

日本思想史学会

昭和四十六年度大会

(昭和四十六年十月二十三・二十四日)
於 京 都 市 池 坊 学 園

研究発表要旨

古代の「アガオホキミ」 に関する一考察

橋 重 孝

奈良時代の律令国家体制にあって、天皇の法制的称号として、天子・皇帝・陛下・至尊等の語があったことは、『令集解』儀制令・公式令によって明きらかである。しかしこれらの称号は上記の各条項が示すように、天皇の性格を内外に合理的制度的に明示するものであっても、必ずしも現実の天皇がその貴族官人社会にあって、日常そのようにのみ観念され呼称されていたことを証明するものではない。一方天皇(スメラミコト)はその本来の性格故に、政治的優越者をいう大王(オホキミ)・王(キミ)として永く意識され、その呼称をもって表現されることが多いことも改めていうまでもない。

この「オホキミ」と意識された天皇の表現は、別にワレの所有格を付して「アガオホキミ」・「ワガオホキミ」として表現されることがある。それは三人称的発想の「アガオホキミ」に比して、一層対象たる天皇に対する発想者の側の情緒的心情的一体化の意欲を物語るもの、ということが出来るであらう。換言するならば、オホキミのうちに自己を溶融せしめ、ワレを包摂する存在としてのオホキミを通して自己を語ろうとする意識がそこに認められるのである。このような「アガキミ」・「アガオホキミ」の用語の使用は、既に記紀風土記文中にみることが出来るのであるが、それらの用例を分類すると、発想主体のワレは、(一)対象たる天皇(王)の妻子などを典型とする近親血縁者を基本として記されているが、この他に(二)対象との間に全く血縁関係を有せず、逆に対象にたいして全人格的に隷属服従することをその職掌とする一群のあったことがうかがわれる。

すなわち「アガオホキミ」という語は、(一)の固有の血縁に由来する即自的な親愛の情感と、(二)の本来の支配・被支配の關係に替えて、従者がその主君の絶対的存在をもって自己を規定するという擬制意識、この二つの異った原理の上に成り立っており、その歴史性を付加されているのである。

このような「アガオホキミ」の語は、万葉集にも歌語として使用されることが多いが、その発想者ワレの基本的傾向は記紀風土記と同様であり、五十一首の「アガオホキミ」歌の作者をみると、オホキミ(天皇・太上天皇等の王權に位置するもの、及びその直系の皇子・皇女)の血縁近親が多数を占めることは、右の(一)の分類に該当

するものである。しかしこれらのワレの他に、柿本人麿・山部赤人・田辺福麿・大伴家持等の作歌がまた過半を占めていることも事実である。これについては人麿・赤人・福麿は「宮庭詩人」・「職業歌人」として、その詩才をもって職掌としていたらしいことを思えば、先の(一)の代表者として歌詠し、また自からの位置する(二)の立場に彼らの発想の契機をもったことは否定できないであろう。

ここで右の三者とは官人としての出自経歴を異にする、大伴家持の十一首の「アガオホキミ」の意味するものが注目されるのであるが、(一)(二)そのものに発意の基盤を所有せず、あえてそれらへの心情的傾斜を示している家持のこの歌語の意識的使用にこそ、現実の奈良朝政界における彼の個性的な政治的主張とその作歌との関連を認めることが出来るであろう。

(詳細は既に「古代における『アガキミ』・『アガオホキミ』使用に関する思想的考察」と題して、昭和四十六年十一月発行「文化史学」二十七号に発表した。御参照をお願いする。)

金印文「漢委奴国王」の 新しい解説について

— 邪馬壹国問題の発展 —

古 田 武 彦

一

わたしは史料批判の立場より、旧来の「邪馬台国」研究の基本視点を非とし、代って新しい「邪馬壹国」研究に歩をすすめることとなった。その指針は「原典をみだりに改変せず」「問題字句を原典の全用例から帰納して理解する」ことに尽きた。すなわち

①会稽東治・景初二年・対海国・一大国等をみだりに「改変」するのは根拠がない。
②「南を東に」「一月を一日に」という風に「改定」するのも恣意的である。

③三国志魏志倭人伝の里程・日程・方向記事等はすべて正確である。

右の三点よりすすんで「邪馬壹国」の所在を求めた結果、それは博多湾にのぞむ平野部とその周辺山地(福岡市周辺)に存在したことが判明した。そして従来「那の津」に擬せられて、福岡市域周辺に当るとせられていた「奴(ぬ)国」は、実は糸島半島の平野部に当ることが判明するにいたったのである。

二

このような研究の新局面から、新たな照明があてられるにいたったのは、志賀島出土の金印の解説である。

はじめ「漢の委奴(いと)の国王」と読まれ、伊都国に擬せられた。(王明四年、上田秋成「漢委奴国王金印考」)次いで明治二十五年、三宅米吉「漢委奴国王印考」出でてより以来、「漢の委の奴(な)の国王」と三段に区分して読むをもって「定説」とすることとなった。(三宅説に対しては、稲葉君山「明治四十四年「漢委奴

国王印考」▽、市村瓊次郎「昭和十八年「支那の文獻に現れたる日本及び日本人」▽等による異議が出されていたが、学界はこれを顧慮しなかった。）

三

三宅説の解説方法は、中国印文の表記法のルールに反している。

①中国の印文は「AのB」という風に、国名を二段に表記するのが通例である。

魏鮮卑率善什長

晋烏丸歸義侯

晋匈奴率善伯長

これに対し、三宅説のように「AのBのC」というように三段細切れに読むという例はない。

②ただ一例「漢匈奴惡適戸逐王」という印がある。この「惡適戸逐」が国名か否か問題であるが、かりにこれが国名であったとしても、これをもって三宅説の裏付けとするわけにはいかない。なぜなら志賀島出土のものは金印であるのに対し、右の印は銅印である。

金印は中国の天子から見て、夷蛮の当該部族群の王者として認識されたとき授与されるのを本来の性格とする。倭国の場合は漢書に伝える「百余国」の統合者として金印を授与されているのである。それを「AのBのC」という二段隷属の形で表記されたとは、とうてい信じがたいのである。

③さらに、この金印には最も近い先例がある。漢書匈奴伝に記録する、「新」の王莽が匈奴の単于に与えた印である。

新匈奴単于章（新の匈奴の単于の章）

「新」は八〜二三年間の国であるから、この金印（五七年）の三〜五十年前の先例となろう。このような先例によってみれば、問題の金印文は「漢の委奴の国王」と二段切れの国名として読むのが妥当であることが判明する。けっして三宅説のような三段細切れ読法をとるべきではないのである。

右の両印文を対比すると、次の二点が注目される。

①「匈奴」は「ただけだし、さわがしい」の意であるのに対し、「委」は「従順」の意である。（対照的）

②「奴」はいずれも当該部族群の全体を指す概念である。（共通的）

四

このように自然な理解がなぜ従来採用されなかったのだろうか。そこには、いわゆる邪馬台国問題が色濃く反映している。すなわち「委奴」と読んだ場合、一世紀中葉の倭人を統合していた中心国家を意味する。これに対し、三国志倭人伝の「邪馬台国」は卑弥呼以前より、なく、倭国の中心国家だったことが記せられている。従って一世紀と三世紀の中心国家は一致する可能性が高いのである。すると、なぜこの金印が近畿大和や筑後山門でなく、辺域たる志賀島に出土したのか、という難問が生れる。それ故、博多に擬定せられた「奴国」に附会すべく、中国印文表記法のルールに背いた解説を行ってきたのである。

今や「邪馬台国―博多湾岸と周辺山地」という帰結によって、は

じめて、一に中国印文の表記法のルールと、二に金印の本質性格と、三に三国志倭人伝の記載と、四に志賀島という出土地と、この四者をとくに、必要にして十分に、満足せしめ得る解説が可能となつたのである。

ホメーロスの神々と日本の神々

田 中 元

ギリシヤの宗教も日本の宗教もそれぞれの発展過程をもっているから、両者を比較するには、それぞれの発展過程を通じて存在する基本的な特質を比較するか、何らかのメルクマールによつて共通の段階と思われるものの諸特質を比較するか、二つの方法が考えられるであろう。しかし現在それぞれの発展過程は必ずしも明確に解明されていないから、ここでは後者の方法をとる。そしてメルクマールとしては人間の人的な神の觀念をとる。するとホメーロスの神々と記紀の神々とは現在の比較の対象となるであろう。

ホメーロスに描かれた神々が甚だ人間的人態的であることは一般の常識であろう。また記紀に登場する主要な神々が人間的人態的であることもしばしば指摘されている通りである。この人間的な多くの神々をもっているということからギリシヤの神々と日本の神々とは似ているという常識的な知識が生じている。それはまた他界観が明確でないこと、現世的現実的であることなどと共に、古代ギリシ

ヤと古代日本の類似性としてよく挙げられる特性でもある。

しかしでは人間的人態的であるという特性においてギリシヤと日本の神々とは全く同様なものであらうか。

まずホメーロスの神々については次のような特質が考えられる。

神々は常に必ずしも人間的人態的ではないにしても、やはり人間的人態的であることがホメーロスの神々の基本的な特質であること、しかもその神々は明確な存在としてあり、背後に漠然たる神性のようなものをもたないこと、神々が人間的人態的であることによつて人間の世界と神々の世界は非異質の類似的であり、従つて人間の世界と同じような歴史的变化や職能分化が見られること、また人間の世界が英雄たちに象徴されるように逞しい力の世界であると同様、神々の世界も若く逞しい力の世界であり、従つて例えばゼウスは「権威」というよりも「力」あるいはそれによる「権力」の所有者であること、権威というものが何か漠然とした対象化しがたいものであるとすれば、力はそれに対し顕在的なものであり、ここからしてもホメーロスの神々は「現われ」としての存在であること、また神々の世界と人間の世界との間には血縁の系譜的關係があるが、しかしむしろ同時性併在性の方が主要な要素であること、それはつまり二つの世界が継時的につながるものであるよりも、むしろ同時に異なる世界としてあると考えられたことを示していること、その二つの世界は「老・死」というメルクマールで原則的に分たれていること等である。

それに対して日本の神々は、記紀における主要な神々に見られるように人間的人態的であるにしても、人間的な現象としての神は神

のすべてではなく、むしろ本来、神は隠れた神性であり、人態的な神はその現象態であるように思われる。そして現われ出でざる神性は「尋常ならずぐれたる徳のありて可畏きもの」であり、尋常の人の世とは異質なものであらう。従つてまた神性ないし神々は、この世的な力あるいは権力の所有者であるよりもむしろ權威の所有者である。

