

つて読まれるべき書であると思う。

このように評価する根拠の一端をあげて、この書評を終えたい。すなわち、末木氏が本書で明らかにした安然の随縁真如論は、従来の仏教経論には見られない全く独創的なもので（その意味で、仏教教理としては批判の対象になるのだが）、迷妄の根源たる無明をも真如の変化したものと明言する説なのである。とすれば、無明によって引き起こされる全ての迷いや煩惱もみな真如の変転したものと言うことになり、あえて悟りを求める必要はどこにもないことになろう。このような徹底は、現象世界の即自的な肯定につながっていき、本来、仏教がもっていた厳しい現実否定の契機が全く失われることになる。やがて、こうした現実肯定が、日本の中世天台において、本覚思想としてさらに極端にまで押し進められるのだという（本書、四六三頁）。明快なパースペクティブであると思う。

以上の見通しに基づいた、最澄・空海から証真に至るまでの平安仏教思想史が、近い将来、末木氏によって明快に論じられることを待ちたいと思う。

（学習院大学教授）

佐藤勢紀子著

## 『宿世の思想——源氏物語の女性たち』

（ベリかん社・一九九五年）

柏木 寧子

思想史学的研究は、『源氏物語』における宿世の思想をいかに捉え返し得るか。また、『源氏物語』における宿世の思想の研究は、平安時代人の心思の実態に近づくこうとする思想史学に対し、何を資し得るか——佐藤勢紀子著『宿世の思想——源氏物語の女性たち』が企図するところを最も大掴みにいえば、こうなるだろうか。

著者は、平安時代人の人生観・世界観の一つの基調をなしていたと見られる宿世の思想について、『源氏物語』本文の詳密な読解を通じて、鋭くその核心に迫っている。従来の論考がともすれば定型的表面的な表現形態にしか目を向けてこなかったのに対し、著者はあるいは文脈が、あるいは作中人物の特定の意識様相が、宿世の思想の表現形態たり得ていることを示す。新たに見出された表現に基づき、宿世の思想の真相を解き明かしていく過程には、著者の本領が遺憾なく発揮されている。

本書は三章から成る。これまで十余年間に公刊されてきた諸論文をもとにしながら、全体が緊密な連関をもって構成されて

いる。以下に章を追いつつ、評者の理解の及ぶ限りにおいて本書の概要を素描してみる。

\* \* \*

本書は、『源氏物語』からの次の引用を以て書き起こされる。  
女の宿世は、いと浮かびたるなん、あはれに侍る。

(帚木卷)

著者はこの一文を、『源氏物語』が作中人物の口を借りてその宿世観の一端を披瀝した最初のものとして紹介しつつ、素朴な疑問を投げかける。「宿世」が「浮かぶ」とは何を意味するのか。宿世といえは既定にして動かし難い宿命が直ちに思われ、他方、浮かぶとは不定性の表現に他ならないとすれば、両者は一見したところ相容れない。相容れない両者がいかにして結びつき得るのか。矛盾と見えるこの一文が成り立つ背後に、いかなる論理が隠れているのか。

この疑問が、本書の全論考を始動・展開せしめる原動力となる。

『源氏物語』を素材として宿世の思想を論ずることは、格別目新しい試みとはいえないかも知れない。むしろ、既に議論の尽くされた古典的論題の一つですらあるかも知れない。その議論に改めて挑もうとする著者は、決して殊更に新奇な出発点を定めてはいない。著者が定めた出発点は、いわば、物語を読む途上で誰もが抱きそうなきやかな疑問——脇役の一人が何気

ない態で発した一言へのつまずき——である。

「浮かびたる」宿世」という問いは、しかし、誰もが見出しそうでありつつ、その実なかなか見出し難い問いではなからうか。素朴な外見の下で、鋭く射ているのではなからうか。

この問いには、読者に反省を促す力が潜んでいるようである——宿世の思想について、既に何事かを知り了解しているつもりであったけれど、果たして真に知り了解していたのだろうか、実は何も知らず了解していなかったのではなからうか、と。

宿世の思想に接近する前提として、著者はまず『源氏物語』が含む時間意識の諸相を整理し、「浮かびたる」宿世」という認識にも関わりをもつと思われる無常観について、それがいかなる状況下に生成しているかを導き出す。(第一章 時間・無常・宿世)

物語は、時間の経過に沿って幾多の出来事の生起を叙述する文芸の様式である。物語という様式の特質は、大雑把にいえば、それが時間を捉え得ることにある。和歌や随筆が多くの場合、生をその一刹那において捉えるのに対し、物語は生を時間的延長として捉え表現する。

物語において流れる時間、つまり物語が創出する時間は単一ではない。はじめに著者は、『源氏物語』の全事物・事象を包んで流れる時間、いわば物語世界全体の時間を抽出し、「自然的時間」として設定する。自然的時間は、自然の四季運行に作

為としての年中儀礼を組み込むことによつて成り立つ。その基本的性格は、直進性一回性というよりむしろ循環性反復性である——時間は、天然の風物とともに移ろい過ぎ去りもするが、人工の風物たる儀礼とともに巡り繰り返される。微視的に見れば不断に移ろう天然の風物も、巨視的に見れば反復の相を際立たせる。『源氏物語』作者を含め、平安時代宮廷人たちにとつて生の基準となつていたのは、このような自然的時間であつた。

