

日本思想史学会

昭和四十四年度大会

(昭和四十四年十月十八・十九日
於文化女子大学)

研究発表要旨

神話の根本を取り違えないこと

田 中 治

図式(A)……認識主観……直観……悟性……同意性……命題……分析……解釈……
 比論……
 神話

図式(B)……主観……無客観……同一性……場……一致……根本……主観……
 ……日 本

・日本科学哲学会第九回要旨2の1参照

神 汝等が之を食う日には汝等の目開け汝等神の如くなりて

「善悪を知る」に至るを知り給うなり。

「聖書」

神話の根本(図式(B))は善と悪との分析ではなく、どちらにも同一に善くなることにあること。同一性(図式(B))は調和の帰結であって、偉大な哲学の目標であるが見解が一致しないこと。

そこで日本思想は哲学のような論理はないが、無意識の内に通じた特殊な衝動に触れていて、外人から見ると却って奇形に見えること

ころのそれに同一性を持っているものとして。玆円が世界史の中から把握しようとしたことに倣い、崇高明晰な哲学論理を借りて日本史に戻ろうとする、と。哲学の帰結が対象性から脱し切れないのは、同一性(図式(B))と同意性(図式(A))の混同からであるようであって、それは主観(図式(B))と認識主観(図式(A))の限界を欠いているものとして。先づその指摘によって、西洋神話から(日本から)日本(西洋神話)へと、同一性想起を進め神話の根本と共に日本史を理解するに至るものとする。

さて神の思想崩壊と共に滅んだエジプト文明の後を受けたギリシヤは、「神は存在する」として、神を認めた。

そこで、一つの神(同一性)を知ろうとするギリシヤ思想の対立が現在の文化を進めたのだが。知の対立からの混乱をスムーズに調和するのも思想であって、廿世紀には神話の根本に存る思想だけが調和のために残されていること。

各国内外の話し合いに果して調和性があるか。知と知の対立からのゲバ性を如何に結ぶか。平和の哲学命題は出尽し、人道主義的要求も、「神は死せり。」——であること。

図式(B)は普遍性ではないから宗教に似ていて宗教ではないので、知的ゲバ性を回避しない。只原子的破局を呉越同舟として、自発的自由に又矛盾を調和の要素として、ひらりと都度的に反復顕現すること。

諷示のわけは、図式(B)を説明しようすると、図式(A)を曲解させることになる。従って教典等も言葉(図式(A))であるので本当のシヤカヤキリストの心(図式(B))は、図式(A)えと取り違えられている

かもしれないこと。

さて神はアダムとイブに自分が命じるまで、之（知）を食う（つける）ことを我慢させようとした。それは図式(B)は知（図式(A)）が先になると知に妨げられて同一性の想起不可能になるといったことの表示になること。

追放とは。勝手に食った彼等二人に想起させる手段（図式(A)）の内の対立と言うものは、天国にはないからであって、愛であること。

次に起ったノアの方舟の神話は、ゲバ性の知と知との対立動乱を大洪水えと具体化の抽象と見ることが出来ること。

エデンの神が彼等の子孫に対し大洪水の急局に当って図式(B)について、自覚、想起等のテストであらうこと。

彼等が既に舟を造っていたとする予言的悟性知や技術知等と共に現象性（図式(A)）の分野のみを称えることが子供だましにすること。

ヤマタのオロチの神話をゲバ性え。あらゆる知と知の対立ゲバ性は、その胴体のように一本に見えるが、内容はハツの頭のように雑多であること。尾から出た名剣（文化自決発展）にはゲバ性が含まれゲバを回避しないが、放棄すると良民を食うかもしれないとして、反復はやむを得ないところのオロチえ反復反省都度的調和（図式(B)）は、も早知ではないことの諷示の具体化とは何か。

日本神話はエデンの神話と共に東洋の大知を体得して、諷示を具体化を向けていること。

現実を否定する知的自由平等の理想（図式(A)）と、アポロを實現

した科学の理想（図式(A)）とは区別しなければならないこと。

ゲバ性を回避する理性（図式(A)）を通して図式(B)を想起し又図式(A)（理性）に戻ることに。

偉大な哲学は図式(B)に触れてはいるが、摂理急処等えの言表だけで急処（図式(B)）は飛躍に終っていること。

無意識なものがギリシヤの古い存在（図式(B)）論に似ているとすれば、同一性の論理学再検は非難には当たらない。論理過程は学ぶべきであること。

かくて月の石にもあらうが、日本思想が人類調和の根本にあることを理解されるであらう。

「神送り」の思想

園 田 健

日本の神道では、神は神社に常在しておられず、時あって遠いところから旅をして来られると考えられてきた。だから、「まつり」が必要なのである。すなわち、神社に神が常在しないから、年に一度の「まつり」が必要なのである。したがって、「まつり」の前提として、禊ぎ祓ひ（修祓）をするのは、神を迎えるためである。また、迎えた神はお帰りを乞うため必ず送らねばならない。これが神の送りである。現行の神社祭式のことばを藉りていえば、昇神の儀と称し、降神・祝詞奏上とともに、「まつり」に参加する者一同が平伏しなければならぬ重要な行事である。

一般に神送りというと、神奈月（十月）に諸国の神々が出雲大社へ旅立つのを送ることと解されているが、ここでは上述したように「まつり」の一行事としての神送りをさしている。

ところで、「送り」ということは、流し・焼き・はらい・追い・落し・まつりなども相通ずる意味を持つ。たとえば、「虫（神）送り」のことを地方によっては虫流し・虫焼き・虫神はらい・虫追い・虫落し・虫神まつりなどとも称している。これは事神・疫神・風邪神・風の神・止神などにあっても同じで、要するに、悪神・祟神系統の神々を追払う意味に使用されることが多い。

しかしながら、わが神道にあつては一般に悪神・祟神と称せられる神々として、まことに鄭重に送ってきたのである。それは神道を信仰するものにあつて、文字通りの悪神・祟神の存在しうはずがなからであつた。たとえば、虫送りにおいて、村境まで送られたサネモリ人形はあげくの果て焼き払われるのである。それは表面からみれば、害虫の権現であり、悪神とみられるからであるが、実際はそうでない。つまり、村人たちは、サネモリの犠牲（田の神の昇天）があつて、はじめて秋の稔りもあると信じてきた。田人にとって、サネモリは稲作を守護してくれるまことに有難い神であつて、悪神でない。

民俗学者の報告によれば、長野県あたりの虫送りは、新たに田の神を迎えてくる行事も行なわれるという。送ることのみに中心がおかれた虫送りにあつて、迎えてくる行事があるのは注目すべきで、これが本来の姿であると思う。迎えた田の神は、その本願ゆえに稲の害虫を背負うた虫神となつて、送られていくのである。つまり、

文字通り悪神・祟神と化するものである。ところが、この悪神をまことに鄭重に送り申すのである。たとえば、福島県石城郡田人村の虫送りは七月一六日だが、妻薬でこしらえたサネモリ人形を舟に乗せて川へ流す。この時、舟にお供物をいれ、「秋の彼岸においてなんしょ」と唱えながら、実に手厚く送る。このような例は、人形流し・疫神送りなどにも数多くみられる。

つまり、一般に悪神・祟神と称せられるものでも、我々の祖たちは「来年も、また、ごさいの」とか「おなごりおしや、また、おいで」などと別れを惜しんだのである。一見矛盾しているかにみえる神送りの思想は、われわれの日常生活にも深く影響しているようである。たとえば、別れる時の「それでは、また」ということばの内心は、再会の氣持が強く表現されており、およそ、別れと正反対の意味がある。「春去れば」の「去る」は借字で「しある」の約であるとの説明もあるが、いずれにせよ、春が「去る」ことでなく、逆に春が「来る」意味である。また、「来る」と「行く」とは同じことであり、「迎え」は「送り」と同意となる場合が多い。このような例は枚挙に遑がない。

一見矛盾するようで、矛盾しない、このようなものの考え方は、どこに根拠するのであろうか。わたくしは、農耕文化の信仰や儀礼によつて、形成されてきたと思つている。すなわち、農耕とは、種をまき、やがてその種が発芽し、成長し、そして成熟する。間もなく、それが枯死し再び種に帰る、この循環をくり返すのである。したがつて、枯死は発芽に連続するものであつて文字通りの死でない。つまり、農耕社会には永遠の別れとか、永遠の死というものはない。

ない。死というものは、復活を前提として一種の休息であると考えられている。ちなみに、農業は、我々が現在考えているような単なる生産労働でなく、神々が高天原で行なわれた神業であった。だから農業は労働というより儀礼であり、高天原の神話の地上における再現であると考えられる。

このように考えてくると、上にみた虫送りは、記紀に伝えるスサノヲの神やらい神話の地上における再現であるといえよう。そして、いうまでもなく虫送りの虫とは田の神であり、スサノヲともなる。高天原でアマテラスの田作りの妨害をしたスサノヲは、稲虫同然であり、どうしてもやらわれねばならなかった。しかし、この「やらい」が一般に説かれているような文字通りの追放だけでなく、むしろその逆の意味も存する（拙稿「須佐之男命の『神夜良比』」・『国学院雑誌』10/60）ことは、上に述べた通りである。

