

寫經は其書風から判ずると我が鎌倉時代のものに近いのであるから、恐らく和銅經よりも後の寫經に相違ない。所て和銅經の本文を見ると一二の文字の違はあ  
るが、大體に於て現藏本と全く同一である。是によつて之を觀れば後人が大般若  
の文の餘りに重複繁瑣なるを厭ふて之を修正し、彼の燉煌本の如き文を成すに至  
つたものではなからうかとも想像される。

が併し現藏經本に於ても、後人の誤寫は固より論を俟たぬが、翻譯後多少故意に  
修正若くは變更した點の存することは、疑ふべからざる事實のやうである。現に  
本派本願寺發掘の經卷の中には、其書體から判じて、翻譯當時を去ること餘り遠か  
らぬと思はるゝ後漢支婁迦識譯光和二年即ち西曆一七九年出道行般若の斷片が  
ある。其中には般若波羅蜜の字が幾度となく繰返されてあるが、常に波、羅、惜、波、羅、  
蜜と丁寧に原音に近く寫されてあつて、未だ一度も般若等とはない、又菩薩なる語  
も屢出て居るが、是れも終始菩薩とあつて菩薩とはない。是によつて觀ると支  
婁迦識の譯には波羅惜とか菩提薩とかあつたのを、後人が之を略して現藏本の如  
く悉く般若菩薩と書改めた者に相違ない。斯の如きは決して誤寫の結果とはい

はれぬ、何故かといふに誤寫には其數が餘りに多過ぎる、而して前後悉く一致して  
居るから、故意に寫改めたことは論を俟たぬ。して見れば現藏本の文が何れも皆  
一致して居るとしても、必らずしも皆正しいものとはいはれぬ。此筆法で以て之  
を推せば燉煌本が寧ろ正しくして、現藏本は悉く書改められたものゝ傳つたもの  
であらうと想像されぬともない。加之當時燉煌地方との交通の頻繁なる、玄奘譯  
經の翻譯以後僅に十年二十年にして既に彼地に傳寫せられたる例、燉煌石室古寫  
經の研究を見よもあれば、正文が既に彼地へ傳はつた後、數十年にして、支那内地に  
於て訂正せられ、それが朝鮮や日本へも傳はり、後世では専ら之を讀誦するやうに  
なつたので、現藏本は悉く一致して燉煌本と異なつたものとも考へられる。  
併し前掲の説は何れも想像であつて、余輩は其何れに於ても想像の可能なるこ  
とを説いたに止まる。而して之を決するには尙ほ他の何れをか助くべき材料の  
出て來るを俟たなければならぬ。

終りに燉煌寫經には直接關係ないが序を以て一言したいのは、大般若經の翻譯  
年代のことである。前にも余輩は此經翻譯の年を以て龍朔二年若くは三年と説



いて置いたが、和銅經の奥書には

龍朔二年於玉華殿玉華寺法師玄奘奉詔譯

とある。然るに開元錄卷八大般若經の下には

顯慶五年正月一日於玉華宮寺玉華殿譯至龍朔三年十月二十日畢沙門大乘光大乘欽嘉尙等筆受。

とあり、尙ほ見翻經圖とあるが、古今譯經圖紀には其翻譯の年月を記してない、而して貞元新定釋教目錄卷十一には開元錄と全然同一の文が出て居る。思ふに開元錄の文は玄奘の弟子慧立の「大慈恩寺三藏法師傳」から取つたものであらう、同書卷十には次の如く書いてある。

東國重於般若、前代雖翻不能周備、衆人更請委翻、然般若部大、京師多務、又人命無常、恐難得了、乃請就於玉華宮翻譯、帝許焉、即以顯慶四年冬十月法師從京發向玉華宮、并翻經大德及門徒等同去……至五年春正月一日起首翻大般若經……至龍朔三年冬十月二十三日功畢絕筆。

即ち開元錄の文と大體同して矢張龍朔三年となつて居る、但其日の彼には十月

二十日とあるのに此には二十三日とあるのが唯一相違の點である。開元錄には恐らく二十三日の三の字を誤り脱したのであらう、而して貞元錄は固より其誤を襲踏したものに外ならぬ。所て慈恩傳は玄奘傳紀の最も信すべきものであり、和銅經の奥書には當時の筆受者綴文證義の者に至る迄精細に其名を列記してあるから、何れ翻譯當時の寫本から次第に轉寫したものであらう、而して奥書の三年を二年に書き誤まつたものとも思はれぬ。然らば此兩說の中何れを取るべきかといふに、余輩は寧ろ慈恩傳が後世轉寫さるゝ際に二を三と誤まられたものではなからうかと思ふ、而して此の誤が自然開元錄や貞元錄に迄影響したのは勿論である。何故に和銅經に誤を歸せずして獨り慈恩傳に歸するかといふに、連續した文章を寫す際には二を三とするやうな微小の誤は最も起り易いが、奥書の如き特に其年代を主眼として書いたものに於ては、筆者が一層多くの注意をなすのは心理的自然の勢であるからである。(四四、九稿)

## 九 燉煌本大雲經と賢愚經



此にいふ燉煌本大雲經とは清國北京大學羅振玉氏の襲藏する所であり、賢愚經とは同駐日公使汪大燮氏の所有に係るものを稱するのである。前者は北魏人の書寫に成る大雲無想經卷九の零本で、一紙二十八行、一行十七字、卷末には清信女張宜愛所供養經、歲在水卯正月十一日寫訖の識語がある。後者には何等の奥書もないが、恐らく隋人の書寫であらうと思ふ、一紙の字數は前と同じで、終りに卷第七とあるが、宋元明藏本の第三卷に當る、恐らく卷第七とある部分は他の經の斷片の誤つて此に接續されたのであらう。今此二經に就き少しく研究して見やうと思ふ。

## 一、大雲無想經

大雲無想經とは或は大方等無想經麗本には無ともいひ、或は大方等大雲無想經とも、方等大雲無想經とも、方等大雲經とも、大雲無想經ともいひ、或は又大雲密藏經とも名づけ、或は直に大雲經ともいふ、皆同本異名である。だから法經等の衆經目錄一卷大乘單譯經の中に

大方等無想經五卷 一名大雲經 前秦世竺佛念於長安譯

とあり、靜泰等の目錄一卷にも大乘經單本の中に同一の記事が載つて居る。又内典

## 錄三卷には

大方等無想經亦大雲經。

方等大雲經、一方等大雲無想、一大雲無想、一大雲密藏

とあり、尙ほ開元錄四卷にも大方等大雲經、一名大方等無想大雲經等と前數名を掲げてある。

現藏本無想經五卷によると次の如くいつてある。

此經凡有三名、一名大雲、二名大般涅槃、三名無想。大雲密藏菩薩所問故名大雲、如來常住無有畢竟入涅槃者、一切衆生悉有佛性故、得名爲大般涅槃、受持讀誦如是經典、斷一切想故名無想。

是文によつて此等名稱の由來は最も明かとなる、而して縮刷藏經中之涅槃部に編入した所以も知られ得るのである。

一體此經は支那に二譯あつた、一は前秦の代、涼州の僧竺佛念の長安に於て譯する所て、是れが第一譯である、一は北凉沮渠の世、中印度の沙門曇無讖の涼都内苑寺に於て譯する所て、是れが第二譯である。中に就き第一譯は今佚し、第二譯のみ



が現藏中に存して居る。分巻は時によつて、不同であつて、法經錄には五卷とあるが、内典錄<sup>卷六</sup>には或は四卷ともあり、或は六卷ともあり、九十二紙である。<sup>一、靜泰錄卷六</sup>曇無讖の譯する所は内典錄<sup>卷三</sup>や開元錄<sup>卷四</sup>では六卷となし、武周刊定目錄<sup>卷三</sup>では或は五卷となし、九十紙である。<sup>開元錄卷十九</sup>而して開元錄<sup>卷四</sup>には竺佛念譯大方等無相經の條下に、與曇無讖、方等大雲同本としてある。翻譯の年代は何れも詳細に判らぬが、古今譯經圖紀<sup>卷三</sup>等によると、竺佛念は苻秦の建元年中に僧伽跋澄等と同じく長安に來り、建元十年から姚秦の世に至る迄諸種の經を譯したとあり、曇無讖は玄始元年を以て姑藏に至り、同三年から十年に至る迄翻譯に従事したといふ。だから二譯の相距るとは僅かに五十年を出てないのである。然るに梁の僧祐出三藏記集<sup>卷二</sup>には竺佛念が關中で譯したといふ諸經六部五十卷を載してあるが、大雲經のことはなく、反つて曇無讖の譯した方等大雲經四卷<sup>或は六卷</sup>なるものを録し、前にいつた隋の法經錄<sup>卷一</sup>や靜泰錄<sup>卷一</sup>には唯竺佛念の譯を著はし、尙ほ之を以て大乘單譯經としてあるのは一見甚だ怪しむべき如く思はれる。けれども僧祐は唯佛念の關中で譯した所を知るのみで、長安で譯した所は知らず、法經や靜泰は唯長安出す

所のみを見て、未だ涼土出す所を知らなかつたのかも知れぬ。費長房が歷代三寶記を著はし<sup>卷九</sup>始めて此兩經を併せ載してから、以後の著錄家は皆之に仿ふて居る。但武周錄<sup>卷三</sup>に

- 大雲密藏菩薩問大海三昧經一卷 西晉聶道真譯
- 大方等無相經五卷 後秦涼州沙門竺佛念譯
- 方等大雲經六卷 沙門曇無讖譯
- 大雲輪請雨品第一百一 周武帝世闍那耶舍譯
- 大雲請雲經一卷 後周沙門闍那笈多共崛多譯
- 大雲輪請雨經二卷 隋開皇五年沙門那連提耶舍譯
- 大方等大雲請雨經一卷 隋開皇年沙門闍那崛多及笈多譯
- 大雲密藏菩薩請雨經一卷

以上八經同本別譯

とあるのは大に誤つて居る。元來大雲請雨經等といふものは皆密部の經典であつて、大雲無想經は涅槃部に屬するものである、當に其性質が不同であるのみならず



ず卷數も大ひに違ひ、内容も亦一様でない。であるから古來の經錄も之を以て同本とはしない。思ふに古本武周目錄は今本と同じくなく、前三經の終に以上三經同本別譯の八字の誤脱したのを後人之に注意せず、其經數の合はないのを見て、更らに後五經の終の以上五經同本別譯とあつた五の字を變えて八となし、誤の上に誤を重ねたのであらう。此の如きの類は古經錄中頗る多いのである。尙ほ序ながらいふが、聶道真が大雲密藏菩薩問經を譯したといふとは始めて長房錄に出て居るが甚だ疑ふべきで、開元錄等には聶道真の條下に之を闕いて居るのを見ても判るのみならず、出三藏記集<sup>四卷</sup>には現に之れを以て失譯經の中に列してあり、又大方等經を抄するものといふ。其の卷數を考えても此れは唯一卷であるから、其同本別譯でないことは明である。又大雲請雨經に就いても果して武周錄に記すやうに五譯あつたものか頗る怪しい。開元錄<sup>十卷七及十一</sup>には唯三譯あつたものゝ如く記し

大雲輪<sup>或無</sup>請雨經一卷 周宇文氏闍那耶舍等譯 第一譯  
大雲輪<sup>字無</sup>請雨經二卷 隋那連提耶舍譯 第二譯

大方等大雲請雨經一卷 隋闍那崛多等譯 第三譯

右三經同本異譯

とあるのみである。して見ると武周錄の後五經の中の第二並びに第五の兩經は其存否既に信ずべからざるもので、一は譯者の名を缺き、一は第一か第四經かの誤まつて別譯と見做されたものであらう。孰れにしても武周錄の記事の大に誤つて居ることは疑ない。内典錄<sup>三卷</sup>には亦竺佛念の條下に大方等無想經五卷を録し、曇無讖の條下には大方等大雲經六卷を録して居るが、全書<sup>八卷</sup>歴代衆經見入藏錄には大雲經を以て大乘一譯經となし、重翻經中に編入せず、前後矛盾して居る。乃ち道宣も親しく其書を觀ず、又異同を審定せず、徒らに古經錄を襲踏したことは明である。併しながら道宣が之を以て單譯經中に列し、重翻經中に編しないのを見れば、唐初二譯の中唯一譯のみあつて、他は既に佚して居たものであることも略之を推測し得るのである。但當時其存したものの果して孰れであるかが明かならぬのみである。開元錄<sup>四卷十</sup>に至つては其有譯無本錄<sup>中明</sup>かに之を記し

大方等無想經五卷 姚秦涼州沙門竺佛念譯<sup>第一</sup>

嚴焯本大雲經と賢愚經



## 右一經前後兩譯一存一闕

とある。乃ち内典録中見在となすもの亦是れ曇無讖の譯する所て、竺佛念の譯經は隋代尙ほ存したが、唐初既に佚し了つて居たことは愈以て疑ない。

今羅叔言氏襲藏の燉煌本大雲經卷九なるものを檢するに、其文現藏本と全然同じくない。卷の初は闕けて居るから判らぬが其存する所によつて見ると、大體次の如く述べてある。

爾時會中に一梵志直道なるものあり、沙門瞿曇は是れ大妄語者である、彼先きには五逆罪を作すと、正法を誹謗すると、聖人を毀訾すると、僧物及び佛法の物を招提すると、四重禁を犯すと、比丘比丘尼を汚すと、邪見と、此十種の人は是れ地獄種て、現在欲を斷じ沙門果を證するとは出來ないといひ、而して今は乃ち正信あり、心に先の作せる罪を悔れば則ち其罪を滅するを得といふ、是れ實に撞着の言である。斯くして瞿曇尙ほ一切智、一切見者であるといひ得るならば、諸外道も亦是れ一切智一切見者と稱すべきて、其間何の差別があるであらうと。爾時佛は大雲密藏菩薩に告げていふ、一切衆生には四顛倒四不具法があるから、正邪の區

別が判らないのである。一切諸法は元と是れ虚であつて、無性無體である。彼此相を觀じ得ないから、沙門瞿曇は矛盾の言をなすといふ。若し此觀をなすことが出來れば、能く信の人といひ、又能く衆罪を滅する、若し之を觀じ得なければ、名づけて無信となし、地獄に墮すべきものである。而して一切邪見を滅し、顛倒心を破するには此に一の陀羅尼がある、假令人無量罪を具して居ても此陀羅尼を誦し、七日中至心に佛を念じ、一切世間の事を念じなければ、煩惱忽ちにして滅し、不着清淨なることを得るのみならず、此人は一切人天の恭敬する所、四大天王の擁護する所であり、一切の怨敵疾病も侵すことが出來ず、捨命の時には淨妙土に生じ、常に佛に親近するを得ると説く。更らに佛は梵志直道に對し、汝説く衆生の五大身とは是れを五陰十二入十八界と名づく、是五陰乃至十八界、衆生顛倒し、我想を生じ、我想によつて生死に流轉し、無量の苦を受くるのであると、が五陰乃至十八界の何れの一に於ても我、我所はないだから邪惡の心を發すといふも、元來之を作るものもなければ、又之を受くるものもないではないかと喩す。梵志之を聞き了つて忽然として一切法の無作無取無受無性無體不可宣説なるを



悟り前の謗佛の罪を懺悔し、無上菩提心を發し、其陀羅尼の如何なるものなるかを問ふ。佛於是陀羅尼を説き、之を讀誦書寫し、一日の中能く千偈を誦すれば、他心智を得、靜處に於て誠心如法に之を行ずれば、七日の中に四禪を得、一切欲を壞し、十方佛を見、如證意三昧を得るといふ。是時會中の無量衆生皆菩提心を發すを得た。最後に文殊師利が起つて此經は佛滅後誰に付囑さるべきかと問ふた處が、佛は我涅槃の後此佛世界には眞正の王種斷絶し、國土所有衆生は皆惡を習ひ、諸の菩薩は皆去つて他方淨土に移る。此時飢餓種々の苦惱に堪え、罵詈搥打身命を惜まざる人、唯能く此經を流布することを得ると答ふ。爾時會中に無畏功德疾行なる一菩薩あり、我如何なる苦痛を受くるも必らず來世此妙法を流布せしめんと誓ふ、於是佛は是經を以て彼菩薩に付囑した。時に彼無畏功德疾行を始め無量菩薩、無量諸天、鬼神龍王等共に受持し、無量衆生は阿耨多羅三藐三菩提心を發したと説き、此卷は終つて居る。

此梗概の文を一讀すれば何人も熾煌本の如何に現藏本大雲經と異なるかを容易に知り得るであらう、而して大雲經は前に述べた如く、古來支那では現藏本の曇無

讖譯と竺佛念譯との二種より外ないことが判れば、熾煌本の竺佛念譯たることも疑を容れない所である。竺佛念譯は古經錄によると或は四卷といひ、或は六卷とあるのに、此に卷九といふのは稍疑ふべきやうであるが、是れは分卷相違の結果であるとするれば必らずしも深く怪しむには足らぬ。

若し此熾煌本大雲經が果して竺佛念の譯であるとするれば、開元錄や武周錄に竺佛念譯を以て曇無讖譯と同本別譯となすのも頗る怪しい。果して同本異譯であるならば、其文章の繁簡とか字句の異同とかは固より之あるべきであるが、其の内容の全然異なる筈はなからう。此二譯の全然同本でなかつたとは、此熾煌本を以て現藏本に對照して見れば容易に判る。一體竺佛念の譯は唐代既に佚して居たのであるから、智昇や明佺も其書を見ずして、唯經名によつて之を判じたのではなからうか。余輩の想像する所によれば、大雲經の梵本なるものは其卷數頗る浩漭であつて、竺佛念や曇無讖は唯其一部分を譯し、而して其譯する所亦彼此必しも同くなかつたのであらう。現藏本曇無讖の譯經を見ると六卷卅七品あるが、每品大雲初分の四字を冠してあるから、其二分三分等は今譯されて居ないが、元と此等



諸分の存したことは容易に推測される。尙ほ其内容を檢するに初分中、第一品大衆毘度卷一及卷二前半は經の序分である、僅かに六卷の經としては其序文が餘りに長いのみならず第二品三昧毘度第三品陀羅尼毘度から第三十五品正法毘度卷二後半乃至卷三に至る迄は、經中に説く法門の名數を列擧するに過ぎぬ、而して第三十六品以下始めて正宗分に入り、第三十六、七の二品卷四乃至卷六に説いてある所は、亦唯三昧門だけである。乃ち此譯經は三十四の法門の中僅かに一門だけを譯したので、他は原本に闕けて居たか、或は之を譯さなかつたか、何れにしても其完本でないことは明了である。所が此燉煌本九卷にある所は前にも其梗概を述べた通り、専ら陀羅尼門を説いてある、是れは丁度第三品陀羅尼門と稱するに相應する、して見ると竺念佛の譯する所は或は第一品から陀羅尼毘度に至つたのかも知れぬ。が併し又古經錄に載する紙數を檢すると、竺念佛の譯が九十二紙て、曇無讖のが九十紙とある、若し是れが眞であるとするれば、紙數に於て二譯大差ないのである、して見ると竺念佛は中間の諸品(例之へば第二品から三十五品に至る法門の名數の如き)を略して、曇無讖の譯せざる陀羅尼門に迄及んだものかとも思ふ。或は又陀羅尼門なるものが非常に長

いものであつたとすれば、此一門のみを詳譯したのかも判らぬ。燉煌本の前數卷が闕けて居るから、今何れとも決安し難いが、兎に角竺念佛は曇無讖の譯しない所を譯して居たものであることだけは疑ないのである、隨つて全然同本異譯ではな

ら。終りに此寫經の年代に就いて一言しやうと思ふ。前にもいつた如く此寫經の卷末には、歲在水即癸卯とあるのみで、其年號は出て居ない。けれども其書體によつて判ずれば北魏人の筆に相違ない、而して稍清國學部所藏の太安四年の寫經戒緣下卷(燉煌石室古寫經の研究參照)に類するが、尙ほ本派本願寺の建初七年辛亥寫零本妙法蓮花經卷第一なるものと更らに一層相近いのである。太安四年は宋の孝武帝大明二年で、西曆四五八年に當り、西涼の建初七年は東晉安帝の義熙七年、西曆四一一年に相應する。て今北魏の癸卯の歲を考へて見ると、第一が道武帝の天興六年(東晉永始元年、西曆四〇三年)で、其次が文成帝の和平四年(宋孝武帝の大明七年、西曆四六三年)である、次が正光四年(梁の普通四年、西曆五二三年)等となるのであるが、此寫經が太安四年よりも寧ろ建初七年に近いとすれば、之に最も近い癸卯



の永興六年に寫されたものといつても差支なからうと思ふ。若し果してそうであるとするれば、此寫經の年代は、竺佛念の翻譯と殆んど同時で、之を距ること遅くとも十數年を出でざることは明かである。是れに由つて之を觀れば其書の貴むべきことは今必らずしも言はぬが、此經の湮沒する事一千三百年にして復世に顯れたもので、實に稀觀の珍と謂はなければならぬ。況んや梵本も既に絶無であり、西藏藏經中にも之を闕くに於ては尙ほ更らの事である。(至元法寶勘同總錄卷二、大雲無想經の下には、此經蕃本闕とある。)

二、賢愚經

賢愚經は古來異本の最も多いものである。明本は元來元本を寫したものであるから、此兩者は殆んど相同じいが、元本と宋本とは違ひ、宋本と麗本とは違ひ、我邦の古寫本亦此等と同じくない、而して今回發見された燉煌本は最も宋本に近いが、又前何れとも全然一ではない、是れが吾人の大に興味を有する點である。唯此燉煌本の僅かに鋸陀身施品の末尾十二行と大光明王品始め第十六と書き後其上へ濃及び優波斯那優婆夷品是れも始め第十七となの二品とが完全に保存されて居るのみで

あるのは吾人の最も遺憾とする所である。

抑も賢愚經に就いては僧佑の出三藏記集二卷に

賢愚經十三卷宋元嘉二年出宋文帝時涼州沙門釋曇學威德於于闐國得此經胡本於高昌

郡譯出天安寺釋

とあり、宛も賢愚經なるものが西域地方に於て既に其形を成して存在して居たやうに思はるゝが、其實は決してそうではない。元來隋以前支那では西域から印度に至る迄皆之を胡と稱して居たのを、唐以後に之を梵と變えた。此事に關しては贊寧が其宋高僧傳三卷の論中に西土と稱しても其中に胡あり梵あり、各其語言の不同なるを説き、次の如くいつて居る。

胡言梵語者、一在五竺純梵語、二雪山之北是胡、山之南名婆羅國、與胡書語不同、  
：又以此方始從東漢傳譯至于隋朝、皆指西天以爲胡國、……彥琮法師、獨明斯  
致唯徵造錄痛責、……唐有宣公亦同鼓唱、自此若聞彈舌或觀黑容印定呼爲梵僧、雷  
同認爲梵僧、……既云西土有梵有胡、何不南北區分。

尙ほ同書には同じい梵語でも地方によつて發音の異なる例として、如梵云鄔波陀



耶 (Upālyā) 疎勒云鵠社于闐云和尚等といつて居る。兎に角後世では胡を梵と改めたものであるから、此賢愚經も宛も梵語から直ちに支那に翻譯されたものゝ如くに考えられた併し是れも明かに誤である。僧祐の賢愚經記出三藏記集卷九は此經成立の因縁を最も善く説明するものである。て其文は少し長いが後に關係する所あるから之を引用して置かう。

河西沙門釋曇、學威德等、凡有八僧、結志遊方、遠尋經典於于闐大寺、遇般遮于瑟之會、般遮于瑟者漢言五年一切大衆集也、三藏諸學各弘法寶、說經講律依法而教學等、八僧隨緣分聽、於是競習胡音、折以漢義、精思通譯、各書所聞、還至高昌、乃集爲一部、旣而踰越流沙、賈到涼州、于時沙門釋慧、朗……以爲此經所記源在譬喻、々々所明兼載善惡、善惡相翻則賢愚之分也、前代傳經已多譬喻、故因事改名、號曰賢愚焉、元嘉二十二年歲在乙酉始集此經。

而して僧祐は尙ほ其時沙彌として親しく此經の編成を目親した釋弘宗なるものに就き七十年後に聽いたから、之を標諱して此記を作り後學に示すのであるといつて居る。此記によつて見ると、此經は曇學等八人の僧が于闐地方に於ける諸種

高僧の説法を聽き、之を譯し高昌へ來つてから各譯した所を集め一部となし、涼州に歸つて後釋慧朗なる僧の内容によつて賢愚經と題したものであることは疑ない。乃ち于闐に於て賢愚經なる一部の經のあつたのではなく、又梵語から譯したのでもないして、其話は印度から傳はつたにしても、于闐語から支那に重譯したことも明かである。現藏本に於ては後世の誤寫も頗る多いのであるが、此重譯であるといふことが、抑も此經中に現はるゝ梵語の比較的多く原音を遠つて居る所以ではなからうか。吾人は此經に於て梵語の著しく其語尾に變化を受けて居ることを認めるのである。今其一二の例を擧げると、*Upagupta* (Pāli: *Upagutta*) の優波毬提 *Vajrasakandha* (*Vajirakanda*) の罰闍建提 *Kapila* の迦毗梨 *Sakra* (*Sakka*) の叔離 *Sāṅgha-karna* の設頭羅健寧に於けるが如く、語尾の *a* は皆 *i* 又は *o* に變つて居る。又語の中間の子音若くは母音の略せられたものも少くない、例之へば *Puspā(puppha)* の弗波 *Ārya-nitra* (*Ārya-mitta*) の阿梨密羅 *Pāṭaliputra* の波梨弗多羅等に於けるが如くである。其外 *pra* の波となり、*bra* の婆となるやうなことは極めて普通で *Candra* (*canda*) は旃陀 *prabhā* (*Pabhā*) は婆波の誤字 *brahma* は婆羅 *bhadra* (*bhadra*) は拔陀提等の如く皆俗語の



形に近いのである。尙ほ梵語にはない語尾が新に附加されたか、或は梵語々尾の略されたか明からかならぬものがある。富那奇は滿願と譯してあるが、Panna (Panna) の譯とすれば奇の音が多い、又檀膩鞞も西藏譯にあるやうに Dandika とすれば鞞の音の餘分に存することとなる。が併し奇若くは鞞は言の音を寫してあるから、富那奇は Pannaka 檀膩鞞は Dandika の譯であつたと信ずる。何れにするも此經に於ける梵音の訛略の多いことは著しい事實である、是れは實に贊寧の「路由胡國或帶胡言」もので、必ずしも翻譯者の失のみではなからう。

尙ほ序ながら僧祐の經記に顯はれて居る般遮于瑟のことに就いて一言して置きたいと思ふ。般遮于瑟とは玄應の音義卷十八によると

般闍于瑟或作般遮于瑟皆訛略也、應言般遮跋利沙、又言般遮婆栗史迦 (Pañca-vāṣṭā) 又 Pañca-vāṣṭikā 于瑟の音は寧ろ後者の俗語の形 Pa-vāṣṭikā を寫したものであらうと思ふ、法顯の佛國記には般遮越師とある、越と于とは今音甚だ相違するが、越も昔は vas 若くは va の音に近かつたものと見え、賢愚經の中にも Suvanna (Suvanna) -deva を修越那提婆と音譯してある、般遮此云五、婆栗史迦此云年、謂五年一大會也、

佛去世一百年後阿輸迦王設此會也。

斯く般遮于瑟とは五年毎に開く大法會で、其時の供養は甚だ盛なるものであつたと見え、此賢愚經の中(卷五)にも

時王臣民多設供養作般遮于瑟

といひ、阿毗曇毗婆沙論卷十四)にも

設施長齋般闍于瑟因講經法會等、以種々飲食充足多人

とある。尙ほ法會の詳しい記事は佛國記に出て居る。

會五年大會時請四方沙門皆來雲集、集已莊嚴衆僧坐處、懸繪幡蓋作金銀蓮華著僧座後、鋪淨坐具、王及群臣如法供養、或一月二月或三月、多在春時、王作會已復勸諸群臣設供養、或一日二日三日五日乃至七日、供養都畢、王以所乘馬鞍勒自副使國中貴重臣騎之、并諸白氎種々珍寶沙門所須之物、共諸群臣發願布施衆僧、布施衆僧已還從僧贖。

其盛況は之を以て概見するいとが出来る。玄應が佛滅一百年の後(是れは古來東洋史家に普通な誤で、二百年若くは二百五十年の後であることは論ずる迄もない)



阿輸迦王が之を始めたといふのは、王の所謂カリンガ別敕第一に出て居るが、併し王の敕文によると王城に住するものゝ爲には、每五年に集會を行じ、教法を講ぜしむるが、副王の住處、即ち優禪尼やタキシラに於ては、每三年に行すべきこととなつて居る。尙ほ十誦律(卷五)には

若有般闍婆瑟會五歲會也若有沙婆婆瑟會六歲會也若二月會若入舍會、我此一月中會當能集成是衣下略

といふ文がある、して見ると六歲會なるものもあつたものと考へられる、或は三歲會なるものは餘り時期が短いから、後世では王城に行はれた五歲會を取つたり、又三歲會を二回づゝ合して六歲會なるものを行じて居たのかも知れぬ。が五歲會のみが屢後世の經論に顯はれて居るのを以て考ふれば、或は是れが後世永く行はれたものかとも思ふ。

兎に角般遮于瑟は一國の大法會であり、諸方の高僧が集まり來つて各其得意の經論を講じたのである、而して于闐は人の知る如く支那大乘教の本源地であり、大乘教の最も盛な處であつたから、斯かる一國の大法會の節には、必らず甚深の大乘

經論でも講じたかとも考へられるが、八人の支那僧が共に此賢愚經の如き譚を聞いたとして見れば、于闐の大乘教も亦唯専門學僧や、特殊の社會の研究した所で、普通一般の人間は、矢張本生譚や譬喩談の如きものを喜んで居たことが判る。是れは實に當時于闐佛教の一般状態を想像せしむる好資料を與ふるものである。

扱賢愚經は前にも述べた如く出三藏記集には十三卷とあり、法經錄等も之と同じであるが、歴代三寶記九卷に始めて十五卷となし、内典錄三卷譯經圖紀三卷之に仿ふ。武周刊定目錄七卷及び開元錄六卷に至ては或は十五卷、或は十六卷、或は十七卷となし、經名も亦賢愚因緣經ともいふとある。斯く初め十三卷のものが十五卷となり、十六卷となり、遂に十七卷に迄増して來たのは、果して單に分卷の違に止るのか、或は其内容が次第に増益された結果であるか、不幸にして古來の經錄には其品數が擧げてないから何れとも判らぬ。併しながら現藏本は決して古代の形其儘を保存して居るものではなからうと思ふ、現藏即元明藏本には第十六品大光明王始發道心品藏本西藏本等には開くと全く同名の一品が再び第四十四品藏本丹藏共として編入せられて居る、今其文を検すると其内容は彼此全然同じであつて、唯文に廣略の別あるの



みてある。元來此經は八人の僧の記する所を集めたものではあるが、八人が始から何等の打合なくして譯したのではないから、同一の事實を二人が別々に書いたとも思はれぬ、又假令同一の譚を譯したとしても、之を編輯して一部となす時に、同一事實を同一品目の下に重ねて編入する筈もなからう。其何れが原形であるか判らぬが、後人が或は之を修飾増補したか、或は之を削略簡潔にしたもの、あつたのを、廣略共に併せ採り、現藏本を成したのであらう。是れは偶同一内容であるが故に容易に人の注意を引くのであるが、其他の品に至つても必らずしも後人の増補削略がないとは斷言出來ない。特に武周目錄七卷には此經の全紙數を計算し、三百七十五紙と録してあるに、僅かに三十餘年の後に出來た開元錄廿卷には二百八十三紙貞元釋教錄卷三十亦同となし、其間約百紙の差違を生じて居る。同本に於て一百餘紙の差違は到底あり得べからざることである。此經の出來た元嘉廿二年(西曆四四五年)から開元錄の成つた開元十八年(西曆七三〇年)に至る迄には既に約三百年の星霜を経て居るのであるから、其廣略異本の現はれたことも必らずしも怪しむに足らぬ。(或は武周開元二錄に於ける紙數の二百、或は三百といふ二が三の誤か、

三が二の誤かであらうかとも思ふが、是れは單に想像であつて何等據る所はない。)且つ此經の品數并びに其排列の順序は元藏と之を寫した明藏とが全く同じい外、諸藏本何れも大に相異つて居るのを以て、見ても、吾人は其同本たることを斷言し得ないのである。今之を表に列すると次の如くである。各品排列の順序は且らく宋本による、宋本が最も此經の原形に近いものと考へるからである。麗本には規則正しく各品の初には如是我聞等の句を措き、終にも亦た稽首奉行とか、歡喜奉行とかの字を以て結び、勉めて經の體裁を具備させてあるが、宋本には或は之があつたり又無かつたりする。是れは悉く後人の附加した所か、或は八人の僧の書いたものであるから、始から、或人は之を書き、或人は之を書かず、體裁の必らずしも一致しなかつたものかも判らぬ。燉煌本の今回發見された部分には之を闕いて居るが、此部分は宋本にも無い所であるから、敦煌本には各品皆此等首尾の句がなかつたとは斷言出來ない、恐らく宋本と同じく有無不定であつたのであらう。







