

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

仏教經典史

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

宇井伯寿著

仏教經典史

大活字 11 ポイント版

SAMPLE

Shoshi-Shinsui.com

書肆心水

仏教經典史 目次

序 緒

- 第一論 言 14 9
 第二 小乗、大乗とその典籍 14
 大乗非仏説論と小乗非仏説論 21

第一章 小乗經典

第一節 經典成立の事情と経過

- 第一 経という語の意味 28
 第二 翻訳の意義 30
 第三 釈尊の説法とその伝わり方 60
 第四 経を構成する要素 71
 第五 経の成立と種類 81

第二節 釈尊の用いた言語

- 第三節 律の成立 106
 第四節 結語 114
 第二章 大乗經典 126

- 第一節 大乗の発達 130
 第二節 大乗經典の区分 138
 第三節 第一期の經典の大要 147

第三章 一切經

第一節	シナへの伝訳
第二節	一切経、大藏經
第三節	大藏經の刊行
第四節	我が國に於ける一切
第五節	
結語	
285	243
	260
	252

第六節
第七節
大乘戒の經典
第八節
余 結 論
237 232

第五節 第三期の經典の大要

第一	般若系統
第二	法華系統
第三	華嚴系統
第四	淨土、密教系統
第一	涅槃系統
第二	勝鬘系統
第三	深密系統
209 196 188	171 162 147

る 経 の 続
一 260 243 の 大要 180
切 252 | 226
経 273 213 188

SAMPLE Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

仏教
經典
史

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

凡例

一、本書の元版は一九五七年刊行の『仏教經典史』（東成出版社）である。底本には一九六八年刊行の『宇井伯寿著作選集』（大東出版社）を使用し、本書では新漢字標準字体・新仮名遣いで表記した。「廿」は旧漢字ではないが、「三十九」のような表記と「廿五」のような表記が混在しているので、「二十」に置き換えて統一的に表記した。

一、下段の記述は、論の流れを追う縁となるようにとの考え方で、本書刊行所が本文の記述から抽出したもので、宇井伯寿のとの著作には存在しない。

一、送り仮名を現代的に加減した場合がある。又、「々」の用法は現今の慣例によつて整理した。

一、現今一般的にはあまり漢字表記をしないか、仮名書きのほうが読みやすく感じられる左記の語を仮名表記に置き換えた。送り仮名と活用語尾は代表例。「居る」は「居った」などの場合以外「いる」と平仮名に置き換えた。「此の如し」は「この如し」とも読むが、本著作中に「かくの如し」と平仮名表記されている場合もあったので、「かくの如し」と置き換えた。

雖（いえども）、聊か（いささか）、苟くも（いやしくも）、居る（いる）、所謂（いわゆる）、況んや（いわんや）、此の如し（かくのごとし）、是の如し（かくのごとし）、曾て（かつて）、蓋し（けだし）、茲（ここ）、若き（ごとき）、悉く（ことごとく）、此の（この）、是の（この）、是れ（これ）、之（これ）、此（これ）、然し（しかし）、加之（しかのみならず）、然も（しかも）、而も（しかも）、然る（しかる）、屢々（しばしば）、且らく（しばらく）、頗る（すこぶる）、已に（すでに）、即使ち（すなわち）、乃ち（すなわち）、其（その）、抑々（そもそも）、啻に（ただに）、為（ため）、独逸（ドイツ）、乃至（ないし）、尚（なお）、猶（なお）、猶更（なおさら）、勿れ（なけれ）、就中（なかんずく）、為す（なす）、作す（なす）、微う（ならう）、殆ど（ほとんど）、略々（ほぼ）、略（ほぼ）、復（また）、亦（また）、俟（まつ）、虛（まま）、寧ろ（むしろ）、若し（もし）、もたらす（もたらす）、固より（もとより）、仍て（よつて）、態々（わざわざ）、纏か（わづか）

緒
言

かつて仏教布教大系の一部として「經典の成立とその伝統」を論述することを依頼され、執筆に当つて、色々考えた。吾々が經典成立のことを論ずると、従来一般に信仰的に考えられていた所とは全く異なつて、遂には仏説の經などは一經も伝わつてはいないとまでもいわねばならぬことになるが、然らば、かく論述して、それで布教大系の一書として仏教布教の資料となす趣意に副うか、どうか、と考え及ぶに至つて、反省を惹起した。しかし学術的研究の結果は隠すべきものでなく、しかも決して信仰を打破せんがためのものでなく、却つて信仰と両立するものでなければならないから、現代考えられている所をそのままに論述するのが、即ち吾々の任務であるとして、遂に一書に纏めて刊行した。その後これを単行本となす要望が存するので、諸所に多少添加したり、文を改めたりして、なるべく誤解を避けるようにし、遂に一書となすこと

