

正量部の伝承研究(2) : 第九劫の問題と『七佛経』 の部派所属

岡野, 潔
九州大学大学院人文科学研究院 : 教授

<https://hdl.handle.net/2324/1470419>

出版情報 : インド学諸思想とその周延 : 佛教文化学会十周年北條賢三博士古稀記念論文集, pp. 173-196,
2004-06. 山喜房仏書林
バージョン :
権利関係 :

佛教文化学会十周年
北條賢三博士古稀 記念論文集 『インド学諸思想とその周延』 抜刷

正量部の伝承研究(2)：
第九劫の問題と『七佛経』の部派所属

岡 野 潔

正量部の伝承研究 (2) : 第九劫の問題と『七佛経』の部派所属

岡野 潔

世の隠れた菩薩であり私達の学問と心の拠り所、北條賢三先生の古稀の日をお慶び申し上げます

略号

MSK Mahāsaṃvartanīkathā, ed. K. Okano^(註1)

Loka-p Lokapaññatti, ed. E. Denis^(註2)

文献X 『有為無為決択』第八章中に引用された書名不明の正量部作品

立世論 立世阿毘曇論 (大正 No.1644)

七佛経 佛説七佛経 (大正 No.2)

問題の設定

Mahāsaṃvartanīkathā 4.2.16~18の三詩節^(註3)には、次の (a) (b) (c) 三点の主張が含まれている。

主張 (a) : 現在の劫は九番目である。

主張 (b) : 劫の終わりまでにあと七百年が残されている。

主張 (c) : 胡麻・砂糖黍・凝乳などにおいて、それぞれ胡麻油・砂糖黍汁・ギー (バターオイル) などが劫末に消失するだろう。

この三点の主張は正量部の第五結集において確認された重要な教義であったと推測される。本稿では主張 (a) を考察したい。主張 (c) の考察はすでに別の論文として発表し^(註4)、主張 (b) の考察も本稿と並行して発表される^(註5)。

この (a) の主張「現在の劫は第九劫である」は、現存する四つの正量部宇宙論文献の全部 (MSK、文献X、立世論、Loka-p) に出ており、また正量部独自の主張である可能性が大きい。私が調べた限り犢子正量部以外のインド撰述の文献には (a) の主張は見つからない。ところが日本の一般読書人向けの仏教宇宙論の解説書の幾つかには、この主張が有部の宇宙論の説明

に紛れ込んでいる。^(注6)私も(a)の主張が小乗仏教の宇宙論の一般的な教説であるかのようにいつのまに思い込んでいた。^(注7)これが間違いであることを確認することから考察を始めたい。

現在の劫は九番目であるという主張

(a)の主張——これを別様に表現すれば「賢劫第九劫人寿百歳の時に釈迦牟尼仏が世に出現した」との主張にもなる——を大正大蔵経の全体で調べてみたところ、次の二つの事実を確認した。

【確認1】 (a)の主張を有する文献は、大正大蔵経の一巻から三十二巻までのインド撰述部の経論の中では、真諦訳の立世阿毘曇論と法天訳の佛説七佛経があるだけである。

【確認2】 ところが(a)の主張は大正大蔵経の三十三巻から五十五巻までの中国撰述部ではかなり多く文献が見つかる。

【確認1】の事実から(a)の主張は、諸部派の相違を越えて全インド小乗仏教徒に共有されているような宇宙論の定説では決してなく、インド撰述の経論では滅多に出会えない珍しい意見であることが確かめられる。さらに【確認2】の事実から(a)の主張は、インド本国よりも中国でよく知られた説であったことがわかる。

中国撰述部で(a)の主張を有する典籍名とその出典箇所は以下の通りである：^(注8)

No.1700	金剛般若賛述	吉蔵	大正 33, 128c
No.1702	金剛経纂要刊定記	子璿	大正 33, 196 b
No.1723	妙法蓮華経玄賛	窺基	大正 34, 733c
No.1772	觀彌勒上生兜率天経賛	窺基	大正 38, 276b-277a; 279a
No.1773	彌勒上生経宗要	元曉	大正 38, 301a
No.1774	三彌勒経疏	憬興	大正 38, 307b; 318a
No.1805	四分律行事鈔資持記	元照	大正 40, 161a
No.1816	金剛般若論會釋	窺基	大正 40, 757b
No.1821	俱舍論記	普光	大正 41, 192a; 194c; 277b
No.1822	俱舍論疏	法寶	大正 41, 622b; 678c
No.1828	瑜伽論記	遁倫	大正 42, 326b; 524c
No.1829	瑜伽師地論略纂	窺基	大正 43, 141c

No.2035	佛祖統記	志磐	大正 49, 138b-c; 299a-b
No.2088	釋迦方志	道宣	大正 51, 973c
No.2113	北山録	神清	大正 52, 574b; 577b
No.2122	法苑珠林	道世	大正 53, 270a; 333a-c

これらの中国撰述の論に見られる (a) の主張の源泉を辿ると、「真諦ソース」を情報源にしているようである。「真諦ソース」とは、(a) の主張を説く立世論(真諦訳)をまず意味するが、そればかりではなく真諦自身の著作としての何らかの散逸してしまった経論の疏もこの (a) の主張のソースになっている可能性も否定できないので、漠然とそれらをひっくるめた真諦を源とする情報を「真諦ソース」と呼びたい。^(注9)中国撰述の経疏や論疏には「真諦云」「真諦三蔵云」などと記して真諦が情報源であることを示す記述がおびただしくあるが、俱舎論疏十六巻など散逸してしまった真諦作の多くの注釈文献(疏)の内容が知りえない以上、ある程度漠然とした呼び方をした方がよいと思うので、「真諦ソース」という漠然とした言葉をここで用いたい。また法天訳の七佛経の記事(これは「真諦ソース」とは別箇のインドからの生情報であるから「七佛経ソース」と呼びたい)が中国撰述文献の (a) の主張の情報源になっていることも可能性としては考えねばならないが、七佛経の訳出年が淳化元年(西暦990年)と、あまりに遅いこともあってか、実際にはこの「七佛経ソース」は無視してかまわないようである。上記のリストの中国撰述文献のほとんどは(子璿と元照と志磐の著作を除き)西暦990年の七佛経の訳出以前に成立していた文献であり、それ故にそれらの文献に見られる (a) の主張は「七佛経ソース」ではなく、どれも直接的あるいは間接的に「真諦ソース」の方と関係していることが予想でき、また実際に記事の情報ソースを辿ってゆくとだいたい真諦かその近くの時代まで辿り着く。なお五濁経という偽経があって、それも (a) の主張をもつが、真諦以後に製作されたものと思われるので、「真諦ソース」を利用した文献と見なして構わないように思われる。^(注10)また、普光の俱舎論記には泰法師(神泰)の説の引用として (a) の主張が見出せる箇所があるが、しかしその神泰の意見も元々は「真諦ソース」に遡ると見てよい。^(注11)

この (a) の主張は中国では一つの応用形として、「弥勒仏が第十劫に出現する」という意見にもなる(たとえば基の觀彌勒上生兜率天経贊)。普光の俱舎論記も「立世の文に準ずるが故に知んぬ、釈迦牟尼仏は第九劫に当たって出世し、弥勒仏は即ち第十劫に当たって出世したまうことを」(大正 41, 194c)と記す。このような意見も「真諦ソース」による (a) の主張を根拠に

して作られたものであると知られる。

この(a)の主張は弥勒兜率天上生信仰の思想とも結びつき、また仏祖統記や法苑珠林などにも記されたため中国で普及した。中国日本の仏教学者はこの(a)の主張をいつのまにインドでの定説であるように思いこんでしまったが、インド撰述部の文献を洗い直してみると、現在の劫が第九劫であるという説はインド小乗仏教では常識的な定説ではありえなかったのであり、また中国撰述部での情報の源泉を洗い直してみると、有部等のアビダルマ文献にではなく、前述の如く立世論と真諦という人物、ならびに七佛経に行き着くらしい。それらの「真諦ソース」と「七佛経ソース」の両方の背後にあるのは犢子正量部の伝統であるという結論に私は達したが、それを私は以下に考えてみたい。

