

九分十二部敎の研究（上）

—部派敎權史論の一節—

美 濃 晃 順

は し が き

宗敎を生きたものとして研究する場合には、敎權と信仰との關係する部門に留意することが、頗る重要な問題である。然るにこの種の方法は、從來可なり疎んせられて來たやうに思はれる。これはまことに遺憾なことではなければならぬ。それでこの小論文の眼指すところも、直接には部派時代の敎權觀の一部を探るにあるのであるが、間接にはこの小論文の提供によつて、少しでも學界の注意がこの方面に向うてくれるやうにと願ふものである。

さて九分十二部敎に就ての研究は、古來必ずしも少くはない。殊に近くは椎尾宇井二博士の論文もあり、學界はもはや卑論の必要を認めぬだらうと思へるが、しかし支那古徳の注記には批判が貧しく、泰西の學究には漢譯佛典の消化が缺けて居る。而して右二博の論文には前人未發の九分古典

説があるのであるが、これは頗る信じ難いことである。卑見の限り、九分を以て古典とするやうな材料は、殆んど唯の一として見當らない。これを古典とするには多少の早計と獨斷があるやうに思はれる。それで潜越ながら、これに信賴することは出来ないために、改めて研究を進めて見る氣になつたのである。但し二博士の御説に對する卑見に就ては、具體的には本論の隨處に觸れることとして、こゝにはたゞ古典説の論據となつた條件だけを擧げて見る。

卑見の限り二博士の説の根據は、左の數點に止まると思ふ。

- 一、雜部(Kindakankiyo)中には四部四阿含よりも古き内容を持つものあり。
- 二、雜部中のあるものは、その名稱を九分の名稱に一致し居る。
- 三、傳統釋中覺音釋が古傳を含む。

——(以上三説は兩氏の説、特に椎尾博士の論證に權威あり)——

四、島史に九分結集の記事あり。

五、四分律の雜藏記事が十二分の内容に一致す。

六、雜阿含中に既に九分の名と一致する古典の引用あり。

七、九分の内容には文學的に重複があり、順序に於て全く意義がなく、これがある一つの時に同一人によつて統整的に考出されたものと見ることは困難で、寧ろ長い時代に次第に成立して

來た聖典の名であると見ることが妥當である(この項取意)

八、其他印度碑文中の聖典に關する記錄、四部四阿含の成立に關する考察、三藏發達の過程に關する考察、聖典言語學に關する考察など、殆ど初期聖典學に關聯するあらゆる問題との交渉に於て妥當性あること。

——後五項は宇井博士の説——

この内初の三項が最も基本的で、他は補助的なものである。中に就て第八項は、宇井博士の論文の殆ど八分までを占むものと云つてよからうが、しかしこれは九分が古典と確定しての上に生ずる關聯問題で、若し九分が古典でないときは、自然にその關聯の要もないことになる。それで古典說に對して考覈すべき問題は、この項を除く他の七項であることを云つておきたい。

備考

先輩中の九分十二部に關する主なものは、ほゞ次の如きものである。本論中ではこれらの文献に對して積極的意見を取らずにおいたが、若し二三の指示や引用したものが

あるならば、その出所は今の抽出した部分にあることを承知ありたい。

一 大智度論疏卷十四(南北慧影抄撰・續藏七四套三册二一五番表 二一九番表)……智度論文を解するに參考となる。

二 大乘義章卷一(隋慧遠撰・續藏二編一套四册三三七番表—三三九番表)……諸名解釋一、體相二、約時分別三通別四、總別五の五門に就て釋成す。

三 大乘法苑珠林章卷二本(唐窺基撰・續藏二編二套五册四一八番表—四二三番表)……一列名、二辨相、三釋總別名、四通別、五廢立、六諸藏相攝、七問答分別の七門に依つて辨釋す。

四 四分律疏飾宗義記卷三本末(唐定實作・續藏六六套一

冊四九番裏―五三番表) ……委しく印度傳統釋の出處を示し、次で一辨相釋名、二總明體性、三展轉相辨、四配入三藏、五隱顯有無の五項に就て分別す

以上の三書は研究の方法上に暗示するものが多いので特に大目を示した。

- 五 雜集論述記(窺基)
 - 六 瑜伽論略纂(同)
 - 七 瑜伽論記(遁倫)
 - 八 華嚴疏鈔玄談(澄觀)
 - 九 四分律疏(法蘊)
 - 一〇 四分律開宗記(懷素)
 - 一一 大般涅槃經疏(法寶・此本朝鮮總督府によつて玻璃版に附されたるもの)
 - 一二 根本聖典に就て(権尾辨匡・大正五年及び六年發行の山家學報第一號及び第三號に收む、これ九分古典説の創説なり)
 - 一三 原始佛教資料論(宇井伯壽・東洋哲學大正十一年七、八兩月號所收、後大改稿の上印度哲學第二卷に收む、所説頗る廣汎なるも九分古典説の中心をなす點は、前出権尾博士のものを基準とせらるゝやうである、而してこの論
- 九分十二部教の研究(上)

文の後半には論理的方法に依る資料檢出論あり、著者には寧ろこの方が主意をなすのであつて、古典説の方は從であるかも知れぬ)

- 一四 九分教と十二分教(荻原雲來・明治三十九年發行新佛敎第七卷第二號三號所收)
- 一五 十二分教(同・同文館編哲學大辭書所收、右二論文の言語學的考察には注意すべしものあり)
- 一六 B. H. Hodgson : Asiatic Researches, vol. IV. 1826; vol. XVI. 1832. etc.
 - ク Essays on the Language, Literature and Religion of Nepal and Tibet. p. 14, 1874.
- 一七 W. Vassilief : Der Buddhismus, seine Dogmengeschichte und Literatur. s. 109, 1860.
- 一八 E. Burnouf : Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien 2^e éd. pp. 45—58.
- 一九 H. Kern : Histoire du Bouddhisme dans l'Inde. pp. 36 6—370.
- 二〇 〃 Manuel of the Buddhism. p. 7 (立花譯本あり)
- 二一 E. Hardy : ZDMG 53. s. 28 ann.
- 二二 E. Senart : Journal Asiatique tome XVII. p. 497f.

備

- (イ)「一本」は宋元明の三本又はその中の一二本或は他の傳寫本に異なるを示す。
- (ロ) *Itintaka* の梵語二様あり、(ノ)右側は前者の音寫若しくは譯語左側は後者のそれに當る……印は二者の中缺くるものを表し、兩者共記入せるは同一譯者に兩傳存する爲とす。12の法護譯は前者缺けて後者に二譯あり、15の瞿曇僧伽提婆譯には前者に一譯?あり後者に二譯?あり。
- (ハ)縮藏本には欄外の校文共に諸字造るも語字の誤りなること明かなり。
- (ニ)。(一)は前出十住毘婆沙、
- (ヘ) a 即ち増一阿含中には十二部教目の出づること五ヶ所に及ぶも五回とも一致するものなく、然も濫晦にして一々適宜配當すること不可能なるも、今は大概にして配當を工夫せしのみ。
- (リ)玄奘譯の小乘論中には往々、記說、緣起に造るものあり、蓋し小乘十二部義として適當なり。
- (リ)書名、譯者名の側らに附せし數字は翻譯年時とす、(252; 253)とせるは、年時不明又は二本以上を出せる場合の測定年時。玄奘の分は假に瑜伽譯出の年を取る。年時は西紀による。
- 『出典名並丁數・依縮藏』 (2)曇無讖譯、盈五・一八表、(3)施護譯、長一〇・六五表、(4)羅什譯、暑八・四三表、(5)羅什譯、盈一・一二裏、(7)(a)智度論、往二・二六裏、(b)成實論、藏二・七・八、(8)阿毘曇毘婆沙論、秋七・三裏、(9)雜阿含經、辰四・三八表、(11)七知經、長八・一表、(12)(a)意經、長八・七四裏、(b)光讚般若經、月五・四裏、(13)附東晉錄、長一〇・四五表、(14)阿毘曇八犍度論、秋六・七一表、(15)中阿含經、長五・四表等、(16)大品般若經、月三・四裏、(17)長阿含・長九・一四表、(清淨經)同六一表、(18)辰五・三八裏、(19)集異門足論・秋一・九九表等、(20)増一阿含の數所に出づ後に詳説すべし。(1)(6)(10)は諸處に出づるも、(6)と(10)の中 *Itintaka* とするものは般若のみなり。

考

次に各分の語義に就て一瞥しやう。

まづ第一の修多羅 Sūtra は、⁽¹⁾ say といふ語根から造られた中性名詞で、一般的には、⁽²⁾ sh といふ「縫ふ」「貫く」なごいふ意味であるから、線・縫・糸・繩・等と譯してよいが、轉義語としては聖典、若しくは文學上の一形式の稱呼として使はれて居る。いはゆる經・貫經・契經なごいふ譯語がそれに當るので、貫と契とは修多羅の原義經といふのは支那の聖人の著書を經と呼ぶのを利用したものである。ところでこの轉義の生じた理由は、もと印度で、紀元前五世紀の頃に、散漫冗長な文學で書かれてゐた梵書の記述體に對して、簡潔に要旨を記いた文學が要求されたのであるが、その結果として創り出されたものが、かのパーニニ文典で見るやうな主要なる術語を羅列して行く方法で、その様式がてうご糸で花を綴つたやうな體裁であつたので、これを貫線文學即ち修多羅文學と呼んだのに始まるのである。そこで修多羅には、新たに略詮・約說・綱要といつたやうな別義が生じたのであるがそれが再轉して聖典といふ意味も生じて來たわけである。猶ほ西洋人は、更に義譯して親說・金口・教說といふ言葉も用ひてゐるが、これは佛典中の經書を、直に佛陀の言葉の記録と見做すところから生じた、極端な意譯に屬するものである。それで修多羅の語義としては頗る間接的なるはいふまでもない。

さて以上の語義の變遷を、段階的に示して見ると、金口等の義譯は別として、一、貫線等、二、略詮等、三、聖典等の三段になるのであるが（第二と第三の限界は、主旨としては前者は文學形式

