

初期基督教の美術に就いて

濱田耕作

一

私は所謂基督教の信者でも無く、又た學問として宗教の研究家でも無い。ただ考古學の分野として、初期基督教考古學 (Early Christian Archaeology) に就いて、多少の關係を有するの外、希臘及び伊太利を旅行した際、此等の遺物に接して、初めは頗る冷淡であつたが、次第に大なる興味を感じるに至つた丈けであります。そこで此の邦人によつて多く閑却せられ易い初期基督教の美術に關して、極く大體の御話をして、諸君の注意を多少なりとも、此の問題に向はしめ度いと云ふのが、私の目的であります。固より何等自己の研究と云ふ様なものも無い

のは、深く耻入る次第であります。

扱て初期基督教の美術とは何う云ふものを指すか、時代は何時迄を入れるかと云ふに、是は八釜しく論ずれば面倒な問題でありますが、一言以て之を被へば、中世美術即ち基督教自身の美術の起る以前、希臘羅馬風の美術即ちクラシック美術の手法を以て、基督教の精神を表現したものを指すのであります。そこで時代の方から云へば、基督教の美術の最も古いものゝある西暦第一世紀の末から、ビザンツ式美術の發達した時、即ち第六世紀の終頃までを含めるのであります。

此時代の美術が我々に與へる興味は、決して其の形式の完備、手法の優秀といふ様な方面では無い。此點から云へば初期基督教の美術は、寧ろ價値の乏しいものであります。併し原始的基督教の熱烈な信仰、怖しい羅馬諸帝の迫害に堪へ忍んで結束した教徒の信仰が、如何なる形式によつて之が美術に現はれたか、其の不完全なる技術によつて如何に之が傳へられたかと云ふ所を觀察するのは、恰も我が推古時代の美術を研究するのと同様の興味を感せしめるのであります。却つて後世技術の發達して、徒に技巧に走つた作品を見るよりも、大なる意義を此の内に發見するものであります。更に又た我々日本人として特別の興味は、此の初期基督教の美術

が希臘羅馬の技術を借りて基督教的精神を現はした點に於て、かの印度健駄羅美術が、同じく希臘藝術の手法を借來つて、佛教の精神傳説を表現しようとしたのと、全く並行的の現象を見ると云ふことで、之は兩者の比較研究上最も面白いことであります。加之、小亞細亞埃及其他亞細亞等の地に發達した初期基督教の美術、殊に東羅馬の美術は、我が東洋の佛教美術にも多少の歴史的關係を有し、其の影響を及ぼしてゐることは看過することの出来ない事實であつて佛教美術史の研究家は、此點に於ても、全く初期基督教の美術を度外視することは出来ないのであります。

二

初期基督教の美術の遺物として第一に出て來るものは、御承知のカタコムベ(Catcombe)即ち地下に掘り穿つた墓所であります。此の墓所の構造は當代の建築の最も古い資料であり、それに附屬してゐる繪畫裝飾等は當代唯一の其の方面の遺品であることは、日本の古墳が我が上代美術史の最も重要な資料供給者であるのと同轍であります。此のカタコムベは羅馬見物客が猫も杓子も行く名所でありまして、私も第一回の伊太利旅行の際其の最も有名なカリスト

のカタコムベ (Catacombs of St. Calixtus) とドミチラのカタコムベ (Catacombs of Domitilla) の二つを見ました。第二回の旅行の時更に之を精しく見、他のカタコムベをも窺はうと思ひましたが、戦争の爲め見物人の少ないのと、獨探が此の穴から市中を爆發させるとか何とかの杞憂で、全く閉鎖せられてしまつたので、見る事が出来なくなりました。

此のカタコムベは單り羅馬ばかりではなく、ナポリにもあり、シチリヤ島のシラクサ、埃及などにも少しはあります。私はシラクサ (Syacusa) のチヨヅァンニのカタコムベ (Catacombs of St. Giovanni) をも見ましたが、其の尤も代表的な重要な遺跡は、矢張り羅馬の郊外殊にヴィヤ、アビヤの古道にあるカリストやドミチラのそれでありませう。カタコムベの語は元來希臘語の *Katakombon* (Hollow) の義) から來るので、アビヤ道の聖セバスチアノ寺附近の地形の低窪な處を指したのであります。然るに其後に他の凡ての墓地即ち *Cocmeterium* (*Κομητήριον* = Sleeping place の義) にも適用せられるに至つたのであります。

カタコムベは單箇に云ひますと地下に縦横に小道を掘り、それに *loculi*, *cubiculum*, *arcosolia* 等各種の葬擴を穿ち、之に土葬をするのであります。時には石棺を別に造つて置くこともありませう。羅馬のカタコムベの地下道の全長は五百五十哩に達すると云はれて居りますが、勿論場

所によつては、三階四階に成つてゐるのであります。

元來通俗にはカタコムベは基督教徒特有の墓所であると考へ、或は迫害の盛んな時に遁げ込む爲に作つたなど云ひますが、ロッシ (Giovanni Battista de Rossi) が第十九世紀の中葉に出で、熱心なる研究の結果、此等地下墓は固より基督教徒の發明では無く、羅馬以來の遺風で(有名なるスキピオの墓の如きも一種の地下墓である)、公然國家より認許せられた墓地であつて、ただ中流以下の社會に信者を多く有してゐた基督教徒は、大きな墓地を買入れることが出来ない爲め、地下に多くの墓道を造るといふ經濟的な方法を考へ、遂に斯の如きラピリント然たるカタコムベを現出したのであることが分かり、又た時に迫害の際遁げ込んだことはあるが、それは本來の目的でなく、小さい禮拜堂などが地下に在つても、遁隱の爲めに作られたもので無いことが明にせられたのであります。即ち此の墓所の構造に於ても、基督教徒は決して新しい發明をやり出したので無く、在來羅馬の風習を繼承して、之を幾分變化して行つたに止まるのです。なほカタコムベに現はれた繪畫等に就いては後に述べることに致しませう。

次に寺院でありますが、初期基督教の寺院は即ちバジリカ (Basilica) と云はれてゐるものであります。是は希臘語の *Basilikos* (王) の字から出たものであることは云ふ迄ありません。従來は此の初期基督教の寺院バジリカは、羅馬の法廷の建築バジリカより出たものであるとせられ、又た學校 (*scuola*) の建築から來たとか、或は新規の創案であると云ふ様な説もありましたが、近來の説では是は羅馬の上流社會の家Ⅱそこで基督教信徒が會合するを常とした、Ⅱから來たものである、即ち普通の住宅建築から起つたものであると云ふことになつてゐます。丁度中央にアトリウム (*atrium*) があり、其の周圍にペリスチル (*peristyle*) のある家から起つて、内陣 (*naive*) と外陣 (*aisles*) との中間の柱、又た左右翼 (*transsept*) の如きも皆な是から發展したものであると云ふのが如何にも尤もらしく思はれます。そして建築の外部の裝飾等に重きを置かず、内部の裝飾莊嚴を主とすることになつたのは、従來の希臘羅馬の建築と非常な相違で、之が極端に發達したのが、中世のゴシック建築であります。羅馬の聖クレメンテ (*San Clemente*) 聖チエチェリヤ (*Santa Cecilia*) 等は皆な此の羅馬の上流社會の家が寺院即ちバジリカになつたので、今なほ之を明にする遺跡に富んでゐるのであります。其の外當代のバジリカの例では、羅馬の聖イソリヤ、マギッオーナ (*Santa Maria Maggiore*) 聖ロレンツォ (*San Lorenzo*)

聖パオロ (San Paolo) 等、ラツェンナの聖マリヤ、ヌオヴァ (Santa Maria Nuova) 其他シリヤ地方にも古い遺物が多く残つてゐます。

之に就いて面白いのは佛教の寺院との比較であります。例へば印度のボムベイの近くにあるカーリ (Karti) の招提 (Chitra) の如きは其の内陣を柱で以て分つてゐる具合、其他バジリカと相似てゐることは其の平面圖を見て誰人も氣が付くことであります。但し是は兩者の間に何等歴史的の關係があると云ふのでは無い。宗教的儀禮の必要上、構造上の要求から同軌に出づる様になつたのでありましょう。又た注意す可きは支那に於いて初めて佛教が輸入せられて寺院を建てた時、之に應用せられたものは、從來の官廳建築即ち「寺」であつたことです。斯の如く一般世間的の建築が取敢へず該宗教的建築に利用せられたのは、基督教の場合には住宅建築であり、佛教の場合には官廳建築であつたことは、全く同じ趣であります。而して此の「寺」の發達變化が、日本支那の寺院建築の歴史を規定するのであります。支那では佛教は六朝の際などに迫害が起つたが、最初は至極平和的に、貴族王者などの間に宣傳せられた爲め、公の建築「寺」が寺院に應用せられたのに反して、基督教は其の初め政府から非常に迫害せられて、私的のものとして民間から普及したので、私的住宅の建築が寺院即ちバジリカと成つて行つた

ことは、兩教宣傳の歴史の相違を語る面白い事實であります。

四

次に彫刻のことに移ります。彫像を以て基督教の神を現はすことは、猶太教以來堅く禁せられ、偶像崇拜の他宗を卑しめたことでもありますから、此の方面の遺物は全く少ないのであります。併し希臘羅馬以來クラシック藝術の長い傳燈を有してゐる世界に擴がつた基督教は、遂にこの造像を全く止めることは出来なかつた。種々の方面へ遁路を作つて、矢張り多少形像を作つてゐるので、今日の羅馬舊教の如きも、其の著しい例であります。但し東羅馬の教會に於ては、非偶像主義が頗る強く、従つて彫刻繪畫などの遺品も多く残つて居りません。

耶蘇を單一に現した古い像では、羅馬のラテラノ博物館にあるカタコムベ發見の大理石像の所謂「善き羊飼」(Good Shepherd)があります。是は餘程珍しいもので、其の製作も劣等ではありません。併し舊約聖書及び耶蘇の奇蹟を浮彫に現はしたものが頗る多く、是は主として石棺の上に彫刻せられてあります。而して其の技術は羅馬彫刻を其の儘繼承して、而も其の墮落的傾向を示したものに過ぎないが普通である。此の技術的創意の無いところが、却つて基

督教美術として面白いのであります。即ち此等石棺に現はれた主題は、舊約聖書からはモーゼの奇蹟、アダム及イヅ、ヨナ、ダニエルと獅子、ノアの洪水などが、最も盛に採用せられ、新約からは、基督のカナの奇蹟、血塊婦人の奇蹟、ピラトの前の耶穌などが出て來るのであります。此等の主題が構圖の便宜上、一の場面上に錯雜して配置せられることが常であります。而して中世に至つて盛に作られた十字架上の耶穌や、聖母に抱かれた基督の如きは、殆ど全く主題として現はれて來ないのは最も注意を要する現象であります。此の耶穌の受難の如き悲哀的な題目は、當時迫害の多い時代であるから、信徒に不安の念を與へることを避ける爲めに作らなかつたのであると學者は説いて居ますが、其の根本的原因是、耶穌の死と其の復活の意義が後世基督教に於けるが如き、重要深遠なものが、未だ當代に於いて發展してゐなかつた爲めである。私は信するのであります。又た聖母崇拜のことも當時未だ起こら無かつた爲め、是も全く中世に至つて發展した現象である。而して耶穌の奇蹟の如きものが、却つて當代一般の信徒を感動せしめたものであることは、此の彫刻などからしても想像することが出来るので、基督教の精神信仰の變遷を窺ふ點からも注意す可きことであると思はれます。

五

さて繪畫の遺物はカタコムベの壁面などに描かれたものが多く残つて居りますが、其の手法は矢張り全くクラシック的で、それを其儘應用したに過ぎない。従つて技術の點からは、殆ど云ふに足るものは少ないのであります。此のカタコムベの繪畫は、近くウ・ルバート氏の複製 (J. Wilpert: Le Pitture) が出來て、精確なる研究をすることが出来る様になりました。圖題は大體前に申した彫刻の場合と同じく、ノア、モーゼ、イサク、ダニエルなどの話が多く舊約から取られ、新約の方からは耶蘇の奇蹟、殊にカナの奇蹟、その外聖餐、善き羊飼などが描かれてある。勿論十字架上の耶蘇の如きは絶対に無く、聖母も頗る罕であります。ただ第二世紀の中葉頃のものと思はれる聖母基督を抱くの圖が羅馬のプリシラ (Priscilla) のカタコムベから發見せられたのは、其の最も古い例と思惟せられてゐるのであります。又たオーラン (Oran) と稱する、兩手を高く擧げて祈禱してゐる人物の圖が、澤山現はれてゐるのは、著しい現象であります。

斯の様に初期基督教の美術は其の技巧の方面に於ては、何等新しい發達を認められないので

ありますが、たゞ此の時代の末に至つて、モザイクの技術が発達して、是が所謂ビザンツ時代になつて、羅馬殊にラヴェンナの寺院に於いて、金碧燦爛たる各種の傑作を産出するに至りました。勿論此のモザイクの技術も古く希臘に源を發し（オリムピヤの例など）、羅馬に至つて白黒の石などで床上に圖形を現はすことが流行し、之に系統を引いてゐるのでありますが、硝子モザイクで以て金色綠色其他の色を用ひ、大なる圖を作ることは全く此の時代の發達に歸すべきであつて、恐らくは初期基督教美術の唯一の創意的分子と見て宜しい。

佛教も其の造形美術は之を主として希臘的彫刻から借り來つたもので、印度西北方の所謂犍駄羅彫刻なるものは、在來の印度の技術に大部分のクラシック技術の加つて出來たものであることは御承知の通りであります。此の希臘的彫刻の手法を借りて、新しい宗教美術に應用した點は、初期基督教の場合と頗る其の形勢を一にしてゐるのであります。更に面白いのは佛教に於いても犍駄羅彫刻では、其の初めは單一なる釋迦を崇拜の對象として表現したことが少ないので、是は初期基督教の美術に於ける耶穌の像と同じであります。又た時に之を現はす時にはアポロの像の如き希臘彫刻の型を其儘佛に翻譯してゐるのは、丁度「善き羊飼」をデオニソスなどの型から取つてゐると同軌に出でゐると云つて宜しい。更に又た石棺上に新舊約の傳説

を繪傳的繪卷的に現はしたことは、恰も健駄羅彫刻が塔婆トウバの周圍などに、矢張り釋迦の傳記などを浮彫にして、繪卷物式に現はしてゐるのと全く同じ趣であります。つまり此等宗教の原始時代に於いては、深い哲學的神學は未だ發達せず、教祖の生涯其者が、宗教の中心となつてゐた點は兩宗教とも相異らないのを見るのは、頗る興味あることで、此等を深く比較研究して見れば、更に面白いことを多く認めるであらうと思ひます。

なほ茲に附けて云ふ可きことは、初期基督教の美術に於て、著しく所謂シムボリズム (Symbolism) の現れてゐることであります。是は東方の影響などが、與つて力あることでありましようが、後世基督教の最も重要な記號シムボルである十字如きは、却つて當代に行はれなかつた。其の代りに、魚の圖が耶蘇を示す爲めに大に用ゐられてゐる。是は希臘語の魚の語 *Ichthys* が *Yhous* *Yhous* *Yhous* *Yhous* *Yhous* (Jesus Christ Son of God Saviour) の五字の各頭字から成つてゐる爲めであります。其の外信仰を示した礎の圖の如きもありますが、此等の詳しい話は、長くなるからやめて置きます。

初期基督教の美術と云ふが如き大なる題目を、僅かの時間で悉く要點を話し盡すことは、固

より不可能であり、又た之を佛教と比較して研究することも、深い考證を要する問題であります。私自身も未だ曾て専心之を研究したことは無いが、日本支那の佛教美術を見た目を以て、更に基督教の美術に接した私が、當座に考へついた點丈けを茲に述べた次第であります。それで此の兩者の美術の比較研究は、諸君の如き特殊の智識と興味を宗教に對して持つてゐられる方に取つて、尤も面白い題目であるかと思ふのであります。又た更に歴史的方面から、ビザンツ式の模様や、壁畫の手法や、其他儀禮などに於て、彼我流通影響の跡を研究したならば、此の方面の中に趣味津津たるものがあると私は信するのであります。

(宗教研究會大會講演)

涅 槃 經 論 (承前)

松 本 文 三 郎

序 論

一、小乘涅槃經と大乘涅槃經——大般涅槃なる語義の變遷

小 乘 涅 槃 經 論

二、小乘涅槃の異譯——法顯譯大般泥洹經——失譯般泥洹經——安世高の小

般泥洹經——羅什の遺教經

三、法顯本と他本との變異——南本遊行及び法顯本と塔供養說——白法祖及

失譯本の彌勒信仰——佛滅の時に於ける天人愁嘆の偈——經後語の變異

——「佛常在」なる語の本文比較と其眞義

大 乘 涅 槃 經 論

四、大乘涅槃經の異譯——所謂支謙本——安法賢譯本——支謙譯本——涅槃

後分と其所依の小乘涅槃——南本涅槃經

五、大乘涅槃經と小乘涅槃經との關係——法顯本と無識本との關係——大乘

涅槃經製作の時代と場所

六、大乘涅槃經と般若經——大乘涅槃經と大衆部——大乘涅槃經と法華經——

大乘涅槃の三大教義

七、法身常住説と大我大涅槃——積極的説明の起因——一切衆生悉有佛性説

——闡提成佛説——闡提の可治と不可治——法顯本と無識本との差異

八、涅槃支派——大雲無想經——集德三昧經(二本)——四童子三昧經(二本)——

大悲經——方等學經(二本)——摩耶、中陰、處胎經——蓮華面經——當來變、法

滅盡、法住經——金剛力大士哀戀經

四

余輩は前數節に於て小乘涅槃經に就き略之を論じたから、以下大乘涅槃經に關し述べやうと思ふ。開元錄(卷一、及十四)に據れば、大乘涅槃經は其後分を併せ古來七譯あつて三存四闕といふ。所謂七譯とは次の如くである。

- (一) 胡般泥洹經 二卷 後漢支婁迦讖譯 西曆一四七—一八六年 闕
- (二) 大般涅槃經 二卷 魏安法賢譯 同二二〇—二六五年 闕
- (三) 大般泥洹經 二卷 吳支謙譯 同二二三—二五三年 闕
- (四) 大般泥洹經 六卷 東晋法顯共覺賢譯 同四一六—四一八年 存
- (五) 大般涅槃經 四十卷 北凉曇無讖譯 同四一六—四二三年 存
- (六) 般泥洹經 二十卷 北凉智猛譯 同四三三—四三九年 闕
- (七) 大般涅槃經後譯茶毗分 二卷 唐若那跋陀羅共會寧譯 同六六四—六六五年 存
- 尙は同書(卷十一)には大乘涅槃經の支派として
- (八) 方等般泥洹經 二卷 西晋法護譯 同二六—九九年
- (九) 四童子三昧經 三卷 隋闍那崛多等譯 同五九—三年
- (一〇) 大悲經 五卷 齊那連提耶舍共法智譯 同五五—八年
- の三部を擧げ、中に就き(八)(九)の二部は同本異譯といふ。
- 所が僧祐の出三藏記(卷二)には、大小二乗の何れを問はず、涅槃經と稱するものを列擧し、一經七人異出といひ、前に掲げた支謙、支謙、法護、曇無讖、法顯、智猛の六部の外に、法顯

の二卷方等泥洹經及び求那跋陀羅の一卷泥洹經とを以てする。而して僧祐は尙ほ別に方等泥洹經と題し、竺法護、釋法顯右一經二人異出とも記して居る。是れは固より誤であつて、偶々經題の同じきにより、之を異譯本としただけである。法護の泥洹經は今藏中に存し、明かに大乘經の支派であるが、法顯の二卷本と稱するものは小乘涅槃に外ならぬ。隨つて七人異出の中に就いても法顯の二卷本と求那跋陀羅の一卷本とは、小乘經と見做すべきである。其他は開元錄の皆大乘となす所であり、彼は其間に涅槃と涅槃の支派とを分つたのみである。但安法賢の涅槃なるもの、僧祐記に關して居るのは、吾人の稍注意に價するものといはなければならぬ。

以上列記した中、支識、法賢、支謙の三本と後分とに就いて一言したいと思ふ。先づ支識譯なるものに關しては僧祐も支識譯錄中其經名を出してあるが、「安公云、似支識出也」とあるのみで、必ず支識の譯とは斷言出來ないのである。又假令是れが支識の譯であつたとしても、其果して大乘涅槃經の一部なりや將た小乘涅槃經なりやは、少しも明かならぬ。開元錄の之を大乘の部に編入したのは、恐らく武周錄を襲うたのであらうが、單に想像であつて何等理由のないことである。支識の譯する所は元來大小二乗に涉つて居るから、此點から見ても必らず大乘と斷すべき理由はない。且つ僧祐は「今闕」といひ、又「未詳異同」とも述べて居るのに、武

周錄や開元錄が之を大乘中に編したのは妄も亦甚しである。で吾人は此支謙本なるもの、果して支謙の譯なりや否も明かならず、又其大小何れに屬すべきやも不明のものとしなければならぬ。

次に安法賢の譯なるものも、出三藏記集には全く之を闕いて居る所を以て見れば、其書の存在すらも多少疑問とせらるべき餘地がないでもない。が三寶記（卷五）に竺道祖魏錄により、「略大本前數品、爲此二卷」といひ、又初出といふを眞なりとせば、現行大涅槃の初一部分を抄譯したものとも考へられる。が是れも餘り信すべき價値を措くに足らぬやうである。

第三の支謙譯本の存在に就いては、安公目錄以後の經錄皆之を載するのであるから、秋毫疑を容るべき餘地はない。が是れも小乘涅槃であるといふ説のあつたものと見え、僧祐は「安公云出長阿含」といふ。此に長阿含に出づとは、即ち遊行經を意義するのは言ふ迄もない。が僧祐は之に附して「案今長阿含與此異」といふ。此と異なれりとは唯其文に多少の變異があるといふのか、或は小乗の文ではなく大乘であるといふのか、是れだけでは明かならぬ。けれども又其異出經錄には「支謙大般泥洹與〔法護〕方等泥洹大同」ともある所を以て見れば、單に其文に多少の變動があるのみではなく、全く大乘的のものであることは疑ない。而して三寶記に

は更らに「此略大本序分哀歎品爲二卷、後三紙小異耳」といふ、即ち大本泥洹の初を譯出したもの、やうである。所が此に奇怪なるは、靜泰錄(卷三)には法護譯と同じく支謙譯をも皆「是遊行經」となし、小乘異譯經中に列して居ることである。特に武周錄に至つては大乗經錄中(卷二)にも支謙、法護の二本共に之を出し、更らに小乘經錄(卷八)に於ても法顯と同じく此二本を出して居る。で宛も支謙も法護も乃至法顯も共に二卷づゝの大小二乗の泥洹經を翻譯したものの如く見える。是れは勿論誤であるが、是の如き誤の由つて生じた根本は、僧祐が泥洹經に七人異出といひ、更らに又方等泥洹の名を出し、法護、法顯一經二人異出となし、之と同時に支謙本と法護本と以て大同となしたにあるごとく思ふ。法顯の二卷本は小乘經といはれる所から、之と同本と見做された法護本も小乘となり、法護本と大同なる支謙本も亦是れ小乘經たらざるを得ざるに至つた。が一面法護本は現存し、支謙本も唐代に至る迄尙ほ存したやうであり、武周錄の編者も恐らく之を見たものらしい。(武周錄には支謙本の下四十八紙といふ)而して何れも是れは大乗的であつて、遊行經とは大に其内容を異にする所から、大小乘經典の何れの録中にも編入したものと見える。尙ほ此に一の奇怪なることがある。開元錄では支謙譯を以て大乘泥洹の第三譯となし、而も之と大同なる法護本を以て涅槃の支派となし、大乘泥洹の譯

中に加へざるのである。支謙本は今存在しないから、果して法護本と全く同じいか否は決定し難いが、殆んど相似たものなることは疑ないやうである。法護本も勿論現行本大泥洹の初めの一部分と稍相似た點もあるから、之を以て支派といふは決して妨ないが、然らば何故に支謙本をも支派となさざるか。若し支派の目を立つるならば、同じく其一部に過ぎない智昇の所謂安法賢本も之に加ふべきではなからうか。然るに彼は法賢本も支謙本も共に涅槃の異譯とし、法護本も本に限つて之を支派と目するのは殆んど其理由を得るに苦しむのである。が又考ふるに是は三寶記に支謙本を以て大本の初を略出するものとなしたに由るのかも知れぬ。けれども其卷數といひ、内容といひ、恐らく僧祐のいふ如く法護本の異譯でなかつたらうかと思ふ。

最後に泥洹經後分に就いて一言する。此經の成立に關しては、義淨は其求法高僧傳(卷上)に次の如くいふ。

會寧律師益州成都人也、……爰以麟德年中、仗錫南海、汎舶至訶陞州、停住三載、益共訶陞國多聞僧若那跋隨羅、於阿笈摩經內譯出如來涅槃焚身之事、斯與大乘涅槃頗不相涉、然大乘涅槃西國淨觀見目云、其大致有二十五千頌、翻譯可成六十餘卷、檢其全部竟而不獲、但得初大眾問品一夾、有四千餘頌、會寧既譯阿笈本、遂令小僧運期奉表覺經還至交府、馳驛京兆奏上闕庭、冀使未聞流布東夏。

義淨は恐らく其南海にあるの日、會寧譯經の顛末を親しく傳聞したのであらう。是れに由つ

て見ると、會寧は彼四千頌の大衆問も譯したものでらしい。是れは明かに大乘涅槃であるが、支那に將來せられてから如何なつたものか判らぬ。當時既に支那には法顯の六卷本や、無識の四十卷本が流布せられて居たのであるから、彼の翻譯も何等新たなを加へぬので、遂に行はれなかつたのかも知れぬ。而して此後分なるものは阿含經典中から譯出したとすれば、其小乘涅槃の一部なることは言ふ迄もない。是れは義淨もいふ通り、「與大乘涅槃頗不相涉」るのであるが、無識の大乘泥洹は寧ろ一定の教儀を説く爲めに作られたもので、佛入滅前後の事情を記述するを以て目的となすのではないが、其結末は甚だ突然として終り、佛遺身の措置に關しては何等の記事も出て居ないから、涅槃經として之を見れば甚だ足らざるが如く思はれる。會寧は恐らく之を遺憾とし、阿含經典の文に據つて之を補足せんと企てたものであらう。若し初から斯かる成典があつたものとすれば、彼が特に「於阿笈摩經內譯出如來涅槃焚身之事」すべき筈はないのである。然るに智昇は之に對し

今尋此經與長阿含初分遊行經、少分相似而不同、經中復言法身常存、當樂我淨、佛菩薩境界非二乘所知、在大涅槃義理相涉、經初復題橋陳如品末、文勢相接、且編於此(大乘涅槃部)後讀博識詳而定之 (開元錄卷十一)

といふ。如何にも此經中には「雖佛滅後法身常存」とか、「見佛即見法身」(卷上遺教品)とかい

ひ、多少曖昧ながらも法身常住の説が現はれて居り、又般若教の着色も頗る多い。例之へば「如
 是三界根本性離、畢竟寂滅同虛空相、無名無識永斷諸有、無高下想、無見無聞、無覺無知、不
 可繫縛不可解脫、無衆生無壽命、不生不起、不盡不滅、非世間非非世間、涅槃生死皆不可得、
 二際平等諸法故、……斷一切相、一無所有、法相如是」とか、或は「我以摩訶般若遍觀三界
 有情無情、一切人法悉皆究竟」とかいひ、其大乘的臭氣の蔽ふべからざるものがある。之を以
 て純然たる阿含の譯と見るべからざるは言を俟たぬ。が併し是れも此經の成立因縁を考ふれば
 秋毫怪しむに足らぬ。會寧は本來阿含の涅槃を譯出するを以て目的としたのではない。彼は無
 識本の後を補はんとして作つたのである、が其依るべき所は、小乘涅槃以外に之を求むべからざ
 るにより、主として之に依り幾分之を修飾し、又大乘的の着色を與へたに外ならぬ。是れが抑
 も其文の無識本と相接する所以であり、而して後分に述ぶる所の大體に於て小乘涅槃と相合す
 る所以である。だから是れは涅槃經の教義を説くに當つては、殆んど論ずるに足らざるもので
 ある。

尙ほ此後分の依つた小乘涅槃は、前に説いた二種（白法祖及び失譯本と南本遊行本及び所謂
 法顯本と）の中何れに屬して居たかといふに、是れは訶陵國の地位からしても容易に想像し得

らるゝ如く、南本系に屬するものたるは疑を容れない。白法祖系の泥洹や其他涅槃支派の諸經には、屢々彌勒信仰の思想が現はれて居るに拘はらず、此經中には彼南本系と同じく未だ其痕迹をも發見し得ない。が塔供養の思想は明かに存し、「一切世間人天四衆起七寶塔、供養舍利得大功德」ともある。且つ佛入滅の時、諸天人の悲嘆する場合にも、南本や所謂法顯本と同じく天部では尸棄大梵天王と釋提桓因とを出し、佛弟子の中では稷迦と阿難とを出してある、(其悲嘆の語は固より彼此異なつて居るが)是れも白法祖系の諸本と趣を異にする所である。乃ち此後分は南方系の文によつて之を修飾したものといつて差支ないやうに思ふ。

此節を終るに望み、尙ほ一言して置かなければならぬのは、彼南本大般涅槃經である。此南本涅槃經と稱するものは、開元錄(前同處)にも

其(無識譯)涅槃經宋文帝代元嘉年中達于流業、時有豫州沙門范慧嚴、清河沙門崔慧觀、陳郡處士謝靈運等、以識前經品數疏簡、乃依舊泥洹經(法顯譯六卷本)加之品目、文有過質、頗亦改治、結爲三十六卷、行於江左、比於前經時有小異

といふ如く、全く無識本により其品題を加へ、文章を改修したのみで、獨立の價値のないものである。今此等三本の品節を比較し參考に供して置く。

法顯本

- 序品一
- 大身菩薩品二
- 長者純陀品三
- 哀歎品四
- 長壽品五
- 金剛身品六
- 受持品七
- 四法品八
- 四依品九
- 分別邪正品十
- 四諦品十一
- 四倒品十二
- 如來性品十三
- 文字品十四
- 鳥喻品十五
- 月喻品十六
- 問菩薩品十七
- 隨喜品十八

(以下闕)

無識本

- 壽命品一
- 金剛身品二
- 名字功德品三
- 如來性品四
- 一切大眾所問品五
- 現病品六
- 聖行品七
- 梵行品八
- 嬰兒行品九
- 光明遍照高貴德王菩薩品十
- 師子吼菩薩品十一
- 迦葉菩薩品十二
- 橋陳如品十三

南本

- 序品一
- 純陀品二
- 哀歎品三
- 長壽品四
- 金剛身品五
- 名字功德品六
- 四相品七
- 四依品八
- 邪正品九
- 四諦品十
- 四倒品十一
- 如來性品十二
- 文字品十三
- 鳥喻品十四
- 月喻品十五
- 菩薩品十六
- 一切大眾所問品十七
- 現病品十八
- 聖行品十九
- 梵行品二十
- 嬰兒行品二十一
- 光明遍照高貴德王菩薩品二十二
- 師子吼菩薩品二十三
- 迦葉菩薩品二十四
- 橋陳如品二十五

五

前にも一言した如く大乘涅槃經なるものゝ、小乘涅槃に依つて現はれたことは言ふ迄もない。が小乘涅槃に述ぶる所の事實を以て大乘涅槃に對照すれば、實に其一小部分、而も其形の稍相似たるのみである。大乘涅槃では先づ佛の將に涅槃せんことを告げ、諸弟子に對し何等か問はんと欲すの所あらば最後の問を發すべしといひ、純陀の供養せんことを請ひ、佛の之を許すや小乘では佛の供養を受け、此に四大不調を來したが爲め、後世、人の純陀を非難せんことを憂へ、佛は成道及び涅槃の時に於ける供養を以て最も勝れるものとなし、純陀及び世人を慰むることゝなつて居るが、大乘經にあつては其供養を受くるに先だち、二種の供養の最も勝ぐれたるを説き、(以上壽量品) 愈佛が供養を受けられてから病相を現す(一切大衆所問品) ると、最後須跋陀の來つて法を問ふ(橋陳如品末) との事實の顯はれ居るのみである。其餘の大部分即ち無識本の第二乃至第四品、第六品以下の諸品(經末須跋陀の話を除く) は殆んど全く小乘經に存せざる所といつて宜しい。だから大乘涅槃は名は大概涅槃であるが、原始の意義に於ける大概涅槃經としては甚だ其體裁を缺いて居るものといはなければならぬ。

のみならず、其儘かに顯はれた部分に於ても、大乘涅槃に述ぶる所は小乘經に比して大に事實の相違する所がある。先づ大乘涅槃は其説法の場合をば拘尸那國娑羅双樹間としてあり、而して純陀も此に佛を供養した如く述べる。が事實は決してそうでない。純陀の佛に供養したのは波婆であつて、佛は此に病相を現じ、而も其苦を忍び、轉々して遂に拘尸那羅双樹間に移られたのである。だから彼を以て双樹間の説法となすのは真でない。次に大乘涅槃の初には其會上の大衆を説き、「唯除尊者大迦葉眷屬、尊者阿難眷屬、阿闍王眷屬、其餘衆生無不來會」法顯本卷一 無說本卷一とある。大迦葉の佛入滅の時南山に遊行し此にあらず、偶々波婆に來つて佛入滅を聞き、驚き鳩尸那羅入滅の處に至つたことは小乘經にいふ所であるが、阿難は其間斷えず佛に侍し暫くも離れたことのないのは、疑ない事實であるに、何が故に此には阿難の眷屬を除いたのであるか殆んど解すべからざるのである。其理由の如何は兎に角、其事實に違反することは明了である。又迦葉は此に除いてあるが、經中には迦葉なるものが屢現はれ、佛と問答し、又迦葉菩薩品なるものも設けてある位である。此迦葉に就いては經には「時座中有那羅無說本 作多羅聚落菩薩姓迦葉氏婆羅門種」とあつて、前の大迦葉と別人である如く述べてあり、佛弟子の迦葉は之を大迦葉といひ、後の迦葉は迦葉菩薩と稱するも、後憍陳如をも菩薩となすを以て見れば、此迦葉も大

迦葉より轉じ來つたものたるは殆んど疑を容れぬ。若し之をして同一人とすれば、前の記事や小乘經にいふ所と撞着することとなり、何れにしても是れは奇怪なことといはなければならぬ。是れに由つて觀ても、大乘涅槃は決して事實の記述を主とするものではなく、唯涅槃經中の事實を藉つて、一定の教理を主張せんとするにあるを知るべきである。

次に大乘涅槃なるものは、初めよりして無識本の形を具し、法顯本は單に其數品を譯するに止まるか、或は初め法顯本が成立し後之を増補して無識本を成したと考うべきであらうか。此問題の解決は頗る困難であつて、今日何人といへども恐らく之を明了にし得ないであらう。が姑らく余輩の想像する所を以て見れば、此大乘涅槃なるもの、最も單純な形は、彼の法護の方等涅槃（隋譯大悲經）一類の經ではなからうか。彼等には勿論法身常住杯の教理は未だ現はれぬが、佛の入滅せんとするを聽き、東西南北の諸方よりして諸佛娑婆世界に集まり、佛を哀歎するを説く。斯の如き經は後節更らに詳論するが如く、一の系統を成して次第に發展して居る。今此經の初を見るに亦殆んど之と同じく、法顯本の哀歎品に至る迄は、殆んど彼と同類を爲すものといつて差支ない。哀歎品以下諸品に至つて始めて大乘涅槃に特有なる教義を説く。此等諸品が附加せられて初めて此に大乘涅槃が方等諸經の中にあつて特殊の地位を占むるに至つた

のである。尙ほ此に序ながら一言注意して置きたいのは、後にも説く如く法護譯の方等泥洹を始とし、此大乘泥洹の正系に屬せず、開元錄等に所謂涅槃支派と稱する諸經典には、概して皆彌勒とか兜率往生の信仰が伴ひ居るに、此正流ともいふべき大乘涅槃には彌勒や兜率のことは少しもなく、寧ろ西方淨土の思想が顯はれて居ることである。例之へば法顯本卷二に「時此世界廣博嚴淨、譬如西方極樂國土」といひ、同卷六に「爾時三千大千世界莊嚴殊妙、猶如西方極樂國土」とある類である。彼涅槃支派に屬する諸經には年代の新古相交はり、甚だ一定しないやうであるに關はらず、概して彌勒信仰の思想を現するを以て見れば、此兩者の差違は必らずしも經製作の時代の新古に歸すべからざるやうである。で恐らく是れは其信仰系統の彼と相異なるものによつて製作せられたのではなからうかと考へる。

法顯本の末に佛が病相を現じ、右脇地に着け係念明想といひ、頗る突然として其經を終つて居るやうにも思はれるが、此末品を無識本の如く一切大衆所問品といはずして、隨喜品と稱し、又此品末には文殊及び迦葉阿難に後事を託し、正法を付屬することを述ぶるを以て見れば、經は此に一段落を成したものと考へられる。而して此に至る迄は各品の間多少思想上の連絡を有して居る。然るに之より以後の諸品に至つては各品大抵何れも獨立し得る（勿論聖行品と嬰

兒行品との如きは相關係し、此二品は寧ろ一品となすべきである」と稍趣を異にするのである。又其教理に於ても大乘涅槃に特色なるものは、既に皆法顯本に存し、餘は唯之を敷衍するに過ぎざるものゝやうにも思はれる（勿論其中多少發展の迹あるものもあるが、是れは便宜次節に述べる）。のみならず中には同一の説が反復せらるゝ場合もある。例之へば師子吼菩薩品の初には（無識本卷三十二）七種衆生のことが詳説せられ、迦葉菩薩品（同三十六）に至つて又殆んど同一のことが述べられてある。是れに由つて考うると法顯本以後の諸品も亦一時に出來たものではなく、或部分は次第に増補せられ、今の形を成すに至つたものではなからうかとも思ふ。勿論法顯本も無識本も支那に譯せられたのは何れも四百年代の初で、殆んど同時といつても好いのであるから、假令ひ増補せられたとしても其以前のもので、無識は偶其新增本を得、法顯は舊本を獲たものといはなければならぬ。尙ほ先にも引用した求法高僧傳によれば、大乘涅槃は全部約二十五千頌で六十餘卷を成すべしといひ、又但初大衆問品一夾四千餘頌を得たとあるが、現行本では初は大衆問品ではない、又卷數は譯者によつて多少の差はあるが、六十餘卷と四十卷とは其差違餘りに多いやうにも考へられる。若し此記録が正しいものとすれば、唐代麟德（紀元六百年の中葉）の頃には、無識本よりも尙ほ一層増補改變せられたものがあつたのかも知

れぬ。

大乘涅槃經は後に述ぶる如く般若以後の作であることは疑ないが、果して何時頃作られたかは固より判らぬ。經中には「我般涅槃後四十年中、於閻浮提廣行流布、然後乃當隱沒於地」無識本卷六
法顯本卷四とあるが、是れは固より事實あり得べきことではない。唯此經典の後世の作にあらず、古代既に存したものとなし、此經をして權威あらしめんと欲するに外ならぬ。次に又「若我正法餘八十年前四十年、是經復當於閻浮提雨大法雨」ともいふ。(無識本同處)而して之と同様の句は卷九(法顯本卷六)にもあり、此には「我涅槃後正法未滅餘八十年、爾時是經於閻浮提當廣流布」とある。此句は古來の注釋を見ても一も判然しないが、正法未だ滅せず尙ほ八十年、期限中にあるといふ義らしい。随つて前の句は正法の終八十年の前半の義であらう。正法流布の期間に就いては、色々異説があるやうであるが、今之を最短の五百年と假定すれば(最長の千年とすれば時代餘りに後くれるから)佛滅後四百二十年から五百年に至る間若くは四百二十年から同六十年に至る間、大乘涅槃が起つたこととなる。然らば之を以て大乘涅槃製作の時となすべきかといふに、是亦頗る疑はしい。法顯本によると前引用文は(無識本卷六の第二文)次の如くなつて居る。

我後宋元明本我下有泥洹二字正法欲沒之餘八十年在、此大乘經當復流布於閻浮提、經四〇〇〇年此經復沒。

此最後の一句は無識本にはない。が此文に據れば正法の終つた時大乘涅槃は又滅没するといふので、此時に此經の製作せられたものと考へることは出来ない。要するに是れは佛滅後一度顯はれ直ちに沒した儘ではなく、正法の末期にも亦顯はれたといふに過ぎぬ。が或は此涅槃經に於ては、正法を七百歳となしたものかも知れぬ。といふのは無識本卷七（法顯本卷四）の初に
我般涅槃七百歳後、是覺波旬漸常沮壞我之正法

との句があるからである。若し果して然りとすれば、此大乘涅槃の製作は佛滅後七百年即ち西曆紀元後約二百年以上に溯ることの出来ないものと信ずる。而して漢譯は既に四百年代に顯はれて居るから、先づ二百年から三百年代の間に出來たものとして大なる過はなからう。

然らば其製作の場所は如何。涅槃經中其製作の國土を暗示する所は甚だ稀であるが、其卷十六には「此南天竺有一大城名首波羅」といふ句がある。首波羅とは果して何れの地であるか確定し難いが、此に此南天竺とあるを以て見れば、何れは此經も南天竺に於て製作せられたもののやうにも考へられぬではない。（此首波羅とは或はトレミーの Sippala と Surparaka のことであるかも知れぬ。若しそうであるとすれば Cunningham は之を以て今の Surat に當り R.

