

日本研究第36集

装丁 岡村元夫

日本研究
第36集
目次

二宮金次郎「負薪読書図」源流考

——「朱買臣図」からの展開

岩井 茂樹 11

響き合うテキスト (三) 異国の師の面影

——豊子愷の「林先生」と漱石の「クレイグ先生」、
魯迅の「藤野先生」

西槇 偉 47

宮沢賢治の作品に見られる「非暴力主義」

「自己犠牲の精神」と「菜食主義」の一考察

——インド人の観点から

フラット・アブラハム・ジョージ 67

〈研究ノート〉

核家族社会イギリスと直系家族社会日本の親族関係

——比較研究への覚書

平井 晶子 95

《国際日本文化研究センター創立二十周年記念特集》(続)

井筒俊彦の主要著作に見る日本的イスラーム理解

池内 恵 109

東アジアのモザイク・ユニット

—グローバル時代の新しい視点

園田 英弘

121

連歌の「詠み方」と「読み方」

—宗祇一座『水無瀬三吟』『湯山三吟』を矩として

光田 和伸

139

論文要旨 7

英文要旨 v

英文目次 iv

著者所属並びに論文受付・受理日一覧

『日本研究』投稿要項

編集後記

論文要旨

(一) 内はキーワード)

二宮金次郎「負新読書図」源流考

—「朱買臣図」からの展開

岩井 茂樹

本稿は、我々がよく知っている二宮金次郎「負新読書図」の原型について考察したものである。従来、この図はジョン・パンヤン『天路歷程』に掲載された挿絵をもとに、幸田露伴が作り出したものとされてきた。ところが考察の結果、二宮金次郎「負新読書図」は、中国に起源を持つ「朱買臣図」をもとに作られた可能性が高いことが明らかになった。

「朱買臣図」には、読書をしながら歩く大徳寺系「朱買臣図」（負新読書図）と、座って読書する妙心寺系「朱買臣図」（置新読書図）の二種類がある。前者は『漢書』などの漢籍をもとに中国で作られ、それが日本に伝わったものであるが、後者は『唐物語』など日本で伝承された説話をもとにして描かれたものである。また前者は江戸狩野派の絵師によって継承され、後者は京狩野派にだけ伝わったものであった。

二宮金次郎「負新読書図」を最初に描いた小林永興は、江戸狩野派の絵師であり、この絵を口絵として載せた『二宮尊徳翁』を書いた幸田露伴は漢籍に通じていた人であった。

明治期の江戸狩野派の人々、そして幸田露伴によって、大徳寺系「朱買臣図」は二宮金次郎「負新読書図」へと転用されたものと思われる。

江戸時代の絵画が、明治時代になって、どのように応用、転用されていったのかを考える際に、本稿は重要なヒントを与えるものと考えられる。

【二宮金次郎 負新読書図 ジョン・パンヤン 幸田露伴 朱買臣図 狩野派 江戸絵画 大徳寺 妙心寺 小林永興】

響き合うテキスト(三) 異国の師の面影

— 豊子愷の「林先生」と漱石の「クレイグ先生」、
魯迅の「藤野先生」

西槿 偉

本論文は、中国近代の知名な作家であり、かつ画家でもある豊子愷の小品「林先生」（一九三六）が夏目漱石の「クレイグ先生」（一九〇九）、及び魯迅の「藤野先生」（一九二六）に影響を受けた可能性を検討したものである。

一九三〇年代初頭の豊子愷は、『漱石全集』を愛読し、この時期の彼のエッセーには漱石の小品文の感化が色濃い。「林先生」は彼の日本留学時の音楽教師を記したポートレート文学で、留学先で教わった教師を描いた「クレイグ先生」や「藤野先生」と題材を同じくする。「林先生」の表現は絵画的であり、詩味も添えられ、音楽も素材に含まれるゆえ、芸術色豊かな小品といえる。「クレイグ先生」との共通点として、写実的な描写と主観的な表現を織り交ぜて人物を素描するテクニク、反復の多用、誇張によるユーモアに富む表現、詩情がこめられていることなどが挙げられる。「林先生」と「藤野先生」との間には、師との絆を示す「ノート」という主要モチーフが一致する。「藤野先生」には留学時の作者自身の境遇や心境の変化も書かれ、藤野先生のみならず焦点を当てていないという違いもある。

