

日本思想史学会

昭和四十七年度大会

（昭和四十七年十月二十八・二十九日）
 於 東 北 大 学 文 学 部

自由発表・研究発表要旨

国分寺の創建と

国衙仏事行為について

柴 田 潔

国分寺の創建は、天平九年頃からその具体的な動きをみてとることができる。即ち、天平九年三月に各国をして釈迦三尊像と大般若經の造写を命じているのは、その第一歩と考えてよからう。ただ、これをもって天平十三年のいわゆる国分寺建立勅にみられるような形で国分寺の建立が意図されていたかどうかという点については、なお検討すべき問題が残されている。

ところで、こうした天平期の国分寺建立の気運が盛りあがって行く以前に、既に各地方国衙に於いて仏事行為がなされていたことは各国正税帳の記載からも明らかなことである。この国衙に於ける仏

事行為の淵源を奈辺に求めるかというに、『日本書紀』天武十四年三月の詔をもってこれに当てるのが妥当と思われる。

詔、諸国每家、作_三仏舎、乃置_三仏像及經、以_三礼拝供養。

石部清直は「諸国每家」を「諸国司ノ政務ヲ判スル官家」あるいは「国府」「府家」と解釈したが、清直以前にあっては、一般の民宅と解されていたことを考え合せるならば、石部説の卓抜さを評価しなくてはなるまい。そして、この「諸国每家」を国衙としたことは、国衙に於ける仏事行為の開始を考える上で重要な指摘であった。

私も「諸国每家」は国衙と解すべきと思う。「每家」はあくまで「諸国」というつながりに於いて解釈されるべきものである。なぜならば、天武紀に記されている「諸国」なる用語例を検討してみると、(1)「諸国」という語句は、各地方の行政単位としての「国」の総称であり、(2)そこには、国衙機構ないしは行政組織を前提とした具体的な意味内容をもつ表現であるということが明らかに becoming からである。つまり「諸国每家」の「諸国」とは、単に律令政府（天皇）の支配権が及ぶ領土全般を漠然と指す概念的な用語とは考え難く、国衙という行政組織・機構を具体的に指した表現なのであった。このように考えてくると「諸国每家」とは、国衙と解するのが妥当なように思われる。従って、天武十四年詔は国衙に於ける仏事行為を命じたものと考えざるを得ない。

この天武十四年に令された各国衙での仏事行為は、持統朝に至って具体的な展開を示すのである。持統八年には、金光明経を諸国に送置して毎年正月の上玄の日にあたって読経させ、その布施にはその

国の官物Ⅱ正税を充てさせた。ここで注目すべきは、国衙での読経には、護国思想豊かな金光明経が使用されており、しかも、それが毎年の恒例行事として位置付けられている点であり、更に、読経に対する布施として、正税という公的な財源があてられている点である。このことは、国衙に於ける読経齋会が単なる仏事行為にとどまるものではなく、明らかに国家鎮護を願う国家的規模での仏事行為に他ならなかったことを示すものであろう。そして更に重要なことは、こうした国家的仏事行為が各地方国衙に於いて開始されたことにある。

壬申の乱に勝利をおさめた天武政権は、軍事力の強化という背景をもちながら、天皇権力による律令制の中央集権国家のウィジョンを強力に遂行しようとした。そこには、中央政府による地方支配の強化が不可避的な問題として横たわっていた。このような情況の中で地方国衙に於ける国家的仏事行為の開始を考えるならば、従来、律令国家の中央部に於いてしか行なわれていなかった国家仏教の実践を各地方の国衙でも行なわしめることによって、仏教という宗教的側面から、中央と地方との結びつきを強め、更に、地方を掌握することを目指したものであったと捉えられるであろう。このことは、新国造制にみられる地方祭祀の再編Ⅱ中央集権化という事態と軌を一にするものであったともいえる。

このような役割を担った国衙での仏事行為は、地方に於ける僧尼統制・指導体制（国師制など）の確立と相俟って、地方での国家仏教の具体的な発露形態として展開されていった。新しく将来された金光明勝王経は従来の金光明経に比べ、より護国思想が強調され

たものであり、それが読経經典として神亀年間に加えられるに至って、国衙での読経齋会の体制も一応確立したとみてよからう。

ところが天平期に入ると、打ち続く凶作、飢饉、疫病の流行、更には対新羅関係の悪化という事態は律令体制の矛盾を脆くも露呈させることとなり、地方国衙での仏事行為は再びその意義を重視されるようになった。それが国分寺の建立に他ならなかったと考える。つまり、国分寺の建立は、実は天武・持統朝に始まる国家仏教の地方的展開過程の帰結点をなすものであり、それは律令体制の政治的情况に常に規定されていたことを我々はみてとらなければならぬ。

神道五部書と仏教思想

高橋 美由紀

一

神道五部書と仏教思想について考える際、どうしても看過するところのできない問題として本地垂迹思想の問題がある。これについては主に『宝基本記』の、

惣而神代仁者。人心聖而常也。直而正也。地神之末。天下四国
人夫等。其心神黒焉。分_二有無之異名_一。心走使。無_二有_一安時_一。
心蔵傷。而神散去。神散則身喪。人受_二天地之靈氣_一。不_レ貴_二靈
氣之所化_一。種_二神明之光胤_一。不_レ信_二神明之禁令_一。故沈_二生死

長夜闇。吟「根国底国」。因茲奉_レ代_二皇天_一。西天真人以_二苦心_一。誨諭。教命修善。随_レ器授法以来。太神歸_二本居_一。止_二託宣_一給_レ傳_レ。若_レ心_レ節自在_二告示_一。則開_二大明戶_一。無形顯音。域小

童女昇_二立茅葉上_一。須_レ在_二驗言_一矣。

という言葉をめぐって三様の見解が提出されている。すなわち、石田一良氏の神仏峻別思想とする見方、久保田収氏の反本地垂迹思想の萌芽としての神本仏迹思想とする見方、及び西田長男氏の神本仏迹説ではあるが神本仏迹説自体本地垂迹説の一つの形態であり、神仏同体説であることに变りはな_レいとして神仏同体の面を強調する見方の三者である。

そこで我々としては、まず始めに神仏関係が五部書に於てどのよう_二に捉えられているかを考え、次にそのような神仏関係についての思想が本地垂迹思想の展開の上でどのような位置を占めているのかを考えてみたい。

二

五部書の神仏関係を吟味するに当り、併せて考えねばならない問題として五部書の中に取り入れられている仏教思想の検討ということがある。というのも、五部書が神仏関係をどう見ているかということ、五部書に於る仏教思想の撰取のし方と密接に関りあっているものと考えられるからである。この点については『大元神一秘書』と『類聚神祇本源』が良い手懸となる。両書に引かれている仏典には、『大日経疏』・『円覚経』・『釈摩訶衍論』・『無量寿経』・『秘藏宝鑰』・『長阿含経』等がある。五部書を見るとこのうち

『無量寿経』と『長阿含経』の影響が顕著で、その取り入れ方を見ると本来の仏教の意味を抜き取って神道的な意味に再解釈され、或は改変されて用いられていることが分る。

この他、五部書には仏教用語が散見することや、「大元神」の如き密教の影響によると見られる神観念の存在、更に仏教の天部の諸神を神道の守護神として位置づけ取り入れていること等も見の_二がす_一ことができない。

このような仏教思想の取り入れ方の具体的検討により気付くことは、第一に五部書の重要な構成要素として仏教を除外できないことと、第二に中でも密教殊に東密との関係の深いらしいこと、第三にその取り入れ方は仏教思想に神道をあてはめて理論化をはかるのではなく、仏教思想を自己を表現する材料と見なし、それを巧みに取り入れて理論化をはかろうとする基本的姿勢が貫かれており、そのことが五部書の思想に仏臭を感じさせない原因であると考えられること、等の点である。

更に、『宝基本記』が「神道則出_二混沌之界_一。歸_二混沌之始_一。三宝則破_二有無之見_一。仏_二実相之地_一。」と述べて神道を仏教から明らかに区別しつつも、神亀二年の詔である「掃_レ災招_レ福。必_レ憑_二幽冥_一。敬_レ神尊_レ仏。清_レ淨_レ為_レ先。」という言葉を引いていることを併せ考えると、五部書は神仏を互に排斥しあうものとは見ていないと考えられる。要するに、神仏の別を明確にしようという基本的な態度が五部書には貫かれていると見られる。

三

初期真宗教団における神祇思想

上原 英 正

親鸞の「他力」の立場は、究極的に一切の「人間的所願祈願」、一切の「はからいの生」の放棄のうえになりたちうるものであった。この結果、親鸞門下の人々の間に、神祇祈願に対する否定的な言動がかなりあったことは十分に推測できる。また、その一端は、諸文書にうかがうことができる。ところで、親鸞の曾孫覚如および、その長子存覚に至り、教団形成がはじまると、神祇信仰との妥協が生じてくる。この妥協の思想的な問題と、その時代的な関連について考察を加えてみたい。

覚如は、二十五歳（二二九四）のとき『報恩講私記』翌年には『親鸞聖人絵伝』を著述し、親鸞を教団の「祖師」として確定づけた。この著述において、親鸞の著作にはみられなかった本地垂迹の思想が導入されている。「証誠殿の本地、すなはち今の教主なり。故にとてもかくても、衆生に結縁の志ふかきによりて、和光の垂迹を留めたまふ。垂迹を留る本意、たゞ結縁の群類をして願海に引入せんとなり」（『絵伝』）覚如は本地垂迹説について、詳細に論じることがなかった。しかし、日本の神の本地を「阿弥陀仏」としたことは、存覚によって展開される。真宗的な神祇思想と直線的に連結するものであった。

存覚は、一三三四年『諸神本壞集』を著す。この著述は、流布

していた一本を添削して製作したものであり、存覚の完全なオリジナルではない。しかし、そこには、真宗教団の神祇思想の基本的な態度を見ることができると考えられる。この著述は、まず日本の神祇を権社（垂迹せる神の社）と、実社（土俗的・畜類的な神の社）とに分け、まず実社の神々を拝することを禁じ、権社の神々については、その本地を究極的に「弥陀」一仏に統一しようとする。したがって、弥陀一仏に帰すれば他の仏・菩薩・神祇冥衆を別に拝する必要はないとされる。「神明のまことの御ころは、垂迹をあがめられんにはあらず。衆生をして仏道にいらしめんとおぼしめすがゆへなり」（『本壞集』）神祇への崇拜はそれを垂迹とするかぎりにおいて、認容されるのである。そして弥陀一仏に帰した念仏の行者は、垂迹の本意にかなうがゆえに「眞実念仏の行者になりて、このたび生死をはなれば、神明ことによるこびをいだし、権現さだめてえみをふくみたまふべし。一切の神祇冥道念仏のひとを擁護すといへるはこのゆへなり」（『持名鈔』）とされる。このような、念仏の立場からの本地垂迹説は、また念仏の現世利益的な意義づけを押し出した。しかし、この場合も祈禱としての念仏は拒否され、そこに念仏と神祇信仰、現世利益のための祈禱との間の微妙な妥協をみることができる。「念仏の行は現当かねて利し、存没ともに益す。弥陀は諸仏の本師、念仏は万善の惣体なるがゆへなり。しかるあひだこれを念じこれを行すれば、たゞ浄土の往生をうるのみにあらず。また今生の災難をはらふものなり。」（『破邪頭正抄』）「まめやかに浄土をもとめ往生をうるのみにあらず。また今生の災難をはらふものなり」（『破邪頭正抄』）「まめやかに浄土をもとめ

往生をねがはんひとはこの念仏をもて現世のいのりとはおもふべからず、ただひとすじに出離生死のために念仏を行すればはからざるに今生の祈禱ともなるなり。」(『持名鈔』)このような、存覚の思想的な態度は、親鸞の思想に重要な変更を加える結果となった。まず、その純粹「他力性」が鈍化され、念仏における「修の意識」が表面化してきている。さらに、親鸞において、統一的に把握された「往生と成仏(証)」とが、再び分離されたといえる。また親鸞の「真偽偽」の教判に変更を加えたといえる。つまり、親鸞においては偽とされる神祇信仰(外道)を権実に分けることにより、権を「仮」のうちに含み込む結果となったのである。

このような存覚の思想的な態度は、親鸞の純粹な思想的継承者としての枠を超え、当時の通淨土教的な護教家として考えられるのである。

なお、存覚の神祇思想は次のような時代的諸状況と関連しつつ展開されたことも忘れてはならない。

- 1 仏教者側における本地垂迹説の展開。
 - 2 信瑞の「広疑瑞決集」にみられるように念仏者側における神祇思想の展開。
 - 3 伊勢神道の、教義的、教团的確立。
 - 4 神国思想の高揚と、文永・弘安阿役を媒介としたその民間浸透。
 - 5 民間信仰、土着信仰と、浄土教との民衆のなかにおける葛藤。
- この諸点について、さらに総合的に研究を進めてゆきたい。

正徹の伝記について

—特に出生地と出家年代をめぐって—

小田 寛子

正徹は中世後期歌壇における極めて優れた清新な詩魂をもった歌人、歌論家で京都の五山の一つである東福寺の書記をしていたので、徹書記とも呼ばれ、また招月庵と号し、清嚴和尚ともいった。彼の歌や歌論については、比較的多くの人が論じているが、彼の伝記に関してはまだ充分な研究がなされていない。

ただし四十九才から没年の七十九才に到るまでの伝記は、彼の歌集であり、歌日記とも云うべき「草根集」十五卷(丹鶴叢書)の詞書によって、かなり詳細に伺い知ることができる。それ以前のものは五十二才の時、京都の今熊野で歌稿を焼失しているので、手がかりになる資料は殆んどない。ただ正徹自記の「なぐさめ草」や、歌論書である「徹書記物語」また、聞書といわれている「清嚴茶話」等によって、ある程度推定することは可能である。

