

九分十二部教の研究 (下)

—部派教權史論の一節—

美 濃 晃 順

第 四 章

(一) 分教設定の意趣

前に二章の研究を基礎として考察するとき、分教は、佛徒が以て所依 (*sarana* or *Paṭisarāna*) と
なすべき佛陀金口の教法 (*Buddhena desitā dhammā*) の内容として示されて居り、而してこれを了
知し完習し多聞し傳承して (*janāti, pariyāpunāti, bahussutā, āgatāgama*) 能くその義を知り (*aññham
janāti*) 如實に究め (*yathā-bhūtaṃ pajānāti* or *upaparikkhāti*) 如法隨法に行ずる (*dhamma-anud-
hamma paṭipanna*) ことが、教徒の理想であり責任であることが知られた。この點より見て、分教
は明かに教法の分類である。然らば何故かゝる分類を必要として設定したか。次にこの問題を解決
することが、分教の發生及び發達を研究する上の、正しく出發點とならうと考へるのである。而し

てこの點に關して重要な鍵を與へるものは、實に前章で宿題として殘した「X」發智論 (Jhāna-prasthānam, 異譯八禪度論) の出典である。この出典は發智八蘊中の第四業蘊 (Kāma-skandhah) に屬し、その第五項自業納息 (attakāma-vāgah) の中にあり、正しく既述婆娑傳統釋の所釋文に當るのである。今左にその必要とする部分を抄出しやう。(括弧内の譯語は八禪度論に出づるもの)。

(甲) 佛教(佛語 Buddhavacana) とは云何。答へて謂く、佛の語 (vacana)・言(所說 desanā)・評(隣詞 羅 vyākaraṇa)・論(婆娑 bhāṣya or vibhāṣā?)・唱(音羅 śr. śrīṭī, *śrī* śrī)・詞(尼留諦 nirukti)・語路(語句 vacanapatha)・語音(語聲 vāśabda)・語業(口業 vāk-karma)・語表(口教 vāgvijñapti) ことを佛教といふ。

(乙) 佛教當に善と言ふべきや無記なりや。答。或は善なり或は無記なり。云何善なる。謂く佛の善心より發する所の語言乃至語表なり。云何無記なりや。謂く、佛の無記心より發する所の語言乃至語表なり。

(丙) 佛教何法に名くるや。答。名身 (nāma-kāya = a word)・句身 (pada-kāya = a sentence)・文身 (vyañjana-kāya = a letter) の次第に行列し次第に宣布し次第に連合せるもの。

(丁) 契經・應頌・記別・伽他・自說・因緣・譬喻・本事・本生・方廣・希法・論議は何法に名くるや。答。名身・句身・文身の次第に行列し次第に宣布し、次第に連合せるものなり。

今この文を見るに、甲乙丙丁の四段に分科し得るが、これを婆沙論の指南に従へば、甲顯示佛教自體・乙佛教等起・丙總顯佛教作用・丁佛教作用差別とし、この全體が自業の研究中に出づるに就ては、所依の根本の何たるかを明かにするためだと云つて居る。これによれば、甲は佛の教の本體は言語にありとする有部の爲聲教體の教權論を説くもので、婆沙論には、語は名(單語)を起し名は能く義を顯す、この説の如くんば語業を體となす、との結論を出して居る。而して出すところの語言等の十語に就ては、定賓は(四分律節宗記卷三末・續藏・六六套・一冊・五二紙裏)語言を契經、唱詞を律藏、評論を論藏に配し、語音を十四音、語路を名句(單語と單語の思想的連鎖)を生ずる路、即ち造語法・語業を身意語に簡ぶ、語表を無表に簡ぶ、教體に非る故にと註してゐるが、ほど當を得て居るとしてよからう。即ち前半六語は三藏中より佛語の記事に先達つ説明語を簡び出したもの、後半四語は聲音・造語法(言語の本態形態の二要素)及び言語の形而上學的性質を擧げたものである。かくて、まづ一般的な言語學的立場から佛語の性質を説き起し、次にこれが乙、倫理的性質を判定し、更に丙、名(單語)を起し義を題すとせらるゝ語業によつて、單語・文句・文章と思想完表に導かるゝ過程を示し、最後に丁、この過程を條件として織り出された佛語の形態を示して十二分教となすもの、實にこの出典の大體の組織であるといはねばならぬ。而して全體としては、佛教學の研究規範の一たる體相用の三視點から、教權の主體に關して論究したるものであることは疑ない。

さて、右の如くに論文を解するときは、吾人は論文に於て二種の特色を見出すことが出来るであらう。一はこの出典形式が前章に述べたる他の諸の出典よりも、著しく獨自性を持つて居るといふことであり、二はこの出典に於ては、十二分教を以て明かに佛教(佛語)の内容となしつゝ、而もそが文學としてのものであることを説く點である。第一の特色に就ては、他の出典にありては、分教がすべて形容句 (adjective phrase) として註釋的な形式で表れて居り、文義上にはそれが存するも存せざるも影響なき底のものであり、書史學的には、竄入手段として最も都合よき形式であること、既に前章で詳述したところであるが、これ資料としては頗る獨自性を殺ぐものであることいふまでもない。而してこれに對して、今の論文は十二分教を以て文の主格とするものであり、かつ説述の意趣と順序とより見て、頗る自然的なものがあり、他の出典に比してその獨自性の顯然たること、大いに注意すべきものがある。次に第二の特色に就ては、第二章で詳判した傳統釋の裏書を得るものあり、第一特色と併せて分教の始原性を劃する上に、極めて重要な權威を生ずることになる。固より後にも説く如く、本論文が必ずしも分教に關する最初の記事だと考へられぬが、しかしこれらの點を主眼とし、更に本論文の全體を背景となしつゝ、分教の設定されたる根本意志を窺ふときは、ほゞ左の如くに斷定して支障なきものと考へる。

分教は聖典を對象として教權の主體の表現形式を規定せるものなり。

然るにこの斷定の一面の保證としては、他の文献に於て分教が聖典の固有名稱であることを認めてゐないことを論ずる必要である。但し予一個の立場より論斷すれば、前二章の論評によつて既にこの問題は解決されて居るのであるが、分教古典説をなす人の立場を顧慮するときは、猶ほ一往の詮議を要する義務を見るやうである。即ち本論の最初に記した如く、ほゞ八由を以て九分古典説が立てらるゝ中、(一)初二由は雜部との關係から間接的に九分の古聖典なることを論證し、(二)第三由は覺音の釋中に九分の古典なることをいふものありとし、(三)第四・五・六由は島史の結集記事・四分律の雜藏記事及び雜阿含中に九分の名に一致する聖典記事及び聖典名の引用あることを指示して直接的に九分の古典なることを論證し、(四)第七由は九分の内容及び順序よりして古典名とするを妥當とすと傍證し、(五)第八由は廣く初期聖典史學に關するあらゆる方面からして古典説妥當性の傍證的論究を施すと見て(茲に直接間接傍證等の批判態度を指示するは、全く私見の立場から附したものである、若し原著者の意に添はざるものありとすれば訂正を要するが、しかし分教の性格を正面から證するものは第二章に擧げたる印度傳の註釋なるべく、若しこの意見に反對を見ぬ限り、傳統釋以外の論材は間接又は傍證たること止み難いこと、思ふ、私見の立場この點にあり、原著者並に讀者諸氏の諒意を乞ふこと切である)、ほゞ古典説の論證八由に五方面があるを見てよからう。而して中に就て第八由の且らく除去すべき性質のものたるは既に述べたことであり、第三由の覺音釋が全く

無價値なること第二章の論判に明かなればこれを除くべく、第七由は後に述ぶる如く、説者の杞憂に過ぎぬからして理由とならず、残るところは第一種に屬する初二由と、第三種に屬する三由とで、若しこの二類五由に對して辯明し得れば、予の分教觀の基礎は確定することになるであらう。然りこの中、初の雜部との關係に關する事由は、完全には雜部各經の書史學的批判と雜部全體の聖典的權威性に關する史的研究を明かにして、そを出發點とし基礎點として論斷すべきものであるから、茲にその詳細を盡す事は頗る困難である。何れ別文雜藏考を公にしてその點の是正を請うことゝなし、此には簡單に古典説の立場を批判するに止むることを許されたい。先づ第一由の阿含より古き内容が雜部中の或るものに含まるゝ事、これは一面、阿含は從來信せらるゝが如く佛世の記録に準ずる程の古典に非ず、滅後可なり年の年數を経て成立せるものゆゑ、或は阿含以前により簡易な聖典が存しはせなかつたといふ疑問をも背景とするものと見てよからう、宇井博士の説には、具體的な表示はないが、しかしさうした豫想が充分に汲み得ると思ふ。これは予に於ても同感なる點であり、具體的には現存經集中の一部などがそれだとも考へて居る。しかしそれが九分でなければならぬ理由は毫末もない。現に所謂の經集の如きも、その名を得たるは餘程後世のことであり、後に第六由に於て示す相應部の記事の竝加時代には、未だ經集の名を得てゐない。のみならず經集の名は南傳部派限りの通名で、北方には更に知られなかつたものである。従つて經集の名によつて九分の修多に

