

仏身の無漏性・有漏性について

新 田 智 通

一 はじめに

仏教諸部派のあいだで仏身理解をめぐって議論が繰り広げられたことはよく知られている。大まかにいって、大衆部は仏の超越性を強調し、その肉体的身体までをも無漏ととらえていたとされている。その主張についてはのちほど改めて詳述するが、それに対して上座部や有部などはそうした仏身理解を批判したといわれている。では上座部や有部は仏を現世的存在と見なしたり、あるいはその身体について有漏であると理解していたのであろうか。従来の研究のなかにはそのような見解に立つものも少なくない。

たとえば望月信亨は、初期仏教から有部にいたるまで、仏身は普通の人間の身体と異ならないと理解されていたと述べている。そして仏身観に大きな変化があらわれたのは生身無漏説を唱える大衆部においてであり、さらに大乘にいたると、仏身はそのまま無漏無為の法身と見なされるようになったという⁽²⁾。

これと似た見解を示しているのがナリナクシャ・ダットである。彼によると、上座部は仏をあくまでも一人の人間と見なしており、その身体についても一般の人間と同じものと理解していたという。そしてそれが有部になると、仏は超人的な性質をそなえた一人の人間と見なされるようになり、さらに大衆部や大乘仏教においては仏身論が本格的

に展開するようになったと述べている。⁽³⁾ また遠藤敏一はパーリ文献によりながら、ダットと同様に、上座部は一貫して仏を一人の人間と見なしてきたと主張する。⁽⁴⁾

しかし、たとえば『スッタニパータ』(Suttanipata)のような初期經典においてすでに、「三十二の大人相」に含まれるような、仏に固有の超人的な身体的諸特徴がいくつか説かれていることも事実である。仏の「人間性」を主張する従来の諸研究においては、そうした超人的記述はあとから付加されていたものであると考えられてきた。つまり仏滅後残された弟子たちは、自らの師の偉大さを偲ぶうちにその師を次第に神格化していったのである。たとえばダットは、ブッダゴーサが『清淨道論』(Visuddhimagga)において三十二相や八十種好に言及していることについて、「[仏身に関する]ブッダゴーサの考えは現実主義的ではあるとはいえ、彼は仏に超人的な力を付与するという宗教的な性癖から自由ではなかった」と述べている。⁽⁵⁾ 彼のいう「宗教的な性癖」こそ「神格化」にほかならない。このように「人間としての仏が後代に神格化されていた」という考え方に立つ研究者はいまだに多い。

そうした神格化説自体が孕んでいる諸問題にここで深く立ち入ることはしない。⁽⁶⁾ しかしそもそも、それは文献学的な根拠を有しているといえるのであろうか。確かに、阿含・ニカーヤや律藏のような初期仏教文献であっても、それらがこんにちに伝わる形にまとめられたのは、ある程度時代がくだってからのことに違いない。そして最初の結集からこんにちに伝わる最終的な形にいたるまでの過程では、經典の内容に様々な増広がなされていたであろうことや、古い時代の文献は後代のものと比べてある種の簡素さを有していることもおそらく確かである。しかしだからといって、經典の神話的、奇跡的な内容はすべて後代に付加されたものであるということにはならないはずである。この問題に関連して、渡辺照宏は次のように述べている。

ひとしはしばパーリ文聖典(ことにその原型)においては神秘的、神話的、奇跡的要素が乏しいという。しかし仏陀の宣教の初期において、異端者カーシヤパ三人兄弟が入信した動機は、仏陀が示した奇跡である。このこと

はパーリ文聖典のもっとも古い層に出ている。この奇跡の説話の古いことを疑うくらいならば、パーラーナシーにおける仏陀の最初の説法さえも疑わねばならないことになるであろう。⁷⁾

実際、初期仏教文献のなかにも新古の層があるといっても、その一々の細かい記述についてまで確かな根拠にもとづきながら成立年代を厳密に特定し得るわけではなく、せいぜいひと塊の經典、あるいはその一つの章の成立について、比較的古いか新しいかといった大まかな推測が可能であるに過ぎない。そして古い層のなかにも、仏に關する神話的・奇跡的記述が認められるのである。そうである以上、現存する文献に忠実にしたがえばこそ、そうした神話的・奇跡的記述は、仏身に關するものをも含めて、もっとも古い仏教文献においてすでに何らかの形で語られていたと見るべきではないだろうか。

ここで最初に触れた仏身の無漏性・有漏性の問題に立ち戻りたい。大衆部は仏身無漏説を唱えたのに対し、上座部や有部はそれを批判した。そしてそのように批判する際、上座部や有部が仏の生身について「有漏である」と主張したということ自体はあながち誤りでない。実際、有部の論書『大毘婆沙論』においては、大衆部の仏身無漏説を批判して「仏の生身はつねに有漏である」といわれている。⁸⁾

しかしすでに確認したように、『スッタニパータ』のような最初期の文献においてさえ、仏身は超人的、神話的特徴を有したものととして描かれているのである。もし仏身が有漏であるというならば、そうした神話的諸特徴との整合性はどのように取られていたのであろうか。「人間としての仏の神格化」という理解に立つ遠藤も、彼のいうところの「現実主義的」な仏理解と「超人的」な仏の姿とがブッダゴースのなかでどのようにして整合性を保たれていたのかという問題については、「おそらく仏教徒は『現実的な仏と超人的な仏という』両者のあいだにいかなる矛盾をも見いださなかったのだらう」と述べているだけである。⁹⁾ 大衆部の場合には、その身体は無漏であるから超人的諸特徴を有していたとしても何ら不思議はないわけであるが、上座部や有部の場合にはこの問題はそう単純ではない。本稿

は以上のような問題意識を背景として、部派仏教における仏身の無漏性・有漏性の問題について考えてみたい。

二 大衆部における仏身無漏説

はじめに、大衆部における仏身無漏説について整理したい。これについてはすでに先行研究が複数存在するので、それらと重複する部分が少なくないが、このあとの議論のためにも、これまで紹介されることのなかった若干の引用をも補足しつつ、ここで概観することとしたい。

まず『異部宗輪論』によると、仏滅後二百年たったときに、大衆部から一説部、説出世部、鷄胤部の三部が分派したが、これら四つの部派は共通して仏についての次のような理解を有していたとされている。

諸仏世尊は皆世間を越えている。一切の如来には有漏の法はない。∴如来の色身はじつに無辺際であり、如来の威力もまた無辺際であり、諸仏の寿命の量もまた無辺際である。∴仏は眠ることがない。⁽¹¹⁾

このように大衆部においては、仏身は単に超人的というだけにとどまらず、一般のものが被る世間的な限定を超えたものとして理解されているのである。

こうした大衆部の仏身観を伝えるもう一つの文献に『マハーヴァストゥ』(Mahāvastu)がある。この文献は説出世部に属するものとされているが、そこにおいては、仏の身体に関して「ライオンのごとき胸をそなえた世尊の身体は破壊されることがない」⁽¹²⁾、「神、龍、夜叉、クンバーンダ、羅刹のなかで、その身体があなた「Ⅱ仏」の身体と同じであるものはいない。人を導くものよ」⁽¹³⁾、「それら大仙たちの身体は、ほこりやちりによって汚されることはない」⁽¹⁴⁾、「最上の人々「Ⅱ諸仏」は四威儀をおこなうが、しかし輝かしい行為を有したそれらの人々に疲労はない」⁽¹⁵⁾、「如来は鉢一杯の食事で一カルパのあいだ座り続けられる」⁽¹⁶⁾などといわれている。