今回は、特に現代の正徹研究者五氏を取りあげ、その伝記の中でも、特に「正徹の出生地」と、「正徹の出家の年代」について検討してみた。

正徹の出生地については、五氏の意見をまとめると二説に分れている。藤原隆景氏は、「正徹年譜」の中で、郷土岡山の諸資料を基

にして、「弘和元年（北朝・永徳元年）備中国小田郡小田住神戸山に生まる」とされてお、その他の松原三夫氏、児山敬一氏・三浦三夫氏の三氏もこの藤原氏説と一致しているのに対して、松浦貞俊氏は「正徹」の中で、「俗性は紀氏、当時北朝の京都に生まれた」と記されている。同氏のこの京都に生まるは、何を根拠にしておられるのか、その点が明らかでない。

これについては、目下のところ私自身はつきりした解答はできない。今後さらに研究する余地があると思う。

次に正徹の出家年次についてであるが、これも諸説が分れていて一定しないが、五氏の論文を当たってみると、

藤原隆景氏―十八才説（「正徹年譜」・国語国文学）

児山敬一氏―十四才説（「正徹論」・三省堂）

三浦三夫氏―十四才―二十才説（「正徹」・和歌文学講座）

松浦貞俊氏―二十才―二十一才説（「正徹」・日本歌人講座）

松原三夫氏―十九才―二十才説（「招月庵正徹伝攷抄」・水鏡）

以上のような諸説になる。

これらの論旨を今枚数の関係でくわしく述べることができないが私はこれらの諸説の他に一つの想定を試みた。

正徹が応永十七年三十才の時、奈良の称名寺の草庵で藤原定家の家集「拾遺愚草」を書写・校合して、その奥書に、「隠士正清」の署名をしている。ここの正清は彼の本名であり、また僧とは書かず隠士と書かれていることは、僧侶ではないのである。この点からすれば、三十才の正徹はまだ出家していなかったことになる。そうすると彼の出家は、さらに遅れてそれ以後ということになるが、そ

れ以後とは、一体いつであろうか。

「なぐさめ草」によると、「出家入寺の身となった後は、源氏をよむのも遠慮がちになる」とある。ここの出家入寺は東福寺を指すのであるから、彼の出家年次は、東福寺入りをもって彼の出家年次と見るのが妥当ではあるまいか。

すると、彼の東福寺入りの年次が、次の問題になるが、それについては今後改めて研究をすることにしたい。

猶、正徹の出家問題で、中世の出家とは何をもって出家としたか。中世の出家の方法という問題を改めて考えさせられた。諸家の御教示をお願いしたい。

キリシタンのデウス観の周辺

小山 恵子

石田一良氏の執筆である「日本の開化」二五八―二五九頁の「日本人の宗教は教・浄・禅をこえて儒（朱子学）にいたって、聖なるものを俗なるもののなかに徹底的に内在化して不二一体化する仕事を完成したのである。室町時代末期に、人間と自然をこえた天国に宇宙の造物主・主宰者をおおぐ吉利支丹宗が伝来したが、これがまもなく弾圧されたのは吉利支丹宗が、こうした日本人の宗教心の発展の方向にさからうものであったことが、その内的な原因であったと、わたくしは考えている。」と云う論旨に、吟味・分析・検討を

加えてみようと思う。

まず、「どちりなきりしたん」の教理からみて、クリンタン宗のデウスは、三位一体にして全知・全能・遍在（遍在）にそのなかでも遍在と云う概念は、超自然と自然との存在のすべてに働きかけていると云う矛盾するものの二重性の一致の把握が必要で、人間と自然をこえた天国にのみ神の存在を認めあうのではなく、それと同時に絶対愛として神をとらえ、そこに生れた愛の道徳を実生活に実践することを主張している点、石田氏の吉利支丹宗の神の存在規定は、部分的把握にとまっていると思う。では、その部分に弾圧の内的原因があったかどうか次に検討してみたい。

天の觀念こそ異っているが、「仁義禮智信ノ五常ヲ守ル」と云う朱子学の人道と、「ナツウラノ教へ」つまり教義的にいえば「十のマンダメントス」を実践すべきであるとするクリンタンの教えの一致点がある。ただ、旧約の律法的解釈と異り、クリンタンは「万事に越えてデウスを御大切に思ひ奉る事と、我が身を思ふごとく、ポロシモとなる人を大切に思ふ事」と云う（カリダアデ（愛徳））の把握のもとに、自然法的倫理の実践を説いており、例えば「貧人のなかにクリントをみよ」と教える神の把握は、自然と人間を越えない日常のすべての行為のなかに神を認め、神の心にそって実践することと救いの道を示している。しかし、朱子学が人間を小天地とするのに対して、クリンタンでは人間を他の被造物と峻別し、（聖潔または理性性）アニマ・ラショナルをもつものとし、来世の存在をこれのみとしたが、反面、人間はあくまで神になり得ない存在、朱子学で云う小天地にはなり得ない存在であるとしたことは、石田氏の説く日本人の宗教心の発

展の方向にさからうものであると考えられ、結論的にはクリンタン宗門は、この時代の思潮をなかばあいれ、なかばあいれないものをもっていたわけである。又、日本の宗教の受容体質は、古来から絶対者の觀念を持たず、仏教渡来以前から現世中心的・楽天的傾向があり、仏教の受容も社会統制のために政治的にまず利用された事実で、仏教自体、絶対者が何であるかを論じる宗教でなく、經驗的存在としての世界、人生はいかにあるかが問題とされたことは、日本人が宗教を形而上的究極において純粹にとらえると言う能力を養う時をもたなかったのである。「公」のかたちで宗教が受容されていった日本の歴史のなかでは、少なくとも支配者の定めた社会秩序ないし特定の間人結合をそこなう宗教ではないはずで、仏教においては鎮護国家の役割を、朱子学においては天の思想による幕藩体制の擁護をなし得たのに、クリンタン宗はデウスの掟にそむかぬかぎり主君に盡せと云う条件的服従の教理や、それを助長するような宣教師の行動、例えば有馬に対する軍事的援助や、大村氏から寄進された長崎の教会領を武装フスタ船でもって防衛したことは、領土的野心・侵略的野心の疑惑をあたえ、その上部分的なクリンタンであったが、神社・仏閣を破壊した行動はデウスのみ真の神とし、他を否定して絶対に受け入れない内的原因の具体例で、石田氏のいわゆる建武の峠の手にあらわれた選択の論理に通じらぬと思うが、これも弾圧の一つとして秀吉の宣教師追放令にみえる。特に神社の破壊は律令制以前からあった民族的王者觀を否定するものであり又、為政者の天下統一のバックボーンとして皇室の伝統的權威をいただくと云う政治方針を妨害する結果を招く恐れがあり、宣教師達の日

本の伝統的理解の浅さからきた失策であろう。そして又宗論中よく論じられた一夫一婦制の問題は、血統を尊重し家の永続を願う封建武士の思想に当然そぐわれない部分を持っている倫理である。

仏教の伝播が、思想よりはその雰囲気、教義よりはその全体的な情感がしみこんでいったのと対照的に、日常の言葉で容易にすべての人々に理解しやすく教理を説くことにとつとめ、その教義と思想を明確に主張して爲政者に反感をよび、あわせて日本の宗教的体質は、それを完全に消化し得ない部分をもったことは、先きに指摘した通りで、精神的服従をも一手に統制しようとした爲政者にとって、アニメにおける平等観や、自由意志の主張等も含めて、危険思想としか映らなかつたようである。

註①海老沢有道校註「どちりなきりしたん」(岩波文庫)二九頁

三〇頁参照

註②日本古典全集「妙貞問答」中巻一七頁参照

註③「どちりなきりしたん」六二頁、六三頁参照

註④「どちりなきりしたん」一三頁、一四頁参照。一夫一婦制・墮胎禁止などを含む矯風活動、孤児院・医療活動などの慈善事業はその具体例

註⑤「どちりなきりしたん」六六頁。日本古典全集「ぎやどべかどる」上巻一四二頁

註⑥神尾庄治著「山口の討論」参照

註⑦「どちりなきりしたん」序に「上下ばんみんなたややく此むねをしらしめんがために、こと葉はそくのみにちかく、儀はDのたかきことよりはあらはず者也」とある

註⑧神は身分の上下にかかわらず、平等にアニメを人間にあたえ、そのアニメの価値はすべてのものにまさって尊いとした。

註⑨拙稿「キリシタンにおける罪意識」(「史苑」第二十五巻第二号)参照

『心学五倫書』考

石毛 忠

キリシタン思想の影響という視点から、近世初頭になった『心学五倫書』―著者も成立事情も詳らかでない―を考察した結果について、以下簡単に報告する。

(一) 『心学五倫書』の△天道▽と、ハビアン(一五六五―一六一〇年成る)の『妙貞問答』(一六〇五年成る)や『破提字子』(一六一〇年成る)に見えるデウスを比較すると、両者はその性格において一致するところが多い。しかもキリシタンでは一時、デウスが△天道▽とも呼ばれていたことを考慮すれば―ハビアン自身、彼が編纂したローマ字本『平家の物語』(一五九二年刊)において、デウスのことを△天道▽と表記している―、両者は呼称の上でも意外に近い関係にあったことがわかる。しかしながら、『心学五倫書』の△天道▽の性格には、戦国大名の天下統一事業を支持した『天道』や朱子学の「天道」(天理)にも通ずるところがあり、単純に△天道▽ (デウス) と同一視することはできない。

実は「天道」という言葉は中世後期から近世初期にかけての流行語であり、戦国大名の天下統一事業を支持する絶対者の意味で使われることもあれば、キリシタンのデウスに当て用いられることもあり、さらに朱子学の用語でもあったので、その意味内容は頗る多義

的であった。したがって同じ「天道」という言葉であっても、その意味内容は必ずしも同一ではなかったのである。ここでも天道に形の異なるカッソをつけて使い分けることにする。

ところで『心学五倫書』は儒教観、仏教観、神道(天照大神)観においても、『妙貞問答』『破提字子』とほぼ一致する。またこれと関連して注目されるのは、①『心学五倫書』には、朱子学の道心・人心の説、明德・人欲の説が認められるばかりでなく、全体が儒教的表現で飾られているのであるが、ハビアンも『妙貞問答』『破提字子』で朱子学の「天道」(天理)の非ベルソナ性を批判する一方、何よりも秩序を重視する儒教の倫理性、朱子学の道心、明德の説を高く評価し、その点に限る限り、キリシタンと儒教は矛盾するものではないという立場を採っている、②『心学五倫書』では、五常・五倫があたかも天地の主宰者の教義であるかのごとく説かれている、③『心学五倫書』と『妙貞問答』『破提字子』の事例の挙げ方、および古典の引用の仕方には共通性が認められる、という事実である。

(二)以上の比較検討によって『心学五倫書』と『妙貞問答』『破提字子』の内的関係がほぼ確かめられたように思う。ところでもし両者の間に直接的な関係があったとすれば、『妙貞問答』『破提字子』の著者であるハビアンが何らかの事情によって、新しい立場で『心学五倫書』の成立に直接タッチしていたことになるが、私はその可能性がまったくなかったとはいえないように思う。その根拠として、①『心学五倫書』は慶長五(一六〇〇)年以後元和五(一六一九)以前の著作と推定されるが、ハビアンはその期間生存している

こと、②『妙貞問答』『破提字子』からもわかるように、ハビアンは神道、佛教、儒教、キリスト教など、当時のあらゆる思想に一応通じていたこと、③ハビアンの人となり経歴などを挙げる事ができる。もしハビアンが『心学五倫書』の著作に直接タッチしていたとすれば、『心学五倫書』の△天道▽がキリシタンの△天道▽(デウス)や戦国大名の天下統一事業を支持した「天道」、あるいは朱子学の「天道」(天理)の性格を兼ね合わせているように見えるのは、むしろ当然のことといわねばならなくなる。

(三)それでは『心学五倫書』はどうして書かれたのか、またどのような理由で前述のような△天道▽が説かれたのであろうか。今のところ著述の直接の動機を知ることができないが、いずれにしても、新時代を開幕した徳川政権、幕藩体制の成立を何らの形で意義づけることが十七世紀初頭における時代の要請であり、『心学五倫書』もそれに^{こた}応える意図をもって書かれたものと考えられる。そしてもしそう^{こた}いう意図で書かれたものとすれば、どうしても朱子学—当時思想界の主流となりつつあった—の「天道」(天理)だけではなく、戦国大名を支配した「天道」やキリシタンの△天道▽(デウス)の観念を取り入れざるをえなかったと考えられる。私は①朱子学の「天道」(天理)、戦国大名の天下統一事業を支持した「天道」、キリシタンの△天道▽(デウス)の性格、②『心学五倫書』と『妙貞問答』『破提字子』の関連性、③ハビアンの人となり経歴、④『心学五倫書』の書かれた時期、この四つを結びつけて、『心学五倫書』の△天道▽が△天道▽(デウス)を彷彿させながら、『天道』を思わしめる一面を持ち、同時に「天道」(天理)と重なり合っ

羅山の理当心地神道

今 中 寛 司

いるのは、『天道』と(天理)が「天道」という共通名を媒介として、もともと『天道』および「天道」(天理)と結合しやすい側面を併せ持っていた(天道) (デウス)に連結された(その際、(天道) (デウス)から集権的封建制、あるいは『天道』や「天道」(天理)と相容れない宗教的側面が切り捨てられると共に、『天道』や「天道」(天理)の、(天道) (デウス)とは異質の側面も除去されるか、あるいは唾(つば)されることになった)からではないかと推測する。そしてそういう(天道)の観念は、まさしく十七世紀初頭における時代の要請―新政権、新体制を意義づけるという―に応えるべくして唱えられたものであり、ハビアンこそ、それを唱えるに相応しい人物ではなかったかと思う。

