



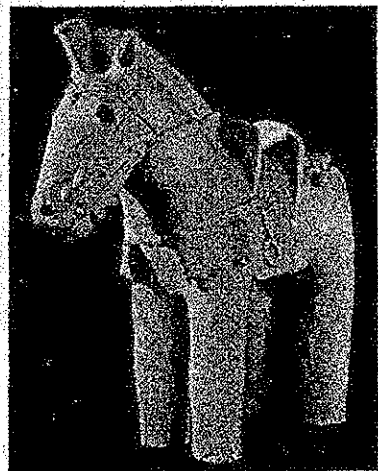
古代日本人の考えかた

神のとらえかた

古代の日本人のものの考えかたは、『古事記』『日本書紀』『風土記』『万葉集』などで知ることができるが、まず記紀の神話に示された神のとらえかたを問題にしよう。神話が記紀にまとめられたときには、すでに大陸の思想の影響があったが、神のとらえかたには、日本人独自のものをうかがうことができる。

日本の神話では、人間でも、鳥獣や草木や自然現象でも、威力のあるものはすべて神と考えられたが、その神々のなかで天照大神あまてらすおみかみがもっとも神聖なものとしてあがめられた。天照大神は、太陽を神格化したものであるとともに、高天原たかまがはらの君たるべきものとして生みだされた神で、日本の神話全体のもと要もとに位置している。

しかし、この天照大神は、自分の意志でものごとを専制的に決定する神ではなく、神々を祭り、神々の意志を問い、神々の意志によって動く神であった。日本の神話には、その意志で宇宙のすべてが動く、宇宙の原理ともいうべき究極の神というものがなかった。日本人は、宇宙の究極はこれであると決めるような限定的なとらえかたをしなかった。天照大神でさえも唯一絶対の神でなく、多くの神々の意志を国



土輪つちのり 農夫 (群馬県赤堀村出土)、馬 (埼玉県熊谷市出土)。

土に実現する神であった。

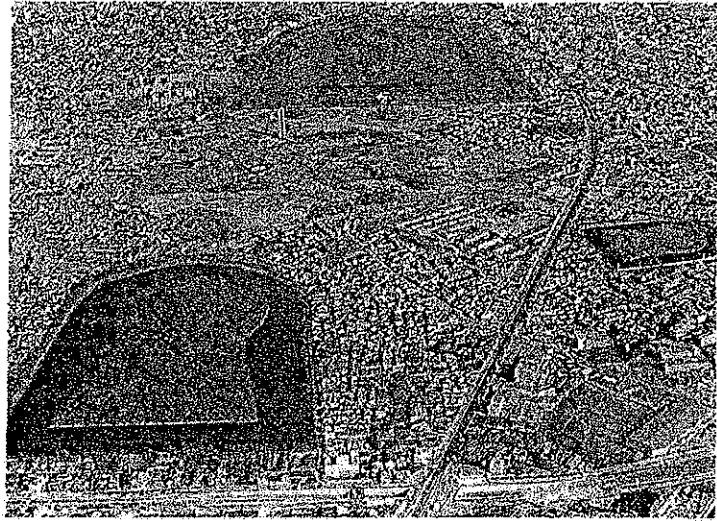
◎宇宙の究極的なものを限定的にとらえないこの考えかたは、後世にもさまざまな形で受けつがれた。たとえば、仏を外国の神として、つまり神の一つとして比較的容易に受け入れたこともその例である。ここには日本文化の包容的な性格が示されている。

大和朝廷による国家統一がすすめられるとともに、各氏族の氏神は、天皇の祖先神である天照大神を中心として秩序づけられることになった。また、それとともに、天皇をあがめる考えかたが支配的になった。記紀が編さんされたのはこの時代であり、記紀の神話の構成には、この時代の考えかたが反映している。国家を統一するためには武力だけでなく、天皇が各氏族の氏神を含めた八百万の神々を祭ってその神意を問ひ、その意志を実現することが必要であると考えられた。政治は祭事であったのである。

年	時代	歴史上の重要事項	人物	おもな著作など				
400	大	○大和朝廷の全国統一	聖徳太子	『勝鬘經義疏』『維摩經義疏』 『法華經義疏』(三經義疏)				
604		○儒教, 仏教の伝来						
607	和	十七条憲法の制定			最澄 澄海 空海 海信			
645		法隆寺の建立						
710	奈良	大化改新				『古事記』 『日本書紀』 『万葉集』		
794		平安遷都						
805	平	最澄, 天台宗を開く					『往生要集』	
806		空海, 真言宗を開く						
1156	安	保元の乱						法然 然西 栄西 明長 親鸞 鸞元 道元 蓮 日蓮 蓮 吉田兼好
1159		平治の乱						
1192	鎌倉	鎌倉幕府成立	『選択本願念仏集』 『興禅護国論』 『方丈記』 『教行信証』 『正法眼蔵』 『立正安国論』 『徒然草』					
1221		承久の変						
1274	倉	文永の役						
1281		弘安の役						
1338	室町	室町幕府成立						
1549		キリスト教伝来						

日本の思想関連年表(1)

百舌鳥古墳群(大阪府堺市)の一部 上方に見えるのは仁徳陵古墳。左下に見えるのは履中陵古墳。古墳は単なる墓ではなく、首長の権力の象徴であり、政治的記念物であった。



清き明き心

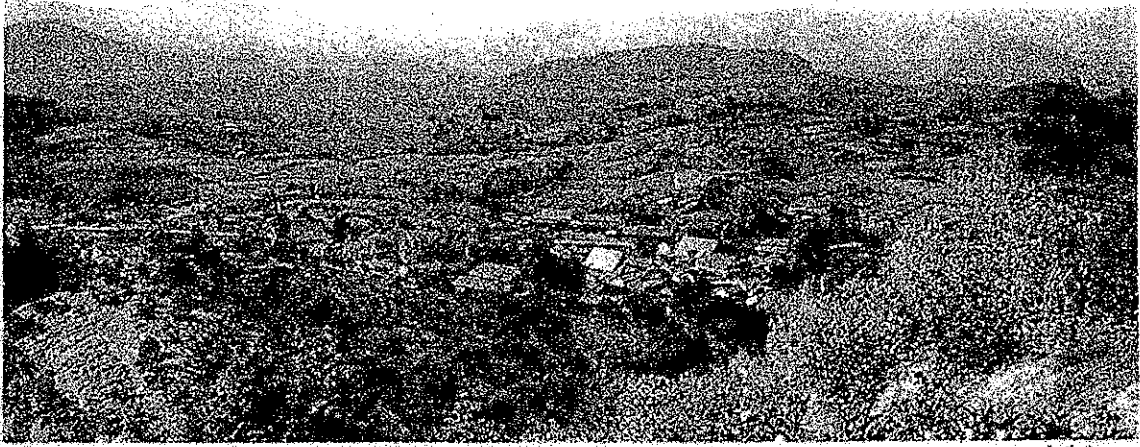
古来、日本人は、こまやかな情愛に満ちた人々の融和を望ましい生きかたとし、そのための心のもちかたと

して清き明き心を重んじた。

清明さとは、底まで透きとおって見える清らかな流れの透明さに通じるもので、古代の人々は、このような感覚的な表現を用いて人としての望ましい心のもちかたを理解した。それは他人にかくすことのない

年	時代	歴史上の重要事項	人物	おもな著作など
1603	江	江戸幕府開く	林 羅山	『羅山文集』
1612		キリスト教禁止	中江藤樹	『翁問答』
1639		鎖国完成	伊藤仁斎	『語孟字義』『童子問』
1716		○元禄文化の隆盛	荻生徂徠	『弁道』『弁名』
	享保の改革(～45)	石田梅岩	『都鄙問答』	
1787	戸	寛政の改革(～93)	安藤昌益	『自然真営道』
1854		日米和親条約調印	本居宣長	『古事記伝』
1868	明	明治維新	吉田松陰	『講孟余話』
1873		キリスト教公認	福沢諭吉	『学問のすすめ』
1889		大日本帝国憲法発布	中江兆民	『文明論之概略』
1890	治	教育勅語発布	内村鑑三	『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』
1894		日清戦争(～95)		
1904	大正	日露戦争(～05)	森 鷗外	『舞姫』
1914		第一次世界大戦(～18)	夏目漱石	『私の個人主義』『こころ』
1925		治安維持法、普通選挙法公布	西田幾多郎	『善の研究』
1937	昭	日中戦争おこる	吉野作造	『吉野作造博士民主主義論集』
1939		第二次世界大戦(～45)	和辻哲郎	『風土』『倫理学』
1946	和	日本国憲法公布		

日本の思想関連年表(2)



大和三山(左から叡傍山、香久山、箕成山) なだらかな山と丘にかこまれたここ飛鳥の里は、自然を愛して生きた古代の人々の心をいまなお伝えている。

い心、二心のない心を理想とするものであった。武力的に敵対する者を鎮圧するしかたとしては、欺いて討つことを知的な戦術として称揚したが、一般的な人間関係のありかたとしては、他人を欺き偽ることを否定した。欺き偽るきたない心(邪心、黒心、異心)があると、つまり相手にかくすところがあると、自分ほうしろめたさを感じ、相手もすっきりしない感じをいただくために相互の融和がはばまれる。たがいにかくすところがなく、「わたくし」(私心、利己心)がなければ、しぜんにこまやかな情愛がかよいあい、融和も得られると考えられた。

◎世界のおもな民族は、その歴史のはじめからそれぞれ客観的な行為の規範や宇宙の理法を考えていた。たとえば、ユダヤ人はヤハウエの定め
Yahweh
た律法を、ギリシア人は宇宙の秩序としての法則(ロゴス)を、インド人
logos
はいっさいを支配する理法(ダルマ)を、そして中国人は宇宙や人間をつ
dharma
らぬく道を考えていた。これに対して、古代の日本人は客観的な規範や
理法を考えることなく、ただひたすら心情に「わたくし」がないことを求
め、人と人との感情的な融和につとめた。この傾向は、仏教や儒教の理
(→p.123) (→p.129)
解のしかたにも受けつがれ、今日の日本人の倫理観も、その根本はこの
伝統のなかにあるといえよう。これは日本人の長所とみられるが、反面、

天平八年丙子夏六月、吉野の離宮に幸しし時に、山部宿禰赤人の、詔に應へて作る歌一首

やすみしし わご大君の

見し給ふ 吉野の宮は

山高み 雲そ棚引く

川速み 瀬の音そ清き

神さびて 見れば貴く

宜しなべ 見れば清けし

この山の 尽きばのみこそ

この川の 絶えばのみこそ

もしきの 大宮所

止む時もあらめ

反歌一首

神代より吉野の宮に在り通ひ

高知らせるは山川をよみ

『万葉集』巻第六

日本人の個の自覚の形成をさまたげることになった。

このような傾向が形成された理由としては、日本が島国であるため、古来、異質な文化とのきびしい対立を日常生活のなかで体験してこなかったことがあげられる。また、島国のなかでも山などによって区切られた平野や盆地に分かれて住み、いく世代にもわたって狭い「むら」に定着して生活してきたことも考えられる。このために、客観的な規範や理法を考える必要を強く感じなかったといえよう。

自然観

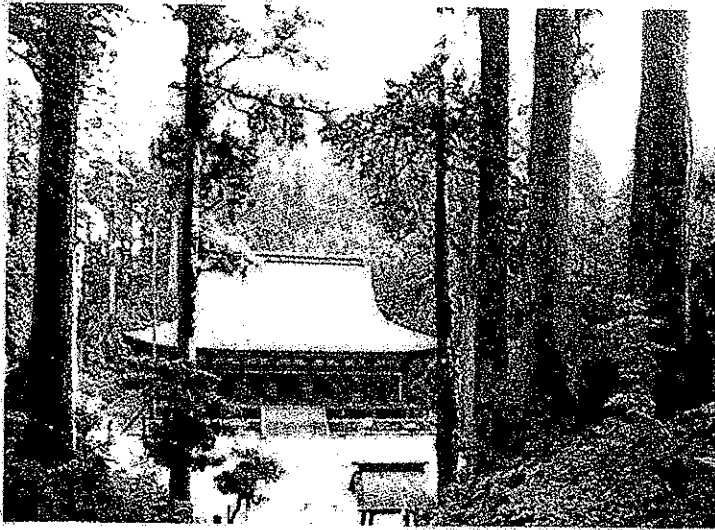
清明さを重んじる考えかたは、『万葉集』のなかにも見いだすことができる。万葉人は、清なるものに強くひかれており、清という字が、「きよし」「さやけし」とよまれてしばしば使われている。「清きその名」をけがすまいなどと使われることもあるが、それは主として、月の光、川の流れ、川原や白い浜辺など、自然に関する歌にみられる。この自然のきよさ、さやけさは、単にその美しさをいうのではなく、また自然のもつ神聖さを歌ったものでもある。きよさ、さやけき自然は、この世にあるはかないわが身に対して、常なる、聖なる自然であった。古代の日本人は、清明なるものを人の心の望ましいありかたとしてとらえるとともに、常であり聖である自然を形容することばとしても使っていたのである。ここに古代日本人の自然観をうかがうことができる。

◎日本人は、自然を征服すべきものではなく、従うべきものとしてとらえた。自然に従うことによって、人生を豊かに送ることができると考えてきた。また、和歌や俳句が示すように、日本人は自然を愛し、自然と一体であるという情感のなかに生きてきた。さらに、「願はくは花のしたにて春死なむ そのきさらぎの望月のころ」という西行の歌のように、あるいは「造化にしたがひ、造化にかへれとなり」という芭蕉のことばのように、日本人は自然に宗教的ななぐさめや救いを求めてきた。

以上のような究極的な神を考えない考えかた、心情のありかただけを問題にして客観的な規範や理法を考えない考えかた、人と人との融和を重視する考えかた、自然になぐさめや救いを求める考えかたは、相互に関連して古代の日本人の考えかたを形成していた。しかし、それは古代日本人だけではなく、その後の日本人にもみられる伝統的な考えかたの原型となったのである。

2 日本的仏教の形成

外来思想の受容 日本人は、大陸から伝来した仏教や儒教の理解に努め、また明治以後には、西洋のさまざまな思想の消化に努力してきた。このように外来思想を受け入れ、その理解をとおして、人生に対する考えかたを豊かにしてきたが、外来思想をそのまま日本人の思想としたのではない。われわれの祖先が外来思想を深くとらえようとしたとき、そこには日本人の個性的な考えかたが強くにじみでている。仏教や儒教については、日本独自の理解が形成された。また、キリスト教の思想や西洋の近代思想も、日本人の個性的な考えかたで理解し、それを現代に生かす努力をつづけてきた。



延暦寺釈迦堂（滋賀県大津市比叡山）天台宗総本山。釈迦堂は、室町時代に建立されたものだが、このあたりは平安時代以降諸堂が建てられ、多くの学僧が育てられた。

統一のための思想的なよりどころとされた。

最澄と空海

太子は、苦しみや悩みやよごれに満ちた人間の社会生活のなかに仏教の真理を実現しなければならないと考えた。仏法によって国を治めるべきだと考えたのである。

この太子の仏教の理解のしかたは、後代にも継承されている。平安時代になると、最澄が天台宗を、空海が真言宗を、大陸から移入しひ



如意輪観音坐像（大阪府 観心寺）豊かさのなかに自分自身を見つめるきびしさが感じられる密教彫刻の代表作の。

るめた。彼らは深山のなかに本山をつくったにもかかわらず、仏教によって国家を守ろうとした。そこには、人間の現実生活を肯定する共通の傾向が認められる。また、仏教徒が貧者や病人などの救済事業をおこなったのも、聖徳太子の精神を受けついだものである。

インドの大乘仏教においては、「一切衆生に悉く仏性あり」、すなわち、生あるものすべてが仏となる可能性（仏性）を備えていると説



平等院鳳凰堂(京都府 藤原頼通が1053年に建てた阿弥陀堂) 末法思想がひろまるにつれて、貴族の間には浄土をまのあたりに再現するために、華麗な阿弥陀堂を建てること
が流行した。

かれていた。最澄はその思想にもとづいて修行を積む者は、だれでも
(→p. 35)
目的を達成することができるという包容的な実践法を主張し、従来の
仏教の窮屈な戒律にとらわれないで、あらゆる人々のためをはかる利
他的な戒律を実行すべきであるととなえた。

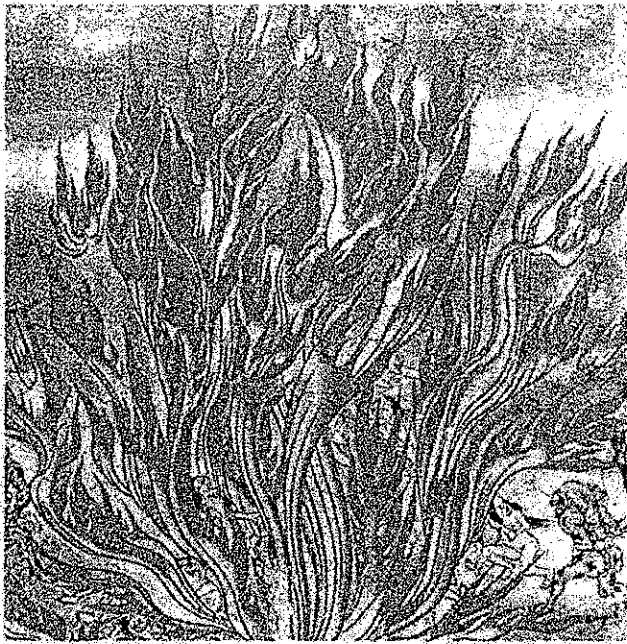
5 また空海は、すべてのものを含む大
宇宙の絶対的統一原理は、真言密教だ
けに説き明されている大日如来であり、
すべての思想や信仰は、大日如来にも
とづいていると説いた。したがって、
10 仏教内のさまざまな教えはもちろん、
仏教以外のどのような思想も、実は大
日如来の神秘、荘厳な生命力に到達す
るための準備段階であるとみなした。

15 **親鸞の思想**

鎌倉時代は、これまで
おもに貴族や僧侶のも
のであった仏教が、はじめて民間に浸



雲中供養菩薩像(平等院鳳凰堂)
内部の壁にとりつけられた群像の一
つ。極楽浄土を表現したもの。



地獄草紙(12世紀末) 末法の世の人々に、浄土を求め心をおこさせるためにえがかれた。

(1) の世であると自覚し、末法の世の煩惱ぼんごうに満ちたわれわれは、修行によって悟りをうることは不可能であり、ただひたすら「南無阿弥陀仏」⁽²⁾となえることせんしゆ念仏によって、阿弥陀仏の広大な慈悲に救われ、西方の極楽浄土さいばうに生まれることができると説いた。この法然の浄土宗

透した時代であり、日本において仏教の宗教性がもっとも深められた時代である。

平安時代の半ばごろから貴族が沈滞して武士が台頭し、ひきつづいておこる戦乱などによって社会不安が生まれた。人々は、世が末になり人心がすさんだためであると考えた。

このときあらわれた法然ほうねんは、(1133~1212) いまは仏法のおとろえた末法まっぽう

親鸞おんろう(西本願寺蔵) 幼時、両親に死別したと伝えられる。9歳のとき、比叡山延暦寺にのぼつて僧となり、およそ20年間をここですごした。山をくだつて法然の弟子となるが、専修念仏の禁止にあい越後国へ流罪となる。ゆるされて常陸国ひらきに住み京都で没す。浄土真宗じゆんとうしんしゆ(一向宗)の始祖。



主著『教行信証』、『數異抄』(弟子唯円の編集)

(1) 仏滅後、正法・像法・末法と仏教の教えやその実践がしだいにとおろえていくという仏教の歴史観。1052年(永承7年)から末法の世にはいると信じられた。

(2) 南無は梵語の音にそのままあてはめた漢字で「敬礼する」という意味。絶対的信頼をあらわす。阿弥陀は、衆生がすべて救われることを願い、もしこの願いが達せられなければ、自分も仏にならないと誓って修行を重ね、ついに仏となり、いまは西方浄土にあって、衆生を救うと伝えられている。

の教えにもとづいて、これをさらに徹底したのが親鸞である。

(1173~1262)

親鸞は、どんなに努めても自分の力では煩惱をふりきることができないことを自覚し、「悪性あくせいさらにやめがたし、心は蛇蝎じくかくのごとくなり」と絶望した。そして、この自分は地獄に落ちるよりほかにはない人間であると思ったとき、いっさいの自分の力にたよる態度が消えさり、ひたすら弥陀の本願(1)力を信じて「南無阿弥陀仏」をとなえる他力たうりきの信仰(→p.181)の真髓しんすいに達した。親鸞は、仏にすがろうとする気持ちをおこしたこと自体、自分の力ではなく阿弥陀仏の広大な慈悲であると信じた。

親鸞は、自力じりきで善をなすことができると信じている人(善人)には、
10 仏の慈悲をたのむ心に欠けるところがあるが、自分が煩惱の深い人間であることにめざめ、しかも自分では自分の罪業ざいごうの深さをどうすることもできないと自覚した人(悪人)は、ただただ仏の慈悲にとりすがろうとするので、かえって救われやすいと説いた。ここには、悪人こそ



