchimavayo nāma vassasatassa pacchimo tatiyabhāgo.

<sup>705</sup> samaṇoti bhagavā samitapāpatāya laddhavohāro.

<sup>706</sup> samaṇam vā brāhmaṇam vāti samitapāpatāya samaṇam. bāhitapāpatāya brāhmaṇam.

<sup>707</sup> sassamaṇabrāhmaṇivacanena sāsanassa paccatthikapaccāmittasamaṇa- brāhmaṇaggahaṇam, samitapāpatābāhitapāpasamaṇabrāhmaṇaggahaṇaṇca.

「聖者たちは悪を除いたことから、バラモンと説かれる<sup>708</sup>」(DA: I. 217 [244])  
「そのうち、悪を静止したことから、沙門と知られるべきである。なぜなら、『彼にはもろもろの悪しき不善の法が静止されました<sup>709</sup>』云々というこのことが説かれたからである。世尊は無上の聖道によって悪を静止されたお方である<sup>710</sup>」(DA: I. 219 [246])

この『長部註』第三「アンバッタ経註」は、③の方針を適用する。「1註1経の原則」に当てはめると、『長部註』第三「アンバッタ経註」内の以前にない語句である「沙門とバラモン」という内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

『長部註』第四「クータダント経註」(B<sup>e</sup>の340節)は、以下のように記述している。

「沙門・バラモン・貧困の者・浮浪者・乞求する者・乞食のためにというこのうち、沙門たちは悪を静止した者である。バラモンたちは悪を除いた者である<sup>711</sup>」(DA: I. 266 [298])

この『長部註』第四「クータダント経註」は、③の方針を適用する。「1註1経の原則」に当てはめると、『長部註』第四「クータダント経註」内の以前にない語句である「沙門とバラモン」という内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

『長部註』第十四「大譬喩経註」(B<sup>e</sup>の90節)は、「『諸悪を静止したことから、沙門と言われる』<sup>712</sup>というこれが沙門の相である<sup>713</sup>」(DA: II. 69 [479])と記している。この『長部註』第十四「大譬喩経註」は、③の方針を適用する。「1註1経の原則」に当てはめると、『長部註』第十四「大譬喩経註」内の以前にない語句である「沙門とバラモン」という内容を註釈したことになる。ここに問題点はない。

『長部註』第二十六「転輪王経註」(B<sup>e</sup>の84節)は、「悪を静止し、悪を除いた沙門・バラモンたちは、沙門の資具を与えることによって尊敬されるべきである<sup>714</sup>」(DA: III. 34 [850])と説明している。さらに、「沙門・バラモンたちとは、悪を静止し、悪を除いた者たちである<sup>715</sup>」(DA: III. 34 [850])とも説明している。この『長部註』第二十六「転輪王経註」は、①の方針を適用する。「1註1経の原則」に当てはめると、『長部註』第二十六「転輪王経註」内の不明瞭な語句である「沙門・バラモン」という内容を二回註釈したことになる。ほぼ同一の註釈はナンセンスであろう。

『長部註』第三十「相経註」(B<sup>e</sup>の216節)は、「沙門にとは、悪を静止した状態によって沙門にということである。バラモンにとは、悪を除いた状態によってバラモンにということである<sup>716</sup>」(DA: III. 113 [931])と述べている。この『長部註』第三十「相経註」は、①

<sup>708</sup> ariyā pana bāhitapāpattā brāhmanāti vuccanti.

<sup>709</sup> 引用文の出典は『中部』「大アッサプラ経」(MN: I. 347-348 [280])となる。対応する『中阿含経』「馬邑経」は以下のとおりである。

云何沙門。謂息止諸悪不善之法・諸漏穢汚。

「沙門はどのようなものでしょうか。いわゆるもろもろの悪しき不善の法ともろもろの漏による汚れを止息しています」(T1. 725c)

<sup>710</sup> tattha samitapāpattā samanoti veditabbo. vuttañhetam, “samitāssa honti pāpakā akusalā dhammā” tiādi. bhagavā ca anuttarena ariyamaggena samitapāpo.

<sup>711</sup> samaṇabrāhmanakapaṇaddhikavaṇibbakayācakānanti ettha samitapāpā samanā, bāhitapāpā brāhmanā.

<sup>712</sup> 引用文の出典は『法句』(Dhp. 265)となる。

<sup>713</sup> “samitattā hi pāpānam, samanoti pavuccatī” ti idañhi samaṇalakkhaṇam.

<sup>714</sup> samitapāpabāhitapāpā samaṇabrāhmanā samaṇaparikkhārasampadānena sakkātabbā.

<sup>715</sup> samaṇabrāhmanāti samitapāpabāhitapāpā.

<sup>716</sup> samaṇam vāti samitapāpatthena samanam. brāhmaṇam vāti bāhitapāpatthena brāhmanam.

の方針を適用する。「1 註 1 経の原則」に当てはめると、『長部註』第三十「相経註」内の不明瞭な語句である「沙門とバラモン」の内容に註釈したことになる。ここに問題点はない。

以上の下線部は、その註釈内容が概して一致している。「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、註釈の重複が非常に多い。「1 註 1 経の原則」から見ても、上記した『長部註』第二「沙門果経註」内で同一の註釈内容の重複があるので、非常に問題点がある。その註釈の順番が規則的に、法則的になされていたとは言えない状況である。

#### 3. 4. 4. 9. 事例 9: 「アンバッタ経註」の事例

『長部』第三「アンバッタ経」(B<sup>e</sup>の 255 節)の冒頭では、ポッカラサーティ・バラモンに関する伝承を以下のように紹介している。

「ちょうどそのとき、ポッカラサーティ・バラモンは人々で繁栄し、草・木・水があり、穀物を持ち、王の領地で、コーサラ国のパセーナディ王が与えた王からの拝領地で、最勝の施し (brahmadeyya) であるウッカッター (Ukkatṭhā) に住んでいた<sup>717</sup>」(DN: I. 82 [87])

この「最勝の施し」という語句は、『長部』では第四「ソーナダダ経」(DN: I. 104 [111])、第五「クータダダ経」(DN: I. 120 [127])、第十二「ローヒッチャ経」(DN: I. 214 [224])、第二十三「パーヤーシ経」(DN: II. 253 [316])に確認できる。

対応する『長部註』第三「アンバッタ経註」では、この伝承全体を註釈するかたちで以下のように解説している。

「王に得られた財産が**王の領地**である。誰によって施されたのかとして、コーサラ国のパセーナディ王によって施されたものである。**王からの拝領地**とは、王の施与となるものである。家督という意味である。**最勝の施し**とは、**最勝の施物 (setthadeyya)** である。傘を掲げ、王の省略によって受用されるべきものという意味である。あるいはまた**王の領地**とは、すべての拷問と破壊を訓戒しながら、河・渡し場・山などで税金を取っていることによって白傘を掲げ、王によるものになり、受用すべきものである。コーサラ国のパセーナディ王によって施された王からの拝領地というこの場合、その都市が王によって施されたから、**王からの拝領地**である。施す王を説明するために、**パセーナディ王が与えた**というこのことが説かれた。**最勝の施し**とは、**最勝の施物である**。たとえば施されたものは、再び取られるべきことがなく、捨てられたもの、放棄されたものであるように、このように施されたものという意味である<sup>718</sup>」(DA: I. 219

<sup>717</sup> tena kho pana samayena brāhmaṇo Pokkharasāti Ukkatṭhaṃ ajjhāvasati sattussadaṃ satinakatthodakam sadhaññaṃ rājabhoggam rañña Pasenadinā Kosalena dinnam rājadāyam brahmadeyyam.

対応する『長阿含経』「阿摩晝経」は以下のとおりである。

時有佛伽羅娑羅婆羅門、止郁伽羅村。其村豊楽、人民熾盛。波斯匿王即封此村与佛伽羅娑羅婆羅門、以為梵分。

「そのとき、佛伽羅娑羅婆羅門は郁伽羅村に滞在していた。その村は豊かで人々は繁栄していた。波斯匿王は領土としてこの村を佛伽羅娑羅婆羅門に与え、婆羅門のための領分とした」(T1. 82a)

<sup>718</sup> rājato laddham bhoggam rājabhoggam. kena dinnanti ce? rañña Pasenadinā Kosalena dinnam. rājadāyanti rañño dāyabhūtam, dāyajanti attho. brahmadeyyanti setthadeyyam, chattaṃ ussāpetvā rājasāṅkhepena bhujjitabbanti attho.