なお『マハーヴァストゥ』の仏身観について考察する際つねに言及される概念として「世間随順」(lokanuvartana)

がある。『マハーヴァストウ』においては、仏は足が汚れないのに足を洗い、体が汚れないのに沐浴をし、歯が汚れないのに歯を磨き、暑さに悩まされることがないのに日陰に座り、病気でないのに薬を飲み、空腹に悩まされることがないのに食事をし、喉が渴くことがないのに水を飲み、神々と同じ様相をしているのに服を着、老いることがないのに老人の姿を取り、両親が性交をおこなっていないのに生まれ、自分に性欲がないのに子供がいるなどといわれている。⁽¹⁷⁾そして仏はなぜあえてそうした行為をおこなうのかというと、それは彼がみずから世間に随順させているからであるという。

そしてそのような仏は出世間の (lokottara) 存在であるとされ、たとえば「正等覺者に属するいかなるものも世間とひとしくはない。じつに大仙に属するすべてのものは出世間である」⁽¹⁸⁾といわれている。またこのほかにも、

世尊の行為は出世間である。彼の善根は出世間である。

聖者の行住坐臥は出世間である。

有の束縛を断つはたらきを有した世尊の身体は出世間である。

その点について疑うべきではない。

聖者が衣をまとうことも出世間である。その点について疑いはない。

善逝が食物を摂ることもまた出世間である。

人間の王の教説は完全に出世間であると考えられる。⁽¹⁹⁾

という記述が認められる。さらに大衆部から見て邪見を有するものたちに関して、「彼らは正等覺者らを、世間とひとしいものとして示す。正等覺者らを出世間として理解することがない」という批判がなされている。⁽²⁰⁾また lokottara という言葉とは異なるが、「慈悲を有した三界の偉大なる主」「仏」は、世間を超えている (lokātīta)⁽²¹⁾ともいわれている。

三 上座部・有部による仏身無漏説批判

以上のように仏身は無漏であり世間を超えたものであると主張する大衆部に対し、上座部や有部はその有漏性・有限性を説いたとされており、時には大衆部の仏身理解を名指しで批判している。ここでは上座部・有部におけるそうした仏身理解について検証する。

1 漢訳資料における仏身無漏説批判

まず説一切有部所伝とされている『十誦律』を取り上げる。そこには次のような話が伝えられている。あるとき、まだ仏に会ったことのない持戒者と犯戒者の二比丘が仏に会いたいと思い旅に出た。彼らは道中、虫の入った水を見つけた。持戒者はそれを飲むことを拒んだが、犯戒者は、それを飲まなければ命を落とし、仏に会うことも法を聞くこともできなくなると考えてその水を飲んだ。その結果、持戒者は死んだが、すぐに天の身体を得て犯戒者よりも先に仏のもとに行き法を聞くことができた。一方あとから来た犯戒者に対し、仏は「愚かなおまえよ。私の肉身を見たいと欲していたが、結局持戒者が先に私の法身を見たことにはかなわなかったではないか」⁽²²⁾と語った。さらにこの直後の偈においては、「色身は単に不浄なもの」⁽²³⁾であって、「〔持戒者である〕彼が私を見たのであり、〔犯戒者である〕おまえはそうではない」⁽²⁴⁾と説かれている。

このように、法身と色身からなる二身説の立場に立ちながら仏身の有漏性を説くのが説一切有部の基本的な特徴であるのだが、⁽²⁵⁾所伝の部派が不明の『増一阿含経』においても、仏の法身の常住性と肉体的身体の無常性とが対比的に説かれている。⁽²⁶⁾

なお『大毘婆沙論』においては、『十誦律』に説かれる仏身理解を受ける形で、仏の生身が「有漏である」と明言

されている。⁽²⁷⁾たとえば仏への帰依についての議論のなかでは、「あるものは、『仏に帰依する』とは如来の頭、首、腹、背および手足などが合わさって作られた身体に帰依することであるという。しかしそのような身体は父母から生まれ育つものであり、有漏法であり、よって帰依の対象ではない」といわれている。⁽²⁸⁾またこのほかにも「如来の法身は衰退することがないけれども、生身の力はかならず減退する」⁽²⁹⁾であるとか、「正しいさとりを得た一切の如来は、法身を敬い重んじるが生身を重んじることはない」⁽³⁰⁾などといった記述が認められる。

さらにこの法身・色身という二身説の立場から、大衆部の仏身無漏説を名指しで批判する対論形式の議論が『大毘婆沙論』のなかにある。それは次のようなものである。

あるものは「仏の生身は無漏である」と主張する。たとえば大衆部のように。彼らは次のように説く。「經典においては、『如来は世間に生存し、世間に長くいるが、あるいたりどまつたりしても世間の諸要素によって汚されることはない』といわれている。それゆえ如来の生身は無漏であると知るべきである」と。彼らの主張をさへぎり、仏の生身はつねに有漏であることを示すために「この論を述べる」。∴「それに対する」問い。もしそうであるならば、その部派が引用している經典はどのように解釈すべきか。答え。彼らは法身によりながら「生身に関する」その説を立てているので「間違っているのである」。經典において「如来は世間に生存し、世間に長くいる」といわれているのは、生身によりながら説かれていることであり、「あるいたりどまつたりしても世間の諸要素によって汚されることはない」といわれているのは、法身によりながら説かれていることなのである。⁽³¹⁾

このように『大毘婆沙論』は、仏の法身は無漏であり衰退することなく、真の帰依所、すなわち仏の本質であるのに対し、色身は有漏であり、世間の諸要素（世間法）によって汚されるものであるとして、大衆部の仏身無漏説を退けているのである、なおここで引かれている經典の一節は、『アングッタラニカーヤ』(Anguttaranikāya)においてゴ―

タマ仏の言葉として語られている「私は世間に生まれ、世間において成長したが、世間を超えて存在しており、世間によって汚されることがない⁽³²⁾」という一文に相当するものと思われる。

2 パーリ資料における仏身無漏説批判

仏身を無漏とみなすことに対する明確な批判は、ニカーヤのなかには見出されない。しかし『サンユッタニカーヤ』(Saṃyuttanikāya)に伝わる有名なヴァツカリ(Vakkai)の話は、そのような批判に通じる一文を含んでいる。ここでは臨終の床において、かねてから一度ゴータマ仏にまみえたかったと語る尊者ヴァツカリに対し、ゴータマ仏は「私の⁽³³⁾」肉体を見て何になるのだ」と述べたのちに、「法を見るものは私を見る」と告げている。

パーリ資料のなかで仏身無漏説的な見解がはっきりと批判されているのは『論事』(Kāṭhāvatthu)においてである。ここでは、たとえば「仏世尊は人間界に存在したと見るべきではない⁽³⁴⁾」という主張が誤ったものとして批判されている。『論事注』(Kāṭhāvatthupparivāra-aṭṭhakathā)によるとこの説は方広部(Verulaka)のものとして批判されているが、この部派は大衆部の分派であるといわれている。⁽³⁵⁾『論事』においてはまた「仏世尊の言説は世間を超えている⁽³⁶⁾」という主張や、「仏世尊の糞尿は、他のあらゆる香りをはるかに超えている⁽³⁸⁾」という説が退けられているが、注釈書によるとこれらのうち前者はやはり大衆部系の部派であるアンダカ派(Andhaka)、後者はアンダカ派と北道派(Uttarapathaka)によるものとされている。⁽³⁹⁾このように『論事』においては仏身自体を出世間的と見なす大衆部的な見方が否定されているのである。また、これは仏身ではなく阿羅漢の身体に関係することであるが、『論事』においては「阿羅漢のあらゆる法は無漏である⁽⁴⁰⁾」という主張が退けられている。