阿弥陀如来像(京都府 浄瑠璃寺) 11世紀中ごろの作。浄瑠璃寺は九体寺ともいわれ、この像は九体ある阿弥陀仏の中央のひときわ大きい坐像。

(1) 阿弥陀のたてた願いと誓いの力。

まさしく往生成就する者であるという悪人正機の考えかたがあり、自力ではどうすることもできない罪業深い人間を救済しようとする阿弥陀仏の慈悲を深く信仰する態度がみられる。親鸞は、このように、阿弥陀仏の広大な慈悲と、ただひたすらに仏にすがる絶対他力の信仰とを強調して、伝来の浄土信仰に独自の意義を見いだした。

◎『歎異抄』には、つぎのような親鸞のことばがみられる。

「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを世のひとつねにいはいく、悪人なを往生す、いかにいはいはんや善人をやと。この条一旦そのいはれあるににたれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆへは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむところかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のころをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐるなり。煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなるることあるべからざるをあはれみたまひて、願ををこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり。よて善人だにこそ往生すれ、まして悪人はと、おほせさふらひき。」

人間の無力を自覚した親鸞は、この世では、人をふびんと思っても思いのままに人を助けることができないという絶望感をもった。そこで彼は、仏となって思うままに衆生をめぐむことを思い、いまはただ念仏することこそが大いなる慈悲であると考えたのである。

道元の思想

法然や親鸞が、他力による救いを説いたのに対して、自力によって修行を積み、悟りを開くことを説いたのが、栄西や道元らの禅宗である。栄西は、臨済宗を伝え、外には戒律

(1) 浄土真宗の根本思想を表現することば。機は、仏のはたらきかけを受けて、それに応じうる素質、能力の意味。

(2) 禅宗には臨済宗と曹洞宗とがある。また、江戸時代に中国の人隠元(1592~1673)が来朝して黄檗宗を開いた。



道元(宝慶寺蔵) 内大臣、久我通親の子。幼くして父に死別し13歳のとき比叡山にのぼる。その後、建仁寺で宋に禅を学び、24歳のとき宋に渡って曹洞宗を修め、帰国後は著作と禅の修行に専念した。貴族や権勢に近づくことをさけ、越前の永平寺でもつばら弟子の養成につくした。曹洞宗の始祖。

主著『普勸坐禅儀』『学道用心集』『正法眼蔵』

をきびしく守って邪悪を防ぎ、内には慈悲の心を保つことを主張した。

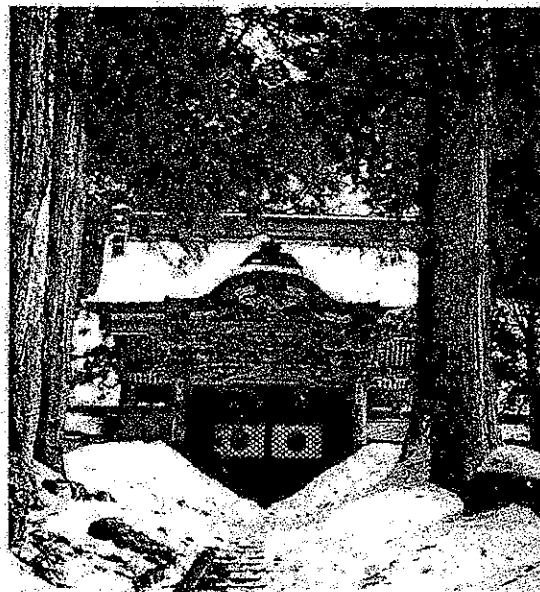
道元は、中国に渡って曹洞宗を導き入れた。彼のいう自力とは、人人が日常的な場で固執している自己を修行によって捨てることであった。「自己を忘るる」ことに主眼があった。彼は、修行として坐禅を重んじ、ひたすらすわれ(只管打坐)と説いた。しかし、道元のいう坐禅とは、すわることだけではなく、坐禅の心がまえを日常生活のすべてにおしおよぼして、その一挙手一投足において捨身の行を実践することであった。

ところで、道元のいう悟りとは、この行の結果、到達される境地ではなく、悟りは捨身の行をはなれてはありえなかった。道元はこれを修証一等といっている。つまり、悟りを得たかどうかは、行の真偽に

自力

仏道をならぶといふは、自己をならぶなり。自己をならぶといふは、自己を忘るるなり。自己を忘るるといふは、方法(現象となってあらわれた真理)は証せらるるなり。

道元『正法眼蔵』



永平寺の勅使門(福井県) 永平寺は曹洞宗の大本山。開山は道元。

よって知ることができるのである。この悟りの境地を道元は身心脱落
とっている。それは、坐禅は坐禅をするだけでじゅうぶんであり、
それによってなにか特別の内的確信をうる必要はないという安らかさ
をもって行ずる境地である。悟りは、また、自分がそのときみている
ありのままの存在と自己との親密な一体感である。

道元は、絶対の境地を現実のなかに求めて、「生死すなほち涅槃」と
いい、変転生滅する無常の現実こそが仏の真理の世界であり、したが
って「生死として厭ふべきもなく、涅槃として欣ぶべきもなし」といっ
ている。このように考えた道元は、親鸞と異なり、現実の社会におい
て身命を投げうって慈悲をおこなうこと自体を行としてとらえた。命
を捨てて施しを行ずるほどの心をおこさなければ、仏法を語ることは
できないという。また、「己未だ度らざるまへに、一切衆生を度さんと
発願し當むなり」ともいっている。実践倫理として、他人に対してあ
たえること、やさしいことばを用いること、ためをはかること、協同
することの四つを実行するように教えた。

日蓮の思想

日蓮は、大乘仏教の經典の一つである『法華經』だけが
(1222~82)

ブツダの眞の教えを述べたものであると信じた。日本
においては、この經こそ、われわれがたよることのできる唯一の教え
であり、そして、凡夫は深遠な哲理を理解することが困難であるから、
ただひたすら「南無妙法蓮華經」の題目をとるることによって救われ



日蓮(池上本門寺藏) 安房(千葉県)の漁師の家に生まれ、
幼いときに寺に入れられたという。その後、鎌倉、比叡山、
京都、奈良、高野山をまわって修行を積み、「南無妙法蓮
華經」を旨とする日蓮宗を開いた。『法華經』を信じないと
国難がくると予言して伊豆に流され、さらに佐渡に流され
たが、晩年は身延山で宗風の高揚に専念した。

主著『立正安国論』『開目抄』『観心本尊抄』

日蓮の辻説法(野田九浦作)
日蓮は、その教えを路上で
民衆に説いた。他宗への攻
撃(四箇格言)や政治批判に
よって、迫害されたが、こ
れを「法難」として受けとめ
た。



ると説いた⁽¹⁾。彼は、国家を平安にするには『法華経』にもとづく正しい仏教がなければならぬと主張し、亡国の危機を救うために、はげしく他宗を攻撃した。このために彼は迫害を受けたが、迫害されればされるほど、「法華経の行者⁽²⁾」としての確信を深めて宗教活動をおこなった。

日本仏教の特色 親鸞、道元、日蓮などの思想は、いずれも、仏教をとおして、自らの主体性をいかんなく発揮したものである。これらには、大陸の仏教が教理の理論的・体系的理解を重んじたのに対して、日本仏教のもっているいちじるしい独自性をみることが出来る。親鸞が「南無阿弥陀仏」とただ念仏せよと他力信仰の徹底を説き、道元が「只管打坐」と宗教的実践を強調し、日蓮がひたすら「南無妙法蓮華経」の題目をとえよと説くなど、複雑な思想を単純化し、心情や行が純化したとき、おのずから真理に合すると教えたことは、日本仏教の特色といわなければならない。これは、客観的規範や理法ではなくて、ただ清明な心を問題にした古代の日本人の伝統を受けつぐものであり、また、中世においてさかんになった神道思想とも共通の性格をもつものである。

(1) 『妙法蓮華経』とは、日蓮宗がよりどころとする『法華経』の正式の名称である。

(2) 『法華経』のなかに、この経をひろめる者は迫害を受けるとあることによって、日蓮は自らを、法華経の体現者とみなすことになった。

仏教は、日本人の生活感情を豊かにし、美意識をつちかうのに役だった。平安時代に、350年にわたって死刑がおこなわれなかったことなどは、仏教の慈悲の精神が日本人の道德意識に影響をあたえた具体的なあらわれであるといえる。また、その地獄の思想が、日本人の道德意識をつねに刺激してきたことも無視できない。

世の中を移り変わる幻の世界、「仮のやどり」とみる仏教思想は、人人の心に無常感をいだかせるようになった。⁽¹⁾『方丈記』の「行く川の流れ



吉野山で桜の枝に降る雪をながめる西行
(西行物語絵巻)

は絶えずして、しかも、もとの水にあらず。澁みに浮かぶうたかたは、かつ消えかつ結びて、久しくとどまりたるためしなし。世の中にある人とすみかと、またかくのごとし」という文は、日本人の心に流れる無常感を表現したものである。しかし、この無常感は、『徒然草』にある「あだし野の露消ゆるときなく、鳥部山の煙たちさらでのみ住み果つる習ひならば、いかにもののあはれもなからむ。世はさだめなきこそ、いみじけれ」という文のように、無常そのもの

- (1) 仏教では、迷った人は、地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天の六つの世界(六道)を輪廻するという。この思想は人生の苦悩への深い洞察を示している。
- (2) 作者は鴨長明(1153~1216)、成立は1212年。草庵のなかに自由を求め、隠者とよばれる一つの生きかたを示した。
- (3) 作者は吉田兼好、成立は1331年ごろ。無常感を中心として人間や自然をとらえた随筆。中世の隠者の生きかたをみることができる。



戦乱と民衆(秋夜長物語絵巻) 南北朝時代の戦乱のようす。

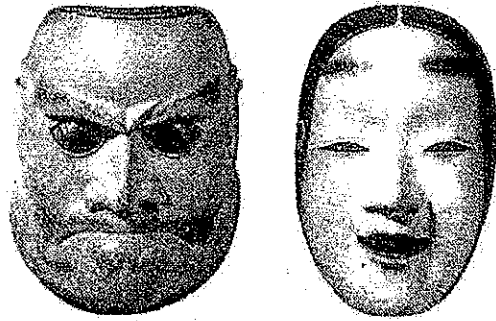
に美しさをとらえる考えかたを生んだ。吉田兼好は、ものごとがとど
(1283~1350)
 まることなく移り変わることに美を見いだし、移りゆく自然との合一
 に、生きかたの理想をとらえたのであった。

室町時代の民衆によって歌われた小歌に「ただ人は情あれ、なご花
 の上なる露の世に」というのがある。無常感が逆に感情的な連帯感を
 強め、感情的な連帯に無常の世の生きかたをみようとする考えかたが
 ここに示されている。

武士と仏教

いっぽう、自力によって「わたくし」を捨て、生死をこ
 える境地を求める禅宗は、人々に無私の精神を教えた。
 それは、つねに死に直面していた鎌倉・室町時代の武士に、とくに共
 感をもって受けとられ、その人間形成に強い影響をあたえた。武士た
 ちが問題にした死の覚悟は、仏教の影響によって深いものとなったの
 である。武士のいう死の覚悟とは、あくまでも世俗のなかでの心のも
 ちかたであり、戦闘に従事するものの心がまえである。それは、一面
 では生命への執着を残しながらも、死に直面したときにうるたえない
 ための心がまえである。

この死の覚悟を育てた根底には、無常感が流れている。武士たちは



能面 左は小癒見(13世紀はじめの作。東京都 観世家)。右は孫次郎(16世紀前半の作。東京都 三井家)。

銀閣(京都府) 足利義政によって山荘として造営されたが、義政没後、禅寺に改められた。東山文化の代表作の一つ。

無常を感じはしたが、名誉を重んじ主従関係を否定することはなかった。むしろ、日常的な雑念や欲望を夢、幻と考えたので、純粹に名誉のため主君のために死ぬことができたのである。このように、無常感
はひろく日本人の心のなかに浸透し、かならずしも仏教思想とはいえない
さまざまな考えかたを生みだした。

中世の芸術と仏教

禅宗は芸術の世界にも影響をあたえ、能、茶の湯、連歌や庭園など日本独自の様式をもった芸術を育てた。これらは、禅宗の捨身の思想からものごとの本質をえがきだすためには、そのもののなまな姿をぎりぎりまで捨てさらなければ
ならないという考えかたを学びとって生まれたのである。たとえば
能は、役者の動作から感情のなまな表現をできるかぎり捨てさること
によって、かえってその感情を観客に強く訴える。また、茶の湯、連
歌において、共同創作にたずさわる人々に要求された根本的態度は、
我執を捨てさることであった。人々がたがいに我執を捨てさること
によってはじめて、それぞれの個性が生かされ、同時に全体の美しい調
和が実現すると考えられたのである。

一古事記

爾天照大御神、高木神之命以、詔_ニ太子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命、今平_ニ訖葦原中国_一之白。故、隨_ニ言
依賜_一降坐而知者。爾其太子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命答白、僕者將_レ降裝束之間、子生出。名天邇岐志
國邇岐志天津日高日子番能邇邇藝命。此子應_レ降也。此御子者、御_ニ合高木神之女、萬幡豐秋津師比賣命、
生子、天火明命。次日子番能邇邇藝命也。是以隨_ニ白之_一科_レ詔_ニ日子番能邇邇藝命、此豐葦原水穗國
者、汝將_レ知國、言依賜。故、隨_レ命以可_ニ天降_一。

爾_一到天照大御神、高木神_二の命_三以ちて、太子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命に詔りたまひしく、「今、葦原中国を平け
訖へぬと白せり。故、言依さし賜ひし隨に、降り坐して知らしめせ」とのりたまひき。爾に其の太子正勝吾勝
勝速日天忍穗耳命、答へ白したまひしく、「僕は降らむ裝束しつる間に、子生れ出でつ。名は天邇岐志國邇岐
志天津日高日子番能邇邇藝命ぞ。此の子を降すべし」とまをしたまひき。此の御子は、高木神の女、萬幡豐秋
津師比賣命に御合して、生みませる子、天火明命。次に日子番能邇邇藝命なり。是を以ちて白したまひし
隨に、日子番能邇邇藝命に詔科せて、「此の豐葦原水穗國は、汝知らさむ國ぞと言依さし賜ふ。故、命の隨に
天降るべし」とのりたまひき。

一 國家の成立

1 小國家の分立

夫、樂浪、海中有倭人。分為三百余國。以歲時一來。獻見。云。
(漢書地理志)
 建武中元二年、倭、奴國奉貢朝賀。使人自稱大夫。倭國之極南界也。光武賜以印綬。
(後漢書 東夷傳)
 安帝永初元年、倭國王帥升等、獻生口百六十人。願請見。桓、靈間、倭國大亂、更相攻伐、歷年無主。(下略)

〔解説〕 漢書には云の字があるので、この記事は樂浪郡から本國への報告書によって記したもので、後漢書の場合のように倭の使者はその都まで赴いていないと考えられる。

江戸時代の一七八四(天明四)年に博多灣の志賀島から「漢委奴國王」の印文のある金印が発見されたが、それはこの光武帝の時に与えられたものという見方が強い。印綬を与えられることは中國からその地位を保証されたことになる。

この記事によって紀元前後に日本列島に多くの小(部落)國家が成立していたこと、一三世紀には、後漢に使者を派遣する國があり、そこには、國王・大夫・生口などの身分があったこと、二世紀の後半に大亂があったことなどが知られる。

2 連合國家の邪馬台國

倭人は帶方の東南大海の中に在り、山島に依りて國邑を為す。旧百余國、漢の時朝見する者有り。今、使訳通ずる所三十國。郡より倭に至るには、海岸に循ひて水行し、韓國を歴て、乍は南し乍は東し、其の北岸狗邪韓國に到ること七千余里。始めて一海を度ること千余里にして、對馬國に至る。其の大官を卑狗と曰ひ、副を卑奴母離と曰ふ。居る所絶島にして、方四百余里可り。土地は山險しく深林多く、道路は禽鹿の徑の如し。千余戸有り。良田無く、海物を食して自活し、船に乗りて南北

① 前漢の武帝が B.C. 108 年に北朝鮮に設置した四郡の一つ樂浪郡の中心地が樂浪(今の平壤)

② 中國人は日本を倭とよび日本人を倭人とよんだ

③ 一年中のおりおり

④ 貢物をもって謁見する

⑤ 漢書は一世紀後半に後漢の班固(はんこ)が撰した前漢の歴史書 ⑥ 今の福岡県博多湾付近の一小國

⑦ 漢代では論議をつかさどる官、大臣をいう ⑧ 後漢の第一代光武帝(三一五)

⑨ 印と綬(ひも) ⑩ 後漢の第六代(五一三) ⑪ 奴國

⑫ 後漢の第十一代桓帝(一五〇) ⑬ 毛、第十二代靈帝(一六八) ⑭ これにつづいて卑弥呼のことかである

⑮ 後漢書は南朝の宋の范曄(はんよ)が五世紀半ごろに撰した後漢の歴史書。次の魏志を参考にして作られている

⑯ 後漢の末に設けた郡

⑰ 前出の漢書の史料参照

⑱ 帯方郡

⑲ 三韓のうち馬韓をさす

⑳ 并韓の中に加羅、金海

㉑ 中國の一里は六町

㉒ 彦か ㉓ 夷守か ㉔ とりや鹿

吉 代 2

に市糴す。(中略)一大国に至る。(中略)又一海を渡ること千余里にして、末盧国に至る。(中略)東南陸行すること五百里にして伊都国に到る。官を爾支と曰ひ、(中略)千余戸有り。世々王有るも、皆女王国に統属す。郡使の往來常に駐まる所なり。東南奴国に至ること百里。(中略)南、邪馬台国に至る。女王の都する所、水行十日陸行一月。(中略)其の南に狗奴国有り、男子を王と為す。(中略)女王に属せず。郡より女王国に至ること万二千余里。(中略)

男子は大小と無く、皆黥面文身す。(中略)諸国の文身各々異り、或は左にし或は右にし、或は大に或は小に、尊卑差有り。(中略)其の風俗淫ならず。男子は皆露紒し、木綿を以て頭に招け、其の衣は横幅、但々結束して相連ね、略々縫ふこと無し。婦人は被髮、屈紒し、衣を作ること単被の如く、其の中央を穿ち、頭を貫きて之を衣る。禾稻・紵麻を種え、蚕桑績績し、細紵・練綿を出だす。其の地に牛・馬・虎・豹・羊・鶴無し。兵には矛・楯・木弓を用ふ。木弓は下を短く上を長くし、竹箭は或は鉄鏃、或は骨鏃なり。(中略)倭の地は温暖、冬夏生菜を食す。皆徒跣。屋室有り、父母兄弟、臥息処を異にす。朱丹を以て其の身体に塗ること、中国の粉を用ふるが如きなり。食飲には籩豆を用ひ手食す。其の死には棺有るも槨無く、土を封じて冢を作る。(中略)其の俗、国の大人は皆四・五婦、下戸も或は二・三婦。(中略)其の法を犯すや、輕き者は其の妻子を没し、重き者は其の門戸及び宗族を滅す。尊卑各々差序有り、相臣服するに足る。租賦を収む、邸閣有り。国国市有り、有無を交易し、大倭をして之を監せしむ。女王国より以北には、特に一大率を置き、諸国を檢察せしむ。諸国之を畏憚す。常に伊都国に治す。(中略)下戸・大人と道路に相逢へば、逡巡して草に入り、辞を伝へ事を説くには、或は障り或は跪き、両手は地に抛り、之が恭敬を為す。(中略)

其の国、本亦男子を以て王と為し、住七、八十年、倭国乱れ、相攻伐して年を歴たり。乃ち共に一女子を立てて王と為す。名づけて卑弥呼と曰ふ。鬼道を事とし、能く衆を惑はす。年已に長大なるも、夫婿無く、男弟有り、佐けて国を治む。王と為りしより以来、見る有る者少く、婢千人を以て自ら侍せしむ。唯々男子一人有り、飲食を給し、辞を伝へ居処に出入す。宮室・樓觀・城柵、

① ①米を買い入れること
 ② ②一支國の誤り、老岐のこと
 ③ ③筑前松浦郡
 ④ ④怡土(いと)郡
 ⑤ ⑤不詳、稻置かまが
 ⑥ ⑥帯方郡からの使人
 ⑦ ⑦熊襲(くまの)であろう
 ⑧ ⑧顔や身体にいれずみする
 ⑨ ⑨冠をつけず、髪を結う。み
 ⑩ ⑩ずらに結うことか
 ⑪ ⑪髪を後で結う。まげに結う
 ⑫ ⑫ことか、回ワンピースの様で
 ⑬ ⑬貫頭衣といわれる
 ⑭ ⑭いね、回いちび、味の種類
 ⑮ ⑮蜜を飼ってつむぐ
 ⑯ ⑯かたく織った絹布
 ⑰ ⑰兵器、回骨製の鏃
 ⑱ ⑱はだし
 ⑲ ⑲高坏(たかつき)、台のついで
 ⑳ ⑳皿、回棺をおおうそとはこ
 ㉑ ㉑支配階級に属する人々
 ㉒ ㉒被支配階級に属する人々
 ㉓ ㉓奴隸にする、回親族
 ㉔ ㉔回役人の称か
 ㉕ ㉕回おそれはばかる
 ㉖ ㉖回あとすざり、回七、八〇年
 ㉗ ㉗前の意、後漢書の桓・靈間に
 ㉘ ㉘あたるか
 ㉙ ㉙回ヒミコ、姫命・尊の略か
 ㉚ ㉚回呪術を事とし巫女(シャーマン)的な性格がうかがえる
 ㉛ ㉛回夫のこと
 ㉜ ㉜回ものみのたかどの

