

なぜ迦葉は 大乘經典の主要登場人物になったのか*

ジョナサン A. シルク
(平岡聡訳)

初期大乘經典の作者達が試みた一つの挑戦は、聖典の範囲を広げようと試みるものなら誰でもが試みるものと同じである。彼らはその創作がその根本においては全く創作ではなく、したがって実際には自分達の新しい經典の提示は、そこに新たな考えが横溢しているにもかかわらず、すでに確立し受け入れられている聖典の枠を現実には少しも越えていないことを、その聴衆に納得させなければならなかった。さらにその新しさは純粹に実質的な古さを装っていなければならない。周知のごとく、大乘經典の作者達が、当時すでに普及していた聖典の集成と自分達の新たな作品とが連続性を持ち、また首尾一貫していることをその聴衆に納得させるために用いた方策の一つは、新たに構築された話を馴染みのある舞台に置くということであった。少なくとも我々に入手可能な初期大乘經典、即ちおそらく紀元後一・二世紀に遡る經典の場合、その舞台は常に初期仏教經典以来馴染みのあるもので、聴衆の多くもブッダの対告者の多くも同じである。言うまでもなくブッダ・シャーキャムニが中心に位置し、シュラーヴァステイヤーやラージャグリハというお決まりの場所で、シャーリプトラ、マウドガリヤーヤナ、アーナンダ、そしてスプーティといった弟子達に囲まれながら説法をするが、このような馴染みの環境の中に新たな話を入れることは、同じ状況にある旧来からの馴染みの話に帰せられるのと同じ権威と信憑性とは、この新たな資料に帰せられているのだということをその聴衆に示していることになるのである。新たな話も、同じブッダが同じ場所で、少なくとも部分的には同じ聴衆に対して説法しているので、聴衆にはすでに馴染みのある教えと同様に真正であり正統であることになる。

しかし実際にはそれ以上のことがここで起こっている。初期仏教經典の

登場人物は大乗經典の作者に借用されているが、それは自分達の經典に權威を持たせるだけではなく、自分達の經典が古い教えの枠組みを越え、従来の經典よりも優れていることを示すためでもある。時にこのような過程は極めて明白である。維摩經のような文献で高僧のシャーリプトラがピエロ役を演じさせられたり、また法華經の第四章では、偉大な弟子であるスプーティ、カーティヤーヤナ、カーシャパ、そしてマウドガリヤーヤナがブッダの法華經以前の教えを理解するのに限界があったり、あるいは全く間違っていたことを告白しているからである。これにより、大乗經典こそ本物で純粋にブッダの教えであるというだけでなく、実際には万人に知られ受け入れられている既存の聖典よりも大乗經典の方が正しく信頼性があり、正真正銘の聖典であることを示す意図を持つ。

確かに大乗經典が制作されるに到った経緯や論理を完全に説明することは永遠に不可能のままであろうが、しかしある場合には、これらの文献に見られるある特徴がどのように展開したかということに関して何らかの理論的根拠を示唆することは実のところ理に叶っていると思われる。このような観点から、私はここで数多の可能な問いの中からただ一つを選び、それに対して実験的な答えを提示しようと思う。即ちそれは「なぜ比丘カーシャパが数ある大乗經典の中であのような突出したブッダの対告者となったのか」という問いである。私が提示する仮説はつぎの通りである。カーシャパは仏弟子から成る旧来の僧伽を代表する人物というに留まらず、彼はさらに大乗經典の創作という鎖を正統なものとして繋ぎ止める、さらなる決定的な環を提供することになるのである。もしも大乗經典の作者達の目標の一つが、自分達のことを神聖な、そして実際に優れ卓越している權威の担い手であると認めてもらう聴聞の機会を自分達の文学的所産に保証することであると解釈するならば、まず最初の段階でその作者達は自分達の新たな創作のために、簡素なものであっても權威と正統性を獲得しておかなければならなかった。

何人かの經典作者達はある方策を通してそのような權威の認識を獲得しようと努めたが、それはシャーキャムニ・ブッダ及び彼の教えと、言うまでもなく彼の説法や教えも完全に信頼性があり權威のあるマイトレーヤ・ブッダとを結合させることによってであった。このブッダが未来世におい