(四)『心学五倫書』は最も古い慶安三(一六五〇)年の版本以来版を重ねて普及し、さらに『仮名性理』や『本佐録』などの異本を生み、それらが又題名を変えながら版を重ねて流布したのであるが、『天道』の観念は基本的に変っていない。しかし『仮名性理』や『本佐録』は封建倫理、幕藩政治の基本理念を示すものとして読まれたのである。そうすると、キリシタン思想が(天道)という形を通して近世思想の形成と展開に参与していたということになり、その(天道)の観念を初めて唱えた『心学五倫書』は近世思想史上極めて重要な位置を占めることになる。

〔付記〕

この小論は、その後同じ題名でやや詳細に論じ、『ちくま』48号(筑摩書房刊)に掲載した。御参照いただきたい。

一、羅山の王道神道と儒教的現世主義
羅山の「理当心地神道」の提唱は、正保元年(一六四四年)若狭国主酒井侯へ書き与えたといわれる『神道伝授及追加』に、その大要が述べられている。その第一は「神」は「理」であり、「心」は「神」でもあるという。

一、理当心地神道、此神道即王道也、心の外に別の神なく、別の理なし、心清明なるは神の光也、行迹正は神の姿也。(神道伝授、神道奥儀)

程朱学の「理」は自然・人間の法則であるが、羅山の場合ことに朱子学の「心学」説に近く、人間の理性を「理」と解釈している。従って羅山のいう「理」はわが国儒家神道の「神」すなわち「王道」と一致することが容易である。

一、王、三は天地人の三也、―は天地人を貫也、天地人を貫ものは神道也、即王道にて其第一の人、天下の君也。(同、神道奥儀)

その第二は、「理」即「王道」の問題である。天地人を貫くところの「理」は「王道」であると同時に、「第一の人」「天下の君」の政道であるとするならば、家康以来の徳川政権は、「理」の所在ということになる。いうまでもなく、徳川政権成立までは、「政行

るゝは神の徳也、国治は神力也、是は天照大神より相伝まじき、神武以来、代々帝王御一人しらしめす事也。(同、神道奥儀)」のよりに、「天下の君」は朝廷であったという立場が羅山によって主張されている。これを継ぐものは徳川將軍であるという思想については後述する。

一、人王卅代欽明天皇の時、初て日本へ仏法渡る、…然ともやまと媛の御託宣に、天地を貴、神祇を崇、宗廟を敬て、天津日嗣を可治、仏法の息を退て吾国の神を祝へといへり、…故内外宮は無上そん神にて、天地の本源、日月の靈明也。(神道伝授、唯一神道付仏神混合)

第三は排仏の問題である。仏教渡来の史実があるにもかかわらず、羅山は朝廷と伊勢神宮の政治理性を以て、ことさら仏教を無視し、排仏の意図を明かにしている。理当心地神道が吉田家の唯一宗源神道と、真言・天台の両部習合神道及び諸社の本迹縁起神道とは別であることは、羅山の排仏論の帰結といえよう。

二、絶対王制のイデオロギー

『東照宮御遺訓』は十七世紀後半の述作ではあるが、家康以来の徳川政権のイデオロギーであることには間違はなく、そのイデオロギーが林羅山であったこともいうまでもない。

忠信として、此松平家への事斗にてなし、天道への忠信なり、義も天道の忠信なるゆへに、今天下の執柄を天道よりあづけたまへり、…天下の治乱はただ將軍の寸心の内に有ぞ、此心を能々守給へと申べし、誠に天下は天下の天下なり、…新法を立、家を新敷する事なかれ。(東照宮御遺訓)

慶安三年(一六五〇年)の『心学五倫書』は作者不明であるが「天照太神は、日本のあるじ」といっているように、十七世紀の徳川政権は、王朝政権に替って「天道」より政権を預けられたというのが、徳川氏によって樹立された当時の政治思想であった。所謂東照神君の祖法は、「天道」によって正義化されたものであるが故に、徳川三百年を通じて不可変の理法でなければならぬ。「不肖の身、東照宮の神統を承してよりこのかた、天下の政事常に神徳に嗣ん事を以て心とす」(文昭公御遺書)と家宣將軍が述べているのは、幕府の祖法の意味するところを最もよく物語っている。

三、理当心地神道の系譜

惺窩は羅山の師匠であったが、伊勢神道の「心」は『中臣祓訓解』にも由来するにもかかわらず、これを「無眼之所作」(惺窩文集、巻第三、寄林三郎)とし、また神儒の關係については、「其の儒名のごときは神必しも然りとせず」(惺窩先生文集、巻之八、重建和歌浦宮神廟碑銘)としているように、儒家神道に全く関心を示していない。従って羅山の儒家神道は、吉田神道から進化発展した清原宣賢や一条兼良等の儒家神道にその系譜を求めなければならぬ。吉田兼俱の『日本書紀神代抄』、一条兼良の『日本書紀纂疏』、清原宣賢の『日本紀神代抄』は、羅山の『神道伝授』の先行神道説といわざるを得ない。羅山が十三歳で建仁寺大統院に寺入したが、大統院と同系統で羅山が世話になった両足院には吉田、清原、一条家の儒家神道書が多く伝承されていた。当時の両足院住持林宗二の孫娘桃陰寿見禪尼は清原宗賢の妾であり、清原家は吉田家と姻戚關係にあり、一条家とは互に学問の交流があったから、両足院にはこ

これらの書籍が収蔵されていたわけである。なお、「天照太神は、日本のあるじにたましませども、宮作りかやふきなり、神武天皇其掟を守りて、道を行給ふによって、後白河の法皇までは、幾千年と云数をしらず、代々子孫に天下をゆづりてさかへ給ふ」といつている『心学五倫書』は、いうまでもなく羅山系の思想で、惺窩のもではない。

赤穂浪士討入り事件

—その思想史的問題をめぐって—

小島 康 敬

通常、武士道とよばれるものにはその理念形態において二つの系譜が確かめられる。一つは飽く迄も内的な心情の衝迫性・純粹性を基調に献身の対象を主君その人ひとりに向けてる古い武士道である。今一つは儒教によって理論的に教義化された新しい武士道乃至士道である。ここでは献身の対象は主君その人よりもむしろ「義」とか「忠」とかいった一般的な原理に向けられる。「主従の情」以上に「主従の義」が大きな問題となってくる。

ところで赤穂浪士は古い武士道に根ざす対主君への「忍び難き」情と同時に、「侍の道を立て、忠のため」（大高源五書簡）といった規範意識を相乘的に行動契機とし、しかも主君その人への献身でもなく、また一般的な原理への献身でもなく、結果的には主家への

献身という形をとったと考えられる。要するに赤穂浪士は新旧二つの武士道の価値観の混在形態を現実にとり新旧いずれか一方の理念形態を純粹にとったというわけではなかったと言える。それ故、数の上では林信篤等の賛美論が多くを占めたが、古い武士道観の立場（山本常朝）からは浪士の行動の非直截性・心情倫理の不徹底さが批判され、純粹に観念的な士道論の立場（佐藤直方）からは行動の非窮理性・規範倫理の欠除が批判されることとなった。

が、実は問題は武士道だけで片付くものではなかった。それは幕府支配体制そのものの統治原理にもかかわらずであった。即ち儒教思想界において政治と道徳とが分離された範疇として認識されつつある時点で、あたかも幕府支配体制の法治主義的要素と徳治主義的要素との二重原理の盲点を突いた形で事件が起つたのである。そこで論点は武士道をどう解するかということに限定されず、それと関連して法と道徳との領域関係に触れた本質的論議が出てくる。荻生徂徠・大宰春台の意見がそうであった。

徂徠は浪士達の行動がいくら「義」に適つていようとそれは「私論」であり、「公論」たる「天下の法」に抵触するとして、切腹を以て処分すべき旨を奉答している。更に春台は、徂徠が公的立場からは処罰されなければならないとしながらも、私的立場においては浪士の行動を「己を深くする道」として余地のある解釈を下したのに比して、私的立場即ち武士道の観点からもこれを否定する。（この点に関する春台の見解は常朝・直方各々の浪士批判を統合したようなものになっている。）それはともかく両者の論議の本質は法的原理を公的世界の原理とし、これを道徳原理・私的世界の原理から

峻別し優位させた点にあったと言えよう。

以上のような否認論に対して浅見綱齋、室鳩巢、松宮観山、三宅観瀾、五井蘭洲等は反駁を試みている。彼等は法的優位の原則を不承不承認しつつも道德の立場から積極的な赤穂浪士賛美論を展開している。その際、彼等の多くがすぐれて心情的側面に価値評価の規準を求め、「不俱載天」の規範原則を遵守した点よりも、亡君の遺志を一途に継いだ浪士の心情のけなげさに賛美の焦点を合わせていることに留意しておきたい。彼等は「義」を理性的に吟味して行く姿勢を消失させ、「義」を心情化させて理解してきていると言えよう。例えば松宮観山は「臣僕の情止事を得ざるなり」と心情的契機を最優先させ「義」に情的性格を強く付加させてきている。

総じて、赤穂浪士は人間の事象を超えて客観的に存立する観念的規範としての「義」に献身したということで「義士」と称されていたのではなく、具体的な主君その人にどこまでも純粹に献身したということで「義士」と称されていた、と結論付けることができる。それでは、こういった具合に多くの論者が儒教教義から必然的に帰結されてくる客観的規範としての「義」以上に、むしろ主君その人への忍びざる心情の内的衝迫を「義」と読み込んでいったことをどう解すれば良いのかといった問題が次に浮び上ってくる。このことについては相良教授の持論である客観的規範それ自体の妥当性よりも主體的で個別的な心情の純粹性を重視する日本人の倫理の受けとめ方と併せて、当時の社会構造なり社会的性格と結び付けて考えることができるのではないかと思う。が、その詳細な検討については今後の課題としておき、今は一見講談の素材としてのみ人口

に膾炙している赤穂事件には実は新しい武士道と古い武士道、道德の原理と政治の原理といった思想上にも見逃すことのできない大きな問題が集約されていたことを指摘するにとどめておきたい。

三浦梅園の天人観

柳 沢 南

江戸時代の特異な思想家三浦梅園（享保八年寛政元年）は、豊後の農民であると共に医者でもあった。その身分からして、彼が生産的活動を行う身体的存在としての人間の姿に熱烈な関心を抱いていたのも当然であったと言えよう。

さて、梅園は、己れの能力的限界を充分に知り乍らも、当時盛んに移入されつつあった西洋の実証科学を吸収する為に並々ならぬ努力を払っていた。この方面の学問的成果として彼独自の受容のありさまが著作として残されている。然し、思想家としての梅園の面目は、むしろ、こうした新しい知識を存分に生かしながら、天地自然と人間とを総体として論理的に把握する哲学的思索にあったと見ることが出来る。

従来、ややもすると梅園の自然哲学と人間論とは、切り離されて並列的に扱われがちであった。既に周知の「反観合一」という梅園独特の思索方法も、実は天地自然と人間の存在論的關係の把握の内

に最も秀れた姿で生かされ、貫徹されていると言える。以下に梅園の天人観の構造を考究してみよう。

「玄語」小冊や「贅語」天人帙を始め、彼は至る所で天と人の關係に就いて論及している。梅園が用いる天の概念は極めて多義的であるが、「主宰」の思想は、明らかに斥けられている。伝統のいわゆる天人合一思想に抗して、彼は「天人之分」「天人之别」という考え方をしきりに唱えた。彼は、天と人の区別が一切の学問的な思索の出発点であることを力説している。従来、梅園のこの区分は、自然現象の擬人的解釈（推シテ己ヲ觀ルヲ）を防ぎ、外界の事物を「ある通りそのままに見る」為の客観的方法として、専ら認識論的視点から扱われてきたようである。然し、この天人の区分が認識方法である前に、その基底に彼の独自の存在論的思想があることが見落とされてはならない。

天人の差別は有意無意の間にて御座候（梅園全集下巻一〇七頁）
且天地者。天地也巳。觀而論之者。人也（上巻十一頁）

右の文で見る限り、天地は天地、人は人、という具合に、無意なる存在と有意なる存在が並行している。然るに、何故に人は天地を「觀」て「論」じるのか。心の有無は、単なる区分である以上に、人間と天地自然のダイナミックな対決なのである。例えば、「張ル主客之勢」^一とか「反メ有意ヲ於無意ニ」^二とかいう表現には、この対決の意義が盛り込まれていると言える。つまり、「天人之分」「天人之别」は、更に「天人之反」（上一九二）にまで進展するのである。「自然は、客体的にも主体的にも、直接に人間の本質に適合するように存在してはいない」（マルクス・経済学哲学草稿）の

である。天地と人の關係を単なる区分から対決へと深化させて把握した梅園は、左の如き天人観に達したのであった。

於是。己能与物張勢。取与我張勢者。以為己之用。於是物皆為己之有矣（上巻六八頁）

人開其境。意為当万物。終以之為己之有。終以之為己之用。（上巻三〇五頁）

梅園に従うなら、人は、万物と対決（張ル勢）するが、その卓抜な認識力と実践力によって天地自然を征服し、世界を我が物（己之有）としてしまう存在であった。「以智通天地以感役万物」（上八八）「智能通万物力能役万物」（上一九一）と述べているように、認識（智）と実践（感）こそ、人間の力の両輪に他ならない。「有意為之妙技敵天神為成」という表現の内にも、人間の認識力と実践力の優越性の思想が伺われるのである。かくて、「觀」て「論」じるのも、この「意為之妙技」を以て天地万物を我が物とする人間の活動の一つの契機に過ぎないことになる。勿論、人間も又自然の産物である以上、部分として自然に包摂されている（我天地ニ有セラル）のだけれども、部分であることを超越して、逆に自然を包摂し返す（我モ亦天地ヲ有ス）のである。

於是。天人之所反。一以觀其分。一以觀其合（上巻二〇二頁）
無意而成。天之事也。有意而作。人之事也。（上巻一九一頁）
かくて「成」る存在としての天地自然の対決者並びに征服者として「作」る存在としての人間の姿が明らかとなる。然し、「作」るも「成」るから生れるのであり、即自的な自然が己れの対決者を媒介として、即ち人間の自然に変成することによって、向自的になる