嚴かに設け、常に人有り、兵を持して守衛す。(中略)

景初二年六月、倭の女王、大夫難升米等を遣はし郡に詣り、天子に詣りて朝獻せんことを求む。

太守劉夏、吏を遣はし、將つて送りて京都に詣らしむ。其の年十二月、詔書して倭の女王に報じて

曰く「親魏倭王卑弥呼に制詔す。(中略)汝獻する所の男生口四人・女生口六人・斑布二匹二丈を奉

り以て到る。(中略)是れ汝の忠孝、我れ甚だ汝を哀れむ。今汝を以て親魏倭王と為し、金印紫綬を

假し、(中略)又特に汝に紺地句文錦三匹・細班華鬪五張・白絹五十匹・金八兩・五尺刀二口・銅鏡

百枚・真珠・鉛丹各五十斤を賜ひ、皆装封して難升米・牛利に付す。還り到らば録受し、悉く以

て汝が國中の人に示し、國家汝を哀れむを知らしむ可し。(中略)と。(中略)

其の八年、太守王願官に到る。倭の女王卑弥呼、狗奴國の男王卑弥弓呼と素より和せず。倭の載

斯烏越等を遣はして郡に詣り、相攻撃する状を説く。塞曹掾史張政等を遣はし、因つて詔書・黃幢

を齎らし、難升米に拜假せしめ、檄を為りて之を告諭す。卑弥呼以て死す。大いに冢を作る。從百

余歩、徇葬する者、奴婢百余人。更に男王を立てしも、國中服せず。更相誅殺し、当時千余人を

殺す。復た卑弥呼の宗女耆与年十三なるを立てて王と為し、國中遂に定まる。(下略)

〔原漢文〕(三國志魏志 東夷伝)

〔解説〕はじめの部分で帯方郡から伊都國までの道順がしられる。魏の使者は伊都國までは来ているようで、それらの使

者の見聞や帯方郡の役人が本國に送った報告書をもとにして記述されているが、誇張や誤伝もあり、解釈に苦しむと

ころもある。耶馬台國の位置が北九州か大和かというのもそのためである。

ついで倭の習俗——入れ墨・衣食住や社会状態——が述べられ、つぎに耶馬台國の政治と魏との交渉などが記され

ている。三世紀ころの日本の情勢として、三十余國の連合の上に立つ耶馬台國の狀態——女王と各國の王との存在、

耶馬台國と対立する狗奴國の存在、大人と下戸の階級関係、農耕・養蚕・機織・租賦・交易、ひみこの性格などがう

かがい知られる。
前の史料にみた、一、二世紀のころの日本の状態と比べて、女王——國王——大人——下戸——生口の階級関係とひみこを

中心とする連合國家としての耶馬台國の状況や、ひみこが魏と交渉し、その権威の下に連合國家内の國々に君臨し、

また狗奴國と対立抗争している様子を知ることができる。

①景初三年(二三九)の誤り
②魏の地方官の名。帯方郡の太守

③魏の都、洛陽

④天子のお言葉たまう

⑤まだらのある布

⑥紺色のきれ地

⑦毛織物

⑧人名

⑨魏の天子の自称

⑩ひみこの誤りか

⑪屬官の称

⑫はた

⑬中國で政府や官庁が出す説諭のための文書

⑭これを古墳とみるかどうか

⑮耶馬台國の位置の問題と関連して論争点となっている

⑯一族の女

⑰いよ、台号(とよ)とする説もある

⑱三國志は晋の陳寿(二五七)が撰じた魏・呉・蜀の三國時代の歴史。その魏志の東夷伝の中の倭人の条を倭人伝と称している

3. 日本思想史・文化史の

時代区分と転換期

石田一良

大まかにいえば、我々はすでに二種類の日本史の時代区分法をもっている。一は大和時代（飛鳥時代を含む）、奈良時代（藤原京時代を含む）、平安時代、鎌倉時代、室町時代、安土桃山時代、江戸時代、
5 いうならば東京時代（普通は明治・大正・昭和の時代といわれる）と
いうぐあいに、政治権力の所在地の移動をもって、時代を区分し、各時代の間をそれぞれ転換期と考えるものである。いま一つはヨーロッパの三時期法にならって日本の歴史を古代・中世・近世²に区分し、それぞれの時代の間を転換期とするものである。

第一の時代区分は、政治が文化と経済を相関させるはたらきをもつ
10 ことに着目して、政治をもって日本人の生活の歴史を時代区分したものである。しかし、上述の時代区分は、我々を歴史主義の³もつ悪い
相対主義におとし入れるおそれがある。ドイツの偉大な歴史家ランケは「あらゆる時代は神に直接する」⁴と説いているが、この場合、この言葉は過去のすべての時代は現在の我々によっても平等にあつかわれ
15 れる⁵価値があるという意味にうけとられる。そのとき、上述の政権の所在地を以てする時代区分では、すべての時代が、ただ時間の順に羅列されているだけで、それぞれの時代が我々の生きている現代に対してどのような意味をもつか、つまり日本の思想・文化の全体的発展過程においてどのような位置を占めるか、が一向明らかでないうらみ
20 がある。

いま一つの時代区分は、ヨーロッパ史の時代区分の基準となっている三時期法であるが、この時代区分は中世を人間否定の宗教的闇黒時代と考え、この時代をまたいで人間中心の合理主義的なあかるい古代文化が復活してくると考えた近世初頭のヨーロッパ人の歴史の統一的
25 把握に由来する。〈…〉

以上述べた、従来の日本歴史の時代区分においては、二つのことが欠けていたように思われる。一は世界史的な視角であり、二は各時代の座標を決定すべき⁶座標軸設定の試みである。

まず前者に対する私見から述べようと思う。

30 私はかねて、日本の思想・文化の発展を西洋ないしは東洋に視点を据えた遠近法ではなく、地球を「ぐるりと見まわす」人工衛星的な見方で把えなおす必要があると考えていた。そして世界各地を巡り歩くときにはいつも、その考えが私の念頭から離れなかった。そのためか⁹自然に次のような仮説が生れてきた。すなわち — ユーラシア

35 にわたるエクメネ（人間居住地）において、「北」中国より⁹西インドを通り、中近東を経、地中海沿岸にわたって乾燥地帯が実際に広がっている。この乾燥地帯を挟んで、その西北に麦作と牧畜の「ヨーロッパ」世界があり、その東南に米作と漁撈の「アジア」世界がある。人類の文化はこの中間の乾燥地帯の大河の流域（東から順にいうと黄河、

40 インダス川、チグリス・ユーフラテス川、ナイル川）にまず発生して、古代帝国が形成され、その古代文明は乾燥地帯を挟む「ヨーロッパ」と「アジア」に波及していった。「北」中国文明は南中国を経てインドシナに、また朝鮮半島と日本に伝播した。「西」インド文明は東インドを経てインドシナ方面とインドネシアに別々に波及し、

45 中国を経て、日本にも伝来した。一方、中近東の文化はギリシャ・ローマに、ギリシャ・ローマの文明はヨーロッパに波及した。但しローマ帝国がヨーロッパを軍事的・政治的に征服・支配したのちがって、中国・インドの古代帝国は、ただ彼らの文明だけを「アジア」に伝えたのである。やがて乾燥地帯の古代的世界がおとろえ滅ぶにつれてその

50 の文化的影響力も衰滅し、ほぼ時を同じう¹⁰して「ヨーロッパ」と「アジア」は外来の古代文明の影響から脱却し、両地域の諸民族に民族的自覚を生じ、民族独自の文字や文学、ないしは法典などが作られるようになった（わが国では北条執権時代から室町將軍時代にあたる）。しかし「ヨーロッパ」諸国は一足さきに機械工業時代への過渡

55 期に入り、海路「アジア」に進出してきた。ヨーロッパとアジアが出合ったのである。ヨーロッパ諸国は、まだ水稲農業時代にあつて個々に孤立して、なお「アジア」を形成しえないで¹¹いたアジアの諸国を次々に植民地化していった。日本は幸いその侵略を免れ、アジアの他の諸国に先がけて「ヨーロッパ」の機械文明を取り入れて工業化に努力し、

60 曲りなりに¹²ヨーロッパ化に成功した。しかし、この成功がかえって日本を「アジアの孤児」とする原因になったのは、歴史の皮肉

である — こういう仮説が自然に私に生れてきたのである。〈…〉

日本の思想史・文化史を時代区分するに当って、第二に考うべき¹³ことは、従来の時代区分が各時代の座標を決めるべき座標軸を欠いて
65 いた、ということである。そのために、日本思想史・文化史の全体的
発展の中で各時代がどのような歴史的位罫を占め、個々の思想的・
文化史的事象がどのような歴史的意義をもつかを明らかにし難いうら
みがあった。しかし、日本の思想史・文化史には元来そのような座標
軸はない、という説もある。丸山真男氏は『日本の思想』と題する書
70 物の中で、日本思想史の包括的な研究が貧弱な理由¹⁴は、日本の思想
史には思想的座標軸が欠如しているためである、と説いている。日本
の思想史の各時代にわたって個別的には深い哲学的思索もあるし、独
創的な思想家がいはいわけではないが、時代を限定したり¹⁵特定の学
派や宗派をとり出すならば格別、日本史を通じて思想の全体構造とし
75 ての発展をとらえようとする、誰でも容易に手がつかないのは、研
究の立ち遅れとか、研究方法の問題をこえて、対象そのものにふかく
根ざした性質があるからである、つまりあらゆる時代の観念や思想に
否応なく相互関連性を与え、すべての思想的立場がそれとの関係で
— 否定を通してでも — 自己を歴史的に位置づけるような中核あるい
80 は座標軸に当る思想的伝統がわが国には形成されなかったからだ、と
説いている。そして、近代日本が維新前までの思想的遺産を簡単に捨
て去って「欧化」したことに言及して、もし何百年の背景をもつ「伝
統」思想が本当に遺産として伝統化していたならば、そのようにたわ
いもなく「欧化」の怒濤に呑みこまれることがどうして起りえた¹⁶で
85 であろう、と述べている。しかし、私は日本人特有の — 西洋史の知識
をもとにして西洋と同じものを日本に探し求める場合には思いもつか
ない — 思想・文化形成の原理があつて、これが、あらゆる時代の観
念や思想や文化をそれとの関係で歴史的位罫を与える座標軸に当る思
想的・文化的伝統になっている、と考えている。

一 聖徳太子の新政

1 冠位十二階の制定

推古天皇十一年十二月戊辰朔壬申、始めて冠位を行ふ。大徳・小徳・大仁・小仁・大礼・小礼・大信・小信・大義・小義・大智・小智并て十二階。並に当れる色の纒を以て縫へり。頂は撮り総へて囊の如くにして、縁を着く。唯元日には警花着す。

十二年の春正月の戊戌の朔、始めて冠位を諸臣に賜ふこと、各差有り。〔原漢文〕〔日本書紀〕

〔解説〕冠位は蘇我氏を除いて、畿内とその周辺の諸豪族に与えられた。この制度は百濟や高句麗の制を参考にしたものらしい。冠位は個人に対して与えられ、また昇進したことは遣隋使の小野妹子が推古十五年に大札であったのが大徳(統紀和銅七年四月条)になつてゐることから知られ、冠位と姓とは性格を異にすることがわかる。

2 憲法十七条

〔推古天皇十二年夏四月〕戊辰、皇太子親ら肇めて憲法十七条を作りたまふ。

一に曰はく、和なるを以て貴しとし、忤ふること無きを宗とせよ。人皆党有り。亦達る者少し。

〔中略〕然れども上和ぎ下睦びて、事を論ふに諧ふときは、事理自づからに通ふ。何事か成らざらむ。

二に曰はく、篤く三宝を敬へ。三宝とは仏・法・僧なり。則ち四生の終、帰、万の国の極、宗なり。

〔中略〕人尤悪しきもの鮮し。能く教ふるをもて従ふ。其れ三宝に帰りまつらずは、何を以てか枉れるを直さむ。

三に曰はく、詔を承りては必ず謹め。君をば天とす、臣をば地とす。天は覆ひ地は載す。〔中略〕

地、天を覆はむとするときは、壊るることを致さむ。是を以て、君言たまふことをば臣承る。上行

ふときは下靡く。故、詔を承りては必ず慎め。謹まずば自づからに敗れなむ。

〔備教の五常〕仁・義・礼・智・信を太子の理想を加えて五行の順、木(仁)・火(礼)・土(信)・金(義)・水(智)にし徳で総括してこの順ができたのである。

〔冠にそえる飾り〕徳冠には金・仁冠には豹尾、礼冠以下には鳥尾を用いた例がある。

〔備教では、和は礼と共に説かれることが多いが、ここでは礼にふれていない。仏教思想とよく説もあるが、ともかく第二条・十条など仏教思想の影響は強い。〕

〔朋友、仲間〕

〔一切の生類〕

〔この上もない大本の教え〕

〔天皇の言つたこと〕

〔君命にそむく時はその身も滅びる〕

四に曰はく、群卿百寮、礼を以て本とせよ。其れ民を治むるが本、要ず礼に在り。(下略)

五に曰はく、^①餐を絶ち、^②欲することを棄てて、明に訴訟を辨めよ。(下略)

六に曰はく、^③悪を懲し善を勸むるは、古の良き典なり。是を以て人の善を匿すこと無く、悪を

見ては必ず匡せ。(下略)

七に曰はく、人各任有り。掌ること濫れざるべし。其れ賢哲官に任ずときは、^④頌むる音則ち起

る。^⑤奸しき者官を有つときは、禍乱則ち繁し。(下略)

八に曰はく、群卿百寮、早く朝りて晏く退でよ。(下略)

九に曰はく、信は是義の本なり。事毎に信有るべし。其れ善悪成敗、要ず信に在り。(下略)

十に曰はく、^⑥忿を絶ち、^⑦瞋を棄てて、人の違ふことを怒らざれ。(下略)

十一に曰はく、^⑧功過を明に察て、^⑨賞し罰ふることを必ず当てよ。(下略)

十二に曰はく、^⑩国司・国造、^⑪百姓に斂らざれ。国に二の君非ず、民に兩の主無し。率土の兆

民は王を以て主とす。所任る官司は、皆是王の臣なり。何にぞ敢へて公と百姓に賦斂らむ。

十三に曰はく、^⑫諸の官に任せる者、同じく職掌を知れ。(中略)其れ与り聞かずといふを以て、公

の務をな防げそ。(下略)

十四に曰はく、群臣百寮、^⑬嫉み妬むこと有ること無れ。(下略)

十五に曰はく、^⑭私を背きて、^⑮公に向くは、是臣が道なり。凡て人私有るときは、必ず恨有り。(下略)

十六に曰はく、民を使ふに時を以てするは、古の良き典なり。故、冬の月に間有らば、以て民を使

ふべし。春より秋に至るまでに、^⑯農桑の節なり。民を使ふべからず。其れ農せずは何をか食は

む。桑せずは何をか服む。十七に曰はく、夫れ事独り断むべからず。必ず衆と論ふべし。(下略)

〔解説〕 憲法十七条は後世の偽作とする説もあるが、推古朝における官司制度の発達などから考えて、推古朝にこのよう

な文章が作られてもおかしくないとする見解が有力である。内容は儒教思想を中心としつつも、仏教や法家の思想を

① 役人たちをさす
② 貪欲を去つて

③ 内心がねじけている人
④ 早く出勤して仕事をし、おそく退出せよ

⑤ 内心の怒り
⑥ 外表にあらわれた怒り

⑦ 信實必罰は法家の思想
⑧ この当時国司があつたかどうかが疑問。国司はあつたかどうかが疑問。国司はあつたかどうかが疑問。改新後に定められたとされている

⑨ 天子と同様に百姓に課税を命じたり、税をとることがあつてはならない

⑩ 他人の善を憎む心
⑪ 他人を憎悪する心
⑫ 私心を去つて公に尽す。公の別を厳しく説くのも法家の思想

⑬ 定まった時。農閑期などをいう
⑭ 農業や養蚕を行なうこと
⑮ 蚕を養うこと

〔原漢文〕(日本書紀)

池田家文庫等刊行会編『信長記』福武書店。
 ◎小林建三「江戸初期に於ける史論の一形式に就いて—甫庵本「信長記」を主として」(『史学雑誌』38-8)。玉懸博之「慶長期の小瀬甫庵の思想」(石田一良編『日本精神史』ベリカン社、1988)。

(玉懸博之)

しんとう 神道 日本固有の神々を崇拝する信仰名。神社神道・皇室神道・教派神道*などの総称であり、時には、それら諸神道の発生基盤をいう場合、神社神道のみをさす場合、神社神道と皇室神道の範囲をさす場合、さらには上記諸神道に民俗的な信仰を加え広くとらえる場合などがある。アジア大陸東沿岸部に類似の原始的自然崇拝が多くみられ、またキリスト教布教以前のヨーロッパでも、ギリシャ・ドイツ・北欧などの各地で、自然崇拝がみられた。ただし、アジア大陸東岸部の類似の信仰や、ヨーロッパ各地の自然崇拝との共通性は自然発生的共通性であって、ある信仰が日本に伝来し、普及したものではない。日本国土の信仰史として、考古学の分野より、無土器文化の時代の信仰、縄文文化の時代の信仰の存在が指摘されているが、それらを基盤としつつ、稲作文化の伝来・普及とともに神々の多様化と集約化、神々にまつわる神話の形成・発展と相互の神話の接触・影響・淘汰などの結果、新穀感謝の祭りとしての新嘗祭(にいなめのまつり)と、その年の豊作を祈念する祈年祭(としごいのまつり)*を中心とする農耕祭祀として誕生をみた。農耕開始前の民族の原始期にみられた信仰も農耕祭祀の中に消化吸収されているため、両者の間に境界線を設けることは困難である。今日、稲の品種改良などにより、寒冷地や標高の高い地帯にまで稲作が可能となったが、そのような稲作移行の遅れた地域に現存する祭祀をみると、長野県諏訪大社の御頭祭(ごとうさい)は神前に供える神饌が鹿の首から上の部分であり、宮崎県の銀鏡(しるみ)神社の米良(めら)神楽において供えられる神饌は串刺しにして焼いた猪の肉であって、狩猟生活時代の神*への供え物の状況を今日に伝えている。これら縄文期の永かった地域にみられる信仰の実態や、縄文期の竪穴住居内における祭祀

形態の考古学的推論を参考にすれば、神道は弥生時代よりとか、縄文晩期からなどと断言することは許されない。日本神話*で登場する神々の中には、稲作にまつわる自然神や稲穂の状況を神名の一部とする神々(アマテラスオオミカミ*・ホノニギノミコトなど)とともに、稲作の普及前夜の自然物への畏怖に端を発するとみられる神々(オオモノヌシカミなど)の存在が指摘される。後者が語られる神話には稲作を反映した神話がみられず、しかもクニツカミと呼ばれている。前者にかかわる神話には稲作を反映した神話が多く、アマツカミと呼ばれている。それら両信仰が習合しあって、神道は成立した。

その教義は、つながりの宗教とも称されるように、自然と神々と人間との関係が同じはらから(同胞)から生まれた一体のものともみるものである。したがって、山川草木は神々から生まれ、人間も神々から生まれたという観念を持つ。そしてあらゆる万物自然は神々であるという八百万神(やおよるずのかみ)の信仰へと発展し、人間はそのような八百万神によって生かされてきたと考え、それらの神々に感謝しつつ生きていくべきものと解されるようになる。その感謝の一端として、人間と同じく食生活されると信じる神の召し上がり物を作って供え、同時に自らも食するという宗教的な日常生活を送ることになる。その後、大陸より儒教*・道教・仏教*などが伝来し、それらのさまざまな宗教的特質の影響を受けつつ、習合し合ったり、さらには分離化したりして、今日の神道の姿となった。教典として、聖書やコーランのようなものはないが、『古事記』*、『日本書紀』*などの神話を記した文献は伝えられており、今日それらを神典と呼んで聖典視し、教化活動に用いられている。

◎〔神道〕〔群書〕〔統群〕〔続々群〕〔古事〕〔古典〕1-2、4-7、67-8、〔思想〕19・39など。下中弥三郎編『神道大辞典』平凡社、1937-40。宮地直一『神祇史大系』明治書院、1941。村岡典嗣『日本思想史研究』I-IV、岩波書店、1940-49。小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、1973。

(白山秀太郎)

松濤二十訓 (空手二十箇条)

1. 空手道は礼に始まり礼に終る事を忘るな
2. 空手に先手なし
3. 空手は義の補 (たす) け
4. 先づ自己を知れ而して他を知れ
5. 技術より心術
6. 心は放 (はな) たん事を要す
7. 禍 (わざわい) は懈怠 (かいたい) に生ず
8. 道場のみの空手と思ふな
9. 空手の修業は一生である
10. 凡ゆるものを空手化せよ其処に妙味あり
11. 空手は湯の如し絶えず熱度を与えざれば元の水に還 (かえ) る
12. 勝つ考は持つな負けぬ考は必要
13. 敵に因って轉化せよ
14. 戦は虚実の操縦 (そうじゅう) 如何に在り
15. 人の手足を劍 (けん) と思へ
16. 男子門を出づれば百万の敵あり
17. 構は初心者には後は自然体
18. 形は正しく実戦は別物
19. 力の強弱体の伸縮技の緩急を忘るな
20. 常に思念工夫せよ

lands where falls and rapids foam. *tagitu* can again be taken as verb or as *tagi* + *tu*. If taken as verb, *tagitu* belongs to *kava*.

