京都大學人文科學研究所創立 75 周年記念「中國宗教文獻研究國際シンポジウム」2004 年 11 月

經典の僞作と編輯 ——『遺教三昧經』と『舍利弗問經』

船山 徹（京都大學人文科學研究所）

第一節　漢文經典の分類

漢文で記された佛典を分類する場合、漢譯（インドで作成されたものを漢語に翻譯したもの）と、中國成立のもの（中國人による注釋、傳、目録など）に二分することが多いのは周知のとおりである。「インド撰述」と「中國撰述」と表現されることもある。漢譯は經・律・論の三種より成る。それ故、中國佛教でいうところの經とは何かといえば、まずは、翻譯文獻の一部を指す呼稱ということになる。一方、中國には多くの疑經（中國撰述經典）が作成され、その多くは中國佛教史において重要な意義を有したこともよく知られている。この點も考慮するなら、中國佛教で經と呼ばれるものには、純粹なる翻譯經典（眞經）と、中國で作成された疑經（僞經）との二種があるといえる。しかしながら、個々の經典について純然たる翻譯か疑經かを檢討しはじめると、實際には俄に判定できないような事例は數多い。

たとえば、ある經典について典據やインド佛教との關連、他の疑經との關連等を檢討してみると、その結果、その經典の原典がそのままの形でインドに存在したとは到底思われず、そうかといって、いわゆる疑經というほどに中國化した要素は何ら認められないような場合がある。言い換えれば、ある經典を細かなパーツに分解したとき、個々のパーツはすべてインドのものと考えることが可能であるのに、全體として出來上がった形には中國人による編輯が加えられていると推定されるような場合があり、それは眞經か疑經かが問題となる。

そのような場合には、漢文の佛經を翻譯か疑經かに二分する態度には少し無理があるように思われ、二種ではなく三種に分けるほうがむしろ有効なのではないかと筆者は考えている。そこで本稿ではまず、經（經典）を三種に分類する私案を述べ、識者の批正を仰ぎたい。

三種のうち第一群は中國翻譯經典、いわゆる漢譯經典である。通常の意味での漢譯の經がこれに該當する。當該漢譯の原典としてインド語（サンスクリット語やパーリ語等）で表わされた經典が、その漢譯にほぼ逐語的に對應するものとして想定可能であるような、純然たる翻譯文獻がこの群に含まれる。

第二群は、翻譯ではあるが、純然たる翻譯ではなく、中國で編輯が加えられたと考えるべき經典である。これを表わす適切な言葉が見出せないが、今かりに中國編輯經典と呼んでおきたい。複數經典におけるインド起源の情報を構成要素としてもちいて中國で組み立てた可能性のある經典や、ある一つの大部のインドの原典を省略することによって中國で簡略版を作成した可能性のある經典の場合、そのままの形で對應するテキストがインドにはあり得ない以上、それらは編輯經典とみなすことができる。

最後の第三群は、從前より疑經ないし中國撰述經典と呼ばれているものである。中國固有

の文化的要素をも經典の素材とする、中國成立の經典が、これにあたる。インド成立の經典とは内容的に一線を畫する面を有することに留意して、中國土着經典ないし漢化經典と呼ぶことも可能かもしれない。これに含まれる經典は、しばしば意圖的に僞作されたものであり、新たに造作することの目的・動機[1]が見て取れる場合も少なくない。ただ注意しておきたいのは、中國における經典作成には傳統的眞僞觀の立場からみれば殆どマイナスイメージしかないが、今日的觀點から中國佛教史をみるならば、疑經の成立には佛教の地域的發展、中國獨自の經典解釋の問題、中國社會と佛教の關連等において大きな意義がある。疑經とは僞作という形を假りた中國人の積極的佛教活動の一形態であるということもできるのである。本發表で疑經という場合も、虛僞性や贋作性を含意しないものとする。

なお、編輯經典と疑經の相違を、コンピュータなどの機械になぞらえて比喩的に、疑經は made in China であるのに對して、編輯經典は assembled in China のようなものと言えば、直感的に理解するための一助となるかもしれない。

以上の三分類は經典（スートラ）のみに限定されない。疑經と同樣に疑律や疑論がある以上、律と論についても三分類を當てはめることができる。

編輯經典と疑經とを區別する視點として重要であろうと筆者が暫定的に考えているのは、インドの文獻にはありえないものとしての、中國特有の文化的因子の有無である。例えば、疑經『清淨法行經』には、儒・佛・道三教の優劣關係という視點が認められ、佛により中國に派遣された三人の弟子として、摩訶迦葉は中國では老子となり、光淨童子は孔子となり、月明菩薩は顏淵となったことを説く一節[2]が廣く普及した。いうまでもなく、インド語からの翻譯文獻に老子や孔子、顏淵への言及はあるべくもない。ここに端的にみられるような中國固有の文化への言及は、疑經には存在するが、編輯經典には存在しないという點で、兩者を區別するポイントとなる。少々あからさまな言い方をするならば、疑經は中國佛教の資料としてはきわめて重要だがインド佛教の資料としては使えないのに對して、編輯經典は、相應の配慮のもとに使用するならば、インド仏教の資料として使用することが可能であるというように、兩者を區別することができる。

本稿において私が主に注目したいのは第二群の編輯經典である。これについては、編輯を被り易いジャンルにはいろいろな場合が考えられるが、『出三藏記集』等の經録にもとづいて文獻學的に指摘可能な場合として、少なくとも五種類があることを別稿で論じたことがある。いまそれらを簡單に再確認するならば次のようである。

1．法數・佛名等を羅列する經典
　（例）曇無蘭『三十七品經』『賢劫千佛名經』、嚴佛調『十慧經』、
　　道安『十法句義經』
2．譬喩を主眼とする經典

---

[1] 疑經は何を目的として作成されたかという點については、牧田諦亮氏により、主權者の意に副わんとしたもの・主權者の施政を批判したもの・中國傳統思想との調和や優劣を考慮したもの等の六種が指摘され、それぞれ解説されている。牧田諦亮『疑經研究』、京都大學人文科學研究所、1976 年、p.40 以下の「疑經撰述の意義」參照。

[2] 牧田前掲書 p. 49, p. 390.「今先遣弟子三聖、悉是菩薩、善權示現。摩訶迦葉、彼稱老子。光淨童子、彼名仲尼。月明儒童、彼號顏淵」（牧田諦亮監・落合俊典編『七寺古逸經典研究叢書第二卷』、大東出版社、1996 年, p. 13）、石橋成康「疑經成立過程における一斷面――七寺藏『清淨法行經』攷」、『同』 pp. 745-768.

（例）康法邃『譬喩經』（佚）、『賢愚經』

３．戒律儀禮・瞑想法等の實践手引書

（例）康僧鎧『雜羯磨』、曇諦『羯磨』、鳩摩羅什『禪法要解』

４．節略經典（抄經）

（例）『出三藏記集』卷五・新集抄經録の諸經（「抄○○經」）

５．同一經典の異本を合して一本としたもの

（例）『合維摩詰經』、『合首楞嚴經』、『南本大般涅槃經』、
『添品妙法蓮華經』、『合部金光明經』

もちろん他の形態の經典にも編輯の可能性は考えられるが、少なくとも上記五種には編輯の手が加わり易い傾向があることを指摘した。同稿ではさらに、異なる漢譯經典間に同一の字句表現が見られる場合があることにも注目し、『大方便佛報恩經』等を例として字句の轉寫流用と經典編輯の關係について若干の考察を試みた[3]。

ただ、中國における經典編輯を重視して編輯經典と疑經を區別するとなると、兩者のいずれに分類すべきか問題となる場合も生じてくる。たとえば、ある任意の經典のうちに、編輯經典としての性格と疑經としての性格が共に認められる場合はどうか。その場合もし疑經的性格が濃厚であり、中國固有の文化的因子の存在が當該經典の本質に關わるならば、疑經ということになろうが、逆に、當該經典には編輯經典としての性格が一般的であり、核心部分とはあまり關わらない形でごく一部に疑經的性格の混入が認められる場合もあり得る。

本稿では、そのような事柄を具體例に即して檢討するために、失譯『舍利弗問經』に着目してみたい。以下の論旨を明確にするため、私の結論の一部を先に述べておくとこうである。『遺教三昧經』と『舍利弗問經』には五部僧衣別色説と假稱するところのきわめて特殊な説が共通して見られるが、『遺教三昧經』は疑經であり、『舍利弗問經』は疑經的要素が一部に混入している編輯經典と考えるべきである。

第二節　五部僧衣別色説

はじめに五部僧衣別色説とは何かを説明しておこう。この語は私が假に名付けたものにすぎないが、要するに、インドの聲聞乘（小乘）の部派には五部派があり、しかもそれぞれが別な色の衣を着ていたとする説を指す。この説の要点は、部派を五部派と數えることと、衣の色が相違することの二點に便宜的に分けておくと議論しやすいかと思う。

最初に、部派を五部派と數えることについて檢討を加えてみよう。五部派という場合、具体的な部派名は固定している。すなわち、薩婆多部（説一切有部）、曇無德部（曇無屈多迦部、法藏部）、摩訶僧祇部（大衆部）、彌沙塞部（化地部）、迦葉維部（飲光部）の五部派である。ところで、インドの部派を數える方法としては十八部派がより一般的であり、五部派説は漢文資料のみに登場する。それ故これをインド佛教史上の事實と考えてよいかが問題となる。常識的に言っても、五部派の存在が佛滅後一乃至數紀の現實を反映するならば、上

[3] 拙稿「「漢譯」と「中國撰述」の間――漢文佛典に特有な形態をめぐって」、『佛教史學研究』45-1, 2002, pp. 1-28.