配することは不可能であり、この理由は直は移して、阿含以前の古聖典が、九分でなければならぬ理由を裏切ることにならう。また第一由説の表面に表れた雑部中に四阿含よりも古き内容ありといふことは、阿含の内容が成立當初より現狀の如きであつたといふ論證の立たない限り、頗る無意義なことである。予の見る限り、聖典の改竄はその教權性と並行するもので、四阿含は正しく各部派共にこれを教權の中心においたから、部派思想の轉開に應じてその内容が變化を來し、その記録用の言語また、時に應じて新色を帯びて來たこと、見られるが、これに反して、雑部聖典は教團に取つては淮教權の性質にあり、ために内容にも言語性にも始原型を比較的保存し得たこと、思ふ。この事實を證するものは、内容に就ては、阿含が部派傳によつて著しき内容の差があり、その差は、思想的には部派教理の適應性に於て注意すべきものありと思考さること、言語性に就ては、若し言語學的新古の判斷を機械的に用ふれば、四尼柯耶は愚か、いはゆる雑部中の古典と稱するものよりも、却つて彌蘭陀問經が古いといふ如き、あり得べからざる結論に達せねばならぬやうなことがあるからである。兎も角大たいに於て阿含の現内容が、頗る變轉を重ねた結果の産であることだけは、何人も肯定し得ること、思ふ。この限り、現狀に於ける比較から得た雑部古典の思想價は、阿含の始原型のそれに比して何程の優越性を持つて居るかは、甚だ疑はしいことになるであらう。予の研究に於ては、如何に最負見に見ても、雑部中で阿含よりも古典性を帶ぶるかど考へ得るものは、經

集中の一部のみである。それでたとへ阿含以前に古典が存したと考定しても、それが九分でなければならぬ理由がどうにも見つからぬ。次に第二由に移つて、九分と雜部中の或物とが呼稱を一致するといふこと、固よりこの一致は偶然とは出來ぬだらうが、しかしこれを以て雜部中のそれを九分古典の遺篇とすることは困難である。それには、どうしても九分が古典であるといふ他の論證を基礎とせねばならないが、その論證の確實なる資料となるものは、本論の第二章と第三章とに扱つたものしかない筈で、而もそこでは明かに九分古典の論證は成立しないのである。この限りこの事由の根據は無くなるが、更に該雜部聖典の名稱は、九分の名に倣つて附したものと考へられる。前述經集の名を附された根據も此にあるべく、北傳では雜阿の記事に存する限り更に知られてゐない優陀那の如きも、私考によれば九分の名に應じて、錫崙島内で三藏中から抜抄されたものであり（後にいふ四分律の記事に優陀那の存せぬ理由もこのため）、北傳では頗る後世になつて知られた如是語經（本事經）の如きも、やはり錫崙島内で初心者の法相入門書として作られたもので、その文學形式を *Ivutaka* に準へて、一部の題稱に備へたものと考へる。内容は決して信じ得るほどの古典性がない。而して一般的には、分敎の名に倣つた模作若しくは抄出經典の頗る多數に存することは、漢蕃の藏經目錄を閲するものゝ認むるところなるべく、彼此比考して、少くとも名稱一致の裏面には、そが分敎模出の聖典でないかの疑が、充分に存することだけは云ひ得るゝことゝ思ふ。よつてこの

第二由も、決して九分が古典であることの證にはならない。

次に第三類に屬する三由の内、第四由島史九分結集の記事の如きは、殆んどこの場合の證材にならない。これは前章で「X」の資料記號で示したものと同價値にあり、法といへば九分とせらるゝ立場からの記事であり、たとへその結集說全體に古色を見出し、その傳統の經路に注意を注ぐとするも（實はこのこと自體が問題なるも）、こゝに九分の語を有する點だけは、島史編述の際の記入と見て支障ない。なせなれば、諸々の結集說中、九分に言及するもの皆無に屬し、たとへ島史所依の資料の發見提供と見るも、やはり疑は充分にかゝるからである。殊に南傳の史書は全體的にその性質や價値を研覈討議さるべき運命にあり、姪りに部分的に採用することの困難も存するために、予は北傳の史料を扱ふと同等の價値しか認めて居ない。この點では宇井博士の佛滅年代論の態度に私淑敬服するところが頗る多い。次に第五由、四分律の雜藏記事に關する問題、これを十二分教に關聯せしめて注意を經たのは、椎尾博士と干瀉龍祥氏とあり、姉崎正治博士また所說ある如くだが、不幸にして未だ閲讀の機を得ない。しかし何れも一往十二分教に對比するのみで、これを以て直に十二分教に擬定する積極的な論證ではない。たゞ宇井博士が明確にその一致を斷言せられるのみである。然るに一面四分律中には前章の出典でも示した如く、疑のない十二分教が示されて居り、それが今の雜藏内容とは頗る一致を欠くのであるから、この二文が同一聖典中の記事である限り、やはり兩

者は別物となし、その類似は九分と南傳雜部のそれに同質として解する方が妥當であらう。この限りこの記事が九分古典説の論據となることは不可能である（右雜藏記事に於ける梵名對比や内容の問題に關しては、何れ別文の雜藏考中で發表したい、こゝに觸れるべき必要は殆んどないであらう）。次に第六由、雜阿含中に（辰四・九二左）憂陀那・波羅延那・見眞諦・諸上座所說偈・戸路偈・義品・牟尼偈・修多羅の記事あり、これを以て古くは九分敎を指したものが漸時變形したものであらうとする事。雜阿及び增阿の中にはこの種の記事他にもあり、特に今のものは巴利相應部の中でも小異の相當本が存在して居る。しかし全體としてこの種の記事は、容易に後世の追竄を企て得る性質のものであり、大たいに於ては註釋經が追纂されたと、今の如く初心のものに學習を勸めて、その敎科書として簡易なる聖典を指示したものが竄入したるとの二種あるが、それらに關する詳細は、やはり別文として阿含の成立考の中で述べたいと考へて居る。要するに阿含中の資料は、すべてそのままに阿含成立當初よりの記事として、直に採用し難いことを注意したい。この限り今の典文に對しても、充分の檢覈を要すると思ふが、しかしその大部分は現存經集中に收容さるゝ古本であつて、かりにこれを雜阿成立當初の記録と見るも、九分に關係するは憂陀那・修多羅の二つのみである。従つてこれを元來九分の記録であつたものが變化したものととは到底信せられない。殊に今いふ如く、大部分が經集の内容に屬するに於ては、何故九分の他を徹して、かゝる單經のみを拾はねばならな

かつたかの疑問も生ずる。それでこの文は、假りに現存の經集等が古典であることの證になり得る。としても、決して九分古典説の證になり得るものでない。元來この種の微弱な資料以外に古典説の根據が認め得ぬとするならば、古典説成立はまことに危いものではあるまいか。予は阿含以前の古典の存在と、九分教の性格とが、果してかくしてまでも結びつけられねばならぬ理由が、如何にしても肯定出來ず、たとへ九分は古典でなくても、他に阿含以前の古典の存在を證する道は充分にあると思ふ。この點に於ける考察の餘裕が出來れば、九分古典説に於けるすべての無理は解除さるべく、今の予の典文の批評も容認されること、信ずる。

以下二類五由に對する反説で、予の提起する分教の設定意趣に就ての考察は、充分に確立の餘地を得ること、信ずるのである。

(二) 各分の所判と順位

既に分教の設定意趣が決定したから、次には順序として分教各分の所判と順位とに就て考へて見やう。但しその標準は固より傳統釋の結歸を主とするが、猶ほ次項に部派教權との關係を論ずるものと相互釋成の連絡あるは云ふまでもない。

分教の順位項目は出典によつて差異あるも、今は最も一般的なる有部傳によつて解説し後に異例

に就て説明することにする。

修多羅。略詮形式の散文、諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜等の如く(婆沙論の引例)、簡潔に教理精要を直記するものである。所判の範圍を經藏のみに限ると律藏に及ぼすとがあるやうだが、律藏に及ぼすとすれば戒經のみを取るのが普通であらう(龍樹釋等)。但し戒經の聖典史的地位には猶ほ疑はしきものありて、遽かに律藏所攝とのみ斷じ難いものゝ存すると、たとへこれを律藏所攝と決するも、而も律藏中修多羅分に配し得るはこれのみであるから、畢竟この分の所判は經藏のみに限るとせねばならない。

祇夜。韻文なるも、その性質前分修多羅に従屬して、その所說の内容を重説す點、他の韻文と分たれる所以に屬する。前の修多羅と合せて不了義の稱あるは、所說簡潔にして註釋に俟つて決すべき類のものが多からである。所判の範圍は修多羅分に従ふ。

和伽羅那。問答分別する説明體の散文。現存四部四阿含等の中では、問答説明(問分別 *pañha-vyākaraṇa*) 悟境表白(智分別 *aññāna-vyākaraṇi*) の二様式で表はれて居るが、前者は教義教條の意味に就て詳釋し、後者所得の悟境に就て自ら驚歎絶叫し若しくは會話中に告白するものである。後者はいふところ詳說の意味では重要なものではないが、後に授記・懸記の思想へ展開する中心となるもので、ために分教の和伽羅那の解釋までを、この意味で解するものさへ出來たのである。無論こ

の場合には第一の意味を優波提舍の方へ譲るのが普通であるが、併しこの分の本來の設定意義は、明かに第一の意味にあつたのである。猶ほ第一の意味に就ては、長部サンギトイ・スツタンタ等には、四種の形式ありとして、直答説明(一向記 *eka-anisa panha-vyākaraṇa*)・分解説明(分別記 *vidhajaṇī*)・提疑説明(反詰記 *paṭipucchā-*)・未決答(捨置記 *thapaniyo panha*)の四を擧げて居る(婆沙の引例亦同じ)。所判の範圍、後の優波提舍に對檢して經藏に限るとなすべきである。

