

サムイエーの宗論をめぐる諸問題

沖 本 克 己

た御前宗論、所謂サムイエーの宗論である。

古代チベット王朝(吐蕃)の興亡は、そのままチベット佛教史における佛教の前期伝播(snga dar)の盛衰と重なり合う。その期間は精々百年前後のものでしかないが、様々な注目すべき展開を示しており、單にチベット佛教の範疇にとどまらない、幅広い関心を呼んでいる。

またそれ故に、圧倒的に長い歴史を有する後期伝播時代(phyi dar)に対しても独自の意義を有しているのであり、その中の最も大きな事件の一つがサムイエー寺(dPal bSam yas mi 'gyur lhun gyis grub pa)に行なわれ

て新たな知見を提出し得るものではない。
ここでは、サムイエーの宗論の思想史的意義を確認するための準備として、従来考えあぐねていた諸問題を含めて、前期伝播時代の全体を見通す大雑把な構図を描いて、議者の叱正をまちたいと思う。

II

チベットはその四方をシナ、インド、イラン、ホルの四大国に囲まれ⁽⁴⁾、自らを「雪に埋もれた谷間の国」と自称し、文化的には特にインド、シナとの関係が深かつた。吐蕃王朝もソンツェン・ガムポ王 Strong btsan sgam po(五八一—六四九)以来、両文化圏からの文化の移入に熱心であり、それらとチベット土着の思惟傾向との融合の結果、その独自の文化を形成して来た。佛教に関しても、そのことは同様で、むしろ当時、佛教は総合的な文化体系そのものであったのであり、チベット文化形成に対する対して、佛教が重要な役割を果してきたのである。

ソンツェン・ガムポ王の時代、文成公主とティイツン Khri btsun ルシナ、ネパールから降嫁せしめ、その時そ

れぞれが自ら持する佛教をチベットにもたらしたのが、チベット佛教史における佛教の正式な伝播とされる。従来、これらの影響は王室およびその周辺にとどまり、チベット佛教史にとって重要な意義はもたないとされていくが、少くとも王室およびその周辺、いいかえれば支配者層に何らかの影響を与えた限り、吐蕃王朝のその後の動向に直接関わるものであると考えなければならない。即ち、すでに他の専論に明らかに如く、いくつかの曲折を経てティイツン・デツォン王 Khrisrong lde btsan (七四二—七九七) が崇仏を決意した時(七六一)先例に同じく、インドおよびシナの両国に佛教導入のための使節団を派遣したことからも、吐蕃王朝の融合的態度がうかがえるのであり、それはソンツェン・ガムポ王以来、一貫した姿勢としてとらえる必要がある。⁽⁵⁾

ティイツン・デツォン王在位当時のシナ、唐帝国は安史の乱(七五五—七六三)の混亂を経て、崩壊への道を歩みはじめており、その支配権も地方には及ばなくなつていった。吐蕃王朝との関係も複雑を極め、七六三年には吐蕃は長驅長安を占領し、これはすぐに撤退するが、翌七六

四年には涼州を占領する。一方、七六七年にはダン・レクシク sBrang rGya ra legs gzigs を団長とする使節団を派遣するが、七七六年には瓜州を占領し、七八一年には寿昌県を陥落させる。この同じ年に唐からは良秀、文素の二人の僧侶がシナ仏教を伝えるための使節として派遣されており、七八三年には建中会盟を結ぶが、七八六年には孤立していた沙州を占領する。⁽⁶⁾

この複雑な和戦両様の唐蕃関係は、節度使による藩鎮の出現により、唐帝国の威令が辺地に及ばなくなつたことにその理由を求めることが出来よう。国境における争いは絶え間なく、そのことは唐史の記述からもうかがえるが、少なくとも中央政府とはほぼ一貫して友好関係にあつたと解すべきであろう。この様な状況下で、シナ仏教も伝播はじめたが、敦煌陥落以前のそれが如何なる性格のものであつたかを知る手がかりは皆無である。むしろこの時期はシャーンタラクシタ Śāntarakṣita の構想とそれに基く指導によるインドの瑜伽中觀学派系の仏教が主流を占めていた様であり、そのシャーンタラクシタはボン教との宗論（七七一）において、「一つの王国

