

くべきものがあり、諸種文獻瞭々として之を證示するものが存する。<sup>(一五)</sup> そして上述 *Mañga* の語義變遷の上から之を考へても、水陸その何れたるを論ぜず牛なるものの偉大性といふ點に於ては同一視せられた場合の存することも否定し得られないところであらう。然るに「牛と水牛とは印度人のこれに對する考へ方が異なる。牛は牝牡とも尊崇せられるが、水牛は然らず、水牛は阿修羅の化身のやうに云はれて居るやうだ。この場合寧ろ崇拜せらるるよりも、嫌惡せられ、討伐の對象となつてゐる。」<sup>(一六)</sup> と言つて、余の解釋を評破せんとする學者もあるが、それはその特定の場合のみに限られたことであつて、その學者の所謂この場合のみは適應せらるるであらうが、かかる立場からの評言は、この場合印度古來の牛に關する文學や神話の如何なるものであるかも知らないもの言として、拒否せらるべきものである。

而して牛聲を以て音樂韻律の神祕に擬し、牛を以て詩歌讚詠の神となした信仰の事實も、印度文學史上幾多の資料に依つて之を證明し得るものなのである。<sup>(一七)</sup> そして前述の如く牛なるものを中心として、その水陸牝牝の間に密接なる關係の存するを信じて居た古代印度人として、たとひ民間信仰であるにしても、水牛の異名として *gadgada* 又は *gadgadavarā* を以てこれと呼んだといふことは、それが單なる擬聲語的稱呼であるにせよ、必ずしも嫌惡すべき立場からとは考ふべきでなく、寧ろ善美の方面から之を呼んだものであると解すべきであらうと思ふ。

而して牛聲は淨妙神祕である。この點から *gadgada* 又は *gadgadavarā* が牛聲の如き淨妙なる音聲を

有するものと見られ、それが所謂妙音と解釋されるに至つたのではなからうか。

この考へ方にも勿論多少の眞理はあるであらう。併し水牛の異名として初めて *gadgada* がかかる意味に採用されたものか。又は既にそれがかかる意味に解釋されて居て然る後水牛の異名として用ひられたものか。又その何れにしてもその語を以てかく解釋し始めたのは果して何時代であつたか。これに關する資料は未だ之に接しないのであつて、隨つてこの考へ方に依つて妙音語義論が盡きたとは考へ得られないのである。ここに勢ひ第二の他の解釋方法に移らねばならぬ。

この第二の考へ方は *gadgada* を佛教用語例の立場から見ると考へ方で、佛教用語としては勿論妙音の場合に於ける *gadgada* 以外之を見ないのであるが、併しその俗語形 *gaggara* が巴利聖典に現はれて居るのであるから、その點から何等かの解釋方法が生れはしないかといふ考へ方である。

後、第三の考へ方を述ぶる際に詳しく説明するであらうが、梨俱吠陀の中に *gaggara* といふ語があつて、註者サーヤナ (*Sayana*) は之に註して「*gaggara* といふ梵語形に變じ、又同時に *gaggara* といふ俗語形に變化し得ることは茲に説明の要を見ない。そしてその *gaggara* が擬聲語であることもサーヤナ始め總ての學者が認むるところであつて、何等疑ふべきの餘地は存しない。」

ガガ、gaggara に就てであるが、この語が名詞として單獨に使用せらるる場合には、gargara と同じく擬聲語的に音響を意味し、更にそれが擬名詞相動詞 gaggariyati として活用せらるる場合には、galgalivati と同じく響く、叫ぶの意となるが、それが擬聲語的表現に依る結果より來るものであることは言ふまでもなす。然るに一度その gaggara が hanisa (白鳥) を前節の語とする複合詞、即ち hanisa-gaggara となると、その際には勿論擬聲語としてではあるが、併し簡單にががら音の意味ではなく、白鳥の鳴き聲を擬聲化せる快音の意に使用せられて居るのである。

例之、佛教本生談の中にその女性形即ち hanisa-gaggara なる複合詞が見ゆるが、覺音 (Buddhaghosa) の之に對する註釋と傳ふるものには、hanisa-madhura-ssara (白鳥の如き快音を有する女) と解して居る。即ちこの際 gaggara は快音なのである。<sup>(12)</sup>

又、三卷書補遺 (Trikaṇḍase) には、<sup>(13)</sup> 快音を發する女の意味に於て hanisa-gadgada なる複合詞が収録されて居る。而して本書には所謂佛教梵語をも載録して居るのであるから、その語は恐らく前記 hanisa-gaggara より之を梵語風に轉訛させて採用したものであらう。

上述するところに依つて知る如く、gargara, gadgada, gaggara の三語が音韻上異形同質のものであることは明かであるし、又サーヤナの註釋に隨つて gargara を樂器と見、gadgada 及び gaggara を上述の如く快音の意味として之を見るとせば、所謂妙音の原名 Gadgada-svara をそれ等に依つて之を直ちに妙音と譯

することも決して不思議ではないやうに思はれる。

そして又或る一の複合詞があつて、それが複合詞として或る特定の意味を得るに至つた後、簡を擇んでその前節語又は後節語を省略して、その何れかの一方に依つて複合詞全體の意味を代表せしむる例は屢々之を見るのであるから、所謂菩薩としての妙音は、hanisa-gadgada-svara = hanisa-gaggara-ssara = hanisa-madhura-svara と見て、その前節語 hanisa が省略された形の對譯であると見ることも出來、前の第一案に比すれば勿論より有力なる一の解釋方法であると信ぜられる。況んやそれが佛教用語たるに於てをやである。

併しそれは上述の如く、偶然 hanisa を前節語とする複合詞の場合に限るのであつて、そのみに依つて一般的に斯様に論定することは尙ほ早計の譏があると言はねばならぬ。

今、事實に徴して之を見ると、例之、中阿含、雜阿含、本生談及び覺音の著と傳へらるる淨道論 (Visuddhi-magga) 等の中に、kammāra-gaggari (冶工の鞴) なる複合詞が存するが、<sup>(10)</sup> 此なる gaggari は決して快音などを意味するものではなくて、擬聲語としての鞴の音響を意味する點から名けられたものに相違なす。之に依つても知る如く gaggara は、それが複合詞になる場合にはその前節語に依つて意味上の支配制限を受くるものなのである。隨つて gaggara そのものには別にその語義として快不快の性質を有して居るのではなすことが明かである。

若し是の如く考察し來ると、妙音の原名たる Gadgada-svara が hanisa-gadgada-svara の略形であると

よふ證據が発見されない限り、この第二案も亦完全なる解釋方法であるとは言へない。ここに自ら第三案の解釋方法が考へられなければならぬ。

第二案の場合に一寸觸れておいたが、梨俱吠陀第八卷に、帝釋が軍車に乗りて早魃の魔神 *Vritra* と戦ひ、之を破ることを讃嘆する詩篇中、

*Ava svarāti gurguro godhā pari-saṁsvanāt,*

*Pinḡā pari caṁskadad indrāya brahmodyatam.*

なる一節がある。今若し之をサーヤナの註釋に随つて之を譯解すると、

樂器が、がらが轟き、鞞に接觸する弓弦の音鳴り響き、弓弦振動す。帝釋に祈禱が捧げらる(べし)。

となる。一體この詩篇は帝釋の戦争神話に關するものであるから、帝釋がその武器としてがらがらなる音を發する樂器を打ち鳴らし、鞞の音勇しく敵を摧破するの狀が窺はれ、一應誠に適切なやうである。天空暗黒となり雷霆轟き互るに遭遇しては、手に金剛杵を持ちて空界を馳驅する一個豪勇なる神の存在を信じたのが、アーリヤ人の信仰であり、その雷霆神が帝釋なのであるから、轟々たる雷霆の響を聞いては、帝釋が手に樂器や弓矢を以て早魃の魔神と相戦へるの狀を想察し、帝釋に讃詠祈禱を捧げたと見ることも勿論不穩當なことではない。

併し上掲詩篇の意を以て是の如く解釋することの基調は、これ専らサーヤナの註釋に依つたのであつて、

固とより彼の見識は後人を裨益すること頗る甚大なるものが存し、グラスマン (*Grassmann*) 氏の梨俱吠陀辭書、及び梨俱吠陀この獨譯も、<sup>(三)</sup> ウイルソン (*Wilson*) 氏の英譯も、<sup>(三)</sup> ラングローア (*Langlois*) 氏の佛譯も、<sup>(三)</sup> 皆これサーヤナの註釋に基き成されたものである。乍併、サーヤナは元來第十五世紀の學者であつて、時には後世の解釋に随つて註解した場合も無いとは言へず、この點に就ては細心の注意を怠つてはならないのである。

サーヤナが *Gargara* に註して、「戰に際し用ゐる樂器の一種にして、がらがらなる音を出すもの」(*gargara-dhvani-yukto vādvavigeso yuddhe*) として居るが、余は之を以て素朴に帝釋の發するがらがら音そのものと見るべきではないかと思ひ、又、彼が鞞 (*hastaghna*) と註して居る *godhā* は、それが天空であり、又、彼が *pinḡā* に註して「赤金色の弓弦」(*Pinḡavarāṇā jvā*) となして居るが、それはその色が赤金色なるよりして單に電光と解するが原意に忠實なものではないかと思ふのである。そしてそれ等一々の理由に就ては既に別に之を詳しく論じたことがあるから、<sup>(五)</sup> ここには詳説を避けるが、この余の解釋から、上掲詩篇を抽譯すると、

がらがらなる響が轟き、天空は反響し、電光飛散す。(今)帝釋に祈禱が捧げらる(べし)。

であつて、サーヤナ以來各學者の譯意の如く、しかく帝釋の人格的表現が詮表されないやうではあるが、併しその詩篇の前後を照合して之を考ふる場合、雷霆神としての帝釋の咆哮、及び天空に響き渡るその反響に

驚嘆し、飛散するその電光の威力に畏伏し、帝釋が今や戦闘に従事せるの状を想察し、以て帝釋に魔神退治、天雨招來の祈禱を捧げんとするの原始的な神話としての意味が、最も自然に詮表されるのではないかと考へるのである。勿論サーヤナが *gargara* を以てがら音を出す樂器となしては居るが、その語の保有する擬聲語性を十分に認めて居ることは忘れてはならない。

而して印度神話史上に於て、諸神の神格は時を追ふて漸次變化したものが多いに拘らず、帝釋に就てはその民族神としての信仰極めて強く、梨俱吠陀以來その神格に於ても永く變化する所がなかつたのである。随つてその咆哮を以て *gargara* とすことも、それが雷音の擬聲語的表現である以上、そのまま傳へられたものと信ぜられる。それが後世に至つて遂に帝釋の樂器として考へられたものであらう。

若し然りとすれば、*gargara* とは空界最高の神たる帝釋の聲であり咆哮である。即ち *Indra-svara* である。そして *Indra-svara* とはこれ即ち *gargara-svara* に外ならぬ。*gargara-svara* が又 *gadgada-svara* と同一義であることは言ふまでもない。しかもそれは神の聲なのであるから、神聖であり淨妙であると信ぜられたことも當然である。

由是觀之、*gadgada-svara* の對譯として所謂妙音が用ゐられて居る所以は、恐らくかかる點にその根據があるのではないかと想像せられる。妙音本事の因縁中、その雷鼓音王佛への伎樂供養が最も注意すべき點であると前にも言つたが、これ亦この第三案を證助する事實であるやうにも思はれる。

要するに以上三案中、余はこの第三案を以て最も穩當で、理論的にも、實際的にも肯定せらるべき可能性の強きものであることを信ずるものである。

如是、印度古來の神話並にその信仰を拉し來りて、ここに佛教界内に於ける菩薩として妙音が示現せられたのであると思ふが、その妙音が現一切色身三昧を得て、種々變現身に依つて衆生教化を實踐することが、本品の中心的趣旨となつて居るが、その變現身中には、或は梵王 (*Brahman*)、或はルトラ (*Rudra*)、或は釋羅 (*Gakra*)、或は自在天 (*Icvara*)、乃至童子 (*Daraka*)、童女 (*Darika*) に至るまで之を數ふることが出來、それぞれの變現身を以て妙法蓮華の法門を示したとある。

その變現身の思想に依つても知る如く、この妙音品の主旨は外道神話を假り來りて、衆生に對する菩薩の方便的教化の實を示し、妙法の實踐のために、佛道外道共に之を網羅して現實的利益に浴し得るの信仰を諭説したもので、その本生談的説相に依る平易通俗なる經旨が本品の一特質であり、又、後分一般にも適用せらるるところでもあるが、しかもその内面には菩薩行實踐如實の姿が伏在して居ることは否定すべからざるところであつて、妙法の蓮華經なる意識が本品作者の出發點であつたことは之を看取するに難くないと信ずる。

註

(1) SP. PP. 423-437.

- (一) 大正藏、九、一二七八、同、五五十六。
- (二) 拙著「佛典の内相と外相」中、妙音研究の項参照。
- (三) Burnouf, Le Lotus de la bonne loi, I, pp. 253—260.  
Kern, The Saddharma-puṇḍarīka, pp. 393—405.
- (四) 前記拙著参照。
- (五) 前記拙著参照。
- (六) 前記註(一)(二)参照。
- (七) 拙著「佛典の内相と外相」中、「觀音譯語考」等参照。
- (八) 法華義疏卷十二、(大正藏、三十四、六二一)。
- (九) 法華文句卷十下、(同上、一四四)。
- (十) 法華支贊卷十末、(同上、八四五)。
- (十一) V. 25. 7.
- (十二) Grassmann, Wörterbuch zum Rig-Veda, s. 1022.
- (十三) ditto.
- (十四) Amarakoṣa; Hemacandra, Abhidhānacintamani.  
Halāyudha, Abhidhānaratnamālā, etc.
- (十五) 前記拙著参照。
- (十六) 大谷學報十四ノ一、泉芳瑛氏の意見。
- (十七) 前記拙著参照。
- (十八) Fausböll, Jātaka, V. pp. 96—7.

- (十九) Puruṣottamadeva, Trikaṇḍeśa, II. 6. 3. この書製作の時代は未定なるも、若し三卷書 (Trikaṇḍī) 即ち Amarakoṣa の出現を第五六世紀頃とすれば、右書はそれに遅ること餘り遠くはなからうと思ふ。
- (二十) Rhys Davids and Stede, Pāli-English Dictionary,  
kammāra, gagāra の項参照。
- (二十一) Rig-Veda, VIII. 69. 9. (R. V. Saṁhita, together with the Commentary of Śāyanacharya, ed. by Max Müller, IV. P. 743.)
- (二十二) Grassmann, Rig-Vede, I, S. 486.
- (二十三) Wilson, Rig-veda-saṁhita, V. P. 125
- (二十四) Langlois, Rig-Véda, P. 443.
- (二十五) 前記拙著参照。

(四) 觀音神話の問題

衆生教化の方法として音聲の示現が實に重要な位置を占めて居ることは、一度佛典を手に入れば何人も直ちに之に氣付くところであり、佛菩薩の名號に於ても音字を有するものの無數なるに見ても之を察知することが出来るのである。前項之を説いた妙音もその起源は恐らく帝釋神話に於ける帝釋の咆哮を菩薩化したものであらうが、一度これが妙音として佛敎界内に於ける菩薩に擬せられた以後に於ては、最早帝釋神話の面影はその本事中に於ける雷鼓音王佛への伎樂供養といふことに残さるるに止まり、妙音それ自らの活動はその淨妙自在なる音聲の示現といふ點に現はれ、音聲教化の菩薩としてその意味内容が内在し外現せしめら

れて居るのである。

ここに觀音神話といふ。然らばその觀音なるものは恰も妙音の場合に於ける如く、これ亦元來何等かの神話に基いてここに觀音なる名を得たものであらうか。觀音の梵名は普通之を Avalokiteśvara (avalokita-igvara) 即ち觀自在と對譯せらるべきものに依つて傳へられて居るので、最初から自在天 (Ivara) 神話に基ける菩薩のやうに考へられ、又諸種の觀音經典に現はるる觀音信仰の事實も、かく考へて別に不都合がなやうな内容に依つて詮表されて居るのである。

併し余の見る所に依れば、後章本文論に於て之を考證する通り、觀音の梵名はその初は正しく Avalokita-svara であつて、觀音とはその直譯であるのであるが、菩薩としての觀音の威力示現が漸次擴大し神祕化するに至り、その威力の内容や表現の實際と、一つには音韻變化の混亂からそれが Avalokiteśvara に變移し、印度に於ては世親時代の前後、支那譯經史上に於ては元魏時代前後から、その事實が現はるるやうになつて居るやうである。そしてその初め Avalokita-svara としてそれが菩薩化されたのは、恰も普賢菩薩がその初め菩薩行の内容的名辭である普賢行 (samanta-bhadra-caraya) から、それが人格的に菩薩化されてここに菩薩としての普賢 (Samanta-bhadra) が現はれたと同じやうに、觀音もその初めは音聲示現 (svara-avalokita)、換言すれば衆生に音聲を觀ぜしむるといふ佛菩薩の慈悲行を、遂に人格化してここに觀音といふ菩薩を表現したのであると信するのである。随つて觀音には最初に於ては決して自在天神話と關係が存するので

はなく、そのこれあるは稍々後代の事に屬すと思ふのである。このことは後分法華經現行本普門品に依つても之を例證し得るところであると思ふ。

前述後分分類の上から見ると、長行偈頌合篇の普門品は誠に複雑な形式を有する經品である。梵藏二本に就ていふと、B、F、G 三後分合成であり、現行支那譯本に依ると B、F 兩後分の合成である。そしてその長行は羅什の譯に成り、偈頌は隋闍那崛多等の譯に成るものである。元來その偈頌一篇は單行經として出現し流布して居たものであつて、後代これがその長行に附加されたものであることは、諸種經錄に於ける譯經史上の事實よく之を明證するものなのである。そしてその偈頌一篇は古來一般に長行の重頌であると傳へられて居るのであるが、仔細にその内容を檢すると、決して重頌ではないのであつて、それぞれが各々獨立した小經であつたのである。

而してその偈頌附加の方法は實に故意的である。即ち長行の完全なる尾部に附加されて居ないで、長行最後の數行を切り離し、之を偈頌附加の更に後部に附載して居るのである。そして長行偈頌の續け工合も誠に不手際である。

一體長行の經意は、無盡意菩薩の間に端を發し、觀音の威力慈悲を述べて、その娑婆遊化の因縁を示すに存し、その因縁を聞いて持地 (Dharanindhara) 菩薩がその佛所説を讚嘆するといふに在るのである。その

娑婆遊化事と持地讚經との間に上述偈頌が加へられて居るのである。しかも偈頌はそれ自らに於て明かに一獨立經典としての體裁を具して居るものなのである。今之を事實に徴して見よう。

偈頌の初めを見ると、

梵本

支那譯本

(二) 佛子よ如何なる因あつて觀自在と名くるや。莊嚴幢は無盡意にこの意味因縁を問ひたりき。(三) 時に無盡意は如法に誓願の海の如くなるを觀じ、莊嚴幢に、觀自在の行を開けと告ぐ。(三) 無量百不可思議劫の間、無量千億佛に依つて(發されたる)清淨願あり。今我れ之を説くを聞け。

世尊妙相具我今重問彼、佛子何因縁名爲觀世音具足妙相尊偈答無盡意、汝聽觀音行、善應諸方所弘誓深如海、歷劫不思議侍多千億佛發大清淨願、我爲汝略説。

とある。梵本に依ると莊嚴幢が無盡意に問を發し、無盡意が彼に觀自在の行を説くといふ形式である。然るに支那譯本を見ると、若し世尊妙相具なる具足妙相尊を以て假りに佛陀世尊とすれば、佛陀が無盡意の間に答へるのであるから、長行に於ける對無盡意の説相と一致する。併しその具足妙相尊は、佛子として呼びかけられて居るのであるから、それを以て佛陀世尊と見ることは成立しないことになる。若し然らばその具足妙相尊を以て假りに梵本に於ける莊嚴幢として之を見ると、我今重問彼の彼は果して何人であるか、我は無

盡意のことであらうから、彼は汝でなければならぬ。

是の如く觀察し來ると、梵本はその長行に於ける對無盡意の説相に反し、對莊嚴幢であり、支那譯本に就て之を見ると、たとへかの彼を汝と解釋するにしても、長行は無盡意の對佛陀の間に始まるに拘はらず、偈頌に在りては對莊嚴幢の間となつて居る。そして既に偈答無盡意とある。由是觀之、この偈頌がたとへ長行に於ける經意を基調として作られたものとしても、それを以てその重頌と見ることは撞着の甚だしいものと言はねばならぬ。同時にそれが獨立した單行經であつたことも、偈頌の説相既に之を物語つて居ると見ねばなるまゝ。

而して更にそれが獨立した單行經であつたことは、その長行と偈頌との故意的な續け工合に依つても之を知ることが出来る。偈前に存する長行の文は、「觀世音菩薩有如是自在神力遊於娑婆世界」と羅什譯本に於て之を見るのであるが、これは梵藏漢各種異本に於て殆んど同一本文であると見てよい。然るにこの文の後

梵本 現行本

添品本

爾時莊嚴幢菩薩問無盡意菩薩言、佛子以何因縁名觀世音、無盡意菩薩即便遍觀觀世音菩薩過去願海、告莊嚴幢菩薩言、佛

子諦聽觀世音菩薩所行之行、

その時世尊はこれ等

爾時無盡意菩薩以

爾時無盡意菩薩即說偈言、

の偈頌を説きぬ。

偈問曰、

即ち梵本に在りては世尊の説偈となつて居るが、これは偈意と相容れないものであり、現行本に於てはそれが無盡意の以偈問曰とされて居る。しかしこれ亦偈意と相副はないものであり、更に添品本に於ける無盡意の即說偈言は全然偈意に反するものであることを知るのである。このことに就ては多少本文的研究の必要を感ずるのであるが、それは本節末尾に註記した通りであつて、<sup>(三)</sup> 兎に角何れの方面より觀察しても、この偈頌全體が長行の重頌であるといふことは許されないのである。これ長行偈頌關聯に關する説明の文が區々であつて、しかも一として妥當なるものが存しない所以の存するところであつて、これ以上に架説するの必要がなからう。

若し是の如く普門品に於ける長行と偈頌とが全然別箇の獨立經品であるとすれば、そこに現はれたる觀音信仰の内容は相互の間に於て同なりや異なりや。勿論同といへば同であり、異といへば異なる性質を帯びて居るが、併しここに自ら注意すべき問題が伏在して居るやうに思ふのである。

余の見る所を以てすれば、長行に於ける觀音信仰は Avalokita-svara に依るものであり、偈頌のそれはその觀音梵名が avalokiteśvara となりたる以後のものであると信するのである。

尼波羅梵本に見ると、普門品長行に於ける觀音梵名は偈頌に於けるそれと同じく avalokiteśvara である。併し後章に於て考證するが如く、經意より見、又西域古寫本に於ける事實から見て、余は之を avalokita-svara と見るのである。

抑も觀音なる菩薩が菩薩として大乘經典に現はれ始めたのは餘程古い時代のことである。古代の譯經中屢々その名を見るが如きその屈強なる證權と言つてよからう。乍併その菩薩が如何なる性質の菩薩であるかに就ては殆んど之を記したものがないのである。恰も普賢が菩薩行たる普賢行の人格化に依つて、菩薩としての普賢が現はれ、そして時を経るに隨つて菩薩としての性質内容が漸次詳細に説かるるに至つたと同じく、觀音亦後世に至つてはその性質愈々詳細に説かるることになつて居るのであるが、古代に於ては單に菩薩名として經典中に現はるる程度に過ぎないものであつた。これに依つてもこの觀音が音聲示現といふ菩薩行の人格化に依つて菩薩として見らるるに至つたことを想像し得るのであるが、その古代經典中に於て觀音の性質内容を明かにし、その信仰鼓吹に依つて菩薩行の實踐をその威力慈悲の立場から之を強調した經典として、この普門品長行は殆んどその唯一のものであらう。爾來觀音に關する所説の殆んど總てが、この普門品を基調とせざるものなきが如く考察されることも別に不思議ではないと思ふ。

然らばその普門品長行に説く觀音とは如何なる菩薩として示されて居るか。



經中既に之を示す施無畏者、(abhayaṃdada)なる異名に依つても想像し得るやうに、觀音は火難、水難、盜難、船難、刀杖難乃至囚禁難等より衆生を救ひ、或は淫暎癡の邪念より解脱せしめ、或は男子女子出生の希願者皆悉く之を成就せしむる菩薩であり、娑婆遊化に際しては、恰も妙音のそれと同じく、佛身、菩薩身、梵天帝釋自在天身、婆羅門身乃至執金剛神身等、種々に隨應變現の身を示現して衆生に法を説くとも示されて居る。その威力慈悲を表現する強力なる説相は既に人口に膾炙せられて居るところで、ここに詳説するの要を見ないのである。

而してその解脱といひ、救済といひ、希願満足といふ、それ等は何に依つて成就するかと謂はば、それは要するに觀音に對する稱名、(nāmadheya-grahaṇa, nāma-grahaṇa)に存すとすことは、經中既に屢々説くところである。

稱名といへば吾人は、阿闍婆吠陀を始めとし、印度宗教史上に於ける稱名呪に想到し得るのであるし、又、觀音の變現身既に上述の如くであるから、この普門品長行に於ける觀音を以て、婆羅門教神話にその基調が存するかのようにも想像されるのである。併し稱名といふことはつまり歸依といふことであり、經中にも明かに「かの施無畏者なる觀音菩薩摩訶薩に歸命し、文歸命す」(namo namas tasmā abhayaṃdadāvāvalokitasvarāya bodhisattvāya mahāsattvāya)と言つてその稱名をなすべきを説いて居る。若し稱名が歸依の外相であるとすれば、この場合に於ける稱名も別にその基調を婆羅門信仰に求むるの要もな

く、又その變現身も恰も妙音の場合に於けるが如く、之を佛道外道共に救済するの慈觀を強調したものと見れば、之を以て別に婆羅門教的と見る必要もない。固とよりその經品の一般的表現傾向から見れば、多少外道的表現が存して居ることは否定し得ないけれども、ただそのみを以てここに於ける觀音を神話の立場から解釋せんとすることは、未だ經意の內面的意義を知らざるものものとするところであらう。

乍併その表現傾向が、これ亦妙音の場合と同じく多少外道的表現の性質を有して居ることは否定し難い。これこの經品に於ける觀音が *avalokita-svara* であるに拘らず、それが自然に *avalokitevara* へ遷り得るの一背景的素材になつたと考察さるる點なのである。

尙ほ注意すべきことは、餘他の後分がその内容の如何に拘らず、必ず法華經受持の功德を讃揚して居るのであるが、この普門品に限りて法華經といふ名辭が一回も現はれず、單にこの經品を、或は「觀音菩薩摩訶薩の法門品」(*avalokitasvarāya bodhisattvasya mahāsattvasya dharmaparyāyaparivarta*)、或は「觀音菩薩摩訶薩の神通説示なる普門品」(*a-svarāya b-sya m-sya vikurva-nirdegam samantamukhaparivarta*)、或は單に「普門品」(*samantamukhaparivarta*)と稱するのみで、形式上法華經原始分と關係ありと認めらるる點は、無盡意が觀音に瓔珞を供した時、觀音之を受けず、無盡意の更なる哀願に依つて漸く之を受け、直ちにそれを二分して釋迦世尊と多寶佛に奉上げたといふ點に存するのみなのである。勿論この經品が後分として存在する一理由は妙音品との相似關係にも考ふる所があつたとも思はれるが、併しこれ等