蓋事因緣	三九	三八	丹
大施抒海	四三	三五	麗
阿難總持	四四	三八	宋
優婆斯兄所殺	四五	四〇	元明
兒誤殺父	四六	四一	西藏
須達起精舍	四七	四二	蒙
大光明始發無上心	四八	四三	
勒那闍耶	四九	四四	
迦毘梨百願	五〇	四五	
淨居天請洗浴	五一	四六	
摩訶金奴	五二	四七	
善亦惡亦	五三	四八	
善事太子入海	五四	四九	
無惱指髮	五五	五〇	
檀賦騎	五六	五一	
貧女難陀	五七	五二	
師質子摩頭羅瑟質	五八	五三	
檀彌離	五九	五四	

請洗浴  
作請佛洗

瑟質  
作世質

象護	五六	四九	五六	五六	四二	四三
波婆梨	五七	五〇	五七	五七		
二鸚鵡開四諦	五八	五一	五八	五八		
鳥闍比丘說法生天	五九	五二	五九	五九		
五百雁開佛法生天	六〇	五三	六〇	六〇		
堅誓師子	六一	五四	六一	六一		
梵志施佛納衣得授記	六二	五五	六二	六二		
佛始起慈	六三	五六	六三	六三		
頂生王	六四	五七	六四	六四		
蘇曼女十子	六五	五八	六五	六五		
婆世曠	六六	五九	六六	六六		
優波鞠提	六七	六〇	六七	六七		
注水中虫	六八	六一	六八	六八		
沙彌均提	六九	六二	六九	六九		

慈麗本  
作慈心

現在品數

六〇

六一

六二

六三

六四

六一

六二

此表は縮刷藏經(宿九)の賢愚經と Schmidt の m. Davis-Dunn とに據る。中に就き丹本は今見るべからざるのであるが、麗藏再刻の時には之を以て校正したので、舊麗本にあつて丹本に缺いたものは特に之を注意し、舊麗本になく丹本にあるものは守其

熾煌本大雲經と賢愚經



等の校正別録によつて見るが如く、必らず之を補ふたものであるのに、此經に於ては何等補ふ所のないのを以て推測すると、麗本に無かつた所は丹本にも同じく闕けて居たことは明である。此外尙ほ我邦の帝室、前田侯、井上侯等に襲藏せられ、普通聖武天皇宸翰と稱する賢愚經なるものがある、余輩は不幸にして未だ其全部を一覽するの機會を得ないが、書苑第三號及び第六號に掲ぐる所によつて見ると、出家功德戸利茲提緣品が第十八となり、宋元明本と同じであるが、勒那闍耶品、元明藏本の第四十五は第四十一となつて居る、恐らく其他の部分に於ても大に相異なるものがあるのであらう、而して此四十一の數は現に知られ得る何れの本とも同じくない。更らに彼敦煌本に於て大光明以下二品が廿八、廿九となつて居るのも又他の異本であつたに相違ない。

尙ほ上の表を研究すると、宋本と丹本とは比較的各品の排列に於て一致する所がある、而て丹本は九品を闕き、宋本は四品を闕いて居るに關はらず、全品六十九の數を其儘に保存する所を以て見ると、少くとも唐宋間に於ける賢愚經の完全なるものは六十九品あつたのであらうと思ふ。而て其始と終とは能く保存されて居

たのであるが、元明藏に於ける四十四から四十九に至る六品は、比較的古く散佚したものと見え、丹本には其の中の三品を闕き、麗本には二本、宋本には四品を佚し、而して蕃蒙本には尙ほ四十品以下八品を闕いて居る。或は丹本以前既に四十四、五十六丹本の四十七以下三品の諸品も失はれたにより、何人か其摘要の如きものを以て之を補ふたのではなからうか、此三品は何れも文章が短かく、且つ大光明品の如きは前にもいつた通り宋本の十品の梗概に過ぎないのである。次に其最も散亂したのは宋本の二十七から三十に至る四品である、此四品は丹本にも麗本にもなく、蕃蒙にも又其中の三品を闕いて居る。第三に散佚した處は丁度今回敦煌から發見された部分で、宋本の十六、十七の二品である、丹本には此二品共になく、麗本には一品のみ存し、蕃蒙亦此兩者を闕いて居る。是れに由つて之を觀ると、賢愚經なるものは、古くから一部分散佚し、而して古代には各品の順次を數字によつて顯はしてなかつたものかとも思はるゝにより、其排列の順序が色々變つて來たものらしい。尙ほ世人は一般に蕃蒙の賢愚經を以て支那譯から撰擇して譯したものと、して居るが、是れも恐らく事實ではなからう。西藏譯の據つた支那本文は其文字に於ても頗



る誤の多いものである。一九〇一年發行英國亞細亞協會雜誌高楠教授の「賢愚經」から、甚だ不完全な本であつたに相違ない、而して其闕く所は大抵丹本麗本宋本等にも散佚して居る所なるを考ふれば、思半ばに過ぐるであらう。

燉煌本は、其文字の異同等を比較して見ても麗本よりも寧ろ、宋本に多く似て居る。其始め寫した品題の數字も全然宋本と同じであつて、麗本とは違ふが併し全く宋本と同じくはない。例へば宋本には品題の摩訶斯那とあるのを燉煌本には優波斯那と特に變えてあり、又宋本に大光明王始發道心品とあるのを燉煌本では單に大光明王品としてある。即ち宋本に最も近い異本であつたことは疑ない、而して燉煌本が其品題の數字を塗抹して十六を廿八に、十七を廿九に改めたのは、又他の異本によつたものと思ふ。要するに此燉煌本賢愚經は其本文に於て吾人を啓發すること殆どないが、從來まだ知られざる異本であることに於て吾人の多少注意に價するものである。(四五、四—五稿)

## 一〇 圓覺經の佚文

圓覺經(詳しくいへば大方廣圓覺修多羅了義經)なるもの、唐代北印度闍賓の僧佛陀多羅の譯する所たるは經錄明かに之を記すが、其翻譯年代に至つては更らに確として徵すべきものがない。開元錄(卷九)には

沙門佛陀多羅、唐云覺救、北印度闍賓人也、於東都白馬寺譯圓覺了義經一部、此經近出不委何年、且弘道爲懷、務甄詐妄、但眞詮不謬、豈假具知年月耶。

といひ、續古今譯經圖紀や、貞元新定釋教目錄(卷十二)にも亦開元錄により前と全然同一の文を載す。此には、此經近出とあるから、此經の智昇が開元錄を著はした開元庚午(十八年、即ち西曆七三〇年)を去ること餘り遠からざる時代に譯出されたことだけは疑ない。且つ宋高僧傳(卷二)によつて見ると、佛陀多羅の歿年も明かならぬやうである、同書には又前文を引用し、之に次いで、

救之行迹莫究其終

ともいつてある、然るに北都藏海寺の道詮法師の疏には



羯濕彌羅三藏法師佛陀多羅以長壽二年龍集癸巳持于梵本方至神都於白馬寺傳譯兩卷總二十八紙。(宗密の圓覺略疏の文による)

とある。宗密の疏を著はした年代も判らぬが、宋僧傳(前同處)には前文に次いて

太和中圭峰密公著疏判解經本一卷後分二卷成部續又爲鈔演暢幽邃今東京太原三蜀盛行講演焉

とあるから、其太和年中の作たることは明かである。太和は開元庚午に後くる、こと約百年であるから、宗密も固より其翻譯年代を確定し得なかつたのであるが、其一説として引用する道詮の疏の出來た時には、其度語筆授證義潤文諸德具如別錄ともあるのを以て見れば、其翻譯年代をも明記せる寫本が傳はつて居たのかも知れぬ。但此に一の疑ふべきは大周刊定衆經目錄には長壽二年の翻譯に係る諸經典をも記録してあるが、圓覺經に就いては一言も説及んでないことである。刊定目錄は天冊萬歲元年十月廿六日に出來上つて居るから、長壽二年を去ること二年後である。若し果して圓覺經が長壽二年に翻譯されたとすれば、刊定目錄にも之を記載しない筈はなかつたらうと思ふが、併し當時翻譯は出來て居ても未だ弘く

行はれなかつたので、刊定目錄の著者明佺等の人々も未だ之を手にするに至らなかつたのかも知れぬ。が何れにするも長壽二年説は當らずといへども遠からざるもので、圓覺經の翻譯は先づ西曆六九三年から七三〇年に至る三十四年間に出來たものといはなければならぬ。又古代の經錄には總べて圓覺經一卷となつて居り、現藏本に於ても、明藏を除くの外は悉く一卷であるが、道詮の疏には、傳譯兩卷とある。して見れば僅かに廿八紙の短經ではあるが、唐代既に之を分つて二卷となした者があつたらしく思はれる、明藏本は恐らく此等によつた者であらう。

圓覺經の本文に就いては、其一卷本たると二卷本たるとを問はず、現藏本にあつては固より一字づゝの異同はあるが、大體に於て全然相同じといつて差支ない。所が余輩は嚮きに偶々一の古版異本を獲た、其何年の版が印行の年月を記してないから確言し難いが、遅くも南宋頃のものであらうと思ふ。不幸にして此版本は今僅かに後半經しか存して居ないが、頗る大字で一紙廿行一行十二字である。而して其終りには長方形の輪廓内に「左藏庫西潘闔巷行一内李三二郎印行」と記してある、即ち當時民間の私版であることは明かである。尙ほ其始にも終にも、大方



廣圓覺修多羅了義經下」とあるから二卷本であつたとも論を俟たない、而して譯號は「大唐闍賓三藏佛陀多羅譯」とあり、麗藏本と同じて宋元明藏本と異つて居る、併し其分巻の場所は、於是威德自在菩薩から下巻としてあるから、明藏本と同じである。經中の文字は縮刷本とも違ひ、思溪本元明藏本縮刷本の考とも同じくない(篇末の校勘記參看)。但此等は僅かに一二字の異同であるから、大體に於て何れでも大なる差支はないか、現藏本では何れも經末の賢善首菩薩と佛との問答の終、汝善男子當護末世是修行者、無令惡魔及諸外道惱其身心令生退屈の句の次に直ちに「爾時會中有火首金剛云々の句を以て之に接してある(縮刷本天、十一、九十五紙右十二行)が、前の古版本には此間(即ち、退屈の下)に一頌が挿入されて居る、是れが吾人の最も注意を要する點である。其の文は次の如くてある。

爾時世尊欲重宣此義而說偈言

賢善首當知 是經諸佛說 如來等護持 十二部眼目 名爲大方廣 圓覺陀羅尼  
顯如來境界 依此修行者 增進至佛地 如海納百川 飲者皆充滿 假使施七寶  
積滿三千界 不如聞此經 若化河沙衆 皆得阿羅漢 不如聞半偈 汝等於來世

護是宣持者 無令生退屈

而して此偈が終つて、次に「爾時會中有火首金剛云々の文に接するのである。

一體此經の文を按ずると、佛が一時神通大光明三昧に入つて身心寂滅し、不二境に隨順し、諸の淨土を現じ、與大菩薩摩訶薩十萬人俱、其名曰文殊師利菩薩、普賢菩薩、普眼菩薩、金剛藏菩薩、彌勒菩薩、清淨慧菩薩、威德自在菩薩、辨音菩薩、淨諸業障菩薩、普覺菩薩、圓覺菩薩、賢善首菩薩等而爲上首、與諸眷屬皆入三昧とあり、而して文殊菩薩を初とし、次には普賢菩薩、普眼菩薩等と前記の順序を以て一々の菩薩が次第に其座を起ち、佛に對し法問を發し、佛亦各之に答ふる所あり、先づ散文を以て其問答を記し、然る後一々偈を以て其佛說の大要を重説してあるのである。然るに現行本では最後の賢善首菩薩と佛との問答に限り唯散文の記事のみあつて、其偈の重説を缺いて居る、て經文の體裁からいへば是非共に偈がなければならぬのである。であるから此點に於て此古版本の正しくして、現藏本の悉く非なることは論を俟たぬ。思ふに此偈の始めに「爾時」の字があり、次の會中の前にも同じく「爾時」の二字があるから、古代の筆者が誤つて此一段の文を



脱したのであらう。而して不幸にも此誤脱の寫經が底本となつて、後世の藏經本を成したに相違ない。尙ほ宗密の疏に於ても、前記一段の文字を缺いて居るのを以て見れば、此誤寫は遠く唐代に出來たものであり、而して宗密が疏を著して以後、圓覺經も世に弘布するに至つたものらしい(宗僧傳)から、宗密が偶々誤脱本を基として其疏を作つた結果、或は後世藏本が皆同一誤脱の經を其儘收載するに至つたのかも知れぬ。若し果してそうであるとすれば、此古版本は縱令ひ宋代に印行されたものとしても、少くとも宗密の誤脱本が一般に流布するに至る以前の正本に依つて出版されたものといはなければならぬ。

若し余輩の推想をして大なる誤なしとせば、此古版本に於ける經中文字の異同も亦甚だ信ずるに足るべきやうに考へる。此には序ながら縮刷本と比較して、圓覺經下卷の校勘記を附載して置かう。(四四、一〇稿)

縮刷本

古版本

注意

縮刷本、天十一、彼觀幻故非同幻者。彼現幻者非同幻故。

全全 七行上 及諸淨相

及諸靜相

宋元明藏本作靜

全全 八行上 出於外

出於外

全作子

全全 左七行上 斷煩惱後度衆生

斷煩惱復度衆生

全作復

全全 上上 修三摩鉢提及修禪那

修三摩鉢提禪那

元明藏本無及修二字

全全 十一行上 安在寂靜

安住寂靜

宋元明藏本作住

全全 九三紙右五行上 無本因此法

無不因此法

全全 十行上 說是語已

說是語已

明藏本作

全全 十六行上 衆生心而證者

衆生心所證者

全全 上上 鉞艾則知

鉞艾則知

宋元明藏本作即



全全	左四行上	以賊爲子	認賊爲子	元明藏本 作認
全全	十八行上	使諸業生	使諸衆生	
全全	九四紙右十行上	欲衆行者	欲修行者	
全全	十五行上	應當求正覺	應當求正見	宋元明藏本 作見
全全	十七行上	常依止智慧	常依正智慧	同 作當依正智慧
全全	左十三行上	分齊頭數	分齊頭數	明藏本 作齊
全全	十八行上	欲行無上道	欲求無上道	宋元明藏本 作求
全全	廿行上	諸障若銷滅	諸障若銷滅	明藏本 作消
全全	九五紙右九行上	百千恒河沙	百恒河沙	宋元明藏本 無千字

全全	十二行上	頂禮佛足而白佛	頂禮佛足右邊三匝而白佛	明藏本 有右邊三匝四字
全全	十四行上	大梵天王	大梵王	同 無天字

### 一一 禪の作法に就いて

印度瑜伽學派に於ける禪定の作法規矩に關しては古來諸種の著述がある。而して時代の遷移に隨ひ其規矩も次第に複雑となり、現時に於ては唯坐法のみに就いても、既に八十四種の方法があるといふ。佛教にあつても後世には簡單ながら坐禪儀と稱する様な禪の作法を説いたものがないが、古代の禪法特に印度に於ける禪の規矩に關しては殆んど見るに足るものゝ存しないのは吾人の最も遺憾とする所である。隨つて後世諸種の誤解も其間に起り來つたやうである。

我邦て坐禪の作法を書いたものでは先づ道元禪師を以て其嚆矢とする。て道忠無者の禪林象器箋(第九類坐禪の下)にも

日本坐禪規矩道元禪師爲始、無住和尚雜談集云、建仁榮西入宋、雖傳禪門戒律儀、歸

禪の作法に就いて



朝之後且順國風兼行天台真言未得專講禪規其坐禪但據狹床而已佛法上人元道入  
宋歸朝始行廣床坐禪於深草寺也興聖道俗初見聞此規故敬信者衆

とある。道元の普勸坐禪儀は専ら坐法を説いたものであるが、現時の禪學者も亦皆之と同一作法を守つて居るやうである。元來道元は宋朝の禪風を其儘に我邦に輸入したものであり、且つ其作法は宋の宗賾の集めた禪苑清規に載する坐禪儀の所説とも全然同じであるから、宋代の禪學者は皆亦此作法に據つたものであるに相違ない。更らに溯つて之を論ずれば宋代の禪法は隋唐の規矩を繼承したものであるから、恐らく支那の禪法は、少くとも其最も盛な時代には、皆此法によつたものと思はれる。扱此坐禪儀に述ぶる坐法によると結跏趺坐と半跏趺坐とあるが所謂結跏趺坐とは、

先以右足安左脛上左足安右脛上……次右手安左掌上左掌安右掌上兩大拇指面相拄矣乃正身端坐不得左側右傾前躬後仰要令耳與肩對鼻與臍對舌掛上顎唇齒相著目須微開鼻息微通。普勸坐禪儀には「目須常開」とあるが、禪苑清規の坐禪儀には「微開」に作り、修禪要訣には「閉目」となす、常開は微開の誤寫であらう。  
とあり、而して所謂半跏趺坐とは唯左足を以て右足を壓するだけで、他は前と同じ

である、序ながら此に注意して置きたいのは、跏趺坐の跏とは足上とか、足面上とか解釋してあつて、本來は跗と書くべきであり、跗も亦加てなければならぬ、慧琳の音義卷八には「跗跗皆俗字也、正體作跗」とある。尙ほ佛教では何が爲めに瑜伽教に於ける多くの坐法の中、此結跏趺坐の一法を取つたかといふに、智度論卷七に「諸坐法中結加跏坐最安穩不疲極、此是坐禪人坐法、攝持手足心亦不散、又於一切四種身儀中最安穩……魔王見之其心憂怖……衆人見之皆大歡喜」といひ又「直身心易正故、其身直坐則心不癡、端身正意繫念在前、若心馳散攝之令還」ともある。即ち結加跏趺坐を取つて佛教家の正坐法としたのは、要するに其身體の最も安穩なると威儀の正しいのによるものといつて差支ない。

坐禪儀に説く坐法は現時一般に人の知る所であり、唐宋以前から禪學者の依行する所であつたらうと思ふが、此に一の怪しむべきは、修禪要訣に説く坐法の稍之と其趣を異にする點のあることである、元來修禪要訣なる書は今續藏十五、五中に記載されてあるが、同書の卷頭には、

北天竺婆羅門禪師佛陀波利唐云覺愛隨問略説

禪の作法に就いて



## 西京禪林寺沙門明恂問并隨口錄

## 同寺梵僧慧智法師傳譯

于時大唐儀鳳二年丁丑歲也(西曆六七七年に當る)

とある。佛陀波利とは開元錄九卷にも北天竺罽賓國の人て、文殊師利の清涼山に在ることを聞き、遠く流沙を涉り來つて禮謁し、天皇高宗の儀鳳元年丙子を以て錫を五台山に杖て虔誠禮拜したとあるのが即ちそれである。佛陀は固より後世の意義に於ける禪専門の人ではなかつたらしい、其翻譯した所も佛頂尊勝陀羅尼經一部一卷しかないが、併し北天竺罽賓は元來禪を重じた處でもあり、又其書に就て之を見るも、彼は最も禪を貴んだものであるとが判る。慧智法師といふは開元錄同上等によつて見ると、純粹な梵僧ではない、其父が印度人て、慧智は支那に來てから生れたものであるが、彼は其後敕を奉じ、婆羅門僧に就いて教を稟け、天竺の語を善くし、又支那の語言にも熟達し、日照提雲若那實思惟等の諸經論を翻譯した時には常に智を召して證を爲し、又度語せしめたといふ。彼又天后の長壽二年を以て自から讚觀世音頌一部一卷をも譯した。此修禪要訣なる書は固より後世の僞作では

ない、其書中記す所を以て見ても、印度人か、若しくは印度に居たものでなければ、到底言ひ得ない所がある。果して是れが佛陀の語を録したものとすれば、少くとも當時北天竺に於ける佛教家が如何なる禪定の規矩に準行して居たか、判るので、如何にも吾人には興味が多い著述である。

尙ほ佛陀所説の禪法の支那日本傳來のと如何に異なるかを説く前に、少しく彼の禪に於て決して門外漢にあらざること述べ、又彼の禪に對する見解の一斑を叙し置くのは決して無用の業でないのみならず、今の所論に對し寧ろ甚だ必要のことであらうと思ふ。彼は先づ當時西方(即ち其生國罽賓)に於て修禪の盛なるを説き、

西方現今坐得四禪八定者其數極多不可勝計……三慧之中禪是修慧、今時豈可但學聞思不許修也。

ともいひ、或は又諸業中禪業最勝、是以西方上房上供先給禪師、經律等師與其中下、ともいふ、佛陀は實に斯の如き空氣の中に養成せられたるものであるから、其禪定を以て佛教家の最も肝要の事業となしたのは寧ろ當然である。て彼は又



縱修餘行而不學定者、於佛法中未爲全得、  
ともいひ、或は又、

經曰聞思尙如門外、禪行始似入門、修禪下至一念福尙無量、豈一生殊可不學也、未能  
全學者幸可兼修、講說之人雖復廣議禪法、且如說食而未入口、至於禪行始如飽食美  
食也、昔有國王聞禪之益、雖理國務兼復習禪、況出家之人落髮屏緣、息心無事而不少  
學、豈是人哉

とも説いて居る。尙ほ其書の終には禪師即ち佛陀波利(屢いふ)聞思の學者適に猶  
ほ良方を習ふが如く、修慧に至つて始めて妙藥を服するが如し、多聞施戒等の行あ  
りといへども猶ほ安禪せざるものは尙ほ未だ修道の人と名づくるを得ずと、又禪  
定なるものは乃ち麤鄙を陶冶し神明を操練す、道を味ふ輩は特に宜しく存習すべ  
しといつたとある。佛陀の生國が既に僧俗を通じて斯く禪定を貴び彼亦自から  
禪定の佛教者に缺くべからざるを説くを以て見れば、彼禪に於て未だ知らざるも  
のとは何人も斷言し得ないであらう、況んや其平素目撃し親修する禪の作法に於  
ては尙更らのことである。

が禪にも大乘もあれば小乗もある、佛陀の唱ふる禪とは果して如何なるもので  
あるかといふに、書中又次の如き問答が載つて居る、

問如上威儀修禪之法、依何乘耶、答依摩訶衍。

即ち其大乘禪たることは明かであるのみならず、彼は尙ほ所謂大乘禪なるものと  
外道若くは小乗禪なるものとの差別を説いて、

此之禪法小乘始無、外道寧有耶、邪宗本期受苦、翹足倒懸、正法爲遣勞疲、威儀易脫、小  
乘進或可分有、外道全無。

ともいふ、是れは智度論卷七に、佛教の弟子は應さには是の如く(結跏趺坐)坐すべし、外  
道の輩或は常に翹足して道を求め、或は常に立ち、或は荷足するあり、是の如き狂狷  
の心は邪海に没し形安穩ならず、是を以ての故に佛教の弟子は趺を結跏し直身に  
して坐すとあるのと全く同じである。佛陀は又更らに

外道執我以習禪、小乘計法而修定、大乘止觀人法雙除、此其別也。

とも明言して居る、佛陀の禪の大乘的なるは愈以て疑ない。佛陀は戒律や多聞を  
貴ばざるのではないが、大乘の禪士の一切之を超越することを説くのは後世の達



磨宗と頗る相近い。先づ戒に就いては、

問其有持戒及破戒者並得學禪不答無問持戒破戒並得學禪先淨持戒尤其是第一。  
問聖教云尸羅清淨三昧現前破戒之人何得修定答聲聞持戒乃是菩薩破戒小乘犯  
重即便永棄何得修禪尸羅不淨定不現前者據此說也若大乘中但能息心即真懺悔  
故障滅戒生故得禪定

とある。多聞に就いても殆んど之と同じで「學禪無問多聞少聞也」といひ、而も「多聞者最爲第一」と説き、更らに「設使有人一字不識但解禪法亦是多聞非要廣尋文句等也」と述べて居るのを以て見れば、如何にも彼に不立文字の趣の存したことは争はれない事實のやうである。佛陀の禪の達磨のそれと似て居るのは唯是のみではない、同書には又いふ、

問將須學禪以何方便爲先答先起大慈悲心永捨報冤之念方得習禪貪瞋設起速還除懺如杖擊水暫開還合也惡念相續不可學禪。

此に「永捨報冤之念」とあるのは達磨四行説の中の第一報冤行と全然同じであり、貪瞋設起速還除懺とあるは第三無所求行と其歸を一にするものといふべく、「如杖擊

水暫開還合也」といふは即ち第二隨緣行に外ならぬ、而して「大乘止觀人法双除等といふは果して第四稱法行と異なりとなすべきであらうか。若し如上の説をして大なる誤なしとするならば、達磨の禪も佛陀の禪も、大體に於て大差ないものといつて差支なからう。尙ほ余輩は向きに達磨の禪を以て漸教であつて頓教ではなかつたといつたが、佛陀は明かに其漸教であることを述べ、次の如くいつて居る。

問創初學禪即觀無相得不答須以方便漸次而入吾未見頓現無相者。

是れに由つて之を觀れば達磨の禪も獨り達磨に始まつたものではなく、而して印度傳來の大乘禪も亦是れ漸教であつたことが判るのである。

余輩は以上既に佛陀の禪法の如何なるものなるかを略述し、畢竟達磨の禪と大に異なつたものでないことを明にしたから、以下其本題に還り、佛陀禪法の規矩作法に就いて少しく説かうと思ふ。先づ其坐法に關しては後世坐禪儀に於けると同じく結跏と半跏とあるとを述べ、結跏の場合には「以左脚壓右、右壓左俱得」といひ、半跏の場合には唯右左を壓するのみとなし、其他の姿勢に就いては亦後世いふ所と殆んど異らぬが、唯一つ注意すべきは其手の置き方である。後世では前に述べ



たやうに、左掌安、右掌上とあるが、佛陀の説では丁度左右反對となり、坐禪儀の作法を特に注意して禁止して居るのである。即ち其文には、

其兩手各仰舒掌亦右壓左並不得左壓右也。

とある。明恂も此點に就いては大に支那傳來の作法と相反するを怪んだものと見え、修禪要訣には次の問答が載つて居る。

問、此方相傳爲右手等多動坐者要令左壓右、今乃與彼碩反未審何故耶、答、西方諸佛從佛以來相承坐法皆如是也、並是印法此方擅改吾所未詳。

事實の上からは實に微細な違て、實際左が上ても右が上ても、孰れても俱に差支ない様に思はるゝが、佛敎史の研究上此問答は吾人に大なる興味を興ふるものである。明恂が此に此方相傳といふを以て見れば支那では達磨により創められたか、又何人によつて傳へられたか知らぬが、兎に角左を上にする作法が隋唐以前から行はれたものらしく考へられる、而して北印度では全く之に反して居たことも疑ふべからざる事實である。佛陀は、此方擅に改むといつて居るけれども、此の如き作法はそう擅に改まるものではない、禪敎の衰靡した時ならば、其作法の自から紊

亂することもないではないが、隋唐間禪の最も盛な時代であり、又印度相承を貴ぶこと甚しい時であるから、如何にしても擅に改めたとは考へられぬ、況んや之を改むる何等の必要をも認めないに於ては尙更らることである。然らば支那に於ける禪の作法なるものは果して何れから傳來したものであらうか、是れが吾人の研究を要する問題である。

所が慧琳の音義卷八大般若經能斷金剛條下には次の文がある。

案、金剛頂及毗盧遮那等經、坐法別非一、今略舉二、三、明、四、威儀皆有深意、結、跏、趺、坐、略有二種、一曰吉祥、二曰降魔、凡坐皆先以右趾押左股、後以左趾押右股、此即右押左手亦左居上名曰降魔坐、諸禪宗多傳此坐、若依持明藏敎瑜伽法門、即傳吉祥爲上、降魔坐有時而用、其吉祥坐先以左趾押右股、後以右趾押左股、令二足掌仰於二股之上、手亦右押左、仰安跏趺之上、名爲吉祥坐、如來昔在菩提樹下成正覺時、身安吉祥之坐、手作降魔之印、是故如來常安此坐、轉妙法輪。

是れに由つて觀ると支那禪家の坐法は即ち降魔坐なるものであり、北天竺の坐法は即ち吉祥坐なるものであることは明かであり、而して降魔坐なるものは印度に



於て既に行はれたるもので、支那人が擅に改め作つたものでないことも論を俟たぬ。現に是事は東晋竺難提の譯した請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼經(縮刷成十)の中に「端身正心、使心不動、心氣相續、以左手置右手、上舉舌向、腭云々」とあるのを見ても判る。佛成道の時に果して此吉祥坐を用ゐて居たものとすれば、佛教に於ては此坐法が最も由緒正しく、又最も古いものであつたらしく、佛陀の西方諸佛從佛以來相承坐法皆如是也といふのも、必らずしも人を欺くものとも思はれぬ。且つ佛陀が降魔の坐法を全然知らなかつたとすれば、此坐法の北天竺に行はれなかつたものであることは明かであつて、恐らく中天竺か或は南天竺の學者の取つた作法であつたのであらう、而して或は佛教家が自から始めたものではなく、瑜伽行者杯の作法を踏襲したものかとも思ふ。東晋の禪學者覺賢は北天竺の人であつたから、其始めて支那に傳へた坐法は恐らく又此吉祥坐であつたらうが、大乘禪法の盛となるに隨ひ、其坐法も變つたに相違ない。孰れにするも支那日本に於ける後世の坐法の中天若くは南天の系統を繼承したものと見るは殆ど疑を容れないのである。尙ほ序てにいふが禪林象器箋には、供養次第法の不可思議の疏を引き、左足を右膝

上に着け、右足を左膝上に着くるを蓮華坐とし、單足を左の膝上に着くるを吉祥坐となすといひ、また蓮華坐とは結跏趺坐なり、吉祥坐とは亦半跏坐といふとあるのは甚だ混雜した解釋で、到底依るべからざるものである。此に蓮華坐といふのは現時印度の瑜伽行者も亦斯く名づくるもので、實は慧琳の吉祥坐のことに外ならぬ。

後世禪法といへば唯坐法のことのみのやうに心得らるゝが、佛教家は本來片時も禪を離るべからざるものであるから、印度では古來行住坐臥皆禪の作法なるものがあつたのである。然るに支那や日本の禪では専ら坐法を説くのみで、他は殆んど之を論じないのも吾人の注意すべき點である。勿論永嘉大師の證道歌に「行亦禪坐亦禪、語默動靜體安然」とあり、常濟の坐禪用心記にも「坐中若昏眠來常應搖身或張目……猶未醒時起坐經行等とあつて經行のこともないではないが、宛も睡眠を醒す一の手段たるに過ぎないやうに見える。だから佛陀も明恂の「學禪但唯坐耶」との間に對し「是何言也、有待之身要須四威儀中易脫而互修、寧得唯坐多招魔事」とも述べて居る。



然らば行法とは何であるか。行法とは或は行道といひ、或は經行といふ、經とは經緯の經で、古からの解釋では皆直去直來すること布の經の如くであるから經行といふとある。古の佛教家は能く此經行を修したものと見え、經中にも屢、此語が出て居る、例之へば法華經にも「我始道場に坐して樹を觀亦經行す」とか、「未だ嘗て睡眠せず林中に經行す」とかあり、南海寄歸傳三卷にも「故に鷲山覺樹の下鹿苑王城の内及び餘の聖跡皆世尊經行の基あり」といひ、西域記卷にも處々に其遺跡を記録してある。佛陀も亦烏菴國には佛經行の處及び彌勒菩薩經行の處あり、並びに石を彫み以て界畔となし、今猶ほ宛然見るもの皆遙かに禮し敢て其所を踐むことなしといつて居る。所が後世では其法が殆んど全く廢れたので面山師の「經行軌」にも其經行之法藝祖面授之於天童、其來幾乎半千年、家訓陵夷……豈不傷哉、今也事不獲、已專本祖意旁搜古蹤、聊述此軌、以示徒冀家風之不流、卒暴耳。

といひ、面山も主として古書により僅かに其法を述べ、之を今に回復せんと勉めたのである。日本のみではなく、支那に於ても其衰ふること久しいので、義淨も前同「遂に調適の事をして久しく東川に避けしむ」と嘆じて居る。斯る次第であつたか

ら面山の如きは正しく禪法として之を觀て居たのであるが、義淨の如きは學者ても恐らく其説を誤解して居たのではなからうかと思ふ、といふのは義淨は、

五天之地道俗多行經行、直去直來唯導一路、隨時適性勿居闕處、一則痊痾、二能銷食、偶中日昃即行時也、或可出寺長引、或於廊下徐行、若不爲之、身多病苦、遂令脚腫肚腫、臂疼膊疼、但有痰癥不銷、并是端居所致、必若能行、此事實可資身長道。

等といひ、唯消化を善くし病氣を防ぐ爲めの散歩としか考へて居ないやうに見えるのみならず、彼は其の後文に於て尙ほ明かに、

經行乃是銷散之儀、意在養身療病。

ともいつて居る。けれども經行の禪の一法であつたことは前に引いた法華經の文に考へても略推察が出来るし、又安世高の譯した大比丘三千威儀卷上の中にも、若意走不定、當自責、本即起經行、經行有五事、一者當於閑處、二者當於戶前、三者當於講堂前、四者當於塔下、五者當於閣下。

