

日本思想史学会結成大会

——日本思想史研究会第四回大会——

(昭和四十三年十一月十六・十七日)
於 東北大学文学部

研究発表要旨

古代日本人の現実的性格

田 中 元

仏教受容以前の日本人の性格については、現在一つの常識として通用している考え方があつた。それは家永三郎氏の「日本思想史における否定の論理の発達」にまことに論理的にまとめあげられた考え方であるが、それによれば、仏教受容以前の日本人は現世肯定的であり、現実的であつたが、仏教によつて現世否定の思想を教えられたといふのである。

家永氏のこの書は弁証法的な論理に基づく厳密さをもつていて、そこに見られる考え方が平板化されると、古代日本人はおおらかに明瞭で楽天的であり、現実の生活を享樂していたが、仏教によつて暗く厭世的になつたとか、肯定と樂天しか知らぬ日本人に現世の苦しみや暗さを教えたのは仏教であり、現世のみへの関心を、それを超えた彼岸にも向けさせたのが仏教であるとかいうような考え方になり、これが今では常識的なものとなつてゐるのである。

しかし樂天的に現世を樂しむ人間に、現世否定的な外来の「思想」

が受け入れられるであらうか。

「現世肯定」とか「現世否定」という概念は、その「現世」ないし「現実」が如何なるものであるかを考えなければ、甚だ抽象的なものになつてしまふであらう。

古代日本人はある意味でたしかに「現実的」であつたと思われる。しかしそれは必ずしも樂天的現世肯定を意味するものではない。

古代日本人の世界は、神々の世界と人の世界、宣長の言をかりれば「尋常ならざる」世界と「尋常」の世界とから成るといへようが、古代日本人の「現実」の構造を知るためには、この兩者の關係を検討しなければならぬ。

古代日本の神の特質としてまず考えられることは、主要な神々が一少くとも記紀神話において——すべて人間的なものであることである。非人間的な超越者——「天」とか「ブラフマン」など——を至高の根源者と考えるところと比較すれば、これはやはりまず注目されるべき事実であらう。「神」という語がそもそも人間の的なものを示すものであるとするならば、これは、そういう人間の神の他に超越的なものをもたなかつたといふべきであるかもしれない。

ところで同じく人間的な神々をもつた古代ギリシャと比較した場合、日本の神の次の特性が明らかになる。一つはギリシャの神々——ホメロスの神々をいま考える——は個性と職能がかなり明瞭であり、また至高の神はゼウスとして存在していること、及びまた神は不死、人は不死として兩者の間には断絶があるのに対し、古代日

本の神々においては至高の神が明確な姿を現わしていないこと、神々の個性も職能も明確でないこと、また神と人とが血縁的系譜的に連続していることが考えられる。

至高の神が人間的な姿をもつ「有」としての存在を明確に示さないということは、しかし人間的要素が重要でないということではない。古代インドの場合——リグ・ヴェーダにおいて——神々の擬人化の程度は比較的少なく、根源的なものは非人間的・非人間的なものの方に考えられてゆく。ここでも神々と人との間に断絶は見られず、その点で日本と共通の要素を示すが、甚だ異なる点は、日本の神がやはり人間的要素を主要なものとしている点であり、それは天星（の観念）の成立と共に、人神としての天皇及びその系譜に連なるものの権威が最も高いものと観念されたことと関連する。

イスラエルの神ヤハヴェ、より完全にはキリスト教の神は、現実の世界と断絶し、それと二元的と対立するものであろう。古代ギリシャの場合にもそういう傾向は見られる。しかし古代インド、また古代シナ（その「天」の思想）の場合と同様古代日本にはこのような二元的な考え方は見られず、神的なものと人の世界とは連続しているのである。

しかしまたインドやシナと異なり、日本では人間的な神が中心的存在であるという特質を示す。つまり古代日本人の現実には、明らかに境界線なく、自然に連続する神と人の世界から成るが、その境界には人神があつて、狭い意味の現実を閉しているということになる。

「聖なるもの（と観念されたもの）」は対象化を容れない。対象化を放棄して狭い意味の現実のうちに止まることはまさに「現実的」ということができる。しかしこの現実には明確な輪郭をもたず全体的にとらえられないものである。従つてここには全体的な現実の肯定も否定もありえない。またこのような現実の構からは、仏教によるとされている「無常感」などがすでに考えられるであろう。

古代祝詞における神話の機能について

渡部正一

(1) 延喜式卷八に収録された祝詞二十八篇のうち、奈良朝以前からその原型が成立していたと思われるもの十二篇について、その「神話的記述」のもつ意義と機能を考察する。

十二篇は、祈年・広瀬大忌・竜田風神・月次・大殿・御門・大祓・鎮火・道饗・大嘗・遷却崇神・出雲国造神賀詞などの祝詞である。これらの成立年代は不明であるが、祈年、月次の祝詞および出雲国造神賀詞などは、その内容からみて、少くとも飛鳥藤原朝時代（七世紀）にはその原型が成立していたと推定されており、その他の諸篇も略それと前後するものと考えられるであろう。何れにしてもこれらの祝詞が、祭りを中心とする氏族制時代の信仰生活を反映しているものとみることができるのである。

祝詞の構成は、祭りの由来を述べる「神話的記述」と祭りを行うことを述べる「祈禱的記述」とより成っている。しかし神話を有す

る祝詞は、全二十八篇中の六篇（童田風神・大殿・大祓・鎮火・遷却崇神・出雲国造神賀詞）のみであって、何れも先にあげた十二篇中のものである。神話の有無の理由については、これまで余り注意が向けられてはいなかった。次田潤はその存否が結果として祝詞製作の新旧によるものとして、神話を欠く祝詞は「比較的新らしい製作に係るものである。」（祝詞新講）としている。松村武雄も同じ観点から、神話はもともと呪文としての効力をもっていたが、呪術的効果に対する民衆の意識が稀薄となるにつれて、祝詞における神話の誘導が無意味に思われるようになり、より新しい祝詞の多くにこれを欠くようになったものと説明している。（上代文学と神話伝説）神話の有無が祝詞成立の新旧に係わるということは、大筋では認めうるとしても、比較的古い十二篇のうち六篇のみにあるという事情の説明としては十分ではない。もっと積極的な理由が考えられると思う。

(2) 祝詞の対象とする祭神は、その性格からして大きく三つの類型に分けることができる。「守る神」「防ぐ神」「崇る神」の三つである。守る神は、集団の内において集団の生成発展を積極的に促進する神々であり、代表的なものは集団の祖神である。高天原を主宰する皇祖神天照大神はその中心である。防ぐ神は、同じく集団内の神であるが、内の外に接する境に位置して、外からの悪霊侵入を防遏する役割をもつ神々である。道饗祭のチマタの神クナトの神などはその代表的なものである。崇る神はそれに対して、集団の生成を阻害する外の神であって、高天原と政治的に対立する出雲系の神々、災害をもたらす自然神、さらに罪穢れなども含めて考えられ

るものである。これらはすべて信仰的には死と穢れの世界である根の国に結びつき、そこから由来するものと観念されている。むしろ自然神がすべて崇る神なのではない。祈年祭詞に列挙されている自然神などは内を守る神としてみられるものである。
(3) 以上三つの祭神の性格と、神話の有無との関係を表示してみると次のようになる、

神話 祭神	無	有
	守る神 1. 祈年祭 2. 月次祭 3. 大嘗祭 4. 広瀬大忌	祭神 5. 道饗祭 6. 御門祭

ここでは祝詞のもつ性質のちがいを問う必要はないと思う。大祓詞は罪穢れを対象としてそれを祓い去り根の国に送り届けるために、神々の協力を求めるという文意になっている。また出雲国造神賀詞は、出雲の神の寿詞を出雲の国造が朝廷に奏上する内容である。したがって何れも他の祭りとは型を異にしているけれども、ここに問題とする崇る神の類型に属しまたは関係している点では共通しているのである。

ともかく右の表からして、崇る神の祭りの祝詞にはすべて神話が

有り、守る神の祝詞にはすべてこれを欠いており、防ぐ神の場合

両者が交っているのである。その理由は次のように考えられる。

(4) 守る神の場合には、祭る者(集団人)にとつて神々の守護が確信されており、神の力に対する称賛と感謝の意を述べることが主となっている。したがって神話によって改めてその由来を想起する必要はないのである。しかし崇る神の場合には、これを祭る者の意志に従わせることは必ずしも容易ではない。そこに祖先神が崇る神を鎮め和らげた神話を語ることによつて、神と人とをその言霊の呪力によつて規制する必要があるとされてくるのである。防ぐ神の場合にはともすればその役割を怠る危険をもつから、神話を必要とする一面も存するわけである。

要するに神話は祭りにおいて神人ともに従うべき規範であった。したがつてまた集団生活の規範として機能していたのである。

「作庭記」及び「山水並野形図」の 造庭思想

佐々木 利 三

「作庭記」の著者が橋俊綱であると決めてしまうことは未だ尚早かも知れないが、俊綱の造庭思想がこの書の中に占める地位は動かすことはできない。

今鏡の「ふしみの雪のあした」の項に、俊綱が白河法皇の御下問に對して、名園として自作の伏見の山莊を推している所がある。即

ち

「白河院、一におもしろき所はいづこかあるとはせ給いければ、一にはいしだこそ侍れ、つぎにはとおほせられければ、高陽院に候はんと申すに、第三は鳥羽ありなんやとおほせられければ、とば殿は君のかくしなさせ給ひたればこそ侍れ、地形眺望などいとなき所なり。第三には俊綱がふしみや候はんとぞ申されける。こと人ならばいと申しにぐきことなりかし。高陽院にはあらで平等院と申人もあり。ふしみには山みちをつくりて、しかるべきをりふしには、たび人をしたてゝとほされければ、さるおもしろきことなりけり」

とあつて、この俊綱が推した一連の庭園は「作庭記」に示される思想を代表したものと考えられるし、推さなかつたものは「山水並野形図」に示されるものと関連する。よつてこの両書による庭園の相違を指摘したい。

いしだ(石田は醍醐の近くにもあるが)は琵琶湖の眺望のきく湖西に藤原泰憲が造り、俊綱の弟の覚円にゆづられた庭園らしく、高陽院は俊綱の父、藤原頼通が造つたもので俊綱も若き頃の作造の実況を見たらしく、伏見山莊に至つては、俊綱自身のものなのである。伏見山又眺望の土地であることは、秀吉の伏見城にても判り、高陽院が市中の所在で、どんな眺望の土地かは判明しないが、恐らく、市中にも小山なり丘陵が存したのであろう。「作庭記」の山と云ふことが、そうした小丘をさして、中国山水画に見る景観の山岳と異なることに注意したい。そしてこの「作庭記」の文は「石をたてん事」から始まつて、石組を庭園の根幹として重視しているの

である。又述べて居る所、所謂平安朝、鎌倉期に存した寢殿造庭園を語っている。

「山水並野形図」はこれに反して、造庭の理想と云うよりも、野筋とか地割とかを具体的に図まで示して語り、これが中国の古い伝承から抽象して記述したらしい。どちらが古く作庭伝書となつたかは知らぬが、個々の事実は相影響されながら、違つた造庭意識を作り出して云つたものであろう。「作庭記」式の作庭が現在するものは、菩提西芳寺がある。夢想国師入寺前のあの庭園が、全く「作庭記」に説かれてゐる通りであり、(今もそうであるが)一方、鳥羽離宮の庭園は近年の発掘によつてもなお全貌は知り得ないが、非「作庭記」式であつたらしいことは前述の通りである。現実に残つてゐるものでは近江兵主大社庭園が、「山水並野形図」に詳細に述べてある野筋等を完全に見られるものである。

愚管抄の成立年時について

福 井 康 順

愚管抄を問題にする時、成立年時がいつも大きな論点となる。いふまでもなく承久の乱以前であるか、それとも以後であるか、といふことであつて、そして、従来、前者の見解がいわば定説となつてゐる。はたしてそうであらうか。「否」というのが管見の主旨である。

理由の一、(イ) 皇帝年代記は承久の乱後三年もつづいてゐる。す

ると、それと「ヒキアワセツツ」となつてゐる本文の方が、乱前のままである、とは全く考えがたい。(ロ) 「時ノウツリ行ク道理ヲ見テ」、「ソノ道理ヲツクツク」考えたという筆者が、眼前の天下の大乱の結果を見ていながら、なおそのままに乱前に書いた(という)「未来記」を遺している、とは考えがたい。(ハ) 筆者の慈円は、乱後から入寂の年まで正常な文章を書いている。大徳法院再興の願文や山王敬白文などがそれで、従つて、当面の愚管抄に対して、彼が乱後に手を加え得なかつた、という事情は全く考えられない。

理由の二、(イ) 自ら称して「未来記」という愚管抄である。すると、問題はその予言の当否にかかるわけであるが、もし「當つていた」とするならば、彼はそれを誇りとして、或いはむしろ自負して、旧稿(乱以前の)に加筆して更に論陣を張るべきが自然であらう。(ロ) その場合は、或いは己れの予言の的に驚き且つはそれを人に知れることを疑惧したてもあらうことは想像されるわけで、そうすると、同時にそこに訂正もしくは補意の加筆が行われたことも想像される。(敢えて「未来記」と銘うっているのは、そうした疑惧から生れている、とも見られる)。(ハ) しかし、上記とは反対に、もしも予定が「當つていなかつた」とするならば、そこには当然、本文(乱動の)に対する全面的な改訂が行われるべきはずであつて、それは反面、「未来記」の不正さを耻じてゐる改訂であらう。

理由の三、(イ) 本書はそもそも「未来記」である、といふ。しかし、結果を疑らないで実際に本気で「未来記」を書く場合があるであらうか。天下の大乱を見、皇室の惨敗を見ていたからこそ、それを逆の形で「未来記」の姿で書きつけてゐる、と解釈してこそ初め

て本書の「未來記」たる擬態がわかつて来る。(四) もし乱前に「未來記」を書き遺していた、とするならば、乱後における「大變」の現実を見て、何等かの加筆をほどこして、そこに「道理」の展開を論ずるはずである。そのままに書き放しておくわけはなからう。

論じて至ると、要するに、愚管抄には、初稿本(甲本)と再治本(乙本)との二種があつた、と推定される。

甲本は、乱前の成立であり、それはいわゆる「道理」観に立脚していた史書であつたようで、先学の頻りに注意している「承久二年十月の比」とか、「コトシ承久マデの世」とか、または西園寺公経への消息の内容などは、実に甲本の上においてこそ重視される。

乙本は乱後において甲本に手を加えたものであつて、現行の愚管抄がそれである、と見られる。ただし、そのように推定しなければ上述した幾多の難点は全く解け得ないからで、特に年代記と本文の關係がもっとも平明に解決される。

おもえば、慈円は、先学も注意しているように、当初は後鳥羽上皇に対していわゆる鑑戒の書を書いたのである。(それが甲本)しかし、慈円の懸念も空しく遂に天下の大乱は起きた。そして後鳥羽上皇の企劃は全く敗れ去つた。すなわち慈円は、眼前の「大變」を前に、まず年代記の方にはその結末を書きつけたのである。次にはそれと並んでいた(はずの)本文の方に対しては、乱後の現実を眼にしていながら覆面で「未來記」の名をもって「道理」を述べ立てているのである。(それが乙本)。

