

仏陀所説の保存をめぐる

——記憶と筆記の諸問題——

阿 理 生

(九州大学)

〔1〕

現存するパーリ律・経の二蔵や漢訳四阿含その他が、いったいどれほど仏陀のお言葉（Buddha-vacana）を保存し、いかほどその真意を伝持しているかということは、仏教の最も根幹に関わる重要課題の一つである。

今日まで国内外の研究者たちによって異口同音に、《仏陀の所説は聴聞した弟子の記憶に保存され長らく口授口伝によって後世に伝えられた⁽¹⁾》と言われ、そしてまた『島史（*Dīpavaṃsa*）』・『大史（*Mahāvamsa*）』の記事に依り、《パーリ三蔵は前1世紀頃のスリランカ王ヴァッタガーマニの治世に諸注釈とともに初めて筆録された⁽²⁾》とみなされてきた。しかし、そのような通説はほとんど盲目的信に近いと言ってよい。なぜなら、仏陀所説の律や経の保存をめぐる種々の状況証拠は、かの通説を根底から揺さぶるに充分であるからである。

ここではあえて仏陀所説の保存の仕方を問題として採り上げてみたい。

〔2〕

仏陀釈尊の所説（律〔Vinaya〕や経〔Sutta〕ないし折に触れ発された感懐

の言葉〔Udāna〕を含む）を保存して伝持する方法・仕方は、(a)記憶と、(b)文字による筆記と、の二種の可能性にしばられる。それらはさらに次のように分類されうる。

(a)記憶

- ┌ (a-1) 話し言葉(口述)通りの記憶
- └ (a-2) 所説の要約としての短文や韻文による記憶

(b)文字による筆記

- ┌ (b-1) 要点のみの筆記
- └ (b-2) 口述通りの筆録（いわゆる速記録）

サンガ内の比丘・比丘尼等の四衆にとっての日常の聞法は、上記の(a-1)(a-2)(b-1)に収まるであろうが、(a-1)の記憶も、時間の経過とともに印象深い部分は残存しても、その他は不鮮明となり、全体の口述通りの記憶は困難となっていく。頭初は一語一句聞きもらさぬつもりでも、結局は断片的記憶にならざるを得ない。そこで永続的な記憶のために、所説を仏陀自らが要約して覚え易い散文の短文や韻文(gāthā)にまとめたり、あるいは弟子の教育指導に当たる和尚(upajjhāya)やアーチャリヤ(ācariya)たちが工夫して短文や韻文の形にして学習させたことであろう⁽³⁾。サンガの中で読み書きの能力有る者たちは、また別に記憶の補助手段として、仏陀の所説を聴聞しつつ、あるいは聴聞後に、要点を筆記していた可能性も十分に考えられる。こうしてサンガの修行者一般には、仏陀の所説は(a-2)ないし(b-1)の方法によって保存・伝持されたとみてよいであろう。

ところが一方で、サンガにとっての律蔵・経蔵の成立には、(b-2)の口述通りの筆録すなわち速記録という方法が最も有効かつ必須であったと考えられる。その理由については十分な考察が必要となる。

そのためにまず、今日における、脳の記憶の仕組みに関する科学的知見を手掛りとしてみたい。⁽⁴⁾ 一体、律・経二蔵の筆録までに長期にわたる記憶のみによる口授伝承があったとする従来の通説には、いかなる問題を含んでいるであろうか。もし、口述通りに一旦は記憶の中に収められたとしても、一般には時の経過とともに記憶内容は薄れていき、変容・混乱・脱落を生じるに至る。それは、脳内の記憶に関与するとされる「海馬」とその関連部位の活動と深く関わっている。見たり聞いたりなどした情報は、大脳皮質の側頭葉で認識されてから、その膨大な情報が海馬へと伝送される。すると海馬はそれを処理して、記憶すべき情報と記憶を要しない情報とにふり分ける〔情報の取捨選択・整理統合〕。その間に海馬に記憶が一時的に保管され長くて一か月ほど留められた後に、記憶の保管場所である側頭葉に送り返され保存されると言われる。⁽⁵⁾ それゆえに、記憶に基づきそのまま情報を引出すとしても、その内容はすでに海馬によって選別され整理されたものである。しかも、海馬を通じて保存された記憶も、時間経過とともに自然に消滅していく〔記憶の脱落・忘却〕⁽⁶⁾、あるいは新たに類似の記憶が入ると記憶の干渉が生じ以前の記憶は妨げられる〔記憶の干渉妨害・混同〕⁽⁷⁾。ただし、繰返し反復して同一の情報が入ることによって記憶保存はさらに長期間安定する〔反復・復習の効果〕⁽⁸⁾。あるいは、喜怒哀楽の情動が関与した強力な印象を伴う体験の記憶も長らくないし一生の間持続することが知られている。⁽⁹⁾

なお、記憶の分類法として今日最も一般的な「スクワイアの記憶分類」⁽¹⁰⁾によれば、

(Ⅰ) 短期記憶 (30秒～数分以内に消滅する。7個ほどの小容量)

(Ⅱ) 長期記憶

① エピソード記憶 (実際に経験した出来事に関する記憶)

②意味記憶（事実・法則の意味や一般的知識に関する記憶）

③手続き記憶（体で覚えた手順・方法・技能に関する記憶）

④プライミング記憶（無意識になされる記憶）

これら五種の記憶の中、「短期記憶」と「エピソード記憶」は、意識的に思い出すことの可能な顕在記憶であるのに対し、残りの三種は、想起意識の介在しない潜在記憶であるという⁽¹¹⁾。

仏弟子の記憶による長期にわたる伝承を想定するとすれば、その記憶は上記の「エピソード記憶」と「意味記憶」に関わる。五種の記憶は階層に分かれて保存されており、原始的な最下層③の上に④→②→(a)→①というように順次に階層をなす「記憶システム相関」があるとされる⁽¹²⁾。「エピソード記憶」は五種のうち最上階の最も高度の記憶であるが、また加齢等により真っ先に消失し易い記憶とも言われる。「エピソード記憶」と「意味記憶」は、ともに言葉で表現できる「陳述記憶(宣言的記憶)」とも呼ばれるがその違いは、例えば、〈諸法は無我なり〉の句の意味を知識的に覚えているのは、「意味記憶」であり、具体的な時・所・状況の脈絡の中で仏陀が〈諸法は無我なり〉と説かれた内容を意識的に思い出せるのは、「エピソード記憶」である⁽¹³⁾。

仏所説の記憶による伝承が後世に筆録されたと想定した場合のその記憶は、「意味記憶」よりも「エピソード記憶」が中心的でなければなるまい。なぜなら、現存パーリ経蔵には、何らかの後世の増広変遷を蒙っていると、実に長短含め数千以上の経が収録され、それら経には数千にも及ぶ人名・地名や状況の具体的記録があり、しかもその中には縦横無尽の生き生きとした問答のやりとりが細かく記録されているのを見るからである。もし「エピソード記憶」の時空間的な文脈が削ぎ落とされて「意味記憶」が中心となっていたならば、論蔵におけるような諸門分別としての整理さ

れた教理項目が経蔵の中心を占めていたであろう。しかしながら律・経二蔵の内容が、「意味記憶」が中心でなく、「エピソード記憶」に基づく再生とみなしうるかと言えば、これも否定的にならざるをえない。なぜなら、①仏陀の所説は、特定の時・所・状況における一回限りの（すなわち反復効果のない）聴聞体験であるから、そのエピソード記憶も持続せず意味記憶に変質しやすいこと。⁽¹⁴⁾②その聴聞体験も、長期ないし一生の間記憶を持続せしめる程の強い情動を常に伴うとは限らないから、記憶に強弱・まだら模様が生じ文脈を保てないこと。③記憶内容は、そもそも脳の海馬によってすでに取捨選択されたものであるから、したがって仏陀所説の最初から終わりまで一言一句漏らさない完全な再生はありえないこと。以上の諸点から、現存パーリ律・経二蔵の基本成立においては、(a)の記憶を手段とする可能性はきわめて低いことが知られるのである。それらの成立には、従来全く否定されてきたところの(b)の筆記の可能性が出てこよう。筆記の可能性のうち(b-1)の要点のみの筆記では、口述通りの再現がほとんど困難ないし不可能である。パーリ律・経二蔵を見る限り、そこには多くの場合、説法の現場に居合わせているような生き生きとした緊迫した臨場感を覚えるのは、それが要点のみの(a-2)や(b-1)からの再生ではなく、(b-2)の口述の現場における筆録(速記録)であるからに違いない。

〔 3 〕

次に、古代インドやその他の文化圏において筆記文化がどれほど普及していたかを明らかにしなければならない。

まず、律・経二蔵における記述が注意される。例えば、ウパーリ童子の両親が子供の将来の生活手段を思案して、「もし実にウパーリが筆記

(lekhā) を学ぶならば、実にウパーリは、我ら(両親)の死後、安楽に生活するであろうし、また苦勞しないであろう⁽¹⁵⁾としながらも、また両親は「もし実にウパーリが筆記を学ぶならば指に苦痛が生じるであろう⁽¹⁶⁾」と考えて、また算術(gaṇanā)を学ぶとしても胸に苦痛が、図画(rūpa)を学ぶとしても眼に苦痛があらうと考えて、最終的に沙門釈子のもとでの出家を許すことになるのであるが、この箇所⁽¹⁷⁾の記述からは、筆記(lekhā)・算術(gaṇanā)・図画(rūpa)という教養が仏陀在世の時代において充分に生活手段となりえたことが窺われる。また、技術(sippa)の中、「高尚なという技術は、指算(muddā)、算術(gaṇanā)、筆記(lekhā)であり、さらにそれぞれの国土において、輕蔑されない、侮蔑されない、あざけられない、貶められない、尊重されるものである⁽¹⁸⁾」といわれ、インドの当時において、筆記術が算術などと並んで、社会的に尊ばれ高い評価を受けていたことが知られる。比丘達の中で、「何が諸技術のうちで最高(agga)なのか。」という話題が持上ったときも、筆記(lekhā)がその一つに挙げられている。パーリ経蔵の小部(Khuddaka-nikāya)に属する『ジャータカ(Jātaka)』にはまた、文字使用の読み書きの文化の反映を見てとることができる。例えば、「長者の子が筆記(lekhā)を学ぶとき、下僕も彼〔=長者の子〕の(筆記用の)板(phalaka)を運びながら行って、彼といっしょに筆記を学んだ。」*Jā* (125)⁽¹⁹⁾、「彼(バラモン青年セータケートゥ)は……五彩色の染色ある華麗な装幀を有する一つの書物(potthaka)を種々の彩りある卓の上に置いてから……」*Jā* (377)⁽²¹⁾、「大士は……〔事件の〕裁定について書物(potthaka)に書かして、『この書物を見てから事件を解決しなさい。』と言って、大衆に法を指示して……」*Jā* (388)⁽²²⁾、「(ウッダーラカは)自ら……心奪う卓の上に喜ばしい書物(potthaka)を置いてから……座にすわった」*Jā* (487)⁽²³⁾、「バラモンは……袋から心喜ばせる書物

