

諸種夢經の思想發展論

手 島 文 倉

一

諸種夢經と云ふのは大小乗各種の佛典の中で夢に關する多くの經文を指したので此等各種の夢の經文の間に何等か、彼此密接な思想上の脈絡關係は無いであらうかと詮索して見ようと云ふのが、此の稿の主旨である。勿論此の題下に考ふ可き事は、隨分廣汎な範圍に亙つて居る様に思はるゝが今は極その大要を次の四項目に就いて概論する事にしよう。先づ、第一は同じ佛典と云ふ中にも大乘と小乗と夢の説き方が異つて居るので大體奈何様な相違が有るかと思ふ一點を述べ度いと思ふ。次に第二は佛典に見えた夢の概念、定義、本質論と云つた様な者を批評

紹介し、第三には、諸種の佛典上に顯はれた夢の經文相互間の思想、又は著しい實例二三を擧げ、最後に第四に及んで、夢その者を説く事を主旨とした、純粹の夢經に就いて、其の思想發展の迹を辿つて見たいと思ふのである。先づ大體以上の四段に依つて、以下少しく卑見を述べて見ようと思ふが、固より充分の考證研鑽を遂げたと云ふ自信は無いのであるから、前以て豫め大方諸兄の御叱正を冀つて置く次第である。

二

同じ佛典中でも、大乘佛典と小乘佛典とは、自ら、夢の見方、説き方の相違の存する事は言ふ迄も無いが、總じて言へば、小乘佛典の方は、夢その者を問題の中心にして批評論議せんとするのでは無く、寧ろ夢に託して、或る重大な事件、變化を暗示せんとするのが本意らしく思はるゝに反し、大乘佛典の方では、夢の本質、その實體の有無、善惡の差別等の根本問題に觸れて、小乘經の常識的、否、寧ろ原始的、自然的の觀方に對し、此は大に批判的、形而上學的の觀方に遷つて來た様である。例之、佛の母摩耶夫人が、一日白象が右脇から腹中に入つたと夢みて、悉多太子を托胎した様な經文は、夢を説かんとするのは無く、要は佛の托胎と

云ふ重大事件を暗示せんとするに在るが如くである。此に反し、多くの般若經を始め、其の他の大乘佛典では、一切法如夢との譬喩に説かれた者が屢々であるが、此は夢の本質實體から論じ來つて、其の實有れども無きが如く、無けれども有るが如き一切法を觀るに都合好い例としてに過ぎない。『金剛般若』には、『一切有爲法、如夢幻泡影、如露亦如電、應作如是觀』(月九、一十二)と云ふ有名な偈文が有る。此は普通、『六如の偈』、又は『六喩の偈』と稱せられて居るが同本異譯の他の五本を見ると、眞諦譯が獨り長行にしてある例外はあるが、(月九、一三十四)他は皆四言か五言かの伽他で、然も五本悉く九喩となつて居る事を忘れてはならぬ。一例せば、元魏菩提流支の譯は、『一切有爲法、如星翳燈幻、露泡夢電雲、應作如是觀』(月九、一二十六)となつて居る。(隋、笈多譯(月九、一三十八)。唐、玄奘譯(月九、一四十六)。義淨譯(月九、一四十一)参照)。此に依つて見れば、六如、六喩は六に意義があるのでなく、什譯原本の相違でなくして、恐らくは文字句點の體裁上、九如を六如としたのであらうと思はざるを得ぬ。要之、六喩も九喩も、元は天台智者の『金剛經疏』にも註する如く、(呂七、一三十八)『大品般若』の十喩から來たので、其の十喩とは『智論』六には、

解了諸法如幻、如焰、如水、中月、如虛空、如響、如健闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。(往一、一四十二)

と記してあるが、要するに、十喻、九喻、六喻は順次に省縮して行つたので、而も常に如夢（〇〇）の一が在る事は看過してはならぬ。論點歧路に走つたが、如夢の例が、大乘經に往々出さるゝ者である事を言ひ度い爲めに過ぎぬ。然らば、斯る例の如夢とは如何なる意義であるかと云ふに『智論』には次の様に説明されて有る。

如夢者、如夢中無實事、謂之有實、覺已知無、而還自笑、人亦如是、諸結使眠中、實無而著、得道覺時、乃知無實、亦復自笑、以是故言如夢。復次夢者眠力故、無法而見、人亦如是、無明眠力故、種々無而見有、所謂、我、我所、男女等。復次如夢中、無喜事而喜、無瞋事而瞋、無怖事而怖、三界衆生亦如是、無明眠故、不應瞋而瞋、不應喜而喜、不應怖而怖。(往一、一四十三)

即ち此に依つて見れば、有爲世間の萬象差別は、夢に現する世界の様な者で、覺醒して見れば何等執持すべき我、我所、喜怒哀樂も無いと云ふので、吾人から見れば、極めて常識的な説明に過ぎない好例である。然し、斯る否定的夢の見方に臻る前に、夢を肯定的に、勿體を附けて見て居た小乘經文の時代有る事を忘れてはならぬ。更に、大乘佛典の或者では、夢の本質を論じて夢の認識を批評して居るけれども、夢の認識全般を空に去らんとする破壊論では無く、唯要は、夢の認識對象を否定するに止つて、夢みると云ふ主觀の事實その者を否定するのでは無いのである。此等は後に論ずる機會があるから讓つて置くが、然るに小乘佛典の夢は要するに

或る要件の背景の前に舞つて居る者で、要件の暗示 (Suggestion)、又は標徴 (Symbol) として見らる可き者に過ぎない様である。随つて、小乗佛典中の夢者は、必らず修行未熟の外道、聲聞、四輩の徒子、佛法外護の國王、長者等に限つて居る。此は前途に一大危急要變が逼迫して居るに拘はらず、彼等未熟の徒は、自己の修智、よく將來を洞觀前知するに足りないが爲めに之を豫知せしむ可く夢なる者を以て補ふに至つた者であらう。今その一例を擧ぐれば、隋、閻那崛多譯『四童子三昧經』上卷に依ると、佛の拘尸那竭羅林中に於て、般涅槃に入られんとするに臨み、天眼第一の稱有る阿尼婁陀 (Anuruddha) の如きは、須彌山頂に在つて諸天の爲めに說法して居つたが、清淨の天眼を以て一切諸天を俯觀するに皆宮殿を出で四方に散亂し、衆眷屬と俱に悲泣號哭して、哀音天地を震撼し須彌山峯も倒崩せんばかりに、『今大釋種、釋迦牟尼釋中勝王……娑羅林所在雙樹間、欲入無餘寂滅涅槃』と叫喚奔馳するを聞き、直に佛の入滅を知つて、四輩の佛徒を召集し、自ら佛所に到り、諸來人天と共に之を悲んだと云ふ事であるが、未だ天眼通を得ざる阿難 (Ananda) の如きは、二十餘年も佛に近侍したる程左様に密接の關係有る佛の涅槃が近づき乍ら、此を豫知するの術がない。其處で、此の一身に逼つた大事件を彼に豫知せしめた者は、佛涅槃の悲相を標徴せんとする悲しい夢であつた。佛入滅の前夜

阿難は一惡夢を感じて、大に驚怖憂惱し、馳せ參じて、佛所に向ひ、慘愁合掌して佛を熟視して居た所、佛は『何故如是熟視於我眼不暫瞬』と問ふたので、阿難は悲哀の所以を白し、『我於昨夜、忽然見夢、身毛爲豎、甚大怖懼、必是如來涅槃先相』とて、以下佛の問はるゝまゝに、夢の内容を次の如く伽他に依つて答へた。

昨夜所見夢、可畏身毛豎……忽於世界中、出生廣大樹、微妙甚可觀、常有諸花果、普覆衆生界……高至於有頂、彼樹出妙聲、具說諸法相……彼樹出光明……光明所觸者、必當得利益、彼樹出妙香……如是大妙樹、安樂諸衆生、摧折力士地臥於雙樹間、爾時千數衆、無世不思議、見此大樹倒、悲號而哀泣、忽不聞彼聲、亦復不聞香、各不能自起、我亦迷悶倒我昨夢如是、無量可畏相、知我所見事、具眼爲我說。(盈九—六十五、六)

斯くて、佛は、阿難始め悲める諸人天の訪問に對へて、『汝賢莫憂苦、如所見無異、今夜取涅槃、在於雙林下。』と豫言せられ、阿難は悲泣慟哭したが、後漸く阿尼婁陀の説く所に依つて悟つた事となつて居る。(竺法護の別本「方等泥洹經」上、(盈九—五十一、二)參照)阿難は、聲聞で天眼は無いが、而も佛の入滅を少しも知らぬとは不自然である。此を調和する爲めに惡夢を現じたと云ふのは、如何にも適當な方便と言つて宜い。此の經は決して小乘經ではないけれども多くの小乘佛典の夢は大概斯る様式の説き方であつて、即ち夢其の者を如實に寫して、或る事件を豫示せんとする原始的のやり方であるが、大乘に至つては、此が大に批評的の見地に踏み

込んで來て居るのである事、前述の如くである。但し大乘經と雖も、小乘經の材料を其の儘取り入れし部分の夢は、小乘と變りはないと云ふ例外はある。以上は先づ極大體に於ける、大小乘佛典の夢の説き方の根本的差違を約述したのである。

三

然らば、所謂佛典上の夢なる者は、其の本質、果して如何様な者であると概念されて居たであらうか。次に、少しく夢の定義を吟味して見よう。古來の數相家にして、教理上に夢の本質を餘り論じた者を聞かないが、『俱舍』の七十五法『唯識』の百法中には、勿論夢なる名目は教へられて居らぬ。けれども強ひて求むれば、心所有法 (Cittasamprayuktasamskārah) の不定地 (Aniyatadhūmikāh) に屬する者の中に、睡眠 (Middha) と云ふのがあるが、恐らく夢は此にでも屬するものであらうから、餘り性質の善い者とは觀られて居らぬらしい。夢の本體何ぞやを論じた者で、小乘佛教論註の集大成された比較的古い者の中に見らる可きは、彼の迦膩色迦王 (Kaniska) の世、西曆紀元前後の頃、五百の比丘を集めて篇纂したと傳へらるゝ『阿毘達磨大毘婆娑論』の卷三十七であらう。此に依ると、夢は本來有るが如くにして、其の實、實體無

き迷妄であるとの常識的な否定的方面を主張する人々の説を掲げた後、左りとて否定的方面のみを高調するに於ては、契經の本文を十分に解釋する事が出来ぬが故に、他面其の積極的肯定説をも認めざる可らずとて、次の如く夢の實有を論じて來た。

復次、爲破他宗顯正義故、謂或有執夢非實有、如譬喻者、彼作是說、夢中自見飲食飽滿諸根充悅、覺已飢渴身力虛羸、夢中自見眷屬圍繞奏五樂音、歡娛受樂、覺已皆無、獨處愁頓、夢中自見四兵圍繞東西馳走、覺已安然、由此應知、夢非實有、爲遮彼執、顯實有夢、若夢非實、便違契經、如契經說……(收二、一五十一)

斯くて、以下波斯匿王の十夢の如き契經所説の夢を例示して、夢の實有を辯明して居るが、是を以て觀るに、紀元一世紀の頃、已に業に龍樹が『智論』に註した様な夢の虚無的觀方を主張する徒が可なり多く有つたらしく、而して彼等は夢中の飲食、快樂、驚怖が醒めて後、却つて反對現象としての現實は残る事あるも、夢と現實と何等無關係である事を盛に稱へたらしい。是に於てか小乗佛典辯護の必要に迫り、論者は種々の佛典を引用して、佛説の聖教量を盾に、夢の實有、即ち眞意義の有る者たる肯定方面を對説したのであらうと思はる。以て當時已に小乗佛經の勢力漸次稀薄となり、大乘の見解が漸く頭を持上げんとする狀を察知す可きであらう。以上の事を論じた後、『論』では更に進んで、法救、覺天と俱に、婆娑の四大論師と云はるゝ妙音、世友等の學説を掲げて、夢の本質論に遷つて居る。

夢名何法、答、諸睡眠時、心心所法、於所緣轉、彼覺已隨憶、能爲他說、我已夢見如是如是事、是謂夢。(收二—五十)

此の一段は、夢の定義とも見る可き者であるが、夢とは何ぞ、曰く、人の睡眠する時、心法(Cittam)と心法所有の別作用たる四十六種の精神作用とが、所縁の境に於て轉じ、眠り覺め了つて此を隨憶し、他人に某々の夢を見たと言ひ語り得る者、之を即ち完全なる夢と云ふのであるとの意であらう。心心所は、吾人の意識と感覺との如き精神作用の總稱であるが、此が客觀界に轉々働くもの即ち夢とするので、詰り夢は睡眠中の意識作用なりと定義した譯である。此は今から二千年前の小乗佛敎家の學說であるが、夢を以て部分的の睡りと見て居る事は現代の心理學、生理學の所說と何等選ぶ所は無い。以て如何に佛敎々義の周到綿密であるかを窺知するに足らう。但し所縁の境と云つた所で、今現在、緣じて居る境の意が、過去に緣じた境中に働くのであるか、種々に考へらるゝが故に、夢の本體論に入つて之を十分推考するの必要が生ずるのである。『論』には更に曰く、

問、夢以何爲自性、答即以夢時、心心所法而爲自性、有作是說、意爲自性、由意勢力、諸心所轉、取夢境故。有餘師說、念爲自性、由念勢力、覺已隨憶爲他說故。或有說者、五取蘊爲自性、夢時諸蘊展轉、相致成夢事故。復有說者、以一切法爲夢自性、皆是夢心所緣事故。

(收二、一五十一)

此に依つて見ると、夢の自性、本體、果して何ぞやの問に對して、凡そ五通りの答が擧げられ

て居るので、内第一は、心○心○所○の全精神作用を夢の本體と見る説で、前の定義に見た所であるが、次に第二は、意を以て夢の自性となすので、即ち睡眠前の意識作用が忽ち夢に現する如きを云ふので、次に第三の念、即記憶を自性とするとは、過去から現在、現在から未來へと打續く記憶作用が有るから、過去の記憶は現在夢に現じ、その夢は亦記憶されて居つて、覺めて後他人に狀況を語り得るが如くであると云ふので、次に、第四の五○取○蘊を自性とするとは、以上の説が皆精神作用とのみ説くに反して、も少し根本的に溯り、物質、精神、互に相依り相資けて、睡眠中と雖も、種々の外界刺戟を被つて、夢を現出すると云ふのである。最後、第五の一切法を自性とするとは、前説を更に抱括的に詞を改めた迄で、五取蘊と云ふ如き分類を待たず、一切萬象物心悉く此れ夢の本體とする説である。然し論者は、更に此が結論を試み第一説を取つて他を排し、

評曰、如是諸説、雖各有義、而最初説、於理爲善、以此中説、諸睡眠時、心心所法、於所緣轉、此顯睡時、若心心所法、於所緣境、明了轉者、説名爲夢、不說餘故。 (收二、一五十一)

と云つて居る。此は最初から論者の主張する所であるが、他の五取蘊や、一切法を取らずして猶ほ精神作用を高調せんとする風は、正に『唯識論』の發達を暗示して居る如く思はれ、且つ又心心所を飽く迄打樹てんとして、意、念を排斥する邊は『唯識』に遷らんとして尙ほ、『俱舍』に

拘泥せる消息を想はしひる者ではなからうか。小乗から大乘への思想發展の過渡期は漸く熟しつゝあつた事を想像す可きである。

以上は、佛典の夢の定義、自體を論究したのであるが、斯く夢の自性論に種々有つて、或は記憶の夢、感覺の夢、又は意識の夢等と主張するに隨つて、夢の種類を分たんとするにも、亦自ら數種有る可きであるから、次には、少しく夢の種類を論じて、定義を一層明了に了解し度いと思ふ。

四

古來諸種の佛典類中、夢の種類を擧げて説明した者には、古くは『大毘婆娑』が有り、次には西曆三世紀頃の龍樹の『智論』が有り、新らしくは西曆五世紀の中葉、摩揭陀の大學者覺音(Buddhaghosa)が『四分律』を廣釋したと云はる、『善見律毘婆娑』(Sudarsana-Vibhāṣa-Vinaya)がある。他にも有らうが、以上の三者は代表とするに足る。先づ『毘婆娑』の三十七卷(收二、一五十一)では、吠陀(Veda)に説く七因縁の夢を掲げ、

壽吠陀書、作如是説、七因縁故、夢見色等、如彼頌言、由曾見聞受、希求亦分別、當有及諸病、七緣夢應知。

として、見、聞、受、希求、分別、當有、諸病の七原因より來る七種の夢を説くに反し、佛教では、五因縁の夢を説くとて、次の如く記してある。

由五因縁見所夢事、如彼頌言、由疑慮慣習、分別會更念、亦非人所引、五緣夢應知。

即ち、疑慮、慣習、分別、會更念、非人所引の五種の夢であるが、但し此の本文の註釋では、疑慮は分別、慣習念は會更、非人所引は他引となり、此に當有、諸病の二者を合して五因縁としてある。曰く、

應說五緣見所夢事、一由他引、謂若諸天諸仙神鬼咒術藥草親勝所念及諸聖賢所引故夢。

事、或曾慣習種々事業今便夢見、三由當有、謂若當有吉不吉事、法爾夢中先見其相。

疑慮、即便夢見。五由諸病、謂若諸大不調適時、便隨所增夢見彼類。(收二、一五十一)

右について、第一は、他の天人、仙神、聖賢等が神祕の力に據つて夢者を引導教訓するに起因する夢で、前述の阿難涅槃を知る夢の如きが夫れである。第二の會更とは、過去の經驗、記憶の再現する夢、第三の當有とは、未來の吉凶、運命、應報を思はず現する夢、第四の分別とは、思考、希求、疑慮等の意識勢力の強度なる者、續いて夢に現すると云ふので、最後の諸病に由る夢とは、四大不調和の肉體苦痛から來る原因を指したのである。此等夢の分類は紀元一世紀の説としては、實に驚く可き程周到綿密な者で、唯今日の科學を以て説明し難きは、他引、當

有などであるが、此とて吾人日常に往々經驗する事のある者であるから、實に到れり盡せりの説明であると云はねばなるまい。更に『論』では、夢に就いて興味有る問答が往復して居るが、『夢は何人にも有る乎、補特伽羅 (Pudgala) にも有る乎』との間に對し、『異生も、聖者も、預流果、乃至羅漢、辟支佛の徒も、夢見る事はあるが、唯獨り佛世尊に至つては、絶えて之れ無い。佛には睡眠は有れども、諸漏已に竭きたるが故に、睡眠と覺醒とに別なく、一切の顛倒を離れたれば夢見る可き理無し。』と答へて居る。成る程種々の佛典を見ても、『我爲菩薩時、於一夜中作五大夢』と云う様な事は傳へられて居るが、大覺世尊に夢があるとの經文は、未だ曾て見當らない。此に較照すると、一代の聖人孔子の如きは、『甚矣吾衰也久矣。吾不復夢見周公』。(論語述而篇)と云つて歎かれたさうであるが、彼が始終老年までも夢を見て居た事實は認めらるゝと共に、然も遂に夢見ざるに至つたのは諸漏竭盡の結果で無く、老衰者弱の賜物であるとすれば、兩者の間如何に人格の色彩を別にして居るかを見る可きである。儒佛の根本差違は、亦此の一端にも十分表明されて居ると思ふ。

次に、『毘婆娑』に後るゝ凡二百年の、『大智度論』卷六に付いて見るに、同じく五種の夢を擧げて左の如く説明されたるを見る。

復次、夢有五種、若身中不調、若熱氣多、則多夢見火、見黃、見赤。若冷氣多則多見水白。若風氣多則多見飛見黑。又復所聞見事多思惟念故、則夢見。或天與夢欲令知未來事故。是五種夢、皆無實事而妄見。(往一、一四十三)

右の五夢中、熱氣、冷氣、風氣の多き爲めの夢とは、『婆娑』の所謂『諸病に由る』夢で、俱に生理的の現象説明であり、又見聞多く、思惟過ぐる爲めの夢とは、前の『分別』、『會更』の夢の事で、最後の天與夢とは前の『他引』、『當有』の兩者に相當する者である。此を以て見ると、二百年後の『智論』も、如何に忠實に古來の傳説を傳へて居るか、想はるゝが、唯一つ最後の一句『是五種夢、皆無實事而妄見。』と云ふ點は、『婆娑』の夢を是認した説明と大に趣を異にする所である。此は『大品般若』を註する龍樹の立場として、已むを得なかつたのであらうが、此れ亦小乘から大乘への過渡を語る一例と見る可きであらう。

次に『智論』に後るゝ更に凡そ二百年なる、『善見律毘婆娑』卷十二に依るに、此には四種の夢を擧げて、前同様の説明を附加して居る。今要點を摘抄すると次の如くである。

夢有四種、一者四大不和、二者先見、三者天人、四者想夢。……四大不和夢者、眠時夢見山崩、或飛騰虚空、或見虎狼師子賊逐、此是四大不和夢、虛不實。先見而夢者、或晝日見、或白或黑、或男、或女、夜夢見、是名先見、此夢虛不實。天人夢者、有善知識天人、有惡知識天人、若善知識天人現善夢。令人得善。惡知識者、令人得惡想、現惡夢。此夢眞實、想夢者、此人前身或有福德、或有罪、若福德者現善夢、罪者現惡夢。如菩薩母夢菩薩、初入母胎時、夢見

白象勿利天下入其右脇、此是想夢也。 若夢禮佛、誦經、持戒、或布施種々功德、此亦想夢。 (卷八一六十八)

右の四夢に就いて見るに、第一の四大不和は前にも見た通り生理的の夢、第二の先見は、『曾更』思惟』に相當するもの、此二者は共に『虚不實』と稱するので全然否定したのであるが、第三の天人、第四の想は、『眞實』の夢として是認したのである。天人の夢とは善惡の天人が人に與ふるので、『他引』と『當有』とを一緒にした様な、即ち『天與』の夢に相當する者で、第四の罪福應報の想夢と俱に、稍々神祕的の者である。之を要するに、『善見律』の解釋は、四夢中の前半を虚不實とし、後半を眞實と斷じたのであるから、全く『婆娑』と『智論』との肯定否定を折衷した譯なので、時代推移の結果、かゝる折衷説となつたのは已むを得ぬ事であらうと思はるゝ。今以上三本の各夢を表示して其の關係を見ると凡そ次の如くなるであらう。

夢の種類			
(一) 由他引	(毘婆娑)	(智度論)	(善見律)
(二) 由會更		(一) 熱氣多	(一) 四大不和
(三) 由當有		(二) 冷氣多	(二) 先見
(四) 由分別		(三) 風氣多	(三) 天人
(五) 由諸病		(四) 天與夢	(四) 想夢
		(五) 思惟	

尙ほ茲に一つ注意す可き事が有るか、其は即ち夢の善惡論である。「善見律」では、更に進んで夢の性質に就いて次の如く論じて在る。

問曰、夢善耶爲無記耶。答曰、亦有善、有不善者、亦有無記。若夢殺生偷盜姦淫。此是不善、若夢見赤白青黃色、此は無記夢也。(寮八一、六十八)

此の夢の善惡無記論は吾人も此を是認せんではないけれども、同じ善惡と云つても、夢に依つて虚實の別有る以上、此を一概に論じ去るのは不都合ではあるまいか。四大不和の虚夢の惡と想の眞夢の惡とを同視するのは、理に於て不自然である。虚夢の善惡は、其の夢が虚であると同じ意味に於ける、虚の善惡でなくてはならぬ。同様に實夢に就いても然りであるが、『律』には、次に夢の果報論を試み、

問曰、若彌者應受果報。答曰、不受果報。何以故、以心業羸弱故、不能感果報、是故律中說、唯除夢中。

と記して有るけれども、此も同様で一概に果報を受けずと否定する事は不都合である。想夢に於て、一日白象右脇に入るを夢見た摩耶の夢が、菩薩を托胎したのは、何ぞ果報無しと言はれようか。要之、善惡論も果報論も、虚夢と實夢とに就いて別に論ず可き者で、果報否定も専ら虚夢に就いて言ひ得るのみに過ぎまい。吾人日常の實際より見るも、惡夢に襲はれて苦しき影響を見る事も屢々有り得るからである。古來の教義上、總じて睡眠を餘り善く見ないと云ふの

は、之を耽貪する事に依つて心を昏惑するからで、随つて部分的の睡眠たる夢も、一層身心を疲勞さすが故に、随眠煩惱の中に入れらるゝのであらう。

但し吾人の常識と異つて、天人暗示の夢を是認する等は、小乗佛典の特長であらうが、大乘經が之を妄想として排除し去つたのは、誠に大英斷と謂はねばなるまい。以上、佛典上の夢なる者が、大體如何様に概念されて居り、且つ其の原因、種類と云ふ者が幾程考へられて居たかを大體論究したと思ふので、次は第三段に入つて、諸種佛典上に見えた夢の經文を瞥見する事にしよう。

