

阿毘達磨仏説論と第一結集伝説

福 田 琢

はじめに

筆者は現在、説一切有部所属のインド仏教博物誌文献『世間施設』について、すでに公表した故・加藤清氏の遺稿ノートに基づく和訳の全面改定版（現代語訳）と解題の作成を断続的に進めているが、そこで今さらながらに直面したのが、「経」とは何であり「論」とは何であるか、という素朴な疑問である。

一般的には、「如是我聞」に始まる仏説の記録が「経」で、後代の教義文献が「論」と理解されている。しかし『世間施設』のような初期論書は、論であっても「如是我聞」に始まる仏説形式で説かれており、阿含・ニカーヤ文献のうちに『世起経』という直接の祖型をもつ。そして『世起経』は「仏説」と称されてはいるものの、明らかに後代になって長阿含に加えられた一篇であり、宇宙生成や須弥山世界を説く幾つかの中・短篇經典を素材に、それらを再構成した、いわば二次創作である。つまり『世起経』と『世間施設』は、いずれも仏教コスモロジーの確立というテーマに沿い、人為的な編集と校訂の手を経て漸次に生成していったテキストの初期形と後期形であり、そこに本質的な差異は存在しない¹。その一方を「経」と見なし他方を「論」と見なす基準はどこにあり、またその区分が設けられたことは思想史的にどのような意義をもつのか。

加えて、説一切有部やパーリ上座部など部派仏教の主要学派は阿毘達磨仏説論を主張する。すなわち論（阿毘達磨）も経と同様に仏説である、という立場をとる。そしてこの考え方を補強するのが第一結集伝説である。『四分律』『十誦律』『根本有部律』など、現存する律蔵の多くは、仏滅後に行われた第一結集で、すでに経・律・論の三蔵が成立したことを異口同音に伝える。つまりかれらにとって「経」は仏説で「論」は弟子の説、というような区別は存在しない。だとすれば、同じ「仏説」であるにもかかわらず、なぜ『世起経』は「経」であり『世間施設』は「論」であるのか。あるいはなぜ『衆集経』は「経」であり、『集異門足論』は「論」であるのか。これら初期論書は何を基準に「経」から峻別されるのか。

これらの問題を考えるための基礎作業として、本稿では、資料としてもっともまとまっている説一切有部系²の文献とパーリ上座部系の文献を中心に、原始仏教・部派仏教における阿毘達磨仏説論がどのような考え方の上に成り立っているか、そして説一切有部や法蔵部の律において第一結集で編纂されたと伝えられる「阿毘達磨」とは具体的にどのような内容のものを確認し、部派仏教の聖典観をその根本まで遡ってみたい。

1 パーリ伝に見る阿毘達磨仏説論

パーリ仏教の伝統によれば、ゴータマ・ブッダの没後ただちに開催された第一結集においては「律」と「法」が編纂され、それから二百余年を経たアショーカ王時代（紀元前三世紀）、モッガリブッタティッサ長老によって第三結集が行われた際『論事』（*Kathāvatthu*）という「論」が初めて作成されたという。むろんこれをただちに史実と見なせるわけではないが³、まず律蔵と経蔵の編纂が行われ、論蔵はそれより一定期間を経た後代に成立したであろうことは、今日の研究者によってもおおむね承されるところである。

を否定した。このような批判に応答するなかで、有部は「法性」に叶えば仏説である、というラディカルな仏説論を精緻に磨いていった。そしてその主張は、大乘教徒たちに「大乘仏説論」の理論的根拠を与える契機ともなった⁴。

このような理念的な、あるいは洗練された北伝の阿毘達磨仏説論に対して、パーリ仏典註釈家として知られるブッダゴーサは、より具体的かつ直裁に、阿毘達磨は（もしくはその原型は）事実としてブッダの口から発せられた、と主張する。たとえば『ダンマパダ』註には次のような物語が伝えられている⁵「ブッダがある年の安居の間、三十三天に趣き、昇天した母や神々に阿毘達磨を説法して、母マーヤーは預流果を得た。さらに一時的に地上に降りてサーリプッタにもそれを伝授すると、サーリプッタは自分の在家弟子五百人を出家させ、かれらに七論を説いた。実はこの五百人の弟子たちは、前世にコウモリだったとき、長老が阿毘達磨を読誦する声を聞き、それを契機として天界から人間世界へと再生を重ねてきた者たちであった。そのような因縁もあり、かれらはサーリプッタのもとで七論に従事する者、(sattapakaraṇikā) となった」(Dhammpada-Atṭhakathā vol. III, pp. 222-223)。

また長部經典註釈『スマンガラ・ヴィラーシニー』の序文には、次のような、あたかも第一結集の場で阿毘達磨の編纂がなされたかのような解説が見られる。すなわち、釈尊の没後、マハーカッサパが五百羅漢を召集し、ウパーリを読誦者として律蔵を結集し、次にアーナンダを読誦者として長部、中部、相応部、増支部の諸経を結集した「そのすぐ後に、法集・分別・論事・人〔施設〕・界・双・発趣があり、阿毘達磨と言われる」(tato anantaraṃ Dhammasaṃgani Vibhaṅgaṃ ca Kathāvatthuṃ ca Puggalaṃ Dhātu-Yamaka Paṭṭhānaṃ Abhidhammo ti vuccati)。さらに続いて本生・義釈・無礙解道・譬喩・経集・小誦・法句・自説・天宮事・餓鬼事・長老偈・長老

にもかかわらず今日パーリ上座部では、主要七論を（モッガリプッタティッサ作とする『論事』も含めて）すべて「仏説」として認める。また阿毘達磨（abhidhamma）の語が釈疏類において多く「最上の法」（uttaradhamma）「特別な法」（dhammavisesa）などと語義解釈され、むしろ仏法の中で最も勝れたものとされていることは周知のとおりである。

北伝の説一切有部においても事情は同様である。有部論書にはいずれも造論者の名が伝えられており、本来なら仏説と呼べないはずだが、にもかかわらず有部は阿毘達磨を仏説と見なし、しかも経蔵が初級者向け、律蔵が中級者向けの仏説であるのに対して、阿毘達磨は上級者向けであり、それゆえ三蔵のなかで最も権威ある仏説であると主張した。かれらは言う。——なるほど論は仏が語ったそのままの言葉ではなく、編集・加工の手を施されているが、しかしそれゆえに教義としてより精緻に整えられている。逆に阿含の教説は素朴であり、しばしば断片的である。また実際にはブッダによって説かれたにもかかわらず、聖典として保存されずに散逸してしまった「隠没経」も少なからず存在する。それらの欠落を補完しながら、「法性」に照らして正しく仏説の全体像を再現したものが論（阿毘達磨）であり、だからたとえ論の作者として弟子の名が冠せられていても、仏説と呼ぶことに問題はない。ゆえに論こそ最も完成された仏説なのである。