Script.

(3) 吉 is 芳 in II mss.

Different Readings.

Texts: (2) *mi tomo akame ya, miru tomo akamu ya, miru tomo akamu, miru tomo akanu ya* but with *nu* erased and replaced by *mu*; *miredomo akamu ya*. (4) *kauti no, kava ahi no, kavuti no*. (5) *ovomiya-dokoro, wovomiya-dokoro*.

Comment: none.

VI-16 (922) *Hanka-II* 反歌

(1) *Vito mina no*
人 皆 乃

(2) *Inoti mo ware mo*
壽 毛 吾 母

(3) *Mi-Yosinu no*
三 吉 野 乃

(4) *Tagi no tokiva no*
多 吉 能 床 磐 乃

(5) *Tune naranu kamo.*
常 有 沼 鴨

Translation.

(1/2) All people's lives and also my own, (4/3) like the eternal rocks of fine Yosinu's falls, (5) everlasting alas, it is not!

General Remarks.

See preceding *uta*.

Grammar.

(4) *tokiva* = *toko iva*, eternal rock. *no* = *no gotoku*. (5) *tune naranu kamo*, alas, it does not last for always, like the eternal rocks etc.

Script.

(1) 2 books have 皆人, and another reads *mina vito no* in kana alongside the characters. (2) 母 or 毛. (3) 吉 or 芳. (4) (古) has 野 for 能.

Different Readings.

Texts: (1) *vito mina no, mina vito no, mina vito va.* (4) *toko iva no, tokova no, yukava no, yuka iva no, toko iwa no, yuka iwa no.* (5) *tune naranu kamo, tune naramu kamo, tune naran kamo.*

Comment: (4). *tagi no toko iva no, Mabutši: tokova no; Kogi: tokiva no.* (5) *tune naranu kamo, Kada: toko naranu kamo.*

VI—17 (923) *Yamabe no sukune Akavito no tsukureru uta*
 山部 宿禰 赤人 作 歌
nissu narabi ni tanka. (Two long and several short uta's by
 二首并 短歌
 Akavito).

- | | |
|----------------------------|------------------------------------|
| (1) (Yasumisisi)
八隅知之 | (2) Wago ovokimi no,
和期大王乃 |
| (3) Taka-sirasu
高知爲 | (4) Yosinu no miya va,
芳野 官者 |
| (5) (Tatanaduku)
立名附 | (6) Awo-gaki-gomori,
青墻隱 |
| (7) Kavanami no
河次乃 | (8) Kiyoki kavuti zo!
清 河内曾 |
| (9) Varube [ni] va
春部 者 | (10) Vana saki wowori,
花 咲 乎 遠里 |
| (11) Aki sareba
秋去者 | (12) Kiri tati wataru.
霧立渡 |
| (13) Sono yama no
其山之 | (14) Iya masumasu ni,
彌益 々 爾 |
| (15) Kono kava no
此河之 | (16) Tayuru koto naku,
絶 事 無 |

VI—89 (995) *Ovotomo no Sakanove no iratsume, sinzoku to*
 大伴 坂上 耶女 宴 = 親

utage seru uta issu. (When Lady Ovotomo no Sakanove gave
 族 歌一首

a banquet to her relatives, she composed this uta.)

- | | |
|-------------------------|-------------------------------|
| (1) Kaku situtu
如是爲乍 | (2) Asobi nomi koso!
遊飲與 |
| (3) Kusaki sura
草木尙 | (4) Varu va moyetutu
春者生管 |
| | (5) Aki va tiri-yuku.
秋者落去 |

Translation.

(1/2) Let us amuse ourselves thus and drink! (3/4) Even herbs and trees, sprouting in spring, (5) will be gradually scattered in autumn.

General Remarks.

For Lady Sakanove see III—141, and 163. *sinzoku to utage seru...* 'having held a banquet with relatives'.

Grammar.

(1) *kaku situtu*, doing thus. (2) *koso* suffixed to the *renyōkei* has an optative force at the end of a phrase. (3) Even herbs and trees, sc. which are so much more constant than mankind. With 'herbs and trees', *moyetutu*, 'sprouting' may be used or *sakitutu*, 'bursting open, blossoming'. Both are standard readings. Kōnosu, Ryakuge and Inoue however read *ovitutu*, 'growing', which we do not appreciate, because *kusaki* grow as well in spring as in autumn, whereas *moyetutu* and *tiri-yuku*, or *sakitutu* and *kare-yuku* are opposites, indicating clearly the authress' idea. (5) *tiri-yuku*, will be gradually scattered. For this special force of *-yuku*, see Index.

Script.

(1) 乍 or 管.

Different Readings.

Texts: (2) atubi, *asobi*. *nomu tomo*. (4) moyetutu, *moyetutu*; *mowetutu*. (5) tiri-yuku, *tiritutu* but *-tutu* is corrected into *-yuku*.

Comment: (2) *asobi nomu tomo*, Keitsû: *asobi nomamu yo* or *asobi nome koso*. Ryakuge: 與 is a mistake for 乞: *asobi nomi koso*. (*nomi* is the common form before *koso*, but *nome* the *meirei-kei*, as Keitsû suggests, is also correct; cf. V—15: *miye koso*, and V—60: *ukabe koso*.) (4/5) *varu va moyetutu/aki va tiri-yuku*, Ryakuge: *varu va ovitutu/aki va kare-yuku*. Kogi: *varu va sakitutu/aki va tirinuru*.

VI—90 (996) Rokunen (734) *kinoye-inu*, *Ama no Inukavi no*
 六年 甲戌海犬養

sukune Wokamaro, mikotonori ni ô-zuru uta issû. (In the year
 宿禰岡麻呂、應、詔 歌一首

734 *Ama no Inukavi no sukune Wokamaro* composed this *uta*, obeying an Imperial command.)

- | | |
|--------------------------------|--------------------------------------|
| (1) <i>Mi-tami ware</i>
御民吾 | (2) <i>Ikeru sirusi ari.</i>
生有驗在 |
| (3) <i>Ametuti no</i>
天地之 | (4) <i>Sakayuru toki ni</i>
榮時爾 |
| | (5) <i>Averaku omoyeba.</i>
相樂念者 |

Translation.

(1/2) I, one of Your people, have the advantage of living now,
 (5/3) when I think of the coincidence of my life and this time of prosperity of Heaven and Earth.

General Remarks.

Of this author nothing is known, *ni/ô-zu*, to respond to, apply with, obey.

Grammar.

(1) *kurenawi ni*, used as m.k. with *vukaku sominisi*. The dark scarlet colour minds of the oaks (*nara*) in autumn and of the homonym *Nara*. (2) *sominisi*, or *siminisi*, to be dyed in, soaked in, i.e. to love deeply. (4/5) I will probably pass my years in the old capital of Nara, although the residence has been transferred to Kuni and the palaces have gone to ruin.

Script.

No particulars.

Different Readings.

Texts: (2) *sominisi*, *somenisi*, *sometesi*.

Comment: (2) *vukaku sominisi*, *Kisimoto: vukaku siminisi*.

(5) *tosi no venubeki*, *Kada: tosi no vurunubeki*.

- VI-139 (1045) (1) *Yo no naka wo* (2) *Tune naki mono to,*
 世 間 乎 常 無 物 跡
 (3) *Ima zo siru.* (4) *Nara no miyako no*
 今 曾 知 平 城 京 師 之
 (5) *Uturovu mireba.*
 移 徒 見 者

Translation.

(1/2) This perishable world is not a thing eternal, (3) thus I indeed know now. (5/4) For I have seen the change of the capital of Nara.

General Remarks.

See preceding *uta*.

Grammar.

(1) *yo no naka wo* depends from *siru*: I know now this world to be not an eternal thing. (5) *uturovu*, v.l. 4 to change, fade (of the brilliance and power), to remove (in this case to *Kuni*).

Script.

(2) 無 or 无. (4) 師 is 期 in (神).

Different Readings.

Texts: (3) *ima zo, kevu zo.* (5) *uturovu mireba, utarou sireba* (which may have been read: *uturovu sireba*, as the language does not tolerate a hiatus).

Comment.: None.

VI—140 (1046) (1) (Ivatuna no)	(2) Mata woti-kaveri,
石綱乃	又 變若反
(3) (Awoniyosi)	(4) Nara no miyako wo
青丹吉	奈良乃都乎
	(5) Mata mo mimu kamo!
	又 將見鴨

Translation.

(1/2) Returning to youth again like the coils of a creeper return upon themselves, (5/3) should I then once more see Nara, minding of green and red (oak-leaves: *nara*) as the capital and residence?

General Remarks.

See preceding *uta*'s.

Grammar.

(1) *ivatuna no*, m.k., rock-rope, the coils of a creeper which return upon themselves and therefore used with the idea 'return', either the coils of a creeper or in time: season after season. (2) *wotu*, v.i. 2/—, to pass over, cross back (to youth), see V—55. (3) *awoniyosi*, m.k. for Nara, see I—17. (4) *Nara no miyako*, here: Nara as capital, because in those times the residence was transferred to Kuni. (5) *mata mo mimu kamo*, Omodaka, Inoue, Kōnosu and the Kogi read *mata minamu kamo*, 'I should like to see once more'. We however stick to the standard reading.

5. 神話傳説における神の意義

和辻哲郎

こゝにわれわれが考察するのは、埃及のピラミッドにさへ比せられて
ある壯大な古墳の築造せられた時期をその絶頂とする時代であつて、
記紀¹編纂の時代ではない。記紀編纂は次の時代の絶頂期に屬する事
業である。がこの、國家の體制が極めてよく整備せられた次の時代に
5 おいて、「神」が如何に考へられてゐたかといふことは、われわれの
考察に對して非常に好い出發點を與へてくれるであらう。特に「現神」
の思想がさうである。

この時代に萬葉²の歌人が大君を神として歌つたことは周知のこと
であるが、その公的な表現は、公式令詔書式³に規定され、宣命⁴詔勅
10 等にしばしば用ゐられてゐる「あきつみかみと大八島國知らしめす天
皇⁵」といふ句である。「あきつみかみ」は明神、現御神などと書か
れてゐるが、現實に現はれた神、表現せられた神といふ意味に變りは
ないであらう。天皇は即ち現實に現はれて居る神である、といふ思想
がこゝに云ひ現はされてゐる。この思想においては神の意義はかなり
15 明白に限定せられてゐると云つてよい。即ちこの神は、尊貴なるが故
に⁶神なの⁷ではあるが⁸、しかしヤーヴェやゼウスのやうに超自然的
超人間的な力を振ふ神なのではない。天皇は雨を降らせたり風を吹か
せたりはしない⁹。また人間の苦を救ひ病を癒すといふこともしない。
人々は早に際しては火雷神¹⁰に雨を祈り、病に際しては藥師如來¹¹に
20 平癒を祈つた。天皇自らも神佛に祈願をこめた。天皇の名において
神々に大幣¹²を奉つた記事は、いくらでも擧げることが出来る。して
見れば、天皇が自然現象や人間の運命を支配する神でないことは明白
である。がそれによつて火雷神が天皇よりも尊貴なのではない。皇祖
神以外に天皇と同じく尊貴な神はないのである。驗の著しい神々に對
25 して天皇が大幣を奉るとしても¹³、その神々は必ずしもそれを祀る天
皇ほど尊貴ではない¹⁴、といふ一點に、われわれは特に注意しなくて
はならぬ¹⁵。以上によつてわれわれは、神の意義のうちに三つの層を
分つことが出来る。(一)、天皇は天つ神の御子として神聖な權威を擔
つて居る神である。(二)、この神聖な權威の背後には皇祖神、天つ神

30 としての神がある。それは天皇の尊貴性の根源である。(三)、雨の神¹⁶風の神¹⁷のやうな自然人生を支配する神がある。これはヤーヴェやゼウスに最もよく似た¹⁸ものであるが、必ずしも尊貴性において優れず¹⁹、また天皇の尊貴性の根源でもない。この三種の意義の區別は奈良時代においては明白に意識せられてゐるのである。

35 この區別を以て記紀の物語に臨むと、そこにも既にこの區別の存することが見出されるであらう。記紀の上代の物語において天皇が現人神であるとの考は明白に現はれてゐる。のみならず神代から人代への移行行きは天皇が天つ神の神聖な傳統を擔つてゐるといふことを主題として物語られるのである。そこで物語は必然にその天つ神の傳統を
40 溯ることになる。神代史の物語において主要な役をつとめる神々は、すべて第二類の神々であつて、たとひそれらが日の神²⁰海原の神²¹などと呼ばれるとしても、その活動は現人神の活動と變りがなく、従つて超人間的ではない。特にこれらの神々は祀られると共に自らもまた祀る神であつて、決して單に祀られるのみの神ではない。然るに神代
45 史の中にも、何の役目もつとめず、たゞ名のみ掲げられた祀られるのみの神々がある。これが第三類の神である。が記紀の物語においては更にもう一つ、第四類の神として擧ぐべき²²ものがある。それは神代史からは排除せられながらほ神話的な物語を擔つてゐる祀られる神である。これは祀りを要求する崇りの神²³として特性づけることが出
50 来る。

以上の如くわれわれは記紀の物語のうちに、祀る神、祀ると共に祀られる神、單に祀られるのみの神、祀りを要求する崇りの神の四種類を分つことが出来る。この區別は神の意義を考へるについて重要な視點である。

4. 日本はシナ思想を如何に

うけ入れたか — 結語 —

津田左右吉

日本の文化の發達はシナ¹の文物に負ふところが多い。これは疑ふべからざる²事實である。初めてシナの文物に接した時には、それに驚異しそれに隨喜して、及ぶ限りそのすべてを學ぼうとした³。その間に取捨を加へるだけの逞も無く力も無かつた。書物によつて與へられたその思想に對しても、たゞその前に拜跪する外は無かつたのである。しかし日本の地勢風土⁴がシナと全く違ひ、日本人が人種言語風俗習慣に於いてシナ人と全く異なり、家族制度社會組織政治形態に於いてもまた何等の共通點を有たないのみならず⁵、シナとは遠く隔たつてゐて相互の關係が密接でなかつたから、シナ人の造り出した文物を學びつゝ⁶、現實のシナ及びシナ人とは殆ど交渉するところが無くして⁷、獨自の生活、獨自の歴史を展開し、時がたつと共に次第に獨自の文化を創造して來た⁸。それでありながら、知識社會の知識としては、いつの世にもシナの古典から與へられる同じ思想を同じやうに尊び、それをすべての準則としてゐたことはふしぎとすべき⁹である。

15 徳川時代になつて日本人の獨創した政治上の制度も整頓し、日本人みづからの生活が産み出した道德も發達してゐたにかゝらず、なほシナ人の政治思想や道德教が昔ながら¹⁰の古典によつて講説せられたのは、奇異なる¹¹現象である。これは上に述べた如く、シナ思想の主要なるものが一種の宗教的權威を有する儒教¹²だからでもあり¹³、シナの文字と書物とを學ぶこと即ち知識を得ることがそれに伴つてゐたからでもあり、また生活から離れた書物上の知識のみを學んだがために¹⁴その知識が知識として絶對視せられたからでもあるが、他面からいふと、知識は、本來、知識として特殊の領域を有し、實生活と離れて存在すべき性質を有するからでもある。さうしてそれは、始めて

25 シナの文物に接した時にシナの文字とそれに寫されてゐるシナ語とを、知識社會の知識を盛る具として、そのまま採らなければならなかつたこと、従つて知識社會に於いては、シナの文字、シナの書物とシナ人の考へかたとに拘束せられ、いつまでもそれから解放せられることが

できなかつたこと、によつて助けられてゐる。シナの文物以外の文物、
30 シナ思想以外の思想に接する機会が無かつたことも、またその一因を
なしてゐよう¹⁵。佛教は學ばれたが、それとても¹⁶半ばシナ化したも
のであり、またその思想の關與する領域が異なつてゐたから、シナ思
想に對抗するものとは考へられなかつた¹⁷。勿論、シナから傳へられ
た文字なり知識なり¹⁸が、一面に於いては、いつのまにか日本人の生
35 活に順應するやうに變化しても來た¹⁹ので、例へば武士生活に於ける
忠²⁰といふ語の如く語そのものはそのまま襲用せられながらその意義
が變へられたり、日本人の生活に對してあまりに明白なる矛盾が感知
せられる場合にはそれとの折衷もしくは調和が考へられたりした²¹こ
ともあるが、それでもシナの知識の權威を疑ふには至らなかつた。
40 たゞこれは知識を知識として、思想を思想として、取扱ふ場合のこと
であつて、實際の生活に於いてはシナ思想に何等の權威をも與へな
かつた。さうしてそれは文藝によつて表現せられてゐる。

ところが、西洋の文物に接するに至つて、知識社會に於いても始め
てシナの文物なりシナ思想なりに疑を容れるものが生じて來た。それ
45 はシナのと違ふ文物があり思想があることを知つたためばかりではな
く、それに刺戟せられて、日本人の生活とシナの文物シナの思想との
矛盾に氣がついたからである。徳川時代の蘭學者や國學者の考には既
にさういふところがあつた。近ごろになつて日本人がいほゆる西洋を
中心とする現代文化²²のうちに入りこみ、むかしシナの書物によつて
50 シナの知識シナの思想のみを學び知つたのとは違ひ、生活そのものが
この現代文化によつて大なる變化をうけるやうになると、かくして變
化した日本人の現實の生活とシナ思想との矛盾はいよいよ明かになる。
シナ思想がこの時代になつて權威を失つたのは當然である。それはい
はゆる西洋心酔の故ではなくして、シナ思想が現實の生活に不適合な
55 ものであることが、生活そのものに於いて痛切に體驗せられたからで
ある。たゞ知識社會の一隅にはなほシナ思想の前に拜跪する昔からの
因襲が残つてゐるのと、全く生活を異にし文化を異にし思想を異にし
てゐる日本人とシナ人とを混同してそこから東洋文化といふ空虚な觀
念を作り、さうしてそれがいはゆる西洋文化、その實は日本人みづか
60 らの生活に内在するもの、に對抗する文化であるが如き妄想²³を懐い
てゐるものがあるのとで²⁴、さういふ方面の宣傳によつて今日もなほ
シナ思想に何ほどの權威があるやうに思はれてもゐる。が、これは
現實の社會を直視し現實の自己の生活を反省することができないから
のことであるので、そこにやはりシナ思想によつて養はれたシナの
65 考へかたがあるのである。日本人が日本人みづからの文化を創造せん
がために²⁵、シナの文字、シナの文章の束縛から脱せんことをつとめ
てゐるにかゝはらず、かゝる宣傳者がシナの文字、シナの文章を尊重
してゐることもまたそれを證する。

6. 仏教の伝来と受容

蘭田香融

仏教伝来から平安遷都のころまでを仏教の伝来移植期とする。552年（一説に538年）、百濟王からはじめて仏像・経典が伝えられたとき、朝廷では賛否両論が起り、態度を決しかねた¹。欽明天皇はこれを蘇我稲目²に授けて試みに礼拝させたが、排仏派は国神の怒りを口実
5 にしばしば迫害を加えた。しかし物部氏が滅ぶと、推古天皇2年(594)、推古天皇は三宝興隆の詔³を下して仏教を公認した。蘇我氏の飛鳥寺⁴をはじめ、諸氏は競って仏寺を建立⁵し、同32年には寺46所、僧尼1,385人を数えたという⁶。飛鳥時代の寺院は、大部分が大和を中心とする畿内に集中し、中央貴族や渡来氏族の氏寺として建立されたことがわ
10 かる。このように伝来期の仏教は、固有信仰の反撥を受けつつも⁷、祖霊祭祀や病氣平癒の機能を果たすものとして民族宗教的に受容されたのである。当代仏教の指導的地位にあったのは、恵慈・恵聡・観勒⁸ら、半島からの渡来僧であったが、彼らとの接触を通じて聖徳太子のような本格的な仏教理解者も現われた。次に大化改新より平城遷
15 都に至る律令国家形成期には仏教はとみに国家的性格を強めた。大化元年(645)、孝徳天皇は仏教尊重の詔⁹を出し、諸氏が寺院を造営する際、国家的な援助を与えることを約束したが、これが国家仏教の出発点となった。こうして七世紀後半には寺院の造営が全国的に拡大し、持統天皇6年(692)には545寺に達し、この数字は考古学的にもほぼ
20 確認されている。一方、仏教に対する統制も強化され、推古朝に始まる僧官制は、大化の十師制¹⁰を経て、天武朝には僧正・僧都・律師より成る僧綱制¹¹として確立した。大宝元年(701)には唐の道僧格¹²を摸して僧尼令が制定され、律令国家の期待する僧尼像が示された。僧尼の使命は、寺内に寂居して国家の平安を祈るにあり¹³とされ、『仁
25 王経』¹⁴『金光明経』¹⁵などの護国経典¹⁶が尊重された。和銅3年(710)、都が奈良に遷ると律令国家は最盛期を迎え、仏教文化の花を咲かせた。前代以来の国家仏教の隆盛とともに、いわゆる民間仏教が成長して当代仏教に独特の彩りを添えた。奈良の都には、吉京より移された大安¹⁷・薬師¹⁸・元興¹⁹・興福²⁰等の諸大寺²¹が薨を並べ、

