

# 印度佛教における部派の成立について

——フラウワルナーの近著を讀んで——

徳岡亮英

## 一、序言

原始佛教から部派佛教への問題を、的確に歴史の上で把握しようとすることは、本来無理なことであるかも知れない。資料はすべて傳説であり、しかも色々な傳承が相互に異つてゐる。どの傳承を採つてどのように推論するかということ、純粹に客觀的に行なうことは不可能である。それによつて問題の所在は明らかになつても、得られた結論が歴史的に間違ひのないものであるという斷定は出来ない。それは一つの説であるにすぎない。にも拘らず、それをしなければならぬということとは、初期佛教の研究に負わされた大きな制約であると言える。

原始佛教に關してはオルテンベルヒの名著「佛陀」<sup>①</sup>が

原始僧伽の狀態を如實に描き出してゐた。原始僧伽は實際そのようなものであつたと考へてよいのであろう。

更に同氏は原始佛教文學の成立についても、“Vinaya Pitaka,” vol. I, London, 1879の序文において勝れた見解を發表した。細部においては訂正せらるべき點があるにしても、その方法は正しいものであり、日本の原始佛教學がそれによつて啓發され、進歩したことは周知の事實である。最近一讀の機會を得たフラウワルナー氏の“The earliest Vinaya and the beginnings of Buddhist Literature,” Roma, 1956は、まぎしくそのオルテンベルヒの研究を受けつぐものであり、それと同じ立場に立つてその殘され課題を追及したものである。第一結集を否定し、阿育王を佛滅二百年後とするのは、オルテンベ

ルヒ以降西歐學者の一般的な傾向であつて、フラウナルナーもそうであるが、オルテンベルヒが主としてパーリの經律によつて考察をすすめているのに對して、フラウナルナーは漢譯を主體とする六種の廣律に基づいて、初期佛敎文學から部派の問題へと考察をすすめている。彼によると、現在の各廣律の韃度分の原型は佛滅百年頃までに出來ていて、それは佛滅以後その時期までに、教團の間で傳えられて來た古い説話（たとえば五比丘の話など）や波羅提木叉の註釋、經藏に屬する教説などの、法と律とに關する聖典の蒐集物の中の材料を、佛傳の枠の中に入れてまとめあげたものである。<sup>④</sup>その佛傳は權證ある古い傳承ではなくて一つの作品―その作者の傳記的な物語りであり、これが、我々が知つてゐる凡ゆる佛傳文學の源となるのであると。<sup>⑤</sup>阿育王を佛滅百年と見るか二百年と見るかによつて、極めて微妙な動きが生じてくるが、とにかく初期佛敎文學に關する限り、その結論は大體首肯出來るようである。オルテンベルヒと同じように、新古の層が幾重にも重なり合つてゐる本文そのものの綿密なる比較檢討によつて、それに順序を與えるという方法はここでも大きな成果をあげてゐる。その見解は極めて貴重な示唆に富む勝れたものである。

しかしこの方法は本文そのものの所屬する部派の問題にまで擴げらるべきものではない。フラウナルナーはこの書の主題である初期佛敎文學の檢討の前提として、第一章において佛敎の部派と阿育王の傳道、第二章において有部と根本有部との問題を取り扱つてゐるが、彼によると、有部と根本有部とは初めは無關係の部派であつた。前者は阿育王の時代のガンダーラ、カシミールの傳道に基づき、後者はヴァイシャーリー結集にまで溯る頃マトラに成立したものであつて、後に同じ有部の教義を受け入れるようになったものであると。<sup>⑥</sup>彼は十誦律と根本有部律との比較檢討の外に、各種の傳承や記錄を依用しては居るが、主體となるのはこれ等二種の廣律であつて、これ等の本文の現形や内容そのものからの推定でもつて、兩部派の關係に斷定を下すということは少し無理ではないであらうか。<sup>⑦</sup>この斷定はそのまま首肯出來ないようである。以下有部と根本有部との問題を、フラウナルナーから離れて少し違つた立場から考察して見たい。

# 註

- ① H. Oldenberg, "Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde", Berlin, 1881 (三並良譯「佛陀」明治四三年、木村景山共譯「佛陀」昭和三年)

② 初期のものとして宇井伯壽「原始佛教資料論」等、和辻哲郎「原始佛教の實踐哲學」、赤沼智善「佛教經典史論」などが代表的なものである。

③ ch. 3. The Origin of the Skandhaka, p. 67.

④ ch. 5. The Sources of the old Skandhaka Text and the earliest Buddhist Tradition, pp. 130—154.

⑤ ch. 6. The Biography of the Buddha and the beginnings of the Buddhist Church History, p. 155, p. 163.

⑥ ch. 1. The Schools of Buddhism and the Missions of Asoka.

⑦ ch. 2. Sarvastivādin and Mulasarvastivādin.

⑧ Ibid. p. 37, p. 40.

しかしここで根本有部の教義とは何を指すのであろうか。根本有部は律が知られているだけである。

⑨ この第二章には義淨の南海寄歸傳、ターラナータの印度佛教史、智度論、阿育王經などが参照せられ、更には舍利弗阿毘曇論、六足發智などの諸論も言及せられているが、それ等には重要な考慮がなされていない。主として根本有部律の雜事と藥事との記事から、この律が特にカシミールとの親近性を強調しようとしているとして、ただその事からこの断定を下しているようであるが、この断定は根據が極めて薄弱である。有部と根本有部そのものについての考察には十誦律と根本有部律とが主要な役割を果すとしても、その兩部派の關係ということになると、この兩律の外に却つてここに参照、言及せられているような資料の批判

的な比較検討の方が重要である。この問題は後に検討されるであろう。

## 二、有部について

### a、初期成立の部派について

初期部派の成立についてはフラウワルナーも言うように、阿育王の傳道師派遣がもつと關係あるものとして考えられてよい。我々はここに傳承ではないところの唯一の記録を持つていたのである。阿育王の碑文<sup>①</sup>とそれに裏打ちされているバーリの傳承とはまさしく歴史的な事實であつて、初期部派に關するすべての言い傳えがこの事業に源を持つていないことは間違いない<sup>②</sup>。

大體において阿育王の碑文は所謂記念碑ではなくて布告文であり、事件やその日附は誌されていないが、各種刻文の製作年代及びその内容から推察すると、阿育王は即位後數年にして佛教に歸依し、優婆塞となつて僧伽に近づき、法巡行を始め、邊地への傳道師派遣を行なつたのであろう。その傳道師派遣の意圖が阿育王より出たものであるか、僧伽より出たものであるかは明らかでないが、恐らくそこには阿育王の政治的な意圖が大きく働いているように見える。當時の僧伽は平等一味の和合を缺

き、そのような大事業を僧伽自身が主體となつて行なつたと考えられない。多分僧伽のある長老の要請によつて、阿育王は、布告をもつて正法久住のために、僧伽の統一を計らうとしているのである<sup>⑥</sup>。そして僧伽の和合を命じた布告が出されてから兩三年を経ずして、既に各地に於ける法の勝利は得られつつあつたのであるが、そうするとこの二つの事柄はどのように前後し、又關係するのであるうか。碑文はその事については何も語らないが、阿育王が正法の久住、僧伽の和合を政治的に解決しようとしたことと傳道師を派遣したことは何かの因果關係があると考えられる<sup>⑦</sup>。そしてこの事實が種々の傳承に異つた形であらわれていると考えられるのである。

さて阿育王が保守派に味方をしたか進歩派に味方をしたか、それは夫々の傳承において夫々どのように考えられたのであり<sup>⑧</sup>、今、阿育王の僧伽とのかかわりについての傳承の一々について検討することは出来ないが、初期部派の成立に關しては、阿育王の傳道師派遣以前の事柄は直接的に重要な意味を持っていないと考えてよいのではないであらうか。第一結集に西方敎化の諸師が加わらず、十非事々件で西方に本據を持つ長老達とヴァッジー族の徒とが對立したとしても、それによつて直ちに所謂

部派が生じたのではない<sup>⑨</sup>。十非事々件が阿育王の百年前であるにせよ、直前であるにせよ、佛滅からその頃までに、敎法は敎勢によつて自然に西方に擴がつていた。そして敎團そのものの中には色々の系統があつたであらう。しかし皆同じ律により、同一の地域において、同じ佛法を奉じているとき、どうして部派が成立し得るであらうか。勿論部派成立の素因は遠く釋尊在世時代から潜在していた。そしてその素因は十非事々件において表面には出たが、それは未だ部派の成立を見る機會とはならなかつた。その機會は人爲的、政治的な敎勢の擴張即ち阿育王の傳道師派遣——僧伽の地域的な分散——によつて初めて得られたと考えられるのである<sup>⑩</sup>。

初期の部派は多分法、律ともに同じものによつていた<sup>⑪</sup>。そして各地に部派がそれ以後に形成されて行つたとすれば、それ等はただその地方の名前、若しくはそこに派遣された傳道師の名前でもつて呼ばれる外なかつたであらう。我々は阿育王の傳道師並びにその派遣地の中に部派名と關係あるものを幾らか見出すことが出来る。即ち法藏部、飲光部、化地部、雪山部である<sup>⑫</sup>。南北兩傳によつて相違はするが、それ等の部派に、上座部、大衆部、犢子部等を加えて之等が小乘十八部と言われる中の