このような有部の阿毘達磨仏説論は、後期の論書、特にカニシカ王時代（二世紀半ば）に五百人の阿羅漢によって著されたと伝説される大注釈書『阿毘達磨大毘婆沙論』（T1545, vol. 27, 1a-2a）の冒頭で議論され、さらに後代（五世紀）に属するサンガバドラの『阿毘達磨順正理論』（T1562, vol. 29, 329c-330a）に引き継がれている。その背景には有部の、「経量部」と呼ばれていた異端者たちへの対抗意識があったと考えられている。経量部は、有部から派生したにもかかわらず「われわれは経を量（判断基準、権威）とし、論を量としない」と主張して有部の経蔵だけを聖典と仰ぎ、論蔵の権威

尼偈といった小部所属の聖典群が編纂され、小部 (Khuddhakagāntha) と名づけられたが、これに対して「長部〔経典〕の誦者たち」 (dīghabhāṇaka) すなわちアーナンダの弟子グループは「これは阿毘達磨蔵の結集中に載せられた」 (Abhidhammapiṭakasmim yeva saṃghaṃ āropayimṣu) と言い、他方「中部〔経典〕の誦者たち」 (majjhimbhāṇaka) すなわちサーリブッタの一派は『所行経』や『譬喻経』や『仏種姓経』とともに、これらすべての小部は経蔵に摂する」 (Cariyāpiṭaka-Apādāna Buddhavaṃsesu saddhim sabbam pi taṃ Khuddhakagānthaṃ suttantapiṭake pariyāpannaṃ) と言ったという (Sumaṅgalavilāsinī vol. I, p. 15)。以上の記述はもちろんパーリ律の「五百結集捷度」や史書には見えない。パーリ律はただ律と五部ニカーヤの結集を伝えるのみであり (Vinaya vol. II, p. 287)、『島史』も律と四部の経の集成についてしか記していない (Dīpavaṃsa p. 31)。

2 第一結集と阿毘達磨の起源

以上の資料から判断する限り、パーリ上座部の伝統に阿毘達磨仏説論を定着させたのはブッダゴーサ (五世紀前半) であったように思える。ただし、かれが註釈文献で紹介する数々の故事・伝説は、概して史実とするにはあまりにも空想的・神話的な内容に満ちているものの、他方でまったく系統の異なる他の資料と奇妙に細部が一致するなど、きわめて古い源泉資料に由来する可能性を伺わせるものも少なくない。ブッダが三十三天で阿毘達磨を説いたなどという逸話も、後代に発生したものというよりは、むしろ『大毘婆沙論』のような洗練された阿毘達磨仏説論が登場する遥かに以前から、阿毘達磨が仏陀金口の説法であることを証言する神話として語られていたものをブッダゴーサが採用したのかも知れない。

実際、第一結集に関する北伝系の多くの記事は、ブッダゴーサ同様、この結集のとき論蔵もまた読誦されたと明記する。史実はともかく伝承レベルでは、経・律・論の三蔵は最初の結集から完備されていたという証言の方が多数派であり、パーリ古伝のように法（経）・律の二蔵にしか言及しない資料は少ない。

うち化地部所属の『五分律』巻二十九は、初めに律蔵（比尼蔵）が編纂され、次に四阿含と雑蔵が順次読誦され、合して経蔵（修多羅蔵）とされたといい、パーリ律と最も近い（T1421, vol. 22, 191a-b）。『摩訶僧祇律』巻一は、先にアーナンダによって四阿含と雑蔵が読誦され、次にウパーリによって律蔵が誦された、というように順序は逆になっているが、やはり論蔵への言及はない（T1425, vol. 22, 491c-492a）。

しかしこれら二本以外の広律には、いずれも何らかのかたちで論蔵が言及される。法蔵部の『四分律』巻五十四は、「毘尼蔵」（律蔵）の結集の後に、四阿含（長阿含・中阿含・増一阿含・雑阿含）が順次に誦され、次に「雑蔵」が集成され、最後に「有難・無難・繋・相応・作処」を集めて「阿毘曇蔵」となし「これらを集めて三蔵となした」（時即集為三蔵）という（T1428, vol. 22, 968b11-27）。三蔵を「律蔵・雑蔵・阿毘曇蔵」とする少々特殊な立場であるが⁶、ともかくここでは、論蔵の成立を第一結集まで遡って認めている。論蔵の内容とされる「有難・無難・繋・相応・作処」が何を指すかは不明だが、雪山部所属とされる『毘尼母經』に対応記述があり、「有問分別・無問分別・相撰・相応・処所、此の五種を名けて阿毘曇蔵と為す」（T1463, vol. 24, 818a26-27）と言われていることから、問答形式の対話篇であるか、あるいは法の包摂関係に基づいて体系的に論述されているか、というような様式上の分類を意味するように思える。

説一切有部所属と言われる『十誦律』巻六十では、マハーカーシャパが「我れ今、応に一切修妬路、一切毘尼、一切阿毘曇を集むべし」といって三

蔵の結集を宣言し、ウパーリを高座に就かせ、波羅夷に始まる「毘尼」(vinaya)を結集した後、多聞第一のアーナンダこそ「修妬路・阿毘曇」を誦するに最適の人物であるといつて、次はアーナンダのもとで修妬路(sūtra)と阿毘曇(abhidharma)の結集を行う。(T1435, vol. 23, 447b-448b)。その描写はきわめて具体的である。これについては後に改めて内容を見たい。