T. Mitra はクリシナ河口に近い港の Sipeler となし、其他 Surat よりも尙は約百哩南方に當りとなすものもあり、精確には判らぬが、兎に角今のポムベールより更らに北方に位するスラートに至る間の西海岸の地であるらしい。經には王舍城より六十五由旬とあるが、大差はないやうである。同卷九に於ても「爲於南方諸菩薩故、當廣流布降注法雨、彌滿其處」とある。が尙は一層注意すべきは其次の文に「正法欲滅當至^屬寶具足無缺潛沒地中、或有信者或不信者、如是大乘方等經典甘露法味、悉沒於地」といふことである。法顯本も大體之と同じであるが、今念の爲め其全文を擧げる。

此摩訶衍泥洹經、我妙泥洹後正法衰滅、于時此經流布南方、爲彼衆邪異說非法雲雨之所漂沒、時彼南方護法菩薩當持此契經來詣闍寶潛伏地中、及詣一切摩訶衍方等契經於此而沒

若し此經が南方に出來たものとすれば、殊に屬寶に至ることを記すべき筈もなからうと思ふから、寧ろ此經は北方屬寶に於て製作せられたと考へるのが穩當であらう。然らば何が故に「此南天竺」といひ、又南方菩薩の爲めに廣く流布するといふか。是れ或は北方の新たに作る所ではなく、既に久しき前から南方に存在したものとなし、其經の權威を大ならしめんが爲めであるかも知れぬ。又或は南方の作家が屬寶に移住し、此に之を製作し、其經の既に南方に行はれた

ことを唱へたのかも判らぬ。何れにしても其製作は北天竺屬賓であつたらしい。

六

大乘涅槃經が直接般若經の思想によつて製作せられたことは、一見明瞭であつて、何等疑を容るべき餘地はない。が今左に其特徴となるべき二三の點を擧げて置く。

先づ第一に注意すべきは、經中屢々首楞嚴や、(小乘)涅槃や、雜華經の名を出してあると同じく、摩訶般若をも引用してある。經の卷八には

如我先於摩訶般若波羅蜜經中說、我無我無有二相、

とあるのみならず、卷十四には

譬如牛出乳、從乳出酪、從酪出生酥、從生酥出熟酥、從熟酥出醍醐、醍醐最上、若有服者衆病皆除、所有諸藥悉入其中
佛亦如是、從佛出生十二部經、從十二部經出修多羅、從修多羅出方等經、從方等經出般若波羅蜜、從般若波羅蜜出大涅槃、猶如醍醐、

ともいふ。即ち是れは明かに大乘涅槃の般若より出でたることを説き、隨つて之を以て般若の精髓であり、宛も熟酥の尙ほ精製せられて醍醐を出すが如しとなすのである。で諸藥は悉く其中に入るといふを以て見ても、十二部經乃至般若に至る迄の教理は、悉く涅槃によつて攝せら

るとなすことも疑ない。

次に其教義に於ても、般若諸經では空を以て第一義諦となし、即法性智慧涅槃となすが、涅槃槃經も亦全く之と同じい。經の卷十七には

無所得者名方等經、菩薩讚誦如是經故得大涅槃、是故菩薩名無所得、……無所得者名第一義空
ともいひ、又卷十三にも

眞實之法即是如來、虛空、佛性、……如來者即是眞實、眞實者即是虛空、虛空者即是眞實、眞實者即是佛性、佛性者即是眞實

といひ、尙ほ明かには卷二十七に

佛性者名第一義空、第一義空名爲智慧、所言空者不見空與不空、……空者一切生死、不空者謂大涅槃、乃至無我者即是生死、我者謂大涅槃

とも述べてある。勿論般若經でも是の如き空の一面、消極的教義を説くのみならず、尙ほ進んでは積極的に福德智慧兩者の缺くべからざるを説き、之を日の乾かし月の潤し、以て萬物の生育するにも譬へ、隨つて佛をも大慈大悲となすのであるが、大乘涅槃亦之と少しも異ならぬ。

同卷二十七には

若人能爲法讚賢、則爲具足二種莊嚴、一者智慧、二者福德、若有菩薩具足如是二莊嚴者、則知佛性

ともいひ、又卷十五には一層明かに

實思惟者即名爲慈、慈即如來、慈即大乘、大乘即慈、慈即如來、…慈即大空、大空即慈、慈即如來

とある。尙ほ般若では一切執着を破するが爲め、八不と説き又之を廣くしては十八空といひ、或は略しては十六空、十四空抔ともいふ。是れは其數の多少によつて内容に變異あるのではなく、畢竟一定の項目を擧げ、之によつて一切の空すべきを示すに外ならぬ。大乘涅槃に於ても亦屢々十一空といふことを説く。經の卷十八には

諸佛世尊從六波羅蜜三十七品十一空來至大槃涅、如來亦爾

といひ、同卷十六には其細目を擧げ、

云何名空、空者所謂內空、外空、内外空、有爲空、無爲空、無始空、性空、無所有空、第一義空、空空、大空

となし、一々之を解釋してある。是れによつて見れば、大乘涅槃の般若より出たことは秋毫の疑を容れぬ。

第三に注意すべきは佛身の論である。般若經では佛の二身を説き、或は之を法身と父母生身といひ、或は法身と色身等といふが、未だ三身の説は現はれて居ない。所が大乘涅槃でも亦二身といつて、未だ一度も三身とはいはないのである。例へば經の卷三十四には

我於經中說如來身、凡有二種、一者生身、二者法身、言生身者即是方便應化之身、如是身者、可得言是生老病死長短黑白、是此是彼是學無學

といふが如くである。而して此生身は又之を變化身とも名づくる。即ち大乘涅槃經製作の時には三身説は未だ世に現はれなかつたものと信ずる。尙ほ之と併せ考ふべきは六識説である。吾人の意識作用を六識となすことは、佛以前既に印度に存したが、佛も亦之を採用せられ、龍樹に至る迄は依然として之に據つたものである。大乘涅槃に於けるも亦之と同じで、經の卷十三には「譬如一識分別説六、若至於眼則名眼識、乃至意識亦復如是」とある。是れは勿論六識を説くを主としたのではなく、道は一にして而も種々分別差別せらるゝ一例として掲げたのであるが、併し六識説の當時行はれたことは之を推知するに困難を感せぬ。若し七識八識の説があつたとすれば、六識といはずして七識又は八識となし、秋毫も差支ないのである。此譬喩に於ては六と分別することが必要でなくして、唯一にして而も多に分別せらるゝといふのが主眼となるのである。而して經中に於ては未だ何處に於ても七識とか八識説の痕迹とも認むべき所はない。是れ亦彼の起信や唯識を説く諸經に比し、更らに一層古代に成れることを證するものといはなければならぬ。

斯く大乘涅槃經は何れの點から見ても般若經を假定し、般若經に據つて作られたことは疑ない。随つて更らに溯れば大衆部系の思想の其中に包含せらるゝことも論を俟たぬ。經の卷十にはいふ、

一切衆生種々形類、二足四足多足無足、佛以一音而爲說法、彼此異類各自得解、各々歡喜、如來今日爲我說法

此一音說法といふことは、後世の經典には諸處に現はれて居るが、其最も古いものは大衆部の説であらう。異部宗輪論中、大衆部、一説部、説出世部、鷄胤部の本宗同義として、「佛以一音説一切法」とあるのが即ちそれである。而して一切法を説くといふことは、即ち異類各解を得ることであるから、是れは全然同意義である。又經の卷八には

佛性亦爾、煩惱覆故衆生不見。……雖四大毒蛇之類、其中亦有妙藥大王、所謂佛性、非是作法、但爲煩惱客塵所覆

といふ、此心淨客塵説も後世大乘經典には屢々論せらるゝ所であるが、其淵源する所は恐らく大衆部であらう。宗輪論大衆部等の同義中には「心性本淨、客塵隨煩惱之所雜染、説爲不淨」とある。此等は其最も著しいものである。

是れに由つて見れば大乘涅槃は直接般若經に據り、更に溯つては大衆部の教義を繼述して居ることは明了にして、疑を容れないことと思ふ。是れは後に説く所と頗る密接な關係を有する

により特に此に讀者の注意を促し置くのである。

尙ほ此に一言附記したいのは、法華經に最も特色ある教義たる唯有一乗法の説の大乗涅槃に顯はれて居ることである。經の卷五には「有一佛出現於世、開示三乘、如汝所言菩薩二乘無差別者、我先於此如來密藏大涅槃中、已說其義」とあり、又これに次ぎ「一切菩薩聲聞緣覺、未來之世皆當歸於大般涅槃、譬如衆流歸於大海、……以是義故亦有差別、亦無差別」ともいふ。是れは明かに唯有一乘法無二亦無三の説であつて、畢竟する所は大涅槃に歸するといふのである。此教義は經中處々に散見する。尙ほ其二三を擧ぐれば、經の卷十三にも「是道一體、如來昔日爲衆生故種々分別」といひ、同一火の燃る所によつて木火、草火等種々の名を得るが如く、同一識も眼にあつては眼識といひ、耳にあつては耳識等と稱するが如く、同一色でも眼の見る所は色といひ、耳の聞く所は聲となすが如く、佛道も亦爾り、「一而無二、如來爲欲化衆生故、種々分別」といふ。是れは即ち三乘の衆生應化の方便に外ならぬとなすのである。尙ほ卷十七には最も明了に

是三乘之法、說言一乘、一乘之法、隨宜說三

ともいひ、又同卷二十五にも「一道者謂大乘也、諸佛菩薩爲衆生故分之爲三」とある。是れ全

然法華經の教義と同一なるものではなからうか。若し果して然りとすれば、此に一の疑問が起る。即ち法華經と涅槃經と何れを以て先とし、何れを以て後とすべきか。余輩の考ふる所によれば、法華經に「如來於今日中夜當入無餘涅槃」といへる如きは、姑らく論證の外として、法華經の根本教義は彼唯一乘法の説にある。而して大乘涅槃にあつては必らずしも是れが其根本教義とはなつて居ない。唯に後人の斯く認むるのみならず、涅槃經の作者も斯く認めて居なかつたやうである。(此事は後に説く。)且つ大乘涅槃の卷十一には、

或復有說隨順一乘、或復有說三乘

との言もある所を以て見れば、唯一乘法の説は大乘涅槃製作の時には、既に世に現はれて居たものと思はれる。且つ法華經は智度論中にも明かに之を引いて居るのであるから、假令ひ般若より以後のものとしても其頗る古く世に現はれたことは判る。乃ち大乘涅槃は法華の教理をも襲踏したものと斷言して差支なからう。

斯く大乘涅槃の近くは般若、遠くは大衆部の所説により、尙ほ傍法華や首楞嚴等の教理をも繼承したことは明瞭であるが、大乘涅槃の教義は唯此に止まるものではない。大乘涅槃には又自から特種の教義があり、是れが抑も彼をして諸方等經中、一種の重要な地位を占めしむる

所以である。然らば大乘涅槃に特有の教義とは何であるか。經の卷三十六には

有人問是大涅槃經、如來常住無有變易、常樂我淨終不畢竟入於涅槃、一切衆生悉有佛性、一闍提人四方等經、作五逆罪、犯四重禁、必當得成菩提之道云々

といふ。是れは經の作者が自から大乘涅槃に於ける教義の最も著しいものを提擧したのである。(而して前にも述べた如く、此に唯一乗法の説の擧げられて居ないことは注意すべきである)。吾人が今涅槃一經を通覽しても、其極力唱道する所は此に外ならぬ。即ち大乘涅槃特有の教義は三あり、一は佛身常住の説であり、二には一切衆生悉有佛性の説であり、三には闍提成佛の説である。是れが大乘涅槃の新見創説とする所である。請ふ節を改めて之を述べやう。

七

先づ第一に佛身常住論から述べる。大乘涅槃が佛身の常住を説いたことは、今日佛敎者の遍なく知る所であつて、特に此に例證するの必要を感せぬが、議論の順序として一二其文を掲げて置く。經の卷二には「如來是常住法、不變異法、無爲之法」といひ、同卷三には「當知如來是常住法、不變易法、如來此身是變化身」といひ、又重ねて「佛是常法、不變易法」ともあり、更

らに同卷下文には最も明かに

汝今當知如來之身無量億劫堅牢難壞、……如來之身非身是身、不生不滅不習不修無量無邊、……般涅槃時不般涅槃、如來法身皆悉成就如是無量微妙功德、……如是功德成如來身、非是雜食所長養身、如來眞身功德如是

ともある。此に此身といふのは、即ち肉身、色身のことであり、之に對し眞身、法身の字を用ゐて、所謂法性を顯はす。此佛身常住説は前にも述べた如く、小乘涅槃と最も密接な關係を有するもので、其淵源する所の彼にあることは勿論である。併しながら小乘涅槃に於ては眞身とか法身とかいふことは未だ之を説かぬのみならず、彼にあつては單に正法の滅するを憂るには及ばぬ、汝等佛所説の戒律を遵守せば佛在ると同じであると説くのみである。此言からしては直ちに法の不滅を推論し得るが、當時の思想に於ては、法の不滅と佛身の不滅との間には尙ほ大なる間隔があり、決して此兩者を混同してはならぬ。が佛滅後一百年の間に於て佛弟子の思想は著しく變化した。彼等は佛の佛たる所以のものは其法を大覺したるにあり、佛は法によつて佛たるを得たるので、佛の本質は法であるといふ結論を生じたのである。此佛即法なる一面の眞理に到達したのが、即ち大衆部の思想である。大乘涅槃に於ける壽量品とか金剛身品杯の主張は全く此に淵源する。然し大衆部の説は直ちに大乘涅槃の繼承する所とはいはれぬ、此間

に尙ほ多少の距離を認めざるを得ぬ。大衆部の徒が法即佛、即佛色身となし、佛と佛色身とを全然同一視したるは、當時の思想界にあつては勢の止むを得ざる所ではあつたが、歴史的人物たる佛と理想的實在たる法とを全く同一となした點に於て多少の無理がある。是に於て般若學者は佛に於て二身を分け、大衆部の説に於て一面の眞理を認むると同時に、一切有部の説も亦全く棄つべからざるものとなし、前者の思想は法身の語を以て現はし、後者の思想は之を生身といつた。而して生身とは即ち色身に外ならぬから、彼等は大衆部の如く色身の無邊際を唱へぬ、唯其法身の不生不滅たることをいふのみである。而して是が大乗涅槃の唱ふる所である。

尙ほ法身

説の發展に就いては本誌第一卷第四號掲載拙稿「佛敎に於ける法、佛の思想」を参照せよ。

若し果して然りとせば大乗涅槃の唱ふる法身常住説は、直

接般若から來たもので、大衆部の説に淵源するとはいふものゝ、彼とも全然同一ではない、況んや小乗涅槃に於てをや。即ち大乗涅槃の説を以て直ちに小乗涅槃より來るものゝ如く説くの誤れることは秋毫の疑を容れぬ。

尙ほ大乗涅槃に於ける法身常住論の先驅をなしたものに就いては後涅槃支派經典の部を参照せよ。

大乗涅槃の法身論が般若の説を繼述して居ることは、此のみではない。前にも説いた如く、般若では空を以て第一義諦となし、法性法身となす。而して大乗涅槃亦之と同じい。即ち或は「如來虛空、及與佛性、無有差別」といひ、或は「如來者即是眞實、眞實者即是虛空」(卷十三)

と稱するが如き、皆之を證するもので、斯の如き言は經中至る所に發見せられる。即ち佛の佛たる所以、法性其物を以て空となしたことは、秋毫般若經と異ならぬ。然らば此に一の疑問が起る。若し果して大乘涅槃の法身論が、全然般若を繼述したとすれば、其所謂法身常住論とは抑も何等の特色を有する乎。何が故に之を以て大乘涅槃特有の教義の一となすか。余輩の考ふる所によれば、大乘涅槃に於ける佛身論の特色とする點は、單に佛身の不生不滅にして、即ち是れ虚空となすよりも、寧ろ佛身即大我、即大般涅槃となす點にある。即ち其消極的説明の方面よりも、寧ろ積極的説明の方面を力説した點にある。尙ほ語を換へていへば、認識論的説明より本體論的に入り、中觀思想から後世の起信や唯識に推移する中介をなした點に於て、大乘涅槃に於ける特殊の地位を認むることを得るのである。大乘涅槃を觀るものは特に此の注意を要し、斯くして始めて佛説より終唯識に至る迄其思想の次第に、而して何等の間隙なく、進歩し去ることを理解し得るのである。

大乘涅槃が我（又は真我、又は大我といふ）を立て、之を以て佛性となした事は經中處々に散見するが經の卷八に

善男子今日如來所說真我、名曰佛性

とあるを以ても知るべきである。我を以て宇宙の本體となすはウパニシヤドの既に明言する所であるから、涅槃經作者の之を採用したことは敢て怪しむに足らぬが、佛敎は從來無我説を唱ふるものと考へられて居た。乃ち此無我と有我との交渉に就いては、涅槃經にも少からず之を辯じて居り、又之を辯すべき必要があつたのである。先づ經の卷二には

比丘當知、是諸外道所言我者、如蘊資木偶成字耳、是故如來於佛法中唱は無我、爲調衆生故、爲知時故、說是無我、有因緣故亦說有我、非凡夫所計吾我

といひ、所謂無我の説は對機便宜の説法であつて、佛は決して眞實我を否定するものでないといふのである。勿論佛の否定した我とは凡夫所執の我、即ち我執の我であつて、決して宇宙の本體とか、心の眞體とかいふ我ではない。此にいふ佛性即我の説の如きは、佛の措いて述べざる所であるから、涅槃經のいふ所も佛説と必らずしも撞着するものでないことは言ふ迄もない。で經の卷七には同じく此旨を説き

世間之人亦說有我、佛法之中亦說有我、世間之人雖說有我無有佛法、是則名爲於無我中而生我想、是名顛倒、佛法有我、即是佛性、世間之人說佛法無我、是名我中生無我想、亦言佛法必定無我、是故如來勸諸弟子修習無我、名爲顛倒

とある。佛法中我ありとは從來佛敎者の未だ説かざる所であるが、佛性を認めて我となすか否

を以て、此に正見と妄見との分るゝ所となすのは説き得て頗る明了といはなければならぬ。

斯く一方には佛身法性を以て我と稱し、又他方に之を大般涅槃又は大涅槃と名づけた。是れは前にも一言した如く、大般涅槃なる語に對し、新たなる解釋を附したものといはなければならぬ。で經の卷二十七には「我者謂大涅槃」といひ、又同二十三にも「有大我故名大涅槃、涅槃無我大自在故名爲大我」ともあり、尙ほ詳しくは經の卷五には

大涅槃者名解脫處、……眞解脫即是如來、如來無病、是故法身亦無有病、如是無病即是如來

とある。吾人は之によつて涅槃經作者が如何にして大般涅槃を法身我と稱するに至つたかとの思想の徑路を明かにし得るのである。即ち一言で之をいへば、涅槃とは解脫の處であり、解脫の處に入つたものは是れ如來であり、法身である。所が如來法身は前に説いた所によつて常住にして不生不滅である。然らば佛が大般涅槃に入つたといふことは、即ち大涅槃に入つたものと解せざるを得なくなつたのである。假令ひ變化身は滅したとしても、法身即ち佛身の之と同時に滅するとは、到底有り得べからざるものである。是れが此經作者の大般涅槃即ち涅槃で、即ち又大我、法身と同意義を有せしむるに至つた所以であらうと思ふ。然らば大般涅槃の字義の變遷は亦是れ法身常住論より生じ來つた必然の結果といはなければならぬ。

が併しながら涅槃解脱といふことは大乘にもいひ、又小乗にもいふ。そこで經には此等を區別するが爲め、涅槃に於て或は二種或は三種を分つて居る。是れは有部の有餘、無餘涅槃といふと稍相似て、而も其實決して同一なるものではない。で經の卷十には

舍利弗等以小涅槃而般涅槃、緣覺之人於中涅槃而般涅槃、菩薩之人於大涅槃而般涅槃

といふ。即ち是れ三乘の涅槃各別なることを顯はしたものである。而して斯く三乘によつて異なる所以は、「譬如金鑛淘鍊滓穢、然後消融、成金之後價直無量」といひ、畢竟する所は一であるが、唯其間に純と不純との別あるが爲めとなしたのである。又經の卷二十三には「涅槃亦爾、有涅槃有大涅槃」といひ、之を解しては、人の飢ゑて少食を得以て安樂となすが如く、凡夫人は或は世俗に因り、或は聖道に因り、欲界の結を斷じて安樂を得るとか、又は四禪の結を斷じて安樂を得となすの類は、皆是れ涅槃と名づけるが大涅槃とは稱せぬ。煩惱の習氣未だ絶せざるが爲めといふ。尙ほ最も明かに此兩者の差別を説いては、同卷二十五に

云何涅槃非大涅槃、不見佛性而斷煩惱是名涅槃、非大涅槃、以不見佛性故、無常無我、雖斷煩惱不得名爲大般涅槃也、若見佛性、能斷煩惱、是則名爲大涅槃也、以見佛性故、得名爲常樂我淨、以是義故、斷除煩惱亦得稱爲大般涅槃

とある。此にいふ涅槃とは、大に對し前の中小兩者を總じて稱するものである。而して其區別

は最も單簡で、佛性を見得たと否とにあり、其性質功德からいへば、常樂我淨の四徳を具ふるか、單に樂淨の二徳を有するに止まるかにある。斯の如きの説は古來未だ有らざる所であるが要するに是れ亦法身常住論から伴生した結論の一たるを免れぬ。

斯く大乘涅槃經にあつては涅槃に二種、又は三種の別を立つるが、其眞の意義に於ては、涅槃も、大涅槃も、大般涅槃も、畢竟同一であり、而して之と同時に大我、法身等とも同實異名に外ならぬ。

大乘涅槃何が故に法身に對し斯の如き積極的解釋を採るに至つたかは、要するに時代思潮の反響であるといはなければならぬ。般若に於ける空の説が、如何に當時の人によつて誤解せられ、又其畏怖する所となつたかは、起信を始め無着や世親の著書に於て歴々として見ることを得る。即ち當時の人は彼を以て單に消極主義、尙ほ極端には虛無主義である如くに誤解したのである。で後世の學者は此誤解を防ぐが爲め、少からず苦心をした。それが爲めには單に空無といはずして、成るべく之を積極的に表顯せんと努めたのである。是れが抑も大乘涅槃の一面には空といひ、他面又我等と稱した所以であらう。

然らば其消極的の空と積極的の我とは如何様に調和せられたか。經の卷二十五には之に對し

次の如くいふ。

如來身心智慧遍滿無量無邊阿僧祇土、無障礙、是名虛空

是れは智度論（卷五十一）に「問曰何以不說虛空廣大無邊故、受一切物、而言虛空無所有故能受一切物、衆生摩訶衍亦無所有、答曰現見虛空無所有、一切萬物皆在其中、以無所有故能受」といふと殆んど同一歸旨である。元來般若の空とは無にあらざるのである。之を放てば一切萬有となり、之を收むれば唯一空に歸する。即ち之を常樂我淨といふ亦可、單に之を大我といふ亦決して不可としない。彼は唯人の偏執する所あるを防ぐが爲めに、姑く之を空と稱するのみである。が今や人の之を誤解するに當つては、之を積極的に解釋するのは亦勢の已むを得ざる所といはなければならぬ。

大乘涅槃は斯く積極的に我を説いたが、後世眞如緣起説に於けるが如く我よりして如何にして萬有が生成し來つたかに就いては未だ一言も説き及ばぬ。彼の大我説は既に本體論的となつては居るが、未だ彼は本體論を構成せぬ。が既に本體論的の意義が此に包括されて居るから、之より更らに一步を進むれば、其緣起論に移る事は當然の順序といはなければならぬ。是れが抑も涅槃に於ける法身論の中觀派と眞如緣起論との中介を爲したものと見るべき所以である。

此點から觀察すれば、大乘涅槃の法身論は佛教思想發展の上に於て、重要な意義を有するものといはなければならぬ。是れは從來の學者の何人も注意せざる所であるから、特に此に一言して置く。

次に第二の一切衆生悉有佛性の説に就いては多言を要せぬ。既に法性を以て我となし、而して我とは元と是れウバニシヤドのアートマンと同一無二なりとせば、其一切衆生に徧滿するは論を俟たぬのである。が佛教にあつては是れ一の新説であつて、前人の未だ言はざる所である。で經の卷七には

佛秘藏甚深經典・一切衆生皆有佛性

と説き、同卷二十一にも之と同一の言あり、又卷十にも「一切衆生同一佛性、無有差別」とも説き、其他至る所に之と同様の言を發見する。其佛秘藏甚深經典とか、甚深秘密之藏(卷二十一)とかいふのは即ち先人未發の言たることを證するのである。先人の未だ言はなかつたのは、所謂法性なるものを見ること單に認識論的であつて、本體論的でなかつたからである。若し一旦本體論的に觀せらるれば、一切衆生悉有佛性説の起るは當然の結果である。だから是れは前の佛性常住我的説からは必然的に伴ひ、自然に生じ來る所で、決して別箇の教理ではない。併し

佛教の修行は、本來婆羅門教の如く一定の階級のものに限る譯ではなく、何人でも佛の教を奉じ之を修行するものは、均しく大覺の域に達し得となすのであるから、一切衆生悉有佛性坏とは言はぬが、其意義は既に佛教の中亦默認され居るものといつても差支ない。而して大乘涅槃に至つて始めて是れが一の教義として明言されたのみである。若し一切衆生が佛の教により大覺し得るものとすれば、彼等亦皆佛性を有するもの、即ち佛たる資格あるものといはなければならぬ。若し佛性なしとせば、如何に修行するも、佛となり得る筈はない。是れが大乘涅槃に於て有名な

本有今無 本無今有 三世有法 無有是處

との偈の由つて生じた所以である。無が有となり有が無となるとは、有り得べからざることであるから、無佛性の衆生が今世修行して忽然佛性を生じたとも、有佛性の衆生が如何に現世に於て無知にして罪業を犯したとしても、全然其本有の性を滅したることはない筈である。是れが大乗涅槃に於ける悉有佛性説の理由であつて、其淵源する所の固よりウパニシヤドにあることは疑を容れぬのであるが、佛教に入來るに當つては、如上の思想の歷程を経たるものたるを忘れてはならぬ。斯くして本來ウパニシヤドの教理も佛教のそれと全然合致し、佛教的のものと

なり了つたのである。

據此第二の教理から更らに派生し來つたのが、即ち大乘涅槃に於て最も特色ある教義の一たる闍提成佛の說である。元來闍提とは何であるか。闍提とは即ち一闍提 (Ichantika) の略で、此語は元と云ふより來り、有欲者、多欲の義といふ。即ち現世の欲樂に執着するものをいふのである。で經には或は「無信之人名一闍提」(卷五)ともいひ、或は「破戒者謂一闍提」(卷十)ともいふ。而して卷十には更らに之を解して

發露懺悔、誹謗正法、造是重業、永不改悔、心無慚愧、如是等人、名爲趣向一闍提道

ともあり、又四重を犯し、五逆を作し、心に怖畏慙愧せず、發露せず、佛法に於て護惜建立の心のないもの、若くは佛法僧なし等と稱するものは、皆一闍提の道に趣向するものといふ。蓋し現世の欲樂を執着希望するものが、之を根絶せんとする佛教を誹謗し、其戒律を破らんとするは、當然の結果であるから、無信破戒となすは畢竟其果よりして名づけたものと思ふ。尙ほ經の卷二十六には一闍提の語に對し、或は信不具、或は善方便不具、或は進不具、或は定不具、其他慧不具、無常善不具等、諸種の解釋を與へてあるが、要するに何れも皆其義よりして之を案出したものに過ぎない。

斯く一闍提の徒は佛法に於て更らに信念を有せざるものであるから、之を最下根のものとなし、佛法を聞かんと欲する念もないから、佛も之が爲め法輪を轉せざるものといふ。經の卷十四には

爲中根人於波羅捺轉於法輪、爲上根人今於此拘尸那城轉大法輪、極下根者如來終不爲轉法輪、極下根者即一闍提

といふ。尙ほ甚しきは經の卷十六に、殺に三種を分ち、一切畜生を殺すを下殺とし、凡夫人乃至阿那含を殺すを中殺とし、父母乃至阿羅漢辟支佛菩薩を殺すを上殺とし、此等は何れも地獄に墮し、各之に相應する下中上の苦を受くるものといひ、而る後之に次ぎ

若右殺一闍提者則不墮此三種殺中、彼諸婆羅門等一切皆是一闍提也、譬如類地刈草斫樹、斬滅死屍、罵詈穢肆、無有罪報、殺一闍提亦復如是無有罪報

と迄極論し、一闍提は一切畜生よりも更らに下なるものと斷じてある。

斯く最惡極下の機であるから、闍提が闍提としては到底成道すべからざるは勿論のことである。で經の中に成佛の機を述ぶる所に於ては、常に之を除外する。例之へば經の卷七に「一切衆生皆有佛性、以是性故斷無量煩惱結、即得成於阿耨多羅三藐三菩提、除一闍提」といひ、同卷九にも「除一闍提、其餘衆生聞是經已、悉皆能作菩提因緣」とあるが如きである。又經の卷三

十二には六種の因縁あつて一闍提は三惡道に没して出づること能はずとなす。所謂六種の因とは、一には惡心熾盛、二には不見後世、三には樂習煩惱、四には遠離善根、五には惡業障隔、六には親近惡智識といひ、其他尙ほ諸種の理由を擧げてある。是故に一闍提に對しては佛も施すに術なきものとなし、或は「一闍提名不可治、除一闍提、餘悉治已」(卷五)ともいひ、或は「如彼妙藥雖能療愈種々重病、而不能治必死之人」此經典を信するものは、一切煩惱重病皆悉除滅するが、唯不能令一闍提輩、安止住於阿耨多羅三藐三菩提」といひ、又殆んど之と同一の言は卷十九にもあり、「一闍提者……諸佛世尊所不能治、何以故、如世死屍、醫不能治、一闍提者亦復如是、諸佛世尊所不能治」といふ。尙ほ其最も甚しきは、同卷十にいふ、

純陀復言若一闍提能自改悔、恭敬供養讚歎三寶、施如是人得大果報不

佛言汝今不應作如是說、譬有人食菴羅果、吐核置地、而復念言、是菓核中應有甘味、即還取破而嘗之、其味極苦、心生悔恨、恐失菓積、即還收拾、種之於地、勤加修治、以蘇油乳隨時澆灌、於意云何、寧可生不。不也。世尊、假使天降無上甘雨、猶亦不生。善男子彼一闍提亦復如是、燒然善根、當於何處而得除罪

是れに由つて之を觀れば、一闍提は死屍の如く、敗種と同じく到底菩提の芽を生ずる能はざるものといはなければならぬ、況んや成佛に於てをや。是れは確かに一面の眞理である。併しながら一切衆生悉く佛性を有すとせば、闍提に於てのみ之を缺くとは稱すべからず。是故に經

の卷廿七には明に「一切衆生悉有佛性、乃至一闍提等亦有佛性」といふ。既に佛性ありとせば斷じて之を治すべからずとは言へない。何等かの方法によつて、之をして信念を惹起し得ないとは限らぬ。否何時かは眠れる心の醒め得るものといはなければならぬ。又假令ひ或は現世に於て治すべからずとするも、次第に善根を積み來世に之を得ぬともいへぬ。又之を得べき望の斷えたものではない。斯く考れば一闍提も畢竟不可治でもなく、死屍でもなくして、尙ほ一縷の脈の通するものといはれやう。

