

小部の成立を再考する

——説一切有部との比較研究——

馬場 紀寿

(目次)

1. 問題設定
2. 説一切有部文献の三蔵と韻文文献リスト
3. 『大毘婆沙論』における四阿含と韻文文献
4. 説一切有部における正典の不在
5. 上座部大寺派の小部にかんする論点
6. 資料 (A) の解釈
7. 資料 (B) の解釈
8. 資料 (C) の解釈
9. 資料 (D) の解釈
10. 小部成立の下限年代
11. 結論

1. 問題設定

スリランカの上座部大寺派が伝承したパーリ語の三蔵は、律蔵 (Vinayaṭṭakā)・経蔵 (Suttantapīṭakā)・論蔵 (Abhidhammapīṭakā) から成る。このうち、経蔵は『長部』 (*Dīghanikāya*)、『中部』 (*Majjhimanikāya*)、『相応部』 (*Samyuttanikāya*)、『増支部』 (*Anguttaranikāya*) という所謂「四部」と、それ

に経蔵の中で最大の集成である小部 (*Khuddakanikāya*) を加えた「五部」から成る。三蔵の形成過程に関しては, Lamotte (1956)(1957)(1958), 前田 (1964), von Hinüber (1978)(1996: § 85, § 119, § 129, § 151, § 156), Collins (1990), Norman (2006: 171–194) などの先行研究で論じられてきたが, 三蔵のどの部分が最後に成立したかについては見解が分かれていた。

これに対し, 馬場 (2008: 155–253) は, パーリ註釈文献における三蔵の構成への言及の網羅的な調査に基づいて, 小部こそ三蔵の中で最後に追加された集成であると結論した。経蔵の小部は, 律蔵の付随や論蔵の七論よりも成立が遅いことを明らかにしたのである。この結論に今も変更はないが, 上座部大寺派に焦点を当てていた拙著では, 他部派の文献を十分に調査することはできなかった⁽¹⁾。古代インド仏教史の中に上座部大寺派の仏典伝承を位置づけるには, 他部派の仏典伝承と比較する必要がある。

そこで, 本稿は, 紀元前後から数世紀に渡って, 北インドで大きな勢力を持ち, 膨大な文献を残した説一切有部を取り上げて, 仏典の伝承形態を調査し⁽²⁾, その成果を踏まえて上座部大寺派の小部の成立について再考したい。

2. 説一切有部の三蔵と韻文文献リスト

説一切有部の文献において三蔵の概要を示すのは、『十誦律』『薩婆多毘尼毘婆沙』と『根本説一切有部律』である。『十誦律』は, 第一結集記事において, 三蔵のうち, 律蔵の冒頭 (第一波羅夷), 経蔵の冒頭 (『相応阿含』の「転法輪経」), そして, 論蔵 (阿毘曇) の冒頭 (『法蘊論』の冒頭) を引用するが, 各蔵の詳細を説明せず, 阿含の順序にも触れない⁽³⁾。『薩婆多毘尼毘婆沙』は, 三蔵について律蔵, 論蔵 (阿毘曇蔵), 経蔵の順で, そのうち, 経蔵について『増一阿含』『中阿含』『相応阿含』『長阿含』の順で言及するが, 各蔵, 各阿含の詳細を説明しない⁽⁴⁾。

『根本説一切有部律』は、第一結集記事において、漢訳⁽⁵⁾・チベット訳⁽⁶⁾ともに、経蔵・律蔵・論蔵から成る三蔵を示し、経蔵については『相応阿含』『長阿含』『中阿含』『増一阿含』から成ることを示し、律蔵については波羅夷に始まる経分別、出家事に始まる諸事 (vastu)、その後続く *Nidāna, *Muktaka などから成る律蔵の構成を説明する。さらに、マートリカー (*mātrkā, ma mo lta bu, 摩窒里迦) の結集を説く。経・律と並んでアビダルマ (*abhidharma, chos mngon, 阿毘曇) とも呼んでいるから、このマートリカーがアビダルマを指すことは間違いないが、特定の文献名には全く触れない⁽⁷⁾。

説一切有部の現存文献のうち、三蔵の概要を説明するのは以上の三文献であるが、このうちのいずれも、三蔵全体の詳細な構成と範囲を明示していない。『十誦律』と『薩婆多毘尼毘婆沙』と『根本説一切有部律』で言及される三蔵の順序もそれぞれ異なっている。また、経蔵の阿含の順序は、『十誦律』には説かれず、『薩婆多毘尼毘婆沙』と『根本説一切有部律』とでは一致しない⁽⁸⁾。この点で、説一切有部には三蔵の構成と範囲を定めたリストは共有されていなかったと考えられる。

他方、『十誦律』『薩婆多毘尼毘婆沙』『根本説一切有部律』が経と律とアビダルマを三蔵だと見なしていること、そして、『薩婆多毘尼毘婆沙』『根本説一切有部律』が経蔵を四阿含だと見なしていたことは疑いない。ところが、説一切有部の三蔵には、四阿含に収録されていない韻文文献が引用され、書名が言及される。『相応阿含⁽⁹⁾』『集異門論⁽¹⁰⁾』では、*Pārāyana* がブツダの教説として引用される。また、『相応阿含』『十誦律』『根本説一切有部律』は、**Pārāyana* などの韻文文献のリストを示す。関連文献も加えると十例以上あるが⁽¹¹⁾、以下の三種に分類できる。

① アヌルツダの法句読誦

説一切有部の『相応阿含』漢訳の一経、『雑阿含』(1321)では、アヌルツダ

という比丘が八種の韻文文献を唱える⁽¹²⁾。ところが、同じ説一切有部の『別訳雑阿含』(320)では、アヌルッダが四種の韻文文献しか唱えない⁽¹³⁾。パーリ『相應部』の対応経(SN Sagāthavagga 10.6)にいたっては、アヌルッダは「法の諸詩節を唱えた⁽¹⁴⁾」のであって、特定の経典名すら挙がらない⁽¹⁵⁾。

これら三経は、いずれも、アヌルッダが唱えたことを散文と韻文の両方で説明している。パーリ『相應部』では散文と韻文ともに一致して「法の諸詩節を唱えた」とあるのに対し、説一切有部の『相應阿含』では散文において一連の韻文文献を唱え、韻文において「法句偈(法の諸詩節)」を唱えたことになっている。散文と韻文が合致するパーリ『相應部』が元来の形を残しているとすれば、この箇所はもともと韻文文献名への言及がなかったのだが、説一切有部の『相應阿含』では韻文文献名が列挙され、それがリスト化したことになる。

【表1】

SN	『別訳雑阿含』	『雑阿含』
dhammapadāni	1.*Dharmapada 2.*Pārāyaṇa 3.*Sthaviragāthā 4.*Arthavargīya	1.*Udāna 2.*Pārāyaṇa 3.*Satyadrś 4.*Sthaviragāthā 5.*Sthavirīgāthā 6.*Śailagāthā 7.*Arthavargīya 8.*Munigāthā

②コーティーカルナ説話

『根本説一切有部律』の皮革事(Carmavastu)には、ブツダの前で韻文文献を唱えるコーティーカルナ(Koṭīkarṇa)という比丘の物語がある⁽¹⁶⁾。ギルギット写本⁽¹⁷⁾とチベット訳⁽¹⁸⁾では、この比丘は八種の韻文文献を唱えるのだが、*Divyāvadāna*では唱えるのは六文献であり⁽¹⁹⁾、『十誦律』では、わずか二文献である⁽²⁰⁾。『大毘婆沙論』に引用されるコーティーカルナ説話でも、文献名が

挙げられるのは二、三にとどまる（『大毘婆沙論』新訳と『十誦律』が挙げる文献は全く合致する）⁽²¹⁾。『根本説一切有部律』漢訳に至っては、特定の文献が挙げられることなく、ただ「経」を唱えたとだけある⁽²²⁾。また、他派の律の対応箇所では、パーリ律⁽²³⁾でも『五分律⁽²⁴⁾』『四分律⁽²⁵⁾』『摩訶僧祇律⁽²⁶⁾』でも、『義品』のみが誦されている。

このように、『根本説一切有部律』の漢訳には「経」とのみあること、『十誦律』や『大毘婆沙論』では二、三の文献名にとどまること、他派の律では『義品』のみが説かれることから、もともと韻文文献のリストは存在せず、「経」とあった、または単独の韻文文献名があったこの箇所⁽²⁷⁾に、韻文文献名が列挙されるようになり、それがリスト化したと考えられる⁽²⁸⁾。

【表 2】

『根本』漢訳	『十誦律』	『婆沙』旧訳	『婆沙』新訳	<i>Divyāvadāna</i>	『根本』藏訳	『根本』梵本
sūtrāni	*Pārāyaṇa *Satyadr̥ṣ	*Udāna *Pārāyaṇa *Arthavargīya	*Pārāyaṇa *Satyadr̥ṣ	Udāna Pārāyaṇa Satyadr̥ṣ Śailagāthā Munigāthā Arthavargīya	Udāna Pārāyaṇa Satyadr̥ṣ Śailagāghā Munigāthā Sthaviragāthā Sthavirīgāthā Arthavargīya	Udāna Pārāyaṇa Satyadr̥ṣ Śailagāthā Munigāthā Sthaviragāthā Sthavirīgāthā Arthavargīya

③『根本説一切有部律』の二つの説話

『根本説一切有部律』の薬事 (Bhaiṣajyavastu) にあるプールナ (Pūrṇa) 説話には、五百人の商人が一連の韻文文献を唱える場面がある⁽²⁹⁾。ここで、一連の韻文文献は歌 (gītā) ではなく、「これはブツダの言葉 (buddhavacana) だ⁽³⁰⁾」と商人たちは言う。同じく『根本説一切有部律』の諍事 (Adhikaraṇavastu) にあるマーティカー (Māṭikā) 説話では、シュラーヴァスティーから来た商人たちが一連の韻文文献を唱えて⁽³¹⁾、「我々はブツダの言葉

(buddhavacana) を唱えた⁽³²⁾』と述べる。『根本説一切有部律』は、商人の口を借りて⁽³³⁾、これらの韻文文献が仏説であると主張しているのである。これらの二つの物語は、説一切有部の『十誦律』(T1435)や他部派の律文献であるパーリ律、『五分律』(T1421)、『摩訶僧祇律』(T1425)、『四分律』(T1428)には収録されていない。このことは、これら二つの物語がもともと律に入っておらず、ある段階で『根本説一切有部律』に挿入されたことを示している。

【表3】

	Pāli Vin	T1421	T1425	T1428	T1435	『根本』
プールナ説話	∅	∅	∅	∅	∅	葉事
マーティカー説話	∅	∅	∅	∅	∅	諍事

結集記事で律蔵にも経蔵（四阿含）にもマートリカー（アビダルマ）にも位置づけられていない一連の韻文文献を『根本説一切有部律』が「ブツダの言葉 (Buddhavacana)」と呼ぶことは、本書において「ブツダの言葉」として認められた文献が三蔵（結集仏典）に限定されなかったことを示している⁽³⁴⁾。Lamotte(1957: 348)は韻文文献群がブツダの言葉か否かが疑問だったので阿含に含まれなかったと論じたが、『根本有部律』はこれらの韻文文献を「ブツダの言葉」として承認しているのである。

説一切有部文献における韻文文献リストは、以上①②③の三種に分類できる。いずれにおいても、韻文文献のリストがもともと存在していなかったところに、韻文文献名が列挙されてリスト化した、あるいはリストを含む物語が挿入されたものである。八種の韻文文献を挙げるリストは『相応阿含』の五世紀の漢訳に確認でき、概して『根本説一切有部律』のサンスクリット写本とチベット訳にもあるから、遅くとも五世紀には八種の韻文文献を挙げるリストが作られ、『根本説一切有部律』のギルギット写本やチベット訳に継承されたことが

分かる。

3. 『大毘婆沙論』における四阿含と韻文文献

『大毘婆沙論』は、説一切有部のアビダルマについてのみならず、説一切有部の經典についても豊富な情報を提供してくれる⁽³⁵⁾。四世紀の漢訳、『鞞婆沙論』は「四阿鎔⁽³⁶⁾」、五世紀の漢訳、『阿毘曇毘婆沙論』は「四阿含⁽³⁷⁾」、七世紀の漢訳、『阿毘達磨毘婆沙論』は「四阿笈摩⁽³⁸⁾」に言及するが、「五阿含」に言及することはない。