(potthaka) を取出してから両手で握って、『そこで実に大王よ……百金に値する四つの偈をお聞き下さい。』と言って、書物を見ながら言った……。』⁽²⁴⁾ *Jā* (537)とあり、また『ジャータカ』には、手紙 (paṇṇa「葉」) や返書 (paṭipanna) を送る用例も見られる。⁽²⁵⁾ これら『ジャータカ』の記事は、古代インドのある期間 (仏陀出現以前～在世時～滅後) における実際の読み書きの普及を反映したものと言ってよいであろう。

仏滅後の百十数年後に刻されたとみられるアショーク王法勅文⁽²⁶⁾も、読み書きの社会的普及 (少なくとも法勅を順守実行すべきクシャトリア階級への普及) を背景として選ばれた有効な広報・告知手段であったに違いない。⁽²⁸⁾

人の曖昧な記憶よりも確実な、文字を使用した筆記文書は、インドでは仏陀在世以前から、行政や経済活動における諸種の記録や通信伝達手段として利用が始まっていたと考えられる。このことはインド以外の他の文明圏を見回すときに一層自然に了解されうるであろう。

文明の特色の一つは文字の使用である。古代文明は文字とともに進展していく。近年の目覚ましい考古学的発見はそれを証明しているかのようである。

メソポタミア南部のニップル付近で発掘された楔形文字による一群の粘土板は、前3000年紀中葉に属するとされ、そこには地名・神名・職業のリスト、筆記教材、讃歌が記され、多分寺院で維持された書記養成学校の蔵書に由来するものといわれる。⁽²⁹⁾ また、シリアの古代エブラ遺跡から発掘された約2000枚の粘土板は、前2300年～2250年頃炎上した王宮の中央文書庫のもので、行政上の記録やシュメール語の単語リストやシュメール神話などである。⁽³⁰⁾ また、前17C～13Cまでヒッタイト帝国の首都であったハットゥサの古代遺跡から発掘された粘土板は、統治関連の記録とともに、散文的

手引書からシュメール及びバビロニア叙事詩のヒッタイト語訳まで含まれ

ていた。⁽³¹⁾ また、アッシリアのアッシュル神殿遺跡から発掘された多数の粘土板は、ティグラト・ピレセル一世（前1115～1077年の統治）創設の図書館の一部であったとされる。⁽³²⁾ また、アッシリアの王都ニネヴェの王宮遺跡から発掘された大量の粘土板は、アッシュルバニパル王（前668～627年の統治）の設立した古代西アジア最初の組織的収集を誇る図書館の蔵書群であったと言われる。⁽³³⁾ なお、商人など一般人にまで読み書きが普及するのは前1600年かその前からと言われる。⁽³⁴⁾

一方、エジプト語を記すヒエログリフ（聖刻文字）の現存最古の例は、前3100頃と言われる。初期王朝時代の使用例は、大部分が王名やラベル記載の短文のみが知られ、テキストとしては古王国第4王朝時代以降（前2600～）に出現するという。⁽³⁵⁾ 古代エジプト文字には、ヒエログリフの他に、崩し字体のヒエログリフ、ヒエラティック（筆記体としての神官文字）、そして前650年頃に民衆語（デモティック）を表記する最初のデモティック（民衆文字）が出現し、前600頃までに徐々に普及していったという（ヒエログリフは石壁・石碑等に刻まれ、ヒエラティックやデモティックは石の他に多くパピルスに記されている）。⁽³⁶⁾

また一方、地中海域に目を向けると、クレタ島の考古学的発掘から、ギリシア文明より古いミノア文明にすでに文字使用が認められる。それは三種の文字体系で、古い方から、クレタ・ヒエログリフ、線文字 A（Linear A）、線文字 B（Linear B）と呼ばれ、その中の線文字 B は、クレタ島クノッソス宮殿の最新層（前1450～1375年）に限って出土した。⁽³⁷⁾ その後、ギリシア南西部ピュロス遺跡（前13C 末火災で破壊されたミケーネ時代の宮殿跡）の文書庫と推定される所から出土した数百枚の粘土板も、線文字 B が刻されていた。線文字 B の解読の結果、それは古形のギリシア語の表記だと知られた。⁽³⁸⁾ その後の前1200～1000年の時期は考古学的資料が乏しく

ギリシアの暗黒時代と呼ばれているが⁽³⁹⁾、前9Cにフェニキア人のアルファベットの筆記法が改良されてギリシア人に借用されることになる⁽⁴⁰⁾。前7Cには文字の使用例の拡大化に関する例証があり、読み書きの能力がもはや特定の人々や階層に限定されないものとなっていたという⁽⁴¹⁾。読み書きに関する初等学校についての最初の確かな文献上の示唆をヘロドトスがなしているという。それは、(前494年)キオス島のある学校の屋根が崩落し、そこで文字を習っていた子供たち119人が死亡した。というものである⁽⁴²⁾。また学校におけるグラノマタ(読み書きの授業)などの様子を描写した「ドゥリスの壺」(前5C初め)には、教師が詩句の書かれた巻物を開いている様子や書き板と尖筆を手にして子供に文字を教えている図柄が見える⁽⁴³⁾。また、前5Cのアテナイでは、書籍販売もなされていたという⁽⁴⁴⁾。そして前5C末には書籍取引はすでにアテナイを超えてギリシア世界の境界地域にまで到達していたとも言われる⁽⁴⁵⁾。それは、一般人に読み書きの教養が広まり、書籍を読む風習が次第に浸透していったことの証左であろう。またそれにつれて個人の書籍収集や私設文庫作りも可能になり熱を帯びていく。哲学者のプラトンにもアリストテレスにも多量の書籍を蔵する文庫があったと言われる⁽⁴⁶⁾。

また中国文明圏でも、すでに殷代(前18C~12C)に文字による記録が行なわれ、殷に続く周代(前12C~)には、王室と諸侯とは大量の文書を使用するようになり、周代後半の春秋時代(前8C~)に入ると一段と公文書の重要性が増大し、儀礼の書物や歴史記録のみならず、日常生活の些細な事柄に至るまで、文字による記録が残されるようになった、と言われる⁽⁴⁷⁾。

以上の概観からも、インド以外の諸の古代文明圏における文字使用の読み書きの文化が、いかに古くから芽生え発展していたかが知られる。仏陀在世の頃(前6-5C/前5-4C)のインドを取り巻く世界は、すでに読み書き

に関して、いわば《ある一定の発達段階》に軒並み到達していたことが確認される(ただし社会全体としては依然文盲率は低くはなかったであろう)。当時のインドが決して無文字社会ではなく、文字使用の読み書きが尊ばれていたことをすでに見たが、そのことは他の周囲の文明圏と比較しても決して不思議ではないことが知られる。

〔4〕

曖昧な記憶よりも確実な文字記録が必要であるとの認識は、仏教サンガの中にも発生していたことが以下の記事からも窺い知られる。

「時諸比丘學書。諸白衣譏呵言。沙門釋子何不勸讀誦用學書爲。諸比丘以是白佛。佛言。不聽學書。後諸比丘差會次不知書記隨忘。佛言。聽學書。但不聽爲好廢業。」

『彌沙塞部和醯五分律』⁽⁴⁸⁾ 卷26 (『大正藏』22, p. 174-a)

(時に諸比丘は書を學びしに諸の白衣譏訶して言はく、「沙門釋子は讀誦を勸めずして、書を學ぶを用ひて何か爲ん。」 諸比丘は是を以て佛に白すに、佛言はく、「書を學ぶを聽さず。」 後に諸比丘は次に差會するに、書記することを知らざりければ隨うて忘れぬ。佛言はく、「書を學ぶを聽す。但、好の爲に業を廢するを聽さず。」) 『国訳一切經』律部14, p.(264)

これは、彌沙塞(mahīśāsaka 化地)部の伝持した『五分律』のみに見える記事とは言え、貴重な情報を含む。サンガにおける筆記の学習を、在家者の非難から仏陀釈尊は一旦禁止されたが、その結果、「差会次する系の者(bhattuddesaka 食事指名人)」が法臘(出家してから年数)による席次等を考慮して適切に差配をなすに当たっても、どの比丘がどれほどの法臘を有し、またどの在家者の請食に比丘のだれをいつ指名したか、等の今までの

記録をもとにすれば、以後の差配（指名配分）を平等に適切に行ないえたのに対して、記録のやり方を知らず記憶だけでは忘失してしまうという問題を生じたので、釈尊は、比丘本来の修行を疎かにしないことを条件に、⁽⁵⁰⁾ 諸比丘に筆記（読み書き）の学習を許可されるに至ったというものである。

また、仏陀釈尊の説法内容を全く誤解して覚え、それを仏説であるかのように吹聴してサンガで大いに問題となったところのアリッタ比丘やサーティ比丘のような事例も、⁽⁵¹⁾ 個人の理解や記憶がいかに頼りないものであるかを我々に暗示しており、そして仏陀の所説を聞いた全員が誤りなく正しく理解し伝えていくことの決して容易ではないことを如実に示している。

そこで、パーリ『大般涅槃經（*Mahāparinibbānasuttanta*）』における「四つの大事な引例（*mahāpadesa*）」の所説が注目される。⁽⁵²⁾ すなわち、

……………Bhagavā etad avoca:

‘Idha bhikkhave bhikkhu evaṃ vadeyya : “Sammukhā me taṃ āvuso Bhagavato suttaṃ sammukhā paṭiggahītaṃ, ayaṃ Dhammo ayaṃ Vinayo idaṃ Satthu sāsanaṃ” ti, tassa bhikkhave bhikkhuno bhāsitaṃ n’eva abhinanditabbaṃ na paṭikkositabbaṃ. Anabhinanditvā appaṭikkositvā tāni pada-vyañjanāni sādhu kaṃ ugga-hetvā Sutte otāretabbāni Vinaye sandassetabbāni. Tāni ce Sutte otāriyamānāni Vinaye sandassiyamānāni na c’eva Sutte otaranti na Vinaye sandissanti, niṭṭham ettha gantabbaṃ : “Addhā idaṃ na c’eva tassa Bhagavato vacanaṃ,¹ imassa ca bhikkhuno duggahītaṃ” ti, iti h’etaṃ bhikkhave chaḍḍeyyātha.² Tāni ce Sutte otāriyamānāni Vinaye sandassiyamānāni Sutte c’eva otaranti Vinaye ca sandissanti, niṭṭham ettha gantabbaṃ : “Addhā idaṃ tassa Bhagavato vacanaṃ imassa ca bhikkhuno suggahītaṃ” ti.

Idaṃ bhikkhave paṭhamam mahā^{*}padesam dhāreyyātha.’

¹ Aṅg. adds sammāsambuddhassa (throughout).

