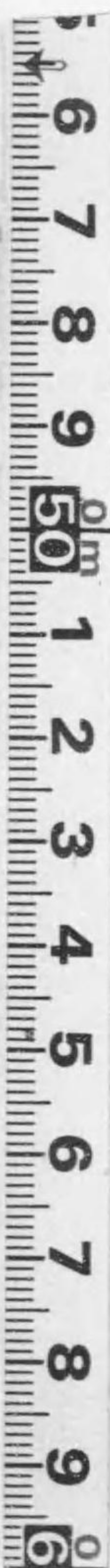


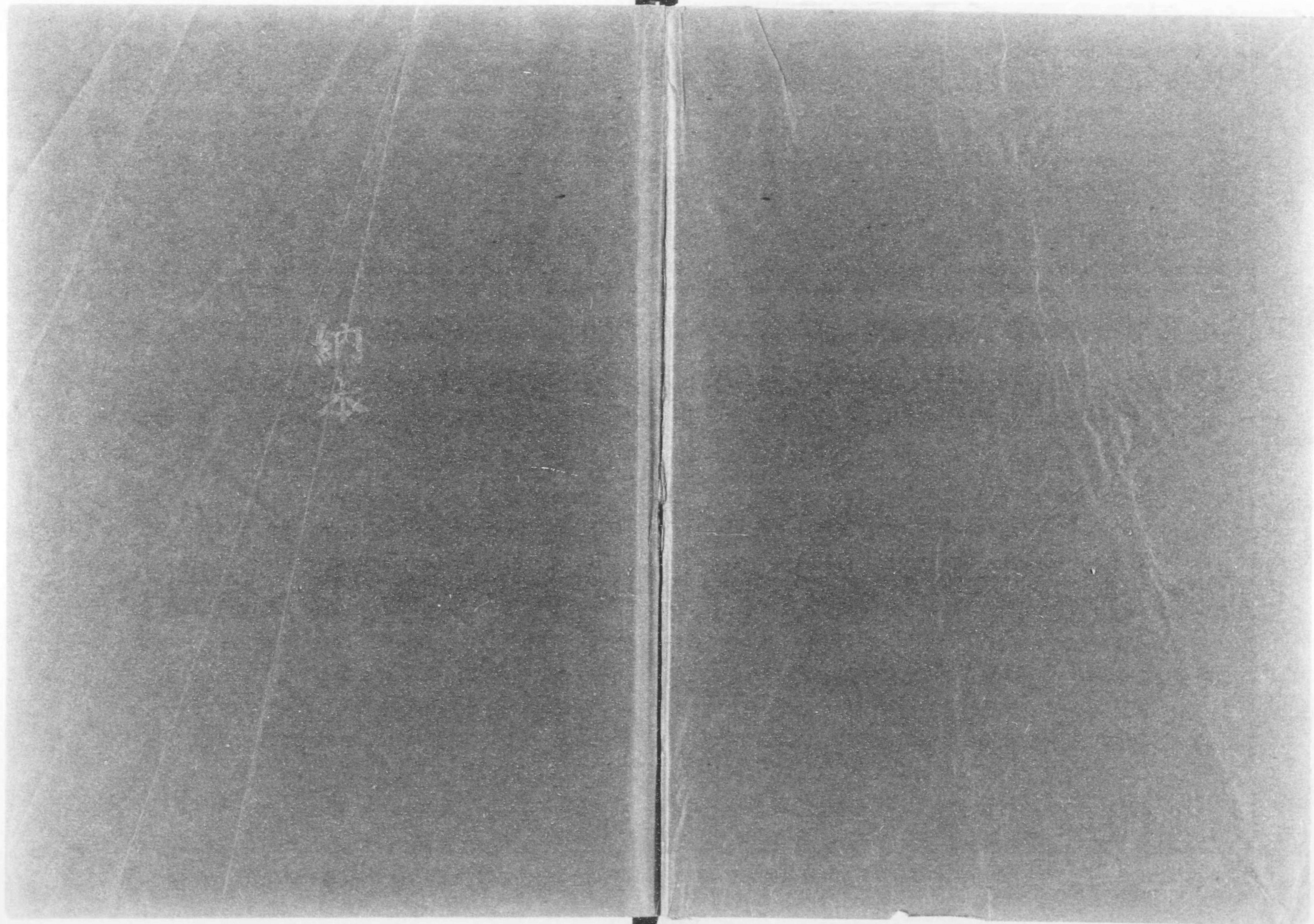
183. 3-H84ウ  
1200500727906

1833  
4  
⊗



始





113

183,3  
484



本田義英著

法

華

經

論

—印度學方法論より觀たる一試論—

刊行 弘文堂書房



989  
69

## 序

本書が一論稿として假りに一應の型態に整へられたのは昭和八年の暮であつた。當時の豫定としては其後更に推敲宜しきを得て、然る後公刊せんものと考へて居た。殊に論稿中に使用した梵文法華經が、屢西域本に特估して居る關係上、この際著者の蒐集し所藏せる西域本を綜合的に整備して西域本の性格を原典的型態上からも闡明し、同時に本書所依の論據をも明かにして置きたいと考へ、時猶病後の身に鞭ちてその準備に取り掛つたのである。然るに爾後暫くにして師父の遷化に遭ひ、更に續いて生母を失ひ、身心過勞を招く中、止むなき事情の下、居を移すこと三度、居の改修に従ふこと再度、しかもこれを逃避することの非道を思ふてはその責輕からず、しかも尙講壇の事一日も忽かせにすべからざるものあり、生來意志薄弱なる著者に於て身邊頗る多端、暗愴たる數年は必死の中に夢と過ぎ、漸くにして近來身心の安定を得るに至つたのである。

斯の如くにして論稿の推敲も所期の如く進捗せず、西域本の整備の業の如き日夜只胸を撫して休するのみに止まつて居た。乍併本書公刊の事、既に早くより書店との公約もあり、日を経るに隨つて良心の苛責を覺

え、加之、知友の勸誘時を追て繁く友誼もだし難きものあり、推敲未だ意を得ざるも今は只法華經の印度學的概觀の開白たるの意味に於て、右論稿に多少の筆を加へ、兎も角公刊の運びをとるに至つたのである。随つて内容首尾に於て未だ完からざるもの存するのみならず、公刊勸誘の厚情を寄せられたる知友の友誼に對しても冷汗の感深きものあるは、著者自らに於て既にこれを認むるところであつて、切に慚愧の念を表明せざるを得なう。

西域本に就ては、特に二十幾種にわたる諸種異本との校訂を遂げ、著者の觀たる法華經梵本の全面的なる原本的型態を提示し、更に研究の成果を附してこれを世に問はんと試みたのであつた。併し時局下節紙の要請並に印刷の運営は到底これに應じられ得べくもない。仍て單に著者蒐集にかかる西域本中主要なるもの數斷簡を擇び、これを原型のまま不取敢羅馬字化し、便宜上露都刊本との校註に止めて、これを本書の附録として學者の便に供するの段取までに漕ぎつけたのである。その間の事すらも既に印刷所との交渉に於て、弘文堂書房當事者を如何に煩はしたかは言語に絶するものがある。然るに幸に當事者よくこれを諾了せられたのではあつたが、乍遺憾印刷中途にして時局の情勢はその事を至難に陥らしめ、冊を別ちて近く改めて公刊するの餘儀なき結果となつたのである。別冊としては甚だ意に滿たないものであるが、これ亦止むを得ないところである、讀者諒之。随つて本書引用の法華經梵文にして、刊本と異なるものある場合は、別刊西域本を参照せられたい。

本書の校正に就て一言して置きたい。本書の性質上、また著者自らの氣質から、校正は極めて嚴密を期する覺悟であつたのであるが、校正當事者依囑の場合に於ける著者の寸隙と、時局に由る印刷所の事情とに依り、最後に著者自らが校正を加ふべき必要を發見したのは時既に遅く、最早校正を重ねることの出来ない事情に立ち至つて居た、誠に返す返すも残念に思ふのである、殊に假名遣ひの不統一、特に羅馬字綴りに於てその改行の場合に於ける切り方の不體裁の如きに至つては、著者の深く汗顔して止まないところである。索引亦これを割愛して再版の機を待つより外に途なきに至つたことも茲に併せて慚謝して置き度い。

乍併、兎に角この苛烈なる時局の段階に於て、極めて無味乾燥恰も砂を嚙むが如き本書が、尠くとも公刊の認許を得たといふことは、何と言つても不可見にして重厚なる國恩の賜であつて、實に感恩感激の外ないのである。

序説にも述ぶるが如く、本書は從來の支那・日本に於ける謂はば護教的主觀的法華經觀を離れ、赤裸々にして純朴なる印度古代の姿として觀たる一試論であつて、過去並現在に於ける護教的主觀的立場よりすれば勿論異常なる物足りなさ、非難の對象となるべき幾多の點を發見せらるるであらう。そのことは著者自ら既に十分にこれを知悉して居るところである。實を謂へば本書に於ける斯の如き一見缺點と思はるる點こそが、著者のねらひであつたとも言へるのである。このことは必ずしも著者の負け惜みでないことも諒察されたい。著者は決して從來の護教的立場や、それに基く論師の卓見を排撃せんとするが如きさもしい意圖を有

するものでもなく、また法華經を佛教哲學書として主觀的にこれを觀察する學者の達識を非難しようなどは夢にも考へたことはないのである。護教的解釋にせよ、主觀的觀察にせよ、それはそれぞれに於て實に優麗にして細緻なる内容と組織を具へ、豊富なる文化の芽生えに貢獻した事の尠少にあらざるは、著者のよく認むるところである。讀者幸に著者の意圖を誤解し、繩を觀て蛇となすなからんことを請ふ。

本書は僅かに一法華經に就てであるが、本書がこれに依て印度古代に於ける思想の動きと變遷の跡を多少なりとも理解し得る資料ともなり、また時局眼前の事象たる印度思想問題の取扱方に關し、傳統的なる印度學的立場の上に、聊かたりとも牛跡の水を濺ぎ得とすれば、著者に於て望外の幸とするところである。

如上述、本書はかかる立場よりせる法華經研究の概觀的開白に相當すると言へば言へるのであつて、更にその一經としての印度學的組織的研究の如きは、別の面に於て試みらるべき課題となり、著者に於ては機を得てこれを世に問ふ準備を整へて居るのである。西域本一々の原典的研究と、それを資料とする法華一經の全面的古型態復原の業に於ても亦然りであることを、茲に附言して置く。

要するに本書が、直接に法華經そのものの研究と言はんよりは、寧ろ著者の抱懷する印度學方法論の應用を法華經に試みたものであることを諒察されるれば、著者の満足するところである。

本書公刊に際し、これを故師父日周上人の靈前に獻ぐると同時に、恩師、先輩、知友不斷の恩誼と、弘文堂書房の厚誼に衷心より感謝の赤誠を表明して置きたい。

昭和十九年六月二十四日(先妣祥當忌)

印度文化研究所にて

著

者

目次

序	序
本論	說
第一章	法華經本質論……………九
第二章	後分法華經論……………三
第三章	什譯法華經論……………二

## 序 説

### 佛典を取扱ふ余の立場と本論文の目的

曾ても言つたやうに、余は佛教そのものの研究を以てその専門とするものではない、而も好んで常に佛典に關心を有し、その研究に興味を有する所以のものは、余の専門とする印度學の立場より佛典を研尋して、佛典に於ける諸相と、佛教以外の思想信仰に於ける諸相との關係を考察し、共に携へて印度學一般の研究資料に供せんとするために外ならない。佛典は實に印度學研究のためには無比の寶庫である。思ふにもとより佛教は佛教独自の立場に於てその門を開き巍然として他の教學諸派に君臨し、驚くべき威力を以て東方諸國に傳播せられ、蘭菊競ひ咲くの美觀を維持し來つたものである。併しながらもこれ印度の産である、如何に独自の立場に立つと雖も、印度古來傳統の思想信仰乃至風土と無關係であることは許されない。印度に於ても永く他の教學諸派に君臨し得た事實に徴しても、それが印度の産として印度の教學に臨んだがために外ならない。假令、佛教が佛教として独自の教學を築き、独自の論陣を張つたとしても、その教學論陣の素材



はこれを外に求めたものではなく、悉く印度に於てこれを得たものである。それ等素材に對する觀察の方法、取扱ひの手段に於てはもとより相互の間相異なるものがあつたであらう、併し素材そのものに於ては共に印度古來傳統の産であつて何等異なるものではない。他の教學諸派との交渉の如きも皆これらの素材の觀察の方法手段に就てであつたのである、隨つて素材を中心としてこれを考察する場合、佛教はどこまでも印度のものである。

若し然りとすれば、佛教は廣意に於ける印度學の一分野である。印度學を離れて佛教の正當なる理解が困難である所以もここに存する。もとより佛典そのものの目的が、佛教の闡明に存することは言ふまでもない、だから單に佛典のみを以て研究の資料となし以て佛教闡明の用に供せんとすることも別に差支はない、併しそれによつて闡明せられたる佛教は、時に恰も背景なき舞臺にその劇を演ずる俳優の如く、畢竟俳優自らの満足に止まり、觀者に満足を與ふる所以とはならない場合がある、所謂護教的佛教の解釋の弊の如きは即ちそれである。

余が佛典を取扱ふ所以のものは、必ずしもそれに依つて佛教を闡明せんとするが如き僭越からではない。印度學研究の途上、その研究資料調査討究の過程として佛典を取扱ふに過ぎないものである、しかしその取扱方に於ては嚴重に印度學的立場を堅持し、或は宗教に、或は哲學に、或は文學に、微力を盡して諸種の文獻に涉り、以て陰に陽に佛典に潜める印度學一般の資料に索尋の眼を投じて居るのである。本書の内題「印

度學方法論より觀たる一試論」の由來全くここに存するのである。

而して哲學と言つても文學と言つても、印度に於ては殆んど宗教を離れては存立し得ないのである、印度の教學殆んど皆宗教に始まり宗教に終り宗教に包攝せられて居ると見て大過はないのである。そしてその宗教の理論的方法論が謂はば哲學の部門であり、これに對してその實踐的方法論が文學であると稱しても差支がないのである、そしてその兩方法論は要するに宗教的方法論に究竟するのである。隨つて所謂印度學方法論は先づ印度に於ける宗教の理解を以てその第一條件とせねばならない。

佛教は特に印度に於ける宗教の一分野である、故に「印度學方法論より觀たる一試論」といふことは、他語もて之を言はばつまり印度に於ける宗教の理解を以て之を觀るの謂に歸するのである。余は別にここに印度學方法論の如何なるものであるかに就て論じようとするのではない、その方法論たるや、それは本論文の内容之を證するものがあるであらう。要するに曾て印度人が産出した佛典を再び印度人の立場に於て素直に研究するといふ意味なのである。

佛典と言つてもその數は誠に多い、經と言ひ律と言ひ論と言ふ、その種類に於ても亦然りである、もとよりそれ等が何れも佛教の令法久住のために作爲せられたものであることは言ふまでもないが、それ等の中には或は破邪のために、或は顯正のために、それぞれの時代に於ける印度一般思想信仰を顧慮し、或は之を論破するために、或は之を轉用するためにも、種々の事象を佛典構成の要素となしたのも決して尠少ではな

い、或は意識的に、或は無意識的に當時に於ける社會の思想信仰を採用し、或はそれに影響されて成立して居るものも必ずしも尠少ではなからう。

然るにも拘らず、時を異にし處を隔つるに及んで、一度それ等の佛典に接せんか、時には鳥を以て鷲となし、遂には恣意的會通の途を圖つてその真相を失ふに至ることも有り得べからざることではなからう。

余がここに研究の對象として取扱はんとするものは法華經である、法華經は大乗經典中比較的上世の出現であつて、印度に於ても龍樹、世親等の論師深く之を重用し、佛教思想史上誠に重要な位置を占めて居る。余を以て之を見るに、法華經はその構想に於て、文學的にも、宗教的にも、哲學的にも、大乘經典中、特色ある一大代表經典であつて、その表現の妙に於ても、たしかに藏經中隨一の位置を占めて居る。隨つて印度學一般の研究に於ても重要な素材を提供するものなのである。

姚秦の世、羅什三藏の妙腕に依つて支那譯されて已來、支那に於ては天台宗開立の所依として殆んど一世を歴するの勢を示したのみならず、各宗の論師亦その經旨の玄妙なるに驚き、競うて論釋記述、誠に盛なるものがあり、支那佛教史上に及ぼせる影響頗る大なるものあるを見、更に日本に來りては、その佛教思想史上に於ける位置の重大なる、ここに改めて喁々を須ゆるの要を見ない。

然れども、支那日本に於ける無數の論釋記述、もとより錦上更に花の壯觀を呈して居るのであるが、それ等論師の見るところ、要するに支那日本それぞれの文化の面に照して之を觀察したるものなるがため、支那

に於ては支那人の法華經、日本に於ては日本人の法華經と化し、しかもその間甲乙解釋上の論諍誠に痛烈を極むるものあり、論師各々またその執する所を譲らず、ために法華經の本質果して何れにありやの感さへ懐かしめるものがある、もとより各論師の所執それぞれその立場に於て達識の學說を傾倒し、高邁なる卓見大に見るべきありと雖も、印度學的素材の研究問題の如きに至つては、その立場として之を許さざるが當然である。そしてそれはまたそれでよいのである。

然らばその因由するところは何かと言へば、要するに彼等の主觀的護教的立場の業に歸しなくてはならない、何者、深く作者の意圖を探らず、譯者の意圖亦これを討ねず、ただ支那日本それぞれの文化を背景とし、自己独自の見識を以て獨斷的に會通の途を講ぜんとしたためであると言はねばならない。何を以てか印度學研究素材の問題に及ばんや。

茲に於て余は、法華經に限らず、一般佛典に就てその本質をたしかむるためには、先づ經典作者の意圖を推度し、譯者の意圖を探求するの要を認め、またその經の同類素材を廣く印度に於ける一般思想信仰に求め、出來得る限りその經典を印度に還し、原典に於ける用語の語法、並にその意味内容を吟味し、更に諸種原典の比較を行ひ、之を以て譯本と比較し、その譯語譯文に顯はるる語典的關係を研究し、その立場より譯本に對して嚴重なる批評を試むと同時に、そこに經典の印度的要素を見出し、文獻的にまた思想的に、出來る限り公平忠實にその經典の本質を探求すべき必要あるを認めたのである。

今法華經に就て之を言ふならば、從來支那日本に於ける諸論師は法華經を以て、恰も佛教に於ける一哲學書の如く之を見、自己の必要に應じ自己それぞれの佛教哲理に關する卓識を法華經に托して之を論述したと見らるるのである、彼等に於ては佛教のための佛教、換言すれば彼等に於ては佛教研究の對象は、佛陀の意圖であつて、そのことはもとより正當なことではあるが、併しそれは彼等の主觀を通してのものである、勢ひ護教的たらざるを得ないのである、余の如く客觀的にその對象を印度に置くものとは凡そ相違して居るのである。例之、今假りに天台の三大部に就て之を見ても、三大部は決して法華經に對する天台の素直なる註書ではなくて、寧ろ法華經を利用した天台の佛教哲學と見るべきであらう、隨つてそれに由つて印度的なる法華經の素材を得ようとするが如きは、恰も木に縁て魚を求むるが如きであるのが當然である。

茲に於てか余は、余の専門の立場から、法華經を印度學研究の一材料として、一切の獨斷的護教的解釋を排し、素直に印度の立場に於てその本質を探り、同時にその中に印度學研究の資料を求め、更にその資料に依つて法華經を見直し、益々深く法華經の本質を究めんと努力したのである。もとより獨斷的護教的立場に於ける法華經の解釋も、それぞれ或る意味に於て法華經思想の華々しき展開を招來し得るものであつて、余に於ては別に之を排撃せんとするが如きの違ひを演ずるを欲するのではないが、併し立場の相違から勢の赴くところ、これを論難しちかざるを得ない場合もないではない、併しそれに依つて却つて佛教の門外漢たる余の立場に於て、法華經の本質を宗教的に、謂はば超宗派的に把握し得る場合もないではないやうに思ふ。

併し余の立場が立場であるがために、余の研究に對しては、護教的立場から苛烈な批評を蒙ることは止むを得ないところであるが、余は本論文に於てどこまでも素直に印度學的に法華經の本質探究に邁進するばかりである。余に於ては上述方法に依つて法華經原始分の本質を究めて作者の意圖を探り、その本質に基いて後分法華經の性格を基礎づけ、更に什譯妙本に譯者の意圖を討ねたのである。要するにこれ印度學資料としての法華經の内容を法華經自身をして語らしめんとした余の立場のいたした結果なのである。

以上述ぶるところに依つて見る如く、本論文の目的とするところは、本論文のみに就て之を言ふならば、その目的は要するに佛典を印度學的に研究せんとする方法の法華經に於ける應用に存すと言へよう。

## 註

(一) 拙著「佛典の内相と外相」序参照

(二) 同書四二二—三頁等参照

# 本論

## 第一章 法華經本質論

### 第一節 經題より觀たる本質

一

阿育王の小摩崖法勅中、所謂バイラート (Baikāt) 第二法勅を見ると、王が「此の如くにして正法は久住するを得べし」(hevaṃ sadhamme cīḥhīḥike hoṣatī) と思惟し指示したもとして、

Vinaya-samukase

毘奈耶に於ける最勝説

Alīya-vaṣāni

聖種經

Anāgata-bhājāni

當來怖畏經

Muni-gāthā

牟尼偈

Moneya-sūte

寂默行經

Upatisa-pasine

優波帝沙問經

Lāghulovāde

說羅睺羅經

を擧げ、これ等を以て法門 (dharma-pāliyāya) となし、「諸大徳よ、朕は多くの比丘衆並に比丘尼が専らこれ等の法門を屢々聽聞し思念せんことを希ふ。優婆塞優婆夷も亦此の如くせんことを」(etāni bhārite dhammapāliyāni ichāmi kimiti bahuke bhikkhupāve cā bhikkhuniye cā abhikkhināni sunāyu cā upaddhāleyeyu cā hemameva upasakā cā upasikā ca.) とある。<sup>(1)</sup> 而して如上七種の經典中、第一の「毘奈耶に於ける最勝説」が、佛初轉法輪、四諦の説と見るのが適切であるとすの外、諸餘の六經は現存巴利聖典と、その名目に於て殆んど一致するものであることは既に學者の指摘するところであり、又その「法門」と稱するものが、前後文意の關係上、經そのものを指すが如くではあるが、併し「毘奈耶に於ける最勝説」亦「法門」の一として見らるるのであるから、茲では恐らく一般的に經中の教説を指すと見る解釋が穩當であらう。<sup>(2)</sup>

茲に注意すべきは「此の如くにして正法は久住するを得べし」といふ句中の「正法」である。ここにいふ「正法久住」を以て或經から引用した句であるとすれば、それは増支部 (A.3.pd. 247, 340; 4. p. 84) に相

似の句が存するのであるが、併したとひ阿育王が或經より引用したにしても、又然らずとしても、王の意が如上七經を以て正法の法門と見たことは否定し得ないところである。固より王が特に如上七經を正法と述べたと言つて、餘他の經典を無視したものでないことは、この刻文中、「正法久住」の直前に、「諸大徳よ、如何なることにも佛世尊の説き給ひしことは凡てこれ皆善説せられたるものなり」と雖も「(E) keñci bhārite bhagavatā budhena bhāsīte save se subhāsīte va) とあるに依つて之を知ることが出来るが、王としては如上七經を以て特に佛所説の中心的眞諦、換言すれば正法の法門を盡したものと信じたからに相違ない。されど余は茲に別に如上七經の内容を探つて、そしてその正法の法門たるべき教説を見ようとするのではない。たとひ王が正法の法門として如上七經を選んだとしても、それは王自身に於て、代表的にそれ等の經にこそ佛所説の正法が網羅されて居ると見たものであつて、餘他の經典亦「善説」であるとなすのであるから、つまり王の立場からすれば、佛所説の法門を指して正法となしたと見て差支がないと思ふ。ピールヌフ學匠も、その所謂正法 (sadharme) とは、右刻文中の最初に表はるる佛法僧敬禮句、即ち「諸大徳よ、諸師は既に朕が幾何か佛法僧に對して恭敬と信心とを有するかを知らん」(vidīte ve bhārite āvatake hama budhasi dhāmasi saṅghasitī galave campasāde ca.) とある中の法 (dharma) を指し、その法とは即ち佛所説の法 (a loi du Buddha) で、それがつまり一方に於て正法といふ名辭に依つて顯示せられたのであつて、ここに法といふものの内容が正法を以てその特性とすることを指示したものであると言つて居るが、勿

論當然な事であらうと信ずる。<sup>(三)</sup>

註

(一) E. Senart, Les inscriptions de Piyadasi. E. Hultzsch, Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. 1. Inscriptions of Asoka. A. C. Woolner, Asoka Text and Glossary.

宇井博士、印度哲學研究第四、「阿育王刻文」の項参照

(二) 宇井博士、前引書、三二五—六頁。

(三) E. Burnouf, Le Lotus de la Bonne Loi, II. pp. 718—9.

二

以上論ずるところに依つて既に想察さるるやうに、阿育王刻文に於ける *sadhamme* と云ふ語は、ビルヌフ學匠の言ふ通り、巴利語 *saddhamma* に相當する摩揭陀語系の語であつて、それが梵語の *saddharma* であることは異議を挟み難きところである。<sup>(一)</sup>

而して梵語の *saddharma* であらうと、巴利語の *saddhamma* であらうと、兎に角それが正法、といふ意味に於て全然同一義であることは言ふまでもない。即ち假りに巴利語で言ふならば、*sat + dhamma* である語義は正法、善法、妙法等を意味し、時にその反對名辭たる *asaddhamma* 即ち非法、惡法、龜法等を意味

するものと對比使用せられて居る。佛教以外の文獻に於てはプラトナ文學などにその梵語形が散見し、公民として當然修すべき「眞實の義務、法規」等の意に使用されて居る。<sup>(三)</sup> 併しそれが佛教用語として使用されて居る場合には、恰も阿育王刻文に於ける正法と同義、即ち佛所説の法を指すことになつて居る。

勿論一般的に言へば、正法、といふことは佛所説の法に限つたものでなく、學派の相違、宗派の異なるに依つて、その正法とするところは自ら別であつて、立場の相違からそれぞれ自派の中心主張を以て正法と名け得らるるのであるが、佛教に於ては佛所説の法が即ち正法であるとなすのが當然なことである。

巴利聖典中 *saddhamma* といふ語が使用されて居る場合は、實に十を以て數ふるに足るものがある。而してその支那譯に相當するものを見ると譯語としては常に正法、妙法であり、時には善法として譯出せられ、何れも歸するところ佛所説の法を指して居るのである。ガイガー教授等も言つて居るやうに、巴利聖典中の *saddhamma* と云ふ語は、善人達の教法 (*Lehre der Guten*) を意味し、複合詞 *saddhamma* の前節の語 *satt* は「善き、正しき」等を意味する單なる形容詞と見ないで、その名詞形複數屬格 *sattān* (善人達の) が依主釋的關係に依つて *dhamma* と複合したものであると見る方が穩當であると考へる。<sup>(三)</sup> 而して「善人達」とはこれ過去の聖賢を指すのであらうから、一般的には聖賢の教へといふ意味から「正法」が公民としての「義務」といふ意味にも慣用せられ得るものであらうが、それが佛教に於ては佛の教法こそ聖者の勝法であるといふ意味から、専ら佛所説の法を正法と名くるに至つたものであらう。この點に於てガイガー教

授が *saddhamma* を以て、同じく巴利聖典に出づる *ariyadhamma* (聖者の教法)、又は *sappurisaddhamma* (妙好人〔善人〕の教法) と殆んど同義語であるとし、共に佛教教説を指すものとなした見解は、當然肯定せらるべきものであると思ふ。

要するに *saddhamma* といふ語義の解釋方法が如何様であらうとも、尠くとも正法といふことに依つてそれが巴利聖典に於ては佛所説の法、廣義に之を解して佛教教説を意味するものであることは否定し得ないところであつて、阿育王刻文に於ける用例亦之を證明するものと言つてよいと信ずる。

而して吾人は梵語佛典に於て、*saddhamma* の梵語形 *saddharma* が實に屢々使用せられて居るのを見るが、これ亦當然巴利聖典に於ける正法と同一義に解釋すべきものであると信するのである。例之、大無量壽經梵本中「無間業を造り、又正法誹謗の障礙を作せる諸の衆生を除きて」(*stāpāyitvānantaryakāraṇāṅ saddharma-pratik epāvaraṇakṛitāṅ ca sattvān*)<sup>(五)</sup>といふ句があり、又大寶積經に編入されて居る普明菩薩會梵本を見ると、沙門の非法を諸種の二事に依つて説く條下、その一に「迦葉よ、出家にはこの二種の兩翳あり。何をか二となす。(一)正法誹謗と(二)破戒者の信施を受くることこれなり」(*dvāu imāu Kācyapa pravrajitasyaṅganiprapātāu, katamāu dvāu, saddharma-pratiksepāḥ ca cyuta-gīhasya ca grahdhādeyapari-bhogam ceti.*)<sup>(六)</sup>とあるのも、又、梵本金光明經四天王品中に「正法恭敬に依つて金光明最勝帝王經を受持するは々」(*saddharma-gāuraveṇa suvarṇaprabhāsoṭtamāsūtreṅdrarājādhārakā...*)<sup>(七)</sup>とあるのも、それ等の正法

が共にこれ何れも佛所説の經道、妙法、即ち佛教教説を意味するものであることは言ふまでもなく、その他余の檢し得たる多數の實例に就て之を見るも、殆んどその總てに於て然らざるものはないといつてもよいためである。

## 註

- (一) E. Burnouf, ditto, P. 718.  
 (二) *Mārkaṇḍeya purāṇa*, 15, 14; 21, 91; 23, 21; 132, 21; 61, 66; *Bhāgavata purāṇa*, 2, 10, 4; 3, 25, 11; 7, 15, 8; 11, 2, 12.  
 (三) Magdalene und W. Geiger, *Pali Dhamma*, S. 53.  
 (四) ditto, S. 54.  
 (五) *Sukhāvativyūha* (Anecdota Oxoniensia), P. 15.  
 魏譯(康僧鎧)、唯除五逆誹謗正法、(大正藏、十二、二六八上、無量壽經)。  
 唐譯(善提流志)、唯除造無間惡業誹謗正法、(同上、十二、九三下、無量壽如來會)。  
 (六) Staal-Holstein, *The Kācyapa-parivarta*, P. 166.  
 漢譯(支婁迦讖)、沙門復有二事、墮泥犂中、何等爲二事、一者誹謗經道、二者毀戒、(大正藏、十二、一九二下、遺日摩尼寶經)。  
 佛所説の經道を以て正法となせるもの。  
 晉譯(失三藏名)、復次迦葉、出家學道有二翳雨、云何爲二、一者誹謗正法、二者犯戒而食信施、(同上、一九八中、摩訶衍寶殿經)。  
 秦譯(失譯附秦錄勸同編入)、又出家人有二雨雹壞諸善根、何謂爲二、一者敗逆正法、二者破戒受人信施、(同上、十一、六三六上、大寶積經卷百十二、普明菩薩會)。  
 宋譯(施護)、佛告迦葉、有二種法於出家人如臨崖險、云何二種、一輕慢妙法、二信樂破戒、(同上、十二、二一二中、大迦葉問大寶

續正法經)。妙法は正法と同義なり。

(\*) H. Idzumi, The suvarṇaprabhāsa sūtra, P. 73.

涼譯(曇無讖)、供養正法、清淨聽受是妙經典、(大正藏、十六、三四二中、金光明經)。

唐譯(義淨)、尊重正法、亦於受持是妙經典、(同上、四二八下、金光明最勝王經)。

## 三

梵語經典に於ける saddharma が正法であり、それが佛教教説を意味することは既に述べた。そしてその語は巴利聖典に於ける dhamma の支那譯と同様に、正法又は妙法と譯出せらるることがその常套の方法であるが、正法といひ妙法といふ、これ單に譯語の相違に止まるものであつて、譯者自身に於ては何れも共に佛教教説を意味するものとして之を使用して居るのである。

この事は梵巴諸種の經典を、その支那譯と對照し研究するものに在つては屢々經驗するところであり、同一譯者に於て既に妙正兩法の譯語を、同一意味に用ゐて居る場合も存することに依つて知ることが出来るのである。

又、saddharma ではなく、單に dharma とあるものを、ただ法と譯出されるのが常ではあるが、併しそれが saddharma と同様に、正法又は妙法と譯出されて居る場合の如き、假りに前項に挙げた二三の經典各異譯のみに就て之を見ても、實に枚舉に遑なく茲に縷述するの煩を避けるが、兎に角これは所謂 dharma が

佛教教説を指す場合に限つて、それが saddharma と同一意義に考へられたことを示すものであつて、この點から見ても saddharma は佛教教説の代名詞的名辭として使用されたことを知るのである。

加之、既に譯出せられた譯語の上から之を見ても、たとひその原語が dharma であつても、saddharma であつても、尠くとも正法とか妙法とかいふ譯語が用ゐられて居る限り、それはつまり佛教教説の意味に於て、譯者が使用したものと見ねばならぬ。

この事に關して一例を舉げて見る。

華嚴經入法界品梵本を見ると、「佛法の徳を有する花を雨らして、我れに菩提の道を示せよ」(buddhadharma-guṇapūṣpa-varṣaṇā bodhimārgam upadarśayāhi me)<sup>(1)</sup>と云ふ句があるが、東晉覺賢が之を「常雨正覺華、願示我菩提」<sup>(2)</sup>となせるは別として、唐實叉難陀が、「雨佛妙法華、示我菩提道」となし、同じく唐般若<sup>(3)</sup>が、「雨一切佛妙法華願速示我菩提道」となせるが如きは、佛法を以て佛妙法と同一視したものと見ねば理解し能はざるところである。換言すれば佛の法はつまり妙法なのであつて、それが佛正覺の内容なのである。この際同時にその dharma は saddharma の意でなければならぬのである。

又、同じく梵本華嚴經中に「我れに教へを垂れよ」(anugaśayāhi me)<sup>(4)</sup>とあるのを、支那譯八十及四十の兩華嚴に於ては、それぞれ「願垂教勅我」<sup>(5)</sup>、「願順我心垂教勅」<sup>(6)</sup>となし、原文の意味を殆んど直譯して居るが、覺賢の六十華嚴に於ては、之を「願化我妙法」<sup>(7)</sup>となして居る。即ち之は佛の教勅が直ちに妙法であると思



てこそ始めて會解し得るところである。換言すれば佛所説の法、即ち佛教教説が妙法なのである。由是觀之、*saddharma* とは佛所説の法 (*dharma*) であつて、佛典用語としての *saddharma* の *sat* は、この場合に於ても前述ガイガー教授等の意見の如く、それが聖賢としての佛陀及び佛弟子を指すと見て解釋することが、穩當であるやうである。勿論アリア人の公道としての *saddharma* といふ語を、佛教用語として單に佛教の正法を指すことになつたのであると假設しても、併し尠くとも佛教用語としての *saddharma* を考察する場合には、以上の如き語典的見方も強ち否定し去らるべきものではないと信ずる。そしてそれが支那譯に於て佛所説の法 (*dharma*) と同一義に見られ、正法又は妙法として傳譯せられたものであらう。随つて支那譯に於ける正法又は妙法が、その原語の如何に關せず、これ亦佛所説の法、佛教教説を示す場合に用ゐらるるに至つたものと考察せられるのである。

註

- (一) *Gaṇḍa-vyūha* (H. Idzumi), I. P. 147.
- (二) 六十華嚴卷第四十五、(大正藏、九、六八八下)。
- (三) 八十華嚴卷第六十二、(同上、十、三三三上)。
- (四) 四十華嚴卷第四、(同上、六七八中)。
- (五) *Gaṇḍa-vyūha*, I. P. 145.
- (六) 大正藏、十、三三三上。

- (七) 同上、六七八上。
- (八) 同上、九、六八八中。
- (九) 上述華嚴經中の *buddha-dharma* は、つまりこれ *Sat* (聖者、妙好人、善人、賢者) としての *buddha* の *dharma* であるから、佛法と言つても、佛妙法と言つても單に妙法、(又は正法) と言つてもよい筈である。そしてここにいふ *sat* は前述ガイガー教授の見る通り、それが *arya* (*arya* 聖者) と同義なるのみならず、*Sappurisa* (*satpurisa* 妙好人) とは特に同一内容のものであり、即ち佛陀を指すものと考へるのである。

四

*Gayāgīṛya* (伽耶の頂) なる梵名を以て傳へらるる經典が、羅什に依つては「文殊師利問菩提經」と名けられ、菩提流支は之を「伽耶山頂經」となして居る。固より羅什所依の原本にはその經題に相當する梵名が存したと見ても不都合はない。その經の内容とする所、文殊が佛に菩提の相を問うてその教を受け、更に佛の指命に依つて文殊が之を諸の天子に教宣するといふのが本經一部の組織であるから、その原名が果して何れであるにしても、之をその内容より見て羅什附するが如き經題を以てすることに別に差支はない。又、その伽耶山頂經となすが如きは、今日所傳の原名既に之を證するが如く、それは佛説法の處を指すのであつて、本經が伽耶山頂にての佛説法であるといふ經典自身の示す所に依つても肯定せらるるのである。又、その原名が果して今日傳ふるが如く、*Sukhāvativyūha* (樂有莊嚴) であるにしても、ないにしても、その内

容から或は之を羅什の如く「阿彌陀經」と命名するも、又玄奘の如く之を「稱讚淨土佛攝受經」となすも別に何等の支障はない。この種の異名同本到底枚擧に違がないのである。又、同本異譯と稱する經典名のみならず、所謂異本中に存する經品 (parivarta) の異名の如きに至つては、十を以て數ふるも尙ほ遅きものがある。併したとひそれが異名であるにしても、その經題又は品題が、その經又は經品の内容或は性質より見て或る點に於て必ずそれに相應するもの存することは諸種佛典を手にする人の容易に知り得るところである。要するに經題の種々相はその内容或は性質に依るものであり、殊に譯經に於ては更に譯者の見識又はその信仰に依つて、新たに諸種の經題が附せらるるに至つて居るもの尠からず存することも否定し得ざるところである。

今茲に研究の對象として余が取り扱はんとするものは法華經である。

法華經の梵名は *Saddharmapundarika-sūtra* であり、西藏には之を *Dam-pahi Chos Padma dKar-pohi mDo* と譯され、「正法白蓮華經」を意味する。竺法護は之を「正法華經」となし、羅什は「妙法蓮華經」と譯出して居る。譯者名を失しては居るが、法華經一部分の譯たる「薩曇分陀利經」といふのがあるが、それはその梵名の音譯に相當する。諸種經錄の傳ふるところに依れば、古來法華經には幾種かの翻譯が行はれたやうであり、その中時には經錄の誤傳に依るものもないではないが、併しその經題としては、尠くとも上述の意譯たる妙正兩本系統所傳と同類の法華を冠するものか、又はその音譯本以外何等異譯經題の存在を見