他方で、『大毘婆沙論』は、四阿含に収録されていない韻文文献を引用し、韻文文献名に言及する。『大毘婆沙論』の五世紀の漢訳は、「波羅延 (*Pārāyana)⁽³⁹⁾」「衆義經 (*Arthavargīya)⁽⁴⁰⁾」「優陀那 (*Udāna)⁽⁴¹⁾」「法句經 (*Udānavargīya)⁽⁴²⁾」に言及する。同様に、七世紀の漢訳も、「波羅衍拏 (*Pārāyana)⁽⁴³⁾」「衆義品 (*Arthavargīya)⁽⁴⁴⁾」「鄔陀南頌 (*Udānavargīya)⁽⁴⁵⁾」に言及し、「見諦經 (*Satyadrś)⁽⁴⁶⁾」にも触れる。本庄 (2010: 176) が明らかにしたように、『大毘婆沙論』がアビダルマは仏説であると主張する際に、*Arthavargīya (旧訳では「衆義經」、新訳では「義品」) を引き合いに出す (T1546, 28.1c, T1545, 27.1a)。これは *Arthavargīya が仏説であることを前提とした内容であるから、『大毘婆沙論』がこれらの韻文文献を仏説として認めていたことが分かる。

『大毘婆沙論』の上記の傾向は、その後の毘婆沙師に継承されたようである。『順正理論』は、「四阿笈摩⁽⁴⁷⁾」(四阿含)にも、「波羅衍拏 (*Pārāyana)⁽⁴⁸⁾」にも言及する。同様に、『顕宗論』は、「四阿笈摩⁽⁴⁹⁾」にも、「波羅衍拏⁽⁵⁰⁾」にも言及する。*Abhidharmadīpa* は「世尊仏陀が説いた經 (sūtram bhagavatā buddhena bhāṣitam)」は「四阿含に (caturṣv āgameṣu)⁽⁵¹⁾」まとめられていると説く一方で、『法句』の偈⁽⁵²⁾を「世尊が説いた (uktaṃ hi bhagavatā)」言葉として引用する⁽⁵³⁾。

4. 説一切有部における正典の不在

Lamotte (1956) や前田 (1964: 981–986) が指摘したように、法蔵部、化地部、大衆部は「小蔵 (雑蔵, *Kṣudrakapiṭaka)」を有し、その中でも法蔵部の小蔵には *Pārāyana, *Munigāthā などの韻文文献が収録されていた。また、本庄 (2016: 32–33) が明らかにしたように、『俱舎論 (Abhidharmakośabhāṣya)』には「小阿含 (Kṣudrakāgama)」への言及⁽⁵⁴⁾、その註釈, *Abhidharmakośopāyikā* においては「小阿含」と「小蔵 (*Kṣudrakapiṭaka)」への言及があり⁽⁵⁵⁾、後者において『義品 (Arthavargīya)』が「小蔵⁽⁵⁶⁾」の集成名で引用されている。説一切有部と他派の両方の資料から類推して、『相応阿含』『根本説一切有部律』がリストに挙げる一連の韻文文献が「小蔵」に分類されていた可能性は高い⁽⁵⁷⁾。

ここで取り上げたいのは、本庄 (2010: 186) が現代語訳によってその全体像を明らかにした『順正理論』の仏説論である。本書は、アビダルマを仏説であると主張する過程で、小蔵 (雑蔵) を経蔵とは別の第三蔵として立てる解釈を斥ける⁽⁵⁸⁾。しかし、説一切有部との深い関連性が指摘される『大智度論』は⁽⁵⁹⁾、経蔵・律蔵・論蔵の三蔵とともに、経蔵・律蔵・論蔵・小蔵 (雑蔵) の四蔵に言及し⁽⁶⁰⁾、「法」として「阿含, 阿毘曇, 毘奈, 雑蔵」と「摩訶衍經」を列挙する⁽⁶¹⁾。有部内部の学派、経量部と関係の深い『成実論⁽⁶²⁾』は、経蔵 (修多羅蔵)・律蔵 (比尼)・論蔵 (阿毘曇)・小蔵 (雑蔵)・菩薩蔵という五蔵を示す⁽⁶³⁾。どれだけの範囲でどの程度認められていたかは分からないが、遅くとも五世紀には、小蔵を経蔵から独立した蔵として立てる見解は説一切有部に存在し、『順正理論』はそうした見解の存在を前提として小蔵を独立した蔵とする解釈を否定したと考えられる。

続いて、『順正理論』は小蔵 (雑蔵) をマトリカー (摩怛理迦, *mātrkā) と見なす解釈も否定している⁽⁶⁴⁾。しかし、『大智度論』『成実論』同様、説一

切有部の戒統（『出三蔵記集』『薩婆多部記目錄序』）に連なる鳩摩羅什により漢訳された『十住毘婆沙論』が、在家菩薩に仏典を伝承する比丘から学ぶよう進める文脈で、阿毘達磨・律・經・菩薩藏等と共に言及するマートリカー（摩多羅迦）とは、「應利眾經（*Arthavargīya）」「憂陀那（*Udāna）」「波羅延（*Pārāyana）」「法句（*Dharmapada）」という韻文文献を指す⁽⁶⁵⁾。どれだけの範囲にどの程度認められていたかは別として、遅くとも五世紀には、これら一連の韻文文献をマートリカーに位置づける見解が説一切有部に存在し、『順正理論』はそうした見解の存在を前提として、小蔵（雜蔵）をマートリカーと見なす解釈を否定したと考えられる。

『順正理論』と関連文献との記述の対応から、五世紀の説一切有部においては、『義品』などの韻文文献を収録した集成の位置づけが議論され、「小蔵」と呼んで経蔵とは別立てする解釈、小蔵をマートリカーと見なす解釈があって、毘婆沙師と見解が対立していたことが分かる。もし「小蔵」と名づけられた集成がもともと存在し、その位置づけが確定していて、そのリストを『相応阿含』や『根本説一切有部律』に引用したのであれば、五世紀に小蔵の三蔵における位置づけ、あるいは三蔵との関係をめぐって議論が起るはずがない。本稿第二節で取り上げた韻文文献リストに挙がる文献名はほぼ共通しながらも文献の数や順序が一貫しないこと、韻文文献集成の名称は『相応阿含』『十誦律』『根本説一切有部律』においても『大毘婆沙論』においても言及されないこと、五世紀に三蔵における位置づけが議論になっていることを踏まえるならば、順序はおそらく逆である。すなわち、韻文文献群はもともと結集仏典（三蔵）に位置づけられておらず、韻文文献のリストが作成されてから、あるいは韻文文献が集成にまとめられてから、「小蔵」と呼ばれるようになり、三蔵のどこに置くか、または、三蔵とは別立てするか否かという仏典集成としての位置づけが論じられるようになったのである。

五世紀の説一切有部で韻文文献集成の位置づけが定まっていなかったという

ことを、三蔵の構成と範囲を定めたリストが共有されていなかったこと（本稿第2節）と併せて考えるならば、説一切有部には「構成と範囲の確定した排他的な文献リスト」という意味での正典（canon）は存在していなかったことが分かる。

5. 上座部大寺派の小部にかんする論点

馬場（2008）は、パーリ三蔵の構成へのパーリ註釈文献の言及を網羅的に調査し、それを（A）（B）（C）（D）（E）に分類し、そのうち、現存三蔵の構成と合致するのは（E）のみであること、（A）（B）（C）（D）においては成立が新しいと考えられていた律蔵の付随や論蔵の七論が現れるのに対して小部は経蔵の第五の集成として言及されないことを明らかにした。この調査と関連資料を踏まえて、パーリ三蔵に関する馬場（2008）の結論を以下に要約する。

①パーリ正典の編纂順序

上座部大寺派では、遅くとも古資料が作成される時期には、律蔵（付随を含む）、経蔵（四部）、論蔵（七論）から成る旧三蔵が成立していた。旧三蔵の成立後も、旧三蔵の外部には「ブツダの言葉」として認められた文献が伝承され、蓄積されていった。しかし、遅くとも五世紀初頭までに、最終的には経蔵を四部構成から五部構成へ再編し、旧三蔵の外部にあった「ブツダの言葉」を小部として経蔵へ組み込むことによって、新三蔵が確立した。「①経蔵・律蔵⇒②論蔵」という編纂過程を想定する「論蔵最終成立説」は否定され、パーリ正典の編纂順序は「①律蔵（経分別・犍度部）・経蔵（四部）⇒②論蔵（七論）・律蔵（付随）⇒③経蔵（小部）」であると論じた⁽⁶⁶⁾。

②ブツダゴースの編集方法

五世紀初頭までに経蔵を「五部」とする三蔵（便宜的に「新三蔵」と呼ぶ）が存在しており、ブッダゴーサはこの新三蔵を知る一方で、古資料 (A) (B) (C) (D) を通して経蔵を四部構成とする三蔵（便宜的に「旧三蔵」と呼ぶ）の見解を認識していた。ブッダゴーサは古資料に現れる旧三蔵の定義を巧妙に斥けて、新三蔵の構成と範囲を確定した「全てのブッダの言葉 (sabbam pi buddhavacanam)」の一覧表を示した⁽⁶⁷⁾。ブッダゴーサが「全てのブッダの言葉」を明示したことによって、結集された仏説である Theravāda の語義が確定した⁽⁶⁸⁾。上座部とは Theravāda を継承する部派だから、この確定は「上座部」大寺派のアイデンティティを定め⁽⁶⁹⁾、上座部大寺派の三蔵には大乘仏典がまったく認められなくなった⁽⁷⁰⁾。

以上の成果を踏まえつつ、2015年3月に発表した拙稿で⁽⁷¹⁾、「全てのブッダの言葉」を示す一覧表が“どのように”固定性・排他性をもちえたのかについて、次の二点を論じた⁽⁷²⁾。

第一に、註釈文献により、この「一切の仏語」は「第一結集記事に関連して」定義されているために、「長老（上座）たちによって結集された仏説を継承すると称する上座部大寺派にとって、結集された「一切の仏語」こそ、彼らの正統性を保証するものである」。「結集された「一切の仏語」が閉じられた必然的結果として、大寺派の三蔵に入っていない大乘経典は仏説としては認められないこととなる」。

第二に、上座部大寺派はパーリ語こそが仏語の伝承にふさわしい唯一の言語であるという仏語論を展開した。大寺派ではパーリ語をブッダが活動したマガダ地方の言葉だと見なして、「マガダ語」という呼称で読んでいた。大寺派は、このマガダ語が「一切衆生の根本言語」であると主張し、もし赤子が言語を話しかけられなければ、自然と話すことになる生得言語であると説いた。パーリ語に対して、サンスクリット語などパーリ語以外の言語は仏典伝承にふさわし

くないと主張した。

拙稿の発表後、『仏教学会紀要』第21号（2016年3月）に掲載された清水俊史氏（以下、敬称略）の論文、「パーリ上座部における「小部」の成立と受容——結集と隠没の伝承を巡って——」は拙著を批判して、拙著が提示した資料を再解釈した論文である。清水（2016）の独自性は、馬場（2008）がパーリ註釈文献に引用される古資料（A）（B）（C）（D）において経蔵は「四部」構成であって「小部」を欠くと論じることを批判し、古資料（A）（B）（C）（D）において「小部」が言及されていると論じる点にある。

そこで、第6節から第9節において、古資料（A）（B）（C）（D）に関する清水説を検討する作業を通し、また、第10節において、小部の成立時期に関する清水説を考察して、小部の成立を再考し、その上で説一切有部と上座部大寺派を比較する⁽⁷³⁾。なお、清水論文には拙著に対する歪曲した言及や誤った要約が目立つ。そのいくつかは本論文で指摘するが、数があまりに多いため、逐一訂正はしない。

6. 資料（A）の解釈

清水（2016: 113-114）は、古資料（A）（B）に言及される「偈頌」は「偈頌典籍を大量に含む小部を明らかに意識している」と論じる。その「偈頌」が単なる偈ではなく、集成としての「小部」を指していると考えるのが清水説の独創的な点である。しかし、この解釈の最大の問題は、（A）と（B）の誤読に基づき、それぞれの文脈からかけ離れていることにある。それぞれ吟味しよう。

本節では（A）を取り上げる。やや長文になるが、前後の文とともに上記該当文の訳を以下に挙げる。

教典が存続しているなら、〔ブツダの〕教えは存続する。だが、それ（教典）が滅ぶ時には、はじめに論蔵が滅ぶ。その中で、全てのはじめに『発趣論』が滅ぶ。順次に〔滅んでいって〕後に『法集論』が〔滅ぶ〕。それ（論蔵）が滅び他の二蔵〔のみ〕が存続していても、教えは存続している。