にした。題名は、他に似たものがあるので、甚だ困ったが、止むなく今の如くになした。

仏教はいうまでもなく信を基礎となしているのであり、その仏教は何といつても経に基が存するのであるから、経に対する信は強烈なものであることはけだし当然である。しかし、その経なるものは、一般的にいえば、一の文書たるものであるから、文書についての学的研究の行わることもまた当然であろう。信の向う所、必然的に尊崇心を発し、対象に神秘性を附することにもなるが、しかし、学的研究としては、それはしばらく除いて進まねばならぬものである。勿論、学的研究の基礎にもまた信が存するが、つまり広くいえば、何れも信を根底として、宗教的に発して行くか、学問的に進んで行くか、によつて、その末が各別であるかの如くに現われて来るに外ならぬといえるものであろう。従つて仏教の何れの部についても、その学的研究には、尊崇心に訴えるという過誤に陥らないよう、又、研究と信仰とを混ぜないよう細心の注意と緻密な警戒とをなさねばならないのである。筆者個人としていえば、仏教に育つて仏教によつて生存しているものである。学的研究の結果が如何にならうとも、仏教に対する絶対の信は何等ゆらぐ所はない覚悟を有する。

文書である経について
の学的研究
研究と信仰の混同に対する細心の注意

緒 言

仏教の長い歴史の中で、吾々が今承けている所は、我が国の明治時代の大変革を蒙った後のものである。明治時代の大変革は、或る点でいえば古来例のないもので、仏教の信仰を動搖せしめた点も存するといえよう。それ以前には、経といえどことごとく釈尊金口の説法の記録であるとせられ、極端な場合には、翻訳の経までも、金口の説法のそのままを伝えたもので、一言一句すら変更するを得ない程にも信受せられていたのであるが、維新の改革に端を発した文明開化の風潮につれて、仏教に於ても、凡てが改められる傾向となり、経についても見方が全く、以前とは、異なるものとなり、もはや金口の説法の記録とは見られないことになつて、一時は途方にくれたこともあつた如くである。

経に基づく凡ての教理が仏説そのものとはいわれないとすれば、教理は動搖し、浮上がつて、人々の信を繋ぐに足らないものとなつたかたちであつた。かかる間を経て、後には再び新たな見方、考え方方が起つて、落付を得るには至つたが、この見方、考え方方はそれ以前の、しかも古来からのものとは決して同一のものではない。かかる変革は、恐らく凡ての方面で起つた中で、仏教に起つたものは最も著しい一であらうと考えられる。宗教一般としては大体保守的で、従来のものが、出来得る限り、そのままで伝えられるものの如くである

明治時代に蒙った仏教の大変革は古来例のないもの

教理の動搖

宗教一般の保守性

から、仏教も宗教の一としてその例に洩れるものではなかろうからである。

實際上、明治時代以前と以後とでは、非常なる変遷の急激に現われたものが存することは眼前の事實である。これ等に対し如何に処すべきかは、今までに大体定まつた如くでもあるが、しかしながら未だ結著していない点もまた決して少なしとしない。かかる中では、信仰に関することは最も重要なものなることは議論の余地はなかろうから、個人的にも自ら常に反省熟慮して、分に応じた満足に達せねばならぬであろう。吾々としては、今ここで、特に学的の方面に於て言っているのである点を中心として考えるものである。研究と信仰とを混同するのが現今といえども、学界の、脱し得ない痼疾の如くで、他人の説を却ける一の武器なる如くに用いられている。

一般に、人間としての不幸の一は、文字によつては事實の真相を現わすことは出来ないということであろう。如何に巧妙な文字を使用したにしても、釈尊の大悟の境界、悟心の真相などは絶対に表現し得られるものでない。釈尊ならずとも、これを平凡な歴史に移して考えて見ても、如何に歴史を明らかに記述したにしても、その対象となつてゐる事實の真相は、それとは、ほとんど全く別なものである。文字の世界と事實の真相とは二つの世界であつて、決し

明治時代以前と以後の
急激な変遷

学界の痼疾

文字の世界と事實の真
相とは吻合一致するも
のでない

緒　言

て、吻合一致するものでない。しかるに、人間は全然文字の世界にのみ関係して、事実の真相には透入するを得ない。これが不幸でなくて何であろう。しかし、吾々としては文字に頼る外には方法はないから、吾々は文字に頼つて、事実の真相に悟達するに努めねばならぬ。文字經典が何人の筆であろうとも、悟達に資するものならば、一も捨つべきものではないが、それが如何に資し得るかを知るためには、文字經典の成立、趣意を明らかにせねばならぬものであろう。即ち、本書の如きものの存在の理由も、かかる点に存するのである。もし文字經典に頼つて悟入を得るに至らないならば、離言の法性はまさしく信の対象たるのみであり、悟入し得たならば文字經典は不用である。従つて經典成立を研究しつつも信は不動であり得るし、筆者としてはこれを書きながらも、全く不動である。