ないのである。随つて法華經に就て之を見る場合、その原名もその譯名も畢竟これ「正法白蓮華經」の一に歸すると見なければならぬ。然らば所謂「正法白蓮華經」とは如何なる内容、如何なる性質に依つて名けられたる經題であるか。如上述、經題なるものがその内容や性質に順應せねばならぬ限り、その經題の意味はその經の内容から之を觀察して、その意義を確かめねばならぬのが當然の順序である。古來の註釋論疏殆んど皆この方法に依つて居ることは言ふまでもない。併し今之を靜觀すると、その内容の研究といふことには、勢ひ主觀的考察が強く働くことも止むを得ないところである。例へば學派同じからざるか、又は信仰を異にする場合の如きに至つては、たとひ同一經文の解釋にしても自らその見を異にし、又、一經の中心となす點に於ても一人は甲處を以てするに對し、他者は乙處を以てするが如きことも有り得べからざることではなし。一者が説法の會處を以て經題となすに對し、他者がその内容の一點を以て之に擬するが如き實例は、上述伽耶山頂經の一例既によく之を證明し、一者が「樂有」といふ淨土を中心と見るに對し、他者がその淨土の教主「阿彌陀」を以てし、更に第三者がその兩者を合釋して「稱讚淨土佛攝受」をその經の要旨と見るが如く、是の如き實例古來瞭々として諸種異譯經典中に尠からず之を見るのである。

抑も、經題なるものはその作者又は譯者の見識又は信仰に依つてそれぞれ定められたものである。随つて譯經經題の異名は、その經作者の命名又はその經自體の中に作者が特に傳ふる異名を外にしては、後來の註者又は譯者に依つて主觀的立場から命名されたものと見ても別に差支はないやうである。

以上は經題の異なる場合のことであるが、このことは同一經題の解釋にも當てはめることが出来ると思ふ。即ちたとへば同じく「正法白蓮華經」であつても、その内容を見る人の見識や信仰の相違に依つて、經題の意義の解釋が自ら相違し來ることも止むを得ざるところである。

而して古來法華經に對しては、諸種相異つた學派や同じからざる信仰の立場から、實に汗牛充棟も當らざる論釋記述が行はれ、その間氷炭相容れない解釋すら存するのである。然らば何れを以て是とし、何れを以て非とするか、一長一短、一得一失、去就を決するに易からざるものが存するのである。

随つてそれ等古來行はれたる諸種雜異の解釋のみに基き、たとひその何れかの一に隨ふにしても、將たまたその長短得失を考へて、綜合的に之を見るにしても、果して如何なる標準に依つてその何れかの一のみを是とするか、又、如何なる標準に依つてその長短得失を批判し以てその綜合的解釋が與へられんとするか、何れにしても勢ひ主觀的恣意に依つてその結果を決定するより外に途がない、固より主觀的恣意に依る解釋も無益といふのではない、併しそれは要するに解釋者自身の我儘なる標準に基くものであつて、その結果たるや屋上更に屋を架するの譏を免れない、尠くとも文獻學的立場よりしては一應斷乎として拒否せねばならないところである。

茲に余は先づ仔細に法華經の内容とする所を全然公平なる學的自由の立場から之を検討し、之を以て經とし、同時に「正法白蓮華經」といふ幸にも古來唯一所傳の經題の語義を、嚴密に研究して、之を以て緯とし、依つて以て經題の意味と經典の内容とするところとの關係を考察し、之を研究することが從來の諸種雜異の解釋を公平に批判し、同時にその内容の目的とするところをつきとめる最も重要な一方法であると考え、之を以て法華經研究の出發點とすることが、尠くとも印度學方法論上忠實なる試みであると信ずるのである。

余はここに學的自由といふ言葉を使用したか、それは如何なる意味か、誤解を避くるために一言これに就て述べておく必要があらう。

支那日本に於ける佛教に就ては姑く之を措く、尠くとも印度に於ける宗教としての佛教は、これ勿論印度に於ける宗教の一分野である、随つて印度に於ける佛教を見る立場は、印度に於ける宗教の理解を以て之に臨まねばならぬ筈である。たとひ佛教なるものが、印度宗教思想史上に於て獨立獨歩の活躍を遂げ來たつたにしても、併しそれが印度の產物である限り、印度といふ環境から全然足を抜き切つて居るとは考へられな

い。法華經また印度の產物である限り、單に支那日本等に於ける或る特殊化された佛教の立場からのみでなく、廣く印度學一般の立場から、研究せらるべき性質と内容とを有して居る筈である。随つてその宗教的説相、哲學的教説、文學的表現の方法にしても、一應は之を印度學一般の立場から検討さるべき必要の存することは、自ら肯定さるべきものであると思ふ。換言すれば、曾て印度といふ環境内で、印度人に依つて産出せしめられた法華經を、再び印度人の立場から之を研究して、出來得る限りその經作者の原意を探求せんと

する方法なのである。固とより法華經と雖も印度佛敎界内に於て、或る意味に於て或る學派的立場に於て産出せしめられたものであらう。併しそれが印度といふ環境内での現象である限り、後代支那日本等に於ける或る學派とか宗派とか、斯かる偏黨的立場に依る理解のみを以てその公平なる研究が完遂さるとは信ぜられなう。

## 註

(一) 毘尼多流支は之を「象頭精舍經」(同、大正藏、十四、四八七)となして居るが、之は Gayāśrīsa を Gaśāśrīsa(象頭)と見たものか、又は彼れ所用の原本にはかくの如き形を有して居たものか、何れにしても佛說法の地名といふ點に於ては同題である。

## 五

法華經以外の文獻に於ける正法 (saddharma) の用例、及びその意義に就ては上述の立場に於て既に之を檢討したのである。然らば次にその法華經經題中に存する蓮華 (Pundarika) とは果して何を意味せしむるために施設せられて居るのであらうか。ここに暫く蓮華に關する印度學的考察が加へられなければならなう。

(二) 梨俱吠陀を見ると、華開くドゥールワー草 (durva) の繁茂と、池に白蓮華 (Pundarika) とすふ祈願に依つて火神 (Agni) の猛威から免れんとする呪頌が存する。池に蓮とすふことは、必ずしも印度に限らず、

古今東西に通ずる殆んど共通的な諺語的言詮であるが、その際に於ける蓮華といふのは、その淤泥に生じてしかもそれに染まないといふことが、その言詮の基礎であらうと考へられる、即ち不淨に對する清淨といふことの象徴として用ゐられたものであらう。殊に印度に於ては「泥池に生ずるもの」(Pankaja, Panikeruh) といふ複合名詞が、直ちに蓮華を意味することに依つて知らるる通り、不淨なる泥池に生じ、しかもその泥に染まず、所謂泥中の蓮華としての清淨さに、深い讚美の感を抱いて居たものなのである。特に白蓮華に至りては、白 (gukra) とすふことが、黒 (krīṣṇa) の邪、惡、雜等を象徴する語なるに對して、常に正、善、純等を示すものとして相對せしめられて居る點から想察せらるるやうに、諸種蓮華中の王位に位するものとなす信仰さへ存したのである。今擧げた梨俱吠陀に於ける呪頌は、熾烈なる火神の猛威から免れて、ド、ー、ル、プ、ー草咲き亂れる仙境、池あり白蓮華香ふ境地への離脱を希うた祈願であるが、その所謂白蓮華なるものが、仙境莊嚴の相として彼等の憧憬の對象となつて居たことを想像することが出来るのである。併したとひ白蓮華なるものを以て清淨の象徴とし仙境莊嚴の相であるとしても、又、たとひそれが宗教的憧憬の一對象であるにしても、それは尙ほ自然界を基礎とする考へ方であつて、未だ之を以て人間の問題に轉用せんとするが如き哲學的な思想の表現であるとは思へない。

印度思想史の研究に依つて知らるる如く、梨俱吠陀殊にその後期の時代に於てすらも、諸の詩人學者が努力を拂つた問題は、主として神の問題であつて、隨つて宇宙の創造並に開闢思想の探求に忙しく、未だ人間

の反省、人間問題の解決といふが如き哲學的方面のことに就ては、その暇を得なかつたやうである。漸く人間の問題に目覺め、人間を中心として宇宙一切の現象を考へ、哲學的に人間の奥義を極めんとしたのは、尠くとも梵書時代の後期より、森書時代を経て、優波尼沙土時代に互るの期間である。

ところが、その期間前後に編纂されたものであらうと多くの學者に依つて認められて居る阿闍婆吠陀を見ると、梨俱吠陀に於ては單に清淨莊嚴の象徴として考へられて居た白蓮華が、今やかかる自然的解釋のみを以てしては到底理解し得られない結果を示して居る。即ち「白蓮華あり、九門を有し、三徳之を覆ふ、その(白蓮華)中に幻靈あり、靈魂を有す、これ正に梵知者の知るべきところ」(Pundarikani navavarani trih-hir gunebhir avritam, tasmin yad yaksam atmanvat tad vai brahnavido viduh.)と言つて、白蓮華を以て精神界に於ける或る活動機關の喩辭として使用して居ることを知るのである。九門とは人間の有する九つの孔門に依つて呼ばれたる身體の代名詞であり、三徳とはこの場合個人の有する喜憂闇といふが如き三種の性徳に名けた精神活動の總稱であるから、「九門を有し、三徳之を覆ふ」ところの白蓮華とは、謂はば精神活動を有する身體の中に存在する或る活動の機關を指して居るものと想像される、そしてその機關の中に「幻靈あり、靈魂を有す」といふのであるから、その機關とは、つまり細なる靈魂(atman)の支配を受けて、一切現象を顯現せしむること、恰も惡魔(yaksa)が種々化現の力を有するが如く、人間の幻靈(yaksa)亦是の如しと見て、その根本の靈魂を包藏せるものであると考へて居たと見ねばならぬ。そしてその幻靈を

支配する靈魂こそは、宇宙靈魂であると同時にそれが個人靈魂、即ち我に即するものとして唱導せられて居た梵(Brahman)を知らんとするもの、即ち梵知者の正に知るべきところといふのであるから、梵なるものがここに所謂靈魂即ち我に即し、隨つて、この思想は既に梵我一如の思想を豫想せるものであることを知るのみならず、所謂靈魂が、個人を中心としてのそれを指して居るものであることをも之を想察し得るのである。そしてその靈魂を包藏せる活動的なる機關を以て白蓮華というて居るのであるから、その白蓮華なるものが梨俱吠陀に於けるが如く、決して自然界裡に於ける一莊嚴相の意味ではなく、明かに精神界裡の或る機關を指して居るものであることは、疑ひ得られないところであらうと思ふ。

然らば元來自然界莊嚴の具として見らるべき白蓮華を以て、何が故に精神界に於ける或る活動的機關として之を用ふるに至つたか。そして又その所謂機關とは果して何物を指すのであらうか。

チニンドーギヤ優波尼沙土が、最古期優波尼沙土の隨一であることは言ふまでもないが、その中に「今、ここなるこの梵の都に存するものは、白蓮華なる小さき住家なり、その内部に小さき虚空あり、又その内部に存するものを人は求むべきなり、實に人はそれを識らんと希はざるべからず」(Atha yad idam asmin b-rahmapure daharanḁ pundarikani vegna, daharo sminn antarākāgas, tasmin yad antas tad anvesṁavy-ani, taddhava vijjñāstavyam.)とあるを見るのである。然らばその求むべきもの、識らんと希ふべきものは果して何物かと言ふと「實に、この(宇宙的)虚空の廣さの如く、それと同じく、この心臓の内部に於

ける虚空の廣さも然り、天地の兩者その内部にこそ包括せられ、火風の兩者も、日月の兩者も、電光星宿の兩者も、又彼のここに有するものも、有せざるものも、一切のものすべてその中に包括せらる」<sup>(B)</sup> (Yāvān vā ayam ākāśa tāvān eṣōntar hridaya ākāśa, ubhe asmin dvāvā-piṭhivi antar eva samāhite, ubhāv agniḥ ca vāyug ca, sūryācandramasāv ubhāu, vidyunnakṣatrāṇi, yac cāsyehāsti, yac ca nāsti, sarvaṇi tad asmin samāhitam.) と答へて居る。

右引用した中、その白蓮華に關して説く一文の内容は、前に擧げた阿闍婆吠陀の一文に於けるそれと殆んど同巧異曲と見てよいのであつて、阿闍婆吠陀に於て、九門三徳を有すと説く身體が、ここでは梵の都として表現せられ、又「幻靈あり、靈魂を有す」とある靈魂、即ち個人の中心たる我を、ここでは人の當に求め、當に識らんと希ふべきものと表現されて居るに過ぎない、隨つて、ここに言ふ白蓮華も、亦身體内に存在する或る機關を指して居るものと見なければならぬ、併しその機關が果して何物であるかは依然として疑問である。けれども尠くとも白蓮華なるものが、個人靈魂たる我を包藏する虚空から成つて居るといふことだけは明かである。そして阿闍婆吠陀に依れば、その我を知るのは梵知者の境界であるといふのであるから、チューンドーギヤ優波尼沙土に於ける、梵我一如思想の立場から之を考へて見ると、宇宙靈魂たる梵を包藏するものが宇宙的虚空であり、そしてその宇宙的虚空の廣さと、心臟の依つて形成せらるるその内部虚空の廣さとが相即すると説かれて居るのであるから、梵の所在が宇宙的虚空であるやうに、梵に即する我の所在は、心臟の内部虚空といふことになるのである、そして又、人の之を求め、人の識らんと希ふべきものといふのが、その心臟の内部虚空に存する我のことであることは、言ふまでもないところであつて若しこの點から推及して見ると、身體中に存する「白蓮華なる小さき住家」とは、つまりここにいふ心臟の豫辭であることが想定されるのである、これチューンドーギヤ優波尼沙土に於て、「實に、ここにいふこの我は心臟中に存す」<sup>(M)</sup> (Sa vā eṣa ātmā hṛidi) と明言せられて居る所以であらう。そして何が故にその我が心臟中に存するかといふ問題に就ては、同所に「このものは (ayam 即ち我を指す) 心臟中に存す (hṛidi) 故にこれを心臟 (hridayam) とす」といふ解釋を擧げて居るに過ぎないのであつて、これは hṛidi + ayam = hridayam といふ點から、護教的語源論に依つて、心臟を意味する hridayam が形成されたといふ立場からのものであつて、如何なる理由、如何なる由來あつて、白蓮華を心臟の豫辭として用ひたかに就ては、何等語るところがないのである、清白なるべき我を包藏するが故に、清白の象徴として信ぜられて居た白蓮華を以てそれに擬したのか、將たまた心臟の形を想像して、蓮華の如しとでも考へたに依るものか、この點に就ては暫くここに明言を避けておく。

乍併「我は心臟中に存す」といふことは、一面から之を言へば、我は心臟を離れて存在し得ないといふことである、しかし心臟そのものが我であるといふことではない、つまり我と心臟との關係は不離不即とでもいふべきものであらう、隨つて心臟の鼓動そのものを以て生命の本源とし、之を我と見るが如きは、固とよ

りこれ虚偽の惑執と言はねばならぬ、たとひ黄金埋藏の土地であつても、その土地の性質を知らざるもの。於ては、その土地を往復するもその黄金を發見し得ざるが如く、一切の生類日々に梵の世界に往くも遂に之を發見し得ざることを、これ虚偽に惑はされて居るがためであると言はれるのも、<sup>(六)</sup>這邊の喩説として見るべきものであらう。見、嗅、語、聞、考、それ等の働そのものが我ではなく、それ等の働を働かせる根本的能動者が我であつて、その我の働を傳達する機關が、眼、鼻、舌、耳、意であるが如く、<sup>(七)</sup>心臓の鼓動をして鼓動せしむる根本的能動者こそ我でなくてはならぬのである、そして鼓動そのものは、生命を繋ぐ呼吸の源泉であり、生氣であるのであるから、身體の存する間、恰も車獸が轅に繋がるが如く、是の如く生氣 (Prāṇa) もこの身體に繋がると言はるる所以であり、<sup>(八)</sup>しかもこの身體は、かの不死にして身體なき我の依止處であつて、身體は愛憎の當體であるが、身體なき我には愛憎も之に觸ることなしと説かれて居るが如く、<sup>(九)</sup>又、我はこの身體の老のために老ゆることなく、又、殺者に依つて殺さるることもなく、そのものこそ眞實の梵の都たる身體なりと言つて、<sup>(一〇)</sup>我と身體との不離不即を説き、更に、この我はその身體より出でて、自己の相に依つて現はれ、そこに笑ひ、戯れ、婦女、車駕、親戚等と悦樂しつつ、しかもその身體を憶念することなくして遊行すとも言ひ、<sup>(一一)</sup>恰も蓮華が淤泥の體中より出でて、しかもその淤泥に染まざるの事象を自ら想起せしむるものが存するのである。

而して身體の生命は心臓の鼓動に依つて維持せられ、そしてその心臓の鼓動は、その鼓動をして鼓動せし

めり根本的能動者たる我の存在に依るのであるから、その我なるものは内制者 (Antaryāmin) としての我であつて、謂はば一切を支配し統制する經線 (Sūtra) としての我である。<sup>(一二)</sup>而して蓮華に就て之を考へて見るに、蓮華が蓮華としてその生命を維持する本質は、その藕絲の存在に依るのであつて、謂はばその藕絲の支配統制に依つて、蓮華の生命的活動を見るのであり、藕絲が蓮華の内制者とし、經線としての性質を有するものと考へることも出来るのである、ここに藕絲と經線との性質的關係から、その藕絲を以て經線としての我と見、蓮華を以てその藕絲の住家、即ち心臓に比喻したものであると見ることも出来ないのである。そして蓮華と藕絲との關係が、不離不即であるやうに、身體と心臓との關係、並に心臓と我との關係亦是の如しと見て、我は我としての絶對的自由の活動を遂げ、しかもその心臓と不離不即の關係に立てる身體を憶念することなく、無染着、無繫縛であつて、心臓内に於て一切の支配者、主神、王者、自在者として<sup>(一三)</sup>住し、しかもその相は白蓮華の如しとも譬へられて居るのであつて、この點より見れば、<sup>(一四)</sup>我の住家たる心臓を以て白蓮華の相狀に比喻し、之をその心臓内に於ける我の相に及ぼしたものの如くにも想像されるのである。それと同時に、<sup>(一五)</sup>我の無染着性が、白蓮華のその如くであるといふ考へは、之を無視することが出来ないところであらうと思ふ。

由是觀之、心臓を以て白蓮華に比したといふことは、一面に於てはその形相上の類似から來たものであるにせよ、<sup>(一六)</sup>主としては心臓を離れて存し得ないと見る我の清淨なる無染着性が、特に清白を以て尊重せらるる

白蓮華の性質に比せらるる點から、その我を包蔵する心臓の比喻として、採用されたものであると見ることが出来るやうである。

白蓮華を以て心臓に比喻することは、右擧げたチューハーンドーギャ優波尼沙土を以て最古の文獻と思ふのであるが、この比喻は後代出現の優波尼沙土のみならず、他の諸種の文獻にも散説されて居るのであるが、その比喻の用ひられた所以に至つては、その形相の類似といふ考へよりも、前にも言つたやうに、寧ろ白蓮華の清淨純白にして、不染不着といふ神聖觀念がその中心的理由であつたと想察されるのである。斯くの如く考へて見ると、白蓮華を以て人間内部の精神的機關としての心臓に擬した思想も、決して梨俱吠陀に於ける池に白蓮華といふ考へ方と相離れたものではなく、依然その不染不着の清淨性が基礎となつて居ることは看過してはならないところであると思ふ。古く白蓮華を以て清淨の象徴とし、之を祭祀の用に供した事實に照しても、その清淨といふことが白蓮華に重大なる意義を與へたものであらうと想察される。

以上述べ來たつたところに依つて之を考へて見ると、梨俱吠陀時代に於ては、白蓮華を以て單に清淨の象徴として之を用ひたものが、阿闍婆吠陀や古期優波尼沙土時代になると、絶對清淨にして不染不着を本質とする我の住家としての心臓に比せられ、その思想が、固とよりその間多少の變遷があるにしても、兎に角後代に至るまで諸種の文獻に、傳へられて居る事實から見ると、相當廣くその思想が傳播して居たことを推察し得るやうである。そして勿論その清淨性といふ抽象的本質が基礎となつて居るのではあるが、併し一度そ

れが心臓に比せられた以後に於ては、單に清淨の抽象的象徴たるに止まらず、不染不着を本質とする或る生命的な活動體に轉用せらるるに至ることも、さして不自然な經過ではなからう、白蓮華を以て尊勝なる人格的固有名詞として、屢々用ひられて居るが如きは、或はその結果に依るのではないかとも想像されるのである。(一七) 佛教に於て、心臓の形相を蓮華に比し、それを普通に心蓮と言つて居るが、それは明かに蓮華を以て形相上心臓に比喻する立場に依つて名けたものであり、同時に又その心蓮を自性清淨心の代名詞として之を用ふる場合の存するのは、それは心臓に比喻して施設せられたる蓮華を、心王蓮華の意味に轉用した結果であり、心王としての自性心が蓮華の如く不染不着清淨なることを説かんがためのものであり、恰も前に擧げた優波尼沙土に於ける喩説と、一脈相通するものがあることを認めなければならぬのであるが、このことは、自性清淨不染不着の心を有し、正法の受持實踐に精進するものを、後にも述ぶるが如く、佛典中屢々之を白蓮華に喩せることに依つても、之を想察することが出来るやうである。(一八) 一體精神活動の機能中、心は身體中樞の奥底に潜在して、王たるの位置を占めて居るものであり、その王としての心は如法に世間を教化すとも説かれて居るのであるから、心王とは單に客觀に對する主觀そのものとなすに止まらず、客觀を了別して、恰も王としての位置に於て、積極的に客觀たる世間教化の主となるもので、謂はば佛教に謂ふ正法の受持實踐に於ける純粹主觀的活動體と見ることが出来る。而してその受持實踐者たるものは、不染不着を本質とする白蓮華に喩し得らるるのであるから、ここに同時に白蓮華そのものを以て、之を人格的に取扱ふに至



ることも、別に怪しむに足らぬところであらうと思ふ。

註

- (一) RV. X. 142, 8
- (二) AV. X. 8, 43.
- (三) Gh. UP. VIII. 1. 1.
- (四) ib. VIII. 1. 3.
- (五) ib. VIII. 3. 3.
- (六) ib. VIII. 3. 2.
- (七) ib. VIII. 12. 4—5.
- (八) ib. VIII. 12. 3.
- (九) ib. VIII. 12. 1.
- (十) ib. VIII. 1. 5.
- (十一) ib. VIII. 12. 3.
- (十二) Brh. UP. III. 7.
- (十三) ib. IV. 4. 22.
- (十四) ib. II. 3. 6.
- (十五) 心臓には微細なる脈管ありて、梵界通達の作用を現じ、熱眠位に於ては、我はその脈管中に入り込みて罪垢も觸ることなし (Ch. UP. VIII. 6) とはれ、又、我はヒター (Hita) と名づくる脈管を有し、恰も一毛髮の千條に分たれるが如く微細にして、熱眠位

に於ては、一切の相待を絶す (Brh. UP. IV. 3. 19—23) と言ひ、恐らくその思想よりの傳統であつて、後代に現はれたものではあるが、心臓の中樞に微細なる白蓮華あり、水百合の如くに種々に開發し、その微細なる白蓮華は、恰も一毛髮を千條に分てるが如くにヒターと名づくる脈管を現じ、熱眠位に於ては我はその最高處に住し、相待を絶す (Sub. UP. 4) などとあるところから考へると、脈管を中心として、心臓と白蓮華との關係を、その形相上より比喩したものであらうといふ想像が許さるるやうである。蓋し心臓の脈管は蓮華に於ける藕絲に相當すとも見らるるからである。

- (十六) Sutrata-sūtra. I. 245. 4 等の如きその適例である。
- (十七) Cat. Br. V. 4. 5. 6—13 及び諸種の Āraṇya-sūtra や Mahābhārata の中に屢々祭祀に關せしめられて、白蓮華が使用されて居るのを見らるのである。
- (十八) Raṅghu-Vaṅga (18.8—9) 等の文獻、並に諸種の佛典中に於ける蓮華を以てする固有名詞參照。
- (十九) 大涅槃經第一卷 (大正、一二、三六七) その他俱舍論第六卷、成實論第一三卷等參照。
- (二十) 成實論第十六卷 (大正、三二、三六九)。

六

佛典中、白蓮華或は略して蓮華といふ語は屢々之を見受けるのである、そしてそれが殆んど總ての場合、その不染不着の清白といふことを基礎にして居ることは言ふまでもないのであるから、この點に就ては別に説明を要しないところであらうと思ふ。乍併、たとひその不染不着の清淨性が基礎となつて居るにしても、單にこれが清淨の象徴として抽象的に用ひられて居るのみではなくて、それが前にも言つたやうに、或る人

格的活動の主體としての喩辭としても用ひられて居る場合が存するとすれば、然らば如何なる意味づけに依つて、白蓮華を以て人格視せんとするのか、換言すれば、佛敎に於ける白蓮華の意味内容は如何、この點に就て聊か論究を進めねばならない。

ここに注意すべきは、支那譯に依ると、同じく蓮華と譯出されて居ても、その原語が必ずしも一樣でないといふことである、併しその種類の如何を問はず、蓮華なるものが、一般に清淨の象徴として使用されて居ることは事實である、印度に於ける一般諸神が、その性質又はその持具として蓮華と密接なる關係を有して居ることは、諸種の文獻や、美術上の實際に照して之を知ることが出来、佛敎に於ても諸佛菩薩の床座として屢々蓮華が使用せられ、それを以て清淨の妙華と考へられて居たことは、諸經の通説であつて、ここに別に喩々を要しないが、例へば智度論第八を見ると、諸佛が蓮華を以て床座となす理由を擧げて、一には「以蓮華軟淨、欲現神力能座其上、令花不壞故」とし、二には「以莊嚴妙法座故」を以てし、三には「以諸華皆小、無如此華香淨大者」なるに依ると説かれて居ることに依つても略ぼ想察するに足るものがあらうと思ふ。要するにその清淨といふ點が中心なのである。勿論ここにいふ蓮華が、果して如何なる種類のものであるかに就ては、問題が残されては居るが、併し蓮華といふ類概念に依つて之を考へ、そして恰も白象が象中の王とされ白業が善業を意味する上などから考へると、兎も角諸種の蓮華中、尠くとも白色の蓮華が尊重されたといふことだけは肯定し得るところであらうと思ふ。固とより青蓮華を以て最勝の妙華とせらるる場合も存す

るのではあるけれども、<sup>(三)</sup>元來白蓮華を以て最勝の妙華とせらるるのが佛典常套の記傳である。赤白二種を有する蓮華 Padma にしても、それが白色である場合には、特に白蓮華たる Puṇḍarīka と同一視せられて尊重せらるる場合も存するのである。<sup>(三)</sup>是の如く兎に角一般には類概念の上より見たる蓮華一般が、尊重の對象であつたことは明かであるが、就中白蓮華を以て特に清白純淨の象徴として之を見て居たといふことは、その不染不着といふ本質の上から考へても、別に怪しむべきことではないと思ふのである。

かの阿彌陀淨土の思想を採用し、同時に法華經と一脈の關係を有し、佛本願の大悲を中心として、その實踐の過程を説くを以て中心思想とする經典に、悲華經といふのがある、その梵名はその異譯が悲分陀利經と譯出されて居るやうに、Maha-karuṇā-puṇḍarīka-sūtra 即ち大悲白蓮華經（或は Karuṇā-puṇḍarīka-nama-mahāvāna-sūtra 悲白蓮華と名づくる大乘經）である。

今その内容を窺つて見ると、對告衆の寂意が「其中（清淨微妙の佛土）純有諸大菩薩、成就種種無量功德、受諸快樂、其土乃至無有聲聞辟支佛名、何況當有二乘之實、今我世尊、何因何緣、處斯穢惡不淨世界、……於五濁世之中、成阿耨多羅三藐三菩提、在四衆中說三乘法、以何緣故、不取如是清淨世界、而不遠離五濁惡世」といふ疑問、即ち佛陀が清淨微妙なる佛土に止住せずして、何が故に穢惡不淨五濁の世界に出現し、三乘方便の説をなすかといふ疑問を發した時、佛は「菩薩摩訶薩、以本願故、取淨妙國、亦以本願故、取不淨土、何以故、善男子、菩薩摩訶薩、成就大悲故、取斯弊惡不淨土耳、是故吾以本願、處此不淨穢惡世界、成

阿耨多羅三藐三菩提」と答へて、所謂佛不住涅槃の根據が、佛菩薩の本願たる大悲成就にあるを示し、更に一梵志あつて、彼が一切の果報を求めず、般若空觀的大悲心を以て、一切衆生を救護せんとするの誓願を有するのを讚嘆し、更に又大悲菩薩の本生説話を施設して、その菩薩所成の大悲は、諸大衆の能く及ぶところにあらざるを示し、大悲の成就が菩薩の誓願たるべきを説き、終にその成就せらるべき抽象的觀念たる大悲そのものを人格化し、ここに菩薩としての大悲即ち大悲菩薩の出現を説いて、その菩薩行たるべき誓願の實現が、即ち大悲成就であつて、その實現の方法はこれ諸三昧の修習に依つて、一切の對立的諸相を絶するにあるの經過を喩説し、それを以て「修學大乘菩薩摩訶薩諸三昧門」となすと説いて居る。之に依つても、本經の立場が先づ般若空觀に基く大悲の實踐といふ點に存することを、理解することが出来ると思ふ。

而して上述本經の喩説中に於ける、大悲菩薩の本生説話に於て、その菩薩の本願に就て、一梵志に之を説く條下、菩薩に四法精進あるを示し、「一者、願取不淨世界。二者、於不淨人中施作佛事。三者、成佛已三乘説法。四者、成佛已得中壽命不長不短。是名菩薩四法精進、是謂菩薩如分陀利、非如餘華、是名菩薩摩訶薩」と言つて、菩薩本願の内容を要示して居るが、かかる大悲の本願の實踐者たる菩薩こそ、分陀利の如しと謂ふのであるから、本願の實踐といふことが、菩薩行である限り、ここに謂ふところの分陀利とは、謂はば菩薩行の實踐を内容とするところの菩薩そのものの喩辭と解釋しなければならぬ、これ「是名菩薩摩訶薩」と説かるる所以である。そしてここにいふ分陀利とは、言ふまでもなく白蓮華のことである。

而して更に、前述の如く、一梵志が一切衆生救護の誓願を立てた時に、佛は「汝於佛前、已生大悲分陀利故、攝取多逆成就一切諸不善根五濁惡世、而於是中隨調伏之、汝以大悲音聲故、能令十方如一佛刹、微塵等諸佛世尊遣信稱讚、稱讚已號汝成就大悲、復令此大衆供養於汝」と讚嘆したとある。ここに大悲分陀利を生ずるとあるのは勿論これ文學的構想に依る表現であるが、大悲分陀利を生じたが故に、多逆不善五濁を攝取し、しかも之を調伏して一佛刹となし、ために成就大悲の名を得たといふのであるから、その大悲分陀利を生ずるとは、大悲の誓願實踐の成就を意味するものと解釋せねばならぬと思ふ。そして「若有菩薩、攝取清淨佛世界、離三惡道及聲聞緣覺攝取調伏善心白淨成就善根」のみに止まるものは「是名菩薩譬如餘華也、非謂大菩薩如分陀利華、以於善心調伏衆生、種諸善根作佛事故」とあるやうに、單に清淨佛土に止住して、三惡五濁の救護に發意せず、善心白淨のみを對象として佛事を作すが如きは、未だ以て分陀利華の菩薩とするに足らずといふ意味であるから、分陀利華の菩薩とは、淨土に入つてしかも淨土に住せず、所謂不住涅槃の實踐者として、三惡五濁の淤泥に入り、しかも不染不着大悲の誓願を實踐するものでなくてはならぬのである、これその實踐を大悲分陀利を生ずと喩した所以に相違ない、換言すればその實踐の立場が、不染不着の般若空觀に存したといふことである。

固とより本經の主旨とするところは、前に例示したやうに、佛陀が淨土に成佛せずして、大悲を以ての故に五濁惡世に出現し、その五濁の穢土に於て成佛し、一切衆生を救護するの大悲を讚嘆して、他の諸佛は餘華

なるも、佛陀のみは白蓮華であるとす點に存するのであつて、かの前に挙げた大悲菩薩の本生説話も、實は佛陀の本生これ大悲菩薩たりしといふ因縁に基く説話であつたのである。随つて所謂分陀利華の菩薩とは、これつまりは穢土成佛の佛陀そのものを指すことになるのである。そして穢土成佛といふことは、穢土に生れてしかも穢土に染着しない不染不着の大悲を意味するのであつて、その不染不着の大悲の實踐は、畢竟これ菩薩行の實踐成就でなければならぬのである、そしてその菩薩行の實踐を勸發莊嚴せんとするのが本經の目的であることは、本經自ら之を語るところである。

由是觀之、所謂大悲白蓮華とは、佛陀そのものの大悲に名づけた尊稱である、随つてここにいふ白蓮華とは單にその清淨性の象徴たるに止まらず、不染不着なる大悲の實踐者を意味しなければならぬ。

複合詞として見たる大悲白蓮華に就て之を考へても、固より大悲の清淨なること恰も白蓮華の如しといふ風に、解釋されないでもないのであつて、大悲と白蓮華との關係を、一應はその一が他に對して形容詞的位置に立つ持業釋的複合關係にあると見て、大悲即白蓮華、即ち「白蓮華の如き」と解釋されないでもないやうである、勿論かく解釋して意義上別に不都合は來さないのである、併しこの複合詞をかくの如く持業釋的に見ることは無理である。どうしてもこの複合詞は「大悲の白蓮華」といふ風に、依主釋の複合詞として見ねばならぬのである、そして大悲白蓮華とは佛陀の尊稱なのであるから、ここにいふ白蓮華とは、結局人格的意味内容を有するものと見ねばならぬ、そしてその人格的意味内容とは、これ前にも言つた通り大悲の實

踐者といふことである。白蓮華は勿論一つの喩辭である、しかしそれは大悲そのものに對するものではなくて、大悲の實踐者に對する喩辭として使用せられて居ることを知らねばならぬのである。そしてそのことは本經の内容から之を考へても、勿論何等の矛盾を發見し得ないことは、前述本經の主旨に照して之を推知することが出来ると思ふ。

若し是の如く經題たる大悲白蓮華を以て佛陀の尊稱とすると、本經は之を「佛陀」經とも名け得らるる筈である、これこの經の一異名として、「諸佛之藏」(Bahubuddhaka) 經が擧げられて居る所以ではなからうかと思ふ。そしてそれは單に佛陀の經といふ意味ではなくて、佛陀たるものは大悲本願の實踐を目的内容とするものであるから、無量の諸佛が、佛陀たるべき立場から、佛陀の藏たる本願を示す經の意味であらうと思はれる。そして佛陀の本願とは、本經では一切智の總持を得、衆多の教説を攝取し、一切を攝受すること大海の如く大悲無限にして、不染不着の三昧に住するが故に、五濁惡世に出現して畏るところなく、佛國土を示現して、菩薩に授記勸誡を加ふるにありと認めたやうであつて、本經の他の異名として「入一切種智行陀羅尼門」(Sarvajñatākāra-dhāraṇi-mukha-pravegin)、「多集」(Bahusannipāta)、「如大海」(Sāgaropama)、「過數」(Gaṇanātikrānta)、「入諸三昧」(Samādhanakalpāvataraṇa)、「入無畏道」(Vaiśāradya-mārga ut-tāraṇa)、「現諸佛土」(Buddhakeśetra-sandarāṇa)、「授菩薩記」(Bodhisattvavyākaraṇa) 等が擧げられて居るが、<sup>(三)</sup>是に由ても本經の目的内容が大悲本願の實踐を以て佛陀の本願とする點に存し、佛陀自らその實踐

者であるといふことを説かんがためであつたことを推知せしめ得るものがあると思ふ。換言すれば、大悲白蓮華とは、大悲の不染不着般若空觀的實踐者といふことになると思ふ。端的に言ひ表はすことが許さるるならば、本經に於ける白蓮華とは、佛陀の心王であり、空觀的實踐者そのものといふ人格的喩辭として用ひられて居ることを知るのである。

白蓮華が、般若空觀的立場よりする菩薩行の實踐者を意味すると解釋することに於て、尠くとも悲華經に於ける經題の意味が、その經の目的内容と全面的に一致することは、右に述べた通りであるが、このことは恰も牛や獅子を以て獸王と見て、牛王又は獅子王等の代名詞的喩辭を以て、佛菩薩を指す場合が存するが如く、白蓮華、尠くとも類概念より見たる蓮華そのものを以て、華中の王と見、佛菩薩を以て人中の蓮華、換言すれば人中王又は人中尊となすことが存することに依つても、之を推知することが出来ると思ふ。

例へば、六十華嚴十地品を見ると、金剛藏菩薩を讚する偈頌中「善哉金剛藏、善知第一義、無量功德聚、人中之蓮華、説此上妙行、利益諸世間」とあり、八十華嚴にはその「人中之蓮華」が「人中蓮華無所着」とある。<sup>(三)</sup>人中の蓮華といふことは、この場合明かに菩薩を意味し、そしてそれが不染不着を徳とすることは言ふまでもないところであつて、つまり無所着といふ立場から見て居るのであるし、又、その人中の蓮華たる菩薩は「利益諸世間」なのであるから、所謂蓮華といふことには、菩薩行の實踐者といふ意味内容が、當然者へられなければならぬのである。

又、華嚴經中、佛の出世を讚嘆して、之を蓮華の不染世法に喩へ、<sup>(三)</sup>又、菩薩の威力を示すに際しても、同じく之を不染世法の蓮華を以てし、<sup>(四)</sup>又、菩薩としての普賢が、菩薩行の清淨にして、不染不着なるを説く中、般若空觀的菩薩行の實踐者を意味する喩辭として、蓮華を以てして居るのを見るのである。<sup>(五)</sup>

又、大寶積經中に編入されて居る普明菩薩會なる一經は、般若空觀の立場から、菩薩行又は菩薩の性能を説くのがその主眼であり、そしてその之を説くために設けられたる數十項に互る四種分別の説相を始めとし、菩薩に關する立場といひ、その内容といひ、恰も徹底的に不染不着般若空觀を基礎とせる、法華安樂行品所説たる、菩薩四安樂行の内容を、科別的に分類し布演したるが如き觀を呈して居るのであるが、その經中、菩薩の性能を示す一項に、蓮華と菩薩とを對句とし、菩薩世間に生じ、<sup>(六)</sup>しかも世間に染着せざることを、蓮華の淤泥より出でて、しかも淤泥に染着せざるが如しと説かれて居る。勿論これ佛典常套の説相ではあるが、つまり世間に染着せずといふことは、これ般若空觀に基く立場を明かにせるものであり、その世間に生ずといふことは、大悲に依つて衆生界に臨むといふことであるから、たとひ喩辭であるにしても、蓮華なるものが菩薩行の實踐者を意味する喩辭として、菩薩の比喩的對句たらしめられて居ることだけは、肯定されなければならぬと思ふ。