その中で、経蔵が滅びようとする場合、はじめに『増支部』が十一〔集〕から一〔集〕まで滅ぶ。それに続いて、『相应部』が輪略〔経〕から度暴流〔経〕まで滅ぶ。それに続いて、『中部』が根修習〔経〕から根本法門〔経〕まで滅ぶ。それに続いて、『長部』が十上経から梵網〔経〕まで滅ぶ。

一、二偈の問いは時を経る。〔それは〕教えを保持できない。「サビヤの問い」や「アーラヴァカの問い⁽⁷⁴⁾と同様に。伝え聞くとところによると、カッサパ仏の時代のこれら（「サビヤの問い」と「アーラヴァカの問い」）は、〔カッサパ仏からゴータマ仏までの〕途中で教えを保持できなかった。(a)

しかし、二蔵が滅んだとしても、律蔵が存続しているなら、教えは存続する。付随と犍度部が滅んだとしても、両経分別が存続しているなら、〔教えは〕存続している。両経分別が滅んだとしても、綱要（波羅提木叉の文章）が存続しているなら、〔教えは〕存続している。綱要が滅んだとしても、〔実践としての〕波羅提木叉・出家・具足が〔存続している〕間は、教えは存続する。

〔外見的〕特徴は時を経る。白衣の沙門の伝統は、カッサパ仏の時代以来、教えを保持できなかった⁽⁷⁵⁾。(b)

(A) においては三蔵の末尾から次第に滅んでいく過程が示されるため、滅ぶ順序を逆にすれば、(A) が前提とする三蔵の構成を復元できる。したがって、もし清水が想定するように、(A) の「偈」が「小部」を指すならば、経蔵は「小部・長部・中部・相应部・増支部」という構成になるはずだが、そのような構成の存在を示す用例はパーリ文献にまったくない。また、清水（2016: 96）は

小部の『経集 (Suttanipāta)』に収録されている「サビヤの問い」「アーラヴァカの問い」への言及をもって偈が「小部を意識している」と主張するのだが、自らの説の根拠となる一文（下線部 a）を誤訳している⁽⁷⁶⁾。両文献は、カッサパ仏後の時代に教えを保持できなかった具体例として挙げられているのであって、小部の文献として言及されているわけではない。

それでは、この箇所「偈」は何を指しているかと理解すべきであろうか。清水俊史は見落としているが、「偈」に触れる一節（下線部 a）は、律蔵に言及した直後（下線部 b）と形式が対応しているから、下線部 a は下線部 b と共に理解しなければならない。

【表 4】

	経蔵（下線部a）	律蔵（下線部b）
未来（ゴータマ仏後）	「一、二偈の問い」	「〔外見的〕特徴」
過去（カッサパ仏後）	「サビヤの問い／アーラヴァカの問い」	「白衣の沙門の伝統」

経蔵（四部）の消滅に関しては「偈の問いは時を経る」と解説し、律蔵の消滅に関しては「特徴は時を経る」と解説して、それぞれカッサパ仏後の時代を引き合いに出している。「サビヤの問い」「アーラヴァカの問い」は、「白衣の沙門の伝統」と共に、カッサパ仏後の時代に「教えを保持できなかった」具体例である。

この対応関係を踏まえるならば、下線部 a は、経蔵（四部）の消滅をカッサパ仏後の時代を例に解説していることが分かる。『相応部』有偈品を挙げるまでもなく、経蔵（四部）に偈が大量にあり、その中には問者の問いが含まれている。経蔵にある「一、二偈の問い」だけが残っても、それでは「教えを保持できない」と説いているのである。

以上のように、(A) が示す三蔵に文献集成としての小部は存在しないと結論できる⁽⁷⁷⁾。

7. 資料 (B) の解釈

古資料 (B) は三藏が論藏・経藏・『本生 (ジャータカ)』・律藏の順で消滅 (隠没) する過程を示す箇所であり、偈は律藏の後に言及される。拙訳を示したうえで、清水説の是非を検討する。

はじめに論藏が失われる。失われようとする場合は末端から失われる。最初に『大論 (発趣論)』が失われる。それが失われると、『双論』、『論事』、『人施設論』、『界論』、『分別論』、『法集論』が〔失われる〕。

このようにして、論藏が失われると、末端から経藏が失われる。はじめに、『増支部』が失われる。その中でも、はじめに十一集が、それから十集が、乃至、一集が〔失われる〕。このように『増支〔部〕』が失われると、末端から『相応部』が失われる。はじめに、大品が失われる。それから六処品、蘊品、因縁品、有偈品が〔失われる〕。このように『相応部』が失われると、末端から『中部』が失われる。はじめに、後分五十〔経篇〕が失われる。それから中分五十〔経篇〕が失われる。それから根本五十〔経篇〕が失われる。このように『中部』が失われると、末端から『長部』が失われる。はじめにパーティヤ品が失われる。それから大品が失われる。それから戒蘊品が〔失われる〕。『長部』が失われると、経藏が失われたということになる。

〔人々は〕律藏と共に『本生』のみを保持する。恥を知る者たちは律藏を保持する。一方、利得を欲する者たちは「経が説かれても理解する者はいない」と〔考えて〕『本生』のみを保持する。時が進むにつれ、『本生』さえ保持できなくなる。その時、その中で最初にヴェッサンタラ本生が失われる。それから、逆の順序に、ブンナカ本生、大ナーラダカッサパ本生

が〔失われ〕、最後に、アパンナカ本生が失われる。このように『本生』が失われた時、〔人々は〕律藏のみを保持する。

時が進むにつれて、それ（律藏）もまた末端から失われる。すなわち、最初に付随が失われ、それから、犍度部、比丘尼分別、大分別（比丘分別）と順に〔失われ〕、布薩部のみを保持する。その時も、教法は消滅しない。

しかし、人々の間で、四句から成る偈さえ存続するかぎり、教法は消滅していない⁽⁷⁸⁾。

清水（2016: 106）は「ここでの「偈頌」とは三藏に含まれ、かつ阿毘達磨藏・四部（經藏）・律藏以外に属するもの、すなわち現行の小部に収められる偈頌を強く意識していた」と主張するが、（B）の文脈におくと、清水説が少なくとも三つの問題を孕んでいることが露呈する⁽⁷⁹⁾。

①集成の不在

（B）においては、（A）と同様に、三藏の末尾から次第に減んでいく過程が示されるため、滅ぶ順序を逆にすれば、（B）が前提とする三藏の構成を復元できる。『本生（ジャータカ）』は經藏と律藏の間に言及され、「四句から成る偈」は律藏の後に言及される。もし清水が主張するように『本生（ジャータカ）』と「四句から成る偈」の両方が小部を指していたのだとしたら、（B）が前提にしている三藏は、「小部（四句から成る偈）・律藏・小部（本生）・經藏・論藏」という構成となり、小部が二か所に分散することになるだろう（下線部）。これは、（B）の段階で小部という単体の集成が存在していなかったことを逆に証明するものに他ならない。

②論理的矛盾

（B）には小部の言及はまったくないにもかかわらず、小部が言及されると

清水が主張する根拠は次の二点である。

小部が体系的に説かれなかった理由：「小部は教法を維持する必須要素と見なされていなかったために隠没記事において体系的に言及されなかった」(p.113)

偈が小部である理由：「教法 (pariyatti) は三蔵であると理解されているから」、また、(B) で説かれる『ジャータカ』や偈は「律蔵・四部 (経蔵)・阿毘達磨蔵の外側に置かれていることになるから、やはり小部が意識されている」(p.114)

清水俊史が挙げる二つの理由を (B) の文脈に置いてみれば、清水説が論理的に矛盾していることが分かる。(B) は、「四句から成る偈さえ存続するかぎり、教法は消滅していない」と説く。もしこの「四句から成る偈」が「小部」を指すならば、この一文は小部を教法として最重要視していることになる。ところが、小部が体系的に言及されずに偈のみが言及される理由として「小部は教法を維持する必須要素と見なされていなかった」からだとして清水俊史は主張する。もし清水俊史が主張するように「小部は教法を維持する必須要素と見なされていなかった」のであれば、「偈」が「小部」を指す可能性は否定される。また、もし「偈」が「小部」を指しているのであれば、「小部が体系的に言及されなかった」理由が説明できず、やはり偈が小部を指していたとは想定できなくなる。このように、清水俊史の解釈は論理的に破綻しているのである。

③誤読に基づく解釈

清水 (2016: 97, 114) は、(B) における『本生 (ジャータカ)』と偈頌は律蔵・経蔵 (四部)・論蔵の外部にあるにもかかわらず、「教法は三蔵であると定義される」から、「小部を明らかに意識している」と主張する。しかし、この主張

は誤読に基づく解釈である。清水俊史は、「教法は三蔵であると定義される」と主張するその根拠とする一文を次のように訳している。原文と共に挙げよう。

pariyattī ti tepīṭakaṃ buddhavacanaṃ sātṭhakathā pāli.⁽⁸⁰⁾

(清水訳)「教法」とは三蔵たる仏語であり、註釈(アツカター)を含むパーリである。

清水は *tepiṭakaṃ* を同格限定複合語と捉えて「三蔵たる仏語」と誤訳しているが、実際は所有複合語であって、「三蔵〔の構成〕をもつ」あるいは「三蔵から成る」ことを意味する。「註釈を含むパーリ」という清水訳も誤訳である。パーリとは註釈対象としての「本文」だから、「註釈を含む」はずがない。以下のように訳すべきであろう。

《教法》とは、三蔵から成る仏語であり、註釈を伴う本文である。

この一文に続いて、本文と共に伝承される「註釈」の喪失を説き、その後で、「本文」(三蔵)の喪失を説く⁽⁸¹⁾。言うまでもないが、註釈は三蔵ではない。(B)の文脈では、「教法=三蔵」なのではなく、「教法=三蔵から成る仏語=註釈を伴う本文」なのだから、(B)は、三蔵と共に伝承された文献(註釈)にも言及しているのである。同じことが『本生(ジャータカ)』にも当てはまる。他ならぬ(B)自体が「律蔵と共に『本生(ジャータカ)』を保持する」と説くのであるから、『本生(ジャータカ)』は律蔵と共に伝承される文献として言及されているのであって、小部の文献として言及されているのではない⁽⁸²⁾。さらに、(B)において、『本生(ジャータカ)』は論蔵・経蔵が失われた後、律蔵が失われ始める前に言及されるから、この文献が律蔵・経蔵・論蔵のいずれにも取

録されていないのは明白である。

①から③によって、資料（B）に対する清水俊史の解釈が論理的に破綻していると共に、原典の誤読と曲解の上に成り立っていることを明らかにした。それでは、清水が「小部」を指すと主張していた「四句から成る偈」とは何を指しているのか。ここで該当文の清水訳を検討しながら、原典の内容を考察する。「四句から成る偈」が言及される一文を清水（2016: 100）は次のように訳す。

yāva pana manussesu catuppadikagāthā pi pavattati, tāva pariyatti
anantarahitā va hoti.⁽⁸³⁾

（清水訳）そして人々の間⁽⁸⁴⁾に四句からなる偈が起こる間は、教法はまさに隠没しない。

誤訳が目立つ。動詞（pavattati）はここでは「起こる」ではなく「存続する」の意味。また、清水俊史は主語の直後の不変化詞（api）の意味を捉えていない。「四句から成る偈さえ存続するかぎり」と訳すべきであろう。

「四句から成る偈」は「諸仏が説いた四句から成る偈⁽⁸⁵⁾」と言い換えられている。また、「教法は消滅しない」という意味の語句が以下のような対で用いられている。文脈から判断して、「布薩部」とは波羅題木叉である⁽⁸⁶⁾。

布薩部のみを保持する。その時も、教法は消滅しない。

〔諸仏が説いた〕四句から成る偈さえ存続するかぎり、教法は消滅して
いない。

上記の対応関係を踏まえるならば、ここにおける「四句から成る偈」とは、「諸仏が説いた」偈であり、かつ、「波羅題木叉」と何らかの形で対応する偈を指

すと考えられる。この両条件を具えている偈は、『長部』の「大本經」(DN XIV Mahāpadānasuttanta) でヴィパッシン仏が「波羅題木叉」として提示した三偈⁽⁸⁷⁾を措いて他にない⁽⁸⁸⁾。パーリ註釈文献は、この三偈を「一切の諸仏が波羅題木叉として説示する偈 (sabbabuddhānam pātimokkhuddesagāthā)」と呼ぶ⁽⁸⁹⁾。『長部』の「大本經」を知る者であれば、(B)の文脈から当然この偈を想起したのであろう。