ことに他ならないのである。「以テ反スルヲ合ス」^一とか「不レバ反セ不レ合セ」とかいう表現の中にもいわゆる天人合一思想を越える梅園の新しい天人観を見出すことが出来るのである。上巻二〇〇・二〇一頁の「天人反合図」も、かかる天人観に基いて作成されている。

能登重蔵神社

如月祭神饌について

宮下 千恵子

貝殻と浄土

鈴鹿 千代乃

本居宣長の思想形成と

儒家神道家

安蘇谷 正彦

三木清における「我と汝」

宮崎 彰

沼田順義の立場

—「道返草」とその展開—

小笠原 春夫

一、本宮宣長の「直毘靈」を廻る論争に於て、反論側の市川匡次で登場した沼田順義は、凡そ朱子学的観点に立ち、古典に於ては旧事紀を尊重、古事記を偽書とみなし、市川をも含めて、宣長及び國学側を批判したといふこと、この事は従来屢々指摘されて来たことであり周知と言つてよい。これは沼田の著書の中「級長戸風」特にその序文の一部に明らかに窺はれる所である。但しより歩を進めて内容に立入り検討するに、如上の論では甚だ不十分であり、沼田の意のあるところは到底盡されない。是非に拘らず、沼田が執拗に反駁するにはそれなりの根拠があり背景があったのであり、それを明すことは、沼田の立場に止まらず、さうした思想や古典観の潮流が存在したことを示すものである。

二、沼田の古事記偽書説は主としてその序文にかゝるもので、安萬侶に假托しての後人の偽作たるを論証しようとして居り、結局そこから古事記を以て八世紀末〜九世紀初頭頃の成立と見做すこと

も既に知られる通りである。従つて本文そのもの迄すべて価値を認めないといふのは無論ない。常に旧事紀と共に日本書紀古事記の三書、時には古語拾遺を加へて四書を、わが主要な古典として挙げて居る。たゞ國学者側が古事記を重視し、旧事紀を偽書として扱ふことに對する反論の場合、沼田はむしろ逆に旧事紀を重視する立場に立つて論するので、古事記を實際以上に軽視又は否定するものゝ様な響きを國學者に与へる趣を伴ふ。彼の著書全般を通じてみるに決してそれ程ではない。沼田の著書中に繰返しみられるものに、

「古事旧辞もまたく伝はらざれど、旧事紀に集へ、日本書紀に輯め、古事記に記し、古語拾遺に拾ひつれば、此四つの書どもも考へ合はし、古記旧辞の言の葉を采拾ひ、なめみかみ見てあぢはひなば（○神書の意のある所を）さとりつべし」といふことがあるのでもそれは察知されるであらう。

三、ところで沼田に於ける肝要な問題は右例に見られる「古記（又は事）、旧辞」にかゝつてゐる。凡そ文字のない太古神代からの伝へが文字伝来により種々の記録、諸書となつたが、この間の長い伝承の中に、真の伝へが曲り誤り或ひは失はれ異説が生じた。この結果が古記旧辞といはれるもので、これを基とした旧事紀や紀記に「ゆがみ」があるのは当然であり、「まひて古語拾遺、姓氏録など」に誤謬が多いのは尚更である。この点では古典は「皆おなじきをもてよくさとれるものはなかりき」といへる。故にこそ諸典を考合吟味して、真のものを拾ひ集めねばならないのである。と。しかしかくいふだけでは依然漢としてゐる。古記旧辞及びそこからの古典への批判の並々ならぬ強き、それは一体どういふ根據によるの

か。

四、それは級長戸風の、大沢直道（沼田の息）の序文に「吾先生去年の夏、道返草といふ書」を作つたが「こゝには略す」とあり、又「考へる所ありて此書にはのせず」もらしたと再言しゐる。この「道返草」なる書をみるに（無窮会所蔵、自筆本）、沼田は古記旧辞の起縁を詳説して居る。それによれば、はじめてその真伝を得たのは聖徳太子であり、道儒佛天文医学万般に精通されてゐた太子は、これを基として旧事本紀を作成したがその際、眞の古伝の方は別書として添へた。蘇我馬子らをはじめ後の者は、この別書の眞意を知らず軽視したので遂に見失はれた。こゝに神の道の根本が不明となる因がある。ところが、この別書の写しが偶々僧侶の手に移り伝はつた。旧事大成経は世評の通り疑はしい書だが、この中で特殊な位置を占める卷三十九と四十の宗徳経、神教経の二書をみるに、これこそ聖徳太子の伝へたものであることが分る。大成経はこの二書を（偶々入手した僧が）種として、己が佛説に合ふ所を敷衍補説して大著としたものである、といふのが骨子である。

五、これによつて沼田の據る所が分り、この二書に示唆を得て、先津書、本津神道を力説する所以も解される。但し当時（既に四十年前）大成経は幕府の忌弾に遭つて居り、この点、級長戸風以下の諸書に「道返草」の内容を記すことを憚つたものとみられる。そして、こゝに発し乍らも、沼田は専ら主要古典の範圍内で、反論を展開し、それなりに一つの理を通してゐる努力は認められるし、又、國学者側から旧事紀偽書説を決めつけられたとしても必しも沼田の致命傷とはならなかつたらうとみられる。尚、明治初年の大教宣布

運動の教化書の中に、宗徳経神教経が登場するのをみれば、これを信奉する層はかなり根強く、沼田の頃にもかなり支持者が居り、その背景も狭いものでなかったことが一層推察されて来る。

海老名弾正の神観と倫理

鶴 沼 裕 子

明治におけるプロテスタント・キリスト教徒には、超越神観にもとづいてキリストにおける神の歴史的啓示を信仰の究極の根拠とし、宗教的権威の客観性をここに置いて正統プロテスタンティズムとして位置づけられる系譜の人々の傍らに、根源的なものを内在的にとらえ、内在神観にもとづいてキリスト教信仰をうけとめ、それに従って自己の倫理観を築いていった一連の人々を見出すことができるように思われる。本報告の主旨は、後者のような理解のし方を日本におけるキリスト教神観受容の一つの可能的なあり方と考えて、海老名弾正の場合についてその内的世界を探り、さらに、とかく批判的の多い彼の国家主義思想との結びつきを、神観とのかかりから構造的に解明してみることにある。

海老名弾正（安政三―昭和一一年）のキリスト教思想の全体は、すでに論者によって指摘されているとおり、その根拠にある独特な宗教体験から理解されねばならない。自伝的文章によると彼は青年のころのある日、「神は我父にして我はその愛子である」との宗教

意識を靈感のごとく与えられ、それ以来これが彼の「宗教思想の源泉」となった。そして彼は、「神我在り、我神在り」という「神人合一」の境地を自我の上に実現することによって人格を確立し、さらにそれを社会、国家、人類へと拡大して神の国を地上に実現することをキリスト教的実践の究極の目的とした。

海老名によれば自我には現実我、理想我、実相我の三態がある。人はすべて神子としての神性を内に宿しているが、現実我においてはその神性は未発である。神性の完全なる具現者は理想我としてのイエス・キリストその人であり、キリストは実相我としての神と同一体であって、内存の神はキリストにおいて完全におのれをあらわした。このキリストによって人は内なる神性を触発され、キリストのごとく神人合一の境地を人格の上に実現することができ、その時神は人のうちに完全にあらわになる、という。海老名のいう神人合一のおおよそは右のようであるが、ここでの神人の関係は、自己がそこから由来する超越的他者への自己の依存関係であるよりは、神と一体となること、さらにいえば人が人として神となることである。

さて神人合一ということの内実は、道義的意志において神と一体となることであるといわれる。永遠の実在としての神の道は道義的意志であり、それは個々の人格の内に道義的意志として発現する。それゆえ神人合一に生きる生き方とは、自らのうちを顧みて良心の命ずるところに従って生きる生き方以外にはないことになる。こうしてプロテスタント信仰における究極の権威は自己の内に存する霊能としての良心におかれ、教会の伝承する歴史的な信条はいうまで

もなく、聖書をも含めたいっさいの信仰の客観的規範は外側から自我を圧迫する戒律としてしりぞけられ、それらを受け入れられることはプロテスタンティズム本来のあり方に反するものとされる。

このようにして自我の上に実現された神性―神我は、一個の人格のうちにとどまることなく社会、国家、人類へと外に向かって無限におのれを拡大してゆく。そしてついに神我が天地を征服するとき神意の実現としての神の国がこの地上につくられるという。しかしそれは畢竟、道義的意志に徹して生きる個々の人格の集まりであるから、キリストにおける神の歴史の啓示を共有する信仰共同体とはなりえない。そのみか、あらゆる人間の営みは、道義的意志を根柢として築かれ正義公道を明らかにして神の心に通じると思われるかぎり、そのまま神我の発現として神の摂理のうちにあるものと確信されるにいたる。それは海老名が古神道とキリスト教とを結びつけようとするさいの論理のうちにもみることができよう。キリストの宗教的意識は深遠でとうてい一人の人間の完全に頭出し得るものではなく、パウロ以来幾多のすぐれた人格がそれぞれ個性において神を頭わしてきた。同様に国家や民族のレベルにおいても、各民族宗教はそれぞれの敬神の念を唯一神への誠に高めることよってキリスト教の一要素となることができるとされる。大日本帝国は神の摂理にもとづくもので、その国体は神の聖旨によるといふ類の主張も海老名には当然の帰結であった。ただし、以上のような内に向かつての自己超越から生まれた倫理をキリスト教的超越神に結びつけ、それによって客観的な証を得たと確信したゆえに、キリスト教的信仰共同体の倫理とはあい容れない内容の倫理をも絶対化して

疑わないという態度を生んだのであるといえないであらうか。しかしもとよりそれは、国民道徳論や国家主義への迎合とか妥協と解されるべきものではないのである。

なお海老名の場合とは思想内容も宗教体験の質も異なるが、このような神観と倫理観の論理の延長線上には、たとえば小崎弘道の、天といい理といい無限というもすべて神の一斑をいうものであるという言及にみられるような、内在神観が折衷的な思想となつてあらわれるケースをおくことができよう。

無教会の信徒層と

その性格について

田代和久

内村鑑三におけるピューリタニズムという場合、それはある具体的なゼクテ(能動的な信仰主体によって形成される信仰共同体)を要請していたと思われる。そして、こうした要請の背後には、ニューイングランドやニューネザールランドの歴史的事実に対する彼のピューリタンの理想があった。

それは、具体的には耕地、耕牛をもって独立自営する農民、彼等と相提携するクラフトマン(職人)、そして、それに内面的に結びつく知的指導者(教師、医師など)といった層で構成される信仰共同体であった。

内村鑑三の場合、農民あるいは職人といった直接、生産に従事する人々の勤労を非常に高く評価する一方、自分の額に汗せず、手よこして生産に携わらないものにはならぬ価値をおかなかつた。彼は具体的な労働の場における信仰、あるいは生活の場における信仰を強調する。「なすべきことは労働である。口を以てする伝道ではない。筆を以てする著述ではない。策略を以てする政治ではない。手と足を以てする労働である。労働に由らずして信仰は保てない。労働に由らずして学識以上の知識なる常識は得られない。労働は労働としてのみ尊いのではない。信仰獲得並びに維持の途として常識養成の方法として、愛心喚起の手段として又最も尊いのである。(中略)語るを知て働くを知らざる者は大抵は遠からずしてキリストを捨てる者である。福音は神学ではない労働である。聖書の最も善き註解は神学校より来る者にあらずして、田圃より、又は工場より、又は台所より来るものである。労働なくして身は飢え、知識は衰え、靈魂は腐る。労働を賤む者は生命を棄る者である。労働是れ生命というも決して過言ではない」(明治四一年)

「聖書之研究」第二〇〇号に感想文を寄稿した人々の地域別、職業別分布を分析する時、無教会の信徒層の性格には内村のビューリタンの理想を志向させる傾向があったのである。

和辻哲郎における「個」と「全体」の二重構造の具現化について

清水 威

和辻倫理学の主眼とする「個人的・社会的二重構造の統一の契機」が「個性の解放を徹底することによって、かえって、全体への奉仕が実現されるような二重構造を持ったものでなくてはならぬであらう。」とされている。

「個人は全体への没入によって真に個人を生かすことがもたられる。」とする。

現実にはこのような二重構造は、はたしてどのようにして可能であらうか。

博士によれば、わが民族の欠点は科学的精神・合理的思索を蔑視するところに自発性・実行力・決断力に乏しい欠陥をみいだすのであり、あらためて個から発し、しかも冷徹に客観的に自己をみつめ、対象の矛盾ととりくみ孤独の寂しさにたじろがない自由への憧憬を今こそ求めなければならない。

現代では、国家は国内的に民生の安定向上・福祉の実現を保障するとともに、国際的には人類社会の連帯性の理念に服従・拘束されることが要求され、「国家」それ自身が国民の総意によって形成されたものであるとの意識に立つべきではないか。また、企業主体の社会的責任感の重大性は、閉鎖的な組織への忠誠をこえた社会全体への視野と責任感を持つとともに組織の疎外的要求に屈しない自律的意志・態度をつちかうことにあるといわれる。

もはや企業の内部を私益の追求を全宇宙と考へ、これを上限として善悪・倫理を論ずることは許されない。ここには、組織集団への一方的帰属にとどまらない「自己否定」によって、逆説的に自らを生かす場の恢復・創造がもたられないであらうか。