に名け、後者はその形式で書かれた書物を指す點に存するのである)、これを佛典に於ける用語例に對判すると、初期にあつては第三の意味のみで用ひられ雜阿含等に收められた簡單な佛語の記録や戒本の如き戒律の主旨を要録したものの呼稱となつて居り、その稍説明的に流れたものは、修妬蘭多 (Sūtrānta, sutānta, 經典の最後、即ち佛語研究の最後の依憑となるものゝ意) と呼んで區別を立て、居るほどである。それで第三義に依つたとしても、それは充分に第二義の實質を尊重してのことである。ところが後世に至つてこの最初の意志が失せて了つて、律論二藏に對する經藏の立場を主に見る傾向に導かれ、修多羅即ち法 (Dhamma) に關する佛語といふ意味で各種の散漫な文學までを修多羅と呼ぶやうになつて來た。楞伽經 (Laṅkāvatārasūtra) などの如くに餘程遅れて出來た大乘經典の如きそれである (同じ大乘經典でも、少くとも龍樹以前に出來たものには、未だ修多羅の稱がついてゐない、無量壽、般若、法華、華嚴等の梵本がその例である。これらの譯本に經字の附されてゐるのは、聖典敎權の觀念に支配された譯家の助譯なのである、この助譯の甚しい例は、題尾 Nīrdeśa や Pañña となつて居り、而も佛陀の説法に屬しない維摩經や那先比丘經を、猶ほ經字を以て譯して居るの類がある)。これが大きい、佛典史上に於ける修多羅用例の概觀である。ところで今所要の分敎中の修多羅の語義はこの中の何れに屬することになるであらうか。それに就ては實のところ、分敎を以て聖典とするか、文學形態(説法記録としての)とするかの、問題の歸決によつての反説が必

要なのであるが、今は且らくその斷案を採らないで、兩者の場合に就て考へておく。即ち聖典であるとするならば、いふまでもなく分教の成立は大乗期以前にあるから 上述三義中の第三義になるのであるが、若し文學形態に關するものとするならば、當然その第二義でなければならぬ。而してこれを傳統釋でいふ祇夜等の關係に顧慮すると、「略詮體の文章、特に散文」といふことに限定してよいと思ふのである。そこで聖典と見ると文學形態と見る上から生ずる内容的な隔りは、聖典にあつては、略詮體の文學を主題としつゝも、猶ほ散文と韻文とを含み得るのが實際であり、文學形態にあつては、その韻文の部分をは他の分教に譲つて含まぬことになるといふ、廣狹の差にあるわけである。このことは分教の所判に對する概念を明確にするために、特に注意しておきたい點である。

祇夜。即ち(歌ふ)といふ語根に「と」といふ後接字を加へた未來受動分詞であるが、一般梵文法の約束に従うてそのまゝ動詞形容詞著しくは動詞狀名詞としても使はれる。形容詞の場合ならば「應に頌はるべき」と譯すべく、名詞の場合ならば「應に頌はるべきもの」と譯さねばならぬ。而して分教の場合に無論名詞であつて、立弊などの譯した應頌といふのが、正しくそれに當るのである。ところがこの名詞の場合には言葉の約束として、更に普通名詞に轉じて「歌」といふ意味で使ふことが出来るからして、前出の表で見るとやうに、歌とか歌詠とかいふやうな譯語も出來たのである。しかしこれを坐法護や信伽提婆のやうに、詩とか詩歌とかと譯することは、少し妥當を缺くことになる。何

せかといふに、この語は支那語の詩の如くに文學的に特殊の約束を有するものではなくて、單に思想上の概念としての歌を意味するのであつて、それもごちらかといへば、五卷書の中に蠅の鳴聲を祇夜即ち歌といつて居るやうに、形容詞としての性格を條件とした場合に限るやうである。それであるから、これを文學的作品としての詩とか歌とかの普通稱呼とすることは、多少妥當を缺くやうに思ふのである。猶ほこの事實を古來の印度文學で實査して見ると、一般文學ではパーニニの文法の中では、單に形容詞として認められて居るだけで、未だ名詞としての指定がないし、またその後次第に成立した摩訶婆羅多や羅摩延那や雲の使や前記の五卷書の中では、確かに名詞としての用例は見えては居るが、その回數は極めて少いやうだし、かつ作品としての歌を意味するやうなことは絶對にない。更にこれを佛典中で探つて見ても巴英辭書も、注意して居るやうに、九分十二部教に關聯する場合を除いて唯の一回もこの語の使用を見ないのである。こゝにこの語の語義と、一般的な用途上の性格が、ほゞ規定することが出來ると思ふ。ところで分教としてのこの語の意味はどうかといふに、傳統釋に依る限り、前出してゐる修多羅分の内容を、伽陀の形式を以て重頌したものだとなつてゐるので、支那では重頌と譯したものもあり、西藏譯では關聯せる歌といふ風になつて居る。しかしこれは傳統釋を背景とした義譯であつて、本來の語義にこの種の意味のないことは前來の説明で明かなことである。そこでこゝに我々は、語義としては重頌の意味が絶對になく、用

途としては作品の普通稱呼となることが絶對になく、且つ佛典中にすらその使用の絶無にないこの語が、どうして分教中の一項目として現れてゐるかといふ、根本的な疑問に當面することになる。最もこれについては、椎尾、宇井二博士の如くに、相應部(Samyuttanikāya)の有偈品(Sagāthavagga)が、もと祇夜と呼ばれたのであつて、それが分教中の一項目として残つたのであると解すれば、頗る容易に疑難が解けることになるのであるが、しかしかく解するときは、却つてより困難な別種の疑難が生ずるのである。まづかの有偈品が祇夜と呼ばれたといふ證據が、果して何處に存するか、これを決證する二博士の憑證は、漸く覺音の祇夜釋一證があるのみである。しかもこの祇夜釋なるものは、次章で詳評するやうに、實に信憑するに足らぬものである。しかし諾しこの釋に多少の信をつなぐとしても、唯この一證によつて有偈品の先名を祇夜とすることは、頗る危険な斷定であるまいか。のみならず祇夜を以て重頌とすることは、傳統釋の始祖たる婆沙以來の古説であるから、重頌の内容を全然持たない有偈品に發する祇夜に對して、どうしてかゝる説が生じたかの説明も要る、少くとも常識の基準に依る限り、有偈品を基礎として重頌の釋の流の出づるは、如何にも解し難いことであり、またその過程を證明するやうな材料も、婆沙等以前の聖典に求められる筈もない。それで予輩は、この間に如何なる辨證の存するかを聞かない限り、遺憾ながら二博士の説を容認し難い。更に一步を譲つて、有偈品の古名が祇夜であつたとする獨斷の假定に立つて、これをこの語

の語義に照し合すと、やはり語性上の疑は解きかねるのである。即ち有偈品の成立は、如何にこれを早い年代に許すとしても、椎尾博士の滅後一百年以内説を遡ることは出来ぬのであるが、この年代はほゞ大文法家バーニニの出生年代に前後する筈である。而して彼は、前にも云つた如くに、この語に對して未だ名詞としての扱すらを記してゐぬから、この時代に一般文學界で、作品の普通稱呼として祇夜を用ひてゐたらうことは、到底想像だも許されぬことである。否下つて西紀後の文學にすら嘗つて作品の稱呼として用ひられた例のないことも、既に述べた通りであつた。して見ると當時文學的には優越の地位にもあり得なかつた佛敎々徒が、かくの如き語性の祇夜をば、しかも聖典の固有稱呼として附するといふことは、あまりにも大膽なことであらう。それで二博士の立場を受けるとしても、やはり依然として最初の疑は解けぬのである。然らば如何にしてこの疑難を解くべきか。予はこれに就ては、傳統釋にいふ重頌の注とこの語の動詞性に注意したいと思ふのである。即ち傳統釋に従ふ限り、この分は前出修多羅分を重ねて頌ふものである。而してその文學形式は韻文に屬するのであるが、若しこの分が單に文學形式を標準として設けられたものであるならば、伽陀との分界は全然ないのであつて、獨立して一分となる資格を持たぬのである、而もそれが一分として擧げられる所以のものは、正しくこの重頌の點に存するのである。これはとうご、優陀那が韻文たる點で伽陀に同するけれども、所説の内容からして分立するのと同様である。そこで分敎の作

者にあつては、等しく伽陀でありながら、佛陀の反覆説明して教化の徹底に努むる態度を尊重し、これを一分として掲出することの必要を認めて、これに「修多羅分を (vitāṅgam) を重ねて (ap) 頌ふもの (geyya) 」と考へからして、伽陀分との區別を設けて、便宜その後句だけを取つて祇夜と名けたのであらう。このことは第四章で説くやうに、伽陀分の内容が教法を説くもの（この點で優陀那との限界が立つ）、特に散文の助をからずに、韻文自體で完全に思想をまとむるもの（この點で未了義の韻文即ち修多分の助をかる祇夜との限界が立つ）、といふことに決定することと對應し、更に分教の順次に於て、如何なる場合でも常に修多羅、祇夜の二分が連出するなどのことに對考すれば益々確實性を増すことと思ふのである。猶ほこの斷案に基く限り、そして前言した二博士の論據への疑難に依る限り、祇夜が聖典の固有名稱であるといふことは、到底容れないことである。これは予に取つては後の論證上に重大な意味を持つことであるから、特に讀者の注意を請うておきたい。

和伽羅那。いろ／＼な意味を有する言葉であるが、その根本義は「分別」とか「説明」とかいふ點にある。漢譯で分別、記別〔別〕・記・説・記・説などとなつてゐるのがそれである。ところがこの説明の意味から發展して「問答」といふ意味が出來、分別の意味から發展して「證定」といふ意味が出來、更に言語を分析證定する學問即ち「文法」を呼ぶ言葉ともなつて居る。而して佛典でこの語の用ひられ

て居る意味は最後の文法を呼ぶ場合を除いて、すべてのものが出て居るが、その外に啓示とか豫言とかいふ意味でも現れて居る。即ち漢譯に授〔受〕記となつて居るものや、西藏譯の語義が、それになるのであるが、これは佛典外には見當らない用法である。そうしてこの語義の生じた所以は、原始佛典の上で佛陀又は佛弟子が、他の悟境を證明する記事があり（その證明をば和伽羅那といふ、第四章參）、この文學が本生文學に應用せられて次生若しくは永劫の將來に於ける悟境の認可を説く形式となり、その場合の文學をば和伽羅那と稱したことにあるらしい。實例は巴利本生經では二三に止まるが、北傳の大乗本生には頗る多い。

伽陀。前に云つた祇夜や、その姉妹語に當る祇他(Gīta)などが、文學的作品には何等の關係もなく、廣く概念的な意味での歌になるのに對して、これは句を結び韻を律した、文學的約束に基く作品を呼ぶ言葉となつて居る。そこに自ら兩者の限界が立つわけである。漢譯の頌・説偈・諷頌などいふのは、いくらかこの心持を表さうとする譯語であるが、若し分教に就て祇夜との區別を立てやうとするならば、造頌といふ譯語が最も明快に示すと思ふ。西藏譯も、この造頌の意味を出して居る。