●陀。韻文なるも、その性質前の祇夜の如く他分の保證を要せず、それ自體獨立して完全なる思想を表現するもの。この意味で和伽羅那と共に、前の不了義に對して了義の稱あり。所說の内容教理にあれば、所判の對象また經藏に限ると見るべし。

以上の四目は直接教理(道德的及び社會批判的教說等をも含む)を説く文學を抽出考覈したもので、略詮・廣說・散文・韻文と次第せるもの、これを分教の首部に次第に安置せるは適當な處置であり、かつこれを諸傳この四に就てのみ、その呼稱順位に更に異說を見ぬ所以であらう。

●陀那。正しくは佛陀の悲喜憂快の感興によつて發した自然の歎聲を指す。後に教徒がこの種の記事を聖典中より抄録せるものあり、或はこれを主材として編者の感興を覺れた法句を輯録したるものあり、共に憂陀那の稱を受くるものも原義に比して發展たるはいふまでもない。所判經藏を主とすべく、他の二藏に出づるは引用と解される。順位前諸分に次ぐは、所說簡單にして所判の旨

純粹なること等、前後の諸分の中間に置くを妥當と見たためであらう。

尼陀那。敎典の由序を説くもの。經藏中にも存するけれど、特に一分として掲ぐる程の特色あるものは殆んどない。後に聖典文學の發達につれて重要な地位を取るに至つたことは、雜藏中の聖典や大乘聖典中に明かなるも、分部施設の當初にこの種のものが純粹敎權として認められやうはづがない。寧ろその重要な地位は律藏に見なければならぬ。全分のすべてを諸經中に見やうとする婆沙釋ですら、この分の説明には律典の文學を舉例して居ることも注意される。それでこの分の所判の對象は、たとへ經藏を含むとしても、その主眼の律藏に存したるは明かである。順位、この分以後は直接敎理の説述に出でず、かつその所説の要素に他の諸分をも含めることが多いから、これを前五分の後に置き、中に就てこの分は説法由序に屬するから最初に置いたものであらう。

阿波陀那。喻示説話。涅槃敎には順・逆・現・非・先・後・先後・徧の八喩法を擧げてゐる。藏中の阿波陀那を検する指南とならう。所判經律二藏に亘るとせられるけれど、經中のあるものは次の伊帝目多伽に重引例示せらるゝと(傳統釋の下參看)、九分中これを欠くことに對應すれば、寧ろ律藏に主判を見るべきか、即ち九分は經藏に限るため阿波陀那別開の要を認めず、經中阿波陀那の一部は伊帝目多伽に分攝し、十二分は三藏に亘るため律藏に瀕出する阿波陀那を認めて一分としたものと思はれる。順位次の二項に類するも、後の特殊的なるに比して一般的性質のある爲に、此においたも

のであらう。

伊帝目多伽。これを *Ivuttaka* に作るゝ、*Te-ukata* に作るゝの二傳あり、蓋し俗話の *Ivuttaka* に對する語釋の相違に出づるは確實なるも（語義釋下參看）、相違の背景には部派的事情が存すと思はれる。但し二義存するとするも後者は寧ろ語形に伴ふ附會説と見得からして、原義は本事を以て正しとすべし。所判經藏を主體とする。順位次の閻多迦の釋尊のみに限るに比して一般的な點あるために、彼に先立てたものであらう。

閻他迦。釋尊の前生譚。所判經律二藏に跨るも、量としては律が多い。併し量の多少にかゝはらず、これが滅後の教徒に重要な位置を有したるは明かなる事實に屬する。順位前者に準ず。

毘富羅。これにも諸異傳あることを前に述べたが、今はその結論より出發しやう。即ち天部若しくは外道を對告としての説法で、當時の聖典文學に比しては著しく構想と着色に特異の存するものである。所判は經藏に見るべく、律藏等のそれは援引と見得るわけである。順位次の未曾有と併せて變態的なために後に廻したものであらう。

阿波多達磨。三寶、特に佛德讚歎の文學である。所判主として經藏に屬すべく、順位前者に準ずる。

優婆提舍。佛語特に修多羅分の如く直接教理を論述せるもので、而も文中猶ほ疑義存するものを

註解研鑽する文學である。所判固より論藏(初期經句註解時代の)にあるべきも、また長阿衆集經等の如き經中の註經若しくは阿毘曇經とも云ふべき性質のものを攝すと見てよい。而して毗曇敎權の立場にあつては、猶ほかくの如きものをも佛説とするのは常ではあるが、他分に比しては猶ほ間接たるを免れないから、最後に置いたものであらう。

以上有部傳を其礎として分敎の順位の理由を見出し、かつ内容をも概觀したのであるが、この卑見に従う限り、分敎の順次に統整がなく、内容また重複存す等と見る(古典説の第七由)憂は毫も存せぬことと思ふ。

次に異例に就て一言しやう。但し此には順位及び九分に於ける收攝項目に關するものゝみを説くことにする。蓋し項目の語形に就ては、譯語に見る限り果して同一原語のみに歸し得るやは頗る疑はしいものも存するが、併しこれは原本を矢つた今日、到底企て得ることではないし、また語釋に就ては伊帝目多伽・毘富羅の如き異例といへば云ひ得るものも存するけれど、これは寧ろ發達上の異説として説く方が便宜だと思はれる。

まづ九分の收攝項目の異例を見るに、由來九分説を傳ふるものに、巴利の一傳と漢譯の僧祇律・大乘涅槃經・大集法門經・十住論・法華經の五傳と計六傳及び雜典なるも法集名數經(暑五・八三裏)の中に一異體が存する、而して項目のみで云へば巴利・僧祇律・涅槃の三傳が一致を見、他は一二項

目の出没があり、若し嚴密に順位の差までを擧げれば、巴利と僧祇律及び涅槃の間には異りあつて、全六傳ありて異體五種となる譯である。順位の點は後に廻して、項目の出没から檢する。法華は和伽羅那・憂陀那・毘富羅の三を脱して尼陀那・阿波陀那・優波提舍の三を擧げて居る。これ正しく十二分中より大乘に優越の地位を持つ(特に法華經自體に取つて)授記・自說・方廣の三分を除いて、餘は小乗の劣説とするもので、かの小乗九分大乘十二分説の根源をなすものである。然し本來認むるものは十二分で、これ部派間に於ける九分十二分の分判上の論争を利用して、十二分に大小二乗の判定を試みたものである形跡は、極めて歴然たるものがあるから、これを以てこの項目を擧げる九分説が一般的に存在したとはなし難い。それで九分説の一般的な異例としては、此に採用する必要のないことは勿論である。たゞ、かゝる事實は、他面部派間に、九分十二分の所立に就て、可なり歴史的な論争が存したであらうことを反證するものと見てよからう。次に十住の説は、闍他迦を除いて尼陀那を加へて居るが、これは椎尾博士が云はるゝやうに、かの法華の特殊の意志存して記述せしに類するやうなものではない。即ち見佛の方法に就て般舟三昧を擧げ、その三昧を釋する中に出すもので、その間何處にも大小二乗の偏立思想が見えてゐず、記述極めて自然なのである。従つてこの九分は、その所釋に現はるゝ思想を有する部派の所立と見ねばならない。而してこの釋中には九分の出處と一連して(椎尾博士これを注意されず)「過去・未來・現在・無爲・不可説の五藏の法の中

に於て悉く諸の疑を斷す」の文あり、これ明かに犢子部の所定たる三世・無爲・不可説の五法藏説を示すものであるが、本論の著者たる龍樹の自身も智度論の第一卷に「佛法中に亦犢子比丘の説あり乃至人はこれ第五の不可説法藏中に攝説せらる」と云つてゐるから、今の九分も犢子部の所立と見てよいと思ふ。而してこの部が尼陀那を取れるに就ては、後に九分十二分の關係を檢する際に述ぶるやうの、特殊の思想的關係、即ち聖典に對する部執的事情が存したものだと思はれる。猶ほ本事を如是語經(縮藏には語を諸に誤植す)方廣を斐肥羅にして居る。次に大集法門は憂陀那を脱して尼陀那(緣起の譯語にて出づ)を加へ、法集名數は未曾有法を脱して因縁を加へて居るが、共に宋代施護の求めた梵本で、印度佛教末期の變態と考へられるが、二本共所屬部派を明かにせぬから何部派の主張かは明かでない。たゞこれらの事實によつて、九分に頗る變態の存したところだけが、注意し得らるることと思ふ。

次に順位に就て云へば、九分では巴利傳は、普通に廣破・希法と順次するのが希法・廣破となつて居る。これ廣破を論藏に配するためであらう。蓋しその原語 *Vedalla* は *Vepulla* の教義上からの轉語と見られ、これに廣破なる本來の語義以外に、獲明なる教義的轉釋を附することあり、かくして論藏の收攝に妥當ならしむやうとした形跡のあることは、前に語義釋の下で述べたところであつた。次に僧祇律や涅槃經は常の如く方廣・希法の順序を守り、法華は除外、十住と法集名數とは項目に

