

## 『大乘涅槃經』とアビダルマ仏説論

—恒河七衆生（水喩）の考察—

藤井 淳

### I. はじめに

「恒河七衆生（水喩）」<sup>1</sup>とは、人が河を渡って向こう岸に至るのを、河を渡ろうとして沈んでしまう段階から、浮き上がったり、四方を見渡す段階を経て、ついに向こう岸に至るまでの七段階に分け、迷いから悟りへと至る階梯にたとえた比喻である。この比喻は北伝中阿含經・南伝『人施説論』などに見られ、それに基づくと思われる比喻が『大乘涅槃經』師子吼品・迦葉品に用いられている<sup>2</sup>。

本稿では、特に『大乘涅槃經』「迦葉品」中の恒河七衆生において引用された阿含經に着目し、第一にそれらが漢訳阿含・ニカーヤに現存するものではなく、『大毘婆沙論』において用いられる阿含經と一致することを示し、第二にそれらの阿含經がアビダルマ文献の中で有部における教理を仏説として正統化するために重要な位置を占めていることを示す。最後に『大乘涅槃經』の作者がどのような意図でそれらの阿含經を引用しているのかにまで踏み込んでみたい。

なお本稿で扱う一部では『阿毘達磨大毘婆沙論』（以下『新婆沙』）と『阿毘曇婆沙論』（以下『旧婆沙』）との違いが重要な意味を持つが、ひとまずは両者の共通性に注目して資料は『新婆沙』で代表して示すことにする。また『発智論』『八捷度論』の間に同一傾向が見られ、一括して扱った方が適切な場合は便宜的に<発智八捷度>と呼び、『轉婆沙』『旧婆沙』『新婆沙』にも同様の場合は<婆沙論>と呼ぶ<sup>3</sup>。本論の考察上、現存する(i)漢訳阿含・ニカーヤと(ii)<婆沙論>とで用いられた阿含經とを区別する必要があるので、(i)明らかにアビダルマ文献編纂期以前の阿含經について<アーガマ>と呼び、(ii)『大乘涅槃經』と<婆沙論>とで共通して用いられる阿含經を<阿含經>と呼ぶ。

大乘涅槃經の漢訳には法顕（400頃）訳（十巻 T12, No.376）・曇無讖（385-433）訳（北本・四十巻 T12, No.374）また謝靈運（385-433）らが曇無讖訳を法顕訳の品名を考慮しつつ修治した南本（三十六巻 T12, No.375）がある。またチベット訳および現存サンスクリット語断片また法顕訳は曇無讖訳の前半十巻に対応し、南本大乘涅槃經後半三十巻は第一次資料としてはサンスクリット語断片・チベット語訳ともに存在せず、漢訳しか現存しない。最近の研究はこの前半十巻部分に集中している<sup>4</sup>が、後半三十巻部分も東アジア仏教に大きな影響を与えた点から重要であり、その文献学的解明が必要である。本稿ではこの後半三十巻部分の一部についてのインドにおける資料的価値を検討する。

この後半三十巻部分を含む『大乘涅槃經』と阿含經・アビダルマ文献との関係については、常盤大定[1929]14-15・河村孝照[1974][1981]・福原亮巖[1965]347によって指摘されており、中でも河村孝照[1981]は前半十巻部分で法顕訳・チベット語訳には見られない曇無

識訳のみに見られる説が『大毘婆沙論』中の説と関わりが深いことを指摘している。また本稿が扱う恒河七衆生（水喩）の譬えの典拠については常盤大定[1929]14 が既に指摘しているが、そこでは対応する箇所を挙げるにとどまる。

また『大乘涅槃經』には有部正統派と他部派（主に＜婆沙論＞中の分別論者と思われる）との争点を踏まえた箇所（「迦葉品」の二十一諍論など）があり、『大乘涅槃經』の成立にはアビダルマの教理が深く関わっている。そこで本稿では、その一例として修道の段階を扱った恒河七衆生（水喩）の譬えを中心に、『大乘涅槃經』に引用された阿含經が＜アーガマ＞とではなく、＜婆沙論＞中の阿含經と一致することを示したい。

以下に多少字句を省略した箇所もあるが、水喩に関する諸漢訳の対照表を挙げる。

	增壹阿含	鹹水喩經	中阿水喩	涅槃師子	涅槃迦葉	備考
①	沒在水底	人沒於水	常臥水中	入水則沈	常沒	（涅槃經は一闡提にあて る）
②	暫出水還 沒	從水出頭 復還沒水	出水還沒	雖沒還出 出已復沒	暫出還沒	
③	有人出水 觀看	出頭遍觀 四方	出水而住	沒已即出 出更不沒	出已則住	
④	出頭而住	出頭不復 沒水	出水而住 住已而觀	出已即住 遍觀四方	出已遍觀 四方	須陀洹
⑤	於水中行	欲行出水	住已而觀 觀已而渡	住已觀方 觀已即去	遍觀已行	斯陀含
⑥	出水而欲 到彼岸	欲至彼岸	渡已至彼 岸	入已即去 淺處則住	行已復住	阿那含
⑦	已到彼岸	已至彼 岸。淨志 得立彼岸	渡已至彼 岸。至彼 岸已	既至彼岸 登上大山	水陸俱行	阿羅漢（涅槃迦葉は辟支 仏・菩薩・仏を含む）

これらの經典では、まず上に挙げられた第一段階から第七段階までの人の様相を列挙し、その後それぞれの段階における煩惱の断ち方の状態を説明（註釈）するという形態を取っている。本稿で扱うのはこの中の『大乘涅槃經』の迦葉品における恒河七衆生の註釈箇所である。

## II. 内容比較

以下に『大乘涅槃經』迦葉品の恒河七衆生において典拠とされる＜阿含經＞について、＜婆沙論＞における扱いを参照しながら考察することにする。先に結論を述べておくと、『大乘涅槃經』の恒河七衆生が典拠としているのは、現存＜アーガマ＞そのものではなく、『発智論』『新婆沙』において用いられる＜阿含經＞の記事や項目と共通しており、それら