[245-246])

下線部を見ると、同一ページで、この註釈内容が完全に一致している。註釈の重複箇所も非常に近接している。『長部註』第三「アンバッタ経註」は、③の方針を適用する。「1 註 1 経の原則」に当てはめると、『長部註』第三「アンバッタ経註」内の以前にない語句である「最勝の施し」という内容を二回註釈したことになる。この『長部註』第三「アンバッタ経註」内で註釈の重複が起きているので、問題点がある。

上記のすべての「註釈の重複」は、「34 経 3 方針の原則」から見ると、すべてが註釈の方針を逸脱する問題部分となる。

#### 3. 4. 4. 10. 事例の分析

以上、『長部』に対する註釈の重複について、九つの事例を通して確認してきた。「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、この註釈の重複は、初出の語句に註釈したにも関わらず、後の経註でもほぼ同じ内容の註釈をくり返している。

問題は、この『長部』に対する註釈の重複がブッダゴーサの意図的なものか、「古資料」から転用した結果によるものかという点である。

前者の場合、註釈の重複の順番が規則的に、法則的になされていない。なぜ、『長部』に対する註釈の重複のうちの後半の註釈が、その経註でなされたのかという理由が判然としない。この点を解決するのは後者の理由である。「34 経 3 方針の原則」に当てはめると、これらの九つの事例は、③「以前にない語句に対する註釈」の方針に相当するであろう。ブッダゴーサは、「古資料」が『長部』に対する註釈の重複がある内容を記載する「未整理の内容」であることを認知していたので、『長部註』において、③「以前にない語句に対する註釈」を適用した。その適用理由は、註釈の重複をなくすためである。そのような未整理の「古資料」の内容が転用された結果、『長部註』において『長部』に対する註釈の重複の事例が起こったと考える。もしくは、ブッダゴーサが「古資料」の内容を整理しながら転用していった過程で、『長部』に対する註釈の重複がある内容の註釈が整理しきれず、痕跡となって残ってしまったとも考えられる。

いずれにしても、ブッダゴーサが『長部』に対する註釈の重複がある内容の註釈を起こした理由は、ブッダゴーサの意図的なものと想定すべきではない。「古資料」からの転用が影響したと考えるべきである。

#### 3. 4. 4. 11. 小結

ブッダゴーサが『長部註』において、③「以前にない語句に対する註釈の方針」を適用した理由は、「古資料」が『長部』に対する註釈の重複を記載する「未整理の内容」であることを認知していたからである。このような未整理の「古資料」の内容が転用された結果、『長部註』において『長部』に対する註釈の重複の事例が起こったと考える。

---

atha vā **rājabhogganti** sabbam chejjabhejjam anusāsantena naditthapabbatādīsu suṅkaṃ gaṇhantena setacchattam ussāpetvā raññā hutvā bhuñjitabbam. raññā Pasenadinā Kosalena dinnam rājadāyanti ettha taṃ nagaram raññā dinnattā **rājadāyam** dāyakarājadīpanattham panassa “**raññā Pasenadinā Kosalena dinnan**” ti idaṃ vuttam. **brahmadeyyanti setthadeyyam**. yathā dinnam na puna gahetabbam hoti, nissattham pariccattam. evam dinnanti attho.

### 3. 4. 5. 結

ブッダゴーサは「古資料」を参照して、『長部註』を編纂していった。そこでは、南方上座部大寺派の教説と異なる註釈はしない。「古資料」の内容を整理して註釈するという方針が前提にあった。そして、①「不明瞭な語句に対する註釈」、②「順次の語句に対する註釈」、③「以前にない語句に対する註釈の方針」という三種類の註釈の方針が「古資料」に適用された。これらの三種類の註釈の方針は明確に区別し難く、「古資料の整理」という一点で完全に合致している。

ブッダゴーサは、『清浄道論』→『長部註』→『中部註』→『相応部註』→『増支部註』と編纂し、自著が完成していくと、その自著からの註釈内容の転用が可能になっていった。自著の完成にともない、徐々に古資料を参照する必要が希薄になっていったのである。他の註釈家たちにとっても、これらの三種類の註釈の方針は慣用的な表現でしかない。

上記では、この「古資料」の内容を解明すべく、①『長部』に対する二様の別な解釈の事例を七つ、②『長部』における初出の語句に註釈していない事例を七つ、③『長部』に対する註釈の重複の事例を九つ取り上げてきた。①は、『長部註』では『長部』の語句に対して別な解説を二回しているという事例である。②は、『長部註』では『長部』で初めて出てきた語句に何も解説せず、後の経註で解説しているという事例である。③は、『長部註』では『長部』の語句に同じ内容の解説をくり返しているという事例である。これらの事例は、「古資料」から転用された結果、起きたものと判断した。ここから、この「古資料」の内容が未整理であったと考えた。このように「古資料」の内容が未整理でなければ、上記した①②③の方針は、適用される必要がまったくないからである。ブッダゴーサは、「古資料」が「未整理の内容」であることを認知していたからこそ、『長部註』において厳密にこれらの三種類の註釈の方針が適用されたのである。上述したように、伝承の過程で王の名前が忘れられているなどの異なる内容からなり、註釈の重複などがなされている「未整理の古資料」を参照し、その内容をまとめて註釈の記載を決定していったブッダゴーサは、非常に「古資料」に忠実だったのである。

## 結論

本論における三篇の内容をまとめると、以下のような結論となる。

第一篇では、『長部註』による『長部』の規定」という標題にもとづき、ブッダゴーサが編纂した『長部註』によって『長部』は、どのように規定されたのかの解明を試みた。

南方上座部大寺派の資料と北伝資料とを比較検討していくにあたり、原則としてブッダゴーサ以前の北伝資料を本論文では使用した。そのなかでも、「古資料」が制作されていた時代（前3世紀から紀元後4世紀冒頭）と重なる『仏般泥洹経』『般泥洹経』（西晋代頃に訳出）を『長部註』と比較し、それらに共通する規定の抽出を目指した。その理由は、それらに共通する規定がインドを起源とする「古資料の古層」の内容となる可能性が極めて高いからである。その『長部註』のソースとなる「古資料の古層」に見いだされた内容は、『長部』と「梵網経」とに対して、「煩惱類を消すためのもの」という内容によって規定したものである。

このような「古資料の古層」における規定を土台とし、『長部註』は以下のように規定していった。

『長部註』では、『長部』に所属する数経に対して異教を中道などで一網打尽にする。戒を根幹とする三学の優越性を示す。三宝などを“mahā”（大・偉大）とするものと規定している。

『長部註』では、『長部』「戒蘊篇」に対して異教を分類して仏の教えの優越性を示すものと規定している。「大篇」に対しては、“mahā”と関連させて内容を示すものとして規定している。「パーティカ篇」に対しては、明確化できる「内容による規定」はない。

『長部註』では、「概略」「内容」による規定から『長部』をまとめていこうとする傾向はほとんどない。「数量」による規定からは、『長部』が三篇と三十四経からなる大きな長い経の集成として定められるだけである。

ダンマパーラが編纂した『長部復註』に至ると、これは『長部』全体に対して、新たに「数量」「概略」「内容」による規定から定めて、まとめている。その新たな規定の内容は、信仰の重要性、教理体系や修行体系の構築などである。『長部復註』には、六十二見や六師外道などの異教に対して対抗し、一網打尽にしようとする内容もある。『長部復註』において、それらの新たな規定を加えることは、『長部』全体に対して波及していった。

南方上座部大寺派におけるこれらの規定の意義は、「古資料の古層」における規定にもとづき、『長部註』において三篇と三十四経とからなる『長部』の構成に対して、「数量」「概略」「内容」による規定から定めて、まとめていくことにある。こうすることで、『長部』全体の構成や内容をわかりやすく、南方上座部大寺派の正典の立場を本質的に提示できることになるからである。

第二篇では、『長部註』によるパーリ三蔵の規定」という標題にもとづき、ブッダゴーサが編纂した『長部註』によってパーリ三蔵は、どのように規定されたのかの解明を試みた。

ここでもインドを起源とする「古資料の古層」の内容を明らかにするために、「古資料」が制作されていた時代（前3世紀から紀元後4世紀冒頭）と重なる『大毘婆沙論』（内容は3世紀ごろのもの）などを中心として、北伝資料と『長部註』とを比較し、それらに共通する規定の抽出を目指した。その『長部註』のソースとなる「古資料の古層」から見いだされた内容は、解脱の味などによる同一性と、法・律、五部などによる多様性によってパーリ三蔵を規定していくものである。