3 論母と論蔵

次に『根本説一切有部毘奈耶雜事』の第一結集伝説は以下のごとくである。
——マハーカーシャパは、アーナンダとの問答によって阿含の、ウパーリとの問答によって律の編纂を終えると、次に「後世になれば、鈍根の人が、これらの聖典を依りどころに学習しようにも、その深義を理解できなくなる事態が起こってくるかも知れない。だからいまここで論母を説き、經と律の意味が失われないようにしよう」と考え、比丘たちに、三十七道品、四無畏、四無礙解、四沙門果等々、様々な法数でまとめられた要目(論母)を説いた。カーシャパが説き終わると居合わせた阿羅漢たちは辺際定(すなわち上上品の色界第四禪)に入り、出定して「これが經であり、これが律であり、これが阿毘達磨である」と宣言し、夜叉たちは「マハーカーシャパが五百羅漢と三蔵を結集した」と大声を發したという(T 1451, vol. 24, 406a-408b; *sDe dge* Da310a4-316a5, *Peking* Ne 293a6-299a1)。ここでは論母(mātrkā, mamoltabu, 摩室里迦)と阿毘達磨が結びつけられている。論母とは仏説中の教義の要目、あるいは定義集である。また律蔵の条文にあたる波羅提木叉(戒本)もしばしば論母と呼ばれる。つまり論母とは本来、法と律の綱要を意味していた⁷。『根本有部律』は、論母は第一結集でマハーカーシャパが説いたものであり、それが「阿毘達磨」だと言うのである。

これについて Bhikkhu Anālayo は、パーリ中部 No.33 「大牧牛經」 (*Mahāgopālakasutta*) の記述に注目する⁸。「大牧牛經」では、愚かな牛飼いが犯す十一の過失になぞらえて比丘の十一の過失が述べられるが、そこに、阿含・ニカーヤ文献でしばしば見られる「持法者・持律者・持論母者」という表現が出てくる。これは本来「仏法と僧団の律、および、法と律の要目（論母）を把持する者」という趣旨の表現であったと考えられる。ところが漢訳『雜阿含經』卷四十七に収められた対応經典の当該箇所は、これを「經・律・論の三蔵を持する者」と読んでいるのである。

kathañ ca, bhikkhave, bhikkhu na titthaṃ jānāti? idha, bhikkhave, bhikkhu ye te bhikkhū bahussutā āgatāgamā dhammadharā vinayadharā mātikādhārā, te kālena kālaṃ upasaṅkamitvā na paripucchati, na paripanhati: “idaṃ bhante kathaṃ? imassa ko attho” ti? …… (MN No. 33 *Mahāgopālakasutta*, vol I, p. 221)

比丘たちよ、〔沐浴のための〕渡し場を知らない〔牛飼いのように愚かな〕比丘とはどのようなであるか。比丘たちよ、ここに比丘たちがいて、多聞にして阿含に通達し、法を持し、律を持し、論母を持する比丘たちのもとに適時に赴いて「尊者よ、これはどのようなですか、この意味は何ですか」と尋ねたり問いかけたりしない〔愚かな比丘〕……。

云何不知度處。謂彼不知修多羅・毘尼・阿毘曇。不隨時往到其所諮問請受、云何爲善。云何不善…… (T 99 vol II, 343a10-12)

云何が度処を知らず。謂く、彼は修多羅・毘尼・阿毘曇を知らず、隨時に其の所に往到し「云何が善となし、云何が不善となす」と諮問し、請受せず…………。

論述の構成は少々異なっているものの、「法・律・論母」が「修多羅・毘尼・阿毘曇」に置き換えられていることは明白である。『雜阿含經』

(**Samyuktāgama*) は中天竺出身の求那跋陀羅 (Guṇabhadra) が5世紀半ばに将来したと伝えられており、諸先行研究によって所属は有部であり、特に根本説一切有部と深いかわりをもつことが認められている⁹。先の「雑事」の記事とこの資料より、有部（根本有部）の阿毘達磨仏説論の根底に、阿毘達磨とは論母であり、論母は仏説である、という発想を認めうるように思う。

ではパーリ仏教の（あるいはブッダゴーサの）阿毘達磨仏説論において、論母はどのように考えられているのか。そもそもパーリ論書類（論書、註釈書および『無礙解道』『清浄道論』等）の冒頭には、しばしば論母が細目次のようなかたちで挙げられている。そこには論で議論される主題や術語、あるいは修行実践項目などが、あらかじめ簡潔な定義とともに枚挙されており、本文はその一々の項目を広釈 (vibhaṅga) する形で進む。しかもその論母は仏説から抽出されたものである。つまり論母という媒介によって、阿毘達磨と仏説は直接につながると考えることもできる。それゆえブッダゴーサは、『法集論』註釈『アッタサーリニー』のなかで、次のようなブッダの言葉を紹介する¹⁰。

mama parinibbānato aṭṭhārasa vassādhikānaṃ dvinnaṃ vassasat-
ānaṃ matthake Moggaliputtatissatthero nāma bhikkhu bhikkhu-
sahassamajjhe nisinno sakavāde pañcā ti suttasahassaṃ samodhā-
netvā Dighanikāyappamāṇaṃ Kathāvatthuppakaraṇaṃ bhājessati
ti/ Moggaliputtatissatthero pi imaṃ pakaraṇaṃ desento na attano
ñāṇena desesi, satthārā pana dinnanayena ṭhapitamātikāya desesi/
iti satthārā dinnanayena ṭhapitamātikāya desitattā sakalam
p'etaṃ pakaraṇaṃ buddhabhāsitaṃ eva nāma jātaṃ/ (*Atthasālinī*
p.4)

一五二

「私の入滅後二百十八年の後、モッガリプッタティッサという比丘が、

千人の比丘たちのうちに座し、自派の五百の経と、他派の五百の経を合して長部經典ほどの量をもつ論 (pakaraṇa) を造るであろう」と。モッガリブッタティッサ長老も、この論を説くにあたっては自身の智慧に基づいて説かず、師 (ブッダ) より与えられた論母に基づいて説いたのである。このように、師より与えられた論母に基づいて説いたから、この論はすべて仏説 (buddhabhāsita) にほかならない」

すでに述べたように『論事』はモッガリブッタティッサ長老の作と伝えられているから、客観的に見れば仏説ではない。しかしブッダゴーサは、この書物は冒頭にブッダ自身による論母を掲げ、全編そのシステムに忠実に論述されているから、実質的には仏説である、と主張する¹¹。典拠として引用されるブッダの懸記は例によって神話的なものだが、論母は仏説であるという前提に立ち、その論母の発展型であるから阿毘達磨も仏説である、という根本的な発想は有部と大きく異ならない。