の文献はくアーガマ>編纂期以後に有部の立場から増広・文脈改変されたものである。このことから、恒河七衆生の作者はアビダルマにおける教理や、さらに有部内の異なる伝承をかなり踏まえていると推測される<sup>6</sup>。増広・文脈改変については後で考察することにして、まず、恒河七衆生が典拠としている文献について見ることにする。

以下に恒河七衆生における個々の段階の比較・考察を行いたい。

	太字は国訳の分類	典拠となるくアーガマ>	『新婆沙』(巻数)	備考・参考(『俱舍論』 <sup>7</sup> は全て賢聖品, 桜部建[1999]の頁)
1	常没人 一闍提	雑阿含, 増一阿含など <sup>8</sup>		「遠離善友・不聞正法・不思惟善・如惡法住 575a3-5」という表現がくアーガマ>に典拠をもつ。
2	暫出還没人	なし		信戒聞施智慧の不具足 聞が「受持讀誦」と関連付けられる。これは『釈軌論』にも見られる。
3	得往人 煖法	『阿濕貝經』 <sup>9</sup>	六	馬師・満宿(涅)阿濕貝・弗那婆修(中阿) 桜部建[1999:114-115] 以下に分析
4	觀四方人 頂・忍・世第一法・須陀洹	『池喻經』(『毛端經』) <sup>10</sup>	四十六	桜部建[1999:204-223] 以下に分析
5	遍觀已行人 斯陀含	なし		桜部建[1999:223-283] 記事短い(涅)
6	行已復住人 阿那含	『善人往經』 <sup>11</sup>	百七十四, 百七十五	桜部建[1999:232-283] 以下に分析
7	到彼岸人 阿羅漢・辟支仏・菩薩・仏			桜部建[1999:283-等] 離れたところで説明される。七果説 以下に分析

## 2-1 一闍提について「常没」

恒河七衆生の第一段階「常没」一闍提については、アビダルマ文献に見られるように幾つかの意味を列挙するという形をとっており、一闍提の定義の一部についてはくアーガマ>に典拠を持つ記事が見られるが、本稿ではく婆沙論>との関係に絞るため、1「常没」一闍提・2「暫出還没人」・5「遍觀已行人」については本稿との関係が少ないため省略する<sup>12</sup>。また7「到彼岸人」はアビダルマ仏説論について検討した後であらためて見る。

## 2-3 煖法について「得往人」

資料2-3-1『大乘涅槃經』「得往人」に対する註釈箇所の一部

迦葉菩薩言。世尊。如來先說，馬師滿宿，無有煖法。何以故。於三寶所，無信心故，是故無煖。當知信心，即是煖法。577a15-18

恒河七衆生の「得往人」の註釈箇所では「煖法」を巡る議論が詳細に説かれる。この記事のうち、「馬師・満宿<sup>13</sup>」という登場人物およびその内容から、上引の箇所ですら典拠とされている<阿含經>に相当するものは中阿含『阿濕貝經』・南伝 MN 70 *Kiṭāgirisutta* である<sup>14</sup>。

『大乘涅槃經』と北伝・南伝阿含との該当箇所を比較して、相違点として指摘されることは、<アーガマ>（『阿濕貝經』及び南伝対応經典）では「煖法」が問題とされることはない。「馬師・満宿」と「煖法」とを関連づける記事が見られるのは<發智八捷度>・『新婆沙』である（訳語は「馬師・井宿」）。

#### 資料 2-3-3

云何煖。【答】若於正法毘奈耶中。有少信受。如世尊為馬師井宿二苾芻說。此二愚人。離我正法及毘奈耶。譬如大地去虛空遠。此二愚人。於我正法毘奈耶中。無少分煖。『發智論』卷第一 919a5-8 『八捷度』卷一 772b27-c1

【問】諸於正法毘奈耶中。有少信愛者。彼皆得煖耶。【答】不爾。所以者何。煖是色界定地修地。十六行相所攝善根。此中說有如是信愛。非餘信愛故言不爾。此中尊者（=迦多衍尼子）。引經為證。「如世尊為馬師井宿二苾芻說。此二愚人。離我正法及毘奈耶。譬如大地去虛空遠。此二愚人。於我正法毘奈耶中。無少分煖。」此經文句。雖已隱沒。而作論者（=迦多衍尼子）以願智力引之為證。『新婆沙』卷六 28b2-10 （丸カッコ内は筆者）『轉婆沙』対応箇所なし・『旧婆沙』卷三 19c29-26a3 参照

このことから「馬師・満宿」と「煖法」とが関連づけられるのは、<アーガマ>の段階ではなく、少なくとも<發智八捷度>以降のことであると思われ、『大乘涅槃經』の恒河七衆生は<アーガマ>を直接参照しているのではなく、<發智八捷度>・<婆沙論>などの中期アビダルマ文献編纂<sup>15</sup>期において用いられた<阿含經>を踏まえていると思われる。

この箇所の最後の「此經文句。雖已隱沒。而作論者，以願智力，引之為證。」という箇所が『旧婆沙』に見られないことについては後で見る。

#### 2-4 須陀洹について 「觀四方人」

資料 2-4-1 『大乘涅槃經』「觀四方人」に対する註釈箇所の一部

迦葉菩薩白佛言。世尊。如佛先說須陀洹人所斷煩惱。猶如縱廣四十里水。其餘在者如一毛滴。此中云何說斷三結名須陀洹。577b18-20

恒河七衆生の「觀四方人」の註釈箇所では「須陀洹」を巡る議論が詳細に説かれる。このうち上に引用した箇所の下線部が池喻經（毛端經）の記事である。上引の箇所ですら典拠とされている<アーガマ>に相当するものは雜阿含三十一等三つ・南伝阿含二つ（表の注参照）と思われる。以下にその一部を挙げる。