要するに、「神送り」にあつて、悪神・業神といえども、これを無造作に追払つたのではなく、「来年もまたござれ」とじつに鄭重に送つたのである。このような日本人のこころの由つて来るところは、前述したように、それが文字通りの悪神でないと考えたからとも思われるが、むしろ、それは農耕文化のもつ、「すべては循環する」という基本的なものの考え方に根ざすものでなからうか。これが仏教の還相のない往相はもはや十分でなく、往相と還相が一体同意となることが望ましいと説かれるのとも係りがあろう。

日本思想史の或る出発点

——「見立て」ということ——

銀 鹿 千代乃

「見立て」という言葉は今日では「医者の見立て」とか「着物の柄を見立てる」とか、日常よく使われる言葉である。この言葉がはじめて見えるのは古く古事記神代卷の伊邪那岐・伊邪那美二神がはじめでおのころ島に降り給うた時の『その島に天降りまして天之御柱を見立て八尋殿を見立てたまひき』である。ここの解釈はいくつかの説があるが、結局この「見立て」という言葉の解釈に左右されている。まず岩波古典大系本では「柱あるいは八尋殿を見定めて立てる」とあり、朝日古典全書本では「柱や八尋殿を現実に建てて（見立の現を現の字と同じとし、ウツツ・ウツシクと読む）とあるがこれに関して折口信夫先生は「現実に柱や八尋殿を建てたのではなく、あるものをそうしたものにみたてて祝福したのだ」と説かれてをり、前の二つの本に於ける説が「現実に柱や八尋殿を建てたのだ」とするのと全く反対の御考えである。つまり、おのころ島には実際には御柱も八尋殿も建てられただけではなく、何かあるものをそれらに見立て、なぞらへたのでそれだけでそこに御柱も八尋殿も立派に建てられたと考えたのである。折口先生は日本の古典を広く見通された上で古代日本人が何事も聯想的・譬喩的に物事を見たり考えたりする思考形態思惟形式といったものを持っていたと説かれ、こころも、地上のあるものを、高天原にその本体があると信ぜられた

天之御柱・八尋殿に見立てたのである。その地上にあるものは、高天原の御柱や八尋殿ではないが、同時に本体そのものにもなり得るのである。「そのものではないが同時にそのものでもある」という神道の論理——代^{シヨ}が見られるのである。それは、この二神の神話が、結局は国生みの、国土創世の物語りであり、農耕民族としての日本民族がひととせのはじまりを祝福するために毎年くり返し行つた儀礼を描写したものであり、これを語り、又実際に演ずること、ひととせはじまりは常にこの国の作られた神聖な時空にもどされ、祝福されるのである。二神の物語りが一回きりのものでなく、毎年、年のはじめにくり返されるべき祝福の儀礼であつたと考えれば、天之御柱や八尋殿に具象性・現実性を求める必要はなく、儀礼の場において人々は、天上の御柱や八尋殿にみたてられたあるもの（一本の木、一つの石でもよい）に天之御柱・八尋殿の壮大な姿を観想し得たのである。更に言えば、何もない空間にさえ、神を見、神殿を観ることができた。こうした思考法を折口先生は「聯想的・譬喩的」思考法あるいは「見立ての民族論理」とも呼ばれた。天上のものにみたてられた地上にあるものはそれ自体、天上のものではないが、祝福の儀礼によって、天上のもの自体になり得るのである。それが「シロ（代）」であり「見立て」である。

これは大和大神神社や石上神宮などの神社形態・伊勢神宮の心御柱や諏訪大社の「おん柱祭り」などにもみられる思考法であり、日本人の思考形態を考える一つの大きな鍵である。

日本書紀では同条に「化作八尋殿・又化堅柱」とある。西田長男先生は「化作」の出典を漢訳仏典に見出され、それを更に溯つ

て仏典に求められ *nirmana* という語を発見された。「化作」は大乗仏典で最も古いといわれる般若経にもいくつかの例が既にみえていて、特に漢訳仏典ではなじみ深い言葉であり、その梵語 *nirmana* は多くの意味があるが基本的には「あるものを無いものとみたり考えたりする又無いものをあるものとみたり考えたりする」というような意味になり、折口先生の説かれた「見立て」の概念と同じになる。「見立て」という日本語は日本書紀で「化作・化堅」という漢語に訳され「見立て」と同一の概念をもつ *nirmana* という梵語が「化作」という漢語に訳されたのである。「化作」を仲介として東西の等しい言語が一線上に並んだのである。

○折口先生のお考えは、折口信夫全集、第三卷「神道に現れた民族論理」同全集、第三卷「古代人の思考の基礎」にくわしい。

○西田先生の御説は「『見立て』の民族論理——折口信夫博士の偉大さ」（国学院雑誌・昭和43年11月号）に依る。

（近く国学院雑誌に拙稿が載る予定ですが、御覧いただけたら幸いに存じます）

弘法大師の悉曇について

真 保 竜 敵

（都合により掲載せず——注参照）

「最明寺殿教訓書」の諸問題

小 沢 富 夫

北条重時の家訓として現在知られているものに「六波羅殿御家訓」（六波羅相模守教子息□□状）と「極楽寺殿御消息」（平重時家訓）がある。これらの家訓についての研究は、すでに桃裕行、寛泰彦両氏によってその成果が発表されている。しかし、ここで取扱う「最明寺殿教訓書」は従来ほとんど問題にされなかった家訓である。本書は北条時頼に仮託された偽書であるが、いかなる理由から「極楽寺殿御消息」が「最明寺殿教訓書」として流布するにいたったのであろうか。この問題を考察するにあたり①「最明寺殿教訓書」の写本・板本、②時頼に仮託された背景、③思想的特色の順で考えていきたいと思う。

①

「最明寺殿教訓書」と称される写本・板本には、次のものがある。

- 1、西明寺殿教訓書（西明寺殿御歌を付す）尊経閣文庫所蔵
 - 2、西明寺製作書 天理図書館所蔵
 - 3、寂明寺殿庭訓之書 宮内庁書陵部所蔵
 - 4、最明寺殿御消息 広島市立浅野図書館
 - 5、最明寺殿教訓のふみ（弘化四板本）
- イ、内閣文庫所蔵

ロ、お茶の水図書館成實堂文庫所蔵

ハ、無窮会神習文庫所蔵

ニ、東北大学狩野文庫所蔵

6、最明寺公遺訓 国学院図書館所蔵

7、最明寺殿教訓仮名式目 東北大学狩野文庫所蔵

以上の写本、板本についての文献的考察は省略するが、①尊経閣本は室町初期の書写本で本文八八条、追加四条で構成され、条目・内容とも「極楽寺殿御消息」の原型をもっともよく認められる貴重な写本である。江戸時代になり流布した、⑤の板本は本文四七条と簡潔化され、内容も全く変質している。そこには、武士の礼儀作法・武芸に関する教訓が削除され、日常生活における一般的な心得を説く条文が中心となり一般庶民を対象とする教訓へと変質している。

②

「極楽寺殿御消息」は、重時がその子供、子孫に書き与えた教訓である。この教訓書がいかなる理由から時頼が子時宗に与えた教訓として時頼に仮託され「最明寺殿教訓書」という形で後代流布したのであろうか。本書の著者についての疑は、すでに弘化四板本の奥書にも記されているが、そのごこの問題についての解明は試みられておらない。この問題を考察にあたって、

(1)重時（連署）と時頼（執権）の政治的關係と類似性。

(2)時頼の室（時宗の母）が重時の女という両者の関係（「吾妻鏡」建長二年九月十九日条、同年十二月五日条、同月十三日条、同月廿三日条、同三年五月十五日条、同六年十月六日条）

(3)重時、時頼の出家の關係。(康元元年両者は連署・執権を夫々辞して出家し「極樂寺殿」「最明寺殿」と呼ばれた。)

(4)時頼の善政と諸国廻行伝説(「吾妻鏡」弘長二年十一月廿二日条、「徒然草」一八四、二二五段、「増鏡」第十一「草まくら」の段、観阿弥作「鉢の木」)

以上の諸条件を背景に考えた場合、(1)・(2)により「極樂寺殿御消息」が時頼にも与えられ、その系統のものが(3)以下の理由から時頼の作として後代に伝えられたとも考えられる。また、(3)により「極樂寺殿御消息」のもつ仏教的色彩の強い教訓内容は、容易に時頼に仮託されえる要素をそなえている。さらに、(4)時頼善政への懷古は、その諸国廻行伝説の形成とあいまって諸書に記されているが、時頼像の理想化が主に室町期前半に形成されていること、「最明寺殿教訓書」の古写本である尊経閣本が室町初期の書写であることを考え合せるとき、仮託される背景も明らかになるものと思われる。

(4)

本書の教訓内容の特色は、

(1)正直の心(自己目的としての手段ではなく、自己を捨て去った己の心)——日常生活における善き行為とは、眼前の効果の期待ではなく、因果応報の仏教的色彩の強い道徳律として教訓される。