² Aṅg. repeats from Idha down to sandassetabbāni
(and so always). [* 校訂者のこの分節は正しくない]

(DN. II, p. 124, ll. 2-19. AN. II, p. 168, ll. 2-25にも類似文)

「世尊は次のことを言われた。『比丘らよ。ここで比丘がこのように語ったとする。〈友よ、私にはまのあたりに世尊からそれが聞かれた。まのあたりに受けとめられた。これが法でこれが律でこれが大師の教えだ。⁽⁵⁴⁾〉と。比丘らよ。かの比丘の語ったことは喜ばれるべきでないし捨てられるべきでない。喜ばずして捨てずして、それらの文句はまともに取り上げられて、経に比較されるべきであり、律に照合されるべきである。もし、それらが経に比較されつつも、律に照合されつつも、経に入っていない、律に見られないならば、ここで結論に至るべきである。確かにこれは、かの世尊のお言葉では決してなく、この比丘の悪しく把握したものであると。とて実に、比丘らよ、これを捨てなさい。もし、それらが経に比較されつつ、律に照合されつつ、まさしく経にも入っている、律にも見られるならば、ここで結論に至るべきである。確かにこれは、かの世尊のお言葉であり、この比丘の善く把握したものであると。比丘らよ、これが第一の大事な引例であると受持しなさい。』

〔以上の文中、下線部の世尊の他に、ある所に住するサンガ、多数の多聞の長老たち、一人の多聞の長老、の各々からも聞かれたとして、以下同様の文章が繰返されていて、第二第三第四の「大事な引例」を構成している。 DN. II, pp. 124-126, (9)(10)(11);

AN. II, pp. 168-170, (4)(5)(6)(7)(8)(9)]

ここに、ある比丘がまのあたりに聞かれたと語る所の法や律が、仏陀所説の内容と相違していないかどうかの判定基準として、経 (sutta) に比較され律 (vinaya) に照合されるべきと、世尊によって指示された正にその経 (sutta)・律 (vinaya) とは、どこまでも文字化された記録であって、決してアーナンダやウパーリの心の記憶内における保存内容ではありえない。その「四つの大事な引例」の記事は、Skt.本にも漢訳2本にも存在しており、決して「かなり後世になってから付加されたもの」⁽⁶⁴⁾という先学の評言は正しくない。むしろ、その記事は仏陀在世時の状況にこそふさわしい。⁽⁶⁵⁾

仏陀の遺言として語られる所にもかの記事は関連している。すなわち、

Yo vo Ānanda mayā Dhammo ca Vinayo ca desito paññatto, so vo mam' accayena Satthā. (DN. II, p. 154, ll. 6-8)

「アーナンダよ、汝らに私によって説かれ告知された法と律とが、それが汝らにとって私の死後、師 (satthar) である。」

この遺言にも、文字で記録されたところの、サンガにとっての典拠・標準となる公文書的な性格をもつ法 (= 経) と律とが存在していたことを推知させるに充分である。

[5]

仏陀釈尊の入滅 (parinibbāna) に至るまで25年間、その側に侍者として仕えたアーナンダ (Ānanda : 阿難[陀])⁽⁶⁶⁾ は、仏陀の所説の多くを直に聞いたところの「多聞の者 (bahussuta)」であり、それをよく記憶 (ないしはよく書き留めている) 「法の受持者 (dhammadhara)」⁽⁶⁷⁾であった。そのアーナンダが、マハーカッサパ (Mahākassapa : 大迦葉) によって仏陀入滅直

後に提案されたところの《法の結集 (dhamma-saṃgaha)》[律の結集をも含めていわゆる第一結集あるいは第一合誦 (paṭhama-saṃgīti) とも言われる] のために、有学の身にかかわらず指名を受けたのも、⁵⁸ 多分に彼が仏陀の侍者として書記 (速記者) の役割を長年月にわたり一身に担ってきた実績によるものであろうと思われる。

アーナンダが書記であったという直接的な明証は今のところ得られないが、傍証的なものが見出されるので、それに関して検証を試みたい。

有学 (まだ学すべきもののある未熟な者) のアーナンダも、無学 (もはや学するもののない阿羅漢) の上座 (thera) たちにまじって一様に āyasmāt の称号を有している。[例えば、パーリ『大般涅槃經』において、世尊によってアーナンダのことに言及あるいは呼びかけがなされる直接話法以外の、⁵⁹ 地の文章に現われるアーナンダの名前には常に āyasmāt の称号が付随している。] そこで、āyasmāt という称号は、いかなる人に対して使用されるのか。そして āyasmāt はいかなる意味を有するのか。という点についてまず、パーリ『大般涅槃經』における仏陀の遺言として次のように記されている箇所が注目される。

Yathā kho pan' Ānanda etarahi bhikkhū aññaṃaññaṃ āvuso-
vādena samudācaranti, na vo mam' accayena evaṃ samudācarita-
bbaṃ. Theratarena Ānanda bhikkhunā navakatāro bhikkhu
nāmena vā gottena vā āvuso-vādena vā¹ samudācaritabbo, nava-
katārena bhikkhunā therataro bhikkhu “bhante” ti vā “āyasmā” ti
vā samudācaritabbo. (DN. II, p. 154, pp. 9-15)⁵⁹

「しかもアーナンダよ、このところ比丘らは互いに āvuso という言葉で呼びかけているようには、このようには汝らによって私の死後、呼びかけられるべきではない。アーナンダよ、より上座

の比丘によって、より若い比丘は、名によってか姓によってか、あるいは āvuso [Voc.] という言葉で呼びかけられるべきである。より若い比丘によって、より上座の比丘は、bhante [Voc.] とか āyasmā [Voc.] とか呼びかけられるべきである。」

ここには、少なくとも仏陀の晩年において、サンガの比丘らが互いに呼びかける用語として上下に関係なく āvuso [Voc.] の語が使用されていた状況と、仏陀がそのような言葉使いにサンガの秩序の乱れを感じ懸念されていたこと、そして仏陀による正しい言葉使いが具体的に指示されたこと、が知られる。

さて文中の āvuso [Voc.] は、パーリ語と異なり、古マガダ語 (?) の語形を保存していると考えられる。その対応する Skt. 語形の可能性としては、āyusman [Voc. < āyuṣmat] あるいは āyuṣya, パーリ語形は, āyusman あるいは āyuvan や āyussa が一応候補に挙げられるであろう。āvuso [Voc.] の語は、半マガダ語 (Ardha-māgadhī) では, āusa [(Skt.) āyuṣya; (Pāli) āyussa] の Voc. Sing. 形である āuso にきわめて近似していることから判断すれば、上記文中の āvuso [Voc.] は、まさしく (Skt.) āyuṣya > [Voc. Sing.] āyuṣya ; (Pāli) āyussa > [Voc. Sing.] āyussa に相当する語形であると推定される⁽⁶⁰⁾。

上記引用文では、自分より相手が、より上座の比丘であれば、呼びかけには名や姓や āvuso の語ではなくて、bhante や āyasmā の語が使用されるべきであるとされる。その場合、āyasmā [Voc.] を Skt. の āyusman [Voc.] とみなす理解がある⁽⁶¹⁾。もしそうだとすれば、目上の比丘に使うべきでない āvuso [=āyuṣya; āyussa] は、意味上は (Skt.) āyusman と同義語であるから、目上に使用すべき āyasmā を āyusman とみなすことは正に矛盾である。(Skt.) āyusman が年少の比丘への呼びかけに使用される

べきことは、『根本説一切有部毘奈耶雜事』にも記されている。すなわち、
「爾時佛爲五人三轉法輪。令彼出家近圓成苾芻已。時五苾芻於如來處。
頻喚名字及以氏族。或云具壽。佛告諸苾芻。汝等不應於如來處喚其名
字及以氏族或云具壽。何以故。若有苾芻。於如來處喚名氏族及具壽者。
此是癡人。於長夜中多受苦惱作無利益。是故汝等更不應於如來處喚名
字等。若更喚者得越法罪。如佛所説不應於如來所喚名字等得越法罪者。
時有少年苾芻。除佛世尊於餘者宿苾芻之處。喚名字等乃至具壽。苾芻
白佛。佛言年少苾芻亦復不應於耆宿處喚名字氏族或云具壽。然有二
種¹⁰呼¹¹召之事。或云大德。或云具壽。年少苾芻應喚老者爲大德。老
喚少¹²年爲具壽。若不爾者得越法罪。」

¹⁰呼＝喚[㊦] ¹¹召＝名[㊦]宮[㊦]聖[㊦] ¹²年＝者[㊦] (大正藏24, p. 292c)⁽⁸²⁾

この中の「具壽」とは、(Skt.)āyusman[Voc. Sing.]であることは疑い
えない。āyusmat とは、長寿を保った老人のことではなく、〈生命力あふ
れる者＝若者〉を意味するから、まさに āyusman は、同輩ないし目下の
者に対して使用される。この (Skt.)āyusman と対比的に (Pāli)āyasmā
は目上の人に使用されるべき呼びかけである。しかし、上記引用の『有部
毘奈耶』に見られるように、Skt.使用の環境下では、もはや (Pāli)āyas-
mā に相当する用語は使用されず、専ら (Pāli)bhante に相当するところ
の (Skt.)bhadanta；「大徳」のみが用いられたようである。

以上の検討から、(Pāli)āyasmā は目上の人へ、逆に(Skt.)āyusman は
同輩ないし目下の者への呼びかけの言葉、というように両者は使用の局面
において全く相反することが知られる。それゆえ、(Pāli)āyasmā と
(Skt.)āyusman とは言語学的にも全く別の言葉であると言わねばならな
い。それでは一体 (Pāli)āyasmā はいかなる意味を有するのであろうか。

(Pāli)āyasmā は、aya ; ayo(鉄)+mat [所有の義を表わす Taddhita

Suffix] > āyasmāt (鉄〔筆〕を持つ者)⁽⁶³⁾ とみなされる。-mat の付加により語幹が Vṛddhi 化して āyas- となることは, aya ; ayo + a [Taddhita Suffix] > āyasa (鉄の, 鉄製の) [下記対照表参照] の語幹 āyas- によって保証される。

(Pāli)āyasmāt は, 決して (Skt.)āyusmat の対応語ではない。(Pāli)āyasmāt に含まれる āyas- は (Skt.)āyus の u 音が a に同化 (assimilation) したものである。そのことは次の対照表にも明らかである。

(意味)	Skt.	Pāli	Ardha-Māgadhī
寿 命 〔派生語〕 寿命の	āyus āyusya	āyu āyussa (āvusa) ⁽⁶⁴⁾	āu āusa
鉄 〔派生語〕 鉄の	ayas [ayas+a] > āyasa	aya ; ayo [aya ; ayo+a] > āyasa	aya [aya+a] > āyasa

スッタニパータ (*Sutta-nipāta*) 第 5 章には, バークヴァリ (Bāvari) というバラモンの弟子であるアジタからピンギヤまでの 16 人のバラモンが⁽⁶⁵⁾, いずれも āyasmāt の尊称を冠している (āyasmā Ajito [Nom.] のように)⁽⁶⁶⁾。仏教サンガ内では, サリプッタ (舎利弗), マハーモッガッラーナ (大目乾連), マハーカッサパ (大迦葉), マハーカッチャーナ, マハーチュンダ [舎利弗の弟], ヴァンギーサ, マンターニブッタ, ヤソーダラー [世尊出家前の妃, のち出家] などの上座 (thera; therī) の人々, そして仏陀入滅に至るまで有学的身であったアーナンダ (阿難) [仏陀入滅から数か月後の第一結集の開催日直前に心解脱して阿羅漢となったとされる]⁽⁶⁶⁾ も āyasmāt の尊称を伴っている。そこで āyasmāt と称されるかの 16 人のバラモンも,

