佛陀観についての考察
—部派仏教時代を中心として—

工藤浄眞

『部派仏教に於ける仏陀観について』

目次

序文
(一)発生の要因について
(二)仏陀観の変遷
本論
(三)思想成立期における仏陀観
1、仏陀の身体
2、仏陀精神
3、教法
(四)仏陀観に関する補足
(五)結論

(一) 発生要因について

仏教々団の中心たる仏陀釈尊の入滅によつて、偏いにもその法に依るべきその精神を継いだ上に仏陀の遺骨を以て、その彼ら仏弟子達において、当初においては余りその重要さを感じなかつたということはなく[①]、その仏陀釈尊なき後の教団の維持と教誡の墨守宣布において、又大なる転機を企したこと無論のことであり、仏陀釈尊の弟子、孫弟子と時代の推移変遷に従つて、その教誡の伝承維持を中心として次第に批判、解釈、学的研究へと進展するに及んで、感化と追慕の念が次第に教法を通じて仏陀釈尊に対する超人間的存在化され、伝説化され、当時の一般思想界と共にその仏陀に対する考察の思想が、業的因果律の論理的究明に関係を有して[②]、いわゆる「本生談(jātaka)なるもの、成立に従い、菩薩仏陀以前の段階においてもみられ[③]、これによつて今後大なる発展を示した一つの潮流となる素因を有したものであり、共に仏陀釈尊の超人性を次第に発達せしめて、当時印度人一般が理想的偉人と要望した三十二相の具相があり、仏陀の身体、精神両面における十八不共法の特質を発見し[④]、一切衆生中の聖者絶対的存在者として仏陀観なるものを漸次神秘的非人間的なものへと進み、菩薩思想が遂には過去及び未来の諸仏を想起するに至り、大飛躍した仏陀に対する観察は老病死を超越した無身解脱(gi-ūvasukti) 即ち無余涅槃(anupadisesanibbāna)[⑤]としての思想的考察は濃厚となつていつた。他方又これに対して、歴史的実在者としての人間釈尊として、正覚解脱は到底実現し得ざる仏果と考へ、その教法を伝持精進するのみの教理として、漸次人間的要素を有す[⑥]ると言ふ

思想から発生した因縁所生的考察し、しかも二乗と区別しこれらから超越的存在者として唯一人者としたことは言うまでもないが、全く不可思議力絶対完全者としての思想を有した大衆部的仏陀観は、上座部的人間的仏陀と同時に根本仏教初期より発生し、釈尊入滅大体紀元前三百八十六年より阿育王(asoka)即位年代の間二百七十二年、所謂原始仏教時代における[7]阿含(āgama.)経に表れたるもの又、舎利弗阿毘曇の如き原始仏教時代後期より部派成立確定期に至る間に属すると見られる論の表れたる思想など[8]、仏身論としての確立し宗義以前の発生期、判然としない性質ではあるもこの思想の成長期、何らかの芽生があり素因が、教団の出家、在家の間において斯様な思想の芽生が次第に熟成したことは間違いなし、これが滅後百年余り、阿育王出現の時代に分裂が起り部派宗義の成立へと同時に阿育王海時伝道外交々渉による、ギリシヤ文明と共に阿毘達磨(abhidharma)的研究[9]と共にそれが発展成立した。

(二) 仏陀観の変遷

部派分裂において、上座有部系に出して以前分裂したとされる大衆系は、大略二百年以前にと分裂して、その教義が成立したと考えられているが[10]、又独自仏陀論を立てたる点より大衆部系中心に論ずること、、仏陀に対するところの身心法の三に対する考察論究があつたようである。又これについで十八不共仏法という大衆系独特の絶対的存在の解脱者的思想の本に仏陀観は、成立し発達したるものと云われるよう。又部派仏教の成立に至つて、大衆部系は仏陀釈尊