では(a)の主張がもし犢子正量部固有の部派説であったとするならば、有部は現在の劫をどのように考えていたのか。俱舎論や大毘婆沙論や世間施設(チベット訳)等の有部の古典、またチベットの有部系宇宙論の綱要書たる彰所知論(大正 No.1645)を調べてみてもそれに相当する記述が見当たらない。このことから、有部のアビダルマの伝統は(a)の主張のような問題意識をそもそも持っていなかったのではないかと思われる。しかし西紀後四～五世紀頃に正量部が擡頭してくると、その対抗上、この点に問題意識をもたざるを得なかったであろう。従って五世紀以後には有部もこの問題に対して何らかの見解をもっていた可能性がある^(注12)。玄奘は中国の弟子たちに「現在の劫は住劫の第一劫である」というインドで得た伝承を伝えた。普光は俱舎論記において、「泰法師云。依立世論」として現在劫第九劫説を紹介して「真諦法師亦作此説」としめくくった後に、「然るに和上(玄奘)の云く」と玄奘の説を示して次の如く記する：「然和上云。釈迦牟尼當住劫第一劫出世。於此劫中已有四佛出世。即拘盧孫佛至釈迦佛。若彌勒佛當第二住劫下生」(大正 41, 192a)。三彌勒経疏にも「玄奘三蔵云。西方現判住劫二十中初小劫已有四佛出世。是故彌勒亦此初住劫從減至増八萬歳出世」の記述がある^(注13)。ナーランダで玄奘が学んだ学的伝統は、現在の中間劫を住劫の第九劫ではなく、初劫と見なしていたと思われる^(注14)。ただし玄奘の「初劫」の説は有部から得たものか大乘瑜伽派から得たものかわからない。玄奘のサークルは真諦三蔵に対抗意識を持っており、玄奘の高弟である普光や窺基などが、真諦の「第九劫」の説をあげつつも玄奘ソースの「初劫」の伝承の方に軍配を上げたがるのは、当然のことであろうが、玄奘の高弟たちが「第九劫」の説を真諦説と認めていたらしいことは注意する必要がある^(注15)。

さて「真諦ソース」の第九劫説をインドまで遡れば犢子正量部の傳承に結びつくという私の仮説は、真諦という人物と正量部との否定しがたい密接な關係に裏付けられる。^(註16)インド仏教では思想上の学派と出家上の部派とが同一である必要はなかったから、正量部の僧院で正量部の教学のほかには唯識や有部の教学を学んで唯識家となったのであろう。このように考える時、真諦が中国に伝えた説でもしそれが大乘瑜伽行派や有部のものでなければ、小乗正量部のものである可能性が高い。さて、これに関して、「七佛經ソース」の部派所属が問題となる。七佛經は小乗の阿含經の訳であるが、どの部派の阿含であろうか。数多いパラレル文献との比較によって、七佛經は有部・パーリ上座部・法藏部の阿含でなかったことは確実である。この阿含經の部派所属を考えることは(a)の主張を伝持した部派を確認するために大事である。以下に七佛經の所属部派を吟味したい。

仮説：七佛經は犢子正量部の阿含

七佛經は次の如く(a)の主張たる記述をもつ：

佛言。汝等諦聽。我今説之。過去九十一劫、有毘婆尸佛應正等覺出現世間。三十一劫、有尸棄佛毘舍浮佛應正等覺出現世間。於賢劫中第六劫、有俱留孫佛應正等覺出現世間。第七劫、有俱那含牟尼佛應正等覺出現世間。第八劫、有迦葉波佛應正等覺出現世間。第九劫、我釋迦牟尼佛出世間、應正等覺。(大正 1, 150a18-24)

このように七佛經は、俱留孫佛が賢劫(今の住劫)中の第六劫、俱那含牟尼佛が第七劫、迦葉波佛が第八劫、釈迦牟尼佛が第九劫に出現したと説く。七佛經のパラレル文献であるパーリ長部の Mahāpadānasuttanta、有部の梵文 Mahāvādānasūtra、^(註17)法藏部の大本經(大正 1, 1c 24-25)等はそうは説かない。賢劫には四仏が出現したことだけを説き、特に賢劫中の第何劫かを示さない。

賢劫の四仏の出現時を語る經典をその他ひろく漢訳大藏經中に探せば例えば以下のものがある。これらの經や論では賢劫における過去の四仏の出世に関して、特に第何劫の出世かを記していないことが注意される。

長阿含經、大本經 大正 1, 1c19-2a3

七佛父母姓字經 大正 1, 159b11-159b17

雜阿含經(九五六) 大正 2, 243b13-244a8

増壹阿含経	大正 2, 551b3-551b22; 790a27-790b13
大乘悲分陀利経	大正 3, 261c7-262c15
佛本行集経	大正 3, 671a5-671a13
出曜経	大正 4, 683c24-684a14
佛説佛名経	大正 14, 161c10-161c16; 262c27-263a3
大智度論	大正 25, 125a10-125a15
十住毘婆沙論	大正 26, 80a7-80a11

仏教の古い阿含・ニカーヤの伝承では仏の出現時を人寿だけで表現することが諸部派に共通して一般的であり、「此賢劫においてA如來は人寿四萬歳の時に世に出られ、B如來は人寿三萬歳の時に世に出られ、C如來は人寿二萬歳の時に世に出られた」の如く記する。パーリ上座部は「現在の中間劫は(賢劫の)何番目の劫か」という考え方もたなかったようである。パーリ聖典の Apadāna を繙くと、パーリ上座部は常に現在劫を起点にしつつ「今から何劫の昔に」と劫の位置を相対的に表現する方法しか用いないことに気づく。つまり Apadāna が成立した古典期までに限って言えば、パーリ上座部は、現在劫の位置づけにおいて「相対的な位置づけ」の表現方法だけしか知らず、それとは異なる、現在劫の「絶対的な位置づけ」による表現方法を知らない。後者の具体例が、MSK や立世論や七佛経の用いる、賢劫(住劫)の「何番目の(中間)劫に何仏が出られた」という表現である。この「絶対的な位置づけ」の表現方法はアビダルマに由来し、体系的宇宙論が完成した時代に出てきたものであろう。「相対的な位置づけ」はすべての部派に共通する素朴な表現方法として、阿含以来ずっと用いられてきたものであろう。

「住劫は二十中間劫から成る」という宇宙論的な教理が出来たのは阿含の時代より遅いアビダルマ形成の時代であるから、それより前に形成されていた阿含・ニカーヤ文献では、仏の出現時を人寿で表現するほかなかったはずである。中間劫(antarakalpa)の言葉を知っているにもかかわらず、パーリ上座部や有部の有する阿含・ニカーヤ文献には、賢劫の四仏の出現時が何番目の中間劫かを説く文をどこにも(少なくとも私の調べた限りでは)見出すことは出来ないが、^(注20) 犢子正量部以外の他の部派は恐らくどこもそうであったのではないか。自部派の阿含中に、仏出現が第何劫かを説く伝承を持たなかったからこそ、有部などの諸部派は、その伝承するアビダルマで「賢劫の初めの四仏のそれぞれの出現時は第何劫目か」という問題を議論考

察の対象にしなかったと考えられる。逆に推測すれば、正量部の諸文献が釈迦牟尼の第九劫出世の主張にこだわりを（いや自信すら）もっていた理由は、犢子正量部の阿含、または阿含に準じる聖典の中に、「賢劫中の第何劫に何の仏が出られた」という主張の典拠となる文が存在したからなのではないか。もう一步あえて踏み込んで憶測すれば、正量部アビダルマのその主張の典拠となった阿含聖典が、ほかならぬ七佛経の原典ではあるまいか。

この可能性、つまり法天訳の七佛経が犢子正量部に所属する可能性を真剣に私たちは検討してみなくてはならない。この経を綿密に検討した結果、私は七佛経は犢子正量部に属するという仮説を根拠づける幾つかの理由を見出した。それは以下の通りである：

【理由1】 正量部の四文献（立世論・Loka-p・MSK・文献X）の他に、現存する漢訳のインド撰述部のあまたの経論の中で、賢劫の第九劫目に釈迦牟尼佛が出現したかを特に記しているのは七佛経だけである。^(註21)

この【理由1】はすでに本稿の冒頭で指摘した。それは七佛経の正量部所属を示唆する理由の一つとなる。この他に、次に述べる【理由2】～【理由5】がある。それを順次説明する。

【理由2】 七佛経には次の一節がある（大正 1, 152b26-cl）：

彼菩薩摩訶薩從兜率天下降閻浮。入母胎時。部摩夜叉高聲唱言。此大菩薩大威徳大丈夫。捨天人身及阿修羅身。處彼母胎而受人身。如是四天王天。忉利天。夜摩天乃至梵輔等天聞此唱言。菩薩降神處母胎中。

この一節によれば、地上で菩薩が母胎に入られた時、そのめでたい知らせを部摩夜叉（bhaumā yakṣāḥ）すなわち地居の下級神靈が声を発して告げ、それを聞いた諸天が下方から上方の世界へその知らせを伝えていった。下は六欲天の四天王天から忉利天・夜摩天を経由して上は色界の「梵輔」天に至るまで、展転してその知らせを聞いては声を発したという。ここで「梵輔」の語に注意したい。梵天の世界を表現するのに「梵輔等天」（*brahmapurohitādayaḥ devāḥ）と表現したのはなぜかを考えると、その考察から、七佛経を伝持していた部派は梵輔天つまりブラフマ・プローヒタ天を色界の最下位に置いていたことが推測されるのである。それを以下に説明したい。パーリ上座部の Mahāpadānasutta や有部の梵文 Mahāvādānasūtra、インド中央有部（根本有部）の Saṅghabhedavastu や法蔵部の長阿含大本経や部派不明の七仏父母姓字経（大正 No.4）等、七佛経に対応する他部派の文献のいずれにも、この入胎の際の奇跡的な出来事に対して対応箇所が見出せない。この一節は、