30 多数の官僧を擁して国家仏教の牙城となった。しかし天平期になると律令制の矛盾が深まり、外には新羅との国交が緊迫し、内には大疫の流行や藤原広嗣²²の乱が勃発した。このような国家的危機を打開するため、聖武天皇は天平13年(741)、諸国国分寺²³の創建を計画し、さらに2年後には東大寺²⁴・大仏²⁵の造立²⁶を発願した。天平勝宝4年
35 (752)に完成した大仏は、国家仏教の最高の達成をしるしづけるものであったが、崇仏政治の赴くところ、道鏡²⁷の政教混淆を招いた。天平年間はまだ民間仏教の興起した時代である。大仏造立にあたって行基を起用し、ひろく民間に知識²⁸を募ったことは有名であるが、天平期には知識による造仏・写経が激増し、それはそのまま民間仏教の
40 隆盛を物語る。知識は当時の民間仏教における主要な伝道手段であり、例の行基の社会事業も、知識の一形態と見なし得るであろう。教学面では、大宝元年以来遣唐使が復活され、道慈(三論宗²⁹)・玄昉(法相宗³⁰)らの入唐僧が最新の教学を輸入する一方、新羅僧審祥(華嚴宗³¹)・唐僧鑑真(戒律³²)らの外国僧による新教学の将来も相つぎ、
45 天平勝宝2年ごろには、三論・法相・俱舍³³・成実³⁴・華嚴・律の六宗が成立した。ただし当時の「宗」は、諸大寺における学団組織であり、後世の宗派組織とはやや異なる。このような思弁的な学問仏教と呪術的な護国仏教との併存と雑居、ここに奈良仏教の限界もしくは矛盾を見出さねばならない。

秘密曼荼羅十住心論卷第一

一 禮敬序

網尾囉响欠 响の左訓「クム」。胎藏界の
大日如來の真言。五字明ともいう。一補
柯遮吒多波婆 一補

淨汚哩囉囉 響の左訓「ム」。一補
等持 三昧・三摩地の訳。定。
網体 五鈷・日・薩・埵 一補

能所無碍の六丈夫 一補
四法身 自性法身・受用法身・變化身・
等流身の四。
法然 法爾・自然とも。法そのものが自
ら然るをいう。
輪円 円潤具足のさま。
三密 身口意三業のこと。
天珠 密教天(十二真注)の珠網。
剌藍 無数の國土を微塵にしたように數
の多いこと。

* 網尾囉响欠の 最極大秘の法界体と

* 柯遮吒多波婆の 惠と

* 淨汚哩囉囉の 等持と

* 網体・日・薩・埵・五鈷・

* 五鈷・刀・蓮・軍持等と

* 日・旗・華・觀・天鼓の勸と

* 國・宝・法・業と内外の供と

* 埵・劍・剌の業と及び威儀との

能所無碍の六丈夫

是くの如きの自他の四法身は

法然として輪円せる我が三密なり

天珠のごとく渉入して虚空に遍し

帰命 わが身を差出して仏に帰向すること。
天の恩詔 淳和天皇の勅。し補
驚寤 底本「驚覺」。真本・冠註による。
四衆 し補
入我我入 仏我に入り、我仏に入る。仏と我と一体となる。

— 大章序 —

四百の病 四百四病。
四蛇 地水火風の四大から成る身体の不調。四大不調を毒蛇に喩えたもの。
八万の患 八万四千の煩惱。
三毒 貪・瞋・癡の三煩惱。
四大鬼業 四大の不調と鬼業の祟りと。鬼は惡魔邪靈の類、業は惡業。
呪禁 まじない。古代医方の一分野として認められていた。し補
大業 藤原佐世の「日本国見在書目」に「内經大業并卷」とある。
本草 「隋書」經籍志に「神農本草經三卷」とあり、唐の高宗は「唐本草」を作ったことが知られている。
大聖 仏の尊号。
五藏 ここでは「六波羅密經」によって経(修多羅)・律(毗奈耶)・論(阿毗達磨)・密(密持)・秘(密持)の五藏を数えたもの。
五味 乳は牛の乳。酪はこれを精製して半固形としたもの、チーズの類。生酥は酪の上部に生ずる一種の凝結。熟酥はこれをさらに精製したもの。醍醐は牛乳を最も精製して作ったもので、美味の最上とされ、また醍醐の妙薬といわれる。

重無碍にして刹塵に過ぎたるを
帰命したてまつる
* 天の恩詔を奉りて秘義を述ぶ
* 群衆の自心に迷へるを驚覺して
平等に本四曼の
入我我入の莊嚴の徳を顕證せしめん

夫れ、宅に帰るには必ず乘道に資る。病を愈すには必ず薬方に勉す。病源巨多なれば方薬非一なり。已毛遠近なれば道乘千差なり。四百の病は四蛇に由つて体を苦しめ、八万の患は三毒に因つて心を害す。身病多しと雖も其の要は唯し六つ、四大鬼業是れなり。心病衆しと雖も其の本は唯し一つ、所謂無明是れなり。身病の病治に八つ有り。而も心病の能治に五つ有り。湯散丸酒・針灸・呪禁は身の能治なり。四大の乖けるには薬を服して除き、鬼業の祟るには呪能く銷す。薬力は業鬼を却ること能はず、呪の功は通じて一切の病を治す。世医の療する所は唯し身病のみなり。其の方は則ち大業・本草等の文是れなり。心病を治する術は大聖能く説きたまふ。其の経は則ち五藏の法是れなり。所謂五藏とは、脩多羅と毗奈耶と阿毗達磨と般若と捨持等の藏なり。是くの如きの五藏は、譬へば牛の五味の如し。乳と酪と生酥の醍醐と醍醐と、次いで之を配す。四

7. 中古思想の内的展開

村岡典嗣

太古は文化史的に思想が行爲と未だ分化しなかつた時代、換言すれば意識反省が未だ十分に發生しなかつた時代である。夫故に「思想史上からは當然搖籃期ともいふべき」時代であり、かつ我國の思想は已にのべた如く外來思想の攝取によつて専ら發達したといふべき點よりして⁵、それらの影響以前である太古に於いては一層多くの意味で思想的に自然素朴であつたといひうる⁶。この太古の思想を代表するものはやがて⁷古神道であり、そ⁸を今日に傳ふる⁹ものは古事記日本紀等に於ける神代傳説その他の傳説である。これらによつて吾人は、神觀以下種々の自然宗教的觀念、自然主義的諸觀念、それを要素として構成せらるる¹⁰素朴的最善觀の世界觀人生觀を知りうる。而してさらにその神話的構成の原理として存した天皇中心の國體¹¹觀に於いて、わが國民思想の淵源を認めることが出来る。太古思想の有する歴史的意義は、實にこの國體觀念において國民思想の原形を規定したところに存する。

- 15 儒教につづいて佛教而してそれらにともなふ大陸文化の輸入は、かくの如き¹⁰太古の國民思想を文學的、道德的、又宗教的その他種々の方面に於いて文化化したものであり、太古の素朴主義がさすがになほ生地を存して自然的文化的になつたところに上古思想の特色がある。太古的の素朴や單純は本質的に失はれ¹¹なくて、粗野を去つて純化され、そこに大躰に於いて健全な生長發展を見たものがあつた。上古思想に於いてデカタンの¹²なもの、sentimental なものは未だ顯著でなかつたことはこれを意味する。而してこの期の思想的產物として代表的なる¹³ものは萬葉集であり、萬葉集を古事記等の歌謠と比較する事によつて吾人はかかる太古的對上古的の意味を理解しうべき¹⁴である。
- 25 併しながら上古に於ける文化化はすでにその素朴への本質的侵蝕を意味した。奈良朝文化から平安朝文化への推移はやがてその經過の實現に外ならない¹⁵ので、かくの如きは萬葉集と古今集¹⁶との比較に於いても看取しうるところである。而してその極實現されたところが中古の主情的感傷主義である。ここに至つて上古に繼承された素朴は全

30 く變改された觀をなした。而してかくの如き變改の主たる¹⁷原因は實にまた外來文化の影響に外ならないが、さらに内的にその外來文化を受け入れる際の特殊の事情がここに與つて力あつた事を看過しえない。例へば國民が漸く太平になれば、文化がますます貴族的になり、すでに上古の雄健の氣象を失つてゐた如きである。而してここには更に外來

35 文化の負擔が國民の實力に伴はず¹⁸、單に形式的の模倣となつた事、佛教に、漢文學に、禮文主義に、外來文化そのものが、感傷主義の養成にふさはしかつた事なども考へねばならぬ¹⁹。かくしてそこに實現された中古主義を最も代表するものは王朝文學、なかんづく源氏物語²⁰である。本居によつて發揮された源氏物語の物のあはれ²¹主義に

40 於いて、吾人はよく中古の主情的感傷主義の本質をとらへる事が出来る。太古から上古へ一つの素朴主義の一貫した生長を見た吾人は、ここに中古に入つて、日本思想が別種の階段に入つて、まづその感情的方面に異常の發達を遂げたのを見る。實に宗教に道德にその他に、一切の文化が感情を主調として價值づけられた事、平安朝の如きは他に

45 見なかつた時代である。而してかくの如き主情主義は當然又唯美主義であり、その唯美主義はもとより又文學としての源氏物語に現れたところであるが、吾人は別にこの唯美主義の特異の發現として枕草子²²の存することを忘れてはならぬ。

枕草子は單に隨筆文學でふ²³形式に於いてのみならず、その内容や

50 思想的傾向に於いて源氏物語その他の物語文學と違つた特色がある。その特色は枕草子のもつ非感傷性である。この非感傷性がいかに由來するかは別問題として²⁴、それが枕草子のもつ個性であるのは事實である。而してこの點に於いては一應は枕草子は中古の時代精神と一致しない觀があるにも拘らず、その非感傷性換言すれば感傷性からの蟬脱

55 とまでなつて徹底した實現を示した唯美主義に於いて、また中古精神をその最も到徹した理想性に於いて示したものとといへる。けだし枕草子のもつ唯美主義は、あたかも種々の事象をその美の具象的理念の相に於いて表現したといふべく²⁵、結局そこに一つの客觀的理想主義を見うる。この客觀的理想主義に於いて、中古精神はあたかも繪畫の如

60 く又は彫塑の如く掲げ出されてゐる。いはばここに吾人は中古精神の form を見うる。之に對するとき源氏物語に於ける思想はその matter である。源語に於いて實際に中古的なるものを見うるのはこの故である。

摩	訶	般	若	波	羅	蜜	多	心	經
MA	KA	HAN	NYA[KU]	HA	RA	MI[TSU]	TA	SHIN	GYO
Maha		Prajna		Paramita			Herz/Geist		Sutra

Lehrrede von der Essenz der grossen transzendenten Weisheit

觀	自	在	菩	薩
KAN	Ji	ZAI	BO	SA[TSU]
Avalokitesvara			Bodhisattva	

Boddhisattva Avalokiteshvara

行	深	般	若	波	羅	蜜	多
GYOU	SHIN	HAN	NYA[KU]	HA	RA	MI[TSU]	TA
durchführen	tief	Prajna		Paramita			

übt die tiefe transzendente Weisheit,

時	照	見	五	蘊	皆	空
Ji	SHOU	KEN	GO	UN	KAI	KUU
Zeit	Aufleuchten	sehen	fünf	skandhas	alle	Leer

als er erfasst, dass die fünf skandhas alle leer sind,

度	一	切	苦	厄	舍	利	子
DO	I[TSU]	SAI	KU	YAKU	SHA	RI	SHI
so	abschneiden		leiden	Unheil	Shariputra		

so abscheidend Leiden und Unheil. Shariputra:

色	不	異	空	空	不	異	色
SHIKI	FU	I	KUU	KUU	FU	I	SHIKI
Form	un-	unterschieden	Leere	Leere	un-	unterschieden	Form

Form ist nicht verschieden von Leere, Leere nicht verschieden von Form

色	即	是	空	空	即	是	色
SHIKI	SOKU	ZE	KUU	KUU	SOKU	ZE	SHIKI
Form	eigentlich	sein	Leere	Leere	eigentlich	sein	Form

Form ist eigentlich Leere, Leere ist eigentlich Form

受	想	行	識	亦	復	如	是
JU	SO	GYOU	SHIKI	YAKU	FU[KU]	NYO	ZE
Empfindung	Wahrnehmung	Wollen	Unterscheiden	auch	wieder	gleich	sein

Bei Empfindung, Wahrnehmung, Wollen und Unterscheidung ist es das Gleiche

舍	利	子	是	諸	法	空	相
SHA	RI	SHI	ZE	SHO	HO*	KUU	SOU
Shariputra			sein	alle	Dharma	Leere	Erscheinung

Shariputra, alle Dinge sind leere Erscheinung,

不	生	不	滅	不	垢	不	淨
FU	SHOU	FU	M TSU	FU	KU	FU	JOU
un-	Leben	un-	Vernichtung	un-	Befleckung	un-	Reinheit

sie existieren nicht, sie vergehen nicht, sind nicht befleckt, nicht rein,

不	增	不	減	是	故	空	中
FU	ZOU	FU	GEN	ZE	KO	KUU	CHU
un-	zunehmen	un-	abnehmen	sein	Ursache	Leere	Mitte

nehmen nicht zu, nicht ab, daher ist in der Leere

無	色	無	受	想	行	識
MU	SHIKI	MU	JU	SO	GYOU	SHIKI
nicht	Form	nicht	Empfindung	Wahrnehmung	Wollen	Unterscheiden

keine Form, keine Empfindung, Wahrnehmung, Wollen, Unterscheiden,

無	眼	耳	鼻	舌	身	意
MU	GEN	Ji	BI	ZE[TSU]	SHIN	I
nicht	Auge	Ohr	Nase	Zunge	Körper	Bedeutung

nicht Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten, Vorstellen,

Das Herz der vollkommenen Weisheit

Avalokitesvara Bodhisattva, in tiefste Weisheit versenkt, erkannte, daß die fünf Skandhas leer sind und verwandelte damit alles Leid und allen Schmerz. Sariputra! Form ist nichts anderes als Leere, und Leere ist nichts anderes als Form. Form ist identisch mit Leere und Leere ist identisch mit Form. Und so ist es auch mit Empfindung, Wahrnehmung, geistiger Formkraft und Bewußtsein. Sariputra! Alle Dinge sind in Wahrheit leer. Nichts entsteht und nichts vergeht. Nichts ist unrein, nichts ist rein. Nichts vermehrt sich und nichts verringert sich. Es gibt in der Leere keine Form, keine Empfindung, Wahrnehmung, geistige Formkraft und kein Bewußtsein, keine Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper oder Geist; es gibt nichts zu sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen oder denken, keine Unwissenheit und auch kein Ende der Unwissenheit, kein Altern und keinen Tod, noch deren Aufhebung, kein Leiden und keine Ursache des Leidens, kein Auslösen und keinen Weg der Erlösung, keine Erkenntnis und auch kein Erreichen. Weil es nichts zu erreichen gibt, leben Bodhisattvas Prajna Paramita und ihr Geist ist unbeschwert und frei von Angst. Befreit von allen Verwirrungen, allen Träumen und Vorstellungen, verwirklichen sie vollständiges Nirvana. Alle Buddhas der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft leben Prajna Paramita und erreichen damit die höchste Erleuchtung. Erkenne deshalb, daß Prajna Paramita das große Mantra ist, das strahlende Mantra, das unübertroffene Mantra, das höchste Mantra, das alles Leiden stillt. Dies ist die Wahrheit, die Wahrheit ohne Fehl, deshalb sprich das Prajna Paramita Mantra: Gate, gate, paragate, parasamgate, bodhi, svaha!

ただわが身をも心をもはなちわすれて、佛のいへになげいれて、佛のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、ころをもつひやさずして、生死をはなれ、佛となる。たれの人か、ころにとどこほるべき。

佛となるに、いとやすきみちあり。もろもろの悪をつくらず、生死に著するころなく、一切衆生のために、あはれみふかくして、上をうやまひ下をあはれみ、よろづをいとふころなく、ねがふ心なくて、心におもふことなく、うれふることなき、これを佛となづく。又ほかにつづぬることなかれ。

正法眼藏生死

Wer sowohl seinen Leib wie auch sein Herz losläßt und vergißt, sich in Buddhas Haus hineinwirft, von Buddha geführt wird und diesem immer folgt, der läßt Leben und Tod (shōji) los und wird Buddha, ohne Mühe anzuwenden und ohne sein Herz zu verschwenden. Wer sollte dann in seinem Herzen ins Stocken kommen?

Es gibt einen sehr leichten Weg, Buddha zu werden: Nichts Böses tun, nicht an Leben und Tod (shōji) verhaftet bleiben, für alle Lebewesen herzinniges Mitempfinden haben, alle Oberen achten und mit allen Unteren mitempfinden, im Herzen nichts verabscheuen, im Herzen nichts wünschen, im Herzen unbesorgt und unbesorgt sein, dies heißt Buddha. Suche [ihn] nicht anderswo.

Shōbōgenzō Shōji

三一補注二

六「天神、謂伊弉諾尊伊弉冉尊曰、有豊葦原千五百秋瑞穂之地、宜汝往脩之。適賜天瓊杵(神代紀上、一書)。天神は別天神五柱であるが、親房は度会(神道記に從い、天神を天祖に改め、國常立尊とした。

七瓊杵尊。八底本「マシノ玉シ」、静一・静二、刈等により訂。九親房は「八」を實數と見た。この大八洲國の構成・國生みの次第については五一・五二頁参照。白・静一・刈等により補。一〇「ヨリテ」の表記に、仍・仍テ・ヨリテ・ヨテの四種があるが有意の差は認められない。アテ(七七頁)・タトビ(六六頁)・ウケ玉ハテ(一〇五頁)・イカゾ(五六頁)などと同じく、促音・撥音の省略表記か。「ヨッテ」と読んでおく。二底本「分別(シ)」・白・高・静一等により訂。三「大町桂月、神皇正統記評釈の頭注の通り、五十個國とあるのが正しい。六十六個國から、九州・四國・淡路・隱岐・佐渡・香波・対馬の十八個國を引き、島二つを考えなかつたため。三「静一・静二・國等により補。

四「周は陝西省鳳翔府の地名。殷を滅して宗周の都を本拠として天下を統一、周と号した。三「漢は陝西省漢中府の地名。劉邦がここから起って天下を統一、漢と号した。

五「本朝号「耶麻止」事。弘仁私記序曰、天地剖判。泥溼未乾。是以栖山往來。因多蹤跡。故曰「耶麻止」。又古語謂「居住」為「止」。言「止住」於山也(釈日本紀卷一)。

序論

大日本者神國也。天祖ハジメテ基ヲヒラキ、日神ナガク統ヲ傳給フ。我國ノミ

此事アリ。異朝ニハ其タグヒナシ。此故ニ神國ト云也。

神代ニハ豊葦原千五百秋瑞穂國ト云。天地開闢ノ初ヨリ此名アリ。天祖國常

立尊、陽神陰神ニサツケ給シ勅ニキコエタリ。天照太神、天孫ノ尊ニ讓マシノク

シニモ、此名アレバ根本ノ號ナリトハシリヌベシ。

又ハ大八洲(國)ト云。是ハ陽神陰神、此國ヲ生給シガ、八ノ嶋ナリシニヨ(ツ)テ

名ケラレタリ。

又ハ耶麻土ト云。是ハ大八洲ノ中國ノ名也。第八ニアタルタビ、天御虛空豊秋津

根別ト云神ヲ生給フ。コレヲ大日本豊秋津洲トナツク。今ハ四十八ヶ國ニワカテリ。

中州タリシ上ニ、神武天皇東征ヨリ代々ノ皇都也。ヨリテ其名ヲトリテ、餘ノ七州

ヲモスベテ耶麻土ト云ナルベシ。ハ唐ニモ、周ノ國ヨリ出タリシカバ、天下ヲ周ト

云、漢ノ地ヨリヲコリタレバ、海内ヲ漢ト名ツケシガ如シ。

耶麻土ト云ヘルコトハ山述ト云也。昔天地ワカレテ泥ノウルヲヒイマダカハカズ、

9. 新仏教の発展—概観—

家永三郎

鎌倉時代において、仏教界にめざましい運動が起り、清新な、かつすぐれた思想をそなえた多くの新宗派の成立したことは、日本の歴史上もっとも注意すべき現象の一つに属する。それは、どのような歴史的情勢によってひき起されたのであろうか。

- 5 第一に、貴族政治がしだいに崩壊し、これに伴ってその呪術的支柱をなしてきた密教の權威が動揺してきたことを考えねばならない。すでに貴族仏教の内部変化は平安時代後半から生じており、加持禱による現世信仰に安心を託することのできなくなった人たちの要望にこたえるために、天台宗その他の貴族仏教のなかから浄土信仰
- 10 が成長し始めた。新仏教の祖師たちの経歴をたずねると、法然にせよ、親鸞にせよ、日蓮にせよ、栄西（ようさいとも読む）にせよ、道元にせよ、みな天台宗の出身であり、しかも親鸞や日蓮の場合には、天台の教義がその新宗教の体系のなかで新しい役割をつとめている。この点からみると、新仏教は、貴族社会の崩壊過程における旧仏教の
- 15 自己刷新としての性格をもち、その点で旧仏教との歴史的連続を認めねばならないのである。