五

佛典のみならず夢を記した文句は、各種の高僧傳や宗祖の御傳等の中にも澤山有り、神社佛閣の縁起文等にも、或人の入信の動機として靈夢に感傷さるゝ事は決して稀ではないが、此等の神祕な傳記を檢ぶる事は當面の問題でないから且く措く。但一つ支那佛教初傳の動機を云へば、僧祐の傳ふる『四十二章經序』なる者に次の様な夢記が有る。

昔漢孝明皇帝、夜夢見神人、身體有金色、項有日光、飛在殿前、意中欣然甚悅之、明日問群臣、此爲何神也。有道人傳

跋曰、臣聞天竺有得道者、號曰佛、輕舉能飛、殆將其神也、於是上信、即遣使者……十二人至大月支國、寫取佛經……於是道法流布……于今不絕也(結一—三十一)

此に依つて見ると、唐和佛教の傳播は、一皇帝の靈夢に動機して居る事を想ふ可しである。時宗の開祖、一遍上人の熊野に百日の參籠をした時、夢に老僧現じて『六字名號一遍法』の神頌を授けたと云ふも、亦靈夢の感得であらう。以て靈夢と信仰との關係を、畧推知するに難くあるまいと思ふ。

此等は佛典外の話であるが、偕て、次に少しく各種の佛典に見えし夢の經文を吟味して見よう。

佛典上、夢の記事は随分多いが、最も屢々見ゆる者は、佛托胎の瑞夢と、大涅槃に際しての悲夢との二である。今、先づ此等の比較研究をして見ようが、佛托胎の經文を二三見るに、前掲の『善見律』十二では、

如菩薩母夢菩薩、初欲入母胎時、夢見白象、從忉利天、下入其右脇、此是想夢也。(卷八一六十八)

とあり。又『俱舍論』九では、

菩薩母夢中見白象子來入已右脅、此吉瑞相、非關中有、菩薩久捨傍生趣故。(收十一十四)

とあり、又曇景譯の『摩訶摩耶經』(一名佛鼻忉利天爲母說法)下卷でも、佛涅槃の凶兆たる五

大夢を述る序、托胎の瑞夢を次の如く述べてある。

往昔在於白淨王宮、因晝寢中、得希有夢、見一天子身黃金色、乘白象王、從諸天子作妙妓樂、觀日之精、入我右脅、身心安樂無有痛惱、即便懷妊悉逢太子、光顯宗族、爲世照明。(盈十一—三十二)

此等を見ると、大體の筋は似て居つて、何れも托胎の夢に白象と云ふ者がある。象は躰軀偉大、外威風有るに拘らず、内温順和調の氣有り、然も機に臨んでは無限の大力勢を顯はし得るが故に、温順を以て菩薩の慈悲を表はし、威力に依つて修行精進の勇猛不退を徴するに恰好の標兆であらうと思はるゝ。然し、前二經が白象右脇に入るとあるに反し、第三經は一天子が白象に乗つて母胎に入るとなつて居り、且つ口の精に感じ、晝寢の夢であつたとある。此は何れが適當であらうか。『異部宗輪論』では大衆部等の思想として、『一切菩薩入母胎時、作白象形、一切菩薩出母胎時、皆從右脇』(藏四—七十六)とあり、『部執異論』にも、同じく『菩薩欲入胎時、皆作白象相貌、菩薩出胎、皆從母右脇而生』(藏四—八十)とある。此に依つて見ると、佛切利天から摩耶夫人に托胎するに際しても、柔和にして而も勢力有る白象其の者に化して降胎した様である。けれども『摩耶經』の金色天子が、白象に乗つて日の精に感じて托胎したとの説も、打消し難い。蓋し、炎熱燒くが如き印度の天地では、晝寢の夢に日精を觀る事は、幻想に富む

印度人に極めて有り勝ちな、自然的の事と思はるゝが故に、或は菩薩自らは一天子と化し、白象に乗つて母胎に入つたのかも知れん。此を裏書する者は、『太子瑞應本起經』上卷にある次の文である。

菩薩初下、化乘白象、冠日之精、因母晝寢、而示夢焉、從右脇入、夫人夢痛、自知身重、王即召問太子、占其所夢、卦曰、道德所歸、世蒙其福、必懷聖子、菩薩在胎、清淨無有臭穢……。(辰十一—三十七)

此等の經文は、何れも摩耶夫人の一夢の如く記してあるが、他の經に依ると、此を四夢とした者がある。夫は法賢譯『衆許摩訶帝經』卷三である。

爾時摩賀摩耶、作四種夢一夢白象、口有六牙。二夢白象從天來下入於腹中。三夢自身上大高山。四夢衆多豪貴大

一人俱來拜跪、作是夢已、即以上事告淨飯王、王以此夢問其相師、相師告王、今此夫人必生太子、具諸相好、若在王宮作轉輪王、若是出家修諸梵行、成正等覺、號天人師。(辰十一—八十)

右の四夢中、後の二夢は他の佛典に見當らない所で、夫人自ら大高山に上るとか、豪貴の諸人が來り拜跪するとか、何れも瑞相には違ひあるまいが、此は他に類例ない夢で、考ふ可き事である。

更に、前半の二夢は、白象の事で此は怪むに足らんが、唯一つ注意す可きは、六^〇牙の白象と云ふ事である。而して此に見るも、菩薩は六牙の白象其の者に作つて入胎した様である。

此と同じ經文は、竺法護譯『普曜經』卷二で、即ち次の如くなつて居る。

菩薩便從兜衢天上、垂降威靈化作白象、口有六牙、諸根寂定、頭首鬚鬘光色巍巍、眼鼻晁昱現從日光、降神于胎趣於右脅。(宙四一七十)

然し同じ六牙白象でも、菩薩は之に乗つて托胎したのであるとする經文もある。即ち、『過去現在因果經』卷一が夫れて、

爾時菩薩、觀降胎時至、即乘六牙白象、發兜率宮、無量諸天、作諸伎樂、燒衆名香、散天妙花、隨從菩薩、滿虛空中、放大光明、普照十方、以四月八日明星出時、降母胎……(辰十一四)

此等の經文は他にも種々有つて、要之、白象其の者と化したか、或は白象に乗つたのか、不明であるが、問題は抑々六牙とは何を意味するかに存するのである。

古來、文殊が金毛獅子に乗り、普賢が六牙白象に乗ると云ふ事は、よく知られて居るが、『法華』の『普賢勸發品』にも、『是人若行若立讀誦此經、我爾時乘六牙白象王、與大菩薩衆俱詣其所、而自現身、供養守護安慰其心』(什譯盈一—五十三)と云ひ、又『觀普賢菩薩行法經』にも、『以智慧力化乘白象、其象六牙、七支跬地、』(盈四—七十)とか、『乘六牙白象王、亦如普賢等無有異、』(同上)とか、記されてあるを以て見ても明である。

此の六牙に就いて、或人は『六牙表六度』を主張する人もあるが、天台智者は『摩訶止觀』一

上に於て、

言六牙白象者、是菩薩無漏六神通、牙有利用如通之捷疾、象有大力表法身荷負、無漏無染稱之爲白。(陽四—四十四)

と説明して居る。六牙を以て六度六通と見るも、皆想像であらう。之を要するに、以上の諸經文を比較して見るに、佛托胎の記事、最も詳密なる者は『摩耶經』と『衆許摩訶帝經』とであるが、思之最初は單なる白象の夢が、白象に乗つた金色天子の夢となり、更に晝寢、日精、六牙白象の夢と進んで、遂には四種の瑞夢とまで發展したのであらうと思はるのである。

六

佛托胎の夢と俱に、佛典上最も多く見ゆる者は、佛入涅槃に關する惡夢の經文である。此も前述の如く、漏盡の比丘には無い。唯佛と最も密接の關係有り乍ら、身尙ほ漏盡解脱を得ざる佛徒外道等にのみ限られて居るのである。今その内二三の有名な例を出して見よう。

佛涅槃の前夜、阿難が大樹の忽然摧折するを夢見て、佛の大事を豫知した事は前にも見たが之と似た物語は、佛最後の弟子たる須跋陀羅(Suhadama)に就いても傳へられて居る。彼は拘尸耶竭羅の沙羅林近く住んで居た百二十歳の老外道であつたが、聰明博學よく五神通を獲たけ

れども、未だ佛縁に觸るゝ機が無かつた爲め、竟畢の解脱を得なかつたのが、一夜悪夢を感じ
 壽の終らん事を怖れ、天人の詞を信じて、夜半佛前に法要を聽く事を得て遂に阿羅漢道を得、
 『我不應佛後般涅槃』として佛前に結跏趺坐し、身中火を出して燒身滅度したと云ふ事である。
 此の悪夢物語を傳へた者は『智度論』卷三であるが、其大要は左の如きものである。

須跋陀梵志、年百二十歲、得五神通、阿那跋達多池邊住、夜夢見一切人失眼、裸形冥中立、日墮、地破、大海水竭、大
 風起吹須彌山破散。覺已恐怖、思惟言何以故爾、我命欲盡、若天地主欲墜、猶豫不能自了。以有此惡夢故、先世有

善知識天、從上來下。語須跋陀言、汝莫恐怖、有一切智人名佛、後夜半當入無餘涅槃、是故汝夢、不爲汝身。(往一一二五)
 かくて彼は佛所に到り、三度佛に見えん事を乞うて三度退けられたが、遂に佛の承引に與つて
 大法を得たと云ふ。此の悪夢は一見一夢の如くであるが、實は五夢で、第一、一切人失眼云々
 第二、日墮、第三、地破、第四、大海水竭、第五、大風起云々である。然るに、他の須跋教化物
 語を載せた佛典類を見るに、此の悪夢物語が全く見當らないのは注意すべき事である。例之、
 法顯譯『大般涅槃經』下では『爾時、鳩尸那城、有一外道、年百二十、名須跋陀羅……其聞如
 來在娑羅林、雙樹之間、將般涅槃、心自思惟、我諸書論說、佛出世極爲難遇 試往請問瞿曇
 若能決我疑者、便是實得一切種智、作此念已、往到佛所、』(長十一三十二)となつて居り、佛の
 涅槃せんとするを聞いて所疑を決せんと、出かけた事となつて居つて、更に悪夢の事は毛頭無

い。又小乘涅槃でなく、大乘部の南本涅槃卷四十でも、惡夢の事は絶えて無く、而も佛自ら阿難に命じて、須跋陀を招致し教化した事となつて居る。曰く、

佛告阿難、是娑羅林外、有一梵志名須跋陀……起涅槃想、汝可往彼語須跋陀言、如來出世如曇曇花、於今中夜當般涅槃。若有所作可及時作、莫於後日而生悔心……爾時阿難受佛教已、往須跋陀所……(盈六一九五)

此に依つて見れば、彼の涅槃を知つたのは佛の詞に依るもので、惡夢物語の皆無なるのみならず、阿難三拒の事さへ載せられてないのである。(但し、阿難三拒の事は、法顯譯の大乘涅槃(長十一三十二)には有るから、此一事を以つても、兩本の性質の相違が窺はれよう。)更に、『西域記』卷六の拘尸那揭羅國の條下にも、須跋陀の傳説と阿難拒絕の物語はあるが、『善賢(蘇跋陀羅)者、本梵志師也……聞佛寂滅至雙樹間』云々と有つて、惡夢物語は更に無い。思之、『智論の傳説は何かの誤では無からうかとも思はるゝが、其依つて起る所以は、蓋し外道梵志の頑強固陋なる彼を、如何にして佛の教化と結び付けようかとの苦心の存する點で、惡夢の感動を入信の動機としたのかも知れない。

偕て、次に、佛涅槃に關する夢として最も有名な者は、阿闍世王(Ajātashatru)の五夢である。即ち、『涅槃經後分』下卷に依ると、大要次の如くなつて居る。

爾時、摩迦陀主阿闍世王、害父王已、深生悔恨、身生惡瘡、既過世尊月變慈光、身瘡漸愈……即還本宮、都……

涅槃、於涅槃夜、夢見、月落日從地出、星宿雲雨繽紛而隕、復有煙氣從地而出。見七慧星現於天上。復夢天上有大火聚、遍空熾然、一時墮地。夢已尋覺、心大驚戰。即召諸臣、具陳斯夢、此何祥耶。臣答王言、是佛涅槃不祥之相、佛滅度後、三界衆生六道有識、煩惱橫起。故現大火從天落地。佛入滅度、月愛慈光慧雲普潤、悉皆滅沒即夢月落。星落地者、佛涅槃後、八萬律儀一切戒法、衆生違反不依佛教、乃行邪法墮於地獄。日出地者、佛涅槃後、三塗惡道苦衆日光出現世間、故感斯夢。(盈九—四十九、五十)

かくて、王は夜半直に拘尸城に赴き、佛涅槃後四七日を經過せるを知り、佛を禮拜供養して舍利を請げん事を求めたと云ふ事である。王は元、佛の慈悲に依つて懺悔愈癒した歸依者である。彼は、三界中何物もよく自己の心中煩悶を銷慰するに足る者あるを知らなかつた。唯、耆婆 (Jivaka) の勸發に依つて、佛の大明に攝せらるゝ事を得たのである。佛は王に取つて第二の新生命である。而も此の出來事たる、佛涅槃に先立つ幾程もない時である。王たる者、焉んぞ佛の入滅を知らずして可ならう乎。故に、此を知らする者は、涅槃を意味する凶夢五種であつたのである。五夢とは、第一、月落日從地出。第二、星宿雲雨繽紛而隕。第三、有煙氣從地而出。第四、見七慧星現於天上。第五、夢見天上大火聚遍空熾然一時墮地。と云ふので、此の内三四の兩者は臣下の答の中に缺けて居るが、他の重要な三者をのみ解決し他は略したのであらうと思はるゝ。第一の月落ち日地より出るは、印度の熱帶地に於てこそ始めて惡夢と成り

得る者で、炎熱の苦聚は日、涼氣の夜光は月であるから、佛滅に依つて衆生の苦痛増す事を意味するのである。第二は、佛の教法に依つて若干の靈的光明を把持して居る多くの徒子が、佛滅と俱に續紛として地に墮落するの凶兆である。第五の天上大火聚、即ち佛の大光明が入滅すると共に、衆生一切煩惱の波に漂浪する意味である。而して、第三四の兩者は解釋が無いから明瞭を缺くが、煙氣地より出るは、煩惱の迷雲大地を蔽蓋する意味らしく、七慧星の天上に現するは、『法華』、『仁王』、『藥師本願經』等に説く衆生七難の現する意味か、又は比丘、比丘尼等の佛徒の七衆が迷ひ出す意味か、又は我慢、増上慢等の七慢が猖獗を致す義か、凡そ此等の類であらうと思ふ。

一體闍王の五夢は、仲々有名な者であるから、他の諸書に引用された者も少なくないが、一つ疑問なのは、道世の『法苑珠林』卷十(雨五—八十九)等に引く『五夢經』なる經である。彼は、此の經を再度引用して、悉達太子の夫人に關する考證がしてあるが『五夢經』なる者はどんな者か、經錄中にも見當らない様だが、或は『法苑珠林』の成立當時(西曆六六八年)存した者で、後世失つたのかも知れないが、内容は何れ闍王の五夢か、須跋陀の五夢か、乃至は、次に論せんとする摩耶の五夢か、或は『過去現存因果經』の第一に記す善慧仙人の五奇特夢の如

き者であつたらうと思はるゝ。善慧の五夢は、瑞兆では有るが、内容極めて關係深いが爲め、參考として出して見ると『經』には即ち、

爾時善慧仙人、在於山中、得五奇特夢。一者夢臥大海。二者夢枕須彌。三者夢海中一切衆生、入其身內。四者夢手執口。五者夢手執月。……(辰十一二及び三)

と云つてあるが、吉凶の如何を問はず、同じく五夢として、而もその内容は、日、月、須彌、大海等を以て材料としてある事は、思想上極めて重要な意義ある事である。

次に注意す可きは、佛母摩耶夫人の佛涅槃に際する五大惡夢であるが、『摩訶摩耶經』下卷には、大體左の如く記されてある。

爾時摩耶、即於天上見五惡相……又於其夜、得五大惡夢。一夢須彌山崩、四海水竭。二夢有諸羅刹、手執利刀競挑一切衆生之眼、時有黑風吹、諸羅刹皆悉奔馳、歸於雪山。三夢欲色界諸天忽失寶冠、自絕瓔珞不安本座、身無光明猶如聚塵。四夢如意珠王在高幢上、恒雨珍寶周給一切、有四毒龍口中吐火、吹倒彼幢、吸如意珠、猛疾惡風吹沒深淵。五夢有五師子。從空來下、唵摩訶摩耶乳、入於左脅、身心疼痛如被刀劔。時摩訶摩耶、見此夢已、即便驚寤而作是言……今此五夢甚可怖畏、必是我子釋迦如來入般涅槃之惡相也(盈十一三十二)

此の五夢を感じ、摩耶は驚いて諸天に問うた所、此の時、佛棺の殯葬を了つて忉利天上に來た阿那律に遭ひ、涅槃の狀を知つて悶絶地に躡れ、莊嚴を脱し、頭髮を抜き、悲泣號哭して佛の生涯を回顧物語つた事となつて居る。偕て、此の五夢を吟味するに、五師子左脅に入つて苦

痛刀劍を被るが如しとの夢は、彼女が會て悉達多を托胎した時白象右脅に入り、身心安樂なりとの夢の正反對を爲す者で、此は摩耶獨特の夢であるけれども、他の四夢に至つては、闍王の五夢、乃至は須跋陀の五夢と内容殆んど選む所は無いのを注意すべきである。第一の須彌山崩るも、前に大風吹き倒すとあり、四海水竭も、同じく大海水竭とある。第二の羅刹衆生の眼を挑取するは、『一切人失眠』と同じ事。第三の諸天光明を失し墨聚の如しとは、『日墮』に相當し第四の如意珠龍火に吹ひ込まるとは、『地破』に應ずる者である。斯く見れば、多少の修飾は異つて來るが、構想は全く同じであつて、須跋陀の夢の如く、闍王の夢とも全く相應する事は言ふ迄も無い。今は煩を避けて、後に表示する事にする。

以上、佛涅槃を暗示する五夢の經文三種を吟味したのであるが、此と稍趣を異にした佛涅槃に關する七夢の經文があるから、序に比較對照して見よう。爾は即ち、竺曇無蘭譯の『迦葉赴佛般涅槃經』に載する所で、今その要點を抄出すると、此經の主旨は題目の示す通り、迦葉が佛の涅槃を聞いて走り赴いて供養すと云ふ筋である。佛の諸弟子中でも長老高才で、身相具足し、佛說法の會座には常に佛と對峙して居たと云はるゝ大迦葉は、人或は過つて佛と彼と果して何れが師か徒か見損する者が有ると云ふので、迦葉は自ら辭して舍衛國を去る二萬六千里の

彼方、伊篩梨山 (Risiri) 中の一山、周回數千里を有する普能山の一隅に、一千の比丘と共に、隱遁して了つた。山中には、種々の七寶、甘果、名香、雜藥が有る上に、翔鳥走獸、瑞象吉麟の類から、目出度い鳳凰に到るまで住んで居て、宛然一個別天地の淨土である。外道の行者も多く、其の地に凡そ方百二十五里の平正瑠璃の如き大盤石があつた。石上には、五色の花葉垂れ、奇樹綠蔭を成し四時の自然美竭くる事が無い。迦葉は衆徒子と俱に此の石上を坐場とし、諷經行道を常として居つた。附近には、周旋四十里の大池が有つたが、此れ亦清淨泉水を以て溢滿され、中には、紺、紅、紫、黄、色様々な優曇華が美を競うて居る。然るに、一夜不思議な事が有つて、『迦葉弟子七人同夕得夢』との事である。其の七人の七夢とは、

其一比丘、夢見其所坐方石中央破、樹皆根拔。復一比丘、夢見四十里泉水、皆乾竭華悉零落。一比丘夢見、拘羅邊坐皆傾毀。一比丘夢見、閻浮利地皆傾陷。一比丘夢見須彌山崩。一比丘夢見、金輪王薨。一比丘夢見、日月墮地、天下失明。

(辰十一百十八)

と云ふのである。夢見た七比丘は、早朝起き出で、斯くと迦葉に白したが、迦葉は、直に『佛將般泥洹』と判じ、衆徒に敕し、俱夷那竭に赴かした。途上、一婆羅門の文陀羅華を持するに會し、初めて佛般泥洹後七日を経過した事を知り、五體投地して啼泣し、『三界失明、將復何依恃』とて、急ぎ彼の地に到り、末羅王、阿那律、阿難等の迎を受けて佛の金棺前に到つた。

時に一老比丘、波或なる者あり、佛の入滅を以て却つて喜んだので、迦葉その非を詰り、理を説いて阿羅漢果を得しめた。

かくて佛棺周繞三市した所、自然に荼毘の火を出し得たと傳ふ。此れ經の概要であるが、今七夢を吟味して見るに、前の一人にして見た五夢とは體裁に於て異つては居るが、内容に於ては、實に亦密接の關係を離れないのである。七夢の第一、三、及び四は、前の『地破』に相應し、第二の『泉水乾竭』は『四海水竭』に對し、第五の須彌山崩も前に有り、第六の金輪王薨は『一切人失眠』に當り、第七の『日月墮地』は『日墮』に相應した思想である。(迦葉弟子七夢の事は『法苑珠林』十二卷(兩五—百三)にも轉載されてある。)今、以上列擧の佛涅槃に關する夢經四本を比較對表すると、次の様な思想關係が大體認容されはせんかと思ふ。

- | | | | |
|---------------|------------|-------------|---------------------|
| (因果經、善慧仙夢) | (智論、須跋陀夢) | (涅槃後分、闍王夢) | (摩耶經、夫人夢) |
| (一)臥大海 | (一)一切人失眠裸形 | (一)月落日從地出 | (一)須彌山崩 |
| (二)枕須彌 | (二)日墮 | (二)星宿雲雨墮 | (二)黑風吹 |
| (三)海中一切衆生入我身內 | (三)地破 | (三)煙氣從地出 | (三)欽色天失冠無光明如聚塵 |
| (四)手執日 | (四)大海水竭 | (四)七拜星現於天 | (四)如意珠幢霹靂口中吐火吹倒、龍潛池 |
| (五)執月 | (五)大風起吹 | (五)天上大火聚遍 | (五)五師子入於左脅 |
| (辰十一—二、三) | (須彌山破) | (空巖然一時墮地) | (五十一—三十二) |
| | | (盈九—四十九、五十) | (盈十一—三十二) |
| | | | (六)金輪王薨 |

(往一—二十五)

(七)日月墮地天下失明
(辰十一—百十八)

右の五本に就いて見るに、善慧仙人の瑞夢が、獨り吉事とされて居る例外はあるが、他の四者は、何れも、凶夢とされて、互に密接緊要な思想脈絡が有る事が判らう。勿論、此の内何れが最も根本的の者かは俄に斷言出来ないが、恐らくは、『迦葉赴佛涅槃經』の如きが古い形で、此の内似た者を合して五夢とし、閻王や摩耶の五夢となつた者が、更に須跋や善慧等にまで影響して來たのではなからうかと想像さるゝ。但し内容が似て居るからとて、直に事實上關係した思想であると斷言する事は出来まい。佛涅槃の様な大凶事を夢にする者は、期せずして偶然相似た夢を見たかも知れない。けれども、吾人の見る所を以てすれば、人各々異つた考想、境遇に在り、時と所とを殊にして居り乍ら、斯く迄夢の内容相一致した同一材料に限らるゝと云ふ事は、想像し難いのであるから、摩耶の如き特別の境遇に在る者は、其人特有の五師子入左脅の凶夢が有らうけれども、(之は恐らく、托胎の吉夢より反對を取りしものならむ)他の凡ては、皆日、月、須彌山、大水竭等を材料として居るので、どうも或る一人の根源から流れ出した思想に相違有るまいと思ふのである。同じ材料でも、意味の解釋し方に依つて凶吉何れとも變

じ得る者であるから、此の變遷は極めて容易であると信ずる。吾人が後に論究するであらう所の多くの夢經を比較研究するに於ても、此と同じ見地に立つて、思想上の關係を辿りたいと思ふ者であるから、此の點は深く諒解して置いて貰ひ度い。要之、時代の推移と共に、昔の他人の夢を取り來つて、此に入れ、増補整序して體裁を改むる事は随分自然的と考へらるゝので吾人の想像は甚だしい誤謬でない事を確信するのである。(未完)