初期のものであることは、大體において間違いない。そして更にこれ等の部派が大體において所謂同世の五師<sup>⑧</sup>とも一致し、また現存廣律所屬の部派<sup>⑨</sup>、玄奘の言う律儀傳訓の五部とも一致していることはそれを裏書きするものであつて言へる。

# 註

- ① Rock edict 5, 13. "Edicts of Aśoka" by G. Srinivasa Murti and A. N. Krishna Aiyangar, Madras, 1951, pp. 13—17, pp. 39—49; 宇井伯壽 印度哲學研究第四 二七二頁以下、二八五頁以下。

- ② Dipavamsa ch. 8, pp. 53—54. 第三結集が終つて長老 Moggaliputtissa が、邊境に法を弘めんがために諸の長老を派遣したとする。その長老とその派遣地は次の如くである。

1. Majjhantika ——— Gandhāra (Kasmīra)
2. Mahadeva ——— Mahisa (Kamāṇḍala)
3. Rakkhita ——— ? (Vanavāsi)
4. Dhannarakkhita ——— Aparanaka
5. Mahādhannarakkhita ——— Mahāraṭṭha
6. Mahārakkhita ——— Yonakaloka
7. Kassapagotta
- Majjhima
- Durabhissara (Dundhissara)
- Sahadeva

} Hinayāna

- Mulakadeva (Alahadeva)
8. Soṇa (Sonaka)
- Utara
9. Mahinda
- Iṭṭhiya (Iddhiya)
- Uṭṭiya
- Bhaddasāla
- Samhala

} Laṅkā (Tambapaṇṇī)

(括弧内は Mahāvamsa 等のもので)

之等の地名は大體において①の地名と一致する。また Kassapagotta 等の遺骨が Vidyā の塔から發見せられたことによつて、これ等の人名も大體において事實とされている。これ等の傳道師の名と傳道地をあげるのは南傳の資料だけであるが、南傳における第三結集前の記事とこの傳道師派遣の記事とは、阿育王の碑文の誌すところと表裏一體をなして、これが歴史的事實であつたと考えることが出来る。

彼等のうち Majjhantika は北傳でも根本有部律卷四十四(大正二四・四一〇—四一一)「阿育王伝卷四(大正五〇・一一六b—c)」などの有部關係の書及び西域記卷三(大正五一・八八六a—b)等に摩田提、末田地那、末田地迦などとして出で、阿難の弟子でカシミールに傳道したとする。

また mahinda は北傳では西域記卷十一(大正五一・九三四a)に無憂王弟、摩醯因陀羅として僧伽羅國に布教

したとする。

更に大衆部所傳とせられる北傳の分別功德論卷二(大正、二五、三七b)には阿難入滅前の弟子として摩訶提、摩訶提をあげ夫々羯賓、師子渚國に法を流布したとのべている。北と南とのこの二人の傳道師の名前は一般によく知られていたのであるが、之と Mahadeva を除けば他の人々は他の文獻には全く見られない。南北兩傳において共に傳えられるこの二人が、夫々論藏を有して部派の中の最有力者である有部、上座部に關係していることはまた何かわけがありそうである。

③ 阿育王時代のことに関して、同じ様な事柄をのべる傳承の中に出てくる、人名地名のうち、この傳道師名とその派遣地名とに一致するものがあればそれを結びつけて考えるということは、今までにもなされて來ているし、フラウワルナーもその結びつけを試みている(前出の書、二一頁—二三頁)。しかしこのようにして「この傳承に出る人物は傳道師の中のこの人物であろう」という風に考えることから更に一步をすすめて、傳道師の方を中心にし、之を歴史的事實であると見做し、「傳道師の中のこの人物から、この傳承がこういうふうに生じ、もう一つの傳承がこのようにして生じたのであろう」というように考えてゆくという方が方法としては勝れていると考えられる。即ちこの傳道事業を中心にして多くの資料を整理してゆくのである。

④ 註① *ibid.* “*Edicts of Asoka*,” 前出「印度哲學研究第四」, 南傳大藏經卷六十五。

⑤ 阿育王の碑文そのものは、法巡行を始め、法大官を派遣し、各地に法の勝利が得られつつあることを述べているだけであり、*Dipavamsa* (p. 53) 等は阿育王に言及せず、僧伽の長老 *Moggaliputtissa* が之を派遣したとする。

⑥ *Babura Edict* (*ibid.* pp. 83—85); カルカッタ・バイラート法敕(前出「印度哲學研究第四」三二四頁—三二六頁)は阿含經の成立について多くの示唆を持つものとして有名であるが、この碑文は阿育王の碑文の中で最初に刻せられたものであり、佛陀の説き給ひし善説の中から七經を選び出して、僧伽に之等の七經を「屢々聽聞する」ことをすすめたものである。そしてこれは王が「此の如くにして正法は久住するを得べし」と考えて四衆に指示したものである。王が僧伽に對してこのような事を指示したばかりではなく、之を碑文として刻ませるということは、王權による正法の保證を意味すると考えられる。

また *Minor Pillar Edicts* の建立年代ははつきりしないが、宇井博士は之等の中サルナート、コーサンビー等の法敕は、その翌年に建立せられたものではないかと推定して居られる(同書、三一〇頁—三一五頁、三三六頁)。この年には *Minor Rock Edicts* が刻まれているのであるが、之等は何れも佛教の僧伽に關係するものであり、阿育王全刻文の中で *Minor* のものが最初のものであり、しかも何れも佛教僧伽を對象にしているという事は興味のあることであり、何かの意味を持つものであると考えられる。サルナートの法敕は破僧伽の傾向を政治的に解決し、僧伽の

統一を計ろうとしたものであつて、當時の僧伽に「正法の久住しない」ような事態が、法の上にも律の上にも存在したことが確かである。異部宗輪論に、佛滅百餘年、無憂王の時に諸部が起つて、「自らの阿笈摩に依つて」異執を立て、「種種の見到に漂轉せられて牟尼の語を分破し」たと傳へ、南傳 *Dīpaṇṣa* (ch. 5) 等に十非事々件の後に、大合誦の比丘達が違つた法を認定して編集の形式を變へ、改作したと傳へ、上座部から分出した部派も同様の事をなしたと述べているのは法に關する傳承であり、律に關するものとしては十非事々件の外に、南傳 (ibid. ch. 5, ch. 7) に第三結集の前の出來事として、異教徒が黃衣をまといつて僧伽に入りこんだ爲に布薩が行なわれず、監督官が聖者を殺害したという傳承がある。サールナートの布告は正しくそれに對して政治的な手段で布薩を行なわしめんとしたものである。當時の白衣を着せて僧伽から追放せしむべき一類の輩が、どのような集團であつたかということは、南傳 *Theṛa-gāthā* の中の一連の偈 (九二〇—九七七) によつて之を窺うことが出来る。

⑦ この二つの事柄は、サールナートの布告が *Bhābra Edict* の翌年、*Minor Rock Edicts* と同年に出されたと考えるとき時間的にも極めて接近してくる。

⑧ *Dīpaṇṣa* p. 36, *Susunāga* の子 *Asoka* を味方に得て、八人の長老たちは十非事を破つた。

*Sumantapāsādikā* p. 33, *Susunāga* の子 *Kāśaka* は十非事々件の時、十非事を認める *Vajji* 族の仲間に組した。

*Kāśaka* と *Asoka* とは違つた人物であるかも知れないがこの記述は次の記述と何か似た所がある。

大毘婆沙論卷九十九 (大、二七、五一—c) には五事の妄言事件において大天の徒が多數であつたので王は大天に賛成したと傳へ、西域記卷三 (大、五一、八八六b) にも同様のことを傳えている。

⑨ 南傳にいう根本分裂と部派の成立とは混同さるべきではない。南傳 *Dīpaṇṣa* で十非事々件の後に生じたという *Mahāsanghika* と小乗十八部と傳える中の大衆部 *Mahāsanghika* とが全く同一であるとは考えられない。先ず *Dīpaṇṣa* の記事を見ると、第四章では十非事々件の後に *Mahāsanghika* のあつた事をのべず、第五章で追放惡比丘達がそれをなしその *Mahāsanghika* から一説部、制多山部等が派出したとする。次いで上座部の分裂をのべ部派は全部で十八部であることを言う。ここには *Mahāsanghika* という語は出て來ない。次に *Mahāvamsa* を見ると、同じく第四章で *Mahāsanghika* のあつた事をのべず、第五章ではいきなり十八部の分裂をのべ、一説部、制多山部等を生じたのは *Mahāsanghika* であり、それは (十非事々件の時に) 長老たちによつて制壓せられた一萬の惡比丘達が起した *ācariyavāda* を奉ずるものであると言う。ここには *Mahāsanghika* という語は出て來ない。この兩 *vamsa* の前者は後者より百年程前に成立したと考えられるが、後者によると十非事々件によつて根本分裂、少くとも *Mahāsanghika* が生じたのではない。それはその後の *ācariyavā-*

da によるものであり、その *acariyavāda* は大天という *ācariya* の五事に關係がないとも言えない。そうすると *Mahāvamsa* による限りその説はむしろ北傳に近い。 *Dīpavamsa* は大體まとまりの悪い書であつて、またそれがこの書の傳承の古さをも示しているのであるが、この書でならべられた十非事々件の傳承と十八部という傳承とは本來別のものであり、それをつなぐことによつて南北兩傳の上の部派に關する色々な難問が生じたのであると考えられる。先ず *Dīpavamsa* のいう *Mahāsaṅgīti* が果してあつたことかどうかは問題であるが (Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 107 はこれを invention であるとし、宇井博士は「印度哲學研究」第二、七三頁—八〇頁でこれを事實とする)、『もしあつた事であるとすると、これと *Mahāsaṅgītika* との關係はどうなるであらうか。 *Mahāsaṅgītika* とは十非事々件の後に *Vajjiputtaka* の味方となつて *Mahāsaṅgīti* を行つた人々でありこれから後に一説部、制多山部等が生じた。また一方 *Vajjiputtaka* は上座から分れて後に正量部等を生じた。これは一見矛盾しているように見える。しかしこれは時代を異にする二つの別々の傳承を並べたためにそう見えるのであつて各々獨立した傳承としては眞實であつたであらう。そうすると、*Mahāsaṅgīti* に加わらなかつた *Vajjiputtaka* は居なかつたとする *Mahāsaṅgītika* から後に一説部、制多山部等が生ずる一方、*Mahāsaṅgītika* の中の *Vajjiputtaka* の全部或はその一部から正量部等が分かれ、それは分派史の中で