に法に対する見解が二つ生じるならば非常に害悪が大きい」としてこれを論破し、また入藏初期に利用したタントラ仮説を禁じる等、非妥協的な厳格な態度を取ったが、その煩瑣な教理体系、解脱理論は必ずしもチベット人の歓迎する所ではなかつた様で、それが敦煌陥落後に入藏した摩訶衍の主唱する禪の流行や、シャーンタラクシタ自身の非業の死とも関係する様である。

サムイエーの宗論の経過は次の如くである。即ち、シャーンタラクシタは摩訶衍の入藏とそれによる混乱を予言し、その対策としてカマラシーラ Kamalaśīla を招くことを弟子のイエ・ショー・ワンポ Ye shes dbang po に命じて死んだ。史学の當道に従えばシャーンタラクシタは摩訶衍の活躍を知つていたとも考えられるが、摩訶衍の入藏以前に没したとするのが現在の定説である。

摩訶衍は敦煌陥落に時期を同じうして来藏し、シャーンタラクシタの活躍によつて仏教の理解水準を高めてはいたが、その煩瑣な顯教主義に倦んでいたチベット人の間にたちまち教縁を拡大した。しかしこれはインド系仏教徒（漸門派）の反感を買つ所となり、政治的策動もまじ

えて、禪宗は禁教処置を受ける。これに対し禪宗（頓門派）は激しい抵抗をくりひろげ、その圧力によって七九三年（中国曆七九四年）頓門派はその禁を解かれるが、その経過は恫喝的である。ティソン・デジョン王はイェ・ショー・ワンポの助言に従つてカマラシーラを招き、サムイエー寺チャンチュップリン Byang chub gling 菩提院に御前宗論を設け、摩訶衍は敗北を認めチベットを去つた。

以上がサムイエーの宗論の顛末であり、これは上山大峻氏によつて解明されたものである。⁽⁹⁾ 以下にサムイエーの宗論をめぐる問題点を挙げていくことにする。

三

臣沙門摩訶衍言く、當に沙州降下の日、贊普の恩命を奉じ、遠く追いて禪門を開示せしむ。

とあり、これは敦煌よりの入藏を示唆する。

当時の敦煌にはおびただしい数の禪籍が搬入されており、東山法門から北宗、荷沢宗、保唐宗に及ぶそれらの典籍が一種の思想の混淆状態をうみだしていたことは容易に察せられる。⁽¹⁰⁾ これらの却つて相互に対立する主張が矛盾的に同居し、ひっくるめて禪宗と称されていたとするならば、摩訶衍の思想に見られる矛盾や融合的態度も理解し得るのであり、また、摩訶衍と関係の深い敦煌の高級官寮王錫の贊普への上表文には次の文章があり、從來から摩訶衍と交渉のあったことをうかがわせる。

伏見贊普誠節竭身力、或澄心而妙一禪定、或發惠而広訖真經、更建立伽藍、雕刻素像、交馳駅使、延請僧徒、豈不是弘菩薩之心、啓慈悲之願、精修六度、拯拔四生耶、若如此者、同聲聞之修、非菩薩之行、菩薩無是無非、雖垢清一如、亦以果殊貫、凡其勤念、無非利益有情為事〇〇……⁽¹¹⁾

一方、当時の長安、洛陽の仏教界ではすでに北宗、荷沢宗とも衰亡し、かわって密教の最盛期であり、禪宗は江西湖南および四川という辺地に次第への活動を始めたばかりである。従つて摩訶衍が正式の使節として派遣される事態は考え難く、以上のことを総合して、摩訶衍は敦煌に所在したと結論し得るであろう。また、そうであれば、王錫の序文には粉飾が混入してゐることとなり、その記述の資料性に関する注意が必要となる。

摩訶衍自身は自ら北宗に属する」とを標榜し、それはそのまま受け入れるべきであるが、ティエン・チジョンの命により共に禪教を開いた達摩麁低即ち法意は、「禪門師資承襲図」に摩訶衍と共に神龕下に配られる襄州法意⁽¹⁾と考えられる。従つて同じく『承襲図』に神龕下に配される摩訶衍がサムイエーの宗論の当事者であることは間違いない。そのいふの正當性などむかへゝの事実は敦煌にも関わりのある圭峰宗密⁽²⁾（七八〇—八四一）が殆ど⁽³⁾は『正理決』諸本のこずれかを実見して、その思想を共に荷澤宗のものと判断した結果と考えるべきで、更に踏み込んで言えば、サムイエーの宗論そのものを宗密が