て我々の世界に出現するというのは、大乗や小乗に関係なく広く仏教徒の間に受け入れられていた考えであり、したがってすでに確立していたシャーキャムニの權威を、ある使者を通してマイトレーヤに繋ぐことは難しいことではなかった。すでに認められている二つの權威の源泉を繋ぐ生きた環としての使者は、その權威の一翼を担うようになり、かくして彼の存在は多くの意味を帯びる可能性を持つようになった。シャーキャムニとマイトレーヤとを橋渡しする使者とは、もちろん(マハー)カーシャパにおいて他にない。正統性やその他の点で彼は直ちにシャーキャムニ・ブッダの後継者となったばかりでなく、マイトレーヤを待ち、またマイトレーヤに自分の恩恵を伝えるシャーキャムニによって特別かつ格別に代理を命じられたのである。大乗經典における対告者の地位にカーシャパを置くことにより、その作者達はシャーキャムニが将来のためにカーシャパに委ねた教えの正統性と權威とを自分達の經典に注ぎ込んだ。換言すれば、大乗經典の作者達は一組の「事実」から出発した。即ちそれまでに知られていたシャーキャムニの教えはもちろん実際に仏教徒達によって權威があり信頼できるものとして受容されていたし、また未来仏マイトレーヤの教えも同様に權威を持ち、信頼できるものであった。大乗經典の作者達は、この二つの信頼すべき教えの間に通底する權威の流れが表出するように、両者を繋ぐ管に穴を開けることによってシャーキャムニからマイトレーヤへと流れる權威、認可、正統性を自分達の聖典作成に付与することができたのである。かくして彼らの提示する大乗の教えは、ただ単に初期仏教以来、馴染みのある場所でこれらの教えが提示されるように粉飾するという修辭的な工夫によってのみ權威づけられているのでも正統化されているのでもないし、また昔ながらの役者を舞台に所狭しと配することによってでもない。大乗經典というドラマで主役を演じる一人としてカーシャパが選ばれたのにはさらに重要な意味がある。

カーシャパの選出は、たとえそれが潜在意識的であったとしても、これらの經典作者の側の意図的な選択を反映しているということ、また、カーシャパの性格と歴史、そして彼の存在と活動とが經典作者とその聞き手の心の中に引き起こすイメージとが大乗經典の作者をしてカーシャパを自分達の教えの語り手として選ばしめたということは、フロイト以降の現代の

学者が抱える証明のできない前提である。

カーシャパという人物を完全に研究することは、確かに仏教史の様々な問題を解明することになるが、それは現在の課題ではない。我々は初期大乘経典における彼の役割を明らかにするために、恐らくはカーシャパという登場人物の諸相および大乘経典と初期仏教の伝統との関係を考察することに焦点を絞るべきであろう。

すでにニカーヤや阿含経文献においてカーシャパは仏弟子の中で頭陀行第一と性格づけられ、人々を教導するという仕事に関しては、常に未来仏マイトレーヤを補佐する資質の備わった弟子としてさき描かれている。雑阿含ではブッダがカーシャパに苦行を放棄する機会を与えるが、カーシャパは阿蘭若に住し、乞食し、糞掃衣をまとい、三衣しか所有しない等の行を続けると主張する⁴。総体的に見れば、初期仏教文献に見られるカーシャパ像は、厳格で禁欲的な出家者と言っても過言ではない。

カーシャパが好んだ苦行は、修行に関する仏教の教義においては反動的で極端ともいえる傾向とある程度結びつくが、この事実はカーシャパが修した頭陀行の幾つかが、デーヴァダッタに提唱されたが総ての比丘に命じるには厳しすぎるという理由でブッダが退けた行と一致することによって強調される。この特色だけでも十分に我々の興味を引く。というのも大乘経典の作者が自分達の代弁者として、少なくともある集団にとっては、反動的ともいえる考えと結びつく人物を選んだにちがいないということは、確かに意味のあることだからである。しかし私はその傾向こそ、まさに重要で特徴的なものとしてとらえるべきであると考え。つまり苦行の守護者であるカーシャパは、少なくとも初期大乘思想の一支流を代表しているかもしれないのである。なぜなら、まさに彼は出家僧院主義の原則に極端なほど献身しているからだ。

さらにブッダの現世の後継者としての役割に関連して言えば、ブッダの教えを護持し伝達する務めを引き受け、また教えが明確に伝達されるのはマハーカーシャパによってであり、かくしてブッダ入滅後、直ちに第一結集を召集するのも彼なのであるが、この仕事により彼は仏教経典の編纂史の中で最初に経典を裁定した最高者の地位に置かれることになるのである。ある資料は彼をそれ以上の存在として描く。たとえば根本説一切有部雑事

はカーシャパが死んだ時、彼のことを「第二の仏」と呼んでいるのである⁷。ブッダには「僧伽の上首」という意味での後継者はいない——その役目は法が果たすことになる——ということが数多くの文献に明確に述べられているが、またとりわけ第一結集の招集者であるカーシャパは多くの点でまさに僧伽の長となり、自然な流れとして彼が第二の仏となったことも同様に明らかである。

今生においてカーシャパが大いに興味を引かれる人物であるのは確かだが、彼の死後、あるいはむしろ来世において、再び彼は極めて重要な役割を果たすことになる。カーシャパは仏法を護持し伝達するだけでなく、広く普及した伝説によれば、彼は仏法という衣を運び、それをこの世に出現する未来仏マイトレーヤに手渡すことを誓っている。これにより、我々はカーシャパとマイトレーヤとの関係を考察するに到るのである⁸。

初期仏教文献によく見られる物語によれば、この世における自分の生涯が終わる時、カーシャパはマイトレーヤの到来を待つため山に入り、シャーキャムニから受け取った衣を彼に手渡すという⁹。桜部が指摘したように、この物語はカーシャパという媒体を通してシャーキャムニの教えとマイトレーヤの教えとが関連し連続することを強調している¹⁰。この説話における「衣」はシャーキャムニの教えを象徴し表象する役割を担っているようであり、実際に雑阿含に対するブッダゴーサの注釈ではそのように理解されている。ブッダはこの長老を自分の地位に就けたいと思ったため、彼は最初の出会いでカッサパと衣を交換することを望んでいる¹¹。Mahāvamsaにも同様の記述が見られる。即ちカッサパは「ブッダは私に衣を下さったが、ブッダはそれによって彼自身と私とを同等に見なして下さったのだ」と考えている¹²。これにより、カーシャパがシャーキャムニの衣を貰い受けたという物語がその重要性をさらに強めることを我々は期待するのである。