は寧ろ軽い理由であつて、この經品が法華經の後分たり得る所以は、一はその經意の示す通り觀音の菩薩威力示現と、慈悲廣大とが菩薩行實踐の模範たると同時に、他面上述瓔珞二分奉上に依つても知る如く、その威力示現、慈悲示現に於てもその瓔珞施與を肯んじなかつたといふことは、その菩薩行實踐が、慈悲を行ずるもその果報を希求せざる不執不着の空觀的實踐に依るためであつて、法華經後分としてこの點が最も重要視さるべき點ではないかと思ふのである。若しこの經品が最初より法華經所說に基いて作られたものとすれば、その作者亦たしかに法華經を以て妙法蓮華經と理解して居たに相違ないと思ふ。

但しこの經品に於ける觀音が音聲示現を中心とする菩薩行の實踐者として活動して居るものであることは、注意すべきことであり、それがこの普門品長行に於ける觀音の中心の特長なのである。同時に未だ之を神話として見るには何等積極的根據が發見し得られないものである。

普門品偈に於ける中心思想は、要するに大慈大悲の權化として佛教界内に活躍せる觀音の妙智力を極力宣傳し、菩薩威神の力よく人間生活の上に現はるる一切の毒害苦難悉くを退散せしめ、之を摧破し、それより解脱せしむることを説くに存する。今便宜上その偈文の順序に隨ひその要を撮つて之を見るに、

- (一)火坑殺害の難あらんも火坑は變じて池水となる、
- (二)巨海龍鬼の難あらんも波浪に沈没することなく、

- (三)高山より推墮殺害の難あらんも身虚空に住し、
  - (四)大山頭上に落ち來らんも一毛を損するなく、
  - (五)怨賊殺人の惡心も之を慈心に翻へし、
  - (六)刑場の難には刀杖段々に折れ、
  - (七)囚禁枷鎖釋然として解かれ、
  - (八)呪咀殺害の難に遭ふもその呪咀還つて本人に著き、
  - (九)惡鬼羅刹も遂に害する能はず、
  - (一〇)惡獸は速かに四方に逃げ、
  - (一一)蛇族の毒煙自然に廻去し、
  - (一二)雷電雷雨も速かに消散し、
  - (一三)諍訟、戰陣に在りては衆怨悉く退散す、
- 等と説かれ一切時一切處慈悲の妙身を顯現して、一切世間の苦惱を救はんがために、一切の功德を具足して慈眼もて一切衆生を視ると示されて居る。而して梵藏漢三本の間その文章語句に多少の異同出沒はあるが、梵藏二本に於ける彌陀頌七偈が特に加はつて居るものを除けば、その本旨に至りては全然同一と見てよい。この普門品偈は固よりその前述普門品長行の經意に基いて作出されたものであることは、上述除厄斷障

の信仰によつても之を知り得るのであるが、併しそれが純然たる重頌でないことは前既に之を説いた通りである。勿論その除厄斷障の信仰は長行のそれと大體上符合し、寧ろそれを分科詳説したかの觀を呈して居るのであるが、長行に於ては尙ほその信仰の外に種々變現身を以てする衆生救済の信仰が相當力強く説かれて居るのである。然るにこの偈頌に於ては僅かに、「神通力の彼岸に達し、廣大なる智の方便を修得し、十方一切の世間、一切の國土に遍ねく現す」(Riddhibalāpāramiṅgato vipulajhāna-upāya-giṅgītaḥ, sarvatra daśādīci jage sarvaksetreṣu aḡesa diriyate—第十八偈)と云ふ一偈を見るに過ぎない。その極力宣示せんとするの中心目的は除厄斷障の信仰を、巍々たる觀音慈觀の折伏的威力に依つて示さんとするものに在ると見られる。冥の利益を明す中長行に無きこと多しと言はるるのも所以なしとしな(八)。

後代出現にかかる觀音關係の經典が、その普門品長行の經意を承けて説かれて居ることは看過し得ないのであるが、一度ここなる偈頌が出現した後に在りては、その影響するところ頗る甚大なるものあり、殊に無数の密教經典中、固とより相互の間に詳略の別はあるが、この偈頌の經意以上に出でたるものなしと謂つてもよい程度のものである。密教經典のみならず、例之、かの四十華嚴に於ける觀音偈の如き、この普門品偈を豫想せるものと信ぜらるるが如き、この偈頌の聖典史的位置の輕からざるもの存することを認めしむるものがある。

而して余はこの普門品偈に於ける觀音は、長行に於ける觀音と勿論同一信仰に基けるものではあるが、その信仰の内容は長行のそれに比し、餘程神話的傾向を帯び來れるものであり、その梵名も既に *avalokiteśvara* となりたる後のものであらうと信ずるのである。(九)

普門品偈に現はれたる觀音信仰の性質は、大體上述の如きものである。そしてその觀音が神話的性質を帯びて居ると想像せらるるのであるが、今茲に一例を擧げてその説明を試みて見よう。前述偈中説く觀音威力の具象的顯現十三項、皆その悉くがこれその資料となるのではあるが、その中、最も興味あり最も注意するに足り、古來種々の疑難が投ぜられた第八項目の呪咀還著に關する一項を選び、その適切なる解釋に依つて、その神話の如何なるものなるかを窺ひ、觀音神話の一斑を理解して見たいと思ふのである。

梵本

呪力、妖術、藥草、惡魔、屍鬼もて身を滅害せられんとするも、(それ等の毒害は)觀自在を念ずるもの許より(去つて)、(却つて)それを動轉せしその本人の許へ赴かん。

Mantrābala-vidya-āusadhī bhūtaivelāla gariraṅga-

支那譯本

呪咀諸の毒藥もて身を害せられんとする者あらんに彼の觀音の力を念ずれば、還つて本人に著きなん。  
呪咀諸毒藥  
所欲害身者  
念彼觀音力

nāh, smarato avalokite varāni tena gacchanti ya-  
tāh pravartitāh. 還著於本人。

(第十二偈)

この偈文に就てはその解釋に於て古來多くの學者論師が大に苦心したところであつて、天台湛然、智旭、遵式、一如等を始め、本邦に於ても尊舜、開達の如き、皆それぞれ辭を盡してその説明に努力して居るのである。<sup>(二)</sup>併しそれ等の解釋は要するに事實を事實として之を喩説述釋せるものであり、その中僅かに一如が呪毒藥には鬼法を用ゐるとか、又尊舜が呪咀神の法として呪咀還つて本人に著することありと述べ、又人を呪殺すること皆鬼神部に屬すなどといつて、多少神話的解釋を試みんと努めては居るが、併しその結論に於てはつまり敵の刃を以て敵を斬るの威力を觀音信仰の中に認めたと過ぎないものであつて、その世間的事實たる鬼法とか呪咀神の法とかに就ては何等具體的に説明されて居ない。恐らく彼等は諸種佛典殊に密教經典中よりその智識を得たのであらうが、勿論當時に在りては誠に一大見識であつたらうが、併し何が故に觀音が呪咀還著の威力を有するかといふ問題になると、何等教へらるるところがないのである。

固とより彼等は呪咀還著の事實は之を認めて居る。そして若しその事實が觀音の威力に依つて實現せらるるとすれば、ここに「豈に佛世尊返つて生命を害せんや」とか、「念彼觀音力還著於本人の偈恐らく餘の聖教と異なる」とか、「觀音の慈悲偏頗あるに似たり」といふが如き疑問の生ずることも、徹底せる慈觀の立場よりすれば別に怪しむに足らぬところである。

この疑問は支那に於ても既に早くより存して居たものの如く思はれるが、慈恩の如きも一應は呪咀還著の信仰を是認し、しかも彼は本偈文の意を以て「如巧醫師初勸其病、後令痊癒、故初著本人、後令發勝意」

と見、その方便説であることを辯じ、又、尊舜も作呪者被呪者共に畢竟は救濟せらるるの一喩を擧げて、「共に發心せしむること殊勝甚深なり」と述べてその疑問を會通せんとして居る。固とより經意全體より之を見れば一として菩薩行の實踐でないものは存しないのであるから、之を一の方便説として會通することも別に不都合といふのではない。併し呪咀還著といふことは彼等も之を認めて居る通り事實なのである。その事實を事實として之を素直に見るといふならいいが、それを或る特定の事件を拉し來りて之を喩説せんとすることは、既にその立場が危険であると見ねばならない。<sup>(三)</sup>然らば觀音信仰史上呪咀還著の信仰が如何にして入り來り、それが如何にして觀音の威力と認められたか。

本生、譬喩、因緣乃至戒律に關する無數の佛典中、呪咀還著に關する記事は決して尠少でない。今十誦律より一例を擧げる。その第二卷に、當時一般に行はれて居たと思はるる呪殺の方法が錄されて居る。<sup>(七)</sup>そこに

は毗陀羅、半毗陀羅、斷命の三法が擧げられて居るが、今その毘陀羅法に就て之を見ると、  
毘陀羅者、有比丘以二十九日、求全身死人召鬼呪尸令起、水洗著衣著刀手中、若心念若口説、我爲某故作毘陀羅、即讀呪術、是名毘陀羅成、若所欲殺人、或入禪定、或入滅盡定、或入慈心三昧、若有大力呪師護念救護、若有大力天神守護、則不能害、是作呪比丘、先辦一羊、若得芭蕉樹、若不得殺前人者、當殺是羊、若殺

是樹、如是作者善、若不爾者還殺是比丘、是名毘陀羅、

とある。その記すところに依つて知る如く、一度發せられたる呪咀は決して消滅するものではなくて、何處かに歸着せずんば措かずといふ信仰であつて、若し作呪者がその目的を達し得ざる場合には、羊又は芭蕉樹にその呪咀を歸着せしめ、以て自らへの呪咀還著を免るといふのである。他面より之を見れば右律文の示す通り、若し被呪者が或は禪定三昧に入れるか、或は大力呪師大力天神の守護を得て居る場合には、呪咀還つて作呪者に著くといふのである。

印度に於ける密教思想の歴史を剖檢し、その影響を受けたと考察せらるる諸種佛典、殊に無數の密教經典を見る時、呪法に關する信仰習慣が古來より永く一般に傳承され流布して居たと想像せざるを得ぬのであるが、譯經史上並に印度宗教史上より考察して、普門品偈の出現が純密教經典出現を去る遠からざる前に存すと考證せらるる點より見て、その作出當時に於ても如上の信仰が盛んに流布して居たと想像することは、當然肯定せらるべきところであらうと思ふ。

觀音慈觀の信仰はその普門品長行に於て既に定まつて居るのである。その巍々たる大威力を示現すべく一般信仰に於ける大呪師大天神に之を擬し、以てその信仰の擴大を圖らんとするに至つたと見ることも別に人情の自然に背くとは言へないであらう。勿論禪定三昧に入ることによつて呪咀を防ぎ得るのであり、普門品偈亦念觀音をその根本的條件とするのであるから、念を以て禪定三昧の一境地と見れば、觀音を以て別に大

呪師大天神に擬するの必要も存しないやうであるが、禪定三昧といふことと念觀音といふことは、既にその對象を異にし、一は謂はば靜慮であり、他は人格歸依の念である。ここにその人格を中心として之に絶大の威力を附することも勢ひ當然なことと言はねばならぬ。而して當時既に觀音の梵名は *avalokiteśvara* 即ち觀自在であつて、その後節語 *Tevāra* は自在天として印度古來非常なる崇敬を受くる神であり、佛典中にも屢々現はるる神名なのである。そして普門品長行に於て觀音の變現身中既に之を見るのである。かかる事情から考察しても今や觀音を以て佛教界内に於ける大呪師大天神に擬し、多少密教的傾向を帯びた立場から之を見んとすることも不思議とは言へない。

阿闍婆吠陀が古代印度に於ける密教思想の重要な資料であることは言ふまでもないが、その吠陀中特に怨敵摧破に關する呪文の部分を見ると、その内容は常に怨敵を摧破すといふに止まらず、怨敵が自己に對して加へんとする毒害を更に怨敵に還すといふ呪力に關するものがその中心となつて居る。就中人を呪殺せんとする場合に人形を作りて之に呪し、之を行ひし呪法の存在するに對し、更にその呪咀を作呪者に還著せしめんとする反呪法の存在するが如き、上來説く佛典中の記事の存する所以を明かにするものであつて、阿闍婆吠陀中その還著の呪法に關する儀軌に、「反對に返へす」を意味する接頭辭 *pratya* を有するもの多きが如き、その事實を證明するものと言へよう。

今阿闍婆吠陀中よりその呪咀還著に關する二三の呪文を抄出すると、「吾等を憎む人、また吾等が憎む人

を、呪咀殺害し還へせよ<sup>(一九)</sup>とか、或は「愛人が愛人を奪ひ返へすが如く、呪殺の呪符を作呪者に還へせよ」<sup>(二〇)</sup>とか、或は「呪殺の呪符を手に捕へて之を作呪者の許へ追ひ返へし、以て彼の面前に置き、彼を殺すべし。恰も輕車のよく轉ずるが如く、呪殺の呪符、呪言は作呪者に還へすべし<sup>(二一)</sup>」とか、或は又「惡意はその惡意を作すものに、呪言も亦その作爲者に之を投げ還へし、以て作呪者を殺すべし<sup>(二二)</sup>」などと呪願せるを見るのである。

思ふに是の如き信仰が古來印度に流布し、或はそのまま、或は變遷し發展して佛教界内にも自然に流入し、觀音信仰に於ても之を説くに至つたものであらう。

支那譯本に於ける「還著於本人」句が、諸種異本に於て「彼即轉廻去」とされ、或は甚だしきに至つては之を「彼即去惡心<sup>(二三)</sup>」とされて居るが、それは所謂護教的立場からの故意的變改であつて、梵文既に之を許さず、又支那譯自身に於てもその正當なる讀訓よりすれば、その「彼」は當然被呪者でなくてはならぬことになるのであるから、全然經意を没却したものと見ねばならず、「還著於本人」といふ譯文を以て實に明快なる正譯とせねばならぬ。そしてそれが觀音の廣大なる慈觀の積極的威力の方面を示す上に有効であつたと信ずるものである。慈恩等の試みたる會通は餘りに過ぎて及ばざるに等しきものがあると思ふ。

由來宗教の事實は理論ではない。普門品偈は別に觀音教理を論じたものでもなければ、觀音の慈觀を研究せしめんとしたものでもない。その要は所謂智の方便 (jīṭana-upāya) を具足せる菩薩行の實踐を、現世利

益門の立場から、世間法に隨應して之を事實の上に示さんとした點に存するのであつて、既定の事實として信仰せられて居る觀音の威力を假り來りて、之を呪咀還著といふ一般の信仰に結びつけ、以て愈々觀音信仰を鼓吹することが、佛教に於ける慈觀、菩薩行の實踐を一般に理解せしむる上に有効であると信じたのが、恐らく作者の意圖であつたのであらう。恰も佛陀が生天を説いたと同じく、たとひ外道説を假り來りても宗教としての佛教を何等損するものではないのである。

以上論究するところに依つて知る如く、呪咀還著の信仰を中心として之を見る時、觀音は正しく大呪師大天神の性質を帯びねばならぬものである。而してその名義は既に自在天と相關するものがある。印度古來の信仰として自在天が殆んど最高の位置を占めて居ることも事實である。大呪師大天神として自在天を見ること決して差支へなきのみならず、最もその當を得たものである。普門品偈に於ける呪咀還著の信仰に於て觀音がそれに擬せらるることも決して不適當ではあるまい。茲に吾人は觀音神話を發見するのである。

以上は専ら呪咀還著の信仰を中心として之を見たのであるが、これは餘他數項に互る觀音威力示現の事實に應用して何等不都合なきのみならず、これに依つてこそ普門品偈全體の經意を完全に理解し得と信ずるものである。

註

(一) 現行本、(大正藏、九、五七下)。

SP. P. 447-8. 尙ほ西藏譯本に於ては梵本と殆んど同意である。

- (二) 現行本、(同上)、添品本、(同上、一九二中—下)。  
SP. P. 447.

(三) 添品本に於ける始めの爾時以下之行に至るまでの六十二字は、或る異本には之を欠き、又、最後の即說偈言の四字が現行本と同じく以、偈問曰となつて居る。思ふに單行經としてのこの偈經はその初め恐らくこの添品本が有する六十二字に相當する本文を冠して居たものであらう。而してその偈經を長行に附加する際に、その偈經最初の六十二字に相當する長行の文を偈頌化したのが、前舉梵本に於ける三偈であり、支那譯本に於ける五字偈十三句であらう。だから一度偈頌化した後に在りてはその初めの長行の文は不要であるに拘はらず、單行經としては元來その長行が存したものだから、不用意にそれをも重載したものであらう。即ち五字偈十三句を除いて、又は偈頌化した後に於てはその長行の文を除いて、そこにこの偈經の原型が求められるのであらう。そしてそれが偈頌化されて普門品長行に附加する場合、即說偈言では不都合であるために、現行本又は添品本異本に於けるが如く、之を以、偈問曰と代へたものであらう。併したとへ如何様に代へてもそこに矛盾が存することは、偈意と併せ考ふる時、自ら明かなるものが存するのである。

- (B) SP. P. 441.(西域本に依る)。

秦譯、南無觀世音菩薩(大正、九、五六下)。

晉譯、稱光世音身自歸(同上、一二九中)。

- (H) SP. P. 453.(同前)。

秦譯、觀世音菩薩品、自在之業普門示現神通之力、普門品(同上、五八中)。

晉譯、光世音所行德本、光世音神足變化普至道品、普門道品(同上、一二九下)。

- (Y) SP. P. 448-452. 現行本、(大正藏、九、五七下—五八上)。

- (Z) SP. P. 451.

支那譯、具足神通力廣修智方便、十方諸國土無刹不現身、(同上、五八上)。

- (V) 尊舜、法華經鷲林拾葉鈔卷二十三。

- (九) 四十華嚴第十六、(大正藏、十、七三三—七三五)。

- (10) その考證的方面の研究は後章參照。

- (11) 洪然、止觀輔行卷八。智旭、法華會議十六。

蓮式、普門品重頌釋。一如、法華科註卷七。

尊舜、前引書。開達、法華經句解卷八等參照。

- (12) 貞慶、法華經開示鈔卷二十六。

- (13) 尊舜、前引書。

- (14) 法經玄贊卷十、(大正藏、三十四、八四九中)。

- (15) 尊舜、前引書。

(16) 詳しくは、龍谷大學論叢二八六號所載拙稿「觀音信仰と呪咀遺著」參照。〔尙ほ後章に於ても聊かこの問題に觸るゝところがあるであらう。〕

- (17) 大正藏、二十三、九中—下。

- (18) 本書第二節(1)參照。

- (19) II. 3, 11, 3.

- (10) IV. 4, 18, 4.

- (11) V. 3, 14, 4—5.

(三) X, 1, 1, 5.

(三) 大英博物館所藏燉煌出土本普門品。

## (八) 普賢神話の問題

華嚴一經、その中心理想を求むれば、それは普賢<sup>(二)</sup>の行願に外ならぬであらう。げに善財童子は文殊の勸發と普賢の行願とによりて法界に悟入したのである。その法界悟入の方法たる、これ全く普賢の行願にあること言ふを須ひない、法界身を基礎とし、毗盧遮那法界身の因位として説き現はされたる華嚴の普賢は、實に行願そのものの人格化と言つてもよからう、教法の本質皆悉く普賢の行願によつてその成就が得らるのである、八十華嚴第六卷には「……三世所有一切劫、一刹那中悉能現、知身如幻無體相、證明法性無礙者、普賢勝行皆能入、一切衆生悉樂見……」<sup>(三)</sup>」或は「法界微塵諸刹土、一切衆中皆出現、如是分身智境界、普賢行中能建立……已入普賢廣大願、各各出衆生佛法、毗盧遮那法海中、修行克證如來地、普賢菩薩所開覺、一切如來同讚喜、已獲諸佛大神通、法界周流無不徧……」<sup>(四)</sup>と言ひ、或は第十卷には「普賢誓願力、億刹演妙音、其音若雷震、住劫亦無盡、佛於清淨國、示現自在音、十方法界中、一切無不聞」<sup>(五)</sup>と説かれ、或は普賢行人の威力に關しては、「……修行菩薩清淨道、觀察法界如虛空、此乃能知佛行處、此諸菩薩獲善利、見佛一切神通力、修餘道者莫能知、普賢行人方得悟……普賢行願無邊際、我已修行得具足、普眼境界廣

大身、是佛所行應諦聽」<sup>(五)</sup>等、これ等に關する類文類句到底枚舉に遑なし、實に華嚴一經普賢の行願を以て終始して居ると見て差支がないのである、しかもまた別に華嚴中普賢行品の設けあるが如き、又文殊をして、「修行普賢行、成就菩提道」とか、或は又「修行普賢行、成滿諸大願」<sup>(六)</sup>等と、かの行願を讚歎せしめたるが如き、如何に華嚴經成立時代に於ける行願思想の盛大なりしかを想見せしむるに足るものがある、行願の權化たる普賢に、「獲無邊智慧門、入師子奮迅定、得無上自在用、入清淨無礙際、生如來十種力、以法界藏爲身、一切如來共所護念、於一念頃悉能證入、三世諸佛無差別智」とか、或は「以金剛慧普入法界、於一切世界無所行、無所住、知一切衆生身、皆即非身、無去無來、得無斷盡、無差別、自在神通、無依無作、無有動轉、至於法界究竟邊際」<sup>(七)</sup>とか、或は「於諸法中成就大願、發行大乘、入於佛法大方便海、以勝願力、於諸菩薩所行之行、智慧明照、皆得善巧、具足菩薩神通變化、善能護念一切衆生、如去來今一切諸佛之所護念、於諸衆生恒起大悲、成就如來不變異法」<sup>(八)</sup>等といふやうな性徳を與へてこれを讚歎せるが如き決して怪しむに足らぬのである。六十華嚴に示さるところ亦これと殆んど同一趣であることを附言して置く。併し華嚴部中に於ける同品別出と稱する諸種の異譯に至りては、前後出入割補の跡顯然たるものありて、これを同一に論ずることは不可能だから、これは別論に譲りてここにはこれを省略する。ただ四十華嚴に就ては本稿これを研究するの必要がある。

要するに、華嚴に於ける普賢の地位及び行願の威力は大體是の如きものであつて、行願思想流布の状態頗



る盛大なものであつたことは前にも述べた通りである。併し由來宗教の信仰が永く抽象に留まらずして、漸次具象的方面に進展するものであることは否定することが出来ない、上述華嚴に於ける行願の信仰は非常に熱烈であり、また大に具象的色彩に富んで居る、けれども行願信仰の盛大は彌が上にもその具象的進展を促したのである。行願を讃歎し、これを高調すること愈々大なるに隨ひ、行願に益々具象性を賦與し、行願成就の境地も亦これを具象的に説明し、以て大に行願信仰の實を擧げんとするに至ることも亦人情止むを得ない所であるであらう、この要求に應じて出現したのが、かの四十華嚴ではあるまいか、これは古來入法界品と同本異譯なりと稱せられて居るが、併し四十華嚴には入法界品に存しない一品が最後に加へられてある、思ふに入法界品成立以後に於て、行願思想が大に具象的進展を遂げた時に成立したものであらう、そしてこの最後の一品が、行願思想變遷史の上から考へて、頗る興味のあるものであると考へる。

今四十華嚴最後の章を見るに、「如來功德、假使十方一切諸佛經不可說不可說佛刹極微塵數劫、相續演說不可窮盡、若欲成就此功德門、應修十種廣大行願<sup>(二)</sup>とあつて、かの普賢行願を十種に總括して居ることが知られる、行願の説明として頗る簡明であり、頗る具象的である。又かういふことも記されてある、即ち、若し人この願を誦すれば、その人命終の時、唯この願王のみ相捨離せずして、「一刹那中即得往生極樂世界到已即見阿彌陀佛……」<sup>(三)</sup>と、又、若し人この大願王を信受し讀持し乃至書寫し、廣く人の爲めに説かば、この人一念中に於てあらゆる行願皆悉く成就し、獲る所の福聚は無量無邊、衆生をして煩惱の大苦海より救済

出離せしめ、「皆得往生阿彌陀佛極樂世界」<sup>(二)</sup>とも説かれてある、即ちこれによりても知らるる如く、行願の説明は大に具象化し來りたのである。

然り、行願の具象化が行願の流布進展を立證するものなりとして大なる誤なしとすれば、四十華嚴成立當時に於ける行願の信仰は、恰も大河の堤を切つたやうに流行して居たのではなからうか、四十華嚴それ自身を「普賢行願品」と名くるが如き、又、最後の普賢行願偈が、「普賢菩薩行願讚」<sup>(三)</sup>として別出單行されて居たが如き、これを證明せるものではあるまいか、また智の文殊が行の普賢に教を請へる、かの元魏曇摩流支譯の「信力入印法門經」<sup>(三)</sup>や、或は前に既に述べたかの文殊の普賢行讚の思想と、四十華嚴最後の章に於ける思想との交渉によりて成立したと信ぜらるる、かの東晉佛陀跋陀羅譯の「文殊師利發願經」<sup>(三)</sup>等が、若しこの時代に成立したものと假定して大過なしとすれば、余の想像はここに積極的論證を得ることになる。要言すれば、六十或は八十華嚴に於て説かれたる普賢の行願が、四十華嚴に至りて具象化の第一段を經過したと言ふのである。

四十華嚴に於て普賢の行願が十種に總括されたことは前既にこれを述べた、十種とは  
一者禮敬諸佛、二者稱讚如來、三者廣修供養、四者懺悔業障、五者隨喜功德、六者請轉法輪、七者請佛住世、八者常隨佛學、九者恒順衆生、十者普皆廻回、<sup>(二)</sup>

即ちこれである、併し今ここにはこの總てに就て研究せんとするのではない、その十大行願中、特に第四の「懺悔業障」願を中心として、聊か行願思想、言ひ換へれば普賢信仰の變遷を述べんとするのである。

今八十華嚴第四十八卷を見るに、「住善威儀、悔除一切業障煩惱障」とか、或は「以衆生數等清淨三業、悔除一切諸重障」とか説かれて居るが、併し眞實の懺悔としては

諸業不從東方來、不從南西北方四維上下來而共積集、止住於心、但從顛倒生、無有住處、……說我說我所、說衆生說貪恚痴、種種諸業、而實無我、無有我所、諸所作業、六趣果報、十方推求、悉不可得、……彼諸影像、可得說言來入鏡中、從鏡去不、不也、一切諸業、亦復如是、雖能出生諸業果報、無來去處、譬如幻師、幻惑人眼、當知諸業亦復如是、若如是知、是眞實懺悔、一切罪惡悉得清淨、<sup>(一六)</sup>

と示されて居る、即ち一切の諸業を以て恰も幻師が人眼を幻惑するが如くと觀ずること、換言すれば空三昧に入ることが、これ眞實の懺悔なりとなすのである、頗る理想的ではあるが未だ甚だ抽象的である、然るに四十華嚴になると一段の具象化を來して、諸の惡業を諸佛菩薩の前に、清淨三業を以て誠心に懺悔し、後復た造らず云々といふことになつて居る、今煩を厭はずその一文を擧げて見よう、即ち

言懺除業障者、菩薩自念、我於過去無始劫中、由貪瞋癡、發身口意、作諸惡業、無量無邊、若此惡業有體相者、盡虛空界不能容受、我今悉以清淨三業、徧於法界極微塵刹一切諸佛菩薩衆前、誠心懺悔、後不復造、恒住淨戒一切功德、如是虛空界盡、衆生界盡、衆生業盡、衆生煩惱盡、我懺乃盡、而虛空界、乃至衆生煩惱