続いて著者は、物語中の人物たちがその身を以て生きる時間に着目する。人々は自然的時間に包まれ、折りにふれてこれを参照しつつ、自己の生という時間を生きる。自己の生の時間の、自然的時間に対する関係のありように応じて、人々の時間意識は異なるものとなる。人々の内面において経験されるものとしての時間は、以下のような三通りの様相を呈する。

(1) 自己の生の時間が、自然的時間に対して共生関係にある場合、人々は「循環する時間」を意識する。遅滞なく巡る外界の風物が、これと感応する人々の内面に、やはり遅滞なく巡る情意を喚起する。人々は筋書き通りの生活を営み、秩序と安穩を享受する。

(2) 自己の生の時間が、自然的時間に対して絶縁関係にある場合、人々は「持続する時間」を意識する。外界への関心を失うほど深刻な内面的危機にある人々にとつて、時間とは、ただ過去の苦痛と現在の苦痛との連続性において辛うじて感知される

ものでしかない。

(3) 自己の生の時間が、自然的時間に対して不即不離の関係にある場合、人々は「直進する時間」を意識する。巡り来る外界の風物は、それを知覚する人々の内面に、正しく同じき風物によつて彩られた過去の出来事の記憶を喚びさます。自然的時間の反復性可逆性との対比において、自己の生の時間の一回性不可逆性が鮮明に照らし出される。

『源氏物語』における無常観生成の典型的な状況が、この(3)の場合であると著者はいう。さらにまた、『源氏物語』中の人物たちにとつて、自然的時間に対する不即不離の関係を保ち、過去回想や人生観照・人世省察に誘われ、「あはれ」の情を發動することは、ほとんど常態といつてよいありようであるともいう。

「あはれ」を描く物語といわれる『源氏物語』を論ずるに際して、従来無常観は、宿世の思想ほど重くは扱われてこなかった。だが著者は、無常観もまた極めてしばしば「あはれ」の情を随伴しつつ、『源氏物語』の一つの中心的思想としてはたらいていると指摘する。

中世の到来とともに、自然的時間という秩序は崩れ去る。常なる自然と対比するまでもなく、人々は自己の無常を思い知らされる。ふと自然に眼を向けるなら、それは人々にとつて、最早自己の無常を模倣し映し出す鏡としか見えない。無常観は古代から中世へのその展開途上、大きな変容を遂げている。『源

『氏物語』の無常観は、古代無常観の頂点として位置づけられるべきものである。

以上の前提的考察に続いて、著者は『源氏物語』を主とする平安時代物語を採り上げつつ、宿世の思想の全容・本質に迫っていく。(第二章 宿世と「憂き身」意識)

前生においてなした行為の余力が今生に及び、その影響下に自己のありようが定まる——自己ないし世界に対するこのような理解の仕方を概括して「宿世の思想」と称する。そのように解するとすれば、宿世の思想は、高度に観念的な省察から漠然たる意識に至るまで、様々な様相をあらわし得よう。宿世の思想の全容を捉えるためには、「宿世」「(前の世の)契り」等の名辞によって明瞭に表現される事例のみならず、人々のものの見方の一傾向として暗示されるにとどまっている事例にも目を向けなければならない、と著者はいう。

『竹取物語』から『狭衣物語』までの六つの平安時代物語について、著者は宿世の思想の暗示的表現事例、著者のいうところの「宿世の文脈」を、「べし」「推量」「まじ」「打消+推量」という二助動詞を手掛かりとしつつ新たに掘り起こしていく。掘り起こされた諸事例の検討から、宿世の思想の次のような側面が明らかにされる。

宿世は必ずしも、今生の事象をその都度単発的に生起させるものではない。むしろ、諸事象を因果的連関のもとに継起させ

るはたらきとして解されている。目に立つ事象を産せぬ間も、宿世は自己の上にはたらき続けている。いふなれば人々は、今生の自己が辿る一切の成り行きを、自己の宿世があらしめるところのもの、ないし自己の宿世そのものとして受けとっているのである。

特に「源氏物語」に即しつつ、宿世に関して作中人物たちが共通に了解する基本的性格を挙げるとすれば、第一に捉え難さ、第二に抗い難さがある。宿世は、何かの契機を得てその一端を垣間見せることもあるが、本来極めて知り難きものである。また、宿世の然らしめる出来事の内にある人々は、自らの意思をはたらかせる可能性を、皆無と断じはしないまでも、あくまで有限としか見ていない。

『源氏物語』は、女性の宿世に格別の関心を寄せていると見える。「源氏物語」における宿世の思想の深奥は、作中の女性たちの生きようの中に、彼女たちが自己の宿世を感得ないし認識し、これに対応する仕方の内に、探られねばならない。

以降、論考は一挙に宿世の思想の核心を衝いていく。極めて説得的に展開される議論は、読者を引きこまずにはいないだろう。空蟬・藤壺・六条御息所、その他の女性たちが採り上げられ、彼女たちが自己の宿世を思うことと、自己を「憂き身」として意識することとの密接不可分な関係性が明かされる。「憂き身」とはつまり「憂き宿世ある身」、深重なる宿世の罪業によつてあらしめられているところのこの己身である。この己身