カーシャパがブッダの衣を貰い受けたというこの話は、パーリの相應部や『雑阿含経』およびその他の文献を通じてよく知られている¹³。それによると、カーシャパは出家し、百千金もの価値がある衣を取ると、その布をばらばらに引き裂いて上衣を作る。後に彼はバフブトラカ塔で世尊に出会うと、「あなたは私の師匠であり、私はあなたの弟子でございます」と言う。ブッダはカーシャパを受け入れ、そして二人が一緒に座っていた時、

ブッダは自分の手でカーシャパの衣を撫でて、「カーシャパよ、この衣は軽くて美しい。この衣は柔らかくてしなやかだ」と言うので、カーシャパがそれをブッダに差し出すと、その時ブッダは「カーシャパよ、お前は私の粗末なぼろの衣を受け取るのだ。そうすれば私はお前の上衣を貰い受けよう」と言う。こうして彼らは衣を交換するのである。多くの資料で、ブッダの衣を着るためにはカーシャパがある靈力を有していなければならないが、彼が苦行者であるにもかかわらず、そのような上等な衣を着ることができるのはブッダの力のおかげであると彼は注意されている。

ここには清浄性と靈力とのダイナミックスの典型的な例がある。比丘あるいは出家を望む者として、カーシャパは上等な衣を着るべきではないし、最も質素な衣以外は全く着るべきではない。同時に精神力と浄化力が偉大なブッダは自ら定めた規則を破ってそのような衣を着ることができるのであるが、それによって潜在的に自らを墮落させるような影響を受けることはない。これはよくあるパターンで、ブッダは他の比丘達ができないことができるし、ブッダ自身の卓越した偉業のために、自分の弟子達を拘束すべく制定した規則に縛られることもないのである。相应部の注釈である Sārattappakāsini¹⁴によれば、ブッダの衣は女奴隷ブンナーの死体を覆っていた布であり、その時、彼女の死体は死体捨て場に捨てられていたのである¹⁵。この物語りには少なくとも他にもう一つのヴァージョンがあり、ここではカーシャパが死の床でブッダから受け取った衣をマイトレーヤに手渡している¹⁶。

ブッダとカーシャパとの間で衣が交換される話、およびその重要性は、ブッダ自身が最初に袈裟衣を手に入れた話と照合することによってのみ正確に評価される。古典的なインドの偉人伝の記述のほぼ一致した伝承によれば、ブッダ自身、出家者の生活に入ろうとした時、粗末な衣と引き替えに上質の衣装を放棄している。少しだけ主要な資料を挙げれば、パーリの Nidānakathā やサンスクリットの Mahāvastu, Buddhacarita, Lalitavistara、そして根本有部律において、偉大なる出家の後に森に入った菩薩は神々が化作した獵師と出くわすが、その時、彼はカーシ産の絹の上質な衣服と獵師の粗末な袈裟とを交換する¹⁷。基本的に同じ話は玄奘の『大唐西域記』において再説されるが、¹⁸そこでは菩薩が鹿皮の衣を手に入れている。

この鹿皮はまた Lalitavistara の竺法護訳である『普曜經』に現れるが、¹⁹山伏はこの典拠に気づいたらわくわくするに違いないだろう。

カーシャパがブッダのぼろ着を手に入れたという話は、ただ単に、カーシャパが後にマイトレーヤに手渡すことになる衣の正当な起源をこの話が証明するのに役立っているという理由だけではなく、この話がカーシャパ自身の苦行生活の象徴になっているという理由でも重要なのである。カーシャパがブッダと交換して手に入れるものが糞掃衣であるということがここで重要なのである。

しかしながら、このような議論は衣に関する別の伝承があるために複雑になる。聖典としての仏教文献にはブッダの叔母であり養母でもあるマハープラジャーパティイーが自分自身で作った上等の新しい一對の衣をブッダに贈ろうとする有名な話がある。この話のほとんどの平行話は、その衣を金糸や素晴らしい刺繍の施された衣服と呼んでいる²⁰。これらの記述によれば、ブッダ自身はその衣を受け取ることを拒否するが、その代わりにその衣を僧伽に布施するようマハープラジャーパティイーに指示している²¹。他の資料にはこの話に続きがあるが、結末は曲解されている。つまりマハープラジャーパティイーはその衣を受け取ってくれる比丘を求めて僧団の中を歩き回るが、全員が受け取りを拒否する。ただしマイトレーヤを除いて。カーシャパを完全に省略するこの伝承はシャーキャムニとマイトレーヤを、より直接的に結びつけている。この伝承は、少なくとも部分的にはあるが、中阿含の伝承に基づいている可能性があり、そこでは最初ブッダはアーナンダに衣を取ってこさせ、それをマイトレーヤに手渡すように命じているが、実際はブッダがマハープラジャーパティイーから受け取った金の衣を直接マイトレーヤに手渡しているのである。²³『阿毘達磨大毘婆沙論』の記述も同様にこの伝承に基づいている²⁴。