- しかし、単なる貴族仏教の変質から、ただちに新仏教のような新しい宗教が生まれ出たのではなかった。旧仏教の限界の打破という積極的な動きに、積極的な新しい内容をもりこんだ原動力は、まったく別の
- 20 のところから発している。すなわち、新仏教が武家政治の創始に伴う庶民勢力の展開によってささえられているという事実には、新仏教の歴史的意義を理解する第二のポイントが見いだされるのである。すでに、平安時代以来、貴族仏教と対立し、下層社会の僧俗の宗教的欲求をみたすための別個の宗教的潮流が存在した。沙弥・聖などと呼ば
- 25 れる人々の信仰がその著しい例であるが、平安末の戦乱から承久の変に至る社会的変動を経て、武士階級が政治上の勝利を占めたことは、宗教の世界にも下層社会の要求を強く反映する結果となった。新仏教の祖師たちの周囲に、武士をはじめ、農民・漁夫・獵師・遊女から、ある場合には盗賊のごときものまで集まってきている事実は、これ

30 らの新宗派成立の社会的条件を察せしめる¹⁰に足りよう¹¹。その教義内容も、この社会的条件と無関係ではないのである。

第三に、宋・元との交通による大陸仏教思潮の影響もまた無視することができない。禅宗¹²の発展がこの事情を離れて考えられない¹³ことはもちろんであるが、親鸞のごとき、もともと日本的と思われる宗
35 教家の教義にさえ、宋代浄土教の影響の著しい事実は、新仏教の全般にわたり、大陸仏教との交渉が深い陰影を投じていることを私たちに教えてくれる。

ユタ河ノナガレハ、絶エズシテ、シカモトノ水ニアラズ。濠ニ

浮カブウタカタハ、カツ消エカツ結ビテ、ヒサシク留マリタルタメ

3 シナシ。世中ニアル人ト栖ト、又カクノゴトシ。タマシキノ都ノウ

チニ棟ヲナラベ、蔓ヲアラソヘル、貴キ賤シキ人ノ住マヒハ、世々ヲ

4 経テ尽キセヌ物ナレド、是ヲマコトカト尋レバ、昔シアリシ家ハマ

レナリ。或ハ去年焼ケテ今年作レリ。或ハ大家ホロビテ小家トナル。

7 住ム人モ是ニ同ジ。トコロモ變ラズ人モ多カレド、イニシヘ見シ人

ハ、二三十人中ニワヅカニ一人・二人ナリ。朝ニ死ニ夕ニ生ル、

9 ナラヒ、タゞ水ノ泡ニソ似リケル。不知、生マレ死ル人、イツカタ

方丈記

一「住」河の流れは瞬時も留ることなく、「河の水流」にして、住きて返らざる如く、人命も是の如く、近き者は還らず（法包種、無常地）に流る。「ユタ水」と言わず、用例の極な「ユタ河」の語を用いているところから、法包種に依拠したと推測する。

二「うたかたは、水の上につほのやうにて浮きたる泡なり（奥義抄、歌謡）。少し後には「水ノ泡」とある。

三「一方では消え、一方では水泡をつくり、」（「海」は水泡の、速かに起り、速かに滅するが如く）（涅槃經・壽命品）。

四「漢文訓読略」。「如此」「如斯」「如是」「若是」「若斯」などの字をそう讀んだ。前文の「ヒサシク留マリタルタメ」の字を承け、人と樹との常住ならざることを寫す。

五「玉を歌をつめなような美しい舞」。「たましき」とは、みやこなり（能因歌集）。ここは「都」の註詞として用いた。「たましき」の都に春は立ちにけりあづまの方やまづ櫻むらんに（道明法師王家五十首）以下、池亭記

「東京四條以北、夜長二方、人人貴賤ト無ク、多ク群聚スル所ナリ。高家門ヲ比ベ、堂ヲ連テ、少屋ヲ隔テ、家ヲ接ソレトス。」

六「世イラカ盛極世」（世葉字類抄）。

七他字記に「延和ヨリ以來、世ノ人好シテ豊屋峻宇ヲ起ソ。其ノ住ムロト棟ニ三三ナリ。古人云ク、造

レル者ハ屋ヲストイヘリ。造ナル故斯ノ言」とある。

八「源徳重心傳説」の住生觀集。上に、或は朝に生まれ

て、暮に死す。ここは、「生」と「死」の類を並べ、「朝ニ死ニ、夕ニ生ル」とはべることによつて、先の「カツ消エ、カツ結ビテ」と呼称させてある。

九例をば、「一切衆生の壽命の定まらざること、水上の泡の如し」（涅槃經、阿耨多羅三藐三菩提品）など。

一〇「漢文訓読略」の例法。

一一この類の表現、仏典に多い。「生じて何より来り、滅しては何所に至るや」（正法念處經、生死品）。「此は何より来り、滅して何所に至るや」（阿毘達磨大毘婆沙論一九八）。

方丈記

ヨリ来リテ、イヅカタヘカ去ル。又、不知、仮ノヤドリ、誰ガ為ニ
カ心ヲナヤマシ、何ニヨリテカ目ヲ悦バシムル。ソノ主ト極ト無常
ヲアラソフサマ、イハバ朝顔ノ露ニコトナラズ。或ハ露落チテ花残
レリ、残ルトイヘドモ朝日ニ枯レヌ。或ハ花シボミテ露ナラ消エズ、
消エズトイヘドモ夕ヲ待ツ事ナシ。

予、モノノ心ヲ知レリシヨリ、四十アマリノ春秋ヲ送レルアヒダ
ニ、世ノ不思議ヲ見ル事、ヤ、タビノニナリヌ。去安元三年四
月廿八日カトヨ。風ハゲシク吹キテシツカナラザリシ夜、戌ノ時
許、都ノ東南ヨリ火出テ来テ西北ニイタル。果テニハ、朱雀門・

「住居と人の世」と、両方の意を併せ持つ。「ながきよの苦しきことを思へかし何なげくらむ板の宿り」(詞花集)などその例。
漢文訓読の語法。「何因何因」何因などの字を、何ニヨリテカ(一種体形)と訓読した。「何ニ因リテカ此ニ到リタマヘル」(興福寺本大慈恩寺三藏法師伝)
二「無常とは、涅槃程に云く、人の命の停まらざること。山の水よりも速きなり。今日存すといへども、明くればまた保ら難し(任生要集)也。」「無常」の語、方丈記ではこの箇所のみ。
朝顔(牽牛花)の花の上に置いた露、露順の歌に「無常を題して」「世の中を何れととむ分瞬も待たで消えぬる朝顔の花(源順集)。寂然の無常の心を詠める歌に朝顔の花に宿れる露の身ははかなき上になほそはかなき(唯心集)。
三「枯レヌ」の「枯」と、下の「消エズ」の「消ゆ」と共に「死」に解かる語。各義抄に「死」の字を、「シヌ」がル(キユ)などと読む。
六「シボム」は漢文訓読系の語彙。
マ池幸記の書出し、「予二十余年ヨリ以来、東西二京ヲ歴長クニ」に依り、「予」ヲ「シ」ニ改メ、
ハ餘々ト回を重ねた。「予」上「四頁注四」
一七七七年、高倉天皇の代、百餘抄から、この日の大火の記事を抄録する。「亥刻火起、自堀口宮小路、水始如飛、八省、大極殿、朱雀門、大学寮、民部省、勸学院等私地焼亡。大内亮其繼、此外公卿家十餘家、為灰燼。凡東限宮小路東、西限、朱雀西、南限、堀口、北限二条、凡百八十餘町。此中人家不知幾萬家。始代火災也。」(付圖1・2)
二「おとそ午後八時ごろ、二「朱雀門」シユシヤクモ(文明本節用集)。以下、付圖1・2
三特に、大極殿の焼失は、上下の人心に大きな衝撃を与えた。同年八月四日の「治承(元)も大極殿の火災による(玉葉治承元八五)」。今ハ世ノ末ニ成テ、國

大極殿・大学寮・民部省ナドマデ移リテ、一夜ノウチニ塵灰トナ
 リニキ。火本ハ樋口富ノ小路トカヤ。舞人ヲヤドセル飯屋ヨリ出テ
 来リケルトナン。吹キマヨフ風ニトカク移リユクホドニ、扇ヲ広
 ゲタルガゴトク末広ニナリス。遠キ家ハ煙ニムセビ、近キアタリハ
 ヒタスラ焰ヲ地ニ吹キツケタリ。空ニハ灰ヲ吹キタテタレバ、火
 ノヒカリニ映ジテアマネク紅ナル中ニ、風ニ堪エズ吹キ切ラレタル
 焰、飛ガ如クシテ一二町ヲコエツ、移リニク。其中ノ人、ウツシ
 心アラムヤ。或ハ煙ニムセビテ倒レ臥シ、或ハ焰ニ眩レテタチマテ
 ニ死ヌ。或ハ身ヒトツ辛ウシテ遁ル、モ、資財ヲ取出ルニ及バズ。
 七珍万宝サナガラ灰盡トナリニキ。其ノ費エイクソバクゾ。其ノ
 タビ、公卿ノ家十六焼ケタリ。マシテ、其外カゾヘ知ルニ及バズ。

方丈記

ノ力資(天)又遣出サム事モ難クヤ有ンスラムト歎キ
 ア(ヘリ)延慶本平家。一本京中多徳夫スル事。一六極
 殿(は)、平安正始、日朝群書にダイコクテンと読む。
 易林本節用果はダイコクテン。
 三 飯本極殿を樋口に置く。「落中橋小路。五条坊
 門。高辻。五条。樋口(は)六条坊門。二 春林本下学銀。
 三 飯本極殿。万里小路。飯(は)小路。京極(同上)。
 四 付園。一 付園。下カヤヤアノ意。
 五 どのよきな舞人△を泊め飯小屋であつたが、詳
 細不明。前田家本△は△人。その他の諸本、「病人」
 「△」とかまひ△の文字列から、「病人」という誤解が
 生じたのである。△△方向を定めず放しく吹く風
 のために、あちこちに燃え移つて行く間に。
 △△△△は飯本、日。宛字か、誤記か。
 △△△△九条、東西両京各四坊に分けられた平安京は
 一町(四十丈四方)を基本区画とし、十六町をもつて一
 坊とした。一付園。
 △△△△。正氣があるが、とてもありはしない。「う
 のし」ころ。現心也(兼明抄六)。
 △△△△は、昏倒する。氣絶する意の下二段動詞
 「まぐる」の連用形。三「平くして」の音便形。更に
 解して「からうじて」となる。うは目と連いながら、
 やつとのごとで。「カラウシテ」(日朝群書)。
 △△△△財産を取り出すとはできない。
 △△△△あらゆる身重な宝物は全部灰になつてしまつた。
 △△△△七珍は仏教でいう七つの珍物。一七頁注二一
 三「いよくそはく。いかにかり世(三極抄古今問答)。
 三 幾多(いよくそはく)お(多)き義(和漢朗詠集)。
 三 鎌倉初期の公家書。清原眼抄(は)に「よれば、こ
 の大徳にて百十餘町が焼失、十三家の公卿の邸宅が
 全焼した。即ち、關白殿御所、内大臣御所、大納言実定
 卿、大納言実国卿、大納言隆季卿、二位中将兼房卿、大納
 言頼綱卿、中納言長卿、別当中納言忠親卿、中納言雅
 頼卿、中納言実綱卿、右大弁三位俊経卿、三位俊盛
 卿、二位王十三家也。」

にはあらで、あるかなきかに門鎖してめて、待ともなく明かし
暮したる、さる方にあらまほし。

顕基の中納言の言ひけん、配所の月、罪なくて見んことも、さも
覚えぬべし。

(第六段)

我身のやむことなからむにも、まして教ならざらむにも、子とい
ふ物、なくてはありなむ。

前中書王、九条太政大臣、花園左大臣、みな御族絶えむことを願

ひ給へり。築殿の大臣をも、子孫のおはせぬぞよく侍る。末のお
くれ侍つるはわろきことなり」とぞ、世継の翁の物語には言へる。

聖徳太子の御墓をかたて築かせ給けるにも、「こゝを切れ。かしこ

一 いるのかいなのかわからないうつた有様で。
二 門を鎖し家の中に閉じ籠めて。薄頃や不夜の意で財
源が行ふ籠居を意味する。
三 期待するともなく、日を送つていり。
四 そのよりの状態でありたいものである。
五 源頼基。永承二年(三三)没、四十八歳。
六 入道中納言顯基が歌せられて云々。各歌くして
流罪せられ、配所にて月を見はせ云々(江表抄三巻、
披草紙、古事談、発心集等にも同様の言が見出される。
第七段 子孫は持たない方がよいという意見。
八 人数に入らないような身分の低い場合にも。
九 養明親王。永承元年(六)没、七十四歳。
一〇 藤原清隆か。寛治八年(二)没、七十三歳。藤原
伊通(第三十三八院)の孫である。
一一 源有正。久安三年(二)没、四十五歳。今様に男
子のいふことをよじとしたと語る。
一二 藤原清隆。昌隆十四年(六)没、六十九歳。
一三 子孫が人より劣つてしまふことは。
一四 大鏡。たなし。「かくいみじき幸入の、子のおはし
きさめこそ、くちをしけれ(二)鳥居伝)とあり、兼好
が引くような文句は出しない。
一五 推古三十年(三)没、四十九歳。墓は河内國磯城
(二)陵。
一六 この箇所を断ち切れ。その箇所も断ち切れ。聖徳
太子伝麻下にて太子命(照、科長(二)墓延隆)と記述
書(直入(二)墓内(四)墓誌)を右二日、此處必断、彼處必
切、致命(二)絶子孫之後)とある。多くの墓誌を省
略させることによつて、大規模な計画を縮小させたか
第七段 物のあわれを解する端緒となる無常の肯定
と、生に執着して老死をさらす老人の慨嘆。
一七 かなし野に置く跡は消えやうが、そのよりの突
然消えることなく。「あだ七世(二)山城園の歌枕、墓地
とされる。一層、まも侍つべき世かはあだし野の末
葉の露にあらし立つなり(新古今集、雜下、式子内親

を断て。子孫あらせじと思ふなり」と侍けるとかや。

(第七段)

3 あだし野の露消ゆる時なく、鳥辺山の煙立ちも去らでのみ住みは

つるならひならは、いかに物のあはれもなからむ。世は定めなきこ

5 そいみじけれ。

命ある物を見るに、人ばかり久しきはなし。かげろふの夕を待ち

7 夏の蟬の春秋を知らぬもあるぞかし。つくく一年を暮すほどに

だに、こよなうのどけしや。飽かず、惜しと思はば、千年を過ぐす

9 とも、一夜の夢のこゝちこそせめ。

住みはてぬ世に見にくき姿を待ちえて、何かはせむ。命長ければ

11 取多し。長くとも、四十に足らぬほどにて死なんこそ、めやすかる

五、「なれとて」とあるべきかはあだし野の露の葉と
とれずかも白雲(續古今集、哀事、色)。
六、鳥辺山に立ち昇る雲の煙は巻きまきれてしま
うが、そのようにわかに立ち去ることもなく。
七、鳥辺山は鳥辺野とも。山城國の歌枕で雑地。鳥辺山谷に
煙の燃えたたははかなく見えしれと知らむ(拾遺
集、哀事、巻入しらす)。
八、生を待つともこの世の償いならば。「住
みはつ」は死なないの意ではなく、天寿を全うするの
意か。
九、物事の情理。「悲せずは人は心もなまし物のあ
はれもこれよりぞ知る(長秋歌)。
一〇、不定であるからとそたいそをもしういのだ。
一一、昆虫のかけあうが夕方には死に。「蟬、夏終なり。
蟬に生れ夕に死す(詩經、曹風の采)」。地勝歌に生れ
て暮に死し、其の来を思ふ(准南子、説林訓)。「夕暮
に命かけたるかげろふのありやあらすや問ふもはかな
し(新古今集、巻入しらす)。
一二、夏蟬が春や秋を知らないという短命の例。「思結
の(夏蟬)は春秋を知らず。此れ小年なり(莊子、逍遙
遊)。
一三、なすこともなくはんやりとして。「つくく」とは
「つれづれなり」と近い状態をいうか。
一四、(續雜談)「一夜千半、不(足)五言新詠、
偏祖曲)。「秋の夜の千夜を一夜になせりとも巻葉及び
て鳥や鳴きなん(伊勢物語、十二段)。
一五、何かいいことがあるかと持っていてその結果を腐
の姿を獲て、それが何になるだろうか。
一六、(巻)はく、男子多ければ則ち懼れ多く、實はは則
ち(一)ナシ(鳥) 二(御)ナシ(常) 三(ま)も(も)も(常)
鳥) 4(持)つる(常) 拾(拾)る(鳥) 5(拾)ける(常)
7(拾)は(常) 拾(拾)ける(鳥) 8(拾)は(常) 拾(拾)る(鳥)
9(拾)は(常) 拾(拾)ける(鳥) 拾(拾)る(鳥) 拾(拾)る(鳥)

57

(第七十四段)

賤のごとくに集まりて、東西に急ぎ、南北に走る人、高きあり、

1 やかて(一)やかで(又)常鳥(鳥) 2 と(一)共(常)鳥(鳥) 3 信(一)信(常)鳥(鳥) 4 さ(一)さ(常)鳥(鳥) 5 さ(一)常(常)鳥(鳥) 6 一(一)ナシ(鳥) 7 は(一)ナシ(鳥) 8 は(一)ナシ(常)鳥(鳥) 9 お(一)し(常)鳥(鳥) 10 よ(一)よ(常)鳥(鳥) 11 と(一)也(一)ナシ(鳥) 12 人(一)ナシ(鳥)

賤しきあり、老たるあり、若きあり、行所あり、帰る家あり。夕

に寝ねては朝に起く。営む所、何事ぞ。生をむきほり、利を求めて、

やむ時なし。

身を養ひて何事をか待つ。期する所、たゞ老と死とにあり。その

来ること速やかにして、念々の間にとゞまらず。これを待つほど、

何の楽しみかあらむ。

惑へる物はこれを恐れず。名利に溺れて、前途の近きことを顧み

ねばなり。愚かなる人はこれを悲しむ。常住ならむことを思て、変

化のことわりを知らねば也。

(第七十五段)

つれづれわぶる人はいかなる心ならむ。まぎるゝ方なく、たゞひ

一どこかへ行つては、家に帰る。
二夕方家に帰つて寝ては、翌朝起きて仕事に出て行く。
三何事をせつせと努めるのであろうか。
四食欲に生きていることに執着し、利益を追求して、止まる時がない。

養生して何事を受け付けているのだろうか。
期待したところで、得られるものはたゞ老いと死とである。
七一瞬一瞬の間にも休止しない。「是の身電の如く、念々任(ま)まらず(維摩経)」
八老いや死を待つ間

迷妄にとらわれている者は。
一名利を貪欲に求めることに惑着して。
二行き着く先。具体的には老いと死。
三いつまでも変わらないことを願つて。
四一切の事物は絶えず変化するという道理。人間に關しては、生老病死と変化するという道理。

第七十五段 世俗に交わることの弊害、閑寂な生活を送ることの勧め。
一 手持ち無沙汰で存在ない状態をつらく思う人。常に活動していないうちがすまないうちの人。
二 心がまぎれようもなく、たゞ独りいるのがよいのだ。
三 世俗に順応すると、「随世似有(望) 習俗如(狂) 人(六度世間、隨一身於何處(六)行(其)苦(薩)遺(遺)」、
四 心は世の中の汚れ(外の塵)に氣を取られて、「善業

一序

行く河の流れは絶えずして、しかももとの水にあらず。よどみに浮かぶうたかたは、かつ消えかつ結びて、久しくとどまりたる例なし。世の中にある人と栖すまと、又かくのごとし。

一 しかねどもとの意。逆接を表す接続詞。漢文例「雖曰天下無不是底父母」である。
二 「よどみに」は水が停滞している所。「うたかた」は水の泡。「能成底」の十段による。
三 「かつ……かつ……」は二つの異なる動作が同時に並行して行われることを示す副詞。
四 変例。前例「能成」より「よどむ」となることなし。

【回題】 流れゆく川の流れば絶えることなく、それでいて水はもとの水ではない。水のよどんだ所に浮かぶ泡は、消えたかと思えばでき、できたかと思えば消えて、長いこと同じ状態であったためにはない。世の中に存在する人間と住居ともまたこれと同じで、絶えはしないが刻々に変わっているし、この世に現れたかと思えば、たちまちこの世から消えてゆく。

東洋的発想

彫刻の均齊美を思わせるような対句表現、映画の前奏的手法に近い比喩。それらの効果を十分計算していると思われるこの書き出しによって、『方丈記』一篇が始まる。そしてこの序から受ける印象がそのまま『方丈記』のイメージとして、七百余年間、文学を愛する人々の間に引き継がれてきたことは確かである。ところでこの序の発想は、川の流れと水の泡という二つの要素から成っている。いまその源泉をさぐってみると、

後を表す接続詞である。
即している所。
は二つの異なることを示す副詞。
よどむこと

「浮かぶ泡」に存在する人
たちまちこの

効果を十分
から受ける
とは確かだ
いでみる

象徴として取り上げられるのが普通である。この序の発想は、中国文学と仏典の双方からヒントを得たものと思う。

玉敷の都のうちに、陳を並べ、榮を争へる、高き卑しき人のすまひは世々を経で尽きせぬものなれど、これをまことかと尋ねれば、昔ありし家は稀なり。或は去年焼けて、今年作れり。或は大家ほろびて、小家となる。住む人もこれに同じ。所も変らず、人も多かれど、いにしへ見し人は、二三十人が中に、わづかに一人二人なり。朝に死に、夕に生まるる習ひ、ただ水の泡にぞ似たりける。