知つていたこと、既往の事件がシナにも伝わつていたことが充分考えられるのである。

次に摩訶衍の思想を明す資料に関して、『ベシヒー』*sBa bshed* (ホライヒー寺藏經) 『トトゥン仏教史』*Bu ston chos 'Byunges* 等のチベット史書に次の様になつた。即ち、シナ禪宗の禁教解除の後、
王がカマラシーラを招くために使者を派遣した。すなへん、頤門派は主従三百人が『十万頃般若』を得て禅定院 (bsam gian gling) の扉を開いて四ヶ月の間、爭論を争ひだ。法を実践する必要はない、既むといふと満足だと教えた『禪定臥輪論』*bSam gian nyal chog gi 'khor lo*、心に沿ふべく體争を破するべのやうな『禪起論』*bSam gian gvi lon* 等も『再論』*Yang Lon* の一一、知によつて完成するべのやうな『見解の背肉』*tsa ba'i rgyab sha* と縦じよつて完成するべのやうな『依據となむべ十綱』*mDo sde bryagd bca'i khungs* 等を作つた。『解深密論』を心からつむき立べりぬは法ではなく心に據つて捨てた。⁽⁴⁾

これらの典籍の同定の試みもいくつがあるが、書名のみで決定的な証拠に乏しいため、なお確定するには至っていない。ただ、この記事によつて、頤門派は御前宗論以前から活発な著作活動を続けていたことが知られ、それらの内には現在知られる所謂摩訶衍遺文と関わるものもあるのである。たしかに、漢文『正理決』は摩訶衍の思想を明す最大の資料ではあるが、それのみを基準として発想する態度は排されねばならないことがいふからも明らかである。そして、その『正理決』はこの時点で書かれたと理解されてゐるが、先のチベット史書にはそのことは反映してゐない。むしろ『正理決』の名はペリオ十九六号にあらわされるのである、即ち "*Theg pa chen poi don la cig car jing pa'i man ngag*" がそれがある。トキベトと依れば⁽⁵⁾、その著者はメン和尚 *Man hva shan* ピ・メン和尚はティエン・チジョンの治世にシテンカ (*Tsong ka*) や教練を張り、虚空藏 *Nam kai sn-yang po* を弟子とし、敦煌占領の將軍であるハヤン・チイスムジン・マルウ *zhang Khri sum rje mar bu* の帰依を受けた後、シナに行つたとされる。『正理決』にな

摩訶衍の活動場所の 1 つとして証割 (*Zigwong kat*) を挙げ、いればツーハルビによつてスンカル (*Zung kar*) と同定されてゐるが、ジョンカである可能性も否定できない。すなはづ、メン和尚は摩訶衍である確率が高まり、宗論後も活躍した虚空藏の存在によつて、宗論そのものの史的意義もまた変化せざるを得ない。虚空藏が摩訶衍の弟子である可能性を示唆する今一つの文献にペリオ六九九号がある。これは摩訶衍の『禪定頤語論』(スタイン四六八号) とも共通する頤門派の典籍であるが、その注釈部分は、虚空藏の他、ラン・スガタヒー・チャ Riang Sugatagoca' ハンダ・ケンチヨクジハーネー Lang 'g-rod dKon cog 'byung nas カナ・トナ・dbu na Anang 'ムバサ・ムハペ Brom za Srib pa 'ヤルハナサ・ランチハ Mar kong za Rin cen の如き等が、成就者達 (grub pa po de rnamas) である。これは『正理決』序に摩訶衍の弟子として挙がる皇后没盧氏、蘇跋王嗣子須伽提と共通しておらず、それ故虚空藏を含む他の人も摩訶衍の弟子、所謂頤門派に属すると考えられるのである。

さて、宗論の第一資料の一つである『正理決』についてはすでに多くの論考が加えられており⁽²⁴⁾、それは必ずしも見解を一にするものではないが、筆者の見解を要約すれば以下の如くである。