三作品の比較により、共通点や相違が浮かび上がり、興味深い。「林先生」と「藤野先生」はともに中国人留学生の目から日本人教師を描き、師弟間の情感の交流を大切にしている。儒教文化圏の教師像が表わされている。「クレイグ先生」はその点でやや異なり、漱石はその金銭感覚に違和感を覚え、師弟の情を感じたのは別れを告げにいったときぐらいであった。それでも、漱石は隠者の風貌のあるクレイグ先生をユーモアたっぷりの筆致で描き、その業績を讃えている。一方、世間に背を向けた隠者、奇人という性格は、クレイグ先生と林先生の共通点でもある。

さまざまな共通点や相違を踏まえ、三作品それぞれの特色を次のように指摘できよう。「クレイグ先生」はそのユーモア表現が全篇を貫き、詩情も漂う作品といえる。「藤野先生」は理想的な教師像を描き上げるほか、文筆家として闘う作者の姿をも映し出しているのが特色である。「林先生」はほか

の二作品に見られる特徴を生かしながら、絵画、音楽、詩を融合した芸術味が際立つ。

【豊子愷 「林先生」 夏目漱石 「クレイグ先生」 魯迅 「藤野先生」】

宮沢賢治の作品に見られる「非暴力主義」

「自己犠牲の精神」と「菜食主義」の一考察

——インド人の観点から プラット・アブラハム・ジョージ

宮沢賢治は、詩人・童話作家として世界中に知られるようになった。岩手県出身の賢治の作品に岩手県もなければ、日本もなく、「宇宙」だけがあるとよく言われる。まさにその通りである。彼のどの作品の中にも、彼独自の人生観、世界観及び宗教観が貫いていて、一種の普遍性が顕現していることは、一目瞭然である。彼の優れた想像力、超人的な能力、そして一般常識の領域を超えた彼の感受性は、日本文学史上、前例のない一連の文学作品を生み出した。賢治の文学作品に顕現されている「インド・仏教的思想」、つまり生き物への慈悲と同情、不殺生と非暴力主義、輪廻転生、自己犠牲の精神及び菜食主義などの観念はどんなものか、インド人の観点から調べ、解釈するとともに賢治思想の東洋的特性を強調することが、本稿のねらいである。

賢治の思想と彼の人格を形成した主な外力として、彼の生まれ育った家の環境、宗教とりわけ、法華経から受けた靈感、教育と自然の観察によって取得した啓蒙的知識、貧しい県民への同情などが取り上げられる。本稿の前半で賢治の思想と人格を形成したこれらの外力についてふれ、その次に「よだかの星」という作品を中心に賢治作品に顕在している「非暴力」「慈悲」および「自己犠牲の精神」の思想を考察した。最後に、「ピチテリアン大祭」という作品を基に、賢治の菜食主義の思想の裏に潜む仏教的観念とインドにおける菜食主義との関連性を論じ、賢治作品に顕現しているインド・仏教的思想を究明した。

【不殺生 非暴力 無抵抗主義 自己犠牲の精神 慈悲 菜食主義 輪廻転生 カルマ(業) 宇宙観 法華経 靈感 超人的能力 執着 感情(フィリング) 穢れ概念 ジャイナ教 ヒンドゥー教 マヌ法典 テイルクラ ル みんなの幸せ 共存共栄】

核家族社会イギリスと直系家族社会日本の親族関係

——比較研究への覚書

平井 晶子

戦後の日本は核家族社会へ移行してきたのか、それとも直系家族社会が維持されてきたのか。この問題を考えるために、伝統的に核家族社会といわれているイギリスに目をむけ、核家族社会というものがどのような特徴をもっている社会なのかを再検討し、現在の日本の状況を理解したい、これが筆者の比較研究のねらいである。本稿は、その端緒として、核家族社会とはどのような特徴をもつ社会なのか、豊富な蓄積のあるイギリスの家族史研究を中心に考察し、日本の家族をとらえる新たな視点を見出したい。さらに、その新しい分析視角から日本の家族をとらえる新たな試みをおこない、今後の比較研究の足がかりとしたい。

