

巴 利 語 と は 何 ぞ や

長 井 眞 琴

印度の佛典といへば多くの人は直ぐ梵語即ちサンスクリットを思ひ浮べ、世に巴利語といふものあつて、これが所謂根本佛教に重大なる關係あることを知らないやうである、これ一つは支那や日本に因縁深き佛典の原本が總て梵本であつたと信せられ且つ佛典の研究に附隨して傳へられた悉曇なるものが梵字の研究であつたからであらうと思はれるのである、余は茲に巴利語とは何であつて、佛教研究上どれほどの價值があるかといふ事に就いて少し述べて見ようと思ふのである、錫蘭や緬甸や暹羅などの南方佛教徒の間に現存してゐる經律論の三藏、その註疏などに用ゐられてゐる語を學者はパーリ（又はバリ）語と稱して居る、このパーリ（Pali）といふ語の語原につきては或は古代のサンスクリットの名稱たるパラサ（Palasa）から來るとい

ひ、或は村落の義あるパリー (Pali)、或は塔の義あるバリ (Pali) から來るものであるといふやうなことをいふのである、ナルダース (Childers) の巴英字典 (Pali-English Dictionary) のパリー (Pali) の項には line (線)・row (列)・range (連續)・ridge (畦)・bank (堤)・causeway (土手道)・Sacred text (聖典)・a passage in a text (經典の一章句) といふやうな解義を與へ且つ一々かゝる意義で用ゐられてゐる例題を澤山あげて居る、兎に角註疏などに於て其本典たる聖典をいつもパリーといつてゐるのである、サティス、チャンドラ (Satish Chandra) の手に成れるもので、多くの巴利文典中最も古いカッチャヤナ (Kaccayana) の巴利文典に英譯を對照せしめたものがあるが、その序文に同氏は次の如くいつてゐる、

パリー(原文にはパリと短くなつてゐる)

といふ語は、屢々マーガデー (Magadhi)

「摩竭陀國語の義

と同意義のものとして用ゐられてゐる、西曆紀元前六世紀、佛陀が最初教法の宣説者としての資格を得たる時には Pali と Magadhi との間に區別はなかつた、佛教文學の勃興と共にこの二術語の間に著しく

差異を生じた、パリーといふ語は佛教徒の聖典の書かれたる言葉を示すにあたり、他方ではマーガデーなる名稱はマガダ國民の話す方言に與へられたのである、佛教の勢力ありし時代に於てはマガダは印度の首都で、従つてマガダ語即ち此國の口語は非常な變化を受けて、ベンガリ、

マルハッティ、ヒンディ、ウリヤ等の如き近世の方言の起原をなすやうになつたが、然しバーリといふ文學上の語は變らずに残つて、それに色々の文典や辭書が出来るやうになつたのである、と、必竟今日のバーリは佛陀の生國マガダ國の佛時代の方言であるといふ説である、チルダーズ氏も巴英字典の序言に同意見を次の如く述べて居る、

バーリ(原文)語はブラクリット即ち古代印度の方言の一であつて、それは西曆紀元前六世紀中に話されたる語であるからして今日に至る殆んど二千年よりズット長き間の死語であつた、予はバーリ(原文)はマガダ國の方言であり従つて之れは瞿曇佛陀 (Gotama Buddha) の話した言語であるといふ佛敎の傳説を斥ける理由を見出さないのである、元は一地方の方言に過ぎなかつたマガダ語が一大革進者の天才に依りて古典語の地位に高められたので、恰も今日の猶太人がモーゼの五部書の語を見る時と同じい尊崇の念を以て、この語は佛敎徒より重んぜられてゐるのである、

チルダーズ氏のかくいふはケルンの如き學者がかの阿育王の碑文の語がマガダ語であるときめこんで、それが今日のバーリ語と異なつてゐるからバーリ語はマガダ國語で無いと主張するに對してかくはいふのである、オルデンベルヒ氏はその校訂せし Vinaya-Pitakam (律藏)の序

文中、巴利語に就きて大體次の如き事を述べて居る、

Mahavamsa に據れば阿育王がまだ若い時分に父君の命令で Djien (罽支國) に封せられ、其所へ行く途中 Vidisa (巴利善見律に Vesisa) といふ所で大富長者の娘と結婚して摩晒陀 (Mahind-

漢譯善見律の卑提寫

ti) を生み、後ち十年間此地に住んでゐたとある、そこで Westergaard や E. Kun の諸氏は摩晒陀が錫蘭に傳道した時にはその生國の語を用ゐたであらうから従つてバリー語はウッセニ語であると主張するのであるがそれは受けとれぬ説である、何故なれば摩晒陀は父阿育王が王位に登つてから十年目即ち二十歳で佛教々團に這入つた、既に長い間バリータリブッタ(巴連弗城)に住んでゐながら、しかも其地方の語が佛陀の用ゐた語であるのにそれに親しまないで幼年時代の語即ちウッセニ語にて佛教を學んだとは信せられない、ウッセニ語の刻文といふやうなものは未だ發見せられないが、摩晒陀の母の郷里 Vidisa と同じい地方である Bilisa の刻文に就いていへば、Bilisa とウッセニと距離も近ければ盛んに交通のあつたことは古き刻文などより知らるゝのであるが、然るに Bilisa の刻文の語とバリー語とは違つてゐる、それでバリー三藏に就いての傳説はこれを摩晒陀と結び付けて考へては種々の困難が生じて來る、則ちバリー語を摩晒陀の幼年時代の言語とするのも彼が父の朝廷にて用ゐられてゐた語とするのも

六ヶ敷しい事である、

と論じて摩訶陀の錫蘭傳道に關する記事には事實を誇張したる小説的記事が多くて信じ難い所以を述べ、佛教は摩訶陀の時に一時にドット傳來せられたものでなくて、それ迄に長い年月を費して、此島と之れに近接する印度大陸の或地方と交通してゐる間に漸次傳來せられたものであると論じ、パーリ語はアンドラ (Andhra) 又はカリンガ (Kalinga) 地方の方言であるだらうと結んでゐる、E. Müller は巴利文典の序言に、Khuu, Oidenberg, Childers, Kern 諸氏のパーリに關する説を引用し、此語の生地年代を確定するの困難なることを述べてその生地就ては大體オルデンベルヒ氏の説に賛成してゐるやうである、高楠先生の巴利語佛教文學講本の序言には、

巴利語は元南印度の方言なりしも、佛教聖書が一たびその語にて譯せられしより、一大文學を形成し、遂に佛教の典語と化し、南方佛教の三藏悉く之に依て傳へらる、錫蘭、緬甸、暹羅の諸國皆「聖語」として之を學ぶ、又實に之を摩竭陀の國語として佛の用ゐたるものなりと信せり、この信仰は何れの時より起りしや知るべからずと雖も、摩竭陀の古語の漸く忘れられ、巴利語の講究その全盛を極めし時に在るべきなり、佛の用ゐたる言語に就ては、その説多しと雖

も、その初め教育ある波羅門哲學者を對機とせし時は當時世に行はれたる雅語即サンスクリットを用ゐ、祇園精舎、耆闍崛山等の會座に於て廣く公衆に對せる時は、その要に應じてその地方語即ち摩迦陀語を用ゐたるは最も見易きの理にして、第一の兩藏結集の如きも、曾て紙葉に筆せしことなく、その憶持者の階級に依り、言語にも相違ありしなるべきも、その主として地方語にて記憶せしは亦殆争ふべからざる事實なり、佛はその說法を各自の方言に依りて記憶し、決して金口の神聖を害せざるを説きたることあり、故に摩迦陀語聖書一たび滅して、代ふるに他の方言たる巴利語を以てするも、教徒の本分に於て毫も缺くる所なかりしなり、巴利語が**一たび佛敎講學の中心となるに至りては、遂に巴利語即ち聖典語なる美名を冠せらるに至れり**巴利は線、編、經典を意味す、されど是れ實に比較的近時の命名なり、

とありて、巴利語は元と印度南方の一方言なりしも、後世摩竭陀古語の忘れらるるに至り、之れに代はりて聖典語となれりといふにある、余は律藏中より得たる資料に據りて此問題につき考へてゐる事を述べて見たいのである、それは、巴利律藏第一波羅夷法中次のやうな文句がある、

ariyakena milakkhukassa santhike sikkhami

アリヤ語にてミラッカ語の人の近くにて戒

paccaakkhā, ti so ca na paṭivijānāti: apaccā-
kkhātā hoti sikkhā. milakkhukena ariyaka-
ssa santike. (Vinaya-Piṭakam III, p. 27)

行を捨つるも其人解せざる時は、これ、捨
 戒行なり、ミラッカ語にてアリヤ語の人の近
 くにて……

右の文句に相當するものを漢譯律藏中に求むるに、五分律には「中國語向ニ邊地人ニ邊地語向ニ中國人ニ捨レ戒：是名不捨戒」(張一、五左)、四分律には「中國人邊地人前捨レ戒、邊地人中國人前捨レ戒……」(列三、五左)、十誦律には「若中國語向ニ邊地人ニ、不ニ相解ニ者、若邊地語向ニ中國人ニ不ニ相解ニ者」(張三、六左) 根本一切有部毘奈耶には「若中方人對ニ邊方人ニ作ニ中方語ニ捨、若解成レ捨、若邊方人對ニ中方人ニ作ニ邊方語ニ」(張八、九右)とあり、若し現今の巴利律藏を以て、これよりも古き原本の翻譯なりと看做さなければ巴利語はアリヤ語即ち中國語に屬して決してミラッカ語即ち邊地國語でないことになる、何となれば古への聖者が該律藏を傳ふるに中國語を捨て、邊地國語を以てしたものとは信じ難いからである、漢巴善見律はアリヤ語、ミラッカ語を解して、次の如く、アリヤ語とは尊き語即ち摩竭陀國語で、ミラッカ語とは卑しきアンダ國、ミラ國等の言葉であると見てゐる、

tathā ariyakam nāma ariyavohāro Magadh-

何謂爲ニ善語、所ニ以善人所レ行、是摩竭陀國

abhasā, milakkhakaṃ nama yo koci anur

語、若邊地安陀羅彌國語（善見律毘婆沙、

iyako Andha-Damīlādi (錫蘭印刷本一、百

寒八、三八右)

三十三頁)

則ち現存の巴利律文のまゝのものを註解して行つた佛音 (Buddha-ghosa) 若くは彼れ以前の註釋家は（善見律はそれ以前の註釋書を採用したる所多ければかくいふのである）彼等の註釋する所の聖典は卑しきアンダ國（梵語に Andhra）あたりの方言にて書かれたるものとは考へずして必ずや中國摩竭陀の語と信じてゐたにちがひないと思ふのである、巴利律本雜健度（*Ullavagga-khuddaka-yatthukkhandaka*）には次の如き説話がある、

tena kho pana samayena Yamaja-Tekulā nā 一時ヤメール、ラークラといふ兄弟比丘あ
 ma bhikkhū dve bhāṭika honti brāhmaṇajā り、婆羅門の生れにして善語を口にす、彼
 tikā kalyāṇavācā kalyāṇavākkaraṇā. te yen 等世尊に近きて禮をなし一面に坐せり、坐
 a bhagavāten' upasaṅkaminisu' upasaṅka してかの比丘等世尊にかくいへり、世尊よ、
 mitvā bhagavantān abhivādetvā ekamanta 今や比丘等種々の名、姓、族を有する者出家
 ñ nisidinisu, ekamantān nisinnā kho te せり彼等各々自國語を以て佛語を汚すなり

bhikkhū bhagavantāṃ etad avocun: evarhi

世尊吾等は佛語をサンスクリットに轉せん

bhante bhikkhū nānānāṃ nānāgottā mā-

と、……(佛)比丘等に告げて言はく、比丘

nāgacā nānākatā pabbajitā, te sakāyā niru-

等よ佛語をサンスクリットに轉すべからず

ttiya buddhāvacaṇaṃ tūseni, haṇḍa maya

若し轉ずる者あらば突吉羅罪なり、比丘等

ṃ bhante buddhāvacaṇaṃ chandaso āropem

よ各自の方言にて佛語を學ぶべきことを許

a 'ti. bhikkhū amentesi: na bh-

す。

ikkhāve buddhāvacaṇaṃ chandaso āropetaḥ

す。

bāṇi yo āropēyya, āpatti dukkaṭṭassa. anujāṇ-

す。

āmi bhikkhāve sakāya niruttiya buddhāvāc-

す。

ānaṃ pariyāpunitun ti

す。

右の巴利文に相當する漢譯文には、

佛在舍衛國、有二婆羅門、一名瞿婆、二名夜婆、於佛法中得信出家、本誦外道四圍書、出家已以是音聲誦佛經、時一人死一人獨在、所誦佛經忘不通利、更求伴不得、心愁不樂、是事白佛、佛言、從今以外書音聲誦佛經者突吉羅(十誦律——張五、四四、左)

時有比丘二字勇猛、婆羅門出家、往世尊所、頭面禮足却坐一面、白世尊言、大德、此諸比丘衆姓
 出家名字異破佛經義、願世尊聽、我等以世間好言論、修理佛經、佛言、汝等癡人、此乃是毀損、
 以外道言論而欲雜糅佛經、佛言、聽隨國俗言音所解誦習佛經（四分律——列六、四〇、
 左——四一、右）

有婆羅門兄弟二人誦闍陀鞞陀書、後於正法、聞諸比丘誦經不_レ正譏呵言、諸大德久出家而
 不_レ知男女語、一語、多語、現在過去未來語長短音輕重音、乃作_レ如此誦讀佛經、比丘聞羞恥、二
 比丘往至佛所、具以白佛、佛言、聽隨國音讀誦、但不_レ得_レ違_レ失佛意、不_レ聽_レ以佛語作_レ外書
 語、犯者偷蘭遮、（五分律——張二、五五、右）

となつてゐるが、巴利善見律は右の巴利文中の字句を解して、

Chandaso āropema, ti vedān vīya sakkatābh 「チャントサー、アーローペーマ」とは吠陀
āśāya vācananattān āropema sakāya-nirutti の如くサンスクリット語にて我等は誦せん
yā, ti ettha, saka-nirutti nāma Sammasambhu となり、茲に「サカーヤニルッティヤー」に
ādheya vuttappa-kāro Māgadhikavohāro 暹 於て、「サカーニルッティ」とは三耶三佛陀

羅印刷本、善見律第四卷八十五頁)

によりて話されたる方言摩竭陀語の事なり

といふてゐる、右の文中 *saka-nivvā* を佛陀の用のし語と解するのは少し牽強附會のやうであるが、然し之れでも佛陀の言語は摩竭陀國語であつて、佛語は之れにて傳へられ決してサンスクリット即ち雅語によつて傳へられたるものでないといふ信仰の古くから存してゐたことがわかるのである、而して、上の説法によつて、吾人は先づ佛語なるものが色々の方言にて傳へられてゐたものであることは想像されるのである、若し色々の方言にて佛語が傳へられたものであつたが他は亡びて巴利語のもののみ獨り保存されたものとすれば、其保存された理由は、事實巴利語が佛時代の摩竭陀國語に最も近いものであつて従つて古來佛徒の間に聖語と信じられてゐたからであらうと余には考へられるのである。

現存巴利語典籍は原典 (*Pitakam*)、註釋 (*Aṭṭhakathā*)、註釋の註釋 (*Tīkā*) 及び史書、文典を加ふれば極めて浩漭なるものである、阿育大王の子摩晒陀 (*Mahinda*) が師子國即ち今の錫蘭島に渡つた年は漢巴善見律には共に佛滅後二百三十六年と明示されてゐるが、さうすれば西紀前二百年頃に當たる譯である、其時彼は三藏のみならずその古註釋までもかの島に持ち行きしかも古註釋だけは之れを盡く錫蘭語に譯したのである、西紀五世紀摩竭陀國の大學者佛音 (*Uddha-ghoṣa*) の錫蘭に渡りし頃には巴利古註釋は失はれてゐたが彼は錫蘭語のを巴利語に反譯

した、然るに西紀十二世紀に、今度は錫蘭語の方は失はれたといふことになつてゐる、先づ巴利典籍の主要なるものを示さう。

Ti-pitakam (三藏)

(一) Vinaya-pitakam (毘奈耶律藏)

(二) Sutta-vibhanga {
Pārajika
Pacītiya.

これは分量上二分したるより生じたる名目にて、其實 Pārajika 中に四波羅夷法を初め、十三僧伽婆尸沙法、二不定法三十尼薩耨波逸提法を含み、Pacītiya 中に、九十二波逸提法、四波羅提舍尼法、衆學法、七滅諍法、比丘尼戒を含む

(三) Khaṇḍhaka 毘度部 {
Mahā-Vaṅga.
Cūḷa-Vaṅga.

(四) Parivāra (波利婆羅)

(五) Sutta-pitakam (修多羅「經」藏)

(六) Dīgha-nikāya (長阿含)

(七) Majjhima-nikāya (中阿含)

- (一) Saṅgṛaha-nikāya (雜阿含)
- (二) Aṅguttara-nikāya (增一阿含)
- (ホ) Khuddaka-nikāya (小阿含) 「漢譯に雜藏と
いふはこの音譯であつて agama は「到
來」の義なるが經典な意味するに至つた」
- (三) Abhidhamma-piṭakani (阿毘曇「論」藏)
- (一) Dhamma-saṅgani (法僧伽)
- (二) Vibhāṅga (毘崩伽)
- (三) Dhāra-kathā (陀兜迦他)
- (四) Yamaka (耶摩迦)
- (五) Paṭhāna (鉢叉)
- (六) Paṅgala-pāṇāṭi (遍伽羅拏那坻)
- (七) Kathā-vatthu (迦他跋偷)
- Atthakathā (註) 「チルターヌバ
英字典に據る」
- (一) 律藏註

(Nikāya は古く用ゐられし名義で後世 Agama によりて
代へられたといふことである、漢譯に阿含又は阿笈摩と

- (一) Samantapāsādikā (律藏註「善見律」)。(ロ) Kaṅkharavīraṇī (波提提木叉「戒本」註)
 (二) 經藏註

- (イ) Sūvaṅṅalavāṣīni (毘阿含註)。(ロ) Paṇḍāsūdanī (中阿含註)。(ハ) Sūratthapya
 kāsīni (雜阿含註)。(リ) Monarathapūraṇī (持一阿含註)。(ニ) Paramathajōikā (Comm-
 on Khuddaka-nikāya and Sattaniṭṭā' この二つの Khuddak
 a-nikāya は Khuddaka-pāṭha の讀みなるべし) (ホ) Dhammapadattakathā (法句經
 註)。(ト) Paramatthadīpanī (龜陀那、毘摩那、卑
 多、雜羅伽陀羅經註) (チ) Abhiḍḍhammatthadīpanī (伊諦佛多
 伽經註)。(リ) Jātakaṭṭhakathā (本生經註)。(ス) Saddhammapajjōikā (尼諦婆經
 註)。(セ) Saddhammeypakāsīni (波致參毘陀經註)。(コ) Visuddhajanavāṣīni (喻
 經註)。(ク) Madhurathavāṣīni (佛種姓經註)。(カ) Cariyāpatakathakathā (若用
 藏經註)

(三) 論藏註

- (イ) Athasālinī (法僧伽論註)。(ロ) Summohavinopani (毘崩伽論註)。(ハ) Pañcappak
 aranattakathā (陀兜迦他、耶摩迦、鉢叉、逼伽羅坊那坻、迦他跋儉諸論註)

- (四) Jīva (疏) 「東京帝國大學所藏稱向藏經(印刷本)
 に存するものレムを掲ぐ」

(イ) *Śīlakhandā-tīkā* (Sūtra-mūlā-vyākhyāna-tīkā) (長阿含註「Sumaṅgala-vilasini」の註) (ロ) *Sarathādiyaṃī-tīkā* (善
Fātheyya-tīkā)

見律の註) (ハ) *Vinativinodanī-tīkā* (同上) (ニ) *Vajira-buddhi-tīkā* (律藏疏)

(五) 史傳其他 (チルダターズ氏巴英
字典序文に據る)

(イ) *Dīpavaṃsa* (錫蘭王朝史) (ロ) *Mahāvamsa* (大統史「錫蘭の正史」) (ハ) *Milinda-*

paṭha (那先比丘經) (ニ) *Visuddhi-magga* (善見律毘婆沙に「淨道毘婆沙」) (ホ) *Kaccaya-*

na's Pali-vyākaraṇam (「カッチャヤナナの文典」巴利語文典として最も古きもの之に *Moggallāyana-*

十四五種あり (Satis-chāntira の巴利文典「カッチャヤナナ文典に就て」) (ク) *Abhidhanaypatipika* (名
巴英兩文對照の「H. Dhammapala の序文に據る」)

稱語集) (ト) *Sarasarigaha* (教義に關するもの、近世の編輯にかゝる) (チ) *Abhinā-*

annuttasāṅgaha (論藏の綱領を示せるもの、近世編句の
學者 Anuruddha 阿闍梨の著はす所)

右の巴利三藏は之よりも古きものの翻譯であるとは今のところどうしても信じられぬ、即ち
巴利はオリヂナルの典籍なりと余は信ずる、この事に關してリスデギス氏は名著 *Buddhist In-*
dic 「佛教印度」第十章にも委曲論じてゐる、今日までに發見された阿含經の梵文斷片とこれに
相當する巴利文とを比較研究したならばどういふ結果になるであらうかは知らないが、チルダ
ーズ氏は巴英字典の序文の註に梵文 *Mahāvastu* 中の詩句を巴利のそれと比較すると前者は後

者の不器用なる翻譯であるといつて多くの例題を掲げてゐる、梵文の阿含經なるものもそのやうなものでなからうかと想像される、假令梵文のものがよりオリヂナルであるといふ確實の證據を得られたとしたところで、それが全部發見せらるゝ時の到來しない限り、根本佛教研究上巴利三藏の價値は毫も増減することがないのである、その上に此等の三藏には古き註疏が現存してゐるので本典の字句中解しがたいものは註 (alīhakaṭṭha) に就いて其解義を求め尙ほ解しがたい時は疏 (ṭīṭhī) に就くことが出来るやうになつてゐる、此上に漢譯中相當經典があつて之れと比較することが出来たならば茲に初めて完全なる研究が遂げらるゝことであらうと思はれる余は巴利律藏と漢譯五種の律藏とを比較研究の結果、巴利の方が漢譯の孰れよりも原始的のものであるといふことが知られ、善見律毘婆沙と巴利善見律との對照研究の結果、前者は巴利本及び巴利律藏を離れては到底何人も理解し得べからざるものと悟つてからは、兎に角佛教の律藏研究だけに就いていつても巴利律藏を無視しては完全なる研究は遂げ難いものであると余は信するのである (完)