昭和二十六年八月

著者識

本書存在の理由は文字
經典の成立と趣意を明
らかにすること

序論

第一 小乗、大乗とその典籍 仏教のことをいえば、直ちに小乗と大乗との別のあることを考え、又は、言うほどに、この区別はよく知られているものであるが、さて、然らばその区別は何処にあるのか、と問うと、何人も明快な答を与え得ない程に、漠然たるものである。学者は種々に考察した結果、遂に小乗は自利教、大乗は利他教となすのであるが、これも少し考えると、明確ではない如くである。自利は個人的、利他是社会的ということに当るが、実際生活上、徹底個人的であるが如きことはあり得ないもので、その人が何と考えたにしてもその人が生活していることが既に社会的となつてているものであり、又徹底社会的ということも、事実上行われ得ることではない。従つて、自利、利他は全く観念上の区別たるに過ぎないのを、強いて事実に当嵌めたもので、全く無理なことである。或いは、自利、利他は人々の心がけの上に於ての区別とも

小乗と大乗との区別は
漠然たるもの

自利、利他は全く観念
上の区別に過ぎない

序論

せられるが、然らばそれは事実上の区別ではなすを得ないであろう。故に、小乗、大乗はその区別が明らかでないものである。大乗は凡て利他であるという如きも、大乗者としては、徹底的に自ら反省すべきであろう。

古いところで見ると、梵語で書かれた小品般若経に声聞乗、菩薩乗とあるのを、漢訳で、小乗、大乗となしているものがあるから、恐らくこの方が古く、しかも古くはそれが一般的であつたのであろうと思われる。声聞乗、菩薩乗ならば、その名には必ずしも貶す意味はなかろうと思われるが、それを小乗、大乗というときには、小には小少劣の三義、大には大多勝の三義があるなどと、貶斥する意味が多分に含ませられている如くである。どうして貶斥の意味が附せられるに至つたのかといえば、それは恐らくシナ仏教の教相判釈に由来するのであろう。

シナに伝わった仏教はインドで発達した歴史的順序を逐うてているのではなくて、後のものが前に伝わったり、前のものが後に来たりして、全く混然雜然たるものであるから、既に多くの仏教が伝來した時代になると、これ等の仏教を整理し、部門に従つて分類する必要に迫られるのが自然の勢いである。そこで教相を究めて分類をなし、進んで各々の価値を判決するに至つたのである。

声聞乗、菩薩乗の区別
の方が古く、また古く
はそれが一般的であつ
たのであろう

小乗に対する貶斥の意
味が生じたのは、シナ
仏教の教相判釈に由来
するのであろう

単に整理分類のみならば、必ずしも褒貶には亘らないであろうが、進んで判別決択をなすことになれば、各部門に深浅高下の区別を附することになる。従つてほとんど何れの教判でも、先ず初めに小乗と大乗、又は声聞乗と菩薩乗とを分ち、それについては前者は浅薄卑近、後者は高尚幽遠であるとなすのが通例である。故に小乗声聞乗は貶せられ、大乗菩薩乗は褒せられる。更に大乗の中で種々高低の階段的区別を附して、自宗がその中で最も優れ、仏陀出世の本懐が全く自宗にのみあるとまでなすから、幾段もある大乗よりも低い小乗は極めて価値なきものなるかの如く判定せられることになる。かかる点から、一般に、小乗は仏教の最低階段の浅劣なものと見られるのである。しかし実際としては、褒貶をなすのは仏教としてよくないから、貶をなすのは、実は、対者を一層進修向上せしめるための手段に外ならぬと解するのである。

教相判釈は大乗にのみ行われることで、小乗にはかかることは全く無く、しかも小乗自らとしては決して小乗などと自称することなく、却つて仏の眞の趣意を伝えていると自任し、大乗の如きは仏説ではなく、魔語たるに過ぎぬとすら論ずることもある。元来小乗、大乗の名称は、自ら奉ずる所を大乗であると自称する大乗教徒が、自宗と異なる古来からのものを小乗と呼んだことに起原を

何れの教判でも先ず小乘と大乗、声聞乗と菩薩乗とを分ち、前者は浅薄卑近、後者は高尚幽遠であるとなす

教相判釈は大乗にのみ行われる

序論

有するものであつて、決して小乗と貶せられる側から起つたものではない。従つて小乗といわれるものの方が古く、大乗と自称する教は後のものであることは明らかであるが、その新興の大乗が小乗と貶称するのであるから、いわゆる小乗の人々は大乗を以て仏説ではないと言うたに相違なかろう。小乗の典籍の中には大乗が非仏説だと論じたものは残つていらない如くであるが、大乗の方には、冒頭に大乗仏説を論証していることがしばしば見受けられるから、これは小乗側からの非仏説論に対抗したためであると見ざるを得ない。故に大乗非仏説、仏説の論は相当古い時代から行われたものと考えられる。