【日本 イギリス 親族 核家族 直系家族 家族変動 比較研究】

井筒俊彦の主要著作に見る日本のイスラーム理解

池内 恵

日本におけるイスラーム思想の研究において、井筒俊彦の諸著作が与えた影響は他を圧している。日本の知識階層のイスラーム世界理解は、ほとんど井筒俊彦の著作のみを通じて行われてきたと言ってしまうのも誇張ではないかもしれない。井筒の著作の特徴は、日本の知識人のイスラーム理解の特徴と等しいともいえる。この論文ではまず、井筒の著作において関心がもつばらイスラーム神秘主義(スーフイズム)とイスラーム哲学にあり、イスラーム法学についてはほとんど言及されないことを指摘する。その上で、井筒がイスラーム思想史の神秘的な側面に特に重点をおいたことは、井筒が禅の素養を持つ父から受けた神秘的修道を基調とする教育に由来すると論じる。また、井筒の精神形成をめぐる自伝的な情報を井筒の初期の著作に散在する記述から読み取り、井筒の神秘家としての生育環境が、イスラーム思想史をめ

ぐる著作に強く影響を及ぼしていることを示す。

【イスラーム思想史 井筒俊彦 神秘主義 スーフイズム 哲学 禪】

東アジアのモザイック・ユニット

—グローバル時代の新しい視点

園田 英弘

グローバルゼーションのもたらす「時間距離の短縮」は、地理的關係に規定された問題まで解決するわけではない。「東アジア」諸国は地理的に近接し、「発展」の仕方のちがいが、それぞれの内部にモザイック模様をもちつつも相互關係をますます密接にしている。これをモザイック・ユニットと呼ぶ。今日の「東アジア」の動きの核心をなす中国経済の繁栄の理由については、長期的スケールにおいての分析が必要であり、これまでの日本近代化論を点検しつつ、「後発者のフリーハンド」という観点を提出する。他方、今日では、各国内に社会や文化の分裂が進行する傾向もグローバル化している。そのような状況をふまえるなら、「文明」間の対話の前提には、今日の「東アジア」各国のモザイック状態、異質の問題群が「構造化」している状態をよく認識することが必要である。

【グローバルゼーション 東アジア 文明と宗教 日本近代化論 東アジア・ネットワーク論 後発者のフリーハンド モザイック模様 文明間の対話】

連歌の「詠み方」と「読み方」

—宗祇一座の『水無瀬三吟』『湯山三吟』を矩として

光田 和伸

連歌師の宗祇（二四二一～一五〇二）が、その弟子とともに制作した『水無瀬三吟』（二四八八）と『湯山三吟』（二四九一）は、連歌史上で最高の作品であるという評価が定まっている。しかし、そのどこがどのように素晴らしいのか。宗祇のこの二つの作品を、宗祇以前、あるいは宗祇以後の連歌作品と比較して、その素晴らしさを、具体的にまた客観的に指摘する方法はな

いだろうか。本論文は、第一に、連歌のルール全体を体系的に理解すること、そして第二に、独自に考案した解析シートにより連歌作品の展開を理解することによって、この課題を解決しようとする最初の試みである。

【宗祇 水無瀬三吟 湯山三吟 連歌式目 連歌の理解】

二宮金次郎「負薪読書図」源流考

——「朱買臣図」からの展開

一 はじめに

平成一八年(二〇〇六)、世間をさわがせた事件の一つに、和田義彦(敬称略、以下同)の「盗作問題」があった。これは和田がローム在住の画家、アルベルト・スギの絵を盗作したとされた事件であった。新聞記事に載せられた両者の絵の写真は、構図などが酷似していた。もとよりこの事件の是非をここで論ずるつもりはない。ただこの問題は、日本絵画、とりわけ明治時代以前の絵を考える上で避けて通れない、ある重要な問題を包含している。