「各々に衆徒を有する者 (paccekagaṇin)⁽⁶⁷⁾」であり、また一方、仏教サンガの彼らも、弟子を指導する和尚(upajjhāya)や阿闍梨(ācariya)という教育的立場にある人々であることから、āyasmat は、「鉄〔筆〕を持つ者」→「書く能力ある(読み書きのできる)教養ある賢者・先輩」という意味合いを感じさせる。そしてまた有学のアーナンダに対しても āyasmat と称されるのは、その語が包含しうるところの「鉄〔筆〕を持つ者」→「書記」としての意味においてであったとみなされる。アーナンダは、仏陀釈尊のもとに侍りながら、正に書記(速記者)の役割を担っていたに違いない。

〔 6 〕

さて、書記によって作成される速記録類は、当然ながら保管を必要とするが、速記録は、速記本文のままに保存されるのではない。仏陀の説法や発言ないし問答が速記されるたび毎に、いつ(時)・どこで(所)・いかなる因縁や事情のもとでなされたか、を前文として書添え、また発話ごとにその話者名(尊称・肩書き・人名)を挿入し、そして結語を記すことは、記録の要件であるからである。『ミリンダ王問(経) (Milinda-pañha)』にも、「〔王などによって〕指示された巧みな書記師(lekḥācariya)が文字を走り書き(速記)しつつ、自己の明瞭な覚智で〔その記録の〕因由(kāraṇa)をはっきり明かすことによって、筆記を充全にする。このようにしてかの筆記は終結し完成し無欠となるであろう。」と説かれている。速記したままの原稿に対して、記録の要件を満たすような必要最少限の補足をなして編集するのが、書記(官)の役割と責務であることが知られる。それゆえ、律蔵・経蔵としての仏陀所説の記録文書群は、その都度毎のアーナンダ等の書記による編集物の集積という性格を帯びている。記録文書としての要件

— 66 — 仏陀所説の保存をめぐる(阿 理生)

を備えて初めて、それは保管・保存に値すると言えるが、また増え続ける記録文書の保管ならびに閲覧利用の便宜のために、何らかの分類整理法も工夫されたことであろう。仏所説の法門を識別する固有の経名の付与も、そのための工夫の一環であったと考えられる。世尊の所説を聞き終えたアーナンダが直接に、「尊師よ、この法門は何と名づけられるのですか。」⁽⁷⁰⁾と尋ねることもあり、世尊の答えられた法門名が経名として付けられる例が、パーリ経蔵中に認められる⁽⁷¹⁾。書記としてのアーナンダが、仏の所説を聞くたびに、その速記録に固有名を付することを意識しながら整理保管に気配りをしていた証左でもある。記憶のみによる保存であるならば、固有の経名を必ずしも要しなかったであろう。

なお、機縁に応じて長短の速記録は次々と毎日のように作成されたことであろう。アーナンダは、あたかも王の書記官のような働きをなしていたと考えられる。「王の常法は、但だ出言有らば、臣必らず書記す。」(『根本説一切有部毘奈耶』)⁽⁷²⁾という当時の王直属の書記官の業務とも重ね合わせることができよう。

それゆえ、書記(速記者)かつ編集者としてのアーナンダは毎日多忙を極めたことであろう。仏陀のもとで最も多く聴聞したに違いない彼が、仏陀入滅に至るまで有学のままであったとされるのも、多忙のゆえに禅定三昧の実践方面への時間的余裕を十分に持ち合わせなかったことがほとんど唯一の理由と言ってよいであろう。

そして、アーナンダは、「大仙人 [= 仏陀] の蔵を守る者 (kosārakkho mahesino)」⁽⁷³⁾とか、「法の財物庫管理人 (dhamma-bhaṇḍāgārika)」⁽⁷⁴⁾と呼ばれているのは、彼が編集した律・経等の記録文書の収蔵庫の管理者でもあったことを意味する⁽⁷⁵⁾。

それでは一体どこにその収蔵庫(書庫)が存在したのであろうか。

サンガの一大拠点であった、コーサラ国の都サーヴァッティー (Sāvattthī; 舍衛城) における、祇園 (Jetavane Anāthapiṇḍikassa ārāma; 祇樹給孤独園) の精舎 (vihāra) 内の諸施設の中で、今注目したいのは、仏陀釈尊の居室とされる Gandhakuṭī (Mahā-gandhakuṭī) である (祇園に限らず他の拠点にも存じた)。この Gandhakuṭī の語は、これまで「香室; 香房」, ‘a perfumed cabin’ [PTS, Pali-English 辞典] と理解されてきた。これは Pali 語の gandha を Skt. gandha 「香り」と同一視する理解である。しかし、Pali 語の gandha はまた Skt. grantha 「書物」にも相当する語形 [cf. 前頁註(75)の gandha] であるから、仏陀釈尊の居室 Gandhakuṭī とはまさに「書庫」の意味に解することも可能である。サンガを統率する Satthar (大師) としての仏陀釈尊が、サンガのいわば「公文書」としての律 (vinaya) や経 (sutta) その他の記録文書類が保管された部屋(書庫)を自らの居室とされていた〔釈尊自身による校閲を可能にする!?!〕としても、決して不思議でもなく不自然でもない。(その光景を思い巡らすとき何か現代の大学の学長室の雰囲気にも通じるものが感じられる)

アーナンダが大迦葉によって提案された《法の結集 (dhamma-saṃgaha)》のためにサンガから指名を受けた後に、彼は⁽⁷⁶⁾大迦葉と別れて第一結集の開催地予定のラージャガハ (Rājagaha; 王舎城)へは直行せず、開催まで一か月半ほどしかないが、一旦反対方向のコーサラ国の都サーヴァッティーに、比丘サンガの一部とともに向かい、祇園精舎に到って後に、それから開催に間に合うようラージャガハに行った、と伝える資料がある。アーナンダがわざわざ祇園精舎に行った目的も、多分その Gandhakuṭī (書庫) から、収蔵された律・経の記録文書を持ち出すためではなかったかと推測される。使命を帯びたアーナンダがそれらをまとめ運び出す時点から⁽⁷⁷⁾saṃgaha (結集すなわち収集) が始動したと言ってよいであろう。そ

の saṃgaha とは、無形の記憶伝承の収集ではなく、有形の文書の収集であったに違いない。

[7]

仏陀所説の保存がいかなる形でなされたか、特に律・経二蔵の成立に関わる保存の仕方について、広い視野から論じてきた。ウパーリやアーナンダの記憶力は人並以上に勝れていたに違いないが、しかし律・経二蔵の成立の基盤には、文字使用の筆記録の存在が認められなければならない。

なお、その場合の筆記材質が何であったかについては、今後の考古学的発掘と研究をまつ他はない。ただ言えることは、多分重くてかさばる粘土板ではなかったであろうことである（他の文化圏と異なりインダス文明を除いて書記材料としての粘土板はインドでは発掘されていない）。その材質は、長期保存に堪えないが軽くて何らか入手し易い植物性のもの（樹木の皮〔樺皮〕や貝葉など）であったと考えられる。それに鉄筆で引掻いて文字を記したのである⁽⁷⁸⁾。

なお付言すれば、経蔵と言うときの蔵 (piṭaka) とは、「かご(籠)」であり、また経 (sutta) とは、「糸」であるから、筆記された文書は糸を通すか糸で縛られて、かごの中に入れられて保管されるという一連のシナリオが読み取られる。糸を通すか糸で縛られたその経を「糸 (sutta)」の語で呼び、かごに入れられたその経の集成を「かご (piṭaka)」で呼ぶのは、まさしく換喩 (metonymy) であると言える。それゆえ、経を sutta の語で表現するとき、それは、すでに基本的に糸を通すか糸で縛られた有形の筆記物であることを物語っている。

註

(1) 以下に主要な研究者の意見を引用する。

[a] “Das allmähliche Zustandekommen des Kanons wird man sich so vorstellen dürfen, daß in den einzelnen Klostergemeinschaften die Erinnerungen an die Reden und Gespräche des Meisters, soweit solche vorhanden waren, festgehalten wurden. Daher die ständige Einführung durch die Worte *evaṃ me sutaṃ* „so habe ich vernommen“. Auf größeren Zusammenkünften, wie auf den Konzilien, wurden diese Einzelbeiträge geprüft und gegebenen Falles gebilligt. So war das Material in stetem Wachstum begriffen und wurde in einzelne Sammlungen gegliedert. Diese Art der Entstehung des Kanons macht es verständlich, daß schon von Anfang an die Möglichkeit der Bildung von Schulen gegeben war¹⁾. Gelegentlich des zweiten Konzils kam dies durch die Spaltung der Kirche in die Thera-vādins und in die Mahāsaṃghikas zum Ausdruck. In den beiden ersten Jahrhunderten nach Buddhas Tod dürfte so die Hauptmasse des Kanons gesammelt worden sein. Die in Inschriften des 3. Jahrhunderts v. Chr. vorkommenden Titulaturen *dharmakathika*, *peṭakin*, *suttantika*, *pañcanekāyika*.²⁾ zeigen, daß damals bereits der Kanon die gleiche Gliederung besessen haben muß wie später. Von den sieben Texten, welche König Asoka in der Bhabra-Inschrift besonders zum Studium empfiehlt, lassen sich vier oder fünf mit ziemlicher Sicherheit im Pāli-Kanon nachweisen³⁾. Es ist auch sehr zu beachten, daß der Name des in der buddhistischen Gemeinde so hoch gefeierten Asoka nirgends im Kanon erwähnt wird. Dieser war eben zu Asokas Zeit inhaltlich so ziemlich abgeschlossen. Die Überlieferung des Kanons war aber in den ersten Jahrhunderten nur mündlich. Erst in Ceylon wurde nach einer Notiz in Dpvs. und Mhvs., die den Eindruck der Glaubwürdigkeit macht, unter König Vaṭṭagāmaṇi, d. h. wenige Jahrzehnte vor Beginn unserer Zeitrechnung, das Tipiṭaka samt der dazu gehörigen Aṭṭhakathā, dem Kommentar, schriftlich aufgezeichnet⁴⁾.” [上記文中の註記は省略した]

Wilhelm Geiger, *Pāli Literatur und Sprache*, (1916) Rep. in Japan, 1977, p. 7 (§2). 伴戸昇空訳『Pāli 文献と言語』昭和62(1987)年, p. 10 (§2).

[b] “The Pali of the canonical books is based on that standard Kosala vernacular as spoken in the 6th and 7th centuries B.C. It cannot be called the ‘literary’ form of that vernacular, for it was not written at all

till long afterwards. That vernacular was the mother tongue of the Buddha.”