又、在家の菩薩としての優婆塞が、受戒清淨にして至心に受持實踐するものを「優婆塞中分陀利華」又は「優婆塞中清淨蓮華」と言はるるやうに、<sup>(七)</sup>人中蓮華又は人中分陀利華（即ち白蓮華）といふ呼稱に依つて、

佛菩薩の尊稱とすることは、佛典中屢々之を見、殆んど佛教一般に於ける通説とさへ認められて居るのであるが、その場合に於ける蓮華、殊に白蓮華が菩薩行の實踐者を意味する喩辭として使用されて居るのであることは、喩々を須ゆるの要を見ないのである。

法華經が、古來重要な佛典として、佛教の哲學、宗教、文學の上に頗る重大なる役割を演じて居るものであることは、ここに説明するまでもないところであらう。法華經の梵名は之を *Saddharma-puṇḍrīka-sū-* 卽ち詳譯すれば正法白蓮華經といふのである、然らばそのここにいふ白蓮華の意味内容は果して如何であるか。

悲華經卽ち大悲白蓮華經に於ける白蓮華が、その經内容とするところと照合して、大悲といふ菩薩行の實踐者を意味すると解釋する點に於て、經題の意味するところが、その經の目的内容と符合するものであることは、前既に之を述べた通りである。光宅法雲がその法華經義記に於て「夫欲識經旨歸、唯應諦思經題」と主張するが如く、經題の意義を檢討することが、當該經典研究の一出發點として重要たるは勿論であるが、それにも増して、天台一家が「略舉經題、玄收一部」と主張するが如く、當該經典の目的内容とするところを研究し、經題の意味する内容と比較し、兩者相待つてその真相を吟味することが、經典研究の一立場でなくてはならぬことは言ふまでもないところである。

註

- (一) 大正、二十五、一一五。
- (二) 大般涅槃經第二十四卷(大正、十二、五〇六中)、智度論第二十七卷(大正、二十五、二六〇上)等參照。
- (三) *Vimāna-vatthu* の註釋 (PTS, 161)。
- (四) 卷第二(大正、三、一七四下)、異譯本には「成就大悲」は「大悲具足」とあり(同上、二四二上)。
- (五) 卷第六、七(同上、二〇三上—二一四中)。
- (六) 卷第七、八、九、(同上、二二四上—二二二上)、異譯本は「求大乘菩薩決定三昧門」と譯されて居る(同上、二七九上)、共に之は菩薩大悲の實踐方法が空觀に基くべきものなるに名づけたものと考へらる。
- (七)
- (八)
- (九)
- (十) (同上、二一八中)
- (二) 異名の支那譯は便宜上悲分陀利經に依つたのであるが(同上、二八八)、異譯悲華經(同上、二三三)に於ては「諸佛之藏」は「無量佛」とされ、「多集」は「大衆」、「過數」は「無量」とされ、その他は大同小異であるが、「入無畏道」が「四無所畏出現於世」とされて居るのは、悲華經の方が梵名に近い、要するに兩者を參見してその意味するところを推察すべきであらう。
- (三) 六十華嚴第二十五卷(大正、九、五六〇下)、八十華嚴第三十七卷(同上、十、一九五下)。
- (四) 六十華嚴、同前(同上、五五五下)等參照。
- (五) 同前(同上、五五七下)等參照。
- (六) 四十華嚴第四十卷(同上、十、八四七)。
- (七) *Stajl-Holstein, The Kāgyapaparivarta, P. 67, 大正、十一、六六三等參照。*

(一) 優婆塞戒經卷第三(大正、二十四、一〇五〇)。

## 七

前にも述べたやうに、蓮華の内容が菩薩の實踐を意味し、菩薩は即ち人中の蓮華であり、その不染世法の讚嘆や、威力示現や、又、菩薩行の清淨にして不執不著なるを説くに際しても、「業、煩惱、魔道、世間趣より、我解脱を得ん。譬へば蓮華の水に染められざるが如く、日月の虚空に着せざるが如し」(Karmatu kletatu marapathato lokagatisu vimuktu careyam, padma yathā sahlena alipta surya gaci gaganeva asuk-tah.) とあるが如きに照しても、蓮華といふことが、不執不著なる般若空觀的菩薩行の實踐者を意味することを知るのであつて、これ亦抽象的には菩薩行の實踐を意味するものと解釋しなければならぬと思ふ。尙ほこれに類する經文は、他の諸經にも散見するところであるが、併し殆んど上述するところと同一意義に解すべきものと考へられる。

茲に注意すべきは、上述中にもその例を見たやうに、諸種佛典中に同じく蓮華と譯出せられて居る padma に就てである。padma は八寒地獄中の紅蓮地獄の紅蓮として用ひられて居る如く、時に赤蓮華として使用されて居る場合も存するが、これには元來赤白兩種存することは諸種の辭書中既に之を示し、唐一行がその大日經疏中に、「西方蓮華有多种」となし、その中所謂鉢頭摩(padma)を説明して、「復有二種、一者赤色、

(乃至)二者白色」と傳へて居るが如く、padma にも白色のものも存するのであつて、この事は既に巴利聖典中にも明記せらるるところであり、一行は白色鉢頭摩を以て「非芬陀利」と言つて居るが、併し巴利聖典中既にその白色の Paduma (梵語 padma) を註解するに、pundarika を以てして居るのであつて、古來その両者が白色といふ點に於て同性質のものとして解釋せられたことが存することも想像せしめらるるのであり、現に梵語の pundarika が西藏譯に於ては padma (白蓮華) を以てせられ、法華經の西藏譯經題も明かに pundarika を移すに Padma-dkar-po を以てして居るのである。

由是觀之、Padma dkar-po 惹きては單に padma が pundarika と同一義に使用されたることの存するとは否定し得ないところであらう。尠くとも蓮華といふ類概念に依つて、その兩者を同一義に取り扱ひ得る場合の存することは、肯定されることと思ふ。

今、かくの如しとして、法華經を見ると、その涌出品に、地涌菩薩の來集に依つて、佛陀がその久遠教化の實を示し、彌勒之を怪んでその因縁を問ふ中、それ等地涌の菩薩が、既に久遠已來善根を植ゑ、梵行を修し、菩薩道を成就せるを見て、それ等の菩薩を、「蓮華の水に染まざるが如く、今ここに大地より涌出せり」(anūpalitā padumani va vāriṇa bhittva mahin ye iha adya āgatāh.) と述べたとある。法護は之を「如水蓮華悉無所著」と譯出し、羅什は、「不染世間法、如蓮華在水、從地面涌出」となして居る。その蓮華の原語は padma (padma の俗語形) であるが、併しその意味するところは、蓮華といふ類概念に包括せし

めて、如前述、*pundarika* と同一義に解して差支ないものと信ずる。若し然らば、ここなる蓮華亦不染不著をその本義とするのであるから、菩薩の立場が般若空觀であり、そしてその立場に依れる地涌の菩薩が、この法華經即ち所謂正法を受持し流布し、久住せしむるといふのが、法華經の法華經たる所以を示す根本的論據であることは、法華經自身が雄辯に證明するところであるから、この地涌の菩薩を以て、蓮華に譬へるといふことは、法華經の立場が般若空觀であることを示すと同時に、その目的の存するところが、菩薩行の實踐にあることを證するものであると信ぜられる。そしてその實踐の方法に就ては、その涌出品の前二品、即ち勸持品及び安樂行品所説の内容が、よく之を明して居るのであるから、尙ほ更、この涌出品に於ける蓮華の譬喩が、その實踐を具現する地涌の菩薩そのものを指すといふことが知らるのみならず、特に安樂行品所説が、明かに般若空觀を立場とせる菩薩行を説けるものなるにおいてをやである。

由是觀之、その法華經存立の根本的論據として見るべき、般若空觀的菩薩行の實踐者を意味する喩辭である蓮華を、その地涌の菩薩に對すると同時に、蓮華といふ類概念に依つて、*padma* を白淨の *pundarika* と同一に取扱ひ、之を經題中に加へたと見ることに依つて、正法蓮華といふ經題が、始めてその意義を有するに至るのではないかと思ふのである。勿論經題としての蓮華は、直接には人格的意義を有するのではなくして、寧ろ抽象的意義に依るものであらうと考へられるが、若し然りとすれば、經題としての正法蓮華は正法の菩薩行的實踐といふことになるのであつて、謂はば空の實踐を内容とする經典であると見ることが出来る

のである。そしてこのことは法華經自身が語る通り、般若空の代名詞である一乘の内容を、久遠實成の佛陀に依つて人格的に實現するといふのが、その經の教理的要旨であり、その要旨を受けて之を實踐するのが地涌の菩薩であるとなすのであるから、その一乘説と久遠實成佛論と菩薩の實踐といふ關係から見ても、法華經を以て空の實踐經と要結することは肯定されなければならぬと思ふ。同時に所謂蓮華を以て、菩薩行の實踐と意味づけることにも、別に否定さるべき根據はなからうと信ずる。

尙ほこのことを論證するために、前既に述べた大寶積經普明菩薩會中の一文を再び顧みねばならぬ。繰り返して言ふが、普明菩薩會の一經は、般若空觀の立場から、菩薩の性能を説くを中心とし、殊にその構想、數十項に互る四種分別の説相、立場並にその内容、恰も法華安樂行品所説と符を合するものがあり、兩經の關係が偶然ではなからうとさへ思はしむる一致點を有して居るのであるが、その經中、菩薩の性能を示す一項に、「譬へば迦葉よ、蓮華が水に生じ、しかも水に汚されざるが如く、迦葉よ、是の如く菩薩は世間に生じ、しかも世間法に汚されざるなり」(Tad yathāpi nāma Kāgyapa padmam udake jātam udakena na lipyate, evam eva Kāgyapa bodhisattvo loka jāto lokadharṃe na lipyate.) とあるのを見る。<sup>(三)</sup>

勿論今迄擧げて來た蓮華比喻の意味内容は、この經の示す意味と同趣ではあつたが、この經に於ては、明かに蓮華と菩薩とを對句として使用して居るのである。そしてそこに言ふ世間法に汚されずといふことは、これ般若空觀の立場を明かにせるものであり、その世間に生ずといふことは、大悲に依つて衆生界に臨むと



いふことであるから、これ畢竟菩薩行の實踐といふことである。

以上考察する所に依つて知らるる如く、所謂蓮華とは菩薩の實踐内容を譬ふるに用ひたものであるから、謂はば菩薩行の本質及びその實現を意味する。随つて余がさきに、正法蓮華を以て正法の菩薩行的實踐を意味するものとなしたことも、ここに一層明かに肯定されなければならぬと思ふ。若し假りに正法蓮華といふ語そのものに依つて之をいふならば、それは正法の蓮華化、即ち正法を行ふこと蓮華の如くあるべしといふことであつて、從來一般に解釋され來りたるが如く正法即蓮華、即ち正法そのものの喩辭としての蓮華では全然ないと信ずるものである。

## 註

- (一) 六十華嚴第二十五卷、(大正藏、九、五六〇下)  
八十華嚴第三十七卷、(同上、十、一九五下)には「了達勝義智自在、成就功德百千億、人中蓮華無所著、爲利群生演深行」と譯出さる。
- (二) 六十華嚴、同前、(同前、五五五下)  
「世尊甚清淨、無量如虛空、不染於世法、如蓮華在水」。  
八十華嚴、第三十六卷、(同前、一九一中)  
「最極清淨如虛空、不染世法猶蓮華」。
- (三) 六十華嚴、同前、(同前、五五七下)  
「世法所不染、如蓮華在水」。  
八十華嚴、同前、(同前、一九三中)

「亦如蓮華不着水」。

- (E) *Gaṇḍa-vyūha* (H. Idzumi), III, P. 1475.  
四十華嚴第四十卷、(大正藏、十、八四七中)  
「於諸惑業及魔境、世間道中得解脫、猶如蓮華不着水、亦如日月不住空」。
- (五) 卷第十五、(大正藏、三十九、七三四上)。
- (六) *Rhys Davids and Stede, Pāli-English Dictionary*, Pt. V, P. 32.  
巴利聖典中「再三 ratta-paduma (SK. rakṭa-padma), seta-paduma (SK. śveta-padma)なる複合詞が見え、Padmaの赤白兩存を證明して居る。
- (7) *Vimāna-vatthu Commentary* (P. T. S.), 161.  
(8) 編博士、翻譯名義大集、Pūṇḍarīkaの項參照。
- (9) *Saddharma-Pūṇḍarīka* (B. B.), P. 313.
- (10) 正法華經卷七、(大正藏、九、一一二下)。
- (11) 妙法蓮華經卷五、(同上、四二上)。
- (12) *Staal-Holstein, The Kāgyapapāriyāta*, P. 67.  
晉譯、譬如蓮華生淤泥而不著水、如是菩薩生在世間不著世法、(大正藏、十二、一九五下)。  
秦譯、譬如有諸蓮華、生於水中水不能著、菩薩亦爾、生於世間而世間法所不能汚、(同上、十一、六三三中)。  
宋譯、譬如蓮華生長水中淤泥濁水而不能染、迦葉、菩薩亦爾、雖生世間、世間雜染終不能著、(同上、十二、二〇五下)。

八

以上正法蓮華といふ複合詞を、一切の學派や教派の立場を離れて、若干の資料を涉獵し、公平にその意味するところを検討したのである。そしてその結果、その複合詞が正法の蓮華化を意味すべきことを確かめたのである。このことに關して、正法といふ語の内容に就ては特に法華經を資料とすることを避け、それ以外の資料に依つたのであるが、これは法華經に於ける正法の意義を歸納的に解釋せんとするためであつて、法華經に於ける正法に就ては後に述ぶるであらうが、その蓮華に就ては元來が喩辭なのであるから、法華經に就てもその喩辭としての意味を探り、前述の如き結論に達したのであるが、その結論は余の見るところに相れば、それに依つてこそ始めて正法蓮華といふ經題の意味内容が明確となり、法華經の經意とも全面的に相應するものであると信するのであるが、その複合詞構成に關する語典的解釋に就ても、余はそれを以て依主釋に依る有財釋と見、Saddharma-puṇḍarikaとは正法即蓮華ではなくして、正法の蓮華即ち正法に對して蓮華たるものと解すべきであると信するのである。法華經の佛譯者ビュルヌフ學匠や、英譯者ケルン博士は、この複合詞を余の如く依主釋に依る有財釋として解釋したか否か、何等それに關していふところはないが、尠くとも之を依主釋に依る複合詞と見たことは事實である。即ちビュルヌフ學匠は之を「Le Lotus de la bonne loi (正法の蓮華)」と譯し、ケルン博士は之を「The Lotus of the true law(同上)」となして居る。そしてビュルヌフ學匠は更に之を説明して、そのSaddharmahを恰も前既に述べたるが如く、ガイガー教授等が巴利SaddhammoとSatara dhammoと見たと同じく、Satara dhammahと見、そしてpuṇḍarikaは白蓮華であるから、之を「Le Lotus blanc de la loi des gens de bien (聖者の法の白蓮華)」の意と詳釋して居る。

勿論その複合詞を、單に依主釋に依るものとして解釋するにしても、正法の蓮華を説く教經の意味となるのであるから、大體上前述余の解釋と相似の結果を得るのではあるが、併し余は之を正法に對する蓮華たるものへの教經と解釋し、依主釋に依る有財釋と見る方が寧ろ適當であらうと信するのであつて、語典上より見てもそれには何等の支障は存しないのである。そして正法の蓮華たるものへの教經とは、有財釋的には正法に對して蓮華となるものへの教經を意味するのであるから、それが正法の菩薩行的實踐者への教説、換言すれば、正法の菩薩行的實踐勸誡を内容とする經といふ意味になるのである。

要之、既に論じたる如く、諸種經典に於ける正法や蓮華といふ名辭の實例に徴して、それを内面的に觀察した結果と、正法蓮華といふ複合詞を、語典的に解釋した結果とが、自ら一に歸するといふことは、決して偶然ではないのであつて、このことは、法華經自らが、法華經を以て「大方等經にして、菩薩への勸誡たり、一切諸佛の攝受したまふ正法蓮華と名くる法門」(Saddharma-puṇḍarikaṁ nāma dharmaparyāyam sūtrāntam mahāvāipulyam bodhisattvāvaśādanī sarvabuddha-parigraham.)と明示せることに依つて、異議を挟む餘地はなからうと信ずる。

法華經を觀察する立場として、先づ第一にどこまでも嚴密なる經題の意義を考へなければならぬといふ余の主張の中心は上述考證に依つて理解せらるるであらうと信ずるが、斯かる立場に於ける經題觀察の結果に

基いてこそ始めてその經の内容を公平に忠實に批評し検討し得るものではないかと思ふ。經題の誤解がその内容を誤らしめ、又、内容の主觀的解釋が、經題を符會し、後人を惑はすの實例は、諸種の註釋書に於て之を見るのであつて、この點には大に注意を拂ひ、警戒を加へる必要があると思ふ。然らば從來の經題解釋は如何であつたらうか。

註

(一) E. Burnouf, *Le Lotus de la bonne loi*, I. P. 285.

Satとは前にも述べたことであるが、それが聖者、賢者、善人等を意味し、佛教に於ては、佛及び佛弟子等を指すものと考へられるが、佛そのものを Sat<sup>(1)</sup> として言ひ表はした例は、余寡聞未だ之に接しないが、佛典中、乾慧地 (tarkabhūmi) 及び修習地 (bhāvanābhūmi) に住する人を、Satとして取扱つた例が存するところから見て (辨中邊論眞實品極成眞實下、安慧註梵本等) Satと云ふ語が、廣意に於ける聖者としての意味に於て、佛及び佛弟子等を指したものであると解釋して差支がないと思ふ。つまり Satとは Satpuruṣa のことだ、ピュルヌフ學匠も勿論之を佛の意味に於て見て居るのであつて、このことは彼が前引書同處に Saddharme nā a loi de Gaṅkayamuni est certainement ancien dans de Buddhismisme) と云つて、阿育王刻文に於ける Saddharime に言及せることに依つて明かである。

(二) Saddharmapundarika (B. B.) pp. 181, 389, etc. (法華經の目的が「但教化菩薩事」にある事は更に後に説く)

秦譯、大乘經名妙法蓮華、教菩薩法、佛所護念、(大正藏、九、二五上、五二上等)。  
晉譯、正法華方等經、菩薩所行、一切佛護、(同上、九一下)。  
正法華經方等典詔、一切諸佛普護此經、用救菩薩大士、(同上、一二四中等)。

九

前にも述べた如く、悲華經に於て、大悲と白蓮華といふ二語の複合關係の研究が、白蓮華の意味内容を規定する一方法であつたやうに、法華經に就ても、正法と白蓮華との複合關係が研究されなければならぬのは當然の順序である。支那日本等に於ける古來の論釋、亦固とよりこの點に深甚の注意を拂つて居るのである、併しその殆んど總べての場合に於て、正法と白蓮華との複合關係を以て、その一が他に對し形容詞的性質を帯べるものと見、正法即ち佛自内證因果相即の妙法は、恰も因果相即の妙華たる蓮華の如しといふ解釋であつて、二語の關係を所謂法譬雙顯の立場から之を觀察して居るのである。(一) 要するにその二語の複合關係を持業釋的に見る立場であつて、又明かに之を持業釋的複合詞であると論じて居るものさへ存するのである。(二) 固とよりその二語の關係を法譬雙顯と見ず、法華經そのものを以て絶對的な佛自内證の法門と見、正法白蓮華即ち妙法蓮華を以て、謂はば全一的な立體的法門の當體そのものとなすものもある。(三) 併しこれ亦要するに蓮華を以て、依正因果の理を示す妙法に即するものとなす考へが、先入的に潜在して居たところの主觀的見方に依るの結果であると思ふ、又たとひそれに依つて經意全體の上から立體的に經題との合一が説明されても、しかしその立體を形成する平面の理解が完成しない限り、それは偶然の合一、または恣意的合一であつて文獻學的立場に於ては、無批評的にかかる解釋に盲從するところは許されないのである。

要するにたとひ正法と白蓮華との二語を以て、立體的に之を會通して法譬雙顯的關係にあるものにあらざると言つても、その見解の奥底には、結局白蓮華を以て正法の喩辭と見た先入觀念が存したことは、否定し難いところであらう。況んやかく論ずる論師自ら既に一面に於て、明かに法譬雙顯の説を支持せるの事實瞭々たるもの存するに於てをや、更に況んや殆んど總べての論師、筆陣を構へてその説を強調せるに於てをやである。

由是觀之、古來の論釋記述、正法白蓮華を解釋するに當つて、勿論その經意との關係を深く顧慮して居ることは、充分之を認めなければならぬのであるが、併しそれ等の解釋に従ふ限り、文法的には要するに「妙正なる蓮華」、「蓮華の如き正法」といふ結果に到達せざるを得ぬのである。勿論その蓮華を以て因果相即の妙華となし、之に依つて正法の内容を規定し、之を闡明せんとする考へは佳し、言ふまでもなく正法とは佛自内證の眞理であつて、因果相即絶對の妙法なのである、換言すれば一切皆空の眞理であつて、不染不着の清淨なること蓮華の如しとは、諸種佛典の教ふところでもあるのであるから「蓮華の如き正法」と解することも、固とより一應は肯定される。

併し「蓮華の如き正法」といふことは、換言すれば「正法は不染不着清淨なり」といふ意味である、そして不染不着清淨といふことは、一切皆空の眞理を意味する、若し然りとすれば正法白蓮華とは「正法は一切皆空の眞理」と解釋され、恰も天台一家でいふ當體蓮華説と一脈相通じた結果を得るのである。そして法華

經の立場が、一切皆空の眞理即ち般若空觀に存することは、學者の認むるところであつて、これに對して別に異議を挾まうとするのではないが、併し抑も法華經なるものが、單に「正法は一切皆空の眞理」とか「正法は般若空觀なり」とかいふ説明や理論そのものを説かんがためのものであるか否か、先づここに嚴重なる批判の眼を投じなくてはならぬと思ふ。

註

- (一) 道生、法雲、嘉祥、慈恩等の解釋であつて、天台に於ける譬喩蓮華の解釋は之に當る。後に詳説す。
- (二) 慈恩の論ずるところであるが、後代他の諸家も之に隨ひ今日に至つて居る。後に詳説す。
- (三) 天台に於ける當體蓮華の解釋は之に當る。

抑も法華經が姚秦の世羅什に依つて「妙法蓮華經」として譯出せられて以來、曾て既に西晉竺法護の譯出に係る「正法華經」に比し、前者の一經組織上に於ける完美の度や、その譯筆の麗妙なるに依つて、法華經と謂へば直ちに羅什譯本を指すが如き結果を招き、その論釋記述も正法華經に對しては今日現存せるもの殆んどこれ無きに均しきに反し、羅什譯本に至つては實に十指以て之を數ふるに餘るものが存するのである。天台之を以て正所依の經典としてその宗を開立したことは言ふに及ばず、餘他の學派又は宗派にして法華經と呼ぶもの實に亦その羅什譯本なのである。

法華經に限らず羅什譯する諸餘の經典、亦同じく巧妙の麗譯と稱せらるること茲に喁々を要しない。實に彼の譯本は譯本と言はんよりは、寧ろ創作と謂はん方優れりとさへ思はしむるものが稀ではないのである。隨つて他方より之を見れば、その譯本が餘りに麗妙なるに依つて、後來之を研究するもの、その經典そのものの原意よりも寧ろその譯本に現はれたる譯語譯文の巧麗に魅せられ、その譯語譯文そのまゝを支那文化の意識を以て之を解釋し、それに依つて經の論釋全しとなすに至るの結果を招いて居ることも決して珍らしないのである。

法華經亦彼に依つて一度「妙法蓮華經」と譯出せられてより、その「妙法」なる譯語が、正法華經の「正法」と同一原語たるに拘らず、その解釋に於ては何れも「正法」といふ素直な意義よりも、寧ろ「妙法」を以て妙譯とし、之を言語道斷心亡慮絶の妙法と解し、隨つて經意そのものの解釋も亦大に神祕化さるるに至つたものが存するやうに考へられる。

この意味に於て羅什譯本の出現は、支那佛教、惹いては日本佛教の上に偉大なる威力を示現するに至つたのみならず、或る意味に於て印度佛教解釋の上にも尠からざる影響を與へたものと見る事が出来るのである。併しその立場が譯本である限り、それを出發點として主觀的に之に論釋記述を試み、之に依つて或は宗派成立の基礎を築き、或は學派教義を援け、或は彼此論難するそれ等の主張や解釋が果して經の原意を得たものであるや否や、換言すれば、彼等に依つて抑も正法蓮華即ち羅什譯する妙法蓮華が如何様に解釋せられた

か、今その代表的なもの二三を擧げて、聊か論評を加へて見たいと思ふ。

## 一一

羅什門下四聖の一と稱せらるる劉宋竺道生は、その著妙法蓮華經疏に於て、「妙法、夫至像無形、至音無聲、希微絶朕思之境、豈有形言者哉」と釋して居るが、若しこれだけであるならば、妙法とは正法であり、佛所説の教法、佛教教説の眞諦、一切皆空を説く般若空觀の教説であるから、その解釋は勿論是認せなければならぬのであるが、彼は更に詳釋を施して、「妙者、以昔權三之説非實、今云無三、斯則言當理愜、無昔虛僞、謂之妙耳、法者、體無非法、眞莫過焉、」となして居る。法華經の所説が三乘を開廢して一乘を顯立するを以て、その立場とするのであり、そしてその立場は即ち眞法なのであるから、その釋意が「廢權立實の事理(妙)は、眞實にして非法にあらず(法)」といふ意味に解せらるる限り、概括的には別に不都合はないやうであるが、併し之は明かに經意の解釋のみを以て、強ひてその「妙法」を會通し説明せんとしたものであり、必ずしも忠實なる解釋であるとは思はれない。何者、この場合に於ける妙法の釋は、唯單に法華經の題號として不都合がないといふのみで、この解釋を以て妙法一般の場合にあてはめることが不可能であるばかりではなく、妙法とは單に法華經のみの獨占的名辭ではなくて、廣く佛教教説一般の代名詞的名辭であるからである。彼は更に蓮華を釋して、「蓮華者、嗟茲經也、然器象之妙、莫踰蓮華、蓮華之美、榮在始敷、始敷之盛、

則子盈於内、色香味足、謂之分陀利」と述べて居るが、彼がその蓮華の美妙なるに依ると説くは勿論佳し、而してそれを以て「嗟茲經也」となすことは、法華經中、この經を讚嘆するの意甚だ強きものが存するから、その讚嘆の經意を、蓮華の美に依つて説いたものと見れば、固とより一の見識であり、又、その「始敷之盛、則子盈於内」と見るのは、衆生本有の佛性を認めて、その開顯を説く衆生即佛の經意の一邊から眺むれば、一應肯定さるべきやうであるが、併し蓮華とは單に妙法の同格的譬喩でなく、妙法の實踐行を譬へたものであるから、「嗟茲經也」といふことは、餘りに蓮華の意味を輕視したものであり、又、「則子盈於内」といふことは、恰も蓮華に於けるが如く、衆生といふ果體に、既に佛性といふ因子が本有すといふ見方からの喩説に依るものであらうから、これ亦單に經意の一邊から見た解釋で、經題の釋として之を是認することは勿論出來ない。

蓮華の釋は別としても、その妙法の釋に依つて既に知らるるやうに、若し羅什の譯した經題が、假りに正法蓮華であつたとすれば、或は、否、恐らくかかる解釋は生れなかつたものであらうと思ふ。かくして譯語妙法の過重は譯本出現後間もなく、既に早く彼に依つて始められたことを知るべきである。

## 註

(一) 續藏、二十三ノ四、三九六―七葉參照。その箇所に經題の釋あり。

(二) 羅什の法華經譯出は、弘始八年(西曆四〇六)であり、道生は元嘉十一年(西曆四二四)に寂して居る點から見、その法華疏が譯

經後間もなく、造られたことを知るのである。

## 三

道生に後ること約一百年、特に法華經を以てその得意としたと傳へらるる、梁の光宅法雲は、その著法華經義記中、「今言妙法者、妙名是絕倫之奇、語法則因果雙談」と敍し、蓮華の因果を離れざる喩説に依つて、「明因則收羅萬善以爲一因、語果則復倍上數、以爲極果」と見、「是故因果兩法俱稱爲妙法」と斷じ、「妙法者、因果相待之名」と解し、因位に於ける佛の因果を庵とし、法華經に於ける佛の因果を、妙法といふ名辭に依つて理解せんとして居る。即ち蓮華を以て因果相即の實を示すものと見、その因果相即の理を示すが、妙法であるとなすのであつて、蓮華喩の立場から、達意的に妙法を解せんとしたもので、この解釋は後世の法華經釋に、尠からざる影響を與へたものであり、その主觀的卓見は勿論之を認めなければならぬが、抑も蓮華を以て是の如く因果相即の譬喩と見たところに、彼の主觀的卓見が存すると同時に、又、彼の非常なる速斷を指摘しなければならぬ事實が存するのである。

勿論蓮華を以て「子盈於内」と解し、又、方便品中佛智の難解難入を釋する條下に、「以因釋果、隨宜所説」云々とも述べて居る道生にも、蓮華を以て因果相即の譬喩となす考は存したのであるが、法雲に至つてそれが法華經釋の中心的觀點として採用されたものであると思はれる。

一體蓮華を以て因果相即の譬喩であると見たればこそ、法譬雙顯の立場に依る解釋から、或は法を以て因果雙談と見、或は妙法を以て因果俱稱となしたのであつて、何が故に妙法の二字が因果相待の名であるか、何等客觀的理由の存するを發見し得ないのである。若し蓮華を以て、假りに是の如く解釋し得る根本的論據が存するならば、或は一應考慮の餘地も存するのであるが、かかる解釋は道生に始まつた支那文化的解釋の發展に過ぎないものであつて、印度佛典を解釋する限りに於ては、容易に肯定し得らるべきところではないのである。若し然らば、たとひ蓮華が譬喩として用ひられたといふ點には、同一であつても、その譬喩としての用法が法譬雙顯的でなく、既に詳述したやうに、正法の實踐行の喩辭とせねばならぬ限り、法雲のその妙法釋も隨つて一應解消の運命に遭遇せねばならぬのである。

勿論彼が、「所以知妙名翻薩者只是善、然惡既是龜鄙之法、善即是精妙可珍、如讚詠唱薩、則是唱善、善即是妙、復言法翻達摩者、此則與三寶中法寶相會」といつて居るのは、大體是認して差支がないが、之に續けて、法華經の法譬雙舉經であることを説き、「緣此得雙顯因果之義、夫水陸所生類雜無限、今的取水生蓮華以譬因果者、此花下有則己、有則花實必俱、用此俱義譬此經因果雙說也」と論じ、「今此法華經則以因果爲宗、自安樂之前開三顯一以明因義、自踊出之後開近顯遠以明果義」と述べて、所謂法華本迹二門の觀點を示し、「今此經首題稱言妙法表明因亦是法果亦是法、故用蓮華爲譬雙顯因果二理也」と見るに至つて、上述彼の經題釋が生れたのであつて、この解釋は後世に影響するところ實に大なるものあり、經題の解釋のみならず、法華經そのものの研究上、新らしき時代的區劃を與へたものと謂つても過言ではないのである。併し尠くともその經題の解釋に至つては、上述の如く餘りにも主觀的一邊的解釋であつて、客觀的に公平なる價値の存しないことは止むを得ないところである。

彼自らは固とより、「夫欲識經旨歸唯應諦思經題」と堂々と主張し、經題に依つて經意を知るべきを論じて居るが、事實彼の採用した態度は、寧ろ逆に彼の見たる經意の主觀的見解に推されて、經題を解釋したといふ結果になつて居る。しかもこれ亦羅什の譯語妙法蓮華の妙法を蓮華喩によつて、「絕龜之奇」にして、因果相即の不可思議たる妙法となしたためであるやうに想像せられ、妙字の支那文化的解釋が彼をしてかくせしめた一因であつたとも考へられるのである。

註

(一) 卷一、(大正藏、三十三、五七二—四參照)。

(二) 續藏、前引書、三九九左。

(三) 法雲は前引書中に、「法譬雙舉者即是法華經、上出妙法下出蓮華爲譬」といつて、妙法即蓮華の立場を取つて居るのである。

## III

法雲に後ること一百年に足らず、隋の天台智顛は、法華經を以て正所依の經典とし、妙法蓮華經玄義十

卷、妙法蓮華經文句十卷、摩訶止觀十卷を講述し、之に依つて天台宗を開創したのであるが、彼の識見實に高邁緻密、從來諸論師のなせる法華經觀を批評し、龍樹所說中觀の思想を基調として、彼独自の立場から、法華經を以て佛一代所說の諸教を判釋し、法華經研究史上古今獨歩の新見地を拓き、爾來支那日本佛教史上に残せる功績、實に偉大なもの存することは、茲に呶々を加ふるの要を見ない。

彼はその玄義に於て、釋名、辨體、明宗、論用、判教の五重に依つて法華經の玄義を論じて居るのであるが、その中その釋名篇に於て、彼の經題觀を見るのである。<sup>(一)</sup>

彼の門下湛然が、その釋名篇中の妙法釋に就て、師意を繼承し、「物體性空無應假名之實、名實俱無但眞諦意耳、今論世諦故須辨名、理雖無名假名顯實、是故須立妙法之名、以顯本迹妙法之實」<sup>(二)</sup>と述釋して居るやうに、天台の立場は、中觀の見地から法華經を觀察し、法華經なるものを恰も法雲が觀察したと同じく、本迹二門に之を判別し、更に一心三觀、一念三千、十如權實といふが如き独自の見識から、經意を探究し、その結果に依つて經題の玄義を述べたのであるから、謂はば法華經一部が、彼の思想發表の脚註的素材であつたやうに、その經題觀もその素材を莊嚴せんためのものであつたとも考へられ、經意全體の上から見れば、法華經は勿論般若空觀を出發點として居るのであるから、その中觀的解釋が、殆んど必然的であるかの如くに一致するもの存することは、必ずしも否定し得ないところであるが、本文に忠實なるを期するが如き考證家ではなく、哲學者であり思想家であつたと考へらるる彼に於て、その釋名篇も亦本文に忠實なる解釋で

あつたと見ることは、却つて彼の見識を汚すの恐れが存するやうにすら思はれる。併し一應彼の經題觀の全體を窺ふ必要があらう。

先づその妙法釋中、その妙法前後論を見ることにする。方便品に佛智の難思なるを説く偈に、「この智は微妙にして思擇の及ぶところにあらず」(Sūksman idam jñānam atarkikam)とある。之を羅什は「我法妙難思」<sup>(三)</sup>と譯し、法護は之を「斯慧微妙衆所不了」<sup>(四)</sup>となして居る。什護兩譯を比較すると、我法は斯慧であり妙は微妙であり、難思が衆所不了に相當するものであることは、たとへ原典を無視しても何人も領解するところであらう。然るに天台は什譯中の妙法を經題の妙法の倒説であると見、その譯文に依つて、「定妙法前後者、若從義便應先明法却論其妙」となし、「今題從名便故、先妙後法、解釋義便故先法後妙、雖復前後亦不相乖」と論じて居ることに依つても知る如く、名便義便之を隨意に混用し、しかもその根據が全然羅什譯本に従つて居るのであつて、若し假りに羅什がその文を「我慧妙難思」とでも譯出して居たとすれば、天台のその妙法釋は恐らく生起の因縁が無かつたであらうと思ふ。この一事に依つても知る如く、文獻學の上より之を觀れば、天台の釋名には客觀的價値に於て頗るまぎらはしきもの存することを發見するのである。

彼は先づ上述義便名便中、義便に依つて先きに法を説き、法とは廣意には十界三千の諸法を指すも、要結すれば心佛衆生の三法にして、しかもこの三法無差別であつて、その三法が互に能所總別的作用を有し、絶



對不可思議の境を現するところ、それが即ち妙であつて、その妙に待絶二妙、本迹二重の十妙ありとし、經意の主觀的解釋に依つて之を助釋して居るが、結果から見れば、妙法とは正法であり、般若空觀の眞理であるから、別にその妙法釋が非理であるとはいひ得ないにしても、それは唯彼の見たる經題の玄義として見るべきものであつて、客觀的な立場からせる經題釋としては、之を肯定することが出來ないのである。

更に彼は蓮華に就て、諸餘無數の經論を引用して、之を法華經經題の解釋に適用し、之を當體譬喩の二方面から觀察してゐる。

即ち譬喩蓮華に就ては、「定法譬者、權實難顯、借喩蓮華、譬於妙法、又七喩(私註法華經中の譬喩說七條)文多、故以譬標題」といひ、又蓮華の美妙淨白の性能を説き、「若非蓮華、何由遍喩上來諸法、法譬雙辨故稱妙法蓮華也」と述べて居るやうに、妙法と蓮華とを法譬雙顯と見て、之を同格に用ひて居るのである。併しこの見方は既に前に述べたやうに、固とよりその原意を得て居るものではない。次に所謂當體蓮華とは、法華經そのものを絶對的な佛自内證の法門と見、妙法蓮華を以て、謂はば立體的に法門の當體そのものとなすのであつて、「又解云、蓮華非譬當體、得名類如劫初萬物無名、聖人觀理準則作名、(中略)今蓮華之稱非是假喩、乃是法華法門、法華法門清淨、因果微妙、名此法門爲蓮華、即是法華三昧當體之名、非譬喩也」と言へる如く、之は彼自らに於ても、經題としての蓮華に對する、客觀的解釋ではなかつたことを宣明して居るものである。

加之、元來彼の所依とした法華經が、どこまでも羅什譯本であつて、その譯本に於ける譯語譯文を、彼自身の支那文化的立場から、主觀的に、立體的に考察したものであつて、その譯語譯文を絶對的な原典として出發して居るのであるから、その解釋に依つて天台自らの教説は之を知悉することが出來、又、その點が彼自らの得意の點でもあるが、しかしそれに依つて印度に於ける法華經そのものが、公平に理解されて居るとは考へられないのである。このことはその文句十卷に於ても同様に適用せらるるところであつて、つまり羅什譯本に於ける妙法蓮華の妙法が、原意から見て、餘りにも過重せられたためであると想察せざるを得ないのである。

尙ほ茲に少しく注意すべきことがある。それは蓮華を釋する中に、世親の法華論に於ける蓮華喩の釋中、第二釋たる華開の義に依る解釋に於て、「以諸衆生於大乘中、其心怯弱不能生信、是故開示諸佛如來淨妙法身、令生信心故」とあるを、「此以妙因開發爲蓮華也」と見、又、その第一釋たる出水の義に依る解釋の第二義に於て、「如彼蓮華出於泥水、喩諸聲聞得入如來大衆中坐、如諸菩薩坐蓮華上」とあるを、「此以依報國土爲蓮華也」と會通し、世親の意、恰も蓮華を以て依報國土となしたるが如く之を解し、「若依法華論、以依報國土爲蓮華、復由菩薩修蓮華行、報得蓮華國土、當知、依正因果、悉是蓮華之法」となして居るが、之はたとひ所謂當體蓮華にしても、譬喩蓮華にしても、兎に角彼に依れば、妙法蓮華が佛自内證佛因佛果の當體であるとなし、蓮華を以て佛法界迹本兩門に喩へ、佛法界の十如の因果に喩ふるものとなすのであるから、蓮華を以て