根本的に異なる解釈は玄奘によって提示されているが、彼によれば、マハープラジャーパティイーが布施した金衣をブッダはカーシャパに与えており、そしてカーシャパがマイトレーヤに贈るのはこの衣なのである。²⁵『増一阿含經』にはさらに別の改変が見られ、²⁶そこではカーシャパとアーナンダの二人が教えを護持する役を担っている。この話に衣を関連させる必要は全くないかもしれない。『仏本行集經』や『大智度論』においてはカーシャ

パの舍利あるいは骨格だけが乱されることなく、上衣を着た状態で残っているのである。²⁷根本有部律から直接説話を借用した Divyāvadāna ではさらに一步進んだ内容が見られる。そこではマイトレーヤが会おうのも、また彼がカーシャパの入った山を開けた時に露わにするのも、カーシャパの遺骨のみであることが説かれ、全く衣に言及することはない。²⁸

ここまでくれば我々は興味深い記述に注目してもよいだろう。それは、シャーキャムニからカーシャパを経てマイトレーヤへと続く法の未来世への相続に関連するものの、我々がすでに見てきた幾つかのパターンを逆転させている記述である。『摩訶迦葉経』では、カーシャパは自分の能力の限界を知っている弟子として描かれており、来るべき濁世の時代に法を護持すべきブッダの責務を断わっている。その代わりカーシャパは、自分が行も智慧も限られた声聞であり、また仲間もおらず、この世に長く留まることもできないと言う。法の護持者という役目を自ら引き受けることを拒否したカーシャパが、自分の代わりに菩薩マイトレーヤを指名すると、³⁰マイトレーヤはブッダから直々に手渡された任務を受け入れ、未来世における法の護持という役目を担うのである。最初はその矛盾に驚くかもしれないが、ここには興味深い事実があり、それはある意味では我々がすでに考察した他の物語と実際によく符合するように見えるかもしれないのである。というのは、ブッダは自分の教えを直接マイトレーヤに委ねたことになっているが、しかしその伝承を促した人物は依然としてカーシャパのままであるからだ。『摩訶迦葉経』は面白く、また様々な点で恐らく特異な文献ではあるが、しかしシャーキャムニとカーシャパとマイトレーヤの扱いが異なっている点を除けば、すでに確認したパターンがここでさえも根本的に破れているとは考えられない。

ブッダとカーシャパとマハーブラジャーパティーの、そしてマイトレーヤも関連するかもしれない衣の話が、私がここで強調するために選んだ観点に加えて、他にも多くの異なった観点から扱われうるということは、おそらく一考の価値があるだろう。たとえば友松円諦は、仏教文学の異なった階層において解釈されてきたマハーブラジャーパティーによる衣の布施の経済的意味という問題を詳細に議論するのに200ページ以上も割いているのである。³¹このような研究領域に少しでも足を踏み入れることは現在の

研究の領域を越えてしまうことになるが、忘れてはならないことは、基本的に同じ話が様々に違った形で提示されることによって、各文献および各学派のそれぞれの教義的立場の重要な諸側面が明らかにされるのではないかという仮説を、友松が説得力ある形で論証したことである。

我々が問題としたのは、なぜカーシャパがある初期大乘仏典の作者に傑出した人物として選ばれたのかということであった。カーシャパの存在は、苦行主義の本道と全く清浄な僧院の理想とを証明するというだけでなく、権威と正統との継続性が保証されるのではないかという仮説を私は提示したのである。仏教徒の歴史観、または仏教徒にとって何が歴史的に重要なのかという問題は興味深くまた複雑であるが、しかし次の一点だけは少なくとも明らかである。つまり我々が慣れ親しんでいるタイプの直線的な歴史は、一般的に言って、宇宙的で精神的な時間の経過ほどには重要ではないということである。ここではブッダ・シャーキャムニの現世とブッダ・マイトレーヤの未来世の統治との結びつきが決定的に重要である。菩薩マイトレーヤは未来にブッダになるけれども、菩薩という立場で今も現世に関わっている。もちろん、ある意味では彼とシャーキャムニとを結びつけているのはこの事実であるが、伝承はまたブッダ・シャーキャムニの教えと未来仏の教えとを結びつける別の手段を提供してくれる。即ち両者を関連づける役割を担うのが他ならぬカーシャパであり、関連づける媒体となるのがシャーキャムニの衣なのである。

今日の我々にとって未来に位置している時代、即ちこれからやってくる「救世主の」時代という点からのみマイトレーヤの時代について考えることは確かに可能かもしれない。そしてこれは実際にあらゆる時代と地域とにおける仏教徒自身の中で広く流布しているマイトレーヤ物語の解釈なのである。しかしこの物語は興味深いいくつかの可能性を提示しているが、ここではそのうちの一つを考えてみようと思う。