即ち、『正理決』は大別すると王錫に依る序文と、問答編と、摩訶衍の上表文である。このうち、問答編は

更に旧問、新問、仮問などに分れ、内容は王の下問、漸門派との対論、仮想問答などから成る。『正理決』全体は、

(1)論争に関わる往復文書を基礎とし、

(2)王錫がいくつかの資料に基いて取捨し、編集し直したものを作成したもので、

(3)編集は杜撰で、重複・脱落が多く、

四重層的問答往復を内包し、成立自体に時間的経過が見られ、

五摩訶衍の思想を明す基礎資料はあるが、その全てではなく、

六論難に対する経証による応答が主体であり、

七その論述には限界がある。

え、論争を忌避する姿勢を見せていてことからも充分知られる所である。

こうして、頓門派は敗退し、以後チベットは龍樹の見に従うことに決せられたのであるが、事態はこれで落着した訳ではない。何よりも吐蕃王朝は成立以来、印度、シナ両文化圏に対するバランス感覚を有しており、サムイエーの宗論はその破綻として位置づけられ、そこから生じた激しい対立が一方に偏したままで容易に納まるはずもないからである。

カマラシーラは論争後、『修習次第』『中觀明』を著したが、その著作動機は次の如くである。

それから軌範師カマラシーラに王が、一切法を聞思

修の三によって、我のないことを決択するこの法は如何なるものであるかを文書に書くよう申し上げたので、『修習次第』第一章を作つて与えた。王は御覽になつて、意義をお考えになり、今、その意義を考えられたとおり一筋に修習するなら、如何に修習するか、と申し上げたので、『修習次第』第二章を作つて与えた。そこで果はどのようにあられるかと申し上げたの

といった特色をもつものである。その思想は看心・離念・不思不観・智慧波羅蜜・頓悟漸修・修行否定などによつて総括し得るが、これは先に見た如く、禪宗諸派の文献が混在した敦煌の仏教事情と対応するものである。

四

御前宗論は対立の最終的な決着のために設定された舞台であるが、この宗論の本質は思想論争ではなく、却つた所に摩訶衍の未熟があり、禪そのものの完成度の低さがあるといえる。即ち、禪宗はシナにおいてそうであつた如く、チベットにおいても教学理解の高まりと、それに対する倦怠・絶望という状況の下で、それらを一举に覆して行の完成を得ることを目的とするものであるからである。従つて当時のインドを代表する一流的仏教学者カマラシーラの精緻な理論体系と仮借ない論難論破は摩訶衍のよく対抗し得る所ではなく、敗北は自明のことといえよう。このことは、それ以前の漸門派との対決における勝利の記録であるはずの『正理決』においてさ

で、『修習次第』終章、「果を示したもの」を作つて与えた。「果を示したもの」の続きを和尚の見解がまちがつてゐること、それを論破して明した。ここで非常におよろこびになつたので、その意義を説明しつつ、シャーンタラクシタ師のお考えに果を唱える者が生じるというおそれのために、経証と論理をもつて『中觀明』を作つて王に与えたのである。⁽²⁵⁾

ここには、なお論争の余波の納まらぬ状況がうかがえるが、実際、カマラシーラおよび漸門派の中心人物の人であるイエシェー・ワンポは共に非業の死をとげている。⁽²⁶⁾

一方、頓門派の動きとしては、論争後に編集されたと考えられるペリオード六号(五)に次の文がある。

これまでに相を信ずる者達への答の肝要を与えた。即ち(以上の見解は)瑜伽師の正依の典籍として認められるのである。全て、先に返答した者達(漸門派)も、真向から反対せざるを得なくなつた者達(頓門派)に対して説明だけでおわり乍ら、正しく教義

を確立したというならば、（そうでなく）自らの正依を形成しつゝ、他を除いた訳でもない。また涅槃を得て、輪廻を断じたとも言えない。

〔28〕『修習次第』への反論の性格をもつてゐる。

〔29〕「Jig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don」に引用され、しかも『頸入無分別修習義』は頸漸二門の対立関係ではなく、頸門派による漸門派の包裹という思想史的意義をもつとされる。同様の傾向をもつ文献にス

タイン七〇九号⁽³⁰⁾、ペリオ八一八号およびスタイン七〇五号⁽³¹⁾などがあり、論争の結果とは別に頸門派優位のうち、に、両者が融合する様相が知られるのである。

五

サムイヨーの宗論以後も禪宗は命脈を絶たれた訳では

ていた。宗論に勝利した頸教主義の予期せぬ崩壊の後、シナへ派遣されたナムバルミトクパ rNam par mi rtog paを中心とする使節団（八〇四）は一度日本最遙、空海の入唐と時期を同じくしており、それぞれこそで密教を求めたことであろう。