なお時代がくだつてパーリ注釈書になると、「出世間の目によって法身を見、世間の目によって色身を見る⁽⁴¹⁾」というように、有部の二身説と近似した主張がなされるようになる。

四 上座部・有部における仏身についての超人的描写

さて、これまで見てきた記述だけによるならば、上座部や有部は仏身を有漏と見なしたのに対し、大衆部はそれが無漏であると主張したという整理の仕方では問題はない。ところがはじめにも触れたとおり、上座部や有部の諸文献においても仏身に関する超人的描写は数多く認められるのである。しかもそうした描写は、初期経典のなかでも早い時期に成立したとされているもののなかにすでに見出される。以下においてはそのような諸仏典の記述について確認して行くこととする。

1 阿含・二カーヤにおける仏身についての超人的描写

まず初期経典における仏身についての超人的描写に関して見てみたい。一般に北伝阿含はパーリの四部二カーヤよりも古い時代の伝承を伝えていとされるが、『雑阿含経』においては複数の箇所、仏の身体が金色で一尋の光を放っていることや、諸根が清浄であることなどが説かれている。たとえばある箇所では、ダナンジャーニー(Dhaṇḍiyya) 漢訳「婆肆吒」というバラモンの妻が仏の身体について、

無上の正しいさとりを得た如来に帰依します。「その如来の」身体はまじりけのない金色で、一尋の円光を放っています。整った身体はニグローダ樹のように円満です。⁽⁴²⁾

と語っている。このほかにも「正しいさとりを得た方の柔軟な金色の身体をまきに見るべきである」、あるいは

「世尊の」ふるまいと容姿とは抜きんでおり、その諸根は清浄である。その心は静まっており、止観を成就している。その身体は金色で、「そこから放たれる」光明は炎のように輝いている。⁽⁴³⁾

などという記述が見受けられる。同様に『別訳雑阿含経』においても、「仏の身体はまったくの金色であり、あまね

く行き渡る一尋の円光がある」と説かれている。さらに『中阿含經』では、仏身について複数の箇所において、整って美しく、星々のなかの月のようである。また光り輝ききらめくさまは金山のようである。相好をそなえ、おごそかで高大である。諸根は静まり定まっており、おいさまたげるものはない⁽⁴⁶⁾といわれている。

この「仏の皮膚が金色に輝いている」というのは、三十二相の一つに数えられているものであるが、『別訳雜阿含經』においては、同じく三十二相の一つである足裏の輪相に関する記述も認められる。そこでは次のように記されている。

「そのバラモンは」仏の足跡のなかに、千の幅のある輪という、めずらしい未曾有の相を見た。そして次のように思った。「私はこのような足跡を持った人を見たことがない。私はこれが誰の足跡であるのかをたずね求めよう。」⁽⁴⁷⁾「彼は」このように考えてその足跡をたどると、仏のもとにたどり着いたので、その尊顔を仰ぎ見た。その顔かたちはよろこばしく、見るものは「仏を」信じ敬った。また諸相は静まり定まっていて、その心や意もまた定まっていた。このうえなく心を整えており、完全な寂滅を得ていた。その身体はまったくの金色であり、金の楼閣のようであった。

次にパーリ資料について検討してみたい。『スッタニパータ』や『テーラガーター』(Therīgāthā)はパーリ文献のなかでも比較的早くに成立したものととして知られているが、それらにおいても三十二相のうちの一部がすでに説かれている。⁽⁴⁸⁾両文献の当該箇所の内容はほとんど同じであるので『テーラガーター』にもとづき引用するが、そこにおいてはセーラ(Sēra)という名のバラモンが仏に対して次のように述べている。

世尊よ、あなたは身体が円満で、光り輝き、よい生まれで、見た目も美しい。「身体は」黄金色で、真っ白な歯をし、活力に満ちている。

じつによい生まれの人には大人相や随相があるが、あなたの身体にはそれらすべてがある。

あなたは眼が清らかで顔も美しく、「身体も」大きくまっすぐで、威風があり、沙門のあつまりのただなかにあつて太陽のように輝いている。

容姿の整った比丘であり、金色の肌をそなえている。このようにこのうえなく美しいあなたが沙門となつてどうしようというのか。⁽⁴⁹⁾

また『スッタニパータ』の別の箇所では、生まれたばかりの菩薩をアシタ (Asita) 仙に見せる際の様子だが、以下のように伝えられている。

するとシヤカ族の人々は、アシタというものに幼児を見せた。子供は溶炉で溶かされ、熟練のものによつて鍛えられた金のように栄華に輝き、卓越した美しさをそなえていた。

炎のように輝き、空を行く月のように清らかで、雲のない秋の太陽のように照る幼児を見て、「アシタは」歎き喜し大いによろこんだ。⁽⁵⁰⁾

このように、ここでもまた仏の身体は清らかで光り輝いていることが示されている。

また『デーガニカーヤ』(Dighanikaya) の第十六経「大般涅槃經」においては、仏が涅槃に入るその日に金色の衣をまとうのだが、その際仏の皮膚の色が清らかで輝かしいので、その衣の輝きが失われたかのように見えたという話が伝えられている。⁽⁵¹⁾そして仏自身がそのことについて説明し、無上のさとりを達成した夜と、煩惱の残余のない涅槃の境地に入る夜において、如来の皮膚の色は極めて清らかで輝かしくなるのであると述べている。ここではあくまでも限定されたひとときにおいてはであるが、やはり一般の人間とは異なる形での仏身の清浄性が説かれている。

以上、漢訳阿含やパーリ資料のなかでも比較的初期に成立したと考えられる諸文献を中心に、そこに説かれる仏身に関する超人的描写について見てきたが、このほかに、たとえば「三十二の大人相」の一々の項目に関する詳細な

記述を阿含・ニカーヤのなかに見出すこともできる。しかし「三十二の大人相」が体系的にまとめられたのは、ある程度時代がくだってからのこととされており、加えてそれについての先行研究も数多く存在するので、ここではこれ以上詳しく立ち入ることはしない。⁽⁵²⁾

2 上座部・有部の論書・注釈書における仏身の超人的描写

阿含・ニカーヤにおいて説かれているような超人的な仏身観は、上座部や有部の論書・注釈書においても維持され、さらには一定の発展を遂げる。なかでも本稿の課題との関連で特筆すべきは、それらの文献における仏身に関する記述のなかに、大衆部の仏身無漏説と区別することが困難な描写までもが見受けられることである。ここでは上座部や有部の論書・注釈書に見られる仏身に関する超人的な記述について、特に大衆部の仏身無漏説との類似性を意識しながら検討してゆきたい。