T. W. Rhys Davids and W. Stede ed.,
The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, Foreword p. V. [1921].

[c] 「佛陀自身は自ら其説を著書筆録其他の方法で保存し又は傳へる方法を講じたことは全然ないから、此方面は全く考へに入るゝ要はない。従つて佛陀の説なるものが保存せられ又は傳へられて居るとすれば、それは必ず弟子信者の之を聞いた人々が筆録傳寫によるなり或は口授傳誦によるなり何れかの方法で保存し又は傳へたもののみである。即ち何れの點から見ても凡て必ず弟子信者の理解なり記憶なりに瀟過せられ案配せられたもののみであつて、佛陀の説が一種速記的に又は蓄音機的に傳はつて居ることは絶対にない。然るに佛陀の直接の弟子が佛陀の説法を聞いて速記的になり又は取意的になり之を筆録したことは當時の事情上全く考へられぬことに属する。故に傳寫といふことも後の或時期までは起らなかつたことである。従つて佛陀の説は直接の弟子信者の實際之を聞いたものが記憶の中に之を把持し、そして之を口誦によつて傳へた外には他の方法によることはなかつたのである。」

宇井伯壽『印度哲學研究、第三』

(初版、大正15[1926]年)、復刊第2刷、岩波書店、昭和57(1982)年、pp. 305f.

[d] 「若し釈尊の説法が直接釈尊によつて書かれたか、又はレコードにでも取られたものであるとすれば、これはその儘釈尊のものと見做されるけれども、當時は釈尊の説法をば直接間接に聞いて記憶し、暗誦によつて代々伝えたものであるから、最初に聞いた人の記憶が既に説法そのものであるかどうか疑わしい。殊に哲學的教理的なものになると、その人の理解力の如何によつて受取り方が違つて来る筈である。今日でも誰か偉い人の理論的哲學的な講演があつたとして、これを聞いた人の記憶を辿つてその講演を再現させるとしたら、その直後ですら、講演通りものとはならないであらう。」

水野弘元『原始仏教』(初版、

昭和31[1956]年)第12刷、平樂寺書店、昭和51(1976)年、p. 10.

[e] 「仏陀自身は、みづからその所説を、著書や筆録その他の方法で保存し、または伝えようとしたことはなかつた。仏陀の説いた教へは、弟子や信者の、これを聞いた人々が、かれらの頭の中でまとめて、記憶によつて保存し、伝えただけである。數百年間は、文字に写して書くことも、行われなかつた。仏陀の説は、直接の弟子信者の、實際にこれを聞いたものが、記憶の中に把持し、口誦によつて伝える以外の方法によることはなかつた。それ故、仏陀の説法が、一語も違わず、聞者の記憶に把持せられることはないは

ずである。すべての説法について、ある程度の梗概要領が、記憶せられたのみであろう。しかもその要領については、各人が全く同一なものを、要領として把持したと見ることはできない。同じ説法を聞いても、聞く人によって、多少なりとも異なるところがあったであろう。仏陀の説法が保存せられる第一最初の時期にあっては、この梗概要領が記憶せられ、口誦せられ、そして次の時代のものに口伝せられるにいたったのである。このほかに、保存伝承の方法は全くなかったと言ってよい。」

前田惠學『仏教要説——インドと中国——』昭和50(1975)年, p. 26.

〔『前田惠學集 第二巻』山喜房佛書林, 平成15(2003)年, p. 127にも再録〕.

[f] 「古代においてはパーリ語聖典は、暗誦・口授によって伝えられた。暗誦者 (bhāṇaka) たちが、暗記してとなえてくれたその努力によって聖典が伝えられたのである。」

中村元選集〔決定版〕第14巻『原始仏教の成立』春秋社,

平成4(1992)年, [付編] 原始仏教聖典成立史研究の基準について, p. 576.

[g] “It is, I believe, accepted by most scholars that the Buddha preached in the languages or dialects appropriate to his audiences, i.e. that he made use of the vernacular languages of the areas through which he travelled on his preaching tours.

We may assume that after his death, and perhaps even during his lifetime, his followers began to make collections of his sermons, presumably in the form (and therefore the language or dialect) in which they had been delivered, and that such collections were maintained by the various schools of *bhāṇakas*, whose duty it was to recite the texts entrusted to them, and to teach them to their pupils, so that the collections might be handed on to posterity. At first these traditions were oral, but from information given in the Sinhalese chronicles we can deduce that the Theravādin version of the canonical texts was written down in the first century B.C.E., and we may assume that the other schools also began to write down their canons at about the same time.”

K.R. Norman, “Translation Problems in Early Buddhist Literature”, *Indica et Tibetica*, Bd. 47, 2006, p. 363. (=K.R. Norman, *Collected Papers* VIII, PTS, 2007, p. 261)

(2) *Dīpavaṃsa* の原文は次の通りである。

piṭakattayapāliṃ ca tassā aṭṭhakatham pi ca
mukhapāṭhena ānesuṃ pubbe bhikkhu mahāmati. |

hāniṃ disvāna sattānaṃ tadā bhikkhu samāgatā
ciratthitatthaṃ dhammassa potthakesu likhāpayuṃ. |

Hermann Oldenberg ed., PTS, (1st. ed., 1879) 2000, p. 103.
Mahāvamsa (Wilhelm Geiger ed., PTS, 1958, p. 277) 及び *Extended Mahāvamsa* (G.P. Malalasekera ed., PTS, 1988, p. 329) では、〔二行目〕bhikkhu → bhikkhū, mahāmati → mahāmātī; 〔三行目〕bhikkhu → bhikkhū.

この記事について、三蔵やその註釈が仏教史上初めて筆録されたと解するのは、最初から長期にわたり弟子の記憶による口授口伝のみしか存在しなかったという研究者の先入観によるものである。いわゆる bhāṇka たちは、弟子たちへの日常的な口授に先立ち、よく三蔵を暗誦可能なまでに繰返し暗記しなければならないが、その暗記の対象となるのは先輩の口伝だけでは決して充分ではないはずである。そこにはサンガ保有の文字化された三蔵が存在し、それを基本的な依り拠として学び取り暗記していたに違いない。筆録された三蔵と bhāṇka の存在とは決して矛盾しないどころか、両者の存在が相俟ってこそ、サンガ内の指導も正常に機能し仏教の伝道も可能となるのである。そこで上記の *Dīpavamsa* の記事は次のように解説しうるのであろう。

「三蔵の巻物〔pāli は「ものの端や耳」を原意とする。巻物の端の形状は耳に似るから、pāli 「耳」とは巻物の換喩でもあろう。〕やその註釈書も、かつて大慧の比丘たちが口誦によって伝えてきた。現存している（写本群）〔sattā < sat + tā 集合名詞〕の損傷（hāni）を見て、そのとき比丘たちは集まって、法の久住のために書冊に書かした。」

（今は *Mahāvamsa* 及び *Extended Mahāvamsa* の異読を採用した）なお本文の hāniṃ……sattānaṃ は、従来例えば、「衆生の〔正法より〕凋落するを」（平松友嗣訳）『南伝大蔵経』第60巻, p. 134; 「衆生の退墮を」（立花俊道訳）同, p. 378; “the loss of living beings” (K.R. Norman: *A Philological Approach to Buddhism* [V. Buddhism and Writing], PTS, (1997) Rep. 2008, p. 99, l. 11) と解されてきたが正しくない。

つまり、その記事は、口誦に用いた元の三蔵や註釈書の現存する写本群が傷んできたのを憂い比丘たちは第三結集をなして新たに書写し直した、という内容であって、最初の筆録を伝えているのではない。それゆえ、仏弟子によって口授口伝された仏説が数百年後に初めて文字化・筆録されたという歴史的認識と枠組みを前提としたような例えば、中村元「原始仏教聖典成立史の基準について」『日本佛教学会年報』第21巻, 昭和31(1956)年; 同「原始仏教聖典成立史研究の基準について」中村元選集〔決定版〕第14巻『原始仏教の成立』平成4(1992)年, pp. 573ff にいう基準に関しては、改めて再考を必

要とするであろう。

- (3) その一例として、*Dīgha-nikāya* 第33経 (Saṅgīti-sutta) や 第34経 (Dasuttara-sutta)がある。いずれもサーリプッタによって、一法から十法までに種々の法が分類され学習と記憶に便益を与える工夫が見られる。

- (4) Cf. ①エンデル・タルヴィング著、太田信夫訳『タルヴィングの記憶理論——エピソード記憶の要素——』教育出版、昭和60(1985)年 [原著 Endel Tulving: *Elements of Episodic Memory*, 1983].

②ラリー・スクワイア著、河内十郎訳『記憶と脳——心理学と神経科学の統合——』医学書院、平成1(1989)年 [原著 Larry R. Squire: *Memory and Brain*, 1987].

③池谷裕二『記憶力を強くする——最新脳科学が語る記憶のしくみと鍛え方——』講談社、平成13(2001)年。

④池谷裕二・糸井重里共著『海馬——脳は疲れない——』新潮社、平成17(2005)年。

⑤ジェームズ・L・マッガウ著、大石高生・久保田競監訳『記憶と情動の脳科学——「忘れにくい記憶」の作られ方——』講談社、平成18(2006)年 [原著 James L. McGaugh: *Memory and Emotion*, 2003].

⑥渡辺茂・岡市広成編『比較海馬学』ナカニシヤ出版、平成20(2008)年。

- (5) Cf. 上記註(4)の③池谷著、第2章 11, pp. 77-80; 第6章 7, p. 206.

- (6) Cf. 註(4)の③池谷著、第6章 7, pp. 202-203; 「エビングハウスの忘却曲線」 pp. 203-204.

- (7) Cf. 註(4)の③池谷著、第6章 7, pp. 204-205.

- (8) Cf. 註(4)の③池谷著、第6章 7, pp. 205-208.

- (9) Cf. 註(4)の③池谷著、第5章 6, pp. 179-182; ⑤ジェームズ・L・マッガウ著、第1章 4, pp. 32-37; 第5章 1-3, pp. 166-187.

- (10) Cf. 註(4)の②ラリー・スクワイア著、第10-11章; ③池谷著、p. 68.

- (11) Cf. 註(4)の③池谷著、pp. 68-69.

- (12) 「記憶システム相関」は、エンデル・タルヴィングによって提唱されたという。cf. 註(4)の③池谷著、pp. 72-73.

- (13) Cf. 註(4)の①エンデル・タルヴィング著、第I部エピソード記憶と意味記憶の区分; また、註(4)の⑥渡辺・岡市編、pp. 240-241.

- (14) Cf. 註(4)の③池谷著、pp. 202.