とある、即ち坐して心の定まらぬ時には、起つて歩行しながら其の心を静めんとする法であることは明らかである。若し又た身體を健康ならしむる爲めの散歩な







經行の遺跡を説き、之に次いで、

兩頭臺、上安小制底、量與人齊、或可內設尊容、爲釋迦立像、若其右繞佛殿、旋遊制底、別爲生福本欲虔恭、

といひ、遶塔行道と經行とを全く同じやうに説いて居るのであるが、是れは直去直來の經行とは固より矛盾することであるのみならず、佛陀波利の修禪要訣には明かに。

問遶塔行道與經行何別、答經行直往直來、豈同旋遶耶、又塔是多人往來處、不可於中經行、

といつてある。義淨が經行を以て散歩の意義に解釋して居る位であるから、固より遶塔も經行も福德を生ずると否との外は、何等の差別を認めなかつたのであらう。是れに由つて之を觀れば、北印以外の地に於ては後世既に經行の眞意を失ひ、一般に經行も日中の散歩燕息も遶塔も皆之を混全して居たので、羅什や玄奘義淨の如き大家も、竟に其意義を誤解するに至つたのではなからうか。特に瑜伽教に於ても坐相や印相のことは詳しく之を説いて居るが、經行等に至つては更らに論

じないものであるから、佛教徒も自然之を輕視するやうになり、遂には人の之を行ぜざるに至つたものでないともいへぬ。羅什は嘗て罽賓に居たこともあるが、其専ら佛典を學んだのは沙勒、龜茲地方であつたから、決して北天竺の佛教を傳へたものではない。

然らば經行の作法とは如何なるものであるかといふに、佛陀は之を説いて次の如くいつて居る。

宜依平坦之地、自二十步以來四十步以上、於中經行、々々時覆左手、以五指屈著掌中、以餘四指把大指作拳、然覆右手把左手腕、即端坐少時、攝心令住、謂住鼻端等也、乃行、行勿太急太緩、行只接心、行至界畔、即逐日迴身、還向來處、住立少時、如前復行、行時即開目、住即輒閉、如是久行、稍倦即休、經行唯在晝夜不行也。

此に日を逐ふといふのは、禪林象器箋に「自東而南、而西而北也」とある。此文で見ると、東から南、南から西、西から北、北から更らに東へと方形に歩むやうに考へられるが、實は東西に道があるとすれば、東から西へ行き、還る時には北へ旋廻して更らに東向し來るのである。而して決して日に逆みて經行することはない、て同書には又



問此方有逆日行道稱爲右旋者未知是不答西方旋塔並逐日轉會無逆行とある。尙ほ佛陀が支那に此法の正傳を得ざるを聞き、經行之事蓋是尋常、今古顯然無宜致惑、吁哉小事此地猶迷ともいつて居るのを以て見れば、北印の地には古來傳習して學者の一般に認むる所たるも容易に判ずることが出来る。

面山の經行軌も大體に於て佛陀のいふ所と同じであるが、面山は其歩行の時直觀面前一尋許凡六尺七尺地正運歩時以息爲限、一息半歩、步量齊、踏と述べて居るのは、或は佛陀の太急太緩ならずといふのを實地に就いて規定したのかも知れぬが、併し其經行之法應歛揖手於兩袖合裏、莫垂兩袖於左右脚邊等といふに至つては全然支那的で、到底印度傳來の法とは考へられぬ。

住法や臥法は極めて簡單である、住法に就いては、

住卽端身攝心正立也、兩手一如行、時如是久立稍覺勞倦、或双足如離地之狀、覺如是等卽宜且休、住餘坐等、

といひ、更らに臥法に關しては、

右脇着地、枕右手掌、舒左手置左脛上、舒兩足重累繫相而臥、有病患者卽住所安而臥。

といひ、宛も佛の涅槃像に於けるが如き姿勢を取るのである。

以上余輩は行住坐臥に於ける四種三昧なるものを説いたが、是れが果して後世の所謂四種三昧卽ち常坐、常行、半行半坐、非行非坐の淵源する所であるか否は、今遽かに斷言し得ないが、北天の禪法は正さに此の如くてあつたらうと思はれるのみならず、古代佛敎者は亦實に斯かる方法によつて禪定に入つたものであらうと想像される。結跏趺坐とか吉祥坐とかいふことは、毗婆沙や大智度論や乃至瑜伽師地論等を始めとし、後世の論部にも屢々出て居るが、其坐法すらも明かでない、況んや佛陀の修禪要訣の如き周密なるものはないのである。此點からいふと、此書は實に片々たる小冊子ではあるが、後世の學者を益すること極めて大なるものであり、此書あるによつて紀元後五六世紀の頃已に印度支那學者の明かにし得なかつたことをも、今日之を知り得るのである。余輩は尙ほ此編を終るに臨み、同書に於ける二三の注意すべき點を述べて置かうと思ふ。

其第一は卽ち佛堂中に坐禪し得るや否との間に對し、坐禪宜於靜室樹下塚間及露坐等、不須在於佛堂中也。



とあることである。此等も全く印度的で古代は恐らく此の如くてあつたらうと思はれる。が併し又次のやうなこともいつてある。

於禪堂内四壁邊上、多畫聖僧形像、並作結跏坐禪定狀、其聖僧像稍宜大作、仍以花香供養、近下復畫諸凡僧像稍宜小作、大小如人亦作禪狀、然後於中學禪可得預防魔事。是れは恐らく後世の事、佛時代の作法でないに相違ない。

第二は多人同處坐禪し得るや否との間に答へて、

曰得然各面他背坐、不得相向、若有多人夜中燃一燈燭、人少不須用。

とあるも、現時の風と稍其趣を異にする所である。

第三に注意すべきは出入定の時に關してであるが、同書にはいふ、

初學定者先作要期、或若干時、或鳴鐘、或一時一更等、當須出定、如是期已然後入禪、必須然也、其有入定或經劫數、或一二七日等者、並隨其心、有此脩短耳、欲出定時先從心動、心動已即氣脈漸通、然後徐々動身而起、故經云、世尊從禪安詳而起。

是れは純然たる印度的作法であつて、現時印度の瑜伽行者も正しく此方法に依行して居る、恐らく是れは佛時代からの作法であつたらう、而して支那には果して此

の如き作法が古來傳はつて居たか否甚だ疑はしい、余輩が前に此書には純印度的の點があつて、後世支那人の僞作し得ない所であるといつたのも亦此にあるのである。

入定の時に當り豫め其期限を附するは何の爲めかといふと、禪定には種々の階段があり、次第に淺より深に入るのであるから、其一階段に於ける想が既に成熟すれば、一度び定を出て、更らに他の階段に移る爲めである、て其期限の長短は其想の純一無雜なるに難易のあるからであらう。而して佛陀の禪は前に述べた如く達磨の禪とも頗る相似たるものではあるが、其助道に至つては矢張昔時覺賢等の教へた數息不淨等の觀法と殆んど相變らぬ、て佛陀は其階段を説いて、

如是問學者、令心先住、長安一城之中……如是漸住、一寺一房、乃至鼻端……想於鼻端、如一滴垂露、住心觀此、次想臍中、如沙裏細泉、此想若成、或見光明、及腹中諸事、次觀頂上狀、如甕口、直下貫身、徹於下地中也、既此想已、次觀頂上想、已觀頂上去、頂四指令心住、此從是以後、身漸自在、次乃得入無想等觀、從淺至深、狀若登梯之漸也。

といつて居る。吾人は之によつて愈大乘と小乗との禪法の間に密接なる關係が



あり、後世次第に深奥なる階段の築上げられたことを知り得るのである。而して佛陀は尙ほ此の如き諸種の階段はあるが譬へば人の沙土中に於て本銅錢を求め或は金を得るが如く、鼻端を縁するより或は頂想に入り、或は火光定に入り、或は無想等を得、是の如く中間を超次すること定まらずともいつて居る。是れ所謂人の機根によつて悟道に長短あることをいつたのものである。(四五、二稿)

### 一一一 洗禮と灌頂

基督教の儀式に、常に洗禮の伴ひ行ぜらるゝことは今日何人でも知らぬものはない。改宗若しくは入門の時は勿論のことであるが、小兒の生れた時、命名の式、確信式等洗禮の行ぜられぬことはない。而して其方法は牧師が一定の器物に満てたる水を少しばかり額に灑ぐのである。元來英語のバプチズムなる語は、希臘語の *baptizein* といふ語から來たので、水に浸すことを意義する。所謂水に浸すといふのは、本來は沐浴によつて身體の垢膩を洗ひ去る意味であつたに相違ない。て洗禮の原義は身體を純潔にすることであつたらうと思ふ。が身體の純潔といふ

ことは、衛生上や俗間交際上にこそ必要ではあるが、神に對しては左程重要な事柄とも考へられぬ。そこで身體的純潔の意味は一轉して精神的純潔の意味となつた。即ち文字的の意義が譬喩的に用ゐらるゝに至つたのである、而して此時に於ては身體の沐浴は更らに其必要を感じず、水に浸すといふことは單に精神を純潔にするの符號たるに止まる。尙ほ一層宗教的の意味が加はつて、此に洗禮の第三義が成立つた。所謂第三義とは肉體の沐浴でもなければ精神的純潔でもない、人は信仰によつて神の恵に浴し、之によつて天國に入ることが出来るといふのである。此意義に於ては洗禮の儀式符號も殆んど其必要を認めない。一體基督なる語は希臘の *christos* 「油を灑ぐの義」、*messias* は希伯萊語の *mashiach* (同上) から來たので、共に「油を灑がれたるもの」を意味する。油も水も物は違ふが意味は同じで、油を灑がれたるものとは、即ち神によつて純潔にせられたもの、神の恵を授けられたものといふに外ならぬ。

扱基督教に於て洗禮が如何に重要な儀式として考へられて居るかは、バイブルの文によつて容易に之を認めることが出来る。ヨハネ傳(三ノ五)には、耶蘇答へて



曰へり、我誠實に爾に告げん、人水と精靈とに由つて生るゝにあらざれば、神の國に入るに能はずともいひ馬可傳十六ノ十六には尙ほ明らかに「信じ洗禮を受けたるものは救を得、信ぜざるものは罪せらる」ともある。基督教の或一派では、勿論是れは他派からは異端として見做されて居るものではあるが、死人の洗禮といふ不思議な事が行はれて居る。生存中無信仰の人が死んだ時には、彼は必ず地獄に墮すべきであるから、死んだ後に於てなりとも洗禮を受けさせる、そうすれば其洗禮の功德によつて彼は來世救を得るといふのである。是れによつて見ても洗禮の如何に宗教上重大な儀式であるかが判る。

以上説く所によつて考ふれば基督教に於ける洗禮は、常に重大な儀式であるといふのみならず、原始基督教から既に存在した所であり、又恐らくは耶蘇基督の降誕以前世に行はれて居つたものであるといふことは、何人も容易に想像し得らるゝであらう。現時一般の人は洗禮といへば基督教特有の儀式と考へて居るやうであるが、是れは大なる誤である。但之と同一の儀式が印度に於ても古來行はれて居る所から、近頃獨逸のブランゲ(Plange)とスム人は *Christus ein Tuder?* (基督は印度

人か)なる書を著はし、洗禮なる儀式は基督教の印度から取り來つた所であると論じて居る。が是れは所謂曲れるを矯めて直きに過ぐるものであらう。

然らば印度に於ける洗禮とは何であるか。先づ手近な佛教からして之を述べて見やう。佛教では眞言宗の如き、密教に於て最も著しく之を行ずるのであるが、密教ばかりではない、顯教に於ても色々の形を以て之を行じて居る、即ち是れは佛教普通の儀式といつて差支ない。而して佛教では之を灌頂といつて居る。梵語では *Abhisheka* (頂に灌ぐ)の義である。灌頂は色々の種類に分かれ、單に佛教に縁を結ぶといふ時の結縁灌頂、戒を授かる時の受戒灌頂、密教の法を傳授せらるゝ時の傳法灌頂等があり、又佛が菩薩に對し後來佛たることを證する時の摩頂授記(豫言)放光(佛が光明を放つて其中に攝取する)灌頂杯といふものもある。其方法は所謂大悲の水を頂に灌ぐので、基督教の洗禮と少しも異つたことはない。而して其意味は弘法大師の秘藏記に次の如く説明してある。「灌頂の義とは、灌とは諸佛の大悲なり、頂とは上の義なり。諸佛初地より乃至等覺に至り究竟して妙覺に遷る時、諸佛大悲の水を以つて頂に灌ぐ、即ち自行圓滿して佛果を證することを得、是れ



頂の義なり、諸佛の大悲は是れ灌の義と。また不空三藏の上表の中にも、頂とは謂く頭頂、大行の尊高を表はす、灌とは謂く灌持、諸佛の護念を明かす。超昇出離、何ぞ斯に由ることなからんとある。即ち吾人は之に由つて灌頂なるものが密教に於て甚だ重大な儀式とせられて居ることを知るのみならず、不空や空海の解釋は、宛も基督教に於ける洗禮の第三義に相當し、平くいへば佛の大悲に浴し、自利々他圓滿する所以の法となすのである。が尙ほ印度一般の慣習や、また祕藏記中、沐像法に稱名禮拜の後、水を加持して杓を以て水を酌み百八遍を誦し……此本來自性清淨の水を以て諸佛無垢の身を浴し、及び自他衆生界の百六十心を洗ふといつて即ち浴すべしと書いてあるのを參照して考へて見れば、矢張り洗禮と同じやうに、始めは身體の清淨といふことから、次に精神的純潔の義となり、最後に佛の慈悲に浴するといふやうに轉じ來つたものであるのは殆んど疑を容れない。斯かる事は灌頂の義のみではない。佛教僧を杜多又は頭陀ともいふ、杜多の原語 Dharma は洗滌の義で、即ち身體を洗ひ清める意味であるが、後世では煩惱の垢を去り佛道を求め修するものと解釋するを見ても判る。我邦に於ても古來神佛へ立願の時杯に垢

離を取るとか齋戒沐浴するとかいふのは同じく是れてある。が併し支那でも後世では灌頂の意味が判らなくなつたものと見え、贊寧の僧史略(上卷)には次のやうな文が載つて居る。

義淨印度にある時、毎日維那鐘を鳴らし、寺庭に銅石等の像を盤内に取りて音楽を作し、香或は泥を磨し、水を灑ぎ、髻を以て之を措へ、兩指を擧げて水を自の頂上に灑ぐ、之を吉祥の水といひ勝利を冀求す。問、浴佛は何を表はすか。佛生の時龍香雨を噴き佛身を浴せしなり、然れども彼日々灌洗するは則ち生日の意にあらず。疑らくは五竺熱多し、僧既に頻りに浴す、佛亦勤めて灌ぐ耳。

義淨の見た所は印度一般の慣習で、後印度の慣習を説くに當り自から明かなることであるが、是れは決して熱の爲めにするのではなく、弘法大師の沐像法にもある通り、疑もなく灌頂の儀式で、宗教上最も重大な勤行であるのである。要するに佛教の灌頂と基督教の洗禮とは、其方法に於て將た其意義に於て、全然同一なる儀式であるといはなければならぬ。

然れば佛教に於ける灌頂は、佛以來始めて顯はれ來つたものであるかといふに、



是れ亦決してさうてはない。灌頂の佛以前、印度古代から一般民間に行はれて居つた慣習であることは疑ふべからざる事實である。吠陀時代から印度では一定の水や酪を以て清淨の功德あるものと考へ、諸種の儀式の前には淨水若しくは淨酪を灑いで居つた。アタルヴァ・吠陀(十ノ五ノ二四)の詩にも、淨水をして我が穢を清め、容貌を端麗ならしめ、我が罪と苦とを去り、一切の不淨を離れ、悪夢を遠けしめよ」といひ、又同書(十六ノ十一より十二)無垢の水をして我が穢を清め、我が罪を去り、我が悪夢を除かしめよ。嗚呼淨水、慈眼を以て我に望み、我が身をして、汝が吉祥の體に觸れしめよ」ともある。其外、水よ我に福祉を與へよ、我をして歡喜心を有せしむるが爲め、健康と力とを得せしめよ」とも、又、水よ我をして健康ならしめ、我が子孫をして繁榮ならしめよ」とも、又、水をして我に健康と財寶とを流出せしめよ(同書一ノ五ノ一、三、同一ノ六ノ一)などともある。是等によつて之を見ればアタルヴァ・吠陀の時既に印度民間、灌頂の慣習の行はれて居つたことは明了である、而して此灌頂によつて健康強壯を得、身體の穢は勿論、精神の罪をも免れしむる効力あるものとなしたことも疑ない。殊に悪夢を去るといふ句が處々に發見して居るのは面

白い事と思ふ。熱帯地方では汗や膩の多く出るのは當然である、而して之を洗去らずして寢に就けば、必らず寢付が悪く、悪夢に襲はるゝことの多いのも吾人の容易に想像し得る所である。又身體を水で清むれば宛も冷水浴の衛生上に有効なるが如く、健康を來し、随つて子孫も繁榮し、富も増殖することが出来るのである。而して罪惡を去るといふのは即ち此肉體的の功德が精神的に迄推及ぼされた結果である。又マヌの法典にも二ノ二六及び二九參照、新たに子の生れた時には臍の緒を截る前に淨水を頭に灑ぎ、金の匙で以て蜜や淨酪を舌の上に灑ぎ込ませしめなければならぬとある。其他頭髮を剃る時にも、結婚の時にも、死人のある時にも灌頂は常に缺くべからざる儀式となつて居る。して見ると灌頂は決して佛敎特有のものではなく、遙かに佛以前から印度に行はれ、而して非常に重大な儀式であつたので、佛敎も後には此印度一般の慣習を襲踏したに過ぎない。今日に於ても婆羅門敎徒は彼義淨が印度寺院に於て親しく目撃した通りのことを行じ、又新たに寺院の建立せられた時や、寺院用の器物の新調せられた時や、神佛の像の開眼の時や、リングの始めて造られた時などに於ては、常に水若しくは牛乳の類を之に灑



ぎ、或は又油を塗ることもある、是れ皆灌頂と同意義である、此の如くにして始めて此等の像や器物が神聖なものとなるのである。又旅行者は出發の前に灌頂する。て印度を旅行し、神聖な城下へ行くと、時々不意に印度人が來て、携へて居る器物の水を旅行者の額に灌ぐことがある、是れは即ち旅行者の福祉を祈り、其遠路旅行の塗次、疾病にも罹らず、常に健康強壯ならんことを望むのである。思ふに灌頂が身體の清淨といふ意味から精神的純潔の美となり、遂に神の恵に浴し、神と一體となるといふ意味に變つて來たので、之によつて後來の幸福安全を得る符號となつたのであらう。が小兒の身體に油を塗り、日光に晒らされると、現に肺病を防ぐ特效があるともいふから、或は油のやうな場合には、生理的にも實際無病健康を得ることが出来るのかも知れぬ。

印度では古代から水浴の慣習が甚だ盛に行はれた、是れは贊寧のいつたやうに、「彼地の熱甚しき」が爲めてではない。之によつて罪業を消滅せんとするので、宗教的の意義を有する重大な勤行である。即ち是れは明かに灌頂の原義を實行して居るに外ならぬ。之に就いては西域記四卷に次の如き興味ある小話が載つて居る。

恒河の海に入らんとする所は廣十餘里、俗に之を福水といふ。「罪咎積めりと雖も沐浴すれば便ち除かれ、命を輕して自から沈めば、天に生じて福を受け、死して骸を投れば惡趣に墮せず、揚波激流に魂を亡すれば濟を獲ると信ぜられて居る。龍樹の高弟提婆嘗て其處を過ぎ、衆愚を憐み、之を悟さんが爲め自から俗に和し、水中に入り首を俯せ力を罩めて流水を反激した。一婆羅門あつて之を見、怪んで其意味を問ふた所が提婆のいふ、吾が父母宗親は師子國に居るが、今頃は恐らく飢渴に苦んで居るであらう、て冀くば之によつて遠く濟はんとするのであると。婆羅門の曰ふ吾子謬てり、家國綿邈として山川遠く隔てり、此水を激揚して彼の飢を濟はんは到底あるべからざるとである。爾時提婆は再び、迷途の罪累も尙ほ此水を蒙むるとせば、山川阻つと雖も如何んぞ濟はれざるといつた所が、外道は辭屈して、邪見を捨て正法を受けたとある。古今時は異なるが印度人の信仰は秋毫も渝らない。我邦に於ても齋戒沐浴は随分古くから行はれたもので、其意味は唯身體の不淨を清めるといふばかりでなく、亦精神の純潔を目的とした事は疑ない、即ち印度の慣習と其軌を一にするのである。今でも墓參の時には清水を携へて行つて、杓を以



て其水を墓石に灑ぐ慣習が残つて居り、高貴の人の通行せらるゝ時には、路に清水を撒することもある。是等は亦皆灌頂と同一意義を有するものであらうと思ふ。而して斯ういふ事は随分外にも澤山ある。

印度の儀式の中で最も重大な、而して又最も莊嚴なものは、王者の即位式である。而して此即位式に於ては灌頂の儀式も最も著しく、前後五日にも亘つて行ぜられる。王者は此灌頂によつて始めて無上の権力を得るものと考へられて居る。其儀式の作法はシャタパトハ、プラーフマナの五卷、アイトレイヤ、プラーフマナの八卷等に詳しく述べてある。一々此に述ぶることは餘り繁瑣に渉るし、又左程の必要もないから略するが、王が此灌頂を受くる前、婆羅門僧に對する誓詞と灌頂の結果とを譯して見やう。王の誓詞にはいふ、爾(王)生より死に至る迄如何なる淨業を行はずとも、若し爾我僧に一毫の危害を加ふるとあらば、我は爾の王位も善行も、生命も子孫も、擧げて之を奪ひ去るべしと。王者に對しても僧侶の権力の如何に大なりしかと判る。僧侶は王者より此誓詞を取つてから、王者に祈願しいふ、王者は一切國民を征討服従し、彼一切王の首領勝者となつて之を隸屬せしめ、一切處一切時

世界の王となり、王者の福德と獨立と莊嚴とを具足し、永く無上の快樂を享有し、王者、大王、最勝王の位を持續し、三界を濶歩し、終世全世界の主となり、壽命無量、世界唯一無二の王として、領域は天涯地角に至らしめよと、アイトレイヤ、プラーフマナ八卷四章十五節。て其式の大體をいふと、王及び王妃は黄金の玉座に虎皮を布いた上に東面して坐し、大臣以下諸の臣民は皆其周圍に繞り立つのである。それから蜜や牛乳や淨酪や優曇鉢羅樹の芽や、其外サラスヴァチ河の水、牛尿、香水、砂糖、白檀等十八種のもの、各別々に金屬の器に容れて式場に持來り、先づ王者の家僧を始めとし、婆羅門大臣眷族其他の刹利種毗舍種等に至る迄、順次に王に灌頂するのである。其莊嚴鄭重なる状態は實に吾人の推察に餘あるものである。

斯く印度では、少くとも今から約三千年も以前、既に灌頂の慣習が行はれて居つたのであるが、併し是れは亦印度一國に限られた譯ではない。希臘羅馬波斯杯に於ても之と同じ慣習があつた。希臘人が沐浴の前後や、運動の前にも、身體に油を塗つたことは何人も知つて居る所である。是れは身體の氣房を閉ぢ、呼吸を減ずる作用を有するので、寒熱の時候には特に快感を與へるのである。又旅行の後には



も身體に油を塗ることがある、これも人に快感を與へ、疲勞を減ぜしむるといふ。又此慣習は管に印度アールヤ人種のみに限つて行はれたものでもない。埃及のファラオの即位の時も、印度に於けると同じく、聖衣を着し灌頂するといひ、チブルスの王が嘗て埃及王の即位した時に、精油一瓶を送り、今貴國王の即位を祝すといつたといふこともある。のみならず近來人類學や比較宗教學等の開けて來てからは、之と同一慣習の處々に存することが愈明かとなつた。亞弗利加の野蠻人の間でも、人の始めて僧侶に入門を乞ふ時は、其人間に灌頂を與へ、之によつて神が其身體に入るものとなし、それから始めて弟子の位に入り、新衣を服せしめ、新名を授けるといふ。之に似た事は埃及や、亞拉比亞や、オーストラリア杯にもあり、而して出産、命名、成年、結婚等の場合に之を行することも亦印度に於けるが如くである。唯其灌頂に用ゐるものは種々様々で、動物性の脂肪もあれば、植物性の油もあり、香水もあれば唯の水もあり、又時としては血もある。それは國により時代により人により異なつて居るのである。

上述の如く灌頂若しくは洗禮なる儀式が、人種の異同を問はず、國土の遠近を論

ぜず、將た交通の有無に關はず、世界の諸方面に均しく行はれて居るとして見れば、彼等は皆印度を中心として四方に波及したものと解釋するよりも、寧ろ人情の自然に本づき起つた慣習の、彼此知らず識らず符合するに至つたのであると説明するのが穩當ではなからうか。人各好む所に僻するのは人情自から然る所て必ずしも深く咎むるに足らないことではあるが、印度學者は兎角印度中心説を唱へんとするのである。前にいつたブランゲも其一人であるが、是れに先つてダットも亦次のやうに述べて居る。洗禮は佛教と基督教とに共通の儀式である。パプチスト約翰は實に洗禮の式をエッセンスから取り來つたのである。エッセンスは確かに耶蘇降誕前、パレスチナに佛教的運動をなしたものである。耶蘇の青年時代、ガリレに説法して居つた時、約翰の名は夙に彼の耳に達した。耶蘇は約翰の處に詣り、彼と共に住し、疑もなく約翰からエッセンスの教説を少からず學んだ、而して約翰が既に久しく行じて居つた洗禮の式も此時に取つたのである。是から後洗禮は基督教に於ける根本的の儀式となり、基督教徒の洗禮に於て神父、神子及び精靈を認むるのは、猶ほ佛教徒の灌頂によつて佛法僧の三寶を認むるが如くて



ある。(R.C. Dutt-Civilisation in Ancient India, Vol. I, p. 376.) ダットは斯く佛教とエッセンスと、エッセンスと約翰、從つて耶蘇との關係をば、極めて明確の事實のやうに説いて居るが、其關係なるものは今以て甚だ不明瞭なのであるのみならず、其末段基督教の三位を以て佛教の三寶に配するが如きは極めて凡俗の見たるに過ぎない。

余輩は前に寧ろ人情の自然に本づき、各地各別に洗禮若しくは灌頂なる同一儀式が起り來つたといつたが、然らば如何なる人情によつて生じたかといふ最後の問題に就き、簡單に此に説明して置かうと思ふ。

一體洗禮若しくは灌頂の根本動機には二種ある様に考へられる。一は則ち美化心とでもいふべきもので、他は則ち同化心とでも稱すべきである。

(一) 人類が總じて苦よりも樂を取り、不快なるよりも快ならんことを欲するは本來の性であるといはなければならぬ。汗膩で穢れた身體よりも清淨に洗ひ去られた時の快感は如何であらう。殊に香水香油を塗つた時に於ては、衛生上の利益杯暫らく別としても、其快感は又特別である。而して斯かることは、必らずしも他より教はるを要せず、何人も多少の經驗を積みば容易に悟り得ることである。

沐浴灌頂は常に自己に快感を與ふるのみならず、又他人に向つても快感を生ぜしめる。垢付いた皮膚よりも清潔なる身體の他人に心地善く感ぜしむるは勿論、沐浴によりては皮膚の色も美はしくなり、一定の顔料や香料を混じた液體を塗抹した場合には、特に其効果は著しい。ホーマーの中に、ヘラがツォイスの愛を得んが爲め油を灑いだといふのは、確かに此肉體の清潔と容色の美とを目的としたに外ならぬ。亞米利加印度人の間では、僧侶が秘密の油を人に與へ、而して彼は之によつて女子の愛を得ることが出来るといふのも、亦前と同一の理由によるのであらう。彼等が此秘油を製するには、齋戒して一切の不淨を避け、若しくは童男童女をして之を造らしめ、其間斷えず密語を念じ祈禱を爲すのである。新しく清淨美麗なことが常に他人に對し快感を與ふるといふことから、更らに一轉して灌頂は他人に對する禮儀となつたのであらう。埃及でも希臘羅馬でも、來客があれば之に油とか水とか灌頂に要するものを供したといふ。要するに沐浴灌頂は來客を歡迎接待する禮となつたのである。他人に對しても禮儀として自他共に洗禮灌頂をしなければならぬならば、神に對しては尙ほ一層丁寧に之を爲すべきは當然で



ある。そこで神に對する儀式には如何なる場合を問はず、必ず行はずべき必要缺くべからざることゝなつたものと思はれる。が併し是れは尙ほ他に敬意を表する手段たるに止まるのであるが、それから更に前に述べたやうに肉體的の清淨が精神的(道德的)となり、遂に純宗教的に解釋せらるゝやうになつたのである。

(二) 猛獸の血を啜り肉を食ふ時は、多少其性質を稟け得るといふことは、殆んど争ふべからざる事實のやうである。而して宗教上では、若し出來得るならば、人間が神と同一性質を受け、神と同化し、神と一體となりたいのである。けれども神の肉を食ひ神の血を啜ることは、到底爲すべからざることであるから、せめては神に捧げた神聖な犠牲や供物を分け食ふ。基督教で耶蘇の血として葡萄酒を飲んだら、何れの宗教でも神前の供物を家族に分與するは亦全く此動機によるのであらう。俗に「アヤカル」といふのは即ち此意味であつて、尙極端に之を言顯せば「乗移る」といふのである。更らに自身が直接飲んだり、食ふたりすることの出來ない場合には、又之を身體に塗抹して其性質を得んと欲する。亞刺比亞人が勇氣を得るが爲めに獅子の脂肪を身體に塗り、又動物の血を塗るのは、即ち其一例である。肝油

を飲めば身體の強壯を助けるが、オーストラリア人は藥用として之を病人の身體に塗り、病氣を醫する功德あるものとなし、又之を武器に塗る時は毒を避けることが出來ると信じて居る。メキシコ人が脂肪を身體に塗る時は、之によつて畏怖心を減し、苦痛を減ずるといふのも亦其類であらう。乃ち血でも脂肪でも油でも、水でも、苟くも神聖なるものを身體に灑げば、人は之によつて其神聖なる性質を受け、神と同化し一體となることが出來るのである。基督教に超自然的同化と稱し、精神的に神から清淨と力とを與へらるゝといふのも、又彼印度國王が灌頂によつて無上權力を得るといふのも、恐らくは之と同一信仰ではなからうか。

以上二種の動機は本來全く相異なつたものであるが、併し其結果は共に洗禮或は灌頂の儀式を生ずるに足るものであり、而して實際は兩者併び行はれて世界に於ける此慣習を作り出したものゝ如く考へらるゝ。彼等本來の性質は異なつて居るが、決して撞着するものではない。孰れにしても彼等は人情自然に起り得る所であつて、必ずしも他より輸入しなければ出來ないやうな特殊なものではない。要するに洗禮若しくは灌頂なる慣習は世界至る處自然に生じ、期せずして



相合したもので、基督教や佛教は寧ろ其國土に於ける俗間の慣習を襲踏して、之に宗教的の解釋を施したものであるといはなければならぬ。(四三、九稿)

### 一三 大黒天考

我邦の俗間、極めて普通に祀らるゝ神の中で、恐らく大黒天の如き其由來因縁の曖昧不明なるものはなからう。古來大黒天の考證や因縁功德を書いたものは決して尠くないが、併し其來歴は殆んど解釋されず、其性質は矛盾撞着し、科學的には全然無價値のものといつて差支ない。昔時國學者の間には大黒天を以て本來我邦に國籍を有するものとなし、神代の神と之を同一視せんとしたこともあつたが、是等は勿論符會の最も太甚しきものである。近代の學者では、之を以て印度産となし、何時の頃からか明らかならぬが、兎に角我邦に歸化した神であることに於て、恐らく何等の異議はなからう。然らば大黒天は印度の如何なる神であるかと問へば、彼等は必ず皆次の如く答へる。「大黒天の梵名は摩訶迦羅てあり、濕婆(Siva)

も亦之と同一異名を以て居るのであるから、是れはいふ迄もなく大自在天(摩醯首羅 Mahesvara) 同じく濕婆の異名と同體であると。此説は如何にも最もらしく聽える、而してこれは必ずしも近代に始まつたことではなく、随分古くから斯く唱えられ、又専門家によつても同様に説明せられて居るのである。先づ彼の嘉祥寺神愷の記したといふ、大黒天神法(縮刷藏經餘帙四卷なるものにも)大黒天神は大自在天の變身なり、五天竺并びに吾朝の諸迦藍等皆安置する所なりといひ、又、大黒天神は胎藏界、梵には號して摩訶迦羅天といふ……：摩訶といふは此に翻して大といひ、迦羅とは此に黒天といふなり、ともあり又、大黒天神あり、是れ摩醯首羅變化の身とも説いてある、是等は明かに今の所謂大黒天と濕婆の異名大自在天とを全然同一視したものである。後世の阿婆縛抄や覺禪抄等皆亦此神愷の記に従つて居る。覺禪抄の天部の六卷には神愷の説を引いて、余久しく天竺の古風と並びに吾が唐朝の古風とを聞くに、諸寺此天を安じて豊饒にあらずといふことなし、等と説き、今の所謂財寶の神大黒天のことを述べ、直ちに之れに次ぎ惠什云、大自在天なり、血肉を食ふことを樂むと、或抄云、大黒神、若し禮饗せんとするものは唯人の血肉を