また、いわゆる三十七道品 (四念処、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八正道) は、論母のなかでも修行道論の骨子となる重要な項目だが、パーリ中部經典には (論母という語は出ないが) 三十七道品をめぐる論議を「阿毘達磨」と呼ぶ箇所も見いだされる。

tasmāt iha bhikkhave, ye vo mayā dhammā abhiññā desitā, seyatth-
idaṃ: cattāro satipaṭṭhānā, cattāro iddhipādā, pañca balāni, satta
bojjhaṅgā, ariyo aṭṭhaṅgiko maggo/ tattha sabbeḥ' eva samaggehi
sammodamānehi avivadamānehi sikkhitabbaṃ/ tesaṃ ca vo,
bhikkhave, samaggānāṃ sammodamānānaṃ avivadamānānaṃ
sikkhataṃ siyaṃsu dve bhikkhū abhihiḍḍhamme nānāvādā, tatra ce
tumhākaṃ evaṃ assa: imesaṃ kho āyasmantānaṃ atthato c'eva
nānaṃ byañjanato ca nānaṃ ti: tattha yaṃ bhikkhuṃ suvacataraṃ
maññeyyātha, so upasaṅkamitvā evaṃ assa vacaniyo: āyasmantā-

naṃ kho atthato c'eva nānaṃ byañjanato ca nānaṃ, tad aminā
p' etaṃ āyasmanto jānātha, yathā atthato c'eva nānaṃ byañjanato
ca nānaṃ; mā āyasmanto vivādaṃ āpajjitthā ti/ (MN No. 103
Kintisutta, vol II, pp. 238-239)

それゆえに比丘らよ、ここに、私によって法は了知され、あなたたちに示された。すなわち四念処、四正断、四神足、五根、五力、七覚支、八正道である。これに対してすべての比丘たちは互いに和合し、互いに悦び、争うことなく、これを学ぶべきである。比丘らよ、もしあなたたちが互いに和合し、互いに悦び、争うことなく、これを学んでいるとき、二人の比丘たちに阿毘達磨における異論があったとしよう、その時、あなたたちが「かれら尊者たちの間に、意味の相違があり、文の相違がある」とこのように思ったならば、その場合には、より語句に通達しているとあなたが考える比丘のもとに赴いて次のように言うべきである「尊者たちの間に意味の相違があり、文の相違があります。それゆえここに、尊者たちの間に、意味の相違があり、文の相違がある、ということをご承知ください。尊者たちの間に異論があってはなりません」と。

教義の学習中、比丘の間に異義（阿毘達磨における異論）が生じた場合の対処として、まず一方の（より理解が優れていそうな）比丘を訪ね、異義が生じたことを自覚し、反省するよう警告する（その後、もう一方の比丘にも同様の警告をして、歩み寄りと見解の統一を促す）という方法が述べられているわけだが、それを経典が「阿毘達磨における異論」（*abhidhamme nānāvādā*）と呼んでいる点に注目したい。つまりここでは、仏説としての三十七道品に対して、弟子たちによるその解釈あるいは論議が「阿毘達磨」と呼ばれている。このような「弟子たちによる法をめぐる談論」が古くより阿毘達磨、あるいは阿毘達磨論議（*abhidhammakathā*）と呼ばれていたこと、そしてこれが後の「阿毘達磨蔵」という語の直接の語源となったのである

うことは、夙に木村泰賢に指摘されるところである¹²。そして櫻部建が言うように、歴史的にはまずこのような「法をめぐる談論」(abhidharmakathā)があって、それが盛んになり、教法の研究が進展してゆく過程で「散説された状態にある教説を統一的・組織的に把握する総合的研究の最も有力な方法」として「論母」を使う学習形式が採用されたのかも知れない¹³。

しかし阿毘達磨仏説論という立場からは、論母が先でなければならない。論母がブッダの教説から抽出された仏説だからこそ、それに基づく弟子の「法をめぐる談論」にも聖典(仏説)としての権威が保証されるのである。このような文脈において、有部は第一結集でマハーカーシャバが論母を読誦したといい、ブッダゴーサは、ブッダが後の論書の出現を予言して論母を与えたと記した。かつて赤沼智善は(木村泰賢・干潟龍祥の考察に依りつつ)三蔵の成立過程を次のように想定したが、それは以上の伝承を、近代仏教学の視点から批評的にまとめた解説として読むべきであろう¹⁴。

法(dharma; dhamma)とは教理であり、律とは比丘・比丘尼の日常の教団生活の規定のことである。この法と律は暗記に便利のように簡潔な句に纏められていたから、印度伝統の文学的用語を用いて、共に経(sūtra)と呼ばれ、更にその経の中で律を別出して経を法の換名とし、経律と称するようになり、又一方、法の要項や数目的なものを簡単に纏めたものが摩室里迦(māṭṛkā; mātikā)と呼ばれ、これも次第に法から独立に取り扱われ、後には更に仏弟子が仏説を解釈したものも、この摩室里迦に摂められ、次いでその中のやや大部のもの、一篇の書として認められるようなものが出るに及んで阿毘達磨と称せられ、経蔵律蔵と相並んで論蔵なるものを出し、茲に三蔵となったのである。(赤沼智善『仏教経典史論』1939年、復刻版『赤沼智善著作選集』第3巻、法蔵館、1981年、8頁)

4 初期有部論書の聖典性

再び『根本説一切有部毘奈耶』に戻る。先に見たように「雑事」は、第一結集において阿含と律と論母が編纂され、これが三蔵（經・律・論）となった、と伝えるが、ではその論母＝阿毘達磨とは実際にはどのような内容か。テキストの当該部分で、結集の主宰者たるマハーカーシャパは次のように解説している。

「`摩室里迦、我今自説、於所了義、皆令明顯。所謂四念処、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分、四無畏、四無礙解、四沙門果、四法句、無諍、願智及辺際定、空、無相、無願、雜修諸定、正入現觀及世俗智、苦摩他、毘鉢舍那、法集、法蘊。如是總名 `摩室里迦、」
(T1451, vol. 24, 406a-408b)

ma mo lta bu ni shes bya'i mtshan nyid rab tu gsal bar byed pa yin
te/ 'di ltar dran pa nye bar gzhang pa bzhi dang/ yang dag par spong
ba bzhi dang/ rdzu 'phrul gyi rkang pa bzhi dang/ dbang po lnga
dang/ stobs lnga dang/ byang chub kyi yan lag bdun dang/ 'phags
pa'i lam yan brgyad dang/ so so yang dag par rig pa bzhi dang/ dge
sbyong gi 'bras bu bzhi dang/ chos kyi tshig bzhi dang/ nyon mongs
pa med pa dang/ smon nas shes pa dang/ rab kyi mthar phyin pa
dang/ stong pa nyid stong pa nyid dang/ mtshan ma med pa nyid
mtshan ma med pa dang/ 'dres pa bskgoms pa'i bsam gtan dang/
mngon par rtogs pa'i mtha' las byung ba dang/ kun rdzob shes ba
dang/ zhi gnas dang/ lhag mthong dang/ chos kyi rnam grangs kyi
phung po yang dag par bsdus pa dang brtags pa ste/ 'di dag ni ma
mo lta bu zhes bya'o// (sDe dge Da 316a, Peking Ne 298b-299a)