優陀那。元來は「呼吸を發散すること」(五十二息を出す)を意味する言葉で、古吠陀では五生氣の一である上氣の稱となつて居る。ところがこの意味が廣まつて、「歎息をする」場合にも用ひられ、

更に轉じて悲憂悅豫の感懷に打たれて、「自らに發する聲」までを呼ぶやうになつたらしい。佛典ではこの最後の場合の意味で、盛んに出て来る譯語に自然とか歎とか自説とかあるのは、不完全ながらこの意味を示さうとしたものであらう。法句・選錄といふのは次章で説くやうに、古くから法句を類聚選録したものを優陀那と呼んだ慣習に従うて、具體的に義譯したものであらう。しかし若し分教の優陀那が必ずしも、かういふ特定の經書を指示せないとするならば、これは却つて過譯とならう。また譯語表の法護のところ、受經といふのをこの分に宛てゝおいたが、これは原典に *udana* が *vedana* と誤記されてゐたためかと想像したためである。猶ほこの語を近來感興等と譯する學者があるが、これは衆賢や覺音の悅意といふ釋に適ふやうに見えるけれども、實は優陀那は感興の場合に限るのでなく、悲愁憂歎の場合もあるから妥當でなからう。因に藏譯は「目的ある言葉」といふ意味らしいが、何を指すのか明かでない。

尼陀那。「最初の起り」といふ意味が原義であつて、こゝから因・因緣・本紀〔記〕・所因・本起・緣起・本緣などの譯語が出来るのである。藏譯も亦「根本を記す」といふ意味である。法護譯の初經といふのも稍不妥當な譯ではあるが、やはりこの意味に基くものと考へる。

阿波陀那。現存の梵本では *avadhana* に作るけれども、それは正しく *apadhana* の誤りである。こゝろでこの語は、元來英雄の功蹟に稱する言葉であるが、轉じてその功蹟を記いた傳奇文學をもいふ

ことになつて居る。即ち喩曉訓話 (Apadānadesā) といふのがそれである。今日の諷刺文學若しくは教訓小説の意味を備へて居ると見てよからう。それでこの言葉の内容にもこれを含めて、「口實・勸告・教訓若しくはある指示を持つて居るもの」といふやうな、複雑な概念を備へるやうになつて來た。従つて譯語を作るには頗る困難なわけである。本縁・本事などいふのは、主として始の傳奇の意味を傳へたのであるし、譬喩とか證喩とかいふのは後の複雑な意味を傳へたものである。しかし實のところ何れもしつくりしない。前類は尼陀那や伊帝目多迦や闍多迦などに亂する恐れがあるし、後類は修辭學上の比喩 (simile) と混する難がある。西藏譯の「用意ある言葉」といふのは、多少いゝやうに思へるけれど、やはり物足りない感じが伴ふであらう。

伊帝目多迦。この分の華語の原語は二つの形式を持つて居る。一つは *Iviritaka* とするもので、これは「是の如き事件」といふ意味であるから、支那の譯語で本事といふのに相當するし（事解といふのもこれの譯語になるのであるが、頗る感心出來ない翻譯である）、他は *Ivuktaka* とするもので、これは「是の如き言説」といふ意味であるから、支那の譯語で如是語、此説といふのに相當をする。また此應・相應・所應などといふのも、恐らく *Iyuktaka* を *iti+yuktaka* と見た譯だらうと思ふけれども、若し語素をかく見るときは、合成語の連聲體は *Iyuktaka* でなくて *Iiyuktaka* となるのであるから、明かに誤譯といふことになつて來る。猶ほ四分律に見える善道といふ譯語は、定賓や懷素の

注にもある如く、過去の善道に就て説くといふこの分の内容から來たのであるが、その當否は正しく、この分の内容の決定に俟たねばならぬ。

猶はこの分の俗語の形は、Ihūtataka となつて居る。そしてその解釋は如是語の方になつて居る（次章參）。然るに上記の二様の華語を俗語に直す時、何れも Ihūtataka となるのであるから、俗語の意味は必ずしも如是語の一つに限れない。それではこの問題を如何に會釋してよいか。荻原博士などは俗語形が先出で、後にこれを華語に還源するに際して、自然に二様になつたのであるとせられるけれども、教義に關聯のあるこの種の問題が、しかく簡單な經過を踏むものとは考へられない。これを阿羅漢(C. O.)や菩薩(C. P.)の語義に關して、種々の轉義釋の生じた理由などに併考すれば、華語二態の生ずる裏面に思想的背景の存することは、恐らく疑のないことゝ信ずる。それで合理的には、分教發生の過程を検して、その何れが古きかを檢するが必要である。何れ發達のことを記す際に述べる筈である。

次にこの語は、佛典外では全然見當らない言葉であるのと、成語の形式が珍らしい點から想像すると、恐らく佛典中に現れる常置句が、成語化したものと思はれるのである（これは傳統釋の中でも、結句說若しくは發句說として現れて居る考である）。而してその成語の起つた理由に就ては、傳統釋の歸決による限り、佛語文學に就て分教判別をするに際して、物語文學を本生、譬喩、因縁等と

分類したが、猶ほこの中の何れにも攝し難いものがあつたため、これを一分として獨立させる必要に迫られ、而も右の諸分に對する適當な用語がないので、此事過去如是 (*iti-eyyāhi atthe-eva-abhūti* 羅什說) とか、我先に許說するもの今已に説き畢る (*iti-akāḥ* 龍樹說) とか、 *tattha etam iti vuttam* (若しくは *vuttam h' etam Bhagava* にて初まるもの、現存巴利本如是語經) などの語で、その物語の畢つて居るところから、これを前の祇夜の稱を作つたと同じい態度で、常置句を引いて「*Ivutta* で畢れる物語」と呼び、略して *Ivutta* を名詞狀にした *Ivuttaka* を用ひるやうになつたのだらうと思ふのである。若しさうだとすれば、この語の原義は *Ivutta* とするもの (*Ka*) の意であつて、本事若しくは如是語とするのは、重轉の語意になるのである。

闍多迦。本性と譯する。佛陀耶舍の天本といふのは、傳寫の間違でも含みはしないか。譯語に異説のない言葉であるだけ、不思議な感じがせられるのである。

毗佛略。この分は梵語聖典は *Vaipulya* となつてゐるし、巴利聖典では *Vedalla* となつて居る。音寫で云へば草(毗)佛略・毗富羅・斐肥羅などゝするのは前者に屬し、爲頭羅とするのは後者に屬しやう。而してこの兩者の關係に就ては、二語を全然華俗の異に歸する者と、二語を別とし思想發達上の異名に歸するものが存するが、前者は明かに誤つて居る。いふまでもなく *Vaipulya* は *Vipula* (廣大なる) といふ形容詞を基礎にして出來た言葉であつて、漢譯の方廣といふのに相當し、俗語形

に直せば *Vepulla* となるべく、巴利聖典中でも屢々見受けるものである。これに對して *Vedalla* は *Vidal* (破碎する) といふ形容詞から成る言葉であつて、漢譯の廣破といふのに相當し、華語に *Vaidalya* とならねばならぬものである (覺音は *Veda* (明・知) + *ya* (獲) と見て獲明の意に解して居るが、これは言語學上から云つて附會に過ぎるし、分教の性質から云つても、この分だけが獲明であると出來ぬであらう。又巴英辭書は *Mahariya* が巴利で *Mahalla* となる例に徴して、*Veda + ariya* と解してゐるが、これも甚だ適當でない)。この限り二語の間には言語學上類形以外の關係はないのであるが、併しその間に注意せられる、前出の伊帝目多迦の二態に於けると同様な、思想上の關係は見遁せない。けれども、これに就ても、後章の屢述に譲つておきたい。

猶ほ無着及び衆賢の注記によると、この外に無比と譯される原語があつて、それがやはりこの分の異名として存してゐたやうに見えて居る。無比といふからは巴利傳の史書(^{ニヒ})に無比論として出て居る、*Vetulla* といふ言葉に相違ない。この語の華語形は *Vaitalya* となる筈であるから、*Vaipulya* に比しては頗る類似した言葉であるし、また無比論といふのは部派中の空論を指したものであるから方廣獨占を以て任ずる大乘徒の文學としては適はしくもある。それでかやうな名目で綴られた十二分教が存したやうにも見ゆるけれども、これは恐らく印度佛教特有の轉義釋の所産であつて、事實この名目が擧げられてゐたものとは考へられぬ。それで項目の異態研究の場合にあつては、この語

を全然省いてよいと思ふ。

阿浮多達磨 希法とか未曾有法とかいふ譯が適當して居る。西藏譯もその意である。たゞ行とか道行とかいふ譯に至つては、どうもこの言葉からの翻譯とは考へられぬが、しかし他の諸分を十二分に配當して行くと、この分として殘されるものがこの譯であるために、餘儀なく對配に乗せたのである。けれども或は道行般若の類を希法と稱する傳でもあつて、てうご優陀那に法句を配するやうに、この分に配したものかも知れぬ。

優波提舍。直譯すれば「より顯示す」といふ意味、成語としては顯示・論證・説明などの意を持つ。漢譯で論議とか説義とかいふのがそれである。しかしこの分に宛てられる聖典の内容に就く時は、多く經文の逐次説明をするのが普通であるから、その點からいへば注解、章句とか法説・法義とかいふ譯も出ぬこともない。西藏譯も「疑を決するための論議」といふ意味で、多少内容の點を顧慮した譯である。猶ほ失譯泥洄に見える兩現といふのは、原本に *Ubidāsa* と誤記されてゐたためであらうし、佛陀耶舍の大教といふのは、この語を嘉訓 (*Hitopadesa*) といふ場合の如くに、教訓と解したためであらう。

註一 巴利語の Sutta を梵語に還源するは Sutra ではなく、
Sūtra なるべきで、Sutta とは「美しき文章」意なので

るを解するものや、Evan me sutam といふ經首の常置
語から轉じて Suttam といふ言葉が出来たと論ずるもの

がある。何れも非なることを勿論である。前者は Il. Kam: His. du Boud. t. I. p. 283, annotat.; M. Valleser: Prajñā-pāramitā, s. 4. Isthmole, etc. 後者は Neumann: Reden Gotamo Buddhi. を參)

二 西藏譯はこの意味。漢譯では義淨の南海寄歸傳の中に略註の譯見え「要義を略註することを明す」と註釋して居る。

三 Sūtra に對する Sūtra-anta は veda に對する vedānta に模して作られたものであらう。従つてこの語の成立は宇波尼沙土が Vedānta の別稱を持つた以後のことである。

四 譯語中に見ゆる「文」といふのはこの散文の意味、また「正經」といふのは一般に聖典全體をも修多羅と呼ぶのでそれに對して特に「正」を附したものが、または祇夜分説の依憑になる部分といふので附けたものであらう。

五 Pañcatanta. I. 15. 8

六 Paññi. iii. 4. 68.