過去の自らの姿勢を思想を現実をも否定することなしには進歩も発展も望めない。

企業における内部不経済の外部化をみとめず企業主体はつねに善であり錯誤なきものと断じた段階からの脱皮が物理的経済力の充実即絶対的国力であるとの統一的価値観からの自己否定をもってなされねばならない。企業内労働者自身も、和辻博士のいう、わが国伝統の個の主体性をかく、「全体性への無私なる順従」・伝統的賤商観からのお家の大事・企業家族主義への帰属心と労働者としての失業への経済的脅威のために口をつぐんで語ろうとしない・より大きなコミュニティの反対運動にも関与しない内在的条件より逃れられない場合もある。けれども、不特定多数の民衆を生命の危機という限界状況までおいこんでいることに、がく然とし、自責の念をよびおこさざるを得ない苦悩のはてに自己否定によって閉ざれた組織からの個の解放を徹底することによって、かえってより開かれた社会への奉仕を具現化しようとする動きとなるのではないか。この場合、わが国古来の伝統はもとより教条的な階級意識が先行し、組織集団形成以前の個の内包する主体的価値観とかかわりない全即一とした「せねばならぬ」「なくてはならない」との集团的・階級的現実認識の立場から発してはならぬと考える。あくまでも自らの生活環境をとり囲む矛盾の認識から発し、自律的・主体的な個の情感がやがて共感となり経済性・便宜性の原則にかわった、福祉性・安全性にもとづく「かくありたい希望」「こうしたい気持」が相互に理解・尊重されヨコへつながっていく、ここに普遍へと進む過程が自ら醸成されよう。主体的個から発し普遍的視座を経て特殊へと環帰

していくところに個と全体との統一がもとめられよう。企業主体自身、コミュニティの特性・住民の福祉・株主・従業員のすべてを満足させることなしにはその存続も危殆に陥るのではないか。人間の人間による疎外に激怒したマルクスが、個の内部をはなれて、唯物史観による階級闘争という人間の外部からの人間の自由の可能性の探求にとどまっている面があるのではないか。個の感性情念が主体的に導かれ市民的対話を通じて現代社会の内包する矛盾にとりくむ姿勢へといたり、その過程に理性が自ら媒介されるのであり、個の精神が、現代的危機感として先行すると思われる。

サルトルのいう被支配者が自らの「対象―われわれ」の座を「主観―われわれ」に転化させプロレタリアートが主体性を回復し、超越する超越として歴史の主導権を握ったにしても、それだけでは人間疎外からの解放が可能であるとはいえないであろう。いわゆる資本の側に立つ、あるいは支配層の地位を占有することがあるいは経済的平等の社会の具現化が必ずしも個の主体的生への恢復とつながる保障は存しないからである。個の主体的な自由探求の精神が、現代的危機感を心底より理解認識するにいたる前提としての単なる感傷ならぬ愛情情念の先行を忘れてはならない。

現代の疑似所有によるみかけの豊かさからくる個人主義的思想が、実は、個と個の断絶と不信感・無関心・無力感をあらわす旧態依然たる「みかけのタテマエの個人主義」の域にとどまるのではないか。その実体は、伝統的に国家利益が「私の主体的立場」を覆い矛盾を無私なる順従という閉ざされた外発的な感情にひたすら融合してきた反撥が、かえって過去そのままのみちをたどり社会との一体感

をさまたげ、個のカラに沈潜させているのである。

くりかえすが、わが国伝統の「滅私奉公」へといたる危険性をもつ無私なる帰属を脱し、権威・権力の二重構造支配をはなれた内発的、主体的個の形成を軸としてより開かれた普遍的視坐からの現代の危機感への認識が醸成され共感をもってヨコへつながら市民運動への連帯感へと理性によつて武装化され「合理性」「論理性」を媒介として批判・分析ののちに敵しい「自己否定」による新たな社会環境の形成、精神文化の創造が経済的發展に対応してもたらされよう。和辻博士の「経済組織は人倫の道に合うように革新されなければならぬ。」「あらゆる産業は人間のためである」との論理の具現化がここに導かれよう。

わが国に特有の主客の合一的自然観が逆に自然を破壊し実利主義に転化する危険性をもつことは、主観が対象と合一するところに人間の自由な思考・行動の余地がせまられるためであり、あらためて現代こそ教条的ならざる普遍性を指向する個の解放の徹底が全体性の向上、発展へといたる道程が開けるであろう。

和辻倫理学が「個人が全体性への通路の役割をはたしているにすぎない。」との批判は当を得ているとはいえないのではないか。

柳田国男の『瑞西日記』他

—柳田国男と東西の人種関係—

家 坂 和 之

柳田は大正十五年四月、日本社会学会において「日本の民俗学」

と題して講演を行った。そのなかで、東西の異人種観の改良のために、民俗学の果す役割と任務が強調されている。「従来の民俗学文獻は久しい間忠実なる宣教師たちの貢ぎ物であった。……彼等には先入主があった。彼等は牢乎として自分の宗教の神意を信じて居たばかりに、五洲各色の種類の文化を目して、一つの大道の上を後れ先立って歩みつゝあるものゝ如く解せざるを得なかつた。……」島の人は外部の新勢力のためにその發展を捻じ曲げられ、不適の悲運に見舞われた、この「事実が甚々おくれたり」と雖、兎に角にエスノロジーの進歩に由つて、段々に統治者をして旧来の錯誤に心付かしむるに至つたのである。」

いわゆる人種の区別というものも、実は文化の区別にはかならない。文化の流れの途筋を明らかにすることによつて白人跋扈の思想をくつがえし、ひとり日本人に一箇独立の文化民族の誇りを自覚させるにとどまらず、島の人々の生活にも日本人とおなじ境遇にあることを知らせなければならぬ。「何にしても世界多くの民族には、それ〴〵別の人種であるが故に即ち又別の文化の流れがあつた。外界感化の勢の強烈なる今日ですらも、尚歐羅巴人の学問が前以てきめて置いたやうな、途筋ばかりはあるいて居なかつた。白人たちは実は年久しく誤つた独断をして、それを少しづつ悟らうとして居る時しも、恰もよし、我々の国には日本独特のエスノロジーが今將に起りつゝあるのである。……日本人の如き唯一無二の境遇に立つ者が、受壳禰訳を是れ事とするなどは、出来るわけ合いのもので無いと自分は思ふ。乃ち自ら研究しなければならぬ。之に由つて自分を知らうと努めるに止らず、更に又迷へる外国の民俗学者を導かなけ

ればならぬ。……今の日本に生れてフオクロアの学問に携はる者の幸福は別に大なるものが存在する。」

西洋人の有色人に対する偏見を是正するには、とくに背延びをしに努力することを要しない。日本人は日本人の、シナ人はシナ人の文化的遺産を掘りおこし、源流をたずねるなかで、それぞれ独立の民族としての自覚と自尊の意識を培うとともに諸民族相互の対等平等の文化的関係を認識することが必要なので、それには日本人のばあい、先決問題として日本民俗学が確立されなければならない。民俗の比較研究によって人種差別の不当なことを考えてみよう。それによって日本と海南の島々との差別の不当なことが理解されてくれば、おのずと西洋人と日本人の差別の不当なことも理解されてくる筈である。一見迂遠にみえるけれども、これこそ人種差別撤廃の最も平和的で、かつ最も確実な方法なのである。（『日本の民俗学』定本集第二十五巻）

このように柳田は語ったのであった。それはまた、東西の「異人種観」の問題に対してかたがあたえた具体的解答でもあったのである。おなじ思想は、かたがヨーロッパから帰国してまもなく書いた『海南小記』自序（大正十四年四月 定本集第一巻）に美しく記されている。この序文はジュネーヴの冬の回想からはじまる。

ジュネーヴの冬は寂しかった。岡の並木の散り尽す頃から、霧とも雲の屑ともわからぬものが、明けても暮れても空を蔽ひ、時としては園の梢を隠した。……木枯も時雨も此国には無かったが、四五

日に一度づつ、ギーズと云ふしめつた風が湖水を越えて西北から吹いて来て、その度毎に冬を深くした。

われわれはこの書きだしに、柳田の西洋体験の隠翳が影を落しているのをみるのであるが、この序文はまた、柳田が民俗学に託して考えた東西の異人種観の改良への志向を表明する帰国後の第一声でもあった。かくて言う。

海南小記の如きは、至って小さな咏歌の記録に過ぎない。……唯自分は旅人であった故に、常に一箇の島の立場からは、この群島の生活を観なかつた。僅かの世紀の間に作り上げた歴史的差別を標準とはすることなく、南日本の大小遠近の島々に普遍して居る生活の理法を尋ねて見ようとした。そうして又将来の優れた学者たちが、必ずこの気持を以て、やがて人間の無用なる闘争を悔い歎き、必ずこの道を歩んで、次第に人種平等の光明世界に入らんとするだろうと信じて居る。然らば又事は微小なりと雖、やがて咲き香ふべきもの^{つばみ}に當である。……乃ち新しい民俗学の南無菩提の為に、謹んで此書を以て日本の久しい友、ベシル・ホール・チェンバレン先生の生御魂に供養し奉る。

序文は右のさいごの一句をもって結ばれている。そのチェムバレン先生とは、柳田が、ジュネーヴの町の「しかも同じ丘に、わづか五六町を隔てゝ住んで居るのだが、それを知りながらも訪ねて話をすることの出来ぬ」憾みをのこしたその人であったのである。

柳田にとって東西の人種関係の問題は、日本人の「眼前の問題」であった。民俗学の研究はこの問題に役立たなくてはならぬ。この壮大な展望をもって、柳田は日本へと帰還したのであった。それから三十五年を経過して八十四才になった柳田は、ながい民俗学研究の跡を回顧して述べている。「田舎の人にまで民俗学に対するかすかな興味をもたせたことのほかに、私のねらっていたことは、国際的にいろいろな人にもう一度この種「民間伝承」の問題を考えさせた点である。……外国人で日本に興味をもって調べたり、渡来する研究者に力を貸してやる、さういった方面に私は余力を大変使った。外国に日本のことを考へて見ようという人が出来、その人たちの著述が日本における研究を刺激するようになったのも嬉しい副産物であった。……この意味で私の勉強は研究的であるとともにじつはポリテック（政策的）であり、また国内的であると同時に国際的であったといへるかと思ふ。」『故郷七十年』 昭和三十四年）

外国人の日本研究者の数が増し、その研究がまた日本人研究者に刺激をあたえるというのは、日本と西洋の文化的影響関係の一方性が改善され、人種グループ間のコミュニケーションと相互理解がすすみ、その対等平等の関係が実現されてゆく過程にはかならない。そのことはまた東西の異人種観が改良されてゆくことを意味しているであろう。「私の勉強は研究的であるとともにじつはポリテック〔実践的〕であり、また国内的であると同時に国際的であった」という一語に、自分の学問は東西の人種関係の改良に、なにほどの寄与をなしたかという柳田の実感がこめられているのを見ることが出来るであろう。

なお、詳細は、拙稿「東西の人種関係―柳田国男とパーク」(東北大学文学部研究年報 二十三号 一九七三年 一―五八ページ)を参看されたい。

主題発表・日本における 外来思想の受容の仕方

研究発表要旨

古代における中国思想の受容の 仕方

関 晃

古代において日本人に最も広く、かつ深い影響を与えた大陸思想は、いうまでもなく仏教であるが、これは、すでにかなり強く中国の変容を経たものではあったにしても、元来はインド思想である。したがって中国思想ということになれば、儒教・法家・老荘家などのいわゆる諸子百家の思想、あるいはそれらと一定の絡み合いをもつて成立した陰陽五行思想や自然科学思想などが考えられるけれども、しかし古代日本人の思想に大きな影響を与えたものは、必ずしもこのような狭い意味の思想だけではない。

中国の影響によって惹き起された古代日本の社会・生活の最大の変化は、いうまでもなく大化改新につづく律令国家の成立であるが、その律令国家の政治体制は、中国の律令制度をほぼそのまま採用したものであり、その中国の律令制度は一定の政治思想を前提としたものであった。したがって律令制度の採用により、単に政治体制が変革されただけでなく、それに伴う思想的影響が直接に社会の全面に及んだはずであって、それは見かたによっては、仏教や儒教のような高級な思想の場合よりも遙かに大きかったといえるかもしれない。そしてこの律令制度は、強度の中央集権制と官僚制をその特色とし、国家制度全体が君主の地位を中心にして、極めて体系的・組織的に構成されたものであったから、君主の地位の正当性、君主権の存立の根拠など、君主権についての考え方は、その中でとくに無視できない重要性をもっていたと考えられる。そこで以下においては、さしあたり中国における君主権の思想的前提であった天あるいは天命の思想が、わが国でどのように受けとられたかを、祥瑞制度の実施状況を手掛りにして見ることにし、古代における中国思想の受容の仕方をうかがうこととする。

祥瑞というのは、天子の徳が高く、政治がよく行われていると、天（天帝・上帝）がこれに感應して、麟・鳳・亀・龍その他の珍らしい動物・天然現象などを出現させるといふものであつて、この祥瑞思想は、中国で漢代以降の陰陽五行思想の発達に伴ない、それに儒教的政治思想の影響も加わつて形成されてきたものであり、讖緯説・天人相関説などをそのおもな思想的根拠としている。その中国における発達史の詳細はここでは省略するが、わが国で直接にその

影響をうけるようになったのは、中国でこの思想が完全に定着し、その内容も大たい固定したのちであつた。

わが国でこの祥瑞のことが史料に現われる最初は、孝徳紀白雉元年二月条にみえる有名な白雉改元の記事である。それによると、このとき穴戸国司が部内で獲た白い雉を献上したので、朝廷でその意味について百濟君や沙門らに諮問したところ、中でも僧旻法師が最も適切な答申を行ない、白雉についての緯書（孝経援神契・春秋感精符など）の説明や、中国の史籍にみえる白雉出現の実例などを挙げて、これは休祥であるから天下に赦すべきであると述べた。そこで朝廷では元日の儀の如き盛大な祝典を行ない、改新政治を謳歌し、天下に大赦して大化を白雉と改元した、というのである。いうまでもなくわが国は極めて古くから朝鮮半島を通じて中国文化と接触し、また時には中国と直接の通好をも行なつてきたから、これ以前には全く祥瑞思想を知らなかつたといふことはありえない。しかし、日本書紀には大化以前に祥瑞に該当するような記事は全く見えず、白雉改元の記事のみでも、僧旻や道登法師は全く初めてのこのように祥瑞の意義を説いているから、少くともわが国でこれが正式にとり上げられたのは、白雉のときが最初であつたとしてよいであらう。