「^レ論母、の定義をあまねく明らかなものとしよう。ここに合誦し考察した、四念処、四正断、四神足、五根、五力、七覚支、八聖道分、四無礙解、四沙門果、四法句、無諍、願智、迦際定、空空、無相無相、雜修靜慮、現觀迦および世俗智、奢摩他、毘鉢舍那、法集〔法〕蘊、それらが^レ論母、である」

これを後代の有部論書『阿毘達磨順正理論』は次のようにパラフレーズしている¹⁵。

如大尊者迦葉波言「^レ摩怛理迦、名目何等。謂四念住、広説乃至、八支聖道、四正行、四法迹、四無礙解、空空、無願無願、無相無相、諸現觀迦、諸世俗智、雜修靜慮、無諍、願智、返際定智、止觀等法及『集異門』『法蘊』『施設』。如是等類、一切總謂^レ摩怛理迦、」(T1562, vol. 29, 330b)

『根本有部律』の記事によれば、カーシャパが具体的に論母 (mātṛkā) として挙げたのは、三十七道品と四沙門果と四無碍解、諸々の三昧門や智慧といった項目に加え、「法集」と「法蘊」であったという。『順正理論』はこの「法集・〔法〕蘊」(chos kyi rnam grangs kyi phung po, dharmaparyāyaskandha) という語を「集異門と法蘊」つまり説一切有部最初期の論書である『集異門〔足〕論』(Saṃgītīparyāya) と『法蘊〔足〕論』(Dharmaskandha) であると解釈しており、さらに『施設論』(Prajñapti) の名も加えている。このように説一切有部の伝承は、論母のリストに最初期の論書の標題を組み込んでいる。また、いわゆるアショーク王伝にもこの箇所と並行する記事があるので、これも併せて参照してみよう。

摩訶迦葉復思惟「我等自説^レ智母、」是時迦葉、語諸比丘「云何説^レ智母、謂四念処、四正勤、四如意足、五根、五力、七覚、八正道、四辯、無諍智、願智、悉皆結集、法身、制説、寂靜見等、是説智母。(『阿育王經』卷六、T2043, vol. 50, 152a)

この「悉皆結集、法身、制説」も『順正理論』の「集異門・法蘊・施設」によく対応する¹⁶。

『集異門足論』『法蘊足論』（以下『集異門論』『法蘊論』と表記する¹⁷）および『施設論』の三論は、いわゆる六足論のなかでは初期グループに大別される。これらは相互に発達度合いの違いは認められるものの、(1) いずれも経典註釈もしくは註釈的経典の延長線上に属し、(2) 作者はいずれも釈尊の高弟たちとされており、(3) 冒頭は経典と同様「如是我聞」より始まる、という共通点をもつ¹⁸。このような、より「仏説」と呼ばれるにふさわしい形態をもっているがゆえに、これら三論書は、有部の論母＝論藏説を補強するため、第一結集時に編纂された論母のリストに加えられたものと考えられる。

(1) について補足すれば、形態的に最も古い『集異門論』(*Samgītipariyāya*) は、それ自身が註釈的性格をもつ長編経典「衆集経」(T1『長阿含経』No.9「衆集経」；パーリ長部 No.33 *Samgītisutta*; T12『大集法門経』)の増広・改訂版であり、『法蘊足論』は、内容的には有部独自の修行道体系の構築を志しながらも¹⁹、外面的には三十七道品の枠組みを可能な限り堅持して、阿含・ニカーヤ以来の伝統に忠実たらんとしている。最後の『施設論』は少々事情が複雑である。この論書は、現存テキストとしては「世間施設」「因施設」「業施設」のチベット語訳と「因施設」の一部の漢訳、それに断片的な梵本が知られているほか、いまは失われた「随眠施設」など、他の「施設」もかつて存在したことが、関連文献などに言及されている²⁰。そしてこれらの資料によれば、『施設論』は本来「世間施設」のみが独立した文献として存在していたが、後に「因施設」「業施設」等々の「施設」が増広され、全体的に論としての首尾が整えられ、結果的には全体が『施設論』あるいは『阿毘達磨大論』等という総称で呼ばれるようになった、と推察される²¹。その意味では単純に経典註釈の延長にあるとは言いきれないが、しかし少なくとも「世間施設」単体に限っていえば、「世記経」(T23『楼炭経」；T1『長

阿含経』No.30「世記経」；T24『起世経』；T25『起世因本経』）の増広・改訂版を原型として成立しており、その意味でここでは『集異門論』『法蘊論』と同じ最初期論書のグループに入れる。

(2) については、インド系註釈文献と中国に伝えられた伝承とに食い違いが見られることは広く知られている。ヤショーミトラの俱舎論註によれば『集異門論』がカウシュティラ (Kauṣṭhila)、『法蘊論』がシャーリプトラ (Śāriputra)、『施設論』がマウドガルヤーヤナ (Maudgalyāyana) の作であり (Wohlgihara ed. *Abhidharmakośavyākhyā*, p.11)、玄奘門下の普光『俱舎論記』(T 1821, vol. 41, 8b) や法宝『俱舎論疏』(T 1822, vol. 41, 466b) によれば『集異門論』がシャーリプトラ (舍利子)、『法蘊論』がマウドガルヤーヤナ、『施設論』がカーティヤーヤナ (Kātyāyana) の作であり、『大智度論』(T 1509, vol. 25, 70a) によれば『集異門論』と『法蘊論』が「諸論師作」で、『施設論』がマウドガルヤーヤナ作である。しかしこれら初期論書は、多くの仏弟子たちによる「法をめぐる談論」の伝統から生まれた作品であるから、そもそも厳密な意味で作者を特定することはできない。むしろここでは、どの伝承が正しいかということよりも、いずれも経典にその名が見える釈尊の高弟たちの名を挙げて、テキストの起源を釈尊まで遡らせ、聖典としての権威を強調する、という共通の姿勢をもっている点を重視しておきたい。

そして (3) に関連しては『十誦律』の記述が示唆的である。先に触れたように有部の『十誦律』巻六十は、第一結集がどのように行われたかをかなり具体的に描写している。それによれば、ウパーリによる律の結集が終わった後に、マハーカーシャパに促されてアーナンダが修妬路 (sūtra) と阿毘曇 (abhidharma) の誦者となり、高座に上る。アーナンダが「このように私は聞いております、ある時、私はバラナシの仙人住処の鹿野苑に居られました」(如是我聞一時仏在波羅奈仙人住処鹿林中) と語りだすと、その場に