神々の世界が人間の世界とは異質なものであるということはしかし、両者の間に断絶のあることを意味しない。両者は血縁の系譜的關係によつて連続している。ホメーロスにおけるような「老・死」によつて分けられる二つの世界はここには考えられない。

ホメーロスの場合非異質的でありながら同時的に向ひ合う二つの世界が考えられるのに対し、日本の場合は異質的でありながら連続融合する世界——二つのようでありながら一つの世界が考えられる。あるいはホメーロスの場合明確に現われ出でた二つの世界が同時に考えられ、これ以外には何もないのに対し、日本の場合は、対象化したい隠れた無限の領域に融けこんでゆく連続的な世界が考えられるといえようか。

比喩的にいえばホメーロスにおいては輪廓の明らかな二つの円が考えられるのに対し、日本の場合は漠然たる縁量をもつ一つの円が考えられる。この円の内部と縁量の領域は血縁の系譜的關係によつて連続するから、ここにはホメーロスの場合におけるよりもより強く時間的契機が働くことが考えられよう。神性の領域は人間の世界の時間を超えるものであらうから、神々と人間の世界は同時性を当然もつであらう。しかしそれにしても直進的な時間の觀念は、ホメ

ーロス等の場合よりより強くありえたと思われる。

明日香の石像

—造像の思想について—

小 川 光 暘

明日香（奈良県高市郡明日香村）の地は、飛鳥文化の中心地であり、また白鳳文化のバックボーンをなした地区でもあった。しかし、この地に遺存する造形遺物には、飛鳥・白鳳時代の仏教遺物は意外に少なく、かわつて（先般発見された高松塚古墳の壁画のように）仏教とは直接かかわりのないものが多い。これが単なる偶然ではなかったとすると、われわれは飛鳥・白鳳文化の本質について考えを改めねばならないであらう。こうした飛鳥・白鳳文化の本質論へ至る一つのアプローチとして、明日香に遺る石造彫刻をとり上げることにする。

まず明日香の石像の主なものを列記すると平田の猿石（四軀）、橘の亀石（一軀）、石神出土の石人（一軀）と山形石（一組）、橘寺の二面石（一軀）の計八点、これに参考資料として明日香に隣接する高取山の猿石（一軀）を加えると計九点をあげることができる。これらの石像に共通するところは

一、石材は花崗岩であること。

二、自然石の形姿を利用して造形していること。

三、彫りが大まかで、細部にこだわらないこと。

であり、さらに、橋の亀石を除く他の八点は、一つの像が二面ないし四面を備えるという多面像であることも見落せない。

これら様式上の共通点から勘案すると、以上の石像は時代的にも一定の幅の中に収まる遺物であると思われるが、それらが一体何時頃、どのような目的をもつて作られたかということは多く謎に包まれたままになっている。そこで比較的手がかりのつかみ易い平田の猿石および石神出土の石人と山形石の二群の遺物に焦点を合わせると、

平田の猿石は、『今昔物語』および『好古曰録』や『古事記伝』の記載から察すると、もとは現在の欽明陵古墳の周辺に立て並べてあった。欽明天皇を葬る松隈大陵^{ひのくま}は現在の丸山古墳とするのが定説であり、欽明陵古墳は時代的にははるかに新しく飛鳥・白鳳期に属する古墳終末期と目され、もとは完全な双円墳であったところから蘇我蝦夷・入鹿父子の「雙の墓」^{ならびはか}の可能性も考えられる。従って石像の年代は即断をさけるとしても飛鳥・白鳳期の作として差つかえない。

石神の石人と山形石とは、昭和十年の発掘によって、入念に構築された曲水の庭園趾が発見され、これらはそうした庭園の中心的施設であったことが明らかになった。事実、石人と山形石の双方には巧みに細工された填水のような仕掛けが施されてある。そうした事情から、『日本書紀』に斉明三年く五年の間に三度にわたり、場所も発掘地とおぼしき地点で、天皇が遠来の賓客をもてなす供宴を催し、その際「須弥山の像を作った」と記している事と符合一致す

る。してみるとこれらの像は文化史上の白鳳初期に位置する作品となる。とすると、これとの様式比較によって、よりプリミティブな特徴を備える平田の猿石は飛鳥時代の作としての該然性が確められることになる。

さて、ではこれらの石像は何を表現したものであろうか、まず石神の石人に関して想起されるのは、漢の武帝が甘泉苑内の通天台においた人物像で、それは天露を承けるべく玉杯を捧げもつ仙人像であったという。石神の石人像は翁の像の背後から婦人が抱きつくという変わった男女合体像であるが、翁は口許に杯を挙げ、この杯から石像の中心部に貫通する穴を穿って、一見噴水のためとおぼしき細工を施したものだ、これを天露を承ける仙人の像とみれば納得できる。してみるとこれと対をなす山形石は実は蓬萊山ではなからうか。

つぎに平田の猿石だが、猿石とはもとより俗称で、奇怪な人物もしくは鬼神の像とでもいうべき異様な形相の像である。しかも四軀とも全裸で、性器を露出している。(男女それぞれ二人ずつ) 宣長はその点を注目して「鈿女の命のわざをぎ」と解するのだが、果してそうであらうか、人物埴輪の中にはむしろそれに妥当な男女像があるけれども、猿石にはもっと異様な超人的能力を感じさせるものがある。特に一石二面ないしは四面という複合体には、經文士偶にあった呪術のムードが纏綿している。これらが一体何であるかを簡単に結論づけることは好ましくないが、古墳に附属する造形であることは解明への第一の手がかりであらう。そもそも古墳築造の思想は、仏教の思想とは基本的に相容れない永生の思想に由来する。そ

して永生を願うという一点において、仙境を志向する榮庭の思想とも相通うものを内包していることは見逃しえないと思うのである。

奈良時代の大赦について

—聖武天皇即位前にみる祥瑞思想の意義—

野 田 秀 雄

古代の恩赦⁽¹⁾に関して細川亀市氏は赦の具体例による法制史的立場から、渡辺茂氏⁽³⁾は赦の発布動機を中心に思想史的立場からそれぞれ論じておられる。このうち渡辺氏は恩赦一覧表により、元明朝から光仁朝に至る七十四年間に八十一回の恩赦発布をみた指摘されている。さらにその表に依拠して奈良時代の恩赦を聖武朝以前と以後に大別し、以前は祥瑞や災異によるもの（外的要因）、以後は仁慈によるもの（内的要因）が多いとのべられている。すなわち五・六世紀頃の渡来と推定し得る天人感応思想により、とくに祥瑞思想の展開において文武朝等にもみる改元（大宝・慶雲など）と大赦は、祥瑞が国家的に重要視された具体策のあらわれとされている。しかしその重要視されるに至るまでの歴史的考察はなされてはいない。これにはその当時の日本の内外にまつわる複雑な諸相を一見する必要がある。

六六三年白村江の戦いで敗北を喫した結果は、天武天皇の「政ノ要ハ軍事ナリ」の表現となり、天武朝政治の強力な支柱となった。

一方、半島の情勢は次第に險悪になり、ついに新羅による半島統一をみるに至った。その間西南諸島の入貢がみられるが、とくに文武朝初期には諸国からの獻納物が多く、これはすべて祥瑞にみる獻納と同等に考えられるものであり、これに動物（亀・狐・馬・鳩・雉など）を加えればさらにその数は増加する（別表参照）。緊迫した国際情勢下にあつて南北へと版図の拡大をはかり、特産物（とくに地下資源＝軍事と結合）の開発をこの時期に促進させるためには、半島を放棄せざるを得なかつた当時では祥瑞思想に頼るのが自然であり、またそうせざるを得なかつたと考えられる。

さらに天武天皇崩御後の後継者問題も是非考慮しなければならぬ。天武天皇の死は皇太后称制後の即位となり、持統天皇は天武朝の政治をあらゆる面において継承発展させた。そして文武・持統の複合政治に入り、大宝律令の制定とその即時実施や太政官陣容の大幅な更新、藤原不比等の抬頭をみる大宝年代はその起点ともいえる。傍系相統を防止して直系相統のための中継的役割を果たすいわゆる女帝の本質は、持統女帝とそれに続く元明・元正両女帝において最も明瞭にあらわれている（不改常典）。換言すれば持統天皇は皇太子草壁皇子が即位せずに夭折した後、嫡孫輕皇子のため自ら即位し、傍系の天武諸皇子から王座を守りぬいたのである。そして早世した文武天皇の遺児首皇子（聖武天皇）が成長するまでの規範たるべき存在を多分に意図したものと思われる。

これらの時期は前述の祥瑞を中心とした恩赦が比較的多いといわれる聖武天皇即位前に相当する。地方からの特産物獻納の結果は風土記作成への詔勅となり、相模・常陸・上野・武蔵・下野五国の輸

調である「布」に「絶布」をあわせて進献せしめ、大倭・参河・伊勢・相模・近江・美濃・飛驒・若狭・信濃・上野・陸奥・出雲・讃岐の各国にそれぞれ鉱産物の献上を促す結果となって、国内での需要に応ずるための準備を進めている。その後百皇子即位して聖武天皇となる。

以上が当時の世相を背景とした祥瑞による恩赦発令への誘因である。混沌とした国家社会の事態收拾策として、又、漢の武帝の時代董仲舒により経世学として進言された天人感应思想にみる災異の场合はともかく、国力増進の上から総力あげて朝廷を中心とする中央集権国家樹立への強化策をはかったことは、為政者と祥瑞思想にみる表裏一体の関係にあるとみななければならない。

奈良時代後半（聖武以後）は仏教政策推進策により、思想的にも多分に仏教の影響をうける。恩赦の場合にみる仏教の放生思想に基くが如きはその例である。

奈良時代の恩赦は複雑である。その法制上の運営や思想面からみて、不統一で一貫性に欠け支離滅裂である。前記阿氏による論旨の立脚点はそれぞれ異なるが、この恩赦濫発に関する結論は共通している。すなわち「人民教化と撫育のための儒教の思想と、慈悲と殺生禁断を説く仏教の思想とが、支配者の頭脳の中で混乱したものと異口同音に指摘されている。

〔註〕

- (1) 統紀には大赦・赦・赦除・曲赦と記されている。『古事類苑』法律部十二の「赦宥」の解説には「赦は免物・免者ともいい、常赦・大赦・非常赦の別があるが、いずれも大赦とも赦ともい

う」とある。

奈良時代ではこれらの用語の解釈は一律ではない。

- (2) 同氏論文「王朝時代の恩赦上・下」（『公法雑誌』一の六、七）。
- (3) 同氏論文「奈良時代に於ける恩赦の思想的背景」（『北海道学芸大学人文論究一〇』）。