七佛経にしか見られないものである。ただしこの地上から梵天に至るまで展転して声を発して知らせを伝えるという奇跡の描写は、多くの仏伝文献においては入胎の場面ではなく初転法輪の場面に置かれて伝えられる。古くは阿含の転法輪経の初転法輪の場面にこの一節は説かれている。本来は初転法輪の出来事であったこの奇跡を、七佛経は入胎の場面に挿入したのであろう。つまり初転法輪に際しての出来事としてなら、この一節は多くの小乗部派の文献の中にパラレルとなる文を見出すことが出来るのであるが、パーリ上座部の転法輪経(SN, 56, 11 Dhammacakkappavattanasutta)やMahāvagga^(註22)は次のように記す：

「そして世尊が教えの車輪を回されたとき、地界の神々は声を発して伝えた：『このように世尊がパーラーナシーのイシパタナ鹿園においてこの上ない教えの車輪を回されました。沙門によっても、婆羅門によっても、神々によっても、魔によっても、ブラフマンによっても、世間の何人によっても、逆転させることはできません』と。地界の神々の声を聴いて、四天王天の神々が声を発して伝えた。……四天王天の神々の声を聴いて、三十三天の神々が……夜摩天の神々が……兜率天の神々が……樂變化天の神々が……他化自在天の神々が……ブラフマ・カーイカ天の神々 (brahmakāyikā devā)が『このように世尊がパーラーナシーのイシパタナ鹿園においてこの上ない教えの車輪を回されました。沙門によっても、婆羅門によっても、神々によっても、魔によっても、ブラフマーによっても、世間の何人によっても、逆転させることはできません』と声を発して伝えた。かようにして、たちまち一瞬にして声は梵天界 (brahmaloka)にまで達した。」

また有部の Saṅghabhedavastu^(註23)は次のように記す：

「地界のヤクシャたちが声を発して伝えた：『皆さん、このように世尊がパーラーナシーのリシヴァダナ鹿園において三転十二行相の正しき教えの車輪を回されました。沙門によっても、婆羅門によっても、神々によっても、魔によっても、ブラフマーによっても、世間の何人によっても、法にかなって、逆転させることはできません。多数の人々を益するため、多数の人々を幸せにするため、世間への憐れみのため、神と人との利益と幸福のためです。かくして神々の集合体は増大し、アスラの集合体は減少するでしょう』と。地界のヤクシャたちの声を聴いて、虚空界のヤクシャたちがそれを伝えた。四天王天の神々が、三十三天の神々が、夜摩天の神々が、兜率天の神々が、樂變化天の神々が、他化自在天の神々が伝えた。たちまち一瞬にして声は梵天界 (brahmaloka)にまで達した。ブラフマ・カーイカ天の神々

(*brahmakāyikā devāḥ*) が声を発して伝えた：『皆さん、このように世尊がパーラーナシーのリシヴァダナ鹿園において三転十二行相の正しき教えの車輪を回されました。沙門によっても、婆羅門によっても、神々によっても、魔によっても、ブラフマーによっても、世間の何人によっても、法にかなって、逆転させることはできません。多数の人々を益するため、多数の人々を幸せにするため、世間への憐れみのため、神と人との利益と幸福のためです。かくして神々の集合体は増大し、アスラの集合体は減少するでしょう』と。」

パーリ上座部と有部のこれらの伝承は、梵天界まで声が届き、最後にブラフマ・カーイカ天が声を発して伝えた^(註24)と説く。これらの部派伝承は、七佛経が「梵輔等」(ブラフマ・プローヒタを初めとする天)と記する役割に、ブラフマ・カーイカ天を置いている。パーリ上座部と有部が伝承するブラフマ・カーイカ天を、なぜ七佛経は「ブラフマ・プローヒタを初めとする天」と言葉を変えて伝えたのであろうか。その理由は、神々の序列が部派によって違うからであろう。

神々の序列が意識され体系化されるのは部派分裂以後である。部派分裂以前の古い伝承では恐らくパーリ上座部や有部の伝承が伝える様に、経にはブラフマ・カーイカ天と説かれていたのであろう。ブラフマ・プローヒタ天よりもブラフマ・カーイカ天と記してある方がいかにも自然であるからである。七佛経の伝持部派においてブラフマ・カーイカ天の語をブラフマ・プローヒタ天の語に代える必要性が感じられたのは、諸部派が固有のアビダルマを持つ時代になってであろう。この変更は有部や法蔵部などの部派がブラフマ・カーイカ天を強く「梵天たちの最下位の種族」という意味に解釈していたことと関係があろう。有部のアビダルマではブラフマ・カーイカ天は色界の最下位(つまり梵天界の最下位)の天とされている。例えば俱舍論では梵天界は下から(1) *brahmakāyikāḥ* → (2) *brahmapurohitāḥ* → (3) *mahābrahmāṇāḥ* という順位になっている。法蔵部の世記経では、(1) 梵身天 (**brahmakāyikāḥ*) → (2) 梵輔天 (**brahmapurohitāḥ*) → (3) 梵衆天 (**brahmapāriṣadyāḥ*) → (4) 大梵天 (**mahābrahmāṇāḥ*) という順位になる。すると、地上から発せられて欲界を下から上へ伝わってきた知らせの声を聞く色界の最初の天は、これらの伝承ではブラフマ・カーイカ天であるということになる。上述の如くパーリ上座部の伝える転法輪経や *Mahāvagga* も、この箇所ではブラフマ・カーイカ天と伝承する。ただしパーリ上座部によるブラフマ・カーイカ天の定義は、有部等のものと少し異なり、「梵天の神々の諸種族の総称」という意味としてパーリ上座部の註釈文献は解釈する^(註25)。パーリ上座部で梵天界の最下位に置かれるのは、ブラフマ・パーリサッジャ天^(註26)である。し

かし七佛経を伝持していた部派は、この古い伝承の一節におけるブラフマ・カーイカ天を、パーリ上座部の如き「梵天の神々の諸種族の総称」の意味ではなく、有部や法蔵部の定義としての「梵天の最下位の一種族の名称」の意味と捉えたのであろう。梵天の最下級天の意味でのブラフマ・カーイカ天では、自部派の宇宙論の神々の序列と合わなくなるから、まずい。それ故に、ブラフマ・プローヒタ天に代えたのであろう。つまり七佛経を伝持した部派のアビダルマの伝承では、欲界を上へ上へと伝わってきた知らせの声を聞く色界の最初の天は、ブラフマ・カーイカ天ではなくブラフマ・プローヒタ天でなければならなかった。そのため語を故意に差し替えたと考えられる。ブラフマ・プローヒタ天が色界の最下位の天とみなされている七佛経の部派とは犢子正量部である可能性が高い。ブラフマ・プローヒタ天を色界の最下位の天とみなすのは、犢子正量部だけの独自の伝承である。このことは文献学的にかなり確実に立証^(註27)しうる。犢子正量部では梵天の神々は(1) brahmapurohitāḥ → (2) brahmakāyikāḥ → (3) mahābrahmāṇaḥ = brahmapāriṣadyāḥ という序列になるから、ちょうど有部のブラフマ・カーイカ天の位置にブラフマ・プローヒタ天が来ることになる。このように解釈するならば、七佛経のこの箇所の「梵輔等」という奇妙な言葉はきれいに説明できる。それ故、この「差し替え」の事実は七佛経が犢子正量部の伝承であると推測する根拠の一つとなる。

【理由3】 七佛経と、そのパラレル文献の六本(パーリ本 Mahāpadāna-s.、梵本 Mahāvadāna-s.、Saṅghabhedavastu、長阿含大本経、施設論、中阿含未曾有法経)とを比較すると、犢子正量部の伝承とそれ以外の諸部派の伝承を隔てる大きな相違点の一つとして、菩薩が出生の際に七歩歩み四方を見て言葉を発したという有名かつ重要な節が七佛経だけに無いことを指摘できる。しかも他部派のパラレル文献すべてがその節を有している。恐らく、七佛経を伝持した部派だけは、この生誕の奇跡を認めなかったのであろう。これは重要な部派的相違点であると見なければならない。MSKには第一章に仏陀の伝記が簡潔に描かれているのであるが、MSKの仏伝はこの七佛経の特異な相違点に合致する、つまりその奇蹟が欠落している。^(註28)確かにMSKの仏伝は資料としては叙述が大まかすぎるので、その点を指摘して反論もできるが、私はこの興味深い文献上の符合は、七佛経が犢子正量部に属することを支持するものであると思う。Sarvarakṣitaが仏陀の生誕を詩に描きながら、菩薩が出生すると七歩歩み四方を見て言葉を発したというこの有名な伝説をあえて無視した理由は何であろうか。通常は詩人が菩薩生誕の場面を描こうとするのであれば、この奇跡だけは描くのではないか。現代でも仏教徒は