七 若し傳統釋に従ふときは、修多羅分所説の意味を重頌するものが祇夜ださあるが、今その指示に従つてその重頌の場所を探つて見ても、決して祇夜の言葉が見當らない。

九分十二部教の研究(上)

そこには、普通ならば優陀那の誦出に uḥānam uḥānesi (Bṛh. udhānam-udhānyati) をとるやうに goyam gīyati とさうて答だが、多く gūhīyā avoca (偈を以て説かへ) として伽陀の名で出て居る。

八 記の字は此には「分別昭明」の意。國語に昭記其先祖とある記である。

九 六吠陀分の中に毗伽羅あり音聲を研究する學問とされて居る。それでパーニニ學派の文章でもチャンドラ學派の文法でも、通つて Vyākaraṇa を呼ぶことになつて居る。

一〇 智度論卷三に阿羅漢(arahat)の語義に關して、ari(經) + hant(漢字)と見て煩惱の賊を破るの義に解するが、arahat 全體で應供の意に解するが、(大) + (十) + (han) と見て涅槃に入つて再び迷はざるの義との三説が出て居るし、また巴利聖典中に ariya と共に arahā (淨者・淨浴) の意に解したこともある。しかし原義は「資格あるもの」の意で龍樹の第二説に存し、餘は教義學的に轉釋したものである。

一一 菩薩(Bodhisattva)に關しても、同様の轉釋がある、佛地論卷二大菩提を求め衆生を利益す(智度論にもこの釋見ゆ)ると解するは別として、次に bodhisattva を勇猛の意に強

八一 八一

解して勇猛精進して菩提を求むるものとして居るものは、この語の西藏譯の勇猛なる心を以て菩提を求む(ān-chih sans-pai)の意に一致して、明かに轉釋である。

一 荻原博士は現存梵本が凡て *Hivutaka* に造ると云はるゝは誤りで、船若系のもの皆 *Imukala* になつて居る。これは玄奘譯以外の般若漢譯諸本や西藏譯でも同じことである。知度論に一筑多の出るのもそのためである。

三 猶是に就ては *Maahmurata* の別名である伊帝呵婆論を

一四 *Maahvamsa*, 36, 41: *Dipavamsa*, 22, 45.

併考することもあるであらう。即ちこの語は *Hivutaka* といふ合成語で直譯すれば「實にかくありし」となり、通義としては「古史話」の意に使はれる言葉であるが、佛敎の *Hivutaka* は或はこれに模したものでかとも思はれる。若しこれを許すとすれば *Hivutaka* は如是語でなく如是事であらねばならぬ。猶ほ *Imukala* は、佛典中でも重要な普通學の研究書として、屢々表れて居る。

第二章 傳統釋の批判

現存資料の中で分敎釋に就て原本的價値のあるものは、ほゞ左の如くである。

書名

著者(推定撰年・西紀)

部派

譯者(譯年・西紀)

出處(縮藏)

一大毗婆沙論第百二十六卷

傳五百羅漢(一五〇)

有部

唐玄奘(六五九)

收六・三、四番

二大智度論第三十三卷

龍樹(二五〇)

大乘空系

後秦羅什(四〇五)

往二・七四、五番

三成實論第一卷

訶梨跋摩(二七〇)

小乘

同 (四一二)

藏二・七、八番

四大般涅槃經第十五卷

—— (二九〇)

大乘

北涼曇無讖(四二一)

盈五・七三、四番

五a 瑜伽師地論第二十五卷

傳彌勒(三三〇)

大乘有系

唐玄奘(六四八)

來二・一九番

クb 同

第八十一卷

同

同

同

來五・三番

六 a 顯揚聖教論第六卷	無	着(三五〇)	同	(六四五)	來七・二五番
b 同	十二卷	同	同	同	來七・四九番
七 阿毗達磨集論第六卷	同	同	同	(六五二)	來八・二二番
八 阿毗達磨雜集論第十一卷	安	慧(五〇〇)	同	(六四六)	來八・七〇、一八番
九 順正理論第四十四卷	衆	賢(三八〇)	同	(六五三)	冬五・二〇番
十 Samadgala-Viṣaṇi	Buddhaghoṣa(四八〇)	Ed. of P.T.S. (1886)	同		Vol. I, pp. 23, 24.

以上十一本十三傳を擧げることが出来るのであるが、その中五と六との a b は、著者一人の二説となるも、内容には差のある點も存するからして採用し、七、八は著者は違ふが後者は前者の註釋で、殆ど別立の要を認めないから略しやう（表中此一のみ年次に係はらず列示したもこのためである）。更に若し概括すれば六 a は七 a に大差なく六 b と七は五 b に倣ふと見ゆるからして、結局異説としては九説を出でぬことになる。よつて次下の研究中には、常に五六七八の四を合して瑜伽系と稱し、その代表的なるものを掲げて他を略することにする。因みに此に掲げた推定年代は、固より概數たるは免れないが、とは云へ多少の論據は有するのである。併し此ではその論證の豫猶を持たない。たゞ、少くともその史的順位だけは大誤ないと信ずるからして、所要の各説の史的地位を検する便には、ほゞ遺憾はないと信ずるのである。（但しその内容の傾向上、訶梨跋摩を龍樹の前に出す筈である。これは全く批判の便宜上であることを斷つておく。）猶ほこれと同じ意味で、部

派的系統や資料出處の性質等に就ても、叙べたいものはあるのであるが、それらは寧ろ本題に入つた後に隨處に自然に示した方がよいと思ふから、此には略することにする。

修多羅。まづ婆沙 (abhidharma-nahī-vibhāṣā) は「諸經中の散説する文句、諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜等を説くが如し」といひ、次に聖典を意味する場合の語義釋を出して居る。この語義釋に就ては後に再説しやう。次に訶梨跋摩 (Harivarma) は「語言を直接するもの」といふ。直説は佛陀の結句律文するのに對して散文で書き流したものをいふのであるから、婆沙の散説といふのに同じいわけである。次に龍樹 (Nāgārjuna) は「諸經中に直説するものを修多羅と名く、所謂四阿含・諸摩訶衍經及び二百五十戒經なり、三藏に出づる外にも亦諸經あり、皆修多羅と名く」といふ。椎尾博士はこれを評して、「殆んど經律全部を網羅し以下の諸分獨立せざるものとなる」と云ふて居られるが、しかし文中の所謂以下は前句の諸經を註するもので、註に於ては諸經と指したる範圍を示し、分教の修多羅に就てはその諸經中の直説する部分をいふと限定をするものであるから、毫も餘の諸分を犯すことがない。従うて分教でいふ修多羅の分齊は、極めて明白であると云はねばならぬ。かゝる註釋は梵文脈の常事であつて、秋毫珍とするに當らぬのである。猶ほまた博士は、龍樹の十住論の中で、分教の修多羅分を諸阿含として居るものがあるとして、今の大論の釋に對檢して居られるが、予輩は不幸にしてその出據を探り得ない。若し御示教を賜はるならば幸なるも、或は縮藏・暑八・三十

七紙の表裏に跨る二行の文を誤抄されたのではないかとも思ふのである。鬼もあれ、智度論による限り、龍樹も亦前二者と説を同うすることは、些の疑もないであらう。次に涅槃經、これには「如是我聞より乃し歡喜奉行に至る、是の如きの一切を修多羅と名く」と注してあるが、明かに一般聖典の場合と分教の場合との二種の修多羅義を混するものである。因つてこの頃からして、漸く分教の原旨が失せかけてゐたものと考へられる。次に瑜伽(Yogacaryahini)系の諸説、これはほぼ二種になる。一は瑜伽八十一に出で、顯揚十二・集論・雜集論に賛承するもので、二は瑜伽二十五と顯揚六に出るものである。然るに二説を以て前出した婆沙論の文の前後に對檢すると、甚だ類似した點が存するために、そこにはからずも分教思想の展化の跡を訪ねる、或る秘鍵を見出すことが出来るのである。

婆沙論

瑜伽論

【第一説】

(中)契經とは云何、謂く諸經中の散説の文句、諸行乃至寂靜。貫穿の義、長行にて直説し、多分に意趣體性を攝受す。等を説くが如し。

(下)問、契經に何の義ありや。答、此に略して説くに二義あり、一に結集義、二に刊定義。

【第二説】

(甲一) 薄伽梵、彼彼の方所に於て彼彼の所化有情のために彼彼の所化諸行の差別によりて

(甲二) 無量の蘊・處・緣起・食・諦・界・聲聞乘・獨覺乘・如來乘・念住・正斷・神足・根・力・覺支・道支・不淨・息・念・諸學・證淨等の相應語を宣説したまひ

(下二) 結集義とは佛の語言が能く義を攝持するをいふ。花鬘の縷の如し、結鬘者の縷を以て花を結び衆生の首に冠して久しく遺散することなきが如く

是の如く佛教の結集義門は、有情の心に冠して久しく妄失することなし。

(上) 契經乃至論論とは何法に名くるや。答へて謂く、名身・句身・文身、次第に行列し次第に宣布し次第に連合す。

(中略)