(2)主君への奉公についての心得——恩に対する代償としての奉公ではなく、また恩を目的とする手段としての奉公でもない。それは、仏果を得んとする仏法の修行と同じである。かくして、私心を去った仏行として道理に従うこととなり、主君への献身

は道理への献身に内包され、理非によらぬ坂東武者の献身の道徳はむしろ否定されることになる。

(3)慈悲の心——道理を貫くことよりも慈悲を実現することを優位の道理としてとらえる。それ故、道理への献身はさらに慈悲の心によって質的展開をとげている。

以上のように、その教訓内容は日常生活におけるあらゆる心掛にまで抽象され、対人関係における心得としての教訓ではなく、むしろ人間として持つべき心構えが説かれる。したがって、現実の当座の訓誡を普遍的な教訓にまで発展をとげ、教訓としての永続性、普遍性が附与される結果となったと考えられる。

『徒然草』における法師の二類型

広 神 清

一

『徒然草』に、僧正・僧都・律師・法印・禪師・聖・房などの呼称を伴って現われる人の数は、五十人を越えるが、彼等は、いずれも仏法・仏道と係わりを持つ者であり、「出家者一般」として、「法師」の名の下に包括してさしつかえないものと思われる。従って、ここで「法師」と言う時は、「仏法に精通して人の師となる者」(『織田仏教』)という程の意味で使用している。

これらの法師に対して『徒然草』の作者兼好の与えた評価を見る

と、第一に、その言行を否認する場合と、第二に、その言行を容認する場合と、二つの場合がある。

二

兼好によって否定的評価を与えられた例は、草庵の庭の蜜柑の木に嚴重な囲いを繞らした遁世者への幻滅を語る第十一段、俗世間の風評に振り廻される法師を描いた第四十五段、軽薄な法師どもの愚行と失敗を連ねた第五十三段、法師でありながら兵杖の難を氣遣う明雲への非難をこめた第四百六十六段、常識になずんで外形にとらわれ、事態の本質を洞察し得ぬ法師の感傷的なものの見方を批評した第二百三十六段、不殺生の戒を破る法師を指弾した第六十二段、等々の諸段において見られる。

これとは逆に、望ましい法師像として肯定し、更に憧憬・尊崇を寄せている場合も多い。第八十四段で、天竺の地で望郷の念に駆られて落涙したという法顕三蔵に対して、「優に情あり」と評した弘融僧都を、兼好が、「法師のやうにもあらず、心にく」し、としたのは、この僧都が、法顕の中に、思想の矛盾と行為の混乱を見るのではなく、逆に、人情の自然にして素直な発露を認めたからである。

また、法顕の示した人情の中に、兼好が見たのは、世俗の次元における人情ではなく、一旦それを否定して非人情に徹した所において開示されるはずの、非人情にもとらわれない融通無礙の世界、即ち、世俗の人情の否定の否定を経て成り立つ肯定において示される人情であったということになる。また第六十段では、盛親僧都の、常識や通念を無視した破格の行動の中に、兼好は、高い悟境に至り得た法師の、個性的な自由奔放さと闊達自在ぶりを看て取り、

「徳の至れりけるにや。」と、これを賛嘆・敬仰しているのである。

このほかに、「無常」の切迫を感じて腰を落ちつけることができず、常に蹲居していた心戒上人のこと(第四十、九段)、日ごろの疑問を解き明かそうと雨の中へ走り出て行った登蓮法師のこと(第九八段)、自分の宗旨の顯示を第一とせず、専ら確実な「本経」に依拠しようとした竹谷の乗願坊のこと(第二百二、二二段)、自己の容貌の醜さをうとましく思い、一切の外出や交際を断つて勤行に専念し、内省的な自己確認をなし得た「己を知れる人」としてのある律師のこと(第四百三、十四段)、等々の例において、兼好の望ましいとする法師像を、うかがうことができる。

三

さて、次の問題は、以上で指摘した二類型のいずれの類型に、兼好自身は属していたのか、ということである。

兼好が、鎌倉時代末期の正和二年(一二三三)には既に出家者としての生活を営んでいたことが、明らかであり(『大徳寺』文書)、その出家も「私的で内発的」(『風巻景次郎「家司」』)なものであったことが、立証されている。従つて、彼の出家を、「一種の趣味」に出るものとする(津田左右吉「文学に現はれる我が国」)ことは、もはやできない。しかし、たとえば、『徒然草』にも引用のある『一言芳談』にその法語を編録された中世の念仏行者(聖)たちの一人明遍僧都の述べるように、彼等にとって、「出家遁世の本意」が、「道のはとり、野べの間にて死せむこと」にあったのと比較する時、兼好の言う「道をたのしむ」(第九七、十四段)境地は、やはり未だ趣味性が濃いと言わざるを得ない。これら念仏聖たちの宗教的性格として、五来重氏の指摘された

〔聖〕^{〔高野〕}七つの性格（隱遁性・苦行性・世俗性・遊行性・呪術性・勸進性・集団性）と兼好の場合とを照合して見ても、共通するのは隱遁性と世俗性だけである。念仏聖たちが実践的・社会的性格の強いのに対し、兼好は觀照的・個人的性格が濃い。彼の場合は、信仰を説いても、「信即行」・「行即信」という、法然に代表的に見られるような不退転の絶対他力の信仰とは、距離がある。

四

しかしながら、他方で、兼好は、「一たび道を聞きて、これに志さん人、いづれのわざか廃れざらん。何事をかいとなまん。」^{〔第一百四七〕}と言つて、仏道修行を以て一切の人事への関心に優先せしめ、「所願心にきたらば、妄心迷乱すと知りて、一事をもなすべからず。直ちに万事を放下して道にむかふ」^{〔第二百四十一段〕}べきことを説くのであるから、兼好における究極の志向は、やはり、道を先として、万事を放下し、「まことの人」^{〔第三十段〕}の透徹した悟境を目ざして精進することにあつたのである。

（なお、この論文は加筆してのちに『小山工業高等専門学校研究紀要』第二号（昭和四十五年二月発行）に掲載しました。）

室町期武家故実の本質

藤 枝 文 忠

序

近世に至りその学問体系を確立した有職故実は、公家及び武家の儀式上・行事上の法式を指すと解されているが、ここに取り上げた

室町期の武家故実も、当該範疇から洩れるものではない。このことは、理論上、「故実」が本来的にあることに對する正しき先例典拠を指すとされた所謂不變の性格が、意義転化することで、可變の性格を見せるに至つたものと看做し得る。従つて、室町期武家故実の本質を究明するには、この可變の性格に對して、それを荷担した武家故実家が（一）如何なる意識を所持し、また（二）如何に対応したかなる二点を問題にすれば、大略成就し得るかと考える。そこで、右の線に沿つて卑見を述べてみたい。

（一）室町期武家故実家の意識

室町期の武家故実の先例乃至嘉（佳）例と仰がれるそれが整備・統一されたのは、三代將軍義満の代であつたことは、例えば、故実家伊勢貞久が後年、「道照愚草」の中で、「勿論昔よりの御法度雖^レ在^レ之。猶以被^二定置^一法則ハ。鹿苑院殿様の御代ニ以^二三条数被^二定置^一」^{〔た〕}と、述懐していることなどから判明する。しかも、右の叙述からしても知られるように、武家故実の創造は飽くまでも將軍を主体者とし、その形成も將軍を基軸になされるといふ点は、注意されねばならない。それ故、將軍が二条良基らの唱導により在京武家貴族としての性格を装うに至れば、故実自体公家風にして都市的な方向を、必然的に辿らざるを得なかつたことが予測される。その点は、武家故実家の意識を觀察すれば、一目瞭然である。例えば、故実の在り方をして「京都と田舎と替儀あるべし」^{〔三〕}とし、或いは田舎人の故実が都市のそれに比し「かとかとし」^{〔三〕}とした言辭こそは、正にその表白に他ならない。しかも、このことは、武家自身が嘗て踏えていた田舎（農村）が、故実家に觀念化して把握されたがため

に、故実の形成・創造に当り、そこで醸成される文化の方向付けや要因が無視されることで、故実自身の存在を明確にせんとしたことを物語っている。この意味では、武家故実とは、林屋辰三郎氏が室町期の「文化」をして農村文化を自らの基盤としつつ、これを一段と昇華せしめたときれた指摘とは、根本的に相違し、在京武家貴族の頂点に位置する將軍側からなされた、或る意味で空疎な一文化として、捉えられる。

(二) 室町期武家故実の可変性への対応

武家故実の「可変性」は、故実書においては屢々「時宜」なる言葉で表現されている。そして、その意味は、「懷妊着帯之事」なる武家故実書に「時の宜に随ふは。いにしへの教なれば。をのつから礼にも叶ひ侍る」⁵⁾とある一記載から知り得るように、より良き故実を目的に、ともすれば現実と齟齬し形骸化する性質をして後退させるところに存した。それは恰も、武家社会の進展に即応しての、武家の創造精神の表明として把握し得るところがある。しかし、ながら、(一)項で既述した如く、武家故実が將軍を基軸としていた以上、將軍権力の失墜が現実となれば、時宜に基づく武家故実も、それに並行してその創造を放擲せざるを得なかった。この武家故実の負った宿命は、それ故に武家故実家をして、その存在を成り立たせる基盤を模索させずにはおかないところである。かくして出現を見たのが「口伝を以て我家の庭訓とす。筆墨の尽すべき所にあらず」とする、口伝・秘説の世界であった。事ここに至っては、より良き故実創造への時宜の精神は最早遺棄されざるを得ず、剩て現実世界の動向とも遊離する狭小な態度さえ故実家に採らせることがあった。例

