

which comes from emptiness of every thing (atyanta-śūnyatā, 442a). Or eternal Buddha should be the law of dependent origination, which is another expression of emptiness, and which works in our living phenomenal world that is impermanent and ephemeral. If it is so, how can we communicate with such Law, i.e. Buddha? It runs as follows: Buddha of truth-body always discourses Law emitting rays of light, but people do not see Him nor hear His discourse because of their sins (126b). A bodhisattva who meditates on Buddha (or Buddhas) can meet Buddha (Buddhas)(276a), and when he attains to the concentration 'pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi' (般舟三昧, concentration in which Buddhas of the present appear in his presence) sees Buddhas (86c), especially Amitābha-buddha (276a). Such experiences are difficult for us to have, and we cannot comment much, in short, they must be very religious experiences.

正量部的傳承研究：現在劫的劫末意識

岡野潔著 · 許一系譯

日本國立九州大學副教授

日本國立東北大學文學博士

略號

MSK Mahāsaṃvartanīkathā, ed.K.Okano

Loka-p Lokapaññatti, ed.E.Denis

文獻 X 『有爲無爲決擇』第八章中所引用的書名不詳的正量部作品

立世論 『立世阿毘曇論』

前 言

此篇論文的執筆要感謝畏友許一系博士的邀稿，並為我翻譯。這是我繼「正量部的研究」(1)之後的新論文，是以中國佛教學者較少接觸到的日本學界最近研究為前提下所寫的。在此，首先在第一部分我想簡介一下目前為止有關印度正量部的研究。

第一部 近年來印度正量部的研究

正量部 (sāṃmitīya) 是七世紀以後，在印度比說一切有部及大乘佛教勢力更為龐大的部派，是一直到十三世紀印度佛教滅亡時所留下來的部派之一。屬於此部派的文獻現僅存有限；確實屬於正量部的漢譯文獻—《三彌底部論》(大正 No.1649)由 K.Venkata Ramanam 所研究¹。又正量部乃由犢子部分出，分出後似乎仍與犢子部保有一心同體的親密關係，然犢子部所屬的文獻也是僅有數部而已。根據越南學者 Thich Thiên Châu 的研究²，漢譯的《三法度論》(大正 No.1506)與《四阿含暮抄解》(大正 No.1505)無疑地是屬於犢子部的文獻。西藏大藏經中好像也沒有屬於正量部的單獨作品。正量部的作品在大藏經的翻譯上顯然是有意地被忽視。但是十二世紀 Daśabalaśrīmitra 所作的《有為無為決擇》(‘Dus byas dan ‘dus ma byas rnam par nes pa 東北 No.3897;大谷 No.5865)，這部僅有藏譯所傳的論書是值得注目的。因為由第 16 章 (Ananusāya-viniścaya) 到第 21 章 (Āryasatya-viniścaya) 為止的六章詳細解說了正量部的教義。Peter Skilling (1987) 首先將此《有為無為決擇》的全部內容發表出來³。還有日本學者並川孝儀與宮崎啓作也對此作品做了研究，特別是並川發表了此論第 16 章到第 21 章的日文翻譯與研究⁴。

以上是到 90 年代前半為止所做的有關正量部·犢子部文獻的研究。之後，到目前為止尚未為學界所知的一正量部作品之尼泊爾梵文寫本“Mahāsaṃvartanīkathā”(世界破壞期的大史話；簡稱:MSK)為筆者所發現。MSK 現存有六本尼泊爾寫本，筆者得到其中五本 NGMPP 所攝影的微卷寫本，剩下的一本寫本也得以閱覽 Bonn 大學所收藏的影印本，而由這些寫本作成校訂本。這個校訂作業是在 Marburg 大學的 Michael Hahn 教授的嚴格指導下作成。所校訂的版本添加德譯與序論出版⁵。

由於這個作品的發現，印度正量部的研究進入另一個嶄新的階段。由 MSK 的研究所得的新知見與往後的研究展望如下⁶。

第一項 MSK 的內容

MSK 全篇是韻文的作品，由 390 詩節所成，技巧地運用了 16 種韻律的華麗文體的古典梵語文學作品(kāvya)。共 6 章，各章分 4 節(viśrāma)。MSK 的大部分內容是講述世界的發生到毀滅為止的過程，所謂：成劫、住劫、壞劫、空劫的歷史的宇宙論。第一章是釋尊的佛傳。敘述自佛陀的誕生一直到初轉法輪後僧伽形成為止(舍利弗與目犍連入團為止)的事情。這有全部佛傳的機能。第二章以後以釋尊的金口說法，敘述世界的過去與未來的歷史，也就是正量部傳統的宇宙論：第二章是說成劫的故事；第三章是說住劫前半的「幸福時代」；第四章是說住劫後半的「幸福與不幸的混合時代」；第五章是說壞劫的故事；第六章是說空劫及其他。在第六章的最後述說佛陀說法終了，及釋尊的入滅，並總結全體構造，MSK 全篇結束。MSK 從第二章成劫故事以下到住劫第九小劫的現在故事(第四章二節)為止，動詞是使用過去式，其後的事情用未來式⁷。有部的宇宙論是依壞、空、成、住的順序來說，而 MSK 是依成、住、壞、空的順序說。這個不同給予我們

¹ K.Venkata Ramanam(1953): "The Sāṃmitīya Nikāya Śāstra", Visvabharati Annals, Vol. 5.

² Thich Thiên Châu(1984): "The Literature of the Pudgalavādins", Journal of the International Association of Buddhist Studies, 7, Number 1, pp.7-16; Thich Thiên Châu (1987): "Les Réponses des Pudgalavādin aux Critiques des Écoles Bouddhiques", Journal of the International Association of Buddhist Studies, 10, Number 1, pp.35-53; 又未公開的博士論文，有下列的書: Les Sectes personalistes (Pudgalavādin) du bouddhisme ancien, Thèse pour le Doctorat d'État ès-Lettres et Sciences humaines, Université de la Sorbonne nouvelle (Paris III), 1977. — 這法文的博士論文英譯本最近由越南出版: Thich Thiên Châu(1997): The Literature of the Personalists (Pudgalavādins) of early Buddhism, transl. By Sara Boin-Webb, Vietnam Buddhist Research Institute, Ho Chi Minh City.

³ Peter Skilling (1987): "The Samskr̥tasamskr̥ta-viniścaya by Daśabalaśrīmitra", Buddhist Studies Review, 4, 1, pp.3-23.

⁴ 並川孝儀與宮崎啓作的有關《有為無為決擇》的研究有下列論文: 並川(1987): 「正量部的隨眠說—Samskr̥tasamskr̥ta-viniścaya 第 17 章」『佛教大學研究紀要』71, pp.1-18; 並川(1990): 「正量部的非隨眠說—Samskr̥tasamskr̥ta-viniścaya 第 16 章」『佛教大學研究紀要』74, pp.1-26; 並川(1991): 「正量部的福德說—Samskr̥tasamskr̥ta-viniścaya 第 19 章」『佛教大學研究紀要』75, pp.25-45; 並川(1992a): 「正量部的非福德說—」『印度學佛教學研究』40-2, pp.1-11; 並川(1992b): 「正量部的不動業說」『佛教大學文學部論集』77, pp.25-40; 並川(1994a): 「正量部的煩惱說—由《有為無為決擇》第 21 章「聖諦決擇」來看」『印度學佛教學研究』42-2, pp.910-905; 並川(1994b): 「正量部的修行階梯—由《有為無為決擇》第 21 章「聖諦決擇」來看」『印度學佛教學研究』43-1, pp.404-399; 並川(1995): 「正量部的四善根位說」『印度學佛教學研究』44-1, pp.399-393; 並川(1996): 「正量部的修行階梯見道，修道，無學道」『佛教大學佛教學會紀要』4; 宮崎(1980a): 「名之為 Stobs-bcu dpal bśes-gñen 的不動決擇第

二十品」『印度學佛教學研究』28-2, pp.656-657; 宮崎(1980b): 「Stobs-bcu dpal bśes-gñen 的正量部的隨眠」『印度學佛教學研究』29-1, pp.120-121.