はじめに『大毘婆沙論』を取り上げる。そこにおける仏身観について論じた河村孝照は「毘婆沙師は、仏の色身を最極妙としていることにはかはりはない」と述べているが、まさにその指摘の通り、『大毘婆沙論』でも仏身は金色に輝き、一尋の円光を放ち、三十二相などの相好によって飾られていて、その諸根は清浄であるとされている。⁽⁵³⁾ 加えて『大毘婆沙論』においては、仏身の有する力は並はずれて強大であるともいわれており、その力は那羅延(Nārāyaṇa)と同等であるといった議論が展開されている。⁽⁵⁴⁾ なおそれと同様の議論は『俱舍論』においても見受けられる。⁽⁵⁵⁾

また三十二の大人相の一つに「肌がきめこまやかである」というものがある(『大毘婆沙論』の訳語によるならば「皮膚細滑相」)。⁽⁵⁶⁾ 大人の肌はきめこまやかであるため、ちりや垢によってその身体が汚されることがないというのがその内容であり、三十二相について具体的に説く諸部派の文献に共通してあらわれるものであるが、『大毘婆沙論』にお

いてはそれに加えて、仏身から放たれる光明の力が、ちりや虫を仏に寄せつけないとも説かれている⁽⁵⁸⁾。これらの記述は、『マハーヴァストウ』における仏身無漏説についての説明のなかでいわれていた「それら大仙たちの身体は、ほこりやちりによって汚されることはない⁽⁵⁹⁾」という一文を思い起こさせる。

このように、『大毘婆沙論』は仏の身体について、有漏であると同時に極めて清らかで超人的な諸力をそなえていると説いていることになる。仏身についてのこれら二つの見方は一見矛盾するようであり、おそらくそれゆえ『大毘婆沙論』においても「仏の色身を見て不浄観を起すものがあるか否か」という問題が取り上げられている⁽⁶⁰⁾。そしてその問いに対する答えとして、「仏の身体の色を見て不浄と考えるものは、仏をのぞいては存在しない⁽⁶¹⁾」といわれている。

次にパーリ注釈書について見てみたい。すでに触れたとおり、パーリ注釈書においても色身と法身からなる二身説が説かれ、色身は世間的であるが法身は出世間的であるといった主張がなされている。ここにおける「世間」と「出世間」とはそれぞれ「有漏」と「無漏」の同義語と考えて差し支えないであろう⁽⁶²⁾、また『論事』やその注釈においては大衆部の仏身観が批判されているので、パーリの伝統の仏身に関する基本的な理解は有部と同じと見てよい。ただそのパーリ注釈書においても、『大毘婆沙論』においてそうであるのと同様に、大衆部の仏身無漏説と類似的な記述が認められるのである。

たとえば『ディーガニカーヤ』所収の「大譬喩經」(Mahāpadāna-sutta)においては三十二の大人相が列挙されているが、そのなかの五番目の相好として、菩薩はやわらかくしなやかな手足をしているといわれている⁽⁶³⁾。そのことについてその注釈書は、「年老いてもいま生まれたばかりであるかのようにしなやかなままとなる⁽⁶⁴⁾」と説明している。これによるならば、仏の身体はあたかも若いという世間的な条件を逃れているかのようである。

さらに「大譬喩經」においては菩薩誕生時に決まって起こる法則の一つとして、菩薩はいかなる不浄物によっても

汚されずに母胎から出ると説かれている。これ自体、仏（菩薩）の清浄さを物語っているといえるが、「大譬喻經」ではそれに引き続き、菩薩が母胎から出るときに空中から冷暖二つの水流が出現し、菩薩と母の沐浴がなされるという法則が示されている。⁽⁶⁵⁾だが菩薩はまったく汚れなく生まれるわけであるから、その沐浴は身を清めるためのものではない。そこで注釈書はそれらの水流について、「飲用や洗淨用の水とは別の特別な戯れの水である」と説明している。⁽⁶⁶⁾

またここでふたたび三十二相に話を戻すと、「大譬喻經」においては十二番目の相好として先に触れた「皮膚細滑相」が挙げられているのだが、やはりこの相好に関しても、諸仏の身体がちりや垢によって汚されることがないならば、なぜ彼らは手足を洗うのかということが問題とされたようである。そしてその問題について注釈書は次のように解説している。

諸仏が手を洗ったりするのは、気分を新たにするためか、施者のよい果報のためである。あるいはまた「僧団において」なすべきことという範疇のなかでなされるだけのことである。というのも、比丘が臥坐所に入るときは足を洗ってから入るべきであるといわれているからである。⁽⁶⁸⁾

この説明にしたがうならば、仏が手を洗うなどするのは手が汚れるからではないということになる。これは「仏は足が汚れないのに足を洗い、身体が汚れないのに沐浴をする」などという『マハーヴァストウ』の「世間随順」に関する説明と非常に近似している。

そして「大譬喻經」の注釈書においては、『マハーヴァストウ』の「世間随順」と類似的な記述をもう一つ見出すことができる。「大譬喻經」はいわゆる過去七仏、なかでも最初の仏ヴィパッシー (Vipassī) の事跡を主題とする經典であるが、それによると過去諸仏の寿命はそれぞれ異なり、ヴィパッシーは八万年であったのに対し、ゴータマの寿命は「長くとも百年かそれよりも少し長い程度となるであろう」とされている。⁽⁶⁹⁾そしてそうした寿命の相違について、注釈書は諸仏の優劣を示すものではないと説明する。それによると、本来「諸仏はみな阿僧祇の寿命を有してい

る」⁽⁷⁰⁾のだが、人間の寿命は時代によって周期的に増減を繰り返すのであって、そして「それぞれの寿命の限定を持つ人々のなかに諸仏は生ずるのであり、彼らにもそれぞれの寿命の限定があると理解すべきである」⁽⁷¹⁾といわれている。この説明は、世間を超えているはずの諸仏が世間の条件に合わせるという点で、『マハーヴァストウ』の「世間随順」という概念に近似しているといつて差し支えないであろう。⁽⁷²⁾

五 結 論

仏身有漏を唱えた上座部・有部に対し、大衆部は仏身の無漏なることを主張し、その問題をめぐって両者が論争を繰り広げたことは複数の文献から確認できることであり、事実であるに相違ない。しかしそれぞれの部派における仏身の描写を実際に比較すると、共に超人的であるというだけにとどまらず、両者のあいだに決定的な見解の相違を見出すのが困難なほど類似点が多いのである。このことは何を意味しているのであろうか。

この問題について考える上で重要な鍵を与えてくれる一文が『大毘婆沙論』のなかにある。それによると、大衆部の仏身無漏説という「誤った見解」は、「如来は世間に生存し、世間に長くいるが、あるいたりとはどまつたりしても世間の諸要素によつて汚されることはない」という經典の言葉に対する誤解に由来するとされていた。だがこの經典の文言は、そもそも仏が世に現れるという出来事が「世間を超えた存在が世間のなかに出現する」という逆説的なものであることを示している。上座部・有部と大衆部のあいだで仏身理解をめぐるおこなわれた論争は、その事柄の逆説性から半ば不可避免的に生じたものではないだろうか。

まず大衆部の仏身無漏説は、この逆説を超世界的な法そのものである仏の側から説明しているといえよう。つまり世間と出世間とのあいだには決定的な「断絶」があるわけであるが、大衆部はその断絶よりも、仏身が絶対的に清浄な出世間に由来するという上から下への「連続性」を強調しているのである。しかしそのような大衆部においても世

間と出世間のあいだの断絶面はしつかりと意識されており、それゆえ「世間随順」という概念によりながら、本来出世間である仏はこの不浄な世界に出現するに際して、あえてそこにあわせたあり方をするとう理解しているのである。