なお、南方仏教圏では律・經・論の各藏ないし三藏の暗誦者が現に存在する事実をもって、仏陀の所説も口授口伝が可能であったと主張する研究者もいるが、その主張は成立しない。なぜなら、かの暗誦者たちはみな実は反復

して暗記する努力によって暗誦を可能にしているからである。仏陀によって語られる一瞬にして消え去る一言一句は、その場で復誦反復する時間的余裕はない。また説法直後に想起再生して復誦するにしても、すでに所説の完全復元は不可能である[短期記憶の時間的制約と脳の海馬の有する取捨選択の機能とによって]。これに関連して、近現代において報告されている記憶の超能力者の記憶法について言及しておきたい。A. ルリヤ著、天野 清訳『ルリヤ 偉大な記憶力の物語——ある記憶術者の精神生活——』昭和58(1983)年[原著 1968]には、ソ連の心理学者アレクサンドル・ロマノヴィチ・ルリヤによる、世界に類いまれな驚異的記憶力の持主であるラトビア生まれのユダヤ人エス・ヴェー・シェレシェフスキー(本文中ではシーと呼ばれている)についての記憶過程の基本メカニズムなどの30年間にわたる観察と分析が要約されている。その訳書から少し引用してみよう。

「私はシーに、はじめに語の系列、つぎに、数の系列を、そのつぎに、文字の系列を、ゆっくり読み上げるか、あるいは書面の形で提示した。

……………(中略)……………

私は、提示する要素の数を増やし、三十、五十、七十の語、あるいはその数の数字を与えた。しかし、このことは、なんらの困難も生じさせなかった。シーには、暗記という作業は何ら必要としなかった。もし私が、語の系列あるいは数の系列を、ゆっくり、一つ一つくぎって読み上げながら提示すると、彼は注意深く耳を傾けて聴く。もぎには、あるところで止めるように求めたり、コトバを、もっと明瞭に言うよう求めたり、自分がその語を正しく聴いたのかどうか疑って、質問をしてくる場合もあった。普通、実験の最中には、眼を閉じているか、もしくは、ある一点を見つめていた。実験が終わると彼は、小休止を求め、記憶したものを頭の中で点検し、つぎに、何らとどこおることなくすらすらと、読み聴かされた全系列を再生したのである。……(中略)……

彼に提示するのは、有意味語であっても、無意味綴りであっても、数字もしくは音素であっても、また、口頭で提示しても、書字の形で示しても、彼にとって差はなかった。ただ彼にとって必要だったことは、提示する系列の各要素を二―三秒の休止間隔において提示することであった。そうすれば、つぎの系列の再生には、何ら困難をひきおこさなかったのである。……(中略)……

明らかにになったことは、シーの記憶力は、たんに記憶できる量だ

けでなく、記憶の痕跡を把持する力も、はっきりした限界というものをもっていないということであった。いろいろな実験で、数週間前、数ヶ月前、一年前、あるいは何年も前に提示したどんなに長い系列の語でも、彼はうまく——しかも特に目立った困難さもなく、再生できることが示されたのである。」（同書、pp. 13～15）

「語の意味的側面がこのように優越的な役割をもっていることは、シーの場合にも、同じである。それぞれの語によって、シーに、直*観像が生じる。シーが普通の人々と異なっている点は、それらの像が、比較できないほどはるかに鮮明で、安定していること、そして、さらに、それらの像に、語の音声的な構造や、その語を発音した人の音声を反映している共感覚的な成分（色の斑点、「水煙」や「線分」の感覚）が、いつも結びついていることである。

それ故、当然のことだが、語を記録する場合にも、すでにみてきたように、記録の視覚的な性格が主要な意義をもちつづけているのである。

* 直観像 (eidetic image) 過去見たことのある事物や経験を、現在あたかもそれを見ているかのように鮮やかに明瞭に再生する視覚的な記憶像。(以下略) ……」（同書、p. 35）

「提示された語の系列を、直観像の系列に変換するこの技術によって、シーが、何故、長い系列を、元の順序でも、反対の順序でも、きわめて容易に再生することができ、また、一定の語の前にある語、あるいはその語のつぎの語を、すぐに言うことができるのか、その理由を理解することができる。……（中略）……」

このような直接的な像による記憶技術を用いていたことによって、シーは、いつも語を正確に、しかもひとつひとつ区切って発音することや、非常に速く提示しないことを要求していた、その事情がよくわかる。語を像に変換し、それらの像を配列するためには、——たとえ短い時間であるにせよ——一定の時間を必要とし、したがって、もし、語が非常に速く提示されたり、休止間隔なしに連続的に提示された場合には、生じた像は融合し、すべてが混乱するか、もしくは雑音にかわり、シーはそれらを処理することはできなかったのである。」

（同書、pp. 38～39）

このように何年経過しても忘却の無いシーの驚くべき記憶能力は、一般人と異なっており、提示された語の系列の場合、それを視覚的な直観像の系列に変換する技術にあることが知られる。しかし意外にも、シーにとって物語

りを読み聴かせた文全体の記憶はよくない (p. 73) という。シーは、聴いた語の音声は鮮明なる視覚的な直観像に変換するのに短くとも一定の間(ま)を必要とするから、通常の口述速度にはついていけないのである。このことは、仏陀の口述をそのままに、今日の録音機器のように記憶して保存することが、いかにすぐれた記憶能力を持つシーのような人にさえ、至難の技というよりも不可能であることを示唆している。また因みに、上記ルリヤ著の訳者あとがき pp. 189—191に記されるシー以前に複数の心理学者たちによって研究されたところの、イノディ、ディアマンディ、アーノルド、石原という驚異的記憶能力者たちにも、「忘却は必ず認められた。」(p. 191) という。

- (15) *Vinaya*, PTS, Vol. I, 1969, p. 77, pp. 15—16; 『南伝』3 (律蔵3), p. 130.
- (16) 同上, pp. 17—18.
- (17) 註(15), (16)の箇所を含むところの、ウパーリ童子の出家の因縁話は、他に *Vinaya*, PTS, IV, pp. 128—129 (『南伝』2, p. 203) にも見られる。また漢訳『五分律』『大正蔵』22, p. 61 a (ただし上記註(15)の箇所は「父言」、註(16)の箇所は「母言」となっている); 『四分律』『大正蔵』22, p. 808a.
- (18) *Vinaya*, PTS, IV, p. 7, ll. 4—6; 『南伝』2 (律蔵2), p. 10.
- (19) *Udāna*, PTS, III, 9, p. 32; 『南伝』23 (小部経典1), p. 134.
- (20) *Jātaka*, PTS, I, p. 451, ll. 19—20.
- (21) *Jātaka*, PTS, III, p. 235, ll. 24—25.
- (22) *Jātaka*, PTS, III, p. 292, ll. 21—24.
- (23) *Jātaka*, PTS, IV, p. 299, ll. 17—20.
- (24) *Jātaka*, PTS, V, p. 483, ll. 4—9.
- (25) *Jātaka*, PTS, I, (No. 100) p. 409, l. 13 (王子から→王子の父を殺害した王に宛てて); 同, l. 14 (王子の父を殺害した王から→王子に宛てての返書 [paṭipañṇa]); 同, l. 18 (王子の母から→王子へ宛てて). (No. 120) p. 437, l. 17 (辺境に駐留する軍人たちから→王へ宛てて); p. 438, l. 5 (王から→菩薩 [任命された帝師としての祭官] に宛てて). (No. 125) p. 451, l. 1 (長者から [下僕による偽装] →近くの別の長者に宛てて). *Jātaka*, PTS, II, (No. 181) p. 90, l. 8 (七王から→王へ宛てて). (No. 214) p. 174, l. 1 (王から→王に追放された菩薩 [王のかつての帝師] に宛てて).
- (26) 釈尊やアショカ王などの年代論については、今は中村元博士の「年代論的結論」に従っておきたい。cf. 中村元選集 [決定版] 第6巻『インド史II』平成9(1997)年, pp. 618—619. ただし、その年代論も今後の研究の進展次第では流動的でありうる。

- (27) E. Hultzsch: *Inscriptions of Asoka*, (Ist. 1925) Rep. 1977, Japan. cf. 中村元「アショーカー王詔勅の和訳」(中村元選集 [決定版] 第6巻, pp. 621ff. その資料論は同, pp. 471—503.) ; Meena Talim: *Edicts of King Asoka — A New Vision —*, 2010. etc.
- (28) これに関連して, 「この文字 (= プラフミー文字) が大帝国を統一したアショーカー王の命により碑文を刻むために考案されたという可能性は否定できない」(町田和彦編著『華麗なるインド系文字』平成13(2001)年, p. 11) という仮説は正しくない。なぜなら, アショーカー王碑文に使用されたプラフミー文字はすでに古くから存在していた証拠があるからである。例えば, 1898年にネパールとの国境に近いインドのピプラワー (Piprahā) で, ベッペによって発掘された古墳から出土した骨壺には, 釈尊の遺骨と解釈されるプラフミー文字による銘刻がある。(cf. 中村元選集 [決定版] 第12巻『ゴータマ・ブッダII』平成4(1992)年, pp. 431ff [(≡)遺骨の発見]。なお当地で1970年にインド政府考古学局によって再開された発掘の結果については, 中村元編著『ブッダの世界』昭和55(1980)年, pp. 142—143参照。) また, スリランカのアヌラダープラから出土した前5C 初頭の陶片や, インドの Bhattiprolu と Adichanallur 出土の前6C の陶片に, プラフミー文字の使用が認められるという。cf. Subramanian, T.S., “Skeletons, script found at ancient burial site in Tamil Nadu,” 2004 [筆者未見] ; K.R. Norman, *A Philological Approach to Buddhism*, PTS, (1997) Rep. 2008, p. 102, 脚注2に記された Deraniyagala の二論文 [筆者未見]。
- (29) Cf. Lionel Casson, *Libraries in the Ancient World*, 2001 ; L. カッソン著, 新海邦治訳『図書館の誕生——古代オリエントからローマへ——』刀水書房, 平成19(2007)年, p. 6.
- (30) 註(29)の新海訳, pp. 6—7.
- (31) 註(29)の新海訳, pp. 8—14.
- (32) 註(29)の新海訳, pp. 14—15.
- (33) 註(29)の新海訳, pp. 16—25 ; 菊池徹夫編『文字の考古学 I』同成社, 平成15(2003)年, 第1章 (前田徹), pp. 58—59, 図28.
- (34) 註(33)の菊池編, 第1章, pp. 48—49.
- (35) 註(33)の菊池編, 第2章 (近藤二郎), p. 67.
- (36) 註(35)の菊池編, 第2章, pp. 64—68.
- (37) 註(33)の菊池編, 第3章, pp. 105—107.
- (38) 註(37)の菊池編, pp. 108—109.
- (39) 註(37)の菊池編, p. 126.