⁵ Kiyoshi Okano: Sarvarakṣitas Mahāsaṃvartanīkathā. Ein Sanskrit-kavya über die Kosmologie der Sāṃmitīya-Schule des Hinayāna-Buddhismus, Tohoku-Indo-Tibetto-Kenkyusho-Kankokai, Monograph Series I, Sendai, 1998 此書只出版少數，其改訂版預定近期由德國 Indica et Tibetica 叢書出版。

⁶ 2001 年現在，研究 MSK 的論文僅有岡野潔所發表的而已。岡野(1994): 「新發現的佛教 kāvya Mahāsaṃvartanīkathā 特別是 Amṛtānanda 本 Buddhacarita 中所見，對於其借用...」『印度學佛教學研究』第 43 卷 1 號, pp.134-139; 岡野(1998a): 「世界是如何開始的—印度大乘佛教·正量部所傳的世界起源神話—」『文化』第 62 卷 1.2 號, pp.176-158; 岡野(1998b): 「新發現的印度正量部的文獻」『印度學佛教學研究』第 47 卷 1 號, pp.376-371; 岡野(1998c): 「印度正量部的宇宙論文獻，立世阿毘曇論」『中央學術研究所紀要』第 27 號, pp.55-91; 岡野(2000a): 「正量部的歷史宇宙論中的劫末意識」『印度學佛教學研究』49 卷 1 號, pp.406-402.

⁷ MSK 的第 2 章到第 4 章第 2 節的內容梗概發表於岡野(1998a)的論文。

一個正量部的宇宙論將其重心由哲學轉移到歷史的印象。相對於有部的宇宙論是「(無時間性地談壞滅成住的)現在式宇宙論」，正量部的宇宙論是「過去式與未來式的宇宙論」。

第二項 MSK 的作者

MSK 的作者是 Sarvarakṣita。MSK 寫本的跋文中有 kṛtir ācārya-śrībhadanta-sarvarakṣitasya mahākaveḥ (即大詩人,阿闍梨,尊貴的大德一切護所作)。這位不為人知的詩人,一切護似乎是 12 世紀的人。住在孟加拉的文法學者 Śaraṇadeva 在其著作 Durghaṭavṛtti 的序詩中有提到 śrī-Sarvarakṣita (吉祥一切護) 的名字,另外在書的尾聲,說到應作者要求將此文法書縮短改訂時,有提及 śrī-mahāmahopādhyaya-śrī-Sarvarakṣita (最吉祥偉大的親教師·吉祥一切護) 的名字。這是少有的名字所以與 MSK 的作者可能是同一人物。詩人同時又是文法學者的人在印度並不希奇。MSK 中所用的古典梵語之高尚格調與正確性實在是適合文法學者的。Durghaṭavṛtti 是西元 1172 年完成的作品,書中所言及的正是決定詩人一切護的活躍年代最重要線索。亦即這位佛教詩人的活動期正是印度佛教在 1192 到 1203 年間受到伊斯蘭教毀滅性的攻擊之前。也可能由於 MSK 完成後數十年發生的此一不幸的歷史事件,致使 MSK 遭到幾乎對後世毫無影響地自印度消失,且連漢譯藏譯都沒有流傳下來的命運。

另外在十五世紀左右由 Vallabhadeva 所編集的梵語詞華集裡有 Vidagdhanavallabhā。根據 Sternbach 的研究,網羅很多十世紀以前的詩人的作品的此一詞華集中有引用一切護這位詩人的作品中之一偈。此一詩節是以 antaḥ pravestum labhate 的詩句開始的詩節⁸。以這種方式開始的詩節在 MSK 中並不會見,所以可能一切護有其他別的作品存在,而從中引用也說不定。詞華集中所記載的作者名是 bhāṭṭa-sarvarakṣitasya (一切護博士) bhāṭṭa 這尊稱也證明了這位詩人同時也是學者。

第三項 MSK 的底本 (原著)

MSK 是以古典梵語所寫的華麗文體的藝術作品 (kāvyā)。所謂 kāvyā 大體上是由某底本 (原著) 改編、製作的。很幸運地,作為 MSK 大部分的詩所依的底本作品,均保存在西藏大藏經的丹珠爾(論說部)中。這就是《有

為無為抉擇》第八章有引用的作品⁹。雖說是引用,但長達十葉,所以可能相當於被引用的作品的大半。在此有從成劫之初經過住劫、滅劫到空劫為止的完整的記述。這份被長篇引用,而作品名不詳的文獻,在此暫定為「文獻 X」。「文獻 X」的全文校訂本與德文翻譯在筆者的 MSK 校訂本中有做。

MSK 與文獻 X 毫無疑問地是屬於正量部的作品。除了文獻 X 的引用開頭中有「依聖正量部所傳聖典而確定如下教義」的這一段文的事實外,從兩文獻(MSK 在第四章二節,文獻 X 在 § 138~143)都有談到正量部結集史一事也可以得到証實。

文獻 X 與 MSK 的關係,雖然有一者是聖典,而另一方是藝術文學作品之別,但由於有底本與改編這層關係,內容上大致相同。若將兩者做個比較的話,就可以知道 MSK 的作者是如何忠於文獻 X,而將其藝術化。改編作品與底本同時保存下來對於梵文文學的研究者而言是個了解梵文詩製作手法的絕佳範本。

《有為無為抉擇》的作者 Daśabalaśrīmitra 的生存年代大約在十二世紀中葉,所以可以想見可能與 Sarvarakṣita 約莫是同時代的人。這樣的話,就形成了 Sarvarakṣita 與 Daśabalaśrīmitra 在同時代,在各自的著作中,使用了文獻 X。

第四項 其他犢子·正量部有關宇宙論的文獻

在進行 MSK 的研究中,除了上述的文獻 X 之外,闡述犢子正量部的宇宙論的文獻尚有二,據了解這些在內容上均與 MSK 的宇宙論有密切的關連。這兩部文獻是:一是西元 559 年由真諦三藏所譯的《立世阿毗曇論》(大正 No. 1644)。二是緬甸、泰國所傳的寫本 Lokapaññatti (《世間施設》),其校訂本與法文翻譯是由 Eugène Denis 做為博士論文來研究,並發行¹⁰。此一巴利語的作品似乎並非漢譯《立世論》的重譯,它可能是簡化從印度傳到緬甸的《立世論》的原典文獻,然後翻譯成巴利文,同時再加上付加部分,加以編集而成立於西元十一~十二世紀。1939 年 Paul Mus 首先指出 Loka-p 與漢譯的《立世論》內容一致¹¹。漢譯《立世論》的翻譯在 559

⁹ Derge (德格版): 東京大學出版本、No.3897. 中觀部 Ha, fol.126a7-135b1; 台北出版本、No.3902.36 卷、fol.251-269. 北京版、大谷 No. 5865. 146 卷、no.fol.26a3-37a7.

¹⁰ Eugène Denis (1977): La Lokapaññatti et les idées cosmologiques du Bouddhisme ancien. Lille. 2 Vols.

¹¹ Paul Mus (1939): La Lumière sur les six voies. Paris. pp. 124-130.

⁸ V.Raghavan(1963): "The Vidagdhanavallabhā", in: The Silver Jubilee Volume of the Sanskrit Journal of the Kerala University, or. Ms. Library, 12.1-2, pp. 138, 152.