元來、慈管抄は、純然たる史書でなくて道理観に立っている思想史なのである。そのことを忘れて専ら史実の上のみ立ってその成

立年代をば追求するかどうか、というところに、問題のわかれ目があつる、といえよう。

因みにいう。「道理」を力説しているそのコメントは、仏教からでは説明しがたいようで、けれど宋学から発している、と考えられる。当時、宋学は俊秘によつて傳來しており、(拙著「東洋思想の研究」参照)現に慈円の歌にはその影響が著しく観取される。

鎌倉武家学問の意識と限界

佐藤和夫

鎌倉武家の学問は儒学であり、その伝授は京都の、あるいは京下りの公家の訓説であり秘説のそれであつた。特に北条実時一門に見られる清原氏の家学の授受は史料的にも顯著であり、他にその例を見ることのできなない程であつた。当時の停滞した現実的に指導力をもたない博士家の学問が、鎌倉武家社会に新生面を開拓したということを考えれば、実時一門金沢氏を含めた武家の学問が、清原氏をはじめとする公家学問の域を越えないものであるという和島芳男氏、結城陸郎氏の結論は、一応首肯せざるを得ないのである。又私は前大会で源親行と北条実時の源氏物語を中心とした關係について口頭発表を行い、公武の文化交流と武家社会の文学への関心の高さを強調した。しかしその関心の高さは公家文化への憧憬としての文学意識としてとらえることも充分説得力に富むようである。このように考えると、武家学問は公家社会の文化の域を結局のりこえて

ゆけない消極性をもつものであり、伝統文化に対する文化的劣等感
はきえない。公家の水準に近づくほどその差がはっきり認識され、
その故に意識的に「学ぶ」という謙虚さをとらざるを得なかった。

しかし、現実的関心から現実社会への機能的作用を目標とする意
識の面から考えれば、公家学問の単なる受容という評価は、別の意
義を認めなければならぬ。つまり、武家社会の学問もその啓蒙性・
有益性から考えると、陳腐な訓詁解釈の学にすぎない公家の伝統的
学問も、新世界では一つの価値が与えられる。ただ武家学問の習得
が経世の方策と、あるいは武家の现实生活にどの程度寄与したかは
充分実証できない。彼等の思想面での感化は仏教よりの影響の実証
が大きく且つ容易である。このような武家学問の未熟さの理由をど
のように解釈すべきであろうか。武家学問は本来は芸能の範疇に入
るもので教養の基礎であったが、文治主義傾向の拡大につれて芸能
から独立化し、「好文為事、可扶武家政道」という泰時の教訓に見
られる経世学としての目的を明確にする。泰時のみの秘説訓書写
校合に関する書物の種類だけでも古文孝経・群書治要・春秋経伝集
解・律・令義解・類従三代格等十種一四四冊ある。「儒釈之教莊老
之典」に至るまでその淵底をきわめた子息顕時をしていわしめた
程、単なる好事家的学習態度でないことは、武家学問の意図するこ
ころは奈辺にあるか明瞭である。しかし学説的には訓詁注釈の範囲
を出ないで公家が現実への道義的批判を意識的に避けた保守的面を
そのまま跡襲したため革新的方向へは展開しなかった。同時その保
守的姿勢は実時以来の金沢氏の幕閣内における地位にもよる。

（拙稿「北条実時書状の武家々訓としての評価」—弘前大学国史研究四二号、及金沢文
庫研究十三の一～四収録）

金沢文庫蔵「孝経正宗分聞書」は阿部隆一氏の研究によると書写
当時間かれた孝経講義に列席した聴衆者の筆記原本と看做されるも
ので称名寺僧宛消息紙背に書かれたもので、筆者は称名寺に関係深
い学僧良印房（亮順）かそれに近い人物の手沢本であることが推定
される。つまり邦人撰述孝経注釈書として最古に位する。鎌倉時代
外典講義の実情を髣髴せしめる資料である。

一方清原氏は古文孝経を家本とし、教隆は幕府内で枢要の地位を
占め、実時との師弟関係は両者の子孫まで継続された。このような
点から鎌倉において孝経が広く講じられても不思議ではなく、清家
の学風が称名寺に及んだことが知られる。「聞書」が真言密教系の
僧の手になり、しかも北条実時を檀越とする称名寺関係僧であるこ
とは三者の影響及感化を示唆するもので、武家の好学をぬきにして
は考えられない問題である。その他金沢文庫蔵「弘決外典抄」は称
名寺開山審海の手沢本で天台系僧円種の校点奥書がある。同蔵「周易
注疏其他雜抄」の編者は華嚴学派の鎌倉松谷寺住僧智照と推定され
る。円種と智照は親交があり、東大寺凝然門下の逸材称名寺三代長
老湛睿は智照の弟子にあたる。松谷寺は元弘の乱後足利直義によ
つて松谷一切経板の差出しを命ぜられているほどであるから称名寺
以上の規模と想定されるが、金沢氏に匹敵する檀越が存在した筈で
ある。一般には佐竹氏が有力だがまだ決定的ではない。ただ佐竹文
庫・松谷文庫の存在は知られるので、武家学問が行われたと推察し
得る。このように考察すると武家の学問への関心は、武家の仏教へ
の帰依と共に、僧侶との交流のうちにも外典を通じて共通する学問
の道を見出したのではないだろうか。そのように理解すれば学問道

場としての寺院の保護、及文庫の存在も至当と思うのである。ただ彼等が幕府要人としての立場から支配層の意識において、又その必要から経世の学として受容した点に批判の余地は生れず、そこに限界があり大きく飛躍しないまま幕府滅亡に至り、結局南北朝時代以後にもちこされてゆくのである。

興福寺奏状をめぐる

—新・旧仏教対立の側面—

奈 良 博 順

鎌倉時代の仏教が問題にされる場合、まず着目されるのは、新仏教の成立であるが、同時に、これに刺激された旧仏教の復興運動も、当時において強力にすゝめられていた。しかもこの運動は、単にみずからの復興にとどまらず、他面において、新仏教にさまざまな圧力を加え、その勢力の拡大を阻止しようとしていた。その一例が『興福寺奏状』であつて、法然を中心とする専修念仏の教説を論難しつつ、その停止を朝廷に訴えるために、八宗を代表して、復興運動になう重要人物の一人であつた解脱房貞慶が起草したものである。したがつて、ここに新・旧仏教の一つの接点を見ることができ。以下『奏状』の専修念仏批判を通して、新・旧仏教の対立点を明らかにしつつ、両思想の比較を試みたい。

『奏状』は、元久二年(二三三)法然およびその門弟の処罰を朝廷に訴へ出したもので、専修念仏の過失として九箇條をあげ、論難を加えたものである。当然そのいちいちについて説明しなければならぬ

が、ここでは、法然の思想との比較において、対立が顕著であると思われる第六、七失をとりあげたい。

この両失において、要するに第六失は法然の専修念仏に対して「諸行往生」を、第七失は、念仏について「觀勝称劣」を主張したものである。しかもこの二点が、旧教団で説かれた浄土教に、一般的立場であることは、従来指摘されてきた通りである。『奏状』も同様な立場をとっている。

ところで第六失において、『奏状』は右に指摘した通り、「諸行往生」をかゝげつゝ、次のように述べている。

彼帝国布政之庭、代_レ天授_レ官之日、賢愚随_レ器、貴賤尋_レ家、至愚之者、夙縱雖_レ有_レ夙夜之功、不_レ任_レ非分之職、下賤之輩、從雖_レ積_レ奉公之勞、難_レ進_レ卿相之位、大覚法王之國、凡聖来朝之門、難_レ進_レ卿相之位、授_レ彼九品之階級、各守_レ先世之德行、自業自得、其理必然、而偏憑_レ仏力、不_レ測_レ涯分、是則愚癡之過也。すなわち、『奏状』は「帝国布政之庭」と「大覚法王之國」とを類比的に把握しており、ここに古代の宮廷貴族の意識が、仏教理解に反映しているといえる。なかでも、「授_レ彼九品之階級、各守_レ先世之德行」といい、専修念仏をもって「不_レ測_レ涯分」としているのは、来世での淨福を期待して、貴族階級が力を入れた造像、起塔等の是非の問題に関係するのであり、それ故にまた、「口唱_レ名号、不_レ觀_レ不定、是念仏之中、麤也淺也」(第七失)という主張にもなるといえよう。

さらに注目すべき点は、第六、七失とも専修念仏に反対する根拠を、『観經』や善導にもとめているが、これらがまた法然の思想に

大きな影響を与えているという事実である。就中善導の『観経疏』の、『観経』付属文に対する釈「從_レ仏告阿難汝好持是語_二已下、正明_レ付属_レ陀名号_一、流_レ通於_レ遐代_上、上來雖_レ説_レ定散_二兩門之益_一、望_レ仏本願_二、意在_レ衆生一向專稱_レ弥陀_レ仏名_二」について、『奏状』は、

観経付属之文、善導一期三行、唯在_レ仏名者誘_レ下機_二之方便也
彼師解釈詞有_二表裏_一（第七生）

と解している。が先の文は法然の開宗の典拠であったともいわれ、『選択集』第十二章では、その文と『観経』付属文そのものときつ、奏状とは逆に、

当_レ知、随他之前、暫雖_レ開_レ定散門_一、随自之後、還閉_レ定散門_一
一開以後永不_レ閉者、唯是念仏一門、弥陀本願釈尊付属、意在_レ此矣

と称名を弥陀の本願にもとづき釈尊が付属した真実の行であるとし、余行は方便にすぎないと解している。しかも、この称名を、余行に堪えざる者の行であるとするのは「キワメタルヒカコト」（九条殿下の北政所へ進ずる御返事）であり、これは「一切衆生ノタメ」十方世界ノ衆生ノタメ（鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事）に説かれた行だとしている。この「一切衆生」とは法然にとつては、「知恵のまなこしいて、行法のあしおれたるともがら」である。「このころのわれら」（浄土宗略抄）である。したがって、かかる衆生が、みずから行法の優劣を問題にすることは意味をなさない。衆生の往生は「ただほとけのちかひをたのむ、たのまざるによる」（同）のであって、他のいかなる行為によって決まるのではない。

かくして、

凡九品配当は一往義 五逆廻心通於_レ上上、説誦妙行亦通_二下下_一、十悪輕罪破戒次罪 各通_二上下_一（『選択集』第十一章）

のである。『奏状』が先世の徳行を九品に結びつけるのに対し、右の文は、弥陀への帰投が可能か否かによって、九品の差別を考えている。

これは、いわば此岸の人間把握から、彼岸の人間把握への転換であり、超越的価値に照して、人間存在を問うているのである。

親鸞の歴史思想

古 田 武 彦

親鸞の主著教行信証の中に「三願轉入」と呼ばれる、著名の一節がある。

愚充_レ釈鸞_レ仰_レ論_レ主_レ解_レ義_レ依_レ宗_レ師_レ勸_レ化_レ久_レ出_レ萬_レ行_レ諸_レ善_レ之_レ假_レ門_レ永_レ離_レ雙_レ樹_レ林_レ下_レ之_レ往_レ生_レ回_レ入_レ善_レ本_レ徳_レ本_レ真_レ門_レ偏_レ發_レ難_レ思_レ往_レ生_レ之_レ心_レ然_レ今_レ特_レ出_レ方_レ便_レ真_レ門_レ轉_レ入_レ選_レ択_レ願_レ海_レ速_レ離_レ難_レ思_レ往_レ生_レ之_レ心_レ欲_レ遂_レ難_レ思_レ議_レ往_レ生_レ

右によれば、親鸞は三段階の境地を経過したというのである。すなわち、第一は「萬行諸善」の立場であり、第二は「善本徳本」の、自力念仏の立場であり、第三は「選択ノ願海」の、絶対他力の立場である。

これに対し、従来の「定説」は、第一・二段階を吉水入室（二十九歳）以降としている。従って、専修念仏者としての親鸞の生涯はすべて、第三段階に属することとなり、この「三願轉入」そのものは、専修念仏者たる親鸞の本格的生涯にとって、いわば、その前史的・閱歴に過ぎぬこととなる。従来の親鸞思想の研究にとって、必ずしもこれが重視されなかった理由はここにあるのである。

しかし、右の「三願轉入」の文面において、先ず第一に注目すべきは、「今」の一字である。この文面が書かれた時点が吉水入室時であるとする者は誰もいない。これは元仁元年（五十二歳）を執筆時現在とした文面である。△原教行信証の成立——元仁元年問題の史料科学的研究——（日本思想史研究第二号）古田V

してみると、元仁元年の執筆時点において、二十年余も前の、建暦元年（吉水入室）時点をもって、「今」と称していることとなるのである。

では、このように、執筆時点よりはるか過去なる特定時点を指標して、「今」と指示する、という用法は、果して存在し得るのであるか。このような視点より、親鸞と同時代における、幾多の「今」の用法を、各種文献において検証した結果は、それが皆無であることを認識するほかなかったのである。

たとえば、道元の正法眼蔵に出現する、総計四九五箇の「今」の一事々について検証した結果も、そのすべてが執筆時・発言時現在を意味することを示している。時間的・歴史的「今」が、過去・現在・未来を超えた、永遠の意義を有することこそ、道元の力説点なのであった。

また通常「三願轉入」と言われているけれども、第一転回点は「回入」であり、これは「回心」を意味し、旧仏教より専修念仏集団への帰投を意味すること、第二転回点は「轉入」であって、特定の一時点において、突如成立するものではなく、「おしえざれども自然に」来るものであることが、親鸞の全文献の全用語例より確認されるにいたった。

右のような、直截な実証的論証の結果は、われわれに対して、さらに広大な領域、すなわち親鸞の歴史思想に対する、リアルな展望を開くこととなったのである。

従来、少数説として、第一転回点を吉水入室におく論者が存在した（金子、家永、重松、武内氏）。しかしながら、これら諸氏の場合、第二段階なる「自力の念仏」を以て法然の念仏と見なし、親鸞をその超克者とする事となった。これは「偏依源空」に一貫した親鸞生涯の事実となしている。

これに対し、今、われわれは親鸞独自の歴史思想を解析することによって、この問題の根本的解決に到達することとなったのであるけれども、以下にその骨子の一端を記する。

(一) 第一の立場（諸行主義）の下限は、吉水入室であるけれども、その上限は「無始無量劫」の古よりはじまっていると考えられていること。（仏教的歴史世界像）

(二) 第三の立場（絶対他力）は、逆に、上限としては、元仁元年頃の「自然轉入期」が存在するけれども、その下限は、永遠の救済という、無終の線上に連っていること。

(三) したがって、右の「二つの無限」の中に挿入されているのが第

二の立場（自力的専修念仏）であり、「二十年余」は、まさに「瞬時」ともいふべき歴史上の年限である。換言すれば、過去久遠劫よりの逆妄（自力の諸行善根主義）の断ち切らるべき、専修念仏に相逢し、その門に入りながら、なお過去の迷妄を捨て切れず、「自力の眼」をもって、この本来絶対他力なるべき専修念仏を「錯認」するのである。けれども、それは瞬時（二十年余）に解き放たれ、今や絶対他力の光を全身に浴びるにいたつたのである。