しかるにインドとしては仏教は既に亡びたのであるから問題にならないし、又中頃の時代には大乗の方が勢いがあつたから論争が常に行われたというのではない如くであり、シナに於ても、小乗としての毘曇宗は古くは實際上勢力もあり感化も多かつたが、漸次勢いは減退し、遂には俱舎宗に代られてその存在を失い、俱舎宗は宗としての実勢力があつたのではなく、ほとんど学問研究の系統に過ぎなかつたのであるから、非仏説、仏説の論などはほとんどなかつたといえる。個人的に大乗を誹り又斥けたものもあつたとはいわれるが、それが教界の論争にまではならなかつた。右の二宗の外に成実宗があるが、これは

新興の大乗が小乗と貶
称し、小乗は大乗を仏
説ではないと言う

シナの小乗
・毘曇宗
・俱舎宗
・成実宗

第一章 小乗經典

第一節 経典成立の事情と経過

第一 経という語の意味 経は梵語ストラ（修多羅と音訳する）の訳語、俗語ではスッタという。ストラは、スッタも勿論同じであるが、元来糸、線の意味で、バラモンなどが首に掛けている神聖な糸紐を指し、椿の花などを縫うて花輪となつた内部を一貫する糸などをいい、かく多くのものを貫いて維持しているものに適用し、更に詳細に述べられた文を簡潔に纏めて述べる短文を意味せしめ、その短文の集まつた全体の書をもストラと呼んでいる。この最後の二つが仏教の用いるストラ、パーリ語でスッタの意味である。従つて簡潔な短文であることが元來の意味であるが、後には詳細な長文までをも指し、初めはこれをパーリ語でスッタント、梵語でストラントと呼んで、多少の区別

経は梵語ストラ、俗語スッタの訳語で、元来糸、線の意味

簡潔な短文であること
が元來の意味であるが
後には詳細な長文まで
をも指した

をなしたが、遂にはその区別は全く無くなつて、一様にストラ、スッタと呼ぶに至つたのである。このストラ、スッタをシナに訳するときにシナでは経は緯に対し、タテイトでもあり、又古くから聖人の著わした書を経と呼び、常也と解していたから、これを採用したのである。故に経を常と解し、聖人の下に下すの言などと訳するのは、経という漢字の解釈でシナ的であり、必ずしもストラ、スッタの直接の意義ではない。シナでも後世インドの語に通じた学者は、ストラは略詮という意味であるとなしてはいるが、これは義訳としては、よく原意を伝えていたといえる。古来ストラの無翻と有翻とを論じたり、有翻は法本、契、善語教、經の五異訳があり、無翻は法本、微発、湧泉、縄墨、結鬘の五義を含むからで、それを經の字で代えるのであり、とし、その外種々なる解釈をなしているが、インドの事情、意味に通じないから、却つてかくの如き煩瑣冗漫な、しかも想像を離れての解釈をなし得るのである。かかることをよく覚えるのが学者であることになつてゐるが、しかし、ここでは、もとバラモンが用いたストラの意味、即ち簡潔にせられた短文、並びにその集りを指すこの文字を用うるに至つた事情を考える方を重要なことであると見る。これを考へるとき、仏教に於ける經の成立経過が明らかにせられるに至るので

經という漢字によるシ
ナ的解釈

簡潔にされた短文、並
びにそれの集りを指す
文字を用うるに至つた
事情を考えるとき、仏
教に於ける經の成立
経過が明らかになる

ある。釈尊自身が阿含經にある如き筋書き的のことを説いて居つたことはあり得ず、恐らく一層詳しく説教していたに相違ない。然らざれば、釈尊の教えは一般人には徹底しないに相違ない。徹底しなかつたならば、後に伝わる所以はあり得ない。従つて釈尊の説教は凡て反覆丁寧になされたのである。それが後に伝わるとしては簡潔な筋書き的のものにせられたのであり、その幾分かが後に文字にせられて阿含經となつたに外ならぬ。この簡潔なものがストーラ、スッタと呼ばれるのである。それ等がシナに翻訳せられると、そこに変化の行わたることは、事情上当然必然である。ストーラ、スッタは凡てかかる変遷を受けて現今伝わっているのである。