年，遠比巴利語版的成立要早，況且是真諦這位中國譯經史上少數擁有高深學問的翻譯家所譯的，所以信賴度極高，Eugène Denis 也對《立世論》漢譯傳承的價值給予極高的評價。Denis 在 Loka-p 的校訂作業上，能將原本被認為寫本拙劣，幾乎不可能復元的文獻盡全力做復元改寫的工作，也是因為有漢譯《立世論》做為其復元作業的根據之故。至少能將已失傳的印度原典在意義上明確而忠實地傳達下來這一點漢譯遠比 Loka-p 為殊勝。只是，漢譯《立世論》的文獻有一箇地方，似乎是在傳承中，中國抄經生在抄寫時，頁數順序錯亂而引起文面上很大的混亂¹²。這與 Loka-p 相比較下就可一目了然。

第五項 立世阿毘曇論所屬部派的証據

《立世論》屬於犢子正量部這件事，能以宇宙論的內容一致得到證明。一方面 MSK 與文獻 X，另一方面《立世論》與 Loka-p，各個傳承上均為同一系統，前二者由岡野的校訂本，後二者由 Eugène Denis 的校訂時的研究，已經得到確認。因此若《立世論》與 Loka-p 是犢子正量部所屬的話，現存的犢子正量部的宇宙論的資料中，就有 MSK 系統的二種資料與《立世論》系統的二種資料。這二系統的傳承在傳承內容上發現相當多相互重疊的地方。只是欲以這二系統的資料之一致性做為確認其部派所屬的証據，必須在這同時，與有部等其他部派的教理傳承是相違的才行。因此，必須要找出滿足於下列二個條件的地方：（1）比較《立世論》某個地方的記述與其他部派的相當文獻的相當地方的記述有明顯的不同，就可以確認部派傳統上的不同點。（2）就在與其他部派的傳承不同的這一點上，《立世論》是與 MSK 或文獻 X 共通的。實際上岡野（1998c）發現相當多滿足於此二條件的事例，算是可以得到〈幾乎能確定立世論是屬於犢子正量部傳統〉的結論。

第六項 新的研究展望

如以上，對照包含 MSK，合計有四部被判定是犢子正量部的宇宙論文獻的作品去解讀，我們能明瞭犢子正量部獨自的宇宙論到相當微細的地方。判定《立世論》的所屬部派，給予一向由於不太關心部派間傳承的相異而停滯的佛教宇宙論的研究，從比較部派傳承上的相異點的這一觀點上再行展開。之所以這麼說，是因為到目前為止，由於《立世論》的傳承尚未被定位，所以不能採用按部派別，作有系統地比較漢譯宇宙論資料的方

法。特別是對宇宙論作有體系地敘述的小乘佛教的論書中，現存有三類大作品：《立世論》，藏譯《施設論》（特別是「世間施設」）與《長阿含·世紀經》。各個作品的所屬部派，現在幾乎可以確定是正量部，根本有部與法藏部。對這些宇宙論文獻的相異處中的部派傳承的不同點加以比較、整理的話，就可以描繪出各個部派固有的宇宙觀。目前為止被認為好像只有有部說才存在似地小乘佛教宇宙論，今後應該分正量部，有部與法藏部三大部分來談。

又，Loka-p 從另一個觀點來看，也是意義深長的一部作品。中世緬甸、泰國的宇宙論文獻群的形成是從，原本是屬於正量部傳承而移植到巴利上座部的《立世論》巴利文版開始的。這在思考東南亞宇宙論形成史上，實在是很有趣的事實。泰國、緬甸、斯里蘭卡等中世以後以巴利語書寫的宇宙論文獻群，作為今後佛教學的課題，應該值得重視。

第七項 有關 Sarvarakṣita (一切護) 的其他作品

我們再加以考察 MSK 的作者 Sarvarakṣita (一切護) 這位詩人的話，就知道他還有其他作品現在仍被保存著。

（一）、Sarvarakṣita 的著作中，有 Vāsavadattā-īkā 這部作品（對六、七世紀的詩人 Subandhu 的 "Vāsavadattā" 的註釋），是由調查迦濕攏邏 Raghunatha Temple Library 的藏書的 M.A. Stein 的梵語寫本目錄 (No. 301) 中得知。Sarvarakṣita (一切護)，若如上所述，是文學家同時也是文法學家的話，這樣的他，對介於二種專門領域之間的文學作品做學術性的註釋是一點也不奇怪的。筆者有幸拿到這世界唯一的寫本的影印本，現正研究中。

（二）、另外証實 Sarvarakṣita 尚有其他文學作品存在的是 G. Tucci 的西藏旅行記。Tucci 於 1948 年旅行西藏時所作的遊記 "To Lhasa and Beyond" (1956)，在這本書英語版的 151 頁中記載著於 Kongkachodra (Kondkar chos grva) 寺院得到 2 本梵文具葉寫本的經過。他的旅行記的註 55 中有記載著這兩份寫本的作品名："Abhidharmasamuccayakārikā by Saṃghatrāta and Mañicūḍajātaka by Sarvarakṣita"¹³。這裡我們再次，而且是以別的詩集的著作，看到 Sarvarakṣita 的名字。由於 MSK 的發見，我們知道 Sarvarakṣita 這位詩人是屬於正量部的，所以我們可以推測

¹² 要修正《立世論》內文的混亂，只要將 224c13 的「境水」到 225a5「鐵圍山」為止的內容插入 225a25 的「究竟」和「起成」之間來讀即可。

¹³ G. Tucci (1956a): To Lhasa and Beyond. Diary of the Expedition to Tibet in the Year MCMXLVIII, Roma, p. 179.

Mañicūḍajātaka 可能是根據正量部的傳統所作的作品，然而 Tucci 並不知道。但是 Tucci 在日本作的演講中，有說到在 Kongkachodra 寺所獲得的二本貝葉寫本中，其中一本好像是屬於正量部的作品¹⁴。然這作品並不是 Mañicūḍajātaka，而是 Saṅghatrāta 的 Abhidharmasamuccayakārikā。這有可能是偶然的嗎？Tucci 在同一寺院獲得的二本貝葉之中，一本是正量部的教義綱要書，另一本是與 MSK 同一作者的韻文的文學作品。這種符合不是偶然的吧。二本寫本有同樣的由來因緣，特別是 Mañicūḍajātaka 是正量部 MSK 作者的姊妹作品是無庸致疑的。就這樣，我們知道除了 MSK 之外，正量部尚有二本貴重的梵文作品一直被保存到現代。Tucci 所帶來的這二本寫本經過長時間的行蹤不明，於數年前再度被發現。我們期待今後羅馬的研究成果。

第二部 正量部「劫末意識」的研究

佛涅槃後第七百年所做的 Ārya-Saṃmita (聖正量部) 的結集之後，於涅槃後第八百年，正量部的二位高僧 Bhūtika 與 Buddhāmītra 主持了「正量部五結集」中的最後第五結集 (文獻 X, § 141-143)。在 MSK 的第四章二節 (4.2.16-18) 中，提到 Bhūti (文獻 X 做 Bhūtika) 與 Buddhāmītra 所說的話如下：

又[佛滅後]第八個百年中，具有無垢光輝的牟尼們：Bhūti 與 Buddhāmītra，宛如月亮與太陽照亮這個世界般地闡明了牟尼之王佛陀的話。(4.2.16)

他們兩人說到：[稻]穀出現，煩惱持續的此劫為第九劫。就此劫而言，現在僅餘[人]肉體惡化的七百年。(4.2.17)

於胡麻、甘蔗、凝乳等中，現在分別有胡麻油、甘蔗汁、奶油等精髓。但是不久，就會被叫做 < kali yuga > 這個黑夜的惡魔吸光精液，只留下其殘骸而已。(4.2.18)

MSK 的 4.2.17 和 4.2.18 這二詩節可以想成是記載著 Bhūti 與 Buddhāmītra 兩人所說的話，它含有如下(a)(b)(c)三點主張：

主張(a)：現在劫是第九劫。

主張(b)：到劫末還有七百年。

主張(c)：於胡麻、甘蔗、凝乳等中，分別做成的胡麻油、甘蔗汁、奶油等可能於劫末消失。

這些作為正量部第五結集中擔任重要角色者的發言內容，對正量部而言可能是很重要的教義。我們看可能是 MSK 底本的文獻 X 的話，對應於 MSK 4.2.16~4.2.18 的文章內容如下。

如來涅槃後第八百年，由 Bhūtika 與 Buddhāmītra 結集了該部派的諸傳承。這被稱為正量部的第五次結集。Bhūtika 與 Buddhāmītra 兩人說到：「這是穀子出現以來，開展的第九劫。」若要說[他們的話的]主要的意義的話—就現在而言，於胡麻、甘蔗、凝乳等中，現在分別，雖然僅有少量，但產生有胡麻油、甘蔗汁、奶油等精髓。應該知道胡麻油等是由於眾生所僅有的福報力，現在仍然存在著。

從以上文獻 X 的敘述來看，與前面的主張(a)對應的「這是穀子出現以來，開展的第九劫。」這句話很明顯的是直接引用 Bhūtika 與 Buddhāmītra 兩人所講的話，而之後的「現在分別，雖然僅有少量，但產生有胡麻油、甘蔗汁、奶油等精髓。」的意思與前面主張(c)的內容相對應。這段文雖不是直接引用 Bhūtika 與 Buddhāmītra 兩人所講的話，但也可能是文獻 X 的編集者根據他們所說的話給予精簡出來的。總之，文獻 X 的敘述裡有主張(a)與(c)，而獨缺主張(b)的「到劫末還有七百年」。