惱不可盡故、我此懺悔無有窮盡、念念相續無有間斷、身語意業無有疲倦、<sup>(一七)</sup>

である、即ち懺悔といふことに就ては前者よりも餘程實際的である。併し懺悔といふことは業障を豫想してのことである、然るにここには未だそれに關して實際的事實の説明が無い、即ち業障の具象化が十分に現はれて居なす。

前にも述べたやうに、普賢は行願の權化である、今懺悔を中心として考ふれば、同様に普賢は懺悔の權化である、若し懺悔の權化としての普賢として見れば、彼は人間一切の業障を知悉して居る筈である。一切の業障を知悉して居るとすれば、また隨つて彼は一切の業障を左右し得るものと考へらるるに至ることも無理からぬことである、隨つて彼の意を柔ければ業障消滅し、彼の意に逆らひ、彼の怒に觸るればここに業障現はるといふやうに信ぜらるるに至ることも亦決して不自然なる人情の徑路ではない、ここに彼は一面に於て畏怖の念を以て迎へらるるに至るのである、そしてここに業障の具象化が自らその姿を現はして來るのである。人若し一度、閻魔王の起源、及びその變遷に想到し、これと比較せば思半ばに過ぐるものがあるであらう。この自然の要求に應じ、この方面の教説として、しかも華嚴の立場を離れて出現した一產物が、かの法華經中に於ける「普賢菩薩勸發品」<sup>(一八)</sup>ではあるまいか。

法華經と言つても、現行妙本に就いてこれを言はば、その提婆品及び囑累品以後の六品が、皆悉く後世の

追加であることは、今日最早動かすべからざる定説となつて居る。今その普賢品の教旨を探究すると、僅かに切利の快樂か兜率の往生か、然らずば普賢の法華經守護に關する誓願に過ぎない、一見原始法華經の教旨と相去る甚だしいものがある、併し本品は原始法華經が盛んに流布して居た時代に、普賢の行願を借り來り、その行願を法華經守護の誓願に轉用し、愈々法華經の不可思議力を宣説し、普賢を以て一切業障の知悉者であり、一切業障の支配者なりと信じつつある時代民の信仰に鑑み、菩薩行實踐示現の方便として、ここに實際的に業障の差別あるを示し、以て世間的に法華經受持の功德を高調し、宣傳し、以て法華經に於ける菩薩の内容を具體的に顯示せんがために成立したもののやうに考へらる。一面よりこれを觀れば、業障を背景とした普賢の信仰を法華經受持に托してこれを示したものと見らるるのである。

さて、普賢品を見ると、「於如來滅後、云何能得是法華經」といふ普賢の問に答へて、佛は「一者爲諸佛護念、二者植衆德本、三者入正定聚、四者發救一切衆生之心、如是成就四法、於如來滅後必得是經」と言ひ、ここに普賢は「於後五百歲濁惡世中、其有受持是經典者、我當守護、除其衰患令得安穩、使無伺求得其便者」と誓ひ、更に若し法華經を受持するものあらば「乘白象王現其人前」と誓ひ、更に又「我今以神通力故守護是經、於如來滅後、閻浮提內廣令流布使不斷絶」と誓つて居る、佛は大に普賢のその誓願を讚歎し、「汝能護助是經、令多所衆生安樂利益、汝已成就不可思議功德深大慈悲、從久遠來發阿耨多羅三藐三菩提意、而能作是神通之願、守護是經、我當以神通力守護能受持普賢菩薩名者」とさへ述べ、若しその普賢の誓

願に隨順して法華經を受持するものあらば、「當知是人則見釋迦牟尼佛、……不爲三毒所惱、……亦於現世得其福報」等とせられ、若しこれに反して、普賢の誓願を無視して、法華經を輕毀し、若しくは法華經受持者の過惡を出し、若しくは輕笑するものあらば

當世世無眼、……此人現世得白癩病、……當世世牙齒疎缺、醜唇平鼻、手脚繚戾、眼目角疎、身體臭穢、惡瘡膿血、水腹短氣、諸惡重病、<sup>(一九)</sup>

と説いて、彼等の業障を擧げて居る、固とより八十華嚴に於ても「病無不癒」とか、「凡所療治悉得除差」とか、「諸煩惱病悉得消滅」とか、「令諸衆生裁患消除所願滿足」とか、福報の側に就ては比較的實際的に述べて居るが、業障の側に就て言はば、若し菩薩にして餘の菩薩に瞋恚心を起さば、百萬障門を成就すと言つて、その中に「不成就菩薩十種廣大眼故、眼如生盲障、耳不聞無礙法故、口如啞羊障、……」等と説いてあつて、一見實際的説明として見られないでもないが、併しこれは要するに抽象的事實の羅列で、普賢品に於けるが如くしかく恐怖心を起さしめるが如き、現實に基ける實際的事實ではないのである、恐怖を伴はざる業障論は、一般民衆の信仰に對しては一種の空中樓閣に過ぎない、普賢品に於ける業障の現實的提示はここにその意義があるのではなからうか。A 後分たる譬喩品の後半偈の經意を想はしむるものがある。

印度原始時代に於ける善神が、時と處とを異にするに隨つて畏怖の對象又は惡神と化したものがあるやうに、その始め行願の權化、深大慈悲の普賢であつたものが、今やその性質を一變し、業障の支配者として畏怖

の念を以て迎へらるる普賢とはなつたのである。若し華嚴教理に於ける普賢の信仰を、行願を背景とした信仰なりと名け得べくば、普賢品に於ける普賢信仰は、これを業障を背景とした信仰なりと言へば言ひ得られよう。

而して上述普賢品に現はれたる普賢信仰は、龍樹以前、若しくは遅くも龍樹時代に於て既に一般に流行して居たやうである、智度論第九卷を見ると、「復一國中有一阿蘭若比丘、大讀摩訶衍、其國王常布髮令踏上而過、有一比丘語王言、此人摩訶羅不多讀經、何以大供養如是、王言我一日夜半欲見此比丘、即往到其住處、見此比丘在窟中讀法華經、見一金色光明人騎白象合手供養、我轉近便滅、我即問大德以我來故、金色光明人滅、比丘言此即遍吉菩薩、遍吉菩薩自言若有人誦讀法華經者、我當乘白象來教導之、我誦法華經故遍吉自來」とあつて、「乘白象王現其人前」といふ誓願を具體的に示した好適例であり、既に普賢品が當時法華中に加へられて居たと見なければならぬし、のみならず、その直前に、「一佛圖中有人癩風病、來至遍吉菩薩像邊、一心自歸念遍吉菩薩功德、願除此病、是時遍吉菩薩像、即以右手寶渠光明、摩其身病即除瘡」とあつて、普賢を以て既に癩病の神とさへして居るのである、これは果して何れから來た信仰の事實であるのか勿論明言することは出来ないが、その次直ちに法華經普賢品を引用して居る點などから想像すれば、これは恐らく普賢品に於ける「得白癩病」と密接な關係があるのであらうと思はれる、その何れにするも、要するにこの信仰の事實は、業障を背景とした普賢信仰の結果の具體的一顯現であると言つて差支がなからう。

と思ふ。

上述の如く、普賢の信仰が既に業障を背景とするに至つたとすれば、如何にして普賢の意を迎へ以て恐るべき業障を滅除すべきか、その普賢に相應するやうに、華嚴に於ける懺悔と相並んでしかも別に、ここに普賢の信仰は一轉して、業障懺悔の權化、換言すれば懺悔を背景とした普賢の信仰が現はなければならぬ、而してこの要求に應じて出現したのが、かの宋曇摩蜜多譯「觀普賢菩薩行法經」(普賢觀經)ではなからうか。

支那日本殊に法華經を所依とする宗派に於て、普賢を以て懺悔教主となす信仰があるが、その由來は全くこの普賢觀經の所説に基くものであることは既に周知の事實である。

さて、普賢觀經に現はれたる普賢信仰の内容を説くに先ちて、少しく本經の傳譯に就て述べて置く必要があらうと思ふ、開元錄に依れば、

- (一) 普賢觀經一卷 東晉祇多蜜譯 闕
- (二) 觀普賢菩薩經一卷 姚秦鳩摩羅什譯 闕
- (三) 觀普賢菩薩行法經一卷 宋曇摩蜜多譯 存

で、「前後三譯一存二闕」となつて居る、宋譯は僧祐錄を始めとして以下の諸經錄悉くこれを認めて居るが、

前の晋秦二譯に至りては甚だ疑はしい點がある、即ち僧祐錄は言はずもがな法經靜泰の二錄にもこれを載せない、然るに始めてこれを載録したのは長房錄である、一度該錄これを録するや内典開元以下諸の經錄皆この懸に倣ふに至つたやうである、而して長房錄中「大乘修多羅有譯」を擧ぐる中に「觀普賢菩薩行法經一卷」のみを記して居る點より考ふれば、當時既に晋秦二譯が存在しなかつた事は明かである、然るに武周錄はこれと多少の相違がある、即ちその大乘重譯經中に晋譯はこれを録せず、秦宋二譯を以て同本別譯として居る。<sup>(三五)</sup>併しその當時現存して居たものは長房錄記するところと同じく宋譯のみであつたことは明かである。<sup>(三六)</sup>即ち以上述ぶるところに依て知る如く、宋譯のみに就てはこれに疑を挟む餘地がないのであるが、晋秦二譯に至りては決して然らずであると思ふ。一體費長房が晋譯を認めたのは道慧錄に依ると言つて居る、道慧錄が果して如何なる内容のものであつたか今日これを知る由もないから勿論何れとも斷言することは不可能であるが、單に道慧錄のみに記載され、他の古き經錄悉くに何等記するところなきを以て見れば、これはたしかに疑問に價するものであらうと思ふ、次に秦譯に就ては長房錄が果して何に依てこれを録したものであるか全然記するところがない、<sup>(三七)</sup>然るに開元錄には「見李廓錄」となつて居る、<sup>(三八)</sup>これ亦晋譯に對する道慧錄と同じく疑問とならざるを得ない、而して長房錄そのものが元來批判的なものでなく、また歴史的價値の高いものでないことは今更喋々する必要もないことであつて、かかる事情から考ふれば、靜泰錄に宋譯を以て「單本、源來一本更無別翻」<sup>(三九)</sup>となせるものが或は恐らく眞理を傳へたものではないかと考へる。

尙、僧祐錄を始め各經錄に「觀普賢菩薩行法經一卷、或云普賢觀經、下注云出深功德經中」とあるが、その所謂深功德經なるものが果して如何なるものであるのか、余寡聞にして未だそれに相當する經典に接しない、大方諸賢の指教を待つや切なるものがある。<sup>(四〇)</sup>

尙ここにこれに關連して少しく述べて見なければならぬことがある、經錄に依ると或は「跋陀菩薩經」とか、或は「颯陀(跋陀)悔過經」と名くる經典が存在したと傳ふることである、跋陀或は颯陀が梵語の bhadra(若しくは寧ろ俗語の bhadda)の音譯と考へられ、Samanta-bhadra 即ち普賢の略稱と見て差支がないやうである、若し然りとすれば、これ等を以て既に譯者の名こそなければ、普賢觀經の別譯本でなかつたらうかとなす疑が起らぬでもない、殊に普賢觀經なるものの内容が殆ど悔過法なるに於て、颯陀悔過經の如き或はこれに相當するものではないかと想像せらるるのである。併し跋陀菩薩經は法經錄等に依れば般舟三昧經の別品異譯であつて、<sup>(四一)</sup>斷じて普賢觀經の別譯ではない、序でに言つて置くが、ここに所謂跋陀とは bhadra の音譯ではなくして、或は颯跋陀、<sup>(四二)</sup>或は跋跋、<sup>(四三)</sup>或は颯陀和に相當し bhadrāpāla の略音譯、<sup>(四四)</sup>即ち大集賢護經に於ける賢護なのである。然らば次に颯陀悔過經は如何であるか、法經錄に於ては失譯となつて居るのみであるが、以下の經錄例へば靜泰錄等に於ては既に闕本となつて居る、安公は明かにこの經を見たやうであるが、併しこれを以て「闕中異經」と査定して居るのである。<sup>(四五)</sup>是に由て之を觀れば、この颯陀悔過經も亦普賢觀經の別譯とすべく未だ甚だ無力である、要するに今一層歴史的に有力なる確證なき限り、普賢觀經は宋譯を以て靜

泰録記するが如く、一譯一存の單本なりとなすのが現今余の懐ける意見である、僧祐録にはまた「抄普賢觀懺悔法一卷」なるものありと雖もこは宋譯出現以後の抄本なること疑ふべくもなし。

遮莫、毘陀悔過經なるものが上述の如く曾て實際に存在したものであるとすれば、如何に關中異經となすと雖も、しかもその依て作らるるところがなくてはならない、西晋時代に於て既に幾多の悔過經、例へば文殊とか舍利弗とか乃至諸菩薩の悔過法が數種譯出されあるを以て見れば、印度乃至西域地方に於ては既に早く悔過に關する信仰が可なり盛んに行はれたものであらうと想像することも敢て不當なことではなからう、普賢を中心とする悔過法が出現したと信ずることも別に不思議なことではあるまい、然り、ここに所謂毘陀は恐らく Samanta-bhadra の略音譯、即ち普賢のことであらう。余は今ここに考へを西晋道真譯と傳ふる三曼陀陀羅菩薩經（以下便宜上三曼陀經と略稱す）に轉ぜねばならないことになつて來た、今この經の内容とその經名とより考へてこれを略稱すれば、たしかに毘陀悔過經と言ひ得る、由て意ふにかの毘陀悔過經なるものは三曼陀經の抄譯か、或はまたその悔過品の別出か、或はまたたとひ兩經各々獨立のものとしても、そこに兩者の間に相似關係があつたのではなからうか、兩者の間に共通性が存したであらうといふことは、例へば法經錄等に於て兩者を同様に律部に編入して居ることに依てもこれを想像し得らるるやうである。三曼陀經は僧祐録に於ては「新集所得」にして失譯となつて居るが、これは亦一度長房録に道真譯と録されて

より以來、殆んどこれに倣ふことになつて居る、道眞の譯と傳へらるる他の經典と本經とを比較するに、その文體その譯語共に殆んど一致する點より見れば、三曼陀經を以て道眞譯と見做すことはこの場合別に疑を挾む必要がなからうと思ふ。

三曼陀經は前にも言つたやうに、その内容は主として三曼陀毘陀羅即ち普賢の悔過に關するものである、そしてその形式はかの信力入印法門經等と同様に文殊が普賢に教へを請ふことになつて居る、即ち文殊は、若有人求菩薩道者、善男子善女人、欲得無蓋清淨者、當施行何等法自致得之乎と普賢に問ふ、普賢これに、

若有善男子善女人欲求菩薩道者、當整衣服晝夜各三稽首十方諸佛、作禮悔過悔諸所作惡、諸所當忍者忍之、諸所當禮者禮之、諸所當願樂者願樂之、諸所當勸請者勸請之、如是一切說罪蓋諸垢蓋諸法蓋悉除也、一切功德悉得具足……

と答へ、更に吾人身口意の犯す所の惡、或は諸佛菩薩父母乃至如來等の法に對し犯す所の惡、或は須阿摩提 (Sukhamati, Sukhāvati 極樂) 阿彌陀佛國等の一切の諸佛の法を信ぜざるの惡、乃至貪嫉諛諂諸欲に牽かれて犯すところの惡等、皆自らこれを悔責し、敢て覆藏する所なく佛前に自ら歸悔し、今より已後敢て復た犯すべからざることを述べ、更に、悔、忍、禮、願樂、勸請の功德は一切合會して一福味を成就すとなし、正施與たる法施の功德を説きては、

今某施與令如三曼陀跋陀羅菩薩所行、持是功德令一切與、某莫墮泥黎中薛荔禽獸勤苦八惡道中生、皆令生有佛處有菩薩處、皆令生須阿摩提阿彌陀佛利、某持是功德、因某好心、具足遍發阿耨多羅三耶三善心……等と述べ、その悔過の方法乃至極樂往生との關係等、その説相がかの四十華嚴に説く所と髣髴たるものあるは何人もよくこれを否定することが出来ないところであらう。併し思ふにこの經はその内容組織が幼稚なる點より考へて寧ろ四十華嚴に先立つものと見らるのである。尙ほ

我以貪恚癡、造一切惡行、身口意不善、悔過悉除滅、一切衆生福、諸聲聞緣覺、菩薩及諸佛、功德悉隨喜、十方一切佛、初成等正覺、我今悉勸請、……願我命終時、除滅諸障礙、面見阿彌陀、往生安樂國、生彼佛國已、成滿諸大願、阿彌陀如來、現前授我記、嚴淨普賢行、滿足文殊願、盡未來際劫、究竟薩菩行、等と説けるかの文殊發願經も、ここに引用して初めてその歴史的位置が定め得らるるのではなからうかと思ふ。

而して普賢觀經なるものは直接に法華經殊に普賢品に負ふこと大なるは言ふまでもないが、遠くは華嚴に於ける懺悔の思想や、また悔過法としては未だ幼稚の觀あるも、かの上述三曼陀經等に尠からず影響されてここに出現したものであるといふことは、決して否定することが出来ないと思ふ、普賢觀經に現はれたる普賢の信仰を述ぶるに先ちて、これに關して煩を厭はず稍々詳細にこれを研究したのも所以ここにあるのである。

さて、普賢觀經に出て來る對告衆中、阿難と迦葉と彌勒とがその上首となつて居る。三大士異口同音に佛に、

如來滅後、云何衆生起菩薩心、修行大乘方等經典、正念思惟一實境界、云何不失無上菩提之心、云何復當不斷煩惱不離五欲、得淨諸根滅除諸罪、父母所生清淨常眼、不斷五欲而能得見諸障外事、

と問を發す、ここに佛は所謂普賢觀を提唱して、以てその問題を解明するといふのが本經組織の根幹となつて居る。

抑も吾人の業障が元來輕重各々その度を異にせるものであることは説明するまでもない、隨つてその同一懺悔の結果の上から考へても、實際その効果の上に自ら相異の存すべきことを考へるのも疑はれないところである、本經に於ても普賢觀の功德よく諸の障礙を除くと説きながら、しかも「一日至三七日、得見普賢、有重障者七七日盡然後得見、復有重者一生得見、復有重者二生得見、復有重者三生得見、如是種種業報不同、是故異説」と言はれて居る、そしてその種々の業報業障業縁に依つてここに吾人は常に妄想幻影悲喜哀樂の世界に生じ、相對的な謂はば人間苦乃至世界苦の脅迫を感じねばならないのである、若しかくの如く信じ來らんか、吾人の行住座臥日常の生活は實にこれ悲痛なる一大脅威でなくてはならない、苟も救済を希ひ解脱を欲するものあらば、何人か「云何復當不斷煩惱不離五欲得淨諸根滅除諸罪」といふやうな苦聲を發せ

ざるを得んや、信仰の叫びは理論の聲ではない、事實の聲である、吾人の實感を如何にせんやである、苦に煩悶し、苦に懊惱し、その結果苦に徹底し、苦を體驗する時、ここに始めて道の意義顯然として成るのではなからうか、而してその道に達する所以の方法としては、佛典に或はこれを經典の讀誦受持とか、解説書寫とか、或は佛菩薩若しくは經典に對する供養敬禮とか、或は念佛稱名とか、乃至持戒懺悔とか、各々その趣向を異にして、善巧方便對機說法、以てその目的に副はんことを期して居るのである、例へば華嚴等に於てはその方法として普賢行願の實修を以てしたが、普賢品に於てはその信仰の變遷に伴ひ、普賢の法華經守護の誓願に隨順するを以てし、更に普賢觀經に於ては特に懺悔を以てこれに當つるに至つて居る。而してその懺悔なるものは、四十華嚴や三曼陀經等に於ては、清淨三業に依つて佛菩薩に誠心に懺悔するといふに過ぎなかつたのであるが、本經に於ては、佛を禮讚する外に大乘方等經典を讀誦思念乃至供養すること等を以て懺悔となすに至つて居る、即ち

晝夜六時禮十方佛、行懺悔法、誦大乘經、讀大乘經、思大乘義、念大乘事、恭敬供養持大乘……  
とか或は、

若有懺悔惡不善業、但當讀誦大乘經典、此方等經是諸佛眼、……其有讀誦大方等典、當知此人具佛功德、諸惡永滅從佛慧生、  
とか或は、

若欲懺悔滅諸罪者、當勤讀誦方等經典(一)思第一義、  
等と示されて居るのである。

又、四十華嚴や文殊發願經や或は三曼陀經等に於ける普賢の信仰に在つては、その修行得達の主要なる直接目的は極樂往生であつたのである、更に他面業障を背景とせる普賢品に於ては、勿論切利兜率の往生も説くが、その中心的目的は、普賢が法華經受持の功德に依て慰められ隨喜の念を起して、その受持者の前に現(二)ずるといふこと、即ち普賢の「乘白象王現其人前」といふことになつて居るのである。然るに今本經を見る

觀心無心、從顛倒想起、如此想起、如此想心、從妄想起、如空中風無依止處、如是法相不生不滅、何者是罪、何者是福、我心自空、罪福無主、一切法如是、無住無壞、如是懺悔、觀心無心、法不住法中、諸法解脫滅諦寂靜、如是想者名大懺悔、名莊嚴懺悔、名無罪相懺悔、名破壞心識懺悔、行此懺悔者、身心清淨不住法中、猶如流水、念念之中、得見普賢菩薩及十方佛、

とある。その「得見普賢云々」以下の句を除けばこれ明かに、先きに引用した八十華嚴第四十八卷に「眞實懺悔」となせるものと、その形式に於てもその内容に於ても殆んど全く同一趣であることは、何人も考へ及ぶところであらう、或は兩者の間に思想的に本文的に何等かの關係があるのではないかと思ふ、そしてつゞりここに謂ふところの懺悔は理想的懺悔である、それが形式上からは大とか莊嚴といふ言葉で形容せられ、



内容の上からは無罪相とか破壊心識と名けられて居るが如き、たしかに眞實懺悔、言ひ換へれば懺悔の極致でなくてはならぬ、而して懺悔を背景とする普賢の信仰に於ては、懺悔の極致は即ち普賢の境地であるべきことは自然の歸結である、若し然りとすれば、ここにかの修行得達の直接目的は再轉して「見普賢」といふことになつて表はれなくてはならない、これ本經に「見普賢」を高調する所以であらう、勿論この「見普賢」の字句は他の經典中にも屢々見る所ではあるが、併し本經に於けるが如くしかく理想的懺悔の境地を示すために用ひられたところは、余淺學未だこれを知らない、これ余が本經を以て普賢信仰變遷史上、懺悔を背景とした信仰研究の史料としてここにこれを使用した所以である。

以上述ぶる所、これ要するに懺悔を背景とする普賢信仰の最高階段、即ち懺悔に依て得らるる理想の境地そのものに就てである、併し理想なるものはそれを實現する所以の方法を示し、それを實現せしめんと努むるにあらざれば、理想はどこまでも理想として止まるに過ぎない、單に理想のみを以て、それを實現する方法を示さずして、これに依て一般社會を教化するといふことは甚だ難事である、理想的懺悔は勿論吾人の理想である、併しそれは所謂破壊心識懺悔ではないか、破壊心識即ちこれ言語道斷心行所滅である、味識の世界である、併し教化とか救濟とか、これ等を中心として考ふる時、そこにその世界を味識せしめんとする方法が、何等かの形式を假りて具體的に發表されなければならぬ、言に因て言を遣る方法が示されなければ

ならない、本經に於てかの禮敬諸佛や讀持經典等を以て懺悔の方法となせるが如き、或は六根清淨懺悔の法を示せるが如き、或は佛語に隨順して懺悔を行ずるものは即ち普賢行を行ずるものであり、彼惡相及び惡業報を見ず、眞にこれ佛子等と説けるが如き、或はまた貪求厭くところを知らざる人は、これ諸惡の業因を作り、その結果遂に惡道に墮すべきも、若しその業障を滅除せんとすれば、慚愧懺悔を要すとなし、父母に孝に師長を敬ひ、正法以て國を治め、乃至深く因果を信じ、一實道を信じ、佛の不滅を知ること、これ即ち懺悔なりとせるが如き、或はまた晝夜六時十方佛を禮し、第一義甚深空法に思を致さば、一彈指の頃に無量無邊生死の罪除去せんと説けるが如き、これ明かに理想的懺悔の境地「見普賢」への過程に對し具體的方法を示したものであると思はれる。而して理想の境は何人もこれを希求するところ、しかもそのこれに達するの儀禮に至つては由來形式に墮し易き傾向を示して居る、その弊を防ぐためには理想實現の業至難にして、一利那たりとも精進修行を怠るべからざることを示す必要がある、これ本經に再三再四煩悶苦難、懺悔に懺悔を重ねるにあらざれば遂に普賢を見ること能はずと説かれたる所以ではなからうか、しかも懺悔そのものもこれ亦一の儀禮として漸次形式に墮するの恐なしとしない、至心懺悔の業亦甚だ至難である、本經に普賢を以て神變自在神通の所有者であるとなし、彼よく宿世一切の業縁を説き、黑惡一切の罪事を發露するものなりと示せる所以全く茲にあるのではなからうか、即ち吾人の業障皆悉く彼の知るところ、吾人また何をか隠し得んやである、至心懺悔を以てするにあらざれば、彼決して吾人を攝し、「見普賢」を味識せしめざる

のみならず、思へば吾人はこれ業報の一塊、懺悔せざらんと欲するも能はざるものがあるやうに説かれてある。<sup>(五)</sup>

是に由て之を観るに、本經成立時代に於ける普賢の信仰は、明かに懺悔を背景とした信仰であつて、その信仰を流布宣傳し、以て自己の懺悔並に解脱、乃至衆生救済の糧に供せんとした要求が本經出現の理由となつたのではなからうかと想像せられる。

佛教に於て普通顯教と稱せらるる經典に現はれた普賢にして、懺悔を中心としたものを一瞥すると大體上述のような結果が得らるる、然らば所謂密教經典に現はれたる普賢は如何であらうか。

以上余は普賢信仰に就て特に懺悔思想を中心として、その變遷を所謂顯教經典に辿りて少しく之を考察し、その最後の階段が普賢觀經に於ける懺悔を背景とした信仰に在りとなしたのである、懺悔が宗教的儀禮の一として人生にとつて尊嚴なる價値を有するものであることは喋々を要せぬ、けれども一切衆生を救はんとする佛菩薩の誓願が、已に満足されたといふことは種々の經典既に之を説いて居る、例之、大無量壽經に於ても法藏菩薩の本願は遂にその成就を見たのであり、法華經に於ても一切衆生をして佛の如く等しくして異るところなからしめんとした佛の本願今已に満足せりとも説かれて居る、若し然りとすれば我等は已に悠悠として佛海に游浴する佛身なのである、佛眼所照の凡夫皆悉く彼岸の當體であると見なければならぬ、