依、正因果の理を示すものと見たので、その是非如何といふ問題や、又、蓮華を以て依報國土となす解釋も、これ全く彼獨自の主觀的解釋であつて、ここにその當否を批評するの必要を認めないのであるが、兎に角その依報國土に得達する方法を、因果の立場から考察して、蓮華國土を以て果と見、菩薩の修行を因となして居るのであるが、その菩薩の修行を「蓮華行」となして居ることは、注意に價するものであると思ふ。この蓮華行の考は、華嚴や涅槃經に於ける「人中蓮華」が、菩薩を指す點から暗示を得たものか、又は蓮華の如き清淨行の意味からか、兎に角、「菩薩修蓮華行」とは、換言すれば、蓮華行者を以て妙法修行の菩薩と見たのである。この考は同時に菩薩行を以て蓮華と見る解釋であるとも考へられる。そして妙法のその蓮華行、即ち菩薩行勸誡が、實は法華經の目的なのである。而して天台に依ると、當體譬喩何れにしても、つまり妙法は即ち蓮華なのである。随つて蓮華行といふことは妙法行といふことである。そして妙法行とは妙法の實踐である。換言すれば、余の主張する正法の蓮華化である。然るに天台はこの點に就て何等言及するところがない。天台が若しその主觀を離れて、菩薩行を以て蓮華と見、之に依つて經題釋に觸れるところありたりとすれば、たとひそれが重々たる詳釋中の一片であつたとしても、妙法蓮華を以て「妙法に對する蓮華」と解する一方法の存することを示したでもあらうと思ふが、折角蓮華行といふ語を用ひながら、しかし事茲に及ばなかつたことは、彼としてはたとひその要を見ざりしとはいへ、誠に惜しむべきことであると思ふ。併しこれ要するに、すべて彼の出發點が、彼自らの思想體系を通して羅什譯本の支那文化的理解に滲透した

ためであるとするより外に致方がない。しかもその天台の用語法からすら、今一步を進むれば自然に「妙法に對する蓮華」といふ解釋が生れて來ることは注意に値し、天台より見ても余上來の主張が決して不自然なものでないことを證明するやうに思ふ。

## 註

- (一) 大正藏、三十三、六九一上——七七九上。  
而して之は玄義十卷中、第一卷下の中半より、第八卷上の中半に互るものであつて、之に依つても經題釋名が玄義の中心目的であつた事を想察し得るのである。
- (二) 法華玄義釋籤卷二、(大正藏、三十三、八二七下——八二八上)。
- (三) Saddharma-pundarika (B. B.) P. 37.
- (四) 大正藏、九、六下。
- (五) 同上、六九中。
- (六) 玄義第七下、(同上、七七一下)。
- (七) 同上、(同上、七七四下)。
- (八) 同上、(同上、七七一下)。
- (九) 同上、(同上、七七二下)。
- (一〇) 同上、(同上、七七二中——七七四上)。

支那三論宗の祖と推され、天台に後ること遠からず、謂はば同代の後輩に位する隋の嘉祥吉藏は、法華玄論十卷、法華義疏十二卷、法華遊意一卷等を著して居る通り、法華にも通じた論師であつたことは、その傳に依るまでもなく、既に明かなところである。彼の立場は勿論三論であるから、その法華經觀が亦その傾向を帯ぶることは、勢ひ止むを得ないところであるが、三論の立場が龍樹思想系統である限り、同じく龍樹の中觀を基調とする天台と、その觀點に於て、時に同一旨趣の存することも、亦之を認めなければならぬところであらう。

彼は先づ、法護の譯本が正法華なるに對し、羅什のそれが妙法蓮華とある理由に就き、「什公改正爲妙者、必應有深致」と評し、正は邪に對し、妙は僿に對するの名とし、外道は邪にして五乗の法は正なりと見、正は妙に劣ると論じ、「五乘雖正猶未妙極、唯一乘最爲無上、則妙名爲勝」と決し、更に妙を相待絶待に二別し、「相待妙者待僿說妙、絶待妙者非僿非妙不知何以字之、故強名爲妙」と解して居るが、同時に彼は、「題云妙法者、卽是正法、正法者如華嚴云、正法性遠離一切語言道斷一切趣非趣、皆悉寂滅相」といつて、正法にも妙法と同義の存することは之を認めては居るが、併しそれに續いて、「正法絶於名相故乃名爲妙、若四句所及何妙之有耶」と言つて居る點から見ると、彼が正と妙とに勝劣を設けたことは、否定すべ

からざるところであつて、之は經中に説く一乘眞實の言語道斷なるに據りて解釋せるものと見なければならぬ。そして教相の立場から見れば、「開三顯一以明妙、開近顯遠以辨妙、此是一經之宗領」と見、「此經明一佛乘因一佛乘果、一佛乘因具萬行、一佛乘果具三德」のであるから、要するに「此因果妙故名妙法」と論じ、その間天台のそれと勿論多少解義の相違が存するのであるが、その妙法を論ずる引文の章句は天台と殆んど大同小異であり、羅什譯本に對する絶對的信仰が、その基調であり、それに依る經意の主觀的解釋が、經題の解釋に及んだことは、天台と全然その軌を一にせるものであり、若し羅什が之を正法と譯して居たとすれば、恐らく嘉祥の解釋は、自ら相異つたものが生れたであらうと想像せしむるものがあるのである。

更に彼は蓮華に就て詳釋を試みて居るが、涅槃經等所説の蓮華句を引用し、當時一般に行はれて居た通別説に隨つて、分陀利なる別稱は、蓮華なる通稱に攝せらるるから、蓮華の釋に依つて、經題中の蓮華卽ち分陀利の意義も亦之を明かにし得るとなして居るが、彼が經としての妙法蓮華を解して、從來の説の如く、法譬雙舉とし、しかも上述の如くその經旨を以て、その絶待妙にありとなす點と照合して之を考へると、彼が法譬雙舉といふ意味は、彼が、「涅槃卽是法華之異名、涅槃既無名相、強名相説、法華亦無名相、強名相説、所以強名相説者、欲令衆生因名以悟理因理以起行因行、以得解脱故也」と論じ、しかも「通而言、妙法與蓮華、皆悉是名相」と見て、「妙法則是無名而名、蓮華は無相而相、故此經之題法喻雙舉名相俱陳也」と結び、

「因果雙辨」<sup>(10)</sup>と解して居るやうに、妙法は絶待妙であるが、之を因果相即の教相から、化他的に考察する場合、妙法蓮華といふことは方便假設の名相であつて、蓮華はその因果相即の妙法の相を示す譬喩の義と解せらるるに至り、妙法と蓮華との關係が、名即相即ち同格的俱陳の法譬と見なされざるを得なかつたものと見なければならぬのである。而してこの點從來の註釋と同じく、余が主張する蓮華の原意を得たものではないのである。

是の如く彼は、蓮華を以て妙法の相と見るのであるが、何が故に蓮華を以て妙法の譬喩となしたかの點に就て、彼は十六種の理由を列擧し、その意味を説いて居るのである。この理由は天台も既に説いて居るところであつて、<sup>(11)</sup>説明に於て嘉祥の方が稍々詳細であるに過ぎないのであるが、その十六理由中何れが彼の正意とするところであつたか、天台と共に彼も亦之に就て明記するところがないのである。併し彼が最後に大集經の「慈悲爲莖智慧爲葉、三昧爲鬚解脫爲敷、菩薩蜂王採甘露味、是故敬禮妙法蓮華」<sup>(12)</sup>を引用して、「若觀此意具以衆德爲蓮華也」と論じて居る點から見ると、十六理由、その何れたるを問はず、それぞれ之を蓮華の德として見、その十六理由存するに依つて、妙法の譬喩として用ひ得と解釋したものと想察せらるるのであつて、經題としての蓮華の代表的內容に關しては、何等之を知ることが出来ないのである。

それはそれとして、その蓮華の十六種義中、その第十を以て「一乘之人必起自生死」に喩し、第十四を以て「此經諸佛護念教菩薩法也」に喩へ、第十六を以て「蓮華藏世界說一乘法門、今爲二乘人說於一乘、令二乘

人同入法界共在蓮華藏土」の喩説に擬して居る點は、彼がその直後に蓮華を以て菩薩華となして居ることと共に、一顧に値する考へ方であると思ふ。即ちこれ等の立場から考へると、蓮華とは生死より一乘に入るの方途であり、教菩薩法であり、衆生教化の方便行であり、菩薩華であるのであるから、蓮華を以て菩薩行と解し、之に依つて、經題の問題に觸るることも可能なのであるが、彼の立場之を許さず、この點に就て何等記するところなきこと、これ固とより止むを得ざるものではあるが、併し妙法蓮華なる經題を、上述の如き觀點から之を見れば、彼自らの論述から、たとひそれが彼の立場に無關係であり、又、彼の否定する所であるにしても、之を妙法の蓮華、即ち妙法の菩薩行を内容とするものと解釋する餘地が残されて居ると思ふのである。

## 註

(一) 法華玄論卷二、(大正藏、三十四、三七一下)。

(二) 同上、(同上、三八一下—三八二上)。

(三) 同上、(同上、三七二下)。

(四) 同上、(同上、三七八中)。尙ほ嘉祥の經題釋は、彼の法華遊意中にも出て居るが、殆んど同趣である。(同上、六三八下—六四三下参照)。

(五) この説は天台を始め、一般註釋家の採用し來つたところであつて、分陀利華が一般蓮華と同一に取り扱はれて居る例に依つたものである。天台に就てはその法華玄義第七下(同上、三十三、七七二下)に出づ。今この釋、亦それと殆んど同趣である。

- (六) 法華玄論卷二、(同上、三十四、三七八中—下)。法華遊意(同上、六四二下—六四三上)。
- (七) 法華遊意、(同上、六三九上)。
- (八) 同上、(同上、六三八下)。
- (九) 同上、(同上、六四二下)。
- (十) 同上、(同上、六四三中)。
- (十一) 妙法蓮華經玄義卷七下、(同上、三十三、七二二上—下)。

今便宜上、嘉祥の擧ぐる十六理由を記しておく、(同上、三十四、三七八下—三七九上)。

開以何義故取蓮華喻此經耶、答略明十六種義、(一)衆華中最第一、(二)由種而生、(三)開合有時、(四)能爲瑞相、(五)有三時之異終不離一華、(六)從微至著、(七)大梵王衆生之祖從此華生、(八)人天之所愛敬、(九)雖生淤泥不能染汚、(十)生必在淤泥、(十一)開而現實、(十二)不生而已生則華實俱合、(十三)必生於葉、餘華不爾或生不生、(十四)爲諸佛之所饒觀衆聖之所託生、(十五)未敷之時而蓮實不現、(十六)佛初成正覺。

以上十六理由の列擧であるが、それには一々その理由を適用したといふか、又はその適用句に依つて、逆にその理由が數へられたとでも考へらるるやうな説明の句が附せられて居るのである。而してそれ等は從來の慣例、又は法華經の經意から來たものである。例之、(三)の「開合有時」に對しては、「開則爲晝、合則爲夜」となし、(四)の「能爲瑞相」に對しては、法華の經意を受けて、「見法華必知衆生皆得成佛」となせるが如き類である。

- (二) 天台も之を引用してゐるのであるが、天台に在りては、之を「行法因果爲蓮華、菩薩上處即是因華、禮佛蓮華即是果華」と見て、因の菩薩、果の佛としての立場から解釋して居るが(大正藏、三十三、七七二下)、嘉祥は之を美妙なる蓮華の徳といふ立場から考へたやうである。この大集經の文は現行本に於ては、最後の一句は「我今禮佛法蓮華」となつて居るが、この偈の存する前後に殆んど對句的に、「我今敬禮無能動」、「我今敬禮佛法月」、及び「我今敬禮佛法河」などある點から見ると(大正藏、十三、二上)、今その「我

今禮佛法蓮華」とあるのは、或は「我今敬禮佛蓮華」とあつたものが、誤り傳へられたものではないかと思ふ。天台は明かに「我今敬禮佛蓮華」として引用して居るのである。然るに嘉祥は之を八字偈として「是故敬禮妙法蓮華」となして居る。そして彼は同時に、その他著法華遊意には「是故我禮妙法蓮華」(同上、三十四、六四三下)として引用して居る。元來彼は法華譯本を、一方に於ては正しく正法華と傳へながら、(同上、六四九下)、又一方に於ては之を正法蓮華となし、妙法蓮華との相違は唯正の一字のみであると述べて居る點などから見ると、(同上、三七一下)、彼の所引經典の文句は、餘りに信用が出来ないといふ缺點を示して居るのであるが、これから考へると、今の大集經からの引文も、彼の所引經典にかくあつたのではなくて、彼自ら之に變改を加へて、引用したのではないかといふ疑が濃厚になつて來るのである。思ふに彼は、「我今禮佛法蓮華」とあつた現行藏經系統の經文を見て、之を「是故敬禮、(又は)是故我禮妙法蓮華」となしたのであらう。そして之が八字偈になるところから、他の三偈の各々、即ち第一偈を「慈悲爲蓮智慧爲(彼の附加)葉」、第二偈を「三昧爲鬚解脫爲(同上)敷」、第三偈を「菩薩蜂王採(元は食か)甘露味(彼の附加)」となしたのではなからうか。天台の引用文この點に於て最も正鵠を得て居るやうに思ふ。思ふに嘉祥は妙法蓮華の四字に執着する所大なりしたため、この擧に出たのではないかと推測する。

嘉祥の没後間もなく、法相宗の元祖と推稱され、譯經史上一時代を劃した玄奘の上足、慈恩窺基は唯識法相の立場から、妙法蓮華經玄贊十卷を著はしてゐる。彼の法華經觀がその勝鬘經觀等と合綵され、一乘方便四乘眞實といふ結果を表はすので、爾來天台一派と水火相容れざるの論議を展開する點に於て、彼の法華經觀は特に注意を要するものであるが、眞實はこれ言語道斷の眞理、四句百非之を絶すべきで、事實に於ては、

最高の眞實も善巧方便に依らねば、之を顯示し得ざるものであり、この點より見れば、一乘眞實の顯示は、正しく眞實の方便であり、四乘方便はこれ方便的眞實と見られるのであつて、佛教研究上この立場も亦是認しなければならぬやうに思ふ。併し慈恩の立場が如何様であるにしても、兎に角從來のそれと異色があるといふ點が注意すべきである。而して彼は玄奘の上足として五天の語に通じ、屢々譯場に入出したと傳へられて居るのである。その彼の法華經經題釋が、果して如何なるものであるか、當然之一瞥を投ずるの必要があると思ふ。

彼は先づ、「經題目妙法蓮華經名者、梵云薩達摩奔茶利迦素咀攬、薩者正妙之義、故法護云正法華、羅什云妙法蓮華、達摩法也、奔茶利迦者白蓮華也、……素咀攬者經、義應云妙法白蓮華經、……梵本無別白字、故總云蓮華」と字解して居るが、薩(ṣaṭ)を以て正妙の義となし、正妙同義説を主張して居る點、從來諸家が正字を斥け、羅什譯本の妙字に拘泥せるに比し、さすが彼の直截にして公平なる見解として之を見るこゝが出来た。更に彼はその經題を六合釋に依つて之を解明して居るのであるが、それに依ると、「大法之妙是依主釋、此妙法如蓮華亦持業釋、今此不欲別解蓮華、故非相違釋」と言つて居るのであるから、妙法の二字は依主釋で、妙の法の意味であるから、妙は法の單なる形容詞として、善き、正しき、妙なるといふやうな意味ではなく、妙者又は妙事を意味するものと見たのであるが、それを「大法之妙」と言つて居る點から見ると、彼の意味するところは、佛法の妙事、換言すれば佛所説であり、妙法とは佛所説の法と解釋せられ、

この點に於ては語義上正鵠を得て居る見方であると思ふ。ここにいふ薩(ṣaṭ)は勿論「聖賢の」(system)の意であると見るのが、忠實な見方ではあるが、併しその法と並べ解する場合、聖賢の法とは聖賢の説ける法の意味であり、つまり佛所説の法であるから、それを妙法と見ても、正法と見ても、何等差支がなく、これ慈恩が之を解するに、妙字に拘泥せず、正妙同義説を以てした所以であらうと思ふ。併し彼が妙法と蓮華との關係に就て、之を持業釋と見て居る點は、從來諸家の解釋とその軌を一にするのであり、妙法と蓮華といふ相違釋ではないと言つて居るが、之を妙法の蓮華として、依主釋の立場より解釋すべきが原意であるに拘らず、之を持業釋として居ることは、彼が世親法華論に於ける蓮華釋を應用して、以て經意を主觀的に探究した點にその原因が存するのであつて、世親のいふ蓮華出水義が、「所詮之理出離二乘泥濁水」であるから、之は理妙を顯はし、その蓮華開敷義は、「以勝教言開眞理」の意であるから、之を以て教妙と見、理は果であつて教は行であり、「教理行果俱是一乘、皆名妙法蓮華」と解し、「教理行果俱有出二乘濁水蓮華德、教之有能敷妙理之功、理有所敷出水之力、行有因敷趣果之相、果有結實爲因之能故也、然則法籍喻明、微由著顯、故假奔茶利之花實況薩達摩之果因、……實結爲華本、顯佛智爲乘源、故假喻蓮華、斯有由矣」と見て、「眞實乘中欲令二乘行因趣果、故説因果、名爲法華」と法華經を解して居る。この點從來の諸家と同じく、因果相即の立場から、妙法蓮華を以て法譬雙顯となして居ることを知るのである。

要するに彼の經題釋は、語義經意併せ説けるものであつて、その解釋の内容に於ては、從來諸家のそれと

自ら異なるものが存するが、併し妙法蓮華を以て、同格的持業釋として、之を法譬雙顯と解する點は同一趣である。ただ彼が正妙同義説を持して居た點は從來諸家と異なる。

○  
その他、この經題に對する解釋を試みた諸家註者、甚だその多きを數へるのであるが、それ等は要するに上述諸家の説に隨ふか、又はその説を出發點としての補説に過ぎないのであるから、ここには總て之を割愛する。

○  
一言附加して置く、上來諸論師の經題釋に就て、忌憚なき批評を加へたが、それは經題釋にのみ關するものであつて、法華經全體に互る彼等の或は平面的、或は立體的に卓越せる論述記釋の内容には反んで居ないのである。全體として見たる法華經の意味内容に就ては、結果に於て別に彼等の解釋に錯誤があると言ふのではない、謂はば經題釋に就て彼等の支那文化的解釋を印度的立場より批評したに過ぎないものである。

## 註

(一) 妙法蓮華經玄贊第一、(大正藏、三十四、六五七下)。

(二) 同上、(同上、六五八下)。

(三) 同上、(同上、六五七下——六五八中)。

(四) 同上、(同上、六五七下)。

以上、正法即ち妙法と蓮華とに關する解釋より妙法蓮華といふ複合名詞の意味内容に及び、それが妙法に對する蓮華を意味するところから、佛所説の法を菩薩をして實踐せしむるといふ意味内容であることを述べ、法華經に於てはその妙法が般若空觀を意味するのであるから、つまり經題としての妙法蓮華は、空の實踐、換言すれば妙法の菩薩行的實踐への勸誡であると見、蓮華の解釋亦それに相應すべきの論據を陳べ、それに依つて法華經の印度學的研究の出發點とすべきを論じ、支那に於ける法華經研究の代表者若干の説を提示して、聊か論評を加へ、慈恩が薩(薩)を以て正妙同義説に依りしもの外、それ等の殆んど總てが本源的なる經題解釋の方法を採らざりしを示し、しかもその根據が羅什譯本に終始せるの實を擧げ、所謂宗義宗學の上に於ける論究は別として、印度に於て存立した法華經の研究としては、それ等が餘りに支那文化的解釋の弊に陥れるを指摘したのであるが、然らば一體羅什の譯本が、彼等をしてかくせしめざるを得ないものであるか否か。固とより、羅什譯本は前にも言つた通り、譯本としては餘りにも麗妙であるから、その譯文に魅せらるる恐れのあることは事實であるが、併し之を公平に見る場合、そこに羅什の譯意を窺ひ、その譯本研究の立場を發見し得る根據が存するのではあるまいか。

蓮華に就ては既に法華經の經意をも併せ考へて、之を述べたのであるから、最早茲に重説する必要を認めないが、正法即ち妙法に就ては、余の立場として上來法華經に於けるそれには觸れることを避け、餘他の資料に依つてその意味内容を吟味して來たのである。今や茲に法華經に關してその妙正兩法の意味を考ふべき機會に達したのである。そして、羅什譯本に於ける妙法が從來各學者の注意するところとなつて、恰もその妙法が正法と意味を異にするが如く意識せられ、正法を斥け、妙法に拘泥して法華經を解釋せんとするところに、既に出發點として非常なる危險が伴うて居ることを發見したのである。しかも從來の學者中、唯一人慈恩を除いては、殆んど餘他の學者皆悉く、明かに羅什譯本に於ける妙法を推稱し、之に拘泥して居るのである。勿論慈恩も正妙同義説に依つては居るが、羅什譯本を所依として居ることは前既に述べた通りである。然らば羅什がこの經を妙法蓮華と譯出したのは、抑も羅什自身に於てかくの如き意向を有して居たものであるか如何か、彼の上足道生既に妙法なる譯語に絶對の歸敬を示して居るのであるから、羅什の意向亦是の如しであつたとも想像されないのでないが、併し弟子としての立場から、その師の譯語に歸敬を表し、之を推稱するの態度に出づることは、情誼當然のことであつて、道生がかくの如しであるからと言つて、それに客觀的價値を與へることは、必ずしも穩當ではないと思ふ。

法華經は勿論般若空觀を立場とする經典である。そして羅什亦龍樹系統の人である、隨つてその法華經が一層その般若空觀、實相論系の傾向に富んだ譯語譯文に依つて、譯出せられたといふことは當然である。勿論

その譯文が經の原意に背くといふのではないが、譯文のみに依つて之を見ると、時に經意を誤解するの結果を招くことも有り得べからざることではない。上述從來の法華經研究者比々としてその實證を示して居ないものはないと言つてよい。

若し從來諸學者の羅什譯本に對する解釋が、假りに譯本の正意を得て居るものであると主張するものあらば、余はそれ等の意見を以て羅什を誣ふるの罪をいたすものであると言ひ得るのではないかとさへ思ふのである。然らば羅什の譯意は果して那邊に存したのであるか。茲に所謂妙法を中心として、羅什の意味するところを探究すべき必要が生ずる。

余は先づ、羅什が何が故にこの經を妙法蓮華と譯出したかの根據を考へて見たい。法華經支那譯としては、既に法護の正法華經が現存して、羅什以前より世に流布して居たのである。そして羅什所依の梵本は正法華經のそれと同一ではなかつたことは、今日に於ても之を證明し得るのであり、又、たとひ假りに同一本であつたとしても、その譯文當を得て居ないと見たればこそ、羅什之を新たに譯出するの志念を發したのである。併し羅什がその譯出に當つて常に法護譯本を手にし、その自らの譯語譯文の上に非常なる苦心を拂つたことは史實之を證明し、何等疑ふ餘地はないのである。そして羅什は法護譯本に勿論満足の意を表しなかつたのであるが、併しその自らの譯文中に、その法護の舊譯中に於ける譯語を踏襲せるもの實に無數と言つてよいのである。乍併、その經題は既に法護に依つて正法華と譯されて居るし、又、それと同時に法華經中



に、その經に於ける教法が、或は深妙(sambhira)であるとか、或は微妙(sukma)とか、又は超思擇(atark-ika)であるとか言つて、屢々その經の深妙にして不可言詮なるを説いて居るから、羅什は自らの見識に依つて、正法華と擇んで之を妙法蓮華と譯出したのであらうと想察される。勿論妙法蓮華なる譯語は、經意から見ても至極穩當であり、又、梵名から見ても決して不都合はないのである。

併し一度それが妙法蓮華と譯され、加之、譯筆麗妙なるに依つて、諸學者を妙法に依つて魅するに至つたのであるが、羅什自身に於て、既にその妙字に是の如き意味内容を有せしめたものであるか否か。之を確かめることが、羅什の立場を知る唯一にして、最も正當なる方法であらうと思ふのである。

固より羅什に於て、その妙法が梵名からの單なる譯語ではなく、經意をも併せ考へての譯であるにしても、saddharma が從來、諸餘の譯者に依つて、正法又は妙法と譯出されて居たことは、羅什も既に之を知悉して居た筈である。随つて羅什が之を妙法と譯出する場合にも、彼に於ては別に正法との關係に就て、殊更なる特異性を認めての事ではなかつたらうと想察することが、寧ろ素直な見方であらう。例之、羅什が後にも示す通り、佛所説の法を意味する場合の法(dharma)を正法、妙法、善法等、種々の譯語に依つて之を示して居る場合があるが、それと同じ意味に於ける他の箇所に見はるる dharma を羅什が單に法となし、法護は既に之を奇妙法と譯出して居る實例も存するのである。<sup>(1)</sup>

さて、今羅什の立場を窺はんとするのであるが、特に法華經のみを擇んで、彼の正妙兩義に對する譯意を

探つて見るのが便宜であらう。

勿論現存梵本と、羅什所用の梵本とが、同一本であるといふのではないから、現存梵本に依つて羅什譯本を批評することは、固より絶對的なものでないことは言ふまでもないが、併し余の試みたる梵漢比較研究の結果に照して見ると、羅什譯本の形態及び内容を、大體上或る程度まで確實に批評し得るものなのである。

今先づ梵本を基礎として、羅什の譯語が如何に自由であつたかの一斑を示すために、各々一例づつを擧げて之を説明して見よう。

### 1. Saddharmapūṇḍarīka

經中屢々現はるる經名としてのもので、法護が之を常に正法華經、又は單に法華經と譯出して居ると同じく、羅什は之を妙法蓮華經、妙法華經、法華經、又は單に法華となして居ることは言ふまでもない。併し羅什は時に之を大乘經となして居る場合も存するのである。<sup>(2)</sup>

### 11. Saddharma

之は羅什が以て妙法と見る梵名であるに拘らず、彼は之を殆んど妙法と譯出せずして、法<sup>(3)</sup>、正法<sup>(4)</sup>、無量大法<sup>(5)</sup>、佛法<sup>(6)</sup>、法藏等<sup>(7)</sup>と譯出して居るのである。又、一方に於て令法久住の法が、この Saddharma であるかと思ふと、他方に於ては同じ令法久住の法が、dharmaṃpariyāya (法門)の對譯と見られる場合も存する。<sup>(8)</sup>

三、dharma

佛所説の法を意味する場合のものであるが、羅什は之を、正法、<sup>(二六)</sup>妙法、<sup>(二七)</sup>善法、<sup>(二八)</sup>法華等となして居る。

四、agraddharma

これ亦佛所説の法といふ意味に解すべき場合のものであるが、羅什は之に、妙法、<sup>(二九)</sup>法華經、<sup>(三〇)</sup>法華、<sup>(三一)</sup>佛智、<sup>(三二)</sup>大乘法、<sup>(三三)</sup>微妙法、<sup>(三四)</sup>無量義等の譯語を以て對せしめて居る。

その他尙ほ同義語と覺ゆるものを檢尋すれば、實に彼の譯語が誠に自由であつた事を知るのであつて、しかもその自由なる譯語に依つて、前後經意の關係上何等の不都合を發見し得ないのである。

次に上條とは逆に、上述以外に羅什が妙法又は正法と譯出せるものを、梵本に就て之を檢尋して見よう。

一、妙法

固有名詞ではあるが、Sudharma (善法) とあるものを二回共、羅什は之を妙法と譯出して居る。<sup>(三六)</sup>而して

又、梵本に dharma-degana (法説、法教) とあるのを、妙法となして居る。<sup>(三七)</sup>尙ほ注意すべきは、この同じ

梵語を他方に於ては佛法と譯して居ることである。<sup>(三八)</sup>

二、正法

一方に於ては、梵本に buddhadharma (佛法) とあるものを、又、他方に於ては、Subuddha-ghosa (佛の善音)<sup>(三九)</sup>とあるのを、共に正法となして居るのを發見する。

尙ほ、これに類する譯語を、その梵本に照合すると、一層明かに彼の態度を知ることが出来るが、大體、以上に依つてその一斑は充分に之を知ることが出来ると思ふ。

固とより前に述べた通り、その所用梵本の異同に依つて、上記例證がたとひ絶對的なものでないとしても、尠くとも、彼自身のその譯語の上から之を考へても、彼に於ては、法、佛法、佛智、妙法、正法、善法等が同義語として意味して居たといふことは、之を明言しても差支がないと信ぜられる。

由是觀之、羅什譯本に依つて、法華經を理解せんとすることが、別に誤解を招く所以であるといふのではないが、譯者羅什の立場を無視し、單なる主觀的立場から、獨斷的に正法を排し、妙法に拘泥して、その妙法を支那文化的背景のみを以て之を解釋し、以て經の眞意を述釋せんとすることが、經意を傷なふのみならず、譯者羅什の意志をも輕んずるものであることは、自ら明かなところであらうと思ふ。

註

(一) Saddharmapundarika (B. B.) (以下SP.と略記す), P. 557-8.

秦譯、大正藏、九、九下、一六行。

晉譯、同上、七二中、一三行。

(二) 大正藏、九、四上、二四行。 SP. P. 216.

(三) 同上、七中、十行。 SP. P. 418.

(四) 同上、二八中、五行。 SP. P. 2052. この例は他に夥しく存す。

- (五) 同上、二〇中、二九行。 SP. P. 144.
- (六) 同上、二八上、二四行。 SP. P. 204.
- (七) 同上、三〇中、八行。 SP. P. 221.
- (八) 同上、三三下、二五行。 SP. P. 251.
- (九) 同上、三下、二〇行。 但しこの箇所の dharma は、異本には Saddharma とあるから、羅什は或はこの系統の梵本に依つたとも思はれる。若し然りとすれば、その正法なる譯語は(二)の Saddharma の項に含まれるものである。 SP. P. 17.
- (10) 同上、三九下、一四行。 SP. P. 295.
- (11) 同上、三九下、四行。 SP. P. 294.
- (12) 同上、四七中、一三行。 SP. P. 352.
- (13) 同上、三下、七行。 SP. P. 163.
- (14) 同上、五上、五行。 SP. P. 258.
- (15) 同上、五上、八行。 SP. P. 251.
- (16) 同上、六上、一五行。 SP. P. 323.
- (17) 同上、二六下、三行。 SP. P. 192.
- (18) 同上、四八中、八行。 SP. P. 359.
- (19) 同上、五〇中、一一行。 SP. P. 373.
- (20) 同上、二上、二四行。 SP. P. 41.
- 同上、二四上、七行。 SP. P. 171.
- (三) 同上、七上、一五行。 SP. P. 397.

17

是の如く羅什の立場に立つて、之を考察しても、彼の所謂妙法は全然正法と同義であり、それが佛法であり、佛所説の法であることも明かである。このことは上來説き來つた阿育王刻文を始めとし、巴梵佛典一切を通ずる普遍的真相であつて、譯語が妙法であるからと言つて、之に特殊な恣意的なる解釋を施すことは、たとひそれが經意を併せ考へ、又、經意を闡明するためのものであつても、それを以て忠實なる法華經研究の出發點と見ることは出来なす。

吾人は尙ほ茲に法華經研究上、一の看過すべからざる資料の存するを見るのである。それは、印度に於ける法華經論釋として、現存唯一のものである世親の法華論即ちこれである(西藏譯本は暫く措く)。

世親は、諸菩薩のために大乘經を説くといふ經の文に依つて、如來の説法時至成就を論ずる條下、<sup>(二)</sup>「此大乘修多羅有十七種名、顯示甚深功德」と言つて、法華經をその内容から見て、之に十七種の異名を與へて居るのである。即ち、一、無量義經、二、最勝修多羅、三、大方廣經、四、教菩薩法、五、佛所護念、六、一

一切諸佛祕密法、七、一切諸佛之藏、八、一切諸佛祕密處、九、能生一切諸佛經、十、一切諸佛之道場、十一、一切諸佛所轉法輪、十二、一切諸佛堅固舍利、十三、一切諸佛大巧方便經、十四、說一乘經、十五、第一義住、十六、妙法蓮華經、十七、最上法門、これである。

而して彼はその一々の意味するところを、法華經中に探つて、その解説に擬してゐる。それに依つて之を見れば、その十七種異名は、謂はば法華經の分科的異名として見るべきものである。

一體異名といふことは、或る一經の何等かの特長に對するものであつて、この點から見れば、種々の異名が與へられることも怪しむに足らぬ。今羅什譯本を見ると、「說大乘經名無量義教菩薩法佛所護念」なる句が序品中に散見する<sup>(三)</sup>。今之を梵本に見ると、「大方等にして、大義と名くる法門たり、菩薩への勸誡にして、一切諸佛の攝受する經を説きて」(Mahānirdecanā nama dharmaparyāyanī sūtrāntarī mahāvaiṣṭyāni bhō-dhisattvāvādanī sarvabuddhapariṅrahanī bhāsītvā)<sup>(三)</sup>とある。ここに羅什が大乘經と言つて居るのは、即ち法華論に於ける第三名大方廣經であり、その無量義は第一名のそれであり、教菩薩法は正しくその第四名に當り、佛所護念はその第五名である。

而して羅什が小阿彌陀經を「阿彌陀經」と題し、しかもその經中その六方段の各々に於て、「汝等當にこの不可思議功德の稱讚、一切諸佛の攝受と名くる法門を信ず<sup>(四)</sup>」(Pratīyaha yūyam idam acintyagūṇa-parikīrtanāni sarvabuddhapariṅrahanī nāma dharmaparyāyam)<sup>(四)</sup>とあるを、「汝等衆生當信是稱讚不可思

議功德一切諸佛所護念經<sup>(五)</sup>」と譯し、玄奘が之を「汝等有情皆應信受如是稱讚不思議佛土功德一切諸佛攝受法門<sup>(六)</sup>」となし、之に依つてその經題「稱讚淨土佛攝受經」を得たと見らるるに照して、その法華經中に於ける四種名辭を考察すると、その一節全體が「大乘無量義教菩薩法佛所護念經」の意味であつて、之を四種に區別することは、世親の異名施設の立場が、分科的解釋の方針に存したことを證明するやうに思ふ。

そして更にその第十六の妙法蓮華經の一を除き、諸餘の十二異名を考察すると、總てこれ法華經の重要性を強調する經文内容から摘出命名したものであることを知るのである<sup>(七)</sup>。

如上述、その第一、三、四、五の四種異名が、經中に於て結局連鎖した法華經の一異名となる譯であるが、前に既に蓮華を説く場合、引用したところに依つて明かなやうに、法華經中には屢々この經の詳細なる經名として、「大乘妙法蓮華教菩薩法佛所護念經」と總括せらるべき稱呼が擧げられて居るのである。茲に問題になるのは、その妙法蓮華と無量義との關係である。

世親は上述の如く分科的ではあるが、併し無量義經を以て法華經の一異名とし、その理由として、「成就字義故、以此法門說甚深法妙境界故」となして居る。即ち佛所說教法の義を完全に得達成就せしめ、佛の妙境を示す法門なるが故に、無量義經と名け得らるといふのである。つまり無量義とは、佛所說の眞諦、妙境顯示の法門を意味することを示して居るのであつて、法華經に説く般若空觀、所謂妙法を指して居るものである。隨つて無量義といふことは、妙法の異名として見たものだとなることが出来る。併しそれが妙法

蓮華ではないから、その無量義は、法華經中の一分科的異名に過ぎないことも、この點に於ても之を見るのである。勿論無量義にも般若法、菩薩法、の精神は伴うて居るが、併し未だ蓮華の内容を與へては居ない。

さてこの無量義に對する羅什の立場を窺つて見ると、前既に示したやうに、彼はその譯本中に、或は法、或は正法、或は佛法等と譯出して居る Saddharma に、無量大法といふ譯語を擬せしめ、或は、彼が妙法、佛智等の對譯を用ひて居る *agradharma* を無量義と譯出して居る場合が存するのである。その無量大法といふ無量義といふ、これ共に羅什に於ては同義語であつたに相違ない。原語たる *Saddharma* と *agradharma* とに於ても、これ固とより同義語として見ることが出来るのである。

若し然りとすれば、たとひその原語が *Mahanirdega* (大義、大教説) であつても、又 *ananta-nirdega* (無量義、無量教説) であつても、之を羅什が無量義と譯して居る以上、その無量義とはつまり上述妙法の同義語として用ひた無量義、又は無量大法と、これ亦彼に於ては同一意味内容のものに見たに相違ないと考へられる。そして法華にいふところの妙法とは、これ即ち佛所説般若空觀そのものである。隨つて法華經序品に、法華經説法の因縁を示す條下に、所謂「大乘無量義教菩薩法佛所護念經」を説き終り、無量義處 (*ananta-nirdega-pratishtana*) なる三昧に入るとあるのは、つまり般若空觀を説き終り、空三昧に入るといふことを説いたものであり、そしてその三昧より起つて、「大乘妙法蓮華教菩薩法佛所護念經」を説くとあるのは、これ法華經が般若空觀を基調として成立したものであることを、經典自ら之を雄辯に説明して居るものであると思ふのである。

(10)

是の如く、所謂無量義とは般若空の別名であり、妙法の異名なのである。この點に於て世親と羅什とは、その意を一にせるものがあるを知るのである。

若し是の如しとすれば、妙法蓮華と無量義との相違は、その蓮華の有無に存するといふ結果になつて來る。茲に吾人は勢ひ、世親の蓮華釋を檢討しなければならぬ。

世親は、前にも示したやうに、法華經異名十七種中、その第十六に正しくこの經の題號たる妙法蓮華經を以てして居るのである。そして彼は之を二種に分類し、それに下の如く解説を與へて居るのである。

#### 一、出水義

(a) 以不可盡出離小乘泥濁水故。

(b) 如彼蓮華出於泥水喻。

(c) 諸聲聞得入如來大衆中坐、如諸菩薩坐蓮華上、聞說如來無上智慧清淨境界、得證如來深密藏故。

#### 二、華開義

以諸衆生於大乘中、其心性弱不能生信、是故開示諸佛如來淨妙法身令生信心故。

ここに怪しむべきは、その經名として彼は完全に妙法蓮華と示して居るに拘らず、その妙法に就ては特に説くところなく、専ら蓮華を中心として之を説明して居ることである。若し從來諸家の解釋の如く、蓮華が

妙法と法譬雙顯であつて、妙法が主要根幹であり、蓮華が從的譬喩であるとするなら、妙法の釋義こそここに必要なのである。然るにそれには觸れるところなく、蓮華を主要根幹と見てこの經題を解釋せんとすることは、誠に不可解事といはねばならぬ。何等かそこに理由の存するにあらずんば、到底之を理解し能はざるところである。

勿論、譬喩としての蓮華の立場から、妙法を解釋したものと見られぬでもないが、併し所謂妙法が般若空理である限り、何等か一言これに觸れるところがなくてはならぬ、然るに上記世親の釋義中にはそれに關して何等いふところなく、單に蓮華の莊嚴清淨性、又は衆生教化の欲願が示されて居るのみである。