MSK 與文獻 X 為何會產生主張(b)的有與無的不同，不得而知，但以下的二個可能性可以考慮到：

可能 1: 做為 MSK 底本的文獻 X 中沒有(b)的主張。但是 MSK 的作者 Sarvarakṣita 基於正量部內部的傳承，同時根據其教團史的知識，將 Bhūtika 與 Buddhāmītra 所說的(b)主張填補上去。

可能 2: MSK 的底本文獻 X 原來就有(b)主張，但 Daśabalaśrīmitra 在引用時，因(b)的主張不合於時宜而給予刪除。或是 MSK 的作者 Sarvarakṣita 所採用的 MSK 底本的梵本文獻 X，與《有為無為決擇》的作者 Daśabalaśrīmitra 所引用的文獻 X 並不全然相同，而 MSK 作者所用的文獻 X 是完整的。

如可能性 1，如果把它想成是 MSK 的作者 Sarvarakṣita 以其自身的判斷，將主張(b)接續到 Bhūtika 與 Buddhāmītra 所說的話之後，故意插入的

¹⁴ G.Tucci (1956b): 「テベット及びネパールにおいて新たに発見せられた仏教典籍について」『大谷学報』、36—1、pp.1-3.

話，可以理解為這是 Sarvarakṣita 支持對正量部傳承的理解的一個行為，所以即使可能性 2 不成立時，也仍有可能性 1 保留著。總之，我們可以這麼想：假設即使文獻 X 裡沒有主張(b)，但因正量部有這樣的傳承，而以此為根據，MSK 的作者將主張(b)加上。又，這個推論可以從以下所示的資料得到印證。在被認為是屬於正量部的宇宙論文獻的《立世論》中，要找出與 MSK 所傳 4.2.17 和 4.2.18 中，Bhūtika 與 Buddhāmītra 的預言相對應的這段話，可以發現如下這段內容(大正 32, 215b21-24)：

是二十小劫世界起成已住者。
幾多已過幾多未過。八小劫已過。十一小劫
未來。第九一劫現在未盡。此第九一劫幾多
已過幾多在未來。未來定餘六百九十年在
(至梁末己卯年翻度此經為斷)。

與上文相對照的，在可能是由《立世論》的印度語原典翻譯成巴利文的 Loka-p 中，也有發現幾乎與其完全相對應的地方，如下：

已成立的世界持續著二十小劫間。八劫已過。〈未來〉尚餘十一劫。
現在位於第九劫。詳細而言，此劫尚餘七百年。

此中雖有，《立世論》的尚餘六百九十年，和 Loka-p 尚餘七百年之微小差距，然兩者相近的數字可能可以追溯到兩者共通的泉源之印度語的原典。《立世論》及 Loka-p 的文中，有(a)主張的「現在是第九劫」與(b)主張的「到劫末尚有約七百年」，但沒有(c)主張的「胡麻油、甘蔗汁、奶油等可能消失」。這個主張搜尋了《立世論》與 Loka-p 的其他地方也沒發現。在此將正量部四種文獻之(a)(b)(c)主張之有無整理如下：

MSK	(a) (b) (c)
文獻 X	(a) (c)
立世論	(a) (b)
Loka-p	(a) (b)

總之，(a)(b)(c)三個主張全部齊全的只有 MSK 而已，文獻 X 缺乏(b)，《立世論》與 Loka-p 缺(c)。但是我們能夠確認的是每個主張都至少擁有二個以上的文獻典據。這些(a)(b)(c)的主張也有可能正量部第五結集中擔任某種重要的角色。至少對正量部而言似乎是很重要的教義。因此對這些(a)(b)(c)一一的主張，找出巴利藏及漢譯大藏經中的對應部分，檢討其做為

正量部主張的獨自性就成了重要的課題。只是本稿限於篇幅關係，(a)(b)(c)論點不能全部檢討。又，筆者最近在《櫻部建博士喜壽記念論集》(近刊)中，發表了「正量部的傳承研究(1)：從胡麻、甘蔗、奶油的劣化中看人類的歷史」一文，在這篇論文中，考察了(c)主張。(a)主張的考察預定在其他論文中發表。因此，本論文以「正量部的傳承研究(2)：現在劫的劫末意識」為題，來考察(b)主張：「到劫末為止尚餘七百年」。

第三部 現在劫的劫末意識

第一項 正量部的劫末七百年說的檢討

所謂的劫末是指現在人壽百歲的壽命遞減到人壽十歲的時候。那時將有三種小災難發生，以迎接現在劫(第九劫)的終了。到其終了時期尚餘七百年。這是(b)的主張。這個《立世論》與 Loka-p 與 MSK 所共同記載的到劫末所殘餘時間的主張是在其他佛教經典中所沒見到的¹⁵。這個(b)主張所見的，確信將在七百年後逼迫而來的劫末的意識——這個我想稱之為「劫末意識」——是正量部的歷史宇宙論的最大特色。「劫末意識」被認為並不存在於正量部以外的佛教部派，也不存在於印度其他宗教，所以這個劫末意識值得特別探討。

Loka-p 記載到現在劫的劫末有七百年，而《立世論》則是六百九十年的這個近似數字。MSK 也是七百年這個數字，然不知是由 MSK 執筆年代算起七百年，或是從 Bhūtika 與 Buddhāmītra 的預言年代算起七百年？無法判斷。MSK4.2.17 有如下的記載：

他們倆人說到：[稻]穀出現，煩惱持續的此劫為第九劫。就此劫而言，現在僅餘[人]肉體惡化的七百年。(4.2.17)

這文章中，若把接續在「彼等二人言」後的所有文章當做 Bhūtika

¹⁵ 試著尋找了巴利文獻裡的類似記載，在 Nidānakathā 的《不遠的因緣譚》(Jātaka I, p.47) 中有記載說：世間有三個預告運動。所謂三個預告運動是「劫的預告運動」、「佛的預告運動」與「轉輪聖王的預告運動」。「劫的預告運動」是說在劫末的十萬年前由 Lokabyūha 的諸神所做的(所謂器世間破壞的)劫末發生的預告。又「佛的預告」是佛出現的千年以前，由守護世界的諸神(四大天王)所做的佛出世的預言，而「轉輪聖王的預告運動」是轉輪聖王出現的百年前由守護世界的諸神所做的轉輪聖王出現的預言。若劫終了的話，應該要做「劫的預告」，然到現在為止，並沒有向人類做「劫末的預告」，因此，巴利上座部認為現在的時代尚有十萬年以上可以安心。巴利上座部不知有小劫終了預言。巴利上座部的世界觀可以說與像正量部這樣迫切的劫末觀是完全無緣的。這個在劫末十萬年前由 Lokabyūha 諸神所做的這個預告在 Visuddhimagga (p.415)中也有記載，但這裡所說的「劫的發生」並不是指新的小劫的發生，而是指滅劫的「器世間破壞」的劫的發生。

與 Buddhmitra 的預言的話，以直接敘述法再現的話，七百年這數字可能是從 Bhūtika 與 Buddhmitra 的預言之年開始算七百年。但是，MSK 這個作品中，作者 Sarvarakṣita 的寫作手法，經常在詩節的後半，加入自己的意見、感想，所以「此第九劫，現在僅餘留 人肉體惡化 七百年而已」這段文也有可能是 Sarvarakṣita 自己附加上去的個人意見。這個可能性因文獻 X 中沒有相當於「此第九劫，現在僅餘留 人肉體惡化 七百年而已」這段文的事實而大增。這樣的話就會產生是否是從 Sarvarakṣita 的時代(十二世紀)算起七百年的疑問。但是，《立世論》是六百九十，Loka-p 是七百，MSK 也是七百，任何一個都是近於七百的數字，因此這三種文獻傳承的一致性不太可能是偶然的，所以可以推測《立世論》與 Loka-p 的共通源泉的印度語原典恐怕是七百年。如此的話 MSK 的 4.2.17 的七百年與 Sarvarakṣita 的執筆時間無關，而是如正量部的傳承照本宣科傳下來的可能性極高。本屬同一文獻的《立世論》與 Loka-p，前者是六世紀，後者是十一至十二世紀，兩者雖相隔五百年才分別被翻譯出來，但其所出的數字之一致性可能是意味著對從何年開始起算這一重要問題不甚在意之故。

