

宗教的傳統の性質

ジ・ピ・アダムス

本篇は、アダムスが「理想主義と現代文化」の一章である。先づ現代文明の特色たる民本主義と經濟活動との性質を明かにし、其氣風は宗教や理想主義の靜觀信服に對して、活動進取にあるを論じ、そこで宗教と現代文化と對立することを見て、而かもそれが人生に對する意味と必要とを見る爲に、宗教的傳統の性質を觀察するのが本篇の趣意である。「理想主義と現代文化」全篇は、近い中に僕の論評を加へて、出版せうが、此處に此の一章を先づ公にする。著者アダムスは僕と同傾向の思想を有する友人で、現代の實證主義に反對し、實在論者たるヘリーとアダムスと僕と三人で論議したこともある。先づ手始めに此の一篇によつて、此の友人を日本の思想界に紹介する。姉崎正治

※

※

※

※

※

宗教として知られて居る實行的興味や生活の態度を、哲學的に組立てたものが即ち理想主義である。然るに民本主義と經濟上の理性主義とが、現代社會の構成勢力として、宗教の上に壓迫を加へて來た。然らば、一體、宗教の興味とは何物であるか、宗教的傳統の本體はどこにあるか。宗教の本性をどうにか定めようとするには、種々の難關のある事は前以て承知の事で、宗教を定義するといふのは出來る事であるか、又出來るとしても、それがどれだけ役に立つかといふのも問題になる。そこで考へるに、宗教には概括して二つの特色がある。即ちその一は、元來一切包括の性質で、その爲に宗教は種々の興味の源となり、それから他の者が分化し、各各自の定まつた性質で獨立する様になる事、その二は、宗教が現世以上に對する應對として獨り自ら高しとする事、此二の性質がある爲、宗教の性質を定め得るや疑問になる。

そこで、こゝでは諸宗教に共通の分子を抜き出して、それを一定の式に纏める如き考を抱くのではない。此の如き一般に共通の性質を取り出したとしても、それは必定不定漠然の者に過ぎず、又歴史上に現はれた宗教の一つに對しても、其の内容を現はすに足りない。他方又宗教の發生に溯り、原始の宗教には、宗教の本質が最も明白に現はれて居ると見る事も出來ない。人類學者は原始人類が自らの爲に宗教を組立てうとして、どつしりと、然し又無意識に本源の

企てをするのを研究するが、それは、アリストートルも既に知つて居た通り、時間的に生存して居る者の本性は、その發生の初期には現はれないといふ消息を忘れる事になり易い。物事は成長して向ふ方にその性質を示す者で、歴史や人類學、考古學の材料を觀察し記述するに當つて、我々は現に觀察して居る勢力や事實について、又その價值運命等について、何かの觀念を作り、何かの觀測を下し、それを心に浮べるが常である。研究者自らは意識しないで居ても、研究事項に必要なと思はれる事實の方面を撰擇するには、或る觀測點が、常に導きになつて居る。されば、宗教の本性を發見するといふのは、どれだけかは規範を立てる仕事であつて、其の爲めには、人類學や心理學と共に、哲學や形而上論の援助を必要とする。そこで宗教的傳統の本體を尋ねる爲に提出すべき解釋は、歴史や人類學上の材料から出て來る事柄のみでなく、此から討議を進めるにつれて段々に出て來べき或る觀念、或る見地が果して當を得て居るや否やといふ事で、解釋の當否をも定める事にならう。

人類の宗教的傳統の中には、二つ區別し得る要點があるが、而かもその二は、宗教的傳統にとつて、親密に又離れ得ない様に互に關聯して居る。宗教的傳統の此の二方面をどう分折して見るべきかといふ事を明にする爲めに、先づ取り上げて見るべき見地がある。例へばキリスト

教の如き、歴史ある宗教は、世界の思想が全く自然主義風になり、無神的で、又一見して宗教反對の様な世の中にも、その爲に少しも傷けられず、影響を受けないで残りさうな要素を有して居るといふ事、此は何人も承認するであらう。勿論、害を受けない此の要素が、世の壓迫打撃の爲に少しも損しないといふのではないが、而かもどれだけ損失を受けたとしても、そのなくなつた分と残る分との間には、微細ながらも、結び目のついて居る事を認めざるを得ない。ギュイヤウは「將來の非宗教」について論じ、新しい宗教は、非神祕的で又全く自然主義風であらうとし、例へば家族を崇拜すること、純潔に理想を愛する事、社會結合といふ微妙な感情、利害を離れた科學的精神、美を創造的に樂む事などが、それだとして居る。

『藝術や文學中の新個人主義、宗教的若くは殆んど神祕的精神で、此の個人主義の方法を應用し、天地自然や人間の性格の中に發生しつゝある者、雜多で混沌、又原始的の或るものに、之を應用すること』此がデュイの哲學に注意を求めた點である。此の如くにして、神の存在、意志の自由、靈魂の不滅、此等を文字通りに見る事は、衰滅に瀕して居る迷信の合ひ言葉に過ぎないとしても、さて其後には、道徳、忠誠、想像的藝術、人間の愛情や同情は、どれだけか生存し、而して此等が情操や言説に現れる時、そこには何か宗教たる性質が附着して残らないであ

らうか。總て縁遠いもの、超越的の事を離れて、此等のみが残り、それが人間の専心無雜の信服を受ける様になれば、それだけ此等は尊い者とならないであらうか。

人生は何れの方面でも盲目の運命に縛られ、無慈悲の現實、機械的の必至に閉ぢこめられ、又は將來、知識が発見するや否やは分らない何物かゞあるとして、そこで、神でない何者かに支配せられるといふ如き思想の行はれる世界に於ても、尙ほ存在し又胸に貯へらるゝ何物かゞあり、それを歴史上の宗教が示してくれる。此の様な點が、前に述べた如き考の中に現はれて来る。此の方面で、想像や信念や崇拜の力で、宗教が言ひ表はし、又姿を示してくれるものは人間が何よりも大切に思ひ、胸に貯へるもの、自分の經驗が供給して呉れる價值や理想である。人間の周圍が此等の理想に相應しても、しないでも、又此等の思想はそれ自らの反映の外、世界には何等の實質がないとしても、人間は尙ほ價值理想に忠誠を盡すべきといふ事、此を宗教が示してくれる。此の方面では、宗教は、人間の慾望と願望、興味と前途とを代表し、此等の人間の事で又實在の事實を、想像で表はしてくれる。かくて、此が全體の真相であるとすれば、サンヤタナと同じく、『宗教といふ現象全體は、畢竟、人間の經驗を人間の想像で解釋したものじやないか』と問ふ外ない。而して、『文藝復興の人道的傾向が、障害なく進歩して居たなら、

宗教に對する此の如き解釋が、實際世を支配したであらう」と云ひたい。「人間の修養にも、又無智にも、滋味のある神祕的光輪を加へるもの」、此が宗教の作用を盡したもので、宗教とは、その本體に於て、『想像の仕上げたもの、道德的實在を表象的に表はしたものとならう。人生に常住な慾望と人生の價値とを表はし、人生の事實上の周圍を離れて、抽象に考へると云ふ宗教の此の方面が、即ち宗教的傳統の經驗的、現世的、即ち內存的内容であると見てよからう。

然るに、宗教的精神が懸念した所は、現世の經驗以上、現實以外のもの、人間の常住に起す慾望を想像で畫いて見るといふより以上のものであつた。即ち原始の宗教から、進んで歴史上の宗教に互つて、宇宙的に遍通の内容ある或る者を觀得せうといふ要求であつて、人間の生命や經驗の環境について、何か斷定し得る權能があるとし、實在が人間の心に對して或る手ごたへを捕へ得るといふ主張にある。宗教の主張は、心と理性の生活に現はれて來る興味に副ふもの、又之に適するものを有するといふにある。即ち、經驗や人間社會の範圍内に作用を有するだけでなく、實在世界の存在や性能を示し現はすものを要求する。あらゆる興味の中で、宗教は、最も頑強に形而上的で、又實在に固着する。實用的の裁可力を説き、その利用を重んじ、それを感情や感動の表象であると見、又は生存の爲の奮闘にそれが必要だといふ様に説明して

も、若し宗教には今述べた如き他の方面があるといふ事を看過せば、宗教の心髓を捕へたとは云へない。此の特質は宗教の要素であるが、之に反して、宗教の内存的（即ち實用的）方面や構造ともいふべき組織や觀念を代表する方面のみを取つて之を宗教といふ爲に、種々の誤解や曖昧が伴ふ事と思はれる。即ちその他の作用は、宗教の認識的作用といふべきものであつて、此は實在（單數でも複雜でも）についての或る觀念又は知見に關していふ事、詮じつめて云はゞ、經驗の中に内存して居る努力や價値とは、自ら別の方面を有する事である。

但し宗教傳統、又は宗教的態度に此の如き二方面ある事については、尙ほ進んで觀察を施す要がある。形而上的又は認識上に妥當だと云ふ主張ある觀念は、盡く宗教的だといふ譯でなく又その反對に、假令ひ根底から出た慾望でも、必需の感でも、直ちに宗教的ではないと同じである。即ちこの二面の要素が密切に融合して居るのが宗教の特質であつて、一面、人間が價値あるものとして、それに向つて努力する方の系統と、他面、自分が生活の環境とする方面と、此の二つが互に適合する様になる事が肝要である。二者がびつたり適合して、そこで人間の生活を占領する興味に對して、實在世界が直接的に確定的の應答をしてくれる様になる。但し二面の適合は、一層複雜に隠れたもので、むき出したるを要しない。

要するに、宗教的觀念の「内面的」と「外面的」といふ二つの意味の間に、又、意識と歴史事實との範圍で、既に領得したものと、その背景たり環境たるものとの間に、又、内存經驗の方面と、知識としての交渉ある方面との間に、何かの交渉、何か相互諒解があればよいのである。例へば、忠誠の徳が、徳の中で最も意義あり、中心的な道德的價值のあるものとするれば、忠誠が即ち宗教的態度又は意義をも生じ得る。但し、その内存道德的、若くは云はゞ實用的價值に加へて、認識的、形而上的交渉があるを要し、そこで宇宙的團體とか、又は超越的價值といふ様な、人間以上な何物かゝ實存して居るといふ方に向ひ、又その意味を含蓄して居る様にすべきである。要するに、宗教的傳統に要する所は、第一に、人間にとつて最も常住な慾望、希望、又經驗を發見し、又表現するにあつて、此が宗教的態度の内存的方面であり、第二には、誠に眞實だと信せられ、従つて經驗の環境について知見を與へるべき或る觀念を要し、此は即ちその認識的方面であり、第三には、以上二つの作用には何か結合があり、相互に親密の聯絡があるとするにある。

宗教や宗教的興味について、今まで述べた事は、他の興味や態度についても云ひ得る事で、それだけでは宗教に特別の點が一つも擧がつて居ないとも論じ得る。終局まで分析しつめて見

れば、如何なる觀念でも、その根は、何かの活動、何かの需要、何か動的で本能的な慾望にあり、假令ひ隠れ又は微かでも、何か實在の物に對する何等かの關係を表する、と云ふ假定を棄てる事が出来ようか。例へば、感覺機關が、有機體と環境との境界となつて居るが如く、(此は最も明白に又根本的の例であるが)、此の如くに二つの方面に向ひ、作用が二重になつて居るといふ考へを棄て、しまふ事が出来やうか。然し、徹頭徹尾、此の二面の融合を示すものは、宗教であつて、直接實用的に生活に關する方と、外の方の客觀的實在と、二つの融合交錯が宗教には能く表はれて居る。宗教の生命を尋ねて、その根に下れば、本源的、本能的の方面、感情、衝動、慾望の領域に入り、それと共に、結局包括的な客觀的の秩序を人に見せ知らせうとする。生活の他の技術にも、多少とも作用の兩面性はあるが、宗教ほどにはなく、内面人間の方か、又は外界實在の方か、二つの中何れかの一つに偏した方向を示す。詩や音樂は、その本性として、觀念、氣分、若くは心に領得したものを表現し、一般に美術と稱するものも、此と同類である。道德でも、行爲や慾望や意志の境界で、組織を與へる用を勤めれば足りるので、藝術と道德とは、その方法は違ふが、人間的で、内存的のものである、それ等に「眞理」があると云ふ場合には、それが人間の思ふ所、想像する所を、忠實に表はすといふ事であるが、之に反して

科學は全く認識である。此の様に分けて見るのは、此等の事に關する常識判断であつて、深遠の見でもなく、精確の云ひ方でもないが、兎に角、此等の興味に比べて見れば、宗教は一層本源的で、又他の興味の如く分化を許さない。宗教にとつては、「内存」と「認識」とが、まだ分れて居ないのである。

そこで、宗教的意識には此の如き二要素があり、又それ自らで自足するといふ事を眼前に措いて見て、茲に一つ、人類學や宗教史の研究者に肝要であるのみならず、心理學や形而上論の根本問題に關係深い論點が出て來る。宗教的傳統を理解するに當つて、此の二方面の何れを出發點とするか、又その何れが先で、何れが後だとしてその發達方向を見るか、その見地の立て方で、非常の違ひが出て來る。

そこで、少し方向を轉じて見て、哲學一般に關する問題の或る者にも、此と同様の點があり。宗教の發源を理解せうとする場合に出て來ると同じ様な論點が、重要だと云ふ事を示して見やう。天然や他人(即ち我れ以外)について有する知識に關して、二つの方向のどれを取るか、即ち意識といふ生活の内に内存する方から出發して、それから外に向ひ、投射の方向を取り、斷

片を段々に取り纏めて進めば、外部よりも内面、全體よりも局部、遠いものよりも直接の方が確かだとなる。若しくは、その反對に、内面、人間、主觀の方を、渾一、客觀の中にあると見、此の渾一全體は、人間の既に領得し又どうか知つて居るものとし、そこで全體から局部に進み、外面實在の構造を先きにして、その中に我々自らを發見する様にすべきか。デカルトが始めた方法で、我々の意識のみが直接確實だとし、その他は總て之を疑うてかゝるのは、心自らに直接に現はれるもの、知覺に上るものから出發して、外に向つて實在に進む外に、方法はなといふ事を豫定して居るわけである。このやり方は、方向が一つで、通常、考へるといふのは、此の仕方を指し、認識に關する問題は、皆此の式で扱はれて來た。一體、認識に關する問題があるといふのは、此の意味でのみの事である。

そこで問題は斯うなる。即ち格別に孤立した觀念から出發して、それが實在の客觀に進み、又觀念がどうしてその客觀を知り得るかと問はなければならぬ。心理學で云はゞ、問題は、分別と聯絡と、二つの運行の相互關係といふ點になる。即ち、その中に局部を分別して見るべき渾一全體を領解する事と、或る全體を組み立てる爲に斷片を組み合せる事と、此の二つの相互關係如何といふ事になる。論理學では、歸納と演繹との關係、倫理學では、感じに上る興味と

客觀的價值との關係、此の如き問題になる。投映といふ觀念は、此等の何れにも應用し得るもので、要するに實在とは、人間の方から投映したものに過ぎないといふ一類の學說になり、渾一、遍通といふ知識は、特殊なもの、投映に外ならず、價值といひ、善といふのは、感情と興味との投映に外ならず、他人の心とは、自分の心の投映に過ぎないといふことになる。此は、即ち名目論、人間主義の學說、投映說である。

そこで、宗教の基礎と起源とに關しての生氣說 (vitalism) も、此類の投映說であつて、生氣說が宗教の根源を解釋するに足るや否やといふ問題は、他の方面にも互つて、哲學全般に通ずる問題の一面である。此の如く、宗教的意識が執る方向は、内面で價值と興味とに向ふのと、外に客觀的宇宙的の方向に向ふのと、二つあるとして見れば、宗教は實に、此の二方面の相互密着を表はすものとなる。但し、論理上にも、時間の上でも、二つの中、どちらが先に立つか。人間が先づ自分の中、即ちその魂又は意志の中に發見し、後に之を世界に投映したもの、それを意識して宗教が起つたのか、又は客觀的又包括的のある者を意識し、又之に參與する所から宗教が起り、後に分離し分折して見て、之を己の中に發見したのか。此の分れ目で、生氣觀が果して宗教的傳統の始を説明し、又之を理解するに足るや否やといふ論點が決する。即ち、生氣觀

は意識から天上へ投射するといふ事、内から外に向ふといふ説明であるが、此の説明では足りないとして、それに不満があるが、此の不満の依て來る根源は、方向がその反對に、外から内へ、全體から局部へ、實在から意識へ向ふのだといふ信念にある。此の反對の方の考へには一定の名はなく、或はトテム觀ともいひ、クークは之を生命觀 *Vitalism* といひ、マレットは *animatism* クロッドは天然觀 *natuism* と呼んで居る。

弘く見た論點に立つて、生氣觀には三つの特徴があるが、先づ之を叙して、それから進むで生氣觀の不足を補ふべき提説の或るものを述べて見やう。生氣觀は、内から外へ投射するといふ考へで、大いに知力本位の説であり、大體に於て宗教を以て迷想から出た人間形態觀とするものである。

人間の自覺とその發達とについて知れて居る事から見れば、原始時代の人間は内省的の心に乏しく、又自分自らの意志や魂のあるに氣附いたとは云へない。別の方面から云はゞ、原始人の覺醒は、自分の生活、即ち自分の屬する團體、社會的環境に始まるらしい。ハリソン女史がギリシャ神話の研究に關聯して、此の事について述べて居る點は、その他の方面、考古學や人類學に關するハリソンの特別の觀察や提説が果して當つて居るや否やといふ事と離して見るべ

き事で、此處では、兎に角、此點に關する説を擧げよう。

『第一、原始人は自分の反應や活動に没頭して居て、自分の反應する客觀と分けて明に自分を主觀として見ない。それ故に又、自分だけ別の魂があるといふ意識に乏しく、従つて自分を生氣のある天然に投映して見る力はない。生命を意識し、マナ(靈力)を意識はするが、個人的精靈を意識しない。……第二に、他の人格と別のものとして、自分を一人格とは感せず、一團體の中で熱を得て興奮する一中心として自ら感ずるのみである。式詞に表はれた言語から見れば、原始人の抱いて居る「魂」といふ觀念は、集團的の魂であり、個人の幽靈に先立つて團體的靈氣(animon)があり、(ギリシヤの)オリンプの神々よりも先に靈氣といふ信仰がある』。

即ち要點は、人が自分自らの意識を發見するに先立つて、どつしりした全體といふ意識があり、生命と力との世界、何か全然客觀的のものを意識する。初に自分以外のものがあり、その背景の上に、自分の心の内容、自分の我と云ふ事を感じる。茲に「自分以外」といふのは、出來上つたものとしての客觀的天然とは同じものではなく、生命と共に鼓動し、自分の感動、本能的慾望や活動がつけ纏ひつゝあるもので、智力的觀念に聯絡したのではない。此の如き思想は對人的でもなければ非對人的でもなく、云はゞ「社會的」である。但し社會的といふのに付き

纏つて居る他の種々の意味を除いての事である。『人間の自覺を何か原始的で又自立のものとし而して社會的意識を、何か自覺と別に、仲間の者との交際で學び得たものゝ如くして、此の二つを對立させるのは、通常の俗見でもあり、又哲學でも此様の考を見るが、此の如きは人間の天性に背いた見解である』。ロイスは此く云つて居るが、此と今述べた事とは一つで、原始人の間で自分を意識するのは、遠心放射的であり、外部客觀的のものを本能的に意識して、それから出發し、その基礎の上に意識を築き上げるが常で、分離し孤立したものゝ上に築き上げるのではない。

マレットや、ハリソンや、又デュルケイムとその一派など、人類學者は、此の方面の事實を示すべき實例に基いて此點を明かにして來た。然し人類學上の材料のみで此の問題を決する譯には行かない。又此の問題は、只時間上前後の事でなく、即ち客觀的に實在なる者を意識するのと、實在とも離れ、團體とも離れて、人間の心の中に觀念を得る事と、此の二つの何れが前何れは後といふだけの事ではない。此問題を解釋する爲の材料事實は、生氣觀、トテム説、何れでも説明の出来る事で、生氣説を批評する側の材料は中々尤もらしく、且つ強固には見えないが、それだけでは足りず、結局一層深い哲學的概念と分折とを待たなければならぬ。

生氣觀に對する批評の第二は、それが或る範疇を作つてかゝり、又智力の方面に偏して物を考へるといふ點にある。生氣觀の學說によれば、幽靈の様なものに對する信仰があつて、それを天然に投映して見、それで睡眠や夢、生や死に關する不思議を説明する。此が宗教の由つて起る所以だとする。そこで此の學說に對して嚴密に批評を加へる者でも、原始人がその周圍に常に起つて來る不思議な現象を説明せうとする事、又彼等が神祕を信ずる事、此等を否定する人はなからう。然るに、智力から出る此の好奇心を説明する必要はあるが、それが原始人の超天然に對する唯一又は主要の源泉だとするのは、自ら別の問題になる。此の如き説明には大切な事を見逃して居る點がある。而してその最も重要なのは、觀念は何かの仕方で動作と聯關して居るといふ明な事實にある。實行は理論に先ち、無意識又本能的の動作は、觀念を抱いての有意の動作に先ち、禮典は宗教や智的信仰に先つて現はれる。ロイスは此の關係を一般的に述べて曰く、『理性は、智能の何れの状態とも同じく、或る行動の仕方が意識に現れるに外ならぬ』。果して然りとすれば、生氣觀の出來る前に、何か動作、又は本能の性質を帯びたものがあるべきで、少くとも、人間の宗教に現はれる最も幼稚の觀念を十分に理解するには、それに先立つ活動と聯絡して見なければ真相を得ない。此等の觀念が一旦發生した以上は、それは又新

作用を營むで、その發源である本能的動作に反應するのみならず、前に進むで、實在なる客觀を求めやうとする事もあらう。然しそれにしても、此等の觀念は、やはり源泉から出て來た遺傳を棄てないとするべきであらう。先に述べた如く、感覺機關は、有機體とその環境との境界に立つて、有機體生活の必要について世界に求める所を示す。其れと同様に、觀念は過去と未來との境界に立つて、過ぎ去つた動作と共に、前から出て來る理想的意味を示すものと云ふべきでなからうか。觀念や信念を以て、單に本能的動作から投射したものとするのは、その全部を盡したのではない。但し禮典は『神々として知られたるもの、即ち我々自らの行動や慾望が出來上らないもの』を作り出す材料であることを忘れてはならぬ。此の大切な點を見れば、通常云ふ生氣觀やそれに似た説に對しては變更を與へざるを得ない。