諸種夢經の思想發展論 (承前)

手 島 文 倉

七

佛傳に關する夢物語中、最後に今一つ新しい例を附記し、問題に入らうと思ふ。夫れ

は即ち、佛出家に際しての夫人耶輸陀羅の三（燃燈佛）である。『過去現在因果經』卷二（辰十・

十一）に依るに年已に十有九に達し、出家の香（燃燈佛）、悉達多太子は、諸天の方便を假

つて防衛の四兵を昏臥せしめ、自ら王宮を免れ出でんとした時、夫人は三大夢に襲はれて驚愕

言ふ可らず、直に太子を訪ふたが、彼は深く慰め諭し、遂に其の素志を貫徹し得たと云ふ事

ある。三大夢とは『爾時耶輸陀羅、眠臥之中、得三大夢、一者夢月墮地、二者夢牙齒落、三者

『夢失右臂』と云ふのである。印度人が炎熱を消散する月を愛する事は前にも一言した。自分の夫の捨て去らんとするは愛慕する月の地に墮つる事に依て暗示さるゝは無理も無い。牙齒も右臂も夫人に取つては無上の寶で、齒を落して齡を促め、臂を斷つて所依怙を奪はるゝは太子の去らんとする凶徴に外ならぬ。此の三惡夢を以て訴へられた太子は、夫人を慰諭するに、『月猶在天、齒又不落、臂復尙在、當知諸夢虛假、非實、汝今不應橫生怖畏』を以てしたが彼女は斷乎として、『必是太子出家之瑞』と主張したので彼も愈々詞に窮し『汝但安眠勿生此慮、要不令汝有不祥事』と云つて眠らしめ後還つて竊に出家したと云ふ事である。此の話は『法苑珠林』卷十（雨五—九十三）にも轉載してあるが、之も亦不祥の夢で、第一の月墮つる如きは、佛涅槃の時に屢々見た所である。或は彼此何等か關係が有るかも知れない。此等も所謂、天人天與の夢で事件を預示する實夢であらうと思はるる。

以上、佛傳中の著しい夢の經文に付て、比較參究して見たが次に少しく、般若法華系統を吟味して置かう。

玄奘譯『大般若』の卷第四百五十一の始めには、『夢行品』（目三—四十五）と云ふがあるが、同じ經文は『智度論』の卷七十五に、『釋夢中入三昧品』（往四—八十一）として出て居る。何

れも從來の『放光』『光讚』『小品』等の諸般若と同本異譯の部分であるが、所謂『夢行品』とは、大體、何んな内容であるかと云ふに、一言以て之を蔽へば舍利弗、須菩提、彌勒、及び佛の四者の間に、問答往復された夢中の業の研究であると言つて差支無い。凡そ小乘經文中の夢は、極單簡で且つ肯定的の事實の夢が多いのであるから、殆んど容喙の餘地を見出さない者であるけれども、般若等の大乘經文になると夢その者の見方が、批判的、思想的に傾いて居つて、假令、小乘經文の事實の夢を骨子とした場合でも、往々二三問答の末には第一義諦に立ち入つて現實と夢中との差別を妄見とし、現實則夢中、其の間の如々に徹底せよと云ふ般若空的の解釋に流れ易い傾向がある。今此の『夢行品』を見ると、同じ趣が味はれる。此の品では舍利弗先づ須菩提に對して問を發し、兩人問答の後、舍利と彌勒との問答對話と成り最後に佛の彌勒を讀する經文を以て畢つて居る。比較的簡單な推移となつて居るが舍利弗は始め須菩提に對して『若菩薩摩訶薩、夢中入三三昧、空無相無作三昧、寧有益於般若波羅蜜不、』と問うた所、須菩提の答は次の如く肯定的であつたのである。

『若菩薩。晝日入三三昧、有益於般若波羅蜜。夜夢中亦當有益、何以故、晝夜夢中、等無異故。』

即ち同じ夢業でも、入定修空の如き般若の善行であれば、猶ほ日中の現行と變りは有るまいと

云ふのであるが、舍利弗は更に一般的の夢業に就て討究の要ありとし、次で第二の問を發した。

『菩薩摩訶薩、若夢中所作業、是業有集成不、如佛說一切法如夢、以是故不應集成、何以故、夢中無有法集成、若覺時、憶想分別應有集成、』

此の意味は仲々興味がある。彼は則ち佛説を盾に取つて、一切法如夢の理を以て、夢行三昧は何等無益の筈に非ずやと詰つた譯である。夢業は到底善惡の種子と成り得ないけれども覺醒の後、憶想分別して喜怒哀樂の煩惱を起すから業力と成り得るのであるとの空的主張である。

須菩提は尙ほ頑として善惡無記の夢を區別し依然として業感肯定の論議を曲げず、乃ち答て曰く『若人夢中、殺衆生、覺已憶念取相、分別我殺是快耶』と舍利弗此の詰問に應じて云ふ『無緣業不生、無緣思不生、有緣業生、有緣思生』と。則ち夢中の殺人は能所無きを以て殺業を集成しないと云ふのである。須菩提、此の時無緣の業思の成す可らざるを受理した後、更に夢業も亦決して無緣と云ふ可らざる所以を主張して曰く、『於見聞覺知法中心生、不從不見聞覺知法中心生、是中心有淨有垢』と。則ち夢と雖も畢竟過去に於ける見聞覺知の經驗無くして現じ得る者でない以上、尙ほ善惡淨垢の別有つて然るべきだと、飽くまで肯定的の説明を試みたのである。

舍利弗は再び佛説を假り、佛は『一切諸業諸思自相離』と云はれてゐるのに、何故に有緣無

縁を以て業の生否を論ず可きかを追窮し、須菩提は、『取相故有縁業生、…取相故有縁思生』と説き、要之、業の集成は、自性離相と雖も、深く之を計執して、彼此有縁的に關係付くる著心の生む結果に外ならぬと主張するのである。問者は一に空を以て矛とし答者は一に有を以て盾として居る。到底論戰の解決仕様がなないので、最後に舍利弗の『若菩薩摩訶薩、夢中布施、持戒、忍辱、精進、禪定、修智慧、是善根福德、廻向阿耨多羅三藐三菩提、是實廻向不』と問難せるを機會に、須菩提は巧に論鋒を避けて、『彌勒菩薩、今現在前、佛授不退轉記、當作佛、當問彌勒、彌勒當答』と譲つたのである。此に於て彌勒は、一切法無二無別の空觀を以て臨み、答ふ可き法、答ふる者、授記、乃至受記の人も無く、一法として能く説く可き無しと論破した。之は大なる否定であるが、同時に大なる肯定である。時に舍利弗は疑念を以て彌勒を眺め、侮蔑輕慢の心を起さんとしたので、佛は是の時舍利弗の誤を匡正す可く教導し、彼の羅漢を證し乍ら羅漢法の提示す可き者無きが如く、授記に於けるも亦然りとし、菩薩の般若を行ずる者も果して眞智を證得するや否やを疑はずして、自ら實に無上菩提を得たる事を知る者であると示された。以上は則ち『夢行品』の大意で玄奘譯は一層詳細になつて居る。而して龍樹の説明に據ると、舍利弗の第一問は、『以夢虛誑、如狂非實見故、是三三昧是實法、又復餘處説、夢中亦

有三種、善不善、無記、若菩薩、善心行三三昧、應得福德、然夢是狂癡法、不應於中行實法得果報、若有實法、不名爲夢、以是故問、』と云ふ理由で、即ち狂癡の夢中、實法の般若を行するとせば、有益とも無益とも、決し難いが爲めに、質問したのであると云ふ。而して又、之に對する須菩提の斯る言は、『須菩提意、若言有益、夢是虛誑、般若是實法、云何得增益、若言無益夢中有善、云何無益不得、答言有益無益、是故須菩提、離此二邊難故、以諸法實相答、尙破晝日所行、何況夢中』と云ふ理由に基いて、有益無益の兩者を意味しつつ、晝夜夢中の區別さへ分別妄想として諸法の實相を答へた譯であると云ふ。即ち、肯定否定は說者の自由で、要は萬法一如の平等觀たる第一義空に在るが、聲聞小徒の水掛論では解決されないから、最後に彌勒と佛との權威を出して、夢業の解釋を結論したのである。

大乘經文の夢が斯る哲學的見地から論ぜられ易く、到底小乘の夫れと同日の論でない事は、之を以ても判ると思ふ。

更に、『大般若』の卷第五百九十六（日一六十八）には、般若の實相を説明する序、夢喩を以て次の如く説いた句がある。

『如人夢中說夢所見種々自性、如是所說夢境自性無所有、何以故、……夢尙非有、況有夢境自性可說、如是般若波羅蜜多、

雖假設有種々自性、而此般若波羅蜜多、實無自性可得宣說、……如夢不爲顯示諸法而現在前、如是般若波羅蜜多、亦復不爲顯示諸法而現在前。』

夢見の自性は不可説であり、夢現の諸法は現實に無い如く、般若の本體は、假りに種々方便言説するけれども、實は一法として顯示すべく、現前すべき者は無いのである。此の本體義諦を夢に譬へ、或は幻・光影・影・陽焰・焰・山谷響聲・響・聚沫・沫・浮泡・泡・芭蕉莖・太虛空・末尼寶大光明・燈光等の所謂般若の十喩を以てし、或は道元禪師の『正法眼藏』の如く夢中の夢まで説いて實相の喩を企てた者もあるが、皆之れ方便の權説に過ぎぬ。又『智度論』卷七（往一—四十八）には三人姪女の夢と云ふ浪漫的の物語さへ傳へられて居るが、佛の世に在る頃、伯仲季の三兄弟は、當時端正無比の美女として、喧傳一方でなかつた毗耶離の菴羅婆利（Amrapali）舍婆提の須蔓那（Sumana）王舍城の優鉢羅槃那（Utpalavandika）の三姪女の事を傳聞して、各々一女を専念し、染著懸想の欲念、日夜措かなかつた所、或夜『便於夢中夢與從事』の後三人醒め了つて自ら嘆すらく、『彼女不來、我亦不往、而姪事得辦、因是而悟、一切諸法皆如是耶』と。かくて三人跋陀婆羅菩薩の所に往いて問ふに此の事を以てし、菩薩は『諸法實爾、皆從念生』と種々妙法を宣説し、彼等は信愛歡喜乃ち阿鞞跋致を得たと云ふ事である。同じ得道も入

る可き門は無量にある。事卑猥であつても、實相に入れば全く別天地であるから、斯る例も興味ある經文と云はねばならぬ。

次に、『法華經』中に見へた夢の記文を少し吟味するならば、羅什譯『妙法華』の五卷の首には、『安樂行品』(盈一——三十四、五、六)と云ふが有つて中には法華行者の四種安樂行を説明した後、四安樂行を修する人、夢に五好相を感ず可しと記してある。今五夢の大意を偈文に付て見るに先づ第一は、『我滅度後、求佛道者、欲得安隱、演說斯經、應當親近、如是四法、若於夢中、但見妙事、見諸如來、坐師子座、諸比丘衆、圍繞說法』と云ふので、佛の諸衆生に説法する状を見るとある。第二は『又見龍神阿修羅等、數如恒沙、恭敬合掌、自見其身、而爲說法』と云ふので、己れ自ら他の爲めに説法する夢である。第三は『又見諸佛、身相金色、放無量光、照於一切、以梵音聲、演說諸法、佛爲四衆、說無上法、見身處中、合掌讚佛、聞法歡喜、而爲供養、得陀羅尼、證不退智、佛知其心、深入佛道、卽爲授記、成最正覺』と云ふので、即ち自ら聞法開解、愈々不退智を證得し、當來成佛の授記を得る事を夢むと云ふのである。次に第四は授記を得し後、山林閑處に菩薩の大道を修行する夢で、『又見自身、在山林中、修習善法、證諸實相、深入禪定、見十方佛』と記してある。最後の第五夢は以上の四夢を總括して『諸佛身

金色、百福相莊嚴、聞法爲人說、常有是好夢」と云つた後、行者自ら八相成道して大法輪を轉ずる事を述べ、「又夢作國王、捨宮殿眷屬、及上妙五欲、行詣於道場、在菩提樹下、而處師子座、求道過七日、得諸佛之智、成無上道已、起而轉法輪、爲四衆說法、經千萬億劫、說無漏妙法、度無量衆生、後當入涅槃、如煙盡燈滅、若後惡世中、說是第一法、是人得大利、如上諸功德」の好夢を見ると云つてある。但し八相成道は普通、降天・托胎・出胎・出家・降魔・成道・轉法輪・涅槃の八相を算する例であるけれども、此には左程詳述されてない。唯大體の修行證果の順次を概示して成佛の勝態を預表したに止る。斯る五好夢の如きは、亦天人天與の夢で、般若の空的解釋とは見方を異にして居る事勿論である。(竺法護譯『正法華』卷七の『安行品』(盈二—三十八)及び闍那崛多、笈多、共譯『添品法華』の五卷、『安樂行品』(盈二—八十九)を參照すべし。)

八

以上の如き般若、法華部の外、方等部及び秘密部の夢經を一二例示すると次の様な者がある。北涼沙門法衆の譯『大方等陀羅尼經』の第一(成五—六十三)では、十二夢王、或は十二神王、

十二大王と稱する者を列舉してあるが經文には、

『爾時佛告華聚菩薩摩訶薩、我當以摩訶袒特陀羅尼章句、伏此波旬、增彼比丘善根、汝今諦聽、當爲汝說諸佛祕法、…』

我今語汝、莫妄宣傳如是妙法、當以神明爲證、何以故名爲神明、善男子、如是當有十二夢王、見此一王者、乃可爲說、爾時世尊卽說陀羅尼章句、…』

とあつて、是の妙法たる摩訶袒特陀羅尼 (Mahāntara-Dhāraṇī) は、妄りに他に宣傳すべからざる祕法で、唯、十二夢王ある内、一王なりと夢に見得たる人にもみ宣傳すべしと云ふ意である。斯くて佛は十語の陀羅尼を説かれ、華聚以下、八萬四千の菩薩衆は大功德を得たとある。所謂十二夢王とは如何と云ふに、經では華聚が此の妙呪を受けて忽然沒身し、娑婆世界の祇陀林中に到つて、雷音比丘の九十二億天魔波旬に迷溺され居るを見、先づ彼の惡魔を調伏純化した所、彼等は無上菩提心を發して供養恭禮し、自ら讚誓の詞を發して曰く、『我等十二大王、當受持是摩訶袒特陀羅尼章句、復當供養受持經者、如是人等若遭苦厄、應當稱我十二神王』(成五—六十四)と。これ魔中の偉大なる十二神王が、此經受持者を加護せんとの誓願であるが、十二神王とは、即ち十二夢王の事で所夢の客觀たる者に相違無からう。即ち十二夢王は經に隨喜信受の餘り、經の持者を夢に現じて護らんとする誓願を發した者である。其の名は魔王の詞に見るに(一)

祖荼羅・(二)斤提(持)羅・(三)茂持羅・(四)乾基羅・(五)多林羅・(六)波林羅・(七)檀林羅・(八)禪多林羅・(九)窮伽林羅・(十)迦林羅・(十一)窮伽林羅・(十二)波(婆)林羅と云ふ十二人であると云ふ。中には同名の様な者もあるが、此の十二神王は薬師如來の十二神將と、名も本來の役目も酷似する所から見ると、何等か關係があらうと思はるゝ。更に方等部の一例では有名な義淨譯『金光明最勝王經』の第二卷に『夢見金鼓懺悔品』(黄九―七)と云ふのがある。(此の經には、北凉曇無讖譯の『金光明經』四卷、及び隋沙門寶貴の手に成つた同本異譯數種の校勘合本たる『合部金光明』八卷等の同本異譯があるが、義淨譯の詳に及ぶ者はない。此の内前者では卷一『懺悔品』(黄九―四十五)後者では卷二『懺悔品』(黄九―六十八)を參照すべし)、今、夢見金鼓の所以を見るに、彼の佛前に妙法信解した妙懂菩薩(他の二譯、信相菩薩とす)なる者は、歡喜踊躍して本處に還つたが、其夜忽ち一夢を見、『於夜夢中見大金鼓、光明晃耀猶如日輪、於此光中、得見十方無量諸佛、於寶樹下、坐琉璃座、無量百千大衆、圍繞而爲說法、見一婆羅門、桴擊金鼓、出大音聲、聲中演說微妙伽他、朋懺悔法、妙懂聞已、皆悉憶持擊念而住、』と云ふ不思議を得たと云ふのである。即ち彼は夢中に金鼓所説の懺悔法を聽受し、憶持して明旦、大衆と俱に王舍城鷲峯山の佛所に詣で、夢見の狀を詳細に白したのである。かくて後經文

には、伽他と懺悔法とが記述してあるが此の經は古來我國でも早くから知られて居る有名な者であるから、其の例を一寸出したのである。要之、十二夢王や、金鼓の夢物語は、般若の見方とは大に趣を異にして居るが、又天與の夢に入るべきものかと思はるゝのである。其他各種佛典中、斯る夢の經文を見るに、到底枚擧に遑がないから大體以上の例丈けに留めて置いて、次には少しく方面を變へて、稍々秩序的の思想發展論究に移り度いと思ふ。

九

偕て以上の夢の經文は、決して一部佛典の主眼としての者でなく、全く他の經中の一部分に附説された形の夢をのみ論究し、彼此思想上の關係の想定さるゝ者は之を想像し、如何なる者が著しい夢の經文であるかの例を三四摘擧したまでの事であつたが、以下少しく純然たる夢其の者を説くを目的とした諸種の夢經に付て、思想發展の跡を辿つて見ようと思ふのである。此の小稿の最後の目的も結局は此から以後に在る譯であるから隨つて論議多少綿密に互る機會があるかも知れん事を斷つて置く。

純然たる夢經中『開元錄』十五卷には『三夢經』一卷（結五—十六）とか、『法苑珠林』には

『五夢經』と云ふ者をも擧げてある事は、前述の様であるが、此等は單に記録上の佛典に止り、今現存しない者であるから、其の内容の如何を想像するに苦しむ者であるが、現存の藏經中最も單簡な形の夢經は實に『阿難七夢經』（宿八—四十六）一部であらうと思はるゝ。此は東普、曇無蘭（法正）の譯（西曆三九〇年頃）であるが、或は單に『七夢經』とも云はれて居たとある。現存の此經は極短い縮藏で十行計りの者であるが、費長房錄には、『阿難七夢經・二紙・或云八夢者誤』（致六—百九）とあるし、智昇錄も明に『七夢經・二紙』『結五—五十一』の記載をして居るから、大體現存の形は信じてよい。古くから短い者であつたらうと思はるゝ。然し此の經も他に異本や同類經文の經が有つたらしく思はるゝのは、七夢を八夢と傳へた者もあつたと云ふのが第一理由になるし、又此の法正譯の外に、缺譯の『阿難七夢經一卷』（致六—九十四）が別存したと云ふ記録が第二の理由になるし、も一つは阿難の七夢を引用轉出した『經律異相』十五卷（雨三—二十二）の典據記載が證據になると思ふ。『經律異相』は梁の武帝の敕撰に成つた者で僧旻・寶唱・僧豪・釋法生等相倚つて檢校參研の上、諸經の要を摘抄した者であるから、假令轉載であるとしても、決して輕視してはならぬ事は、その序文（雨二—六十四）が證明して居るし、又實際、原文と抄出文と比較し得る便宜を持つて居る部分の等しく證する所であるの

である。此の信用すべき佛典には、引用の經文を轉載した後必ず典據を示す例であるが、今『阿難七夢經』と同一内容を轉載した經文を見るに、法正譯と全く文句が相違して居り、且つその出所を以て『出七夢十善經』として居るのである。此の出所は七夢と十善との二經の意味では無く、全く獨立の一經たる『七夢十善經』である事、他の類例の證明する通りであるから、此の點より見るも即ち轉載の内容、出所、俱に法正譯の『阿難七夢經』とは、全然別物であつた事を想はしむる者である。其の相違の點は後に比較研究するが、要之、此の經も古くから現存の經とは異なる他の異本類の存在した事を想はしむる者である。

此の經の主旨は極簡單で、阿難曾て舍衛國に在つて七種の凶夢を見來つて佛に問うた所、佛は恰も講堂上に在つて波斯匿王の爲めに四諦の妙法を説きつゝあつたが、阿難の憂色勝れざるを見、之を慰諭して、『汝於夢者、皆爲當來五濁惡世、不損汝也、何爲憂色』と云ひ以下七夢の解説を試みて、彼の一身上の問題に非るを諭したと云ふ事になつて居るのである。然るに、第七夢を解釋し了るや、文章恰も中斷した形で經は無くなつて居るが、之では甚だしく不體裁で物足らん感がする。或は『經律異相』の所謂『七夢十善經』の如き他の經から阿難七夢の部分のみを抄出した結果ではなからうかと想はるゝ。所謂七種の凶夢とは如何と云ふに、兩文表示

すれば次の如き對照を観る譯である。

〔曇無蘭譯〕——宿八——四十六

- (一) 跛池火炎滔天
- (二) 日月沒星宿亦沒
- (三) 出家比丘、轉在於不淨坑壙之中、在家白衣、登頭而出、
- (四) 群猪來舐撲梅檀林
- (五) 頭戴須彌山、不以爲重
- (六) 大象乘小象

(七) 師子王名華散、頭上有七毫毛、在地而死、一切禽獸、見故怖畏、後見身中蟲出、然後食之

〔經律異相所載〕——兩三——二十二

- (一) 川流河海悉皆火然
- (二) 日將欲沒闍浮提冥、自見我身頂戴須彌
- (三) 比丘宛轉在於洞中、文見一人登比丘頭、度出淨地、
- (四) 有比丘法衣不具但結袈裟、手提炬火、樂入邪徑、處荆棘中、裂破衣裳
- (五) 梅檀樹甚大茂好、諸從穢出、揩梅檀樹
- (六) 三品象子、觸觸露露、搪突大象、踏踐好草、攪濁清水、大象患之避逃而去、至大清水好草之中、象子遊戲、都不覺知、故在本處、水草之絕、飢渴苦極、咬齧樹木、遂皆餓死
- (七) 死師子王、名曰企陸、頭生白毛、如繫縛飾、飛鳥百獸、不敢摩近、師子內身、自有蟲出、還食其肉

右の如く比較對校して見ると直に相違の著しい點が発見される。第一夢は殆んどない。第二

夢は『經律異相』の方が長くなつて内容二件より成り、須彌を戴く事は、曇無蘭譯の第五夢になつて居つて獨立の一夢と數へられて居る。第三夢も殆んど似て居るとして、第四夢は曇無蘭譯に對する『經律異相』の第五夢が之に相當する。第五は『經律異相』に別存しない代りに第