上座に屬すると考えられたという事になる。即ち *Mahāsaṅgītika* の中には後の大衆部と上座部の一部とが含まれていたのである。舍利弗問經に、律に大衆律と名づける新律が生じた時、舊律によつた大多數のものが摩訶僧祇であり新律によつた一部のものは上座であるとする記述(大、二四、九〇〇b)もそれを裏書きしているように見える。 *Vajjiputtaka* と犢子部については問題があるが(註③參照)、とにかく十非事々件の時に根本分裂があつたとしてもそれによつて生じたものが大衆部であるとは南傳のどこにも書いていないことになる。根本分裂を何時と見るかという事は見解の相違にすぎず、本質的には釋尊在世にまでさかのぼる。ただここで言えるのは、所謂大衆部、上座部が部派として成立したのは十非事々件よりずっと後のこと——恐らくは阿育王の傳道師派遣以後のこと——であらうと考えられるという事である。

⑩ 阿育王の時代に部派があつたかどうかということについては、最近水野弘元博士が印度學佛教學研究六ノ二 (pp. 84—91) にその見解を發表され、王の時代にすでに幾らかの部派があつたであらうと言つて居られる。『部派』というものの定義をはつきりさせる必要が痛感せられるのであるが、有部に關する限り阿育王の時代に有部が存在し、末田地がガンダーラ地方に有部の教義を弘めたとは到底考えられない。南傳の *Moggaliputtasāsa* と北傳の優波屈多とが同一人物であるにしても(國譯大藏經論部卷一三、結集分派史考二二頁、四四頁、但しこの説はその名前の由來に

ついで少し穿ちすぎているようである)、異つた人物であるにしても、南北二つの異つた傳承が阿育王の時代にすでに存在していたと考えることは出来ない。王の時代までに佛教の弘まつていたのは中印度と西印度であるが、これ等の地域の中で、阿育王を佛滅百年とする説と二百年とする説が、阿育王の時代に、夫々の部派の中に孤立して存在し得るであらうか。この二つの傳承は記録ではなくて、阿育王が佛滅百年か二百年かという事がはつきりしなくなつて、また阿育王滅後可なり經つてから後に生じたものである筈である。Moggalliputtaの事を傳え優波屈多の事を傳えるのは彼等が死して後のことである。即ち有部と上座部とが夫々出來ていた異つた傳承をもつてガンダーラ、セイロンに行つたのではなくて、ガンダーラ、セイロンに生じた有部、上座部が夫々異つた傳承を作り上げたのである。同一の事件でも人によつて、まして部派によつて、その利害にしがたつて異つた一面だけを傳えられるということは當然であり、婆沙論の傳説にしても、現在の有部の狀況を見て阿育王の時代のことをそのように考えたにすぎないであらう。婆沙論の傳承が紀元後二世紀までに、Dīpaṃśaの傳承が紀元後四世紀までに存在していたことは間違いないが、それ等が阿育王の生存中に成立していたとは到底考へることが出来ない。有部の確立は末田地が派遣せられたカシミール、ガンダーラ地方においてではあるが、それはそれより百年以上後のことである。

⑪ 現在傳えられている阿含は夫々特徴はあるが本質的に見

て何れも阿含であり、經典の改作などと言う傳承は編集方針を變えた位のことを誇大に傳えたものであらう。それも阿育王以後の事と考へられる。律にしても同様である。教義に關しても大天の五事は南傳では大衆部の説というよりも *Andhaka* の説であり、阿育王の時代には存在しなかつたという考へ方もある(前出、結集分派史考一六頁—一七頁)。説一切有の思想も更に後世のものである。

⑫ この identification は今までにも色々のべられているが(たとえば前出、結集分派史考四四頁—四六頁)、フラウワルナーもそれを試みている(註③参照)。前の二が人名、後の二が地名によつている。法藏部については後に述べる。飲光部と雪山部との關係はフラウワルナー等のいう如くであるかどうか。南傳十八部論の中に雪山部は入れられてないし、北傳十八部論は表題だけが十八部で、雪山部についての傳承はあいまいである。この派を「先」上座部とする表現は *Bhaviya* の第三説に *śāṭ-gyi, daṇ-pōi-* として出て來るが、これはターラーナータには紹介せられていない。「十八部」という傳承が生じた時には少くとも雪山部はその中にはなかつたと考へられる。同世の五師に入れられていないということもこの部派の後出性を示すようである。しかしもしそうであるとする「本」「先」というのは何の根據によるのであらうか。十八部論は上座部の宗義をのべていないし、その上座部は多分南傳上座部を指すものではない。南傳では有部の存在を認めているのに、北傳ではセイロン上座部を部派分派史の中から抹殺してつ

ている。北傳では上座部は枝末分裂の中に解消してつたと考えたように見えるが、その枝末分裂の中にさえ南傳上座部を認めていないのである（但しチベット傳の *Tamra-sūtya* は *Vaiḥāṭiyavādin* と近い關係にあり、タラナータの傳説にもかかわらず南傳上座部を指すものと思われる）。にもかかわらず大天の五事を認める雪山部が根本の上座部と稱されるのには何かの根據があるであらう。ここで一つの推測が許されるならば、この雪山部は阿育王の傳道師の中の雪山地方に派遣された人々にその根源をもつ。

傳道師達の五人の名をあげるのは雪山地方とセイロンだけであつて、後者が南傳上座部であるならば前者は北傳上座部とも言われるべきものであつたであらう。しかしそれは初めは傳道師の名にもとづいて飲光部と稱された。後にその中の一類の人々が、大天の五事を認めて飲光部から分離し、雪山部と稱せられ、五事を認めるにもかかわらず自派を根本上座部と稱することが出来たと。雪山部については日本佛教學會年報第二十五號一二九頁—一五二頁「毘尼母經と雪山部」（金倉圓照）参照。

化地部を大天の派遣地と結びつけて考えると化地部と大衆部との關係が問題になるが、宗輪論で本宗末宗のべられるのは大衆部等とこの化地部だけであり、この派を有部よりの分派とする宗輪論が紹介するこの派の宗義は、末宗において有部とよく合するにもかかわらず、その本宗においてはむしろ大衆部に同じ。Kathāvatthu の紹介するこの派の宗義も同様である。もとは大衆部的であつた部派が部

派分派の傳承の生ずる頃に有部的になつていたことになる。この派の律がセイロンからもたらされたものであることも、この派の南インドとのつながりを語っているのかも知れない。化地部を大衆部系とすることは無理としても、南傳に關する限り大天はマヒンダの師で寧ろ上座部的である。

以上これ等の四つの部派はチベット傳によると何れも *Vaiḥāṭiyavādin* と密接な關係にあり（*Vaiḥāṭiyavādin* については後説）、南北兩傳ともに相互に近親の關係として傳へ、初期の部派であつて阿育の傳道師と關係のあることは大體認められると思う。また J. Przyluski は、これ等の部派をその律が、富樓那の傳説を傳えるところから、近親關係にあると認めている（*Le concile de Rājagṛha*, Paris, 1926—1928, pp. 315—316）。

この外には有部、上座部、大衆部も阿育王の傳道に關係があり、部執異論の大國衆、外邊衆なども同じく傳道地 *Maharūḥa*, *Aparanataka* に關係があるかも知れない。

⑬ 犢子部 *Vāspatīya* と *Vajjiputtaka* との關係について、前出結果分派史考（四一頁—四二頁）に言語上の考察がなされているが、これは語源的に順序が逆である。後者が間違つて前者になることはあつても、前者が後者に誤られることはない。部派の名もはじめは *Prakṛit* であつた筈だからである。Vāsi は多分 *Vacchi* であつたであらう。

その *Vacchi* は *Vaccha* と關係がないとは斷言出来ない（もし關係があるとすると *Vaccha* 即ち *Vāsi* は赤沼辭典もいうようにコーサンビーの國名であるし、犢子部がこ