（四）しかも、親鸞の思惟にとつて、これらのことは、すべてアミダ仏の化身たる法然の知悉する所であり、その「大いなるはからい」にほかならなかつた。

以上のように思惟した親鸞にとつて、三願転入の論理は、一面において自らの個人的生涯の論理化であるのみでなく、他面において体制的思想（旧仏教）の専修念仏運動への転化の論理、そして何よりも、ミダの衆生救済史の全過程の透徹した論理化をなすものなのであつた。

道元における悟りと行動

春 日 佑・芳

道元の思想の特徴は、旧仏教に比較して行動的なものを重視しているところにある。旧仏教においては、悟りとは、万人の心に内在する仏性を悟ることであると考へる傾向が強いが、心の中においてのみ悟りを考へることは、各人の心は、各人にしか知りえぬもので

ある以上、独断的なものにならざるをえない。道元は旧仏教のこのような欠点を、悟りを行動に示されるものであるとすることによつて克服している。行動とは、内在的な心とは違つて、公共的に知りうるものであり、間主体的な検証がなされるものである。このような道元の考へ方は、われわれが、価値を現わす言葉の意味を科学的に考察する場合の方法を示していると思われ。

道元という悟りとは、世界をありのままに理解していくことである。ただ問題はそのような理解がいかんにして可能かということである。それは、たとえば彼の、「華は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり」という言葉に示されているのだと思われる。ここで彼がいおうとしているのは、華が散るとわれわれが見るのは、つまり、そのように理解するのは、われわれがそれを惜んでいるからだということであろう。これは、こちらの気分次第でものはいろいろに見えるというような心理的な説明をしているのではなく、そのような気分をもふくめて、すべてのものが現にあるようなものとしてあるのは、たとえば華を惜むというような人間の当然の行動によるということである。

僧としての当然の行動を、道元は行持というが、その行持によつてのみ、世界は人間に理解されうるものとなる。それを彼は、「この行持によりて日月星辰あり、行持によりて大地虚空あり」と表現している。

ものがどのようなものと理解されるかは、それを見る主体の行動の如何に相対的なものである。したがつて、主体の行動と無関係に不変の、実体的な対象があるわけではない。道元の用いている比喩

的な例をもっていえば、これは、われわれが水と見るものを、童魚は竜宮の宮殿をかざる璽路と見るのだが、このような違いは、人間と童魚という主体の、そのものへの対処の仕方、使用方法というような行動が違ふことによつて生ずるといふことである。したがつてわれわれがものを理解できないのは、ものには不変の実体があると思ひ、それさえ心に思ひ浮べればものを理解できるのだと思ふところにある。

道元にとつては、たとえば水を水と使用するという人間にとつて当然な平常な行動か、悟りをうるためには欠くべからざるものであつた。ところでこのようにいつてみても、悟りとは平常な行動をつうじて現成する世界の理解である以上、悟りそのものは、あくまでも行動ではなく、個人的な心境ではないか、そしてそれについてはもはや客観的に眞偽を語ることでできないものではないか、という疑問が生ずる。

道元という悟りとは、もちろん当人にとつて理解できる世界が見えているといふことであり、その限りでは心境である。しかし、この心境はけつして当人にしか知ることのできない、個人的な内在的なものではなく、他人にも明瞭に理解される心境である。それは、道元という悟りの心境とは、平常な行動を行っていることによつて示される心境だからである。それはたんに内在的な心ではなく、行動に示される心である。

このことを彼は「身心一如」といふ言葉で表現しようとしているのだが、問題を明瞭にするためには、彼が得悟のクライテリオンを何においたかを見ていけばよい。

道元はそれを行動においている。それは、仏法の眞偽をいかにして判定するかという問に、ただ「修行の眞偽をしるべし」と答へ、また、修行の他に悟りはないのだといふことを「修証一等」といつているところにも明らかである。法眼禪師と則公監院の丙丁童子の説話に語られていることも、悟りが、「自己即仏」といふ觀念的な思ひこみとか、信念にあるのではなく、善知識にしたがつて一向に坐禪并道するといふ行動にあるといふことである。

道元という悟りとは。このような行動の有無によつて判定されるものである。このとき、世界はまさにそれを理解したといえる世界の相を示すであらう。しかし、それは平常な行動に多くの場合にともなう随伴物にすぎない。それは「何必」のものである。つまりそのような世界は、必ずしも見えてくるとは限らない、そうであつてもかまわぬものである。

また、彼が印可といふ他者による悟りの検証を重んずるのも、彼の悟りが、個人にのみ分る心の中にある何物かではなく、公共的なしたがつて間主体的な検証にたえる行動にあることを示すものであらう。

寺院社会における多数決制度

清 田 義 英

わが国の寺院法の一環として、中世教団を規制し、寺領荘園の増大に基づく教団の経済的分裂を救い、そこに統一と僧衆のもつ自治

機関としての活躍をもたらした集会制度をあげることができる。(1)

ここでふれる事項は、集会の眼目ともいふべき議決法としての多数決原理が、実際どのようなものであつたらうかという点について出雲国の古刹である鰐淵寺の記録を通してみていきたい。

浮浪山鰐淵寺は島根県平田市に現存する天台宗の名刹で、平安末期既に叡山と本末関係にあつて大きな教勢をはつていた。当寺の所蔵文書の中に四十七ヶ条からなる「鰐淵寺大衆条々連署起請文」というものがある。この起請文は正平十年(三五三)三月阿闍梨澄成・権律師宗任外一山の大衆八十七人、下方分三十三人が連署したものを、文安二年(四四五)卯月円尋なる僧が書写し、更に長享二年(四六〇)日輝大法師の書写した室町後期の写本である。(2)

ここで注意すべき点は、この起請文には別に応永九年(四三〇)十月九日付けの十ヶ条の補筆を加えていることである。更にこの点については『華頂要略』巻第九門主伝第十八によると、「(応永九年)十月九日雲州鰐淵寺定書下賜」と記され、次いで前述の起請文の補筆の十ヶ条が記されているのである。

つまりこの起請文の補筆とは叡山より鰐淵寺に下した「鰐淵寺定書」を、当寺の式として正平分の不足を補う意味において書き加えられたものと考えられる。そこでこの十ヶ条の最末の条をみると、「衆徒等評定事訖後、欲破衆会之群儀輩、非分張行也、可レ有一件沙汰一事」とあり、叡山がその末寺である鰐淵寺に集会制度の規定を指示している。当寺の集会が本寺の影響のもとに運営されたものと思われるのである。

ところで、集会の評議によって一定の決議を行うには、その集会

に多分の見参が望まれる。参加評定衆の数の多少が集会の決議の権威と拘束力を左右するのは当然である。多分の不参により少数者の意見によって集会がなされる時、比較的健全な決議におちいる危険性がある。この弊害を防止するためにも定足数の規定が必要であつた。鰐淵寺では前述の起請文の第七条に、「無人数評定、可レ有二斟酌一事、古実先達相交者、五人已上之談会自許之」とあり、単に「五人已上」と定められ、しかも「古実先達一即ち宿老の参加ある場合には少数の集会決議が許されたが、しかし「非急事者、是尚可斟酌也」とつけ加えている。更に急事出来の場合には、「但不慮之大事、率爾出来之時者、不レ可レ論人数多少」縦雖一人、於興隆方者、可レ有二計沙汰者也」(第七条)と定めている。

第四条に「評定事、糺衆会之参否、究故障之是非、然後、其人或訴人、或政所、述題目者、先上座、有德之中、可レ被評定、下屬短才之輩、不レ可レ進言、但愚者千慮必有二德」云々、然者、不レ論老若、不レ簡賢愚、一往之意見、族又非禁制、何況被下、各義之時、述所存者、定法也」とあり、下屬分の意見は「一往之意見」であり、「千慮中の一德」であつた。しかし「而其時、或成卑下、或以偏執、閉口卷舌者、還而違乱之基、比興之事也、可レ知之」といっている。それ故「評定時、可レ随二多分義一事、古書云、三人謀之時、随二人言」云々」(第五条)とあり、「此事古今之佳例也」と称している。しかし乍ら「但雖二少分、先達古実之深義不レ可レ弃之、雖二多分、若輩今案之、浮言難許容者數、可レ弃之也」(第五条)とあり、道理実正の意見は少数で

あつても多数の意見より優越し、浮言非理の説は多数なりと雖もこれを棄却すべきであつた。この先達たる宿老の意見の主張は、あくまで「道理」をふまえたものであり、この「道理」の体現者として法蘊高き宿老の指導を認容していたのである。即ち「多分評定」とはいえ、それを止揚した「多分道理」に僧衆の意志決定の真価が認められるのである。

以上鰐淵寺の記録を通して、寺院集会の多数決制度についてみてきたのであるが、「鰐淵寺大衆条々連署起請文」は、この「多分」と「道理」の二者を完璧にまでみごとに融合し、最も明瞭に表現されている点で注目すべきである。

註

- (1)、集会制度に関しては、牧健二氏「我が中世の寺院法に於ける僧侶集会」(『法学論叢』十七ノ四・六)細川亀市氏「日本中世寺院法総論」・豊田武氏「日本宗教制度史の研究」等の研究がある。以上の書を参照することが多かつた。
- (2)、曾根研三氏「鰐淵寺文書の研究」参照。

「秘スル花」の理と禪的論理

——世阿弥能楽論の側面——

広 神 清

一

世阿弥(貞治二—嘉吉三)の能楽論を検討すると、そこには、歌論・

連歌論・書道・仏教・儒教などの思想的影響が見られる(小西基一「能楽論における芸術思想」が、就中、重要なのは、仏教とりわけ禪宗である(芳賀幸四郎「禅想」)。(世阿弥の禪に対する教養は、既に指摘された(香西精一「世阿弥の禪的教養」)のように、相当に豊富で、彼の秘伝書は、公案・印可・向去却来・担板漢(担板懸を)・拈弄(念籠を)などの禅林用語を適切に用い、偈頌も多く引用している。また、彼が大和国の曹洞宗の禪寺補嚴寺(現)の檀越であり、そこで出家したことなど、今日伝記上の事実となつた(香西精一「世阿弥」)がその会下に参じた同寺第二世竹窓智嚴(応永三〇の出家と帰依)三 示寂は、道元(正治一—建長五)の法孫にあたる(香西精一「ふか」)の)のように禪と近接する位置にあつた世阿弥の能楽論に、禪的発想の現られるのは極めて自然であり、しかも、この傾向は、彼の中期以降の能楽論において、一層顕著となる。そこで、この論文では、上述の伝記的事実の上に立って、彼の能楽論と禪的論理との内的連関の面に、考察を加えてみたい。その際、『風姿花伝』を整理した前期、『花鏡』を著述した中期、『却来花』で代表される後期、という一般に認められた時期区分(西尾実「世阿弥の」)に従ふこととする。

二

世阿弥の能楽論の核心に、「花」の理論があるが、彼によれば、「花」とは、観客に「珍シサ」を感じさせることによって生ずる、舞台上の演出の「面白サ」である(『風姿花伝』)。「この「花」について、『ヒスレバハナナリ、ヒセズバハナ、ルベカラズ』(同上)とあるように、「花」の本質は、「秘スル」ことよつて開花する。

しかも、「秘スル」この意味は、中期の論書に至つて更に深まる。即ち、『花鏡』「万能縮一心の事」の条に、「せぬ所と申は、

(中) あらゆるしな／＼の、ひま／＼に心をすてずして、用心をもつ内心也。この内心の感、外においてをもしろき也。かやうなれ共、此内心ありと、よそに見えてはわるかるべし。(中) せぬにてはあるべからず。無心の位にて、我心をわれにもかくす安心にて、せぬひまの前後をつなくべし。是則万能を一心にてつなく感力也。とあつて、ここでも秘事は語られているが、ここで世阿弥の言う、「我心をわれにもかくす」秘事は、『風姿花伝』で説かれたような、舞台上に芸の花を咲かせんがために、「ヒトニハシラレマジ」(別紙)と意識して隠す、所謂手段としての秘事ではなく、「秘スル」ことそれ自体をも超越する秘事である。「秘スル」人が「秘スル」自意識を超越するのである。これを、実際の能舞台に即して言えば、演者は、シテとして、或いはワキとして、自分の役柄に成り切り、全力を集めて演ずるのであり、もはや、そこには、観客を意識した演技は無く、また、意識しない、という演技も無く、ひたすら役柄そのものに徹した「無心」の演能があるのみである。それ故、世阿弥が、「我心をわれにもかくす」と言う場合の秘事は、「無心の位」において初めて可能となるのである。

三

更に、後期の論書『却来花』では、「向去却来」が説かれ、芸の修行を積んで至高の芸位に到達した(向去)としても、決してそこに安住することなく、再び低次の芸位に戻ること(却来)が、要請(度)されている。世阿弥は、その芸風を「却来風」と呼び、「二期に一ど

なす曲風」と言う。ここに展開された「向去却来」の論理は、仏教で説く「上求菩提、下化衆生」と同一の構造をもつと言えよう。即ち、「向去」は「上求菩提」にあたり、「却来」は「下化衆生」を意味する。或いはまた、前者を「自利」に、後者を「利他」に、対応させて考えることもできるであろう。

四

能芸を「道」と考え、芸の稽古を「習道」と言い(新聞長英「能の演
出における世阿弥
の人物探求」はこの「習道」にあたっては、「非道」を戒め(風姿花、
点を強調するもの)、
「得法以後の参学」を強調した(金春禪竹
「あて書状」世阿弥の修行態度は、道元
の、「まことに一事をこととせざれば、一智に達することなし」
「弁道語」)、
「只道を悟らんとのみ思ふて、余事あるべからず」
「正法眼藏」)、
「悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならし
む」(「正法眼藏」)
「現成公案」)との求道精神を思わせる。世阿弥をしてこのよう
な求道へと赴かした根本の動機は、一体、何であったか。それは
能楽の芸術的生命の無限性・絶対性に対する、有限な生命しか持ち
得ぬ人間の随順、或いは、能へのひたむきな「帰依」の意志であつ
たと言えよう。それを、世阿弥は、「命にはをはりあり、能には
はてあるべからず」(花鏡)という一句により示している。
(果)

(昭和四年一月三一日)

(以上は、日本倫理学会編『倫理学年報』第十八集掲載の拙論と部分的に重複する
箇所を含むものであることを、お断わりします。)

北条氏康と学僧

小笠原 長 和

千葉県史料中世篇諸家文書には安房郡鋸南町の日蓮正宗妙本寺の文書が収載されている。この寺の住僧日侃（慶長六年九月六日寂）が筆写した文書の中に、永祿四年五月廿五日僧正融山が北条氏康に宛てた書状、これに対する氏康の返書並びにこれに対して再び氏康に宛てたと思われる僧正融山の書状がある。この融山という僧侶の経歴・法系は明確でないが、相州箱根権現別当金剛王院（古義真言）の第四十一世融山僧正であつて、かの早雲の五子長綱幻庵が菊寿丸といった時に箱根に入寺したが、これが四十世別当であるから融山は、其の後を受けており、又、氏綱の帰依を受けた北条氏ゆかりの僧である（以上日本古文書学会にて発表）。

氏康の書状とこれに対する融山の返書の中には、戦国時代の流行語と考えられる「天道」という語があわせて四個所も出てくる。その内容を検討してみることが、思想的に興味ある問題である。