出沒あるも順次は常に隨ひ、大集法門は尼陀那を闍他迦の次に置く點で異態となつて居る。

次に十二分の方はほゞ三系統ある如く、その第一系は前に所判説明の際で示した有部系の順序で、有部聖典の外解深密經以下の瑜伽系聖典がこれに従ひ、その他この系に倣ふもの、數に於て最も多い。これ有部の教學が諸部中優越な地位にあつた爲であらう。次に云ふ智度論の訂正の如きも、ここに由來する。第二系は十一分の順位常の如くで、唯だ阿波陀那を第十一位において阿浮達磨の次とするものである。これに屬するは五分律・長阿含・般若系經典等である。但し羅什譯の小品般若の順位は前者有部系に一致してゐるけれど、これは譯者が龍樹の十二分釋に對應せしめた訂正であらう。即ち智度論では有部系の如くなつてゐるが、これは龍樹が有部で學んだために有部の如く訂正したものらしく、かの小品の如是語即ち一筑多を一應結句の義で解釋しながら、而もこれを捨て、有部系の本事義を採つて詳釋してゐる點など、これを反證するものである。而して羅什は、一端小品の翻譯を終へながら、更に智度論を翻譯してその引用本文と對校訂正したと傳へてゐるのであるが、由來般若經の十二分は阿波陀那を第十一位とし伊帝目多伽を一筑多とするに特色存し（即ち今いふ第二系）、玄奘譯では初分二分三分共に一筑多を本事（伊帝目多伽）と訂譯せる外順位阿波陀那を第十一とし、現存十萬頌・二萬五千頌兩般若の梵本及びその西藏譯は順位玄奘に同じく、一筑多とすること羅什小品（如是語）・智度論（一筑多）・光讚（此應）（放光は項目欠）に一致するから、諸傳綜考し

て今いふ第二系に攝することは適當であらう。猶ほ光讚は詩歌(祇夜)を第四とする等の異なるも、譯語に受經・初經等の語ありて原本に錯雜多かりしを證明して居る。第三系は尼陀那を第五とし憂陀那を第六として二分を逆次にし、猶ほ一筑多(此說又は所應)とするもので、中阿含及び意經がこれに屬する。猶ほ此外に憂陀那を第十とする七知經、阿波陀那(本事と譯せり、普通本事とする伊帝目多伽は音寫す)を第十二とする別譯雜阿含、善道經(一筑多の譯か)を本生の次に置く四分律、及び一經中五ヶ處に出でて譯語・順位共に悉く一致を欠く増一阿含の説あるも、これらは他に同例なきと、原本の錯雜を思はしめる點ある等によつて、且らく除外例に附しておくべきか、さはいへ、七知・別雜・四分律の譯語には猶ほ疑義ある點も存するからして、或は七知は第一系に、別雜と四分律は第二系に攝し得るものかと思はれる。

如上の考察を表示すると左の如くなる。

大衆部	九分	如是語	方廣	僧祇律
犢子部	九分 <small>闍他迦ヲ脱シ尼陀那ヲ加フ</small>	如是語	斐肥羅	十住論
(分別部)	九分 <small>吠陀羅ヲ第九トス</small>	如是語	廣破	巴利書
	九分 <small>憂陀那ヲ脱シ尼陀那ヲ加フ</small>	本事	方廣	大集法門
	九分 <small>希法ヲ脱シ尼陀那ヲ加フ</small>	本事	方廣	法集名數

化地部 十二分 阿婆陀那ヲ第十一トス 育多伽 毘富羅 五分律

相應 廣經 長阿含

般若系 十二分 阿波陀那ヲ第十一トス 如是語 毘頭羅 般若書

法藏部 十二分 同 上 善道經 方等經 四律分

一切有部 十二分 本事 方廣 有部書・雜阿含・西藏
譯大空經・瑜伽書

十二分 尼陀那ヲ第五トス 此說 廣解 中阿含・七知經

而してこれからの差異の生ずる所以は、到底、單に發達若しくは傳寫の錯誤とのみは斷じ得ず、その間部派的關係の存することは否定し難い事實だと信ずる。よつて次下に、部派と分教との關係を顧慮しやう。

(三) 分教と部派との關係

分教と部派との關係に於て、何人も直ちに首肯し得るものは、九分十二分の相違であらう。これは從來多くの學者は、單に發達の階程にのみ屬してゐたのであるが、予を以てすれば、直ちにしかく首肯しがたいものがある。而して單に發達とする學說の裏面には、(一)發達の形式は普通少より多への増益經路を辿ると、(二)九分小乘十二分大乘の説あると、(三)巴利が九分なると、(四)九分十二分の

間には多少發達の階程を附し得ること等が、主なる原因をなしてゐると思はれる。然るに、(一)は如何なる場合でもさうであるとは斷じ難く、(二)は頗る因れなき説で、支那の古代の學者すら迷つた問題である。即ち法華經に九分小乘をいふのが唯一の根據であるが、その九分は單に小乘敎の内容を貶しめるだけのもので、かゝる九分説が存在したらうとは何人も首肯し得ない事前述の如くであり、四分・五分・四阿含乃至有部等の諸傳が十二分を立つる事實は、尤にこれを破し得るものである。畢竟、方等獨り菩薩の所修として餘の十一分を有所得二乗の所修とし(涅槃の説)、乃至瑜伽・集論等に於ける敎乘分判説、支那學者の設けたる大小二乗俱有九分共有十二分の説など、同列の所談であつて、分敎が元來大小二乗に關連するところあつて成立したものでないことの明かなる以上、到底成立たない議論であらう。たゞ大乘も亦佛語に發すとするために、敎權の位置を分敎に求めんとして生じた詭辯に過ぎない。従つてこれを先主概念として九分十二分の關係を見やうとするは誤りある。(三)は巴利傳に對する迷信に過ぎない。吾人の見る限り、巴利傳が必ずしも古説とはなし難く、殊にその所傳の聖典の如きは漢譯に比して量に於て遙かに改竄追補が多いと思へるが、たゞその思想の懷古保守にあるため質に於て新古の辨別に苦しむだけである。これに關しては後に多少論及するとして省略し、今は反照として漢譯に於ける九分説の地位を示しておかう。漢譯にあつて九分説をなすもの既述の如く七典あり、この中最古の位置に立つは僧祇律となすべきか、法華・十住・涅槃

次第してこれに次ぎ、大集法門は古典とするも竄入なること前章で述べた通りである。これを以て見れば、五分・四分・四阿含・集異門・發智・般若等の十二分を取るものに比して、必ずしも古位にあるとは云ひ難い。更に若し四阿含・諸律等の出典の竄入たるを豫想しつゝ、而も他面巴利律と五分律及び四分律との關係を見るならば、誰かよく、單に九と十二の數によつてのみ新古が決せられやう。却つて律本自體の關係に見る限り、巴利九分は五分律の十二分を既知してゐたものとせねばならないだらうし(巴利律が五分律の類を原形としての發展なることを論證して詳述したいが、あまりに岐路の怖のあるから略する)、この場合現今の巴利語佛敎が自ら上座部を以て稱するも、到底その思想的事實等は原始のまゝの根本上座部とはなし難く、却て分別説部の轉化複稱せるものではないかと思はれる點あつて、自然所立の分敎にも轉變を見る餘地の存すると、その九分の順位が吠陀羅を最後として他傳に異なる(阿浮多曇磨が吠陀羅の後となるべきは分部の古義からも正しと思はれるは前項の解説の如し)等の問題に着目するならば、巴利傳の九分なることは直ちに無條件に九分先出の保證とはならぬであらう。最後に(四)の理由は、そのまゝ十二分先出の理由にも用ひ得る、いはゞ水掛論的な材料であるから、他の條件の立たない限り、これのみでは九分先出を云へないこと、(一)の理由と同様である。たとへば九分先出論者が、優波提舍は和伽羅那の分別論議の性質と重複するから、これは和伽羅那を授記に止めて別開したのであるといふ理由を立てるとすると、十二分先

出論者はそのまゝの理由を以て、三藏を所判とする十二分が先出であるが、この十二分に倣つて、而も三藏全體を佛語とすることの不都合を見て、律・論二藏に亘る項目だけを除いて九分としたのであるといふ議論が成立つ譯である。實際九分にもその收攝項目に異説の存する點から考察すると、十二分が先づ存して、後部派によつて適宜にその中のあるものを除いて九分としたとしか解釋が出来ず、又九分は法藏に限るとするも、事實は本生乃至尼陀那の如き、法藏よりも却て律藏に見るべきものを含めて居るし、かの犢子部(十住論出)が九分中本生を捨て、尼陀那を取つた如きも、九分を法藏に限らうとして(失敗ではあるが)行つたものとも解される。これらの事實は、どう見ても簡單に九分先出十二分發達と見きり難い事情を示すものである。爾し九分に異説あるにも係らず、猶ほ數の九と一致してゐる事實は、確かに九の數に執着あるを示すからして、九分の起原の古きかを暗示することにもなるから、また直に十二分先出ともなし難い。それで次には、更に進んで部派の系統及び敎權觀を考察して、その點から徐ろに論を進めることにしやう。

部派の系統に就ては諸傳異説あり、かつ事實史的傳説よりは思想史的材料に注意すべきものもあり、これを嚴密に決定するは容易の業ではないけれど、此には前掲出典に明かなる部派のみに就き、その大體を見ておけばよいと思ふ。而して出典に見ゆるは大衆・犢子・化地・法藏・一切有部及び分別部を先系と見る錫崙上座部の六部であるが、中に就て大衆部以外の五部は上座系の分出なること諸