知らず、生まれ死ぬる人、何方より来りて、何方へか去る。又知らず、飯の宿り、誰がためにか心を悩まし、何によりてか目を喜ばしむる。その主と柄ど無常を争ふさま、いはば朝顔の露に異ならず。或は露落ちて花残れり。残るといへども、朝日に枯れぬ。或は花しほみて露なほ消えずといへども、夕を待つ事なし。

一 都の枕詞。玉を敷いたように美しい意。
二 陳は原根の頂上部分。榮は原根をふいた瓦。当時瓦は都の高級建築に限られた。都の家々が高き、りっぱさを競うようにきこちり建ち並んでいる形容。
三 漢文訳法より生じた接續詞。「アルイハ」とも読む。「方丈泡」では多く「風は……」或は「……」と対偶的に用いている。
四 「朝」に「生まれ」を添える。「というは」が表現として普通だが（初稿本と見られる早本・延徳本にはそうある）、次の句に「水の泡にぞ似たりける」とあるのは、水の泡の「か」消えか「結びて」と対照させるため、終稿において修正したものである。
五 例置法。底本には「不知」とある。漢文訳法から学んだ強調表現。
六 はかない人生において、短い生涯を一時的に託する家。現世を虚偽と見なす仏教観にもとづく理想。
七 建物のできばえを思ひ及ぶ理由・目的についての疑問。
八 「無常」は「常性」の反対語。万物が生滅変化を抜けて瞬時も同じ状態でないこと。
九 朝顔露、木槿露がある。古来どちらもはかないものの比喩に用いられる。

和島芳男

本邦儒学¹史上における禅僧²の貢献はまず宋本の輸入に始まる。『泉涌寺³不可棄⁴法師⁵（俊蒨⁶）伝⁷』⁸によれば後に泉涌寺の開山⁹となった俊蒨¹⁰が建暦元年（1211）宋から持ち帰った書籍2,000余卷¹⁰の中に儒道¹¹の書籍が236卷あったというが、今はみな散逸し、その

5 書目も伝わらない。しかるに足利衍述¹²は俊蒨が在宋中に親交のあった禅僧北磻（居簡）¹³や楼肪¹⁴・楼鑰¹⁵ら¹⁶の学者が程朱の学¹⁷に通じたことに注目し、かつ俊蒨が左大臣¹⁸徳大寺公継に経¹⁹史²⁰を講じ、「本朝未談の義」を述べたということに拠って俊蒨を本邦における宋学の首唱者と認め、最近芳賀幸四郎²¹博士²²は『不可棄法師伝』の後

10 文²³に「法師窮理尽性²⁴、幽として²⁵暢べざるなし²⁶」²⁷とある²⁸のも俊蒨が宋学を講じた証拠であるとした²⁹。しかし『法師伝』の本文を熟読すれば「本朝未談の義」とは俊蒨が当時の宋土における流行にしたがひ、儒家の学説を借りて仏教を説いたことをいうのであり、「窮理尽性」は元来『易』の説卦伝³⁰の「道德に和順して義に理ひ、理を窮め性を尽してもつて³¹命に至る」³²を出典とし、これまた必ずしも

15 宋学に関係あるものではない³³。この俊蒨と同じく入宋して多くの書籍をもたらし、しかも確かに新注書³⁴を持ち帰ったのは後に東福寺³⁵（京都市東山区）の開山に招かれた円爾³⁶（弁円・聖一³⁷国師）である。円爾は在宋中に無準³⁸（師範）・癡絶³⁹（道沖）らの諸禅師に参ずる³⁹か

20 たわら⁴⁰、戒律・天台を学び、仁治2年（1241）帰国⁴¹、やがて後醍醐天皇に『宗鏡録』⁴²を進講⁴³し、その後鎌倉に下って⁴⁴北条時頼⁴⁵のために『大明録』⁴⁶を講じた（『聖一³⁷国師年譜』⁴⁷）。『宗鏡録』は宋初の禅僧永明⁴⁸（延寿）の著で、教禅⁴⁹融合の道を示すが、むしろ宋学以前のものである。『大明録』は南宋の居士⁵⁰（出家せず⁵¹に仏門に帰依した男子）奎堂⁵¹が初心者のために儒道仏三教の類似点をあげつつ仏教の要義を説いたもので、その儒教に関する部分には二程子の説を多く引いている。したがって円爾が本書を講じたから⁵²には宋学

25 学的一端にも触れたものど考えることができよう。それに東福寺常楽庵現蔵の『普門院⁵³経⁵⁴論⁵⁵章⁵⁶疏⁵⁷語録⁵⁸儒書等目録』⁵⁹（1353）に

30 よれば、収載の書目339部1,000余巻の大部分はかつて円爾が持ち帰った諸書のうち当時残存したものと認められる⁶⁰が、その儒書20数⁶¹部の中には『晦庵^{かいあん} (朱子) 大学』⁶²、『晦庵中庸^{かいあん} 或問』⁶³、『論語精義』⁶⁴、『孟子精義』⁶⁵などの新注書が11部42冊ある。ただ惜しいことには⁶⁷これらの新注儒書はほとんど失われ⁶⁸、わずかに南宋の張九成⁶⁹の
 35 『無垢^{むく} 先生中庸説』⁷¹ 1冊を存する⁷²のみである。したがって円爾がこれらの新注書をいかに活用し、どのような講説を行なったか、明らかにこれを知ることができないのは残念であるが、円爾が宋学の提唱者である可能性は俊蒨の場合よりも⁷³確かに多いようである。ちなみに⁷⁴文永5年(1268)円爾が菅原為長と儒仏の論議をたたかわした⁷⁵
 40 とき、円爾がまずわが法⁷⁶は仏々祖々⁷⁷相伝授して釈尊⁷⁸から自分に至るまで55世であるが貴公⁷⁹は儒門において孔子⁸⁰から幾世か⁸¹という奇問を発し、為長を閉口させたという話がある(『聖一國師年譜』)。しかし文永5年は為長が没した寛元4年(1246)から22年も後である。なお『菅神入宋伝衣記』⁸²などによれば円爾の夢に天神(菅原道真⁸³)
 45 が現われて入門を請うた⁸⁴が、やがて円爾の勧めに従って渡宋し、円爾の師無準に参禅し、ついに法衣を許された⁸⁵といい、室町時代には渡宋天神または渡唐⁸⁶天神と称⁸⁷して道服⁸⁸に仙冠⁸⁹を戴き、袈裟⁹⁰を着けた菅原道真の画像が流行した。これも多分さきの儒仏論議の話と同様に円爾の法流を受けた者の作為で、円爾の儒学に関する見解が
 50 博士家をして敬服せしめる⁹¹ほどであったことを誇示するものにはかならないであろう。

Das iroha-Gedicht

(ha) (hohoto)
iro wa nioeda

Duft verströmten die Blüten

(wo)
chirinuru o

und doch fielen sie ab!

(ka) (so)
waga yo tare zo

Wer wohl in unsrer Welt

tsune naranu.

Ist unvergänglich?

(wi)
Ui no okuyama

Der Schein-Welt Grenzen, noch heut'

(kefu)
kyō koete

sie überschreitend,

(shi)
asaki yume miij

werd' frei vom seichten Traumbild,

(hi) (su)(n)*
ei mo sezu.

frei vom Rausch ich sein.

HH

Inhaltlich stützt sich das Gedicht, das ganz den buddhistischen bestimmten Geist seiner Zeit atmet, wohl auf eine Stelle des Nirvāna-sūtra (Jap. Nehangyō; sk. Mahāparinirvāna-sūtra); erstmals überliefert wurde es in dem Konkōmyō-saishōgyō-ongi (1097), einem buddhistischen Wortverzeichnis.

* in Klammern gesetzt die neben den Spielkarten angegebene Lesart.

いろは

シテ子 狂言上下・着付・禱髪斗目

アト 親 長上下・着付・段髪斗目・小サ刀

一 自分の息子を呼ぶことは、「セ
ガレ」(白濁)。
二 「手習」(手習用集巻)。「ササ
マ」(響へ)とを字に、「白濁補
遊」。
三 物事をやるのに最上の日から。
「ササマ」(白濁)。
四 教えよう。教えむし教えよう
教よう。
五 子でよ。
六 申し付けよう。
七 思いがけず。案外に。
八 上りたてでの用事でもない。
九 特別なことでもない。
十 目下の者に対して用いる二人
称の代名詞。
十一 白いと黒いとの差別。物事の
是非。子にも対して言っている
のであるから、あるいは、紙の白
と黒の黒との区別のことか。
十二 理解しているならよい。わか
っているならよい。
十三 海老(若)十八雲。平安初期の
高僧。要言宗の開祖。

親・子の間は狂言、現は狂言で
名のり、子は狂言後方にすわる。
ってござるが、いまだ手習を教えませぬ。今日は最上吉日でござるによつて、手習を教よう
と存する。まずかなぼうしを呼び出だして、申し付きよう。サイヤイかなぼうし、あるかや
い。親様へ、子立、ハア。親様へ、親いたが。子お前におりまする。親念無う早かった。汝を呼
び出だすは別なることでもない。そなた、いまだ手習を教えぬ。きよりは最上吉日じゃによ
つて、手習を教ようと思うが、何とあるぞ。子これは一段とようござりましよ。親それな
らば、手習をするには、白い黒いを知らねばならぬが、それを知っているか。子白いは驚、黒
いは烏でござる。親イヤイヤ、そうではなけれども、それほどまでに合點が行けばよい。こ
こに高野の弘法大師の作らせられた、四十八字のいろはがあるによつて、これを教えてやる
ろぞ。子高野の弘法大師は四十八になられまするか。親イヤイヤ、そうではない。ここに高

三 習うてそれで出来るというこ
 とならぬ。
 一 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 二 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 三 「座敷」(日蘭)。
 四 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 五 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 六 「座敷」(日蘭)。
 七 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 八 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 九 「座敷」(日蘭)。
 十 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 十一 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 十二 「座敷」(日蘭)。
 十三 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 十四 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 十五 「座敷」(日蘭)。
 十六 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 十七 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 十八 「座敷」(日蘭)。
 十九 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 二十 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 二十一 「座敷」(日蘭)。
 二十二 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 二十三 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 二十四 「座敷」(日蘭)。
 二十五 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 二十六 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 二十七 「座敷」(日蘭)。
 二十八 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 二十九 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 三十 「座敷」(日蘭)。
 三十一 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 三十二 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 三十三 「座敷」(日蘭)。
 三十四 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 三十五 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 三十六 「座敷」(日蘭)。
 三十七 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 三十八 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 三十九 「座敷」(日蘭)。
 四十 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 四十一 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 四十二 「座敷」(日蘭)。
 四十三 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 四十四 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 四十五 「座敷」(日蘭)。
 四十六 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 四十七 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 四十八 「座敷」(日蘭)。
 四十九 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 五十 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 五十一 「座敷」(日蘭)。
 五十二 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 五十三 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 五十四 「座敷」(日蘭)。
 五十五 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 五十六 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 五十七 「座敷」(日蘭)。
 五十八 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 五十九 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 六十 「座敷」(日蘭)。
 六十一 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 六十二 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 六十三 「座敷」(日蘭)。
 六十四 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 六十五 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 六十六 「座敷」(日蘭)。
 六十七 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 六十八 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 六十九 「座敷」(日蘭)。
 七十 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 七十一 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 七十二 「座敷」(日蘭)。
 七十三 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 七十四 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 七十五 「座敷」(日蘭)。
 七十六 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 七十七 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 七十八 「座敷」(日蘭)。
 七十九 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 八十 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 八十一 「座敷」(日蘭)。
 八十二 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 八十三 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 八十四 「座敷」(日蘭)。
 八十五 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 八十六 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 八十七 「座敷」(日蘭)。
 八十八 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 八十九 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 九十 「座敷」(日蘭)。
 九十一 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 九十二 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 九十三 「座敷」(日蘭)。
 九十四 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 九十五 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 九十六 「座敷」(日蘭)。
 九十七 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 九十八 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 九十九 「座敷」(日蘭)。
 一百 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 一百〇 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。

野の弘法大師の作らされた、四十八字のいろはがあるにまっして、これから教えてやるうと
 いうことじゃ。子習うてなることならば教えて下されい。親別にむつかしいことでもない。
 いろはにはへとちりぬるをわかぬひもせず京と讀め。子そのように立板に水を流すように
 仰せられては、え、覚えませぬ。祖父の坂を登るように、ほくりほくりと一字一字に教えて
 下されい。親これはもつともじゃ。それならば一字一字に教えておませう。いー。子燈心。
 親何事を言うぞ。子蘭を引けば燈心が出ます。親そのことではない。ろ。子羅。親何事を
 言うぞ。子舟には懸橋がいります。親舟にはいろうと、これにはいらぬ。ちり。子ちり。
 ヤイヤイ お座敷に塵があるほどに、掃き集めて火にくべい。親ヤイヤイ、また何事を言
 うぞ。子いつもお座敷に塵がござれば、掃き集めて火にくべまするにまっして、そのことかと
 存じてござる。親總じておのれが智慧は走り智慧というて、なんの役に立たぬ。これから
 は、某が言うようするよう口まねをせい。子畏ってござる。
 親いらはにはへと。子いらはにはへと。親ちりぬるをわか。子ちりぬるをわか。
 親あひもせず京と讀め。子あひもせず京と讀め。親もろよい、行て休め。子もろよい、行て
 休め。親行て休めとはおのれがことじゃ。子行て休めとはおのれがことじゃ。親を
 いて。親親を親にまっして、おのれ頭をはろうぞよ。子親を親にまっして、おのれ頭をはろうぞよ。
 親つかるような形で、おのれ頭をはろうぞよ。子つかるような形で、おのれ頭をはろうぞよ。
 の、口まねをせいと言えは親に世話をやかする。子口まねおのれがようなやつはまっして
 うしておいたがよい。子親じゃといちて負けることではない。親を、ヤイヤア、イイ
 ヤア、イイヤア、イイヤア、親勝ったの。子親勝ったの。親勝ったの。親勝ったの。親
 親これは何とする。子親勝ったの。親勝ったの。親勝ったの。親勝ったの。親勝ったの。親
 うあるまい。アノ横着者、捕えてくれい。やるまいぞやるまいぞ、やるまいぞやるまいぞ。

一 やっかいをかける。
 二 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 三 「座敷」(日蘭)。
 四 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 五 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 六 「座敷」(日蘭)。
 七 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 八 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 九 「座敷」(日蘭)。
 十 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 十一 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 十二 「座敷」(日蘭)。
 十三 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 十四 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 十五 「座敷」(日蘭)。
 十六 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 十七 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 十八 「座敷」(日蘭)。
 十九 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 二十 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 二十一 「座敷」(日蘭)。
 二十二 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 二十三 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 二十四 「座敷」(日蘭)。
 二十五 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 二十六 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 二十七 「座敷」(日蘭)。
 二十八 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 二十九 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 三十 「座敷」(日蘭)。
 三十一 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 三十二 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 三十三 「座敷」(日蘭)。
 三十四 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 三十五 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 三十六 「座敷」(日蘭)。
 三十七 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 三十八 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 三十九 「座敷」(日蘭)。
 四十 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 四十一 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 四十二 「座敷」(日蘭)。
 四十三 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 四十四 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 四十五 「座敷」(日蘭)。
 四十六 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 四十七 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 四十八 「座敷」(日蘭)。
 四十九 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 五十 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 五十一 「座敷」(日蘭)。
 五十二 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 五十三 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 五十四 「座敷」(日蘭)。
 五十五 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 五十六 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 五十七 「座敷」(日蘭)。
 五十八 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 五十九 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 六十 「座敷」(日蘭)。
 六十一 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 六十二 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 六十三 「座敷」(日蘭)。
 六十四 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 六十五 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 六十六 「座敷」(日蘭)。
 六十七 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 六十八 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 六十九 「座敷」(日蘭)。
 七十 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 七十一 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 七十二 「座敷」(日蘭)。
 七十三 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 七十四 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 七十五 「座敷」(日蘭)。
 七十六 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 七十七 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 七十八 「座敷」(日蘭)。
 七十九 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 八十 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 八十一 「座敷」(日蘭)。
 八十二 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 八十三 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 八十四 「座敷」(日蘭)。
 八十五 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 八十六 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 八十七 「座敷」(日蘭)。
 八十八 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 八十九 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 九十 「座敷」(日蘭)。
 九十一 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 九十二 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 九十三 「座敷」(日蘭)。
 九十四 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 九十五 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 九十六 「座敷」(日蘭)。
 九十七 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 九十八 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。
 九十九 「座敷」(日蘭)。
 一百 「トッソウシ。通常(日蘭)。
 一百〇 先走りする習性。幼事を早の
 みこみして母への扱いのこと。

子を追い
 けて捕め

II. 日本哲学の特徴および

徳川期前におけるその展開

永田 広志

わが日本に哲学なし¹、と云った中江兆民の言葉は有名であるが、日本の過去において哲学思想の展開が一般的に見て侏儒的なものであったことは疑われない²。わが国の古代はギリシャにおけるターレスからアリストテレスに至るまでの時代、また古代支那における諸子百家³の時代や、インドにおけるウパニシャッド哲学から「六師⁴」時代を経て仏教を始め諸学派の興隆に至る時代の如き、思想的昂揚を知らなかったし、中世は、トマス・アキナスの名に結びついているキリスト教神学や、宋・明時代に発展した体系的哲学や、龍樹、世親、馬鳴等によって代表される大乘仏教の如き思想体系を創造しえず⁵、資本主義日本はヨーロッパ思想の移入をもってその思想生活を始めなければならなかった。

日本に於ける哲学思想のこのような未発展は、先ず第一に日本歴史の後進性によって規定されている。日本は永い間「中華」の国支那に対して後進国であり、次には欧米資本主義列強に対して後進国であったが故に⁶、そのイデオロギーは当然、先進国の水準に達したものを創造しうる⁷より先きに、先進国から移植されなければならなかった。だから創造的性格、独創性の欠如ということは、日本の哲学思想史にとって重要な特徴をなしている。

もちろん、従来の文化は未だ真実に国際的な性格を有せず⁸、例えば封建文化は地方割拠的性格を、ブルジョア文化は国民的（民族的）性格を脱しえないものであるから、そこでは後進国への先進国の文化の摂取は、前者における在来の遅れた文化要素を一掃した上でなされるのではなくて、かかる要素の地盤の上で、又はかかる要素の残存物との結合において為されるのが通例であった。わが国の思想史の場合もその例外ではありえず⁹、支那思想やヨーロッパ資本主義のイデオロギーの移入に当っては、それらの思潮は日本在来のイデオロギーとの絡み合いによる変形（モディフィケーション）を受けざるをえなかった¹⁰。種々の形態や仕方における神仏習合や神儒習合乃至神儒仏

老の習合は、その典型的な、しかも最大のものである。外来思想との
 30 習合から浄められた「古道」なり¹¹と名乗った復古神道にしても¹²実
 はそうした外来思想によって準備され、培養されたものであり、また
 その唯一無二の典拠とする古典に多分に支那思想が盛られていること
 は遍く知らるる¹³所である。

ところでより高い理論的水準を表わしているものとしての先進国の
 35 思潮が、後進国において受けるところのモディフィケーションは、決
 して後進国の思想の創造的性格を意味するものではない。即ち、理論
 的水準の一層の上昇、客観的真理の認識の一層の深化、拡大を意味す
 るものではなく、モディファイされる以前の原思想に対して理論的価
 40 ションの度が強く、従って特殊性をより濃密に持てば持つ程¹⁴、その
 思想は人類文化としての一般性を持つことがより少く、客観的眞実性
 — 理論的価値、従って一般的妥当性をより僅かしか持たないことと
 なる。わが固有の道を標榜する神道が平安朝から鎌倉期にかけての仏
 教思想昂揚期に起った、世界宗教的性格を多分に持った仏教諸派に比
 45 して理論的に低水準にあるか¹⁵、又は信仰形態としてより普遍性を持
 ちえないことや¹⁶、現在ドイツ観念論による日本主義の基礎づけより
 も、このドイツ観念論の種々の変種の直訳的移人乃至これらの変種間
 の折衷主義的融合の試みの方がブルジョア学界において高く評価され
 ているのも、正にそうした理由によるのである。

50 このようにして¹⁷、今までの所後進国たる¹⁸の地位に置かれていた
 わが国では、先進諸国の哲学に比して誇りうるような理論的価値を有
 する哲学思想を創造しえず、往々にして日本思想の創造性と同一視さ
 れるところのその特殊性、即ち外来先進思潮のモディフィケーション
 は、実は進んだものと遅れたものの絡み合いに外ならず¹⁹、決して先
 55 進的な思想を一層前進させるという意味で、即ち眞の意味で、創造的
 なものではなかった。だから日本思想史は従来人類思想史の前線に追
 いつく、又は少くともそれを追い越す迄に、成人しなかった。

第二に、日本では哲学思想が宗教思想として出発したまま²⁰永い間
 宗教から分離せず、またその豊富な展開を可能ならしめる²¹ような科
 60 学的支柱を欠いていたということも、哲学思想の展開の弱さを制約し
 たものであった。もちろん、哲学は、観念論である限り宗教から全く