(4) 統紀和銅六年五月甲子条。

(5) 統紀和銅六年五月癸酉条。

諸国特産物（主に地下資源）献納表

<統紀より>

No.	年 月 日	国 名	献 上 物
1	文武天皇元・10・19	奥（蝦夷）	方物
2	2・正・8	陸奥（蝦夷）	牛黄
3	3・5	土因幡	銅
4	6・8	近江（蝦夷）	白燐石
5	6・14	越後	方物
6	7・17	伊予	方物
7	7・27	伊予	方物
8	9・25	周（ ^イ ）	方物
9	9・28	近江	方物
10	〃	伊勢	青金
11	〃	常陸	雄黄
12	〃	備前・伊予・日向	朱
13	〃	安芸・長門	青金
14	10・23	豊後	朱
15	11・5	陸奥（蝦夷）	方物
16	11・29	下総	方物
17	3・3・4	下野	方物
18	7・19	多摩・夜久・菴美・度感	方物
19	4・2・8	丹波	方物
20	大宝元・3・21	对馬	方物
21	和銅元・正・11	武蔵	方物

『選撰集』をめぐる二、三の問題

奈 良 博 順

法然研究において大きな障害になっているのは、確実な史料の乏しいことである。それ故、彼の思想を解明するためには、かつて田村円澄氏が指摘された、『選撰集』を基準とし、これと背反しない法語・消息類を法然のものとする立場が、原則的には是認されよう。だが、それには、まず『選撰集』についての十分な検討が必要である。以下それについて、いさゝか問題点を指摘してみたい。

法然は『選撰集』第十二の冒頭に『観経』流通分的一句と、これに対する善導の『観経疏』（散善義）の解釈を引いて、次のようにのべている。

観無量寿経云、仏告阿難、汝好持是語、持是語者、即是持無量寿仏名。同經疏云、從仏告阿難汝好持是語、已下、正明付屬弥陀名号、流通超代、上來雖說定散兩門之益、望仏本願、意在衆生一向專称弥陀仏名。

そして、同書第十二において次のように結論している。

当知、随他之前、暫雖開定散門、隨自之後、還閉定散門、一開以後永不閉者、唯是念仏一門、弥陀本願、釈尊付属、意在此矣。

すなわち、念仏は弥陀の本願にもとづき、釈尊が付属した真実の行

であるが、他の諸行は方便にすぎない、というのである。

この念仏と諸行との関係については、すでに同書第四で触れられている。すなわち、法然はこの章の冒頭に『無量寿経』の三輩について、文章を引き、それに私釈を加えているが、その中で、三輩の文には念仏以外に菩提心、持戒等の諸行が説かれているのに、何故にそれ諸行を捨てて念仏一行のみを取るのか、という点について、次のように法然は三つの理由を立てている。

一、為_レ廃諸行、歸_レ於念仏、而説_レ諸行。

二、為_レ助_レ成念仏、説_レ此諸行。

三、約_レ念仏諸行、各為_レ立_レ三品、而説_レ諸行、

そして、これら三義のうちどれを取るべきかについて、

此等三義、最難_レ知、請諸學者、取捨在_レ心、

今若依_レ善導、以_レ初為_レ正耳、

としており、その根拠としては、先に引用した『観経疏』の「上來雖説定散兩門之益云云」の文をあげている。

ところが、念仏と余行との関係について、『選撰集』では右のごとき廢立の義で一貫しているとは思われない。例えば、同書第二で説かれている、いわゆる五種正行は、「安心」に対する「起行」として、法然の思想の基本と考えられてきたが、これを重視することは念仏と諸行の関係について先にあげた三義中の第二（為助成念仏説此諸行）に依ることになる。だが、法然の解釈によれば、この義は善導の本意ではないという。とすると、『選撰集』第四と第二とは内容の上から矛盾したものになってしまふ。

この念仏と諸行との関係において、さらに問題になるのは、法然の授戒に対する態度である。彼が治病等のために、しばしば兼実一門に授戒したことは衆知の事実である。当時戒の授戒については、その本来の意義が失われ、呪術的祈禱的に理解されており、兼実が戒師に法然を招いたのも、その効験を期待したためである。この効験を期待されて授戒した法然については、「偽れる装い」であるとか、「戒律的祈禱観」に立っていた等々と解釈されてきた。たしかに、「一向に念仏すべし」といい、「助をささぬ」念仏を説いた法然を考えれば、奇異な行動といえる。

その他の点においても、法然の思想と行動には、矛盾した面がしばしば出てくる。先にふれた『選択集』における不整合について見るならば、同書そのものが、彼の生涯の一時期に書かれたものであって、そこに完成された姿を求めることはできないのであって、到達すべくして、至りえない点のあったであらうことは想像される。

しかし、前後一貫しない点のすべてを矛盾と見ることはできない。授戒の問題については、彼の相承した円頓戒が規範としている「四十八輕戒」が第九不看病戒に、

若仏子、見一切疾病人、常念供養如仏無異………見病不救濟者 犯輕垢罪 云云

とある。したがって、求める方が呪術的な効験を期待していたとしても、ひとまずそれに応じつつ、相手に精神的な安らぎを与えることは、むしろ右のごとき規範を生かすことになる。しかも兼実と法

然との関係は、単に戒の授戒に終ったのでないのであって、法然が相手の要求に応じつつ、次第に兼実を念仏へと導いたことも考えられる。宗教においては随他、つまり相手の機根に応じてさまざまにアプローチの仕方をとる。法然の授戒の問題も、この点を考慮して考えなければならぬのではないだろうか。

付記 この小論は、その後同じ題名でやや詳細に論じ、『浄土教—その伝統と創造—』（浄土思想研究会編昭和四十七年六月刊行）に掲載した。御参照いただきたい。

日本芸能思想の展開

— 中世 から 近世へ —

神 原 邦 男

日本中世芸能が、近世にかけてその質的变化をとげる過程を、茶道の成立とその展開のなかに、とくに中世の隠遁者にかわってあたらしい文化人として登場する茶の湯者（茶人）という、聖俗兼帯の文化人の体質のなかにみよとしたものである。

中世芸能が変質するおもな要因としては、芸能の基盤が農村から都市へ移り、芸能荷担者が交代することがあげられる。さらに芸能の思想的背景をなしていた仏教が変質し、芸能のもつ宗教性がうすれ、娯楽性が強まることが指摘される。中世にあっては、芸能は神仏に奉納されるべきものであり、人間は神仏に奉仕することにおい

て芸能を享樂していた。芸能を荷担するものたちは、このため芸能に励むことはまた仏道修行となるとの考えをもっていた。こうしたことから当時の芸道論は、文芸・芸能の修行と仏道修行との同一性を唱えたものが多い。

ところが近世に移行するにつれて、芸能が奉納されるべき対象であった神仏に対する世間一般の否定的傾向と仏教の変質は、芸能それ自体の存在の在り方とその体質の変化をもたらした。さらにこれに加えて、あたらしい文化・芸能の荷担者としてあらわれた京都・奈良・堺の商人たちは、従来の荷担者とは異なった思想の基盤の上に立っていた。彼等は、従来の荷担者たちもっていた「彼岸の世界への憧憬」というようなものは否定し、現世における欲望の充足につとめていた。かかる相違は、芸能においても従来とは異なるものを創り出すことになった。このような背景のもとに成立した芸能が、茶道である。ここでいう茶道とは、ながい茶の歴史のなかで、一応芸能としての自覚をもつて茶の湯が行なわれた村田珠光以後の茶の湯を指す。芸能として自覚された茶の湯とは、茶の湯独自の美を意識して求めたものをいう。即ち、村田珠光・武野紹鷗たちが、中世美の基礎をなす歌論・連歌論のもとに茶の湯を考ええた場合を指すのであり、『太平記』のなかなどに記述される佐々木尊誉などの闘茶会の場合とは、当然質的に区別されてしかるべきであろう。このような茶の湯は、周知のように千利休において大成された。この茶の湯は、わび茶と呼ばれ、「わび」という一つの美の理想のもとに、多種多様な茶会と茶人を創出した。「わび」あるいは、中世連歌の美の極地とされたつまり、連歌師心敬のいう「冷え

枯れた”美を求めた茶人は、それを”市中の隠居”に見出し、みずからは剃髪して法体となった。この”市中の隠居”と法体となった茶人とが、中世から近世にかけての過渡期特有の文化と文化人であるといえよう。これらは、いずれも”聖なるもの”を求めているのであるが、中世の場合と異なって、俗に對比される聖ではなく、俗のなかにおける聖をもとめている。即ち、中世の隠遁者たちが、俗悪な現世を否定し去り、来世に希望をつないだり、彼岸の世界に逃避したのたいし、現世をそのまま肯定しつつ、現世のなかに”聖なる境地あるいは、美”を求めたのである。

ところで、こうした中世の思想を否定するような考え方は、大徳寺の一休宗純を中心とした林下の禅の影響をうけて出て来たものである。能の金春禅竹は、一休宗純に参禅したといわれているが、その著『五音次第』のなかで、隠遁について

ただし山に入ても、なほこころの水のみなかみは、もとめがたう市にまじりてもおなじ流れの水ならば、しんによの月などかすまざらん。かようにおもひしより、じねん心にさとり、今は山深きすみかを出、かかる物狂ぐるひとなり、くわらくの塵にまじりと述べている。このような隠遁観が、“市中の隠居”という考え方を導き出す背景として考えられる。また、茶人が参禅して法体となる思想的背景も同様に考えられるが、とくに茶人の法体は、彼等が商人という俗中の俗なる生活をもっているため、俗と聖との境界をとり除く役目をもっていた。こうしたことは法体となった茶人が、かならずしも聖なる存在でなかったことが物語っている。たとえ

(略)

ば、「筑紫の坊主」と豊臣秀吉に呼ばれた博多商人神屋宗湛が、はじめ大坂城での秀吉の茶会にのぞむまでの経過は、彼の茶日記（宗湛日記）のなかに明らかであるが、その日記の冒頭に記載された、彼等が肥前唐津を船出して、京都大徳寺總見院において古溪和尚により剃髪し、秀吉の茶会に出るまでの記述は、茶人の法体（はつたい）が意味するものを解きあかすのに役立つであろう。法体をした茶人は、姿の上では中世的な遁世者と同様であったが、思想面では全く異なっていた。このため彼等が創造した茶の湯は、そのままでは中世・近世いずれの世界にも、直には受け入れられるものではなかった。