したがって、ここに引用した対応文は、〈波羅題木叉〉が存続する限り、あるいは、〈一切諸仏が波羅題木叉として説示する偈〉さえ存続する限り、教法は消滅しないという意味になる。つまり、「布薩を可能にする仏語がある限り、教法は消滅しない」という趣旨である⁽⁹⁰⁾。

以上、本節により、(B)が示す三蔵の構成は、律蔵(付随含む)・經蔵(四部)・論蔵(七論)から成ること、『本生(ジャータカ)』は律蔵・經蔵・論蔵のいずれにも収録されていないことが改めて確認された。(B)が示す三蔵に文献集成としての小部は存在しない⁽⁹¹⁾。

8. 資料(C)の解釈

馬場(2006)は、「經という名をもたないブツダの言葉」をブツダゴーサ以前に成立していた古資料であると判定し、これを古資料(C)に分類した⁽⁹²⁾。「經という名をもたないブツダの言葉」は以下の文脈で引用される。

あるいは「經」が經蔵と論蔵であり、「律」が律蔵だとしても、それだけでは三蔵は把握されない。なぜなら、「經という名をもたないブツダの言葉」というものが存在するからである。すなわち、『本生』、『無礙解道』、『義釈』、『經集』、『法句』、『感興偈』、『如是語』、『天宮事』、『餓鬼事』、『長老偈』、『長老尼偈』、『譬喩』である。しかし、スティンナ長老は、「經と

いう名をもたないブツダの言葉」は存在しない」と〔述べ〕、その全てを斥けて、「三蔵が「経」であり、〔貪欲などを律する〕行為が「律」である」と言った⁽⁹³⁾。

清水（2016: 119）は「四大教法註においても、『ジャータカ』などの十二書は既に三蔵の内に収められているから、やはり第五部の存在を想起させる」と述べ、(C)にある「経という名をもたないブツダの言葉」が古資料ではないと論じる⁽⁹⁴⁾。しかし、この解釈の問題は、実際の文脈と齟齬を生じることにある。もし「経という名をもたないブツダの言葉」が小部を指しているとするれば、スディンナ長老は小部の存在を否定したことになる。そして、ブツダゴースはスディンナ長老の見解を四大教法の「経と律」に関する最終的な見解として取り上げているから、ブツダゴースも小部の存在を否定したことになるだろう。これは明らかに誤った解釈である。

このような問題が生じる理由は、清水俊史が「経という名をもたないブツダの言葉」のリスト（下線部）を古資料だと認めないからである。すでに森（1984: 424）によって解明されているように、スディンナ長老の言説はブツダゴースにとって源泉資料の一つである。そのスディンナ長老によって「経という名をもたないブツダの言葉」が取り上げられ、斥けられているのだから、「経という名をもたないブツダの言葉」もまたブツダゴースに先行する源泉資料であることは言うまでもない⁽⁹⁵⁾。

しかも、「経という名をもたないブツダの言葉」は、引用文から明白なように、「経」が「経蔵と論蔵」に、「律」が「律蔵」に定義されても「把握されない」具体例として引用されているから、「経という名をもたないブツダの言葉」とは、経蔵にも論蔵にも律蔵にも収録されない文献群を指す（少なくとも、ブツダゴースはそう理解している）。

スディンナ長老がこのリストの存在を否定したのは、すでにスディンナ長老

の時代に小部が経蔵の第五部として成立していたからであろう。また、ブッダゴーサがいったん「経という名をもたないブッダの言葉」を挙げた直後に、スディンナ長老の見解を引用するのは、ブッダゴーサ自身もこの古資料の見解を認めていなかったからである⁽⁹⁶⁾。

(C)の趣旨は、「経という名をもたないブッダの言葉」が古資料であるという点を踏まえることによって明瞭となる。経蔵を五部とする編纂者（ブッダゴーサ）は、三蔵の外部の仏語を挙げる古資料を引用しつつ、次のような議論を展開している。もし四大教法の「経と律」を「律蔵・経蔵・論蔵」と定義しても、その定義から漏れる三蔵の文献群がある。なぜなら、「経という名をもたないブッダの言葉」という三蔵に収録されない仏典リスト（古資料）に『本生』などの小部の文献が挙げられているからである。しかし、スディンナ長老は、そのようなリストの存在を否定した。この内容から明らかなように、律経論蔵に収録されない「仏説」を挙げる「経という名をもたないブッダの言葉」のリストはブッダゴーサに先行する古資料である⁽⁹⁷⁾。

9. 資料 (D) の解釈

馬場（2008: 167–169, 177–179）は『長部註』にある三蔵の合誦にかんする第一結集記事を古資料であると判断し、(D)に分類した。(D)は、第一結集記事の本体部分と、経典伝承者（長部誦者と中部誦者）が補足説明する一節から成る。この本体部分では、律（律蔵）の合誦の終わりと法（経蔵・論蔵）の合誦の終わりにそれぞれ同じ仕方で大地が振動したと述べることに基づいて、「第一結集記事の本体部分がここで終了している」と述べ、この本体部分では経蔵は四部のみが合誦されることを明らかにした⁽⁹⁸⁾。これに対して、清水（2016: 118）は、「全てのブッダの言葉」を定義した後に第一結集後の大地の震動が起こることを根拠に、「本来の第一結集記事が経蔵四部構造であったと主

張することは適切ではない」と述べる。

しかし、拙著で「第一結集記事の本体部分」と呼んだのは、マハーカッサバが「律」についてウパーリに問い、律蔵を合誦して地震が起こり、「法」についてアーナンダに問い、経蔵と論蔵を合誦して地震が起こったという物語形式で「律（律蔵）」と「法（経蔵・論蔵）」の合誦を示す部分である。清水が取り上げる地震は結集の終了に対して起こったのであって、上記の形式で律（律蔵）の合誦に対して起こったわけでも、法（経蔵・論蔵）の合誦に対して起こったわけでもないのだから、この地震は「第一結集記事の本体部分」の範囲を変更する理由にはならない。清水がこのように取り違える原因は、第一結集記事全体の構造を理解していないからである。

第一結集記事の総体は、『長部註』の冒頭部分に「このように私は聞きました」の注釈として示される（DAI 2.14-26.9）。その前半部分は結集に到る物語であって、この中で特定の仏典は合誦されない。後半部分は、(D) に分類した「第一結集記事の本体部分（律と法の合誦）」（DAI 11.14-15.21）と「経典伝承者の一節」（DAI 13.22-15.29）の後で、馬場（2008：169-170）が（E）に分類した「全てのブツダの言葉」の区分を示す定義（DAI 15.30-24.32）が続く。さらに、この「全てのブツダの言葉」の定義の後で、五百人の上座たちが仏説の「区分（pabheda）」を確定して合誦したと説かれ、結集全体が終わったときに地震が起こる（DAI 24.33-25.23）⁽⁹⁹⁾。第一結集記事の構造を把握する上で重要なのは、第一結集記事の冒頭（DAI 2.14-15）と末尾（DAI 26.1-9）で、『長部』第一経「梵網経」の第一文（*evam me sutam*）が第一結集でアーナンダが語った言葉だと注釈することである。アーナンダが経蔵の結集の責任者として発言したという叙述は記事全体の中でも（D）の「第一結集記事の本体部分」にのみあって、それ以外にない。したがって、この部分こそ第一経の第一文を注釈する第一結集記事全体の中核を成す。地震の記述を手がかりに「第一結集の本体部分がここで終了している」（馬場 2008: 168）と述べたのは、こ

のような第一結集記事の構造を踏まえたものである。

さらに、古資料段階で第一結集記事の本体部分が経蔵を四部とすることは容易に証明できる。第一結集記事の本体部分⁽¹⁰⁰⁾で合誦される経蔵は四部のみから成り（馬場 2008: 167-168）、それに対して補足説明をするために經典伝承者（長部誦者と中部誦者）の一節⁽¹⁰¹⁾があるからである。詳しく検討するために、後者を引用しよう。

その後で、『本生』『義釈』『無礙解道』『経集』『法句』『感興偈』『如是語』『天宮事』『餓鬼事』『長老偈』『長老尼偈』というこの伝承を合誦すると、「これが小書というものである⁽¹⁰²⁾」と言ってから、「五百人の阿羅漢は、その小書を」論蔵に収録した、と長部誦者たちは言う。しかし、『所行蔵』と『譬喩』と『仏種姓』と共に、この小書は全て経蔵の中に含まれる⁽¹⁰³⁾、と中部誦者たちは言う⁽¹⁰⁴⁾。

森（1984: 274-182）が明らかにしたように、長部誦者と中部誦者は人稱的名称の源泉資料である。源泉資料である長部誦者と中部誦者が第一結集記事をめぐる阿羅漢たちが『本生』等の文献をどのように合誦したかについて説いているということは、その前提となっている第一結集記事の本体部分もブッダゴーサに先行して存在していた古資料だったことを示す。そして、もし第一結集記事の本体部分にすでに小部の合誦が説かれていれば、長部誦者と中部誦者の一節そのものがまったく意味をなさなくなるから、古資料としての第一結集記事の本体部分には小部の合誦は説かれていなかったことが分かる。

第一結集記事の本体部分と經典伝承者の一節をブッダゴーサが別様に扱っていることは、＜様式の相違＞と＜時の相違＞から指摘できる。＜様式の相違＞は、第一結集記事の本体部分が物語形式であり、基本的に阿羅漢が主語なのに対し、長部誦者と中部誦者の一節は本体部分に対する補足説明の形式であり、

長部誦者と中部誦者が主文の主語であることから明瞭である。〈時の相違〉とは、第一結集の本体部分では動詞が基本的にアオリストであり、過去を扱うのに対し、経典伝承者の一節では、主文の動詞は現在形であり、現在を扱うことから明瞭である。ブツダゴーサは、結集記事を過去の出来事として、経典伝承者の発言を現在の事柄として記述している⁽¹⁰⁵⁾。両者を別様に扱っているのだから、第一結集記事の本体部分で合誦される経蔵が四部構成であることをブツダゴーサは認識していたのである。

このように、第一結集記事の本体部分は、ブツダゴーサに先行する古資料である。そして、この第一結集記事の本体部分では小部の合誦が物語られていないからこそ、ブツダゴーサは長部誦者と中部誦者の見解を引用している。したがって、(D)の第一結集記事の本体部分は古資料であり、ここにおいて経蔵は四部のみ合誦されていることは明白である。

10. 小部成立の下限年代

本稿第6節から第9節で関連資料を検証した結論として、清水(2016)は、原典の誤読・曲解と論理的破綻の上に成り立っている研究だと言わざるをえない。清水俊史が解釈を誤った主要な理由の一つは、原典には一語も *Khuddakanikāya* とはないにもかかわらず、確実な根拠を何も示さないままに、小部への言及だと繰り返し主張するという非実証的な研究方法にある。

古資料の段階で小部は存在したという前提で個々の資料を解釈することによって、最初は「小部への直接言及はないものの、そこに含まれる偈頌を喩えに出しながら」(p.97)とか「現行の小部に収められる偈頌」(p.106)といった言い方をしつつも、小部そのものに強引に解釈していき、「これらは小部に相当すると考えられる」(p.107)と言い切り、「小部は、経蔵の第五部として三蔵のうちに含まれていながらも」(p.110)と述べる。ここにいたっては、

既成事実のようにされてしまっている。このような解釈方法は、Nuzzo (2016) の表現を借りれば、“Hypothesis Myopia” に当たろう。本稿によって、「ブッダゴーサ著作のなかに経蔵四部構成（旧三蔵）の姿をそのまま提示している資料は存在しない⁽¹⁰⁶⁾」と述べ、古資料（A）（B）（C）（D）の段階で小部が成立していたと主張する清水説は否定される。

それでは、小部はいつ成立したのだろうか。馬場（2008: 179-184, 235-237）は、「五部の成立年代」を明らかにするために重要な文献として、①『律』五百犍度、②『律』付随の阿闍梨相承、③『ミリンダ王の問い』、④『島史』を挙げ、各文献が「五部」に言及する代表例を注記して、「五部成立の下限年代」は「五世紀初頭」（ブッダゴーサ以前）であると明らかにした。いずれの文献にも改変されている可能性が認められるが、そうだとすると、おそくとも五世紀初頭までに「五部」が成立していたことは確実だと論じた。五部が成立しているということは、言うまでもなく、第五の集成である小部が成立していることを意味する。この結論をこれら①から④の資料を挙げて導いた研究は、これ以前に存在しなかった。