座部や正量部への言及がない點に疑念をいだくことも可能である。しかし、この點に關して結論をいうならば、既に先行諸研究が想定しているように、五部派説それ自體は、インド佛教の説として完全には否定できないのである。

中國では五部派説がある程度早い時期から知られている[4]。その中には五部派説のインド起源を傍證し得るものもある。たとえば鳩摩羅什譯『佛藏經』卷中・往古品（T15, 795a; cf. 790a）は[5]、五部派の内實は異なるのであるが、過去佛の時代の授記として佛滅度百年の後に普事・苦岸・薩和多・將去・跋難陀の五部に分裂することを説く。曇無讖譯『大集經』卷二二・虚空目分・聲聞品（T13, 159ab）は、如來の滅度後に曇摩毱多・薩婆帝婆・迦葉毘部・彌沙塞部・婆嗟富羅の五部と摩訶僧祇とに分かれることを説く。さらに、『出三藏記集』卷三・新集律分爲五部記録には『因縁經』なるものが引かれている。その内容は次のとおりである――「佛がこの世におられた時、ある資産家が一枚の綿布が急に五段にわかれる夢をみた。驚いて佛のいます所に驅けつけてそのわけを尋ねたところ、佛が言った。これは我が滅度の後に律藏が五部に分かれるということだ、と」[6]。これと類似のものを、唐・道宣『四分律拾毘尼義鈔』や大覺『四分律鈔批』（八世紀初）は『闍王十夢經』の説として紹介する[7]。この經典は管見の限り詳細不明である。しかし、漢文傳承とは無關係なヤショーミトラの『倶舍論注』等のインド佛典にも類似の話が十八部への分裂の話として紹介されていること[8]を考慮するならば、五と十八と部派數は異なるものの、部派分裂を布の譬喩をもちいて授記の形で述べるという點で、『因縁經』ないし『闍王十夢經』も何らかの形でインドに起源を有すると考えるべきである。以上により、『舍利弗問經』の五部派説は、不明な點がいくつも殘るものの、インドの傳承として全く不可能な説とは斷定できないことが判明する。

これに對して、五部派が衣の色を異にする點はどうか。佛教史通常の理解では、インドの僧侶の衣は糞掃衣とか袈裟（kaṣāya）と稱される粗末なものであり、新品の布地をもちいた衣服は許されず、新品を布施された場合には、壞色（えじき）と稱される染色操作によって、全體を染めるか、一部に別な色で點を施すことにより混合色とすべきことが規定されている。ところが、五部僧衣別色説の場合、インド佛教の諸部派は、それぞれ異なる五色の衣を着て

---

[4] 五部派説の漢文資料における初出が何かは決定できないが、もっとも初期の資料の一つに、廬山慧遠の「廬山出修行方便禪經統序」(『出三藏記集』卷九)がある。この序は 411 年頃に書かれたと考えられている（木村栄一編『慧遠研究遺文篇』、創文社、1960 年、p. 448 n. 1）。さらにさかのぼれば、『高僧傳』卷一・帛遠傳に譯出經として「五部僧」があるが内容は不明である。作者不詳の「法句經序」にも「五部沙門」という表現がみえる（T4, 566b; T55, 49c）。

[5] 本經の譯出年代は嚴密には不明であるが、鳩摩羅什の活躍年代（沒年は 409 年頃）より推して、慧遠「廬山出修行方便禪經統序」よりも以前である可能性がある。『佛藏經』の研究として次を參照。光川豊藝「『佛藏經』の註釋的研究――羅什譯とチベット譯二本を中心にして」、『龍谷大學論集』 441, 1992, pp. 54-84; 五部派については特に pp. 72-74.

[6] 「又有因縁經説。佛在世時、有一長者夢見一張白氈、忽然自爲五段。驚詣佛所、請問其故。佛言。此乃我滅度後、律藏當分爲五部耳」（T55, 19c-20a）。

[7] 『拾毘尼義鈔』卷一「何以經云。我涅槃後、分我毘尼以爲五部。答。如闍王十夢經説。設我去世後、分爲五典」（Z1.1.71.1, 31c）。『四分律鈔批』卷一「案闍王十夢經云。夢見白氈從天飛下至地、分爲五段。王時憂惱、來問世尊。佛言。非王之事、是我法中、我滅度之後、諸弟子衆分毘尼以爲五部」（Z1.1.67.2, 114cd）。

[8] いわゆるクリキン（Kṛkin）王の十夢の一つである。 *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā. The Work of Yaśomitra* 3 (ed. Unrai Wogihara, Tokyo, 1934) p. 278 ad III 13: paṭako [for paṭa eko] ‘ṣṭādaśabhir janair ākṛṣyate. . . . paṭasvapnena tacchāsanam evāṣṭādaśadhābhedaṃ gamiṣyati, na ca vimuktipaṭaḥ khaṇḍayiṣyata ity etad darśayati （一枚の布が十八人によって引っ張られる。……布の夢によって、ほかならぬ彼〔佛〕の教説が十八の仕方で分裂に向かうであろうが、解脱という布が破られることはないであろうという、以上のことを示す）. paṭako を paṭa eko と讀むべきことは次を參照。山口益・舟橋一哉『倶舍論の原典解明、世間品』京都：法藏館、1955 年、p. 120 n. 6. また先行研究として次を參照。岩本裕『佛教説話研究第五卷 『スマーガダー=アヴァダーナ』研究』、東京：開明書院、1979 年、pp. 205-267. 藤田祥道「クリキン王の豫知夢譚と大乘佛説論――『大乘莊嚴經論』第 I 章第 7 偈の一考察」、『インド學チベット學研究』2, 1997 年, pp. 1-21.

いたことになる。このような説は、通常の文獻にはまったく裏付けられない珍妙な説と言わざるを得ない。衣の色とされる五色とは、赤・黄・青・皂（くろ）・木蘭（もくれん）の五色である。因みに、これはいわゆる五大色（赤・黄・青・白・黒）と比べたとき、木蘭が特徴的である。佛典とりわけ律文獻において木蘭が色として登場する文脈は、壞色の際に用いる色として登場するのが殆ど唯一の事例といってよく、その場合、木蘭は kardama （泥色）に對應する[9]。五部僧衣別色説における木蘭も同じ色であろう。

本説をめぐる先行研究を大別すると、本説をインド佛教の説として扱う研究と、中國佛教の反映であるとする研究とに分かたれる。前者の研究は、『舍利弗問經』を翻譯文獻とみた結果として五部派と衣色にも觸れる程度の消極的言及もあるが、これをある程度まで積極的にインド佛教史を反映する説とみる研究もある[10]。一方、五部僧衣別色説をインドではなく中國で成立した説とする研究としては望月信亨「五部律の衣色各別説と羅旬踰經」[11]がある。本稿は、諸資料の比較檢討の結果、望月説を支持補強する立場をとるものである。

五部僧衣別色説は、失譯『舍利弗問經』（大正 1465 番）、後漢・安世高譯と傳えられる『大比丘三千威儀』（大正 1470 番）、『遺教三昧經』（佚）に限って現われる。本稿で特に問題としたいのは『舍利弗問經』のそれであるが、それに先立ち、『遺教三昧經』について明確になし得ることを確認しておこう。

第三節　疑經『遺教三昧經』の五部衣色説

『遺教三昧經』という經典は現在いずれの大藏經にも収められていない。經録においては『出三藏記集』卷四（T55, 21c）に「失譯」として「遺教三昧經二卷<或云遺教三昧法律經>」が登場するのが最初であるが、ほぼ同時代に編まれた寶唱撰『經律異相』卷十六には、本經下卷の一部が引用されている。『法經録』卷五（T55, 140c）にいたって「衆律疑惑」として扱われるようになり、以後、疑僞經として固定化される。經名としては遺教三昧經[12]のほか、遺教法律經[13]、遺教法律三昧經、遺教三昧法律經とも呼ばれる。これらが同じ經典を指すことは『歴代三寶紀』卷六（T49, 66c）より知られる[14]。さらに、唐・道宣『四分律拾毘尼義鈔』卷一（Z.1.1.71.1, 32d）に「遺教法律五師服飾品」という呼稱がみえるほか、後述するように、唐の定賓『四分律疏飾宗義記』と大覺『四分律鈔批』には「遺教三昧經五部僧分別

---

[9] 壞色については次を參照。平川彰『平川彰著作集第 16 卷 二百五十戒の研究 III』、東京：春秋社、1994 年、pp. 606-616. 佐藤密雄『原始佛教教團の研究』、東京：山喜房佛書林, 1963 年, p. 683-690.

[10] 佐藤密雄前掲書、p. 689 は『舍利弗問經』の該當箇所に言及して、これをインド佛教史上の説として認め、「部派の分化と俱に、佛教の内衆の中にも衣色の異りを必要とした爲であると考えられる」という。森祖道氏は、Sodō Mori, *Mahāyāna Buddhism in Sri Lanka*（平成 9 年度-10 年度科學研究費補助金研究成果報告書）, 1999, pp. 25-26 において『大比丘三千威儀』と『舍利弗問經』の關連箇所にふれて、『大比丘三千威儀』に見える説であることから、遅くとも二世紀初頭までのインドにおいて諸部派は衣の色を異にし、その状況は『舍利弗問經』の原典が成立した時代頃までは續いたと想定する。ただし同氏の説には、『大比丘三千威儀』を後漢・安世高譯とする點に大きな誤解がある。『大比丘三千威儀』の成立年代については後注 19 を見よ。

[11] 望月信亨『佛教史の諸研究』、東京・望月佛教研究所、1937 年、pp. 112-117.