生氣觀には智力偏重の傾があるが、それから出て來る尙ほ一つの困難は、デュルケムが之を指摘して居る。生命の不思議な現象を説明し、解釋せうとする衝動からして、原始人類が二重魂、生氣といふ觀念を得たとしても、それだけでは、此の觀念に神聖といふ性質が加はり、神聖といふ感情の調子がつくといふ事は、明にならない。單に智力上の必要から生じた觀念に此の性質がつく筈はない。神聖といふ觀念は、宗教に重要な事、又その構成概念になつて居る

が、それが生じて來るには、感動や慾望の深い底から湧き出すものがあるに違いない。

尙ほ之に加へて、生氣觀の學說には第三の含蓄の意味があり、それが最も重要な點になる。

人間の心が不思議を説明して、それで不思議を消さうとする衝動が、宗教の主要な根源だとし、又幽靈とか二重魂とかいふ事で説明する幽靈などいふ考が迷想到過ぎないとすれば（又さうに違ひないから）、その結果は明白で、宗教は科學の一種、而かも誤まつた科學に外ならぬといふ事になる。然し、宗教は生活興味の全體構成の中に密着に結びついて居て、それが迷に過ぎないとは、どうも考へられない。

そこで、此の點に關して、デュルケイムの判斷が重要になつて來るので、特に彼の説は、フランス實證主義の立場から宗教を研究したものだといふ事を併せ考へて見れば、宗教を迷だとしさうな人が、他の方面を求めた事に特別の意味を認めざるを得ない。その言に曰く、『宗教は人間歴史の中で重大な位置を占め、又何れの時代にも、人間がその生活をする爲めに必須とした力を宗教から受けたので、此の如き觀念の系統が迷の組立で出來上つて居るとは、どうしても容せない事である。法律も道德も、科學思想すらも、宗教から生まれ出、長い間宗教と一緒になり、又宗教の精神に浸されて居たと云ふ事は、今日の研究で段々明かになつて來た。然ら

ば、あだな空想が、人間の意識を此くまで強く又持續して作り上げたといふ事が、どうしてあり得やう。

生氣觀の概念と、それを原始人の宗教に應用して見る事とを批評したが、それと共に理性や智能を全體として不信用にし、又は排斥すると云ふ考を抱くのではない。又原始人の考へ方に靈魂と云ふ概念が事實存する事や、それが重要である事を否むものでもない。只云はんと欲する所は、生氣觀と云ふ學説は、内と外と、即ち宗教的傳統の原始状態にある内存方面と認識方面との關係を明にするには不足である事、並に此の相關を説明するのが肝要だといふにある。

通常今までの見方では、人類の原始宗教を以て迷から出た人間形態觀の產物とし、それが歸納的の考へ方から來たとし、若くはマ・ス・ミラーの所謂「言語の病」とするにあるが、此の如き説明ではいけないといふ事は、近頃の宗教研究で段々明になつて來た。今大體に於て斷定し得る所は、下の通りである。即ち原始宗教が他の方面では、何であつたにしても、生命や天然の不思議、睡眠や夢や死と云ふ現象を説明する爲に作り上げた幽靈の様な者の信仰に過ぎなかつたと云ふよりも以上の者、又以外の者がある。宗教は素朴な生氣觀よりも先にあつたが、又その消滅の後にも生き残つて來た。然らば、その中心心髓はどこにあつたか。今までと違つ

た解釋に路を開いたのは、ロバトソン・スミスの著書『セム民族の宗教』であつて、その中に、古代の宗教は『有機的一體たる社會の局部として、神々をそれを崇拜する者との結合』だといふ事を力説して居る。社會的結合といふ此の語を讀むと、或る一宗教とは、その範圍に、社會に於て宗教的の者があるが、その代表的又重要な表はれば、其民の群衆にあつたので、その時は、人々も神々も一團となつて、同一の食を食ひ、同一の生命を味つたのである。近頃になつてデニケルイム一派は、此のスミスの見方をも、尙ほまだ個人的で生氣觀の風を帯びるとした。即ち人と神との別が始からあつたのでなく、あつた者は、社會集團で、其集團の仲間入りをするから生ずる團體的感動と現識とであつたとする。

今デニケルイムの此の主張を擴充して、其内容を分けて見ると、そこに二つ特に注意すべき事がある。即ち第一は、總て宗教的觀念や禮典の要素は、その觀念や禮典が表はし、又は包含して居る區別に存するので、即ち神聖と卑俗との區別にある。『一は總て神聖な者を含み、一つは卑俗な者を總括して、世界を此の二つの區域に分けて見るのが、宗教思想の特色であつて、信念、神話、宗義、傳説等は、神聖な物の性質を表はす現識又はその系統であり、徳と力とがその屬性であり、其歴史は神聖な物相互の關係を語り、又神聖と卑俗との關係を語る。』『禮典

は、人間が神聖に對してなすべき動作を規定する行狀規則である』。

此く見れば、宗教は其の始からして、どうしても除き得ない二元を有して居る。即ち通常一般の者と、不思議や神聖に充ちて居る者と、この二つの間に割目のあるのを、人間が発見してそれを宗教に現はす。然し、此だけでは問題を廻轉して居るので、それをつめて言はゞ、人間が此の宇宙を二に割らざるを得ないやうにするのは、どうした經驗から來るか。神聖といふ觀念、其者は一體どこから出て來るか。デュエルケイムの解答では、社會的經驗のみが神聖といふ感を惹き起すといふ。即ち個人でも集團生活の一員としては、單に自分を自分として感せず自分の周りに生じて來る（但し自分の中に）一層弘い感動を感じ、その感動に生き、此の社會的經驗があるから、通常一般以上で神聖な性質を帯びた生存の域に進入する。此の如き社會的經驗が、個人の感情を強め、且つ變易するといふ事は、何人も識つて居る事である。『人間の力は同伴の爲に増進する。その法則は十分明確ではないが、何かの經驗が、他人の賛同を得て爲に驚くほどに其價値を増して來る事は、何人も屢ば經驗する事、その強さを感じずには居られない事である』。此の如く、社會的經驗の爲に、個人の感情が増長するのを見て、カトライルは社會を稱して『人間生存の常住の不思議、超自然の誠の宗教』だといひ、その中で『人間は人

間と相合し、魂は魂と相反應し、そこに不可測な神祕の冥合が成り立ち、生命は其のあらゆる要素に於て増長し、又神聖になる』。

デュルケイムは此種の經驗で人の能く識つて居る所を、神聖といふ觀念の起原に應用したのである。原始人の生活には、交替の律動があり、通常一般單調の生活をする時の放散と、社會的に興奮し、接觸で感情の強さや廣さが増し、靈感を加へ、神聖の感を生ずる集中と、此の二つの交替がある。此が個人の經驗する二つの世界で、經濟や物質的活動が主となる感覺的經驗の世界と、社會的經驗、集團意識で、弘く又別の世界に直接に參與して、社會的勃發の場合に感ずる世界と、二つが文字通りに別になる。此の社會的經驗の世界は、性質から見ても、新な經驗であり、又特に強烈に且つ蔽ひきさつて來る經驗である。この場合、原始人の宗教を解釋するについて注意すべき顯著な事實が二つある。その一は神聖な者、通常とかけ離れた者、人間の禍福にとつて根本的に大切な者についての觀察、否寧ろ感動、即ち「集團的現識」で、此は生氣觀よりも先に出る超自然、客觀的又は人格的な神々に先づ宗教である。第二は、一切宗教の原形質、本母たる神聖といふ現識は、集團的感情、社會的經驗の成果である。『神は思想や社會狀態道德などを反映するといふだけでなしに、その起原を尋ねて見れば、神の本體は、特

別な社會狀態から出て來る此等の想像や感動を現識し、強め又表現した者に外ならぬといふ事がわかる。』

原始宗教に關する此の二つの根本的事實から出て來る事柄を少し叙して見やう。其源泉で、宗教は個人が集團意識に參與する感じであり、此の意識は個人以上であるが、又個人意識と連續して居る。此は、コーンフォードの言を用ふれば、言はゞ一の貯水池で、個人がそれに近づくには禮典により、そこで集團感動を表はすと共に、又之を強める。此の集團感動の宿る所、神聖で又超自然な者の源泉、又その原料は、人格的の神や靈でなくて、非人格的なマナ又はワコングダといふ者、それを種々に言ひ換ふれば、「同感の聯結」、「原始の咒法團」、「神を離れての神聖系統」、「神靈に接して震動して居る社會力」など云ひ得る。狩獵や遠征、結婚や親族關係といふ社會關係、誕生、死亡、葬式に關する行儀、咒法や技術、此等は原始人が行ひ又考へる事であるが、それ等は、皆此のマナ(靈力)といふ力、どこにも行き互り又連續して居る力がその上に加はり、其力で活氣を得、畏敬を惹く者になる。その勢力はどこにも擴がり、原始人の住む世界は、その爲に畏怖畏敬の種となる。此の勢力は、積極的に、社會勢力に伴つて力を與へ、その方面が宗教的禮典や感情になるが、其消極的の恐ろしい方面は、咒法や忌み物といふ暗面

光で見ても事である。此が即ち論理前〔Prological〕の状態に於ける人間の考へ方であるが、此が論理的に進み、分折的思想になるまでは、參與の法則も亦「經驗には現はれない」。此の如くにして人間の社會的經驗、その集團的感動や現識は始から人間だけの意味の者でなく、その範圍に於ても内容に於ても、宇宙的又形而上的である。

デュールケイム一派の學者は古宗教について、尙一つ重要な事實を指摘して、それは手に入り得た材料から出て來る正當の推論だとして居る。それによれば人間の社會的經驗は、迷想でないのであるから、宗教も其の本性に於て迷想でない或る者として見る事が出来る。『結着言ひ得る事は下の如くで、即ち個人が宗教的に動く場合、自らを委託し得べき道德力、それから引き出して自分を一層大きな者に同化し得る道德力が存在すると云ふ事を信ずるのは、自ら欺く者ではない。其力は社會として現に存在する者、例へば、オーストラリア土人が、自分の中に生命の泉が湧いて來るのを感じ、且つその強い力に自らも驚きつゝ、自分以上の生活に移る場合、その心理は迷想でなく、その發揚は事實であり、且つそれを生ずる力は、事實個人以外で又以上である』。

此がデュールケイム派學者の原始宗教や、神祕神靈の起源に關する説であるが、ハリソン女史

「はそれをつゞめて云つて居る。」

『トテム信仰は、特別の社會組織よりも、寧ろ認識論の一階梯であり、宇宙について考へる事或は之を感じる事に於て、最も原始的な仕方を反映した者。此の感じを試みに經驗するのは原始宗教を理解する要件である。トテム信仰は、或る無智な野蠻人がやり出した特別の失策或は混亂ではなく、人間の心が一度は通過すべき集團的に考へる事の一面、又は一階梯である。その根底は集團の統一にあり、合同、類性、同感、共通な集團生活の感覺といふべく、此の如き共通生命の感覺、その統一、その參與は、人間でない世界にも擴がり、それは現代の個人自覺ある理性、現前の差別を重んずる理性には殆んど考へられない事である』。

然るに、宗教的傳統の中には、又參與の宗教や神祕主義の宗教に現はれるのと別の動機や態度がある。原始時代には、人間の社會集團と其困境たる天然とを融合するが、其状態は永續しない。生きた聯絡の一體中で結合し、それに參與する反對に、神々と人間との距離が離れ、神は神々だけで其生活を営む者になり、人間は自分の感情にも又集團結合の意識にも、神々と生活を共にしない事になる。此の如き宗教的態度に重要なのは、何か明らかな觀念や思想が、

感じに代る事である。宗教的傳統の中に此の如き二種の動機があるが、其對照を尙ほ具體的に明にする爲に、ギリシアで神祕密儀の神々と、オリンブ系統の神々との相關について、ハリソン女史の述べた點を用ひて見やう。女史の著「セミス」の中、宗教の發達中に表はれて來る、人間の種々の動機とその交渉とに關する點は、此處に重要である。此の書に用ひた考古學や人類學の材料が確實だか、どうかと疑ふ人もあらうが、この書の中心問題は、オリンブ系統の神々が、其の前からあつた神祕密儀の神々から發達して來た跡を尋ねるにあつて、其論點は何れも結局心理學の問題である事を記憶すべきである。此の見地から見れば、『古に溯るに従つて、共通聯絡の特質が多く現はれ、その中には差別相はまだ潜むで居る』といふ全體の主義が基礎になり、その方から立論を護り得るのである。

そこでオリンブ系統の神々が密儀の神々と違ふ點を、手短かに觀察しやう。但しそれは、參與の動機と沈思靜觀の動機との差を説明する爲である。ハリソン女史の「セミス」に述べてある此の點を紹介するのは、尙他の得がある。即ち著者は、密儀の神々がオリンブの神々に發達したのは、その宗教的價值の上では、損失だとして居、參與や神祕主義に強く黨する人であるから、此の如き見地の結果、宗教を解釋するについて、常に出て來る或種の問題が、一層明かに

その中に現はれ居る。

第一にオリンブ神々が現れて來たのは、天然を神聖とし神靈としない様になる結果である。即ちまだ神々が外部に存在せずに、原始のトテムが主になつて居る間、社會集團と天然の物とが同感聯絡して居る。それが破れ、そこで神靈は近くにある者でなく、隔つた者になり、人間を圍む直接の天然圍境は、神祕と生命とに満ちた者でなくなり、科學的に分析し、又實利に用ふべき者、通常物象の境となる。ハリソン女史の言で云はゞ、『オリンブの神々が植物又は動物の形を辭する』様になるのは、その直接のしるしである。即ち神靈は、漸次天然の神から人間の神になり、天然の中に、又それと一つづきになる社會集團の中に生き且つ感動して居る性質を失ふ。此の如きは、宗教的價値から見ても、どうしても一損失であつて、オリンブの人間の神靈は、主として消極的性質を帶び、今までの密儀神靈が人間に接し、意味と價値とに充満して居た活きた性質は、分析と省慮との爲めに段々になくなる。之に反して、密儀神靈は、どこまでも、異様な美を保存し、人心を引きつけ又魅する力があり、『トテムの靈験を捨てず、植物や動物の形を棄てない、之はその崇拜が密儀で行はれる爲であつて、その源泉たる生物の生きた血で活きて居る』。

第二に、オリンプの神々は集團靈魂の表象又は投映でなくなり、又その本體の一要素たる團體聯絡、即ち *Einigkeit* を離れ、一の中にある多でなく、離れ離れの個體となつて居る。ハリソン女史の著書「セミス」(Themis)と云ふ名は、「クレテス」(Klithetes)の頌歌から出て居るが、其の歌で、ゼウスの若い時、クロス(Kouros)と云ふ名で呼ばれ、彼が其從者ダイモン等の頭として來るのを祝福してある。即ちゼウスも曾ては團體聯絡 *Einigkeit* 即ちその從者たる集團を伴つて居たのである。然るにゼウスが父となつて *Einigkeit* を失ひ、いつも獨りで歩いて居るが、此 *Einigkeit* の意味と、それとゼウスとの關係を捕へて見れば、ギリシヤ神話の發生を理解するに足る。而して此一派學者が *Einigkeit* に見て居る意味と云ふのは、その根本學說であつて、宗教を解釋するのは、全く人間の社會的經驗を本にすべしといふにある。壯年の神、クロスといふのは、多數のクレテスの投映で、デオニソスはその *Einigkeit* の人格的になつた者に外ならず、クレテスとは密儀を受けるべき青年の一團で、彼等は共に興奮した身振りの踊を踊り、一絡になつて、感じを表はし、悦びをも恐れをも、又慾望をも舞踏に現はす。此の如く、『集團的感動であるから、必然に個人の經驗より以上の者、外部から皆を支配する者として感ずる。……即ち個人はその個性を没し、……感動で一になり、只個人の集まつた者でなく、眞に團結となる。その感

する所は集團としての感動であり、個人感動より以上の者を外部に投映する。そこに神靈の原料がある。原始の神々は、大部分集團體的熱情を表はし、その形式を整へる者である。』

此の神々の團體聯絡と神との結合が、そのまゝに存する限り、之を崇拜する者は、自らもその集團と親しく關係するを感じ、その神が誠に神、即ち密儀の神たる限り、神と人とは、同一の生命を享有し、同一の本體に參與する。然るに神の團體と崇拜的の社會集團とが、共に神の生命に參與しなくなれば、神は獨尊の個體となり、尊嚴又超絶ではあるが、人間の最も深い感動や願望を表現する者でなくなる。此の如くにしてオリンブの神々が出来る。即ち『*Thiasos*は全く外面に投影した者となり、理性主義、個人思想の産物となり、神々は其生命存在の源泉たる *thiasos* の感動と絶縁して、枯渴し衰亡する。ディオニッスがその *thiasos* と一緒である間は、尙ほ *Comus* であり元來の團體的恍惚の光華が其の尾につゞいて居る』。

第三に、オリンブの神々はその始をなす神靈の作用を営まない様になり、只、尊貴な者として尊ばれ、奉仕を受ける事を要求する。密儀の神に近い太古の神々には、一々の尊稱もなく、何時でも動物や植物に化して、其の營む作用や活動の表象となり、人間とも又天然とも、生命をも努力をも共にする。然るに、オリンブの神々は、此等の働きを捨て、『自らが密儀たる代

りに、自ら神供を受ける事を要求する』。此に於て、神祕の中に人間と神々とが共に同一の生命と事功とに參與するといふ、固有の民本氣風はなくなつて、尊崇を受ける神々と、之を捧ぐる人間との間は、仲が割れて、貴族氣風の分離が之に代る。親味と合一との感じの代りに、神供外面の行儀が重要となり、共同參與は縁が遠くなる。此の如く見れば、人の感情を動かす動機は、何れもオリンブの神々に反對で、彼等は生命のない、實の乏しい者となる。『感情と傳統の力で神供の風習は續かうが、崇拜者が真にその心情と生命とを捧げる神々は、オリンブに住む神々でなくて、自ら生き自ら働く神々である』。

第四に、密儀の神が、その信者の爲にする仕事の中で、一つ最も重要なのは、信者の爲に活き且つ働くのみならず、その爲には死ぬといふ事である。之に反して、オリンブの神々は不死であつて、此が人間と異に、又人間に縁遠い主要の點であり、此が此の『新しい神觀の缺點、無能の頂點である。』

オリンブの神には死はなく、不變で、それが生命だとなつて居るが、此の生命は外見だけの不滅である。即ち生とは變化の事であるから、不滅といふのは生の否定である』。此に尙は一層のパラドクスがあり、オリンブの神々は動植物の形を棄て、天然と絶縁して、全く人間的にな

り、人間でないもの、天然の者に離れてしまつた。然るに、此の如く人間的となりながら、變化生死といふ人生の最大特質を失ひ、此に於て、オリンブの神は人で又神であるのではなく、單に神靈になつた。それには特有の美や圓滿があつて、人間は之を仰ぎ視るとしても、人間の美や圓滿はなく、人間の苦勞に同情し、又之に参加する事はしない。そこで、オリンブ以外に立つた後代の密儀宗教は人心を惹き、深くその必要と感情とに應じたのである。それに現はれた『不滅の信仰は、苦勞や苦痛や死を知らないオリンブの神々に對するものでなく、此等の經驗に参加し、死に勝つて新な生を得る神々に對する者であり、此等神々の勝利は、死に勝ち得るしるしであつて、神々の實例は、此の如き不滅の道を示す者であつた。』

要するに、此等の別は、參與と沈思と、感情と觀念と、神祕主義と理性主義との對照であつた。然るに、此の差別や間隙のあるに拘はらず、參與と沈思との二態度は、共に宗教の力、宗教の傳統の中に數ふべき者である。こゝで、高等な形での宗教の生命に、第三の要素のある事を併せ考ふべきで、宗教の發生も存在も、此の參與と沈思と、直接と縁遠い者との間に出て來る緊張に依るものである。之を稱して、善を知見する事と善に信服する事といひ得る。此の如

き、道徳的情熱は、宗教的傳統の中で、參與と沈思とに副ふて正當の位置を要求すべき者である。即ち、人間は長い間かゝつて、段々に、己れに近く、直接なものと、理想として仰ぐ己れが運命の目途と、此の二つを區別するに従つて、直接に參與するといふ事が少くなり、沈思の中で人間と神靈との距離を必然に知る様になる。オリンプの神々が人間を離れ、沈思にのみ現はれる様になるのは、此の道徳的成行に伴ふ結果であつて、又其の成行を刺激する力である。而して道徳の進行といふのは、此事に外ならぬ。

道徳的意識が發生し、人生に活動する様になるのは、參與を主とする本原の神祕主義が破れて、何かの類の沈思が生ずるによる。恐らく此後、或る程度に達すれば、參與の態度が、一層高い方面で再現する事もあるべく、その中には沈思や道徳的意識から學び得た者を包含して一層高い者にならう。されば、オリンプ傳統の發達は只損失でなく、『智力上の溜り水』でなく、何か積極的價値を齎らすべき宗教の要部であるのであらう。此の區別は、天然宗教と倫理的宗教との大切な別であつて、人間の生活が合一の感で天然と融合し、原始宗教のトラム崇拜で見られる如く、社會的で且つ天然的な神祕主義の行はれる間は、人間は感情や氣儘といふ非理性制限を超絶した理想善を領得し、又は成し遂げうといふ様な事は、夢想だにしない。人間が善で

ある神靈を求めたり發見するに先つて、社會集團や、それと聯絡する天然とに對する不滿が生ずる必要がある。

オリンピックの神々が段々に道德的理想を代表し、且つ之を裁可する様になつた事は、疑ふべくもない。此等の神々が想像の玩弄であり、藝術の對象であり、抽象的な智力概念でもあつたとしても、又そこには道德的理想があつたので、それだけでも、オリンピックの神々には眞面目な性質、宗教的性質の有た事を示す。その證據には、祈りや神供に用ひた禮典の公稱を研究しても解る。即ちオリンピックの重要な神々の作用について、社會的、政治的、倫理的言ひ表はしのついて居るのは澤山あつて、それ等が大部分であると云つても差支ない位である。此の如き倫理的意義ある禮典公稱で祭られる時に、オリンピックの神々は、單に藝術の對象でなく、沈思の目當であつた。而して、遠く隔たつた人格又は物象を沈思するのは、必ずしも單に美的想像の遊戲でなく(但しさうなる事もあり得るが)、そこには或る理想的圓滿に對する道德的展望があり、之に參與するのではなくて、遠くから之を沈思し、沈思に伴つて、その意味も、之に對する熱心も加はる。