の國に關係のありそうに見える點もある)が、また *Vajji* と無關係であるとも言えない。チベット藏經でも「*g*」に變つてゐる例があり (*pañjika* を *pañcika* に誤つてゐる場合がある)、手近かでは *Brahmajāla* が *Brahmacara* に誤られてゐる例がある。であるから、直ちに *Vajji* が *Vacchī* に誤られたというのではないが、少くとも *Vajji* 或はこれに近い *Prakrit* が「*憤*」と誤られる可能性はあるように思われる。次に *putaka* と *putiya* とにつづて述べると、*Dipavaṃsa* では *Vajjiputaka* から四部が生じたとするのに、*Mahāvamsa* では先ず *Theva* から *Mahin-sasaka* と *Vajjiputaka* とが生じ、それから更に四部と *Vajjiputiya* とが生じたとしてゐる。(Geiger はこのように譯してゐて多分 *Pali* の忠實な譯であろうと考えられる。南傳の國譯は多分に主觀的である) *Mahāvamsa* の編者はこの *-putaka* と *-putiya* との關係をどのように考へていたのであるか。 *Vajjiputaka* がそのまま憤子部であるにせよ、それから憤子部等が生じたにせよ、とにかく南傳においてはこの二者は切り放すことが出来ないものであつて、それを簡單に南傳で混同されたのだとは斷言出来ない。大衆部と憤子部との關係についてはすでに色々論ぜられてゐる。南傳については註⑨に少しく述べたが、*Lin Li-Kouang* 氏は “*L'ide-mémoire de la vraie loi*,” *Paris*, 1949 (pp. 297—299) において、出三藏記集と舍利弗問經とから、大衆部に二つあつて純正でない大衆部が上座部とせられる憤子部であるとし、フラウワルナーもこの説をみ

とめてゐるようである (*ibid.* p. 10)。

*Bhaviya* の第三説 (寺本、平松譯註、「異部宗精釋」第二章ノ二、チベット文二三頁) には、大衆上座が分れて後、「憤子なる上座が正しく法を結集した時に大衆部に分派が生じた」という記述がある。このチベット文はこのように譯すべきであろうと考えられる (Poussin は “*Encyclopaedia of Religion and Ethics*,” vol. 4, Edinburgh, 1911 の p. 183 にこう譯してゐるが、これはチベット文の忠實な譯であり、*Rockhill* の “*The Life of Buddha*,” *Peking*, 1941, p. 187 に「上座と憤子」とする譯及び前出結集分派史考三三頁の譯は原文が違つていたのであるか) が、憤子という名の上座が實際居たのでは恐らくないであろう。ここは大衆部のことを述べるところで上座部には關係がないとすると、大衆部の中に居た憤子が大衆部分裂の機會を作つたという傳承となるようである。宇井伯壽「印度哲學研究」第二、七三頁—八〇頁參照。

以上の事を綜合して考へて見ると、十非事々件において、律の問題から *Vajjiputaka* を中心として *Mahāsanghita* (法) についてのであるとされるが律についてであつたかも知れない) が行なわれ、後にこれから法についての異説を立てる大衆部が形成されたが、もともと *Vajjiputaka* の主題は律であつて、法の上では大衆部と異り上座部的であつたから、彼等或はその一部は後に、上座部からわかれて憤子部となつた、と考えられたのではないであらうか。

⑨ 三論玄義 (大、四五、一〇a) 等に言うところであつ

て、優婆掘多の時に傳律の相違から生じたとする五部を指す。即ち

(a) 一、曇無德 二、摩訶僧祇 三、彌沙塞 四、迦葉維五、犢子の五部であるが、有部はこの五部の本だとされていることになる。しかしこの五部は傳承によつて少しく異同があり、有部もこの中に入れる方が或は正しいであろう。そうするとこの場合、六部となる。

(b) 曇無德、薩婆多、彌沙塞、迦葉遺、婆盧富羅(律宗綱要、大、七四、一五b、大集經、大、一三、一五九a)  
(c) (b)の婆盧富羅の代りに摩訶僧祇を入れる(舍利弗問經、大、二四、九〇c、摩訶僧祇律後記、大二、五四八b)。佛本行集經(大、三、九三二a)も同じ。

⑮ 出三藏記集五部記錄に依れば(b)と(c)とは同一となる。四分律(法藏部)、十誦律(有部)は五世紀の初めに、カシミール、西域を経て暗誦によつて傳えられたものを譯したものである。五分律(化地部)、摩訶僧祇律(犢子部?大衆部?)は同じく五世紀の初めに、法顯が前者はセイロン、後者はマガダにて得た胡本の譯である。Vinaya Pitaka(上座部)。一連の根本有部律は八世紀の始めに、義淨が恐らく中印度から將來したもの譯であり、これにはチベット譯がある。

この中で摩訶僧祇律が犢子部の律であるか大衆部の律であるかということが問題になる。註⑮にも關係する問題であるが、漢譯による限り Lin Li-Kouang のようにこれを犢子部律と考えざるを得ないのであらう (ibid pp. 297—

299)。フラウワルナーもそう考えているように (ibid. p. 10)、大衆部、犢子部、正量部の律はもと同一のものであつたかも知れない。この律の傳持せられて來た場所とされる祇園精舍は、マイソール地方に榮えた大衆部よりも犢子部、正量部に關係がありそうである。法顯のたずねた時(400)には、そこに僧は居たが、それがどのような僧であつたかは誌されていない。二百年後玄奘のたずねた時(633)には荒れはてて僧は居なかつた。しかし玄奘のたずねた頃中印度から西印度では正量部が盛んで、舍衛城でも正量部が學ばれていたのである。

三世紀の中頃漢譯された諸戒本をも含めて、有部律、曇無德律はカシミール、西域に關係が深く摩訶僧祇律は中印度に關係が深い。(例えば前記の外に僧祇戒本が中印度の法時によつて譯されたということが歷代三寶記、大、四九、五六bに誌されている。)

これ等の廣律の外に六世紀の中頃漢譯された解脱戒經(大正、No. 1460)は飲光部の戒本であると傳えられる。同時代の律二十二明了論(大正、No. 1461)は正量部の戒論である。

また毘尼母經は雪山部或は飲光部の律であらうか。(註

⑯参照)

⑯ 大慈恩寺三藏法師傳卷二(大、五〇、二三〇b)、烏仗那國の記事に

來<sub>二</sub>蘇婆薩堵河<sub>一</sub>、昔有<sub>二</sub>伽藍一千四百所僧徒一萬八千<sub>一</sub>。今並荒蕪減少。其僧律儀傳訓有<sub>二</sub>五部<sub>一</sub>焉。一法密部、二化地



部、三飲光部、四説一切有部、五大衆部。

とあり、大唐西域記卷三(大五一、八八二b)も大體同じ。同世の五師(註⑩)と同じ律の上の傳承である。しかしこの文章では烏仗那國にこの五部派或は五律があつたという事にはならない。これより三十年程後の義淨は大衆部、上座部、根本有部、正量部の四部をいうだけである。實際玄奘の時には印度全土から見ても、各地に學ばれていたのはこの四部だけのようである。

#### b、有部の成立について

同世の五師、律儀傳訓の五部の中には以上述べた部派の外に有部が含まれている。しかしその名稱からする限り、有部は他の四部とは本質的に異つてゐる。即ち他の四部の名稱が人名地名等から來たと考えられるのに、有部というのはこの部派の由つて立つ思想から來た名稱であるからである。部派成立の條件にする有部が、初期の部派と考えられる他の四部と共にまとめられて五部と稱されるのは、この傳承が生じた時に、これ等の五部がすでに同じ平面に並んでいたのであらう。しかし我々は阿育王の傳道師派遣から、有部という名稱を引き出す事は出来ない。勿論傳道師マッジャンティカ(Ma-jhanika)、即ち北傳の末田地が派遣されたカシミール、ガンダーラは、後世有部の根據地となつた所ではある

が、それ等の人名地名は有部という名稱とは、即ち有部という部派とは本來何のかかわりもないものであつたのである。「説一切有部」「有部」というその名稱は教義に關するものである。我々が分派史を檢討するに當り、殆んど南傳上座部と北傳有部との資料しか持ち合わせていない<sup>⑪</sup>ということが、常に一つの大きな制約となつてゐるのであるが、有部に關する限り、その所傳の論を持つてゐるのであるから、しかも有部という名稱が教義に關するものである以上、六足發智の七論は有部の成立について決定的な意味を持つ。以下それ等及び他の二三の傳承によつてその成立を考察して見る。

有部の宗義は紀元後二世紀カシミールに於ける大毘婆沙論の成立によつて大成されたのであるが、この書は單なる論書というよりも有部の經論を一つに集大成したかのような大部のものであり、發智論の註釋という形式をもつて製作されたものである。しかしその發智論によつて有部の宗義が確立されたと言われるのであるが、これは紀元前二世紀頃、西域記の傳える傳承によると至那僕底國において、迦多衍尼子(Kaṣṭhāpūtra)によつて製作されたとされている<sup>⑫</sup>。更にこの發智論には、之を支持する六足論と稱せられる集異門足論・法蘊足論・施

設足論・界身足論・識身足論・品類足論の六論があり、夫々の異譯を除けば、之等によつて有部の初期の論書は成り立っている。之等是有部の論書である。しかし之等の中のどれだけが有部の論書として、製作されたであろうか。