- (40) Cf. Horst Blanck, *Das Buch in der Antike*, 1992; ホルスト・ブランク著 戸叶勝也訳『ギリシア・ローマ時代の書物』朝文社, (平成19[2007]年) 新版, 平成20(2008)年, p. 14.
- (41) 註(40)の戸叶訳, pp. 25—26.
- (42) 註(40)の戸叶訳, p. 26. また p. 27 に示された記事も参照。また, 註(29)の新海訳, pp. 32—33 には別の記事(前413年の事件)も載せられている。
- (43) 註(40)の戸叶訳, pp. 27—28 (第4図)。
- (44) 註(40)の戸叶訳, p. 30; p. 121. また, 註(29)の新海訳, p. 41.
- (45) 註(40)の戸叶訳, pp. 121—122. また, 註(29)の新海訳, pp. 42—43.
- (46) 註(40)の戸叶訳, pp. 150—157. また, 註(29)の新海訳, p. 44.
- (47) Cf. 銭 存訓著 宇都木章他訳『中国古代書籍史——竹帛に書す——』法政大学出版局, (初版, 昭和55[1980]) 第5刷, 平成12(2000)年, pp. 5—10 [原著 Tsuen-hsuin Tsien: *Written on Bamboo and Silk*, 1962].
- (48) 一般に略称して『五分律』という。なお, この律名中の「和醢」の語は, 大蔵經の諸開版のうち, 南宋版と元版そして日本の縮刷版と卍大蔵經や大正蔵にのみ付加されており, 他の開版(北宋版, 高麗版, 明蔵など)には含まれていないとして, その語は「当然除去さるべきもの」とされる。cf. 平川彰著作集 第14巻『二百五十戒の研究 I』春秋社, 平成5(1993)年, pp. 31—32.
- (49) 原文の「差會次」をこの『国訳』では「次に差會する」と書下すが, むしろ「會次を差する」とすべきであろう。差會次する係の者(bhattuddesaka 食事指名人)は, 『五分律』の別箇所では「差次會者」(上記とは違い, 會と次が入れ替わっている)『大正蔵』22, p. 15a, 『四分律』では「差次受請飯食者」『大正蔵』22, p. 587b, 『十誦律』では「差會人」『大正蔵』23, p. 22 a; p. 75c, 「差食人」同, p. 248b. 『根本説一切有部毘奈耶』では「分食人」『大正蔵』23, p. 696a.
- (50) 現存のパーリ律蔵にも漢訳律蔵にも, サンガの四衆による筆記の学習を制止ないし禁示する律の条文(学処 sikkhāpada)は存在しない。この事実も筆記学習がサンガに聴許されたことと矛盾しない。
- (51) *Majjhima-nikāya* の第22經 Alagaddūpama-sutta [蛇喙經] (MN. PTS, Vol. I [22] pp. 130—142) には, アリッタ (Ariṭṭha) という比丘に, 「世尊によって言われたこれら障害ある諸法(=諸の欲), それらを享受しつつあっても全く障害にならない。というように私は世尊によって法が説かれたものと了解している。」(同, p. 130, ll. 6—8; 10—12) という甚しき誤解があるのを知った他の比丘たちが, 何とかその悪見から離れさせようとしても,

彼は自らの主張に執着して捨てなかったもので、世尊から直接にアリッタ比丘にその誤りが指摘された、という事件が記されている。cf.漢訳『中阿含經』「大品阿梨吒經」『大正藏』1, pp. 763b—766b. この事件は、世尊による単なる教誡に終わらず、律の *pācittiya* (波逸提) 第68条と第69条の成立の因縁となった (*Vinaya*, PTS, IV, pp. 133—138)。cf.漢訳『四分律』『大正藏』22, pp. 682a—683a ; p. 683a—c. 『五分律』『大正藏』22, pp. 56c—57b ; p. 57b—c. 『十誦律』『大正藏』23, p. 106a—b ; p. 106b—c. 『根本説一切有部毘奈耶』『大正藏』23, pp. 840b—841b ; p. 841b. 以上とは別に *MN.* の第38經 *Mahā-taṇhāsankhaya-sutta* [大愛盡經] (*MN.* PTS, I [38] pp. 256—271) にも、サーティ (*Sāti*) 比丘に、「この識 (*viññāṇa*) は流転し輪廻し異ならないものである。というように世尊によって法が説かれた……」という誤解が生じてサンガで問題となった事例が記されている。cf.漢訳『中阿含經』「唎帝經」『大正藏』1, pp. 766b—770a (この經が上記アリッタ比丘事件を記す「大品阿梨吒經」の直後に置かれているのは類似の事例としてまとめられたからであろう)。

- (52) *Dīgha-nikāya* [*DN.*], PTS, Vol. II, [IV. (7)~(11)] pp. 123—126. また *Aṅguttara-nikāya* [*AN.*], PTS, Vol. II, [180] pp. 167—170にも類似文。また Skt. 本にも対応文がある。Ernst Waldschmidt: *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, Teil II, 1951, pp. 238—252 [24 (1-52)]. また漢訳も存する。『長阿含經』「遊行經」『大正藏』1, pp. 17c—18a (「四大教法」); 『般泥洹經』『大正藏』1, pp. 182c—183a. なお、中村元著『く仏典講座1』遊行經 上』昭和59(1984)年, pp. 380—397には、当該箇所 の Skt. 本の和訳と漢訳2本の書下しが並べて呈示されている。

ところで、「四つの大事な引例」と筆者が訳出した *mahāpadesa* (く *mahā + apadesa*) については、従来「四大教法」(漢訳「遊行經」)とあり現代の研究者もそれを踏襲しているが適切ではなく誤訳に類する。そこでは内容的にも決して四つの教法が説示されるのではなく、四つの想定されたところの疎かにできない事例を引いてただ一つの注意して対処すべき要点(すなわち人の語る教えは經や律に比較照合してから取捨すべきである)を示したものに他ならないからである。*apadesa* は、*apadisati*(引例する)からの派生名詞であり、「引かれる事例」を意味するとみられるべきである。

- (53) この括弧内について、片山一良訳『パーリ仏典〈第2期〉3長部(ディーガニカーヤ)大篇I』p. 268, ll. 6—8には、「友よ、私は世尊から、〈これが法である、これが律である、これが師の教えである〉と直接聞き、直接受けました」という訳出があり、〈これが法でこれが律でこれが大師の教えだ〉と

いうのを世尊から聞いたものとなす理解がなされているが、むしろそのくゝ内は、ある比丘自らのなす吹聴の内容とみなすべきであろう。なお、註52の中村元著『遊行経』p. 380では、比丘の言として、『『われは、……躬ら佛より聞き、躬らこの教を受く*。それに従いて聞く者は（所説を）信ぜざるべからず、亦毀るべからず、当に諸経に於てその虚実を推し、律に依り法に依りてその本末を究むべし。』と。』という範囲を二重括弧で囲むのは誤りであり、本文中に今*印を付した箇所までを比丘の言とすべきであり、そこで二重括弧で閉じるのが正しい。パーリ文と比較しても明らかである。

- (54) 註52の中村元著, p. 393. この評言は、経・律は長らく口授によって伝持され後世に筆写されたという先入観に由来していると言えよう。cf. 註(1) [f]. また、中村元選集〔決定版〕第12巻『ゴータマ・ブッダ II』p. 237, l. 7.

- (55) Cf. 拙稿「仏教研究の方法論——基盤構築のための基本的認識と着眼点——」日本佛教学会年報第66号, 平成13(2001)年, pp. 6—8.

- (56) *Thera-gāthā*, PTS, p. 93 [1041-1043] には, paṇṇavāsivassāni bhagavantam upatṭhahim 「私 [=アーナンダ] は25年間, 世尊に仕えた。」とアーナンダ自身の表明がある。『長阿含経』『遊行経』『大正藏』1, p. 19c に, 「阿難見已黙自思念。自。我得。侍二十五年。……」という年数にも一致する。なお『大般涅槃経』のパーリ本には無いが, 註52に記した Skt. 本, Teil II, p. 280[55] には, (aḥam) bhadanta viṃṣatiṃ varṣāni sādhiḥkaṃ bhagavantam upat(i)ṣṭhā(mi) 「私 [=アーナンダ] は尊者よ, 二十年以上の間, 世尊に仕えた」とある。

- (57) Cf. *Thera-gāthā*, p. 93[1047]. また *Aṅguttara-nikāya*, PTS, Vol. I, pp. 24—25では, アーナンダが, 私 (=世尊) の声聞比丘にして, 「多聞 (bahusuta)», 「記憶力を有する者 (satimat)», 「理解力を有する者 (gatimat)», 「堅固に保つ者 (dhitimat)», 「侍者 (upatṭhāka)」たちの中で, 各々第一人者 (agga) である, と言われる。なお, ここでは satimat と dhitimat [dhiti </dhr] とは区別があるから, *Thera-g* の dhammadhara [dhara </dhr] は, 法の記憶のみによる受持の意味に限定されないようである。その dhammadhara には, 聞いた法をしっかりと書き留めて堅固に保つというニュアンスを感じさせる。

- (58) Cf. *Vinaya* II, pp. 285ff(XI, l. 2ff); 『南伝』4 (律藏4), p. 427ff. *Dīpavaṃsa*, PTS, IV. pp. 30—32. *Mahāvaṃsa*, PTS, [3] pp. 16—20. *Extended Mahāvaṃsa*, PTS, [3] pp. 47—49. ただし, *Dīpavaṃsa* は, マハーカッサパ及び上座長老たちから指名された当時のアーナンダが未だ有学であ

ったことについては何も触れていない。なお、*Paramattha-jotikā*, PTS, I, pp. 91—92. 村上真実・及川真介『仏のことは註(四)——パラマッタ・ジョーティカー——』平成1(1989)年, pp. 379ff.

- (59) 註(52)に記した『大般涅槃經』Skt.本, Teil III, p. 386 [41.3] が文は一致しないものの内容的に対応している(ただし問題を含むことは後に本文中で触れる)。その原文は次の通りである。

tasmā(t tarhi) cādyāgre(ṇa) navatara(keṇa) bhikṣuṇā vṛddhatara-ko (bhik)ṣu(r na nāmavādena na gotravā)de(na samudāca)ritavyo 'nyatra bhadant(eti) vāyuṣmad vā.

- (60) āvuso は従来 Voc. pl.の語形とみなされ、しかも āyusman (āyuṣman)や āyasman と対応するとされてきた (cf. PTS, *Pali-English Dictionary*, 1972. や水野弘元『増補校訂 パーリ語辞典』平成17[2005]年など)。今や āvuso は Voc. sing.の形であり、しかも āyussa (āyuṣṣa) と対応することが判明した。
- (61) PTS, *Pali-English Dictionary*, 'Āyasmant' の項では、(Skt.) āyuṣmant の u が a に同化 (assimilation) を示すものと見ている。最近刊の文法書 (Thomas Oberlies : *Pāli, A Grammar of the Language of the Theravāda Tipiṭaka*, 2001, p. 32) に至るまでその見方は引き継がれている。また国内外のパーリ語辞典類はほとんど (Pāli) āyasmant=(Skt.)āyuṣmant とみなす。ただ例外的に、R. L. Turner : *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, (1st. 1966) 2nd., 1973, p. 58 [1294]では (Pāli)āyasmā を (Skt.) āyuṣmant からの由来となしつつも疑問符が付されている。なお、本稿註(59)に引用した『大般涅槃經』Skt.本の原文には、「より若い新参比丘によっては、より長老の比丘は、bhadanta とか āyuṣmat (Voc. āyuṣman)とかは別として、名前の語で姓の語で呼びかけられるべきではない。」とあり、パーリ原文における āyasmā(Voc.)がここでは (Skt.) āyuṣman に置き換わっている。これは以下本文で検討するように道理に合わないし、また『根本説一切有部毘奈耶雜事』の記事にも反する。その『大般涅槃經』Skt.本の元となった原典はパーリ原典との関係について未だ明確でないにせよ、(Pāli) āyasmā のような何らかの Prākṛit 語形が Skt.化される時点で元の語の意味が不明になっていたものと推測される。それゆえ、多くの大乗経も同様だが音韻・語形の点で類似する āyuṣman に誤って移し替えられたのであろう。そのことは近現代の研究者が (Pāli) āyasmā を疑いを入れずに (Skt.) āyuṣman と同置して理解する事情と合い通じるものがある。そのような同置のもとに (Pāli) āyasmā の意味を探索するような研究、例えば、中村元訳