南方仏教であっても北方仏教であっても菩薩の生誕といえはそのイメージが必ず心に浮かぶであろう。これは実に強烈なイメージの伝説であって、有部系仏伝の詩人である馬鳴も *Buddhacarita* にそれを描いている。Sarvarakṣita は MSK の執筆において確実に馬鳴の作品を意識していたと思われ、*Buddhacarita* i, 14-15 に二詩節にわたって描かれるこの有名な伝説を知らなかったはずはない。Sarvarakṣita が詩作において意図的にそのイメージを無視したのは、所属した正量部の阿含・仏伝がこの奇跡を認めなかったためではないだろうか。それは七佛経だけに見られる対応節の欠落と符合するのではないか。

【理由 4】 Mahāpadāna-s. を含むすべての七佛経の平行文献と比較して、七佛経だけが、その過去七仏の二大弟子の名を説く節において、第三仏から第七仏において弟子の名を一人しか説かない^(注29)。この七佛経のあげる弟子の名を表にすると次のようなものになる：

第一仏の双弟子	欠拏・底寫 (*Khaṇḍa, Tiṣya)
第二仏の双弟子	部・三婆嚩 (*[Abhi]bhū, Sambhava)
第三仏の弟子	野輸多囉 ^(注30) (*Yaśottara)
第四仏の弟子	散囉嚩 (*Sañjīva)
第五仏の弟子	蘇嚩努多囉 (*Śroṇottara)
第六仏の弟子	婆囉特嚩惹 (*Bhāradvāja)
第七仏の弟子	舍利弗 (*Śāliputra)

Mahāpadāna-s. や有部の該当経は過去七仏のすべてについてそれぞれ二大弟子の名を挙げるのに比べて、七佛経のこの箇所^(注31)の記述はやや不自然な（本来的ではありえない）形を示している。しかしこの箇所の七佛経の伝承が他の平行文献と比べて違っているのは意図的なもので、決して漢訳者の誤訳や写経生の誤写に求めることが出来ないことは、散文の後にある重頌もまた同内容であることから明らかである。七佛経の部派では、長行（散文）に対して重頌が作成された古い時代にすでに釈尊の弟子として舍利弗の名しか出さないように伝承が固まっていたらしい。七佛経は第七仏の釈尊の弟子として智慧第一の舍利弗の名だけを挙げて、目連（Maudgalyāyana）を削除していることに驚かざるをえない。なぜ二大弟子ではなく一大弟子にしたかったのであろうか。舍利弗と目連が「双弟子」であるのをどの部派の仏教徒も知らなかったはずはない。知っていて変えた^(注32)とすると、それは意図的なものである可能性がある。なぜ目連を排したのであろうか。七佛経は目連より特に舍利弗を尊崇する部派で伝承されたので

はないか。舍利弗を最真にする部派は犢子部である。犢子部は自部派の起源を特に舍利弗に結びつけていた。犢子正量部が舍利弗の系統の部派であることは、大智度論や真諦三蔵の証言により知られる^(注33)。現存する舍利弗阿毘曇論(大正 No.1548)は法蔵部のアビダルマ論書であり、犢子部とは関係ないけれども、犢子部が舍利弗系統の教えを伝える部派であることはインドの仏教世界で認められていた。七佛経の「舍利弗が釈迦の唯一の最高の弟子である」という独自の主張、それは七佛経が犢子正量部に属することを暗示するものではないか。

【理由5】 七佛経の訳出は十世紀末であり、その遅い訳出年代に注目するならば、消去法で部派を推定する試みも有効であろう。七佛経の訳者法天は中インドのナーランダー寺から中国にやって来て淳化元年(西暦990年)に七佛経を訳したのであるが、これほど遅い時代にインドで生き残っていた小乗部派は限られている。パーラ王朝の「七王」の時代のインドに生き残っていた部派はターラナータによれば七部派であり、それはパーリ上座部のほかに大衆部二部派(PrajñaptivādinとLokottaravādin)、正量部の二部派(犢子部とKaurukullaka)と有部の二部派(Tāmraśātiyaと根本有部)^(注34)である。義浄の報告によれば七世紀後半にすでにインド諸部派は根本有部・正量部・大衆部・パーリ上座部の四大部派に絞られつつあった^(注35)。かつて有名であった化地部や法蔵部や飲光部のような部派も、義浄によればインド(五天竺)にはすでに存在していなかった^(注36)。インドの気候では写本は数百年もたないから、七佛経の原典を伝持していた小乗部派は八世紀以降にインドに生き残っていた部派であろう。それ故、それは義浄のいう四大部派に限られる可能性が高い。七佛経のような阿含文献は、大乘経と違って、部派のアイデンティティと直接結びついているから、別の部派によって代わりに伝持されるわけにはゆかないのである。

七佛経の内容を、部派所属が確実なパラレル文献である法蔵部の大本経や東トルキスタン有部のMahāvādānasūtraやパーリ上座部のMahāpadānasuttantaの伝承と綿密に比較してみると、かなり早い時代に独立分派した部派の伝承であると思われる^(注37)。それらの比較によって七佛経は法蔵部でも有部でもパーリ上座部の伝承でもないことは確実に知られるから、それらの部派の可能性を除外すると、上に述べた理由によって、可能性が残る部派は大衆部と正量部のどちらかになるであろう。そして七佛経が大衆部に属する可能性は薄いと思われる。なぜなら摩訶僧祇律やMahāvastu等の現存する大衆部説出世部の幾つかの梵文文献が大衆部の伝承を知る資料となるが、Mahāvastuは賢劫の初めの四仏の出現時を「人寿」で記する伝承を常

に保っていて、七佛経や正量部の四文献のように「釈迦牟尼仏の出現の時代は第九劫である」と記していないし、そのような中間劫の数え方は大衆部の他の文献にも見出せない。また Mahāvastu の梵天界の序列の伝承を調べると、梵天界で声を発するのはブラフマ・プローヒタ天の役割ではありえない。今のところ七佛経が大衆部に所属することの積極的な根拠を私は何一つ見出せない。逆に反証ならば見出せる。七佛経と毘婆尸仏経は別々の経として同一の訳者によって訳されたが本来一つの経であったものと思われるため、七佛経と毘婆尸仏経は同一部派の伝承と見ることが出来るが、毘婆尸仏経にある菩薩の四門出遊の記述（大正 1, 154c-155c）と Mahāvastu の第二出家経の四門出遊の記述（II, 150-157）と比較してみると、同一部派のものとは思われない。毘婆尸仏経の四門出遊の伝承は、病人→老人→死人→出家者という順序になっている点できわめて独自の伝承であるといえるが、Mahāvastu は老人→病人→死人→出家者という、仏教主流の伝承と同じ順序で四門出遊を描く。また病人・老人・死人・出家人の描写や、また御者が太子に語る病・老・死と出家人についての説明の言葉も、両本を比較すると一致しない。これらの点が違っているのは部派が違うのであろう。このことから考えて、七佛経・毘婆尸仏経が大衆部説出世部に属する可能性は薄く、他の大衆部に属する可能性も相当薄いと見てよいように思う。するとこのような消去法の結果として、七佛経の所属部派の可能性として犢子正量部が残される。正量部ならば十三世紀初めまでインドに存続していたことは確実であるから、十世紀後半にインドから写本がもたらされたとしても不思議ではないのである。

以上、五つ挙げたこれらの理由の中には証明力のやや弱いものもあるけれども、私は特に [1] [2] [5] の理由から、七佛経が犢子正量部に所属する可能性はかなり高いと考える。

しかし一つ問題となる点がある。七佛経に見られる過去四仏の出世時の所説は、文献 X と MSK の所説と基本教理（つまり現在劫を住劫の第九劫とみなすこと）は一致しているが、それに付随する副次的な教理を見ると細部まで完全に一致しているわけではない。七佛経の所属部派を犢子正量部とみなすためには、この点についてやや検討する必要がある。実はこの検討によって七佛経と真諦説との関係がさらに確認できるのである。この検討を、次節で行う。

過去四仏の出世時に関する所説

さて、前述の七佛経の文（大正 1, 152b26-c1）をもう一度読み返してみよう。この七佛経の文

は次のように各劫に過去仏を配置する：

- 賢劫の第一～第五劫 …… 仏が出現しない時期
 第六劫 …… 賢劫第一仏の俱留孫仏
 第七劫 …… 第二仏の俱那含牟尼仏
 第八劫 …… 第三仏の迦葉波仏
 第九劫 …… 第四仏の釈迦牟尼仏
 [第十劫 …… 弥勒仏]

この仏と劫の配置のしかたを「配置1」と呼ぶことにしたい。これに対して、文献XとMSKにおいては、第八劫までの時期に仏の出現はなく、第九劫において（異なる人寿の時に）過去四仏が出世すると考えられている。その配置のしかたを「配置2」と呼ぶことにしたい。