以てせよ、彼大力あり等と大自在天のことを説いてある。又理趣釋を引いて、摩訶迦羅は大時の義、謂はく三世无障碍の義なり」ともあり、是れも亦濕婆天を意義するに外ならぬ。

斯く古より大黒天と濕婆神とを混じて一體となして居るのであるが、果して此二天が一體であるか否やは大に疑はしい。其形像から見ても、其性質からいつても、此二天は全然相異なつて居る。慈悲有徳のものが同時に憐惡無道であるといふことは、人間では固より不可能である。如何に神が大自在力を有つて居つても、元來人類思想の考へ及ばぬ所ではなからうか。「大黒天神法」によつて見ても、阿婆縛抄覺禪抄等皆之と同じ、若し寺院に於て大黒天を日々敬供すれば、寺中には衆多の僧を住せしめ、毎日必らず千人の衆を養ふことが出来、人宅に於ても亦爾りである。若し人三年専心に供養すれば、彼必らず其の人に向つて世間の富貴乃至官位爵祿等皆望に應じて授けらるゝとある。是れは今の大黒天の功德であつて、大黒天は一般世人の考ふるが如く、財寶富饒の神である。また其形は、或は五尺或は三尺或は二尺五寸、膚色は悉く黒く、頭には烏帽子を冠き、是れも黒色である、袴を着け

褰を駆けて垂れざらしめ、狩衣を著、裙は短く袖は細く、右手は拳をなして右腰に收め、左手には大袋を持ち背より肩上に懸く、其袋の色は鼠毛色なりといふのも今の大黒天と同じである。所が次の文には濕婆の摩訶迦羅のことを述べ、青色三面六臂で、前と左右の手には横に劍を執り、左の次の手には人頭を執り、原註に髻を取つて提げるとある、右の次の手には羊牝を執り、象皮を背後に張り、鬪體を以て瓔珞とするとあり、又覺禪抄には火髮上に豎ち、極忿怒の形、三面三目、口を開き二牙上に出づともあり、其他生人の血肉を取るとか、又祀るものも唯人の血肉を供するのみであるとかあつて、其形像といひ其性質といひ、前の大黒天と全然相異なつて居る。之を以て前の大黒天と同一視するのは何人といへども躊躇せざるを得ない所であり、又躊躇するのが當然である。て古人の中でも既に多少此點に就いて疑念を挿さんだものもないてはなかつたやうである。阿婆縛抄には前にいつた通り、摩訶迦羅が口には好んで人心を食ふといふことを説き、之に次いで「私云、大黒神とは是れ誰れぞや、今の大黒天神にあらざるか、若し是れ暗夜の天ならば、亦黒闇と名づく、即ち閻王の後か」とある。是れは如何にも最もな疑念で、若し此疑問が十分



に研究されたならば、此問題も多少の解決を得たのであらうが、奈何せん當時は印度の學術も未だ開けなかつたものであるから、折角兆した疑念の萌芽も遂に發育せずして枯死して了つたのは亦已むを得ないことである。此にいふ暗夜天とは「大黒大神法」にも大黒天は諸の鬼神無量の眷族と常に夜間に於て林中に遊行すとあり、覺禪抄にも大日疏を引いて摩訶迦羅天は大暗夜天なりとあり、又仁王經の疏に迦羅を翻して黒暗といふとあり、又胎軌の下に暗夜神は焰摩の後なり、鬼魅所行の處有情多く恐怖す、此神夜中に於て加護して安樂を與ふ等とあるのが即ち是れてある。て古から大黒天を以て暗夜神とする説もあつたのである。阿婆縛抄には尙ほ前に掲げた疑問に續き、「示云、胎の諸軌を勘するに、黒夜は南方焰魔の衆に之を列す、摩訶迦羅は北方にあり、加之胎軌説く所を攝るに、摩訶迦羅の眞言は諸軌説く所の黒夜眞言と甚だ異なれり、大黒神を以て黒夜神と定め難きか」とある。焰魔の衆と大黒とは固より違ふ。然るに諸書に大黒天と黒夜神とを同一視してあるのも一の疑問である。如何にして此の如き説が起つて來たのであらうか、色の黒いといふことゝ夜の暗いといふことゝは元來其意味を異にする、若し單

に吾人が思想の連合によつてのみ之を解かんとするならば、それは餘りに淺薄ではなからうか。暗夜天とは固より濕婆神ではないのである。而して均しく暗夜神と云ても、其中また善惡二種の思想がある。「大黒天神記」にいふ所は、夜間に林中を遊行して人の血肉を食ふ惡神であり、覺禪抄(胎軌)にあるのは、夜中に於て人を加護して鬼魅の害を免れ安樂を得せしむる善神であるので、善惡全く相反して居る。同じく暗夜天といひながら、斯の如く全然反對の性質が生ずるに至つた理由は果して那邊にあるであらうか。

吾人が仔細に大黒天に關する諸書を檢すると、以上列擧した外、尙ほ一の違つた而して頗る重要な思想が現はれて居る。それは即ち大黒天を以て地の神とすることである。「大黒天神記」にも「或人はいふ、大黒天神とは堅牢地天の化身なり」とあり、阿婆縛抄や覺禪抄にも此文を引いてある。大地の神と濕婆神とは固より何等の關係はないのみならず、或點に於ては其性質全く相反する。大地の神とは一切のものを生成發育する神で、阿婆縛抄にも「福德の爲めに此地天の法を修す」とも、又「國土豐饒の爲めに修す」ともある、然るに濕婆神は世人の熟知する



が如く一切萬有を破壊するものである。其外大黒天を以て戦闘の神とすることもある。「大黒天神法」に「彼大力あり即ち人を護す、所作勇猛闘戰等の法皆勝を得るなり、故に大黒天神は即ち闘戰神なり」とある。要するに大黒天に關する記事は甚だ復雜であつて、佛教の經典に大日如來の化身であるといふやうなことは今必らずしも論ぜないとしても、尙ほ左の如く五種若しくは六種の思想が包括されて居るのである。即ち

- (一) 今日坊間に崇拜せらるゝ財寶の神
- (二) 濕婆即ち大自在天としての殘忍犍惡なるもの
- (三) (イ) 暗夜に遊行し鬼魅を防ぎ人類を保護する善神
- (ロ) 同じく人の血肉を食ふ暗夜の惡神
- (四) 大地の神として萬物の生育を司るもの
- (五) 勇猛にして人類を庇護する戰鬥神

と是れてある。此等五種又は六種の思想が假令ひ符會にもせよ混同にもせよ、其符會されたり混同されたりするに至つた所以の徑路が多少なりとも認められな

ければ、大黒天の由來性質は到底之を明かにしたものは謂れない、少くとも科學的には何等の價値を生ぜないのである。單に其名稱が互ひに相均しいからといつて直ちに大黒天を以て濕婆と同體とするが如きは、杜撰も亦極まれりといふべきである。其内容思想は一切之を解釋することが出來ないではないか。

## 二

大黒天が元と印度から支那に傳はり、更らに支那から日本へ渡つたことは固より何等の疑を容れない。義淨の南海寄歸傳(卷一)には次のやうなことがいつてある、叙事は稍長いが本篇には極めて重要なものであるから、今其全文を引用する。西方諸大寺の處、咸食厨の柱の側に於て、或は大庫門の前に於て、木を彫り形を表す、或は二尺、三尺にして神王の狀を爲す、坐して金囊を把り、却て小牀に踞し、一脚は地に垂る。毎に油を得て拭ひ、黒色を形となす、號して莫訶歌羅といふ、即ち大黒神なり。古代より相承していふ、是れ大黒天の部屬にして、性三寶を愛し、五衆を護持して損耗なからしめ、求むるものは情に稱ふ。但食時に至りて厨家香火を薦むる毎に、所有の飲食隨て前に列す。曾て親しく大涅槃を説く處の般禪那



寺を見るに、毎常に僧食一百有餘なり、春秋の二時禮拜の際期せずして至る僧徒五百、中に臨て忽ち來る。正く中時に到つて更らに煮るべきものなし、其知事の人厨家に告げて曰く、斯の倉卒の事あり、如何せんと欲すと。時に一淨人の老母あり、之に告げて曰く、是れ乃ち常事なり、勞して憂へらるゝことなかれと。遂に乃ち多く香火を燃き、盛に祭食を陳ねて、黑神に告げて曰く、大聖涅槃すれども爾徒尙ほ在り、四方の僧至りて爲めに聖蹤を禮す、飲食供承缺乏せしむること勿れ、是れ仁の力、幸に時を知るべしと。尋みて即ち總て大衆に命じて坐せしめ、寺の常食を以て次第に之を行ず、大衆咸足る、其餐の長す所、還常日の如し、咸皆美と唱へて天神の力を讚し、親しく行いて禮觀す。故に黑神を觀れば、其前に在りて食の大聚を成すを見る。其何の意と問ふに、此所由を報ず。淮北には復先より無しといへども、江南には多く置く所あり、求むるもの効驗あり、神道虛にあらず。此義淨のいふ所は抑も吾邦俗間に信仰せらるゝ大黒天なるものゝ本體ではなからうか、其形像といひ其性質といひ、全然相同じといつても差支ない。而して義淨が江南の地には既に之を安置するものがあるが、淮北には未だ至らずといふを以

て見ると、南方支那には當時既に渡つて居つたものと考へられる。我邦に渡來したのは何れ其の後で、或は密教の傳來と共に輸入されたのではなからうか。

義淨の所謂莫訶歌羅なるものゝ濕婆神でないことは固より論を俟たぬ。勿論印度の神は、時代によつて其性質や形像を變化することがあり、古の善神が後には惡神となつた例も決して少くないけれども、是れは時代思想の變化に伴ひ生ずるので、同時に善惡兩性質を兼ね有する譯ではない。且つ濕婆神が古から今に至る迄、彼の大黒天のやうな形像性質を有したことは未だ曾て見當らない。今廣く印度の神話に就いて之を考へて見ると、クベラなるものが最も善く大黒天に相當するのである。拙著「印度雜事」を出版する時にも既に此疑を述べて置いたが、其後之を研究するに隨ひ、愈々其同一體たるべき信仰を強くするのみであつた。而して斯く解釋すると前に述べた諸種の疑問も皆悉く氷解せらるゝやうに思ふ。

一體クベラ(Kubera)又 Kuberia 俱吠羅、俱毗羅、又俱乞羅ともある(なる神の名は餘り多く漢譯典籍には現れて居ないけれども、毗沙門天王經の中には「北方世界に藥叉又夜叉(Yakṣa)あり、俱吠羅と名づく、大威徳あり、身光熾盛、大火焰の如し、眷屬を統領



し、藥叉の衆恭敬圍繞し、歌舞作唱して快樂を受く、大勢力あり、勇猛暴惡なりしかども、佛を見て歸依頂禮す、彼藥叉の主は北方を守護す」とある。印度の傳説では俱吠羅は北方雪山の巔カローイラーサ(Kailāsa)を以て其居城とする、又雪山のアラカア Alaka 若しくは光明城 Prabhā を以て其城とする説もある、或は此等は皆同一都城の異名であるかも知れぬ、て叙事詩羅摩延那(Ramayana)の中にもカローイラーサ山に上り俱吠羅及び其藥叉の衆を破る(六の七ともあれば、又カローイラーサの光明赫灼たる山巔に登れば、此に古俱吠羅が天界工匠の妙技を盡し、黄金を以て蔽ひ造れりといふ宮殿あり(四の四十三)とも、又カローイラーサの斷崖に上り俱吠羅と戦つて利あらず、唯其飛空車を持去つた(三の三十二)等ともある。斯く俱吠羅は北方藥叉の主領であるから、彼は又北方の守護神ともなつたのである。又俱吠羅は財寶の神であつて、金銀珠玉其他地中に存する一切の寶物は皆彼の司る所である、だから羅摩延那にも黄金の主俱吠羅をして堅く北方を守護せしめよ(二の十六)ともあり、又俱吠羅の林泉は遠く北俱盧州にあり、樹葉は諸種の衣服寶珠を纏ふともある。北俱盧州とは雪山北方の地であつて、印度人の理想國、列子の所謂華胥氏の國である。

此には一切のもの求めずして自から至り、快樂極まりなく、老病死の苦も又貧富高下の區別もない。即ち俱吠羅は理想的圓滿の地にあつて、一切願望成就し、富饒にして足らざるなき生活をなして居るのである。て印度の古典中富饒にして苦なき状態を述ぶる時には、毎々俱吠羅を引いて其譬としてある。彼は斯く黄金財寶に充ちて居るが、其身體の甚だ不釣合であつて、極めて醜いことも著しい事實である。譬に彼の身體が不釣合であるのみならず、一度彼れによつて咀はれた時には、其人間も亦彼と同じく不釣合無恰好のものとなるのである。羅摩延那にもツムブルなるものが俱吠羅の殿命によつて咀はれ、今吾汝の視るが如き醜惡の狀となつた(三の四)といふことがある。其畸形醜狀は詩人の想像で色々に考へられたものと見え、或は三足にして八齒を有すとしたものもあるが、バルフト(Bharhut)の塔に彫刻してある俱吠羅の像杯には、矢張普通人間の形で、唯少しく上下の釣合が悪い位であり、後世になると其身體が著しく矮小となり、比較的兩足が短くなつて居る。其身體の色も昔は必らずしも黒くはなかつたやうであるが、今カルカッタの博物館にあるものは、全く黒色に塗られてある、て後世では皆黒くしたものと見え



る。阿婆縛抄(七十三)にも一本云夜叉鬼を書くのは並びに黒色なりとある。夜叉が既に黒色であるとすれば、夜叉の眷族で、其首領たる俱吠羅の黒色たるも亦當然でなければならぬ。

以上論ずる所によつて之を見れば、義淨のいふ所(從つて我邦坊間に存する)大黒天なるもの、三種の特徴、即ち(一)財寶の神たること、(二)身體の矮小なること及び(三)其全身黒色たることの三點は全然俱吠羅と同一であり、濕婆とは何等の關係ないものといはなければならぬ。て余輩は此に斷言して、所謂大黒天とは濕婆にあらずして、俱吠羅であるといはんと欲する。義淨が之を摩訶歌羅といつたのは、其色の黒いことからして、俗間黒い神と呼んで居つたのであらうと思ふ。が此にも一つの大きな混同がある。印度叙事詩マハーブハーラタによるとクペラはクハラ(Khara)なる名によつて顯はれて居る、して見ると俱吠羅は又クハラなる異名を有つて居つたものに相違ない。所がクハラはカイラ(Kaila)黒色、又大自在天)と其音至つて相近く、而して俱吠羅は次に述ぶるやうな理由によつて全身黒色に塗れたものであるから、本來全然相異なれる此兩者の混同を來し、義淨の時には俗間既に此

差別を認めなかつたことは疑ひない、義淨も號して莫訶歌羅といふ、即ち大黒神なりといふやうな餘計な誤譯を附加へたのであらう。

元來俱吠羅は大地の精である。梵語のク(Ku)は地の義で、ヴェラ(Vara)は身體を意味する。斯く地の精で深く地の下に居つたものであるから、元は暗黒の神であつたのである。處が金銀珠玉は皆地中から生じ、彼は地下にあつて之を司つて居るといふ點から遂には財寶の神と變じ去つた。其形の矮小て不釣合であることも、地の下に埋もれて居る爲めでもあらうか、其主なる理由は梵語のクは地と同時に畸形醜惡を意味するからである。其全身を黒く塗るやうになつたのも、一面には其醜なるといふ點からでもあらうが、又他面には常に地中暗黒の神であるからでもあらう。て若し俱吠羅をして所謂大黒天と同一體とするならば前節に述べた置いた諸種の思想も多くは容易に解釋する事が出来るのである。則ち大黒天といつたのは、大黒天は元と地の精であるからであり、暗黒天といつたのは地中にあり、暗黒の神であつたからである。而して暗夜の惡神であるのは、暗黒なる事實其物が人類に不快を與へる、特に古代印度人は光明に對して非常に之を嫌つたの



みならず、夜叉は半神半鬼で、其性質の善くないものであるに、濕婆の自在天と混同してから、愈其惡方面を想像するに至つたのであらう。之に反し、財寶の神となつてからは、人類の最も愛する所となり、慈悲的のものと變じた、且つ印度中世北方の守護神となつたものであるから、愈人類を保護する善神となつたのである。之を北方に配したのは、金銀珠玉の多く雪山地方より生じ、俱盧の理想國も亦雪山北方にあるからであるに相違ない。終りに其戰鬥神であるといふ所以は、彼夜叉の衆を率ゐて北方を守護し、能く鬼魅の類をして其の害を擅にせしめないからである。

斯く論じて見れば、大黒天を俱吠羅と同一視して、始めて此に其諸種の異なつた思想を解釋することが出来るので、自在天との混同では到底之を解釋すべき途を得ないのは明らかである。が併し、大黒天と自在天との混同は、又決して偶然ではない。自在天の異名摩阿迦羅は元と時の神化されたもので、時は一切萬有を破壊消滅せしむる力を有するから、大時天と稱し、破壊の神となしたのである。處が時を意義する迦羅は又黒色を意味するから、所謂大黒天名稱の混同や、其色の

黒いことから偶然にも全然同名となつたのみならず、大黒天の俱吠羅は前に述べた通り、北方雪山のカーイラーサを以て其居城として居り、自在天の異名濕婆神も亦雪山の頂、カーイラーサに居るものと見做されて居る。斯く此等二神は偶然にも其名が同じくなり、其居城亦一であるから、後世之を以て同體と考へたのも決して無理からぬことである。是れが抑も此全然相異なる二神の混同せらるゝに至つた所以の理由である。

## 三

余輩は前節に於て大黒天の必らず俱吠羅ならざるべからざる所以の理由を概説した。けれども俱吠羅といふだけでは、我邦人の間其名を知るものは極めて稀であらう。が毘沙門天といへば恐らく之を知らぬものはない、俱吠羅とは即ち毘沙門天のことである。俗間七福神と稱するものは何時何人の按出した所か明白ならぬが、固より是等の事實を知るべき筈はないから、大黒天と毘沙門天とは矢張り之を分つて二體としてある。若し今之を以て一體とするならば、七福神の中に一の缺員が出来る譯である。



勿論形像からいへば毘沙門天なるものは、俱吠羅とも又大黒天とも同じくないのである。毘沙門天の形像は、北方毘沙門天王隨軍護法眞言によると、七寶衣甲を莊嚴し、左手戟鞘を執り、右手を腰上に托す、其神脚の下には二夜叉鬼を作る、身並びに黒色となす、其毘沙門の面は甚だ畏るべきの形にして、悪眼一切の鬼神を視るの勢を作し、其塔には釋迦牟尼佛を奉ず等とあり、全儀軌にも殆んど同様の事が載つて居る。又覺禪抄には、普賢延命口決にいふ、多聞天(即ち毘沙門)の身色は黄金にして、頭冠の上には赤鳥あり、形金翅鳥の如し、天身には甲冑を着け、刀を帯び、左手に寶塔を持し、右手には三段の戟を執るともあつて、一見大黒天俱吠羅と同體とは考へられぬ。思ふに彼北方の守護神となつてから、次第に武裝し始めたものであらう、而して護國の大將としては、畸形矮身は甚だ適當でないから、其形を整へ普通の人間となし、其黒色も醜いから黄金色に塗り換へたに相違ない。尙ほ彼が佛教の天部に加入してから、彼寶塔をも捧げるに至り、而して此に總べての點に於て威儀堂々たる佛教的武將が出来上つたのである。

俱吠羅と毘沙門天との同體たることは、古來の經典中所々に明記されてあるこ

とてあるから、詳しく此に論ずる必要はない、唯此には二三の例を擧げて置かう。慧苑の音義には「毘沙門天、具さには鞞室羅憍囊(Vaishravaṇa)毘沙門は其略て漢譯には種々聞天、多聞天或は普聞天」といふ、此王本名は俱乞羅俱吠羅と名づく。後一時佛衆生の爲めに説法す、其王乃ち袈裟を着、會中に入ることを求む、中略是れより毘沙門と號すとある。即ち佛教家の傳説では、俱吠羅は俗名で、佛門に入つてから毘沙門と號したといふのであるが、是れは佛教家の符會に過ぎない。アタルヴァア陀(八の十の二十八)には既にヴァイシユラヴァナクベラの名が出て居り、羅摩延那や摩訶ブハハラタにも皆同様に書いてある、ア婆縛抄にも大日經や毘沙門經を引いて、毘沙門俱尾羅とか、俱吠羅毘沙門とかいつてある。元來ヴァイシユラヴァナといふのは、ヰキシユラヴァス(Vaśiṣṭha)の子を意義する、俱吠羅はヰキシユラヴァスの子だから、ヰキシユラヴァスの子クベラといつたのである。ヰキシユラヴァスなるものは印度の傳説によると、プラストヤ(Prastya)の子で、プラストヤがイダヰキダー(Iḍavidā)又はIḍavidāなる婆羅門出の女と婚してクベラを生じたのである。だから俱吠羅は佛門に入つたからウキシユラヴァスの子となつたのではない、本來



彼の子であるから、生れ落ちるから既に毘沙門であつたのである。

斯く毘沙門天は俱吠羅と其形像に於ては大に相異なつて來たけれども、其他の性質に至つては少しも違つて居ない。玄應の音義にも毘沙門王は最も富み、寶物自然にして、夜叉及び羅刹を主るとある。即ち北方の守護神であることや、富貴財寶の神であることや、夜叉の首領であることや、此等の點に於ては全然舊の性質を保存して居るのである。

## 四

終りに大黒天と關聯して述べて置きたいのは、金毘羅神のことである。

我邦の俗間、金毘羅神の信仰は随分盛であるが、余輩の見る所を以てすれば、金毘羅神の性質も亦頗る不明でありといはなければならぬ。漢譯藏經を見ると佛弟子の中に金毘羅なるものがある。此金毘羅は阿那律陀、難提の二人と相並んで三族姓子と呼ばれ、原語は巴利キムビラ(Kimbhila)であるが、固より彼の普通にいふ金毘羅神とは無關係であらうと思ふ(中阿含十七長壽王本起經、全十八婆羅帝三族姓子經參照)。又秘密經典の中には、佛說金毘羅童子威德經なるものがある。此金毘羅

童子といふのは佛の化身であつて、外道や惡魔の來つて人間を惱まし苦しむるを見、佛が自身童子の形となつて顯し、此等の外道惡魔を調伏せられた、其法を説いたものである。而して童子の形相神力を述べて、身長千尺、復千頭あり、身千臂を生じ、大叫哮吼すれば、彼十方の衆菩薩及び諸聲聞は虚空に隱没して共に現ぜず、唯童子一身あつて更らに人あることなし等とある。是れも亦恐らく彼金毘羅神ではなからう。例令ひ又は是れが彼俗間所謂金毘羅神であるとしても、其意義は果して何處にあるであらうか、是れだけでは甚だ明らかならぬ。

玄應の音義には蛟龍梵に宮毘羅金毘羅同じといふ、鱗あるを蛟龍といふ、杯とある。此金毘羅は梵語のクムブヒラ(Kumbhira)であつて、今の所謂鱈魚のことである。此説は現時一般に認められて居るやうであり、我邦でも金毘羅神は海岸に祀られてある所を以て見ると、如何にも最もらしく考へられる。加之印度でもナガ(龍)が既に神として崇拜されて居るのであるから、鱈魚の祭祀せらるゝのも敢て怪しむに足らないやうである。が併し果して鱈魚なるものが印度に於て神若しくは鬼とし崇拜されて居つたものであるか否、余輩の淺見では甚だ疑はしく



思ふ。アタルヴァ吠陀を始め印度古典の内には龍とか牛とか象とか乃至色々の鬼魅の類が神若しくは鬼として現はれて居るが、鱷魚のことは一向見當らないやうである。印度に於て既に鱷魚が鬼神と見做されなければ、日本に來つてそれが金毘羅として信仰される筈はない。是れに由つて考へると玄應の音義にある説は畢竟金毘羅なる音が鱷魚の梵語クムブヒーラに近いから、之に符會したのではなからうか。

それのみてはない、阿婆縛抄の毘沙門天王の卷の初めに、帖決云、十二神將金毘羅與毘沙門一也といふことが載つて居る。勿論其次に後人が疑を挿んで、云云、般若の十六神に四天王を加ふ、若し金毘羅と多聞と同じくば、十六神中兩所に之を出す歟如何ともある。同一神が二體として現はるゝことは後世の典籍では敢て珍しくないから、是れは餘り問題とはならぬ、若し之を以て一體とするならば、金毘羅(又宮毗羅)はクムブヒーラではなくして、クベ(又ヴェ)ラの音譯でなければならぬ。「枳橋易土集」九卷「金毘羅」の條下には、金光明文句を引いて、金毘羅は翻して威如王となすとあり、又鬼神王の名なりとある、何れも漠然たる書き方であつて、其性質は判

然せぬが、或は夜叉の王で大威徳あり(毘沙門天王經)といふ所から來た解釋ではなからうかとも思ふ。

世人或は俗間の信仰では、毘沙門は財寶の神であり、金毘羅は海上の神であるから本來其性質が違ふてはないかと曰ふかも知れぬ。俗間の信仰は如何にもそうであるが、毘沙門は決して唯財寶の神たる計りではない、又海上の神でもある。覺禪抄毘沙門の條下には、殊に風波の難を除く事といふ一項があつて、次の如く書いてある。抄にいふ、慈覺大師圓仁、承和十四年、西曆八四七年歸朝、後天台座主となる(萬里の波濤を渡り佛法を此朝に傳ふる時、猛風波を撃ち船殆んど覆らんとした、爾時毘沙門佛法外護の誓誤まらず、忽ち船縁に其身を現した所が、萬里の風浪一念の間に平かとなつた。大師不覺の涙抑え難く、立所に指の血を以て泣く、其像を寫し奉ると、斯く奇特な事があつたものであるから、日本では海上風波の神として之を海岸に安置するに至つたのではなからうか。

以上述べた所を綜合して考へて見ると、金毘羅神は之を鱷魚の神化したものといふよりも、寧ろ俱吠羅の音譯であるといふ方が穩當ではなからうか。若し余輩



の説をして果して大なる誤なしとするならば、大黒天も俱吠羅も毘沙門天も乃至金毘羅神も皆同體異名となり、世人が普通考へて居る所とは大に相異つて來るのである。(四三、十一—二稿)

## 一四 四體佛典

言ふところの四體佛典とは支那滿州蒙古西藏の四箇國語を以て對譯した一種の經典を意義する。

元來支那は其地勢上、古代から絶えず四圍の異人種と交渉しなければならぬ状態にあつたものであるから、其接近の機會の多いものにあつては、自然に多少なりとも彼此國語を理解するに至つたことであらうと思ふ。併しながら古代支那人が此等異人種の言語に就いて記述したものがあつたやうにも見えぬ。支那の如き比較的、古くから文化の進歩し、載籍の豊富な國にして、少しも之に就いて書いたものゝないといふことは、今日から見れば寧ろ不思議のやうにも思はれるが、支

那は由來中華の民を以て自ら任じ、四圍の異人種は皆是れ文化の開けない夷狄であつて、禽獸にも等しいものと考えて居たのであるから、極特殊の境遇にあつて、止むを得ないものでなければ、蠻夷缺舌の語を習はうとも思はなかつたであらう、況んや今日のやうに言語學上の興味から之を研究して見やうといふ科學的の考は、勿論其念頭に浮ばなかつたに相違ない。又其四圍の異人種からいへば、實際彼等は蠻野朦昧の民であつて、武力によつては往々所謂「中國」を脅かすともあつたが、文化の程度に於ては到底之と比較すべからざるものであり、其人種固有の文字すらも有つて居なかつた位のものであるから、彼等が支那と交渉するに當つては、寧ろ自ら「中國」の語を學び來つたであらうが、文字がないから勿論之を記録に存するとも出来なかつた。是れが抑も支那と外人種との交渉の頻繁であり、又其必要があつたに關はらず、古代彼等の言語に關する典籍の存せざる所以であらう。

所が此に二種の除外例が出來た。外國の宗教、殊に佛教が東漸し、民間次第に其信仰を得るに至つては、佛典の原語も矢張り胡言とは稱して居たが、從來の四夷の言語と之を同一視することは出來ない。少くとも其信者にあつては、梵語は所謂



「中國の語」よりも尙ほ一層完全にして神聖なるものと見做されたであらう。従つて後漢時代佛教の傳來日尙は淺い時から既に梵語を研究するものを生じた。僧傳や經錄に載する所によれば、後漢の嚴佛調が抑も其始をなしたものらしい、それから西晉に於ては彼の有名な曇摩羅刹の翻譯を助けた聶承遠、同道眞の父子があり、東晉に於ては法顯や智猛等が出て、佛教の盛なるに随つて梵語の學習者も亦日に多きを加ふるに至つた。特に後世密教的信仰が盛となり、陀羅尼の類が民間に行はるゝやうになつては、梵漢二體のものも出來たやうであるが、これも如何程、又何時の頃に顯はれたものか明かには判らぬ。隨書經籍志には「婆羅門書」一卷、外國書四卷なるものを著録してある。此等も唐代既に其傳を失うて居るやうであるから、其内容は明かならぬが、或は梵漢對譯の單簡なる語彙類のものではなからうかと思ふ。又出三藏記集の十二卷には梁の僧祐の「法集雜記銘」なるもの七卷を載し、其中に「胡音漢解傳譯記」一卷なるものがある、是れも後世傳はらぬから判らぬが、其書名から推察すると、或は梵語と漢語との對譯的のもものではなからうかと思ふ。兎に角梵漢對譯の語彙類の書は六朝時代に始めて出來たものらしく見える。

次に又支那は古から四圍の夷狄の爲めに屢々苦しめられて居たのみならず、夷狄が「中國」に浸入し、遂には全部若しくは一部支那の主權を握るに至つたことも少くない。夷狄が「中國」の主權を執つた場合には、「中國」の民が其主權を有する時と稍趣を異にする所あるもの亦已むを得ない。勿論彼等も文化の程度懸隔の著しいことゝ、民衆多少の關係とから、歲月の經過するに随つて次第に治者が被治者の爲めに同化されて了ふけれども、少くとも其初に於ては尙ほ多少自家固有の風俗慣習と共に其言語をも保存したことは疑ない。但治者も被治者の言語を習はなければ實際上太甚しく不便を感ずる所から、此等兩者言語の接近をして愈甚しからしむるのも亦當然の結果である。此の如きの例は既に六朝の時に起つて居る、而して前に述べた宗教上の關係から梵漢對譯書の出來た時と殆んど相前後して居るのは、吾人の最も興味を感ずる所であつて、彼等は表面上固より秋毫の關係がなかつたにしても、國民の心理上果して何等かの關係が伏在して居たものではなからうか。隨書經籍志には前記「婆羅門書」と相並て左の如き書名が列擧されてある。



國語十五卷 國語十卷 鮮卑語五卷 國語物名四卷  
 國語真歌十卷 國語雜物名三卷 國語十八傳一卷 國語御歌十一卷  
 鮮卑語十卷 國語號令四卷 國語雜文十五卷 鮮卑號令一卷

而して所謂國語なるものに就いては同書に之を解釋して、

後魏初定中原軍容號令皆以夷語、後染華俗多不能通、故錄其本言相傳教習、謂之國語とある。勿論此内には或は鮮卑語のみて書いたものもあつたらうが、恐らく其多くは鮮卑語に漢字を以て其發音を記したか、或は對譯したものであらうと信ずる。又此等の書は宛も清朝の末、滿人にして滿語を知らざるものが出來た結果、清文指要杯と稱するやうなものが滿人の爲めに作られたと同じく、鮮卑人の爲めに出來たものらしいのみならず、唐書に於ては既に此等の書名も載つて居ないから、僅かに一時的の存在を保つに過ぎなかつたものであらう、けれども兎に角此等の書は支那人をして外國の言語に接近せしむる機會を與へたものといはなければならぬ。

唐代には梵語の研究も甚だ盛であり、又西域地方との交通も頻繁であつたから

何等か此等外國語と支那語との對譯書も出來たらうと想像されるが、記録の上には餘り顯はれて居ないやうである。當時は支那文化の殆んど頂點に達した時であるから、一般人心には自尊の念盛にして、外國語を學習する杯といふことは全く念頭に浮ばなかつたかも知れぬ。梵語は固より例外であるが、併し當時には渡天の高僧や西來の梵僧も頗る多く、梵語を學ばんと欲すれば何時にても親しく此等の師に就いて教を請ふことが出來たので、反つて此等對譯的の書籍の必要を痛切に感じなかつたかも知れぬ。勿論梵漢兩文の陀羅尼の如きは多く此時に出來たものかと思ふ。唯此に一の注意すべきは建中二年に太秦寺の景淨の建てた景教流行中國碑に、シリア文と漢文とが並び書せられてあることである。是れが恐らく現存する二體文の最古のものであらう。

宋代になると宋史藝文志に、蕃漢語一卷なるものが著録されてある、而して「不知作者」とあるから、勿論支那人の手に出來たものか、或は蕃人の撰する所かも知れぬ。遼金時代に於ては諸種の支那文の典籍が、此等の國語に翻譯されて居る。元史を見るに遼の重熙中には五代史、貞觀政要、通鑑が譯され、尙ほ耶律庶成の遼譯方脈書