随つて懺悔の行も亦既にその必要なしと見なければならぬ、併し若し一度我等凡夫の實際生活の状態に還つて之を観ずるとき、我等元品の無明我等の心を蔽ふこと深重にして、我等このまゝ佛の當體に即せるものであると體驗し得ることは頗る難いのである、慳慢怨嫉頻りに至る我等の實際ではないか、安養淨土といひ此土安穩の境地といひ、それ等に入るには餘りに我等の罪業は深重なのである。例せば公侯の殿堂に弊垢の塵衣を着して登らんとするが如く、自ら自己を顧みてその垢穢に面耻かしく感ぜざるを得ないのである、安養快樂は實に思ひも寄らぬ堅苦しさに變ずるのである、一切經論之を誦するとき靜思冥想懺悔の念自ら勃然として起り禁じ得ざるものがある、然り是の如くにして起り來りたる懺悔の生活は、上求菩薩の精進となつてそこにその意義を顯發することになるのである、佛典常に身口意の惡業は復た身口意の淨業に依つて之を滅しなければならぬと説いて居る、而してその身口意の淨業はこれ懺悔の一念より發する時に於てこそ、その意義がありその嚴肅さを見るのである、大無量壽經に普賢行を説き、法華經に勸持を説き安樂行を勸む、皆是れかくの如き信仰内容にその由來があるのではなからうか、今此處に安樂行と言つたが、その名稱は佛教道德の完成に名けられた一稱呼であるとも見らるる、一體戒律なるものは佛教道德の具體的條項であるが、その條項に於てすら猶ほ義務づけられたる意識を以て之を履行するが如きは、未だ完全なる戒律行者と見ることが出来ない、戒律に於ける制裁は多種多様であるが、その根本精神は懺悔に存する、懺悔の念に依つて過去の惡を滅し、現在の惡を止め、將來の惡を防がんとするのである、而して懺悔の行は義務の觀念を

超絶したものである、諸種の戒本に「一心に歡喜して誦はず、一學一道和合し、水乳の合するが如く安樂行すべし」等と説かれたるが如き、三省味讀の價值あるものと信するのである。つまり安樂行とは他より勸發せしめられたる行にあらずして、自ら爲さざらんと欲するも得ざるのみならず、その爲すこと行ふこと皆總じて自然に佛意に隨順する行に名けられたものである、若し然らばその安樂行なるものは何に依つて起るかと言へば、これ懺悔せざらんと欲するも能はざる底の信仰に基かなければならないと思ふ、而して後代佛教に於てその懺悔の中心神格であり、我等凡夫の胸底に響く懺悔發願の教主は前既に之を説いたやうに普賢なのである、かの八十華嚴に、善威儀に住して一切の業障煩惱障を悔除すと言ひ、諸の衆生清淨なる三業を以て一切諸の重障を悔除す等と説ける信仰より來りて、我がこの懺悔窮盡するところあることなし、念々相續して間斷なく、身語意業疲厭することあることなしと説ける四十華嚴の懺悔の信仰が、誠心の懺悔に基き、衆生界盡き衆生業盡き衆生煩惱盡きて我が懺悔乃ち盡くといふ階段に進み、しかも實際に於て、虚空界乃至衆生界の煩惱盡すべからざるが故にその懺悔亦窮まるところなしとなつたのであつて、懺悔の一念相續し未來永劫精進して倦むところなく、同時に眞實の懺悔は空三昧に入つて始めて成就すと言ふのであるから、懺悔に依つての精進はこれ即ち安樂行でなければならぬ、而してその懺悔の力をして實際的に意義あらしめんとして出現したのが從來説き來りし諸有の普賢經典、殊に法華普賢品並に普賢觀經なのである。

併し上代印度に於ける一般民衆の信仰變遷の跡を考へても之を知る如く、かの殆んど迷信的呪盟を以て充たされて居る阿闍婆吠陀が遂には俗信を收攬し、最後にはそれを以て上三吠陀の上位にすら置かるるに至つたのである、印度佛教史上密教經典出現の一理由亦之に類した施設の結果に存したのではなからうか、而してそれ等經典に説くところこれその時代に於ける信仰の反映であるとなし得べくば、當時印度人の信仰が大に事相を尊重して居たものであることも之を知り得るのである、隨つてそれ等を以て夜殊阿闍婆兩吠陀乃至スートラ文學、總じて婆羅門教文學並に一般世間の立場から佛教を解釋せんとして居た時代に於ける宗教運動の産物であると想像することも出来るのである、換言せばそれ等密教經典は俗信に迎合し以て之を收攬し、而して佛教を會得せしめんと努めた運動の結晶なのである、密教經典が顯教經典に比し婆羅門教的色彩の頗る濃厚なる所以のもの全くここに在りと言つてよい、勿論後者に於て説かれたるところ強ち理論に偏するとは言へないが、そのこれを前者に比するに於てはその婆羅門教的事相の説相到底同日の論ではないのである。然らばその時代に於ける普賢信仰の内容、換言すれば密教經典に現はれたるそれは如何であつたか。

密教教義、狹義に言ふ眞言宗義に於ける普賢の位置に就てはここには述べない、余は専ら懺悔思想中心の立場に立つて公平に普賢信仰の内容を法華經に於ける密教的思想中に探ることとする、茲に先づ前の約言に隨つて再び法華普賢品に還つて見る必要がある、蓋し余の見るところを以てすれば、該品は一面密教關係の普賢經典としてその序分の作用をなして居ると信するからである。

元來什譯法華經藥王品以後の諸品は、余の見所に據れば大に密教的色彩に富んでゐるものである、前述したかの陀羅尼品の如きその錚々たるものであり、普賢品の如きたしかに亦これに次いで明かなるものであらう。今普賢品を見ると、若し法華經を信受せんものあらばその人破壊を受くることなく、女人に惑亂せらるることなからんがため、普賢之を護り一の陀羅尼を説くとある。先づその陀羅尼に就て之を紹介して見よう。

多少煩雜の譏はあるが、今、什譯妙本、添品妙本、玄奘所傳、不空所傳、西域カシユガル本、及び尼波羅本を對照し、その内容を出來得る限り正直に紹介して、果してそれが如何なる信仰に依るの結果であるかを索尋し、以てこの陀羅尼を中心とする普賢の信仰が如何なる性質のものであるかを推測して見たいと思ふ。

今、各種所傳の異同關係より考へて、什、玄、西、空、尼の順序に於てその一々を對照せしめ、先づ本文批評的にその真相を探つて見ることにする。

- 略符
- 什——什譯妙本、添——添品妙本、玄——玄奘所傳、
  - 空——不空所傳、西——西域梵本、尼——尼波羅本、(五十二)
- 什、阿檀地
  - 玄、遏彈婆

- 1 } 空、阿難彌
- 西、adaṇḍe (刑杖を打ち破るもの)
- 添、阿檀茶
- 尼、adaṇḍe
- 什、檀陀婆地
- 玄、彈茶鉢底伐帝
- 空、難拏跋底戩帝
- 2 } 西、daṇḍapativate (刑杖主を轉廻するもの)
- 添、檀茶鉢底
- 尼、daṇḍapati
- (註 什添尼三本は「刑杖主」の意となる、而して Pativato は Pativato の變形又は誤寫と見て譯出しおく)。
- 什、檀陀婆帝
- 玄、彈茶伐栗帝
- 空、難拏戩帝
- 3 } 西、daṇḍavate (刑杖を轉ずるもの)

添、——  
尼、——

什、——

玄、彈茶伐栗怕尼

空、難拏頻怕跋

西、daṇḍāvartani (刑杖を轉ぜしむるものよ)

添、壇茶跋囉多你

尼、daṇḍāvartani

(註、「玄」はこの句と次句とを合せて一句と見るも、今之を分ちおくこととする)

什、檀陀鳩舍隸

玄、彈茶拘舍隸

空、難拏俱舍理

西、daṇḍakuṣale (刑杖に於て善巧なるものよ)

添、壇茶矩舍犁

尼、daṇḍakuṣale

什、檀陀修陀隸

玄、彈茶蘇達喇

空、難拏蘇駄哩

西、daṇḍasudhare (刑杖を善く持するものよ)

添、壇茶蘇陀喇

尼、daṇḍasudhāri

什、修陀隸

玄、蘇駄利

空、蘇駄哩

西、sudhāre (善く持するものよ)

添、蘇陀囉

尼、sudhāri

什、修陀羅婆底

玄、蘇駄囉鉢底

空、蘇駄囉跋底

西、sudhārapati (善く持するもの主)  
 添、陀囉跋底  
 尼、sudhārapati

9 { 什、佛駄波菴禰  
 玄、勃陀鉢設帝  
 空、沒駄跋捨寧  
 西、buddhapagyaṇe (佛陀を知見するもの)  
 添、勃駄鉢菴泥  
 尼、buddhapagyaṇe

10 { 什、薩婆陀羅尼阿婆多尼  
 玄、薩嚩駄刺尼阿伐栗怛泥  
 空、薩嚩駄囉拏阿鞞怛𑖅  
 西、sarvadhāraṇī-āvartane (一切の陀羅尼を轉ずるもの)  
 添、陀羅尼阿跋囉怛你  
 尼、dhāraṇī-āvartani

(註、「𑖅」は之を二句に分割するも、今は他本に隨ひ之を一句と見る)

11 { 什、薩婆婆沙阿婆多尼  
 玄、薩嚩婆莎伐栗怛泥  
 空、薩嚩婆灑𑖅多𑖅  
 西、sarvabhāṣyāvartane (一切の教説を轉ずるもの)  
 添、—  
 尼、—

12 { 什、修阿婆多尼  
 玄、蘇阿伐栗怛尼  
 空、素阿鞞怛  
 西、su-āvartane (善く轉ずるもの)  
 添、阿囉怛你  
 尼、sarivartani  
 什、僧伽婆履叉尼  
 玄、僧伽波喇利尼

- 13} 空、僧伽跋哩乞史帝  
 西、saṅghaparīkṣaṇi (僧伽を觀察するものよ)  
 添、僧伽跋綺渠羯  
 尼、saṅghaparīkṣite
- 什、僧伽涅伽陀尼  
 玄、僧伽涅伽担尼  
 空、僧伽涅具灑拏
- 14} 西、saṅghanirghāṭani (僧伽の音聲を有するものよ)  
 添、僧伽爾伽多泥  
 尼、saṅghanirghāṭani
- (註、「空」は nirghoṣaṇi に據りたるもの如く想像せらる、併し nirghāṭa が時に打音の意味に使用せらるる實例より見て、ここには nirghāṭa と nirghoṣa とを照合して上記の如く假りに譯出しおく。)
- 什、—  
 玄、薩達摩蘇波喇差帝  
 空、薩達摩素跋哩乞史帝

- 15} 西、saddharmasuparīkṣite (妙法を善く觀察するものよ)  
 添、達羅磨跋綺羯  
 尼、saddharmaparīkṣite
- 什、阿僧祇  
 玄、阿僧祇  
 空、阿僧契
- 16} 西、asaṅge (著なきものよ)  
 添、—  
 尼、—
- 什、僧伽波伽地  
 玄、僧伽波揭低  
 空、僧伽跋戠帝
- 17} 西、saṅgāpāgate (著を捨離せるものよ)  
 添、—  
 尼、—

- 18 { 什、帝隸阿惰僧伽兜略阿羅帝婆羅帝  
 玄、怛唎阿特縛僧伽咄略鉢羅弗帝  
 空、底哩遏眇吠僧伽咄里野鉢羅沒帝  
 西、tri-adhvasaṅgatulyaprabhe (三世の著に於て得平等者なるものよ)  
 添、——  
 尼、——

(註、「什」に於ける阿羅帝の三字は他本と比し獨り過剩なり、之を除きて意味よく通ず、而して標梵古寫本中この三字を傳へざるもの數點あるを余檢出し得たり、由つて思ふにその三字は何等かの事情による誤傳なるべし。「空」はこの句を二つに分割せるも、今は一句として之を見る)

- 19 { 什、薩婆僧伽三摩地伽蘭地  
 玄、薩縛僧伽三末底羯爛帝  
 空、薩縛僧伽三麼底訖囉帝  
 西、sarvasaṅgasamatikrānte (一切の著を超脱せるものよ)  
 添、——  
 尼、——

(註、「空」は之を二分せるも、今は之を一句と見る)

- 20 { 什、薩婆達磨修波利刹帝  
 玄、薩嚩達摩蘇鉢理差帝  
 空、薩嚩達麼素跋哩乞史帝  
 西、sarvadharmasuparikṣite (一切の法を善く觀察するものよ)  
 添、——  
 尼、——

(註、「空」は之を二分するも、今は一句として之を見る)

- 21 { 什、薩婆薩埵樓駄橋舍略阿究伽地  
 玄、薩縛薩埵堆胡魯多橋設略奴揭帝  
 空、薩嚩薩怛嚩嚩多嬌捨哩也弩葉帝  
 西、sarvasatvarutakāuḥlyānugate (一切衆生の善巧なる語言に通達せるものよ)  
 添、囉婆婆多婆 (婆囉婆婆多?) 尸隴多橋舍囉耶阿努伽瓶  
 尼、sarvasatvarutakāuḥlyānugate

(註、「空」は之を分割せるも、今は一句として之を見る)



- 22 { 什、辛阿毘吉利地帝
- 玄、僧訶毘訶喇維帝
- 空、僧訶尾訶哩威帝
- 西、sinhavikridite (獅子に於て遊戯するもの)
- 添、訶加鼻枳唎馳抵
- 尼、sinhavikridite

- 23 { 什、—
- 玄、—
- 空、阿弩曩帝、曩底類、哆理、娑曩訶
- 西、—
- 添、—
- 尼、anuvarte, vartani, vartali, svāhā

(註、之は「尼」の異本中に於ても缺けるもの多し、思ふに恐らく後代の加筆なるべし)

詳細なる一々の考證は本稿の目的とする所ではないから、之を省略するが、以上對照する所に依つて知る如く、尼波羅本は什譯本に比して殆んどその三分の一を缺如して居るが、西域本と什譯本とは殆んど全く一

致し、後者に於て僅かに二句の不足を見るのみである、玄奘不空兩三藏の所傳は、勿論一長一短の異同を有するが、大體に於て西域本と同一類型といつてよい、併しその各句語尾の音譯に至りては什譯本の方が寧ろ比較的西域本に近いものがあるやうに證定せられる、そして添本はその中、最も不完全なる跡を残し、しかもそれが最もよく尼波羅本に近いと證定せらるることは、惹いては尼波羅本の本文的價値を多少輕視せしめることともなり、同時に西藏譯本亦尼波羅本に相似であるので、それまた本文的に餘り優れたものであるといふことが出来ないやうである。各種所傳中、什译空三三藏所傳が、固とよりその成立の時代も異り、相互の間多少の出入異同があるにしても、内容上殆んど同じ程度に於て西域本と合致するといふことは、法華原典に於けるこの陀羅尼本文の比較的正確なる原始的型態が、大體上西域本又は什譯本に近いものであつたといふことを想像せしめるやうに思ふ。かかる理由に基いて、余は上記對照表中に於て特に西域本に依りて一應の和譯を施してゐたのであつた。

曾て岡教遠君「法華經の陀羅尼神呪」を研究し、その結果「神話の研究を完成した曉ならざれば満足なる解釋を與へ黑暗々たる祕密藏中の實際を悉知するに由なし」と言つて居らるるが甚だ佳し、而して同君その本文を譯しその「意譯は竺法護の意見を規模とし之を試みじに過ぎざれば不備不全の點を脱ぬがれず」、<sup>(註)</sup>「その意譯に至りては一層慎重の態度を以て他日益々多含の義を開示し秘密の奥藏に逍遙遊せんことを期す」と

言つて居らるるが、實際同君のその際の意譯は、單に「無我除我因（異本には同）我方便賓仁和除其柔軟柔弱句見諸佛因諸總持行衆詣說蓋廻轉盡集除衆趣無央數計諸句三世數等越有爲舉（異本には學）諸法曉衆生音師子娛樂」とある竺法護の意譯をのみ參照し、殆んどそのまま延べ譯せられた底のものに過ぎないものであつて、惜しむらくは別に新らしく資するところがなかつたのである、然るに同君は爾來數閱年専ら法華經研究に従事し、先年その「半生の努力を費して」、「廣く諸梵文の異本を校合し、其意味の羅什譯妙法蓮華經に最も近き隨一を執つて撰譯」し、「梵文和譯法華經」と題して之を公刊せられた、普賢品の陀羅尼に就ても、從來の諸譯本皆悉くその音譯なるに拘らず、同君は同書に於て竺法護以來未だ曾て完全に試みられなかつた本陀羅尼の意譯をも之を載せられて居るのである、誠に學界の慶事であつてはならぬ。併し余之を見るに甚だ遺憾禁ずる能はざるものがあるのである、同書には先づ什譯本の音譯をそのまま掲げ、直後同君の和譯がある、今煩を厭はず之を掲げ置く、即ち、

（我見の）杖木を無くし、（個我の）杖木を除き、（我方便の）杖木を撤回せしむれば（小我の）杖木は平和ならん。（我見の）杖木は美しき甘露の流の如く柔軟に甘露の流の如く柔弱に、甘露の流れの主の如く圓滑ならん。佛陀を觀すれば一切を總持し旋轉し、一切の言説を回轉せずして而も善く旋轉す。僧伽は盡き僧伽は退去し無數の僧伽は行き去り三世無數に流轉す。一切の僧伽は等しく有爲を越え、一切の諸法を修學し、一切生類の音聲を曉了すれば、師子王の遊戲するが如く（自由無畏ならん）。

と、固とより「法陀羅尼は多く深妙の義理を含むも暫く一義を舉げて譯するのみ」と冠註が加へられて居るが、同君に於てはそれが隨一の意義であつたのである事は言ふまでもなからう、そして勿論種々の異本を校合せられた結果の撰譯であるから、その原文が果して如何であつたか何等註するところがないから判らないが、什譯本に最も近き隨一を執られたのであるから、その原文がそれと大なる間隔がある事は許されない、而して前述の如く什譯本は西域本と非常に近いものであるから勿論之も參照されたに相違ない、然るに同君のかの和譯の如きものが如何にして可能なのであらうか、余は領解に苦しむのである、曾て同君が密教誌上發表したその和譯と五十歩百歩であり、その譯語の如きも多く之を踏襲して居らるるのを見ると、矢張り之も亦殆んど法護譯本にのみ依られたものではあるまいか、一體その法護に依るこの陀羅尼の意譯の如き亦頗る曖昧至極なものであることは何人も之を認むるところであらう、隨つて同君の和譯は什譯本に最も近きものにあらずして、寧ろそれを去る甚だ遠く、折角の意譯としては大に遺憾に思はざるを得ないのである。

勿論この陀羅尼も多含の義を有せる事は明かであつて、神話を背景として之を説明する事も亦興味ある問題である、ケルン(Kern)氏の指示等に待つまでもなく、この陀羅尼に於ける各語が、固とよりその本文に於ては多少の不規則な點があるが、併し前に擧げた陀羅尼句と同様に多く女性名詞の單數呼格であらうといふ事は先づ何人も直ちに心付く點であらう、他の諸種の陀羅尼に於ても事實呼格の連稱を以てして居る例は幾多これあるのである。

今便宜上、余が上に出來得る限り原文に忠實に直譯した西域本に依る譯文を掲げて見る、

(一)刑杖を打ち破るものよ、(二)刑杖主を轉廻するものよ、(三)刑杖を轉ずるものよ、(四)刑杖を轉ぜしむるものよ、(五)刑杖に於て善巧なるものよ、(六)刑杖を善く持するものよ、(七)善く持するものよ、(八)善く持するものよ、(九)佛陀を知見するものよ、(十)一切の陀羅尼を轉ずるものよ(十一)一切の教説を轉ずるものよ、(十二)善く轉ずるものよ、(十三)僧伽を觀察するものよ、(十四)僧伽の音聲を有するものよ、(十五)妙法を善く觀察するものよ、(十六)著なきものよ、(十七)著を捨離せるものよ、(十八)三世の著に於て得平等者なるものよ、(十九)一切の著を超脱せるものよ、(二十)一切の法を善く觀察するものよ、(二十一)一切衆生の善巧なる語言に通達せるものよ、(二十二)獅子に於て遊戯するものよ、

之は單にその本文の直譯に過ぎないのであつて、未だ之に依つては神話としての意義が明瞭であるとは言へない、併しその直譯に依つてさへ、それ等一々の句が皆悉く何者かへの呼び掛け、換言せば稱名歸依の表現であることだけは之を疑ふことが出來ない。稱名歸依、ここにわれわれはこの陀羅尼の眞目的が那邊に在し、何者に歸依し、何者の名を呼んで居るのであるかといふ神話の内容を探求すべき必要に迫られるのである。

今この陀羅尼の内容を検するに第九句以下は勿論之を佛教的意義に解釋して、佛菩薩の性徳を人格化したものへの稱名と見て差支はないが、その第一より第八に至るものにあつては、第九以下とその名相に於ても

異なるものがあるが如く見られ、それ等は寧ろ非佛教的用語として見た方が穩當であるかの如くにすら考へられるのである。一體 *darida* (刑杖)といふのは、勿論刑罰の杖木を意味するのが普通であるが、その意味から刑杖を用ひる者、即ち王者、裁判官などを意味する場合に轉用せられ、同時に他面その意味から、夜摩天、濕婆天、毘紐天等の異名として使用せらるることが、古來印度に於ける一般民間の信仰なのである、今若しこの點を顧慮して前部八句を見ると、それ等婆羅門教又は一般民間信仰に於ける所謂天部の何某天か、又はその何某天以上に威力を有するものの性徳を人格化して、之に稱名歸依を表現し、その守護を得んとしたものの如くにも考察せらるるのである。而して若し然りとすれば、それ等の陀羅尼句が殆んど女性單數呼格と見らるる限り、その稱名の對象が、男性の何某天そのものにあらずして、その妃であることは否定し得ないところであらう。

前にも述べたことではあるが、抑も陀羅尼といふ語が、印度に於て婆羅門教中、原始的な意味に於ける總持として使用せられたのは、後期ウパニシャッドの時代が具體的な始元であるやうに思はれる。勿論密語信仰は古く吠陀時代より存したのであるが、それは後世所謂陀羅尼とはその趣を異にして居るので、密語であるからといふて、それを以て直ちに陀羅尼であるとは言へないものである、寧ろ曼特羅 (*mantra*) の一表現であると思つた方が適當に近いのである、後世佛教に於ていふ陀羅尼、殊に諸天諸聖の稱名を以てする陀羅尼の如きは、どうしても後期ウパニシャッド時代に於ける原始的總持の意味から始まるものと見て大過はなから

うと思ふ、そしてその總持が稱名の手段を假るに至り、それが婆羅門教内、又は一般民間に流布して居た時代、それ等の信仰を收攬して成立したのが佛教に於ける或る一類の陀羅尼であらう。

法華經に於ける陀羅尼は、佛教に於ける陀羅尼中、その成立相當古きものであることは疑はれない、隨つて未だ後世密教經典に於けるが如く決して事相的なものではない、陀羅尼としては謂はば原始的で、素朴な稱名の形式といつてよい。思ふにその當時流行した一般俗信の傾向に鑑み、ここに諸種の陀羅尼句を形成し、或は婆羅門教又は一般民間の信仰そのまま、或は之を幾分佛教化し、或は佛教そのものを俗信化するなど、兎に角諸種の陀羅尼句が、甲乙諸種に配合されて佛教に採用されたやうに想像されるが、かの普賢品の陀羅尼の如き亦この類型に屬するもののやうに考へられる。

假令、上述普賢品の陀羅尼が、佛教的であらうと、婆羅門教的であらうと、又は兩者の混交であらうと、何であらうと、その稱名呼稱の對象が、女性であることだけは疑ひ得られないところであらう、換言すれば女神崇拜の信仰がその中心の本質となつて居ることは、大に注意を要する點であると思ふ。

そして古代印度に於て、女神崇拜が愈々盛んに流行し出したのは、前にも述べたところであるが、かの數論教學の一般化がその最大なる原由であると信ぜられる。數論教學に於ける二大原理たる神我 (Purusa) と自性 (Prakiti) とに就て考ふるに、神我は謂はば動力因であつて、自性は質料因なのである。神我は決して一切現象の作者となるものではなくて、一切の現象は自性の轉變生に依るとなすのである。而してこの數論

教學が盛大をいたして居たと同時代に、一方に於てはウパニシャッドの研究も亦盛んに行はれて居たのであるが、數論教學に於て元來神としては認めなかつた神我が、一般世間に於ける一神教的立場から神としてそれが見られ、その神としての神我を古ウパニシャッドに於ける梵我に當てはめる傾向がウパニシャッド<sup>(六)</sup> 研究家の中に多く現はれ、ここに一神教的立場から數論の教學を眺め、更にその立場から、ウパニシャッドに於ける梵我一如論を説明せんとし、ウッターラカやヤージュナヅルキヤが唱導した古ウパニシャッドに於ける理論的梵我一如論とは異りて、神我も梵も之を神と見、その神我たる梵の世界に生ること即ち生天が梵我一如に當ると説き、非常に實際的立場に依れるものなるを知るのである、これ等のことは、その立場に於て出現したと信ぜられる多數の後期ウパニシャッドの善く説明するところであつて、それ等後期ウパニシャッドは謂はば數論的ウパニシャッドであり、しかもその數論的たることも一神教的神我觀に依るものなのである。<sup>(六)</sup>

要するにそれ等後期ウパニシャッド出現の時代、恐らく紀元前後大約數百年間と想像せらるる時代に於て、上述の如く數論教學の非常なる流行と、ウパニシャッドといふ名を假りて梵我的新解釋を施さんとする謂はば原始吠檀多風の思想の流行とが、たとひそれぞれの古き正しき立場を失ふて居るとしても、それが一般の教勢であつたのであつて、隨つて一神教的崇拜の事實が一般世間に於ける信仰の實際であつたと想像せらるるのである。

而して一神教の信仰が流布して居たことを認めるとすれば、その崇拜の對象たる一神は、その學派、宗派

乃至信仰の相違に随つて、それが必ずしも一定せず、或はそれを濕婆天とし、或はそれを毘紐天とし、或は自在天なる名稱を以てする等、その區々たることは當然之を認めねばならぬことである。而してその一神なるものが元來數論教學説く神我より變遷し來りたるものなることは、上既に説いた通りであるが、併し數論教學説くところに依れば、神我は單に動力因たるのみであつて、一切現象の作者として之を見ることは許されないところである、然るに人間實際上の信仰としては、神は一切を創造するといふ點に於てその威力が認められるのである、即ち神とは宇宙創造神でなければならぬといふのが事實上の要求と見てよい、而して元來ここにいふ數論や原始吠檀多を背景とする一神教は、一般世間に於ける實際上の信仰から進轉して來たものなのである、然るにその一神の根本たる神我が創造神たるを得ないといふことは、彼等その時代の一般人にとつて誠に不都合にすら感じたであらうと想像されなくてもないのである。然るに同時に又數論教學の教ゆる所に随へば、宇宙の第二原理たる自性は一切現象の質料因として一切の現象を轉變する力ありと説いて居るのである、誠に神として之を見るに適當なのである、併し神我既に神としてその證立は定まつて居るのである、と言つて自性も之を神とすることはその一神崇拜の事實に背くのである。

然るに印度に於て稍々後代に大に發展し流行した信仰に、性力崇拜即ち女性の威力(Cakṭi)を抽象視し、之を神格化し之を崇拜する性力派(Cakṭa)なるものがあるが、その遠き起原は既に吠陀時代に之を求めることが出来るが、所謂後期ウパニシャッド時代に於て、その信仰は既に或る程度まで進展して居た事實を見るので

ある。而して數論いふところの神我即ち Puruṣa はこれその語義「丈夫」を意味し、之に對して自性即ち Prakṛti はその語義「自然母」を意味するのであるから、随つて一切を産出するもの即ち「女」の義にも使せらるるのである。かかる點から一神教としての神は勿論その男神ではあるが、併し如上述男神にては事實上の満足を得ざる憾があるから、一神教と矛盾せざる方法に依つて、彼等はその男神の各にそれぞれ妃を配し、その不満足を補つたものと想像せらる、然るに事實に於て創造神としての威力はその妃の方にあるのであるから、ここに一般的事實として女神崇拜の熱が益々高くなり、時には男神をすら凌ぐ場合もある事實が存するのである。