居合わせた五百の比丘は、アーナンダの言葉に在りし日の釈尊を想い出し、みな感極まって地にひれ伏し落涙する。その様子を見たマハーカーシャパは「今後、一切の經・律・論は、必ず冒頭で『如是我聞一時²²』と称することにしよう」（從今日一切修妬路、一切毘尼、一切阿毘曇、初皆称『如是我聞一時』）と提案し、受け入れられるのである（T 1435, vol. 23, 448a-b）。要するに、仏説はすべからく「如是我聞」で始まるべしとの宣言が行なわれているわけだが、それが經藏だけではなく論藏にまで及んでいる点が注目される。そして經藏の結集が終わった後、論藏の結集の様子は、次のように記されている。

長老摩訶迦葉、復問阿難「仏何処始説阿毘曇？」阿難答言「如是我聞。一時仏在舍婆提、爾時仏告諸比丘『若人五怖・五罪・五怨・五滅。是人五怖・罪・怨故、死後譬如力士屈伸臂頃、墮於地獄。何等五。一者殺、二者偷、三者邪淫、四者妄語、五者飲酒。若人五怖・五罪・五怨・五滅、是人五怖・罪・怨・滅故、死後譬如力士屈伸臂頃、生於天上。何等五。一者不殺怖罪怨滅、不偷・不邪淫・不妄語・不飲酒。亦如是怖・罪・怨・滅。』長老摩訶迦葉、問阿若憍陳如「如阿難所説不？」答言「長老迦葉。我亦如是知。如阿難所説」次問長老均陀、次問十力迦葉、乃至、次第問五百阿羅漢、末後問優波離「如阿難所説不？」答言「長老迦葉。我亦如是知。如阿難所説」長老優波離、問摩訶迦葉「爾不？」答言「実爾」如是一切阿毘曇集已。（T 1435, vol. 23, 449a-b）

尊者マハーカーシャパはアーナンダに問うた「ブッダはどこで最初に論（abhidharma）を説かれたのですか？」アーナンダは答えた「このように私は聞いております。ある時ブッダはシュラーヴァスティーに居られました。その時ブッダは諸々の比丘たちに告げられました。『もし人に五怖・五罪・五怨・五滅あれば、その人は五怖・罪・怨ゆえに死後、力士が肘を屈伸するほどの間に地獄に墮ちる。どのような五かといえば

一に殺生、二に偷盜、三に邪淫、四に妄語、五に飲酒である。もし人に五怖・五罪・五怨・五滅あれば、その人は五怖・〔五〕罪・〔五〕怨の滅ゆえに死後、力士が肘を屈伸するほどの間に天上に生ずる。どのような五かといえ、一に不殺生という怖・罪・怨の滅であり、二に不偷盜、三に不邪淫、四に不妄語、五に不飲酒である。」尊者マハーカーシャパはカウンディンニャ（橋陳如）に「アーナンダの説いたとおりでよろしいか否か？」と問うた。〔カウンディンヤは〕「尊者マハーカーシャパ様、私もそのとおりと承知しております。アーナンダの説いたとおりです」と答えた。〔カーシャパは〕次いでチュンダ（均陀）、次いでダシャバラカーシャパ（十力迦葉）と、次第に五百比丘に問い、最後にウパーリに「アーナンダの説いたとおりでよろしいか否か？」と問うた。ウパーリは「尊者マハーカーシャパ様、私もそのとおりと承知しております。アーナンダの説いたとおりです」と答えると、マハーカーシャパに「よろしいか否か？」と問い〔カーシャパは〕「まことによろしい」と答えた。このようにして、一切のアビダルマが集成された。

『十誦律』は弗若多羅と鳩摩羅什の共訳とされるが²³、羅什訳の『大智度論』卷二にもこれと同内容の記述が見える（T1509, vol. 25, 69c）。そしてここにアーナンダが最初に読誦する「阿毘達磨」は、世尊がシュラーヴァスティーで五犯戒について説くというもので、言うまでもなく現存漢訳『法蘊足論』卷一の冒頭（T 1537, vol. 26, 453c）と照応する。『十誦律』は、『法蘊論』も（そしておそらくは『集異門論』『施設論』も）まさに阿含とまったく違わぬ仕方では聖典として結集された、と伝説しているのである。

これまでの考察をまとめれば以下のとおりである。有部は最初期の論書で

ある『集異門論』『法蘊論』『施設論』を、第一結集の際に経蔵とともに結集された「仏説」として伝持してきた。なぜなら、これらのテキストは、弟子たちが仏説を組織的・体系的に学習するために編纂されたもので、素材となる言説はすべて仏言そのものである、と信じられていたからである。その起源は教義体系を要目（論母）にまとめこれを学習する「法をめぐる談論」（abhidharmakathā）の伝統にあり、ゆえに一部の伝承では、第一結集で結集された「論蔵」とは「論母」のことであるという伝承も生まれ、『集異門論』『法蘊論』『施設論』も論母の一種、あるいはその発展型として位置づけられた。

しかしこのような教説の分析と理論体系化の傾向は以降も発展し続け、さらに新たな論書が作成され、そのうちすぐれたものは論蔵に加えられた。そのため結集伝説や論母をたよりに阿毘達磨蔵を「仏説」と言い切ることは困難になっていく。そこで考え出されたのが、『大毘婆沙論』の「法爾」説や「法隠没」説のような洗練された（あるいは理論的な）阿毘達磨仏説論であったのだろう。

他方、パーリ上座部では、史書『ディーパヴァンサ』や『マハーヴァンサ』において、第一結集では法と律の二蔵だけが編集されたことだけが語られ、論の結集は伝えられていない。おそらくこれが古伝承だったのであろうが、ブッダゴサがこれを再解釈して以来、パーリ伝でも阿毘達磨仏説論が定着した。

以上、本稿では初期論書が本来、いわば準经典的なテキストであったことを、第一結集伝説と阿毘達磨仏説論の関係に基づいて考察した。そしてここから、では一方で阿含・ニカーヤ文献に収められた註釈的經典は、初期論書とどう区別されるのか、つまり阿含は何を基準に阿含と見なされるか、という本稿冒頭の問いが再び喚起される。たとえば「世起経」は漢訳『長阿含経』第四分のすべてを占めるが、『長阿含経』は本来、パーリ長部と同じく三分