上杉定正状について

寛 泰 彦

上杉定正（又定政一四四三～一四九四）は、器用拔群の太田道灌を挙用して関東に勢威を伸張し、扇谷家の出ながら惣領の山内家を凌いで関東の執事職を勤めるに至った文武兼備の才将であった。この書状は、江戸から河越に使せんとする曾我豊後守に托して、河越城の嗣子五郎朝良を訓誡せんとして書かれたものである。その時（長享三年三月二日）彼は、道灌に謀叛の下心ありという家臣の讒言や、山内側の中傷に動かされて、道灌を暗殺したため、家中の信望を失い、家運の前途すこぶる憂慮すべき態に陥った時であった。

この書状は家を保ち且つ興隆するには如何に心がけるべきかとい

う教訓を三十三箇条にわたって述べたものである。そこでは実質の失われた儀礼的道義や、身分的權威や、観念的な正道思想が否定され、現実に適った合理的実地的な智力や武略が重視され、その涵養（おんよう）が力説されている。文武両道の一つとして重んぜられた論語（ろんご）孝経（けいけい）などの文道の教養や、左伝七書の如きも何れも「大國聖仁（おおくにけいじん）之刷（おつかい）」をしるしたもので、我國の現実には適合しないもの故無用とされる（9・10条）。そして専ら学ぶべきことは、手近な実戦の経験から得られた軍陣の組織、統率の方策、戦法、武略などのことであるとして、自己の経験に基く知識を教示し（1・6・17・24条）、また京都を中心に戦われた応仁文明の合戦や、下廻上して一国を領有し長年にわたりこれを支配している朝倉神保二氏などの工夫行跡に学ぶべきだとする。そのためには、できる限り戦陣の経験者の物語を聞くことが大切であり（11・13条）、また如何なる若年者や下人の言葉でも実際の理に適ったものは謙虚に学ぶべきだと訓える。そして従来大切とされた歌道や書の如き教養を学び、能楽をはじめ諸芸の嗜（おぼしめ）や諸種の遊興に心を傾けることは家を滅す基であるとして固く諷められる（8条）。また、合戦に勝つには旗本や馬廻の家臣の人事を調え、有効適切に活動させることが大切である（5・6条）。それには伝統的な身分などに拘わらず、器用才幹ある者を見出して任用すべきだと教え（15・16・26条）、彼が匹夫上りの斎藤加賀守を軍の奉行に任命したのに対する朝良やその側近の反対の誤なることを諷めている（25・27条）。以上のような思想は同時代の朝倉敏景十七箇条にも見られるが、これを長禄頃の伊勢貞親教訓が「家中代々の宿老に別而可懸目……中略……たとひ其身無器用ともあるべきことく

にすべきなり」と言っているのに比して、正反対の実力の秩序を打出していることがわかる。

以上、定正状の教訓は何よりも器用という合理的実用的な智力や武力の才を重視する思想であることがわかるが、しかしこのような戦国武将の思想は、北条氏綱が「上杉殿の家中の風儀」としてその教訓の中で批判しているように、決して家を保ち、領国を安固にする原理とはなり得なかった。このような教訓の思想は帰するところ実力万能の思想であって、これは下剋上の原理にはかならない。定正は数多の合戦において常に勝利を博したにも拘わらず、その結果は多くの家臣を死傷させ、却って家勢の衰退を招来した。のみならず、定正自身述懐しているように、器用拔群の股肱の家臣にまで疑心を抱き、これを暗殺するという羽目に陥り、家臣の信頼を失い、滅亡の不安にさいなまなければならないのである（31・32条）。真に家国を安固にする原理は定正の如き思想にはなかったのである。この乱世の中から新しい社会秩序を生み出したのは別の原理においてであった。その原理とは、自己の内面的な道義的人格の強さ高さによって人々を引つけ、そこに人倫的な結合を形成し、その結合を核として新たな社会的秩序政治的体制を打立てる方向のうちに見出されてくるものであった。阿上杉氏に代って関東一円を支配するに至った北条一門の残した教訓（早雲寺殿廿一ヶ条・氏綱遺訓・氏康の書簡など）にはよくこの消息を窺わしめるものがある。要するに定正状は、内容空虚になった旧秩序の否定により、新しい実質ある新秩序建設に向う過渡期の苦悩の中に生み出された戦国武将の思想を示す代表的な一資料ということが出来る。

現在定正状の原本は失はれたと思われる。その刊本には日本教育文庫に収められたものがあるが、校訂が杜撰なため、学術的な使用にはいささか躊躇せざるを得ない。ただこの書状は、当時から武将のよき手本として用いられたらしく、比較的多くの古写本が残っている。これらは大別三系統に分けられるが、学習の際の心覚えのための註記や振仮名送仮名等が本文に混入されたものが多く、それそれにかんがりの相違が見られる。私はそれら古写本を検討して一応学術的にも使用できるよう校訂したが、それについての文献学的な検討の次第や本文校訂に関する詳細は紙面の都合で割愛する。それについては、昭和四十七年度学習院大学文学部研究年報第一九輯（掲載予定）の拙稿を御参照願いたい。

日本人の婚姻に関する キリシタンの考察

小山 憲子

キリシタンにおける婚姻の観念は、日本古来からのその風習・觀念との接触において、非常に大きな摩擦が生じたものの一つでありそれを究明するとき思想的意義を見出すのではないかと思う。この問題を解く一つの資料として、一九六四年版ロベス・ガイ師の『*Matrimônio De Los Japanese's*』を紹介したい。

この本は四章と三つの附録によって構成されており、特に四章

‘El Tratado “De Japponensium Matrimonio.”は、十六世紀に書かれたラテン語文をただ読み易くするために、用語に少々手を入れたのみで提供されて居り、又三つの附録も、四章の論文に関係深い当時の論文史料をのせている。この本は、キリシタン時代における日本人の婚姻についての論争を又それに関係する布教方法や態度・方針を中心におき、ヴァリニャーノ対アンチ・ヴァリニャーノのそれとの立場と傾向を、当時の日本国内の宣教師達にかぎらず、遠くヨーロッパの学者達の間にもどんなに大きな波紋を投じたかを明らかにしながら、伝統のある異教文化をもつ日本人の思想との接触が、如何に複雑であつたかを考えさせる好資料である。

さて、日本人の婚姻と云うもの自体に触れるまえに、キリシタンの婚姻の概念を簡単にまとめると、マチリモウニョのサカラメント（結婚）として神によって聖とされた絆であること、一夫一婦制をとり男女其他との交わりを決してもたぬこと、特別な場合を除いて離婚は不可能であること、そして育児の義務を負うこととなるが、このような思想的背景で宣教師達が日本人の婚姻を考えた時、婚姻に関して日本人達の克服しがたい無知を感じとつたのである。勿論ヨーロッパの神学者や法学者達の間で、インノセント三世以来異教徒の間で婚姻の真の契約が存在すると云う伝統的な命題は、宣教師達の文書のなかに絶えずくり返えされているが、彼等は誰れしも日本人の婚姻の有効性に疑問をもつた。その結果日本人の婚姻に関して二つの相反する考え方、その一つは「無効である」と云う立場をとり、他の一つは伝統的立場を支持して「有効である」としたのである。前者は、司教 Melchor Carneiro インド管区長 Antonio de Quadros

日本巡察師 Vaignano アルカラ大学教授 Gabriel Vazquez と共にある科学者達である。クワドロス、ヴァリニャーノの意見は、キリスト教史第二十二集に佐久間正氏によって翻訳されたものがのせられているので参照されたい。ただヴァリニャーノが、ためらいがちにした第一の解決法「無信仰者である日本人のすべての婚姻は無効である」とローマにおいて決定することを積極的に支持したのは、ヴァスケスであり離婚の条件が実証的に昔から受け入れられ、すでに伝統的な習慣を形成して居り、ほとんど侵しがたいものであるの国の法律として認められて居り、それ故この国の方式によって婚姻をするすべてのものは、明白に言明しなくてもこの条件をもっているとした。

これに対して日本人の婚姻を三つの型に分類しその一部を有効とみた人物が、さきに一寸ふれた「日本人の婚姻について」の著者ヒル・デ・ラ・マタである。この論文は、一五八六年八月日本に入国して以来一五九二年プロキュラドル（管区代表）としてローマに行くまでの約六年間の日本布教で体得したすべてのものを生かし、同時代の日本の婚姻のテーマに関して二百人の日本人の間に実行した統計によってたてた理論で、日本人の婚姻制度つまり儀式・祝賀又婚約者達の意図について正しい認識を取得するために行った統計による論文であり、当時の史料としても又学問的立場から考えてもすぐれた価値をもつと思う。

マタが完全に有効とみなした日本人の婚姻のグループは、「真実に意図を持っているが日本の習慣に従ってそれを受け入れている」人々で、有効の理由として、真実な婚姻を結ぶ意図を持つ時、その

事実によってその本質的なものと同じく受け入れるのだから、その行為の結果がどのようなであらうとも、彼等が有効な婚姻を結んだことは真実であるとしたヴァリニャーノやヴァスケスなどは、日本人の婚姻にある意味で有効とさえ考えているのに日本人の克服しがたい婚姻に対する無知から布教に重大な障害が起ると云う理由で、教会の伝統的な教理を公布することをためらっているが、これを黙っているべきでないとした。彼の証明の鍵は、日本における婚姻と情交関係の間の明白な相違を指摘し、たやすく妾と正当な妻を識別できることから正当な婚姻の考えの存在を認め、ただ婚姻の本質的把握にいくつかの間違いをとまなうと考えている。結局マタは、契約としての婚姻の概念又は日本人達が婚姻に近づくのに条件のある意図について注意深くなかったのだが、これはヴァスケスの論証の基礎となつてゐる。私は今後の研究課題として、日本人の立場からこれを歴史的・思想的に分析し、考察比較検討してみたいと考えてゐる。

〔註〕

- (1) 神尾庄治著「山口の討論」、ミカエル・シュタイエン著「ギリシタン大名」一二二頁、海老沢有道著「切支丹史の研究」一四〇―一四三頁、同氏著「切支丹の社会活動及南蛮医学」の後篇、宮城栄昌・大井ミノブ編著「日本女性史」一四七―一四八頁、拙稿「ギリシタンにおける罪意識」(「史苑」第二十五巻第二号) 参照。
- (2) 海老沢有道校註「どちらになぎりしたん」一〇六―一三頁、新村出・終源一校註「吉利支丹文学集下」一六一―一六九頁、カトリック大辞典「婚姻」の項を参照。

- (3) Gaudenus の de Divortis に第一回の婚姻を異教徒の場合でも真実と認めている。
- (4) キリシタンの信仰をまだもっていない人々を指す。異教徒と訳している人もいる。
- (5) Gaudenus の法令で異教徒の場合第一回の婚姻を真実のものと認める限り最初の妻との関係に戻ることを命じている。