南傳の論書は *Kathāvathu* を除いて總べて佛説とされているが、この六足論は夫々著者の名をあげていて、これ等の著者は大きく佛の直弟子とそうでない者とに分ける事が出来る。即ち品類足論の世友、識身足論の提婆設摩と他の四論夫々の著者とされる舍利弗、日健連、大迦旃延、富樓那等とである。前二論は製作の場所も傳説せられ、漢譯所傳も稱友所傳もその著者が一致し、六足論の中では最後期に屬する。<sup>④</sup> 稱友が佛弟子造と所傳する他の四論は漢譯の所傳とはその著者が相互に入れ替っている。もしそれ等がその通り佛の直弟子の作であるならば、それは有部のみの論ではないことになるが、恐らく何時の頃からかに誰達かによつて佛の直弟子に假託されて傳承されて來ていたものを、有部、或いはその母胎をなした一類の人々が、識身、發智、品類等の諸論の成立した後に、六足論の一としてその中に取り入れたものであろう。これ等四論の各々についてその一々の本文

をここで細かく検討することは出来ないが、集異門足論は長阿含衆集經等のようなダンマの collection に對するアビダンマであり、法蘊足論は直接阿含につながるその解釋である。施設足論は起世因本經などの世界觀の上に立つ佛身論が主であり、界身足論はダンマの collection とそのダンマ相互の關係を述べた小冊子である。これ等四論の原型は恐らく部派の意識なしに除々に形成せられていつた、廣い意味の當時の佛教概論であつたであらう。これ等の中には後世有部の教學を形成した素材はあるにしても、その内容或は形式は有部に限るものではない。この四論は南傳に夫々對應するものを持つているが、南傳 *Dhammasaṅgī*, *Vibhaṅga*, *Dhātukathā*, *Paṭiṭhānapakaraṇa* の原型と集異門足論、法蘊足論、界身足論の原型とは同じものではなかつたであらうか。それ等は單なる影響というよりもつと、阿含と *Nikāya* の場合にも比せらるべき本質的な同一性を持つている。<sup>⑤</sup> そうすると之等の原型は、部派が明確な形をとる前の共有財産であつた。<sup>⑥</sup> それが對外的に部派が意識せられるようになった時、即ち有部にとつては識身、發智等の論、上座部にとつては *Kathāvathu* の原型が成立した頃<sup>⑦</sup> から、その各々に傳えられて現在のものとなつたと考えられる

のである。その原型成立の時代は大體において阿育王の頃より以後百年前後の後までで、舞臺は西印度を中心とした一帯の地域であつたであらう。

佛滅後間もなく、その地方に生れた富樓那、大迦旃延等によつて佛教は西印度に弘まつた。<sup>⑩</sup>十非事々件の時にはパータリプトラよりもコーサンビーの方が上座部の中心であつた。<sup>⑪</sup>それは西方、西南方アヴァンティの比丘達をも召集した東西會議となつた。阿育王の時代にはすでに北はマトラ、<sup>⑫</sup>南はアヴァンティの西印度一帯に佛教が盛んであつた。フラウワルナーは阿育王傳道師の出發地はヴィディサー地方であつたという。そしてこの傳道によつて北は更にパンジャブ、カシミール、南はマイソール、セイロンにまで佛教はその根をおろすことになつた。しかしこの時にすでに有部、上座部の三藏が夫々カシミール、セイロンにもたらされたのではない。フラウワルナーの言うように、<sup>⑬</sup>確かに、最初の傳道者達は極く必要なものを携えたのであつて、大きな Canon やその他の作品は除々にもたらされたのであらう。上座部について言えば、セイロンは其の後一世紀頃まで *Bhaurukacha* へ *Śūrpāraka* との港によつてこの西印度と活潑な連繫を保ち、<sup>⑭</sup> Canon の外に *Milindapaṇha* をも將

來した。これは歴史的な事實である。そうすると我々は、南傳七論のうち少くとも前に述べた四論や *Kaṭhāvattu* は、その原型が、この間に西印度からセイロンにもたらされたと考えざるを得ない。有部についても上記の四論、更には識身、發智の二論もこの西印度で成立したと考えてよい。<sup>⑮</sup>そしてそれは未だ部派意識の存在しない前の一類の人々、分別論議者達の間においてであつたと考えられる。佛陀の分別論は分別論議に長じていた大迦旃延によつて、阿育王の傳道師派遣以前に西印度に弘められていた。當時の西印度の佛教の特徴は分別論議という點にあり、それは阿育王の頃には可なり纏まつた形になつていたであらう。そしてそれは更に發達し、思想的に深まるにつれて、同一の問題に對する異つた論議となる。阿育王が傳道師を西印度に派遣した事によつてそれは一層急速におし進められたであらう。<sup>⑯</sup>阿羅漢に大天の創唱したと傳える五事を認めるかどうか、一切は有にして三世は實有であるとするか過未は無體であるとするか、五蘊とは別に *pudgala* なるものが存在するかしないか等について多くの論議が積み重ねられたに違いない。そしてその結果が分別論者をもつて任じる上座部の *Kaṭhāvattu* となり、三世實有を正面から主張する識身

足論の成立となり、更には三彌底部論の成立となる。<sup>①</sup> 前二者がその冒頭において取り扱う異執は、その輕重の差はあれ、ともに同じものである。その破邪の論議によつて上座部の思想的根據が確立し、また有部が成立する。<sup>②</sup> もしその母體であつた分別論議者達の主力が有部となつたのであるならば、有部の前身は最も古い上座となる。發智論の著者を *Katyāni-putra* と傳えるのは彼等が *Mahakātyāyana* の正統であることを主張するものであるかも知れない。<sup>③</sup> しかし *Mahakātyāyana* やその後繼者のすべてが一切は有なりと主張したのではなく、それをしたのは韓索伽において識身足論を作つた一類の人々だけである。一切有という思想にはギリシャ世界からの影響があるかも知れない。それは北インドにて發達すべき性格を持つ。發智論の製作地は至那僕底へと北上し、品類足論になつて始めてカシミールとの結びつきが生ずる。<sup>④</sup> それは多分二百年程前に末田地の派遣された地域である。有部とカシミールとの結びつきは末田地をも有部の祖とするに至つた。<sup>⑤</sup> しかし有部の前身が何處に居たどのような人々であるにせよ、有部の成立は識身足論、發智論の成立によつてでなくてはならない。そうすると有部の成立は紀元前二世紀頃、西印度においてであるとし

なくてはならないことになるであらう。

# 註

## ①

*Dīpaṇiṣa, Mahāvaiṣa, Kathāvatthu, — Aṭṭakathā* } 上座部

異部宗輪論及其の異譯 (大、二〇三二、二〇三三、二〇三三) } 有部

右チベット譯 (影印版、No. 5639 寺本、平松譯註、異部宗輪論)

舍利弗問經 (大、一四六五) — 大乘化せる大衆部

文珠師利問經 (大、四六八) — 大乘般若系統

チベット傳、異部分派解說 (影印版 No. 5640 寺本、平松譯註、異部宗精釋)

チベット傳、異宗義次第讀誦論中、異部說集と名づくるもの (影印版 No. 5641 寺本、平松譯註、異部說集) } 大乘唯識派

チベット傳 *Bhikṣu Varsāgrapiccha* } (根本) 有部?

(影印版 No. 5649)

ブトン佛教史、ターラナータ佛教史

律藏のすべても資料となる。この外に大乘、外教の諸論書に出てくる「部派名」の拾集も必要であるが、これは主として後期部派に關するものである。

② 西域記卷四 (大、五一、八八九c) 大慈恩寺三藏法師傳

卷二 (大、五〇、二三二b)。その年代は阿育王より百年

— 二百年後となる。宇井博士は前二世紀とされる (印度哲

學史一五六頁) が、前一世紀とする説もある (國譯一切

經、八健度論、解題)。眞諦所傳の婆毘槃豆傳(大、五〇、一八九a)では闍賓で造られたとしているが、迦旃延子はもと天竺の人で、後に闍賓にやつて來たのであるとする。宗教研究、新第十一卷、五號、五二頁參照。

③

- (1)
- 1、阿毘達磨集異門足論  
稱友俱舍論疏 (edited by U. Wogihara, p. 11) による著者名 Mahākauṣṭhila (摩訶拘絺羅)
  - 2、  
法蘊足論 大目乾連 ārya-Sāriputra (聖舍利子) ārya-Maṇḍgalīyāna (聖目乾連)
  - 3、施設論(大迦多衍那)
  - 4、阿毘達磨界身足論  
世友 Purāṇa (富樓那)

(2)

- 5、  
識身足論 提婆設摩 śhāvira-Devāsarmān
- 6、  
品類足論 世友 śhāvira-Vasumitra

3は現存のものは部分譯で、チベット譯に完本があるがともに著者名を記せず、俱舍論記卷一(大、四一、八b)、貞元目錄卷二十三(大、五五、九五三c)には大迦多衍那造とし、1、2、3は佛在世時の造であるとしている。4は一は世友とし一は富樓那とする。佛弟子の富樓那を指すのであるとすると兩方に關係することになる。

④

- 識身足論——鞞索伽國(西域記卷五、大、五一、八九八c、大慈恩寺三藏法師傳卷三、大、五〇、二三四c)

品類足論については玄奘は何も傳えていないが、智度論

卷二(大、二五、七〇a)に、この論の四品は婆須蜜薩薩、殘りの四品は闍賓阿羅漢の作と言っている。もしそうであればこれはカシーミルで現形に完成されたと考えられる。

⑤

六足論の成立については、法蘊足論、集異門足論が最初期の成立で、識身足論、品類足論が最後期の成立であることは大體異論のないところであるが、識身、品類と發智との前後については確定的でない。宇井博士は識身、品類を發智の後とされている(印度哲學史二一九頁)が、少くとも識身足論は發智論の前ではないであらうか。このことについてはまた後に述べる。註⑨參照。