(下三) 判定義とは、佛の語言が能く義を裁斷するをいふ。匠の繩墨の如し。工巧者の衆材に繩墨して正邪を了り易くし、曲を去り直を留むる如く

是の如く佛教の判定義門は、是非を了り易くし、惡を去り善を留む。

(乙) 謂く、能く種種に能く義利を引き梵行を引く眞善の妙義を貫穿縫綴する、これを契經と名く。

右の表中で、上下甲乙等とあるのは本文の順序と科段を兼ねて示したものである。そして瑜伽の

方は原文の順序に従ひ、婆沙の方はこれに對照する便宜のために、順次を交錯せしめたことを斷つておく。さて對比研究に入るに先だつて、兩文それ自體の性質を確めておかう。まづ婆沙に於ては上は正しく發智論の本文で、中はその第一契經分の正釋、下は中の從屬釋になつてゐる。而もこの從屬文は、決して分教の修多羅の意味を釋した文でないので、たゞ序を以て一般的な聖典としての修多羅の語義を釋して居るものであることは、文段文格に就て注意すればよく解ることである。この一事は、次下の對比批判の基礎的概念として、是非とも記憶を要するものである。次に瑜伽第二説を見るに、全文自ら甲乙の二段をなして居り、その前段は成立意義から、後段は内容價值から、聖典としての修多羅の意味を規矩したもので、甲を結集義とすれば乙は功德義ともいふべきものとなる。中に就て甲二は瑜伽八十五に事契經の例として擧ぐる相應阿含の目次に等しいことを注意しておく。さて次に兩文の比較に移つて見るが、まづ瑜伽の第一説は婆沙の正釋文に契當して居る、無論多少の異彩は見えるけれども、大たいは婆沙・跋摩・龍樹の古説に一致することは明かである。ところがこれに反して、第二説は、所釋の中心が婆沙の從屬文に契當して居り、聖典としての修多羅の語義の教義釋を承くるものとなつて居る。従つて分教の修多羅の意味としては、當然妥當性を缺くことは止むを得ない。即ち瑜伽甲部の中心は甲三正法結集聖教久住の一段にあるのであつて、その系を婆沙下二の後半、結集義門に引いて居る、但し結集義を一層ふさはしくするために、婆沙の

上の一段を應用し(甲四)、更に三身安布行列次第の結集の儀に相應せしめるために、その點では、最も具象的な例である相應阿含の編目を應用し(甲二)、かくして出來上つた釋文に適當な前頭句を飾りつけて(甲一)、この釋文を構成して居る。この事實は、多少批判心を有するものであるならば疑ふ餘地のないものと思ふ。(猶ほ婆沙の方で結集といふのは、かの法救(四)が受けて結鬘義とし、覺音(五)が説いて類線義(Sutta-hāga)としたのと同じく、修多羅の普通の語義である線の意味をば、教義學的に轉釋したに過ぎないのであるが、瑜伽の方は更に轉じて、編纂を意味する結集(sanghiti)の意味までを、巧みに應用してゐるやうである、それで此にも、瑜伽釋の權威といふものが窺へやうと思ふ。次に瑜伽の乙の一段、即ち功德を擧げて釋する點は、婆沙の下、三、刊定義の後半に相當するのであつて、婆沙に是非曲直を決し善惡邪正を定むるといふのと、瑜伽に引義利引梵行の眞善妙義といふのとは、當然形を變へたに過ぎぬ言葉と見得るのである。かくて瑜伽第二説は、甲乙の二段とも婆沙に根據を持つことが明かであるけれども、而も婆沙にあつては一般的な聖典修多羅の語義釋になつて居るのであるし、瑜伽に於ては特殊な分教としての修多羅の釋になつてゐるのであつて、そこに自らに思想轉化の跡と、瑜伽釋の權威とが明示されて居るわけである。惟ふにこの婆沙の文を引いて傳統上の根據として居るものは、決して瑜伽のみに限るのでない。かの佛地論(六)第一に、貫攝を以て修多羅の語義とし、更に「佛の聖敎を以て所應の説義及び所化の生を貫穿攝持す」と釋成す

るものなごも、またその同例の一である。殊にはこの釋句の大義がほゞ婆沙と瑜伽の中間にあるのであつて、二文比較の上にも重要な契をなすのであるが、而も所釋は聖典としての修多羅に就て居るのであつて、明に婆沙に參じて瑜伽に反するものである。それでたゞ瑜伽のみがそむいて分教の場合の釋に用ひて居るのは、まことに遺憾には思ふけれども、しかし涅槃に後れて現れた本論が、かの二修多羅義の混同の跡を受けてかゝる結果に至つたものとするならば、また別趣の興味を提するのである。なほこの第二説に就ては椎尾博士の批評あり、「これ第八十五卷の事契經に説明する四阿含の第一相應阿含のことである。只相應阿含の偈品を除いて居るは偈品が次の祇夜に當るため」云云と云はれて居るが、その八十五卷にあつても偈品相當の項がないから、今に限つて祇夜のためを除いたとする理由は立たない。そのみでなく、偈品を以て祇夜とするのは覺音のみで、肝心の瑜伽自體は、博士も認めらるゝ如くに、長行交錯する伽陀等とするのであつて、偈品の如く、伽他ばかりで出來てゐて、長行を見ぬ文學を、祇夜とする筈は絶對にないから、従つてこの引例中に祇夜に擬するために態々偈品を除くこと見られる博士の説は、可なり無理を伴ふことは明であらう。しかして博士にこの説の生じた所以は、全く覺音説を成ずるための、伏證的態度を取らうとせられたために外ならない。次に衆賢 (saṅgāhāra) の説、「能く隨順世俗と勝義の堅實なる理言とを總攝し容受す。是の如きの契經は、これ佛の所説、或は佛弟子の佛に許故ゆるされて説くもの」といふて居る

前半は正釋であるが聖典義の方の教義釋を誤用したもの、後半は新說であるが般若と婆沙の對立した頃から表れて來た、聖典教權問題の論諍に基いて出來上つた考である。どちらも顧慮する必要はないであらう。最後に覺音の説、これは前に觸れた如くに、九分古典說の唯一の根據となるものであるから、特に詳論しておきたい。まづ彼の説では「兩毗崩伽・尼提舍・韃度・波利婆羅・經集」における、吉祥經・寶經・ナーラカ經・ツワタカ經・及び他の修多と名けらるゝ如來語（Suttanipite.... Tuva-takastutakāni aññāni pi ca suttanāmakāni Tathagatavacanāni）を、修多分に宛てゝ居る。兩毗崩伽等は律の五部書に屬するもので、これを修多とするのは正しくない。最も律典中では戒經だけは、所詮は三藏中で律に加はるけれども、文學としては修多羅文學なること明かで、これを修多羅と見ること先に龍樹の二百五十戒經の例擧があるし、その他にも證を得ること少くはない。しかし今は戒經自體でなくて、その註疏末釋である五部律藏を出して居るのであるから、その妥當でないことはいふまでもない。それでリス・デキスや椎尾博士の注意せられた如くに、眼前の三藏全體を九分の中に攝しやうとするために、此に五部書の所屬に困つてこゝへ編入したものと思はれるのである次に擧げてあるのは經集に於ける諸經であるが、例擧四經の中で前の三經は天部對告の説法で、普通ならば毗夜迦羅那若しくは阿浮多曇磨に屬すべき質のものであり、後の一經は戒行に關して説くものである。それで或は彼の時代に、これらの諸經を修多分と見做さぬ一派が存したために、特に

此へ舉げたものでないかと思ふ。固よりこれは、一つの想像に過ぎないけれども、次句に反照する限りこの想像は許されることと思はれる。即ち次句には「及び他の修多と名けらるゝ如來語」を修多分とするところがあるのであるが、覺音の修多分に對する考は、恐らくこの一句を中心とするものであらう。そしてこの中へかの長・中等の尼柯耶や、今の經集中の他の修多や乃至戒經の如く、何人も直ちに修多として首肯し得らるゝ諸經をば、悉く包含せしめて居るに相違ない。而して常識上直ちに修多分とはなし難い律の五部書や、修多の名を有する佛語ではあるが、他の異説で修多分と認めぬ恐れのある經集中のあるものだけを、特に別舉指名して注意を附したものでないかと思ふのである。かの當然收むべき戒經を省略しつゝ、然も五部書を指摘する所以のものも、たゞこの見解によつてのみ解き得る謎であらう。ところが椎尾博士はこの一段の原文を「經集中の經と名けらるゝ如來語」と解釋し、これを基礎として雜部雜文中の三經と、經集中の波羅延品を除く前四品五十四篇を以て古聖典修多とするの結論に入らるゝのであるが、原文は前に引出しておいたやうに、文格明かに經集中の列目と及び他の、以下とを二分して居り、従つて及び他のとは、決して經集中のそれではなくて、具名指示した五部書や經集のそれ以外の諸經を意味することは、實に明々白々でなければならぬ。従つて博士の結論は甚だ故なきことで、遂にその基礎を失ふべきものである。惟ふに覺音は、時代としては無着、衆賢に後れて出現し、然もその修學は印度内地においてなされたので

あるが、一面現存の文献は彼以前に、巴利傳にて分部の釋のあつたことを云はぬからして、彼の分敎に關する知識を得たのは印度内地であつたと見てよからう。この限り彼も亦時代の子として、涅槃以來の二修多羅義混同の後を受けて、更に後にも説く如く、瑜伽の前後より漸く別傾向として表れた、分敎と三藏との相攝關係にも没入したために、遂にこの變態の釋を來すやうになつたものと思ふのである。

祇夜。婆沙は「諸經中、前に散説せる契經の文句に依りて、後に結んで頌となし、而も之を諷誦す、即ち結集文、結集品等なり」といひ、次で世尊が苾芻衆に「我れ知見の能く諸の漏を盡す」云と告げ、後重ねてその意を四句頌に頌したまひし例經を擧げて居る。これ祇夜を重頌の意味に解するもの。特に「前に散説せる契經」といふ契經が聖典の場合の修多羅でなくて、分敎の場合の修多羅であることに注意を要する。猶ほ玄奘の譯文の上では、この分敎釋の全體に通じて、聖典を意味する場合には諸經、分敎を意味する場合は契經と云つて、明確に區別を立て、居るのであるが、これ固より原文が單數形と複數形とであつたためにもよらうが、兩種の修多羅の使用別を見る上に非常に便利であることをいつておきたい。次に訶梨跋摩は「偈を以て修多羅を誦す」と定義し（この場合の修多羅も分部のそれなり）、更に何の故に一度説きたるものを再説する要ありやと提難問答し、或は長行散説を好むあり、或は伽陀頌説を好むあり、一面直説頌説の重説によつて、よりその