印度佛教最後の大學

河 口 慧 海

目 次

一、序 言。

漢譯所傳印度佛教歴史の大缺陷、——毘玖羅摩斯羅遺跡探求最初の動機、

二、波羅王朝年代の異説。

ゲーバム、カラ尊者の書狀に就いて、——西藏傳に於ける波羅王朝年代の確定説、

三、西藏傳波羅王朝歴代年表に就いて。

西藏傳如意寶樹史に依れる推算、——同前波羅王朝歴代年表、——漢譯所傳に左道密教と段巖寺を誌さるる所由、——毘玖羅摩斯羅寺新建立の理由、

四、毘玖羅摩斯羅寺の畧歴史。

段巖寺開山佛陀蓋那の略傳、——達磨波羅王の新大學建立、——蓮華生及底呂巴等、——摩

— 訶波羅王治世よりチヤナカに至る、

五、毘玖羅摩斯羅大學の六門護者。

東門護者阿迦羅珊底、——南門護者般若迦羅末底、——西門護者婆祇首婆羅結緯底、——北門護者那魯巴、——中央第一大柱護者羅多那跋陀羅、——中央第二大柱護者惹那至利彌多羅、

六、佛教滅亡の意義と影況。

心相不一致の禍根、印度佛教滅亡の眞義、

七、毘玖羅摩斯羅寺大學の遺跡。

同大學の遺跡に關する異說、——將軍カンニンケハムの考證、——博士高楠順次郎の考證、——カルカッタ梵語大學校長の考證、——遺跡確定の端緒、——フランクリン少佐の功績、

八、毘玖羅摩斯羅寺遺跡の探求。

行路と實地に適合したる名義、自然巖面の彫像、——祕密部佛像の破片とクナラ文字、——大巖窟と廣大なる僧伽藍の遺跡、

九、毘玖羅摩斯羅寺遺跡の確定。

マホメット教徒の破佛、印度佛教の末路、

十、結 論。

一、序言

漢譯所傳印度佛教歴史の大缺陷。と云ふべきは、義淨三藏入竺以後、西紀六百八十九年より同一千二百〇二年即ち印度に佛教の跡を斷つに至るまで約五百餘年間、同國佛教が云何なる状態で、云何に變遷し、滅亡したかは、僅かに斷片的材料の外、全く知れない事である。特に其間に創立し、發達して、遂に滅亡した印度佛教最後の大學は、其名すら誌されて居ないのである。西藏所傳に依れば、ラムリム、ギユツバイ、傳燈史。如意寶樹史。ヤーセル佛教史。轉法輪史。背佛法史。タラナータハ、佛教史。ブートン佛教史等にも、多少の詳略はあるが、皆其大學の盛大な事は當時の那爛陀寺にも勝つて居るを説いて居る。又印度から西藏に入った秘密佛教は、大抵其大學の系統である。故に秘密經典注釋及其口傳等にも屢々其名が誌されて居る。其名を毘玖羅摩斯羅僧伽藍ビクワラマシラヤンガラマと梵語で云ふので、邦語に譯すれば、勝巖寺又は段巖寺と二通の義がある。大村西崖氏は其著密教發達史卷五に超巖寺と譯して居る。猶ほ他に超戒寺と譯した人もある様であるが何れが適譯であるかは、後に實地探求説明の場合に明かにする。兎に角此毘玖羅摩斯羅の名は玄非の大唐西域記は勿論、義淨の南海寄歸傳にも載つて居ないのでみならず、其他の支那傳佛書類にも、其れの歴史はさて置き、其名すら何れにも誌されて居ないのである。されば從來我國の漢譯に依る佛教學者等は、此大學の事に就ては夢にも知らなかつたのである。勿論タラナータハの獨逸譯を讀んだ人は、幾分か知つて居る筈である。けれども彼原書の記事が簡であるだけに、十分研究する材料を得ないであらう。兎に角印度佛教滅亡史を研究せんとする者は、此大學の歴史及び其云何なるものであつたかを知らねばならぬ。此大學の歴史及び其實質の研究を離れて、印度佛教滅亡史も解らなければ、又西藏の秘密佛教も解らないのである。

毘玖羅摩斯羅寺遺跡探求の最初の動機。

余は明治三十年、印度雪山の金剛寶土ダイヂリに於て、西藏語の研究を始めてから

同三十二年にネパール國ヒマラヤ雪峯の北境で、西藏傳印度歴史を研究して、ギクラマシラ大學の印度に存在してあつたことを知つた。それから此漢譯未傳の印度佛教大學が、何れの地方に在つて何んなに變遷したかを詳しく知りたい爲めに、此大學に關した記事を見ると直に抜録した。是れに依つて大抵此大學の存在した位置も解かつたから、其舊跡を探求したいと久しく願ふて居たが、第二回西藏旅行が済んで、愈々我國に歸ると云ふ際まで、其れが出来なかつたのである。大正四年七月廿三日から其舊跡取調べの爲めにカルカッタを출立した。其實地の云何を説く前に、西藏傳印度佛教歴史に依つて、大略大學の歴史と實質とを説明するのが順序であると思ふ。そうして此大學の歴史を説くに當つて、先づ此大學を創建した波羅王朝パौरの年代に就いて述べねばならぬ。

二、波羅王朝年代の異説

摩揭陀國のウツダンダ、ブラ市、現在のギハール市に都して、東はベンゴール州の東端チッタゴンより、西は德里ヒ市に及び、南はギンデイヤ山脈より、北はヒマラヤ山脈に至るまでの、大範圍を有した波羅王朝の年代に就いては、英國及印度の歴史家に多くの異説があつて未だ全く決定して居らない。印度歴史の大家として知られて居るエルフィンストン氏の印度歴史に依ると、波羅王朝は西曆第九世紀から第十一世紀の終りまで存在したことは確かであると説いて居る。併し其れを何年から何年までとあると云ふことを決定して居らない。只マンギール地方から掘出した古き銅盤の銘にはデーヴパーラ王(二代)が南は錫蘭から北は恒河の源(西

藏國)に至り、東はブラフマプットラ河より西は海に及んで、全印度を有するとあつて、西曆第九世紀(?)に誌された文字である。併し此銅盤の銘は印度人民が過實的修辭學を應用して、其王を激賞したものであらう。でなければ其當時グジラット、メーワル、アジミール等の國に統治者のあつたことを、説明出來ぬと説いて居る。又印度歴史の大家ギンセントスミス氏は其著古代印度歴史に於て、バーラ王朝の始祖ゴウバーラは西曆八百十五年から八百六十年まで統治し、第二代の王を達磨波羅ダルマパールとして、八百五十三年から八百九十三年まで治めたとして居る。そうして其後繼の王に就ては何も誌してないから解らないのである。又印度ベンゴール人の歴史の大家ラゼンダラ、ラール、ミットラ博士は、ゴウバーラ王の即位を西曆八百五十五年と假定して、其れより歴代の王を二十年間宛の治世として、矢張達磨波羅王を第二代とし、毘玖羅摩斯羅寺を建てたのは、此王が即位の前即ち八百七十五年以前でなければならぬと云ふて居る。

チーバムカラ尊者の書狀に就いて。併しながらミットラ博士の説の如くになると、西曆一千〇三十八年に印度から西藏王菩提光の招待に應じて、西藏に佛教を傳播に行かれたチーバムカラ尊者(後に新派の根據となれるカーダム派の開祖となられし高德)が、西藏への行路ネパール國から、摩揭陀國王ナヤ、バーラに宛てた書狀がある。清淨寶書サマラタナレカトナと云ふ名で藏譯祖師部藏

經の經部チエハバ (CHHE-PA) に出してある。此王から歴代の王を二十年宛として計算すると、王代に合はして年が足らなくなる。そこで印度古跡研究の大家カンニングハム將軍は、各王の年限を二十五年に延ばし、或は三十年宛に延長して、漸やく計算の合ふ様にして、彼ゴウバーラ王の即位を西曆七百年代の始めに置いた。是れは西藏傳に稍や近いものであるけれども、假定の上に立てた説であるから歴史の事實として信ずる價值がないのである。猶ほ前記諸大家の説と雖ども、何れも極乏しいビハール地方から出た石片や、銅版の銘文の片々に依て、想像を逞くして年代を假定したものであるから、是れ又歴史としては取るに足らない。

西藏傳に於ける波羅王朝年代の確定説。以上述べた諸大家の説も是れより勝れたる歴史的材料がないとすれば、其假定も已むを得ない事であるが、西藏にはバーラ王朝の事に關しては前記の假定よりも餘程確實な歴史的記録がある。西藏の學者等が盛に印度に往復し初めたのは西曆第七世紀の初めからであつて、未だバーラ王朝の成立しない時で、唐の玄奘三藏が入竺して那爛陀寺に修學した時代と同じ時であつた。其れからバーラ王朝を歴てセーナ王朝に至るまで、即ち西曆六百三十九年ツミ、サンボーダが、印度のミチラ地方に修學してから、一千二百〇二年佛教滅亡に至るまで、印度から西藏へ佛教を將來したのである。されば其間に西藏か

ら印度に行く者と、印度高僧の多くが西藏に行いて佛教を傳播したので、其間の相互の交通は貿易と共に實に頻繁であつた。そこで此時代に於ける西藏傳印度佛教歴史は、西藏學者等が印度に往いて親しく見聞した事實と、又西藏に來た印度高僧等の實驗した記録であるから、當時の歴史に對して今日是れ以上に確實なるものを見出すことは、甚だ出來難い事實であらう。

三、西藏傳波羅王朝歷代年表に就いて

西藏傳如意寶樹史に依れる推算。如意寶樹史ハツサムジンコシヤシに依るとバーラ王朝は、西曆六百七十年に始まつて、一千百八十二年に終つて居る。即ち其期間は五百十二年で世代は十四代である。斯の如く同史には年代を數に依て、西曆に合はして誌してないけれども、前にも一寸記した印度高僧ヂーバムカラは西曆九百八十年に生れて、其年五十八歳にして西曆一千三十八年に西藏に行かれた。其時がナヤバーラ王の二年に相當して居るから、其れを基點として歷代の王の在位年間を計算して、以上の如く割出したものである。そうして其記事に依て歷代年表を作れば以下の如くである。

バーラ王朝歷代年表

世 代	王 名	即位の年(西暦)	讓位の年(西暦)	在 位
第一代	ゴウバローラ	六百七十年、	七百十五年、	四十五年
第二代	テロヅバローラ	七百十五年、	七百六十二年、	四十八年
第三代	ラーサバローラ	七百六十二年、	七百七十五年、	十二年
第四代	ダハルマバローラ	七百七十五年、	八百三十九年、	六十四年
第五代	ゾナバローラ	八百三十九年、	八百五十七年、	十七年
第六代	マヒバローラ	八百五十七年、	九百十九年、	五十二年
第七代	マハーバローラ	九百十九年、	九百六十年、	四十一年
第八代	ブレンシヤタバローラ	九百六十年、	九百七十五年、	十五年
第九代	ペーヤバローラ	九百七十五年、	一千三十六年、	六十一年
第十代	ナヤバローラ	一千三十六年、	一千八十一年、	四十五年
第十一代	アムラバローラ	一千八十一年、	一千九十四年、	十三年
第十二代	ハステバローラ	一千九十四年、	一千百十七年、	二十三年
第十三代	ラーマバローラ	一千百十七年、	一千百八十一年、	六十四年
第十四代	ヤクシヤバローラ	一千百八十一年、	一千百八十二年、	一年

以上

計五百十二年

斯の如く西藏傳では從來歐洲印度の歴史家に第二代と確定されて居た、ダハルマ、バローラ王は第四代となつて居る。そうして此王在位の期間は、西暦七百七十五年から八百三十九年に渡つ

て居る。此王即位後間もなく摩揭陀國の北邊、恒河の右岸にある山間に、一の大僧伽藍サンガハを築いた。是れが毘玖羅摩斯羅と云ふ佛教大學であつた。此に前記の波羅王朝年代表に就いて、或人は第一代のゴウバーラの即位を、西暦六百七十年に置いた事を事實に合はないとして、攻撃する者があるかも知れぬ。其理由は丁度其頃入竺して居た義淨三藏の誌したものに、波羅王朝興起の事を全く書いてないからである。併し義淨が誌さなかつたことは、皆印度にはなかつたことであると斷言出來ぬ。特に義淨は玄奘の如く社會萬般の事を研究したのでなく、唯だ佛教一般と特に戒律部の事を専門に研究したのであるから、彼が波羅王朝の事を誌さないからとて、其れを典據として其王朝存在の有無に就いて彼是云ふことは出來ぬ。兎に角現今の處では此如意寶樹史の説を是認せねばならぬことは、此文献を打消すに足る丈の確實なる歴史的材料がないからである。西藏所傳中タラナータ、佛教歴史は、前記如意寶樹史の年代より、十年宛早くなつて、ゴウバーラ王の即位を西暦六百六十年に置いて居る。是れは何れが正しいか只今の處第三者として其正否を判別する所の文献がないから、判然せぬ。今は如意寶樹史の説に従ふこととする。

漢譯所傳に左道密教と段巖寺を誌さざる所由。此に吾人が注意せねばならぬ勸要なる事は

パーラ王朝以前には、左道の祕密佛教は民間の行者を除くの外、佛教の主なる寺院中では、普通一般に行ふて居なかつたことと、特に左道の祕密佛教は、印度が宗教並に道德の暗黒時代と云ふべきパーラ王朝時代に、從來潜んで居たものが、非常に盛大になつた事とである。其れはパーラ王朝興起の半世紀以前に、彼何事にも觀察の行届いた玄奘三藏が、左道の祕密佛教に就いて少しも誌して居ない。若し彼時代に幾分か勢力のあつたものとすれば、玄奘の如きは必ず何とか誌すべきである。又パーラ王創初の時代には義浄三藏が入竺して居たけれども、是れ又左道密教に就いては何事も誌して居ない。義浄は戒律護持に非常に熱心なる方であつたから、彼姪猥極まる正反佛教の左道を見聞したなれば、必ずや其れを惡魔の教として嚴しく筆誅を加へたであらう。此等の事のないのを見ても、パーラ王朝以前及創初の時代には、左道密教が甚だ勢力を得て居らなかつたことは明かである。西藏傳に依ても此時代には、左道密教は俗社會の行者等に行はれて居た位であつて、教法として組織されて居なかつたのであることが誌されて居る。されば玄奘義浄の兩三藏が左道密教に就て誌さなかつたことは、當時印度に同教が僧侶社會を腐敗せしむる如き勢力のなかつたからであらう。又西曆九百六十年宋太祖即位後は僧繼業建盛等が印度に行き、又西域及印度より天息災、施護、羅護羅等の高僧が多く來たけれど

も、西藏傳に依れば當時印度に於て最も盛大にして、八千人の大衆が住すると稱せられた、毘
 玖羅摩斯羅大學の事に就ては何事も誌して居らぬ。彼繼業の如きは入竺十二年間、諸方の佛跡
 と大迦藍に順拜したことを、彼の西域行程に誌してあるけれども、此大學の名すら誌して居ら
 ぬ。西藏傳には非常に盛大なることを誌されたる段巖寺が、漢譯所傳には全く無存在の如くで
 あることは、畢竟如何なる理由に依るのであらうか。思ふに漢土の佛教徒は佛教修學の本場と
 云へば、必ず那爛陀寺を推したものであらう。それで新しく起つた段巖寺には信用がなかつた
 から、支那から來る程の僧侶は皆那爛陀寺に行て、段巖寺には往かなかつたことは事實であら
 う。其上那爛陀寺の學侶から見れば、段巖寺の學徒が僧侶にあるまじき行爲を爲し、公然婦女
 子を寺院内に蓄ふるを見聞しては、惡魔の道場として非常に賤惡したに違ひない。斯かる醜き
 寺院が佛教内にあるを恥ぢて告げなかつたと云ふことも、漢土に其名すら傳はらなかつた一の
 原因であらうと思はれる。況して斯かる卑しむべき大學で學んだなど、あつては、自己の信用
 に拘はるから、彼西域及印度から來た僧侶中、假令段巖寺で學修したものがあつたにしても、
 祕して云はなかつたものであらう。實に不思議な程に彼盛大なる段巖寺の事が漢譯に傳はつて
 居らぬのを見ても、前記の如き強い根據があつて誌さなかつたものと思はれる。

毘玖羅摩斯羅寺建立の理由。　　ポーラ王朝に至て先づ印度人民道德の腐敗が益々甚しくなつて、從來存する印度教の女神崇拜シャクティズムとリンガ（男女二根の合體）の尊信も非常に盛大になつて、遂に媾合の娛樂を以て神に供養すると云ふことが盛に行はるゝに至つた。其れが佛教に入つて深遠なる般若の空理を曲解應用して、姪卑不徳の亂行に奥深き根據を與へて、恐るべき害毒の矯行惡爲も聖行善爲として、公然彼等の部内では行ふこととなつた。其れのみではない是等正反佛教の矯行惡徳を行はなければ、頓速に解脱することが出来ぬと教へたのである。是れが第五吠陀として尊信する外道の且怛羅から受けて、佛教の眞理を應用して、組織したものが佛教の名を冒せる左道密教である。ポーラ王朝創建後間もなく左道密教の行者や信者が増加して、其れを實行する僧侶も餘程多くなつた。けれども是れを専門に教ゆる大道場がなかつたから、彼教徒等は非常に不便を感じて居た。勿論佛教の主たる學府として那爛陀寺は在つたけれども、此學府は印度佛教大乘部の正統なる修學道場であつたから、左道密教の高僧が入て來ても、猥りな行爲があると直に放逐したのであつた。勿論同大學は右道の眞言密教を教へたけれども、左道は全然取らなかつた。されば其頃日々に増加する左道密教行者の修學する場所がなかつた。そうして左道が盛大なるに隨て、正統佛教の那爛陀寺は愈々衰頽して後に第

十世紀頃には左道密教に支配せらるゝ様になつた。西暦七百八十年頃ダハルマパーラ王が左道密教の熱心なる信者となつて、左道密教の専門道場毘玖羅摩斯羅寺を建立することとなつたのである。

四、 毘玖羅摩斯羅寺の略歴史

段巖寺開山佛陀惹那の略傳。 當時達磨波羅（護法）王に非常に尊信せられた佛陀惹那（覺知）と云ふ左道密教の高僧は、中央雪國中の咀叉始羅の婆羅門であつたが、始めは大衆部に入つて出家得度した。其後獅子賢童足シシハバドラーバトバダと美德金剛メイトクンとに事へて、秘眼等の法を聽いて學者となつた。そしてグネル瑜伽女から秘密説を聽いて、烏仗那國に於て、八ヶ月間ジャーチ、ジャ姫と共に住して秘密交合法に依り、クバ苑に於て曼珠成就三昧に入て其法を成就した。其後曼珠師利の護る所となつて、其説かれし所を集めたもの十四卷ある。其外弟子の具那彌多羅グナミットラの請に應じて、其れの要略を著はした。又彼は神通力あつて化身を以て、大覺精舎の金剛座に供養をした。彼の師獅子賢逝去の後は、彼は達磨波羅王の招待に應じて、新たに建てられた毘玖羅摩斯羅寺の眞言教主となつた。時に彼は四ヶ處の新築精舎に、同日同時に化身を派して新築落成式

を行ふたとある。又日々多聞天王から七百バナの黄金と吉祥天女より眞珠環三百筋宛とを得て大に供養と施與とを行ふて、教法と衆生の利益とを謀つた。又彼はパーラ王朝の早く滅びることを知つて、護摩を焼いて加持したから、十二代まで増加した。或時錫蘭の聲聞乗のセンダッパは、祕密乘に疑念を起して、金剛寶座の大樂金剛（男女台體の佛像）の銀像を溶解し、祕密乘の經典を燒却した。そこで王は彼を罪せんとしたが、佛陀惹那は彼を救ふた。佛陀惹那は祕密中クリーヨーガ（作密相應）と無上相應祕經の五部とを宣傳した。弟子に四人の勝れた者があつた。以上佛陀惹那の略傳である。此中彼が修行成就に臨んで、婦女子と共住して三昧に入て道を成じたとある。又五部の無上相應祕經を宣傳したとあるに徴しても、左道密教の修行者であつたことを自證して居る。達磨波羅王は彼が不可思議千萬なる神通力を信じて、其れを修學する學僧等の爲めに、毘玖羅摩斯羅寺を建てたのであつた。又如意寶樹史には以下の如く誌してある。

達磨波羅王の新大學建立。 達磨波羅王は摩揭陀國の北部恒河の東岸にある一山（此地方は古昔瞻波國であつたがパーラ朝の時代には、摩揭陀國に編入された地で今のチャムバ、ナガル（CHAMPA-NAGAR）の北方、三十哩の恒河東岸の山脈中の一山）に毘玖羅摩斯羅大精舎を

建立した。中央に一の大學堂と、其周圍に百七の堂とを建て、又五十の大僧舎を建立した。其周圍に大墻壁を廻らした。此大學の教師は百八人あつて皆王から供養した。此學府で般若と祕密集（男女合體の本尊にして其最勝樂を獲得する方法を教ゆるもの）を盛大に教へて、世に傳播するに至らしめた。又カム、デルケ版一切藏經目錄の序文には、同寺には完全なる大學者百八人と、其上に供養護摩及び築壇の三部に於ける祕密眞言の主宰者三名、鼠害及鴉害を護る所の主宰者二人、神下しに對する執事一人等に無上の日用品を供し、衣服のみでなく、又奴僕をも給し其上年給を與へて歡喜せしめた。各自の大學者は不斷に各々特異の學科を教へたから、百八の學院が出来たのであると誌してある。又カーダムバ傳燈史等の書には、此大寺の庭に八千人の大衆を入るゝに足る集會地のあつた事や、六門學者の存在したことなどを誌してある。六門學者とは東西南北の四門と、中央の二柱とを護る所の學者であつて、其各部の學長である。門を護るとは此頃は印度教の學者が多く佛學者に問答を挑んだものである。それで東から來るものは東門護者が引受け、西南北方より來る者には又其方向の護者が引受け、討論した。そうして外門の護者が破らるゝことがあつても、中央に二門の護者があつて、是れを大學の二柱と名けて、是れには密部の大學者で又大行者であるものが主つて居たと誌してある。けれ

ども如意寶樹史の説に依ると、六門護者が完備して、左道密教の最も盛大を極めたのは、達磨波羅王から六代目の吠耶波羅王ベイヤイラの時、王の伯父チャナカが廿九年間攝政した時の事である。西曆九百七十五年より以後の事で、達磨波羅王が新建した時には、一の佛陀惹那を教主として、百七人の教授があつたので、四門二柱の學長の事は誌されてない。

蓮華生及底呂巴等。佛陀惹那と殆んど同時代で、西藏に左道密教を開いた蓮華生ワヤヤンバ(PADMA-SAMBHAVA)は一説に此毘玖羅摩斯羅寺で修行したとある。蓮華生が印度に遊行した頃同寺が果して建立してあつたかは疑問である、同寺の建たのは西曆七百七十五年以後で、蓮華生が入藏したのは、七百四十七年或は七百六十年の二説あつて、何れにしても段巖寺建立よりも以前である。前説即ちベイズルヤ、カルポの説に依れば蓮華生は八百二年に印度に歸つたとしてある。そうして蓮華生の生れた年は西曆紀元前八百七十八年としてあるから、彼が印度に歸つたまでの年を計算する時は、一千六百八十年生存して居たことになる、全く信すべからざることであるけれども、西藏で三耶寺サンヤを新建して古派の開祖となつた蓮華生は七百五十年頃から八百年までの間に、西藏に居つた事は事實であらう。そうして彼が段巖寺に住したと否とに拘はらず、彼の生處は段巖寺左道密教の思想の根原であつた烏仗那國であつて、其郷里で十分

修めて居たのであるから、印度に來て再び學ぶの必要を感じなかつたであらう。佛陀惹那の後を繼いだものは室利陀羅（吉祥持）で種々の神通力を持つた閻魔の瑜伽行者であつた。彼れと略ぼ同時代で、後に此大學の北門護者となつたナローバの師で、底呂巴テイローバと云ふ者があつた。彼は印度國の東邊にあるチッタゴーンの婆羅門族で、出家得度して其名を般若跋陀羅ブラッギヤバドラー（慧賢）と名づけられた。彼はグファバの弟子アンタラバと黒行者の弟子徳主と云ふ二人を師として、大樂金剛等の灌頂を受けた。そうして油を絞る者の娘で其性金剛瑜伽女である者を妻として、共に禪定（交合を主とする法）に入つて最勝密法を成就した。彼の弟子では遊戲金剛ラリタとナローバは其優なるものであつた。又此ライローバに少しく後れて出た大學者アーナンダ、ガルバ（歡喜藏）は、此大學で修學した人で後に金剛生と云ふ祕書を著はして、摩比波羅王マヒパラーに授與した。

摩訶波羅王マハーパーラ治世よりチャナカに至る。摩比波羅王の子摩訶波羅王の時は、佛陀惹那の法系である玄妙語金剛ソウミョウゴクンゾウが此大學の總教主であつた。此人はラーラ國の靜寂處に於て、呼歎金剛ヘイソツゾウ（姓交本尊の修法）成就三昧に入つた時其畫像の本尊の前に一の死骸が横はつて居たのを、少しの猶豫もなく其れを食らひ盡したので、呼歎金剛ヘイソツゾウの眞身に遇ふことが出來て、其三昧を成就した