[12] 「遺教三昧經」からの引用として次の佚文がある。『四分律比丘尼鈔』卷二「遺教三昧經云。比丘行時、僧伽梨袈裟衣鉢錫杖等、當與身俱、不得去身六尺」（Z1.1.64.1, 44a）。

[13] 「遺教法律」からの引用として次の佚文がある。『法苑珠林』卷九十一「又遺教法律云。若出家人乘車馬一日、除五百日齋。一歳三百六十日乘、計除却十八萬日齋。舍利弗問佛。何故比丘乘騎除五百日齋者。佛言。比丘是知禁律人。他見生謗、令他得罪。除老病。暫乘、不犯」（T53, 958a）。『四分律比丘尼鈔』卷四「遺教法律云。騎乘車馬一日、除五百日齋福。一歳三百六十日乘、除十八萬日齋福」（Z1.1.64.1, 63a）。

[14] ただし、『歴代三寶紀』の同じ箇所でこの經典は西晋・法炬譯として出されているが、この點は疑わしい。

服飾品」の佚文がみられる。さらにまた、本經に關しては、撰者未詳ながらも梁代の音義の知識をもとに編纂されている『翻梵語』[15]に、本經の語句が七個引用されている[16]。

以上のほか、本經には敦煌寫本が存在することが、近年、落合俊典によって明らかにされた[17]。すなわち、台灣・國立中央圖書館所藏一二九號「惟教（務）三昧下卷」殘卷[18]がそれである。以下の論述では、これを『惟教三昧經』と呼ぶこととする。『惟教三昧經』についてきわめて興味深い點は、上述の『翻梵語』に引用される七件の語句のうち、下卷からの引用であるとされる「阿拔沙門」と「阿練兒」の二語が『惟教三昧經』の中に實際に確認されることである。落合氏の行番號に從って數えると、第七一行に「阿拔」が、第八八行に「阿拔沙門」という語句が見え、第一八〇行に「阿練兒」が見える。ちなみに『惟教三昧經』には「拔羅門」（第一六五行。婆羅門のこと）、「優拔塞」（第二〇四行。優婆塞のこと）などの表記が見られるから、「阿拔沙門」は「阿婆沙門」と同じである可能性が考えられる。

さて、本稿で問題とする五部僧衣別色説であるが、この箇所については、(1) 『經律異相』卷十六所引の「遺教三昧下卷」、(2) 唐代の定賓『四分律疏飾宗義記』卷三本と大覺『四分律行事鈔批』卷一に引かれる「遺教三昧經五部僧分別服飾品」、(3) 『惟教三昧經』の「五部僧服色品」のいずれもが、三者三樣の、少しずつ異なる文章を示している。まず、それらを掲示しておこう。なお、比較のため、(4)『大比丘三千威儀』の關連箇所も擧げておこう。『大比丘三千威儀』は後漢・安世高譯として傳えられるが、實際には安世高譯ではあり得ず、鳩摩羅什譯『十誦律』と相前後する時期（即ち 410 年前後の頃）の成立と推定されている[19]。なお『大比丘三千威儀』の該當箇所は、その前後の記事と脈絡が全くないことから、これを同テキストのオリジナルの説と考えることは殆ど無理である。つまり『大比丘三千威儀』の五部僧衣別色説は、何か他の文獻から引き寫されたものと考えて間違いない。言い換えれば、『大比丘三千威儀』には、中國編輯經典としての性格を認めることができるのである。

(1)『經律異相』卷一六引「遺教三昧經下卷」

佛在時衆僧被服、唯著純眞死人雜衣弊帛。自後起比丘羅旬踰、每行分衞、輒飢空還。佛知其宿行、使衆僧分律爲五部、服色亦五種、令其日隨一部中行、遂制儀則、各擧所長、名其服色。[1]薩和多部、博通敏達、導以法化、應著皂袈裟。迦葉維部、精勤勇決 [2]、攝護衆生、應著木蘭袈裟。彌沙塞部、禪思入微、究暢玄幽[3]、應著青袈裟。摩訶僧耆[4]部、勤學衆經、敷説義理、應著黃袈裟。自爾已後、便大得食。何以故。是羅旬踰、前世無德之所致也。阿難問佛言。羅旬踰前世無德、云何得作沙門。佛言。此羅旬踰宿世爲賢者子、作人

---

[15] 小野玄妙「梁莊嚴寺寶唱の翻梵語と飛烏寺信行の梵語集」、『佛典研究』第三卷二十二號、1931 年、pp. 1-4. 同「晉末宋初の入竺僧智猛と曇無竭の行記について」、『ピタカ』第四卷五月號、1936 年、pp. 35-43 (特に p.36)。

[16] 『翻梵語』により、本經上下二卷のうち、上卷には「三般師」（T54, 1000a）、「三般具足戒」（1003c）、「三般衣」（1052b）、「迦羅越家」（1041c）といった單語が、下卷には「阿拔沙門」「阿練兒」（1000b）、「薩羅國」（1037c ）という單語が用いられていたことが窺い知られる。以上のうち、「三般具足戒」は失譯『大愛道比丘尼經』（T24, 952c）にもみえる。三般は upasaṃ √pad に由來する音寫か。

[17] 落合俊典「初期譯經と毘羅三昧經」（『七寺古逸經典研究叢書第一卷』、東京：大東出版社、1994 年）、pp. 337-342「國立中央圖書館（台北）藏『惟務三昧經』攷」。落合氏の指摘どおり、寫本には目録に記される「惟務」ではなく、「惟教」とある。

[18] 次の寫眞版を參照した。李清志編『敦煌卷子』、台北：石門圖書公司、1976 年、 p. 1209-1219 「一二九、惟教（務）三昧」。『敦煌寶藏』136 卷、pp. 626-636 「散〇三九四號、惟教（務）三昧」。

[19] 平川彰『平川彰著作集第 9 卷 律藏の研究 I』、東京：春秋社、1999 年〔初版は 1960 年〕、pp. 200-203. Lin Li-kouang (林藜光), *L'aide-mémoire de la vraie loi (Saddharma-smṛtyupasthāna- sūtra)*, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1949, p. 80 n. 1 も安世高譯を疑い、四～五世紀の成立と想定する。

嫉妬、見沙門來分衞、輒逆閉[5]門戸言。大人不在。沙門復至餘家、復牽餘家門戸、閉之亦言。大人不在。故今分衞不能得[6]。適見他人布施飲食、歡喜行會、便復念言。我亦欲作沙門。故今窮困如是[7]。（T53, 85a, cf. 863c）

[1]「名其服色」と「薩和多部」の間に、明本のみ「曇無屈多迦部、通達理味、開導利益、表發殊勝、應著赤袈裟」を有す。[2]「決」（麗本、金本）、「快」（磧砂）。大正藏の「快」は「決」の誤り。中華大藏經校勘（Vol. 52, p. 926a）によれば、資本（南宋思溪資福寺本）以下「快」に作る本あり。[3]「玄幽」（麗本）、「幽玄」（宋元明宮本）。[4]「耆」（麗本）、「祇」（宋元明宮本）。[5]「閉」（麗本）、なし（宋元明宮本）。[6]「得」（麗本）、「得通」（宋元明宮本）。[7]「是」（麗本）、「此」（宋元明宮本）

※以上、宋元明本は大正藏の校勘に從う。

佛がこの世におられたとき、僧たちは身につけるものとして純眞の（雜色でない服）や死人の（服や）雜多な衣や破れた服を着ていた。その後、羅旬踰という比丘が出て（？）[20]、乞食を行なうごとにいつも鉢を空にしたまま腹をすかせて歸ってきた。佛は彼の過去世の行爲を知り、僧たちを五部に分け、衣服の色も五種とし、彼（羅旬踰）を一日ずついずれか一部の僧に同行させた。こうして規則が制せられ、それぞれの長所をあげて、それを僧衣の色に表わした。（すなわち）薩婆多部は（諸事に）廣く鋭敏に精通し、それにより教化の先頭に立つから、黒い衣を着るべきである。迦葉維部は、勇猛果敢に精励し、衆生を統制守護するから、木蓮色の衣を着るべきである。彌沙塞部は、禅定によって霊妙微細な状態に入り、奥深い秘密の境地を窮め明らかにするから、青い衣を着るべきである。摩訶僧祇部は諸經をしっかりと學習し、眞實の意味を教え廣めるから、黄色の衣を着るべきである。これ以後、（羅旬踰は）大いに食を得ることができるようになった。それは何故か。羅旬踰なる者は、前世に福德を積まなかったことにより（現況を）招いたのである。阿難が佛に問うた。羅旬踰は前世で福德がなかったのに、どうして沙門になることができたのでしょうか、と。佛が言った。この羅旬踰は、過去世において賢者の息子だったことがあったが、彼は他人に嫉妬を起こし、沙門が乞食に來るのを見ると、いつも先に家の扉を閉めて、「誰もいない！」と言い、さらに沙門がよその家に行くと、またよその家の扉をひいて閉めて、「誰もいない！」と言った。だから今は乞食しても得ることができないのだ。たまたま他人が（沙門に）食べ物や飲み物を布施して喜びを感じ齋會を行なう（？）[21]のを見るや、「私も沙門になりたいものだ」と思った。だから今は（沙門とはなったが）このように困窮しているのだ。

(2)唐の定賓と大覺の引く「遺教三昧經五部僧分別服飾品」

佛在世時、有比丘羅旬、每行分衞、輒飢空還。佛知宿行、欲現殃過[1]并正明戒[2]、佛使衆僧分爲五部、著五色衣、令其日隨一部乞食。於是隨其制儀[3]、至於度世後、立[4]號稱各各奉[5]其所著服色。薩婆多部者、博通敏達、智導法化、應著絳袈裟。曇無德部者、奉執重戒、斷當法律、應著皂袈裟。迦葉惟部者、精勤勇決、救護衆生、應著木蘭袈裟。彌沙塞部、禪思入微、究暢幽玄、應著青袈裟。摩訶僧耆部、勤學衆經、敷演義理、應著黄袈裟。佛因羅旬乞食不得、使諸比丘知有報應、還分五部、使日隨一一部求食、即皆不得、乃至五部隨者並然。佛令羅旬寺内灑掃、餘人請食。於一日中、不作其事。舍利弗爲其請食、在道遂翻鉢中食盡、内不得食、遂云。吾既薄福、何須久住、遂飡沙飲水、而入涅槃」（四分律疏飾宗義記卷三本 Z1.1.66.1, 36d-37a;　四分律鈔批卷一 Z1.1.67.2, 114c）