義利を明瞭ならしめ、信また堅固を得るからである等と、重頌誦説の意義目的に就て詳釋して居る。次に龍樹は、「諸經中の偈を祇夜と名く」といふて居る。釋意稍明瞭を缺いては居るが、その諸經といふのは、他の諸分に用ひて居る語法に照すと、聖典を意味するやうに見えるのである。それで龍樹の考は、全く前者の重頌説とは異なることになるのであるが、しかし仔細に彼の釋文を検すると、次の伽陀分との別を設ける意志にかられて、かゝる注釋をしたやうに見えるのである。この限り諸經の言葉も、直説散文の修多羅にかゝると出來るであらう。次に涅槃に移るに、これには定義が缺けて、たゞ散文の所説を重頌して居る伽陀を掲げて、これが祇夜であると例示して居る。それで定義がなくても、重頌の意味であることは疑ない。次に瑜伽系の説は大たい二種になる。一は長行の中間或は最後にある伽陀といふのであるが、その長行といふのは前の修多羅分の注釋で使はれて居る語法によると、他の傳統釋で散説文句といふのに當るのであつて、いはゆる散文であり修多羅分そのものを意味するものであることは、毫も疑のないことである。この限り瑜伽の第一説の考へは、修多羅分に從屬する韻文(伽陀)といふのであつて、龍樹に比べると遙かに婆沙に近いといはねばならぬ。次に第二説は了義説を宣説するものといふのであるが、これは長行即ち修多羅分の所説の未だ意をつくしてゐない點を補うて、以て意味の完了を期して居るものが祇夜であるといふ考へである。この點は訶梨跋摩の説を倣ふものと見てよからう。さて右の二説を綜考すると長行(修多羅

分)に從屬してその所説を補説するものといふことになるから、ほゞ瑜伽の考へも重頌にあると斷じてよい。猶ほこれによつて重頌の説の古くかつ信せられること、重頌をいはぬものは獨立の伽陀に對する長行交錯の伽陀といふ、二種伽陀の分別を立てる手段が變じたものであることなどが、やゝ明確に諒知出来るのは、分敎の性質を研究する上に、非常に意義あることゝ、云はねばならぬ。次に衆賢の説「勝妙の句を緝めたる言詞を以て、前契經の所説に隨つて述讀す、有は説かく、亦これ不了義經なり」とある。前句は彼の正釋で有部の正統を示すもの、重頌の釋意がよく現れて居る。殊に伽陀釋の下で知られるやうに、「隨つて述讀する」と否とを以て伽陀・祇夜二分の限界を定める點は、前の龍樹の失敗に照してまことに巧妙だと云はねばならぬ。後句は別派の説の紹介で、別派は恐らく無着の系統だらうと思はれる。最後に覺音の説「一切の有偈の經を祇夜なりと知るべし、殊には相應(部)の有偈品の全體」といふて居る。しかしこの釋文には矛盾が含まれて居る。若し前句の定義のまゝに解する時は、有偈の經が祇夜であるから、後句の例をば有偈品を有する相應部が祇夜なりと改める必要がある。けれどもこれは、有偈品(Saṅgha-vaṣa)の名に應じて、定義を有偈經(Saṅgha-sūtra)としたもので、實は經中の偈のつもりであらうと思ふのである。而してかく解する時は、彼の考はほゞ龍樹に同するものとせねばならぬが、しかし龍樹にあつては伽陀對釋の意志があり、諸經といふも主として修多羅分のものにかゝるのであるが、彼にあつては伽陀對釋の意

志は固より見えず、寧ろ龍樹や瑜伽第一説の形式を鵜呑についだものと見るべく、有偽經といふも修多分でなく聖典の意で、さては相應部の全體を一修多としてその中の有偽品をば例示したものである。かく見て來ると、益々、時代轉化の歷程と覺音説の價值といふものが、炳然として認識出來ることであらう。猶ほこの祇夜釋の轉化の裏面には、修多羅分の解釋に對して、聖典分汝の二種の

意味の混視されて來たことが、重大なる因由を與へて居ることが見られるのである。

和伽羅那。婆沙は「諸經中諸弟子問ひ如來記説し、或は如來問ひ弟子記説し、或は弟子問ひ弟子記説す、化諸天の問ひ記するも亦然り。若くは諸經中の四種問記、若くは所證・所生處を記す」といふ。前句は形式に就く四分類、後句は内容に云ふ二種である。その四種問記は一向・分別・反問・置の四、主として法相の分別を事とするもの、語義の「分別」の義に基いて居る。而して所證・生處の記説は、後に發展して授記・懸記との思想となつて行くこと、前章で略説した如くである。猶ほこの内容に就ての二種の解釋は、遠く古典の中に系統を引くもので、何れそのことを發生研究の際に述べたかと思つて居るが、こゝにはこの釋が最も古典の意に叶つて居ることを注意しておきたい。次に訶梨跋摩、まづ「諸の義を解する經」といひ、次で義解問答の具不具によつて修多羅分との區別を試み別に四種人分別の例を掲げて、修多羅・和伽羅那・阿毗曇の關係に論及して居る。而してこの義解と問答あるを以てこの分の特色とする點は、分別詳解の語義を主として説くのであるが、しかし婆沙

の所證・生處に關する方面即ち人分別の和伽羅那を否定するものでないことは、四種人分別の例經にでも知られるのである。猶ほ修多羅との分別、毗曇に關する論及は、分部發達史上重要な資料であるが、此に詳説することは略しやう。次には龍樹と涅槃。龍樹は佛放光微笑して阿難希有歎の問をなし、佛ために授記説法をするといふ、大乘聖典特有の授記文學を紹介して居るし、涅槃は彌勒授記の例經で説いて居る。共に婆沙古義の一を脱して、人分別の方から進化した、大乘獨占の授記を示すものである。ところがこれに反して、瑜伽と衆賢は、婆沙系をついで居る。即ち前者は「略して標する所の義を廣く分別し、及び命過ぎて弟子の生ずる處を記す」とし、後者は「餘の問に隨ひて酬答辯析す。波羅衍等の中に辨ずる如し、或は諸のあらゆる辯もて、當に現さるべき眞實の義ある言は、皆記説と名く。有説にはこれ佛の了義を説ける經なり」といふ。中に就て前者の略標は修多羅を意味し、後者の波羅延は授記思想の源流である。以て法分別と人分別を具足して、婆沙・跋摩の説を倣へることは明かである。猶ほ後者の有説人は瑜伽系なること疑ひなきも、和伽羅那廣説を了義とするのは、修多羅略標を未了義とするのに對するもので、分教を設けた意味を知る上に、大いに注意を要することである。終りに覺音の説、「一切の阿毗曇藏・無偈の經、及び他の八分に收攝されざる佛語」というて居る。毗曇無偈經を數へて居るのは、分別縷説の點を取るのであらうが、他の八分に攝せざるものといふのは明確でない。これは畢竟、全三藏を收攝しやうとする暴

舉に煩された判定である。こゝにも彼は、時代の子としての遺憾を持つて居る。

以上大たいに於てこの分に對する諸家の説を見たのであるが、綜考するところの分の性格は、散文なるも修多羅分の略説簡釋なのに比べて廣説縷述し問答分別して意義の徹底に力め、ために修多羅分の不了義の點の多いに對してこれは了義の説を説くものである、といふことだと思ふ。而して後に特殊の發達をした授記文學が、一部のものからこの分に入れられるやうになつたことも知られるのである。固よりそれは、新義であつて古義でない。

○**伽陀** 婆沙は「諸經中句 (Pāṭha) を結んで彼々の所説を諷誦す、即ち麟頌等なり」といひ、四句一頌の例偈を出して居る。蓋し韻文を以て或る思想を頌ふものとの意、一般韻文の定義を以て釋したものである。次に跋摩は「伽陀とは、第二部に祇夜を説き、祇夜を偈と名く、偈に二種あり、一を伽陀と名け二を路伽と名く、路伽に二種あり、一に順煩惱、二に不順煩惱、不順煩惱なるを祇夜中に説き、これを伽陀と名く」といひ、龍樹は「一切の偈を祇夜と名く、六句・三句・五句ありて、句の多少は定まらざるも、亦祇夜と名け亦伽陀と名く」といふ。何れも祇夜・伽陀二分を混する點があり、文意甚だ明確でない。しかし跋摩の「路伽」といふのを、吉藏(くわん)の中論疏等に出て居る路伽祇夜 (lokageyya) のことだとすれば、「世間歌」即ち俗調歌 (文學的洗練を経たる伽陀を正調歌と見て) の意となり、前章の語義の項下で述べた祇夜本來の意味に近いものになる。若しかく解することが出

來るとすれば、前出跋摩の文は「歌(祇夜)に二種あり、一を正調歌(伽陀)二に俗調歌(路伽)、俗調歌にまた二種あり、煩惱を表白せるものと、煩惱をなくした思想より歌へるものとである。佛敎でいふ伽陀とは即ちその後者である」との意味になる。恐らくかく解すべきものであらう。ただ一般的用語としての祇夜・伽陀と、佛敎用語としてのその語とが、簡潔なる一文の中に重出繁しいからして難解な文となつたのである。次に龍樹の釋文は、恐らく「伽陀また歌なり」といふ根本見解によるのだと思へるが、譯文の上には歌を祇夜と音寫したため、たまく祇夜・伽陀二分を混ざるかに見ゆるものであらう。惟ふにこの二部は既に前章で明した如く、言葉としては伽陀も祇夜の一部となるが、詩形(佛敎文學上の)としては却つて祇夜は伽陀の一部になるから、釋家としてはこの點に明確な判別を立てる必要を認めたものであらう。しかし時移つて分敎の原旨が次第に失はれて行くのに伴うて、判別が却つて原義を失する因となつて來ることは、まことに止むを得ないことである。次に涅槃經には「修多羅及び諸の戒律を除いてその餘の四句偈」といひ、次に例偈を出すのであるが、修多羅と戒律を除いて居るのは、聖典全體が偈からなつて居るものを指すためだと思はれる次に瑜伽系、「直説するに非ず、これ句を結んで説くなり、或は二句乃至六句等」ありといふ。衆賢の「勝妙なる緝句言詞を以て前に隨つて述ぶるに非ずして讚詠するもの、或は二句乃至六句等あり」といふのと併せて、伽陀の一般的な定義であることは明かである。最後に覺音の説、「法句・長老偈・

長老左偈・經集に於ける修多と名けざる純粹の偈」といふ。經集のそれは波羅延品を指すのであらうが、擧ぐるところは皆、全篇偈からなつて居るもののみである。而してこの點は涅槃も等しいのであるが、他の諸釋の例に照して判ずると、例舉的説明よりも定義的説明の方が信じ得ること確實である。