ところが、清水（2016: 119-122）は、「四部から五部への再編纂の時期」と題する一項で「経蔵が五部に再編纂され」たのは「ブッダゴーサが登場」する以前だと結論する。ブッダゴーサが執筆活動した時代は五世紀前半だから、五世紀初頭以前に五部が成立したと馬場が想定した年代と全く同じ時期になる。その根拠として清水俊文がここで提示している文献は、「小部」にのみ言及する *Petaṅkopadesa* の一例を除けば、馬場（2008: 179-184）が挙げた文献（①『律』五百犍度、②『律』付随の阿闍梨相承、③『ミリンダ王の問い』、④『島史』）に他ならず、実際、馬場（2008: 235-237, note 64, 66, 71, 72, 76, 78）が各文献の代表例として挙げた用例（Vin II 287.27-28. Vin V 3.3-5. Mil 22.1-11. Dpv Ch.5, v.33: pp.36.19-20. Dpv Ch.5, v.37: pp.36.27-29. Dpv Ch.7, v.43: pp.52.19-21）を清水（2016: 122）はそのまま用いている。

ここでの問題は、馬場がこれらのデータを用いて「五部成立の下限年代」が「五世紀初頭」であることをすでに論じたにもかかわらず、その事実に言及せずに、馬場が提示したデータを流用して「四部から五部への再編纂の時期」が「ブツダゴース」(五世紀初頭)「以前」だと論じていることである。清水(2016: 121, note 120)は、馬場(2008: 179-184)が①から④の文献が改変されている可能性を指摘していることに言及するが、肝心の「五部成立の下限年代」が「五世紀初頭」だと明らかにしたことには全く触れないのである。

さらに、清水(2016: 135)は、結論で、「ブツダゴースこそが経蔵を五部に再編した人物であるとする馬場紀寿の説は、その根拠が羸弱である」と述べる。しかし、馬場(2008)は、「ブツダゴースこそが経蔵を五部に再編した人物である」とは主張していない。馬場(2008: 184-188)で論じた「ブツダゴースの編集作業」は、序論(馬場2008: 9-13)で定義しているとおり、三蔵に言及する古資料(源泉資料)を用いてブツダゴースが自らの作品を編集したことを論じたものである。また、付随的な議論として「小部の改編」を論じたが(馬場2008: 189-193)、この付論的仮説はブツダゴースにより小部十四書に一書が付加され、その一書(『小誦』)が小部の冒頭に置かれた「可能性」を指摘したのであって、経蔵を四部から「五部に再編した」とは論じていない。拙著は、「五部の成立年代」が遅くとも「五世紀初頭」だから(馬場2008: 179-184)、ブツダゴースは経蔵を五部とする見解を認識し、かつ、古資料(A)(B)(C)(D)を通して経蔵を四部とする見解を認識した上で、経蔵を五部とする「全てのブツダの言葉」の定義を提示した(馬場2008: 184-188)と論じたのである。このように、清水(2016)は、一次資料のみならず、二次資料も正確に読み取れていないのである。

11. 結論

古代から中世のインド本土の仏教諸派には、キリスト教の聖書やイスラム教のクルアーンのような構成と範囲の確定した排他的な文献リストという意味での「正典 (canon)」は存在しなかった。漢語資料の証言が正しければ、大衆部は、三蔵を有すると共に、それに「雑集蔵」と「禁呪蔵」を加えた五蔵も有していた。また、法蔵部は、三蔵を有すると共に、それに「呪蔵」と「菩薩蔵」を加えた五蔵も有していた。三蔵から五蔵への仏説の拡大は、これらの部派に正典がなかったことを意味しよう⁽¹⁰⁷⁾。

それでは、北インドで隆盛した説一切有部はどうだったろうか。説一切有部では、もともと三蔵に位置づけられていなかった韻文文献が三蔵の中で列挙されるようになり、五世紀までには八種の韻文文献を挙げるリストがまとめられ、遅くとも七世紀にはリストに挙げられる文献全体が「ブッダの言葉 (buddhavacana)」として承認されていた (本稿第2節)⁽¹⁰⁸⁾。これら韻文文献は『大毘婆沙論』『順正理論』『顕宗論』や *Abhidharmadīpa* でも「四阿含」と同様に仏説として用いられる (本稿第3節)。韻文文献の集成は、五世紀までに「小蔵 (雑蔵)」と呼ばれるようになったと考えられるが、その仏典としての位置づけ (三蔵の中の位置、または三蔵との関係) については説一切有部の内部で見解が分かれていた (本稿第4節)。三蔵の構成と範囲を定めたりリストを共有せず、「ブッダの言葉 (buddhavacana)」として承認された韻文文献の位置が定まっていなかったという意味において、説一切有部に「正典 (canon)」は存在しなかったのである⁽¹⁰⁹⁾。

以上のように正典が存在せず、結集仏典 (三蔵) に収録されていない文献群が仏説として認められている状況において、大乘經典が生まれてくるのは何の不思議もない。ここで問われるべき問いは、なぜ大乘が生まれたかではなく、

なぜ上座部大寺派は大乘経典を生み出さなかったかである。

註釈文献に引用される資料 (A) (B) (C) (D) から明らかになった上座部大寺派の仏典伝承の状況を説一切有部と比較するならば、①結集仏典である三蔵に収録されていない仏典（主に韻文文献）がリスト化され、そして「ブツダの言葉 (buddhavacana)」として承認され（本稿第 6-9 節）、②その仏典としての位置づけについて見解の対立があり（本稿第 9 節）、③遅くとも五世紀にはその集成が「小部」と呼ばれるようになった（本稿第 10 節）という三点において、説一切有部と非常によく似た経緯を辿っている。

しかし、上座部大寺派は、五世紀前半に「全てのブツダの言葉」(sabbam pi buddhavacanam) の構成と内容を律註・経註・論註のそれぞれ冒頭部分で確定した（本稿第 5 節）⁽¹¹⁰⁾。五世紀以降、連続的または断続的にこの定義が継承され、その後の上座部の歴史において「三蔵」の権威あるリストとして参照されていくこととなり、大乘仏典は「非仏説」(abuddhavacana) として斥けられた。

説一切有部と異なり、この「全てのブツダの言葉」の定義が五世紀前半の大寺派に掲げられ、それが大寺派で権威をもった背景には、四世紀頃に編纂された『島史 (Dīpavaṃsa)』がある⁽¹¹¹⁾。自派（説一切有部）を諸部派の一派に数える『異部宗輪論』に対し、他部派の全てを上座説からの分派と見なす大寺派の『島史』は、結集仏説（上座説）全体を継承したマヒンダの僧伽に、マハーサンマタ王、さらには釈迦族の末裔であるデーヴァナーナンピヤ・ティッサ王がブツダの聖地である大雲林園を布施して大寺が設立されたと言う歴史を創造することによって、仏教全体の中で特権的な位置に大寺を置いたのである。

仏（聖地）と法（結集仏説）と外護者（王権）の三点で大寺の僧伽を仏教世界の中心に位置づける『島史』は、結集された仏説の系譜として、①ウパーリ (Upāli)、②ダーサカ (Dāsaka)、③ソーナカ (Soṇaka)、④シツガヴァ (Siggava) とチャンダヴァッジ (Caṇḍavajji)、⑤モツガリプッタ・ティッサ (Moggaliputta

Tissa), ⑥マヒンダ (Mahinda) という六代の師資相承を挙げ、結集された仏説を「法と律」「一切蔵」「九分教」「八万四千法蘊」「上座説」と呼ぶ⁽¹¹²⁾。「全てのブッダの言葉」の定義は⁽¹¹³⁾、「ブッダの言葉に関する様々な範疇を「一味＝法と律＝初・中・後＝三蔵＝五部＝九分教＝八万四千法蘊」という等式にまとめ⁽¹¹⁴⁾」たものだから、結集仏説（上座説）の総体を伝えるという歴史を創造した大寺派にとって自派の正統性を保証するものとなった（本稿第5節）。「全てのブッダの言葉」の定義の後（律註・経註・論註のそれぞれ冒頭部分）で、「一味」「法と律」「初・中・後」「三蔵」「五部」「九分教」「八万四千法蘊」という区分は、第一結集の五百人の上座たちによって確定されたと註釈文献が説くため⁽¹¹⁵⁾、「上座部」と称する大寺派において⁽¹¹⁶⁾、この「全てのブッダの言葉」の定義そのものが第一結集の上座たちが定めたものとして権威を得たのである⁽¹¹⁷⁾。

説一切有部にも結集仏典の師資相承など自派の正統性を示す言説はあったが（馬場 2017：7, 14, note 78）、説一切有部の仏典は口伝や写本として広範囲の地域に伝承されていたから、その全体を把握した上で有部全体が共有しうる正統的かつ固定的な仏典リストを確立することは事実上不可能だったと思われる。それに対して上座部大寺派が「全てのブッダの言葉」を定義しえたのは、すでに『島史』が「自派とその本拠地の両方を仏教世界（南アジア）の正統に位置づけ」（馬場 2017：7）ていたからである。『島史』により、上座部大寺派は、自派の本拠地である大寺という一僧院に伝承された仏典群（三蔵）を「全てのブッダの言葉」（結集仏典の総体）と見なし、そのリストを明示できたのである。

言語の観点から見ると、説一切有部は、ブッダは基本的にアーリヤ語を話したが、あらゆる言語を話す能力があったと説き、南アジアの普遍語の地位を獲得したサンスクリット語で仏典を伝承した。それに対して、上座部大寺派はパーリ語をブッダが話した「マガダ語」と呼び、この言語は衆生が本来話す生得言語であり、サンスクリット語ではなく、パーリ語こそが仏典伝承にふさわ

しいと主張した（本稿第5節）。

このように、上座部大寺派は、①結集仏説は説一切有部などの他部派で損なわれ、マヒンダによってスリランカの大寺に伝承されたという〔創造された〕歴史に基づいて、②自派のアイデンティティーの拠り所となった結集仏説全体（「全てのブッダの言葉」）の構成と範囲を第一結集の上座の権威の下に確定し、③〔説一切有部の仏典言語である〕サンスクリット語などの他言語ではなく、自派のパーリ語のみが正しい仏典言語であると主張する、という三点において、「自らの正当性の根拠となる文献群の、固定した、排他的なリスト」と言う意味での正典を確立したと言ってよい⁽¹¹⁸⁾。これにより、上座部大寺派は五世紀から説一切有部とは全く異なる道を歩み始めたのである。

- 1 説一切有部については馬場（2008: 204-206）で論じたが、本稿で扱う韻文文献群については十分に扱えなかった。
- 2 本稿の第2節から第4節と第11節は、2014年8月にウィーン大学で開催された XVII Congress of the International Association of Buddhist Studies での口頭発表，“Rethinking Canonicity within Theravāda in the Light of Sarvāstivāda Scriptures” に基づく。
- 3 T1435, 23. 447a-449b.
- 4 T1440, 23. 503c-504a.
- 5 T1451, 24. 406a-408b.
- 6 Tib. 'dul ba phran tshogs kyi gzhi, bam po 57-58 (Derge Da310a4-316a5, Peking Ne293a6-299a1).
- 7 チベット訳は特定の文献を挙げていないが、『順正理論』（T1562, 29. 330b6-7）が引用する第一結集記事の一部では、マートリカーの説明の末尾に『集異門〔論〕』『法蘊〔論〕』『施設〔論〕』の書名を挙げる。この理解が『根本説一切有部律』原文に沿ったものだったとすれば、『根本説一切有部律』漢訳の「法集」「法蘊」は『集異門〔論〕』『法蘊〔論〕』を指している可能性がある。
- 8 説一切有部と関係の深い『大智度論』では四阿含は『増一』『中』『長』『相応』の順であり（T1509, 25. 69c）、『薩婆多毘尼毘婆沙』とかなり近いが、後二者の順序が逆である。『瑜伽師地論』は『相応』『中』『長』『増一』の順（T1579, 30. 772c）