四夢に全く別個の新要素が入つて居る。第六は一の五字より成る簡單な形に反し、他は六十四字の長い説明となつて居る。最後の第七も殆んど似て居ると見て（但し師子の名、華散、企薩は共に音譯であらう）要之、『經律異相』の内容は全く八夢となつて居る事を注意せねばならぬ。而して又經文の實際を見るに『經律異相』の方は此の七夢の後、佛の解釋せらるゝ場合には多少簡略されて居るが、曇無蘭譯は前後同一經文を反復して居り、且つ『經律異相』よりも、全體の説明が極單純であるのを見る。獨立の一經たる『阿難七夢經』が却つて單簡に、他經の抄出轉載たる『經律異相』が一體に詳細であるとは、どうしても別本の原文が有つた事を想定せざるを得ないのである。随つて、以上の様な二三の相違點から佛の七夢解釋に際しても自ら多少の差違を免れぬ事となつて居る。佛は此の七夢の解説を次の如く説かれた。

第一の池に火然すとは『當來比丘、善心轉少、惡逆熾盛、共相殺害、不可稱計』の徴であるとし『經律異相』では『水中火然者、當來比丘違犯佛教、是非違戒、用得供養、復起諍鬭』とあつて、殺害等の事まではない。第二の日月星宿も亦没すと云ふのは『佛泥洹後、一切聲聞、隨佛泥洹不在世、衆生眼滅』との意であるとし『經律異相』では『世尊却至九十日當般泥洹』とある。之は正しく佛涅槃の夢徴であるとするに『智論』に在つた須跋陀羅の夢『一切人失眠、裸

形冥中立』とよく酷似して居るし、日月落ち星宿雲雨繽紛として隕つるとか、衆生の眼、羅刹の爲めに挑抉さる等と同類思想に違ひない。殊に『迦葉赴佛涅槃經』の第七夢『日月墮地、天下失明』と同一である事は云ふ迄もないが、此等は何れも同一本源から出た同類思想の變化であらうと思ふので、此後にも出る毎に特に注意すべきである。第三の出家比丘が却て不淨中に墮在し、在家白衣が却て其の頭を踏んで出るとは『當來比丘、懷毒嫉妬、至相殺害、道士斬頭白衣視之、諫訶不從、死入地獄、白衣精進、死生天上』の意であると云ふが『經律異相』では殺害等の事無く、單に『佛泥日後、法向欲盡、當有比丘大會說經、時佛深法而不奉行、結近白衣、尋隨財色、居士諫呵而不信從、比丘受殃、居士得福』の義として、比較的輕い意に解して居る。第四の群賄舐揆して檀林に入る夢は『當來白衣、來入塔寺、誹謗衆僧、求其長短、破塔害僧』の徵であると解して居るが、他の解釋は『佛泥日後、當有比丘不承用法、飲酒迷亂、食無期度、有明智士、善意曉諭、更與誹謗、并罵羅漢』となつて居り、全く比丘の不羈亂暴の狀が主とされて居るのである。第五の須彌を以て重しとせずとの夢は『佛泥洹後、阿難當爲千阿羅漢出經之師、一句不忘、受悟亦多、不以爲重』の預表で、全く阿難の功德を自ら夢みた譯であるが、前述の如く他の解釋では、全く第一夢の後半として『世尊却至九十日、當般泥洹、後

衆比丘、諸天龍人民、當從阿難啓受經教』の事となつて居るのである。即ち、同一の夢を『經律異相』が、他に合併して居るに反し、『七夢經』は、一夢として第五に列した譯である。次に第六夢は大象が小象を棄つると云ふ丈では甚だ不得要領の内容であるが他本には前後の事情極めて詳細で象子が大象を放逐の後、好草清水を蹂躪しつゝ、遂に飢渴を凌ぐ料を得ず、樹木を食咬して死に至る狀立派に判明して居る。隨つて『將來邪見熾盛、壞我佛法、有德之人、皆隱不現』との説明は、『七夢經』では、何故斯る解釋に到るべきか、理由に苦しみ様であるが、『經律異相』の佛泥日後、當有長老明經比丘、教誡年少、示諸罪福、不肯從受、死墮地獄』と解してあるは、如何にも尤もらしいと想はるのである。詰り前者は夢の記事、餘りに簡に走つた爲め解釋の方が詳述し過ぎた形であつて、正しくは『經律異相』の様に有つて然るべきものだと思ふ。最後に第七夢の頭上七毫毛有る獅子の死後、他よりでなく、却て身中の虫が之を食ふと云ふのは所謂『獅子身中之蟲』の諺の出所であるが、其の意味する所は『佛泥洹後、一千四百七十歳、我諸弟子、修德之心、一切惡魔、不得燒亂、七毫者七百歳後事』であると云ふ。然し之は一切の禽獸怖れ近かぬ一面のみの解説に過ぎない。他の身中の蟲の解釋は全く不明な譯である。又、七毫が七百歳後事の義なら、何故最初に『佛泥洹後七百歳』とせずして、殆んど倍

數の一千四百七十歳を出したのであらうか。或は、佛滅から曇無蘭の此の經翻譯まで凡そ七百年餘りである處から、現状と七毫毛を符會せしめたのではなからうか。之を千四百年後の事と云ふと恰も西曆十一二世紀頃で印度全土は回教徒の手に制せられ、佛教殆んど全滅の姿を以て、後十五六世紀に到つて漸く露命を復活し、遁れて北方印度の尼波羅迦濕彌羅地方に命脈を保つた譯であるから、寧ろ身中の蟲と云はんより、外敵の毀釋壞佛と云つた方が適當であらう。何れにせよ、此等年代の意義は殆んど了解に苦しむと云はねばなるまい。然るに『經律異相』の解釋を見るに、斯る年代の詞は一切無く意義も夢の内容と全く符合した完全な者となつて居る。曰く『佛泥日後、無有外道能壞此法、但由弟子當自壞我法』と。即ち瓦解敗類は佛教内部からこそ起れ、外道は破壊し得る者はあるまいとの正しく夢の義となつて居る。蓋し曇無蘭譯に就ては、此の第七夢の解釋から以下、或は譯文傳寫の際種々に誤られたか、不明になつた部分を後人が勝手に補填して見たか、但しは註釋的竄入を敢てしたか、何れかの爲め斯る年次を明記するに到つたのであらうし、又、經文が此の句を以て其の儘、中斷の形となつて居る様な不備を現出したのであらうと想像さるゝのである。七毫毛も果してさうあつたが、他本には白毛とあつて數詞はない。恐らく白を七と誤り七に意義を認め度い處から、七百歳など、佛の預言

した事に解したのであらう。

要之、以上二譯の夢經を比較參照して觀るに、同一内容を取扱ひつゝ、斯くも其の内容の説
 明し方及び夢の解釋に於て、種々出入具略があるのは、吾人の深く研究すべき論點である。『經
 律異相』は西曆五一六年の成立であるから、法正譯と僅か百二十年位の間隔あるに過ぎぬ。此
 の興味有る對照から吾人の推考し得る點は二つある。第一は一體、夢經なる者の内容は決して
 嚴密に傳へられた者でなく、似た様な思想を漠然と傳へた程度に止り、彼此思想上脈絡關係を
 保つて居ると考定して可なること。第二は夢經内容の傳へ方に於て、漸次出入増減の現象を呈
 し來り、假令外形上は同じ風に裝はんとするも、七夢が八夢になる等の發展が有つたと想定し
 得ること。此の二點は殆んど斷言して可なりと信ずる。現に法正譯には皆無の一夢が、新に他
 の『經律異相』には、獨立の一夢と算せられ、而も在來の之に相當する者は、他夢に合併せら
 れて内容上の變化は、全く増大の結果に過ぎない様になつて居るのを見た。所謂、新なる一夢
 とは比丘、法衣不具にして袈裟のみを結び手に炬火を捉つて樂んで邪徑に入り荆棘に處して衣
 裳を破ると云ふので其の解説は『佛泥日後、當有比丘、無有法衣、著俗人服、但一袈裟、結
 以絡腋、棄戒樂俗、育養妻子、分衛供給、有則歡樂、無則愁苦』であると云ふ。即ち後年、破

戒無儀の俗比丘の出現を預言したのである。之は『阿難七夢經』には無いのであるが、恐らく後人の附加では無いかと疑はるゝ。斯くして二夢を一に合したり、新なる一夢を増入したりする事が、此等夢經の間に事實有つた事を知れば、吾人が前に論究した諸夢の經文、乃至此から後に論究せんとする諸夢經の場合にも、此の標準を以て律してよいと思ふのである。約言すれば、個々の夢に就ては、互に相似た形で内容の出入増減が有る事、及び一經全體としては、夢の數の増大する事、詰り此の二點が吾人の研究の論據となる所である。

一〇

阿難の七夢は他本では、己に明に八夢となつて居り、その爲め恐らくは誤つて『八夢經』と記した者まで有つた位であらう事は、吾人の己に論究した所であるが、之に次で明に『八夢經』として知られた者があるから、次に吟味して見よう。夫れは即ち元魏三藏吉迦夜（何事）が曇曜と共に譯成した『雜寶藏經』の九卷に在る『迦栴延爲惡生王解八夢緣』の一經此れである。（宿十一—三十七）智昇錄に據れば、此の經は孝文帝の延興二年壬子（西曆四七二年）に譯されて居るので『經律異相』に先立つ四十四年に相當し、稍々古い經である事が想像される。今此の『八夢

經』の梗概を抄記すれば、昔、迦梅延の本國に惡生王と云ふ邪見熾盛な暴王があつたが、佛は之を教化せんために迦梅延を遣はしたと云ふ。迦梅延は本國に歸り、遠來の使者に裝うて王門中に入り、忽ち沙門像に還復して佇立して居た所、惡生王は常の如く、早旦天を祀る前に何人にも會はざるを欲して居るのに、今やその最も嫌惡憎嫉して居る道士剃髮の沙門を見て、大に怒り『汝今定死』と怒鳴つて之を殺さんとした。沙門は『我有何過乃欲見害』と問ふたが王は『汝剃髮人見者不吉』と答へた。論議第一の稱有る迦梅延は『今不吉者、乃在於我、不在於王』と反問詰責し、王身に何等増損無きに拘らず、今彼は身命を絶たれんとするの不吉を諷したのである。王、元より聰明、沙門を放還し二臣に命じて彼の後を追はしめた。二人彼の往く所を見るに樹下に端坐して乞食を食ひ行住進止、寔に常の沙門でない旨を悟つて還りかくと王に復命した。後王は一日蠱澁の飲食と、上味の細食とを沙門に供養したが、彼は二つ乍ら『食之勢力、便以充足』とて、同じく食し訖つて安然として居る。王所以を詰るや、迦梅延乃ち曰く『夫身口者譬如於竈、栴檀亦燒、糞穢亦燒身口亦爾、食無麤細、飽足爲限』と。王後ち一婆羅門に就て之を試み、皆美食を貪求し惡食を厭惡する情を知つて、王の迦梅延に敬服する歸依心は一層深められ、大に道心の堅固なるに傾聽するに至つたと云ふ。爾の時、一尊者外生女有り、迦

旃延を安居に請せんと、好髮を五百錢に代へて供養を陳べたが王之を聞いて必らず美女と知り求めて夫人とし尸婆具沙と稱して後、太子喬婆羅を生むに至つたと云ふ。安居畢つて迦旃延が再び王門を叩く事有るや、時に門中一死雉あつて落ち、形、轉輪聖王所食の雉に似て居るので試に肉一片を狗に與へて見た。餘りの美味に狗は舌を食つて死し次で一人も同様美味に遭はされて、自らの貪著身を亡ぼすに至つた。王、此の死雉を怖れ以て無漏得道の士に與ふ可き肉なりとし、美食に調理して迦旃延に送つたが彼之を食ひ了つて顔色和悦、渾體輕安、實に溫乎玉の如き狀丰を呈した。斯くて惡生王は愈々迦旃延に親近し、全く婆羅門を遠くるに到つたと云ふ。左れば利養厚生の途を奪はれた彼等婆羅門徒輩の、迦旃延を憎む事、日に激しきを加へたが、之れ聽て夢經の起源をなすに到つた譯である。即ち或る夜、王は寢に於て八事を夢見し、愁憂慘悴怏々として樂しまなかつたが、遂に諸の婆羅門を呼んで、徵意を占はしむる事とした。彼等は此の機會を利用して迦旃延を遠げんと試みたのであつたが、先づ所謂八夢とは如何なる者かを述べて置かう。(一)頭上火然、(二)兩蛇絞腰、(三)細鐵網纏身、(四)二赤魚吞其雙足、(五)四白鵠飛來向王、(六)血泥中行泥沒其腋、(七)登太白山、(八)鶴雀扈頭、之れ即ち惡生王の八夢であるが、婆羅門は是を以て『大王不吉、若不禳厭、禍及王身』となし、王の怖

れ驚くを見てその禳厭する具の何たるかに對へては『所須用者、王所珍愛、我若說者、王必不能』と云ふ。茲に於てか王は一身の安泰をだに得れば何物か惜まんと爲し所須を切に求むるや、彼等は王の至情漸く熟せるを見て殘忍苛酷の計略を言上した。『所可用者、此夢有八、要須八種、可得禳災、一殺王所敬夫人尸婆具沙、二殺王所愛太子喬婆羅、三殺輔相大臣、四殺王所有烏臣、五殺王一日能行三千里象、六殺王一日能行三千里駝、七殺王良馬、八殺禿頭迦栴檀、却後七日、若殺此八、聚集其血入中而行、可得消災』と。

王是の八殺を聞き、愕然太息私かに宮中に還つて懊惱して居つたが、遂に夫人の切なる願に對し其の事情を傳へる事とした。夫人は元より王の爲めに一命を惜む者に非れば、乞ふに六日の猶豫を以てし、先づ迦旃延の許に往いて受齋聽法、以て七日に及び命を以て王身の禳災に代らんと求めた。時に迦旃延は、夫人の言を聞き婆羅門の惡計を洞察して、八夢を解すらく『此夢甚吉、當有歡慶、不足爲憂』と。以下彼の解説を擧ぐると、第一の頭上火然とは『寶主之國當有天冠直十萬兩金、來貢於王……今日晡時必當來至』の吉兆だし、第二の兩蛇絞腰とは『月支國王、當獻雙劍價直十萬兩金、日入當至』の慶徵とし、第三の細鐵網、身を纏ふとは『大秦國王、當獻珠瓔珞、價直十萬兩金、後明晨當至』と云ふ瓔珞奉獻の前兆だと解した。次に第四

の二赤魚足を吞むとは『師子國王、當献毗琉璃寶履、價直十萬兩金、後日食時當至』の義で寶履獻皇の徴とし、第五の四白鵠來向とは『跋耆國王、當献金寶車、後日日中當至』と解し、第六の血泥中行とは『安息國王、當献鹿毛欽婆羅衣、價直十萬兩金、後日日昃當至』と釋し、第七の太白山に登るは『曠野國王、當献大象、後日晡時當至』と解釋し最後第八の鶴雀屢頭とは『王與夫人、當有私密之事、事至後日、自當知之』と云ふので何か兩人間の争事を意味するものであると解説した。夫人は今此の慶兆瑞徴の八夢を聞き、悲悞の影は散じて歡喜の色、面に溢れ念ぎ還つて王に斯くと語るや、間も無く迦旃延の解説は一々適中し、諸國王の使者、種々の妙室を献じ又、王と夫人との些争もあつたので、二人相携へて尊者迦旃延の許に詣り『今蒙尊者演說眞實、開示盲冥、得觀正道、離於惡事』と云つて懺悔恭敬、大に供養を展べて婆羅門を國外に放逐したと云ふ。此の時、惡生王は何の果報に依て自ら求めずして四方の寶類來集するかを問ひ、迦旃延は其の因縁を説いて、過去九十一劫毗婆尸佛の世、一太子の深く佛法を尊信し承事供養怠り無く、天冠寶劍乃至上妙衣服をも脱して佛に献奉した功德に緣り、生々世々尊貴にして一切の寶至るとなし、時の太子の惡生王なる事を示されたので、王と夫人と益々三寶信恭の念を厚うしたと云ふ事である。

之れ、以上即ち經文の大意であるが一體、惡生王とは何人であるか、迦旃延と同國たるは經文の示す所であるが何れ印度西方の王に違ひなからう。此の『八夢經』の外『雜寶藏經』では或は『金猫因緣』の經、或は『惡生王得五百鉢緣』の經等に、等しく此の王の宿福果報の大なる事と、迦旃延信依の誓ならざりし事とを傳へて居るが、或は憍薩羅の瑠璃王であるかも知れないと思ふ。經には『惡生王、爲行殘暴、無悲愍心、邪見熾盛』抔とあるを見ると、如何にも外道や惡臣を信賴して、遂に釋迦種族滅殺を敢行した毘瑠璃に彷彿たる佛が偲はるゝからである。又實際『根本說一切有部毗奈耶雜事』卷七、八(寒一、二十六—三十二)には勝光王(波斯匿)と勝鬘(未利)夫人との太子を生前よりの不祥懸記に因んで惡生と名けて居るのである。但し『得五百鉢緣』(宿十一—三十八)では『昔惡生王、住鬱禪延城』と云ふ句が麗本にあるが、他の三本では、住が往となつて居り、決して鬱禪延城(Diyāni 烏闍衍尼)の王とはなつて居らぬのであるから、吾人は寧ろ前の想定に讀して置かうと思ふ。尙ほ此の經に就て注意すべき事は夢經としての構想的特長である。經では惡生王なる一人が夢みて自ら恐怖憂惱し次で婆羅門が惡意に解して愈々王を悲境に導き後、夫人に語つて彼が尊者迦旃延と云ふ佛徒の教を仰ぐに及び、眞の夢義を知つて王夫人共に、信佛尊法家と化し婆羅門を放逐する事となつて居るが、多

くの夢經は皆亦之と同じ思想に構成されて居る。必ず一國王が夢見、婆羅門が曲解し一女姓が
 出て佛家の正解を傾聴し、次で王と婦人と俱に佛門に歸入して外道を遠離すると云ふ筋は、全
 く千變一律と云つて宜い。此の點は以下論究する夢經に於て特に興味有る問題である。但し『阿
 難七夢經』は斯程迄、變化の無い簡單な形であつたが夫れ丈、此の經より古い經ではないかと
 思はるのである。又此の經中記載の七國を見るに、古代地史の研究からも一史料となる譯で
 あるが、寶主・(雪山の西から西海に亘る一帯、寶を多く出すが故に此の名がある) 月支・大秦
 師子・(楞伽島即セイロン) 跋耆・(V₃ 吠舍離附近の一族) 安息・(波斯) 曠野の七國は皆
 西北印度を中心に、相交渉して居た事を豫想さする者で、此の點から見ると此の『八夢經』は
 恐らく阿育王の頃、西曆紀元前三世紀の始め頃の影響を最も多く加味して居る者であらうと思
 はるのである。而して此等小部の傳說的經文が集成されて『雜寶藏經』の形となつたのは、稍
 々之に後れて居ると想ふ。要之、以上の論究からして此の經が八夢解釋を中心思想とする經文
 で、且つ前の『七夢經』より思想發展した形である事さへ想像されるれば、他の詳細な點は後に
 譲る事としよう。

迦旃延八夢を解する經と同一構想になる者で、古來最も有名な經は『波斯匿王六夢經』であらう。

此の經は勿論、古くから單本として現はれても居た様であるが『増一阿含』中に攝入されて居るのが比較的正しい様であるから、今は之を取つて思想發展の狀を考究しよう。但し現存の『波斯匿王十夢經』は前後六譯あつて、彼此出入長短あり、比較研究を要する者であるから今その六本を譯年次に従つて表示して置くこと次の様である。

- (一) 舍衛國王夢見十事經
失譯(附西晉錄) (西曆三〇〇年頃)
失譯(附西晉錄) (西曆三〇〇年頃)
- (二) 佛說舍衛國王十夢經
失譯(附西晉錄) (同前)
- (三) 國王不梨先泥十夢經
東晉沙門竺曇無蘭譯(辰四十三、四) (西曆三九〇年頃)
- (四) 增一阿含卷第五十一
東晉僧伽提婆譯(辰三六十七、八) (西曆三九七年)
- (五) 經律異相第二十八
梁僧旻寶唱等集(兩三八十四) (西曆五一六年)
- (六) 經律異相第二十九
同前 (兩三八十七、八) (同前)

右六本中第一と二は共に失譯であるが、同一人の譯か或は全く別譯か判然せず。前者は宋本の所載であり後者は麗本の所傳である。第三は『阿難七夢經』と同一譯者の手に成つた者、不梨先泥 (Prasenajit) は勝光王の音譯に外ならぬ。第四に就ては『經律異相』の引用根據たる者であるが、多少論ず可き點があるから後に譲り、第五、六の兩者は俱に同一内容の經文であるに拘らず、前者を『波斯匿王請佛解夢』と題し、後者を別に『不梨先泥王請佛解夢』と題して、全く別物扱いに記して居るのは全く誤解と云はざるを得ぬ。次に此の經文の大意を紹介すると次の如くである。

佛一時舍衛國祇樹給孤獨園に在つた時のこと、國王波斯匿は一夜十事を夢見て凶惡身に及ばん事を恐怖し、以て國城妻子人民を亡ふの前兆と做し、明旦直に公卿大臣明智の道士、諸婆羅門等の能く夢を解する者を招集し『誰能解者』と問ふて見た時、『我能解之』と答へた一婆羅門があつた。王再三その解釋を説かん事を逼るや婆羅門は漸く曰く『當亡國及王太子、王妻』の凶徴なれと。王愈々憂愁驚愕『云何諸人寧可禳厭不耶』と問ふや、彼は即座に『斯事可禳厭之、當殺太子及王所重大夫人、邊傍侍者僕從奴婢、并所貴大臣、以用祠天王、所有臥具珍琦寶物、皆當火燒、以祠於天、如是王身及國可盡無他』と答へた。之れ例の婆羅門の惡略奸計で事に臨ん

