

一般研究・個人研究

## 原始仏教における過去仏・未来仏思想の形成

研究員 吉元 信行  
嘱託研究員 柏原 信行  
研究補助員 茨田 通俊

### はじめに

仏教思想の形成には古い前史や広大な背景のあることを忘れてはならない。仏教を氷山に譬えるならば、そこに海面下のとほうもなく深く、しかも大きな部分のあることを見過ごしがちである。

この深く、しかも大きな前史、あるいはその背景のことを考えるとき、従来学界において、仏伝（釈尊伝）の中でも、資料的価値の極めて低いとされていた、また歴史的に新しく、種々の付加部分を多分に含む仏伝文学の価値を改めて見直さなければならないであろう。たとえ、その成立は新しくとも、そこには無量の精神的遺産が書き綴られているからである。

仏典には、数多くの仏伝資料が伝えられているが、それらは大まかに次のようなグループに分類出来る。

A-1 パーリ註釈文献における仏伝文学：ニダーナカター（Nidānakathā）を始めとするパーリ・アッタカターに説かれる仏伝。

-2 讚仏文学：アシュヴァゴーシャの Buddhacarita（仏所行讚）や Saundarananda などの美しい讚仏詩。

-3 サンスクリット仏伝文学：Mahāvastu, Lalitavistara など、本生話と譬喩とを雑然と点綴した仏伝。

-4 漢訳仏伝文学：普曜経、方广大莊嚴経、過去現在因果経、仏本行集経など。

B 律蔵に説かれた仏伝：Mahāvagga、根本説一切有部毘奈耶破僧事、根本説一切有部毘奈耶薬事における仏伝など。

C パーリ經典に散説される仏伝の一部：Suttanipāta やニカーヤ中に散在する經典。あるいは、Mahāparinibbānasuttanta のように仏伝における一定のテーマにもとづいて編纂された經典。

この中で、A-1は、5世紀の Buddhaghosa などの註釈家によって書かれたものであり、また -2・-3・-4は、仏陀の神格化が著しく、神話的伝説的なところが多く、その上、かなりの誇張部分があって、時代的にも内容的にも、資料的価値は極めて低いとされていたものである。Bは、上記ほどではないにしても、伝承的にかかなりの増広部分のあることは事実で

## 2 原始仏教における過去仏・未来仏思想の形成

ある。そこで、歴史的にも古い文献であり、また、史実に忠実であると考えられるCの資料が仏伝研究に最も重視されてきたのである。

しかし、最近の仏伝研究によると、C以外の資料も決して無視できないことが解ってきた。Bは、律典という性格上、成立年代は新しくとも、史実には忠実に伝承された筈である。A-3の Lalitavistara の資料的価値については、既にベックが次のように指摘しているのは注目されよう。<sup>(2)</sup>

この聖典は現在見るような形では西暦後数世紀以内にはじめて成立したものであるが、そこに用いられた材料、伝説そのものとしてははるかに古く、しかも、散文の物語の中に織り込まれている韻文のうちの一部は、現存するあらゆる仏教の伝承の中でも最古のものに属する。

A-2の Buddhacarita は仏陀生誕より入滅まで所行が完全に網羅されているという点で貴重な資料である。A-4には無数の仏伝があり、比較研究に有益である。

ことにA-1の『ニダーナカター』は、他の資料と異なり、仏陀の前生物語に重点を置いて記述されている。すなわち、仏教成立までの諸々の事柄が仏陀の前生物語の中に象徴的に物語られているのである。したがって、この資料は、仏教の前史やその思想的基盤を考察する上に不可欠の資料となる。この資料は前述の如く、パーリの註釈文献であり、その成立はかなり新しいものであるが、最近の註釈文献の源泉資料研究によると、そのソースは紀元前<sup>(3)</sup>にまで遡りうる事が分かってきた。

近年筆者は、この『ニダーナカター』を中心として、他の仏伝と比較しつつ、仏教の前史に注目して、原始仏教思想の形成について考察することの必要性を痛感してきた。その過程において、そこには仏陀の前生物語とそれに関わる過去仏の思想が重要な役割を果していることに気がついた。さらに、この過去仏の思想は、未来にも仏が出られるに違いないという確信を生ずるに至り、そこに未来仏の思想をも生み出すに至ったのである。このような未来仏への信仰は、北伝の大乗仏教だけではなく、南伝パーリ仏教においても広く行われていたことはあまり知られていない。

そこで、小論では、その第一段階として、先ず『ニダーナカター』の最初に説かれる過去仏の物語を手がかりとして、仏教における過去仏思想について論究し、次に、パーリ仏典における未来仏思想について新資料などをもとにして触れ、原始仏教における代表的な大乗的思潮である多仏思想の形成とその意義について論述することにした。

### 註

- (1) 中村元『ゴータマ・ブッダ——釈尊の生涯——』〈中村元選集11〉(春秋社・1969) pp. 4-9. 参照。
- (2) 渡辺照宏訳『ベック 仏教(上)』(岩波文庫・1981年) p. 31。
- (3) 森祖道『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——』(山喜房・1985.) 第2編において、森博士はおよそ次のような結論に達している(吉元信行：同書書評〈仏教学セミナー41号〉p. 78参照)。

パーリアッタカターの源泉資料は、紀元前3世紀の後半にその一部が製作され、前2世紀に黄金時代を迎えたとされる。そして、1世紀にはその主要部分のほとんどが成立し、最終的には3世紀末にその全容が完成した。これを北伝の論書や大乘經典の成立年代と比較するとき、我われはその成立年代の上からもアッタカター文献の資料的価値の大きいことを改めて認めざるを得ないであろう。

## I. 過去仏思想の諸相

### 1. 原始經典に見られる過去仏思想

『ニダーナカター』とは、因縁 (nidāna)-物語 (kathā) という意味であり、釈尊を仏陀たらしめた無限の過去からの<sup>(1)</sup>因縁を物語風に書き綴った前生物語である。この『ニダーナカター』は、『ジャータカ』の註釈『ジャータカ・アッタカター』(現在一般に『ジャータカ』と呼ばれるものは、この註釈を含んだものである)の序文に当たる。『ジャータカ』は、仏陀が過去世において修行者としての菩薩であったとき、いかなる善行を積んだために、現在世で仏陀になることが出来たかの因果を物語る。この物語の序文としての『ニダーナカター』は、燃燈仏 (Dīpankara) に始まる過去世の仏たちの長い系譜と、それら諸仏のもとにおいて重ねられた菩薩の修行や授記(過去の仏から将来必ず悟りを開くであろうという予言を受けること)、及び仏陀の生誕から成道、さらに祇園精舎に住まわれるまでの伝記について説き、さらにそれ以下に述べられるジャータカ物語との関連を語る。

この『ニダーナカター』の冒頭は次のような偈で始まる。

世界の救済者である大聖仙 (Mahesi, 仏陀) は、百億度生まれ代わって、世の人々のために限りない利益を与えられた (J.I p. 1)。

インド古来の輪廻の思想によると、人間を含めてあらゆる生物(有情)は、決してその命の終わることはなく、無始以来、種々の生存を繰り返しているとされる。我が釈尊も、今生において仏陀となられるまで、百億回も生まれ代わったとされる。しかし、釈尊と他の有情と異なるところは、釈尊の輪廻の目的は、種々の善行・功德の蓄積によって世の人々を救済し、限りない利益を与えるためであったと言われる。『ニダーナカター』では、そのことを次のように讃えている。

すなわちそこにおいて、世の救済を目指す大師・導師が永い間に菩提のための限りない糧を熟成された (J.I p. 1)。

そして、この『ニダーナカター』では、釈尊は無数の前生において、それら糧の熟成により、燃燈仏を始めとする24人もの過去の諸仏によって、将来必ず仏になるであろうという予言(授記)を受けたという。

それでは、この過去の諸仏とは如何なるものであり、またどのような意味を持っているのであろうか。このような過去仏の思想は、古くは原始經典においても見えている。例えば、原始經典の中でも、成立年代も古く、資料的価値も高いとされている『ダンマパダ』182偈では、次のような記述がある。

4 原始仏教における過去仏・未来仏思想の形成

人 (manussa) として生を受けることは難しく、  
人間 (maccāna) として寿命があるのも難しい。  
正法を聞くことは難しく、  
諸仏の (buddhanam) 出現したまうことは難しい (Dhp. 182)<sup>(2)</sup>。

## 2. 諸仏と buddhantara

註釈によると、この偈は、次のような因縁によって仏陀が説かれたものであるという。

仏陀の直前の過去仏であるカッサバ仏の弟子であった比丘が、エーラカ草の葉を引きちぎった罪で、エーラカパッタという龍王に生まれ変わった。彼にはまもなく美しい娘が授かったので、仏に見えたいという願いを娘に託し、娘を頭に乘せて、仏の出現を確かめるための歌を歌わせながら、ひたすら、仏の現われるまでの期間 (buddhantara) を過ごした。ある時、龍王は、ウッタラという青年が彼女への返歌として歌った歌を聞き、やっとのことで仏陀の出現を知り、ついに仏陀に見ることができたのである。このときに、仏陀が彼に説いた教えがこの偈であると言われる (要旨)<sup>(3)</sup>。この物語は古くから知られた有名な物語であり、紀元前2世紀のバールフトのストゥーパの欄楯にも見えている (写真No. 1)。

この第182偈の註には、「仏の現われるまでの期間を過ごした」「仏の現われるまでの期間に」という箇所がある。この「仏の現われるまでの期間」の原語は、ekam buddhantaram<sup>(4)</sup>である。

buddhantara とは、buddha-antara すなわち「仏陀の中間」の意味であり、一仏の出現と次の一仏の出現との中間を意味する。その用例は、あまり古い文献ではないが、以下の如き資料に散見される。

Te ubho pi devesu ca manussesu ca saṃsarantā ekam buddhantaram khepesuṃ.  
(Mil. p. 3)

(彼らは二人とも人界と天界とを一つの仏陀の中間の期間、輪廻して過ごした。)

Te yāvātayukam ṭhatvā tato cutā devaloke nibbattitvā ekam buddhantaram khepayiṃsu, tesam devalokakāle yeva Vipassidasabalo loke uppajji. (Dhp-a. VI, p. 201)

(彼らは、寿命のある間はずとどまって、それから死んで天界に生まれ、一つの仏陀の中間の期間、過ごした。彼らが天界にいたその時期に、ヴィパッシ十力者 (仏) が、世に出られた。)

Ekam buddhantaram tattha pacitvā tato cavitvā imasmim buddhuppāde Rājagahāsamīpe Gijjhakūṭe pabbatapāde tass' eva kammaṃ vipākavasena khuppipāsāhi guṇūpeto hutvā nibbatti. (Pv-a. p. 10)

(そこで、一つの仏陀の中間の期間、苦しんで、それから死んで現在の仏陀の生まれられた時には、王舎城の近くの霊鷲山の麓に、彼の業の異熟によって、飢えと渇きにつ

きまとわれる者となって、生まれた。)

Pesuniko bhikkhu ekam buddhantaram niraye pacitvā imasmim buddhuppāde Rājagahassa avidūre pūtimukhapeto hutvā nibbatti. (Pv-a. p. 14)

(ペースニカ比丘は、一つの仏陀の中間の期間、地獄で苦しんで、現在の仏陀の生まれられた時期には、王舎城からあまり遠くないところに口の臭い餓鬼となって生まれた。)

Tato ekasmim buddhantare vītivate loka amhākaṃ Bhagavā uppajji, te pi tayo rājaputtā purisasahassena saddhim devalokato cavitvā Magadharatthe brāhmaṇakulesu uppajjitvā... (Pv-a. p. 21)

(それから、一つの仏陀の中間の期間を過ごしていた時、世間に我々の世尊が生まれられた。その3人の王子たちもまた千人の家来たちと共に天界から堕ちてマガダ国のバラモンの家系に生まれ、…)

Sā tasmim kanakavimāne punappunaṃ uppajitvā ekam buddhantaram naggā hutvā vītināmesi. (Pv-a. p. 47)

(彼女はその、黄金天宮で何度も生まれかわったあと、龍女となって過ごした。)

Itthi pana attano puññakammasa khettagatabhāvena ekam buddhantaram tattha paripuñṇaṃ katvā vasi. (Pv-a. p. 191)

(女は、自分の福業の福果によって一つの仏陀の中間の期間、ずっと、そこで過ごした。)

以上の諸例の如く、buddhantara (仏陀の中間の期間) は一定の時間の長さを表わすために用いられている。いずれも ekam buddhantaram として、輪廻に関連して用いられていることから、輪廻の苦に陥っているものにとって、常に仏陀の出現が期待されていたことが窺われる。この意味においても「諸仏が生まれたまうことは難しく、きわめて希有なことなのである」と、考えられる。

この語から、過去・未来の諸仏の存在を認める思想の反映が伺われるが、それと同時に、同一時に多仏の存在を認めていないことも知られる。この語は、大乘仏教の資料には見いだされない。大乘仏教では、一時に多仏の併存する事を認めるからである。なお、未来仏の思想については、後に詳しく論究することにしたい。

パーリアッタカターでは、過去仏・未来仏の存在を認めてはいるが、大乘仏教で説くような十方の諸仏は認めていないのである。たとえば、南伝アッタカター文献の要集である『サーラサンガハ』第3章では次のように説かれる。<sup>(5)</sup>

## 6 原始仏教における過去仏・未来仏思想の形成

以上に説かれた [経の存続] と同じようにして、遺骨が消滅するときには教説が消滅する。そのようには遺骨が消滅しないうちが「非後」というものである。同じように「[一世界に二人の応供・等正覚が] 非前非後に生じるというそのような道理はない」。