の個人単数より複数えと変化し、有部系においては、絶対単数主格の表現であり、又身、心、法にたても学問的哲学的数学の発展は、絶対者と相対者、超人的と人間的なる根本的相違が判然とするに至り・こゝに前者は、不死（amata）絶対安穏（yogakkhema）清涼（sitibhava.）・最高楽（parama sukha）との境地を示し、消極的面に於ける煩悩滅盡と防止、積極面に於ける理想的目的への完全解脱に至る根拠の体系的な作用があり、不生（ajata.）不成（abhuta.）無作（akata）、無為（asankhata）、の涅槃の当体を指し決して単なる消極面の境界に非ざることを推測される、[11] 故に身、心法共に絶対的範疇に入れたる見解であり、後者は必らずしも仏陀の身、心、法に対して絶対的見解をとらずどこまでも、実際とのまゝの人間として、心理現象、生理現象は仏と雖も業所生の身、心としてそれよりも法をみたものと考へられる。

次に仏陀観の一応の成立したと考へられる部派仏教時代に所属するとされている諸論に依つて、身、心、法、（仏陀論）を大略論述してみよう。

（三）本論　思想成立期における仏陀観

（一）仏陀の身体

先づ仏陀の身体に対する、一切智者、完全解脱者たる仏の身であるが、「宗輪論」に依れば、「諸仏世尊は皆是れ出世なり、一切如来には有漏の法なし」[12] と言う説であり、又論書（Kathavatthu）によれば「仏身中の四大種所造の五根境も亦皆無漏法なり、一切煩悩、並び習

永断なり」⑬としており、又「世尊の肉身はそれ自体出間なり」⑭として、出世間法、無漏法としたことは明らかであり、これに対して、有部系は「五根境識の前十五界は如来といえども有漏なり」⑮として一分の無漏を認めて他は然らずとしたもので大衆部系においては、仏陀の精神は無漏(anāsrava)として超自然(lokottara)の霊体とみて肉身に於いても然りとし、三十二相具足者、十八不供法などから当然これを十八界唯無漏とし、煩悩随眠の現起せざる、一切滅盡したるところの「無漏道のみ有頂惑を断ずる」、「無漏道の離繋得」、「離染」、「無間解脱道と八近介定の離染」、「有漏道の所然」⑮又「倶舎論」⑰に表われたる無漏法からして、無漏法たる根拠であり、又論争に表われたる、生理的作用たる排泄物たるもの「世尊の排泄物は他の如何なる妙高にも勝る」a⑱と言う家運羅の一部、北道派という徹底さを示した程発達し、原文、

(Buddhassa bhagavato uccārapassāvo ativiya anne gandhajāte adhigaṇhāti.)⑱

となっている」 全く時間空間を脱却した超自然さを表現している。これに対して有部系は、十五界有漏、後三界無漏とし、仏陀の生理現象と不浄とみなし、利、誉、称、楽の四法、衰、毀、譏、苦の四法とを脱しているという義に外ならぬ⑲とした。又大衆中より「如来の色身は実に辺際なし」、「如来の威力も亦辺際なし」、「諸仏の寿量も亦辺際なし」⑳と言う三無辺無量説が出たのも仏身体無漏からすれば、その超人性を具足するものとして考察されるべきであること当然と考へられる。又殆ど凡ての形を超越し〃その威力神通〃寿命も刧論無際限である実身㉑とし、又サラエッカの業刧㉒〃心力の十力種(種性を有する)「十八不供仏中の四無畏」㉓三念住(種性)大悲の五義」において明らかであり〃又論争にあつてその神力神通力と論述し

あり、有部系においては、如何なる相、大威神力があつたとしてもやはり肉身であつて、時には他に対し煩悩を起し、又これからしその限定も[24]あるとしている。又「仏は有情を化して浄信を生ぜしめて厭足なし」[25]大衆部系は仏陀の使命は当然有情の救化にある点、その威力三千大千世界に及びて報身として、仏陀を永久不滅化まで進み、有部は如来永久に入滅として厭足心ありとし、作意して始めて一切世界に通ずる[26]といい、どこまで仏のそのものの本性を究明したのである。又仏陀の入涅槃は決して假滅でなく矢張り真滅であつたことは当然のことであり、寿令無量という訳には行かぬ[27]とは有部とは当然の條結であろう。

又「仏に睡夢眠なし」[28]というも大衆部において無漏法を以てすれば、睡夢（Svapna）、なく、仏常に定心にあることとて散心なく、有部においては睡も夢もありとしているも、これを無漏身とすれば、それは単なる睡夢とは云われないのも当然であり、生理的現象は実際あるのであるから有部においても真実であるといい得るのである。