その上、沈思は人間の深い經驗について、その認識上の價值や意味を知らせ、その通路とな

り且つ人生を圍む環境が渾一に現在するといふ證人となる。宗教的傳統から全く沈思を除き去るのは、感じに止つた經驗の直接現前は、それ自らで足りる者、人生のあらゆる價値を維持し保證するに足りるとする事になり、又此の様にして領得し且つ參與せらるゝ以外の者、知見や沈思にのみ入るべき者は、皆、影の薄い者、無力又無效だとする事になる。此の如き考が真か偽かといふ事は暫く別として、歴史上の宗教に現はれた宗教的意識がその考に一致するとは、どうしても受けとれない。宗教的意識を檢査し、又デュルケイム一派の學者が示した様にして、トテム制の状態にある宗教の起源に溯つて見れば、そこには、人間の集團も天然の或る方面も共に一つになつて居るといふ感じが動いて居る。コーンフォドは、之を人間の淵、天然の淵と稱して居るが、二つの淵は、その始に於て一と續きであり、一つ團結をして居るといふ感じが事實存在して居る。即ち何物も、どれかの集團に屬して之を感じ、同一の『同感連續』中の者であるから、何れの集團の何れの方面も、他の方面と連續して居る。

されば、この境に在ては二元はなく、外部の者としてはなく、又沈思もない。それでも後に人間の世界として特立すべき者は、合一の中にも環境を存し、背景を有し、此の環境には、何か物事が渾一體を作つて居るといふ意識があつて、人間の社會的連續に加へて宗教的内容を與

へる。此の様な原始的感情の中には宗教的要素があつて、それは特に人間としての集團と離れない關係を有する。即ちトテム制が宗教的たる所以は、その中に生じて來る感情が、單に感じたるに止まらず、認識的要素がその中にあつて、某の背景環境を示すからである。そこで、オリンブの神々は、參與よりも沈思と云ふ動機を表はす神靈の常として、宗教に於ける知識の方面を活かす作用を有し、只此處で現前に經驗し參加するだけでない物事を背景として、それと離れない。言はゞ遠方にある神の都の表象であり、プラトー的觀念の境界を表はし、それを想像するだけでも、それに關する考は、それ自らで安定し、自らで意味のあるものである。之を大袈裟に云はゞ、オリンブの神々は、『無常不安の世界に現はれる久遠寂靜の表象である』。

人間の經驗の中に現はれる最も深遠の價値に連なり、且つ又實在であるものを發見し、承認し、認識するといふ事の興味は、即ち宗教的傳統の心髓を作り上げる者、而して宗教と呪法との相關に參照して見れば、此點を確めるべき者がある。宗教も呪法も、共に現世以上の或る者に關係し、神聖といふ感を與へる或る物事の系統を取扱ふが、其の由つて起る所の態度と興味とに於ては、二つは別の者である。人間が、神聖な者を自由に取扱ひ、之を左右して自分の需要を充たさうとする。此が呪法の由つて起る所以の興味であり、こゝでは神聖な者は、慾望を

充たす爲に用ふべき方便道具である。宗教的態度は之と違ひ、咒法と異ふ方面から生じて来る。即ち世界には、人間に用ゐられ左右せられるといふ事以外の價値ある者が存し、人間が之を承認し、又想像と觀念とで之を領得し、且つ禮拜する所に價値がある者がある。此を發見するのが宗教の起源である。即ち實用的制御と非實用的沈思と二つの態度があるが、人間の發達中に此の二つが分化し始める時、即ち咒法と異なる力として宗教が生まれる時である。

マレットは、フレーザーに反對して、咒法を以て人と人との間の行動、意志と意志との間の應接として居る。宗教に於ける祈りと違つて、咒法の咒文は、一つの意志が他の意志に働きかける『精神的投彈』である。フレーザーの説では、咒法は科學と契りある者で、二者共に非人格的事態に關し、『その何れに於ても、事件の連續は、不變の法則で定まつて、全く規則正しく又確實であり、その運用は前以て知り得、正確に測り得る』と云ふ根本で、二者は一致して居るといふ。然し、咒法的關聯は、非人格的事態にも、人格的事態にも生じ得るのではなからうか。又その何れになるかは、全く咒法を用ふるに當ての人間の態度と興味とに依つて定まる事で、それが用ゐられる事態の種類に依ることでないと思つたい。勿論、今までにも宗教と稱する者がその神々を利用し左右せうとする場合は澤山ある。然し利用、左右、道具などいふ言葉は、隨

分種々に用ゐられて居て、例へば、甲が乙の考を知る爲に乙と話しをする場合にも、甲が乙を「利用」して居るとも言ひ得るし、又甲自らの利害の爲に、手段として乙を「利用」するとも言ひ得る。然しそれでも、リュートバが宗教を定義した言の如きは、當を得ないもので、彼の定義では「人間が自ら或る心的勢力（常則としては人格的勢力と）關聯する事を感じて、之を利用するに當つて、人間の得る經驗」が宗教だといふ。此の如き態度と興味とは、明に實用的、功利的の者であるから、此の如きは、宗教でなくて咒法である。宗教の態度は此の如き者でない。人間が自分で作り上げたのでもなく、又左右し得ないで、只之を承認し、樂み、愛し、禮拜すべき構造を、感情又はその他人間の力で領得し又之に參與せうとする興味、之が宗教である。

そこで此の如き構造が事實存するか、若くは又、人間の興味は實用的の外に少しも存しないか。此に對する宗教的態度の答は何れの場合にも、明であつて、宗教的傳統は、元來、人間が孤立獨存の者として自分の中に感ずる者を外に投射するから生ずるのでなく、自らが生き且つ動いて居る世界、自分の周圍に見る者を領得する爲に生ずるのである。客觀的に意義ある構造がある。それを人間が受領し、又之に參與するといふ興味並に態度、此を表はしたのが宗教である。人間が之に參與すると信じて居る事の性質も、又之を受領する仕方も、共に不變ではないが、此の態度と興味とは、どこまでも續く者で、此が理性の生活、人間の天分をいつまでも表はして居るのである。

佛敎史上より觀たる日鮮の關係

手 島 文 倉

第一 序 論

佛敎の支鮮日三國傳播——朝鮮佛敎史料——高句麗の佛敎——百濟の佛敎——新羅の佛敎——新羅統一時代佛敎の全盛——駕洛國の佛敎——高麗の佛敎——李朝の佛敎——現今の諸宗教——禪敎兩宗の由來。

第二 高句麗佛敎と日本との關係。

惠便——慧慈——僧隆、雲聰——大興王——曇徴、法定——慧灌——道登——道顯——慧師——行善。

第三 百濟佛敎と日本との關係。

佛法傳來の事情、異説——放光釋像——曇惠、道深——經論百工の輸入——日羅——豐國——善信尼——沈水香木像——慧聰——觀勒——僧尼統計——慧彌、道欣——芝耆麻呂、味摩之——百濟寺——法明尼——義覺、多常——道寧、常輝——法藏——道藏——圓勢、放濟。

第四 新羅佛教と日本との關係。

釋迦像貢獻——金銅佛像貢入——佛像、舍利等獻入、慧濟、慧先——慧隱、慧雲、請安——智通、智達——道行——觀常、雲觀、行心、智隆——彌陀三尊像獻入、明聰、觀智、詮吉、智宗、義德、淨願——智鳳、智鸞、智雄——淨遠——審祥——圓珍、新羅明神、教待——三國時代及び新羅統一時代の佛教的遺物に就て。

第五 高麗佛教と我國との關係。

兩朝沙門の往來、其の他——倭寇と佛教的遺物。

第六 李朝佛教と我國との關係。

足利時代大藏經の請來——活版術——文祿慶長の役と佛教——各宗布教使渡鮮。

第七 結 論

畧
『書紀』——日本書紀。『高僧傳』——本朝高僧傳。
『釋書』——元亨釋書。『扶桑』——扶桑畧記。
『三國佛法』——三國佛法傳通緣起。

第一 序 論

(一) 佛教は元、源を印度に發し西域を經、支那に入つて花を開き、日本に傳入して實を結ん

だ形であるが、其の傳播流入の年代を考へて見ると、後漢明帝の永平十年(西、六七七年)の頃に西域地方から支那に傳はり、其の後、三百六年を経て朝鮮の北部に流入し、(西、三七二年)爾來百八十年を過ぎて、欽明帝の十三年(西、五五二年)の頃我邦に傳播した者である。我國の佛敎は、實に朝鮮から傳播した者であるから、佛敎が我が文化史上、如何に偉大な役目を演じて居るかを識る者は、其の直接最初の恩人たる朝鮮の佛敎を看過してはならぬこと贅言を待たぬ。然るに支那佛敎の研究盛んなるに反し、半島佛敎の古今を考查せんとする人の極めて希なるは、特に日鮮の現状關係から推すも最も遺憾なものと云はねばならぬ。半島に初めて佛敎有つてより、今日まで千五百四十九年を經過して居るが、其の間、各時代に於ける佛敎の變遷は如何であつたか。最も盛興の時代もあり、最も衰頽の時期もあり、之が直接間接我邦に影響し來つて、或は僧尼の往來となり、或は佛敎と俱に各種の文化を輸入することゝなつた。此等諸般の事項を精査するは、重要な事であるけれども、史料に乏しき今日、寡聞なる吾人の能く十全を期するは到底望まれぬ事である。總じて論ずれば、朝鮮佛敎の最初、二三百年の間は政治と相並んで佛敎史上の關係交渉も、最も我邦と密接であつた様に思はるゝが、三國時代末、新羅統一の時期に入つては、支那隋唐の文明が直接、我國と交渉するに至り、黄金時代に在る彼の地の佛

教も、亦忽ち我邦に傳入さるゝに至つたので、從來朝鮮を介して求學して居つた我が佛教徒は今や其必要無くなり、迂路を廢して直接、唐に入つて求法修學し、蘊奥を傳持し、經論を將來するに至つた。此等入唐求法僧の輩出に及んでや、朝鮮との交渉必らずしも跡を斷つた譯ではないけれども以前程史上に目立たなくなつた。蓋し當然の結果であらう。然し朝鮮に於ても、唐代と相並んで新羅統一時代三百年間の佛教は、半島該教古今の黄金時代を現出して居る。降つて高麗朝に入つては、一方我邦の佛教を顧ると、今や奈良朝輸入佛教の時代を過ぎて、平安鎌倉時代の同化佛教を現出せんとして居るに反し、半島に在つては、黄金時代の後を受けて、佛教漸く衰運に傾く兆あり。近代李朝に入つては猶ほ前朝の初と同じく、其の最初は必らずしも佛教排斥の聲を高うはしなかつたけれども、前代僧尼の宿弊に懲りたる太祖以下數代の君主は漸次佛者排斥の法令を出し、寺を限り僧尼を減するに及んで、内部の腐敗頹落と共に、佛教亦殆んど昔盛の影を留めざるに至つた様である。吾人は今此の過去千五百年間の半島佛教が我邦の夫れと如何に交渉關係して來て居るかを聊か考究して見たいと思ふが、先づ準備として、次に彼地佛教變遷の概要を一言し、其の現状に説き及んで彼地宗派の状態を附言し、以て序論に充てたいと思ふのである。

(二)朝鮮は古代多くの異民族の混集地で、政治上統一して一大國家を獨持した時代は、古來殆んどないと云つて宜い。半島の南部は、昔から我國との關係殊に密接であり、其の北部は、支那滿洲方面と又、密接に交渉して居り、隣邦勢力の中間に介在して、何れか有力なる者に對する事大主義を執り來つた關係上、政治史の方面から觀れば割合に資料も有る様に思はるゝ。然し、一度佛敎史上の關係を見んとするに際しては、記録古文書の類極めて乏しく、研究上頗る困難を感ずるのである。且つ僧尼往來の如きも、半島の記録は、殆んど我國の僧侶又は、我國に在つた彼地僧侶の事に就て記す者が無い。此の間の消息は主として我國の古記録に據つて想定せねばならぬのは、甚だ物足らぬ感を免れぬ。之れ一は朝鮮自ら先進文明國を以て居り、倭僧の來往求法等、以て記すに足らずと觀た點も有らうし、又往々有つた貴重な資料も幾度か、全土戰亂の巷と化した爲め、空しく烏有に歸したのかも知れない。今日半島各地の寺院又は其の舊跡等を訪るゝも、古き佛敎的遺物の僅に残存する者は石造の外殆んど無い。古文書の類も寡聞なる吾人が親しく見たる範圍では、半島南部に在つた管の廢淨兜寺五層石塔の碑文様の者と、西山大師筆の『雪峯山釋王寺記』位の者であらう。前者は高麗中世の者、後者は李朝の初頃の筆である。京城なる滿鐵局長官舎の裏庭に花崗石の四角五層石塔がある。今より九百年前の

作で、技巧寧ろ拙であるが臺石の正面に、

『特爲、家國恒安、無才永息、百穀豐登、敬造此塔、永充供養。太平十一年正月日』

と刻記してあるのが僅かに讀まれる。此塔の内から出たのが、金銅盒に納まつた前記の碑文で、吾人の使用する卷紙大の紙、長さ六七尺と覺ゆる程に造塔供養の願意が認めてある。其の首句は

『太平十一年歲次辛未正月四日高麗國尙州界知京山府事任若木郡内巽方在淨兜寺五層石塔造成形止記』

とあり、筆跡寧ろ拙で願意の大意は、石塔面の意を出での。太平は遼即ち契丹の年號で、十一年辛未は、高麗顯宗の二十年(西、一〇三一年)に相當する。朝鮮の年號は支那の盛時には、支那の年號を借用し、蒙古隆昌の世には、蒙古の年號を假る風で、此の一事を以ても政治的關係が知らるゝが、朝鮮固有の年號を立てた事は殆んど無かつたのである。『釋王寺記』は、西山大師清虛休靜(西、一五二三、一九七年)の老筆に成る者で、釋王寺創立緣起に關する李成桂と無學自超(西、一三三二、一四〇五年)との因縁を傳へて居る。釋王寺が李朝發祥の地なる所以を明し、王字の夢を解釋したる邊より釋王の名を得たる意を傳へ、卷末の跋に、

『著雍錦柵月下滄清虛子、時年七十九、思古染翰、聽減手職、可被後人笑也』。

とある。別に清虛筆の『道說傳』も見たが、筆者の斷る如く文筆寧ろ拙に傾く、老人の手跡で

ある。

此の跋文に就て思ひ出すは、我が疑然大徳の大著『維摩經疏菴羅記』三十卷中に見へし跋文である。例之、右卷八終末の跋には、

『千時元應二年歲次庚申四月十二日、於東大寺戒壇院酬法隆寺上宮王院乘圓上人雅請緩之、花嚴兼律金剛欣淨三經學士、音律沙門、凝然春秋八十一。拭老眼淚汁、勵中風右手、畫對日光起身、夜挑燈獨惶眠、勘經引論尋文伺釋、案義立理文字安立、旬運布置、連列繼續行々段々、始終結束、遂成章鈔而已』。

と記し、又卷二十八の終にも、

『拭老眼之淚汁、勵中風之手指、揮墨染筆、綴此狂簡、功業不虛、必證十身而已』。

と、附記して居る。其の他同意の跋文は、卷一、三、十九、二十、二十三の終等にも、附記されてあるが、餘りに彷彿たる跋文ではなからうか。唯凝然が西曆一三二〇年に物し、年八十一と云ふのに比べ、清虛は、一五九二年に、七十九歳で認めたと云ふ差のみ。二百七十二年を距て日鮮に此の二老大徳を見るは、吾人の興味深く感ずる所である。

淨兜寺碑文は、高麗中世のもの、清虛の如きに至つては、遙に後年で、而も俱に佛敎史上の日鮮關係を見るに殆んど無用の者である。況んや三國時代の古文書類等は全く皆無と言つてよ

い。

之に比ぶれば、我が國が奈良朝時代から、儼然たる古記録を有し、當時我國史上には重大な出來事であつた日鮮佛教の關係等、事珍らしく詳傳して居るのは、何たる懸隔であらうか。朝鮮佛教盛衰の一面は、我が古記録に依て大に補はるゝ所有りとは蓋し當然の言である。

上述の如く、朝鮮の佛教史料としては、正史、古記録は勿論古文書の類と雖も、麗朝中世以前に溯る事は殆んど出來ないのであるが、然らば其れ以後の書として如何なる者が有るかと云ふに、高麗仁宗(西、一一三—四六年在位)の命に依て金富軾が奉撰せる『三國史記』五十卷及び特に佛教の事を多く載せたる者で、高麗熙宗二年(西、一二〇六年)に生れた釋一然の名著『三國遺事』五卷等が、最も古い所であらう。共に三國時代の三國佛教の狀を知るに最も重要な書である。此より古い正史では、高麗世宗の勅命に成る鄭麟趾等の『高麗史』百三十九卷が有り、少し後れては、成宗の命に成る徐居正、鄭孝恒等の『東國通鑑』五十六卷があり、其の他、李朝に入つては、林象徳の『東史會綱』二十七卷、安鼎福の『東史綱目』二十卷等あり。李朝の史書としては、上海刊行の『大東紀年』(英人 Hallett 著)や、各王の『實錄』等有る。此の外、高麗高宗の二年(西、一二二五年)に成れる覺訓の『海東高僧傳』や、李持等の『東國興

地勝覽』五十五卷、後に云ふ『西域海東佛祖源流』及び、最近總督府から出た『金石總覽』等も、是非參照すべき者である。吾人は、此等の中、主要なる者其の他に據て半島佛敎の推移を吟味し、日鮮の關係は主として我が國の古録に待たねばなるまいと思ふのである。

(二三) 偕て、半島に佛敎初めて傳來したのは、前述の如く、三國時代の中頃にある。三國中、新羅秦漢流亡の民族を除いては、高句麗、百濟共に咸鏡北部に發祥せる扶餘族の建つる所で、彼等は、到る處諸蠻族を征服し、戰鬪千餘年に互つて寧日なき有様であつた爲め、太古の歴史は殆んど忘却されて了つた様である。高句麗の始祖朱蒙が山嶺を踰え、奄利水を涉り、漸く西南に進むにつれて馬韓種を征服し、漢人種を平げ、穢貊、靺鞨の強猛なる者を平定するに及んで、平壤附近に都せる者が、高句麗で、此より以前の先住扶餘族は高句麗に押されて南下し、半島の西南部を占有した者が即ち百濟である。兩國俱に能く七百年の社稷を保持し、文運の進むに隨ひ支那及び日本と交通最も頻繁となつた。先づ高句麗佛敎の推移を一言せんに、小獸林王の二年六月(西、三七二年)、秦王苻堅が、浮屠順道並に佛像經典を始めて傳入したので、其の後數年僧阿道も次で來り、王は二僧の爲め肖門寺、伊弗蘭寺を建立して厚遇し、子弟に佛敎を説いたと云ふのが、半島佛敎抑々の權輿である。後三百年、高句麗の滅亡、(西、六六八年)まで惠亮、

惠灌等多くの名僧碩徳も輩出し、僧尼の増すにつれ半島から我國にも布教傳道に渡る者屢々あるに至り、滋々昌隆に會した者と見て差支ない。但し此の國は佛教のみならず支那よりせる儒老もあつた。殷末、箕子が五千の漢人を將ゐて平壤に古朝鮮を建國して以來、此の地を中心に儒教思想の流れて居た事は疑無く、業に佛教初來の年には國の大學を設けて居る。又佛教入後三百年、榮留王の七年（西、六二五年）には唐の高祖から道教を傳へ來つて居るが、先來の儒佛に比し到底敵でなかつたので、數十年後、泉蓋蘇文なる者、寶藏王に上書し、三教は鼎足の如し、宜しく老道をも興隆すべしと白すに至り、後、唐の太宗は爲めに道士叔達等八人を派遣したと云ふことである。要之、高句麗に在つては、儒佛と俱に晩年傳來せる道教をも合し、三教併行の有様であつたと云へよう。

地域、我と隔つたる爲め、他の二國ほどには、我國と親密でなかつたけれども、高僧の來り文化を催進するに偉功有りしは言を俟たぬ。

(四)次に百濟の佛教は奈何と云ふに、百濟は溫祚王から義慈王に至るまで、三十一代凡そ七百年の宗社を保ち、其の首都は稷山縣、廣州、楊州、公州、扶餘縣等の名に傳へられて居るが共に京城、又はその南方附近の地を出でぬので、建國が高句麗に比し十九年を後れし如く、佛

敎の傳來も彼より十三年の後に在る。當時恰も枕流王の元年（西、三八四年）で胡僧摩羅難陀（童學 Kumārinātha?）は晋より來入し、王親ら迎禮し明年漢山に佛宇を創め、且つ僧を度したと云ふ。百濟は半島の西南良港に富み、我邦と相臨む關係上佛敎史上の交渉は三國中最も親密であつた。後、聖王の四年（西、五二六年）沙門鎌益は中印度に入つて律を學び、梵僧倍達多（*Adradatta?*）と與に歸國して半島律宗の端を拓き、五部律を傳へて、更に之が疏を作る。曇旭、惠仁等の律僧をも出すに到り、一方梁に使を派して涅槃等の經義・工匠・畫師等を併せ求め、王の三十年には、我が朝廷に對して佛法を傳へて來た。後、數十年、威徳王の二十四年（西、五七七年）にも經論律師・禪師・比丘尼・呪禁師・佛工・寺匠等を我國に送り、百濟の滅亡（西、六六六年）まで教法愈々盛運に及び、我との交通僧尼の來往最も頻繁を加へた様である。但し百濟には別に儒敎も隆盛であつたが、道敎は傳らなかつたらしい。我が應神天皇の朝（西、二八五年）には、王仁博士來朝して、論語千字文等を獻じ、以て我が國漢書の濫觴をなし、後百年、近肖古王の廿九年（西三七五年）にも高興を博士とせる事見え其の他武寧王聖王の時などにも五經博士を交替したと傳へらるゝから要之、百濟は儒佛併行の世であつたと見て宜からうと思ふ。百濟の佛敎が如何に盛大であつたかは我が國に傳播せる餘勢を以て見ても瞭である。之には勿論政治的の意味も