よりなっており、第四分「世起経」は最も後代に阿含に編入されたと考えられている²⁴。このような後発の經典は、本稿の阿毘達磨仏説論を適用するなら、ほとんど論書と呼んでも差し支えないようにも思えるが、にもかかわらず、「世記経」は経であり、『世間施設』は論とされる。初期論書と同様に編集・改訂・増広の手を施され、長編化された經典は、ほかにも『長阿含経』に収められているが、それらはなぜ「経」とどまり「論」と呼ばれるまでに至らなかったのか。本稿が明らかにしたとおり、「如是我聞」に始まり經典形式をとっている、という理由だけでは十分ではない。これについては機会を改めて考察したい。

※パリー聖典は P. T. S 版、漢文典籍は「SAT 大正新修大蔵経テキストデータベース」に拠った。

註

- 1 たとえば『大智度論』は「有部の六分阿毘曇（六足論）の第三分である「世処分」八品（すなわち『世間施設』は目連の作である）（有人言。六分阿毘曇中。第三分八品之名分別世処分。是目犍連作）という説を紹介しながら、その「世処分」について、割注で「これは『樓炭経』（『世起経』）を六分阿毘曇の第三分と作したものである」（此是樓炭経作六分中第三分）という解説をつけている（T 1509 vol. 25, 70a）。この記述においても、経から論へという発展過程はほとんどシームレスに考えられている。
- 2 本稿では「説一切有部」の語を広義で用いる。系統の異なりに応じて『十誦律』を用いる「説一切有部」と、『根本説一切有部毘奈耶』や『雜阿含経』を用いる「根本説一切有部」を呼び分けることはあっても、広い意味では同じ「説一切有部」所属という前提に立つ。榎本文雄「根本説一切有部」と「説一切有部」『印度学仏教学研究』第 47 卷 1 号、1998 年；榎本文雄「根本説一切有部」の登場」神子上恵生教授頌寿記念論集『インド哲学仏教思想論集』永田文昌堂、2004 年；八尾史「根本説一切有部」という名称について『印度学仏教学研究』第 55 卷 2 号、2007 年。
- 3 『島史』『大史』には、アショーカ王の仏教優遇によって生活に窮した外道たちが、仏教僧を装ってサンガに入り込み、邪説を主張したために布薩が行なえなくなった、そこで第三結集が開催され、モッガリプッタティッサが正しい教

義を示すべく『論事』を編纂した、という来歴が伝えられる。しかし平川彰は、アショーク王が仏教以外の沙門を冷遇したとは考え難いこと、また『論事』で批判される異説には、アショーク王よりも後に成立した部派の教義が数多く含まれること、などを根拠に、この伝承そのものの信憑性を疑う。平川「第三結集と論事（*Kathāvatthu*）の問題点」（『平川彰著作集第2巻 原始仏教と阿毘達磨仏教』第一章 仏滅年代論、1991年、春秋社）参照。

- 4 本庄良文「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論一法性、隠没経、密意」『印度学仏教学研究』第38巻1号、1989年；藤田祥道「大乘仏説論から見た仏説の意味」『日本仏教学会年報』第76号、2010年。
- 5 和訳は及川真介『仏の真理のことは註 ―ダンマパダ・アッタカター―（三）』春秋社、2016年、321-323頁。考察はPeter Skilling, "Dharma, Dhāraṇī, Abhidharma, Avadāna: What Was Taught in Trayastrimśika" *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, 11, 2008; Bhikkhu Anālayo, *The Dawn of Abhidharma*, (Hamburg Buddhist Studies 2) Hamburg University Press, 2014, p. 165; 清水俊史「パーリ上座部における阿毘達磨の因縁と仏説論」『インド学チベット学研究』第19号、2015年を参照。
- 6 阿含が結集されなかったわけではなく、四阿含と三蔵（律蔵・雑蔵・阿毘達磨蔵）が結集されたと言っているのである。四阿含は蔵（piṭaka）には包摂されていない。この扱いは意図的なものであろうか、あるいは『四分律』が第一結集の記事に阿毘達磨蔵を加えた際、なんらかの過剰修正が行われたためとすべきであろうか。Bhikkhu Anālayo, *The Dawn of Abhidharma*（前註5）p. 19 参照。
- 7 櫻部建『俱舎論の研究 界・根品』1969年、法蔵館、24-26頁。
- 8 Bhikkhu Anālayo, *The Dawn of Abhidharma*,（前註5）21-22頁。
- 9 榎本文雄「Udānavarga 諸本と雑阿含経、別訳雑阿含経、中阿含経の部派帰属（『印度学仏教学研究』第28巻2号、1980年）を参照。なお平岡聡「『雑阿含経』と説一切有部の律蔵」（『印度学仏教学研究』第51巻2号、2003年）の比較検討によれば、『雑阿含経』の細部表現は、『十誦律』よりは『根本有部律』に近く、さらに同じ『根本有部律』でも梵本より漢訳本に近いという。
- 10 佐々木現順『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、1960年、122頁。
- 11 厳密に言えば、パーリ上座部の伝統で、仏弟子の言葉が「仏説」と認められるためには、ここに挙げた「仏による論母が置かれていること」「一切智性智にかなった分別がなされていること」という二点に加え、もう一点「最後に仏陀が随喜して認可を与えていること」という条件を満たさなければならず、その意味で『論事』を仏説と主張するにはさらなる解釈が必要とされた。

Toshifumi Shimizu, (清水俊史) The Doctrinal Canonization of the Kathāvatthu 『印度学仏教学研究』第 63 巻 3 号、2015 年) および清水俊史「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」(『佛敎大学仏敎学会紀要』第 20 号、2015 年) を参照。