したがつて祥瑞のことは、わが国では律令制度の採用と同時に始まつたといえるが、そののち孝徳・斉明・天智朝の間は書紀にその記事がほとんどなく、わずかに斉明紀三年是歳条に「石見国言、白狐見。」という記事があるだけである。これは天智天皇（中大兄皇子）の政治を必ずしも是認しない立場で書紀を撰修した天武系の史

局が、ことさらにこの時期の祥瑞出現を記事から除いたということも考えられるから、これによって祥瑞がしばらくとり上げられなかったとみる必要は必ずしもない。おそらく祥瑞思想は白雉以後順調に貴族社会に定着し、律令国家の確立期である天武・持統朝に至って、祥瑞を祝う制度も確立したのであって、以後奈良時代の全期に亘り、十数回の改元がほとんどすべて祥瑞によって行われていることは、当時の貴族層がこの思想をいかに喜んで積極的に受け容れたかを端的に物語るものである。

さて、このようにして採用された祥瑞制度のわが国における実施状況を見てみると、まず目につくことは、機械的な模倣といつてよくいくらい中国の方式をそのまま採用していることである。すなわち祥瑞に関する令の規定は儀制令祥瑞条の条文であるが、これは唐令の条文とほとんど同文であり、またこの規定がほぼその通りに実施されたことは、續日本紀にみえる無数の関係記事によって明らかである。また、それそれの祥瑞の出現の意味については、孝経援神契・熊氏瑞應図・顧野王符図その他の中国伝来の符瑞書の記述をそのまま参照しており、大瑞・上瑞・中瑞・下瑞の等級をきめる基準も延喜治部式にみえる瑞式をみると、唐の規定と内容がほとんど同じで、「河水清。」「河水五色。」「江水五色。」というようなわが国では起りえないもので、そのまま掲げてあるのである。

それではわが律令貴族たちは、これを単に律令制度の一環として全く形式的に採用したに過ぎないのか、あるいはそれほどではないにしても、仏教受容などの場合と同様に、その精神よりもむしろ外形の魅力に惹かれて採用したのかというと、必ずしもそうではなく

その本来の意義を十分に理解した上で、この制度を熱心に実施していたと考えられる。それは例えば白雉改元の際の巨勢大臣の賀に「陛下以清平之徳治天下之故、爰有白雉、自西方出。」といい、神護景雲改元の際の宣命に「如是々大仁貴々奇異、在大瑞、聖皇之御世、至徳感天、天地乃示現之賜物止崇毛、常聞行氣。」と述べているように、多くの改元記事から明白にうかがうことができる。

しかも単にその意味を理解していたというに止まらず、その政治的效果、すなわち祥瑞を祝い、改元・大赦・賞賜等を行なうことによって、時の権力の正しさを公的に確認させ政局の安定をもたらすという効果を計算した上で、これを実施していたことも、たとえば、改新政府が律令国家建設のための新しい態勢の確立に必要な措置をとり終った時点で白雉改元が行われたこと、大宝律令が完成した時点で大宝改元が行われたことなど、多くの事例から十分に推測できる。のみならず、それらの事例の中には、たまたま現れた祥瑞をそのときの必要からことさらに大きくとり上げたというだけでなく、初めから意図的に出現させたという、明らかに作爲的なものも少なからずみられるのである。したがって祥瑞制度は、単に形式的に採用されただけのものではなく、その意義が十分に理解された上で実施され、かなり大きな政治的機能を実際に発揮していたといえることができる。

そうすると、それならばこの制度の根本にある政治思想としての天あるいは天命の思想も、ほぼそのままわが律令社会に受け容れられたとみてよいかということになるが、その点になると、そこには大きな問題がある。というのは、この天命の思想は、君

主というものの存在の根拠を、天地万物の主宰者であり、天の抽象化・神格化である天帝（上天・上帝）の意志にありとし、天は単に祥瑞を出現させるだけでなく、同時にまた、天子が不徳で政治がよく行われないときには災異を降し、さらに進んでは、その王朝を滅亡させるに至るとするものだからである。すなわちこの思想を受け容れれば、天皇の地位は天の意志に基くものであり、天命が去れば王朝が交替することもありうるということを確認することになるわけであって、天皇の地位は古くからの皇室の血統によるものでありそれは神話の中に示されている天照大神のいわゆる神勅によって決定されたものであるという従来の考え方を、根本的に変更することになるからである。

そこでその点を明らかにするために、当時の人々が祥瑞を出現させた主体をどういうものとして考えていたかを、関係史料について見てみると、まず白雉改元の場合であるが、このときの孝徳天皇の詔に「詔曰、聖王出世、治天下時、天則應之、示其祥瑞……」と述べているところからすれば、ほぼ忠実に中国の觀念に従って天というものを考えていたようにもみえるが、しかしまた同じときの詔に「又詔曰、四方諸國郡等、由天委付之故、朕摠臨而御寓。今我親神祖之所知穴戸國中、有比嘉瑞。所以大赦天下、改元白雉。」と述べているのを見ると、天という語を用いてはいるけれども、その具体的内容については、まだ十分に中国的な考え方が意識されてはいなかったという疑いも濃厚である。

そのうち、朱鳥・大宝・慶雲の改元は、みな祥瑞またはそれに準ずるものの出現による改元であるが、出現させた主体についての記

述は史料にみえず、和銅の改元に至って、改元の詔の中で「此物者、天坐神地坐祇乃相于豆奈比奉、福_{改元}奉事_{依而}、顯久出多留宝_在 聖之止奈母、神隨所念行須。是以天地之神乃顯奉瑞宝_{依而}、御世年號改賜換賜_{改元}止詔命乎、衆聞宣。」と述べていることが知られる。また次の靈龜改元の際の詔では「臨位之初、天表嘉瑞_一。天地貺施、不可_レ不酬。」と述べ、養老改元の詔では「朕雖庸虛、何違天貺。」と述べ、神龜改元のときには、まず神龜が出現した直後の詔で「是知、天地靈貺、國家大瑞。」と述べるとともに、改元の詔で「去年九月、天地貺大瑞物顯來_理。」と述べているが、さらに天平改元に至ると、その改元の詔は「此大瑞物者、天坐神地坐神乃相于豆奈比奉、福奉事_{依而}……」というように、上掲の和銅の場合と殆ど同文の宣命となっている。このように見えてくると、少くとも祥瑞を出現させた主体についての考え方は、和銅のときと天平のときと全く同じだったということになるわけであるが、しかし前者は出現したものは和銅であって、祥瑞の規格に合うものではなく、その詔も、天皇の徳や政治に感應して出現させたというようなことはいっていないし、「相于豆奈比奉、福_{改元}奉事」とか「顯奉」とか述べて、天皇のほうに天神地祇よりも上に位する言い方をしている。これは、和銅のときには形式は非常に似ているけれども、祥瑞の場合に準じて祝賀のことが行われただけで、儀制令の規定に基いた正式の祥瑞とは考えられていなかったためとみるべきであろう。

天地の神々が相寄って現神である天皇に仕えているという考えは、かりに七世紀のころにある種の神話の体系化が行われ、その結果として成立したことであったとしても、もともとわが国固有の考え

方の発展した形態であつて、たとえば万葉集卷一にみえる柿本人麻呂の吉野行幸の際の長歌に「山川も依りて仕ふる神の御代かも」とあり、その反歌に「山川も依りて仕ふる神ながら、たぎつ河内に船出せずかも」とあるように、また同じ巻の藤原宮の役民の作る歌に「天地も寄りてあれこそ」とあるように、この頃の人々の間に現実_ニに生きていた考え方である。しかもその同じ役民の歌の中に「わが作る日の御門に、知らぬ國寄し巨勢道より、わが國は常世にならむ凶負へる神しき龜も、新代と泉の河に、……」とあるところからみると、この天地の神が相寄つて天皇に仕え奉るという考え方と祥瑞思想とは、実際には結びついてゐることが知られる。すなわち、祥瑞がとり上げられた場合に、公式には中国思想に従つて天がこれを降したという言い方をしても、天という語で実際に思い浮べているのは、そこに在来の神々が存在する具体的な自然としての天地だったのであり、それ故に同時にそれを天地と言ひ現わしても別に不思議ではなかつたのである。したがつて、靈龜から神龜に至る改元において「天表_ニ嘉瑞」とか「天地_ニ祝施」とかいつてゐるのも、そのような意識を背景に持った表現とみることが出来るわけであつて、それが天平の改元に至つて、はつきりと「天坐神・地坐神」あるいは「天地之神」と述べられるようになったのは、一つには和銅の前後に影響されたためといふこともあろうが、ここに至つて遂に祥瑞思想の中核である中国的な天あるいは天命の思想が、公式的にもわが固有の觀念によつて完全に置き換えられるに至つたことを示すものであるといつてよいのではないかと思われる。

なおこの天平改元以後も、奈良時代の終りまでには、天平感宝・

天平宝字・神護景雲・宝龜・天應の改元が祥瑞によつて行われており、祥瑞を出現させた主体および出現させた理由についての説明のしかたは、それぞれに差があつて、藤原仲麻呂の権力下における天平宝字の改元や、光仁天皇の下における宝龜と天應の改元は、やや中国的な表現に近い形をとつており、天平感宝の場合は、大仏造立に必要な黄金が陸奥國から産出したことによるものであるが、これを大瑞として扱ひ、天神・地祇や歴代天皇の靈と並べて、三宝の意志をあげてゐる。これらを通じて窺われる特色は、一つは、天・天地・天神地祇・先皇・三宝・諸天などを並列的にあげ、本来は唯一絶対的な天の思想が、多神教的な日本在来の思想によつて変貌させられてしまつてゐることであり、もう一つは、祥瑞の出現にそのときの天皇の地位の正当化の意味を含ませる必要がある場合に、とくに天神・地祇や先皇の靈をあげ、さらに進んで天照大神の意志を持ち出すにまで至つてゐることである。その代表的な例は神護景雲の改元の場合であつて、このときの詔が述べてゐる景雲出現の理由は、まず第一が伊勢大神宮すなわち天照大神の意志であり、ついで先皇の靈、三宝、諸天、天地の神々の順になつてゐる。このようにはつきりと天照大神の意志を持ち出すに至つたのは、惠美押勝の権力を打倒した称徳女帝が、前年に僧道鏡をついに法王にし、さらにこの年に法王宮職を置いて、はつきりとした僧侶政治の体制をとるに至つた直後の時点で、そのような特殊な体制を推し進めてゆくために、天皇の地位の正当性をこゝで一般に確認させておくことが必要だつたためと考えられるのである。

以上のようにみてくると、天武系の皇統の下で、皇親勢力による強

力な指導をも必要に応じて加えながら、かなり典型的な律令政治を展開していったとみられている奈良時代に、律令的な君主権の根拠となるべき天の思想は、しだいに日本在来の思想によって置き換えられ、天皇の地位の根拠についての考え方に、ほとんどこれという影響を与えないで終ったということになるわけである。このことは問題を祥瑞制度の範囲内に限り、時代を奈良朝末期までに限った考察の結果ではあるけれども、わが國古代における中国思想の受容の仕方の一側面を物語るものではないかと思われるのである。

中世における仏教（禪）の受容の仕方

—道元と如浄の関係—

伊 東 洋 一

道元と如浄の関係を考える時、道元がそれによって参学の大事を了畢したとされ、したがって道元自身その言葉によって師を語ることになる「身心脱落」が浮かび上る。殊に最近この言葉は「心塵脱落」の聞き違いではなかったかとの議論があるとすれば、新しい意味を担わされて道元と如浄の関係を照らし出す。

確かに、在宋時代の道元のメモといわれる『宝慶記』によれば、「身心脱落」についての道元の畳み掛けての質問に対する如浄の答えは、五欲や五蓋を除くということで、それは「心塵」と読まれて十

分である。また、如浄の思想の全貌を知るのは容易でないが、その語録『如浄和尚語録』を見る限り「心塵脱落」という言葉がたゞ一箇所使用されているにすぎない。つまり「身心脱落」という言葉は見当らないのである。更に如浄の法嗣の一人である無外義遠が道元の語録（『永平元禪師語録』）に寄せた序文を見ると、道元は、「心塵脱落」の処に向かつて一生を捧げたとあって、「心塵脱落（略）」が一般の理解であつたように見えるのである。

そこでこの問題にもう少し立ち入つてみると、如浄の語録にたゞ一度使用される「心塵脱落」は観音を讃える偈頌の中に見られ、その全文は次の通りである。

端坐圓通微妙相。衆生眼裡堆青嶂。眺來窗外聽啼禽。春風不在花枝上

頭上宝冠牛戴角。脚下蓮華馬踏蹄。通身瓔珞皮毛債。歷劫風流轉水泥

心塵脱落開岩洞。白性圓通儼紺容。天之敬龍之恭不以爲喜。安然中峽更薦海濤鱗黑風

（如浄和尚語録卷下、讚仏祖、侍者徳霽編、観音、大正蔵二〇〇一）

先ずこの意味をとつてみると、観音は端坐してその応化の働きは宇宙に遍満し微妙なるものがある。その観音の働きは衆生の眼にも青々とした峰がうづ高く突出せるようにはつきりと見える、實際眺がくるときまって窓外に鳥の啼き声を聞くことができるように、また春風は花の枝の上のみ吹くのではないように、観音の働きは遍満しているのである。観音が頭上に宝冠を頂くように牛は角をの

せ、足下に蓮華を踏まえておられるように馬は蹄をつけ、全身壞路で飾っておられるように牛馬は皮毛で覆われている、このように観音は永劫の時の間風流におられるようであるが、しかし溺れる人あれば自ら泥かぶり水に濡れるのをいとわず救済の活動を始められる。観音は心の塵（煩惱）が脱け落ちてそれは岩洞を開く心境にある。自己の本性が遍満するそのこうごうしきは敲かて犯しがたい、天人も守護の竜神もこそって敬慕するがさりとてそれを喜びとされるわけではない、このように観音は安穩の境地におられるがしかしそれにとどまるわけではなく海濤が暴風に騒ぎ波打つように衆生済度の働きを發揮される。