入藏するインド僧にもタントリストが多く、例えば先に見たヴィマラミトラの如く、禪宗を利用してその教理体系を整理した者も多かつたにちがいない。かくして、もはやインドとシナの対立をもたらすことのない密教が宗論後のチベットに定着し、漸門派および頸門派はその中に組み込まれていったのである。

以上、宗論以後の諸問題についてはなお課題も多いが、別稿を期してひとまず論を終ることにする。

註

- (1) 長谷部好一「吐蕃仏教と禪」愛知学院大学文学部紀要第一号、名古屋、一九七一、七〇~七六頁に詳細な研究史が附されてくる。それ以後の研究史に関しては、例え、Paul Demiéville, "L'introduction au Tibet du bouddhisme sinisé d'après manuscrits de Toueng"

なく、却つて漸門派を下位に置く結果となつた。このことは後の『禪定灯明論』⁽³²⁾ *bZan gtsan smig sgron* 等に一層明瞭であるが、その理由として禪宗の実践理論の平明でない問題を挙げられる。

マハーヨーガの問題を挙げる人が多いよう。

一体、摩訶衍以下の頸門派が自らの宗派をチベット語で如何に表現したかは問題の残る所であるが、その一つがネルチョルチエンボペ rNal 'byor chen po pa (大瑜伽派) であつたことは間違ひのない所である。この語は彼等の所依の經典の一「楞伽經」に基くものであり、原語 Mahāyoga (Yogin) は漢訳では「修行者」にすねず、禪宗の修行者一般を指す慣用句である。しかし乍らこのマハーヨーガはシャーラクシタによつて禁止されたタントリズム・密教の用語と同一であり、またその基本的な教理の共通性から、容易に密教と習合する要素を有していた。

マハーヨーガが何時解禁になつたかは判然としないが、ペドマサンバザ Padmasambhava の来藏以来、チベット人が密教に憧憬を抱いていたことはまちがいなく、しかも当時は、印度もシナも密教の隆盛期を迎えたその基本的な教理の共通性から、容易に密教と習合する要素を有していた。

houang, Contribution aux Études sur Touen houang, Paris, 1979. (翻訳、林信明訳「チベットのシナ仏教」

禪學研究六一号、京都、一九八一、九六頁以下)などが参考になるが、一方の説であり、いくつかの補訂を要する。

(2) 山口瑞鳳「吐蕃王國仏教史年代考」仏教研究所紀要第三号、成田、一九七八、一~五一頁。

(3) 木村隆徳「敦煌チベット語梵文獻目録初稿」東京大学

文部省文化交流研究施設研究紀要第四号、東京、一九八〇、九三頁以下。同「敦煌出土のチベット文禪宗文獻の性格」講座敦煌 8 「敦煌仏典と禪」東京、一九八〇、四四一頁以下。拙稿「敦煌出土のチベット文禪宗文獻の内容」同右、四〇九頁以下。

(4) R·A·スタン著、山口瑞鳳、定方晨訳『チベットの文化』東京、一九七一、三六頁。

(5) 『フウランテアテル』に依れば、サムイヨー寺本堂は一階はチベット様式、二階はシナ様式、三階はインド様式建てたといふ。Red annals, Gangtok, 1961, f. 17b, II, 6-7. (翻訳、稻葉正就、佐藤長『ハカヒンテアテル』京都、一九六四、九五頁)

(6) 山口瑞鳳前掲書、および同「吐蕃文配時代」講座敦煌 2 「敦煌の歴史」東京、一九八〇、一九五頁以下参照。

(7) dPa' bo gtsug lag 'phreng ba: mukhas pa'i aga'son, vol. ja, Sata Pitaka Series, vol. 9 (4), New