[1]「過」は「福」の誤りか。[2]「并正明戒」（諸本）。Cf.『惟教三昧經』對應箇所は「奕世明戒」、『大比丘三千威儀』は「示後世明戒故」。[3]「制儀」（定賓）、「戒儀」（大覺）。[4]「後立」（定賓）、なし（大覺）。[5]「立號稱名、各擧其所著服色」と讀むべきか。

佛がこの世におられたとき、羅旬踰という比丘がいた。彼は、乞食を行なうごとにいつも鉢を空にしたまま腹をすかせて歸ってきた。佛は彼の過去世の行爲を知り、罪過（と福德？）をはっきりさせ、また正しく戒を明らか（？）[22]にしようと思い、佛は[23]僧たちを五部にわけ、（それぞれ異なる）五色の僧衣を着る

[20] 筆者には「起」の意味がうまく理解できていない。

[21]「行會」の意味は未詳。ちなみに『惟教三昧經』の對應箇所は「行食之」。

[22]「并正明戒」をこのように譯したが、校勘に示したように、原文に問題があるかもしれない。

ようにさせ、彼（羅旬踰）に一日ずついずれか一部に隨行して乞食させた。こうして彼に從って規則を定め、佛滅度の後になって、それぞれ着ている僧衣の色を示して名とするようになった。薩婆多部は（諸事に）廣く鋭敏に精通し、智慧によって教化の先頭に立つから、赤い衣を着るべきである。曇無徳部は、重い戒律を遵守し、規則（からの違反）を判斷決定するから、黒い衣を着るべきである。迦葉維部は、勇猛果敢に精励し、衆生を統制守護するから、木蓮色の衣を着るべきである。彌沙塞部は、禅定によって霊妙微細な状態に入り、奥深い秘密の境地を窮め明らかにするから、青い衣を着るべきである。摩訶僧祇部は諸經をしっかりと學習し、眞實の意味を教え廣めるから、黄色の衣を着るべきである。佛は羅旬踰が乞食しても食を得られなかったことによって、比丘たちにそれが因果應報であることを知らせて、再び（？）五部に分け、一日ずつそれぞれの部に隨行して食を求めさせると、だれも（食を）得ることができず、五部すべてが同様であった。佛は羅旬（踰）には寺の中を掃除させ、他の人々には食を求めさせた。ある日（羅旬踰は）終日仕事をしなかった。舍利弗は彼の爲に食を求めたところ、道すがら鉢をひっくりかえして食べものはなくなり、寺の中で（羅旬踰は）食べることができなかった。こうして、「私は福徳が薄いのであるから、ずっと生きていても仕方がない」と言い、結局、砂を食べ水を飲んで涅槃に入った。

さて、以上二つの引用を比較すると、同一經典でありながら、大きく三點ほど相違している。第一に、(1) によれば、羅旬踰は結局は食を得ることができたことになっているが、(2) によれば、羅旬踰は最後まで食を得られず、福徳の薄さを悲觀して砂を食らって死んだ話となっている。なお、因果應報の結果としてそれまで食を得られなかった比丘が五種類の衣を交互に着れば食を得られるようになるのは何故か、その理屈が私にはうまく理解できない。ここになんらかの飛躍があるように思われるがどうであろうか。第二に、(2) では五部に分派したのは佛の在世時であるが、各部の名稱と僧衣の色が定まったのは佛の涅槃後とされている。このような區別は (1) には明示されていない。第三に、(1) では五部と言いながらも、麗本・宋本・元本の段階では四部の名のみが列擧されるにすぎず、明本に至り始めて曇無屈多迦部への引用が加わる。しかしこれが本來の讀みを傳えるものか、後代の修正かは慎重に檢討すべきである。これについては以下に (4)『大比丘三千威儀』と共に論じることとする。

次に、同經の敦煌寫本は次のとおりである。

(3)『惟教三昧經』の關連箇所[24]

五部僧服飾品第五。昔佛在世時、衆僧被服、唯着純眞死人雜帛。自後起比丘羅旬喩、每行分衞、輙空而還。佛知其宿行、欲現殃福奕世明戒、佛使衆僧分爲爲[1]五部、着五色袈裟、令日隨一部中行。於是遂相制儀、至於度世後、立號稱名、各擧所長名服。薩和多部、博通敏達、導利法化、應着絳袈裟。曇无徳部、奉執重戒、斷當法律、應着皂袈裟。迦葉惟部、精勤勇惠、救護衆生、應着蘭袈裟。彌沙翼部、禪思入微、究暢玄幽、應着青袈裟。摩訶僧耆部、懃學衆經、敷演儀理、應著黄袈裟。（……中略……）

佛言。今我在世、所以分比丘僧爲五部者、有沙門名羅旬喩、常行分衞、還輙空不能得食、遂尓至困、不能自諧。用是故分爲五部、各異服飾色、然後羅旬喩日隨一部行分衞、至日中皆空還不得食、五部悉如是。羅旬喩止不行、皆更大得飯食。何以故。是羅旬喩、前世无功徳所致。阿難問佛言。羅旬喩前世无功徳、云何得作沙門。佛言。此羅旬喩前世爲賢者子、作人妬嫉、見沙門來分衞、輙迎閉門言。大人不在。沙門復到餘家、復牽餘家門戸、閉之復言。大人不在。用是故今分衞不能得。這[2]見他作施食、便歡喜行食之、見衆沙門着前食、便復言。我亦當作沙門、當復着前食。用是故今得作沙門。沙門用是故便行分衞不能得食、

[23] 主語は直前に既に示されているから、この「佛」は衍字か。ちなみに以下にみる (3) の對應箇所も同様である。
[24] 録文は落合氏の先行研究（注 17）を參照したが、筆者の判斷で一部改めた箇所がある。

窮困如是。（……以下省略……）

[1] 後の「爲」は衍字。[2]「這」は「適」の誤りか。

――和訳は省略

以上のうち、「（……中略……）」とした箇所では五十八行に及ぶ文字を省略した。内容については一見して分かるように、(1) (2) と相違する點がある。第一に、敦煌寫本の讀みは概ね(2)よりも(1)に近い。また、羅旬踰が砂を食べて般涅槃するという(2) の筋書きは (1) (3) には見られない。しかし一方で、曇無徳部の説明など (2) (3) が合致する箇所もある。五部の名稱と僧衣の色が定まったのは佛の涅槃後とされている點も (2) と (3) が一致する。第二に、(1) (2) では一連の文章として引用されていたものが、(3) では大きく離れた二つの箇所の記事ということになる。これほど大きく異なる讀みを示す寫本と佚文の關係については、早急に結論を下すことはできないため、今は五部僧衣別色説のみに限って原文を掲げるにとどめる。

(4)『大比丘三千威儀經』卷下

薩和多部者、博通敏智、導[1]利法化、應著絳袈裟。曇無徳部者、奉執重戒、斷當法律、應著皂袈裟。迦葉維部者、精勤勇決、拯[2]護衆生、應著木蘭袈裟。彌沙塞部、禪思入微、究暢玄幽[3]、應著青袈裟。摩訶僧[4]部者、勤學衆經、敷演義理、應著黄袈裟。昔佛在此時、衆被服唯[5]純直不衣雜白。自後起比丘羅旬踰、每行分衞、輙飢空還。佛知其宿罪、欲視殃福示後世明戒故、衆僧分爲五部、著五色袈裟。於是遂相承制、直至佛度世後、立號稱名擧取長、名其被色。（T24, 925c-926a）

[1] 導（麗本）、道（宋元明本、宮本）。[2] 拯（麗本、宋元明本）、承（宮本）。[3]「玄幽」（麗本）、「幽玄」（宋元明本）。[4]「摩訶僧」（麗本）、「摩訶僧祇」（宋元明本）。[5] 唯（麗本）、惟（宋元明本、宮本）。

※以上校勘は大正藏に從う。

[25]薩婆多部は（諸事に）廣く鋭敏に精通し、巧みに教化の先頭に立つから、赤い衣を着るべきである。曇無徳部は、重い戒律を遵守し、規則（からの違反）を判斷決定するから、黒い衣を着るべきである。迦葉維部は、勇猛果敢に精励し、衆生を統制守護するから、木蓮色の衣を着るべきである。彌沙塞部は、禅定によって霊妙微細な状態に入り、奥深い秘密の境地を窮め明らかにするから、青い衣を着るべきである。摩訶僧祇部は諸經をしっかりと學習し、眞實の意味を教え廣めるから、黄色の衣を着るべきである。佛はこの（世）におられたとき、僧たちが身につけるものは（色に）混じり氣のないさっぱりとしたものであり、雜多（な服や破れた）服を着てはいなかった[26]。その後、羅旬踰という比丘が出て（？）、乞食を行なうごとにいつも鉢を空にしたまま腹をすかせて歸ってきた。佛は彼の過去世の行爲を知り、福徳と災禍を見せて後の世にはっきりと戒めを示そうとしたので、僧たちを五部に分けて、（それぞれ異なる）五色の袈裟を着させた。こうして結局、この制度をうけ繼ぎ、佛滅度の後には、長所をあげて名前とし、それを服の色にあらわした。

以上の一節は、既に述べたように、『大比丘三千威儀』の中では前後の脈絡を缺いており、他の文獻からの引き寫しと考えるべき箇所である。このことは、『大比丘三千威儀』の當該

[25] この一段には佛譯がある。 Lin, *op. cit.* (*supra* n. 19), pp. 80-81.