傳に一致あり、犢子が極めて積極的な態度を取りたる事が上座分出の最大理由に屬し、化地・法藏の二部はこの部よりの分出なるも、大體に於てその極端なる進歩思想を妥當とせないで分出したるものと見られるし、猶ほ化地・法藏の所傳の律と巴利律とが非常に密接なる關係にあり、有部はその系統明確にはしがたいが、諸部派中にあつて比較的勢力あり、論藏を最重要とし、律藏又右の三律に比して甚だしく特色あるは一般の認むるところであらう。従うてその系統の如きも、少くとも今掲列した諸部派に比しては、等しく上座部にあるとは云へ面目を異にし、經句を尊重して消極的なる節操を保持したる點、最も上座部的なるはいふまでもない。

次に各派の教權觀を檢する。惟ふに部派時代にあつては、佛身論の發達極めて急激で、遂には阿闍・阿彌陀等の他方現身佛までを想定するほどではあつたが、併し未だ、後世の大乗佛教で見ることがやうに、佛陀の身意二業にまで、教權の直接發動を認めるほど形而上學的態度を持つてはゐなかつた。かの進歩派を以て目される大衆部及びその刺戟を受けたる諸部派にあつても、猶ほ且つ上座諸流とは異ならず、通じて爲聲教體即ち佛陀の言教を以て認識對象としての教權表象と見做してゐたので、この點は大乗徒から、いはゆる聲聞の名を以て擯斥せらるゝ所以をなしてゐたのである。而し、嚴密には、その認むるところの言教の性質及び範圍の上に、各派の間多少の異の存したるはいふまでもない。まづ質に於てその最も極端なるは、諸の如來の語は皆法輪を轉ず、佛は一音を以て

一切の法を説き、世尊の所説には不如義なしとし、常に經句の末端に拘泥せないうで積極的な態度を保持してゐた大衆部説と、これを眞向より否定して佛語猶ほ不了義ありとし、名句文三身結成の經句にのみ教權を見やうとした有部説の二である。

次に表象されたる教權の認識範圍に就ても、積極・消極の二態度から來る廣狹の差がある。但し此に表象されたる、と限定したのは、若し本質論からすれば大衆・有部の間に存する八支正道のみを以て正轉法輪なりやの議論に關聯し、進んでは字句以上の法輪と以下のそれとの對立となり、範圍の問題としては到底同一線上に取り扱ひ難いことになつて來る。それで今は字句にまで下されたる教權、換言すると聖典に於ける教權性賦與の範圍を見やうとするものである。而していはゆる部派の聖典としては普通三藏を擧げねばならぬが（經量部のみ二藏。他の一般的な古二藏説や、後の發展たる四藏・五藏説は此に所要でない）、大衆部また三藏を有したことは疑ひないから、抽象的な本質論と具體的な範圍論とで態度に差の起るは矛盾と出來ない。然るにこの三藏に就て、或は經藏のみを以て佛語とすると、經・律若しくは經・論二藏を以て佛語とすると、三藏通じて佛語とするの三乃至四種の教權觀があるのであるが、こは畢竟教權佛語の解釋如何に歸決することいふまでもない。併し教權佛語の解釋に就ては次項を俟つとし、此にはこの事實より生じたる現象として、遂に九分十二分の差を見たることを注意したい。既に述べたがやうに、分教が教權の表現形式の分類である

以上、これが所判に加はると否とは直ちに教權性の認容に關連するし、事實九分の各説及び十二分の判定範圍に、三藏を全攝すると否との差のあることも前に明した。それで今、分教と部派及び三藏の所判關係を考察すると、本來論藏を含めぬと見られる九分説の中でも、律よりも法を重じ、形式よりも原理を尊ぶ傾向のある大衆部と犢子部は、恐らく經藏のみを判するのだらうと思へるし、項目に於ては大衆部と等しいが、廣破・獲明等論藏を偈はせる語義を附會する吠陀羅を最後とし(覺音釋は後世のものではあるが)、分別を尊重して中部・増一部等の分別聖典を改竄し、論藏また盛行する巴利部派の九分は、或は經論二藏を攝するものではなからうか、若しこの想像を否定するとなれば、前二部派と同じく經藏のみを判するものとなる。而して尼陀那・闍他迦の二分を重する大集法門經の所屬部派は、恐らく、經律二藏を判するものと思はれる。次に十二分の主張部派に就ては、或は各分の三藏對配に多少の異見が存するだらうとも思へるが、その三藏全體を收攝する點だけは、秋毫疑の餘地が存しない。

以上の考察を基礎として、九分十二分の關係を判すると、自ら十二分先出、九分後出の結論に達することになる。今その判定理由を列べると、

一、分教はもと聖典教權の分判に出づるから、大衆部の如く經句の末に拘泥せない部派よりも、經句を尊重し經句の字義言質以外に教權を認めず、その結果經句の表詮するところを顯明しやうと

して阿毘曇を重しとした有部の如き部派に於て、その發生發達の事情が認め易い。

二、十二分に於ては、語義の解釋に基く語形の變態は存するけれども、九分の如く全然異なる項目を收攝するやうな異説はない。これは、十二分が九分の各異説を綜合し更に追目して出來たものとも思へるが、同時に九分の異説は、十二分中より各部派の教權觀に適應せしめて拔抄したため的一致とも見られる。而して次の第三第四の理由に裏書せしめると、寧ろ後者が正しい考察となる。

三、分敎の中律藏の所攝と思はれるものに、尼陀那・阿波陀那・闍他迦の三分あるが、九分説は、この中、尼陀那のみを取るものと、闍他迦のみを取るものと、更にこの二分とも取るものとの三異説あり、中に就て尼陀那若しくは闍他迦の一を取るものは、たゞこの一を取つて律藏を代表せしめやうとするものと思はれず、恐らく經藏の所判として採用するものと見ねばならない、若しさうだとすれば、九分は元來經藏のみに限るとせられたものとなるのであるから、經律若しくは經論二藏を攝すると見ゆる九分説は、經藏のみを取るものよりも遲るゝは確實である。と同時に經藏のみを攝する九分説中に、闍他迦若しくは尼陀那の一の存することは、たゞその部派所有の經藏の特色に依るとするも、猶ほ一般的には不妥當の感は免れず、所詮十二分先出して、その中より適宜取捨したものと解することが合理的になるであらう。

四、九分先出としては、その異説の存する所以が容易に解決し難いが、十二分先出とすれば、極

めて合理的にかつ系統的に解釋を施すことが出来る。即ちまづ十二分存し、これに對して教權觀を異にする部派が、對抗的に九分を立て、この九分説に賛成したる部派、若しくはそれに思想的に關聯の多い部派が、その九分説をそのままに、若しくは多少の改訂を加へて採用したものと想定出来ることになる。これを具體的に云へば、かりに有部の如き部派が十二分を立てたとして、これに對抗して大衆部の如き部派が、その中より律論二部に關する分教を除去し、たゞ律に關係多き本生だけを自派に尊重する菩薩思想に關係多きために採用して九分となし、次でこれに賛した犢子部が、本生を經藏とすることの不合理に氣づきつゝも、猶ほその九の數に摸して尼陀那（この部派の中心題目たる輪廻思想に關係づけての上かも知れぬ）を加へ、これに對して、この部派の極端なる自由思想に反して別立を見た化地・法藏の二部は十二分に複歸し（複歸はせるも、伊帝目多伽を一筑多と變へ阿波陀那を第七分より第十一分に改むる等の訂正を加ふ）、更に化地とは親子、法藏とは兄弟の關係に立つて居る上座分別部が、その思想的感情の關係からして九分に複歸（その間吠陀羅に改正を加へたるはいふまでもなし）、その他大集法門經や法集名數經を傳へた部派の如きもそれ／＼生じたといふことになる。これ部派の系統・思想關係並びに教權觀の相違等、各方面よりの批判を最も合理的に通理し得る考察である。

以上列擧の四理由はほゞ十二分先出九分模作を證するに足りると信ずる。これによつて見るに分

敎の異説は、全く部派の敎權觀の相違に發するもので、等しくその間に發展の跡を認むとするも、猶ほ從來の學説の如く、漫然九分より十二分への増益と見、乃至、傳寫上の誤錯等と片づけ去るべきものでないことは明かであらう。

猶ほ、十二分先出として、その最初の出は何部派であつたか。予の知る限りに於ては、諸種の出典資料中、獨自性ある形式を備ふるものは、唯だ有部傳の二論あるのみであり、更に異説相互の關係も、今假定的に述べた如く、有部系のものを先出とする方が妥當であるから、二由合せて有部初出とするがよいやうに思はれる。しかし各部派の聖典特に論藏の完全に傳へられてゐるものはたゞ有部と分別上座部(乃至犢子部を擧ぐべきか)の二部派であるのみであり、所示の有部二論にも第一時的な文献としては多少批議すべき點もあり、殊にこの二論に記録さるゝ以前には、既に分敎が發生してゐたと見ねばならぬ事情もあるから、今遽かに有部所出と決することも困難である。それでは、單に九分より十二分の方が先出であるといふ、漫然たる結論で満足を買はねばならぬと思ふ。