文献XとMSKの語る宇宙論的歴史は内容的に同一であり、それによれば第一と第二劫はラサー (lasā) を食する時代であり、第三と第四劫はパルパタカ (parpaṭaka) を食する時代であり、第五と第六劫はバターラター (vatālatā) を食する時代であり、第七と第八劫は自然稲を食する時代であり、第九劫に稲は現在のような性質になって労働力を必要としたため人間は稲作を行い、食物の劣悪化のために苦勞する時代に入る^(注38)。文献XとMSKの伝承では、人間が稲作を始めたこの第九劫において、過去四仏は出現するのである。文献Xは次のように説く^(注39)：

「[131] その後、人々は劣悪化した食べ物に親近したために、寿命などが大いに減損することになった。[132] その後、諸地方においてどこもかしこも、村々や町々や都市は人々の建築物によって飾られた。[133] こうして諸時代が移り変わった時に、クラクチャンダ (‘khor ba ’jig) という仏・世尊が出現された。そして彼が般涅槃された後とても長い時が経って、カナカムニ (gser thub) 如来が出現された。そして彼が般涅槃された後とても長い時が経って、カーシャパ (‘od sruñs) という大牟尼が出現された。[134] 彼が般涅槃された後とても長い時が経って、カリ・ユガという最後の時代に、釈迦牟尼というわれらの師・如来が世に出現された。」

このように文献Xは食物の劣悪化が始まった困苦の時代に過去四仏を置いて^(注40)いる。釈迦牟尼とそれ以前の過去仏の違いは、カリ・ユガという時代に生まれたどうかにある。それぞれの仏が別の劫に生まれたわけではない。つまり文献XとMSKにある「配置2」は次の図式の如き

見解である：

賢劫の初めの八劫 …… 仏が出現しない時期

第九劫 …… 賢劫第一仏

第二仏

第三仏

第四仏釈迦牟尼仏

[第十劫 …… 弥勒仏]

過去三仏の配置に関して、七佛経の「配置1」と文献X・MSKの「配置2」の見解の違いがあるのをどう説明するか。両系統がともに正量部所属なら、なぜ見解が違うのか。

しかしここで面白い事実を提示したい。それは七佛経の「配置1」の説と同じ意見が、実は「真諦ソース」の説の中にすでに見出されることである。つまり真諦三蔵自身が「配置1」の意見を有していた可能性がある。

真諦は正量部との関係が実に濃い人物であることは先に述べた。この真諦が中国の弟子たちに伝えた伝承（つまり「真諦ソース」）の中に、真諦よりも数百年後に訳された七佛経の所説と同じ所説があることが、以下に引用する瑜伽論記と三彌勒経疏と觀彌勒上生兜率天経贊と彌勒上生経宗要の記述から知られる。

特に遁倫の瑜伽論記と憬興の三彌勒経疏は、「真諦云」または「真諦三蔵云」と、情報の出所が真諦にあることを明らかにして「配置1」の意見を述べる：

遁倫の瑜伽論記（大正 42, 524c）：

真諦云。成壞空劫皆無佛出。唯於住劫有佛出世。於二十劫中、前十劫中有佛出世、後十劫無。前十劫中、前之五劫亦無佛出。第六劫中拘留孫佛出世。第七劫中拘那含牟尼佛出世。第八劫中迦葉佛出。第九劫中釈迦出。第十劫中彌勒佛出。

憬興の三彌勒経疏（大正 38, 318a）：

真諦三蔵云。成壞空劫皆無佛出。唯於住劫有佛出。其二十劫中、前五劫無佛出。次五劫中、其如次第拘留含牟尼迦葉釈迦彌勒。彌勒後無量劫無佛出世。

これらの文から、真諦三蔵の（散佚した文献中の）説として、このような「配置1」の意見があったらしいことが推察される。しかし不思議なことに、「真諦ソース」に基づいて「第九劫」つまり（a）の主張を知ったはずの中国撰述文献の中には、「配置1」と「配置2」の両方の

説が見出されるのである。一例をあげれば次の觀彌勒上生兜率天経贊の文には、「配置1」と「配置2」の両方の意見があげられている。

基の觀彌勒上生兜率天経贊(大正 38, 276c-277a)：

有云。住劫中初五劫無佛出世。第六劫有俱留孫佛。第七劫有俱那含牟尼佛。第八劫有迦葉佛。第九劫有釈迦。第十劫有彌勒。有云。四佛並第九劫、四已出訖、并前即為七佛也。彌勒當賢劫第五佛也。

全体的にみて中国撰述文献では「配置1」の意見をとるものが多く、「配置2」の意見は少数派である。^(註41) 私が調べた限りでは、「配置2」の説は五濁経のような中国で作られた偽経を除き、^(註42) 何かの文献をその説の聖典的根拠としてあげていない。

しかし中国撰述文献は(a)の主張に関しては大体どれも直接的間接的に真諦を情報源にしているらしいのに、文献によって「配置1」の意見をとるものと、「配置2」の意見をとるものが、別に存在しているのはなぜなのだろうか。真諦は単に「(釈迦牟尼仏の) 現在劫は第九劫」であると中国に伝えただけであり、その後の世代になって過去の三佛の配置の仕方についての説明の違いが弟子達によって勝手に解釈されて生まれてきたのであろうか。それとも真諦自身がこの「配置1」「配置2」の両方の解釈を伝えたのであろうか。「配置1」か「配置2」かのどちらかが、真諦の真意なのであろうか。

次の彌勒上生経宗要の文では、「真諦云」といわずに、「如蔵論云」といって、「配置1」の説を伝える：

元暁の彌勒上生経宗要(大正 38, 301a)：

次、第六。明出世時節者、欲頭彌勒世尊何劫何節幾時出世。言何劫者。在第十劫。如蔵論云。二十住劫中有五佛出世故。前五劫中無佛出世。第六劫中拘留孫佛出世。第七劫中拘那含牟尼佛出世。第八劫中迦葉佛出世。第九劫中釈迦牟尼佛出世。第十劫中彌勒佛出世。後十住劫中亦無佛出世。乃至廣説。

この文では「蔵論」という謎の出典が示される。宇井伯壽によれば、『四諦論』に『蔵論』あるいは『阿毘達磨蔵論』として引用されている文献は俱舎論を指す。^(註43) しかしここで「如蔵論云」と言って引かれる一節は俱舎論中に該当する記述は見当たらない。むしろ『蔵論』とはパーリの Petakopadesa にあたる文献であるという学者の指摘もあり^(註44)、しかもここでの『蔵論』はパーリ上座部とは別の部派のものと思われるから、『蔵論』の正体は未だ不明であると

いわねばならない。しかし上記の瑜伽論記や三彌勒經疏が「真諦（三蔵）云わく」と、真諦の名を典拠に出して紹介している意見を、この彌勒上生經宗要では「蔵論の云うが如し」としているから、この『蔵論』の説とは恐らく散逸した真諦作の疏から知りえた説なのであろう。すると、真諦三蔵は少なくとも「配置1」の説を『蔵論』の説く教義としてかなり具体的に中国に伝えていた可能性が出てくる。「配置2」の説がどうやって生じた説なのかは未だはっきりしないが（この説が五濁経という偽経によって生じた疑いを否定できない）、少なくとも「配置1」の方は真諦自身から出た疑いがあるといえるのではないだろうか。

では十世紀末に訳された部派不明の阿含經典である七佛経の所説が、六世紀に真諦が中国に伝えた説（真諦ソース）の「配置1」の説と奇妙にも内容が一致するということは何を意味するのであろうか。法天による訳経院における七佛経の訳出態度はかなり良心的で厳密なように思われるから、七佛経の訳出において先に真諦が中国に伝えた教理が故意に付加されたという可能性は無いと思われる。訳場序列が定まった唐代以降の厳密な訳経作業において、そのような勝手な付加はあまり起こりえない。むしろ真諦は七佛経と同じ阿含伝承をインドで学んでいたと考えるべきではないか。そして七佛経と真諦とは別々にインドの同じ伝承——つまり或る部派の固有の阿含伝承——を中国に伝えたと見るのが自然であろう。

真諦の所説と七佛経の先の所説（配置1）が、十二世紀東インドの正量部の一派の伝承としての文献XとMSKの所説（配置2）と異なっていたとしても、それが基幹的な教理でなく二次的な解釈における意見の相違であり、また正量部内に幾つの小分派があったことを考えるならば、不思議ではない。巨大な正量部のことであるから、時代や地方によって異なる教理の発展があったはずである。七佛経の「配置1」の説が、それ以前の「真諦ソース」に含まれる「配置1」の説と一致することは、むしろ真諦が属した西インドVallabhīあたりの正量部の一派の伝承は七佛経と同じ伝承に属することを示唆するのではないかと疑うべきなのであろう。「配置2」の説が正量部の中の異説であるとするれば、それは文献XとMSKの作られた東インドの正量部の伝承に属するのかもしれない。しかし中国での「配置1」や「配置2」の説は中国で真諦伝承を中核として勝手に出来たものである可能性も否定できない。