文人画の理論

中 村 茂 夫

「文人画」という語が一般に使われ出したのは明清時代であるが、その思想の起源はかなり古い。単に「教養ある人士が描いた画」という意味の言葉なら六朝からさらに後漢まで遡られるが、組織的な画論として現われたのは北宋末である。その代表者は蘇軾、黃庭堅などでこの一派の思想を要約すると次のようになる。絵画は画者の人格を表現するものであって、単なる専門の技芸だけで作られるものではないから、画者はつねに自心を磨くことに努めねばならぬ。自心の修養とは自我の抛下を通じて自然と一枚になる悟境にいたる努力をいう。しかし完全な自己抛下の悟境はたゞ仏菩薩や聖賢のみが住するところであり、この境界においては形あるものに托した筆墨の跡のごときものはもう何の意味もない。だからまだこの悟境に定住しない凡俗の人間であつて、たえず研心悟道を積みながら、しかも生れつき筆墨を好み平生これによって自然を写す技術に習熟したひとが、鬱勃たる胸懷を外に表出したいという衝動を

抑え切れず、その懷いを紙絹に吐露した場合、この人びとの画には職業画工の習気がなく、意気の俊発するものがあるから、このような画を「士大夫画」と称するのである。従つてこの考えによれば、人間存在の究極目標は宗教（とくに禪）的な絶対の境地であるが故に、この境地からみれば画者の抑えがたい表現衝動のごときは妄執であり、その画く目的はたゞ画者自身の自己満足（適意）にとゞまり、又その画蹟も墨戯にすぎず、たゞこれによつて「晩歳を憂うるを忘るるならば、博奕よりはまさる」程度のものにすぎない。これは宗教の絶対的境地からの発言であるが、煩悩に執られながらも悟道に志す凡俗の人間という条件の下では、絵画にはやはり相当の価値をみとめざるをえない。これについての軼断片的な言葉を綜合すると、第一に画者が描くに先立つて描くべき物を深く看することは自我の主体性を捨てゝその物と一体になることであり、これは禪の研心悟道に一味相通する態度であるといえる。第二に修道者はたとえ仏のごとく絶対者の境に定住することができないにしても、その常住の修業の行為においてすでに絶対的な悟りの一端に触れている筈（すなわち修証一等）であるから、画蹟というその人の吐出した糟粕の中にもその人の悟得したかぎりの絶対者の影が宿っているであらう。これを云いかえると、士大夫画は宗教的な絶対者の象徴という意味をもつことになる。従つて芸術的価値というものは画者が直接これを希求しても得られるものではなく、たゞその自己否定を通じてのみ獲得できるものであるから、こゝには否定を通じての肯定という芸術表現のパラドクスがある。蘇軾も黄庭堅も北宋末の士大夫（官僚）階級に属し、その身分的制約から「士大夫画」の説を

提唱したのであるが、彼らの理論をさらに徹底すれば、直ちに官途を棄てゝ無一物の境涯に安住する禅僧のごとき生活を貫かなければならぬ筈である。この点に、彼らの説の先駆性とともに不純熟性があるのは止むをえないところである。

異民族の征服王朝であつた元代では教養ある漢人は殆どすべて官途を棄てゝ世に隠れ、悠々墨戯に遊ぶようになったが、そのうち道教に沈潜した黄公望（大癡）のほかは趙孟頫にせよ倪瓚、王蒙にせよ禅に帰依し、殊に後の二者はほとんど禅僧のごとき生活を送つた。こゝにおいて士大夫画はようやく純熟して真に「文人画」の思想となることができたといえる。この意味での文人画の伝統は明清時代にも継承されたが、この時期の新しい特徴は、これまでの画論の禅的立場が現世否定の面を強調したのに対して、現世肯定の面を積極的に推し出した点にある。それとともに絵画、延いては芸術についても、これを単なる「墨戯」とする考えから、聖俗の二世界に対する第三の世界としてこれを積極的にうち立てたことにある。この思想の代表的な画人は石濤（画譜）である。

ルース・ベネデイクト

批判の概念(二)

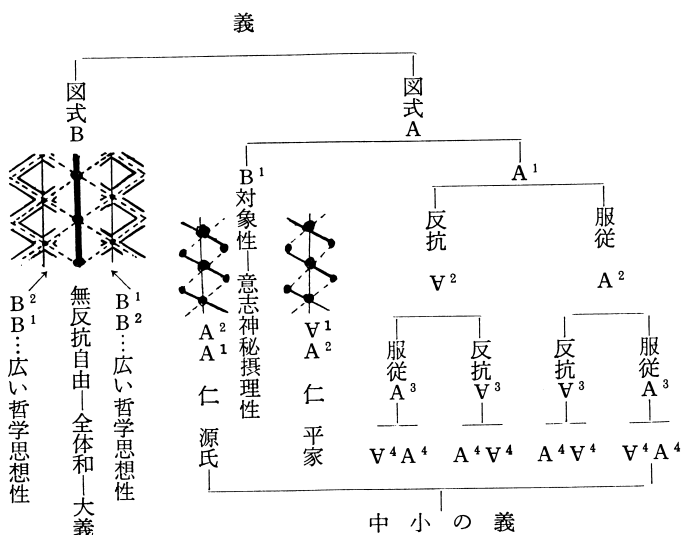
田 中

治

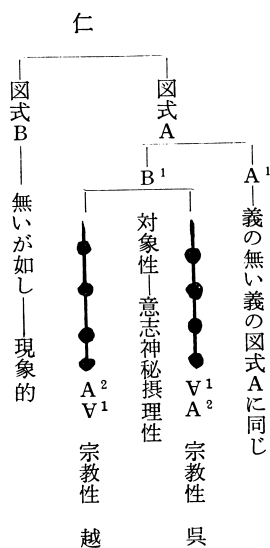
一 義のジレンマ

1 義の体系図式「ABの二つ」

大夫（官僚）階級に属し、その身分的制約から「士大夫画」の説を



2 仁の体系「Aの一つ」



3 図式の解説

- (イ) A 服従 V 反抗の表現
「1~4」種別変形大小又は深さ
- (ハ) 義
パイ形 網状性
- (ニ) 仁
アレエ形
- (ホ) 義が仁に附随の表現
飛石性
- 補推 移入した日本の宗教が他国のそれのように争わないならば、義の附随か。

二 日本の徳は義を守ること。

服従と反抗から演出する雑多な変形の義の図式Aは仁や理性々と同様であつて、井戸端会議女の貞操私利能楽歌舞伎立川文庫新文芸―世間の悶着葛藤の渦の場を現わすものであるが、義の附随により、図式AからB…を通して、図式Bの自由な一致の場へ到達可能な意味思想を生起するに至るであらうこと。

1 義の段階と大義の別

中義小義の内に大中小がありその各々の内にも又大中小があつて「1」の数の如くに限りがないと云える。ところが必ずしもその数には限られないで、小義の内にも中小義の大はあるが、併しそれは大義ではない、と。

2 義の高低と白虎隊

図式Bに直接なものほど高いが、さりとて間接であつても、深さによってより高くもなろうところの、実に滑稽矛盾の稀有性である、と。―例えば徳川に尽した幾多の義、図式Aを通して大義に無反抗絶対服従を明かにした白虎隊が、より高いであらう如し、か。

3 全体の和えの矛盾と合理化

(i) 御所の五郎丸と武士の情

曾我兄弟が敵工藤を討たんとて富士の裾野へ赴いた。御所の五郎丸はそれと知るや何故にか工藤の屋形をそれとなく兄弟に知らしめた。

工藤を討った曾我五郎は、待ち構えている女姿は御所の五郎丸だと知るや、力落つ。

御所の五郎丸がそこを後ろから組みとる―組み取らせた。―義の反済ともなる。

(ii) 理性に負けた梶川も可

松の廊下で、もし梶川が御所の五郎であつたなら浅野は無念が晴され―浪士は打ち揃つて墓前の切腹で、事が済んでいたであらう。只兄弟だけで、しかも武器一切充実した狩場への堂々たる孝義の深さに服従し主に反抗した御所の五郎丸―発覚首打。覚悟の前。

狩場への打ち入り以上の殿中刃傷の浅野の恨みの深さへの服従を取り違へたか。梶川！。徳川もしどろもどろの大事となつた。

(iii) 他人の心に成れる義と切腹

義理―世間への申訳に不本意乍らする。

主無念の心中「お気の毒とは他人の心に成っている気持」―浪士と同心の井戸端会議・世間「打ち入りとは別」―だが世間とは互に義で繋つている。そこで汚名を残すまいとすることの外面への現れを証拠とする打ち入りが、不本意乍らの世間への申訳となる。

五所の五郎丸が梶川ではなかつたので、曾我の失敗に寄せる井戸端会議から吉良屋敷に似た雰囲気（霧囲気）の限界に、矛盾の合理化性の武士の情の義が、五所の五郎丸を通じて現れた。

〔補惟〕

日本人は喧嘩好きであるがおとなしい。―他を圧滅するのではなく、双方が一つになるための争いだ。彼は言う。

(iv) 男の意地、不義の義

親を誅す子。子を殺そうとする親。愛妻離別、喜顰の訓誡

正直に云えば晴れるのに死んでも言わないと首を延ばして突きつける男の意地。来たと思えば他え急ぐ。主おぞ待つ、局の貞操。

棟梁はいつ切腹を命ぜられようと覚悟の前であろうが、それは築城の秘密を守る主や城下えの義理立でもある。領主は切腹を命ずる。仮令無理であろうとも応じないならばあれでも武士かと世間は笑う。併し無理な暴君は世間の非難を受け滅びを早くすること。

補惟 ・ 義は訓誡ではなく示すもの。・ 図式Bは主観・客観の思惟の誤謬に隠される。

上田秋成の合理・非合理について

高 橋 博 巳

上田秋成（一七三四—一八〇九）は、はたして合理主義者であらうか。（この問題に関しては、例えば中村幸彦氏『近世作家研究』を参照）もし合理主義者であるとすれば、どのような合理主義者なのであろうか。ふつう、ほぼ同時代の富永仲基（一七一五—一七四六）や山片蟠桃（一七四八—一八二二）などの人々は、その思想や行動において合理主義者と見做されているが、これらの思想家たちとは秋成は趣を異にし、例えば蟠桃は「狐つき」はすべて精神病であるとの説（夢の代）を有するのに対して、秋成は「狐も狸も人につく事、見る見る多し」（胆大小心録）と「狐つき」を真実信じていたか、或いはそのような素振りを見せていた。そればかりでなく秋成は「狐つき」現象の实在を経験的に論じているのである。この事実をもって我々は秋成を合理主義者であるともないとも評することはできない。