で野心満足の機を得んと狙つて居たのである事は云ふ迄もない。

王之を聞いて恐懼悽慘愁心以て齋室に籠居し、當に如何がすべきと案じて居つたが、王の夫人摩利 (Mallika) は近いて『何以愁憂不樂』と慰問したので、唯『但莫問是事卿僕聞之令汝愁怖』とのみ告げて居た。(摩利夫人は又勝鬘夫人とも云はれ『勝鬘經』の主人公たる勝鬘夫人の母であるが、元來佛法尊信の念厚かりし爲め、婢身から一躍して王夫人に拔擢されたと云ふ經中有名な夫人である)。時に摩利は再三王に求めて愁憂の因縁を聞かんとし『我是王身之半、有急緩、當殺妾一人』と切願したので、遂に王は惡夢と婆羅門の解と詳細に打開くる事とした。聞き畢つて夫人は泰然無怖『大王莫愁』とて夢の好惡判定し難きを論し『今佛近在祇洹精舍、可往問佛、佛解說者可隨佛說、云何信此狂癡婆羅門語以自愁苦』と勸説利導した。王漸く悟り侍臣に命じて駕車を嚴飾し、數千萬人を侍せしめて精舍の佛を恭禮し『昨夜夢見十事願佛哀我事解說』と歎願した。佛は十夢を聞き畢つて曰く『善哉大王、王所夢者、乃爲將來後世現瑞應耳、後世人民不畏禁法、普當淫佚、貪有妻息、放情姪嫗無有厭足、妬忌愚癡、不知慚不知愧、貞潔見棄、佞諂亂國』と。かくて以下十夢を順次解說し、終りに『王夢見十事正謂是耳、盡皆爲後世人之事耳、後世人若能心存佛道、奉事明經道人者、死皆生天上、若行愚行、更共相殘者、死入

三惡道、不可復陳」と結んで、諄々と後世を訓誨された事となつて居る。王諦聽信解して心安穩を得、稽首作禮して王宮に還り摩利を推賞して王后とし（但し他の佛典では摩利夫人が始めから正后となつて居るのもあり、或は第二夫人であつたと傳へたのもあるが、解夢因縁から正后としたとは、此の經一本の記有るのみ、）次で公卿大臣諸婆羅門の俸祿を奪ひ、或は國外に放逐して、以後深く佛門に歸するに至つたとある。之れが經の大意であるが、以て如何に『迦旃延解夢經』の筋と相似たるかを見るべきである。若しかの惡生王を波斯匿王とし、尸婆具婆夫人を摩利夫人とし、迦旃延を佛に代へたらば、思想の組織は同一轍であると云つて宜い。然も尙し惡生が波斯匿王の子であるとするれば、愈々二經の間に何等か密接な關係があるべきであらうと想像されざるを得ぬ。（但し此の惡生王とは惡生太子の事で、即位前の宿福物語であらうと思ふが、若し即位後と見ると、彼れ即位後間も無く干戈を起して釋迦種を滅殺し、後七日にして生身火焰に圍まれて死んだと云ふ經文と調和し難い様である。）

偕て經の中心たる十夢、及び其の解説は如何と云ふに今現存六本に就て、對校表を作つて見ると次の如き者になるのである。（但し『經律異相』第二十九の『出國王不梨先泥十夢經』なる者は、十夢全く、曇無蘭譯と同一であるから略す）

<p>(夢見十事經)</p>	<p>(一) 三釜併兩邊滿中央空兩瓶滿沸氣交往來不入空瓶中、 (二) 馬口亦食尻亦食 (三) 小樹生華、 (四) 小樹生實、 (五) 一人切繩人後有羊主食繩、 (六) 狐坐於好牀、食以金器、 (七) 大牛還從小犢子乳、 (八) 四牛從四面鳴來相趣欲鬪、當合未合不知牛處、 (九) 大波水中央濁四邊清、 (十) 見溪水正赤、</p>
<p>(國王十夢經)</p>	<p>三釜羅、兩邊釜沸氣交往來不入中央空釜中、 同上、 大樹生花、 小樹生葉、 同上、 胡虜坐金銀牀上、以食金銀器、 大牛母還從犢子噉乳 群牛從四面鳴走來相趣欲鬪、當合未合不知牛處、 大波池水中央濁、四邊清、 見溪水正赤、</p>
<p>(不梨先泥經)</p>	<p>三瓶併兩邊瓶滿氣出相交往來、不入中央空瓶中、 同上、 小樹生華、 小樹生果、 一人索繩人後有羊、羊主食繩 孤坐於金牀上、於金器中食、 大牛還從犢子飲乳 四牛從四面鳴來相趣欲鬪、當合未合不知牛處、 大波水中央濁四邊清 大溪水正赤、</p>
<p>(增一阿含)</p>	<p>三釜羅兩邊釜滿、中央空兩邊釜沸氣相交往、不入中央空釜中 同上、 大樹生華、 同上、 一人索繩、然後有羊羊主食繩、 狐坐金牀上、食以金器、 大牛還從犢子噉乳、 黑牛群從四面吼鳴來相趣欲鬪當合未合不知牛處、 大波池水中央濁四邊清、 大溪水波流正赤、</p>
<p>(經律異相二十八)</p>	<p>小樹生華、 小樹生果、 犍牛從犢求乳、 人切索羊隨後食、 十釜重上釜踊灌入最下釜、 馬一身兩頭食麥、 血流成渠、 澄水四邊清中央濁、 穴在金器中小便、 四方有四牛、來相抵突、各散還去、</p>

右の表示に於て、最後の王と夫人とを記したのは經中必要な固有名詞であつたからで、一、二、四、は等しく波斯匿王と摩利夫人と出て居るが、第三は不梨先泥王と摩尼夫人とあり、之を引

用した『經律異相』二十九では、唯夫人として名はないけれども摩尼は摩利の誤寫であらうと思ふ。又第五本には王だけ出してあつて、夫人の事を記してないが、餘り簡に失して興味を殺ぐと云はねばならぬ。但し十夢全體に就て見るに、一本が順序こそ違つて居れ内容殆んど同一である事は注意すべきである。唯問題となるのは、『經律異相』第二十八轉載の『十夢經』である。之は經文の後には『出増一阿含第四十一卷』とあるが、現存の『増一』では第五十一卷であるから、之とは別譯であらう。又内容や順序を見ても、今の『増一』と全く相違して居る。恐らく符秦、曇摩難提の建元二十年（西曆三八四年）に譯した缺本『増一』を引用したのであらう。然し、缺本『増一』は、僧祐錄では『三十三卷、或分爲二十四卷』（結一—八）とあり宋・元・明本では『或分爲三十四卷』と記してあり、又智昇錄では『五十卷 爲四十卷、…祐云三十三及二十四卷恐誤』（結四—三十）と記し、或は宋・元・明三本では、四十卷とある所を、四十一卷としてあるのを見ると、今『經律異相』には、明に『出増一阿含經第四十一卷』とあるので、缺本『増一』は當時、四十一卷であつた事が證明さるのである。智昇が何を根據に五十卷としたか、皆目解らぬ。五十卷とし乍ら直下に、譯して四十卷となすとあるは矛盾も甚だしい。要之、『經律異相』二十八轉載の『十夢經』は、缺本『増一』の内容を示す者であると假定すると

(蓋し『經律異相』が忠實なる轉載である事、『國王不梨先泥十夢經』の轉載が全く内容同一なるに見るも明であるから)異本比較上、興味ある問題となる。然し之とて十夢の内容は殆んど同様であるを見れば、斯く同一經文が數本譯されて居る事となつて、如何に世間に流行したか、想像さるゝ事になると思ふ。佛は此の十夢を何と解説したか、次に吟味する必要がある。

第一の三釜又は三瓶が併雜して居つて兩邊の二釜から沸氣立ち、而も中央の空釜に入らずとの夢は『後世人民、皆當不給足養親貧窮、同生不親近、反親他人、富貴相從、共相饋遺』の徴で、即ち後世人の却て他人の富貴に遂隨し、同生親縁の貧窮を救ふ事能はざるの意たとある。然し『經律異相』では、少し異つて十釜重なり、上釜から溢踊して最下の釜に灌入する(即ち中央には流れ入らずして)との夢で、『當來衆生、非法欲行、與邪法相應、兒語父母言、速出此家、詣山野澤、我欲住此村落也』の義としてある。之では單に親を放逐する不孝の夢であつて、前の如く一般的ではない。然るに又他の四本を見ると、等しく他の解釋をして居つて、例之『不梨先泥十夢經』は、『後世人豪貴者自相追隨、不視貧者』と解して貴賤貧富互に同情せぬ事になつて居る。要之此の第一夢は、三釜三瓶十釜の別あると共に解説に於ても親疎道を失すると、不孝と貧富同情し合ふ事無きと、三様ある様である。細密に論ずれば多少の相違が認められつゝ、

而も夢全體としては殆んど同一思想である事は吾人の深く注意する所である。第二夢、馬の口と尻とで食ふとは『後世人民、大臣百官、長吏公卿、廩食於官 復食於民、賦斂不息、下吏作奸、民不得寧、不安舊土』の兆だとし、他の四本も等しく後世人の官に食ひ、又民に食ふ意として居るのに、獨り『經律異相』では第六の馬一身兩頭にして麥を食ふ夢に相當し、其の解も國王に依て、婆羅門長者を劫奪し、或は婆羅門長者に依て國王の藏を劫奪する意となつて居る。

第三は大樹華を生ずる夢で『國王十夢經』にも斯様有るが、他の四本は皆小樹生華とある。大樹に花を生ずるは何等不吉でないから、恐らく之は小樹生華が宜からう。佛の解説は『後世人民多逢驅役、心憔悴惱、常有愁怖、年滿三十、頭白皓白』とある。『經律異相』の第一夢之に相當し、其の解の『不孝父母、不承事沙門婆羅門』とあるは無意味である。第四の小樹生果とは『後世女人、年未滿十五、便行求嫁、抱兒來歸、不知慚愧』の義で前の男子墮落に對し、此は女子墮落を表はした者である（此の意味から大樹、小樹を男女に配せんとする考は不可）。珍らしくも、他の五本同一解釋となつて居る。次に第六夢は、何れも意味不徹底であるが、人が繩を以て羊を索き、羊が却つて其の繩を食ふと云ふのらしく佛の解説は『末後世人、夫犂行賈、或入軍征、遊伴街里、朋黨交戲、不肖之妻在家、與他男子私通、栖宿食飲夫財、快情恣欲無有愧

陋、夫亦知之、効人佯愚」と云ふので、即ち旅出の夫も留守の妻も不義放情を樂しむとの徴であると云ふ。人は夫で羊は妻の意味らしい。『經律異相』では第四夢で『以已財寶與外人通也』の意とあり稍々難解の説明となつて居る。第六は孤が金牀上に在つて、金器を以て食ふ夢で『後世人、賤者當貴、在金牀上坐食、飲重味、貴族大姓當給走使、良人作奴婢、奴婢爲良人』の意としてある。孔子時代の魯の三家が我が足利時代の下剋上の有様であらう。『經律異相』の第九夢は此に相當するが但し孤でなく犬が金器中に在つて、小便する事とある。實に滑稽な夢であるが、其の意味は『我三阿僧祇劫、勤苦所集法寶者、皆當誹謗、刀杖瓦石打我聲聞、此沙門種所說非法、好造歌頌也』とある。即ち後世の衆生たる犬が沙門たる金器に於て誹謗の小便をする義らしいが之は珍奇な解説である。第七は大牛還つて犢子から乳を飲む夢で『後世人母、當爲女作媒、將他男子、與房室、母住守門、從得財物、持用自給活、父亦同情、佯瞞不知』の義であると云ふ。親子俱に道德觀念の廢頹する凶徴である。次に第八は黒牛群又は四牛が四方から來つて鬪はんとし、將に合せんとして忽ち散じ去る夢で、此の解説は後世の人、皆邪法を妄信し、不徳を敢行するが故に『雨不時節、氣不和適、風塵暴起……又現四邊起雲、帝王人民皆喜各言、雲以四合今必當雨、須臾之間、雲各自散、故現此怪、欲使萬民、改行守善持戒、畏懼天

地不入惡道』と云ふのである。即ち黒牛四來は黒雲四集で、雨到らんとして忽ち去るの意であらう。第九は大池水の四周清澈で中央溷濁して居るとの夢で其の解説は『後世人在閻浮地内、臣當不忠、子當不孝、不敬長老、不信佛道、不敬明經道士、……邊國當忠孝、尊敬長老、信樂佛道、給施明經道士、念報反復』と云ふので、中國より邊國の人民却つて諄樸質實である徴とある。『舍衛國王十夢經』では『後世人在國中。不敬長老、當敬邊國少年』と解してあるが、大同小異である。最後に第十夢は、溪流眞赤と云ふので『後世人、諸帝王國王、當不厭其國、與師共闘、當作車兵馬兵、當相攻伐、還相殺害、流血正赤』の前兆だとある。『經律異相』の第七夢『血流成渠』が之に相當する。かくて佛は以上十夢の解説を畢り、後世の人、心、佛道に在し持戒尊法の念有れば、斯る三惡道の苦患に陥るまいが、倘し然らずんば更に之に過ぎたる者有らんと訓戒されて居るのである。六本中、大體解説は同意であるけれども十夢を列記する體裁は經に依て各々單複の差がある。或は國王一夜十夢を見ると以下直に十夢を列舉し、或は摩利夫人に語る處で列舉し、又は更に佛所にて語る時の前後三四回俱に同様十夢を反復列示した經もある。然し要點は依然變化無く、名の略されたものの有無に拘らず、皆、王・夫人・婆羅門・佛・四者の間の事件となつて居り、『迦旃延解夢經』と彷彿たる事、前述の如くである。

最後に最も有名な夢經たる『須摩提女經』中の十夢を論究せねばならぬが、古來此の經には前後六譯があつたらしく、現存の四本を順次に譯經年次に列して見ると次の如くであると思ふ

(一) 三摩竭經 一卷 吳竺律炎譯 (長四、十八—二十) (西曆二三〇年)

(二) 須摩提女經 一卷 吳支謙譯 (長四—十二、三) (西曆二四〇年頃)

(三) 增一阿含經第二十二 (長二—五—九) (西曆三九七年)

(四) 佛說給孤長者女得度因緣經三卷 宋施護譯 (長四—五—十二) (西曆一〇一四年)

右四本の外、缺本の二譯と云ふのは第三譯たるべき符秦、曇摩難提譯の缺本『增一阿含』(西曆三三四年)と、及び第五譯たるべき宋居士沮渠京聲譯『分愁檀王經』(西曆四五五年)とである。

缺本『増一』に就ては前にも屢々論じた所であるが、大體現存の經と大差無からうと想像さるゝので、恐らく其の中『須摩提女經』の本文が含まれて居た事だらうし、又後者『分愁檀王經』と云ふのは、他の諸本の等しく能化者須摩提女 (Sumagadhā) を經題とするに反し、此の經獨り所化者たる分愁檀 (Paṅḍravartihana) の國王を經題に撰んだ者で、若し現存したならば、多少觀方の異なる内容を傳へて居りはせんかと想はるゝ者であるに、惜い哉少しも内容を窺ふ餘

地がないのである。而て『須摩提女經』の梵文原文は、今倫敦・巴里・露都の三所に三系統として傳はつて居ると聞くが、漢譯では最も施護譯に近いので、今は施護譯に依て經の大意を要述しよう。特に注意すべきは、肝要の十夢を説いた者は、唯施護譯一本だけで、他の三本には見へないから夢經研究の必要から見ても、此を紹介すべき當然の義務があるのである。

佛、一時舍衛國、祇樹給孤獨園に在つた頃、大福長者の給孤獨 (Anāthapiṇḍada) に善無毒 (Sumāgadhā) と云ふ一女が有つた。〔増一〕支謙譯は俱に阿那那郎長者の女須摩提とし、律炎譯は阿難那郎の女三摩竭としてある。何れも音譯で、施護は善無毒と意譯した。又、舍衛國を距る百六十由旬の所に、福増城 (Pundravardhana) と云ふ都が有つて、此に謨尸羅長者 (Mūsila-sṭhapati) なる大徳者が住んで居た。〔増一〕支謙譯は俱に滿富城の滿財長者と譯し、律炎は難國王分陔檀としてある。然るに此の長者の一子牛授 (Vṛgabha-datta) なる者は、上色端嚴の譽高く、恒に父と共に外道に奉事し、未だ佛法の慈雨に霑ふ機を得なかつたが、稍々長するに及び一日外道有り來つて彼に『汝今何故而不納妻』と尋ねた。牛授乃ち色相才智の克く彼と相匹對する女有らば迎へんと答ふるや、外道の曰く『舍衛國中、給孤獨長者、有一童女、上色端嚴殊妙無比』と牛授、後舍衛國に到り善無毒を見て心切に動き歸つて父母に求むるに彼の女を得ん

事を以てした。父長者は舍衛國に往き給孤獨に會してかくと乞ふや彼は『我雖相許、然當俟、我問佛世尊、佛者聽許、斯爲甚善』と答へ直に佛所に赴いて聖意の存する所を叩いた。佛の言はく『彼女若至福増城中、而能廣大施作佛事』と、茲に於てか須摩提女は牛授の妻と爲つたが後一日謨尸羅長者は多くの外道を請待し、飯食を供養する事があつた節、彼女をも呼び出して『童女可來隨喜布施』と命じた。彼女は必らず之れ佛聖弟子の供養ならんと思惟しつゝ、急ぎ出で見るに豈計らんや外道異學の徒、裸形の形貌餓鬼の如く進止度なく雜然烏合して居つたので、悲愁忡々、種々外道を誹謗して去つた。長者且つ怒り且つ畏れ、其の所以を問ふに及び、須摩提始めて三界最尊の佛世尊、今舍衛國に在す旨を告ぐ。かくて長者牛授等皆佛を見ん事を切願し、彼女は香華を取つて樓上に立ち、遙に佛を請來する事となつた。佛は神力を以て之を知り、先づ阿惹憍陳如、舍利子、大迦葉、大目乾連等の諸弟子を派遣し、神通に依て福増城に赴かしめ、長者は皆之を見て一々世尊かと疑ひ、彼女の説明を聽いて佛弟子たる事を悟り、増々世尊を欽慕するの念を起した。最後に佛は大光明を放つて彼の城に降臨し、種々の神變は現せられ大衆は讚仰不思議を嘆じ以て須摩提女の勝徳を稱讚せざるはなかつたと云ふ。時に佛は須摩提女の佛事をなす事、今世のみならず過去世に於ても亦然りしとの因縁談を説く。過往、迦

葉佛の世、國王訖栗枳 (Kṛṣṇin) なる者に一女金鬘 (Kāñcana-mālā) と云ふ者があつた。彼女深く佛法に歸依し、鹿野苑の會座に往いて大願を發し、『我自今日乃至盡壽、…常以四事、供給世尊』と誓つた。時に一夜、國王忽ち十種の惡夢を見醒めて後、大に愁憂樂します必らずや以て壽を終らんと做し、明旦群臣を招集して惡夢の解釋を求めた。善惡區々其の要を得なかつたが、一婆羅門は乃ち曰く『大王當知、此夢不祥、願王作法、破不祥事』と。王驚き其の禁厭の法を問ふや、婆羅門は王並に一切人民の愛する金鬘女を殺し、其の血を江河に投ずるに非んば王命所損有らんと答へた。王の曰く『我於今時寧自失命、而終不害彼金鬘女』と。以て憂心鬱々後宮に閉居、默然と退坐して居た時、金鬘女は王に近づいて愁憂の所以を叩き、其の全く十夢と婆羅門の凶説とに基くを知つて、更に勸説すらく、『去此不遠、鹿野園中、迦葉如來…現集會、…以夢問佛、佛是一切智者、必能爲王說善惡相』と。斯くて、王と王女と相携へて佛所に詣で、十夢の解説を求むるや佛の詞は、『大王勿怖…如所得夢皆非汝事、亦非今時善惡之相、於汝壽命亦無損失』と云ふので即ち十夢は全く當來釋迦牟尼佛出世後、起る可き前相に過ぎざる旨を語り、以下順次に十夢を解釋されたのであつた。彼の金鬘女は父王を善導し、同會の八萬四千人も皆利益を被つたが、彼の女は今の須摩提女之である。

時に衆多の苾芻は不審し、彼女何が故に生れ乍ら頭上金鬘を載き、生々大富長者の家に生るゝやを問ふたが、佛は過去世一縁覺の塔中にて大願を發し『願我以此善根、世々所生、頂有金鬘、生大富家、富貴自在施作佛事』と祈念した爲めであると説かれ、時に須摩提女、謨尸羅長者、牛授等皆大に歡喜信受し、佛と諸弟子とは忽ち現せず、神力を以て舍衛國に還られたと云ふ。以上は即ち『給孤長者女得度因緣經』の大意であるが、他の三譯も構想殆んど同一と云つてよい。然し多少特殊の點を舉れば、律炎譯の『三摩竭經』は此の種佛典の最古の形と思はるゝに拘らず、經首には『五百菩薩俱』等の句あり。經中には『火中蓮』等の詞が出で、大乘的語句の竄入と做さるゝものある外、三摩竭を難國に嫁せしめば以て八萬人（前經では八萬四千人）を度すべしとし、又、佛命に依て大衆を招集せしは阿難でなく、目連である等が著しい相違の點であらう。次に支謙譯に就ては卷頭に『一時佛在舍衛國王舍城中』とあるは、給孤獨園の誤傳なるべく、經中文珠菩薩の出事も他に類例のない竄入なるべく、又十夢等の因緣談無き事勿論である。但し最も注意す可きは、宋・元・明・三本では僧伽提婆譯の『須摩提女經』を『増一』から抽抜轉載した者を誤つて支謙譯と傳へて居る事である。此は一度兩本を比較對照して見れば一見明瞭、何人も疑ふ餘地がない程一字一句同一であるから判る。支謙譯は決して彼

様な易讀の經文でない。恐らく後人傳寫の際、聞き誤つた者と信する。更に『増一阿含』二十卷の『須摩提女經』は形、稍々施護譯に似て來ては居るが、尙ほ十夢經文は無く、唯單簡な過去因緣談あるに過ぎぬ。中には噉人鬼たる指鬘 (Aṅgulimālya) の事や、波斯匿王が佛を供養する所などあるは特別な點である。以上の三本は律炎、支謙、『増一』の順に、思想内容も漸次に發展して來て居るので、遂に施護譯の詳密な形となつた者らしい。但し施護譯の訖栗枳王を哀愍王と譯してゐるのは、梵文原本の誤から來たので元 Kṛṣṇa とあつた者を、Kṛpita と誤寫した梵文の有つた爲、哀愍王としたのであらう。此の事は後に論ずる。

偕て所謂訖栗枳王の十夢、及び迦葉佛の解説なる者を見るに十夢とは、(一) 一大象從窟出、身雖得出、尾爲窟礙。(二) 一渴人、井隨其後、是人寧忍於渴、終不取飲。(三) 人以其眞珠貿易於麴。(四) 人以其栴檀香木、貿易常木。(五) 一大園、華果茂盛、忽爲猛風吹落散壞。(六) 諸小象、驅大香象奔走而出。(七) 一獼猴身有糞穢、四向馳走、汗諸獼猴、衆皆迴避。(八) 一獼猴於一處坐、有衆獼猴、爲作灌頂。(九) 一張白氈、有十八人、各々執奪少分、而氈不破。(十) 多人衆聚集一處、互相鬪諍、論競是非。と云ふのである。