第二 翻訳の意義 シナに於ては無論のこと、我が國に於ても、大乗非仏説論の一般的承認を得るまでは、いやしくも經と名付けられたものは凡て仏説であると信ぜられていたのである。西域で作られた經があつたとしても、翻訳せられた以上は、ことごとく仏説と認められたのであるが、明らかにシナで作られたもののならば、それは偽經で、仏説とせられないことは言うまでもなく、仏教を棄^{みだ}すものとして厳しく斥けられ、多くは記録に留められて後世に知らしめ後世を諦めたものである。故に簡単にいえば、仏説たると否とは翻訳せられたも

詳細な説教が簡潔な筋書き的のものにされてその幾分かが後に文字化され阿含經となつた

大乗非仏説論の一般的承認を得るまで、經と名付けられたものはすべて仏説であると信じられていた

シナで作られたものならばそれは偽經で、仏説とされない

のか否かに拠つて決定せられる道理である。これによつて又知られる如く、偽經ということはインドには通用しない語で、シナに限るものである。インドにまで適用した例は古来ないであろう。しかしこの翻訳というのが極めて困難なことであつて、これを強行するのであるから、翻訳は確かに一種の創作である。梵語にしても俗語にしてもインドの言語はシナの文字言語とはその性質を全く異にし、名詞には姓、数、八種の格変化があり、形容詞もまたそうであり、動詞は人称、数、時、状況、性質など複雑な種類があり、それに文章論も規則があつて極めて精密であるに、シナの言語にはほとんどこれ等が無く、名詞の姓は文字の相違によるし、数や格は他の文字を添えて示す外には方法無く、動詞についてはほとんど方法が無いと嘆ぜられる程である。かくの如き異質の言語に翻訳するとすれば、自由に取捨を施して趣意を写し出す方法を採る外には仕方が無いであろう。羅什が維摩經を訳出して後、原文と訳文について述べた言が、現存の註維摩經の中に存するが、これは誠に貴重な資料たるもので、外に例がない。その中に、

智度は菩薩の母、方便は以て父たり、とあるについて、智の原を窮むるが故に度と称す。梵音の中に母の義あり、故に以て母となす……正方便は父

偽經ということは印度には通用しない語でシナに限るもの
インドの言語とシナの文字言語は性質を全く異なる
異質の言語の翻訳において趣意を写し出す方法を採る

羅什の維摩經翻訳論

なり、梵音の中に父の義あればなり、

あるが、これは智度（*prajñā-pāramitā*）という文字が女性、方便（*upāya, upāyakauśalya*）は男性の文字であるから、母の義あり、父の義ありなどといわれる」とになるのであり、更に智慧が母たる所以、方便が父たる所以までが、これに関聯して説かれるのであるが、漢字としての智度、方便の文字面に女性も男性もないから、その梵語を考える時、かかることが言われるに至るのである。故にこの場合は文字の性を考えないと、智度と方便とが母たり父たる所以の説が明解せられないことにもなる。現に道生と僧肇との解釈にはこの遺憾が表われている。故に羅什が母の義あり父の義ありというて置いたことが重要な意義を有するのであるが、一般の場合にはかくの如き注意は逸して伝わらないから、翻訳が不満足なものになるのである。

先ず維摩経の翻訳について考えて見よう。この經の翻訳は、吳の支謙が二一二二五三年の間に二卷として、西晉の竺法護が二六六一三〇八年の間に一卷として、又西晉の竺叔蘭が二九一年に三卷として訳出したが、東晉成帝（三二一六一三四二在位）の時代の支敏度が、支謙訳を本となして、三訳を合し、合維摩詰經五卷を作り、現存するその序の中に、先後に伝訳して別れて三經となる

小乗經典

も、本を同じくし、人殊なつて異を出し、或いは辞句出入して先後同じからず、或いは有無離合あつて多少各々異なり、或いは方言古に訓じて字乖くも趣は同じく、或いはその文は梵越（越はここではシナのこと）にしてその趣もまた乖き、或いは、文義混雜にして疑似の間に在り、かくのごときの比、その塗一に非ず、もしそれ一経のみを偏執するときは、則ち兼通の功を失い、広くその三を披くときは、則ち文煩にして究め難し、余これを以て両を合して相附せしむ、というてゐる。故に、三訳は決して凡て符合一致しているのではなく、前後出入し、有無雜合し、その趣旨すら相乖く点もあつたので、この中の一経のみを固執すれば、經意が得られないこともあつたのである。漢訳大藏經中の同本異訳を対照すると、中には比較的によく一致するものもあるが、中には又大いに相異なるものもあつて、支敏度の言の決して無根拠でないことが判明する。原梵文に変化があつたがためといふこともあるが、訳者の相違といふことが大なる原因である。故に一経のみを固執し、その訳文の一語一語に、愚直な程に、忠実なのは行き過ぎであり、又訳字の上でのみ解釈するのはしばしば誤りに陥るものである。一経に偏執すれば兼通の功を失うという支敏度の言は、維摩經三訳についてのみならず、凡てに通じて、一般的に、至言である。