[26] Lin, *loc. cit.*, ". . . la literie et les vêtements des moines étaient seulement [de couleur] pure et simple (*tch'ouen-tche*); les moines ne portaient point de vêtements de couleurs diverses (*tsa*, **vicitra*) ni de couleur blanche (*po*, **avadāta*)." つまり Lin 氏は「雜白」を雜色と白色のことであると理解している。しかし對應する表現が (1)『經律異相』佚文に「唯著純眞死人雜衣弊帛」、(3)『惟教三昧經に「唯着純眞雜帛」であるのを考慮するならば、(4)『大比丘三千威儀』の「唯純直不衣雜白」』は「唯純眞死衣雜帛」の誤りであるまいか。まず、「雜白」は「雜帛」と意味的に同じと讀むべきである。そうなると、(4) の「不衣」を着ない（動詞の否定）という意味に理解すると、(1) (2) と (4) とでは意味が逆になってしまう。いずれも同じ意味であるとするならば、字形から推測して「不」は「死」の誤りと考えるのが最も單純な解決法である。

箇所の前後を讀めば誰でも納得できるであろう。

本經を上記の『遺教三昧經』(1) (2) (3) と比較してみると、(4) の曇無徳部の記述中の「奉執重戒、斷當法律」という表現は、(2) (3)とは一致するが、(1) の明本の讀みとは相違する。さらに同じ表現は後述する『舍利弗問經』の對應箇所では「通達理味、開導利益、表發殊勝」となっており字句が異なる。それゆえ『大比丘三千威儀』の當該箇所は、『舍利弗問經』ではなく、『遺教三昧經』を下敷きにしている可能性が高い[27]。その場合、(1) の明本の讀みは後代の加筆であって本來の讀みではないと考えることができる。つまり、(1) は、(2) と同じように、本來は「薩和多部、博通敏達、導以法化、應著絳袈裟。曇無徳部、奉執重戒、斷當法律、應著皂袈裟」とあったうちの下線部が脱落した形で麗本・宋本等として傳承され、その後、『舍利弗問經』との關連を意識した撰者により明本の讀みが新たに作られたと推測することは、十分に可能であろう。

本節の最後に、羅旬踰という譯語に觸れておきたい。これは他の經典には見られない特徴的な音譯のごとくであり、原語が何であったかについてもよく分かっていない。既に望月氏の先行研究に指摘されているように、羅旬踰に關わる經典としては『羅旬踰經』も存在した。この經典は現存しないが、『經律異相』卷十六において『遺教三昧經』の直前に「羅旬踰乞食不得思惟結解食土入泥洹」という題名で比較的長文の斷片が引用され、末尾に「出羅旬踰經」と注記されている（T53, 84b-85a）。これによれば、羅旬踰は佛在世時の比丘であり、惟衞佛の時代に吝嗇の情から沙門の乞食に應ぜず、かわりに沙を食わせようとしたために、因果應報の理によって現世でどんなに乞食しても全く食を得ることができず、結局、土を食して般涅槃したという。私見によればこの話には疑經的要素は見あたらず、それ故、インド起源の話と考えて問題ないと思われる。『遺教三昧經』との異同として特に注目すべきは、羅旬踰の乞食活動に關する次の一節である。

時五部僧毎出分衞、而羅旬踰所在之部、以空鉢還。(T53, 84c1-2)

ここでは五部派の存在が前提されているが、五部派の衣の色については全く言及がない。同様に他の箇所にも衣色は言及されていない。つまり『羅旬踰經』と『遺教三昧經』は宿世の吝嗇により現世において食に窮した沙門の話として大筋が共通するものの、五部僧衣別色説の有無において大きく異なる。

羅旬踰の原語が何かについては、呉・支謙譯『撰集百縁經』卷十・諸縁品の「梨軍支比丘縁」（T4, 251b-252b）における梨軍支（Skt. Lekuñcika, *Avadānaśataka* no. 94）と關係する可能性が先行研究で指摘されている[28]。この指摘に從って『羅旬踰經』との共通性を考えてみると、もちろん詳細には異なる點も多いのであるが、梨軍支もまた乞食しても食を得ることが困難であった沙門であり、最終的には砂を食して涅槃した（飡沙飲水、即入涅槃。T4, 252a27）とされている。「飡沙飲水」という特徴的な表現は、上述の『羅旬踰經』の「食土」ともつながるが、もうひとつ (2) 定賓と大覺の引く『遺教三昧經』にはそのままの表現がみ

[27] 同様に、(4)の「欲視殃福、示後世明戒故」は、(2)の「欲現殃過（福？）并正明戒」、(3)の「欲現殃福、奕世明戒」と對應するが、『舍利弗問經』には對應語句がない。この點からも『遺教三昧經』→『大比丘三千威儀』という成立順序を想定可能であろう。なお、可能性としては、『大比丘三千威儀』が現存しない未知の文獻に書かれていた五部僧衣別色説にもとづいて成立した可能性も否定できないが、安易な想定を増やすことなく、現存資料および目録情報から考える限り、そのような想定をするよりも、『遺教三昧經』を材料とする可能性を考えるほうが健全である。

[28] Lin, *op. cit*, pp. 278-290: Appendice IV. Sur le moine Lo-siun-yu.

える。さらにいえば、「梨軍支比丘縁」には、あるとき梨軍支は佛塔のまわりを掃除したところ食を得ることができたこと[29]によるストーリー展開がみられるのであるが、この乞食の成否と掃除の關係は『遺教三昧經』の (2) の話の「佛令羅旬寺内灑」以下と類似性が認められる。以上を考慮するならば、『遺教三昧經』とりわけ佚文 (2) には「梨軍支比丘縁」との何らかの關連を認めるべきであろう。なお、『遺教三昧經』の三傳承 (1) (2) (3) の相違を如何に理解すべきかは大きな問題である。たとえば同經に増廣發展を認めるべきどうかについては今後さらなる研究を要するであろう。さらに、羅旬踰という音譯は、梨軍支の原語である Skt. Lekuñcika にも、それに相當するパーリ語表記 Lakuṇṭaka にもぴったりと對應しない點に問題が殘る。

第四節　失譯『舍利弗問經』

次に、五部派の衣の色に觸れるもう一つの漢譯經典である『舍利弗問經』の檢討にすすみたい。從來インド成立と考えられてきた文獻の中で五部僧衣別色説を記すのは、『舍利弗問經』と『大比丘三千威儀』のみである。ただし後者における問題の箇所は中國における編輯の産物と考えられることは既に指摘した。したがって、五部僧衣別色説をインド起源の説と考えるべきかどうかは、ひとえに『舍利弗問經』が純然たる翻譯かどうかにかかってくる。

最初にこの經典の全般的な特徴をみておく。本經は失譯として今に傳わる。成立年代は一般に東晉時代として扱われてきた。なお本經を東晉失譯とするのは『開元釋教録』及びそれ以降である。これ以前の經録情報としては『歴代三寶紀』卷十四の小乘毘尼失譯録に「舍利弗問經一卷」（T49, 119）とあり[30]、以後、『靜泰録』にて紙數が「十一紙」と表示される（T55, 188a）。これは大正藏三頁餘りの現行本とほぼ一致する。

木版大藏經諸本よりも古い本經の傳承としては、聖護藏の景雲經（神護景雲 =767-770 年）[31]および房山石經の唐刻本[32]が存在する。敦煌寫本は知られていない。

本經は、如是我聞から始まる簡單な導入部のあと、佛弟子としての僧の行爲に關する舍利弗の質問に佛が答える體裁をとり、問答は「舍利弗（白佛）言。……佛言。……」という形式で十六回繰り返される。これが經の本體となる。そして末尾に「文殊師利白佛言。……佛言。……」という形式が一回だけ登場し[33]、つづいて問者の明示されない問答が一回おこなわれ、出家者における孝と佛恩の關係をめぐり論述を行なった後、流通分として經名の解説等がなされ、終了する。

從來の研究において、本經は摩訶僧祇部（大衆部）の立場から論述されたものであるとされ、主にインドの部派分裂に關する最も初期の資料の一つとして價値を認められ、積極的に活用されてきた。本經を用いた主要な部派佛教研究としては、宮本正尊、林黎光、A. バロー、

---

[29] 「……而行乞食亦不獲得、便自悔責、入其塔中、見少坌汚、即便掃灑。時到乞食、即便豐足。心懷歡喜、白衆僧言。從今以往衆僧塔寺聽我掃灑。所以然者、由掃灑故、乞食得飽。僧即聽許、常令掃灑」（T4, 251c）。

[30] 平川彰（『平川彰著作集第 9 卷 律藏の研究 I』、東京：春秋社、1999 年、p. 278）は『出三藏記集』卷四の僧祐未見の失譯經中の「舍利弗問暑（三本は署）經」（T55, 33a）を本經への言及とみなす。その可能性は少なくないであろう。

[31] 『正倉院聖護藏一切經目録』卷上、景雲經 133 號（昭和法寶總目録第一卷 960a）。

[32] 中國佛教協会・中國佛教圖書文物館編『房山石經（隋唐刻經）』第三冊、華夏出版社、pp. 630-631, 326 號「佛説舍利弗問經」。本經の嚴密な刻經年代は不明。

[33] 本經に文殊師利が登場することの意味については後述する。

É. ラモート、平川彰、塚本啓祥、静谷正雄、J. J. ナティアと Ch. S. プレビシュ、佐々木閑などの研究がある[34]。ただ注意しておきたいが、以上の研究のうち平川彰を除いて他はすべてほぼ同一の箇所に集中して本經を研究したものである。この經典には他の資料に同定することが困難な話や固有名詞が少なくないが、經典全體としてみれば、未研究の箇所が多い。