従ってこの偈頌は、観音の衆生済度の大きな働きを讃えたものとして、素直に読むことができる。その限りここでは「心塵」は必ずしも「身心」でなければならぬことはないように思われるのである。

それでは道元における「身心脱落」はいかなる意味をもつのであろうか。『正法眼蔵』には『宝慶記』の如浄の言葉「参禅者身心脱落也、不用烧香、礼拝、念仏、修懺、看經、祇管打坐而已」を引用してその解説をなしている箇所があるので、それらを考慮してみよう。「三昧王三昧」では次のようになっている。

先師古仏云、参禅者、身心脱落也、祇管打坐始得。……

あきらかに仏祖の眼睛を抉出しきたり、仏祖の眼睛裏に打坐すること、四五百年よりこのかたは、ただ先師ひとりなり、震旦国に齊肩すくなし。打坐の仏法なること、仏法は打坐なることをあきらめたるまれなり。たとひ打坐を仏法と体解すといふとも、

打坐を打坐としれるいまだあらず。いはんや仏法を仏法と保任するあらんや。

しかあればすなはち、心の打坐あり、身の打坐とおなじからず。身の打坐あり、心の打坐とおなじからず。身心脱落の打坐あり、身心脱落の打坐とおなじからず。既得恣麼ならん、仏祖の行解相応なり。この念想観を保任すべし、この心意識を参究すべし。

これは「打坐即仏法」の思想といってよいものであるが、それが打坐即仏法、仏法即打坐と理解するのであればまだ十分でない。「打坐を打坐」と知り、「仏法を仏法」と保任するのでなければならぬ。したがって「心の打坐」「身の打坐」ということがあって「心の打坐」と「身の打坐」とを相即せしめてはならない。更に「身心脱落の打坐」といわれる場合、身心脱落と打坐とを相即すると解してはならない、ということであろう。もしこのように解せられるならば、打坐という時は打坐のみ、仏法という時は仏法のみ、「心の打坐」という時には「心の打坐」のみで究盡しているから「身の打坐」を容れる余地はない、しかるに「身の打坐」という時は「身の打坐」全機現成である。そうしてみると「身心脱落」とは打坐と仏法、身と心、迷と悟、修と証、生と死といった二見対立の撥無、一法究盡、全機現成の消息のことといつてよいのではあるまいか。そしてそのことは「行持」一下においても確かめられることである。すなわちその箇所は次のようである。

又はいく、参禅者身心脱落也、……

まことにいま大宋国の諸方に、参禅に名字をかけ、祖宗の遠孫

と称する皮袋、たゞ二百のみにあらず、稻麻竹葦なりとも、打坐を打坐に勧誘するともから、たえて風聞せざるなり。たゞ四海五湖のあいだ、先師天童のみなり。諸方もおなじく天童をほむ、天童諸方をほめず。又すべて天童をしらざる大刹の主もあり、これは中華にむまれたりといへども、禽獸の流類ならん。參すべきを參ぜず、いたづらに光陰を蹉過するがゆえに。あはれんべし、天童をしらざるやかからは、胡説乱道をかまびすしくするを仏祖の家風と錯認せり。

こゝでも「打坐を打坐に勧誘する」とか「參すべきを參ず」という言葉を見出す。それは実践の立場からの立言とみられ、事実全機現成は行によつて可能となるものであらう。そしてこの消息を掴んだものはたゞ先師天童如浄古仏一人だといふのである。

「身心脱落」が道元においてこのように一法究盡の全機現成の消息と理解されているとすれば、先の如浄の「観音」の偈頌はまた違った読み方も可能になると思われる。すなわちそれは観音と衆生とを対比させ「端坐圓通微妙相」はその働きが遍滿せる観音の立場、「衆生眼裡堆青嶂」は衆生の眼裡には青嶂がうづ高く積みあがつて観音どころか何も見えないという衆生の立場である。このように観音という時には観音だけ、衆生という時には衆生だけで、「晝来……花枝上」はその全機現成の消息を述べている。次の「頭上宝冠……皮毛債」は観音と牛馬が対比されて、観音は宝冠をいただき牛は角をのせ、観音は蓮華をふまえ馬は蹄を踏み、観音は瓔珞で莊嚴し牛馬は皮毛で覆われている。観音は牛馬として絶対性のものであり、「際断」されている、しかし「牛頭没馬頭回」で一

方が引込むかと思えば間髪を容れず他方が現われる。これが「歴劫風流靦水泥」である。したがつて次の「心塵脱落」は文字通り一切の煩惱が脱け落ちた状態に違いないが、しかしそのような状態として絶対の境地であり、全機現成であれば「心塵」に限られる必然性はなくなる。「心塵」は読み替えが可能になる。観音と衆生、観音と牛馬、更に迷悟、修証、生死、そして「身心」の代入をそれを可能にする、とみられないであらうか。道元は『如浄和尚語録』に跋を寄せており、そこで「師因入堂。懲納子坐睡云。夫參禪者身心脱落只管打睡作麼。予聞此語豁然大悟。」（大正藏、同上）と語っているが、その大悟とはまさにこの道理のことなのではあるまいか。如浄はここで暗示を与えたとも見られる。「只管打坐」は「只管打睡」に転ぜられる。それはまことにユーモラスで、『随聞記』に見える坐禅の時「眠りを誠にむるに、履を以て打ち謗言呵噴せし」（第一）といわれるような峻厳な如浄とは矛盾するようであるが、しかしまた凡そ禅僧は諸誰を解する。しかも道元の跋は「予聞此語豁然大悟」に続けて「徑上方丈烧香礼拜。師云。礼拜事作麼生。予云。身心脱落来。師云。身心脱落脱落身心。……脱落脱落。」といい、言い替え転換まことに自在なるものがある。道元はこの転換の道理をこそ「豁然大悟」したのであらう。そうなるともはや必ずしも「參禪者心塵脱落」でなくてよくなる。こうして「參禪者身心脱落也、不用烧香、礼拜、……祇管打坐而已」の語が「行持」下「三昧王三昧」を始め「仏教」にまた『広録』（卷之四、六、九）に自信を以て使用されることになる。

しかしこのような私見をなすにはなお側面からの証拠がためか必

要であろう。『如浄和尚語録』が道元の手許に届いたのは、『建斯記』等によれば仁治三年八月五日で如浄寂して一四年目道元四三才の時であつて、翌日道元は早速上堂したことは『広録』に見える。ところでこの如浄の『語録』の到来は道元にとってある種の意味をもつたのではないかと思われる。例えばこの時まで以前に説かれた『正法眼蔵』に引用された如浄の言葉を『語録』に求めることが困難であるのに対して、『語録』到来以後に説かれた『眼蔵』に引用される如浄の言葉はそっくりそのまま『語録』に典拠を求めることのできるものが多いことである(鏡島元隆「道元禪師の引用語録一覧表」参)。すなわち道元はそれまでは聞き覚えに頼つて引用していたものを『語録』到来後は文字に頼つて引用することになつたのではないかと考えられるのである。実際道元は『語録』到来後凡そ一年間「梅花」に至つて絶頂に達する『語録』の検討・研究にひたすら打ちこんでいるのであつて、このことは『語録』到来が道元に与えた影響の大きさを物語る。

とにかくそこで「身心脱落」の問題であるが、もしこの言葉が道元の聞き違いであるならば、『語録』を手にした道元は「観音」の偈頌のなかに「心塵脱落」の言葉を見ておそらく周章狼狽したことであろう。その意味で『語録』到来後最初の説示(九月九日)となつた「身心学道」は意味深長である。何故にここで身心の問題が真先に取り上げられねばならなかつたか。しかし今日「身心学道」を読む時、それはまことに格調高いもので、そこに道元の動搖など微塵も感ぜられない堂々たるものである。道元が如浄から得たものはどこまでも「身心脱落」なのではあるまいか。

次に『語録』の「心塵脱落」は「観音」を讀めた偈頌である。そこで「身心脱落」の問題は道元と観音信仰との関係から迫る必要もあるかも知れない。両者の関係については伝説めいたことまで容易でないが、『眼蔵』のなかの「観音」の巻を見ると、奇妙なことにそこでは如浄に関して全く触れられていず、しかも「道得観音は、前後の聞声、ままにおほしといへども、雲巖道吾にしかず、観音を参学せんとおもはば、雲巖道悟のいまの道也を参究すべし」とさえいつている。道元は「観音」と「心塵脱落」とを対のかたちで如浄を見ることを知らなかつた。しかしこれは「観音」が『語録』到来以前の説示であることによつて一応の説明がつくのではあるまいか。

近世における儒教受容の仕方

柴田 夷

与えられた課題に対する答案は、まず近世における儒教受容の仕方は、古代や中世における儒教乃至佛教受容の仕方とどのように相違するか、また近代における西洋思想、クリスト教受容の仕方とどう違ふか、という点を究明するとともに、つぎにそれらを通じて他國における外来文化の受容、一たとえば朝鮮における儒教の受容、あるいは中國における佛教受容の仕方と対比して、それがいかに異なるかを探求することによつて書かれるべきであらう。

今まずその第一の点について、これを一言にして尽せば、古代に

における儒教の受容は制度的・外面的・模倣的であったのに対し、近世においてはより人間的・内面的・実質的なものがあつたといふことができよう。わが古代律令制は周知のようにわが國が古代的統一國家を実現するに当り、唐の制度を模して定められたものであり、それ自身が儒教的政治理念を制度化したものであるといふことができる。

八省百官の職制から官位や衣服、さては都城の外形に至るまで、すべてがごとく儒教的政治理念によつて貫かれていた。しかも思想的にこれを理解しえたものは極めて限られた少数の知的エリート、階級的には政權を握る一部貴族に過ぎなかつた。これに対し近世封建社会は、中世の莊園制の上に自然に發展し來つた鄉村制を基礎に、戰國の争乱に勝ち残つた封建權力によつて樹立されたものであつて、本来的には儒教と何ら直接関わりあうものではなかつた。

ただそれは新しい封建体制を合理化し、平和的な人倫關係を秩序づける原理として採り用いられたものであること、これまたひろく認められていふとおりである。しかしそれは必ずしもただ支配階級といふだけでなく、むしろ國民の中堅層を形作る武士階級や上級庶民の間に自主的に求め學ばれたものであつた。

がならいかれらがその生活体験に即して内から育成して行つたものは、かの武道初心集や葉隱に見るところの武士道であるいは西鶴の町人ものに描かれた町人道のごときものであつたが、かれらは自己の内的体験や反省を自覚し、規範化する上にも外来の儒教的名辭徳目や觀念を必要とした。ただ儒教は書物を通してそれが生れ育つた土地とその社会から切離してもっぱら文字の上で知識として理解された。そこから素行における士道論のように、わが國の武士をた

づちにこの國の士人と同一視する論議も生れてくるのであるが、その点は中世の禪宗受容などとは著しく対照的である。中世五山の禪林にあつてはその伽藍僧房の外形から日常起居寢食の瑣末な行儀に至るまでごとく、その祖師たちが宋元の禪苑で學んできたとおりに移植され、その中で座禪修行がなされたのであつた。

然るに近世の儒者たちはだれ一人實際に中國に遊んだものはない、その社会や生活を実際に知つたものはだれもなかつた。儒者の中には勿論益軒や蕃山のごとく、聖賢の道も時・所・位に應じておのずから異なるところのあるべきことを述べたものもあつたが、多くはむしろそれを絶対的な真理として、これを没我的・宗教的に信奉し、みずからをその準則に照して規律して行こうとする行的・実践的態度の極めて強いものがあつた。そのような自己滅却的嚴格主義 (Self devotional rigorism) は閩齋并にその門流 (崎門学派) においてとくに特徴的であることは哲人の知るところであるが、そうした態度に批判的で極めて人間的であるとともに、その學問方法において近代的・科学的でもあつた仁齋のごとき人にして、なお論語をもつて「最上至極 宇宙第一之書」として、これを尊崇敬重すること何びとも勝るものがあつた。

一般に近世における儒教の學習は、少数の例外を除き知的関心よりも実践的関心に動機づけられているため、朱子學がその主流をなすにもかかわらず、その形而上的理氣説には深く立入つて論ずるものがなく、もっぱら持敬を中心に心術の練磨と日用の窮行をば學問の主眼とした。朱子學派以外のものとても、藤樹における孝とか、仁齋における仁のごとく、孔孟の教えを中心的な一徳に凝集せしめ、

儒教全体の組織的・体系的理解よりも、むしろその本質の直観的・頓悟の体得を重んじた点もまた確かに一つの特徴であった。

それらの点は必ずしも近世における儒教の受容に限らず、古今を通じてある程度わが国における外國文化受容の一般に通じて認められるいわば民族的特徴とも考えられるであろう。もし果してそういうことが可能であるとすればそれはとりも直さず、冒頭に掲げた第二の問に対する答えともなるであろうが。しかしその点については朝鮮や中國の歴史について知るところの少ない筆者は早急な結論をしばらく保留しておきたい。

近世における洋学の受容の仕方

吉田 忠

洋学とは江戸時代に移植・研究された西洋学術知識の総称である。従つて一般に洋学というとき、蘭学の他に、所謂南蛮学や幕末の英仏語による研究も含まれる。しかしここでは蘭学の方に考察を限りたい。

蘭学は言うまでもなく鎖国政策の産物である。即ち通商のことが西洋諸国の中でもオランダのみに許された結果、オランダ語を通じて西洋学術が研究され、ためにそう呼ばれた訳である。それ故蘭学はオランダ人による学術だけを意味するのではない。従つて、蘭学は実質的には洋学と呼ばれるべき性格のものであった。また鎖国政策の結果、蘭人との直接接触が極めて制限された。蘭人との対話の