資料 2-4-2 雜阿含卷三十一

爾時。世尊告諸比丘。譬如湖池。廣長五十由旬。深亦如是。若有士夫以一毛端滯彼湖水。

224a12-14

そして『大乘涅槃經』と<アーガマ>との比較を行うと、<アーガマ>では池喩と「須陀洹（預流）」とを関連させていないことがわかる。池喩と「須陀洹（預流）」との関連は<婆沙論>において見出される。

資料2-4-3

問。如阿毘達磨說八十八隨眠永斷證預流果。池喩經說。無量苦斷證預流果。何故此說三結永斷證預流果耶。『新婆沙』卷四十六 237c29-238a2 『鞞婆沙』卷一 419c22-25・『旧婆沙』卷二十五 183b27-29

<アーガマ>の池喩には「預流果」について触れられないものの、<婆沙論>における池喩経では預流果が説かれるものとして扱われる。このことから池喩と「須陀洹（預流）」とが関連づけられるのは、<アーガマ>の段階ではなく、現存文献からは<婆沙論>に見られる中期アビダルマ文献編纂以降のことであると推測される。それゆえ『大乘涅槃經』の恒河七衆生の「觀四方人」は<アーガマ>を直接参照しているのではなく、<婆沙論>などの中期アビダルマ文献において用いられた<阿含經>を踏まえていると思われる。

後に中期アビダルマ文献編纂者による有部教理を正当化する為に行われた池喩経の文脈の改変について見る。

## 2-6 七種不還と阿那含について 「行已復住人」

資料2-6-1 『大乘涅槃經』「行已復住人」に対する註釈箇所の一部

是阿那含復有五種。一者中般涅槃。二者受身般涅槃。三者行般涅槃。四者無行般涅槃。五者上流般涅槃。復有六種。五種如上。加現在般涅槃。復有七種。六種如上。加無色界般涅槃行般涅槃。578b11-16

恒河七衆生の「行已復住人」の註釈箇所では「阿那含」を巡る議論が詳細に説かれる。そこでは直接<アーガマ>に典拠を求められる記事は見あたらないものの、五種不還説を説くのは中阿含卷二『善人往經』（七法品）・南伝 AN7-52 であり、ここもその經典を踏まえていると思われるが、七種不還は<アーガマ>に直接典拠を持つものではなく、七種不還についての議論は<発智八犍度>・『新婆沙』に見られる。

資料2-6-3

有五不還。謂中般涅槃。生般涅槃。有行般涅槃。無行般涅槃。上流往色究竟。為五攝一切。為一切攝五耶。【答】一切攝五。非五攝一切。不攝何等。謂現法般涅槃。及往無色不還。『發智論』卷十八 1017c1-4 『八犍度』卷二十七 898c4-8,899a11-14

有五不還。謂中般涅槃。生般涅槃。有行般涅槃。無行般涅槃。上流往色究竟。為五攝一切。為一切攝五耶。

如是等章及解章義。既領會已。應廣分別。【問】何故作此論。【答】為欲分別契經義故。如契經說有五不還。謂中般涅槃。乃至廣說。彼經雖作是說。而不明為五攝一切。為一切攝五。亦未曾顯勝劣差別。今欲具明故作斯論。

為五攝一切、一切攝五耶。【答】一切攝五、非五攝一切、不攝何等、謂現法般涅槃、及往無色不還。

此中一切多非五故、一切攝五非五攝一切、猶如大器覆於小器非小器覆大、一切者謂七不還即前五、并現法般涅槃、及往無色不還、於中後二非五所攝故名為多。『新婆沙』卷百七十四 873c12-26 『鞞婆沙』・『旧婆沙』対応箇所なし

<婆沙論>の不還の記事では五種の不還を説く『善人往経』を踏まえる記事も見られる<sup>16</sup>が、七種不還が説かれるのは、<アーガマ>の段階ではなく<sup>17</sup>、<発智八捷度>において見られることから中期アビダルマ文献以降のことであると思われる、『大乘涅槃経』の恒河七衆生の「行已復往人」の注釈部分に見られる六種涅槃・七種涅槃説は<アーガマ>を直接参照しているのではなく、<婆沙論>などの中期アビダルマ文献における教理の展開を踏まえていると考えられる。

斯陀含の記事は短いので省略し、阿羅漢については以下にアビダルマ仏説論について見た後に再び考察する。

以上、見たように、北伝・南伝<アーガマ>においては必ずしも関連付けられていない①『阿湿貝経』(馬師・満宿)と煖法(2-3)、②『池喻経』と須陀洹(2-4)、③七種の般涅槃説(2-6<アーガマ>では五下分結が説かれるが阿那含との関係も明確ではない)が、共に<婆沙論>および『大乘涅槃経』迦葉品の恒河七衆生においては関連付けられているのが見られた。このことからこの『大乘涅槃経』の迦葉品の恒河七衆生の箇所は、<アーガマ>そのものではなく、<発智八捷度>から<婆沙論>に類する中期アビダルマ文献における<阿含経>の扱いや教理の展開を踏まえて、引用していることが分かる。

### III. アビダルマ仏説論を巡って

本節では以上の箇所扱った<婆沙論>の文献が、有部正統派のアビダルマ仏説性を正当化する文脈で使われていることを論じる。またそれを引用した『大乘涅槃経』の意図も合わせて考察する。

#### 3-1 経典の隠没(antar√dhā)と願智力による発見

ここで再び「2-3 煖法について」で扱った資料に戻る。そこで『大乘涅槃経』の典拠とされた『新婆沙』の記事は『旧婆沙』と比較して、「経典の隠没と願智力による発見」の理論の有無という重要な相異が見出される。