⑥

舍利弗は智慧第一とされるから、有部のみならず他の部派でも論書の作者として考えられており(例えば舍利弗阿毘曇論、大、一五四八)、迦旃延は「善く義を分別し、大法を選集す」と傳えられ(分別功德論、大、二五、四二c)、拘絺羅も前二者と共に四辯第一と稱され(同前、大、二五、四四a)、富樓那はまた說法第一とされるから之等の諸師は論書の作者として傳えられるに相應しく、またある意味ではこれ等の諸論がそれ等の諸師から來てことは確かである。ただそれが漢譯所傳と稱友所傳とで相互に入れ替つてゐるということは、所傳者がそのように所傳し、信じて來ただけであるに過ぎないことを示す。ここで特に問題になるのは、目犍連である。目犍連が神足第一であることは大小乗を通じての通説であり、稱友が施設論を目犍連の作であるとする傳承と、漢譯が法蘊足論を

目犍連の作であるとする所傳とは何を意味するのであろうか。施設論の内容は目犍連の神足と幾らか関係があるが、法蘊足論はまさしく釋友所傳のように、舍利弗に歸せらるべき内容のものである。法蘊足論については後に述べる(註⑧)が、この論は各論書を佛弟子に假託したということとは別に、恐らく南傳でいう目犍連子帝須に關係があるように見える。

⑦ 渡邊樸雄、國譯一切經毘曇部一、三、五等の解題。特に

一、三の集異門足論、法蘊足論の比較表參照。

⑧ 法蘊足論の著者を目犍連とし、識身足論で冒頭の所破の對象を沙門目連の徒とするのは六足論自體が持つ一つの矛盾である。これ等を六足論として傳えた人々はこの目犍連と目連とをどのように考えていたのであろうか。前者は假託された佛弟子の目犍連であり後者は識身足論が現實に目前に置いている一類の異執者が祖とする人物である。この二者には何の關係もないかも知れない。しかし後世有部となつた人々が目前に所破の對象とする人々、及びその所破の内容である過未無體論は後にも註⑩に述べるように法藏部に關係するもののようにであり、しかもその法藏部が祖と稱する人物は南傳でいう目犍連子帝須であると考えられるのに、異部宗輪論が法藏部の師とする采菽氏は、經を主とする經量部の師とする慶喜と同じように扱われていて、佛弟子の目犍連と考えられていることは明らかである。そうすると後には同一人物と考えられることになる。また逆に法蘊足論の目犍連が目犍連子帝須から來ていると考えられ

る點もある。即ち舍利弗、迦旃延に關係の深い有部が、六足論の中で最も古いと考えられ、釋友が傳えるように最も舍利弗的なこの論書をどうして目犍連造とするのであろうかということ、また法蘊足論の内容そのものにも法藏部的な要素があるということである。法蘊足論は最も阿含に近いその解釋であつて恐らく部派成立の頃よりも遙かに古くから傳承されて來たものであるが、その法相的な内容において六根十二處の已正當の三時を述べる一方、後世經部が獨占して了つたが恐らくそれは上座部、法藏部等、三世實有に反對するすべての部派が用いたであらうと考えられる「本無今有有已還無」という表現を、この論の一つの主張(それは無常ということに關している)をなす場合に用いているのである(大、二六、四六七a)。またそこには正量部の不失壞法に關係があると考えられる「失壞法」という語も用いられている。そうするとこの論書は有部の要素を持つているにしても、他の部派の反對の要素をも持つているのであつて、それは目犍連子帝須の分別論議にも關係すると考えられる。有部と法藏部との關係については註⑩にのべるが、とにかくこの論は何時の頃に多分目犍連子帝須に由來して目犍連造として傳承されていたものを、そのまま後世有部と稱されるようになった人々が六足論の一として自家藥籠中のものとしたものであると考えられる。

註⑥參照。

⑨ 識身足論の「識身」という表題がこの論の因緣蘊第三以下の心心所論によることは明らかであるが、その心心所論

は補特伽羅經第二に直接續くものであり、またそれは目鍵連經第一にと關係するものである。この論成立の動機は多分異執の破析にあつたであらう。西域記の玄奘の所傳(大、五一、八九八c)もこれを證明する。(そこででは補特伽羅經第二が強く意識されている。それは當時強力になつていた正量部が多分に意識されてのことであらう。)その點ではこの論は寧ろ *Kaṭhāvatthu* の同類である。恐らく *Kaṭhāvatthu* の破邪と識身足論の破邪とは同じような狀況のもとにあまり隔たらない時期に夫々成立したものであらう。これは品類足論と並んで破邪顯正の破邪の役目をなし、その破邪によつて三世實有、一切は有なりとする宗義が確立し、またこの論を作成した人々が説一切有部の名稱を獲得して説一切有部が成立する。發智論も各論題毎に「他の異執を遮止して己が義を顯さんと欲する」のであらうがここでは破邪の激しさはない。丁度 *Kaṭhāvatthu* が他の諍論を堂々と破しているのは始めの補特伽羅經論と阿羅漢退論位のもので、爾餘はただ他説の紹介にすぎなくなっているのと同轍である。又その製作の場所から見ても、有部の據點が次第に北上して行つたとすれば識身足論の方が發智論よりも早く成立したと考えられる。その年代は俱舍論記卷一(大、四一、八c)等によると、世友より百數十年前、阿育王の直前ということになるが、年數は別にして、阿育王に接近して考えられていることは丁度 *Kaṭhāvatthu* が阿育王の時代に製作されたとする傳承に似ている。國譯解題者は二、三百年繰り下げて考えている。

⑩ 宇井伯壽「印度哲學研究」第二、ではこの成立は阿育王の時代ではあり得ないとし、ブドガラ論がこの論の成立の動機であるとして居られる。(九二頁—九六頁參照)。即ち識身足論、*Kaṭhāvatthu* 共に阿育の前、或いはその時代の作と傳承されながら共に信じ難い點がある。とにかく南傳上座部の部派意識がこの論の製作によつて明確になつたことは事實であらう。

⑪ 赤沼智善、印度佛教固有名詞辭典 p. 517, pp. 364—366  
 ⑫ *Dīpaṇṣa*, *Mahāvāṇsa* 各廣律の十非事々件の時の登場地名を検討すればこの事はすぐ了解出来る。*Asōkavā-dāna* の研究の中でプリンスキーの如くである。J. Przylski, "La Légende de l'Empereur Açoka," Paris, 1923, pp. 68—69

⑬ *Asōkavādana* の舞臺がマトラであり、プリンスキーは l'Ecole de Mathura という表現を用いている (ibid. p. 14)。優波屈多の出生地である。佛の足跡がこの地に及んでいるかどうかという事はそのまま經典のいう通りには信じられないが、迦旃延がこの地を教化したという事にはより蓋然性がある。また弗沙蜜多羅の破佛後この地で三藏が編集されたという傳承もある(西藏大藏經、影印版、卷四五、三六頁、四〇五—七、Orani Kanjur Catalogue, p. 417)。智度論卷百の終りにはこの國に八十部の律のあることを傳え、また法顯が訪ずれた時すでに、玄奘がたずねた時も依然として、この地は一種異様な特別な仕方では佛敎が盛んであつた。大小乗を兼ねてともに塔供養が盛んであつ

た。ここにいた小乗の部派が後に根本有部と稱されたのである。根本有部については後に述べる。

<sup>(14)</sup> *ibid.* pp. 186–187

<sup>(15)</sup> *ibid.* p. 187; S. Lévi, “Prolemée, le Niddesa et la Bṛhatkathā,” in *Études Asiatiques*, vol. II.

<sup>(16)</sup> 註②④参照。

<sup>(17)</sup> 阿育王の傳道師のうち、法藏部の祖であると考えられる *Dhammarakkhita* の派遣された *Aparanaka* は、「すでに佛滅以後に迦旃延によつて教化されていた土地である。大毘婆沙論卷二(大、二七、五c)の表現をかりると、「無邊希有の功德を成就し」、「無障礙智」、「恒に斷絶する事なく」、「善く阿毘達磨の文義の大海に入りて」、「妙高山の如く大論王と爲り能く他論を伏し」ていた土地なのである。そこに分別論者をもつて任ずる目犍連子帝須によつて

*Dhammarakkhita* 等が派遣されてくるのである。分別論者が何を指すかという問題について古來から色々論ぜられて來た(宗教研究、新第二、七〇五頁―七二六頁、赤沼智善、分別論者について。同八三九頁―八七〇頁、木村泰賢、分別論者と部派の所屬に就いて。林五邦、「論響」卷上、五一頁―五三頁)が、これには初期成立と考えられる凡ゆる部派が關係するのであつて、これは特定の部派を指すものではないように見える。木村博士もはじめに却けていた成唯識了義燈卷三(大、四三、七一九c)の説を採用されている。チベット傳、前出 *Bhavya* 異部宗精釋、第一、第三説、チベット本文、二二頁に *Vaibhāvavādīn* か