對於《立世論》所舉六百九十這一數字，中國人不許七百年這大而化之的表現，而表現六百九十年的例子在其他中國佛教史上也可找得到。就《成實論》作者訶梨跋摩(Harivarman)的年代，相對於《訶梨跋摩傳》的作者玄暢記載「佛涅槃後九百年出」(出三藏記集，大正 55，78c)，僧叡的《成實論序》記載「佛滅度後八百九十年」(三論玄義，大正 45，3c)，這是個很好的例子。真諦翻譯所用的《立世論》印度語原典中，「餘七百年」可能是印度不以十年單位，而是以百年單位來預言，但在重視歷史年代的中國可能在翻譯《立世論》時做些修正，改成六百九十年這種表現吧。

像這樣地，雖何年起算仍曖昧，然可以想見「七百」這個數字似乎模糊地為正量部文獻所傳，「至劫末尚餘七百年」這個主張自身與佛教其他流派的教理比較下，實乃獨特的見解。像正量部這樣的劫末觀，做為西方末世論的世界觀存在於印度的證據，在宗教學上是值得注意的。還有，其劫末觀的獨自性將導向印度佛教的時代意識的再考察。

關於正量部劫末觀所應被討論的問題點，筆者以為可以整理個人的意見如以下三點：

(一)、 「末法意識」與「劫末意識」的不同

正量部(b)主張所見的迫切而來的劫末危機意識，「劫末意識」是筆者命名，此「劫末意識」應與佛教主流所謂的「末法意識」做區別。「劫末

意識」與「末法意識」不同在那兒？作為佛教主流諸派的時代觀的「末法意識」，要言之，就是佛法衰滅的時代意識。印度佛教的「末法意識」起源，前人已做過諸多研究¹⁶。這些研究簡要地整理如下。

1. 「正法時代」接下來就是「像法時代」，這是原始佛教，亦即四阿含、五部尼柯耶時代就已經知道了的：

SN, Kassappa-samyutta, 第 13 經[PTS ed., SN ii, p.223]
雜阿含經, No.99, 906 經, 大正 2, 226b-c
別譯雜阿含經, No.100, 121 經, 大正 2, 419b-c

(如正法影像的)像法(saddhamma-pañirūpaka)至, 正法(saddhamma)滅。所謂像法時代是佛法形式化, 只是形式上相似於正法的時代。以上經典是佛教徒開始意識到佛教修行者的修行達成度有可能因時代不同而變化的最初經典。

2. 又, 下面的經典也是敘述導致正法消滅的比丘的五種惡行為。正法是因比丘墮落而消滅的：

AN, 五之部 154 經-156 經[AN iii, pp.176-180]

3. 接下來的經也是闡明使正法持續的條件：

AN, 七之部 56 經, Kimbila [AN iv, p.84]

4. 還有, 在古律與經中都有明示正法本應住世千年, 然因允許女人出家, 故縮短五百年的佛陀預言,

Cullavagga, Bhikkhunikkhanda [VP ii, pp.253-256]
毘尼母經, No. 1463、大正 24, 818c
五分律, No.1421、大正 22, 186a
四分律, No.1428、大正 22, 923c

¹⁶ 松本文三郎 (1926): 《佛教史的研究》, 弘文堂書房, 56-78 頁(四. 有關正像末三時的思想); 赤沼智善 (1939): 《佛教教理之研究》, 三寶書院, 541-560 頁(七. 五濁與法滅思想); 山田龍城 (1959): 《大乘佛教成立史論序說》, 平樂寺書店, 580-592 頁; L. de la Vallée Poussin (1925): L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, Vol. 6, pp.220-222; D. Seyfort Ruegg (1992): "Notes of some Indian and Tibetan Reckonings of the Buddha's Nirvāṇa and the Duration of this Teaching", in: Heinz Bechert, ed., (1991-1997): The Datierung des historischen Buddha, Part 2, pp.263-290.

AN, 八之部 51 經、Gotamī [AN iv, pp.274-279]
中阿含經, No. 26, 116 經, 大正 1, 605a-607b

此五百年法滅說是超越了不同部派的標準說法, 後代的小乘、大乘的諸作品中也發現了為數龐大的證據。

5. 作為承繼五百年法滅說的發展型, 小乘、大乘經典中, 出現了正法五百年後, 像法五百年到來的說法。

佛本行集經 No. 190、大正 3, 672a06
大乘三聚懺悔經 No. 1493, 大正 24, 1094a17
大寶積經菩薩藏會第十二毘尼耶波羅蜜多品, 大正 11, 284c08
賢劫經 No. 425, 大正 14, 21a25, 50c22
[藏譯]賢劫經 Bhadrakalpika-sūtra p.f.112b
[藏譯]無盡意所說經廣註 Akṣayamatīrdeśasūtra-ṭīkā
P,f.341a-342a

6. 提到正法千年、像法五百年的經典有悲華經類:

悲華經 No.157, 大正 3, 211b26
大乘悲分陀利經 No. 158, 大正 3, 270a
[梵文]Karunāpuṇḍarika, ed. I. Yamada, p. 262.

7. 相反地, 摩訶摩耶經中, 說正法五百年、像法千年:

摩訶摩耶經 No. 383, 大正 12, 1013c5-1014a3

8. 還有在有部等部派中, 出現了由於佛陀為比丘尼們制定八敬法 (aṭṭha garudhammā), 所以正法住世千年, 而非五百年的說法:

阿毘達磨大毘婆沙論 No. 1545, 大正 27, 918a
出曜經 No. 212, 大正 4, 662c24
善見律毘婆沙 No. 1462, 大正 24, 796c
Abhidharmakośabhāṣya, ed. Pradhan, p. 459 (Viii, 39cd)

9. 作為千年法滅說的發展型, 有部雜阿含經出現了佛涅槃後千年法滅時, 法如何滅的具体預言: 有四個異民族的惡王個個破壞塔寺, 殺害比丘。Kosambī 的王討伐四惡王, 但因其後所發生的 Kosambī 教團紛爭, 導致

正法滅。此經中不說正法五百年、像法五百年, 而說教法千年不動。

雜阿含經, No. 99, 640 經, 大正 2, 177b-180a

10. 大乘經典中經常可以看到, 佛法持續, 正法、像法合計一千五百年間的說法, 然漢譯大藏經中好像沒有談到正法、像法合計二千年的經典。但是西藏大藏經中的《月藏所問經 (Candragarbhapariprcchā)》(P.1025, f.225b) 有說到若像法一直持續著的話, 法的持續期間將達二千年¹⁷。

11. 巴利上座部有以性質上的觀點區分數階段來思考「正法隱沒」(saddhammantaradhāna) 的過程這種傳統。Milindapañha (《彌蘭陀王問經》) 中提到「証得的隱沒」→「實踐的隱沒」→「特徵的隱沒」三階段, 到了後期的巴利文獻 (Manorathapūraṇī 和 Anāgatavaṃsa), 更細分為五階段說¹⁸。

《彌蘭陀王問經》ed. Trenckner, p. 133
Manorathapūraṇī, i.87
Anāgatavaṃsa

12. 大乘也有出現以性質區分教法的衰滅為數階段的時代觀, 如《大方等大集經·月藏分》中記載: 從釋尊滅後、每五百年分別區分為解脫堅固、禪定堅固、多聞堅固、寺塔堅固、鬥諍堅固等五個時代 (合計二千五百年)。

大集經月藏分、分布閻浮提品 No. 397、大正 13, 363a29-b5

這有名的「五堅固說」在中國的末法思想中, 被給予過大的評價。

雖然大乘對正法、像法的佛法存續期間, 出現了各種不同的版本, 但是大乘所展開的時代觀對於佛法消滅過程的時代意識上到底沒什麼不

¹⁷ Ruegg (1992), op.cit., p. 283: "Thirdly, in the Candragarbhapariprcchā, the 2000-year reckoning covers also a period when the Dharma continues on as a semblance (gzugs brñan)."

¹⁸ 參照 L. de la Vallée Poussin (1925), op. cit., p.221.