えば、応仁・文明の大乱を経験していた故実家伊勢貞頼は、当時の国人領主層や一般民衆の間で頻繁になされていたと思われる一契約諾に關して、「ただ上をのみあふぎて私の一撥などはなきこそよき事なれ」。○中略したる事もなき時。私の契約無⁷⁾詮事なるべき也」とて、只管將軍を中心とした秩序と安寧を希うのみであったがこれを右の説明に充當させたとしても誤りではあるまい。そこには、当時の民衆と共に在った連歌における故実が、「此道はうちさらし。故実を談ずるはかにはあながちに秘事もなし」とした精神とは、際立つた対照を浮き出させている。以上から、武家故実の可変性に対応した故実家は、將軍権力と共存したために、これ以外の者を抑圧せざるを得ず、それ故に固定し閉鎖した枠内に自らを位置付けねばならなかったとすることが出来る。それを、室町期武家故実家の限界として、單純に割り切るには余程の留意が必要であると言わねばならない

終 結

かように考察した上で、室町期の武家故実の本質を問えば、それは將軍権力の波及し確立していた範圍と時間内においてのみ有意味性を持ち、それ以外の世界を無視することで始めて成立し得たとすることが出来る。而して、武家故実家の意識乃至思考形態も、それと付随して漸く存在し得たのであり、決して自立して在り得たのではなかったとしても、筆者には付会に過ぎると思われないのである。

註(1) 続群書類従第廿四輯下・一四三頁

(2) 家中竹馬記(群書類従第廿三輯・二一六頁)

(3) 故実聞書(註(1)と同・二三七頁)

- (4) 東山文化（日本歴史中世3・三〇七頁）
 (5) 註(1)と同・二〇一頁
 (6) 射札私記（註(2)と同・六三頁）
 (7) 宗吾大師紙（群書類從第廿二輯・六二〇～六二一頁）
 (8) 「ささめこと」上（群書類從第十七輯・三八頁）
 なお、参考文献は紙幅の関係上便宜省略に従った。

武家年中行事における

正月行事規式の意義

——特に座次の記載について——

加 藤 秀 幸

一、座次の意義

座次とは、座配・座位ともいわれ、単に座敷、或は座の次第・座敷次第とも言ひ、多人数が会合した場合の座席の順序、席順をいう。

この座次の成立、その意義を考えてみたい。

生きとし生けるもの、全て個体維持の本能によって、生活の場を求め、地理的・空間的に、自己の身のおき所を定め、よりよき位置を占めんとする。そのよき位置とは、時・所・場合によって変わるが寒暖・明暗・屋内屋外・外敵に対する等々、外界の変化に応じて、自ずと決定される。集団の場合には、親子・老若長幼・男女等の別・弱者への庇護等の配慮も加わる。君臣の間においては全ての場合に優先し、絶対者が最もよき位置を占めることになる。

ここで問題とする座次は、この事情を根元に持つものの、抽象化せるもので、晴の場に、一家・一族の長で集団を代表するもの、そ

の頭目・絶対者達が、より高い次元の絶対者の下に参会した場合の位置の占め方を意味するのである。そこに力の均衡を見るものである。

座次は、その個人の属性の総合考課の具体的な表現に他ならず、それ故に、公家・武家・神官・僧侶を問わず、あらゆる社会にわたって、夫々の群参する恒例・臨時の場で、（年中行事・神仏事・外客等々）ややもすれば、座次の論争がおこりがちで、多くの例がある。

ここでは位階・勲次に順拠し難い武家の年中行事中の座次に限って論じ、武家の一分・意地とよぶ体面意識を考察し、武家の故実的世界観・思想にも論及する。

二、正月行事の意義

人間は、その生活の本能のまにまに流れる事をおそれ、動物的な単なるくり返しの生活を超えるために、自己を律する規範を求める。それは又より向上せんとする未来への出発点を求めることでもある。その順拠するところは、天地自然の運行である。小なるは一日の朝に、月の朔望に、大なるは一年のはじめに起点をおく。その時、一家の和合・安全を、君臣の契の確認を求めんとする。

三、正月参賀の意義

そのあかしは、具体的には、その相手に接し、同じ単位の飲食物を共に一同の腹にし、眼に見えぬ力の連鎖を作り、そのために物を持ちより、交換し、（歳暮・正月等の節句の進物）自然のめぐみを喜びあい、相手をたたえ、繁栄を祈り、団結の誓を新にすることである。この祝賀に出ぬものは、なまけ者、不義理な奴と評され、

公家においては、古く桓武朝に、朝賀に参列しない者に罰則が規定されており、江戸時代には、一種の参勤、家臣となった証拠とみている例がある。

四、武家の年中行事

武家の年中行事の先蹤は、鎌倉幕府に求め得るが、正月行事中、最も重視されたのは、やはり元旦規式で、明らかに宮廷行事の影響がある。これは晴の儀式に参列したい、しなければならぬ義務感を以て群参する多数の御家人を収容する建造物がないため、又一つには太陽の下に行うのが古代よりの習慣だったのだろうが、朝賀も幕府参賀も庭上に候する事が本来のようである。

諸所に散居する武士が、その主君の居館（幕府・居城）に参賀する時、多人数では広い庭上に会する以外になかったが、飲食を共にする必要より、室町時代には、塀飯が重要視され、文安年間に成ったとされる「下学集」には、塀飯を「正月ニ武家ノ出仕」と説明されるようにさへなる。屋内がその場となつて、人数が制限され、対面の期日・行事・作法・区別等、規式が細分化されたが、ほぼ十五日（望月）二十日正月までには参賀規式は終了し、二月以後の年中行事の規式、座次の先例・規範は、正月行事に求められ、座次の記載は省略される。

五、座敷次第の成立、その変遷

鎌倉幕府の例をみると、源頼朝の征夷大将軍補任後の建久四年正月元旦の参賀に、諸人が庭上に候したが、源氏・江間殿（北条義時）并御家人と区分し、後代の例とするため、人々の座敷次第が定められ、自筆の式目が下されている。この時、頼朝は名実共に絶対

者としての權威を持ち、故実的世界の主権者となつたのである。

この後、鎌倉・室町時代の將軍は實權を得る事なくとも、故実的世界の主権者の位置にあつたが、下剋上の乱世の中、武士間の勢力の消長は、敏感に座次に反映し、戦国以降、分国、或は個々の勢力圏内における絶対者をめぐる座次は絶対者の盛衰をも含め、変化し続けるのである。（これらの例証は、武家年中行事に関する諸書、個々の日記、諸記録によつたが省略した。）

六、結 論

武家社会は、一に名譽・恥の世界と言ひ得よう。説話に名高い「剛憶の座」にも見られるように、その評價の端的に具現せるものが座次なのである。参勤の意義強い正月参賀は、絶対者を中心一同が欠けることなく参会する晴の場である。その場には必然的に座次を決定する事が、絶対者に求められる。その座次は絶対者をめぐるあらゆる考課の結果である。家柄、血縁（血縁擬制）・武功、戦力・忠誠・先例等を公正に勘案し、諸人に納得させ、自由に裁量し得るものが、ゆるぎなき独裁者、絶対者である。座次は決定するものにも、されるものにとつても、重大な事柄であつたのである。

その図式

諸史料を検するに、塀飯の座敷次第に由来する座次は、客居・主居の二行にわかれる。図示すれば左のようになる。変形もあり、人数は十名乃至十数名が普通であるが、それは空間的な制約によると思われる。

絶対者▼

1▷2
3▷4
5▷6
7▷……主
客居

（数字は座次を示す）

能面と面打の思想

後 藤 淑

能面は大きく二期に分けることができるように思う。一期は室町

初期から中期にかけてであり、二期は室町末期以降である。この両期の作品を比較して見ると、そこにはかなりの相違がある。一期のものには力強さと自由さがあるが、二期のものは彫技に勢いがなく、様式的で変化にとほしい。能面史の上では二期のものを完成期の作品としている。しかし、作品としては一期のものがすぐれていると一般に評価されている。何故、二期のものより一期のものがすぐれているかという点、二期のものが一期のものの模倣であるからということのようである。しかし、模倣ということのみでは解決出来ないいろいろな問題がある。そこで、その問題について、少しく考えて見ようとしたのがこの報告である。

能面の裏には銘のあるものがかなりある。その裏面銘には一期のものと二期のものに、はっきりした区別があるように思う。即ち一期のものは刻銘・墨銘が多く、その位置は額中央・両頬・顎等であり、その中でも額中央部がもっとも多い。これに対し、二期のものは額左が多く、そのほとんどは焼印である。一期の在銘のものは多くが寄進面であり、額中央部分は仏神名・寺社名・梵字などが多く書かれるところで、神聖視された場所のようである。つまり、一期のものは銘に宗教的意味が感じられる。これに対し、二期の焼印