『長部註』のソースとなる「古資料の古層」では、「仏の言葉」（buddha-vacana）という伝承に「過去七仏」、「仏の言葉」を収録しうる「現実態としてのパーリ三蔵」、仏の心にもとづいた「可能態としてのパーリ三蔵」とを関連させていった。

このような「古資料の古層」における規定を土台とし、『長部註』は以下のように規定し



ていった。

『長部註』では、「仏説」が多様に表記されている。この「仏説」の表記をまとめると、buddha に類似した概念が仏（単数形）と諸仏（複数形）という用例になる。vacana に類似した概念は kathā, sāsana などと多様に表記されている。この「仏の言葉」に類似した概念が指し示す内容は、一般的な内容を示した「表面的内容」、四諦や三相などの「教理的内容」、戒の防護や止観などの「実践的内容」、勝義と世俗などの「体系的內容」からなる。

これらのなかで「教理的内容」と「実践的内容」は、とくに諸仏の説を示すものとされる。この諸仏の説が上記した「古資料の古層」における規定と関連することで、「仏説」としての「仏の言葉」が「諸仏の言葉」となる。『長部註』における「三蔵よりなる仏の言葉」(tepitaka buddhavacana) という表記は、まさしく「三蔵よりなる諸仏の言葉」になるのである。

「口承」と「書承」が意図的に、無益な話や異教に対して「仏説」に転換するために用いられたならば、無造作に「仏の言葉」が拡大する危険が生まれる。それと同時に「仏説」を正しく示すという利点も起こる。ブッダゴーサはその危険を停止すべく、「三蔵よりなる仏の言葉」の表記を規定したのである。

南方上座部大寺派におけるこれらの規定の意義は、「古資料の古層」における規定にもとづき、多様に表記された「仏説」の内容は「諸仏の説」となり、「仏の言葉」、「諸仏の言葉」にもなる。ここから「パーリ三蔵」が「仏の言葉」と一致させられ、「三蔵よりなる仏の言葉」という表記の意味が「三蔵よりなる諸仏の言葉」になる。こうすることで、「口承」と「書承」による意図的な偽作を一切容認しない「三蔵よりなる諸仏の言葉」が確立されたのである。

第三篇では、『長部註』における古資料の内容」という標題にもとづき、ブッダゴーサが編纂した『長部註』における古資料は、どのような内容であったのかの解明を試みた。

この「古資料」の内容には、大きく分けて二つの側面がある。第一は、『長部註』と北伝資料とに共通する伝承があり、その伝承がインドを起源とする「古資料の古層」によるものと判断できる側面である。第二は、その「古資料」が「未整理の内容」であったという側面である。

前者は、言語の言い換えや同義の言葉からなる「同義語に関連した事例」、人物とその周囲の出来事に関連した「人物に関連した事例」、「伝え聞くところでは」(kira) という伝承をもつ「“kira”を有する事例」、一般的な内容や教理的な内容などからなる「平俗的な事例」といったあらゆる伝承が、『長部註』『長部復註』と北伝資料とにおいて共通することを、第三篇で取り上げた七十八の事例によって明らかにしてきた。「古資料の古層」の伝承と判断できるのは、『長部註』と北伝資料との比較から生まれた共通の伝承だけである。『長部復註』と北伝資料とを比較して生まれた共通の伝承は、おおそダンマパーラに先行するアッタカター文献からの引用によるものか、北伝資料からの引用によるものかに分けられる。

『長部註』のソースとなる「古資料の古層」と北伝資料との間に生まれた共通の伝承は、部派分裂以前の各部派に共通していた伝承であり、その伝承が「古資料の古層」と北伝資料という両系統に分かれて変化や改編しながら伝播していった。もしくは、両系統が相互に交流して影響があった。その結果、「古資料の古層」と「北伝資料」との間に共通する伝承が生まれるに至ったと結論した。

後者は、「古資料」が「未整理の内容」であったことの解明にあたり、ブッダゴーサが「古資料」に対して適用した註釈の方針を明らかにした。その註釈の方針は、南方上座部大寺派の教説と異なる註釈はしない。「古資料」の内容を整理して註釈するという内容のものである。そして、『長部註』では、①「不明瞭な語句に対する註釈」、②「順次の語句に対する註釈」、③「以前にない語句に対する註釈の方針」という三種類の註釈の方針が「古資料」に厳密に適用された。これらの三種類の註釈の方針は明確に区別し難く、「古資料の整理」という一点で完全に合致した内容である。

ブッダゴーサは、『清浄道論』→『長部註』→『中部註』→『相応部註』→『増支部註』

と編纂し、自著が完成していくと、その自著からの註釈内容の転用が可能になっていった。自著の完成にともない、徐々に「古資料」を参照する必要が希薄になっていった。ブッダゴーサ以外の註釈家たちにとっても、これらの三種類の註釈の方針は慣用的な表現でしかない。

上記したように、『長部註』では『長部』の語句に対して別な解説を二回しているという①「『長部』に対する二様の別な解釈」の事例を七つ、『長部註』では『長部』で初めて出てきた語句に何も解説せず、後の経註で解説しているという②「『長部』における初出の語句に註釈していない事例」を七つ、『長部註』では『長部』の語句に同じ内容の解説をくり返しているという③「『長部』に対する註釈の重複」の事例を九つ取り上げてきた。これらの事例は、「古資料」から転用された結果、起きたものと判断した。ここから、この「古資料」の内容が未整理であったと考える。このように「古資料」の内容が未整理でなければ、上記した①②③の方針は、適用される必要がまったくないからである。ブッダゴーサは、「古資料」が「未整理の内容」であることを認知していたからこそ、『長部註』において厳密にこれらの三種類の註釈の方針が適用されたのである。異なる内容からなり、註釈の重複などがなされている「未整理の古資料」を参照し、その内容をまとめて註釈の記載を決定していたブッダゴーサは、非常に「古資料」に忠実だったのである。

## 〈略号〉

- Be = ビルマ第六結集版 (-e は edition を示す)  
C = スリランカ・ブッダジャヤンティ版  
CST4 = *Chaṭṭhasaṅgāyana Tipiṭaka 4* (VRI の電子版 〈ローマ字版〉)  
De = インド・ナーランダー版  
DP = *A Dictionary of Pāli, Part I (a-kh)* (Cone, Margaret, Oxford: PTS, 2001)  
DPL = *A Dictionary of the Pali Language* (Childers, R. C, London, 1875)  
Fe = Fukita 版  
JPTS = *Journal of the Pali Text Society* (London, 1882-1927)  
Pe = 『北京版西蔵大蔵経』  
PTS = Pali Text Society  
PTSD = *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* (Rhys Davids, T. W & Stede, W (ed.) , Oxford: PTS, 1921-1925)  
Re = ロンドン・PTS 版  
Se = タイ王室版  
T = 『大正新脩大蔵経』  
VRI = *Vipassana Research Institute Edition* (Dhammagiri, India =CST4)  
We = Waldschmidt 版

- 雲井辞典 = 雲井昭善『新版 パーリ語佛教辞典』(山喜房仏書林, 2008) .  
水野辞典 = 水野弘元『増補改訂 パーリ語辞典』(春秋社, 2005) .  
村上辞典 = 村上真完, 及川真介『パーリ仏教辞典』(春秋社, 2009) .