我々は次のように考えることができよう。つまり、初期の大乗教徒達は自分達の教えが旧来の仏教を改訂したもの、あるいは旧来の仏教の反動的な改訂であることにも気づき始めた。彼らは自分達の教えを普遍的に承認された権威ある正真正銘のブッダの教えと、教義的にいうだけではなく、歴史的にも伝説的も、神話的にも、関連があるか、あるいは全く同一でな

ければならない必要性さえ感じていたに違いない。彼らが選択した一つの方法は仏弟子カーシャパの神話を用いることであった、というのが私の提案である。ただ単にカーシャパが頭陀行の支持者達の中で最勝であるという彼の地位によって僧伽における厳格主義的な傾向を代表しているというだけでなく、彼はまたその本質においてブッダの現世の後継者であり、ブッダの認可を得た者であり、あるいは一つの資料が明らかに説いているように、彼は第二仏でさえある。そして未来仏マイトレーヤに仏法の核心を伝えるのも彼なのである。とすれば、シャーキャムニがマイトレーヤだけではなく未来における総ての仏法の宣流に正統性を付与することになっているのもカーシャパという媒体を通してである。未来仏マイトレーヤはまだ出現しておらず、また我々はシャーキャムニとマイトレーヤの統治の中間地点にいるのは確かだが、我々は未来世で待ち受けているマイトレーヤの存在に影響を受けていないわけではない。要するに私が言いたいのは、シャーキャムニ滅後の仏法の正統性と正当性を保証する代理人、あるいはシャーキャムニ自身の代理人であるカーシャパこそが、仏法の未来を代表する最高者であるということである。大乘經典の作者達は、カーシャパを登場させることによって、真正性・正統性・信憑性を持つ彼の香気と、自分達の仏教が正統であり真正であることを証明するために彼の権威とを利用しようとしたのである。大乘經典に先行する聖典において、すでにカーシャパはマイトレーヤに仏法の正統性の伝達者の役割を果たしているが、より正確に言えば、正等覚者マイトレーヤの正統性は自発的に発生しているので、彼はシャーキャムニの承認と認可との伝達者の役割を果たしているのである。これに関して大乘的なものは何もない。大乘經典の作者達が行ったことは、この神話を利用して、これが真正でお墨付きの仏の教えであるという道理を自分達の新たな教えに付与したのである。このような線に沿って考えると、大乘經典においてカーシャパに教えられるものとして提示された教えは、シャーキャムニが未来世のことを考えて送り出した教えと同じであることを実は暗示しているのである。大乘經典の作者達は自分達の教えが従来から知られていた文献の教えとは違っていることを認めていたが、しかし彼らは自分達の教えが真に未来世のための教えであると考えていたのである。カーシャパは不正な改変を合意するものに対しては

断固として立ち向かう厳格な正統性の保証人であると同時に、その正統性を遙か先のマイトレーヤが出現する未来世にまで引き継ぐ特使でもある。我々はまだマイトレーヤ自身の時代には生きていないが、シャーキャムニがマイトレーヤに向かって張った線の端で揺れ動いているマイトレーヤの存在によって、我々は未来世のためにとシャーキャムニが用意してくれた教えの幾つかに接することができるのである。というのも、シャーキャムニからマイトレーヤへと一本の線が通るのはカーシャパを経てであり、また我々は未来世で待っている仏たるマイトレーヤにはまだ接していないが、彼の代理を務める伝達者カーシャパには確かに接しているからである。我々は古くて部分的で不完全な教えに満足する必要はない。大乘經典はまさしく新しい体系、即ちより多くてより完全な真理を含んでいるのである。

このような理由から、仏教一般の伝承中に確立されたカーシャパの歴史や伝説を引き合いに出す様々な大乘經典においてカーシャパはブッダの対告者として現れ、また行の清浄性と、一方では僧団の指導力、他方では未来との繋がりを象徴する人物として広く理解されたのではないかという仮説を私は提示したのである。大乘經典の作者達は、厳格な頭陀行の実践者、ブッダが直々に選んだ後継者、そして未来世における真正の仏法を確約する代理人であるカーシャパが「語った、聞いた」とすることで、自分達の声明に正統性を付与するような文脈を盛り込んだと考えられるのである。

〈文献〉

- Cowell, E[dward] B[yles] and R[obert] A[lexander] Neil. 1886. *The Divyāvadāna: A Collection of Early Buddhist Legends* (Cambridge; Reprint: Amsterdam: Oriental Press / Philo Press, 1970).
- Dutt, Nalinaksha. 1939-59. *Gilgit Manuscripts* (Srinagar and Calcutta: J. C. Sarkhel at the Calcutta Oriental Press.). Four volumes in nine parts.
- Fausbøll, Viggo. 1877. *The Jātaka together with its commentary*. Vol. I (Trübner & Co. Reprint: London: The Pali Text Society, 1990).
- Geiger, Wilhelm Ludwig. 1908. *The Mahāvamsa* (Reprint: London: Pali Text Society, 1958).
- Gnoli, Raniero. 1977-1978. *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu*. Serie Orientale Roma 49 / 1-2 (Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente). 2 volumes.
- 平川彰. 1972. 「袈裟について」柳田聖山・梅原猛編『花さまごま一山田無文老子古希記念集』(東京: 春秋社): 101-121.