有らうが、聖王の朝文を見ると同時に佛教を傳へんとする真意も諒解さるゝ様である。

(五)次に新羅の佛教は如何と云ふに此國は建國最も古く赫居世の即位(西前、五七年)より、敬順王に終る(西、九三八年)迄、朴、昔、金、三氏五十六世凡そ千年の宗廟を保持し、疾くに支那と交通して六朝隋唐の文明を移植模成するに怠らず。又我國との關係も餘程密接であつたら佛教の昌隆を來す元より當然である。地域、半島の東南、古へ辰韓の地に當り、終始一貫して都を慶州に定め、後には唐の援兵を利用して他の二國を併呑し日本とも分離して八道統一の大業を完成するに至つた。之れ實に民族文化の高潮に達せしと、忠臣烈士の輩出せると、佛教の盛興を來せしとに依るので、出雲族と秦漢流亡の民と能く和合調順せる賚賜である。然し新羅の佛教が果して何れよりせるか十分には明でないが、或は訥祇王(西、四一七—五八年)の頃、沙門墨胡子なる者、高麗より來入し、王女の爲め病の平癒を祈つたに始ると云ひ、或は炤智王(西、四七九—五〇〇年)の頃、高句麗の阿道が一善郡に入つたと傳へ、或は又此の二人の傳説餘りに酷似するより異名同人ならんとの説も有るが、何れにせよ、他の二國に後るゝ百數十年にある事は明である。而して佛法始めて盛大となつたは、法興王の十五年(西、五二八年)である。當時の舍人朴厭觸(異次頓)が、法の爲め喪身失命を避けず、群疑を一掃するため斬首を受け、

白乳頭より進出する數十丈に上るとの奇傳は今尙ほ美談として人口に膾炙し、慶州の古塔には其の様を彫刻せる者も殘存し、法楸寺は彼の爲めに建てられたと傳へて居る。其の後、眞興王の十二年(西、五五三年)には、高句麗を打つて僧惠亮を得、彼を僧統に任じて百座の講會、八關齋を始めた。又、僧覺德は梁に入つて法を求め、佛舍利を得て歸つたが、陳は僧明觀を送つて經論二千七百餘卷を傳へたと云ふ。新羅の佛法が如何に昌隆したかは、眞興王自ら出家して法雲と號し、王妃も出家して妙住尼と稱した一事を見ても判る。名僧知識の輩出造寺度僧の夥しき、寔に三國中隨一の盛觀を呈した。

(六)然るに其の後、文武王の八年(西、六六九年)に及び半島全く新羅一國の天下となり、爾來三百年間統一時代の佛敎は、半島空前絶後の極盛を格し、建築彫刻等の佛敎的美術に至るまで最も圓熟期に達したのである。元來新羅は唐の太宗、高宗の半島統治の野心を利用して、能く三國を統一し、他の二國の滅亡に際して、百濟の名士豪族は多く日本に遁渡歸化し、高句麗の王族は新羅に投降するに泊んだが、此を機會に半島と日本との政治的連鎖は全く斷たるゝ事となつたのである。然し人種の上から觀る時は、新羅の半島統一は、日本人種が漢人の勢力を排除した結果になる。蓋し新羅の王族は、元、出雲族の血を汲み、慶州は日本最古の殖民たる

斯廬の六村から發達した者であるから、寧ろ全半島我が手に歸したと云ふも失當でないのである。此の間我國の求法者は或は支那に入つて唐の佛法を求むるあり、或は朝鮮に渡つて新羅の佛教に學ぶ者あり、各々希望に従つて、二方に向ふ有様となつた。當時我國の奈良朝佛教は此の兩者の感化に成熟した者と見て差支無い。然し末年には僧にして政治に興味を持つ者續出し、佛法漸く傾かんとするに及んで新羅の滅亡(西、九三八年)となり、高麗太祖代つて半島を統ぶるに至つたのである。

要之、三國時代三百餘年の佛教は、歲月の經過と共に益々興隆した者と云つて宜いので當時は恰も支那に在つては、南北朝から六朝時代の佛教隆盛期に相當して居たので、一は遼東を経て半島の北部に傳入し、他は海路、半島南部に傳播し、佛教美術の傳來、亦實に驚くべき隆盛を現じて居るのである。今日三國時代の佛教的遺物の僅かに殘存する者に就て見るに、京城博物館の佛像の如き、手法、姿勢俱に支那當代の風采を傳へた所謂、印度笈多式の流を多く汲める者で、我が推古朝式の佛像、例之、法隆寺・中宮寺等に存する者と全然軌を一にして居る。實に、此の間の日鮮佛教關係の如何に親密なりしかは、此等殘存の造形美術に依て比較校照する時、思半に過ぐる者がある。同様に新羅統一時代は唐風の佛教美術を傳へた者で、我が天平時代の佛

像、例之、奈良三月堂に見る如きは之と脈絡相通じて居る者である。此の三百年間は、支鮮日共に此等美術の技功最も圓熟せる時代と言つて宜からう。

(七)三國の佛敎を見た序で駕洛國の佛敎に就て一言しよう。駕洛は加羅、伽倻、伽落抔と書し、今の半島南端、洛東江口に臨める金海の地である。

我が史上に於ては専ら任那と稱し、神功皇后の三韓征討後は、安羅と俱に我が屬領となつた所である。元、辨韓十二國の一に屬し、我が歴史上では、崇神天皇の六十五年(西、前三三年)既に入貢して居るのを以て見ると、三國時代以前、稍々文化の發達して居た事が想はるゝ。其の後七十餘年、金首露の始めて建國したのが、垂仁天皇の七十一年(西、四二年)で爾來、末王の滅亡(西、五三二年)に至る迄十一代五百年の宗社をを繼いで居た。

半島隨一の良港、四海通航の要津であつた所から、人民能く操舟の技に長じ、九州、四國、南支方面抔とも修交貿易した様で我が將士の駐在する者多く、且つ數年の長きに互つた様であるから、政治上最も接近した關係の存した事は疑はれない。我が國人が古來、外國輸入の物貨に對して唐の字を冠し、之を加羅と訓じて唐紙、唐芋、唐傘、唐獅子抔と呼ぶに反し、半島人は又總ての外國品に倭字を冠して倭松(白松)倭燭(西洋蠟燭)、倭燈(洋燈)、倭釘(西洋釘)倭犬(洋

夫) 抔と稱するも、加羅と倭奴國(日本)との古き修交を證する者ではないかと説く學者があるが、或は然らんも計り難い。兩國の交渉斯の如しとせば駕洛國の佛教が我邦に影響を有するこゝと想像に餘りある。

駕洛國の佛教が何時から始まつたかと云ふに、奇怪神妙な傳説に富む『三國遺事』の傳ふる所に據ると、始祖金首露の七年(西、四八年)九于の勸議に依て、王妃許黃玉を迎へた時から傳入されたらしい。許黃玉は印度阿輸陀國(Ayodhya)の公主で、年廿八の時父王皇后の命に依て遙に海路小舟に乗つて泛々と此の國に流着したと云ふので、其の時四面五層の婆娑石塔を齎したとある。阿輸陀は、橋薩羅國舍衛城の南方、今の○三三地方であるから疾くに佛法の光明に浴して居た國である。駕洛を伽伽(गङ्गा)と書くも、元、之れ印度から取つた名であらうと主張する人もあるが、果して傳説の如くは當時既に駕洛に佛法の曙光が輝いたと見て宜からう。其後八代、金甍知王の二年(西、四五二年)には世祖と許黃玉王后との冥福を祈る爲め、王は王后寺を創剏し、寺田十結を捨して供養に資したと云ふ。之に依て見れば、此國教法の盛衰如何は俄に判じ難いけれども、三國佛教と殆んど歩を共にせる者なるべく、表面著しき記録無しとするも、彼我交渉せる所有りしは、他の關係から想到せらるゝのである。

(八)次に高麗時代の佛敎は如何。高麗は太祖王建(西、九一八—九四三年)から、最後恭讓王(西、一三八九—九二年)に至るまで、凡そ三十四代五百年の社稷を保つたが、單に佛敎のみならず、國事漸く多端に瀕し、到底昔日の隆盛を見る事は出来なかつたのである。都は江華、漢城杯の時もあつたが、其の他は開城に一定して居た。此時代は元來、佛敎に興つて儒敎に亡んだ五百年と評する事が出来ようと思ふ。所謂佛敎に興るとは、太祖王建が佛敎の加護に據て國を治むべき者と信じ、僧道誑・僧忠湛の徒を頼んで半島を統一した事を指し、所謂儒敎に亡ぶとは末期、鄒夢周・季稿等の盛んに佛者排斥を絶叫せる性理學者の憤死に終つた事を稱するのである。此を以ても、佛敎漸く傾きつゝありし推移變化の狀を察知する事が出来ると思ふ。今其の變遷の概要を記さんに、太祖即位の二十一年(西、九三八年)には、印度摩竭陀、大法輪菩提寺の僧弘梵大師(室哩嚙日羅(Chirika))を敬迎し開城の宮に親事したるを始め、二十六年には御製十訓を述べて佛法を奨勵し、爲めに代々君主の龜鑑となつたが、成宗は即位の始め僧を仰いで國師王師と稱し、其の十年(西、九九一年)には韓彥恭、宋より歸國して先頃新に成りし宋版大藏經を齎獻し、徳宗も元年(西、一〇三二年)六月、膺乾殿に菩薩戒を受けて後王の範を垂れ、或は道場を建立し帝釋院、王輪寺杯に幸し僧飯供養毎歲怠り無く佛會を行じたと云ふ。特に注意す

べきは、成宗十年、宋版將來の年には、三十六人の沙門を宋に遣し杭州永明寺の智覺禪師に従つて『宗鏡錄』を受けしめ、以て後年、半島禪宗教科の端を開いた事である。

又百十數年後、仁宗の五年(西、一一二七年)には、常安殿に灌頂道場を設け、以て後代即位灌頂の端を開いたと云ふ。其の後、王にして落飾出家する者多く、宮中に僧を供養し菩薩戒會を設け、寺院に參幸する等頻りに佛事を興し、又沙門にして入宋求法一宗を傳ふる者も尠なからず、表面上、信佛尊法の盛大なる實に未曾有の觀を呈したが、然し此は單なる表面あつて、裏面には已に、出家の墮落と邪法の暗流と漲り、間々創寺度僧を禁ずるに至つたので、高麗末期の佛法は、李朝排佛の遠因を形成しつゝあつた者と觀るべきである。但し此の期の半島佛教には、没す可らざる偉業を遺した事がある。彼の光宗の光德十一年(西、六九〇年)、沙門諦觀が吳越王俶の求めに應じて螺溪に到り、論疏諸文を持して支那天台を復活せる如きも、有名な話であるが、特に宋に大藏經を求め南北兩本を得て契丹藏本とも對照し、經版鏤刻の大業を興せる如きは佛教興隆の一面を語る有爲の功績である。彼の高宗の三十八年(西、一二五一年)に完成せる海印寺藏板の如きは、今日まで漢譯大藏の最高權威をなす者で、何人も麗本の價値を否定する事は出來ぬ。後年我國が再三再四辭を低うして求めしにも拘らず、半島の佛教徒が之を

離し得なかつたのは當然である。

然し、高麗は常に佛敎のみならず、儒敎も道教も有つた。支那文化の移植に熱心であつた新羅に儒敎の行はれたは云ふ迄もないが、不思議に老子敎は殆んど無かつた。高麗は老儒共に行はれ乍ら餘り目立たないのは、佛敎獨り嶄然頭角を現はして居たからであらう。儒敎は成宗の頃から漸く起り、文宗に至つて孔子を百王の師と崇め、睿宗は學生を宋に送り、仁宗は老莊を禁じて、民に孝經論語を頒ち、更に忠烈王は大成殿を設け、忠肅王に及んで白頤正なる者、元に游學し歸朝の後始めて程朱性理の學を説いた。

此の程朱性理學の一派は、盛に時代人心を綜攬して敗類せる佛敎を誹議したので、さらぬだに獅子身中の蟲を出さんとせる佛敎には甚大の打撃となり、恭讓王の頃より以後の半島文化は實に性質を一變せる狀となつたのである。儒の興隆に及んでや、之を以て國敎とし春秋釋奠の儀を行ひ、顔回以下七十三人左丘明以下二十三人を合祀し、鮮人にして合祀の光榮に浴せる者、新羅の崔致遠、薛聰の二人のみなりしと云ふ。

現今でも每歲、昌德宮側の經學院(成均館)では此の釋奠を行ひ、孔子以下を祭つて半島唯一最上の祭儀とし、總督以下、高官貴紳、公私學生皆參集敬禮する例で、其の祭場祭具等を見るに全

然支那風を模した者である事言ふ迄もない。要之、高麗朝五百年間の佛教は前半、新羅時代興勢の餘力に依て尙ほ盛んであつたとは云へ、佛教美術の如きも殆んど見るべき者無く、後半漸く僧尼の習俗野心著しく、時に程朱新學の一代を風靡するに會して今や到底立つ能はざるに至り、侃諤の烈士現はるゝに及んで、社稷却つて爲めに危く、遂に龍頭蛇尾の麗朝の終幕を閉づるに至つたのである。

(九) 終りに李朝佛教の推移狀況は如何であるか。前期以來、内部に腐廢の種を胚胎して居た教勢は、年の降るに従つて益々挽回す可らざる頽敗に至り、以て慤むべき現狀を存して居る次第である。然し之は決して一朝一夕の激變ではない。太祖李成桂が僧無學に信賴して釋王寺舞鶴峯下を立去つてより、往十里に在つて麗朝の末路を見、進んで漢陽城内(京城)に入つて即位、國を朝鮮と號して以來、先李王に至るまで廿七代凡そ五百年間(西、一三九二—一九一〇年)、其の初めは必らずしも然らずと雖も、佛者排斥、廢寺禁度の聲は漸く悽慘を極むるに至つたのである。而して今や、首都城内に寺院の見る無く、僧尼は社會の最下級に蹴落さるゝ様となつた。今、朝鮮佛教漸衰の迹を尋るに、最初の一大痛棒は太宗の六年(西、一四〇六年)、佛教各派を統合し寺財僧尼を制限した大淘汰であらう。爾來五十年、文宗の元年(西、一四五一年)には度僧を嚴

禁し、僧尼の城内に出入するを許さざるに至り、又、成宗の六年(西、一四七五年)には城内外の尼舎二十二所を撤廢し、龍山の佛宇の如き、多くは校舎に代用せられた。更に宮中一切の佛會さへ罷止さるゝに及び、降つて數十年後、中宗の十一年(西、一五一五年)には忌辰の僧齋を廢し、更に驚くべきは之に先立つ四年、慶州の銅佛を鑄壞して軍器を製せる事で、同年城中の名刹圓覺寺(現今、鍾路のバゴダ公園)も撤廢せられたつたのである。斯くて顯宗の二年(西、一六六一年)に及び城内の慈壽、仁壽兩尼院さへ廢せられ、年少の者は還俗せしめ、老者は都外に放逐せられ、遂に遍く都鄙の淫祠一齊に嚴封せらるゝに至り、今や僅に禪敎二宗の寺院のみ多少形骸を留むるに過ぎざる慘狀を呈したのである。之れ一は國家の衰運に會した爲めかも知れない。又高麗朝以來僧俗の親密を來し、宗教者を政治に利用したる弊に成れる結果でもあらう。然し要するに、僧侶自身の頹敗墮落に原因を問はざるを得ぬ。

抑々半島に於て僧尼の最も勢力を有し、權柄に和して直接甚大の影響を社會に及ぼしたのは高麗朝であらう。高麗朝は半島佛敎の轉換機を形作つた者で、其以前は信仰中心の獨立佛敎であり、上下擧つて信仰に統一されて居つたが、其後に至つては、政治隸屬の佛敎で、國家の厄介物となり、社會の誹讟を招く焦點となつて來た。

左れば麗朝の佛教は、信仰の光薄らぎつゝ、俗界の泥濘中に雙脚を踏み入れつゝあつた時機と觀て宜からう。一體、朝鮮の社會には、古來儼然と區劃せられた四階級がある。貴紳名門及び官史の家筋たる兩班は其の第一位に在り、中人次に在り、農工商の常民第三に位し、最後に七般の賤民之に處る。七般の賤民とは、白丁(穢多)、巫覡、俳優、娼妓、僧尼、奴婢の類で、僧尼が賤民中に列せらるゝ事は特に注意に値する。勿論麗朝李朝の或る時代に於ては、僧尼が非常に重用せられ位階を受けて國治に利用された頃も無いではないが、近代に降るに従つて愈々賤民的待遇は容赦なく接迫する所から、彼等は全く世の隱遁者となり、南漢、北漢、金剛等、諸山の大寺に在つて別に一社會を形成する程に多集し、教役二科各々守る所有りと雖も、然も全然國家社會と沒交渉に成つて居る。寺堂と僧尼と今に存する者必らずしも尠少とは云へないが、社會に對しては何等の功德をも有せず何等の害毒をも流さず單に史上の遺物たるに過ぎない。

(十)佛教の現状如斯とせば、之に對する他の宗教の狀は如何であるか、茲に半島諸宗教の現狀を附言して置かう。

彼の麗朝、相當勢力を有せる道教は、現時依然として民間に傳持されて居るが、前世紀の半頃、水雲先生崔濟愚なる者、侍天教なる一派を樹て、(侍天の名、詩の大雅に採る)儒佛老を折衷

混合して有史以來、始めて朝鮮人の宗教を稱道した。布敎五年の後、異端邪教の所以を以て捕へられ、大邱郊外の刑場に終つたのは開祖に相應しい出來事であるが、次で二代、孫海月先生之に代り遂に全道百萬の信徒は、奇跡を信じて彼が許に統一さるゝに至つた。現に天道敎、敬天敎、孔子敎、檀君敎、大極敎杯の名を以て知らるゝ朝鮮宗教は、皆此の分派に外ならぬ。

他方儒敎は如何と云ふに、高麗末、宋學の新生命が流れ込んで以來、李朝文宗の代まで實力を保持して居たが、爾來は形式に流れ殆んど見るべき者無く京城に經學院、城邑に郷校有りとも、果して宗教として觀るべきか多少疑問を存する位である。此間獨り異彩を放つたのは、明宗の頃、栗谷李珥が金剛山に入つて佛敎を研究し、其の感化力を儒敎に應用せんとした試みであるが、殆んど見るべき結果はなかつた。加ふるに宮廷の窮乏につれ、科擧を金錢に據つて左右するに及び、李王三十四年、其の弊を見るに堪えず科擧を廢するに至つて、孔廟も今や茫茫たる草裡に昔を語る有様となつた。半島の民、元、迷信に長ずるを以て、理性的宗教は容易に容れられないらしい。

更に又基督教は、肅宗の十二年(西、一六八六年)、始めて佛國宣敎師支那より京城に入り來つたが、布敎中、王の嚴禁に會して國外に放逐され、近くは大院君攝政の當時(西、一八六七—七七

朝鮮には現に九百の寺院、八千の僧尼有りと聞くが、彼等は三十本山の何れかに屬する者で、三十本山は齊しく禪敎兩宗と云ふ宗派である。禪敎兩宗の名は聊か異様に響く様であるが、其の由來を探求すると亦當然の結果たるを知る。

今半島佛敎に如何なる宗派が行はれたか、且つ夫れが如何にして禪敎兩宗の今日にまで變遷し來つたか此の點を考へて見よう。

云ふ迄も無く禪敎兩宗とは、禪宗と敎宗とを併稱した者で、多くの佛敎を此の二派に大別し考へる事は、必らずしも所以無い事ではない。佛敎傳來の初期に在つては、支那の三論、成實杯が主として入つたらしいが、降つては支那の各宗皆傳入し、天台・律・眞言の系統等は、就中勢力が有つた様に思はるゝ。但し記録も乏しが吾人の想像を許さるゝならば、三國時代の佛敎は各各支那の宗風を傳へつゝも、別に宗名は呼ばなかつた様である。支那に於ても、宗名の盛んに興つたのは隋唐以後に在る如く、半島に於ても稍々後れて麗朝頃から漸く宗派の名が出て居る。新羅時代、雙峰南雲なる者、支那に入り四祖道信に就て禪髓を得、歸國の後、此に半島禪宗の鼻祖となつたが、其後、南宗道義、南嶽洪陟、泰安慧徹、孤山品目等の碩徳高僧輩出したるも、別に宗名を立つる事はなかつた様である。然るに麗朝に入つては、漸く禪寂宗、達磨宗杯の名稱

出で、九山の禪派を總括するに至つた。又彼の普照國師が曹溪山に修禪社を結び、定慧の結社を創めて以來、此の一味を呼ぶに曹溪宗の名を以てす。後、高麗末期、太古普愚禪師は支那に入り、湖州霞霧山の石屋清珙禪師に從つて眞法を求めたが、石屋禪師は臨濟二十八世の傳燈嫡孫であつたから、此に臨濟禪の蘊奧を的傳し得、歸朝の後、恭愍王の尊崇を受くるに及んで、半島臨濟宗の端を開く事となつた。爾來彼地、禪宗の系統は全く臨濟宗のみとなつて居るので、現に三十本山の住持中、京城妙心寺と協調、日鮮佛教の統一を計らんとする者の出でしは、蓋し一面此に根據があるのである。然し太古普愚禪師と雖も歸國の後、別に臨濟の名を須ゐず、從前の稱呼に從つて曹溪宗と稱しつゝ、降つて李朝世宗の六年(西、一四二四年)まで及んだ。彼の釋王寺の曹溪門に曹溪の二字を大書せる扁額を懸くるは、蓋し宗派を意味する禪院の意であらう。

然らば、以上の禪宗系統に對する教宗系統の流れは如何と云ふに、三國時代から新羅時代迄、支那佛教の全般を傳入したけれども、之亦別に宗名を立てなかつたらしく、麗朝に及んで教宗僧科を設くるの必要上、各宗の名を呼ぶに至つた様である。既に朴浩撰の大覺國師義天(麗朝文宗の子)の墓誌には、戒律宗、法相宗、涅槃宗、法性宗、圓融宗の教宗名を擧げ(外に禪寂宗をも列するが、教宗ではない)、其の後又漸く岐れて、摠持宗、天台疏字宗、天台法事宗、華嚴宗、

道門宗、慈恩宗、中道宗、神印宗、南山宗、始興宗の十宗となり、以上の五教十宗に禪宗を加へた五教十一宗なる者は、麗朝元宗の頃(西、一二七〇年頃)から李朝太宗の七年(西、一四〇七)年に至る間の半島佛敎の全體であつた。然るに太宗の七年、徒らに宗派分立の紛糾煩雜せんを怖れ、相議して之を七宗に攝約し了つた。七宗とは即ち曹溪、華嚴、慈恩、中神(中道、神印)、摠南(摠持、南山)、始興、天台、之れである。

其の後凡そ二十年、世宗六年の春(西、一四二四年)、大司憲河演なる者上書し、寺田徒らに夥多にして住持尠きを以て宜しく整頓すべしと乞ふに及び、遂に朝野の物議を醸した。四月更に禮曹啓して曰う。