(一) 融山は後北条氏をもつて「勅儀を仰がるべき太守に似合う」として氏康に「禁裡御修理」を奨め、氏康はこれに応じて父氏綱のあとを受け、豆州仁科郷を献上するの意志ありとし、融山はこの氏康の態度をもつて道理法令に適い、「天道は明白」だとしている。戦国大名は覇業の推進、分国支配のために天皇家の伝統的權威を利用しようとする姿勢が見られたが、氏康の場合にも「禁裡御修理」

が天道にかなうものとしている。

(二) 「早雲寺殿廿一ヶ条」中に「いのるとも心まがらば天道にはなされ申さんとつしむべし」とて神拝の心は素直でなければならぬとしているが、氏康は融山に宛てた書状の中で、「善根があつても心中の邪あり、社寺領没倒等の行為があれば、神は非礼を受けず、心中の実あれば即ち天道に叶う」とし、更に自己を批判して「社寺に寄進をしようともこれまで一步の地も押領せず、天運つきざれば一戦勝利疑なし」とて父祖の精神を受継いでいる姿勢がみられ、これが不敗の将としての信念ともなった。このように宗教的權威に対する姿勢に天道という語が使われている。

(三) 融山は氏康に対して分国統治における和の精神を重視し、「百姓に礼あらば国家自ら治まる」と申送り、氏康はこれに返書して「百姓に礼をつくすべき御意見はその意を得しめた、分国中一揆相に徳政を下し、又目安箱を置いて道理を探索している、こうして八州残らず当手にわたったのは即ちこれらの施政が天道に叶ったからだ」としている。

「天道」なる語は、古くはシナで「人道」に対して用い、「自然の道理」とか「天の理」とかいった意味に使われたのであるが、わが戦国時代にあつては時勢の転変の原因として、「天」の意味を考へた。特に激動する時勢転変の立役者であつた大名や武将の場合、その栄枯盛衰に深刻な実感をこめ、その行動性や運命的なものを感じての語として「天道」なる語が重要な内容をもつたものと考えられる。

融山書状の場合、後北条氏の東国における有力大名としての個性を主唱し、執権北条氏の名字を受け、その使命の重要なことは

「吾妻鏡」を読めば歴然たるものがあるとし、そのような格別の自覚を持つことが天道に合致するものであるといった考えが覗われる。ところで北条本として名高い吾妻鏡の研究の背景を探れば「快元僧都記」に吾妻鏡の記事が散見することや、鶴ヶ岡供僧と箱根別当との学的関係、箱根別当融山書状にみる吾妻鏡の記事などを併せ考えると箱根・鶴岡の真言系学僧グループと後北条氏との結び付きという線が考えられるのではないか。

桃山文化の特質

笠井昌昭

ここでの意図は二つある。第一は、時代区分の問題であり、第二は、桃山文化の一般的性格ともいべきものを考えることである。しかし、桃山文化といってもその範囲はひろいから、ひとまず、美術史と茶の湯とを検討の対象の二本の柱として、考察の糸口とした。また、第一と第二の問題は相互に絡みあい、時代区分は、桃山文化の一般的性格の解明の帰結としてえられるものではあるが、持ち時間の関係上、両者の結論をさきに提示し、あとから補足説明を加えることにする。

まず、第一の問題であるが、政治史的にも美術史的にも、桃山時代の上下限は、まことにさまざままで一定しないが、ことに美術史的区分はあまりにも混乱している。そのことの詳細は割愛するが、ここにわたくしは少し大胆に、種ヶ島から寛永鎖国まで、つまり一五

四三年から一六三九年という、ほぼ一世紀間を桃山文化を考察する枠として設定する。これによって、桃山文化の一般的性格のひとつとして、社会的には、西欧との接触による「開かれた世界」が当然、予想される。しかるとき、美術史上にあつては、狩野永徳の大徳寺聚光院のフスマ絵に桃山絵画の上限が設定されることが多いが、四面のフスマいっぱい梅の木をはわせながら、しかもその大画面に一本の梅の木を描ききらず、なお梢を画面の外に預けたその構図は「開かれた形式」として規定しうる。主題が画面のなかで完結した「閉された形式」ではないことの謂いである。そしてその「開かれた形式」は半ばそれに伴うところの、左右非対称の構図となり、かつその近接的構図は「視覚的強烈さ」という表現効果をもたらす。いままで、桃山絵画に対しては、狩野派・長谷川派・海北派あるいは雲谷派といった流派の説明にとどまり、各流派を共通して流れる時代の一般様式については、ついそ一度も言及されなかつたが、かかる「開かれた形式」はじつに種ヶ島の一五四三年狩野元信によって描かれた妙心寺雲雲院フスマ絵にはじまり、永徳の「ヒノキ図屏風」、長谷川等伯の智積院フスマ絵や竜泉庵の「枯木猿猴図」、南禅寺天将庵「老松図」、海北友松の建仁寺「松図」、雲谷等顔の「梅鴉図」、曾我直庵の和歌山宝亀院「花鳥図屏風」、そして山樂の大覚寺「紅梅図」等々を経て、狩野光信の勸学院「花木図」ではいささか力弱くなりながらも、俵屋宗達「舞楽図屏風」にまで一貫して流れている性格である。

次に、桃山文化に対しては、城郭と茶室に象徴されるような、豪華さと素朴さの対立併存、あるいは「中世的なものと近世的なもの

の矛盾対立」が説かれ、たとえば利休や等伯に中世をみ、秀吉や永徳に近世をみようとする傾向があるが、桃山文化における豪華さと素朴さへの関心はけっして対立・矛盾ではなくして、いわば反比例の関係にあるものと考えられる。ここに反比例の関係というのは、安土城で五重であった天守閣が、やがて八重になり、大坂城の天守閣にいたって九重になるにすぎたが、利休の茶室は四畳半から二畳半になり、さらに二畳が志向されるという関係のものであり、黄金の茶室ができれば、その同じ大坂城内に山里丸の茶室がつくられる、といった性質の謂いである。しかも秀吉が豪華さを志向し、利休が素朴さのみを志向したというのではなく利休じしんのうちに、豪華なもの・富裕なもの、ないし、世俗的権威や名声への志向が働いており、それにあい対する、枯淡なもの・貧しいもの・出世間的なものへの志向が同じ力で働いており、しかも、前者に対する志向が強ければ強いほど後者に対する志向もまた強烈に働くという関係がみられるのである。じじつ、大友宗麟の書簡は大坂城内における利休の権声の軽視すべからざることを伝えており、秀吉書状のなかには利休の城郭建築のデザインへの参劃を伝えるものすらあるのである。

このような、豪華さと素朴さへの相反する生の志向は「茶湯執心」においては、また若党町人百姓以下によらず釜一、つるべ一、呑物一、茶なきものはこがしにても不_レ苦候間、提来可_レ仕候事」といった北野の大茶会に端的にみられるし、ここにはやはり「開かれた世界」がある。また桃山時代の画家は永徳が豪壮な金碧障壁画をかく一方で「洛中洛外図屏風」のごときミニアチュールや「許由巢父図」のごとき水墨画をものし、水墨画家で知られる等伯に桃山金碧画の

代表作として知られる智積院「カエデ図」があり、しかも、永徳の水墨画はかれの濃彩画にくらべて見劣りせず、同様に等伯の「カエデ図」はかれの水墨画に比して毫も遜色がない。つまり永徳も等伯も、豪華なものと同枯淡なものとの両極をもとに求めて、そこに同等の力量を示しているものであり、探幽にいたって、同じく濃彩画と水墨画とを描きながらも、かれの本領が水墨画にあったというのとはちがうところである。そして、桃山絵画の「開かれた形式」は一六三二年の山雪に帰せられる妙心寺天球院フスマ絵にいたって、そこに描かれる樹木はくねくねと曲りながらも画面の中で完結するという「閉された形式」へと移行する。同様に、茶の湯も大名・有力・佗道人へのそれぞれの分にあった茶の湯へと分化する。

かくて、桃山文化の一般的性格は、豪華なものを求めれば求めるほど、逆にその力に反比例して枯淡なものをそれだけ強く志向する構造をもち、また一方で「開かれた世界」を形成する。それはわび茶にも、美術にもみられる性格であった。そしてそれは、美術に關していえば狩野元信にはじまり俵屋宗達に終わる世界であり、政治社会に目を放せば、ポルトガル船の種ヶ島漂着にはじまり、寛永鎖国に終わる社会なのである。

〔附記。この小論は大会発表後、「文化史研究」21号に『桃山文化史序説』と題してやや詳細をのべた。参照していただければ幸いである。〕

新井白石の歴史思想

——その日本歴史の像をめぐって——

玉 懸 博 之

はじめに

新井白石の歴史思想を歴史的にとらえるためには、白石の歴史思想を、白石に前後する林家や水戸藩の史学者の歴史思想さらには素行・徂徠らの歴史思想と対比させながらとらえる必要がある。ここではその基礎的作業の一つとして、白石の作り出した具体的な歴史像——日本歴史の像——をとりあげ、その特色を、白石に先行してこれに影響を与えたとみられる林家や素行の作り出した歴史像と対比しつつ考察したい。

なお、白石の歴史関係の著作も、今からみれば「政治史」にすぎず、人間活動の領域が全体的に示されるものではない。ために歴史像といっても、為政者とその政がどのようなものとしてとらえられているかといった、政治的なものに限定されてしまう。前もって断っておきたい。

I 読史余論にみられる日本歴史の像

(1) 公家政治の過程——九変期——

この期間には、天皇家と藤原氏とが相共に不徳と失政を重ねる「悪の過程」とされる。白石は、文徳天皇批判から始めて、従来存した延喜(醍醐)・天曆(村上)聖帝説を否定し、ついで院政期の天皇または上皇達——白河・鳥羽・崇徳・後白河ら——の非道を容赦な

く指摘して非難を加え、さらにくだって後鳥羽・後醍醐天皇をも不徳なりとしている。また彼は、摂関政治の弊を指摘することから始めて、院政期をへて南北朝にいたるまでの藤原氏の無能・退廃を激しく非難している。

林家の本朝通鑑は、天皇方について、その美点を探そうとする書き方をしており(文徳・清和・醍醐・村上・一条・堀河などがすぐれた帝とされる)、藤原氏については、摂関政治期における専権の弊は指摘するが、その批判は余論程に徹底したものではない。素行の武家事紀では、その公家批判は、専ら院政期以後の公家に対してなされている。白石のこの時期への評価は、先行史家に比してはるかに否定的であるわけである。

(2) 武家政治の過程——五変期——

白石は、頼朝・北条氏各代(泰時だけが例外)・足利氏各代・信長・秀吉に対し、人格の上でも政治的手腕の上でも、極端な否定的評価をくだしている。

林家の本朝通鑑・王代一覽、素行の武家事紀は、頼朝の挙兵を「義兵」とみなしてその功を称え、また、中世以来の北条善政思想にのっとって、泰時・時頼・貞時・時宗ら北条氏各代の人柄や事績を高く評価しており、白石の否定的評価とは逆である。足利氏各代・信長・秀吉についても、白石程否定的な見解は先行史家にはみとめられない。

このようにみると、白石は、先行史家の評価を改めて、徳川時代に先んずる九変・五変の過程を、徹底した「悪の過程」としてとらえなおしたといえる。この点は従来あまり注意せられていない

が、重要な事実といわねばならない。

このような九変・五変觀とともに、彼は、上古に、制度の備わつた、また王徳の広く及んだ王朝の盛時が存したとする。(上古は、初代神武天皇から第九代開化天皇の間を頂点とし、以後は次第に王徳が衰え徳化がせばまってゆくことされる。)

かくて、余論における日本歴史の像は、①最初に上古の王朝の盛時、②次に九変期及び五変期の徹底した不徳・失政の過程、③最後に徳川時代、という形で作られていることがいえる。

II 礼楽論をめぐって

以上のことは、白石の礼楽論を検討することでより明らかとなる。彼の礼楽制定論は、第一に徳川時代が創業以来百年を経過したという自覚に発するものであったが、第二に、徳川時代が徳川氏百年の治政の累積によつて、鎌倉・室町兩代とは比較にならぬ高みにまで達しているという自覚——即ち、徳川時代の鎌倉・室町時代に対してもつ質的優位性の自覚——にも立脚していた。(このことは、前期武家政治の過程が否定的にとらえられていた前述の事実に対応する)。即ち、礼楽論は広く日本史を見渡したところに発していたのである。

それ故、礼楽論は当然に上古の王朝時代とも深い関連をもつ。白石は、わが国上世に行われた王朝の制度は、シナの先王の制度と変らぬものであることを主張する。そして、その制度は現在朝廷の儀式の中に残っていると、朝廷の儀式を取り込んだ武家礼楽を制定すべく努めた。

このことは、当時、武家の公家化として非難されたりもした。し

かし、「礼楽刑政は王者より出づ」という儒教の觀念よりみれば、このことは、徳川氏を王者に擬し、王者としての自覚に立つて古への公家的なものを吸収せんとするものとみなしうる。このようにみると、彼の礼楽制定論は、上古王朝の盛期→「悪の過程」としての九変・五変期→上古に比肩すべき徳川期、という彼の歴史像及びそれに伴う歴史的自覚の端的な表現とみなしうる。

むすび

白石は、①林家・素行ら先行史家の評価を逆転させて、公家政治の時期→九変→前期武家政治の時期→五変→を徹底した「悪の過程」としてとらえ、②上古王朝時代をば、シナ先王の制度と同じ制度の備わつた時期とみなし、③徳川時代こそは、上古王朝の盛時に比肩するような武家政治の完成すべき時期とみなしていた。礼楽論は、このような彼の歴史像・歴史的自覚の集約的表現であった。

林家や素行は前期武家政権の「継承者」としての立場に立ちつつその歴史像を形成したが、白石は、前期武家政治の「克服者」としての立場に立ちつつ、自らの日本歴史の像を形成していたといえる。

新井白石の天觀について

石 毛 忠

ふつう徳川幕藩体制は寛永期にその基礎が築かれ、慶安から寛文延宝期へかけてそれが構造的に完成したといわれているが、それ以後元祿から享保へかけて徐々に体制的弛緩が生じ、正徳・享保など

一連の幕政改革が行なわれるようになり、いわゆる將軍の独裁専制体制が確立されていた。

ところでそうした幕藩体制の変質と共に、それまで幕藩体制を理念づけ合理化してきた朱子学的天観とは別に、古学派の天観が擡頭し始めた。すなわち寛文延宝以降、それまで天の概念に連続的に含意されていた自然法則と道德原理が分離されていくという現象が顕著になってくると共に、天が道德規範と結びつかなくなり、天は神秘的不可知的性格を濃厚にしてきた。

かかる思想的潮流の中で、六代將軍家宣のブレインとして幕政の中枢に参与した朱子学者新井白石が、次第に緩み始めた幕藩体制をいかなる天観によって擁護しようとしたのか、その点を明らかにするのがこの報告の意図である。