- であり、『根本説一切有部律』とかなり近いが、中二者の順序が逆である。平川(1989: 351, 367 note 20) 参照。
- 9 漢訳には「爾時、世尊告尊者舍利弗：如我所説、波羅延那阿逸多所問」(T99, 2. 95b), 「舍利弗、我於此有餘説、答波羅延富隣尼迦所問」(T99, 2. 255c) とある。サンスクリット写本については、Chung (2008: 114–115, 203–204) 参照。
- 10 「如薄伽梵於波羅衍拏起問中説」(T1536, 396a)
- 11 この韻文文献のリストについては、かつて Lamotte (1956)(1957)(1958) や前田(1964) が取り上げているが、説一切有部に焦点を当てた議論は十分になされていない。
- 12 T99, 2.362c. 1. 憂陀那 (*udāna), 2. 波羅延那 (*pārāyaṇa), 3. 見真諦 (*satyaḍṛś), 4. 諸上座所説偈 (*sthaviragāthā), 5. 比丘尼所説偈 (*sthavirīgāthā), 6. 尸路偈 (*śailagāthā), 7. 義品 (*arthavargīya), 8. 牟尼偈 (*munigāthā)
- 13 T100, 2.480c. 1. 法句偈 (*dharmapada), 2. 波羅延 (*pārāyaṇa), 3. 大徳之偈 (*sthaviragāthā), 4. 其義 (*arthavargīya)
- 14 dhammapadāni bhāsati. (SN I 209)
- 15 『相應部』の註釈 (SA I 308–309) は、dhammapadāni を『法句 (Dhammapada)』を指すと註釈するのだが、Bodhi (2000: 309) が stanzas of Dhamma または Dhamma-stanzas と英訳した通り、「法の諸詩節」と理解するのが妥当だろう。
- 16 本庄 (1991) は、この説話に確認されるアビダルマ至上主義を明らかにしている。
- 17 udānān pārāyaṇān satyaḍṛśaḥ śailagāthā munigāthā sthaviragāthā sthavirīgāthā arthavargīyāni ca sūtrāni (VT 86vL)
- 18 Peking Khe249a8–249b1, Derge Ka265b2–3. 1. ched du brjod pa (udāna), 2. pha rol' gro byed (pārāyaṇa), 3. bden pa mthong ba (satyaḍṛś), 4. ri gnas gyi tshigs su bcad pa (śailagāghā), 5. thub pa'i tshigs su bcad (munigāthā), 6. gnas brtan ni gya tsigs sub cad pa (sthaviragāthā), 7. gnas brtan ma'i tsigs su bcad pa (sthavirīgāthā), 8. don gyi tshoms mdo sde dag (arthavargīyāni sūtrāni).
- 19 Divy 20. 平岡 (2007: 26). Huber (1906), Lévi (1907), 平岡 (2002) が証明したように、*Divyāvadāna* は『根本説一切有部律』からの抜粋が大部分の物語集である。
- 20 億耳發細聲、誦波羅延、薩遮陀舍修妬路竟。(T1435, 23. 181b)
- 21 五世紀の漢訳には「復有説者：以善能誦持優陀那、波羅延、眾義經等、適可佛意故而稱讚之」(T1546, 28. 118a) とあり、七世紀の漢訳には「有餘師説：世尊讚彼能善誦持波羅衍拏、見諦經等故作是説」(T1545, 27. 153c) とある。
- 22 億耳既誦經已 (T1447, 23. 1052c3)

- 23 aṭṭhakavaggikāni (Vin I 196)
- 24 「十六義品經」(T1421, 22. 144b)
- 25 「十六句義」(T1428, 22. 845c)
- 26 「八跋祇經」(T1425, 22. 416a)
- 27 他部派の律ではいずれも Arthavargīya に相当する文献のみが挙げられること、『十誦律』と『大毘婆沙論』の旧訳と新訳が挙げる文献で共通するのは Pārāyana のみであることから判断して、説一切有部のコーティーカーナ説話に単独の韻文經典名が言及されていたとしたら、それは Arthavargīya か Pārāyana だったと考えられる。
- 28 韻文文献リストの末尾に、『十誦律』では「修妬路」とあり、『大毘婆沙論』では「經等」(sūtrāni という複数形の訳語)とあり、『根本説一切有部律』チベット訳では mdo dak(sūtrāni) とあり、『根本説一切有部律』と *Divyāvadāna* のサンスクリット写本では sūtrāni とあることは、「經」(sūtrāni) とのみあったのが元来の形であるという想定を補強する。
- 29 Peking Khe283a3-4, Derge Ka303a5-6. 1. ched du brjod pa (udāna), 2. pha rol 'gro byed (pārāyaṇa), 3. bden pa mthong ba (satyadrś), 4. gnas brtan pa'i tshigs sub cad pa (sthaviragāthā), 5. gnas brtan ma'i tshigs su bcad pa (sthavirīgāthā), 6. ri gnas pa'i tshigs su bcad pa (śailagāthā), 7. thub pa'i tshigs su bcad pa (munigāthā), 8. don gyi tshogs gyi mdo dag (arthavargīyaṇi sūtrāni).
- 漢訳は、次の六文献を挙げる (T1448, 24.11b)。1. 嚧陀南頌 (*udāna), 2. 諸上座頌 (*sthaviragāthā), 3. 世羅 [偈] (*śailagāthā), 4. 尼頌 (*sthavirīgāthā), 5. 牟尼之頌 (*munigāthā), 6. 眾義經等 (*arthavargīya)。
- Divyāvadāna* にもプールナ説話が収録されており、以下の七文献を挙げる。1. udāna, 2. pārāyaṇa, 3. satyadrś, 4. sthaviragāthā, 5. śailagāthā, 6. munigāthā, 7. arthavargīyaṇi sūtrāni. (Divy 34-35)
- 上記の情報は、八尾 (2013: 53, note 1) に基づく。本訳注の水準の高さは特筆に値する。
- 30 etad buddhavacanam. (Divy 35)
- 『根本説一切有部律』の該当箇所(の)のサンスクリット写本は残っていないが、*Divyāvadāna* (pp. 34-35) によってサンスクリット原文を復元できる。プールナ説話の該当部分については、八尾 (2013: 52-53) によるチベット訳からの訳注がある。また、*Divyāvadāna* の該当部分には平岡 (2007: 71) によるサンスクリットからの訳注がある。
- 31 udānān pārāyaṇān satyadrśaḥ sthaviragāthāḥ sthavirīgāthāḥ śailagāthā munigāthā

arthavargīyāni (GMŚA 64)

Tib. Peking Nge214b5–6, Derge Ga225a7–b1. 1. ched du brjod pa (udāna), 2. pha rol 'gro byed (pārāyaṇa), 3. bden pa mthong ba (satyaḍṛś), 4. gnas brtan gyi tsigs su bcad pa (sthaviragāthā), 5. gnas brtan ma'i tsigs su bcad pa (sthavirīgāthā), 6. ri gnas pa's tshigs su bcad pa (śailagāghā), 7. thub pa'i tshigs su bcad pa (munigāthā), 8. don gyi tshoms gyi mdo (arthavargīyāni sūtrāni)

ただし、北京版は7番目の *Munigāthā* を欠く。

32 asmābhi...buddhavacanaṃ paṭhitam (GMŚA: 64)

33 一連の韻文文献を出家者と在家者が唱えているから、これらの文献は出家者・在家者両方に流布していたのだろう。馬場 (2008: 178–179) (2010: 82–87) 参照。

34 『根本説一切有部律』は、漢訳 (T1451, 24. 406a) とチベット訳 (Derge Da310a, Peking Ne293ab) とともに、第一結集の最初に大迦葉が午前「撰略伽他」(Tib. *mdo'i tshigs su bcad pa*) を説き、午後から三蔵を結集しようと説く。両訳とも将来の比丘たちは鈍根であり、この *gāthā がないと三蔵を保持できないという文脈であるから、義浄の訳は的確だと思われる。また、八尾史氏のご教示によれば、『根本有部律』雑事やウッタラグラントのチベット訳に *uddāna* が *mdo* と訳される用例が複数ある。以上を総合すれば、この箇所で指しているのは **uddānagāthā* であって、本稿が取り上げる韻文文献リストとは関係ないと考えられる。

35 平川 (1989) 参照。

36 T1547, 28. 418b.

37 T1546, 28. 236c.

38 T1545, 27. 58a; 314a; 904a.

39 T1546, 28. 11c, 118a.

40 T1546, 28. 1c, 11c, 133c.

41 T1546, 28. 118a.

42 T1546, 28. 1c. 『俱舍論』該当部分 (AKBh 3) から、*Udānavargīya* と想定される。

43 T1545, 27. 17a, 153c, 660c, 706a.

『発智論』に「世尊為波羅衍拏摩納婆説」(T1544, 26. 918c)「佛即為波羅衍拏摩納婆説」(919a)とあるのを『大毘婆沙論』の旧訳は「世尊為波羅延等以信名説」(T1546, 28. 18c–19a)と、新訳は「世尊為波羅衍拏摩納婆説」(T1545, 27. 26bc)と継承している。この後で偈が引用されるため、「波羅衍拏」からの引用である可能性があるが、Pāli の *Suttanipāta* に収録される *Pārāyanavagga* には同一の偈が見当たらない。

44 T1545, 27. 17a, 706a

- 45 T1545, 27. 1b.
- 46 T1545, 27. 153c.
- 47 T1562, 29. 722c.
- 48 T1562, 29. 595a.
- 49 T1563, 29. 937c.
- 50 T1563, 29. 891c.
- 51 AD 197. 三友 (2007: 226)。
- 52 吉元 (1982: 57–66) はこの偈を含む三偈が *Udānavarga* とは別の *Dharmapada* からの引用であることを考証している。この同じ偈が『大毘婆沙論』(T1545, 28. 177a) では「契経 (*sūtra)」として、『根本説一切有部毘奈耶雜事』(T1451, 24. 332c–333a) と『順正理論』(T1562, 29bc) では「伽他 (*gāthā)」として引用される。『俱舍論』(AKBh 214) は同偈を「世尊が説いた」と引用する。前後の文が一致するから、*Abhidharmadīpa* はこれを継承したものであろう。
- 53 AD127. 三友 (2007: 431–432)。Cf. Dhv vv. 188–192.
- 54 本庄 (2014: 42 note 11) により『俱舍論』における “kṣudrake' pi cāgame” (AKBh 466, 5) という言及が指摘されている。
- 55 本庄 (2016: 32–33)。
- 56 本庄 (2014) が智品 [7028] に分類する箇所で『義品』が「小藏」の文献として引用される。本庄 (2014: 32, 87) が指摘するように、界品 [1015] では『義品』は「小 (*kṣudraka)」と言及される。
- 57 Bechert (1961)(1974) は、Udāna, Anavataptaḡāthā, Sthaviraḡāthā, Vimānāvādāna, Pretāvādāna を含む写本についてこれを有部の小藏と見なしている。
- 58 若謂此言依雜藏説，理必不然。(T1562, 29. 330b)
- 59 平川 (1989) 参照。
- 60 T1509, 25. 143c21–25.
- 61 T1509, 25. 412a.
- 62 福田 (2000) 参照。
- 63 T1646, 32, 352c14–15.
- 64 不可説雜藏即是摩怛理迦 (T1562, 29. 330b)。mātrkā の語義については、Gethin (1992) 参照。
- 65 T1521, 26. 63a.
- 66 馬場 (2008: 193) 参照。
- 67 馬場 (2008) が常に「全てのブツダの言葉」を鍵括弧付で記す理由は、あくまで

「全てのブツダの言葉」の区分を示す一覧表を指すためである。この定義は結集された仏説 (Theravāda) の構成と範囲を定義するものである。馬場 (2008: 184-188, 194)。

68 馬場 (2008: 211-219)。

69 その後, Gethin(2012) によってブツダゴースが用いる自らの部派名は Theriya(「上座部」の原語) であることが明らかになったが, Theriya は「〔結集した〕上座に属する〔者〕」を意味するので, 結集仏説 Theravāda の総体を確定することによって上座部の語義が確定されたという拙著の議論は今なお有効だと考えている。

70 馬場 (2008: 215-217)。

71 馬場 (2015: 7-9)。

72 「パーリ語主義」については, 馬場 (2015a), 「結集仏説」については, 馬場 (2017) でさらに詳論した。

73 本稿の第6節から第10節は, それ自体として読めるように執筆したが, 資料は馬場 (2008) を前提にしているため, 各資料の詳細については拙著参照。

74 「アーラヴァカの間い」について清水 (2016: 96) は「小部の『スッタニパータ』に含まれる偈頌に他ならない」と断定するが, 本経は『相應部』有偈品の一経でもある (SN I pp. 213-215)。