之を一見しても、如何に類似の夢が尠なくないかを想ふに足らう。今、迦葉佛の此に對する

解説を見るに殆んど順次に進んで居るが、第五第六の位置が轉倒して居るのみである。第一の大象窻より出でんとして體は出るも尾に碍えらるとは、『是彼佛(即ち釋迦)入涅槃後於遺法中、有婆羅門長者居士、若男若女、棄捨眷屬、出家學道、雖出家已、心猶貪著、名利俗事、不能解脫』の徴であるとし、詰り出家して而も眞の出家沙門と成り得ない似而非比丘、比丘尼の徒の増さん事を暗示した者と云ふ。第二の渴人井に飲まぬとは、『彼遺法中有諸苾芻、爲婆羅門長者居士、說佛經典、彼婆羅門等、心生厭捨、不樂聽受』の意味で、即ち佛法愛求の渴念を持ち乍ら、能く聽受信奉するの忍耐無き徒を指したのである。第三の眞珠を麩に貿易すとは、『彼遺法中有諸苾芻、弟子不能依佛正典、修習根力、覺道禪定、出世間法、而復愛樂修習經書、呪術歌詠言頌』と云ふので、佛教の眞珠を遣つて、俗世の歌書呪言たる麩を追ふの意に外ならぬ。第四の栴檀香木を常木に貿易するとは、前者と殆んど同一解説で唯、實際の佛典を以て外道の書籍と交貿する事としてある。第五の茂盛の華果忽ち猛風に吹散さるとは、『彼遺法中、有諸清淨持戒具德多聞苾芻、安止僧伽藍摩、爲彼所有不修身、不修心、不修慧、麤惡比丘衆、共毀壞彼僧伽藍摩、如是壞已、復令清淨苾芻最勝事業、亦悉破壞』と云ふので、末法中偶々清淨比丘の此に住して淨業を營む者あらんも惡僧來つて、堂宇の花と淨業の果と共に毀滅する意である。第

六の大香象、小象衆に驅り出さるとは「彼遺法中、有諸破戒無德苾芻、見彼持戒有德苾芻、衆共嫌惡、巧設方便撥令遠去」と云ふので恰も「大象棄小象」とあつた解説と同一である。第七の一猴身に糞穢を著けつゝ四驅して諸猴を逃げしむとは、「彼遺法中、有諸破戒苾芻、自破淨戒、不具慚愧、而復返於清淨信心、王臣之前、毀謗持戒有德苾芻」の意で、詰り持戒の比丘破戒の比丘に誹謗せらるる事と云ふ。第八の一猴群猴に灌頂してやるとは、「彼遺法中、不修勝行無德苾芻、衆共成立、爲僧中上首、統攝有德修勝行者」の義で、即ち末法僧團中の下剋上の状態を暗示した者である。第九の一白氎、十八人に奪取さるとは「彼遺法中、有諸弟子、異見興執、以佛教法分十八部、雖復如是而佛教法亦不破壞」の義で有名は小乘十八部分派の夢である。最後、第十の多人寄つて諍論する夢は、「彼遺法中、有諸苾芻、聚集議論、世間名聞利養等、由此因緣、相互鬪諍、不能寂靜、漸使世尊清淨法滅」と云ふので末世沙門の名利を諍論して、淨法を滅せしむる義であると云ふ。

以上は即ち訖栗枳王の十夢と、佛の解説とであるが、吾人は最後に如上列舉の四種夢經に就て思想發展の跡を辿つて見ようと思ふ。

上述の四種夢經を通覽して見るに、七夢八夢から十夢の經文と成つて居る事は、夢數の増大からして直に思想の發展を想像され易い如く、又假令夢の表現形式に多少の差違有るにせよ、一度之に依て表はさんとする思想内容の解説を比較參照する時は、彼此甚だ酷似した者のみである事が判明し、且つ又夢經構想の筋から論じた時は、殆んど一律的に統一的關係を通用して居る事に氣附かざるを得ぬ。左れば吾人は最後に、此等諸夢の比較研究を試みて、如何なる者が本源の性質を有し、之から如何様の脈流を経て最後如何に發展したかを一目瞭然の表示に展開して見度いと思ふが、尙ほ之に先立つて解決を要する二三の問題があるから、先づ之に著手して見よう。

所謂問題とは何ぞやと云ふに、即ち『波斯匿王十夢』及び『須摩提女經』十夢に關する種々の疑問である。先づ後者訖栗枳王の十夢に就て考へて見るに、之は明に世親(Vasubandhu)の『俱舍論』卷九(收十一—十四)の中に説明されて居つて、

『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、如訖栗枳王夢所見十事、謂大象并麁、旃檀妙

之は明に、當時流行の經文中、波斯匿王の十夢及び律文中、訖栗鷄王 (Nalagiri 訖栗枳) の十夢を傳へた者の現存した一證であるが、之に依て訖栗枳王の夢の律文から引用された事は殆んど斷定して宜からうと思ふ。但し、十夢を特に十四夢と此にしてあるのは考査を要する。オルデンブルグ氏の説に依れば、『須摩提女經』の十夢は稱友の『俱舍釋論』から取り入れられたのであらうと云ふ事であるけれども、『俱舍』の十夢も毘奈耶から來て居るのであると云ひ且つ、毘奈耶中にも已に十夢のもの、又は十四夢のものと種々異なつた傳説を持つて居つた者があるとするれば、吾人は寧ろ『俱舍』も『須摩提女經』も各々或る律文中の夢物語から引用し來つたのであらうと想定し度いのである。此の點は同氏と少し意見を異にするけれども兎も角、現存四本の『須摩提女經』中、獨り最後年代譯の施護本にのみ訖栗枳王の十夢を記載してあると云ふのは、此の經文の餘程後に手入れを受けた事證となる。然し其の手入れの年代が『俱舍釋論』乃至は『俱舍』から轉用増補した程、後年の事であるか如何は、大に疑問と云つて宜い。恐らくは『大婆娑』の當時さへ訖栗鷄王の十四夢が人口に膾炙して居た程であるから此の頃か、之より以前かに『須摩提女經』に入つた者であらうと思はるゝ。而して又餘談ではあるけれどもオルデンブルグ氏は、露國民俗夢談の十二夢を以て印度と交通密接であつた南方露國民、乃

至は伊蘭・波斯民俗の佛經から影響された者であらうとなし佛經の十夢を擧げた後何故に十夢が彼等に傳つて十二夢となつたかの理由に迷つて居らるゝが、吾人の見る如く、七夢、八夢、十夢、十四夢等の殆んど同様内容を有する夢經の漸次發展して變化を持つ所以に想到すれば、十夢と十四夢との間に十二夢物語の有つて然る可き位は容易の想像であると思ふ。恐らく十二夢も亦佛經の傳説に斯る者があり、之が南方露民の方向へ語り傳へられた者であらうと思ふ。況んや十夢、十二夢、十四夢の次に南方佛經の所傳には十六夢をさへ傳ふる經文あるに於てをやである。然も始終一貫して夢の形式、内容、構想、恒に同様である點から見ると、吾人の想定は一層の確實性を獲る譯ではなからうか。十四夢の發展が迦膩色迦王の當時、己に表はれて居るとすれば、十六夢の發展は之に後るゝとも前とは思ひ度くない。南方巴利經文中の十六夢を假りに迦膩色迦王と同時の成立と見れば、諸種夢經思想の發展は、始め同じ佛涅槃の凶夢でも阿難の一夢から三夢五夢と發展した如く、各種の方面に數の形式と夢の内容とを増大しつゝ七、八、十、十二、十四と進んで十六夢を説くに到るまで、思想の發展は著しい者であるけれども之れ凡そ、佛滅から迦膩色迦王の頃まで、數百年間の進歩推移と見れば當らずとも遠からずであらうと思ふ。之も他の諸大乘佛典の發達から對究して見れば何の不思議も無い事で、小乘『涅

『槃經』が種に大乘『涅槃經』となり小乗の『措量經』や『尸利屈長者經』が、大乘の夫となつた變化を見れば夢經思想の發展は寧ろ當然である。以上は主として訖栗枳王の夢に關する論究であつたが、南方巴利經文の十六夢と云ふのは果してどんな者か、之が何故に同じ思想系統の最高發表を示すか、次に此の問題を一言して置く必要がある。

一四

偕て南方巴利文の十六夢と云ふのは『本生經』中に波斯匿王の夢として傳へらるゝ所があつて、大體は前述の此の種經文と同様であるけれども特に注意す可き二三の重要な點があるから今其の概要を紹介して見ようと思ふ。フアウスベール氏原本『本生經』第一卷中に依ると、『大夢本生譚』と云ふが有るが、之れ即ち十六夢經である (Fausböll Jātaka, Vol. I, p. 366—374; “Mahāsupina Jātaka”)

橋薩羅國王波斯匿は、一夜十六の夢を見て甚だしく驚怖の餘り、自ら立つ事能はず明旦早々醒め來つて、諸の婆羅門教師等の朝禮を受くるや、『王安眠を得しや』に答ふるに『我、夜に於て十六の凶夢に襲はれ、安眠を得ざれば汝等宜しく解説を與ふべし』の語を以てした。諸の婆羅

門は之を聞いて『能く解せん』と言ひつゝ、王の夢譚を聞きかゝて感激の餘り、兩手を震はしつゝあつたので王は『何故に斯く震ひ怖るや』と問ふた。『之れ大凶夢なり』と云ふを聞き、王は『當に如何がせん』と叩いた時、彼等は『今や將に三殃中の一有らんとす、即ち王領に危殆有るか、王の身命に所損有るか、又は王財に損滅起らん』と答へた。『禁厭の術有りや』と問はるゝや、彼等の曰く『此等の惡夢は厭禳の術殆んど見出し難きまで大事件なりと雖も我等亦能く厭禳の法を行ひ得べし』と。其の法如何と云ふに『四衢道中供犧を給すべし』となす。王の曰く『我が一命汝等の掌裡に掛る。願くば速に厭禳以て我に安全を施せ』と。

此の時、婆羅門の言はく『其が爲めには巨額の金錢と、百味の飯食とを我等に與ふ可し』と斯くて大供犧は行はれ、王、偶々所須有つて宮中に還るや夫人摩利 (Malika) は王を見て怪しみ、彼の悲愁する所以を叩いて夢と婆羅門の解とを聞き、之を以て三界獨尊の佛に到り、最後の解教を仰ぐ可きを勸説した。王は夫人の詞に従ひ、佛所に參詣して、十六夢の解説を求めた。時に王は先づ偈を以て十六夢の内容を總説し、次に一々の所夢を詳説し、佛復た一々之を解説する事となつて居る。其の偈に曰く、

“Uasbhā rukhā gāvīyo gava ca (牡牛と木と牝牛と而して犢子と)

asso kamsa sigāhi ca kumbho (馬と食鉢と牝豺と而して水瓶と)

yokkharāṇi ca apākaandanāni (而して蓮池と不煮のものと栴檀と)

Lapūni sidanti silā pīlavanti (沈める瓢箪と浮べる石と)

maṅḍūkiyo kaṅhasappe gilanti (黒蛇を貪食する蛙と)

kākaṇi suvaṇṇā parivārayanti (妙色のものに依て圍繞せられし鳥と)

taṣā vakā elakanāni bhayā hīti. (小羊の怖れから實に戰慄せる狼とである)

今次に第一夢から説き、佛の解説を略述すると、第一夢『四黒牛、四方より來り王庭に入つて鬪はんとし、群民之を圍んで牛鬪を見んとするに、牛は唯、鬪狀を成して吠鳴するのみ遂に一會戰だに試みずして去れり』と云ふに就て、佛は曰く『末法の世、不正の王不義の民あり、國土挾劣惡増善滅の時、天亦慈雨少なく忽ち黒雲四方に起つて雨到らんとするも、遂に群民の驟雨渴待に乖き、雨降らずして雲散すべし。今王の所夢正しく此れ而已、何の殃か身に及ばん。婆羅門の解は利養を求めんとするのみ』と。

第二夢『小樹灌木、地より生成する寸餘にして已に花を生じ、果を結ぶ』と云ふに對し、佛は言はく『之も來世頽廢の世、人命促短の時、人は欲念に驅られ少女は男を追求し去り正に婦

人の風にして子供を生まん。花とは愛情の意、果とは子供の徴なり」と

第三夢『諸の牝牛、即日生める犢子より還つて乳を飲むを見る』に就て、佛の解は『末世の人、二親舅姑に禮無く獨り家財を保持して感情に司配され、快と感すれば衣食を給するも然らずんば與へず。老者一に子息の好意に依頼するのみなるを以て、牝牛の犢より乳を求むるに似たり』と云ふのである。

第四夢『人有り強力の聯畜に車柅を緩めつゝ、却て若き犢子をして難路を引かしむるを見る。時に小牛は負擔の不公平を悟り、茲に荷車は停止せり』と云ふに付て、佛は解説して曰く『末世貪吝の王者、賢臣を敬用する途を知らず、明才を法庭に用ふる事無く、却て若年愚劣の者を重用す可し。然るに彼等若年者は、實權と實智とを缺ぐが故に重任に堪へ難くして之を放棄せん。時に老練の賢者は傍觀の態度を以て之を誹謗し、かくて破滅は四方より王の一身を襲ふ可し』と。

第五夢『一馬兩側に口有り、各々糧秣を食む』と云ふに關し、佛の説明は『來世不明の王、君臨するに及んで不正怯劣の徒を官用し、之を法庭に用ふるに到つて、彼等は兩者より賄賂を收むべし。かくて二重の破滅を以て己腹を満さんとする事、兩口に秣食するが如し』の意である

と説く。

第六夢『人有り、價直百千兩金の食鉢を持しつゝ、一老豺に向て此の中に放尿せん事を求め彼の獸乃ち放尿せり』と云ふに就て、佛の説明は『來世不正の劣王出で、豪族を用ひずして鄙賤を信用するに依り、豪族は賤者に誂びて生命を維持せんとし、彼等の女を以て成上者ナリアガリに嫁がしむべし。斯る貴賤の結婚は豺獸の金鉢中に在つて放尿するに譬へつ可し』と云ふのである。

第七夢『一人繩を縋ひつゝあるに、縋ふに隨つて足下に投ず。偶々足下に近く一牝豺有り、飢餓の餘り成るに従つて繩を食ひつゝありしも人之を知らざりし』に付ては、佛の曰く『來世の婦人虚榮にして強酒華美を追ひ戶外を彷徨して世の歡樂を追求せん。一切の惡行放逸をなし、虚飾香衣に身を纏し、病を裝て膏藥を附け重要な家整を放置して情夫を看守り、かくて翌日歡愉の果を刈り取るべき穀種をも大切に蕃植する途を忘れて搗き碎くに至らん、聳が終日、田野農舍に立つて放々勤勞の結果も哀れ惡婦の不徳に犠牲となさるゝ事、繩人の辛苦を食ひ竭す飢豺の如し』と。

第八夢『門頭に満水を盛る一巨瓶有り、多くの空瓶之を繞る。四姓の人、群り來つて中央の盈瓶に水を注ぎ、水愈々汎濫するも空瓶に注がんとする人なし』と云ふは『來世廢頽の時、王侯

貧弱と化し、富者も十萬兩金を蓄ふるに至らず。王、闔民を擧げて公役に服せしめ只國王の爲めに五穀を植取し製糖を試み果實を採集せん。かくて巨額の産物王庫に溢れんも民の蓄積は寸毫見る可らず』の意であるとし、

第九夢『一深池の五蓮花を以て飾られし者、偶々二足四足の衆生集り來つて池水を飲まんとし、中央の深水却て濁り四邊の踏まれし水清淨透澈なり』との夢は、『來世不法の王出で、殘忍不法を行ひ、民に重税を課して苦役無量なれば、彼等庶民住所を去つて邊境に走らん。かくて王國の中心は荒廢し邊陲却て人民蕃殖すべし』の意味であるとし、

第十夢『鍋中の煮米、遂に煮えず各々分離し色を異にせるを以て、生米・煮米・浸米の三様あるを知れり』とは『末世敗滅の時、國を擧げて上下不正悪性と化するに依り、鬼神も惡と成り風は空中の樓閣を震撼して雨神の怒を買ひ、平等の慈雨は遂に國中望む可らざるに到らん。國の遠近上下一村一地の内と雖も、或は降らすに車軸の暴雨を以てし他は然も旱天、穀を枯渴せしめ、其の状宛然鍋中の三米の如し』の徵とし、

第十一夢『酸き酪漿の尊き價值百千兩金の栴檀に交賣さる』とは『將來の世佛法衰滅の頃、僧衆多く貪欲無慚にして布施を強請し、妙辯を以て私法を説き、路頭四衢道中、王門邊に立つて

硬貨を乞ひ、佛教の涅槃に在る尊法を忘れて一錢半錢に交易すべし』の意義であるとす、

第十二夢『空虚の瓢、水に沈む』とは『來世墮落の頃貴族は貧困にして鄙賤の者富豪を構へ、法庭會議等に於ても賤者の詞、人の心底に銘刻され、僧衆の會座に於ても劣惡僧の詞却つて聽者の心裡に重沈すべし』の徵なりとし、

第十三夢『堅岩の巨塊、大さ家ばかりの者、舟の如く水上に浮ぶ』とは、前者と同意を他面より觀察したので善者の意見の輕視せらるゝ意とし、

第十四夢『少花程の蛙、大黒蛇を驅りつゝ遂に寸斷して之を貪食し了れり』との夢は、『來世不徳の時、人の欲情熾烈色欲強酷、遂に妻の奴隸と化し、専ら其の甘心を求むるに窮々たるべし。かくて妻は非難と激辭とを弄して、夫の上に權柄を樹立すること小蛙の大蛇を食竭するに似たり』と説き、

第十五夢『身に十惡具足の村鴉、却て金色端麗の美鳥に圍繞伴隨されたるを見る』とは、『來世虚弱の王者、身の危険を杞憂して庶民私兵に臨み却て貴族は王の寵愛を離れて窘窮の極、賤者成上者ナリアガリの伴從として之に隸賴すべし』の意とし、

第十六夢『羊有り却て狼を追求し、之を捕へて食ひ他の狼は之を見て戰慄恐懼しつゝ急ぎ森

中、己が城砦に逃亡せり』とは『之も來世不法の行はれん時の事、賤者王に近づいて私權を弄し貴姓の財を掠奪して己が財とし、貴姓は恐れて他方に避難する如く僧衆も亦正法の者、排斥されて身を隠すに到るべし』の意であると説く。

斯くて佛は、一夢を解説する毎に『王一身の恐る可き事に非ず、又來世の徴のみ、婆羅門の言は利養を貪求せし結果なりの』意を反復して王を慰諭した事となつて居る。

かくて後、佛は次の如き結語を以て夢の解説を畢り然る後本生經文に遷つて居るが、今その結語たる佛の訓諭を見ると斯うあるのである。

‘Evañ Sattā sohasamañ mahāsupīṇānañ nippattiñ kaṭhetvā ,na kho mahārāja etarahi tvañ, keva ime supīṇe gaḥetvā yattamattake khupīṇsu, tato paṇḍitehi dinnena nayena gantvā Bodhisattañ puccāhīṇus, porāṇakāpi teesañ ime supīṇe kaṭhentā iminañ nīyamaṇa kaṭhesuñ” ti vatvā tena yācīto aṭṭam āhari:——”

【斯く大師(世尊)は十六の大夢の完解を説き畢つて『大王よ、汝は實に始めての者にはあらず、(汝の如く)此等と同じ諸夢を獲て、婆羅門の最上の供儀を行ひ、かくて諸の賢者の正導與へられしとき、菩薩の許に往いて之を問へる者は多くありしが、昔の人も亦彼等の此等諸夢を語るや(今と同じ)此の方法に據て解説されしなり』と説きて(更に)使に依て要求せられ(次の如く)往事を説かれたり】

此の一文は非常に注意す可き事で後に論究するであらうが、一言斷つて置く。かくて佛は往

昔菩薩たりし時、梵授王の十六夢を今と全く同じ形式に解説した事のあるてふ本生經を説かれ多くの婆羅門が彼の迷へる王を利用して貪欲を擅にせんとした時、之を匡正せんとして王に正導を與へし賢者は、今の舍利弗で阿難は時の梵授王、菩薩は即ち佛であると説き、今も昔と同様、波斯匿王の殺生を助けて無量の衆生を救済したとの事である。以上は即ち『大夢本生經』の大意である。

偕て右に就て注意す可き第一の點は波斯匿王の十夢が、此に十六夢として増大されて居る事である。然し今『波斯匿王十夢經』と『本生經』とを對照して見るに、夢數に於て六増有るに拘らず、内容は依然として彼に出でない事を見る可きである。三瓶の夢は今第八夢に在り、馬の兩口の夢は第五に在り、小樹生花實の二夢は、今合して第二と成り、人後の羊、繩を食ふは今の第七夢で及び第十四夢も此の同一思想の發展と見らるゝし、孤金牀に坐する夢は今第六夢で、第十一も同じ思想傾向と見らるるし（特に『經律異相』が獨り金器中に小便すと有りし事と、今と符合するを注意すべし）大牛が犢子から乳を飲むは今の第三が之で且つ第四も同傾向の夢だし、四牛戰鬥の夢は今第一が之で且つ又第十も同じ思想であるし、池水清濁の夢は今第九に在り。最後に溪水正赤の夢は今『本生經』では、十二・十三及び十五・十六の四夢に分化

して居る事を氣附くであらう。斯く對照して波斯匿王の十夢の順に相臨めて見ると、全く同一の本源から増補布衍分化を行つたに過ぎない事、何人も一目了得せらるゝであらう。次に第二に注意す可き點は構想の上であつて、『本生經』の梵授王が十六夢に迷ひ、賢者の指導に依て菩薩の正解を聞き、遂に徒勞的犠牲を放棄した筋は全く彼此同轍の進行と云はざるを得ぬ。第三に注意す可き點は佛の波斯匿王に與へし最後の訓戒である。昔も今も同様に夢に迷うて婆羅門に利用せられ賢者の詞に善導されて正解を得、始めて無益の殺生を止むる事、古今同じとは如何にも諸種夢經の統一有る思潮推移の跡を要述した金句である。斯様な批評を下し得る經文は必らず七・八・十・十二・十四・十六夢と、漸次進行發展し來つた最後の段階に登つた者でなくては、出られぬ評語である。夢經の思想が、『本生經』の十六夢に到つて最後の發展に及んだと見る吾人の見解は、以上述べた三つの注意す可き點の總合からであつて、其の思想推移變遷の狀は容易に想像し得らるゝと思ふ。