こそ、その上に生起するいかなる事象群にも先がけて、自己の宿世のあらわれとして解されるべきものである。

「憂き身」としての自己意識は、物語中の多くの女性たちに共有される。空蟬・藤壺などと異なり、「宿世」という語を必ずしも自らの念頭に上せることのない女性たちもまた、「憂き身」としての自己意識において自己の宿世を思っている。物語中に生きる人々の、ともすれば聞き漏らされがちな、事実これまで聞き漏らされてきた声を、著者はこのように聞きとつてい

る。「憂き身」としての自己意識は、自己消却の願望へと直結する。現実には自死を図る浮舟のみならず、多くの女性たちが「憂き身」の自覚と同時に死を思う。自己の宿世がもたらすところの、いわば絶対不可避の苦境に直面するとき、彼女たちが望み得たほぼ唯一の対応法とは、宿世のあらわれたこの己身の消却であった。

「憂き世」を観ずることと「憂き身」を観ずることとは区別されねばならない、と著者は指摘する。苦の由来を自己をとりまく世俗世界に見るなら、世俗世界を離れた境位に自己を置き、苦を滅すべく期することもできるだろう。だが、苦の由来を自己に見、苦なしには本来あり得ぬものとして自己をとらえるなら、自己消却以外に苦を滅すべき途があるか。自死未遂後に出家・隠遁する浮舟の本意も、世俗世界を離れることよりむしろ、世俗世界から自己を消却すること、死そのものでないにせ

よ、能う限り死に近い様態を獲得することにあつた、と解するべきであろう。

『源氏物語』中の女性たちに寄り添うようにして、その宿世の思想の真相を解き明かしてきた著者は、最後に作者紫式部自身へと目を向ける。物語に「書かれている」ものを辿るのみならず、作者が「書こうとしている」ものへ、作者に物語を書かせた根源的衝動へと遡行することによって、宿世の思想の由来を見極めようとする。論考はまず、手掛かりとして作中の浮舟の意識のありようを掘り下げ、その後『紫式部日記』や家集に表出される紫式部自身の意識のありようへと説き及ぶ。(第三章 紫式部の宿世観)

『源氏物語』最終部分宇治十帖の後半は、一般に浮舟と呼び慣わされる女性を主人公とする。浮舟の人物造型を分析すると、その本質が「浮き身」即ち「浮きて世をふる身」であり、それはまた「憂き身」と異ならないことが判明する。来し方も行く末も知らぬまま、自らの意思に委せぬ変転極まりなき生を強いられ、そのように強いる当のものが自己の宿世に他ならないことを観じて、その最も明瞭なあらわれである己身に鋭く思いを凝らす女性——紫式部はこのような女性として浮舟を描こうとした。

浮舟が自らにとつていわば絶対不可避の苦境に直面し、宿世意識を極限にまで高めていく過程は、二人の男性に同時に想わ

れた女性が入水に至るといふ、古来の妻争い説話の話型に則つて叙述されている。紫式部があえてこの話型を用いたのは、話型の結末をなす入水から「浮き身」さらには「憂き身」の連想を促し、浮舟の本質を一層際やかに浮き立たせるためであつただろう。

著者は続いて、「浮き身」かつ「憂き身」の形象化として当初構想されたのは中君であつたとの仮説を検証する。浮舟登場以前の宇治十帖前半において、中君は「憂き身」としての鋭敏な自己意識をもち、入水して「浮き身」となる予兆を窺わせる人物として描かれている。構想が手直しされ、入水の運命の担い手として浮舟が登場する宇治十帖後半は、中君をめぐる叙述中に活かすべく書き留められてあつた文章断片を、時としてそのまま浮舟をめぐる叙述中に転用しつつ、執筆されたのであろう。

『源氏物語』最終部分をなす宇治十帖の主題が、ここに自ずから明らかになる。この十帖が、浮舟を主人公とする後半のみならずその全体をもつて描こうとしているのは、「浮き身」かつ「憂き身」なる女性の生きようである。そればかりでない。浮舟において最も鮮烈な形象化を得た「浮き身」かつ「憂き身」という存在状態は、顧みれば『源氏物語』の他の女性たちにも通ずるものであつた。長大なる全篇にわたつて、物語が繰り返し「浮き身」かつ「憂き身」なる女性たちを描かねばならなかつたその根柢は、作者紫式部の内面に求められて然るべきであ

らう。

『源氏物語』は浮舟を、深く自己を恥じる人として描いている。恥は浮舟において、他者・外部というよりも、むしろより一層自己・内部へと向かう意識である。恥ずかしきものとしての自己意識こそ、浮舟に自己の宿世を覗きさせ、己身の消却を願わせた内的契機であつた。

『紫式部日記』の叙述は、このような浮舟の恥意識が、紫式部自身の恥意識の投影であつただろうことを推測させる。宮仕えにおける自他の様々な経験は、紫式部に、恥ずかしきものとしての自己を絶えず確認すべく強いた。恥ずかしきものとしての自己意識は、深められてやがて「憂き身」としての自己意識を形成する。日記や家集の文言は、己身の消却を願望しつつ、消却し得ないその己身を持って煩うというありようが、正に紫式部自身のものでもあつたことを告げている。