「配置1」や「配置2」の説はともに現在劫を第九劫とする立場を基本とし、それを出発点にすることで初めて出来た説であることを忘れてはならない。「配置2」は、現在第九劫説と、過去佛を人壽で表現する古い伝統が結合して生じたものであろう。それに対して「配置1」は、

現在第九劫説を過去佛に単純に応用して生じたものであって、過去佛を人寿で表現する古い伝統を捨てて、中間劫という新しい概念だけを用いて仏陀の出現時を表現する試みとして、現在第九劫説を釈尊以前の過去佛に応用して生じたものであろう。現在を第九劫とする立場に立って、人々が独自に細かな理論化を試みるならば、必然的にこの異なる二つの解釈が生まれてくると思われる。中国の「真諦ソース」でもその二つの異説が同時に存在したことで、インドの正量部でも同じ様にその二つの異説が同時に存在したことは、単に教理上の思考の必然が起こした偶然的なことかもしれず、それは歴史的には因果関係で結びつけられないかもしれない。

私たちはそれ故、「釈迦が第九劫に出世した」という(a)の主張が、七佛経と正量部の四文献と真諦の所説を貫く根本的な一致点であることを確認すれば十分である。この一致点を前提として、「配置1」や「配置2」のような細部における異説が生じてきたが、すべての前提となる第九劫説そのものが犢子正量部以外の伝承に見られない以上、「配置1」や「配置2」の意見の違いはさほど重要であるとは思われない。「配置2」の説が文献XとMSKの典拠から東インド正量部の意見であったこと、また「配置1」の説も七佛経に説かれることからインド起源であり、しかも七佛経以前に真諦三蔵が中国にもたらした可能性もあることがわかっただけで十分であろう。

以上、(1)七佛経・毘婆尸佛経は犢子正量部に属するらしいこと、(2)七佛経のほかMSK・文献X・立世論・Loka-pに出てくる(a)の意見「現在の劫は第九劫である」は犢子正量部だけの独自の主張であること、この二点を論じた。

注

¹ Kiyoshi OKANO (1998): *Sarvaraṅgīta Mahāsaṃvartanikathā. Ein Sanskrit-Kāvya über die Kosmologie der Sāṃmitiya-Schule des Hinayāna-Buddhismus*, Tohoku-Indo-Tibetto-Kenkyūsho-Kankokai, Monograph Series I, Sendai.

² E. DENIS (1977): *La Lokapaññatti et les idées cosmologiques du Bouddhisme ancien*, Lille. 2 Bde.

³ Kiyoshi OKANO (1998), *op. cit.*, pp. 281-283.

⁴ 拙稿「正量部の伝承研究(1)：胡麻・砂糖黍・乳製品の劣化に見る人間の歴史」、『櫻部建先生喜寿記念論集 初期仏教からアピダルマへ』(京都：平楽寺書店)、2002年5月、217-231頁。

⁵ 拙稿「インド仏教正量部の終末観」、『哲學年報』第62輯、2003年3月、81-111頁。

⁶ 例をあげると、深浦正文(1951)：『俱舍論概論』、百華苑、134頁；定方晟(1989)：『須弥山世界と蓮華蔵世界』、岩田慶治・杉浦康平編『アジアの宇宙観』、講談社、137頁；定方晟(1985)：『インド宇宙誌』、春秋社、26頁；定方晟(1973)：『須弥山と極楽』、講談社現代新書、112頁。

- 7 拙稿「インド正量部のコスモロジー文献、立世阿毘曇論」において、私は次のように述べた：「(略) そうすると、MSK のブーティ (文献Xによればブーティカ) とブッダミトラの言葉には4.2.17偈の前半の「この劫は第九劫なのだ」という、短く当たり前の発言しか残されないことになり、それは本当らしくない。わざわざ二人の名前を挙げてまで述べる内容とは思えないからである。これだけの発言内容なら、有部等の他部派でも周知のことである。」(『中央学術研究所紀要』第27号、1998年、67頁) ——ここでの「有部等の他部派でも周知のこと」という言葉は間違いであり、私は撤回する。
- 8 台北の肅鎮國先生が作成した CD-ROM を用いて大正蔵の電子テキストを中国撰述部まで調べることができた (用いた検索語は、「第九劫」「第九減劫」「第九住劫」など)。CD-ROM を下さった肅鎮國先生に感謝します。
- 9 立世論の他に、真諦が自身の説としても「現在は第九劫」との意見を説いていたらしいことは、遁倫の瑜伽論記 (大正 42, 524c) と憬興の三彌勒經疏 (大正 38, 318a) に「真諦云」または「真諦三蔵云」としてその説が記されることから知られる。また普光も、俱舎論記で (大正 41, 192a) この第九劫説について「真諦法師亦作此説」と語っている。
- 10 窺基の觀彌勒上生兜率天經贊の二箇所には次の如き五濁經を典拠とする文章があり、その引用文中に「第九住劫」という言葉が出てくるため注意を引く：
「五濁經云。今當賢劫第九住劫、已有四佛。人壽四萬歲迦諾迦村陀佛出世。人壽三萬歲迦諾迦牟尼佛出世。人壽二萬歲迦葉波佛出世。」(大正 38, 276b)
「五濁經明。賢劫前四佛同出第九住劫。或云。住劫中初五劫無佛。」(大正 38, 279a)
經録を見ると、「五濁經一卷」は法經録、仁壽録、静泰録、武周録、開元釈教録、貞元録等において疑偽經とみなされており、また似た名前の經である「五濁惡世經一卷」も法經録、仁壽録、大唐内典録、武周録、開元釈教録、貞元録にそれぞれ疑偽經とみなされている (小野玄妙 (1936) : 『佛書解説大辞典』第三卷、266頁 ; 第十二卷、疑偽經総覧表、473頁)。従って、この「五濁經」の「第九住劫」という言葉は、「真諦ソース」以外のインドの源泉を汲んでいるとは思えない。法經録 (衆經目錄七卷) は594年に作られた經録であり、真諦の死は569年であるから、五濁經は真諦より後に製作された偽經とみてよい。
- 11 普光は次のように秦法師 (神泰) の説をあげている (大正 41, 194c-195a) :
「又秦法師云、若依立世經、此二十住劫中後十住劫無佛出世、前時住劫有佛出世。就前十住劫中、前五住劫無佛出世、後五住劫有佛出世。第六住劫減至四萬歲時拘留孫佛出世。第七住劫減至三萬歲時、拘那含牟尼佛出世。第八住劫減至二萬歲時、迦葉波佛出世。第九住劫減至百歲時、釈迦牟尼佛出世。第十住劫初減八萬歲時、弥勒佛出世。檢立世文、但言今時當住劫中第九劫、更無余説。又檢起世經亦無此説。不知秦法師、何處得此文來」(大正 41, 194c)。
この普光の「又秦法師云く」以下の文は、神泰の『俱舎論疏』を引用していると思われるが、普光は「立世の文を検するに、但、今時は住劫の中の第九劫に当たるとのみ言つて、更に余説なし。又、起世經を検するに亦此の説無し。知らず秦法師、何れの處より此の文を得來るや」と語り、彼は神泰が用いたソースを知らなかった。この文では「若し立世經に依らば」と立世經 (=立世阿毘曇論) の名前が挙げられているが、神泰は立世論の文を引用したのではない。立世論の文に依拠しつつ自分の意見を述べたものと見られる。応用された形になっているけれども、この所説は真諦から出た伝承をベースにするものであるといえるし、瑜伽論記 (大正 42, 524c) と三彌勒經疏 (大正 38, 318a) の記事における「真諦云」「真諦三蔵云」と説かれる文と同内容である。