三訳は符合一致しているのではなく趣旨すら相乖く点もある

第二章 大乗經典

第一節 大乗の発達

大乗教が何時起つたかは明らかにせられ難い。これはその時期を明確になすを得ないのがむしろ当然であろうと思われることは、仏教が上座部と大衆部との根本二部に分裂して後、上座部系統が進んで小乗教となり、大衆部系統が発達して大乗教となつたと考えられる点が多いから、何時小乗仏教となつたかがいわれないと同様に、何時大乗仏教となつたかを決定するを得ないことがその理由であろうと思われる。勿論大衆部がそれのみで大乗となつたのでなかろうことは、上座部がそのままで小乗となつたのではないと同様であるし、むしろ大衆部が大乗となるには一層多くの要素もあり、一層多くの変遷もあつたのである。要素の中でも重要なのは菩薩思想であり、変遷の中で重要なのは仏陀觀で

大衆部が大乗となるに
重要な要素は菩薩思想
で、変遷の中で重要な
のは仏陀觀

上座部系統が進んで小
乗教となり、大衆部系
統が発達して大乗教と
なつた

大乗經典

ある。

大乗は古くは菩薩乗と称せられるのであるから、菩薩思想はその基本的要素になつてゐる。菩薩は声聞、縁覚、菩薩の三乗の一とせられる乗の名となつてゐるが、声聞は元來仏弟子のことをいうたもので、釈尊の説法の声を聞いて仏道修行をなすもの、縁覚は独覺といい、釈尊が、成道直後、説法を躊躇していたと伝説せられる時期を取つて名づけたもの、菩薩は釈尊の出家以後成道までを指して呼んだのが最も古く、次には誕生以後成道まで、更に次には、前生に於て修行しつつあつたとなす時期までをも指すに至つたものである。しかし、これ等が三つとも術語にせられて、人々の機根の相違を指すことになつて、三乗といわれるに至つたのである。三乗に対するそれぞれの教又は道を立てて、それが仏教となるとせられるから、三乗で仏教全体を指すことになり、同時に又小乗の中でも三乗をいい、大乗の中でもまたいふ。小乗の中では、小乗の教は主として、声聞乗で、その中に縁覚乗が含まれるが、菩薩乗というべきものは釈尊独りの進んだ道のみを指すのである。小乗では、菩薩は釈尊をのみ指す名であるからである。これに対して、大乗でいえば、小乗が声聞乗、縁覚乗で、即ち二乗であるが、その中では声聞乗が主で、代表的のもの、大乗が即ち

大乗は古くは菩薩乗と
称された

小乗では菩薩は釈尊を
のみ指す

三乗で仏教全体を指す

菩薩乗である。この大乗の三乗説が、即ち三乗の中に全仏教を包括せしめたものであるが、ここにも、自らを菩薩乗となしている。菩薩は、大乗では凡ての人々を指していうこともあり、仏教修行の多分に進んだものを指すこともあります。他の人々を教化することにのみ専心努力して、自らは仏にならないわゆる大悲闡提のものを指すこともあって、複雑になっているが、元来は釈尊をして言うた名であることは小乗と変りはなく、唯仏陀観の発達に伴うて、菩薩としての釈尊に対する考察が同時に発達し、遂に独特の菩薩観が成立した点が異なるのである。既に、上座部系統と大衆部系統とで菩薩観が対立的に相異なつて表われるに至つたが、上座部系では、菩薩といえども全く業力所生で、従つて修行も伏惑行因であるとなすに、大衆部系統では、菩薩は全く願力所生で、断惑行因であると主張する。業力所生というのは、前世の煩惱、業によつてこの世に生れることを指し、この点吾々の身と同じことであるが、もし菩薩が修行によつて煩惱、即ち惑¹を凡て断尽すれば、再びこの世に生れることは出来ず、それでは衆生教化という菩薩の修行に欠ける所が出来るので、再びこの世に生じ得るだけの惑を伏し留めて置いて、生れ出て、仏となる因たる菩薩行を修するというのが、伏惑行因の意味で、全体が甚だ機械的の考え方である。こ