本書の全論考を結ぶにあたり、著者は冒頭に提起した問いへと立ち返る。即ち、「浮かびたる「宿世」とは何を意味するのか。抗うべからざる前生からの影響力を受けつつ、今生において自己が辿る成り行きは、変転極まりなく捉え難い。「宿世」が「浮かぶ」とはこのような意味であろう。不安定性無常性の表現として「浮かぶ」という言葉が選ばれた根柢も、今や自ずから明らかである。『源氏物語』の女性たちは、しばしば自己の宿世を、「憂き身」としての自己意識において感得ないし認識した。「憂

「浮き身」は「浮き身」と同音・同義であり、ゆえに宿世は「浮かぶ」といわれたのである。

「浮き身」即ち「浮きて世をふる身」の最も直接的な形象化する浮舟が、紫式部自身のありようを反映し、『源氏物語』中の他の女性たちとも相通する仕方で作出されたとき、「浮かびたる」宿世」という基本命題はその真意をあらわにした。紫式部の、ひいては当時の人々の宿世をめぐる思想が、余すところなく表現されるに至ったのである。

\* \* \*

『宿世の思想——源氏物語の女性たち』は、著者の企図したとおり、「宿世の思想を捉え返しつつ、『源氏物語』とその背景の時代とに新たな光を投じている。宿世の思想が、「宿命」「前世の定め」などの概念として固定化される以前の様相において捉えられたことの意義は大きい。物語を採り上げ解釈することが、人々の心身に密着した、それゆえ常に概念的に表現されるとは限らない思想に接近する上で、いかに有効な方法となり得るかも示された。日本思想史学に対し、本書の論考の資するところ大なることは間違いないであろう。

「浮かびたる」宿世」という問いによつてそもそもその関心を喚び起こされ、啓発されつつ論考を辿っていく途上、更なる興味を誘われた点も多い。論評の体をなさない感想断片ではあるが、例えば、自己の宿世の免れ難さを知った浮舟が死を願うと

き、救済はどのような形で夢見られていたのだろうか。今生のこの己身を消却しても、この己身としてあらわれているところの宿世、また宿世を負うべき自己は消却され得ず、無限の後生を繰り返さねばならないことが想定されたはずである。死を願うとき、後生を思う余裕は必ずしもなかったということか。

出家・修行という行為がもつ意味についても、それが真に究極的救済に通じ得るか、危ぶませるに十分な宿世の重さを踏まえつつ、なお考えてみる余地はあるかも知れない。目的の遙かさは、今ここに踏み出される一歩をいかに微弱ならしめるにせよ、無化することはないのではなからうか。

顧みれば、苦境の中で自己の宿業に思い到り、仏教的善行を以てこれに対処する人々の姿は『日本霊異記』などの仏教説話集も描くところであった。彼らの内にも「憂き身」意識に相当する意識を見出し得るだろうか。

紫式部が自己を恥ずかしきものとして意識するとき、対極に意識されていたはずの真にありたき自己のありようとはどのようなものだったのか。己身の消却という否定的願望は、本来ありたき自己をめぐる肯定的願望があつてこそ突出してくるのではなからうか。

物語を制作することは、現実には如何とも癒され難い「憂き身」意識を抱えもつ紫式部にとって、どのような仕方であつてもたらし得たのか。自己の現実や理想に物語という形を与えるとは、どのような意味をもつ行為であつたのか。

宿世の思想について、『源氏物語』について、また物語を制作するという行為について、本書の論考は様々な問題提起に満ちている。

(山口大学専任講師)

井手勝美著

## 『キリシタン思想史研究序説』

(べりかん社・一九九五年)

—

## 山本 眞功

本書は一九六六年発表の「キリシタン時代における日本人のキリスト教受容」から一九九三年の『妙貞問答』上巻 禪宗之事」までをまとめた研究篇と、二つのイエズス会史料の翻訳を収めた史料篇から成っている。井手氏のハビアンについての研究からは、かつて少なからぬ学恩を蒙ったという覚えがあるので書評を引き受けたのだが、全篇を読み了るまでには思わぬ時間がかかってしまった。

その理由はひとえに冒頭の序の文中から現れる「高度宗教」という語や「日本文明」という語が私の頭に素直には入ってこ

なかったからである。序の中で井手氏は「高度宗教」について「人種・民族・階級・国家・言語・文明を超えて伝播する」(序四頁)ものという規定を行っているが、この「超え」るものとして列挙されるものの中に「文明」という語を見出した途端に私は混乱する。そして、続けて述べられる「高度宗教が時間的にも空間的にも全世界に伝播するゆえんは、それが出産した土壌を超越する普遍性を有しているからである。思想の生命の長さは、思想が現実を超える高さに比例する。高度宗教はその超越性・普遍性のゆえに、現実の社会的・文化的条件に制約、拘束されることなく、新たな異なった現実に対応して展開することができるのである」(同前)というくだりに出会って、私はようやくこの混乱の原因に思い至る。井手氏と私の「文明」観は異なるのだと。