なるものもある。又補三史藝文志によれば全時代に李德明番書十二卷と稱するものもある。金譯は更に多く、易書、孝經、孟子、老子、揚子、文中子、劉子、新唐書、杯皆、大定年間、に譯せられ、其外女直字の盤古書、家語、大公書、伍子胥書、孫臏書等、雜多のもものがあり、尙ほ其他女直字百家姓、女直字母と題するものもある。其翻譯に係るものは唯其自國語の文のみで書いたのであらうが、蕃書とか、字母とかいふものは、或は二體併び舉げたものでなからうかと思ふ。尙ほ近頃聞く所によると露國から先年西夏地方の發掘をなした時には、諸種の典籍と共に宋版の西夏文字と漢文との對譯語彙を發見したといふ、此等も或は西夏地方で作られたものかも知れぬが、宋時代既に此の如き書が印行されて居たとすれば、歷代藝文志に漏れた幾多此等の書籍が印刷され、若くは書寫の儘存在し居たものらしむ。

元代にも蒙古語の翻譯は色々ある。元史藝文志にも蒙古字孝經、大學衍義節文、忠經、貞觀政要、帝範、皇國大訓等の名を列し、又金の時に於けるやうに達達字母一卷、蒙古字母一卷、百家姓一卷、蒙古字訓一冊が著録されて居る。其外現に存するものとしては、四庫全書總目に蒙古字韻二卷、至正年間元朱宋文撰や、著者の名は判らぬが

「元代南人所記歟」として蒙古譯語なるものが載つて居る。此等は何れも對譯的のものであつて、殊に前者は、上に蒙古文を記し、下に漢文對音を注したものとある。併し當時に於て其最も著しいものは、至正五年に出來た居庸關の六體漢、西夏、畏古兒、西藏、蒙古、梵文であつて、此の如き多數の國語對譯のものは恐らく古今類罕なることであらう。

明代には其政治上の關係から此の如き書類は餘り多く顯はれなかつたやうである、それでも必ずしも絶無ではない。四庫全書には明洪武二十二年翰林侍讀火源潔の敕を奉じて撰した華夷譯語一卷なるものがある、是れは「蒙古譯語」と大同て少しく詳しいものといふ、又四庫全書の出來た時には既に佚して居たが、回々館増定する所の全書二卷本もあつた。

## 二

清朝以前支那歷代に於ける漢文と他人種國語との對譯書の一般状態は先づ概略前述の如きものであつて、要するに支那に對譯書の顯はれたのは頗る古く、又絶えずあつたが、甚だ盛なるものとはいへない、然るに清朝になつてから、頻りと此等



の書類が出来た、特にそれが悉く乾隆帝の時代であり、又其敕撰のものゝ多かつたのは、吾人の最も興味を感ずる所である。四庫全書總目西域同文志の下に、

先是乾隆二十年威孤遙指戡定伊犁、續又削平諸回部、崑崙月窟咸隸、黃圖琛畫旅來狄鞮重譯、乃命攷校諸番文字、定著是編……非惟功烈之盛、爲千古帝王所未有、卽此一編亦千古帝王所不能作矣

と讚嘆してあるやうに、清朝も乾隆帝に至る迄に、諸種の異人種の住する國土が其版圖に歸したものであるから、多少は實際上の必要もあつたらうし、此等對譯の書も頻りと顯はるゝを得るに至つたのである。蓋版圖の擴大といふことは固より其一因たるに相違ないが、單に一因たるに止まるので、領土の廣さ、異人種の統御されたことは清朝ばかりではない、而して清朝に於ても乾隆帝の時代にのみ限られ、多くの對譯書の出来たのを見れば、乾隆帝自身が一定の動機から斯の如き事業に封し大なる興味を有つて居られたことが主なる原因であつたに相違ない。

て是から乾隆時代に顯はれた對譯佛典に就いて主として述べやうと思ふが、比較の爲め俗書も併せ叙して、年代前後の參考に供して置かう。

乾隆時代始めて此の類の書の出来たのは乾隆十五年で、欽定同文韻統六卷である。是れは、以西番字母參考天竺字母、貫合其異同、而各以漢字譯其音と四庫全書總目にあるやうに、唯其字韻の對譯に過ぎない。但此字韻の對譯法は甚だ詳密なるものであつて、實に漢字を以ては出来得るだけの注意を拂つたものと思はれる、而して此字音を譯する方法は乾隆時代に顯はれた一切四體佛典に通じて採用する所である、(是れは便利の爲め次に説明する。)此の如き書が當時如何なる動機によつて、又如何なる人によつて出来たかといふことは、全書卷首に於ける乾隆帝御製の序を見ると尤も明かとなるで、今左に其一節を引用して置かう。

間嘗流覽梵夾華文、筆授充牣支那、而呪語不繙、取存印度本音、以傳真諦、願縉流持誦、廻非西僧梵韻、是豈說呪不譯之本意耶、和碩莊親王、當皇祖時、面承音韻、闡微之要旨、精貫字母、博涉明辨、爰命率同儒臣、咨之灌頂普善、廣慈國師、章嘉胡土克圖、考西番本音、溯其淵源、引其同異、爲之列以圖譜、系以圖說、

即ち此書成立の動機の佛教陀羅尼の類の正音を知らしむるにあつたことは疑な  
ら。 (韻統初版には梵字勿論西藏字で、西蔵字、漢字の三體を對譯したものであるが後



には、恐らく是れは乾隆二十四年であらう 更らに滿洲蒙古の二體を加え、五體對譯となつて居る。

同文韻統に次ぎ顯はれたのは即ち

御製滿漢蒙古西番合璧大藏全呪

て是れは乾隆二十四年に出版され、大藏經の中から呪文ばかりを抜いて之を標題の如き順序を以て四體文に對譯したものである。卷頭には次の如き御製の偈が全じく四體を以て記されてある。

御制

善哉調御 具大雄力 說無上咒 普度衆生 於轉輪中 扶濟眞教 泰符式煥  
 玉燭常融 品彙昭蘇 陰陽和會 鴻圖翊運 鞬域歸仁 万法同圓 三塗並徹  
 以茲功德 不可思議 諸天諦聽 信受奉行

大清乾隆二十四年閏六月初四日

同文韻統は即ち大藏全呪を作る爲めの豫備的著作としてもいふべきものであるから、此全呪も固より彼と同一の動機から、同一の手續によつて出来たものである。て此八函の大藏全呪一部づつを京城及び直省寺院に給せられた時、帝の命を奉じ

其僧侶に告げた文の中に次の如くいつてある。

嘗命莊親王選擇通習梵音之人、將全藏諸咒詳加訂譯、就正於章嘉國師、凡一句一字悉以西番本音爲準、參之蒙古字、以諧其聲、證之國書、以正其韻、兼用漢字、期各通曉、編四體合璧大藏全呪、使唄唱流傳、唇齒喉舌之間、無爽銖黍、而於咒語原文、一無增省、且按全藏諸經卷帙、編次字樣、並爲標註、以備檢查。

前に述べた全文韻統の西域語音を寫す方法は、總目に之を説明し、西域有是音中國無是字者、悉以合聲之法取之、二合者即以二字並書、三合者即以三字並書、前有發聲後有餘聲者、即以其字疊書、其中音有輕重者、則重者大書、輕者細書とある、即梵ち語の一綴の音で漢字の一字で寫し得るものは一字で之を書す、例へば  $\text{ᠪᠠ}$  の巴、 $\text{ᠠ}$  の喇、 $\text{ᠢ}$  の密、 $\text{ᠣ}$  の答に於けるが如きである。併ながら一の漢字で寫し盡せぬ時は、漢字を二字三字四字合して其音を寫す、之を合聲といふ。例之へば二合の  $\text{ᠪᠠ}$  を寫すには巴と喇との二字を重ね、 $\text{ᠪᠠ}$  は難と安とを重ね、 $\text{ᠠ}$  は答と喇とを重ねる、併しながら第一、第三の場合では音の重が後にあり、第二の場合では前にあるから、其重音は之を比較的に大書する、即ち  $\text{Pra}$  は巴喇、 $\text{ᠠᠢ}$  は難安、 $\text{ᠢᠢ}$  は答喇の如し、長音も之と同



一方法で疊書する、 $\text{a}$ は阿阿、 $\text{su}$ は蘇烏と書するが如くである。三合とは三字合したのて  $\text{tsh}$  の達哈に於ける、 $\text{sch}$  の薩咎哩に於けるが如く、之と同じく四合は  $\text{tsh}$  の雜鴉阿と書するが如し。當時の四體佛典に於ける梵語の音譯は皆此新方法を採用してあるから、従來の譯經に顯はれて居る音譯の字とは全然異つて居、梵語の原音を知るに於ては甚だ便を得るのである。當時如何にして斯の如く詳密に梵語の音を知ることを得たかといふに、四庫全書總目、同文韻統の條下にも、佛經諸咒皆天竺之音、惟佛號地名多用西番之語とある如く、梵語の音も西藏の音譯を基として之を漢字に寫したことは前に引用した緣起によつて明了である。

大藏全咒の次に出來たのが乾隆二十八年に敕を奉じて撰せられた、欽定西域同文志二十四卷であつて、是れは西域の語を集めたものである。總目には、其部族之別曰天山北路、曰天山南路、曰青海、曰西蕃、其門目之別曰地、曰山、曰水、曰人、其文字之別、首列國書以爲樞紐、次以漢書詳註、其名義、次以三合切音曲取其音聲、次列蒙古字、西蕃字、托忒字、回字、排比、連綴、各註其譯語對音とある。同文志に後くるゝこと、更らに七八年、乾隆の三十六年に全じく敕によつて撰せられた御定清文鑑三十二卷、後には

補編總綱補總綱合して四十六卷となつたがある、是れは滿漢二體の語彙に過ぎないので、後の三、四、五體清文鑑の最初の形であるが、其體裁は大體後のものと同じく、總目には之を説明して、每條左國滿書、右爲漢語、國書之左譯以漢音用三合韻、漢書之右譯以國書、惟取對音といふ。此等の書籍に次いては

#### 四體合璧金剛經

が出たらしい。余輩は今手許に此經を有つて居ないが、是れは敕撰ではなく、靜齋宗室綿榜の二人が公務の餘暇に作つたものといふ。其年代等に就しては M. C. de Harley 氏が佛譯金剛經 (Journal Asiatique, 8, XVIII.) の叙論に

Ils le commencèrent l'an XIV de Tao-Kuang et l'achevèrent l'an XVI. Tsingtsai nous apprend, dans sa préface, qu'il était majistrat, mais qu'ayant donné sa démission, il profita des loisirs qui lui étaient accordés pour faire cette œuvre de piété.

とある。此には道光の十四年から全十六年に出來たとあるけれども、是れは恐らく誤であらう、何故かといふに、後に述ぶる如く乾隆四十七年に出來た大雲輪請雨經の序を見ると、四體字金剛經合璧に倣ふて作つたとあるからである。して見れ



ば此金剛經は少くとも乾隆四十七年以前に出来たものでなければならぬ。思ふに原本には干支のみあつて年號がなかつたので、Harley氏は誤つて之を道光年間のこととしたのではなからうか。若し然うであるとすれば道光十四年乃至十六年の干支は甲午から丙申であるから、之を高宗の年代に求むれば乾隆の三十九年から四十一年となり、大雲輪請雨經に先つこと六年である。其後此經を獲たが、序文中年號も干支もなかつた。

四體金剛經が出来てから更らに三年の後、即ち乾隆四十四年敕によつて前の二體清文鑑を増補し三體となし、御定滿洲蒙古漢字三合切音清文鑑三十三卷が出来た。總目にはいふ、初聖祖仁皇帝敕撰清文鑑、皇上既命補註漢字、各具翻切釋文、嗣以蒙古字、尙未備列、因再命詳加攷校、續定是編、又其編纂の體裁に就いては、每國滿語一句必兼列蒙古漢語一句以明其義、又以蒙古字漢字各對國語之音以定其聲、漢字之音不具則三合以取之、蒙古字之音不具則分各種讀法寫法收法以取之とある。更らに之に後くるゝこと二年、即ち乾隆の四十六年には又敕命によつて

## 四體合璧四十二章經

が顯はれた、是が即ち千八百六十八年巴里に於て漢士西番蒙古の三體とし Léon Fe-

er氏により出版された全經の原本である (Le Sûtra en Quarante-deux Articles: Text Chinois, Tибétain, et Mongol, autographiés par Léon Feer)。四十二章經は當時に至る迄尙ほ西藏蒙古の國語に翻譯されなかつたが、此時始めて支那文から翻譯し、四體として出版したので、其事は全經序文の末に記してある。

至乾隆辛丑歲(即ち四十六年)欽命繙譯清文、未譯西番蒙古文字、噶卜楚蘇巴噶室利牙都雜並噶卜楚磔那禮斯瞻別薩體滿漢謹譯番文、藍占巴波羅覺達牙別薩繙譯蒙文、兼有信士恒臨樂施浩資白金百兩、誠刻四體合璧四十二章尊經。

四十二章經に次いで、其翌年即ち乾隆四十七年四月前にも一寸引用した

## 四體合璧大雲輪請雨經

なるものが出版された。是れには請雨の時に於ける結壇の總圖說、四方龍王像圖說、經帳圖說、主壇桌座圖說、兩序桌座圖說、供器圖說、乳糜供獻圖說、雜果供獻圖說、燈圖說、花瓶圖說なるものが附記せられて居る。此經も後には滿洲蒙古西藏の三體を除き、漢文ばかりを抜き、御製大雲輪請雨經と題し出版されて居る。此經にも初に乾隆帝御製の序があつて、其中に次のやうなことが述べてある。



戊戌乾隆四十三年春侍郎金簡奏拈花寺僧通理言佛藏大雲輪請雨經者隋三藏法師那連提耶舍譯誦持此經祈請雨澤頗著徵驗爰敕經館仿四體字金剛經合璧例繕寫刊布其舊本經咒諱舛者重加訂正用備祈禱

此經は西藏文を最初に書き次に滿洲蒙古漢文の順序となつて居る其所謂訂正を加へたといふものも矢張西藏文を基としたものらしい。所て唯此に一の注意すべきは此經の譯者漢字で那連提耶舍と書する人名の西藏文字では *Nāli-yeh-sha* となつて居ることである。

以上に列擧した四體佛典の外尙ほ四體の首楞嚴經もあるやうに聞いて居るが余輩は未だ之を手にすることを得ず又出版の年代も明かならぬから姑らく此には述べない。又清文鑑も其後更らに増益されて四體清文鑑となり西藏語の對譯が加はり最後には本年我が文科大學の内藤富岡羽田の三君が奉天に於て撮影し來られた五體清文鑑も出來た。何れも其製作の年代は明かならぬが四庫全書總目の中に著録されて居ないのを以て見ると全書の出來た時にはまだ編纂されて居なかつたことは明かである而して四庫全書は乾隆の四十七年七月に出來上つ

たものであるから四體や五體の清文鑑も其以後のものであり大雲輪請雨經よりも尙ほ後くれて出來たものであることは疑ない。

最後に一言したいのは出版年代は不明であるが

乾竺西番滿洲蒙古漢土五體合璧賢劫千佛名經

のことである。此書は先づ初に西藏文字を以て綴られたる梵語を書し次に西藏語次に滿洲語蒙古語最後に漢語を以て千佛名號を記したものである。卷の首には彰嘉國師作此頌とあり次行に智者丹巴申祈請と書しそれから七言二十句の偈を擧げ全じく滿洲蒙古西藏の三國語に翻譯してある唯本文に見るやうな梵語の翻譯だけはない。其頌の中に

我及一切諸衲子 世々不違佛眞諦 唯願藉此福緣力 尊師常住佛道昌

智者得穆齊丹巴 發心刻此作法施 令彼含識諸衆生 均得供養作福田

刊成乾竺及西番 滿漢蒙古五體文 天人三界普歸命 賢劫千佛尊名號

といふやうなことが述べてある。此五體の經には梵語が加つて居るだけ尙ほ一層興味が多いが恐らく西藏に梵語對譯の原本があつたのではなからうかと思ふ。



原本の誤か、筆生の誤か、將た刻手の誤か判らぬが、此經の梵語には多少の誤がある様である。例之へば *Amita* と *Amīta* とが屢混合されて居る、是れは梵語に於けると同じく西藏文字でも *m* の下方に斜の一劃があるとないと、の差異であるから頗る混乱し易いのである。て *Amitasvara* を甘露音佛、*Amrita* を無量佛、*Amrita-buddhi* を無量意佛と譯してある、之と同じやうに *Sihagati* 獅子意佛とある、恐らく *-gati* は *-anti* の誤であらう、*g* と *m* も西藏文字では稍相似て居る。併し又西藏語に通有なる誤もある、例へば *v* を常に *b* に誤るが如きて、*天* は何時でも *deba* であり、金剛は *haja* となつて居る、梵語の *o* が *ts* に變つて居るのも著しい事實で、*月* は常に *tsandra* とあるが如きである。尙ほ無量名佛なる漢字に對し、梵語に *Amityuh* と書き、娑羅王佛なる漢語に *Tsāra-nya* とあるも、何か所以のあることにや。斯の如く多少疑はしい點もないてはないが、之によつて、吾人の利益する所も頗る多い。而して此五體の經典は四體から更らに増益して出來た最後の制作であるから、乾隆の末年に顯はれたものに相違ない。

斯く乾隆時代に出來た對譯の典籍を年代順に考へて見ると、同文韻統が抑も其

始をなし、又大體の方法を定めたものといつて差支ない、而して四體の書は大藏全咒が其嚆矢をなしたものである。四體對譯の編纂は佛典に於ては比較的容易であるからでもあらうが、三體、四體、五體の清文鑑の如きは皆佛典に倣つて出來たものと思はれる。して見ると今日學術上から非常に有益なる清文鑑の如きも、亦其根本は當時の宗教的信仰の動機から刺戟され生じ來つた一の結果であるといつても差支なからう。更らに其佛典に就いて考ふるに、少からぬ努力と資財とを投じて四體や五體の經典を出版するには、當時最も多く民間に行はれ、信仰の最も篤いものを選んだに相違なからう。殊に大藏全咒の如きは卷數も多く、編纂の勞力も決して少なくない、然るに此の如きものが先づ初に出版されたのを以て見ても、乾隆時代には現世利益の祈禱的佛教が最も盛に一般の人心を支配して居たとを推察し得るのである。大雲輪請雨經も雨乞に效驗多いといふので出版されたのであり、千佛名號の如きも、佛名を念ずる功德によつて、現當二世の利益を得るとなすものである。金剛經の如きは般若部の高尚なる教理を説いた經典で、咒文や祈禱と甚だ其趣の異つたものゝやうであるが、古來金剛經の靈驗記は諸經の中最も



數多いもので、之を讀誦書寫すると其効驗尤も著いと信ぜられ、古來民間盛に行れたもので、必ずしも其教理の深邃なるを愛したのではない、丁度我邦に於ても昔は般若のやうな大部のものなるに關はず、書寫轉讀が最も盛に行はれたと同じである。四十二章經だけは最も簡潔平易に佛教の主義道德を説いたものであるから、民間に愛讀せられたのであるが、それでも此四體文の跋の終には、諸人依此善力我佛教熾恒常、暨諸人衆身無災惱、饑饉鬪亂悲皆消除、復願一切衆生速證無上菩提從正果者也」とある如く、矢張其功德を重んじて之を出版するに至つたものと思はれる。是れに由つて觀ると清朝初代に於ける民間佛教の信仰は、宛も我が平安朝末期のその如く、尙ほ甚だ幼稚なるものであつたといはなければならぬ。〇、一稿

### 一五 漢譯雜阿含の現形に就いて

記録によると佛滅後大迦葉の下、所謂佛典の第一結集をなした時には、律と經とが編成せられ、律に於ては比丘比丘尼兩部の律があり、經に於ては長、中等五部の阿

含が集輯せられたといふ。併しながら今傳ふる所の經律なるものは、其南傳と北傳とを論ぜず、悉くが皆當時編輯の其儘であるか否は大に疑はしい。然らば經典が現時の形を成すに至つたのは、果して何れの頃であつたか。此問題は佛教の歴史的研究に従事するものにあつては、其關係する所實に重大なるものである。が併し此疑問を解決するには南北兩傳を取つて一概に論じ去る譯には行かぬのみならず、同じく北傳に就ても、四阿含また各特殊の事情があり、一を以て他を律することも出来ない。て此には其一端として特に漢譯雜阿含の一經に就いてのみ少しく之を研究して見やうと思ふ。勿論雜阿含に關し述ぶる所の、均しく他の三種の阿含に就ても論じ得るやうな共通の點も多少ないではないけれども、今議論の多岐に涉るを避くるが爲め、他の阿含に關しては之を他日に譲り、此には一切之に論及しないこととする。

雜阿含の年代を研究するには、其文學歴史の明かならぬ以上、唯其内容に就いて論ずるより外に途はない。が此には唯漢譯雜阿含の原本の何れの地から傳來したかに關し一言して、後の參考に供して置く。



現存する漢譯雜阿含經は、劉宋の代、中天竺の僧、求那跋陀羅功德賢が元嘉の中葉（西曆四百四、五十年の頃）に譯したもので、らしいが、其梵本は彼の將來したものでない。開元錄（卷五）功德賢譯經の條下には

雜阿含經五十卷、於瓦官寺譯。梵本法。賢。賈。來。高僧傳云、祇洹寺出、見道慧宋齊錄及僧祐錄、

とある、して見ると此經の梵本は法賢の將來した所であつて、法賢傳、師子國條下に法顯住此國二年、更求得彌沙塞律藏本、得長阿含、雜阿含、復得一部雜藏、此悉漢土所無者、

とあるのが即ちそれであらう。果して然らば其梵本は紀元四百年代の始めに師子島に行はれたものであつて、漢譯は中印度の大乗教徒の手に成つたといふものゝ、所謂南傳の雜阿含と同じであるべき筈である。

尙ほ漢譯藏經の中には前記功德賢の外、同じく雜阿含と題するものが二部ある。一は即ち開元錄（卷二十）に雜阿含經一卷二十一紙

と稱するもので、縮刷藏經では辰の六に收め、其譯者も判らぬが、附吳魏二錄とある。是れは翻譯としては最も古いが、固より全部具足のものではなく、僅かに其一部分を譯したに過ぎぬから、今は參考の資料とはならぬ。第二は開元錄（同上）に

別譯雜阿含經二十卷三百九紙

といひ、又同書卷十三には

別譯雜阿含經二十卷 失譯 經中子註有秦言字、雖不的知譯人姓名、必是三秦代譯

今附秦錄

といひ、更らに又之に次ぎて

右此部經與前經文、雖先後不次、子細尋究、不出前經、此但撮要、故爲別部

とあり、今は縮刷辰の五に收載するものである。此經も斯く譯者も年代も明かならぬのであるから、今何とも斷言は出來ないが、其紙數の三百九紙を以て大經（功德賢譯）の一千六十九紙に比すれば、約三分の一に當るに過ぎぬ、て開元錄には之を以て前と同一梵本であるが、唯其要を略出したものとなしたのであらう。併し開元錄にもある通り、其經の順序は彼此大に相違するのみならず、守其法師も既に注意



して居るが大經にはなくて此にのみ出るものがある例之ば麗本卷十三の終には、  
自極慢已下十一經皆丹藏所無於大本經中亦無同本異譯者然其文相不異當經前  
後則丹藏無者脫之耳

とあるが如きである。但別譯雜阿含の宋本なるものは随分誤脱の多いものであ  
る(守其校正別錄卷十五、十六參照)から此に丹本の誤奪を斷ずるものも實は誤奪で  
はなくして宋本の竄入でないとも限らぬ。併し若し是れが果して梵本にあつた  
とすれば同じく有部の律といつても彼此皆多少づゝ相違する所あるが如く均し  
く上座部教系の經典であつても諸種の異文があつたものかとも思ふ。而して大  
本並びに別譯雜阿含が共に上座部若くは其教系に屬すべきものたることは大本  
卷三十二縮刷展、三八七紙並びに別譯卷七同辰五、四、十三、四紙の中共に沙門が金銀を蓄ふることの  
非法なるを説き終りに

汝等從今日須木索木須草索草須車索車須作人索作人慎勿爲己受取金銀種々寶  
物  
とあるにても知られる。沙門が金銀を蓄へ得るや否との問題は南傳によると大

衆上座兩部の分裂するに至つた所謂十事の非法なるものゝ一で、而も是れが機會  
となつて彼諍論を惹起したものである。而して其結果は此兩部の分裂となり大  
衆部は別に經典の結集をなし、聖經の本文を改竄顛倒したといはれて居るのであ  
る。だから若し大衆部の阿含ならば當時耶舎が伐地の比丘在家のものに對し、引  
用して其非法を鼓らした此本文を其儘に存すべき筈はない。此點から考へると  
此別譯雜阿含なるものは、本論の研究に當つても多少の參考に資すべき價值ある  
やうであるが奈何にせん以下述べんとする事項の多くは、此別譯中に發見するこ  
とを得ないのである。是れ果して別譯本文の大本のそれよりも一層古いが爲か、  
抑も又其略出の爲めであるか、余輩は今其何れとも斷言し得ないので遺憾とする。

## 二

漢譯雜阿含を一讀するものは、先づ以て經中載する所の阿育王傳に對し怪訝の  
念を禁じ得ないであらう。同經第二十三の一卷は全然之を記したものである。  
説は勿論佛の懸記となつて居るが事實は阿育王經と殆んど同じい。今其要點を  
述べれば大略次の如くである。



一時佛遊行の時、途に閻耶と毘閻耶といふ二童子あつて沙中に嬉戯して居たが、佛の相好圓滿なるを見、閻耶が手づから細沙を捧げ鉢中に置き、之を以て麥麩に代へた。佛之を見て微笑したによつて、傍に侍した阿難が其故を問ふた。爾時佛の答に

阿難當知、於我滅度百年之後、此童子於巴連弗邑統領一方爲轉輪王、姓孔雀名阿育、正法治化、又復廣布我舍利、當造八萬四千法王之塔、安樂無量衆生、とあり、更らに偈を以て之を重説し、又之に次ぎ曰ふ、巴連弗邑に王あり、月護といひ、月護の子頻頭婆羅を生み、彼又子あり修師摩といふ。時に一婆羅門あり、其女端正徳あり、相師之を見て此女當さに福德の子を生ずべし、之を王に獻せよといふ。頻頭婆羅王之を見、寵愛特に深く、遂に之によつて無憂と離憂との二子を生む。無憂は身體蠱澀、王之を好まず、其後徳又尸羅國の反するに及び、王無憂を遣はして之を伐たしむ、無憂往いて國民忽ち悦服した。王子修師摩は、元と頻頭婆羅王の位を譲らんと欲した所であつたが、彼一日途に大臣に遇ひ、大臣禮を修せなかつたといふので之を拍つた、それから大臣皆修師摩を遠け、意を無憂に傾く。國王愈命終とい

ふ時、大臣共に阿育を迎へ立て、王となす、修師摩之を聞き大に怒り、兵を擧て阿育を伐つたが、大臣の詭計によつて遂に火坑に墮し、此に燒死して了つた。阿育は斯く大臣に擁せられて國王の位に登つたが、諸臣は其恩を恃み王を輕慢し、君臣の禮を行はず、諸姝女は王の形體醜陋、皮膚蠱澀なるを嫌ひ、心王を愛せなかつた、所て王之を怒り、親から五百大臣を刺し、又諸姝女をも燒殺した。依つて世人は之を暴惡阿育王と稱した。其後王は織師の子耆黎といふ兇惡無雙のものを以て獄吏となし、足一度其門に入るものは又生還せしめざることを許した。時に俗稱爲海なる一比丘あり、托鉢の時、其事を知らずして圖らずも其門に入つた所が彼獄吏直ちに之を捉らへ、鏝中に煮んとしたが、此に不思議の事あつて如何にしても彼を殺すことが出来ないの、遂一之を王に奏した。王親しく來つて其奇蹟を見、彼の佛弟子たるを聽き、心始めて佛の尊きことを知り、前非を悔み、彼獄吏をも殺し佛門に歸依し、八萬四千の佛塔を造り、之に供養した。更らに當時巴連弗邑に居た耶舎といふ比丘から、優波崛多なる高僧の世に在るを聞き、之を迎へて其師とし、佛法の聽聞を怠らなかつた。又王は崛多の教によつて佛や佛弟子の遺跡を巡拜し、各供養する



處あり、寶庫之が爲め竟に空しくなつたといふ。是れが第二十三卷に説いてある阿育王事蹟の要旨である。

尙ほ北傳では阿育王の師といはれて居る優波崛多のことに就いては、同經二十五卷にも佛の懸記として記され、摩偷羅國に將來世當有商人子名曰掘多、掘多有子名優波掘多、我滅度後百歲當作佛事、於教授師中最爲第一、と其措辭迄も殆んど同一である。又同經二十五卷の末には、阿育王施半阿摩勒果、因緣經なるものもあり、雜阿含經中には一々の經題を書いた處はないが、此處だけ殊に此經題を附してある。阿育王は篤く佛法を信じ、除私庫藏、此閻浮提、夫人媠女太子大臣施與聖僧四十億金、還復贖取、如是計校、用九十六億千金とある。王の臨終の時には更らに其宿願を述べて、我常所願欲以滿億百千金作功德、今前後之を計するに足らざる所四億未滿てある、依つて諸の珍寶を雞雀寺に贈與せんといつた。が爾時大臣太子に告げて王今此珍寶を以て送附せば庫藏の財寶悉く竭き了るから、宜しく之を止むべしといつた。そこで太子は典藏の吏に命じて、今後一切庫内の財寶を出さしめなかつた。けれども王は食時尙ほ金器を得れば食後直ちに之を寺僧に施與し、銀器に代ゆれ

ば亦之を贈るによつて、太子も已むを得ず次第に之を銅器とし、瓦器とした。斯くて終には王の手中には唯半阿摩勒果を餘すのみとなつた。王は又之を衆僧に贈り、衆僧之を分ち食し、熱世間の無常を感じたといふ。

扱此阿育王の事蹟なるものは、其佛跡を巡拜したといふことの外、王の碑文とも更らに一致しないのみならず、南方諸傳とも大に異なつて居り、殆んど全部梁代僧伽婆羅によつて漢譯せられた「阿育王經」なるものと同一である。即ち經二十三卷の初め阿育王の本生から即位歸佛造塔に至る迄は、「王經」の第一卷「生因緣」と同じであり、耶舍優波掘多の話から佛跡巡拜に至る二十三卷の終迄は、「王經」の第二卷から三卷に渉る「見優波笈多因緣品」及び「供養菩提樹因緣品」に相當し、雜阿含二十五卷の話は、「王經」の卷五「半菴摩勒施僧因緣品」と異ならぬのである。して見ると此經の現形は阿育王の没した以後に出來たものたることは明了である。が、果して此經が基本となつて阿育王經が出來たのか、將た阿育王經若くは之と相類するものが既にあつて、後人が阿含中に之を竄入したのであらうかとの問題が此に起らなければならぬ。今雜阿含二十三卷の體裁を見ると、其初めは如何にも普通の經と同じ



く、如是我聞から始まつて居るが、終には其流通分なるものがない、而して此初の序分なるものは阿育王經にも既に具はつて居る。殊に其の二十五卷の經に至つては、序分もなければ流通分もなく、全然一經の體裁を成さぬものである。是によつて考ふるに雜阿含の此等の經が基本となつて後の阿育王經を生じたのではなく、寧ろ現時の阿育王經なるものが既に存在し、後人が之を採つて雜阿含の中に竄入したか、若しくは阿育王經の現形よりも今一層古い形のものがあつて、それから一方には雜阿含の竄入も出來、他方には現形の阿育王經をも成すに至つたか、何れかてなければならぬ。何れにしても雜阿含の此等の經は後人の竄入した所であるとは疑ないのである。然らば此竄入の經にしても、又は其竄入された原本にしても、阿育王の滅後直に出來たかといふに、余輩は此疑問に對しても否と答へるに躊躇しない。雜阿含にしても阿育王經にしても、常に阿育王の出世を以て佛滅後百年のこととしてある、而して、我滅度百年之後なる語は幾度も繰返されてある所を以て見れば、如何にしても誤寫とは考へられぬ。阿育王沒後乃至は王朝尙ほ存續して居る間では、阿育王後孔雀王朝の存續したのは僅か四五十年に過ぎない

らしいから、斯くの如き年代の錯誤は生じ得べからざる事かと思ふ。而してそれが迦羅阿育のことでないことは、特に幾度も姓は孔雀、名は阿育といひ、又其祖を月護とあるを見ても明かである。されば此經の竄入若くは其原本の出來たのは、阿育王の沒後、年久しく、少くとも二三百年にして、最早や迦羅阿育王や達磨阿育王に對する世人の記憶も漠然として混全さるゝに至つてからのことに相違ない。阿育の沒したのは約西曆紀元前二百三十一、二年の頃であるから、先づ紀元前後か若くは紀元後百年頃が、即ち漢譯雜阿含の現形を成した最古の限界であらうと思ふ。

## 三

余輩は更らに一步を進めたい。前に述べた雜阿含二十五卷の末經は、尙ほ次の如きことを述べて居る。勿論是れと同一のことは阿育王經卷五の末にも記してある、即ち阿育王の沒した後、