如上の観点から白石の天観を検討した結果、次の点が明らかになった。

(1) 白石の『読史余論』は、『愚管抄』、『神皇正統記』と共に日本における代表的史論書であり、武家政権就中徳川政権の正統性を歴史的に論証しようとしたものであるが、そこにおいて注目されることは、徳川幕府が成立するまでの日本歴史に登場する政権樹立者で、天の思想によってその政権担当の正当性を認められた者は一人もおらず、かえって不徳なるが故に天の応報、すなわち悪報を受けたとされている場合の多いことである。しかもその天の応報は系統の断絶、子孫の滅亡という形で、子孫の代に顕現したとする事例が圧倒的に多く、歴代の政権が交替することに、前政権の初代の不徳に対して天の応報が下ったと筆誅が加えられている。こ

うした「余論」の歴代の政権樹立者に対する評価は、「余論」が大いに参照した『愚管抄』や『神皇正統記』あるいは江戸時代に『余論』より前に成った『本朝通鑑』・『武家事紀』・『王代一覽』・『太閤記』などの場合と著しく異なるものである。一方白石は、『藩翰譜』・『進呈之案』・『国書復号紀事』・『折たく柴の記』などにおいて、神祖家康が「天命」を受けて「子孫万世の業」を開いたと頻りに強調している。そうすると、結局「余論」においては、神祖が登場するまでの歴史が、「天命」によらずして政権を担当した歴代政権の滅亡の過程として扱えられていることになる。以上によって白石が、初代の創業の不徳に基づく歴代政権の滅亡を指摘することによって歴史を貫く天の応報の倫理的權威性を強調し、併せて徳川政権のみを「天命」によって正当化しようとしていたことがわかる。かような天の応報観は、思想的にみれば、戦国・安土桃山時代から江戸時代初期へかけて流行した「天道」思想——事実上下尅上をも合理化する側面をもつ——の危険性を克服する意味をもつものであり、しかも前述した神秘的不可知的な天観とは異質のものであった。

(2) 「余論」においては、頼朝・義満・信長・秀吉など、「天命」を受けざる者が一時政権を掌握したという事實は、「余烈」ないし「余慶」、あるいは「時運」の觀念によって説明されているのであるが、それらは「天定勝人」（白石の安積澹泊宛書翰による）という天観に包摂統合されていたことが『鬼神論』などによって理解される。すなわち『鬼神論』には「古ヨリ家ヲ興セシ人其ノ先多クハ忠信ノ人也又ヨキ人ノ子孫衰フル事未ダ聞ズ世ノ人ノ知小サキ

ニ慮リ近クテ我百年ノ程見ル内ノ事ノミヲ以テ彼天命ヲ疑フコソ。薄情ケレ積ト宣ルコト深キ心得有ベシヤ……ヨカラヌ人ノ福有モ猶カクノ如シ只祖先ノツミケン善ノナゴリ（『余慶』ナルベキ……彼多クシラザル人ノカレガ為ニアザムカレテナニガシハ賢也ナニガシハ能有ト云程ニ時ニアヒ世ニ用ラルムコトヲ得タリ是人多クシテ天ニカツモノ也所謂百年ニシテ公議定リテハツイニ又人ヲ欺クベカラズマシテヤソレヲヨカラヌ人ノ子孫サカ行コトイツノ世ニカハ有リシ是天定リテ人ニカツモノ也」と述べられている。かくして『余論』における「天」の応報観が、この「天定勝人」という天観に支持されていたことがわかる。なお前掲『鬼神論』によれば「天定リテ人ニカツ」ためには百年の経過が必要であったが、実は白石が家宣を助けていわゆる正徳の治を行なった時期は神祖以後丁度百年になんなんとした頃であり―白石自身そのことに再三言及している―、そのことが白石に「百年ニシテ公議定」ということを強く意識させていたように思われる。因みに、当時「何事も百年目」（『文廟外記』）という考え方がかなり一般化していたが、その多くは百年たつて時代が悪くなつたという悲観的意識が強かった。

(3)さらにこの「天定勝人」という天観は白石の「百年後礼楽制定論」を支持していた。「百年後礼楽制定論」とは、神祖以後百年を経ていまだに礼式を制定していない徳川幕府は、徳を積むこと百年にして名実共に「天」によつてその正当性を保障された今こそ、「万代ノ礼式ヲ議定」（『武家官位装束考』）すべきだという主張である。その目指す所は、主として、(1)当時目に余つた奢侈の風俗を正すと共に、(2)ようやく緩み始めた幕藩的秩序を維持し、その原

動力ともなるべき將軍の尊厳性を絶対化するところにあつた。因みに、「百年後礼楽制定論」には「礼楽所ニ由起。積徳百年。而後可興也。」（『史記』巻九十九、「叔孫通列伝」）という儒教の裏付けがあつた。

(4)右に略述したごとく、「天定勝人」という考え方が白石の天観を特徴づけていた。無論こうした考え方は既に林羅山や中江藤樹なども述べており、決して白石だけのものではなかったが、白石はそれを、神祖以後百年経過して漸く緩み始めた幕藩体制擁護のイデオロギーとして積極的に活用したのである。

実学史上における「蘭学」

―徂徠翻訳学との連関を中心に―

藤原 暹

「実学の歴史について語ることは、江戸時代の思想史について語ることである」という近世思想史の捉え方がある。（源了内氏『幕末』）こうした視点からの研究が近年とみに盛んである。就中、近世実学史の上で劃期的な展開を示したと考えられるのは「蘭学」である。この発表も「蘭学」の実学性を考察することにあるが、従来の研究とは異つた側面を指摘したい。というのは、著名なこれまでの研究は、主として、「蘭学」の学的内容の検討からその実学性を分析した。例えば、朱子学的格物究理の上に接ぎ木した。（沼田次郎著『幕末蘭学史』）いや、徂徠に

よる朱子学的究理の破壊の上に成り立った。(佐藤貞介著『洋学史研究序説』)等：そもそも「蘭学」という学問は翻訳学的性格が強いものである。そこで私は、近世における翻訳学の性格・連関を通して、実学性を探ろうと考えた。近世における翻訳学とは長崎華語学を導入した徂徠訳学であり、長崎和蘭学に刺激された和蘭訳学である。この二つの翻訳学の連関・性格を分析することに本発表の狙いはある。

二

徂徠は「日本中華を一同に合せて是を二ツにならざる様に致し候事、是日本之儒者第一之役にて則吾訳学にて御坐候。古今をあはせて一に致し候は則古文辞の学にて候。」(『訳文箋題』)と定義した。儒学者の役は訳学(中国語を日本語に翻訳すること)であると言った。徂徠は「日本」と「中華」を合一する両国の人情を合一するためであり、そうすることによって現代中国人の祖たる古代中国人の人情世態が理解されるのである、(古今符契とも言う)と考えた。ここに長崎唐話の学習が重要視され、蘭園では長崎の上野玄貞門下の岡島冠山を中心とする「訳社」が成立したのである。

しかし、徂徠は唐話技術自体を決して高尚視しなかった。それは「道芸」ではないと批判した。(『国恩遺稿序』)徂徠にとって唐話という外国語は常に背後に高い「道」(古代中国人の人情世態)を伴うことよってのみ受けとられ得たのである。従って「性稟異常」たる「阿蘭陀人」『阿蘭陀語は「鳥鳴獸呌」と否定されるのであった。

三

ところで徂徠訳学に次いで江戸では長崎和蘭陀語をもとに新しい

翻訳学が起った。それは周知の如く、前野良沢、杉田玄白を中心とする『解体新書』翻訳社の成立である。この勃興期翻訳学について良沢の弟子大槻玄沢は多くの示唆に富む発言を『蘭訳梯航』に残している。その中で、彼等江戸蘭学者が翻訳学を興すに当って、徂徠訳学中でも「訳文箋題」から大きな啓発を受けた点を所々に述べ、まず「和漢訳学」を学んでのち、和蘭訳学に入れとまで言っている。

しかし、玄沢は「和漢訳学」を学べとは述べたが、和蘭訳学は明確に「和漢訳学」とは異なるのであるとした。それは、徂徠の「和漢訳学」は「道教」(道德学)であり、自らの蘭訳学は「芸術」(科学技術)を対象とするものであるという点である。この対象の相違は実はそれだけにとどまらない。彼は、徂徠が「日華合一」「古今符契」を図った訳学の態度を明かに「偏狭」と批判する。玄沢は「満世界人情同ジ」「満世界言語同ジ」と言い、「古法ニノミ拘泥シテ、今世ニ美ヲ成セルモノヲトラザル拙陋」を嘆くのである。しかし、このことは決して、彼の翻訳学が「満世界人情同ジ」立場に立って、満世界(この場合、和蘭)の人情・世態を「欽羨スル」ことを意味しなかったのである。彼は、そういう「人情・世態」の合一は和蘭陀語の翻訳にとって関係のない事としたのである。従って「蘭学ノ正式ヲ修メントノミニテ、正シク訳シテ我用ニ施シタキ本意ヲ忘ルナ」と教える場合、「正式ヲ修メ」「正シク訳ス」という事の中に何等の道德的意味が含まれていたのではなく、翻訳は全く語法の技術上の修得を意味したのである。玄沢達は、長崎学術を「全体耳聞面晤ノ一術ノミニテ、一道ノ備ラザルヲ憂ル」と批判し自ら江戸蘭訳学を樹立したが、この「一道」にも道德という意味は

なかつた。

いずれにしても、二つの翻訳学の対象の相違は深く学問の実益観（何に価値をおくかという根本問題）に関わっているのであった。

四

江戸で興った二つの翻訳学は共に、長崎貿易（清と和蘭二国を相手とした）から生じた語学を商取引の道具でなく、それをもって、より高い学問的実益をあげることを目指した。しかし、実益を何と考えるかによって、二つの翻訳学は全く異った方向を指す。それは一口に言えば、近世の学問の「Ideal Typus（理念型）」である「道」の学問から、近代的技術の学問への移行を指向するものであった。そして蘭学の成立は、「萬芸訳術古今ヨリ精ニ入ルハ斯クアルベキ勢ノ必トスル所ナリ」と玄沢自ら認識した如く、時代の中から必然的に招来されたのである。

やがて、この蘭訳学の上に新たな近代的訳学、例えばより新たな自らの生きる道を究める実学が生み出されるのではなかつたか。

（本稿はその後「江戸時代における二つの翻訳学の連関と性格」という拙論（文芸研究62）にまとめた。御参照戴きたい。）

賀茂規清の烏伝神道について

平 重 道

幕末の弘化年間に、江戸で信仰的な神道活動を展開した賀茂規清

は、特異の神道思想家として知られているが、従来規清に対する詳しい研究は、発表されることがない。規清は京都の賀茂神社の社家の出身で、従五位上、飛彈守に叙任されたが、貧困のため家を出て放浪の旅のほり、その間に神儒仏を研学して、独自の神道思想を構想し、弘化二年江戸で講席を開いた。しかし間もなく幕府の取締りを受け、同四年八丈島に流罪と決定、文久元年七月六十四歳で同島に歿した。

規清の伝記や学統については、不明な点が多いが、著述活動は天保年代から始まっており、実際に布教に従事した年月日は短かつたが、配流後も著作を続けたので、遺著の数は頗る多い。彼の伝記「教祖梅辻規清大人実記」には、六十二種、二百余巻の書名を掲げ、加藤玄智氏の神道書籍目録にも、書名六十四を挙げ、うち三十一種については、書物の所在を明らかにしている。著述の多かつたことは、これによって推察されるが、加藤氏も指摘しているとおり、その所在の明らかなものは半数にすぎず、これら六十余種の書物が、全て現存しているわけではない。たまたま筆者は東北大学附属図書館に、端島園叢書と題し、規清の遺著四十種が一括保存されていることを発見した。このことは加藤氏の目録にも見えていないが、規清の主要な著述は、ほとんどこの中に網羅されており、規清研究の最適の資料集と云って差支えない。次に端島園叢書に収められている規清の著作名を、分類して列挙してみよう。

一、神道理論に関するもの、陰陽外伝警戸開、神祇感応弁、神回観見論、神道根源弁、神道明話弁、神道齟齬弁、神道通回弁、生魂神供養次第記、生身魂之伝、大山論、天廻警座、烏伝神道大意

天満宮御鈴祓、烏伝白銅鏡、神道烏伝祓除抄、夢之浮橋共三橋伝
并三番叟神祕、当流初学修行伝、端烏園学規道反

二、神典解釈に關するもの、烏伝神日本卷、根国史人間開闢廻弁
日本書紀神代根国史、日本書紀常世長鳴鳥、日本書紀常世長鳴鳥
総論、烏伝神代卷、神代卷目無籠、神代卷二客伝、古事記蒲黄論
烏伝中臣祓講釈、烏伝中臣祓再考

三、經世論に關するもの、蟻廻念、御免火之用心仕方、太平船歌
和軍齡蟬備、太平八千代廻祝、齋庭之穂

四、和歌 神代百首、鰐之草束

五、雜著及び論集 真字倭文嘘楽之弁、真字和文高砂考、日本魂

復古廻乳、雛廻字計木

規清はこうした多数の著述を通して、賀茂県主の先祖建角身命伝
来の、烏伝神道なるものを提唱した。しかし彼の唱えた神道が、果
して賀茂神社伝来の神道であつたかどうかは疑わしい。同社の祓除
の神事などをふくめ、広く三教にわたる彼自身の研究と体験とを基
礎にして、組織立てられたものであらう。それでは、彼の神道思想
の内容はどのようなものであつたか。次にこれを簡単に説明してみ
よう。

一、道には天地自然の道と人間五常の道があり、人間は「天地自然
ノ感通」で生じたものであるから、人の道は天地の道にもとづい
ている。

二、この人の道を我国では神道というが、神道の教を説いた日本書
紀神代卷は、天地開闢を説いたものであり、同時に人間の開闢を
説いた「人体ノ巻物」である。

三、従つて神代卷の天地開闢は、人間胎内十ヶ月の天道循環を示
し、浮橋から黄泉までは人体を以て天理を説き、それ以後は天理
を以て人道を説いている。神典は表面的には「神変不測ノ文勢」
ではあるが、以上の観点に立つて理解すれば、「天人唯一ノ道ヲ
以テ万代治国安民ノ法」を定めた道書たることが明らかになる。

四、神道はこの神人一体の事実に立脚して、我意、私慾を去り、自
然に任せ、「此身此保直ニ神道」となることを目的とする。人間
は十五六歳になると色情生じ、私慾、義望の心を生ずるが、これ
を祓除して、開闢当初に帰るのが神道の修行の眼目である。自然、
無心、清浄を旨とし、神に己を任せれば、自ら心の安堵を得、一
身の運も開ける。

規清は以上のような思想にもとづき、祓除によつて悪念を去り、
小兒の無心に立歸つて、神に心を任せる生魂供物を説き、一心の安
堵から一家の円満、さらに国家の太平を實現しようとした。彼は神
道は人々の心を安堵する道であるとともに、上の道であり、国道で
あり、天照大神以来の平天下の道であると唱えた。治者も被治者も
一体となり、清浄無慾の心で、安楽、繁昌の世界を實現することこ
そ、神道の理想である。彼が数多くの實際的な経世済民論を著述し
た理由であり、筆者が規清をもつて、幕末期の最も特色ある神道家
と評価する所以でもあつた。