私自身の「文明」についての把握は、先の引用文中の「高度宗教」を「文明」に換えたものである。「文明」も「文化」の一形態であるが、それが特に「文明」と呼ばれる所以は、「時間的にも空間的にも」伝播し、「現実の社会的・文化的条件に制約、拘束されることなく、新たな異なった現実に対応して展開することができる」、すなわち他の「文化」に影響を及ぼし、その「文化」のあり方を根底から変えてしまう力を持つということによっている。したがって、たとえば周辺地域のみならずユーラシア大陸西部地域にまで多大な影響を及ぼしたかつての中国の「文化」や近代においてまさしく「全世界」的な影響力

を行使している西欧の「文化」は、それぞれ「中国文明」、「欧文明」と呼ばれるべきものである。その意味では、私には「日本文化」という語彙はあっても「日本文明」という語彙はないのである。

誤解のないように言うのだが、私はここで私の「文明」観の方が正しいなどということ述べているのではない。世には様々な「文明」観があり、それぞれに拠るべき規定の仕方があるということは私とても承知している。以上のことは、何よりも著者の語りかけて来る声にまず耳を傾けることを最大の要件とする書評という行為を私が行うためには、井手氏との間に横たわる、たとえば「文明」観の偏差を私の側で調整するための時間が必要であったということ述べたにすぎない。

## 二

本書から語りかけて来る声に耳を傾けるために、まず序に続く本書の全体の構成を示しておこう。

### 〔第一部〕研究篇

- 1 キリシタン時代における日本人のキリスト教受容
- 2 東インド巡察師A・ヴァリニアアノの日本人観
- 3 十六世紀日本におけるキリスト教受容
- 4 キリシタン宗門
- 5 不干斎ハビアン の生涯
- 6 不干斎ハビアン 『妙貞問答』上巻「禪宗之事」について

7 ハビアンと『妙貞問答』

8 日本準管区長P・ゴメスの強制改宗権論批判

9 徳川家康の死因について

10 トインビーのキリシタン観

11 トインビーの高度宗教論

### 〔第二部〕史料篇（翻訳）

i 日本イエズス会第一回協議会（一五八〇〜八一年）と

東インド巡察師A・ヴァリニアアノの裁決（一五八二年）

ii 日本イエズス会第二回全体協議会と東インド巡察師

A・ヴァリニアアノの裁決（一五九〇年）

本書の最大のキーワードは、先に掲げた語「高度宗教」である。第1論文から読み始めて第3第4論文を経て第7論文に至る頃には誰しもこのことに気付かされるとともに、この語がトインビーに由来するものであることを知ることになるだろう。

しかしその内実を把握するためには第一部最終の第11論文、その名もずばりの「トインビーの高度宗教論」を読み了えなければならぬ。私の場合、この時点に至って初めて井手氏がこの「高度宗教」という概念を援用する理由が理解出来、本書の語りかけて来る声を私なりに聞き取れたような気がしたからである。その意味で、読者諸氏には第11論文から読み始めることをお勧めしたい。

トインビーの言う「高度宗教」とはどのようなものか。トインビーの議論については、学部の学生時代に語学のテキストの

一つであった『世界と西欧』を読んで以来の御無沙汰なのだが、第11論文における井手氏の要約をまずここに示してみよう。

高度宗教は本質的要素（教訓と真理）と偶然的、一時的、地方的付加物（本質的ならざる行事と提案）から成り、しかも両者は密接に絡み合い依存し合っている。高度宗教の本質は、出産した文明を超えて他の異質の文明に伝播し得る普遍性を有しているが、付加物は、出産した文明固有の特殊性を示すものであり、他の文明にとつては無用の存在である。高度宗教の移植は、高度宗教から剝離された本質（ただし、本質の剝離操作は現実にはさきわめて困難、危険、且つ微妙であるが）を他の文明に注入し、さらにこれを土着独自の様式で着色した時に完了する。出産した文明によって刻み込まれた付加物を他の文明に強制的に導入しようとするれば、土着の抵抗を受けて拒否、排除され、さらには鎖国の（宗教内在的）原因となる。事実、高度宗教は出産した文明を離れて他の文明へ伝播した時、上述の変容過程を経て初めて根をおろすことが可能となったのである。シリア産のキリスト教がローマ・カトリック教やギリシア正教へ、インド産の仏教が中国仏教や日本仏教へと変容したように。西洋キリスト教もこの法則の例外ではなく、西洋文明特有の着色という地方的、一時的、偶然的付加物を必然的に具えているのである。（三四二頁）

これは西欧人が自らの「ヨーロッパ至上主義」（三三三頁）

ないしは「キリスト教中心史観」（三四七頁）から訣別し、自らの文明を相対化しようとした最初の試みの一つの言であるが、井手氏は本書にこうしたトインビーの視点を援用する目的を第10論文の中で、

キリシタン史家はスペシャリスト（個別専門家）であつて、ゼネラリスト（一般理論家）ではない。これに対してトインビーはヘレニズム史のスペシャリストであると共に、文明史家、すなわち「歴史社会学」（バーンズ）あるいは「歴史社会的・哲学的学派」（ソローキン）の学者であり、さらに人類史を統一的に解釈する「世界史」家である。したがつて実証主義的学風に育ち史料の分析操作には卓越しているが、歴史的事実から普遍的仮説、法則あるいはモデルを発見し提出するという構想力に乏しいキリシタン史家にとつて、トインビーの示唆するところ大きなものがある。と説明している（三一九頁）。