同。若把心繫念於佛法消滅的這個時代意識稱之為「末法意識」的話，這絕非是擔心世界的末日(劫末)。這不是「意識到」劫的終了，而是意識到正法滅盡的時代到來，教團的道德墮落的時代到來的一種時代意識，這是四阿含、五部尼柯耶時代以來的傳統。佛教主流的正法滅盡的時代觀不是正面討論獲得食物的困難化和悲劇的時代。與這種佛教主流所抱持的正法滅盡的時代觀(末法意識)相較，正量部的「劫末意識」勿寧說是相近於西方宗教的「末世觀」。問題在於現在到劫末為止的時間被預想成千年以內。這是伴隨著對大半的人類會瀕臨死亡的小三災的恐怖悲劇所產生的時代意識。以宇宙論的觀點來考察像飢餓這種人類問題，把問題焦點置於胡麻油、甘蔗汁、奶油等食品的消滅這一點上，實在可以說是其獨特的劫末思想。

若從佛教全体觀點來評價的話，我們可以想成：正量部「劫末意識」的時代觀擺脫了佛教主流的時代觀。在佛教主流的傳統裡，劫末問題真的不曾被關心過。

現存漢譯大藏經的所有印度撰述部中，含有意味著現代時代的終結，或小劫終了「末劫」或「劫末」的用語出現的聖典，除了《立世論》以外，有如下的典籍¹⁹：

- 瑜伽師地論、No. 1579, 大正 30, 481a23;481b3;679c27;680a4
- 悲華經、No. 157, 大正 3a, 198a2
- 不退轉法輪經、No. 67, 大正 9, 252c5
- 金剛三昧經、No. 273, 大正 9, 366b8
- 八十卷華嚴、No. 279, 大正 10, 389a20
- 四十卷華嚴、No. 293, 大正 10, 761c19
- 大方廣十輪經、No. 410, 大正 13, 682b26
- 正法念處經、No. 721, 大正 17c, 399c21
- 大佛頂如來密因修証了義諸菩薩萬行首楞嚴經、No.945,大正 19, 131c6;131c11; 155a23
- 佛說金毘羅童子威德經、No. 1289, 大正 21, 371a9
- 瑜伽集要焰口施食儀、No. 1320, 大正 21, 482c12
- 如來方便善巧咒經、No. 1334, 大正 21, 566b01
- 根本說一切有部毘奈耶藥事、No. 1448, 大正 24, 58b12
- 根本說一切有部毘奈耶破僧事、No. 1450, 大正 24, 109b24
- 根本說一切有部毘奈耶、No. 1451, 大正 24, 299a13

- 大毘婆沙論、No. 1545, 大正 27, 588b4
- 玄奘俱舍論、No. 1558, 大正 29, 65c26;66a2;66a4;95b5
- 阿毘達磨順正理論、No. 1562, 大正 29, 526b5
- 阿毘達磨藏顯宗論、No. 1563, 大正 29, 858c9; 858c13

在這些經証中，我們可以確認西元二 ~ 三世紀以後，「末劫」「劫末」等用語漸漸地被佛教徒使用在現在的小劫的末期，而不是大劫或滅劫的末期的意思上。但是查閱了這些為數不少的經典後，筆者感覺到其劫末意識的薄弱。但相反地我們也因此得以確認「末劫」「劫末」等用語並非意味著同正量部一樣的劫末論的「劫末意識」。這些經証中，「末劫」「劫末」等用語與小三災的危機意識結合在一起使用的大約只有時代較後期的密教經典《佛說金毘羅童子威德經》而已，此外的經証中，不論是小乘或大乘的作品都僅有在做為「末世意識」的表現上使用「末劫」「劫末」等用語。可能是除了正量部以外的小乘部派及大乘佛教中，「末劫」「劫末」這種表現除了是表示濁惡時代的現世的「末世」意思外，別無他意。例如，玄奘的《大唐西域記》中有關金剛座的報告中有：「自入末劫，正法浸微，沙土彌覆，無復得見」一文，文中使用了「末劫」一語，但「末劫」一語在此僅做為 kali yuga - 「末世」的同義辭使用。「末劫」「劫末」這種表現使用在大乘經典中時大多也是用在這層意思上，之所以說不含有劫末論的意思是因為劫末論的用語在任何作品中都只是不太被強調地隨意地出現而已。特別有強烈的時代意識的《佛臨涅槃記法住記》及《摩訶摩耶經》將佛涅槃後的時代百年一區分，直到法滅為止的千年或一千五百年的過程清楚地劃分出來。但這麼詳細的時代劃分也只是為了要加強一直墮落下去的教團危機、教法危機的意識而已。作為印度佛教整體的感覺，真正的劫末論意識可以說很稀薄。

正量部以外的小乘、大乘，視眼前所面臨的教法與教團的危機問題，遠比不知何時到來的小三災問題更要來的重要。這可能是因為可以以理論性來思考「小三災尚未發生」的關係吧。小三災被認為是人壽十歲時所發生的，而現在人壽是百歲，所以劫的終了對正量部以外的佛教而言，理論上是非常遙遠的未來。對正量部以外的佛教徒而言，可以說並未將飢饉、流行病、戰爭等所引發的時代不安與「劫末意識」直接結合，而是模糊的與「末法意識」結合。

(二)、 不同於印度民族心性的、迫切的劫末觀

在印度所發生的幾個主要宗教都喜歡用像〈劫(kalpa)〉這種神定氣閑的長時間單位，經常有無時間性地思考宇宙的傾向。有多位學者指出印

¹⁹ 能簡單而方便查出這些典籍，全得力於台北蕭鎮國先生所提供的大正藏 CD-ROM。非常感謝蕭鎮國先生。

度人的民族性很適切地表現在劫這個時間單位的定義上。但是正量部，與印度人所抱持的如此古式的宗教心性相反，主張從現在起在不滿千年內即將來臨的劫的終了。「此劫尚餘七百年」的這句話所蘊含的不思議性，只能以在某個時代印度佛教徒內部所發生的宗教意識的轉換來說明。

包含佛教，在印度所發生的任何宗教、哲學都擁有神秘主義的色彩。因為瑜伽是印度諸宗教的共同基盤之故。瑜伽的精神態度是神秘主義。現代神學者對神秘主義的宗教與劫末論的宗教的差異做了如下的表示：「相對於神秘主義是以〈此岸〉與〈彼岸〉這種兩個世界的對立形式來表現其內在的緊張；劫末論的宗教是以〈現在所有的東西〉與〈未來的東西〉這種兩個時代的對立形式來表現內在的緊張。前者追求『超越界』，後者期望『新的世界』」²⁰。瑜伽行者對歷史漠不關心，但對劫末論的宗教預言者而言，歷史成爲其最關心的事情。這樣的神秘主義的宗教與劫末論的宗教的態度差異實在是再明白不過了，這種差異可以視爲是佛教與猶太教、基督教的根本上的不同。但是正量部的劫末論告訴我們神秘主義的宗教與劫末論的宗教有可能和平地融合爲一，佛教這神秘主義性的宗教未必否定劫末論的宗教。在佛教柔軟的宗教構造中，指出神秘主義的宗教與劫末論的預言者的宗教可能共存的，或許只有正量部吧。這種部派的存在，且其部派從五~六世紀左右漸漸地壓倒其他部派，在印度全域獲得大勢力，其意義是深長的。

(三)、 隱藏在預言背後的問題

「尚餘七百年」的主張若是靠計算得來的話，想讓這個計算成立的話，可能「佛涅槃後一千五百年後或二千年後劫末到來」的教理要先存在（在印度佛教，時代區分多以涅槃後千年、或五百年的單位來劃分）。但是正量部四文獻中都沒看到其所該隱含的計算根據的教理。「七百年」一文的前後也沒有明示其理由。這是爲什麼呢？以下二種可能性可以考慮到：

可能性 1：缺乏理論性的根據：「尚餘七百年」這句話由於是出自具有神通智慧的正量部高僧的預言，是具有啓示性的東西，在教理上無法說明。

可能性 2：有理論性的根據：只是理論性的根據不幸地沒有保留在現有的正量部文獻中。佛涅槃後一千五百年後或二千年後劫末到來的教理，作爲算出「尚餘七百年」這個數字的計算理論根據是存在的。