(A. I. p. 27)

それでは、なぜ非前非後に生じないのか、というと、希有ではないからである。というのは、諸仏 (buddhā) は希有の人々 (manussā) だからである。たとえば「比丘らよ。世間に希有の人 (manussa) として一人の人格 (puggala) が生まれようとして、生まれる。一人の人格とはだれか。如来、応供、等正覚である。(A. I. p. 22)」と説かれている。もし、二人・四人・八人・十六人が一時に生じたら、利得と恭敬は大きいものではない。比丘達は大勢であるから希有な者とはならない。諸仏 (buddhā) もまた同様であろう。だから [一世界に二人の応供・等正覚は非前非後には] 生じない。

また、教説 (desanā) には区別が無いからである。というのは、一人 [の仏] が説く念住などの種類の法を、他 [の仏] が生じたら、彼も [その法を] 説くことになる。そうすれば、[その仏は] 希有ではなくなる。しかし、ただ一人 [の仏] において諸法が説かれれば、教説もまた希有となる。

「また」口論がなくなるからである。多くの諸仏が生じれば、多くの師匠達の内住弟子達 (antevasikā) のように、「我々の仏は浄心をもっておられる」「我々の仏は甘美な声をしておられる」「利得を持っておられる」「徳を具えておられる」と言って口論があらう。だから、そのようには [一世界に二人の応供・等正覚は非前非後には] 生じない。

### 3. 諸仏と anubuddha

さらに、『ダンマパダ』では、この偈の後に、さらに次のような諸仏に関する偈が説かれている。<sup>(6)</sup>

183. 全ての悪をなさぬこと、  
善を具足すること、  
自らの心を浄化すること、  
これが諸仏の教えである。
184. 忍辱は忍耐であり、最高の苦行であり、  
涅槃は最高のものであると諸仏は説く。  
他を害する出家者はなく、  
他を害する沙門はない。
185. 謗らず、害さず、別解脱律儀を持し、  
食の適量を知り、孤独に臥座し、  
増上心を持ち、努力する。<sup>(7)</sup>  
これが諸仏の教えである。

この内の第183偈は、北伝仏教においては、次のような七仏通戒偈として知られ、過去七

仏が共通して説かれた仏教の根幹をなす重要な教えとして、『出曜経』ほか、多くの経論に引かれているところである。<sup>(8)</sup>

諸悪莫作 諸善奉行 自浄其意 是諸仏教 (大正4・741 b.)。

また、第184偈の諸仏とは、註釈では、「諸々の仏と諸々の辟支仏と諸々の仏に準ずるもの三種の仏である。」とされている。

このうち、「仏に準ずるもの」とは、anubuddhāの訳である。この語が、声聞を指すことは、Visuddhimaggaの「いかなる過去・未来・現在の預流・一來・不還・阿羅漢・辟支仏・等正覚者も」(p. 117)、「仏・辟支仏・声聞の行道」(p. 124)、「仏・辟支仏・大声聞の往った道」(p. 132)、「諸々の仏・辟支仏、諸々の声聞」(p. 442-443)、「預流・一來・不還・阿羅漢・辟支仏・仏」(p. 700)などの諸例からも明らかであろう。<sup>(9)</sup>

ただしパーリ仏教では、初転法輪をするまでのゴータマ・ブッダは、辟支仏とは、解釈されていない。Visuddhimagga p. 214に等正菩提、辟支菩提、声聞菩提について述べられているように、悟りそのものに、仏の悟りと辟支仏のと阿羅漢のとがあり、悟った段階で三種の何れかに分類される。このうち、辟支仏は、他からの説法によって悟る阿羅漢と異なって、自らの力で法を悟る点では、仏と同じであるが、他に法を説く能力が無い者とされている。そして、上述のbuddhantaraの期間に出現するものであるとされている。

この点からみると、この偈の、vadanti buddhā「諸仏は説く」の諸仏が、仏、辟支仏、仏に準ずるもの(anubuddhā)と解釈されていることには、少なからず問題があろう。仏以外の者には、「説く」能力はないからである。

ここで「諸仏が説く」内容は、「忍辱は忍耐・最高の苦行であり、涅槃は最高のものであり、他を害する出家者や、沙門はない」ということである。この内容は、第183偈の「全ての悪をなさぬこと、自らの心を浄化すること、善を具足すること」や、第185偈の「別解脱律儀を持し、食の適量を知り、孤独に臥座し増上心を持ち、努力することや「謗らず、害さ」ないことと共通である。

第183偈も第185偈も共に「これが諸仏の(buddhā)教えである」とされているところから、第184偈の「諸仏(buddhā)」も同じものを指すと考えられる。然るに、何故、第184偈においてのみ、「諸仏」を「仏・辟支仏・仏に準ずる者(anubuddhā)の三種の諸仏」と解されているのであろうか。

註ではvadantiの内容をnibbanam paramamに限定しているとも考えられるが、そのように、解する必然性はない。また、sāsanaは諸仏に属し、vadantiは諸仏のみならず、辟支仏、阿羅漢にも共通であると見ることも可能であろうが、ここでは内容的に解決されない。

しかし、Dhammapada-aṭṭhakathāでは、なんらかの意図を以て、第183、185偈のbuddhānamと、第184偈のbuddhāに異なった解釈を与えているのであろう。

ここで、Dhammapadaと同起源とされる、Gandhārī-DharmapadaやUdānavarga、Patna-Dharmapadaなどを参照してみると、偈の順序がDhammapadaとは異なっている。或は、註釈者(Buddhaghosa?)は、偈の相違に気づいていたのかもしれない。

#### 4. 過去七仏から多仏へ

原始經典の中には、この他数多くの諸仏或は過去仏に関する記述が認められる。すなわち、釈尊自らが、「諸仏」あるいは「諸如来」の教説を伝え、また、十二縁起は過去七仏の観じたものであるとされる（雑阿含15-2：大2,101 b）。また、「諸仏の教え (buddhānam sāsanaṃ)」(Dhp. 183)、「過去の諸仏 (atīte buddhe)」(D. II. p. 8)、「以前の仏陀 (pubba-buddha) を戴いた [すばらしい国]」(Dīp. p.14)、「過去の等覚者たち (atīte sambuddhā)」(S. I. p. 140)、「七等正覚者 (sattānaṃ sammāsambuddhānaṃ) に帰命する」(V. II. p. 110) などの表現が随所に散見されるのである。

このような諸仏あるいは過去仏の思想は、本論の別の章でも詳しく触れるように、「ちょうど同じようにして、私は、過去の正等覚者たちが辿った古い道、古い小径を発見したのである」という仏陀自身の原体験として象徴的に説き示<sup>(10)</sup>されている。

特に、次の『テラガター』の偈は、過去七仏の思想を端的に表すものとして注目される。すなわち、釈尊は最初の唯一の仏ではない。むしろ、過去の6人の仏の辿った同じ道を踏み行くのみであるとされるのである。

ヴィパッシン [仏] とシキン [仏] とヴェッサブー [仏] とカクサンダ [仏] とコーナーガマナ [仏] とカッサバ [仏] の踏み行きし道をゴータマも行った (Tha. 490)。

また、比較的新しい原始經典『増一阿含』の中には、過去七仏とは別に、過去仏としての“燃燈仏”一仏のみが登場してくる（大正2, 597a, 609aなど）。そして、南伝の比較的新しい資料では、燃燈仏を第一とする過去二十四仏が説かれ、さらに、北伝の資料では、燃燈仏までに十五仏を数え、燃燈仏以前にも多くの過去仏を設定するようになる。その代表的な例を挙げると次の如くである。

(1) 過去二十四仏 南伝上座部註釈文献：(燃燈仏～迦葉仏)

(2) 燃燈仏以降の過去十五仏 『仏本行集経』(大正3,665～) 他：(燃燈仏～迦葉仏)、『仏本行集経』では、この燃燈仏以前に、さらに104仏を数える。

(3) 過去五十三仏 『観葉王薬上二菩薩経』『仏説無量寿経』：(法蔵菩薩の師世自在王仏の前に錠光如来～処世如来までの53人の仏がおられた)

(4) 過去一千仏 『過去莊嚴劫千仏名経』『現在賢劫千仏名経』

(5) 過去二十二万八千仏 『根本説一切有部毘奈耶薬事』『大毘婆沙論』『俱舍論』『大智度論』等 (資料によって仏名に異同あり)

この中で、(3)～(5)の資料は、主として大乘經典やアビダルマ論書であり、年代的にも新しく、原始仏教思想の形成に直接には関係がないので、ここでは触れないことにする。

#### 5. 過去仏信仰の歴史的記録

以上のように、過去仏の思想は様々な形態として数多くの資料に散見されるが、過去仏がどのように信仰されていたのか、その歴史的記録を捜してみることにしよう。

先ず、過去仏信仰に関する最も古い記録は、何といても有名なアショーカ王石柱である。



カピラ城遺跡「ティラウラコット」の近くにあるニグリハワーの石柱には次のような銘がある<sup>(10)</sup> (写真No. 2, 3)。

灌頂14年 (268 B. C.) を過ぎて、コーナーガマナ仏塔を2度増築し、20年を過ぎて、この地を親しく訪れて、同塔に参り、石柱を建立した。

この記述からすると、この石柱はアショーカ王の仏教への帰依 (261 B. C.) 以降に建てられたことを意味し、この時までに少なくとも当地においてコーナーガマナ仏という過去仏に対する信仰が行われていたことが判明する。この近くのゴーティハワーにもアショーカ王の石柱が残っている。この石柱には銘は欠けているが、『大唐西域記』によると、カクサンダ仏縁りの地であるという<sup>(11)</sup> (写真No. 4)。

また、仏教美術として有名なバールフト・サーンチー・ブダガヤなどの門や欄楯には、過去仏を象徴したストゥーパや樹木が彫られている。ことに、紀元前2世紀中葉の頃といわれるバールフトの欄楯にシキン仏を除く六仏を象徴する菩提樹が彫られているのは注目される (写真No. 5, 6)。さらにまた、紀元前一世紀の後半といわれるサーンチー第一塔のトーラナには、七仏を象徴するストゥーパや菩提樹が彫られている<sup>(12)</sup> (写真No. 7~16)。

この過去仏信仰は、阿含経典や註釈・歴史書などの文献にも数多く記録されている。例えば、『雑阿含』34 (大2, 243 b-c) では賢劫三仏、『賢劫経』(大14, 586 c) では、過去四仏への信仰を伝え、また、『サマンタパーサーディカー』では、過去三仏の塔 (Sp. pp. 87-88)、『ディーパワンサ』では、過去四仏の塔 (Dīp. p. 98) の記録がなされている。その後、このような過去仏への信仰は中国の求法僧達の記録にも記されている。法顕は、『法顕伝』のコーサラ国の条に、提婆の教団で釈迦仏を除く三仏信仰が行われていたことを伝え、また、玄奘は『大唐西域記』において、過去四仏、過去三仏、カッサパ仏、カクサンダ仏、コーナーガマナ仏、七仏世尊の像などの事跡を伝えている<sup>(13)</sup>。

以上のことから、紀元前2世紀には過去七仏の思想が完成しており、その後も、仏塔信仰を通じてこれら過去七仏に対する信仰が盛んに行われ、賢劫の四仏に限れば、以後七世紀の玄奘の頃まで続いていたことが分かる。

## 註

(1) この“nidana”は「縁起」と訳されることもある。しかし、十二縁起における「縁起」の原語は“prattiyasamutpāda(Sk.), paticcasamuppāda(Pa.)”であるので、同じ「縁起」という用語であっても混同してはならない。

(2) この偈は、註釈では次のように解釈される (Dhp-a. III. p. 235.)。

その意味は以下の通りである。すなわち、大いなる精進、大いなる善行によって獲られるべきであるから、人として生を受けることは (manussapaṭilābho) 難しく、希有なことである。休むことなく農耕等を行い、生活に励むということからも、とるに足らない境遇にあるということからも、人間として命あることは (maccānaṃ jīvitam) また難しいのである。何劫もの長い間にわたって、法を説く人は希有であるということから、正法を聞くことも (saddhammasavanaṃ) また難しいのである。さらに、大いなる精進によって、悟りへの志が成るということから、また悟りへの志が成ることは、何億何千劫もの長い間にわたって、希有で

10 原始仏教における過去仏・未来仏思想の形成

あるということから、諸仏が生まれたまうことも (buddhānam uppādo) また難しく、きわめて希有なことなのである。

- (3) Dh-p-a. III. pp. 230-235 概略は、一般向けの書物であるため、厳密な訳文ではないが、田辺和子訳『比喩と因縁(四)』仏教説話大系第12巻(すずき出版・1982) pp. 247-248参照。
- (4) この中の「仏の現われるまでの期間」は、田辺訳では、「仏の出現を待っていた」p. 241、「今まで一度も」p. 245と訳されている。
- (5) Kasmā pana apubbam acarimam na uppajjanti ti. Anacchariyatta, Buddhā hi acchariya-manussā. Yath'āha : "Ekapuggalo bhikkhave loke uppajjamāno uppajjati acchariya-manusso. Katamo ekapuggalo. tathagato araham sammāsambuddho" (A. I. 22.1-4) ti. Yadi ca dve vā cattāro vā soḷasa vā ekato uppajjeyyūṃ na acchariyā bhaveyyūṃ. Ekasmim vihare dvinnaṃ cetiyānaṃ hi lābhasakkāro uḷāro na hoti, bhikkhū bahutāya na acchariyā jāta. Evaṃ buddhā pi bhaveyyūṃ. Tasmā na uppajjanti. Desanāya ca visesābhāvato. Yaṃ hi satipatthānādi-bhedam dhammam eko deseti, aññena uppajjitvā so ca desetabbo siyā, tato na acchariyō siyā. Ekasmim pana dhamme desente desanā pi acchariyā hoti. Vivadābhāvato bahusu buddhesu uppannesu bahunnam ācariyānam antevāsikā viya, "amhākam buddho pāsādiko, amhākam buddho madhurassaro, lābhī, puññavā" ti vivadeyyūṃ. Tasmā pi evaṃ na uppajjanti.