然らば世親は何が故に妙法蓮華經を是の如く解釋したのであらうか。これ大に吾人の注意を喚起せしむるものなのである。

一體妙法といふことは、屢々言つたやうに最早佛所說既定の眞理そのものなのである。そして世親既に他の異名解説の場合にそれに觸れて居るのである。殊にその第一異名無量義經の解釋の如きそれに相當するものである。加之、如上述、無量義といふことは既に妙法なのである。随つて今この妙法蓮華經を解釋するに際して、殊更、妙法の釋義はその要を見ないのであつて、妙法に對して、蓮華が如何なる意味内容を有するものであるかを闡明すれば、それで充分なのである。これ世親が、要を擇んで如上の釋義に止めた所以であつて、別に怪しむべき必要はないと思ふ。

然らば世親は、その蓮華に如何なる意味内容を附せんとしたか、今その一々に就て之を考察して見よう。

出水義とは、蓮華が水より出づるといふ性徳の方面に名けたものであつて、その背景的根據としては、彼が既に異名として擧げて居る教菩薩法（菩薩への勸誡、*bodhisattvavada*）が、法華經の立場であることとを認めた上での事であることを豫想すべきであるが、その（a）は、菩薩たるものは、所謂上求菩提下化衆生がその特質であるのであるから、その大悲誓願に依つて、常に小乘泥濁中に留り、その教化を相續し、しかもそれに汚されざること、恰も蓮華の如くすべきことを教ふるの經法といふ點に於て、妙法蓮華經を解釋したものであり、謂はばこれ下化衆生の方面を指したものである。

その（b）はこれ（a）が上より下へ、衆生界に入つて教化するに對し、それとは逆に淨の蓮華もこれもと泥水中より生ずるが如く、下より上へ、所謂上求菩提の菩薩勸誡を以て妙法蓮華經と見たものと解釋すべきであると思ふ。

その（c）はこれ世親自らの解釋によつて明かなる如く、菩薩の說法教化を莊嚴するの立場から、妙法蓮華經とは、つまり菩薩行の莊嚴に名けたものと解釋したと見るべきである。

次に華開義とは、菩薩としての衆生開化の欲願に譬へたものであつて、既にその釋文が明瞭に之を示して居るやうに、菩薩下化衆生の誓願清淨にして、不染不汚その誓願の成就を勸誡するといふ方面に、妙法蓮華經の意義在りて存すと見たものに相違ない。

以上論述するところに由つて之を觀れば、世親の法華經觀は、どこまでも菩薩への勸誡を内容としたものと見たものであつて、しかも之を蓮華に依つて説明して居る點から見れば、たとひ蓮華が喩辭であるにしても、決して單なる所謂法譬雙顯でなく、蓮華といふ喩辭に依つて、妙法の菩薩行的實踐を現したものと見て居たと想察せざるを得ないのである。換言すれば、世親に於ては、妙法蓮華といふことは「妙法の蓮華」即ち「妙法に對する蓮華」といふ依主釋に依る複合詞であつたのである。そして妙法の蓮華といふ意味に就ては、前既に詳しく之を述べたから、茲には重説を避ける。

要之、世親の法華經觀も亦支那諸論師の見る法華經觀とは自らその性質を異にせるものであり、世親が既にかくの如き意見を明かにせるに拘らず、彼のその論を引用しながら、しかも既に述べた如く、支那諸論師がその法華經觀を異にするのみならず、世親のその意味すら正當に之を紹介したものの、未だ曾て一人もこれなきこと、これ羅什譯本に對する支那文化的偏黨的态意的解釋に、その原因が存することは言ふまでもないところであつて、羅什を誣ふるものなるのみならず、世親の意見も之を曲解せるの譏を免れることが出来なうと思ふ。

尙ほ羅什の蓮華觀が果して如何様であつたか、之を探ることは甚だ困難を感ずるのであるが、思ふに彼亦大體上世親と同一趣の意見を有して居たのではないかと思ふ。このことに就ては項を改めて論及するところがあるであらう。

## 註

- (一) 大正藏、二十六、二下——三上。  
 (二) 同上、九、二中、等。  
 (三) SP. P. 5, etc.  
 (四) 羅什は法華經に於て、大方等即ち大方廣 (Mahāvairocana) を常に大乘經と譯出して居ること梵漢比較の結果、瞭々たるものがある。  
 (五) 無量義は梵本に於ては大義 (Mahānirdeśa 大教説の意) とあるが、併しこの Mahānirdeśa が Anantānirdeśa (無量義) と同一義であることは、法華經中既に之を見るのである (SP. P. 239, 232, etc.)。而して世親所用の梵本は、羅什所用のそれと異り、現存尼波羅梵本と同系の如く信ぜられるが、併し法華論支那譯の譯語は多く、羅什譯本を踏襲せる跡歴然たるものがあり、その無量義も恐らく羅什のそれを用ひたものと推察せられる。  
 (六) Anecdota Oxoniensia, I, 2, P. 97, etc.  
 (七) 大正藏、十二、三四七中、等。  
 (八) 同上、三五〇上、等。  
 (九) 例之、(二)最勝修多羅とは、法華中屢々之を説く無上法門としての法華經であり、(六)(七)(八)等は方便、授記、法師等の各品に説く教説に依り、(九)は特に法師品に於ける所謂開方便門示真實相などの經意を典據とせるものであるらしく、(十)(十一)は神力品所説の如き之に相當し、(十二)(十五)は法師、分別功德品等の所説之に當ると考へられ、(十三)(十四)の如きは明かに方便品を主とし、兼ねて譬喩、信解、藥草、化城喩その他各品に顯はるる一乘説、方便譬喩説に依るものなるべく、(十七)は藥王品所説の經意等にその根拠を求めることが出来る。その他詳しく之を検出すれば、尙ほ各品諸所にその根拠を求めることが出来るのである。  
 (十) 廣意に謂ふ法華宗の解釋によると、羅什譯本序品に、法華經説示の因縁を説く條下、「爾時世尊、四衆圍繞、供養恭敬、尊重讚歎、爲諸菩薩說大乘經名無量義教菩薩法佛所護念、佛説此經已、結跏趺坐、入於無量義處三昧」とあり、その三昧より起つて、法華經問

示の幕が開かれるといふことになつて居る點から、その三昧が所謂無量義處、三昧であるし、その三昧以前所説の經が無量義であるといふ點を重大視して、ここに特定の無量義なる經典の存在を信じ、その經を以て蕭齊曇摩伽陀耶舍の譯する無量義經であるとなし、その經中に「種々說法以方便力四十餘年未顯眞實」(大正藏、九、三八六中)とあるに照し、之をその宗、教判の一立場とし、之を以て法華開經と名け、宗學上實に金科玉條たるの證據としてゐるものであるが、今その無量義經を見ると、「性欲無量故、說法無量、說法無量、亦無量、無量義者、從一法生、其一法者、即無相也、如是無相、無相不相、不相無相、名爲實相」と述べ、更に「菩薩若能如是修一法門無量義者、必得疾成阿耨多羅三藐三菩提、如是甚深無上大乘無量義經、文理眞正、尊無過上」(同上、三八五下—三八六上)と説き、この經の十功德を擧げて、菩薩の悲願を勸發して居るのであるが、この經の立場が般若空觀であることは固とより掩ふべからざるところである。この點法華經と軌を一にするのであるが、併しこの經が果して法華經序品に示す無量義なりや否や、無量義經自らが示して居るやうに、所謂無量義とは法門に名けたものであり、義無量よりその經名を得たものなのである。換言すれば無量義とは般若空の別名である。謂はば大乘佛教説の根本に名けたものである。隨つて之を所謂法華開經として見ることも、一應は考へ得らるるが如くである。併し所謂無量義經が法華開經たることは、譯經史上の事實が既に之を否定せんとするものであり、又、法華經に説く無量義處(anantariṅga-pratishāna)なる三昧とは、廣意にいふ空三昧であり、無量義とは空の法門を指すのであつて、決して或る特定の無量義經なるものを指したのではないのである。

## 第二節 内容より觀たる本質

上來論究するところ、固とより法華經の内面的意義をも併せ考へた場合も存したが、要は絶對的に客觀的立場から印度學的に出發して、その經題の意味内容を吟味したのであつた。そして如何なる方面から之を觀察し

ても、その結果は要するに「妙法の蓮華」に歸するのである。本邦俗間<sup>のり</sup>に於てこの法華經を時に法の華と呼ぶことがあるが、その意味するところは、固とより單純な歌謠的諧調に基くのであるから、學的立場から何等の批評も加へ得ざるものではあるが、併し其の複合詞の讀訓としては、それこそ正に當を得たものであるに拘らず、羅什がこの經を譯して以來、ここに一千五百年、無數の註家論師の間に於て、未だ何人も之を學的に、妙法の蓮華と解しなかつたといふことは、誠に遺憾なるのみならず、寧ろ奇怪千萬と評せざるを得ないのである。今茲に上來論究し得たる經題觀が、果して經そのものの本質と合致するや否や、勿論多少は既に之を明かにしたこともあるが、本項に於ては、經そのものの内容を探りて、そしてその經題觀の是非を一層明かにして以て法華經の本質を探つて見たいと思ふ。

法華經と言つても、既に學界の定説として之を認めて居る通り、原始分、後分に大別され、その二が又更に小別されるのではあるが、かかる問題に就ては本論文の目的とする所ではないのであるから、一切之を割愛するが、兎に角本項に於て取扱ふ法華經が、その廣意に於ける原始分<sup>(二)</sup>であることを附記しておく。(後分法華經に就ては之を後章に譲る)。

先づ法華經の基礎的理論門とも謂ふべき妙法即ち正法が、本經に於て如何なる性質を有するものとして説かれて居るか、先づこの方面から檢尋するのが順序であらう。そしてその理論門が最も力強く詮表されて居る經品は、言ふまでもなく方便品に於てである。それ故に本項に於ては先づその經品に於てその大體を採り、



兼ねて他品に及ぼさうと思ふ。便宜上その本文を擧げて見る。

(一) 舍利弗よ、諸佛の證覺せる佛智は深奥にして、難見難解、一切の聲聞、獨覺の能く知る所にあらず。<sup>(三)</sup>  
(Gaṇhīraṇ gāriputra durdriṣaṇ duranubodhaṇ buddha-jñānaṇ tathāgatāir arhābhīḥ samyaksaṇ-  
buddhāiḥ pratibuddhaṇ durvijñeyaṇ sarvaḡrāvakaḡpratyekabuddhāiḥ.)

(二) それ(佛智)を示すこと難く、それを解説する辭なし。<sup>(三)</sup>  
(Na tad darḡayitun gakyāṇ vyāhāro 'sya na vidyate.)

(三) 假使ひ、この一切世界に、舍利弗に等しきもの充滿し、一となつて思惟せんも、善逝の智は知り難し。<sup>(三)</sup>  
(Sacāiva sarvā iya lokadhātu pūrṇā bhavet cāriṣutopamānaṇ, ekibhavitvānuvicintayeyuḥ sugatasya  
jñānaṇ na hi gakya jānitum.)

(四) 舍利弗よ、如來の密意趣説は解し難し。所以者何、我れ種々の言説、顯示、解説、百千種々の善巧方便を以て法を説きたればなり。舍利弗よ、正法は思擇の及ぶところにあらず。思擇の境にあらず。如來のみ識る所たり。<sup>(五)</sup>

(Durbodhyaṇ gāriputra tathāgatasya sandhābhāṣyaṇ, tatksya hetoḥ, nānāniruktinirdeḡābhilāpa-  
nirdeḡanāir mayā gāriputra vividhāir upāyakāṅgalya ḡatasahasrāir dharmā, saṇḡprakāḡita, atarko-  
tarkāvacaras tathāgatavijñeyaḥ gāriputra saddharmaḥ.)

(五) 舍利弗よ、我れ唯一乘に依つて、諸衆生に法を説けり。これ即ち佛乘なり。舍利弗よ、第二又は第三乗有ることなし。舍利弗よ、一切十方世界に於ける法性はこれなり。<sup>(六)</sup>

(Ekam evāhaṇ gāriputra yānaṇ ārabhya sattvānaṇ dharmāṇ deḡayāmi yad idaṇ buddhī yāna  
na kinche cāriputra dvitīyaṇ vā tṡitīyaṇ vā yānaṇ saṇḡvidyate, sarvatṡāiṣā gāriputra dharmā  
daḡa dig loke.)

既に是の如く、第二第三を有せざる唯一絶對の眞理が佛智たる正法なのである。實に唯佛與佛乃能究盡、不可以言宣、超思擇の眞理なのである。更に藥草喩品には、

(六) 如來所説の法はこれ悉く皆正法にして、一味なり、即ち解脱味、離染味、滅味にして、一切智智に究竟するものなり。<sup>(七)</sup>

(Tathāgato 'rhaṇ samyaksaṇbuddho yaṇ dharmāṇ bhāṣate sarva, saddharma eka raso yad uta  
vimukti raso virāḡa raso nirodha raso sarva jña jñāna paryavasānaḥ.)  
と述べて一切智智に究竟するの眞諦とはいふが、唯一乘唯一味、畢竟言語道斷の眞理に外ならぬ。又更に壽量品には、

(七) 如來所説の法門は皆悉く眞實にして、この點に於て如來には虛妄の語なし。所以者何、如來は如實に三界を見ず。生ぜず死せず、退せず現ぜず、流轉せず涅槃せず、實にあらず非實にあらず、有に非ず非

有にあらざ、如にあらざ異にあらざ、虚にあらざ非虚にあらざ、諦にあらざ非諦にあらざ、如來が三界を知見すること、怯弱凡夫が現見事を知見するが如くならず、如來は實にこの事に於て錯謬あることなし。<sup>(9)</sup>

(Sarve te dharmā paryāyā, satyās tathāgatena bhāṣitā nāsty atra tathāgatasya mṛiṣā vādaḥ, tat tasya heto, dṛiṣṭān hi tathāgatena trāidhātukam yathā bhūtaṁ na jāyate na mriyate na cyavate nā-papadyate na sanisarati na parinirvāti na bhūtaṁ nābhūtaṁ nai sattaṁ nāsattaṁ na tathān anyathā na vitarkaḥ nāvītathā na satyam nāsatyam, trāidhātukam tathāgatena dṛiṣṭam yathā bālapitṛhagānā na paḥyanti pratyakṣadharmā tathāgataḥ khalv asmiṁ sthāne 'sanipramoṣa dharmā.)

とあつて、如來の言説知見が眞實にして虚しからざるを強調して居るが、その本質は實に又不可言詮といふのである。

法華經中に於ける是の如き類文類句、實に枚舉に違がないのであつて、佛所説の法即ち妙法が、「般若中觀の説と何の異るところあるべき。法華と般若とは、この點からして之を見れば、正しくこれ異體にして同心なるものである」と見るべきである。<sup>(10)</sup>唯空を示すに、「一乗といふ名辭を以てしたに過ぎない。前にも言つたが、無量義教菩薩法と、妙法蓮華教菩薩法との關係に於て、經自らが既に般若空を基礎とせるものであることを、暗示して居るのであるが、上擧若干の實例に依つて、法華經なるものが愈々般若空觀を基礎とせるものなることを、明かに理解し得るのである。

「般若中觀の説は決して大乘の初門ではなく、少くとも龍樹時代にあつては其最も發展したもので、大乘佛敎の尖端を行くものであつたのである。華嚴や涅槃や法華や所謂後世學者の醇圓極敎となす諸經の根本思想も、皆亦其中に包含せられ、瑜伽の出づるまでは、大乘佛敎界を席捲する所のものであつた。華嚴、涅槃、法華の諸經は云はば般若海中に於ける一波瀾に外ならぬ。中觀より涌出した大莊嚴であつたと見るべきであらう。又譬へば般若は宏壯なる一大建築であり、其中に華嚴室あり、涅槃室あり、法華室等があつたものとも見るべきである。<sup>(11)</sup>」法華經の中心思想は般若思想の發達展開したもの」と見ることは何人も異議の存しないところであらう。併し法華經は般若經でもなく、無量義經でもなく、妙法經でもなくて、正しく妙法の蓮華經である。

曾て引用したことがあるが、智度論に蓮華の功用を説く中、「莊嚴妙法座」とある。妙法座を莊嚴するといふことは、佛説法の會座をして威光あらしむるといふ意味である。而して會座の威光はその教法の威光を齎らす所以である。このことは世親の蓮華釋(一)(c)を論じた時にも觸れたのであつたが、莊嚴妙法座といふことは、換言すれば妙法莊嚴の意に歸する。而して妙法莊嚴とは、妙法をして功用あらしめ、大悲に依つて衆生開化の實を擧げる菩薩行的作用である。そしてその作用が菩薩下化の法であり道であり任務なのである。隨つて莊嚴妙法座といふことは、畢竟菩薩行の實踐を内容として、始めてその宗教的意義をなすのである。

勿論法華經は般若思想に基き、諸法實相を明かにし、一乘教義に依つて之を闡明せんとするのが、その立

場であり、出發點である。その點に於て法華經は佛教の哲學に與かるものとして、之を研究することも固とより看過すべきではない。從來の論釋記述は多くこの點を主眼として居るのである。併し從來の解釋の如く一乘眞實三乘方便と論斷して、開三顯一開權立實の理論のみを以て、法華經の眞面目となすことは、抑もこの經存立の意義を大半沒却するの譏を招きはしないであらうか。理論は勿論理論である。理論は既に般若思想として認められて居るのである。この思想を思想として、それを一乘といふ眞空妙有的教説によつて開展したのが法華經である。たとひ一乘といふことが、般若空の別名であるとしても、それは般若空そのものと全然同一概念といふのではない。概念上般若空そのものを眞空妙有化して之を一乘と名けたものであると見なければならぬ。然らば何が故に眞空妙有の説を立つる必要があつたか。これが法華經存立の根本論據として先づ考へられなければならぬところであらう。併し一乘といふことは既に説いたやうに、その本質は不可言詮である。般若空の開展的別名である。それを説くの途ただ假設の言説に依るより致し方がない。法華經一部中、方便説、譬喩説がその大半を占めて居る事實の如きは、その明瞭なる證權である。しかもその方便説、譬喩説は何のために存するのであるか、余の見る所を以てすれば、それ等は單に般若空の理論的説明、又は眞空妙有の哲學的解釋のためではない。その空を事實の上に顯示し、眞空妙有の實踐を勸發するためのものであると見なければならぬ。簡單にいふならば、空の實踐にその目的が存するのである。隨つて法華經の最後の目的とするところ、その中心の本質とするところ、これ全く佛本願の顯示、所謂佛出世の本懷を宗

教的に明す點に存すと言はなければならぬ。これ法華經一部の構成が雄大なる戲曲的構想と、宗教的事相とに依つて經緯せられて居る所以ではなからうか。

今方便品を見ると、所謂妙法の超言説、超思擇なるを述べ、その妙法を以て一乘とし、その一乗が佛境界たるを明示し、その一乘に依つて衆生を教化することが、佛出世の一大事因縁なるを説き、

「諸の衆生に如來の智見を勸發せんがために如來は世に出現す。諸の衆生に如來の智見を示さんがために如來は世に出現す。諸の衆生を如來の智見に入らしめんがために如來は世に出現す。諸の衆生に如來の智を覺らしめんがために如來は世に出現す。諸の衆生を如來の智見道に入らしめんがために如來は世に出現す。」<sup>(11)</sup>

舍利佛よ、これはこれ如來出世の一作業、一作業、大作業、大作業、一善用なり。」

(Tathāgata jñāna darśana samādāpāna hetu nimittaṃ sattvānāṃ tathāgato.....loka upādyaṭe, tathāgata jñāna darśana saṃdarśana hetu nimittaṃ....., tathāgata jñāna darśanāvataṛaṇa hetu nimittaṃ....., tathāgata jñāna pratibodhana hetu nimittaṃ....., tathāgata jñāna darśana mārgāvatāraṇa hetu nimittaṃ....., idaṃ tac chāripura tathāga tasyāika kriyam eka karaṇīyaṃ mahākriyaṃ mahākaraṇīyaṃ eka prayojanaṃ loke prādurbhāvāya.) と強調し、更に諸種の善巧方便を用ひること、その理由ここに存するを述べ、それ等の善巧方便を除いて一乘を顯示するの途なきを示し、そしてその方便を用ひるの所以はこれ佛の本願に由るを示しては、

「我れ本と見し如く、思ひし如く、思惟せし如く、我がこの誓願は成満し、佛道を宣説す。」<sup>(一三)</sup>

(Yathā ca paṅyāmi yathā ca cintāye yathā ca saṅkalpa mamāsi pūrvam, paripūrṇam etat praṇi-  
dhāna mahyaṇi buddhā ca bodhiṇi ca prakāṣayāmi.)

とあり。この思想は本經中屢々現はるところであつて、この本願に基き、ここに方便を以て「苦盡を爲せと我れは説く」<sup>(一四)</sup> (vadāmi duḥkhasya karotha antam)と云つて居る。若し阿育王碑文に於ける「法の勝利」(dharma-vijaye)に於ける法の意義が、佛所説の法ではなく、一般「人間の履むべき道としての法である」としても、それが「一切の苦の滅に向はしむるもの事」であつて、「法の勝利」とは「苦の滅への道が實現せらるること」であり、「さうしてこの道の實現はとりもなほさず彼岸の世界の實現に他ならぬ」と理解さるる限り、所謂一乗とは妙法であり、それが佛敎より觀れば一切人の履むべき道であり、規則であるのであるから、ここに「苦盡を爲せと説く」といふことは、即ち苦盡のために精進すべしといふことであつて、その精進が直ちに一乗の實現であらねばならぬのである。そして一乗とは謂はば空なのであるから、ここに既に空の實現、勸發の意が見られ、しかもそれが佛本願の方便であるとすのであるから、法華經の立場が、この經の教理的根據を説く方便品に於て、既に空の實現、勸發を、本願の方便に依つて示す點にあるといふことを知るのである。そしてその勸發に隨順することは、つまり空の實現への努力、換言すれば空の實踐でなくてはならぬのである。そしてその實踐者は果して何人であるかといへば、それが即ち菩薩なのである。そして「菩薩への

勸誠」といふことが法華經の内面的異名であることも、ここに於て圓滿に理解さるるのである。このことは同じく方便品に、

「聲聞、阿羅漢、獨覺にして、若し佛乘への勸發たるこの如來の行を聞かず、入らず、覺らずんば、舍利佛よ、當に知るべし、彼等は如來の聲聞にもあらず、又阿羅漢にもあらず、獨覺にもあらずと」<sup>(一六)</sup>

(Ye grāvakā arhantāḥ pratyekabuddhā vemāṇi kriyāṇi taḥāgatasya buddha yāna samādapanāṇi  
na gṛhṇvanti nāvataranti nāvabudhyanti na te gāriputra taḥāgatasya grāvakā veditavyā nāpyarhanto  
nāpi pratyekabuddhā veditavyāḥ.)

とあるに依つても愈々明かに之を知ることが出来るのである。羅什の如きもよく經意を汲んだ結果であらうが、この「佛乘への勸發たる如來の行」を「諸佛如來但教化菩薩事」となして居るが、この經旨は勿論その意味であるのである。

囑累品を別にして、原始分法華經經旨の要結とも見るべき神力品を見ると、その最後に、法華經受持者たる菩薩を讃嘆し、最後の訓戒を與へて、

「彼の輝くこと日の如く月の如し、彼は光明藏たり。彼世間に遊行し、無量の菩薩を勸發せり。されば實に賢智の菩薩等よ、この世に於て是の如き稱讚を聞きて、我が滅後この經を受持すべし。彼等菩提を得んと疑ひなし」<sup>(一七)</sup>

(Candropamaḥ sūrya samaḥ sa bhāti aloka pradyoṭa karaḥ sa bhōti, vicarantu so medini tena tena samādapeti bahubodhisattvān, tasmād dhi ye paṇḍita bodhisattvā) grtvāniha tādṛiḥ ānuḡaṇsā, dhāreyu sūtrān mama nirvṛitasya na teṣa bodhiya bhaveta saṅgayaḥ.)

とあるが、これをこの經の受持に對する誠告を説く寶塔品所説の經旨や、更にまたその受持を不惜身命もて誓ふかの勸持品に於ける菩薩の誓願等と照合し、そして上記神力品の勸誡が、この經の付囑に堪ゆるものを以て、地涌の菩薩であるとなすかの涌出品に於ける、上行 (viśiṣṭacāritra) 等の菩薩へのものである事實に考へ、更に又、ここにも出で、屢々本經中に現はるる受持といふことが、その語義を以て、支持する、維持する、持續する (dhi) より來れりと見る限り、受持といふことは、付屬せられたものを忘れせず支持し持續することであるのであるから、言ひ換へれば付屬せられたものを實行し、實現し、實踐することを意味することになるから、これ等の點から考察しても、愈々法華經の目的が菩薩への勸誡、妙法の實踐を主眼として首尾一貫したものであることを、理解せねばならぬこととなるのである。(10)

然らば菩薩は如何にして妙法の實踐に可能なるを得るか。即ちその方法論に關して經の説く所は如何。

先づ菩薩如法行の方法を説くを以て、その主眼とする安樂行品を見よう。そこには所謂菩薩の四安樂行が説かれて居るのであるが、その中に、

「菩薩摩訶薩、如何なる法に於ても染着せず、如實に諸法の自相を觀察し、實に諸法に對して想察を加ふ

ることなく、分別することなきを菩薩摩訶薩の行と名く」(11)

(Bodhisattvo mahāsattvo na kasmiṅ cid dharme rajyati yathā bhūtaṅ ca dharmāṅāṅ svalakṣaṇam vyavalokayati, yā khalveṣu dharmeṣvavicāraṇāvikalpanā ayam ucyate.....bodhisattvasya mahāsattvasyācārah.)

とあり、又、

「菩薩摩訶薩は、如實に安立する諸法を、不顛倒處、如實住、不動、不亂、不退、不轉と領解し、如實住、虛空性、離解說言辭、不生、不在、非有爲、非無爲、非有、非無、不可言詮、無著處住、從顛倒想生として、一切諸法を空と觀ず、實に文殊師利よ、菩薩摩訶薩は常に一切諸法を觀ずること是の如くにして住す」(12)

(Bodhisattvo mahāsattvaḥ sarvadharmāṅ gūṅyān vyavalokayati yathāvapratisthitān dharmān aviparīṣṭhāyino yathābhūtashtitān acalān akampyān avivartyān aparivartān samādāya yathābhūtashtitān, ākāśavabhāvān niruktivyavahāravivarjitān ajātān abhūtān na saṅskṛitān nāsaṅskṛitān na sato nāsa-to' nabhilāpapravāhṛitān asmiṅgasthān asthitān sarjñāvīpariyāsapṛādurbhūtān, evaṅ hi maṅjucri bodhisattvo mahāsattvo' bhikṣuṅṅ sarvadharmān vyavalokayan viharati.)

と説いて居る。これ等亦法華經が般若空觀をその基礎とせるものなるを知る論據たるのみならず、菩薩實踐の行法が、必ず空を立場とし、不染不着をその方法の根本精神とすべきを説いたものと見なければならぬ。

今一つ更に例證すべきものがある。それは法華經に於ける菩薩の三軌、法師品に於ける如來衣座室を中心とする菩薩實踐の方法論に就てである。即ち菩薩當に說法せんとするに際しては、

「菩薩摩訶薩、如來の室に入り、如來の衣を著け、如來の座に坐し、四衆のためにこの法門を説くべし、何をか如來の室となすや、一切衆生に對し慈悲に住すること、これ如來の室なり。何をか如來の衣となすや。大忍辱柔和なること、これ如來の衣なり。何をか如來の法座とするや。一切法空性に通入すること、これ如來の法座なり。善男子この處に坐すべく、坐してこの法門を四衆のために説くべし」<sup>(三三)</sup>

(Bodhisattvena mahāsattvena tathāgatalayanān praviṣya tathāgatacivarān prāvṛitya tathāgatasāsanān niṣadyān dharmaparyāyaṁ catasriṅgān parśadān sanṅprakāṣayitavyaḥ, katamaṁ ca…….tathāgatalayanān, sarvasattvamāitṛivihārah…….tathāgatalayanān, ……….katamaṁ ca…….tathāgatacivarān, mahākṣāntisāuratyaṁ…….tathāgatacivarān, ……….katamaṁ ca…….tathāgatasya dharmāsanān, tatra tena kulaputreṇa niṣṭavān niṣadya cāyaṁ dharmaparyāyaṁ catasriṅgān parśadān sanṅprakāṣayitavyaḥ.)

と説き、菩薩實踐の方法を慈忍空の三にありとして居る。併し之はつまり慈忍といふ菩薩行の立場を空に認めたものであつて、上來説き來つた諸例と同じく、空に依つて始めて菩薩の實踐が可能であることを示したものと見なければならぬ。換言すればこれ亦菩薩實踐の不執不着に存することを説いたものに外ならぬ。そし

て同じく法師品に、「この法門を聞かざれば、その間彼等諸人は菩薩行に於て善巧ならず」<sup>(三三)</sup> (na tēvat te…….bodhi Sattva caryāyān kuṣalā bhavanti yāvaṁ nemaṁ dharmā paryāyaṁ gīṅṅvanti.)ともあるが、その所謂法門とは、即ち妙法のことであるから、その内容はこれ要するに般若空觀に外ならぬ。随つてその意味するところは、若し空觀に依らざれば、菩薩の實踐は善巧ならずといふことである。そして法華一經到るところ是の如きの經文比々として之を見るのである。

是の如く觀じ來ると、愈々「法華の思想が明かに般若思想の空觀遮遣を経て真空妙有の上での説なること<sup>(三五)</sup>」を知るのである。そしてその真空妙有の實は何に依つて示さるるかといへば、宗教としては菩薩の實踐に待つより外はない。そして、菩薩實踐の方法論は、如上述畢竟空に外ならない。換言すれば不染不着といふことである。併し不染不着の理論的説明を要求することは、これつまり空の理論的追求であつて、不可言詮の外はない。茲に何等か適當なる譬喩を求めて、その不染不着の果して如何なるものであるかを示さんとすることに至ることも、決して不自然なことではない。これが上來既に説いたやうに、諸種經典に於ける蓮華喩存立の所以でもあらう。「蓮華生於地、長於泥水、其色甚好」、「佛生於世間、長於世間、而不像世間之事」<sup>(三六)</sup>とは既に那先の言に於て之を見るのである。勿論之は佛の相好その父母に似ざるの所以を譬へた場合のものではあるが、尠くとも蓮華が不染不汚の代表として、一般に用ひられて居たことを知るのである。そして不染不汚といふことは、不執不着といふことである。諸種大乘佛典に現はるる蓮華喩が、その不染不着の意味に於て、

佛菩薩の下化的方面に喩用せられて居ることは、既に吾人の知るところである。

そして前既に述べた通り、蓮華を以て莊嚴清淨の代表と見、「莊嚴妙法座」に依つて蓮華の功用を説かんとするの、その實は蓮華の不染不着を清淨視したために外ならぬ。而して上述法師品に菩薩實踐の方法論的根據を坐如來座にありとし、それを以て空性通入だと説いて居る。如來座とはこれ妙法座のことであらねばならぬ。随つて坐妙法座が空性通入といふことになる。そして坐すといふことは空性に通入して妙法を顯示するといふ意味であらねばならぬ。その謂ふところの顯示とは、前にも言つたやうにそれが即ち妙法の莊嚴ではないか。そして莊嚴の當體は既に蓮華であると言はれて居る。是の如く坐すといふことは、つまり莊嚴することではなければならぬ。そして若し莊嚴の當體が蓮華であるとするれば、坐す者の當體も亦然りであるといはねばならぬ。そしてその坐す者とは何人であるか。これ菩薩であることは法華經自らの語るところである。

勿論この考へ方は智度論に於ける「莊嚴妙法座」に基くやうに思はれるが、佛菩薩説法の會座を莊嚴するために蓮華を用ひることは、諸種佛典の證明するところであり、法華經亦その例に漏れないのであるが、智度論に於ける「莊嚴妙法座」がそれ等經に説く所に基いて居ることは、恐らく疑ひ得ないものと信ずるから、別に智度論に依つて法華經を解釋するといふことにはならぬのであるが、たとひその莊嚴といふことが、單に莊嚴に過ぎないとしても、蓮華の不染不着性は之を無視する譯には行かぬのである。

而して法華經中、蓮華の不染不着性を以て菩薩行の内容に譬ふるの實例は、曾て涌出品を引用して之を説明したのであるが、不染不着が空の本質であるとすれば、空性通入者は不染不着の體現者である。換言すれば蓮華者である。

法華經既に菩薩行の内容を蓮華に喩して居るのであり、會座莊嚴の具ともして居るのであるから、その經題たる妙法蓮華は、經作者に於ては尠くとも妙法の（蓮華）莊嚴の意味に於て之を用ひたと想察される。そして妙法の莊嚴とは、如上述、妙法の顯示であり、それは經に説くが如く、菩薩に於ける妙法の實踐なのである。羅什の譯意亦強く之を示して居る點から見ると、彼亦かくの如き解義を有して居たものと想像して差支がないやうに思ふ。

由是觀之、余が前に論究した經題の解釋は、ここに至つて法華經自身が之を積極的に實證して呉れたやうに思はざるを得ないのである。

さて、經題の意義既に然りであり、經の内容亦之と合致するとすれば、法華經の本質を研究するに際して如何なる立場に立つべきであらうか。宇井博士が法華經を以て「一乘眞實三乘方便といふも、其方便は暫用還廢の體外的善巧方便ではなくして、全く體内方便で、方便即眞實、眞實即方便の方便である。即ち般若經に説く般若と方便の方便を其ま眞實と方便の方便となして説いたものである」といつて居らるる通り、かかる點から見てこそ法華經に於ける眞空妙有の實際も理解され、眞實方便教としての事實に於て、所謂空の

實踐が活躍せる法華經の本質を理解することが出来ると思ふのである。

譬喩品に、佛本願方便の究極として示す文に、所謂火宅の譬喩を拉し來りて、

「舍利子よ、是の如く我れ大仙にして、衆生の父たり、救護者たり。三界欲染怯弱の衆生は、悉くこれわが子なり。三界は無安、百苦起成し、猶ほ所謂火宅の如く、生老病無量百苦に燒き盡されて餘すなし。われ既に三界を離れ、寂靜にして閑居し、樹林に安處す。しかもこの三界はわが有なり。其の中の燒くる者等はわが子なり。われこそ彼等の救護者と知つて、われそこに苦を説き示せども、しかも彼等は之を聞かず。皆悉く欲染に貪著し、心怯弱なり。われ善巧方便もて彼等に三乘を説く。三界諸惱を知らしめて、救脱のため(三)にわれ方便を説く」。

(Trāidhātukān ca yatha tan niveganān subhāravān du kha gātābhikṣūṇam, aḥṣataḥ prajvalitān samantā jātī jārā vādhi gātāir anekāḥ, Ahān ca trāidhātuka mukta gānto ekānta sthāyī pavane vasāmi, trāidhātuka ca mamidān parigraho ye hy atra dahyaṅtī mamāiti putrāḥ, Ahān ca ādinava tatra darṣayo viditva trāṇān aham eva cāṣām, Na cāiva me te gṛṇi sarvi bālā yathāpi kāmēsu vilagnabuddhaya, Upāyak āṅgalvam aham prayojayī yānāni trīṇi pravadamī cāṣām, jñātvā ca trāidhātuki neka doṣān nirbhāvanārthāya vadāmy upāyam.)

とある如く、この三乘方便こそ佛本願眞實の姿であつて、方便そのまゝそれが眞實なのである。

このことは、一乗の人格化として久遠實成の佛身を示現し、佛陀の光壽無量を説いて、法華思想の最高潮を示すものとして、主觀的宗派教學の上からも、また客觀的學究の上からも、法華經中の眼目として自他共に之を許す壽量品に於ても、全然同一旨趣の歸結を見るのである。壽量品の説相を窺ふと、方便品等が主として理論的一乗思想を背景として佛本願方便を敍する説相なるに對し、ここに在つては、佛陀といふ人格的一乗者を背景として、事實の上に佛本願方便を説くを以てその經旨として居るのであるが、その品中に存する良譬喩が、他の諸品に存する多數の譬喩説と、その悲願的意味内容に於て全然同一旨趣であることを否定し得ない限り、法華經思想の主要根幹が、般若を背景とした佛本願方便の示現に存し、それに依つて終始一貫せるものと見ることは、當然の論結であらねばならぬのである。法華思想を以て、般若思想より開展し來りたる眞空妙有の上での説であると思ふことも、ここに於て始めて完全に理解されるのであり、どこまでも經に説く方便そのまゝが、即ち眞實とならなければならぬのである。その久遠實成といひ、その法華淨土説といひ、皆これ方便そのまゝの施設で、かく考へてこそここに法華經に於ける方便の眞實の姿をつきとめ、その姿を通して久遠實成佛身の方便的示現の眞實を領解し得るものと信ずる。要するに法華經はどこまでも方便教である。大方便教なるが故にこそ眞實教と理解されるのである。壽量品(三)に、

「衆生を導かんがために、方便を説き、涅槃地を示す。されどわれ滅度せず。常時ここにこそ住して法を説く。」



(Nirvāṇa bhūmihī cūpadarśayāmi vinayārtha satvāna vadāmy upāyam, na cāpi nirvāmy ahu-  
tasmi kāle ihāiva co dharmu prakāśayāmi.)

とある。涅槃は眞實である。併し法華經に在りてはそれは方便的示現であつて、常にここに住して法を説くといふのが眞實の姿とされて居る。その常にここに住して法を説くといふ事實は、法華經が眞實の方便教であることの確證ではないか。さればこそ、

「われ彼等に是の如く語る。われここにこそ在りて、終に滅度せず、比丘等よ、これわが善巧方便なり。われ幾度も生界に出づ<sup>(三)</sup>」。

(Evaṃ ca haṃ teṣa vadāmi paṇḍit ihāiva nāhaṃ tada āsi nirvītaḥ, upāya kāuśalya mameti bhī-  
kṣavah punaḥ puno bhomy ahu jiva loke.)

と説かるるのであつて、涅槃そのものは不可言詮的最高眞實の妙法ではあるが、その妙法の方便的示現の要求が、久遠實成を生み出し、その思想に依つて人界教化の悲願を満たすといふのであつて、それが善巧方便であることは經文既に之を明言して居る如くである。これに依つても知る如く、久遠實成の思想そのものが、既に佛本願方便に依る妙法の示現なのである。換言せば妙法の究竟的實踐の姿そのものである。そしてこの姿を體現せしめんとするところに法華經の眞面目が存し、その宗教的本質が伏在するのである。これこの經が「菩薩への勸誡」である所以であり、妙法の實踐を強調する所以なのである。唯言せば妙法の蓮華

行、蓮華化がこの經の中心の本質なのである。随つて善巧方便教たり、眞實の方便經、妙法の蓮華經たらざるを得ないのであり、そこに吾人は法華經に於ける宗教を發見し得るのである。

壽量品最後の偈に、法華經の理想たる久遠實成佛としての佛本願の最高頂を示して、

「常に行不行を知つて、斯くの如く斯くの如くわれ諸の衆生に語る。實に如何にして菩提に入らしめ、如何にして佛法を得せしめん<sup>(三)</sup>」

(Carin acarin jāniya nityakālān vadāmi satvāna tathā tathāham, katharā nu bodhāv upanāma-

yeyan katharā buddha-dharmāna bhaveyu lābhinaḥ.)