其中，可能性 1 可以認爲理論上是無根據的。MSK、立世論、還有 Loka-p 都沒有明示「劫末尚餘七百年」這個預言所根據的理由。因爲預言者的啓示是超越計算的，是毫無根據的東西。若正量部的劫末論的思想背後有很大的「啓示宗教」性的要素的話，在啓示的性質上，沒有必要說明其立言的理由。此時可能性 1 有可能成立。

其次就可能性 2，可能性 2 符合於喜好理論的印度佛教，筆者認爲可能接近於真實，也有可能隱藏著某種計算根據。若正量部有算出「尚餘七百年」這數字的理論根據的話，難道我們不能推測出來嗎？筆者想到一個假設如下所述。

第二項 涅槃後二千年劫末說

首先想確認的一點是：真諦三藏與正量部的關係。筆者從以下幾點認爲真諦三藏與正量部的關係是無庸置疑的。

- (一)、 正量部所屬的《立世論》是真諦所翻譯的作品。
- (二)、 《立世論》所出的「現在是第九劫」的見解，實際上可以視爲是正量部獨自的說法²¹，而真諦個人好像也同意此一說法的樣子。此事在遁倫的《瑜伽論記》卷第十上(大正 42, 524c)有如下記載，所以可以確認：

「真諦云：成壞空劫皆無佛出，唯於住劫有佛出世。於二十劫中，前十劫中有佛出世，後十劫無。前十劫中，前之五劫亦無佛出，第六劫中，拘留孫佛出世，第七劫那含牟尼佛出世，第八劫中迦葉佛出，第九劫中釋迦出，第十劫中彌勒佛出。」

總之，真諦不只譯出《立世論》，而且也以自己的觀點說出「現在是第九劫」的正量部獨特的說法。

- (三)、 真諦出生於西印 Avanti 地方的 Ujjayini，在 Valabhi 的大學求學，兩都市都是六世紀當時正量部勢力的中心所在。

²⁰ Paul Althaus (1949): Die Letzten Dinge, S.9.

²¹ 對於這一點的詳細證明，筆者準備有另外的論文。

- (四)、真諦晚年翻譯了《律二十二明了論》(大正 No.1461)此作品為正量部律的註釋書。不只是翻譯，同時也作了注釋書。可以知道真諦對正量部的戒律很清楚。

從真諦與正量部的關係來看，真諦有可能相當了解正量部的見解²²。

筆者所想到的假設如下：要在漢文文獻中找出由真諦傳來中國的末世觀，或真諦獨自的末世觀的用語的話，有如下的(1)與(2)：

(1) 真諦譯的《立世論》中，包含可能是真諦個人修正的譯文的「尚餘六百九十年」的這句話。——『此第九一劫，幾多已過，幾多在未來。未來定餘六百九十年在』之一文如前所述。我們可以想成可能寫本上是七百年，但真諦將其提前十年，譯為六百九十年。旁註加上「至梁末己卯年翻度此經為斷」一文是否是想要將從梁末己卯年開始倒數計時一事交待清楚。

(2) 「今為佛滅一千二百六十五年」的真諦的話——普光《俱舍論記》卷十八(大正 41, 282a)中，有「真諦云：佛涅槃後至今(年)一千二百六十五年」一句話。總之此處的「今」可以想成是真諦在中國居留年代(546 - 569)中，譯出俱舍論的年代以後的西元 563 - 569 年左右。真諦被認為作了《俱舍論疏》十六卷，普光有利用其疏的可能性。普光在《俱舍論記》中，以「真諦云」這樣提到真諦的地方，在其俱舍論的全体注釋作業中，處處散見。

我們試著來思考看看，是否能將真諦所發現的這個看起來似乎分散的二個獨特的歷史主張統一成一個未知的佛教史觀。單純以加法來算，把(1)的六百九十年加上(2)的一千二百六十五年的話等於一千九百五十五，與二千年僅有四十五年之差。近於二千年的數字，這只是個偶然嗎？

這四十五的數字雖然也會因誤差的接受程度而有所不同，但若

正量部，或與正量部有密切關係的真諦持有「從佛涅槃到劫的終了的期間有二千年」這樣的想法的話，與其佛教史觀有所關連，立世論的「尚餘六百九十年」的這句話是可以被理解的。我們難道不能推測在正量部的劫末意識的背後可能隱藏著「涅槃後二千年劫末說」嗎？

我們試著探索真諦獨自的想法，還發現了其他經典及論書所沒有的「佛法住世二千年」的獨特的主張。把這個作為(3)：

(3) 「佛法住世二千年」的真諦獨自的主張。——真諦似乎傳達給中國的佛弟子們「釋迦牟尼佛以精進力故法住世二千年」的主張。這可以從以下吉藏的《中觀論疏》卷第一末的記述(大正 42, 18a)得知：

「問釋迦佛法凡有幾年。答：出處不同。今略引六處，從小至多。一者俱舍論引經云：釋迦佛法住世千年。〈中略〉此言千年者但說正法，不論像法。二者摩訶經云：正法五百年，像法一千年，合一千五百年。三者真諦三藏引毘婆沙云：七佛法住世久近不同，迦葉佛法住世七日；拘那含牟尼佛法住世六十年；拘留村駄佛法住世十二年；釋迦牟尼佛精進力故，法住世二千年。問：若住二千年，何故摩訶經云一千五百年。答：不相違也。二千年者此據其本。一千五百此約其末。佛法本應二千年。為度女人出家損正法五百年。故唯一千五百年。」

此文是說真諦依《毘婆沙》傳達佛法住世二千年的說法。也就是說釋迦佛涅槃後二千年瀕臨法滅的想法。吉藏意識到真諦此說與《摩訶摩耶經》所說的一千五百年說有所不同，故以原本二千年但因讓女人出家，故減五百年的說法圖之。吉藏的這個解釋是意圖統合印度的諸傳承而作的牽強的說明，真諦本身可能還是抱持著正法千年，像法千年，合計二千年的看法。印度撰述的經、律藏中，可以找到許多正法五百年、像法一千年，或正法千年、像法五百年等，合計一千五百年的說法，但佛法住世二千年的想法是真諦獨特的見解，在漢譯藏經中，未見其他相同的意見。

確實這裏所談的是法滅說，非「劫末說」。釋迦涅槃後的二千年後所瀕臨的是法的滅盡，而非劫末。但是筆者認為正量部的「涅槃後二千年劫末說」的思想有可能是真諦所說佛法住世二千年說(正法

²² 筆者認為在真諦這個人物的背後，可以看到將正量部傳統的補特伽羅說與大乘佛教的佛性說(以如來藏為重心的唯識說)二個思想脈絡悄悄地結合在一起的西印 Valabhi 的學術傳統，這是否是個過度的臆測。

滅二千年說)的一種變化而成立的。在印度佛教有關法的持續年數的議論，一般有五百、一千、一千五百、二千、二千五百等，以五百的倍數來論²³，所以可以推想劫末的年數同樣是以五百的倍數的年數來計。佛法住世二千年說在某個時代、例如 Bhūtika 與 Buddhmitra 的時代變成「涅槃後二千年劫末說」，以此為根據而出現了「到劫末尚有七百年」的預言，不是嗎？ $690+1265=1955$ 這樣的加法不是根據這樣的臆測而來的嗎？

若把真諦所言的片斷接合起來，能做為貫穿其首尾一貫的獨自的佛教史觀的話，即使沒有上記(3)的真諦的言說，只要有(1)與(2)，也可以臆測到「劫末二千年說」的存在吧。在真諦獨特的說法背後流有有部或唯識論書所沒有的傳統，所以從真諦與《立世論》的結合來想，真諦的思想背後可以推測有正量部的傳統。若「劫末二千年說」有可能的話，應歸屬於正量部。「涅槃後二千年劫末說」是正量部高僧 Bhūtika 與 Buddhmitra 用來做劫末預言的一個根據、這是筆者從真諦遺留在中國的言說所做的假設，這畢竟只是臆測，真諦或正量部是否有過這樣的想法，在沒有更新的資料出現的情況下是無法確定的。