優陀那。婆沙は「諸經中に憂喜の事に因りて世尊の自らに説ける」ものとし、喜事によると憂事によるとの例偈を擧げ跋摩は釋名をなさずにたゞ範圍を示して「二種の偈(祇夜・伽陀)を除いて餘の偈經に非る」ものを優陀那として居る。龍樹のいふところは稍繁鎖で、まづ「法ありて佛必ずまさに説くべきも、而も問ふ者あることなければ、佛略して問端を開くに名く」と定義し、次に例を雜阿含に取り、別に般若に諸天の須菩提の所説を驚異讚歎するの類をも優陀那とし、一方、佛涅槃の後に佛弟子の要偈を抄集して無常品・婆羅門品等と纂集したのも優陀那といふと説いて居る。定義は自然に漏れる歎聲といふ語義に基いた教義釋であらうが、既に原義を失うて無問自説の意味に變つて居ることは、史的變移の上に注意せられる。而して例舉の中の第一は、正しく古義に叶へるもので、第二の天讚優陀那は大乗興起に伴ふ廣義の解釋に屬するし、第三の撰錄優陀那は聖典史上の事實に因つた轉義であつて、自然の歎聲の意味が感興の涌くに任せて集めた法句の撰錄の名に應用せられたものである。而して掲ぐるところの例經は、無常品・婆羅門品等の名に鑑みて現存

の法句經の類を指すものであることは明かである（漢譯中に法句の異本法集要頌經あり、優陀那分の譯語の中に法句・撰錄といふ言葉の存することは、この撰錄優陀那説を裏書するものである）、しかし法句經が最初より優陀那の名で撰錄されたものかどうかは疑はしいし、またこれを巴利聖典中の感興偈の内容に併せ考察すると、かゝる優陀那は轉義であつて、古義として信じ得ないものであることは疑ない。次に涅槃は例經を掲げ「是の如き諸經の無間自説なる」ものを優陀那なりとし、瑜伽は「能請の補特伽羅の名字種姓を顯さず、當來に正法をして久しく往せしめんがために請はざるに説く」というて居る。何れも龍樹の後を受けて無間自説の意味に解するものである。また衆賢が正法久住のための自説とするのも、前來の轉化に従ふのであるが、而も別に「希奇の事を見て悦意より自らに説き、妙辨等しくなる」というて居るのは、猶ほ幾分の古義を残すものであらう。しかし悦意の場合のみに限つて居るのは、次の覺音の考と同様に、古義の一面のみに過ぎぬこと前章で注意したところであつた。次に覺音、「悦意の智より成れる偈を有する八十三經」というて居る。明かに雜部中の存本を、示すものである。しかしこの書の内容は、古義に適する優陀那を、經律二藏の中から集粹したものであり、龍樹の撰錄の意味をも備へたものである。（南傳聖典の優陀那はその部派内で集録された部派特有の聖典で北方には更に知られなかつたものである）。かつ分教を釋するのに具體的な聖典を指示することは、例舉以外の意味のないが普通であるのに、彼にあつては

却て例擧を第一義とするやの態度のあることは、前にいつた三藏全攝の意志に關係するもので、決して正しい道でないのであるから、彼此合せて彼の考の正しくないことは明かである。

尼陀那。諸傳その主旨に於ては、ほゞ一致して經律中の說法由序として居る。中に就て婆沙が義品(經集中に現存し、漢譯の義足經これに當る)を例示するのは注意をせられ、涅槃の例經は寧ろ伊帝目多迦の本事義に適せずやと思はれる。また瑜伽系の請者ありて説き補特伽羅の名字種姓を具足すと附言するのは、その優陀那釋に請者なきをいふとするのに對照すると、或は發生の因に就て、九分の優陀那と密接なる關係があるやうに見えるのであるが、恐らくこれは阿毗曇一流の對配釋に過ぎぬのであつて、決して優陀那より分離若しくは對立して尼陀那が出来たとは考へられない。これは優陀那の無問自說の考からして誤つて居ることも知られやう。因みに椎尾博士の論文中に、龍樹の尼陀那釋に發心三事因縁のことがあるやうに云はれるけれども、この項は正しく伊帝目多迦の下、本事出因縁義の例證として引かれるものである。それで恐らく、博士勿々の間に誤引されたものと思ふのである。

阿波陀那。跋摩龍樹の二人を除いて、餘は譬喩といふのに一致はするが、譬喩といつても simile の意でなく喩曉の意であること、語義釋の下で述べた通りである。例經には婆沙と衆賢は大譬喩(Mahā-pādāna)・長譬喩(Dīrghapādāna)を擧げ、所屬に就ては涅槃は戒律に附し他は經中にあるとし

て居る。而して跋摩は「本末次第の説これなり、經中に智者言説すれば則ち次第あり、義あり解ありて散亂せしめずと説くが如し」といひ、龍樹は「世間相似のための柔軟淺語」とし、中阿舎の長阿波陀那・長阿舎の大阿陀那・毗尼中の億耳阿波陀那(Noḍḍikaṅkavāḍḍina) 戒經中の欲阿波陀那及び菩薩阿波陀那出等を例示して居る。例經の一致より見て、共に前者に等しく喻曉文學であることは疑ないが、たゞ説明の方法には異がある。但し例經は何れも具體的に阿波陀那の名を有するもののみを擧げたので、これらは所説の内容は殆んど本末因縁を説くもののみである。それで功業所記の文學としては阿波陀那であることは無論であるが、しかし分教としては次の伊帝目多伽等に混する恐れがないでもない。現に婆沙釋中には大本經を兩分に二重引例してゐるほどである。それで分教の阿波陀那は一般印度文學のそれよりは、更に廣義に喻示説話の範圍を取つて、かの六箇一猿喻・龜藏六足喻の如きものをも攝するものと見てよからう。かの分教を模倣して作られた聖典の一つであると見られる百喻經(avadānaśataka) や Divyāvadāna の如きは、この種の阿波陀那を三藏中より抄録したるものであるから、無言の中に阿波陀那の何たるかを説明してゐるものといつてよい。

伊帝目多伽。婆沙は「諸經中に前際見聞する所のことを宣説するもの」をいふとし、長阿舎の大本經(Mahā-āpadāna-suttaṅga) を例にして居る。この經はまた涅槃でも引例に現れて居る。しかしこれは前の阿波陀那の引例と重複になるので、この二分の内容の類似して居ることを示すのである。

次に跋摩は「この經の因縁及び經の次第、若しこの二經過去世にあれば伊帝目多迦といふ、秦に此事過去如是といふ」と記して居るが、これを前に出した尼陀那分や阿波陀那分の釋に比べると、今いふ經の因縁は尼陀那分を指し、次第は阿波陀那分に當るのである。それでこの分の内容は右の二分に頗る似て居るが、たゞその性質が過去世の事實に關するものであるならば、これを伊帝目多迦にするといふ考らしい。しかし過去生の物語を説くものは闍他迦が主である。そこでまたそれとの區別も必要なので、闍他迦の下では「現在の事に因んで過去の事を説く」といふて居る。これで後の二分の別も立つわけである。猶ほ秦に言くといふ以下は、譯者羅什の附加と見られるが、しかしこの分の成語の上に注意せられることは、既に前章で述べたところであつた。次に龍樹の説は頗る複雑で、まづ「我れ先に許説するもの、今已に説き竟る」といふ結句で書かれたものだといふて居る。これはこの分の文學形式に關する説明で、前章でも述べた如くに、*Pratika* (一筑多)といふ物語の結語に注意した意見であるが、しかし巴利傳の如くにさういふ題稱の聖典があつたといふのではない。これは簡單なことではあるが、頗る注意すべきことである。次に本事出因縁の説を出して居る。これはこの分の内容に對する説明で、次の例から推すとやはり過去世の物語とするものである。而してこの物語は、三藏及び摩訶衍以外にあるものとし(異説としては三藏及び摩訶衍の中にもあるといふのも出して居る)、師子發心の三事因縁の物語を例にして居る。この三藏及摩訶衍以外

の言葉に就ては、荻原博士は佛敎外の經書のこととして居られるが、それでは三藏摩訶衍外から引例して居る龍樹の説と矛盾するから、予は雜藏の類と見たいのである。龍樹は有部で出家し基礎學を有部で學んだために、敎權聖典に就ては三藏説を取つて居るから、餘派で雜藏(又は雜部)として居るものを、三藏内にも非ず大乘聖典にも非ずと見たのであらう。猶ほこゝに出因縁といふ言葉で説明して居る點は、前の跋摩に同じく尼陀那分との類似を諷するものである。次に涅槃は云つたら瑜伽に移らう。これには「諸のあらゆる宿世相應の事義言敎」とか、「本生を除いて實際の諸のあらゆる事」というて居る。等しく過去世の物語とするものである。而してその宿世相應の事義といふのは、前に注意した此事過去如是といふ結句に照合して考へる要がある。次に衆賢は「昔より展轉傳來せることを説く。説人の所説のことを談ずるを顯さず」といひ、次の闍他迦の下では、この分の區別を定め「過去の事によつて諸の言論を起し乃至曼駄多經の如きはこの分の内容に宛てゝ居る。以上北傳の諸釋は、如是語の形を認めながらも、内容としては過去物語といふことに絶對に一致して居る。ところが最後の覺音に至つて見ると、考が根柢から變つて來て居る。卽は「世尊はかく説きたまへり (Vuttam hi' eam Bhagavatā) 等によつて始まる百十二經」といつて、現本巴利雜部中の聖典を指すのであるが、これは一法より四法に至る増一形式の編成を持つ法相類説の聖典で、毫も過去物語に關せぬものゝみである。この限り彼の解釋は、史的傳承に關係のないものになるか

ら、椎尾博士のいはるゝやうに、彼のみならず古義が傳へられて居るとは想像出來まい。吾人はやはりこの場合も覺音の説の轉化を主張し、その信用しがたいことを認めておきたい。猶ほ右の雜部聖典は、玄奘によつてその異本の翻譯が紹介されて居る。即ち本事經がそれである。けれども大たいに於て北傳の諸部派に於ては、この聖典の存在を知らなかつたので（龍樹は一疏多説を説きながらこの聖典の存在を知らず、その他この聖典に關する知識北傳中に見當らず）、漸く玄奘によつて傳へられたのみである。それでこの點から考察すると、この聖典の成立は極めて新しく、かつ他部派で認められない聖典で、恐らく現今の巴利部派の祖先によつて、錫崙島内で編輯された幼學者用の法相教科書であらうと想像される。内容も亦決して古くない。これを古しとするのは、増一部の一法より十法に至るに對して、これが一法より四法までしか持たないためと、九分を古典とする先主概念からの批判によるためである。しかしこゝに問題とせられることは、かゝる聖典に何故 *Thvā-* の名が與へられたかといふことである。しかしこの問題の解決は、後世の聖典に分教の名によつて模作されたものゝ多いといふ理由によつて（この模作聖典は多く三藏中からの類聚輯録で出來て居る）、容易に解決し得る筈である。それで吾人は、この分の内容を以て過去物語とすることに賛するものである。