- 季羨林他. 1985. 『大唐西域記校注』(北京: 中華書局).
- Johnston, E[dward] H[amilton]. 1935. *The Buddhacarita: Or, Acts of the Buddha. Part I—Sanskrit Text*. Panjab University Oriental Publications 31 (Calcutta: Baptist Mission Press; reprint: Delhi: Motilal Banarsidass, 1972).
- 香川孝雄. 1963. 「彌勒思想の展開」『仏教大学研究紀要』44/45: 215-244.
- Kopp, Hermann. 1936. *Manorathapūraṇī: Commentary on the Aṅguttara Nikāya*. Vol 3 (London: Pali Text Society)
- Lamotte, Étienne Paul Marie. 1944-80. *Le Traité de la grande Vertu de Sagesse*. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 25, 26, 2, 12, 24 (Louvain: Université de Louvain; reprint, 1970-81). 5 volumes.
- . 1962. *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*. Bibliothèque du Muséon 51 (Louvain: Université de Louvain, Institut Orientaliste).
- Lefmann, Salomon. 1902-1908. *Lalita Vistara: Leben und Lehre des Çākya-Buddha* (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses; reprint: Tokyo: Meicho Fukyūkai, 1977). 2 vols.
- Matsuda, Yūko. 1988. "Chinese Versions of the Buddha's Biography." *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 『印度学仏教学研究』37/1: 24-33 (489-480).
- 水谷真成. 1988. 『大唐西域記. 中国古典文学大系 22』(東京: 平凡社).
- 及川真介. 1987. 「大迦葉 (Mahākassapa)」『法華文化研究』13: 1-24.
- 桜部建. 1965. 「弥勒と阿逸多」『佛教學セミナー』2: 34-44.
- Schopen, Gregory. 1992. "On Avoiding Ghosts and Social Censure: Monastic Funerals in the Mūlasarvāstivāda-vinaya," *Journal of Indian Philosophy* 20: 1-39.
- Senart, Émile Charles Marie. 1882-1897. *Le Mahāvastu*, Société Asiatique, Collection d'Ouvrages Orientaux, Seconde Série. 3 vols. (Paris: Imprimerie Nationale; Reprint Tokyo: Meicho Fukyūkai, 1977).
- 下田正弘. 1997. 『涅槃經の研究: 大乘經典の研究試論』(東京: 春秋社).
- Silk, Jonathan Alan. 1994. "The Origins and Early History of the Mahāratnakūṭa Tradition of Mahāyāna Buddhism, with a Study of the Ratnarāsi-sūtra and Related Materials." Ph.D. dissertation, The University of Michigan.
- Stede, William. 1932. *Sumaṅgalavilāsini, Buddhaghosa's Commentary on the Dīgha-nikāya*. Part III (Suttas 21-34) (Reprint: London: Pali Text Society, 1971).
- 友松圓諦. 1932. 『佛敎經濟思想研究・印度古代佛敎寺院所有に關する學說』(東京: 東方書院).
- . 1970. 『佛敎に於ける分配の理論と實際 (中)・佛敎經濟思想研究 (3)』(東京: 春秋社).
- Walleser, Max. 1924. *Manorathapūraṇī: Buddhaghosa's commentary on the Aṅguttara-nikāya* Vol. 1 (London: Pali Text Society).
- Woodward, Frank Lee. 1932. *Sārattha-ppakāsini: Buddhaghosa's Commentary on the Saṃyutta-nikāya*. Vol 2 (London: The Pali Text Society).
- . 1959. *Paramattha-Dīpanī Theragāthā-Aññakathā: The Commentary of*

Dhammapālācariya. Vol. 3 (London: The Pali Text Society).

〈注〉

* この論文は "Dressed for Success: The Monk Kāśyapa and Strategies of Legitimation in Earlier Mahāyāna Buddhist Scriptures" と題して発表予定の英文の論文を要約したものである。紙面の都合上、数多くの出典並びに総ての引用を割愛せざるを得なかった。しかしながら、ここで扱う主題はかつて桜部建教授が考察されているので、このような形で発表しても教授が本論に何らかの興味を示されることを期待する。なお日本語に翻訳してくれた友人の平岡聡氏に心より謝意を表する。

¹ カーシャバに関しては Lamotte (1962: 149-150, n. 18) と、そこで言及されている出典を見よ。AN の注釈 Manorathapūraṇī (Walleser 1924: 161.17-183.17) におけるマハーカッサバの伝記は及川 (1987) によって翻訳されている。

² AN i.23,16-20 (I.XIV.1); 『増一阿含經』(T. 125 (II) 557b4, 8-9) 「我聲聞中第一比丘...十二頭陀難得之行所謂大迦葉比丘是」; *Divyāvadāna* (Cowell and Neil 1886: 61.27-29); 『根本說一切有部毘奈耶藥事』(T. 1448 (XXIV) 25b1-2).

³ 『増一阿含經』(T. 125 (48.3) (II) 788c26-28) 「如我今日弟子之中大迦葉者。行十二頭陀過去諸佛所善修梵行。此人常佐彌勒勸化人民」

⁴ SN ii.202,6-203,26 (XVI.5), また『雜阿含經』(T. 99 (114) (II) 301c7-29) = 『別譯雜阿含經』(T. 100 (116) (II) 416b8-c6).