人である。又摩訶波羅王が同大學の高位を上つたサナタタ子は、其父親が祕密集の灌頂を受けた其謝禮をする爲めに、自分の最愛の妻を其教師の婆羅門に供して、其種を得て出來たものである。是れが後出家して毘玖羅摩斯羅大學の高位を受くる大學者となつたのであつた。摩訶波羅王の長子ブレンシャタ、パーラ王を経て、其王弟ベージャパーラ王の始めの二十九年間は王の母兄チャナカが國を治めた。此時代に阿迦羅珊底等の大學者を聘して、六門護者が整ふたのであつた。

五、毘玖羅摩斯羅大學の六門護者（左道祕密行者の大腐敗）

東門護者阿迦羅珊底。同大學の東門護者であつた阿迦羅珊底は刹帝利族（士族）とも吠舍族（商）とも又婆羅門族（僧）とも傳へられて居る。彼は摩揭陀國のウッダグタブラで説一切有部に入て出家得度した。後に此大學に入てジエタリ、實稱、玄妙語金剛、タハカナ等に隨ふて、顯密二教を修學して、無着の宗を持ち、一百の祕經を心に憶持した。マルバ國で七ケ年間入定して彌勒、曼珠、多羅尼の顔を拜した。又神通力で西方烏仗那國に行て、衆生を化度すること二千人、後に王は彼を此毘玖羅摩斯羅寺の東門護者に任じた。そうして彼は外道學者等の論議

に打勝つたから、大學者としての名聲が四方に聞えた。かゝる勢であつたから南方錫蘭島のカ
 ビナ王は、其國民と共に師を迎へたから、彼は彼島に往つて教法を宣傳した。彼は又後にナロ
 ーバから法を聽いて佛道成就の徵を得た。百歳の時彼が以前の弟子の一人空中から來て彼を禮
 拜した。彼は其誰なるかを尋ねたが、シンハ、トクチュバと答へた。彼は云ふた、我は汝と教
 語とを忘れたから我に教へよとて、其弟子から自分が嘗て口傳した教説を聽いて、三昧に入つ
 て金剛聖母に遇ふて勝果を成就することとなつた。

南門護者般若迦羅末底。此行者は曼珠師利菩薩に遇ふて法を成就した人であつて、外道の
 論議者を破つた比丘であつた。彼は世に傳稱せらるゝ、所の般若迦羅具布多とは同一の人では
 ない。前者は比丘であつて後者は優婆塞であつた。

西門護者婆祇首婆羅詰縷底。此行者は婆羅泥斯國の王族の人で、大衆部に入つて得度した。
 始の名を尸羅詰縷底と名づけられた。後に大學者となつて訶薩跋坐羅から三婆羅輪の灌頂を受
 け、摩揭陀國の近隣で其れの成就三昧を行ふた。又恒河の岸が婆祇音婆羅(言語自在天女、サ
 ラスワテ)の一名にして我國の辨財天女)に祈願して居た時、恒河の水面上に彼天女がカラ井ラ樹
 の花を足飾として來られたから、彼女神に言語智慧の自在を願ふて其果を得た。又象頭天王及

多羅尼に遇ふて、財寶と智慧の自在主となつた。彼は毘玖羅摩斯羅寺と那爛陀寺との二大學の西門護者となつて、因明、唯識、般若、中道、祕密集、大樂金剛、呼歎金剛の修學部を建立した。又彼は化學や醫術に達して百五十五歳まで長壽した。彼は西方より來る所の多くの論議者を破つた。或日彼は尊者アワヅーチーバと法を論じた時、彼は世親の説を批判したが、其れが爲めに彼の舌は大に膨れた。けれども多羅尼の讒言に隨つて、彼女神を讚歎したから其膨脹が愈えた彼は後にネパール國に往て専ら祕法成就を事とした。彼には多くの妻妾があつたから世人は大に彼を誹謗した。けれどもシャンヂ、フリに於て三婆羅輪を開眼供養した時には、彼は三婆羅夫婦と其子と漸時遇へる相を現はした、此等の神通變化を以て、大に世人を驚歎せしめたとある。

北門護者那魯巴^{ナローバ}。彼は嘗て讒言せられて居る大學者である。一説には彼は東方の王能德靜鎧の王子で、丙辰の年に生れたとあるけれども、實はカシミール國の外道學者であつた。後に出家得度して名を惹那僧訶^{ギョナシハ}又耶舍跋陀羅^{ヤシヤバハドヲ}と云ふた。ジエタリの後に出て那爛陀寺の北門を護り、又金剛座の教師をも兼ねて居た。嘗て彼は最勝樂を觀じて居た時に、托枳尼天女^{ダキニ}が現はれて東方ギシユナ、ナガラに行て底呂巴^{タイロバ}（チルリーワ、或はチローバとも云ふ）に就て修むべしと告げられた。それで彼はギシユナナガラに行て種々に方法を盡して、底呂巴を搜したけれども見出

することが出来なかつた。彼は失望の餘り自殺しようとして水邊に行つたが、其處に一人の漁師があつて生ける魚を火に焼いて食ひ了て、又其れを吐き出しては蘇生せしめた青色の人があつた。彼は其人を底呂巴であると知つて躊躇することなく、師として事へた。彼は師より法を受くる爲めに種々の苦行をした。或時は介殼のある水中に入て橋を渡して師を渡し、又或時は王の娘或は大臣の娘を奪ふて其師に供養しようとして成らず、貴族の娘を買ふて供養した。或は師の爲めに家根の上より跳び下りたり、又は自らの血を以て地に撒いて、彼師が通行する道を淨め、又自ら指を切斷して曼荼羅供の上に置いて師に供養する等、十二の苦行を以て十二年間事へた。其れ故に遂に師より秘傳を授けられた。其後六ヶ月を経て法性を了解して解脱を得た。彼は其後毘玖羅摩斯羅寺の北門護者となつて、印度教の論議者を多く敗る等を以て、衆生を利益した。其後西方のブルラハ山に於て長く成就三昧に入つて、庚辰の年に靈體を得て、肉體を其處に棄てゝ去つた。後にデーバムカラは其遺體を西藏に將來したと傳へられて居る。彼の弟子には珊底巴とデーバムカラと其外父密乗と母密乗との秘傳を傳へた者が、四人宛あつたとは世の傳説である。彼の後は毘玖羅摩斯羅寺の北門は、オリッサ國の貴族で觀世音菩薩に遇ふて、法を成就した所の上座、菩提跋陀羅ボーディバドローラと云ふものが繼で護て居た。西藏のカルマーワ派の

歴史に依ると、同派の西藏に於けるマルバ、ローツァは此ナローバの弟子であつて、彼は印度に幾度か來て其秘法を受けて、西藏に歸國後、盛大に兩姓交合秘密教を宣傳したのであつた。其後西藏の西高原ンガリ地方の王、菩提光はチーヴムカラを招待する辭にマルバローツァは交合密教を傳へて、清淨なる佛教が西藏に跡を絶つたから、我國の衆生を正法に引入せんが爲めに、來て清淨佛教を弘布せられんことを願ふと云ふにある。是等を見ても其弊害の非常に甚しかつたものと見える。

中央第一大柱護者。婆羅門沙彌ブラフマンシヤイ、羅多那ラダナ、跋陀羅バドドラは學者ハリ、バドドラの子で、學者となつて後三十歳で中央印度に行つて、秘密成就法を行ふた。そうして最勝樂明王の夫婦を見て、法を成就した。後カシミール國に行つて、印度教徒を多く化度した。又烏仗那國に行つてカシミール國から來た外道グフヤ、ブラッギヤと論議して彼を敗つて、秘密乘に入らしめた。此弟子は西藏に來たアーチャルヤ、マルボであると傳へられて居る。彼の弟子にラタナ、ワッザラがある。マハージャナとサッジャナとは彼が孫弟子である。

中央第二大柱護者。惹那ギヤト、室利シリ、彌多羅ミットラ、はカウタに生れて、初めは聲聞乘に入て出家得度したが、後に大乘を信じて其學に上達した。遂に釋迦牟尼佛、彌勒菩薩、觀世音菩薩に遇ふて

他心通を得た。彼の弟子にはデーバムカラ等多くの有名なる學者があつた。

六、佛教滅亡の意義と影況

心相不一致の禍根。以上毘玖羅摩斯羅大學の六門護者を見るに終の一人を除くの外、何れも眞言密教を行はぬ者は一人もない。彼西門護者たるブーギ、スワラ、キルヂの如きは、多くの妻妾を公然蓄へて、大僧伽藍の西門護者となつた如く甚しい者は少ないとしても、皆修法入定して解脱を頓速に成就する爲めには、是非とも婦女子を必要として居た。段巖寺に多くの婦女子の居つたことは、其後に出られた戒律堅固なるデーバムカラ尊者が、多くの婦女子を放逐したのでも知れる。同尊者は段巖寺時代中唯一の清淨行主張者であつたけれども、彼深奥なる密教々理から、無上瑜伽密なる兩性交合の嬌卑なる行相を除去することが出来なかつた。是れは畢竟思想の習慣の情勢が強き根據を有つて居る爲めに、左道密教が組織したる最上位にある教法を破ることの意志すら生せなかつたものであらう。そうして明快正斷なるべき筈の尊者は甚だしい姑息説を出して、男根は方便、女根は般若で、交合とは方便と般若との結合することである。酒を飲むとは智慧を明むること、肉を食ふとは慈悲心を行ふことで、實際物質的に受

用すべきものではない。精神的向上作用を意味することとした。是れで一應左道密教を正佛教の如くに、解釋した後であるけれども、是れ畢竟佛教の眞義たる心相不二の行相を閑却して、只心さへ善なれば相はどうでも好いと云ふ俗論に根據を置いたこととなる。かゝる次第であるからデーバムカラ尊者は僧侶の男女交合を禁止しながら、本尊の男女合體を其儘に放任したるのみか、却て慧便の合體として禮拜したのである。斯の如く尊者が反佛教的嬌卑なる本尊の形相を正義佛教の表徴として禮拜しながら、其徒が其本尊形相の如くに行ふことを禁じたと云ふ矛盾は、遂に自ら破滅せざるを得ない根據であつた。されば尊者の云ふ所を最も誠實に繼承して、尊者の滅後三百數十年の後に、一大宗を開いたものは新派の開山聖宗喀巴ジチンカバであつた。けれども其法孫五代の法王に至て、事實上肉欲を主とする古派の教義を新派に取入れて、其れを實行する僧侶も多く出でたのであるが、六代の法王に至ては、一夜も婦女子に接せずには過ごした事はないと、自白した程の亂行者の法王を出すこととなつた。是れ畢竟するにデーバムカラ尊者の如き善知識が、我國の弘法大師の如く、根本的に左道密教を斥けて、右道眞言教を取らなかつたに依るのである。佛教は方法の正を尊ぶこと目的の正に譲らない。方法の正なる徳の積聚が佛體である。換言すれば戒律實行が佛體である。是れを離れては佛もなければ法もない。

左道佛教の如きは佛體を破る所の魔法である。されば印度佛教は一般には西曆一千百九十九年、マホメット教徒の王マハマッド、バクチール、キリジガ、大寺オタンタブリと大學毘玖羅摩斯羅を滅した時を以て、印度佛教亡びたとして居る。けれども

印度佛教滅亡の眞義。と云ふ點から見れば上述の如きは、一應の見解であつて、印度佛教滅亡の事實は、那爛陀大學中心の佛教が勢力減損して、印度教の女神崇拜が佛教に入て、左道秘密佛教盛大となり、遂に是れを専修する大學毘玖羅摩斯羅僧伽藍を建てた時を以てするのが至當である。此時から佛教の中心思想たる正念正行等八正道の實行が亡びて、其正反對なる實行即ち惡魔の教が中心思想となつたからである。若し假りに剃髮染衣して口に佛名を唱へ經典を誦し、佛教々理を研究する者があると云ふの故を以て、其精神と實行の云何を省みずに、佛教が存在すると云ふならば、毘玖羅摩斯羅建立後と雖ども、佛教が存在したと云へる。斯の如きは恰も鹿を欺き殺す爲めに、法衣を着けたる獵師を以て眞の僧侶なりと云ふに齊しい。毘玖羅摩斯羅時代の教法は、佛教の法衣を着けたる惡魔の法であつて、佛教の内實精神なる戒律が全く滅びたから、此時を以て印度佛教亡滅せりと云ふのである。けれども或論者は云ふであらう、段巖寺の開山佛陀惹那は屢々般若を講じて顯教の正法を宣揚した。又同寺の多くの大學者等も

般若部を中道論の立場と唯識宗の立場から、廣く深く修鍊したのであるから、一概に佛教が亡びたと云ふことは出来ない。是れは一應の見識であつて一寸見れば尤もの様に思はれる。併し是れは外部のみを見た言草であつて、元來無上瑜伽密は般若の空智を極端まで推究して、佛教根本の原理たる正因正果の眞理を没却した教法である。斯かる教法の前提として、般若の空理を極端に講説するは、唯だ撥無因果の邪見を構成するのみである。斯の如き實情を知らば、般若講説の盛大は高尚なる斷見外道を作りつゝあつたことを證明するものである。斯かる實情を知ると總べての善良なる現象も適またま以て惡魔の精神を隱蔽する爲めの飾衣に過ぎなかつたのである。斯かる實義よりして云ふ時は印度佛教は西曆七百八十年頃段巖寺建立の時を以て全く滅亡したものである。併し佛教の名を冒稱する左道密教即ち僞佛教は西曆一千九百九十九年に滅された。そうして此僞佛教たる左道密教の精神は、新しき印度密教となつてマハーニルヴァーナ、タントラ等の秘經を生んだ。そうして此秘密教が今尙ほ印度人の嬌猥なる宗教心を養ふて居る。是れが爲めに印度人等は宗教的良心を味まして、眞に精神的墮落の汚泥中に沈淪して居る。是れ印度教徒が女神崇拜を盛に再興して、遂に佛教を内部より滅し、今又印度教徒が自ら其結果を受けて、苦んで居るので自業自得已むを得ないことである。

七、毘玖羅摩斯羅寺大學の遺跡。

同大學の遺跡に關する異說。さて印度佛教滅亡史に全體の關係を有する毘玖羅摩斯羅大學の存在した遺跡は、現今の何れの地方に當つて居るか。是れに關して種々の異說があつて、何處に決定するかは問題である。先づ異說の二三を列記して其等を批判しつゝ、正當なる遺跡を確定する補助とする。

將軍カンニングハムの考證。同將軍は考古局報告の第八卷に、此大學の位置を以て、今の王舍城ラジグラーハの北六哩、バラガウン村即ち古代の那爛陀寺の南三哩にある小驛シラオに置いて居る。此處には嘗て大なる寺の在つた跡らしい丘がある。將軍は此丘を以て段巖寺の跡だと認定して居る。けれども前にも説明した如く段巖寺は恒河の東岸にある山でなければならぬ。然るに此處には山もなければ恒河もない。そうして此シラオ驛は恒河よりは約三十哩南に隔て居て古來恒河が此邊を通過した形跡もない。此等の事實的理由に依つて、同將軍の指定は全く誤認であると云はねばならぬ。或は此地の舊跡はゴウバーラ王の建てた新那爛陀寺の遺跡かも知れない。

博士高楠順次郎の考説。遊行傳叢書卷の一繼業西域行程には以下の文がある

又自_二金剛座_一東北十五里至_二正覺山_一又東北三十里至_二骨磨城_一業留_二於鰻羅寺_一謂_二之南印土_一諸國僧多居_レ之又東北四十里至_二王舍城_一

此文に關して高楠博士は考として以下の如く注記して居る。

繼業在天自西紀九六四年至七十六年。時恰在商羯羅返難之後回匪侵入之前。佛寺依舊現存。唯見曲女城塔廟無僧尼耳。那鰻陀烏顛頭兩學院號勝存。唯不見毗柯羅摩戶羅學院名。記中所謂鰻羅寺是乎

前記西域行程の記中の方向と里程に依て推斷すると鰻羅寺の位置は、今のバラバル石室のある所に相當して居る。此推定は方向と里程の指示する所に一致して居るから動かすことは出來ぬであらう。鰻羅寺はバラ寺の發音を寫したものであるまいか。何にしても繼業の誌した鰻羅寺は今のバラバル石室に一致して居る。そうすれば此鰻羅寺は全く段巖寺でないことは明白である。段巖寺は摩揭陀國の北境にして恒河の岸である。然るに鰻羅寺の位置は摩揭陀國の南境に近い處であつて、恒河からは南に約五十哩も隔て居る。故に此考説は全く事實に合はないものである。

現カルカッタ梵語大學校長の考證。

現校長サチス、チャンドラ、ギィデヤブシヤン博士は、バガルプール地方のスルタンガンジを以て毘玖羅摩斯羅寺の跡とした。此處には市街と停

車場にある平地がある。此處から堀出した佛像は西曆第三四世紀頃のグプタ文字が彫刻されてあつた。然るに段巖寺は第八世紀の終に新に建てたものであるから、斯の如き古き像のあることは理に合はない。又此處は恒河の邊りであるが山上でないから、段巖寺の跡であるとは云へぬ。若しサチス博士はスルタンガンジの恒河中にある島山、ガイビ、ナータを云ふならば是れ又博士の誤認とせねばならぬ。其理由は此島は恒河の東岸に非ずして河中にある。又山は餘りに小に過ぎて百八の大堂宇、五十の修學寮、並に八千人を容るゝに足る庭のある様な廣い地は全くない。又古來此地に佛教徒の住んで居た様な形跡もない。大自在天を祠つてある純然たる印度教の名跡であることは、其岩石を積み上げた彫刻像が皆印度教の諸神であることに依つても知れる。實際サチス博士は行て見ずに、人の説明と方角の略ぼ合ふことに依つて、推定した様である。

遺跡確定の端緒。古昔の摩揭陀の北境恒河の右岸で廣大なる山脈の續いて居る所は、今のバガルプール地方である。此地方に當時バータルガタと云ふ處がある。此名は巖の岸と云ふ譯で、今より約百餘年以前にフランクリン少佐は古代のバリホッラ（希臘傳説のバータルプットラの訛音）市の跡を搜索した報告書に、此バータルガタは時人は稱してシラサンガムと云ふと

誌してある。同少佐は其名を解釋して、岩の結合と譯し、又岩の近所に河の合流する處あるより名づけたとも云ふて居る。始の意義は字義にないことであるから取るに足らぬ。次のは此バータルガタから北に四五哩の處にコーシ河が恒河に合して居る。其れに因んで名づけたと云ふのであらうが、餘りに現場より兩河の合流處が遠方であるのみか其合流處がバータルガタに縁のない左岸であるから、其名を附ける縁がない。併し

フランクリン少佐の功績。は十分あつたので、元來シラサンガムはシラ、サンガールマの發音が省略せられたもので、巖寺の義である。古昔はギクラーマ、シラ、サンガールマと云ふたものが、次第に省略せられて、遂に此近隣の者はシラサンガムと發音する様になつたものであらう。現今は此シラサンガムの名さへ土人は忘却して、其名は知らずに唯だバータルガタだと云ふて居る。されば西暦一千八百十一年にフランクリン少佐のバータリ、ブットラの舊跡探検は不成功に終つたが、土人が此シラサンガムの名を用ひて居ることを誌して置いて呉れたから、吾人は其れをギクラーマ、シラ、サンガールマの名残りであることを知ることが出來て、此に此舊跡確定の端緒を得たことは謝すべきである。

八、毘玖羅摩斯羅寺遺跡の探求

行路と實地に適合したる名義。前に誌した如く余は大正四年七月廿三日夜八時カルカッタ

市のハウラ停車場を發して、西北北に二百四十五哩を行いて、翌廿四日朝六時三十分目地的地に近いコルゴーンと云ふ停車場に下車した。印度文字に此停車場の名を (Kalalaganva) と誌してカハル、ガウンと發音して居る。又英字には (Colfont) と誌して發音もコルゴーンと云ふて居る。此地から目的のバートルガタまでは、北方へ僅かに六哩隔てゝ居る丈であるけれども、當時雨季であつたから路が甚だ悪い。それ故に恒河を舟で下ることにした。舟を雇ふ爲めやら又晝食を濟す爲めに、午前十時過まで時を費やした。同十一時舟に乗つて恒河を北に下る元來恒河は東に向ふて流れて居るのであるが、此邊はベナレスと同じく、北に向ふて流れて居る。周圍の景色は印度内地では、稀に見る所の美はしき光景で、河に添ふて少しの野原を隔て樹木の鬱蒼たる山岳と、峩々たる巖山とが並び聳えて、遠く近く高く低く空に一幅の天然畫を現はして居る。特に大河水の洋々として流れ去るのと配合融和して實に美はしい。河中に小なる島山があつて、岸邊の岩山との間を流るゝ處は、流水岩に激して舟を跳らし、覺えず悽愴震

慄せしめられた。それで引率して居た従者の西藏人ヂンレー、サンボを非常に驚愕せしめた結果、彼が決定して居た日本行を止めしむるに至つた。彼は眞青な顔色にて云ふた。河でさへ是れ程怖しいから大海はとて行くことが出来ないと思念したのであつた。其後何程説明しても聞き入れなかつた。勿論彼は病氣にかゝるであらうと云ふことも恐れて居たから、彼が余に隨ふて日本に行かんと熱望して居たことを斷念するに至つたのである。兎に角舟は六哩下つてバータルガタに着いた。上陸する處が巖の岸でバータルガタの名に背かない。又上陸地の近傍の岩が段になつて居ると、又山に上る處に自然の段岩があるのと、又自然の山勢が段巖で一段一段の處に僧院或は堂宇を建てたものであらう。此等自然の光景がギクラマシラ即ち段巖寺の名を附けたものであることは疑ふの餘地がない。是れは地形の實狀から推して斯羅^{シラ}を巖と譯して名義を明かにしたものである。併し一般西藏に傳ふる名はシラでなくしてシーラ即ち性の字義である。さればセーチヤ、クンキヤブの著者はギクラマは勝、シーラは性と譯して勝性寺であると云ふて居る。是れが正しい名義であるかも知れないけれども、今は少頃實地の形勢に鑑みて疑を存しておく。されば勝巖寺或は超巖寺又は超成寺など、譯するのは、假令ひ其譯義があるにしても、實地に合はないから不適當である。況んや後の二譯の如きは其字義にも遠いの

であるから取るに足らぬ。

自然巖面の彫像。先づ舟から上つて、深く河水中に突き出た岬の大巖の間を廻ると、天然の岩に身長二尺餘りの阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩の像が浮彫り型に彫りこんである。又指地證印の釋迦如來の像に地女神の像がある。又此外に、左道密教部に屬する明王明妃の像もある。此等は皆雨水又河水に洗はれて年久しきを經て居るから、甚だ不明になつて居る。此等の天然巖上に彫刻しある佛像を見て、非常に興味を感じた。其れは西藏では大寺の近傍にある天然巖へ多くの佛像等を彫刻してあるのは、此處から來たものと云ふことが知れたからである。其興味につれて岩々を跳び廻つて居る中に、突出した岩で烈しく左足の拇指を打つて、其爪が剝がれた。其痛みで少頃岩上に倒れて居ると、チンレー、サンボが來て、疵藥を出して呉れたから、其疵口に巻いて繃帶した疵の痛みは急に止まらなかつたが、此地を實見探究すると云ふ興味が益々深くなつたから、跛足しながら進んで行つた。

秘密部佛像の破片とクチャ文字。此岬型になつて居る南側の平地に尼枸盧陀ニヤクローラ大樹の根に絡まつた塔の如きものがある。近づいて見ると、窣堵婆スツツバ(塔)の年を經て形亂れたるが、榕樹の多くの根にて包まれて居る。南方の入口のある方より内部を見ると、不規則なる方形の室があつて、其

中に濕婆の四方に一面宛あるリンガの像を祠つてあつて、其側に多くのリンガの像などを祭つてある。土俗はこれを呼んでブラハ、ナータハと云ふて居た。此處から出て少しく西南の山に上つた處にパータルガタ、マンヂールと云ふ小さな印度教風の堂がある。其内には恒河女神とカリ女神との二像を祭つてあるが祠堂も新しい。其れから下つて山に添ふて左に行くと、恒河の岸に臨んで一の家屋があつて、印度教の僧が住んで居る。其表の處に小き塚の如く石を積み上げて壇とした上に、指地證印の釋迦牟尼佛の像や多羅尼の像や祕密部の明王明妃の像が幾つとなく不秩序に祭られてあつた。其れより上に行くとき天然岩に階段を刻んである處を上ると其上に稍や広い處があつてバテスワラ、ナータハと云ふ大自在天の祠がある。是れは極めて新しいもので、前に佛教の堂宇のあつたものを毀はして、新に建てたものと首肯される。此山の附近に多くの佛像明王明妃の像の破片が存在して居るからである。勿論此等の像の中には、此山の他の部分にあつたものを此處で拾ひ集めたものもあるであらう。此等の像の中にはクチラ文字を刻したものがあつた。是れは西暦第八世紀頃から第十二世紀の間に用ひた文字である。此字體は此山の南部の岩にも彫つてある。此處からは通常後へ戻つて廣い路を山に上ることになつて居るが、吾人は其道を取らずに、其處から向へ跳び下つて、細い道を行くこと一町餘にして右に山を上つた。