- 12 木村泰賢「阿毘達磨の起源とその成立」『木村泰賢全集第四巻 阿毘達磨論の研究』丙午出版社、1922 年(再刊)大法輪閣、1968 年、30-32 頁。
- 13 櫻部建『俱舎論の研究 界・根品』1969 年、法蔵館、28-29 頁。
- 14 赤沼自身が明記しているように、この記述は木村泰賢・干潟龍祥の考察に依拠している。「律(Vinaya)とは日常生活の規定なり。法は後にその中よりその要項を暗記に便ならしむべく簡単に集められたるもの生じ、是を Mātṛkā (論母) と称し、説法をそのまま誦せるものとしての経より次第に独立するに至りしが、又仏弟子が仏説を解釈せるものも多く出で、それ等は皆 Mātṛkā の中に入れられ、ついでその中にやや大部のもの、一篇の書として認めらる可きものの出づるに至りて、そは Abhidhamma (法に関するもの、法に対する解釈の意、華 Abhidharma) 即ち論と称せられ、従来の Mātṛkā もその中に入れられてここに律蔵経蔵の外に論蔵なるものを出して三蔵(Tipitaka 華 Tripiṭaka) となる」(木村泰賢・干潟龍祥「結集史分派史考」『国訳大蔵経 論部』第 13 巻付録、大蔵出版、1921 年)
- 15 スティラマティの俱舎論註『俱舎論実義疏』は、『順正理論』のこの箇所を引いた後に「Saṃgitiparyāya (集異門) は経に包摂されるべきではないのか。もし論=論母であるというなら、なぜここに『発智論』なども言及されないのか」という趣旨の議論を行なっているようであるが(Peking To 29b-30a) 筆者にはよく理解できなかった。小谷信千代(研究代表者)他「新出梵本『俱舎論安慧釈』(界品) 試訳」『大谷大学真宗総合研究所紀要』第 26 号、2009 年、27 頁(この研究は近年ボタラ宮から発見されたサンスクリット原典に基づく和訳だが、訳文のみである。現時点では梵文テキストは未公開である点に注意されたい)。
- 16 同経の異訳においては、この部分がさらに変化している。
尊者迦葉、作是念「我今當自誦『摩得勒伽藏、』」即告諸比丘「『摩得勒伽藏、者、所謂四念処、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺、八聖道分、四難行道、四易行道、無諍三昧、願智三昧、増一之法、百八煩惱、世論記、結使記、業記、定慧等記。諸長老、此名『摩得勒伽藏、』」(『阿育王伝』巻四、T2042, vol. 50, 113c)

『順正理論』で「集異門・法蘊・施設」とされていた箇所が、今度は「増一之法、百八煩惱、世論記、結使記、業記、定慧等記」となっている。これまでの記述との対応で考えると「増一之法」は『集異門論』、「百八煩惱」は(やや苦しい解釈になるが)有部論書としては初めて本格的な随眠論(雜事品第十六)

を説く『法蘊論』、そして続く「世論記」は『世間施設』となる。続く「結使記、業記、定慧等記」も、「世論記」と同様「記」を「施設 (prajñapti)」と見なせば、「結使記」は「随眠施設」、「業記」は「業施設」、「定・慧等記」は「定施設」や「慧施設」と解釈することができる（印順『説一切有部為主的論書與論師之研究』正聞出版社、1968 年、138-139 頁）。ただしこのうちテキストが現存するのは「世間施設」と「業施設」のみである。有部の『施設論』は現在「世間施設」「因施設」「業施設」の三篇しか知られていないが、他にも多くの「施設」が存在していたであろうことについては、すでに指摘されたとおりである。すなわち、木村泰賢は、『大毘婆沙論』に引用される『施設論』引用断片を精査し、明らかに現存する三篇に収まらない内容の記事が含まれているところから、これ以外に「煩惱品・智品・定品・雜品」などがあった可能性を示唆する（木村泰賢「施設足論 (Prajñaptisāstra) の考証」『木村泰賢全集 第四卷 阿毘達磨論の研究』丙午出版社、1922 年、(再刊) 大法輪閣、1968 年、170 頁)。また本庄良文は俱舍論注釈書『ウパーイカー』に、「随眠施設」「名色施設」への言及があったことを報告する（本庄良文『『随眠施設』『名色施設』—有部『施設論』の未知なる構成要素—『印度学仏教学研究』第 47 卷 1 号、1998 年）。

- 17 いわゆる六足論の「足」の字は本来の標題にはなかったと思われる。福田琢『『施設論』『品類足論』の原題について』『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、2005 年。
- 18 以上の指摘は、牧達玄「阿毘達磨六足論再考の為の二三の問題 (二)」(『印度学仏教学研究』第 22 卷 2 号、1974 年) の考察に拠るところが大きい。
- 19 田中教照『『法蘊足論』における修行道論』『初期仏教の修行道論』山喜房仏書林、1993 年。
- 20 前註 15 所載の木村泰賢「施設足論の考証」および本庄良文『『随眠施設』『名色施設』』参照。
- 21 青原令知はこの「阿毘達磨大論」という呼称の成立について、本稿の主題にとって示唆的な、次のような推定を述べている「仏滅以来、仏教の伝承聖典は長らく経と律のみであり、アビダルマという研究姿勢はあっても「論」という聖典は存在しなかった。初期論書である『集異門足論』や『法蘊足論』『世間施設』も、成立当初はあくまで経への注釈・解説として着手されたものであり、論を編むという意識は希薄というより皆無だったに違いない。しかしその増広あまりに過度になり、「経」の範疇に収めきれなくなったとき「論」という聖典の一部門が別立された。「アビダルマ大論」の名称は、それを初めて宣言した言葉であり、その名を冠する『因施設』と『業施設』は当初から「論」を目論んで著された最初の文献といえるのではなかろうか」(青原令知『『業施設』和訳研究 (2) —第 1 章第 2 節～第 2 章—』『仏教学研究』第 68 号、2012 年、22

頁。

- 22 経典の冒頭句を「如是我聞」の四字ではなく「如是我聞一時」の六字で一句と見なす解釈の伝統については、船山徹「「如是我聞」か「如是我聞一時」かー六朝隋唐の「如是我聞」解釈史への新視覚ー」（『法鼓佛學學報』第一期、2007年）を参照されたい。
- 23 ただし『高僧伝』卷二によれば、羅什は『十誦律』を五十八卷まで訳したところで没しており、結集記事を含む第六十卷は、後に卑摩流支（Vimalākṣa）によって増補された部分であるという。吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝（一）』岩波文庫 2009 年、184 頁。『十誦律』と次にみる根本説一切有部律雜事との関係については井上博文「十誦律の結集記事の問題」（『印度学仏教学研究』第 60 卷 1 号、2011 年）を参照。
- 24 あるいは経典それ自身が「準論書」的なテキストであったというべきか「阿含は、原初の仏教の教義的伝承であり、そのアビダルマ的集大成である。だからそれは本来「アビダルマ的傾向」にあるものであり、やがて必然的にアビダルマ論書の成立・発展に連って行くのである」櫻部建『俱舍論の研究』（前註 7）32 頁。
- 25 前田惠學『原始仏教聖典の成立史的研究』1964 年、（再刊）『前田惠學集』別巻 1、山喜房仏書林、2006 年、第三篇第二章「四部四阿含原型の成立」参照。