* * *

* * *

幕末変革思想の血脈

— 横井小楠の場合 —

今 中 寛 司

横井小楠(一八〇九〜六九)は、文化六年熊本内坪井町で肥後藩奉
行職一五〇石の横井時直の次男として生れた。八歳で肥後藩校時習
館に入学し、時習館居寮長をつとめ、その間二五年の永きに涉つて
朱子学を講学し、その後も研究を進めたのであるから、小楠は完全
な儒学の専門家と見なければならぬ。天保一二年には藩老長岡監
物(米田是容)らと実学講学会を始め、弘化元年には一一代藩主斉
護から監物が文武芳倡方を命ぜられ、時習館の経営は監物・小楠ら
実学党の手に帰した。その後嘉永四年までの約五年間、実学党は藩
政権の座にあった。嘉永五年には福井藩に招かれて教学や藩政の改
革に献策し、安政元年に兄時明のあとをついで番方二〇〇石を領し
た。安政二年は小楠にとって思想、政治上の大きな転換期である。
このころより小楠は、摺夷論から開国論に転じ、キリスト教の研究
も行ない、熊本沼山津にあって実学豪農党の主領となった。安政五
年には再び福井藩の松平春嶽に招かれて藩政改革を指導し、文久元
年から三年にかけて倒幕列藩同盟の運動に身を投じた。しかしこの
年、江戸で事件を起して土籍を奪われ、これより維新まで沼山津に
隠棲した。明治元年には京都の維新政権から召命を受け、土席を恢
復されて徴士、参与に任じ、明治二年、京都寺町で国粹主義浪士に
殺害された。しかし同年、肥後の維新藩政権は竹崎律次郎、徳富一

敬ら実学豪農党の手に帰し、かれらが創めた熊本洋学校の生徒が明
治九年に奉教趣意書をかかげてキリスト教入信を宣言した。このこ
ろより維新政府の実学党に対する弾圧が強化され、洋学校が廃止さ
れるや、同九年九月には洋学生四〇名が京都同志社に入学し、いわ
ゆる熊本バンドは、以後同志社及び同志社教会の中心的存在となっ
た。

以上のように、小楠の思想と事業は、実学党、実学豪農党の結成
開国論の提唱、道義的でしかも西洋的な近代国家の形成、キリスト
教をはじめ西洋近代思想の理解のように、小楠が幕末史にのこした
役割は啓蒙的傾向が極めて濃厚であった。しかしこれら小楠の近代
的啓蒙思想の原理は決して西洋のものではなく、かえって朱子学的
ナショナルリズムであった点を見逃してはならない。

肥後藩では宝暦二年(一七五二年)ころ細川重賢の命で藩校時習
館が創立され秋山玉山が初代教授となった。玉山の学問は朱子学に
限らず広い視野を持っていたといえ、藩校の性格上、官学朱子学
を主義とした。これに対し大塚退野(一六八八〜一七五〇)は朝鮮
の李退溪(一五〇一〜七〇)の『自省館』に傾倒して「実学」を主
張し、野党のイデオログとなった。退溪学は「四端理発七情気発」
説に見るように、道義的実践の実効に重視するいわゆる「実学」で
ある。中国では前三世紀の孟子や荀子は墨子や、法家が孔子の仁の
倫理的理想主義を空論として非難したのに対し、「儒」は「実学」
であると主張し、一二世紀の朱熹は現実と理想の揚棄を「実学」と
称し社会政策や礼記の制度史的研究に生涯をささげた。小楠や実学
党の「実学」は系譜的には孟子、荀子、朱子、及び李退溪・大塚退

野につながる。時習館二代教授藪孤山は山崎闇齋の学統につながるが、闇齋学は退溪学の日本における後嗣であることは周知のところである。しかし孤山も公式には官学朱子学に止まった。三代教授高本紫溟は朝鮮王庶務李宗閔の子孫で、細川忠利が文禄役の捕虜宗閔を肥後藩で保護し、当然の結果として退溪学が肥後に伝わった。四代辛島塩井・五代近藤淡泉は小楠の時習館における師匠であるが、ともに官学朱子学の人で、しかも記誦訓話をこととし小楠はこれに対する不満から「実学」にはしつたようである。「朱子の「実体の学」退溪の「発端興発」退野と小楠の「立去、本領」実学党の「实子実芸実意」は、孟荀以来の理想と実効をねらったものである。小楠は自己の「実学」を「堯舜孔子の道」「唐虞三代の道」と表現しているが、それは倫理と経世の一致を目標とするものである。

小楠の「実学」のもう一つの側面は、幕末の思想家のつねとして日本の近代国家の形成にあつた。西洋の科学、文明、キリスト教もそのための手段であり、開国と一致の海軍を主張する小楠は経済的軍事的な民族の獨立と近代国家の形成をねらったものである。小楠の「実学」はその意味でナシヨナリズムの色彩が極めて濃厚である。しかも小楠が西洋精神をとらず朱子学的大義名分論に左袒したのは、朱子学そのものが儒教的道義による民族主義であつたからである。小楠のいう「天」や「天帝」は道義的絶対者をここに求めたもので、陽明学の尊徳性一辺倒のように、これを個人の問題とせず社会問題に求めていたことを意味する。明治二〇年代の同志社を中心とする新神学は、個人の救済よりは民族の救済に重点が置かれていたことを思うなら、小楠の「実学」的キリスト教理解がなお同志

社教会に及んでいたことになる。しかしこのことは小楠に限らず、明治思想史そのものの一つの大きな傾向であつたことを注目した
い。

京都府庁史料『特裁判典事類』を めぐる金本顕蔵禁錮事件について

—脱藩・草莽の士の拾収と対策—

上 田 穰

龐大な京都府庁史料のうちで、『特裁判典事類』全四冊は、明治初期に京都府内で特別裁判にかけられた、次の五事件についての口供書を収録している。すなわち、

(一)英吉利公使パークス負傷事件(明治元年二月晦日)

(二)横井小楠遭害事件(明治二年正月五日)

(三)大村益次郎負傷事件(明治二年九月四日)

(四)金本顕蔵禁錮事件(明治三年三月二五日)

(五)外山光輔等不良徒就刑事件(明治四年一月九日)

である。この五事件関係者を口供書にもとずいて職種別に分類すればA表となり、事件当時の在職・草莽の如何を問ひ分類すればB表となる。

ところでA表で郷士というのは、すべて十津川郷士のことであり、当時、公家の家士となつていた諸藩の浪士と共に、京都で占めたウエイトの大きさを示しているものといえよう。王城守護という特権を誇りとし自負していた十津川郷士らが市中にあつて彼らの同

〔B表〕

件名	草莽		在職	不明	計
	脱走	無籍			
1. 英吉利公使 負傷事件	4				4
2. 横井小楠遭 害事件		12	18	3	33
3. 大村益次郎 負傷事件	7			9	16
4. 金本頭藏禁 錮事件	1	1	11	9	22
5. 外山光輔等 不良徒就刑 事件	8	2	73	20	103
計	20	15	102	41	178
	35				

〔A表〕

件名	郷土	神職	僧侶	庄屋	医師	家士	藩士	華族	寺侍	職人	博労	不明	計
2. 横井小楠遭 害事件	14	2	1	1	3	6	3						33
3. 大村益次郎 負傷事件						7						9	16
4. 金本頭藏禁 錮事件	1	1	1			1	8	1				9	22
5. 外山光輔等 不良徒事件	12	4	8	2	6	20	10	2	10	6	3	20	103
計	29	8	11	3	9	34	21	3	10	6	3	41	178

〔注〕草莽を脱走と無籍に分ったのは、脱藩した者(脱走)と、正式に届出て脱籍(無籍)した者とに分けたからである。

志と自称する輩と激論を交わし、時として過激な行動に走ることが多々あった。

今、この五事件を検討してみると、これらの過激派論者たちの激発的な行動を、常に理論的に正当付けるためのイデオロギストの存在が注目されてくる。これが金本頭藏禁錮事件の中心人物である金本頭藏その人なのである。

口供書によると、頭藏の生所は出雲国神門郡下ノ庄村(現、島根県簸川郡下ノ庄)で、同村の八幡宮神職金本主水の侍として生れている。一七才の折、遊学に出て儒文学を学んだ。安政四年四月、知人の紹介で摂州伊丹の明倫堂(近衛家支配)で教授方をつとめた。明治元年一月、近衛家召抱周旋のため職を辞して、京都二条樋ノ口の角倉与市邸内に長屋を借請けて居住していた。その間、明治二年正月五日の横井小楠殺害事件に関係し、謹慎させられている。これの口供によると、「近衛家召抱ノ手筈モ未ダニテ、当時草莽ニゴ座候」とある。明治三年のかれの禁錮事件の罪状を検討してみるとおよそ三箇条にまとめられる。

(一) 主上の東京遷都を阻止し、還幸を促すために、策文を作り、謹慎中にもかゝわらず同志と称する官員・諸藩士・草莽輩と交り論談に及んだこと。

(二) 大村益次郎斬殺の徒の行刑について、助命出願の筋等を談判しこの件についての檄文を外都へ出したこと。

(三) 政府登庸の官員(松田京都府大参事)の斬殺計画を、酒席とはいえ議論したこと。

ところで、金本頭藏は論策を作成し執筆することにすぐれていた。

横井小楠遭害の前夜（明治二年正月四日）知人宅での酒席で、小楠の罪条書と斬殺計画の血盟書の草稿執筆を依頼されて実行している。（顕蔵の帰宅後、浪士たちにより事件が遂行された）

また、大村益次郎負傷事件の関係者の行刑の折に、愛宕通旭の家臣比喜田源二と顕蔵は結托して、弾正台の知人を通して助命運動を策している。明治二年二月七日付刑部省の令示によれば、事件犯囚八人の梟首断刑を指示し、京都府は「来ル廿日於粟田口行刑」と奏聞している。ところが、事實は処刑は延期されており、同二九日に再び処刑されている。この事實は、顕蔵らの働きが効を奏したことを示すものといえるであろう。ついで、顕蔵の策文運動のもつとも活躍するのが、東京遷都に対する促進幸の主張においてである。口供によると、この計画はすでに明治二年一〇月頃からおこっていたという。これより、同三年三月二十五日までの間に、四度にわたって顕蔵の策文がおこなわれている。すなわち、『奉勸還幸封事』、これと前後して『撥乱反正急務』、諸藩遊説を目的とした『撥亂文』、『否恭論』といったものであった。その主張しようとする内容は、その都度、多少変容してきてはいるが、静岡藩を中心とした徳川譜代の藩に、主上の東京遷都を促す動向が認められるということから政府筋へすみやかに還幸を促すべきであるという。しかし、『撥乱反正急務』が、たまたま伏見宮殿上人若江從四位の娘薫子の目に触れ、彼女の意見が附加されて、より過激なものとなっていく。すなわち、促進幸の策が採用されない場合、皇太后、桂宮らによつて京都に第二政権を樹立せよという。還幸について諸藩を遊説するという点については、顕蔵らの同志の一員に組した加茂弾正掌が、口

供のうちで「同人儀（顕蔵を指す、上田註）還幸ノ儀ハ頼リニ主張シタシ候者ニテ（中略）草莽徒ニモ還幸論盛シニ有之若輩ニ至リ候テハ別シテ過激ノ論モ有之候付、若シ此假差置キ激シ候節ハ不容易事件ヲ可発哉モ難量候ニ付、草莽ヲ程能ク藩々へ分ケ置度シトノ了簡」で、顕蔵らに諸藩遊説をすゝめたという。弾正台といふ職掌柄還幸論には賛成するが、草莽輩の軽率盲動は防ごうというのである。また、別に久留米藩から、草莽有志の還幸運動を援助するために金子五百両が出された形跡も残っている。要するに、顕蔵の一連の策文作業に、多数の同志と称する人々の見解が附加されて、エスカレートしていった傾向が認められる。

ところで、すでに岩倉具視は慶応二年三月の『堂上諸卿ヲ誡ムル意見書』の中で、堂上の公家たちが、市中の草莽輩の出入を許し、国政を共に論難することの危険を説いているが、この点について、若江從四位の娘薫子が「重大ノ事件ヲ容易ニ草莽輩へ漏言」に及んだとのことで譴責を受けたのに対して次のように論駁していることは注目すべきである。すなわち、「右疎漏ノ義ハ謹テ奉伏罪候。然ル処元来皇国城中ニ生レ候テ、苟モ勤王愛國ノ志有之候者ハ皆々同志ノ義ニ付、兄弟親戚ヨリモ親敷存候ハ、自然ノ理ニ有之、且ツ高官降爵ノ人悉ク忠良正直ニ不限、草莽布衣ノ士ニ純粹勤王ノ人無之トモ難申、尤モ御一新後門閥等モ被廢、天下人民尽ク赤子ト被仰候御儀、屢々奉拜承候ニ付、草莽微賤ト雖モ皇国城中ノ人ニ皇国ヲ維持致シ候事ヲ謀リ候ハ、左而已不當ノ義トモ不存候テ、斯ル事件ニ立至リ候」としている。こゝには、一つの平等思想の現れともいふべきものが認められる。

金本顕蔵禁錮事件は、この特裁刑典事類収録の他の三事件にまで関連をもっていた。当時、京都には諸藩の激派志士や草莽輩が結集しており、過激派公家らと結托して韓夷を標榜し新政府の東京遷都を阻止しようとしていた。そして、横井小楠や大村益次郎を襲撃する過激な行動を遂行するには、それを理論的に正当化する必要があった。この意味で、金本顕蔵はイデオロギー提供を専門としたアイデア・マンであったといえる。また、当局は顕蔵らを取調めている間に、京都府貴族華族の外山光輔・愛宕通旭ら一〇三人におよぶ同志らの動向に目を向け、密かに内偵をすゝめていた。これが、京都に第二政権を樹立して、武力クーデターによって東京に迫り、主上を京都に還幸させようとする計画であった。この事件については、次期に発表したい。

民権思想の地域的特質について

——青森県を中心に——

橋 本 正 信

後進地域において民権思想がどのような形で移入され、どう吸収され、発露していったか。全国的な動きの中で地域の実情を考慮しながら、近代日本の進路を模索した、地方在地の民権家や知識人の言動の中から、その思想の一端を究明していきたい。

青森県の民権思想を代表する人物として、本多庸一があげられる。彼が中心となって結成した政社「共同会」の創立趣旨は、「国権を拡張して日本帝国の安全を図り、民権を伸張して生命財産の安全を

図る」ことであり、それも、地方の土地、風俗、知識の程度を考慮して、地方独自の結社をつくることであつた。また県下に配布した国会開設請願の檄文や、陸実(羯南)、今宗蔵らと協議した国会開設建白書の内容には、国政参与を天賦の権とする進んだ民権思想の裏に、人智、産業を発達させ、聖旨をもつて国運の隆盛をはかるといふ国権の民権論があらわれていた。さらに民権の対立を人心の不和とし、地域の実情を考え、官民調和的、穏健な改進黨的(自由党には加盟)民権論でもあつた。かような民権思想のよつて来たる基盤には、本多を中心とする土族民権派の思想的背景や、当時の本県のおかれた地域的特質を考慮せねばならないと思う。