閑他迦。諸釋説明に出入あるも、これを佛の本行とするに一致して居る。但し覺音の五百五十の

現存生經を配して居るのは常の如く具體聖典に呼ぶものなれど、本生の説かるゝは經律中に古形あるので、存本の如きは末と見られる。今分敎中の闍他迦は、明かに經律中の散説生經をいふのであつて、覺音以外更に一部聖典を云はぬのである。猶ほ跋摩と衆賢の釋中に、本事・本生等の類目に對する分判あることは、既に前述したから略しておかう。

毗佛略。諸説大別して二途あり、大乘獨占とするものと然らざるものである。婆沙・跋摩・衆賢・覺音の小乗家は後説に屬するし、龍樹・涅槃・瑜伽系の諸説は前説を持して居る。而して小乗家の説も精細に云へば多少の異があり、婆沙は定義を「諸經中種々甚深の法義を廣説する」ものとし、例經を梵網・幻網・五蘊・六處・大因縁に取り、別に脇(ヒキ)尊者の説として般若の説の事用大なるを方廣とする旨紹介して居る。脇の思想に就ては今日信用し得る學説を聞かないけれども、般若といふのは恐らく大乘のそれであらうと考へる。蓋し般若は、後に大乘思想の先覺と云はれ基調となつたものではあるが、由來この經の内容は大小未分の以前に屬するのであつて、主として有部等の論書に對抗したる、部派別部の論書と見ることが出来るのである。そしてその原始本の成立も發智・婆沙の中間にあることが知られるからして、これを以て今の脇説のそれに擬配するのも、決して強解とはいへぬと思ふ。次に跋摩は廣説經と解釋し、それも略説に對する用語と考へてゐる。しかし單にこのやうな意味ならば、和伽羅那及び優波提舍との分齊に多少の難を見るであらう。次に衆賢は「正

理を以て諸法を廣辯する」ものとし、一面廣破、無比の二語義を出して解釋し、別に有説として大菩提の資量たるべき廣辯といふのを紹介して居る、方廣・廣破・無比の三語に就ては、既に前章で批判した通りであるが、別説の有説といふは、明かに瑜伽系を指したものである。次に覺音は「すべて智と満足とを以て開ひたる經」とし、例經に中部の大方廣・小方廣・正見・大充滿・意行・長部の釋問等の諸經を擧げて居る。一致するものとせぬものがあるけれども、ほゞ婆沙に近いと見られるのであつて、大たい原始毗佛略の意を傳へて居るやうに思はれる。而してこの分にのみ彼の説の正しさを見受け得るのは、幸にして適當な一聖典がなかつたためである。次に大乘獨占とするものは、釋文に例を出すのと義を説くのとに廣略の差があるけれども、この一部を以て大乘聖典のみに擬配する點は全く同じい。蓋し大乘聖典も亦佛語形式を取る以上、これを教權の實に加へるためには、また分教中の所判に列せしめる必要を感じたものであらう。

阿○浮○多○達○磨。諸説甚奇甚特なる希有事とする點は一致を見るが、その指稱する範圍には多少の異がある。婆沙は三寶等の世に勝れたることを説くものとし、別に有餘師が諸弟子の佛の希有徳を讚するをいふと擧げ、瑜伽は諸佛・七衆等の共不共に互つて各勝るゝあり、乃至これらの諸世間に勝るゝを説くとし、衆賢は希奇の出世間法を説いて能く三乘の希有を正顯するものといふ。別に有説として三寶を辯することの世に罕聞なるゆゑにとあるのは、婆沙の正説に一致するものである。以上

三師の説は、ほゞ希有事の内容を三寶に通ずと見るものである。次に跋摩は劫盡變異・諸天身量・大地震動等の例擧を示し、内容を自然現象の奇蹟に歸して居るのは、多少部義を失するのきらひがあるし、龍樹・涅槃が佛傳中の奇蹟を掲ぐると、覺音が甚奇善逝甚特世尊等といふ經典とし、如來の不思議力に關するとして居るものは、共に希奇の内容を佛徳に限るものである。更に嚴密に精究すれば、三寶とするものにも世尊とするものにも、何れも史的現象を主と見るものもあり、説法乃至佛徳を主に説くものがあるのであつて、個々の特色は免れないが、然し大體に於て三寶・自然・佛徳の三義に約し得ると見るべきである。

優波提舍。婆沙は「諸經中默説大説等の教を決判するをいふ。又佛の一時經を略説し已りて便ちに靜室に入り冥黙すること多きとき、諸の大聲聞共に一處に集つて各種々の異文句義を以て佛説の書名何法なるかを解釋し、乃至廣説するが如き」をいふとし、次にかゝる弟子論議の必要なる理由に就て詳説して居る。これ長阿含の衆集經の類に見られるところの經中の毗曇を指すのであるが、併し經中の毗曇のみならば、特に一分を立てるまでもなく、寧ろ和伽羅分に攝してもよいと考へられるから、或はこれから發生した一般阿毘曇までを含むものかも知れぬ。これに就ては何れ發生の項下で研究しやう。次に跋摩は「摩訶迦旃延等の諸大智人、廣く佛語を解す、有人は信せず、非佛説といふ、佛このための故に論經ありと説きたまへば、經に論あるの故は解し易し」といふ、迦旃延は

佛世のそれ、發智の作者と異なるは固よりて、説は、前者をつくと見てよからう。龍樹は「諸の問者に答へてその所以を説く、また、諸義を廣説す」といひ、次に四諦廣説の例經を出し、更に例を大品般若に取つて摩訶衍中にもあり六度廣説の如しと判じ、總じては佛所説と、摩訶迦旃延の修多羅を解せると(即ち佛弟子説)、乃至像法の凡夫人にも説けるものありというて居る。問答解義とする點は前者に倣ふところであるが、しかしその範圍に於ては發展がある。涅槃・瑜伽・衆賢にあつても、定義化すれば婆沙等に一致を見るが、範圍に於ては經中の毗曇と一般論書との兼攝を明示して居らぬ。従うて傳統釋の限りでは、問答解義の語釋以上に、その性質は明らかめ難いが、若し和伽羅那のそれと對照すれば、發生因や所判の分濟に就ても知るところ多いであらう。何れ次章で究明しやう。猶ほ瑜伽系中には摩怛履迦・阿毗達磨に優波提舍を關係づけて、この三異名同義とし、更に摩怛履迦を論じて佛典攻究の鍵鑑なりとし、ひいては十二部の樞要は優波提舍に須つべきかのやうに論じてゐるが、これはかの初期結集(二三)に摩怛履迦を加ふる後世の説と相俟つて、論書敎權の辯護のために生れた考で、實際に於ては優波提舍と摩怛履迦とは全然質を異にするものであり、また阿毗曇の義理も直ちに同じ難いものがある。それで畢竟、この三者の原始的意義が無くなつて、宛も同一義であるかのやうに考へられて了つたまである。最もこれに就ては、少くとも摩怛履迦語義の變遷に就き論證を要するが、今は煩を避けて他日に譲らう。

註一 覺音の釋は表示の外に *Papadasudani* (Siamese ed. II. pp. 141-142). *Manorahaputtani* (ibid. II. pp. 328-329). *Sumangalavāṣṇī* (I. pp. 23-24). *Atuṣṣhī* (p. 26) 等、彼の註釋書の全部に亘つて出て居るが、内容に全文殆ど變りがないから、合して一本と見做したのである。

二 支那の釋家は皆涅槃の註釋の不當に附いて居る。しかし彼等は經言佛語の教權に立つ爲に、思ひきつた批判をせずに、たゞ會通をするに止めて居る。今一二の例を擧ぐれば、窺基が雜集論の修多羅釋と今の涅槃のそれを對比して、與此文違、彼涅槃約通相修多羅、此論約別相修多羅、理實無違、雜集論集記九・續藏七四ノ五・四三五裏)といひ、義林章に繰返せるもの、及び定賢が飾宗疏註中に涅槃を總相說十二部を通收するものとし、婆沙等を別相說唯長行のみをいふと云へるものなど、皆この會通の例である。

三 瑜伽師地論第八十五卷(來五・十八裏)

四 雜阿毘曇心論第八卷(卷十二・七十四表)

五 *Samāgala-Viṣṣā* (Ed. P.T.S.) Vol. I. p. 17.

六 佛地經論第一卷(卷十一・十四表)

七 文献としては雜阿含第二十九卷(大正藏二二頁)に波羅提木叉修多羅の稱あり、瑜伽論第八十五卷に別解脱戒經を素咀纒等二十四處攝の第一に擧ぐる(出處註二に同じ)等、典籍としては、西藏傳戒經 *So-sor thar-pali mdo* (= *sk. Pratinoksi-sūtra*) あり、巴利傳また戒經の註を *Sutta-vibhāṅga* と稱す、漢譯また根本說一切有部戒經、解脱戒經等を出す。その他戒經の修多文學たること寧ろ聖典の初期にかゝるさ見らるべきものあれど、他日の論に譲る。

八 中論疏卷一(續藏七三・三一九〇番裏)。猶ほ涅槃疏にも路伽祇夜の名見ゆ。

九 波羅延品は前に衆賢が和伽羅那に配せり。彼此對應して注意せよ。

一〇 此一段の原文は「名有法佛必應說……」とあり、椎尾博士等これを「有法に名く、佛必ずまことに……」と讀まるとも、意果して通ずるや。慧影の疏には(出處はしがき註(八)の一に同じ)、「若此法必應須說故……」とあり「法ありて佛必ず……に名く」と讀むべきである。

一一 有部毘那耶皮草事(乘四・一〇四番裏)一〇八番裏)に收む。梵本は *Dāvāvatāna* の中にあり。

一二 初期結集に摩怛履迦を加ふるは智度論の一説にも出

るけれど、主として有部後世の主張にかゝるを見るを得べく、近時學者中往々これを以て古説なるかの如くに見るものは、時に古典中持經師持律師に並べて持母師モド (Madhira) を見ることに暗示するものと思へるが、而して在世乃至原始佛教時代の摩訶履迦と後世のそれとの間には殆んど別種に近い隔りがあることを知らねばならぬ。