(Sasaki's note pp. 44-45.)

『サーラサンガハ』は、スリランカのコロomboから刊本が出版されているが(Sarasāṅgaho, Colombo, 1898.)、このコロombo版はセイロン文字である上、校訂上種々の不備が認められるので、かねてより、佐々木現順博士が7種の写本等によって再校訂の作業を続けており、近々、LondonのPali Text Societyから出版される予定である。我々もこの校訂作業に携わり、佐々木現順博士の好意によりその一部を引用させていただいた。

- (6) 註釈によると、これらの偈は次のような因縁によって、説かれたのであるという(Dh-p-a. III. pp. 236-237.)。
- 「一切の悪をしないこと」という次の説法を、師はジェータヴァナ(祇園精舎)におられたとき、アーナンダ長老の質問について説かれた。
- 伝えるところでは、[アーナンダ]長老は、日中の休息所に座っていたとき、「師は、[過去]七仏について、父母・寿量(āyu-pariccheda)・菩提樹・弟子衆の人数(sāvaka-sannipāta)・代表的な仏弟子達・侍者(upatthaka)といった全てについて説かれた。ところが、布薩については説かれていない。一体、彼ら(過去七仏)の布薩は異なっていたのであろうか」と考えた。
- 彼(アーナンダ)は師のところに行って、そのわけを尋ねた。
- かの諸仏には布薩の期間の違いはあっても、[その意義を説く彼らの訓戒の]偈には相違はなかった。ヴィパッシー正等覚者は7年ごとに布薩をした。彼にとっては、7年のうち1日の訓戒が適当であった。シキ[仏]とヴェッサブー[仏]は6年ごとに布薩を行い、カクサンダ[仏]とコーナーガマナ[仏]は毎年、カッサパ十力者(仏)は6ヶ月ごとに布薩を行い、6ヶ月のうち1日の訓戒が適当であった。
- 師は、彼ら[過去七仏]のこの期間の相違を述べられてから、「ところが、彼ら[過去七仏]の訓戒の偈は同じだったのだよ」と言われ、一切[の諸仏]にとって布薩[の意義]は同一であることを明らかにして、次の偈を説かれた。

- (7) 註釈では、これらの偈を次のように解釈する(Dh-p-a. III. pp. 237-238.)。

このうち、全ての悪とは、全ての不善なることである。具足することとは、出家から阿羅漢道に至るまで、善を生じさせることと、生じた善を修習することである。自らの心を浄化するとは、五蓋から自らの心を浄めることである。これが諸仏の教えであるとは、これが一切の仏の訓戒

(anusatthi) である。

忍辱 (khanti) とは、世間に言われる忍耐 (titikkha) が忍辱というものであり、これは、この輪廻における最高の、すなわち最上の苦行である。涅槃は最高のものであると諸仏は説く、とは、諸々の仏と、諸々の辟支仏と、諸々の仏に準ずる者 (anubuddha) のこれら三種の諸仏が、涅槃は最高のものであると説くのである。出家者は無くとは、拳などで他を傷つけ、いじめ、他を害する出家者はいないのである。沙門とは、上と同様の意味で、他を害する沙門もいないのである。

謗らず (anūpavāda) とは、謗らぬことそのものと、人をして謗らせないことである。害さずとは、傷つけないことそのものと、害さないことである。別解脱とは、覆うこと (pidahana) であり、適量を知りとは、[食の] 量を知っている状態であり、適量を認識していることである。孤独とは、離れたところにということである。増上心 (adhicitta) を持ちとは、八等至という卓越した心をもってということである。努力する (āyoga) とは積極的に取り組むこと (payoga) であり、これがとは、この全てが諸仏の教えである。また、ここでは、謗らずということによって、口 [業] の戒が説かれ、害さずということによって身 [業] の戒が [説かれ]、別解脱律儀とは、これによって、個々に解脱するための戒と、[六] 根律儀 (制御) が [説かれ]、適量を知りということによって、活命遍淨戒 (生活の浄化のための戒) と資具依止 [戒] が [説かれ]、孤独に臥座しということによってふさわしい臥座処が [説かれ]、増上心によって八等至が [説かれ]、このように、この偈によって3つの学処も説かれているのである。この説法が終わると、多くの者が預流果等に達したと言われる。

- (8) 『望月仏教大辞典』第2巻、p. 1916. 参照。
- (9) 原始仏典における anubuddha の用例及びその検討については、並川孝儀氏の「初期仏教経典における buddhānubuddha の意味」(日本仏教学会年報第53号, pp. 33-46) に詳しい。
- (10) 上記宮坂著, p. 301. cf. A Fuhrer, *Antiquities of the Buddha's Birth-place in the Nepalese Tarai, Archaeological Survey of Northern India*, Vol. VI, Varanasi/ Delhi : Indological Book House, 1972, p. 34.
- (11) 水谷真成訳『大唐西域記』〈中国古典文学大系22〉(平凡社, 1971) p. 195. 参照。
- (12) 肥塚隆「インドの仏伝美術」南都仏教第35号, p. 95.、真柄和人「初期仏典にみる七仏観念の形成について」東山学園研究紀要25, p. 12. 参照。
- (13) 長沢和俊訳『法顕伝・宋雲行紀』〈東洋文庫194〉(平凡社, 1979) pp. 73-84. 水谷訳『大唐西域記』(前掲) pp. 191-199.、Thomas Watters, *On Yuan Chuang's Travels in India*, Vol. II., New Delhi : Munshiram Manoharlal, 1973 (repr.), pp. 3-5.、A. Fuhrer : 前掲書, pp. 35-44.、A. D. T. E. Perera, "Kapilavastu Conundrum", *Archaeological Remains of Kapilavastu Lumbini Devadaha*, ed. by B. K. Rijal, Kathmandu : Educational Enterprises, 1979. pp. 75-76. 参照。

## Ⅱ. 過去仏思想の起源と発達

### 1. 古仏の道

このような過去仏の思想は、仏教の思想史において、どの様にして成立し、発展したのであろうか。このことを端的に示す資料は、前節において引用した『テラガーター』490偈であろう。ここでは釈尊は過去の六仏の辿ったその同じ道を行かれたとされている。このような考え方は、前節においても一言した如く、一般に『城隍経』という名前でも知られる次の

ような相応部 XII-65経 (S. II. pp. 105-106.) にはっきりと認めることができよう。

比丘らよ、たとえば、人が林、密林の中を歩いていて、過去の人々が辿った古い (purāṇa) 道 (magga)、古い小徑 (añjasa) を発見したとしよう。彼は、その [道] に沿ってその [道] を辿っていくと、過去の人々が生活し、庭園、園林、蓮池のある、堤を備えた美しい古い都 (nagara)、古い王都 (rājadhānī) を発見したとしよう。

なあ比丘らよ、その人が、王あるいは王の大臣に対して報告したとしよう。「あなた様、王様よ、申し上げます。私は林、密林の中を歩いていて、過去の人々が辿った古い道、古い小徑を発見し、その [道] に沿っていきました。その [道] を辿っていくと、過去の人々が生活し、庭園、園林、蓮池のある、堤を備えた美しい古い都、古い王都を発見しました。王様、その都を築きなさいませ。」と。

なあ比丘らよ、王あるいは王の大臣が、その都を築かせたとしよう。その都が、後に富み、栄え、人々がたくさんいて、人々でいっぱいになり、増加拡大するように。

比丘らよ、ちょうど同じようにして、私は、過去の正等覚者 (sammāsambuddha) たちが辿った古い道、古い小徑を発見したのである。

また、比丘らよ、過去の正等覚者たちが辿ったその古い道、古い小徑とは何だろうか。まさにこれは聖八支道 (ariyo aṭṭhaṅgiko maggo) である。たとえば正見 (sammādiṭṭhi) 乃至正定 (sammāsamādhi) である。比丘らよ、まさにこれは、過去の正等覚者たちが辿ったその古い道、古い小徑である。私はその [道] の生起を知り、老死の生起 (jarāmaṇasamudaya) を知り、老死の滅尽 (jarāmaṇanirodha) を知り、老死の滅尽に至る (jarāmaṇanirodhagāminī) 道 (patipada) を知った。

この經典の註釈である“Saratthappakāsini”では、この部分を次のように注釈し、さらにこの物語を詳しく説明している (S-a. II. pp. 116-117.)。

しかるにまた、小徑 (añjasa) は、道 (magga) の同義語である。堤 (uddāpa) とは、水が溢れた時のための堤であり、既存の名称によれば、土塁を備えたもののことである。美しい (ramaṇīya) とは、一切の4つの門の内側が、色々な財物で満たされて美しいということである。築きなさいませ (māpehi) とは、多くの人々を送って住ませよ、ということである。築かせたとする (māpeyya) とは、住ませたとする、ということである。そして (王は) 住ませつつ、最初に1億8千万の人々を送って、「充分か？」と尋ねると、「まだ充分ではありません。」と言われて、次に5族を送ったとしよう。さらに尋ねて、「まだ充分ではありません。」と言われて、次に55族を送ったとしよう。さらに尋ねて、「まだ充分ではありません。」と言われて、次に30族を送ったとしよう。さらに尋ねて、「まだ充分ではありません。」と言われて、次に千族を送ったとしよう。さらに尋ねて、「まだ充分ではありません。」と言われて、次に11万族を送ったとしよう。さらに尋ねて「まだ充分ではありません。」と言われて、次に8万4千族を送ったとしよう。さらに「充分か。」と尋ねると、「大王よ、いかがですか？大都市は賑やかではありません。この方法で氏族を送っても、満たすことはできません。だから太鼓を鳴らさ

せて、『我々の都は、これこれの成功が収められた。安楽を享受するために、そこに住みたい者は、これこれの優遇を受けるであろう。』と、まさに都の素晴らしさ (vanṇa) と、優遇されること (parihāra-labha) を宣告させた。」と説いたとし、彼がこのようになしたとしよう。それ以来、人々が、都の威徳 (nagara-guṇa) と優遇されるということを知り、すべての方角より集まり、都を満たしたとしよう。そこで、後に富み、栄えたとしよう。それに関して、「その都が、後に富み、栄え等と言われるのである。

そこで、富み (iddha) とは、富裕な豊饒な、ということである。栄え (phīta) とは、あらゆる幸福で満ち満ちている、ということである。人々がたくさんいて (bāhujāṇṇa) とは、多くの人々によって知られるべき、あるいは多くの人々に有益な、ということである。「多くの人々 (bahujana)」と読むこともある。人々でいっぱいになり (ākīṇṇa-manussa) とは、人々でいっぱいになり、隙間なく充滿している、ということである。増加拡大する (vuddhi-vepulla-patta) とは、増加し拡大したのであって、最上の状態、広大な状態になっており、一万世界の中で最勝の都が生じた、という意味である。

さらにその後の語句についての解釈の中で、「ちょうど同じようにして」という文句について、この物語と仏伝の主要事項とを対比させて、さらに次のような詳細な解説を加えている (S-a. II. p. 118.)。

ちょうど同じようにしてとは、ここで次の比喩適用がある。すなわち、林、密林の中を歩いている人という喩えによって、燃燈仏 (Dīpaṅkara) に始まって、[十] 波羅蜜 (pāramī) を完成してきた大士を表す。その人が、過去の人々が辿った道を発見したという喩えによって、大士 (mahāsatta) が、[過去の諸仏に] 続いて菩提の座に座られた時、宵の口 (初夜、前分) に内観により八正道 (aṭṭhaṅgikassa vipassanā-maggassa) を発見されたことを表す。人がその一筋の小徑に沿っていったところ、後に大道を発見したという喩えによって、大士が内観 (upari-vipassanā) を終えた時に、出世間道を発見したことを表す。人がその道を行くと、前方に都を発見したという喩えによって、如来 (Tathāgata) が涅槃の都 (nibbāna-nagara) を発見されたことを表す。しかるにここで、都の外で [その都を] 見た人と住居を作った人とは別であるが、師 (Satthar) の方は、都を自ら見られ、自ら住まれたのである。その人が4つの門を見た時という喩えによって、如来が4つの道 (四向四果) を見られた時を表す。その人が、4つの門を通して [都に] 入った時という喩えによって、如来が、4つの道によって涅槃に入った時を表す。その人が都の真ん中で、諸々の物を設定した時という喩えによって、如来が省察の智慧 (paccavekkhaṇa-ñāṇa) によって、50以上の善法 (kusala-dhamma) を設定された時を表す。都に家を作るために、[50以上の] 氏族を探した時という喩えによって、師が果定 (phala-samāpatti) より出て、導かれるべき有情たちを観察された時を表す。その人に乞われた王が、一人の大領主 (mahakuṭumbika) に会った時という喩えによって大梵天 (Mahābrahmā) によって乞われた世尊が、アンニャーコンダン