よく知られているように、日本絵画の世界では、同じ構図、同じ色づかいの絵がたくさん存在する。狩野派の絵が、その代表的なものとしてよく挙げられる。いわゆる「粉本主義」によって、オリジナリティーのない同じような絵を量産したというのである。たいて

いは非難めいたものである。

こうした非難は江戸時代からあった。だが本格的に非難がなされたのは、明治時代である。ほとんどの画家が、独自性のある絵を求めはじめたのである。

だが、近年、そうした画一的ともいえる見方に疑問をもつ人がでてきた。狩野派のテクニクや教育方法をもう一度見直そうというのである。山下裕二らが編集した『別冊太陽』の『狩野派決定版』(平凡社、平成一六年九月刊)は、その代表的なものだろう。高い絵画技法を伝承してきた絵師集団、狩野派。その狩野派のシステムがあったからこそ、近代日本画も高いレベルが維持されながら展開していったのだ、というのである。

こうした見直しが今後さらに行なわれることであろう。本論考も、その見直しを促すためのものである。

岩井茂樹



図1 幸田露伴『二宮尊徳翁』口絵（明治24年<1891>10月）

本論考では、私たちがよく知っている二宮金次郎の「負薪読書」(図1)の起源が、中国に起源をもつ朱買臣説話と「朱買臣図」にあることを論じる。その後、朱買臣の説話、絵画が日本においてどのように伝承・継承され、それが図1のような二宮金次郎「負薪読書図」へと転用されたのかを明らかにする。

二 二宮金次郎「負薪読書図」への展開

元来、二宮金次郎(尊徳・一七八七〜一八五六)には、少年の頃の絵や写真といったものがない。私たちが知っている二宮金次郎の少年像は金次郎の死後作られたものである。

従来の研究によると、二宮金次郎「負薪読書図」の初出は、幸田露伴(二八六七〜一九四七)が明治二四年(一八九二)に博文館の「少年文学叢書」の一冊として出した『二宮尊徳翁』の口絵であるという。図1がそれだ。

藤森照信は、

さて、明治一六年の『報徳記』の刊行により(手本は二宮金次郎)の第一歩が踏み出されるわけだが、図像としての金次郎像の登場はこれに少し遅れる。

図像化の口火を切ったのは幸田露伴で、露伴は、明治二四年の『二宮尊徳翁』(少年文学第七編)の刊行に当り、カラー口絵で金次郎の姿をはじめて世間に知らしめた。¹⁾

という。また、井上章一や青木茂雄もその説を踏襲している。²⁾

さらに、井上章一は、露伴が『風流伝』(吉岡書籍店、明治二二年九月刊)の挿絵図案を自分で描いていたという『読売新聞』の記述

(明治二年一月一七日付録) から、

『二宮尊徳翁』のさし絵も、露伴みずからラフスケッチを描いていた可能性がある。少なくとも、ある程度の示唆はあたえていただろう。

といい、さらに続けて、

このさし絵だが、これにはおそらくネタがある。露伴が参照したであろう図像がある。それは、イギリスの宗教家・バンヤンが著した『天路歷程』(“The Pilgrim’s Progress” 一六七八年)である。⁽³⁾

と推測されている。つまりは、この口絵は露伴が指導的役割を果たし、それは露伴が見たであろうジョン・バンヤン (John Bunyan: 一六二八〜一六八八) 『天路歷程』という書物からヒントを得たもの⁽⁴⁾ だというのである (図2〜5)。

なるほど、背中には重い荷物を載せ、聖書を手にしている。図2や図4・5では聖書を読みながら坂道を上っている。⁽⁵⁾ 金次郎イメージの源流と考えるのも無理はない。

だが、これらの図を見る限り、『天路歷程』が「ネタ」であると

は言い難い。非常にいろんなパターンがあるし(絵の構図が安定していない)、このような図なら中国、日本にもいくらでも存在するからである。もし、「ネタ」があるとすれば、構図が安定している必要がある。