と結んであるが、如何にして佛法を得せしめんといふことは、佛法獲得の方法に於ける衆生への大悲願でなければならぬ。そして佛法獲得の方法はこれ菩薩に依つて講ぜらるる任務なのである。言ひ換へれば佛法の如法なる實踐を示すのが菩薩の任務である。今一度言ひ換へれば菩薩とは妙法の實踐者である。随つて如何にして佛法を得せしめんといふ佛本願の言葉は、實踐者たるべき菩薩の精進を勸發するの意味でなければならぬ。他語もて之を言はば即ち菩薩への勸誡である。そしてかく解してこそ、この經付屬の菩薩に関する一經の組織も整然として來る。而して今この經文に存する佛法 (buddhadharma) とは、前にも言つたやうに、それが即ち正法であり妙法である。

若しその佛法のみの説明でなく、その佛法の實踐的勸誡即ち菩薩への勸誡が根本的要旨であるとすれば、

妙法蓮華を以て法譬雙顯と見、之を持業釋とのみ見て解釋することは、經そのものが既に之を許さぬのである。妙法蓮華經とは妙法の蓮華經でなければならぬ。そして「妙法の蓮華」即ち「妙法に對する蓮華」をその内容とし目的とせるものとして之を觀察する過程に、そこに法華經一部を一貫する哲學的、宗教的本質を發見するのである。

以上論じ來りたるところに依つて理解せらるるやうに、法華經の目的は羅什が法華經の結要付囑を説く神力品最後の分段に於て「教無量菩薩畢竟住一乘」と譯出して居るやうに「菩薩を勸發」する點に存したことは毛頭疑を挟む餘地がないのである。このことは前にも示した方便品に於て「佛乘への勸發」の文を羅什が「但教化菩薩」と譯出し、その文を中心として「若我弟子、自謂阿羅漢、辟支佛者、不聞不知諸佛如來但教化菩薩事、此非佛弟子、非阿羅漢、非辟支佛……諸佛如來、言無虛妄、無有餘乘、唯一佛乘」となせる法華經の立場に於て明かに立證せらるるところである。そして法華經に於ける菩薩とは涌出品に示さるるが如く地涌の菩薩であり、地涌とは印度學の立場に於て「母の子」即ち人間を意味する文學的表現であるのであるから、菩薩をして佛乘へ勸發するといふことは、畢竟人間をして一佛乘へ勸發せんとする意に外ならない、そして一佛乘とは般若空の眞空妙有的表現であることは前既に之を説いた如くである、若し然りとすれば一佛乘とはつまり般若空觀の展開的異名である、そして般若空觀は佛智であり佛所説の法である、佛所説の法が即ち正法であり妙法であることは前既に詳しく説いた通りである、隨つて一佛乘といふことは同時に

それが正法であり妙法でなければならぬ。然も一佛乘と言ひ、般若空と言ひ、正法と言ひ妙法と言ふ、その内容その本質は畢竟不可言詮である、さればここに喩説を以て妙法の實踐、般若空の現成、一佛乘の示現が説き明されなければならぬ、その實踐、現成、示現の當體、それが蓮華を以て喩説せられたと見ることは、涌出品に於ける菩薩涌出の相狀よく之を證するものである。

隨つて蓮華は古來諸論師の觀たるが如く妙法そのものの直接なる譬喩ではなくて、妙法が實踐の形に移されたる當體に對する譬喩であることが理解せらるる、そしてその當體とは菩薩の外にはない、故にその實踐は即ち菩薩行でなければならぬ。その菩薩行人即ち菩薩が蓮華喩に符合することは自らなる結果であると言ひ得らるると思ふ。

若し斯の如しとすれば、法華經の内容は全く菩薩教化を以て終始すと見ても強ち大過なきが如くである、換言すれば妙法の實踐のためにする菩薩への勸誠勸發である、隨つて妙法に對する菩薩行の成就こそがその目的であると言ひ得る、そして菩薩行の成就は即ち妙法の實踐、般若空の現成、一佛乘の示現としてこそその様相を示し得るのである、そしてその様相の當體が蓮華なのである、隨つて法華經が妙法といふ眞空を方便を以て妙有化せんとして居るものであることが推察せられ、ここに自ら「眞實の方便」としての法華經の姿が法華經自らに依つて彫り出されて居ることが知らるる、そしてその眞實なるものが所謂妙法であり、方便が蓮華に相當するものなのであつて、謂はば菩薩行の同義語と見て差支がなからう。

由來印度に於けるあらゆる教學に就て之を見るに、單に理論のみを以て終始せるものは殆んど稀有の事實であつて、必ずや陽にその實踐を説くか、若しくは黙くとも陰にその實踐を含蓄せしめて居るのである、佛敎々學また全く然りである、ただその間濃淡厚薄の差異を認むるのみである。随つて眞實の芽には必ず方便と開く華を藏し、方便の華には眞實に還る芽を宿して居るものなのである、この點より假りに芽は華に即し、華は芽に即すと見れば、論理的には眞實即方便、方便即眞實といふ結果を得るのである。これ固とより一應當然なる歸結でなくてはならぬ。加之、眞實即方便とは眞實が方便に即成するの義とすれば、これは所謂下化衆生の悲門に相當し、同様に方便即眞實とは方便が眞實に即成するの義なるを以て、これはつまり上求菩提の智門に相應すと謂はねばならぬ。

法華經はその經意に依つても知らるる如く、たしかに開三顯一、開權顯實、或は廢權立實等を以てその目標とし、その趣旨となして居る、即ち三と一、權と實といふが如く、方便對眞實、同時に眞實對方便の問題を解決せんとするのがその重要な課題であると認めなければならぬ、要を撮つて之を言ふならば、妙法對蓮華の問題こそが法華經の重心的課題なのである。

古來諸論師が、妙法蓮華を以て法譬雙顯と見たその考察を假りに許し、妙法即蓮華と見ても、その「即」は所謂等式の「即」にあらずして、即成の「即」でなくてはならないと思ふ。若し然りとするならばそれは法譬雙顯にあらずして法對譬の對立的關係に於て之を考察しなければならぬ筈である。勿論既に妙法に即

成した蓮華の境地と、蓮華に即成した妙法の境界とは、人法の相異こそあれ俱にこれ妙法蓮華即一の境であつて、謂はば妙法即蓮華の境地とも名づけられるであらうが、併しその境地は妙法蓮華の法譬雙顯的關係より得らるるものではなくして、法對譬の關係に於て法と譬との即一を得た結果に外ならない。然もその人法何れにしても、妙法蓮華即一の境とはこれ佛の境界であり、不可言詮の境地であつて、權實超越一佛乘の世界なのである、それが所謂眞實の妙法なのである、然るに法華經は妙法經にあらずして正しく妙法蓮華經なのである。妙法經と言つても固とより菩薩敎化を無視し、實踐を輕んずるものでないことは、法華經出現の因縁として經中に説示せられ、妙法經を意味する無量義經も菩薩勸誡の經たることは前既に示したところであるが、法華經は特に妙法蓮華經なのである。

上來既に詳しく論述したやうに、法華經はその經意の内容より見て、菩薩敎化のための經典なのである、そして蓮華とは、妙法が實踐の形に移されたる當體に對する譬喩であつて、その實踐の形を以て菩薩行と見るならば、その當體は菩薩でなければならぬ。法華一經至るところ、文學的、戯曲的構想を以て巧みに妙法の實踐を喩説し、般若空の現成を勸誡し、一乘佛身の示現を勸發し、菩薩をしてその當體たらしめんとするの經旨、首尾一貫瞭々たるもの存することは、これ法華經が妙法の菩薩行的實踐、換言すれば妙法の蓮華化運動を強調せんとするの主旨に出づるものであり、所謂菩薩なるものも、法華經に於ては地涌の菩薩を以て付囑の對象とせるより見れば、その蓮華化運動また吾等人間の現實の問題として之を看取せざるを得ないも

のが存する。

由是觀之、經旨既に妙法蓮華を以て妙法の蓮華化を強調して居る、余がさきに考證し論證した經題解釋の結果とここに全然符合するの事實に接したのである。

若し夫れ、幸にこれに依つて法華經の内外兩相即一の結果を得たものとするれば、法華經の本質またこの間に踊躍せるにあらずやと思はる。

註

(一) 個々の小問題は別として、現行妙法蓮華經に於て、譬喩品偈後半及び提婆品を除き、囑累品に至る二十一品を、大體上廣意の原始分と見ておく。本項に於てその内容を探らんとする原始分が、先づ疑問を挟み得ざる部分に就てのものであることは勿論である。

(二) SP, P. 29.

和譯文中「諸佛」とせるは便宜上「如來應供正等覺者」の略譯を示す、以下準之。

秦譯、諸佛智慧、甚深無量、其智慧門、難解難入、一切聲聞辟支佛所不能知、(大正藏、九、五中)。

晉譯、佛道甚深、如來至真等正覺、所入之慧、難曉難了、不可及知、雖聲聞緣覺、(同上、六八上)。

(三) SP, P. 31.

秦譯、是法不可示、言辭相寂滅、(同前、五下)。

晉譯、其身不可見、亦無有言說、(同前六八上)。

(四) SP, P. 31.

秦譯、假使滿世間、皆如舍利弗、盡思共度量、不能測佛智、(同前、六上)。

晉譯、若干種慧、設令於斯、佛之境界、皆以七寶、充滿其中、以獻安住、神明至尊、欲解此慧、終無能了、(同前、六八中)。

(五) SP, P. 39.

秦譯、舍利弗、諸佛隨宜說法、意趣難解、所以者何、我以無數方便、種種因緣譬喩言辭、演說諸法、是法非思量分別之所能解、唯有諸佛乃能知之、(同前七上)。

晉譯、法甚微妙、言輒無虛、若干音聲現諸章句、各各殊別人所不念、本所未思如來悉知、(同前、六九中)。

(六) SP, P. 40.

秦譯、舍利弗、如來但以一佛乘故、爲衆生說法、無有餘乘若二若三、舍利弗、一切十方諸佛法亦如是、(同前、七中)。

晉譯、轉使增進唯大覺乘、無有二乘況三乘乎、(同前六九下)。

(七) SP, P. 12A.

秦譯、如來說法一相一味、所謂解說相離相滅相、究竟至於一切種智、(同前、一九中)。

晉譯、如來演法一品如是、至解脫味離欲寂滅、入諸通慧、(同前、八三下)。

(八) SP, P. 318. (西域本に依り刪補せる本文に依る)

秦譯、如來……諸所言說皆實不虛、所以者何、如來如實知見三界之相、無有生死若退若出、亦無在世及滅度者、非實非虛非如非異、不如三界見於三界、如斯之事如來明見無有錯謬(同前、四二下)。

晉譯、如來皆見一切三界、……亦復不生亦不周旋、亦不滅度不實不有、亦不本無不知不爾、亦無虛實、亦不三界如來所行不見三處、如來普觀一切諸法、在於某處不失諸法、(同前、一一三下)。

(九) 松本博士、中觀說に就いての一考察、(龍谷大學論叢二九五所載) 參照。

(十) 同上。

(十一) 宇井博士、印度哲學史、二七五—二七九頁參照。

(十二) SP, P. 40.

秦譯、欲令衆生聞佛知見便得清淨故出現於世、欲示衆生佛之知見故出現於世、欲令衆生悟佛知見故出現於世、欲令衆生入佛知見道故出現於世、舍利弗、是爲諸佛唯以一大事因緣故出現於世、(同前、七上)。

晉譯、以用衆生望想果應勸助此類出現于世、黎元望想希求佛慧出現于世、蒸庶望想如來寶決出現于世、以如來慧覺群生想出現于世、示寂民庶八正由路使除望想出現于世、以故當知、正覺所興悉爲一證、……(同前、六九下)。

(III) SP. P. 47.

秦譯、我本立誓願、欲令一切衆、如我等無異、如我昔所願、今者已滿足、化一切衆生、皆令入佛道、(同前、八中)。

晉譯、前住古世行不可議、今日乃逮、得本所願、(同前、七〇下)。

(II) SP. P. 48.

秦譯、說諸盡苦道、(同前)。

晉譯、佛了善權、卓然難及、爲說勤苦、(同前)。

(IV) 和辻博士、原始佛教の實踐哲學、四四九—四五四頁參照。

(V) SP. P. 48.

秦譯、不聞不知諸佛如來但教化菩薩事、此非佛弟子、非阿羅漢非辟支佛、(同前、七中)。

晉譯、若說佛乘終不聽受不入不解、無謂如來法有聲聞及緣覺、(同前、六九下)。

(VI) SP. P. 384.

秦譯、如日月光明、能除諸幽冥、斯人行世間、能滅衆生闇、教無量菩薩、畢竟住一乘、是故有智者、聞此功德利、於我滅度後、應受持此經、是人於佛道、決定無有疑、(同前、五二中—下)。

晉譯、其人光明、分別所覺、譬如日月、普照遠近、遊於天下、在所至到、勸化發起、無數菩薩、是故智慧、諸菩薩衆、聞如是像、經無等倫、我滅度後、奉此經典、其人不疑於佛大道、(同前、一二五上)。

(I) 所謂六難九易(羅什譯本に依るもの、もし他本に依らば四難九易)の法門に依つて、法華經受持難を説き、法華經付屬の根本的精神とその威力顯示を、難持の法門に托して之を示し、經の受持が直ちに精通、持戒等一切の實踐に即するものなるを説けり。

(II) 寶塔品に於ける難持の説を聞いて、直ちに諸菩薩が忍辱行に依つて經の受持を誓ふのが勸持品の經旨である。

(III) 法華經の一特質とさへ考へらるるかの授記思想の如きも、之を「菩薩への勸誡」に意義あらしめるものとして見る事も勿論可能であり、事實授記されたものが、佛たるの境界に達するには必ず菩薩行(bodhisattvacharya)を修すべきことが明記されて居るのである。

(IV) SP. P. 275.

秦譯、於法無所行、而觀諸法實相、亦不行不分別、是名菩薩摩訶薩行處、(同前、三七上)。

晉譯、其志如地不見有人、不見有人而行法者、觀自然相諸法本無、此諸法者衆行之式、亦無想念、是謂威儀、(同前、一〇七中)。

(V) SP. P. 277—8.

秦譯、菩薩摩訶薩觀一切法空、如實相、不顛倒、不動、不退、不轉、如虛空、無所有性、一切語言道斷、不生、不出、不起、無名、無相、實無所有、無量、無邊、無礙、無障、但以因緣有、從顛倒生、故說常樂觀如是法相、(同前、三七中)。

晉譯、菩薩大士觀一切法皆爲空無、如所住立已隨顛倒、所立正諦常住如法、專秉身心不動不搖、不退不轉、獨捨滅盡、不生不有無有自然、無爲無數無所可有、逮無所有除諸言辭、不住無爲無無不想、得伏諸思、假使菩薩、乙密觀察斯一切法、(同前、一〇七下)。

(VI) SP. P. 284.

秦譯、入如來室、著如來衣、坐如來座、爾乃應以四衆廣說斯經、如來室者、一切衆生中大慈悲心是、如來衣者、柔和忍辱心是、如來座者、一切法空是、安住是中、然後以不懈怠心、爲諸菩薩及四衆、廣說是法華經、(同前、三一—下)。

晉譯、欲以是經爲四部說、著如來衣、坐於世尊師子之座、然後乃爲四部衆宣傳此經何謂著衣於如來被服、謂人忍辱柔和安雅、是則名爲如來被服、其族姓子、當修此衣、何謂世尊師子之座、解一切法皆悉空寂、處無想願、是爲世尊師子之座、又族姓子、當作是住所坐

若茲、……廣分別說、(同前101下—101上)。

(117) SP. P. 232.

秦譯、若不能得見聞……是法華經者、當知是人未善行菩薩道、(同前、三一下)。

晉譯、不能得致如是像經、及見讀誦書寫供養、(この前後晉譯の意甚だ難解で、漸くこの一文がこゝに相當するものの如くである)。(同前、101中)。

(118) 字井博士、前引書、二七六頁。

(119) 那先比丘經、(大正藏、三十二、七〇〇下)。

(120) 字井博士、前引書。

(121) SP. PP. 89—90.

秦譯、告舍利弗、我亦如是、衆聖中尊、世間之父、一切衆生皆是吾子、深著世樂無有慧心、三界無安猶如火宅、衆苦充滿甚可怖畏、常有生老病死憂患、如是等火熾然不息、如來已離三界火宅、寂然閑居、安處林野、今此三界皆是我有、其中衆生悉是吾子、而今此處多諸患難、唯我一人能爲救護、雖復教詔而不信受於諸欲染貪著深故、以是方便爲說三乘、令諸衆生知三界苦、開示演說、出世間道、(同前、14下—15上)。

晉譯、告舍利弗、大仙如是、爲諸群生救護父母、一切衆生皆是我子、爲三界欲所見纏縛、計惟三處、如彼火宅、勤苦患惱、具足百子、此則所謂普然無餘、生老病死、憂哭之痛、佛爲三界、救度無餘、遊在閑居、若坐林樹、則常應時將護三處、彼見燒炙、皆斯吾子、窮諸黎庶、令得自歸、由此意故示現于彼、一切黎元愚不受教、坐著愛欲而自繫絆、善權方便爲大良藥、分別三乘以示衆生、適聞三界、無量瑕穢、則以隨時驅勸令出、(同前七七下—七八上)。

(122) SP. P. 233.

秦譯、爲度衆生故、方便現涅槃、而實不滅度、常住此說法、(同前、四三中)。

晉譯、而爲示現立于滅度、以教化證導利衆生、屈權方便而現滅度、故爲衆人演斯法典(同前、114下)。

(140) SP. P. 324.

秦譯、我時語衆生、常在此不滅、以方便力故、現有滅不滅、(同前)。

晉譯、而於後世分別此語、吾在于斯不爲滅度、比丘欲知佛權方便、數數堪忍現壽於世、(同前)。

(141) SP. P. 326(西域本に依る)。

秦譯、我常知衆生行道不行道、隨應所可度爲說種種法、每自作是念、以何令衆生得入無上道速成就佛身、(同前、四四上)。

晉譯、其心踴躍、欲令覺了如來所詔、常以知時、爲其衆生而行智慧、以何方便而受道法、何因令獲從佛經教、(同前、一一五中)。

(142) 法華經が文學的戲曲的構想に依つて作爲せられたる作品であることに就ては、今日何人も異議を挟むものはなからう。印度戲曲の規範に則つて法華一經を通觀すると、たしかにそこに規範的な戲曲の面が窺はれるのである。今假りにその構想の型態のみをその規範に照して考へて見る。

通序は序辭であり、別序と方便品とは序幕に相當し、經題の紹介と作品の趣意を述べて居る。

本劇に入りて第一場は理想示現篇とも名づくべく、第一幕三車誘引の場(譬喻品)、第二幕長者窮子の場(信解品)、次に中幕(藥草、授記兩品)を挟んで第三幕化城喻の場(化城喻品)に至る。

第二場は理想證明篇とも見られ、先づ中幕(五百弟子、人記、法師の三品)に始まり、第四幕寶塔涌出の場(寶塔品)に次で中幕(勸持、安樂兩品)を以て理想證明の容易ならざるを知らしめ、第五幕菩薩涌出の場(涌出品)に於て疑惑の最高潮に達せしむ。

第三場は理想實現篇とも見らるるものであつて、第六幕病子救済の場(壽量品)に於て疑惑を解き、中幕(分別、隨喜、法師の三功德品)に於て菩薩の功德を説き、第七幕菩薩行實踐の場面(不輕品)を展開し、最後に第八幕菩薩行相續遺誠の場(神力品)に次で、大詰(囑累品)を以て幕を閉じて居る。

法華經の戲曲的構想の内容を研究し、その結果を以て更に法華經の哲學的宗教的意味内容に及ぶ時、その理解が益々深遠の度を高めることは言ふまでもないが、今はその機會ではない、後日之を世に問ふ時があるであらう。

## 第二章 後分法華經論

### 第一節 總 說

中央亞細亞地方出土の梵文法華經に就ては暫く之を措き、尼波羅梵本及び他の各種異本を全體的に一括して、その後分(二)と認めらるるものを、大體上その後分としての附加の事情、並にそれに對する研究上の必要性等より考察して、試みに之を分類すると、

- (A) 第一次後分 譬喩品偈後半(各種異本)、及び各種異本中に於ける譯者又は註者の挿入せるものにして而もその經本文と信ぜられて居るもの等。
- (B) 第二次後分 藥王、妙音、普門品長行、陀羅尼、妙莊嚴王、普賢の五品一半(各種異本)。
- (C) 第三次後分 藥草喩品後半(正、添、梵、藏四本)。
- (D) 第四次後分 五百弟子、法師兩品の初半(正本)。
- (E) 第五次後分 提婆品(正、添、現、梵、藏五本)。
- (F) 第六次後分 普門品偈(添、現、梵、藏四本)。

(G) 第七次後分 普門品偈中阿彌陀頌(梵、藏二本)等。

略 符	正	正法華經	現	現行本妙法蓮華經
	妙	妙法蓮華經	梵	梵本法華經
	添	添品妙法蓮華經	藏	西藏譯法華經

といふやうに類別が出来ると思ふ。固よりこれ大體上の類別であつて、これで盡きるといふのではない。その細別検討の如きはこれ別個の問題として取扱ふべきものである。而してそれ等一々の後分成立の由來因縁、並にそれ等が原始分への附加の論據及び事情の如きも亦これ自ら別個の研究に譲らねばならない。今上掲大體上の類別に基いて各本の内容を表示すると、

妙	=	原始分	+	A	+	B										
正	=	原始分	+	A	+	B	+	C	+	D	+	E				
添	=	原始分	+	A	+	B	+	C	+	E	+	F				
現	=	原始分	+	A	+	B	+	E	+	F						
梵	}	藏	=	原始分	+	A	+	B	+	C	+	E	+	F	+	G

と見ることが出来る。

而して各種異本相互の間に於ける經品配置の順序亦それぞれ異同が存するも、それに就ては茲に之を述ぶる必要を認めないが、經文相互の間に於ける煩簡異同に至りては、その中往々にして或種の後分として比定すべきものが存するのである。併しそれ等は總べて之をその性質上第一次後分即ちA類に攝せしめて論究すべきものであらう。

一體諸種後分中、A類後分の研究が、原始分研究の上から見て、教義上、本文上頗る重要な性質を帯びて居るものであることは言ふまでもなく、同時に甚だ困難な問題なのである。B類以下の後分が既に後分として疑ふべからざるものなるに比し、A類のそれが尙ほ疑問視される場合も存する點から、このA類後分の研究が完成すれば、原始分の姿も自ら明瞭となる譯で、その研究は法華經研究上最も重要な本文上の根本問題であると謂つてよいと思ふ。

註

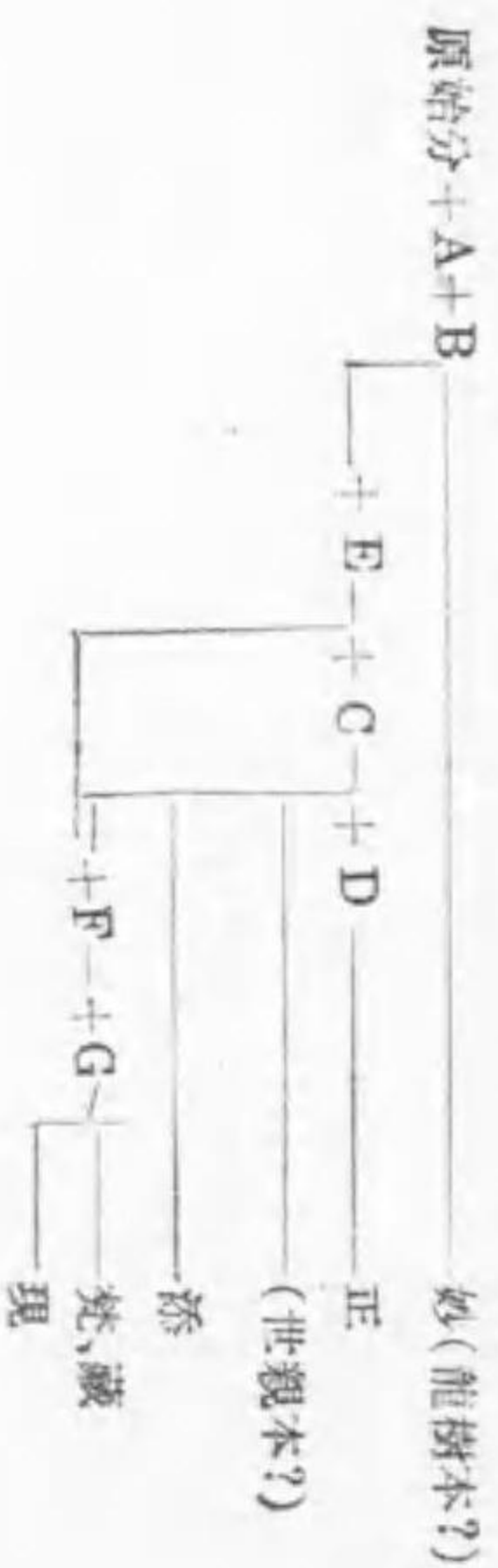
(一) 從來一般には後世の竄入といふ語に依つて示されて居たが、余は之をその原始分に對し、後分といふ稱呼を用ひることにした。現今に於ては余のこの稱呼が一般學者の認むるところとなつて居る。尙ほ原始分といふ稱呼も元來は根本と呼ばれて居たのであつたが、根本といふことは所謂原始分構成の根本と混雜の恐れが存するので、余は之を原始分と呼ぶことにして居る。これ亦今日に於ては一般學者の用ひるところとなつて居る。そしてその原始分とは、大體上羅什譯本に於ける藥王品以下六品を除いた二十一品を指すのであるが、その中に勿論或種の後分が含まれて居ることは忘れてはならない。

(三) この觀點から龍樹用本及び世親用本を見ると、

龍樹用本 = 原始分 + A + B  
世親用本 = 原始分 + A + B + C + E

と想像せられる。

更に各種異本相互の間に於ける出入より見て、之を圖示すると左の如くになると思ふ。



第二節 後分法華經に於ける諸種の問題

IA類後分に屬するものは、その譬喩品偈後半の文を除き、その他の殆んど總ては、原始分そのものと比較的密接に關係して居るもので、寧ろ原始分そのものの研究上意義を有するものであるに對し、B類以下の後分は、大體上各々獨立の意義を有し、CD兩後分が表面的に稍々その原始分と密接なる交渉を有するを除い



ては、それぞれ特異なる問題を提供し、一應は全然原始分と関係なきものの如くにすら考へらるるものも存し、興味を喚起するものがある。B F 兩後分に於ける密教問題の如きもその一であらうと思ふ。

法華密教といふ稱呼は或は不穩當であるかも知れない。併しB類以下の後分、殊にB F 兩後分が各々獨立的意義を有し、一應原始分と全然關係なきかの如くではあるが、前章既に論じたやうに、原始分が菩薩への勸誡をその内容とし、その本質とする立場から、之を見ると、余の見るところに依れば、それ等が決して原始分所説と全然無關係であるのではなく、各後分の作者は原始分の本質を心得、その信ずるところに隨つて、原始分所説を既定の事實として出發し、それぞれ特異な方面へ勸誡の實踐を實行したものと理解せられ、若し假りに原始分を基礎門とでも名け得べくば、それ等後分はその基礎門に依つて立てる實踐修行門、又は現世利益門、又は未來得益門、一言にして之を言はば、菩薩行門とでも見られ得るやうである。換言せば後分は原始分に依つて始めてその意義を發揮し得るものと言つてよい。隨つてその後分に現はるる密教思想を、多少とも原始分に基くそれであると見る限り、同時に又同一經題に依つて廣意の法華經中に存するといふ理由に由つて、之を法華密教と呼んでも別に大過はないと信ずる。殊にかの陀羅尼信仰の如きその錚々たるものであらう。

勿論後分に於ける陀羅尼信仰は、たとへ後世に於けるが如き純密教的信仰ではないが、既に早くより自然に佛教界内に流入せる一般世間の密呪信仰を、法華經又は法華經の説法者受持者を守護し、又はその經意を助長し理解し易からしめんがために、菩薩行門の立場から之を大膽に採用し應用化したものであつて、その根據に至りては基礎門たる原始分に於ける菩薩勸誡の主意と決して相容れないものではないのである。今ここに陀羅尼に就て一瞥を投じて見よう。

恩師松本博士曾てその著「佛教史論」中に、「眞言密教の興るまで」と題する研究に於て、印度に於ける陀羅尼や曼特羅の起源及びその變遷發展の問題に觸れ、豊富なる資料を經律論に涉獵し、或は譯經僧 事歴に照合し、卓絶せる識見に依つて、佛教史上に於ける祕密信仰の事實を、極めて明快に之を論述せられ、陀羅尼思想の變遷を歴史的に研究することが、佛典史乃至佛教史學方法論の一重要な要素となることを論證されて居るのである。今その博士の研究の結果を中心として、簡単に陀羅尼なるものの意味する内容の變遷を一瞥しておきたいと思ふ。

博士も言はるるやうに陀羅尼とは支那に總持とか、又は等持とか、又は呪としても傳へられ、陀羅尼といふ音譯は梵語の dharaṇī を寫したもので、それが dhri + ana なる文法的規約に基いて構成された名詞の女性形であつて、dharana と同一義に使用されたものと信ぜられる。而してその dharaṇā が如何なる意味に使用されたか、今それを假りに所謂後期ウパニシャッドの一なるマイトラーヤニーヤ・ウパニシャッドに探ると、その六の十八に、

Tathā tatprayogakalpaḥ prāṇāyāmaḥ pratyāhāro dhyanam dhāraṇā tarkaḥ samādhiḥ śaḍāṅga ity ucyate yogaḥ, anena yadā paḥyan paḥyati rukmavarṇam kartāram iḅaṇ puruṣaṇi brahma yoninī tadā vidvān puṇyapāpe vihāya pare vyaye sarvaṃ eki karoti.

「その——(大我自覺の)——實現の儀相は下の如し、即ち呼吸抑制、感官抑制、靜慮、總持、思擇、三昧、これ等の六支が瑜伽と稱せらる、それに依つて人は、金色工匠、自在者、ブルシヤ、梵、胎者を見、之を見る時、智者は罪福の二を捨離して、最高の不滅に於て一切を一となすことを得。」

又、同じく二十の中に、

Parāśya dhāraṇā tālurasanāgranipidanād vān manah prāṇanirodhanād brahma tarkena paḥyati.

「更に別なる總持あり、即ち上顎に舌端を押壓し、語と意と呼吸を制御して、梵を思擇に依つて見ることなり。」

などとある、これはつまり梵我一如の境に達する方法として諸種の瑜伽行を説ける中に出て居るのであるが、諸種の瑜伽行が古來一般に行はれて居たことは想像するに難くないが、併し之をウバニシャッド文學の中に傳へるに至つたのはその後期の時代であると考へられる、そしてここに云ふ dhāraṇā に就てその内容を説示して居るものとしては、余寡聞このウバニシャッドを以て最も早いものではないかと想像する。

若し然りとすれば、dhāraṇā の最初の意味も亦是の如き内容に依つて使用されたものであらうと想像し

て差支はないと思ふ、即ち dhāraṇā とは要するに瑜伽三昧に入る最も重要な精神統一の階段であつて、精神の動搖を總持するの意であつたのである。佛教に云ふ陀羅尼、即ち dhāraṇī もその最初は同じくこの意味のものであつたと想像せられる。

是の如く總持といふことは精神統一の階段である。而して一度是の如き意味に於て使用せらるるに至つたとすると、たとへ感官の制御そのものでなくとも、兎に角三昧に入る方便としての何物をも之を總持と名くるに至ることも有り得べからざることではない。要は精神統一の具でありさへすれば差支がないといふことになるのである。念語、念神、念佛これ皆三昧への途であるとするならば、その念の對象なる神佛の名稱標幟乃至それを表現する語言が即ち總持、換言すれば陀羅尼であるとせらるることも止むを得ないところである、そしてその念の對象たる標幟語言は之を密語に依つて表現するのが、最も便であり最も人情に適するものであることは言ふまでもない、ここに遂に諸種の密語を以て陀羅尼となすに至つたやうである。時代はずつと後れるが、かの所謂新ウバニシャッドの一なるシュリー・ジャーバーラ・ダルシナ・ウバニシャッド第八章に、五種の總持を説く中、その一に密語なる曼特羅 (mantra 眞言) を唱へることが、最高の總持であると言はれて居るが如き、佛教以外に於て、密語即總持となす一解釋例であらうと思ふ。

後代の佛典になると、その新ウバニシャッドに於けると殆んど同一の立場に於て、陀羅尼を以て直ちに曼特羅となすのが一般の慣例となり、屢々陀羅尼眞言句 (dhāraṇīmantrapaḍā) といふが如き複合詞の形に依

つて之が示されることになつて居る。

曼特羅といふのは元來吠陀の讚頌の事であつて、別に密語といふが如き意味ではなかつたのであるが、印度古來の信仰に依れば吠陀の讚頌は人間の作爲する所にあらず、神の啓示であるとなすのであるから、従つてそれは神聖不可侵のものであり、その形式も決して一聲一語的なものではなくて、大體上首尾を有する連續的な文言であつたのである。松本博士も言はるるやうに、この點から見れば後世佛典に屢々顯はるる呪なるものは、陀羅尼といふよりも、寧ろ曼特羅と言つた方が適當なのである。併し佛教以外に於て既に吠陀の讚頌のみならず、稍々後代になると除災招福の呪文まで之を曼特羅と稱するに至り、殊に阿闍婆吠陀の如きに至つては、その誦呪の功德甚だ大なるを説いて居るのである、而して一面吠陀の究竟する所これ遂に唵(oh)にありとなすが如き信仰も既に古くより存し、かかる點から遂に文章言句の長短といふが如き區別が輕視せられ、たとへ形式上の差別はあつても、その性質に於ては畢竟同一に歸すといふ考から、遂に一聲一語的密語も之を曼特羅と稱するに至り、ここにそれが陀羅尼と同一視せらるる事になつたやうである。而して陀羅尼の目的は勿論入三昧のための密語であつて、曼特羅の方は之に對して除災招福の密語で、その間勿論一應の區別は存するのであるが、併し後にも例證する如く、上世諸種の大乗經論に依つて之を見るに、陀羅尼を誦持するの功德が覺證佛智にあると説くと同時に、大に除災招福の靈驗あることを説いて居るのであるから、遂には曼特羅と陀羅尼とを同一視し、之を陀羅尼と總稱し、又は陀羅尼眞言句と呼ぶに至つたもの

であらう、固とより所謂陀羅尼なるものも、尠くとも佛典に於てはそれが必ずしも一聲一語的密語でなく、寧ろ相當の數に上る連句的な場合の方が多いのであるが、それは如上述その形式よりも、その性質上から之を陀羅尼と呼ぶに至つたものと考へられる。

さて抑も佛典に於ける陀羅尼に就てであるが、等しく佛典と言つてもその間種々の差別を考へねばならぬのである、例へば上世大乘經典に於ては、陀羅尼眞言句といふが如き複合詞は殆んど之を見ることが出來ず、單に陀羅尼とか總持とかと言はれて居るに對し、後代に於ける密教經典に於ては屢々その複合詞が使用せられ、その陀羅尼使用の目的も自ら相違するものあるを見るのである。

この問題に就ては、松本博士が既に明快に論證の結果を發表して居らるので、ここにその要旨を紹介することが最も簡明な方法であらうと思ふ。博士に依れば

(一) 佛教以前の呪

(甲) 吠陀時代より婆羅門書を經、ウパニシャッドに至るまでの呪法であつて、積極消極の兩方面はあるが、要するに除災招福を目的とするもの。

(乙) ウパニシャッド時代、一切が哲學的に解釋せられる時代であつて、總持は入三昧の手段、眞言密語は祕中の祕、最高神の符號であるから、それが宇宙本體を顯はし、一切顯象の根本とせられ、それを念誦する

ことに依つて純粹宗教的に涅槃の境に入るを目的とせるもの。

(二)小乗の呪

原始佛教僧團に於ては勿論公には呪法が禁ぜられたのであるが、併しその禁止の目的は、その呪法が(一)の(甲)の性質を有する場合のものであつて、廣義に於ける佛教誘導の手段として差支のない場合は、その呪法がたとひ婆羅門の行じた所と同じであつても、それを採用することは差支はなく、勿論佛教と内面的には無關係ではあるが、外面的には多少の關係を有するもの。

(三)大乘の呪

(甲)佛法又は持經者守護の呪、法華陀羅尼品や、無識譯大乘涅槃經卷一の如きものにして、小乗呪の單に佛門に誘導する手段となすに比し、佛教との關係が比較的密接なるもの、しかも尙ほ佛教に對しては外的關係に止まり、教義そのものとは交渉を有せざるものにして、宛も婆羅門教の諸神を佛教の守護者となし、多少佛教化的に、之を佛教中に包容せしめたと同じきもの。

(乙)法華勸發品や無識譯大乘涅槃經卷四十の文の如きものであつて、それが既に佛法修行の一方法たるのみならず、此呪を誦すれば能く女神を轉じ、自ら宿命を知り、弊惡の身を超脱すとか、或は此經を誦持すれば我が身を見、大歡喜を得、三昧及陀羅尼を得などと説かれて居るものであつて、佛教との關係が(二)や(三)の(甲)と同一視すべからざるもの。

(丙)純密教の呪

(甲)(乙)何れに於ても兎に角呪法と佛教との關係は、餘程密接になつて來たが、併し未だ佛教本質的のものではなく、陀羅尼そのものが究竟の目的ではない、然るに之を以て佛教究竟の地となすに至れるもの。<sup>(三)</sup>

一體、呪咀禁厭といふやうな祕密信仰が、印度先史時代より存して居たことは否定し得ざるところであつて、婆羅門一部の間に於ては梨俱吠陀傳ふるが如き信仰に住し、ウパニシャッド等に於ける寧ろ理智的な宗教に興味を有して居たものではあつたが、一般に於ては寧ろ阿闍婆吠陀傳ふるが如き信仰が勢力を有して居たものであつたのである。しかもその梨俱吠陀に於てすら、既に密語信仰の事實が存し、夜殊吠陀の如きに至つては明かにその信仰の重要性を認め、更に梵書に於ては益々その盛大をいたし、ウパニシャッドに於ても一面之を繼承し、殊にその獨特の語源論の如き、その密語信仰に基礎をおけるものなること疑なきものやうである、況んやその阿闍婆吠陀系統の信仰の如きに至りては、それが元來呪咀禁厭を中心とするものである結果、密語のみならず、一般祕密信仰の模型たるの實を示し、呪文を唱へ、又その呪文を唱ふることに依つて、諸種の利益を得、除災招福の方法として、種々の呪術占卜の法が行はれたものである。