この理論は『新婆沙』の記事の最後に「此经文句、雖已隠没、而作論者(=迦多衍尼子)、以願智力、引之為證。」として用いられている。これは<アーガマ>にない教理を仏説として根拠付ける「経の隠没と願智力による発見」という理論であり、有部が用いる阿含経の仏説性への批判に対処するために作られたといえる理論である<sup>18</sup>。『新婆沙』ではこの「経典の隠没と願智力による発見」という理論が三箇所にわたって用いられる。この箇所は『新婆沙』の巻数順としては第一番目に出るものである<sup>19</sup>。ただし、後述のようにこの箇所への「経典の隠没と願智力による発見」理論の適用は三箇所のうちで最も後代と思われる。

その第二は「六因」説であり、第三は「九十八随眠」説である。これらは<アーガマ>には見られない有部独特の教理であり、<アーガマ>の教説を整理・分別するアビダルマ文献編纂の段階で作られた教理といえる。そして、これらの教理が仏説といえないのではないか、という疑問が当時起こったことが推測される。六因説については、「六因は契経の説ではないのではないか」という批判に対して、「有説」として次のようにある。

復有説者。六因亦是契経所説。謂増壹阿笈摩増六中説。時經久遠，其文隱没。尊者迦多衍尼子等。以願智力，觀契経中，説六因處。撰集製造阿毘達磨。是故於此，分別六因。『新婆沙』卷十六 79b4-10『旧婆沙』卷十 65a2-5

つまり六因は増一阿含の六法の所で説かれる契経の教説であつたけれども、時が長くたち、「隠没」してしまったが、それを『発智論』の作者である尊者迦多衍尼子らが「願智力」によって、契経の中に六因が説かれているのを見出し、アビダルマを作つたとするものである。

九十八随眠説についても「三結は契経の説であるけれども、五結や九十八随眠説は契経の説ではないので、これに対する解釈を除くべきである」という批判に対して、「有説」として次のようにある。

有説。不應除此二論（＝五結および九十八随眠説）。所以者何。彼二亦是契経説故。謂於増一阿笈摩。五法中，説五結。九十八法中，説九十八随眠。時經久遠，而俱亡失。此本論師，以願智力，憶念觀察。於此重叙，而解釋之。『新婆沙』卷四十六 236b27-c2『鞞婆沙』卷一 418b11-14『旧婆沙』卷二十五 182a13-16

ここでも、五結および九十八随眠説はそれぞれ増一阿含の五法・九十八法の中に説かれていたが、その經典は失われ（亡失）、それを迦多衍尼子が「願智力」で見出したとする。

この「増一阿含の隠没」というのは、増一阿含は一法から百法までであつたが、今は一法から十法までしか残っておらず、さらにその中でも多く「隠没」してしまった經典があり、残っているのは僅かしかない。釈尊のある弟子が無くなったときに極めて多くの経や論が「隠没」してしまった。一人の弟子がなくなってさえ、これほどなのであるから、今に至るまで多くの論師が無くなっており、無くなった經典は数えしれない、というものである<sup>20</sup>。

これらの「経の隠没と願智力による発見」という理論を『鞞婆沙』『旧婆沙』『新婆沙』に説かれる該当箇所を表にすると以下ようになる。点線の上段は「その項目を説く經典が隠没したが、迦多衍尼子が願智力で見出した」とするもので、×は前後に対応箇所があるが存在しないこと、○は「有説」という限定つき、◎は限定なしを表わす。

	『鞞婆沙』	『旧婆沙』	『新婆沙』
①馬師・満宿と煖法との関係	対応箇所なし	×	◎
増一阿含の隠没の記事	対応箇所なし	×	×
②六因説	対応箇所なし	○	○
増一阿含の隠没の記事	対応箇所なし	○	○
③九十八随眠説	○	○	○

増一阿含の隠没の記事	○	○	×
------------	---	---	---

このように見ると、「①馬師・井宿と煖法との関係を説いた經典は隠没したが、迦多衍尼子が願智力で見出した」とする『新婆沙』の説が『旧婆沙』に見られないことから、「②六因」説および「③九十八随眠」説に見られる『鞞婆沙』『旧婆沙』などの古い時代から存在する「經典の隠没と願智力による発見」という理論を、『新婆沙』でこの箇所比較的後代に適用したものと思われる<sup>21</sup>。またそこには、それ以前にこの一節に対して「契経に見られないではないか」という批判があったことを想定するのに困難はないだろう。そして、そのような疑惑のある一節を『大乘涅槃經』の恒河七衆生の作者が「如来先説」として引用していることは注目に値する。

### 3-2 池喩經の文脈改変

ここでは「2-4 須陀洹について」で論じた池喩經についての考察を行いたい。この箇所では<婆沙論>異訳間に重大な相異はない。この池喩經は有部の九十八随眠説を正当化するために、アビダルマ編纂者が<アーガマ>の元の文脈を改変して経証として用いているものと考えられる。九十八随眠説は<アーガマ>に説かれたものではなく、七随眠説からの発展したものであることについては桜部建[1955]によって論じられ、その初出は『品類足論』とされる。ここでは九十八随眠説が<アーガマ>にはなく、アビダルマにおいて形成されたものであることを押さえておけばよい。以下に、四果とそこで滅する随眠の対照表を挙げる<sup>22</sup>。

	預流果・一來果	不還果	阿羅漢
滅する随眠の数	八十八随眠	九十二随眠	九十八随眠
尽きる結の数	三結	六結	九結

この随眠の滅する数と四果との関係は『法蘊足論』に見られ、<発智八捷度>に継承される。一方で、この九十八随眠説が<アーガマ>に見られず仏説といえないのではないかと批判があり、それに対して<婆沙論>の「有説」で「經典の隠没と願智力による発見」という理論で反論していることは先に見た。池喩經はまさに有部の九十八随眠説を正当化するために文脈を改変されたように思われる。