而して、余の見る所を以てすれば、法華普賢品は龍樹以前相當早く既に成立して居たものであると見らるるから、その成立の時代はかの後期ウパニシャッドの出現と頗る相近きものがあるが如く想像せらるるのである。

以上頗る簡單ではあるが、普賢品成立時代の印度に於ける教勢の一端を述べたのであるが、之に依つても、普賢品に於ける陀羅尼句が、女神崇拜の事實を背景として集成又は作成せられたものであらうといふ私見の立場を領解することが出来ようと思ふ。

然らば、若し前に述べたやうに、普賢品を以て密教經典に於ける普賢信仰の一分となす見解に隨へば、上述陀羅尼の目的又はその主旨は果して那邊に存すと見るべきであらうか、換言すれば、佛教史上原始密教

に於ける懺悔中心の普賢信仰の内容は如何なるものであらうか。

今卒直に普賢信仰史の上から、かの普賢品の陀羅尼を見ると、それは如前述女神に對する稱名の句である、その稱名の對象が何者であるかはこの際別に大なる役目を演ずる問題ではなく、兎に角當時の信仰に於て女神崇拜が盛大であつたことと、そして陀羅尼なるものの威力が頗る強大であると信ぜられて居たといふことを知れば、それで大體の主旨は理解される所である。一體阿闍婆吠陀などに依つて、古代印度一般の信仰を考察すると、前にも述べた通り、大體上二種に大別される、即ち威力ある神に専心に祈禱を捧げて積極的に破魔招福を希ふものと、寧ろ消極的に魔神の襲來せんを恐れてそれを畏怖の立場から追放、又は敬遠し、息災除厄を希ふたものとである。或る陀羅尼に於てその稱名の對象が時に凶悪性の神なる場合があるが、それはその後者の信仰に基き、又、反之、その稱名の對象が善神である場合は、それは前者の信仰に住しての結果に依ると見ても大過はないやうに思ふ。今普賢品の陀羅尼を見ると、その前半に就ては之を明言することが出来ないが、その後半に至つてはこれ明かに佛教に於ける佛菩薩の性能を女性化し神格化して、その稱名の對象としたものであると想定しても差支がないやうに思はれる、して見るとたとへこの陀羅尼句全體を、その句の作者が意識的に構成したとしても、又、たとひ甲乙集成して自然に是の如き形を得たとしても、兎に角それが善に於ける稱名であると見ることは、別に不都合なことではなからう。

若し然りとすれば、その所謂善意の稱名とは、威力ある善神に専ら誠信を捧げてそれに歸依し以て繁榮幸福を積極的に希願する場合のものとしてよからう、目的は勿論守護とか或は幸福増進にあるとしても、尠くとも善意の稱名である限り、それは稱名念神の義でなくてはならぬ。而して今普賢品を見ると、その陀羅尼の前に「得是陀羅尼故、無有非人能破壞者、亦不爲女人之所惑亂、我身亦自常護是人」と普賢が誓つたところから、勿論持經者守護の目的が一面に於て存することは否定し得ざる所であるが、併し同時にその陀羅尼を説き終つて、

若有菩薩、得聞是陀羅尼者、當知普賢神通之力、若法華經行闍浮提有受持者、應作此念、皆是普賢之力、若有受持續誦正憶念解其義趣如說修行、當知是人行普賢行、於無量無邊諸佛所深種善根、爲諸如來手摩其頭、若但書寫、是人命終當生忉利天上、………是人命終爲千佛授手、令不恐怖不墮惡趣、即往兜率天上彌勒菩薩所、

とある點から見ると、その主要な最後の目的が、之に依つて普賢品所説の經意を助け、之を重からしめんがために存したといふことは、自ら明瞭と言つてよい、この點同じく法華陀羅尼品等に於ける、單なる持經者守護を目的とするものとは自ら相違が存するのである。若し是の如くこの陀羅尼が經意を助ける點に主要目的が存したとすれば、その陀羅尼が善意の稱名を以て内容として居ることも或は偶然でないかも知れない、固とより上世諸種の大乗經典に現はるる陀羅尼は、その目的が如何様であつても、その内容は決して一定した

ものではなく、時には經意にふさはないものもあるやうであるから、勿論何れとも斷言し難いのであるが、この普賢陀羅尼が善意の稱名を内容として居ることは、たとひ偶然であつても興味あることと思ふ。若しこの陀羅尼が、經典作者に依つてその内容が検討せられ、而して之を採録したものであるとすれば、經に普賢が「爾時受持讀誦法華經者、得見我身、甚大歡喜、轉復精進、以見我故、即得三昧及陀羅尼」と説いてあるのが注意を喚起するのである。

三昧と陀羅尼とは一見全然別種のものと思へられるが、併し後期ウパニシャッド時代に於ては、陀羅尼と同義である總持 (dharani) は三昧への一段階であつたのである。<sup>(六一)</sup> 若し假りに是の如き立場から普賢品に於ける「三昧及陀羅尼」といふのを考察することが許されるならば、その兩者は決して無關係の別物ではなく、廣義に於ける三昧に總括しても差支がないのである。而して又、その普賢陀羅尼を以て善意に於ける稱名呪と見得るならば、それは前述の如く稱名念神の一顯現であるとも言へる、そしてその念神といふことは古來印度一般に於て三昧の主要なる一手段として實行されたものなのである。<sup>(六三)</sup>

普賢品中、若し普賢の誓願に隨順せば諸福來り、之に反せば諸惡來ると説かれて居ることは前にも述べたが、業障の知悉者、支配者としての信仰を得て居る普賢に對し、それに隨順する方法は果して何であらうか、至心懺悔三昧の境に入り、普賢の「現其人前」を待つより外に途はないやうである。勿論陀羅尼そのものとしては、密教的であり、明かに上述の如き意趣に依るものとは言へないのであるが、尙ほ多少所謂原始的

總持の意味が保有されて居る陀羅尼句であると見て大過はなからうと思ふのである。以要言之、この普賢陀羅尼は原始的總持の意味を背景とした稱名呪であると見られるのである。さきにも述べたやうに、華嚴に説く懺悔もつまりはその方法としては三昧に依つたものである、固とより華嚴に於ける普賢と法華普賢とは信仰内容に於て多少の相違はあるが、併し一般世間に對して普賢の信仰を鼓吹せんとしたのが、普賢品の成立の由來として考へ得るならば、たとへ理論的でなくとも、實際的立場に於て華嚴の普賢が直接間接法華普賢と交渉して居ることも否定し易からざる所であり、現に經典それ自身に於ても、業障を中心とする限りに於て兩者の關係が密接なるものと信ぜらるることは前既に説いた所である。そして業障の觀念は外面的には破魔の信仰となり、内面的には懺悔の信仰となるのである、華嚴に於ては専らその内面的立場に立つたのであるが、法華普賢品に於ては、外面的信仰を強調しながら、しかもそれに依つてその内面的信仰を勸發せんとするのがその目的であつたやうである。隨つて懺悔を中心として考察する場合、兩者の關係を無視する譯には行かぬと思ふ。この普賢品を以てかの觀普賢經成立の一大原由と見る考も、實はこの點が最も重要なる觀點であると信ずる。

併しかく言へばとて、普賢品に於ける陀羅尼を以て、密教にあらずとするのでは斷じてない、固とより秘密信仰に依る陀羅尼なのである、所謂眞言的色彩も相當に濃厚である、併し純密教の立場より見れば未だ單純であり、幼稚である。が普賢信仰史上より之を見ると、從來の信仰が主として理智的であつたものが、今

やここに密教的信仰に移らんとするの機運に達して居ることだけは、充分に之を觀取することが出来る。余がここに之を論ずるの目的亦實はこの點に存するのであつて、そのことが直ちに原始分と後分との關係の密接なるを物語つて居ると信ずる。陀羅尼の内容に關する私見の如きは謂はば註記的蛇足であつたのである。

然るに後世密教經典續々として成るに及びては前既に述べたやうに、愈々陀羅尼尊重の信仰に傾き、陀羅尼を以て眞言と同一視し、その中に益々強く微妙甚深の教義を含み、佛教の密意趣的眞意の中に覆在すと信ずるに至り、所謂多含の教理として取扱はるるやうになつたのである。普賢品のかの陀羅尼の如きも、一度それが密教經典として取扱はるるに至るや、實にそれが祕奧極りなき眞言であると思はれ、事相に依つて之を解釋することになつて居る。随つてここに神話上に於ける普賢が愈々明かになつて來るのであるが、それは自ら法華經の域外に屬することになるから述べない。兎に角普賢神話發生の本源が法華經に存することが、領解されるれば充分である。換言すれば、法華經原始分に於ける本願思想が、華嚴に於ける普賢の行願を通して、本願の菩薩行的實踐を密教的色彩に包んで、以て之を顯示せんとしたのが、普賢品作者の意圖であつて、随つてここに自ら事相的なる普賢神話を生むに至るものであらうと信ずるのである。若し然りとすれば、普賢品亦法華經の後分としてそこに甚深の意義の存するを看取し得るのである。

註

(一) 初期華嚴に現はれる普賢といふ名目は、未だ菩薩としての普賢ではなく、一般菩薩の性徳又は行願が、普遍的に(samanta)吉祥勝賢

(bhadra)であるといふ點から、一般的に菩薩の道行として、抽象的に普賢行又は普賢道(samanta-bhadra-carya)などの熟字が用ゐられたやうに想像せられ、その一般菩薩の性徳又は行願の内容が、抽象的より具象的に進み、それが遂に人格化され、特殊な一菩薩としての普賢(又は遍吉)となつて盛んに活躍せしめらるるに至つたやうである。然らば華嚴の何れの部分から斯様に解釋されるに至つて居るかといふ問題になると固よりこれ困難な問題である。併し華嚴經典を通讀すると、どうしても普通所謂法普賢と人普賢とでもいふべき二種の別が認めらるるやうである、そして後世になればなる程、普賢と言へば悉く皆特殊な一菩薩としての名義として使用して居るのであるから、その所謂法普賢とでも名くべき抽象的な意味は、比較的古い時代に用ゐられたものであるといふことが推測されるのである、華嚴經のみならず、他の諸大乘經典を見るに當つても大に注意すべき點であると思ふ。

但したとひ普賢といふことが、一般菩薩の性徳又は行願の普遍的な名目であるとしても、兎に角それが菩薩なるものと不可離の關係に立てる事情から見ても、假令、未だ普賢といふ特殊な菩薩の名義でなくとも、妙くとも普賢といふことに依つて直ちに菩薩といふ觀念を得るのであるから、そしてその觀念から遂に普賢菩薩の出現となつたとも考へられるのであるから、今ここにいふ普賢が尙ほ所謂人普賢にあらずとしても、併し既に菩薩といふ觀念を豫想して居るのであるから、たとひそれが普賢菩薩でなくとも、兎に角或る菩薩を、抽象的にか具象的にか顧慮して居るのであり、そしてそれが遂に明かに菩薩としての普賢となるに至るのであるから、ここでは普賢といふ名目を、右述べたやうな意味で、便宜上最初より、菩薩としての普賢として之を假用することにす。

(二) 大正藏、十、二九下。

(三) 同上。

(四) 同上、五三下。

(五) 同上、三五上。

(六) 大正藏、一〇、三三三下。

(七) 同上、二二上。



- (八) 同上、二二三下。
- (九) 同上、八四四中。
- (一〇) 同上、八四六下。
- (一一) 同上、四上。
- (一二) 同上、八八〇—八一。
- (一三) 同上、九二八—五九。
- (一四) 同上、八七八—九。
- (一五) 同上、八四四中。
- (一六) 同上、二五六下。
- (一七) 同上、八四五上。
- (一八) 大正藏、九、六一—六二。
- (一九) 同上、六二上。
- (二〇) 大正藏、一〇、二六七上中。
- (二一) 同上、二五八上。
- (二二) 大正藏二五、一二六—七。
- (二三) 大正藏、九、三八九—三九四。
- (二四) 大正藏、四九、一〇九中。
- (二五) 大正藏、五五、三八六中下。
- (二六) 同上、四六二。

- (三七) 大正藏、四九、七一下。
- (三八) 同上、七八下。
- (三九) 大正藏、五五、五一三中。
- (四〇) 同上、一八四中。
- (四一) 同上、一二中。

(三) 世親の法華論を見ると(大正藏、二六、二—三)、法華經旨の異名を十七種に數へ、その内容は甚深功徳を顯示するにありとして居る、そしてその十七種の經名が勿論一々の具體的經典名でないことは言ふまでもないが、併しその第一名として擧げられて居るものが、後世法華開經として見らるるに至つた經典と同一名、即ち無量義經であり、その第十六名が妙法蓮華經であり、そして元來これが法華論の所説であるところから、ここに所謂法華經旨を、直ちに經としての法華經を指せるものであると見る考を得るに至ること、後世無理からぬことである。而して無量義經を以て法華開經となす説が果して何れの時代に始まつたか、固より疑問であるが、その考が法華序品に於ける無量義處三昧から來たと見るのが、一般通説であるやうであるが、併し他面上述法華論に於ける無量義經といふ經名が、法華經との關係を密接ならしめた點に、大に負ふところがあらうと想像することは別に穩當を缺く見方ではないと思ふ。而して本稿今ここにいふ觀普賢經を以て、無量義經が法華開經とせらるると同様、法華結經として一般に取扱はれて居るのであるが、それがまた果して何れの時代に始まるものか甚だ明瞭を缺くのであるが、併し隋灌頂の撰と傳ふる「隋天台智者大師別傳」を見ると(大正藏、五〇、一九一下)、「誦法華經無量義經普賢觀經、歷涉二旬三部究竟」とあるが、之は恐らく右三經を以て法華を中心とする三部經といふ事實が既に存在したに依るもの如く考へられる、そして出三藏記集の著者僧祐と智者大師との年代は、前者が六世紀の初めに没し、後者が六世紀の終末に六十七歳を以て没して居、しかも智者大師の所謂三部究竟はその青年時代の事であるのであるから、兩者の年代的關係は前後僅少であると思つてよい。かかる點から考へて、右三經を以て法華三部經と見なす考が僧祐以前既に行はれて居たと考へても大過はないやうである、智者大師は偶々その慣例に隨つて三部究竟したのであると見らるる。若し然り

とすれば、上述の如く法華論に於ける所謂法華經旨が法華經を意味するものと考へられ、その異名中、既に法華無量義の兩名を傳へ、しかも事實觀普賢經が直接法華と關係の存することは、經文それ自らの指示する所であつて、何人も疑義を挿み得ざる所である、ここに支那に於て相當古くより右三經を以て法華三部經と見なすやうな結果を得、同時に法華論説く甚深功德を内容とする法華經旨が、經としての法華經を意味するものと考へられた結果、ここに右三部經を以て法華經旨の總括——即ちここでは法華經の總名として見たる甚深功德、經とでも總稱したことがあるのではなからうか、そしてその略稱が深功德經であり、それが僧祐をしてその録中に、觀普賢經を以て「出深功德經中」と記録せしめた所以であつて、彼自らその總名中に包括せらるる同經を見たのか、或は古經錄記す所に依つて之を録したか何れかであらう。併し果してこの余の推測が誤なきや否や、固とより余自ら尙ほ疑問とする所である、識者の批正を請はんがために、ここに特に注記するのみ。

- (三) 大正藏五五、一二〇上中。
- (三四) 同上、四八五中。
- (三五) 大正藏、一三、九二〇上。
- (三六) 同上、八九八上。
- (三七) 大正藏、五五、一三九中。
- (三八) 同上、二一七中。
- (三九) 同上、一九中下。
- (四〇) 同上、三八上。
- (四一) 同上、八一九等參照。
- (四二) 大正藏、一四、六六六—八。
- (四三) 大正藏、五五、一三九中。

- (四四) 同上、二二下。
- (四五) 大正藏、一四、六六六下。
- (四六) 同上、六六八上。
- (四七) 大正藏、一〇、八七九。
- (四八) 大正藏、九、三九〇中。
- (四九) 同上、三九三—四。
- (五〇) 同上、三九二—三。
- (五一) 以上の經旨、同上、三八九—九四參照。
- (五二) 什譯本、大正藏、九、六一中、添品妙本、大正藏、九、一九五上、玄奘所傳、爲六、二八右—左、不空所傳、大正藏、一九、六〇—中下、西尼兩本、梵文刊本四七七頁。
- (五三) 對照表中に西藏譯所傳をも加へようと思ふたのであるが、殆んど尼波羅本と同様である。ために之を省略したのである。今ここに參考のため余私藏の北京町版に依つてその本文を擧げておく、蓋し西藏所傳は各本この點に於て大同小異であるからである。  
*adaṅḍe daṅḍapati daṅḍa vartani daṅḍakuṅḍali daṅḍasudhari sudharapati buddhapacyane dharani-vartani saṅḍapariksi-*  
*te saṅḍhanirghatane dharmi-pariksiṭe sarvasattvarutakāṅḍalyanugate simhavikriḍite snuvarte vartani vartali svāhā-*  
 即ち第七、十二の二句が尼波羅本に存して之に存せざる相違はあるも、その第三、十一、十六—二十の七句は尼波羅本と共に之に缺き、殊に不空本以外他の各本總てに存せざる第二三句全體が、(玄奘本に於ける最後の一語は別として)、尼波羅本と之のみに存して居るが如き、西藏譯本の性質を考察する一資料ともなり、同時に不空本の成立が比較的後代のものであることを暗示せしむるものであると思ふ。

(五四) 密教、四ノ三、

(五四) 大正藏、九、一三三三

(五五) 梵文和譯法華經、八四九—五〇頁、

尙ほ河内慧海氏はその「梵藏傳譯法華經」下、一三五頁に、この陀羅尼を西藏傳——上述註記のものと殆んど同一音譯にして同一内容のもの——に依つて和譯して居らるるが、その譯文譯意はこの岡君のそれと五十歩百歩であつて、如何に推測せば斯様に譯出されるものかと、誠に奇怪に堪へないものである。

(五七) 勿論法護譯のみに就て之を本文的に嚴密に考察すると、その中には時に正當なる譯語も存するのであるが、全體として之を見る時甚だ理解に苦しむものが存するのである、所依の原典を異にしたためでもあらうが、又彼自身の見識が却つてその原意を失はしめたものもあるであらうと想像されなないでもない。今彼の譯文を他の諸本を參考して簡單に推讀して見よう。

無我 (danda) を「我」と見たるはこれ danda に肉體の義あるに依りたるか、以下同、)…… adande

除我…… dandavarte

回我…… dandavartani

方便…… kucale? (善巧方便の意より取りたるか)

實仁和…… sudhare?

除甚柔軟弱句…… sudhārapati? (pati が pada とでもあり、更に avarte の如き語が語尾に加へられてあつたものか、)

見諸佛…… buddhapacyane

因(回?)諸總持…… sarvadhāraṇī-āvartane

行業諸說…… sarvabhāṣyāvartane

蓋(差?)廻轉…… su-āvartane

盡集會…… saṅghaparikṣaṇi (ikṣa と見ず、 kṣa と見たるか、)

除衆惡…… saṅghanirghāṭaṇi  
無央數…… asaṅge

計諸句…… saṅgāpāgate? (padate とでもあつたものか、)

三世數等越有爲…… tri-adhvasaṅgatulyapṛāpte

學諸法…… sarvadharmasupārīkṣite

隨衆生音…… sarvasatvārutakāṅgalyaṅugate

獅子風樂…… sinhavikrīḍite

二三理解し難いのがあつたが、假りに西域本に當てはめて見ると大體上記の如く、句切りが出来るやうである、之に由つて見れば法護譯本の原典は、西域本とも同じからず、尼波羅本とは尙ほそれ以上に異なるものであることを知るのである。

それはともあれ、法護が上記句切りの如く譯出したもので、全體を一文として前後完全なる文意を有するものとして譯出したものではないことは明かであると思ふ、この點より見ればその譯も亦一應の意義を有するものであり、之を全體的に終始一貫の文章として理解するが如きは、たとへ法護の譯意が何れにあるとしても、それは恰も「普賢菩薩」を「賢なる菩薩を普くす」となすのと同義の誤解であらねばならぬ。

(五八) S. B. E. XXI, P. 435.

(五九) 殊に法華陀羅尼品に於ける諸種の陀羅尼は殆んど皆女性單數呼格の形と見らるるものである。

(六〇) 例之、法華藥王呪(大正藏、九、五八中下)四十餘句中、その前半二十二句が悲華經に他の陀羅尼と連繫して採用され(大正藏、三、一七〇上)、又その一部分が大雲無想經中に現はるるが如く(大正藏、十二、一〇九四中)、その他の實例二三にして止まらぬのである。

(六一) 例之、カータカ・ウパニシャッドにては、餘程尙ほ數論の理論的立場が比較的忠實に守られ、又古ウパニシャッドに於ける梵我論も相當に公平に考察されて居るが、シムエータシムブタラ・ウパニシャッドやマイトラヤニトヤ・ウパニシャッドや、イーシヤ・ウパニシャ

ッドその他のもの、それ等に於てはその立場が明かに一神教的であり、數論教學に用ゆる用語のみならず、その説相に於ても頗る數論的ではあるが、その理論的立場は大に損傷されて居るのである。

(六二) 例之、マイトラーヤニヤ・ウパニシャッド、六、一八等を見よ。

(六三) 後期ウパニシャッド・數論瑜伽學派等の信仰はその適例である。

以上後分法華經に於て特に注意を要する問題として、密教の問題、淨土の問題、菩薩神話の問題を抽出し、特に菩薩神話の問題に就ては妙音、觀音、普賢三菩薩の神話的背景を論究し、假りにそれを菩薩神話の問題として取扱つたのであるが、併しそれは便宜上の事であつて、かく嚴密に之を規定することは固より不可能事なのである。例せば普門品長行に於ける觀音がたとひ *avalokita-svara* であつて、未だ *avalokiteśvara* としてのそれでないとしても、その經品の説明は尠からず密教的傾向を帯びて居るものであり、密教的色彩の頗る濃厚なる普門品偈を産出せしむる素材であつたことは否定し難きところであり、妙音品亦その説相に於ても、その菩薩名の由來から見ても、勢ひ密教的傾向を帯びて居るものなることは明かであり、普賢品また然りて、隨つて如上の問題は之を密教の問題として取扱つても差支がない位である。この事はB後分中に於ける他品に通じて謂はるることであつて、菩薩神話の問題と密教の問題とは、後分に於ては實に不可離の關係に立つと謂つてよい。密教の問題として取扱ふを便利とする陀羅尼を背景とする信仰にしても、陀羅尼品に於ける藥王 (*Bhaiṣajyarāja*)、勇施 (*Pradānācitra*) 二菩薩の如き、これ亦神話の方面からも、密

教の方面からも觀察し得らるのであり、又、藥王、妙莊嚴王兩品に於ける藥王、藥上 (*Bhaiṣajyasamudgata*) 二菩薩の如きも亦然りである。

要之、B、F 兩後分に於ける諸菩薩は、謂はば密教的信仰を背景とした神話的性質を帯びて居るものといつてよからう。而して妙音、觀音二菩薩が、音聲示現といふ菩薩行を中心旨趣として各々その廣大なる實踐を示し、特に普門品偈に於ける觀音は大天神たるの化身的應現に依つて菩薩行の實踐を示すなど、すべてこれ菩薩本願慈悲の發現でないものはない。普賢また之に準ずと見るべきであらう。他の藥王、藥上、勇施等亦皆然らざるものは存しないのである。それぞれの菩薩その性質は之を異にして居る。然し陀羅尼品に於ける藥王、勇施二菩薩は正法の說法者又は正法の受持者、言ひ換へれば正法の實踐者を守護するの菩薩として説かれ、妙莊嚴王品に於ける藥王、藥上は種々の神變を現じて外道の徒をして正法に誘入化導するの菩薩として説かれ、藥王品に於ける藥王は身を以てするの施行を實現するの菩薩として説かれて居る。

由是觀之、後分に於ける菩薩は、その菩薩行實踐の方面に於てはそれぞれ自ら異なるものがある。併し菩薩行の實踐は理論ではないのであつて、正法を基調とする衆生教化の事實が即ち菩薩行の實踐でなければならぬ。そして衆生の性欲固とより不同である。隨つて教化の方法亦自ら不同でなければならぬ。これ方便教が即ち眞實教たる所以である。菩薩行といふ大河は妙音、觀音、藥王、藥上、勇施、普賢、その他あらゆる諸菩薩なる支流の即一する所に名けられたる名稱と言つてよからう。支流を得ずして大河のあらう筈がない。

たとひ神話上の菩薩にしても、密教思想上の菩薩にしても、兎に角後分に現はれたる諸菩薩の性質亦是の如きものである。歸する所、正法の實踐といふ菩薩行に合一して居るのである。

而して正法の實踐とは何か。これ妙法の蓮華ではないか。この點より見て所謂後分はたしかに法華經の後分なのである。

その他C後分即ち藥草品後半は、種々の譬喩に由つて唯一乘法無二亦無三を説くに過ぎず、D後分の一即ち五百弟子品初半亦海中採寶喩によつて三乘一乘に歸するを説くものであり、共に一乘分別説三に對する譬喩の後分たるに過ぎないものである。而してD後分の第二即ち法師品初半の分は、藥王の本事に假托してこれ亦畢竟無有二乘皆歸一道を説かんとするものに外ならない。そしてそのG後分即ち普門品偈中に於ける彌陀頌七偈は觀音彌陀の關係の密接なる信仰に依つて追記せられたものであつて、觀音信仰に依つて彌陀位に昇らんとするの誓願を敍したに過ぎない。

最後に注意すべきは提婆品即ちE後分であるが、これは後世法華經中に於ても實際信仰の立場から相當重要視されて居るが、その説く要旨は、提婆の授記と、龍女の成佛といふ二點に存するのであるが、併しその二點もこれ畢竟佛陀並に文殊の菩薩行實踐を主眼とせるものであることは經文自ら之を明かにして居るところである。

以上概説する所に依つて之を見るに、一切の後分を大觀すると略ぼ二種に大別せらるるやうである。即ち

A、C、D、Gの四後分は、或は單に正法毀謗を戒め、或は三乘分別を喩説し、或は彌陀の讚頌に過ぎないものであつて、謂はば原始分又は後分に對する部分的後分とも言ひ得らるのである。之に對して、B、E、F三後分は、原始分全體、又は原始分全體の經意を受けたる後分に對する大後分であつて、たしかに原始分の正當なる支流たるの性質を有して居るのである。思ふにそれ等後分の作者は、原始分を以て正法の實踐、菩薩への教誡、妙法の蓮華と理解して居たものであらう。

## 第三章 什譯法華經論

第一章に於て余は先づ法華經々題に公平なる解釋を與へ、更に之を内容の上に討ね、種々の資料に對する客觀的觀察を背景とし、特に譯者羅什の譯意を推度して以て原始分の本質を論じ、續いて第二章に入りては、その原始分本質論を背景として、後分の性質内容を論評し、二三の小後分を除き法華一部中主要な位置を占むる多數の後分が、殆んど總べて原始分本質論に説きたる法華經の内容を基礎として成立し、その間謂はば正宗流通兩分的な關係の存することを、種々の方面に關説して、公平に之を論じたのである。そして論中屢々支那日本古來の註家論師の解釋を論評し、余の見るところに隨つて何等譚るところなく私見を披陳したのである。勿論このことに關しては一部護教的研究者からは熾烈なる批評を受くることであらうと信ずるが、併しかくの如き立場からの批評は、これ要するに作者又は譯經者への批評になるとさへ考へられ、尠くともその譯者の譯意を理解し得ざるものの批評の如きは、要するに所謂還著於本人的批評たらざるを得ないものと信するのである。