既に闍提にも佛性あり、成佛に對する一縷の脈の通するものとすれば、菩提の機に於て闍提のみ之を除去する理由はない。闍提の他の衆生に於けるは、性質上の差ではなくして、單に度の差であるといはなければならぬ。是故に經(卷廿七)には

一闍提等悉有佛性、何以故、一闍提等定得成阿耨多羅三藐三菩提故

といひ、又(同卷三十三)

一切衆生有三種善、所謂過去未來現在、一闍提亦不能斷未來善法……譬如有人沒圍廁中、唯有一髮毛頭未沒、雖復一髮毛頭未沒、而一毛頭不能勝身、一闍提亦復如是、雖未來世常有善根而不能救地獄之苦、未來之世雖可救拔、現在之世無如之何、是故名爲不可救濟

ともいふ。是れ亦一面の眞理であるに相違ない。然らば其善根を斷すとか、治すべからずとい

ふは唯現世治すべからず、過現二世の善根を斷じたものと解すべく、彼説は皆一定の制限を受けなければならぬこととなる。彼の闡提を以て不定となし、又其二種を分つが如きは、皆是れ闡提の成佛と不成佛との思想をして衝突なからしめんと試みた結果である。で經の卷廿二には

犯四重禁名爲不定、謗方等經作五逆罪及一闡提悉名不定、如是等輩若決定者、云何得成阿耨多羅三藐三菩提

といひ、不定なるが故に後來其業の性質如何に由り、成佛の出來ると否とが決定するものとするのである。又經(卷廿)には

一闡提墮分別有二、一者得現在善根、二者得後世善根、如來於現在得善根者則爲說法、後世得者亦爲說法、今雖無益、作後世因。一闡提復有二種、一者利根、二者中根、利根之人於現在世能得善根、中根之人後世則得

ともいふ。此では管に闡提に未來善根を保留するのみならず、現世に於てすらも善根を積み得るものとなす。若し果して然らば之を以て成佛といふも不成佛といふも、何れも差支ないこととなるのである。

元來人心は動的であつて、決して固定して居るものではない。であるから嘗て闡提であつたものが、後に非闡提となるも秋毫怪しむに足らぬ。一度び闡提であれば、常に闡提の地位に止まらなければならぬ理由はない。だから闡提が闡提である間は、假令ひ佛たるの素質があると

しても、到底佛たることを得ない、敗種死屍も擇ぶ所はない。是れが即ち闍提不成佛説の由つて起る所以である。闍提不成佛といつても、衆生が闍提の地位から非闍提の地位へ移られぬといふのではない。既に一切衆生に佛たるの素質の備はることを許す以上は、内外幾多の因縁に由つて、不信者が信者となることは當然有り得ることである。之を闍提成佛といふ。併しなから闍提成佛の語は甚だ妥當でない。此間には時間の觀念を容るゝことを要するので、始めは闍提であつたが後に非闍提となり、成佛するといふ意義であり、闍提其者が成佛するのではない。白は次の時には黒となり得るけれども、白は黒ではない。斯くいへば是れは自家撞着である。昔宋の道生は法顯本の大乘涅槃を觀、「一闍提人皆得成佛」と説き、當時の學者から嫌疑擯出せられたが、彼は自から其眞なるを採つて動かす、後無識本が傳はり、其中果して其説あるを知り時人感嘆したといふ。(高僧傳卷七) 是れは今日からして見れば何の奇もないことであるが、當時の學者は恐らく闍提の人は一定して其心的狀態の不動なるものと考へて居たのであらう。是れは勿論誤である。が道生の闍提成佛説も其表顯の方法宜しきを得ず、其意義の能く當時の人心に徹底しなかつたのであらうと思ふ。闍提の成佛し得ないのは當然である。然るに道生が闍提も成佛し得ると唱へたものであるから、時人より擯斥されたので、其失は確かに道生にある

といはなければならぬ。若し當時彼が衆生も闡提より非闡提に移り、隨つて成佛し得と説いたならば、幾多異教徒の佛教に歸依したことを知れる當時の人には、容易に理解し得られたであらうと思ふ。而して是れが經の眞意であり、又斯くいはなければ、到底詭辯の誹は免れぬのである。

所が之に關しては尙ほ一言附記したいことがある。法顯本には常に成道の機としては、一闡提を除くといひ、未だ曾て其成佛し得ることを説いた所はない。其説の明かに述べられてゐるのは、其以後の諸品である。(特に師子吼菩薩品には著しい)勿論無識本卷五には

如一闡提究竟不移、犯重禁者不成佛道、無有是處、何以故、是人若於佛正法中、心得淨信、爾時便滅一闡提、若復得作優婆塞者、亦得斷滅於一闡提、犯重禁者、滅此罪已則得成佛、是故若言畢竟不移、不成佛道、無有是處、眞解脱中都無如是滅盡之事

とあり、所謂闡提成佛の旨を説き得て最も明かであるが、之を法顯本に對照するに、同處(卷三)には

如一闡提解意懶惰尸臥終日言當成佛、若成佛者無有是處

とあり、全然其意を異にする。法顯本と無識本とは諸處其文を異にするから、固より全然同本ではないが、是れ亦明かに其一例である。又法顯本(卷四)に

一切衆生皆有佛性、在於身中無量煩惱悉除滅已、佛性明顯、除一闍提

とあるが、同處無識本(卷七)には單に

一切衆生悉有佛性、煩惱覆故、不知不見、是故應當勤修方便斷壞煩惱

とあるのみで、最後の「除一闍提」の句はない。又無識本(卷九)には單に空中大雨を降らし、一切衆生を利するも、枯木石山には水住せざるが如く、此經典も大法雨を降らし、衆生を潤すも、唯一闍提の菩提心を起すことなし等と説き、極めて平凡に説かれてあるが、法顯本(卷六)には非常に此に重きを措いてあるやうに見える。で其文に

譬如種子熬令乾焦、雖復時雨百千萬劫不能令生、一闍提輩亦復如是、於此方等般泥洹經、雖百千劫聞、終不能發菩提心、所以何者、燒殺種種善根滅故、復譬如明珠著濁水中、水即澄清、投之淤泥不能令清、此摩訶衍般泥洹經亦復如是、著諸衆生五無間罪、犯四隨法、濁水之中猶可澄清、發菩提心、投一闍提淤泥之中、百千萬歲不能令清、起菩提因、所以何者、無善根故。

等と説き、一闍提の救治すべからざるを極力唱道してある。此等の點からして考へると、法顯本にも一切衆生悉有佛性の説は之を唱へて居るが、一闍提だけは之を除外し、秋毫菩提の因を有せざるものとなし、彼の死屍や敗種の例をも採來つたものらしい。所が無識本にあつては、之と稍趣を異にし、悉有佛性の説から當然の歸結たる闍提も亦成佛し得ることに重きを措くや

うになつたものと考へる。乃ち法顯本と無識本とは同本でなく、先づ法顯本が出来、悉有佛性の説を唱へながら、尙ほ一の除外例を設けたにより、無識本は之をして徹底せしめ、闡提成佛の論が始めて此に顯はれ、随つて前の法顯本に於ても多少の變更をなし、餘りに嚴しく之を除外する所は之を寛ならしめ、若くは彼尙ほ一縷の菩提の因を有することを明かにし、後文との大なる相違なからしめんと企てたものではなからうかと思ふ。若し始めからして無識本の如くであつたとすれば、是れは涅槃經教義の上に於て重大なる關係を有するものであるから、法顯の之を略する筈もなからうし、又殊に嚴重に一闡提を除外する文を竄入するといふことも、有り得べからざることと考へる。此點からしても法顯本と無識本とは同本ではなく、無識本は法顯本に次ぎ、彼を發展増補修正した大乘涅槃第二の形であると信ずる。

其他尙ほ大乘涅槃を論ずるに當りては、大乘梵網との關係の如きも、特に注意を要する點であつて、戒律の歴史に對しては重大なる地位を占むるものであるが、此事は余輩嘗て之を説いたことがあるから、此には略することとする

(大正五年九月發行雜誌「無盡燈」掲載
稿「大乘梵網戒に就いて」参照)

最後に一言したいのは、經(卷二十七)が、十二緣起を解するに當り、三世配當の説を取り、且つ

現在世中初始受胎、是名爲識、入胎五分四根未具、名爲名色、具足四根、未名觸時、是名六入、未別苦樂、是名爲觸、染習一愛、是名爲受、習近五欲、是名爲愛、內外食求、是名爲取、爲内外事、起身口意業、是名爲有、現在世識、名未來生、現在名色六入觸受名未來世老病死也

といひ、明かに後世世親等の唱へた胎生學的説明をなして居る。是れが抑も經典に顯はれた斯類解釋の始ではなからうか。

八

以上余輩は大般涅槃經に就いて略之を論じたから、以下更らに開元錄に所謂涅槃支派なるものに關し述べやうと思ふ。先づ此に第一に論すべきは

(一)大方等無想經 六卷 北凉曇無讖譯 西曆四一六年 一四二八年

である。此經は或は大雲無想といひ、或は大雲經ともいひ、諸種の名が傳へらるゝが、涅槃の支派とし現藏本にも之を以て涅槃部に收載する。經錄によると無讖譯大雲經を以て第二譯とし姚秦の竺佛念譯する所を第一譯とする。併し是れは今闕本となつて居る。

無讖本大雲經は六卷あるが、其經題には何れも大雲初分とあり、其果して完本なりや否は甚

だ疑はしい。或は浩漭なる經の中、唯其一分のみを譯したものでなからうか。所が現藏本によつて之を見ると、何等涅槃經の支派と稱すべき點はない。先づ其說法の場所を見るに、或は「王舎城耆闍崛山中」といひ（卷首）、或は「王舎大城耆闍崛山迦蘭陀竹林」（卷一）といひ、王舎城に於ける說法であつて、佛涅槃の時に於ける說法とはなつて居ない。のみならず涅槃經に於けるが如く、佛入滅前後の事實は少しも此に記述してない。勿論涅槃經に特有なる法身常住説や、一切衆生悉有佛性説は出て居ないことはない。例之へば經の卷二には「是經典中宣説衆生實性佛性、常住法藏、衆生不解乃至一句一字」といひ又「如來常恒不變」といひ、又「諸衆生皆有佛性」とあり、又卷五にも「如來常住無有畢竟入涅槃者、一切衆生悉有佛性、故得名爲大般涅槃」とあるが如くである。（但闡提成佛の説は現藏本中には未だ少しも顯はれて居ない。）が此經は其名の如く無想三昧を説いたもので、法身常住等の説は既に其豫想する所ではあるが、決して之を力説するものではない。だから此經は涅槃經の後に、其説を豫想し作られたことは推論し得るが、涅槃の支派とは稱し難いのである。涅槃の支派は、少くとも其形式に於て、佛入滅の時に於ける說法となつて居なければならぬ。が併し是れは單に字義の解釋如何によることであつて、若し直接間接其教義を繼承祖述するものは、皆亦之を支派となすとするれば、是れ

亦必らずしも支派と稱す可からざるものではない。が普通所謂支派諸經典とは稍其趣を異にするものである。

所が經の卷五には經の諸種異名を掲げ、

如是經典凡有三名、一名大雲、二名大般涅槃、三名無想、大雲密藏菩薩所問故名大雲、如來常住無有畢竟入涅槃者、一切衆生悉有佛性、故得名爲大般涅槃、爰括說論如是經典斷一切想故名無想

とある。是れが普通此經を以て大般涅槃經となし、若しくは其支派となす所以であらう。が此に擧ぐる經の解釋を以て見ても、此經が涅槃經の此等の說を唱道するといふのではなく、寧ろ之を豫想して此等經典により之を受持讀誦し一切想を斷するを以て主とすることは明かである。乃ち此經は決して涅槃經其物ではなく、涅槃經の後彼によつて作られたことは愈疑ない。

現藏本では前に述べた如く、涅槃に於ける三大教義の中、單に法身常住と悉有佛性の說のみを擧げ、其最後の闡提成佛の論には少しも説及ばぬ。所が近時燉煌から發見せられた無想經に據ると、明かに其説が載つて居る。

爾時會中有一梵志名曰直道、即從座起驚愕舉手、而作是言、言大衆盡知羅曇沙門是大妄語、先常說自作五逆罪、誹謗正法毀賢聖人、用招提僧物及佛法物、犯四重禁、汚比丘尼、邪見是十種人、是地獄種、現在不能斷欲界結、證沙門果、不能增長無上正法、今者乃說有正信、心悔先所作罪、則得滅、還能增長如來正法、……云何羅曇作二種說

といひ、次に佛は「一切諸法無性無定、無體無緣、不可定說、空無出滅、不名爲物、無淨不淨、如夢如幻」であるから、如來の語は決して妄にあらずとしてある。是は疑もなく闍提不成佛と闍提成佛との二説の矛盾にあらざるを述べたに外ならぬ。而して彼新たに發見せられた經は恐らく竺佛念の譯であらうと思ふから、此經の何れか他の部分には闍提成佛の話も出て居たのであらうと考へる。(敏達出上の大雲無想經に就いては、檀藏乙二十三套補遺第四册又は拙著「佛典の研究」一九一頁以下参照)

尙ほ涅槃經の中にも密語の説や陀羅尼もないことはないが、無想經に至つては、此經を書寫讀誦すれば、「能破壞衆生煩惱、斷除一切貧究困苦、若遭飢荒穀米湧貴、讀誦是經則得豐穰、若時焰旱天則降雨、若遭大病亦當受持、所以者何、此經即是一切大病之良藥也、此經能斷一切諸毒」(卷二)といひ、或は「若遇水火盜賊諸難、亦應堅持慎勿放捨」(同處)ともあり、現世利益を説いた後世の密教的氣分が著しく多くなつて居るやうである。其製作の何時頃であるかは甚だ明かでないが、般若經の後に出來た涅槃經より更らに一層後くれたものであり、而して竺佛念は之を三百年代の末に譯して居るから、先づ三百年前後に成れるものと見て差支なからうと思ふ。經中或は「是經當於南方國土廣行流布、正法欲滅餘四十年當至北方」(卷四)とか、或は「佛涅槃後初四十年、亦當流布、正法欲滅餘四十年、復當流布」(卷五)といふが如きは、全

く涅槃經の文を襲踏したに過ぎぬので、何等年代の徴すべきないのであるが、尙ほ卷五の後文には

我涅槃後千二百年、南天竺地有大國王、名統多婆呵那、法垂欲滅餘四十年、是人當時當於中出講宣大乘方等經典

とある。此に千二百年とあるが、佛滅後千二百年としては餘りに時代が後くれ、到底信すべからざるのである。のみならず千二百年の時が正法の滅せんとして四十年を餘す時とすれば、正法は五百年でも、七百年でも、乃至千年でもなく、其期間は一千二百四十年となる。何れ正法の期限といふも想像に過ぎないが、是れ亦古來のいふ所と大に相違する。又此には、南天の王娑多婆呵那なるものが方等經典を講宣したといふのであるが、是れは果して何人であらうか。

其南天竺の王といひ、方等經典を講説したといふ點から考へれば、或は是れ龍樹に歸依し、龍樹の爲め其伽藍を建立したと傳ふる引正王 *Śālistambha* のことではなからうか。若し果して然りとすれば、勿論是れは千二百年のことではなく、是れよりは尙ほ數百年以前でなければならぬ(龍樹は普通七百年と稱せられる。)何れにしても「法垂欲滅餘四十年」の句は涅槃經の文を此に取來つたに過ぎないので、深く信するに足らぬ。而して此經の龍樹以後に製作せられたことは疑を容れないものゝやうである。

次に涅槃支派として述ぶべきは、

(二) 等集衆徳三昧經 三卷 西晋法護譯 四曆二六六
一三二三年

(三) 集一切福德三昧經 三卷 姚秦鳩摩羅什譯 同四〇二
一三二二年

の同本異譯經である。此經は尙ほ西晋の白法祖が譯出したといふのであるが、彼のは等集三昧經一卷とあるから、果して同本であるか否は不明である。法顯の大般涅槃經（卷五）には「當憶念如來所說功德積經及摩訶般若波羅蜜所說」宋元明藏本（麗本には「當憶念一切功德聚經、我説般若波羅蜜大經」とある）といひ、又其前の偈の中にも「我亦説一切功德積聚經」とあるが、此一切功德積聚經とあるのは、恐らく此にいふ一切福德三昧經のことであらう。若しそうであるとすれば是れは確かに大乘涅槃經製作以前に出來たものといはなければならぬ。隨つて其所説に於ても大に吾人の注意を要するものがあるのである。

元來此經は前經と異なつて佛毗舍離菴羅園大法講堂に於ける説法となつて居るが、中には「却後三月當捨身命入般涅槃」（卷一）といひ、又「如來不久當般涅槃、却後三月入無餘涅槃」ともあり、鳩尸那羅に於ける説法ではないが、佛入滅に當つての説法であるから、涅槃經と關係を有することは勿論である。而して此經では那羅延菩薩なるものが佛滅の後、如何にして正法を

して久しく世に住せしめ、諸の菩薩をして流通斷せざらしむるを得るかと問へるに對し、佛が集福德三昧なるもの、修すべきを命じ、又此三昧を修するに就いて諸種の方法を詳述したものである。其教理からいへば純然たる般若的であつて、彼法身常住とか一切衆生悉有佛性等と稱する如き説の未だ現はれざるは言ふ迄もない。が其中に於て、特に吾人の注意すべきは、經の卷中に

是以當知、若有菩薩恭敬求法、則於其人佛不涅槃、法亦不滅、何以故、若有菩薩專志成就求正法者、雖在異土常而觀佛、得聞正法釋什（尙ほ念の爲め法護譯を見ると次の如くある。當作是觀、於樂法菩薩、如來未曾取滅度、正法之教亦無滅盡）

又同卷下經末に

若有衆生持是經者、則於其人佛不涅槃、法亦不滅、何以故、若有開示是經典者、當知是人則爲見佛（法護譯には若有人及菩薩學持三昧、則爲其人佛不滅度、法不滅盡）

とあることである。此二譯の文は多少相異なるが、其義に於ては全く同一である。而して此には佛身の不滅、正法の常住を説くに當り、殊に「爲其人」とか或「於其人」とある。即ち是れは小乘涅槃に於けるが如く佛身は滅するも法は絶せぬといふが如き意義ではないが、又大乘涅槃の如く法身常住の説とも考へられぬ。言はば制限的、又は條件附の法身常住論であつて宛も大

小乘兩種涅槃の中間に位するものではなからうか。法即佛の思想は明かに此に認取せらるゝが、之を以て我となすが如きは未だ其痕迹をも發見し得ない。斯う考へて見ると小乘涅槃の思想から法身常住の説に至る迄の經過は、極めて自然であると同時に甚だ容易でなかつたことが判る。吾人は此點に於て最も興味を感ずるものである。

第三に論じたいのは、前既に説いた如く、或時は大乘涅槃と、又或時は小乘涅槃とも混合せられた

(四) 方等般泥洹經 二卷 西晋法護譯 西曆二六九年

(五) 四童子三昧經 三卷 隋闍那崛多譯 同五九三年

である。此二經は大體に於て同本異譯であるが、法護本の經末三品は崛多本に闕いて居る。是れは果して法護本の増益する所か、或は崛多本の偶々之を闕いたに關はらず、具足本の體裁を成さしめたかは明かでない。

此經は鳩尸那揭羅双樹間佛の將さに入滅せんとする時の説法であるが、勿論小乘涅槃經の如く、入滅前後の行蹟を述ぶるのでもなく、又大乘涅槃のやうに特種の教理を説くものでもない。彼法身常住等の説の如きは未だ其痕迹を認めぬ。佛が入滅せんとするに當り、東西南北四方佛

國土の菩薩が童子の形となつて出現し佛を讚嘆し、佛は又阿難の爲めに此等四童子の功德を述べ阿難其他のものに對し佛法を囑累し、更らに佛は地獄に身を現じ其衆生を救ひ、之をして忉利天に上らしめ、次に忉利天に上り說法し、其衆生をして兜率天に生せしめ、更らに兜率天に上り說法し、其衆生をして梵天に生れしめ、將さに涅槃に入らんとし、此に小乘經に顯はれたる佛魔の問答を叙し、此世界に於て淨土の相を現せしむ。此に諸天菩薩來會し、小乘經に述ぶると同じく阿那律、羅云哀歎の偈を説き、更らに阿難讚佛の偈あり、最後に佛三昧に入り、此に復種々三昧の勝用を説くを以て終つて居る。是れに由つて見ても此經の大體小乘涅槃の輪廓に隨つて居ることは明かである。而して佛の入滅を以て已むを得ざる顯象となしたことは、阿難の偈の中に「若子億世與母離、暫得一會便復別、子愁思親四方求、世尊泥洹我亦爾」等の言によつても之を知るべきで、此點に於て大乘泥洹と大に其趣を異にする。但其諸天菩薩の來會を説くは、佛入滅の人生に於ける一大事件たることを明かにせんが爲めであらうと思ふ。而して此形は前にも述べた如く大乘涅槃の襲用する所である。次に地獄の衆生を濟度したといふことは此世の一切有情の佛最後の說法によつて度せられ、其餘す所なきを明かにし、佛入滅の悲歎失望の念を和らげ、小乘經に度すべきものは一切度したといふ文意を全からしめたのであらう。

尙ほ佛滅後の衆生に對しては、此に將來佛の出現を以て之を慰めんとするのは、此經に於て殊に注意すべきである。で經の卷上には

當復供養彌勒如來、見彌勒佛來下作佛時、當復聞說大般泥洹經

といひ、明かに將來佛の信仰を鼓吹し、又同卷下に

其當來諸佛以光導御人、欲見是世尊當信是吉祥

といふも恐らく彌勒のことであらう。

以上論ずる所によれば、此經は大體に於て大乘泥洹よりも寧ろ小乘泥洹に近いものといつて差支ない。随つて大乘泥洹の成立以前、既に大乘教徒によつて作られたものと見るべきである。而して經の卷下の前に引用した偈文に先ち

其欲供養佛及奉事我身、彼聞是經法、其心當歡喜

といふのは、抑も是れ福德三昧經に佛は其人の爲めに畢竟涅槃に入らず等と稱する思想の先驅を成したものでなからうか。佛に供養し又其身に奉事せんと欲するものゝ此經法を聞けば宜しいとすれば、即ち佛は其人の爲めに畢竟涅槃に入らず、又其法も滅せざることゝなるからである。是れ亦吾人の注意に價する所といはなければならぬ。

(六)大悲經 五卷 齊那連提耶舍譯

西曆五
五八年

此經も拘尸那羅双樹間の説法であり、佛弟子は勿論、梵天から魔子商主に至る迄、皆佛敎に歸依し、其守護者となり、地獄の所有衆生も忽ちに安樂を得るといふのは大體前の方等泥洹經と同じい。而して前の方等泥洹では未來衆生の爲めには彌勒の信仰を以て之を慰めんとしてある點に於ても此經と異ならぬ。で此經(卷一)にも

彌勒菩薩摩訶薩、從佛口生、從法化生、大悲憐愍、爲欲利益一切衆生、欲令得樂欲令安隱、彼亦於此三千大千世界如法補處、如我居此等無異、汝既現在隨順我敎、亦應順彼

といひ、又其後にも

以此善根彌勒出世當得值遇、值彌勒已則能覺悟睡眠放逸諸衆生等

とあり。尙ほ卷二には迦葉入滅の時願を起し、彌勒の出世に至り彼佛に見え、三大會に於て無量衆生を度することをも述べてある。即ち其將來佛としての彌勒信仰を鼓吹したことは疑ない。が此經にあつては未來衆生に法の滅せざるを告げ、其心を慰めんとする手段は此に止まらぬ。經の持正法品には佛滅後傳燈者の續々として諸方に起り佛法を興隆するにより、佛入滅するも必らずしも哀歎するに足らぬことを述ぶる、是れ亦未來衆生に慰安を與へる一方法である。

而して其傳燈者としては左の如き名が列舉せられてある。

摩倫繩城 毘提奢 提知迦優波毘多

波離弗城 阿輸波毘多 鬱多羅

金鉢悉陀城 毗頭羅 刪闍耶

北天竺罽賓國 末田提

同乾陀羅國 迦葉

同得叉尸羅 闍知迦

同富迦羅政帝 優婆塞法増

北天竺 祈婆迦

邊國舍摩 國王大施

此等の諸人は何れも法をして久しきに住し滅せざらしむといふ。尙ほ序に一言したいのは、此にも比較的北天のことが多く出て居ることである。大乘涅槃のみならず、涅槃支派の經典に於ても、總じて北天と密接離るべからざる關係を有することは、特に吾人の注意すべき事實であつて、是れは恐らく其製作の地方を示すものであらう。

次に述ぶべきは佛の形像塔廟供養の思想である。此思想は既に小乘涅槃の中にも顯はれて居たが、此にあつては尙ほ一層著しくなつて居る。で經の卷二には如來無量の形像及び諸の塔廟

を興造すともあり、又我舍利を得て尊重供養すともあり、此善根を修するものは必らず天人中に福報を受け、或は正覺を得、或は緣覺乘を得、或は聲聞乘を得て涅槃すといふ。又同卷五には「佛滅後起七寶塔、種々供養、所得福徳不可爲譬」ともある。即ち將來の衆生は此等の形像や舍利供養によつて成道を成し得となすのである。最後に顯はれて居るのは念佛稱名の思想である。經の卷二には「若有信心念佛功徳乃至一花散於空中、我説是人以此善根一切皆當得涅槃果盡涅槃際」とあり、又卷四にも、「乃至一念發心念佛、我説彼等猶如甘露最後甘露」ともある。更らに卷三には「若有衆生聞佛名者、我説是人畢定當入般涅槃」ともいふ。即ち佛を念じ其名を稱へることの、無量功徳を得るのみならず、信心發起して一たび佛名を耳にするも、尙ほ能く涅槃に入ることを得るのであるから、佛滅すとするも必らずしも哀歎するに足らずとなすのである。此等諸説は方等泥洹の未だ説かざる所であるのを以て見れば、大悲經は大體方等泥洹により、更らに其未來衆生に對する慰安の方法を説述したものといつて差支ない。而して此經の大乗泥洹以前の作たることも言を俟たぬ。

(七) 濟諸方等學經 一卷 西晉法護譯

西曆二六六
一三一年

(八) 方廣總持經 一卷 隋毗尼多流支譯

同五八
二年

此二經は同本異譯である。此經も佛の將きに入滅せんとするに際し、「汝於諸法有所疑者、我今現在、欲有所問今正是時、佛滅後勿生憂悔」といへるに對し、彌勒が「惟願宣說令此法眼久住於世」といふに起つて居るのであるが、何が故に説法の場所を拘尸那羅に取らずして、王舎城耆闍崛山に移したか、是れは一考を要する所である。余輩の見る所を以てすれば此經は決して涅槃部に入るべきものではなく、明かに法華部に屬すべきものであり、是れが抑も其説法の場所も鷲峯山に取つた所以であらう。智旭を始め現藏本皆其部類を誤つて居る。此經は要するに一切法皆佛説にして妄りに其間に是非を判じ、取捨を爲すべからざるを説き、先づ初には小を取つて大を排し、又は大を以て小を排するの非なるを説き、次には菩薩の互に相排するを誠め、更らに般若にのみ執し他の行を捨つるを排し、終に法師を誹謗し佛を毀訾するの罪過無量なるを述ぶ。是れは明かに三乗は方便の説で、歸する所唯一乗たる旨を説いたのである。涅槃の特色は果して何處に存するか。若し佛入滅前の説法であるから此經をも涅槃部に入るとするならば、之と同一の理を以て法華經をも涅槃部に入るべきであらう。

(九)摩訶摩耶經

二卷

齊釋曇景譯

西曆四七九
一五〇一年

(一〇)中陰經

二卷

後秦竺佛念譯

同三六五
三八四年

(一一) 處胎經 七卷 同上

右三經の中摩耶經は佛の入滅せんとする時、佛が切利天に上り、其母摩耶夫人の爲めに法を説いたものであり、中陰經は佛入滅の後、中陰衆生の爲め説法救濟したものとひ、處胎經は佛の入滅せんとする時、阿難に對し佛の嘗て母胎中にあつた時の説法の状態を述べたこととなつて居る。處胎經の初には

佛告阿難吾於切利天宮與母摩耶説法、汝亦不知、對曰不知、云何阿難、吾於閻宮與龍説法、……汝亦不知、對曰不知、云何阿難、吾處母胎十月與諸菩薩説不退轉難有之法不思議行、汝復知耶、對曰不知

とあり、此に最後の處胎説法を述べるのである。して見ると摩耶經なるものは、此經製作の時既に成立して居たものかと思ふ。又處胎經の終には佛滅の後經を結集し、八藏としたといふことがあり、其中に中陰藏と稱するものがある。乃ち中陰説法の經なるもの、既に此時製作せられ居たものと見なければならぬ。此等の點から考へると、彼三經の中では處胎經が最後に顯はれたものではなからうか。

其教義からいへば此等諸經は何れも大體般若に依り、特に論すべき點はない。今其製作の旨趣を按ずるに、摩耶經は其前半には佛の夫人に對する説法を述べ、之をして證果を得せしめ、後

半には大體小乘涅槃の記述に依り、而も佛入滅を聞き夫人の愁嘆を叙し、夫人の此世に下降するや佛は金棺を出て、合掌し、其孝心を表はしたとある。即ち佛入滅の時には一切衆生悉く證果を得たといふに、夫人のみは早世したが爲め、何等證果のことのないのを遺憾とし、之を補ふが爲めに此經が製作せられ、又其入滅の時夫人愁嘆の意を表し、親子の情を此に顯はさんと試みるのが、即ち此經製作の旨趣であるらしい。又現世衆生と未來衆生との救済は前諸經皆之を説き、尙ほ之に止まらず其説は天上地獄に迄及んで居るが、所謂中陰衆生に對しては、未だ一言の説及ぶものはない。是れが抑も中陰經の由つて生じた所以であらう。最後處胎經に至つては、更らに之を生前の佛に及ぼし、母胎中にあつて既に説法化度したとなしたものと思はれる。乃ち此等三經は其思想に於て密接な關係を有し、次第に發展し來たことが判かる。

所で摩耶經に於て特に注意すべきは、經末佛滅後のことを説き、阿育王優婆塞多の事蹟から、七百年の龍樹出世を述べ、終千四百歲のこと迄出て居り、此時には「破塔寺殺害比丘一切經藏皆悉流移至鳩尸那竭國、阿耨達龍王悉持入海、於是佛法而滅盡也」とある。果して是れが事實の記録であるとすれば、四百年代の末葉此經の支那に翻譯せらるべき筈はない。だから七百年以前のことは傳説により龍樹以後のことは單に想像によつて作つたものに相違ない。特に其千

五百歳の後には一羅漢あり、布薩會の時戒律を説いた、其時其徒衆が利刀を以て彼羅漢を殺し佛法破滅したといふのであるが、是れは恐らく阿育王の時に於ける事實を附會したものであると思ふ。此等は固より信するに足らぬが、恐らく此經は紀元後四百年前後に成立したものであらう。尙ほ處胎經末には前にも一言した如く、佛滅後經律を結集して八藏となし、

最初出經、胎化藏爲第一、中陰藏第二、摩訶衍方等藏第三、戒律藏第四、十住菩薩藏第五、雜藏第六、金剛藏第七、佛藏第八、是爲釋迦文佛經法具足矣

とある。此等の順次は固より信するに足らぬが、此時には既に密部の經典杯も多少製作せられて居たことは疑ない。又此經には佛滅後舍利を分つて三となし、一分與諸天、一分與龍王、一分與八王」ともあるが、是れは南本小乘涅槃經の末尾に附せられた頌と稍相似、紀元後三四百年の頃には斯かる傳説も印度にあつたものと見える。更らに中陰經の卷下の頌には「聖諦眞如有」の句あり、又處胎經の卷一にも「分別世界眞如法性」の句がある。若し此等眞如の字が果して本體としての眞如を意義するものとするれば、此等諸經は或は眞如本體説の成立以後に作られたものかも知れぬ。何れにしても眞如の字の現はれて居るのは、此類の經典にあつては之を以て始とする。若し又之を以て果して本體眞如の義なりとせば、大乘涅槃經よりも更らに後く

れ作られたものと思ふが、併し此等經典には大乘涅槃に特有な教義は少しも顯はれて居ない。其系統からいへば假令ひ製作年代に於ては後くれたとしても、依然として方等泥洹や大悲經の思想を繼受したものだといはなければならぬ。

(一一)蓮華面經 二卷 隋那連提耶舍譯

西曆五
八四年

此經も亦佛入滅の時に於ける說法となつて居るが、其製作の目的は主として舍利、特には佛鉢供養を勸説するにある。而して是れは彼處胎經よりも、更らに後くれ作られたものに相違ない。處胎經には舍利の三分を説いてあるが、此には四分説が載つて居る。即ち天と龍世界と閻浮提との外に「有一分舍利向夜叉世界」とある。是れは明かに彼よりも後の傳説であらう。而して經には佛鉢の消息を述べ、終りに「舍利及鉢有大威徳、汝以給侍如來生身、所生功徳、無量無邊不可思議阿僧祇」ともある。佛鉢の事は唯此經にのみ存し、他の諸經には未だ見ざる所である。

尙ほ此經に於て一二注意すべき點がある、其一是佛の愈入滅せらるゝや小乘涅槃では梵天帝釋阿那律等の哀歎の偈を擧げてある。而して長阿含中の遊行經のみは、梵釋天人等十八種の偈を列擧する。所が此經にあつては更らに増益して二十八人となつて居る。是れは恐らく彼によ

つて更らに一層之を補うたものであらう。第二は寐岐曷羅俱邏破佛のことである。經下卷には佛法次第に中國に衰へ屬賓國に移り、此に盛に流布し、終に寐岐曷羅俱邏なる王出世し我法を滅す、而して又「此大癡人破碎我鉢」ともある。此寐岐曷羅俱邏とは果して何人であるか。思ふに是れ西域記(卷四)に所謂摩醯邏矩羅ではなからうか。摩醯邏矩羅とは彼の匈奴の將 Tora-mara に代り立てる Mihirgula であつて、西北印度一帯の地を領して居た。其後中印を侵さんとし幼日王の爲めに一度擒にせられたが、後放たれて迦濕彌羅に還り、自立して王となり、寺塔を破壊し僧侶を殺戮したものである。若し果して經にいふ所の國王が此摩醯邏矩羅であるとすれば、彼は紀元後五百年前後に在世したものであるから、此經も亦其時以後、約五百年代の前半中に成れるものといつて差支ない。

(一三) 當來變經 一卷 西晋竺法護譯 四增二六六
一三二三年

(一四) 法滅盡經 一卷 失譯 今附
宋錄

(一五) 大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記 一卷 唐玄奘譯 同六五
四年

此三經は何れも佛滅後佛法の滅盡するに至る状態を記したもので、現藏本には皆小乘經中に編入してあるが、其由る所は大乘經であるから大乘涅槃部の抄出經と見るべきである。中に就

き法滅盡經は偽作ともいふから、果して印度に於て斯かる形の經の存在したか否は疑はしいが、併し其作の印度人たると支那人たるとを問はず、全然想像に成るものではない。元來法滅盡を説いたものには、大悲經の卷五教品、大乘涅槃經卷四分別邪正品法顯本、無想經卷五增長健度、摩訶摩耶經卷下、蓮華面經卷上等あつて、何れも末世比丘の墮落を述べてある。其内容に於ても多少異なつて居るが、大體の旨趣は何れも一致する。勿論其本文に於て前記三經と全然同一なるものはないから、其何れより抄出したかは明かならぬが、何れ前述涅槃部經典の何れからか之を抄出し、之を修飾變更して斯かる單獨の經を作つたものであらう。中に就き、玄奘譯本の中「我又三轉無上法輪」といふやうなことは、大悲經中にあり、而して佛滅後百年には如何、二百年には如何といふ如く年度を區劃して其墮落の徑路を述べたのは、摩訶摩耶經に見る所である。勿論摩耶經は千五百年迄擧げて居るが、玄奘本は千年を以て終つて居る。其經出の前後は今遽かに判定し得ないが、此等の經は固より佛教全盛の時代に作らるべきものではなく、佛教が既に衰退し、僧侶も次第に墮落し、人をして悲觀的思想を抱かしむるに至つて始めて現はれ來つたことは疑ない。

(一六)佛入涅槃密迹金剛力士哀戀經

失譯

今附
秦錄

此經も今小乗部に編入されて居るが、恐らく大乘部に屬すべきものであらう。此經は其教義に於ても何等見るべきなく、唯密迹力士が佛入滅の時に際し哀歎したことを叙するに止まる。思ふに彼小乗涅槃に現はるゝ梨車屬を、何故か力士と稱した所から、之を密迹力士となし、此經を成したのであらう。(完結)