- AA = *Aṅguttaraṭṭhakathā (Manorathapūraṇī)*  
AAṬ = *Aṅguttaraṭṭhakathāṭīkā*  
Abhs = *Abhidhammatthasaṅgaha* (JPTS 1884)  
Abhv = *Abhidhammatthavibhāvinī*  
Ad = *Arthaviniścaya-sūtra & its Commentary (Nibandhana)* , O. H. Samtani, Patna 1971.  
Akbh = *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, P. Pradhan (ed.) , Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.  
AN = *Aṅguttaranikāya*  
ApA = *Apadānaṭṭhakathā (Visuddhajanavilāsini)*  
As = *Abhisamayālamkāraṭīkā Prajñāpāramitāvyaḥyā*, U. Wogihara, Tokyo 1932 (Reprint 1973)  
Bv = *Buddhavaṃsa*  
BvA = *Buddhavaṃsaṭṭhakathā (Madhuratthavilāsini)*  
CNd = *Culla-Niddesa*  
Cp = *Cariyāpiṭaka*  
CpA = *Cariyāpiṭakaṭṭhakathā (Pd)*  
Cv = *Cūlavāṃsa*  
DA = *Dīghaṭṭhakathā (Samaṅgalavilāsini)*  
DAṬ = *Dīghaṭṭhakathāṭīkā (Līnatthavaṇṇanā)*  
DhkA = *Dhātukathā-aṭṭhakathā (PcpA)*

- Dhp = *Dhammapada*  
DhpA = *Dhammapadaṭṭhakathā*  
DhsA = *Dhammasaṅgani-aṭṭhakathā* (*Atthasālinī*)  
Dpv = *Dīpavamsa*  
DN = *Dīghanikāya*  
Gv = *Gandhavamsa* (JPTS 1887)  
ItA = *Itivuttakaṭṭhakathā* (Pd)  
J = *Jātaka*  
JA = *Jātakaṭṭhakathā*  
KhdN = *Khuddakanikāya*  
KhpA = *Khuddakapāṭhaṭṭhakathā* (*Paramattajotikā*)  
Kñkh = *Kaṅkhāvitāraṇī* (*Mātikaṭṭhakathā*)  
KvA = *Kathāvatthu-aṭṭhakathā* (JPTS 1889)  
Loka-p = *La Lokapannatti et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien*, Eugene Denis, Lille, 1977.  
Lv = “*Lalita vistara*”, *Leben und Lehre des Śākya-Buddha*. S. Lefmann (ed.), Halle, 1902.  
MA = *Majjhimaṭṭhakathā* (*Papañcasūdanī*)  
MAṬ = *Majjhimaṭṭhakathāṭikā*  
Mav = “*Mahāvādānasūtra*”, *Das Mahāvādānasūtra II*: E. Waldschmidt, Berlin, 1956.  
Mav-s = “*The Mahāvādānasūtra*”, *A New Edition on Manuscripts Discovered in Northern Turkestan* Edited by Takamichi Fukita. Vandenhoeck, 2003.  
Mil = *Milindapañhā*  
MilṬ = *Milindaṭikā*  
MN = *Majjhimanikāya*  
MNdA = *Mahā-niddesaṭṭhakathā* (*Saddhammapajjotikā*)  
Mp = “*Mahāparinirvāṇa-sūtra*”, *Das Mahāparinirvāṇa-sūtra, 3Bd.*: E. Waldschmidt, Berlin, 1950-1951.  
Msk = *Sarvaraksitas Mahasamvartanikatha*: ein Sanskrit-Kavya über die Kosmologie der Sammitiya-Schule des Hinayana-Buddhismus. Kiyoshi Okano, Sendai, Seminar of Indology, Tohoku University, 1998.  
Mv = “*Le Mahāvastu*”, E. Senart (ed.), vol. I-III, Paris: Imprimerie nationale, 1882-1897.  
NdA = *Niddesaṭṭhakathā* (Sdj)  
Net = *Nettipakaraṇa*  
PA = *Paṭṭhānaṭṭhakathā* (PcpA)  
PcpA = *Pañcapakaraṇaṭṭhakathā* (DhkA, PugA, PvA, YA, PA)  
Pd = *Paramatthadīpanī* (UdA, ItA, VvA, PvA, ThagA, ThīgA, CpA)  
Peṭ = *Peṭakopadesa*  
Pj = *Paramatthajotikā* (KhpA, SnA)  
Pṭs = *Paṭisambhidāmagga*  
PṭsA = *Paṭisambhidāmaggaṭṭhakathā* (Sdk)  
PugA = *Puggalapaññatti-aṭṭhakathā* (PcpA)

Pv = *Petavatthu*  
 PvA = *Petavatthu-aṭṭhakathā* (Pd)  
 SA = *Samyuttaṭṭhakathā* (*Sāratthappakāsini*)  
 Sads = *Saddhammasaṅgaha* (JPTS 1890)  
 Sās = *Sāsanavaṃsa*  
 SAṬ = *Samyuttaṭṭhakathāṭīkā*  
 Sav = *Samskṛtāsamskṛta-viniścaya* (Pe. No. 5865)  
 SBV = Reniero Gnoli, *The Gilgit Manuscripts of the Saṃghabhedā-vastu*, Being the 17th and Last section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin, Part II, Roma 1978.  
 Sdk = *Saddhammapakāsini* (PṭsA)  
 Sdj = *Saddhammapajjotikā* (NdA)  
 SilakAṭ = *Sīlakkhandhavagga-abhinavaṭīkā*  
 Smp = *Samantapāsādikā* (VA)  
 SN = *Samyuttanikāya*  
 SnA = *Suttanipātaṭṭhakathā* (Pj)  
 ThagA = *Theragāthā-aṭṭhakathā* (Pd)  
 ThigA = *Therīgāthā-aṭṭhakathā* (Pd)  
 UdA = *Udānaṭṭhakathā* (Pd)  
 VA = *Vinayaṭṭhakathā* (Smp)  
 Vibh = *Vibhaṅga*  
 VibhA = *Vibhaṅgaṭṭhakathā* (*Sammohavinodanī*)  
 VibhMṭ = *Vibhaṅga-mūlaṭīkā*  
 Vim = 『解脱道論』 (*Vimuttimagga/Vimuktimārga*)  
 Vin = *Vinaya*  
 Vin-c = *Vinaya-cūlavagga* (Re: Vin: II)  
 Vin-m = *Vinaya-mahāvagga* (Re: Vin: I)  
 Vin-paciA = *Vinaya-pācittiya-aṭṭhakathā* (Re: VA: IV)  
 Vin-pajaA = *Vinaya-pārājīlakanda-aṭṭhakathā* (Re: VA: I, II, III)  
 Vis = *Visuddhimagga*  
 VvA = *Vimānavatthu-aṭṭhakathā* (Pd)  
 YA = *Yamakaṭṭhakathā* (PcpA)

## 〈参照文献〉

青野道彦

- [2005] 「四種律 (catubbidhavinaya) の適用範囲とその意義」『パーリ学仏教文化学』#19, pp. 65-73.  
[2005a] 「四大教法 (cattāro mahāpadesā) の解釈の変遷: ブッダゴーサにおける転換」『インド学仏教学研究』#12, pp. 40-52.  
[2007] 「註釈家による Cathmahāpadesakathā の理解: 「世尊の言葉」の意味をめぐって」『仏教文化研究論文集』#11, pp. 40-56.

池田練太郎

- [2010] 「仏教教団の展開」『新アジア仏教史 02 インド II 仏教の形成と展開』(佼成出版社), pp. 119-164.

岩井昌悟

- [2011] 「一世界一佛と多世界多佛」『東洋学論叢』#36, pp. (138)-(164).  
[2012] 「今は無佛時代か有佛時代か?: 佛の遺骨と生きている佛」『東洋学論叢』#37, pp. (91)-(118).  
[2012a] 「原始仏典 (経・律) とは」『大法輪』#79-8, pp. 74-78.

岩松浅夫

- [1990] 「十誦律」「多識多知諸大経」について (1) 『仏教研究』#19, pp. 121-138. [1990a] 「梵文阿含経雑俎」『三康文化研究所年報』#22, pp. 127-153.  
[1991] 「十誦律」「多識多知諸大経」について (2) 『仏教研究』#20, pp. 51-80.  
[2001] 「『仏般泥洹経』の「結集伝説」考」『仏教学』#42, pp. (21)-(49).  
[2001a] 「有部系『長阿含経』の「戒蘊篇」について」『江島惠教博士追悼記念論集: 空と実在』(春秋社), pp. (321)-(338).

ウ・ウェーブツラ, 戸田忠

- [1980] 『アビダンマッタサンガハ』(アビダンマッタサンガハ刊行会).