例之、什譯本ではないが、前章觀音の信仰に於ける呪咀還著論に於ける經文、「呪咀諸毒藥所欲害身者、

念彼觀音力還著於本人」に就て之を例證して見よう。

その還著於本人は添品本麗本に於ては彼即轉廻去となつて居る。若しこの兩本文が共に原本よりの譯文であるとすれば、譯者闍那崛多所用本に既に二種の異本があつたと見なければならぬ。然るに現行本に於けるその經文は、闍那崛多譯する添品本のそれをそのまま編入したものである。そして添品本に於て既に異本間それが二種となつて居る。然らばその何れか一は闍那崛多自身の與かり知らざる所であつて、後代何人が改作置換したものと想像せざるを得ない。前にも示したやうに、還著於本人の原文はその梵本と一致するのであるに拘らず、梵本中未だ彼即轉廻去に相當する異本の存するを見ない。

抑も彼即轉廻去に於ける彼とは何人か。勿論その上半偈中の所欲害身者を「身を害せんと欲する所の者」と和訓し得ば、その彼が作呪者を意味するのであるから意即ち通ずるものがある。併しその句に相當する梵文は *garīrānāganāh*(身の破滅を有するもの、身が破滅するもの)であつて、西藏譯本亦 *lus-hjigs-pa*(身の破滅)とある。隨つてこの一句は「身を害せんと欲せ所れん者」を意味するものと見ねばならぬ。若し然りとせばその所謂彼とは念彼觀音力者を指すことになり、經意は全然その意味を失ひ、觀音の威力逆に地に墮するの結果を得るのである。譯者闍那崛多の意恐らくその所欲害身者を以て後者の義に譯するにあつたと考へられる。然るに後代その所欲害身者を前者の意に誤解し、その結果それを以て作呪者と見、隨つて還著於本人句との關係が不都合を來すために、他の偈文中「毒蛇及蝮蠍氣毒煙火然、念彼觀音力尋聲自廻去」等よ

り考へて、之を彼、即轉廻去と改作したものの如く想察せられる。

併しその添品本に於ける彼、即轉廻去は麗本所傳であつて、他の異傳には現行本に於けるが如く還著於本人とある。尙ほ注意すべきことは、現行本即ち什譯本に編入されて居るものに就ても古來彼、即轉廻去とあつたものも存したと傳へられ、現に燉煌出土本中にも余親しく之をスタイン氏蒐集本中に檢した時にその本文を有するものを見たのである。しかも尙ほその彼、即轉廻去にしても、前章之を説いたやうに徹底せる觀音慈觀の立場よりすれば、尙ほ足らざるものありと考へたものか、同じく燉煌出土本中に、その五字を抹殺して彼、即去惡心と改作せる事實が存するのである。既に燉煌出土本中之を見るのであるから、その事實は餘程早くより存在したものであると想像されるが、それは恐らく同じく他の偈文「或值怨賊繞各執刀加害、念彼觀音力威即起慈心」などより思ひついたものと考へられるが、それ等は要するに所欲害身者といふ譯文に於ける譯者の意を誤解し、遂にその結果を招いたものと見るべきであつて、譯文の誤解より生ずる危険は誠に恐るべきものが存すと謂はねばならない。

たとひ是の如く譯本そのものの改作を行はないにしても、譯文の誤解からその經解釋の上に危険なる結果を生ずることも亦免れ得ないところであり、羅什譯本の誤解が法華經解釋を誤らしめた實例の如き決して尠少ではないのであつて、本章に於ては特にこの點に關して私見を述べ、本論文に於ける余の立場が如何なるものかを示すと共に、聊か經本文に批評を加へ、羅什譯本に基く諸註を批正し、譯者の譯意を研究する方法

を示したいと思ふのである。

## 註

- (一) 余私藏西藏譯法華經(北京町版)二一三上、他の異本に於ても同然たるを確かめたり。
- (二) 廻去は梵文に在りては毒を失ふ者となす(santi nirvīṣaḥ)とあり。意義同趣也。(S.P. P. 480)。
- (三) 仲算、法華經釋文卷下、參照。

## 二

法華經各種異本異譯中羅什譯妙法蓮華經を以て、比較的その原形に近いものとなすことは最早、學界の定説として動かすべからざるものとなつて居る。併しそれは要するに比較的といふに止まり、それがその原形そのままのものであるとは言ひ得ない。第一章に於て彼の譯經の性質を論じた時に述べたことではあるが、譯經上に於ける彼の妙腕はよくその原形の意の存する所を見、謂はば達意的に譯出したのであるから、その原形に於ける文章語句も必ずしもそのままが傳へられて居ると見ることも出來ず、その間幾多詳略削補の跡が存することは否定し得ざるところである。けれども一經としての譯文並にその組織の上より論ずれば、支那各譯中彼の譯本を以て名譯と見、その白眉となすことは古來何人も異議を挾み得ざる所である。爾來法華經を論ずるもの必ずその彼の譯本に據り、論釋記述實に無數と謂つてよい。

その經題に關する諸家の解釋に就ては既に之を論評したことであるから、ここには之を述べず専ら經本文

に就て之を論ぜんとするのであるが、如上述羅什譯は達意譯ではあるといふものの併し決して妄りに原文を無視したのではなく、出來得る限りは原文の跡を追ひ、止むを得ざる場合に於てのみ、その達意的妙腕を發揮したものであることは、現存梵本との比較研究に依つてすら之を知り得る所なのである。

然るに一度彼の譯本に對する諸種の解釋を見ると、譯者羅什の意を誤り、譯文の誤訓に依つて經旨を述釋せるものの尠からず存することは、誠に遺憾なるのみならず、羅什を誣ふるの罪ありとも評すべきである。今、以下事實に依つて之を論證することとする。

方便品に「是法住法位世間相常住」なる偈があつて、嘉祥は「法住法位是佛性異名、亦是一乘別稱也」といひ、慈恩は「法住法位者眞如住在諸法之中體性常有名爲法住、法有染淨離染得淨分位顯之故名法位」と釋し、法住と法位とを名詞として之を扱つて居る。一體この法住や法位といふ名辭は同じく羅什の譯に係る智度論中に、實に屢々現はるる名辭であつて、如、法相、實際等の名辭と共に諸法實相を示す語として使用せられて居るのであるから、上述兩者の解釋はこれを正當と見ねばならぬのである。然るに今天台を見ると、「是法住法位一行、頌理一也、衆生正覺一如無二悉不出如、皆如法爲位也……」と釋し、一應兩者と少々相似たるものがあるやうであるが、湛然の記釋に依つても知らるる如く、衆生を以て是法に當て、正覺を以て法位を釋し、衆生正覺位に住するが故に二者一如と見るのであつて、法住の住を動詞として之を見て居るのである。この解釋は法雲が、「是法住法位者、是萬善法住一乘法位故、……諸善亦住一乘佛位」と解

し、住を動詞視したに隨つたものであらうと思ふが、勿論その解釋の結果に於ては別に大なる誤謬を招いて居るといふのではないが、その讀訓が果して正當なりや否や、智度論を一見すれば直ちに理解さるべきところであり、又、法護譯本に依ればその是法住法位に相當するものが、「諸法定意志懷律防」と譯されて居り、譯語固とより難解ではあるが、所謂住字に相當するものを動詞視してゐないことは明かである。今之を梵本に照合すると、これ亦明かに法住(dharma-sthiti)と法位(dharma-niyamata)なる名詞形を見るのである。

羅什所用の原典亦之と同一本文を有して居たと想像することは、何人も拒否し得ないところであらう。若し然りとすれば天台一派のこの偈に對する解釋は、啻に羅什の譯意を得ざるのみならず、作者の意をも之を誤解したものと謂はなければならぬ。

以上は單に一例に過ぎないのであるが、しかしその一例に依つても天台一派の解釋が忠實なる法華經解釋でないといふ一斑は之を推知することが出来るであらう。併し今の場合の如きに在りては幸に嘉祥、慈恩等が正當なる解釋をして居るのであるから、法華經研究上それを比較資料として見る場合、或る暗示を與へらるのであるが、古來の註釋家總べてが同一立場に立ちて解釋し、しかも譯意を誤解せるものの如きに至つては、誠に後人を迷はすこと大なるものが存するのである。

上述の如き簡單なる實例は實に幾多これあるやも計られない。そしてそれ以上に重大なる結果を與ふるが如き誤訓誤解の實例も亦二三にしては止まらぬのである。今それ等の中特に注意を要するものにつき、項を



改めて説くであらう。

註

- (一) 大正藏、九、九中。
- (二) 同上、三十四、五〇六上。
- (三) 法華文贊卷四、(同上、七二八上)。
- (四) 法華文句卷四、(同上、三十四、五八上)。
- (五) 法華文句記卷四、(同上、二三二下——二三三上)。
- (六) 法華義記卷三、(同上、三十三、六〇七下)。
- (七) 正法華經卷一、(同上、九、七二上)。
- (八) SP. P. 13. 西藏譯本亦同義。
- (九) 尙ほ之に關する詳細は、拙著「佛典の内相と外相」中、「法華經史上に於ける龍樹」、參照。

三

觀音といふ譯語の意味に關する古來の解釋は實に夥たしきものが存する。時には水火相容れない論議すら之を見るのである。一體觀音の梵名として今日傳へらるるものは、前章既に之を示したやうに *avalokiteśvara* である。觀自在と譯せらるること正に當然である。觀音、之を觀世音とも稱せられるのであるが、それは觀音威徳の内容から名けられたもので、かの羅什譯本普門品に觀音威徳の因縁を示す文であるとせらるる

「若有無量百千萬億衆生、受諸苦惱、聞是觀世音菩薩、一心稱名觀世音菩薩、即時觀其音聲、皆得解脫」の如き、この義譯の依つて存する重要資料とせられて居るのである。併し其の觀其音聲句を以て是の如く讀解することが果して譯者の意を得たものであらうか否か。

法護はその正法華經並に餘他の諸經に於て常に之を光世音となして居る。それが光自在でないといふことは、先づ吾人をして音字に注意せしむるものがある。

法護に先づ事約一百年、後漢の支曜はその中平二年(西紀一八五)に既に成具光明定意經を譯出し、その中に觀音なる譯語を用ゐて居る。<sup>(三)</sup> 又吳の黃武二年より建興二年に至る間(西紀二三三—二五三)に維摩詰經を譯した支謙は、その中に觀音に相當するものを闍音と譯して居るし、<sup>(三)</sup> 又、支謙譯經の晩年、曹魏に在りては嘉平四年(西紀二五二)康僧鎧は郁伽長者所問經中に明かに觀世音なる譯語を出して居る。<sup>(四)</sup> 更に法護と殆んど同代の譯經者たる西晋の聶道真は太康初年より永嘉の末年に至るまで(西紀二八〇—三二二)諸種の經典を譯出して居るが、その中に遠く欠本になつて居る觀世音受記經があり、又その文殊般若涅槃經<sup>(五)</sup>、無垢施菩薩應辯經<sup>(六)</sup>等に常にも觀世音となして居る。然るに法護が之を光世音となして居るのは、その *avalokita* を、その語根 *lok* が *rue* 及び *loc* と語源學上關係が存する所から、*avalokita* をば *avarokita* と殆んど同一義に解したためであらう。

而して他の同一原語の譯と認むべきものに、覺賢が之を明淨普照<sup>(七)</sup>となし、實又難陀が影現光明<sup>(八)</sup>となして居

るものが、法護に在りては光照于世(九)とされて居るのを見るのである。これに依つて考ふると、法護の光世音といふのは、世音を光らす者の意ではなくて、世を光らす音を有する者の意であると察せられる。その古譯に於ける觀世音も思ふに世音を觀ずるの意ではなくて、恐らく世を觀ずるの音の意味であつたのであらう。若し然らばこの際に於ける世字はその意味誠に軽いものであつて、ただその光音、觀音の義を理解し易からしめんがためのものであつたらうと想察せられるのである。換言せば觀音とは世音を觀ずるものではなくて、世を觀ずるの音を有するもの、即ち音聲の所有者、今一度言ひ換へれば音聲の示現者の意味であるやうに思はれるのである。

西晋元康元年(西紀二九一)、朱子行が放光般若經を譯したと傳へて居るが、その實は無羅叉の譯に係るものであるが、それが何れにしても兎に角その譯出年代に於ては總べての經錄皆一致して居るのである。そしてその元康元年は法護が正法華經や、前述般若經の異譯光讚般若經を譯したる太康七年(西紀二八六)に後る、僅かに五年である。然るに法護が常に光世音と譯し、またそれ以前に既に觀音、闕音、觀世音等の譯語が存するに拘らず、その無羅叉の放光般若經には之を現音聲(10)となして居るのである。

元來菩薩としての觀音は、後世に於てすら「雲雷音、鼓音、海潮音、梵妙音、音聲輪得達者」(Meghasvara dundubhisvara jaladharagarjita brahmasvarah, svaramandalaparamingalah)としてその信仰を獲て居たのであり、既に現音聲なる古譯も存するのであるから、音聲示現を中心とする菩薩行者として見られ

て居たと想像されるのであるが、若し然らばその梵名の前節語avalokitaはその初め恐らくava-lokの催起相過去受動分詞の意味に於て用ひられたものであらう。即ち觀ずるといふ能動調ではなくて、觀ぜしむるの意であつたと思ふ。この點より觀察すれば、上述諸種の譯語皆悉く何等の撞着なく之を理解し得るのである。

又、avalokitevaraを觀自在と譯することは當然である、同時に若しその觀を能動的意味に解し、羅什譯本に於ける觀其音聲句の主辭をその觀自在と見得るならば、それを觀音又は觀世音と義譯しても別に差支はない、併し若し右梵名後節の語が本來igvaraであつたとすれば、古譯悉く之を音字に依つて譯出して居るのは何故か、そしてそれ等上述の古譯出現の時代に於てigvaraに相當すと思はる原語は、明かに自在とか神妙とかと譯出されて居るのである。これ等の點より想像する時吾人はその觀音梵名後節の語たるigvaraが、それ等古譯の依つて成りし原本には恐らくsvara(音)とありしにあらずやと想察せざるを得ないのである。

玄應の一切經音義を見ると觀音の梵名はavalokitevaraであつて、天竺多羅葉本には(1) svaraとあり自在と譯すべきも、雪山以來の經本には皆svaraとあつて音と譯すべし、cとsの兩聲相近きが故に訛失を致すとなし、avalokitevara説を寧ろ支持して居るのである。<sup>(三)</sup>支曜、支謙、康僧鉉、法護、無羅叉等皆これを玄應の所謂雪山以來の人である、羅什亦その例に漏れない。而してそれ等諸譯者の譯經中觀音の譯語なるものに自在の字を見ず常に音字を見るのである。

玄應のいふ梵名の地理的不同論は、譯經史上の事實に照して之を認容することが出来ないが、併しその梵名不同といふことは之を認めねばならぬやうに思ふ。

cとsとの混亂混用は幾多の事實之を證明するものであり、今假りに觀音梵名の古きものが前述の如く *avalokita-svara* であつたとする、そしてsとaとの混亂から *avalokita-gvara* と誤傳せらるるに至つたと想像する、現に *Megha-svara* が *megha-gvara* とつれて居るやうな實例は決して尠少ではないのである、然るに *gvara* は誤傳に基く無意義の一語たるに過ぎない、然るに觀音信仰の中心は要するにその巍々たる威神に存する、そしてその威神の示現はさながら印度神話に於ける自在天即ち *Ivara* のそれに均しきものがあるのである、ここにその *gvara* を以て遂に *Ivara* と見、而してその結果 *avalokitegvara* なる梵名を得たのではなからうか、そしてこの事實は印度に於ては世親前後、支那譯經史上に於ては元魏時代前後より始まりたること譯經史のよく證明するところなのである。(五)

由是觀之、觀音梵名としては古くは *avalokita-svara* であり、それが後に *avalokitegvara* に改變されたものと想定することが最も理路整然たるものが存するやうである、而して羅什の見たる梵名がその前者であつたと見ることも自ら明かなものがあるであらう。

若し然りとすれば、所謂觀音とは決して觀自在に對する義譯でもなく、そのままそれが直譯なのである、そしてその意味するところは觀ぜしむる音を有する者であり、即ち音聲、示現者であり、現音聲菩薩なのであ

る、そしてその光世音が世間衆生を光らす音を有する者を意味し、觀世音が世間衆生に觀ぜしむる音を有するもの、換言すれば世間衆生に音を觀ぜしむるものを意味することも推測するに難くはないのであつて、その世字の如きはこれ譯者の方便的施設に依るものであることは疑ひ得られないやうである。

今從來の解釋に隨つて、前掲普門品の一文に於ける觀其音聲句の主辭を假りに觀音と見ると、「若し有無量百千萬億、衆生、受諸苦惱、聞是觀世音菩薩、一心稱名、觀世音菩薩、即時觀其音聲、皆得解脫」と讀訓せねばならぬ、そして之に類する經文は本品中屢々現はるるところである、今便宜上各本に共通する箇所就てその類文二三を對照して見る、

什譯本

護譯本

梵本

一、若有無量百千萬億衆生、受諸苦惱、聞是觀世音菩薩、一心稱名、觀世音菩薩、即時觀其音聲、皆得解脫、

若有衆生、遭億百千垓厄患難苦毒無量、適聞光世音菩薩名者、輒得解脫、無有衆惱、故名光世音、

百千億那由陀の衆生ありて、諸苦を受けんに、若し觀自在菩薩摩訶薩の名號を聞かば、彼等悉くその苦聚より解脫することを得べし。  
(註 支那版梵本にこのところ異なる本文を有するも參考資料とするの價值なし)。S.P. P. 438 fn.

二、若爲大水所漂稱其名號、即得淺處、

若入大水……稱光世音菩薩、一心自歸、則威神護令

若し衆生ありて河流に漂はされんに、觀自在菩薩摩訶薩に呼號せば、それ等の河流は悉く

三、…其中若有乃至一人、稱、  
觀世音菩薩名者、是諸人  
等、皆得解脫、羅刹之難、  
以是因緣、名觀世音、  
四、稱觀世音菩薩名者…而  
得解脫

不見溺、  
衆中一人竊獨心念、光世  
音菩薩功德威神、而稱名  
號、皆得解脫一切衆患…  
故、名、光、世、音、  
稱、光、世、音、菩、薩、名、號、…自、  
然、慈、心、

彼等衆生に淺處を與ふべし。(Cat. P. 489) 或一人ありて、觀自在菩薩摩訶薩に呼號せば、その羅刹島より彼等は解脫することを得べし、この因緣に依りて觀自在菩薩摩訶薩は觀自在と名けらる。(同前)

觀自在菩薩摩訶薩に呼號せば、かれら刀殺者の武器は段々に壞せん。(Cat. P. 489-490)

その他類文尚ほ二三にして止まらぬのであるが、大體以上例擧するところに依つて之を知る如く、要するにその得解脫の因は稱名に存するのであつて、稱名に依つて大水の深處が淺處となり、刀杖その力を失ふのであり、解脫を得るのであるが、その解脫といふことは謂はば觀音の慈眼に接し、慈音を聞き、自然に得るところのものであることは經文瞭々として之を明かにして居る、そしてその慈眼に接し慈音を聞くといふことは、言ひ換へれば音聲示現者たる觀音の妙音を觀得することとなければならぬ、そしてその妙音の觀得が即ち得解脫であらねばならない。

羅什譯本中、上記例擧の外、皆得解脫又は而得解脫等の句を屢々見るのであるが、それ等の譯例に於てその得字は常に能動調であつて催起相ではないのである、このことは法華經のみならず他の經論に於ても、羅什所譯の實例を仔細に考察すると、その字句に制限を有する偏頗に於ては時に例外も存するが、その長行の文に於ては、催起相を示す場合には殆んど常に動詞の上に、令、使、教、字等を附して居るのである。然るに今この普門品に於て屢々得解脫の句を見るのであるが、その催起相たるを示す文字を用ゐて居ない、又その得の意味するところが上記例擧に依つて知る如く事實能動調なのである、然るに唯一ヶ所のみ觀其音聲句の下の皆得解脫の得に限りて之を催起相として解讀せねば、その義通ぜずといふが如き從來の讀訓は、先づその點に於て疑問の對象とならざるを得ないのである。

而して上來解釋する通りこの場合に於ける解脫とは觀音の妙音を觀得することであり、その觀得者は衆生である筈である、若し然りとすれば所謂觀其音聲句の主辭は觀音ではなくて衆生でなければならぬ。勿論その文中、「一心稱名觀世音菩薩即時觀其音聲」の十五字に相當するものは法護譯本及び梵藏二本にも之を欠くのであるから、或は意味疏通のために譯者の補ふ所であるのか、或は原典是の如くありしものか、固とより不明ではあるが、併しその譯意は決して他本と異なるものではなく、稱名解脫が中心であることは明かなところである、羅什譯本に於ても、上記第三例に於けるが如く、觀音と名けらるる所以のものはその稱名解脫に存することを明記して居るのである。

上來考察する所に依つてかの上掲觀其音聲句を有する經文を見ると、

若有無量百千萬億衆生、受諸苦惱、聞是觀世音菩薩、一心稱名觀世音菩薩、即時觀其音聲、皆得解脫、

と讀訓せざるを得ないのである、或はその一心稱名句を「一心稱名觀世音菩薩」と訓ずるも勿論差支がなく、そして「稱名觀音」が「稱觀音名」であることは言ふまでもない。是の如く讀訓する場合觀其音聲の觀は觀得の義であり、それが同時に解脫なのであるから直ちに皆得解脫と續けて之が結ばれて居る所以である。僞經として傳へられては居るが唐代出現の首楞嚴經作者は、この普門品の觀音教説を採用し、その觀音の意を解し、「我不自觀音以觀觀者、令彼十方苦惱衆生觀其音聲即得解脫」となして居るが、實によく觀音を觀察し得た卓見であると思ふ。

然るにここに眼を轉じて羅什譯本に對する各學者論師の註釋を通じて、その觀音の解釋を見ると誠にその經意を得ないものが存するのである。今その代表的なものを擧げて見る。

法雲は觀世音を以て「觀世間音聲」、「觀衆生身」、「觀衆生意業」、「一言にして之をいはば「觀世業」なりとし、而して口業(音聲)は易く身意兩業は難し、且つ「娑婆世界多以音聲爲佛事」であり、觀其音聲は「觀世苦聲」であるとなして居る、つまり觀其音聲の主體を觀音と見て居るのである。(一七)

嘉祥亦殆んど法雲とその見を同じうし、世音を以て衆生の音聲と見、「觀是能觀之智、世音是所觀之境、境智合題名觀世音也」となして居るやうに、その結果に於て法雲と異るところはない。(一八)

天台一派の解釋に至つては、その派の教理を基礎として甚だしく主觀的立場に立ち、その意見も實に多岐に至つて居るのであるが、要するに「照窮正性察其本末故稱觀也、世音者是所觀之境也」といふのであつて、

嘉祥と別に異るところはない。(一九)

慈恩亦別に異見の存するなく、要するに「世間有情起音聲以歸念、菩薩以大悲慧、俯觀隨救名觀世音」であつて、俯觀隨救といふ點に梵名 *ava-lokita* を以てしたらしいことは慈恩らしくはあるが、併しその解釋は要するに前諸家と異なるものではない。(二〇)

尙ほ余親しく之を検した嫩煌出土本作者不明の法華古註にも、「觀音從前音聲以得名也、觀前聲而往度之因此爲名也」とあり、(二一)その他支那日本に於ける古來一切の註釋は、その宗派學派の如何に關せず、皆悉く如上の諸説と同様であつて、觀其音聲の主體を觀音となして居るのである。

それ等は要するにその誤解の原因は羅什譯本の誤讀に存することは争ふべからざるところであつて、その誤讀が遂に觀音又は觀世音なる譯語の意味内容を考察せしむる餘地を與へなかつたものと信ずる。

尙ほ近世に於て東西の諸學者、この觀音名義に關して或は神話の上より、或は言語學上より、或は諸種經論の上より各々その蘊蓄を傾けてそれぞれ独自の研究を發表して居るのであるが、それ等については曾て別に之を論じたことがあるからここには述べないが、(二二)併しそれ等諸學者が以て觀音の梵名となすのは、皆悉く *avalokitevara* としてのものであるから、その古名を以て *avalokita-svara* と見、之に基いてその研究を行ふ余の立場とは自ら異なるものが存するのである。

後世 *avalokita-svara* が *avalokitevara* と改變された後に於ても、時にはそれを以て觀音又は觀世音と譯

することを訛誤として之を斥けるものもあつて、觀自在と直譯して居るが、併し古來の譯語そのままを踏襲して、依然觀音又は觀世音なる譯語を用ひて居る場合も屢々之を見るのである。かの普門品偈に於ける事實の如き之を證明するものであらう。乍併羅什に於てはその梵名は尙ほ *avalokitasvara* なるものであつたと推定されることは、前既に之を説いたが、特に法華經に就て之を見ると、羅什譯本と近代發見せらるる西域梵本との間には實に密接なる關係の存するを發見するのであるが、紀元五六世紀頃の古寫本と信ぜらるる普門品長行梵本西域出土本には、觀音梵名が明かに *avalokita-svara* となつて居るのである。<sup>(三)</sup>

由是觀之、上來余の所論は必ずしも余の獨斷的解釋ではなく、當然かくあるべきものと信ずるのである。

随つて從來諸家の觀音解釋は羅什譯本の誤讀に基き、譯者の譯意を誤解したものと見るべきことも自然の結果であつて、是の如き誤釋は正に批正するべきものと信ずるのである。蓋し *avalokitasvara* とは觀ぜしむる音を有する者、音聲示現者、現音聲菩薩であるからである。<sup>(四)</sup>

## 註

- (一) 大正藏、九、五六下。楠博士もこの經文に依つて觀自在が觀音と義譯されたものであると主張して居らるる(解説梵語學、二四一—二)  
 (二) 大正藏、十五、四五一下。  
 (三) 同上、十四、五一九中。  
 (四) 同上、十一、四七二中。  
 (五) 同上、十四、四八〇中。

- (六) 同上、十一、五五六—九。  
 (七) 同上、九、六二一(六十華嚴三五)。  
 (八) 同上、十、二七〇(八十華嚴五一)。  
 (九) 同上、五九八—六〇五(如來興顯經、華嚴如來出現品の異譯)。  
 (一〇) 同上、八、一中。  
 (一一) SP. p. 453. 支那譯本、妙音觀世音梵音海潮音勝彼世間音(大正藏、九、五八上)。  
 (一二) 縮、爲六、二四。  
 (一三) 拙著「佛典の内相と外相」中、「觀音譯語考」參照。  
 (一四) SP. p. 453. etc.  
 (一五) 前記拙著參照。  
 (一六) 大正藏、十九、一二九上。  
 (一七) 法華義記卷八、(同上、三十三、六七八上)。  
 (一八) 法華義疏卷十二、(同上、三十四、六二四中—下)。  
 (一九) 法華文句卷十、(同上、一四四下—一四六中)。  
 (二〇) 法華玄贊卷十、(同上、八四六下)。  
 (二一) 大英博物館所藏、S. 2439 の番號を附するもの。  
 (二二) 前記拙著中、「觀音古名論」參照。  
 (二三) J. R. A. S. 1927, pp. 241—252. (Mironov, Avalokite'svara-Kuan-Yin.)  
 (二四) 本項所論に就ては、詳しくは前記拙著中觀音に關する二篇を參照せられたい。