（２）　仏陀の心力

仏持有の十八不共法等が具備され、仏の生身は全て無漏であり、行、住、坐、臥の何れの世法にも染されることがないとし、如来の生身は芳香に満ちた、その排泄物すらも世の如何なる芳香にも勝るとしたところの仏の色力、威力、寿量の無際限にして睡夢もない[29]という最大極度の身体力を表したるに従つて、精神の面においても徹底的論理的解釈の理想化がなされたるもので具体的に述べるならば、大衆系においては「一刹那の心一切法をるず、一刹那の心想応の般若は一切法を知る」とし、換言すれば、一心に一切法と了知し、能く一切の外的境界を知

り・又心の自体と自体所具の差別を知り、又一刹那において心王、心所、智慧（空）は諸法無我空であるとの共相を知りとしたるも、有部系の法蔵、化地部の各部派において後者を認むれど前者の心の自体を了知することは、不可能との判断を示し、有部にては外界的境界相を縁ずるを認れど、心王、心所とその共有は縁ぜられるべきものに非ずとの、法蔵、化地西部派の中間的思想ともみられるべきに対し、有部は更に詳細に考察を進めたものであつて㉚、之を三段階にみられ、大衆部的見解に対して周密なる批判を下し、更にそれに法蔵、化地西部派において取捨選択せられたものと考へられ、精神的活動力の挙、後の起動を表し、又婆沙論には、「仏一刹那心能起一語一刹那語能説一字、声聞縁覚一刹那心能起一語一刹那語不能説一字」㉛にもその意を表し、又仏と二乗の区別を明確にしている。従つて又これらが如何なる向に対して、何らの思想を持つこととない㉜として何らその思惟工夫がない、自然に心力作意もせずして答へると言う。これ関係すると見做した支那慈恩大師基窺は、宗輪論述記に「仏は一切時に名等をとかず、常に定にある故なし」㉝をみると他訳の秦訳、陳訳、西蔵訳には前句と全く独立した句となつており、やはりこれは説法的面に入らるるべき性質のものである。しかるに釈尊仏陀は実際に何らの思惟がなかつたかどうか、和辻哲郎氏の論破する点とみられ、仏教は哲学的思想の所産とするもので西洋、東洋を問わずに、之に反対して、阿毘達磨的仏教に至つて尚一層のギリシヤ的論理的な哲学的潮流があるとした。しかし、大衆部的思想からしては当然の帰結であり、有部においては通常の心理観を有している以上、如来と雖も思惟のないことがないとしたのである。又それら解脱し無漏たる智、尽智（大 kṣaya-jñāna）無生智（anutpāda-jñāna）の二智が同時に活動する。いわゆる「諸仏世尊は尽智と無生智は常恒に随転して乃

至涅槃に至る」とし、これが智性に基づく般若の二作用を論じ、無漏身中に起る盡智、不生身中に起る無生智を云い、有部はこれに対して、盡智、無生智認めず一体二作用をと否定するとものでの[34]、倶舎論に依れば、前者にては、無学位における四諦修智と、現在せる苦果煩悩を滅盡し、智、見、明、覚、解、慧、現を得て、この現即ち無生智なれば、更に修習の用なくして未来においても苦果不生の自覚智に達するものにして、世俗地(Saṃvṛti-jñāna)より無生智(anutpāda-jñāna)に至る十智中の第九智、第十智の見に非ざる無漏智そのものの顕別せられるものにして、盡智は単なる解脱智、無生智は完全解脱智[35]とあれば、その意明確であつて、之が一瞬の断絶なく盡未来際に至るまでとするに対し、有部においては、入滅を眞実とし、有漏もある故に二智別体活動際限もあるとみたのであり、無記心もあり得ると状態をと考察し、一分のみを可と判定したのである。

(3) 教法について

身体的方面、精神的方面における仏陀に対する分析的考察は、理想的見解に対する現実直観的見解であつて、是等二方面からの思想的立場より、その仏陀一代に於ける説法言語に対しても、やはり同称式的論理的なるものである。