(四) 分敎發生への過程

次に分敎が聖典敎權の分判を主眼として發生したるものなることを一層的確にするために、在世

佛教以來の教權性の變遷、及びこれに對する部派の態度を概觀しておく必要がある。

此に教權とは、いふまでもなく宗教學上にいふ Authority で、思想信仰に及ぼす超在的權威を意味するが、印度の諸教學にあつては、因明論に於ける聖言量 (Apā-vacana-pramāna 達言量) 若しくは聖教量 (Śabda-pramāna 聲量) を中心として立てる量論が、即ちこの教權を認識する方法となつてゐる。然るに、在世佛教にあつては、未だかくの如き方法は講せられてゐなかつたが、また實際にはその必要もなかつたのであるが、後にはこれを應用するものも生じた。併しこの場合でも嚴密には現量 (Pratyakṣa-p. 經驗) と比量 (anumāna 推理) とが存するのみで、かの聖教量と云はるゝものゝ如きは、後世大小二乗の論争に伴ふて生じた特殊の方法で、少くとも在世佛教の範圍では、これを立てる必要がないやうである。即ち在世佛教は、經驗と推理に基く、合理的妥當性と合法的普遍性の歸決の上に、ある種の眞理を見出さうと努めるもので、こゝに見出さるゝ眞理以外に、更に教權となるべき聖教量なるものは、遂に認めることは出來ないのである。そしてこの見出されたる眞理こそ、達磨 (Dharma) 即ち法の名によつて呼ばれるものであつて、これこそ當代の思想信仰の上に教權となつてゐたものであつたのである。(滅後に至りて聲量あり、阿含の名を以て呼ばる、而しこゝには直接必要のないことであるから、省略することにする)。

予は今此で、その法なるものゝ内容、價值、若しくは佛陀僧伽乃至在家信徒の保持した法に對す

る態度等の文献的究明を略するであらう。それはいふまでもなく、あまりに周知な事であるからである。而し、是非共こゝで記さねばならないことは、かゝる性質の敎權は、それ自體獨存すること許されないで、必ず他の表象機關を要するといふことである、即ちこれが開顯者によつて認識され、體驗者によつて保持され宣示者によつて始めて表現さるべきものであつて、いはゆる普遍妥當の常恒存在とせらるゝ法性も、實は佛陀によつて始めて開顯され體驗され宣示されたものである以上、佛陀は直ちに法といふ抽象的な本質敎權に對する具體的な表象敎權として認容さるゝに至る現象は、極めて合理的な、かつ必然的な成行であることを注意したい。そしてこの二種の敎權の關係は滅後に於ては法佛一如の思想として敎權史上の重要な宿題となつてゐる。

以上は在世佛敎に於ける敎權性の概觀であるが、滅後に於ては、いふまでもなく、その表象敎權を失つたことになるから、此に敎權史上に一大轉換を來たすは當然の事態である。實際佛陀の入滅は、單に師弟の恩愛に絡まる慘話を殘すに止まらないで、敎團の存立上に大きな暗翳となつて表れてゐる。併しこの間に處した佛陀の最後の敎誡は、極めて懇切周到で、滅後の指針となつて輝いてゐる。謂く、「阿難よ、汝等に取つては、かくもあるべし、往時の師の言敎は在らず師はゐまざらずと、さはあれ阿難よ、かくのみは見るべからず、阿難よ、予によつて説かれ明かされたる法と律こそ、予が滅後の汝等が師ぞ」。また謂く「阿難よ、自らを燈明とし自らを歸依として他を歸依とする勿れ、

法を燈明とし法を歸依として、他を歸依とせずに住すべし」と。これ第一種の本質教權を以て滅後に備へたものなるは明かで、蓋し吠陀を以て聖教量とし、梵書等の自然神を以て教權とする如き、偶像承認の觀念の毫末も存せなかつた在世佛教としては、當然の歸決でなければならぬ。こゝに滅後教團の方向は灼然として示されて居る。

さりながらこの教權は、やはり何等かの表象機關を籍らねばならぬ。此に佛陀に代つて立つべきものは何であらうか。遺弟の中より、その後繼者を選ぶとすべきか、しかしそれにしては教祖の人格はあまりに偉大で、地上に類似を求むべくもない。否、宗教がかゝる後繼者を持たない點に、他の巧利を主とする團體と異なる所以が存する。惟ふに佛陀は嘗て「舍利弗こそ、正語者なりと知れ、(かれは)、世尊の眞實の子なり、(世尊の)口より生れ、法より生れ、法に育てらる。法の相續者にして欲の相續者には非ず、比丘等よ、舍利弗は、如來によつて轉せられたる無上の法輪を、實によく隨轉す」と語つたと傳へるが、これ固より佛世の資料としては信じ難いが、併しそこに表れてゐる佛説のまゝを説くことの推賞心理は、在世と滅後を問はず、一般教徒の最も理想とし妥當としたることであるであらう。従つてこの場合、「法を見るものは佛を見、佛を見るものは法を見る」といふ感情の高潮してゐた滅後の教徒が、佛陀に代るべき他の種の一切の表象機關を見出さないうで、佛陀の所説をそのまゝに繼承し、佛陀の金口に永く多聞承持することに專注し、これを以て佛陀に代

る表象機關とし、この中に佛陀の面容を髣髴しやうと決したことは、まことに情理極まれる態度であつた。蓋し在世の人格敎權が滅後に於ては言敎敎權に代つたもので、こゝに佛典結集の史實と傳説が、佛敎史上に重要な位置を取る所以が存し、吾人が聖典に對して充全の注意を拂ふべき理由が含まれて居る。併し此では、結集史の批評も、最古の聖典の何であつたかも檢する要はない。ただ、言敎敎權は必ずしも人格敎權の全體を承け得るものでないことゝ、言敎敎權が聽て聖典敎權となり、聖典敎權は不斷に動搖すべき性質のものであることに注意を持てばよい。

人格敎權の性質として、その認識手段は普通身口意の三方面から行はれるが、これを佛敎心理學でいふ認識器官に配當すると、眼耳鼻舌身意の六識によつて認識することになる。實際在世佛陀の薰陶は、必ずしも耳識對象の口業のみではなくて、他の五識にまつべき身意二業によつてもなされたことは、敢て文献を要するまでもない。これに對して言敎々權は、單に耳識認識の口業のみを傳へるものであるから、そこに容易にその短所を見出し得ることであらう。併し言敎の他の半面の屬性としては、これによつて佛陀の身意二業をも想像し得るといふことである。いはゆる法中見佛といはるゝ論據であるが、さはいへこの屬性は、實質的には在世値佛の少數者の特權にかゝるもので、孫弟より以下は、次第にその特權の失はれ行くは必然であり、餘はたとへ可能にしても、次第に概念化し想像的になり行くは當然で、かの佛身論を生んだ所以となるべきものである。さりながら、

教徒としては、固より口業説法の背景から身意二業を切り離して、單に言教のみを機械的に承認することは出来ないからして、そこには言教を生み出した人格原理を根本として言教を檢しやうとする傾向の起ると共に、一句の言教も實は佛陀の全人格を封じゐるものとしてのみ價值ありとする態度も生じ、此に部派論争の中心題目が傾注せられて、或は佛教を以て表業とするや無表業とするや、耳識のみの對象とすべきや意識をも加ふべきや、その體は語業とすべきや文字句章を加ふべきや、またその關係如何(以上婆沙論第一百二十六卷・收六・三紙表裏參看)、乃至一音以て一切法を攝すべきや否や、佛語に了了があるかとすべきか(宗輪論・婆沙論七十九卷等參看)等の議論となつたのも、まことに罷むを得ない事情であつたと思ふ。更に他面、多聞傳承中の錯簡失益の缺陷と、人格背景の消滅に伴ふ言教硬化の病症は、一方には編纂聖典の生起より筆寫聖典の伴起にまで發展し、一方には注釋運動の旺盛となつて阿毘曇文學の速進を促した。而して、こゝにも種々の異論の胚まれるは當然で、その言教の形式を重んずるものは、阿毘曇を中心として教權を解釋しやうとし、進んでは經句の眞義は獨り阿毘曇によつて保持さるゝから、阿毘曇即ち佛語であり、即ち教權なりとする部派と、一句の言教にも佛陀の全人格が胚まれてゐるから、これを表面的に分解考究したる阿毘曇の如きは教權とすべからず、言教は畢竟言教自體を記載したる聖典以外には存せない、吾人はあくまでもこの中に、佛陀の指令を仰ぐべしとして、一句の經句にも深義を見やうとして却つて積

極的な自由解釋を施すもあり、而してこの間、各部派が各の見解と主張に敎權性を附するため、その最も敎權力の強大なる聖典に對して、常に改竄追補を試みてゐたことは疑ない事實であつて、こゝに敎權問題は思想的にも形式的にも、遂に拾收すべからざる混亂状態に入つたらうとは、何人も容易に窺知し得ることである。茲に於てか敎界の一部には、必然敎權聖典の範圍の限定と、その思想上の質の限定との必要が叫ばれるに至り、前者は分敎の發生となり、後者は三法印・四悉檀等の批判標準の設備などになつたやうである（法印がこの種の意味で表れるのは法華經を最初とすべきか、巴利ではこの思想で表れたものはないやうである。四悉檀また龍樹に始まるとなすべきか、併しこの種 of 思想が、部派時代の終期には既に胚胎してゐたと假定してよく、或はもつと以前からあつたとしてもよいであらう）。思想判定の問題は今は所要でないから省略し、分敎の思想に就てはその呼稱の意味を檢して前二項の研究に對應せしめ、以て分敎發生の由來を明かにしておかう。