銘には寄進の理由などが書かれることが少なく、宗教的意味はあまり感じられず、商品的な意味とか、面打が自己の名前を刻すことに社会的誇示を感じていたように読みとられる。二期の時代に專業の面打が発生し、偽作・鑑定が盛んになるのも、そのことを逆に証していると思われる。両期の作品に相違を来した大きな理由に、模倣ということのほか、面打の心構えを忘れてはなるまい。

日本茶道における

思想の展開について

神 原 邦 男

日本茶道史における思想の展開をみる一つの試みとして、茶道の成立する過程において重視されてきた「目利」と「作意」の変遷に焦点をもとめた試論の一端である。

目利・作意というものが、茶道における重要な要素として、茶道の一つの概念的用語として用いられるようになったのは、おそらく茶道の始祖といわれる村田珠光のころからであろうが、それがはっきり確立されるのは、茶の湯の秘伝書が数多く作られるようになった千利休のころであろう。山上宗二の遺した秘伝書（山上宗二記）には、目利と作意が茶の湯にとって重要なものであり、茶湯者・数寄者・名人と呼ばれる人は、これらの条件を調べている必要性を説いている。目利とは、茶の湯に用いるにふさわしい道具を選びだす鑑識眼であり、作意は、目利された道具を用いて茶の湯を行なう演

出である。このため目利と作意は、つねに表裏一体の関係にある。

作意が先になることもあり、目利された道具にあわせて作意がなされる場合もある。このような目利と作意の考え方が変化すれば、茶の湯の在り方について考える方も当然変化するであろう。それ故、目利・作意の変遷を追求すれば、茶の湯にたいする人々の思想の変化を辿ることができるであろう。ただ、この場合、日常生活の一環としての飲茶、僧侶による献茶などとは一応区別して考えてみる必要がある。日常一般の飲茶においては、茶を飲むこと自体が関心事であり、飲む道具・飲み方・飲む場所の演出などは関心外のことであり、飲茶の普及が即芸能としての茶の湯の発達であるとはいえないからである。

かかる点を考慮にいられて、目利・作意の変化を千利休の時代までおおまかに区分してみると、五つの時代に分けることができる。

- ① 「喫茶往来」や佐々木導誉に代表される闘茶会の時代
- ② 足利義満から義政に至る時代
- ③ 村田珠光に代表される時代
- ④ 武野紹鷗に代表される時代
- ⑤ 千利休に代表される時代

①の時代は、茶の湯を行なう道具等が唐物であり、茶の湯の在り方ができるだけ豪華であり珍しいことが、目利や作意の中心であった。②の時代も、能阿弥が唐物のみようが肝要であるといったといわれているが、目利において唐物であることが必須の条件であった。③の時代は、村田珠光が古市播磨法師に与えた書のなかで、和漢のさかいをまぎらかすことが肝要であると説いているが、和漢の

さかいをまぎらかす目利・作意が行なわれるようになった。④の時代には、武野紹鷗が門弟への法度のなかで、捨れたる道具を見い出す目利を主張し、⑤の千利休に至って、あたらしく茶道具を創作することになった。こうした目利・作意の変化は、それぞれの時代の茶の湯の在り方を変えさせ、また茶の湯の芸能としての在り方も変化させてきたのである。

ところで、今仮りに変化の過程を五つの時代に分けたが、このうち①②と③④⑤の間には、目利・作意あるいは茶の湯の本質において大きな相違がある。①②の時代における目利・作意は、唐物を茶道具として選び、唐物であることに価値を認めるのであるが、その唐物も茶の湯の道具として目利されるよりも、むしろ陶器として絵画としての価値判断である。つまり茶道具としての目利でなく、他の芸術分野における目利であり、それが仮りに唐物として茶の湯に転用（借用）されているのである。能阿弥が唐物のみようが肝要であるといったといわれているのも、じつは將軍家同朋衆として、將軍家收藏のための絵画等の真贋鑑定からくるものであり、③④⑤の時代における茶道具としてふさわしいものを目利するという場合とでは、目利の質において大きな相違がある。珠光が和漢のさかいをまぎらかすことが肝要であるというとき、それは茶道具としての価値あるものの目利であり、能阿弥の場合とははっきり異なる。茶道は、その成立する過程において他の芸術・芸能の分野から道具や精神面において多くのものを転用（借用）しながら成長したが、その場合目利・作意は重要な役割を果たした。また、目利・作意それ自体も他の分野から影響をうけて変化しているが、その変化には禪の導

入や藤原定家の歌論（「詠歌大概」）の応用が契機をなしている。

このように目利・作意の変遷を追求することにより、茶道における思想の展開をみる事が可能ではなからうか。

遊佐木齋の風雲草について

平 重 道

仙台藩の垂加学者遊佐木齋に、風雲草という著書があることは、筆者が先に宮城県史・一二巻所収「仙台藩儒学史」を著したとき（昭和三十六年刊）、その中の遊佐木齋の条で説明しておいた（同書八七頁）。仙台藩儒学史の遊佐木齋の部分は、拙著「近世日本思想史研究」（昭和四四年刊、二七三—二九九頁）にも採録してあるから、参照していただければ幸甚である。さて前掲書の解説で筆者は、風雲草には東北大学図書館所蔵本と、故村岡典嗣先生所蔵本の二種類があり、東北大学本は草稿本で著者名がないが、村岡本は写本で、末尾に「右濯直靈神之御述作風雲草六巻はからざるに頃日佐伯氏に得て令書写耳、于時寛政元年冬月下旬 清津 藤原之則（朱印）、右享和二年閏正月廿一日、清津翁免許写之畢、藤原信孝」と伝写の由来を記している。この濯直靈神と云うのは、木齋の靈社号であるから、これによって初めて、風雲草が木齋の著述であることが判明し、同時に東北大学本は、筆致より見て、木齋自筆の稿本であることが推定されるのである。ところが村岡本は、先生の没後、天理大学の所蔵に帰したものと考えていたところ、最近同大学図書

館に問い合せたところ、同館には保存されていないとのことであった。したがって現在吾人の目に触れうるものとしては、東北大学本のみとなったのである。

本書の内容について筆者は、「初めに序があり、本書著述の由来と神道に対する一家の見解を披瀝し、以来神代卷の秘伝の項目に従って、秘伝の精神を詠出した和歌を排列し、渾沌伝から三種神宝伝に及んでいる。波の神道思想を知る上に極めて貴重な文献たるは論ずるまでもない」と述べ、成立年代を木齋が垂加神道の秘伝を皆授された、享保四年以後であろうと推定した。しかし、この内容紹介は極めて概略的なものであるので、次に少しく詳細に内容を解説することとしよう。

(一)序、「渾沌のいにしへに開闢の今をふくみ、開闢の今日も渾沌のいにしへを具へ」たる神道の本旨を解明した長文で、最後に「天地の神のはじめを泥芽のごとしといふもつつしみの道」の一首を以て結んでいる。一種の神道概論と云うことができるであろう。

(二)和歌、収められている和歌は全部で一、〇四八首に及んでいる。東北大学本は先にも述べたとおり、草稿本で塗抹や書入れが多いので、これによって計算した和歌の数であるから、或は多少の出入があるかもしれない。いづれにしても、千首以上の神道に関する和歌が採録されていることは確実であり、珍重するに足る。

(三)題目、一、〇四八首の歌は、一七二の題目について詠歌されている。その題目を初めから順に従って列挙すれば、次のとおりである。渾沌、含芽、天神七代之神（造化三神を含む）、神聖生其中、陰陽二柱神、浮橋、瓊矛、鍛馭廬島、御柱、八尋殿、大占卜、鶴

鶴、日神、月神、蛭兒、素戔鳴尊、四神、左右御手持白銅鏡化生日神月神、廻首顧眄之間則有化神素戔鳴尊（卷一）、御鏡、伊弉冊尊生火神云々、風神、倉稻魂、啼沢女命、伊弉諾尊追入黄泉国、湯津爪櫛、醜女、泉津平坂、千人所引磐石、岐神、水祓、洗左右眼化生日神月神、洗鼻生素戔鳴尊、龍雷、軻遇突智之血云々、五山祇、八色雷公、桃実、速玉之男、泉津事解之男、泉守道者、菊理姫神、保食神自口出飯云々、月夜見命拔劔擊殺、遣天熊人往看之云々、保食神実已死矣其神之頂化為牛馬云々、構幽宮於淡路之洲、德亦大矣、登天報命留宅於日之少宮矣（卷二）、卷三・四・五略す。

右の題目によつて考察すると、木齋は神代卷の開卷冒頭から、順次に文中に出てくる重要な神々や事項を拾い出し、その神徳や意味を和歌に詠み上げたのである。その撰択はかなり自由であつて、必しも玉籤集や神道極秘伝に示された垂加神道の正式の秘伝に拘束されてはいない。神代卷の内容を、むしろ木齋独自の見識から、和歌の形式でその精神を明確に表現しようと試みたものである。筆者が前掲書の解説で「神代卷の秘伝の項目に従つて秘伝の精神を詠出した」とものと述べているが、秘伝の項目と云うと玉籤集に整理された秘伝を指すように理解されるので、適切な説明ではない。「神代卷に記されている神々や事項を、秘伝の精神にもとづいて詠出した」と和歌を集録したのが風雲草であつた。