『釋氏之道、禪敎而已。厥後正宗旁傳、各以所業、分而爲七宗。傳誤承訛、源遠末益分。實有愧於其師之道。且中外多建寺社、分屬各宗。其數衆多、縑流四散。曠廢莫居、修葺不繼。漸致頹敗。乞以曹溪天臺摠南三宗、合爲禪宗。華嚴慈恩中神始興四宗、合爲敎宗。……以京中興天寺爲禪宗都會所、興德寺爲敎宗都會所。』

と、王便ち、其の議を容れ、七宗を統攝して禪と敎の二宗とし、僧尼、奴婢、寺田を分つて兩宗に分屬せしめた。或は一説に云ふ、此の時曹溪を禪宗とし、他の十宗を敎宗としたと。蓋し十一宗中、今日より觀て果して何宗に屬すべき者か俄に判じ難い者があるので、諸種の臆説が

容れらるゝのであらう。

斯くて以來、禪教二派對立し、禪宗は専ら『傳燈錄』、『拈頌集』を以て僧科とし、教宗は一に『華嚴經』、『十地論』を以て教科に充てゝ居たが、遂には兩派の僧必要に通つて、各々他を兼學するの風習を馴致した。其の初めは多く、禪者教を兼ねたが、後には教者も亦、禪を兼ぬるに至り、李朝の初期太古普愚禪師の如きは、兩特色を一身に修め得た大人物となつた。爾來其の法孫は兼學の風を革めず、三傳して碧溪淨心禪師に至る。彼れ亦禪教兼備の點に於て太古普愚に一頭を抜いで居たが、進んで西山大師清虛休靜に及び、總攝八道禪教兩宗の大師と成り、一人にして兩宗の牛耳を執るに至つたので、二宗は遂に禪教兩宗なる一宗に統一完全されて了つた譯である。即ち現今の半島佛教なる禪教兩宗は、源を太古普愚に發し、碧溪を経て清虛之を完成した者である。清虛と並んで浮休善修あり、以て清虛浮休の二派を生じ、三十本山は今此の何れかに屬する。但し泳休派は半島南部の松廣寺、桐華寺の二本山を有するのみで、到底清虛派の有勢に敵す可くもないが、此等法脈資承の關係は、英宗の四十年（西、一七六八年）清虛派の學徳、獅巖采永のものせる『西域海東佛祖源流』に詳録されて居る。

要之、半島の佛教は、麗朝中葉から次第に其の宗派を増し、十一宗を算せし者が李朝に入つ

て七宗に統攝せられ、七宗更に禪敎二宗に分攝せられて後、遂に二者一宗に融合統一された者であるが、其の整頓の動議有る毎に果して動機の奈邊に存するかを窺へば、如何に佛敎が次第に頽敗し來れるかを察知するに足ると思ふ。

第二 高句麗佛敎と日本との關係

半島佛敎と我邦との關係は必らずしも高句麗から遡まつた譯でもなからうが、今便宜上此の國の佛敎的影響から考究して見ると、交渉の主題は、彼地高僧の我に來り、布敎傳法に竭せると、或は我が僧徒の彼に往いて求法修學せると、稀には高句麗王が、我が朝佛敎の興隆に資する爲め尠なからぬ援助をした事なども記録に残つて居る。今此等の斷片的記事を我が史料中から採出し、大體年代順を逐うて概要を抄記すると次の様になる。

(一) 和州石川寺の沙門慧便と云ふ人は、元高句麗の大徳で、可なり古くから我が風俗を慕ひ、渡航して民間に在つた様である。敏達帝の十三年甲辰(西、五八四年)の九月、百濟の使者鹿深臣某なる者、彌勒石像一軀を有し、又、佐伯連某なる者も佛像を持つて居つたが、蘇我馬子は此の二像を受け、石川宅の側に精舎を建て、此に安置した。然るに香火を奉り供養を暢ぶる者

が無いのを遺憾とし、彼は、司馬達等と池邊直水田とを四方に遣して沙門を採さした所、播磨國に於て僧に似た者に會し之を質すと、『我は高句麗僧慧便であるが、此方未だ沙門を敬せざる故に混俗して居るのである』と答へた。馬子は遂に慧便に師事するに到り。翌十月司馬達等の娘島、漢人夜菩の女豊、及び錦織壺の女石の三女は、便に従つて得度し、夫々善信尼、禪藏尼、慧善尼と法號を受けた。數年の後、三尼は百濟に入つて、律を學修したので、此の事は百濟の項に譲る。かくて馬子は一日大齋會を催すに及び、佛舍利を得るの奇縁に接し、愈々淨信を深うしたと云ふ。此の頃は高句麗に在つても平原王代で、入鄴高德の義淵杯も出て居るから、佛法の昌隆想ふべく、便の如きも疾く我國に外遊して居た者らしい。高句麗僧の我に在る者、記に於て便を嚆矢とする。(『書紀』二十。『高僧傳』六十七。『釋書』十六、二十。『扶桑』三。『三國佛法』下。)

(二)此より十年後、同じく高句麗僧慧慈が、推古帝の三年(西、五九五年)五月に本邦に來貢し、歸化した。聖德太子は之に師事し、同年來朝せる百濟僧慧聰と俱に厚く豐聰皇子の信奉を受け、翌年十一月法興寺(元興寺)成るに及び、此の二僧を迎へ住せしめた。時人、彼等呼んで三寶の棟梁と云ふ、弘法演道に盡せる状態すべきである。居ること二十年、慈は去つて推古帝の二十三年(西、六一五年)十一月本國に歸つたと云ふ。厩戸太子が最初、佛敎の研究をせ

られしは、慧慈法師に従つて經を讀まれたのであるから、太子の佛敎的知識を窺ふ裏面に慈師の有るを忘れてはならぬ。(『紀』二十二。『高僧傳』六十七。『釋書』十六、二十。『扶桑』二、四。其の他、聖徳太子傳。)

(三)慧慈歸化の後七年、推古帝の十年(西、六〇二年)閏十月に、同じく高句麗の僧、僧隆、雲聰の二人が我に來り歸したと云ふが、其の傳更に詳かでない。思ふに、終生我に在つて傳法に驅めた者であらう。(『紀』二十二。『釋書』十六、二十。『高僧傳』六十七。)

(四)更に推古帝の十三年(西、六〇五年)には、太子群僚に詔して銅繡の丈六釋迦像二軀及び二菩薩像を造らしめた所、鑄用する所、銅二萬三千二百斤、黄金八百兩を要したとある。此の時高麗王大興は、造像の雄圖を聞き、黄金三百兩を送つて貢補したと云ふ。翌年四月像成り、元興寺に安置して大齋會を設け、五月造像技師の鞍作鳥に對し優渥なる勅詞を賜つた。鳥は司馬達等の孫で善信尼も亦一門の人である。高麗王大興とは即ち嬰陽王で、高元とか大元とか云つて居たが、唐に使者を入れて佛老を學修させた位の王だから、我が朝の佛法にも心を留めて居たと見ゆる。(『紀』二十二。『釋書』二十。『扶桑』四。)

(五)後五年にして同嬰陽王は、推古帝の十八年(西、六一〇年)三月、僧曇徴(『釋書』には曇徴

とす)、法定の二比丘を貢獻した。曇徴は才藝學徳共に深く、儒典五經に精通し、丹青彩色の術に巧にして且つ紙墨を作つた。當時我國には未だ繪事を能くする者が無かつたので、皆、徴に就いて教を仰いだと云ふ。彼又、碾磑を造るの術に秀で、居たので、邦人之を傳へ始めて民間碾磑を用ふる風習を開いたと傳ふ。慧慈と云ひ、僧隆、雲聰と云ひ、或は黄金寄進の奉事と云ひ、皆、嬰陽王の我國に致せる好意であるが、特に學藝に深き曇徴の如き名僧を送れる事は、我が文化史上大に注意すべき事である。予は昨夏遊鮮の日、平南線に沿うて高句麗古墳の二三を視察した事がある。

岐陽驛から江西邑に出で、所謂、三墓里の古墳が有り、眞池洞驛から數町、七星里、安性里の古墳が存する。石室の構造は皆殆んど同様式で、天井の龕上げから四壁戸口。玄室側室窓柱等。結構實に精巧驍偉で、特に驚くべき文化の進歩は、其の天井四壁に有る壁畫の鮮麗優緻に存する。例之、前者即ち三墓里の大墳(遇賢里大墓)では、石室の四壁に玄武・朱雀・青龍・白虎を畫き戸口に鳳凰、天井中央に龍、その周に天女の像等あり、又山水樹木と覺しきものも微かに見へ、最も興味を感ずるは、蓮瓣六葉のメダリラン(*medallion*)を點裝せる事である。色は赤・青・朱・褐・黒と覺ゆるもの多く殘存し、運筆の放棄自在なる現代畫家の遠く及ばぬ所であると感じた。而も

此の壁畫は妙に花崗石に其儘畫ける者で、千數百年の今日まで、滴下する雨水に堪えて、古代の文化を偲ばして居る者である。又後者即ち總督府の假名を借りて云へば、雙楹塚及び安城洞大塚を見るに、石室は玄室・側室・入口の三室より成り、雙楹塚は名の如く玄室入口に二柱を建ててある。柱は八角、上部に蓮花彫刻あり。其の様全く印度の窟院に見る所と彷彿して居る。而已ならず、玄室内部では、正面壁上に王、王妃の二人を畫き、右に葬式行列の圖を示し、數人の僧之を導く様あり、天井梁間等、蓮瓣八葉のメダリヤンを彩色せる等、佛敎の影響殊に甚だしく表はれて居ると思ふ。但し此の壁畫は、石面に土を塗り表面を滑かにして、中程の高さに太き地平線を畫き、此の上部に素足の人を畫くので、江西の古墳に比すれば、稍々年代降り、雄渾の氣象を失つた様である。大塚も、花模様の巧に圖案化されしを見る外、別に云ふ事はないが、此等千古の文物に接し、今、曇徴の彩色技藝の傳授を知り、彼此聯想して見る時、如何に彼地の文明が新生命を我に將來せるかを謝せず居られない（『朝鮮古跡圖譜』第二冊、參照）。蓋し、慧慈と曇徴とは、學技傳入上の雙壁で、後の慧灌と俱に、高句麗佛敎が我國に送つた三大寶賜であらう。（『紀』二十一。『釋書』十六、二十。『高僧傳』六十七。）

（六）推古帝の三十三年（西、六二五年）正月元日、高句麗榮留王は釋慧灌を貢入して來た。慧

灌は先に隋に入り、嘉祥寺の吉藏大師に従つて三論の奥旨を屢けた人で、我國に來朝した頃は年三十前後の壯年期である。勅して元興寺に住せしめ盛んに空宗を説き、前年來入せる百濟の觀勒と共に、我國三論の鼻祖となつた。此の年夏、大旱有り、灌に詔して雨を祈らした。彼、梁法朗の例に倣ひ、青衣を着けて三論を講演した所大雨忽ち到つたので、帝大に悦び擢で、僧正に任じた。後、天武帝の白鳳十年(西、六八一一年)、和州當麻寺成つて禪林寺と改稱するや、灌入つて落慶導師となり、又、内州志紀郡に井上寺を創むる等、空宗の弘通に數十年を閲し、年九十歳に垂んとして示寂した。凝然は彼を以て本朝三論の祖と記して居るが、思ふに欽明推古時代の半島僧侶の我に在る者は、大概提婆の空宗に屬して居たに拘らず別に何等宗派を稱ふる事がなかつたが、慧灌に到り始めて三論を講じて上下仰風の的となつたので、觀勒を措いて灌を本宗の始祖としたのであらう。灌、我に在つて三論の妙旨を講布する凡そ六十年、元興寺の福亮、法隆寺の智藏等は皆彼の弟子であり、實に我が平安朝以前の佛教の樞要を生んだ大恩人であるを思へば又高句麗に謝すべきである。(『紀』二十一。『高僧傳』一。『三國佛法』中。『釋書』一、二十、二十八『扶桑』四。『僧綱補任抄出』上。『一代要記』一。『初例抄』一。)

(七)尙は推古帝の末年(西、六二八年頃)、高句麗から唐に入り、吉藏に従つて三論の旨を傳へ、

舒明帝の初年、遣唐使に隨つて歸朝した留學僧道登なる者がある。歸朝の後は元興寺に住し、専ら空宗を演説して道昭と相對した。後數年、孝德帝の大化元年(西、六四五年)八月に及び、新帝親しく高德沙門を宮中に延いて興法の願を告げられ、『朕新登大寶、思興正敎、故以沙門狛大、福亮、慧雲、常安、靈雲、慧至、僧旻、道登、慧隣、慧妙、爲十師、此十師等、宣弘傳釋敎敎令衆僧。』との詔を降された。當時の十師は日本高僧の代表者で、皆、半島佛敎、大唐佛敎の涉獵者に非るはない。道登も其の一人なるが、彼は元來、高句麗の留學生で、轉じて支那に入り日本に歸つた者で、當時の求法學僧は彼の如き徑路を辿る者極めて多かつた。大化二年、登及び道昭の二人は、勅命に依て宇治川の大橋を架したが、右史の撰した銘の中に、『世有釋子、名曰道登、出自山尻慧滿之家……構立此橋、濟度人畜』とある。登も亦社會事業に奉仕の念厚かつたと見ゆる。白雉元年、長戸から白雉を獻する者有るや、登又高句麗に往昔實例有りとして、之に依て年號を改むるの議を出した。彼亦、方術に巧なる道顯と似た所ありと云つて宜い。世人動もすれば有宗の昭を知つて空宗の登を餘り語る者無きは遺憾である、師登は記して居る。

之は邦人にして高句麗に學んだ一例であるが、當時は高句麗も晩年、王威不振の折柄、偶々新羅が唐兵を借つて彼を挾撃せんとしたので、彼は我國に修交依囑し我の援兵を求むる頃であつ

た。此の政治關係が延いて佛法の親交を招來するに至つた様である。(『日本靈異記』上。『紀』二十五。『扶桑』四。『高僧傳』七十二。『釋書』二十。)

(八)道登の進言に依て白雉元年の設けられしより、十二年の後、天智帝の元年(西、六六二年)に及んで、唐と新羅は愈々高句麗を伐たんとしたので、三月、王我國に援助を求め、我が兵衆、海を渡つて之に赴いた事がある。四月、鼠が禁麕の馬尾に於て産をしたとき、道顯なる沙門、方術に巧なる所から、占卦以て高麗、我に屬するの吉兆なりと奏したと云ふ。果して然うであつたので、時人、彼が博識に驚いたと云ふが、此の道顯も、亦高句麗の僧である。彼れ、天竺、支那の語を能くし、疾くに、日本の君臣が佛法を尊信するを聞いて賞然に悦し、渡來したが、後大安寺に勅住され、教授の暇、『日本世記』を撰したと云ふ(『紀』二十七。『高僧傳』七十二。『釋書』十六。)

斯くて天智帝の二年には百濟亡び、同七年には高句麗も亦滅亡するに及び、半島は全く新羅統一の時代となつたが、政治上の變化に拘らず、佛教は各地益々隆昌に赴いた。要之、高句麗佛教の直接我國と交渉ある者の主なる記事は上述の様であるが、三論の高僧渡來せると、彩色紙墨の文化技巧傳入せるとは、特に注意すべき事と思ふ。尙ほ終りに附言して置き度いのは、高句

麗留學生慧師及び行善の二人に就いてある。

(九) 慧師は高句麗に在つて求法修學し、又支那に入つて吉藏に空宗を學び、歸朝の後、元興寺に住した人で、白鳳二年(西、六七三年)には天武帝の勅命に據つて智圓、慧隣等と共に僧正に任ぜられた。(『高僧傳』七十二。『僧綱補任抄出』。『釋書』三十一。)

(十) 興福寺沙門行善に就いては、面白い傳説がある。彼れ姓は堅部氏、夙に求法傳燈の志願を發し、險苦を憚らず、久しく高句麗に留つて佛法を學び、元正帝の養老二年(西、七一八年)便船を得て歸朝した。後厚く君臣の尊崇を受け、特に優渥なる詔を賜つて居る。行善曾て彼地に留學の時、偶々隣里に行かんとして俄に洪水に逢遭し、今や斷橋上に佇立して船無く、一命危く見へし折、密かに觀音大士を念じて救護を求めた所、忽ち一老翁小舟を操つて來り、善を救うて岸に登つた。彼悦んで老翁に謝せんとすれば便ち舟と俱に消ゆ。正しく觀音の應化だと云ふので、誓願を發して大士の像を作り、晝夜敬禮供養怠り無かつたので國人彼を呼んで河邊菩薩となしたと云ふ。歸朝に際し大士の像を抱いて來り、興福寺に安置して四衆に瞻禮せしめたが、一日其の像も亦忽然消え去つた。後、善も幾もなく示寂したと傳へて居るが、河水の氾濫に苦しむ話は千年前も今も同様で有りそんな話だと思ふ。予は曾て金剛山の寺院を訪れた時、

大雨に會して河水の難に餘程苦しんだ事があるが、行善の危難を聞いて、同情的に傳説を是認する事が出来る(『釋書』十六、二十二。『高僧傳』六十七。『續日本紀』八。『今昔物語』十六。

『扶桑』六。) (尙ほ持統帝の七年、高句麗沙門福喜が、其の才を愛せられて、勅により選俗した事も注意すべきである。)

奈良朝の寫經と佛教の社會的影響

津田敬武

序論

凡そ一宗教の所依經は、其宗教の價值を判斷するに當り、最有力な資料である。故に其教理を精細に分析批判することは、其宗教の社會的成立と、内容を知るに必要な方法である。然し經典所説の教理を、詳細に理解するは、僧侶にして尙且つ難しとする所、佛教のやうに豊富な哲理を有する宗教に於ては、殊に然りと言はざるを得ない。即ち唯識三年、俱舍八年など、言つて、佛教研究の難きを嘆する位である。されば、一般の信徒が、其教理に通曉すると言ふことは、到底望むべからざる事である。彼等は僧侶を通じて其求むる所を満足せしめ得れば以て

足れりとなすものである。即ち彼等の隨喜して聞かんとする所は、其經典の功德、即ち效用論である。其效用に對する信徒の態度其者こそ洵に社會的生命的の存する所である。

さて此小論文に於て研究せんとする所は、奈良朝に於ける寫經の社會的影響、言葉を替へていへば、其社會的價值と、其價值に對する個人的及び國家的態度を考察せんとするのである。茲に所謂價値を一言にして盡せば、人心の欲望を満たしめ得る點にあるが、人心の欲望には色々の種類がある。當時の寫經は、如何なる欲望を満足せしむべき役目を持つて居たか、此點は當時廣く弘通された經典について判斷せねばならぬが、經を講じ、讀み、又は誦するは、即ち弘通の主要な形式であつた。佛教組織の大綱は佛法僧よりなる。法は佛の教である。佛典は即ち佛の教を傳ふるものである。推古天皇十二年、聖德太子は、十七憲法を作り、其第二條に、篤く三寶を敬へ、三寶とは佛法僧なりと教へられた。又聖武天皇は、一天萬乘の高きを以てして、自から佛の奴と仰せられた。蓋し佛を拜み、僧を敬ふ所以のものは、法に拜むべき、則るべきものあるが故である。されば佛典に對しては、殊更に然るべき形式を以て崇拜の赤誠を現はさざれば、到底信仰心を満足せしむることは出来ない。即ち其態度は、國家的或は個人的に經典を書寫する行爲に現はれ、經字の美觀に現はれ、或は又經卷の莊嚴に於て見ることが出来る

のである。以下講經及び讀經と其社會化、寫經事業と其國家的施設、經典の書寫及び其莊嚴、佛典書寫の動機目的及び方法等に分つて當時の寫經の價値の内容と、其價値に對する信仰的態度の形式を明かにせんとするのである。

一、講經及び讀經と其社會化

吾人は、茲に講經及び讀經の社會的影響を知らんとするのである。故に佛典の價値に對する信仰と、其信仰の現はれである行爲について考察しなければならぬ。

講經及び讀經は、如何なる場合、如何なる場所に於て、如何なる目的の爲めに催されたのであるか。こゝに場所といひ、場合といふは、此宗教的行爲の環境である。即ち此行爲が如何なる環境のうちに於て、如何なる目的を以て行はれつゝありしかに注目して其社會化された方面を觀察せんとするのである。

經を講じ、或は讀誦することも皇室から始まつて居る。これ、我が佛教が皇室の歸依によつて起つた因縁に基く自然の勢である。推古天皇の御世には、聖德太子を中心として、天皇を始め、諸王諸臣が、佛典の講席に列せられたのであるが、其當時講釋された經で、史上に最も顯

著なもの、勝鬘經であつた。推古天皇六年四月十五日、天皇は、上宮王(聖徳太子)をして同經を講せしめられたのであつたが、時には、其講義が三日に涉つたこともある。蓋し聖徳太子は屢々同經を講説されたこと、信ずる。聖徳太子は、又法華經をも講説された。此外聖徳太子と同時代には安宅經、三論なども講説されたのである。

勝鬘經は、詳かに言へば「勝鬘師子吼一乘大方便廣經」といふ。もと三種の漢譯があつた。今其一は缺けて傳らぬが、太子の義疏を書かれたのは、劉宋の代(四二〇—四七九)、求那跋陀羅の譯したものである。今一の漢譯は唐譯「大寶積經」第四十八に勝鬘夫人會として載せられて居る。此經は印度の憍薩羅(Kosala)國斯匿王Prasenajitの女で、阿踰國王友稱王の夫人である勝鬘Srinibhīといふ妙齡の婦人が、佛の神通力の催しにより、佛に代つて説法した大乘の道理であると言ふのが、此經の組織の大體である。而して其經理の中核をなすものは、勝鬘夫人十箇條の弘誓である。其第一に曰く、所受の戒にて犯心を犯さざらん、二に、諸の尊長に於て慢心を起さざらん、三、諸の衆生に於て慧心を起さざらん、四、他の身色衆具に於て嫉心を起さざらん、五、内外の法に於て慳心を起さざらん、六、自の爲めに財物を蓄へず悉く貧苦の衆生を成熟する爲にせん、七、自の爲に四攝法を行せず、無愛染心、無厭足心、無罣礙心を以て衆生を攝受せん、