その具体的なものとして先づ取り上げるべき問題は、「諸の如来の諸は皆法輪を転ず」[36]
(Dharma cakka pparattana sutta)
と主張したのは大部であり、仏の発言したる全体は何事に関しても、それは法輪を転じた教法であるとしたことは、教法全体を仏陀と見做したる現実の大衆部系において当然であり、又仏

陀は常恒に出世間にして二智活動力よりすれば、日常語においてすら何らかの教の意が包含やられてあり、又今日雨天か晴天かというような事についても法輪とするかどうか、有部においては唯聖道のみとの見解を示したが、これも実際的問題において、困難性があるが当時代に於ける大衆部、有部両部派の根本的相違からくるものであつて、婆沙論＝論によつて知られる如くである。[37]之に対して更に中間的見解を示したものは、大衆系部派（第二次入滅後百年より二百年の間）なる多聞部なるものあつて、有部的思想を有する教義とされるこの部派に於いては、声による説法ではあるけれども、只五音のみが説法であるとい、「仏の五音は是れ出世の教なり、一無常、(dukkha)↑二苦、(suññata)↑三空、四無我、(anatta)、五涅槃寂静、この五は能く出離の道を引くが故なり、如来の余音は是出世の教なり」[38]と伝へている。

この問題に対して、大衆部的見解に対して同意したるもの、大衆部系の多聞を除外した全部の大衆系と他に有部系の法蔵、飲光の二部派があり、有部的見解に同意した部派には、法蔵、及び飲光の両部派を除外した有部系全部派と大衆系の多聞である。これに対する活発な論争が展開が混乱したものと考へられる。従つて又是等説法中の語において、一切完全なる熟語の了義、(nitartha)であつたか又、不了義、(neyartha)もあつたかが問題となつているが、大衆部においては無論、「仏陀の説法には一切不了義なし、又了如義なし」とし、これに対し有部においては、「世尊にも亦不如義の云あり、仏所説の経は皆了義なるに非ず」[39]と伝へられ、即ち世尊における身体においても、精神においても、出世間にし無漏なるとするのであるから、不了義も不如義もなく全く一切を了義した言にして実義真実であるとした有部にては、仏にもその場限りの方便説もあり、必らずしも亦時において解脱を目的せざる説法もあつて

、不如義とあれば未了義もあると判じたのである。又中阿含巻第三四に於ける「我が正覚以来涅槃に至るまでに説ける凡ては、眞実にし不虚である」[40]に対して、婆沙論の意の一部分には、仏陀の眞実は必ずしも経説の表面計りに根據するものでなく、時にはその裏面に隠れたる意義にも據らねばならぬとしたこと、又無記心なしに対する無記心あり等、多くの具体例を掲げることが出来るに依つて判明となる。

又この点よりして次に考へられるものは、「仏は一切時に名等を説かず、常に定にあるが故なり、」即ち如来は定三昧に住して断なき故に分別心もなく、故に分別心より生ずる名句文等は説法[41]しないとし、有部は勿論、説くこともあるといい、衆生済度の仕務とするからには、意志分別した結果であると論破するものであり、又本地を兜率天に住し、世間に化身とし説法は、その威神力によつて説かれたもので、世尊自体の直説の説法はしないとする論據としている。[42]しかし是れは大衆部系に於いては、考察されるべき当然の解釈であるが、木村泰賢氏の「直説の説法しないと言う点においては、略同一意見を代表すると云うべきであろう」といゝ、視点は（論争に根據）妥当性を有する説といってよいかどうか、問題であると思う。[43]

又以上の転法輪の規察を論じたが、然し、是らが何語を以て説法されたかが、従来仏教学研究に於ける一つの問題であるが、論書に伝へる「仏は一音を以て一切法を説き玉う」[44]とは、大衆部系の宗義なれば、一定國語を使用したか、各國に於ける説法の会坐に於いて種々に多面を使したか、又梵音（sanskrit）か、マカダ（magada）語であつたか、有部系になれば、仏陀も場所に依つて種々各國語を用いたとし、梵音、時には蔑戻車（mleccha）語、或は釈迦語（Saka）[45]としている。しかしこれは明確を記するとすれば、印度学的、歴史的言語