ら法藏部、化地部、飲光部等が生じたとする説は、阿育王の傳道師派遣という事實から來た傳承であつて、それは西印度に於ける部派意識未生のかかる状態を示すものであると考えられる。分別論議に長じていた迦旃延の徒と分別論者をもつて任じる目連の徒の共住である。その共住が「分別」をより一層分化せしめ、「分別」を異にすることによる第二次的な部派の成立を促したと考えられる。

<sup>(18)</sup> 三彌底部論(大、一六四九)は龍樹に知られていて(智度論卷一、大、二五、六一a)、ここでは犍子阿毘曇と稱され、犍子部の論書と考えられている。この内容自體はただ補懷伽羅論であつてそれを述べているだけである。識身足論の第一の所破は過未無體論で補懷伽羅論は第二の所破となつているが、玄奘が訪ずれた時は第二の所破の方が強く意識されていたようである。註⑨参照。

<sup>(19)</sup> Pousin *ibid.* *Encyclopaedia*, p. 184 じ、*Kaṭhāvātin* の中で論じられている異端の幾らかが、阿育王の時代に或はその前にさへ議論をおこし、會議をなし、分裂したという事、そして原始的な形における *Kaṭhāvātinu* が、目犍連子に何等かの方法で關係しているという事は確かであるとして居る。たしかに之等の論議の原始的なものは阿育王の以前にすでにあつたかも知れない。しかしそれが部派の分裂という形を取つたのは傳道師派遣以後のことであると考えられる。部派成立の最初の機會は同じ法、と律とをもつて各地に派遣せられた傳道によつていたのであつて、宗義を異にすることによる部派の成立はそれ以後のことであ



る。最初の機會によつて生じ、地名人名をもつて稱された部派の中で、飲光部、化地部を除いた法藏部だけが、西印度において有部、上座部、犢子部等と宗義上の論争に加わつた。西印度に於ける異執の成立の中で、上座部と法藏部の間には對立は見られない。この二派は共に目犍連子によつて宗義の上では同じであつたであらう。上座部は先ず犢子部、有部を所破として自派の教義を明らかにし、次いで大衆部、雞胤部の執をも破し、有部は先ず法藏部、上座部、次いで犢子部の所執を破することによつて有部として成立した。大毘婆沙論で大天を強く誹謗するにもかかわらず、大衆部の所執を破することによつて有部が成立したのではない。大衆部は西印度の論争には加わつていないからであらう。上座部が大衆部、雞胤部を破するのはセイロンとマイソールとの關係であると考えられる。とにかく第一次の部派分派について、西印度において有部犢子部が之に加わり、第二の宗義上の部派が成立したと考えられ、この二重の分派が重なり合つて分派史の所傳の上に色々な異つた形で傳えられているのであると考えられる。

②① 有部の前身が西印度にあつて迦旃延に關係があるとする、この *Kaṭyāyana-putra* は一人物を指す固有名詞ではないかも知れない。大毘婆沙論(卷二、大、二七、五c)が迦多衍尼子についてのべる述べ方は、迦多衍尼子を迦旃延の「寫し」のように見せる。迦多衍尼子は迦旃延の徒という意味かも知れない。發智論が一人の人物による作でないことが明らかであるとすると、この考え方に全く蓋然性がないとは言えないであらう。

②① 有部が末田地によつて直ちにカシミールに成立したとする考え(フラウワルナーもそう考えている。ibid. ch. 2)は、有部の成立を論書の上から見る限り妥當ではない。有部の成立については、プシルスキーの説を採用しない、律の上からのフラウワルナーの説よりも、*Asokavadāna* の研究よりするプシルスキーの説 (ibid. p. 14) の方が正しい。この事は根本有部の問題にも關係するものであり、これは後に述べる。

末田地を有部の祖の中に入れるのはすべて律の上の傳承にもとづく。末田地—カシミール、カシミール—有部の二つを合わせると末田地—有部という關係が生ずるが、前者の關係は律の上、後者の關係は論の上でのものである。もし十誦律が、末田地がカシミールに携えた律にもとづいているとすると、その意味でのみ末田地は有部の付法藏に加えられるべき權利をもつことになる。

### 三、根本有部について

前述の如く、有部の前身は西印度に居た迦旃延の徒であつた。根本有部はその西印度に關係を持つ。先ず根本有部という名稱がどのようにして成立したかを検討して見よう。

識身、發智が西印度で成立して説一切有部が生れ、そ

れが、カシミールに定着して品類を完成し、六足發智を一括する傳承が生じ、大毘婆沙論の製作に至るまで凡そ三百年近くを要した。それから更に二百年の後、世親、衆賢等によつて有部阿毘達磨のはなやかな時代を出現し、一方經量部は有部から出て次第に大乘化しつつあつたであろう。この終り頃五世紀のはじめに法顯は印度を訪ずれたのであるが、この間前後五百年間の部派の動勢は殆んど知ることが出来ない。ただ三世紀の中頃に、摩訶僧祇の戒本が中印度の僧曇柯迦羅によつて、法藏部の羯磨<sup>③</sup>が安息の僧曇諦等によつて夫々支那にもたらされ、更に法顯渡印の直前に闍賓、西域の三藏達によつて十誦律、四分律等の廣律が支那にもたらされ、法顯自身によつて更に中印度から摩訶僧祇律が持ち歸られたということ等から、幾らかの推定が出来るにすぎない。高僧法顯傳(大、二〇八五)からさえも、部派の状態を知ることとは出来ない。彼等は「小乘」の名のもとに一括されているからである。更にそれから二百年餘り後の大唐西域記(大、二〇八七)、大唐大慈恩寺三藏法師傳(大、二〇五三)によつてはじめて印度全域における部派の状態を知ることが出来る。それによると、印度各地にわたつて學ばれていた部派は、有部、正量部、上座部、大衆部である。<sup>④</sup>

この外の部派は全く稀に、それも一、二度關説されるかされないかである。この四部はそのまま義淨の南海寄歸内法傳(大、二二二五)にうけつがれて、「西國の相承は唯四のみ」、「五部と爲すは西國にて聞かず」、法藏、化地、飲光は五天に行われずという記述となる。<sup>⑤</sup>しかしここで問題となるのは玄奘のいう有部が、義淨では根本有部に變つてゐることである。勿論義淨も、西國の相承を四のみという處では「三には根本有部」と述べる<sup>⑥</sup>けれど、各地の部派を述べる處では「有部」という語を用いているから、義淨の記述からだけでは、義淨が有部と根本有部との關係をどのように考えていたかは明らかでない。ただここで見えるのは、玄奘が去つて義淨が訪ずれるまでの僅々三十年の間に、印度全般にわたつて、「有部」が「根本有部」に變わるような變革があつたとは全く考えられないということである。西域記と寄歸傳を並べて見た限りでは、有部と根本有部とは同じ部派である<sup>⑦</sup>としか考えられない。

そうすると「根本」という語はどのようにして附加されたのであろうか。我々は部派分派の系譜についての色々の傳承の中に、「根本」という語を附加せられた部派名を見ることが出来る。それ等は何れもチベット傳であ

る。チベット傳のみに存する分派史には四種あり、成立年代に従つて見ると、Bhavya 造「異部宗精釋」が六世紀乃至七世紀末、Vinīta-deva 造「異部説集」が七世紀の終り、Bhikṣu Varṣāgrapracchā (チベット大藏經、影印版 No 5649) は成立年代不明、ブトン、ターラナータの印度佛教史は十三世紀以後のものである。これ等のうち異部宗精釋にはまだ「根本」の語は使用されていない。異部説集で初めて、有部に七種ある中の第一として Gṣhi Kun-pa (根本一切部) をあげ、Bhikṣu Varṣāgrapracchā には Gṣhi Kun-yod-par smra-ba (根本説一切有部) を有部四部の中の第四としてあげる。ブトン佛教史には異部説集の説をそのままあげ、これはターラナータの佛教史にも見られる。ターラナータは之等の總べてを異説としてあげ、更に正量部所傳とする全く新しい説をもあげているが、ターラナータでは、異部宗精釋が上座部、大衆部から生じた部派の中の第一としてあげる上座部、大衆部を、その部派名の終りに…*rtsa-ba* という語を附加して「根本上座部」、「根本大衆部」と稱し、正量部所傳とする説では前に *Gṣhi* をつけて同様に呼び、又別に…*rtsa-ba* をつけて「根本犢子部」としている。この様に *Gṣhi* を前接し、*rtsa-ba* を後接して「根本」た

ることを形容するのは、明らかに分派史傳承者が考え出した一つの智慧、敘述上の技術にすぎない。<sup>⑨</sup> 根本、上座部といつてもそこには枝末分裂をした後に残るただの上座部があるだけである。根本有部という語も恐らくそのようにして、七世紀の終り頃までには出来ていたのであろう。義淨の印度滞在中の年代は異部説集成立の頃であり、義淨が知っていた、初めに大衆、上座、根本有、正量の四が生じ、それから各々七部、三部、四部、四部が生じたとする説は、その異部説集、特に Bhikṣu Varṣāgrapracchā の説に最も近いが、これ等の説は現に十八部の一としてある有部を、枝末分裂を起す前の有部と區別し、且つは法藏、化地等に對して根本の部派であることをはつきりさせるために、根本有部というように記述するだけであるから、義淨も現にある有部の外に根本有部と稱する部派があつたとするのではないであらう。十八部の一としてそれを有部というも根本有部というも指す部派は同じである。部派として兩者を區別するのではない。南海寄歸傳の記述において義淨は、部派名として有部、根本有部を必ずしも區別していないし、三十年前の玄奘は根本有部という語を一度も用いていないから、根本有部という名稱が前述のようにして生じたのであると