『舍利弗問經』は内容的な一貫性に乏しく、雜多な寄せ集めのような印象を與える[35]。首尾一貫したストーリーを有するテキストとして讀もうとすると、かえって矛盾をきたすような箇所もある。しかしながら、從來の研究は、望月信亨の研究を除けばみな例外なく、本經を純粹なる翻譯文獻とみなしてきた。恐らくその理由は、本經に説かれる部派佛教の記事がインド佛教史の資料として信頼に足るものであり、そのような記事を含む經典は、翻譯か疑經かの二分法に從う限り、疑經ではなく翻譯文獻であるということになるからである。しかし今、翻譯か疑經かの二分法を捨てて、純粹なる翻譯文獻か、中國で編輯が加えられた翻譯文獻か、それとも中國文化固有の要素を含む疑經かの三分類法をとるならばどうであろうか。

本經には、小乘摩訶僧祇部の文獻の純然たる翻譯であることを疑わしめる要素が複數ある。第一に、本經には大乘の影響がみられる。たとえば本經末尾には「文殊菩薩」が登場し、佛と問答する箇所がある（T24, 902c24）。文殊は大乘特有の菩薩と考えられるから、ここには大乘の影響が認められる[36]。さらに、分若多羅なる人物が具足戒の受戒を目連に求めた話があり、そこでは受戒にあたって懺悔を徹底することと共に受戒が成立するように「諸佛」に願う文言[37]が認められる。「諸佛」が過去佛ではなく十方諸佛を意味するなら、これも大乘的である。第二に、同じ話の中で受戒を求めた地として「巴連弗邑天王精舍」（902b6）という固有名詞が言及されている[38]。マガダ國の都パータリプトラに天王精舍という寺が存在したことは、法顯のもたらした經典の翻譯記録である次の記録にのみ特徴的な語である。

・撰者不詳「摩訶僧祇律私記」（『摩訶僧祇律』卷四〇附 T22, 548ab）
・僧祐「新集律來漢地四部記録」に引く「（摩訶僧祇）律後記」（『出三藏記集』卷三 T55, 20c-21a）[39]
・「六卷泥洹經後記」（『出三藏記集』卷八 T55, 60b）

これらによれば、法顯が『摩訶僧祇律』の梵本を入手した場所こそ天王精舍なのであった。それゆえ、この寺名は法顯によって初めて中國にもたらされた情報と考えてよい。また第三

---

[34] 宮本正尊『大乘と小乘』、東京：八雲書店、1944 年、pp. 268-271. Lin, *op. cit.* (*supra* n. 19), p. 81-83, pp. 295-302. André Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Paris: EFEO, 1955 (esp. p. 17). Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain: Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 1976 [初版は 1958 年], pp. 188-190, 310, 427-429, 593-594; id., *History of Indian Buddhism*, Louvain: Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 1988 (translated by Sara Webb-Boin under the supervision of Jean Dantinne), pp. 171-173, 283, 389-391, 536-537. 平川彰『律藏の研究 I』(*supra* n. 30) pp. 278-279. 塚本啓祥『改訂増補初期佛教教団史の研究――部派の形成に關する文化史的考察』、東京：山喜房佛書林、1980 年〔初版は 1961 年〕。静谷正雄『小乘佛教史の研究――部派佛教の成立と變遷』、京都：百華苑、1978 年。 Nattier, Janice J., and Prebish, Charles S., "Mahāsāṅghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism" *History of Religions* 16/3, 1977, pp. 237-272. 平川彰『平川彰著作集第 14 卷 二百五十戒の研究 I』、東京：春秋社、1993 年、pp. 38-43. 佐々木閑『インド佛教變移論』、東京：大藏出版、2000 年, pp. 261-274.

[35] 平川『律藏の研究 I』p. 278. 佐々木『インド佛教變移論』 p. 262.

[36] 平川『二百五十戒の研究 I』 p. 40. 文殊師利を阿含經や部派佛教の論書には現われない純粹に大乘の菩薩と見るべきことについては同氏「大乘佛教の興起と文殊菩薩」（『平川彰著作集第 6 卷 初期大乘と法華思想』、春秋社、1989 年）p. 48 を參照。

[37] 「分若多羅言。云何得知妨障已滅。云何得知我受得戒。仰願諸佛、加我威神、令我罪滅得見得戒之相」(T24, 902b)。

[38] この點も既に平川氏（『二百五十戒の研究 I』 p. 40）に指摘されているが、特に詳述されていない。

[39] 「摩訶僧祇律私記」の成立年代は不明。ただし、その内容と表現は僧祐の引く「（摩訶僧祇）律後記」と一致する點が多いから、「摩訶僧祇律私記」は翻譯直後のものか、その頃の情報を忠實に反映するものと考えられる。

に、近年、部派分裂に關して綿密で説得力に富む研究を發表した佐々木閑は、大衆部文獻としての『舍利弗問經』に分析を加えた結果として、「『舍利弗問經』は間違いなく大衆部の文獻でありながら、そこに上座部の傳承が混入している可能性がある」と結論している[40]。以上三點を指摘したが、これらの事柄をどう理解したらよいであろうか。可能性は二つであろう。すなわち、本經における異質の要素はインドの原典に既に存在したものをそのまま翻譯した結果にすぎないのか[41]、あるいは、本經を翻譯する際に同時に何らかの編輯が行なわれた結果かである。上記三點について言えば、二つの可能性のいずれかに限定してしまうのはむしろ危險であろうが、筆者は、さらにもうひとつ別の箇所に注目することによって、本經を純然たる翻譯經典とみなすべきでない根據を示せるのではないかと考えている。その根據とは本經に説かれる五部僧衣別色説である。以下にこの點を檢討する。

本經における舍利弗と佛の間の二番目の問答として、佛の定めた戒律には同じ事柄に關しても規則が嚴格な場合と緩やかな場合があるが、後代の修行者はこの點で戒をどのように保つべきかと舍利弗が問うたのに對して、佛が授記という形で未來を豫言しながら質問に答える體裁のもとに、いわゆる根本分裂と枝末分裂の様子を説く。やや詳しく説明しておくと、マウリヤ朝アショーカ王（孔雀輸柯王）の孫にあたるプシュヤミトラ王（弗沙蜜多羅 Puṣyamitra）の時代に佛教が排斥されたことを説き、續いて佛教教團が二派に分裂し、投票によって舊來の主流派が多數としての摩訶僧祇部となり、それに反對する新たな少數派が上座部となったこと――これは一般的理解と大きく異なる――を述べる[42]。それに引き續いて、部派が更に細分された様子を記す。すなわち根本の二部派のうち上座部についていえば、佛の滅度後三百年中に薩婆多部と犢子部に分裂し、犢子部はその後さらに、四部（曇摩尉多別迦部・跋陀羅耶尼部・沙摩帝部・沙那利迦部）[43]を分出する。一方の薩婆多部は彌沙塞部を分出し、（薩婆多部の？/彌沙塞部の？）目揵羅優婆提舍部が二部（曇無屈多迦部・蘇婆利師部）を分出する。上座部からはさらに二部（迦葉維部・修多蘭婆提那部）が分出する。さらに佛滅後四百年中には、上座部からさらに僧伽蘭提迦部が分出する。他方、根本分裂時の二部派のもう一方である摩訶僧祇部は、佛滅後二百年中に五部（鞞婆訶羅部・盧迦尉多羅部・拘拘羅部・婆収婁多柯部・鉢羅若帝婆耶那部）が分出し、さらに三百年中に同じ五部より三部（摩訶提婆部・質多羅部・末多利部）が分出するという。以上、根本二部派と二十部派の合計二十二部派の分裂状況が具體的名稱ととも示される。以上の分派状況で示される最も遅い年代は佛滅後の「四百年中」である。これは既に先行研究で想定されているように、第四

---

[40] 佐々木前掲書 p. 274.

[41] インドの聲聞乘文獻に大乘的要素が見られることは一般にあり得る現象ではある。大衆部文獻における大乘の影響を指摘する研究として、たとえば次を參照。『平川彰著作集第 3 卷 初期大乘佛教の研究 I』、東京：春秋社、1989 年、pp. 56-63 「大衆部所屬の沙彌戒註の大乘説」。

[42] 摩訶僧祇部と上座部に二分した時代がいつかについては經典内部に明確な記述がない。經典のストーリーを一貫したものと解釋する立場に立てば、この記事はプシュヤミトラ王の時代かそれ以降となり、根本分裂の年代として一般に想定されるアショーカ王の時代ではあり得ないことになる。先行諸研究のうち佐々木前掲書 p. 267 は疑問を呈しながらもこの方向で理解しようとする。一方、他の多數の資料との齟齬を回避しようとして、『舍利弗問經』における根本分裂もアショーカ王の時代のことと想定する研究もある。その例として、平川彰「佛滅年代論」(『平川彰著作集第 2 卷 原始佛教とアビダルマ佛教』、東京：春秋社、1991 年、p. 55）がある。なお同じ問題は塚本前掲書 pp. 44-45 にも論じられており、塚本氏は諸資料間の佛滅年代の矛盾を回避するために『舍利弗問經』の當該一連の記事を「時間的經過を示すものとして配列された」のではなく、プシュヤミトラの破佛の記事と根本分裂の記事は別個であると主張する。もしそうであれば、我々はここにも本經における編輯の跡を見出すことができるのである。

[43] Cf. 静谷前掲書 pp. 173-174.