75 pariyaṭṭiyā ʔhitāya sāsanaṃ ʔhitaṃ hoti. yadā pana sā antaradhāyati, tadā paṭhamamaṃ abhidhammapiṭakamaṃ nassati. tattha paṭṭhānaṃ sabbapaṭhamamaṃ antaradhāyati. anukkamena pacchā dhammasaṅgaho, tasmim̐ antarahite itaresu dvīsu piṭakesu ʔhitesupi sāsanaṃ ʔhitameva hoti. tattha suttantapiṭake antaradhāyamāne paṭhamamaṃ aṅguttaranikāyo ekādasakato paṭṭhāya yāva ekakā antaradhāyati, tadanantaraṃ saṃyuttanikāyo cakkapeyyālatō paṭṭhāya yāva oghataraṇā antaradhāyati. tadanantaraṃ majjhimanikāyo indriyabhāvanato paṭṭhāya yāva mūlapariyāyā antaradhāyati. tadanantaraṃ dīghanikāyo dasuttarato paṭṭhāya yāva brahmajālā antaradhāyati.

ekissāpi dvinnampi gāthānaṃ pucchā addhānaṃ gacchati, sāsanaṃ dhāretuṃ na sakkoti, sabhiyapucchā ālavakapucchā viya ca. etā kira kassapabuddhakālikā antarā sāsanaṃ dhāretuṃ nāsakkhiṃsu.

dvīsu pana piṭakesu antarahitesupi vinayapiṭake ʔhite sāsanaṃ tiṭṭhati. parivārakkhandhakesu antarahitesu ubhatovibhaṅge ʔhite ʔhitameva hoti. ubhatovibhaṅge antarahite mātikāyapi ʔhitāya ʔhitameva hoti. mātikāya antarahitāya pātimokkhapabbajjāupasampadāsu ʔhitāsu sāsanaṃ tiṭṭhati.

liṅgaṃ addhānaṃ gacchati. setavattasamaṇavaṃso pana kassapabuddhakālatō

paṭṭhāya sāsanam dhāretum nāsakkhi. (DA III 898-899)

MA IV 116 と VbhA 432 もほぼ同文。

76 清水 (2016: 96) の「偈頌として」(gāthānam) という訳は誤訳。antarā も訳し落としてゐる。拙訳参照。

77 馬場 (2008: 178-179) (2010: 82-87) で論じたように、小部の韻文経典が三蔵の中に入っていないからといって、(A) の段階で韻文経典が存在しなかったというわけではない。それら韻文経典群は三蔵とは別個に伝承されていた。(A) で言及される「サビヤの問い」は、そうした三蔵に収録されていない韻文文献である。

78 paṭhamam abhidhammapīṭakam parihāyati, parihāyamānam matthakato paṭṭhāya parihāyati. paṭhamam eva hi mahāpakaraṇam parihāyati. tasmim parihīne yamakaṃ kathāvattu puggalapaññatti dhātukathā vibhaṅgo dhammasaṅgaho ti. evaṃ abhidhammapīṭake parihīne matthakato paṭṭhāya suttantapīṭakam parihāyati.

paṭhamam hi aṅguttaranikāyo parihāyati. tasmim pi paṭhamam ekādasakanipāto... pe...tato ekakanipāto ti. evaṃ aṅguttare parihīne matthakato paṭṭhāya saṃyuttanikāyo parihāyati. paṭhamam hi mahāvaggo parihāyati, tato saḷāyatanavaggo khandhakavaggo nidānavaggo sagāthāvaggo ti. evaṃ saṃyuttanikāye parihīne matthakato paṭṭhāya majjhimanikāyo parihāyati. paṭhamam hi uparipaṇṇāsako parihāyati, tato majjhimpaṇṇāsako, tato mūlapaṇṇāsako ti. evaṃ majjhimanikāye parihīne matthakato paṭṭhāya dīghanikāyo parihāyati. paṭhamam hi pāṭiyavaggo parihāyati, tato mahāvaggo, tato silakkhandhavaggo ti. dīghanikāye parihīne suttantapīṭakam parihīnam nāma hoti.

vinayapīṭakena saddhim jātakam eva dhārenti. vinayapīṭakam lajjino va dhārenti. lābhakāmā pana suttante kathite pi sallakkhentā n'atthi ti jātakam eva dhārenti. gacchante gacchante kāle jātakam pi dhāretum na sakkonti. atha tesam paṭhamam vessantarajātakam parihāyati. tato paṭilomakkamena puṇṇakajātakam mahānāradakassapajātakan ti. pariyosāne apannakajātakam parihāyati. evaṃ jātake va parihīne vinayapīṭakam eva dhārenti. gacchante gacchante kāle tam pi matthakato paṭṭhāya parihāyati. paṭhamam hi parivāro parihāyati, tato khandhako bhikkhunīvibhaṅgo mahāvibhaṅgo ti. anukkamena uposathakaṇḍamattam eva dhārenti. tadā pi pariyattī antarahitā na hoti.

yāva pana manussesu catuppadikagāthā pi pavattati, tāva pariyattī anantarahitā va hoti. (AA I 88-89)

79 清水 (2016: 99.20-100.8) 訳は、馬場 (2006: 164.1-9) 訳の「論蔵」を「阿毘達磨蔵」に言い換え、「中」を「なか」に換え、「末端」を「端」に換え、「経篇」を「篇」

に言い換え、多少の句読点を変更しているのみで、ほぼ同一の訳文である。他者の翻訳に全面的に依拠して訳したという事実を示さず、それを一部書き換えるだけで清水自身の訳として発表している。興味深いことに、清水俊史はこのわずかな書き換えの中で誤訳をしている。『増支部』の「十一集」「一集」を「第十一集」「第一集」と書き換えているのだが、「一集」の原語は pathamanipāta ではなく、ekanipāta であり、eka は序数ではなく、基数だから、「第十一集」「第一集」とは訳せない。訳者は序数と基数の区別がついていないか、原文を見ずに訳したのであろう。

80 AAI 88.

81 gacchante gacchante kāle pariyatti parihāyati. atthavasena dhāretuṃ na sakkonti pālivasen'eva dhārenti. tato kāle gacchante pālim pi sakalaṃ dhāretuṃ na sakkonti. (AAI 88)

82 そもそも、もし清水が想定するように、(B) の段階で小部が存在し、小部に『本生(ジャータカ)』が収録されているのならば、『本生』は経蔵に収録されていなければならない。ところが、(B) は、『本生』に言及する直前に、『長部』が失われると、経蔵が失われたと言われることになる」と明言しているのだから、(B) において『本生』が経蔵に収録されていないことは議論の余地がない。

83 AAI 89.

84 清水(2016: 106)は「人々の間に」にかんして『増支部復註』を次のように訳している。

āḷavakapañhādīnaṃ viya devesu pariyattiyā pavatti appamāṇaṃ ti āha –
“manussesū”ti.

(清水訳)「アーラヴァカの質問」などのように、諸天のあいだに教法が僅かな量存続していたので「人々のあいだに」と言われている。

誤訳である。この一文は、天界にある教法を基準にしていない(人間界の教法を基準にしている)と言っているのがあって、教法の量を問題にしているのではない。「諸天における教法の存続は基準とならないので」と訳すべきであろう。

85 buddhehi kathitaṃ catuppadikagātham (AAI 89)

86 馬場(2008: 226, note 18)。復註は綱要(波羅題木叉)だと註釈している(ATI 100)。

87 DN II 49.22–50.2。東アジアで「七佛通戒偈」と呼ばれる偈は、この中の第二偈に当たる。

88 同じ三偈が『法句（ダンマバダ）』（Dhp vv. 183–185）にも収録されるが、その本文には過去仏がこれら三偈を波羅題木叉として説いたという『長部』『大本経』のような説明がない。『法句註』（DhpA 236–238）は『大本経』を受けて諸仏の波羅題木叉だと解説するが、森（1984）が明らかにしたように、四部註には『法句』の古註釈も現存する『法句註』もまったく言及されないという事実に鑑みれば、(B)が『法句』の古註釈の解釈を前提にしているとか、『法句註』を前提にしていると想定することはできない。さらに、当該三偈の列挙順序は『法句』と『長部』で異なっており、『法句』の第183偈と第184偈の位置が『長部』では逆である。『法句』の列挙順で示される例は「Dhp並びにこれを注釈したDhp-aにのみ見出される」のに対して、『長部』の列挙順で示される例は「ブッダゴーサ・ダンマパーラ・ブッダゲッタなどの著作に多く見出され」る（森2000: 174）。以上、『法句』における波羅題木叉としての説明の欠如、註釈文献における『法句註』の不在、註釈文献における列挙順という三点から見て、(B)の「諸仏が説いた四句から成る偈」が指しているのは、『法句』ではない。

89 imā pana sabbabuddhānaṃ pātimokkhuḍdesagāthā hontīti veditabbā. (DA II p.479)

90 パーリ註釈は集成としての三蔵が滅んだ後も三蔵の中の文句が断片的に残る状況を説いており、資料(A)は経蔵消滅後に「一、二偈の問い」が残る事態を想定している（本稿第6節参照）。資料(B)も同様であり、たとえ集成としての三蔵が滅んだとしても、三蔵の中にある「諸仏が説いた四句から成る偈（一切諸仏が波羅題木叉として説示した偈）さえ」残っていれば、「教法は消滅していない」という趣旨である。三蔵には出家者しか学ぶことが許されない波羅題木叉が含まれるから、三蔵全体は僧伽のみが伝承できるのに対し、三偈だけなら在家者個人でも容易に記憶できるという現実を踏まえた想定であろう。実際、(B)の引用文の後には、王が「諸仏が説いた四句から成る偈」を記憶している者（単数形）がいるかどうかを「街で」調べさせ、それでも記憶している者が現れなかったときに「教法が消滅した」ことになるという話が続く（AA 89.17–25）。『律註』は、ヴィパッシン仏の時代、この三偈によって比丘僧伽が「布薩」を行ったことを説く（VA I 186–187）。

91 (B)の段階で三蔵に集成としての小部が存在しないことは、韻文經典が存在しないことを意味しないこと、言い換えれば、三蔵の外に韻文經典群が伝承されていたことは、馬場（2008: 178–179）、馬場（2010）参照。

92 資料(C)は四大教法の文脈で説かれるのだが、清水（2016a: 87, 94, note 20）は、馬場（2008）が四大教法について「経と律＝三蔵」と主張していると要約し、拙著の該当ページを四か所（p. 213.6–18, p.216.11–14, p.218.9–12, p.221.12–18）注記する。

ところが、そのいずれの箇所においても、四大教法について「経と律＝三蔵」という主張はしていない。第一の箇所、馬場（2008: 213）は、説一切有部が「法性」を仏説の判定基準としてアビダルマを正当化したのに対し、「全てのブツダの言葉」の定義を打ち出したブツダゴースアにとって「法性」を仏説の判定基準に加える必要がなかったと指摘している。清水が根拠とする他の三箇所、馬場（2008: 216.11-14, 218.9-12, 221.12-18）はいずれも、結集された仏説に関してブツダゴースアが「すべてのブツダの言葉」を定義したことを論じたものである。

- 93 *suttantābhidhammapiṭakāni vā suttam, vinayapiṭakam vinayo ti evam pi tīṇi piṭakāni na tāva pariyādiyanti. asuttanāmakaṃ hi buddhavacanaṃ nāma atthi. seyyathidam jātaṃ paṭisambhidā niddeso suttanipāto dhammapadam udānaṃ itivuttakaṃ vimānavatthu petavatthu theragāthā therīgāthā apadānaṃ ti. Sudinnatthero pana asuttanāmakaṃ buddhavacanaṃ nāma n'atthī ti taṃ sabbam paṭikkhipivā tīṇi piṭakāni suttam vinayaṃ pana kāraṇaṃ ti āha. (DA II 565.38-566.9)*

馬場（2008: 166, 277: note 26）参照。

- 94 清水（2016: 115-116）は、次のように主張する。

もしこの第四説に対するブツダゴースアの言及から「第四説という古資料の段階では『ジャータカ』など十二書が三蔵外に置かれ、経蔵は四部構成である」と主張しうるのであれば、第三説において提示される「経＝経蔵、律＝律蔵」という定義の場合には阿毘達磨蔵が三蔵（？）に含まれないという古資料が存在することになってしまい、第一説にいたっては、経分別と韃度部だけが三蔵（？）に含まれる古資料が存在することに陥ってしまう。無論、そのような理解は成り立たない。