ニヤ (Aññakoṇḍañña) 長老に会った時を表す。1回の食事の後に18ヨージャナの道を行って、アーサールヒー (Āsālhi) 月の満月の日にバーラーナシのイシパタナ (Isipatana) に入り、長老を身証者 (kāya-sakkhi) にして法を説かれた時を表す。大領主が、1万8千の人を連れて都に居住した時という喩えによって、如来によって法輪が転ぜられた時に、長老が、1万8千の梵天と共に預流果 (sotāpatti-phala) に達した時を表す。このようにしてまず、涅槃の城に住まわれ始めたのである。それから、「都は充分にいっぱいか？」と尋ね、「いいえ、まだ」と言われた時に、5族を初めとして乃至8万4千族を送ったという喩えによって、如来が、第5日目以降『無我相經 (Anattalakkhaṇa-sutta)』等を説かれて、5人の群 [の比丘たち] の他に、ヤサ (Yasa) を初めとする50人の善男子 (kulaputta) たち、30人のバツダの組の人たち (Bhadda-vaggiya)、千人のプラーナの外道 (Purāṇa-jāṭila) たち、ビンビサーラを始めとする11ナフタの人々、垣の外で随喜する8万4千 [の餓鬼たち] という多くの人々に、[八] 正道を得させて、涅槃の城に入れさせた時を表す。そこで、そのようにして都がいっぱいにならないうちに、太鼓を鳴らせて [触れる] 都の氏族 (kula) たちの素晴らしさの宣告 (vaṇṇa-ghosana) と、優遇を受けることの宣告 (parihāra-labha-ghosana) という喩えによって、月の8日 (布薩) に、説法者たちが各々の所に座って [説く]、涅槃の素晴らしさ (nibbāna-vaṇṇa) と、涅槃を得た者たちの生等の難路を渡る (jāti-kantārādi-nittharaṇa) 功德 (ānisaṃsa) の宣告 (ghosana) を表す。それより一切の方向よりやって来て、人々が都に集合するという喩えによって、無量の善男子たちが各々の所で説法を聞いて、各々の所で出家し、出家者等になって、順次に仏道を実践し、涅槃に合流すること (nibbāna-samosaraṇa) を表す。

この註釈の中の譬をみると、我々は、先に引用した城喩経における物語は要旨であり、実際にはさらに詳しい物語があったことを知ることができる。管見した限りでは、その典拠を見いだすには至っていない。この後、註釈では次のような「古い道」についての解釈を挙げている (S-a. II. 118.)。

古い (purāṇam) 道を (maggam) とは、聖八支道を (ariyaṃ aṭṭhangikaṃ maggam) である。すなわちこの聖道は『自恣經 (Pavāraṇasutta)』では、未だ存在していない (avattamāna) という意味で、8つの未だ生起していない道 (anuppanna-magga) と言われた。[ところが] この経では、もう用いていない (avalañjana)、という意味で、8つの古い道と言われたのである。

この註釈で言及されているように、『自恣經』においては、ある自恣のとき、舍利弗が釈尊に、八正道について「世尊は未生起の道を生ぜしめた」と言ったとされている (S. I. p. 190.)。しかし、この経における「古い道」とは、過去仏たちが過去に辿った道であり、その道の到達点に釈尊が新しい涅槃の都を建設された、ということはこの長い物語を通じて言わんとしているのである。この經典には、従来知られていた7種の異本・異訳があるほかに、<sup>(1)</sup>後述の『ニダーナサンユクタ』第5経を加えると、都合8種の諸本が流布したことになり、

このことから、いかに重要な経典であったかということが分かる。このようにして、釈尊だけが仏陀ではなく、以前にも同じように真理を悟った方はおられるであろうという考え方が成立し、そして、そのような真理（法）という理法は永遠不変のものであるとする確信からこのような理念が成立したのであろう。

このような考え方は如来という言葉にも窺うことが出来る。如来（Tathāgata）という言葉は、大乘仏教にあっては、真如（tatha）より来生せる者（āgata）という報身仏の意味で用いられるが、原始経典においては、tatha が大乘仏教における如き真如を意味する語として用いられたことはなく、Tathāgata は釈尊が自らを呼ばれる呼称として使われている。如来とは、仏陀の悟られた真理は、彼以前の諸聖者が悟ったと同じくそのように（tatha）自分もまたその真理の確証に到達した（gata）者である、という意味であった<sup>(2)</sup>。仏陀の確証した真理は、彼によって初めて見いだされたものではなく、既に仏陀以前の諸仏によって証されたものである。仏陀が、この世に出現すると否とに関わらず、常に真理は真理であり、諸聖者の体得したものであった。このような仏陀自内証による確信にもとづく観念が過去仏思想の源泉に他ならない。

このことは、更に、有名な仏陀最晩年における、いわゆる「自燈明自帰依の教え」に認めることが出来よう<sup>(3)</sup>。

それ故に、この世で自らを島（dīpa, 燈明と訳されることがある）とし、自らを帰依処とし、他を帰依処とせず、法を島とし、法を帰依処とし、他のものを帰依処とせずにおけ（D. II. p. 100）。

ここで、自らと法のみを、大海における島（D-a. II. p. 548）あるいは洪水の際の洲とし、そして帰依処とせよという教えは、実に大きな意味を持っている。法の永遠性の自覚、仏陀滅後も、仏教は滅びず、いよいよ大きく進展した秘密もここにこそある。仏陀は、自らの入滅と如来たることを自覚されて、この教えを弟子達に残された。この教えこそ、仏教が大乘仏教へと展開して世界宗教となった端緒なのである。

## 2. 過去仏の数と名前

それでは、賢劫三仏、賢劫四仏、過去七仏、十五仏、二十四仏などの過去仏の数や名前は一体何を意味するのであろうか。前節において論及した如く、古い資料には過去七仏に関する記述が多く見られた。このことは、過去七仏に対する信仰がかなり古くから定着していたことを意味している。この過去七仏思想の形成については、多くの先学達が様々なアプローチを試みているが<sup>(4)</sup>、筆者はそれらの諸業績を参照しつつ、およそ次のように理解しておきたい。

この過去七仏思想の形成過程を明らかにする鍵は、七という数と仏名及び信仰の記録である。まず、七という数は、北斗七星に見られるように、インドにおいては、古来、永遠の繰り返しを象徴する宇宙の完結性を意味する聖なる数であった。ことに、古くはインド文明発祥の地であるモヘンジョダロ遺跡で出土した樹神と7人の聖者を表すと思われる印章は注目すべきである<sup>(5)</sup>。爾来、ヴェーダや婆羅門教で七仙（sattama-isi）が尊ばれてきたことは周知

の通りである。このように七という数はヴェーダ文化における伝統に培われてきた聖なる数であった。原始仏典において釈尊が *sattama-isi* (第七の聖仙) と呼ばれるのは、このようなヴェーダ文化の伝統を物語るものである。ちなみに、パーリ本の「過去の正等覚者が (*pubbakehi sammāsambuddhehi*)」とあるところが、先に引用したパーリ『城喻経』に相当するサンスクリット本『ニダーナサンユクタ』の第5経では、「過去の聖仙が (*pūrvakair ṛsibhis*)」となっており、そして、漢訳『雑阿含』12-5経 (大正2, 80c) では「古仙人」、さらに、漢訳『縁起聖道経』 (大正16, 828c) では「古昔諸仙」となっている<sup>(6)</sup>のである。

次に、七仏の中で、釈尊を除くと、カクサンダ仏、コーナーガマナ仏、及びカッサバ仏の三仏は、資料の中で単独に出てきたり、あるいは、信仰の記録のあることは注目に値する。まず、『テーリーガーター』518偈 (Thi. p. 174.) では、スメーダーニがコーナーガマナ仏の信奉者であったことが述べられる。また、註釈によると『スッタニパータ』248~250偈にはカッサバ仏の説かれたとされる言葉が伝えられる (Sn-a. I. p. 280 ff.)。

更に、前述したように、アショーク王の石柱には、カクサンダ仏 (銘はないが、『法顕伝』や『西域記』の伝承による) とコーナーガマナ仏への信仰の記録が、また、それを裏付ける資料として、『西域記』や『法顕伝』などには、これら三仏の故地とその信仰の記述がなされている<sup>(7)</sup>。すなわち、両書では、これら三仏の故地を次のように記録している。

	『法顕伝』	『西域記』	現存遺跡
カッサバ仏	舎衛城の西50里の都維という村	舎衛城の北西60余里の故城	不明
コーナーガマナ仏	カピラ城の西1由旬	カクサンダ仏の城より東北30余里	カピラ城の北東5キロ・ニグリハワー
カクサンダ仏	コーナーガマナ仏の村から南へ1由旬にある那毘伽という村	カピラ城の南50余里の故城	カピラ城の南東6キロ・ゴーティハワー

(\* 舎衛城とカピラ城の直線距離はおよそ85キロ)

このように、釈尊を含む賢劫の四仏の故地がカピラ城のごく近くまたはその周辺という非常に狭い範囲にあることは注目すべきであろう。このことはこれらの仏たちが、仏教の思想形成に何らかの形で影響を及ぼした釈迦族またはその周辺の種族の神または聖者である可能性を示唆するからである。

更に、これら三仏の名称はもっと重要な意味をもっている。先学の指摘によると、まず、カクサンダ (*Kakusandha*) なる名称は、そのサンスクリット語形 (*Krakucchanda*, *Kakutsanda*) からしても、原型の把握しにくい言葉である。先学の研究によると、断ずる者、輪廻を壊す者、あるいは、光や火に関係のある言葉であるとも言われている。この語は、ヴェーダの伝統にもない言葉であるから、おそらく、非アーリアン的種族社会における神あるいは聖者の名前であったろうとされる。

コーナーガマナ仏 (*Pā. Koṇāgamanamuni*, *Sk. Kanakamuni*) は、「黄金の聖者」という意味である。特に、*muni* という言葉は、非アーリアン的種族社会における聖者を意味する



と言われる。釈尊を釈迦牟尼 (Śakyamuni) と呼ぶ場合も同様である。この仏が釈迦族に特に尊信されていたということは先述のアショーク王石柱からも明らかである。これらのことから、この仏は、種族社会、なかでも特に釈迦族のカピラ城における種族宗教の神または聖者であったろうと思われる。

カッサパ仏 (迦葉仏, Pā. Kassapa, Sk. Kāśyapa) は、その原語が光や火神に関係がある他に、仏伝において有名なウルヴェーラーの神変における3人の迦葉 (Kassapa) と同名であることは注目してもよいであろう。というのは、この三迦葉の奉ずるのは、ナーガと聖火であったとされている。さらに、この仏はカッサパ (迦葉) という種族の者であったとも言われる。宮坂博士によれば、このウルヴェーラーの神変は、火とナーガという、アーリアンと非アーリアンとの文化の複合形態を示している<sup>(8)</sup>とされる。この三迦葉の弟子達を伴った帰仏によって、仏教教団は、いきなり千人もの僧伽にふくれあがり、その後の仏教進展の端緒になったと言われる。この三迦葉が、仏教形成に大きな影響をもっているということは、この事件がいかなる仏伝にも漏れていないということから判明するであろう。その意味で、三迦葉の属するカッサパ種族の神または聖者が過去仏として取り入れられても不思議ではない。特に、諸律典の中に、この迦葉仏の仏塔について多くの記述のあることが、杉本卓洲教授によって報告<sup>(9)</sup>されている。

七仏の第一仏であるヴィパッシン (Pā. Vipassin, Sk. Vipāśyin) はヴェーダにおいて靈感を与えられた者という意味であり、第二仏シキン (Pā. Sikhin, Sk. Śikhin) は、ヴェーダにおけるアグニ神の異名であり、第三仏ヴェッサブー (Pā. Vessabhū, Sk. Viśvabhū) は『マハーバーラタ』に出る神の名前であると言われる。このように、過去仏は多くの場合、賢劫の三仏は種族宗教の神や聖者、そして、それ以外の三仏はヴェーダ<sup>(10)</sup>などのアーリアンの宗教における火または光に関係の深い仏名であることが分かる。

#### 4. 過去七仏の形成と燃燈仏の年代

以上の考察から、初めから七仏の概念が成立していたわけではなく、仏教成立当時、最初はカナカムニなどの種族宗教の神または聖者が個々に信仰されていたのであろう。そして、仏教が発展して、その中の有力なものが仏陀の以前の仏すなわち過去仏として取り入れられ、それが釈尊を含めた賢劫の四仏となり、さらにアーリアン文化の影響のあるヴィパッシン・ヴェッサブーの二仏を加えた六仏となり、そして、最後にヴェーダの神としてのシキン仏を加えて、七仏が成立したのであろう。これら過去七仏成立の経過を明らかにするのは、前述したバルフートの欄楯における六仏と『マハーヴェースツ』290にシキン仏を除く六仏のことが説かれていることである。

以上のことから、過去七仏の思想は、仏教の歴史において、非アーリアン的土壤に成立した仏教が、その発展の過程において、次第にアーリアン的文化的に融合していったことを示すものであろう。このようにして、法の永遠性に対する信仰は次第に進み、仏教の発展につれて、さらに過去十五仏から二十四仏の思想へと展開していくのである。