大巖窟と廣大なる僧伽藍の遺跡。約壹町餘り上つた道の左側に、大なる天然の巖窟がある。此巖窟の隅に大なる穴があつて、土人の云ふ所に依れば、此穴が王舎城のバイバル山中寶波羅窟に通じて居ると、全く事實らしい口吻で話して居た。勿論バイバル山上の一窟には深い穴があつて、彼地の土人も亦其穴がバータルガタの巖窟に通じて居ると云ふて居る。併し其深い穴は金を掘つた穴であつて、別に不思議なものではない。直徑百五十哩も隔て、居る處に細い穴が通じて居るなどは空想も甚しいのである。其れは兎も角此巖窟から一町餘り上ると、山の頂上に近い處で廣い場所に達する。此邊は一面に小さい灌木が生え茂りたると、又廣い草原の處もある。此土を見るに多くは煉化瓦の破片である。又頂上には大きな假屋があつて馬繋ぎ場がある。是れは此山續きから礫石を掘出す人夫等の爲めに近頃建てたものである。其頂上から東南の山の間を見ると、古昔廣大なる建築物のあつたと思はるゝ平坦なる廣場が見える。勿論小木小草は繁茂して居る。此邊はアンチ、チャーク驛近光（三十二町餘歩）ブッダハーサーサナ譯佛の座（二十一町餘歩）の二つの廣い場所である。是れ皆古昔佛教徒の多く住んで居た名残りである。其證は此地方は皆破壊された建築物の瓦石が、多く遺存して居るからである。此外山側の巖壁に人工で開鑿した七つの石室がある。或ものは長さ二丈一尺幅一丈で室が三つある。

とは、今尙ほ西藏に於けるが如きであらう。

九、毘玖羅摩斯羅寺遺跡の確定

マホメット教徒の破佛。此山間に於ける廣大なる遺跡と、祕密教特種の佛像の遺存して居ることと、又此山地が恒河の右岸に在て、百餘年以前までは并クラマシラ、サンガトラマの名残りなるシラサンガムの名が、土人に使用されて居たことを知り、且つ地形が其命名に背かざる并クラマ、シラ即ち段巖であることを知つて、是れを西藏佛教歴史の所説に照す時は、此地が毘玖羅摩斯羅大學であつたことは最早疑ひを容るゝの餘地がない。其上此地方の大建築物がマホメット教徒に依て破壊せられたのであることは、彼マホメット教徒等は彼等教徒が參拜する者もなき此山上に、凱旋の記念として彼教のモスク（禮拜祈禱堂）を建てゝあることで、是れ今より七百二十一年以前に、彼等が如何に殘虐に小羊の如き僧侶を殺戮して、堂々たる僧伽藍を劫奪して、遂に一炬に附したかを物語るものである。

印度佛教徒の末路。余は此モスクの前に立つて感慨稍や久しきに亘つた。思ふに西曆一千百九

十九年に此大僧伽藍とオタンブリ大精舎との教主であつたカシミールの釋迦室利シヤキヤレリはマホメット教徒よりする攻撃の壓迫の爲めに、一先づオリッサ（カルカッタより東南凡そ二百五十哩）に逃げた。けれども其地も亦マホメット教徒の爲めに、危険に陥つたから、三年の後即ち西曆一千二百〇二年に西藏に逃げた。そうして彼は西藏に於て餘命を全ふしたと云ふことは、皆西藏歴史家的一致して居る説である。此時此寺の大學者であつたラタナ、ラクシタはネパールに逃げギャーナ、カラ、グフタ等の大學者數名と第二流の學者百餘名とは西南地方に逃げ、ブダハシリ、ミットラとヴヅアラ、シリ等は南印度に奔り、又サンガマ、シリ、ギャーナ、及びラビ、シリ、バハドラ等のマハント十六人と第二流の學者二百餘人は、東方シャムロ、カムボジャ等に落延びた。斯くして名だけ傳へて居た佛教は印度に跡を絶したのである。勿論其後餘音の如く陰影の如くに那爛陀寺及びベンゴール洲に少しく遺つて居たことはカム、デルケ版の一切藏經の目錄序文に誌してある。即ち那爛陀寺の末路等に就いて誌してあるけれども特に言ふに足る程のことはない。唯だ其末流が變じて印度教の左道密教となつたことを知れば好いのである。

十、 結 論

是れで釋尊の誕生せられた印度國に佛教は全く跡を絶つたのである。而して佛教と云ふ名さへ印度人は長く忘れて終つた。其無知なることはさしもに名高き那爛陀寺、即ち印度文學哲學理學醫學特に佛教の中樞となつた彼寺の附近の人民は、現今大小の釋迦佛像を呼んで、大なるものを檀那と云ひ、小なるものを門番として旅行者に説明して居る。斯くて婆羅門種族の多くは、初期の目的を達して、佛教を絶滅したことを非常に喜んで居る。今でも婆羅門並に一般の印度教徒はサンカラ、アーチャルヤを佛教絶滅驍將として、非常に其功績を讚嘆して居る。是は果して印度國の爲めに讚嘆すべきことであらうか。將た又喜ぶべきことであらうか。何人が何を批評しようとも、サンカラ、アーチャルヤが亡しにかゝつた所の佛教は、人類の至寶である。特に印度人の如く自國に生れた種族のみを、神より出でたる姓ある國民とし、外國人を卑んでムレツチャ即ち畜生同等の蠻族となし、以て外人と共に飲食するすら、自己の種族を汚すものとするが如き、種族自尊の最強なるものには、佛教は實に善き藥であつた。それは佛は印度人も外國人も皆同じく佛性を有つ所の同等なる人間であることを教えて、其主義を實行するからである。然るに印度人は第八世紀頃から種族的自尊心が益々強大となるに隨ふて、種族的宗教換言すれば國家的印度教を非常に盛大にして、世界的佛教を亡して了つた。そうして廣い世界を忘れた

家的宗教は、徒らに自國種族の尊いことと對して諂ふのみであるから、全く外國を蔑視して外に備ふる所が全くなかつたので、遂に容易に外人の爲めに奪はれて、全く奴隸となつたのである。勿論此外に印度亡國に對する有力なる原因の一つは、婆羅門族が自己種族の特權を擴張する爲めに、階級的制度を復舊して、以前よりも甚しき區別を立て、印度國民間の和合を全く破つたのに基いて居る。斯く云くば婆羅門族のみが非常に悪い様であるけれども、其實同じく社會的指導者の地位にある佛教僧侶も又半ばは其責を分たねばならぬ。何となれば彼等佛教僧侶は其本義たる正念正行の佛教を行はずして、反佛教の思想と實行とを内部に入れて、彼嬌卑なる印度密教と擇ぶ所なくして遂に眞佛教を亡し、社會を毒したのであるから、是れ又印度を亡國に至らしめた責任者の一である。畢竟するに印度に佛教の亡びたのは、印度人全體の道德的精神が、墮落して佛教と云ふ高尚なる教が、印度人の頭腦に入らなくなつた結果である。そうして佛教の亡びた結果、印度人には全く統一的和合と包容的精神がなくなつたから、遂に外國の奴隸となつたのである。故に印度亡國の最大原因は、段巖寺の偽佛教に現はれた如き、印度人自身の道德的墮落が齎らしたものである。

佛教史家としての凝然の態度に關する研究

(南都佛教に於ける傳統思想の一側面)

大 屋 德 城

一

古來、日本の佛教史家として、學界に喧傳するものを東大寺凝然及び東福寺虎關と爲す。即ち、前者の撰述として三國佛教傳通緣起と、後者の撰述として元亨釋書あるを知らざるものなし。而して、此れ等の撰述が如何なる事情の下に行はれしか。如何なる態度の下に取扱はれしか。換言すれば、此れ等の學僧が、史家として如何なる立脚地に立ち、如何なる材料を、如何様に取り扱ひしかの問題に就いては、近代の佛教家並に佛教史家の未だ着手せざる事業に屬す。誠に三國佛教傳通緣起や、元亨釋書は六七百年前の著述として、頗る古き題目にして、古往今

來、此れ等の著を講じ、繕きたるもの年々又歳々、而も凝然、虎關の史家としての態度に關する高等批評は今尙最も新らしき問題の一たるを失はず。之れ余輩が聊か考案を試みんと欲する所以なり。

二

日本に於ける僧傳、若くは佛敎通史の權輿は必ずしも凝然に始まるに非ず。最も古きは思詔の延曆僧錄あり。豐安の戒律傳來記あり、前者は僧傳の濫觴と觀る可く、後者は(通史律宗に關する)の濫觴と爲す可し。而も俱に大半逸して今に一部分を傳ふるのみ。此等の撰述は支那の高僧傳、續高傳と其の體裁を等うして、而も及ばざるものといふ可し。平安朝の中葉よりは、高僧の別傳、諸種の往生傳等ありと雖も、未だ完備するものといふ事能はず。藤原の末に至りて覺憲に三國傳燈記の撰あり。之れ實に彼の佛祖統記の法運通塞志等に暗示を得て、更に組織的に概括的に壓搾整理せられたるものにして、上中下の三卷に分れ、上中に印度支那の傳燈を述べ下卷に日域の傳燈を述べたり。想ふに凝然は此の書に暗示を得て、更に事實を詳述し、教理の叙述を加味して、傳通緣起を製作したるものなる可く、三國傳燈記は名稱と云ひ、體制といひ

疑然の據りて以て、佛教史撰述の模範とせしものなる事柄として明かなり。覺憲は藤原の末葉に於ける興福寺の學僧にして、南法華寺に居り、壺坂の僧正として因明に有名なる人なれば、東大寺に居りし疑然の之れを知らざる筈なし。時代よりいふも、前者の寂後七八十年にして、後者の生誕ありし程なるのみならず、後者は明に前者を其の撰述中に著録せるに於いては、這般の消息は否定するを得ざる事實に屬す。而して、傳通緣起を知りて、傳燈記を知るものなきは極めて遺憾なる次第といふ可く、余輩は承安年中の撰述に係る傳燈記が日本佛教の史學發達上頗る重要な位置にあることを紹介するの光榮を有するものなり。

三

鎌倉中期に當り東大寺に宗性あり。性學を好み、博覽涉獵、鈔記するところ千餘冊に上る。僧史に名僧傳抄、日本高僧傳、要文抄等あり。後者は實に延曆僧錄以下日本諸種の高僧傳より要文を拔萃したるものにして、史料の編纂物として、種々の逸書を輯録せるに於いて、頗る珍重す可き書なりと雖も、抄は畢竟「抄」にして、隨讀隨錄のものにして、別に主觀の加はりたる史若くは傳と稱す可きものに非ず。學者往々傳通緣起は此れ等の高僧傳に負ふところ多大なる

可しといふものあれども、資料の供給を得たることは之れある可しと雖も、其の編纂の體制上若くは史家の立脚地に就いては、寧ろ何等の暗示を得たることを肯定する能はざる可し。要するに、高僧傳抄は飽迄單なる史料の蒐集に終り、史としての一步をも履まざるものといはざる可からず。されば凝然の傳通緣起の史觀には影響の認む可きものなしといはざる可からず。

四

傳通緣起撰述の態度、換言すれば、凝然は佛敎史家として、如何なる態度を以て、撰述したりしか、平易にいへば、如何なる「心持ち」を以て著作せしかといふ點は頗る興味ある問題として取扱はるべき好個の題目なり。最も近代の史家史論家に觀るが如き、明かなる態度を以て彼は史實を評論せず。又は目的論的進化論的史觀乃至唯物論的器械論的史觀といふが如き、人間生活の過程に對する一定の哲學的見地を有したるにもあらず。されば、彼れの遺業に對して、斯くの如き近代的史觀を求め、若くは指摘せんとするは、頗る難事業といふ可く、或は見當違ひなる可く恐く徒勞と失望とに終らん。然れども、彼れは單なる史料の輯録として編纂したる譯にもあらざれば、這裡自ら撰述時の態度氣分の不識不知の間に、隨處に呈露せるものある可

く、或は意識的に主張し、叙述せるものありて、頗る興味を牽くものなしとせず。之れ余輩が聊か此の書を研究せんとする所以なり。

延應二年三月六日伊豫に生れ、正嘉元年十八歳にして出家し、正元元年廿歳にして具足戒を受け、元亨元年九月五日八十二歳にして寂したる彼は、鎌倉時代の後半を生活したる人にして、佛教史上よりいへば、新宗教勃興の活運動を眼前に觀たりし人なり。而して、彼れは三十歳前後より凡そ五十年間を南都に於いて暮したる人なれば、南都佛教の否運若くは衰微をも眼前に觀たりし人なり。而して、斯の書の成るや應長元年七十二歳の時にして、入寂に先つこと十年思想尤も圓熟せる時代にして、剩へ跋語に依れば、大覺寺法皇の御所に獻納したりし程なれば其の撰述の動機も、亦揣摩するに難からず。即ち、南都佛教の衰微を歎くと共に、南都佛教の源流の深くして遠きことを説き、其の過去の光榮を述べ、天台も眞言も亦此處より出でたることを叙せり。實に三國佛教傳通縁起は光榮ある南都佛教の爲に萬丈の氣焰を吐けるものにして、單なる史料の蒐録に非ず、事實の記載に非ず。即ち一面南都佛教衰亡史論として觀る可く他、面南都佛教光榮史論として觀るべく五十餘年の生涯を一管の筆に托して、南都佛教最後の一燈を掲げたりし彼れも今や白雪頭に重く半生の努力も大勢を如何ともする能はざるを觀じては、移ろ

ひゆく時代の力を力強くも感じつゝ、最後の感慨をもちたるもの、實に此の一篇に非るなき歟。

五

傳通緣起は上中下の三卷に分れ、上卷に印度及支那を、中卷下卷に日本を叙述せり。之れに依るに、彼れは三國と稱すと雖も、日本佛敎の傳通を叙せんとして、印度支那の源を附叙したるものなること明かなり。即ち先づ序ありて、印度の傳通の一篇（眞に一篇）あり。次に支那傳通の部ありて、之れに、毗曇、成實、戒律、三論、涅槃、地論、淨土、禪宗、攝論、天台、花嚴、法相、眞言の十三宗十三篇あり。戒律、三論、眞言、比較的に詳かなり、中下の日本の部に於いては、中卷に、序ありて、三論、法相、花嚴、俱舍、成實、の五宗五篇あり。花嚴尤も長篇なり。下卷に律、天台、眞言の三宗二篇ありて、律宗尤も詳細を極む。終に總結の文あり。以上、其の篇章の立て方、叙述の繁簡に依りても、彼れが撰述の態度を察するに足らん。即ち、三卷の中二卷を日本に充てしは、日本佛敎の傳通を叙するを目的とせしこと前述の如く、中下の二卷に入宗を説く中、中卷の五宗中花嚴に其の二分一弱の紙幅を當て、下卷に三宗を述ぶる中、律宗は亦凡て二分の一の紙幅を費せり。之れ日本佛敎を説くにも、南都佛敎を説き、（天台眞

言の二宗は他の南都佛教の諸宗に比し、叙述頗る簡略なり。南都佛教を説くにも、花嚴、戒律の二宗を力説したりしことを證するものと謂はざる可からず。而して、鎌倉時代の東大寺は、花嚴、三論の兩宗盛んなりしも、彼れは花嚴宗に屬し、花嚴宗を以て自己の宗旨とせしことは、洞幽鈔以下の製作に依りても知るを得可く、特に東大寺の學僧としての彼れが、花嚴宗の光榮を細叙するは固より其の志なり。次に戒律宗は彼れの律僧として、或壇院に住し、唐招提寺にも住したれば、一生の擧揚又戒律にありしこと、疑ふ可からず。且つ又律宗綱要、律宗瓊鑑章、四分律疏贊宗記等の撰述あるに徴しても其の偽らざるを知る可し。彼れは自ら華嚴兼律金剛欣淨沙門と稱せり。要するに、悔通緣起は南都佛教の學僧として、特に華嚴兼律沙門としての彼れが、華嚴及び律宗の光榮を叙述せんとの本願を以て着手せし事業にてありしなり。以下少しく其の證を擧げんとす。

六

先づ南都佛教は他宗に秀れたる事を述ぶるに就いて、新興の禪、淨土の二宗に對しては、最後に、

上來略陳ニハ宗所傳之緣起一竟、然般且國弘通禪法是達磨大師所傳宗旨也、道躋律師傳ニ北宗禪授ニ之大安寺行表和尚ニ行表授ニ之傳教大師ニ傳教受レ之弘觀山ニ南宗禪法普未傳レ之、近代禪師或從レ唐而來レ此、或從レ此而徃還、皆是南宗、其事甚多。

非可數盡。

震旦諸師弘淨土法、日本先德不立爲宗諸宗先哲各隨自宗立義陳宗、弘通而已、近代源空上人已後、立淨土宗、弘通世間、空公門人各立徒屬、義途極多、破立無窮、其事繁賾不能具陳。

と記するのみにして、詳細を知るを得ざれど、天台、眞言の二宗に對しては極力右の二宗が既に奈良朝に將來せられしことを叙述し、前者に對しては鑒眞將來説を、後者に對しては善無畏渡來説を主張せり。即ち前者に對しては南都の戒律が傳教のいふが如き、大小交雜の戒律にあらず、大乘純淨の戒にして、鑒眞の將來するとし一毫も缺くるなきを力説する律宗の條下の文と照應すべきものにして、傳教の擧揚する天台が却つて鑒眞の將來なるをいひて、南都佛敎の源の長遠なるを説き、眞言宗に對しては、善無畏渡來説を立て、眞言の弘法に俟たざるを力説せり。鑒眞將來説は東征傳等傍證の徴す可きものありて、必ずしも南都佛敎の光榮の爲に拈出せられたる史論とのみは觀るを得ざる觀あれども、善無畏渡來説は史證を闕くものにして、著者も亦其の史的立場より渡來年代の妥當を繙縫せんとする努力顯然なれば、此れより反照して鑒眞將來説も單なる客觀的事實として取扱はれたりと觀るは著者の心理狀態を洞察したりとは稱する能はざる可し。

先づ鑒眞將來説を觀むに、待宗の條に、

鑒眞和尚是天台宗第四祖從天台取若從南隨弘景禪師受具足戒并學天台教弘景是南山律師親度授具弟子、隨章安學天台宗。

天台宗の條に、

昔人王第四十六代孝謙天皇御宇天平勝寶六年甲午、鑒眞和尚實天台宗章疏而來、謂摩訶止觀、法華玄義、法華文句、小止觀六妙門等也、和尚門人法進、曇靜、思託、如賢等並天台宗學者也、道隱律師亦學天台……傳教大師作天台付法緣起三卷、其中列道隱鑒眞、并其門人法進等爲弘天台之匠、彼文云大福律師先入和國、乃傳圓明利益有情、白塔僧統後遊日本、復傳圓義、開佛知見、所以大安唐律法戒經於比蘇、東大僧統法楚綱唐院、兩聖用心弘天台義、群生同欽天上甘露、比除如彼明、鑒眞和尚既傳台宗于此國、而未廣講敷、先弘戒律……然傳教大師入唐已前獲鑒眞和尚將來天台教觀諸文、研精洞覈、方講三大部一遍已畢、亦更講之、至牛未畢、其後入唐值師受之。

即ち傳教は入唐已前天台の教籍を講せしものにして、其の教籍は鑒眞の將來せしものにして已に其の門下の研究せし所なりといふにあり。(内典塵露章にも之と同様の一章あり。)換言すれば、日本天台の初傳は傳教を俟たずして、南都戒律宗の祖鑒眞に依りて行はれしとを力説せり。

七

眞言宗に對する善無畏三藏渡來説は、眞言の初傳が弘法を俟たずして、已に奈良朝にありと

するもの、即ち眞言も亦南都佛敎の一部なりとの主張を成就する論據の一なり。眞言は奈良朝已に有之りしことは史實の徴す可きものありて、公平の論なりと雖も、善無畏渡來説は前述の如く、南都佛敎の光榮の爲に案出せられたる傳説にして、恐らく平安中期には發生したる説なる可く、著者は之れを採用し來りて、年代的考證を加へ、其の史實を證明して、南都佛敎の光榮を新にせんと試みしなり。鎌倉時代にも東寺を以て東大寺の末寺なりと主張し、東大寺八幡神輿の東寺入御、並に供奉の問題に關して、争ひし程なれば、著者が此の説を主張したりして、個人的見地より案出せしに非ずして、南都佛敎徒の輿衆的心理の表現に過ぎず。されど此の説の主張は意識的に南都佛敎の光榮の爲にせられしことは否定すべからざる事實なるを如何せん。先づ三論家の條に云く、

道慈在唐十八年間、普學大唐所有諸宗、善無畏三藏開元四年丙辰來唐、道慈在唐具經三年、其間道慈隨善無畏習學眞言、大安寺有慶俊律師、善議大德、隨從道慈、俱學眞言、慶俊大德專以眞言爲其本宗、乃愛宕山本願也。

て道慈の眞言を傳へしことをいひ、次に

善無畏三藏於唐翻譯大日經、後來日本國、初著東大寺西南之阿耨多羅三藐三菩提、後盧來目寺東院之卍、經三箇年、七百二十日住、其間建立多寶大塔高八丈、移南天鐵塔半分、以佛舍利三粒、納寶塔之底、以大日經七軸安剎柱之下、然後三藏還大唐國、開元二十三年乙亥入滅、春秋九十九、當日本國天平七年乙亥、善無畏三藏來至日本、年代未詳。

といひ、次に來朝の年代を考證して、開元十二年以後、大日經等を翻譯して、一行の爲に大日經を講せり。然るに、開元十四年一行寂す。日本の神龜四年に當る。其後善無畏來朝すとせば、神龜五年、天平元年、同二年の交なる可し。歸國は天平三年以後なる可しといへり。

開元十五年丁卯十月一行入滅春秋四十二、當日本國聖武天皇御宇神龜四年丁卯、其後善無畏應是來日本國、卽神龜五年戊辰次天平元年己巳二年庚午應此時代、未立東大寺、前當此寺西南之阿、結庵居住、後弘法大師於此處所建眞言院、總言南院者是也、其後三藏歸大唐孝應是天平三年己巳後焉、三藏西來先譯求聞持法、道慈傳求聞持法者卽隨此傳受、道慈律師於日本國應調善無畏、

眞言の條下にも、大要右に同じき事を述べ、終に云く。

然一行禪師開元十五年禘卒、無畏其後應來日域、久米東邊立一基塔、三年之後還于大唐。

久米塔の傳説は眞言宗にもあれど、善無畏結菴の場所を東大寺西南の隈とし、眞言院の四至内といふは、南都佛教徒の心理状態より出でたる考證といはざる可からず。

傳教の唱へたる圓頓大戒に對し、南都よりは之れを獨菩薩の戒と嘲り、南都の戒律こそは完全なる純大乘戒なりといふは、護命等所謂六僧統以來の傳統的思想なり。著者亦此の傳統主義

を奉じ 特に戒壇院の主として、極力反覆詳説せり。律家の條下に云く。

所立戒壇有_二三壇_一、表_二大乘菩薩三乘淨戒_一、故第三重安_二多寶塔_一、々々中安_二釋迦多寶_一二佛像、表_二一乘深妙理智冥合之相_一、
 和尚宗研_二天台_一、律弘_二四分_一、當宗分通_二大乘_一、况依_二內證天台敎宗_一、立_二壇弘律_一、一乘法華開顯_二妙、毗尼學者即大乘學、五
 篇七聚即摩訶衍、第一義光非_二青黃等_一、三歸五戒八戒十戒皆是一實妙、摩訶衍、梵稱入乘三乘十重六八萬頓說頓圓即與
 妙圓_一、一味會同、平等夷齊廢權絕侍、本來一實開發俱時、法位居然、特顯顯_二妙、偏外有_二圓、和尚弘律獨非待_二處、豈_二涉_一誡通共
 門之義、當_二知純圓頓妙極戒、所_二結戒場一乘頓極三聚圓境_一、登_二此圓境_一、受_二戒法_一者、通受則頓發_二三聚普遍之體_一、別受則成_二
 三聚兩圓之義_一、祖師和尙傳戒立壇高廣深妙、意致如_二斯、諸宗學人於_二此戒壇_一、各受_二戒法_一、隨_二宗立義_一、皆是不乘一實境界。
 とて俱成の旨を敷衍して云く。