の百年中に、言い換えれば佛滅後四世紀の末までのうちに、という意味に解すことができる。

以上の根本分裂と枝末分裂の記述は既に綿密に檢討され分析されているので、その詳細は先行諸研究を參照されたい。本稿では新たに、上記の部派分裂記事の直後に記されている事柄について注意を向けてみたい。本經は二十二部派の名を出した後、その後の状況を次のように記す。

(5)『舍利弗問經』の五部僧衣別色説

如是衆多久後流傳、若是若非、唯餘五部、各舉所長、名其服色。＝【A 段】

摩訶僧祇部、勤學衆經、宣講眞義、以處本居中、應著黄衣。曇無屈多迦部、通達理味、開導利益、表發殊勝、應著赤[1]衣。薩婆多部、博通敏達、以導法化、應著皂[2]衣。迦葉維部、精勤勇猛、攝護衆生、應著木[3]蘭衣。彌沙塞部、禪[4]思入微、究暢幽密、應著青衣。＝【B 段】

是故羅旬喩比丘分衛、不能得食、後以五種律衣更互而[5]著、便大得食。何以故。是其前世執性多慳、見沙門來急閉門戸云。大人不在。見他布施歡喜攝念、發心願作沙門。是故今身雖得出家、窮弊如此。我法出家、純服弊帛及死人衣、因羅旬喩故、受種種衣也。＝【C 段】（T24, 900c）

[1]「赤」（麗本）、「赤色」（宋元明宮房本）。[2]「皂」を聖本のみ「白」に作る。[3] 房本のみ「木」なし。[4]「禪」（麗宋元明房本）、「玄」（宮本）、なし（聖本）。[5] 房本のみ「而」なし。　※房本は房山石經唐刻本を示す。それ以外の校勘は大正藏に從う。

[44]このように多くの部派が後に流布し、その中には正しい（派）も正しくない（派）もあるが、（上記の五部とは）別な五部のみが（殘り）、それぞれの長所をたたえ、それを僧衣の色に表わす。【A 段】

（すなわち）摩訶僧祇部は諸經をしっかりと學習し、眞實の意味を教え廣め、根本の立場に位置し中央に存在することにより、黄色の衣を着るべきである。曇無屈多迦部は、理論の妙味に精通し、衆生を利益に導き、すぐれた樣を表わすから、赤い衣を着るべきである。薩婆多部は（諸事に）廣く鋭敏に精通し、それにより教化の先頭に立つから、黒い衣を着るべきである。迦葉維部は、勇猛果敢に精励し、衆生を統制守護するから、木蓮色の衣を着るべきである。彌沙塞部は、禅定によって霊妙微細な状態に入り、奥深い秘密の境地を窮め明らかにするから、青い衣を着るべきである。【B 段】

かくして、羅旬喩比丘は（最初は）乞食を行なっても食を得ることができなかった〔或は：できない〕が、後に五種類の律（に定められた？）衣[45]をかわるがわる着るや、食をたくさん得るようになった〔或は：なる〕。それは何故か。彼は前世において吝嗇の性格甚だしく、沙門が（乞食に）やってくるのを見ると、家の戸をしめて「誰もいない！」と言い、他人が（沙門に）布施を行ない喜びを感じて心を統御するのを見て、（自分も）沙門になりたいという気持ちを起こした。かくして現今の身として出家はかなったけれども、このように困窮した。わが教えとして出家者は（色に）混じり氣のない服[46]や破れた服、死人の服（を着ていた）が、羅旬喩がきっかけとなって、樣々な衣を受け取るようになっている〔或は：受け取るようになる〕。【C 段】

以上、一連の記述を假に三段に區切って試譯してみたが、さて、本經のこの記述は、果たしてインド語の原典に基づいたものであろうか。【A 段】は、直前二十二部派と五部派の關係

---

[44] この一節には佛譯がある。Lin, *op. cit.* (*supra* n. 19), pp. 82-83.

[45]「律衣」という表現は管見の限り他に用例を見出し得ないが、五部の區別は律の相違であることが背景に想定されているのであろう。

[46]「純服」は、純を副詞、服を動詞と理解することも不可能ではない。Lin, *op. cit.*, p.82 “Les religieux (*pravrājaka*) de notre Dharma portaient [autrefois] uniquement de l’étoffe déchirée (*pi-po)* et des vêtements de morts.” は、そのような理解であろう。しかし一方で「純服」は、前注 26 において取り上げた (1)『經律異相』佚文と (3)『惟教三昧經』の「純眞」、(4)『大比丘三千威儀』の「純直」と同じ事柄を表わしていると解釋することも可能である。この解釋に立って「（色に）混じり氣のない服」と譯した。この場合「着る」を意味する動詞は省略されていることになる。

を示す重要な説明であるが、他の經典には類似のものを見出すことができない、本經特有の表現である。【B 段】は、本稿前節で確認した『遺教三昧經』『大比丘三千威儀』と内容的に共通する。しかし各部派の列擧順序の異なる點が注意される。【C 段】も『遺教三昧經』『大比丘三千威儀』と密接な關係にあることは一目瞭然である。

このうち、【A - B 段】は、二十二部派の成立以後、淘汰を經て、最終的に五部に収斂したことを、授記という形で述べている。それゆえ、部派情報にかんする本經一連の記述に一貫性を認めるならば、五部派の成立時期はどんなに早くとも佛滅後四世紀よりも後ということになる。このような情報は、他の諸資料が一致して五部派分裂の時期をアショーカ王の時代――すなわち佛滅後百年餘りの頃――とする點[47]とは大きく異なる。いま特に問題としたいのは五部派がそれぞれ別の色の僧衣を着用したとする點である。この説は、本經のほかには『遺教三昧經』と『大比丘三千威儀』のみに認められ、前者は疑經であり、後者は何らかの別な文獻――それは『遺教三昧經』である可能性が高い――からの引き寫しであることは既に前節で檢討したとおりである。

次に【C 段】に注目すると、そこには「羅旬喩」が登場する。それが前節に確認した「羅旬踰」と同一であることは疑いない。しかも【C 段】における羅旬喩への言及はいかにも唐突であり、省略的である。たとえば「窮弊如此」という表現であるが、『舍利弗問經』中には羅旬喩が困窮したことは、「不能得食」とある以外、どこにも記されず、本經の内部からは「窮弊如此」の意味をすっきりと理解することができない。したがって、【C 段】は、羅旬喩と五部僧衣別色説の典據としての羅旬踰の話を前提とした上で書かれていると考えねばならない。その話を十分な形で説く經典は何かといえば、やはり『遺教三昧經』以外には考えられないのではあるまいか[48]。つまり【C 段】は『遺教三昧經』を前提とすると理解するのが最も自然である。もしそうだとすれば、【C 段】はインド語原典からの翻譯ではなく、中國で付加された情報ということになる。

つとに望月信亨は、『舍利弗問經』のこの箇所において、摩訶僧祇部の立場を宣揚する本經が、同部派の中心たらんことを述べる論法として、【B 段】のなかで、「以處本居中、應著黄衣」すなわち摩訶僧祇部は中心の立場にあるから衣の色は黄色であるという説明をしている點[49]に着目し、これが五行説にもとづく中國的思考を反映している可能性が高いことを指摘した[50]。ほぼ同じことは Lin Li-kouang によっても別個に指摘されている[51]。筆者もこの説に賛同したい。興味深いことに、法雲（1088-1158）撰『翻譯名義集』卷四はこの箇所を引用し、それぞれの色を説明する際に、赤色衣を「南方の赤に非ず」といい、皂衣を「北方の黒に非ず」といい、青色衣を「東方の青に非ず」といい、黄色衣を「中方の色に非ず」と

---

[47] 五部派説は漢文資料に幾つかたどることができる。その典型は僧祐『出三藏記集』卷三の「新集律分爲五部記録」であるが、そこでは五部派の成立は佛滅後の「一百一十餘年後」のアショーカ王の時代とされ、『舍利弗問經』で想定される年代と大きく異なる。前注 4 に指摘した廬山慧遠の「廬山出修行方便禪經統序」は五部派の具體名を明記しないものの、五部の區別はアショーカ王時代の優波崛（ウパグプタ）に始まると言う。さらに、「摩訶僧祇律私記」（『摩訶僧祇律』卷末附）にも五部派の分裂の様子が五部派の具體的名前と共に記されるが、はやりアショーカ王の時代とされている。

[48] なお、『舍利弗問經』における羅旬踰の話が原型となって『羅旬踰經』『遺教三昧經』『大比丘三千威儀』の羅旬踰の話が作成されたとの想定には、設定年代、話の具体性、字句表現等から無理があろう。

[49] 摩訶僧祇部は『遺教三昧經』『大比丘三千威儀』『舍利弗問經』のいずれにおいても黄衣と結びつけられているが、その理由を「以處本居中」と説明するのは『舍利弗問經』のみである。

[50] 望月「五部律の衣色各別説と羅旬踰經」 p. 116.

[51] Lin, *L'Aide-Mémoire de la Vraie Loi*, p. 81 n. 2.