（例）成立年代と名称、成立年代は今のところ享保五年以後と云う旧説以外に、新しい見解は見え出しない。風雲草と云う名称は序に「情を天地に斉し、想を風雲に乗といへる神言にとりて、風雲草と名づけ」と、その由来を説明している。

最後に木齋は儒学者ではあつたが、歌才もあつたらしい。保田光則の撰した宮城百人一首（仙台叢書巻七）に「君が齡幾千代かへん限りなく広き心の静にしあれば」と云う一首が収められている。風雲草の第一首は「天地も陰陽もわかれし今日とてや立かへり見むまろがれの時」（渾池）と云う歌である。

「もののあわれ」について

相 良 亭

『紫文要領』において、物語は、物の哀、人の情のありのままを書きしるものとされた。その人の情とは、ものはなく、しどけなく、おろかに未練なるものとされた。物語の立場におけるよし・あしは、この人の情にしたがい、かなうをよし、かなわぬをあしとするものであり、異国の書（教誡の書）とは異なるものとされた。

ところで、人の情にしたがいかなうと云つても、それは「をのが思ふままにおこなふ」ことではなかつた。むしろ、ここでしながいかなうべきものとしての人の情は、他者の人情であり、「その人の情のやうをみて、それにしたがふをよしとす。是物の哀をしるといふ。人の哀なることをみては哀と思ひ、人のよろこぶをききては是によろこぶ、是すなはち人情にかなふ也。物の哀をしるなり」といわれる。もののあわれをするということは、ここでは共感同情の意味において語られているのである。

『あしわけおふね』に本居は、「歌の上の先務にあらねど、歌人

たるべきものの心ばえ」として、やすらかに温和であることを説いていた。彼の歌論は、純粹な歌論ではなく、心ばえ論に傾斜するものであったが、歌論としてまず説かれたもののあわれ論も、共感同情という心ばえ論、本居の倫理観の基本として位置づけられて行つたのである。

人の情は、さらに云えば「世間普通の風儀人情」であつた。我執をすてて世の風儀人情にしたがうことがよいことなのであつた。例えば、彼は仏教をとらない。しかし「かくのごとき風儀人情にそむき、おのが見識にまかせて仏道をあしく云う——偏にかたよれるなればにくかるべき事」であつた。

本居の云うところの人情が、世間普通の風儀人情につながるという理解をふまえながら、さらに『古事記伝』を読むと、彼のいう古道は、神々の間のジツテ、いかえれば古代社会における風儀人情ではなかつたかと思われてくる。今、私はこのような観点から、本居の歌論と古道論とのつながりを考えている。

幕末における実学の課題

——松齋の実学の消長——

藤 原 暹

幕末実学の研究は近年とみに盛況をきたしている。就中、源了圓氏、今中寛司氏等は注目すべき指摘をなし、後学に刺激を与えた。

私も基本的には次のような両氏の考えに賛成である。

天保期以後、迫り来る外圧に対応するため学問は単なる記誦文辞

の学でなく、広く、国内—経済—外交の三部門の総合的解決の方策を求めるものとなった。（源了内氏「明治維新と実学思想」——『明治維新史の問題点』所収）

また十八世紀の実学は、外圧という議論の余地のない現実に適応する技術をいい、形而上学的規範が現実を規定するのではなく、現実が倫理を規定するものであつた。（今中寛司著「実学の性格」——『日本文化史研究』）

ところで両氏の指摘する幕末の実学の特性は、それで正しいとしても、いくつかの問題が残る。そもそも近世という時代が石田一良氏も説かれる如く、「還俗せる宗教」の時代であり明治の開化期が全ての超越者の權威を否定する精神を顕現した時代とするなら、幕末における思想、就中実学もそうした両時代精神の中間に位する所からもたらされる性格を具有したであろう事が予想されるのである。またこうした視方をとると、天保期以後の特性も、それに先立つ時期に胚胎しておること、宗教的な領域における実学の性格等をも合せ考えることが出来るように思うのである。

こうした点から私はこの発表で、その一例として従来あまり考察されなかつた片山松齋の思想の紹介を兼ね、幕末実学性を探ってみたいと考える。

片山松齋の略歴や著述についてはすでに拙論（『科学史研究』七六号）で述べたので省略したい。彼は司馬江漢に影響を受け、その実学を受けついだ。江漢の実用主義が如何なるものかについては、これまた拙論（『日本思想史研究』創刊号）で詳述したのでくり返さない。そこには、自然と人道が、西洋自然科学と東洋の宗教・道徳が結びつき

共に実用性によって新たに再構成されていた。

松齋が江漢に会い、影響を受けた文化―文政期、その江漢の有した実学のある面はより強調され、後の実学への課題を提示したように考える。

松齋は実学とは単なる自然科学、技術学でなく、実はそうした技術学の知識・方法をもつて、人情・人心の改革を図るための「人情の実学」であると言う。現実にある教学はその役を果していないので不安と動揺を与える。安心安民のためには新たに政教を立てるにあるとした。その際は彼はヨーロッパにおける富国強兵の因をキリスト教という政教（そのように受けとった）が「人情の実学」として有効なる機能を發揮していることに着目し、キリスト教を研究し、導入することで、日本における皇道（神道）を当世に適應する形に強化せんとした。ここでは、宗教は政治の手段であり、政と教は結びつけられ、新たに政教の大教を立てることを意味した。その大教（場合によつては本教）が、国家にとつて、善を勧め、惡を懲すものでなければならなかったことは言う迄もない。勸善懲惡思想の表出である。

こうした現時における作為（現実に対応する技術）の必要性をくり返してのべた。ただ彼の場合をうした実学そのものの内容を深く哲学的に思索する所まではいつていない。この松齋の実学の提言を如何に發展させるかが、幕末における一つの実学の課題であつたのではなからうか。

儒学者たる横井小楠において、心術を最終目標とする実学が深く思索されたこと、国学者たる鈴木雅之が生成の理を究極概念として

実学を説いたことも松齋的思考の提示した問題を深めたことになりはしないか。そして、この動向は、明治維新後、大教宣布運動として現実に現われた。

大教宣布運動が従来の教学に代るべき新しい宗教運動として展開されたのではなく、唯唯勸懲につくとする成人講座としかなり得なかつたことは、まさに、それが、勸善懲惡思想を背景にもつ、幕末の「人情の実学」の延長上に位するものであつたからと考えられる。そしてそのことは、また近世の還俗せる宗教として、根強く超越者の權威を温存してきた思考の範疇に入るものであつた。

この大教宣布運動を福沢論吉は「無形の際には国民全体をして宗教に疑を容れしめて以て国教の重きを減じたるに過ぎず」と述べている。「無形にして独立心」を養成し、もつて新たな実学を立てようとした福沢には、宗教は実学とは一応別物であつた。と共に、學問で「民情を一新する」こと以外には、「人情の実学」は立てられないと考えたのである。

このことは、超越者の權威を全く否定する無信仰という市民的心情をおこすことを意味していたのであつた。幕末の「人情の実学」はここにその終りを告げることになつたのである。

近代キリスト教における 教派意識の問題

佐藤和夫

禁教令の布かれていた日本へ、外国伝道会社の宣教師達があらゆ

る機会に布教しようとしたことは、禁教令の解除された明治六年以後、種々の教派の伝道となつてあらわれた。外国においてはきびしい教派意識をもっているわけであるが、受け入れる側の被伝道主体の日本人はこれらの教派意識をどの程度理解していたのか、伝道者側と被伝道者側に意識の相互理解がきみ合わない点があったのではないか、もしあったとしたなら、その意識のちがいは何によつたもののかを、現代日本のキリスト教及びキリスト者の意識と関連づけて究明したいと思うのである。

そのための素材として、中野徳次郎という人物を挙げて考えてみたいと思う。中野をとりあげる理由は、彼が岩手南部の寒村の貧民の出で、若い頃ギリシャ正教の信仰に入り、ニコライの指導の下に伝道師となり、更に後年、教義上の解釈の相違からプロテスタントのバプテスト派の宣教師に転向して生涯を終った、という信仰上の遍歴によるものだからである。彼のギリシャ正教入信の動機は、家庭的不幸によるもので、ニコライの主宰する函館の「ガンガン寺」に「御本尊ハ無実ノ罪デハリツケニカケラレ死ンダ方デスカラ、無実ノ罪デ苦シンドオルヲ助ケテクレル」という期待で訪れたものであった。本人の境遇に共通したイエス・キリストの人間の経験に救いを求めたのである。しかし、この皮相的共感から次第に神学的理解へと歩みを示し、「悪魔ノ誘惑ニヨリテ真ノ神ノ掟ヲ犯シ、種々悪ヲ行ツテ五ノ苦痛ニ陥リ、苦シ間切レニ偶像邪神ヲ拜テ救ヲ求メツツナリスケレトモ、偶像邪神ハ断シテ人ヲ救フコトハ出来マセン」と云いきり、「真ノ神ハ天地ノ造主デ、万物ノ主宰デアリマス。善キモノニモ悪者ニモ雨ヲ降ラセ日ヲ照シ給フ無限ノ愛ノ神デ