即便立法益之子爲王、名三波提、次復太子名毗梨訶波低、爲紹王位、毗梨訶波低太子名曰毗梨訶西那、次紹王位、毗梨訶西那太子曰沸沙須摩、次紹王位、沸沙須摩太子名曰沸沙密多羅、次紹王位



とある。尙ほ語を繼いで、時に沸沙密多羅王諸臣に問ひ、我何事を爲し、我が名聲をして久しく世に存せしむべき」といつた所が、三寶を信ずるもの、曰く、阿育大王是王之前種姓であつて、彼は八萬四千の塔を造つて供養し、名徳今に傳へて居る、ても亦宜しく之に倣ふべきであると。王のいふ、阿育は大威徳あつたから能く斯の如き事もなし得たが、我は到底之を實行する譯には行かぬ、更らに餘事を思へと。時に佛教を信ぜざるものあつて、世には惡をなして名を傳ふるものと、善をなして聲を遣するものとある、阿育は其後者であるから、王は寧ろ惡行をなし、阿育の造つた八萬四千の塔を打壞すが好からうと上申した。そこで王は此言を用ひ、即興四兵衆、往詣寺舍、壞諸塔寺……時王殺害比丘及壞塔寺、如是漸々至娑伽羅國經には娑婆國と誤る。又復唱令、若有人能得沙門釋子頭來者賞之千金といふ。而して經の終には、彼即ち沸沙密多羅王終亡、孔雀苗裔於此永終とある。

此にいふ法益とは、阿育王息壤國因緣經杯にては阿育王子の名となつて居るが、此經では疑もなく阿育王のことである、阿育王は達磨阿育ともいはれたと傳へ、又ブラーナては *Asokavardhana* ともいつてある、*vardhana* は即ち増益の義である。三波

提 (*Sainpati* 具足の義) とは阿育王の子に當るのであるが、ブラーナにも此名は出て居ないが、恐らく *Parisistaparvan* に阿育王の子を *Sainpati* としてあるのが即ち是れてあらう、印度では此の如き傳説もあつたものと見える。其次の毗梨訶波低は阿育王經には太白星と譯してある、是れは *Prithaspati* であらう。孔雀王系中之と精密に同じい名は外に出て居ないが、併し *Visnu* や *Brahmārda Purāna* には阿育王系の最後の王として *Brihadraha* の名が載せられ、又 *Vāyup.* には同じく *Brihadasya* とあるのが之と同一人であるのかも知れぬ。次の毗梨訶西那は王經に牛軍と譯してある、麗本王經には軍を畢としてあるが、是れは誤であるから *Viśva-sena* であらう。又沸沙須摩は王經には沸沙跋摩とし、尾鎧星と譯してある、是れは *Puśya-varman* であらうが、此等の名稱はブラーナにも見當らぬし、又毗梨訶波低がブラーナの *Brihadraha* 若くは *Brihadasya* と同一であると假定すれば、此王が即ち孔雀王朝最後の君主であるから、其後尙ほ二代も王位を紹いだものがあつたとも考へられぬ。或は毗梨訶西那は毗梨訶波提の異名で、而して沸沙跋摩は沸沙密多羅の異名であるのを、後に誤つて別々の王としたのかも知れぬ。最後の沸沙密多羅に至つて明かに是れスンガ



王朝の最初の王たる Pasyanitra 又は Paspanitra であるに相違ない。沸沙密多羅は此經に述ぶるが如く果して摩揭陀から西方婆伽羅國に至る迄佛塔を毀損し僧侶を虐殺したか否は疑問であるが、後世斯の如き傳説の印度に存したことは疑ない。元來此王は孔雀王朝を倒し、當時久しく絶えて居た即位式に於ける馬の供養 (Asvamedha) をも復興した位の人であるから、少くとも婆羅門教に對し同情を表し、佛教に冷膽であつたことは明かである。斯の如き點からして佛教徒は王に對し不快の情を抱き、其事實を誇大し、遂に此經にいふが如き佛徒虚殺寺院破壊の傳説をも胚胎するに至つたのかも知れぬ。但此經阿育王經でも同じであるが、では沸沙密多羅が阿育王系の人である如く、而して經末にも、彼王終亡孔雀苗裔於此永終といひ、彼を以て孔雀王朝最後のものとしてあるのは如何にも奇怪である。が是れは孔雀王朝が此王に至つて全く亡びたといふ事實を誤まり傳へたものと思はれる。一方には、阿育大王是王之前種姓ともある、此種姓とは恐らく前朝の王といふ位のことであらうが、さすれば事實前後矛盾することとなる。元來印度のやうな歴史思想の乏しい處では、色々の王が次第に印度を統御したといふと、王朝の變化

には注意せず、代々父より子に傳はつたものと誤解され易いのである。現に之と同じ例は阿育王傳の初にもある、此には阿育王の系譜を説き、佛時の頻婆娑羅王に始まり、王朝の變異抔は全く眼中になく、皆父子相傳のものとなしてある。即ち

頻婆娑羅王子名阿闍世、阿闍世子名優陀那跋陀羅、優陀那跋陀羅子名文荼、文荼子名烏耳、烏耳子名莎破羅、莎破羅子名兜羅貴、之、兜羅貴之子名莎呵蔓茶羅、莎呵蔓茶羅子名波斯匿、波斯匿子名難陀、難陀子名頻頭沙羅

とし、而して此頻頭沙羅が阿育王を生じたといふ、(王經)では月護から頻頭沙羅に傳はり、阿育となつたこととし、此點は正しい、王傳は西晋の時既に譯されたものであるが、若し此本文が後世の竄入でないとするならば、梁代に譯されたものよりも一層誤まつたものであつたと見える。して見ると斯の如き誤解は後世起り易いものであるから、唯此經に於てのみ之を怪しむには足らぬ。

是れに由つて之を觀れば、此經の現形の出來たのは晉に阿育王以後であるといふのみならず、更らに沸沙密多羅王以後でなくてはならぬのである、而して此の如き王朝の區別をも辨ぜざるは、少くとも王朝の亡びた後尙ほ少からざる年數を經



過してからのことであらうと思ふ。何程印度人が歴史の思想に乏しかつたにしても、現に今印度を支配して居る王朝の子孫の連続して居る間に、斯かる混同を生じたとは考へられぬ。弗沙密多羅の即位は西曆紀元前一八四年で、其在位は或は三十六年とも、或は三十年とも、或は六十年ともいふが、王朝の亡びたのが凡そ紀元前七二年の頃である。されば此經現形の出來たのも少くともそれから後百年か二百年も経過したことと思ふから、此經現形の出來たのも先づ紀元後百年前後よりも早くはなかつたに相違ない。

## 四

尙ほ此に一の論ずべきことがある。即ちそれは雜阿含二十五卷に於ける次の如き最も興味ある事實の記述である。

爾時世尊復告東方天王、次第南方西方、北方天王過千歲後、我教法滅時、當有非法出於世間。中略

時有釋迦王、耶槃那王、鉢羅婆王、兜沙羅王、衆多眷屬、西方有王、名鉢羅婆、百千眷屬、破壞塔寺、殺害比丘、北方有王、名耶槃那、百千眷屬、破壞塔寺、殺害比丘、南方有王、名

釋迦、百千眷屬、破壞塔寺、殺害比丘、東方有王、名兜沙羅、百千眷屬、破壞塔寺、殺害比丘、四方悉亂、諸比丘來集中國。

此には四種の國王の名が出て居る、而して釋迦は即ち Pāṇḍya 耶槃那は Yavana 鉢羅婆は Pallava に相違ない、今印度の歴史を見るに孔雀王朝の次にはスンガ王朝あり、其次にはカンヴァ王朝あり、其次にはアンドラ朝あり、之に次ぐにはヤヴァナ朝あり、シヤカ朝あり、バラヴァ朝がある、而して此バラヴァ朝の次には彼月氏のクシヤナ(貴霜朝なるものが起つたのである。して見ると此經の最後に顯はれて居る兜沙羅とは恐らく兜佉羅のこと、月氏王を指すものたるは殆んど疑を容れない。不幸にして此の時代に於ける印度史は尙ほ甚だ不明であつて、其の年代を確定するを得ない。アンドラ王朝の始めが紀元前約二十七年であり、又釋迦王朝には有名な紀元があつて、其一年は紀元後七十八年であることが判るのみ、其他に至つては異説多くして其裁する所を知らざる有様である。けれども月氏王が中印に迄來つたのは如何しても紀元後百年から二百年以前には溯り得ないだらうと信ずる。此等の王も果して此經にいふが如く佛教者を虐待したか否は明かならぬが、



元來が外國人であり、概して佛教に對しては冷膽であつたに相違ない。斯くの如き點からして前の弗沙密多羅に於けると同じく、熱心な佛教徒からは頗る不快に感ぜられたのであらうと思ふ。何れにしても此經の著者が此等四朝の王を知つて居たことは疑ないから、前述の理由により此經の現形を少くとも紀元後百年乃至二百年以上に求むることは出來ないのである。勿論此には、過千歲後とあり、又其後にも

爾時彼阿羅漢修羅他立上座前、合掌白上座言、上座但說波羅提木叉、如佛在世時舍利弗目犍連等大比丘衆所學法、我今已悉學、如來雖滅度於今已千歲、彼所制律儀我悉已備足、

との言があるけれども千歲とは唯大數を擧げたものと見るべきで必ずしも事實ではない。元來法顯が、此經を師子島に得たのが既に紀元後四百年の初であつて見れば、佛滅後九百年より多かるべき筈はないのである。

斯く研究し來れば此經現形の出來たのは約紀元後二百年から四百年の間であつて、是れが大體に於て其上下の限界であることは疑なからうと思ふ。

終りに望み余輩は世人の誤解を防がんが爲め、此に一言して置かなければならぬ。元來余輩が本篇に於て研究せんとする所は、漢譯とのみは限らぬが、此には漢譯に就いて専ら述べて居るのであるから、姑らく斯く斷はつて置く、雜阿含の現形が何時頃完成したかを知るにある、而して又他面には此同一の事實によつて、少くとも雜阿含經中後人の竄入や加筆が頗る多いとを證明するのである。これに就いては本篇論ずる所の外、尙吾人の考ふべき點は多々あるのであるが、今は唯其中に就き最も著しいもの二三を論じたに過ぎない。が併し若し之によつて世人が余輩を以て雜阿含の全篇を擧げ、悉くが紀元後二世紀前後に出來たと斷ずるものとするならば、是は大なる誤解である。余輩は固より一般世人と同じく雜阿含の多くの部分を以て、佛自身の説法の口から口に傳へられたるものと信じて疑はぬのである。が唯其古い傳説の中に新しい部分が混入し、後世の佛教徒が意識的に若くは無意識的に諸種の變化を與へ、又諸種の竄入を爲し、以て今日に至つたものであることを斷言するのみである。

尙ほ一言斷はつて置かなければならぬのは、余輩の前に論じた所は現時の雜阿



舎經を以て翻譯當時の原本の文を増減なく傳へたものと假定した上のことである。若し翻譯者が原本に存せざる文字を徒らに増補したり、若くば翻譯後、轉寫の際竄入の生じたるものとするならば、其年代の更らに一層後くるゝことは論を俟たぬ。(二三稿)

### 一六 漢譯增一阿舎經の現形に就いて

所謂漢譯四阿舎の中、增一阿舎經は中阿舎と共に、西曆三百年代の末、支那に始めて翻譯されたものである而して此等の二經が殆んど同時に、一は兜佉勒人により、一は罽賓人によつて譯せられたといふのも既に一の不思議なことであるが、尙ほ此等の翻譯が出来てから十年乃至二十年以内、西曆四百年代の初、他の阿舎部の長、雜二經が雜藏と共に法顯によつて、南方師子島から傳來せられたことを併せ考ふれば、吾人は更に一層の不思議を感じざるを得ないのであるが、他の阿舎に就いては姑らく之れを置き、此には漢譯增一阿舎に關してのみ少しく研究して見やうと

思ふ。

漢譯增一阿舎には前に述べた通り二譯ある。第一は今既に佚して居るが兜佉勒國の曇摩難提法喜が符秦の建元二十(西曆三八四年)の夏から翌年の春に亘り長安に於て譯したもので、或は四十卷、或は五十卷といふ。第二譯は現に藏中に存し、罽賓國の瞿曇僧伽提婆(衆天)なるものが、東晋の隆安元年(西曆三九七年)正月建鄴に於て出した所で、或は五十一卷、或は四十二卷、或は三十二卷、亦六十卷本もあるといふ。開元錄(卷三)によれば其本文は二譯「小異」とある。宋元明本並びに縮刷藏經に於ける衆天譯の增一阿舎の卷頭には、釋道安の序文が載つて居るが、元來此序文は法喜譯の增一阿舎に附すべくして、此經に載すべきものでないことは、彼序を一讀するものゝ容易に認め得る所である。宋本が誤つて此に載せたものであるから、後の藏本亦皆之に仿ふたに過ぎない。が吾人は此の序文によつて法喜譯增一經の一斑を知ることが出来る。即ち之によると彼增一は四十一卷あつて、分つて上下の二部となし、上部は二十六卷、下部は十五卷を包括し、併せて四百七十二經あつたといふが不幸にして此には品數を擧げてない。開元錄(卷十三)衆天譯增一經の



下には、此部經凡有五十品、總四百七十二經別とある。所が、現存の増一阿含には經數も彼が如く多くなく約三十の相違がある。麗本では經數總べて四百四十三、宋元明本では四百四十四である。開元錄の此數は道安の言ふ所を襲ひ取つた者で、法喜譯の經數でなからうかと思ふ。又品數も現本と合しない。麗藏では最後の品を第五十としてあるが、如何なる故か、其中間重複の場處が二品ある、即ち卷三十八九に馬血天子品第四十三、卷四十に九衆生居品第四十四とあり、其次の卷四十一には又馬王品第四十三、卷四十二に結禁品第四十四とあり、其内容は決して彼此同じくない。て宋元明本では馬王品を第四十五、結禁品を第四十六となし、以下順次に遞下し、最後の大愛道般涅槃品は第五十二となつて居る。して見ると唐以後現行本の如く何人か二品を増加したものか、或は唐代其品數を誤寫したものを、不注意にも其の儘に記入したものか、或は又元と五十品のものを後に五十二品に分截したのか、何れとも判らぬ。守其法師の校正別錄には増一阿含に關し何等の記載する所もないが、縮刷本によると卷四十三中の一經の、宋元明三本にあつて麗本にのみ脱して居る處もある。其の何れが果して正しいのか容易に決定し難いが、諸種の異

本のあつたのかも知れぬ。されば五十品本も現に唐代には存在し、而して麗藏本は其分品若くは内容の變異に關はず、偶其の五十の數を保存したものかとも考へられる。

殆んど其時を同じくして顯はれ來つた二譯の中、衆天本のみが存し、法喜本の中、増一兩經共に佚したのは何の爲めかといふに、是れは其譯文の拙劣なる結果、自然淘汰によつて消滅したものと思はれる。此の間の消息は中阿含後記の文によつて之れを窺ひ知ることが出来る。其文によると、昔釋法師於長安出中阿含増一阿毗曇等、此諸經律凡百餘萬言、並違本失旨、名不當實、依悞屬辭句亦差、良由譯人造次未善、晉言故使爾耳、後衆天は漢語を學び前譯の失を知り、更らに之を改譯したものと云ふ。此に釋法師とあるのは、恐らく釋法喜法師の誤であらう。

更らに現存漢譯増一阿含の内容に就いては、彼漢譯雜阿含に於けるが如く、佛滅數世紀以後に起つた歴史的事實の竄入せられ居ることもないやうであるから、此經現形の年代を確定することも亦彼が如く明了なるを得ないのであるが、一般に此經中にはブラーナの神話が特に多いやうである。勿論此等の神話的記事は



雜阿含や其他の阿含中にも少なくないが、此經中には最も著しく顯はれて居るところは疑ない。而して此等の話は必らずしも佛の本生譚でもなければ、別に甚深の教訓を蘊蓄するものでもなく、唯諸天が來降して問答するに過ぎないのである。之を佛傳に参照するに其制作年代の比較的最も古いと考へられるものには、神怪不思議の記述が絶無とは言はれぬが、甚だ少い、而して其年代が降るに従つて奇蹟の多く顯はれ來ることは疑ふべからざる事實である。ブラーナなるものも佛時代固より既に存在して居たのであるが、印度人が次第に其空想を擅にし、中世所謂ブラーナ文學なるものの完成するに至つて殆んど其極に達したものである。乃ち佛經に於ける此等神怪の事實も、亦恐らく此等文學によつて影響されたものではなからうかと思ふ。

又増一阿含卷三十四、七日品の第一經には須彌山説を述べてある。是れは所謂器世間とか衆生世間とか稱し、後世では俱舍論杯に、詳しく説いて居る所で、世親時代には固より其思想も成熟して居たものと思ふが、佛時代の印度には果して此の如き思想があつたものか否甚だ疑はしい。又假令ひあつたにしても、佛は平素解

脱涅槃に關係せざることは一切之を説くを好まなかつたものである、死後の生の有無すらも尙ほ且つ之を記せない、而るに何の必要あつてか器世間や衆生世間の説をなすべきであらう。若し須彌は廣大無邊にして尙ほ敗壞を免れぬとか、人非法を行ずれば次第に困苦に陥むるとかいふことならば、佛は平素から人生の活事實や昔譚に就いて尤も適切に説き盡くされてあるから、斯かる事實に遠い、神怪の談をなす要はない。要するに此等も後人がブラーナの影響により、佛説と多少の關係を索め、之に附會したものに外ならぬと信ずる。

又全經卷三阿須倫品の第一經には、阿須倫廣長八百四千由延、口縱橫千由延、在日月王前、日月王見已各懷恐怖、不復有光明といふやうなことが出て居る。是れは明かに阿修羅(Asura)と羅睺(Rahu)とを混全したものである。後世の文學では此二者の混同は決して珍しくないが、佛時代に果して斯の如き混全があつたか否、是れ亦甚だ疑ふべきである。阿修羅は佛時代には既に非天と解釋されて居たから、當時の文學には常に天、特に當時最も有力な天の帝釋と戰ふものとなつて居る。羅睺は元來が障翳の意味で、雲を擬人化したものであるから、常に日月の光明を蔽はんと



する惡魔である。阿須羅は非天で、惡魔の通稱であるから、羅睺も勿論其中の一員でもあらうけれども、羅睺即阿須羅ではない。而して羅睺の形の廣大無邊なるは、黑雲の天を蔽ひ地を掩ふ所から來たものに外ならぬ。て此等の談も佛説には本來あり得べからざることであるのみならず、後世阿須羅も羅睺も全然其區別の判らなくなつてから經中に竄入し來つたものではなからうかと思ふ。

斯の如きことを一々列擧すれば、經中至る所殆んど限なくあるが、元來佛時代に於ける印度人の思想の明確に知られ得ざる今日にあつては、唯斯く信ずるといふに止まり、何等斷然たる決論をも演釋し得ないから、今は此に筆を擱し唯一般讀者の注意を促がすに止めて置く。

## 二

漢譯増一阿含に於て先づ吾人の注意を惹くは其序品である。序品の後人の手に成ることは之を一讀するものゝ容易に知り得る所で、今必らずしも之を詳論するを要しない。而して此一品は大乗經なるものが成立した以後に出來たことも秋毫疑を容れないのである。今此序品の大要をいふと、先づ偈文に於ては、阿難が

此經を説く所以を述べ、四阿含の種類から増一阿含の組織並びに其法の歸旨を説き、又此經の功德の甚深無量なるを叙し、若有書寫經卷者、繒綵花蓋持供養、此福無量不可計」といひ、阿難の此語を説く時諸天乃至彌勒皆善哉と稱したとある。それから長行に移り是時尊者阿難及び梵天、化自在天、他化自在天、兜率天乃至帝釋三十三天や四天王が各其衆を將ゐて來會した。時に彌勒が賢劫中の諸菩薩に告げて汝等諷誦受持増一尊法、廣演流布使天人奉行といふ。爾時諸天、世人乾沓和、阿須倫等のもの、我等悉く此經を擁護し廣演流布中絶せしむることなしと誓ふ。それから阿難が優多羅なるものに向ひ、我今以此増一阿含囑累於汝、善諷誦讀莫令漏減、此經は諸法の由つて出づる所、之を輕慢するものは必らず墮落凡夫の行を爲すと告ぐ。迦葉其理由を問ふに當り、阿難は三十七菩提品及び諸法は皆之より出づるからと答へ、更らに迦葉が何故優多羅に其法を囑し、他の比丘に付せざるかを問ひ、阿難は此優多羅の本生を説き、彼は過去世より増一阿含を受持したものであるから、其宿縁によつて今又之を付囑すると答へ、此に其序品が終つて居る。

此序品を一讀すれば、吾人は此に諸種の疑問を生ぜざるを得ない。先づ第一に



此序品は、前記一品の要旨を見ても明かなる如く、増一一經の囑累品である。囑累品なるものは大乘經典に於ては常に現れて來る所であるが、阿含部經典では殆ど存在しない、殊に經典書寫の功德の如きは大乘經典には極力説いて居る所であるが、阿含部には是れ亦絶えて見ないのである。元來佛時代書寫の術があつたとしても、經卷を書寫するといふことが既にまだ一般に行はれないのであるから、書寫の功德を説くべき謂れのないのは勿論である。又佛は一切人に對し平等に其法を説いたものであつて、特に一定の人に限つて斯くくの經典を付囑するといふやうなことはなかつたのであるから、阿含部の經典に囑累品杯の存すべき筈もない。後世迦葉や阿難が佛から其法を付囑されたと稱するも唯一は僧團の最長老であり、一は多年侍者となつて其法を聞くと最も多かつたから、佛滅後經律の結集に當つても自然其中樞の人物となつただけのことである。だから阿含經典に囑累品のないのは寧ろ當然といはなければならぬ。所が大乘經典になると、元來が後世に出來たものであるから、一面には佛の正説たることを保證せんが爲め、何某に此經を付囑したものであるとなし、他面には又其經の弘通を計るが爲め、經の書

寫受持讀誦等の功德を盛に記述したものである。だから時とすると經説の本文よりも寧ろ經の功德を述べた處が長やいなものもないではない。是れが抑も大乘經典に限つて囑累品や、經典書寫の功德の現はれ、而もそれが最も必要なる所以である。此の囑累品の成立に關する一般の理由を考へ、而る後此序品を見れば、此序品なるものは如何にしても彼大乘經典の世に現はれてから後に出來たものと斷言しなければならぬ。且つ彼偈文は後の長行と恐らく同一手によつて作られたものと考へるが、彼の偈文の中には明かに、世尊所説各々異、菩薩發意趣、大乘とも、或は發趣大乘、意甚廣とも、或は又方等大乘、義玄邃ともあるのを以て見ても、此序品の出來た時には大乘經典の既に世に顯はれて居たことは秋毫の疑を容れない。乃ち余輩が此一品を以て、少くとも大乘經典を摸して作られたものとなす、必らずしも所以なきではなからう。

大乘經典を摸したことは尙ほ此のみではない。此一會の來衆を見るに、説者阿難と問者迦葉と付囑者優多羅との三人を除く外は、或は梵天といひ、或は帝釋といひ、乃至は乾沓和、阿修倫等といひ、何れも皆實在的人物ではない。大乘經典では諸



佛菩薩を始め諸天八部衆に至る迄聽法の衆となつて顯はるゝことは普通であるが、佛の説法に於ては斯の如きことのあるべき筈でもなければ實際ないのである。然るに此序品の阿難の説法に於てのみ顯はれ來るとは如何にも不思議で、是れ亦大乘經典を摸した一證となすべきであらう。

第三に注意すべきは阿難と迦葉との問答である。迦葉は阿難よりも遙かに年長者であり、其修行輿望に於ても到底阿難の敵ではない。第一結集の時阿難は經を誦出したが、迦葉は即ち其座長であつた。若し佛が眞に其法を後世何人かに付囑することがあつたとすれば、先づ指を迦葉に屈せなければならぬのである。處が此序品を見ると、迦葉が付囑者の中に入つて居ないのみならず、僅かに問者の地位にあり、阿難よりも其地位の下にあるものゝ如くに考へられる。是れ實に當時に於ては勢有り得べからざる奇怪の事實といはなければならぬ。序品の筆者も此の奇怪の事實に對し、何等か説明を與へなければならぬと感じたものと見え、其偈文の初に於ては次の如くいつて居る。

世尊授法付阿難……阿難便辭吾不堪……佛法功德無量智、今尊迦葉能堪任、世雄

以法付耆舊、大迦葉今爲衆人、如來在世請半坐、迦葉報言雖有是、年衰朽老多忘失、汝今總持智慧業、能使法本恆在世……一切衆生種々類、無有能勝尊阿難。

佛滅の時大迦葉も既に老年に達して居たことは事實らしい。而して第一結集の後、彼は久しからずして入滅したものである(阿育王經、タラナートハ佛教史)。て増一阿含の卷三十五(末經)にも、爾時世尊語迦葉曰、汝今年已朽邁無少壯之意、宜受諸長者衣裳及飲食とある。が若し迦葉が果して佛滅の時斯く老耄法を受くるに堪えないものであつたならば、彼如何にして第一結集に於ける會首の大役を爲し得たであらうか、是れ既に一の疑ふべきである。次に迦葉が佛滅の時既に老衰し、其後久しからずして入滅したものとすれば、阿難が優多羅に付囑したといふと、果して事實であると假定しても、是れは亦更らに幾年かの後のことであらうから、其時迄尙ほ迦葉が在世して居たか否、是れ亦甚だ疑ふべきである。タラナートハの佛教史によれば、阿難の入滅は迦葉に後くるゝこと四十年ともいふてはないか。更に又此序品によれば、迦葉が法を受くるに堪えないによつて阿難が之を受けたとあるが、増一阿含卷三十五には



「我今持此法付授迦葉及阿難比丘所以然者吾今年以向八十然如來不久當取滅度今持法寶付囑二人善念誦持使不斷絕流布世間……是時大迦葉及阿難即從座起長跪叉手白世尊言以此等故以此經法付授二人不囑累餘人乎……世尊告迦葉曰我於天上人中終不見此人能受持此法寶如迦葉阿難之比然聲聞中亦復不出二人上者過去諸佛亦復有此二人受持經法」

とある。此一段の文も實際佛時代のものであるか否甚だ怪しむべきであるが、兎に角是れに由れば佛は其經を以て舉げて迦葉と阿難とに付囑したものといはなければならぬ。而して此には迦葉の之を辭退したといふことも見えない、是れ果して序品と撞着するものではなからうか、是れ疑ふべきの第三である。尙ほ參考の爲め一言付記したいのは全經卷四十四の左の文である。

爾時世尊告迦葉曰吾今年已衰耗年向八十餘然今如來有四大聲聞堪任遊化智慧無盡衆德具足云何爲四所謂大迦葉比丘君屠鉢漢比丘賓頭盧比丘羅云比丘汝等四大聲聞要不般涅槃

是れは所謂將來佛彌勒を説いた經であるから、余輩の見を以てすれば必ず後人

の竄入に相違ないと思ふが、其竄入と否とは姑らく置いて論ぜず、此に佛大弟子の能く法を受持するに堪えたるもの四人を列擧したるに、獨り阿難の其撰に入らざるものは何の故であるか。初には迦葉と阿難との二人を數へ、之を以て諸弟子中最尊無上となし、今は其老耄法を受くるに堪えずともいはれたる迦葉外三人を擧げ、此法を受けたりといふ阿難を脱したのは、亦甚だ奇怪といはざるを得ない。乃ち此等三種の經の各其内容に於て撞着矛盾し、到底調和し得べからざるものたるは明かである。佛時代若くは佛滅後、直ちに實際の事實を記録したものとすれば、斯かる撞着したる記事の、而も全一經典中に存すべき理由はないのである。經法付囑のことが既に事實でないのである、而して其虛構の事實が三種の異なつた傳説をなして居る處を以て見ると、此等は皆同一人の手によつて出來たものでなくして、各種の人が各其可能と認むる所によつて、之を想像案出したものと斷言せざるを得ない。

是れに由つて之を觀れば、漢譯增一阿含の現形は佛滅後諸種の人によつて次第に變改若くは竄入せられたものであつて、而して其序品の如き、少くとも其一部を



以て大乘教典の既に作成せられた後に出来たものとなすの、寧ろ當然の決論といはなければならぬてはなからうか。

## 三

余輩が斯く論ずると人或はいはん、序品は後人の附加する所かも知れぬが、序品が後人の筆に成るからといつて、其本論亦後人の竄入若くは變改を経たものだと断言出来ないであらうと。是れ固より當然の議論であつて、余輩といへども亦決して増一阿含の全篇が悉く後人の改竄を経たものだと断言しないのである、其の中には勿論佛時代其の儘のものが多くあるであらうと信ずる。併しながら序品が既に後人の筆に成るものとすれば、増一阿含の現形が(前記の理由により)大乘經製作の後に完成したものとすに何等の不都合はない。のみならず後人の改竄と考へらるゝ點は、唯序品のみではなく、全篇を通じて諸處に其痕迹を認め得るのである。今其二三の例を左に列挙しやう。

(甲) 増一阿含卷十八には舍利弗目連入滅の因縁を記述した一經がある。今其大體を述ぶると次の如くである。

佛の入滅に先ち、一日目連鉢を持して羅閱城に入つて乞食した。是時執杖の梵志目連の來るを見、相謂つていふ、是沙門瞿曇弟子中無有出此上、我等盡共圍已而取打殺と。乃ち彼等共に圍み捉え、各瓦石を以て彼を打殺して捨去つた。目連は身體骨肉共に爛れ盡くし、酷痛苦惱したが、幸にして未だ死了らず、神足を以て精舎に還り、舍利弗に訣別し命終せんとした。時に舍利弗のいふ、汝少しく停れ、我先づ當に滅度を取べしと。彼乃ち佛の處に至つて其の許を乞ふたが、佛は舍利弗に對していふ、汝今何故不住一切乃過一劫と。舍利弗曰ふ、衆生の類は短命百歳に過ぎぬ、衆生の命短なるが故に如來の壽亦短、若當如來住壽一劫者、我亦當住壽一劫、佛は今遠からずして涅槃に入らんとす、我世尊の涅槃を取るを見るに忍びぬと。佛乃ち今正是時と許す。諸比丘是事を聽き、咸共墮涙、今舍利弗滅度何速乃爾と。爾時舍利弗諸比丘に告げていふ、止、止、諸賢、慎莫愁憂、變易之法欲使不變易者、此事不然、須彌山王尙有無常之變、况復芥子之體、舍利弗比丘而免此患乎……然汝等各修其法、行盡苦際と。舍利弗の入滅するや、此地六種震動、有大音聲、雨諸天華、作倡伎樂、諸天悉共墮涙……今尊者舍利弗取涅槃、何其速哉といひ、釋提



一切香を集め、其の遺體を焼き、舍利及び衣鉢を以て之を沙彌均頭に付與した。此舍利弗入滅の記事は明かに是れ涅槃經に於ける佛入滅の記事を摸したものと思はれる。勿論舍利弗は佛に先ち入滅したものであるが、當時斯の如き記事のあつた譯てはなく、中には其言々句々涅槃經の文に同じいのを以て見ても、後人が涅槃經に仿つて作つたことは疑ない。而して此の經の中には尙ほ如來有四不可思議世間不可思議、衆生不可思議、龍宮不可思議、佛土不可思議、非小乘所能知の句がある。此に小乘といふのは彼の序品に「菩薩發意趣大乘や、發趣大乘意甚廣や、方等大乘義玄邃の句に參照して、必ず大乘に對する小乘を意義するものに相違なからうと思ふ。して見れば此經も亦是れ明かに大乘經の製作以後に出來たものといつて差支なからう。

(乙) 同經卷四十四には又吾人の大に興味を感ずる經がある。其經には過去諸佛以來戒律制定の變遷を説いてある、而して現在の釋迦佛に關しては

一會聖衆千二百五十人、十二年中無瑕穢

といひ、それから次第に犯律の人を生じ、轉有二百五十戒と説き、更らに經の尾末に至つて

阿難當建此意、我釋迦文佛壽命極長、所以然者、肉身雖取滅度、法身存在

と述べてある。此に吾人の第一に注意すべきは、彼大乘涅槃經に最も特色とする法身常住説の顯はれて居ることである。而して彼増一阿含の序品に「釋師出世壽極短、肉體雖逝、法身在」といふのと全然同一趣旨であると思ふ。此の經や前に引用した舍利弗入滅の經を仔細に研究すれば、現時の増一阿含なるもの大乘涅槃經の製作以後に改竄せられたるものたることは殆んど疑を容れない。次に又此に佛禁戒の數を擧げて二百五十としてある。戒數は律本によつて各同じくないのであるが、精密に此の數に該當するものは獨り四分律あるのみである、但し五分律も二百五十一戒を算して居るから、略之れに近いが、餘の律は或は之より多く、或は之れより少い。が漢譯の五分律は師子島から傳來されたものであるのに、四分律は増一阿含と同じく罽賓から來たものである。して見ると漢譯の阿含部は果して何れの派に屬したものでか、更らに分明ならぬが、恐らく此増一阿含は四分律と同じく法藏部に傳來したものでなからうか。が若し此の經が後人の古經を變更したに止まらず、全然新たに作爲せられたものとするれば、之れを以つて増一阿含の