そこで、『天路歷程』よりも可能性の高い図像を探してみよう。金次郎の「負薪読書図」の構成要素は、次の三要素に集約される。

- ① 少年であること
- ② 薪を背負っていること
- ③ 山中を歩きながら読書をしていることの三要素である。

このすべてを満たす図像を探したが、全く見あたらない。では、その内二要素を満たしているものを探してみよう。

まず①と②の条件を満たしている人物はいないか、探してみた。その結果、説経節としてよく知られている「山椒大夫」(三莊大夫)の厨子王に、「負薪読書図」に似たものがあつた⁽⁶⁾ (図6、7)。

たしかにこれらの図は、①と②の条件に適合している。この物語も広く知られている。しかし、一定した構図がないというのは、バンヤンの場合と同じく大きな欠点である。金次郎の「負薪読書図」へと直接的に繋がる要素が少ないのである。

もう一つの欠点は、厨子王の場合、安寿姫とセットで描かれることが多いことである。厨子王が柴、または薪を担ぎ、安寿は



図3 ホワイト訳『天路歷程』(1886年初版挿絵)



図2 バンヤン『天路歷程』(1672年第3版挿絵)



図5 ホワイト訳『天路歷程』(第3版)表紙



図4 ホワイト訳『天路歷程』(1893年第3版挿絵)



図6 説経さいもん『三莊太夫』(成立年未詳)



図7 『三莊太夫実記』(明治19年<1886>3月)

塩汲みに、といった場面を描いたものが多いのだ。絵の中に関係性があるのだ。姉と弟の関係性である。金次郎の図像は本という物質との関係性はあっても、人物間の関係性は全くない。外部の世界からは遮断されているのだ。この閉鎖性が厨子王の図像にはない。

金次郎の話との共通点を求めるとすると、叔父・萬兵衛に似せられる金次郎と、山椒大夫の息子、三郎にこき使われる厨子王、そして最後にはその苦勞が報われ二人とも成功するという点、だろうか。だが、総合的に判断して、金次郎の「負薪読書図」の直接の原型とは断定し難い。それは先に述べた二つの欠点が大きいかからだ。

では、②、③の条件はどうだろう。これらの条件を満たす絵に「朱買臣図」がある。これは次章で見えるが、②、③の条件を満たすだけでなく、構図が安定しており、人物も印象的に描かれている。図8はその一例である。

「朱買臣図」が、井上章一によって指摘された『天路歷程』の図よりも、ずっと金次郎「負薪読書図」に近いことは瞭然としている。朱買臣は、前漢の实在人物である。『漢書』には次のようにある。

朱買臣は、字を翁子おうしという。呉郡の人。家は貧しかったが、



図8 伝狩野元信筆「朱買臣図」(片幅) (東京国立博物館蔵 重要文化財)

読書が好きで、金儲けは念頭にない。いつも薪を切って売り歩くことで、食べていた。束ねた薪を肩にかついで、歩きながら書物を朗読する⁽⁷⁾。

この後、いつまで経ってもうだつの上がらない朱買臣は、妻に逃げられる。けれども長年の努力の甲斐あつて、最後には会稽の太守(郡の長官) になつて故郷に錦を飾るといふのが朱買臣のお話である。「朱買臣図」との相似のほかにも、もう一つ確証がある。幸田露伴『二宮尊徳翁』の口絵(図1)を描いたのは、小林永興^{えいきょう}(一八六六〜一九三三)^{*} という画家である。この人は、中橋狩野家(江戸狩野派・狩野派宗家)の系統に連なる人である。そして、後で詳しく述べ

べるように、負薪読書型の「朱買臣図」はすべて江戸狩野派に連なる人によつて描かれている。^{*}『物語書画家人名辞典』(装美)による。「えいこう」と読み生年を一八七二年とする資料もある。つまり、江戸狩野派が得意としていた負薪読書型「朱買臣図」が、小林永興の手によつて二宮金次郎へと変えられた可能性が非常に高いのである。