18 原始仏教における過去仏・未来仏思想の形成

ここで、賢劫四仏、過去七仏、北伝の十五仏、南伝の二十四仏のそれぞれの対応関係を図示すると次のようになる。

賢劫四仏	過去七仏	過去十五仏	過去二十四仏
4. 釈迦牟尼仏 (Śākyamuṇi)	7. ゴータマ (Gotama)		
3. 迦葉仏 (Kāśyapa)	6. カッサパ (Kassapa)	15. 迦葉仏	24. Kassapa
2. 拘那含牟尼仏 (Kanakamuṇi)	5. コーナーガマナ (Konāgamana)	14. 拘那含仏	23. Konāgamana
1. 俱留孫仏 (Kṛakucchanda)	4. カクサンダ (Kakusandha)	13. 俱留孫仏	22. Kakusandha
	3. ヴェッサブー (Vessabhū)	12. 神聞仏 (毘舍浮仏)	21. Vessabhū
	2. シキン (Sikhin)	11. 尸棄仏	20. Sikhin
	1. ヴィパッシン (Vipassin)	10. 毘婆尸仏	19. Vipassin
		9. 見真義仏	18. Phussa
		8. 弗沙仏	17. Tissa
		7. 帝沙仏	16. Siddha
		6. 釈迦牟尼仏	15. Dhammadassi
		5. 徳上名称仏	14. Atthāḍassi
		4. 最上行仏	13. Piyadassi
		3. 蓮華上仏	12. Sujāta
		2. 一切勝仏	11. Sumedha
		1. 燃燈仏	10. Padumuttara
			9. Nārada
			8. Paduma
			7. Anomadassi
			6. Sobhita
			5. Revata
			4. Sumana
			3. Maṅgala
			2. Koṇḍañña
			1. Dīpaṃkara

この過去十五仏と過去二十四仏とでは、第一仏の燃燈仏と過去七仏及び二・三の仏名が一致するのみであるから、南北両伝であまり思想的交流がなく、別々に発達したものであると思われる。前述した如く、過去仏思想の源泉は、釈尊の法の永遠性を説くことにあった。釈尊を「第七の聖仙」と呼ぶことは、過去の聖仙の辿った道を釈尊も踏襲することを示すものである。したがって、過去仏思想を過去の聖仙との関連の上で考えてみる必要がある。

ことに、二十四仏への展開を考える上で、『中部』116経の『仙呑経』(Isigili-sutta ; M. III. pp. 68-71) は、過去仏思想の形成に過去の聖仙の存在が無関係ではないことを示唆する資料として貴重である。このことは既に村上真完博士が注目されたところであるが、この経典では諸仙人と辟支仏とが同一視され、王舎城イシギリ山に過去において住んでいた辟支仏の名前を列挙するさいに、二十四仏の中の Maṅgala, Sobhita, Paduma, Padumuttara, Piyadassi, Tissa, Sikhin という7人の仏と同一の名前が見えるからである。さらにアーjeeヴィカ教の教祖ゴースーラの前に7人の覚師があったとされ、またジャイナ教においても、マハーヴィーラの前に23人の悟者がいたと伝えられ、このような考え方が仏教以外にもあったことが知られる<sup>(13)</sup>。

このことは、先に検討した賢劫の四仏が、種族宗教の神または聖者であったのに対して、過去七仏の前三仏や二十四仏は、釈尊以前に悟りに達しながら、それを人に説き示すことなく終わった多くの歴史上の人物たる辟支仏の投影である可能性を示唆するものである。これら諸仙人・辟支仏・過去仏の関係については、今後さらに詳しい検討を待つほかはない。

ともかく、この過去十五仏・過去二十四仏とも、その第一仏は燃燈仏である。南伝の『ニダーナカタター』には、燃燈仏がスメーダ菩薩に「今から4阿僧祇 (asaṅkheyya) と十万劫の後にゴータマという名の仏になるであろう」と授記をしたと伝えられる。そうすると、この仏は、釈尊より4阿僧祇と十万劫の昔に出世した仏ということになる。さらにこの仏の後1阿僧祇を経て、コンダンニャ仏というようにして、カッサパ仏まで24人の仏が釈尊前生の菩薩に授記を与えたという。『サーラサンガハ』第3章では、仏になるためには、最大限努力しても4阿僧祇と10万劫の時間がかかることを次のように述べている。<sup>(14)</sup>

これらのうち、まず、諸仏 [になるため] には最低の限度では4阿僧祇 (asaṅkheyya) と十万劫 (kappa) [の時間が]、中間の限度では8阿僧祇と十万劫 [の時間が]、最高の限度では16阿僧祇と十万劫 [の時間がかかる]。また、これら二つ(?)の区別は、慧 (pañña) が勝れているか、信 (saddhā) が勝れているか、精進 (virīya) が勝れているか、によるのである。つまり、慧が勝れた者達の信は鈍く慧は鋭く精進は中であり、信が勝れた者達の慧は中であり、精進が勝れた者達の慧は鈍いからである。

(中略)

毎日、ヴェッサンタラ王の布施に等しい布施をしている者も、正しい (tadanurūpa) 戒などの波羅蜜の法を積んである者も、四阿僧祇と十万劫に達しないのに、途中で (antarā) 仏となるであろうという、そのような道理はない。

なぜか。智が受胎しておらず、十分 (vepulla) になっておらず、完全 (paripāka)

になっていないからである。

三ヶ月・四ヶ月・五ヶ月経過してから実る穀物を、毎日一万回愛でる者も、水を注ぐ者も、各々の期間 (kāla) に達しないのに、途中で (antarā) 半月或は一ヶ月で実を結ばせるといふ、そのような道理はない。これと同様に、4 阿僧祇…に達しないのに…そのような道理はない。

ところが、北伝の資料では、燃燈仏の年代は必ずしも一定していない。その上、北伝では、燃燈仏の前に、さらに、釈迦如来等の無数の諸仏を配するようになる。そして、釈尊の前生である菩薩が最初の仏に授記を受けてから今生に仏になる期間を、『四分律』では無数阿僧祇、有部系の論書では3阿僧祇91劫、『ディヴヤーヴァダーナ』では2阿僧祇劫、『賢愚経』では2阿僧祇91劫とする。その中で、燃燈仏は、第二阿僧祇劫または第三阿僧祇劫の初めの仏であるとされ、北伝では燃燈仏は必ずしも第一仏ではないのである<sup>(15)</sup>。

この様に、燃燈仏の年代に関しては、南北両伝ではかなりの異同が見られるが、過去七仏の中で最古の「ヴィパッシン仏」が91劫前の仏であることは、南北両伝を問わず、如何なる部派の所伝でも共通である。このことは、過去七仏と燃燈仏の概念は部派分裂以前に成立していたが、ヴィパッシン仏から燃燈仏の間の諸仏については、それ以降の成立であり、以後各部派の間で、この過去仏の思想は独自の発展をとげたといふことができる。

ここで、劫、及び阿僧祇劫、の長さについては、南北両伝或は北伝各資料の中でも様々な異説があつてはつきりしない。劫にも小劫・中劫・大劫がある。また、阿僧祇 (asamkhyeya) は、数字の桁で最大のものであり、この長さは、宇宙の生成から滅亡までのサイクルを4つに分けたその一つの期間を意味する<sup>(16)</sup>。要するに、これら年代の意味するところは、釈尊の出生及び成仏が希有のことであることをいわんがために、釈尊が前生に菩薩として無限の古えより苦行を重ねてこられたといふことを、当時表現できうる限りの数字で表現したのが、この燃燈仏あるいは釈迦牟尼仏の年代であるといふことができる。

## 註

- (1) 平野真完「過去仏について」印度学仏教学研究9—2, p. 129 参照。
- (2) 佐々木現順『原始仏教から大乘仏教へ』(清水弘文堂、1978) pp. 26-28 参照。
- (3) 吉元他共著『仏陀の足跡と思想』(文栄堂、1983) pp. 116-117, Genjun H. Sasaki, "Atta-dīpa in the Last Words of the Buddha", *Buddhist philosophy and Culture; Essays in Honour of N. A. Jayawickrema*, ed. by David J. Kalupahana & W. G. Weeraratne, Sri Lanka, 1987, pp. 134-144 参照。
- (4) 本論では、特に、赤沼智善「燃燈仏の研究」『原始仏教之研究』(法蔵館・1981復刻) pp. 537-557、宮坂宥勝『仏教の起源』(三喜房・1971)、及び村上真完『西域の仏教——ベゼクルク誓願画考——』(第三文明社・1984) によるところが多い。記して謝意を表する。

過去仏思想に関しては、ここに引用した著書・論文以外に、次のような研究がある。竹本寿光「インド仏教に於ける過去仏思想の形成」仏教文化研究8、宮坂宥勝「過去七仏の系譜」高野山大学論叢5、宮坂宥勝「過去仏思想について」仏教学セミナー11、真柄和人「過去七仏と阿含經典」仏教論叢21、熊谷進「過去七仏信仰について」印度学仏教学研究27—2、真柄和人

「辟支仏と過去仏」仏教論叢 2 3、竹本寿光「過去四仏について」印度学仏教学研究 2 8—1、熊谷進「過去七仏の成立に関する一考察」仏教学論集 1 5、ほか。

- (5) 上記宮坂著 pp. 328-329、宮坂「過去仏思想について」仏教学セミナーNo.11, p. 121, 参照。
- (6) Tripathī, Ch. *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*, Sanskrit texte aus den Turfanfunden VIII, Berlin: Akademie-Verlag, 1962, p. 104. 1. 11 & 22. 及び同頁の footnote No. 6 参照。
- (7) この中で、カクサング仏の故地だけは両書の記述はほぼ一致しているが、カッサバ・コーナガマナ仏のそれは一致しない。この内、カッサバ仏の故地の相違については、諸説があり、また実際にまだその遺跡が発見されていないので確定の方途はない。一方、コーナガマナ仏の故地についての記述は、本文表の如く、明らかに異なり、しかも現在の石柱はカピラ城の北東約 5 キロメートルにあるニグリハワーの地に倒れたまま置かれている (写真No. 2)。この矛盾を解決するため、諸学者によって種々の説が立てられているが、筆者はそれらの諸説を参考にして、次のように推測しておきたい。このコーナガマナ仏の石柱は、法顕の時代には、カピラ城の西にあって、広く信仰を集めていた。しかし、それがなんらかの理由で、玄奘の時代には、カピラ城の東南に移され、さらにその後現在のニグリハワーの地に移された。その理由とは、この石柱にアショーカ王による銘があるため、この仏を信仰するものたちが自らの住処を聖地とするために、運んだのであろうと。長沢和俊訳『法顕伝・宗雲行紀』(東洋文庫194. 平凡社・1979) pp. 73-84、水谷真成訳『大唐西域記』(中国古典文学体系22・平凡社・1971) pp. 191-199、Tas Watters, *On Yuan Chuang's Travels in India* Vol. II, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1973 (repr.), pp. 3-5、A. Fuhrer 前掲書 pp. 35-44、A. D. T. E. Perera, "Kapilavastu Conundrum", *Archaeological Remains of Kapilavastu Lumbini Devadaha*, ed. by B. K. Rijal, Kathmandu: Educational Enterprises, 1979, pp. 75-76 参照。
- (8) 宮坂宥勝『釈尊——その行動と思想——』(評論社, 1982) p. 161 参照。
- (9) 杉本卓洲「過去仏塔について」東北福祉大学紀要第 2 号, p. 5 f. 参照。
- (10) 宮坂前掲論文, pp. 116-118. 参照。
- (11) 宮坂『仏教の起源』 p. 293, 305 参照。
- (12) 平野真完前掲論文 p. 539 参照。
- (13) 金倉円照『印度古代精神史』 pp. 193-194., Richard Gombrich, "The Significance of Former Buddhas in the Theravādin Tradition", *Buddhist Studies in Honour of WALPOLA RAHULA*, London: Gordon Fraser · Sri Lanka: Vimamsā, 1980. p. 64. 参照。
- (14) *Tattha buddhādīm abhinīhāro ti buddha-pacceka-buddha-aggasāvaka-mahasāvakanāñ c'eva buddhassa mātapitunnaṃ upaṭṭhākassa puttassa cā ti imesaṃ aṭṭhannam mūlapañidhi.*  
*Tesu buddhānaṃ tāva heṭṭhimaparicchena cattāri asaṅkheyyāni kappasatasahassaṇ ca, majjhimaparicchena aṭṭha asaṅkheyyāni kappa-satasahassaṇ ca, uparimaparicchena solasa asaṅkheyyāni kappasaha-sahassaṇ ca: ete ca bheda dve paññādhika-saddhādhikaviriyaḍhikavasena nītabbā. Paññādhikaṇaṃ hi saddhā mandā hoti paññā tikkhā viriyaṃ majjhimam, saddhādhikaṇaṃ paññā majjhimā hoti, viriyādhikaṇaṃ paññāmandā hoti …… (中略) …… Appatvā pana cattāri asaṅkheyyāni kappasatasahassaṇ ca divase divase Vessantarādānasadisam dānaṃ dento pi tadanurūpaṃ sīlādi-pāramīdhamme ācinanto pi antarā buddho bhavissati ti n'etaṃ ṭhānaṃ vijjati.*

(Sasaki's note p. 2)

- (15) 赤沼智善『原始仏教の研究』(法蔵館, 1981) p. 554 参照。ここで赤沼教授は、これを燃燈仏の年代としているが、厳密には最初の仏である釈迦牟尼仏(釈迦如来)の年代ということになる。従って、有部の伝承では、燃燈仏は第三阿僧祇劫の最初に出た仏であるとされるから、1 阿僧祇

91劫前の仏ということになる。

(16) Cf. Vism. pp. 419-420; PTSD. p. 187.