越後屋正行

- [2003] 「十無記に関する一考察: パーリ仏教註釈文献を中心として」『駒澤大学大学院仏教学研究学会年報』#35, pp.(9)-(26).  
[2004] 「異教思想の研究: 『梵網経 (Brahmajāla-sutta)』を中心として」『駒澤大学大学院仏教学研究学会年報』#36, pp.(33)-(59).  
[2004a] 「『梵網経 (Brahmajāla-sutta)』考 (1): 『長部』「戒蘊篇」における信と帰依に注目して」『曹洞宗研究員研究紀要』#34, pp.(95)-(118).  
[2006] 「『長部』「戒蘊篇」の研究 (1): 『長阿含』の註釈書要素」『曹洞宗研究員研究紀要』#36, pp. (77)-(100).  
[2006a] 「『梵網経 (Brahmajāla-sutta)』考 (2): 何故、第一経であるのか?」『駒澤大学大学院仏教学研究学会年報』#37, pp.(23)-(44).  
[2007] 「『長部』「パーティカ篇」の研究 (1): 『長阿含』の註釈書要素」『駒澤大学仏教学部論集』#38, pp. (77)-(99).  
[2007a] 「『長部』「戒蘊篇」の研究 (2): 戒蘊の諸相」『駒澤大学大学院仏教学研究学会年報』#39, pp.(55)-(71).  
[2007b] 「『長部』「戒蘊篇」の研究 (3): 不壊浄の諸相における戒蘊」『曹洞宗研究員研究紀要』#37, pp.(1)-(24).  
[2008] 「四部註釈書における「序論」「結論」の問題点と和訳」『駒澤大学大学院仏教学研究

- 研究会年報』#41, pp. (59)-(91).
- [2008a] 『『長部』「戒蘊篇」の研究(4): 三学の諸相』『駒澤大学大学院仏教学研究学会年報』#40, pp.(25)-(44).
- [2009] 『『長部』「大篇」の研究(1): 『長阿含』の註釈書的要素』『駒澤大学仏教学部論集』#40, pp. (215)-(234).
- [2009a] 『『長阿含』「世記経」の註釈書的要素: 「転輪聖王品」「三中劫品」を中心として』『仏教学研究学会年報』#41, pp. (31)-(44).
- [2009b] 「三十二大人相の註釈書的要素: 「大譬喻経註」における足下二輪相と白毫を中心として』『印度学仏教学研究』#58-1, pp. (203)-(206).
- [2010] 『『長部』の整理について: 『長部註』『長部復註』を中心として』『駒澤大学大学院仏教学研究学会年報』#43, pp.(27)-(36)
- [2011] 「ブッダゴーサ作品と「ニダーナカター」における入胎の記事の相違: 註釈書的要素に注目して』『印度学仏教学研究』#59-2, pp. (182)-(185).
- [2011a] 「『大般涅槃経註』における伝承の分析』『仏教学』#53, pp. (25)-(38).

#### 榎本文雄

- [1984] 「説一切有部系アーガマの展開: 『中阿含』と『雑阿含』をめぐって』『印度哲学仏教学研究』#32-2, pp. (51)-(54).
- [1988] 「初期仏教思想の生成: 北伝阿含の成立』『岩波講座東洋思想第八巻 インド仏教 1』(岩波書店), pp. 99-116.
- [1998] 「『根本説一切有部』と『説一切有部』』『印度学仏教学研究』#47-1, pp. (111)-(119).
- [2001] 『『雑阿含経』の訳出と原典の由来』『石上善応教授古稀記念論文集 仏教文化の基調と展開』(第一巻)(山喜房仏書林), pp. 31-41.
- [2010] 「ジャイナ教と仏教』『新アジア仏教史 02 インド II 仏教の形成と展開』(校成出版社), pp. 116-118.

#### 遠藤敏一

- [2005] 「パーリ註釈文献に現れた仏陀観とそのスリランカ的変容』『仏教研究』#33, pp. (33)-(50).
- [2011] 「スリランカの仏教と歴史』『新アジア仏教史 04 スリランカ・東南アジア 静と動の仏教』(校成出版社), pp. 111-159.

#### 大森一樹

- [2013] 『『相応部』「因縁相応」の研究: 縁起の諸相とパーリ上座部におけるその実践的側面』(駒澤大学への博士学位請求論文) .

#### 岡野潔

- [1990] 「普曜経の研究(下)」『文化』#53-3/4.
- [1998] 「インド正量部のコスモロジー文献、立世阿毘曇論』『中央学術研究所紀要』#27, pp. 55-91.
- [1998a] 「新発見のインド正量部の文献』『印度学仏教学研究』#47-1, pp. (135)-(140).
- [2004] 『『大いなる帰滅の物語』(Mahāsamvartanikathā) 第2章4節～第4章1節と並行資料の翻訳研究』『哲学年報』#63, pp. 1-110.
- [2008] 「やがて世界が終わる、世界が生まれ変わる: 『大いなる帰滅の物語』第4章2節～4節読解』『哲学年報』#67, pp. 1-54.

#### 丘山新・他(訳注)

- [1995] 『現代語訳「阿含経典」長阿含経』第1巻(平河出版社) .
- [1997] 『現代語訳「阿含経典」長阿含経』第2巻(平河出版社) .

- [2000] 『現代語訳「阿含經典」長阿含經』第3巻 (平河出版社) .
- [2001] 『現代語訳「阿含經典」長阿含經』第4巻 (平河出版社) .
- [2002] 『現代語訳「阿含經典」長阿含經』第5巻 (平河出版社) .
- [2005] 『現代語訳「阿含經典」長阿含經』第6巻 (平河出版社) .

片山一良

- [1976] 「原始仏典の表現法: vyañjanapada・atthapada」『駒澤大學佛教學部研究紀要』#34, pp. (47)-(64).
- [1989] 「パーリ仏教における相対的基準〔II〕: Kappiya とニカーヤ」『駒澤大學佛教學部研究紀要』#47, pp. (1)-(17).
- [2003] 『パーリ仏典第二期 1 長部 (ディーガニカーヤ): 戒蘊篇 I』(大蔵出版) .
- [2003a] 『パーリ仏典第二期 2 長部 (ディーガニカーヤ): 戒蘊篇 II』(大蔵出版) .
- [2004] 『パーリ仏典第二期 3 長部 (ディーガニカーヤ): 大篇 I』(大蔵出版) .
- [2004a] 『パーリ仏典第二期 4 長部 (ディーガニカーヤ): 大篇 II』(大蔵出版) .
- [2005] 『パーリ仏典第二期 5 長部 (ディーガニカーヤ): パーティカ篇 I』(大蔵出版) .
- [2006] 『パーリ仏典第二期 6 長部 (ディーガニカーヤ): パーティカ篇 II』(大蔵出版) .
- [2007] 「四梵住」『日本仏教学会年報』#72, pp. (13)-(26).
- [2008] 『ブッダのことば パーリ仏典入門』(大法輪閣) .

勝本華蓮

- [2003] 「誓願か波羅蜜か: 南方上座部における Tathāgata の語義解釈をめぐる」『印度哲学仏教学』#18, pp. 73-86.
- [2005] 「パーリ仏教と大乘の境界線」『村中祐先生古稀記念論文集 大乘仏教の研究』(山喜房仏書林) , pp. (89)-(101).
- [2006] 『菩薩の修行道: 南伝『所行藏經』およびその註釈を中心とする波羅蜜の研究』(花園大学への博士学位請求論文) .
- [2006a] 「Cariyāpiṭakattakathā と Bodhisattvabhūmi: パーリ註釈書にみられる瑜伽行派の思想」『仏教研究』#34, pp. 173-192.
- [2007] 『チャリヤーピタカ註釈: パーリ原典全訳』(国際仏教徒協会) .
- [2011] 「菩薩と菩薩信仰」『シリーズ大乘仏教 3 大乘仏教の実践』(春秋社) , pp. 168-204.
- [2012] 「パーリ仏教における菩薩の語義: ブッダゴーサ註釈と復註文献との異同」『仏教研究』#40, pp. 183-200.

加藤純章

- [1973] 「『俱舍論』における kila (伝説) の語について」『中村元博士還暦記念論集 インド思想と仏教』(春秋社) , pp. 323-343.

金子芳夫・他 (校註)

- [1995] 『新国訳大蔵經 阿含部 3 長阿含經 III・尸迦羅越六方礼經・他』(大蔵出版) .

辛嶋静志

- [1994] 『長阿含經の言語の研究: 音写語分析を中心として』(平河出版社) .

菅野博史 (校註)

- [1994] 『新国訳大蔵經 阿含部 2 長阿含經 II』(大蔵出版) .

草間法照

- [1973] 「Mahāvādānasūtra に関する一考察」『印度学仏教学研究』#22-1, pp. 383-388.



三枝充憲・他（校註）

[1993]『新国訳大蔵経 阿含部 1 長阿含経 I』（大蔵出版）。

斎藤明

[2011]「大乘仏教とは何か」『シリーズ大乘仏教 1 大乘仏教とは何か』（春秋社）。

齋藤滋

[2006]「パーリ仏教における注釈の口頭伝承について：パーラーパリヤとパーラーサリヤ」『仏教研究』#34, pp. 193-209.