- 95 馬場（2008: 9-13）で詳論したように、拙著が「古資料」「先行資料」「源泉資料」と呼ぶ際には、註釈文献のどの箇所が先行資料なのかを確定する研究方法に基づいている。

- 96 「経の名をもたないブツダの言葉」は、小部を欠く経蔵を前提としているから、四部構成の経蔵を示唆する。経蔵を五部構成とする「全てのブツダの言葉」の定義を『長部註』冒頭部分で挙げているブツダゴースアにとって、「経の名をもたないブツダの言葉」は好ましい見解ではない。

- 97 この箇所におけるブツダゴースアの編集作業については、馬場（2008: 187）で論じた。

- 98 馬場（2008: 168）。

- 99 馬場（2008: 169）は、経典伝承者の解説の後で「全てのブツダの言葉」が定義され、

その後で「結集記事の話題に戻る」ことを指摘している。

100 DAI 11.14–15.21.

101 DAI 13.22–15.29.

102 清水 (2016: 117, note 97) は、Khuddaka という語が Kuddakanikāya を指す例があることに基づき、「『小書』と言及されることは、『小部』が無かったという根拠にはなりえない」と断言する。しかし、この解釈は長部誦者の一文とも、中部誦者の一文とも合致しない。まず、仮に Kuddakagantha(小書)の Khuddaka が Khuddakanikāya(小部)を指すとすれば、長部誦者は経蔵の第五の集成である小部を論蔵の一部として見なしていたことになってしまうので、この解釈は長部誦者の一文には当てはまらない。次に、中部誦者は「『所行蔵』と『譬喩』と『仏種姓』と共に、この小書」と言うので、小部に収録されているはずの『所行蔵』と『譬喩』と『仏種姓』が小部に収録されていないことになるから、この解釈は中部誦者の一文にも当てはまらない。

103 清水 (2016, 116, note 97) は、小書の文献群を指して、「これら諸経を最初から『小部』であると言及してしまうと、それは経蔵の第五部であるという結論を先取してしまうことになるから」、「小書」は「小部」ではない理由にならないと論じる。しかし、結集記事は五百人の阿羅漢たちが『長部』『中部』『相應部』『増支部』を合誦したことを明記しているのだから、ここで阿羅漢たちが小部を合誦したと中部誦者が説いたところで、「結論の先取」にはならない。

104 馬場 (2008: 228–229: note 36)。

105 実際、Lamotte (1958: 174) (1988: 159) は長部誦者と中部誦者の見解の相違はブッダゴーサの時代の事態として捉えている。

106 清水 (2016: 119)。

107 馬場 (2010: 79) 参照。

108 義浄による『根本説一切有部律』漢訳に「是佛所説」(T1448, 24. 11b) とある。

109 一色大悟氏のご教示によると、衆賢は「未見有一於佛所言能決定知量邊際」(T1562, 29. 489a) と述べており、仏説を三蔵に限っておらず、だれも仏説の範囲を規定できていないと考えていた。これは、本稿で考察する説一切有部の仏典伝承の状況を見事に理論化しているように思われる。

110 VA 16.18–30.14. DA 15.30–25.23. DhsA 17. 19–27. 35. ただし、『法集論』における「全てのブッダの言葉」の定義では「一味」と「法と律」は説明されない。馬場 (2008: 155–253) 参照。

111 馬場 (2017)。

- 112 馬場 (2017: 2-4)。
- 113 「全てのブツダの言葉」は、第一結集で結集されていない仏典も含むことが明言される。馬場 (2008: 169, 215-217) (2015: 7-8) 参照。
- 114 馬場 (2008: 213)。
- 115 VAI 29. 20-29. DA I 24. 33-25. 9. DhsA 27. 17-25. いずれも三蔵・五部・九分教・八万四千法蘊といった「区分を確定して結集した」(pabhedam vavattthapetvā va saṃgītam) と説く。
- 116 註釈文献は、第一結集は上座のみでなされたから「上座の〔結集〕(therikā)」と呼ばれると述べる (VAI 30. 14, DA I 25. 23)。
- 117 林 (2014a) (2014b) (2014c) は、精密な調査によって、「結集で収載されなかった」とされる経典がインド本土から上座部大寺派にももたらされていたことを見事に明らかにした。三蔵の外に置かれるこれらの仏典は、経の形式を有するにもかかわらず、大寺派の註釈 (Aṭṭhakatthā) において「ブツダの言葉 (Buddhavacana)」と呼ばれることはなく、後に経としての伝承は途絶えてしまった。結集された仏説 (Theravāda) を継承することを標榜する「上座部」大寺派にとって、これらの経典は、林隆嗣氏がいみじくもそう呼ぶ通り、「外典 (apocrypha)」に当たる文献なのである。
- 118 註釈文献 (『律註』『長部註』『法集論註]) は仏語の区分を確定したと説いた直後に、三蔵内の撰頌 (uddāna) や省略 (peyyāla) や品など (vagga, nipāta, saṃyutta, paññāsa) の区分 (pabheda) も第一結集において上座たちが確定したと説くため、これらの区分も、第一結集の上座の権威を得たことになる。VAI 30.1-30.5. DA I 25. 9-25.14. DhsA 27. 25-29.

【略号】

下記を除く略号は、馬場 (2008: 1-4 (L)) に拠る。

AD = Padmanabh S. Jaini (ed.), *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1977.

Divy = E. B. Cowell & R. A. Neil, *Divyāvadāna: A Collection of Early Buddhist Legends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1886, repr. Amsterdam: Oriental Press, 1970.

GMŚA = Raniero Gnoli (ed.) *The Gilgit Manuscript of the Śāyanāsanavastu and the Adhikaraṇavastu*, Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1978.

VT = Shayne Clarke (ed.) *Vinaya texts (Gilgit manuscripts in the National Archives of India: facsimile edition, vol. 1)*, New Delhi: National Archives of India, Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2014.

【参考文献】

(和文)

- 清水俊史 (2016) 「パーリ上座部における「小部」の成立と受容——結集と隠没の伝承を巡って——」『仏教学会紀要』第 21 号, pp. 77-146.
- 清水俊史 (2016a) 「パーリ上座部における四大教法の理解: 「法と律」「経と律」「世尊の言葉」の意味を巡って」『佛教学総合研究所紀要』第 23 号, pp. 779-4.
- 馬場紀寿 (2008) 『上座部仏教の思想形成——ブッダからブッダゴサへ』, 東京: 春秋社。
- 馬場紀寿 (2010) 「初期仏典と実践」, 『新アジア仏教史 03 仏典からみた仏教世界』, 東京: 佼成出版社, pp.67-103.
- 馬場紀寿 (2015) 「パーリ仏典圏の形成——スリランカから東南アジアへ」, 新川登亀男編『仏教文明の転回と表現 文字・言語・造形と思想』, 勉誠出版, pp.3-23.
- 馬場紀寿 (2015a) 「上座部大寺派のパーリ語主義」, 『パーリ学仏教文化学』第 29 号, pp.33-53.
- 馬場紀寿 (2017) 「スリランカにおける史書の誕生」『東方学』133, pp.1-14.
- 林 隆嗣 (2014a) 「仏典結集で収載されなかった Nandopananda[-nāgarājadamana]——上座部における外典文書の形成と展開——」『パーリ学仏教文化学』28, pp. 47-68.
- 林 隆嗣 (2014b) 「仏典結集で収載されなかった Nandopananda[-nāgarājadamana] と北伝資料について」『印度学仏教学研究』63(1), pp. 203-210(L).
- 林 隆嗣 (2014c) 「仏典結集で収載されなかった Rājovādasutta (諫王経) ——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』62(2), pp. 209-216(L).
- 林 隆嗣 (2015) 「ナーガ調伏のモチーフ: Nandopananda[-nagarajadamana] の形成に関連して」『印度学佛教学研究』64(1), pp. 328-321.
- 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——』東京: 法蔵館。
- 平岡聡 (2007) 『ブッダが謎解く三世の物語 上』『ディヴィヤ・アヴァダーナ』全訳 東京: 大蔵出版。

- 平川彰 (1989) 「婆沙論より見たる大乘教団」『平川彰著作集第5巻 大乘仏教の教理と教団』東京：春秋社, pp. 349-375 (初出：『日本仏教学会年報』22, pp. 249-373, 1977年).
- 福田琢 (2000) 「インド佛教における『成実論』」所収「『成実論』の学派系統」, 荒牧俊典編『北朝隋唐 中国仏教思想史』京都：法蔵館, pp. 539-564.
- 本庄良文 (1991) 「毘婆沙師の三蔵觀と億耳アヴァダーナ」『佛教論叢第』35, pp. 20-23(L).
- 本庄良文 (2010) 「毘婆沙師の仏説觀」『インド論理学研究』1, pp. 173-193.
- 本庄良文 (2014) 『俱舍論註ウパーイカーの研究 訳註篇 上』東京：大蔵出版.
- 前田恵学 (1964) 『原始仏教聖典の成立史研究』東京：山喜房仏書林.
- 三友健容 (2007) 『アビダルマディーパの研究』京都：平楽寺書店.
- 森祖道 (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——』東京：山喜房仏書林.
- 森祖道 (2000) 「パーリ文献に現れたいわゆる「七仏通誠偈」」『日本仏教学会年報』65, pp. 165-178.
- 八尾史 (2013) 『根本説一切有部律彙事』東京：連合出版.
- 吉元信行 (1982) 『アビダルマ思想』京都：法蔵館.

(欧文)

- Bechert, Heinz (1961) *Die Anavataptagāthā und die Sthaviragāthā*, Berlin : Akademie-Verlag.
- Bechert, Heinz (1974) "Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna", *German Scholars on India*, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, pp. 6-18.
- Bodhi, Bhikkhu (2000) *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Publication.
- Chung, Jin-il (2008) A Survey of the Sanskrit Fragments Corresponding to the Chinese Saṃyuktāgama 雜阿含經相当断片一覽, 東京：山喜房仏書林.
- Collins, Steven (1990) "On the very idea of the Pali Canon," *Journal of the Pali Text Society* 15, pp. 89-126.
- Gethin, Rupert (1992) "The *Matikās*", Janet Gyatso (ed.), *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, Albany: State University of New York Press, pp.149-172.

- Gethin, Rupert (2012) "Was Buddhaghosa a Theravādin? Buddhist Identity in the Pali Commentaries and Chronicles," Peter Skilling, at el. (ed.), *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities*, Chiang Mai: Silkworm Books, pp. 1–63.
- von Hinüber, Oskar (1978) "On the Tradition of Pāli Texts in India, Ceylon and Burma," *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*: 48-57, H. Bechert (ed.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- von Hinüber, Oskar (1996) *A Handbook of Pāli Literature*: § 85, § 119, § 129, § 151, § 156, Berlin/ New York: Walter de Gruyter.
- Huber, Édouard (1906) "Les source du Divyāvādāna (Études de Littérature Bouddhique)," *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 6, pp.1–37.
- Lamotte, Étienne (1956) "Problèmes Concernant les Textes Canoniques "Mineurs"," *Journal Asiatique*, 244, pp.249-264.
- Lamotte, Étienne (1957) "Khuddakanikāya and Kṣudrakapīṭaka", *East and West* 4, pp. 341-347.
- Lamotte, Étienne (1958) *Histoire du Bouddhisme Indien des Origines à l'Ère Śāka*, Louvain: Institut orientaliste.
- Lamotte, Étienne (1988) *History of Indian Buddhism from the Origins to the Śāka Era*, trsl. from the French by S. Webb-Boin, Louvain-La-Neuve: Université catholique de Louvain, Institut orientaliste.
- Lévi, Sylvain (1907) "Les élément du Divyāvādāna," *T'oung Pao* 2–8, pp. 105–122.
- Norman, Kenneth Roy (2006) *Philological Approach to Buddhism*, pp. 171-194, Oxford: Pali Text Society.
- Nuzzo, Regina (2016) "How scientists fool themselves – and how they can stop," *Nature* 256, pp.182–185.
- Skilling, Peter (2010) "Scriptural Authenticity and Śrāvaka School", *Eastern Buddhism* 41/2: 1-47.

※草稿に貴重な意見を賜った森祖道先生，八尾史氏，一色大悟氏に感謝申し上げます。

※本稿は科学研究費補助金（基盤 C，課題番号 16K02166）による研究成果の一部である。