華嚴宗人登_二此寶壇_一、受_二具足戒及三聚戒_一、即得_二成_一、就_二十玄六相_一、四種法界舉一全收、相即相入、主伴具足、重々無盡、通別二
 門深廣戒法、三論宗人此壇受戒即得_二成_一、就依名入實甚深因緣見道無得無方圓戒普通周遍微妙自在、法相宗人受_二此戒法_一、
 通_二包三聚_一、盡未來際、一一戒具_二三聚戒義_一、律儀一戒全同_二諸律_一、本自應理周遍圓實、眞言行者登_二此壇上_一、受_二具戒_一者即
 成_二秘密金剛不壞勝義行願三摩地壇_一、五相成身、四重曼荼、六大相應、佛性圓體、唐招提寺豐安僧正戒律宗旨云、此戒或
 名_二三摩耶戒_一、或名_二金剛戒_一、或名_二佛性戒_一、_三三摩耶戒即三聚法、金剛寶戒及佛性戒即梵網中三聚通名、俱舍成實隨_二入法相
 三論兩宗_一、隨應依學、大乘學人傍知_二小宗_一、日本自昔唯有_二大乘學人行者_一、本自無_二有_一小乘行人、
 唯大乘ありて小乘なきをいひ、更に豐安の戒律宗旨を引きて詳述せり。云く。

豐安戒律宗旨中云、問大小二乘敎律宗何攝、答總聚_二諸戒學_一、以爲_二一宗_一、之於_二我朝_一、唯有_二菩薩律師_一、元來無_二爲_一偏執局見小
 乘、故四分律亦義大乘故、宣律師四分律鈔中敎授云、發_二上品心_一、言_二上品心_一者斷_二一切惡_一、修_二一切善_一、度_二一切衆生_一、成佛從

ノ初迄ノ今壇上師僧教授詞句在ニ於茲ニ也、故戒律云所說諸功德皆共成佛道、又若有、自爲、身欲、求、於佛道、當、尊、重、禁、戒、此
 是諸佛教、此中意云、惣取一切大小二藏所說戒學、以爲一宗、菩薩廣大之心惣攝一切法、故以此國都無偏小者、故
縱學四分小乘毗尼、此亦都非偏小之教、分通上乘、義隣大極、況非止此通大之教、梵網極乘金剛寶戒宏宗、心地深遠
 者乎、南山大師圓教域心以、此爲宅、攝諸戒學、皆會大乘、並契法性、即同瑜伽惣集蘊積三乘廣大甚深戒戒、問瑜伽
 所說云何圓教答天台大師判云彌勒以二番四悉壇、造地持論、通華嚴、地持即是瑜伽菩薩地同本異譯、所釋華嚴既說別
 圓二教、能通地持瑜伽豈無圓教義乎、今依圓教、成立宗義、頓入圓人不用開會、經小乘者必用開會、法華唯被經
ノ小之者、是故必用開三顯一、頓大行者唯是應用法華所入、不應強同小乘須開顯之者。
 又天台の條に云く。

於ニ延曆寺一立ニ菩薩戒壇、傳教之時雖有ニ奏聞、七大寺六綱訴訟不許。

九

斯くの如く、天台に對しては、初傳の功を鑒真に歸し、其の戒律を純大乘として、叡山戒壇
 別立の無意義を主張し、眞言に對しては、善無畏來朝説を主張して、東大寺の眞言院を日本
 密教發祥の靈地なりと考證す。之れ唯客觀的事實を冷靜に公平に取扱ふ可き、近代の意味に於
 ける史家の爲すところならんや。疑然は飽く迄南都佛教の一學僧にして、東大寺花嚴の流を汲め
 る律僧たるを解せずしては、斯る史論の由りて來るところを解する能はざるなり。斯る史論は

廣くは南都佛敎、狭くは東大寺學徒の傳統的思想の原野に培養せられし萌芽に外ならざるなり故に天台に對して、東大寺の記録たる要録は卷五諸宗を叙する中、天台宗を述べりて云く。

然則天台宗流ニ布本朝ニ元大和上天台法門傳來之故也、依之東大寺是天台宗之初基也。

大和上は鑒真なり。之れ南都學徒の傳統的思想に非ずして何ぞや。更に眞言宗に對しては、同録第六末寺章に、東寺は固より、仁和、醍醐、勸修、金剛峰寺迄も著録して、其の傳統的思想の満足を求めたり。云く。

東寺

右延曆十二年歲次癸酉公家建東西兩寺、施入食封千戶、弘仁十四年癸卯以東寺永賜空海和尚、其後涉東大寺眞言院廿一僧爲末寺。

……

仁和寺 在山城國

醍醐寺 在山城國

勸修寺 在山城國

金剛峰寺 在肥後國弘法大師建立

東大寺文書の中に「記録當寺東寺本末事」と題するものあり。文應年中のものに係る。中に尤もよく此の思想を傳ふ。云く。

右當寺者大日遍照□□都大日本州之惣寺也、伏以大日母尊自ト居於茅□中州、國名大日本國、大如來白寫影於大和

添上、寺號ニ金光護國、本地垂（注カ）蓮（注カ）異ニ於隱顯、神明佛陀同ニ嘗於内外也、然則花藏界四行之薩埵給秀契於異朝、來而建
 吾寺、扶桑國三代之皇帝同ニ願額於當國、留而興ニ我法、八宗教風廣扇、此砌、三密智水深湛、當寺、良有所以矣、次東寺者
 桓武天皇延暦七年被レ建ニ立平安城之時、同十五年撰ニ唐朝鴻臚卿之例、以ニ左右玄蕃寮、被レ成ニ佛閣、號ニ東西兩寺之内正
 東寺是也、爰當寺第七別當華嚴宗烈祖河州西淋寺等定大僧都者悉爲ニ彼本願、桓武幼年之朝師ニ間、以ニ帝城創草之東寺、所
 被レ付ニ于當寺末寺一也、而弘法大師號ニ當寺本佛寶前、祈ニ感一心不二之奧義、於ニ久米東塔齋、求得三等七軸之妙典、延暦
 廿三年重承ニ詔命、入唐大同二年再傳ニ秘旨、歸朝同四年入京之冠則依レ勅來住ニ當寺、依ニ宣賜ニ西室坊、嵯峨天皇御宇弘仁元
 年補ニ專寺別當、寺務四年間、十年依レ勅爲ニ鎮護國家、於ニ三藏無畏之舊跡、建ニ兩部灌頂之道場、（注カ）夏中三長之齋月、修
 息災增益之祕法、殊承レ詔書ニ金光明四天王護國之寺類、西方第一門號ニ國分門、同十四年永賜ニ東寺、爲ニ眞言宗之道場、天長
 元年六月補ニ東寺別當、同二年四月始造ニ講堂、准ニ大興善寺例、移ニ當寺護國之額、號ニ教王護國寺、而以ニ當寺、爲ニ本寺、號
 東大寺眞言宗、是則東寺者本來當寺末寺故以之爲當寺々僧弘法大師眞言者又是當寺一宗故以之弘ニ于當寺末寺東寺一也
 困レ茲仁和醜翻勸修高野等皆爲ニ當寺末寺故、又所ニ爲ニ當寺末寺一也、所以東寺當寺本末之條當處當寺不易不變妙之儀也、
 大開官符大師紀文職解文定額（注カ）際以下敷通之文契尤明白也、云ニ專寺、云ニ寺務、云ニ受戒勤役、云ニ齋會出仕、云ニ東寺受戒
 數々條事證誠以炳然也、是併東寺一流之禪侶者皆是當寺眞言之學者、東寺一門之寺院者悉又當寺一宗之末寺故也、（下略）
 三國佛法傳通緣起は實に斯る傳統思想の下に、南都佛敎の光榮を發揚すべく、其の學徒の一
 人に依りて作られたる史論なることを知らざる可からず。

次に、同じ南都にありながら、對立して覇を争ひし興福寺に對しては、故意にか、無意識に
 か頗る略筆なるの感あるを免れず。法相宗を叙するに當り、南寺と稱せらるゝ元興寺の系統並

に西大、東大、藥師、大安、法隆の系統は比較的詳述しながら、中世以後尤も盛んなりし北寺たる興福寺の系統は、

並興福元興南北兩寺學者衆多、竟立義理、因内二明互諍、金玉、朋黨相扇成、兩寺異、乃至當代、興福一寺學侶繼種、論難彌甚、並思智風玄助後裔門業而已

といひ、又、

興福寺者自昔已來、乃至後代、專學法相學侶繁昌論難彌甚學侶不知數、鑽仰不限年、智海濬々、義峰峙々、欲陳其相承次第、檄豎支派難卒舉盡、且舉一流嫡祖次第……

とて擧ぐる中に、有名なる秋篠の善珠、松室の仲算、子島の眞興の如き一言の及ぶなきは、所謂嫡祖と觀ざりし爲か、或は興福寺に對する東大學徒の不宏量に由るか、然か考ふるは、餘に著者に對して非禮の擧なるべければ、此には唯此の事實を擧げて、識者の判斷に任するのみ。

(備考) 八宗綱要(下)法相宗の條には、三、日本玄昉僧正入唐、受學機楊大師、還授善珠僧正、自爾以來次第相承、滿寺修學、于今不絶として、善珠の名を出せり。

十

上述を以て本論を了りしを以て、因みに本書に引用せられし逸書、並に引用書中現存せるも

の二三に就いて、學者の參考迄に數言を述べんとす。

逸書としては、先づ日本の部華嚴の條に、本邦佛敎渡來の年代が宣化天皇の戊午なりといふ説を傳ふる審祥大德記を引用せり。

然花嚴宗古德記述日本佛法初傳年代、總有二說、一昔新羅學生大安寺審祥大德記云檀羅盧入野宮御宇宣化天皇即位三年歲次戊午年十二月十二日從百濟國佛法傳來宣化天皇即位第二十年代帝王也。

他の一説は圓超の延喜十四年に撰する花嚴因明章疏目錄の序にいふ欽明天皇十三年説を擧げたり戊午渡來説は南都の傳説としては有力なる説にして、法王帝説にも載せ、大小戒律の諍論に際し、六宗の僧綱の奉りし表文にも此の説を用ひ傳敎大師の反駁に遇ひしことあり。

日本の部律宗の下に、道光天武の朝入唐し、律を學びて同七年歸朝し、依四分律抄撰錄文一卷を撰したること擧げて、其の序文を引きて云く。

即彼序云、戊寅年九月十九日大倭國淨見原天皇大御命勅大唐學問道光律師撰定行法上

又奥題を引いて云く。

奥題云、依四分律撰錄行事卷一

此の書も亦逸書なり。かく引用するを以て觀れば、鎌倉の末迄は存せしこと明かなり。

次には豐安の戒律宗旨なり。こは前にも引用せしが如く、日本の部律宗の條に二個所引用せ

り。即ち一は「豐安僧正戒律宗旨云」として引用し、他は「豐安戒律宗旨中云」として引用せり。此の中の字は中卷の意か、或は其の書の文中にといふ意か未詳なりと雖も、或は中卷の意に解して此の書三卷ありて、上中下に分れ、戒律傳來記三卷ある中の中下は戒律宗旨といひしなるべく、即ち戒律傳來記と同本異名のものなる可しといふものもあるも、傳來記は上のみありて、中下は逸し、外に戒律宗旨といふ書も存せざれば、其の異同を確知する能はざるを遺憾とす。何れにせよ、此の書は逸書の一なり。

次に道光入唐して歸朝するや、南山の行事鈔を將來せしなる可しとて、古德記なるものを引用せり。云く。

古德記云、道宣律師四分律鈔自昔傳來、而人不披讀一空送年月、爰道融律師自披讀之爲人誇之自爾已後、事鈔之義人多讀傳已上惡意

此の古德の記も亦逸書の一なる可し。

次には逸書には非れども、日本の部花嚴の條に、別供緣起を引きて、

……上依別供緣起一載之

といへり。こは東大寺華嚴別供緣起のことにして、東大寺要錄卷五に詳かなり。緣起に云く。

夫支門闔徹莫若一乘、々々奇麗花嚴尙矣、然則發啓心聲、資法雷之激、嚮導迷衆、候覺音、以方、伏惟僧正良辨等芳宗

志等_ニ騰_ニ閣_ニ誓_ニ兼_ニ濟_ニ、而納器安遠弘_ニ正_ニ教_ニ、以爲_ニ心_ニ、故能太平十二年庚辰十月八日金鐘山寺奉_ニ爲_ニ聖朝_ニ請_ニ審_ニ祥_ニ師_ニ、初_ニ講_ニ花
 嚴_ニ經_ニ、其年天皇御年四十滿賀之設_ニ講_ニ初_ニ講_ニ時_ニ上_ニ現_ニ紫_ニ雲_ニ、帝光見喜則施_ニ綵_ニ帛_ニ千_ニ餘_ニ疋_ニ、天皇々后等施入衆等不_レ可_ニ數_ニ量_ニ、敬惟
 勝寶感神皇帝出_ニ齊_ニ朝_ニ、乘_ニ乾_ニ握_ニ紀_ニ、紹隆_ニ爲_ニ務_ニ濟_ニ爲_ニ心_ニ、遂以_ニ天_ニ平_ニ十_ニ六_ニ年_ニ歲_ニ次_ニ甲_ニ申_ニ、歸_ニ命_ニ三_ニ寶_ニ、降_ニ勅_ニ百_ニ寮_ニ、肇_ニ建_ニ知_ニ識_ニ花_ニ嚴
 別_ニ供_ニ、僧_ニ正_ニ曾_ニ見_ニ夢_ニ、東_ニ大_ニ虛_ニ空_ニ沙_ニ彌_ニ來_ニ下_ニ立_ニ僧_ニ正_ニ前_ニ、其身者紫袈裟青袈裟、告言請_ニ嚴_ニ智_ニ師_ニ、絹索苦羅前令_ニ講_ニ花_ニ嚴_ニ經_ニ、覺_ニ則_ニ至_ニ
 元_ニ興_ニ寺_ニ、請_ニ嚴_ニ智_ニ師_ニ、其_ニ大_ニ德_ニ云_ニ、我_ニ無_ニ智_ニ人_ニ但_ニ屈_ニ、請_ニ新_ニ羅_ニ生_ニ審_ニ祥_ニ大_ニ德_ニ、而_ニ講_ニ說_ニ、則_ニ僧_ニ正_ニ三_ニ度_ニ請_ニ審_ニ祥_ニ大_ニ德_ニ、猶_ニ辭_ニ不_レ向_ニ、遂_ニ僧_ニ正
 以_ニ開_ニ、內_ニ裏_ニ乃_ニ向_ニ開_ニ講_ニ、慈_ニ訓_ニ僧_ニ都_ニ鏡_ニ忍_ニ僧_ニ都_ニ圓_ニ證_ニ大_ニ德_ニ、請_ニ爲_ニ複_ニ師_ニ、請_ニ才_ニ大_ニ德_ニ爲_ニ聽_ニ衆_ニ、三_ニ年_ニ講_ニ六_ニ十_ニ卷_ニ經_ニ、講_ニ師_ニ命_ニ終_ニ、則_ニ三_ニ複
 師_ニ請_ニ講_ニ師_ニ、各_ニ盡_ニ廿_ニ卷_ニ經_ニ了_ニ、次_ニ嚴_ニ智_ニ大_ニ德_ニ爲_ニ講_ニ師_ニ、標_ニ璿_ニ律_ニ師_ニ性_ニ泰_ニ大_ニ德_ニ爲_ニ複_ニ師_ニ、亦_ニ講_ニ六_ニ十_ニ經_ニ了_ニ、次_ニ智_ニ環_ニ大_ニ德_ニ爲_ニ講_ニ師_ニ、證_ニ教_ニ大
 德_ニ審_ニ祥_ニ大_ニ德_ニ爲_ニ複_ニ師_ニ、講_ニ六_ニ十_ニ經_ニ并_ニ疏_ニ廿_ニ卷_ニ了_ニ、奉_ニ始_ニ經_ニ之_ニ日_ニ、天_ニ朝_ニ幸_ニ行_ニ虛_ニ舍_ニ那_ニ佛_ニ前_ニ、奉_ニ證_ニ被_ニ講_ニ、自_ニ此_ニ以_ニ後_ニ、古_ニ經_ニ及_ニ疏_ニ、
 新_ニ經_ニ及_ニ疏_ニ講_ニ繁_ニ多_ニ不_レ可_ニ數_ニ量_ニ、又_ニ諸_ニ寺_ニ六_ニ宗_ニ中_ニ說_ニ花_ニ嚴_ニ、皆_ニ後_ニ東_ニ大_ニ寺_ニ初_ニ所_ニ起_ニ也_ニ、僧_ニ正_ニ臨_ニ終_ニ時_ニ偏_ニ以_ニ花_ニ嚴_ニ一_ニ乘_ニ付_ニ屬_ニ崇_ニ道_ニ天_ニ皇_ニ、
 々々敬_ニ受_ニ傳_ニ持_ニ不_レ斷_ニ亦_ニ其_ニ力_ニ也_ニ、良_ニ辨_ニ僧_ニ止_ニ夢_ニ中_ニ示_ニ現_ニ請_ニ靈_ニ福_ニ師_ニ、誦_ニ梵_ニ網_ニ經_ニ、令_ニ修_ニ布_ニ薩_ニ等_ニ、覺_ニ悟_ニ之_ニ後_ニ、如_ニ法_ニ修_ニ學_ニ、故_ニ善_ニ薩_ニ說_ニ或
 始_ニ於_ニ東_ニ大_ニ寺_ニ亦_ニ遍_ニ遠_ニ傳_ニ行_ニ、又_ニ請_ニ道_ニ融_ニ禪_ニ師_ニ、令_ニ讀_ニ六_ニ卷_ニ抄_ニ、賢_ニ環_ニ僧_ニ都_ニ永_ニ教_ニ大_ニ德_ニ爲_ニ複_ニ師_ニ、讀_ニ了_ニ、故_ニ聲_ニ聞_ニ律_ニ抄_ニ亦_ニ始_ニ此_ニ寺_ニ、普_ニ令_ニ
 受_ニ學_ニ云々

昔、白居易鳥窠禪師に問ふて曰く、「如何なるか之れ佛教の大意」と。禪師の曰く、「諸惡莫作、
 衆善奉行」と。居易の曰く、「三歳の童子も亦之れを知る」と。禪師の曰く、「八十の老翁も之れを
 行ふ能はず」と。傳通縁起の如きは門前の小僧も能く之れを誦す。然れども、其の本意に至りて
 は久學の老士も之れを知ること難し。余輩豈に一大史家の心腑を抉出したりといはんや。唯其
 の一個半個を解説したるのみ。

弘法大師について

神 山 諦 鏡

四 立教開宗時代

大同二年十一月久米の塔下に、密教宣傳の宣言をなしたる後空海は出家の寺檜尾山に入り。これ一方には、南都北嶺の反響を見、他方には、密教弘布の方法を考慮せんがためであつた。先きに大日經疏を講じた日、大安寺泰基の弟子實惠は刺を捧げて弟子の禮をとり、其後東大寺の道雄、泉隣、圓明等も相次で教を請ふあり(弟子譜一、二)。又最澄は大同四年八月經軌十二部の借覽を請ふあり(十五——九)。當時の日本佛教界に大なる刺戟を與へたとは勿論である。

才氣喚發たると共にセンチメンタルな空海の性格は、平安朝の京都貴族の喜ぶ所となり、或は入唐沙門の徒らに玉を抱いて山に退くを惜み、或は誘ふに立身の道たるを説き、出で、教化

を布かんことを勧めたものゝあつたことは、「性靈集」第一卷の贈良相公詩や、徒懷玉等によつて明かである。而かも空海のこれに對する答は、修學は名利の爲にあらず世を救ふが爲なり。併しながら信なくば益なし、今はその時機にあらずと云つて居る。

空海も最澄と共に入唐沙門として纜を解いたのであるが、其資格に於ては到底内供奉最澄に及ぶべくもなく、陛下の信任に於ても、在唐暮年を超ゆべからずとの優詔を拜した最澄とは同日の論ではなかつたのみならず、正系ではなかつたにしても、最澄は一年先きに密教を傳來した點に於て、空海は已に一籌を輸した譯である。

延暦二十四年最澄の歸朝して將來せる天台並に密教の經論疏記二百三十餘部五百餘卷を献するや、桓武天皇大に嘉納し給ひ、宮中の紙筆を給し和氣弘世を監督として最澄將來の天台の經典七通を寫さしめ、道證、守遵、修圓、勤操、慈蘊、慈覺寺七大寺の碩學を撰んでこれを學習せしめられ、殊に密教の傳來を賞して國師とし、特に弘世に詔して、高雄山に初めて密教灌頂を行はしめられた(元亨釋書)。これに反して、空海は大同元年十月歸朝を奏するや、翌年四月漸く官符を賜はつたのによつても彼が餘り願られなかつたと想像せらるゝ。これ彼が「卷舒非一。已行藏任六龍」と滿を持して動かす、槇尾山に幽居して著作と觀念とに耽つた所以である。

夙に空海の詩文の才と墨池の技を喜び、彼の出京を希望し勸告した形跡のあるのは、時の皇太弟後の嵯峨天皇である。「性靈集」第一卷の山中有何樂の一文は天皇に對したものであると傳へられて居る。天皇はこの方面に於ては、大に趣味を有せられ、大同四年四月即位せらるるや七月已に京都に移るべき由官符を下されたるに徴しても、その私淑の程度も察せられる。勿論その動機は宗教的歸依と云ふよりは、詩文的交友であつたことは弘仁初期に唱和せられた詩文（性靈集第三第四）によつても明かである。空海もこれを知つて居たであらうけれど、山を出で、高雄に入られたのは、一方には國君の召あり他方には仮令詩文の上にせよ、そこに同情の相通するあり、これが「君子時を濟ふ本」であるとの希望と信仰もあつたからであらう。要するに、彼は天皇を得て僅かに密教宣傳の緒についたのみであつた。併しながら彼に對する超人間的信仰は、この時期に奇蹟的序幕を作り上げたのが清涼殿の八宗論である。

この事件について、初めて筆を染めたのは延喜帝の皇弟法三の孔雀經音義序（天曆十年作）であつて、曰く。

歸唐之時欲興眞言之間。諸宗皆併集朝廷共疑即身成佛義。仍大師精智拳印向於南方面門俄開成金色毘盧遮那。放眉間白毫相光。爰一人諸臣七宗衆徒驚下於地皆悉禮拜。即還歸本體入我々入諍即身頓證之疑此日釋然。眞言瑜伽宗秘密曼荼羅

道從彼立而建立。

(十住心論科註一)

と。これを付法傳的に法力の結果と見るならば、事實の可能は論ずる必要はないけれど、その時處については歴史的批判を仰がなければならぬ。又これを空海に對する超人間的信仰の反映と解すれば、歴史的事實は問はないにしても、如何なる歴史的事實の誤傳と混合とが中心となり、如何なる心理的連鎖と信仰的構想とによつてこの傳説の出來あがつて居るかを可及的に考察する必要がある。

先づ法力の可能性については、印度にては神通力は聖者には通常の能力と認められ、支那日本でも、高僧の特長として法力は必ず具して居たと信せられ、現に八宗論場の諸宗の高僧も互に法力を競ふて居るので、空海一人この能力を持つて居たとはして居らぬ。然らば、單に即身成佛の一技を空海が知つて居つたと云ふに止まるのであつて、これがために彼の偉大を加へることとは餘り大でない。のみならず、この法力に對する信仰は、今こゝに吾人が即斷すべき性質のものでないから、寧ろ空海に對する超人間的信仰の反映として八宗論を見やうと思ふ。

「元亨釋書」等にあげてある列座の龍象には弘仁元年に僅か十二歳の道昌（具足戒をうけたるは弘仁九年）あり、未生の源仁（弘仁九年誕生）あり。且つこの年は即位の年であり、次いで

薬子の亂もありて、到底かゝる催の行はるべき時ではない。慈雲もこれは弘仁五年の最澄の殿上に天台法華の討論の訛傳であると云つて居る。併しながら、吾人の考では列座の中に最澄が加へられて居らず、却つて天長年間に宗要を奉つた人々が列ねられて居り、これらの高僧は天長九年正月最勝會の後紫雲殿に論議を戦はし、御感あつて御衣を賜つた事實を見れば、清涼殿の八宗論の傳説には、この二つの歴史的事實が混在せることを推知することが出来る。

然らば、この傳説が弘仁初期に轉置せられた理由は何處にあるであらうか。

從來の三劫成佛に對して、即身成佛の教説を宣揚せんとせば、先づその論旨と論據とを明かにせざるべからず。この目的に應ずるものは、空海の著書の中「即身成佛義」を措いて他に求むることは出来ぬ。而してこれが槇尾幽居の時期に作られ、弘仁前後に發表せられたことは、彼一代の著作の順序から見て、當らずと雖も遠からぬ推定であると信ずる。

一度「即身成佛義」の發表せらるゝや、これに對する反駁の行はれたことは「三國佛法傳通縁起」などにも、

弘法大師興秘宗時、顯教諸宗或有敵論、或有對談。

と云つてあるによつても明かであるが、その非難の中心點は、空海の六大四曼三密の説は華天

の事々無碍一念三千と何れ丈けの差があるかと云ふにあつたことは、弘仁八年東大寺の一和尙から提出した四箇條の質疑や、弘仁七年最澄の泰範を責めて法華と眞言の優劣を詰問した消息によつても量られる。

これに對する空海の答は、消極的には事相の事は傳法の人にあらずば、詳説する能はずとし、積極的には大日經百字眞言品等によつて、「聲字義」「畔字義」を著はし、字相字義を力説して事相の權威を確立し、又法身說法果分可説を説いて、顯密の別を明かにせんとしたのである。