神 聖 觀 念 論

赤 松 智 城

二 神聖觀念發生の根源

まづ神聖觀念の發生する地盤を簡明に云へば、それは宗教人類學上現今一般にマナ(Mana)といふ語を以て總稱せらるゝ原始的な神秘觀念に存すると思ふ。

コッドリントンが其著『メラネシア人』に於て始めて此語を稍々詳細に述べて學界の注意を惹て以來、(註一)新進の宗教學者は略同様の性質を有する觀念を他の幾多の原始民族の中にも發見したが、殊に宗教學上此の觀念に重要な旨趣を與へたのは、マレットとデュルケームの一派とであつて、何れもこれを宗教の根本觀念と認めて居る。されば現代の宗教學に於て神

聖觀念の成立を論せんとするには、どうしても此語を閑却することはできないのである。

神聖觀念の發生的説明上ロバートソン・スミスの大なる功績は前節にも一言したが、氏は其著『セム民族の宗教』に於ては未だ此語を知らなかつた。併し流石に此語に依つて示さるゝよ
うな神秘的觀念の存在することを已に述べて居るのは頗る注意に値すると思ふ。即ち氏が希伯
來民族は『木や水に對して、人間の生命に類するが併し神秘的にして従て驚畏すべき』(awell)
生命を直接に與へる』と云て居るのは正にこれをマナの力と稱すべきであつて、(註三)氏は尙
ほ外にもかゝる觀念を暗示するような言葉を述べて居るのを以て見れば、漠然ではあるが氏は
確かに此の觀念を豫想して居たと思はれる。然るにフレーザーは早く已にこのマナといふ語を
擧げ更にこれに類する他の語を稍々詳しく説いて居るのであつて、殊に吾々に取つて興味があ
るのは氏がアイヌの例証を掲げて此の觀念を示して居ることである。即ちかの熊祭の條下に氏
はかく記して居る。アイヌは一方に於て熊にカムイ即ち神 (kamui or god) の名を與へるが、
併し此語は同様に未知の人 (strangers) にも與へられるのであつて、此場合にはそれは超人的
な全く異常なる力を具へて居る者を意味する。總じてアイヌは殆ど全ゆる事物に對して神を有
して居るが、其カムイといふ語は種々の意義を有し、他の語の前にあるか後に置かれるかに依

り、又それが用ゐられる事物に依てその意味を變ずる。例へば、此語が善い事物に對して用ゐられるれば、それは有用、恩恵、神聖等の性質を表はし、悪い事物に想定されるれば最も恐るべき者を示す。また若し惡魔、爬蟲、惡疾等に適用されるれば、それは最も嫌ふべく怖るべく排斥すべきことを示す。魚鳥の如き動物の接頭辭として用ゐられるれば、最も偉大にして猛烈なる者若くは衣食に最も有用なる者を表はす。人間に適用されるれば時としては善良なる性質を表はすが多くは尊崇の表象となる。さればアイヌのカムイはダクタ人のワカン (wakan) と略同様な意味を有するらしいと。(註三) 若し此の記載を真なりとすればカムイは即ちマナであると斷言し得ると思ふ。(註四) 加之フレージャーがこれをワカンとの關係に於て見た點は確かにスミスよりも一步を進めた見識であつて、スミスが漠然豫想した神秘觀念をば更に神聖觀念と直接に結合せしめて、その意義を一層深く且適切に理解したものである。即ち氏はタブーの性質を述べた項に於てかう云て居る。幾多の國語の中には特に神聖及び不淨の觀念を表はす言葉が夫々あつて、羅旬語ではこれを *gauer*、希臘語では *agios* といふが、ポリネシアでは *tapu* と云ひ布哇では *kapu* と稱する。ダクタ語ではこれを *wakan* といふが、それは靈的にして神聖なるもの若くは驚くべき不可思議なるものを意味するのであつて、月經期の婦人の如きも亦かく云はれる。又他の學

者はこのワカンを定義して神秘不可思議なものであつて、その爲めにこれに觸れることを危険視するやうな特殊の状態に在るものと云て居る、云々と。(註五) これに依て見れば氏は神秘的なマナと神聖なタブーの二觀念をば假令これを明言しては居ないが、略同一視して居るのであつて、少なくとも一種の神秘力が魔術とタブーの根底に存することは明かにこれを認めて居るのである。(註六)

然るにマレットの學說に於てはこの二個の觀念が最も明確にまた密接に結合せられて居るのであつて、宗教の原本的意義が一個の明晰な形式の下に規定されて來た。即ち氏が『宗教の最小定義としてのタブー・マナ・フォーミュラ (tabu-mana formula)』と稱するものがそれである。(註七) 氏に依ればこのタブー・マナの聯合觀念は超自然的即ち神聖の觀念と同義であつて全然その範域を等しくし(氏の所謂超自然觀 supernaturalism は神聖觀念と同一である)、且つマナとタブーとは全く同質であつて、唯神聖觀念の異なる方面を表はすに過ぎないのである。然るにかくマナとタブーとを全く同一性質の下に理解するのは、前項にも述べたように自分の同意しがたい點であつて、少なくともその間に、種とその屬との關係に於ける如き區別を認めたい。即ちハトトランドも云つたように「マナの觀念はタブーの行事の根底に存する」といふ意味を

充分に支持して(註八) 兩者の關係を理解したいと思ふ。此點は嘗て詳論したから茲には繰返さないが、所詮タブーの神聖性の地盤としてマナの神秘性を認め、後者から前者が派生され分化されると解するのが至當であると考へる。

マナ其他これに類する幾多の原始的神秘觀念の性質に就ては、最近の學者に依て已に明細に記述されて居るから茲に贅するまでもないのであるが、唯後の所論に必要な限りに於てその重要な特質を擧げて見れば、第一に此觀念は神秘的即ち非合理的不可知的 (irrational, unknown) であり、第二には活動的 (vital) であり、第三には集合的 (collective) である。語を變へて言へば此觀念は論理的範疇に依て働かない一種の集合的勢力又は觀念力である。従てその作用はレンジー。ブルールの所謂感應 (Participation) の法則に依て働くのであつて、普通の合理的因果關係以外の活動を現はすものである。原始の集合表象が多く此種の觀念力に依て支配されること云ふまでもないが、吾々文化人の心理に於ても少しく仔細にこれを吟味すれば、かゝる神秘的勢力は意外に強くかつ廣く働いて居るのであつて、決してそれは論理的法則のみに依て左右されて居るのではない。かのウニップがこの觀念の特殊な作用をも論理的法則の一種に過ぎないように論ずるのは、未だその眞義を充分に理解せず且つ所謂矛盾律の内容を不適當に擴

張した爲めであつて、必ずしも徹底した批評ではないのである。(註九)

それで從來宗教の發生的起源として精靈スピリット説や自然説ナチュラリスムが唱道されたことは知らるゝ通りであるが、自分は盡く此等の學説を排斥するものではないけれども、併し單にその精靈や自然の觀念のみを以てしてはまだ充分に原始の宗教意識の根源を説明し盡くしたものは云はれないと思ふ。蓋し此等の觀念は若しそれに何等かの神秘的意義が與へられまた神聖化されない以上は、その精靈觀や自然觀は假令原始の科學的若くは哲學的世界觀たり得ても、未だ宗教的觀念とはなり得ないからである。尤も此等の學説の代表者等は夫々或る意味に於て宗教的意義をこれに與へては居るのであるが、併し如何にしてその精靈や自然が宗教意識の特質としての神聖性を有するに至れるやに就ては適確な説明を缺て居る。加之一個の原始宗教として此等の觀念が、果して最も原本的なりや否やも甚だ疑はしいのであつて、恐らくマナの神秘觀念は此等よりも更に原始的であつたらうと思はれるから、要するに原始的宗教觀念の根底には一般に或る神秘性が一種の潛勢力として伏在し、やがてそれが一定の方法に依て神聖化さるゝに至つたものであると考へる。然らばその神聖化(consecration)の過程は果して如何。以下順次にこれを論述して見よう。

三 神秘觀念の個體化^(註一〇)

茲に個體化(individualization)と云ふはその中に個性化又は個人化の意味をも含むのであつて、從て神秘觀念の個體化とはそれが一定の個物又は人格に分化して表現することを云ふのである。

本來一種の生活力としての神秘的なマナは原始社會の多くの事物に内存するが、或る一定の境遇と事情の下に於ては特に注意の對象となるのである。即ち精靈又は神の形に於て表はれた此の神秘力は生老病死愛情等の人事から狩獵戰爭若くは播種收穫等の社會的行事まで全ゆる事件の上に作用してこれを支配すると考へられて居る。(註一〇)而してこれやがてその力が集合的社會的と見做される一の理由であるが、併し最も低度の原始民族に於ては此の神秘力は單に多くの事物又は活動に強く表象さるゝに止まり、未だ之を一定の對象に限て常に表象するに至らなかつたのである。語を換へて云へば、神秘觀念は全然集合的であつて其個體化は未だ充分に表はれなかつたと思はれる。尤も此の想定は勿論事實上の證據に依るのでなくして一般原始民族心理上から理論的に推定した假説に過ぎないのであるが、併しその神秘の觀念は元來極

めて茫漠たる不可知的の觀念であること、他方に於て最低度の原始人には一定の個物や人格の觀念が尙ほ甚だ不明瞭であつて、云はば流動的な變化に富んだものであつたこと、を併せ考へて見ると、如上の假定は必ずしも不合理ではあるまいと思ふ。かのレヴナー・ブルールは別に更に詳しく原始的集合表象に於けるかゝる性質を説て居るが、今はこれに觸れる餘裕がない。とにかく原本的な神秘觀念の作用は餘りに強く集合的であつて然かも不定インデファイニットなものであつたのである。而してこれは未だ適切なる意味に於ける神聖觀念とは云はれないのである。

然るにかゝる不定な集合的神秘觀念が一轉して特に一定の方向に個體化するようになつたことが、所謂神聖感の發生を促した一の契機であると自分は考へる。今此點を明細に説いたものは不幸にして未だこれを知らないが、併し多少の暗示を與ふるものは二三にして止まらないのであつて、茲には此等の暗示に基て更に卑見を述べんと欲するのであるが、先づ何故にかくの如き神秘觀念の個體化が生ずるかを考へて見るのに、少なくとも二個の方面からこれを説明することが出來ると思ふ。即ち第一は生活意志の切實な要求に依て注意をば特に一定の對象に強く集中し、從てその對象の本來具有する神秘性を更に強く高調し緊張せしめることである。假にこれを積極的方面と名けて置かう。即ち原始人が積極的にその生活の要求殊に社會的生活

の利害に重大な關係がある個物や個人の神秘的活力を、他の然らざるものよりも一層高度に表象し、特に此等の事物を區別することに依て、所謂個體化を促すに至るのである。而して此等の事物は全く神秘力其者の維持者なるかの如くに見做され、やがては神聖視されるようになるが、反之他の事物には假令一味の神秘性はあつても卑俗視されて終には往々顧みられなくなるか、又は排斥さるゝに至るのである。今此の分化の過程は一見明白であつて敢て論ずるまでもないようであるが、併しこれを原始の事實に徴して適確な例証を擧げることが却て困難な節がある。蓋し現今吾々に知らるゝマナの對象は多く已にかゝる分化の過程を終り、然も更に神聖化されて純然たる宗教的對象となつて居るから、如上の分化を跡付ける資料を勢吾々に残さないのである。故に此の分化の過程は唯先きに述べた原本的狀態に於ける神秘觀念の假説から理論上想定したものに外ならない。併しながら此の想定には亦必ずしも事實の証明が全く缺て居るのではないのであつて、これを暗示するに至る一の例証としては、自分のかの魔術と宗教との關係を擧げ得ると思ふ。勿論それは全般に亘ての兩者の關係に於てははなく唯その一節に於てこれを見るのであるが、已に知らるゝ通りこの魔術と宗教との發生上の關係に就ては夙にフレイットの有名な學説がある。即ち宗教の發生は原始人中の一部の識者が魔術の無効を發見し

たのに起因すると云ふのである。(註二)然し此學説は現今各方面から殆ど完膚なきまでに批難されて居るのであるから、茲には敢て此學説に依るのではないが、自分はフレーザーの見解も若しこれを適當に修正して理解するならば、その中には亦一面の眞理が含まれて居ると思ふのである。蓋し氏が宗教よりも魔術の先在せることを推定し、未だ宗教なくして魔術のみが存在した段階を假想してこれを最も原始的状態であると見做さんとするのは、遂に原始の事實を強て曲解する弊に陥るのであつて取るべからざる謬見であるから、先づ此點を修正して考へるならば現に氏が他の場合に於て明言したように原始時代に於ては魔術は宗教と協同し又一部分はこれと混同されて居たと見るべきであらう。(註一三)それで前項にも述べたようにマナの觀念は宗教の根源であるが、この神秘的觀念は同時に亦魔術の地盤であることは、現今幾多の學者に依て指摘されて居る。(註一四)されば原始状態に於ては魔術と宗教とは相混合して所謂 *magico-religious state* にあつたと見るのが最も隱當であつて、兩者は常にその地盤を共通にするのみならず、その表現に於ても結合して居たのである。そこで今若しこれを眞なりとして、然らば何故にまた如何にして兩者は次に分化するようになったのであるか。茲に必要な問題の重點が存するのである。今若し直截に卑見を述べること許されるならば、さきにフレーザーが云つ

たように原始の識者が魔術の無効を發見したことは假令全般的ではないがその一部分に於ては恐らく事實であつたであらう。尤も自分はそれが宗教の發生を促した原因とは考へないが、併し魔術の失敗に依てそれが漸次宗教にその地位を譲り、茲に多少兩者の分化を見るようになったことは、舊にフレーザーの例證に就てこれを見るのみならず、他にも幾多の事實が擧げられるのであつて、殊に此關係は稍發達した後の時期に於て最も明白に觀察され得るのである。即ち魔術が後には單に所謂妖術として輕視され當代の宗教からは區別せられて遂には排斥せらるるに至つた所以は、全く魔術的方法の無効と誤謬とが發見されたからではないか。是故に魔術と宗教との分化には確かに前者の方法の失敗がその一因を爲して居ると思はれるが、更に此場合に於てこれと相伴うて特に注意を要するのは魔術の本來具有せる神秘性の減退又は消失である。蓋し魔術的効果の成否は原始生活上に云ふ迄もなく甚大なる影響を與へるから、若しそれが失敗に終つたとすればその神秘力に對する信念は當然減退するに相違ないからである。尤も原始的な魔術宗教混合の状態に在ては、魔術の不結果といふのも實は相對的であつて、必ずしも全部の失敗ではなく、これと同時にその神秘性の減退も同様に相對的ではあるが、併し魔術が漸次に宗教と分化するようになれば、從てかのマナの神秘觀念は前者には比較的弱く後者

には反之強く表象されて來るであらう。即ち茲に稍々見るべき神秘觀念の分化が行はれ、從て又その個體化を生じ來るのである。勿論此場合に於ける個體化とは單に神秘性が魔術的方法よりも宗教的對象に一層強く集中されることを云ふに過ぎないのであるが、併し上來自分が述べて居る神秘觀念の個體化の意味は茲にも能く現はれて居るのであつて、それを例證するものとしては決して不當ではないと考へる。(註一五)とにかく生活に對する原始人の痛切なる利害得失に依てその神秘觀念に個體化を促がすことは疑を容れない事實であらう。

次にかゝる個體化を促がす第二の原因とも見るべきは、原始的集合表象の部分的論理化に伴うてその神秘觀念が定相 (definiteness) を得來ることであると思ふ。これはさきの積極的方面に對して假に消極的方面とも稱すべきであつて、それは略々かのレヅ^{#1}。ブルールが神秘的集合表象から神聖觀念の分化發生を説明した意味を指すのである。蓋し氏に依れば集合表象は原本的には唯直接に且つ強くその團體の各員に感せらるゝのみであつて、未だこれを客觀的に表象するに至らないが、次に社會が稍々進歩すれば一方に論理的又は合理的思想が起り來るのを縁として、その原本的な普遍的集合表象其者の神秘性は少しく減退するけれども、他方に於てはこれを客觀的に一定の個體に表象するようになって來る。約言すれば直接の普遍的な神秘觀は

論理的思想の發生に對して個體化的神秘觀を誘致するのである。かくて神秘觀念が特に一定の個物や個人や團體に表象さるゝに至れば、その神秘力はもはや従前の如く全般的に廣く感受されずして、かゝる一定の個體がその媒介者(vehicle or intermediary)として云はゞ間接に感受せらるゝようになり、従て神秘力はその媒介者維持者に集中統一されて明確なる表象の對象となるのである。然るに同一の社會團體に於てもかゝる媒介者又は維持者として擇ばれない個體は神秘性少なく従て客觀的合理的に表象されて來る。かくしてレヴヰ・ブルールに依れば、茲に特定の神聖なる事物と然らざる他の卑俗な事物との區別が生ずると云ふのであるが、今自分はいかくの如き神秘的集合表象の分化が事實であり、且つそれが神聖觀念の成立に密接な關係があることはこれを認めるけれ共、併し氏の如くそれが直に神聖觀念成立の唯一條件であるとは信じないのであつて、かゝる個體化の過程は前述の如く畢竟神聖觀念發生の一段階に過ぎないと考へる。蓋し此觀念の成立には次項に於て述る如く他に重要な一方面があるからであつて、所謂個體化のみでは未だ充分にこれを説明し得ないからである。尙此點に關する個體化の詳細な説述はレヴヰ・ブルールの學説に讓て茲には略して置くが、(註一六)要するに原始的神秘觀念はかくして明確な定相を得來り従てそれは特に緊張して一定の事物に集中しやがて神聖觀念の

成立に一步を進めるのである。而して更に茲に注意すべきは嘗て述べたように神秘觀念には一般にマレットの所謂驚畏感を伴ふを常とするから、かく神秘觀念が個體化すれば驚畏感も亦從て一定の事物に對して特に緊張し集中することである。於茲かゝる強度の驚畏感は亦やがて神聖觀念に密接に伴ひ來るのであつて、マレットの如き兩者を同一視する學者があるのは大に首肯すべき理由があるのである。併しながら若しその本質上から云へば、神聖觀其者と驚畏感とは宜しく區別されなければならぬのであつて、後者は唯前者に對する一の情緒的反應に外ならないのである。されば驚畏感其者をば宗教意識の特質としては不適當であると云つたリューバの批評も此意味に於ては許されるであらう。而してこれは他の恐怖又は愛等の情緒に就ても同様であつて、神聖觀念の實質と吾々がこれに對する此等の反應とは宜しく區別しなければならぬと思ふ。此故に漫然これを混同して此等の情緒をばそのまゝ宗教意識なるかの如く見做すのはまだ分析の足りないことを示して居るのである。

然らば次にかく個體化された神秘觀念は原始的には事實上如何なる事物に表象され維持されて居たのであるか。此問題はその範圍が可なり廣いのであるが、併しその説明の一斑は嘗て本誌第二號に於て卑見を略述しておいたから茲には全て省て置く。(註一七)

四 神秘觀念の規範化

上述せる神秘觀念の個體化とは、語を換て言へば一定の事物に對する不合理な不可知感若くは不可思議感の緊張に過ぎないのであるから、明かにこれを以て直ちに宗教的とは云はれない。勿論此の感には活動性 (Activity) を伴ふけれ共、それには未だ神聖な宗教的意義を充分に認めることはできないのである。然るに此の活動性に神聖性を與へて神秘觀念を神聖化した重要な一條件が、實に茲に説かんとする規範化の觀念であると考へる。

抑々規範的性質をば宗教意識の重大な特質と見た學者はこれまで少なくないが、最近の宗教學上特に此意味を力説したのはかのデュルケーム一派の宗教社會學說であると思ふ。尤も宗教哲學に於てこの規範の意義を始めて高調したのは云ふまでもなくカントであつて、現今新カント派の或學者もこれを襲て居るのであるが、(註一八)この兩者の間には深く注意すべき關係があつて、或意味に於てデュルケームの社會學說はカントの足らない點を他の方面から補て居るとも見られるのである。已に知らるゝ如くデュルケームは社會を根底として宗教の起源及び本質を説かんとするのであるが、その社會の觀念は論理的にも實踐的にも實に規範性を中核とする

のであつて、それは全くカントの先驗的理性に相當する觀念的實在に外ならない。即ちデュルケームは此點に就て自らかう云て居る。

科學と道德及宗教との間に屢々背反アンチノミーが存在すると見るのは全く謬見であつて、此の二種の活動は實は全然同一の根源から生じたものである。カントは實にこれを能く理解したのであつた。即ち彼は純粹理性と實踐理性とを同一能力の異なる二方面となし、且つ兩者は何れも普遍に向はんとする點で一致して居ると解したのである。蓋し彼に依れば合理的思考とは理性的存在の普遍性を規定する法則に従て思考する事であり、道德的活動とは矛盾なしに意志の普遍性を規定し得る法則に従て自己を指導することである。されば語を換へて云へば科學と道德とは何れも個人がその個性的見地以上に自己を高めて一の超個人的生活を營み得ることを意味する而してこれは實に思想と行爲の一切の高等なる形式に共通な特徴である事は疑を容れない。然るにカントの説が尙ほ未だ説明しない事は人間の中に現はれるかゝる矛盾の起源如何である。即ち人は何故に自己の個性を排斥することに依て自己を虐げ、また何故に超個人的法則を各個人の中に實現せしむる事に依てこれを解離せしめんとするのであるか。カントの説は此問題に秋毫も解答を與へて居ない。それで論者は或はこれに答へて吾々は本來二種の相反對せる世界

を共有するのであつて、即ち一方は物質及び感覺の世界であり、他方は純粹の超個人的な世界であると云ふかも知れない。併しこれは單に問題を少しく異つた語で繰返したのみである。何となれば吾々が現に見出さんとすることは、何故に吾々は此等二種の存在をば同時に認めねばならぬかといふ點にある。即ち相互に矛盾するように見える此等二種の世界は、何故に全然獨立せずして相反對するにも拘らず互に交渉しなければならぬのであるか。從來この特殊な必然を説明せんために與へられた唯一の方法はかの墮落説であつたのであるが、併し此説は云ふまでもなく多くの難點を有する。然るに、今若しその所謂超個人的理性とは唯集合的思想に與へられた別名に過ぎないことを認めるならば、全ての疑問は茲に氷解し去るであらう。何となれば此の集合的思想は各個人の團結を通してのみ可能であるからである。且つ前者は後者を想定すると共に後者はまた前者を想定する。何となれば各個人は共に團結することに依てのみ存續し得るからである。總て目的と超個人的眞理の王國とは唯個々の意志の協同に依てのみ實現され、而して此の王國に於て此等の目的や眞理が共有する理性は、全く其個々の意志の協同するものと同一である。要するに吾々の中に或る超個人性が存在する所以は、實に全く吾々の中に或る社會性があるからであつて、然かもその社會的生活は觀念と活動とを同時に包含するが故

に此の超個人性は當然また諸種の觀念と活動とに擴張するのである(註一九)と。

これに依て觀ればデュルケームの所謂社會とは超個人的普遍的な規範性を中核とするものであつて、カントの理性と等しく認識論上の原理であり實踐論上の規準である。それで現に氏及び其派の學者はかゝる社會觀念が如何に認識の原理となり道德宗教上の基礎となつて居るかを詳らかに研究しつゝあるのであつて、その宗教社會學説は全體として實に此等の研究に外ならないのである。是故にこの學説を充分に理解せんとするには先以てその社會の意義を如上の意味に於て能く辨へなければならぬのであつて、單にこれを普通の經驗的な若くは物質的な意味に於て想定するのは甚だ皮相の見である。少なくともデュルケーム一派の眞意を洞察したものは云はれないのである。即ち若しその社會をば單に現實な多數の個人が集合し協同した團體に外ならずとし、從て社會意識とは單にかゝる團體に共同な意識に過ぎずと見るならば、斯くの如き「リアリスチック」な觀念は決してデュルケーム派の社會觀念の眞相ではないのである。從て宗教も亦決してかゝる現實的な社會をその中心的要素とする者ではなく、更に別に深い意味がその中に含まれて居ることを知らねばならない。されば若し宗教的信念や行事が單に多數個人の集合し協同した現實の社會關係から發生したと見るならば、それは勿論幾多の非難を免れな

いのみならず、デュルケームの云ふ如き社會的拘束若くは威力の感をも充分に説明し得ずして、所謂「個人的宗教」の見解も或は成立するかも知れないが、(註二〇)併しその社會たるや本來現實的なものではなくして實は觀念的實在であり、且つそれは拘束又は威力等の規範性の根據其者であつて、また個人其者を作り上げる基礎觀念である。即ち一個の人格は此の社會を基礎としてその中のみ成立し得るのであつて、此意味に於て個人は社會を豫想し、前者は後者の所産であると云はれる。これは恰もカントの普遍的理性が一個の人格を作ると一般であつて、夫れは實に個人自體の成立に缺く可らざる根本的條件である。是故にデュルケームに依れば假令個人的宗教は存在しても、その個人たるや已に必然に社會を豫想するが故に、その個人的宗教も亦本來社會的な宗教の第二次的分化に過ぎないのである。而してこれは實にその社會の觀念が現實的ならずして、全く觀念的若くは理想的なるがために外ならない。自分は今此點こそ最も重要な深い意味を有すると信ずるからこれを明らかにするために尙ほデュルケームの語を下に擧て置かう。曰く、

抑々宗教の基礎となる社會とは如何なるものであるか。それは吾々の現に目撃するが如く歴史の中に漸次構成された種々の制度を有する現實レテールの社會であるか。否、かゝる社會は缺陷と不

完全とに充ち、善と惡と、正と不正と、眞と僞と常に混合して居る。されば斯の如き粗雜なる組織は到底全ての宗教がその信者に要求するが如き高尚なる愛や熱情や犠牲の精神等を喚起し得るものではない。此等の神的な完全なる精神は決してその特徴をかゝる平凡な低劣な現實の社會から得來ることはできないのである。然らば醜て宗教の基礎たるものは一個の完全なる社會と考ふるべきであるか。即ち正義と眞理とに依て支配され永久に一切の惡を斥けたような社會にこれを求むべきであらうか。恐らく何人もかゝる社會が宗教的情操と密接な關係があることを拒まないであらう。併しながらかゝる社會は一定の觀察し得べき經驗的事實ではなく、現實には決して人間の生活し得ない一個の空想又は夢想の世界たるに過ぎない。即ちそれは單に善と美と理想に對する吾々の臆氣な憧憬を表はさんとする一の觀念に過ぎないのである。然るに今かゝる憧憬は現にその根底を吾々の中に有し、然かもそれは吾々の深い衷心から生じて居る。加之その憧憬は已に夫自體宗教的であるから、結局理想的社會ソシエタブルは宗教を説明すると云ふよりも實にこれを豫想するのである。尤も宗教をばその理想的方面のみに就て觀るのは餘りにこれを單純化するものであつて、現實的な要素も亦認められない事はない。多くの宗教に於て醜惡をば却て神聖視するが如きは即ち夫れである。宗教は現實の社會を無視するのではなくして

却てその一切の方面を反映するのである。併し茲に注意すべきは、此の現實の狀態は宗教に於ては明らかに擴張され變化され觀念化されてのみ表はれるといふことである。即ち現實な惡の勢力も變化されて、惡其者が云はゞ至上の觀念となつて神聖視される。これは最も原始的な宗教に於ても最近の精練された宗教に於ても異なることはない。

然らばかゝる理想化は果して何處から生じたか。デュルケームはこれをもその獨特の社會的見地から説明して居るが、茲にはそれを述べる暇がないから省略するが、とにかく宗教の表はす集合的理想は個人の漠然たる性向にあらずして個人が理想化せんと努むる集合的生活である。個人は社會に依て作られた理想を體現する事に依て始めて自己の理想を認め得るのである。個人に經濟の世界以上に向上せんとする要求を感得せしめ、且つこれを認むる方法をも併せて彼れに與ふるものは社會である。何となれば社會は自ら經驗以上の新なる理想の世界を作てこれを表示するからである。然かも此の理想化の能力は決して人間に取て無益な業ではなく實に彼れの存在其者の條件であつて、若しこれを有しなかつたならば、彼れは一個の社會的存在即ち人間たることはできないのである。併し勿論この集合的理想は各個人の中に實現して自ら個人化するに至るは當然であつて、個人は各自の様式と特徴とに依てこれを理解し、或はその中の

或要素を捨て、他の要素を加へることがあるであらう。かくて個人的理想は一般に個性が發達して行爲の自律的根據となるに比例して漸次社會的理想から離れるようになるのであるが、併し此の特殊の傾向も決してそれが本と來從屬する社會的條件離るゝにあらずして、密接にこれと關聯することに依て充分に理解されるのである。

是故に宗教社會學説は斷じてかの歴史的唯物論の單純な再説ではない。若しかく解する者があるならば夫れは甚だしき誤解である。蓋し宗教が本質的に社會的なりと云ふは、宗教が社會の現實なる物質的形式や直接の生活上の要求のみを云ひ表はして居るといふ意味ではないのである。勿論社會生活はその物質的基礎がなければ成立せずまたその特徴をも保存して居ることは、恰も個人の心的生活の存立が其神經系統と全體の有機的組織に關聯すると同様に明瞭な事實であるが、併し所謂集合意識は單にその形態的基礎の伴隨現象ではなくしてそれ以上の意味を有することは、亦恰も個人意識が神經系統の單純な發現以上の或意味を有すると同様であつて、即ち前者が現れるためには個々の意識の獨特な統一が必要なのである。而して此の統一は亦感情や觀念等の世界全體に働き、個々の感情や觀念は此の根本的統一の制約に依て或は分離し或は増加するのである。(註二)

茲に於てかデュルケームの所謂社會は實に觀念的實在であるのみならず、一切の現象の存立する根本的條件たる意味に於て實に認識上の原理であることは明らかだと思ふ。然かも尙ほ次に深く注意すべきは、それは單に認識上の原理たるに止まらず、普遍的理想としての形而上的觀念であることも、上來縷述したデュルケームの語に依て略々窺ひ知られると信するのである。即ち氏の觀念的社會は認識論的には諸種の觀念や範疇の原理であると同時に、形而上學的には萬有の統一を示す「全體」の概念として表はされて居るように思はれる。蓋し彼が現に範疇其者は所謂「全體」の概念であり、かつこの全體の概念に依て示された世界はやがて社會の表はす世界なるが故に、最も普遍的な觀念を與へる者は唯社會あるのみと云て居る點から見ても、それは明らかに形而上的統一に外ならないのである。然かも更に氏が此の宇宙はかゝる全的統一を外にしては存在せず、またそれは社會の觀念を外にしては完全に考へられないから、宇宙はやがて社會の中にその地位を保つと云ひ、また要するに社會は即ち「全體」であつてこれ以外には何物も存立し得ない。さうして全體の概念は唯社會の概念の抽象的形式に外ならないのであるから、所詮全體、社會及び神性の概念は單に同一觀念の異なる方面に過ぎないように見えると極言せる所から觀れば、その社會とは全く形而上的的理想たるや甚だ明瞭であると考へる。

(註二) 社會觀念の形而上的理想化は茲に至て實にその絶頂に達したとも云はれるであらう。

さて自分が上にデュルケームを引て暫らく論歩をこれに止めた理由は、一方に於ては氏の社會學說に對する誤解を警しむると共にまた全くその所説を知らずして社會學的説明とし云へば一概にこれを功利説か唯物論に過ぎないように淺薄視する他の一部の偏狹な學者に對して其真相を明かに了知せしめたいからである。然かも又他方に於ては氏の社會觀念が先にも一言せる如く如何にかのカント一派の規範的理性觀念と密接な類縁を有し、更に進んではヘーゲルの「全體」といふような綜合的觀念にも近似せるかを注意したためであつた。而して尙その全般に亘ては此項の主題たる規範の觀念が神聖な宗教意識の本質として如何に重大な一要素であるかを明かにせんとするにあつたのである。已に知らるゝ如くカント哲學に於ける規範的理性の形而上化は種々の意味をもつてその後繼哲學に於ては神的となつた。近くヴァンデルバンドの如きも規範意識の形而上的實在が最も確實なる吾々の體驗となるや、その規範意識は即ち神聖であると云ひ、これを所謂「意識の二律背反」^{アンチノミ}から説いて居る。而して尙彼れに依れば此の規範は意識の全内容に於て吾々の所有する最高究竟のものであつてこれ以上に吾々は何者をも認めな

い。併し此の規範は個人意識の所産でもなく又經驗的社會意識の成果でもなくして、全く吾々が共有し且つ共に體驗する更に高い理性的實在の價値内容であるから神聖なのである。是故に神聖觀念は眞善美の規範意識であつて、超越的實在として體驗されるのであると。(註二三)然るに今デュルケームの場合に於てもこれと全く同様にその理想的社會としての超個人的規範は形而上化されて居ると同時に實に神聖であつたことは先きに掲げた語に依て頗る明瞭である。かく兩者の間には密接な類縁が存在するのであつて、若し現代のカント派の如きものを理性の名に於て表はれた新理想主義の哲學と云ふならば、デュルケーム一派の宗教社會學說もこれを社會の名に於て表はれた同様な新理想主義の哲學と稱し得ると思ふ。

尤もデュルケームの學說其者に就ては別に批評を容るべき餘地がないことではないのであつて、實は多少の卑見を抱て居るのであるが、此點は茲に詳論する限りではないから暫らく省略するけれ共、とにかく氏はその社會觀念を尙一層精細に説明しなければ、爲めに種々の非難を招き易いと考へる。殊に氏が一方に於ては理想的社會觀を力説しながら、他方に於ては現實的な社會現象をその主要なる材料とせるが如きは少なくとも誤解を産む根本の原因ではなからうか。唯氏のかゝる社會觀念は強ひて之をカントやヘーゲルの認識論的若くは形而上的概念に吻合せし

めんために附會したものであると云ふように難するものがあるならば、それは未だ彼れの學說を知らないための誤解であるか、又は殊更に之を淺薄視し無用視せんとする偏見に依るのであると思ふ。若し彼れの宗教社會學說を適當アデクエイトに成立せしめんとするならば、どうしても其社會の概念をばかゝる意味に解しなければならぬのであつて、到底之を普通の經驗的意味に解することはできないのである。然らば彼れは唯その社會觀念をば結局カントの「理性」やヘーゲルの「全體」に結付けて満足したのであるかと云ふに亦決して左様ではないのであつて、若し單にそれのみならば吾々は別にかゝる社會觀念を説き出す必要を見ないのである。蓋しデュルケームの眞意はさきに自ら云つたように本來形式的抽象的な理性や全體の概念に内容を與へてこれを具體的に表現し、以てかの所謂意識の二律背反の起源を説明し、また全體の統一状態を更に具象化せんと欲したのである。思ふに此の企圖は確かに氏の卓見と稱すべきであつて、其學說の眞價は實に茲に存するのであらうが、唯これを尙ほ未だ精細に説明して居らない憾がある。勿論氏の詳細なるトーマシズムの研究やその門下であるユーベル及びモースの空間と時間に関する研究並びに供犠論の如きは全く此問題を闡明するために試みられたものであるが、併し更に他の方面に向ても進むべき餘地が少なくなないと考へる。されば自分は將來此派の發展すべき

方向も敢て卜知するに難くないと信するのである。

さて少しく本題を逸したようであるが、上來縷述した所に依て規範の觀念が神聖な宗教意識に於て最も重要な要素であることは、これを如何なる方面より見ても甚だ明確であるから、もはや此點をこれ以上に絮説する必要はないであらう。然らばかゝる規範意識は神聖觀念に於て事實上如何に現はれて居るか。これ實に次に説くべき問題である。

まづ原始民族に於てかゝる規範意識が最も適切に表はれて居る事實はかのタブー (Taboo) の現象に如くものはないであらう。此語は已に知らるゝ如く元ポリネシアから出たのであるが、併し現今略々同様の觀念は殆ど全ての原始民族の間に發見されて、頗る詳細に記述されて居る。(註二四)蓋しタブーとはかのマナと共に一個の神秘觀念であるのみならず、實に規範的性質を以てその本質とする原始の制裁若くは禁條であつて、社會人事上の重大な事項には多くこれが規定され、絶對に生活を拘束し支配する義務的の命令である。即ちこの命令其者は嘗てジェヅォンヌも云つたように、假説的ハイポセチアルではなくして實に範疇的カタゴリカルであつたのである。(註二五)それで若しこのタブーの性質を充分に辨へるならば、少なくともその命令の根本的形式其者は全くかのカント

の所謂無上命令と等しいことを知るのである。(註二六)此の斷定はタブーの事實を知らない學者に取ては或は理解されずして、徒らに原始の幼稚な事實と高遠なる哲學思想とを混同するが如くに非難されるかも知れないが、併しそれは却て全く彼等の無知と偏見との致す所に外ならぬのである。