もとの池喩經（アーガマ池喩經）の文脈としてはこうである。まず、(i)広さ・深さが極めて大きな湖池の水と(ii)髪の毛一本ほどですくえる少量の水が対比される。そしてその対比が、(i)仏弟子が聖道果を得ると湖池の水ほどの多くの苦が断たれ、(ii)残りの苦は髪の毛一本ですくえるぐらいの少量の水ほどしかないことに譬えられる。この<アーガマ>の意図は、聖道を得ることによって多くの苦が断たれることを説くことにあり、預流果とは関係はなかったはずである。

しかし、アビダルマ文献編纂者はこの「多くの苦が断たれ」、一方「少しの水の苦しが残らない」という文脈に着目し、これを八十八随眠（＝湖池の水ほどの多くの苦）が滅する預流果でも滅しない十随眠（＝毛端の水ほどの少ない苦）として、池喩經を預流果で八十



八随眠が断たれることを証する文脈として改変したと思われる。そこで池喩経の文脈の改変過程を推測すると以下ようになる。

- ①雑阿含十六、三十一などに見られる、「聖道果を得ると湖水ほどの多くの苦が断ち切れ、毛端ほどの苦しか残らない」という主旨の〈アーガマ〉が編纂される。《アーガマ池喩経の成立》
- ②有部において九十八随眠説、そして預流果で八十八随眠が減するという説が成立。《『法蘊足論』・〈発智八犍度〉における随眠説の展開》
- ③九十八随眠説が仏説としての妥当性が疑われる。《九十八随眠説の仏説性の必要》
- ④有部として九十八随眠説を仏説として位置付けるために、「毛端の水ほどの苦しか残らない」という池喩経をまだ十随眠が残る預流果と関連づける。これは〈発智八犍度〉以後で、〈婆沙論〉編纂期のことと思われる。《池喩経の文脈改変—“池喩経”という名称成立》

池喩経は以上のような文脈の改変を通じて、八十八随眠が預流果で減すること、ひいては九十八随眠の仏説性を経証づける意図のために用いられた（「製造」され、阿含経中に「安置」された 注 25 参照）と思われる。この他に池喩経は『新婆沙』の中で三回用いられる（うち二回は同文脈なので実質二回）が、そのいずれも後代に必要とされた理由があって用いられており、池喩経の文脈改変には興味深い現象が見られるが、紙面の都合もあり別稿を期したい。ここでは〈婆沙論〉で經典を出すときに大半は「契経」と述べるのに対し、わざわざ「池喩経」という名称を出していることから、当時の部派間で共通認識されていない經典であった（つまり、もともと有部の九十八随眠説を正当化するために作られた）可能性を指摘しておくにとどめる。そしてこの經典に『大乘涅槃経』の恒河七衆生の作者が注目して「如仏先説」として引用しているのである。

### 3-3 (=2-7) 阿羅漢について 「到彼岸人」

ここで恒河七衆生の「到彼岸人」の箇所に戻ることにする。ここでは七果説（方便果・報恩果・親近果・餘殘果・平等果・果報果・遠離果 T12,579b）という六因・四縁・五果という有部における正統説を知るものにとっては奇妙な説が説かれる。上述の議論に合わせて、これについても推測したい。

六因説が仏説でないことに対する疑問や批判が当時から存在し、それに対する答の一つとして〈婆沙論〉で「經典の隠没と願智力による発見」という理論が説かれていることは既に見た。それでは五果説（増上果・士用果・等流果・異熟果・離繫果）は仏説であったのだろうか。これについては桜部建[1969]114が「五果の説は、それが五者一具に説かれるはじめは阿毘曇甘露味論上卷（業品）においてである。次いで大毘婆沙論卷一―二―では、五果説を経中所説であるとして、經典を引用しているが、これがもとより認め難い。」<sup>23</sup>と述べている通り、〈アーガマ〉所説としては認められない。

ここでは大乘涅槃経の七果説が説かれる背景を考察するが、その前に五果説を巡るアビ

ダルマの教理の展開を見ておく。アピダルマ文献では①<発智八捷度>は三果説であったものが、<婆沙論>では五果説へと展開した。(桜部建[1969]114-116) ②有部の正統説としての五果説に四果(安立果・加行果・和合果・修習果)を増やした西方諸師の九果説という異説が存在する。②は『俱舍論』にも記される<sup>24</sup>。

また五果説の一つである離繫果(「離繫果」そのものではないが)を巡って、『俱舍論』にはやはり有部側のものとして「經典の隱没」という理論が説かれる。『俱舍論』には「經典の隱没」理論はここだけに見られる。カッコ内は筆者が補った。

『俱舍論』(玄奘訳) 卷六 34a4-7 『冠導俱』 卷 6-15a(I.283) (真谛訳) 卷五 191c10-12  
(毘婆沙師一) 雖無經說, 亦無處遮。又無量經, 今已隱沒。云何定判無經說耶。(經量部一) 若爾何法名為離繫。(有部一) 即本論中所說擇滅。

yady api nokto na tu pratiṣiddhaḥ / sūtrāṇi ca bahūny antarhitānīti katham etan  
nirdhāryate nokta iti / atha ko 'yaṃ viśamyogo nāma / nanu coktaṃ prāk  
pratisaṃkhyānirodha iti / AKBh. 91. 22-24

(毘婆沙師一) たとえ〔経に〕説かれていなくても, [無為が因なることは] 否定せられない。[法性に背かないからである。] 既に多くの経が逸失してしまったのだから, [経中に] このことが説かれていなかったとどうして判定されるのか。(經量部一) では何がここに離繫と名づけられるのか。(有部一) 先に択滅であると説いたではないか。(桜部建[1969]377)

この「經典の隱没」理論は当初, 五法(=五結)・六法(=六因)・九十八法(=九十八隨眠)などの増一阿含の法数に限り適用されていたが, 先に見たように, 次第に<発智八捷度>における「煖法」にも適用され, この『俱舍論』にあるように<婆沙論>に初出の「離繫果」に関しても適用される。『俱舍論』における離繫果に関する「經典の隱没」理論が世親以前いつごろから有部で適用されたのか明らかではないが, もはや「經典の隱没」理論は有部にとって都合のいいように「有説」という限定なく, 何にでも適用されるほどのものになったといえよう<sup>25</sup>。