この論難を延長すれば、その解決は空海の現證を要求するより外はないこととなり、これが八宗論となつたと云ふのは普通云はれて居る所であるが、吾人は當時の諸宗の碩學はかゝる俗惡なる要求を敢てする程、空海の即身成佛論を曲解したとは思はれぬ。何となれば、當時の佛教は學問的であり、空海の主張もかゝる魔術ではなかつたからである。假令所謂八宗論場の描寫を眞なりとし、空海の肉體から光明を放つたのが魔術であるとすれば、鈴が獅子となつて走つたと云ふのも、これ以上に不思議と云はなければならぬ。前にも云つたやうに、法力は高僧の有する共通の資格であるから、八宗論が魔術くらべてでない限り、列座の高僧からかゝる俗惡なる要求が提出せられたとは考へられぬ。現證を見んとの要求が天皇から下されたと傳へら

れて居るのは、多少この消息を語つたものではあるまいか。

併しながら、空海の主張は當時諸宗の學者によつて心服を得なかつたことは實惠の青龍寺へ送つた牒狀に、

此間法匠各爲矛盾、不肯服膺十余年間無得建立。

(十五—廿九)

とあるによつて明かである。

要するに、清涼殿の八宗論は天長年間の歴史的事實が中心となつて、空海の法力に對する信仰と要求とが當時却つて彼が苦戰奮闘した事實を捕へて奇蹟的序幕を作りあげたものであると信ずる。この推定は滅後の空海の神話化の一轉期たる延喜時代を中心として、その以前の「空海僧都傳」遺告」にはなくして、その後の作なる「孔雀經音義序」に初めて出て居る事實と一致して居る。

即身成佛と云へば、直ちに印を結び呪を誦ふれば肉體から光を放つと云ふ聯想が起るけれどそれは死したる空海に對する信仰であつて、生きた空海の思想ではない。即身は三劫に對して現生の意であり、成佛は宇宙の實在との感應の生活である。換言すれば、現實生活の中に理想生活を發見する方法である。

これを自己に實現し、己の如く修行するならば亦己の如く正覺を得べしと教へたのは佛陀であつた。併し一生成覺の佛陀を理想化するに當り、これを偶然として満足することは出来なかつた。過去と未來に關係あり連絡ある大生命と考へ、神話を傳説によつて過去多くの修行の生活を描いて佛陀の覺位を益高貴なものとした。こゝに吾人の常に陥る矛盾がある。

一方から云へば、かゝる長き修行によつて得る成覺は、修行の長さに比例して尊きものに違ひない。三阿僧祇劫の修行はこの要求を満たすには十分であつた。併しながら、この高き覺位も吾等の生活に實現せられ受用せらるゝものでなければ猫に小判である。換言すれば、卑き吾人を最も早く最も尊き佛位に到達せしむる教こそ、最尊であると云ふことゝなる。空海に従へば、凡ての大乗教はこのデイレンマにかゝつたのである。三劫を存すれば教法の尊を破り、三劫を壞すれば佛位の尊は傷けられる。こゝに於て、三劫を壞せずして一生成佛の教を求めたのである。而して得た所の經典は、即ち大日經であつた。大日經の記者がこれが可能を説明する爲に用ひた方法は、先づ三劫の概念の轉換であつた。

經疏によれば、劫には時間と妄執との二義がある。而して一切の煩惱を百六十心に攝し、各を麤、細、極細の三重に分類し、三妄執と名けたのである。この考方も大日經に初つた譯ではな

いので、法相宗の二障の伏断を見るに、一切の煩惱を見修二惑とし、各々に煩惱所知二障を分ち各を断するに現行、習氣、種子の順を經として居る。現行は即ち麁、習氣は細、種子は極細にあたる。併しながら、これこれを伏断するに、法相宗ではこれこれの煩惱の現行はかくかくの時間の修行、これこれの習氣はこれこれの位で断すると定めて居る。従つて、定められた時間を經なければ煩惱を断じたと認めることが出来ぬ譯である。然るに、經疏では、これだけの煩惱を断すれば何劫を經たとすると云ふのであるから、三劫は伏断に相應する位階であつて、時間とは關係なく經由することが出来ることゝなつた。換言すれば、凡才教育では一定の年限を標準とするに反して、天才教育の立脚地を取つたのである。大日經疏には、

若一生度此三妄執即一生成佛、何論時分耶。

と云つた所以で、空海はこれを義歴の三劫と名けた。

これが哲學的基礎を説いたのは六大無碍論であり、これが宗教的方法を示したのは三密加持説であつた。宇宙は法界であり、宇宙と萬有、萬有相互の間にも、その根底に於て四曼不離、感應同交の關係がある(法界力)。これが體驗には、一定の宗教的修養を要する(我功德力)。併しながら、これのみにその效力ありとせば、それは魔術と相去る遠からざるものである。これ

を醇化したものは、如來加被の宗教的信仰であつた（如來加持力）。この三力によるが故に、即身成佛は智的空論に止らず、呪力の狂信にも陥らず、池水清澄して明月自らその影を宿す如きものである。

「即身成佛義」は、大日經、金剛頂經、及菩提心論の二經一論より八個の證文を引いて、即身成佛の論據とし、

六大無碍常瑜伽、四種曼荼各不離、三密加持速疾顯、重々帝網名即身。

法然具足薩般若、心教心王過剎塵、各具五智無際智、圓鏡力故實覺智。

の八句二頌を作つて、その可能と方法を示せり。

この頌は「大日經開題」と「異本即身義」に出づ。これが結頌者については異論あり。「異本即身義」には、「唐大阿闍梨即身成佛頌^三」としてこの頌を引けど、「異本即身義」は信僞相半せる著書にして、正本にかの頌あれどこの句なし。且つ若し惠杲の撰なりとせば、「祕藏記」等にあるべき筈なるに、四曼、三密につきては説明あるに、六大について記す處なく、「即身義」の六人の説明には、非常に力を注げるを見ても、この頌は空海の撰なるを知る。これを八祖相承の句とするに至つては、教權を重する架空の論のみ。

自然物素を以て宇宙の原素とするは、希臘にてはターレス、エンペドクレスあり、印度にてはウパニシヤド以後の諸學派は、世界萬物を四大又は五大の混合或は分化によつて成ると見た。従つて、多くの佛教經典も四大五大の混合説を採用して居るが、明かに六大を擧げたのは「仁王經受持品」、及び「大般若經二七三」等である。然るに、空海はこれを根據とせずして、兩部大經から六個の章句を六大の論據として居るが、何れも表面から六大を列ねて宇宙の原素としたものではない。

大日經を繙いて先づ五大の字にふれるのは「住心品」に祕密主が如來の徳を讚嘆するに五大をあげて居る句である。然るに、空海はこれにも據らず、「大日經具緣品」の「我覺不生」等及び「金剛頂經三摩地儀軌」の「諸法本不生」等の句を六大に配して居られるが、「具緣品」の引文は如來大覺の宣言であり、その境地の説明であつて、「說菩提性品」と同一の意義を説いたもので、これを「阿闍梨眞實智品」の種子の中介を通して見るならば、これが六大に結合し得ないではないけれど、その配當には多少無理もある。例へば「我覺」を「本不生」と分けるとせば、「出過」「得」「遠離」「知」等も分けなければならぬ譯である。

のみならず、この六大が一切有情非情の原素たる論據として引ける大日經「祕密曼荼羅品」の

「如來發生偈」「支分生曼荼羅」及び、「悉地出現品」の「如來意生句」等も、これが六大を以て萬有の本源たるを説いたものなることは空海一流の解釋によらなければ分らぬ。こゝに所謂六大は、物質ではなくして如來のシンボルとなつた。「即身義」には明かに、

諸顯教中以四大等爲非情、密教則說此爲如來三摩耶身。

と云つて居る。如何して六大が如來の三摩耶身なるかは、言語文字の字相字義を十分理解しなければ知ることが出来ぬ。この目的のために著はしたのが、「聲字義」である。曰く、

夫如來說法必藉文字、文字所在六塵其體、六塵之本法佛三密即是也、平等三密遍法界而常恒、五智四身具十界而無缺。

悟者號大覺、迷者名衆生、衆生痴暗無由自覺、如來加持示其歸趣、歸趣之本非名教不立、名教之興非聲字不成、聲字分明而實相顯。

と。而して、これは大日經「字輪品」、「布字品」、「百字成就持誦品」、「百字眞言眞實法品」等によつたことは勿論であるが、遙かにミーマンサー哲學の影響をうけたことは、「聲字義」に明かに、

天帝自造聲論、能於一言具含衆義、故引以爲證。

と云へるに徴して知るを得。この字相字義の解釋法を卍字について示したのが「卍字義」である。

卍 (Kaum) の字相を見るに、Ka^au^uの三部より成る。茲にKaをkrとaに分ち、uは

Uta, n は maata の義に解して、夫々因業不可得、阿字本不生、損滅不可得、吾我不可得を示し、四種法身に配し、この一字に一切の理、一切の教、一切の行、一切の果を攝して、余蘊なしとし、かくの如くして一切の文字に各一切の法を攝するに括らざるなしとて、この方法を六大の種子に施し、更に五行説と結合するに及び、之を五性、五用、五色、五形、五方、五字、五佛五智等に配して、六大によつて宇宙の成立を説明しつくさんとせり。

要するに、これを科學的原子論としては甚だ素朴であるが、その精神は大なる哲學的宇宙論であつて、宇宙も六大法身であり、一塵も六大法身であつて、現象としての六大と實在としての六大とは、組織と細胞との有機的關係である。これを彼は六大無碍常瑜伽と云ひ、更に力説して、

四大等不離心大、心色雖異其性即同、色即心心即色無障無碍、智即境境即智、智即理理即智無碍自在、雖有能所二生都
 絕能所。
 (三一—九五)

と云つて居る。これを宗教的に見れば、宇宙は神であり、神を以て滿された曼荼羅である。これを體現する方法は三密加持の修行である。

手に印契を結び、口に眞言を誦し、心三摩地に住するを有相の三密と名け、密教修行の形式

である。

由來印度にありては、哲學もその目的は絶對智による認識であり、これが方法として宗教的瑜伽を廢せず、宗教もその解脫境は自己本心の開見であつて、祭祀の效力も哲學的根據を要し、兩者は反撥しつゝも絶縁する能はず、相引きつゝも融合するを得なかつた。密教に於てはこれを形式的に綜合せんと試みたものであつて、印と眞言とは婆羅門的祭祀の要素であり、三摩地はウパニシヤットの梵我同一の觀法であつた。

印契とは、標幟又は本誓の意で、佛はこれによつてその意志を、行者はこれによつてその意願を示す。されば佛の本願に従つて行者これに應ずる印を結べば、こゝに感應同交の生ずることと契符を合するが如し。故に印契と云ふのである。

印契の前階をなすものは身振語である。身振語は音聲語の發達しなかつた時代には盛に用ひられしも、音聲語の發達によつて壓倒せられたけれども、文明人に於ても感情の高潮した場合には、常に身振語によつて言語を補はんとするはよく目撃する現象である。殊に發聲器官の故障言語の不通、藝術及び宗教に於て特殊の身振語の發達するものである。密教の印契も、基督敎の一派 Cisterciens の身振語、ギリシヤの Pantomime と共に、宗教の目的のために特殊の發

達を遂げたる人工的身振語である。

印契は數も多く非常に複雑に發達して居るが、本來一方には言語、他方には身體的動作に現はれた宗教感情の自然的發露であつた。大日經疏(十三)に、十二合掌と四種拳を説き、これが凡ての印契の出發點となつて居るのは、これが説明と組立に都合よき形であるためでもあらうが、亦信賴の感情には跪座合掌、忿怒の場合には拳を固むる如き、宗教感情の原型を遺して居るのではあるまいか。

「秘藏記」によれば、左手は靜かなるが故に胎藏の理、右手はよく一切の事業を辨ずるが故に金剛の智、五指は五大と五智、合して十波羅蜜に象り、この十指によつて種々のシンボルを作り、心理的にはこれに聯想せらるゝ種々の威力を自己に享受し、遂に宇宙生成の偉力を分受せんとしたのであり、哲學的には一指一節の屈伸に無限の意義と威力を認めんとするものである。例へば、四方結の印は、右の無名指を左の無名指と小指との間に入れ、右の中指を左の中指と頭指との間に入れ、左の無名指中指も同様にして、兩手の大指を開き立て、牆の形を作り左より三度繞らせば堅固な城壁となつて、惡魔も近づき害する能はずとするが如き、金剛界大日如來の智拳印の、左の金剛拳に右の金剛拳を加ふるは、衆生の肉身に五智の寶冠を被らす形

にして、これによつて吾人凡夫を成佛せしむと云ふが如き（但しこれが陰陽生殖力のシンボルたることは學者の等しく認むる所である）はその代表的の印相である。

要するに、印契は歴史的には婆羅門時代の祭祀の力より來る哲學的意義と、シンボルによる心理的原理との上に立つて居るけれど、これに客觀的に如何なる效力があるかは呪術的と云ふより外はないけれど、一方には身振が感情の發表たることは、反對に身振によつてこれに相應する宗教感情を誘出する生理的效力と共に、他方にはこれに意識を集中して精神を統一し、現實的壓迫を脱却し潜在意識に進出の機を與ふる心理的作用を認むることを得べし。

眞言はその起源は身振語と共に宗教感情の發表で、恐怖願望の場合にある大なる力を呼び、或はこれに讚嘆畏敬の辭を述べ信賴の情を表はし、又は感謝の歡を示したのにあつたことは、イスラエルの 'el が Mächtiger の意なる等によつても明かである。

宗教的形式として度々繰りかへさるゝに及び、自ら一定の語句に纏められ且つ誦しやすきためには、韻語又は簡單なる形に縮められ、従つて普通の文法的解釋では解すべからざる場合も多かつたであらう。こゝにこれが専門家生じ、一方には自己の信仰を以て解釋し、他方には信を増す手段をも弄したであらう。心理的に見れば、これを唱へて意義をこの上に集中して、外

界の雑音に耳を閉ぢ自ら催眠状態に入り得ることも事實であるけれど、これ丈けでは眞言としての効力は十分でない。

印度に於ては、言語は梨俱吠陀の造一切歌に於て、造一切者として言語の主 (vrahaspati) の名を興へられ (印度哲學宗教史一八三) シタバタ及びタイトリヤウパニシャッドに於ては、語と意との権力争があつたが、生主は語を敗者と斷じた (同二三七) 云つて居るけれど、已に梵書時代に、祈禱が最上の威力を振ふに及んで、その必須の大要素たる言語には、偉大なる神祕力を認めるやうになつた。

かくて一方には祈禱の集成たる吠陀は、天啓として口から口に傳へられたので、音聲それ自身の常住を信すると共に、他方には吠陀の文句を文法的に解剖して、概念と言語との關係を研究して一々の言語が各實在の聲であるとするミーマンサー哲學さへ發生するに至つた (六派哲學四九)。

空海は大日經を通じて、遙かにこれが影響をうけて「聲字實相義」を著はし、言語と共に文字の哲學的解釋を試み、

五大皆有響、十界具音語、六塵悉文字、法身是實相。

と結論した。これによれば、廣義には一切の言語文字は眞言であつて、これを如實に了解すれば解脱を得と云ふこととなり（大日經密印品）、狹義には短かき文句が眞言であつて、「衆生界を淨除する」力あることは如來の印可せられた所である（大日經普通眞言藏品）。

三摩地は本來意志專注の場合に現はれて來る入我々入の神祕的經驗の境である。併しながら印契と眞言と並べた時は、寧ろ禪那の才で專念の工夫である。密教の次第儀軌に於ては道場觀入我々入觀、字輪觀等を初め一々の印に其の威力を觀じ、本尊の本願を想ひ浮べつゝ、瑜伽を修行するのは即ちこれである。

然らば三密瑜伽の效力は何れから生ずるかと云ふに、大日經「悉地出現品」には、

この眞言の威徳は眞言の中より出づるにもあらず、亦衆生に入るにもあらず、持誦者の處に於て得べきことあるにもあらず、善男子眞言加持の力の故に法爾として生ず。

と云つて居る。換言すれば、三力加持の力であつて、「即身義」には美しき喩を以て、

加持者表如來大悲與衆生信心、佛日影現衆生心水曰加、行者心水能感佛日名持、（三一頁）

と云つて居る。かの沙門勝道のために撰した日光山碑にも、

見池中圓月知普賢之鏡智（十一—三〇）

とあるを見れば、これ彼が禪窓より月影の池水に宿るを見て、直觀的に得たる宗教的經驗ではなからうか。

かくてこの經驗をくりかへす毎に、その精神が次第に醇化し行くを顯得の即身成佛と云ふのである。

醇化されたる精神はよく萬物を本來法爾の状態に於て見る事が出来る。こゝに哲學、科學、藝術、宗教、何れの方面に於ても、一切の事物現象は四曼莊嚴の實在、大日如來說法の姿であり聲となつて現はれる。一切の意思動作は、直に宇宙と相通する永遠の生命を宿し、神人感應の生活となる。これを無相の三密と名く。

空海が自然に對して如何なる感情を抱いて居たかは殆んど彼の著作文章の全體に渡つて見ることが出来る。殊に「性靈集」の

遊山暮仙詩(十一十六)。 山中有何樂(十一二三)。

日光山碑(十二一二七)。 中壽感興詩(十一四五)。

開佛法僧鳥詩(十一一六八)。

等に於て著しい。

彼が日常の思想動作を如何なる態度でなしたかを見るに、彼の最も勝れたる書道について、「勅賜屏風書了即献表」には、

書者散也、非但以結裏爲能、必須遊心塊物、散逸懷抱、取法四時、象形萬類、以此爲妙矣。

(十一—四二)

と云つて居る。従つてその文章たるや、「文鏡祕符論」の開卷第一ページに云つたやうに、「君子濟時文章是本也。」と云ふ意義も生するのである。これを擴大して行けば、「大日經解題」の

開口發聲眞言滅罪、舉手動足皆成密印、隨事起念妙觀自成。

(四—廿六)。

であつて、一切の吾人の意思行動は自己の修養であると共に、佛陀の事業である。この信仰の前には、この土即ち密嚴の淨土であり、曼荼羅會場である。

こゝに於て、曼荼羅は寶冠を戴き蓮臺に座せる佛菩薩の集團の平面圖ではなく、蒼空の下大地の上に住む吾人の財法二施の僧伽であり、四恩の國家であり、自然も人も神も佛も互に感應同交、廻向功德を以て結合した現在此土の生活である。こゝに宗教生活と道德生活との完全なる合一が見出された。而してこれが三教指歸以來の疑問であり理想であつた。

金光明經によれば、國家治亂の原因は、國王正法を信せず、善神この地を去り、惡人跋扈するからであると云つて居る。彼は正法の護持者である。國家をして正法に歸せしめなければな

らなかつた。併しながら、自ら賣ることは出来ぬ。高雄の禪室に其時を待ちつゝ、觀念と著作に耽つて居る間に、機會は思はざる所に發れた。藥子の亂即ちそれである。

この時天皇は兵を召すと共に、寶祚安泰の修法を空海に命ぜられた。史家から云はゞ、今度の勝敗は或は明かな數であつたかも知れぬ。併しながら、前述の如く、彼は未だ朝廷の歸依を得て居なかつたのみならず、諸宗の學者からも信服を得るに至らなかつた時であつて、今新帝からこの詔を拜したのは、彼にとつては正しく密教隆替の秋であつた。

果して初から勝敗の數が明かであつたとすれば、その効果は因果關係の誤認であつたかも知れぬ。併しながら當時の信仰から云つても、當事者の心理状態から云つても、變亂鎮定は空海の修法と無關係と見ることは出来なかつた。空海は立派に卒業したのである。こゝに空海の密教弘法の事業は一轉期を劃した。密教の外護者としての嵯峨天皇と藤氏を得たのもこの機會であつた。高野山の奏請も、天皇が「我寺」と仰せられた東寺の勅賜も、而してその勅使は良房であつたことも、皆その端はこゝから出て居る。

遺告によれば、爾來彼は國家のために修法五十一度に及んで居る。彼は或は萬膿池を治め或は衆智院を開く等かなり社會事業をなして居るけれど、矢張り大忠大孝の完成は法力廻向にお

き、殊に御修法の勅許は「請來目錄」以來の理想であつた。

御修法の奏狀には

今所奉誦最勝王經、但讀其文空談其義、不曾依法畫像結境修行、雖聞演說甘露之義、恐闕嘗醍醐之味。(十一—一三四)

と云つてある。元來修法には四種あり、息災、增益、敬愛、及び降伏である。これらは恰かも阿闍婆吠陀の四種呪法に相當し、其他壇法、器具、印契、作法等、形式的方面に於て彼に採る所甚だ多きことは、大日經「世出世護摩品」には内外二種の護摩をあげ、智火を以て煩惱を燒盡する内護摩の意義を失ふべからざるを力説し、大日經疏七には、

護摩供養等は奉陀世仙亦皆共に作す。而かもこの眞言門のみ獨り祕密を成ずる所以は、眞實の義に加持せらるゝを以てのみ。

と明示せるに徴しても知るべし。

これを心理學的に見ても、器具動作に於て、フレイザー氏の *Initiative magic* や、ローバ氏の *Sympathetic magic* の跟跡を見出すことが出来る。例へば、天長四年五月の大極殿に於ける請雨にあたり、東寺の舍利を奉移して灌浴禮拜せるが如きは、舍利に無量の功德を認めるにしても、フレイザーの報告せるラフマ族が、この場合に黒石に水を灌ぐのと同じ心理的根據に

立つものではあるまいか。其他懸けられたる曼荼羅の色、燃える火の光、種々の香料油等をやく煙と香、器物の音、呪を誦する聲は、直に五官に訴へて生理的に効果を迫る點に於て、正に完成せられた呪術である。

然らば、修法は全然呪術に止まらなければならぬであらうか。

先に云つたフレーザー、リューバ兩氏は、共に(一)呪術者又は呪物に、呪力なく呪術によつて一種の呪力を生じて、その目的物に影響を與ふるにしても、(二)非人間的呪力が呪物にありと信じ、術によりその力を目的物にうつすにしても、呪力の發生は或る事物と呪物との位置の接觸、屬性の類似反對等よりする心理的聯想作用に基き、術者はその呪力を何れより得るにしても、これによつて他物を司配し得ると云ふ意識を助くるに足る摸擬的動作を行ふにあると云ふ點に於ては一致して居る。而してフ氏は、その法則を二つに分ち (Golden Bough) リー氏は、三原理をあげて居る (Psychological study of Religion)。

呪術がこの心理的根據の上に立つに反し、修法は宇宙間の現象は凡て因果關係によつて生起存在すると云ふ哲學的基礎の上に立つて居る。即ち天變地異を初め、大小の禍福は、衆生の善惡の業報の致す所であるから、惡業を智火によつて燒盡すれば禍は自ら滅せしむるを得べし(息

災)。福德うすく敬愛來らざるは善業の種つきたるによるから、善業を廻向して福德を増進するを得べし（增益敬愛）。又國家個人の怨敵はこれその三毒の煩惱による。されば智火により煩惱を燒盡すれば怨念自ら消えて善友たるべし。若し煩惱剛惡にして伏せざるに於ては、惡業を息めしめ苦源を除かしむるため、慈悲の心を起して彼の命根を斷つ（降伏）のである。

この意味は護摩の本尊不動明王の三種眞言によく現はれて居る。又その供物に於ても知るこゝとが出来る。長淳口訣によれば、供物は凡て見思の煩惱である。例へば、蘇油は根本無明であり。百八の乳木を六寸（十二指）に作るは、十二因縁所生の百八煩惱に象り、丸香は堅剛の煩惱、散香は微細の煩惱、五穀は五趣の業、飲食は五趣の果である。行者と本尊と爐口と共に六大所生にして三者平等なりと觀じて、これらの供物を爐中に投じて供養すれば、爐口はこれ本尊の御口、火はこれ本有菩提の智火であつて、本尊に約すれば、行者の供する煩惱をうけて噉ひつくし、行者に約すれば、智火によつて煩惱を斷盡する意となる。

この信仰は空海の種々の願文に明に表はれて居る。前に云つた大極殿に請雨せる願文には、

仰願四智法帝五大盈王、十護諸天八部靈神、都智劍以斷野叢之業、馳通輪以摧蒼生之障。（十一—八四）

とある。こゝに注意すべきは、吾人の業障を摧破するは呪術ではない。自己本有の智火、本尊

慈悲の利劍であり、三力加持感應の力である。

要するに、有相の三密は自淨其意の工夫であつて、如來加被力の照らすのもこれをうけるのも、その根底には宇宙の法則が横つて居る。換言すれば、修法は、其形式に於ては呪術に取つた所が多いけれども、其意義に於ては決して呪術ではなくして大忠大孝の實踐、功德廻向の生活感應同交の宗教生活である。彼が一切の世出世間の活動をこの信仰の下に統括して、積極的に活動的的人生觀をとつた點に於て、彼の信仰彼の生活は宗教心理學的にも非常に深秘であり偉大であつた。