本多自身、自由民権を唱える上にもっとも重要な意味をもつたのはキリスト教の立場からであつた。戊辰の役の際、藩論一定しない津軽藩において、ついには佐幕派へ身を投じ、戦敗者なり、横浜留学によつて日本基督公会に入り、のち弘前日本基督公会を組織し布教につとめるのである。陽明学からキリスト教へ、そして自由民権思想へのめざめは、時代を批判し、時代と戦わんとする彼の姿勢であつた。彼の盟友菊池九郎が慶応義塾留學後、弘前に設立した東奥義塾の教育は、宣教師ジョン・イングラを招いての進歩的教育であつた。本多も義塾の教師として、留学生から民権思想を受容する機会に恵まれていた。

共同会も東奥義塾の教師によつて占められ、開文雑誌の発行や、弁論会の開催は、民権思想を醸成する素地をつくつていた。

しかし、非開明的な本県において、民権思想は封建思想にかわるものではなかつた。この輸入思想が、文明開化の思恵に浴しにくか

つた本県にまで入りこみ、土着の思想と結びつく時。それを拒否し阻害する条件がいかにか多かつたことかは、想像にかたくない。このような実情を指摘し、人民の奮起をうながし、それ故に国会開設尚早論を唱えた一言論人があつた。小川渉がそれである。陸実と共に青森新聞記者として活躍していた小川の尚早論は、大きな反響を及ぼした。特に岩手の日進新聞や盛岡新誌から手痛い批判をうけた。だが本県の民権思想の地域的特質を、逆の立場から裏づけるものとして、この論のもつ意味が大きい。

小川は、人民を八才以下の女子や無知な商人に譬え、知識と精神の熟さない地方人民の実態をあげ、「国会開設は人民を惑わす迷夢なり」とした。さらに人民は国会のなんたるかも知らず、その機能に耐い得ないというよりむしろ「患害」を生ずるとまでいう。国会を開設して、人民を開明させるという論には組みせず、人民の「進取の気象」の乏しさを憂え、人民の知識、精神の向上をはかることが肝要だとする。彼にとつて政治より、教育的解決を要求したのである。彼の人民観は、遺著「陸奥事情」にあらわされている。この中では、青森県の人民をして、無気力、無知識、鄙屈、固陋、怠惰なりとし、教化に浴せず礼讓を知らざる者とときめつけた。しかし、こうさせた責任を、もっぱら為政者の無為無策に帰し、その資質の向上を訴えているのであり、政府の立場を弁護しているのではない。従つて統、治の仕方、人民の自由自治を主義とするのではなく、優秀な指導者による誘掖引導の方法を求めていた。この実感は、彼が役人、県会書記、記者生活を通して、地方人民により多く接触して来た上での嘆きであり、逆境からくる時代への批判精神でもあつ

た。彼はもと会津藩士であり、戦敗者として下北へ移封され、薩長奸賊の思いに燃えていたが、民権運動にはめざめ得なかつた。本多のように留学の機会にめぐまれなかつたのも一因であろう。しかし、多くの斗南藩士が時流に乗じた中で、彼は時代に批判的な教育者として一生を送るのである。本多がキリスト教に一生をささげたのと一脈通ずるものがある。

両者は、民権思想において並び称せられないが、本県のかかえていた地域的後進性を把握していた点で共通するものがある。また本多の民権思想に小川の与えた影響も多いと思う。本県の民権運動が、一部開明的な士族層にのみ主導権を握られていた時、かかる民権思想の生ずる地域的特質をうかがい知れよう。

井上哲次郎における国家と宗教

——そのキリスト教批判をめぐって——

井上 哲 子

井上哲次郎の『教育時論』の記者に対する時事評論的談話に端を発した「教育と宗教の衝突」の問題は、井上とキリスト者達との論争に発展し、その結果、それまでのキリスト教の順調な普及を阻害することになったわけだが、この論争で、井上がキリスト教への非寛容な批判の論拠としたのは、専ら国家主義であつた。

井上によれば、キリスト教は唯一の人格的神を崇拜して、一切の他宗の奉ずるを真の神と見做さない。これに対してわが国では多神教である神道が在来からあり、歴代の天皇は神として尊崇されてき

た。国家主義の最も主要な基礎たる部分において、クリスト教はわが国にあわないのである。クリスト教は更に四つの点で国家主義の精神——教育勅語の精神（井上は勅語について、元来日本に行われて来た普通の実践倫理を文章にしたものであり、その主意は「孝悌忠信ノ德行ヲ修メテ、国家ノ基礎ヲ固クシ、共同愛國ノ義心ヲ培養シテ、不虞ノ変ニ備フルニアリ」と把えていた）に合わない。第一、国家を主とせず、第二、忠孝を重んぜず、第三、重きを出世間において世間を転んず、第四、其博愛は黒子の兼愛の如く無差別の愛を主張するからである。井上によれば、新約聖書では殆んど国家について説く所がない。クリスト者が心を向けるのは地上の国でなく天国であるが、先づ富強にすべきは己が従属する国家である。又、クリスト教は唯一神を真君真父とし、神のもとにすべての人が平等と考える社会平等主義をとるため、身近かな君父への忠孝は自ら軽んぜられる。無差別的な博愛は、自愛の拡大といふべき愛國心を消磨するものである。このようにクリスト教は非国家主義の宗教であり、わが国には適合しない。と井上は主張するのである。

井上の主張に対して、クリスト者の側から沢山の反論が提出された。或者は井上のクリスト教理解の浅さを衝いたし、或者は井上がクリスト教がわが国に合わない実証としてとり上げた不敬事件の事実誤認を衝いた。しかし井上は、誤りは認めた上で、「余が耶穌教に就いて下だせる判断は少しも変更するを得ざるなり」と言い、クリスト教が「若し其非国家主義を断行し、民心の統合一致を破壊せば、其我邦に不利なること亦甚し」という確信を貫いたのである。そして、この論争の結果、クリスト教はその教勢拡大が阻害される

ようになるのである。

ところで、井上のクリスト教批判は、一般に国家主義イデオログとしての面からとりあげられることが多い。しかし、井上にはもう一つ別のクリスト教観があった。宗教進化論の上に立ち、クリスト教その他の諸宗教は、今後は實在宗教のうちには止揚されるべきだ、という主張である。井上によれば、クリスト教は勿論、仏教も、ユダヤ教、バラ門教、その他の歴史的特殊の宗教は、近代的知性には耐え得ぬ教義や儀式を残存せしめているので、「今日の進歩せる知識人には生きた信仰を付与する効力がない」。これらは實在宗教——非合理的要素を払拭し、倫理性の強い「宗教的倫理」と名づけられるもの——のうちに融合調和されるべきなのである。實在宗教への井上の関心は、それによって井上が国家主義イデオログとして世に登場する「勅語衍義」執筆以前から以後まで永く、強く井上の思惟の一角を占めるものであった。

このように、井上においてはクリスト教に対する非寛容の鞏固な姿勢をうかがうことができる。その基底にあつて彼を支えていたのは国家主義であるが、その主張は国際的には後進国であつた日本の発展への期待と、天皇制信奉を結びついたものであった。

そしてもう一つ、實在宗教もまた井上においてはクリスト教に対する非寛容の要因でもあつたのである。

井上によれば、實在宗教は人類に普遍の来るべき宗教であるが、これは世界の一分子としての各自を律するゆえんの道である。国家主義は日本民族の拠るべき方針を示すものであるから、両者は撞着

しないし、むしろともに存在しなければならぬのである。

このような井上の考えには、批判されるべき諸問題を残していることはいうまでもない。クリスト教にいかなる姿勢をもって対したのか、という問題関心から結論だけを言えば、井上においては、国家主義という生のパトスからも、实在宗教という哲学的思考からも、クリスト教に対しては非寛容しか出てこなかった、ということである。

岡倉天心の思想について

小川光陽

天心は多才な人物であった。美術行政家・美術批評家・芸術教育家・美術史家・文明評論家あるいは思想家・詩人、さては明治の志士とまで評されるようる多角的な側面があった。それがかえって天心という人物像の促えにくさとなり、天心に最も近い存在であった横山大観のごときも「到底、天心は測り得ない、語り得ないとして、沈黙するのを習い」とした（斎藤隆三氏「岡倉天心」123）といわれている。しかし筆者は、天心の「促えにくさ」ことがじつは天心の実体を端的に指さしている。なおいえば、無あるいは空を根原とする道家の思想、およびこれと繁りの深い道教の思想に天心の行動、発想ないしは心性の拠りどころがあったのではないかと考える。

天心の名とともに名高い『東洋の理想』においても、彼は東洋の芸術を与えた三大思想として儒・仏・道の三教をあげ、そのそれぞ

れに一章を設けて概説を企てているが、道教については、「老花思想と道教」なる見出しを立て、道家と道教とを無定見に混同しない正しい姿勢を示している。これは当時（明治二六年）としては非常な卓見とすべきものであった。またその章の内容は、道教と道家の思想が、中国の詩歌・絵画・陶芸におよぼした影響を簡明に説いており、これを敘述する天心の文芸もきた、儒教や仏教の概説に比較して、もっとも生々とした調子を帯びている。

さらに、明治三十九年に発刊された『茶の本』には「道教と禪」なる一章をおいて、道教や道家の思想と中国南方の關係に説きおこして、日本の茶道をはじめ、室町以降の各種の芸道が南方中国の江辺の地において醸成された道教や道家の思想に淵源することに説きおよんでいる。

道教や道家に対する深い理解と、東洋の芸術におよぼしたその影響の重大さを説く態度は、彼の晩年の講義録や講演の記録（『泰東巧芸史』“Religion in East Asiatic Art” 1911）において一向に変わっていない。

つぎに、天心の作詩をみてみると、明治四十四年の三月、ガードナー夫人の誕生日に、天心が夫人に捧げた詩は“The Taoist”（道教徒）と題され、その内容には、道家の思想が色濃く盛りこまれている。また、翌、明治四十五年の十月に天心がインドの女流詩人ブリヤンバダ・デービ女史にあて書簡にも「玉樹」“The Jade Tree”と題する漢文・英文併記の詩が同封してあったが、その詩の内容は彼の手紙の文面に「これは道教徒の神饌である玉樹への憧れを詠んだものです。」とある通りのものであった。

このような道教への深心を示す詩とともに道家への傾斜を暗示する詩作は彼の晩年に多くみられるが、これに関連して、天心のつぎの言葉

「悲劇的思ひ出の人物屈原に例をみるように、南方中国のひとつびとの詩は、熾烈な自然の讚美、大河の崇拜、雲や湖上の霜に対する歓喜、自由への愛、自己の主張などを豊かに盛っている。その自己の主張という点は、孔子に対然される偉大なる人物老子の著書に明らかにその根拠を見出すものだが、その五千字の書において、われわれは、自己の中に沈潜して、俗習の規範から自我を解放することの偉大さについて聞くのである」（『東洋的理想』）

が、思いあわせよう。

道教と道家に対する天心の傾斜ぶりは、天心の人生最後の一年間に先述のブリヤンバダ女史にあてた十九通の通簡の中にいろいろな形で表明されている。これについて詳述することは限られた紙面の許すところではないが、例えば、彼が死の一月前に記した第十七信には

「(上略)私にははや云うべきことはいい、為すべきことはしつくしてしまいました。安んじて死を待つばかりです。——それ(死)は暗黒ではなく驚くばかりの光明に充ちた果てしない空無です……」

とあり、

天心の絶筆となった八月二十一日附の第十九信には

「私は虚脱に陥りました。今まであれほど頑健だった私が、生きる喜びをやっと味いする段階にさしかかった今、もはや死に瀕して、いようとは、何たる因果なめぐり合わせでしようか(中略)それでも

私は、天地自然と共に全く平和で、そして感謝にひたっています。(中略)私は本当に満足で陽気に大騒ぎをしたい位幸福です。私は秋天に棚引き渦巻く雲に向って呵々大笑するのです」という言葉がみられる。

天心が自分の死を前にして示したこの態度には、仏とか神といった絶対者にすぎるような他力的なところは勿論なく、また輪廻のクサリからの解脱の為のいかなる努力も祈願も示してはいない。そして天心は、肉体をむしばむ激痛との闘いの末、遂に苦しみを超越して天地自然との一体感を体得するような脱俗の境地にたどりつき、自分の生涯を、あたかも生々流転する永遠の生命の一コマとして外から静かに打ち眺めるのであった。

啄木と大逆事件 — 新啄木論 —

高 阪 薫

啄木の強さ、弱さといった性格が、生活や作品の二重性に具現化したり、彼の思想と実行に矛盾した二元的分裂があるということは指摘されてきた。実際啄木の短歌や詩での思想表出と小説・日記・評論での思想表出の態度は芸術性と論理性の差を考慮しても微妙な分化がみられる。そこを洞察し究明することが啄木評価を一元性へと帰着させるのである。然るに分化に内在する原因はどうして生じたか。

明治後半期の反動体制と言論思想への弾圧が啄木の生活や作品に

犠牲を強い、歪曲化を余儀なくされたからだ。事実啄木の大道事件関係の著述は無論生存中陽の目を見ず、戦後になって刊行された。言いたいことを端的に言い得ている評論が発禁処分になることを彼自身恐れ、不本意ながら甘んじた。活字に出来ない苦惱は「活字にする」ことの出来た詩や短歌に焦慮や憤怒となつて情熱的に表出される。そこに生活感情を露骨なまでに歌つた具体性があり、感情表出の浪漫性の上になつてドキリとする新鮮な美がある。しかも「活字にする」ことの出来ない彼の批判精神の怨霊が象徴性となつて背後にこびりついている。激発的な美と怨霊の象徴性を讀みとる時、現実を冷徹に追求する悲痛な彼の、単発的だが深い空しさが伝わってくる。つまり歌は彼にとつて悲しき玩具でしかなかつた。そしてそれを公にするはけぐちにしたからこそ歌人啄木の評価を強くし、理論表出より実感表出に啄木の面目躍如たるところが見出された。しかしこれは啄木の時代の圧力による歪曲された作為であり、啄木はその意味で当代の文学者として實際家の歩みを示していると思う。

啄木は理論表出そのものにおいても現実性の傾向が強い。明治四十二年伊藤博文の死に際し「穏和なる進歩主義」者として「深大の意義」を評価している。啄木の社会主義志向が前年から始まつていふことを思うと、当時伊藤も西園寺も桂も山県も同次元で反動的政治家であることにかわりないが、伊藤の方が「やとばかり手とられし夢」をみるほど嫌つた桂や山県よりは秀れているとする現実政治の透徹した分析に歴史的評価の先見性をみる。このような現実分析と先見性は直覺的に時代思潮の流れに反応していく。即ち、彼の浪漫主義から自然主義そして社会主義へと移り変わる思想の歩みは、

それぞれのイズムが個別的に獲得され完結しているのでなく、時代思潮の流れの中でより合わせられながら把握される。その結果時代遅れの後仕末的要素と進取の気性に富む先駆的要素をもつて消化しながらその両面性が密接にからまつて常に自己思想を醸成している。その意味で常に古さと新しさが同居しつつ、しかしいつも遅れまいとして新しがっている啄木がそこにある。結局そんな立場から彼は社会主義に到達するわけだが、そこにも古さと新しさがあつた。古さは大道事件に示された幸徳らのアナキズムの思想と行動に対する結果論的な同情と理解を示すことであり、新しさは事件に触発される多くの社会主義文献を研究する中で幸徳らと一線を画していく思想的態度であり、それへの実践化における彼の実際的な方法であらう。