それに対して上座部や有部は、「連続」かつ「断絶」という逆説性を前提としながらも、世間に従属するほかない仏の色身と、その由来である超世界的で無漏なる法身という二身説によりながら、両者のあいだの断絶面を強調しており、それは仏の出現にともなう逆説をこの不浄な世界の側からとらえたものといふことができる。先に引用した『大毘婆沙論』の「仏の身体の色を見て不浄と考えるものは、仏をのぞいては存在しない」という言葉は、そうした仏身理解を端的に要約しているといえよう。つまり仏の色身は、超世間的存在の世間内への顕現という出来事にともなうものであり、ほかの人間や諸物とは異なつて、この世界で実現し得る限りにおいてこのうえなく清浄なのであるが、しかし世界を超えた法そのものである仏から見ればそれはまったく不浄なわけである。

そのような仏身理解は、説一切有部と関係しているとされる『ディヴィヤアヴァダーナ』(Divyāvadāna)にも含まれている、アショーカ王にまつわる一つの説話からも読み取ることができる。⁽⁷⁵⁾ 王の師であつたウパグプタ(Upagupta)は仏滅後百年して出家したため、仏の姿を見ることがなかつた。そこで彼はあるとき魔を調伏したのちに、その魔に対して「黄金の山のごとき」⁽⁷⁶⁾ 仏の身体を自分に示すように命じた。すると魔は仏の姿に変化^{へんげ}した。初めて仏身を目の当たりにしたウパグプタは大いに歓喜するのだが、しかしその直後に「かの偉大な仙人のこのような身体でも、無常であり滅ぶにいたつたのだ」⁽⁷⁵⁾ といつて仏身の無常さを嘆くのである。このように、仏身は一方で「黄金の山」のごとくに美しく清らかでありつつも、同時に世間に従属しており無常であるといふことがここにおいても示されているのである。

以上のように見ると、仏身といえども世間に従属するほかないととらえる上座部・有部と、それをじつは仏自身による「随順」であるにとらえる大衆部とのあいだの対立は、確かに重要な観点や強調面の違いを意味し、おそらくそ

それぞれの文脈からするならば相互に批判しあうべき理由を持っていると考えられるとはいえ、まったく異質な思想が

そこに生じているということはできないであろう。むしろ仏身が超人的諸特徴をそなえているという理解はすべての部派において基本的に共有されていたわけである。少なくとも仏身をめぐって上座部・有部と大衆部のあいだで論争が繰り広げられた理由は、仏について前者がより「現実的」で「保守的」な理解を保持していたのに対し、後者は「神格化」の進んだ、より「大乘的」な理解を有していたからであるといったことではまったくないのである。

最初に触れたとおり、従来の仏教学においては、この歴史上に実際に現れた仏、ゴータマは、後代に神格化されたけれども元々は一人の人間に過ぎなかったのだという前提が広く共有され、そのもとで「人間としての仏」の姿を明らかにしようとしたり、あるいはその「神格化」の過程を仏教史になぞらえて実証しようとする試みが続けられてきた。しかし近年、そもそも「人間としての仏」という前提は、じつは近代仏教学が誕生した十九世紀前後のヨーロッパ人にとって好ましいとされた価値観をゴータマに投影する形で構築されたものに過ぎないという指摘が、複数の研究者によってなされている⁽²⁶⁾。もしその指摘が的を射たものであるとするならば、これまで積み上げられてきた仏についての理解のなかには、再検証を要するものが少なからず含まれていることになるのではないだろうか。この小稿がそうした試みの一助となることを願う次第である。

註

* パーリ文献については、すべてPTS版を用いた。

(1) 「仏身」という語は、一般には「法身」のような肉体的身体でないものをも含み得るが、本稿において「仏身」という場合には、原則として肉体的身体（すなわち「色身」）を表すものとする。

(2) 望月信亨「印度に於ける佛陀觀の發達」〔哲學雜誌〕第六一三號、一九二七年、二一—五頁。

(3) Nalinaksha Dutt, *Mahayana Buddhism*, Corrected Reprint, New Delhi: Rakesh Press, 1976, pp. 141-150.

- (4) Endo Toshichi, *Buddha in Theravada Buddhism: A Study of the Concept of Buddha in the Pali Commentaries*, Delivwela, Sri Lanka, Buddhist Cultural Center, 1997, pp. 107, 135-137.
- (5) Dutt, *Mahayana Buddhism*, p. 147.
- (6) こうした神格化説に含まれる諸問題については、近日中に刊行予定の拙稿「大乘の仏の淵源」(シリーズ大乘仏教 第五巻『仏と浄土—大乘仏典Ⅱ』春秋社、所収)を参照のこと。
- (7) 渡辺照宏『お経の話』(岩波書店、一九六七年)、二二頁。
- (8) 『大毘婆沙論』大正 27, 229a20. 佛生身定是有漏。
- (9) Endo, *Buddha in Theravada Buddhism*, p. 137.
- (10) 『マハーヴァストゥ』の思想的な位置づけや、それを伝承した部派とされている説出世部の仏理解について、特に大乘における「報身」と比較しつつ論じた研究として、久野芳隆『「大事」の地位と説出世部の佛陀觀(上)』(『宗教研究』新第四巻、第二号、一九二七年)、久野芳隆『「大事」の地位と説出世部の佛陀觀(下)』(『宗教研究』新第四巻、第三号、一九二七年)がある。またアンドレ・パローは『異部宗輪論』や窺基によるその注釈『異部宗輪論述記』(新纂中續藏經 vol. 53 no. 844)『マハニバウイヤ(Bhavya)による『異部分派解説』(Sk. *Kāyabhedanīhanganyāyikā*, Tib. *Sde pa tha dad par byed pa dan nann par bsad pa*)を中心に、大衆部および説出世部の仏理解についてまとめている(André Bareau, *Les sectes Bouddhiques du Petit Véhicule*. Saigon: École Française D'extreme-orient, 1955, pp. 55-77)。このほかにも『マハーヴァストゥ』に描かれている仏についての紹介的研究としては、高原信一『マハーヴァストゥに表われた佛陀觀』(『印度學佛敎學研究』第六巻、第一号、一九五八年)、Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien: Des origines à l'ère Saka*, Louvain: Bibliothèque du Muséon, 1958 がある。また藤村淳隆『マハーヴァストゥの菩薩思想』(山喜房、二〇〇二年)四〇三—四一頁においては、『マハーヴァストゥ』に説かれる仏の生身無漏説が詳しく紹介されている。
- (11) 『異部宗輪論』大正 49, 15027-1502. 諸佛世尊皆是出世。一切如來無有漏法。…如來色身實無邊際。如來威力亦無邊際。諸佛壽量亦無邊際。…佛無睡夢。なお同様のことは『異部宗輪論』の異訳である『部執異論』、『十八部論』やチベット訳『異部衆輪論』(*Gzhung lngs kyū bye brag bhad pa'i 'khor lo*)の当該箇所においても伝えられている(寺本婉雅・平松友嗣共編譯註『藏漢和三譯対校 異部宗輪論』[国書刊行会、一九三五年]所収『異部宗輪論』二二—二三頁を参照)。また窺基