一五

吾人は今や最後に臨んで七夢・八夢・波斯匿王夢經の二種及び『須摩提女經』の五種夢經に付

て思想發展の關係一覽表を想定す可き機に到つたが先づ之を大要表示した後、一言結論を附する事にして本稿を畢らうと思ふ。

(阿難七夢經)	(迦旃延八夢經)	(波王十夢經)	(本生經十六夢)	(須摩提女經)
<p>(一) 陂池火炎滔天</p> <p>(二) 日月沒星宿沒</p> <p>(三) 出家不淨在家出</p> <p>(四) 猪來觶突梅林</p> <p>(五) 須彌不爲重</p> <p>(六) 大象棄小象</p> <p>(七) 死師子身蟲食</p>	<p>(一) 頭上火然</p> <p>(六) 血泥中行沒腋</p> <p>(七) 登太白山</p> <p>(二) 兩蛇交腰</p> <p>(四) 二赤魚吞足</p> <p>(五) 四白鷓飛來</p> <p>(七) 鷓雀覆頭</p> <p>(八) 細鐵網纏身</p>	<p>(三) 小樹生花</p> <p>(四) 小樹生果</p> <p>(十) 大溪水流正赤</p> <p>(七) 大手從懷飲乳</p> <p>(五) 人索繩羊食之</p> <p>(六) 孤坐金牀食於金器</p> <p>(二) 馬口食尻亦食</p> <p>(八) 黑牛四來欲闕不合</p> <p>(七) 二釜氣不入中空</p>	<p>(二) 小樹生花果</p> <p>(十二)(十三) 實賤不</p> <p>(十五)(十六) 整爭恨</p> <p>(三) 同上</p> <p>(四) 轎子</p> <p>(七) 同上</p> <p>(十四) 小蛙</p> <p>(六) 豺小便於鉢</p> <p>(十一) 醜酪梅檀交易</p> <p>(五) 同上</p> <p>(一) 同上</p> <p>(十) 生米</p> <p>(三)(四) 水瓶</p> <p>(八) 水瓶</p> <p>(七)(十四)</p>	<p>(七) 糞猴馳諸猴</p> <p>(十) 多人相諍論</p> <p>(九) 一麩十八分不破</p> <p>(二) 渴人不飲於井</p> <p>(一) 大象出、尾礙</p> <p>(三) 眞珠寶於麩</p> <p>(四) 梅檀寶於常木</p> <p>(七)</p> <p>(五) 大園果花忽散</p> <p>(九) 小象驅出大象</p> <p>(六)</p> <p>(二)</p>

夢者、阿難	解者、佛	處、舍衛國	正導者	惡解者	(一)
惡生王	迦旃延	舍衛國	尸婆具沙夫人	婆羅門	(六)
波斯匿王	佛	舍衛國	摩利夫人	婆羅門	(九) 池中濁邊清
波斯匿王 梵授王	佛 菩薩	舍衛國 バラナシ	摩利夫人 青年婆羅門	婆羅門 師婆羅門	(九) 同上
訖栗枳王	迦葉佛	鹿野苑	金鬘女	婆羅門	(七) (八) 一猴爲衆灌頂

右の表は、極大要の思想關係を想定したに止るので中には多少附會の已むを得ない者もあるが蓋し可成的同流脈絡に歸せようとする當然の結果である、但し五本中『迦旃延解八夢經』は獨り吉祥の預言であるから他の四本の等しく來世敗類の世の預言と類似思想に取扱はんとするは無理な様であるけれども、夫は解釋の仕方一つで吾人は尙ほ思想上、他と關係附けて見度いと思ふのである。然し『阿難七夢經』と雖も、悉く新思想と云ふのでは無く、日月没し星宿も

亦没すの如きは已に佛涅槃の際の夢にも有り、又、須彌山の夢も同様前に在つたので、斯様な處から材料を得來つた者が多からうと思はるのである。表中複雜を怖れて略す可きは略したが、一つ思想脈絡の系統を例説して見れば『七夢經』の『大象棄小象』は、親疎其の宜しき禮を失ふ意であるが『八夢經』の王と夫人と諍論せし『雀鶴屋頭』の夢と關係あるし『十夢經』『本生經』の水瓶、釜等の夢は全く之と同義だし、却つて『須摩提女經』に入つては、同じ『小象驅出大象』の夢となつて居る例である。又『七夢經』の『跛池火炎陷天』は、當來の比丘善心無く、互に相殺害する意であるが、『八夢經』の『頭上火然』と聯想され易いし『十夢經』では、『大溪水流正赤』の戰血の夢となり、『須摩提女經』にも、多人相諍論激烈の夢とあるし之が發展して『本生經』では、貴賤下尅上の敗勢に依て種々の憤怒悲慘を呈する四種の夢として傳へらるゝに到つた様である。此等は蓋し最初の夢經が口傳に依る際、簡單な偈の形であつた爲め等の理由で、種々解釋の精粗具略の別を生じた結果、斯る發展の餘地を與へた者であらう。特に『南海寄歸傳』卷一（致七—六十八）には、頻毘娑羅王一夜一甍分れて十八片となり、一金杖十八斷となる夢を見て、怖れ乍ら佛に解説を求めた所、小乗分派の預言を得たとの傳説を記して居るが、之は全く訖栗枳王の第九夢と同一であるので、同じ夢を種々に傳へた一證となつて面白

い事と思ふ。要之上來論究の諸種夢經は、始め二三の材料が主となり断片的の者を總合して思潮とし之が進んで數百年の間、最後『本生經』の形に進んだものらしく、支那に於ても『周禮』に已に大夢を算する如く、各民族に種々夢物語が有つたらうと思はるゝ内、特に佛典の夫れは思想變遷が顯著で興味があるから、大要以上の様な冗論を敢て試みた譯である。尙ほ記す可き事も多いが貴重の紙上を冗費するの僭越を恥ぢ、之で擱筆する事としよう。伏して大方の御叱正を仰いで置く。

(大正八年十一月十五日稿了)

俱舍論研究に附して日本學界に望む

オー、ローゼンベルグ

— 序 —

ローゼンベルグ氏がペトログラド大學から派遣せられて我東大大學院に來り漢譯佛教の研究に従つてゐたのは恰も予等の學生時代で有つた。その後、氏は戰爭勃發時に歸つて行つた。私は今でも氏の若々しい而も學者らしい風姿をあり／＼と想ひ浮べることが出来る。

此の稿は氏が日本を去るに臨んで、在留中の研究を纏め一小冊子に作つて、我が大小の學者に送り、その意見を徵せんとしたもので、私は之を長友文學士池田澄達氏から見せて戴いた。横風な口をきくようだけれども、私は研究そのものに至つては必ずしも特に推賞を償する何物をも見出さなければ、外人にして漢文を涉獵し此の稿を成したその心術に至つては正に私の最も歎じた所で有る許りでなく、之の序論の中に述べてゐる所は正しく外人一般の我一般佛教學界に對する要望を代表するものと見て差闕ないと思つたし、殊に著書自身が批評その他我學人の意見を聞きたいと言つてゐるのだから、機を得て一般に公表したと考へ、私かに池田氏に許を乞ふたら、それこそ氏の本懐で有らうといつて氏も之に賛成して下されたので、本誌を假りて此に江湖の一讀を願つた譯で有る。

思ふに今時露國の大勢は容易に明日を計り難い有様なのだから、ロ氏の大なる研究も今は恐らく殆んどその用をなさぬことで有らう。姉崎教授は佛國から歸朝された當時或は餓え死んだかも知らないといつて、此の氣の毒な學究の身の上市を案じてゐられたが、それ程の不幸は幸に無からんことを祈るとしても、何れにしても不遇に違ひない學人の我國に遊んだことを記念するためとしても、此の稿を本誌に依て公表することは宛ち徒爾では有るまい。諸君子幸にロ氏の心を想ひ、所有機會に於いて氏の要求する所の意見を述べて下さるならば私の婆心の至福とする所で有るが増して我學界炯眼の士多しと言へ、亦數々老婆信仰に障えられて眞實佛敎の學術的闡明を怠るものも無いではないから、かゝる人々に對して幾分でも眼を世界に開き、心を眞理の愛好に趣かしむる資助を供するものが有れば、私の幸の之に過ぎるものはない。敢えて此の稿を江湖に薦める。

——大正九、四、二八—— 渡邊探雄誌

小生は豫ねてより佛敎哲學の研究に着手したりしが、その研究の歩を進めん爲め二年以前始めて日本に來れり。其頃小生は印度の古代の原文の解釋に關する詳細なる傳説は、必ず今日にても日本に保存せられ居ることと思ひ、且つこれが利用は印度哲學の研究上極めて必要なることと思考したり。尤もこれは一般歐洲梵語研究者の思想にして、決して小生一人が斯く信するにあらず。高楠博士は千九百五年英文にて出版されたる、說一切有部に關する論文の中に、「俱舍論及唯識論は今日尙佛敎家は何人なりとも之を研究しつゝあり、又この論に基づく二宗は現

存して主に學問として研究せらる」と述べられたり

然るに小生の知人なる佛教家にして、小生が俱舍研究に來れりと聞き、不思議に思ひたる人も少なからず。小生の見るところにては日本は大乗佛教國なれば、小乗佛教の著作物に對し幾分輕視しつつあるが如し。勿論小乗佛教は宗教としては、或は價値を認められざるやも知れざれども、その富有なる著作物は、相當に價値を認められて至當なりと思はる。既に玄奘が、これが翻譯に精勵なりし事實も小乗佛教として價値あることを認められたる證據ならざりしや。然れども日本にては小乗を視るに觀察點を異にするやも知れず。昨年村上博士は佛教講演の席にて（佛教史學第三卷十號）俱舍論は、今日に至ると雖も盛んである。妙なことであります。維新の時代、私共青年の時代は、クシヤ、クシヤで俱舍と云ふと、もうこんなものはすたつて仕舞ふだらうと思つて居たが、此頃露西亞人にして、日本に盛んに俱舍を研究して居るものがある。すたつたと見られた俱舍を露西亞から留學生を日本に送つて俱舍俱舍やつて居ると云はれたり。これ小生のことにつきてなり。

然るに事實は村上博士を少なからず驚かすに足るなり。即ち目下歐洲にては露國にてもまた他の國にても、梵語學者にして俱舍の研究に従事するもの決して少なからざるなり。それ故こ

ここに此の理由を説明することも無用にあらざるべし。

歐洲にては、以前より外道哲學の研究を開始し居たりしにその進歩に従ひ、佛教哲學研究の材料の不足は追々明了になり、追々不便を感ずるに至れり。何人も知る如く、印度佛教の原本の大部分は失はれたる爲め、歐洲の研究家はこれらの缺陷を補はんとして、西藏譯文、漢譯文の研究に従事する事となりたり。即ち印度著作は皆研究され、次では等の譯文中には歐譯されたるものあり。例へば佛教家の作りし論理書たる法勝の *Nyaya Bindu* の註、中論、大乘莊嚴經論、西藏譯の俱舍論の一部等あり。先づ現況は上述の通りにして今や系統的著書として、俱舍論が研究の中心となりたり。將來は他の小乘大乘の著作に、研究は進めらる可し。

何故俱舍が選ばれたるかと云へば俱舍は入門として最も便利なればなり。俱舍は以前の總べての教理に對する批判集とも云ふべきものにして、且つ大乘の發達を了解せんには最も必要な基礎なり。またその時代の俱舍研究者が後世の佛教にも、外道にも影響したればなり。尙、俱舍論には梵文にて浩瀚なる註釋書も現存し、これを西藏譯や漢譯などと對照すれば、譯文の不適當なる個所を知ることを得るなり。それ故、佛教哲學研究には目下第一の著書なりとす。印度哲學の研究はまた、歐洲の梵語研究家に趣味あるは勿論なれども、日本佛教家にも必ずやし

かなるべし。

歐洲の研究家は、多く直ちに西藏譯文によるも小生は漢譯によらんと思ひたり。それ故小生は歐洲にて漢文の原作や、註釋書を読みたるのち日本に來り、現代の日本人の手になる俱舍研究の著作は、一通り閲覽したり。然れども遺憾ながらその結果は小生の期待と一致せず。甚だ残念なりと感じつゝあり。

小生は種々なる著作を比較參照したるに、先づ最も普通にして最も重要な術語の解釋が、相互に相違する事實を發見したり。佛教の理論的方面は、或は現代の日本の佛教には餘り必要的要素にあらずと認められつゝあるやも知れざれども、兎も角も實際には理論の方面は一般に知られて居らざるのみならず、佛教家自身もこれを公言せられつゝあり。例へば船橋水哉氏著、『俱舍哲學』に、現今では恐らく俱舍の要旨を眞正に書いた書は一つもないと言ひ、村上博士著『六十一年』に早い咄がどんなものが大乘佛教で又どんなものが小乘佛教といふものなりやと問ふものあるに對し、これに明答することが出来るもの幾人ありやと云ふに、寂々寥寥眞に曉天の星の如くであると言へる等は其一二の例なり。

小生は以上の事實を歐洲の梵語研究者に報告せんとし、且つ日本の佛教家の之に對する意見

をも併せ報告するを得ば幸甚なりと考へドクトル萩原氏の勸誘に従ひ、自己の疑問と質問とを茲に日本佛教研究者の座右に提出し、明答を乞はんとするなり。

小生の研究報告は、歐洲の梵語研究者の爲めに作るものなれば、日本の著者が歐文にて發表されたものにつきても一言するところありたり。また一方より見れば日本佛教家にして、外國文にて發表せられつゝある佛教論を知らざる人にも有益たりと信するを以てなり、小生がかかる質疑に對しては、日本の佛教家よりは種々なる有益なる回答を得らるべきを期待するも、由來小生は日本の佛教家より現代の佛教書には一も權威あるものなしと聞きたること再三なり。權威あるものは古くては普寂、近くては旭雅などの作なりと云へども、是れは皆初學者の研究には相應せず。

之れより以前にありては、玄奘の弟子の中に權威ある著書あれども、皆初學者の爲めに用を爲さず。即ち初學者又は非専門の研究者は現代の著作による以外に方法なきなり。然るに現代の著作につきて、一も權威あるものなしとの如き説あるは甚だ遺憾なり。

小生の下に掲げたる参照の書は、皆佛教學校の教師又は僧侶の作にして、この下に數百千の弟子も居るなるべし。然るに此等の人々によりて印度哲學が斯く理解せらるるとすれば、寒心

の至りならずとせず。小生は正確なる批評家の出現して、現代の著作に對し嚴重なる批判を下されんことを切望するものなり。

以上説述したる中に教科書として編纂されたる諸宗の綱要は含まれざることを明言す。蓋し此等の著書には術語その他を詳細に説明せず、單に排列したるにすぎざるためなり。以下に掲載せる質疑は、小生が俱舍、唯識及その諸註を讀下の際に、參照比較したる結果として生じたるものなることを茲に附言す。又、小生は下に掲げたる佛敎書を始めとして、其他多くの著書並に是等に關連する外道哲學の書籍を涉獵したる結果、小生の小乘哲學に關する考は日本にて普通に行はれつゝあるものに比して、幾分相違するに至れり。而して小生のこれに關する解釋が如何なるものなるかは、下掲の小生の質疑に對して研究家諸賢の御高教を拜聽したる後に於て發表せんとす。

現代の著書を廣く閲覽して、これを引用することは不必要なり。下に掲げたるもののみを以てしても、古代の小乘哲學が現代の傳説の中に於ては、甚だ不明なるを證するに充分なりと信ず。小生は研究家諸賢が小生の引用文及びこれについての小生の意見等につき、御高説を御發表されんことを茲に重ねて乞ふものなり。

一、法

近世の佛敎文學にては法といふ言は、大抵、物、有、象の字を以て詮はさる。而して通常は此の言の中には、天地間に存する所有物を含む。單に山川、鉛筆等も法なるのみならず、尙ほ又精神的現象、感官并びに生、得、非得等の場合も法である。大概の佛敎家の製作に徴するに此の根本意義に關しては一致して居る様である。唯だ一の例外は寛氏が法を法則の義と見ることなり。此のことに就き特に注意を惹くは、日本人の著作にて歐洲語を以て公表せる書中には何時も此の言の譯し難きを説き、彼等が此の言を譯するも先に云へる通常の意義を顯はさざることこれなり。

客觀 (Object) と云ふ譯字は充分ならず。なせなれば客觀なる語は唯だ主觀 (subject) に對してのみ用ゐ得らるればなり。而して歐洲の哲學にて主觀と名付けらるべきもの即ち識も亦法なればなり。

Thing と云ふ譯字も足らざるところあり。感覺、知覺を生起すること等は、Thing と云ふ言にて充分に非ざる故に、Thing なる言の用法に依るに斯かる現象を單に此の言にて呼ぶこと能

はす。若し尙ほ斯くせんとせば、其意義を仔細に説明するを要す。

客觀世界 (Objective world) と云ふ譯字も亦同様なり。何れにしても法と云ふ言を譯するの困難なりと云ふことは一奇と云ふべし。法と云ふ語の如き屢遭遇する語は、其所有る意義が充分明了なる筈なり。彼等の著作は法の普通に認められたる意義を示さざるが故に、漢語及び日本語の書類を讀む能はざる人は、勿論誤解に墮し居れり。

法に關する參照

境野黃洋氏——八宗綱要 (一〇一頁)

法とは廣き意味で物柄などいふが如し……

有形、無形の物柄は總て法なり

齋藤唯信氏——俱舍論頌義

凡て天地の間に存する萬物、有形なると無形なると、將た有現象と無現象とを問はず。……

佛教には萬物に通じて皆法の字を與ふ。

哲學館發行——有宗七十五法記講義 (五頁)

七十五法とは俱舍宗に於て、宇宙間に存在する萬有を彙類區別したる數なり。故に有形・無形・有象・無象を問はず、天

地間にありと有らゆるもの、一として此七十五法中に攝まらざるはなし。

寛克彦氏佛教哲理（一一八頁）

有部宗は自我及び各種の現象自身を、假の存在となせども、世界に法則及び元素の存在することを主張す。即ち三世實在、法體恒有を説きしものにして、諸法實有論の稱あり。

譯文

姉崎正治氏——佛教倫理と道德（Buddhist Ethics and Morality 七頁）

説一切有部は客觀世界の實在法を力言す

譯文

山上曹源氏——佛教思想系統（Systems of buddhistic thoughts 一一三、一一四頁）

佛教哲學に用ひられたる法なる語は、文章の前後關係によりて如何なる意味にもなるものなり。即ち法は法律、規定、信仰、宗教世界現象、物、有様等の意を有す。有爲、無爲法に於ける法は、英語の Thing（事物）と譯するを適切とす。

二、法の義

俱舍論に關する近世の著作を見るに、法と云ふ語の意義は大抵、能持自性、軌生物解の句を以て説明せらる。此句を解して曰く、所有る山、所有る花、一株の櫻等も法なり。何となれば

各特殊なる相を有す。即ち山の性、櫻の性等を有し、且つまたその餘の特性を有すればなり。柳は縁に、鶉は黒し。彼等は斯く不變の性を有するが爲めに、人間は一定したる事物を認識することを得。然らば問ふべし。其木と云ふ自相、高いと云ふ自相、青いと云ふ自相等を持するものは何ぞや。是れ恰も事物の中核、即ち我ありとするにあらずや。是れ無我の教に於て、斷然遮止する所にあらずや。或は世親の説により、或物ありて、高・青・櫻・樹の性を持すとすも、人と云へる性を持するもの（我）あらずと解すべきか。

且つ俱舍論には此の如き句なきを以て、疑問は更らに増し來る。論には唯だ、能持自相の定義は下しあるも、第二句（軌生物解）はなし。相の字は普光の釋に依り、性の字と同義に解するも可ならんも、何故文を引くに當りて直ちに性の字を用ゆるにや。第二句は普光にありては軌生物解に非ずして軌生勝解なり。此二句の出處を示せるには、小生の知る限りにては織田氏のみなり。されど尙「物解」として引けり。又た第一句、第二句の例として普光は色及び無常を取れり。山、花の如き事物を取らず。

法の義に關する參照

齋藤唯信氏俱舍論頌義（三三頁）

天地に存する萬物の、有形なると、無形なると將た有現象と、無現象とを問はず、皆各、自性を守つて亂ることなきが故に任持自性の義あり。例へば柳は柳たる自性を守りて綠色を呈し、梅は梅の…

亦法規となつて吾人に解知を生ぜしむるなり。梅は梅の自性を守りて亂れざるのみならず、亦能く吾人に向つて松は緑にして四時其色を變ぜざるものなり。梅は花美にして清香を發する等の解を生ぜしむるが如し。

境野黃洋氏——八宗綱要（一〇一）

古き解釋にては、法といふに能持自性と軌生物解の二義ありといへり。能持自性とは其の物質といふものが備はり居ることにて、軌生物解とは軌々として物解を生ずとて…

今井英輔氏俱舍論綱要（三三）（曹洞宗講義錄の中）

天地の間に存する一切の庶物は、皆各、自性を守りて亂るゝことなきが故に、任持自性と云ふ。例へば松は松の自性を守りて…

織田氏八宗綱要（六七）

法とは光の記一卷に二義を出す。一には能持自性の義、二には軌生物解の義なり。

能持自性とは一切各自法を守りて、柳はいつも緑にして花は常に紅なる如きことを云ひ、軌生物解とは、其物軌範法則となりて、人の了解心を生ぜしむ。紅なる花は人をして紅なる花の了解を生ぜしむる如きを云ふなり。

光記一卷廿六 釋法名有二

一能持自性謂一切法、各守自性各如色性常不改變。

二軌生勝解如無常等、生人無常等解。

成唯識論述記卷一、一一一枚

法謂軌持軌範可生物解、持論任持不捨自相。

唯識述記

法略有三種

一現所知法如色心等。

二現愛用法如餅衣等。

三作用法如眼耳等。

非現量所得、是假法故、但是世現所受甲物。

三、有爲、無爲

一切の法を二種とす。刹那生滅するものと、否らざるものとなり。勿論、生とは無より生ずることにあらず、又滅とは滅無に歸することを云ふにはあらず。これ因縁の一定せる法則に従ふて刹那に生起することを云ふなり。刹那生滅の理は斯くも重大なる意義あるものなれば、元來、如何に此理を論ずるかを知るは興味あることなり。余は刹那生滅の理を哲學的に充分解説