恒河七衆生の作者はこの三果・五果・九果説の存在, または離繫果にも適用された「經典の隱没」理論を踏まえて, 独自の七果説を主張しているのではないかと<sup>26</sup>, ということが推測される。それでは恒河七衆生の作者はなぜ七果説を提出したのだろうか。

以上述べてきた箇所では, 恒河七衆生ではいずれも「經典の隱没」理論と深い関わりのある説を扱っている。恒河七衆生の作者はこれらが部派によって仏説として認められないことを承知の上で, 自らが七果説を説いても仏説として認められるべきだと考えているのではないだろうか。

既に見た恒河七衆生の作者は馬師らと煖法との関係(2-3-1)については「如来先説」, 池喩経に関しては「如仏先説」(2-4-1)としているが(「先」というのはこれが『大乘涅槃經』における初出であることから『大乘涅槃經』内の「先」という意味ではない), 有部正統派とは異なる立場の人から見れば, これらが「如来や仏が説いたもの」として認められないものである。また筆者の現在の印象ではおそらく曇無讖訳『大乘涅槃經』

の作者は<婆沙論>中の分別論者と有部正統派との間の争点（心性本淨・自性他性撰・中有の有無・壽煖識を説く経に関する扱い）を認識していたと思われる。

更に踏み込んで推測するならば、恒河七衆生の作者はこれら有部正統派にしか認められない説を意図的に「如来先説」「如仏先説」（仏説）と述べることで、『大乘涅槃經』に対する有部からの「非仏説」という批判を回避していると解釈することも可能である。恒河七衆生で奇妙な七果説を説かれても、この「經典の隠没」理論を有部が認めるのであれば、この七果説に対しての「非仏説」性は有部側から批判できない。つまり、恒河七衆生の作者は有部が「經典の隠没」理論（煖法・離繫果）や<アーガマ>の文脈改変（池喩經）を通じて自説を仏説とするのであれば、自らの説く大乘も仏説である認められるべきであると暗に主張しているようにも解釈される。

#### IV. まとめ

本稿では、第一に『大乘涅槃經』迦葉品の恒河七衆生において用いられる<阿含經>や教理が<アーガマ>ではなく、<発智八犍度>や<婆沙論>などの中期アビダルマ文献において用いられる<阿含經>や教理と一致することを見た。第二に、それらの一致する箇所が有部の教理のアビダルマ仏説性を正当化するために、「經典の隠没」理論や<アーガマ>の文脈改変などの意図を持って用いられていることを見た。

そして最後に『大乘涅槃經』迦葉品の恒河七衆生の作者がこれらのアビダルマ仏説性を正当付ける箇所を扱っていることから、恒河七衆生の作者は意図的にアビダルマ仏説論を逆用して、大乘仏説論を暗に主張している可能性があることを見た。

最後の仮説に関してはさらに検証が必要であるが、『大乘涅槃經』迦葉品の恒河七衆生の読解を通じて、この作者が有部アビダルマの教理の展開を踏まえていることを示すことができたと思う。

（本稿は平成 15 年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である）

#### <略号および使用テキスト>

- |         |                                |
|---------|--------------------------------|
| 中阿含     | 『中阿含經』（六十卷）大正 1 No.26.         |
| 雜阿含     | 『雜阿含經』（五十卷）大正 2 No.99.         |
| 增一阿含    | 『增一阿含經』（五十一卷）大正 2 No.125.      |
| 『大乘涅槃經』 | 『大般涅槃經』（四十卷）大正 12 No.374.      |
| 『發智論』   | 『阿毘達磨發智論』（二十卷）大正 26 No.1544.   |
| 『八犍度』   | 『阿毘曇八犍度論』（三十卷）大正 26 No.1543.   |
| 『新婆沙』   | 『阿毘達磨大毘婆沙論』（二百卷）大正 27 No.1545. |
| 『轉婆沙』   | 『轉婆沙論』（十四卷）大正 28 No.1547.      |
| 『旧婆沙』   | 『阿毘曇毘婆沙論』（六十卷）大正 28 No.1546.   |

- 『俱舍論』 『阿毘達磨俱舍論』(玄奘訳)(三十卷)大正 29 No.1558.  
 『阿毘達磨俱舍釈論』(真諦訳)(二十二卷)大正 29 No.1559.  
 『冠導俱』 『冠導阿毘達磨俱舍論』,法蔵館 1978 三冊組洋装本を使用  
 『順正理論』 『阿毘達磨順正理論』(八十卷)大正 29 No.1562.  
 『法蘊足論』 『阿毘達磨法蘊足論』(十二卷)大正 26 No.1537.  
 『品類足論』 『阿毘達磨品類足論』(十八卷)大正 26 No.1542.  
 『赤沼辞典』 『印度仏教固有名詞辞典』法蔵館 1977 複刊を使用

SN *Samyuttanikāya*(Pali Text Society)

AN *Ānguttaranikāya*(Pali Text Society)

MN *Majjhimanikāya*(Pali Text Society)

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu, ed. P.Pradhan, Patna: K.P.Jayaswal Research Institute,1967.