以上我們將「尚餘七百年」所意涵的正量部的劫末論的問題歸結成(1)、(2)、(3)三點做了考察。在印度佛教擁有能與猶太教、基督教相匹敵的劫末意識的宗派是不可思議的事情，以此打破了宗教學者的既定模式的「預言與劫末論是猶太教與基督教的特徵」的宗教類型論。即使只是如此也是很重要的。

第三項 『立世阿毘曇論』的一萬餘人救濟說

最後想喚起讀者注意的是《立世論》中有稱之為「劫後餘生者們的救濟思想」的救濟思想。「小三災品」的劫末論的記述裡有出現。《立世論》有如下的一段話：(大正 32, 216b, 218b, 220a-b)

時有一人，合集剎浮提內男女，唯餘一萬留為當來人種。於是時中皆行非法。唯此萬人能持善行。諸善鬼神欲令人種不斷絕故，擁護是人以好滋味，令入其毛孔。

也就是在劫末時，出現了一個人(似乎是預言者或救濟者之類)，他從世界中集合了一萬餘的善男信女，這一萬多人便是使世界得以延續下來的未來人類的種子。在末世中，人類都行惡行，只有這一萬餘人固守善行。又諸善鬼神也為了不使將來人類種子斷絕，保護善人們，以滋養生命的營養令入其毛孔中。如此善人一萬餘人被選為人類種子，得以在劫末時殘存下來。根據『立世論』所說，沾染惡業的人類滅絕之時，集結在一位救濟者下的一萬多名的善人活過了劫末的悲劇，而等待著這些劫後餘生的便是第十劫前半期的，無限幸福的極樂世界。在印度佛教，「跨越劫末有殘存者」的想法可以追溯到四阿含、尼柯耶時代所形成的《轉輪聖王獅子經》中的、由於小三災而產生的劫的更新記述，這不只是正量部才有的說法。又在《轉輪聖王獅子經》中，雖沒有出現「一萬餘人」這樣強烈的限定字眼，但《大毘婆沙論》(大正 27, 693a13-b7)中，有出現因小三災而「臆部洲內纔餘萬人」的記述，從這裡也可以知道這並非犢子部所特有的教義。但《立世論》的特點是，由於它付加了「有一人集合閻浮提內男女」這段話，而強調了這一個人的角色功能。也由於它強化了這樣的一位教祖型、預言者的人物之角色功能，所以可以說這種人類死滅的教義使得正量部的劫末論更為接近猶太教的末世論(特別是約瑟書 10.21-22 的「殘存者的救濟思想」)。

正量部所抱持的劫末觀與舊約約瑟書的信仰類似的原因可能是因為成立於西印、且年代較遲(佛涅槃後七百年)的正量部，它所受到的西方宗教的影響，還有正量部指導者們所有的預言者的心態傾向影響所致吧！猶太教、基督教的預言者的心態理應與印度佛教無緣的，然卻出現在正量部文獻中——例如 Bhūtika 與 Buddhmitra 的「劫末尚有七百年」，還有《立世論》的「一萬餘人的救濟思想」等。

伴隨著悲觀的時代觀所帶來的預言者的心態的高昂、超能力、超人氣的高僧的出現等、新興宗教的要因增大，都可能是導致正量部「劫末意識」的產生，且與其他部派的「末法意識」大異其趣的原因吧！

²³ 如《佛說仁王般若波羅蜜經》(大正 No.245; 鳩摩羅什譯?) 般的中國撰述的偽經中，出現八十、八百、八千等、以八十為基準的奇怪說法，然印度撰述的經典大体以五百為基準。有關佛說仁王般若波羅蜜經是中國撰述的疑偽經一事，請參照望月信亨(1930)《淨土教 起源及發達》、140-155 頁。

A Study on the Transmission of Sāṃmitīya School: The Kalpa-ending Consciousness of the Present Kalpa

Kiyoshi Okano

Associate Professor, Kyushu University.

Summary

Believers of the sāṃmitīya school of indian Hinayana-Buddhism seem to have a eschatological belief that the present antara-kalpa is approaching its end. At the end of the antarakalpa most of mankind perish.

This paper consists of two parts and treats this remarkable belief of the sāṃmitīya. The Part 1 of this paper is an introduction to recent studies about the sāṃmitīya school. The Part 2 is the main part of this paper and points out the eschatological consciousness of "the end of kalpa", which is guessed from newly found cosmological works of the sāṃmitīya school.

In 1990 I found a Sanskrit Kāvya about the cosmology of the sāṃmitīya in manuscripts of Nepal. The text of this work titled Mahāsaṃvartanīkathā is critically edited by me as doctoral dissertation in the Univ. of Marburg and published recently. As a result of my study of this work, the relationship of the Mahāsaṃvartanīkathā to several other Hinayana-buddhist works was confirmed. The Chinese and Pali translations of the *Lokaprajñāpty-abhidharmaśāstra, whose school was previously unknown, are acknowledged with assurance that they belong to the sāṃmitīya school too.

The following are four existing cosmological works of sāṃmitīyas:

- (1) The Mahāsaṃvartanīkathā
- (2) A work (its title unknown) as a very long quotation in the Chapter 8 of the Tibetan translation of the Samskr̥tasamskr̥tavinīscaya (No. 5867 of the Peking-Edition of Tanjur). For lack of

the title I call this work "the scripture X".

- (3) The Chinese translation of the *Lokaprajñāpty abhidharmaśāstra (Taisho Tripitaka No.1644) by Pāramārtha.
- (4) The main part of the Lokapannatti (ed. by E. Denis, 1977), which is a Pali translation of the *Lokaprajñāpty-abhidharmaśāstra in Thai-Burma.

By the use of these four works researchers of indian Buddhism can begin to study the cosmology of the Sammitiya school.

Three strophes of the Chapter 4 of the Mahāsaṃvartanīkathā (4.2.16-18) tell us words of Bhūtika and Buddhamitra, who were senior monks of the sāṃmitīyas and recited (compiled) the traditions of that school in the Fifth Council, which took place eight hundred years after the parinirvana of Gotama Buddha. The words of Bhutika and Buddhamitra in these three Strophes include the following three theses:

- (1) Thesis a: The present [antara-]kalpa is the ninth.
- (2) Thesis b: We have 700 years till the present [antara-]kalpa ends.
- (3) Thesis c: About the end of the [antara-]kalpa sesame oil, sugarcane juice, ghee, etc. will disappear in sesame, sugar cane, dadhi, etc.

Each thesis seems to be very significant. These theses form the most appropriate starting point for our research into the unique historical cosmology of the sāṃmitīyas.

I have written a paper for each thesis. This paper is the second and treats the thesis b.

The thesis b means most of mankind perish after 700 years at the end of this antara-kalpa. The peculiar eschatological consciousness of this buddhist school reminds us of Christianity or Judaism.

Concerning the apocalyptic prophecy of the sāṃmitīya monks I propose three problems:

- (1) Problem of differences between the eschatological consciousness of the sāṃmitīyas, i.e. the consciousness that the end of

antara-kalpa comes soon, and the consciousness of "the age of decadence" (the times of saddharma-vipralopa) in the main stream of indian Buddhism.

- (2) Problem of a change of the mentality of indian Buddhists in the time of the sudden rise of the sāmmitīya school.
- (3) Problem of the calculation of 700 years in the prophecy "700 years remain till the present antara-kalpa ends".

有關 Jayānanda 著『入中觀註疏』 所引用的〈22種發心〉

磯田熙文著 · 釋宗義譯

日本國立東北大學教授

圓光佛學研究所

摘 要

Jayānanda (十一世紀末至十二世紀間，迦濕彌羅出身) 所作的 Madhyamakāvātārasya ṭīkā (Toh.3870, Ota.5271) 是 Candrakīrti 的 Madhyamakāvātāra-bhāṣya (Toh.3861-62; Ota.5261-63) 唯一的印度撰述的復註。

Madhyamakāvātāra 第一章的主題是初歡喜地中初發心 (Prathame-cittotpāda) 的考察，Jayānanda 在此導入〈22種發菩提心〉說，來說明此一主題。

總之，我們可以知道：Jayānanda 是合併 Vasubandhu 根據 akṣayamatipariprecha sūtra 中之八十無盡所做的 Sūtrālamkāra 的註釋，以及對照 Haribhadra 在 Abhisamayālamkāra 中的道次第解釋，而隨著後者 (Haribhadra 的道次第解釋)，試圖綜合地理解此一主題。