從來タブーの事實を説いた學者は少なくないが、就中フレーザーの叙述は最も詳細であり且豊富であるから、今その表現の一斑を示すために彼が列舉したものを記せば、先づタブーに附せられた事物には、鏡類、銳利なる武器、血、頭、髮、唾、一定の食料、結目及指環等があり、次にタブーに附せられた言葉としては、一定の人名、親族死者王者諸神其他神聖なる人物の名及び或種の普通名辭等がある。即ち此等は一定の種族内に於ては絶對の制裁の下に置かれ、斷じてこれを濫用することを許さなかつたのであつて、その制裁は實に宗教的の規範であつたのである。

尤もタブーの規定がその本質上宗教的なりや否やに就ては、嘗て二三の學者の間には消極的に考へられたが、現今に於ては夫れは純粹に宗教的であると斷定されて居る。蓋し學者がこれに宗教的旨趣の存在を拒んだのは、全く「宗教的」の意義を精確に理解しなかつたからであつ

て、若し適切にその意義を理解するならば、タブーは全く宗教的規範であるのみならず神聖觀念を宗教意識の本質と見做す已上、それは實に宗教意識の一骨子であると云はねばならぬのである。元來神聖觀念をば本論の劈頭にも述べたように唯崇高又は純淨の意味にのみ解するのは、尙ほ未だその觀念の全性質を適切に理解しないのであつて、一般に神聖の意義には單にかゝる意味のみならず、その反面とも見るべき不淨、咒詛、咎責等の意味をも併せて考へるのが至當なのである。現に崇高純淨なる者に對するタブーと、汚穢不淨に對するタブーとが一致し、また一方に於て純淨視された神聖なる事物が、直ちに他方に於ては不淨視されて然かも等しく神聖性を有するが如きことは、多くの人類學上の事實の明示する所である。それで前者に對するタブーのみ神聖性を認めて後者には之を拒み、從て全てのタブーに必ずしも宗教的意義を認めないのは謬て居ると云はねばならぬ。此點は已に前項に於てスミスやフレーザー等の學説を述べた條下にも説明したから茲には省略するが、要するにタブーには全て神聖感を伴ふのみならずそれは實に神聖感の重要契機であつて、原始の生活々動を支配拘束する規範であつたのである。さればこれを單純に道德的若くは法律的制裁と見做すのも皮相の見解であつて、假令それは表面上道德又は法律の形式を取て現はれても、その眞髓は宜しくこれを宗教的と見るべきである。

かくて原始民族の實際生活はかゝる宗教的規範意識に依て決定されて居たと云へるのであつて従て道徳法律習慣乃至經濟等の起源は皆盡く宗教的旨趣を有して居たのである。

然らば斯の如き原始の宗教的規範意識は後世の發達せる宗教に於ては如何に開展して居るであらうか。本來かゝる規範意識は云ふまでもなく神秘的であるから、原始的神秘觀念が已に集合的である已上、その規範化の表現も當然亦集合的であるべきであつて、現にタブーの事實はこれを證明して居るのである。然るに後に發達した宗教意識に於てはその規範觀念は社會的ならずして、却て屢々當代の現實なる集合意識に反對し、云はば個人化するに至るをその特徴として居る。然らばかゝる個人化の過程は如何にして起るのであるか。これは固より重要な論點であるが併し夫れは宗教的規範意識の本質よりも寧ろその發展に關する問題であるから、此點は暫らくこれを別論に譲りたい。(註二七)蓋し當面の問題は唯神聖觀念の發生上神秘觀念の規範化する事實が緊要なる意味を有することを闡明すれば足るのであつて、然かも此の論點は上來縷述せる所に依て大體上明らかにされたと思ふ。以下更に項を改めて同じく神聖化に關する他の問題に移らうと思ふ。(此項完)

- 一四 Hubert et Mauss, Esquisse d'une théorie générale de la magie, *Année Sociologique*, t. VII. Hartland, op. cit. p., 26 sq.
- 一五 尙ほ一般に魔術と宗教との關係に就ては拙論「宗教と魔術」(無靈燈第二十一卷第六號以下續載)參照
- 一六 Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. pp. 430-441.
- 一七 本誌第二號四一九頁以下參照
- 一八 Windelband, *Das Heilige*. Praeludien. II
- 一九 Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. pp. 635-636.
- 二〇 宇野文學士「宗教の社會的見解と個人的宗教」(本誌第五號)參照
- 二一 Durkheim, op. cit., pp 600-605.
- 二二 „ „ p. 630.
- 二三 Windelband, op. cit., S. 361 sq. 366 sq. etc.
- 勿論カント派殊にウヰンデルバンドの所説とテヘルケームの學説との比較論評は單に此點に盡きた譯ではないのであつて、その詳細は近く別論に於て卓見を述べる積りである。
- 二四 Frazer, *Golden Bough*, *Tahoo and Perils of the Soul*.
- 二五 Jerons, *Introduction to the History of Religions* p. 84 sq.
- 二六 cf. Kunt, *Kritik der Reinen Vernunft*. Einleitung I.
- Vischer, *Religion und Societas Leben*. Bd. II. S. 534 sq.
- 二七 此點に關する説明の一斑は舊て拙論「宗教的規範意識」(哲學研究六年三月號)の中に述べて置いたが尙ほ本論の後節に於てもこれに關れる機會があるであらう。

于闐出土梵本法華經と妙本との關係

本 田 義 英

—

今から十餘年前に于闐地方で發見された梵本佛典、特に法華經古寫本斷簡の中、その一部分即ち見寶塔品中の提婆品に就ては、既に一九〇六年にルドルフ・ヘルンレ氏 (Rudolf Hoernle) に依りて紹介されたのであるが、其内容の如何に就ては之を詳細に知ることが出来なかつた。然るに氏が最近牛津から出版した「⁽²⁾東方土爾其斯坦に於て發見されたる佛典古寫本斷簡」(Manuscripts of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan, 1917) に依りて、その提婆品のみならずそれと共に尙他の諸品の斷簡の内容及びその研究が可なり詳細に發表された。固より斷簡に過ぎないのであるが余はそれに依

りて從來所傳の梵本以外更に別種異本の存在を知ることが出來た。その異本の紹介及びその本文的價値如何の研究、これが本稿に於て述べんとする目的の中心である。

さて上述異本發見の場所は廣意にいへば于闐であるが、若し之を狹意に局限して呼べば于闐の東方約七十哩なるカダリック（或はハダリック、Kandalic）であるらしい。⁽³⁾ 余は茲には便宜上前者に隨ひ之を呼ぶに暫く于闐本の畧稱を以てする事とする。その所謂カダリックに就ては余はそれを以て西域記于闐國の條下に於ける曷勞落迦⁽⁴⁾の轉訛であらうと想像したい。この曷勞落迦なる名稱に對する研究に關しては從來諸學者の意見一致しないのであるが、言語轉訛の他の例や地理上などから考へると、カダリックを以てその轉訛なりとする余の想像には大過なきやに思はるのである。固よりかくの如く一方が他の同一地名の轉訛であるとしても、その位置に於ては古今多少の相違を生じて居るかも知れない。が併し又同時にその兩者が本來別種の地名であるとしても、西域記の記する所等から之を察すると兩者の間に決して大なる遠隔があるとも思はれない。即ちその何れにしても兎に角相互頗る相接近せる地方であるといふことは決して想像し難からざるところであらうと思ふ。

さて以上の如き余の想像にして若し幸に事實に近きものありとすれば、曾て以前にこの地方に佛教が行はれて居たといふ史實を西域記の記事から推知することが出来、又玄奘旅行當時に於て既に「今曷勞落迦城、爲大埤阜、諸國君王、異方豪右、多欲發掘取其寶物、適至其側、猛風暴發、煙雲四合、道路迷失」の有様であつたといふ事實を自然佛教の方面をも含めて之を推求すれば、近年その地方より發見せらるゝ諸種の典籍が、その埋歿以前のものであると速斷する事は固より早計であるとしても、尠くとも何等かその間に史的一縷の關係があるのではないかと思はれる。況んやこの地方に於ける佛教の源流先行の地と考へらるゝ于闐本部には、諸の經錄や高僧傳や法顯玄奘等の旅行記などから推察すると、餘程早くから佛教が移入流布され、殊に大乘佛教が盛大を致し、諸大乘經典の如きも比較的多く存在し、法華經梵本なども既に存在して居たと想像し得らるゝに於てをやである。併しかくの如き史的方面の考案に就ては尙大に研究を要することであるから之は更に後日に譲り、今茲には暫く以上の想像に止め、以下主として典籍そのものに對する紹介及研究に移らうと思ふ。

于闐出土梵本法華經にして今日余が見る事を得たものは僅かに左の三種の斷簡に過ぎない。

即ち

1. (A) *Śūpasādhāraṇaparivāra* (見寶塔品所屬提婆品後半の一部)

(B) *Uśāhaparivāra* (勸持品前半の一部)(5)

2. (A) *Tadgīṭyapramāṇaparivāra* (如來壽量品最後の一部分)

(B) *Paṅcāparīyaparivāra* (分別功德品前半の一部)(6)

3. *Śiṅgīparīyaparivāra* (藥王本事品の中半一部)(7)

である。而して第一の斷簡は總計で四枚、強いが併し滑かな暗褐色の紙で、横二十二吋餘、縦七吋餘、左端に二五三、二五四、二五九、二六〇の番號が附してあり、二五五から二五八までは脱落して居る。各頁行儀正しく七行から成て居る。第二の分は僅かに一枚で、しかも兩端が切斷され、横七吋餘、縦四吋餘。最後に第三の分はこれ亦僅かに一枚の三分の一に過ぎないで、横六吋餘、縦五吋餘、六行から成て居る。而して書體は各斷簡を通じて悉く直立グヅタ式 (*Upright Gupta*) であるが、特に第一の方は頗る *calligraphic* の觀を呈して居る。そして梵本とはいふものゝその所用の語は決して普通の梵語ではなく、地方語或は俗語特に于闐語の影響を受けて居るものが尠くない様である。併しこの點に關してはヘルンレ氏出版の該書各項の下に詳細丁寧に論究されて居るから之はそれに譲り、本稿に於ては悉く之を假に普通の梵語とし

て取扱つて置く事にする。蓋し固より變形の語にはなつて居ても、それに別に大なる考案を加へずとも直ちに普通の梵語に推究し還元し得る程度に過ぎないからである。

次に參考までに所謂于闐本發見の由來に就て少しく之を述べてその紹介を終へ次に研究に移る事とせう。

抑もこれ等斷簡（法華經のみならず他の諸種の佛典を含む）に關する印度政府の文書（33）に依れば、これ等は皆于闐アフラカナルの會長バドルッディン（Akshai Dadrudin）から獲たもので、于闐近傍のタクラマッカ沙漠で發見されたものであるといふ事になつて居る。併しヘルンレ氏はスタイン氏（Stein）（38）の記述などから推論して前述の如くその發見の場所を局限し、恐らくカダリックなるべしと云て居るのである。一體この地方の者でそれ等埋歿品の價値あるものなる事を從來知て居るものもなく、隨つてたとひ發掘物ある場合に於ても以前はそれに對して別に注意を拂はなかつたのであらう。然るに一九〇一年にスタイン氏最初の探檢に於てこの地方に發掘を試みたる結果、それ等の埋歿品の市價大に彼等地方人の間に認めらるゝに至り、その後回々教ムラの僧イでこの地方の村吏なるクワソジャー（Khwajin）といふ者の如きは佛教伽藍の廢趾に於て時々發掘を行つて居たとの事である。而して彼れはそれ等發掘品を直ちにかのバドルッディンに賣却し

て終ふのであるが、今度我々が見る事を得た諸種の佛典は恐らくそれ等の内に屬するものであらうとヘルンレ氏は推測して居る。⁽³⁾ 要するに是の如き事情でそれ等がバドルディンから更にカシユガル駐在英國官憲の手を経て印度政府に渡り、上記法華經に就てはその第一斷簡は一九〇三年に、第二の分は同じく一九〇三年より四年にかけて、而して第三のものは一九〇六年に夫々ヘルンレ氏の所に送られたのである。先きに氏が一九〇六年に紹介したものはこの内第一斷簡の前半に就てゝあつたのである。而して以上三斷簡中の第一と第三とは共に伯林大學の教授であるリューデルス氏 (H. Lüders) が、第二の方は倫敦大學比較言語學の講師などをして居るトーマス氏 (F. W. Thomas) が、夫々その整理註解研究の任に當つたのである。

二

さて言ふまでもなく法華經梵本を初めて歐洲語に譯出し註解し紹介したものは、かの有名な佛國の東洋學者ビュルヌン氏 (Burnouf) であるが、その佛譯法華經 (Le Lotus de la Bonne Loi, 1852, Paris) の原本も、次でライデン大學の教授であつた和蘭梵學の大家ケルン氏 (Kern) の英譯本 (The Lotus of the True Law, 1884, Oxford) の原本も、近くは我國南條博士泉氏共譯の梵漢對照新譯法華

經の原本も、固より種々多様で諸多の梵本校訂の結果ではあるが、併しそれ等は悉く皆尼波羅傳來の梵本であつた。

然るに今より十二三年前我國高楠博士を介しケルン氏と南條博士との間に法華經梵本刊行の約が成立した。幸なる哉その時ケルン氏の手には氏がその英譯當時に於て未だ曾て知らなかつた梵本でカシユガルで發見された古寫本があつた。茲に於て氏は自らの從來の校訂本と南條博士のそれとを更に校訂すると同時に、更にそれに加ふるにそのカシユガル本を以てし、而してその校訂の箇所は一々詳細に「〇」なる記號を以て之を脚註し、一九〇八年より漸次露都に於てその出版を行ひ前後五箇年の日子を費して一九一二年その完了を告げたのである。今日我々が見る事を得るナーガリー文字梵本法華經 (Saddharma-Piṇḍarīka, Fih.) (即ちこれである。而して佛英和各譯の比較に於て既に多少その原本を異にする結果相互同じからざるものがあるが、併しそれ等譯本とかの新校訂の結果である刊本とを比較すれば兩者の差異はより以上大なるものがあるのである。これ即ち前者の與り知らざる原本即カシユガル本が後者校訂の際資料の一として加へられたに依るのであると云ひ得る。

今これより所謂于闐本の研究に移らうとするのであるが、その順序として上述カシユガル本

に就て少しく説明を試みて置く必要があるから、先づその性質の大體を畧述し、それから直ちに于闐本に論及する事とせう。

抑も上述カシユガル本とは即ちペトロウスキー氏 (Petrovskij) の蒐集本⁽⁹⁾で、それは本經全體の約五分の二の内容を有する比較的大なる斷簡と、尙他に異なる數種の小斷簡から成て居る。そしてそれ等小斷簡には彼此多少の原型的異同があつたらうが、ケルン氏は之を悉く同一系統のものに見做して等しくかの「O」なる畧號の下に之を包含せしめて終つて居るのである。今假りに右大小兩斷簡總てを連續せる全體と見て刊本全體と比較すれば、後者の總頁數四九〇に對し前者は約三六〇内外で差引約一三〇頁計りがカシユガル本缺損の箇所であらうといふ事が、刊本を詳細に調査した結果の想像である、即ちカシユガル本は刊本全體の約四分の三存したといふ事になる、隨つて小斷簡のみの總計は全體の約三分の一内外といふ事が計上せられる。かくの如く比較的大なる校訂資料のカシユガル本に依て氏が尼波羅本と比較對照し、その字句の異同を檢出した數を刊本脚註に基いて調査すると尠くも二二〇〇箇所を下らぬのである。カシユガル本以外他の多くの異本悉皆の異同比較數總計約五八〇〇に對し僅に約五分の二弱の位置を占め、而してそのカシユガル本のみ依て尼波羅本を改訂せしもの三〇〇箇所に餘り、改訂はしないが

しかもカシユガル本を以て寧ろ他本より勝れりと認めし所五〇を下らぬ。若し夫れカシユガル本のみに依らず之と他本との共通に依て或は改訂を行ひ、或は彼此の間に勝劣を立てしものを加ふるに至つては殆ど右の倍數以上に上るを疑はないのである。梵本法華經出版の場合、このカシユガル本が如何にケルン氏を利し、延いては、それがその後の世界の學者に益する所如何に大なるものありしかの一斑はこれに依りても知る事が出来ようと思ふ。

ケルン氏はこのカシユガル本を以て全く獨立の異本と見做し、尼波羅本とも異り、漢譯とも亦等しからず、頗る注意に價する⁽¹⁰⁾と云て居るが余も亦同感である。併し該本が漢譯中特に妙本と時に尼波羅本以上に一致する點の存する事は氏自ら既にその刊本脚註に數ヶ所指摘して居る所である。余の研究する所に依れば氏のいふ以外に尙多く妙法華經と一致する實例の存するを發見したのである。(これに就ては後日稿を改めて論究する機會があらうと思ふ) 固より嚴密なる研究の結果に依らなければ茲に之を速斷する事は不可能ではあるが、元來龜茲傳來と思はる妙本が、同じく西域地方に屬するカシユガル本と比較的密接なる關係の上に立て居るといふ事は必しも首肯し得られない事でもないと思ふ。而して若し妙本が今日法華經の原型として比較的最も真に近きものと想像して大過なきものとすれば、それと殆ど地理的同系のカシユガル本が

尼波羅本よりも比較的原始的であるといふ事も随つて推察せられ、又該本が今日までに發見せられたる所のもので一〇三九年の日附を以てその最古のものとなせる尼波羅本⁽¹¹⁾（初橋大學圖書館所藏にして）の真集本⁽¹²⁾より更に數世紀以前のものであるべしといふ事が若し事實に近しとすれば、一應兩本の新古問題は推定せらるゝのではあるが、併し嚴密なる意味に於ける兩者の先後問題は、漢譯特に妙本と尼波羅本とを比較し、依て以てカシユガル本を研究する事に依て初めてその解決が可能に近づくべきであらうと思ふ。ケルン氏は又兩本の先後問題を解決する一方法として各本所用の言語殊にブラークリットとサンスクリットとの言語變遷上の比較を利用せんとして居る。于闐本を整理し研究したリューデルス氏等もこの方法に依て居る。固より一方法として見る事は余も亦之を認めるのであるが、併しこの方法を用ふるに當りその出發點即ちブラークリットとサンスクリットとの關係問題に就て先づ頗る大なる考案を加へなければ、その結果は甚だ危険なものではないかといふ點からざる疑念を余は懷いて居るのである、併しこの點に關しては余は今暫く議論を避け度いと思ふ。

先きに余はカシユガル本と妙本との一致する點が尠くないといふ事をいふたが、それは法華經一部の組織の上から言たのではなくて、主としてその個々の用語字句の上での事である事は

言ふまでもない、若し一部組織の上から之を研究すれば（一）元來妙本に缺き、しかもその缺ける事が眞理であると認めらるゝかの藥草喩品後半の分がカシユガル本に存し、（二）本來什譯妙本には無くて、後人に依りて加へられたる提婆品が、前後品數の關係などから推究すると、カシユガル本には別品として挿入されたと思はれ、（三）如來神力品以後の經の順序が妙本と異り、尼波羅本と等しく、囑累品が最後の第二十八品目に移されて居ると想像せざるを得ない事になつて居る。之に依りてもカシユガル本と妙本との體系上に於ける相違の一斑は、之を知る事が出来ると思ふ。要するに余がカシユガル本を以て法華經研究上興味ある一好資料と認めたのは、いはゞ高等批評の立場からよりも、寧ろ主として純粹本文批評の立脚地からなのである。

三

以上論じて來た所を背景として、之に關聯し以下所謂于闐本なるものゝ研究に進まう。梵本法華經刊本序(9)に於て、ケルン氏はペトロウスキー氏のカシユガル本以外尙他に數種の該本斷簡が存在し、その大部分はヘルンレ氏の手にあるといふ事をリュウデルス氏やロイマン氏 (Leuermann) から聞たと言て居るが、余は先きに氏が尼波羅本校訂の資料に用ひたカシユガル本のみに

依ても、既に法華經本文研究上尠からざる好結果を生ずべしと思うて居たのであつたに、更に他に該本斷簡の存する事を知り、一層益々それ等別種斷簡の内容如何を知り度いと久しく期待して居たのであつた。然るにケルン氏が別種カシユガル本としたヘルンレ氏が手中の梵本は實はカシユガル本ではなくて、ヘルンレ氏自身の言ふ所に依てそれが最も珍らしきカダリック本、廣意に呼んで于闐本であつたといふことが判かつたのである。固より尙ヘルンレ氏の手には事實カシユガル本が在るかも知れないが、今日まで發表された所に依るとそれは皆于闐本なのである。余は茲に更に大なる新らしき期待がこの新出異本の上に出たのであつた。

ケルン氏が于闐本とも稱すべきものまでもカシユガル本となしたのは或はその兩者が同一系統のものであるに依たのかも知れないが、併し余はそれを明に區別すべきが正當なる見方ではないかと思ふ。又一步を譲て氏がカシユガル本となしたものの中にはヘルンレ氏が手中の于闐本は入て居らぬと假想せられないでもないが、併し之は氏の提婆品(後節參照)に對する態度が許さぬのである。何か外に理由があるかも知れぬが余は此點に對して今暫く疑問を挟んで置く。以上論ずる所に依りて之を見るに、等しく梵本と稱するもその間種々異本の存在を認めねばならぬ、そして同一系統に屬するものそれ自身に於ても亦その中諸種の別本が存在し、頗る煩

雜を極めて居るのである。(併し之に依りて法華經信仰の範圍が古來比較的處がつかつたといふ事が傍證せらるゝ譯である)今之を地理的方面から總括的に大別すると、先づ尼波羅本と西域本との二種となり、その西域本は更に二分され、一はカシユガル本、二は即ち于闐本となるのである。

四

遮莫、所謂于闐本の内一部分の内容はリュードルス氏からケルン氏に送つたのである。(13)ところが之は恰もベトロウスキー氏のカシユガル本には缺けて居たのである。(9)ケルン氏は之を以て前述の如くカシユガル本なりと見做し、等しく「O」なる畧號の下に之を梵本法華經刊本に採用したのである。等しく「O」であるからそれが果して何品の何處であるのか今迄之を明にする事が出来なかつた。然るに氏にこの斷簡を送つたりリュードルス氏の言ふ所(13)に依りてそれが刊本第十一番目の見寶塔品中提婆品の後半の中半部の斷簡であることを初めて知たのである。乃ち刊本のその箇所を見ると、既に二五八頁の初より二六一頁までと、二六五頁の二行目以下最後まで一度もカシユガル本との比較が行はれず、その中間二六二頁より二五六頁まではその比較が行はれ、しかもその比較の箇所の範圍といひ、語句といひ、リュードルス氏より得し余の所謂

于闐本と全く同一になつて居るといふ事實がある。乃ち之に依りてケルン氏がリュードルス氏より得た斷簡はこの箇所のものであつたといふことが證明せらるゝのである。

さて所謂于闐傳來の梵本法華經斷簡の研究に與かつたものは上既に述べしが如く、リュードルス、トーマスの兩氏であつた。彼等は各品分擔事に當り研究頗る詳細を極めて居るのである。併し彼等の研究は要するに主として該本と尼波羅本との異同比較に止まり、只それ等斷簡所用の言語變遷の次第を究明せんとしたもので、その方面に於ては確かに微細詳細に互つて居るのであるが、他面積極的に、客觀的にその本文的價値を考證するが如き研究は別に何等試みられてゐない。リュードルス氏自身も既にこの于闐、尼波羅兩梵本が、西藏、支那の諸譯本と果して如何なる關係を有するやを研究する事は大に興味ある事であらうと希望の意を表はして居る位で、將來彼等以上に尙進んで研究開拓すべき餘地頗る廣大なるものがあるのである。余は以下于闐本の上に就て、それが一面尼波羅本とその本文に於て如何なる差異を有するかを檢すると同時に、他面それと漢譯特に妙本との關係が果して如何なるものであるかを研究し、積極的にその本文的價値の大體を例證し推論して見たいのである。

五

余が今研究し得る資料としての所謂于闐傳來の梵本法華經は上述の如く僅かに三種の小斷簡に過ぎないのであつて、従つて之に依て十分なる本文批評を遂ぐる事は到底不可能の事で、一品と雖も完全なものがないのであるから、法華經全體より見れば實に望洋の嘆を發せざるを得ないのである。併しそれがかくの如く僅少の部分なるに拘らず妙本と一致する點の頗る多き事は大に注意に價すると思ふ。

そして于闐本斷簡の箇所は恰もカシユガル本には殆ど缺損の場所であるから、その兩本の比較は今は殆ど不可能と謂てもよいのである。故に先きにケルン氏がカシユガル本に與へた史的評價は直ちに之を于闐本に應用する事は出來ないのであるが、併しカシユガル、于闐兩本兩存の唯一本文である勸持品の一部が兩本殆ど全く同一である點などから考へると、或はこの兩者の史的價値は畧ぼ同一であるのではないかと思はれる。兩者が妙本に對して有する一致の程度亦この想像を強むるに足るものがある。尙一步を進めて論ずれば、そのカシユガル本に於て前述の如く提婆品が別品として存立せるに拘らず、于闐本には全く見寶塔品の中に屬し別品の形

を取て居らぬ所などから推求すると、或はこの後者の方が前者よりも成立の起源に於て一層古いのではないかとも思はれる。併しそれが別品なるや否やの如何に關せず、正しき妙本原本より見れば共に後世の竄入である提婆品が加へられてある以上、右寫本原型が他の諸本と同じく妙本原型以後に出來たものである事は想像に難くない。

余は茲に于闐本に於ては提婆品が別品となつて居らぬと言ふたが、之はその提婆品自身から得た結果ではなく、又得られないのであるが、余は該本如來壽量品斷簡の最後に、「——缺——」經に於て如來壽量宣示品第十五云々、「——缺——」*nīlo sūtra* *Tathāgadyu-pramāṇa-nir-ha-parivārio nāmaṃ pāṇḍitaḥ ma*（——缺——）」とあるその第十五といふ概から之を推算したのである。而して之は又以上の三斷簡が同一系統のものであるといふ想像の結果であつて、若しそれ等が夫々個々別々全然獨立の斷簡であるならば多少この想像を變更する必要が生ずるのである。併しながらたとひそれ等が全く個々のものであるとしてもそこに第十五といふ數が嚴存する以上、尠くともその系統の梵本だけには、（一）たとひ提婆品が存して居ても別品ではなく、（二）或は全く存して居なかつたものであるのではないかといふ想像には何等の支障をも生じないのである。今は假りに以上の三斷簡を互に關係あるものと見做して置く事にした。

上既に余は于闐本と妙本との一致點が頗る多いといふことを述べたが、併し全然一致するといふではない、若し強て求むるならば時には却つて尼波羅本に依りて削除せられ補正せらるゝが適當と思はるゝ場合がないでもない。例へば勸持品に於てその例を求めると、先づ下の如き

ものをその最も大なるものとして擧げる事が出来ぬでもない（他品に於てはその例殆どなし、故に今は該品のみに就て例證する事とする）。

今その例に相當する一文を尼波羅(ニ)・于闐(三)兩梵本から摘出し比較し、妙本との關係を説いて見よう。

- I } N. *Ārocayāmi te yāśadhare pūtibhāyāmi te* |
 Kh. *Ārocayāmi te yāśadhare* |
- II } N. *tvam api*
 Kh. *isaścayivā sūtibhāyāp vivarāyivā*
- III } N. *daśamāp buddha-kofī-sāharāpān antiko*
 Kh. *daśamāp buddha-kofī-nayuta-sā-sahasraṇāpān antiko*
- IV } N. *atthāpān garukāram mānasaṇṇā pūjanān arcānam apācāyāntam kītvā*
 Kh.
- V } N. *bodhisattvo dharmā-bhāṅko bhavīyāsi* |
 Kh. *bodhisattvo dharmā-bhāṅgo bhavīyāsi* |
- VI } N. *bodhi utva-carvāp ca anupūreva pari tūya*
 Kh. *anupūreva ca bodhisatta-carvāp par'pūrayivā*

vii } N.
 { Kh. pāṭiṃe saṃucchārye —

この一文は言ふまでもなく、耶輸陀羅への授記に關するもので、漢譯に就いて言はゞ、妙本にては

汝於來世、百千萬億、諸佛法中、修菩薩行、爲大法師、漸具佛道

正本にては

今我莊宣告語遠近、當於十萬億佛條道、當爲法師、奉菩薩行、所遵具足

に相當する箇所である。

さて尼闍兩本第一の句を見るに之はその(第三)、(第六便宜上第五 なほ含めて)と同じく、用語の上には

多少の區別はあるが意味上別に取り立て、論するまでの價值はないから之を畧する。殊に(第

一)の句の如きは共に妙本にはなく(之は或は譯時簡に従つて羅什が省略したのかも知れないが)、(第三)の如きは一見兩者の差異

明かなるものがあるのであるが、之は各本悉く皆同じくないのであるから、茲には單に多數佛

の形容といふ上から同一意味に解し、本文上の考究は何れも暫く之を論外に置く事にする。

さて(第二)の句であるが、尼波羅本には只“*tvam aji*”(汝も亦)とあるのみで妙本の「於

來世」に當る語がない。然るに一方于闍本の方には固より前後の關係上譯補し得る語ではあるが兎に角本文上「汝」の字がない、そして妙本の「於來世」に相當すると想像し得らるゝ、*“vivaṃ”*（この世より去つて）なる句がある。この點は尼闍兩本合して妙本の「汝於來世」に當らしき本文を得るのであるが、併し于闍本には更にそれに附け加ふるに *“sati-dhāvaṃ vivaṃ”*（女たるの状態を變じて）なる句を以てして居る。之はカシユガル本を除ける法華經各本悉く缺いて居るもので、固より存しても差支はないが、若し妙本の原本にこの語があつたのであるならば之は（第一）の句の如く省畧し得る様な意味の軽い句でないから、必ず譯出される筈である。然るにこれなきは恐らく什譯原本にはなかつたものであらう。この點より見れば于闍本に於けるかの句は或は削除せらるゝが適當であるのかも知れない。尙（第七）の于闍本の句である *“paśāme samuocchayaṃ”*（最後の身に於て）に對しても別に議論を加へず、以上の想像の範域に含めてこれ亦削除しても差支なき句なりと信ずる。

最後に研究すべく残されたものは（第四）の句に就てである。尼波羅本には明かに供養讚嘆等の六語があるが于闍本には無い。之は妙本の「修菩薩行」、正本の「修道」に當るのであるが、之は佛典常套の語であるから一々之を別譯せずかくの如く總括的に意譯したのであるかも知れ

ない、若し然りとすればこれを缺ける于闐本は尼波羅本に依りて補填せらるべきものである。併し之に就ては少しく論すべき餘地があるのである。一體この耶輸陀羅への授記の本文はその少しく前の摩訶波闍提へのそれと殆ど全く同一趣向である(于闐本にはこの處缺く)。今その波提の方を見ると、妙本には修菩薩行とも何ともない、正本には「供養奉事」とある、佛譯には明にその本文に前後兩度共 “après avoir honoré etc.” と畧譯して居るが、之は前後兩所とも同一であつた事は疑ない。和譯には前の波提の方には恭敬、尊重、奉事、供養、讚嘆、禮拜の六つとなつて居るが、後の耶輸陀羅の方は如何なる譯か知らぬが、讚嘆と禮拜との二語がなく他の四つに譯出されて居る。併し刊本により尼波羅本を見ると前後兩者共全く等しく六つである、然るに英譯を見ると “after paying honour, respect, reverence, worship and veneration” とあるによりて知る如く五語に譯せられて居る。果して如何なる事情であるのか頗る不明であるが、併しそれ等譯語の數は兎に角としてケルン氏のみは之をその本文に加へず脚註に之を示して居るのである。そして氏のいふ所に依ればこの前後兩度の句は共に原本の本文中にはなくて、本の端の方に後人の手に依りて加筆せられたものであるとの事である。現に刊本に於ても氏は之を括弧中に入れて居るのである。思ふに正しき原本には前の方は今暫く論外として後の方には或はその供養讚嘆

等の六語が無くて、妙本の「修菩薩行」(正本の「修道」)に直接相當する語、譬へば “bodhisattva-
 caryām caritvā” の如き文句があつたのではあるまいか。後に「漸具佛道」とか「奉菩薩行所遵具
 足」といふ句が各本共に存するを見れば或は然らんやとも思はる。そしてそれが何時か何等かの
 事情の爲に脱落して居たから、後人之を補ふにかの六語の句を以てしたのではあるまいかと思
 はれる。若し然りとすればこの點に關する尼波羅本は少しくその本文に於て怪しくなるが、併し
 于闐本(カシガル)には元來これに似た句さへないのであるから、今暫く之を疑問として只前者
 が後者よりも少しく妙本に近いといふに止めて置く方が或は穩當であるかも知れない。⁽¹⁴⁾

尙同品少し後の方で他本悉く缺き于闐本のみ存する本文で稍冗長に失する嫌ある二三の語
 があるが、之も亦何れかといへば之を缺ける尼波羅本の方が妙本に近いと思はれる。併しその
 本文的價値の程度に於ては何れも頗る低いものである事は多言を要せずして知ることが出来る
 位のものである。

先づ兎に角以上の如きものが尼波羅本に依りて于闐本が訂正されなければならぬと思はるゝ
 ものであるが、之に反し後者が頗る明に妙本と一致し、依りて以て前者を訂正するに足るべき
 本文を有する箇所は實に一再にして止まらぬのである。今その代表的な例を各品に就て一つ々

つ之を擧げその證明を試みたいと思ふ。

一、見寶塔中の提婆品に就て

提婆品は本來純粹の妙本ではないが、于闐に於て單行本として行はれて居たものを遼磨摩提が將來し、齊の永明八年（西曆四九六）之を譯出したもので、後人之を妙本に加へたものであるから、今度于闐地方で發見せられたものと比較する事は或はその傳説を確かめる何かの史料になるかも知れぬから、茲に代表的なもの一つを採りてその比較を試みて見よう。

さて該品第四十七の偈の上半を見るに尼波羅本には

Mañbhadrā prajñyā sūranāmanā

asamkīryā ye vintis tvaṅāya —

（大德者よ、智慧によりて賢者と名けらるるものよ、今汝によりて化度せられたる所のものは無數なり）

とある。然るに于闐本には

Mahāsamudrā mahāprajā mātṛkūṁ mahāśāla

asamkīryā vijñā (—————) —

となつて居る。若しリューデルス氏のいへる如く“*mahāsamudra*”は“*mañbhadrā*”の誤寫な

りといふ事が事實なりとすれば、「大德者よ、大智者よ、大勇者よ、大力者よ、化度せられたるものは無數なり（今汝によりて？）」と譯され、如何に尼波羅本の「*amā*」なる語に議論を加へても、于闐本の方が「大智徳勇健、化度無量數」とある妙本中のそれと全く一致すと謂てもよいのである事は争ふべからざる所であらうと思ふ。

二、勸持品に就て⁽¹⁷⁾

妙本に諸の菩薩が佛に對し廣宣斯法の誓言を發する前に、「時諸菩薩敬順佛意」としてある、その「諸菩薩」が正本にては「諸族姓子」となつて居る。尼波羅本を見ると「*kula-putra*」とあつて正本と一致するが妙本とは一致しない。然るに于闐本には明かに「*sarve bodhisattvā*」とあつて妙本と合するものである事を知るのである。

三、壽量品に就て⁽¹⁸⁾

最後の第二十三の偈の上半であるが、尼波羅本には、

Corin carin janīva nilyakāraṃ

vaiṇāni satvāna tathā tathāḥam —

(常に行(複数)の意?)を知て、斯くの如く斯くの如く我は諸の有情に語る)
とある。ビュルヌフ氏は之を

Avant reconnu quelle a été en tout temps leur conduite, je dis aux créatures: "Je suis le Paragone."

と譯し、南條博士の和譯には「常に數多の行を知り、如來ぞと有情に語るなり」となつて居る。此處に右兩譯に“*Tathāgata*”(如來)といふ語が見えるのは、之はかの最後の“*tathā tathāhami*”が倫敦王立亞細亞協會所藏の寫本と、ワッタース氏(Watters)のそれなどに“*tathāgato'ham*”とありしに依たのであらうと思はれる。ケルン氏は、

Then I, who know the course of the world, declare:

I am so and so, (i. e. I am so in reality.)