### Ⅲ. 燃燈仏と授記の思想

上述の如く、燃燈仏は、仏教が部派分裂をする以前から成立した仏であるから、この物語は南北両伝の種々の資料に認められる。先学の研究によると、この燃燈仏物語に関する資料は、その内容によって、およそ次の8類に分類されている。(A)燃燈仏の本生のみ、(B)燃燈仏の本生及び釈迦菩薩への授記、(C)燃燈仏の出生・成道及び釈迦菩薩への授記、(D)燃燈仏の釈迦菩薩への授記のみ、(E)燃燈仏の本生・出生及び成道、(F)釈迦仏の燃燈仏への授記、(G)他仏の燃燈仏及び釈迦菩薩への授記、(H)燃燈仏の出生及び成道。

この物語の説かれる資料を見ると、原始経典に限れば、南伝では、『ニダーナカタール』『アバダーナ』など、後期の資料に多く、北伝では、『増一阿含』等の大衆部系の資料に見られる。これに対して、過去七仏は五部四阿含に互って説かれるから、燃燈仏の設定は過去七仏より後期に属し、更にその成立の源泉を異にするといえる。ただ、初期の原始経典においても、授記の思想の萌芽とも見られる未来の生処の記説及び証果の記説の思想は現れているから、この様な傾向と釈尊の本生譚から、燃燈仏による釈迦菩薩授記の物語が創作され、更に、それが過去仏及び未来仏の思想と結合して、諸仏次第授記の形式が生まれ、更に菩薩思想の発展にともない、多数の授記物語が創作されたと考えられる<sup>(1)</sup>。

この様に仏典には種々の燃燈仏物語がみられるが、その代表的な例を南伝の『ニダーナカタール』と北伝の『仏本行集経』<sup>(2)</sup>によって略述してみよう。まず、『ニダーナカタール』では、およそ次のように説かれる。

昔、アマラヴァティという都にスメーダというバラモンがいた。彼は両親と死別し、この世に無常を感じて、全財産を喜捨して出家し、雪山の近くで修行生活をしていた。このとき、燃燈仏(Dīpaṅkara)という仏が出世され、ランマという町に来られることになった。そこで町の人々は大勢で仏の来られる道を普請していた。それを見たスメーダは、自分もその一角を分担させてもらうことにした。

ところが、まだその普請が終わらないうちに仏が来られてしまったので、スメーダは、「今日、私はこの十方者のために生命を喜捨しなければならない」と考えて、「四十万人の弟子方と共に私の背中を踏みつけて行って下さい」と言って、頭髪を解き、衣服を敷いて、その上にうつ伏せになった。燃燈仏はスメーダの頭のそばで立ち止まり、スメーダを見て、「彼の願いは将来必ず成就する。今から4阿僧祇と十万劫の後に、彼はゴータマという仏になるであろう」と授記をされた。

そして、その仏は「スメーダは、仏となる種子、仏となる若芽である」と讃えて、花を献じ、彼を礼拝して立ち去られた。

次に、『仏本行集経』<sup>(3)</sup>では次のように物語られる。

むかし降怨という名高き王が、蓮華城という都城を治めていた。王の下には日主という優れたバラモンがおり、王は彼に国の半分を与えてその王とし、さらに挺主という城を造ってやった。日主には月上という夫人がいて、燃燈菩薩が兜率天より降下して、月上夫人の胎内に入った。やがて夫人は男子を生み、これが成長して、燃燈仏になった。燃燈仏の名声を聞いた降怨王は、燃燈仏を招請し、街路を淨め、供養のための香と花を独占してその来訪を待った。

一方雪山の南面に住む珍宝というバラモンの下に、雲という第一の弟子がいた。学んで師の恩に報いるために、金品を求めて雪山を降りた。ちょうどその頃、輪羅波奢城の城内では祭祀徳というバラモンが無遮会を催していた。特に1人の上座バラモンに対しては、数々の高価な贈物と善技を初めとする五百人の童女が用意されていた。そこへ現れた雲は、師から学んだ知識を披瀝してこの上座バラモンを下し、彼への贈物を手にすることになった。雲は、必要な物だけを取って帰路につき蓮華城に至った。城内が綺麗に飾られているのを不思議に思った彼は、その理由を人に訪ね、燃燈仏の来訪を知った。雲は自分も燃燈仏に供養したいと思い、花を求めたが、花は王によって売買が禁じられていたため、手に入れることが出来なかった。そこに賢者という名の婢が七茎の優鉢羅華を持って通りかかった。雲は、将来彼女を妻にすることを約束してその花を得た。

やがて燃燈仏が入城した。大衆や雲が仏に向かって投じた花は、仏の頭上で宝蓋となった。また、大衆は高価な衣を路上に敷いて仏への供養とした。雲もまた粗末な鹿皮の衣を敷いたが、人々は汚いと罵ってそれを捨ててしまった。燃燈仏は雲を憐れんで、神通力をもって地面の一部を泥土に変えた。大衆は泥土を避けて退いたが、雲は仏に泥の中を行かせてはならないと、自らの身体と髪で泥土を覆って仏を渡す橋となった。雲はそのとき「自分も将来、燃燈仏のような仏になりたい」と思った。それに対して燃燈仏は、雲がまさしく将来釈迦仏となって生まれることを授記した。

この物語の素材となった資料は、『増一阿含』巻13・地主品23及び『増一阿含』巻38・馬血天子問八政品43であるといわれる。<sup>(4)</sup>前者では、久遠の過去世に地主王が治世し善明と名づける大臣の子が出家成道して燈光如来（燃燈仏）となる。善明大臣と地主王はその如来に供養して阿羅漢となった、とされる。この外にもこの物語の素材となったと思われる資料がいくつかあるが、その中でも、その源泉とも見らるべき資料はおそらく『長部』19「マハーゴヴィンダ・スッタ」の中の次のような物語であろう。

昔ディサンパティ（Disampati 地主）と称する王がいた。その王にはゴヴィンダ（Govinda 典尊）という帝臣とレーヌ（Leṇu）という王子があり、ゴヴィンダにはジョーティパーラ（Jotipāla 護明）という童子があった。そして、ゴヴィンダの死後、その子ジョーティパーラは父の代わりに帝臣となり、マハーゴヴィンダ（大宝）と称して、よく梵天と通じ、王政をよく助け、七百人のバラモンと共に出家して、死後梵天に生まれた。そのマハーゴヴィンダが釈尊の前生であると。（D. II. p. 230 ff. 要約）

おそらく昔から、この様な有能な大臣がいて、よく王政を助けたという物語が行われており、この物語が素材となって、さらに、仏伝等の影響により、燃燈仏授記の物語が形成されたのであろう。また、ある先学は、これら諸種の物語を検討した結果、歴史的にも劇的な事実を含む舎衛城と王舎城の関係を脚色化したものであるとも推測している<sup>(5)</sup>。

燃燈仏授記の物語は、以上の様な経過のもとに成立したのであろうが、この様な経典を中心とした思想史のアプローチでは、これらの素材が何故燃燈仏と結び付いたのか、どうしても明らかにすることが出来なかった。ところが、定方晟教授は、歴史的事実に基づく紀行類や考古学的資料をもとにして考察するという全く新しい方法論によってかなり説得力のある結論に達している<sup>(6)</sup>ので、ここに紹介することにした。定方教授は次の3点に注目している。

(1) 『法顕伝』や『大唐西域記』などの旅行記によると、燃燈仏とナガラハーラ（現在のアフガニスタンのジェーラーラーバード）との関係は濃厚であり、西暦400年頃までに、この地には燃燈仏の伝説があった。

(2) 近年、ジェーラーラーバードの近くで遺跡（ハッダ遺跡、400 A. D. 頃）が発掘され、ここがかつて一大仏教聖地であったことが確認された。

(3) 紀元前4世紀のアレクサンドロス大王遠征の時の記録によると、この地には、ギリシア神話の神々に類する強力ななんらかの神が崇拜されていた。即ち、このナガラハーラの地は、仏教伝播以前の時代には、別の宗教の聖地であった。

以上の点から、定方教授は次のように推測する。

まず、アレクサンドロス時代、ナガラハーラでは、ある有名な神が信仰されていた。次に、アショーカ王時代の前後から、ナガラハーラに仏教が進出してきた。仏教は土着の信仰と衝突した。仏教は土着の信仰を仏教の信仰体系に組み入れる必要に迫られた。そこで考え出されたのが、そこの土着の神と前生における仏教の開祖を結び付けることであった。前者は後者を授記という形によって承認し、正当化し、後者は晴れて土着人の信仰の中に入ることができたのである。

ごく最近、定方晟教授は、この学説をさらに発展させ、ナガラハーラの地に2世紀頃ミスラ信仰が盛んであったことと、400年以降の資料である法顕など中国求法僧の記述に見える「仏影窟」が、ミスラ神殿の様式であった可能性から、この強力な神をゾロアスター教のミスラ神であったと推定した。このミスラは、太陽神ミイロのことでもあるから、仏名、資料の記述、仏教美術のレリーフのいずれからも光や火に関係が深いと思われる燃燈仏との関連を予想せしめる。すなわち、燃燈仏伝説が作られた動機は、ミスラ信仰の盛んであったナガラハーラに仏教が進出してきたとき、仏教側は民衆が抵抗なく仏教に改宗しうるように、ミスラ神が釈尊の宗教を認可したと感じさせるような説話と僧院のムード作りを試みたという<sup>(7)</sup>のである。

この様な観点に立つと、仏教伝承の過程において、過去七仏の前に、燃燈仏を始め種々の過去仏が設定されている理由も諾けることになる。前述した如く、過去七仏の中に、種族宗教の神または聖者が取り入れられたことについても同じことが言えるであろう。この様にし



て、仏伝のみならず種々の大乘經典において、仏陀の権威づけのために、仏教伝承の過程において、種々の過去仏が成立していったのであろう。このことはそのまま法の永遠性の確信へとつながり、大乘仏教を更に発展させ、さらには、弥勒という未来仏への信仰をも生み出していったと考えられる。

#### 註

- (1) 田賀龍彦『授記思想の源流と展開——大乘經典形成の思想史的背景——』（平楽寺書店、1974）pp. 129-132 参照。『増一阿含』における燃燈仏授記の物語と本經の大乗の性格については、水野弘元「漢訳の『中阿含』と『増一阿含經』」仏教研究第18号、p. 118 参照。
- (2) J. I. pp. 2-17. 要約、藤田宏達『ジャータカ全集1』（春秋社・1984）pp. 5-17、吉元信行ほか共訳『ブッダの前身』（原始仏典2）（講談社・1975）pp. 6-29 参照。
- (3) 大3,664 a -668b. 定方晟「燃燈仏の起源とナガラハーラ」印度学仏教学研究 19-1、pp. 93-94. 参照。
- (4) 宇治谷祐顕『悲華經の研究』（文光堂・1969）pp. 42-44 参照。
- (5) 赤沼智善『原始仏教の研究』（前出）p. 531 参照。
- (6) 定方晟「燃燈仏の起源とナガラハーラ」印度学仏教学研究 19-1、pp. 93-98、定方晟「ナガラハーラ及びハッダの仏教」東海大学紀要（文学部）15、pp. 129-148 参照。
- (7) 定方晟「燃燈仏・仏影窟・ミスラ教」宗教研究No.277、pp. 53-73 参照。

#### IV. 未来仏思想の起源と展開

過去仏思想とともに未来に出現する仏についての思想も、パーリ仏教においてはかなり古くからあったと見られる。未来仏である弥勒の起源については、Lamotte 博士や香川孝雄教授・桜部建博士、あるいは、R. Gombrich 教授の綿密な研究と定方晟教授・梶山雄一博士などの興味深い示唆があるので、この件についてはそれらの諸業績に譲ることとしたい。

現在、南方仏教諸国においては、ゴータマ・ブッダに対する信仰と共に、弥勒仏に対する信仰も盛んである。タイ北部において弥勒仏信仰が盛んであったことは大谷大学所蔵のユアン文字によるタイ北部の貝葉の結語の願文や寄進された仏塔の模型や釣鐘等の銘文などから明らかである。そこには、写経や寄進の功德によって死後三十三日に生まれ、兜率天にいる弥勒菩薩が将来弥勒仏となったときに、彼にまみえて直接に仏法を聞きたいという願いが記されている。

これらは、布施の功德を願う願文にみられる弥勒信仰であるが、後世の律の綱要書である Vinayaśāṅgha の註釈書 Vinayaśāṅgha-aṭṭhakathā の結びの言葉（nigamana-katha）には、次のように記されている。

正法に則ることを願い、教法に光明を与える人中の王の  
Parakkamabahu 王から、私は整理することを乞われ、  
そのため、百の立派な楼閣があり、  
種々の木々が立ち並び、修習が大いに楽しめる場所に楽しみ

かの清涼な水のある [セイロン島の] Jetavana 寺に住し、  
 かの真実の Vinaya-saṅgha を修行者に有益なものとした。  
 私の、このことによる功德と、他の広大なる [功德]  
 この功德によって最後の自己の存在においては、  
 三十三天において喜び、五欲の対象 (kāma-guṇa) に執着せず、戒の師の徳を喜び、初  
 果に達し、  
 自己の存在の終わりには、聖なる雄牛、  
 世中の最高の人、主、一切衆生の利益を喜ぶ弥勒、  
 かの賢者に見え、正法の説法を聞き、  
 最高の果を証得して勝者の教えを輝かさん。

Vinaya-saṅgha-aṭṭhakatha 終わる。

ここに見られるように、Vinaya-saṅgha-aṭṭhakathā は、三十三天に生まれ、弥勒に会って直説を聞き悟りを得ることが、その述作の目的のひとつになっている。この中の Jetavana はセイロン島における大乘系仏教の本拠地の一つであったところである。

Vinaya-saṅgha-aṭṭhakatha は、Vinaya-saṅgha と共にセイロン島の Pulattipura の Sāriputta によって著わされたとされている。時代は12世紀以降であろうが、当時、南方仏教における弥勒信仰は、貝葉經典の書写等にだけでなく、著作活動そのものにも現われていることが知られる。