⁵ Schopen (1992: 31, n. 46) が指摘しているように、カーシャバは「法的に」ブッダの後継者であり、例えば、彼がブッダの葬儀をやり直さなければならぬのもこのような理由からである。例えば根本有部律の *Bhaiṣajyavastu* (Dutt 1939-1959: iii.260.5-6) を見ると、ブッダが入滅する直前に「世尊は総ての教えを同志マハーカーシャバに委ねられた (*bhagavatāyusmate mahākāśyapāya kṛtsnārṇ sāsanaṃ upanyastam*)」という記述が見られる。

⁶ これに関しては大乘涅槃經を見よ。Peking Kanjur 788, *mdo sna tshogs*, tu 33b1-3 (これは下田(1997: 559, n. 110) によって引用されている): *dge slong dag khyed de skad ma zer cig | dge slong dag ngas 'od srung gi lag tu bstan pa glad par bya ste | 'di ni de bzhin gshegs pa dang 'dra bar dge slong rnams kyi rten lta bur 'gyur ro || dge slong rnams dang sems can rnams kyi skyabs lta bur 'gyur ro || dper na rgyal po grong khyer mang po'i mnga' bdag grong khyer gcig tu song te | khyim bdag gcig rgyal por dbang bskur ba de bzhin tu 'jig rten gyi khams 'dir ngas 'od srung chen po dbang skur ro ||*. (これに関連する専門用語は **āśraya* と **saraṇa* かもしれない)。漢訳 T. 374 (XII) 377c22-28 「我今所有無上正法悉以付囑摩訶迦葉。是迦葉者、當爲汝等作大依止」; T. 375 (XII) 617b24-c2 も同じ。T. 376 (XII) 862b1-7 「如來正法付授大迦葉。大迦葉者、當今爲汝等作歸依處」。下田 (1991: 64-66; 1993: 155, 181-182; 1997: 221-222, 559-560, n. 110-111) の研究を参照せよ。

⁷ 『根本說一切有部雜事』(T. 1451 (XXIV) 409b8) 「如第二佛入般涅槃」; Derge

Kanjur 6, 'dul ba, da 308a7: da ni bcom ldan 'das gnyis kho na yongs su mya ngan las 'das so snyam sems te.

⁸ 両者の関係については何度も詳細に研究されてきた。とくに豊富な注記のある Lamotte (1944-1980: 190-196) や桜部 (1965) を見よ。他にもマイトレーヤ一般に関する研究は多いが、紙面の都合上、その詳細は割愛する。

⁹ このような内容の話は数多く見られる。「増一阿含經」(T. 125 (48.3) (II) 788c28-789a21) = 「彌勒下生經」(T. 453 (XIV) 422b12-c4); 「根本說一切有部雜事」(T. 1451 (XXIV) 409b28-c6); 「阿育王伝」(T. 2042 (L) 114c18-21, 115a15-28); 「阿育王經」(T. 2043 (L) 154a28-29).

¹⁰ 桜部 (1965: 38-39).

¹¹ Woodward (1932: 199.24).

¹² *Mahāvārṇsa* III.7 (Geiger 1908: 16)

¹³ 「雜阿含經」(T. 99 (1144) (II) 303a22-b29; T. 100 (119) (II) 418a23-c14); SN ii.219,24-221,21 (XVI.II.14-29); *Mahāvastu*, Senart 1882-1897: iii.50,6-54,14; 「毘尼母經」(T. 1463 (XXIV) 803c8ff.); 「佛本行集經」(T. 190 (III) 866c10-867a3); 「根本說一切有部苾芻毘尼毘奈耶」(T. 1443 (XXIII) 911c21-912a1). パーリの注釈: *Paramattha-dīpanī Theragāthā-Aṭṭhakathā* ad Thag verses 1051-90, 特に Woodward 1959: 134.31-135.8), *Manorathapūraṇī*, Walleser 1924: 182.14-29 (I.XIV.A.4), 和訳は及川 (1987: 20). また次の資料も見よ。「大智度論」(T. 1509 (XXV) 225a4-5), 仏訳は Lamotte (1944-1980: 1399); *Ratnarāsi* (VII.18, 校訂と英訳は Silk 1994: 378-9, 496, 631); 「大迦葉本經」(T. 496 (XIV) 761a18ff.).

¹⁴ Woodward 1932: 199.27-200.9 (XVI.11).

¹⁵ 以下の資料と比較せよ。*Manorathapūraṇī* IV.III.8, Kopp 1936: 48.24; *Sumaṅgalavilāsini* XXXIII.II.Ix, Stede 1932: 1011: 23; *Papañcasūdanī* iii.239 (ad MN 77). *Lalitavistara* (Lefmann 1902-1908: 265.16-22) ではブッダはジャケットから彼女の女奴隷ですでに死んでいるラーダの麻の衣を手に入れているが、パーリ・ジャータカの *Nidāna-kathā* ではジャケットの女奴隷がブンナーと呼ばれている (Fausbøll 1877: 69) 点に注意せよ。

¹⁶ 「彌勒大成佛經」(T. 456 (XIV) 433b19-22).