と英譯して居るが、之は明かに“*tathā tathāhami*”の方を採用したのである。併しその意味に於ては佛譯と同一に歸すと氏自ら述べて居るが、果して然るか否かに就ては余は大に疑義なき能はざる所である。一體妙本に依ればこの所は

我常知衆生、行道不行道、隨應所可度、爲說種種法

となつて居る。そして余は上述拙譯の如く「常に行(?)を知て」といふのが「我常知衆生、行道不行道」に相當し、「斯くの如く我れは諸の有情に語る」といふのが「爲說種種法」であると思ふ。

抑もこの偈はその長行に於ける

我以佛眼觀其信等諸根利鈍、隨所應度、處處自說名字不同年紀大小、亦復現言當入涅槃、又以種種方便說微妙法、…
以諸衆生有種種性種種欲種種行種種憶想分別故、欲令生諸善根、以若干因緣譬喩言辭、種種說法

などの總括的重頌である事は言ふまでもなからう。實際この品に於ては衆生の「心性各異、所行不同、德本淺薄」を觀じ「爲度衆生故、方便現涅槃、而實不滅度、常住此說法」で、「以方便力故、現有滅不滅」の說法が種々に述べられて居るのであるから、その最後に於て、かの偈を

我れ常に(有情の)行(の如何)を知て、(それに應じて)、斯くの如く斯くの如く(即ち、上來この品に於て説きしが如き種々の方法にて)諸の有情に語る

と解する事が出来ると思ふ。即ちケルン氏が“aham”の賓辭となした“tathā tathā”を余は“radami”に對する副詞と見、そしてそれを以て上來所述種々說法に代へた言葉であるとするのである。これ余がそれ以下の句を以て「爲說種種法」に當るものであるとした所以である。

遮莫、こゝに尙二つの問題が残つて居る、即ち一は“carin-carin”と「行道不行道」との關係、二は「隨應所可度」の處分である。先づ後者から研究して見よう。實際この句は各本共に

無い、併し之が上引長行中の「隨所應度」と對應して居るものである事は疑はれない。然るにその長行に於ても各本共に之に當るものがない、只正本の長行のみに之に相當するものがある。即ち上引妙本長行の文が、正本にては

如來悉知一切羣萌、往來進止諸原根本、悉觀其心而隨示現云々

となつて居るがその「隨」が即ちそれである。そして之は前後の關係上本來原本に存しないでも譯時之を補ふべきが頗る自然なのである。思ふにこれ等は何れもその原本には無かつたのではなからうか、若し然りとすればかの「隨應所可度」は獨立に或は恐らく正本の「隨」から羅什に依て原意素通上譯補擴大されたものであらうと思ふ。若しこの想像にして大過なしとすればこゝにこの句に對する梵漢兩本の比較は通過し得るのである。最後に残れる問題は即ち「行道不行道」に關してである。そしてこの句の研究が遂げらるれば以上の俱全體に對する梵漢比較も亦完了に近づくのである。

さてこの行句に當る梵語は尼波羅本にては上述の如く *caṅṅa carita* である。今この譯語を考ふるに、妙本より見てその最も適切と思はるゝものは、先づ和譯の「數多の行」であらう。佛譯の *leur conduite* はそれに近いが、英譯の *the course of world* に至ては余は遺憾なが

ら之に同意を表する事が出来ぬ。前兩者の如くんば或はその行中に種々の行を含めたもので所行不同の立場から之を五字偈に組立て「行道不行道」となしたとも見られぬでもない。併しこの所前後の關係上妙本のその具體的譯語程、脈路貫通全體の文意を明瞭にするものはないのであつて、得べくんばかくありたしと思はざるを得ぬのである。然らば什譯妙本の原本には果してかくの如く譯すべき語形があつたのであらうか、或はそれとも從來所傳の梵本にある様に只“*carim carim*”とあつたものを、羅什の博識賢明なる獨特の譯經手腕を以てかくの如く達意譯出したのであらうか、これ余の久しく疑問として居た點であつた。然るに所謂子闍本斷簡中に幸にして特にこの所の一段が残されてあつた、即ち

Cari acari janīya nitya-kālam

radāmi subhīna labhā tathā (Aham.)

(常に不行を知て、斯くの如く斯くの如く我は諸の有情に語る)

である。これに依ればかの疑問の“*carim carim*”が明かに“*cari acari*”となつて居る、そして共に業格たり得るものである。その異なる所僅かに「*a*」の一字に過ぎないのであるが、正しく妙本の「行道不行道」に相當し、この一段全然妙本と一致するものである事を發見したのである。

最後の“*Aham*”は實は缺損して不明なのであるが、その前に明かに“*tathā*”が後の“*tath*”と獨立に完全に存する以上、それが“*‘tathāgato’ham*”でなく、後の“*tath*”は“*tathā-aham*”の一片である事は多言を要しないのである。之に依りて余は、妙本の原本は恐らくこの系統のものであつたらうと想像し、同時に之を以て、尼波羅本を訂正し得るものにあらずやと思ふのである。

最後に余はこの一段の偈を

Knowing the moving and not-moving (of living beings),

I say unnecessarily in this way or that.

と譯出したトーマス氏の原文の讀方、特に後半部(前半部は原文を異にせ、るを以て論外として)の讀方は、ケルン氏の讀方よりも正當で、固より譯語そのものには未だ不徹底の嫌はあるが、併し讀方に於て聊か余の意を得るものである事を記して置く。

四、分別功德品に就て⁽¹⁵⁾

妙本に

- (一) 復有^一世界^一微塵^一數^一著^一薩^一摩^一詞^一處^一云々
- (二) 復有^一世界^一(以下同上)
- (三) 復有^三千^一大^一千^一世界^一(以下同上)

といふ連續せる一段の文句がある。正本に依れば

- (一) 如^一佛^一世界^一塵^一數^一著^一薩^一摩^一大^一士^一云々
- (二) 復有^如千^佛世界^云々
- (三) 復有^如千^佛世界^云々

となつて居る。尼波羅本には

- (1) *anyesam ca sūtasīkhalakāṭṭhā* (二千世界)
- (2) " " *devisāhavarīkhalakāṭṭhā* (二千世界)
- (3) *anye ca triśāharīkhalakāṭṭhā* (三千世界)

となつて居て、世界の數の順序から見れば、最も都合が好いのである、併しこの點に於ては三本共に一致しない。然るに于闐本に依れば、第一、第二の "sūtasīkhalakāṭṭhā" (世界)の前後には幸にして何等の缺損なきに拘らず、數を示す語は全く無くて、第三に至つて初めて、(淨齒) *saṅkhā-sīka lokakāṭṭhā* となつて居る。この缺損の箇所は、トーマス氏の想像せる如く、恐らく "ti" であると思ふが、若し然りとすれば、これは妙本と甚だ接近して居るものであるといふ

事が判かる。

而してトーマス氏は尼波羅本を參考した爲めであらうが、以上の三種の世界を夫々一千、二千、三千といふ様に譯補して居るが、第三の三千は恐らく然るべしとしても、第一、第二をかくの如く一千、二千とする事はこの斷簡の事實に全然合しないのであつて、前兩者を一世界、第三を三千(?)世界と譯すべきものなる事は、この斷簡を見るものの一見して知る所であると思ふ。

五、藥王菩薩本事品に就て (20)

之はその名の示す如く、藥王の本事を説いたもので、昔曾て日月淨明德(*candrasūryavimalaprabhāstri*)といふ如來があつた。その如來が一切衆生喜見(*sarvasattvapriyadarśana*)菩薩に威神力を與へて、菩薩聲聞等に説法せしめた。喜見は命を受け難行苦行の結果一切色身といふ三昧を得、かの如來と法華經とを供養せんがために、最尊最上の法供養として身を焼いたのであつた。その火燃ゆる事一千二百歳、その後喜見はかの如來の國土なる淨明德(*Vimalakṛti*)王の家に結跏趺坐して自然化生した。この喜見が後に藥王菩薩となるべき本地であつた。さてケルン氏の校訂した刊本に依りて尼波羅本を見ると、かの喜見が淨明德王の家に生れた時彼れは(イ)「その父と母とに」(*svamatapitṛān*)、「尊王よ、我れ所愛の身を捨て、勤行大精進を遂げ

經行してこの三昧を得たり」との偈を説き、更に(ロ)「父と母とに」(同上)、(ハ)「母よ父よ」
 (ambhūta) と呼びかけ、「今日かの日月淨明德如來は現に在して法を説き給ふ、我れはかの如
 來より法華經を聞きしなり」とし、更に(ニ)「母よ父よ」(同上)と呼びかけ、「我れかの世尊の
 所に行き供養せんと欲す」と言たとある、即ち、話の對手としての説明に用ひた業格の場合の
 父母(mātipiāraṇ)が一回、呼格の父母(ambhūta)が亦二回ある事になつて居る、英譯も和
 譯も之と一致して居る、併し佛譯を見ると、(イ)(ロ)(ハ)は共に父母並び舉げて居るが、最後
 の(ニ)の場合のみは「嗚呼我が父よ」(O non pāre)とあるのみで母といふ語は無い、次に正
 本を見ると、(ハ)と(ニ)とは全く缺けて居るが(畧し得るものである)、(イ)の方には明かに
 「而爲父母說此頌曰」、(ロ)は「說此偈已啓其父母」とあつて父母を並び舉げて居る、然るに妙
 本を見るに、(イ)の方は「即爲其父而說偈言」、(ロ)は「說是偈已而白父言」となり、(ハ)は畧
 されて居るが、(ニ)は佛譯の「父よ」と同じく「大王よ」となつて居る。(この場合父と大王とが同
 じから)

然らば以上各本中その何れが果して眞理であるのか頗る疑問に屬する問題である、併し(一)
 妙本の如く父のみであつても、或は他本の如く父母並稱であつても、その偈に於ては各本共に母

なるものが全くなく、皆悉く「大王」(妙本)、或は「尊王」(正本始め各本、*rajsaketha*)とのみあつて父たる王のみ指して居る事や、(二)この所母なるものが全く無關係なる事や、(三)尼波羅本に於ても河口慧海師所藏のものを除いては外のものは皆その(イ)の場合は單に「父に」(*pitaram*)とあるのみで、母といふ語がない事などから推求すれば、或は恐らく妙本の如く父のみを指すものゝ方が正しく原本的なものではないかと想像される。

然らばその「母」が如何にして混入し來つたのであるか、この問題を解決しなければ以上の想像の確實性はその大半を失ふ事になる、さて余の研究する所に依ればこの本事品が同じく法華經中の妙莊嚴王本事品(*subhavyūharajñipūrvayogaparivarta*)と、よく似て居る所から多くの年處を經るに従ひ兩者混交誤り傳へた結果であらうと思ふ、實際この兩種の本事品を詳細に比較すると、その内容といひその構造といひ、兩者殆ど同一趣で、この兩品構成上の關係は頗る密接なるものがあると思はれる事は敢て論ずるの必要も無い位である。

妙莊嚴王に淨德(*Vimaladattā*)といふ夫人あり、その間に淨藏(*Vimalagarbha*)及び淨眼(*Vimalanetra*)といふ二子がある、この二子夙に佛教を信じ出家せん事を母に請ふた、母はその父が婆羅門の徒であるから、神變を以て先づ父を化服せしめざる以上はその不可能である事

を説き聞かせた、二子即ち種々の神變を現じ遂にその父を佛門に歸せしめた、父既に佛門に歸したのであるから、その時その二子が改めてその「母に」偈を以て「母よ出家を聽せ云々」と請ふて居る、母即ち之を聽す、茲に於てその二子は更に改めて「父と母とに」「父よ、母よ」と數度呼掛けを加へて、佛の有り難く値ひ難きものなる事を述べて居る、この偈前に於ては單に母のみであり、偈後に於て父母並稱は法華經諸本悉く一致する所であり、而してそれがこの品に於ては最も自然であり、この間に何等の疑を挾む餘地は全くないのである。

而して上述の如くこの兩本事品が元來相類似したものであるに、この偈の前後の文章の構造は特に一層混交し易き形となつて居る、かくの如き點から今かの藥王品の父母の問題を觀察すれば、下の如き想像が得られる、(一)かの河口師所藏の尼波羅本のみには(イ)の場合只「母に」(mātarām)とあるのは全く意味をなさぬものであつて、之は恐らく嚴王品の偈前の「母に」が無意識的に此處に誤り入られたものであらう、(二)同時に河口本以外の各本には(イ)の所只「父に」とあつて、それを以て終始すべきが正當と思はるゝに拘らず、(ロ)(ハ)(ニ)に於ては悉く父母並稱であるのはこれ亦嚴王品偈後の父母が無意識的に誤り加へられたものであらう。佛譯に於て(ハ)が父母となつて居るに拘らず、(ニ)が單に「父よ」となつて居るのを見ると、

尼波羅本は實に彼此混交種々雜多になつて居るといふ事が判かり、益々以上の想像を強めるものであると謂てよいと思ふ。

上來述ぶる所によりて之を觀るに藥王品の「父母」の「母」は原本には無かつたもので、恐らく妙本の如く「父」のみとなつて居るものが正しいものであると察せられる、然るに所謂于闐本の斷簡に依りて之を探るに、(イ)の所は「(大王)淨明德に之を(偈を)語りぬ」〔*malara janain Vimaladattam elad avocai*〕とあつて、母といふ語は更になく、單に「父に」とせる妙本等と接近し、(ロ)と(ハ)とは缺損の箇所であるから不明であるが、(ニ)に於ては即ち妙本及佛譯以外のものが「父母よ」とし、佛譯にては「我が父よ」、妙本が「大王よ」とせる所に於て、于闐本は明かに「大王よ」(*malara*)の本文を有して居る、妙本との關係以て知るべきであらうと思ふ。

河口本以外の尼波羅本が(イ)の所正しく「父」のみとなつて居たに拘らず、校訂の際その(ロ)(ハ)(ニ)の所が皆父母並稱となつて居る點から形式上の注意のみを以て、それと一致せしめんがために河口本の「母」のみのものをそれに合せて父母並稱としたケルン氏は、當然去るべき「母」を去らず、不要の苦心を加へ、しかもこの本文に對する内面的觀察が未だ足りなかつ

たといふ誹を免れないのではあるまいか。

六

以上所謂于闐本の由來よりカシヤガル本に及び、最後に前者と妙本との關係問題に移り、各品に就て一つ宛代表的な例を擇び、比較的詳細にその研究を試みたのであるが、それに依りて余は兩本の關係がその本文に於て頗る密接なものであるといふ一斑を畧ぼ説明し得たと思ふ、従つてその本文的價值に於ても、固より斷簡であるから斷言する事は出来ないが、併し尼波羅本及び或は恐らく正本よりも比較的優秀な位置を占むるものではないかと想像する。

尙西藏譯法華經とも比較し、西域佛敎史をも涉獵し、諸他の言語學的方面の考察を加へ以て詳細なる研究を遂ぐれば、當に本文的方面のみならず、その他種々の問題に關し大に興味ある結果を得べしと思ふが、之は今の余の學力を以てしては能くする所でないから、之は將來の研究に譲り、今は只所謂于闐本の紹介と、その妙本との本文的關係問題の考察とに止めて置く事にした。

尙該斷簡所用の言語の方面に關する研究は既に述べしが如くヘルンレ氏の該書に詳細に論述

せられてあるから（それには多少の私見があるが）、それに就ては全く本稿に於ては述べない事にした。

最後に余淺學、ために或は往々誤解謬論に陥り、妄言獨斷に走つた所も決して尠くはなからう。切に斯道識者の啓蒙是正を待つ。

- (1) J. R. A. S. 1906, pp. 695-6.
- (2) 本書全般の内容一斑に就ては木誌二ノ五、一八六―八頁参照、
- (3) M. R. pp. 2, 85, 139.
- (4) 西域記第十二卷 縮、致七、六十五、
- (5) M. R. pp. 139-162.
- (6) id. pp. 132-138.
- (7) id. pp. 162-166.
- (8) Stein, Ruins of Desert Cathay, vol. i, pp. 216-7.
- (9) S. P., p. v. (又後節には提婆品は子園本なりとの事實あり)。
- (10) id. p. vi.
- (11) T. L. p. xxxviii.
- (12) S. P., p. x.
- (13) M. R. pp. 148-9.

- (14) 妙本。
 正本(勸說部)。
 S. P., p. 269,
 B. L., pp. 163-4,
 和譯 三〇一—二頁。
 縮'盈一'三十三—四、
 縮'盈二'三十五、
 M. R., p. 149,
 T. L., p. 257, f. n. i.
 M. R., p. 145,
 同上。
- (15) S. P., p. 262,
 妙本。
 M. R., p. 145,
 同上。
- (16) T. L., p. 250, f. n. i,
 M. R., p. 161,
 同上。
 M. R., p. 152,
 B. L., p. 198,
 T. L., p. 310'
 縮'盈一'三八—九、
 縮'盈二'四一—二、
- (17) 妙本、正本。
 S. P., p. 271,
 同上。
 M. R., p. 152,
 B. L., p. 198,
 T. L., p. 310'
 縮'盈一'三八—九、
 縮'盈二'四一—二、
- (18) S. P., p. 226,
 和譯 三十六頁、
 妙本。
 正本(現藏部)
 M. R., pp. 133-7,
 同上。
- (19) 妙本、正本(勸說部)。
 S. P., p. 327,
 M. R., pp. 134-7,
 同上。

(20) S. P., pp. 408-9,

T. I., p. 380,

和譯 四三三頁

R. I., pp. 244-5.

正本

縮、盈二、五十、

妙本

縮、盈一、四十七、

(嚴王品——妙本、同五十二、 正本、同五十五)

S. P., pp. 462-3. 和譯 五〇六一—六頁

T. I., pp. 522-3, D. L., pp. 270-1.)

M. R., pp. 163-4.

(畧符)

U. L. = La Lotus de la Bonne Loi. (Parnou).

M. R. = Manuscript Remains of Buddhist Literature found in E. Turkestan. (Hoernle).

S. P. = Saddharmapundarika, (Kern-Nanjio).

T. L. = The Lotus of the True Law. (S. B. E. XXI), (Kern).

和譯 前條泉共譯梵漢對照新譯法華經

本稿起稿の際參考書閱讀に際し西域地方の事に關して羽田先生を煩はし、カゲツクを以て曷勞落迦なるべしとの想像に就ては、早急事に従つたために、他の參考書を調ぶ暇がなく、單に余の想像に止めて置いたのであつたが、脱稿後羽瀨學士から、かくの如き想像は既にマタイン氏の“Ancient Khotan”の中に述べられてあるやうに聞いた、茲に謹んで謝意を表す。

梵文無量壽經批議 (第二)

荻原雲來

41. *andārika-yōga-phāṇi-kār'āhāram* (西藏譯に依るに *andārika-kavalikār'āhāram* (麤なる段食)の寫誤なること明白なり、出版者が序引の中に於て、*Lalita-vistara*, p.531, ll. 5-7, を讀めば、斯く大膽なる還元をなすも多の學者は正確と認むべし、と云へる言は無用に屬すべし、小生は出版者の指す *Lalit.* を座右に所持せざれば此を披閱するを得ざれども、今の訂正をなすに毫も彼の文を參考するの必要を見ず。

41. *prīṇīta-mānāḥ* 藏譯に依るに *prīṇīta-rūpāḥ* の寫誤なるべし、唐譯に所謂ゆる「色力增長」は *prīṇīta-kāyās ca bhavaṃpti prīṇīta-rūpāḥ* を譯したるものなるべし、且つ A. B. C. P. 及び東京の四本何れも *-mānāḥ* に作れるは此字の原形が出版者の推測せるが如き *manasāḥ* に

非ざりしことを暗示すと云ふべきか。

41。-kāyās tattā- 藏譯に依れば -kāyā yathā- とあるべし。

41, vedtsair 今文の如くありても或は ve- を e- の寫誤と見ても意義恰當せりと雖ども、西藏に va 若しくは e を譯せざるより見れば、恐くは vedtsair の寫誤かとも察せらる、而して此の語は前の行の所謂ゆる yathā-rūpāni に應ず。

41_{ss} tatra yas tam gandham āghrātū-kāmo bhavati tasya sarvaśo gandharva-rājño vāsanā nasam udācarati 西藏譯に依れば、マ翁が英譯 (P. 41 foot-note 1) に載せたるが如し、此處に轉載すれば、tatra yas tam gandham āghrātukāmo na bhavati, tasya sarvaśo gandha-samjñā vāsanā ca na samudācarati 「彼處に於て其の香を聞くを欲せざる者には、全く香の想も餘習も現行せず」とあるべし、然るに翻つて唐譯を見れば「其有欲聞香者、隨願即聞、或不樂者、終無所受」とあり、由つて熟ら案するに、最初の梵文は唐譯の如くありしを、後に知てか知らずしてか、文句を省畧して西藏譯文の如き原文となりしならん、現梵文は即ち唐譯に所謂ゆる「其有欲聞香者」の次に「隨願即聞、或不樂者」の句を脱し、直ちに「終無所受」の文に移りしものなるべし、マ翁と博士とは、唐譯の前二句に當たる意味を以て現文を譯せられたれども、

garūharva-rājā の jīo 25 A. B. C. P. の四本並に東京の二本何れも 𑖀𑖩 に作れる是れ其の一、「乾闥婆王ノ香」と云ふことは如何なる意義ありや、乾闥婆は香の王なることも、彼が妙香を所有することも、僕淺學にして未だ聞かず、小生より見ればこれ充分なる意義をなさず、是れ其の二、udācar は字書を見るに、Rg-Veda の中に「海より上る」と云ふ句ありて、其の「上る」と云ふ義に使用せられあるのみにして他に何たる用例をも見ず、されば今の文にて「達す」の義に解するは大に疑なき能はず、此れ其の三、僕は以上三箇の理由に因りて、現文を西藏譯の如く解すべきものと見て上所引のマ翁の還譯せる梵文の形を取らんとす。

41 r. 42, svarṇa-sūtrāṇi jālāni マ翁の譯文中西藏譯によりて改ためたるが如く、svarṇa-jālaṇi とあるべし、東京の四本も亦同じ、筆者が一字を隔て、前にある svarṇa-sūtrāṇi を再び書き、過ちたるを覺り jālāni と訂正したるを誤正兩存せしために現在の形となれるのみ。

42. divya-puṣpa 藏譯 (マ翁既に英譯中に言ふ) に據りて divya-dūṣya と改たむべし、東京の四本亦同じ、唐譯の「妙衣」に當る、dūṣya 若しくは dūṣya と puṣpa と古體酷似せるより生ぜる誤なり。

42. manusya-pretako 出版者が脚注に唐譯より manusya-pardako (不能男) を推測せるが如

く、藏譯も亦同義なれば、今文は斯く訂正するを要す。

- 42_{is} abharanair ahipatyena 東京の二本に rāharanair ahipatyena に作る、此を正しとす。
- 42_{is} ānanda sa khalu dharmābhissamayena dharma-paribhogena vā sa 字は東京の四本になし、藏譯に依れば anyatra khalu dharmābhissamayād dharma-paribhogā ca (法の現觀と法の受用とを除く)の義なり、唐譯は略なりと雖も「唯受法樂則無差別」と云ふ、ānanda sa の anyatra なるべきは此にても明なるべし、然るに現文を讀むに、字々の語尾變化相符順するを以て單なる寫誤と看做す可らず、これ畢竟古は帝釋も第六天も法現觀法受用に於ては差別なきものとせられ、後世に至りては差別あるものとし、其意思を以て原始の文を現今の形に改ためたるものなるべし、あるにても文の構成上より考ふるに ānanda sa khalu の字を此處に措くは不自然の感あり。

42_{is} parinirmita parānirmita と訂すべし、誤植ならん。

43_{is} tesāṃ ratna-vikṣāṇāṃ 東京の四本は A. C. 二本と同じく tesāṃ ratna-vikṣāṇāṃ に作る、藏譯に據り te tāṃ (= tān) ratna-vikṣāṇāṃ (其風が其等の寶樹を)と訂すべし。

43_{is} vipṭān 東京の二本に vṛpāṃ 一本に varṇāṃ とあり、藏譯に據りて varṇāṃ と訂すべし。

し。

43. *aparikiṣṭhāṅ pūrva-puṣpāṅ* マ翁は「萎衰する花なく」と譯し、博士は「消失セザル華ヲ以テ」と譯せられたるは、*parikṣis* を如何なる語の訛轉と見られたるにや、若し字の如く解せば *parikiṣṭha* にて「大に惱まされたる、煩らはされたる、困らされたる」等の義にして到底兩氏の譯語の如き義意を發見すること能はず、由て藏譯を見るに「穢されず」とあり、藏譯者は *aparikiṣṭhāṅ* と讀みたるもの、如し、*saṃkṣipta*, *saṃkṣipta* を佛教にて「雜染」と解するより推すに *parikiṣṭha* も同義に用ゐることを得べし、それとも現文の *aparikiṣṭhāṅ* とある語尾の形を寫誤と見ずして改訂を試むれば *aparisiṣṭhāṅ* (殘らざる) の形こそ適當なるべけれ、さすれば *aparisiṣṭhāṅ pūrva-puṣpāṅ* にて唐譯に所謂ゆる「舊華既沒」となる。

44. *rātrīm divyaṃ prajñaptir* 東京の二本に *rātrīndīva-prajñaptir* とあるを取るべし、と論なし。

44. *abhiṣṭhāraṅyanti* 東京の五本は P.C. と同じく *abhiṣṭhāraṅyanti* に作る、蓋し「雨を降す、雨の如くに降す」の意味にて此の處には使役法 (*causative*) に非ざる形が正しかるべし、若しマ翁と博士との如く使役法として「香水ノ雲ハ天ノ……ヲ雨ヲラス」と譯する時は、香水

は雨ふらずして華や抹香や傘蓋等が香水の雲より降り來る義となる、此れ恐らくは然らず、原作者の意は、香水や華や抹香や傘蓋等が降り來ることを詮はすにあらん。

45. *ksaye kalpa-kochi vajre surās ca* 藏譯の意に依り頌法に合する句を作れば *ksayam vraje yuh kalpa-kochi tas ca* となる、句の中にて、*kalpa* はブラーシットの詩法にて、特に佛典中他語にては半母音と子音と連接する字の前に來る短母音は短音と許し得る場合あるを以て、今も其一例と見たり。

45. *varna-sarūh* 藏譯に依れば *varnam aptam* の寫誤らし。

45. *varna nānām* 東京の二本には *varna-mānām* とあり、藏譯亦然り、斯くあるべしと云ふ出版者の推測は此に由て確かめられたり。以上此の一頌の譯に曰く「諸の稱讚の辭を列ねて宣説する間に其の千萬劫波は盡くるとも樂有の稱讚は完からず、又た稱讚する人の辯才も盡きたるべし。」

45. *ye* 動詞の單數なるより推して *yo* の寫誤なることを知るべし。

45. *rajās* 出版者所覽の本も東京本も等しく *ras* とあるより考ふるに *rajās* と讀む方原本に忠なるべきか、其意義は固より *rajās* と同じ。

46, loka-dhātu 業格複數なれば loka-dhātu と讀む方宜しかるべし。

西藏譯本には此の次に第四第五の二頌あり、此の第三頌より始めて全三頌を和譯すれば謂く「誰にても世界を極微の如く折き分ち微塵としたるよりも一層多き世界に諸寶を滿たして布施し」第三頌「誰れにても無量光者の名號と、樂有の尊とく勝れたる功德とを聞き已りて、歡喜して合掌すれば、其人の福は決して盡ることなし」第四頌「故に、彼の如來の功德を聞き已りて、喜足して信を生じ、殊勝なる樂有世界に往くために強き信解を生ぜよ」。第五頌

46, ye 藏譯に依るに出版者の推測せるが如く yat とあるべし、東京の四本に ya とあり、即ち yat loka- とありしを單化して yaloka- と書きたるなり。以上梵本の第四頌を和譯せば謂く「此等の多くの世界も、此處に於て唯だ樂有世界の名を聞ける者の福の最小分にも譬喩分にも及ばざるなり」。

45, viciṭṭā 東京の三本には vimali とあり、一本には vimaṭṭā とあり此を正しき形とすべし、多の本に viṭi とあるは中間の ma の字を脱せるに外ならず、譯語は博士のと同義。

47, sruṭvā . . . cittaṃ utpādayanti 小生の見る所を以て譯すれば「聞き已りて、たとひ一念の發起なりとも淨心と俱行する深心を以て念を發起せば」となる。

47. *punah saṅkāra-manasi-kariṣyanti* 東京の四本には *punah jura saṅkāra-* とあり、一本には正しく *punah punaḥ saṅkāra-* とあり、西藏譯者所覽の本は *punah punar manasi-kariṣyanti* とありしが如し、されば *punah punaḥ* と繰り返るべきは疑ふべくもあらず、但だ *saṅkāra* の語を挿むは稍や怪しけれども、敢て意義をなさざるにも非れば存置するも巨害なかるべし。

47. *avaroḥaṣyanti* 東京の五本には此字の次下に *tatra ca buddha-keṣetre citraṅ sampr-* *caṣyanti* とあり、藏譯亦然り、漢譯に依るも亦た此の文あるべし。 *śālisthāna* 藏譯に依るに *yādīśenāva* の寫誤なり、次下の頁第一行の *śālistha* に對す。

48. *buddhi-nirmita* 東京の五本に *buddha-nirmita* とあり、藏譯亦同義。此の第二十八章を和譯せば謂く「又た誰にても、多く彼如來を思惟せず、又た數しば多數無量の善根を植えず、されど彼の覺者國に念を係くるものあらば、彼等の臨終の時、色、相、廣、高と、茲芻衆に圍繞せられたるとに於て、彼無量光如來應供正等覺者と全く同じき化佛は（其）前に立つべし、彼等は全く一心に歡喜して其如來の相貌を思惟し、正念を失なはずして死し、即ち彼覺者國に生るべし」。

48. *eka-cittāpādānāpi* 博士は例の如く「少ナクトモ一念發起シテ」と譯せられたれども、

小生の見る所にては、マ翁と同じく例の如く「たとひ一念の發起なりとも」と言ふが文意に親しきものなり。

49. *Yathāiva yathā* を第三頌の初行の *tatha* に對するものと見れば現文の如くなるべし、若し西藏譯に依れば *taha* に對せるものと見ず、全く別の語 *ananta* とありしが如し、二者何れにしても意義通すべし。此頌現本には中間の二行を脱す、西藏譯に依るに、出版者の推定の如き語義ありしを見る、但し第四行の *sa-bodhisattva* は *sa-bodhisattva* とあるべし。

49.。此の一頌字句缺減して頌を成さず、西藏譯を見るに意義現文の如くにして現文は別字句を脱せりとも見へず、東京の一本には第二行の *te hāna-varyāṇaṃ* を *hāna-su-varyāṇaṃ* に作れるより考ふるに、第二行は此の本の如く讀めば頌法に合せる一行をなす、此を正しき形と見るときは *te* の字を第一行に移し同時に其字形を變じて *ete* とし、*ete bahū puṣpa-puti bhūṭiva* と讀めば此れ又た正しく一行をなす、第三行の *oliranti* を *samokiranti* と讀み、第四行の *amitāya* の前に *ṃ* にて終る助語若しくは輕き意義の副詞 *āha* の類を加へ、*ahamitāyaṃ* と讀めば此れ復た正しき一行をなす、以上西藏譯の意義を變せずして、現文を正しき頌の形に改めたるも固より臆測なれば語形が一々該當せる否やは保證の限に非ず。

49^{g.10} *tatha* は一本の *tathā* とあり、*dakṣiṇā* は四本ともに *dakṣiṇā* なり、出版者所覽の本も其三本は此と同じく、一本は *ḥi* の代りに *ḥiḥ* を用ゐれども母音の短きことは所有ゆる本と同様なり、而して西藏譯を見れば「是の如く、南と西と北の方の有るたけの……國より」とあり、「より」てふ字は本文の *yato yato* の譯なり、此の譯文より考ふるに、初の行の初に *tathā* とありしを筆者が其一を剩餘と見てか、或は過つて脱したるものなるべし、故に此の一行を *tathā tathā dakṣiṇā-pascimōtara* と讀めば正しき形となる、現文の初行の終に *su* の字あるは、次の行の *dasūsan* を依格・女性複數と見て是に合せんがために加へたるものの如し、併ら此の字あるときは頌法に違ふべし、故に今此を省く、次の行の *dasūsan* は藏譯の「方」の字に當るを以て *disiṣā* (|| *disiṣā*) *ca* と讀めば藏譯の意に順じて正してき頌の一行となるべし、當頌第四行の *sa-bodhisattvā* は東京四本及び A. B. P. に據り前の如く *saṃbodhisattvā* を取るべし。以上第三頌を和譯すれば謂く「是の如く是の如く、南西北方にある所有ゆる……國より各々の諸覺有情は覺者無量壽導師を敬禮せんがために來るなり」。

50¹ 第一行の *ḥḥiṣvā* は東京の二本には *ḥḥiṣvā* とあり、第二頌を參考するに此の形を可とす、餘は第二頌の場合と同理にて修補すれば當頌は

ete bahū gaṇḍha-putī gṛhītvā

nānā-suvarga surābhi mano-ramāṇā

samokīraṇṭhi nara-nāyakoṭṭamaṇṇ

athāmi'tyūṇṇ nara-deva-pūjitaṇ

となる、譯は博士の文にて盡くせり。

50。 pādām pādāv とすべし、誤植か。

50。 pun' okīraṇṭhi 西藏に pun' の字を譯せざるより見れば此の字元は samokīraṇṭhi とありしに非るやと推せらるれども未だ確證を得ず。

50₁₃₋₁₆ 初行は藏譯に依るに te puṣpa-pūṭhā abhikṣipta-mātraṇ と改むべし、第二行の chaṭṭa-
apṭeyaṇ は東京四本及び藏譯に依り、 chaṭṭraṇṇa tadā の寫誤なり、第三行の cītra-kiṇṭto は藏譯
に「雜色の柄」とあり、漢譯にも此の一行を「其柄妙嚴飾好」とす、されば khato は daṇḍo
(柄)の寫誤と見るべきが如し、第四行の cīḍaṇṭhe は chadeṭe (= chādayate)に作るべし、恐く
は誤植ならん。 此一頌を和譯すれば謂く「彼の諸華束の投せらるゝや否や直ちに百由旬那の
傘の形を成し、能く飾られたる雜色の柄は端嚴に、(其傘は)普く覺者の身を覆ふ。」

51. *yadā catārya* 藏譯に依るに出版者の推測せる如く *yadā catārya* の寫誤なり。

51. *mairā* 藏譯も々翁英譯中の推測と同じく *kaetra* なり。

51. *kalpa-sahasra-sūtra* 東京五本は C. P. と同じく *kalpa-sahasra sūtra* に作る、*-sahasra* と *sūtra* とは分けて見るべし、此の形を正しとす。此の一頌の和譯は謂く「我等此の覺者國

に來りたるがゆへに亦已に能く善利を得たり、此夢の如き國の状を見よ、千劫波間に師の作りたまひし所なり」。

51. *buddhā* 東京の五本何れも *buddho* とす、藏譯に依て此の形を取るべし。 *vara punyārasih* は藏譯に依り *vara-punya-rāsih* と見るべし。

51. *parivṛto* 東京の四本に *paritāto* とあり、出版者の言ふが如く *parivṛto* と訂すべし。

51. *amīśāhasya ābhā amitā ca teja* 藏譯に依れば「光無量なり、威光無量なり」とあり、東京の一本には其次の *amitā* を *amita* に作り、*teja* を *teja* に作る、此の字形に據り藏譯の意に順ひ頌法に合せる一行を作れば *asyañit' ābhā amitaṃ ca tejah* となるべし。

51. *smitaṃ* 此の字の前に出版者所覽の本も東京の五本も悉とく *smā* の字を加ふ、西藏譯に *de nas* とあり、即ち漢譯の「時」の字に當る、然り併ら此の字を頌文の内に置けば調を成さ

す、さりとて所有ゆる原本に有する字を容易に省くべくもあらず、熟ら考ふるに、*sa* は是れ *āna* (時に) の寫誤にして、頌文に屬せざるものと見るべし、頌と頌との間に往々にして *api* *ca*, *yatah* などの連結字あると同様に見るべきものならん。

51. *ye* 上の *arcisam* に係る關係代名詞なれば *ya* と讀むべきならん。

51. *mūrdhe* 東京の二本に *mūrdhne* とあり、俗語としては何れにても可ならん。

52. *arcis tadā asyam itāp* 西藏譯に依れば「光が滅したる後」の義なれば *asyam itāp* は *astam itāp* の寫誤とすべし、但し前の *arcis* の中姓、業格を其のきくとすれば *astam itāp* とあるべし、若し女姓、業格 *arcim* (= *arcisam*) と改むれば *astam itāp* の形を存すべし、其の何れにても可なり。