また、タイでは南部北部共に亡き親族への供養のための納経が一般的に行なわれており、そのための、Maleyya-vatthu や Nibbānasutta 等 Nikāya や Aṭṭhakatha には無い經典の刊本が、南部でのタイ文字と北部でのユアン文字との両方で出版されている。

タイ・ビルマにおいて弥勒信仰が盛んである点は、中国の大乘仏教の影響かとも想定されるかもしれない。タイ・ビルマに普及している仏教經典の中には、上述の Maleyya-vatthu と称する經典がある。その内容は、Malaya という長老が神通力によって天と地獄を往復し弥勒が出現するまでの間人々の支えになるというものである。これには地藏信仰との類似点が見られる。タイ北部はラオスと文字が類似する等、文化は近いであろう。ラオスは、ビルマ北部と同じく中国に接し、中国からの文化的影響は大いに考え得る。

しかし、弥勒信仰は、中国からは隔った現代のスリランカにおいても盛んである。あるいは、この弥勒信仰は、仏教がタイから逆輸入された時に、当時のタイやビルマ仏教の大乘仏教的要素としてセイロン島に持ち込まれたのであろうか。

Atthasālinī や Jātaka の巻末にはタイにおける貝葉等と同様、弥勒に見えるための願文が記されている。これらは、後世の付記とも見られる。

が、Cullavamsa には、弥勒仏は兜率天にいて諸天に法を説くので、Kassapa 王五世 (641-650 A. D.) が、それを真似て僧を集めてアビダンマを読誦したとされる (Cv. p. 141)。また、Dhātusena 王 (460-478 A. D.) や Dappula 王一世 (650-653 A. D.) が未来仏の像を建てたことや (Cv. p. 27, p. 75) Parakkhambāhu 一世 (1153-1186 A. D.) が三つの弥勒像を

建てたこと (Cv. p. 441)、Kittisirirajasīha 王 (1767-1782 A. D.) が Rajatavihāra と別の石窟寺院の中に弥勒像を建てたことが記されている (Cv. p. 586, 587)。また、14世紀後半の “Dasabodhisattuppattikathā” では、弥勒以降にも仏の出現は数限りないと説かれ、まず、<sup>(5)</sup>10人の未来仏の出現することが説かれている。

これらのことは、史実か否かにかかわらず、セイロン島においても弥勒信仰が一般的であったことを物語っている。

セイロン島には元は大乗仏教も盛んであった。現在のセイロン島の上座部はタイ・ビルマから逆輸入された上座部であり、大寺派 (Mahāvihāra) であるが、Mahāvamsa や Cullavamsa には無畏山寺派 (Abhayagiri) などの大乗仏教思想を擁護した教団のあったことが記されている。また、実際に、般若経の記された黄金の貝葉や、<sup>(6)</sup>観音像などが発掘されたり、<sup>(7)</sup>文殊菩薩に関する文献が発見されたりしている。これらの点から、セイロン島には古来より、中国ではなく南インドからのなんらかの大乗仏教の影響があったといえよう。

しかし、これをもってタイやセイロン島の弥勒信仰が大乗仏教の影響のみによることはできないであろう。

Pali-Nikāya には、弥勒についての記述はわずかであったが、過去仏についてと同様、未来仏については諸処に説かれている。

例えば、Mahāparinibbāna-suttanta においては、サーリタップが、過去長時の諸々の阿羅漢・正等覚者と未来長時の諸々の阿羅漢・正等覚者とゴータマ・ブッダとを比較して、ゴータマ・ブッダにはアーナンダという侍者があったように、過去・未来の諸々の阿羅漢・正等覚者にも優れた侍者がいたことが説かれている (D. I. pp. 81-83)。

また、Saṃyuttanikāya には、ゴータマ・ブッダの覚ったとき、梵天が、過去世 (atītam addhānaṃ) や未来世 (anāgatam addhānaṃ) の諸々の阿羅漢・諸々の正等覚者も自らの発見した法のみを敬い尊敬し、[それに] 仕えて暮らすのであるから現在 (etarahi) の阿羅漢・正等覚者であるゴータマ・ブッダも同様にするのがよいということを告げたと次のように説かれている (S. I. 138-140)。

その時、サハンパティという梵天が、世尊が心の内に熟考しておられることを知って、ちょうど力のある男が曲げた腕を伸ばしたり伸ばした腕を曲げたりするように、梵天界から姿を消して世尊の前に現われた。

そして、サハンパティ梵天は、衣から片肌を出して世尊に合掌して礼拝し、世尊に次のように言った。

「世尊よ、これはこうであります。善逝よ、これはこうであります。

尊師よ、過去世 (atītam addhānaṃ) におられた、諸々の阿羅漢 (arahanto) ・諸々の正等覚者 (sammāsambuddhā) もまた [彼ら] 諸々の世尊の法のみを (bhagavanto dhammaññeva) 敬い尊敬して、[それに] 仕えて暮らされました。

尊師よ、未来世 (anāgatam addhānaṃ) に現れるであろう諸々の阿羅漢・諸々の正等覚者もまた [彼ら] 諸々の世尊の法のみを敬い尊敬して、[それに] 仕えて暮らされ

るであります。

尊師よ、現在 (etarahi) の阿羅漢・正等覚者であられる世尊もまた法のみを敬い尊敬して、[それに] 仕えて暮らされませ。」

サハンパティ梵天は、このように言った。このように言ってから、更に次のように言った。

過去の諸々の正覚者、未来の諸々の正覚者

現在の正覚者、[彼らは] 多くの者達の愁いを消す方々である。

全ての方々は正法を尊敬して、暮らされたし、暮らされているし (viharanti)、また暮らされるであろう。

それが、諸々の仏のならい (dhammatā) である。

それ故、利を願うもの、大なるものを望むものは、

正法を尊敬しなければならない、仏陀の教えを念じつつ。<sup>(8)</sup>

この偈において viharanti という複数形をとっているのは、何故であろうか。この偈は典型的な gāthā と見られる。第二句においては、viharanti (UU U) という形の他に viharati (UUUU) という形も可能である。また、ここでの主語が「全てのかたがた (sabbe)」であるために動詞もまた複数形をとったと見られるが、今日、スリランカなどで、供養の際に誦されている偈 (Vandana-gāthā) においても、現在の仏についても過去仏・未来仏とともに複数形で扱われている。

現在のスリランカでは、供養などにおいて、後世に作られたとみられる各種の礼拝の偈 (vandana-gāthā) が唱えられるが、そのなかの帰敬偈でも、「過去の諸仏と未来の諸仏と現在の諸仏とに私は、常に礼拝する」とあって、全てが複数形で扱われている。<sup>(9)</sup>

Ye ca buddhā atītā ca,  
ye ca buddhā anāgata,  
paccupannā ca ye buddhā,  
ahaṃ vandāmi sabbadā.

ここには、ブッダとは、ゴータマ・ブッダのみならず、過去・未来の諸仏をも意味し、なおかつ、現在にも各種のブッダなるものがあると考えられていることを示唆している。これは、buddhanubuddha の語や、Sagāthavagga 中の偈の現在の仏に対する複数扱いについても言えることであろう。

この Sagāthavagga においても、また Mahāparinibbānasuttanta においても、未来仏に関して Buddhaghosa は註釈を加えていない。註釈書の他の箇所では buddhantara という期間を設定し、一仏に限定しているのであるが、一般に流布した説では、ゴータマ・ブッダのみにとどまらず、過去仏未来仏信仰と共に現在世においても、多仏の併存を認めているのである。これらの過去・未来の諸々の阿羅漢・正等覚者については、いずれにおいても、その存在が当然のこととして扱われている。

Mahāparinibbānasuttanta の冒頭のヴァッジー族についての七不退法には、以前に定めら

れていなかった税等を定めたりせず、以前から定められていることは無視せず、古老を尊敬し、以前から尊重されている供養はやめないということが説かれている (D. I. p. 74)。

ここには、種族の昔からの伝統を軽視しない仏教の立場があらわれている。仏教において説かれる法は、ゴータマ・ブッダの着想ではなく、法として従来より存続していたものであり、それ故、過去に過去の諸仏、未来に未来の諸仏があるのは当然のこととして考えられよう。

しかし、一方で、パーリ註釈書文献では、ニカーヤ中のこれらの未来の阿羅漢・正等覚者、即ち未来仏については、一切解説を加えていない。このことは、故意に無視し触れなかったのではないと思われる。パーリ独自の buddhantara の説 (前掲註参照) にも見られる如く、パーリの註釈家は、大乘の一時多仏併起を認めず、ゴータマ・ブッダー仏を強調しなかったのであろう。それ故に、後世の正規のパーリ典籍から、未来仏は姿を隠すこととなったようである。しかし、ニカーヤ中の厳然たる未来仏の存在は、一般の仏教徒の中には広く受け入れられ、弥勒信仰は南伝の在家仏教において定着したと考えられる。

また、サーンチー仏塔の四方の門のレリーフには過去仏の菩提樹を描いたものがあるが、それらに混じって弥勒仏の菩提樹とされるものも見られる (写真No.17,18)<sup>(10)</sup>。このことは、ごく初期の部派仏教時代には、弥勒仏の存在が完全に取り入れられていたが、南伝上座部の伝統的教義よりそれが抹殺されようとしていたことを示している。

#### 註

- (1) É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien, des origines à l'ère Śāka*, Université de Louvain, 1976, pp. 768-775. 桜部建「弥勒と阿逸多」仏教学セミナー第2号、p. 34 f.、香川孝男「弥勒と阿逸多」印度学仏教学研究12-2、p. 628f.、同「弥勒思想の展開」仏教大学研究紀要44・45合刊号、p. 215 f.。R. Gombrich 前掲論文 p. 67. 参照。
- (2) 『仏教・インド思想辞典』(1987) pp. 446-448「弥勒信仰」の項 (定方氏担当) 及び梶山雄一『「さと」と「廻向」大乘仏教の成立』講談社現代新書711 (1983) pp. 121-128. 参照。
- (3)、柏原信行「大谷大学所蔵ユアン文字貝葉」パーリ学仏教文化学第2号、p. 92. 参照。
- (4) Nigamanakatha

ajjhesito narindena, sobhaṃ Parakkamabāhuna. saddhammaṭṭhitikāmena, sasanujjotakāriṇa. teneva kārite ramme, pāsādasatamaṇḍite. nānadumagaṇakīṇṇe, bhāvanābhiratālaye. sitalūdakasampanne, vasaṃ Jetavane imaṃ. Vinayaśāṅgahaṃ sāraṃ, akāsi yoginaṃ hitaṃ. yaṃ siddhaṃ imiṇa puññaṃ, yañcaññaṃ pahutaṃ mayā. etena puññakammaṇa, dutiye attasambhave. Tāvatiṃse pamodento, sīlācāraṅuṇe rato. alaggo pañcakāmesu, patvāna paṭhamāṃ phalaṃ, antime attabhāvamhi, Metteyyaṃ munipuṅgavaṃ. lokaggapuggalaṃ nāthaṃ, sabbasattahite rataṃ. disvāna tassa dhīrassa, sutvā saddhammadesanaṃ. adhigantvā phalaṃ aggamaṃ, sobheyyaṃ jīna-sāsanaṃ ti.

Vinayaśāṅgahaṭṭhakathā nitthita

(Vinayaśāṅgaha-aṭṭhakathā ビルマ版, p. 468)

- (5) H. Saddhatissa, *Dasabodhisattuppatti-kathā*, Pāli Text Society, London, 1975  
杉本卓洲「パーリ仏典に見られる菩薩」パーリ学仏教文化学 創刊号. p. 109参照。

- (6) 柏原信行「スリランカで黄金製『般若経』貝葉の発見」(上・中・下) 中外日報 昭和59年4月11日、13日、16日 第23196号～8号参照。
- (7) E. W. Marasinghe, *The Vastuvidyāśāstra ascribed to Mañjuśrī*, Delhi, 1989 参照。
- (8) この箇所を註釈“Sāratthappakāsinī”では、次のように解説している。  
暮らされたし、暮らされているし、とあるが、ここで、暮らされている (viharanti 複数形) という語から現在にも多くの諸仏がおられると説く者は、「尊師よ、現在の阿羅漢・正等覚者であられる世尊 (単数形) もまた」というこの語によって否定される。  
「私には師はない。私と等しいものを知らない。天を含む世間に対等の者はいない」と (Vin. I. p. 8) 云々というこの経においても他の諸仏 (aññesaṃ Buddhānaṃ) のないことは明かである。  
それ故とは。一切の仏もまた正法を尊敬する者であるから、それ故である。  
大なるものを望むものは、とは大なること (mahanta-bhāva) を希求しているものによって、である。  
仏陀の教えを念じつつとは仏陀の教説を随念しているものによって、である。
- (9) 柏原信行「スリランカにおける供養 (pūjā)」仏教学セミナー第44号、p. 46 参照。
- (10) Foucher は、弥勒は過去七仏にさらに加えられたものであろうとし、このサーンターのレリーフの例を挙げる (R. Gombrich 前掲論文 p. 67 参照)。