幸田露伴もまた関与していたのかもしれない。露伴がそのあたりの事情について、直接語ってくれていればいいのだが、そうした資料はない。状況から推測するしかなさそうだ。

まず先ほども述べたように、露伴が『二宮尊徳翁』で最も伝えたかったのは、金次郎の幼少期であった。だからこのシーンを活写する動機は少なくともあつたであろう。また、露伴が朱買臣の話の載る『漢書』を読んでいたことは確実だ。

露伴と同年生まれの夏目漱石(一八六七〜一九一六)は『文学論』(大倉書店、明治四〇年五月刊)の「序」で「余は少時好んで漢籍を学びたり。之を学ぶ事短かきにも関らず、文学は斯くの如き者なりとの定義を漠然と冥々裏に左国史漢より得たり」と言つてい⁽⁸⁾。意味はこうだ。私は幼い時好んで漢籍を学んだ。これら漢籍を学んだ期間は短かたにも拘らず、文学というのはこのようなものであるという定義を漠然とだが知らず知らずの間に左国史漢から得たのである、というのだ。ここにある「左国史漢」とは『春秋左氏伝』、『国語』、『史記』、『漢書』の事であり、これらの書物が広く漢学の

基本教材として使用されていたことがこの一文でもわかる。当時、少しでも漢籍を読んだ事のある人は、当然『漢書』にも触れていたのである。漢籍に詳しくなかった露伴なら、なおさらの事、『漢書』を小さい頃から何度も読んでおり、精通していたに違いない。

それ以外にも露伴が『漢書』を読んでいた証拠として、明治二七年（一八九四）に発表された「漢書の作者」⁽⁹⁾という文章を挙げることができる。この一文は雑誌『小国民』の明治二七年六月下旬号、七月上旬号に載ったものだ。雑誌『小国民』は、石井研堂が編集していた少年向け雑誌である。ここに載せたということは、子供たちに『漢書』の学習を勧める意図が当然あったのだろう。金次郎以前にも朱買臣という人物がいて、いつの世も学問を怠らなければ後には必ず成功できるのだ、ということ露伴は子供たちに知ってもらいたかった。

露伴は漢籍だけではなく、俳諧集で朱買臣を知った可能性もある。後で述べるが、俳諧の付合書や、『犬子集』^{えのしゆう}などの俳諧を集めた書に、朱買臣に関する記述ないし、句が収められているからだ。露伴が俳諧に詳しくあったこともよく知られるところであるから、この可能性も否定できない。

ともあれ、露伴が朱買臣の話をよく知っていた事はまず間違いないだろう。

興味深いことに、朱買臣と金次郎には負薪読書をしているという

こと以外に、いくつかの共通点がある。その人生を図式化すると次のようになる。

貧困↓負薪読書（不断の努力）↓妻との離縁↓社会的成功

この共通点に小林永興や幸田露伴が気付き、二宮金次郎「負薪読書図」への転用を思いついたのである。

先述したように小林永興は、中橋狩野家の系譜の最後尾に位置する人である。この人についてはほとんど記録がなく、もちろん研究もされていない。そんな中で、その師であった小林永濯^{えいたく}（鮮齋…一八四三〜一八九〇）に関しては若干の記録や研究がある。明治の新聞記者、野崎左文（一八五八〜一九三五）の回想によると、

永濯氏の筆は本画から出た丈あつて品も備はり且丁寧で、人物の容貌などは如何にも其人らしく、殊に背景の樹木や山水は浮世絵派の及ばぬ処があつて、一点も投やりに描いた処がなく腕はたしかに一段上だつたに拘はらず、芳年氏（月岡芳年のこと―筆者注）の如き奇抜な風もなく又芳幾氏（落合芳幾のこと―筆者注）の如き艶麗な赴きに乏しかつたために俗受けを専らとする新聞の挿絵としては気の毒ながら評判に上らず、芳年氏の為めに稍^やや圧倒せられた気味があつた。併し私の敬服したのは