(注記)

1 横超慧日[1981]235-237が『大乘涅槃經』における比喩を「恒河七衆生」と名づけているので本発表でも「恒河七衆生」とする。

2 I 中阿含卷一 七法品水喩經(4)424a13-425a14 II 仏説鹹水喩經 T1, No.29,811b1-c16 III 増一阿含卷三十三 729c24-730b1 等法品第三十九 IV AN VII-15 Vol.IV pp.11-13 V Puggala-paññatti『人施設論』 pp.71-72 このうちIIの訳者については水野弘元[1993]409-410 参照。

以上の比喩を踏まえていると思われるのが、『大乘涅槃經』の以下の二つの箇所である。

A 『大乘涅槃經』卷三十二(師子吼菩薩品) 554a27-555a26

B 『大乘涅槃經』卷三十六(迦葉菩薩品) 574c11-580b8

3 『旧婆沙』『新婆沙』の名称には、同本の新旧の訳という誤解を招く場合もあるが、本稿では『八犍度』・『発智論』と『旧婆沙』・『新婆沙』をそれぞれ異本に基づく異訳と考える。

4 本稿では直接参照しないが、最近は大下正弘・幅田裕美・望月良晃氏らが研究を行っている。

5 古くは隋代の吉蔵(549-623)が『大乘涅槃經』のこの箇所に対する註釈で、「婆沙論を見なければ、この文を理解することは難しい」(「若不見婆沙、則解此文不去。」平井俊榮[1972]82下段)と述べるなど、この箇所とく婆沙論との関係を指摘している。なお吉蔵が見たのはすでに六十巻になっていた『旧婆沙』である。

6 恒河七衆生の箇所には婆沙論で「分別論者」として挙げられる説と一致するものが散見する。稿を改めて考察したい。

7 『俱舍論』をここに挙げたのは恒河七衆生の階位を賢聖品という修道体系の中にまとめられているのに対比するためであって、現段階では『俱舍論』賢聖品と『大乘涅槃經』恒河七衆生との間に直接的関係があるとは考えていないが、この両者に婆沙論等の中期アビダルマ文献を踏まえた修道論の整理という同一の傾向があったことは認められると思う。また、後に述べるようなアビダルマ仏説問題は、有部独自の教理を整理する段階で同様に浮かび上がり、注目されたものとも思われる。

8 出典は雑阿含卷三十(843) 215c20-21 増一阿含卷十七 四諦品第二十五ノ二 631b11-18

SN 55-5 Vol.V p347 など。

9 中阿卷五十一(195) 749c1-752c4 MN 70 Kīṭāgirisutta Vol.I pp.473-481

10 雜阿五(109)34a24-35a16, 十六(440)113c13-29, 三十一(891)224a11-b25 SN 13.2 Pokkharāṇi Vol.II p134 SN 56.52 Pokkharāṇi Vol.V p460 このうち雜阿五の要素については稿を改めて考察したい。

11 中阿卷一(6) 427a13-24 AN 7-52 Vol.IV pp.70-74

12 2「暫出還没人」には『釈軌論』の作者である世親と『大乘涅槃經』の作者とが「多聞」に関して同じ知識を共有しているという重要な記事が含まれるので別稿で扱う。また曇無讖訳『大乘涅槃經』の制作年代が翻訳(416-423)からほど遠くないとすれば、恒河七衆生の作者が大乘仏説を主張した世親とも「經典の隠没」理論や「声聞同士の説の矛盾」や「密意」の理論に関して知識の共有性があったのではないと思われる。5は項目が短い。

13 六群比丘の二人。『赤沼辞典』Assaji2, Punabbasu2の項目参照。

14 これが当該經典であることは、このすぐ後にある『新婆沙』の

即彼經中。世尊先告馬師井宿二苾芻言。「①吾當為汝說四句法。汝欲知不當恣汝意。」二苾芻言。「②我今何用。知尊法為。」『新婆沙』卷六 28b22-25『旧婆沙』卷三 20b19-21 (前の文脈は一致しない)

という記事が中阿含『阿濕貝經』の次の文に対応していることから分かる。

資料 2-3-2 中阿含『阿濕貝經』

於是。世尊告曰。「①阿濕貝。弗那婆修。有法名四句。我欲為汝說。汝等欲知耶。」阿濕貝及弗那婆修白曰。「世尊。②我等是誰。何由知法。」於是。世尊便作是念。此愚癡人。越過於我此正法。律極大久遠。若有法。律。師貪著食。不離食者。彼弟子不應速行放逸。況復我不貪著食。遠離於食。 752b10-16

そして、この箇所「正法。律」が資料 2-3-3 の『發智論』『新婆沙』の「正法毘奈耶」に対応する。

15 筆者は法相分別的阿含經と初期(中期も一部)アビダルマ文献の違いを断絶的に考えるものではない。ここで「アビダルマ文献」編纂の中期といい、説一切有部論書の中期といわなかったのは、筆者には<發智八捷度>などが果たして「論書」と呼べるものであるかどうかという疑問があるからである。というのも、『大智度論』卷三には「發智經八捷度」(T25, No.1509, 70a12)とあり、<發智八捷度>を註釈する『旧婆沙』では<發智八捷度>の作者である迦旃延子のことを「彼作經者」と呼んでいる。一方で『新婆沙』では「作論者」となる。また『品類足論』の第一品に対応するものは安世高訳『阿毘曇五法行經』(T28, No.1557)であり、現存はしないが『品類足論』第四・第五品に相当する可能性がある安世高によって訳されたと伝えられる『阿毘曇七法行經』・『阿毘曇九十八結經』が「經」と呼ばれていることも注意する必要がある。(つまり、安世高及び『旧婆沙』の時代から玄奘以前に初期・中期アビダルマ文献の名称が「經」から「論」に変更されたのではないだろうか)

16 「契經」が『善人往經』を指すと思われる。また以下の例も参照。『新婆沙』卷百七十五「如契經說。佛告苾芻。有七善士趣。能進斷餘結得般涅槃。」 877c21-22

17 このことは『新婆沙』に「彼經雖作是說。而不明為五攝一切。為一切攝五。」とある。

18 この点については本庄良文[1989]が扱っている。この「アビダルマ仏説論を巡って」という項目は、筆者が2003年9月の日本宗教学会発表後、本庄氏の論文を読み、本庄氏の扱

っている箇所と筆者の扱う箇所とが重複することが多いのに気づいて書いたものである。

19 「願智力」に関しては冒頭の婆沙論制作の縁由に関連しても説かれる。

20 六因説に関しては『旧婆沙』巻十 65a5-13『新婆沙』巻十六 79b18-17, 九十八随眠説に関しては『鞞婆沙』巻一 418b14-22『旧婆沙』巻二十五 182a16-23 最も詳しくは『順正理論』巻四十六に見られる。604b22-605a23