## 四

羅什が西域龜茲の人であり、その所用の法華經亦龜茲本であつたことは今更ここに説明を用ふるの要を見ない。随つて、多少その地方を異にすと雖も、近代西域一般から發見せらるる法華經梵本が羅什譯本に近いもの存することは必ずしも偶然ではあるまい。前項之を示したやうにその觀音梵名に於ても既に之を見るのである。

梵本といへば一般には尼波羅本を指すやうに思はれるが、尼波羅本はその古きものに於ても紀元十世紀を溯るものは先づないと謂はれて居る。反之、西域梵本は遅くも紀元十世紀前後、早きは既に第五世紀頃の古寫本と認定せらるるものが存するのである。勿論今日までに發見せられたる西域梵本は殆んど斷簡であるのであるから、全體的な一經としての評價を加へることは困難であるが、時代に於て尼波羅本に比し既に筆寫の年代が古く、又性質から見ても後世種々の竄入改變が行はれたと覺しき尼波羅本よりも、大體に於て古形を帯びて居ることは肯定せらるべきものやうである。と言つてもその西域梵本が羅什譯本と一致するといふのでは全然ない。尼波羅本に比し西域梵本の方が羅什譯本に比較的近似の度が強いといふのであつて、謂はば同一本ではなく同一系統の異本であるといへばよからう。随つて羅什所用の原本はまた自ら別個の一異本であつたと見ねばなるまい。

羅什譯本は屢々言つたやうに、その譯文が餘りにも麗妙であるがために、不注意に之を解讀する場合にはそれに所謂讀まれ込む憾がないでもないのである、從來諸家の註釋も謂はば讀まれ込まれた結果であらうとも思はれる。それ故に若し之を公平に解讀しようとするには、たとひそれが不完全な譯本であるにしても、尠くとも法護譯本との對校位は之を忘れてはならないものである。そしてその經の原意又は譯者の意圖を知るためには尙更にその上に梵藏諸本との比較も怠つてはならないのである。併し西藏譯本は尼波羅梵本と殆んど同一形式、同一性質のものであるから、極めて特殊なる場合にのみ之を參照すれば足りるやうである。

是の如く羅什譯本の研究には他の支那譯異本との對校も必要であるが、經の原意及び譯意を知らんとするには梵本との對校が最も有効であり最も重要事なのである。

併し今尼波羅梵本のみを以てその羅什譯本に對すると、實に夥だしき相違點を發見するのである。と言つてその梵本に依つて羅什譯本を妄りに批評せんとすることは、その經本それぞれの由來事情を無視するものなすことであつて勿論穩當なことではない。同時にまた西域梵本と雖も上述の如くそれぞれ異本であるのであるからこれのみにも依れない。ここに各本比較の困難があると同時にまた興味を忘るべからざるものが存するのである。

羅什譯本が法華經各種異本中、その形式といひ組織といひ、最も整然たるものであり、法華經原形の素質を比較的最もよく傳へて居るといふことは前にも言つたが、併しそれは畢竟比較的たるに止まり、その原形

が果して眞實の相に於て如何なるものであつたかは固とより今日不明である。が若し羅什譯本を以て比較的  
最古の原形的なものとするれば、先づ之を中心として研究の對象に擬せねばならぬ、而して今尼波羅梵本と西  
域梵本とを比較してその間若し異同の存する場合は、その何れが羅什譯本に一致するか、又はたとへ全面的  
に一致しないとしても、それに近いものがあるか、この觀點に基いて兩梵本の性質が考察され、その本文が  
批評されなければならないと信ずる。

如上の觀點に基き余の研究した結果から見ると、尼波羅梵本は西域梵本に比し羅什譯本に遠いのである。  
併し勿論時には尼波羅梵本に依つて西域梵本が批正されて羅什譯本に一致する場合も往々にして存するの  
ある、謂はば程度の相違である。<sup>(二)</sup>

要するに法華經研究の中心的對象たる羅什譯本を見る場合に、單純なる本文批評の立場ではなく、最も嚴  
密なる所謂高等批評の立場から梵漢比較を試みねばならぬのであるが、その際兩種梵本の嚴重なる對校の結  
果を以て羅什譯本に臨まねば未だ公平なる研究の結果が得らるとは言へないであらう。余が前に梵文を掲げ  
た際時々西域梵本に依つて尼波羅梵本を補正し、その旨註記しておいたのも實はこの結果に依るものなので  
ある。

而して尼波羅梵本に就ては、ビュルヌフ學匠の不朽の勞作たる佛譯あり、この佛譯を參照して成れるケル  
ン博士の英譯あり、邦譯亦二種存し、梵本亦ケルン南條兩博士に依つて出版され、大體に於て尼波羅梵本の  
一斑は容易に之を知り得るの便が與へられて居るのである。反之、西域梵本に就てはペトロフスキー(Petro-  
vskij)氏のカシニガル(Kashgar)出土本と、スタイン(Stein)氏のカダリック(Khadalik)出土本の一部が梵本  
刊本の中に校訂資料として、ケルン博士に依つて加へられたものと、同じくスタイン氏蒐集カダリック出土  
本の一部が、ヘルン(Hoernle)・リュードルス(Lüders)・トーマス(F. W. Thomas)等の諸博士に依つ  
て整理公表せられ、又そのファルハドベグ(Farhad-Bég)出土本の一部がド・ラ・ヴァレー・プーサン(L. de  
la Vallée Poussin)博士に依つて整理公表されたものがあり、<sup>(三)</sup>その他若干の學者に依つて部分的の紹介や本  
文の公表が行はれては居るが、併し<sup>(四)</sup>それ等は要するに極めて部分的勞作であつて、未だ全面的なる研究は發  
表されて居ないのである。

## 註

(一) この點に關しては會て一二の實例を擧げて論じたことがある。拙著「佛典の内相と外相」中、西域本に關する項參照。

(二) 同前

(三) Hoernle, Manuscript remains of buddhist literature found in Eastern Turkistan, 1916.

T. R. A. S. 1906, pp. 695—5; 1911, pp. 1067—77; 1916, pp. 269—277, etc.

J. R. A. S. 1927, pp. 241-252.

(四) J. N. Reuter, Some buddhist fragments from Chinese

Turkistan in Sanskrit and Khotanese, p. 7, etc.



カシユガル出土ペトロフスキー氏蒐集に係る梵本法華經斷簡に就ては、如前述、それが既に梵文刊本中に校訂資料として加へられ、一大偉彩を放つて居るものであるが、その量は余の檢證する所に依ると法華一經の約四分の三位は存するやうに見られる。

同じく西域地方ではあるが、スタイン氏が蒐集した法華經斷簡は主としてカダリック及びファルハードベীগ出土で、共に于闐の近傍である。その全體の量に於ては或はペトロフスキー氏本に劣るものがあるかも知れないが、併しスタイン氏本はそれが同一地方の出土であつてしかも二本或はそれ以上の異本を有する場合があり、相異つてしかも同一本文の箇所<sup>(一)</sup>に相當する重複的資料となるものが存することは、學者にとつて誠に幸ひすることと思ふ。今重複の場合を除き、その全斷簡を法華一經に比すると、恐らくその五分の一位は優に存するやうに思ふ。勿論量に於ては劣弱であるやうであるが、併し時にはその斷簡に於ける一字一句が法華經研究の新見地を開き得るが如き場合も存するのであるから、これ等斷簡の價値は量の問題としてよりも、寧ろ質の上から考ふべきものであらうと思ふ。

ペトロフスキー氏本に於ては之を梵文刊本に譲り、今、スタイン氏本に就て之を見るに、氏がその大著 Serindia 第三卷中に記録せる出土本證定録中、特に法華經斷簡を檢出し、余が曾て倫敦大英博物館及び印度

省圖書館に於て親しく點檢し、その殆んど總べてを影印に附し之を將來して私藏せるものにつき、その未詳なるものや、疑はしきものは之を除き、研究資料として見るに足るべき大小幾多の斷簡中、その主要なるもののみを檢出すると大體左記の如きものが存するのである。

- (一) カダリック出土本
- (一) 序品 六
- (二) 方便品 五
- (三) 五百弟子品 一
- (四) 法師品 二
- (五) 寶塔勸持兩品連續 一
- (六) 壽量品 三
- (七) 壽量分別隨喜法師四品連續 一
- (八) 分別隨喜兩品連續 一
- (九) 分別隨喜兩品連續 一
- (一〇) 隨喜品 二
- (一一) 法師功德品 三

- (一) 法師不輕兩品連續 一
- (二) 不輕品 三
- (三) 不輕神力兩品連續 一
- (四) 神力陀羅尼兩品連續 一
- (五) 藥王品 一
- (六) 妙音品 三
- (七) 普門品 一
- (八) 普門嚴王兩品連續 二
- (九) 普賢品 一
- (一〇) 普賢品 一
- (一一) ファルハードベーク出土本

(二) 寶塔品より壽量品に至る五品連續 斷簡三十四枚

尙ほその外、大谷光瑞氏蒐集本、ル・ユック (Le Cug) 氏等蒐集本中にも西域梵本法華經斷簡が多少存するのであるが、余未だ之を詳細に點檢し得るの機會に恵まれざるを遺憾とするものである。

兎に角スタイン氏本に就ては、その既に發表せられたものはカダリク本中の二三と、ファルハードベーク本中の一部分に過ぎないものであつて、その大部分は未だ整理發表されないものである。それ等斷簡

の一切に互る詳細なる研究は異日之を發表する積りであるが、今はそれ等西域梵本が羅什譯本に對して如何なる關係を有するものなるかに就て、一二の實例を挙げ之を考證し、同時にそれに依つて羅什譯本の性質をも窺つて見たいと思ふのである。

註 (一) 前記拙著參照。

六

簡を擇んで直ちに考證に入り、先づカダリク本より一例を選んで見る。

壽量品最後の偈の上半を尼波羅本に見ると、

*Carin carin jāniya nityakālam vādāmi sattvāna tathā tathāham.* (1)

とある、「常に行を(又)行を知りて、我れ衆生に斯くの如く斯くの如く語る」の義である、羅什譯本を見るとこれに相當するものが、

我常知衆生行道不行道、隨應所可度爲說種種法、

となつて居る。(三)一體この偈はその長行に於て説ける經意、即ち衆生の性欲不同なるに應じ種々方便の説示をなすことの重頌と考へらるるのであるが、その衆生の性欲不同、所行不同の立場から之を五字偈に組み立てて行道不行道と達意的に譯出したものと見られぬでもない。或は羅什譯本の原典には本來是の如き本文を有

して居たものであらうか。このところ行(又)行即ち諸行の義に解するよりも、行不行とあるのが經意上最も妥當である。然るに今カダリック本斷簡を見ると、幸にもこの一段の文が残されて居るのである。即ち

*Cari acari jāniya nityakāraṇi vadāmi satbāna-tathā tath(……)*

である。これ明かに行不行即ち羅什譯本に於ける行道不道の原文とも見て差支のないものである。これ余がさきに第一章に於て本偈を引用する時假りにこの西域梵本に依つて、尼波羅本を補正しておいた所以であつて、原形の本文亦是の如しであつたらうと想像せしめられるのである。

更に今方便品最初の偈が現はるる箇所、長行と偈頌とを繋ぐ經の文を尼波羅本(N)とカダリック本(Kh)とを對照せしめ、それが羅什譯本と如何なる關係に立つかを示して見よう。

N. Atha khalu bhagavān etamevārtham bhūyasvā mātrayā sanīdargaṃamānas tasyāṃ velāyāṃ  
imā gāthā abhāsata.<sup>(E)</sup>

Kh. Atha khalu bhagavānis tasyāṃ velāyāṃ idamevārtham bhūyaso mātrayā sanīdargaṃyātukama  
ima gāthā adhyābhāsata.

即ち尼波羅本は、「かくて實に世尊はこの同じ義を尙ほ廣く示しつ、つ、その時これ等の偈を説きぬ」であり、カダリック本は、「かくて實に世尊はその時この同じ義を尙ほ廣く示さんと欲してこれ等の偈を説きぬ」である。今之を羅什譯本に(法護譯も同趣)。

爾時世尊欲重宣此義而說偈言、<sup>(五)</sup>

とあるに比較せば、一目瞭然何人もそのカダリック本が羅什譯本に於けるそれと同系統であるべきことを知るであらう。

又同じく方便品に、羅什が

我及十方佛乃能知是事、<sup>(六)</sup>

と譯出せるものを尼波羅梵本に見ると、<sup>(七)</sup>

*Aham ca tat prajānāmi ye cānye lokanāyakaḥ.*

(我れその事を知る、又他の諸の世尊師も(然り))

とある。意趣固とより同一であつて内容上別に差支はないやうであるが、これをカダリック本に見ると、

*Aham ca tat prajānāmi ye ca buddhadācaḍiḥe.*

(我れその事を知る、又諸の十方佛も(然り))

とある。これ亦一目瞭然殊更に説明を用ふるの必要はなからう。

尙ほカダリック本中幾多の實例を挙げ得るのであるが、今はこれに止め、次にフォルハードページ出土本(F)に就て之を例示して見よう。前にも示したやうにこの出土本はスタイン氏蒐集法華經梵本斷簡中、最大のものであつて、研究資料としても非常に注意すべきものであるが、今その中より寶塔品を選んで一二の例

を擧げることにする。先づ各本本文を對照させて見る。

N. *Bhāṣadhvani kulaputrāho saṃmukhaṃ vastathāgataḥ, ya utsahati vah kaṅcit paṅcāt kālasmi dhāraṇam.*<sup>(9)</sup>

(嗚呼、諸善男子よ、汝等の中何人たりとも後の世に於て(この經の)受持に堪ゆる(受持を勸發する)者は、汝等の如來の前に於て説け)。

F. *Bhāṣatha vāca kulaputrā saṃmukhaṃ tustathāgataḥ, yo utsahati yusmā yusmā paṅcākālesmi dhāri tum.*

(諸善男子よ、汝等の中何人が、後の世に於て、(この經を)受持するに堪ゆるや、汝の如來の前に於て誓言を説け)。

族姓子講説、現在如來前、後世持是經、賢聖乃堪忍、(正本)

諸善男子、於我滅後、誰能受持讀誦此經、今於佛前、自説誓言、(妙本)

これに依つて直ちに見る如く、法護譯本の講説は羅什譯本の説誓言に當る。勿論「N」本の *bhāṣadhvam* (汝等講説せよ)が説誓言の意に解釋されないではない。併し「F」本に明かに *bhāṣatha vāca* (汝等誓言を説け)とあるに如かないものである。併しこの考證のみではただ「F」本が羅什譯本系統であるといふ本文批評上の結果を見るのみである。果して説誓言が經の意を得て居るものであるや否や、はたまた講説の方が經意

に適合するや否や、所謂高等批評の立場から之を吟味しなければ、羅什譯本の性質を知る上に未だ充分とは言へないであらう。

一體この偈は寶塔品第三十六偈で、法華經一部の上から見ても、次品たる勸持品を誘起すべき文脈的關係を有して居るもので、非常に重要な位置を占めて居るものなのである。即ち佛が法華經受持難の法門を説き、しかもこの難事に堪ゆるものとすれば、汝の今見るこの佛の前に於て誓言を説けと諸菩薩に命じたのが今の偈文なのである。そして次に勸持品に入つて諸菩薩が佛前に於てその受持を誓ふのであるが、その誓言顯示の様相を示すに「N」本に於てすら明かに *bhagavataḥ saṃmukhaṃ imāṃ vācam abhāsetām* (世尊の前に於てこれ等の(次の)誓言を説きぬ)とある。勿論 *vāca* は別に誓言と譯出せねばならぬ語でもなく、單に語と譯しても差支はないが、前後文意の關係上之を誓言と解することは至極穩當なところである。而して諸菩薩は法華經受持のためにあらゆる難行苦行に堪忍 (*utsah*) することを誓ひ、最後に勸持品偈に於て、*Satyāṃ vācaṃ prabhāṣāmo adhimuktiṃ vijānāsi* (我等誠實の誓言を説く、(我等の)心所念を知ろしめせ)と結んで居る。そしてこの説相が寶塔勸持兩品直接の關係を成立せしむる所以であるのみならず、同時に以後の經品所説を誘起する本筋なのである。

若し然りとすれば上掲寶塔品偈に於て説誓言句を有することは經意上最も當を得たものであり、勸持品に於ては「N」本既はその本文を有して居るのであるから、寶塔品偈の「N」本は何等かの事情に依つて本來存し

た *vāca* なる語を失ひ、以て今日の如き形を得たものではないかと思はれる。この點に於て「F」本と羅什譯本との近似關係は自ら推知し得られ、しかも尠くともこの偈についてはそれが法華經本原の形であつたのではないかと信ぜられるのである。

今一つ前掲の續きである寶塔品第三十七偈に就て述べておかう。

N. *Mahāpriyāni kṛtāni bhōti lokanāthāna sarvaṣaḥ, durādharāṃ idāni sūtrāni dhārayed yo muhūrta-*  
(1E)  
*kam.*

(この經は受持し難し、若し暫くも受持せんものあらば、諸の世導師は普ねく大歡喜をなす)。

F. *Mama priyāni kṛtāni bhavāni lokanāthēnaṣu sarvasuḥ, durdhāraṇam idāni sūtrāni yo dhāreṭa-*  
*muhūrta-kam.*

(この經は受持し難し、若し暫くも受持せんものあらば、我れ歡喜す、諸の世導師に於ても普ねく(また然り)。

須臾持此經、則爲奉敬佛、一切諸導師、是經難值遇、(正本)

此經難持、若暫持者、我則歡喜、諸佛亦然、(妙本)

これは勿論佛言としての偈文であるから、法護譯本に於ける敬佛の敬が羅什譯本に於ける歡喜であり、その佛は我に相當するのであるから、この偈は支那譯兩本一致し、同時に「N」本と異り、「F」本と一致するも

のであることを知るのである。併しこれ亦法華一經經意の上から見て何れを以て是とすべきか、「N」本亦意通ずるものであるから、この點の考究を試みねばその徹底した批評は得られない譯である。

元來寶塔品偈は前にも言つた通り、法華經一部の文脈上所謂誓言の問題を中心として、次の勸持品と直接關係が存するのみならず、同時に付屬の問題に於て結文である神力品とも相對應して居るものなのである。この難信難解難持の法華經を受持すれば、その功德無量にして菩提成就疑ひなしといふのが神力品の結文であることは第一章に於て既に述べたところであるが、それは法華一經組織の上より見ると、即ち寶塔品偈に於て佛命を受け、次に勸持品に於てはそれに對して誓言を述べ、次に安樂行品に於て佛は諸菩薩に菩薩行の實踐道を示してその覺悟を與へ、涌出品に入つて地涌の菩薩の出現を見、壽量品に於て久遠實成の本旨を明かして一乘法の眞實相を實現し、之を最後の神力品に於て地涌の菩薩に付屬するといふ構想から、最後の勸誡として法華經受持の功德無量なるを説くための經意に出たものであるが、その神力品に於て、法華經受持者の功德を讚嘆する中に、尼波羅本に於ても、

*Ahaṃ ca ārāgītu tenihādya ime ca ārāgīta sarvi nāyakāḥ.* (1F)

(ここに今彼れに依つて我れ歡喜せしめられたり、又、かの一切の導師も歡喜せしめられたり)

とあり、羅什譯本には「能持是經者、令我及……一切皆歡喜」とある。それは今茲に論じつつある寶塔品第三十七偈と、文體こそ異れ、その經意上に於ける意味内容は正しく寶塔品に於ける「F」本のそれと全然同

一趣であるとしてよ。

即ちこれに依つて知る如く、法華經を受持するものあらば、歡喜を得るものは現に説法しつつある佛（即ち佛言としての我）並に他の諸佛である。そして經意上より之を推しても亦かくあるべきが穩當である。

若し然りとすれば、「N」本に於ける Mahatprijam はこれ亦何等かの事情に依つて mama priyam が誤まられた結果であらうと思はれる。この點に於て「F」本は正にその原意を傳へて居るものと見られ、羅什譯本亦然なりと謂はなければならぬ。

その外かかる實例は西域梵本一般に於て實に夥だしく存するのである。今は以上の數例に止めるが、これに依つても羅什譯本と西域梵本との密接なる關係の一斑は之を推知することが出来ると思ふが、同時にそれが法華經原形の經意をよく傳へて居るものとも見られ、この點に於て羅什譯本の眞價は愈々高く之を評すべきものであることを知るのである。

而して羅什譯本は屢々言つたやうに謂はば達意譯である、併し決して原文を無視して妄りに達意的に譯出したものでないことは、本論文中その梵文を掲げた際、或はその羅什の譯文を併記し或は之を註記したところを照合すれば自ら明かなものがあるであらう。

併し彼の譯經の態度は「弘宣法教宜令文義圓通」<sup>(一九)</sup>に存し、「秦語大格」<sup>(二〇)</sup>の彼であつたのであるから、長短削補秦人に理解し易からしめんがために、前後の意味その宜しきを得んとしたことも當然であると思ふ。例

之、前にカダリック本と羅什譯本との關係を説いた際擧げた壽量品の譯文、「我常知衆生行道不行道、隨應所可度爲說種種法」の隨應所可度の五字の如きも、これその經意の上より羅什自ら之を補ふたものであり、原本に於てはそれに相當するものなかりし事疑ひを容れざるものであり、又、五百弟子品に於ける梵本、*devā api manusyaṅ drakṣyanti manuṣyā api devān drakṣyanti*（諸天も諸人を見、諸人も亦諸天を見る）<sup>(二一)</sup>とあるを、法護が之を「天上視世間、世間得見天上、天人世人往來交接」<sup>(二二)</sup>と譯出せるを見て、羅什は「此語與梵本義同、但在言過質」と評し、門下僧叡の言を容れて之を「人天交接兩得相見」となし、梵文と法護譯との折衷に出で、しかも「而叡與什共相開發皆此類也」<sup>(二三)</sup>と傳へられて居るが如き、如何に羅什が經の原意を汲みながらもしかも經意疏通のために、削補したところ多きかを證明するものであると思ふ。

勿論上來論ずるが如く、西域梵本古寫本と羅什譯本との關係は密接である。そしてそれが比較的原典的形式を傳へて居るものであることも信ぜられる。併し上述の如く彼の譯經の態度並にその方針が既に是の如きものであるとすると、羅什譯本を見、之に依つて法華經の研究を試みんとする場合には、餘程細心の注意を之に凝がないと豫期せぬ誤解に陥ることもないとはいへない。從來諸家の殘した前車の覆轍に警めを加ふべきである。

註

(1) SP. p. 326.

- (二) 大正藏、九、四四上。
- (三) 尼波羅梵本に於ける *carin carin* を俗語詩の上から考へて勿論 *carim (a) carim* と見られないが、明かに *cari acari* とある西域梵本には如かないのである、そして尼波羅梵本を西域梵本に依つて補正する場合、固より詩韻上の問題が生起するのであるが、それは別個の問題であるから、たとへ今尼波羅梵本を補正するとしても、それはただ經文意味上の補正に過ぎないことを記し置へ。
- (四) SP. p. 30.
- (五) 大正藏、九、五下。
- (六) 同前。
- (七) SP. p. 31.
- (八) SP. p. 255. 西藏譯本も之と同趣である。
- (九) 大正藏、九、一〇五上。
- (十) 同上、三四中。
- (十一) ここにいふ講説といふ譯語は、*vacca* を含めてのものであるか否か、固より明かでないが、併しそこには特別に誓言の意味内容が存すとは考へられない。
- (十二) SP. p. 267.
- (十三) 秦譯、皆於佛前作是誓言(大正藏、九、三五下—三六上)。
- (十四) 晉譯、於世尊前而自啓曰(同上、一〇六上)。
- (十五) SP. p. 274.
- (十六) 秦譯、發如是誓言佛自知我心(同上、三七上)。

- (一) 晉譯、我當言至誠、悉見心不虛(同上、一〇七中)。
- (二) SP. p. 255. 西藏譯本亦同趣。
- (三) 大正藏、九、一〇五上。
- (四) 同上、三四中。
- (五) SP. p. 393.
- (六) 大正藏、九、五二中。
- (七) 開元錄卷四、(大正藏、五五、五一四下)。
- (八) 僧叡智度論序、(同上、二五、五七下)。
- (九) 前記拙著五〇頁以下參照。
- (十) SP. p. 202.
- (十一) 大正藏、九、九五下。
- (十二) 同上、二七下。同上、五五、五一五上、(開元錄卷四)。

開元錄の文に曰く、  
 時有沙門僧叡、興甚嘉焉、什所謂經叡並參正、昔竺法護出正法華受決品云、天見人人見天、什譯經至此、乃言曰、此語與梵本義開、但在言過質、叡應聲曰、將非人天交接、兩得相見乎、什大喜曰、實然、而叡與什共相開發皆此類也。

七

羅什譯本が比較的原本的であり、その譯意亦經の原意に忠實であつたことは前既に之を説いた。而して同

時に彼の譯經の態度並にその方針が經意の疏通、教法の流布に存したことも之を明かにした。随つてその譯本を見る場合細心の注意を要すること甚大なるものが存することも之を述べた。

事實彼の譯本を中心にして餘他諸種の異本と仔細にその本文を對照する時、本文上實に無數の疑問が生ずるのである。勿論その多くは單に本文上の疑問であつて、經意そのものから之を見れば、彼の譯經の態度方針を心得る限りに於て、別に問題とするに足らぬものである。併し時にはその本文の相違が餘りに甚だしく之を看過するに堪えないものも存する。今その一々の場合を擧げる場合でもないから、ただ一つ、最も重大なる本文上の疑問に就て私見を披瀝しておきたいと思ふ、それは即ち羅什譯本のみ存する方便品十如是本文是れである。

十如是之を略稱して十如といふが、それは一般に法華一經の教理的基礎を説くものといはれて居る方便品に於て、所謂諸法實相を明かす一節の文として、羅什譯本のみ存するもの、即ち

唯佛與佛乃能究盡諸法實相、所謂諸法如是相如是性如是體如是力如是作如是因如是緣如是果如是報如是本末究竟等<sup>(一)</sup>

に於ける十箇の如是をいふのである、<sup>(二)</sup>南岳師讀此文、皆云如故呼爲十如也、天台師云、依義讀文凡有三轉<sup>(三)</sup>とあるやうに、天台に於てはその根本教理たる空假中三義の立場からこの十如を三轉讀し、そしてその十如が十界三世間の思想に應用せられてここに天台教理の金科玉條たる一念三千論が形成組織され、支那日本今日

に至るまで佛教教學の上に異常なる勢力を張り、最早や牢乎として抜くべからざるの基礎を築いて居るのである。併しそれは元來十如本文に對する依義讀文の結果であるから、そして、羅什譯本に對する絶對的信仰を出發點として居るのであるから、羅什譯本を客觀的なる研究對象として之に批評を加へんとするが如き立場とは全然その趣を異にするものであり、随つて天台教理は天台教理として自ら存立し得る譯であるが、之と同時に依文讀文の立場からする公平なる法華經研究者にとつては、一度疑問が生じた限りは、嚴密にその本文を批評し、經作者の意圖を探り、譯者譯意の精神を考究することも當然の責務でなくてはならぬと信ずる。

一體十如本文の存する方便品その箇所の主眼は、佛得達離言絶妙の境、唯佛與佛乃能究盡の本旨を開顯せんとするに存し、若し理に従つて名けばこの方便品は應に實相品と言ふべしと言はるるも別に過言ではないのである、<sup>(三)</sup>然るに今その十如に相當する文を法護譯本に求めると、