いって五行説との關係を敢えて否定している[52]。敢えて否定しなければならなかったのは、おそらく、五色僧衣説が中國の五行説を自づと連想せしめるからこそなのであろう。

『遺教三昧經』の説と『舍利弗問經』の説は全く同じというわけではない。第一に、前者の場合は、羅旬踰も五部派への分化も、釋迦牟尼の在世時代のこととして語られていた。一方『舍利弗問經』の場合は羅旬喩の年代が明確でない。もしこれを、經典自體のストーリーの流れに沿って、五部派への淘汰と同時か以後の比丘とすれば、佛在世時代の比丘ではありない。しかしそうなると、羅旬踰なる比丘の生存年代は、本經だけが全く別な傳承を示していることになる。逆に『舍利弗問經』の羅旬喩も佛在世時の比丘として語られていると解釋するならば[53]、【B 段】までの年代設定とは齟齬をきたし、その結果、【C 段】冒頭の「是故」が全く意味をなさなくなる。要するに、『舍利弗問經』の上に引用した部分の【A - B 段】と【C 段】には一貫性が認められないことになる。一貫性の缺如は、『舍利弗問經』を編纂した人々が、本經の核となる原典からの翻譯をもとに、そこに當時中國で知られていた關連情報として、衣の色に關する事柄を付加した結果であると想定するならば、諸々の事柄を比較的容易に説明することができる。

『遺教三昧經』と『舍利弗問經』の相違點はもうひとつある。それは五部派の列擧の仕方である。『舍利弗問經』が摩訶僧祇部の名を最初に掲げるのは同部中心主義の立場[54]を素直に反映すると考えられるが、問題は曇無屈多迦部（曇無徳部）と薩婆多部の衣の色が逆轉している。また、曇無屈多迦部を説明する字句が、『舍利弗問經』は「通達理味、開導利益、表發殊勝」、『遺教三昧經』および『大比丘三千威儀』は「奉執重戒、斷當法律」と異なる理由も不明である。これについては目下適切な答えを見出し得ない。

五部派の僧衣が異なるという説のインド起源を疑う人は古くからいた。その端的な事例として、唐・定賓『四分律疏飾宗義記』の見解を紹介しておきたい。彼は「遺教三昧經五部僧分別服飾品」を引用し、その直後の夾注で、同經が疑經であることを明言しながら『舍利弗問經』にもふれて次のようにいう。

> この經（『遺教三昧經』）は疑僞經である。『威儀經』下卷と『舍利弗問經』は、五種の僧服の色が大略この經と同じであるから、『舍利弗（問）經』も（眞經であることは）疑わしいのである。[55]

---

[52] T54, 1113bc.「木蘭色衣」には何も注解が加えられていない。なお、この箇所は「遺教三昧經下卷」からの引用となっているが、字句を檢討してみると、引かれている文章は『遺教三昧經』ではなく『舍利弗問經』を一部改變したものであることがわかる。

[53] この可能性をとるべきであろうと私は思う。なぜならば、「今身雖得出家、窮弊如此」の箇所において、羅旬喩の出家が「今身」すなわち佛と同時代の人物として語られているからである。未来の姿を「今身」と呼ぶことには無理があろう。「窮弊如此」が他經における羅旬踰の話を受けていると考えられることからも、羅旬踰の設定年代は釋迦牟尼佛の生前とみなすべきであろう。上掲【C 段】の翻譯において「なった〔或は：なる〕」等と表記したのは、設定されている羅旬喩の年代とのかかわりから二つの解釋の可能性を示した結果であるが、羅旬踰を釋尊と同時代と特定してよいならば〔〕内の別解は不要となる。

[54]『舍利弗問經』における摩訶僧祇部中心主義を端的に表わす一節として、本稿で注目した箇所の次に出る問答を參照――「舍利弗が言った。どうして如來の正しい教えは程なくしてこのように分散してしまうのでしょうか。本来の味が失われてからは、いったいどのように教えを保つべきでしょうか、と。佛が言った。摩訶僧祇（部）は、混じりもののない純粹な味があり、それ以外の諸部に對してはあたかも（水に）加えられた甘露のようなものである。神々がそれ（水の混入した甘露）を飲むときは、もっぱら甘露を飲んで水は捨ててしまうが、人間がそれを飲むと、甘露と水とが一緒に體に入って行くから、病を癒やす場合もあれば病になってしまう場合もある。（佛法を）讀誦する者も同様であり、智慧を十分にそなえた人は（取るべきものを）取り（捨てるべきものを）捨てることができるが、愚者たちにはそれらを區別することができない」（舍利弗言。如來正法、云何少時分散如是。既失本味、云何奉持。佛言。摩訶僧祇、其味純正、其餘部中如被添甘露。諸天飲之、但飲甘露、棄於水去。人間飲之、水露俱進、或時消疾、或時結病。其讀誦者亦復如是。多智慧人能取能捨、諸愚癡人不能分別。T24, 900c23-29）。

[55]「此經疑僞。威儀經下卷・舍利弗問經、五種服色大同此經、舍利弗經亦疑也」（Z1.1.66.1, 37a）。「威儀經下卷」は未詳である

『舍利弗問經』を疑經とする見解が經録等には全く無いにもかかわらず、僧衣の色に着目して定賓が上のように發言している點は傾聽に値する。

インドにおける僧侶の衣の色が部派ごとに相違したという説についしては、明確にこれを否定する見解もある。たとえば眞諦三藏（499-569）は部派の相違にかかわらず、インドにおける僧衣の色はすべて共通して赤い色であると言う[56]。また道宣は『釋門章服儀』において、僧衣の色は血のような黒みをおびた赤色であると説明し、「今の西域より來る梵僧が着ている衣はみなこの色である」[57]と言う。

結びにかえて

『舍利弗問經』をインド佛教史の資料として用いる從來の諸研究では問題とされてこなかったが、『舍利弗問經』のインド語原典に、五部派への記述があったかどうかは大きな疑問である。假に五部派が言及されていたとしても、その衣の色がそれぞれ異なっていたという記述と、その根拠となる羅旬喩（踰）の話への言及があったとは非常に考えにくい。つまり、本稿で注目した【B 段】と【C 段】は、中國における編輯作業の結果として疑經の一節から借用された可能性が考えられる。その場合、編輯者たちには、十八部派説ないし二十二部派説と、中國で既に廣く確立していた五部派説とを統一的に整理する必要があったのではないかと推測することが可能である。異なる傳承に一貫性を求めた結果として、本經以前の漢文佛典においては佛滅後百年頃とされていた五部派が、本經においては部派分裂が淘汰された結果としての佛滅後四百年以後の五部派へと變化することを餘儀なくされたのであろう。

本稿では、『舍利弗問經』のなかに言及される「天王精舍」が中國では法顯以降に初めて知られるようになったことを指摘した。本經と法顯との關わりは偶發的とは思われない。というのも、すでに研究がすすんでいる部派分裂にかんする本經の記事は「摩訶僧祇律私記」等に説かれる内容と密接につながる。本經が摩訶僧祇部の立場をとることも、法顯がもたらした經典こそがこの部派の律であったことと直結する。つまり、本經の成立は建康における法顯一派あるいはその流れを汲む後の人々の活動と密接にかかわる可能性が小さくない[58]。『摩訶僧祇律』および『六卷泥洹經』の譯出完了はともに義熙十二年（418）であるから、

が、文脈上ここでは疑僞經として扱われている。『出三藏記集』卷四の僧祐未見の失譯經として「五部威儀所服經一卷＜或云五部僧服經＞」（T55, 33b）とあるのと關係するか。「五部威儀所服經」は『大宋僧史略』卷上・服章法式（T54, 238a3）にも、廣く服色を明かした經典として、名前のみが言及される。

[56] 眞諦の僧衣の色に關する眞諦説としては、たとえば次のような記録がある。「眞諦三藏はいう。袈裟はこの地では赤い血の色の衣を言う。（さらに次のようにも）いう。外國（インド）では五部派の相違はあるけれども、（衣は）皆な赤色であり、青・黒・木蘭というのは、（衣の壞色法における）點淨法の相違にすぎない」（眞諦三藏云。袈裟、此云赤血色衣。言。外國雖有五部不同、並皆赤色、言青黒木蘭者但點之異耳。玄應音義卷一四＝慧琳音義五九 T54, 699a）。吉藏『金剛般若經義疏』卷二（T33, 97bc）、道宣『羯磨疏』（『四分律羯磨疏済縁記』卷一八 Z1.1.64.5, 459b）も比較參照。以上において眞諦が「五部」に言及しているのは明らかであるが、この表現だけでは、眞諦が部派を五部派と考えていたのか、それともただ單に諸部派という意味で中國の定型表現を用いただけなのかは決定できない。さらに、部派における色の相違については玄奘が、僧の三衣のうちの内衣（ニヴァーサナ、裙）をまとめる襞の色には部派の相違がある旨の解説をしている（『大唐西域記』卷二 T51, 876b25）。ただし本稿の主題とする『遺教三昧經』『舍利弗問經』の衣色問題は、たんに腰周邊だけの色の相違とは解釋し難い。

[57] 「今有梵僧西來者皆著此色」（T45, 837b）。

[58] 本經には、「不戴」という名の梵志（バラモン）が登場する一節があり、そこでは「不戴＜呉音＞」という注記が見られる（T24, 901b14）。「不戴」を呉音で發音せよという注記のようである。この細字注は房山唐刻本にもあり、古いものと見なし得る。本經成立當初の注の可能性も大きく、その場合は、翻譯地は呉音が通行していた土地となろう。あくまで推測の域を出ないが、假にこう考えたとしても、本經が建康あるいはその周邊で成立した可能性を何ら排除するものではない。

『舍利弗問經』の成立もこれ以降と考えられる。記述のとおり『開元釋教録』以降の經録では一般に本經を東晉（317-420）の失譯と想定するが、劉宋後に成立した可能性もある。

中國において經典を逐語的に翻譯することとは別に、何らかの編輯を加えて一個の經典を作成することもあった可能性があるとはいえ、編輯と疑經が常に自ずから明快な相違を示すわけではない。場合によっては編輯經典の製作過程において疑經的要素が混入することもあり得る。本稿ではこのことを『舍利弗問經』を例として考察した。

本稿に示したことはもとより假説にすぎず、批判を仰ぐべき點も多々あることを承知しているが、漢語經典の成立を考える際に中國における經典の編輯という視點が重要であること、それだけは是非とも強調しておきたい。疑經とは異なる意味において、經典は中國において盛んに編輯された可能性を追究することによって、中國における經典成立の過程が以前より少しでも多く解明されれば、中國佛教の特性一般の解明にも資するところがあるであろう。