分敎の呼稱は *nava-āṅga-buddha-vācāna* (or *sāsana*) 若しくは (*dviḍāśā-āṅga-buddha-vācāna* (or *sāsana*)) である。(Dviḍāśā-āṅga-dharma-pravacanam とせるもあり、漢譯に九部法十二部法とせるはこれなるも、印度佛敎末期の形式と思はれる、故に今は除外す) 譯すれば佛陀の九分敎若しく佛陀の十二分敎となる。蓋し *āṅga* はもと肉體の構成要素を指す言葉であるが、轉じて一般に、ある全體に於けるその構成要素を指すにも用ひられ、枝條、分支、部分等の意味に使はれて居る。又 *vācāna*

は vac 卽ち語るといふ語根から出來てゐる名詞で、言語、言説を意味するが、轉じては教訓の意味を持ち、言教等と譯すべき言葉となつてゐる。sāsana はその教訓の意味からの代用語で、sāsana とするよりは vacana とする方が正しく、且つ古いことになる。それで全體としての意味は、佛陀の言教の九種の要素といふことになるから、これを九部帙の聖典の義に解するなどは、全くいはれないことで、それが正しいか正しくないか、また漏れるところがあるかないかは別の問題として、兎に角分教施設者に取つては、この九乃至十二分の中へ、教權性ありと認むべき全聖典を包括せしめ得るものとしてゐたものであり、反對に云へば、全聖典卽ち言教の全體を、九乃至十二に分割したものであつたのである。かの往々九部聖典説の根據に誤用される覺音の九分釋でも、破作九分 (nava pabbadam) の語のあるはこのためであり、窺基が十二分教を釋して、「分とは支の義、類の義、段の義なり、所謂教の中に十二の義類支條分段が有るとなり」といひ、進んで舊譯の十二部經の譯語を評して、「先德翻じて十二部經となすも、但し部の言義には二種——一に謂く部袞、二に謂く部類——を含むを以て、世人は十二部袞ありとおもへり、經の名も亦濫りがはしく、總別明かにしがたし」と難じ、十二分教と翻することを正しいと稱して居るのも、またこの間の消息を釋するものである。最も九分教なり十分教の成語が見ゆるのは巴利ではミリンダ・パンハ、(この書の文學としての成立は西紀二世紀代にあるべし、猶ほ漢譯は十二品經として十二部教を取れり) 漢譯では大品般若等が

古いやうになつては居るが、今は文献の新古は別として、この呼稱が完全に分敎施設の意義を傳へて居るか否かの點で、承認を得れば足りるのである。而して、上來の長き所述において、かくの如き呼稱が最も適はしいものであることは認められやうし、猶ほ分敎の出典に、佛敎名何法 (Buddhāvaccaṇṇa nāma katha dhammā)・佛所宣說法 (Buddhena desita dhammā) 等となつてゐるものと、その意味が一致することなども、この呼稱の妥當なることを證するであらう。

かくて分部は、佛陀滅後に於ける敎權問題の論争を解く一つの方法として、言敎の範圍を形式的に規矩しやうとして生れたものが分敎であることは、もはや疑ふ餘地は存せない。

(五) 分散發生の年代

かくの如き過程と意趣を以て設定を見た分敎は、果して何時頃の發生と見るべきか。今はこの問題に觸れねばならぬ。而して便宜上その最上期限と最下期限とを決定して、徐ろにその設定年代を窮蹙することにしやう。

まづその最上期限は、四阿含・四尼柯耶の成立期限におかねばならない。何せなれば、これらの聖典は、少くとも部派時代にあつては、各部派ともその經藏の主體としてゐたことが疑ひないのと、而もその中に現れる出典が悉く、敎權擁護を主意とする竄入であることが、認められてゐるからで

ある。而してこの聖典の成立は、種々の異説を免れないが、各部派に於て根本聖典として傳持する事實に照して、その原形の成立は、部派分裂の以前にあることだけは疑なからう。(予自身は阿育王前第二結集の傳説の内容に擬しては居るが、今は最も一般的な妥當性を讀者に求めてこの限度とす。若しさうだとすれば、部派既に生起して、而も最も旺盛に論辯を極めた時代に發生したと思はるゝ分教であるから、時代は更に下つて、部派の盛行期に於て、その最上期限を下さねばならぬ。而してこの時期は、蓋然的には十八部論にいふ佛滅三百年代の上座系の分裂盛行期を擧げねばならない。今は嚴密に何れの部派を先出とし何れの部派を後出とすべきかの論證は必要とせぬのであつて、たゞこの時期にかくの如き形勢の存したことのみを着目すれば足りるのであるが、それだけの點ではほゞ諸説に一致を見るのであるから、こゝにいふ三百年が何時頃に當るかを檢すればよいであらう。而して十八部論では、佛滅一百十六年に根本分裂ありとし、宇井博士はこの年代を指して阿育王の即位年代とせられるからして、かりに博士の説をそのまゝ應用すれば、三百年乃至四百年から百十六年を引いたものが、阿育王以後の下降年數となり、この下降年數を阿育王即位年時の西紀年數である紀元前二七一年から引いたものが、部派盛行期の西紀年代、即ち史的實測の依憑年代となる譯である。今かくの如くにして年次を割り出すと、西紀前八七年から西紀後一三年の間といふことゝなつて來る。尤も右所依の博士の佛滅年代考には多少の疑義も存するが、併し動くとして

も從來最も多く採用された錫崙傳本位の年代に賛し難いから、それは極く僅かな年代で（百十六年を以て矢張り分裂の年代と見・阿育王の即位をそれより半世紀を下す程度）であるから、まづ中心を世紀前の一世紀間に置く程度であらう。猶ほこの年代に相當する時代を他の方面から考察すると、聖典史に於て有部七論や南傳七論乃至舍利弗阿毘曇論等の部派論藏の成立に前後する時代に屬すると、佛身論に於て阿闍・阿彌陀等の思想の正に生まれやうとし、部派抗爭の盛時に胚胎する般若經典の前提時代ともなり、教會史上では錫崙に於ける三藏筆寫の傳説年代にも相當するから、部派盛行期としては最も妥當な年代である。而して、分敎施設の事情から見て、主要なる部派が既に分裂を畢へ、思想の惑亂と部派感情の最高潮に達せる時代に成立を見るとするならば、更にこの時期の中期以後に置かねばならぬから、ほゞ西紀前五〇年を以てその最上期限と定むることが出来るであらう。

次に最下期限であるが、これはいふまでもなく、分敎出典として動き難い地位にある集異門と發智の二論の成立期を宛てねばならぬ。然るにこの二論の成立には從來信じ得る學説は更にないものと二論の前後すら決し難いものがあるために、今こゝで完全に論究し盡すといふことは、到底許され得ることでない。それで今は、二論をひきくるめて、概括的にその年代を推定する程度に止めておくのも止むを得ない。

まづ二論の關係に就て、從來多く玄奘所傳に倣つて一身六足の稱をなし、先づ六足存しこれを基礎として發智出づと考へられてゐたのであるが、併しこれは明かに間違ひで、寧ろ龍樹の傳ふる如く、身と足とは、部分的に關係あるは偶然で、本來枝末親子の關係のない二系統の聖典と見ねばならない。従つて集異門が六足の隨一であることが、直ちに發智の先出とは云へぬことになる。それで年代論は、二論別途の考究を立てねばならぬ。

まづ集異門から始める。この論の六足中の年代的地位は、その内容關係から推測すると、ほゞ次の如くに見てよいであらう。

1、法蘊——2、品類・界身——3、集異門——4、識身 △施設

法蘊がその經釋的な文學形式から云つても六足の古位にあることは肯定し易く、これを引用する集異門が下位にあり、思想的には法蘊と前後すべき内容あるも、猶ほ全體として新色のある世友作と稱する品類はその中間におくべきか、固より中間におくとするも、直に集異門が彼の思想をも取捨せる事實にまで符會するものでない。而してこれと著者と同じうする界身が、それと同期にあるべきことになり、識身の内容最も新色あれば最下位にある順序とならう。たゞ施設論のみ、その不完本なると、内容が他の五論に共通の性質に乏しいためとで、六足に就て年次の標準を得やうとすれば、到底至難たるは免れない。寧ろ世記・樓炭の經類と比較して定むるが便なるも、今は集異門

の地位を得れば足りるからして、六足の相互年次に關係のないこの論は除外してよい。而して殘る五論中の法蘊は、推尾博士によれば西紀前一世紀の所出とし、これより推して集異門を西紀後の一世紀とせられるが、その論據は實に整然たるもので信ずるに足ると思ふけれども、年代の推定が主として安息國の盛時にあり、これを西紀の前後とするに基かるゝ點は、論證の方法によつては、多少の動搖を興へ得るものであるから、若し西紀前一二四年に即位したといはるゝミトラダテス (Mithradates) 二世のアラモシヤ (Arachosia)・シースターン (Sistan)・タキシラ (Taxila) 地方にまで手を延ばした時代に求むれば、却つて西紀前二世紀の前後となるであらう。それで西紀前一世紀と見るも、その前半に屬すと見て可なるべく、従つて集異門はその後半におくも支障がない。更にこの年代は、發智のの年代及び發智と世友二論との關係からも、ほと許し得るやうに思はれる。