如來皆了諸法所由從何所來諸法自然分別法貌衆相根本知法自然<sup>(四)</sup>

とある、聊か難解の譯文であるが、之を審かに考へると、自然、法貌、(法の)衆相、(法の)根本、法自然の五種が諸法實相を明かすもので、それが羅什譯本に於ける十如に當るものと見られる。勿論法護譯本が一般に難解であり、その譯文亦不完全なるものあることは事實であるが、この十如といふ重要な本文に就て兎に角如上の相違が存する以上は、この點に關して何等かの解釋を試みる必要が存するやうに思ふ。しかも古



來この點に關して徹底せる研究を試みたるもの殆んど絶無といつてよい。然らば所謂十如本文と上述五種法との關係は如何に考へらるべきか。

世親の法華論は實に印度に於ける法華經註釋として現存する最古唯一のものである。固とよりその所依の原典が現存異本中果して何れに屬するものであるか、にはかに速斷することは出来ないが、その方便品を釋するに當つて、特に羅什譯本に於ける十如の文に相當するところまで之を完全に引用して居ることは、この研究に對して實に重要な資料となるものである。そしてその法華論所引方便品の文に就て之を見ると、固とより多少煩簡の別はあるが、その譯語上の體裁の如き一に羅什譯本に準じたといふことは一目瞭然である。然るにその十如の文に相當するところに至りては、兩者大は其の軌を一にしない。即ち論の文を見ると、唯佛與佛說法、諸佛如來能知彼法究竟實相、舍利弗、唯佛如來知一切法、舍利弗、唯佛如來能說一切法、何等法、云何法、何似法、何相法、何體法、何等云何何似何相何體、如是等一切法如來現見非不現見、とある、明かに五種法であつて、かの法護譯本に於ける五種法と殆んど同趣であると看取される。

法華論に依れば世親は、この五種法に四釋を與へ、天台一家これに依つて十如との關係を説かんとして居るが、今その大體を表示して見ると、

世親の四釋<sup>(六)</sup>

- 第一釋
- 何等法者、謂聲聞法辟支佛法諸佛法故、
- 云何法者、謂起種種諸事說故、
- 何似法者、依三種門得清淨故、
- 何相法者、謂三種義一相法故、
- 何體法者、無二體故、無二體者、謂無量乘唯一佛乘無二乘故、

- 第二釋
- 何等法者、所謂有爲無爲法等、
- 云何法者、謂因緣非因緣法等、
- 何似法者、所謂常法無常法等、
- 何相法者、謂生等三相法不生等三相法、
- 何體法者、謂五陰體非五陰體故、

天台の會通<sup>(七)</sup>

- 
- 明十如通三乘法、
- 所謂三乘教差別故、
- 三乘人依教契實、
- 開三乘相無他相故、
- 開三乘體唯一實故、

- 
- 開三乘展轉別釋歸實相體、
- 以聲聞無爲對六道法是有爲故、
- 以支佛對餘非因緣故、
- 以菩薩法對餘八界悉無常故、
- 總以三乘對餘六界皆三相故、
- 十界五陰皆實體故、

○第三釋

何似法者、謂無常法有爲法因緣法、  
何相法者、謂可見相等法、  
何體法者、所謂五陰能取可取、以五陰是苦集體故、  
又五陰者、是道諦體故、

○第四釋

何等法者、所謂名句字身等故、  
云何法者、謂依如來所說法、  
何似法者、謂能教化可化者故、  
何相法者、依音聲取、以依音聲取彼法故、  
何體法者、謂假名體法相義故、

であつて、更に天台に於てはその世親の四釋を、天台に於ける十如四釋即ち佛界、十界、約位、離合の四釋から之を會通し、「論(法華論)四釋即今家(天台)四釋」と論じ、「現文一十八句(法華論四釋全數)乃成一十八重釋十如也」として兩者の同一趣なることを極論し、「一家(天台)大義並與論(法華論)旨冥符」と結論して居るが、それはつまり五種法を以て十如の釋に利用せんとしたもので、教理上の抽象的解釋としては別に差支

○

以上二句總合在於第三句中、仍撮第三人第四中、謂三乘法可見故、又撮第四入第五中、成初苦集復指苦集全是定慧、故云、又五陰者、是道諦體、故知六道三乘望實猶是苦集、

○依五句欲以教法通說前、具詮十界權實法故、所依皆實無餘教故、明權實根緣受不同故、明諸根緣會大化故、明能化所化能詮所詮皆假施設、以望所詮唯證實故、

はないとしても、その本文的關係に至つては何等得るところがないのである。

世親は更に法華經の主旨が一佛乘の顯示にあるといふ見地から、その顯示の根本的精神として五種法の存立を考察し、

何等法者、謂未曾聞故、云何法者、謂種種言辭譬喻顯說故、何似法者、所謂唯爲一大事故、何相法者、爲隨衆生器說諸佛法故、何體法者、所謂唯有一乘體故、

と論じ、その一乗の體とはこれ諸佛如來平等法身であると釋し、その法身の體畢竟不變なる點を實相と言ふと論釋せる點より、上掲四釋を考察すると、たとひ十如と五種法との本末關係が如何やうであらうとも、兎に角その五種法の意味内容を以て、恰も十如のそれと同じく、諸法實相を明かすものと見て居たことは之を理解することが出来る。又、世親のその論釋がたとひ是の如くでないとしても、法華論所引方便品その箇所を見れば、その五種法が如來のみ之をよく現見すとあるのであるから、それが諸法實相顯示のためのものであることは疑ひ得ざるところである。

是の如く十如と五種法、その性質内容は同一趣である。併しその本文に於て表現の方法は大に異なるものがある。この點に於て兩者の關係は如何であらうか。

嘉祥は一方に於ては「法華論略明五法」といひ、一見十如を以て本原の形と見、五種法を以てその略形であるとして居るやうであるが、他方に於ては「或可梵本廣略不同、難可詳會、亦可以此五而攝彼十可自推度」

といつてこの問題から手を引いて居る。

慈恩は十如を五種に配しその關係を唯識教義を應用して述釋して居るのであるが、その見方は大體に於て十如の略形が五種法であつて、五種法は十如中に攝せらるるといふ點に存するに過ぎない。(一三)

その他諸家論師古來この問題に關心を有しその解決に努力した跡は歴々之を見るのであるが、今日に至るまで單に護教的會釋以外、何等の決定を見ないのである。(一四)

さて羅什譯本に於て十如本文を存するその箇所の方品長行と、その次に來る偈頌とは明かに重説の性質を具して居るのである。今その十如に相當する前後の文を偈頌に求めると、

於無量億劫、行此諸道已、道場得成果、我已悉知見、**如是大果報、種種性相義、我及十方佛、乃能知是事**、  
とある。所謂十如中果報性相の四語がその本文の上に現はれ、しかもそれには**如是**が冠せられ、**種種**といふ形容詞も含まれて居るのであり、そして偈頌は字句の制限から往々略形を用ひることがあるから、その如**是大果報、種種性相義**の二偈が一見十如の重頌の如くに考へられるのである。現に法雲は十如中如是相以下如是作に至る五句を以て諸法實相の諸法章門の釋とし、權智境と名け、如是因以下如是報に至る四句は實相章門の釋、實智所照の境となし、次に

上雙釋中初有五句釋權智境章門、後四句釋實智境章門、今者亦倒頌、**如是大果報一句先頌釋實智境只得頌果與報略不頌因與緣、今者舉果驗知有因緣所以言大、………種種性相義此一句追頌權智境、權智境中本**

**有五句今唯頌性相餘三句略而不頌、此句亦倒頌上言如是相如是性今者先頌性後頌相也**、(一六)

と記述して居るが、その倒頌略頌追頌説といひ、その大字の釋といひ、既にそこに無理の存することを想察せしめるのであるが、併し彼に於ては上述兩偈が十如の重頌と信ぜられて居たことは勿論である。嘉祥も「**如是大果報者頌十事中果報二句也云々**」(一七)と疏し同一見解を示して居るのである。

天台亦同じく、その法華玄義には、

若依義便作三意分別、若依讀便當依偈文云**如是大果報、種種性相義云々**、(一八)

と述べて、十如三轉讀の場合を別にし、本文的には上述兩偈を以て十如の重頌と信じ、同じく法華文句には、**從如是大果報去、第二有十三行半頌上絕言也、文爲五、初半行如是大果報即頌不思議境、但舉初後中間略可知、義字兼頌究竟等也**、(一九)

と明言して居るのである。その他百家の註釋見解要するにこの軌を出でないのである。併し余を以て之を見ればかの兩偈を以て十如の重頌と見る見解には、羅什譯本の讀解上許すべからざる誤解が伏在して居ると確信するものである。

今上掲偈頌の一段を見ると、その八偈中前四偈は後の四偈と文脈上明かに切れて居るのである。故に若しかの兩偈を十如の重頌と見て、之を**如是大果報と種種性相義**と解せねばならぬとすれば、それは果して何物の**如是大果報種種性相義**であるか、その原因主體を何に求めんとするか、前四偈中の道場得成果の果を以て

之に擬するより外に途があるまい。若し然りとすればその結果、その意味は果の果報性相等となる。そしてその果報は大果報と示されて居る。然らば果の大果報とは果して何か。そして抑も十如中の果報は大果報なのであらうか。果そのもの報そのものが十如中の果報ではないか。果そのもの報そのものは決して大果報とは稱せらるべきでない。しかも尙ほ之を以て十如の重頌に擬せんとするが如きは、思ふにこれ僅かに字句の類似せるを過信し、前後文脈の次第を無視し、譯者の譯意を顧みず輕率に讀解速断したためであるのであつて、古來諸家の解釋、皆悉く煩瑣にして符會なる見解に依らなければ理解し得られざるが如き固とより當然の事であると思ふ。

余はかの兩偈中、前偈如是大果報は後偈種種性相義に對して、從來諸家の解釋の如く之を接續詞を以て相對應せしむることは斷じて拒否せらるべく、前偈は後偈に對して嚴然屬格の關係に立つて居るものと斷ずるのである。果と果報とは佛典常に同一意味に於て使用せられ、そして十如中の果報がその性質上大果報にあらずして、「於無量億劫、行此諸道已、道場得成果」の果こそ大果勝果であつて、正に大果報と稱せらるべきものであるからである。即ちかの兩偈は如是大果報の種種性相義と讀解せねばならぬものと信ずる。かく讀解してこそ初めて上掲八偈の意味も脈絡貫通し、譯文としても正にその意を得るのである。法護譯本にその如是大果報に相當するものが、斯慧と譯出されて居る如きこの際參考に資すべきものと信ずる。  
若し然りとすれば長行に於ける十如に相當する重頌は種種性相義なる一偈に歸すと、言はねばならぬ。そし

てこれは支那譯本そのものに於て既に自然に得られたる結果である。

然らばその梵本は如何、幸ひにこの箇所就ては尼波羅梵本の外西域梵本も二種存するのであるが、説明の便宜上先づ尼波羅梵本に就て之を見ることにする。先づ上掲偈頌の文を梵本に求めると、  
(三二)

Tasyān cīrṇāya caryāvān kalpakotyo acintiyā, phalaṁ me bodhimāṇdasmin dīṣṭam yādriṅkaṁ hi  
tat. Ahaṁ ca tatprajānāmi ye cānye lokanāyakaḥ, yathā yad yādriṅgaṁ cāpi lakṣaṇaṁ cāsya yādriṅgaṁ  
不可思議億劫の間(於無量億劫)、かの行を行じ已りて(行此諸道已)、道場に於て實に我れ是の如きかの果  
を見たり(道場得成果我已悉知見)、その(果の)云何、何等、何似、及び何似相(如是大果報種種性相義)、  
我れこの事を知る。又、他の諸の世導師も亦然り(我及十方佛乃能知是事)、

となつて居る。一體この偈のみならず、ここなる方便品偈は尼波羅梵本と羅什譯本との間に非常なる合致を見るのである。羅什譯本の原典もこの箇所就ては大體上同一本文であつたのであらうと推測せしめらるるのである。然るにその如是大果報種種性相義、偈に於てのみ如上の相違を見るのである。

併し今仔細に考察して見ると、道場得成果の果は梵文中に於ける phalaṁ であり、而してそれには yādriṅgaṁ (是の如き)なる形容詞が伴うて居る。故に本來ならば引文第二行目は、道場得成如是果とでもすべきである。併しこれ五字偈の制限を受けて不可能である。そして如是大果報なる譯文に相當する梵文はないが、それに相當するものは第四行目の cāya である。そしてそれは phalaṁ の代名詞として用ひられて居ること

は明々瞭々何等の疑ひもない。思ふに羅什之を譯するとき、之を以て具體的に果と表明し、しかもその果は如前述大果報といつて何等差支がないのであるから、之を大果報と表はし、尙ほ前に略した道場得成如是果の如是をこれに添加し、以てかの五字偈を組み立てたものであらう。意味上から見ても何等原意を失しないのみならず、一段の文脈整然としてその名譯たるに敬服せざるを得ないのである。而して言ふまでもなくその *phala* は單數屬格の形である。随つてそれは *phalasya* (果の) 意である。そしてその *phala* が大果報に當るのであるから、かの如是大果報偈は明かに後偈種種性相義に對して當然屬格の關係に立たねばならぬことを知るのである。支那譯のみに於て考證し得たる結果が今又梵本に依つて一層明かに論證されたと言へよう。

随つて長行十如の重偈は愈々明かに種種性相義偈一偈であるといふことが限定せられたのである。

さて、その種種性相義偈に相當する梵文は如上掲 *yathā yad yādriḡam...lakṣaṇam...yādriḡam* (云何何等、何似、何似相) である。ここに吾人は自らかの世親法華論に於ける五種法の名辭を想記せざるを得ないのである。併しそれは今暫く措く。として一體羅什が種種性相義と譯出したのは如何なる意圖に出づるか、又は原典既にかくの如く譯出すべき形が存したか。

ここに吾人は一應性相に對する羅什の見解を探る必要を感ずるのであるが、一體龍樹と羅什、及び法華經と智度論との間に於ける密接不可離の關係に就てはここに絮説を用ひるの要を見ないが、羅什が智度論譯出

後間もなく法華經を譯出したことは史實の指示するところであり、その智度論に於ける翻譯上の意識が法華經の譯時羅什の心裡に尙ほ深く寫つて居たと想像することも別に不都合ではなからうから、智度論に於ける性相論に就て少しく之を探つて見ると、その性相同異論中、眞實門の立場から見れば性相同義であるが、方便的實踐門から見れば性相差別論に依るべきを説いて居るのである。而して今法華經方便品を見ると、その主意方便門の施設に依つて眞實一乘門へ歸入せしめんとして諸法實相の眞諦を明かさんとするに存するのである。換言すれば性相の差別を説いて、それに依つて性相同義實相の境へ誘導せんとするにあるのである。そしてそれは性相の差別を如實に知見するといふことはつまり諸法實相を知見することなのである。そしてそれは佛に於てのみ可能であると説くのが今の方便品偈前後の經意なのである。由是觀之、羅什のかの種種性相義なる譯語はつまり智度論に於ける性相差別論に依つたのであつて、種々の性相差別はあるが、併しその如實知見者は佛であつて、その如實相が實相なのである。故に種種性相を如實に知見する佛の境界は佛のみよく之を知るといふのである。そしてその境界に於ては種々の性相本末究竟して平等一如に歸すといふのが、この前後の經意を承けた羅什の譯意であつたといふことが推測される。

若しこの想像にして幸ひに大過なしとすれば、所謂種種性相といふことは、羅什に於ては諸法の性相差別を表示する意圖であつたと思はれる。若し然らば、佛に依つて知見されたる諸法の云何、何等、何似、何似相はそのまゝ實相なのであるから、その實相の立場から眺めた諸法の云何等は方便門の側から之を種種性相

と義譯することは何等差支なく、そしてその種種性相の義を知るといふことは、その眞實義を知るといふ意味であらうから、差別即平等の佛知見を示す上にも何等不都合はないのである。かくの如く智度論を通して羅什の譯語を見ると、彼所用の原典にたとへ種種性相義に當る本文がなかつたとしても、その云、何等の原文から充分にその譯語が組成され、しかも經意上何等損するところがないことを知るのである。尙ほこのことは法華經中他の箇所<sup>(一)</sup>に於ける彼の譯文からも論證することが出来ると思ふ。

藥草品を見ると、佛所説の法は一相一味であるが衆生之を覺知せず、ために種々の方便に依つて之を誘導し究竟して一切種智に至らしむと説く條下、羅什が

唯有如來知此衆生種種性<sup>(二)</sup>、

と譯出せるものを梵本に見ると、

Tathāgata eva Kāgyapa tām sativāns tathā jānāti ye ca te yathā ca te yādriḡāg ca te. <sup>(三)</sup>

(迦葉よ、諸の衆生が何等なるや、云何なるや、又、何似なるや、如來のみ如實にそれ等衆生を知る)

とある。これ亦衆生の相體性を知ると義譯して差支のないものである。併し羅什が相體性と譯出した原語は恰も前に方便品に於て彼れが種種性相義と譯出したその原語と殆んど同類であるといふことは、大に注意すべきものであると思ふ。彼に於ては何等、云何、何似等が或るものの性相體を現示して居るものと見たに相違ない。又かく見て何等差支はないのである。

この藥草品に於けるその前後亦羅什譯本と尼波羅梵本との間諷によく合致するのであるから、羅什所用の原典亦是の如しであつたと想像されるのであるが、若し然りとすれば、かの方便品偈に於て彼が種種性相義と譯出した原文も、恐らく尼波羅本と同様に何等等の文を有して居たものであらうと想察されるのである。

ここに問題は元に還る。

偈頌の文既に是の如く梵漢一致すと見らるとすれば、その長行十如本文に相當するところの梵文は果して如何であらうか。梵文には、

Ye ca te dharmā yathā ca te dharmā yādriḡāg ca te dharmā yallakṣaṇāg ca te dharmā yatsvabhāvāg  
ca te dharmāh, ye ca yathā ca yādriḡāg ca yallakṣaṇāg ca yatsvabhāvāg ca te dharmā iti, teṇ  
dharmaṇu tathāgata eva pratyakṣo' parokṣaḥ. <sup>(四)</sup>

それ等諸法は何等なりや、それ等諸法は云何なりや、それ等諸法は何似なりや、それ等諸法は何相を有するや、それ等諸法は何性(體)を有するや。それ等諸法は何等なりや、云何なりや、何似なりや、何相を有するや、何性を有するやなど、それ等諸法に於て如來のみ現見し、洞觀せざるものにあらず。

とある。即ちこれ前に引用した世親法華論中の經の文と全然一致する。然るに羅什は之に相當する所にこれ亦前掲の十如本文を以てして居るのである。

併し前にも言つた通りこの長行の文に續く前述の偈頌はその性質明かに長行の重頌である。而してその

重頌に於て梵漢一致することは既に之を説いた。然るに羅什譯本のみに於てその長行の文を異にするのは何のためか。又何の理由に基くか。如何なる方面から考察しても經の原形はその長行に於ても五種法でなければならぬのである。長行の文と偈頌の文と多少の廣略はあるが、梵本に於ては一致し、しかも經意上何等の不都合もなく至極自然である。抑も羅什所用の原本はしかく不完全なものであつたのであらうか。

智度論第三十二卷に、<sup>(三六)</sup>如法性實際の三を以て是、三皆是諸法實相異名としてその一々に就て説明を試み、次に復次一一法有九種、一者有體、二者各各有法、如眼耳雖同四大造而眼獨能見耳無見功、又如火以熱爲法而不能潤、三者諸法各有力、如火以燒爲力水以潤爲力、四者諸法各自有因、五者諸法各自有緣、六者諸法各自有果、七者諸法各自有性、八者諸法各有有限礙、九者諸法各各有開通方便、諸法生時體及餘法凡有九事、云々

とある。この九種法説と十如説とが頗る密接な關係を有して居ることは疑ふべからざるところであつて、嘉祥も、<sup>(三七)</sup>「問此文十句（十如本文）明何法耶、答通而言之即明一切法皆具十門故智度論顯一切法皆有九種、與此大同」といひ、天台に於ても智度論上引の文を引用して、<sup>(三八)</sup>

各有法者、即是法華中如是作、各有限礙者、即是法華中如是相、各有果者、即是法華中如是果、如是報也、各有開通方便者、即是法華中如是本末究竟等、餘者名同可解、と記して居るのである。

若し十如の本文が古く法華經に存し、それより影響を受けて智度論に於けるその文が織りなされたか、又は智度論作者自身が獨立に之を考へたにしても、その思想に於ける相似關係は之を看過することが出来ないのであるから、そして作者龍樹所用の法華經は羅什所用のそれと近似のものであると信ぜられるのであるし、<sup>(三九)</sup>論のその文の前後に必ずや「如法華經中説」といふが如き形式の言葉があるべきが智度論の一般方針なのである。然るに何等さる記載がない。又、智度論第三十三卷に、<sup>(四〇)</sup>

法相名諸法業諸法所作力因緣果報、如火爲熱相水爲濕相、如是諸法中分別因緣果報各各別相云々、として一見十如の部分的教義を述べて居ると見らるるところにも、法華經に關する何等の記載がない。その他智度論中にこれに類する記事は決して尠くはないが、その如何なる場合に於ても法華經に關説するところがなす。

是の如く考察して來ると、十如本文はこれ寧ろ智度論よりその思想を假り來りて、諸法實相を明かすために組成されたものでないかと考察せざるを得ないのである。

前にも言つたやうに、五種法もこれ諸法實相を明かすためのものである。智度論上引の九種法もこれ然りであり、十如本文亦これ然りである。

原典批判の立場からすれば十如本文を有することの不合理であることは既に之を説いた。各種異本中比較的最も原典的であるのが羅什譯本であることも既に吾人の知るところである。然るにその羅什譯本に於ての

みこの不合理の存することは何たることであるか。

智度論——羅什——法華經の關係はあらゆる點から觀察して没却すべからざるものである。若し然らば九種法——羅什——十如本文の關係も亦自ら考へらるべきではなからうか。

羅什譯經の態度方針も既に吾人の知るところである。五種法に依つて差別されたる諸法も佛眼より之を見れば實相であり、差別即平等であり、本末究竟である。諸法九種法ありと差別されても佛智の見るところそのまゝこれ實相である。而して五種法の説相は之をそのまま直譯するには餘りに單調であり餘りに無味である。これその偈文に於て羅什が之を種種性相義となし、又、藥草品に於てそれに類する原文を相體性と譯出した所以であらうと思ふが、既に性相といひ、相體性といふ、慧心夙悟超拔特詣の羅什にしてかの智度論に於ける九種法に想到せぬ筈はない。そして諸法實相を明かすためにはその表現の方法に於てかの五種法に勝るもの存することは何人も認むるところであらう。

思ふに羅什この方便品を譯する時、かの九種法に想到して、更にそれを琢磨し諸法顯現の姿を理論的に觀察し、佛眼に映ずる諸法そのまゝの姿に於ける相性體力作因緣果報は、そのまゝ本末究竟すと見、そのまゝを如是とし各語に冠せしめてここに十如本文を組成し、之を以て五種法に置き換へ、一層經意の闡明に資したものであらう。かく觀察してこそこの十如本文に關する一切の問題は氷解し、羅什譯本の性質も窺はれ、同時に、その譯本の名譯たることも一層深く之を知ることが出来ると思ふのである。

前に羅什譯本と西域梵本との關係を説いた際、この方便品の問題となる箇所より實例を挙げ、その兩本が實によく一致することを例證したのであつたが、その西域本、しかも二種異本共、その十如本文に相當するところは明かに尼波羅本と同じく五種法であることも、上述推論を確かめるための好資料であると信ずるものである。<sup>(三)</sup>

前章に於て後分の分類を論じた時、第一次後分即ちA類後分の研究が最も困難であるといつたが、この十如本文論の如きも、いはばこれそのA類後分に屬するもので、このA類後分の研究が完成した時、初めて完全なる原始分法華經に接することが出来るのである。今はただ十如本文の問題のみに依つてA類後分研究の方法を論じたに過ぎない。

羅什譯本の研究亦決して容易でなく、古來その譯本に迷はされたるもの多きも、ここに至つてその所以を知ることが出来るであらう。

尙ほこの研究を先年余が發表して以來、直接間接賛否の意見を寄せられた學者も二三にして止まらぬが、既に謝すべきは謝し、破すべきは破して、<sup>(三)</sup>兎に角羅什が法華經を譯出してより以來、約一千五百有餘年の間、或は誤解せられ、或は疑問のまゝ葬り去られて居たこの問題に對する余のささやかなる研究が、漸く學界の定説たんとするに至つて居ることは、余に於て聊か歡びとするところであり、羅什に對する後人としての義務が多少なりとも拂はれつつある事を信ずるものである。



註

- (一) 大正藏、九、五下。
- (二) 法華玄義卷二、(大正藏、三三、六九三中)。
- (三) 法華經上宮王義疏抄二四頁(大日本佛教全書)。
- (四) 大正藏、九、六八、上。
- (五) 同上、二六、四下。
- (六) 同上、六上—中。
- (七) 法華文句記卷四、(同上、三四、二二四上—中)。
- (八) 同前。
- (九) 大正藏、二六、七下。
- (一〇) 同上、六上。
- (一一) 法華經義疏卷四、(同上、三四、四八九上)。
- (一二) 法華論疏中、(同上、四〇、八〇七上)。
- (一三) 法華玄贊卷三、(同上、三四、七〇四下)。
- (一四) この點に關する詳細は前記拙著中十如本文の項參照。
- (一五) 大正藏、九、五下。
- (一六) 法華經義記卷三、(同上、三三、五九八下)。
- (一七) 法華經義疏卷四、(同上、三四、四八九中)。
- (一八) 第二卷、(同上、三三、六九三中)。

- (一九) 卷三、(同上、三四、四四申)。
- (二〇) 大正藏、九、六八上。
- (二一) SP. pp. 30-31.
- (二二) この詳細に就ては前記拙著參照。
- (二三) 大正藏、九、一九中。この譯文中種、相體性ともあるも、その種は本品に於ける草木の種性と譬喩的に對句せるものと見られるから、要するに相體性に歸するものと思ふ。
- (二四) SP. p. 124.
- (二五) SP. p. 80.
- (二六) 大正藏、二五、二九七中。
- (二七) 法華經義疏卷四、(同上、三四、四八八下—四八九上)。
- (二八) 法華文句卷三、(同上、四二下)。
- (二九) 前記拙著中、「法華經史上に於ける龍樹」參照。
- (三〇) 大正藏、二五、三〇三上。
- (三一) 僧叡、大品經序、(同上、五五、五三上)。
- (三二) 詳しくは「聖語研究」第一輯所載拙論「カダリ、ク根土法華方便品梵文斷簡二種」參照。
- (三三) 前記拙著中、方便品に關する項參照。

法華經論(11卷)

昭和十九年九月十日初版印刷  
昭和十九年九月二十日初版發行  
出版會發行承認番號(天)四九

定價七圓貳拾錢  
定番號一ノ二四五

# 納本

著者 本<sup>註</sup>田<sup>註</sup>義<sup>註</sup>英<sup>註</sup>

發行所 京都市見園深草寺林寺山町  
八坂淺太郎

東京 神田 駿河臺  
京師 田中 西浦町

印刷者 中 内 佐 光  
東京 四谷 麹町

配給元 東京神田區  
美路町二ノ九  
日本出版配給株式會社

發行所 東京神田駿河臺  
番號一〇五三四  
弘文堂書房

(芥丁、亂丁は御取換致します)

(東京5116) 新聞社印刷・會田製本



終