しかしながら、私は氏の意図は意図として了解した上でこのことではあるが、本書にはトインビー援用のもう一つの目的が隠されているように思う。それは、氏がトインビーに拠ることで、「十九世紀に本格化した西欧化の第二波」（トインビーの把握。三三二頁）以後の、すなわち「西欧文明」受容後の近代日本の状況を問題にしようとする試みである。

もちろん井手氏が本書で直接に扱われたのは十六世紀日本の「キリシタン史」である。しかしながら、私ができるように考え

る最大の理由は、本書の十一を数える論考がいずれも「キリシタンの世紀」に來日した東インド巡察師A・ヴァリニアノの「日本人はキリスト教のみならず、ヨーロッパの学問をも受け入れ得る能力の所有者である」（九頁）という確信への少なからぬ同意と、にもかかわらずそれは何故に成らなかつたのかという問いに満ちたものであるからである。そして、不干齋ハビ

アンの生涯を検証した諸論考における、たとえば「彼の数奇な生涯の中に、西洋文明の第二の洗礼を受けた明治以後の知識人、あるいは第三の洗礼を受けた今次大戦終了後、第二の「鹿鳴館時代」がすでにその終りを告げた現代知識人の一原型——日本への回帰——を見出す」（二八六頁）という評価の文中でいささか唐突に現れる「第二の『鹿鳴館時代』」（同一表現が四九、二八七頁にもある）という種の表現に込められた同時代批判や、「日本人が自己と全く異質的なキリスト教、およびキリスト教の基盤としてのスコラ哲学と真剣に対決する絶好の機会をキリシタン時代において放棄したその影響は、後代の明治以降においても依然存続している」（四四頁）という評言にみられる井手氏の生の声が、私には、もし十五世紀末に始まる「西欧化の第一波」の受容が本質的になされていたならば、二十世紀の我々の「近代」はこのようにも苦難に満ちたものとはならなかつたであろうという慨嘆の声として聞こえて来るからである。「著者略歴」によれば、井手氏の生年は大正十四年（一九二五）である。こうした声は、おそらくこの世代の人々が味わわねばならなかつた「今次大戦」をめぐるひとかならぬ諸体験によつて発せられたものであるように思われる。その評の当非は別にして、井手氏とはほ同じ世代の両親のもとに生まれた私は、こうした声に対しては素直に耳を傾けたい。本書はその意味で、表題の示すようにまぎれもない思想史研究の書なのである。

### 三

本書における具体的検討は、井手氏が「キリシタン史上の中心人物」（二七五頁）とされる東インド巡察師ヴァリニアノの布教政策の内実と、「キリシタン史の興亡盛衰あるいは東西の思想闘争を象徴する知識人・不干齋ハビアン」（二八六頁）の生涯とその思想の解明に向けられている。前者はとどのつまり先述した本質的な「日本人のキリスト教受容」能力の確認作業であり、後者は「にもかかわらずそれは何故に成らなかつたのか」という問いへの回答提示の試みである。

本書における具体的検討は、井手氏が「キリシタン史上の中心人物」（二七五頁）とされる東インド巡察師ヴァリニアノの布教政策の内実と、「キリシタン史の興亡盛衰あるいは東西の思想闘争を象徴する知識人・不干齋ハビアン」（二八六頁）の生涯とその思想の解明に向けられている。前者はとどのつまり先述した本質的な「日本人のキリスト教受容」能力の確認作業であり、後者は「にもかかわらずそれは何故に成らなかつたのか」という問いへの回答提示の試みである。

第1論文において、井手氏はヴァリニアノの第一次日本巡察報告書「日本管区とその統轄に関する諸事要録」および第二次日本巡察報告書「日本諸事要録補遺」という史料に依拠しながら、「ヴァリニアノの方針に基づいて導入し刊行されたキリスト教書籍、彼の教育方針を継承した日本司教セルケイラによつて刊行された書籍、および日本人のラテン語理解力を通じて、日本人のキリスト教理解と受容を考察」（四四頁）している。一五七九年に初めて來日したヴァリニアノは、当時の日本布

第1論文において、井手氏はヴァリニアノの第一次日本巡察報告書「日本管区とその統轄に関する諸事要録」および第二次日本巡察報告書「日本諸事要録補遺」という史料に依拠しながら、「ヴァリニアノの方針に基づいて導入し刊行されたキリスト教書籍、彼の教育方針を継承した日本司教セルケイラによつて刊行された書籍、および日本人のラテン語理解力を通じて、日本人のキリスト教理解と受容を考察」（四四頁）している。一五七九年に初めて來日したヴァリニアノは、当時の日本布

教長カブラルのとする日本人蔑視策を否定し、布教政策を一変させる内容を持つ「適応政策」を採用した。彼の日本人観は第2論文に詳しいが、彼は日本人の「抽象能力のような普遍的原理」(二〇頁)の欠如などの欠陥を幾つか指摘しながらも、それは「適切な教育と陶冶」(二二九頁)によって矯正可能と考えたからである。