- 独立なものではありません、観念論哲学は精製された信仰主義、稀釈された宗教に外ならない²²。しかし乍ら観念論学説でも、宗教のドグマ弁明、護教学として、このドグマに直接に従属する場合と、反対に哲
- 65 学者の意識においてはドグマから自由な立場において、結局宗教的観念を展開する場合とは、明かに区別される。前の場合には謂わば理性は信仰に従属し、後の場合には反対に信仰は理性の審判の前で正当化されるのである。そしてこの後の場合のような意味で、宗教からの哲学の分離又は独立という表現を用いるならば²³、古代ギリシヤ・古代
- 70 支那の哲学については、宗教からの独立を云為することが出来る。この際宗教からの哲学のこの独立性が唯物論において完成されること、観念論に関してかかる独立性が云為されうる限り、それは多く伝統的信仰からの独立性、即ちそれに対する批判的態度を意味するものであること、を念頭に置く必要がある。
- 75 ところで日本においては哲学思想として見るに足るものは、仏教理論として、宗教的観念論として起ったものであり、そしてヨーロッパの中世において哲学が基督教の侍婢であり、宗教の弁護にすぎなかったように、その後も永く仏教理論としてか、又は仏教や儒教の撰取によって成立した神道理論として存続した。

8. 中世思潮

石田善人

日本の古代が貴族の時代であったとすれば¹、中世はまさしく武士の時代であった。保元の乱に始まり織田信長の上洛²に終る時期を中世³とすれば、それは乱世の連続である。武力によって政権を掌握した幕府は、平時といえども⁴臨戦体制を解くことができなかつた。だから中世思想とは⁵、乱世を生き抜く⁶思想である。

武士の道徳 — もののふ⁷の道については、和辻哲郎『日本倫理思想史』(1952)と家永三郎「主従道徳の一考察」(『史学雑誌』62-3)・『日本道徳思想史』(1954)の論争がある。和辻が没我的献身の道徳を強調したのに対して、家永は恩顧と奉公の相互的な関係だと指摘した。多くの論者が家永説を批判した(例えば相良亨『日本人の伝統的倫理観』1954)。要するに和辻はその理念を強調し、家永はその現実から立論したと解してよいが、乱世を生き抜かねばならぬ⁸武士としては、理念よりも⁹現実が必要であった。武家政権を成立させた論理は、覇者¹⁰の論理である。しかも、覇者はつねに次ぎに台頭してくる¹¹新しい覇者の出現におびえなくてはならぬ。そこで覇者は自分が権力を握ったとたんに¹²、自己の権力のみを正当化する論理を案出する。鎌倉幕府の「右大将家の例」¹³、北条執権治下の得宗¹⁴支配の論理、さらに室町幕府が公家社会での顯職や氏長者¹⁵として淳和¹⁶・奨学院¹⁷別当¹⁸を兼ねることによって自己を絶対化しようとしたのは、そのあらわれである。

鎌倉初期にはまだ独自の武士の文化は形成されていない。京都の公家文化にくらべればはるかに劣る鎌倉の武士文化は、まず公家文化の模倣から始まった。だから、武士文化のなかには王朝文化への憧憬¹⁹が強い²⁰。津田左右吉の表現なら「古典趣味」である。古川哲史²¹はこの王朝憧憬の思想と坂東武者²²の習いを一体的に把握しようとした(『王朝憧憬の思想とその伝流』・『武士道の思想とその周辺』1957)。しかし、王朝憧憬の文化は、武士そのものの文化ではない。武士独自の文化が成立するのは鎌倉中期以降のことである。それを公家有職²³の影響のもとで成立する「武家故実²⁴」と把え、故実的世界の追究をし

30 たのが藤直幹『中世文化研究』（1949）である。同じ著者の『中世武家社会の構造』（1944）とともに武士文化全体についてすぐれた考察が示されている。武家故実の形成とはほぼ同時期に、關溪道隆²⁵によって鎌倉に禪がもたらされる。京都の兼修禪に対して、鎌倉の禪が早く純粹禪を受容したことは注意してよい。それは独自の武士文化への志
35 向と同じ基盤を共有している。ここでまた津田左右吉の表現をかりれば、「新しいシナ趣味」である。宋元明の文化を積極的に摂取したのは公家よりも武家であって、「新しいシナ趣味」は中世全般を通ずる武士文化の趣好となって、織豊の切支丹文化の摂取へ接続しているのである。

40 王朝憧憬の思潮はひとり武家のみならず公家にもまた濃厚にこれを認めうる²⁶。そこには失われた繁栄を懐しむ心情があり、武家におけるそれよりもはるかに懐古的である。公家有職の典拠は王朝の榮華の中に求められ、それを踏襲する。しかも懐古趣味は、それだけにとどまらず²⁷繁栄喪失の原因を歴史の中に探究する姿勢を生み出した。鎌
45 倉時代の公家には歴史主義的な思考が目だつのである。慈円²⁸が歴史の中に発見したものは「道理」であった。平家物語²⁹の著者はそこに「盛者必衰の理」³⁰を見出した。北畠親房³¹は朱子学的名分論³²や伊勢神道の影響を受けて、天皇親政の理想を発見し、元亨釈書³³や善隣
50 国宝記³⁴の著者は僧伝や外交関係を叙述するなかで、過去が現在に至る過程を再認識しようとしていた。このような歴史的思考はさらに中世の神秘主義と結びついて、安居院³⁵の神道集³⁶や諸社寺の縁起³⁷にみる怪奇な因縁譚³⁸をうみ出し、それが説話文学³⁹や絵巻物などに反映されるのである。

中世はまことに神仏の支配する時代であった。とくに神秘的な神仏
55 習合の論理を演出した密教的思惟は、中世の人びとを強くとらえていた。さきに中世思想を乱世を生き抜く思想と規定したが、事實は神仏に翻弄され、そこにのめり込んだ⁴⁰のが中世であった、という方が正しい。前代以来の末法⁴¹思想は牢乎として⁴²抜くべからざる⁴³世界観としての無常観⁴⁴に定着した。中世に特有な現象—隱遁⁴⁵はかくしておこる。隱遁は現実への対決でなく、高踏的逃避であり、その態度は傍観者的であることが多い。そこに形成されるのが草庵の文学⁴⁶である（石田吉貞『中世草庵の文学』1941）。

文芸の面では文学者の仕事にすぐれたものが多い。王朝的な「あはれ」⁴⁷が俊成、定家に代表される「幽玄」⁴⁸となり、それから「わび」⁴⁹が展開して、さらに中世的様式美としての「さび」⁵⁰の形成に至るまでの歴史的構造を考察したのが、西尾実『中世的なものとその展開』（1961）である。西尾が世阿弥の「さび」を中世的様式美の起点、その完成を芭蕉に求めるのに対して、古代から中世への社会変革と対応させながら、従って鎌倉初期に中世文学の成立を考える代表的著書として永積安明『中世文学の成立』をあげうる。能勢朝次・風巻景次郎・谷山茂などの中世文学専攻の学者のものはもちろんだが、亀井勝一郎の『日本精神史研究』や、唐木順三『無用者の系譜』・『無常』（1960）にも鋭い指摘がみられる。

鎌倉後期に顕著になる思想に神国思想⁵¹がある。それは確かに蒙古襲来によって激発されたが、その根底に遡って考えれば、専修⁵²念仏⁵³の主張した神祇⁵⁴不拜がかえって念仏者以外の層に神祇崇拜を自覚主張させたことを契機として胚胎した。また同じころに、下剋上⁵⁵の思想があらわれる。荘園における悪党⁵⁶の跳梁は、故実化し都市化し体制化しつつあった⁵⁷武士を、その原点＝⁵⁸農村に回帰させる運動⁸⁰でもあった。

この動きを利用した後醍醐天皇の理想が、天皇親政への回帰であったことも注目してよい。

南北朝のころに出現するのが娑婆羅⁵⁹大名⁶⁰である。乱世を象徴する娑婆羅風は、とうとうたる⁶¹下剋上の風潮の具体的な姿でもあった。室町将軍家において前代以来の公家文化、武家文化の二重性は統一された。しかし義満の北山⁶²山荘は、王朝文化と禅文化を同居させ、雑然たる雑居文化になった。唐物⁶³趣味は成上り者の成金趣味に墮する。そこに「わび」を導入することによって、風格維持の歯どめの役割りを果たしたのが禅宗である。室町文化は禅宗を媒介とし、それに随伴した茶湯や水墨画やさらに連歌などを通じて、堺の商人や京都の町衆⁶⁴にも開放される。「君台観左右帳記」⁶⁵にみる当代珍奇な舶載文化の一級品を独占したのは、実は将軍義政であったよりも、あるいはそれらの商人層であったかも知れないのである。

南北朝のころ、武士の間には降参半分の法⁶⁶と呼ぶ了解があった。所領の半分を没収されるだけで、降参しても殺されることはなかった

のである。この時代の無節操ともみえる武士の向背はその結果であった。向背つねならざる⁶⁷この時代は、人間不信の上に成りたっている。他人だけではない。「七人の子はなすとも⁶⁸女に心ゆるすな⁶⁹」⁷⁰というのは当代の格言である。妻でも親でも子でも油断ならない⁷¹のが
 100 乱世の常でもあった。乱世は男の時代である。力弱き⁷²女子供がもつとも苦汁をなめた⁷³。戦国時代の刑罰のむごたらしさは言語を絶するが、女子供の大量虐殺も戦争にはつきものであった。しかもその中であって、これをはねとばすエネルギーの燃焼を、庶民文化の中に見出す(熱田公「民衆文化の台頭」『岩波講座⁷⁴日本歴史中世4』)。そ
 105 こには、中世の隠微なかげはもはやない。狂言の笑いは明るく健康的ですら⁷⁵ある。中世の神秘主義は、戦国乱世のなかで克服される。新しい合理主義が生まれる。戦争も単なる経験的な蛮勇では通用しなくなり、計量化された合理性のうえに緻密に演出される。その合理主義の前に、中世を支配した神仏はその超能力を喪う。そして信長の比叡
 110 山焼討ちの劫火の焰の中に退場を余儀なくされたのであった。

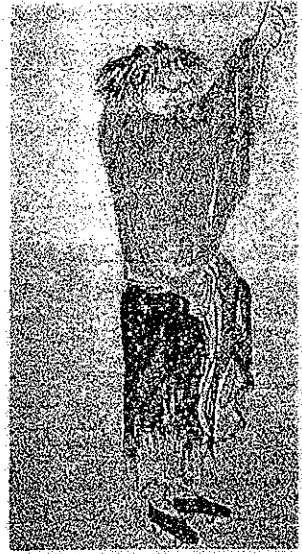
(付記) 中世思想全体を概観するためには石田一良編『日本思想史概論』(1963)が便利である。古くは村岡典嗣の一連の仕事(『日本思想史研究』4冊・『日本思想史概説』など)があり、また津田左右吉『文学に現はれたる⁷⁶国民思想の研究』も古典的名著である。
 115 古代末期の民謡から中世思想の成立を論じた松本新八郎「中世の思想」(『岩波講座日本歴史中世3』)は新しい思想史研究の人民史的視角を模索している。

室町文化 絵画・庶民芸能

① 絵画

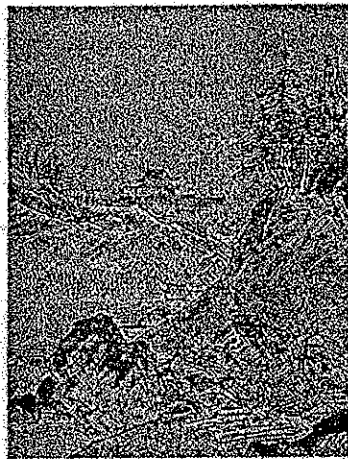


① 聖徳太子(如拙筆) 川辺に立つ男が龜(ひょうたん)で點(なます)をおさえるという挿の物語(公案)を描く海樞画で、上部に30余人の高僧の数があつた。將軍義持の身近にあつた小僧画であつたといわれる。



② 可翁山(可翁筆) 隱者として著名な唐代の僧慧鑒山を描いた。室町初期の画僧可翁の作品。可翁は生没年・経歴とも不詳。

③ 秋冬山水(雪舟筆) 秋冬山水図のうち、秋景を描いた一編で、水墨山水画の大成者雪舟の代表作の一つ。雪舟は備前(岡山県)に生まれ京の相国寺に入り、周文に画を学んだが、応仁の乱が始まった年、明に戻り備前山水画を大成した。(部分)

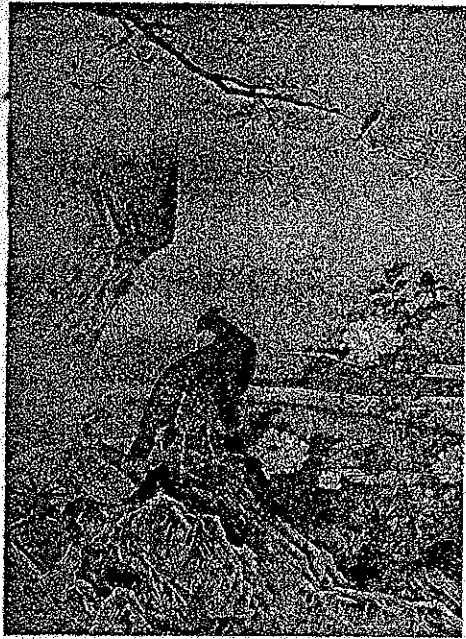


④ 天橋立(雪舟筆) 日本三景の一つとして知られる丹後(京都府)の天橋立を描いた水墨山水画。雪舟は入明し佛図のち、戦乱の京都には戻らず、山口を中心に地方で創作しながら各地を旅した。この作品も想像図ではなく実景の写生画であり、雪舟晩年の代表作である。





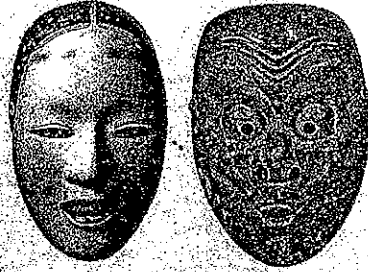
●**三山拾得図**(伝周文筆) 拾得は寒山の弟子で、ともに超俗脱俗の僧侶者として禅画で好画題とされ、多くの作品が残る。



●**山水花鳥図**(狩野元信筆) 中国的水墨画に大和絵の技法と鮮やかな彩色を取り入れており、装飾画的方向を開拓した狩野元信の作品である。彼の活躍は戦国末期で、安土桃山期に狩野派は全盛を迎えた。

庶民芸能 ●能・狂言

●**能楽** 庶民芸能である猿楽や田楽を源流とする能楽・狂言には、優れた面が数多く残されている。



●**能の面**(増女、左)と**狂言の面**(岐吹)

●**立花** 仏前に花を供える供花から、日常生活で室内の装飾として花を活ける立花が始まった。池坊専修が立花の大成者として知られている。



●**立花会**

●**祇園会**

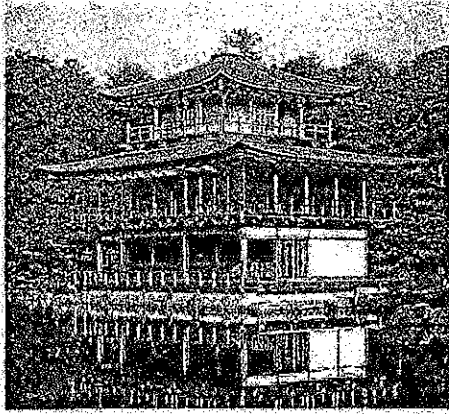
●**祇園会** 京都祇園社(八坂神社)の祭礼で、平安時代に始まったが、南北朝期から作山が巡行するようになり、応仁の乱後は町衆たちの祭礼として自治的に運営され盛んになった。今も画面に見られる山や軒の巡行が行われている。



●**洛中洛外図**屏風

室町文化 建築・庭園・学問

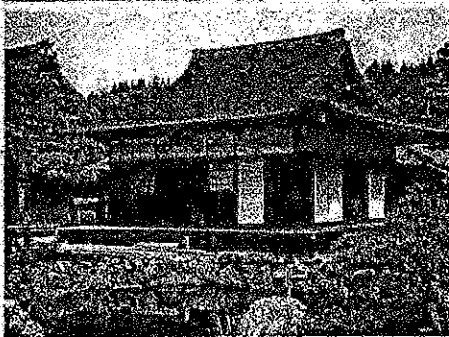
① 建築



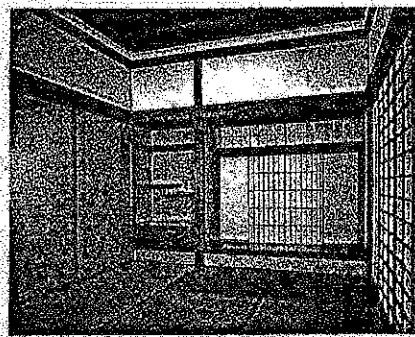
❶ 鹿苑寺金閣 足利義満の北山山荘内に造営された3層の舍利殿。初層は寝殿造、中層は武家造、上層は禅宗様を採用し上・中層に金箔を覆く。池泉回遊式庭園の中に立つ北山文化の代表的遺構。1950年焼失したが、1955年に再建された。



❷ 慈照寺銀閣 足利義政の東山山荘内に造営された2層の観音殿。下層は禅院造、上層は禅宗様。銀箔を覆く計画があったか否かは不詳。着工から約7年で完成。庭園は若狭弥作の池泉回遊式で、一部石組みを採用。



❸ 慈照寺東求堂 足利義政の東山山荘内の持仏堂として建立された。仏間や同仁齋という書院(右手奥)などの4室からなる。銀閣とともに、現存する東山文化の代表的な遺構である。

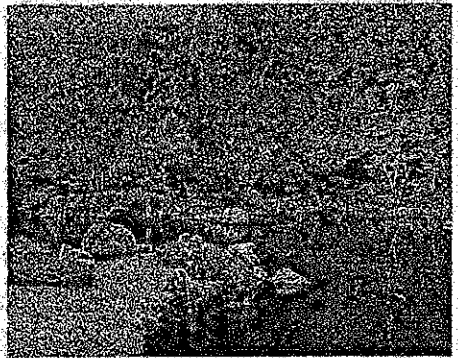


❹ 慈照寺東求堂同仁齋 東求堂の北東隅の4畳半の部屋で書院造の遺構。畳を敷きつめた床、換による間仕切、角柱、床の間・違い棚、明障子と正面に1間付書院などがある。

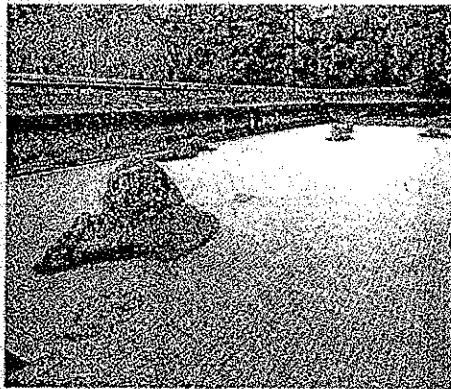
② 庭園



❶ 西芳寺庭園 夢窓疎石考案の庭園とされている。回遊式池泉と石組み部分とからなり、全体が苔におおわれ、苔寺の通称がある。



❷ 天龍寺庭園 池泉回遊式庭園で夢窓疎石の作。天龍寺は足利義氏が夢窓疎石の勧めで、後醍醐天皇の降福を祈るため創建した。



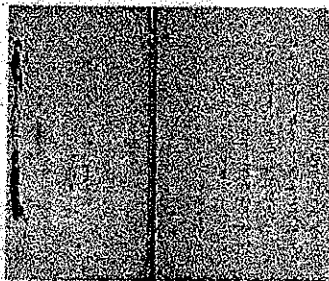
●**龍安寺石庭**
枯山水の代表的庭園の一つ。長方形の庭の白砂利は海、15個の大小の岩は島を想像させるが、自然を小さな空間に凝縮させた抽象的表現は神の精神と共通する。虎の子渡しの異名を持つ。



●**大徳寺大仙院庭園**
大徳寺大仙院の枯山水庭園。きわめて小さな坪庭であるが、水墨の山水画に描かれるような大きな自然の広がりを感じさせる。大徳寺は初め五山の一つ、またはその上刹とされたが、足利義満の時、十刹の一つに落とされたのち、これを諷し、在野的地位をとるに至った。

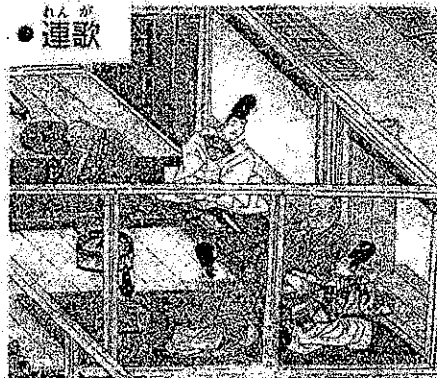
③ 学問

● 歴史



●**神皇正統記** 後醍醐天皇の重臣北條時房が、南北朝動乱のさなかに著した歴史書。歴代の天皇の事蹟や歴史の推移を述べ、南朝の正統性を強調した。現れ、歴の文芸として発達した。

● 連歌



●**新編雑興** 連歌は和歌の上下句を分けて唱和するものであるが、鎌倉時代さる、第3句以降を違ねる雑連歌が盛んになり、地方巡歴の連歌師も現れ、歴の文芸として発達した。