「即身成佛義」に初まつた立教開宗の事業は、如何しても概括的結論に終らざるを得なかつた。而してこの役目を承つたのは、即ち「十住心論」十卷であつた。

「十住心論」自身には、その著作年代について明記がない。只序文に「奉天恩詔述祕義。」とあるのを手掛りに、傍證を涉獵して見ると、道範の「問談鈔」には仁和寺濟邏の記を引いて、淳和天皇は天長年間に八宗の長老に詔して宗要を徴され、その時法相の護命は「大乘研神章」五卷、三論の玄叡は「三論大義抄」四卷、天台の義真は「天台宗義集」一卷、華嚴の普機は「華嚴一乘開心論」一卷を上り、空海も「十住心論」を上つたと云つて居る。これらの書を見るに、

何れも天長年間諸宗に勅して宗要を上らしめられたことは記してあるけれど、正確に天長何年と明言し居ない。只「研神章」には、

于時天長七年歲次庚戌建巳之月也。

とある。實際天長八年には空海は病にかゝられたし、「十住心論」の製作も略この前後であつたであらうと信ずる。然るに、「三國佛法傳通緣起」には、

弘仁聖代玄叡律師製三論大義鈔四卷奉勅詔造之。

とあるので、十住心論冠註者秀翁は勅詔は弘仁、造進は天長と二説を調和せんと試みて居る。併しながら、「三論大義鈔序」には、

天長皇帝詔于諸龍象。而令制于各宗要義。

と明かにして居るから、勅詔造進共に天長七年の頃であつたことは否定することは出来ぬ。

勿論その内容から見ても、その分量から云つても、「十住心論」が突如として詔に接して造られたのではなく、前からの準備もあり、詔勅の有無に拘らず「即身義」以來の完成とし、遅かれ速かれ造らるゝ運命にあつたことは云ふまでもない。

十住心を形式的に見れば、一道無爲心を除く他の九住心の名稱は、直接大日經「住心品」の

句からとつたのであり、一道無爲心も如實知自心を釋して、法身眞如一道無爲之眞理と云へるによつたのでこれを初めてこの眞理と見た住心に名けたのであるから、十住心は凡て「住心品」とつたとも云ふことが出来る。

「住心品」は元來三身說法、如實知自心、心續生、三劫、六無畏の五段から出來て居る。而して世間三箇住心は心讀生外の八心より、出世間七箇住心は第八の殊勝心より發展する眞解脱恵を所斷の煩惱について説明した三劫段から取つたのである。かく本來世出世間の人間精神の發達を示したこの十住心を判教に用ひたのは、全く大日經疏に據つたのである。殊に第八、九を法華華嚴に配したる如きは、經疏にヒントを得たもので、直接大日經にはない點である。この點から云はゞ、判教として「十住心論」は經疏を通して「住心品」に據つたと云ふべきである。

併しながら、この大著であるから、この外仁王經、菩提心論、金剛頂經等、多くの經論によつて居ることは勿論であり、宗の學者も金胎不二を力説するため、金剛頂經菩提心論を大日經と對等に見んとして居るけれど、大日經が重要な所依であることは勿論である。

「住心品」が已に人間精神發展の階段を十に分けて説明したものであり、これを所依とした以上「十住心論」がその序文にある如く、

今依此題顯眞言行者住心次第。(二一五)

の意義のあるのは當然であるけれども、空海立教の精神と弘法の事業の順序から見ても、

顯密二教差別亦在此中。(二一五)

と云つた顯密判教が「十住心論」製作の第一義ではなかつたであらうか。

併しながら、空海の批判の態度は、單に己をあげて他をおとすと云ふのではなかつた。醫王は病に應じて種々の藥を與へると同様に、衆生の心病萬差なれば教藥亦三乘五乘と別れて居るけれど、各己が戟を賞めて己が盾を忘れるのは如來の本懷ではない。一方から云へば、輕病を治する野葛と、重病を治する尢黃の間に一應の差別上下はあるにしても、他方から見而してより深く考ふれば、これらは各一病に效力あると共に、相寄つて醫王の徳を完成する點に於て、各絶對の價値を持つて居る。これ彼が、

聖論即乘々差別淺深。橫觀即智々平等一味。(二一四)

と云つた所以である。殊に音韻學的智識によつて、各住心に深祕の解釋を試みたのは、彼の得意とする處であつた。要するに、「十住心論」を差別的には、判教と人間精神の發達の次第、平等的には、祕密曼荼羅の功德と見る三つの意義が見出されるのである。

偉大なる建築は見方によつて種々の趣が出て来るやうに、「十住心論」の如き大著には、細かく考察すれば無数の意義はある。古來覺鑊は「諸祕釋」に四義、道範は「問談鈔」に六義、玄海は「教義抄」に十義、宥快は「寶鑰抄」に二門四義をあげて居るけれども、上述の三義と矛盾するものではない。

從來の判教はその対象は佛教に限られ、その經典は凡て佛説たる條件を遵守して居た。而して批判の態度に略三種類あつた。

一、佛陀は一定のプランの下に、聽者の智力を察して漸次淺より深に引入したと見る *Planmäßigkeit* の態度で、法華經の自ら「四十餘年未顯眞實」の圓教と誇るのはいふまでもなく、これである。

二、佛教の一代の説教たるを許し、法華の最後の教説たるを認めつつ、自己の最勝を主張する華嚴經の「日出先照諸大山王」の第二七日説法の別教一乘の態度で、心理學的に一面の信仰と眞理を捕へた *mystisch* な構想である。

三、同じく佛陀一代の教法を *Planmäßig* に見ても見なくとも、更に佛陀一代の教と見ても見なくとも、成立つ *Naturalistisch* な態度がある。これ大涅槃經の五味の譬である。

「十住心論」の態度がこれらの中何れかに攝せられなければならぬとすれば、先づ第三の態度

であらう。實際五藏を五味に譬へ、自ら惣持醍醐を以て任じて居る。併しながら、その根底に於てこれら何れとも異つた點がある。先づあぐべき特色は、教主を法身大日とした點である。その結果、時空を超越し、その對象を佛教に限るを要せぬこととなり、世間三箇住心をも攝して、世出世間の文化を一大思想大系の中に批判し、且つ平等的見地に立つて各自に價值と生命とを與へた點に於て、從來の判教と大に趣を異にして居る。併しながら、密教の難點もこゝに潜んで居る。

空海が密教の最勝最尊を證するに二様の比較法を採つて居る。第一は、二分法により密教對非密教の比較となし、如何なる點に於て前者は後者に優つて居るかを論じたので、「二教論」の横の判教であり、第二は、所謂優勝^{アシガカリ}仕合で、最後の勝利者を最勝と定める「十住心論」の豎の判教である。前者は教主より、後者は教理より見た批判であるが、歴史的に見れば、横の判教は立教當初に於て各宗の攻撃に對した態度であり、豎の判教は教權漸く張つた晩年に於て、子孫のために守成の計をなした態度であつた。

豎の判教の對象は何々であつたか。世出世間の道德宗教哲學をとり入れたのが、その特色であつたことは已に述べたが、この態度は「原人論」に於いて宗密が五教を分ち、第一に人天乘

を置いて居るが、「原人論」は大和年間の著作であるから、これからヒントを得たのではなく、三教指歸以來の態度であつたと見なければならぬ。

當時支那は凡ての學術宗教の淵藪であり、儒佛外道の外、景教、祆教、摩尼教等も行はれ、在唐の日祆祠、波斯胡寺等も見たであらう。般若三藏は景淨の友人であつたのを見ても、空海も全然これが存在を看過したとは思はれぬのに、判教に於て一言も觸れて居ないのは十分理解して居なかつたからか、我國に傳はつて居なかつたからか、佛教と直接關係がなかつたからか、確かめることは出来ぬが、多分最後の理由であらう。而して我國の神道も論及して居ないのも同様の理由であらう。従つて彼も十分理解して居なかつたか、多くの矛盾や重複を整理することなく大日經疏直譯的に外道を第一と第三住心に分攝したのも、佛教と關係ある點から看過し得なかつたと思はれる。この點に於て、今日の言葉で云へば、「十住心論」は印度哲學宗教史の研究であると云ふことが出来る。然らば、印度の哲學宗教を如何なる標準により如何に區分したか。先づ佛陀を中心としてその前後に分つた。第五の住心は、佛陀の自覺、第四の住心は、その弟子に説きたる教である。

佛陀以前を三期に分ち、第一住心は吠陀の創造的世界觀の時代。第二住心は現世生活を規定

した法典時代。第三住心はウバニシヤッド終期以後解脫問題を中心とした諸學派時代としたと思はれる。

佛陀以後を更に印度、支那、日本の三部に分ち、印度では有空二宗(第六、七)、支那では南北兩宗(第八、九)、日本では彼の唱へた密教をあげて、第十最勝の住心に攝した。その標準は何であつたかは困難な問題であると共に、何であるとも答へ得る。

原始佛教の特色は、無神論と無我説であつた。而してこれを結合したのは宇宙法界の實相觀であつた。哲學的に宇宙に創造的の神、又は原理を立て、宗教的に常一の主宰を立て、個我に執着するものは世間三箇住心に投げ込んだのである。

宇宙の理を悟り、これを體得したのが佛陀であつた。現實的には佛陀も一個の人格であつた。併しながら、實在的には法性の血が流れて居た。法性を掴まなければ佛陀の佛陀たる所以を見、佛陀に對する信仰を確立することは出来ぬ。併しながら、法性のみを高潮すれば、現實は凡て迷の世界となり、佛陀の人格も見失はれて、残るは空漠たる真如の理である。こゝに佛陀の人格と法性とを同時に認める第三の立場がなければならぬ。換言すれば、個々の人格の中に平等の佛性を發見するのが佛陀であり佛教である。

空海によれば、この境地に達したものは天台の一念三千と、華嚴の事々無碍法界である。併しながら、一は自我の本性に立ちかへつて己心に法界を見るのであり、他は差別の相から平等の性にかへらんとするもので、未だ表裏の差を執して居るものである。眞に事理を不二の關係においたものは獨り密教あるのみであると云ふのであるが、公平に見れば、或は密教は華嚴よりも一步事に偏して居るかとも思はれる。

併しながら、事理は理論の末である。曉星閃く寒天の下、樹下石上に大悟せる佛陀五十年の教化の生活にかへらんとしたのが空海の精神であつた。

五 滅後の空海

滅後の空海を形成する要素は、生前の人格と後人の追憶とである。人格の中心はその精神生活であり、追憶の樞機は死の印象である。上來の數章は前者の研究であつた。以下少しく後者を考察して両者が如何に結合したかを見んとす。

求法の前半生には幾多の艱難はあつたけれども、失望的苦戰ではなかつた。立教の後半生素より容易ではなかつた。併しながら、十住心論製作と御修法の勅許とで、彼の理想は略完成せ

られ、東寺の勅賜と南山の開創に密教の基礎は確立し、これを支持傳承する僧伽には外に一人三公あり、内に實惠以下の俊鬘あり、これ彼が晩年の慰藉であつた。遺告に、

香初思及千一百歲住世奉護教法、然而特諸弟子念永擬卽世也。

と云つたのは、因果の法則によつた死であつたけれど、精神的には安定を得たる大人格の自由意志の死、平和の死であつたことを語つて居る。

空海は天長八年五月瘡を病み、再び起つ能はざるを知つて職を辭せんことを請ふた表には、

伏請陛下賜顧臨終之一言、不弃三密之法教、生々爲陛下之法城。(十一—一三六)

と云ひ、翌年八月には、萬燈會を修し、「虚空盡衆生盡涅槃盡我願盡」(十一—一三二)と發願せられた。これ實に、彼が國家に對し、社會に對し、宗家に對する神祕的情操の極致であつた。越えて十二月からは、全く穀味を絶つて、專念修禪に耽られたのは、これが實行であつた。

承和元年五月晦日には愈諸弟子を集めて死期を告げ、「汝等好住慎守佛法」(首—三四)と最後の訓誡をなし、翌年正月から更に水漿をも絶たれたとある。而して前に穀味を絶たれた時と同様に、今度も弟子はこれを諫めて一日も長からんことを請ふた。これに對して空海は、「天厨

前外列、甘露日進、止乎止乎」と斥けられ、三月廿一日後夜に右脇して逝き、遺訓に従つて東の峰に歛めたと云ふのが「空海僧都傳」の彼の死について語る所である。

これらの事實の中で、吾人の注意すべき點は、

(一) 穀味水漿を絶つたこと。

(二) 最後の遺訓が令法久住であつたこと。

である。この二つの歴史的事實が中心となつて、彼の哲學的説明と神話的構想とは、遂に入定留身、三會下生、日々影向の信仰を産んだのである。以下少しくその經過を考察せんとす。

先づ水漿を絶つた事實は、物質的に肉體の腐敗は普通よりは遅かつたに違ひない。これ修行緣起に七々日まで安置したのに、顔色變せず髻髪が伸びたと云つた所以である。佛教の意識からすれば、肉體存して意欲の休止せる形は正に滅盡定である。伽葉はこの定に入つて、雞足山に彌勒の下生を待つて居ると云ふ傳説がある(西域記九)。併し空海自身に如何丈けこれを豫想して居たかは知ることが出來ぬ。彼自身の語として(イ)遺告の傳ふる所は、

皆是令法久住勝計、爲末世後生弟子門徒也。

と云つてあるのみで、未だ彌勒下生とは何等關係を認める事が出來ぬ。

空海の死を、或は「右脇唱滅」(空海僧都傳)、或は「薪盡火滅」(實惠の青龍寺への牒狀)など云つたのは、佛滅に擬したる彼の死を形容せる單なる修辭としても、空海自らも實際この形式をとつたとしても、怪む點はない。又實際「卒去」(空海和尚傳)、「化去」(大僧都空海傳)、「凶問晚傳」(淳和上皇の弔文)、「掩化」(真然)等の文字を用ひてあるのを見ても、彼の弟子及び當時の人に、彼の死が特殊のものであるとの意識のなかつたことを示して居る。併しながら、師主を見ざることに久しふしては愛慕の情油然と湧き、漸く空海死後の生活を考ふるに至れり。こゝに(ロ)遺告の記者は大師の口をかりて、

昏閉眼之後必方往生兜率天可待彌勒執尊御前慈氏下生。可問我先跡、亦且未生之間見微雲管可察信否云々。

と空海再生の希望を高潮せり。人格の偉大と肉體の異常なる死の印象は魂の行衛を思索するにあたりてエジプト的の靈と肉との分離の考を抱かしむるに至れり。肉體のこの土に留まれるは事實として、魂のあり家を天上に求めて再生の希望を三會の曉と結合したのであつた。緒言に於て一言せるが如く、この(ロ)遺告の成立が貞觀十七年の真然の日記と同じ頃なりとせば、この思想も滅後三四十年の間に發達して來たに違ひない。

然らば如何にして魂の所在を慈尊の御前に尋ねあてたか。これが心理的説明を試みたのは覺

源鈔である。彼は空海の廟處が大塔の長にあつて居ると云ふ聯想から、

八葉胎藏曼荼羅中五寅角彌勒菩薩位處云々。

(續紀伊風土記)

と云つて、肉體の所在から魂の行衛を聯想したのであつて、空海の定身は地上に留めながら、魂を彌勒の淨土に求めたのは心理的に見て非常に面白い推定であると思はれる。

この推定にして大過なしとして、この思想の發達の期間の文書を見るに、眞濟が大僧正を先師に譲つた上表(天安元年)には、公文であつた爲か、「焔魂」「九泉」等の文字を用ひ、法印大和上位を賜ひし勅書(貞觀六年)には、「人亡道盛：幽魂」と。更に寛平法皇が空海に諡號を奏請した上表(延喜十八年八月)にも、「三月廿一日和尚卒去」とあり、觀賢僧正二度目の諡號奏請の表(同廿一年)には、「然則久亡靈魂、新感天恩」と云つて、さすがに公文書の性質として、未だ入定の意味の文字は用ひられて居ない。

然るに、元亨釋書に於ては、延喜廿一年に空海天皇の夢に現はれて、「我衣弊朽 願忝震惠」と奏したと傳へられて居る。これ一方には、當時朝廷では大師の諡號宣下に關し異論もあつた時であつたから、諡號勅許の動機の説明とも見られ、他方には、實際天皇が夢を見られたかも知れぬ。この時代は夢告を非常に重んじ、従つてこの種の物語も多かつたのである。

然るにここに注意すべきは、元亨釋書の記事である。曰く。

昔欽光尊者正受難足、千歲之下少有人繼躋、彼南山壽室有值、疑是同一三昧乎、唯其欠金襴伽梨之爲異耳矣。

と。之によつて之を見れば、空海の天皇の衣を奏請せられたと云ふのは、この傳説と結びその缺いて居ると考へた衣を補ふたのではあるまいか。

この時、僧正は少納言惟助と共に御衣を廟前に捧げたるに、初は雲霧にこめられて居たが、至心に懺悔せしに漸く尊容を拜することを得、廟中に聲あつて、

我昔遇薩埵。親悉印傳明。發無比誓願。陪邊地異城。晝夜愍萬民。住普賢悲願。肉身證三昧。待慈氏下生。

と勅答せりと「扶桑略記」に見えて居る。

この句は、興然阿闍梨自筆の記録に、雲居寺膽西上人所持の大師御筆の金剛般若經の奥に書かれて居たと云ふことである（要集五等）。併しこれは所持者の書き加へたもので、大師の作願親筆せられたと云ふ意味ではないと思はれる。

然らばこの思想はその以前にはなかつたか如何かと云ふに、(ロ)遺告に、

慈氏御供下生可問我先跡、亦且未生之間云々。

とあるはこれと同じ思想信仰である。而してこの(ロ)遺告は初東寺の寶庫におさめられ、長者

これを護持したのであつたが、觀賢は更に紛失を恐るとして、常に錦袋に入れて所持して居たとあるから（賢寶の御遺告鈔）、觀賢はこの信仰を持つて居たことは推察し得らるゝ。

然らばこの句を廟中にて勅答せられたと云ふのは、觀賢が實際廟前で聞いたのか、何等かのビジョンを見たのか、或は一は空海に關する信仰の保證のため且つは自己の戒徳を誇るために故意に作りあげたのかとも思はれぬでもない。何となれば、

吾宿報至拙不奉値大師在世、但有機緣今拜聖顏是幸也、吾猶以難奉見、況於末代弟子、仍堅閉禪龕不可開。（元亨釋書）

とあるが、今は彼が實際大師を拜したか如何かは問ふ必要はない。併しながら、その反面には、この时空海は少くとも常人には見る能はざる状態にあつたことは明かである。のみならず、觀賢の性格の宗派的色彩に富んで居たことは遺告を常に離さなかつたことや、三十帖策子事件等によつても裏書せられて居る。而してかゝる性格には上に云つたやうな事はあり勝である。

何れにしても、この事件に激成せられて弘法大師の入定留身の信仰は著しく高潮せられたことは、文書について見ても從來死とか卒とか書かれた空海の死は、この時代を一轉期として入定を代へられたのに徴しても明かである。

こゝに入定留身の靈地として、高野山は遺跡崇拜の中心となつた。最も有名なるはかの白河

法皇の高野參詣の物語である。上皇一日御談話の砌、朕は國王の身をうけたれども像末の世に生れ、佛に値遇し奉るを得ざりしは残念の極みなり。若し佛の在世ならんには天竺までも趣きて會座にあづからんものと仰せられしに、大江匡房が、

南嶽は弘法大師現に肉身を變せずして毘盧遮那の佛體を現じ、全身を留め不滅常住に候はずや。

と答へ奉つたので、上皇は思ひ立ち寛治二年參詣せられたりと。(高野物語。高僧實傳) 匡房は又大師に贊を作り、其一節に曰く、「初證三地。後遺全身。入金剛定。」と。爾來道俗の參拜日に多く、その詩歌の如き凡て三會の曉、龍華の春を風月に寄せて謳つて居らぬものはない。試みに續風土記から二三をあげて見れば、

龍華嘉會幾霜廻。(藤原教光——無題集)

嵐期三會曉。(春宮大夫師信——後宇多法皇行幸記)

髮長衣弊那伽定。借路幸晉謁後息。(師練)

迦葉持衣長夜泊。(一休)

君が世は高野の山の岩の室

あけなん朝の法に逢まふで

ありかたや高野の山の岩かげに

俊 成

慈 鎮

大師は今におはしますなる

又釋寂本は、「遠待龍華春幾許」と唱すれば、華漂子はこれに對して、「風光先報龍華曉」と和するなど、弘法大師に對する宗教感情は折にふれて流露して居る。併しながら、觀賢の禪室を鎖して以來、この自由な感情は次第に押し込められて宗派的信仰に化石し始めた。

さきに云つたやうに、入定、下生、影向の信仰は、漠然ながら（ロ）遺告の中に潜んで居つたのであるが、この時代にありては穀味水漿を絶つた事實から聯想せられた入定留身の現證として、將た末徒愛慕の感情から生んだ再生の希望の満足として、この兩者を結びつけた影向の物語は凡て大師の自由意志の出定であつた。例へば、

御入定の後一日實惠東寺西御堂にありし時、大師影向して生前に告ぐべき事を遺漏せりとて、高野山秘事その他を口授せり。
（弟子譜一——十一）

と云ひ、又、

嵯峨天皇崩御の時出定して實惠等と共に茶毘し奉つた。
（續紀伊風土記。扶登略記）

と云へるが如き、如何にも人間的であり、自由意志的である。然るに一方には見るべからざるものを信せんとし、他方には觀賢無空の宗派的固執以來、祖廟荒廢して廟所さへ不明となれる事實あり、大師出定の物語も大に宗派的の信仰となり、自由意志から祈願要請に傾いて來て居

る。例へば、

新觀上人高野山に到らんとして深山に迷ひたる時、奥の院の樹下より靈光空に發へ、上人六に悦び下草を分けて奥の院に遶するを得たり。
 (續記伊風土記)

御堂關白治安三年十月廿七日御參詣、眞に生身を留め給ふならば其驗を顯はし給へと祈念せしに、廟扉俄かに開けて香染の御袖をさだかに見給ふ。
 (高野物語)

かく弘法大師に對する信仰が超人間的となり宗派的となるにつれて、堅には、地上の靈場——殊に靈場崇拜の中心地たる入定の地高野山は古佛の淨土、三會下生の庭として靈場の權威を確保せんとし、横には、初め靈場として崇拜せられたのは入定地に限られて居たが、この要求は大師に關係ある凡ての靈蹟によつて、主張せらるゝに至つた。

こゝに肉體の一時的出定や、微雲管による一處の影向では満足が出来なくなつた。法身としての大師には、凡ての靈蹟に同時に影向する性質と能力とを要求するは必然の理である。かくて宗派的には日々影向の信仰が著しく高潮せられるやうになつたのである。

これら三つの信仰を明かに規定したものは所謂八祖贊である。

ト居於高野樹下。遊神於兜率之雲上。

不闕日々影向。檢知處々遺跡。

これは要集によれば、興然阿闍梨自筆の記を見れば東寺定額僧勝實が善通寺の別當として彼地に赴きし時、御筆の此句を發見せりとあれど、後人の結願たることは勿論である。

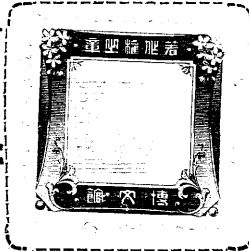
この日々影向の信仰をビッドに經驗して居るのは四國順禮者である。同行二人とかゝれた札擠背につけた小さき草履には大師と共に巡拜しつゝありとの信念を表はし、巡拜中には必ず一度は大師にめぐり逢ふものと信じ、八十八の靈場は見惑八十八使に象り、高野は功德を積む山、四國は罪障を消す島と云ひ、この靈蹟參拜の功力に業病癒え、我慢邪見折伏の修養地と信せられ、四國の或る地方には、參宮の「ヌケマキリ」と同様に、青年男女の結婚期に於けるイニシエーション、セレモニーとして、巡禮に出づる風俗さへ行はれて居る。

かくて滅後の空海は殆んど宗派の別なく崇拜の對象として仰がれ、今も昔も多くの靈驗奇瑞が經驗せられ物語られて居る。(完)

製複許不

■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■

■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■



大正九年三月五日印刷
大正九年三月八日發行

宗教研究

第三年 第十一號 奧付

編者 宗教研究會代印者

東京市小石川區白山御殿町百十七番地

姊崎正治

發行者

東京市日本橋區本石町三丁目十六番地

株式會社 博文館

右代印者取締役社長

大橋進一

印刷者

東京市小石川區久堅町百〇八番地

吉岡泰次郎

東京市小石川區久堅町百〇八番地

印刷所

株式會社 博文館印刷所

發行所

東京日本橋區本石町三丁目
振替貯金口座東京二四〇番

株式會社 博文館

【錢五拾八金價定】