ヴァリニアアノの「適応政策」は、この時期のイエズス会の布教政策にあつては「革命的」な内容を持つものであつた。第11論文が言うように、彼は「当時の反宗教改革と大航海時代の宣教師の多くが征服者たちと共有していたヨーロッパ至上主義」と訣別し、「初代教会が前代のシリア・ユダヤおよびギリシア文化に徐々に滲透し順応しながら初期において拡大していった方法」に学ぶことで、キリスト教における「偶有的且つ西洋的なものと、本質的且つ不変的なものとを識別」し、「全人類のための福音というキリスト教の本質の移植は試みたが、しかし西洋の風習の導入は極力、禁止」して、彼等自身が「日本の風習に順応すべきである」という布教政策を実行に移したのである(三三三―三五頁)。これはまさしく先に要約で示したトインビーの「高度宗教」論の発想そのものの実例である。井手氏がトインビーを援用した最大の理由は、こうしたヴァリニアアノの「壮大な実験」の意義を強調することにあるのである。このことは、第10論文でトインビーがフランシスコ・ザビエルとマテオ・リッチの中国宣教活動を「キリスト教史上ヘレニズム

時代に続く二度目の壮大な実験であると高く評価し、全著作を通じて繰り返し例証している」にもかかわらず「何故かヴァリニアアノにはほとんど全く言及していない」ことを指摘して、「彼がヴァリニアアノに着目したならば、キリシタン時代におけるキリスト教受容の解明に裨益する興味深い仮説あるいは法則を提出したであろう」と述べていることから確認出来る(三二八―九頁)。

以後数十年にわたつて行われた「適切な教育と陶冶」を試みる「適応政策」の内実を様々な角度から検討することによつてもたらされた井手氏の結論は、にもかかわらず「将来、司牧者たらんとする日本人イルマンが、キリスト論なきキリスト教神学によつてキリスト教を理解したという事実」(六〇頁)であつた。こうした事実は、もちろん日本人の側の「キリスト教的神觀念を把握」(同前)する能力の欠如の故でもあるが、井手氏はその理由をその後のイエズス会の布教政策の変更の中にも求めている。一五九八年のヴァリニアアノの第三次日本巡察に同行したセルケイラ司教は「倫理神学」の教授を重視する教育方針を打ち出した。これは「秀吉の伴天連追放令の布告された一五八七年以降の政治状況の一大変化」によつて、イエズス会が「あくまでも実践的な靈的司牧者の養成」のために、「ヨーロッパと全く事情を異にした日本の風俗習慣、生活様式、社会制度、道徳、法などの個々の問題解決を通じて、日本人信者を指導する必要に迫られた」からであつた。要するに「日本の現

実生活から遊離した神学理論によるのではなく、日本人の日常の現実生活の指導を通じてキリスト教神学を理解させる」という試みである（三八頁）。この試みはセルケイラにとつてはヴァリニアアノの「適応政策」の継承という意図に出るものであったが、結果的に「日本人イルマンたちは（中略）コレジオの神学教育においても、特に実践的な倫理神学を主として学び、キリスト教神学の中心テーマともいふべき、キリスト論、三位一体論について学ぶことは少なかつた」（六〇頁）のである。「キリシタン時代においては、日本人はキリスト教の初歩的な教理教育」（四四頁）しか受けてはいないというのがここでの井手氏の結論であろう。

このような「日本人のキリスト教理解と受容」の在り方を、主に日本の側の事情から検討したのが第3、第4論文である。井手氏はまず第3論文において、「キリスト教受容の政治的社会的前提条件」として、当時の「十六世紀のキリシタン時代」が「政治的権力の空白期」であったことと、仏教の形骸化による「社会的原理の空白期」であったことを掲げるとともに、こうした条件のもとで出会ったキリスト教に日本人が関心を示す際に「ある種の媒介思想として機能した」ものとして、「仏教、神仏習合、および吉田神道（唯一神道）の天道思想」を重視している（一五五―一六頁）。そして、この状況のもとで当時の日本人がキリスト教に改宗して行った「動機」として、三つのことを指摘する。

これらは第4論文でも繰り返される議論であるが、その第一は「来世への救済と道徳の納得」と表現されるものである。「来世への救済」とは百年の長期にわたつて戦乱に明け暮れたこの時代の人々の希求するところを指し、「道徳の納得」とは十六世紀西洋の科学的知識等に対して示された日本人の旺盛な知的好奇心にひそむ「合理的思考」の存在を指している。第二の指摘は「類似の信仰習俗」というものである。これは日本人が従来は神仏に求めていた現世利益をもたらず呪術的力をキリスト教の神（デウス）に期待したという事実に基づいている。こうした現世の利益にかかわるもう一つの動機として、第三に指摘されるのが「貿易船と上からの布教方法」である。これは特に九州の諸大名の領地で見られたものであるが、大名達は「布教と一体化して進められていた貿易船のもたらす経済的軍事的型の莫大な利益を獲得して戦争に備え、寺社と結ぶ土豪勢力を排除して、農民に対する直接支配権強化の補助手段としてキリスト教に接近した」という把握である。大名達の改宗は、しばしば領民に対する「上からの」強制改宗を伴った。しかも九州キリシタン大名は宣教師の示唆による神社仏閣の破壊という行為にまで及んだのである（一五九―一六三頁）。この強制改宗問題に関しては、日本準管区長P・ゴメスがヴァリニアアノの命によつて一五九四年に作成した「日本人イエズス会士のためのカトリック教理綱要」の一部を紹介した第8論文に詳しい。