による注釈『異部宗輪論述記』の相当箇所については、Bareau, *Les sectes Bouddhiques*, pp. 55-77および藤村『マハーヴァスソの菩薩思想』四〇三—四〇七頁を、さらにバウイヤによる『異部分派解説』の相当箇所については寺本・平松『異部宗輪論』所収『異部宗精釋』四頁および一〇—一二頁を、そしてバウイーターデーヴァ (Vinīadeva) による『異宗義次第読誦輪中異部説集』(Sk. *Samyabhedoparvacana-cakrasynihāya-bhedopadaśana-nāma-saṃgraha*, Tib. *Gzhung tha dad pa rim par klak pa'i 'khor lo las sde pa tha dad pa bstan pa bsdus pa shes bya ba*) の相当箇所については、寺本・平松『異部宗輪論』所収『異部説集』三六頁を参照しよう。

- (12) *Mahāvastu* (以下 Mv) II, 297, 5-6: abhedyo sinhardhapūro bhagavato ātmabhāvo. など『マハーヴァストウ』からの引用で、É. Senart, ed. *Le Mahāvastu: texte Sanscrit*, 3 vols. Paris: Imprimerie nationale, 1882-1897, 248.
- (13) Mv II, 296, 10-11: nāsti devo vā nāgo vā yakṣo kumbhāṇḍarāksaso, yasya etādīśakāyo yathā te naranāyaka. など「マンバーンタ」の語句には悪鬼の一種を指す。註して *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* の kumbhāṇḍa の項目を参照しよう。

- (14) Mv II, 305, 13: rājokaṇena aspiṣṭo kāyo teṣāṃ maharājāṇāṃ ślakṣṇacchavī ca te nāthā idīśā yādīśo bhavāṃ.
- (15) Mv I, 168, 10: iryāpātthāṃ darśayanti catvārāḥ puruṣottamāḥ, no caparīśramas teṣāṃ jāyate śubhakarmīṇāṃ.
- (16) Mv III, 225, 21-226, 1: rathāgataḥ ekapiṇḍapātreṇa kalpaṃ vā nīde.
- (17) Mv I, 168, 12-169, 5, 169, 8-170, 10.
- (18) Mv I, 159, 2-3: na kimci samyakṣanbuddhāṇāṃ lokena samam, atha khalu sarvaṃ eva mahārājāṇāṃ lokottaraṃ.
- (19) Mv I, 167, 17-168, 4: lokottarā bhagavato caryā lokottaraṃ kuśalamūlāṃ gamanaṃ sthitaṃ niṣaṇaṃ sayitaṃ lokottaraṃ munino yat tat sugatāśaripaṃ bhavato bhavasya bandhunakṣayakaraṇaṃ civaradharaṇaṃ munino lokottaraṃ atra saṃśayo nāsti lokottaraṃ tad api bho ity atra na saṃśayaḥ kāryo civaradharaṇaṃ munino lokottaraṃ atra saṃśayo nāsti āhārāharaṇaṃ atho lokottaraṃ eva sugatasya deśanā naranāgāṇāṃ sarvalokottarā matā.

- (20) Mv I. 96, 12-13: samyaksambuddhaṃ ca lokasamatāye deṣenti, na ca samyaksambuddhaṃ lokottarāṇibodhayaṇti.
- (21) Mv I. 99, 12-13: triḷokamaheśvaraṃ sāmukhoṣaṃ lokāṭītaṃ.
- (22) 『十誦律』 大正 23, 273a16-17: 汝癡人。欲見我肉身爲不如持戒者先見我法身。
- (23) 『十誦律』 大正 23, 273a21: 色身但不淨。
- (24) 『十誦律』 大正 23, 273a24: 彼見我非汝。
- (25) パーリや有部文獻における「法身」については、新田智通「パーリおよび有部文獻における『法身』の語義について」(『仏教研究』第三二二巻、二〇〇四年)を参照のこと。
- (26) 「シャカ族の師が世に出たが、その寿命は極めて短い。しかし肉体は減んでも法身は存在する」(『増一阿含經』 大正 2, 599c14: 釈師出世寿極短。肉体雖逝法身在)、「如來の法身は損なわれることがない」(『増一阿含經』 大正 2, 550a1: 如來法身不败壞)、「私シャーカーキヤムニ仏の寿命は極めて長い。その理由は、肉身は減んでも法身は存在するからである」(『増一阿含經』 大正 2, 787b27-28: 我釋迦文佛壽命極長。所以然者肉身雖取滅度法身存在)。
- (27) 『大毘婆沙論』における仏身の問題については、河村が仏への帰依の問題との関連で言及している(河村孝照『有部の仏陀論』山喜房佛書林、一九七五年、三九六―四〇〇頁)。また加藤も阿羅漢の身体の有漏性・無漏性について、おもに『俱舍論』と『順正理論』を中心に考察するなかで簡単に触れている(加藤純章『經量部の研究』春秋社、一九八九年、二二八―二七一頁)。
- (28) 『大毘婆沙論』 大正 27, 177a15-17: 謂或有謂歸依佛者歸依如來頭項腹背及手足等所合成身。今顯此身父母生長是有漏法非所歸依。
- (29) 『大毘婆沙論』 大正 27, 156b9-10: 如來法身雖無衰退而生身力必退減。
- (30) 『大毘婆沙論』 大正 27, 602a2-3: 一切如來應正等覺敬重法身不重生身。
- (31) 『大毘婆沙論』 大正 27, 229a16-27: 謂或有執佛生身は無漏。如大衆部。彼作是說。經言如來生在世間長在世間。若行若住不爲世法之所染汚。由此故知如來生身亦是無漏。爲遮彼執顯佛生身定是有漏。：問若爾彼部所引契經當云何釋。答彼依法身故作是說。經言如來生在世間長在世間者依生身說。若行若住不爲世法之所染汚者依法身說。これと同様の議論は『大毘婆沙論』の別の箇所(大正 27, 391c27-392a15, 871c2-20)においてもなされている。

なお『大毘婆沙論』においては、この經典の引用文に關してもう一つ別の解釈が示されている（『大毘婆沙論』大正27, 229b1-21）。それによると、「如来の生身は有漏であるが、同時に「その身に起る世間の」八つのことがらを超えているので『汚されることはない』と説かれているのである」（『大毘婆沙論』大正27, 229b1-2）。如来生身雖是有漏而超八法故說不染」とされている。世間の八法とは、(1)利―施しを得られること、(2)衰―施しを得られないこと、(3)毀―誹謗されること、(4)譽―如来の聲が天界にまで届くこと、(5)称―稱賛を得ること、(6)譏―罵られること、(7)苦―身体的苦痛を得ること、(8)樂―生死のなかの最上の樂を得ること、という、ゴータマ仏の身にも實際に起ったとされている八つの世間的なことがらを指す。つまりこうした事柄がその身に降りかかるという意味で、仏身といえども世間に從属した有漏なるものである。しかし仏はそれら八法に遭遇しても喜怒哀樂を生じることがないので、それゆえ八法を超えており汚されることのないのである。

- (32) *Anguttaranikāya* II, 39, 1-3: loke jāto loka samvaddho lokam abhibhuyya viharāmi anupatitto lokena. なおこれに相當する漢訳には「我雖生世間、不爲世間著」とある（『雜阿含經』大正2, 28b12）。

- (33) *Samyuttanikāya* III, 120, 28: aṭṭhaṃ Vakkai kiṃ te iminā piṭṭhāyena dīṭṭhena. yo kho Vakkai dhammam passati so mam passati.

- (34) *Kathāvatthu* (以下 Kv) 559, 2-3: na vattabbaṃ buddho bhagavā manussaloka atthāsiti.