八、孤獨幽繫疾病種々困厄の衆生を見れば義を以て饒益し、其苦を脱せしめん、九、惡律儀及犯戒を見れば或は折伏し或は攝受せん、十、正法を攝受して終に忘失せざらん」と。

即ち十弘誓中六七、八は社會問題に深い接觸を持つて居る。我が聖德太子が自から佛子勝鬘と號し、此經の講解と普及に力を致されたのも全く此點を重んぜられたるに由ることと信ずる。太子は只此經を講說されただけではない。彼の四天王寺を起し、敬田悲田等の諸院を設けて我國に於ける社會的救濟事業に先鞭を着けられたのも、其教理の實現に努力されたことと看取される。支那に於ても此經は翻譯の當初から其註釋が盛んに出來た。太子の疏も其等によられたことであらう。シユタイン氏が熾煌で發掘した勝鬘經義記は北魏の年代を有するもので、當時出來た一種の註釋である。

社會問題に接觸を有する此勝鬘經の註疏が、隋唐の頃盛んに出したことは、佛敎の社會化の爲に尤も慶すべきことで、其結果、我佛敎にもよき影響を及ぼした事は、大なる力であつた事と信ずる。

推古天皇十一年十月、天皇小墾田宮に遷り給ひし時、皇太子諸法師に命じて安宅經を講せしめられた。(元亨釋書卷二〇)安宅經は地鎮の經である。即ち皇居地鎮の目的のために講せしめ

られたものと思ふ。又推古三十三年夏天下の大旱に際し、僧惠灌に詔して雨を祈らしめられた時、彼は青衣を着けて雨を祈つた（元亨釋書卷一）。斯の如きは、初期の我が佛教が、人生の實際問題の要求に應じて活動した方面として考察すべきものと信ずる。即ち講經は、人生問題の解決を目的とし、皇室を中心とする。一の大なる宗教運動であつた。これ單に講經より見た佛教普及當初の状態であるが、又以て當時の我佛教の一般的傾向を示すものである。

其後講經の場所も擴張され、又講說された佛典の種類も次第に多くなつた。即ち舒明天皇以後奈良遷都前に於ける有様を概觀すると、舒明天皇十二年及び白雉三年には、宮中に於て無量壽經を講じ、齊明及び文武の兩朝には、維摩を講じ、齊明の五年には、孟蘭盆經を京内の諸寺に講せしめ、同八年には、金光明經を宮中及び諸寺に講せしめ、持統天皇の六年には、京畿に詔して金光明經を講せしめられ、又同十年にも同經を講せしめられた。持統天皇七年には、仁王經を百國ヤマトに講せしめ、又宮中に仁王・最勝經を講せしめて恒例とされた。此外金剛般若經・藥師經・觀音經等も講說されたのであるが、最も注意すべき經は、金光明經及び仁王經である。

既に述べたやうに、金光明經及び仁王經は天武天皇の五年に四方の國に使を遣はして講說せしめ、持統天皇の六年には、京畿に詔して金光明經を講せしめ、更に又同七年には、國毎に仁

王經を講せしめられた。然るに宮中に於ては、數年以後に始めて講説されて居るのである。かやうに金光明經及び仁王經を特に地方に於て講説せしめられたのは、佛教の普及と地方の民政について深く注意された結果であらう。

金光明經は、支那に五譯ある。唐の義淨の譯したものは、金光明最勝王經と題せるが、無讖譯は單に金光明經と題し、日本紀の記載と一致して居るから、當時我國に行はれたのは、即ち無讖譯の四卷本であつたのである。而して義淨譯の十卷本は奈良朝以後に於て行はれたやうである。其後の譯は、初めの譯とは多少其内容に相異はあるが、仁王經と共に鎮護國家といふことを力説せる點に於ては何等變る所はない(最勝會と金光明經(文博松本)文三郎氏「無讖經」二二ノ一)

さて金光明經は、天部崇拜者唯一の經典で、般若系に屬し其流通分に於て説く所を一言にして覆へば、四天王を初めとして一切の天神地祇其國を護り、其人を益し、國に災厄なく、人に豊樂あることを反覆證明したものである。

仁王經は、佛諸王に對して各其國を護て安穩ならしむる爲に般若波羅密多の深法を説きし經文で、此經を受持講説すれば七難起らず災害生せず萬民豊樂であるといふのである。

要するに奈良朝前に於ける講經は、推古時代に聖德太子を中心として皇室に興り天武天皇頃

から漸く地方に及ぼされた。而して其講説された動機は、天皇諸王子の延命、病氣平癒などもあつたが、勝鬘經、金光明經及び仁王經等の講説は、國家的佛教の準備をなせるもので、既に政治的色彩を現はし、天平時代に於る政治佛教最盛期の前驅をなすものである。

奈良朝以前に於ては、經を講説することが讀經するよりも重んぜられて居つたことは注意すべきことである。さて讀經の記録に残つて居る最古のものは、皇極天皇元年に雨を祈る爲めに催された讀經であつた。其後、次第に宮中或は諸寺に於て經を讀誦せしめられるやうになつた。讀誦の目的と動機は、全く講經と同様である。蓋し經を讀誦することは、講説の稍々形式化されたものと見るべきであらう。

奈良朝以前に起つた諸種の法會は、奈良朝に入つて益々盛況を呈すると共に、經を講ずることは、次第に減じ、讀誦する方が却つて盛んになつた。これ佛教の漸やく儀式的に、又形式的に傾きつゝあるを證するものである。奈良朝以前から當代へかけて盛んに行はれた諸種の法會には、孟蘭盆會、仁王會、御齋會、維摩會、安居、燃燈供養、無遮大會、設齋等一々枚舉に遑がない。さて奈良朝に入りて特に注意すべきものは、金光明最勝王經、仁王經の外新たに大般若經、金剛般若經、法華經等の轉讀及び藥師悔過の修法等であつた。

和銅元年十月、元明天皇詔して今年より毎歲沙門を請じて大般若經を轉すべしと宣ひ、(元亨釋書二十一)。聖武天皇の神龜二年春正月十七日僧六百人を宮中に請じて災異を除く爲めに大般若經を讀誦せしめられた。(續日本紀卷九)。天平九年四月八日には律師道慈奏して曰く、道慈天勅を奉じて此大安寺に住す、修造以來此伽藍に災事あらんことを恐れ、私かに淨行の僧に請ふて毎年大般若經一部六百卷を轉せしめて居る。此に因て雷聲あるも、災害なきを得た。今より後は諸國から進むる調庸各三段を撮取して布施に充て、僧百五十人を請ひ、此經を轉讀せしめて護寺、鎮國、聖朝平安を祈らん、伏して願くば此功德を以て永く恒例となさんと。即ち勅して之を許されたのである。(續紀卷十二)天平九年八月十五日、天下太平國土安寧の爲めに宮中十五ヶ處に於て僧七百人を請して大般若經及び最勝王經を轉せしめられ、又天平十六年には、僧三百を請じて大般若經を難波の宮に轉せしめられた(續紀卷十五)。

已上列擧の事實は當時最も著しかりしものゝみであらう。故に實際に於て大般若經の宮中或は諸寺に於て消災、護寺、鎮國聖朝平安等の祈願の爲に讀誦されたことは、なか／＼盛大であつたであらう。神龜五年五月十五日佛弟子長王の發願によつて書寫された大般若經の奥書に次の一句がある。「奉寫大般若經一部六百卷、其經乃行行列華文句句含深義、讀誦者獨邪去惡、披

閱者納福臻榮」云々。此によるも般若經の信仰の盛んであつたことが知られる。さて本經は六百卷より成り唐の玄奘三藏が顯慶五年から龍朔三年までの間(西曆六六〇—六六三)に翻譯したもので、それが我國へも弘められたのである。今日支那トルキスタン地方の土中から往々發見されるのも、ありし昔の盛時を語るものである。此經の教理は、一言にして盡すことは出來ないけれども、諸法皆空の理を廣説するもので、大乘佛敎の根本と仰がれ、般若真空の敎と言はれて居る。然しこれは同經の哲理であつて、社會民衆の信仰的對象としては消災增益又は死者の冥福を祈る爲であつたことは、既に述べた所、又後に述ぶる所によつて明かである。

讀經又は轉讀といふは、經を讀むことで恐らくは、何れも音讀即ち棒讀みで、訓讀ではなかつたであらう。而して轉讀といふは、後世のやうに經紙の翻轉をいつたのではなく、眞讀されたもので、一回の通讀に止まらず、何回でも輪轉して讀經したものと考へられる。正倉院文書天平時代の優婆塞貢進解によると、當時僧侶が修業のため經を讀むのには音讀、誦經及び訓讀の別があつた。これより先、元正天皇の御世に轉經、唱禮の音を正された、即ち養老四年十二月二十五日詔して宣はく、釋典の道、敎、甚深にして經を轉じ、禮を唱ふ、先きに恒規を傳へたれば、其音を尊守すべきに、頃者僧尼自から方法を出して妄に別音を作る、恐らくは法門の濫る

ることとはより始まるであらう。漢沙門道榮及び學問僧勝曉等によつて轉經唱禮せよ、他の音はすべて之を停むとある、(續紀卷八)。此によつて考へると天平時代に於て佛典を讀誦する時の音律は、頗る一般に普及されて居つたやうに察せられる。

讀經、轉讀は、宮中及京畿の諸寺に限らず各地の國分尼寺等に於ても盛んに行はれた。其一例として天平十一年の伊豆國正稅帳に記する所を見るに、「毎年正月十四日讀金光明經四卷又金光明最勝王經十卷合壹拾肆卷供養料稻肆拾玖束」とある。(大日本古文書卷二、一九二)

之を要するに奈良朝、殊に天平の盛期には、宮中に於て、京畿及び各地の國分尼寺に於て一齋に或は時を異にして或は數百人、又時には千に餘る僧侶を集めて梵音清らかに音律をととのへて聖朝平安、國家安泰或は護福消災の爲めに讀經せしめ、或は轉讀せしめられたのである。其狀今想見するも又盛んなりと言はねばならぬ。而して此儀式たるや、信徒の信仰心を満足せしむるに與つて大なる力ありしことはもとより疑ふべからざることである。

二、寫經事業と其國家的施設

佛敎次第に興隆し、國家的となるや、佛典の國家的價値の益々大なるべきは當然である。當

時未だ印刷の術聞けず、すべて手寫によつて作らねばならなかつた。茲に於てか、佛典書寫の仕事は、重要な佛教信仰の對家となつたのである。然るに佛教は當時既に四千餘卷の經典を有せしが故に、其事業の容易ならざりしは、想像するに餘りある。天平の盛期に於て寫經事業が國家的要務の一つであつた事は洵に偶然ではないのである。吾人は茲に寫經事業に對する國家的態度即ち其國家的施設について研究せんとするのである。

寫經の史に見えたるは、天武天皇の二年三月沙門智藏に命じて一切經を寫さしめたる（元亨釋書）を以て始めとなすけれども、之を以て直ちに我國に於ける佛典筆寫の始めと見る事は出來ぬ。此より以前の經は、すべて輸入經のみであつたとも考へられぬ。聖德太子以來、時々經典を講じ、或は讀誦されたのであるから小規模の寫經は必要に應じて行はれて居つた事と信ずる。

其後文武天皇大寶元年に圖書寮を置き官の圖書、經籍、佛像、經典、國史の修撰、宮内の禮佛、校寫、裝潢、功程、筆墨等の事を掌らさしめたのであるから（令義解）時々必要に應じて經卷を校寫したのである。然し未だ寫經の事が獨立の事業として行はれたものではなかつた。奈良朝に入つてからは、先づ元正天皇の養老六年十一月に敕して華嚴經其他の佛典を書寫せしめら

れたが（續紀九）此時も圖書寮の事業であつたか、或は臨時特別の方法によつて校寫されたのであるか不明である。然るに彌々寫經の最盛期たる天平時代には色々の機關が出来て寫經事業は著しく進歩したのである。正倉院古文書中に皇后宮職から天平三年八月十日に圖書寮に當てたる移文があるが、此文書は天平二年八月一日から翌年七月三十日に至る一ケ年間に涅槃經、法華經其他の經卷を書寫する爲めに用ひた寫紙及び寫經生の勤務日數を圖書寮へ通牒したものである。此外此と同種の移文又は解文で天平六年以前に係るものが尙數通ある。（大日本古文書第一卷四四二—五八六）

今此等の内容を見るに、皇后宮職で書寫されたものは、佛典以外に漢書、晉書或は文撰などもあつたけれども、其大多數は、佛敎の經典であつた。これによつて考ふるに、寫經事業はもと圖書寮の仕事の一部であつたけれども、光明皇后の崇佛が動機となつて皇后宮職で書寫されるやうになつたものと察せられる。これ寫經事業が國家的事業として一段の擴張を遂げたものといはねばならぬ。

已上は天平五年以前に於ける官設の寫經事業を述べたのであるが、天平六年には、寫經司を設けて専ら經寫のことに當らしめられた。即ち東大寺要錄卷一に「天平六年甲戌勅治部卿從四

位上門部王^二令^レ寫^二一切經^一詔曰^レ云々とある。こゝに所謂此詔は、當時の寫經、觀世音菩薩受記經(伯爵田中光顯氏藏)の卷末に記載されて居るのである。即ち其奥書の全文を左に示す。

朕以萬機之暇、披覽典籍、全身延命、安民存業者、經史之中、釋教最上、由是仰滂三寶、歸依一乘、敬寫一切經、卷軸已訖、讀之者、以至誠心。上爲國家、下及生類、乞崇百年、祈禱萬福、聞之者、無量功問、不障惡趣、遠離此網、俱登彼岸

天平六年歲在甲戌始寫

寫經司治部卿從四位上門部正

茲に研究しつゝある問題と關係して注意すべきものは、門部王の署名に冠せられて居る寫經司の三字である。此三字によつて當時寫經司と稱する官が設けられてあつたことが判る。而して又此が寫經司の始めであらうと思ふ。

同文の御願を有する寫經は此外にもある。即ち叡山松禪院藏の佛說雙觀無量壽經上卷にも奥書されて居る。其文載せて狩野掖齋の續古經題跋にある。然し門部王の署名は闕けて居る。門部王に次いで寫經司に任せられたのは、市原王であるが、爾來經寫事業は其全盛期に入つた。寫經司の組織については、正倉院文書によつて其大體を知ることが出来る。即ち吾人は正倉院文書を基礎として當時の寫經事業の施設について研究を進める。

寫經司の組織については、寫經司の解文、啓文及び寫經所の解文等によつて明かにされるの

である。寫經司は、寫經事務に關する長官で、佛典を書寫するために特別の建築物を持つて居つたのである。此ことは天平十一年六月四日付「泉木屋所解、申買進上寫經所材木事」と題する正倉院文書によつて判るのである。此文書は泉木屋所から書出したもので、寫經所建築用の材木百四十一材の代價及び其運賃合計四千四百七十二文の請求書である。(大日本古文書卷二、一七一)。次に如何なる種類の人々が如何なる組織の下に寫經事業に従事したのであるか、即ち寫經司といふ役所を組織せる職員の性質を知らねばならぬ。天平十一年に於ける寫經司の組織を見るに、其事業の主宰者即ち寫經司は、舍人市原王で、實務の衝に當つた者は、主として史生小野朝臣國堅と同じく史生高屋連赤萬呂であつたやうである。寫經司から其事業に要する經費の要求、又は事業の報告等について關係官署へ差出した解文啓文等の文書には右小野朝臣、又は高屋赤萬呂が各自單獨に、或は二人連署して居るのである。而して又其多くは寫經司市原王によつて奥書されて居る。さて實際寫經のことに従事したものは、經師、校生、及び裝潢であつた。經師は經を寫し、校生は寫經の校正に従事し、裝潢は寫經の表装をしたのである。經師、校生、裝潢等は皆寫經所に結め切つて各其分擔の仕事に従事した。彼等は晝間のみならず、夜間も出仕した。此消息は皇后宮職解及び寫經司解に書生或は舍人の上日を關係官署へ通知した

文書によつて知られる。上日といふに出勤日のことである、左に其一例を示す。

寫經司解 申舍人上日事

合壹拾參人得考九人
未選四人

安曇廣麻呂 日十
夕十二

大島高人

三島宗麻呂 日十一
夕十二

大石廣麻呂 日□□
夕四

美濃乙麻呂 日廿二
夕五

養德御勝 日廿六
夕廿三

以上得考

辛國人成

道守味當 日廿四
夕十

秦第君 日□□
夕□□

天平十一年正月廿九日史生大初位下高

右の文書に日とあるは、晝間の出仕にして、夕とあるは夜勤のことである。經を寫すには、特に筆蹟の立派な者を選抜したのであるが、前掲の解文に記載されて居る人々は舍人から選抜した者で、得考及び未選とあるは、其選抜試験に合格したものを得考といひ、試用中の者を未選と言つたのであらう。正倉院には筆蹟の試験をした答案が遺つて居る。其試験の標準は、筆蹟の巧妙と、字體の揃ふて居ることが、必要條件であつて、全文の美終といふ事に細心の注意

が拂はれて居つたのである。而して經師は淨衣を給せられ、又彼等の食事も官で賂はれたのである。

天平時代に於ける寫經司の組織は、大體前述の如きものであるが、官設の寫經事業は先づ圖書寮に始まり、次いで皇后宮職に於ても企てられ、更に勅命によつて獨立せる寫經司が設けらるゝやうになり、茲に寫經事業は、國家の重大業務として其往復文書は監督官廳たる中務省や金銀珠玉を保管せる内藏寮や、縫殿寮や、僧侶の監督官廳たる治部省及び玄蕃寮の間に往復されたもので、其一部の文書が今日正倉院に遺つて居るのである。爾來寫經事業は、年を追ふて次第に擴張され、諸々で寫經されたものと思はれる。往復文書に屢々記載されて居る著しい寫經所の名稱を正倉院文書について求めると、北大家經寫所、(大日本古文書第二卷、一七〇) 福壽寺寫一切經所、(同上第二卷、三〇七)、東大寺寫一切經所(同上第三卷、三二二)等がある。斯くの如く其名稱によつても知られるやうに、一切經を各所で寫したのである。而して一切經の目錄には、開元釋經錄を使用して居る。即ち天平十一年二月史生高野連赤萬呂と小野朝臣の署名ある啓文に「合依開元目錄應寫一切經伍仟肆拾捌卷」とある。此外特種の經を寫す爲めに特種の寫經所が設けられた。此事實は天平寶字六年三月十三日付の「奉寫石山院大般若所經師奉請

文」(大日本古文書第五卷、一四二)、又は天平二十年正月十一日付の「千部法華經料雜物納帳」(同書第三卷、一)等の記録あるによつて知られる。

斯の如く佛典の書寫は、各所に於て行はれたのであるが、其事業には常寫と、間寫の區別があつた。常寫といふは、或期間繼續事業として一切經、若しくは或特種の佛典の書寫を常務として毎日之に従事することを云ふ。例へば天平十五年十月十七日の寫疏所の解文に、「合所寫律集疏冊四卷(中略)右常寫一切經内者」とあるが、其末段に「起信論疏二卷(中略)右間所寫之者」云云とある如く常務の外に臨時の寫經事務もあつたのである。其の臨時の寫經には、なか／＼に急用のものもあつたものと見え、道鏡法師が十一面觀音經三十卷と、孔雀王咒經一部合計四十卷の經を僅か一周間以内に書寫し畢るべきことを東大寺司へ向つて命を發して居るが、僅々四日間にして既に寫了して居ることが、文書に遺つて居る。即ち其記載は次の如くある。

藤 東大寺司所

合可奉寫經冊卷

十一面經冊卷 五卷三十三部一節

右、榮來月六日以前可寫畢、故置、

天平寶字七年六月廿日

法師道鏡

(前畧)

以前、依弓削禪師去六月卅日宣、奉寫如件

天平寶字六年七月三日請宣判官葛井連

寫經事業は主として中央政府の事業としてなされたのであるけれども、地方に於ても書寫されたのである。即ち天平九年三月の詔に「毎國令造釋迦佛像、一軀、挾侍菩薩二軀。兼寫大般若經一部（續日本紀卷十二）」又地方から中央政府へ經典を貢獻して居ることもある。即ち天平十年の周防國の正稅帳に、太宰府から法華經を貢進するために部領使が同年閏七月に周防國を通過した際に要した費用を書き出して居る。即ち次の如くある。

十六日向京從大宰府進上法華經部領使大典從六位上權原造東人、將從三人、合四日、食稻五束、二把酒四升、鹽三合、一夕

茲に所謂法華經は、即ち太宰府に於て書寫せしめたのである。翌天平十一年の伊豆國正稅帳によると、伊豆國に於ても國費を以て寫經せしめたことが明かに記載されて居る。即ち正稅帳の一節に曰く。

依太政官去天平九年三月十六日符、書寫大般若經調度、價稻陸仟玖百柒拾玖束把伍分

淨衣料布參拾參段價稻參伯參拾束

紙織料大豆柴升捌合價稻壹束伍把伍分

筆壹伯伍拾捌管價稻壹伯伍拾捌束

墨肆拾玖迂價稻壹伯陸拾參束參把

寫大般若經肆伯貳拾柒卷 用紙七千八百八十張

(大日本古文書卷二、一九五)

斯くの如きは、太宰府や、伊豆國に限つたことではなく、諸國でも實行されたことであらう。已上は、官設寫經事業の大體について述べたのであるが、其詳細は、寫經の動機、目的及び其方法等を説く場合に補遺されるであらう。

三、佛典の書寫及び莊嚴

佛典を書寫するには、先づ料紙筆墨等の準備が必要である。次いで其料紙に佛典を書寫すれば、其を校正し、最後に其經卷を莊嚴するのである。さて本節に於ては此等の行爲が、如何に信仰の力に支配されて居るかを考察せんとするのである。

イ、料紙の種類及び其製法

當時寫經の料紙として使用された種類は、非常に澤山ある。正倉院古文書に記載されて居る

名稱は恐らくは當時使用された料紙の種類を大體に於て網羅せるものと信せられるが、其名稱に該當すべき實物を一々指摘することは不可能で、其多くは既に滅亡して居る。

こゝに其名稱を分類すると、第一に質を現はしたものの、第二に産地を冠したものの、第三に裝飾の意味を示したものの等がある。第一に屬すべき名稱は、麻紙、櫛紙カキ（加地紙、或は加遲紙とも記載されて居る）、竹幕紙、布紙、檀紙（眞弓紙）、斐紙（又肥紙ともある）、葉囊紙（波和良紙ともある）、杜中紙、楸紙（比佐木紙ともある）、胡桃紙、（吳桃紙）久木紙等である。