強制改宗や神社仏閣に対する破壊行為は日本人の間に「反キ

リスト教的感情」を抱かせたようである。先に見たヴァリニアノの布教政策は、この状況を一時的に改めはさせたが、十七世紀に入ると「その意に反して現実に挫折するに至る」（一八一頁）  
る。日本イエズス会内部には、彼の努力にもかかわらず、「日本人蔑視策」を貫こうとするカブラルの同調者が後を絶たなかったからである。こうした状況のもとで、あの不干齋ハビアン  
の背教というドラマは演じられる。

第5論文から第7論文にかけて論じられるのはそのドラマの内実である。第5第6論文にはそれぞれ「補説」「補遺」が加えられていることから見ても、このハビアンをめぐる問題の解明は、井手氏が長きにわたって最も心血を注いで来たものであることが知られよう。結論のみを記せば、井手氏はこれらの論考において、それまで必ずしも明らかではなかったハビアンの前半生について、加賀あるいは越中を生国とし、長じて臨済宗大徳寺に入った経歴を持つ人物ではなかったかとした上で、彼の背教の理由を外国人宣教師から受けた差別的扱いとそれへの反発、彼自身のキリスト教理解の不足に求めている。第5論文はハビアンのキリスト教理解の不足を言うに際して、彼の著作に「キリスト教神学論の中心テーマであり、玄義である三位一体論」についての言及がないことを指摘し、多少の留保付きではあるが、「三位一体論そのものがハビアン（あるいは他の日本人イェルマンについても同様に）にとつて理解困難であったが故であるうか」と述べている（二〇四頁）。先に確認した当時のイ

エズス会の布教政策を勘案すれば、私にはこの指摘はハビアンには少しく酷なものであるように思われる。

本書研究篇には以上に触れたもの他に第9論文として「徳川家康の死因について」が収められている。これはイエズス会史料を始めとする「外国の史料」に現れる家康についての記述を手がかりとして、従来の家康の死因についての伝承への再検討をせまる論であるが、日本側史料からは把握出来なかった情報に基づくものであるだけに貴重な論である。

#### 四

こうした「外国の史料」を縦横に駆使した諸論考に接しての私の感想は、序に言う井手氏の「本書は大家にして初めて成し得るキリシタン思想史概説ではなく、あくまでも「序説」すなわち「本論」に入る前のまえがきとしてのささやかな試論を述べたものに過ぎない」（序二頁）という言葉を、必ずしも謙遜と受け取ってはならないということである。

井手氏はキリシタン思想史研究を行うためには「戦国時代と安土桃山時代から徳川時代初期まで、一世紀に及ぶ神道、儒学、仏教、超越神・主宰神的性格を帯びるに至った天道思想、庶民信仰、国文学史上、翻訳の観点から空前の活況を呈したキリシタン文学、来日宣教師の日本宗教研究、および同時代の西欧の反宗教改革期におけるカトリック信仰復興運動、スペインの神秘学とトマス学派、神学と法学に関連する国際法、ルネサン

「ス的人文主義思想など」の「東西両思想に関する学殖と識見を必要とする」と述べている(序二―三頁)。さらにこれには、本書史料篇や第6論文に示されるように、欧文(ラテン語を含む)や和文の古文書を読みこなす能力をも付け加えなければならぬであろう。

長きにわたる井手氏の研究は、おそらく誰が考えても一身にしては成し難い程の分量のことを一つ一つクリアーしようとしながら進めてこられたものである。全五八一頁、それに加えて索引一四頁を付した大部の書である本書を「まえがきとしてのささやかな試論」と位置づけることは、そのような困難な道を歩んで来た氏であったからこそなし得るものであるように思われる。序の中で井手氏は続けて「大航海時代と称される世界史的視点から、将来、キリシタン思想史研究の「本論」が展開されることを期待している」(序三頁)と述べているが、教養課程を解体しいわゆる「専門化」に血道をあげている現今の大学をめぐる状況を考えれば、この「本論」の展開はやはり井手氏自身の手によって実現されるほかないのではなからうか。

(玉川学園女子短期大学助教授)

横山俊夫編

## 『貝原益軒 天地和楽の文明学』

(平凡社・一九九五年)

佐久間 正

本書は、一九八八年から四年間にわたって行われた京都大学人文科学研究所の共同研究「貝原益軒とその時代」の報告書である。また、本書には、八九年から九二年まで三次にわたり開催された京都国際セミナー「安定期社会における人生の諸相」および九二年度文部省科学研究費補助金による「貝原益軒本流布に関する社会史的研究」の知見も反映している。

本書の問題意識は、編者の横山俊夫による「序」に述べられている。従来の益軒像は「近代日本の学術分業にしたがい、ばらばらになりすぎている」、また「後知恵による評価が目立つ」と批判され、益軒の生きた時代の中で彼の実像を捉えようとする。本書の特徴は、この彼が生きた時代を「安定社会」と捉えることにあるが、このような問題意識は、次のような現代社会の近未来像が念頭にあるからである。現代社会は百年と経たないうちに、人口と資本の困難な制御を実現し、「天地人の調和のため」と、その時点の人間が考える詳細な礼法体系に固められた社会」、「地球規模での超安定社会」となるのではないか。そ