21 この理論が「離繫果」に関して『俱舍論』でも適用されるのは後に見る。

22 『法蘊足論』巻三沙門果品 464c16-465a21『発智論』巻六 949b23-951a6『八犍度』巻八 811a1-5

23 『阿毘曇甘露味論』上巻 T28, No.1553, 968b22-c5『新婆沙』629c4-6

24 『新婆沙』巻百二十一 630b15-28『俱舍論』(玄奘訳)巻六 36a9-14『冠導俱』巻6-22ab(I.297-298)(真谛訳)巻五 193c7-12

25 適用対象が「法数(増一阿含と関連)」→「煖法に関して(<発智八犍度>の説)」→「離繫果に関して(<婆沙論>の説)」と拡大されているのが分かる。この「經典の隠没」理論の拡大は、一方で有部内部に反発を招き、原理的とも言える經典重視派(經と論との峻別派)が生まれたのではないかと推測される。これが經量部といわれるものと繋がっているかもしれない。ここの『俱舍論』の箇所の対論者も經量部とされる。ただし先ほどの注で述べたように經と論が何を指すのかは検討中である。発智論 or 經の問題と、經量部の前身ともされる譬喩師が<発智八犍度>を遵守しないとされることが軸となると思われる。『順正理論』巻一の以下の記事は、このあたりの事情を反映しているのではないだろうか。「彼(=譬喩者)言。我等不誦此經。非不誦經能成所樂。欲成所樂。當勤誦經。又彼(=譬喩者)不以一切契經皆為定量。豈名經部。謂見契經。與自所執宗義相違。即便誹撥。或隨自執。改作異文。言本經文傳誦者失。或復一切。皆不信受。如順別處等經皆言非聖教攝。是對法者。實愛自宗。製造安置阿笈摩內。彼由此故。背無量經。違越聖言。多興異執。」332a18-29

26 このことを証明するのは困難だが、『大乘涅槃經』の七果説のうち、五果説のサンスクリット語を参照して、仮に対応を試みると遠離果が離繫果(visamyoga-phala), 果報果が異熟果(vipāka-phala), 平等果が(niṣyanda-phala)に対応し、特に離繫果は対応がありえそうである。

#### (参考文献)

横超慧日 [1981]『涅槃經』,平楽寺書店。

河村孝照 [1974]「大乘涅槃經における説話の素材についての一考察」『印度学仏教学研究』44(22-2),pp.386-389。

[1981]「大乘涅槃經と婆沙論」『印度学仏教学研究』58(29-2),pp.666-667。

桜部建 [1955]「九十八随眠説の成立について」『大谷学報』127(35-3),pp.20-30。

[1969]『俱舍論の研究』,法蔵館。

桜部建他 [1999]『俱舍論の原典解明 賢聖品』,法蔵館。

常盤大定 [1929]『国訳一切經涅槃部一』大般涅槃經解題。

平井俊榮 [1972]「吉蔵著『大般涅槃經疏』の研究(下)」『南都仏教』29, pp.39-93。

福原亮巖 [1965]『有部阿毘達磨論書の發達』第二章第三節第七項「教体の研究(言語説)」,永田文昌堂,pp.329-352。

本庄良文 [1989]「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論」,『印度学仏教学研究』75(38-1),(59)-(64)。

水野弘元 [1993]『国訳一切經阿含部六』解題(初版は1930),pp.403-411。

2003,10,31 稿

ふじい じゅん 東京大学大学院博士課程

The Mahāyāna *Mahāparinirvāṇa-sūtra* and the Buddha's Direct Preaching of the  
Abhidharma:  
Some Notes on the Metaphor of the Seven Types of Sentient Beings in the Ganges

FUJII, Jun

The purpose of this paper is to show that some passages in the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (大乘涅槃經 *MMPS*), especially the parts existent only in the Chinese version, have a closer similarity with the Āgama stories cited in the *Mahābhivāṣa-śāstra* (大毘婆沙論 *MB*) than with the original Āgama and to examine how these passages are related to the Buddha's direct preaching of the Abhidharma.

"The seven types of sentient beings in the Ganges 恒河七衆生" is a metaphor for the seven stages of Buddhist training leading from delusion to enlightenment. I have investigated the passages about the seven types found in the chapter of Kāśyapa 迦葉品 of the *MMPS*. The Kāśyapa chapter enumerates the name of these seven stages first and annotates each of them.

Some annotations in the Kāśyapa chapter in the third, fourth, and sixth stages contain stories which have their origin in the Āgama. These stories were also used in the *MB*. As a result of comparing the passages in the *MB* with the original Āgama, the stories in the Kāśyapa chapter evidently have a closer similarity with those used in the *MB* than the original Āgama. Therefore, I conclude that the author of the Kāśyapa chapter refers to the stories in the *MB*, not those found in the original Āgama.

Next I have examined the same passages in the *MB*. It is likely that they have a connection with the theory of the Buddha's direct preaching of Abhidharma, which is indispensable to the Sarvāstivādin.

The *MB* uses the theory of "the disappearance of the sutras and the discovery of them with supernatural power" three times. This theory functions as a justification of the Buddha's direct preaching of the Abhidharma. Usually, it is said that the Buddha's disciples preached the Abhidharma. But the Sarvāstivādin insists that it was the Buddha that directly preached some doctrines of the Abhidharma of the Sarvāstivādin. In order to support this insistence, the Sarvāstivādin says that some sutras concerning the Buddha's preaching, which taught these doctrines, had disappeared and these sutras were discovered by Katyāyana, who used them as the source of the Abhidharma of the Sarvāstivādin.

As the passage which the author of the Kāśyapa chapter refers to is related to this theory, I hypothesize that the author of the Kāśyapa chapter knew this theory and referred to it with specific intent.