全部を推論する譯には行かぬが、少なくとも此の小經作者の法藏部教系に屬するものであることを知り得るのである。

(丙) 又同經卷三十五の末經には佛が迦葉に告げたる語として次の如くある。  
迦葉當知吾般涅槃後千歲餘當有比丘於禪退轉不復行頭陀之法亦無乞食著補納衣、貧長者請受其衣食亦復不在樹下閑居之處好喜莊飾房舍……或於其中貪著財貨、恠惜房舍、恆鬪諍……又迦葉當知將來之世當有比丘剃鬚髮而習家業、左抱男右抱女、又執箏簫在街巷乞食。

又迦葉の言としても之と同じく、將來當有比丘形體柔軟、心貪好衣食、便於禪退轉、不復能行苦業……坐食著衣食故便當捨服爲白衣……四部之衆漸々減少……如來神寺復當毀壞……經法復當凋落とある。此に千歲餘といふ語があり、雜阿含(卷二十五)にも亦、過千歲後我教法滅時とある。此等千歲といふのは、雜阿含經に就ても述べて置いた通り前記漢譯雜阿含を參照せよ勿論文字通りに解釋すべきものではない。元來此増一阿含の翻譯は西曆三百年代の終に出來たのであるから、其原本は少くも尙ほ數十年以前に存したものと見做さなければならぬ。然らば佛滅から如何に長く

之を見積つても、八百年乃至九百年以内より多くなる筈はないので、千年といふことは到底あるべからざるのである。要するに是れは彼賢劫經一流の大乘諸經に唱ふる正像末三時の配當により、現代を以て末法の時期と判定したるによつたものであらう。若し果してそうであるとすれば、此の經も之を以て必らずしも佛滅一千年以後に出來たものとは考へられぬが、兎に角大乘經の説によつて出來たものであることは疑なく、而して當時印度の佛教は、假令此に書いてあるやうに太甚しく腐敗墮落しては居なかつたとしても、著しく衰敗の状態にあつたものと思はれる。

以上述たる外増一阿含には尙ほ諸處(例之へば卷十九、卷十一、卷卅八の如き)に將來佛としての彌勒のことが出て居る、而して此等も余輩の見を以てすれば大乘經中に存する彌勒説によつて出來たものと信ずるのであるが、此事に就いては既に拙著「彌勒淨土論」の中に之を詳述したから、今此には略する。

斯く論じ來れば、漢譯増一阿含の現形は、大乘經典製作の後に完成されたもので、晉に序品のみならず、經中處々に大乘的着色を有することは秋毫の疑を容るべき



餘地もないことと思ふ。而して此現形完成の時期が、假令ひ佛滅後千餘歳では無いとしても、之を去ること餘り遠からぬもので、漢譯雜阿含の現形に於けると略相同じく、約西曆紀元後二世紀乃至四世紀初の間にあるものとせば、蓋し中らずといへども遠からざるものではなからうかと考へる。

## 四

余輩が今此篇を終るに當り、尙ほ一言此に附記したいのは、漢譯增一阿含中處々に大乘的着色が顯はれて居るのみならず、其年代の前後は今確として判らぬが、多少北印の人によつて修正せられたものではなからうかといふ疑である。同經卷三十五には次の話が載つて居る。佛の迦毗羅城にあつた時、衆多の比丘が、我等欲詣北方遊化といひ、佛の許を得て後、彼等又舍利弗に至つて別を告げた。爾時舍利弗は、卿等當知北方、人民沙門婆羅門皆悉聰明智慧難及と告げ、更らに彼等來つて卿等に問ふ所あらば、卿等は果して如何なる義を以て之に説かんとするかといひ、北方人の極めて聰明なるを賞賛して居る。又同卷三十六には佛の將さに入滅せられんとするや、佛は阿難をして沙羅雙樹の間に座を敷き、頭をして北向せしむべく

命ぜられた。此事は涅槃經にも出て居り、人の能く知る所であるが、此經には是時阿難佛に對し、何の因縁あつて頭を北向せしめらるゝかと問ふたとあり、而して其時の佛の答には

吾滅度後佛法當在北天竺、以此因縁故使敷座北向

とある。佛の北首入滅の意義が果して斯くの如くてあつたか否は、今必らずしも論ずるを要せぬ。事實は次の如くてある。北天竺の迦濕彌羅、健陀羅地方は、阿育王の時、即ち佛滅後約二百五十年にして始めて佛教の感化を蒙つたものである。併しながら後世彼地の佛教が盛んとなるに隨つて、何れの地方に於ても均しく之を見るが如く、成るべく自國佛教の歴史をして古代に溯らしめんとし、若し出來得べくんば、直接間接之をして佛と何等かの關係を結ばしめんと努めたものである。だから彼大毗婆沙論の如きにおいては、佛滅一百年の後、大衆部と上座部とが分裂した時、上座の徒は大衆の中に居るを屑とせず、空に飛揚して中印から北方迦濕彌羅に至り止まり、此に多くの寺院を建立し、佛教を傳へたものだといひ、ダーラナトトハ佛教史杯の傳ふる所によれば、阿難の滅後、商那和修傳燈の時、其弟子に末闍提



伽なるものあり、在家の衆と相争ふた結果、彼大衆を率ゐる其故國中印から去つて北方迦濕彌羅國に入り、此に龍族を勸化した、是れが抑も西北印度に佛教の流布した初であるともいふ。尙ほ法顯傳杯を見ると、北印諸國も皆直接佛の說法されたものとなつて居る、例之へは烏長國の條下には「傳言ふ佛北天竺に至るとは、即ち此國に到るなり、佛は足跡を此に遺す」といひ、健陀衛國の條下にも「佛の菩薩たりし時、此處に於て頭を以て人に施せり」となし、弗樓沙國に於ても「佛昔諸弟子を將ゐて此國に遊行せり」となすが如くである。此等は何れも國民自尊心の發露する所に外ならぬのである。乃ち増一阿含の中或は北方の人民は皆悉く聰明にして智慧及び難しといひ、或は又吾滅後佛法當に北天竺にあるべしといふが如きは、亦皆正さに此と全一精神に出づるものであらう。且漢譯増一阿含の迦濕彌羅地方を経て傳來せられたものであることを併せ考ふれば、思半ばに過ぐるのである。斯く論じ來れば北方人の筆の跡が漢譯増一阿含の上に顯はれ來るといふも、強ち根底のない架空説とのみは排斥し得ないであらう。(二、五、稿)

### 一七 所謂五部の律に就いて

禪宗の雜誌に戒律のことを説くのは稍見當違のやうにも考えらるゝが、今時叢林清規の嚴として尙ほ存し、人をして古代僧團生活の髣髴を得せしむるに足るものは、唯禪宗の寺院に於てのみである、固より禪宗は戒律の末に拘泥するものでもなく、又其説く所は所謂大乘戒であつて小乗の律とは自から其趣を異にする。が併し大乘律の淵源する所は小乗戒にあり、禪徒の行ずる所は所謂無法の法、無戒の戒でなくてはならぬのである。果して然らば余輩が此に小乗の律に就いて聊か論ずる所あらんとするの、必ずしも無用の言てはなからう。

支那や日本では昔から律には唯五部の別あるものとしてある。所謂五部の律とは一には薩婆多部(一切有部)、二には曇無德部(法護又法密部)、三には彌沙塞部(化地部)、四には迦葉維部(飲光部)、五には摩訶僧祇部(大衆部)と是れてある。て四分律の序にも

蓋由大聖還化後、五部分張、各據當時所聞、開閉有以、於是師資相傳、遂使有彼此之異、

所謂五部の律に就いて



といひ、又摩訶僧祇律にも佛泥洹後大迦葉集律藏爲大宗師、具持八萬法藏、大迦葉の滅後には阿難、末田地、舍那婆斯、優波崛多相次ぎ、皆具さに八萬の法藏を持す、於是遂有**五部名生**とある。出三藏記集卷三、五分記錄の中にも、

時有五大羅漢各領徒衆弘法、見解不同、或執開隨制共相傳習、遂有五部出焉……  
後時**五部異執紛然競起**、

とある。是れに由つて觀ると印度に於て古來五部の律の存して居たことは殆んど疑を容れない。而して前記五部の中、飲光を除く餘の四部の律の、夙に支那に翻譯せられ、現に藏中に收載されて居るとも人の能く知る所である。唯飲光部の律のみは古から支那に不翻の書といはれて居る。て出三藏記(前同處)には、至于中夏聞法先經而後律、律藏稍廣始自晋末、而迦葉維部猶未東被、既總集五家、故存其名錄とあり、唯其名を存するのみて其書に就いては殆んど何等の解釋する所もない。同書には又迦葉維律未知卷數と題し

此一部律不來梁地、昔先師猷正、遠適西域、誓尋斯文、勝心所感、多值靈瑞、而葱嶺險絕、弗果茲典、故知此律於梁土衆僧未有其緣也。

ともある。然しながら現藏中に解脱戒經なるもの一卷あり、元魏の瞿曇般若流支の譯する所である。是れは單に其戒本に過ぎないが、其經題の下には、出迦葉毗部とあり、又同書僧防なるもの、譯經記によると、毎に斯文(迦葉毗律)を尋ね、五の數の關けたるを慨し、敢て以て追訪して斯本を獲たり、未だ廣く具はらずといへども、敬て以て心を洗ひ、大魏の武定癸亥の年(西曆五四三年)請ふて譯出せしむとある。即ち是れは出三藏記の著者僧祐と殆んど其時を同じくするものであるが、彼は未だ之を見なかつたのである。

五部の律の存在したことは最早や疑を容れないが、五部以外果して他の律の存在しなかつたものであるか否は、今容易に斷言し得ないのである。五部の律が存在したといふことから、五部以外、律は存在しなかつたとは推論し得ないのである。彼小乘諸派岐分の傳説の如きも、世人は一般に異部宗輪論によつて之を説くのであるが、是れは上座部系の傳説たるに過ぎない、而して大衆部や、一切有部や、正量部等には、又それ〳〵別の傳説を有して居たものらしい。タラナートハ佛敎史二七一頁以下参照又佛傳によつて各部少づつ其文句を異にし、其經名の違つたものがあつたらしく見える。



佛本行集經の 單に此等の類例から推して見ても、律の如き實際的のものが、五部以外の分派には更らに彼等と異なつたものを有しなかつたとは思はれぬ。勿論小乘二十派といつても、其異議とする所の極めて微細の點に止まるものも少からぬのであるから、彼等が各違つた經や律を有つて居たものではなからう、が併し少くとも其主たるものは多少違つたものを有して居たに相違ないと思ふ。現に南傳と北傳とが其經律に於て大に相同じからざる者があるのみでなく、義淨が其南海寄歸傳に於て、諸部の流派生起同じからず、西國の相承は大綱四ありとなし、大衆、上座、一切有部、正量部の四を擧げ、其三藏を論ずるや、先づ大衆部の三藏各十萬頌ありといひ、而して他の上座、一切有部に就いては、三藏多少同前と述べ、更らに正量部に對しては、三藏二十萬頌律有三十千頌舊藏本には律以下の六字缺くとある。尙ほ開元錄(卷八)玄奘傳の中には玄奘が

大乘經二百二十四部、大乘論一百九十二部、上座部經律論一十四部、大衆部經律論一十五部、三彌底部經律論一十五部、彌沙塞部經律論二十二部、迦葉臂部經律論一十七部、法密部經律論四十二部、說一切有部經律論六十七部、

其他因論聲論等凡五百二十夾六百五十七部を巨象に載せて歸つたとある。即ち此には七部の名が擧げてあつて、各名稱の下に一々經律論と繰返し記してある處を以て見ても、此等は各多少違つた經律論を有つて居たことは明かである。而して律のみでなく、經論の如きも、其何れの派に屬するものなりやは、玄奘の時に至る迄、尙ほ明了に認め得られたものであつたらしむ。

以上論ずる所によつて之を觀れば、五部以外尙ほ多少異なつた律の存在して居たことは秋毫疑を容れない。が併し律には唯五部の別あるものとなしたのは、支那に始まつたとはなく、印度でも後世斯かる傳説のあつたものと思れる。舍利弗問經には既に明かに之を説いて居る、是れは便宜後に引用するのみならず、大集經にも佛の懸記として未來世當さに此等の律あつて出世すべしとなし、其名稱前と同じく、又因緣經にも佛來世の時に一長者あり、夢に一張の白氈忽然として自ら五段となるを見る、驚き佛の所に詣り、其故を問へば、佛は言ふ乃ち我滅度の後律藏當さに分れて五部となるべしと、出三藏記集前同處。但大集經に説く所は單に律の分派に關するものではないが、特に此に五部と記すを以て見ても、當時此五部の



印度に最も盛であつたことを推測し得らるゝ。同經卷二十二の文は次の如くである。

〔佛言〕我涅槃後我諸弟子受持如來十二部經書寫讀誦顛倒解義顛倒宣說以倒解說覆隱法藏以覆法故名曇摩耄多。法密

我涅槃後乃至讀誦書寫而復讀誦書說外典受有三世及以内外破壞外道善解論義說一切性悉得受戒凡所問難悉能答對是故名爲薩婆帝婆。一切有

我涅槃後乃至書寫讀誦說無有我又以受者轉諸煩惱猶如死屍是故名爲迦葉毗部。飲光

我涅槃後乃至讀誦書寫不作地相水火風相虛空識相是故名爲彌沙塞部。化地

我涅槃後乃至讀誦書寫皆說有我不說空相猶如小兒是故名爲婆嗟富羅。犍子

如是五部經各別異而皆不妨諸佛法界及大涅槃。是れは畢竟名によつて義を按じたもので其内容から見れば必らずしも事實ではない。又法密部が果して此にいふ如く顛倒宣說顛倒解說覆隱法藏するものであ

つたならば如何にしても皆不妨諸佛法界及大涅槃とは斷言し得られない筈ではなからうか。斯の如く此經の文は前後撞着し事實の眞を得たものではないが、兎に角五部の當時専ら行はれて居たことは之を證して餘あると思ふ。

然しながら是等の傳説は印度に於ても比較的後世に出來たものであらうといふのは既に述べた如く大集經に於ける五部の解説の極めて附會なるのみならず僧祇律私記や出三藏記中の五部録や乃至は舍利弗問經の此等律の由來を説く所は歴史的に全然誤つて居秋毫も信ずるに足らないのを以て見ても判る而して此等の謬想は亦恐らく其起源を一にするものであらう。先づ私記にはいふ、

是に於て五部并び立ち紛然競ひ起り各自義を以て是となす時に阿育王言ふ我今何を以て其是非を測らんと。是に於て僧に問ふ佛法事を斷ずるには云何と。皆言ふ法は多きに從ふべしと王の言ふ若し爾らば當さに籌を行ひ何れの衆の多なるべきかを知らんと。乃ち籌を行ふに本衆の籌を取るもの甚だ多し衆多きを以ての故に摩訶僧祇と名づく

と是れは僧祇律の後記であるから且らく僧祇律の由來を説くのみであるが此に



阿育王とあるのは、北方傳ふる所の佛滅後百年の時に於ける阿育王のことである。毗婆沙には多數によつて決を取れることを載せてあるが、併し彼によれば其決を多數に取つたといふのは、所謂大天の五事なるものに就いてはあつて、律に關しては何等記す所もない。若し又南方所傳漢譯律所傳によれば、當時律に對する異議の採決は全然八人の委員に附託せられたのである、是れ此傳説の誤れる一である。更らにこの文によれば五部が紛起して相争ふたにより、阿育王が其是非の何れにあるかを決せんとしたものゝやうに見える。が異部宗輪論によれば、阿育王の是れを定めんとしたのは言ふ迄もなく佛滅後一百年のことであつて、此時は上座部と大衆部とが別れたのみである。化地や曇無徳や飲光部は何れも皆佛滅後三百年中に起つたものである。佛滅後三百年中に起つたものが如何にして佛滅後一百年中に於て紛起相争ふことを得べきであらう。是れ亦誤れるの甚しきものである。是れに由つて見ても私記のいふ所は必らずしも吾人の信ずべからざるものたるを知るに足るのである。

出三藏記の五部記録にも亦大要次の如くいつてある。

佛滅して一百一十餘年の後、阿育王出世し、佛法を興顯せんとし、諸阿羅漢に請ひ、經律を誦出せしむ。時に五大阿羅漢あり、各徒衆を領し法を弘め見解同じからず、共に相傳習し、遂に五部あつて出づ、十六大國隨ひ用ひ、並び行ず。然る後五部の異執紛然競ひ起る、是に於て阿育王其是非を裁する所以を知らず、之を僧に問ふ、僧はいふ、法は多きに從ふべしと。阿育王即ち五部の僧を集め、共に籌を行ふ、其時衆婆曇富羅部犢子の籌を取ると多し、遂に此一部を改めて摩訶僧祇となす。若し今の時に就かば此土籌を行ぜば、便ち此十誦律を摩訶僧祇と名づくるなり。此説は亦甚だ奇怪である、前の私記と同じく阿育王の時既に五部の異つた律が存在したとするのであるが、其非なることは更めて論じない。次に婆曇富羅即ち犢子部を以て摩訶僧祇となすも全然誤謬であつて、如何なる傳説によつても此兩者を同一視するものはない。且つ犢子部は何れの傳説でも上座部若くは一切有部から分出したるものとなすのであつて、大衆部から分出したものとはしない、況んや之を同一視するに於てをや。摩訶僧祇とは、如何にも本來は大衆の義であるが、既に上座部と分離對立してから以來は、一の固有名辭となつたものである、其律の



行者が衆ければ、如何なる律でも之を大衆部と稱するといふ譯でないことは明瞭である。だから假令ひ支那に於て十誦律が盛に行はれたからといつて、之を大衆部の律とは名づくべからざるは當然である。十誦は一切有部の律である。此等は實に歴史的事實を無視するの太甚しきものといはなければならぬ。僧祐は全然此事實を誤解したものと見え、前同處婆曇富羅律と題する所に於ても、元來摩訶僧祇律とあるべきを、婆曇富羅律とあるのが既に奇怪であるのであるが、婆曇富羅とは受授の經典皆我ありと説き、空相と説かず、猶ほ小兒の如し、故に名づけて婆曇富羅となす、此一には僧祇律と名づくといふ。余輩は此言によつて其謬想の蔽ふべからざるを知るのである。犢子部の所謂補特迦羅論即ち即蘊離蘊にあらざる我なるもの、眞義の誤解は、其由つて來る所久しいのであるから、必らずしも此に咎むるにも當らないが、兎に角我ありと説くは犢子部教儀の特色とする所で、大衆部にあつては未だ此説をなさざるのである。然るに此には之を混合して、一には僧祇律といふとあるのは、如何にも歴史的事實を知らざるものといはなければならぬ。更らに舍利弗問經にはいふ、

時に一長老の比丘あり、名聞を好み、亟に諍論を立て、我が律を抄治し、迦葉の結べる所を開張増廣し、名づけて大衆律といふ。外遺す所を採綜ね、諸始學を誕かす、別に群黨をなし、互ひに是非をいふ。時に比丘あり、王に判決を求む、王二部を集め、黑白の籌を行ふ。令を衆に宜して曰く、若し舊律を樂はゞ、黑籌を取るべし、若し新律を樂はゞ、白籌を取るべしと。時に黒を取るもの萬數あり、時に白者を取るもの唯百數なり。王皆以て佛説となすも、好樂同じからざれば共に處ることを得ず。舊を學ぶもの多く、從つて以て名となし、摩訶僧祇となすなり、新を學ぶもの少きも、是れ上座なり、上座によつて名となし、他俾羅となすなり。大體前と同じである、唯此によつて見ると、摩訶僧祇は寧ろ舊律で、上座の方が新律となり、上座の徒が迦葉の結集した所を妄りに開張増廣したと、なるのである、是れ亦全然事實を顛倒したものだといはなければならぬ。

以上論ずる所によつて之を觀れば、此等の傳説は畢竟佛を去ること甚だ遠くして、諸派分出の歴史も既に不明となつてから、後人の想像によつて造り出された所に外ならぬものと思はれる。て假令ひ印度に唯五部の律ありといふ傳説があつ



たとしても、是れは秋毫信ずるに足らないのである。

尙ほ序ながら出三藏記には、何が故に犢子部と大衆部との律を混全するに至つたかに就いて一言述べて置かうと思ふ。前にも説いた様に、大集經には五部の律と稱して、而して其實六部を擧げて居る、各律の解釋は固より符會取るに足らざるものであるが、兎に角六部によつて各異つて居る。して見ると大集經成立當時には犢子部の律と大衆部の律とは、各別に存在して居たものであつたらうと思ふ。其教理からいへば、犢子部は一切有部から出て、而して大衆部の説を取入れたものである。若し今之によつて其律の傾向をも判じ得とするならば、大衆部の律と同じといはんよりも、寧ろ一切有部に近かるべきは吾人の容易に想像し得る所である。然るに大集經には其實六部の名稱を擧げながら、終の處には之を以て五部としてあるのは、梵本が既に誤つて居たか、或は翻譯の時、若くは轉寫の際、誤つて六を五としたものではなからうか。何れにしても大集經に五部とあるにより、後人其數を合はさんが爲め、其最後に列したる犢子部と大衆部とを同一のものと同符會し、此に出三藏記等に見るが如く、犢子部律又一に僧祇律と稱すとなし、全然史的事實

と矛盾するやうな記事を載するに至つたのではなからうか。若し果してそうであるとするれば、所謂五部の律なることは愈以て無意義となるのである。

更らに開元錄の十五卷有譯無本律の條下を見ると、蕭齊の代に西域三藏摩訶乘の譯に係る他毗利律一卷譯して宿德律といふなるものがある。是は疑もなく上座律のことである、其一卷とあるのを以て見れば恐らく是は戒本の類であらうけれども、既に戒本があつたとすれば、其詳細なる因縁や註釋を附した大本の存したことも殆んど疑を容れない。之によつて考ふれば、上座の律の存在したのみならず、戒本ではあるが嘗ては支那にも翻譯せられたとも明かである。又前に述べたやうに義淨や玄奘は、共に正量部の律の存することを傳へて居る。正量部は一部の傳説によると、大衆、上座、一切有部と相並び立ち、小乗の分派中でも最も主要なるものゝ一である。然らば餘の小派に於けるよりも、正量部に於て其特殊の經律を有したことは、寧ろ吾人の想像し易い所といはなければならぬ。而して現に支那に傳はつて居る他の傳説によつても能く之を證明し得るのである。即ち現藏中には律二十二明了論一卷なるものがある、是れは又單に明了論とも稱し、覺護法師



の作る所で、光太二年(西曆五六八年)真諦三藏により廣州に於て譯せられたものである。隋の法經錄や長房錄中には并びに分つて兩部とし、一を「律二十二卷」とし、一を「明了論一卷」とし、前者は之を律中に編し、後者は之を論中に收めて居るが、是れは全然誤である(開元錄卷十三參照)而して開元錄同卷及び卷七真諦錄の條下には共に正量部波羅提木又論中に出づとあり、又いふ、其大論は未だ譯せられず、凡そ六千頌あり、覺護とは即ち彼部の法師なり、律の毗婆沙及び是等によつて造る、中に於て律に相應するもの畧して一卷となし、明了論といふ、此論は律藏中の二十二條、眞實要義を解説し、能く正法の人の迷闡心を除き、律義に通達せしむるが故に明了論と稱すと。是れによつて之を觀れば正量部の律の存したことも秋毫の疑なく、而して是れ亦彼五部の中には列しない。所謂五部の律なるもの、律の一切を盡くすものにあらざるは愈以て明かである。

最後に五部の律に關して吾人の注意すべきは、其各派に於ける服色のことである。舍利弗問經には次の如くいふ。

五部各舉所長名其服色。摩訶僧祇部、勤學衆經宣講眞義、以處本居中、應著黃衣。

曇無屈多迦部、通達理味、開導利益、表發殊勝、應著赤衣。

薩婆多部、博通敏達、以導法化、應著皂衣。

迦葉維部、精勤勇猛、攝護衆生、應著木蘭衣。

彌沙塞部、禪思入微、究暢幽密、應著青衣。

是れによつて見ると、此五部のものは各其服色を異にし、彼此の區別を立て、居たやうに思はれる、其理由の如きは宛も大集經に於ける五部の解釋と同じく、符會強辯に外ならぬ。大比丘三千威儀經の卷末にも之と殆んど同義のことが載つて居るが、其服色は多少異つて居、薩婆多部は皂衣の代りに鋒袈裟を着すとあり、曇無徳部は赤衣の代りに皂袈裟とあり、迦葉維、摩訶僧祇、及び彌沙塞の三部に就いては前と同じである。是れは恐らく何れかの誤であらう。而して同經には尙ほ其後に附記していふ。

衆僧分爲五部、著五色袈裟、於是遂相承制、直至佛度世後、立號稱名、舉取長、名其被色、諸人集會、悉共忍聽。

若し是れが眞であるならば、佛在世の時から僧侶の諸種の衣を着ることが許され



て居たやうに見えるが此等五部の別の佛時代に存すべからざるは論を俟たぬ。若し五部が其服色を異にしたものとすれば恐らく分派の生じた即ち佛滅後二三百年に於て、彼此を區別し易からしめんが爲め按出したことかも知れぬ。元來僧團の服なるものは穢物を以て作つたのであるが、人から布施されたものは必らずしも之を排せぬ。て其服色の如きも、其始には未だ一定する所がなかつた。だから十誦律(卷五)には六群比丘が非時の服を得、其相似ざるものは之を留置くべしといひ、或は青色或は黄色或は赤衣、或は白衣等を畜えた、爾時佛は非時の服を畜ふることを禁ぜられたが、其服色に就いてはまだ一言も説き及んでない、又或時六群比丘が佛に對し、眞青衣を着することを聽されたいと乞ふたが、佛は其時眞青衣眞黄衣乃至眞赤、眞白等の服を着することを禁ぜられた(同卷廿七)是れによつて見ると、五部の徒が着したといふ赤衣、黄衣等の如きは明かに戒律に違反するものといはなければならぬ。尙ほ十誦律(卷十五)には若し比丘新衣を得るものは應さに三種の色の中に於て、一々の種に隨ひ其衣色を壊せなければならぬとある、三種の色は青若くは泥若くは茜とである。若し比丘三種を以つて新たに得たる衣の色を

壊せず、着する時は波夜提(墮)といつてある。律には尙ほ詳に之を解して、若し比丘青色を得たる時は二種を以て淨める、泥と茜とである。若し泥衣を得た時には同じく二種を以て淨める、青と茜とである。茜衣を得た時も二種で淨める、青と泥とである。若し又黄衣を得た時には、三種で淨めなければならぬ、赤衣を得たもの、白衣を得たものも、亦皆之と同じく青、泥、茜の三種で淨むべきである。して見れば青、泥、茜の三種の色を以つて一切他の色を壊すべきが、其の法であることは明かである。然るに大比丘三千威儀經(卷上)には、法衣を作るものは青、黄、木蘭の三種の色を以つてすることを得といふ、是れは既に佛制戒の旨趣ではない。思ふに十誦律等に青、泥、茜の三色を以つて壊すべしとあるのを誤解したか、或ひは曲解したものであらう。が併し前記三色を以つて如法衣と考へたことは、其の由來頗る古いことであつたらしい。勿論威儀經は現藏本では後漢安世高の譯となつて居るが、僧祐の世高錄中にも見えず、法經等の衆經目錄にも失譯律論中に列してある。慧皎が其の高僧傳中、三國時代、魏の曇柯迦羅の僧祇戒心を譯出したのを以て、中夏の戒律此れより始まるといふに參照して見ても、後漢の時威儀經の翻譯があつたとは



考へられぬ。威儀經を以つて安世高の譯としたのは、恐らく費長房の歴代三寶記からであらう。是れには、大僧威儀經四卷とあつて、又其の註に、別有異出本、小不同、祐失譯分、爲兩部二卷、即此則錄合者是とある。して見ると是れは僧祐の二卷本と他の註釋か何かを合して四卷となし、之れを安世高の譯となしたものでらしいので、秋毫信ずるに足らないのであるが、三寶記に之れを以つて安世高譯としたものであるから其の後の經錄には、大典錄でも武周錄でも開元錄でも、皆亦た之れに仿ひ、遂ひに開元錄に準據した現藏本までも、其の誤を繼承することゝなつたのである。兎に角三色を如法衣と考へたので支那では黄色を黒色と變じ、宋代元照の六物圖に於ても、三種の染壞は皆如法なり、一には青色銅二には黒色深黧並び三には木蘭色赤黒となりといつてある、三種の染壞といふことゝ、三色の如法衣といふことゝは、元來異つて居るのであるが、遂に誤解混全されたのである。而して時代の經過するに隨ひ、次第に服色の原始状態を遠かつたことをも知るべきである。

服色の濫は古人既に之を呵責して居る、例之は道宣の四分資持記續藏本六十九にも  
套五册四四七遺教法律經中にいふ五色とは此正錄にあらず……若し五大色衣を著くる比丘

を見れば智識あるものは當さに言ふべし、此は是れ遭賊失衣の比丘なりと

又元照の疏には尙ほ痛快に次の如く述べて居る處全

今時沙門多尙紫服按唐紀則天朝薛懷義亂於宮庭則天寵用令參朝議以僧衣色異因令服紫袈裟帶金龜袋後僞撰大雲經結十僧作疏進上復賜十僧紫衣龜袋由此弊源一洩于今不返無知俗子濫跡釋門不務內脩唯誇外飾矧乃輒預耆年之上僭稱大聖之名國家之所未詳僧門之所不舉致使貪婪畜恡之輩各逞奢華少欲清淨之風於茲墜滅

以上論ずる所によつて見ると、彼五部の徒が、各五種の色を以て其衣を作つたといふのも、全然後世の符會か、然らざれば佛戒律の其原義を失つた後に於て始めて生じ來つたものであつて、何れにしても佛時代を距ること頗る遠いものといはなければならぬ。但錫崙の史傳によると、阿育王時代には外道の黄衣を着し、佛徒に混じたものがあつたといふ。此に所謂黄衣とは當時一般僧侶の服色であつたに相違ない、而して是れは現に同島僧侶の着する所と同一のものであらう。去れば固より眞黄ではない、恐らく其本は所謂三種の壞色であつたのだらうと思ふ、尙ほ



善見律毗婆沙卷二に未闍提が阿育王によつて健陀羅國に派遣せられた時、彼地の龍王彼を見て大に怒り、禿頭の人、君は是れ誰となす、身赤衣を着すと罵つたといふことがある。若しこれが眞であるとすれば、當時赤色の衣を着したことがあつたやうにも思はれる。が若し是れ黄衣の誤でなければ、或は當時の傳道師をして特に赤衣を着せしめ、衆と異ならしめたものかも知れぬ。が併し又壞色は間色であるから、或は黄とも見られ、或は赤とも見られ得るので、或時には黄となし、或時には赤となしたものと見られ、而して恐らく是れが正當の解釋ではなからうか。

之を要するに五部の律に關する傳説は、何れも後世に出來たものであつて、誤謬符會信ずるに足らざるものである。而して五部の佛時代存したものでないことは勿論であり、又此五部は律の異本全體を盡くして居るものでないことも明瞭である。尙ほ後世同世の五師などいふのも、歴史上から之を論ずれば、全然根據なき謬説であつて、論ずるに足らざるものである。(二七、稿)

大正三年三月五日印刷  
大正三年三月十五日發行

〔定價金九拾錢〕



著者 松本文三郎  
發行者 高島大圓  
印刷者 佐久間衡治  
印刷所 株式會社 秀英舍

東京市小石川區原町六番地  
東京市京橋區西紺屋町二十七番地  
東京市京橋區西紺屋町二十七番地

發行所

東京市小石川區原町六番地  
電話番町一六〇八番  
振替口座東京一五六八六番

丙午出版社



# 佛教講義録

毎月一回  
十五日發行

滿一ヶ年完結  
一ヶ月分(一册)六十錢、三ヶ月分(三册)一圓五十錢、半年分(六册)三圓、一年分(全部十二册)五圓五十錢、外二東幣五十錢

佛教研究法	東洋大學教授
佛教概論	東洋大學教授
印度の佛教	帝國大學講師
支那の佛教	東洋大學教授
日本の佛教	豊山大學教授
佛典の解説	帝國大學講師
法華經義釋	天台大學教授
禪學要義	天臺大學教授
歐米の佛教	宗教大學教授
佛教美術談	帝國大學講師
宗教學要義	眞言大學教授
基督教綱要	慶應大學教授
神道綱要	日本大學教授
觀音の研究	東洋大學講師

文學士 渡邊又次郎先生著

## 最新論理學

定價金一圓廿錢  
郵税金拾貳錢

本書は斯學の泰斗たる著者が學界の缺陷を補はん爲めに特に選進せる所に保り所論の明晰にして内容の整頓せる簡潔平易なる叙述の中に學士の卓見を洩したる所他に比を見ざる老練の大家なり又欄外に重要な題目を掲げ卷末に英語を對照せる詳細の索引を附したるが如き讀者の便益之に過ぐるものなかるべし。