- (8) KGG, f. 105b.
 (9) 上田大峻「靈験と敦煌の仏教学」東報學報Ⅱ五垂、京都、一九六四、一五五～一七〇頁。これに対し年代をG他に補記が加えたものがある(?)。上口教授の論文である。
 (10) Pelliot 4646, Stein 2672, 岩谷和好一前掲書等を参考して校訛トヤバムを用ひ。以下『H理法』
 (11) 「H理法」十七頁左。
 (12) 同右、八五頁右。
 (13) 稲田剛山『神家語錄』世界古典文學全集 36B、東京、一九七四、四五三～四六六頁。篠原泰雄、田中良昭編、講座敦煌と『敦煌仏典と禪』一九八〇。
 (14) 江川宗系によれば『燭山經』一本が見出される(前註参照)が、時代はトヤドスル。なお、南宗もこの用語は敦煌本『六祖壇經』を含めた、荷沢系の神家ねよび宗密にのみ見られる。美質的には荷沢宗より。馬祖、石頭系では全く使われておらず、徒ひその系統を南宗に含むのは過当でない。
 (15) 抽稿「禪語衍の思想」花園大学研究紀要八号、京都、九十七、一頁以下。
 (16) ドニナリノ〇一呻。ただし筆者は未見である。P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, Paris, 1952, pp. 220—221 並60。

- (17) 『中華正心崇禪師傳承圖』寺井伯寿校訛岩波文庫本、東京、一九三九、一九〇頁。
 (18) 田中良昭「敦煌本『禪源諸詮集都序』の殘卷について」品川春一五卷一呻、東京、一九七六、一〇七頁以下。
 (19) KGG, f. 116a, Burton rim chen grub: *Clos byung gung rab rin po che'i mazod*, sDe dGe ed. f. 122a—b. 翻訛より。E. Obermiller: *History of Buddhism by But ston*, Heidelberg, 1931, p. 192. 田中良昭『イハツ大乘仏教思想研究』京編、一九七四、五七一頁。佐藤長『古代チベット史研究(下)』本編、一九五九、八六〇頁など。
 (20) 芳村修基前撰著、一九三〇 Yoshiro Imaeda "Documents tibétains de Touen-houang concernant le concile du Tibet" JA. CCLXIII, Paris, 1975, p. 138. Samten Karmay "A Discussion on the doctrinal position of rDzogs chen from the 10th to the 13th centuries" *Ibid.* p. 153—4. 抽稿「敦煌出土西藏文禪宗本諺の研究(二)」近研二十六卷一呻、一九七九年一月、九十七～九八、參照。
 (21) M. Lalou: "Document tibétain sur l'expansion du dhārāna chinois" JA. Paris, 1939, pp. 505—523. Y. Imaeda: *op. cit.* pp. 135—139. 玄編「bSam yas ⑥ 論體」日本西藏學會誌二〇卷一呻、一九七九、五八卷一呻東京、一九七七～九、參照。

- (22) P. Demiéville: "Deux Documents de Touen-houang sur le Dhvāṇa chinois," *『日本佛十題兼記』に於ける歴史学譜集』東京、一九六一。再版。Choix d'études bouddhiques, Leiden, 1973, pp. 320—346. 翻譯「本傳題」「佛學題」*燭山經*と「禪學研究」〇呻、京都、一九八一、一四二頁。
 (23) 抽稿「敦煌出土西藏文禪宗文獻の研究(2)」日本、一頁、四二七～四三三頁他参照。
 (24) 石川ねよら注釈に付された文獻田嶽參照。以下最近の参考文献として、上口瑞鳳「禪語衍の禪」講座敦煌と『敦煌古典心經』、上口瑞鳳「禪語衍の禪」講座敦煌と『敦煌古典心經』、貯收がある。
 (25) KGG, f. 108b, 119a.
 (26) KGG, f. 119b.
 (27) 上口瑞鳳「敦煌出土西藏文佛敎史年代考」一〇一頁。
 (28) 抽稿「bSam yas の宗譜」日本西藏學會誌二〇卷一呻、東京、一九七九、六～七頁參照。
 (29) 忽謹、漸門派の教理、主張は厳密な一貫性があるが、その主張命題は「修習次第」に限定しておらず、いわば「修習次第」を規定するものである。また神念は「輪はやせなこかも知れぬ。今、縦體の都合で対応の数字のみ記せば又次の如く。」
 ベトゼ、G. Tucci: *Minor Buddhist Texts*; Part III, Roma, 1971. 並60。P. 116, f. 119 ①—BK. p. 13, II. 13—14. f. 123, ②—P. 18, I. 20ff. f. 125, ③*