## む す び

以上考察したように、非常に可塑性と抱擁力に富む仏教は、仏を唯一の絶対者とは見なかった。それは、その法を発見したブッダ自身にもあてはめられたであろう。このようにして、仏伝文学や讃仏文学における釈尊への讃仰、あるいはその釈尊の説かれた仏法の永遠性に対する信仰から過去仏の思想が成立した。そして、さらに、仏教の伝承の過程において、過去仏思想の影響により、ナガラハーラ付近における土着の有力な神が燃燈仏という最古の過去仏として姿を変えることになった。そして、仏教がその地に進出するために、その土地の神の投影としての燃燈仏に託して、釈尊が授記を受けるという物語が形成されることになった。その物語の形成には既に経典の中にある物語や当時の政治的状況が素材となったであろう。それが今に伝わる燃燈仏授記の物語である。

ガンダーラの近くで成立したこの物語は、仏教美術にも好んで取り入れられ、中央アジアやインド各地に波及して行った。最初は釈尊の過去世の数々の善行の結果、菩薩が燃燈仏に将来仏になるという授記を受けるという“業報授記”がテーマであり、この物語は南方仏教の仏伝文学にも好んで取り入れられた。ところが、北伝仏教では、次第に、菩薩が世の人々を幸せにするために仏になりたいという“誓願授記”のあり方が強調されるようになった。このことは、この物語を描くレリーフのなかで、比較的後世のものに、合掌する菩薩の姿 (誓願を象徴する) が見えることから判明するであろう。このように、仏教美術においても、また、仏教文献においても業報授記から誓願授記への方向が認められるが、このことと大乘仏教の成立や進展とが軌を一にしていることは注目すべきであろう。こうして、大乘仏教が各種の他の神などを融合していきながら発展したように、各種の修行者・仙人を辟支仏

としてとらえ、さらに時代的永遠性としての過去仏へと発展していったのであろう。

このような過去仏の思想は当然の帰結として、未来仏の信仰も生み出すこととなった。未来仏・弥勒への信仰は、北伝仏教、なかんずく大乘仏教においてはさらに発展するが、上述のように南伝仏教においても見られることは既述の如くである。ただ、この未来仏の思想は、原始經典にも見られるにもかかわらず、南伝の伝統的上座仏教においては故意に無視されてきた嫌いがあり、民間に流布されているのみであった。このことは、また、過去仏・未来仏の思想が、大乘仏教と深く関わることを示唆するものである。

南伝仏教・テーラヴァーダ（上座部）では、比丘はあくまでも声聞乗の阿羅漢思想にのっとっており、自ら誓願を立てる菩薩とはなり得ず、また在家者も済度される立場とはなり得なかった。それ故、貝葉などの願文にみられるパーリ仏教圏における弥勒信仰はあくまでも弥勒に見えて直説に法を聞くことであり、未来における救済を願っているのではなかったのである。

仏法は、空間的普遍性と時間的永遠性とを備えている。まず、空間的普遍性によって、仏教は非アーリアンの種族社会に浸透し、その社会の伝統を受け継いでいった。そのことによって、仏教は、彼らの過去の聖者たちである「古仙人」を重視し、これは辟支仏として信仰されることとなった。この仏法の普遍性の故に、悟りとブッダにも各種の形が認められ、buddanubuddhaに見られる如く、ゴータマ・ブッダ以外の各仏陀たちが加えられた。

これに対して、仏法の時間的永遠性は、このブッダ、阿羅漢・正等覚者たちを過去と未来とも敷衍し、ここに過去仏・未来仏の概念が現われるのである。この時間的永遠性によって現われた過去仏思想は、仏教の空間的普遍性によってイラン古代宗教のアフラ・マズダ神に関係のあるミスラ神をも取り込み、燃燈仏を生じさせることになった。そして、おそらくはこれと共に取り込まれたであろう、遙か西方のギリシアやヘブライに端を発するかもしれぬ神託・予言の思想が、授記の思想を付加したと思われる。

大乘仏教の方では、このような神託・予言の思想に対して、過去の諸仏に倣い、自らも自力によって未来の諸仏と同様に仏になりたいという願いが根源にあると思われる。この願いは、将来必ず仏になろうとする強い意思の力、すなわち意業として重視されたであろう。

このようにして、人間としてのゴータマ・ブッダを奉ずる南方仏教においてはさほど大きな意味を持たなかった授記と誓願の思想は、仏身観の発達した大乘仏教では、この業の理論をもとにして、大乘の菩薩を生み出すこととなる。後の大乘仏教において大きく発展する誓願の思想は、原始仏教の時代にはなく、部派仏教の時代に形成されたと思われるが、この思想は、原始仏教以来の深遠な過去仏の思想を背景としていることは忘れてはならないであろう。そして、この誓願の思想は大乘仏教へとつながり、菩薩の利他行が強調され、そこに、さらに、過去仏・世自在王仏のもとでの法蔵菩薩の本願を主題とする阿弥陀仏信仰の形成をもたらすことにもなるのである。

ところで、時間的永遠性によって現われたもう一方の未来仏思想は、これもまた仏教の空間的普遍性によってゾロアスター教のミスラ神・ミイロ神を取り込んだと見られる。そして、

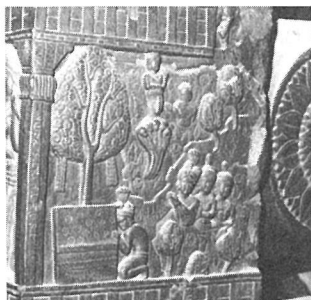
ここにも弥勒という菩薩を生じさせた。そして、インド古来から輪廻を信ずる一般民衆に浸透していた生天思想の影響により、弥勒菩薩のいる兜率天に詣でて説法を聞きたいという仏法の永遠性への願いは、兜率往生の思想を生み、さらに如来の本願力による浄土思想へと発展する。

元来、衆生にとっては、聞法の為であった先天・兜率往生の思想は、大乘菩薩の衆生済度の思想により、かつは、西方からの影響による未来の救済者の出現の発想により、極楽往生と阿弥陀仏の済度を願う浄土思想へとつながっていったわけである。

ただ、南方仏教においては、その正統においては、浄土思想にも展開せず、また、テキストの中でも重視されることはなかったが、この仏法の空間的普遍性と時間的永遠性とに発する過去仏・未来仏の思想は、出家者ではない一般仏教徒の民衆の中には、上述のように根強く生きてきたという事実は、仏教本来のあり方を示唆するものとして、注意すべきであろう。

(本稿は、昭和63年度大谷大学真宗総合研究所一般研究-個人研究による研究の成果であるが、若干の増補及び本成果の取り纏めは、平成元年度文部省科学研究費〈一般研究B〉によった。)





No. 1 エーラカパッタ竜王ジャータカ  
(パールフト) カルカッタ・インド博物館蔵



No. 2 ニグリハワー・アショーカ王石柱  
(ネパール)



No. 3 ニグリハワー・アショーカ王石柱  
(銘文)



No. 4 ゴーティハワー・アショーカ王石柱  
(ネパール)

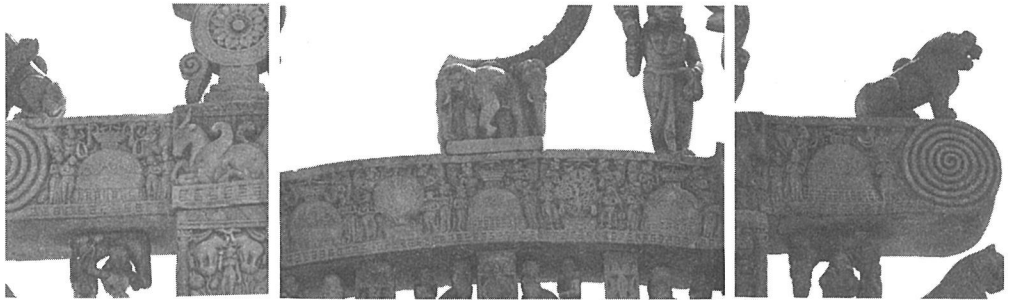


No. 5 ヴィパッシン仏の菩提樹 (パールフト) カルカッタ・インド博物館蔵

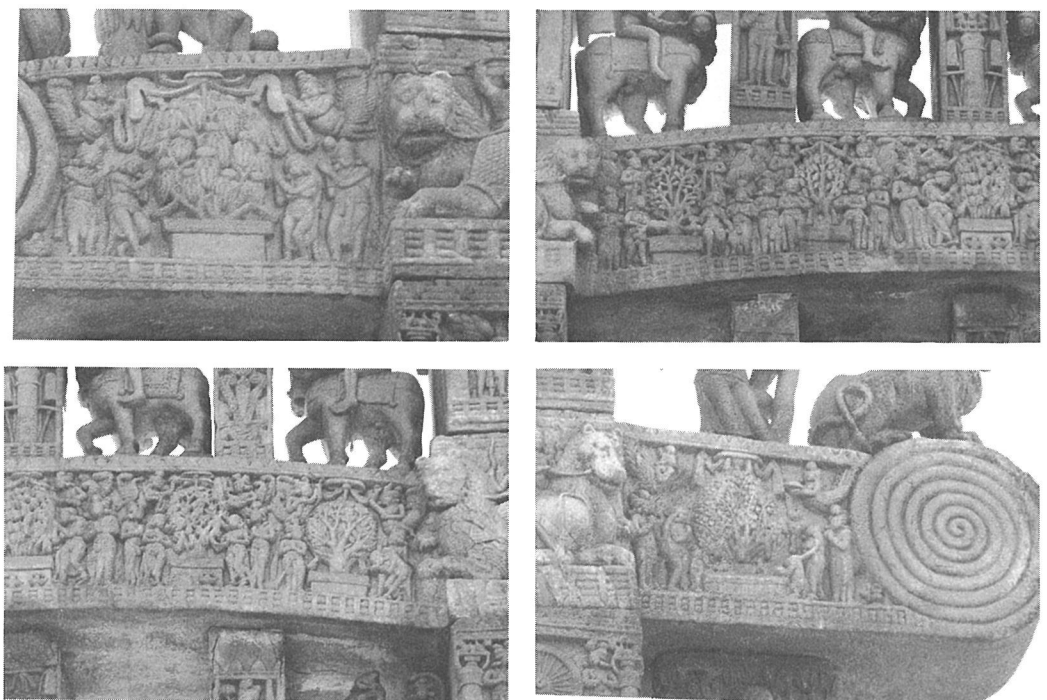


No. 6 過去仏の菩提樹 (パールフト) カルカッタ・インド博物館蔵

付録 写真 (その2)

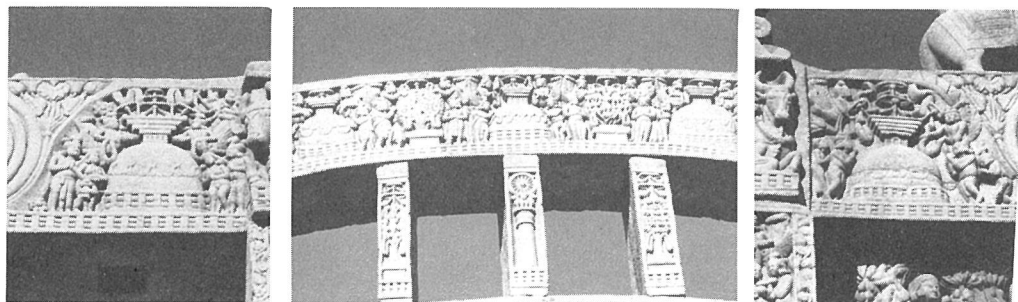


No. 7 過去七仏を表す二樹五塔 (サーンチー第一塔北門正面上段横梁)



No. 8 過去七仏の菩提樹 (サーンチー第一塔北門正面中段横梁)

付録 写真 (その3)



No. 9 過去七仏を表す二樹五塔 (サーンチー第一塔東門正面上段横梁)



No.10 過去七仏の菩提樹  
(サーンチー第一塔東門背面上段横梁)



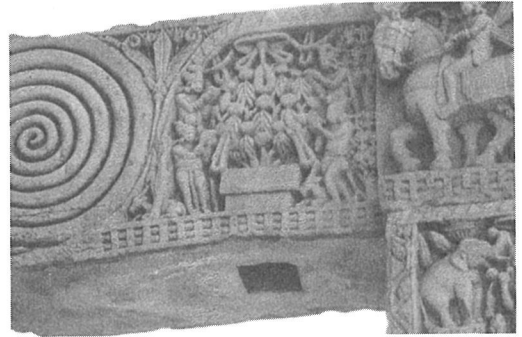
No.11 過去仏を表す塔と菩提樹  
(サーンチー第一塔西門正面上段横梁)



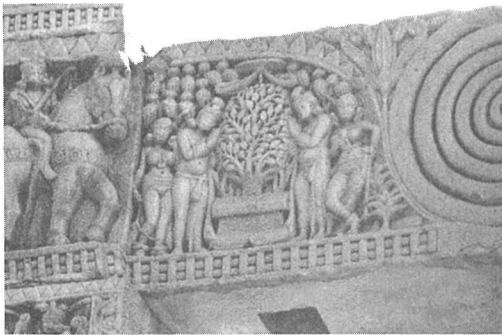
No.12 過去七仏を表す三塔四樹 (サーンチー第一塔南門背面上段横梁)



No.13 ヴィパッシン仏の菩提樹  
(サーンチー第一塔西門正面左側横梁支石)



No.14 ビパッシン仏の菩提樹  
(サーンチー第一塔西門正面中段横梁左)



No.15 カッサパ仏の菩提樹  
(サーンチー第一塔西門正面中段横梁右)



No.16 釈迦牟尼仏の菩提樹  
(サーンチー第一塔南門正面右側横梁支石)



No.17 弥勒仏の菩提樹  
(サーンチー第一塔南門背面右側横梁支石)



No.18 弥勒仏の菩提樹  
(サーンチー第一塔西門正面上段横梁左)

※写真はいずれも吉元撮影