佛教、殊に上世佛教に於て、一般に外道と呼ぶは、ウパニシャッド等の如き理智的な婆羅門一部の間に於ける信仰又は教理を指すと見るよりも、寧ろ一般世間に於て行はれたる信仰思想を指して居るものの如くに考へられるが、佛教はその立場として固とより一切の呪文呪法を禁止したのである、併し佛當時既にその教

團に於て呪法を行じたものがあつたことは文獻の證明する所であり、又、他人に迷惑を及ぼさず、その動機善なる場合に於ては、方便として之を不犯とされた事實も存するのであつて、原始佛教時代より自然に移入せられたる密教的分子は、之を拒斥することが出来ないと言はねばならぬ。而して時代を経るに隨つて、その方面の色彩は漸次濃厚となり、所謂上世大乘經典成立の時代に在りては、佛教經典の中にこの信仰が盛んに移入せられたる事實を残し、遂には更に後代に至つては、元來方便であつたそれ等の信仰が、今や之を以て佛教の最高目的となすが如き純密教經典まで出現する事になつたのであつて、上來抄録した博士の分類は、誠に穩健であり、正鵠を得て居り、その著本文に於ては前後詳密を極め、それ以上何等加ふべきものがないのである。

陀羅尼といふ語の意義の變遷、及び佛典に於けるその用途若しくは目的の發展に就ては、以上大體之を説明し得たと思ふが、併しその變遷發展史上に於ける各時代の陀羅尼の内容は果して何を指示せるものであらうか、上述所論を以て假りに陀羅尼の外面的觀察とでも名け得べくば、ここに更にその内面的批評を試み、以てその外面的觀察を愈々確證すべき必要があるやうに思ふ。勿論陀羅尼なるものは如前述密語信仰から發展し來つたものであるから、その内容を語學的に解明し得ないものも存在することは當然の事である、併し陀羅尼思想が漸次發展し、それが連句的に比較的長文の形式に依つて説示せらるるものにあつては、たとへ

その趣意が多含であり、その目的が那邊に存するにしても、その本文的語義如何に至つては之を闡明し得るものも亦決して尠少ではないと信ずる。

所謂小乘呪に於ては、それは多く呪法を説いたもので陀羅尼句としては之を見ることが出来ない、またそれが當然であつて、若しそこに陀羅尼句が存在するとすれば、それは恐らく後世大乘佛典成立以後に於て追録されたものであらう。而して後世成立した純密教經典に於ける無数の陀羅尼に就ても、勿論未だその完全なる解釋が完成してをらぬやうであるが、併しその中若干のものに就ては既に諸學者に依つて解讀されたものもあり、大體上の内面的批評を想察することが出来るのであるが、純密教以外の經典殊に上世大乘經典に於ける陀羅尼に就ては、余寡聞にして未だ學者の研究が發表されたのに接しないのである。勿論法華陀羅尼に就ては、河口、岡兩氏がその法華經和譯中に之を研究し發表されたものもあるも、それは余の見所を以てすれば未だ研究としての價值なきものと認むるのである、それに就ては後に少しく之に觸れる積りであるが、兎に角それ等を除いては、この方面の研究は謂はば祕密の境として看過されて居るやうに思ふ。余の見所に依ればそれ等の陀羅尼本文を、たとへ語學的にでも研究することに依つて、その時代に於ける印度一般世間の思想信仰を窺ふ何等かの資料になると信ずるのであつて、この方面の研究も亦必ずしも看過すべきものではないと思ふのである。

勿論上世大乘經典と言つても、その範圍を如何に限定すべきものであるかに就ては、種々の點に於て頗る

困難を感ずるのであるが、今之を假りにその陀羅尼の用途又は目的の上から考察して、それが純密教的であるものは之を除き、大體上隋代以前の譯出にかかるもので、學者の間に疑義を生ずるの恐なきものを、便宜上ここにそれ等を上世大乘經典として見ても、その中に實に多數の陀羅尼を發見するのである。

例之、前述分類に於ける大乘呪中の甲、即ち陀羅尼が未だ勿論佛敎に對して外面的關係のものではあるが、併し多少の程度に於て内面的に交渉を有するものとしては、松本博士が既に指示せられた法華普賢品の陀羅尼、及び北涼曇無讖譯大般涅槃經第一卷のもの外に、同じく無讖の大方等無想經第二卷のもの、姚秦竺佛念譯にかかる菩薩處胎經のその如き、その他隋唐時代に及ぶ大集寶積等の經典に編入されて居るもの如きに至つては實に大小數十に上るものが存するのである。

更に(乙)即ち陀羅尼を以て、持經者又は說法者等守護の目的に當てて居るものに於ては、これ亦松本博士が既に指示せられた法華陀羅尼品、無讖譯涅槃經第四十卷のその外に、竺法護譯密迹經や決定總持經、並に思益經の陀羅尼の如き、明かに之に屬するものであり、失譯にはなつて居るが阿彌陀鼓音聲王經も加へて恐らく差支なかるべく、その外一々之を索尋すれば尙ほ數本を加へ得ると思ふ。

殊に隋唐時代以後の譯經に就て之を見るに、その數實に枚舉に遑なく、その用途又は目的も(甲)(乙)誠にまぎらはしく、殊にその大集寶積兩部經典のものに在りては兩者混交の性質を帯びるもの益々多きを加へ、しかも同時に漸次純密敎のそれに至らんとするの傾向が強ひことは掩ふべからざる事實であつて、陀羅尼思

想史上當然なことではあらうが、併し注意すべき現象であると言はねばならぬ。

今茲にはそれ等の一々に就て之を述べようとするのではない、單に右(甲)(乙)兩種に關する一二の例を擧げて、所謂上世大乘經典に於ける陀羅尼の内容を、出来る限り忠實に文學學的立場から之を研究して、そしてそれがその陀羅尼なるものの性質一斑を類推する飛石にでもなれば望外の幸とするものである。

法華經陀羅尼の研究に先ち、その理解を助けんとする方法として、上世經典に於ける陀羅尼の性質を知らんがために、先づ大乘呪の分類中(乙)の一例として、無讖譯大般涅槃經第四十卷の陀羅尼に就て之を研究して見よう。

同經その陀羅尼の前後の文意を見ると、阿難が會外十二由旬の所に在つて、六萬四千億魔のために惱亂せられて居るのを救援せんがために、文殊を遣はし諸魔に陀羅尼を諦聽せしめんとして、如來がその陀羅尼を文殊に教へる、そして如來はその陀羅尼の性質や威力を述べて、

一切天龍、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人與非人、山神樹神河神海神舍宅等神、聞是持名、無不恭敬受持之者、是陀羅尼、十恒河沙諸佛世尊所共宣說、能轉女身、自職宿命、若受五事、一者梵行、二者斷肉、三者斷酒、四者斷辛、五者樂在寂靜、受五事已、至心信受、讀誦書寫是陀羅尼、當知是人即得超越七十七億弊惡之身、

といひ、ここに文殊はその陀羅尼を受けて阿難の所に至り、之を諸魔眷屬に諦聽せしむ、魔王この陀羅尼を聞いて、正覺心を發し、魔業を捨てて阿難を放すといふ筋になつて居る、即ち佛法の徒を守護するといふ意味も勿論存するのではあるが、併しそれは單なる一の手段であつて、その手段をして實際に効果あらしめる本質的原因是は、その陀羅尼そのものが既に佛敎的に種々の威力を有する點に存するのであるから、この陀羅尼を上述べたに於て(乙)に配するのが寧ろ正當であるといふことが理解される。

さてその陀羅尼句であるが、之には漢譯以外別に比較すべき明確なる資料に接せず、漢譯本に於ては麗宋元明本等の間に異同はあるが、併し麗本所傳が最もその本文に於て優れて居ると思ふから、今はそれを中心として、他に資料を求め、そして余の想像する所に隨つて先づ一應その音譯を梵語に還元し、それに依つて漢梵對照を試み、その意味する所を研究して見ようと思ふ。

- |                               |                                |                         |                   |                              |                           |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------------|-------------------|------------------------------|---------------------------|
| 1 阿摩隸<br>amale                | 2 毘摩隸<br>vimale                | 3 涅摩隸<br>nirmale        | 4 普伽隸<br>maṅgale  | 5 薩摩羅若竭轉<br>hiraṇyagarbhe(?) | 6 三曼多波提隸<br>samantabhadre |
| 7 娑婆羅他婆檀尼<br>sarvārthasādhani | 8 婆羅摩他婆檀尼<br>paramārthasādhani | 9 摩那斯<br>manasi         | 10 阿步提<br>adbhute | 11 毘羅氏<br>virāje             |                           |
| 12 悲摩頻低<br>amrite             | 13 娑風彌<br>brahme               | 14 婆風摩婆隸<br>brahmasvare | 15 富囉泥<br>pūrṇe   | 16 富囉那摩奴剎轉<br>pūrṇamanorath  |                           |

右陀羅尼句を上掲の如く、之を十六句と見るの正否に就ては勿論疑問もあらう、併し余の見るところは是の

如しと信ずるのである。今余の考ふるところに依つて、その一々を解説し研究して見よう。

- 1) amale 共にこれその語基はそれぞれ amala, vimala, nirmala であつて、その女性語基が皆
- 2) vimale ā に終る形となり、その單數呼格が使用されて居るものであると想定される、そして
- 3) nirmale 固より之は總じて re に終るものとも考へられるが、併しその(2)及(3)が le に終る

言葉であると信ぜられるし、又純密敎經典に於ける實例からも、右のやうに想定すべきものであると考へるのである。若し然りとすれば、この三者のみならず十六句全體が皆悉く人格的名辭としてその意味を表現して居ると見ねばならぬから、何等かの神格を指示して居るものであると想像される、その(1)の如きは古來一般に或る「樹神」としての名義などに使用されて居る場合もあるが、上掲三者が共にその義「無垢」である點から見ると、この三者は共に純密敎經典に於ける「無垢羅刹女」(amala)と同類の神話的鬼神の名であると見て大過なかるべしと信ずる。

#### 4) maṅgale (maṅgala の女性形呼格)。

これ元來「吉祥」を意味する語で、その女性形は特に濕婆天の妃「ドゥルガー」(Durgā) に與へらるる名として一般に信じられて居るところであるが、純密敎經典に於ても屢々「普誡黎」等と音譯せられて居る「吉祥明王女」のことであらうと思ふ。

#### 5) hiraṇyagarbhe (hiraṇyagarbha の女性形呼格)。

これはその涅槃經に於ける音譯から見ると、hīmanya-garbhe (or hemanya-garbhe) とすべきであるが、併し純密教經典中、この涅槃經に於ける十六句の殆んど總てが現はれて居ると信ぜられる所に、屢々 hīmanya-garbhe の形が使用されて居る點や、その語義の上から想像して、涅槃經に於ける音譯中、その「摩」の一字は何等かの事情に依る誤寫の結果と見た方が適當と思はれるので、今はその考に隨ふことにした。若し幸にして然りとせば、その男性形は梨俱吠陀時代既に宇宙創造の根元として考へられた所謂「金胎」であり、後代一神教が流布するに至つては、それが梵天又は毘紐天の異名として信ぜられたもので、これ亦純密教經典傳ふる「金胎明王女<sup>(六)</sup>」と見らるる。

6) samantabhadre (samantabhadra の女性呼格)。

これは普通には「普賢」として傳へらるる菩薩名と同語であるが、純密教經典では明王名の中に列せられて居る點から見ると、<sup>(七)</sup>「普賢明王女」として傳へられて居るものに當るものであらう。尙ほ之に就ては、龍樹時代に既に癩病神<sup>(八)</sup>として信仰せられて居た普賢と何等かの關係が存するやうにも考へられる。

7) sarvārthasādhani (sarvārthasādhana の女性形たる語型の呼格)。

之に對する涅槃經の音譯は一應 svārthasādhani とも見らるるが、これ亦純密教經典中に涅槃經に於ける他の句と共に列せられて居る明王名の sarvārthasādhani と想像せらるるので、涅槃經に於ける「娑婆羅」といふ音譯は、恐らく「娑羅婆」が誤りて倒置傳寫されたものであらうと思はれる、若し然らばこれは純密

教に於て「一切處成就明王女」とも譯出し得らるべき或る女神を指せるものと考へらる。

8) paramārthasādhani

これ前の(7)に依つて類推し得らるる所であつて、純密教經典に於ても(7)と連記せられて居る場合も存するのであるから、「最高處成就明王女」とでも譯出せらるべき或る女神のことであらうと想像せらる。

9) manasi (manas の呼格)。

純密教經典のみならず、古來顯教經典中にも屢々現はるる摩那斯龍王のことであらうことは、直ちに想像される所であるが、前記各句と共に純密教經典に列記せられて居る點から見ても、明王女中に包括せらるべきもので manasvi と一般に傳へられるが、併しその女性形として manasā 又は manasi といふ形が用ひらるるから、今はその manasi の呼格と見たのである、何れにしても「摩那斯龍王女」と見てよ。

10) abhute (abhuta の女性形呼格)。

これ亦前記各鬼神名と共に純密教經典中に列記せられ、語義としては「超自然」「奇異」等を意味するところから「未曾有」とも譯されるのであるが、前掲諸神格と共に「奇異明王女」とも譯出すべきものかと思ふ。

11) virāje (virāja の女性形呼格)。

古來印度に於て「光明」の意味に於て神話上使用され、又、一般に生主神の異名として信ぜられたもので



あり、純密教經典に於ても同じく明王名中に列記せられて居るのであるから、「遍照明王女」とでも譯出し得らるべき或る神格であることは疑はれなす。

12) amṛite (amṛita の女性形呼格)。

如前、純密教經典に於ける明王名中の一であつて、或は之は同じく列名中の amaraṇi (阿婁囉拏) に當るかとも思はれるが、併し涅槃經に於ける音譯の語尾が「低」であるから、今は amṛite と見ておく、若し然らば之は古來一般に屢々濕婆天又は毘紐天の異名として用ゐらるるものであるから、その女性と見て「不死明王女」とでも見るべきものかと思ふ。

13) brahme (brahma の女性形の呼格)、或は brahmi (brahmi の呼格)。

純密教經典中に沒囉憾謎と音譯し、梵本にも brahme として、前記の各名と共に列記して居るが、之は何れであつても、別に詳説を須ひずとも、それが「梵明王女」であることは疑はれなす。

14) brahmasvare (brahmasvara の女性呼格)。

純密教經典中の列名如前、由て思ふに之は「梵音明王女」とでも名くべき神格であるであらう。

15) pūrṇe (pūrṇa の女性呼格)。

古來一般に龍王名として信じられて居り、純密教經典に於ても前記のものと同じく明王名中に列記せられて居るから、恐らく「プールナ明王女」であらう。

16) pūrṇamanorathe (a 語基の女性形呼格)。

純密教經典に於ける位置性質如前、思ふに「プールナ歡喜明王女」とでも見るべき神格であらう。<sup>(10)</sup>

以上簡單に解説する所に依つて知る如く、若し幸にしてそれに大過なしとすれば、上掲陀羅尼句の意味は、

無垢女神よ、離垢女神よ、不垢女神よ、吉祥女神よ、金胎女神よ、普賢女神よ、一切處成就女神よ、最高處成就女神よ、摩那斯女神よ、奇異女神よ、遍照女神よ、梵女神よ、梵音女神よ、プールナ女神よ、プールナ歡喜女神よ。

とでも見るべきであらうと思ふ。

勿論純密教經典に於ける陀羅尼と、然らざるものとの間には如既述性質上の相違があり、その神名の取扱方に於ても固とより變遷發展の跡は注意すべきものが存せざるにあらざるも、併しそれが或る神格として見られた點に於ては同一であつて、涅槃經に於ける陀羅尼句が神格の呼稱であることは否定出來ない、純密教になるとそれが愈々數に於て増加し性質に於ても變遷し發展し、無數の神格が現はれることになつて居るが、その間決して無關係ではなく、この點より見て、ここに純密教經典を參考資料とすることは、たとへそれが後世のものであつても、不都合ではなく、寧ろ必要不可欠のものであらうと信ずる。

而して今之をさきに掲げた經文、即ち如來がこの陀羅尼の威力を説明する條下に、一切の天龍八部、山神

辯神河神海神舍宅等神、是を聞いて名を持ち、之を恭敬受持せざるものなしと示せるものと照合して見ると、この陀羅尼を上述の如く解釋することにも、相当理由が與へらるることであらうと思ふ。

尙ほ詳密なる解説を附し、その譯文も種々註解を要するものであるが、今はただその要旨を示すに止める。

最後に注意すべきは、上述解説中にも言つたやうに、陀羅尼の各句が總て女性單數呼格の形をなして居る點である、これはそれ等諸神の女性的方面換言すれば女神又は魔女の呼稱であることを示してゐるのであつて、之はこの陀羅尼が女神崇拜又は性力崇拜の信仰が盛んであつた時代に成立したといふことを想像せしめるのであつて、この點に就ては後に少しく詳説するであらう。

要するに多少佛教と内面的に密接な關係を有すと見らるるこの種陀羅尼に於ても、陀羅尼そのものは勿論佛教化的性質のものではあるが、併しその内容より見ると、依然小乘呪に於けると同じく婆羅門教又は一般世間の信仰を手段として用ゐて居ることを知るのである、ただ小乘呪に於ては主として呪法の轉用であつたが、ここに在りてはそれが陀羅尼句の應用といふことになつて居て、この點より見ても佛教の密教的進展が愈々強大になりつつあることが想像せらるるのである。

次に所謂大乘呪中の甲類、即ち表面持經者又は說法者總じて佛法守護の陀羅尼として示されて居るものが、

果して如何なる内容のものであるか、之を少しく研究して見よう。

先づ最初に同じく涅槃經第一卷の陀羅尼句を擧げて見る。<sup>(二)</sup>而して前と同じく余自ら假りに支那音譯を梵語に還元して、その結果に依つて漢梵の對照を示すことにする。

{ 呬呬 farki	呬呬羅	呬呬	摩訶羅	摩訶羅摩訶羅	阿羅	遮羅	多羅	莎呵
	fajara	farki	lohare	mahālohare	āra	cara	tara	svāhā

呬呬は思ふに純密教經典などにある呬呬夜叉(farki)の事ではなからうか、<sup>(三)</sup>そしてその女性化の呼格の形と見られる、或は又、呬呬尼天女(takini)であるかも知れないが、何れにしても夜叉女である。呬呬羅は擬聲語で鼓などを打つ音であるから、恐らく或るものを叱呵彈伏する意を示して居るものと見るのが、この場合最も適當であるやうに思はれる。そして lohare はこの際は明かに lohara の於格の形であつて、それは西北印度、今日所謂ラホール(Lahore)を指すものであることは疑はれないやうである。<sup>(三)</sup>阿羅と遮羅と多羅とはそれぞれ ri, car, fi の二人稱命令法であるに相違ない。

以上の立場から今この陀羅尼句を譯出すると、

呬呬夜叉女よ、彈呵す！ ローハラ地方へ、大ローハラ地方へ、行け、行け、去れ、スワーハー

を意味するものと見られる。經の文にこの陀羅尼の威力を説明して、

是呪、能令諸失心者怖畏者說法者不斷正法者、爲伏外道故、護己身故、護正法故、護大乘故、說如是呪、

とあるのと照合して、その主意目的が略ぼ陀羅尼の内容と一致するものであることは、否定し難い所であると思ふ。そして前述(乙)類呪の内容が尠なくとも呼格名詞の連続であるに對し、今のこの陀羅尼が動詞を伴ふ完全なる一文を形成して居るので、この場合のみに依つて見れば(甲)(乙)兩類陀羅尼の内容が是の如く差別せらるるやうに一應考へられるが、それは決して然るに<sup>(甲)</sup>ならずして、兩類陀羅尼共全然同質の内容を備へて居るものを屢々發見するのである、それに就ては後に例示することにする。

併しここに注意すべきは、今この陀羅尼の文意に就てである。

阿闍婆吠陀一の二十五を見ると、熱病の惡魔タクマン(Takman)を退治し追放せんとする呪文があるが、その大體を抄譯すると、

タクマンの家はムージャヅット (Mūjavat) なり、マハーヅリシャ (Mahāvriśa) なり、生るるや直ちにバルヒカ (Balhika) に赴け。タクマンよ、去つてムージャヅットに行け、バルヒカに行け、首陀羅の姪女を求めて之を震はしむべし。マハーヅリシャに去れ、ムージャヅットに去れ。

などとあり、數節を重ねて委しくタクマン退治の呪文が存在するのである、そしてその前後には同じ文章を以てアング(Anga)や、ガンダーラ(Gandhāra)や、マガダ(Magadha)等の地名も之を見るのである。ここにマガダやアングまでも挙げられて居ることは多少問題になるであらうが、兎に角上記一切の地名は皆これタクマンを追放せんとする地方を指して居るものなのである、つまりこの呪文成立の土地より遠隔の地である

ことを暗示して居ると見て差支がないやうである。而してそのムージャヅットは梨俱吠陀等にも現はれる地名であつて、迦濕彌羅地方の山地の如くに想像せられ、マハーヅリシャ亦その地方の地名であると想定せらる。<sup>(甲)</sup>バルヒカは昔の Bactria 今の Balkh であり、ガンダーラは今の Kabul の東部地方なのである、つまり殆んど印度西北邊境の地と見て差支はないのである。

而して今譯つて上述涅槃經の陀羅尼句を見ると、それには暍揆夜叉女をラホーラに退治追放せんとするの主旨が明示せられて居る、そしてそのラホーラが謂はば印度西北の邊境に近い地方なのである。この點より考察してかの阿闍婆吠陀の呪文の如きと、涅槃經のその陀羅尼句との間に地理的にも宗教的にも文學的にも何等かの關係が存するにあらずやと推測せざるを得ぬのである。<sup>(甲)</sup>尠くとも佛教に於ける陀羅尼句の或るものが、婆羅門教又は特に阿闍婆吠陀系統の一般世間的祕密信仰と關係が密接であるといふことを考證する一例にはなると思ふ。

然らばその阿闍婆吠陀に於ける呪文の成立地方、惹いては涅槃經のその陀羅尼句の成立地方、又かかる句を採録して經意を助けて居る涅槃經そのものの成立地方は如何といふ問題も、甚だ興味ある問題であるが、ここでは論外である。

前項に於て余は大乗呪中に於ける所謂守護呪に就て、無識譯涅槃經中より一例を擧げて之を論述したので

あるが、その項中に於ても述べた通り、上來所論單に兩種陀羅尼一つ宛の例に就て之を見れば、内容は別として、宛に角その文體形式が異なるのであるから、一見兩者間に陀羅尼句そのものに於て差別があるやうに思はれるが、併しそれは上來考證の兩例のみに依る寧ろ偶然の結果であつて、決して然るが如き簡單なるものではないのである、今之を更に例證せんがために、愈々法華陀羅尼品中より一例を選んで見る。

法華陀羅尼品の内容は、藥王勇施二菩薩、毘沙門持國二天、及び鬼子母十羅刹女等所説の陀羅尼句を中心とせる經品であつて、總じて五節の陀羅尼句が存在する、そしてそのすべてが悉く持經者若しくは説法者守護のためのものである。今その中、毘沙門呪のみを選んで之を説き、それと殆んど同類の形式と見らるる餘他四節の解説は別の機會に譲り、今はただ毘沙門呪に依つて餘他を類推しても大なる差支なきことだけを讀者に告げておくに止める。

言ふまでもなく法華經の異本は、梵漢藏通じて實に夥だしきものがある、隨つて今説かんとする毘沙門呪に於ても、各本間に於けるその相互的異同は誠に複雑を極めて居るのである、今それ等の中、特に重要と信するもの數本を選んで、便宜上之を對照表示しようと思ふが、先づその主要なる異本の所在と表示に要する略符を示して置く。

正本、正法華經、(大正、九、一三〇、)  
 妙本、什譯法華經、(同上、五九、)

添本、添品法華經、(同上、一八七、)  
 驛本、玄奘所傳、(縮、爲六、二八、)  
 空本、不空所傳、(大正、十九、五九九、)  
 K、河口慧海氏將來梵本、貝葉古寫本、  
 B、大英博物館本、貝葉古寫本、  
 A、倫敦亞細亞協會本、近代寫本、  
 Ca、劍橋大學圖書館本、一六八三號、貝葉古寫本、  
 Cb、同上、一六八四號、貝葉古寫本、  
 Cc、同上、一〇三二號、近代寫本、(一三二四號も殆んど同本)、  
 P、巴里國民文庫本、一三九號、近代寫本、(一四一號も殆んど同本)、  
 Pa、巴里亞細亞協會本、近代寫本、  
 S、梵文刊本、三九九頁、  
 Bf、ビュルヌフ氏佛譯本、一の二三九及び四一九頁、  
 Ke、ケルン氏英譯本、三七三頁、  
 T、西藏譯本(ビュルヌフ氏所有のものにして、在巴里、北京赤字版?)、

Ta、北京町版西藏譯本、

その外數本尙ほこれあるも、必要に應じ附記するに止め表示せざることをする。尙ほ支那譯本に就てはこれ亦同本にしてしかも諸種の異傳があるが、今はその最も穩當と信ぜらるる麗本を中心として之を採用し、表示するに止める。

	(一)	(二)	(三)	(四)	(五)	(六)
正本	富有	調戲	無戲	無量	無富	何富
妙本	阿梨	那梨	瓮那梨 <small>(一六)</small>	阿那盧	那履	拘那履
添本	須臾	捺捺	訥捺捺	案那厨	那雅	措捺雅
拜本	過燄	燄捺	努捺燄	阿捺厨	捺遲	俱捺遲
空本	阿臽	捺臽	捺來臽	阿臽孃	臽臽	矩臽臽
K.	atfe	natfe	tunatfe	anade	nādi	kunādi
B.	atfe	natfe	—	anade	nādi	kunadi
A.	atfe	tatfe	vanatfe	anade	nādi	kunadi
Ca.	atfe	natfe	nanatfe <small>(一)</small>	anade	nādi	kunadi
Cb.	atfe	natfe	tanatfe	anade	nādini	kunati
Cc.	atfe	hatfe	vanatfe	anade	nādi	—
P.	atfe	natfe	tunatfe	anade	nādi	kuṭani
Pa.	atfe	hatfe	vanatfe	anade	nāde	kunadi

S.	atfe	tatfe	natfe	—	vanatfe	anade	nādi	kunadi
Bf.	atfe	hatfe	natfe	—	vanatfe	anade	nādi	kunadi
Ke.	atfe	—	natfe	—	vanatfe	anade	nādi	kunadi
T	atfa	—	natfe	—	tanatfe	anate	nāti	kunati
Ta.	atfe	hatfe	natfe	—	napatfa	anato	nāti	kunati

(註一) この nanatfe は後人の加筆と考へらるるものである。余その寫本に於て之を捺した。

上掲異同對照表に就て先づ總括的に解説を加へておく必要があらう、固とより細密に互ることは之を避けて、大體上の要點を指摘し、この陀羅尼句の正體を見定めるに止める。

(一)殆んど大多數の各本が、殊に古寫本と認めらるるものに於てその陀羅尼句が、總て六句であるに對し、A、Cc、S、Bf、Ta各本が七句を有し、殊にPa本の如きは更に一を加へて八句となして居るが、その増加句間の異同が如何様であらうとも、それ等が比較的後代、寧ろ近世寫本の性質を帯びて居るものであると認められるから、恐らく何等かの理由に基く後人の誤寫に依るものであらう。

(二)第三句を欠けるB本、及び第六句を欠けるCc本は、これはまた何等かの原因に基く誤脱と見るのが至當であらう。

(三)第一句に就ては、T本に於てのみ atfa とあるが、他本總て atfe とあり、支那譯とも矛盾を見ないのであるから、之は後者が正しいものであらう。

(四)第二句は各異本總て一致して居るから、之は當然 *naife* であらう。

(五)第三句に就ては梵藏各本の間に非常な異同がある。併し今之を分類すると、四種になるのである。即ち K、P 兩本の *tunaiſe* と、A、Ce、Pa、S、Bf、Ke 各本の *vagaiſe* と、Cb、T 兩本に於ける *tanaiſe* と、及び Ca、Ta 兩本の *nanaiſe*、*nanaiſya* の系統とである。t、v、n の古寫字が時に同形と見誤られる點から見てこの異傳は説明し得られるのであるが、併しその何れが正しきかは之を支那譯に照して考證し、そしてその意味の存する所を見極めて之を決定する以外に途はない、余の見る所を以てすれば、意義の上より見ても、支那譯との對照に於ても類の方が正當であらうと思ふ、そしてその類二種の内寧ろ *tunaiſe* を以て勝れた原型であらうと信ずる、これ等に就ては後に述ぶる所に依つて更に之を明かにすることが出来るであらう。

(六)第四句は殆んど *anade* に於て一致するが、T、Ta 兩本がそれぞれ *anate*、*anato* とせるもののみが趣を異にする點である、支那譯に就て見ると妙本の音譯のみがその語尾に於て Ta 本に近いやうに思はれるが、果して然るか否か勿論疑問であつて、今は兎に角 *anade* を以て之に當てておく、妙本のそれは或はこの *anade* が *anado* ともなつて居た原型に依つたのではなからうか。

(七)第五句は Cb 本が *nadini* となつて居るが、その 三は誤寫であらう、そして T、Ta 兩本がそれぞれ *nāi*、*nai* となれるものを除けば、皆 *nadi* に一致する。支那譯に照しても不都合はない。

(八)最後に第六句であるが、これ亦多少の異同を傳へて居る、Cb 本の *kunati*、P 本の *kutani*、T、Ta 兩本に於ける *kunati* を除けば、他は殆んど總て *kunadi* に於て一致する、然るに K 本のみは之を *kunadi* と傳へて居る、而して支那譯中空本を見ると、その或る所傳には之と一致するものを傳へて居る、そしてこの句の直前第五句が *nadi* である點から考へて、之は恐らくこの K 本所傳を以て寧ろ正當な原型と見るべきではないかと思ふ。

以上解説する所に依つて之を見るに、ここなる陀羅尼句梵本は、その原型に於ては、

*aife naife tunaiſe anade nadi kunadi*

とあつたと見て大過はなからうと思ふ、そしてこの陀羅尼句のみに就ていふならば、K 本獨り正しくその原型を傳へて居るものと見らるる。

次に看過すべからざる問題は正本に於けるその意譯に就てである、今ここに先づその譯者竺法護が果して如何なる原型により、又、如何なる見識に依つて、是の如く譯出したものであるかを批評して見たいと思ふ。一體ここなる陀羅尼句は元來正當な梵語ではなくて、所謂俗語形のものである、今それを假りに正本の譯意から見て梵語に還元しつつ正本の譯意の由來を窺つて見よう。簡を擇んで便宜上表示して見る。

(原 型)	(梵 語)	(正本譯語)
(一)afte	arthe	富 有
(11)naife	nrite, or nriye	調 戲
(111) { tunafte nanafte	na-nrite, etc.	無 戲
(四) { anade anate	anante(?)	無 量
(五)nadi	na-ādhi	無 富
(16)kunadi	kim-ādhi	何 富

上掲表示に於ける余の想像にして幸に當らずと雖ども遠からざるものありとすれば、正本この陀羅尼句の原型は余が前に證定した原型と、僅かにその第三句に於てのみ或る他の異傳に依れるのみであつて、他は殆んど總て同一原型であつたと想像せられ、同時に正本譯者の見識又は見方の内容も略ぼ想像さるるやうである。而してその陀羅尼句を彼が六語と見て、富有、調戲、無戲、無量、無富、何富と譯出したのであらうことは、たとへその譯意の如何に關らず、疑ひ得ざるものやうである。

前にも一寸觸れておいたが、河口慧海氏曾てその梵藏傳譯法華經に於て、T本の音譯に隨つてこの陀羅尼句を、

富有は、空と同じく戲無戲を調ふ故に、無量の貧者は、何ぞ富まざらん、<sup>(一七)</sup>

と和譯し、岡教遠君はその梵文和譯法華經に於て、先づ妙本の音譯を掲げ、更に意譯して、

富有は遊戲無遊戲量無し、富無き(貧者)何ぞ富まざらんや、<sup>(一八)</sup>

となして居るのである。勿論兩氏所依の原本が一は西藏傳であり、他は尼波羅梵本なのであつて、その陀羅尼に於ても多少の異同は之を認めねばならぬ、併し前掲異同對照表及びその解説に依つて知る如く、謂はば大同小異と言つてよい、然るに兩氏の和譯は何れも五十歩百歩、如何にすれば是の如くその原文を和譯し得るものか、余は實に啞然たらざるを得ないのである。正本に於て意譯せられて以來、その後總ては音譯に依つて傳へられて居るこの陀羅尼を、正に一千六百有餘年を経たる今日に於て再び之を原本より意譯せんとせられたる熱意には勿論敬意を表するが、併し後に余の所見を披瀝する所に依つて知る如く、兩氏の和譯の如きは正にこれ學界の障礙となるのみならず、今日並に將來に於て梵語未解の徒をして迷亂の境に誘入せしむるものと謂はなくてはならぬ。更に一步を譲つて兩氏の和譯が原本からのものではなく、正本に於ける意譯を兩氏の主觀的立場から勝手に延べ譯せられたものであるといふことを正直に告白せらるるとしても、しかも正本の意譯は果して是の如く延べ譯し得らるるものなりや否や。若し兩氏の譯の如きを以てその延べ譯であるとして許し得るならば、固有名詞の連續せるものに訓點を施して之を文章化することも許されねばならぬ、何れにしても兎に角無謀なる謬見暴舉と謂はねばならぬ。

正本に於ける意譯の根據に就ては前既に之を示した、今更に原文に忠實にその陀羅尼句の内容を闡明せねばならぬ機會に達した。今一句づつ之を研究して見よう。尙ほ注意すべきことは、その一句々々の性と格に就てであるが、全體を通じて之を考察すると、それ等が皆女性單數呼格の形と見なければ不都合を生ずるといふことである、隨つてここには皆それをかくの如く見て、之を取扱つて行くことにする。

(一) *atfe* 之は正本意譯の根據と同じく、梵語 *artha* より來れるもの、その語義は「富める者よ」である。正本の「富有」之に當る。<sup>(一九)</sup>

(二) *natte* 此れ亦正本の見るところと同じく、梵語 *nitita* より來り「踊る者よ」を意味する、正本の「調戲」之に當る。<sup>(二〇)</sup>

(三) *tunatte* 之は梵藏本に於ても異同の最も甚だしきもので、正本は如前述 *nanatte* とある原本に依つたらしく思はれるが、他の支那譯(添本別傳を除く)皆その音譯に於て然らざるを見るのであつて、余は之を *tunatte* と見るのが最も穩當であると思ふのである、そしてその梵語への還元は二三之に相應せしめ得と考へられるものが存するのであるが、余はその中、その語を以て梵語 *stava-nitita* より來れるものと考へるのが最も優れて居るのではないかと思ふ、又は *th* の前にある *s* が省略されることが梵語の俗語化の場合に屢々行はれる事實であり、又、*ava-o-u* の關係も同様に説明し得らるのであるから、ここに *tunatta* な

る俗語形が成立し得と考へて大過はないやうである、若し然りとすれば、之は「讚歌に依つて踊る者よ」を意味する。<sup>(二一)</sup>

(四) *anade* 此れは *d* と *ī* との關係から考へて *anala* より轉訛し來つたもののやうに見られる、若し然らばその意味は「火神よ」である。<sup>(二二)</sup>

(五) *nādi* 此れは *nādi* の呼格であつて、本來の語義は「管」であるが、それが「笛」の義にも用ゐられ、又それが *nāda, nāla, nāli, nāli* と同義であり、こゝなる *nādi* といふ語は「笛を有する者よ」、換言すれば「歌神よ」の意味にとつても大過なきものの如くである。<sup>(二三)</sup>

(六) *kunadi* 之は恐らく第五句に準じて、*ku-nādi* と解釋すべきものであらう、若し然らばそれは「醜惡なる歌神よ」とでも見るべきものかと考へる。

以上六句の一行に就て簡単に説明を加へたが、若しそれに大過なしとすれば、その陀羅尼句の語義は大體理解されたであらうと思ふ、たとへその譯語に於て未だ盡さざるものがあらうが、尠くとも或る神格の呼稱であることだけは否定し難い所であらうと思ふ、今假りに之を上説説明する所に基いて六句全體を語義上より連記して見よう。

(一) 富める者よ、(二) 踊る者よ、(三) 讚歌に依つて踊る者よ、(四) 火神よ、(五) 歌神よ、(六) 醜惡なる歌神よ。



である、而してその(一)は印度一般の信仰に依れば、これ毘紐天の異名として用ゐられ、その(二)(三)は共に濕婆天の異名と想定せらるるものであり、その(四)は時には又毘紐天や最高一神の異名として用ゐらるるところ、その(五)(六)の如きも恐らく濕婆天を指せるものにあらずやと考へられるのである。そして前にも言つた通り、この六句は悉く皆女性單數呼格と見るべきものであるから、それ等諸神の名は要するに、それ等諸神の配偶即ち女神を指せるものであることは想像するに難くない、若し然らばその(六)の如きは濕婆天妃の一性質たる兇暴を表現する異名たるドウルガーと相類するものがあるが如くに想像せらる。尙ほ法華陀羅尼品に於ける他の一群の陀羅尼句も、亦その性質に於ては概ねこの類であることを附記しておく。

由是觀之、大乘經典そのものとしては、勿論陀羅尼句應用の用途や目的を異にするものがあつて、(甲)(乙)等の分類も固より必要であるが、併し陀羅尼句そのものとしては甲乙何等の別なく自由に之を採用したやうである、一度前に掲げた涅槃經第四十卷の陀羅尼句と、その目的を異にすると思はれる上述毘沙門呪とを比較すれば、僅かにこの一例に依つてもその兩者内容の同一性質たるを容易に理解し得る所である。所謂守護呪なるものが、前述涅槃經第一卷のその如き性質のもののみでないことは記憶しおくべきことである。

而してかの涅槃經第一卷に於ける陀羅尼句は、既にその句意が示して居るやうに、明かに惡鬼の退治追放を表はして居る、然らば涅槃經第四十卷のそれや、又はたとへ用途を異にするにしてもそれと同一性質たる法華陀羅尼句の如きは如何であらうか、固よりその句中何等の動詞を有しないのであるから、如何様にも解釋は出来るが、併し古代印度に於ける阿闍婆吠陀系統の一般世間の信仰に依れば、人間の一切の病難災禍は悉く諸魔鬼神が便りを得ていたす所であるとなして居たのであるから、阿闍婆吠陀の内容をそれ自身が既に示して居るやうに、時には積極的に繁榮幸福の來らん事を祈つたのであるが (Paṅṣtika)、併し一般信仰の事實としては、寧ろ消極的に息災除厄を祈る方面 (Gāṅṭhika) が強大であつたやうに想像される、而して息災除厄といふことは一面に於ては或る強大なる最高神にその守護を祈りて、諸魔鬼神に便りを得ざらしむるといふ方法も講じたのであるが、併しそれと同時に、しかもより強大に彼等の信仰を左右したものは諸魔鬼神の畏怖すべき威力であつたのである、ここに彼等の實際信仰としてそれ等諸魔鬼神の怒に觸るるを恐れ、専らその意を慰め、謂はば敬遠の策を講じたものの如く考察せられる。例之、前にも擧げたかのタクマン退治の呪文の前後を見ると、或は「タクマンよ、吾等の祈に隨つて吾等より離るべし」とか、或は「タクマンに敬禮す」とか、或は「吾れタクマンに供養して、彼を下方に追ふ」とかいふが如き呪文を見るのである。