桜部建

[1982]「ローカパンニャッティについて」『パーリ仏教文化研究』（化研究会編），pp. 23-32.

佐々木現順

[1960]『仏教心理学の研究：アッタサーリニーの研究』（日本学術振興会）。

佐々木閑

[1997]「Visuddhimagga と Samantapāsādikā (1)」『佛教大学総合研究所紀要』#4, pp. 35-63.

[1998]「Visuddhimagga と Samantapāsādikā (2)」『佛教大学総合研究所紀要』#5, pp. 57-81.

[1999]「Visuddhimagga と Samantapāsādikā (3)」『佛教大学総合研究所紀要』#6, pp. 151-178.

佐藤密雄

[1991]『新訂増補 論事附覚音註』（山喜房仏書林）。

静谷正雄

[1978]『小乗仏教史の研究：部派仏教の成立と変遷』（百華苑）。

清水俊史

[2015]「上座部註釈家ダンマパーラに帰せられる著作群の成立順序」『南アジア古典学』#10, pp. 105-129.

[2015a]「パーリ上座部の経蔵に収載される"声聞の所説"の權威性を巡って」『仏教大学仏教学会紀要』#20, pp. 99-123.

清水谷善暁

[2013]『原始仏教における saddhā の研究』（駒澤大学への博士学位請求論文）。

下田正弘

[1997]『涅槃経の研究：大乘経典の研究試論』（春秋社）。

[2000]「註釈書としての〈大乘涅槃経〉：ニカーヤ・アッタカターとの一致にみる涅槃経の展開形成」『加藤純章博士還暦記念論集 アビダルマ仏教とインド思想』（春秋社），pp. 327-339.

[2002]「生活世界の復権：新たなる仏教学の地平へ」『宗教研究』#333, pp. 1-27.

[2002a]「口頭伝承から見たインド仏教正典研究についての覚え書き」『印度哲学仏教学』#17, pp. 30-45.

[2004]「聖なる書物のかなたに：あらたなる仏教史へ」『岩波講座 宗教（第5巻） 言語と身体：聖なるものの場と媒体』（岩波書店），pp. 25-52.

[2005]「〈物語られるブッダ〉の復活：歴史学としての仏教学を再考する」『長崎法潤博士

古稀記念論集 仏教とジャイナ教』(平楽寺書店), pp. 357-379.

[2009] 「伝承といういとなみ: 実践仏教の解釈学」『親鸞教学』#93, pp. 23-44.

[2011] 「経典研究の展開から見た大乘仏教」『シリーズ大乘仏教 1 大乘仏教とは何か』(春秋社), pp. 39-71.

[2011a] 「経典を創出する: 大乘世界の出現」『シリーズ大乘仏教 2 大乘仏教の誕生』(春秋社), pp. 37-71.

新村出 (編)

[2012] 『広辞苑 第六版』(岩波書店) .

関稔

[1985] 「釈尊間の一段面: 三十二相説を中心として」『日本仏教学会年報』#50, pp. 47-60.

塚本啓祥

[1980] 『初期仏教教団史の研究: 部派の形成に関する文化史的考察』(改訂増補 山喜房仏書林) .

[1990] 「上座部教団史研究の問題点と課題」『水野弘元博士米寿記念論集 化学の世界』(春秋社), pp. 379-419.

中村元

[1971] 『原始仏教の思想 (下) 原始仏教 4/中村元選集第 14 巻』(春秋社) .

中村元・他 (訳)

[2003] 『原始仏典第二巻 長部経典 I』(春秋社) .

[2003a] 『原始仏典第二巻 長部経典 II』(春秋社) .

[2004] 『原始仏典第二巻 長部経典 III』(春秋社) .

中村隆敏

[1978] 「説一切有部における buddhavacana の一考察」『大正大学大学院研究論集』#2, pp. 1-11.

浪花宣明

[2004] 『分別論註: Vibhaṅgaṭṭhakathā と Vibhaṅgamūlaṭīkā』(平楽寺書店) .

[2008] 『パーリ・アビダンマの研究: 無我論の構築』(平楽寺書店) .

西村実則

[2002] 「マーヤー夫人の死とブッダ: 実母と子」『大正大学研究紀要 人間学部・文学部』#87, pp. 27-62.

袴谷憲昭

[2006] 「『発智論』の「佛教」の定義」『駒澤短期大学仏教論集』#12, pp. 23-31.

馬場紀寿

[2003] 「北伝阿含の註釈書要素: 縁起関連経典」『仏教研究』#31, pp. (193)-(219).

[2004] 「北伝阿含の「空」説示: 献との比較研究」『仏教研究』#32, pp. 233-255.

[2004a] 「北伝阿含とパーリ註釈文献における「南無仏」」『宗教研究』#77-4, pp. 238-239.

[2005] 「『相応アーガマ』と「二十二根」説」『東方学』#109, pp. (113)-(125).

[2008] 『上座部仏教の思想形成: ブッダからブッダゴーサへ』(春秋社) .

[2010] 「初期経典と実践」『新アジア仏教史 03 インド III 仏典からみた仏教世界』(佼成出版社), pp. 67-103.

- [2011] 「阿羅漢の智慧と仏陀の智慧: 初期仏典から大乘仏典へ」『印度学仏教学研究』#59-2, pp. (190)-(196).
- [2011a] 「上座部仏教と大乘仏教」『シリーズ大乘仏教 2 大乘仏教の誕生』(春秋社), pp. 139-171.

林隆嗣

- [1997] 「アッタサーリニーの著者について: Suttantaṭṭhakathā と Āgamaṭṭhakathā」『印度学仏教学研究』#46-1, pp. (102)-(106).
- [2005] 「異熟概論(異熟論): パーリ註釈文献の源泉資料に関連して」『印度学仏教学研究』#53-2, pp. (107)-(113).
- [2008] 「アバヤギリ派の五蘊・十二処・十八界: 『有為無為決択』第13章」『仏教研究』#36, pp. 167-208.
- [2010] 「アバヤギリ派の十二縁起: 『有為無為決択』第14章」『仏教研究』#38, pp. 191-222.
- [2010a] 「アバヤギリ派の色法と睡眠色」『仏教学』#52, pp. 19-41.
- [2011] 「ヴィーナの喩え(Vinopama)とインド音楽理論: パーリ註釈文献の源泉資料に関連して」『パーリ学仏教文化学』#25, pp. 1-24.
- [2012] 「Vitakkavipphārasadda の解釈について: 上座部大寺派の音声理解」『仏教研究』#40, pp. 201-220.
- [2012a] 「『無礙解道註』(Saddhammapākāsinī)の源泉資料について」『印度学仏教学研究』#61-2, pp. (236)-(243).

林行夫

- [2011] 「東南アジア仏教徒の世界」『新アジア仏教史 04 スリランカ・東南アジア 文明・文化の交差点』(佼成出版社), pp. 19-62.

平川彰

- [1974] 『インド仏教史 上巻』(春秋社).

平岡聡

- [2002] 『説話の考古学: インド仏教説話に秘められた思想』(大蔵出版).
- [2010a] 『ブッダの大いなる物語 上: Mahāvastu-avadāna: 梵文『マハーヴァストゥ』全訳』(大蔵出版).
- [2010b] 『ブッダの大いなる物語 下: Mahāvastu-avadāna: 梵文『マハーヴァストゥ』全訳』(大蔵出版).
- [2010c] 「仏伝からみえる世界」『新アジア仏教史 03 インド III 仏典からみた仏教世界』(佼成出版社), pp. 13-61.

広瀬智一

- [1974] 「ヴァイバーシカ学派と大乘との交渉: 特に Buddhavacana をめぐって」『東北福祉大学論叢』#13, pp. 51-72.

廣松渉・他

- [1998] 『岩波 哲学・思想事典』(岩波書店).

吹田隆道

- [1985] 「梵文「大本経」の復元に関する若干の問題」『印度学仏教学研究』#33-2, pp. (132)-(133).

福田琢（編）

- [1999] 「加藤清遺稿 蔵文和訳『世間施設』(1)」『同朋仏教』#34, pp. (19)-(60).  
[2000] 「加藤清遺稿 蔵文和訳『世間施設』(3)」『同朋仏教』#36, pp. (19)-(56).

藤田宏達

- [1981] 「仏伝資料の一考察」『古田紹欽博士古稀記念論集 仏教の歴史的展開に見る諸形態』(創文社), pp. 188-213.

藤本晃

- [2006] 『廻向思想の研究: 餓鬼救済物語を中心として』(国際仏教徒協会) .