伏惑行因

業力所生

大乗では仏陀観の発達に伴つて菩薩としての釈尊に対する考察が同時に発達し、遂に独特の菩薩観が成立した

菩薩は大乗では複雑になつてゐるが、元来は釈尊を指した名であることは小乗と同じ

れに対して願力所生というのは、菩薩は既に煩惱を断じ尽くして、少しも煩惱をもつていてないが、この世に生れるのは、衆生教化という本願の力で生れるのであって、従つて、断惑していく、菩薩行という因を修するのであるとなすのである。故に、菩薩そのものは本願の塊りに外ならないとなすことになる。この因行が円満した時に仏と成るのであるから、仏も本願の塊りである。本願は仏の慈悲即ち大悲で、大悲は勿論仏の智慧の働きの現われであるから、仏は智慧と慈悲との渾然として一となつてゐるのを指す。これが仏そのもので、本地である。本地は必ず垂迹を現わすが、垂迹が即ちインドに生れた釈尊である。釈尊は、従つて、人間の形を現わしていながら、その本質は吾々と同一ではない。本地を法身と呼び、釈尊を応身と称するが、法身は無論のこと、応身釈尊も、吾々人間の到底なすを得ないことまでをもなすを得るし、神通遊戯も自由である。それでなくば、完全な衆生教化は出来ないし、応身たるに一致相応しない。

智慧と慈悲とは渾然たる一をなしているから、つまり智慧の働く方面が慈悲となつてゐるのであるが、もとより、何れも絶体完全であつて、無限でなくば、衆生教化に偏頗が生じ、吾々の偏愛と異ならなくなる。然らば、そこに憎愛も

願力所生

本願は仏の慈悲、大悲
智慧と慈悲との渾然と
して一となつてゐるの
が仏そのもので、本地

本願は仏の慈悲、大悲
智慧と慈悲との渾然と
して一となつてゐるの
が仏そのもので、本地

絶体完全で無限でなく
ば、衆生教化に偏頗が
生じ、吾々の偏愛と異
ならない

起る道理であるが、仏には、かくの如きことのあるべき所以はない。従つて、又絶対完全な無限な慈悲は單に人類に及ぶのみでなくして、人間以外の生類にも、遍ねく一様に及ばねばならぬ。吾々がこれを及ばぬと制限して考えることは出来ない。出来るとしては、無限ということと矛盾する。故に、教化は動物界にも及ぶと考えねばならぬし、動物界に動物の形を取つた仏も現われねばならぬ。かかる仏を化身と称するが、人間から見れば異類身である。化身は勿論事実問題ではなく、無ければならぬというのであるから、信仰であるが、しかし、宗教の世界に於ては、なければならぬというのが、直ちに、あるということになるのである。かく応身は人間に、化身は人間以外に教化をなすが、これに対して、法身は仏そのものであつて、同時に菩薩即ち修行の進んだものに教化をなすのであって、これで、仏の教化の全体を包括するのである。これを法化の三身と称する。

更に智慧について見るに、その一方面が慈悲として現われるのはこれは智慧の中の他受用智の方面で、これに対して、智慧には、又、自受用智の方面のあらを考へねばならぬ。他受用智は全く自受用智を予想し、自受用智に基づいているものである。自受用智は自ら知り、自らその智の効果を受用する方面で、

智慧の一方面が慈悲と
して現われるのは他受
用智の方面

法應化の三身

化身（異類身）
事実問題と信仰

絶対完全な無限な慈悲
は人間以外の生類にも
遍ねく及ぶ

必ずしも他人に教えねばならぬというのではないから、他受用智を予想することが必然ではない。他受用智は、その同じ智を、他に説いて教え、それによつて、教えられる者が、その智の効果利益を受用する方面である。従つて、これは必然的に自受用智に基づいて居つて、自受用智を予想する。自ら知らないことはそれを教えることにはならないものである。仏の智慧は絶対完全であつて、欠けている所はなく、何ごとでも知る智慧である。しかし、智慧といえば、吾々は通常の考え方従つて、その対象を考えるのが一般的である。絶対完全なものに相対するもののあるべき道理はないが、然し、智という名称がその対象を考えしめるものである。その対象を考えても、それは同じく絶対完全なものでなければならぬ。然らざれば、智の絶対完全性が欠けることになり、そこに絶対完全なものが二つあって、相対的になつてゐることにならざるを得ない。二つのものが共に絶対完全であるとはいえないから、それは二つではなくして唯一であるのである。智と対象とが一となつてゐるのであり、不二未分である。この不二未分の智が、即ち前の法身と呼ばれた智である。然らば、その対象と考えられるものは何か。それは理である。理は事と対する語、事は現象というのと同一意味であるから、理は本体とか実体とかいうに當る。事は感覚

第三章 一 切 経

第一節 シナへの伝訳

シナに仏教の知られたのは、シナとインド、特に西北インドに商業上の交通のことがあつたために、恐らく商人の中、仏教を信じていたものがシナに往来したことによるのであろうが、当時は一般的の信仰と一種の儀式などが知られるに至つた程度であつたろう。後漢明帝永平八年（六五）には明帝の異母弟楚王英が仏教を信じていたといわれ、商人の仏教信者は或いはシナに留まつたものもあるから、これ等は仏教の礼拝儀式などを行うために、シナの人々の間にも自然に弘まることにもなるであろうが、しかし教理などが知られたのではなかろうし、又、文字ある信者は経典を持っていて常にこれを読むこともあつたであろうが、翻訳などがあつたのはなかろう。翻訳はこれより約七十年後