發智の年代は、これもそれ自體としては決し難いが、普通婆沙との關係によつて決するがよいやうである。婆沙の年代は、木村泰賢博士の説では西紀一五〇年頃とせらるゝが、その前後二三十年の間にあることだけは確實であらう。而して博士は、發智に五河とせるを婆沙に四河と訂正して理由を附せると、婆沙の以前に幾種かの發智の研究書あり、異見交々たりし状態があつたとせられるが、これらは無論異論のない事實であるから、婆沙より五十年乃至百年以前に發智の存したるは疑ひない。猶ほ婆沙が明かに識身論の思想を受けてゐるにもかゝらず、この論の成立は發智以後に

見得る點も存するからして、この點を若し信ずるとするならば、百年以前とするが適當となるのであるが、これは從來普寂等によつて考へられた、發智の後百年餘にして婆沙の結集ありとする說に一致しやう。猶ほ別途に於て、般若聖典と發智・婆沙二論の關係を顧慮することも出来るであらう。般若經に就ては、予は雜什の摩訶般若即ち小品を先出と見、これを現實認容の方便思想を以て註釋敷演増廣したるものが大品なりとするのであるが、この經と二論との間には明かに關係が存するも、今こゝで詳論することは不可能であるから、その最も具體的な要件の二三を提出するに止めておかう。即ち、前にも云へる如く、婆沙の十二分釋方廣の下で、般若を以て方廣とする説の存すること云つてゐるのは、疑ひもなく今いふ般若經を指すものであり、従つて般若經が婆沙以前たるは明かである。更に般若經中、十萬頌の出現が龍樹以前に存すると、維摩・法華等が大品の方便思想より出發して暫時中道思想を生起したるものであり、これまた龍樹以前たるは明かであり、その他般若以後と見るべき聖典で龍樹以前に出現してゐるものが非常な數に上るから、これらの點から判斷すると、少くとも大品が婆沙以前にありとせなくては、右の多經が悉く婆沙・龍樹の百年乃至百五十年間には、收め難いことになる。若しさうだとすると、婆沙以前に於て大小品の發生を許すことになるのであるが、而も小品の消極的な態度に、更に大品の積極的な態度を見やうとするには、その間五十年位の相當な距離をおくべき必要があるあらう（大小二品の異なる主要な思想的特色は、一、

大品中の般若には六度相對の般若と六度に超越せる般若とがあり、後者は小品の生命で、大品の承けついでものであるが、而も大品の中道思想への過程的立場としては、却つて相對般若を主とせる點あり、これ般若敎學上の異常の發展とせねばならぬこと。二、小品に缺けて大品にのみ存する章節は、すべて積極的な現實肯定を叫ぶ部分であつて、中に特に注意すべきは、文學的には小品に於て地位の認められなかつた舍利弗が、重要な地位に立てること、これ有部等の論書に假托を受ける舍利弗を、殊更に貶黜しやうとして無諍三昧中より態々須菩提比丘を捉へ來つた小品の意趣に反するものである、次に思想的には大乘に於ける有部ともいふべき淨土思想を捉へ來つて、他方淨土の往詣と成就衆生淨佛國土の思想を高潮せること、而も増廣註釋の原理的態度は、殆んどこの思想を背景としてゐると見得るのである。略述ながらこれらの諸點は優に小品先出大品後出の證となるべく、更に大品の出づるは小品の後、可なりの年月の餘裕を要する所以も明かであらう。而して大品自體も、若し維摩經にして婆沙の知るところとするならば、前田博士の大乗佛敎史論を參看、矢張り婆沙以前五十年の年月を假定し得ること、思ふ。畢竟原始般若の成立時期は、縮め得るとするも婆沙以前七八十年は下るべきものでない。然るに轉じて般若の成立事情を考察すると、巴利のヱイバンガ即ち分別論、有部の發智論、乃至妙音の生智論等、部派間に分別慧智を以て佛語を解することの尊ばれたる頃、またこれに倣つて、而も眞の慧智は世俗的な智識欲上のそれではなくて、か

かる分別心理を否定した世界に表れる正覺成菩提の道にありとして、佛陀成道の眞般若を開顯し、毗曇分別の末般若の態度を否定(この否定の聲が空の語で表れてゐる)すべく生れたものである。而して流行智論の先驅としては分別論若しくは生智論が据るであらうが、般若興起の主なる動機は發智論にある如く、有部が舍利弗の慧智を重んじて法蘊若しくは集異門等にその名を借るを却けて、これは定居の須菩提を引き出し、彼が論書の形式を取るを制して佛陀說法のストランタの形式を模したものだと思はれる。後に發智の學人はこれを遺憾とし、發智を經と呼び、著者迦旃延の説と雖も、また佛説といふも苦しからずとするの態度も生じた。これらの事情は、いふまでもなく發智が般若に先つことを證するものである。而して發智出で、直ちに般若の製作を見たりとは思はれず、一面發智の出現によつて教界の思想に多小の波瀾を設けしと、有部徒のこれに賛注盛んで餘部派の壓迫を感じしことを考慮に入れると、矢張り二十年乃至五十年の距りは見ねばならない。従つてこの點からも婆沙以前百年を超ふべきは疑ひない。かく見て來ると、婆沙の年代を木村博士の一五〇年説より約三十年を上ると豫想しつゝ、般若・發智の年代に逆行すると

婆沙 A. D. 150—120.

般若(最下) A. D. 150—70=80, ~, (最高) A. D. 120—100=20.

發智(最下) A. D. 80—60=20, ~, (最高) A. D. 20—50=B. C. 30.

となるから、大たい西紀前一世の後半から西紀後一世紀の中葉頃にかけての出現と見られるのである。これを集異門足論の最下期を推尾説を用ひて後一世紀とし、最上期を予の假提案を用ひて前一世紀の後半とするならば、ほゞ二論の成立期間は同時代と見られるのである。

然るに此に改めて一言を要することは、集異門・發智二論に於ける分部の出典性質である。これはいふまでもなく、前者には竄入の形跡なく、後者には極めて獨自的な價值があるのであるが、而し遺憾乍ら兩論共に未だ充全な意味に於て、これが最初の分部製出の記事であると見做すべき特徴がないことである。即ち二論の中でも發智の出典が集異のそれに比して價值あるやうに思へるけれども、しかし發智が集異より以前の著作であることは立證出來ないし、のみならず發智の出典自體も、突然的な形で契經乃至論議とは何法に名くるやと書き出せる點が、その前句の佛敎とは何法に名くるやの記事に對して些か附録的な性質があり、且つ、既に一般に知られてゐる分敎を引出した形式に見ゆるのである。然しこの難論は、或は印度文學の特質から消し得られ、他面集異門を以て發智以後とする確證でも得られ、ば解決もつくであらうが、今はそれほど勇氣も權證も持たないからして、こは二論の製作以前に、有部若しくは有部の先系となる論師の間に、著書若しくは口頭の論議として、十二分なるものが云はれてゐたのであらうと解しておく外がない。これ前に十二分先出とはいひ得るが、その何部派なるかは斷言出來ないといつた所以に屬する。而して事實ある種

の問題が、著書に盛られる以前に、既に一般に周知されてゐるといふことはあり得ることだし、殊に佛教の如く、無歴史状態中而も資料の堙滅の甚だしいものにあつては、かくの如き問題は有勝なものである。

それで、この間の事情を含みつゝ、分教發生の年代に入つて見ると、その最上期限が既述の如く西紀前五〇年と見るは動かす、最下期限は、發智の上期を取れば西紀前三〇年より前、下期を取れば西紀六〇年より前となるから、畢竟最上最下通ずるも西紀前後の百年間になつて來る。固より多少の動搖は必然なるも、ほゞ西紀前後とすることは可能と信ずる。

結 語

以上分教に關する諸問題は、ほゞ一瞥し盡したと信ずる。若し欲を云へば、更に後世に下つての分教觀の變遷状態や、また分教思想が及ぼした聖典文學に對する影響、乃至分藏説と分教判釋の關係等の諸問題にも論究したいが、餘りに長文になることも氣づかはれるし、かつそれらの問題は、どちらかと云へば、一般教學上、特に部派教權の研究上には、あまり大した意義をも持たぬもの故、此に省略しても本論の使命には支障を來さぬ筈である。たゞ著者に於ても遺憾の念あり、讀者に對しても申譯なく思はれるのは、本論の所々に於て權證的には是非論究されねばならないやうな問題

が、少からず宿題の形で省略されたのと、而もその反對にある種の問題が、丁寧過ぎるほどに檢覈されて、時に讀者の迷惑をそゝるやうな點もあつたらうと感ぜられることである。而しこは、固より淺學にして餘暇なく、充分に推敲を運ぶ餘裕の無いのに比して、更に一氣呵成に起稿するやうな事情も恵まれず、漫然時を移して草したことによるが、また一面、關聯して來るあらゆる問題が、殆んど全部に近きまで、學界の定説といふものが出來てゐず、従つて予には予としての全學究上の立場から均衡して來る考説を提供せねばならないやうな事情にもよつたのである。不備は必ず機會を捉へて修めたいと念願して居る。幸にしてこれら諸點の不及の罪を恕されたい。猶ほ本稿題稱の割註に「部派敎權史論の一節」としたのは、必ずしも予に於て該論の全體が完成されて居る譯ではない。寧ろ本論最後の視點に對して、讀者の注意を請はうと欲する標示に過ぎない。既に中心の視點は此にあり、主題必ずしも先輩の學説に反しやうとしての意志でないこと固よりであり、従つて論中先輩の說に關して論及しながら、而もそれに對論する部面の緊約せられた事情も、またこの點に存するものである。併せて諒恕を請うこと切である。(完。大正十四年八月廿九日稿)