- 『ブッダ最後の旅——大パリニッパーナ経——』岩波文庫、昭和55(1980)年、pp. 189—191 (中村元選集 [決定版] 第12巻『ゴータマ・ブッダ II』 pp. 59—62(14)に再録)；中村元選集 [決定版] 第14巻『原始仏教の成立』第3編第4章2—(3) [付論] 若き人 āyuṣmat, pp. 257—264.などは再考を要する。
- (62) 引用の前半部は、*Vinaya* I, p. 9, ll. 11—13, *evaṃ vutte bhagavā pañcavaggiye bhikkhū etad avoca : mā bhikkhave tathāgataṃ nāmena ca āvusovādena ca samudācaratha.* (『南伝』3 [律蔵3], p. 16) と関連する。
- (63) Skt.の場合、Taddhita Suffix の-mat, -vat のいずれが付加されるのかについては、その直前の音韻と深い関連がある。cf. 辻直四郎『サンスクリット文法』§106, II, 10, pp. 219—220. Skt.では語幹が-asで終わるときは-vatが用いられる(例 payas-vat)。しかし Prākṛit では、その suffix の付加の仕方について Skt.と必ずしも合致しない。(cf. R. Pischel: *A Grammar of the Prākṛit Languages*, (英訳版) tr. by Subhadra Jhā, 1981, §601, p. 477) (Pāli) āyasmāt は Skt.の語法と合致しない例に当たる。
- (64) āvuso [Voc.] (く āvusa) の語が古代マダガダ語(?)の残存であろうことはすでに上に述べた。
- (65) Cf. *Sutta-Nipāta*, PTS, Nos. 1032, 1040, 1043, 1049, 1061, 1069, 1077, 1084, 1088, 1092, 1096, 1101, 1105, 1112, 1116, 1120. なお、上記 No. 1032に対する中村元『ブッダのことば——スッタニパータ——』岩波文庫、平成3(1991)年の註記 (pp. 416f)に次のように記されている。
- 「アジタさん——āyasmā Ajito. āyasmā は、普通「長老」と訳される。アジタはこの質問を発したときにはまだ仏教者ではなかったが、のちに仏教徒がこの経典を暗誦した頃にはアジタは仏教の長老と見なされていたので、このように訳してもよいとも考えられている。しかし、インド一般の用例では「若き人」である。さらにここ「パーラーヤナ章」に出てくる十六人のうちには老人もいる。インド一般の通称として「……さん」と訳しておくことにした。」と。
- この註記をなす中村博士の脳裏には (Pāli) āyasmā = (Skt.) āyuṣman があり、「インド一般の用例」と言われるそれは (Skt.) āyuṣman を指している。āyasmā と āyuṣman とは実は言語学的に全く別個の言葉であるから、中村博士の解説も、「……さん」も適切でない。
- (66) Cf. *Vinaya* II, p. 286 (XI, 1.6.) ; 『南伝』4 (律蔵4), pp. 428f. *Mahāvamsa*, p. 18 [3, 23—25] ; *Extended Mahāvamsa*, p. 48 [3, 23—25]. *Paramatthajotikā*, I, pp. 95—96 ; 村上・及川『仏のことば註四』 pp. 385—386.
- (67) *Sutta-Nipāta*, No. 1009.

- (68) 和尚と阿闍梨のサンガにおける役割や性格などについては、拙稿「仏教研究の方法論——基盤構築のための基本的認識と着眼点——」『日本佛教学会年報』第66号、平成13(2001)年参照。
- (69) *Milinda-pañho*, PTS, 1962, p. 349, ll. 10—13; 『南伝』59下(彌蘭王問經下) p. 234; 中村元・早島鏡正訳『ミリンダ王の問い3 インドとギリシアの対決』平凡社、昭和39(1964)年, p. 169.
- (70) *Majjhima-nikāya* I, p. 114, ll. 14—15: Konāmo ayaṃ bhante dhammapariyāyo.
- (71) 例えば, *Dīgha-nikāya*, 第1經 (Brahmajāla-sutta); 第29經 (Pāsādika-sutta), *Majjhima-nikāya*, 第18經 (Madhupiṇḍika-sutta); 第115經 (Bahudhātuka-sutta). 以上の中, *DN.* 第29經は, ウパヴァーナ (アーナンダ以前の侍者) が尋ねた法門名であり, その他はアーナンダが尋ねたものである。因みに, アーナンダ以前の侍者については, 岩井昌悟「阿難以前の侍者伝承と雨安居地伝承」(『中央学術研究所紀要』モノグラフ篇 No. 11, 『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究 [11]』平成18[2006]年所収)を参照。
- (72) 『大正蔵』23, p. 651b. また, 前4C頃の宰相カウティリヤ作と伝えられる *Arthaśāstra* にも, 王の勅令を書記官 (lekḥaka) が速かに文書に作成することや文書作成の要件について詳説がある。R. P. Kangle: *The Kautilīya Arthaśāstra*, Pt. I, 1960, pp. 48—51 [第2巻第10章]; 上村勝彦訳『カウティリヤ 実利論——古代インドの帝王学——』(上), [昭和59(1984)年]第2刷, 平成9(1997)年, pp. 124ff. なお, 書記という職業は文字使用以後に発生したことは間違いないが, エジプトの前2600年前後の書記長ヘシレの木製浮彫りや前2500年頃の「カイ」という名の書記の石灰岩座像がいずれもサッカラ (Saqqara) から出土している。その写真は, アンドルー・ロビンソン著, 片山陽子訳『図説 文字の起源と歴史——ヒエログリフ, アルファベット, 漢字——』創元社, 平成18(2006)年 [原著 1995年] pp. 125—126 参照。また同書 p. 1の左頁 (cf. p. 271) には, 中国カラシャフルの壁画写真が掲載されていて, そこには仏陀の説法を聞きつつそれを筆記する弟子たちの姿が描かれている。

兼子次生『速記と情報社会 古代ローマから21世紀へ』中公新書, 平成11(1999)年, pp. 52—53 には古代速記史についてわずかに触れている。ここでは, 「紀元前400年に古代ギリシャにおいて, クセノフォンやアリストテレスに捧げた言葉が速記で書かれた碑文が見つかっている。またデルフォイにも速記の考古学的史料が残されている。」と記す。なお, クセノフォンによるソクラテスの口述筆記の出版もあったらしい (この原資料について筆者

未確認)。

- (73) *Thera-gāthā*, No. 1047 (cf. Nos. 1031, 1048).
- (74) *Sārattha-ppakāsini* [*Samyutta-nikāyaṭṭhakathā*], PTS, I, p. 292, l. 26 (*Samyutta-nikāya* I, pp. 199—200 [IX, 5.] への Buddhaghosa の註釈) に見える用語。また, *Paramatthadīpanī*, PTS, V, Vol. I, p. 247, l. 10 (*Thera-gāthā*, No. 119 [上記 *Samyutta-nikāya* I, pp. 199—200 に含まれる偈と同一, ただし Vajjiputta がアーナンダに忠告した偈] に対する Dhammapāla の註釈) にも見える用語。その用語に関して因みに, *Vinaya* I, p. 284 [7.1.] には, サンガの衣の収蔵にはねずみや白蟻の食害がないように, 「精舎や片屋根家や高樓や長樓房や洞窟」を財物庫 (bhaṇḍāgāra) として選定することが世尊によって許可され, さらに [8.1.] には, その財物庫管理人 (bhaṇḍāgārika) を選出することが許可された, という。このことから, アーナンダが「法 (dhamma) の財物庫管理人」と言われるその法 (dhamma) は有形の記録文書としての法であり, それをねずみ等の被害から守る何らかの施設が選ばれ, アーナンダがその管理人であったことが判明する。なお, 律蔵・経蔵という蔵 (piṭaka) の語は, かご (籠) を意味するが, これは多分施設内での分類・整理のためのみならず, ねずみの食害を防ぐために籠の中に大切に収蔵されていたことを推測させるものである。
- (75) なお, 仏陀入滅後に大迦葉によって提案された《法の結集》のために指名されたアーナンダに対しては, サンガの中から批判があったことが記されている。すなわち, アーナンダは《あらゆる書を編集しながら思量する (visagandham vāyanto vicarati)》(*Samantapāsādikā* [*Vinayaṭṭhakathā*], PTS, I, p. 11, l. 13), あるいは《あらゆる書への思い込みを有する者 (visagandhavāsana)》(*Paramatthadīpanī* [*Thera-gāthāṭṭhakathā*], PTS, I, p. 247, ll. 18f) と評されるが, そこに言われるところの, vissagandha (あらゆる書) とは, 収蔵庫 (書庫) に保管されている記録文書としての一切の律・経の類を指しているとみてよいであろう。(因みに, アーナンダはそのような批判の言葉を耳にして, 自ら反省し発奮して, 有学を脱して無学の阿羅漢の一員となったことは上記資料に記される所である。)
- (76) *Paramatta-jotikā* I, pp. 93—94; *Sārattha-ppakāsini* I, p. 292. いずれも後世の Buddhaghosa による記述であるが, これを否定するような資料もない。
- (77) *Sārattha-ppakāsini* I, p. 292, ll. 23—24: Satthu sāsanam asangahita-puppharāsi thitam dhamma-sangaham na karoti. (大師の教えは, 未だ集められない花聚にして, 放置されていて, [彼アーナンダは] (未だ) 法の収集をなさない。) とあり, コーサラ国に至ってアーナンダが村人に仏陀入

滅についてべちゃくちゃと語ること (biḷibiḷikathā) への批判がある所にも、大師の教えが文字化されて有形の記録文書となったものの収集 (saṃga-ha) が意図されている。記憶を呼び戻しての心中の整理収集ではありえない。

(78) 他の文化圏における書写材料については、註(40)のホルスト・ブランク著、戸叶訳『ギリシア・ローマ時代の書物』第3章参照。

(79) 筆者は、実際に確かめるために、樺皮（日本産）を取り寄せて鉄筆で速記を試したところ、速記用材としては充分使用可能であることが判明した。ただし、わずかな字のくぼみであり、読むにはそれに当たる光の角度を調整する必要がある*。それは速記用メモ材料となるが、そのメモ原稿に首尾など記録の要件を整えながら、改めて別の書写用材に浄書を必要とする。その際には墨入れのために深く刻み込むこととなる。なお、速記と言っても近現代のような特殊な速記文字〔cf. 註(7)に記した兼子著『速記と情報社会』pp. 26—27参照〕を当時は必ずしも要しなかったと思われる。少し後のアショーカ王の法勅文に使用のプラーフミー文字を見てもきわめて簡素であり、習熟すれば速記に堪えうる文字とも言えるからである。もちろん、アーナンダは繰返し出る語句などには何らかの符号を用いる工夫をしたことであろう。

* それは近年東アジアで続々と発見された角筆文献（象牙・木・竹の筆記具の先端で紙面に傷のように凹^{くぼ}ませて書かれた）における凹^{くぼ}み文字に類似するが、紙面と違い、ざらつき無く平滑な樺皮（内皮）の方が幾分か見易いと言えよう。

cf. 小林芳規『角筆文献研究導論』上・中・下・別巻、汲古書院、平成16—7(2004—5)年。