- ¹² 六〜七世紀以後の正量部の影響を受けた有部文献が見つければこの点について何らかの記述が出てくる可能性がある。
- ¹³ 三彌勒経疏、大正 38, 318a。また三彌勒経疏は別の箇所(大正 38, 307 b)でも、小乗宗によれば四佛の出世は住劫中の第九劫だが、大乘によれば住劫中の初劫であると説く。
- ¹⁴ 遁倫の瑜伽論記は立世論の説を紹介しつつ、しかし大乘の立場では住劫の初劫に五佛の出世があるとする。この大乘の立場とは玄奘の説を承けたものである：「依立世、今是第九住劫。彌勒第十劫出。餘諸佛於後十劫分布漸出。更安二千佛出亦得無妨。以於中間一一佛出相去皆隔衆多歲數時劫。以大乘判、住劫具足二十下世、二十上故。於初劫滅時四佛出世、増時一佛出世。即初劫已有五佛出世。自餘諸佛於後十九住劫前後分布出現於世」(大正 42, 326c3-9)。なおこの「玄奘ソース」の説はラ・ヴァレ・プサンがバラモン教宇宙論の意見として紹介している説と一致している。その宇宙論によれば現代は住劫の第一小劫のカリ・ユガに位置するらしい(Louis de LA VALLÉE POUSSIN (1908): “Ages of the World (Buddhist)”, in: James HASTINGS: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, p. 189, right column)。ラ・ヴァレ・プサンがいかなる原典に依ってこの意見を述べたのかは不明である。
- ¹⁵ 普光の俱舍論記、大正 43, 192a；窺基の瑜伽師地論略纂、大正 43, 141c。
- ¹⁶ 真諦と正量部の関係についての詳細は、別稿を用意している。
- ¹⁷ E. WALDSCHMIDT (1953-1956), *Das Mahāvādānasūtra. Ein kanonischer Text über die sieben letzten Buddhas*, Teil II, Berlin, 1956, S. 68-69.
- ¹⁸ このような相対的な劫の位置づけの方法は、Mahāpadānasuttantaの「ヴィパッシン佛は[今から]九十一劫前に出られた」という記述の仕方をそのまま踏襲したものである。
- ¹⁹ 中世以降のパーリ上座部の宇宙論については未だ研究が進んでいないため、新しい時代においてもパーリ上座部が現在の間劫の「絶対的位置づけ」の教理をもたなかったかどうかはわからない。
- ²⁰ また大乘教徒においても過去仏の出現時を住劫の間劫で表現する伝統がなかった。大乘経典は人寿か四ユガで表現する。例えば『入楞伽経』では過去仏の出現時を偈頌品の第794と802詩節のように、小劫の数でなく四ユガを用いて表現する。
- ²¹ 現在は第九劫であるという(a)の主張の「九」の数字がそもそもどうやって出てきたのかを推測してみると、恐らく「現在の劫は小三災の三番目(飢饉)で亡びる」という伝承が前もってありそれに基づき、現在の劫は必ず三か三の倍数でなければならないと考えたのであろう。小三災の順序の三番目は飢饉劫である。小三災の三者の順序は部派によって伝承が異なっていたようであるが、有部の伝承では刀兵・疾疫・飢饉、立世阿毘曇論(正量部)の伝承では疾疫・刀兵・飢饉の順を示し、ともに小三災の三番目は飢饉劫であったことが確かめられる。すると住劫の二十劫のうち、飢饉で亡びる劫は、第三、六、九、十二、十五、十八劫でなければならない。この(a)の主張は「第九劫に釈迦牟尼仏が世に出現した」との主張になるが、過去の各仏に一劫をあててゆく考え方は、アビダルマ論的宇宙観が確立する前の最も古い時代には最も自然な考え方であったと思われる。田辺和子(1997)は「bhūtapubbamではじまる過去世物語には、過去世において、過去仏が、此土に出現して必ず入滅したことが述べられ、するとその世界も消えるという一世界一仏、一仏一世界の思想が語られている。どの物語にも、根底にこの思想が流れていることがしられた」という(『パーリ聖典に見られる物語文学の世界』(山喜房仏書林 1997, 422頁)。この一世界一仏、一仏一世界の思想は容易に一劫一仏、一仏一劫の思想ともなりうる。一劫一仏、一仏一劫の思想が明確に説かれるのは佛説七佛経である。もしも七佛経の所説のように、過去の各仏に一劫をあててゆくならば、釈迦牟尼仏は賢劫

の第四仏であるから、第四劫に釈迦牟尼仏が出ることになるが、第四劫は三の倍数ではないから、飢饉劫との関係により、別の劫を考えなくてはならない。そこでやむなく無仏の時代としての五劫が賢劫の最初に有ったと七佛経では認めることで、釈迦牟尼の劫を第九劫においたわけである。ではなぜ三の倍数の中で特に「六」や「十二」でなく「九」が選ばれたのか、その理由を説明するのは難しい。文献XとMSKに見られるような、「第一と第二劫はラサー、第三と第四劫はパルパタカ、第五と第六劫はバターラター、第七と第八劫は野生の稲を食する時代、だから稲作が開始されたその後の一劫が現在の劫でなければならない」という理由づけも、各食物に二劫づつをあてている点が不自然であり、後代に「第九劫」の教理に合わせるために無理やりこしらえた解釈であろう。それも「第九劫」という断定が出てくる本当の動機を説明しているものとは思えない。なお七佛経のように過去の各仏に一劫をあててゆく考えは、「賢劫の千仏」の思想が出来る前の時代に属しているかと思われる。もし千仏の各仏に一劫をあててゆくならば、賢劫は千の中劫から成ることになってしまうからである。

²² SN, V, pp. 423-424; Vin, I, pp. 11-12.

²³ R. GNOLI (1977): *Saṅghabhedavastu*, I, pp.136-137. (これと殆ど同じ原文は、E. WALDSCHMIDT (1957): *Catuṣṣaṣṭisūtra*, Teil II, S. 154にもある)

²⁴ なお Mahāvastu III, 319における、パーリ Mahāvagga のこの箇所 (Vin, I, pp.11-12) に相当する一節 (あるいは大衆部説出世部の転法輪経の伝承を示す一節) では、叫び声が梵天界 (brahmāloka) にまで達したとするが、他化自在天の次に brahmakāyikāh が叫び声を発したとする文はない。叫び声を発したのは六欲天の神々までであると見なすらしい。

²⁵ 例えばパーリの註釈 *Pañcaka-chakka-sattakanipāta-ṭīkā* は次のように brahmakāyikā を説明する (Myanmar ed. III, p.168) : “te ti brahmakāyikā ti vuttā tividhāpi brahmāno”. 三種のブラフマー (tividhā brahmāno) とは brahmapārisajjā, brahmapurohitā, mahābrahmāno の謂であるが、この三種が brahmakāyikā であると註釈家はみなす。パーリ上座部の註釈家がこのように brahmakāyikā を梵天の種族一般の呼び名と定義した理由を考えると、パーリの経において brahmapārisajjā ではなく brahmakāyikā の語が使われる用例を見ると大抵の場合、梵天以外の神々と一緒に並んで神々のクラスの名が列挙される文においてであることが多いからであろう。しかしパーリの経典を見てみると、大梵天は brahmakāyikā に含まれないようである。パーリ長部の第11経 Kevaddhasutta には、一比丘が「何処においてこの地水火風の四大種は完全に滅するか」という疑いを抱いて、三昧によってから神々の世界を上へと昇ってゆく話があるが (DN, I, pp. 215-220)、彼は四大王天→三十三天→夜摩天→兜率天→化乐天→他化自在天と昇って、他化自在天の次に brahmakāyikā の住所に到達する。しかし brahmakāyikā の神々は、梵天の王であるはずの大梵天の居場所を知らないことを告げる。つまりこの経がいう brahmakāyikā の世界は大梵天を含まない、梵天の世界の一般市民を意味しているのであろう。

²⁶ パーリの伝承では、Vibhaṅga (PTS ed., p. 423) や Kathāvatthu (PTS ed., p. 207) によれば、梵天たちの世界の序列は下から上へ (1) brahmapārisajjā, (2) brahmapurohitā, (3) mahābrahmā という順序である。パーリの諸経には (SN I, p.155; MN, I, p.327等) brahmā ca brahmapārisā ca brahmapārisajjā ca という文が出てくるが、これは王たる梵天と、彼の集会 brahmapārisā と、その集会に従属する者たち brahmapārisajjā という、梵天の身分・階級を想像しているのであろう。すると brahmapārisajjā は最下の階級の梵天ということになる。このような経文に基づいて一番下に brahmapārisajjā を置いた。また或る経には brahmapurohitā という神々が説かれ (DN, II, p. 272; Thera

1178)、また或る経には mahābrahmā が説かれるから、経のこれらの材料をうまく按配してパーリのアビダンマは上記の Vibhaṅga 等の如く梵天たちを三つのクラスに分けた。法蔵部では brahmakāyikā を加え、四クラスとなった。法蔵部によれば、梵天たちの諸種族は、(1) 梵身天 (*brahmakāyikāḥ)、(2) 梵輔天 (*brahmapurohitāḥ)、(3) 梵衆天 (*brahmapāriṣadyāḥ)、(4) 大梵天 (*mahābrahmāṇaḥ) という四クラスに分けられる。しかしパーリ上座部は梵天が三クラスであることにこだわったため、更に brahmakāyikā を入れる余地は無かった。後代に部派内部での定義が出来る前に、超部派的に brahmakāyikāḥ という神々の名前が使われていたが、その意味づけはそれぞれの部派の勝手にまかされていた。そこでアビダンマで神々の世界を体系的に組織化するにあたって brahmakāyikā という神々の位置づけに直面したパーリ上座部の論師・註釈家たちは、brahmakāyikā を梵天たちの諸種族の全体名(上位の分類名)と見なすことで問題を解決した。それより brahmakāyikā という神々は、遅い時代のパーリ上座部の組織的な宇宙論では梵天の一種族の名と認められなくなった。しかし本テキスト(Mahāvagga や転法輪経の一節)が成立した極めて古い時代——経と律の成立期には、神々の世界名の整理はまだ始まっていないから、その時に超部派的な意味で使われた brahmakāyikāḥ という神々の名に、梵天各種族の上位の分類名という後代に定義された意味を一律に適用してよいかどうかは疑わしい。むしろアビダンマ以前は単純素朴にパーリ上座部も他の上座部(有部や法蔵部)の如く、brahmakāyikā という神々の名称によって、梵天の平凡な一種族を漠然と考えていたか、あるいは、brahmakāyikā という言葉に「梵天の平民的な種族」と「梵天の諸種族の総称」という異なる二つの意味のどちらも認めていたのではないだろうか。パーリ経蔵では、或る箇所では brahmakāyikā という名称が、別の或る箇所では brahmapārisajjā という名称が使われているが、両者が同一経に並んで出てくることはないから、両者は本来は別々に民間信仰から仏教経典に採り入れられた言葉と思われる。結果的に経蔵の中に並存することになったが、初めから意図的に両方の語を使い分けようとして仏教に導入されたわけではないであろうから、両方とも古い意味としては梵天の一般的な種族(大梵天ではない平民階級)を示すと考えて何ら支障はない。brahmapārisajjā と brahmakāyikā がほとんど同義と見なされたいことは、部派分裂後のアビダルマの時代にパーリ上座部は brahmapārisajjā を梵天の最下位に置いたのに対して、有部は brahmapāriṣadyāḥ の代わりに brahmakāyikāḥ を梵天の最下位に置いたことから推測される。法蔵部も brahmakāyikāḥ を梵天たちの最下位の種族と見なす点で有部と共通する。それゆえ、アビダンマよりも古いテキストに出てくる brahmakāyikā は、「梵天の平民階級」(= brahmapārisajjā の別名)と「梵天の諸種族の総称」のどちらの意味で解釈してもよいであろう。