如是、古代印度人の一般の信仰より觀察すれば、所謂息災除厄の呪文にしても、そこに自ら二種の傾向が分化することも自然の勢であることが知られる、即ち時には猛烈に惡鬼退治の方法を講じたこともあるので

あるが、時には靜かに敬遠の策を講じてその目的を達せんとした事もあつたと見ねばならぬ。そしてこれ等一般の信仰が大なり小なり佛教化されて採用されたのが、上世大乘佛典に於ける種々の陀羅尼句であるやうに考へられる、かの涅槃經第一卷の陀羅尼句の如きは、その直接的なる惡魔追放の呪文であり、その第四十卷のそれや法華陀羅尼品に於けるが如きは、その敬遠的追放の信仰に屬する性質のものではあるまいか、その目的は一にしてしかもその意趣に於て多少その方法を異にせるものと見らるるのみである。而してその呪文、その陀羅尼句の意味内容が如何様であらうとも、兎に角その呪文や陀羅尼句の威力の甚大であることが信じられて居たことも、古代印度人の實際信仰であるのであるから、その内容の如何は多く之を見ず、その威力の甚大であるといふ方面を重要視して、甲乙取捨自由に採用して、或は經意を重からしめんがため、或は守護のために、一般の信仰に依つて自然に採用し來り、以て菩薩行實踐顯示の具に供したのが上世大乘經典歟とも法華經に於ける陀羅尼句一般の由來性質であると思ふ。若し然らずとせば陀羅尼句を有する上世大乘經典に於て、一經としても一品としても、その内容の組織に一大混亂を來すものが必ずしも無いとは謂へないのである。<sup>(二四)</sup>法華經陀羅尼の如き特に然りである。

最後に尙ほ少しく解明しおかねばならぬことがある、即ち上述陀羅尼句各語が、女性形であることは屢々述べた所である、またその他の陀羅尼に於ても、上世大乘經典に於けるものが、多く女性形に依つて形成さ

れて居ることは否定し難い所である、これは恐らくそれ等の陀羅尼が、印度に於て一般に女神崇拜の信仰が流布して居た時代の産物であることを暗示して居るやうに思ふのである。然らばその女神崇拜は印度思想史上如何なる位置を占め、如何なる事情に依つて一般に流布するに至つたものであるか。

今簡單に古代に於ける印度思想史を検して見ると、古ウパニシャッド時代に於て、ウツダイラカやヤージュナブルキヤが理智的立場から梵我の研究を遂げ、殆んど完成の域に達した後を受けて、所謂後期ウパニシャッドの時代に入り、當時相當勢力を有して居た數論瑜伽思想や乃至一般世間の思想信仰から、その梵我を解釋せんとするの風潮が盛んになつて來たやうであるが、カーウシータキ・ウパニシャッドに於ては、梵我を以て世界主 (loka-adhipati) とか、或は護世主 (loka-pāla) とか、或は一切主 (sarvega) 等と示して、梵我を以て全然男性人格神として之を考へ、又、ターイテイリヤ・ウパニシャッドに於ては、梵我を以て梵界無上法樂の境に於ける主と見、又、イーシャ・ウパニシャッドに於てはその名の示す如く、梵我を以て自在神 (īśa) に置き換え、更に又、カータカ・ウパニシャッドに於ては、瑜伽の重要性を説き、進んでは、數論説く所の學說に觸れ、更に、シニエータシュヴタラ・ウパニシャッドに於ては、梵我を以て數論言ふ所の神我に相應せしめ、殆んど數論的ウパニシャッドの面目を示し、そしてその梵我たる神我を一神教的に之を見て、これに對する人間の義務は専ら誠信 (bhakti) を捧ぐるにありとし、一面婆伽梵歌に於ける宗教思想と一脈相通するものあるを思はしめ、更に、マールイトラーヤニヤ・ウパニシャッドになると、その梵我の説は、

愈々一神教的となり、しかもそれを數論瑜伽の學說に依つて解釋せんと努力し、佛教の説すら之を採用せんとするの傾向を示して居る。又、マハーナーラーヤナ・ウバニシャッドに於ては、那羅延天を以て梵我に擬せんとするが如く、一神教的信仰が實に盛んに流布したことを物語るものであると思はしめる。

かくの如き一神教的信仰は、勿論純然たる正統婆羅門の思想信仰ではないが、勢の赴く所如何ともいはし難く、婆羅門の徒も一般世間の信仰に依つて、その一神教的立場をその思想中に應用し來つたものと思はれるのであるが、殊にブハーガッタ派に於ける毘紐天の信仰と殆んど同時に、濕婆教派の濕婆天崇拜の信仰亦大に流布し諸神相互の間に於ける異名的混雜は到底之を整理し得ざるの實狀を呈し、特に毘紐天と濕婆天との關係は實に密接となり、その信仰は益々勢力を加へたのである。

而して一方に於ては數論瑜伽の思想は、上述後期ウバニシャッドがその事實を證明するが如く、愈々益々隆盛をいたしたものであるから、その思想に依つて一神教的立場を解釋せんとする所より、その最高神たる毘紐天又は濕婆天等が梵我たり神我たる性質上、それを以て活動を有し、一切現象の作者とするには誠に不適當である、ここに一般の信仰を應用して、その最高とする神々に各々妃を配し、その妃が神としての性質と能力とを有すと認むる信仰から、ここに自然にその女神を數論説く自性に相應せしめて、女神崇拜の理論と實際とを強大化し、殊にその女神崇拜と共に、既に古代よりその源流を傳へて居るシャークタ派の隆興を促し、女性の威力 (Goddess) が神格視せられ、この信仰が祕密信仰と結びついて、女神の名を呼ぶことに依つ

て威力を得、惡魔退治の守護として靈驗ありとなすに至つたやうである。同時に又、女神の威力が甚大であるとなす信仰から、諸魔惡鬼に於てもその配偶者に寧ろ恐怖を懷き、その退散又は敬遠の策を講じたことも決して有り得べからざることではないのである。

佛教の立場に立つて之を考ふれば、それ等の信仰は以て菩薩の實踐として之を見るべく、陀羅尼の由來またここに存すとすれば、法華經に於ける原始分と後分との密接なる關係に對して、尠くとも他山の石に値するものと言へるであらう。

上來説き來つた所の法華經陀羅尼その他上世大乘經典に於ける諸種陀羅尼の性質や内容を研究する上に、如上印度一般の思想信仰を背景とすべき必要の存することは自ら明瞭と言つてよからう。同時にまた佛典に於ける陀羅尼句が、その時代に於ける印度一般思想の研究資料として看過すべからざるものであることを附記しておく。

## 註

- (一) 松本博士は別にこの項を分たれざるも、今便宜上假りに之を分つ。  
(二) 以上は博士の該博なる論述中より、私見に依つて之を取意抄録せるもの、若し過あらば博士に寛恕を乞ふものである。  
(三) 大正、十二、六〇二頁。

(註) 東京帝國大學所藏 'Aryamahamayuri vidyārañjī' 及び佛母大孔雀明王經卷中 (大正、十九、四三〇頁)。

而して尙ほ同經卷上にはこの三者が全然同形に依つて連記されて居る事實が存する (同上四一八頁)。

- (五) 同書、四一八、四二六頁等參照。
- (六) 同上。
- (七) 同上。
- (八) 別項「普賢」に關する研究の項參照。
- (九) (七)等と同じ。
- (一〇) 以上十六神の名義に就ては、註(四)を見よ。尙ほその他の場所にも個別的に又は二三連記的に純密教經典中に散在記載あり。尙ほ又、右十六神中第四、五、十、十一、十二、十三、十五の各神名に就ては、マハーブハーラタ第十二、十三兩卷中に、濕婆天又は毘紐天の異名として既にその男性形が擧げられて居ることを看過してはならない。涅槃經に於けるそれ等の神名を研究するに際して、外にはマハーブハーラタ、内には純密教經典を併せ考ふるの要あるは言ふまでもなく、之に依つてそれ等三者間の關係も之を推知することが出来るやうである。涅槃經に於てのみならず、一般上世大乘經典に於ても亦然りであると考へる。
- (一一) 大正十二、三七〇頁。
- (一二) 大正、十八、五〇八頁、一切如來金剛三業最上秘密大教王經卷七並にその梵本等參照。
- (一三) Troyer, Rajatarangini, 4, 177; 6, 176; 8; 1845.
- (一四) ditto, 2, 133 ff.
- (一五) 本稿に參考資料として用ゐた純密教經典中には、時にそれ等陀羅尼眞言の最後の邊に、*drāṇidā-mantra-pada* なる句を見るのであるが、兎に角これ等が南方印度を中心としたものであることを暗示してゐることは想像するに難くない。
- (一六) 添本別傳(大正、二十一、六三八、種種雜呪經)には那那麟とあつて支那譯中特異の一例となつて居るが、これは梵本にも異本中に存し、正本の無戲といふ意譯も之に由つたものであらうと思はれ、又、純密教經典中にも *namāṇī* を以て夜叉名にして居る場合もあるので、一概に之を拒斥することは出来ない事だけは忘れてはならぬ。

- (一七) 下、七六頁。
- (一八) 七五一頁。
- (一九) 若しこの第一句を梵語としての *anāṇī* と見れば、それは「アッタ夜叉女」の事であり、純密教經典にも現はれて居るが、併しそれが梵語の如く一般に用ゐらるるに至つたのは、恐らく *anāṇī* より俗語化の結果、偶々梵語同様に使用されたものであらう。
- (二〇) これ亦 *anāṇī* と同じく *namāṇī* として純密教經典中夜叉名として出て來るのであるが、これも *namāṇī* の俗語化の結果に於ける現象であらう。
- (二一) 若しこの語を *trineta* (三眼を有するもの) の俗語形呼格とでも見得るとせば、それは「三眼を有するものよ」、又は「濕婆天よ」などの意味となる。
- (二二) 若し之を空本の一傳に隨つて、假りに *anāṇī* とあつたと見れば、それは或は梵語の *anāṇī* より來れるものとも思はれ、若し之に隨はば、「無始者よ」、又は濕婆天や毘紐天を一神教の立場から崇拜する場合に於ける「最高神よ」の意味にも解せられるのである。
- (二三) 若し之を *namāṇī* と同義と見れば、「踊る者」となる。尙ほ純密教經典中に *namāṇī* が夜叉名として出て居る場合が存するのである、勿論無關係なものではないと思ふ。
- (二四) 併し之は固より絶對的立場より言ふのではない、同じく上世大乘經典中の陀羅尼にして、涅槃經第四十卷のそれと同類と言はるる法華普賢陀羅尼の如きは、上來説く三種の陀羅尼とその性質内容がまた多少相違し、陀羅尼としての佛教的位置がたとへ同趣であるとしても、その性質内容を研究する觀點は多少之を異にすべき必要があるやうに思はれるのである。

次に淨土の問題亦後分の一問題として之を見ることが出来ると思ふ。原始分中その藥草喻品には、如來の説法を聞き現世安穩後生善處以道受樂の旨が説かれて居るが、その所謂善處なるものはつまり衆生の機根に應ずる三乘別々の世界で、之を抽象的に方便開示して善處と見たものであつて、この品の中心思想は普皆平等無有彼此の方便説に存するのであるから、所謂善處も畢竟は一味成佛を以てその本質としたものと見ねばならない。一見往生淨土の思想のやうでもあるが、併し一味成佛の世界以外別に具體的淨土を説いたものではない。又、授記、五百弟子、人記、勸持等の各品に於て、未來作佛の淨土を説き、その莊嚴を示し、それぞれその國土の名號をも擧げて居るが、それ等は要するに何某の佛弟子等がそれ等の國土の教主となるべしといふ授記説に就てであつて、固より授記思想と往生思想との間に一脈の關聯がありとしても、ここなる説相を以て直ちに往生淨土の思想と見ることは出来ない。更に所謂法華淨土を説ける壽量品を見ると、そこなる淨土は即ち久遠實成佛の國土のことである。而してその國土は娑婆世界並に餘處無量、在々處々に遍在し、決して或る具體的な淨土ではない。これ經中に靈鷲山及び餘の諸の住處と重頌されて居る所以であり、又、法師品に於ける在々處々已に如來の全身ありとなす思想や、神力品に於ける所在の國土これ即ち道場となす思想などの存する所以でもある。而して壽量品に於ける淨土の莊嚴は、他の淨土經典に於けるそれと殆

んど同一趣である。併しその淨土が空間的にも時間的にも無邊であり久遠である久遠實成佛の國土である限り、たとへそれが娑婆即寂光を理想とせるものとはいへ、實際問題としては謂はば觀念の淨土である。壽量品の功德分たる分別功德品に、深心に本佛の久遠實成なるを信解し、法華經を受持するものは、已に一切の法事を圓滿せるもの、別に佛のために供養の要なきのみならず、却つてその信解者受持者坐立行の處この中便ち塔を起て、一切天人皆この塔を佛塔として供養すべしと説けるが如き、これ正しく在々處々一乘の一味成佛の道場たり佛國たりといふ上述教義に基けるものであつて、理論上に於ては般若空説を一乘教説に依つて顯現し、實際上に於てはその般若空觀體驗の境地を人格的佛陀に托して、之を實證開示せんとすることを、その根幹的思想となす原始分教説として、正に然るべきものであると信ずる。若し然りとすれば、壽量品に於ける淨土思想は、要するに理想的一乘淨土の極致を説いたもので、所謂往生淨土の思想を説いたものと見ることは出来ないやうである。

然るに今B類後分中、藥王品に就て之を見ると、法華經の信受者は、往生彌陀淨土と説かれ、普賢品には往生切利淨土又は往生彌勒淨土を説いて居る。更にE後分提婆品には往生十方淨土を説いて居るのである。然らばこの問題に關し上述後分の所説は果して原始分のそれと矛盾し撞着するものであらうか。

今この問題に就て詳細なる説明を加へることは之を省くが、余が研究し得たる結果に就て之を見ると、原始分の中心であり、法華經思想の最高潮を示して居る壽量品は、佛本願方便の最高潮を内容とし、嚴重なる

菩薩の實踐勸發の宗教を内在せしめて居ることは、前章既に之を明かにした通りであつて、この點より考察すると、壽量品は非常に力強く欣求淨土の信仰を勸發して居るものであると考へられる。固とよりそこに説く淨土は觀念の淨土ではあるが、併し經旨自らの指示するところに由つて之を見ると、その説明は強く淨土を欣求せしむるの威力を有するものと見ねばならない。換言すれば淨土を欣求せしむるために壽量品の存在がその意義を有するやうにすら考へらるるのである。

前章既に之を述べたやうに、一體原始分を見る際に單に教理の理論的哲學的立場のみに立脚すると、原始分が有する經典としての宗教的内容は甚だしく減殺さるるのであつて、反之、その中に自ら躍動せる佛本願の信仰を通して之を見る時、法華經の本質が自然に顯現するのであつて、殊に壽量品に於て縱横に内在し外現する本願思想は、原始分中その極を示して居ると思はれる。前にも擧げたその最後の經文、佛法獲得の勸誠はよく佛本願の所在を明かにして居るものと思ふ。而して佛法獲得の境地は即ち佛身顯現の道場であり、それが壽量品の淨土なのである。

併し壽量品に説く淨土は、如上述、畢竟一乘的觀念的である。一般衆生にとつては寧ろ難解難入の境といつてよい。小智のもの大法を聞けば或は却つて憂惱を生ずとか、或は憍慢の弊に陥るとかは、原始分中屢々之を説いて居るのである。ここに未來得益門とでもいふべき立場から、そして菩薩行實踐の精神から、自然にその一乘的淨土の信仰に誘入し、之を具現せしめんがために、未來往生淨土の信仰を假り來りて之を勸説

することも、決して不自然なことではないのみならず、寧ろ原始分の本質をよく理解せるの擧と見なければならぬ。

今これを印度佛教に於ける造像といふ不可疑の事實に就て、その背景となつてゐる往生淨土に關する信仰的方面の一端に就て聊か例證して見たいと思ふが、一體造像といふ事には、勿論そこに諸種の由來因縁が存するに違ひない。併しかの唐提雲般若の譯と傳ふる「大乘造像功德經」説く所の如き、たとへその時代に關する問題が如何様であらうとも、尠くともその由來を説明せんとする一記録たるの價値は充分に有してゐる事と思ふ。如來既に滅したまひ、衆生は孤獨無依、たとへ「如來の教法がこれ師なり」との遺訓に對する信仰が、佛徒の間に嚴存してゐたにせよ、人情として後代如來を思ふの念愈々深く、如來在せばと常に悲感を懷き、如來を渴仰する事も至極當然な事である。見佛の功德を説く經典が無數に存するに見ても肯定さるところである。ここに自ら如來の似姿を想見して或は之を畫き或は之を造り、せめてもの慰安の資に供せんとするに至つたと想像する事も、別に不都合ではなからう。

造像の功德を説く經典と造像そのものとの關係に就ては、初期に在りては勿論造像そのものが經典に先き立つてゐたもので、經典の内容から造像の盛大をいたしたのは稍々後代に屬する現象であらう。併したとへ經典の出現が時を後にするとは言へ、右「大乘造像功德經」等の中に、「我れ今若し佛先きに住したまひし所に詣るも佛を見奉らず。哀號感切或は死を致さん」と痛切にその悲感を叙し、「我れ今當に佛の形像を造

りて禮拜供養せん」と述べてゐるその如來戀慕の心理的經過の内容に至つては、法華壽量品に示さるるが如く之を遠く古代に溯らせても差支がないやうである。かくの如く如來戀慕の念より發したる造像の信仰が、事實となつて顯現して以後、その藝術的立場から漸次無數の佛弟子、菩薩、天部等諸餘の造形美術の出現となり、或は總體的に或は個々に、諸種の傳説や物語を織り成し之を背景として、以て愈々如來の威光福德の雄大を莊嚴せんとし、ここに次第に佛教美術の發展を來し、絢爛たる印度佛教美術史を飾るに至つたと想像する事も、一面の觀察として不當ではなからうと思ふ。

今、如來の造像のみに就て考へて見る。「大乘造像功德經」にも説く如く、造像の信仰は先づ如來に對する渴仰から進出してゐるのであるから、それが極めて熱烈殊勝である事は當然な事である。經には優填王が「誰れかよく我がために佛の形像を造らんには、當に珍寶を以て重く之を賞せん」と諸の工師に命ずるも、工師は「如來の相好は世間無匹、今何ぞよく佛の形像を造らんや。たとへ工巧神の所作たりとも亦如來に似る事を得ず。我れ若し命を受けて造像せんに、但だその螺髻玉毫の少分を模するに過ぎず。諸餘の相好、光明威徳に至つては誰れかよく之を作さんや」と答へたといふ説話を載せてゐる。勿論これは一の説話であらう。併し造像に對する信仰が、先づかくの如き態度に基いてゐたといふ事は疑ふ事が出來ないやうである。彼等の信仰に依れば、「若し我れ造像して佛に似ずば我れ無量の罪を獲るを恐る」ものであり、たとへ工師にしても「造る所の形像若し虧誤あらば、我等の名稱並び皆退失す」といふ信仰に住してゐたものである。

かくの如く先づ造像に對する禮に、所謂一刀三禮も之に及ばざるものが存した事は、尠くともわれ等佛徒として強く記憶し深く尊敬せねばならぬ事と思ふ。

次に、その造像の功德の内容に就ては、實に多岐多様、各種經典相互の間にまた繁簡異同があつて、一々之を縷述する事は許されないが、大體上、正法流布、六根清淨、諸病除癒、諸惡摧破、罪障消滅、不墮惡道、轉生尊貴、改轉女身、上天快樂、生佛國土等に總括する事が出來、而して「是の如く福を受くる事稱けて數ふべからず、當に見佛し、佛涅槃の道を得べし」などと説く點は、殆んど各種經典一致すと見て差支がないやうである。由是觀之、その功德の内容は要するに現安後善の信仰に存すと見てよいのである。支那日本に於ける諸種の造像銘と同趣意のものが多いのも所以あるかなと思はるのである。圖像、造塔、寫經等亦之と信仰を同じうする事は言ふまでもない事と思ふ。

如是、造像功德の内容は、要するに現安後善を得る事にあつたのである。而して現世安穩を祈る信仰が、一面に於て強大であつた事は固より疑ひ得ない所である。併し同時に印度に於ける淨土信仰の流布が、既に古くより後生善處未來得樂の中心的基調となつて、強く民間を支配してゐた事は、印度淨土教の實際的文獻に照察して否定し得ない所である。現世安穩を祈る事は世俗一般、特に佛徒に限るものでなく、反之、後生善處を往生淨土となす事は、佛教の一特異性と考へらるる點から想察すると、佛徒としては、現世安穩よりも寧ろ後生善處を重大視したと見ても別に大過はないと思ふ。固より現安後善兩者併存の信仰が、一般では

あるが、各種經典の説相より觀察するも、造像の功德として、現世安穩よりも寧ろ後世善處の方面が強調されてゐると見られるのである。若し然りとすれば、如何なる手法の造像にしても、それが彫造せらるる背景に、その功德として後生善處の信仰、換言せば往生淨土の心願が比較的強く流れてゐると想像する事が出来るのである。

併し單に往生淨土と言つても、その所謂淨土が未だ壽量品に於けるが如く一乘的觀念的である場合には、それに一般の信仰を收攬すべく尙ほ困難を感じるものであつて、勢ひ人々の胸底に感應するが如き具體的淨土を希求するに至る事も、人情の自然であると考へられるが、印度に於ける淨土信仰の進展の徑路に考へても、之を肯定する事が出来るやうである。法華經方便品には「若し人佛のための故に諸の形像を建立し、刻彫して衆相を成ぜんに、皆已に佛道を成じき」とか或はまた「童子戯れに草木筆爪等を以て畫いて佛像を造らんに、是の如き諸人等漸々に功德を積み、大悲心を具足し、皆已に佛道を成じき」なども説かれてゐる。これなどに依ると、この時代に於ける圖像造像と成佛思想との功德上の關係を知る事が出来るが、ここに所謂成佛思想とは、自然に余が常に主張する廣義の「往生法華淨土」の意に開展するものであつて、一般世間に於ては、所謂成佛思想と「往生法華淨土」とが殆んど同一視されてゐたものであらうと考へられる。若し然りとすれば、その所謂「法華淨土」なるものは、之を後分提婆品所説の如く「十方淨土」と開いても、或は普賢品所説の如く「彌勒淨土」と示しても、或は藥王品にある如く「彌陀淨土」と説いても、彼等の間には

何等の矛盾も存しなかつたに相違ない。固より成佛思想そのものとの關係に依つて、直ちに造像の功德を讚説し惹いてはその出現を促した事もあるであらう。併し同時にその關係を所謂廣義の「往生法華淨土」の上を持つて行く事も、注意すべき一の解釋であらうと信ずる。

造像とその功德を説く經典との關係は、前既に説いたが、かの「大乘造像功德經」中、その功德を敍する條下、「彌陀淨土」といふ事は明かには記されてゐないが、併し或は「壽命無限國土清淨」といひ、或は「無上菩提を證し、清淨土を得、諸の相好を具し、所得の壽命常に盡くる事あることなし」などと説き、その他功德の諸相、かの大無量壽經などに説く極樂莊嚴の功德と、一脈相通するものがあるが如く想像されるに照して、その背景に彌陀淨土の信仰が反映してゐたのではないかと想像せらるる、殊に「造立形像福報經」に於ては、功德そのものの條下には記さないが、併しその經の對告衆は「皆阿彌陀佛國に往生しき」とあり、その異譯本に在りては、「壽終つて皆阿彌陀佛國に生じき」となつてゐる。勿論造像の功德そのものではないが、併しこの經聽聞の功德既に「往生彌陀淨土」といふのであるから、一般にはその信仰が直ちにその經説く所の造像功德の内容と、殆んど同一視して考へらるる事も當然有り得べき事と信ぜられる。彌陀淨土を讚嘆せる「般舟三昧經」中、造像を以て「得三昧」の一徳とせるが如き、一顧に價するものがあると信ずる。造像といふものは理論から生るるものではなく、止むに止まれぬ信仰の發露が假りにその姿を取つたものだけといふ事が許さるるならば、その信仰中、尠くとも古代印度に於ては、現世安穩の祈願よりも、上來説くが如



く寧ろ「往生淨土」の心願が比較的重きをなしてゐたと考へたいのであるが、若しこの考へが多少なりとも肯定されるとすれば、印度に於ける造像、惹いては一般佛教美術の發展に、「往生淨土」の信仰が、たとへ一面的であつても、潛勢的背景として寄與する所、決して尠少でなかつたと信ずるのである。單に造像といふ一問題を中心として考へても、淨土に關して法華經に於ける原始分と後分との間に於けるが如き本末關係が人情の上より自然に考へ出さるることも、強ち怪しむに足らぬところであらう。

由是觀之、上述後分に説くが如き諸種の往生淨土の信仰が一般に流布せる時に當り、これ等を包攝して以て法華經の實踐修行に資せんとした事は、誠に意義の存することであると見たい。若し之を壽量品の立場より見るならば、それ等各種の淨土は所謂法華淨土の自然的な開展とも見らるのである。思ふに後分法華經の作者は、法華經を以て正しく妙法の蓮華經と見て居たに相違ないことをこの點に於ても之を知るのである。

尙ほ上述壽量品に於ける欣求淨土の内面的勸發や、原始分中に於ける未來成佛の思想や、上世諸種大乘經典に於ける成佛思想と往生思想との關係、又は般若思想と往生思想との相關問題等を顧慮し、殊に原始分化城品中の釋尊と彌陀との關係を考察して、法華淨土を觀察し、而して後分藥王品所説を見る時、茲に更に新たな淨土問題が展開するのであるが、併し茲にはその展開が、愈々原始分と後分との關係を密接ならしむるものあるを示すことを附言しおくに止める。

## 三

廣意に於ける法華經一部の中に現はるる菩薩の數は決して尠少としない。併しその原始分に於ては涌出品説く地涌の諸菩薩が、多少神話的説相に依つて示されて居るものの外、特に神話的背景を以て之を解釋しなければならぬ餘地が與へられて居らぬ。又その地涌の諸菩薩にしても、その説相が神話的であるといふに止まり、その實は地上現實の人間を拉し來りてこれを地涌の菩薩として神祕的に喩説したと見るべき程度のものであつて、未だ嚴密なる意味に於ける神話的背景を有する菩薩ではないやうである。

然るに一度後分になると、妙音、觀音、藥王、藥上、普賢等の諸菩薩、皆悉く原始分に於ける菩薩信仰の如くでなく、佛教以外、印度一般世間に於ける神話を背景としなければ、それ等菩薩の真相を明かにすることが出來ず、特異な性質と特異な面目とを發揮して居るのである。是の如く特異な立場に立つて居るから一應はその原始分思想と相容れないものがあるやうにも考へられる。併し之を仔細に考察して見ると、たとひその説相の上に特異な立場があるにしても、そのこれ等の存立する所以の根據を探ると、その何れもが原始分の主要潮流たる菩薩勸誠の實現、又は法華經の説法受持者を守護するといふ趣旨に依つて、妙法の實踐を勸發して居るものなのである。

固とよりその間説相の上には甚しく外道的分子が加はり、一見奇怪と感ぜしむるものもないではないが、

それはただ説相上の問題に過ぎないのであつて、その根本趣旨に至つては決して原始分と相容れないものではないのである。然るに此等を以てその原始分と相容れないとなす考の如きは、これその原始分の宗教的本質を心得ないものの言であつて、原始分を以て恰も一の佛教哲學書とでも考へる輩のなすところである。

さて、茲には最後に菩薩神話の問題を選び、その内容、性質の一斑を述べて、後分なるものが如何なる傾向性質のものであるかの大體を論述して見たいと思ふのである。

而して後分に於ける菩薩神話として論ずべきものは前述の如くその數既に五菩薩を下らないのであつて、今その一々をここに詳論することは之を避け、その中代表的菩薩と信ぜらるる妙音、觀音、普賢の三菩薩に就て神話に關する問題の由來及び變遷を示して見ようと思ふ。

#### (イ) 妙音神話の問題

妙音神話を論ずるに際して、一應その語義の問題を明かにしておく必要が存するのである。

妙音菩薩の梵名は Gadgada-svara-bodhisattva である。<sup>(一)</sup> gadgada-svara とは「がどがだ」なる音聲を意味する擬聲語の複合詞であり、ここではがどがだなる音を有する者の義である。然るに法護は之を妙吼又は妙音と譯し、羅什は之を常に妙音となして居る。<sup>(二)</sup> svara を以て音となすことは一般常例であるが、gadgada

を以て妙と譯するに至つては余甚だ疑なきを得ざるところである。

元來 gadgada なる語は、その發音が既に之を證明する通り、徹頭徹尾擬聲語であつて、妙といふが如き善美の意味は之を發見することが出來ず、印度古來の諸文學、或は印歐語、印伊語、その他言語學上の解釋に依つて之を見るに、常に訥言の義に用ゐられて居るのである。<sup>(三)</sup>

然らば、護什兩三藏が如何なる根據に依つて之を妙吼又は妙音と譯出したのであらうか。ビュルヌフ學匠もその原名以外何等の解釋を與へず、ケルン博士はその語が訥音を有するものなるが故に、Vayu(風神)にあらざるかと比定してゐるが、併し之を訥音者と見て居るのである。<sup>(四)</sup>

更に眼を轉じて西藏譯を見ると、大谷、龍谷兩大學所藏各種異本に於ても、又余私藏の北京町版本に於ても同じく Sai-sai-pōhi dbyaṅs と對譯されて居る。これ恐らく sai-ba (淨める) より來れる重複相の名詞又は形容詞の屬格に依つて dbyaṅs(音)を形容せしめたものであらう。故に Sai-sai-pōhi dbyaṅs とは謂はば Sai-sai-pōhi dbyaṅs と同義で「淨妙なる音」を意味するやうに思はれる。若し然りとせば之は淨妙であるから支那譯とは一致する。然るに梵語 Gadgada にはかかる語義は存しないのみならず、全然反對なる訥の義を有するのである。然らば如何なる理由、如何なる根據に依つて、支那譯並に西藏譯に於てそれが妙の意に譯出せられたのであらうか。

支那譯佛典中妙音なる譯語は屢々之を見るのであるが、併し種々の點から考察してそれ等は所謂妙音菩薩

の妙音でないことが知られ、又その原語も之を巴梵佛典に探り得るものを檢して見ると、<sup>(一)</sup>とつて Gadga-da-svara に相當するものの存するを見ず、佛菩薩の美妙音聲を現はすために用ゐられた Madhura-svara, Kala-svara, Vicuddha-svara, Gambhira-ghoṣa-svara, Mañju-ghoṣa, Su-ghoṣa 等の對譯となつて居る。かの大日經等密教部の經典に屢々現はるる妙音、妙音天、美音天、妙音天女、或は妙音樂天等も、それぞれその本文に於てその原名を薩囉婆縛底 (Sarasvatī) と擧げて居るやうに、これ等は悉くかの金光明經等に所謂辯才天女を指して居るものなのである。<sup>(五)</sup>

兎に角一般佛典に於て佛菩薩の音聲威力を示す妙音も、密教經典に於ける妙音も、共にこれ Gadgada-svara の對譯ではないのである。

今、後分に於ける妙音品を見ると、<sup>(二)</sup>經文中既に妙音菩薩來往品 (Gadgada-svarasya bodhisattvasya mahā-sattvasya gamanāgamana-parivarta) と明記せる如く、妙音菩薩の本事を説いたものである。

妙音、曾て蓮華瓣淨宿王華通佛 (Kamaladala vimāna ksararājāsariksumitābhijñā) の住する遍照光莊嚴國 (Vairocana rāgnipratimāṅḍita) に在りて善根を修し、諸佛を供養し、智慧を成就し、諸種の三昧を得、その宿王華通佛の教示に依つて娑婆世界に詣り、釋尊を禮拜供養せんとして、その國に於て三昧に入るや、釋尊の在所靈鷲山に奇瑞が現出する。文殊之を怪しむ。時に釋尊はその妙音來至の因縁に由るを説き、多寶佛をして妙音を召さしむ。妙音來る。その娑婆世界に達するまで經由する諸國皆震動し、華雨降り、無

量百千の天樂自ら鳴る。妙音は、その身端正にして光明照耀し諸相具足すること恰も那羅延身の如く、既に釋尊の在所に詣るや之を禮し、多寶佛に見え、その來至を讚嘆せらる。時に蓮華德菩薩 (Padmaśrī) 在り、如何なる善根功德あつて妙音に是の如き神力あるやを問ふ。時に釋尊は妙音の本事を説き、過去滿二千年の間、妙音は現一切色國 (Sarvārūpasanidārgana) に住する雷鼓音王佛 (Meghadundubhi-svararāja) に百千の伎樂を以て供養し、八萬四千の寶鉢を奉上せる因縁に由つて、今かの宿王華通佛の國に生れて是の如き神力ありと示し、その雷鼓音王佛に伎樂を供養し、寶器を奏上せる妙音が即ち今の妙音これなりと教へ、更に妙音の種々身變現に依る衆生救護の神力を説き、その神力に依つて生ずる三昧が現一切色三昧なるを宣示する。事既に竟り妙音その本土に還歸せんとするに、その所經の諸國亦前の如く震動、華雨、伎樂あり、妙音既に還歸して事の次第をか宿王華通佛に奉答する。といふのが本品大體の筋である。

如是、妙音に關する殆んど唯一の經典とも謂つてよい妙音品に於てすら、妙音名義の依據となるものは、妙音が過去世雷鼓音王佛に百千の伎樂を供養したといふ一點に過ぎない。併し雷鼓音王なる佛名が既に勝大にして剛勇なる音聲を佛名化せるものであると想像せらるる限り、その佛に伎樂供養をなした妙音も亦美妙音聲の具有者であると想像せしめられる。その娑婆往還所經の諸國天樂自鳴といふことも、何等か之に關係があるやうにも考へられる。固とより伎樂供養といひ、天樂自鳴といふことも別に妙音にのみ限つたことではなく、一般の菩薩に關しても屢々諸種の佛典に記述せらるるところであるが、併し今本品全體の意味より

見て、その伎樂供養が妙音本事の中心とされて居ることは注意すべき點であると思ふ。又その種々變現身に依る衆生教化に考へても、そこには恰も觀音が衆生教化をなす場合に於けるが如く、種々の音聲を以てするの能力を豫想せざるを得ざるものが存するのであるから、この場合その梵名 Gadgadasvara の意味する訥言では至極不穩當で、必ずや妙音と解釋せねばならぬものであらうと考へられる。

嘉祥が「言妙音者、此菩薩過去以十萬種伎樂供養於佛故得美妙音聲、因以立名」と言ひ、天台が「昔奉雲雷音王佛十萬種伎、今遊化音樂自隨……今以普現色身、以名音聲遍吼十方弘宣此教、故名妙音品」と釋し、慈恩が「音謂音聲、妙謂殊妙、昔住因中好設樂以供佛、今居果位善說法以利生、雙彰業德、以標其名故稱妙音菩薩」と説いて居るのも、それぞれ妙音なる名義を妙音品經文の上より考察したに過ぎない。何が故に妙音と譯されたかの問題、即ちその原名に就ては何等觸るる所がないのである。慈恩はその gadgada に當るものを殊妙と見て居るが、何が故に殊妙であるのかその根據は明かでない。嘉祥は前掲の文に續き「舊經稱師子吼菩薩」を擧げ、「即以妙音作師子吼、又衆生樂聞稱爲妙音、言能顯理伏物名師子吼也」と會釋して居るが、所謂師子吼とは *Sirhanada* の類なるべく、たとひそれが妙音の異名として用ひられたとしても、併しその原名が別異であることは言ふまでもない。

如是、妙音原名の問題に就ては、乍遺憾未だ曾て何等適切なる解決の資料に接しないのである。

*gadgada* が、その語義訥言であるにしても、梵本法華經各種異本總べて妙音の原名が *Gadgadasvara* として考察する解釋である。

印度一般民間に *gadgada* 又は *gadgada-svara* を以て水牛と解する信仰の存することは、諸種辭典の指示する所であつて、それには別に何等その理由は示されては居らぬが、併し民間信仰には何等かその依るところが存するやうに考へられる。*gadgada* とは前にも言つたやうに、本來擬聲語であるから、それが水牛と解せらるるに至つた根據は恐らくその鳴き聲から來たものに相違ない。

梨俱吠陀を見ると、*mahisa* 又は *mahisi* なる語が存するが、後者は前者の女性形であつて乳牛即ち牝牛の意味に用ゐられ、前者は本來偉大者を意味する所から、獸中の偉大者即ち獸王 *Mahiso nriganam* の意味から水牛の義に使用せられ、同時に諸神の偉大性を形容する語として用ゐられて居るのである。後にはこの *Mahisa* が専ら水牛の義に用ゐらるるに至つて居る。而して *Mahisi* は *go* (牝牛) と同義語として傳へられて居るのである。而して牝牛何れを問はず牛に對する信仰が古來印度に於て頗る強大であつたことは驚

あり、支那譯、西藏譯共に之を淨妙の義に解し、五天の語に通じて居たといふ慈恩も之を殊妙と釋し、經文それ自ら既に妙音たらざるを得ない旨意を示して居るのであるから、恐らくその *gadgada* に淨妙の義を與ふべき何等かの根據が存するであらうと想像せられるのである。余はこの問題を解決するためにここに三つの方法があると思ふ。その一は印度文學一般の上より見たる解釋であり、その二は梵語 *gargara* の轉訛語として巴利聖典に於ける *gaggara* を通じて見たる解釋で、その三は梨俱吠陀等に於ける帝釋神話の上より考察する解釋である。

印度一般民間に *gadgada* 又は *gadgada-svara* を以て水牛と解する信仰の存することは、諸種辭典の指示する所であつて、それには別に何等その理由は示されては居らぬが、併し民間信仰には何等かその依るところが存するやうに考へられる。*gadgada* とは前にも言つたやうに、本來擬聲語であるから、それが水牛と解せらるるに至つた根據は恐らくその鳴き聲から來たものに相違ない。

梨俱吠陀を見ると、*mahisa* 又は *mahisi* なる語が存するが、後者は前者の女性形であつて乳牛即ち牝牛の意味に用ゐられ、前者は本來偉大者を意味する所から、獸中の偉大者即ち獸王 *Mahiso nriganam* の意味から水牛の義に使用せられ、同時に諸神の偉大性を形容する語として用ゐられて居るのである。後にはこの *Mahisa* が専ら水牛の義に用ゐらるるに至つて居る。而して *Mahisi* は *go* (牝牛) と同義語として傳へられて居るのである。而して牝牛何れを問はず牛に對する信仰が古來印度に於て頗る強大であつたことは驚