一般的に言つて、近世初頭には一種の合理主義者が存在した。いわゆる道学的合理主義者がそれである。しかし彼らの論理はまもなく破綻をきたす（古学派による「理」の否定）。これとは別に、合理主義者の系譜として、主に商人出身の思想家として先の仲基、蟠桃たちのグループがあつた。秋成の思想も後者に近い。

秋成の物の見方、考え方を検討しよう。先ず第一、不可知論について。周知の如く宣長との論争「阿刈葭」に収められた言説からわかることは、秋成の判断の論理的な確かさである。秋成は宣長説に対して「書典はわづかに三千年來の小理にて、取あふまじき者なればさし置べし」（前篇）と述べ、また両者とも古代の事実について「不可測」としながら、宣長は「不可測」ゆえに信じ、秋成は「不可測」ゆえに信じることはできぬという態度を取っている。これは合理的と言わねばならない。第二、自然をよしとする考え方について。秋成は宣長との論争で「事物みな自然に従て運転するを、其勢に対へ立て止むべきにあらず、擬古は学びて得べし。復古は学者の贅言なり」（同上）と述べて、ここには物事が自然に進行することをよしとする考え方が表現されている。第三、物の道理について。これについても秋成は空疎な言辞を弄さず、現実在即して機能本位に考える。しかも、その道理はすべて「事物みな自然に従て運転する」中に認められなければならない。

私見によれば、このような考え方が秋成の合理主義と呼ばれるものの基本であつた。「事物」が「自然に従て運転」しているかどうかの判断は、各人の経験の総量によって定まり、経験は住む所、時代、属する階層など、各人の条件によって異なる。これが、秋成が

物の判断を下す際に相對主義を取る所以である。(例えば『靈語通』、とくに全集第二卷四一四頁参照)

して見ると、これは富永仲基の思想と極めて近似していると言わねばならない。彼は『翁の文』で「道の道といふ言の本は、行はるゝより出たる言にて、行はれざる道は、誠の道にあら」ずとして、神儒仏を否定し、自ら「誠の道」を説いて、それは「人のあたりまへより出来たる」ものであり、ただ「今の世の日本」に適合するかどうかが問題だとしている点が注目される。このように儒教倫理にとらわれることなく、かくも自立的な規範を創出し得たことは画期的なことと言わねばならないが、朱子学、古学を含めて儒教の自然解釈から倫理規範に至るまで、その妥当性が問題とされるようになった結果であろう。

かかる時代に、秋成は人倫の基準を人間としての「自然」の中にもとめた。そうすると、それまで経験として獲得したところの、いわば最大公約数としての人間の諸事実が、生活を律する際の指針として機能することになる。言うまでもなく、人間の自然というものは万事合理的に解釈できるものではなく、単に論理を以てしては全的に捉え難いこと、多言を要しない。かくて、秋成にあつては「人のあたりまへ」では解決不可能な事態の出来は必至である。秋成における「狐つき」問題は、この点から理解すべきだと私は考える。人間の「自然」を人倫の基準とすることは、徂徠流に言えば、心を以て心を制することに他ならない。これが一体可能だろうか。否。そこで秋成は、ただ自らの経験に基き、人間の「自然」と考えられる基準に照らし合わせ、それよりはみ出る事柄に対して、「狐つ

き」として処理したのではないだろうか。

そこで言えることは、見られるように秋成の合理的側面と非合理的側面が繋がりがあつて秋成のうちに共存していたという事実であり、これに基いた更なる分析は後日を期したいと思う。

『大勢三転考』小論

—伊達千広の歴史観—

石 毛 忠

『大勢三転考』は、当時紀州藩の大番頭格として知行五百石を受け、藩財政に関与していた伊達千広(一八〇二—一七七)が、嘉永元年(一八四八)に書いた史書で、千広の実子陸奥宗光らの懇請によつて明治六年(一八七三)に初めて公刊された。本書は社会・政治制度の変遷という独自の観点から、徳川幕府の成立にいたるまでの日本史を、「骨の代」・「職の代」・「名の代」の三時代に区分して叙述した通史であり、幕末という変革期に相応しいユニークな歴史観が看取される。その歴史観についていえば、本書には時勢が推移し、制度が移行する「所以」は「凡慮の捌けるべき」ことではないとし、それ以上の探求を放棄する不可知論の立場と、冷静に時勢の変移を洞察し「時に応じ、機に乗じ、さまざまに思ひはか」つて歴史的世界に参与する人間の責務を強調し、時代を特徴づける制度の枠組の中で、もろもろの歴史事象の意義を即物的にリアルに考察

する現実的、合理的主義の立場が認められるが、両者が表裏の関係で千広の歴史観を構成していた。すなわち両者は一見矛盾するもののようであるが、時勢が推移し制度の移行する所以については、これを「知るべからざるもの」として梓づけ、これに立ち入らなかつたために、従来時勢の推移する「所以」について考察した歴史観に纏綿していた超越者「△神▽・△仏▽・△天▽」の觀念に煩わされず、従つてまたその超越者に権威づけられた特定の原理―祖神冥助の思想・尊皇思想、末法思想、名分論・鑑戒（道学）主義・排仏主義等―の制約を免れることが可能となり、歴史の展開を現実的合理的主義の立場からヨリ自由な目で捉えることができたと考えられる。

因みに、本書には「神」・「天神」・「惟神」という言葉の使用が十一例ある。そのうちの七例は、大化の新政を説明するために引用された大化元年八月・同三年四月の詔および神功皇后の新羅征伐を述べた箇所に見えるものであるが、前者は『書紀』からの引用文の言葉であり、後者は『記』『紀』の記事に従つて用いられたまでで、それ以上の積極的な意味は見出せない。他の四例のうち「建内大臣なん、神とも神と世に比類なき俊傑」という二例は比喩的な意味で使われているだけであり、あとの二例も「天地の自なる理なるか、また神の御はからひなるか、凡慮の測しるべきならねど」、あるいは「いかなる神の御心なりけん。……こも又自然の勢也」と疑問形で表現されたものであり、前後の文脈からして、「神の御はからひ」・「神の御心」が実質的な意味を持つていないことは明白である。その他に「天津御神」・「国津御神」・「大名持・少名彦と

称へ奉りし両大神」という神名が各一例ずつ記されているが、これらの△神▽は神代の△神▽として、あるいは公卿の△祖神▽として回顧されているだけである。しかして「神随」という言葉の使用も一例あるが、単なる修飾語にとどまつている。なお「仏心」という言葉の使用が一例あるが、これは仏性の意味で使われている。また「天」・「天道」という言葉の使用は、『書紀』・『愚管抄』からの引用文中に合わせて三例（但し、そのうちの一例は「天地」という場合の「天」に相当する。）あるだけで、その他に用いられておらず、△天▽の思想に論及した箇所もまったく認められない。しかして「五百年ばかりの世をふる時は、自ら遷変るべき運数来りて、此氣運に乗じて大事を成就するものと見えたり」という箇所は一見、儒教の一治一乱の歴史観を述べているように見えるが、一治一乱の歴史観は元来△天▽を原理とし、△天▽が一貫して一治一乱の基底にあると見るのであるから、この箇所から直ちに、千広が時勢の変遷の背後に儒教的な△天命▽を意識していたとは考えられず、結局こも儒教的表現を借りて、前記のような歴史観を述べたものと解すべきであろう。以上、『三転考』における「神」・「仏」・「天」という言葉の使用例を検討し、そこには千広の歴史観に関わる積極的なし実質的な意味が認められないことを指摘したが、そのことは千広の時勢観と、彼が青年期に学んだ「さて時代のおしうつるにしたがひて、右のごとく世ノ中の有りさまも人の心もかはりゆくは、自然の勢なりといふは、普通の論なれども、これみな神の御所爲にして、実は自然の事にはあらず。さてさやうに、世ノ中のありさま

を担っているものといえよう。

明治二〇年代の「煩悶」について

渡 辺 和 靖

のうつりゆくも、皆神の御所^{みよ}なるからは、人力の及ばざるところ」（本居宣長『玉くしげ』）という国学的時勢観、あるいは當時の「天地の間時勢の様々と移り行くは、即ち天にて人力の及ぶ所にてはこれなきなり」（山県太華『講孟劉記評語』）という儒教的時勢観を比較検討することによって確認される。但し千広の時勢観が幕末においてまったく孤立したものであったかといえ、決してそうではなく、例えば功利主義の立場から「世代之推移、時勢之沿革、不知不覺^{しらず}右之如く推移^{おし}り候者にて、既に推移候上にては、聖人も如何んとも難^{あた}く被^{おほ}成^{なり}御事に候。……諸又凡事を行ひ候に当て、第一時勢を料^{はか}ると申すが肝要なり。……執政者時勢人情を不^{みだり}料^り、切に触犯致し候時は其国必ず乱る。此時勢人情と申すも天地自然^{しぜん}之者にて、決して人作之者に無^な御座候」（安政三年四月二十六日付中根雪江宛書簡）と見る橋本左内の時勢観には、千広のそれに一脈通ずるものがある。

歴史を文字通り「人間史」として捉え、歴史は人間自身の手によって創造されるものであり、人間の智徳や資財などの進歩によって、歴史もまた進歩するものであるという明治啓蒙史学が登場する前提として、伝統的歴史観——『三転考』以前の史書においては、八神^や・八仏^{ぶつ}・八天^{てん}が神秘的であれ、倫理的であれ、何らかの形で、人間と相関^{かん}わつて歴史的世界を形成していた——からどうしても一度、超越者の観念が払拭^{はつしつ}されなければならなかったが、事實上歴史的世界から超越的絶対者・原理を開出してしまった『三転考』の歴史観は、そういう史学史の課題に自ら答えているものであり、その意味において、伝統的歴史観と近代的歴史観を繋ぐ史学史的意義

「嗚呼人生終に奈何。予、往を顧み來を慮り、半夜惘然として吾れを喪ふ。」という樗牛の言葉に端的に示されているように、明治二〇年代に入ると、これまでに全く見られなかった現象として、天地人生に対する懷疑、「煩悶」が、青年たちを捕える。この「煩悶」という現象は、思想的にはどのように位置付けられるものであろうか。

一般に、明治の一〇年代までに西洋思想が日本に浸透したと言われる。西洋近代思想を根底的に特徴付けるものは、「自我」意識であった。「自我」とは単なる自己意識の謂ではない。「自然」を對象化することによって計量し支配してゆくという自然科学的精神の成立とともに、一方の極に認識主体として析出されたものが「自我」に他ならない。しかし、明治二〇年代に活躍した蘇峰、雪嶺、井上哲次郎等を含めて、明治維新以前に生まれた世代には、自然を對象化する認識主体としての「自我」という発想が理解されていたであらうか。彼らは、自分が世界（自然）とどこか深い所で結び付いていることを、宇宙が秩序整然たる体系であることを少しも