の桓帝の時の安世高、支讖、竺朔仏から始まるのである。伝説では、明帝が金人を夢みて使を派し、攝摩臘、竺法蘭が来て四十二章經を訳出し、更に道士と法力を戦わしたとなすのは、後世言われることで、現今的研究では、事実を伝えているとはせられていない。四十二章經は道安の知らない經であり、一度現わされてからも改変の行われたもので、研究対象としては興味があるがシナ最初の經とはせられ難い。チベット訳にもあるが、それはシナ訳をチベット訳したもので、梵本からではない。もともと梵本があつたのかどうか明確でない。恐らくあつたのではなかろう。

安世高は安息の人で、古くは三十四部四十巻、後世では九十五部百十五巻を訳したとせられるが、独力で訳出したのであるから、驚くべきものである。同時代に月支の支讖、天竺の竺朔仏が翻訳をなしたが、從来訳語も何も全く無かった時、梵文をシナ語に訳出するのであるから、その苦心努力は想像も出来ない程であったに相違ない。それがしかも後世の標準となつて現代までをも支配しているのであるから、その功や実に偉大である。この三人は古くからすでに菩薩と尊称せられている。小乗經を訳した安世高が菩薩と称せられるに注意すべきである。続いて呉の支謙（二二二—二五三の間す）の三十六部四十八巻、後

世では八十八部百十八巻も大なる効績あるものであるが、これは恐らく、吳の孫権の保護があつたのであらう。支謙は優婆塞であつた。更に二六六年に長安に來た敦煌の竺法護（二三〇—三〇八）は三十六國語に通じ、所在に訳經して約百五十部三百巻、後世では百七十五部三百五十四巻に及んだが、これも全く独立で訳したのであり、經法の廣く中夏に流れる所以は護の力なりと、その伝記中にも讚せられてゐる如く、敦煌菩薩と称せられて、偉大なる功を遺したものである。從来は羅什、真諦、玄奘、不空を四大翻訳家と称するが、しかし公平に見て、竺法護を數うべきであり、又安世高を省くべきでない。

羅什（三四四—四二三）は龜茲国即ち現今の庫車の人、四〇一年即ち五世紀の最初の年に長安に來て、僅かに十三年の間に、常に講義もしつつ、三十五部二百九十四巻、後世では七十四部三百八十四巻を訳出し、その造詣と弟子の養成とでシナ仏教を一変せしめ、仏教の眞意をシナに浸潤せしめるに至つた。長安に來る前にすでに姑臧に十余年いたのでシナ語に熟達し、訳出に際しても伝語を要せず、自ら梵本を取つて直ちに口訳するを得た程であり、しかも訳文は門下たる天下の俊英が見たのであるから、佶屈聾牙な所なく、洗鍊流暢であり、よくシナ一般の人々に親しまれるものであつた。従つてその訳した經は、後世

敦煌の竺法護

從来四大翻訳家と称された羅什、真諦、玄奘、不空に加えて、竺法護、安世高が重要

羅什は龜茲国（現今の庫車）の人

重訳せられたものがあつても羅什訳が流行している。金剛般若經、維摩經、法華經、阿彌陀經の如きその例で、維摩經の如きは仏教嫌いの儒者すら案を打つてその文の妙を讃嘆したといわれる。成実論の如きは、論であつて經ではないが、内容繁瑣冗漫紛雜で、普通ならば読めるものでないが、六朝時代を通じて極めて盛んに読まれたのは、一に羅什の訳筆に成ったためと思われる程である。この点についてはシナ歴代の訳經家の群を抜いている。前に述べた如く、維摩經の訳出に於て、梵文とは必ずしも一致せず、即ち直訳に失せずに、シナ人に合うが如くに訳出したこと、羅什自らいう所の如くであるから、かくの如き効果を得たのである。これも前述した如く、梵語とシナ語とでは、いわば両極端ともいえる程に、全く言語の性質を異にしていて、一を他に訳出するのはけだし容易の業ではないから、巨匠の手をまたねばならないものである。従つてこの冒險ともいべきものを成し遂げて、しかもそれがシナの人々の好尚に応ずるとすれば、そこには必ずや原梵文を犠牲にして、シナの文に適せしめる点もあつたでなければならぬ。前に挙げた維摩經の註の中に羅什自らいうことで、この点は明らかである。それ故に翻訳は一種の創作であるというのである。これをしも羅什の一言一句を絶対権威として守る後世の学者の態度は

後世重訳せられたものがあつても羅什訳が流行している

直訳に失せずに、シナ人に合うが如くに訳出したと羅什自らいう

羅什の訳は一種の創作