- (35) *Kahāvatthuppharaṇa-aṭṭhakathā* (以下 KvA) 172, 8.

- (36) Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien: Des origines à l'ère Śaka*, Louvain: Bibliothèque du Muséon, 1958, p. 589; Nalinaksha Dutt, *Buddhist Sects in India*, 2nd ed., Delhi: Motilal Banarsidass 1978, p. 99. なお方広部の教義は大乗的傾向を有してゐたとされる。詳については Bareau, *Les sectes Bouddhiques*, pp. 254-256. 佐々木教悟「大乗上座部について」（『印度學佛敎學研究』第一二卷 第一号、一九六四年）を参照。

- (37) Kv 221, 2: buddhassa bhagavato vohāro lokuttaro.

- (38) Kv 563, 2-3: buddhassa bhagavato uccārapassāvo atīviya aññe gandhajāte adhiṇaṇhāti.

- (39) KvA 60, 23-24, 173, 24-174, 1. なおアンタカ派というのは、インド南東部にあるアーンドラ地方にあった部派のことで、『ディーパーヴァンサ』（*Dīpavaṃsa*）や『マハーヴァンサ』（*Mahāvāṃsa*）には現れないが、『論事注』においては異端的な

見解を有する部派としてしばしば言及されており、ブッダゴーサの時代にもそれなりの影響力を持っていたとされる。
*Dictionary of Pali Proper Names of Andhakā*²の項目においては、上座部から分派したものと説明されているが、Bareau
(*Les sectes Bouddhiques*, pp. 89-98) や静谷正雄(『小乗仏教史の研究―部派仏教の成立と変遷―百華苑、一九七八年、七
九―一一頁「特に九五―九六頁」)、塚本啓祥(『アンダカ派の形成について』『印度學佛教學研究』第三二卷、第一号、一
九八三年)によると、大衆部系の一部派であるとされている。

また北道派は『論事注』にしか現れない部派であるが、インド北西部に位置し上座部と大衆部との折衷的な教義を保持し
てたとされる。詳しくはBareau, *Les sectes Bouddhiques*, pp. 247-253; Dutt, *Buddhist Sects in India*, pp. 178-180を参照。

(40) Kv 271, 7: arahato sabbe dhammā anāsava. などこれは北道派の説とされる (KvA 74, 16)。

(41) *Paramatthajotikā* II, 42, 16-17: dhammakāyaṃ disvā lokuttaracakkhunā, rūpakāyaṃ disvā lokiyacakkhunā.

(42) 『雑阿含経』大正 2, 308b27-28. 南無多陀阿伽度阿羅呵三藐三佛陀身純金色圓光一尋。方身圓滿如尼拘律樹。また『雑阿
含経』大正 2, 308c7-8, 309a5-6, 309a9-10, 318a4: 『別訳雑阿含経』大正 2, 422a8-9をも参照のこと。

(43) 『雑阿含経』大正 2, 318a4. 當觀等正覺柔軟金色身。

(44) 『雑阿含経』大正 2, 318b16-17. 儀容挺特諸根清淨。其心寂默成就止觀。其身金色光明焰照。また同 319c16-18をも参照
のこと。

(45) 『別訳雑阿含経』大正 2, 405c20. 佛身眞金色圓光遍一尋。

(46) 『中阿含経』大正 1, 445b13-15. 端正殊好猶星中月。光曜暉曜晃若金山。相好具足威神巍巍諸根寂定無有蔽礙。またこれ
とはほとんど同じ文言が以下の箇所にある。『中阿含経』大正 1, 460b10-13; 479c17-20; 480b15-17; 497b15-17; 500c21-23;
667a13-16; 670c1-4.

(47) 『別訳雑阿含経』大正 2, 467a29-467b4. 見佛迹中千輻輪相怪未曾有。即自思惟。我未見人有如是迹。我當推尋是何人跡。
作是念已。即尋其迹住至佛所瞻仰尊顏。容色悅豫觀者信敬。諸相寂定心意亦定。得最上調心寂滅之寂。身眞金色猶如金樓。

(48) *Suttanipāṭa* (以下 Sn) 106, 7-108, 23, *Theragāthā* (以下 Th) ver. 818-841.

(49) Th ver. 818-821: paripuṇṇakāyo suruci sūṭāto cārudassano
suvapaṇṇanosi bhagavā, susukkadāhosi viriyavā.

narassa hi sujātassa ye bhavanti viyaññāṇā
 sabbe te tava kāyaṃni mahāpurisalakkhaṇā.
 pasananetto sumukho brahā uju patāpavā
 majjhe samāsaṃgḥassa ādicco va virocasi.
 kalyāṇadassano bhikkhu kaṇhasaṇṇibhattaco:
 kin te samāṇabhāvena evaṃ uttamavaṇṇiṇo.
 乃の箇所で Sn ver. 548-551 と同文に於て、
 乃々 Sn ver. 1000-1001, 1016-1017, 1022 など三十二相について言及
 せらる。

- (50) Sn ver. 686-687: tato kumārāṇi jātāni iva suvaṇṇaṇi
 ukkāṃukhe va sūkusalasampāṭṭhāni
 daddallamāṇaṇi siriyaṃ anomavaṇṇaṇi
 dassesu puttāṇi asitavhayaṇṇaṇi sakya.
 diṣvā kumārāṇi sikhim iva pañjalantaṇi
 tarāsabhaṇi va nabhasigaṇaṇi viśuddhaṇi
 suriyaṇi tapantaṇi saradaṇi vabhaṇi uttāṇi
 ānandaṇi vipulāni alattha piṭṭhāni.

- (51) *Dighanikāya* (以下 DN) II, 133, 26-134, 18.

- (52) 四部ニカーヤのなかで、三十二の個々の相好について具体的に説いている經典としては、『ディイガニカーヤ』の第十四
 經「大譬喩經」と第三十經「相好經」(Lakkhaṇa-sutta)、『マッジマニカーヤ』の第九一經「ブラフマーユ經」
 (Brahmāyu-sutta) の三つがある。またそれぞれに漢訳が伝わっているが、そのうち個々の相好についての具体的な説明
 を含んでいるものとしては、『大譬喩經』の漢訳である『長阿含經』の第一經「大本經」、 「相好經」の漢訳である『中阿含
 經』所収「三十二相經」、 「ブラフマーユ經」の漢訳である『中阿含經』所収「梵摩經」、および『梵摩喩經』がある。