すると、義淨の訪ずれた時にも部派としては有部と稱する部派があつただけで、部派分派の各時代を通じて實際に根本有部と稱された部派はなかつたと考えられる。

そうすると義淨所譯の「根本有部律」は、根本有部という部派の律ではない。それは「根本の有部律」、或いは「根本の有部とも稱せらるべき部派」の律である。前者は義淨が却けた十誦律に對する八十部の律であり、後者はカシミールで大成された所謂有部に對するマトラ學派である。前章において考察したように、西印度において識身足論を造りあげた一類の人々は、そのことによつて有部と稱されたであろう。しかし「一切は有なり」と考へる思想は北上してカシミールにおいて育成され成長した。そこには末田地が傳えたであろう十誦律の原型があつた。それが所謂有部である。西印度における迦旃延の徒であることを、或は強く意識して、西印度に残留した人々はどうなつたであらうか。彼等の據點は間もなくマトラに落ちついたであらう。カシミールにおいて有部が次第に強力になるにつれて、彼等が同じ有部として同じように活動したか、また自らを根本の有部とも稱せらるべきであるを意識して動いたかどうか、とにかく根本有部という名稱は七世紀まで存在しなかつた。恐らくその

ような意識はなかつたのであらう。しかし彼等の間では思想の上ではなくて、律の上に變容が起りつつあつた。彼等は阿育王の傳道師達が派遣された時に携えたと同じ律、その根本の律を同じく所有していたであらう。その律に種々の阿波陀那本生が附加せられて龐大なものとなつていつた。同じ有部の中に、十誦律と異なるこの八十部の奇妙な律がマトラに出来ていたことは、二世紀に成立した智度論がすでに知つていたが、本來律にかわりのないそのような變容は、五世紀のはじめまでに、印度で摩訶僧祇律が受けた變容と同じものである。どういふ條件のもとにこのような變容が起つたかは明らかでないにしても、その變容がジャータカのように或る意味で大乘的な要素から成るものであり、印度本土的なものであること⑩に間違いはない。この變容は印度本土で行なわれその中の幾らかは、今度は新しい東の航路によつて直接セイロンにも傳えられた。⑪その變容は、十誦四分等の律がカシミールから支那に傳えられる以前にはまだカシミールには及んでいなかったのであらうが、この新しい律は後に北印度にも擴がつた。⑫そして義淨が訪ずれるまでに、それは大乘思想、更には密敎的な思想の影響をも受けていた。⑬それは玄奘の時には玄奘が有部と稱した

人々の間に伝えられていたのであろう。義淨が訪ずれた時中印度で有部が行なつていた律は、義淨が知つていた十誦律とは異なるそのような律であつた。分派についての傳承も變つていた。それでは義淨がこの律を「根本の有部律」、或いは「根本の有部とも稱せらるべき部派」の律であると主張しうる確信は何によるのであろうか。この根本有部律は十誦律或はその原型の増廣されたものであることに間違いはない。そうするとその形式の上だけについて言えば、これを根本の有部律と稱することは出来ないのであろう。根本有部律という名稱は、或は「有部の行事の根基を示した律藏」という意味であるかも知れない<sup>⑩</sup>。しかし義淨は印度に來て、印度本土における部派分派の異つた傳承を知つた。その傳承では有部は西印度で成立したと考えられていたのではないであらうか。この律はそこで成立した律であり、十誦律より増廣されているにもかかわらず、現在の有部が印度本土において、印度本土的な形においてそれを行なつているとすれば、カシミール有部の十誦律よりこの律の方が根本有部律であると考えられるのは當然である。

ここでフラウワルナーの説について一言するならば、根本有部をマトラに、有部をカシミールに結びつけるの

は正しい。しかし有部が末田地によつて直ちにカシミールに生じたとすること、根本有部をかつてそう呼ばれて存在した部派名とすることは共に間違つてゐる。従つて漢譯根本有部律の末田地の記事をカシミールへの親近性の強調と見ることも誤りである。これはカシミールの記事から連想される末田地の、末田地という名前から來る興味による話の挿入であるにすぎない<sup>⑪</sup>。プシルスキーのいうように根本有部と有部との問題は *Asokavādāna* が勝れた資料になる。この小論で主として有部の論藏から得られた結論も、プシルスキーが *Asokavādāna* の研究から得た所論と同じとなる。根本有部という部派は存在はしなかつたが、有部が西印度で成立し北上してカシミールで強大となつた時にも、西印度に残留したマトラ學派、マトラ有部、根本の有部とも稱せらるべき人々が有部の中に居たのであつて、それ等の人々がカシミール有部が衰えた後にも有部として、義淨が根本有部律と稱した印度本土的な律を奉じていたと考えられるのである。

#### 註

- ① 智度論卷二(大、二五、七〇a)は八乾度阿毘曇、六分阿毘曇としている。六足發智と婆沙論との關係については、渡邊椋雄、有部阿毘達磨論の研究、四七—四八頁參

照。

② 開元釋教錄卷一(大、五五、四八六c)。

③ 大、一四三二、一四三三、開元釋教錄卷一(大、五五、四八六c—四八七a)。

④ 舟橋水哉、「俱舍哲學」の附録第二参照。玄奘も法顯と同じく「小乗」と一括している記述が多いから、部派に所屬しない小乗がないとすると、嚴密には部派の動勢はわからない。小乗が何を指すかわからないからである。またどういう理由でか、薩婆多部と説一切有部、彌沙塞部と化地部、摩訶僧祇部と大衆部等夫々區別して使い分けている。

また西域記では正量部とし、慈恩寺三藏法師傳では説一切有部とする處が二ヶ所ある。(婆羅矩斯國、伊爛拏國の項)

⑤ 大、五四、二〇五a—b、二〇六b—c。

⑥ 同前、二〇五a、二〇六bの「根本説一切有部」は部派を指さずに律を指している。

⑦ 同前、二〇五b、二〇六c。

⑧ 二師の印度滯留期間は玄奘(630—643)、義淨(673—684)。

⑨ 十八部という傳承は分派史の傳承が生じた時の初めからあり、これ等の後期の傳承でもそれが無理に固守されている。しかし初期の傳承は南傳の如く、枝末分派とでもいふべき枝から枝が生ずるといつた縦の敘述であり、南傳では本末合せて十八部となるが、この本末という數え方はまぎらわしく十八部論ではどれとどれで十八になるのか明らかなでない。雪山部と上座部がどのような關係になるのかの

あいまいさもそれによる。ここで「先上座」という言葉が考えられたが、これは決して部派の名ではない。ところが後期のこれ等チベット傳では、現在まず十八部があつて、それ等の枝から枝への分派の系譜は、明らかでなかつたことによるのかも知れないが問題にされず、ただその十八部が三部或は四部とする初期分派のどのグループに入るかという横の記述だけとなる。そうするとたとえば有部という部派をグループ名としての有部と區別するために、根本という語を附加して述べなくてはならなくなる。その最たるものがターラナータの傳える正量部の傳承である。

⑩ Vinīṭadeva は、ターラナータによつて Dharmakīrti の後、Gopāla 王の前とすれば七世紀末の人ということになる。寺本婉雅譯註、ターラナータ印度佛教史、二六九頁。

⑪ 大、五四、二〇五a。

⑫ 智度論卷百(大、二五、七五六c) 阿波陀那本生を含んで八十部の律とする。

⑬ I. Przyluski, *ibid.* p. 14

⑭ 漢譯五廣律の中で中印度、マトラに關係のある摩訶僧祇律と根本有部律だけが多くのアヴァダナを含んでいることには意味がある。義淨はどうも北印度には行つていないように見える。義淨の印度各地についての記述はナーランダで聞いたものではないであらうか。その大ざつばな記述は西域記の記述をそのまま大ざつばに書いたように見える。西本龍山、國譯一切經、根本有部律、解題參照。この律が中印度からもたらされたものであることは大體間違

いないであらう。

⑮ フラウワルナー、*ibid.* pp. 187—188, S. Lévi, “*Kaṇṣka et Śālvahana*,” in J. As., 1936, pp. 63 f. それ等は南傳

の *Aṭṭhakathā* の中に見え。

⑯ 山田龍城、梵語佛典の諸文獻、五九頁。

⑰ 前出、國譯一切經、根本有部律、解題。

⑱ 同右參照。即ち根本の有部律という意味となる。

⑲ このような挿入の仕方はここに限つたことではない。根本有部律のすべてが、そういう傍論的な、主題とは何の關係もない挿話から成り立つていゝと言へば過言であらうか。阿難がガンジス河の中流で弟子を教化したということは大衆部所傳の分別功德論卷二(大、二五、三七b)にも見える。

⑳ *ibid.* pp. 14—15

この小論を草するにあつて、桜部建講師から色々の御教示を受けた。またこの小論の原稿は平川彰博士の「律藏の研究」出版の前に出来上つていたので、それはまだよませていただいていない。

## 大谷學報 次號目次豫告

南インドに於ける初期佛教について

..... 佐々木教悟

社會學に於ける自殺の理論

——特にデュルケム理論の検討——

..... 中久郎

平家物語に現われた清盛像の二面

..... 渡邊貞麿