学的問題としては、大問題でありその発達変遷の段階において、資料的欠除の窮余的難問題であつて、今は言語に於ける性質よりも一國語であつたか否かであり、実際はマカダ語一ヶ國語にして、他の類属語も考へられる（印度内に於ける各國、特にマカダ隣接の國との交渉媒介によつて、）[46]ものである。しかし、この論述に於いては、この問題に余り重要をおくのは返つて、その内容よりして除外して取扱うべきと考へられるもので、大毘婆沙巻七十九に依る「仏一音を以て説法を演じ、衆生類に随つて解し得る」[47]に依つて解釈してよいと考へられる。

(四) 仏陀観に関する補足

以上、不充分ながら大体の資料に基づき、部派仏教時代成立と考へられるまでの仏陀観なる発生より成立した思想の大要を論じたものであるが、こゝに補足しておきたいことは、原始仏教聖典に表われてくる仏陀観なる思想は、理想的世界王の観念なるものが所謂、（*cakravarti-rajan*）、転輪聖王の思想は、明瞭にみられるが、これは仏教以前の印度に於いては、その存在がないようであつて、現存研究資料に於ける範囲内にては、輪王という言葉もそれ以前には不明であると、（リグヴエダ文献に表れる統王（*samrat*）、唯一王（*ekarat*）、最高王（*adhirat*）等の如きはこれに関係がないようである。）輪王なる語は仏教とや、同時代乃至ジヤイナ（*Jina*）、バラモン（*Brahman*）等の文書に表われているとする点よりさへて、この頃から一般的流用された[49]ものではないかと考へられる。何れにせよ、阿含に於け

る輪王は殆ど全体に亘って、仏陀に関係してゐることを考察した場合、それは仏陀観発生展開せしめた一つの重要な要素となつたとも考へられるし、又輪王が一世界（eka-lokadhātu）に二人存在する理由のないことも、有部教義に表われてくる世界一仏思想の根據とする一事実を言われると思う。この点より十八不供法に於いても、有部で主張せられたという事も考へられ、又この時代に於ける十八不供法に於ては表われず、後大乗仏教でいう十八不供法とは又その意異なり、milinda panha の十八不供法や㊾諸経典に表れる十八不供法に於いても、前述せるものに於いても、部派仏教時代成立期に於いては、表われていない点よりして、これらは、西紀元前後頃に発生し、仏陀観の一層明確体系づけられ、しかも成立するに至つたものであると考へられる。分派年代から見ても亦考へられる。大毘婆沙論に表われる、十八不供法、三十二相、八十随行好に於いても、この論の成立年代からしても然りと思う。

（五）　結　論

（この点部派仏教時代の仏教は、印度全域に亘り、分派的、地域的発展は表われているが、実践修道なる、活動性、純粋性、普遍性に乏しく、アビダルマ教学は固定的専門的、形式的学問的傾向の強いものであつたことは当然考へられる。之れ特に上座有部系が強いが、大衆部系に於いては亦新仏教運動の一要因となつたとも、考へられ得るが、釈尊の真精神的な解脱目的の面からすれば、退化し煩雑化した点も発見される。

次に又この部派仏教成立に関する起源要素を左に纏めて見たいと思う。

一、思想に依るもの、仏教による仏陀教戒伝持についての見解の相違、所謂、一般大衆的理想的自由的思想と特別的上座部的、保守的現実的固定的対立に基づくもの。

二、阿育時代に於ける王の海外諸国商との諸文明の論理的学問の交捗の影響と一般思想界諸学派（特に数論派 Sāṃkhya）、及び勝論派（Vaiśeṣika）の思想と影響があつたことは否定できない。

三、(一)(二)の両者の思想発展に於いて、成立によつて部派的教学の成立、（仏教の根本的思想を、主体性を有した諸條件において、）

以上仏陀観の大要の考察を論じてみたものであるが、仏陀観に於いても形式的学問的傾向の濃厚な上座有部系に於いて表れ、大衆部系に於いては極めて、自由的思想解釈が、後世大乗仏教起源の思想は、仏菩薩観思想に考察され、又大乗思想成立に関しては、部派の思想や教理を伝える資料即ち、異部宗輪論、Pāli: Kathāvattu、大毘婆沙論の範囲において判明せるこの思想は、部派中の自由的な一般大衆的大衆系から発達したものと考へられるし、又特に南印度、アンドラ中心としての大衆部のその淵叢であるのではないかとは否定できない一事実であり、これが有部教学の発達した地域、西北印度へと及び、大衆的思想の一分を受容した部派的最大の教学となり、その思想的根拠は、この部派的仏教々学の中に蓄積せられたものであり、仏陀観においても特に仏陀論を立てた大衆部に於いても、一根幹が考へられ、除々に各教理と共に起つたものと考へられるのも一つの根拠がある。