せる日本の書物を未だ見ず。即ち此の理は勿論のこととして、想定せられつゝあるなるべし。有爲法は、諸の縁に籍り、刹那に起滅しつゝあるものなり。各書物中に、此の定義は正しく使用せらるゝも稍々奇なるは、加藤氏の語ならん。氏の所謂、「有爲法のために束縛せられ、」又た「之を離脱して無爲の部に入らねばならぬ」ものとは何ぞ。恐らく假我を指すならん。概してかゝる言辭及び特に近代の著述中に多く用ゐらるゝ「吾人」并に之に類する語は、精密に云はゞ適當なるものにあらず。

然しながら英文にて著はされたる書物中には、この點に關して大なる迷謬あり。有爲法を合成物 (Compound thing) 又は集合物 (Composite things) と譯せし人あり。是れ勿論全然誤れる觀念を與ふるものあり。種々の物によりて存在するものなりと雖も、之等の種々のものゝ集合ありとは云ふべからず。又問はん。生・生生・心・想等は何なる意義に於て集合せりと云ひ得べきや。鈴木大拙氏は、有爲と有漏とを取違へたり。山上曹源氏も亦然り。

有爲、無爲に關する參照

俱舍論第一卷の此の有爲法亦名世路は、山上氏は英文にて記して (一一七頁) 『有爲法は世界の普通の道と名づけらる』と書けり (一一〇頁)

この兩卷俱舍論（第一卷第二卷）は有漏無漏即ち前者は輪廻、後者は涅槃の一般論なり。

鈴木大拙氏 英文大乘起信論

生滅に従はざる法を名づけて無漏と云ふ。（七四頁）

無漏は時間的、又は空間部分に合成するものなり。（一〇五頁）

四、色

五境の中の色につきては今置て云はず。廣義に於ける色とは、一般の見解によれば物質なり。

色法とは物質の體なり。即ち感官の對象と感官となり。

色の中には無表と云ふものあり。これ或る意味に於て、大種に依止するを以て色と名づけらる。無表自身は色に非るも、所依が色なるを以て、色と名づけらると解説する論者もあり。されども無表色の色は、直ちに物質なる語をもつて代用し、無表物質となし得るや。紹慶氏の言ふが如く、無表色を瓦斯、空氣等なりと解するを得ば簡單なり。然も無表色の何たるを辨へざる程、佛典に就きこの知識少き人が、佛教哲學に關し、七百頁にあまる著作をなし得とは、何人も驚愕せざる能はざるべし。

五根とは人の内質的感官を指すものとせば、勿論物質と名づけらるべし。併し船橋氏が此意見を排斥するは至當と云ふべし。俱舍論に所謂根は、勿論感官のことに非ず。船橋氏は生理的作用にして、心的現象の基礎なりと云ふ。但し生理的作用は物質に繋屬すと雖も、それ自身物質的と云ふを得ず。

同氏が俱舍論に關するその近著に於ては、更らに細心注意して、色とは「物質といふ様なものである」と云へるも、此の思想を更に精しく究明せず。所謂五根は眼所見の感官を云ふに非ざることば、俱舍論の學匠、佐伯旭雅氏が已に極めて明了に言へるところなり。これ苟も俱舍論を繙くものは、悉く知了せるところなり。故に五根を神經とするが當れるや、未だ疑問中にあり。

摩訶毘婆娑の解釋の一（縮刷藏經、收三、百二左）に依れば、色は四大種と、四大種に依るもの（若法體是四大種、或是四大種所造者有色法）なるが、之を誤解せる人多し。大種によると見ずして、大種より成ると解す。船橋氏すら斯く解し、彼れは此教を初期の思想とし、エムベドクレスの所見に比したり。

余は今、古代希臘哲學を詳説する要なしと考ふるも希臘思想の所謂、元素なるものは佛教の

大種に關する解説と、同一視し得べからざるものと信ずるの所以は、世親の所謂四大は、決して世間一般に云ふ意味の地等にあらざるが故なり、兔に角、俱舍に教ゆる四大は決して幼稚なるもの、又は原始的のものに非ず。風に關せる甚だ複雑なる解釋を見よ（普光一之餘二十、二十一）。又俱舍論第四の初めに徴するも決して幼稚なるものに非るを知るべし。

色に關する見解には甚だ雜多なるものあり。尤も此の語は古書中にありても、實に種々解釋せられたるや明かなり。然しながら何れにしても世間普通の思想を、直ちに俱舍又は唯識の上に適用するは可なるにあらず。

色に關する參照

境野黃洋氏——八宗綱要（一四八頁）

色法とは今日にて云へば、通常の物と云ふと同意にて、總て五官にて感覺するところのものを指す。

加藤咄堂氏——佛教要義（一二九頁）

色と云ふは、凡て客觀的に見得べきもの即ち物質のことである。處は質礙の義、眼・耳・鼻・舌・身の五根を和合して、積聚する故に、色流と名付くとあつて、肉體のことである。

今井英輔氏 俱舍論綱要（四十四頁）（曹洞宗講義録ノ中）

色とは……今此度にあつて、物質の意義を有するものなり……因縁所生の法なるが故に必ず變化滅壞するを以て變壞の義ありと云ひ。

舟橋水哉氏——俱舍論頌疏要義（二六頁）

色と云ふは、イロと云ふことでなくて、物質といふ様な意味である。

譯文

山上曹源氏——（二二〇頁）

俱舍論に解説せる如く、色は抵抗力又は感覺に故障する能力あるものを意味す。

佐伯旭雅氏——俱舍宗大意（一三頁）

五根とは眼・鼻・耳・舌・身なり。四大種所造の清淨の淨色にして、珠寶光の如し。眼の見るところにあらず。

加藤咄堂氏——佛教要義（一二九頁）

眼・耳・鼻・舌・耳の五根の和合し、積聚する故に色蘊と名づくにあつて内體のことである。

船橋水哉氏——俱舍哲學——（四〇頁）

これ五官作用の靈妙にして、到底吾人の肉眼を以て視得べき、所謂扶塵根の所爲ならずと觀破したる結果でないか。それはともあれ吾人の見るところによれば、心的作用の基礎、もしくは門戸となりて、生理最高の作用を營むもの、即ち小乘哲學の所謂五根でなければならぬ。

譯文

山上曹源氏——(一四七頁)

說一切有部の解釋に由れば勝義根の本體は極微の結合よりなる。

譯文

山上曹源氏(二三一頁)

佛教哲學に於て處は心所の發現する場所の意に用ゐらるゝなり。假令に吾人が戸を視るとき、眼識は眼球を通じて働き戸に至りて止まる。眼球と戸とは茲に眼識の場即ち處を作るなり。

加藤咄堂氏——佛教要義(一三〇頁)

其肉體も地水火風四つのもが假和合にすぎないのであるから、これらの元素を離れて我と云ふものはない。

同(九一頁)

四大此の四つは何物にもあるが、われわれの身體に於て、亦四つの骨や肉のやうな堅、血のやうな濕、體温の暖、呼吸の働きと云ふ四つ、これは何れにも行き渡らざるところないから、これを四大と云ふなり。

無我房發行 佛教辭典(三五八頁)

極微、俱舍論にて一切の色法は皆この極微の積集よりなるといふ。

舟橋水哉氏 俱舍哲學(四三頁)

四大とは物體の原素にして、森羅萬象、皆大種より成立せぬものは無い。化學に所謂原素は、此四大種と同意義では

あるまい乎、希臘の哲學エンペドクレスは、地水火風の四元を立つ。東西相應じてかくの如き説は、偶々以て初期の思想の發達の必然的結果なることを、暗示して居るのではない乎。

舟橋水哉氏 俱舍論頌疏要義（二四一頁）

これ西洋でも、古代希臘哲學の中でやはりこの四大を論じて居る人がある。思想の經路と云ふは、何處も同じだといふ點がわかる。

譯文

山上曹源氏（一二二頁）

極微は生物なり。而して四大の地水火風の質を悉く有す。

加藤咄堂氏 佛教要義（一三五頁）

無表色と云ふは、形のないので、一種變應の色法で、われわれが善く行へば、それが縁となつて心の中に善性の一物體を生じ、惡しく行へば、それが縁となつて心内に惡性のものを生ずるので、善惡の業は他人に表知せしむることが出来る（これを表業色と云ふ）が、これは他をして表知せしむるのでないから無表記と云ふのである。

紹慶密應氏——佛教哲學新論（四〇七頁）

無表色（即ち空氣及瓦斯等を云ふ）

五、得、非得

参照の文に顯はれたるごとく、之に關し其解釋中に相互に甚しく相違せるものあり。我が身と云ふ語は甚だ怪しむべし。嚴重に考ふれば我身なるものは眼等の合集に過ぎざるなり。

俱舍の中には得、非得を明かすに決して假我を云はず。但自相續の法につきて云へるのみ。古書によれば得、非得を釋するに、凡夫と聖人等の如き、全然宗教的問題を以てせり。然るに現今の釋著は、金を受くること、又は我が眼や耳が我に屬して、他人に屬せずと云へる如き、以て甚だその意を得ず。

得、非得に關する参照

〔加藤唯堂氏——佛教要義（一四頁）〕

例へば、こゝに金を受け渡すとせんに、其時に金と我とを引きつける一の存在者があると見て、得といふ。得と云ふは成就の義で善人が善をなして善法を我身に得、惡人が惡を行ふて、惡法を其身に得るが如きものである。

非得は之に反して法を我身より分離して行くのであるから、全く人に與ふるときには、我と金とを分離せしむる實在がある。之れを非得と云ふのである。

有宗七十五法記——哲學館發行（一四二頁）

得とは法（モノ）を吾人に繋ぎつけるものを云ふ。所得の法、我身との中間に一物あつて、その法を我身に繋ぎつけるものなり。此の一物たる色にもあらず、心にもあらずれども、能く色心の法、善惡の法、その他有情の身に繋屬すべ

き一切の法をして我身に得せしむる作用を有すれば、彼を稱して得と云ひ。

舟橋水哉氏 俱舍哲學（七七頁）

吾人が金錢を有し品物を有するは、果して是れ得の作用なるか、曰く、否彼に従へば得は自己及滅に於てのみ活動するもの、吾人は古來非擇滅を成就せざるなく、又或一部の者によりて、擇滅を成就すべきにも、自己所管の手足、五管及び諸の精神作用をのみ收得する。

舟橋水哉氏 俱舍論頌疏要義（三八頁）

自身の眼、或は煩惱、何でも自身についたものならばよい。それを得とするのである。

同（四五頁）

一度得したものが離れるのは、其非得の作用だと云ふのである。

齊藤唯信氏 俱舍論頌講義（一九三頁）

得とは、能く物を我が身に繋屬せしむる一法なり。凡て有情界を通覽するに、智慧、善惡等の差別あるは何に由るか畢竟此の宇宙間に非色、非心の得といへる一法ありて、我が身に能くその智者たることを得せしめ、愚者たることを得せしめ……

織田氏 八宗綱要（一一一頁）

古來俱舍の専門の學者にとりて、跡霧の如くもやつく程の義門なれば、中々初心の學者に向つて相論すべきにあらず由つて大體を辨せば、得は法を我身に繋ぎつけるものにして、聖道を證しても得の繩が起りて、我身に繋ぎつけば我

聖が物にならぬ。

譯文

山上氏（二二六頁）

得とは直譯すれば取得の意味なり。又之か術語として用ひれば、得は生物及無生物を生ずる力を含む。唯識家は得のこの力によりて生物及び無生物を生じ、種々の差異を生ずるなりと説く。

六、蘊處界

蘊處界の分類は主觀的なり。七十五法の分類は客觀的なりとの説は、數しば見るところなるが、斯かる説明は如何なる文章に根據を有するにや。同様の法が兩種の分類によりて收攝せらるゝに過ぎざるべし。蘊處界の分類の差別を哲學的に説明したものは、近世の書には見へざる如し。俱舍論の「愚根樂三故」の理由は、ここに云ふところの目的に適せず。如何となれば佛陀の説法は聽衆に應じて爲せるものなるべきも、世親が俱舍を作れるは、唯對法學者の爲めなればなり。故にかれが時に應じて三種分類の隨一を使用したるは、他に理由なくんばあらず。

蘊處界の語の上の説明は殆んど悉く當れり。但し井上圓了氏を除く。氏は自著、日本佛教（三

○、三一頁)に俱舍宗の所説に本づけるものとして、五蘊と申して居るが蘊は人身を合成せる故、かく名づく」と記せり。鈴木氏も蘊を斯くの如く解し、此を指して漢文の譯の説明なりとし其何論によるかを掲げず。

七

上に明せる如き甚だ不明了なる法と云ふ概念を以て、種々なる大小乗の宗派の特色を批判するが故に、印度の諸學派の哲學的立脚地が確定せざるは異しむに足らず。普通に解く所によれば、説一切有部の立義は、一切のものゝ實有を教ゆ。即ち山・川、眼・耳・感覺等は實にして、皆一定の連絡を有せり。されど我はあることなし、高・青・櫻樹等の相を持つる實有物あれども人の基本たるべき我と云ふ實有物あることなしと。

斯くの如き説明は、勿論矛盾せるものと云ふべし。これを世親衆賢等の説なりとするも、彼等はその矛盾を認めざりしにや。然しながら前、已に陳べたるが如く、世親が事實説かざりし教も彼れが説きしものと見做さるゝことより推せば、今此の教も彼れが唱へしに非ずと見做し得ざるにや。

これは實例を以て解かに山上氏はその英文著書中（一〇五頁）に記して曰く、毘婆娑師と經部師との哲學的立義の相違は多くあるも、時間に制限あれば此等を詳論することを得ず。今は下の話だけに止めんとす。毘婆娑師は外物を直接に認識することを許すも、經部師は單に像として存在し、間接に理解せらるゝのみと。

此の文は古典を研究して得たる結果なりと想ふ人もあるべきも、其實は大に否らず。是れは摩陀婆（マードハワ）の著作中より引用せるものなれば、遙かに後世の作者の言なり。且つ原本より引用せるにあらずして、ケルン教授の翻譯中より書き抜きたるものなること明白なり。然れども、これは一言も此の事に及ばず。勿論引文符をも附せざる者なり。

乃ちかの一般に認められたる見解を維持せんとする人々は、先づ次の問題に答へざるべからず。（一）俱舍より唯識に至る哲學的過度は如何。（二）俱舍には多く唯識の説を含むと云ふことは何を指すか。（三）小乗哲學と雖も其極地は解脱の教なるに、かくの如く難多相違せる論據を以てして、如何に佛教の解脱の教を哲學的に建設し得るか。

此等の疑問を先づ解決するに非ずんば、大乘論を哲學的に了解することは勿論不可能なり。其所以は大乘論は既に小乗教を知れる哲學者が同様の哲學者の爲めに作れるものなればなり。其

れ故、近代の著書が唯識の教を立證することなきは怪しむに足らず。小乗教は淺薄愚昧なりとして斥ぞけられしも、論證を以てしては破斥せらるゝに至らず。しかるに大乘の見解は當然のことにして論證を用ゐずして認容せらるゝあり。

空論についても見解を異にするものあり。多數ならざるも、或者は此教を空無の教とし或者は全然之れに反對す。此矛盾の源は主として實在と不實在とを定むること明らかならざるにあり。斯くの如く重なる主義に於てすら、已に明了なる想像を描かしむるを得ざると等しく、更らに微細なる差別を爲すに當りては、尙一層の迷亂を生せしむるなり。

八、結 論

上來述ぶるところによりて、近代の著作物は古代印度の典籍を、科學的に研究する指南となすに足らざること明らかなり。

日本に於て小乗哲學が獎勵せられざる理由は全く歴史的に了解せらるべし。その古代の傳説はとく己に失はれ、近世に於ける俱舍研究の中興たりし人々及びその人々の傳説の源泉も共に不明なり。舟橋氏の著せる興味ある集録によれば、世親が何れの宗派に屬せるやの問題につき

ては知名の學者間に於てすら意見一致せずと。

斯くして彼の難解なる本文を理解すること能はざるに至りしと雖も、是れ誰れをも罪すべきに非ず。但し最も簡單なる根本思想すら、所見一定せざるに至りしは果して何時の時代よりなるかを歴史的に又哲學的に、その根據を明らむるは興味あることなるべし。

終りに際して更に讀者の考慮を煩はす一事あり。余は元來この一篇を以て、諸君と爭論せんと欲するにあらず。たと聊か余の胸中をのべて諸君に公平なる解釋を垂れたまはんことを希ふものなり。この事たる、思ふに印度哲學の研究上に、殊に必要なることなればなり。

附記——右の文はローセンベルグ氏が自ら草し、人をして書せしめた所である。故に出来るだけ原のまゝにして置いて無暗に改めるなどのことを避けた。その標題に關しては私が私意をもつてつけた所で全責任は私にある。

尙私が本篇の序文を草して後幾何もなくして、氏の夫人から氏の訃音が飛來した。此の稿も結局氏を弔ふ一文になつてしまつた譯である。終りに氏の在天の英靈に對し恭しく敬意を表する。——六、一二、初校正の日、渡邊 謙 謹——

學 界 彙 報

オ・ローゼンベルグ氏の訃

萩 原 雲 來

□

往年日本文學特に日本佛教研究の目的を以て、露國よりの留學生として來朝し、東京帝國大學に在りて孜々研究を重ねつゝありし同氏は這次大戰の夾に歸國し、ペトログラド大學の教授たりしが、昨年末バヴログスクを逐はれたれば、フインランドに至り夫より米國を経て我國に來らんとする途中レダルに於て猩紅熱に罹り僅か十二日の病臥の後、三十二歳を一期として終に不歸の客となれりと云ふ。痛惜の至りに勝へず。氏は梵漢の語に通じ西藏文をも讀み、佛教哲學に大なる興味を有し特に俱舍論の研究の如きは、氏の最も多く力を用ひたる所にして、犀利の眼光紙背に徹し本邦専門家の舌

を卷く所なり。氏は本邦留學中専門研鑽の傍ら、佛教研究名辭集を編成し、また漢字書の文字搜索の便法を按出し、五段排列漢字典を作れることは人の知る所なり。氏は歸國後尙ほ俱舍論の研究を進め、チエルバトスコイ教授と俱に漢譯俱舍論の露譯と英譯とを計畫し、又自ら俱舍哲學體系論を著はす豫定なりしも果さず。氏の遺業としては前掲二書の外に一昨年脱稿せる佛教哲學の問題てふ一書あり、こは露語なるを以て未亡人が日下其の獨逸譯に従事しつゝありと云ふ。稀有の天才を半途にして我が學壇より奪ひ去らるる獨り遺族の不幸のみならんや。

高楠順次郎

予が希臘印度の漫遊を終つて歸朝せし時、ローゼンベルグ君既に東京帝國大學に入り佛教の研究に従事しつゝあり。學期の終り毎に自ら日本語にて書したる報告を携帶し、且、詳細にその研究の現状を語るを常とせり。その間、自己研學の副産物として世に公にせしもの二書あり。その五段排列漢字書に於ては、自ら漢字の搜索に苦しみ、その發見せる便法により漢字を排列し、斯學に貢獻せんとせしものにして、外人中にはその便を感じざるもの至つて多し。而してその佛教研究名辭彙に至りては、君が日本佛教の研究に於ける苦心の結果を登錄せるものにして、今現に歐洲の佛教學者をしてその廣益を感じしめつゝあり。この二書に依つて見るも、君が恒に自ら進んで開拓したる方域は、必、後進をしてその岐路に迷はしめざらんことを期せし事實を認め得べし。その俱舍論の全譯成らざりしは、歐洲佛教學界に取り、償ふべからざる損失なりと雖も、この二篇の遺書は學界に於ける好箇の記念碑たりと謂ふべし。聞く所に依れば更に佛教哲學に關する著書あり。未亡人之を譯成せんとしつゝありと云ふ。秀で、實らざりし君を悼むと同時に、その短生涯に於ける學問上の努力を感謝せざるを得ざるなり。(大正九年六月一日)

宇井伯壽

オトー・ローゼンベルグ氏が、露西亞に歸つたのは大戦争が始まつてから多少の後かと思ふ。當時予は居なかつたので其事情に暗いが、再び我が國に來ることを期して居られたといふ。歸國後、氏の本國はあの状態になつたので氏の左右が如何であるかは氏を知るものゝ間で常に話頭に上つたが、二三日前に氏が我國に來らむとして芬蘭土まで出て、遂に其地に客死した事を聞いて驚いた。

予が氏を知つたのは氏が東京に來られて、間もない頃であらうと思ふが、多分大正元年頃の夏であつたと思ふ。爾來暫らくの間、知人として交際し互に教へ教へられたこともあつたが其當時氏は困明入正理論を研究して居られたのでよく質問に出遇ふた。氏が俱舍論専門の學者であつたことは氏を知るものゝ凡てが知る所であるが、俱舍論研究に就いては非常な熱心で常に良師を求めて居られたから、論の説に關する質疑の或點を解決する爲めには、態々斯道専門の學者を諸所に訪問せられたる程で、予も一度は梶川乾堂師の許に案内した事もあつた。氏の學問については予は深くは知らないが、著實眞摯な學者的態度の人であつた事は、氏を知る何人も疑はない所である。氏は故國は勿論獨佛・英・白・其他一般から認められた學者で造詣も深かつたに相違ないが、今圖らずも

其計報を耳にして痛惜に堪へない次第である。歐洲一般の東洋學者が佛教々理を知らむと嚮望して居る際、氏の如き學者を失ふたのは佛教の爲めにも將又、歐洲學者の爲めにも惜みても餘ある事である。氏の人格・閱歴・學問其他の事柄については夫れ／＼氏をよく知る人々によつて傳へられるであらうが、予は此等をよく知らないのを遺憾とする。

池田澄達

此頃露國から荻原先生へ来た手紙を見ると、イー・ロセンベルグといふ人から出たのである。先に日本にゐた人はオットー・ロセンベルグであるが、これは誰だらう。こんな名の學者もあるのだらうと思ひ、別に氣にも留めずにあつた。然るにこれは氏が第二の故郷である日本へ來やうとして途中で死んだのを妻君から先生に知らせて來たのであつた。

氏は、明治四十五年五月廿五日近角常觀師に伴はれて始めて大學へ來たのであつた。其時既によく日本語を話したが、姉崎先生には流暢な獨逸語で話してゐた。僕は其獨逸語を氏から學びたいものと思ふたので、氏に日本語を教ふる約束をスグ其場でしたのであつた。爾來一週三回、氏を訪れたこと半歳餘、越えて大正三年氏が佛教名辭集の編纂に従事し、殊には其副産物として漢字を五段に排列する新考案が成つた時、僕は氏に此出版を勧めたので、兩方の用事で氏は毎月僕