大道事件の不当なフレイムアップに対して啄木自身分析していく中で彼が「強権に屈し」たり「絶望して人生に対する興味までも失」つたり「革命的精神を失つて他の温和なる手段を考え」たりするタイプでなく「一層強権と旧思想とに対する憎悪を強め」ていく。

事件の死刑囚大石誠之助が森鷗外を評して「人生の海へ飛込んでその中を泳ぐと言ふのでなく、無難なる範圍に於て出来るだけ海に近より、而かも尚ほ現在生活の陸地に安住」していると、事件に反応を示した鷗外のタイプを極めて暗示的に述べているが、啄木は鷗外等とは立場を異にしていた。（他の作家への影響とその比較考察は次の機会に譲る）しかも時代の圧制に歪曲化され芸術性と論理性のロゴス的態度に分裂を残しながら、その統一を自ら目指し、現実性に目醒めた地について思想を展開していく。事件のショックに激発

する怒りを内に秘めつつ、農民のために新聞発行計画をたてたり、女に読ませる新聞も出すことを思つたり、社会主義啓蒙の雑誌「樹木と果实」を準備したりする。しかもその主旨は「発売を禁ぜられない程度に於て、又文学といふ名に背かぬ程度に於て極めて緩慢な方法を以て、現時の青年の境遇と国民生活の内部的活動とに關する意識を明かにする」としている。このようにみてくると「社会主義者であることに躊躇しない」と表明した手紙を唯一のよりどころに、プロレタリア文学の先駆を強調しすぎた革命的詩人啄木論は偏向性を帯び、他方実存の深淵をのぞく強烈な自我主義によるアナキスト啄木論的を射ていない。かくて当時社会主義的な方向を志向せんと慎重かつ周到な段階にあつた啄木の実際的な活動を正当に評価する時、そこに「社会主義的傾向をもつた現実批判論者」啄木像が一元的統一をもつて見出されると考へるのである。

高倉徳太郎における自我の問題とその克服

鶴 沼 裕 子

高倉徳太郎（明治一八—昭和九）はキリスト教に入信した動機を「キリスト教によって多少でも自我の問題が解決し得られると信じただから」であるとのべている。そして明治四一年に東大独法科に在学まま信仰上の師植村正久の主催する神学校、東京神学社に入学したが、その理由も、「自我の要求を徹底することと法律を学ぶこととの間にあまりにも懸隔があつたから」であつた「この自我と取り

組む姿勢は生涯を通じて常に高倉の思索の根底に横たわつている。彼は、「眞の神学は自己の信仰の系統的表現」でなければならぬと言つているが、彼がキリスト教を恩寵宗教として扱へたことも、その中心に贖罪論を据たことも、彼の思索が常に自我の問題の克服という主体的な問いから出發しているという事実から理解することができである。また植村と高倉の師弟關係は、日本プロテスタント史の、初代から第二代目への推移を象徴するものとみることとできるであらう。二代目すなわち大正時代の知識階層を担い手とする個人的なキリスト教の典型として、高倉の思想を自我の問題を中心に考察してみることとする。

高倉における自我の問題とは、エゴイズムの自覚とそれに対する煩悶であつたと端的に言い得るのであらう。漱石の「心」の一節を引用しながら彼は赤裸々な自己の姿の醜さを激しくあばき、「人間の用しなことは利己的といふことの別名である」と断ずる。このように苦惱する自我にとっては「自己否定、自己降服のほか必然の道はない」という確信に至り、さらにその必然の道のゆきつくところで「自我ならざる絶対他者」としての神に出あつた時、彼の思想の基調はほぼ確立したと言ひうる。自我でそのすべてを律することのできない神にしてはじめて自我を救ふことができる、といわれるときその神は心理的プロセスとしては自我に対するアンチテーゼとして要請されたものであるとも言へるであらう。そして自我への絶望の深さに反比例して神の超越性・絶対性がますます厳しく求められるという両者の緊張關係が常に彼の思索の底流となつてゐる。そしてこの自我に「根本的な方向転換をなさしめる力」は恩寵のみで

ある、という確信に至る。

この宗教体験はスコットランドおよびオックスフォードでの勉強を通じて思想的骨格を与えられた。すなわちフォン・ヒューゲルから、宗教的経験の根本的特色はそれが恩寵経験であることに存するということ、この恩寵こそ究極の眞^{リテラ}実であるということを学び、さらにフォーサイスに従ってキリスト教固有の意義をそれが恩寵宗教である点に見出すに至る。

この立場は当時の思想状況のもとでは近代プロテスタンティズムに対する批判となった。すなわち近代プロテスタンティズムの敬虔は「自己中心的」で、そこでは恩寵觀念が退化し、自己の宗教的体験のみが重んじられて權威が軽んじられる。これに対して宗教における權威を第一とし、イエスにおける歴史的啓示のうちに恩寵が客観化されるところにキリスト教の本質がある。という彼の福音主義が確立する。ここに神の内在性や神秘的宗教体験を退けて客観的權威を求める自我克服の威勢をみるができる。またこの啓示の客観性を教義学としてではなく「歴史における神の国の牙城」である教会のうちに具体的に実現することを目指した点も伝道者高倉の特色の一つとして注目すべきであろう。

さて恩寵によって自我がづくりかえられるとき「聖霊によって創造せられる『新人』としての宗教的自我」「神の言の否定を受けた自我」が生まれる。しかし高倉は基本的姿勢としては常に自然的自我の根本的な克服を志向しつつも、神と自我、恩寵と罪という対立の緊張関係を完全に脱することはできなかった。その背後にはエゴイスティックな人間性の要求に対する「しぶとい」執着をついに断

ち切るこののできなかった彼の内的葛藤を推察することができる。

その結果、新しい自我は自然的自我が恩寵によって否定されることを通じて改めて価値づけられた結果、生まれるというよりは恩寵によって「きよめられ、高められ、たものであるとされ、我々のつとめは自己のすべての要求を活かしてゆきつつこれを神中心のなものと高めて、(以上、傍点筆者) ゆくことであるとされる。またトレルチの兩極性の概念に拠って、自己に生きる自律的生活とこれを潔め高める神中心の他律的生活は兩極的關係において他を求めつつだんだん近づいてゆく、神的なものもが人的なものを取り入れつつこれを高め聖めてゆくところにキリスト教のユニークな救いがある、ともいう。内容空虚なものにすぎぬと自ら拒んだ自然的生としての自我をも無媒介直接的につつまむ宗教的ロマンティズムともいふべきものから高倉はついに離れることができなかったと思われる。ここに初代のプロテスタントのごとくビュリタンの倫理に徹し得なかった文化的知識人の限界をみることも不可能ではないであろう。

和辻哲郎と法隆寺

——一哲学者の寺院観——

萩野 三七彦

和辻哲郎の『古寺巡礼』がはじめて世に出たのは約半世紀以前の一九一九年のことであったが、この名著の影響は確かに一世を風靡したものである。初版の刊行は和辻が未だ二九歳の時であって、熱に燃えた若き日の彼の名文は、古美術鑑賞への指針として、多く

の青年の心緒を大きくゆさぶり動かしただけであって、後々までも『古寺巡礼』の書名は多くの人の心を占めるようになった。

南大門の前に立つと、もう古寺の気分が全心（身とは記していない）を浸してしまふ。門を入って白い砂をふみながら古い中門を

望んだ時には、また法隆寺独特の気分が力強く心を捕える。そろそろ陶酔がはじまって体が浮動しているような気持ちになる。

と、これは法隆寺を訪れたところの一節であるが、いかにも新鮮で描写が直截で読者を魅了してしまふに十分である。それはその文章が漱石にも似たように感ぜられるためであらうか。

古美術の鑑賞、わけても仏教美術の鑑賞となると現代に占めるその分野の文化人の層の厚さは計り知れないほどあるが、そうした方面への和辻の影響は顕著であったと評してよろしい。その同じ和辻が昭和二四年一月二六日の法隆寺金堂火災直後に提案した意見は注目に値するものであった。

当時日本学術会議にあった一委員会である第一六委員会は「学術資料保存」を目的とするものであったが、そこでは法隆寺火災対策についてこれを問題として協議したが、その際の和辻案は大体次のようなものであった。「法隆寺は国家管理とする、そうすることに よって世界最古の木造建築の保存をはじめ、多くの国宝その他の仏教美術はほぼ完全に災害から保護することが出来よう」というのであつて、その理由として「法隆寺には現在檀家は一軒もない。だから寺院としての信仰は絶えている」ということであつた。和辻がこのような考え方を披瀝したことに私は大きな驚きを抱かざるを得なかつた。つまり和辻によると寺院が檀家を持つことは信仰の關係か

らして重要な条件であるとするのである。従つて、そのような檀家を持たない寺院は信仰には關係のないものである、とこう判断するのである。信仰に無關係な寺院は、本質上は宗教と離れたしまった何かであるに過ぎないこととなるということを意味する。

法隆寺の場合は、国宝その他の数々の文化財の宝庫であり博物館であるということと解釈されてくる。和辻案を分析して見ると、結局は博物館の国家管理ということに他ならぬこととなる。しかし信仰は必しも国家とも關係なく、世間には貧者の一灯もまた信仰の表現としては十分であらう。

いまを去る約二〇年以前に一人の著名な代表的哲学者の思想としてこのことは記録にとどめて置くのも無駄ではない。また和辻個人の思想としても彼自身が記録にとどめたものではないところに一層の必要性があらう。『古寺巡礼』は彼が世にデビューした最初の著書であつて、そこに仏教美術鑑賞の醍醐味を説いた彼が、その生涯を同じ精神、態度を偶像である仏像に傾注したか否か、その点の調査はしていないのであるが、多分和辻の思想の根本には大きな変化はなかつたであらう。とすると法隆寺には仏教美術は存在しても信仰はないこととならう。この和辻案は当時舞台裏の工作によつて表面には出ることなく終つた。

法隆寺金堂火災のこの秋には同寺五重塔の塔底からいわゆる「秘室」の数々が発見されて、世の注意を喚起したが、当時の法隆寺住職佐伯定胤は、これは「信仰の対象」であるとして梅原末治・石田茂作等による学術調査の終了した後に、再び塔底にこれらを選し、コンクリートで密封してしまつた。佐伯大僧正の方は信仰優先の対

策を講じたものであったから、丁度さきの和辻提案とは著しい対照をなすものであらう。

日本芸術思想の根本問題

下 店 静 市

一、風土の特性

大海中の島国、半島の先端から不連続的連続がある事は、永続的伝統の可能性を示す。外敵の侵攻による文化の壊滅的打撃を受けなかつた。世界史の舞台であつた大陸とは異なる要因である。湿润多雨温暖はいつさいの生命にとつて恵まれたミリユードであり、日本文化の無類にみづみづしいヴァイタリテは茲に原因する。然も感情、情緒に恵まれ更にエステチクなものも直観的もむろん此の故である。(文化持続性、永続性の根拠)

四季の移り変の際立つた様相、いつさいが千変万化であるためすべて弁証法的思考力にとみ、芸術思想の根拠に一貫してそれが力強く作用する。繊細な感情、多彩な芸術が生れる必然性がそこにある。何でもが力強く生き抜く地、従つて、虫害、鳥獣害もすこい上に無茶にはびこる雑草性もある。稀有の災害国で、地震、台風、ツナミ、火山の爆発、豪雨洪水乾、バツ等の天災は共にプラスとマイナスの相反する両面であり、この故に不屈不撓の「ド根性」を養つたし、懶怠とならず勤勉である。風土問題は極めて重要——とくにその無類のみづみづしい生命力は風土と切り離せない。

二、日本芸術思想の仮象論とその根拠付

日本芸術の理論は、必ずしも単純ではない。それは年代、時代の階層の重なりで、出来ていて外からの影響と此の風土で練り上げられた特異な構造だからである。

儒仏道の三教思想に根拠づけられていること、それは原理論的には、「仮象論」なのであつて、色即是空、一切皆空、世間虚仮、諸行無常などの語にみられるように空、無の思想に根拠づけられている。浮世絵ですら憂き世という現実否定の精神から、洋画の現実的再現的特性とは真向から対立する仮象美の世界を建立した。一切の存在が空しい、空であり、無だとする現実否定の精神は、あらゆる西洋の芸術とは反対の美を志向せしめた。むろん彼らにもハルトマンのような仮象論がありながら、あまい不徹底で時代もはるか後のこと、芸術理論の歴史を日本のように一貫する主潮ではない。それは有、所有、在るザインの哲学に根拠づけられたのと好個の対照である。

三、日本画論

「絵そらごと」は日本画の表現のねらいとするものはシャインだといふ造形上の原理である。シナ画論の気韻生動を鵜呑みにせず日本独自の原理とした点は特に注目すべく、天心(岡倉)はアジアは——といふがそれは全くのドグマだった。絵はいかに巧妙に描かれても空しいとは日本文芸に繰返されている。日本芸術全体を一貫的に此の仮象性理論が支配する。

四、文芸論

文芸論は歌論を中心に考えられ文芸全般に及ぶ。「あわれ」はエ

モオションであり宣長は人間の心の自然の発露という。カントの無関心性と共通する。芸術は無感動的であってはならず、強い情動の意識作用としてのあわれ心の中の自然とは不自然やわざとらしさ、技巧的習慣化等を除去した純粹意識のことである。

五、自然概念と本意説

日本の芸術上「自然」概念は、漠然たる一切の自然でない。また自然優位の思想はそれが神であり宇宙で最高原理でもある。ものまね、ものあわれ等々「もの」というのもそれであり、自然優位の世界観に立つからだ。「本意」もその本質的フォルムをいみする。

六、芸能論と弁証法的論理

ワビ、サビ——とは要するに前項の自然環元性であり、然もその逆をなすハデ、華美等の反対概念を看過すべきではない。能の「幽玄」は崇高なる優美で室町人が王朝趣味へのあこがれを示す能舞台の老松（静的自然的永劫性）に対して演能の華麗な衣装（動的、人間のあなご）が対応し、有に對し無のより重要性を考えた。

七、花、初心、枯れる。

易、禪、能、茶道等に各々類似した弁証法の存在を私は見出した。これこそ極めて重大な日本思想史えの私の新しい提言である。六項と等しく花と枯れ、老と若は矛盾概念である。初心は天才の感性の恒常性えの自覚をうながす。そして弁証法的思考はシナ影響の複雑は単純に、単純はその反定立をと、つねにダイナミックに発想を展開し、均整はアンバランスに、止まる所のない発展を遂げたのだ。日本文化の歴史思想芸術の中に多様な弁証法の存在を論証する事が出来る。

八、芭蕉の俳論

創造は工夫という、生涯を無限の道に賭る。「旅」一所不住（旅人、西行、芭蕉の生涯）、芸術の未完成性（初心重代）の深い含意がある。虚実論もその芸術論の眼目で第六項が不易流行とも皆弁証法に外ならない。無限の退化えの自然環元——進歩とも価値観からの超脱、白骨の朽、色即定空の禪弁証法の再理解が必要なのである。特統性流派家元何代目制は創始者の創造情熱、重大性に初心（三ツの）を規定したのはマンネリズムの禁止、創造意欲の持続伝承を考え、後世えの永遠な思いやりであった。