船山徹

- [1998] 『『目連問戒律中五百軽重事』の原形と変遷』『東方学報』#70, pp. 203-290.  
[2013] 『仏典はどう漢訳されたのか: スートラが経になるとき』(岩波書店) .

古山健一

- [1999] 「*Nettipakarāṇa* は何を目的とするか?」『駒沢大学大学院仏教学研究学会年報』#32, pp. (236)-(248).  
[1999a] 「*Nettipakarāṇa* の研究: saṅgha-vāra の読解と分析」『パーリ学仏教文化学』#10, pp. 75-82.  
[2000] 「*Nettipakarāṇa* の研究: hāra · naya · mūla-pada について」『駒沢大学大学院仏教学研究学会年報』#32, pp. (217)-(228).  
[2000a] 「“anuññāta” と “patikkhitta” : *Nettipakarāṇa* の sāsana-paṭṭhāna 章の一節より」『駒澤大学仏教学部論集』#31, pp. (402)-(422).  
[2001] 「*Nettipakarāṇa* の研究」(駒澤大学への博士学位請求論文) .  
[2004] 「Petakopadesa は Petaka の upadesa (註釈) か」『仏教研究』#32, pp. 195-209.  
[2005] 「ṭīkā 文献における pakarāṇa-naya 及び netti-naya について」『印度学仏教学研究』#53-2, pp. (899)-(902).  
[2005a] 「“netti” と “Netti-pakarāṇa”」『印度学仏教学研究』#54-1, pp. (427)-(431).  
[2006] 「パーリ四部ティーカーに現れる nettiyaṃ の語を含む引用文」『仏教研究』#32, pp. 211-222.  
[2006a] 「*Nettipakarāṇa* の註釈文献について」『駒澤大学仏教学部論集』#37, pp. (434)-(448).  
[2007] 「*Nettipakarāṇa* の末文に対する *Netti-aṭṭhakathā* での説明について」『駒澤大学仏教学部論集』#38, pp. (462)-(474).  
[2009] 「*Nettipakarāṇa* の末文とその受容について」『駒澤大学仏教学部論集』#38, pp. (375)-(390).

梵文仏典研究会（共訳）

- [1994] 「梵文『沙門果経』和訳 (1)」『仏教大学仏教学会紀要』#2, pp. (1)-(32).  
[1995] 「梵文『沙門果経』和訳 (2)」『仏教大学仏教学会紀要』#3, pp. (17)-(57).

外薗幸一

- [1994] 『ラリタヴィスタラの研究 上巻』(大東出版社) .

本庄良文

- [1984] 「シャマタデーヴァの俱舍論註雑録」『仏教論叢』#28, pp.103-106.  
[1988] 「南伝ニカーヤの思想」『岩波講座東洋思想第九巻: インド仏教Ⅱ』(岩波書店), pp. 50-51.

- [2014] 『俱舍論註ウパーイカーの研究 訳註篇上』(大蔵出版)。  
[2014a] 『俱舍論註ウパーイカーの研究 訳註篇下』(大蔵出版)。

前田惠學

- [1964] 『原始仏教正典の成立史研究』(山喜房仏書林)。

松島央龍

- [2013] 「仏教とは何か: 説一切有部の仏教観」『仏教学研究』#69, pp. (209)-(243)。

松田和信

- [2006] 「梵文長阿含の *Tridaṇḍi-sūtra* について」『印度学仏教学研究』#54-2, pp. (129)-(136)。  
[2010] 「スリランカの仏教と歴史」『新アジア仏教史 04 スリランカ・東南アジア 文明・文化の交差点』(校成出版社), pp. 119-158。  
[2011] 「アフガニスタン写本からみた大乘仏教: 大乘仏教資料論に代えて」『シリーズ大乘仏教 1 大乘仏教とは何か』(春秋社), pp. 151-184。

水野弘元 (訳)

- [1937] 『南伝大蔵経』#62 (大蔵出版)。  
[1938] 『南伝大蔵経』#63 (大蔵出版)。  
[1940] 『南伝大蔵経』#64 (大蔵出版)。

向井亮

- [1985] 「『瑜伽師地論』撰事分と『雑阿含経』」『北海道大学文学部紀要』#33-2, pp. 1-41。

村上真完, 及川真介

- [1986] 『仏のことは註 (一): パラマッタ・ジョーティカー』(春秋社)。  
[1986a] 『仏のことは註 (二): パラマッタ・ジョーティカー』(春秋社)。  
[1988] 『仏のことは註 (三): パラマッタ・ジョーティカー』(春秋社)。  
[1989] 『仏のことは註 (四): パラマッタ・ジョーティカー』(春秋社)。  
[2013] 『仏弟子達のことは註 (一): パラマッタ・ディーパニー』(春秋社)。  
[2014] 『仏弟子達のことは註 (二): パラマッタ・ディーパニー』(春秋社)。  
[2015] 『仏弟子達のことは註 (三): パラマッタ・ディーパニー』(春秋社)。

森章司

- [2001] 「在家阿羅漢について」『東洋学論叢』#26, pp. (49)-(70)。  
[2005] 「死後・輪廻はあるか: 「無記」「十二縁起」「無我」の再考」『東洋学論叢』#30, pp. (1)-(23)。

森祖道

- [1980] 「Sumaṅgalavilāsinī の源泉資料とその年代」『曹洞宗研究員研究紀要』#8, pp. 164-176。  
[1982] 「業処説の種々相」『田村芳朗博士還暦記念論集 仏教教理の研究』(春秋社), pp. 127-140。  
[1984] 『パーリ仏教註釈文献の研究: アッタカターの上座部的様相』(山喜房仏書林)。  
[1989] 「アリヤヴァンサとアリヤヴァンサカター」『藤田宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教』(平楽寺書店), pp. (225)-(244)。  
[1989a] 「スリランカの大乗仏教について」『印度学仏教学研究』#38-1, pp. (44)-(49)。  
[1990] 「注釈文献の種類と資料的価値」『水野弘元博士米寿記念論集 化学の世界』(春秋社), pp. 91-123。

- [1993] 「アッタカターに見られる唯識説: 「獄卒論」をめぐって」『知の邂逅: 仏教と科学』(佼成出版社), pp. 321-336.
- [1995] 「パーリ仏教研究の現状と課題」『印度哲学仏教学』#10, pp. 341-362.
- [2000] 「パーリ文献に現われたいわゆる「七仏通誠偈」」『日本仏教学会年報』#65, pp. (165)-(178).
- [2006] 「スリランカ大乘仏教研究序説」『大正大学総合仏教研究所年報』#28, pp. (113)-(133).
- [2006a] 「パーリ註釈文献研究の最近の展望: 1984年「拙書」刊行以降」『印度学仏教学研究』#55-1, pp. (164)-(170).
- [2007] 「パーリ註釈文献研究の現状と展望: 1984年以降の日本人の業績 (I)」『仏教研究』#35, pp. 61-77.
- [2008] 「スリランカの大乗尊像について: アヌラーダプラ時代」『多田孝正博士古稀記念論集 仏教と文化』(山喜房仏書林).
- [2009] 「〔書評〕馬場紀寿著『上座部仏教の思想形成: ブッダからブッダゴースヘ』(1)」『仏教研究』#37, pp. 233-251.
- [2010] 「〔書評〕馬場紀寿著『上座部仏教の思想形成: ブッダからブッダゴースヘ』(2)」『仏教研究』#38, pp. 281-296.
- [2011] 「スリランカ・東南アジアの仏教の名称」『新アジア仏教史 04 スリランカ・東南アジア 静と動の仏教』(佼成出版社), pp. 64-67.
- [2011a] 「上座部仏教教団の相語支援と交流」『新アジア仏教史 04 スリランカ・東南アジア 静と動の仏教』(佼成出版社), pp. 70-105.
- [2015] 『スリランカの大乗仏教: 文献・碑文・美術による解明』(大蔵出版).

森祖道・山川一成 (訳)

- [2005] 『インド・スリランカ上座仏教史: テーラワダの社会』(春秋社).

藪内聡子

- [2009] 『古代中世スリランカの王権と佛教』(山喜房仏書林).

山極伸之・佐々木閑

- [1997] 「サマンタパーサーディカー研究序説」『パーリ学仏教文化学』#10, pp. 25-35.

山田龍城

- [1959] 『梵語佛典の諸文献: 大乘佛教成立論序説 資料編』(平楽寺書店).

An, Y.