機会は、長崎出嶋と江戸参府の蘭人を宿舎に訪問することに限られていた。それも原則的には、ごく一部の医師と天文方とに許されるのみであったのである。確かに江戸参府は、積年の疑問を問い質し得る好機ではあったが、少くとも物理・天文学の場合は余り過大評価できない。蘭医がいた医学の場合とは異つて、蘭人一行にはこの方面の知識に明るい者がいなかったから、蘭人側の解答は「予其職ニアラザレバ其理詳ナルコトハ知ラズ」(渋川景佑『暦学聞見録』巻四)と甚だ心もとない。従つて一般には蘭学の研究は、時代も下つたシーボルトやポンペ等の例を除いては、蘭人について直接且組織的に教授される訳ではなかった。ポンペの基礎医学に立脚した一連の体系的講義と実習に接した長与専斎は、「比伝習の事より蘭学の大勢一変して、摘句尋章の旧習を脱し」たと述懐している程である。

このように、蘭人から系統的教育を受ける訳ではなかったから、蘭学の主たる仕事は独力で蘭書を読むことであつたと言えよう。つまり、蘭書を通じて知識を獲得することであり、具体的には翻譯がその主たる作業であつた。これは有名な玄白、良沢らの『解体新書』翻譯の業によくあらわれている。この点で先ず蘭語の修得が肝要であつた。以上は、教育カリキュラムが確立・整備されていた漢学の場合とは、様相を大いに異にしている。

蘭学の時期区分は、種々の考え方により色々の場合が可能であるが、ここでは次の三期を考える。即ち、第一期は蘭人が初めて来日した一六〇〇年から『解体新書』のでた一七七四年まで、第二期は一七七四年から一八四〇年まで、第三期は一八四〇年から維新ま

での三期である。『解体新書』をもって時期区分の指標とすることには、恐らく余り問題はあるまい。しかし第二期と第三期とを分つ一八四〇年には、このような画期的事件・仕事はない。とはいへ、この年を契機として、一、軍事科学研究の隆盛 二、蘭学の公学化 三、藩校の教育カリキュラムに蘭学・西洋医学が徐々に取り入れられるようになったこと の三点が顕著になったことがあげられる。

ところで、蘭学により受容された西洋学術には、医学、天文学、物理学、化学を初めとする自然科学や、測量術、砲術等の諸技術、それに西洋史や世界地理等の分野が含まれていた。しかしここでは問題を天文・物理学にしぼって考えたい。西洋近代科学の特徴は、幾何学的言語の選択使用による数学的方法と実験・実証との結合にあると言われる。従つて蘭学者が蘭書を通じて窺ひ知つた西洋科学にも、これら両者の性格がそなわつていたはずである。しかし、鎖国下の我が国の知的状況にあつては、後者の要素をうけとめる基盤は殆んどなかつたといつてよい。そこで前者の要素と蘭学との関係をまず瞥見しよう。

ギリシヤ以来西洋の伝統的天文学には、幾何学的モデルで天体の運行を説明しようとするアイデアがあつた。更に今一つ西洋の自然哲学に顕著な傾向として、質の量化がある。熱のような質の強さも、量と同じように数学的度合いで測られる筈だという信念である。関数概念の発達とともに、この質の量化をグラフ化する試みがなされ物理学研究上有力な武器となつたことは科学史上有名な事実である。一六、七世紀の所謂科学革命期の天文学、物理学が、このような

幾何学的モデルや数学的取扱いの伝統の上に成立したことは、ガリレオ、デカルト、ニュートンといった人々の業績を想起すれば容易に首肯できよう。こうした特徴を余すところなく發揮したニュートンの自然哲学体系が、その熱烈な信奉者であるカイルの著書を通じて、長崎の志筑忠雄のもとにもたらされた。志筑はカイルの言に依拠し、格物学＝物理学の根本に度学＝幾何学があることを見抜いていた。そして、ケプラーの三法則、ニュートンの所謂引力の逆二乗法則等を数理的には正確に把握していた。しかし、志筑が説くこの数理の重要性は、どれだけ当時の人々に理解されたかということになると些か疑わしい。山片蟠桃や吉雄常三は『曆象新書』の記述を引用・説明するものの、肝心の数理については全く触れていない。恐らく当時の普通の学者では、テクニカルな点でこの数理が理解できなかつた為であろう。後の『気海観瀾』、『理学提要』等医家向けの簡単な物理学書も、力学の一部には触れるものの、それを組み立てている数理にまでは叙述が及んでいない。テクニカルな面が理解できる当時の専門家というと、和算家や天文方があげられよう。しかし和算家は、どうやら自然の研究に自分達の仕事を応用することにには関心を余り向けなかつたようである。伝統的曆算天文学に固執する天文方にあつては、天象に合わせる為に代数的にあれこれと工夫をすることはあつても、宇宙の規則性への信念は西洋程顯著でなく、力学や幾何学的モデルへの関心は、はぐくまれなかつたと言えよう。このように、数理的自然科学のアプローチは、蘭学には根づかなかつたようである。

次に、近代自然科学の今一つの特徴を伝える機械論的自然観の根

底にあるアトミズム、又は粒子論の考えが、どう蘭学の中でうけとめられたかをみよう。ニュートンが描いた物質の内部構造のモデルは、孔竅を内に含まない最小微粒子から始まって、微粒子と孔竅とが互いにいりこんで漸次に大きな微粒子を作っていく、という微粒子の複合体のヒエラルキーであった。しかもこれらの微粒子の運動によって有形物の変化を説明しようとしたのである。このニュートンの物質論に基いてカイルが著した一論文を、志筑は『求力法論』の名の下に翻譯し、コメントを附している。そこで彼は、非連続的粒子を、連続的物質たる気という伝統的概念で捉えようとしている。気の聚散により物が生成消滅するという宋学の気の理論では、空虚な空間には気が充滿していると考えられたから、ニュートン流の物質内の真空部分たる孔竅の存在は否定されることになった。かくして志筑にあっては、粒子やそれで構成されている物質が、気と質という概念で把握されたが故に、物質に作用する引力もまた気の作用であるとされ、物質量は物質を構成する実気の量ともされたのである。このように志筑は、ニュートン科学の粒子、力、物質量の概念を、気の理論を援用して理解しようとしたのであった。もともと引力、粒子、真空といった西洋の物理学上の概念は、自然哲学によって基礎づけられていた。従って、西洋の実験哲学が欠如していた我が国にあっては、これを思弁的な宋学の伝統的概念で捉えようとしたのは、ある意味で当然であった。ここに絶えず診断・治療といった実践と結びついていた医学とは違った様相が、物理系蘭学の場合には認められる。

天文学は天文方という官職により継承されたが、物理学の場合には西洋の大学教授にみあう職業的ポストはなかった。それ故蘭学の時

代の物理学的知识の担い手としては、可能性として和算家、通詞、天文方、医家といった職業集団が考えられよう。しかし和算家は周知の如く「無用の用」と称してその解法の技術的要素に工夫をこらしても、それを自然現象の解明に応用しようとはしなかった。通詞も、本木良永、志筑忠雄等の例外もあるが、本来はあくまで通詞の仕事が主で物理学的知识に関心を示すものもなかった。天文方は和算家と並んでテクニカルな面で物理学研究に最もふさわしい人々だったろうが、天体力学の問題には余り関心を示さなかった。それ故その後の物理学的知识の受容は医家の間に行われた。医家が数理を解することは無論できなかった。しかし物理学の初歩的知識は、解剖、生理、病理等の基礎医学の重要性が認識されるとともに、そのまた基礎の学科として医家が知りおくべきものとされたのであった。『気海観瀾』、『気海観瀾広義』、『理学提要』等の書がこうして著されている。もともと医師が蘭学者の中でも最大の集団であり、経済的にも余裕ある階層で比較的他の分野の研究に時間をさくゆとりがあったということもこの際考え合わせる必要がある。

以上より、平凡ではあるが、少くとも物理系蘭学の場合には、組織的系統的に西洋の學術知識が入り、受けとめられた訳ではない、という結論が得られよう。その原因としては、大まかにいって、一、蘭語の修得に時間を要すること、二、蘭人から系統的に直接指導を受ける訳にはいかなかったこと、三、蘭書が自発的選択により導入された訳ではなく、たまたま船載された書物によってのみ研究が進められざるを得なかったこと（カイルの書等僅かの書を除いて

は、物理学の蘭書は初学者向けの教科書風書物か百科全書が多いことに留意)、四、既述の如く、物理学上の概念は、自然哲学や形而上学と結びついていて、理解が容易でないこと、五、程なく先の第三期に突入した為に、志筑以来の蓄積を突らせ、持続的に落ちついた研究ができるだけの状況及び時間的余裕がなかったこと等があげられよう。

〔附記〕西洋近代科学の特徴と蘭学とに関するやや立ち入った考察は、拙稿「蘭学と自然哲学―試論」『東北大学日本文化研究所研究報告』第九集、で為したので、参照願えれば幸いである。

西洋近代哲学の受容の仕方について

―西田哲学と和辻倫理学の場合―

湯 浅 泰 雄

日本近代の思想家にみられる一つの特質として、近代以前の日本の思想伝統を母胎として西洋近代の思想を受けとめるという態度があげられる。前近代的なるものの中に超近代的なるものを見出す態度といってもよいであろう。たとえば柳田国男とか西田幾多郎、和辻哲郎などの場合に、こういう態度は特にはつきりと認められる。もちろん、単に前近代なるもの、日本的なるものに回帰するということだけでは、それは歴史に逆行する単なる保守主義にすぎない。彼らが近代の日本を代表する思想家たり得たのは、前近代的なるもの

中にかくされた普遍的眞実を認識し、それによって主体性をもって西洋近代を眺める姿勢を確立したためである。西田と和辻の場合を例にとつて、この態度を分析してみよう。

西田哲学の論理が確立したのは、いわゆる「場所」の思想からである。「場所」とは一体何であろうか。それはさしあたり、そこにおいて自己が自己というものの存在を見出し、確認することが可能になる状況としての Where である。日常的自然的な了解においては、かかる「場所」は、自己がその中におかれている「環境」ないし「世界」としてとらえられる。しかしそのように「世界」に対して「今―ここに―ある」として自覚的にとらえられるところの「自己」、すなわち世界(および世界の事物)の存在を了解するという状況認知において、その状況を了解する主体として自覚的に措定された「自己」は、果して眞の意味における自己であり得るであろうか。西洋近代哲学は、このような自己を確定しようとして、デカルトのコギトからカントの認識主観に至つたのである。それは「世界」を「客体」として認識的に支配する自己、つまり主観としての自己であった。かかる主観としての自己は、当然のことながら、右に言った意味における「場所」的性格を有しない。主観としての自己にとつて、自己の存在がそこにおいて自覚される「場所」は環境界、すなわち客体の全体としての「世界」とみなされている。これに対して、西田の「自己」は、そういう主観が成立してくる出発点である日常的自然的な存在の了解を拒否する、いわゆる「純粹經驗」から出発している。「純粹經驗」は、「自己」が「世界」に相対する主体として自覚される以前において、常に既に非措定的に体

験されているところの直接的明証性の経験である。われわれは、自己を主体としての自己と自覚する以前に、常に既に、そのような自覚そのものがそこから生れ出てくる直接的明証性の体験の中に生きている。デカルトの「我思う」は、そのような直接的明証性に方法的懷疑を加えることによつて抽出されたものである。そのような直接的明証性としての純粹経験においては、自己を主体として認知する以前の体験において、自己がそのようなことは、そのまま同時に世界がそのようなと体験されていることを意味する。したがつてそれは主客未分などとよばれるのである。西田のいう「場所」は、そのような純粹経験そのものの可能根拠、成立根拠への問いかけから見だされてくる、自己存在の根拠としての眞の自己をいうのである。彼は禅の「見性」を通じて、かかる「場所」的自己、みずからは無にして日常的自然的了解における有を成立せしめる存在の根拠をとらえようとする。だからそれは、日常的自然的了解の上に成立してくる主観―客観の対立関係を、みずからの中に包みつつ越えている。それは西洋近代哲学における主観性の立場を、おのれの中に包容したものである。西洋近代の自我を単に否定するのではなく、それを内に包みこみつつ、日常的自己の存在の底に向つてみずからを越えている、みえざる大いなる自己が「場所」なのである。後期西田哲学における行為的直観の考え方は、右の「場所」の思想を生命と身体の問題に即して展開したものである。ここに西田の近代西洋哲学受容の基本姿勢がある。

次に、和辻哲郎の倫理学の基本カテゴリーの一つは、日常的経験の場における「間柄」である。和辻の「日常的経験」は、西田の

「純粹経験」ないし「場所」と似た性格をもっている。それは、われわれが日常的な世界の存在の了解において、自己を環境に対する能動的な行為の主体として自覚的に認知し、措定する以前において、常に既に、いわば無意識のないし無自覚的に、住みなれたエートスのままに感じ合っている直接的明証性の経験をいうのである。そのような直接的明証性の中に、それを明証性と自覚することさもなく自己が生きていることが、「間柄」において「人間」として存在していることなのである。具体的にいえば、それは倫理や道徳というよりも、習俗において表現され、ノエマ化されている生き方である。いわゆるエートス（住みなれた場所）である。西田と和辻のちがいは、西田がそのような直接経験的明証性をノエシ的志向性をもつ体験としてとらえ、そのノエシス作用そのものの成立根拠を自己の存在の根拠に向つて問うて行つたのに対して、和辻は日常経験の底に作用しているこの明証性をノエマ的に、常に既にそこに存在しているものとして発見される世界の存在の様相として、感性的かつ具体的に規定しようとしたところにある。彼の倫理学が人倫的組織の諸段階として展開されるのは、そのためである。

和辻は日常的自然的な存在の了解の基底にある直接経験的明証性の諸様相をノエマ的にとらえようとし、西田はその明証性体験そのものの成立根拠を問おうとする。この二人の思索は、いずれも、それによつて西洋近代哲学における主客対立の思考様式を克服すると共に、おのれの中に包みこもうとしたものである。ここに、近代日本の哲学が西洋近代哲学を受容した場合の一つの特徴的な姿勢がうかがわれる。