²⁷ 拙稿「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』第27号、1998年、77-78頁、ならびに拙稿「犢子部の三法度論と正量部の現存資料の関係——立世論の部派所属の追加証明の試み——」、『印度学仏教学研究』50巻1号、2001年、390-389頁を見よ。

²⁸ もちろん七佛経は釈迦牟尼仏の伝記であるが、その伝記は七佛経や Mahāpadāna-s. 等に描かれるヴィパッシン仏の伝記と同一反復の関係にある。釈迦牟尼仏の伝記が投影されてヴィパッシン仏の伝記が作られたために、両仏の伝記は入胎・出生から出家・開悟に至るまで、完全に同一である。従って、七佛経や Mahāpadāna-s. 等に描かれるヴィパッシン仏の伝記は、そのままそれらの部派の伝持する釈迦牟尼仏の伝記を伝えていると見てよい。

²⁹ 七佛経、大正1、151a26-b21。この七佛経の文と比べるため、パーリ文 Mahāpadāna-s. (DN, II, pp. 4-5)の該当文を示すならば次の通り：

「比丘らよ、尊師・敬われるべき人・ただしく全きさとりを開いた人ヴィパッシンは Khaṇḍa と Tissa という最高の二弟子、すばらしい一組をもった。比丘らよ、尊師・敬われるべき人・ただしく全きさとりを開いた人シキンは Abhibhū と Sambhava という最高の二弟子、すばらしい一組をもった。比丘らよ、尊師・敬われるべき人・ただしく全きさとりを開いた人ヴェッサブーは Soṇa と Uttara という最高の二弟子、すばらしい一組をもった。比丘らよ、尊師・敬われるべき人・ただしく全きさとりを開いた人カクサンダは Vidhūra と Sañjiva という最高の二弟子、すばらしい一組をもった。比丘らよ、尊師・敬われるべき人・ただしく全きさとりを開いた人コーナーガマナは Bhīyyosa と Uttara という最高の二弟子、すばらしい一組をもった。比丘らよ、尊師・敬われるべき人・ただしく全きさとりを開いた人カッサパは Tissa と Bhāradvāja という最高の二弟子、すばらしい一組をもった。比丘らよ、今〔の時代〕において尊師・敬われるべき人・ただしく全きさとりを開いた人であるわたしは Sāriputta と Moggallāna という最高の二弟子、すばらしい一組をもつ」。

長阿含大本経や有部の Mahāvādānasūtra もほぼ同内容である。

- ³⁰ *Yaśottara, *Śroṇottara の還梵は、WALDSCHMIDT (1953-1956), II, S. 171 に従った。
- ³¹ この阿含経の場合は、明らかに韻文部分よりも散文部分の方が古い。散文部分は何の部派の伝承にもほぼ共通するのに対して、韻文部分は部派ごとに異なる。
- ³² この改竄は、舍利弗を引き立たせるために、目連の名を削除し、しかもその削除を目立たなくさせるために、以前の仏に遡って二大弟子の名を一名づつ削除したことが考えられる。
- ³³ 窺基の異部宗輪論述記に、「真諦法師云可住子弟子部、謂羅睺羅舍利子弟子、瞿曇子是羅睺羅弟子、弘舍利子諸説。因以部分名為可住」（大日本統蔵、220右b）とあり、大智度論には「有人言。佛在時舍利弗解佛語故、作阿毘曇。後犢子道人等讀論。乃至今名為舍利弗阿毘曇」（大正 25, 70a）とある。大智度論は有部のアビダルマが迦旃延より始まるのに対して、犢子部のそれは舍利弗に由来し舍利弗阿毘曇と名づけること、また毘勒を摩訶迦旃延が作ったことを伝える。また吉蔵の三論玄義も、舍利弗からラーフラへ、ラーフラから犢子へと「舍利弗毘曇」が伝えられ、犢子部の教えがあることを伝える（三論玄義のこの箇所の情報源は、真諦三蔵の部執異論疏であるらしい）。三論玄義は次の如く説く：「三百年從薩婆多出一部、名可住子弟子部。即是旧犢子部也。言可住子弟子部者、有仙人名可住。有女人、是此仙人種故名可住子。有阿羅漢、是可住女人之子、故名可住子。此部是此羅漢之弟子、故名可住子弟子也。舍利弗是羅睺羅和上、羅睺羅是可住子和上、此部復是可住子之弟子、舍利弗釈佛九分毘曇名法相毘曇、羅睺羅弘舍利弗毘曇、可住子弘羅睺羅所説。此部復弘可住子所説也」（大正 45, 9c）。
- ³⁴ Lama CHIMPA & Alaka CHATTOPADHYAYA (1970): *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Delhi, p.342; 寺本婉雅 (1928): 『ターラナータ印度佛教史』, p. 371 [再版: 国書刊行会 1974]; cf. A. BAREAU (1964): "Der indische Buddhismus", in: *Die Religionen Indiens*, Bd. 3, Stuttgart. p. 77. (C. M. SCHRÖDER, Hrsg.: *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 13)
- ³⁵ 義浄は「西國相承大綱唯四」として、大衆部・上座部・有部・正量部を挙げる（大正 54, 205a）。Peter SKILLING (1997): "On the School-affiliation of the 'Patna *Dhammapada*", JPTS, 23, pp. 93-114 を参照。
- ³⁶ 南海寄帰内法伝、大正 54, 206b。
- ³⁷ この詳細については別に論文を用意している。
- ³⁸ 文献 X の § 205 では賢劫の初めの九劫について次のようにいう：「〔住劫が始まって〕地脂（ラサー）と、

[地] 餅と、林 [藤] と、稲 [の時代がある]。これらの [食物] は幸福の状態 [の時代に属する]。[それは] 八劫であり、残りの [十二] 劫は始終、幸福と不幸 [の状態] となる。[稲の] 穀の出現などは、[第九劫以降の] 十二劫 [の間である]。」

また、MSK の3.1.26は次のようにいう：「人々がラサー・ラター・パルパタ・[野生の] 稲を食している間に [それぞれ] 劫 (の単位) から成る二期間づつが過ぎ去った。生類たちにとって、甚だ驚愕たることをなさんと欲するが如き、この第九劫が今や到来した。」

- ³⁹ この箇所文献Xの校訂テキストは Kiyoshi OKANO (1998), *op. cit.*, pp. 432-433を参照。
- ⁴⁰ MSK は文献Xの上記の第133節への対応箇所をもたず、釈迦牟尼以前の過去三仏の名前をなぜか挙げていないが、しかしMSKは全体的に文献Xの示す宇宙年表を無条件に下敷きにしている作品なので、特に異論があつて釈迦牟尼以前の過去三仏の名前を省略したわけでは無いと思われる。
- ⁴¹ 「配置2」の意見をとるものに、子璿の金剛經纂要刊定記 (大正 33, 196b)、法寶の俱舍論疏 (大正 41, 622b)、志磐の佛祖統記 (大正 49, 138b-c; 299a-b)、神清の北山録 (大正 52, 577b) がある。これら以外の第九劫説を説く文献は「配置1」の意見を取る。基の觀彌勒上生兜率天経贊のように両方の意見を並列するものもある。
- ⁴² 五濁経という偽経については注10を参照。
- ⁴³ 宇井伯壽 (1965)：『印度哲学研究 第六』、岩波書店、89頁 (「真諦三蔵伝の研究」)。
- ⁴⁴ 福原亮巖 (1972)：『仏陀根本教説への知恵 四諦論の研究』、永田文昌堂、6-7頁。

(九州大学教授)