- [2003] *The Buddha's Last days: Buddhaghosa's Commentary on the Mahāparinibbāna.* : Translated by Yang-Gyu, Oxford: PTS.

Bureau, A.

- [1955] *Les Sectes bouddhiques du patit Véhicule*, Paris: École Française d'Extrême-Orient.

Bodhi, B.

- [1978] *The Discourse on the All-embracing net of Views: the Brahmajāla Sutta and its Commentaries.* : Translated from the Pali by Bhikkhu Bodhi, Kandy Buddhist Publication.
- [1989] *The Discourse on the Fruits of Recluseship: The Sāmaññaphala Sutta and its*

- Commentaries*. : Translated from the Pali by Bhikkhu Bodhi, Kandy Buddhist Publication.
- [1995] *The Discourse on Causation: The Mahānidāna Sutta and its Commentaries*. : Translated from the Pali by Bhikkhu Bodhi, Kandy Buddhist Publication.
- Choi, J. K.
- [2012] “The Two *Lohitya-sūtras* in the Dīghāgama Manuscript” , *Journal of Indian and Buddhist Studies* #60-3, pp. (76)-(79).
- [2012a] “The *Tridaṇḍi-sūtra* and the Two *Lohitya-sūtras* in the Gilgit Dīghāgama Manuscript” , *Critical Review for Buddhist Studies* #11, pp. (9)-(36).
- Cousins, L. S.
- [2001] “On the Vibhajjavādins: The Mahimsasaka, Dhammaguttaka, Kassapiya and Tambapanniya branches of the ancient Theriyas” , *Buddhist Studies Review* , #18-2, pp. 131-182.
- Crosby, K.
- [1999] “History Versus Modern Myth: The Abhayagirivihāra, the Vimuttimagga and Yogāvacara Meditation” , *Journal of Indian Philosophy* #27, pp. 503-555.
- Endo, T.
- [1999] “Keci and Apare in Dhammapāla’s Commentaries” , *Journal of the Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies*, pp. 36-68.
- [2003] “Views Attributed to Different Bhāṇakas(Reciters) in the Pāli Commentaries” , 『仏教研究』 #31, pp. 1-42.
- [2005] “The ‘*Aṭṭhakathā*’ as Source-Material of the Pāli Commentaries” , *Dharma-Vinaya: Essays in honour of Venerable Professor Dhammavihari*, eds. Asanga Tilakaratne, Toshiichi Endo, G. A. Somaratne, Sanath Nanayakkara, Colombo: Sri Lanka Association for Buddhist Studies, pp. 33-53.
- [2013] *Studies in PĀLI Commentarial Literature: Sources, Controversies and Insights*, Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
- Finot, Louis.
- [1924] “Legend of Buddhaghosa” , *Journal of the Department of Letters, University of Calcutta*, #11, pp. 65-86.
- Gombrich, R. F.
- [1998] “How the Mahāyāna began” , *Journal of Pāli and Buddhist studies*#1, pp. 29-46.
- Harrison, P.
- [1992] “Is the Dharma-kāya the Real “Phantom Body” of the Buddha?, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* #15-1, pp. 44-94.
- Hiraoka, S.
- [2000] “The Sectarian Affiliation of Two Chinese saṃyuktāgamas” , *Journal of Indian and Buddhist Studies*, #49-1, pp. (1)-(7).
- Hartmann, J.-U.

[2004] “Contents and Structure of the Dīghāgama of the (Mūla-)Sarvāstivādins” , 『創価大学国際仏教学高等研究所年報』 #7, pp. 119-137.

Masefield, P.

[2008] *Commentary on the Itivuttaka*, Vol. I, Oxford: PTS.

[2009] *Commentary on the Itivuttaka*, Vol. II, Oxford: PTS.

Mori, S.

[1987] “Some Minor Sources for the Pāli Aṭṭhakathās: with Reference to Lottermoser’s study” , 『高崎直道博士還暦記念 インド学仏教学論集』 (春秋社) , pp. 685-696.

[1999] *Mahāyāna Buddhism in Sri Lanka*, 愛知学院大学.

[2007] “Recent Japanese Studies in the Pāli Commentarial Literature: Since 1984” , *Journal of the Pāli Text Society #29*, Oxford: PTS, pp. 175-190.

Mori, S. et al.

[1994] *The Pāli Aṭṭhakathā Correspondance Table*, Oxford: PTS.

Ñāṇamoli, B.

[1956] *The Path of Purification*, Colombo: Semage.

Ñāṇamoli, B & Bodhi, B.

[1995] *The middle length discourses of the Buddha: a new translation of the Majjhima Nikāya*, Boston : Wisdom Publications.

Norman, K. R.

[1983] *Pali Literature*. Wiesbaden.

[1991] “Literary Works of the Abhayagirivihārin” , *Professor Hajime Nakamura Felicitation Volume*. [Bibliotheca Indo-Buddhica 86] . Delhi, pp. 41-50.

Primoz, P.

[2002] “Linatthapakāsini and Sāratthamañjūsā: The and Purāṇaṭikās and the Ṭikās on the Four Nikāyas” , *Journal of the Pāli Text Society #27*, Oxford: PTS, pp. 61-113.

[2009] “The History of the Nikāya Subcommentaries(Ṭikās) in Pāli Bibliographic Sources” , *Journal of the Pāli Text Society #30*, Oxford: PTS, pp. 5-32.

Prasad, C. S.

[1972] “Theravāda and Vibhajjavāda: A Critical Study of the Two Appellations” , *East & West #22*, pp.101-113.

Rhys Davids, T. W.

[1899] “*Dialogues of the Buddha*, Vol. I” , Oxford: PTS.

Rhys Davids, T. W. & C. A. F.

[1910] “*Dialogues of the Buddha*, Vol. II” , Oxford: PTS.

[1921] “*Dialogues of the Buddha*, Vol. III” , Oxford: PTS.



Skilling, P.

- [1987] “The Saṃskṛtāsaṃskṛta-viniścaya of Daśabalaśrīmitra” , *Buddhist Studies Review* #4, pp. 1, 3-23.
- [1993] “Theravādin Literature in Tibetan Translation” , *Journal of the Pāli Text Society* #18, Oxford: PTS, pp. 69-201.
- [1994] “Vimuttimaggā and Abhayagiri: The Form-Aggregate According to the Saṃskṛtāsaṃskṛta-viniścaya” , *Journal of the Pāli Text Society* #20, Oxford: PTS, pp. 171-210.
- [1999] “The Sixty-four Destructions According to the Saṃskṛtāsaṃskṛta-viniścaya” , *Journal of the Pāli Text Society* #25, Oxford: PTS, pp. 113-119.
- [2009] “Theravāda in History” , *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies* #11, Berkeley, pp. 61-93.

Tsai, C.

- [2002] 「巴利学研究紀要: 1995-2001」 『正觀雜誌』 #20, pp. 227-283.

v. Hinüber, O.

- [1996] *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin: Walter de Gruyter.

Walshe, M.

- [1995] *The long discourses of the Buddha: a translation of the Dīgha Nikāya*, Boston : Wisdom Publications.

## あとがき

本論文が成るにあたり、さまざまな方からお力をいただいた。東洋大学の渡辺章悟先生と岩井昌悟先生には、非常に熱く論文のご指導を賜った。心より感謝申し上げます。森祖道先生には、私事にわたってさまざまや助言と論文のご指導を賜った。心よりお礼申し上げます。片山一良先生には、まさしくパーリ語の基礎をご指導していただいた。改めて感謝の意をお伝えします。また東洋大学と駒澤大学の学友たちからは、さまざまな点でご協力いただき、励ましをいただいた。どうもありがとうございました。

本論文が完成するまでに長い年月を要してしまった。この間に、私事にわたるさまざまなことがあった。その中で明記しておきたいことは、母と師匠の死である。生存中にこの論文を見せることができなかつたのは、痛恨の極みである。自分の力不足が悔やまれるばかりである。他にも示したい私事はたくさんある。しかし、これらのことを記していったならば、本論文以上の分量になりかねないので、自分の心に留めおく。

さまざまな学縁と仏縁と友縁によって、今日の私がいる。縁によって結ばれた方々に、改めて感謝の意を申し上げて、あとがきの言葉としたい。

願わくはこの功德をもって、あまねく一切に及ぼし、

我らと衆生とみな共に仏道を成ぜんことを。

十方三世一切仏

諸尊菩薩摩訶薩

摩訶般若波羅蜜

越後屋 正行 九拝