第二の産地を冠したものは紙屋紙、筑紫薄紙、尾張紙、常陸紙、遠江紙、伊賀紙等である。即ち此等の名稱は、紙を産する諸國から其産紙を中央政府へ貢獻した關係から出來た名稱である。圖書寮の解文に「申寶龜五年諸國未進紙並筆事」云々とある。（大日本古文書第六卷五八〇）。又天平勝寶七年三月、寫經所領等へ下した政所符に「波和良紙伍仟貳張、右越前國所進之紙、即充遣如件、但彼所用者、待後仰遣、承行耳、故符」とある。此等の記録によるも諸國から寫經の料紙を中央へ集めたことが明かにされる。此外、外國の産地を冠したものもある。即ち唐短麻紙などの名があるから、當時支那からも料紙の輸入されたことが知られる。

第三に裝飾の意味を現はした名稱には、縹紙、紫紙、五色紙、依毗染紙、板布紙、赤紫紙、

淺紫紙、黒紫紙、滅紅紙、滅紫紙、藍色、深縹紙、深紅紙、中紅紙、淺江紙、銀薄紙、金薄敷青褐紙、金塵綠紙、銀塵紅紙、金薄紫紙、深椽紙、淺波自紙、深波自紙、淺荊安紙、淺綠紙、凡紙、及び紺紙等の名が記載されて居る。單に此等の名稱によるも如何に料紙の裝飾といふ事に技巧を凝らしたかと想像されるのである。

さて此うち深椽紙、淺波自紙、深波自紙などは裝飾といふ目的ではなく、經紙を保護する爲めに染めたものであるが、其他の濃厚な裝飾を施した料紙に書寫された經は、主として儀式用であつたものと思ふ。然し、かゝる裝飾を施した料紙は、今日全く見ることの出来ないのは、甚だ遺憾とする所である。然し色紙は正倉院に三卷遺存して居る。此は諸色の麻紙各百張程を重ねて卷いたもので、當時皇室に使用された文書用料紙の殘紙であるが、同院保管の皇太后御書、杜家立成並に詩序の料紙は、此と同質の用紙に書いてあるから佛典の書寫に使用された色紙も此種の色紙であつたかと思ふ。

斯くの如く料紙の種類は非常に多くあるが、最盛んに使用された用紙は、黄蘗キハダを以て染めたものである。黄蘗は一種の藥品で種紙の虫害を防ぐ爲めに染めたのである。黄蘗一斤を以て料紙三十張乃至四十張、又大一斤を以て紙九十四張を染めることに定められて居つた（大日本古

文書第三卷、五、一三)。其染め上つた色は、今日見る所では、屯黄色である。即ち今日遺存して居る經卷の殆んどすべては、此黄蘗を以て染めたもので黄麻紙と稱するものである。次に又橡ツルギの汁で染めたものもある。橡も矢張り虫害を防ぐ爲めであるが、主として經卷の表紙に使用されて居る。同じく正倉院文書に其汁一升を以て表紙十五張を染めるとある。橡で染めた色は、茶褐色を呈して居る。

經文を書寫するまでには、尙ほ用紙を滑かにする必要があつた。紙を滑かにするに二の方法がある。即ち一は磨き、一は打つのである。前者を瑩紙といひ、後者を打紙といつて居る。而して磨くには、猪牙を使用した。其價一個十文とある。當時穀六升を以て錢一文に當つとあるから(續日本記卷五)、頗る高價であつたのである。猪牙を以て、磨く者を瑩生といつた。打紙は石を以て打のであるが、其石を紙打石といつて居る。天平寶字六年正月の造石山寺所の解に、「紙打石壹顆小 勅旨大般若紙打料」とある。打紙を作るには仕丁をして打たしめた。打紙は瑩紙よりは粗末なやり方であつたのである。

ロ、經文の書寫及び筆墨

親王、諸王、僧侶はもとより、一天萬乗の君と雖も經文の書寫に従事された。これ寫經のこ

とたる、もと信仰的行爲であるからである。然し専門的に經の書寫に従事したものは、既にいつたやうに經師である。又經題のみを書く者を題師と言つた。題師は特に筆蹟の優れた者をして之に當らしめたのである。經師、題師の外に疏師といふ者があつて經疏の書寫に従事した。天平勝寶八年寫書所の解に「疏師壹拾玖人並寫常疏」とある。

斯の如く、經典は經師によつて、經疏は疏師によつて各分擔して專念書寫の仕事に従事した。經文經疏は墨を以て書寫するのが常規であるけれども、料紙に紺紙あり、紫紙あり、其他多くの色紙のありしことから考へても墨以外のもので書寫された經のあつたことが知られるやうに、銀墨、金墨、金泥其他の顔料を以て書寫されたのである。殊に金字經は盛んに書寫されたものと見え「寫金字經所」といふ名稱さへ残つて居るのである。

當時墨は非常に大切なものであつたと見え、余程經濟的に使用されて居る。即ち短くなること、墨頭を付け、且つ墨一挺を以て紙三百張を寫すことに定められて居たことが矢張り正倉院文書に記載されて居る。

料紙も出來、經師、疏師、題師も揃ひ、墨も出來たのであるが、尙ほ筆の準備が必要である。筆の種類には、兔毛筆、狸筆、鹿毛筆、唐筆、新羅筆及び倭筆などの名稱が記録に遺つて居

る。經文、經疏を寫すには、兔毛筆を使ひ、一管を以て寫紙百五十張を寫すことに定められた。狸筆は經題を書くに使つた。天平寶字七年三月の造東大寺司解に「題料狸筆七管管別題百卷」とある。即ち狸筆一本を以て百卷の經題を書くことになつて居る。經題を書くには又筑紫多々毛筆を使つて居ることも記録に残つて居る。鹿毛筆は鹿毛筆とも書いてあるが、此筆は經紙に野を引くのに使つたので、界筆とも稱されて居る。天平二十年四月治田石麻呂解に「界引四百張」とある。界引とは即ち料紙に野を引くことで、治田石麻呂は裝潢であつたから界は寫經の表装をする者が引いたので經師又は疏師が引いたのではない。而して界を引くには、又寫經用とは異つた墨を使つたと見え、界墨といふ名稱が記録に残つて居る。界引には又銀を使つた。即ち銀墨界料などといふ事がある。其他色筆、丹筆等の名稱があるが此等は顔料を以て書寫する時に使つた筆であらう。

正倉院に現存して居る當時の筆を見ると、普通の筆管は別に何の裝飾もないが、特に立派なものになると象牙や金線で緻密な技工が施してある。

既に料紙、經師、疏帥、題師筆墨等、悉く準備が出来たのであるから、彌々書寫に着手すべき段取りであるが、茲に一の問題がある。それは即ち書寫すべき經の原本を借入れることであ

る。さきにも言つたやうに、開元釋經錄のやうな一切經の目錄があつたのであるから、其經目はよく知られて居つたのである。

さて一切經の目錄はよく解つて居るが、原本の蒐集には頗る困難なるものがあつた。一切經の始めて寫されたのは、天武天皇の御世であつた事は、既に述べた所であるが、日本紀に同天皇四年十月、使を四方に遣はし一切經を覓めしむとあるは、即ち原本の蒐集に努力された事を意味するものであらう。其後奈良期の盛時に於ても經疏などには、餘程得難いものがあつた。次に示す正倉院文書は明かに此間の消息を語るものである。

造東大寺司 藤永金大徳御房

解節經疏一部 眞諦三藏造者

解深密經二部 側法師及令因師造者

成唯識論證一部 惠照師造者

牒、爲本將寫、件本難得、今承有房裏、奉請如前、乞察此旨、分付此使、不令損失、了即奉返、故牒

天平勝寶元年九月九日 主典從八位上葛井連

次官正六位上兼行大倭介佐伯宿禰 判官正七位上田邊史

知事玄藩頭從五位上 王

(大日本古文书卷三、三一九)

又造東大寺司から元興寺の曉仁大徳へ對法論抄一部借覽のことについて、天平勝寶三年三月二十五日に發送した牒文に「牒、今依 令旨、可寫件疏、此求他所、都無所得、承聞在大徳房中、仍差舍人少初位上他田水主、充使令向、乞察事趣、須臾之間、分付此使、事尤切要、勿在隱惜、今以狀牒」大日本古文書第三卷、四九三とある。此外此種類の牒文が尙數通ある。さて原本を借入れるには其經卷を迎へる儀式があつた。即ち選拔された驅使仕丁に淨衣を興へ、白木の唐櫃に入れて布綱を以て擔ひ運ぶのである。以て如何に丁重にされたかと窺ひ知られるであらう。天平十六年三月十四日金光明寺の大殿若經を紫香樂宮へ運ばれた時、此は寫經のためではなかつたであらうが。朱雀門に出でて雜樂を奏し、官人をして迎禮引導せしめて宮中に安置されたとある（續紀卷一五）

かくて準備萬端となひ、彌々經師、疏師が専ら本文を書寫し、題師が標題を書くのであるが、其經が願經であれば更に各卷の末尾に付すべき願文を書く。次に寫し了つた經は校紙と稱し、校生の手許へ送られ嚴重に校合して誤字、脱字を調べて訂正する。二校或は三校を経て校了になれば次いで裝潢の手に渡る。

裝潢の仕事は、天平勝寶三年二月八日の裝潢作物法例を見ると、裝潢の仕事の種類と一日の

工程を知ることが出来る。界を引き、打紙を造り、用紙を染め、紙を継ぎ、紙の端を切り、竹を削つて表紙に着け、又軸と緒を着けるのである。而して各仕事一日の工程として規定された分量は繼紙は一日に六百張、界は三百張、打紙は二百張、染は一千張、端切は四百張、竹削表紙着は六十六卷、軸緒着は八十卷といふ割合になつて居る。(大日本古文书卷三、四八七—四八九)

ハ、寫經の莊嚴

當時の寫經は皆卷物に表装されたのである。而して其莊嚴は經文・經軸・經緒・經帙及び容器等に於て見ることが出来るのである。天平寶字五年十月一日附法隆寺緣起資財帳に「勝鬘經壹

卷題表金字終着沉軸銀樓、首紙繪法王像」(大日本古文书第四卷五一〇)

首紙に法王像を繪くとあるが、法王といへるは、聖德太子の事であらう。即ち經卷の見返しに聖德太子の繪像を畫いたものであらう。又同年八月十九日附造東大寺司の牒文に、「楞伽經一部四卷金字紺紙紫表以金繪又以銀畫神王形綺縞瑪瑙軸竹綵帙在神王形綺裏組帶納白檀函一合以牙並雜玉飾」(大日本古文书第十三卷二三)とある。茲に所謂楞伽經は飯高命婦及び錦部命婦等の宣によつて岡院本へ返却されたものであるが、紺紙に金字表紙は紫で卷首には神王の形を金銀を以て畫き、綺の緒を着け經軸は瑪瑙を以て飾り、帙は色絲を以て造り、神王の形を織り出したものと思はる。裏は緋で組帶が着いて居つた。更に此經

を牙及び種々の玉で飾つた白檀の函に納めたのである。如何にも美の極を盡したものと云はねばならぬ。更に部分々々の裝飾について研究を進める。

ニ、金銀の經文

稍々繁雜ではあるが、金銀朱沙の經典の重なるものを左に列舉して其一般を示す。

佛頂尊勝陀羅尼一卷紫紙、紫羅表、綺緒、
瑪瑙軸、金泥字（天平十年正倉院文書、經卷納櫃帳）

觀世音經赤紙、吳桃表、綺緒、
芳軸、銀泥字（同上）

神符經一卷縹紙、紫表、綺緒、
朱軸、金銀、交字（同上）

稱讚淨土經一卷紫紙、紫羅表、綺緒、
以金、鎊軸、金字（同上）

法花玄贊五卷朱沙交寫（天平十八年正月十三日 附正倉院文書）

法花玄贊四卷以朱沙並墨交寫（天平十九年十二月六日正倉院文書）

天平勝寶三年三月十一日從政所受紫紙千四百九十七張金字花嚴料者（大日本古文書第九卷一六一）

金字最勝王經天平勝寶三年四月五日寫書所解

金字多心經天平勝寶五年正月三十日寫書所解

金字大般若經一部六百卷紫紙及表綺緒、瑪瑙及紫檀軸（天平勝寶四年四月六日寫經所請經文）

斯の如く、經文は金及び銀を以て書寫しただけでなく、金と銀と交互に書し、或は朱沙と墨を以て交寫するなど種々の意匠を凝して居るのである。此種類の經は法會、修法に使用された儀式用のものであつた事は、右に列示した經名によつて知られるのである。經文には金銀を用ひず其題字だけを金字となし、其經軸に美装を施し、或は其帙を美麗ならしめたものも多く出來て居つたことは、當時の記載によつて明かである。斯の如きは要するに儀式を莊嚴ならしむる爲である。

ホ、經軸及び經緒の裝飾

經軸を造るには、如何なる材料を使用したかといふと、非常に貴重なるものを撰定して居る。即ち梨軸・赤木軸・紫檀軸・白檀軸（高朴軸）・沉軸・黒柿軸・花軸・牙軸・水晶軸・銀軸等の名稱が多く記載されて居るのである。模様を施した經軸を畫軸といふ。正倉院獻物帳に「百索縷一卷畫軸」とあるが、現に其畫軸だけが遺つて居る。其兩端には胡粉を施して彩色の文様が畫いてある。此畫軸は經卷の軸よりは餘程大きいが、經軸の畫も此と同種のものであつたと思ふ。染軸・或は塗軸には、朱軸・朱項軸・蘇方軸・漆軸・丹軸・赤染軸・金泥軸などの名稱が記録されて居る。金泥の軸はないが其他の染軸は多少遺物に徴して知ることが出来る。

象嵌を施した經軸には、玉軸・木畫軸・珠丁軸・沈軸・銀樓・金鏤軸・琥珀軸・瑪瑙軸等の名稱が記載されて居る。玉軸といふは白玉或は青玉を以て鋳つたもので、其遺物はないが、珠玉を嵌装した太刀、刀子、樂器、鏡等には非常に精巧なものが遺つて居る。木畫軸といふは、種々異つた色の木材や象牙を嵌入して一種のモザイク模様を現はしたものである。木畫を施した經軸其物は、現存して居ないが、碁局や箱類には繊麗微細な木畫を施したものが多數、正倉院御物中に現存して居るのである。珠丁軸とは丁子を嵌入したものである。沉軸銀樓といふは、香木で造つた經軸に銀象嵌を施したものである。又琥珀軸、瑪瑙軸といふは琥珀、瑪瑙を以て象嵌したものであらう。

要するに、あらゆる貴重な木材や珠玉を應用して妙技を加へ、如何にも狭い經軸の兩端を裝飾したのである。今日悉くこれを其遺物に徴して知ることが出来ないが、他の遺物によつて其美觀を想像することが出来る。

經緒は經卷を巻き終つた時に締めくゝる緒である。各種の色絲を以て模様を織出し、或は染め出したものである。天平二十年正月十一日の千部法華經雜物納帳に次の如き記載がある。

自宮給出緒、邊小青中既紫緒十條

右依、大甘命婦今日宣、其色分定如前青班緒並可用

とある。即ち經緒の色分についてもなかくに注意されたもので、此外綠班や緋の綺カンバタなどを用ひて意匠を凝らしたのである。一片の帶緒にも尙信仰の現はれを見ることが出来る。現に此種の綺の緒は正倉院に遺つて居るのである。

へ、經帙及び經宮の莊嚴

帙は經卷の外装であるが、經卷を開いた時は、其上に經を置くのである。帙の製作に従事する所を造帙所と云つた。帙は竹を緯として種々の色絲で織り成せるもので、繡文を現はし、又其周圍及び裏にも色々の裝飾が施してある。かゝる經帙を竹綵帙又は綵帙と稱して居る。天平勝寶六年に造東大寺司から藤原夫人家務所へ當てた牒文に、

綵帙陸枚 並綾緋裏錦縁二枚組帶四枚紫帶
牙籤四枚 五枚繡帙 一枚縫物 (大日本古文书書四卷三八)

とある。牙籤といへるは牙の板で經の表題を記し、經卷の整理に便したものである。天平寶字五年十月一日附の法隆寺縁起資財帳にも、經卷の割註に帙一枚着牙といふことが散見して居るのである。正倉院御物中に金字の牙牌がある長九寸一分、幅一寸一分二厘、厚三分九厘、表面に金字で「平城宮御宇中太上天皇恒持心經」背に同じく金字で「天平勝寶五年歲次癸巳三月二十

九日」とある。此外同院には、木製の經帙牌が十二枚遺存して居る。此等の木製帙牌には墨書で經名が書いてある。其中に「大乘雜經第十四帙信力入印法門經等九卷」とあるのがある。故に立派な經帙には、牙籤を着けて金字で經題を書き、普通のものは、木籤を着けたことが判る。

正倉院御物中に現存して居る最勝王經の帙は、非常に精巧なもので、長一尺七寸幅九寸七分草花文を浮織にし、縁は茶地錦に緋綾の裏が著いて居る。而して「天下諸國每塔安置金字金光最勝王經、依天平十四年歲在壬午春二月四日勅」の三十二字が織出してある。此によつて當時諸國の國分寺に納められた紺紙金泥金光最勝王經の帙も此と同様に立派なものであつたことと察せられる。此外にも同院御物中に竹帙が五枚陳列されてある。此竹帙は青黃皂等の絹絲を以て縹網に編み、縁及び帶頭は、縹網錦である。續日本紀に記載されて居る天平十三年三月二十四日の聖武天皇の詔の中に「宜令天下諸國各敬造七重塔一區并寫金光最勝王經每塔各令置一部」とある。右の帙に所謂金字金光最勝王經といふは、此詔にある金字金光最勝王經云々の勅願が事實に現はれたもので、帙に天平十四年二月四日の勅によるとあるは、此事について此時特に又詔を發せられたものと思はる。天平勝寶八年九月一日の政所符に、鹿帙として擧たるもの、註に錦縁、紫緒並緋裏とある。鹿帙といへるものにして尙且つ斯の如く裝飾さ

れたのである。此外正倉院文書には班綵帙・歛簾帙・織帙・壘蒲帙・縫契帙・町形綵帙・雲縞緋裏鐵縁帙・或は天人并獸形繡帙等の名稱が遺つて居るのである。

經筒の裝飾は、既に一言したやうに、玉や象牙を嵌入し、或は金銀泥を以て色々の模様を畫いたのである。天平十九年十二月六日の正倉院文書によると、天平勝寶四年六月二十七日善光尼師の宣によつて奉寫した阿彌陀咒經一卷を納めた小函は、漆塗、裏は白檀、銀泥で、花卉に鳥形を畫いたものであつた。又正倉院御物中に現存して居る沈香塗經筒は、八角長形の木製經筒で、豎一尺二寸三分、横二寸九分、外面の周圍は、全體に沉香末を塗布して丁子と无食子が嵌装してある。无食子は同院の藥種中にあるもので、豆粒大の光澤あるものである。これも蠹蝕の害を防ぐ用意に出たものである。内部は圓筒形に挟り、木地の上に金銀泥で花枝及び蝶鳥の模様が畫いてある。此外に尙ほ、檜金銀繪經筒と稱するものがある。此經筒は梵網經の容器で、檜素地の上に草花蝶鳥金銀繪を描出したものである。此等の筒は筒形であるが、長方編の經筒も現存して居る。即ち法隆寺傳來獻納御物で、寺傳に小野妹子將來と稱する經筒は、其林香木にして今は殆んど剝落して見えないが、金泥海波の模様を現はし、縁にはアコヤ珠、紺玻璃などが嵌入されて居る。經机は紫檀製、縁は班竹で、足は綠色の彩畫を施し其上に鼈甲

の薄片を張つたもので、非常に緻密高雅なものである。又正倉院文書中には、綵玉經臺等の名稱も残つて居る。經筥ではないが、正倉院御物中には精巧な箱が多く遺存して居る。其重なるもの、名稱を擧げると紫檀木畫箱、朽木木畫箱、檳榔木畫箱、朽木金繪木理箱、蘇芳地金銀繪箱などある。此中には或は經筥として使用されたものもあらう。要するに此等の實物を拜觀すると當時の經筥の如何に立派なものであつたかよく理解されるのである。

此外に經囊と稱するものがあつた。正倉院文書に天平勝寶五年四月七日附の經囊註文書に「經囊參拾口、有緒二十三口八有玉緒十
五有絲緒」の記載がある。此は經卷を多數納める爲めに使用したものであらう。

ト、繪經

天平三年八月十日の正倉院文書、寫經目錄に、隨求即得陁羅尼、大佛頂陁羅尼、用紙黃紙及び竹幕紙、裏に佛像を畫くとある。又隨求即得陁羅尼中には、觀音像を造るとある。(大日本古文書第七卷二〇、三二) 天平勝寶四年六月二十二日新羅國の使人の滞在所について梵網經及び頭陁經を求めたのであるが、其經は、銀墨を以て表裏に坐佛像を寫すとある。(大日本古文書第二卷二八八)。天平勝寶五年正月三十日寫書所の解に畫師十二人、五人藥師佛を畫き、七人神王

像を畫くとある。(大日本古文書第十二卷三九八)。又天平勝寶八年八月二日附の圖書寮經目錄中に繪因果經八卷とある。(大日本古文書第十三卷一八四)

此等の記録によつて考察すると、其經に關係の深い佛像を畫いたものであらう。

茲に所謂、繪因果經は、今尙ほ現存して居るものである。繪因果經といふは挿畫を有する過去現在因果經のことである。過去現在因果經は通常一部四卷で、劉宋三藏求那跋陀羅の譯する所、其繪因果經は、今日世に存在する挿繪寫經中の最古きものである。上下を二欄に分ち、下に經典の本文を書寫し、上半には經意を忠實に圖し、着色を施して居る。其畫古樸、我繪畫史上に於て重要であるのみならず、圖も亦我が上古の文物を徵するに足るべき資料である。今其著明なもの、所在を擧げると、山城國愛宕郡上品蓮臺寺に卷第二上半、又同宇治郡醍醐三寶院に卷第三、一卷。又東京美術學校に卷第四、一卷ある。其他近年新たに發見されたもので、東京益田孝氏及び久原文庫の所有に歸したのもある。(過去現在因果經畫卷に就て—藤懸靜也、國華三六五號)

醍醐三寶院所藏の第三卷の末尾に小字にて「四月七日寫書生從八位」の十字が微かに殘存して居る此文字によつて考へると、畫は六朝の古樸を傳へて居るが、經文は天平時代の寫書生の手

になり、畫も同時代の畫師の畫いたものであらう。

經中に佛像を挿圖として畫くことは、我國に創つたことでなく、七、八世紀頃の西藏の貝葉にも佛像を畫いたものが往々發見されて居る。又基督教のバイブルの古寫本にも使徒などの畫像を挿繪として入れたもの、或は聖書中の傳説を圖に現はして挿入したものを十二三世紀以後の古寫本に於て見ることが出来るのである。

繪因果經の如きは、經意を目に訴へて理解せしめんとするもので、經典の通俗化と見るべきものである。又經典に關係の深い佛像を經典中に畫き、或は其經帙に現はすことは其佛に對する信仰の表現である。要するに繪經に於ける佛畫は、其經の莊嚴以上に出で、直ちに信仰の對象となれるものである。

新刊紹介及批評

ヘステンダスの宗教

倫理辭典

Hastings, *Encyclopaedia of Religion*

and *Ethics*, vol. xi.