52. *nātha* 此字の初にあるべき缺字は、東京の二本には *nāp* とあり、一本には *nāpā* とあり、西藏には *nānātha* 若しくは *nāpnātha* に當る語を譯して單に *te nas* (時に) とす、此より推究するに、此の處は *nātha* (時に) と及び文意に大なる影響なき字、即ち助語か輕き副詞の類とより成るものなるべし、今ま試みに *nānā' dha* (時に……と名くる) の寫誤と見れば恰當するが如し。 三は音調上 三と延て讀むべし。

52. *loka-nātha* 東京の二本に *loka-nāthah* とあり、博士の和譯冠注に出せるが如く、此の形を取るべし。

52. *yatra so 'rtha-kovidō* 藏譯に依るに *paramārtha-kovidō* (第一義に通達せる者)の寫誤なり。

52. *śrutvēti* 東京の五本は A. P. と同じく *śrutvā* と作る、西藏譯者は *ś* を *ṣ* の意に解したれども、現文の形のまゝにして *ś* を *ṣ* (汝の)の略なる形と見ることが得ることは、他に數しは實例あれば、僕は斯く定めんとす、何にしても *śrutvā* と訂すべし。

52. *pārami-kovidās ca* 東京の四本には P. と同じく *para-nata-kovidās ca* とあり、藏譯者所覽の本には *vara-nati-kovidās ca* とありしが如し、今ま案するに第十六頌は、彼の國に往生せる者は速かに五神通を得べきことを明したるものなれば此の最後行の最後の句は他心通なるべきこと明白なり、故に僕は *para-nata-kovidās ca* (又た他心に通達したる)の形を以て正しきものと認む、但し頌法より見れば、*para* てふ二短音は變則にして實は一長音を要すれども、斯の如き違例は他に既に例あれば強て尤むべきに非るべし。

53. *bahūva pūrva* 最初の字は東京本には或は *cahūṣi* 或は A. C. P. と同じく *cahūvi*

或は *cahāmi* とあり、畢竟古の形は *abhusi* にてありしが如し、但し意義に於ては版本と敢て異なるに非ず。次の字は前の *prāññhi* に係る形容詞なれば *prāvah* とありしを後の人が其 *vīsa-* *ra* を脱せしならん。

53, *struñyāni* 西藏譯に依るに *struñyā mi* と改むべし、*mi* は *me* (我の) の略言なり、猶 *ra* の *te* に於けるが如し、されば博士の譯に「我が」と云ふ二字に括弧を施こせるは無用となりぬ。

53, *sobhana* *prāññhi* に係る形容詞なれば *sobhana* の寫誤なること明けし。

53, *ebhi* 藏譯に依れば *emti* (= *āyanti*) とあるべし、*bh* と *t* との混寫の、*ra* と *anuvāra* の脱落のことは前來數しば其例あり。

53, *ksipra* 藏譯に依れば *ksētra* と改むべし、寫誤なること論なし。此の一頌を和譯せば謂く「我が此の勝願は成滿せり、諸有情は多くの世界より我の許に來る、我が國に來り已つて此處にて一生所繫より退轉せざるものとなる」。

53, *icchanti ha* 東京の三本に *icchanti ha* に作る、音調上特に *ha* 音を延長す、此の形を可とすべし。

53. loka-dhātu 東京の四本に loka-dhātum とす、業格なれば此の形を取るべし。

54. bhaktyā gamiṣyaṃti 東京の四本は C. と同じく bhaktyāgram eṣyaṃti とあり、一本には bhaktāgram eṣyaṃti とあり、西藏には「日中に還り来る」とあれども、此處の文義は、法藏比丘所發の願の第二十一等と同じくして、一晨朝食の頃に百千無量の諸佛を供養して本國に還ることを明せるものなれば、第二十一願に eka-puro-bhaktena とあると同義なるものと惟はる、即ち bhaktāgra は puro-bhakta 若くは pūruva-bhaktā と同義にして「朝食」の義なるべく、bhaktāgram は副詞として「朝食の頃に」と解すべきものなるべし、故に bhaktāgram eṣyaṃti sukḥāvati は正しき形にして「朝食の頃に樂有に還るべし」と譯すべきものならん。

54. sa daśa yojana-satāny 藏譯に依るに、śoḍaśa yojana-satāny (一千六百由旬那)の寫誤なり。

54. abhipralambita ヲ翁と博士との譯に「擴ガル」とあれど、唐譯に所謂ゆる「垂布」にして「垂る」と云ふ方妥當なるが如くに見ゆ、「擴がる」と云へば下に擴がる義に取れば垂るゝことなれども、或は横に擴がる義にも通ずれば、此の多義の語を捨てて、「垂布」てふ一義の語を取らんか。

54^{is} *campdra* 藏譯及び唐譯に依れば *ardha-campdra* とあるべし、蓋し前の *-vāra* の *-ra* を *ardha* の *rdha* と誤認して終に *ardha* の字を脱落せるなり。

54^{is} *śabdō ghoso* 藏譯に依れば單に *ghoso* とあるべし、誦者若しくは筆者が過つて *śabdō* とせるより *ghoso* と訂正せるを兩ながら本文と誤解して存せしめたるなり。

55. *ye ca* 東京の五本には A. C. P. 三本と同じく *ca* 字なし、有るも固より妨げなきも、前の行文より考ふれば無き方一般に符順するか。

55. *tata upādāya* 初の字は東京の四本に *tatra* とあり、一本に *tat* とあり、*upādāya* は通例業格と俱に用ゐられ、特に波梨に *tad upādāya* (其より後) の用例あるより見るに *tat* (= *tad*) とする方至當ならん、*tatra* の *ra* 字は *virāma* 點を誤り寫せるものならん。

55^{is} *anulomikim ānulomikim* を普通とす、*Mahāvīrutpati* CCXLV, 163 亦然り。

55^{is} *pūrva-praṇidhāna-paricaryayā ca su-samāpyayā su-bhāvitayā* 藏譯に依るに *pūrva-praṇidhāna-paricaryayā ca su-samāpatayā su-bhāvitayā* (前世の願と行とを善く満足し、善く修習せるにによりて) とあるべし。

55^{is} *praṇidhāna-vāsam ye te* 藏譯を見るに「本願力を除く」と云ふ語を以て大段落とするよ

り考へ且つ現文にも既に *vasya* (業格) に作る本多きを以て此の形を取り、其次の *ya* を以て *vena* の寫誤とする方が、本文を改むること少なくして而も藏譯に親しきが如し。

56₁₃ *balendriyāḥ* 藏譯に依るに *acalendriyāḥ* (根動搖せず) の寫誤なるべし、唐譯の「非・鈍根」に當る。 *pratiṅbha-ksāntikā* 文の如くんば「得を忍容する」と云ふ義となつて今要する意義に適せず、須らく *pratiḥbha-ksāntikā* (忍を得たる) に改むべし。

56₁₆ *'virahitā*… イ翁と博士との譯には「覺ヲ得ルニ至ルマデ覺者ヲ見ルコトヨリ離レズ、惡趣ニ墮落セザルナリ」とあれども、*avinipāta-dharmāno* の次に *ḥ* 字を置かざるより案するに、西藏譯と同じく「覺者を見ることより離れず、覺を得るに至るまで惡趣に墮落せざるなり」と解する方、本文に親しきが如し。

56₁₇ *tata upadāya* 第五十五頁第九行の處に於て已に辯ず。 *jātu jātu-smarā* 藏譯もイ翁の推測せる如くなれば *jātv a-jātu-smarā* と改たむべし。

56₁₈ *pūrya-sīhāna-prajñitāḥ* 英和兩譯ともに「ニ於テ本處ニ熱心ナル」とあれども、藏譯に云ふが如く「に處るべく曾て發願せる」と解すべし。

57₁₁ *sarva-paritāḥ* 正しき形は *sarva-paritāḥ* なり。

57. *anuttisṭe* 藏唐兩譯より見て *anuttisṭe* (散せたる) と讀むべし。o と o の點は殆んど判別し難し。

58. *cittadhīyam* o と au との點も寫誤すること多ければ、今の場合も音聲の轉訛と見ずして、書體上の粗漏より來れるものと見んとす、然らば *cittadhīyam* を正しとす。

58. *pūva-praṇidhāna-samrddhi-paripūryātmabhūṭayā su-vibhakte-bhāvīyā* 若し藏譯の意義に依れば *pūva-praṇidhāna-caryāyāṇ paripūritayā 'nūnatayā su-vibhaktatayā su-bhāvīyatayā praṇihita-praṇidhānam samrddham* (過去の願を行じて圓滿し、缺減せず、善く分別し、善く修したるにより、發せる願成就せり) と云ふ如き文にてありしが如し、されど今文が此類の文の寫誤とも見へず、漢譯も亦た藏譯とも、現文とも異なれり、今文は若干の寫誤あることは明白なれども此を如何なる形に訂正すべきや的確なる憑據を有せず、記して正文の出るを待つ。

58. *na ca prakrāmaṇti sāpekṣāḥ sarva-sattveṣāṃ eva cittaṃ nāsti.* 初の一段は藏譯に依るに *eva prakrāmaṇti na sāpekṣāḥ* に作るべし *na ca* は *eva* の寫誤なること疑ふべくもあらず、果して然らば *prakrāmaṇti* の次に *na* 字を置かずんば意義をなさず、宜なるかな東京の四本は A. B. 二本と同じく *na* 字あること、次の一段は語形正しからず、脱文あること必せ

り、藏譯に依れば *teṅam evam api cīdant nāsti yad idam vastu-parigrahaḥ/vāsa-cītam* (彼等には、物を攝受し、住居する念の如き、念すらあらじ)の類の語ありしと見ゆ。

58 is *nāsty asama-samjñā* 初の字を東京四本も A. B. C. P. 四本と同じく *nāsti* に作るより見ても此字の次に出版者の創見なる *asama-* の字の來らざるを想像し得べし、故に藏譯に據つて *nāsti nama-samjñā* (我所の想なし)と訂正すべし、唐譯に謂ゆる「無我想」なり。

59. *cittādhāra-buddhi-praviśāḥ* 藏譯に依れば *citta-dhārā-māyā-prakṛti-buddhi-praviśāḥ* (心相續の幻性なる覺に達せる)の如き字ありしが如し、なれど現文の如く *māyā-prakṛti* の語なくとも意義を成せば、今本自身として此の語を闕如すべし、*dhārā* とあるべしを *adhāra* に作るは當を得たるものに非るべし、東京の四本は何れも *citta-dhāra-* にして *cittādhāra-* に非ざるより見ても、また先の第五頁第十九、二十行の處に *citta-dhārā-buddhi-* の形あるに考へても、また藏譯語より推しても *citta-dhārā-buddhi-praviśāḥ* (心相續の覺に達せる)に作るべし。

59. *bodhy-anga-samgītyā vikṛitā buddha-samgīty-abhivyukta* 唐譯には此の處に當る文に「於禪定覺分善能演說而常遊戲、無上菩提勤修敷演」とあり、「演說」と云ひ「敷演」と云ふは

即ち今の *saṃgraha* なり、從來知られたる文書にては *saṃgraha* は「合奏、音樂」の義にのみ使用され居るも、字書には更に「會話」の義を出すより察するに、佛教文書に此を「演說、敷演」の義に使用することあるも所以なきに非るべし、而して *buddha* は *bodhi* の寫誤なるべし、英和兩譯の如く「覺分ノ音樂に遊戲シ覺者ノ音樂ニ熱心ナル者ナリ」にては腑に落ちざる様なり。

59. *māṃsa-cakṣuḥ pravivinvanti* 英和兩譯に「肉眼ヲ捨テ」とあれども、漢の諸譯には悉とく、五眼ともに取る意味なり、藏譯に「肉眼は充分に分別し」とあり、唐譯に「肉眼發生能有簡擇」とあるより推して、此等の兩譯に依り *māṃsa-cakṣuḥ pravivinvanti* に作れば義意能く通すべし。

59. *prajā-cakṣur-gatim-gatā dharmā-cakṣuḥ-pāra-gatā* 第一の合成語を英和兩譯に「智眼ニ近ツキ」と言へるが、和譯に慧眼を智眼とせるは兎も角、*gatim-gatā* を「近づく」と見るは如何にや、藏漢兩譯と同じく「通達せる」と解すべきものなるべし、次の合成語の中 *pāra-gatā* の形は出版者の創造のみ、A. B. C. P. 及び東京の五本悉とく *parā-gatā* 若しくは *pariṅgatā* とあり、決して初の字を *pāra* (岸) に作らず、是は *parā-gatā* (界外に去れる、執著を離れた

る)の寫誤にして、唐譯に所謂ゆる「能離諸著」なり、故に兩合成語は「慧眼にて通達し、法眼にて諸著を離れたり」と譯すべし。 *buddha-cakṣur nisṭhādayanto* 英和兩譯に「覺者眼ヲ生ジ」とあれども、此の處の *nisṭhādayanto* を單に「生ジ」と譯するは不充分の感あり、僕は魏譯の「具足」、唐譯の「成就」の譯語を取らんとす。

59_{7s} *sarva-dharma-dhātūpalabdhī-samanvāgatāḥ* 藏譯に依るに *sarva-dharmānupalabdhī-samanvāgatāḥ* (一切法の無所得を成就し)の寫誤なり。

59₉ *nayānaya-kusālāḥ śhāna-kusāla* 藏譯に依るに *nayānaya-śhāna-kusāla* (理趣處非理趣處を善くし)とあるべし、惟ふに筆者が *nayānaya* の次に *śhāna* を書くべきを過つて直に *kusālāḥ* を書けるを以て、改めて其次に *śhāna-kusāla* を書き、先の *kusālāḥ* を塗抹するを忘れたるに因るならん。 *lokkisu* 東京の五本に *laukkisu* とあり、此を正しとす。

59₁₀ *sāraṇaṁ pratyayanānti* 英和兩譯に「眞實ノ満足ヲ生ズ」とあれども、これ自由の譯に過ぐ、藏譯の如く「實義を證す」とあるべし、若しくは少しく義譯して、唐譯の如く「誠信」と云ふべし。

59₁₂ *niṣkiṅgaṇā* 和譯に「本無(ヲ知り)」とあれども、藏譯と同じく此の語の本義に順ひ

「無所有なり」と譯する方至當ならん。

nirupadhayo 英譯に「無苦」、和譯に「無懼ナ

リ」とあれども佛教普通の用法として「無依なり」と譯するを至當とす、藏譯亦爾り、*upadhi* は *skandha* (蘊)と同義に用ゐらる、*Mahāvīryūtpatti* CCXIV, 97. 等を見よ。

59 ₁₁ *anāṅgaṇā* 佛教用語としては普通の「惱を離れ」と譯せらる、藏譯亦然り、*Mahāvīryūtpatti* CXXX, 61 等に見へたり。 *aparyā-sthāyino* *’bhijñāsv* 藏譯に依れば *anavasthāyino*

’bhijñāsv (神通に住して窮まりなく)とあるべし、古書體の *navā* は *paryā* に濫することあれば今は其の寫誤と見て可ならん、されば *anavasthāyino* *’bhijñāsv* *anūla-sthāyino* にて「神通に住して窮まりなく、無根本に住し」と譯すべし。

59 ₁₁ *anavālinā* 英和兩譯ともに「無著ニシテ」とあれども、藏譯の如く「無怯弱にして」と解すべし。

59 ₁₁ *na samśīdanti duranubodha-buddha-jñāna-praveśāgatā* 初の句は藏譯と同じく佛教

普通の用語として「懈怠せず」と譯すべく、次の合成語は藏譯の如く「難解の覺者智に入りて超出し」の義とすべし。 *ekīyana-mārgānuprāptā* 現に發見せられたる原本に悉とく現文の如く

あるにも拘はらず、英和兩譯ともに魏譯に「一乘」とあればとて、文を改めて *eka-yāna-* (一乘)

となしたるはそも何故ぞ、ekāyana-にては意義通せずとするか、ekāyana-mārga-にて「一に往く道」即ち一の無上正等覺に往く道と解して何の不合理をも發見せず、藏譯亦た同じ、原文に脱落、過剩、錯亂、難解等の故障ある時は漢譯藏譯などを援引して義路の疏通を圖るべきも、現存の梵本其自身として義意の通ずる時古梵本又は古譯本を以て訂正するは、却て現存梵本の特色を毀つくる虞あらん。

59. *anaddhinānāh* 英和兩譯ともに單に「我慢ナキ者ナリ」とあれども、佛教普通の用語としては「増上慢なき者なり」とあるべし、藏譯亦同じ、*adhimāna* は *abhimāna* と同義に用ゐられ同じく「増上慢」と譯せらる。

59. *sa* 60, *ca. uttapa-hema-varṇa-saṅgā avabhāsa-nirbhāsatayā ca.* 藏譯に依るに初の *ca* の次の點を去るべし、而して *saṅgā avabhāsa-* は出版者所覽の本にも東京の五本にも *saṅgāva-bhāsa-* に作る、此を以て正しとすべし、斯して *gandha-odhya-* 以下を譯すれば「慧光と、白く極めて白く淨き善心と、鎔解せる黄金の色の如き光輝とは日月の光に超過し」となる。

60. *saṅgā-kleśa-mūla-* 英譯既に藏譯に據り *mūla* より *mala* の形を取りたるが如く、僕も亦た魏譯の「垢染」、宋譯の「垢」に據り、*mūla* は *mala* の寫誤と見んとす。

60, ca 此の一字過剰なり。

60, sarva-dharma-nairvedhikatayā 英譯には「一切法に周遍して」、和譯に「一切法ヲ通過シテ」とあれども、nairvedhika は「決擇」と譯せらるゝ語なれば此處にては「一切法を決擇して」と譯すべし、藏譯亦た同じ、nairvedhika の語は mahāvīryapāṭi XLVIII, 32 等に見ゆ。

60, -prabhāvanatayā 英和兩譯に「感覺アルコト」とあれども佛敎普通の用法に順ひ「修すること」と解すべし、藏譯、唐譯亦た同じ。 sarva-kusala-mūla-dharmādhipateya-pūrvam-

gamatayā 和譯に「一切善根ノ法主上首ノ性アルコト」とあれども、寧ろ「一切善根法の主上首の性あること」と見る方至當ならん、藏譯には「根」の字を缺けども、其餘の解し方は此と同じ。

60, udumbara-puṣpa-sadrsā durlabhāpratyarthitayā nāgavat su-samāhīṣ avikṣiptājñamend-riyatayā 藏譯に依るに apratyarthi と其次下の tayā との位置を交換して durlabhatayā 'pratyarthi-nāgavat とすべし、然すれば全體の譯は「難得なることは優曇華の如く、諸根不散亂不昧にして敵對せらる象の如く善く安靜なり」となるべし、西藏譯本のナルタン版には apratyarthi-nāgavat を reya-mtso kar (海の如し) 即ち sāgaravat と讀みしが如きも、北京版には byun-bai

ai tar とあり、是れを glai-po-chie tar (象の如し) の誤と見たり、而して apratyarthi に當る譯語を闕く、恐くは西藏譯者所覽の本に此なかりしか。

60. *kaṅṅti-saurabhya-* 藏譯及び唐譯に依るに *kaṅṅti-saurabhya-* (忍辱と柔和) に作るべし。bh と t と古體極めて濫じ易きより來れる寫誤なり、波梨に數しば見ゆる *khanti-soracca* 即ち是れり。

60. *visarada* 英譯に「聰明」、和譯に「満足シテ」とあれども、佛教普通の用語として藏譯の如く「畏るゝことなく」と譯する方を正しとすべし。

61. *ratnākaraḥ* 藏譯者所覽の本には英譯の注に出せるが如く *ratnākara-saḍḍāḥ* (寶藏の如し) とありしが如し、但し今文の如くにてても意義を成さざるに非ず。

61. *saṃta-khīlāḥ* 和譯に「無漏」とあれども、藏譯と前の第五頁第十七行等にも説けたるが如くと「無恨」の義と解すべし。

61. *prastā-pāṇayo lana-saṃvibhāga-rat adharu'āniśābhyaṃ* 藏譯に依れば *dāna-* は *dāne* の寫誤なり、されば全體にて「吝ますして施し、法と財との分與を好み」となる。

61. *uttrasta-mānasā* 和譯の冠注に言へるが如く、藏譯者は *anutrasta-mānasā* (意怖畏せ

す」と讀めり、蓋し此を以て正しとすべし。

61. *dhīra dhaurāya dhṛimanto hrīmanṭaḥ su-vyūḍha-sattvā nirgāḥāḥ* 藏譯に依るに *dhīra* の次下に *vīra* を脱す、*dhī* と *vī* と古體酷似して判別し難きより類似の一語を脱せるならん。*su-vyūḍha-sattvā* は東京の一本に *su-vyūḍha-sūlyā* とあり、藏譯亦た同義なり。次の語は東京の五本に悉とく *niragāḥāḥ* に作る、藏譯亦た同義なり。斯くして全文全部の譯は「堅固、勇猛重擔に堪へ、沈靜、善く箭を抜き、關を離れ」となるべし。 *surataḥ* 英譯に「幸福」和譯に「善く樂ミ」とあれども佛教の常用語としては藏譯と同じく、亦た古來字書にのみ見ゆる義とせる「柔和」の義と見るべし、或は *sūrata* に作るは一層根本の語形に近きなり、委しくは拙著 *Asanga's Bodhisattvabhūmi* pp. 43-45 を見よ。

61. *ś. nāpadāganṭun dhīrā-rāgam tamah pranekasvasīḥāḥ* 此一段は寫誤や脱落甚はだしく梵文のみにては到底根本の正しき形に復すべき様なし、されば英和兩文には其譯を缺く、然りと雖も西藏譯にたどり漢譯に徴して略ぼ原語の正しき形を推定するに *nāyaka gate-nandi-rāgamun-śya-pratighāḥ spaśīḥ* (導師なり、喜の食と愛と憎とを離れ、潔白なり) とありしが如し、唐譯の「爲大導師、捨諸愛著、遠離憎愛、心淨」の四句に當る。 *nimesa-prahīṇā* 英和兩譯の

「瞬ヲ離レ」は原語の譯としては、當れりと雖も、極樂世界の有情の功德としては奇異の感なきを得ず、藏譯の如く *tri-mala-prahīna* (三垢を離れ) の寫誤と見る方妥當ならん。

61₁₀ *ete lakṣa-* 藏譯に依るに *lakṣa* は *buddha* なること英譯の注に見へたり、而して藏譯に依れば *ete* は *bahu* の寫誤なれば今の二字は *bahu-buddha* (多の覺者)と訂正すべし、唐譯の「於諸佛所」なり。

61₁₂ *jina-bala-prasasta* 現文の如くにも不可なしと雖も、東京の三本には *jina-vara-prasasta* (最上の勝者に歎せられ)とあり、又た藏譯も同義なるを以て後の形を取るべきが如し、又た未だ佛位に登れるに非れば、佛の稱號たる勝者を將ち來り、「勝者ノ力ニ由テ有名ナリ」と云ふは穩當ならざるの感あり、*u*と*i*とは書體の類似より來るに非して音聲の類似より來れる混用なり、此の實例は佛典中甚だ多し、今本既に其例あり。

61₁₃ *jina-sutas' cithodvīya-* 先の語は藏譯に依れば *jina-stutas* (勝者に讚せられ)の寫誤なり併ら斯くては次上の行に「最上の勝者に歎せられ」とあると殆んど區別し難ければ、寧ろ西藏譯文を捨て、現梵文を取るべきかとも想はる、但だ十中の九は藏譯正しくして現梵本誤れるを以て未だ容易に斷定すべからざるのみ。次の語は *citrāndhīya-* なるべきこと勿論なり。

61. *anamā* 藏譯に依れば *asamā* (等しきものなし) の寫誤なり、先の五十八頁第十五行に「我所の想なし」とあれば、今文は藏譯を取るが妥順なるべし。

61. *hrīmanāto dhṛīmanātaḥ* 二語既に上の第六第七行の間に出でたり、因て今の二語は寫誤ならざる可らず、藏譯に依れば *ṛṣayo buddhimanātaḥ* (仙なり、覺を具す) の寫誤なり。 *gati-mānātaḥ gati* を「觀」又は「觀智」の義と解すべきことは第七頁第四行等に於て數しば言へり。

61. *prajā-sāstra-praharaṇā -praharaṇāḥ* の誤植なるべし、其譯は藏譯に見ゆる如く「慧の兵仗を有し」とあるべしか。

61. *vyapagata-khila mala-prahīṇāḥ smṛti-yuktāḥ* 上の第四行に *saṃta-khilaḥ* あるに第十四行に至つて復た *akhila* あるは既に怪しむべきこと、今も復た *vyapagata-khila* あるは愈よ疑ふべし、*saṃta* と *khila* と *vyapagata* と *khila* は異ると雖ども、意は何れも同じければなり、藏譯に依れば *vyapagata-khila-mala-prahīṇāḥ* (恨と垢と毒とを離れ) の寫誤と見るべし、*khila* は東京の二本に *khila* に作るは次の *mala* と合成語なることを示すものなり、最後に次の行に *smṛtīmanāto* あり、今亦た同義の語 *smṛti-yuktāḥ* あるは怪しむべし、藏譯に依れば *nitya-dharmaḥīyuktāḥ* (常に法に於て精勤なり) とありしものを誤寫せしが如し。

62, a 東京の五本及び藏譯は出版所覽の A. C. P. 三本と同じく ॐ 字なし、意義より見るも此處に存すべからず、出版者者は何故に唯だ一本に此の字あるを採用して此處に ॐ 字を置きしか、譯文より察するに第六十一頁終行の *idāna ananda* の間にある意義に解せられたるが如きも、*idāna ananda* の間には有無何れにても可なるに、通常は在る可らざる處に有る ॐ 字を無くてもよき處に在るものと見て單だ一本のみ見ゆる形を取るべき要はあらざるべし。

62, *puspāvakraṅgaṅjalim* 東京の五本は或は *puspāny avakirṅga ṅjalim* 或は *puspāny avakirāṅjalim* に作る、*ava* 以下の字は本に隨て同じからずと雖ども、初の *puspāny* は悉とく同一なり、又た藏譯を見るに「華を散じて合掌を」とあり、されば今文は *puspāny avakiryāṅjalim* の寫誤と見做すことを得、*ṛ* 點の來る時は子音字を重書するは印度多數の習慣なれば *avakiryā* も謄本には *avakiryā* とありしならん、此二重の *vyā* を *ṛ* 字と誤認したれば *avakirṅga* となりしのみ、次の *ṅjalim* の *ṛ* とは短の *ṛ* とは古の書體上混合すること極めて多きを以て此より生じたる寫誤と見ることを得。

62, *asaṅga-vācāprativākyaḥ* 英和兩譯に「無著ナル言說對問ヲ以テ」とあれども、藏譯に依り *asaṅga-vācāprati-vākyaḥ* と見て「無著なる語と無礙なる言を以て」と解すべし、魏譯に

所謂ゆる「無著無礙」、唐譯に所謂ゆる「無礙無斷」は何れも *asamga-* と *aprahi-* との譯語なり。

63, *divya-manusya-kāni* 東京の四本に *divya-manusya-kāni* に作る、此を正とす。

63, *svabhva-prapātāḥ prajñāpāyeraṇ svabhva* 勿論 *śvabhva* の俗音、*prapāta* は佛教普通の用法として藏譯に見ゆるが如く「險峻」と譯すべし、*Mahāvīryūtpatti* CCXXIII, 52 等亦然り、*prajñāpāyeraṇ* については意義を成らず *prajñāyeraṇ* (知らる) の寫誤なるべし、東京の四本亦然り。

64, *etān amarān dvija-saṃghān* 藏譯に依り、且つ此行の下にある現在分詞と關係代名詞とが單數なるを以て此に合せしめむがために句を作れば *etad-anyaṭaram dvija-saṃghān* (此より餘の鳥の群を) となるべし。

65, *sa-saḥkārān kramamātaḥ* 第一の語は東京四本には *sa-saktān* とあり、餘の一本には *saṃsaktān* とあり、而して藏譯に依れば *asaktān* の寫誤なり、*su* と *a* と古書體混じ易きことは第二十五頁第十七行等の處に於て既に述べたるが、*sa* と *a* も極めて混じ易し、而して *ka* と *eka* も新體混じ易きを以て終に今文の如き形となりしなり、次の語は *kramān* の現在分詞業格複數なれば普通の形に作れば *kramamātaḥ* とあるべし、併ら出版者所覽の四本及び東京の五本も等しく *kramamātaḥ* に作るを見れば強ち寫誤と見做す可らず、エビック中の用法には *kramamāti* の外に *kr-*

amati の形もあれば今も其一例と見るときは原本の語形を存して *kramatah* となし置くことよ
 けれ。

66, *punar nirvicikissam upādya cchinna-kāṃkṣāh* 東京の四本には *punar vicikissāh ce-
 hinna-k* とあり、西藏譯より考へると *punar nirvicikissās cchinna-k* (それと疑なく、惑を斷
 ち) と改むべきものなり。

66, *ev'ākalpayamti* 藏譯に依るに *avakalpayamti* (解す) の寫誤なり、佛教寫本に此の誤
 あること數しばなり、法華經壽量品の初に *avakalpayadhvam, abhisradddhadhvam* の語あり、
 參照すべし。

66 is *yat tu hitāya* 藏譯に *hdi Iar* (是の如く) とあり、當卷第九十六頁第九行 (阿彌
 經) *yatra hi nāma* を藏譯に *hdi Iar* とす、彼處に若し今の梵文の如く *yat tu hitāya* とありし
 ならば決して *hdi Iar* と譯すべからず、されば當卷第九十六頁の形こそ *hdi Iar* の原語なる
 べし、而して此處の字形が寫誤なるべきは新體の書にて *yatra hi nāma* と *yat tu hitāya* と字
 形類せるより想像し得らる。 十二行の *paśya* より以下第十六行 *saṃjñā-manasikāraih* ま
 でを藏譯本の意義によりて和譯すれば下の如し、「無能勝よ慧の差別と、慧の不同と、疑に墮した

る想を懐けるによつて是の如く五百歳の間覺者を見ること、覺有情を見ること、法を聞くこと、法を談ずること、善根を修することより遠離し、一切の善根を具足することより遠離する、慧の損失と、慧の減少とを見よ、*prajñā-viśeṣam* 以下の四語を英和兩譯ともに「勝智、不可稱智、無盡智、廣智」とせるは漢譯に佛智の形容として是に類似せる智の名を出せるに因るものならん、されど熟ら今の文勢を案ずるに化生者と胎生者との勝劣得失を明せる一段なれば西藏譯の如く解せるが至當なるべし、*prajñā-viśeṣam* 等の四語は魏譯の「彼化生者智慧勝故、其胎生者皆無智慧」の二句に、又た唐譯の「(汝觀)殊勝智者、(彼因)廣慧(力故、受彼生、於蓮華中結跏趺坐、汝觀)下劣之輩」に當る。

67. *avśeṣka-patīṭha-nāyā-tama-kalapaṃ* 英和兩譯には「坐褥、華鬘、華環、線束ヲ附加シ」とあれども西藏譯に依り「繒と華鬘と繩束とを懸け」とすべし、文中「*ṣaṣṭha*」を「坐褥」と譯せるは特に其意を得ざる所なり、字書を見るに斯かる意義あることなし。

vitānam 英和兩譯ともに「種々ノ色ト類トノ天蓋アリ」とあれども、西藏譯者所覽の本には *nānā-rāṅga-vitāta-vitānam* (種々の色の頂帳を懸け)とありしが如し、*Mahāvīrūpātī CXXXIX, 12* *vitāna-vitātam* の語出でたり、參考すべし、若し現文の如くに讀むとせば、*vibhava*

は形容詞としては「富む」と云ふ義なれば「種々の色に富む頂幔あり」と譯すべきが如し、但し *viata* は *vibhava* と書體類似して誤り易ければ根本の形は *viata* となすべきか、*vibhava* を英和兩譯ともに「類」とせるは如何なる憑據ありや、僕の見たる字書には斯る意義なし。

67. *nānā-puṣpa-kusumābhī*. 藏譯及び漢譯に依るに *nānā-mukta-kusumābhī*. (種々の散華を敷き) の寫誤なり、東京の本に或は *nānā-yukta-k.* 或は *nānā-yutta-k.* に作るは寫誤の歷程を示すものなり。

67. *vedika*. 英譯に「爐」和譯に「欄楯」とあり、何れも字書に其意義ありと雖ども、今の處は藏譯に依れば「臺」の義なり、*Mañāryūtpati* CCXXVI, 93 にも此譯語を出す、今の文を案ずるに餘の五は何れも建物の名稱なり、此一も其合成語中になれば西藏譯に依り等しく建物の名と見るが適當ならんか。 *sapta-ratna-kimkīnī-jāla*. 東京の五本には P. と同じく *sapta-rat-*

na-pratīmanā-dīpaṃ hema-ratna-kimkīnī-jāla (七寶にて莊嚴せられ、黄金寶の鈴網) に作る、若し西藏譯に依れば *sarva-ratna-pratīmanā-dīpaṃ hema-ratna-kimkīnī-jāla* (一切の寶にて……) とあるべし。

67. *gonikā*. 正しくは *gonikā* たるべし。

67, -pratyāstarāna-sōtāra-pada-cāhada 第一、英譯の注に言へるが如く -pratyāstarānaḥ sōtāra と分つべし、visarga を脱せる如きは易々たる過なり、次に sōtāra-pada-cāhada は西藏譯に依れば sōtāra-patta-cāhada (其上に絹を敷き) の寫誤なるが如し。

67, ubhayaṃta-lōhitopadhānaḥ 和譯に「兩端赤色ノ枕アリテ」とあれども、藏譯に依れば「兩邊に赤色の枕ありて」の義なり。 tadā 'bhisaṃno tadā は東京四本及び藏譯になし、但し此あるも何等の違害なければ強て削除するを要せず、'abhisaṃna は字書を見るに「包圍されたる」、「壓迫されたる」の義にして今主要する所に非ず、bh と t と古體酷似して數しは寫誤せることは前已に數例を見たり、また h と t と字形近似せるを以て bh と h と混寫することあり、されば今の tadā 'abhisaṃno は西藏譯の意義より考ふるに tadā 'nisāṃno (其とぎに座して) の寫誤なるべし。

67, abhisampanno 字書を見るに abhisampanno は「等しくなれる、變へられたる、符順する」の義にして今の所要に非ず、此れ亦西藏譯より其意義を考へ且つ字形の近似せるものを選べば abhisāyiko (臥して) とあるべし。

67, nisāmayee ac 東京の五本には A. C. P. 三本と同じく nigamayee ca に作る、藏譯に

依るに *nigalayec ca* (又た嚙下して) の寫誤なり。

67. *punar yady apanīya* 現文の如くにも意義通せざるに非れども出版者所覽の四本及び東京の五本の字形を考ふるに、*punar yan (= m) · vyapanīya* (彼は導びあ出されて) と改むれば一層字形に親しく又た前後の文意に妥順なるが如し。
pakṣipīto te pakṣipīto の誤植。

68. *buddha-jānaṃ* 東京の五本には此の次に何れも *asamasama-jānaṃ te* (無等等智を…彼等は) の字あり、西藏譯亦た同意なり、版本の註に出せる C. P. の二本の文も同文を少しく寫し誤れるものなること明けし。

69. *sarva-kuśala-mūleṃ dharmā-caryābhis ca* 東京の四本には *sarva-kuśala-dharmā-caryā, bhis ca* (及び一切善法を行ふことより) とあり、他の一本には *sarva-kuśaleṃ dharmā-caryābhis ca* とあり、何れも *mūla* の語なし、藏譯に依るに東京の四本の文を取るべし。

68. *pūrva-parāṇ kṣapayīsatē bhīyas tatāḥ paścaṃ niṣkrāmaṃtī* 現文の儘にては適當の意義を得難し、英和兩譯ともに附會にして依り難し、西藏譯より見れば *pūrva-parāḥḥāṇ kṣapayītvā te padma-garbhāvānsān niṣkrāmaṃtī* (往昔の過失を盡し已つて彼等は蓮華の胎藏住處より出づ) とあるべし、唐譯に所謂ゆる「往昔世中過失盡已然後乃出」は即ち此の意義を譯出したるなり、

現文の形は此の原文の轉寫より生ぜる誤なるべきことは字の脱漏と中古書體の類似とより説明し得べきも煩雜なれば今焉を畧す。

69₂ *etarhi nāma yatra hi nāma*に改むべし、第六十六頁第十二行の處を見よ。

69₁₁ *pariṅṣpanā* 英和兩譯ともに「去リタル」とあれども、佛敎普通の用法に隨ひ藏譯の如く「圓成したる」と譯すべし、漢譯に「不退」と云へるは即ち是也、下の第十五行も之に同じ。