疑わなかった。西洋文明の奔流の真只中であつて彼らの思想は激しく動揺したが、彼らの少年時代に体得した朱子学的世界に基礎付けられた倫理的安定感を失うことはなかったのである。彼らの世代は、精神の最深部に於て、破局以前の世界に住んでいたと言える。

右のような朱子学の影響が決定的に後退するのは、明治維新後に生まれ、明治六年以後漸次新設されていった小学校に於て養成された世代——維新後世代——に於てであつた。しかし、明治二〇年代の「煩悶」の主体をなすのはまさしくこの世代の青年たちであつた。

彼ら維新後世代は、むぎだしのまま西洋思想とその根底をなす「自我」に身をさらさざるをえなかった。彼らの内面では、世界（自然）の確実性、透明性の全面的崩壊が現象した。それまで、自然科学の受容が朱子学的世界と重ね合わせられていたが故に、一旦そうした秩序整然たる世界の崩壊を経験することなしには、自然科学的精神の浸透も「自我」の確立もありえなかつたのである。そして、自然が人間を温かく包込む外的庇護という意味を失つた時、彼らは愈し難く「自我」に捕われたと言ふべきであらう。

かつて自然の中に深々と身をゆだねることに慣れていた日本人が、「自我」に深く蝕まれることによって、今や自然から身をもぎ離し、それを対象化しようと試みる。しかも、日本の近代化がそのようなように、「自我」も又、外から強いられたものであつたが故に、苦痛なしに「自我」という異物の浸透を体験することはできなかったのである。

しかし、彼らが「自我」の上に自らの立場を設営しえたとすれ

ば、「煩悶」は本来なかつたであらう。維新後世代は、確かに近代的教育制度によつて育成された。しかし同時に、彼らは、儒教的雰囲気や濃厚に伝へる家庭のしつけ、前代からの生残りの儒者たちの構える私塾、彼らの身辺にある漢籍等々、様々の機会に古い朱子学的世界を直接体験していた。彼らは、彼らの後の世代とは異なつて、「教養」としてではなく、直接体験として朱子学的世界を内面に保持していたのである。

彼らは、一方に於て「自我」に深く捕われるとともに、完全にそこに安住することができなかつた。彼らの内なる朱子学的世界は、「故郷」或は「幼年時代」という形をとつて、常に憧憬のかたに彷彿としてたち現われるのである。彼らは、「現実」として、「自我」の存在、主観と客観の間に横たわる深淵を認めながら、それを否定したところに「理想」を求めずにはいられないのである。「自我」に傷付きつつ、彼らは、人間を宇宙に結付ける朱子学的世界へと救済を求めるのである。

しかし、單純に朱子学の伝統的世界に回帰することによつては彼らの魂の分裂は愈されない。自己を温かく包み込む外界の庇護（自然）を求めつつ、彼らは、そうしたものが既に完璧に失われてしまつてゐることを痛烈に自覺していた。彼らは自己の内面に二つの世界を保持しつつ、しかもその一方に安住しようとする時、必ず他方によつて裏切られた。「自我」を自らの立脚地としようとする、朱子学的世界は憧憬のかたに浮び上り、逆に朱子学的世界の上に立とうとすると、「自我」はそうした世界との間に横たわる深淵を指し示すのである。維新後世代の青年たちは、明治二〇年代に、「煩

「悶」という形で、そうした精神の二重構造を自覚したのであった。

明石順三について

—大正十五年の思想と行動—

高 阪 薫

日本における兵役拒否の思想は、戦前まで一億人の異端視の中で展開され、権利もなにも剥奪された受難の思想であった。明石順三率いる「灯台社」^{ワッチタワー}（順三により大正十五年十二月雑誌『燈台』で紹介され、昭和二年五月神戸で日本支部開設、同年九月東京進出、本部ニューヨーク）も、歴史上苦しい受難にあいながら、抵抗した輝かしい一ページを残している。順三らのたたかいの軌跡は、最近、佐々木敏二、笠原芳光、阿部知二、稲垣真美氏らの諸著書、論文で綿密な調査、資料発掘の紹介を通じ、「良心的兵役拒否」の頑強な実践者として、戦時下抵抗史上、高く評価されるに至っている。順三の受難の思想と行動も死後報いられたといつてよいが、検挙され、獄中抵抗に徹する昭和十四年から二十年にかけての思想と行動は、はなばなしく論じられているもの、米帰朝後、日本伝道の初発の時点での順三の思想と行動は、依然ナゾにつつまれていた。

順三は明治二十二年滋賀県に生れ、同四十一年渡米し、大正十三

年ラッセルの後継者ルサフォード率いるワッチタワーの巡回講演者になっていた。日本伝道のため妻と離婚し、大正十五年九月に帰国した。神戸の須磨に帰ってきたことが、後の順三の活動に幸いしている。須磨にはワッチタワーの創始者ラッセルの研究者で、雑誌『ワッチタワー』を米国から取り寄せ講読していた神田繁太郎がいた。順三は、講読者名簿から神田と文通し、彼を頼って須磨に身を寄せたのである。順三は彼と彼のグループ―須磨浦聖書講堂にあたたかく迎えられた。

神田は熱心なラッセル研究家で、ラッセルの聖書研究全六巻を読破し『ワッチタワー』を講読研究して、『ダニエル書の預言』『王国の饗宴』等、ラッセル思想に影響を受けた著書も刊行していた。しかも彼の背後には、彼の聖書研究と信仰―彼は組合教会から脱会し、内村鑑三の再臨思想に感激し、同時にラッセルの再臨思想に強く魅せられていた―に共鳴する須磨浦聖書講堂の連中がいた。須磨浦聖書講堂は、神田と従弟の井上隣太郎が大正十三年九月関東大震災後の終末的な危機感から、聖書研究と救いを目指して、井上の貸家を会堂にして出来た。すでにそれ以前、彼等は内村鑑三の再臨思想、無教会運動に敬意を表し、鑑三を師と仰ぐ親交もあった。が、それにあきたらず神田らはラッセルのクロノロジーに基づく再臨思想を翻訳し、『べてる山響』という神田自筆の回覧雑誌をつくりワッチタワーの教義をかなり深く研究していたのである。

それは当然順三の思想と合致し、グループは、強力な仲間を得たと思つたろうし、順三は、初発の苦闘を味わうことなく、労せずして

恵まれた土壌と、経済的に豊かな同志をもつにいたった。順三は大正十五年九月帰国して三カ月後に須磨浦グループと機関誌『燈台』創刊号を発行する。この三カ月の間に、内村鑑三の無教会派の信仰に帰依しつつ、ラッセルやらワッチタワの再臨思想に興味を示していたインナーサークル的な須磨浦聖書講堂の連中を順三は彼の師ルサフォード流のワッチタワー布教運動をやるために積極果敢な実践サークルへと体質を変化させてしまった。それは彼一流の弁舌と行動の強烈なバイタリティにひきつけられた連中が、内から外へ目を向けさせられたからといえよう。『燈台』は以後神戸で毎月刊行され、ワッチタワー伝道は、須磨浦から、神戸、大阪へと集会も拡がり、順三もルサフォードの著書の翻訳『神の立琴』『人々の慰め』を通じ、教義の普及に努めている。この時点での彼の思想は、『燈台』創刊号所収の「神の国は近づけり」によく表されている。これは、大阪、東京を中心とした各地の講演で多くの聴衆を集め、感銘を与えたものとして知られている。

これにはほぼ順三が生涯ワッチタワの「エホバの証者」としての使命をかける基本的な理論的根拠、教義の中心思想が示されている。エホバを唯一神とし、エホバがサタンの諸悪をイエスによって一掃させ、「地上の人類を現在の死と罪惡の状態下より救い出して後に永久の生命とそれに附随する完全なる幸福と自由と平和と健康を全地の民に」知らしめ、行なうのであり、それは「神のパラダイス」が地上に実現されて初めて可能であることを説く。そして実現はいつかというところ、イエスが既に予言しているように、「神の国が全地上に出現する時には、世界大戦争や饑饉、

疫病、地震が続出する」のであって、今日、一九一四年第一次世界大戦より地上における社会政治情勢は「日を追ひ、時の進むにつれ形勢益々悪化し、社会万般に行詰りの状態を到来せしめ」いまや「昏迷と惑乱の有様」である。これこそイエスのいう如く「神の国の近きを知」らなければならぬというのである。

この考えに基づく順三の積極的な伝道活動は、大阪で飛行機を使つての宣伝を試みたり、大会堂を使つての講演をしたり、派手な中にも多数の賛同者を得るようになってきた。そしてついに須磨浦グループの強力な支援のもとに、ワッチタワの日本支部が神戸に創設されたことが、『燈台』昭和二年六月号に明記されるにいたる。

しかし、神一位のエホバ信仰と独特の終末観、再臨思想は、後に検挙されるように、国体に抵触したり、戦争に反対したりするようなかなか政治的社会的悪を強く糾弾する傾向がこの頃から顕著となり、須磨浦グループも順三の精力的活動に追従していく者と、離反していく者とに分れていった。そもそも内的精神的な聖書研究グループであったのだからこの分裂も予期されてはいた。しかし順三はすでに神田の亡兄未亡人、静栄とねんごろの間柄となり（のち結婚し静栄夫人は順三と共に獄中抵抗をやるが栃木刑務所で獄死）神田らは身内への義理とグループ同志の懸隔の板ばさみに動揺するが、順三の東京進出にも深く立ち入り協力していた。神田らが、いつのまにか鑑三を忘れさせてしまっていると気づいた離反連中の一人、入間田倂吉は、鑑三にこの次第を報告し、鑑三はそれに対し、須磨の連中は困つたものだ「小生が彼等一味の再臨信者でない」（昭和2・6・11入間田宛）ことをいい、誘われた者が可哀想だと記し

ている。結局、須磨浦グループは順三派と鑑三派に分れ、順三は須磨での精神的、経済的援助の他に、妻を得、人材を得て、東京に進出したのであった。時に昭和二年九月であったが、その後、彼は、さらに信仰と宗団組織を強め、文書伝道者を全国に配置し、機関紙「黄金時代」は月十万五千部の発行部数を誇っていた。しかし宗教的良心からの三人の兵役拒否者をだした昭和十四年、検査によって灯台社は潰滅させられ、順三らは捕えられ、いわゆる「一億対五人のたたかい」が始まったのである。その時、神田、井上らは、鑑三門下、黒崎幸吉に出入りし、内的に深められた信仰生活をおくっていた。