綿密と宏大とで世界の尊敬を集めて居る同百科辭典は、十三年前に初巻を發刊して以來、戦時中も歩を進めて來たが、今度第十一巻を出すに至つた。此巻は *Religion* から *Sudra* までで、S 字に屬する大部分を畫して居る。而してその中には重要な項目の長篇が中々多く、宗教の研究に一つ大きな寶庫を供給してくれる。即ち先づ *Sacerdotee* (神供犠牲) が三八頁、*Saints and martyrs* (聖者と殉教者) が三四頁、*Salvation* (救濟) 四二頁、*Secret Societies* (秘密結社) が二三頁、*Sects* (宗派) が四〇頁、*Serpent worship* (龍蛇崇拜) が二四頁、*神道* が八頁、*Sin* (罪) が四二頁、*Slavery* (奴隸制度) が四五頁、*Socialism* (社會主義) が三四頁、*Soteriology* (救濟論) が三〇頁、*Soul* (靈魂) が三〇頁と、

ふ工合で、それには皆専門家が分擔して世界諸方面に亘つての假説を施してある。此の大寶庫も、恐らく第十二巻で終るであらうが、十二巻に入る筈の如來、輪廻(佛敎)は姉崎博士の執筆で、既にその再校も終つたといふことであるから、遅くも本年中には完成し、前後十五六年に亘つた大事業も一應終りを告げることにならう。

The Group Mind.

By W. McDougall.

Cambridge University Press, 1920. pp. xvi + 304.

著者は最近に、オクスフォード大學からハーヴァート大學に移りてミユンスタールベルグの後を繼いで心理學の講座を受持つことになつてある人で、本書はケムブリッジ大學の *Psychological Library* の爲めに物せられたものである。昨年の後半期中に出版された哲學的著述中特に學界の注目を受けるもの *McDougal* である (*Hilbert Journal* 参照)。本書は著者自らその序分に、*いづる様に著者の "Introduction to Social Psychology"* の續篇で、内容は三部に分かれ、第一部は集合心理 *Collective Psychology* の一般原則を論じ、*群衆 a crowd* と *團體 a group* との區別を

明にして團體精神即ち團體自意識が原始狀態並に文化社會に於いて人類集團中に如何に表はれしかを説き、第二部は國民心及び性格 National Mind and Character は團體精神の一に屬するものとして過去現在の各國民中よりの例證によりて説明し、第三部はその國民心及び性格の發展を論じたものである。要するに團體の精神生活の原則を研め、之によりて國民生活を解釋せんとしたものであるが。最近社會心理學的、若くは社會學的に宗教研究の歩を進めんとする傾向のある際、勿論その反對はあるが本書の如きは參考書の一と想はる。

The Letters of William James, II.

Edited by his son, Henry James.

Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920.

pp. xii+382

ウキリアム・セームスが歿してから今年で十二年になる。此間にセームスが生前に各方面に書き送つた書簡を其の子のヘンリー・セームス氏が蒐集したものが本書で、最近にその第二巻が出た。本書は全部六百部丈印刷した中で、その第百廿五號が姉時教授の下に送達された。第二巻は千八百九

十三年から千九百十年の歿年に至るまでの百餘通の書簡があり、終りにセームスの著書目録が附いてゐる。書簡は大體、故教授の學的生涯と併行して整頓されたもので、セームスの學說並に著述に親しみのある人々には特殊の興趣を添ふるものである。特に自分の學說に反對の立脚地を捕えて書簡の形式で意見を述べてゐる點は、故教授に親炙しながらその學說なり著述なりに觸るゝの感がある。所々に挿むヤカルアで或る朝、セームスがロイスと同道して、とある路傍の石積みの上に腰を下して互に議論を戦はして居る中、セームスの娘さんが之を撮影した。するとセームスは、"Royce, You're being Photographed! Look out! I say Damn the Absolute!" と云つた寫眞などは特に興味がある。又 Stumpf に送つた書簡中にはツントを獨逸哲學の代表者として散々に批評してゐる。

The Will to Believe を論じた頃、キップオード講義やヒツバート講義に赴いた頃の書簡中には多くの宗教心理の問題に觸れた書簡がある。

The Religious Consciousness,

A Psychological Study.

By James Bissett Pratt,

New York: The Macmillan Company, 1920.
pp. viii + 488.

“The Psychology of Religious Belief, 1907”の著者として宗教の心理的研究者として知られてゐる著者は他に“*What is Pragmatism?*” “*Idea and Its Faiths.*” “*Democracy and Peace.*”の諸著を出してゐるが、昨年六月に過去十二年間に勞苦して纏めた最近の著述が“*The Religious Consciousness.*”である。本書は二十章に分かれ、一宗教、二宗教心理学、三宗教と潜在意識、四社會と個人、五、兒童の宗教以下宗教意識に關する諸題目を取扱つてゐる。著者自らは純粹記述的に經驗を主として書いたものといつてゐる。著者は取材を廣く各宗教に求め、カトリック教は勿論、印度教、佛教などから成るべく廣く材料を取り、佛教丈でも二十餘箇所引用されてゐる。

The Shaping Forces of Modern Religious Thought. By Archibald B. D. Alexander.

Glasgow: Maclehose, Jackson and Co. 1920.

pp. viii + 446.

著者は“*A Short History of Philosophy*”で日本に於ける哲學方面で既に知られてゐるが、本書は前著に於いて哲學問題を取扱つたと同様な目的及び方法で宗教問題を取扱つたものである。著者は必ずしも時代の順序に従つて叙述してゐないが、本書に於いて主として現今の宗教思想の困て來りし徑路を辿りつゝ現代歐洲の思想界を觀照せんとしたもので、筆を文藝復興に起し、それと宗教改革となつて近代思想の重要な素因となし、遂に此處の大戦にまで及んでゐる。一卷三部に分れ、第一部七章は近代思想を形成する基礎となつた、文藝復興、宗教改革、ヒューリタニズム、合理主義神學、敬虔主義を論じ、第二部五章は *Contributory factors* となつた方面、即ち直接宗教的活動に屬せざる哲學、文藝、科學等諸方面より如何に宗教なり神學なりに影響を與へしかを論じ、第三部六章は上述諸種の思想の結果として現はれた傾向を述べ、シユライエルマツト、リナル、ニエーマン、イギリスの自由派、教會外の宗教運動等を主にして論じてゐる。全卷十八章の各章に參考たるべき著述は卷末に纏めて掲載されてゐる。

La Religion.

By Alfred Loisy, Paris: Emile

Nourry, 1917.

著者はカトリック教會の現代主義モダニズムの代表者で、曾てパリのカトリック大學の教授として大問題を惹き起したことは世間周知の事實であるが、カトリックの教會史家として一頭地を抜き、プロテスタントの教義史の泰斗ハルナツクと對すべき人である。ハルナツクが「Das Wesen des christentums」中にキリスト教の本義はキリスト自身の教義中に直參せざるべからずとして恰かもキリスト以後千九百年間史實を反古同様に見做し、眞のキリスト教は耶蘇とハルナツクのみとする風の態度は誤りであるとして、キリスト教は決して一人一時代に於てのみ其眞蘊を見るべきものではなく教會全體に於いて其生命あるものとして「L'Evangile et l'Eglise」を出した。併し此の書は不幸にしてカトリック内に反對を生じた爲め自己の立脚地を明にせんとして「un tour d'un Petit livre」を書いた。かゝる立脚地にある著者に取りつては歴史即ち哲學で、哲學即ち歴史である。歴史はそれ自らを作る活きたる事實である。著者は「La Religion」に於いて廣く現下の宗教問題に對し、特に熱情を以て生命の問題に關して新方面を提示してゐる。先づロマシーは此

度の大戦に於て法王が幾百萬の信徒を有して、しかも道德上の指導に於いて缺くる所ありしを慨き、道德より離縁せる宗教は最早や宗教にあらず、宗教は思辯的信仰でもなく行爲の規則でもない、義務の觀念である。宗教には定義はないが其の本質は思想感情に於いて社會的で、人類の集合生活と關係して、宗教は神祕的に道德的規則を行ふ義務の感じを與ふるものとしてゐる。現戦争に於いてモハメットのバラダイスもなく又キリスト教の「殉教者の掌」も冠もないが兵士は退かずに戦つた。此の宗教的献身を即ち人道とした。勿論ロマシーの人道はユームトの人道よりは深遠なもので又其考方も違つてゐる。内存哲學から人道を説かんとしたものゝ様に思はる。「人道」*Innante*は求め、道德は行ひ、諸宗教 *les religions* は徐々に甚だ徐々に宗教其者 *la religion* に向つて進む……とは著者の言である。本書は戦時中に書かれたものであるが、昨年中「Revue D'Histoire et De Littérature Religieuses」に公にせられた研究論文を序でに附け加へて置く

A. Loisy.—Les rites totémiques des naturels australiens (N°1.—Mars 1920).

” ” —Les Premières années du christianisme.

” ” —Les rites d'initiation chez les naturels australiens (N°2.—Jun 1920).

„ — La littérature du christianisme primitif.
 „ — Les rites d'initiation chez les Natoues
 australiens (N^o 3.—septembre 1900).

A Theology for Social Gospel.

By Walter Rauschenbusch.

New York: The Macmillan Co., 1918.

ラウシエンブツシユはニュー・ヨーク州ロチエスター神學校(浸禮派)の教會史の教授で久しき以前から社會問題と宗教との關係に就いて著述を出した。(1)“Christianity and Social crisis.” (1907) (2) “Christianizing the Social Order.” (1913) (外に(3)“Prayers of the Social Awakening” (4)“The Social Principles of Jesus”などの著述あり。(2)は此等の中で最も充實した内容のもので(3)の如きは全米國の各所で使用されたものである。その著作は英國ではさほどでなかつたが、米國では可なりに讀まれたもので著者は千九百十八年七月に歿した。(4)は“A Theology for Social Gospel”に収まる。一ヶ年前、千九百十七年四月にイエール大學のテラー講義で四回に講演したものを整理したもので、著者最後の作である。全部十九章より

成る。初三章では社會的福音を説き得る様に神學を整理し直すにつきて神學と社會的福音との衝突點、及び社會的福音は基督教の眞意に合致するものだといふ事を主張し、四章より九章までは罪惡や墮落の從來の教義に新解釋を附し、社會的福音は罪惡の超個人的勢力を認めて組織的に之を改むるに在りとなし、十一二章には超個人的勢力としての救ひ、救ひの社會的原動力としての教會を論じ、第十二章以下、神國、神、聖靈、默示、豫言、洗禮、聖晚餐、終末改造とに關す觀等の宗義神學上の題目を取つて一々社會の現狀と其のる意義に解釋の仕直しを試みてゐる。全卷に互りて生物學、心理學、政治、經濟各方面から事實と科學とに基いて神學の見直しを企てるもので連帶共同 Solidarity の思想で神國を説き基督教神學を社會的實力となさんとせるものであるが、神學書として、はた史的敘述に於いて不充分の點があり學的基礎に於いて批評の餘地がある様であるが、從來兎角世間から離れた神學と目前の社會問題とを結びつけんとした點を多とすべきである。

宗教哲學の本質及其の根本問題、波多野精

一著

本書は五章より成る。第一章に於て宗教哲學を拒否する實

證主義的立場を駁し、存在の可能を主張し、宗教の學的、究たる宗教史、神學、宗教心理學は宗教哲學を豫想すべく、これに依りて初めて成立の基礎を確保さるゝことを論じ、第二章に於て、主理主義的形而上學及超自然主義に對して自己の立場たる、反主知的形式的理想主義たる。批判主義を明かにしてある。第一及第二章は準備段階とも云ふべもので第三章以下が本論である。第三章の宗教の本質論はおそらく本書中の全力を傾倒された箇所であり、又宗教哲學上最も根本的な問題である。先づ價值論から入つて、一體理性的價值は超越的であり絶對的であり従つて自己の普遍妥當性を主張する。而して意識の根本事實人生の秘義としてかゝる價值は現實の具體的主觀に對して當爲として事實上の承認を要求し、他方具體的な現實の内容を以て充されることを要求する。しかるに無制約的當爲の事實的承認は、良心を通じてある。此の良心の事實は、理性的價值が單に價值にとまらず實在性を有し絶對的實在の一なりとの確信即ち理性的價值を超越的絶對的實在の内容顯現なりとする體験を豫想すべきである。此の確信體験こそ宗教である。次に充さるべき内容の方面即ち價值實現の内容方面より見るに、若し經驗的な現實の立場のみからすれば、命令要求する當爲は徒らに上に君臨し、實現の保證を與へざる實在は脚下に群聚し、しかも介在する私達自身の無能力も疑なき事實で

ある。此の矛盾乖離不一致の意識の消滅は超越的理性を現實以上の實在と同一とし超世界力として私達の理性に於いて、又それを通じて價值内容を實現するとの確信體験を豫想せねばならぬ。此確信體験が宗教に外ならぬ。要するに「理性の普遍妥當的價值を私達に於てまた私達を通じてその價值の内容を實現する超越的絶對的實在の顯現として體験することに宗教の本質は存する」と云ふのである。宗教の本質論に關聯して重要な問題は神の觀念である。第四章は専らこれを取扱ふ。理神論や汎神論は世界解釋の理論的要求から神を見るに反して、批判的宗教哲學では人格としての神を認める。詳しくは我達の價值實現に向ふ人格的生活に對する最高圓滿な理想たる實在としての神を認める。一體人格の中心は理性の自覺的な自律的自己創造にある。然るに神は理性的價值の完き體現であり超善的善であり理想の絶對的化身である。故に眞の人格であり絶對的人格である而して此絶對的人格たる神が私達人格的體験中に自らを現するの故に内在性は許さるべく、しかも神は實在世界以上の實在である意味に於て超越性を有すると云ふのである。次に餘された根本問題は救済の觀念である。第五章はこれに及んでゐる。救済は廣義に於ける、惡即ち反價值を豫想する。しかしこの惡の存在の理論的解釋は結局は不可能に終らざるを得なく、根本的事實として承認を迫る。既

に然る以上救済可能の問題も理解さるべきではなく體驗に訴ふる許りである。たゞ批判の立場からすれば反價值なる惡、感性的價值は理性的價值に對して從屬的地位であり救済の手段たる目的論的意義を有すると解する。而して完全な救済は理想として體驗さるべく、體驗は人格的道德的活動として實現さるべく、この永遠なる價值實現こそ歴史の眞意義である。魂の歴史と個人人格がこの價值實現即ち神的生活に參與するの歴史であり、世界歴史とは人類が神的生活に興りて人間及世界の完成の理想たる神の國の實現への努力に外ならぬ、最後に個人人格が永遠なるもの、存在のために必要なる限り根本に於ては時間的制約を脱して永遠的意義を有する、不死不滅とはこの點を指す。故にそれは超歴史的である。

これで大體誤りなく本書の所論を紹介し得たと思ふ。なほ附録とし「カントの宗教哲學について」。「ソフィストとソクラテス」の二篇がある。本論の理解を扶くるものである。本書はもと講演筆記だと云ふが普通のそれと撰を異にし何處迄も問題の中心點を狙つて批判的立場から正確な用語法により鋭き洞察力と周密な論議とを以て進つてある。故に深き理解を得んとすれば熟讀玩味を要する。又本書は陰に陽に幾多の哲學上の問題を提供し示途して確かに思索を強ひる魅力を有する。宗教哲學に思を潜むる人は勿論、

宗教の學的研究に努める人にも切に本書の精讀を勧める。最後に著者博士に深き感謝を捧げる。

學界彙報

東京印度哲學宗教學會 十二月十六日(木)午後六時

第二控所、今岡信一良氏の講演あり

演題、如何に神を見るべきか

社會問題の盛な今日と雖も、神の問題の忘るべからざるを説き全會の人々をば暫く深き靜なる境に導かれた。論旨は、カントが神の本體論的證明をば簡單に論破し去れるに満足せず、アンセルムムの神觀に立戻つて内面的考案を下し、更に近代の神學中神の進化を認めむとする傾向あるをかへり見て、次の如く結論せられた。神は有限にして進歩す、しかし本體論より論すれば絶対無限である。例へば畫になれば有限であるが美そのものは無限であるが如きである。矢吹先生は、ドルネルの説を引いてこの結論を評せられた。出席者、矢吹、宇井、長井、大島泰信、佐野、千湯、渡邊、青原、石川、栗本、寺崎、金倉、義田、三輪、齋藤、大熊、中野等諸氏

同會一月例會並に常盤講師歸朝歡迎會 一月二

十四日(月)午後六時 第二控所

先生の今回の支那旅行は非常な艱難をなめられたので、會する人々一同、心から先生の御勞をねぎらひ、無事の御歸朝を喜びあふた。支那大陸から云へば道程は短いものであつたかも知れぬが支那宗教思想と云ふ上から云へば、御日は遠く崑崙の奥までも見透して居られるやうに思はれた。時と費用の足りぬ點は遺憾の御事と察せられた。先生も手近にある支那の大藝術をば日本人があまりかへり見ぬのを時に惜まれた。みちすぢの大體は

九月廿四日釜山上陸、京城奉天、北京(白雲館、東嶽廟、雍和宮)房山縣の十字寺、石經山、大同雲岡の石佛寺、張家口の雲泉寺、南下して、正定府の臨齋寺、大佛寺、太原府の石壁寺、天龍寺、童子寺、泰山廟、童子寺に向ふ途中、道教の石窟を發見せられたのである、更に南下して、洛陽龍門の石窟、南下、漢口、漢陽の歸元寺、武昌の黃鶴樓前の石塔、長江をのぼつて、宜昌の東百二十清里、玉泉寺、度門寺、沙市の章華寺、荊州の天皇寺、承天寺、下つて九江の能仁寺、廬山(東林寺、圓通寺、秀峯寺)、道教の白鹿洞書院簡寂觀、南京に至つて建利寺、瓦官寺、高座寺、同泰寺、清涼寺、開善寺、牛首山、去つて棲霞寺、寶花山、下つて鎮江金山、焦山、甘露寺、竹林寺南下して杭州西湖、葛嶺、孤山、靈隱寺、三天竺寺、高麗寺、淨慈寺等なり。廬山に於て慧遠の墓を發見

せられ他に曹洞宗の寺四つ、律宗二ヶ寺を發見せらる。

のべ終つて、一浮屠の粗木の破片を示し支那佛教の没落に慨然大息せられた。談終つてから姉崎先生が氏の例を引きつゝ學者の旅りと云ふ事に關し深く後學を訓された。出席者、姉崎、前田の二教授を初めとし石橋、矢吹、宇井、長井、大島(泰)鈴木、守屋、池田、速見、東、植木、栗原、阿部、干潟渡邊、栗本、菅原、金倉、中野、三輪、磯野、大熊の諸氏。
同會二月豫餞會 府下森ヶ崎火金。二日六日(日)午後四時。豫餞にあづかる卒業生諸君の氏名は

朝倉道雄 中野義照 加藤恒久 七里哲章 山田龍城
山本快龍 花山信勝 石田浩岳 工藤亮吉 宮本正尊
麻布瑞海 西川廣宣 甘蔗生規矩 以上十三氏 但、朝倉、麻布の二君缺席 出席者の主なる人々は姉崎、高楠村上、常磐、矢吹、宇井、島地、池田、逸見、和田、植木、青原、金山、寺崎、金倉、齋藤の諸先輩

幹事の手落と先方が少しく親切を缺いた爲、極まで疊を敷いた急造のせまい室へ三十二名以上の來會者をつめこんだ事をこゝに御わび致します。然し村上先生は「さあ又年寄が御邪魔に」などと云はるゝし、高楠先生が大聲に御歌ひになるなどは今迄の會になかつたとの談、又姉崎先生は盛に皆を相手に談笑して居られた。三先生からは又莫大な御寄附を頂いて一同撒談に時のうつるのを忘れた。散會し

たのは九時頃。此日が卒業生諸氏の懐しき想出となる事が出来るなら、そは一重に人の心の和にあつた事を記して奉會の方々に深く感謝いたします。(幹事)

京都印度宗教學會九月例会兼宇野赤松兩學士渡歐送別會

九年九月廿六日(日)午後六時より學生集會所に於て開會。直ちに食卓を圍み晚餐會に移る。宴酣にして、委員、原眞乘の送別の辭に次ぎ、主賓 宇野、赤松兩學士の答辭あり、此の間絶えず、松本、橋、波多野、日野等の諸先生より、種種と想駕なる御話あり。會員一同兩君の健康を祝し、大に歡を盡して散會す、時に午後九時半。

來會者、主賓宇野、赤松兩學士、松本、橋、波多野三教授日野、齋藤、寺本三講師、藤井、立花、前田、二十二、鳥越、手島、宮城、海野、清水、原の十學士、後藤、中井兩卒業生、明石、岡井、山口の三學生、合計二十三名。

同會十月例会兼新入學生歡迎會

九年十月十九日(火)午後六時より、文學部、第六教室に於て開會、左の講演ありき、

- 一、佛敎史上より觀たる日鮮關係 手島學士
- 一、鹿野苑の遺跡 松本教授

來會者、松本教授、手島學士の外、鳥越、宮城、鹽崎、原

の四學士、二ノ宮、甲斐、泉等學生十數名

同會十二月例会 九年十二月十四日(火)午後六時より第六教室に於て開會、左の講演ありき、

- 一、米國の自由思想 二十二學士
- 來會者、松本教授、日野、齋藤二講師、本田、二十二、鳥越手島、宮城、鹽崎、原の七學士、學生十數名、

同會十年一月例会 一月廿六日(水)午後六時より、第六教室に於て開會左の講演ありき。

- 一、俱舍論に現れたる心不相應行法に就て、 二宮善莖君
- 一、平安朝以前に於ける密敎と民間信仰、 宮城學士
- 來會者、松本教授、齋藤講師、本田、鳥越、手島宮城、原の五學士、中井、小田の兩東寺大學教授、二ノ宮、山田等の學生十數名