アリマス」と神を強調し、イエス・キリストの死を「神ノ子ノ死」であることに「キリストハ十字架カラ第一ニ^{ツケ}発言シタノハ知ラスシテ我ヲ十字架ニ掛ケシ人々ノ罪ヲ赦シ給ヒト中心ヨリナミタヲ流シテ祈リシハ、実ニ人間ノ心ヨリ出ル言テハアリマスマイ」とその根拠を見出し、神の子の死という神性を強調した。中野の場合は徹底した福音主義に立ったところにその特徴が見られる。そのゆきつくところは権威的な教会の否定であり、経済的な独立であつた。

彼の参加したギリシャ正教八戸光栄教会は明治九年の設立である。その性格は旧教であるにもかかわらずプロテスタンティズムに貫ぬかれており、士族中心の血縁的集団、反権力的行動―自由民権運動はよくそのギリシャ正教徒の本質を示している（これらの点についてはキリスト教史学会二十回大会報告―「キリスト教史学」二十三号レジュメ、及び拙稿「近代青森県キリスト教史の研究―その一」弘前大学国史研究五四参照）福沢諭吉が「文明論之概略」において「耶穌と神儒仏と其説く所は同じからずと雖ども、其善を善とし悪を悪とするの大趣意に至ては互に大に異なることなし」と説いているように教養のある士族の場合かえって表面的理解に陥り易かつたきらいがある。福音的理解よりもキリスト教のもつ反体制的・反権力的ムードからの入信であつた。これは同時に政治的・社会的条件の変化と共に緊張感が薄れ、秩序又は体制内での改良、保守的ポーズとなつてあらわれる。それは宣教師達の「すべてを捧げて宣教の事業に一身を挺する聖なる事業」という意識との間に、現実の実践的課題に対する理解の相違が生じてきた。教派の問題はこのような宣教師達にとつてはそれぞれの歴史的实践の結果成り立つたという

井口基源治の人と思想

田 代 和 久

背景をもっていたが、日本人から見れば現実の伝道の課題からすれば宣教師ほど確固たる教派意識はもたなかった。本多庸一のひきいたメソジスト派は公会主義から分離独立したが、宣教師から見れば宗派に対する呑気な態度の反映であった。福沢が述べていた通り、この指摘は当たっている。しかし、エリートでも何でもない一平民中野にとって教派意識は呑気な態度の反映というわけにはゆかなかった。中野は信仰は政治やイデオロギーから無関係でなければならぬと感じ、そのために教会は独立自給すべきであるとして、その通り実践した。その根拠は聖書に見出したからである。中野は教派については「聖書ト歴史ヲ実験シテ真理ヲ得ル外」ないと思っていたが、バプテイズムについての解釈がギリシャ正教では「沈没」と説明し、それがなぜ洗礼になるかという理由については不充分であった。バプテスト派宣教師の説明した、キリスト教において聖霊の告知する人間は全き罪人であつて人間の全存在が罪である、従つて救は人間の全存在全体が全く殺されて、新に甦えされるということ以外にはない、信仰の告白がそれであり、バプテスマがそうである。水中へ全く葬り去られて新しく生れてくるのがバプテスマの意味であり「浸め」でなければならぬ。ニコライの云う「沈没」では充分説明しきれなかったのである。教派意識は庶民層においてこそきびしく求められたのであつたと云わざるを得ない。

明治キリスト教会史は、明治二〇年代半ばを期に、農村からのキリスト教会の退却を余儀なくさせられたと記しているが、『教会』という概念を単に歴史の中で作り上げられた制度、あるいは組織としてのみに限定せず、より本質的に、キリストに連なるものの信仰共同体、生命共同体として、神と直接に結びつこうとする人々の集り、集会と解釈する時、農村地帯からのキリスト教会の退却の後、そこに播まかれたいくつかの種子は、まわりのイバラを根気よく、着実に取り除き、より良き実の結びを祈りつつ、あるものは一〇〇倍、あるものは六〇倍、あるものは三〇倍もの収穫を得たのである。ここで採り上げる井口基源治（一八七一—一九三九年）もまた、こうした意味での種播き人のひとりであった。

学生時代、東京遊学の二年間を除き、その六九年に渉る生涯の全てを過つた彼の故郷、信州安曇野は、明治二〇年代末期、信仰復興的雰囲気につつまれていた。それは先づ「基督教を一つの精神運動として、それが文化的の面には大いに感化せられる」という立場から、穂高禁酒会の活動となり、飲酒が経済的にも倫理的にも農民の生活を如何に逼迫させているかという啓蒙活動であった。井口達のこの禁酒運動は単なる禁酒の実践にとどまらず、その倫理的新鮮さビュリタンの真面目さにより、村内の青年層の覚醒を促し、力強

い一種の青年運動的要素を持つにいたり、彼等はキリスト教的倫理に武装され、飲酒を生み出す根本原因、村落共同体の遺習打破、村内改良運動、村内矯風運動にまで發展させたのである。

しかしながら小学校訓導として、あるいは青年運動のリーダーとしての井口の存在は、町内の有力者の反発を惹起し、町当局は彼の訓導追出しを画策し、彼の活動を封じ込めようとした。このいきさつを知った井口は憤然として転出を拒絶し、職を投げうって家に退いたのであるが、禁酒会青年達の熱心な支持と、相馬愛蔵の兄安兵衛等の財政的援助のもと、自己の教育理念を実現すべく、私塾研成義塾の開校に踏み切った。

すでに彼は小学校訓導以来、キリスト教的人格主義教育を實踐していた。それは具体的には、教育勅語に代表される画一的な形式主義教育に対して、生徒一人一人の個性を、井口のもっている全ての愛情とエネルギーとを教育という自己の天職を通じて教え子に傾注することによって導き出そうとする教育であった。彼は研成義塾設立趣意書の中で次の様に言っている。

「吾塾は天賦の特性を發達せしめんことを期す。人各性情を異にし同一の模型に陶冶せしむべからず。(中略)道念の根元に於いては相一致すべきも天賦の特質に至りては力めて之を保存し、其長所に向つて充分なる發達をなさしめんことを望むものなれば、仔細に学生の性情を察し各適なる応活ける教導を与へ、其一生の方向に最も有効なる進歩の慣習を与へんことを期するものなり」井口において個性とは神が生徒一人一人に与え給うた天賦のタレントであり、教師たるもの、そのタレントが十分に發揮されるべく

常に生徒それぞれに大きな希望と勇氣とを与える役割を担う存在であらねばならなかった。(この様な個性尊重の教育運動は、信州では大正時代に白樺教育となつてあらわれたが井口の教育理念は、こうした教育活動の先驅をなすものでもあった)その意味で、優れた教師とは教え子を、インスパイアする存在であらねばならない。井口がこのインスパイアの能力において、如何に秀いでた存在であったかは、研成義塾に学んだ全ての人々が強調して止まぬところである。(さし当り、教え子として二人の人間を紹介しておこう。「日本のロダン」碌山荻原守衛、反戰的自由主義者清沢夙)

さてこうした井口の行動と信念とを与えたものは何であつたであろうか。勿論それは、キリスト教の信仰であつたであらうが、より厳密に、正確に言うなら、それは内村鑑三に連なる独立的無教会主義の信仰に他ならなかった。

井口は明治四〇年八月千葉県鳴浜海岸に開かれた、内村鑑三講習会に出席した折、それまでの自己の歩みを顧つて「私の信仰は一面迫害と一面は第一講演会及び聖書え研究独立雜誌等によりて養はれました」と述懐した如く、井口と内村との出会いは第一講演会即ち明治三三年七月二四日——八月三日まで東京独立女学校に開催された第一回夏期講習会に参加した時であつた。以来、内村は井口にとって信仰生活をインスパイアする師であるとともに、一方は独立伝道者、一方は独立教育者として在野にあって、それぞれ自己の事業を全うする意味で良き友であり、在野精神において両者は固く結ばれていた。井口の生涯は財政的窮乏と迫害との絶えざる苦闘の連続であつたが、彼は『聖書之研究』誌上の發表される内村の聖書講解、

特に旧約の『予言者』を通しての熱誠にみちた言葉を聞く時、まず自己の信念に生きる勇氣を命び起された。後年、県当局、郡当局が彼の教育功績を認め、財政的援助を申し入れた時にも、それがひもつきになる事を危惧し「真理は自由を得させる」という信念を固持しつづけたのである。さらに、内村が明治三三年創刊した『聖書之研究』誌は、井口にとってエクレシアとしての『教会』の機能を十分果していた。『教会』が直接、神と結びつく人々の集りである時、『聖書之研究』は井口に多くの在村キリスト者の存在を知らせてくれた。津山の森本慶三、花巻の斎藤宗次郎、秋吉の本間俊平等、井口同様、在野にあつて独立に自己の事業を全うする信仰の同志であり『聖書之研究』誌はそうした信仰の同志を媒介する『教会』の機能を果したのであり、井口の周囲にあつても彼を中心にした同志を媒介とした信仰共同体「教友会」の存在があつたのである。