なお三十二相が具体的、体系的にまとめられたのはある程度後代になってからのことであり、それに先行する形でいくつ

かの相好が説かれていたとする見解については、山田明爾「観仏三昧と三十二相—大乘実践道成立の周辺」(『佛教學研究』第二四卷、一九六七年)、三二—三三頁、福原隆善「仏典における白毫相」(『印度學佛教學研究』第四〇卷、第一号、一九九一年)——二頁を参照のこと。またこれらのほかに、相好観について部派仏教の諸文献を考察対象に含めつつ文献学的視点から論じた研究としては、以下のものがある。宇井伯寿『印度哲學研究』第四卷(甲子社書房、一九二七年、七七—八四頁)・M. E. Burnouf, *Le lotus de la bonne loi*, Tome II, Paris: Librairie Orientale et Américaine, 1925, pp. 553-583, 嶋善一郎「佛教々典に見られる齒牙相について」(『龍谷大學論集』第三五六卷、一九五七年)、嶋善一郎「佛典に見られる相好の研究(一)—阿含部經典における三十二相について」(『印度學佛教學研究』第十卷、第二号、一九六二年)、嶋善一郎「佛典における相好觀の研究Ⅲ—梵摩經に見える廣長舌相の成因について」(『印度學佛教學研究』第十三卷、第二号、一九六五年)、高原信一「Mahāvastu 所伝『仏の三十二相』について」(『仏教研究』第二卷、一九七二年)、河村『有部の仏陀論』(一八三—二二三頁)・Etienne Lamotte, *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome I, Louvain: Institut Orientaliste Louvain-la-Neuve, 1981, pp. 271-282, 関稔「釈尊觀の一断面—三十二相説を中心として」(『釈尊觀』日本仏教学会編、平樂寺書店、一九八五年)、岡田行弘「三十二大人相の系統(一)」(『印度學佛教學研究』第三八卷、第一号、一九八九年)、岡田行弘「三十二大人相の系統(Ⅱ)」(『印度學佛教學研究』第四〇卷、第一号、一九九一年)、岡田行弘「八十種好」(『前田專學博士還暦記念論集〈我〉の思想』春秋社、一九九一年)。加えてパリー文献における三十二相や八十種好などの仏の身体的特徴については、Endo, *Buddha in Theravada Buddhism*, pp. 135-165に詳細にまとめられている。

(53) 河村『有部の仏陀論』、四一—五頁。

(54) 仏身から放たれる光明についての『大毘婆沙論』における言及は、大正 27, 65c10-12; 159c13-19; 506a6-506b6にある。また『大毘婆沙論』における三十二相などの相好に関する議論については、河村『有部の仏陀論』、一八三—二二三頁を参照のこと。肌が金色であることも三十二相などの相好のなかに含まれている。

(55) 『大毘婆沙論』大正 27, 155a8, 菩薩身具那羅延力。仏身の有する力の強大さについては『大毘婆沙論』大正 27, 155a8-156b5において論じられている。「那羅延」は強大な力を有する神の名で、ヴィシヌの異名ともされている。なおこうした力は最後身の菩薩のみが有するものであるという(『大毘婆沙論』大正 27, 156b12-13)。「大毘婆沙論」における菩薩の身力については、河村『有部の仏陀論』、三四三—三三三頁を参照のこと。

- (56) *Abhidhammakosa-bhāṣya* Ch. 7, ver. 31 (Ed. P. Pradhan 413, 3-17) . 漢訳『阿毘達磨俱舍論』大正 29, 140b28-c12.
- (57) 『大毘婆沙論』大正 27, 888b25-26. 中の「皮膚細滑相」は、漢訳阿含では「皮膚細軟」（『長阿含經』大正 1, 567）「肌皮軟細」（『中阿含經』大正 1, 493c29-494a1）などと訳われている。パーリ語では *sukhumacchavi* (DN, II, 17, 33) .
- (58) 「仏の身体にはつねに一尋の光があるため、細かなちりや小さな虫などは光の威力によつて溶かされ、みな「仏の」身体に近づくことがない」（『大毘婆沙論』大正 27, 506a10-11: 以佛身有常光一尋。乃至微塵及細蟲等光威所鑠皆不近身）。
- (59) Mv II, 305, 13: rajokaṇena aspiṣṭo kāyo teṣaṃ maharājāṇāṃ, ślakṣṇacchavi ca te natthā idr̥ṣā yadr̥ṣo bhavaṃ.
- (60) 『大毘婆沙論』大正 27, 207b2-208c9; 439a15-26.
- (61) 『大毘婆沙論』大正 27, 208c9: 除佛無能觀佛身色爲不淨。
- (62) たとえば『メンジブニカーヤ』では *ariya, anāsava, lokuttara* とつづくが同義語的に用いられている (MN III, 72, 7以下)。また『清淨道論』における「有漏の戒」は「世間的」となっているのに対し、「無漏の戒」は「出世間的」である (Visuddhimagga 13, 9-10)°.
- (63) DN II, 17, 20.
- (64) *Sumaṅgalavāsini* (巴- Sv) II, 446, 18-20: yathā ca idāni jātamattassa evaṃ vuḍḍhakāle pi taluṇā yeva bhavissanti mudutaṇuṇā hatthapādā etasā ti mudutaṇuṇahatthapādo.
- (65) DN II, 15, 3-6.
- (66) Sv II, 438, 14-15: paṇiyaparibhojanīyaṃ udakaṃ ceva aññehi asādhāraṇakīḷandakaṃ.
- (67) DN II, 17, 33-18, 1.
- (68) Sv II, 447, 25-28: hatthadhoṇanādiṇi pana uttuṅgaṇhanatthāya ceva dāyakāṇaṃ puṇaphalatthāya ca buddhā karoṇti vattasīsenāpi ca karoṇi yeva. senāsaṇaṃ pavisaṇtena hi bhikkhūṇā pāde dhovitvā pavisaṭṭhaṇ ti, vuttaṃ etaṃ.
- (69) DN II, 3, 23-4, 5.
- (70) Sv II, 413, 24: sabbe buddhā asaṅkheyyāyukā.
- (71) Sv II, 415, 21-22: tattha yaṃ yaṃ āyuparimāṇesu manussesu buddhā nibbartaṇti tesam pi taṃ tad eva āyuparimāṇaṃ hoti ti veditaḥhaṃ.

- (72) 過去諸仏の寿命の差異については、Tomonichi Nitta, *The Meaning of the Former Buddhas in the Mahāpadanasuttanta* (『インド哲学仏教学研究』第八号、二〇〇一年)を参照のこと。
- (73) 『ディヴィヤアヴァダーナ』第二十六章『Paṇṣupradānavādāna. なおこれ以降の『ディヴィヤアヴァダーナ』からの引用は、E. B. Cowell and R. A. Neil, ed., *The Divyāvadāna: A Collection of Early Buddhist Legends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1886: 146°。
- (74) *Divyāvadāna* (ㇿト Divy) 360, 20-21: *kāncanādrinibhas tasya na dīṣṭo rūpakāyo me*. また『阿育王伝』大正 50, 119c12-14, 『阿育王経』大正 50, 160a29-160b3をも参照のこと。
- (75) Divy 361, 25-26: *śarīram idṅ kila tannamahāmurer aniyatāṃ prāpya vināśam āgatam*. また『阿育王伝』大正 50, 119c27-29, 『阿育王経』大正 50, 160b26-27をも参照のこと。
- (76) このような指摘をおこなっている代表的な研究者として、フィリップ・アーモンドとロジェ＝ポール・ドロワがいる (Philip C. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Roger-Pol Droit, *Le culte du néant: les philosophes et le Bouddha*, Paris: Seuil, 1997 [和訳、島田裕巳・田桐正彦訳『虚無の信仰―西洋はなぜ仏教を恐れたか』トランスビュー、二〇〇二年]。また彼らの研究をもふまえながら、さらに「人間としての仏の神格化」という問題を根底から問い直そうとする試みとして次のようなものがある。下田正弘「〈近代仏教学〉と〈仏教〉」「仏教学セミナー」第七三号、二〇〇一年、下田正弘「仏教研究と時代精神」『竜谷史壇』第一二二号、二〇〇五年、下田正弘「物語られるブッダの復活―歴史学としての仏教学を再考する」『長崎法潤博士古稀記念論集 仏教とジャイナ教』二〇〇五年。