註

(1)(2)(3)(4)(6) 木村泰賢、「小乗仏教思想論」、四三頁――一〇〇頁

(47)(48) 宇井伯寿、「仏教汎論」、十八頁――四七頁

(29) 宇井伯寿、「印度哲学史」、一〇五頁――一一八頁

(5)(11) 木村泰賢、「原始仏教思想論」、四四七頁――四六六頁

(17) 金倉円照、「印度古代精神史」、三三七頁――三四九頁

宇井伯寿、「印度哲学研究第二」、二頁――一一一頁

宇井伯寿、「印度哲学史」 八一頁

(8) 木村泰賢、「阿毘達磨論之研究」、六七頁――一四八頁

西義雄、「印度学仏教学論集」、二一五――二二八頁

(9) 山口益、「般若思想史」、二〇頁――三二頁

(10)(15)(12) 國訳大蔵経論部十三「異部宗輪論」、四頁十五及十七頁

(12) 大毘婆沙論、廿七、 二九九頁――三九一頁

増一阿含、二、大正、二、五五四頁上、

増一阿含、三十六、大正、二、七五一頁上、

雑阿含、二三、大正、二、一六八頁中、

「Kathāvatthu」、南伝、五七 二八九頁

(13)(14) 「Kathāvatthu」、南伝、五七、三四七頁

(16)(17) 倶舎論、口訳一切経毘曇部（二五ー二六／下）

一巻 ‖ 三十巻、〃六／三、三八九頁

(18) 「Kathāvatthu.」、南伝、五八、三四三頁

(18)(19)(24)(29)(45)(43) 木村泰賢、「小乗仏教思想論」、九十頁ー九十二頁

(20)(25)(26)(28) 異部宗輪論、口訳大蔵、論部十三、十八頁

(22)(23) 倶舎論、巻二七、三八五頁

大毘婆沙論、三十一、大正、二七、一五九頁

大毘婆沙論、一四三、大正、二七、七三五頁

舎利弗阿毘曇論、八、大正、二八、五八五頁

大乗阿毘達磨雑集論、〃十三、大正、三一、七五七

「Kathāvatthu」、南伝、五八、一八七頁

(27) 大毘婆沙論、一一六、大正、二七、六〇二頁

(29) 大毘婆沙論、三〇、大正、二七、一五五頁

(30)(32)(33)(34)(36)(39)(41)(44) 異部宗輪論、国訳大蔵経、十三、十七‖二〇頁

(31) 大毘婆沙論、一五、大正、廿七、七二頁

(32) 中阿含「梵天請仏経」十九、大正一、五四八頁

倶舎論、一二、一六二頁

(35) 倶舎論、二七、三四七頁

(36) (36) (37) (37) (40) (41) (46)a (46)b (47) (49)
(38) (43) (48)

大毘婆沙論、一八二、大正、二七、九一二頁
「Kathāvatthu」、南伝、五七、二八九頁.
大毘婆沙論、一二六、大正、二七、六五九頁、九一二頁
宗輪論、國訳大蔵経、十三、四九頁、三三頁
中阿含、(大正一)、三四、(Laka sutta)六四五頁
大毘婆沙論、五〇、大正、二七、二五九頁
「Kathāvatthu」、南伝、五八、三三七頁、三三九頁
宇井伯壽、「印度哲学研究第二」、一六七頁‖一七七頁
大毘婆沙論、七九、大正、二七、四一〇頁
印度学仏教学論集「藤田宏達」一四五頁‖一四八頁
木村泰賢、小乗仏教思想論、六九頁‖七十頁
宮本正尊、大乗仏教の成立史的研究、二六〇‖二七四頁
木村泰賢、大乗仏教思想論、三一頁‖六〇頁

以上