¹⁷ *Nidānakathā* (Fausbøll 1877: 65); *Mahāvastu* (Senart 1882-1897: ii.195.6-11); *Buddhacarita* (Johnston 1935: 66.3-67.4=vi.59-66); Lefmann 1902-1908: 225.20-226.13; Gnoli 1977: I.92.6-93.16 (Derge Kanjur 1, 'dul ba, nga 14b1-15b1; T. 1450 (XXIV) 117c27-118b1); 「衆許摩訶帝經」(T. 191 (III) 947b12-c8). また次の資料も見よ。「佛本行集經」(T. 190 (III) 737c22-738a19); 「彌沙塞部和醴五分律」(T. 1421 (XXII) 102b 8-9); 「修行本起經」(T. 184 (III) 469a26-b4).

¹⁸ T. 2087 (LI) 903a8-16=季 1985: 532-533; 和訳は水谷 (1988: 147).

¹⁹ 「普曜經」(T. 186 (III) 508b5) および 「太子瑞應本起經」(T. 185 (III) 475c 27-29). 後者は Matsuda (1988) によって、実際に部分的には普曜經に基づく中国製パツ

チワークであることが指摘されている。同じ用語は道宣の著作にも見られる。例えば T. 2122 (LIII) 560b1.

²⁰ 標準的な一節は MN (iii.253,4) および (sutta 142, *Dakkhiṇāvibhaṅgasutta*) に見られるが、そこで用いられる用語は *dussayuga* である。漢訳資料の用例は次の通り。

「中阿含經」(T. 26 (180 瞿曇彌經) (I) 721c25ff) 「新金縷黃色衣」

「分別布施經」(T. 84 (I) 903b29ff) 「新氎衣」

「彌沙塞部和醴五分律」(T. 1421 (XXII) 185b19ff.).

「根本說一切有部雜事」(T. 1451 (XXIV) 391b20-21) 「上新細縷黃金色氎」(これに相当する蔵訳 (Derge Kanjur 6, 'dul ba, da 260ab) は *ras bcos bu sar pa gser gyi mdog ltar ser* とする)

²¹ たとえば「出曜經」(T. 212 (IV) 691b14-16) では、ブッダが全僧伽の一構成員にすぎないという理由から、その衣が自分一人に布施されるべきではないことを、ブッダはマハーブラジャーパティに明言している (夫欲施者當詣大衆。何爲獨向我耶。吾亦是大衆之一數)。友松 (1932: 104) によれば、これは化地部の影響であることを示しているという (また 友松 (1970: 87ff) も見よ)。しかし「彌沙塞部和醴五分律」(T. 1421 (XXII) 185b24) によると、ブッダは彼に差し出された二つの衣のうち一つを受け入れ、もう一つは僧伽のものとなっている。これは「ブッダは単に比丘の一人にすぎないのであるから、布施されたものは僧伽全体の所有となる」という化地部の考えと著しく矛盾するように見える。友松 (1932: 88ff.) を見よ。

²² これが「賢愚經」(T. 202 (57) (IV) 434a6-25) と「雜寶藏經」(T. 203 (50) (IV) 470a15-22) における決断である。

²³ T. 26 (66 説本經) (I) 511b1-5 = 「古來世時經」(T. 44 (I) 830b26-29).

²⁴ T. 1545 (XXVII) 894a17-28. 桜部 (1965: 42) はこの文献が経名を出さないが、長々と引用されていることを指摘している。香川 (1963: 225) も参照せよ。桜部 (1965: 42) は「大毘婆沙論」(894a26) にある「佛上首僧」という表現を「仏と上首の僧」というように異なった二つのものと理解している。しかしこれが *buddhapramukha* [bhikṣu]-*saṅgha* の訳であるとするなら、「仏を上首とする [比丘] 僧伽」と訳す方が自然なように思われる。

²⁵ 「大唐西域記」(T. 2087 (LI) 919b29-c21) = 季 (1985: 705-706), 水谷 (1988: 214).

²⁶ T. 125 (35.5) (II) 746a21-c24.

²⁷ 「佛本行集經」(T. 190 (III) 870a24-b25); 「大智度論」(T. 1509 (XXV) 78c27-79a16). なお「佛本行集經」の一節は桜部 (1965: 39) が言及している。

²⁸ *Divyāvadāna* (Cowell and Neil 1886: 61.22-29) = 「根本說一切有部毘奈耶藥事」(T. 1448 (XXIV) 25a25-b2). 実質上同じ記述は「彌勒下生成佛經」(T. 454 (XIV) 425c 2-13) に見られる。また「彌勒下生經」(T. 453 (XIV) 422c4) も見よ。

²⁹ 蔵訳: Li-thang *dkon brtsegs*, ca 86a1-2; Peking 760 (23), *dkon brtsegs*, zi 67b 1-2; sTog 11.23, *dkon brtsegs*, ca 160b7; Tokyo manuscript 33-23, *dkon brtsegs*, ca 132a8-b1: *nyan thos nyi tshes bar spyod pa | nyi tshes ba'i shes pa dang ldan pa | zla*