69₁₅ *sahasrāṅy avaropitaih* 東京の二本には *sahasrāvaropitaih* に作る、是れ正しき形なり。

70₆ *amita-prabhasya* 西藏譯と魏唐兩譯には「無量音」とあれば *amita-svarasya* とありしが如し、所謂ゆる漢代の譯に「無極光明」及び宋譯に「無量光」とあるは現文の如くありしなるべし、是非何れとも決す可らず。

70_{12,15} *siṃhasya . . . loka-dhātāv nṛpaṭasyante* 西藏及漢譯俱に缺如す、次に同名の如來あれば恐くは餘の名の寫誤か。

71₁ *pañca-viṃśati-vīrya-prāptā* 英譯の註に云ふが如く *pañca-viṃśatīr vīrya-prāptā* の寫誤なるべし。

71.₁₂ eka-praschana-prashita 英譯は「一處に去て」、和譯は「一處ニ住シ」とあるも何れも正しからず、「一途に發趣し」とあるべし、唐譯に「發趣一乘」とあるは即ち是の義なり。

71.₁₃ navati . . . pascan-mukhi-kṛtya 西藏譯には「九十九俱胝尼由他百千劫の輪廻を滅して」とあり、東京の一文には正しく *navā-navati* . . . に作る、出版者の覽たる A. B. C. 三本も此を寫誤せしものなること明らかなり、但し *-salasrayī pascan-mukhi-kṛtya* の處は、或は脱落或は寫誤あること疑を容れずと雖ども未だ其の修正を考へず、唐譯には「能令衆生離百千億那由他劫生死流轉」とあり、文意藏譯と大差なし。

71¹⁷ 72₁ agni-pūraṇam 東京の四本は P. と同じく *agni-puripūraṇam* に作る、西藏譯亦た同義なれば此の形を取るべきか。

72₁ atikramanika-attōḍḍpādama api pratīśāro na kartavyaḥ 文中 *atikramanika-* は *atikramyaiva* ka の寫誤なり、*api pratīśāro* は *api vipratīśāro* の寫誤ならん、*pi* と *vi* とは音も書體も相似て混じ易ければ粗漏なる筆者が先の *pi* を書いて次の *vi* を脱せしのみ、斯くする時は其和譯は「經過して一の疑悔心をも發すべからず」となる。

72₂ eka-rātriṃ dīnam 東京の五本は何れも *eka-rātriṃdīnam* に作る、此を是とす。

72_{7s} *tatropāṭhyāye kartavyācchaiti* 東京の四本には *kurita* の字なし、西藏譯に依れば *tatrop-*

tpādāyīavyācchadbhiḥ の寫誤と見るべきなり、當頁第三行の *tasmād asya* より第十一行の *par-*
igrahitum id を和譯すれば下の如くなるべし、「是故に此の法門を深心にて聽聞し、受持し、通
利し、廣く宣說し、且つ修習の爲めに甚大精進を發起すべきなり、たとひ一晝夜間、或は唯一擗
乳時間も、乃至（此經を）書寫し善く寫して持つべし、速かに無量の有情をして無上なる正等
覺より退轉せざる位に安住せしめ、又彼の世尊無量光如來の覺者國を見、又自身の覺者國の功德
莊飾の建立の殊勝なる圓滿を攝受せむと欲するものは、是（法門）に於て師の想を生ずべし」。

72₁₂ *buddhābhishñās* 英和兩譯ともに「諸覺者ニ導ビカレタル」とあれども、*abhiññā*
は佛教常用の語として「加持、加被、加威せられたる」等の義なれば寧ろ「諸佛に加持せられ
たる」と譯する方普通なるべく且つ義意一層切なるを覺ふ。

72₁₅ *-anujāta* 和譯に「證誠セラレ」とあるが果して此の語の眞意義なりや、小生は唐譯
の「悅可」を以て適切と惟ふ。

73₂ *vācyaṣyanti paryavāpṣyanti* 和譯に「誦念シ」とあるは、前の語を「誦」と譯し、後の
語を「念」と譯せる意なるべし、是れ果して原語の意義なるか、前の語は或は「讀」或は「誦」何

れにも通ずれば往々にして「讀誦」と漢譯すれば、是を誦と譯するは固より不可なしと雖ども、後の語は通佛敎の常用語として所謂ゆる「究竟通利」と漢譯せらるゝものなり、されば今の文は「讀誦し、究竟通利し」と譯なるこそ適切なるべけれ。

73。 *kr̥tam* 東京の四本には此字の次下に *kr̥* 若しくは其寫誤と見るべき字を置く、然すれば文意一層明確なり。

73。 *nirvīkīkīstī-yogah* 出版者所覽の A. B. C. 三本及び東京の四本は何れも *nirvīkīkīkīcē-yogah* に作り、東京の一本には *nirvīkīkīkīcī-yogah* に作り、出版者所覽の D. には *nirvīkīkīkīcā-yogah* に作る、此に由て考ふるに、出版者恣まゝにアー點(ㇿ)を加へたるも實は其以前に更に一考を要するなるべし、僕の見所を以てすれば是れ *nirvīkīkīcīcīcī-yogah* の寫誤なり、而して *nirvīkīkīcīcīcī* は前の *yugmūhīr* に係かる有財釋の語ならんのみ。

73。 *śarv'ākāra-varōpita-* 東京の一本に *śarv'ākāra-varōpeta-* とあるを取るべし、此の語形は *Mahāyānūtpatti XXI, 97 &c.* に出づ、然れば其の和譯「一切藏ニ積植セル」は「一切妙相を具足せる」に改たむべし。

73。 *ksāna-sampat* 和譯に「刹那ノ生」とあるより見れば譯者は *śampat* を「生」の義に解し

たるにや、此の字は「具足、圓滿」等と譯するを普通とす、字書を檢するに「生」の義なし、今の文は「機會の具足」と云ふことにして、唐譯に「離八難身」とあるは此を反説したるなり、英譯に「時に應じて生るゝこと」とあるも其意を得たり。

73_{is} me 藏譯に *hūi dag* (此等) とあり、恐くは *ime* の略ならん。

74_s kusīda-dṛṣṭibhīṃ 英譯に「懈怠の心ある者」、和譯に「懈怠ノ見アル者」とあれども藏譯及び唐譯に依り *ku-* を *sīda* と *dṛṣṭi* との二字に係けて「懈怠と邪見との人」と見るべきが如し。

74_s buddha-keśetreṣu 東京の五本には A. C. 二本と同じく *buddha-piṅgeṣu* に作る、西藏譯より考ふるに是れ *buddha-pāreṣu* (過去の諸覺者に於て) の寫誤なり。

74_s trailoka-nāhāna 東京の四本は C. と同じく *te loka-nāhāna* に作る、西藏譯に依るに *trai* 𑖅 *te* の寫誤にして前の *ye* に應ず。

74_{is} buddho 同行の尾字 *prajñate* が複數なれば此の字は複數 *buddhā* の寫誤なるべしと明けし。

74_{is} aneka-buddhāna 𑖅 翁の *pratyeka-buddhāna* なるべしと云ふ想像は西藏譯に由つて其

是なること確定せり。

74^{is} samata 藏譯に依れば *sukhita* の寫誤なり。

74^{is} *visuddha-jāne* 藏譯に依れば *visuddha-jānāni* たるべし。 以上第十五第十六

の二行は第四十五頁の第四五行と大に同じ。

75, *kṛtsāṃ* . . . *jāna-mārgān* 東京五本は何れも最初の字を *kṛtsā* に作る、藏譯に依れば是れ *kṛtvā* の寫誤なり、而して *jāna-mārgān* は藏譯に依れば *jāna-rāṣin* の寫誤なり、因つて此の一行は「彼は勝者の智の諸聚を證知し」となる、唐譯に「如來勝智遍虛空」とありて、「遍」の字は原本 *kṛtsā* の譯と見るべきも、其餘は現文と距ること多ければ此の字を本として全文を唐譯に還元することは至難ならん。

75^{is} *atītamadhvani* 此れ一の合成語にして *ni* を媒介の音として中間に挿みしきでにして其實は *atītādhvani* と同義なりと見ざる可らず、或は可べし、伽他語の用例としては *atīta adhvani-nīnīte dhvani* なりと、然る時は *na* は *ni* の寫誤と爲さざる可らず。

75^{is} *cāpi bodhāya jananti* 東京の五本何れも *cāpi* を *buddha-* に作る、而して一本には *jananti* を *janenti* に作る、藏譯に依るに *buddha-bodhāya janenti* とあるべし、斯くして此の一

行の和譯は「覺者の覺の爲に樂欲を生ずるところの」となる、唐譯の所謂ゆる「善能樂欲佛菩提」是なり。

76₁ *virajo viśuddham* 和譯に「清淨の法眼ヲ得、諸法ニ於テ離塵遠垢ナル、」とあれど恐くは「. 遠垢ナリ」の誤植ならん、併ながら西藏譯に依るに *virajo* 等の形容詞は總て *dharmasakṣus* に係かるものと見て譯すべし、謂く「諸法に於て遠塵離垢の淨き法眼を得たり」。

76₂ *koti-niyuta śata-phalaṃ* 英和兩譯ともに漢の諸譯に依り此文を *sattva-kreṣṇī-niyuta-śata-sahasraṇir anāgāmi-phalaṃ* として譯せるも藏譯に依るときは是の如き大變化をなさずして唯だ *kotiḥir anāgāmi-phalaṃ* (千萬は不還果を) と讀むべし、字數を増減せず、唯字形を變せしに止むべ。

76_{2a} *anupālay' āśrayebhyaś cittaṇi vimuktāni āśray'* は *āśray'* たるべきこと第一頁第三行に於て已に言へり、而して和譯に「念ハ諸漏盡キテ解脱シ」とあれども、正直に譯すれば「心は取なくして諸漏より解脱し」とあるべし。

76₃ *loka-dhātusū loka-dhātusū* の誤植。

77₁ *āta-manā* 英和兩譯ともに此語を *bhagavan* (世尊) に係り、「歡喜の意ヲ有シタマヒキ」

となせども、小生の見るところにては此の語は *apamāna* のプラトクリットにして語幹は *ata-*
na なり、故に *atta-māna(s)* は體格、複數、男姓にして下の *ajita* 其他の一切聽衆に係かる形
 容詞なり、漢譯に當經其他殆んど一切の經の結尾にありて「皆大歡喜信受奉行」と譯せらるゝ
 句中の初の四字に當る、藏譯も復た同じ。

77 *abhyānandanniti* 英譯に「稱讚したり」、和譯に「歡喜シタリト(イヘリ)」とあれども、
 第一 *abhyānandann* は先段に出せる漢譯經の結句の第二にして「信受奉行」に當る。第二 *iti* は
 開卷第一の本文に *evam mayā sūtan* (如是我聞)とあるに應ずるものにして、*ekasmin samaye*
 (一時)以より以下 *abhyānandan* までの本文全部を指す、*evam mayā sūtan* と *iti* とは是れ經
 を傳誦する人の言なり、故に和譯の如く「ト(イヘリ)」にては義多きに失するが如し、唯だ「と」
 若くは「以上」にて足れり。 *itān* より以下 *iti* までを和譯せば曰く「世尊は此を説き
 已り、無能勝大覺有情……世界は大歡喜し、世尊の所説を信受したり、と。」

78 *ye dhamā . . . mahā-sramajā* の二行は阿梨耶(*ārya*)調の頌なり、但だ最初の *ye*
 の一字は餘分なり、斯かる餘分の字を加へたる所以は下に至て論ずべし、此の頌は南北佛敎の
 間に喧傳せらるゝものにして、梵寫本の終に此の頌なきは殆んどなく、又た頌法を謬まらざ

るもの殆んど之なし、蓋し本頌の現形は雅俗語を混用してあるに、其事に注意せず、又た頌法を顧みざるの致す所ならん、其の正しき形は次の如し。

ye dhammā hetu-prubhavā hetuṃ teṣāṃ taḥāgato jīy avadat

teṣāṃ ca yo nirodho evaṃ vādi mahā-sramāṇāḥ

譯文は博士の和譯に出すが如し、但し *mahā-sramāṇāḥ* を「大寂默」とするは恐くは允ならず、「寂默」は *muni* の譯語なれば、やはり常の如く「大沙門」とするを至當とすべし。次に初に *ye* の字を加へたる所以を考ふるに、若し此の字ある時は、因より生ぜざる法に簡んで因より生ずる法のみを取る、若し此の字なき時は因より生ぜざる法を簡ばずして汎く法は因より生ずると明すなり、而して本頌製作の初は一切諸法悉とく因より生ずと云ふ思想なりしも、後世佛教哲學思想發達して、法の因より生ずるものと、因より生ぜざるものとありとする見解を生ずるに至れり、因より生ずる法とは所謂ゆる有爲法にして、因より生ぜざる法とは所謂ゆる無爲法なり、此の頌は法の生因と法の滅とを世尊の説きたまひし旨を明すものなれば、無爲法に適用することを得ず、されば無爲法を除外せんがために *ye* の字を加へしものか。(完)

正誤と増補

- 一二七頁 八行 (無量光莊嚴)は(聖無量光莊嚴)。
 一二八頁 二行 *nanno' mīl'āyuge* は *nanno' mīl'āyuge*。
 三行 横字の下の線を削る。
 八行 *'oṃṣya-guṇ'akamano* は *'oṃṣya-gu-
 ṇ'ākar'ālmāne*。
 十行 *tav'āśrayaṃ* は *tav' āśrayaṃ*。
 十三行 *ksīṇ'āśrayir* は *ksīṇ'āśrayair*。
 一二九頁 七行 *parikṣa* は *parikṣā*。
 一三〇頁 三行 *Ajñatākundinyena* は *Ajñatākundinye-
 ṇa*。
 一三二頁 十二行 となれり。の次へ、四頁第二行の同文も
 亦然り。を加ふ、亦今行の次に左の二項
 を加ふ、
- 36 *pratyūpanna* 藏漢兩譯に依るに當頁第十九行に出
 ると同一語形にて *pratyūpanna* (自の)とあるべし。
 41 *sarva-jñatī-vihāreṇa* 藏譯に依るに此語の次に *ḍi-
 aḥ-nāga-vihāreṇa* を脱す、此の一句の此處に當然ある
 一ノキヲとは三頁の第十一、十二行の處を見れば直に首
 肯せらる、然るに此を脱せるは、筆者が *sarva-jñatī-
 vihāreṇa* の *viāreṇa* を *maḥi-nāga-vihāreṇa* の *viā-*

- ireṇa* と誤認せしより起れり。
 一三三頁 十二行 *ośaṃharen na . . . ośaṃharen na tu*
 14. *ośaṃharen na . . . ośaṃharen na tu*。
 一三四頁 十行 *4.11* は *4.011*。
 一三八頁 五行 7a は 7a。
 一三九頁 一行 第八行は第十二行。
 一四〇頁 五行 *pīṭhaṃ* は *pīṭhāṃ*。
 十行 *-vairo* は *-vairo*。
 一四二頁 七行 なる。の上の字を削る。
 一四三頁 十三行 此行の次に左の一項を加ふ、
 97 *guṇa-vyūha-saṃpadāṃ* 藏譯に依らば *guṇāleṇa-kā-
 a-vyūha-saṃpadāṃ* (功德の莊嚴の排列の具足) に作
 るべし、當頁第十九行、十頁第四行等皆然り。
 一四五頁 十三行 此行の次に左の一項を加ふ。
 15a *sattvaṃ* は *sattvaṃ* の註。
 十四行 15a は 15a。
 一四六頁 九行 *pīṇḍa-pāṭra* は *pīṇḍa-pāṭra*。
 一四七頁 六行 の次の缺字は a。
 一四八頁 二行 此行の次に左の一項を加ふ、
 19a *bodhi-pṛāṇasya* 藏漢兩譯に依るに此の次に *lat-
 rāḍḍha-kṣetre* (彼の覺者國に於ける)の語あるべ
 し。

201. samjanayetur 東京の三本には na samjaneyuh とあり、他の一本には samjanayuh に作る、西藏譯語より見るに是れ即ち samjanayuh (了知)の寫誤なるべし、然らば今文も其の形に改たむべし。

一四八頁五行 此の行の次に左の三項を加ふ。

207. su-vibhakte-valin 悲華經 (Karuṇapūṇḍarika, Calcutta-edition 347) に出る今と類似の文には anvibhakti-valin に作る、これ su-vibhakti-valin の寫誤なることは喋々を要せずして明らかならん、而して vibhakte は文法上の用語としては八轉聲格と人稱との變化を指す、されば su-vibhakti-vali にて「巧に自語を使用す」と云ふ義なり、秦錄失譯人名の悲華經(宙帙三、六八左十五)に「善分別諸三昧」とある「諸」の字は「語」の字の寫誤なるべし。以上悲華經の文より推測するに今の su-vibhakte-valin は su-vibhakti-valin の寫誤と見たり。

208. eka-kaṇḍa-vyavahārena 次前の行の語を su-vibhakti-valin の誤とせば、此處の字は唐譯に所謂ゆる「於一刹那言說之頃」の文意ならざる可らず、爾らば唐譯者所覽の本には eka-kaṇḍa-vyavahārena とありしなるべし、今文も隨つて此の語の寫誤より出で來りたるが如し。

209. naśyanti 次前の eka-kaṇḍa-vyavahārena を正し、すれば今の字は唐譯の「供養」pūjāyanti より寫誤なものと察せらる。

一五二頁十三行 231a は 23a.

一五三頁二行 231b は 23b. 五行 231a は 231a.

一五六頁九行 25a は 25a. samdantavāni 以下を別項とし且つ 25a

の字を冠せしむ。

一五七頁六行 pratipīḍiṅhāḥ は pratipīḍiṅhā.

一六一頁三行 saṃparyeṇḍu° は saṃparyeṇḍu.

一六三頁十四行 此行の次に左の一項を加ふ。

51a. su-lakṣaṇa-purva su とロとは右體酷似してあれば今

本には其の寫誤少なからず、今も其の一例と見て eka-

abdhā-pūva(未だ曾て得たることなき)となせば意義

極めて明暢なるを覺ふ。

一六五頁十一行 jñeyo° vijñeyo° は jñeyo° vijñeyo.

一六六頁四行 dhātāu は dhātā.

十一行 tṛṣṭorop° は tṛṣṭorop°.

一九〇頁七行 此行の次に左の一項を加ふ。

717. śrāvṇādyā 藏漢兩譯に依り śrāvṇādyā (聽くため)

に作り、其次の段落點を除くべし。

一九三頁十一行 此行の次に左の一項を加ふ。

747. 此字は py° の寫誤に非るか、然りとせば文中の

「闇中に在る人」と「盲者」とを分つことを得て、意義妥

當ならん。

現在佛敎梵本目錄

在印度甲谷他 岡 教 邃

法末澆季なる哉佛敎原典の存する者漸く稀ならんとす、曩に荻原雲來先生東亞之光第九卷第五號に「世に知られたる梵語佛典」と題して博く之を網羅せられたり、相次いで予印

度ベンゴール亞細亞協會圖書館藏本中荻原目錄に漏れたる最近蒐集の部を涉獵して山家學報第一卷第三號に掲載せり。爾るに今回尼波羅國カータマンヅ府タルバー圖書館藏書目錄中より佛典を選び補遺と爲す者なり。

秘 密 部

(1) *Samkṣiptābhisekavidhi samājikā*, 收聚灌

頂僕軌集會 *Vāgīśvarakṛti* の著にして *Gṇīyāsamajatantra* の註釋即ち灌頂作法を示指す。

(2) *Sarvavajrolakā*, 一切金剛水、大阿闍梨 *Ānandagarbhapaḥa* 著 *Mahāntarājā* より

成れる一種の灌頂作法にして金剛界入曼荼羅儀を談ず、之れ盤若に冥合するより成就する者行水加行齋食に因らずと稱せり。

(3) *amṭakarīkā*, 甘露悲者、*Vibhūti candra* 著、*Nāmasūgīti* の註釋にして時輪派の密教に屬せり。

- (4) *Yogāmbhavaravidhi*, 瑜伽衣儀軌、著者不明なる *Catuspitha Vṛhannamāhāntarvija* 中の一章 *Amāpūṭha* より誘致せし者にして恐らくは *Catuspitha tantra* に大校訂を加へしものなるべし。
- (5) *Cakrasambara*, 優勝輪、*Jayabhadra* 著 *Paujika* の註釋なり。
- (6) *Caryācārya tilaka*, 行無行釋疏、*Siddhācārya* 著(?) *Salaja Yāna* 俱生派の教義を叙述せり。
- (7) *Dakṣatattvasaṅgraha*, 十眞諦集、*Kṣiṅgar-bha* 著にして密教中顯著なる十個の論題を擧げて説明せるもの即ち十題とは *Rakṣa* 守護、*acakra* 無輪、*cakra* 輪、*Japa* 祈禱、*seka* 灌頂、*Hāḥa* 瑜伽の一種、*Vaḥi* 皮膚髮(?) *Pratyaharā* 眞言、*Puṭa* 溝穴(?)、*Udghāta* 打撃(?)等なり。
- (8) *Vajrayoginisādhana*, 金剛瑜伽令成、*阿闍梨 Vijaya Vajra* 著にして、金剛瑜伽女尊の守護を説く俱生派の書なり。
- (9) *Mahāsaṃvarāna Kathā*, 大破壞説、*Sarv-anukṣita* 著にして六章より成れり。
- (10) *Kalyāṇakāmaḥhenuvivarāna*, 善愛欲乳出註解、*闍丁* 故著者不明なるも時論者に屬する著述にして陰陽崇拜の秘説在り。
- (11) *Parāmitthasatyāmolāyaka Saṃśayaparice-hetu*(?) 勝義諦無相屬疑惑品斷(?) 著者不明なるも金剛乘派の著なり、灌頂十作法を擧げて數珠・阿伽水・金剛・銅羅・圓鏡・禮拜・阿闍梨許可等と説けり。
- (12) *Mārnakaṇṭhā*, 微細處(?)、*毘柯羅* 摩尸羅寺碩學 *Vīryasīmūra* 著、*Tatvājñāna Saṃ-*

siddhi 進趣眞諦智なる論の註釋なり、然れど本論は未發見に屬せり。

(13) Siddhāntakaviramaḥantara, 成就一勇大眞言、

(14) Dākinījalasambara, 荼枳尼天網優勝(眞言)、此經は Heruka 極秘派に屬せる者に

して般若の女神荼只尼天の崇拜を説けり、茲に特筆すべきは該書六十四丁に密敎の五家五典を擧げて曰く龍樹著 Yogavātra 瑜伽權化(?)・阿梨耶提婆著 Svādhisūhanapra-

Bheda, 自處分別論(?)・聖蓮華金剛著 Adīyaavivaraprajñopāyavinīśayasiddhi 無二

無所著般若方便決定成就、域龍若(書目不記)・Anāṅgavajra 無心金剛著 Prajñopāyavinīśayasiddhi, 般若方便決定成就等と、此中龍樹提婆二師の書目漢譯藏經何論に相當

するや未だ之を考へず、而して域龍即ち陳那の論恐くは佛母般若波羅密多圓集要義論を指すものならむ(縮藏著十一)。

(15) Prajñopāyavinīśayasiddhi, 般若方便決定成就、Anāṅgavajrapād 無身金剛句著、之れ

恐くは前の五家五典の第五書と同一ならん、最初に多羅菩薩の歸命句あり、信行の方便と般若との冥合に因りて菩提の成就を説けり。

(16) Prajñopāyā, 般若方便、著者不明、之れ亦般若方便の冥合を説き方便は金剛薩埵にして般若なる五智如來に抱擁せらるゝ義とし、金剛入蓮華を以て表せり。

(17) Guhyasamāhi, 秘密三昧、著者なるも Guhyasamāhi の補遺なるが如し、Heruka 或は荼只尼等の冥合を説けり。

- (18) *Manijūhānatantra*, 文殊智真言、文殊師利菩薩の功德神力を説き、又言語真言子息智等の悉地即ち成就を説けり。
- (19) *Vajnavārahīhāsyam*, 金剛和羅妃極秘、是れ醜盧迦と金剛和羅妃との和合を説き *Pa-rāmarāhāsyā* 最極秘と稱せり、恐くは瑜伽真言を曲解せるものならん。
- (20) *Yoginijālatantra*, 瑜祇女網真言、最初に金剛和羅妃の歸命句あり、又醜盧迦との冥合を説く。
- (21) *Ādikarmavidhi*, 初業儀軌、*Takakar gnpta* 師著、師は毘柯羅摩尸羅寺の碩學にして、*Pala* 王朝の出世なり、該書は六波羅密中初五波羅密（般若を除く）行を説き聲聞乘菩薩真言乘に言及し、又た社會職業等に鑑て戒の寛容を主張し、又た當時妻帯僧在り彼
- 等を阿梨耶即ち聖と呼べりと、又同時に最上々灌頂最上灌頂醜盧迦金剛和羅妃等をも説けり、以て中印度に於ける當時の佛教狀態を知るに足る。
- (22) *Devapratimālakṣṇā*, 天像相經、偈頌文、舍利佛世尊に問ふに如何に佛滅後の教團を指導すべきやを以てす、世尊答へて曰く先づ塔を建つべし、而して此經の文は尼拘律圓滿佛身なりと、又た佛像及び菩薩像を造營すべし、佛像は百二十五指寸にして菩薩像は百二十指寸なるべし、頭冠は四指寸に頭髮は六指寸面は十三指寸半なるべし云々と説けり。
- (23) *Antaryāpī samarthana*, 靜觀中廣衍論、(?) 毘柯羅摩尸羅寺碩學 *Ratākār śānti* 著、立證に喩無き因明書なり、*Six Nyāya Traṇat*

- of the Buddhist と改題してメンコーン亞細亞學協會より刊行せられたり。
- (24) Pakavilhi, 調劑儀軌、Divākara caandra 著、藥草の名目性質を説く。
- (25) Saundarāna ida Kāvya, 孫陀羅難陀(出家因緣)説・馬鳴著・美文叙情詩なり、露國にプリオテカインデ、カより刊行せり。
- (26) Tārā pārijitā, 多羅(菩薩)波羅夷、觀世音菩薩説、惡鬼の前兆を説く。
- (27) Subhāṣitaratnākara, 善説造寶、阿闍梨 Śrīra 著、佛敎佳句集なり。
- (28) Caitya puṅgala bhāṭṭarakoddeśa, 制多人至尊管理、世親と大王 Indrapīṣṭha との間に行はれし寺塔建設に關する問答を記せり。之れ恐らくは荻原目錄三の十四に記する者同と同書ならん。譬喩部。
- (29) Caityavratanaśāṅgā, 制多具禁功德、譬喩部、優波鞠多と阿育王との間に行はれし問答録にして造塔僧院の功德を説けり。
- (30) Bhagavatyaḥ svedāyā yathālabhātāntra śūtra, 世尊從汗如得眞言王、此經名文字不明なれど (Bhagavata svedena yathā labdhā tantra rāja) と讀めり。又同書中に Bhagavatyati svedāmbujātāntarāya, と記せるは亦經題たらんかとも愚考せらる。
- (31) Catuspīṭhanibandhaḥ, 四處縛、釋論、恐くは Catuspīṭha tantra 釋疏ならん歟。
- (32) Catuspīṭhaloka, 四處世間、是れ亦た Catuspīṭhātāntra の釋疏ならん。
- (33) Advayaṅgaja, 無二金剛阿闍梨著、題目不明。
- (34) Sarvavajrodakā, 一切金剛水、闕了。

- (35) *Dakṣatattvasaṃgraha*, 十諦集、*Kṣitigarbha* 著、金剛薩埵に歸命句あり。
- (36) *Durgatipariśodhanam*, 惡趣嚴淨、金剛乘派の書なり、此同書名にして三個の異本あり、今此書は二書中大冊なるものなり。
- (37) *Vajrayoginīśāhanam*, 金剛瑜伽令成、瑜伽の儀軌作法を記せり。
- (38) *Mahāśānparyātanakatha*, 大破壞説、*Sūryāraksita* 著、壞劫の叙事詩なり。(前出重複)
- (39) *Sekādikoddēśapūtam*, 灌頂等説句義、殘卷、時輪派の書なり。
- (40) *Kalyāṇakāmadhenuyribaraṇam*, 善愛欲乳出(註解)、殘卷、
- (41) *Yogāmbarakalpasādhanaṃ*, 瑜伽衣細釋令成、瑜伽衣女天の秘密崇拜儀軌なり。
- (42) *Paramārthasatyāneśyakaśaṃkayaparico-*
heda, 勝義諦無相屬疑惑品斷(?)、
- (43) *Cakrasambharatantra śīla*, 優勝輪釋、*Jy-*
ābhadrā 著(?)、*Cakrasambhara* の註釋にして阿闍佛の等流身髓盧迦の秘密崇拜義を説けり。
- (44) *Amarakośāṭīkā*, 阿摩羅拘舍釋書、佛教辭林註なり。
- (45) *Mīlāpādāpāyikā*, 短句釋、*Durjaya-candra* 著、
- (46) *Śūtipalaksanākārikāyivēcanam*, 塔相品類差別、文字難讀の個所多し。
- (47) *Pramāṇabhāṣyapramāṇavārtikā*, 量語量大疏(?)、經、
- (48) *Yogaśāntaka*, 瑜伽百(論)(?)、龍樹著、五百頌在り、通常 *Dharmapāda* 頌學の註釋

- を附す、此註は Candrakāla 即ち月時の稱號有り、漢譯の何論なるや未だ考へず。大乘論部。
- (49) Dauregasimhavṛttau paribhāṣavṛttih, 突伽獅子釋責破釋、佛敎 Kāntāra 派の文法上の規則を説明せるものにして先入突伽獅子の釋に批難を加へ是正せしものゝ如し。
- (50) Sadhanamāla, 令成華鬘、密敎外金剛部諸尊の崇拜儀軌を説く、又該書中左の書を附せり。(51)の書。
- (51) Saṃkṣiptābhīkavāyidhih Samājīkā, 収聚灌頂儀軌集會(?)、Vāgīyara Kīrti 著(?)、Dhīmatyavadāna, 具慧譬喩、譬喩部、
- (53) Buddhokta-saṃsārāmayaḥ, 佛説造作輪廻經、
- (54) Sampuṣpodbhava, 輪圓出生、秘密眞言、世尊と金剛胎藏菩薩との眞言敎理問答錄にして極秘崇拜の初期を談る者の如し。
- (55) Viśvabhadrabodhisattva yathāvidhiyānaḥ aśhāpanasambandhatāḍāna(?)-kāthā, 普遍賢菩薩如是儀軌僧圓捨置相屬打擲説(?)、
- (56) Pratyāngirādharṇapodeśasāstra, 支節法優波提舍論(?)、同名異本四部ありと曰ふ、眞言乘の書にして藥品調劑秘密崇拜等諸種の作法に言及せり。
- (57) Vyākaraṇasūtrajī, 授記經、殘卷、
- (58) Vinaya, 毘那耶(小乘律)、殘卷、巴黎語經本より Gupta 體に翻譯せし者珍とするに足るべし。
- (59) Cītavīśuddhīprakaraṇa, 心清淨勸行篇(?)、提婆著、貝葉一枚、千八百九十七年ペンゴール亞細亞學協會雜誌に於てシャーストリ

一 氏發表在り。(已上)

前陳五十九部多くは是れ密教の經釋にして唯兩三四顯教の經釋を含むのみ、就中外金剛部の陰陽極秘崇拜派の釋書大部分を占め正法轉た少しの嘆在りと雖も得るに従つて錄するのみ。

(大正六年五月四日)

學 界 彙 報

東京印哲宗教學會例會

大正六年十二月七日午

後六時半より、文學七字井伯壽氏歸朝歡迎會を兼ね、印度哲學講座新設祝賀晚餐會を大學構内第一學生集會所第一室に開く。席上同講座主任教授たる村上博士及び高楠教授のものせられし講座新設に至る經過の一斑は、出席者をして傾聽せしむるものありき。當日は、他に木村助教、常盤、石橋兩講師等學士三十三名、學生十七名の出席者あり、近來稀に見る盛會なりき。

同上二月例會

大正七年二月十二日(火)午後六時半

より大學構内第一學生集會所第二室に例會を開き、左の講演あり。

臺灣に於ける宗教事情に就いて 文學士 赤松秀次氏
因に氏は去歲末より新春にかけて、姉崎教授に隨ひ、同地の宗教事情を視察されたり。出席者は姉崎、村上兩教授、木村助教等二十餘名。

京都印哲宗教學會宗教研究會例會

大正六年

十一月六日(火)午後六時より、文科第九教室にて、

一、現代支那人の生活及思想 文學士 羽溪 了諦氏
一、現存せる支那の石佛に就て文學博士松本文三郎教授
羽溪學士のは、今夏以來松本教授と共に支那に旅行せられた土産談であつて、先づその視察の順序と範圍とを報告し、然る後一々事實に徴して支那人の生活狀態を紹介せられ、痛快なる實例に依つてその思想を論評し、現代支那思想界の風潮は不健全なる個人主義と極端なる現實主義を以て覆はれ、理想のなき國、形式の國、隨つて宗教的敬虔の念など求むべくもあらず、道義の念の如き全く地を拂へり云々と述べられ、松本教授は、現存せる支那の石佛中今度實地視察せられたる所に基き、北魏時代のものとして大同、龍門、鞏縣の石佛を、隋代のものとして雲門山、天寧寺、樓觀寺のものを、唐代のものとして靈巖寺、寶慶寺、薦福寺の

を、宋代のものとして繁塔寺、元代のものとして居庸關のもの、一々その由來變遷の跡を尋れつゝ、或は佛敎史的に、或は美術史的に論述せられ、各石佛相互間の關係をも明快に説明せられたり。來會者、松本、榊兩教授、日野、齋藤、寺本各講師、羽溪、赤松、宇野、楠、原、海野、鳥越、手島、宮城、本田諸學士、學生その他合して約五十名、十一時半閉會。

波多野教授園田講師歡迎會

今般京大文科の宗

敎學講座を擔任せられたる波多野精一博士と、昨冬米國の本願寺派布敎狀況視察を終へて歸朝せられたる園田宗惠氏とを歡迎する爲、一月二十九日午後六時より、京大學生集會場に於て晚餐會を開く、會する者右兩氏の外松本、榊兩教授、齋藤、日野兩講師、羽溪、赤松、宇野、原、海野、本田、鳥越、手島、宮城、後藤の諸學士、その他會員諸氏合せて二十餘名、本田學士會員を代表して歡迎の辭を述べ、波多野教授の挨拶あり、食後一同暖爐を圍みつゝ、園田講師の米國旅行の土産談を聞き、十時過散會せり。



會 則

- 第一條 本會ヲ宗教研究會ト稱ス
- 第二條 本會ハ宗教ノ研究ヲ以テ目的トス
- 第三條 本會ノ會員ヲ分チテ特別會員正會員ノ二種トス
- 第四條 本會ノ事業左ノ如シ
- 一 毎年四回雜誌「宗教研究」ヲ發刊シ之ヲ會員ニ頒布ス
- 一 毎年一回大會ヲ開キ隨時小會ヲ儘ス
- 第五條 本會ニ左ノ役員ヲオク
- 一 顧問 若干名
- 一 委員 若干名
- 第六條 顧問ハ委員會ニ於テ特別會員中ヨリ推薦シ委員ハ會員ノ選舉ニヨル
- 第七條 會員ノ會費ヲ左ノ二種トス
- 一 特別會員 年額 五圓
- 一 正會員 年額 貳圓五拾錢
- 但シ學生ニ限リ年額貳圓トス
- 第八條 本會ノ事務所ハコレチ東西兩京大學文科大學宗教學研究室内ニ設ク
- 第九條 本會ノ會員タラントスルモノハ會員ノ紹介ヲ以テ會費半年分ヲ添ヘテ本會事務所ヘ申込ムベシ
- 第十條 本會ニ必要ナル細則ハ別ニ之ヲ定ム

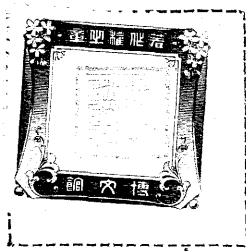
大正七年三月廿五日印刷
大正七年三月廿八日發行

宗教研究

第二年 第七號

定價 金七拾五錢

不許複製



發行所

東京市日本橋區本町
振替東京二百四十番

博文館

編者 姊崎正治

東京市小石川區白山町殿町百十七番地
東京市日本橋區本町三丁目八番地

發行者 大橋新太郎

東京市小石川區久堅町百八番地

印刷者 高橋季吉

東京市小石川區久堅町百八番地

印刷所 博文館印刷所