そして、順三は、かつて須磨で得た援助や人材は、生涯彼のたたかいかかわってきてその獄中抵抗の終局において、妻の死となつて全てを失ってしまったのである。

宮沢賢治の文学における宗教性

上 原 英 正

賢治の文学はどのような意味で宗教性が強いといわれうるのだろうか。賢治の文学作品が、法華経の影響を強く受けて成立しているということは周知のとおりである。しかし、賢治文学における法華経思想を説明することのみが、賢治文学における宗教性、ないし賢治の宗教意識を究明する唯一の方法であらうか。たしかに、賢治は、法華経によって自己の思想を構成していったが、賢治の「宗教

的」な意識を支えるものは、法華経のみではない。むしろ、本来的に賢治のなかにあった「宗教的」なものが、法華経によって目覚めさせられ、意識化され、対象化され、文学の場に表現されたのではなからうか。

賢治が法華経をはじめて読んだのは十九歳の時（一九一四）であり、その時賢治は異常な感動を受けるのであるが、この難解で、譬喩的な經典に感激する青年のうちには、すでに「宗教的」ななにか宿されていたと考えられる。実生活においても、法華経に出合う以前から、賢治は寺院に下宿し、仏書に親しみ、多分に宗教的雰囲気をもっていた。

このように、賢治文学の宗教性の素材となったものは、法華経のみではないという考えから、私は、法華経の思想と論理に未知なる者として賢治文学における宗教性を考察していきたいと考える。つまり、法華経を前提とすることができないゆえに、かえって法華経を媒介することなく賢治文学のなかの宗教性を究明できると考えるのである。つまり、法華経をカッソに入れて賢治文学の宗教性を考察してみようとするのであり、そのあとで、再びカッソをはずして考察を進めねばならないことは言うまでもないことである。

さて、賢治の童話における人間像をまず究明の手がかりにしたい。賢治の童話には世間的にみれば「愚人・変人」に類する人物が多く登場する。（「虔十公園林」の虔十、「なめとこ山の熊」の淵沢小十郎、「セロ弾きのゴーシュ」の虔十、「なめとこ山の熊」の淵沢小十郎、「セロ弾きのゴーシュ」の虔十、「なめとこ山の熊」の淵沢小十郎、変人において賢治はなにを表現しようとしたのであらうか。まず、これら愚者の目は、日常人の価値観にとらわれず、物事を見

ることができる。変人なるがゆえに既存の価値観による規範から逸脱することができる。このような患者・変人の目が、かえって物事の本来的・生命的なすがたを見ることができると考えられるのである。

この点を童話「^{ケンジュウ}度十公園林」において考察してみたい。度十（主人公「愚者」）は「荒地の河原に樹木を植えたい」と思う。これに対し村人（日常人）たちは「河原の樹木は三尺以上に育たない（用材にならない）から、そこに樹木を樹えることは愚行である」と度十を笑う。ここで、村人達は、物事を自己に対する手段と考え、その世俗的有効性において物事を評価し、行動の基準とする。つまり、「用材―換金」というところから自己の行動を規定している。これに対し度十は、そこに土地があり、樹木がない。それを見ていると無性に、そこに木を植えたくなる。これは、そこに、生命の素地を見る愚者の直観によるのである。この無心にして生命の世界を直視し、かつ既成の世俗的な価値から自由な生きかたこそ、所謂「宗教」の原点といえるのではないだろうか。賢治は、この「愚者像」を通して、世俗的な日常性を逆転させ、日常性の殻をつき破ったところで人間省察を行おうとしたと考えられる。世俗の価値を逆転させ、その尺度を無化することによって、生命としての、それ自体究極目的としての人間存在が明らかに becoming するのである。つまり、「……のための生命」という立場から「すべて生命のための……」という立場への逆転である。釈迦の出家成道の原点はまた、日常性のなかの世俗的な価値への執着からの自由であった。イエスの「神の国」のまえに、世俗の価値は無化されねばならなかった。

このように、賢治の童話の愚者・変人は、日常性のなかに没入している人間は見ることでできない真実の世界、生命の世界を、つくられた日常的知識に害されることなく見つめることができるのである。そこには、人間存在を「なんのために。」と問うことは放棄されるのである。人間存在・生命の世界は、規定され、割り切れるものではなく、たゞ、その「生」を無心に肯定する以外はないのである。

このような考察によって、次の言葉は宗教的なひびきをもっているといえる。

「このなかでいちばんばかで、めちゃくちゃで、まるでなっていないようなのが、いちばんえらいとね。ばくお説教できいたんです。」

（「どんぐりと山猫」全集八巻二三一頁）

このように既成の価値から自由となり、この世の実相を凝視しようとするところに、賢治文学の「宗教性」の起点があったと考えるのである。

変革思想としての法華経

―特に近代思想に及ぼした法華経の影響―

戸 頌 重 基

一

この要旨は一九七一年七月雑誌「中央公論」（第八十六年十号第

一の(一―号)に発表し、その後ハワイ大学宗教学助教授A・ブルーム博士によって英訳のうえアメリカン・ジャーナル誌に掲載される予定となっているわたしの論文、「変革思想としての法華経」"The Lotus Sutra as Revolutionary Thought"の一部である。便宜上、論文全篇の骨組を紹介するところのとおり。

- (1) 宗教と政治の接点―法華経
- (2) 法華経のなかの変革思想
- (3) 日蓮の国主諫暁と易姓革命観
- (4) 近代の変革者たち
- (5) 七〇年代を生きたる法華経

ここでは(4)が力点となるが、しばらくその前後の文脈を重視する観点から(4)以外の要旨をも紹介したい。

二

法華経の場合、内的な宗教と外的な政治とは護国という呪術性を接点として顕著に結合。上宮三部、伝教三部、不空三部のなかで法華経は護国三部経の筆頭の地位を占め、上下の階級から信奉された。没階級の法華経は、一方では支配階級の信仰の対象となり他方では被支配階級のあいだにも普及。この媒介的役割を演じたのが鎌倉期日蓮を祖とする法華教団。立正安国は彼における政教の接点。

三

法華経といっても梵文原典にネパール本、中央アジア(西域)

本、ギルギット(カシミール)本(このうち完本はネパール本だけ)があり、漢訳に正法華経、妙法蓮華経、添品妙法蓮華経の三訳現存。ただしここで法華経というのは Kumārajīva 訳(四〇六)の妙法蓮華経七卷(後世提婆品加わって八卷)をさす。併せて重視されるべき開経の無量義経一卷(Charnagatayas'as'it)と結経の観普賢経一卷(Dharmamitra'as'it)である。前者は法華経の哲学的貧困を補い後者は政治理想としての正法治国をかかげる。

法華経のなかで変革思想を含蓄する箇所としてみなされるのは方便品の平等思想、譬喩品の釈尊御領観、法師品の況滅度後説、見宝塔品の三変土田説、從地涌出品の地涌の菩薩、寿量品の六或示現説、法師功德品の世法即仏法説、そして神力品の即是道場や通一仏土の所説。これらが変革思想とみなされるには詳細な説明を必要とするが、それは既出資料にゆずりここでは見宝塔品の三変土田説に限り説明を加える。

三変土田とは釈尊がこの世界を諸仏来集にふさわしくするため三たび作り変えるという世直しに関する仏教神話。A・ブルーム氏は、これを "The three transformations of the land" と英訳。この土を変革もしないで不浄・汚染と同居のまま娑婆即寂光をうそぶくのであれば、日蓮の生涯をかけた立正安国の思想と行動はすべてその意義を喪失するであらう。

四

日蓮の三たびにおよぶ国主諫暁は治者と被治者の中間に立つ宗教的な政治行動。それは法華経による正法治国を訴えたものであるか

ら民意の直訴と異なる。背景に孝経、貞観政要の影響が指摘できる。晩年身延山中にあって彼は諫暁の失敗を反省しながら暗に禅讓放伐の易姓革命 *dynastic Revolution* を是認。正法護持の武装闘争や王朝政權に止めを刺す承久の乱も日蓮は法華思想から正当化した。

五

法華経および日蓮の变革思想が近代におよぼした影響としてはフアンズムの系譜に連なるものに田中智学、井上日召、北一輝、石原莞爾、社会主義の系譜に連なるものとして幸徳秋水、妹尾義郎、尾崎秀実らを列挙できる。田中智学（一八六一—一九三九）は「宗門之維新」（明治34）において日蓮主義を明治の軍国主義と癒着させ、一時、田中に帰依、のち禅の山本去峰に私淑した井上日召（一八八六—一九六七）は血盟団事件を首謀。腐敗墮落した指導階級をめざめしめるため一人一殺のテロリズムを主張。自伝的回想「梅の実」によって日蓮主義との関係が知られる。田中に理論あれど行動なく、井上に行動あれど理論なしとすれば、まれに両者をかねたフアシストとして北一輝（一八八三—一九三七）があげられる。彼におよぼした法華経と日蓮主義の影響は「支那革命外史」（大正10）。処刑直前の大輝あて遺書はきわめて顯著に法華経専門品からのシャーマンの傾向を示す。最初、田中智学の国柱会員となり晩年、日本山妙法寺山主藤井日達に帰依した陸軍中将石原莞爾（一八八九—一九四九）の世界最終戦論は日蓮の「撰時抄」の末法思想に影響されたカリスマ的な予言の書。

以上、右翼の系譜にたいし、幸徳秋水（一八七一—一九一一）は日本社会主義史上の先駆者。彼にとって史上の日蓮が「最も崇拜する所の一人」（平野義太郎編幸徳選集第一巻）崇拜の理由は日蓮が世俗の權威に不屈な勇氣にあった。妹尾義郎（一八九〇—一九六一）は最初本多日生に師事、のち「大日本日蓮主義青年団」創設、昭和初年会分裂後、「新興仏教青年同盟」結成、その委員長就任。無産階級を抑圧する資本主義と真の宗教は両立せずとして仏教社会主義を唱える。資料は「社会変革途上の新興仏教」（昭和8）。ゾルゲ事件で検挙された尾崎秀実（一九一〇—一九四四）は処刑の直前、法華経書量品を読んで死生観を確立。従容として死についた。「愛情はふる星のごとく」（昭和21）。

六

参考資料として、戸頃重基・高木豊校注「日蓮」（日本思想大系14昭和45岩波書店）、戸頃重基著「变革思想としての法華経」（既出）、同著「近代日本の宗教とナショナリズム」（昭和41富山房）同著「近代社会と日蓮主義」（昭和47評論社）

塩野芳夫氏（「近世石高制の思想」と題して発表された）からは、原稿をいただけなかったので、発表要旨を掲載することができなかった。（編集部）