新公論社編 ○附録學生鎖夏法

## 男女學生氣質

定價金二十錢  
郵税金二錢

此書は坪内雄藏、棚橋綱子、幸田露伴、村上專精、三輪眞佐子、佐治實然、山崎ふさ子、奥村五百子、鳩山春子、本多庸一、南條文雄、小杉天外、山縣悌三郎、前田謙雲、井上圓了、島田三郎、松村介石、磯邊彌一郎、戸川幾花、鈴木孝太郎、石黒忠憲、運塚麗水、中川謙次郎、南岩倉具威、棚橋一郎、寺田勇吉、フオスター、坂本盛徳、加納久宜、古川流泉、田中治六、加藤咄堂、境野實洋、中島徳藏、下田次郎等の大家が、現今男女學生の長短兩方面を觀察し、その長所を助け、その短所を補ふべき方法を示されたるものなり。

文學博士 高楠順次郎先生閱  
曹洞宗大學教授 立花俊道先生著

## 巴利語文典

定價金壹圓  
郵税金八錢

文學博士 遠藤隆吉先生新著

## 孔子傳

定價壹圓四拾錢  
郵税金拾貳錢

現代漢學界の巨擘遠藤博士が深遠なる識を傾け、偉大なる筆を揮つて、孔子に東亞の大聖孔子を傳すとせば敢て又別に時流の廣告的文章を列ねるの要なかるべし試みに少く言はんかその涉獵極めて廣汎にその材料極めて豊富にその觀察極めて鋭利にその論斷極めて適確なるは勿論殊に各欄各章到處に博士獨特の奇想と先哲未言の結論とに接するを得るは向に本書の特色として天下に誇稱するに足るところ莫くば東洋學術の精髓を味はむと欲する人靈界の偉人に接して修養の資を得むと欲する人悉く來つてこの空前にして而して唯一なる「孔子傳」を讀め

フエヒネル先生原著 第三高等學校 教授文學士 平田元吉先生譯

## 死後の生活

定價金五拾錢  
郵税金八錢

フエヒネルは哲學史上特筆大書せらるゝ十九世紀の鴻儒にして、實に今日の經濟的心理學、經驗的美學の基礎を置きし者たり。「死後の生活」は此經驗的傾向の大哲學者が、現世の事實を基とし、最高の詩的想像を交へ、或は歸納的に或は類比的に未來生活を縱横に叙述したる、詩と科學との靈妙なる融合なり、氏の説を以てせば、千里眼、幽霊等の不思議なる現象も容易に解釋することを得。故に本書は親愛者を失ひし人、死生の疑惑に苦しめる者に無二の慰藉となり、一般の讀者に津々たる興味を興らし、又學者研究者に豊富なる暗示刺激を興ふるや疑ふ可からず。廣く江湖の愛讀を望む。

「東京朝日」記者 杉村縦横先生譯編

## 強肺術と肺病全快談

定價九十錢  
郵税金八錢

歐米最新式の肺病を癒す方法と日本現代廿名士の肺病全快の實驗とを滿載す本書出で、肺病根絶す醫者に弄ばれ賣薬に欺かれあたら毒命を自ら縮めて居る人は本書を讀んで回生の福音に接せよ

東洋大學講師 釋清潭先生著

## 和漢名詩新釋

定價金五十錢  
郵税金六錢

本書は、漢は唐宋元明清五朝の高僧に涉たり、和は虎賁以來絶海嶽堂に至る大凡七十餘人の名詩を新釋したるなり、其詩雄渾なるもの高古なるもの典雅なるもの勁健なるもの婉麗なるもの清秀なるもの幽淡なるもの之れに悉く字解と讀法と評論とを付し平易を旨とし深切を極む和漢高僧詩篇を釋義して此の如きもの恐くは曠前なるべし。

文學博士 村上專精先生編

## 原人論

定價金十二錢  
郵税金二錢

右の二書は共に筆記書入れ等に便せんがため本文の上下に空白を存し置きたれば學校の教科書學會の購本として最も適宜なり。

## 大乘起信論

定價金十六錢  
郵税金二錢



東京帝國大學教授 文學博士 高楠順次郎先生著

◎國民と宗教 定價金七拾錢 郵税金八錢

本書は國民と宗教との關係を述べたる論文に非ずして著者が該博なる學識と深厚なる同情とを傾注して日本人が國民的生活の理想と宗教的生活の理想とを詳述せられたる新著なり苟も日本の國民たるもの日本の宗教家たるものは 讀せざるべからざる佳書たるのみならず行文は通俗平明なる講話體なれば又以て演説講話の好模範たるべし。

◎附録として研究上修養上極めて重要な論文十編を收むこれまた實に學界及教界の珍たり。

黑岩周六先生講演 丙午出版社編

◎人生問題 定價金七拾錢 郵税金八錢

人生とは何ぞや 是れ千古の疑問なり哲人之を説き碩學之を論じて而して懷疑の雲益々密に苦悶の人愈々多からむとす然るに現代思想界の泰斗黒岩先生自ら人生問題に達着して疑問の源泉を探り大に其深趣を得て茲に此書あり叙る所神の有無に始まり人生の悲觀樂觀に終る眞に天籟の妙音なり世の悶ある人疑ある人速に來つて此福音に接せよ庶幾くは平穩と満足と活力とを得て温く且つ光るる人生に觸着することを得ん。

第三高等學校教授 文學士 野々村直太郎先生著

◎宗教と倫理 定價金五拾錢 郵税金八錢

正にこれ新宗教論なり新道徳論なり而してまた實に人生問題最後の解決書なり世の靈と肉との纏溺に悩めるもの知と信との衝突に苦しめるもの若しくは夫の舊宗教と新道徳とに厭けるものは速に來つてこゝに無上の安樂地を見出せ。

◎附録、二宮尊徳の宗教觀を評す。

文學博士 松本文三郎先生著

◎増補宗教と哲學 定價金七十錢 郵税金八錢

本書全篇十有餘章まづ筆を宗教と哲學との根本問題に起し宗教と道徳研究と信仰等次第を逐うて遂に健全なる宗教の基礎は哲學的論議にある事を闡明す蓋し病弱なる現代思想界は此書に因りて始めて元氣の回復を求め得むなり。

マクス、ミュラー博士原著 文學士 清水友次郎先生譯

◎宗教學綱要 定價金五拾五錢 郵税金八錢

清水學士佛敎大學に教授として宗教學を講ずるや近代稀有の宗教學者マクス、ミュラー博士の原著を講本とし隨つて譯し隨つて教ふ今これを補訂調飾して以て世に公にす蓋し邦文の宗教學書としては唯一無二の良書なり。

文學博士 村上專精先生著

◎改訂自 信 錄 定價金六拾錢 郵税金八錢

これ博士の著にして又實に博士が信仰の告白なり言々己の實驗を語り句々心の奥底を披露すまづ筆を「人生の目的」に起して「目的」の異否を明にして「實在」と我れ「佛陀」と我れ「の關係より自力と他力」の異同に及びて之を結ぶ五章廿七節説いて至らざるなく述べて盡さるるなし進歩せる佛敎學者の見解は此の書によつて窺ふべく敬虔なる佛敎信者の態度は此書によつて知るを得べし今や第六版を發行するに當り更に先生の改訂増補を得て先生の信仰に一大進歩あることを證したるのみならず全然新版と面目を異にするを得たり實くは再讀の榮を賜へ。

文學博士 村上專精先生著

◎女 性 訓 定價金四拾錢 郵税金六錢

本書の内容は天職中府實業課課長の五訓を以て女子座右の箴言となすにあり多年女子教育に經驗を重ねたる村上博士はよく女性の缺點を擧み來りて之を訓誡すその親切實に至れり蓋し凡そ世の淑女たらむと欲する者は必ず其の座右を離すべからざる珍書なりとす。

文學博士 村上專精先生著

◎誠 の し る べ 定價金四拾錢 郵税金六錢

誠は實に人生の基礎をなすものにして政治も實業も宗教も道徳も教育も凡て此の根底の上に立たざるべからず今や村上先生古今東西の事例を引いてその然る所以を詳記せらる苟も誠を體得して眞の人たらんと欲するものは此書を讀め。

ア、エフ、スマンツワー先生原著 エル、ピツシユル先生増訂

◎梵 語 入 門 定價金 壹 拾 錢 郵税金 八 錢

歐亞言語の源泉を窮めんと欲する人は梵語を學ぶべし宗教の千變萬狀を知らんとする人も梵語を學ぶべし東亞文明の根據を探らんとする人も梵語を學ぶべし。我邦一部人士の梵語を學ぶものあるも彼等は或は歐語の梵文典を使用すされど歐語梵文典を用ゐんば第一歐語を學ばざる可からざる不便あり二第價格低廉ならず今以上二種の缺點を補ひ梵文典に指を染むるの初歩たらしめむがために創めて本書を公にす自今以後苟も英字母二十六を讀み得る人は尠少なる代價か拂つて悉く梵語を學ぶを得べく梵本を讀むを得べし。

梵學學者 阿滿得壽先生著

◎悉曇阿彌陀經 定價金 八 壹 錢 郵税金 八 錢

梵學學者 阿滿得壽先生著

◎悉曇阿彌陀經 定價金 八 壹 錢 郵税金 八 錢

北條蓮慧先生著

◎眞宗の教義 定價金貳 拾 錢 郵税金拾貳 錢



京都帝國大學文科大學長 文學博士 松本文三郎先生閣並序  
京都帝國大學文科大學副手 文學士 羽溪了諦先生新著

◎釋尊の研究 定價金 壹圓 郵税金 八錢

著者は帝國大學出身にして陛下恩賜の銀時計を拜受したる秀才なり  
今や大學院に在りて専ら釋尊大悟界の研究に従事す本書は實にその  
近業たり筆を釋尊以前の婆羅門教の理想に起して釋尊當時の印度諸  
學派の狀態より進んで釋尊の根本思想に説き及び以て釋尊の世界觀  
人生觀生死問題の解決及解脱の方法を明にし更に釋尊の涅槃に移り  
こゝに著者の全力を傾倒して詳に涅槃の意義を解し具に東西學者の  
學識を破る誠ニ教界及學界に於ける尊重すべき一大新研究なりと稱  
すべし殊に松本博士は嚴密に校閲の勞を執りて研究上の責任を分つ  
本書の權威以て知るべきにあらずや

東京帝國大學講師 文學士 常盤大定先生著

◎釋迦牟尼傳 定價金 七拾錢 郵税金 八錢

佛傳の大部を占むるものは神秘なる傳説なり世人或は直にこれを抹  
殺して顧みざるべしと雖もこれ等の傳説が古來深く佛徒の頭腦を支  
配せるより見ればその裏に何等かの意義を有せざるはなかるべし此  
著は主として是等の傳説の起源を尋ね意義を究め南北兩傳大小兩系  
の相違を比較對照し以てこの千古の大聖釋迦牟尼佛の眞面目を傳へ  
むとするに在り著者常盤大定先生夙に篤學能文を以て閑疎に佛傳  
の研究に従ふものこゝに年あり此著の價值推し推知し得むか

曹洞宗大學講師 忽滑谷快天先生著

◎達磨と陽明 定價金 七拾五錢 郵税金 八錢

本書は王陽明二學を比較對論して禪學の精髓を發揮すると同時に王學  
の眼目を豁開して餘蘊なく進徳の工夫修養の方法爲學の用心精神練  
磨人格養成等として備はざるはなし眞に是れ精神界の指南針にし  
て亦實踐徳道の指導者たり

慶應義塾大學講師 忽滑谷快天先生評釋  
曹洞宗大學講師

◎和漢名士參禪集 定價金 五拾錢 郵税金 八錢

本書は日本に於ては後醍醐天皇花園天皇龜山天皇の聖帝より北條時  
頼北條時宗武田信玄上杉謙信前田利家藤正成等古今の名臣支那に於  
ては唐の宣宗宋の太宗皇帝等の諸帝より黄山谷蘇東坡白樂天張  
無盡裴休等の碩學が參禪せる佳話を蒐め且つ和漢禪匠に關する選語  
美談を合せて之に批評を加へ學道の正路を示し在家參禪の實踐に供  
する者にして讀者をして坐ながら古今の鴻儒碩學と禪を商量し名臣  
大徳の紺緇に接するを得しむ

東洋大學講師 釋清潭先生著

◎寒山詩新釋 定價金 五拾錢 郵税金 八錢

是れ佛か是れ仙か是れ狂漢か得て解すべからざるは寒山詩なり是れ  
語か是れ詩語か是れ佛語か得て解すべからざるものは寒山詩なり  
なり千古の疑團牢固として披けざることや著者釋清潭大の學と才と  
を以て一筆斷彼が面目こゝに於て露出す寒山詩神を知らむと欲  
するものは須らく此書を以て指南車となすべし

文學博士 三宅雄二郎先生著

◎訂律人の跡 定價金 壹圓 郵税金 八錢

古今東西の偉人數十人を捕へ其の時代を騁り其の性格を論じ其の功  
過が明に示され警戒にして行文儉約その偉人の眼に映じたる古の偉  
人の眞面目は躍如として茲に活動する人若し偉人とは如何なる者か偉  
人は如何にして修養したるか偉人は如何なる事業を爲せしか偉人は  
死後に何を遺せしか社會は如何に偉人の死を觀しかを知らむと欲せ  
ば讀むば偉人の偉者に問ふ

文學博士 三宅雄二郎先生著

◎小泡十種 定價金 四拾五錢 郵税金 八錢

博士の學殖富饒に博士の見識卓越に博士の文章超凡なること世既に  
定評あり今この學と識と文とを傾倒してこの著を作す政治を論じ宗  
教を説き文學を語り人物を評すその筆の向ふところ流れては清澗畫  
まざる大河となり散じては瀾紛限りなき飛沫となる小泡か激湍か盪  
し近代稀有の快著なり

文學博士 井上圓了先生著

◎西航日録 定價金 參拾錢 郵税金 四錢

是れ井上博士の洋行土産なり歐米に於ける教育宗教文學政治經濟等  
の現況は博士が周到なる觀察と輕妙なる文辭とによりて比に躍動す  
る筆の躍動に於て或名を世界に輝したる日本の國民はまた世界の大  
勢に隨はざるべからず讀ふ一本を購へ

東北大學總長 文學士 澤柳政太郎先生著

◎退耕錄 定價金 壹圓 郵税金 八錢

著者の序文に曰く「官遊十數年其間人よりも多く云ひ多く論じたる  
も尚ほ腹ふくる心地を忍んで言はずりし者多し」と知るべし本書  
は先生が實歷上百餘の問題に逢着して滿腔の所感を披瀝したるもの  
なるを諷刺あり教訓あり感慨あり痛罵あり氣焔あり理窟あり警拔  
にして透徹せる觀察あり大膽にして穩健なる斷案あり言はんと欲す  
る所は言ひ盡くして毫も時勢に阿らず誠に憂國警世の大文字なり經  
世家教育家宗教家及び現代の青年諸君は須く一讀せざるべからず

東京高等師範 文學士 亘理章三郎先生新著

◎王陽明 定價金 壹圓 郵税金 二錢

哲人王陽明もまた凡人吾等の如く人生問題に觸着して幾多の煩悶を  
承けたりしなり或は劍に仗つて赫々の武勳を建てむと或は筆を揮  
つて曠々の文名を馳せむと或は青雲に攀ぢて功名富貴に飽かむと  
或は聖賢を學んで天下第一の人たむと而して事毎に理想と現  
實との衝突に逢うて悲觀し憤懣したりしなりしかも能く自ら百餘の  
問題を解決し盡くして遂に悟徹の妙境に入る豈偉ならずや本書はこ  
の王陽明の人格を主題として其の實生活と學說とを併叙し依つて以  
て凡人が如何にして哲人たるを得しかの歷程を明にし吾等が修養の  
鏡としたるものなり恐らくはこれ王陽明に關する凡百の著書中最  
新にして且つ精細を極めたるものたり



前外務大臣 伯爵 林董閣下 櫻所 干河岸貫一先生編  
東北大學總長 澤柳政太郎先生序  
◎修養史譚 定價金 壹圓 郵税金 八錢

林伯爵曰はく「此の書を讀むに古今東西の史乘より異世同様の事實二百對を擧げたるものにして、教師これを用ひば以て講話の資を得べく父母これを讀まば以て庭訓の料たらしむ」と。  
澤柳東北大學總長曰はく「道徳上の實行を期するには先づ之を實行せむとの意志を起さしめることが必要である。それには人の感興を惹くべき實例を示すのが最もよい。しかしその實例を示さうとなると適當なるものが極めて少ない。本書の著者は博覽強記能く適當なるものを寛め來りて其の數頗る多く修身教授上の材料として有益なるものあるを覺ゆ」と。

東北大學總長 澤柳政太郎先生序  
スタンフオールド大學總長 ジョルダン博士著  
マスタート、オブ、アーツ 中村平先生譯

◎人物の修養 定價金 五拾錢 郵税金 八錢

ジョルダン博士は當今世界有数の學者にして、北米第一流の人物なり且外國人中最も深厚なる同情を我日本及日本人に寄せらるゝ紳士なり我國人がその所説その意見を知らんと欲するの情並に之を知ることに依て利すること尠からざるは言を俟たず大方の君子希くは本書に對し尊敬と同情とを表して博士に報ゆる所あり。

前外務大臣 伯爵 林董閣下 纂譯

◎修養の模範 定價金 七拾錢 郵税金 八錢

今の人何故に修養せざるべからざるかを知らざるもの少しと雖もその如何にして修養すべきに至つてはこれに迷ふもの頗る多し本書は主として古聖賢が如何に修養したるかか教へんがためその義理逸話を纂譯したるものなれば以て青年自修の良師友たるべく以て教育家が講壇に用ゐる例話の寶庫たるべし。

東洋大學講師 境野黃洋先生著

◎增補聖德太子傳 定價金 五拾五錢 郵税金 八錢

佛教史家として夙に命ある境野先生が其の燃原なる史眼と圓熟せる文才とを傾倒して日本文明の開拓者日本佛教の教主たる聖德太子の事蹟を敘述し併て當時社會の政教習俗の特色を發揮したる名著にして文章の明快論議の適確實に他に其匹を見ざる所。

國邊哲 ボール、ケイラス先生著 鈴木大拙先生譯

◎阿彌陀佛 定價金 參拾五錢 郵税金 六錢

阿彌陀佛とは何ぞや是れ佛教の根本問題也ケイラス博士その影響を揮ひ殆ど小説的結構を以て通俗に之が解釋を試む宜なりその歐米讀書界に好評噴々たるや弊社も十年前博士と居を同じふし最も博士と親善なる大拙先生を煩はして此和譯を得たり豈嘗に佛の有無に惑ひ心の不安に關する人のみこれを讀むべしと言はむや。

京都帝國大學 文學博士 松本文三郎先生著

◎彌勒淨土論 定價金 壹圓 郵税金 八錢

宗教上殊に佛教史上理論實際の兩方面に涉り極めて重要な地歩を占むるものは「淨土の思想」なり而して其半面に「阿彌陀淨土」の闡明によりて光輝を放てるもの、その他の半面は彌勒淨土の埋没によりて全然暗黒に歸す、これ豈佛教史上の一大缺點にして又實に佛教界の一大恨事ならずや、松本博士多年の蘊蓄を傾けその專攻する學科の立脚地より「彌勒淨土」の由來、淵源を詳論し博士の著者極樂淨土論と相待つて茲に佛教の淨土思想研究は完璧を成せり何人か又此の新研究を味はずして悉に佛教の淨土思想を談せんとするものぞ。

加藤咄堂先生著

◎原人論講話 定價金 六拾錢 郵税金 八錢

佛教典籍多しと雖も、大小二乘の教旨を網羅し、其の要を摘み粹を抜きて、優劣を判じ、淺深を論じ、人生の根本たる先生の問題を解決し、之れを儒道二教の教義と比較して、佛教の嶄然一頭地を抜く所以を明にせるもの此の原人論に過ぎたるはなし、本書は著者が獨得なる通俗平易の筆を以て叮嚀懇切に此の原人論を講述し、且つ近代思想を以て批評を加へ、龍頭には添ふるに古人の解説を以てしたれば、佛教の大意と人生問題の解決とは此の書によりて知ることを得べし。

文學博士 姉崎正治先生 並推讚

◎阿彌陀佛の研究 定價金 二圓 郵税金 拾貳錢

上下二千歳の史實と高僧悟徹の活筆蹟とを有し現に宗教的活力を發して佛教の他力的方面を代表するものは實に阿彌陀佛の信仰なり阿彌陀佛とは何ぞやその信仰本來の面目を明にしたるものは本書なり世の他力往生の信者は勿論夫の原始佛教の自力主義が如何にして他力佛教を生ぜしか慈悲本願の教主他力回向の信仰は佛教史上如何なる旨趣を有するかを知らむと欲する者も亦此書を讀まざるべからず。

三宅雪嶺先生序 咄堂 楚人冠

結城素明 平福白穂二畫伯畫

◎廣長舌 定價金 七拾錢 郵税金 八錢

加藤咄堂先生曰はく「米峯今胸中鬱勃の氣を呵して『廣長舌』一篇を著す其の言ふ所は世事に疎なる學者輩の企て及ばざる所にして其の論ずる所は肉を刺し骨を通して當世人士の肺腑を刺す洵にこれ堂々當世の大文字」と。  
杉村楚人先生曰はく「米峯の文を屬するや一氣呵成にして而かも抑路井然たり才華瀾灑たり細穿たらざるなく微打たずんば已まず米峯の筆を執るや政治に涉り文藝に及び宗教に關し教育に係り趣味の廣汎に至つては誠に行くとし可ならざるを見ず」と。  
著者曰はく「褒められて嬉しがらる程の初心ならざれどもたゞ當世慣用の廣告手段はかくもあるべし」と。



島田三郎先生序 高島米峯著

### ◎理想的商業

定價金貳拾五錢 郵稅四錢

商業とは畢竟物を買ひたいといふ人に賣つて遣はすといふほどの事なり買ひたいといふ人も何と云はざるものに賣らうとするが如きは是れ豈無理の甚しきものならずや今の商人平氣でこの無理を行ふこと、に於てか百弊起る夫のお客様といふもの、無暗にのさばり返るも是がためにして商人の矢鱈に侮蔑せらるるも亦實に是がためなり買ふるに法あり買ふに道あり、この法を説き、この道を教へてお客様といふもの、立場を明にし、以て商人といふもの、位置を高め而して買ふ者にはうんと買へと勧め賣るものにはしこたま賣れと告ぐるものは即ちこの書なり但し讀みたいといふ人に讀んで貰はふがために書いたものにしてもとより讀まうと思まうと思はないものにて強ひて讀ませやうといふやうなそんな不所存は毛頭これなきものなり。

堺利彦先生新著

### ◎樂天囚人

定價金六十錢 郵稅八錢

此書は狂暴、不平、怨恨、嫉妬、殘忍、無恥、悖逆を以て世に目せらるる社會主義者が人の子として親として夫として友として將た人類の一員として宇宙の一分子として如何なる態度を持するかを其獄中生活に於て卒直に露骨に赤裸々に發揮せる者、之を一言にすれば社會主義者の安心な語れる者……毫も危險の恐なき快著也

文學博士 村上專精先生著

### ◎通俗養論

定價金壹圓 郵稅八錢

修養に關する著書古今東西を通じて汗牛充棟も當ならずと雖もその理論を説けるものは高遠に過ぎその方法を教ふる者は煩瑣に失し共に採つて以て吾人が日常の行動云々に資するを難しとす今吾が村上博士に見るありて古聖實踐の芳園を辿り前賢研究の結果を收めて規箴とするに足るべき名論金言は悉くこれを援引して依つて極めて平易に修養の理論を説明し簡も模範とするに足るべき善行美談は悉くこれを蒐録して依つて以て極めて明快に修養の方法を叙述す恐らくはこれ斯界未だ有らざる精到完備の修養書ならむなり。

幸徳秋水が最後の文章

### ◎基督抹殺論

定價金七拾錢 郵稅八錢

一代の論客として知られたる幸徳秋水も誤つて天地の容れざる大逆無道な企て今や遂に斷頭臺上の露と消え去りぬ其遺稿裡に呻吟せるの間特に、この一巻を著す所論断絶快絶行文雄辯絶倫特にその史的人物としての基督の存在を非認し十字架が生産器の表徴の變形たるを斷ぜるところ骨を刺し肉を刺りて世界の大聖基督をして殆ど完膚なからしむ洵にこれ宗教史上の一大発見なり嗚呼幸徳秋水死に臨みて基督を抹殺し了せむとす抑々何の思ふところあつて然るか多し語るに忍びざるなり秋水自ら曰く「是れ予が最後の文章にして生前の遺稿也」と敢て滿天下の憤慨を興ふ。

賣文社長 堺利彦先生新著

### ◎賣文集

定價金壹圓 郵稅八錢

巻頭之飾 著者の友人先輩 三宅雪嶺、福田徳三、花井卓藏、伊藤痴遊、徳富蘆花、島村抱月、杉村楚人冠、田岡嶺雲、木下尚江、加藤咄堂、伊井容峯、安部磯雄等六十餘名が著者の人物文章主義、事象に對する長短錯落奇抜痛快の評語  
序 賣文社の記者自ら其の事業を語る 第一編 一、唯物的歴史觀 二、子に對する態度 三、宗教とは何ぞや 四、木下尚江君を評す 第二編 一、幕府の死生觀 二、子の夢 三、墓地見物 四、寸馬豆人 五、遊徒の死生觀 六、死の趣味 第三編 喜劇「谷川の水」 第四編 一、告白 荒畑寒村、二、タレントビニ、大杉榮 三、謀叛人耶蘇、高島素之

堺利彦先生譯

### ◎自傳赤裸の人

定價金九十錢 郵稅八錢

佛國の革命はルソーの「民約論」によりて點火せられ日本の教育界はルソーの「エミール」によりて啓蒙せらるる波瀾重疊神出鬼没の彼が生涯は彼自ら大膽にこれを告白して餘す處なし今これを譯して彼が眞面目を傳へむとする者は達識能文の堺利彦先生なり一讀してルソー前に立てるの感を起さしむ

加藤咄堂先生新著

### ◎筆と舌

定價金七十錢 郵稅八錢

筆舌生活二十年の經驗を基としてと演説文章との秘訣を語り模範を示したるもの

明楊起元評註 加藤咄堂先生和譯

### ◎和維摩經評註

定價金七十錢 郵稅八錢

本書は明の楊起元が評を加へ註を施して斯經の哲理と文學とを闡明したるものを更に加藤咄堂先生が平明暢達な文を以て之を和譯し註訓を附して通讀會解に便ならしめしもの世の佛を學び譯を談ぜむと欲する者には勿論講讀本として亦最適當なり

暮村隱士 久津見蔵村先生著

### ◎眞人僞人

定價金一圓 郵稅八錢

先生書を著はすこと數次而して發賣禁止の嚴命を蒙ること亦數次しか痛癢を起して朝野の名士一百餘人を捕へ大にこれに嘆つてかゝる眞人はこゝに其面目を掲げ僞人はこゝにその面皮を剥がるその論筆辣その評深刻洵に筆端風を生じて文に聲あるの概あり

無我愛主筆 伊藤證信先生新著

### ◎新氣運

定價金八拾錢 郵稅八錢

斷然傳習と教權の束縛より脱却して世の罵詈訕笑侮憎惡の中に立ち臆面なく忌憚なく無我の根本眞理を吐露して以て混沌たる現代思想界に一道の新氣運を誘導せむと試みたるもの！



文學博士 井上圓了先生新著

◎活佛教 定價金壹圓拾錢 郵税金八錢

日本現存の佛敎は悉く大乘佛敎なるにも拘らずすべて小乘的歴世の風を帯びて人生を悲觀し到底今日の活動社會に存在すべき價なきのみならず又實に生きたる人間の救済には全然無力なる死佛敎にして人類の幸福運の發展の如きもとよりこれに望むべくもあらず井上先生護法の至情自ら禁じ難くこゝに一大革新の名策を立て從來の死佛敎を蘇生せしめて活佛敎となし大乘の眞面目たる世間的活動の大精神を發揮せしめむとして遂にこの著を成す實にこれ佛敎革新論也『護法活論』也夫の明治年間にして宗教界と思想界とを震駭せしめたりし先生の名著『佛敎活論』は既刊の『序論』『破邪活論』『顯正活論』と及び此の著を以て全部の完成を告ぐ彼を讀みて啓發せられたりし人も此を讀むべく未だ彼を讀まざる人も亦此を讀まざるべからず殊に大に活躍せむと欲する僧侶大に寺院を興隆せしめむと欲する僧侶は此書について學ばざるべからず

文學博士 井上圓了先生新著△空前の大旅行記

◎南半球五萬哩 定價金九拾錢 郵税金八錢

本書は井上博士が南半球を一週し赤道を四週し濠洲南阿南米各洲は勿論北は北極海より南はマゼラン海峡まで過る山容水態國情民情の奇も眼窓に映し耳朶に觸れる珍奇怪異の現象はこれを詳記して漏さず殊に各地の景色風俗等の寫眞版數十個を挿入したれば讀者は座ながらこれでも五萬哩大旅行の途に上りつゝあるの思をなさむ異くばこれを以て夫の當世流行の假想的冒險譚空想的旅行記と同視すること勿れ

加藤弘之先生序 渡邊海旭君跋 高島米峯著

◎惡戰 定價金八拾錢 郵税金八錢

加藤弘之先生曰はく「著者は新佛敎社にありて該雜誌に隨分奇援なる論を吐き曩昔には『廣長舌』を著して忘懼なく社會を罵倒し今又『惡戰』を著して倍々世を愚弄すされど世を愛へ國を愛する至情は自ら其中に溢流して居る蓋し青年立志の指針たるに足らん」と著者は曰はく「これ僕が平生の惡戰史なり父なく母なく學なく識なく殊に加ふるに資金なく後援なき裸一貫の青年が如何にしてこの生活難の世に處し來りたるかを語るは又以て現代青年諸君が新運命の開拓に資する處なきを保せざるべし」と

ウキリヤム、ハイド氏原著 澤柳政太郎氏序 鈴木券太郎先生譯補

◎修養自己測量 定價金五拾錢 郵税金八錢

これ米國に於ける最新の處世術なり最新の終業法なり而して又實に最新の記術法に成れる名著なり今移して以てこれを我が邦現代の社會に薦めむとするもの他なし吾人が惡徳邪癖の鞭打人格完成の砥礪立身處生の嚮導社會道徳の軌範として眞に得難き大教訓なるを以てなり來れ青年等がこの生活難の世に處して新しき運命の秘庫を開くべき鍵はこゝにあり

加藤咄堂先生著

◎通俗講話の理論及方法 定價金九拾錢 郵税金八錢

文部省がたゞ通俗教育調査會を設立し通俗講話の必要を鼓吹するや天下の教育者翕然としてこれに靡き市府縣の教育會より郡村の教育會に至るまで舉げて通俗講話のために努力せざるものなしたゞその最も憾みとするところは講話者その人を得ることの難きにあるが如し惟ふにこれ現時の教育界宗教界學術界を通じて演說説教講義を爲す人の乏しきがためならずしてたゞ通俗講話の理論を知悉し方法に慣熟したる人の少きがためならずばならず本書は通俗講話に多年の研究と豊富なる經驗とを有せる加藤先生が帝國教育會東京府教育會及其他の各府縣の教育講習會の懇請によりて親しく通俗講話の理論と方法とを説述せられたるものを基礎となし更にこれに幾多の講話材料を増補してこの一卷を成す洵に斯界空前の新著たり苟も講壇に立たむと欲する人一たびこの書を繕かむか一個理想的の通俗講話者たるを得む弊社はかかる實益と趣味とを併せ有する名著を出版してこれを世の演壇上の人士及び將に演壇に立たむとする諸君の前に提供することを得たるを甚しく光榮とするものなり

村上博士序 藤井瑞枝女史著

◎亂れ雲 定價金八十錢 郵税金八錢

才筆明治の清少納言依氣女次郎長の稱ある女史が舊組織舊道徳に對する咒咀叛逆の聲を聴け

大内青巒先生序 内田魯庵兄跋 利彦兄跋 高島米峯著

◎一休和尚傳 定價金九拾錢 郵税金八錢

元日に懶懶を振廻して人の度胸を抜き末期に養を啜つて梵天に捧げた彼一休後小松帝の皇子として九重雲深きところに榮華の夢を見やうとせず一笠一笠ただ平民的教化のために一生を送つた彼一休痴か狂かした一偉人か彼が眞面目そは本書の上に躍動して居るカウツキー先生原著 堺利彦先生譯

◎社會主義倫理學 定價金壹圓 郵税金八錢

哲學界には迷妄にして頑冥なる唯心論が跋扈し文藝界には不徹底にして神秘的なる本能主義が流行し宗教界及び教育界には淺薄にして偽善なる因習道徳が唱導せらるゝ今日此の明晰透徹なる唯物的倫理觀を以て彼の蒙を啓き此の昧を照すは譯者が深く痛快とする所なり著者カウツキーは歐洲社會黨中第一の學者を以て目せらるゝの人の日本學界と文壇とは遂に此書を無視するとは能はざるべし(譯者)

暮村隱士 久津見巖村先生著

◎現代八面鋒 定價金八拾錢 郵税金八錢

現代誰か不平ならむ而して著者の不平を最も多且つ大なりとす命之を發して八面に當り散し十方に喝破す技に女優觀あり倫理説あり黨者論あり教育説あり人生觀宇宙觀人物論社會論遂に浪花節を論じ活動寫眞を議し生活談より哲學宗教論に及ぶ眞にこれ多面多角多趣味の一大珍著也