を訪れたこと四五回が普通であつた。夏の夕飯後、僕が散歩にでも出たあとであると、氏はチヤンと日本流に坐り僕の母と話してゐた。又僕の母とは折々芝居で落合ひ一緒に見物したこともある。こんな關係で僕の母は氏丈けは外國人のやうな氣がしないといふてゐた。僕が氏の計を傳へたら母は涙を流して泣いた。露西亞があんな騒ぎでも、あの方丈けはどうか達者で置きたいとは常に母の言であつた。西洋人で佛教を知る人は氏以上にあるかも知れない。併し短日月で氏程よく日本を了解した人は少ないと思ふ。氏は學生として來た爲め日本の家庭によく出入した。又自分の家にあつたときは疊の上で臥、米の飯を食ひ、味噌汁を吸ひ、漬物を食ひ凡て日本風の生活をしてゐた。僕は此意味でも氏の計を悲む者である。

氏は本年達者であつても日本流に教へて三十三歳にしかない。私は子年ですとよくいふてゐた。だから氏が始めて日本に來た時はまだ二十五歳の青年であつたが、英・佛・獨ラテン・グreekは勿論、巴利語・梵語・西藏語もやり漢譯の經文は僕等のやうに、ひつくりかへらずに棒讀をして意味を了解してゐた。朝鮮も少しやり日本語も、來た時既に僕等と大抵までは會話が出來たのである。同一漢字でも支那朝鮮日本と發音を異にするが、若し此三ヶ國の音を列べて見ると日本で例へば蝶にテフと假名をつけるが如きよく了解されるなどといふてゐた。此驚くべき語學の天才が而も年少で今後

ます。佛敎を研究し、これを歐洲の學者に傳へたなら學界に貢獻する所は随分偉大なものであつたらうと思ふ。此點でも氏の計は實に惜しいのである。

よし此二つの特徴がなくとも、氏は友として厚く僕も母のやうに外國人のやうな氣が少しもしなかつた。なんだか氏の死は、うそらしく思へてならないが事實なのであらう。もう遇へないかと思ふと悲しくて仕方がない。

□ 姉 崎 正 治

ローゼンベルグ君の大學院研究について、僕は指導教授ではあつたが、自ら指導するといふよりも、指導者や相談者の事を案配し紹介するにあつた。第一に勧めたのは、八宗綱要の譯讀で此は島地君に頼むだかと思ふ。それから専門的に俱舍唯識の研究には、荻原君に依頼した。在學一年で日本語と漢文佛典との學習は長足の進歩を遂げ、殆ど獨立に研究し得る様になつて居た。戰時中、革命後、君が種々の困難を排して歸國したについては、革命擾亂中のロシアに歸るよりも、今一つ日本に踏留まつてはどうかとも、君に話したが、君は革命後の新ロシアで働きたいとの考が盛であり、又メトロクラード大學からも歸るべしといはれるから、困難に關せず歸國するといつて日本を去つた。併し、二三年の後には研究の結果、論文を纏めて再び來るといふので僕は、イワノフ教授(彼

の學部長)に證明書風の手紙をつけ、再來の希望を果させてくれと云つてやつた。然るに、ローゼンベルグ君の再來は肉體の生存中には來らず、却て訃音となつて現はれた。自分以上に述べた如く實質的に指導したのではないが、君を世話して見て、實に世話のしがひのある有望の學者として君の前途に對して、他人ならぬ思ひをして居たのである。其他の事は他の人々の追懷と重複を避ける爲に、敢て述べないが、君が研究報告の一(日本語自書)を記念として左に掲げる。

大正二三年度研究報告

東京帝國大學大學院學生

オ・ローゼンベルグ

前年度に於ける小生の研究は其中心を『ワスバンド』の哲學に有せり。即ち俱舍唯識兩論の解說と錫西亞文への翻譯とにして未だ結了に至らず。前記研究の際、小生は梵漢の諸著と最近の日本出版の著作とを比較したるに一致せざる箇所少なからざることを發見せり。小生は之を疑問として其重なる者を一括して各専門家の座右に呈して、解釋を乞はんと欲し本年春、別冊を作りたるを以て茲に添附して提出せり。該冊子の原文は獨逸文なるを以て荻原講師に請ひて翻譯したる者なり。前述の次第により尙本學年も在院許可を願上候

大正三年九月廿一日

ロセンベルグ氏未亡人よりの書簡 (萩原譯)

拜啓、私の良人ドクトル・ロセンベルグ教授は一千九百十九年の十一月二十六日に、猩紅熱のために、レアルに於て、三十二歳を一期として死亡致し候につき茲に御通知申上候。

私共の居住致し候彼得堡の近郊なる、バザロウスクを西北軍の自衛隊が占領致し、直に退却ば致し候ひしも、良人と私は一千九百十九年の十月二十三日に、僅ばかりの手廻品を持って三十キロメートルを徒歩し、其よりは鐵道にてエストランドに逃れ申候。私共の心算にてはフィンランドに到り、其處より米國を経て日本へ參るべかりしに、良人はレアルにて發病致し候、差して重懲には之なく候ひしも甚しく落膽せしため病臥十二日にして永眠致候。

折も折ニケ年間の辛酸を甜め、僅に待ち焦れたる自由の身となりし此の際に死亡するとは！私等は次に將來に望を屬し居り申候。良人は日本より通信を得やうとは全く豫期し居らざりき。私は良人の懷中に、貴殿に送らんとて病院にて認めかけたる書面を見出し申候。其書面には、貴殿の俱全釋論の梵本の第二章の寫本を無事に領收し、且つ已に其一部分を印刷し始め申候。第一章は前年已に完成致し候。現今は共產主義者の天下となり、學術上の著作はとて印刷することは出来申さず、凡て眞面目の文化的事業は廢せられ、總てが次第次第に破壊せられ申し候、大學も中學も苟も學術的又は

文化的の價値を有するは悉く此の運命に遭ひ申候と記しあり候。良人の學位論文は幸にして一千九百十八年に印刷を了し此を保存することを得申し候。今は佛敎哲學の問題と云ふ題號にして世人の大なる注意を惹き、二ヶ月内に賣り切れ申候。譯國に於ける佛敎の趣味は斯くも大なるものに候。勿論譯語にて著作致し候も、良人は直に此を獨英兩國語にて記述せんと企て候も不幸にして素志を果し得ず候。良人の歿後、私は親戚の居るフィンランドに參り、茲處にて其の獨譯を始め申候。併し當地にては相談對手になる人とても無く、私にとりては困難の事業に候。加之ならず専門の學術的書物は絶無に候。須要の品は一切注文して取り寄せねばならぬに私に殆んど收入の途なく、されば此の仕事は私に取りては費用の多きに閉口致し候。私は目下何なりとも相當の職を求め居候。末だ其の口なく且つ當地の諸物價は非常に高く候。

良人の書物は大判の紙にて三百六十七頁あり十九章より、成り、注記と引用書目録と索引とを附し、只今第四章まで進み申し候。

日本の状態は如何に候や、御通信願度候。日本は私の生涯中最も幸なる時を過したる處にて、私の第二の故郷に之あり大に懐しく存じ居候。若し私に御書面下されて、貴殿及び御家族の現状を御報らせ下され候ば、非常に喜ばしく存候。皆様多分御壯健の事と存じ候。良人の知人や助手の方々には如

何に暮され候や。池田、伊東兩氏は云何に。ドクトル渡邊は何を爲され候や。良人が彼の新式の大字書の印刷を完成し得ざりし事は非常に惜しく存じ候。此を如何になすべきや全く豫想以外に候。私の唯一の希望は、私講師エリセエフ氏が、如何にかして、露國より救ひ出されて而して日本に到りて良人のの事業を繼續し與るゝことに候。さり乍ら若き妻と二人の幼兒とを携へて、此の冬の期節に國境を越へ出るとことは只に困難なるのみならず實に危険極まるゝことに候。且つ又たエリセエフ氏は近頃の險惡なる時期に際して健康を書せられ候。此の冬に彼得堡に於て生活を營むは非常なる難事にて、暖氣を取るべき材料も無く、且つ死亡するもの甚はた多く之あり候。營養不足のために人は瑣細の病に惹れ、今後如何に成り行くや逆賭致し難く候。

貴下の通信を待ちつゝ、貴殿並に友人諸氏へ衷心の御挨拶を致して、謹みて白す。

一千九百二十年二月廿九日

フィンランド、ギホルグ、 グラムンケガタン第五番

エルフリーデ、ロセンベルグ

東京印度哲學宗教學會

後六時より山上御殿に於て開催。

本會は高楠教授歸朝歡迎と、赤松文學士（宗教學研究室副

去る三月廿六日（金）午

手）の佛國留學途別とを兼ねたので學會としては慈義ある會合であつた。先づ赤松氏立つて留學の目的と希望とを謙遜な態度で述べられ、次いで高楠教授が萬國學士院會の略況と歐米殊に佛獨兩國の學者達の可なり悲惨な狀況とについて、二時間半に亘つて理解と同情に充ちた御話をせられ、會員は多大の感動を以て盛會を極めた。

來會、村上教授、石橋助教、常盤、長井、宇井、島地諸講師、其他學士、學生等凡そ五十人。十時に散會。

同會四月例会

去る四月廿八日（水）午後六時半より第二學生控所に於て例会開催、左の講演があつた。

信仰と學究 文學博士 加藤玄 智氏

同博士は自己の經驗から推して、智信合一問題の歸結を示し以て文化的生活の鍵を與へられた。

京都印哲宗教學會

大正九年三月七日（日）午後六時より學生集會所に於て例会を兼ね、松本教授歸朝歡迎會を開き晚餐會を催す。晚餐後、左の講演あり。

海外旅行談 松本教授

來會者、楠、波多野兩教授、齋藤、日野兩講師、羽溪、赤松、藤井、原、島越、手島、宮城、鹽崎、海野、石神、大地原、本田各學士、藤田、甲斐兩學生。十時閉會。

新刊紹介及批評

常盤學士の漢明求法説に就いて

大正九年一月の東洋學報に常盤大定氏の漢明求法説、四十二章經成作考、白馬寺考等に關する研究が發表せられて居る。今茲に其の要領を摘み其の結論を紹介する。詳細は同學報を繙かれたし。

一 佛教東流に關する諸説

佛教が支那に渡來してより之と思想的によく疏通するものは黃老思想であつた。従つて當初は、老子即浮屠説さへ行はれた程であつたが、黃老佛教兩々發達するにつれ三國時代になつては、兩者の間に前後優劣の争を生じ佛教徒の間には三聖化現説起り道家の間には老子化胡説が行はれた。この化胡説に對抗する必要上、佛徒の間では出来るだけ佛教の入支時代を上代に溯らしめようとした。其の結果、列子仲尼篇の『丘聞西方有^二聖者^一を以て佛陀の事とし、同周穆王篇の『西極之國有^二化人^一』とあるを『西方有^二聖人^一名曰^レ佛』とありと主張し、隋の費長房の歴代三寶記第一には阿育王塔が早くも周代に於て支那の各地にあつたが、秦の始皇燒書の際に阿

育王の舍利塔も傳記も悉く燒亡せりとし、北齊魏收の魏書釋老志の中には漢の將軍霍去病が金人を得た事に關して其の俗を記し『此則佛教流通之漸也』といつてある。又魏書には張翥が身毒國に浮屠の教あるを聞いて、初めて、此を傳へた様に書いてあるが、これら佛教に關する事は史記漢書の方に少しも出てゐない。魏書の説は佛教者の説を襲用したものであらう。尙その他三四の説があつて佛教の傳來を漢武の時溯りて始皇の時、猶廻りて周代に其の起原を置くに至つたが、此等はいづれも對道教の必要上捏造した不自然の説で毫も顧慮する價值はない。只張翥が身毒の國名を傳へたのみは信じ得べきも、其は單に國名のみにして當時は猶未だ浮屠教のあるを知らなないのである。

信じ得べき佛教初傳の記事は三國志卷三十の註の中に、魏略曰、西戎傳曰として、『昔、漢の哀帝元壽元年、博士弟子景盧、大月氏王使伊存の浮屠經を口授するを受く。復立(豆)の誤乎』といふものは其の人也』と云へるものである。第二には後漢書の楚王英列傳中に『楚王黃老の微言を誦し、浮屠の仁祠を尙ぶ云々』とあるものが其である。そしてこれは永平八年の事である。又後漢紀によつて見ると後漢の明帝の永平年間初めて佛教が來たものではなくて、既に前漢末に於て佛教は傳來し而して之を傳へた者は大月氏の王使伊存なるものであつた。楚王英が信じた佛教は、此の伊存の傳へた佛

教即ち西漢の哀帝の時から傳來してゐた佛教である。

二 漢明求法説の變遷發達

求法説に關する最古の記録は西宮玉淨の化胡經である。此によると、永平七年甲子歲、星書西方に現はれし夜、明帝神人を夢み傳説の言によりて、胡王の太子成道して佛と號するを知り即ち張騫等を遣はし、三十六國を経て舍衛に至れば佛已に涅槃せる後に屬せるを以て、經六十六萬五千言を寫して永平十八年に至つて還つたといふのである。此に注意すべきは、四十二章經を言はざるは當時即ち後漢には四十二章經なかりし證なる事と、天竺求法の事と、張騫といふ殆んど二百年前の人物を誤つて結合した事とである。

次に東晉袁宏の後漢紀には明帝が使を天竺に遣はし道法を問はしめ使者の還つて後に、圖像せしめし事をいふに過ぎぬ。

次に後趙王石虎の時に、王度が上奏した文中に漢明夢に感じて初めて其道を傳ふの語があるが、四十二章經の事には言及してゐない。

次に四十二章經記に至つて初めて天竺求法は六月、求法と變じ、使者を張騫、羽林中將秦景、博士弟子王遵等十二人とし初めて寫經四十二章及び立寺をいつてゐる。四十二章經記は東晉時代に製作せられたものに相違ない。後世の漢明求法

説の淵源は實に此經記に在る。

四十二章經記を殆んど其儘踏襲したものは、牟子の理盡論である。梁の僧祐の出三藏記集に來つて、新に沙門竺摩騰の名が加はつた。次に梁高僧傳に來つて更に著しい變化をした。第一に張騫の時代錯誤に氣付きて、之を郎中蔡愔と訂正し王遵を除いて博士弟子秦景とした。第二に竺摩騰を攝摩騰とし猶、竺法蘭が同行して後を追うて來たとしてゐる。第三に摩騰の死後、法蘭一人にて十地斷法、法海藏、佛本生、佛本行の四經を譯した事を傳へた。其後、魏書に立てた寺を白馬寺とし白馬負經を其の理由とし唐の内典錄に至りて攝摩騰は、迦蘭摩騰と變へられた。(詳細は表解が一二頁、一三頁に示されてゐる。)

三 漢明求法説の批評

此等の諸傳は實にその混亂拾收すべからざるものである。時代の上の前後が第一混亂せられてゐる。第二に又西域との交通は前漢の武帝の歿後殆んど斷絶し、後漢の明帝の永平十六年に回復するに至つたのであるが、交通の跡絶えてゐた永平七年に使者を送つた事あり得べき事であらうか。第三に四十二章經の事は東晉時代に製作せられた四十二章經記に至つて、初めて言及せられてゐるが、其れ以前のものには少しも言及せられてゐないのは不思議である。これを辨明するた

めに顯若臺石室内に長く緘置せられて世に出なかつたと經記にも理惑論にも高僧傳にも出三藏記集にも斷つてある。かゝる苦しい辨明をしなければならなかつたのである。第四にかゝる大事件を後漢書には世傳として、天竺國の下に附記せる事に於て益々疑問を深からしめる。

此等の疑問を解決せんとするならば、化胡經と經記と牟子との三者を明かにせば足りる。而して化胡經の記事は前出の如く歴史的價値が無い。四十二章經記は四十二章經ありて後の者なれば、四十二章經の制作を研究する方が順序である。故に先づ牟子の理惑論を研究して見よう。

四 牟子の理惑論

牟子は一一般に後漢末の人と考へられてゐる。然るに常盤學士は理惑論の内容より批評して三國時代以後は勿論下りて東晉の晩年より南宋時代に至られば、理惑論が取扱へる論議は起らなかつたものである。牟子は假託の人物で理惑論の世に出たのは、羅什の寂年（四一三）より泰始末年（四七一）に亘る五十八年間に置かば、大過なかるべしと思ふと斷定せられた。

常盤學士は更に進んで理惑論の作者は、かの道士の顧歡の夷夏論に對して駁撃した冶城寺の惠通であらうと見當をつけられてゐる。理惑論が惠通の作で、南宋泰始年間に世に出

たものとすれば、其の中の佛教初傳説は専ら四十二章經記を承けたものである。故に四十二章經記の制作年代を知るために、四十二章經そのものを研べる必要がある。

五 四十二章經

四十二章經は、歷代三寶記に舊録云として『本これ外國經の抄、元は大部に出づ。要を撮り俗を引き、此の孝經一十八章に似す』とある如く云はゞ多少なくも抄譯である。翻譯でないとするれば、何時代に如何なる人の手に成つたものであらうか。蓋し老莊思想に熟し文筆に長じ大乘經典に觸れたものでなければ之を成すを得べきでない。之を後にしては格義の祖といふべき東晉の竺潛、支遁の如き人、之を前にしては支那思想と印度思想との調和を圖れる吳の支謙の如き人にして、初めて之を能くし得べきである。

鈴木宗奕學士は哲學雜誌 第二百六十九より七十三の四號に涉りて四十二章經論じ、かの襄楷が後漢の桓帝に上奏せし文中に四十二章經に相通する文があるを發見し、此れ當時四十二章經の少なくとも上流社會に行はれ居たる證なりとせられた。然し上奏文中の文辭は四十二章經の影響と見なくとも、後漢から三國へかけて佛傳に關する經典は數々譯されてゐたから、襄楷が其の影響を受けた事は元より可能の事であつて、四十二章經は却つて吳支謙以後の成立と見た方が考

へ易いと思ふ。

現存最古の目録たる梁僧祐の三藏記集(五一八前の作)には、四十二章經一卷を掲げ、之に註して『舊錄云、孝明皇帝四十二章、安法師所撰錄、闕此經』といつてゐる。これによると四十二章經の名は『舊錄』には見えてゐるが道安目録には見えて居ないといふ。次に隋の費長房の歷代三寶記(五九七成)には四十二章經の下に、『道安錄無出舊錄及朱子行漢錄、僧祐出三藏集記又載』となつてゐる。更に注意すべきは三寶記には吳の支謙の譯として四十二章經を載せ、而して古四十二章經に比して文義尤正辭句の觀るべきものありといへり。この文義尤正の吳譯の四十二章經が漢譯として行はれたものであらう。さて、次に四十二章經は道安目録には無くて舊錄に在るといふならば、この舊錄とは何時頃のものが。常盤學士はこの舊錄は曹魏の朱子行錄でもなく、西晉の竺法護錄でもなく、西晉の聶道真錄でもなく、道錄でもなく東晉の竺道祖の四錄のいづれでもない。恐らくは東晉の支敏度の日録であらうと斷定せられた。それは法護譯阿達達經の下に僧祐は別錄舊錄を引き費長房は聶支二錄を引いて居るのを見る、祐の舊錄は房の支錄にあらぬかと思はしめ、又同じ法護譯大六向拜經の下に祐は舊錄を引き、房は支錄を引いてゐるのを見ても、舊錄と支敏度錄との間の一致を思はしめるからである。

さて支敏度は東晉成帝(三二六——三四二)の時の人である。斯くて四十二章經は此時代に於て初めて經錄に、其位置を占めた事になる。これ四十二章經出現時代を出来るだけ溯らせての事である。

六 白馬寺

既に云へる如く、白馬寺の事が始めて言及せられたのは魏書釋老志に於てである。歷代三寶記でも、大唐內典錄でも、譯經圖記でも、開元錄でも、其儘之を襲用して居る。然しこれら以前の記録には白馬寺の事は出てゐないのである。慧皎の梁高僧傳でも、城西門外に精舍を建てたとあるが、それが白馬寺と呼ばれたとは言はず、唯註釋的に『今に洛陽城西應門外の白馬寺是なり』といつて居る所は、さながら當時の寺が後の白馬寺であるといふ言ひ方である。梁傳でさへかゝる有様故、況んや其以前の目録では經記でも傳記でも、どこでも初傳當時に白馬寺が建てられた事を記して居るものがない。初傳當時のみならず、後漢時代より三國時代にかけて、譯經に従事した彼之の學者の傳記中、白馬寺の名の見えるものがない。又佛敎初傳の事に最も詳しく理惑論に於てすら白馬寺の事は、記されていない。これらによりて、余は明帝の當時に白馬寺なるものが無かつたと信ずる。若しあつたならば安世高、支謙、竺法護、佛圖澄などの傳記に白馬寺の事が言及せ

られない理がないのである。

又白馬の名稱の起原に關しても、白馬悲鳴説と白馬負經説の二つがあるが、こゝは恐らく悉達たる踰城出家の際、乗つた白馬蹇跚から來たものであらう。特に曹魏康僧鎧譯の無量壽經の菩薩嘆徳文中の服乘白馬は、理想化せられたる釋尊の生活な最もよく莊嚴し、最も人心の奥底を動かしたものであらうから、これに感動した餘り一度白馬の名が寺に加へらるゝや、忽ちに普及したものであらう。白馬寺の名の初めて現れたのも従つて西晉の初めであらうと述べられた。

▲神道起源論 津田敬武氏著

從來神道研究に關する著書も多いが、本書の如く考古學的方面から、新しい研究方法を以て考察したものは、殆ど見當らない所である。その内容の概略は前半に於ては日本の石器時代の状況を調べて、アイヌ式の原始生活、用具の状態を考察し、之を諸外國の原始時代に比較して豊富なる引例、挿繪を以て説明し後半に於ては形式的儀禮祭祀を中心に論述されたもので、神道研究者に取つては一味の清涼劑として役立つべき近來の快著である。編輯子は此の著書を手にして漸く二日到底委しき批評を敢てし得ないから、其は次號以後に於ける大家の論評に譲る事として、左に目次の概要のみを掲げる事とした。

第一編 日本石器時代宗教思想

- 第一章 石器時代とは何ぞや
- 第二章 我が石器時代の文化
- 第三章 我が石器時代の民族
- 第四章 我が石器時代の宗教的遺物
- 第二編 神道の成立と原史時代の宗教思想
- 第一章 時代の範圍及び研究材料
- 第二章 カミなる言葉の意義と神名の解釋
- 第三章 古史神話に現はれたる宗教思想
- 第四章 文獻及び古墳に現はれたる靈魂觀と未來觀
- 第五章 天孫降臨の傳説と皇祖崇拜の意義
- 第六章 原史時代に於ける國事と宗教
- 第七章 神道の祭祀と其社會化
- 第八章 天皇の稱呼及び天皇崇拜の形式
- 第九章 結論、我國體の眞價

(大正九年五月 大鏡閣發行)

上