戦時下におけるキリスト者の抵抗

——矢内原忠雄の信仰的特質——

金 田 隆 一

一
家永三郎氏をして「戦時下の合法的な思想的抵抗の極限形態を示すもの」（太平洋戦争）との高き評価をかちえた、矢内原忠雄の個人伝道誌「通信」と「嘉信」を通して知りうる彼の信仰的特質を列記するならば、

(イ)「戦争観」は、「それが天下の公義」すなわち「神が人類を導き給う公義に反し、国と国との間に立てられた秩序を害し、平和と愛の定め背く」（通信、一九三三年一月号）と同時に「その生存の物的基礎なる自然生産力そのものの救済」すなわち「土地生産力の不備欠陥不平等が継続する限り、人類平和の永久的基礎は存在しない。」（一九三五年十月号）との精神的、物質的両側面より戦争の原因を指摘する。

(ロ)「予言者的」特質とは、旧約聖書中、予言の書といわれる「イザヤ書」「エレミヤ書」の注釈に全力を集中し、特にエレミヤを「悲哀の人」として、「真理は万人に仰がるべきものであるに拘らず、而も常に少数者にしか認められない。真理そのものに此の悲哀性がある。：十字架のイエスは徹底せる悲哀である。」（一九三三年三月号）と。

暗黒の戦時下、非常時局において予言者エレミヤに倣い、神の真理を知り、反戦平和を叫ぶ孤独なる現代の予言者、悲哀の人、それは申すまでもなく矢内原忠雄その人であつた。ゆえに矢内原は、自らを鎌倉時代の受難者日蓮になぞらえて「現代の非常時に當つて、日本を救ふものは、此の一卷聖書の外にはない。『我れ聖書の行者日本国の柱とならん』とは、基督信者の信念でなければならぬ。」（一九三三年四月号）と絶叫したのである。

(ハ) 矢内原のオーソドックスな神観中、特に強調されているのは「十字架信仰」と「再臨信仰」であるが、その特質を指摘するならば、キリストの降誕より贖罪、復活、再臨の三教義の間には一貫した論理的連関があるとの理解に基づくことである。即ち十字架によ

る贖罪は身体の復活に至ってはじめて完成し、復活は再臨によって神の国が現実化するものと考え、第二点は、再臨信仰の内容に関しても個人の救いの完成だけでなく、社会と自然の救いの完成なくしては、神の万物に対する救いの完成には至らないと説いていることで、この主張は彼独得なものであり、この点矢内原の社会科学者としての信仰的理解の深さと幅の拡さを示して面目躍如たるものがある。

(二) 無教会主義の立場に立つ場合、内村鑑三より継承された最大の特質に「絶対非戦論」があり、矢内原もこの立場に立つ。すなわち聖書全体のピークとして位置付けられるキリストの十字架の死に象徴されるごとく「然るに敵をも愛する愛は、敵の罪をわが身に負ひ、敵の罪の故に我が苦しむことによってのみ成し遂げられる。」

(一九三五年十月号) のであり、それゆえにキリスト者も「自分はイエスを信じて永遠の生命を与へられた。之だけで沢山。……『悲しき者』が自分を打ちたければ打つがよい。財産でも健康でも何でも持つて行け。之が無抵抗主義である。」(一九三六年五月号) と「人を殺すなかれ」「己れの敵をも愛せよ」との絶対的自己否定のアカペラの愛を強調する。しかして「絶対非戦」の信仰的論理は、現実の中国侵略戦争に適用する時、彼の弟子秋山宗三などの例にもみられるごとく、戦争という国家的問題を個人倫理中に解消せんとしているのであり、必然的に大きな矛盾、問題点を内包せざるをえない。それはすでに阿部知二氏が「良心的兵役拒否の思想」中で指摘しているごとくそこには明確な反戦平和への「抵抗権の確立」「良心的兵役拒否観」は発見しえなく、近現代プロテスタント史上良心的反戦の

伝統の欠如を物語るものであり、この論点よりしては、被支配者階級の実力による植民地解放闘争、民族独立運動への闘いは必然的に肯定されえないものといえよう。

二

では矢内原の社会に対する信仰的視眼はどこにあるのか、筆者はそれを「社会的福音」と命名する。すなわち矢内原は宗教的霊、すなわち神の霊に真理であるがゆえに絶対であり、この世を審き批判する力である。而して「御国を地上に來らせ給へ」との主の祈りは個人的な信仰の領域に属するだけではなく、歴史的事実として此の世の不正や悪なる行為を徹底的に審き批判する神の力である。と思考し、現実社会に対する信仰的視点としては、歴史学、経済学を適用することにより、たとえば「戦争の原因たる帝国主義そのものが神様の目から見ても何だといふ事は、矢張り一つの宗教問題であり、予言の対象である。」(一九三五年五月号) との論点からも教示されるのである。

三

最後に矢内原の最大の信仰特質ともいうべき「信仰と社会科学」との関連性について述べよう。

矢内原は「科学的精神と宗教的精神」との中で、両者の有機的結合によって真理探究の美布を織り出す可能性を述べ、具体的にはキリスト教とマルキシズムの關係において把えている。矢内原はマルキシズムを「神が創造し神が導き神が成就し給ふとの確信に立ちて、われらは神の業なる自然および社会の發展法則をば科学的に探究するの余裕と喜びを感じる。」(全集十六巻 ゆえに「歴史の發展段

階における社会生産関係究明のための科学的武器、社会科学の仮説」と規定し、マルキシズムにおける思想的根源と社会科学的方法を分離する理論に立脚する。

而して信仰と唯物論に立脚する社会科学的方法論との接点を矢内原はいずこに求めたのであろうか、貧しき者、虐げられた者に対して矢内原は云う「まづ福音を説けとか、まづパンを与えよとか、その行為に時間的順序を附するものではない。キリストはかくのごとくパリサイ主義を憎み給ふ、飢えたる人を見れば無条件にパンを与ふことがキリストの愛である。しかしキリストの最も与へんと欲したまふところは永遠の生命である」(全集十六巻)と。福音と愛の行為の同時性の中に矢内原の信仰告白があり、それが信仰と科学的真理追求の精神との有機的統一となつて表現され、より実践的には愛の行為としての植民地における被支配者階級の解放を目指すマルキシズムの方法論の適用となつて未消化のまま信仰と科学、理論と実践、思想と生活の中に具体化されたものと思考される。

日本思想史における「生活」の問題

——津田左右吉を中心にして——

松 島 栄 一

(都合により掲載せず——注参照)

東洋における

自然概念と造形空間について

河 野 秀 男

明治以来のわが国の美術は西欧の芸術理念の系列のなかで展開してきている。

ルネサンス以来たえまない歩みをつづけてきた自然主義的絵画は、印象派においてひとつの頂点に達し、再現的絵画表現の限界をあらわにして、自然主義的絵画の破綻をもたらした。ひとたび自然主義的再現的絵画が破綻すると、それ以後は、あらゆる試みが可能となり、純粹絵画への道を歩むこととなった。ルネサンスより今日の抽象絵画にいたるまでのヨーロッパにおける絵画の展開を顧みるとき、そこには、いわゆる一九世紀末の断絶といわれるようなものはなく、むしろそれは、一種の有機的な成長の論理をもつて、きわめて合理的論理的に、たえずそれに先立つ前の段階につながりながら、展開してきている。

ルネサンス以後、ヨーロッパ人は中世を支配したキリスト教的世界観を打破して、合理的な世界把握を試みて今日にいたっている。それはギリシア的な科学的合理主義——人間中心主義より派生する自然の征服ということもふくめて——の復活であり発展である。そしてそれは、自然を「自」にたいする「他」に對置して客観的に認識するという西欧的な思惟によって受けつがれてきた。

東洋における自然は、「じねん」として人間生活を包容する。したがって東洋では、人間と自然はしばしば一体として考えられる。

東洋の「山水」はたんに客観的に、客観的な対象として見られた風景ではない。「胸中の山水」であり、画家は画面の外に立つのではなく、画中の人となる。それゆえ、山水画には、画面の外に固定した視点をもつ西欧の風景画にある遠近法はない。西欧の風景画は、画家と観者の視点がつねに一致し、その視点は目の位置よりは高くはならず、つねに地上に立つ者の視点であり、視野は制限される。この遠近法に対して、山水画は、俯瞰法を用いて、視点を地上から上昇させ、斜横上の高所から見おろす。視点を高めることによって焦点はより遠くに及び、視野は拡大される。それは日常的な視点をはるかに越えた精神的な空間となる。

芸術理論において、西欧では学的合理主義がその支柱となり、技術論が主体となる。東洋では感覚的精神主義がその中心となって精神論が展開される。日本における現代美術の状況を顧みるとき、西欧の芸術理念に対する東洋の芸術理念のもつ意味は大きい。

注 真保龍敏氏・松島栄一氏からは両氏の都合により原稿をいただけなかった。なお佐藤和夫氏は大会当日は病氣のため欠席したが、今回紙上参加していただいた。