他の画家中には記者の下絵に対して人物の甲乙の位置を転倒したり、或は全く其の姿勢を変へたりして、下絵とは殆ど別物の図様に書き上げる人が多かつたのに、独り永濯氏のみは魯文翁（仮名垣魯文のこと―筆者注）や私の下絵通りに筆を着けて少しも其赴きを変へなかつた一事で、是れは氏の筆力が自在であつた証拠だと思はれる。¹⁰

というように、狩野派に学んだだけあつて筆力が達者で、品格も兼ね備えていたことがわかる。記者の下絵を忠実に挿絵にするという制作態度であつたことも、この文章からわかる。狩野派が主に注文制作をする集団であつたからこそできたことであろう。図9は、永濯の肖像画である。このような実直な師に学んだ永興が、その美点を忠実に受け継いでいたとも考えられよう。

さらに驚くべきことに、永濯のもう一人の弟子、富岡永洗（一八六四―一九〇五）も同じ様な「負薪読書図」を描いているのである。図10がそれである。

落款からこれが永洗の筆によるものであることは明らかだ。永興の絵とくらべると、背負っている薪が大きいことと、まつすぐ前を向いて本を読んでいることが大きく異なる点だ。

左上には成人した金次郎の絵が描かれている。ここには、やがて勉強して立派な人になる金次郎の成長前後の姿が、一枚の絵として

表されているのである。

実は、露伴の『二宮尊徳翁』の「負薪読書図」は初版から少なくとも一六版（明治三四年二月）までは口絵の二枚目であつた。口絵の一枚目は何であつたかという点、金次郎の成人姿である（図11）。この二枚の絵を一枚にしたのが図10なのである。¹¹

少年の図だけでなく成人図も道理で似ているわけだ。いささか永洗の絵の方がくつきりした顔立ちで、衣の襷も角張っており、羽織の紋も細かく描いてあるのが違うくらいだ。それらの相違点を除けば、ほぼ同じ図像と断じてもいいだろう。だが少年図と成人図を一枚にしたことで、少年は将来立派になることを望み（その姿が成人図、反対に成人になった金次郎が少年時代のことを回想しているような効果を与えているように思う）。

ともあれ、図10は露伴『二宮尊徳翁』を参考にしたことは明白である。だが、先に言ったように露伴『二宮尊徳翁』の初版から一六版までは金次郎の「負薪読書図」は口絵の二枚目であつた。そういった意味では、金次郎の「負薪読書図」を成人像よりも強調したのは小林永興よりもむしろ富岡永洗であつたといえよう。

この富岡永洗と幸田露伴は「根岸党」（後に「根岸派」ともいわれる）の仲間であつた。これは饗庭篁村と森田思軒、そして幸堂得知を発起人として発足した会であるが、いつ結成されたかはわからない。しかし、遅くとも明治二四年（一八九二）五月以前であること



図10 富岡永洗の「負薪読書図」 天野為之編『小学修身経』（富山房、明治27年1月訂正版）



図9 小林永濯の肖像画（『風俗画報』第20号、東陽堂、明治23年<1890>9月10日）



図11 幸田露伴「二宮尊徳翁」口絵（1枚目）

は確実だ。当時「根岸党」が恒例としていた二日旅行を、明治二四年五月にしていることからそれが確認できる。黨員として、須藤南翠・高橋大華・関根只好・宮崎三味・幸田露伴・久保田米僊・富岡永洗・檜崎海運があり、岡倉天心・高橋健三・藤田隆三郎・川崎千虎を客員としていた。

根岸党は生き残った江戸っ子の集りでもあった。根岸党では人から東京の人と見られることを嫌っていなかものになりたがり、

利口者であるよりもばかものであろうとした。⁽¹²⁾

というように、なくなりつつある江戸の風情や風流を楽しむ会であったことがわかる。一種の「すね者集団」的なところがある。しかし、卑屈さは全く感じない。開き直りのような爽快さがある。

「根岸党」には属していなかったものの、口絵を描いた小林永興も「浅草今戸町五番地」(現在の台東区今戸)に住んでいたから地理的に非常に近いところに住んでいた(露伴は谷中)。それに、露伴とは『二宮尊徳翁』出版(明治二十四年一〇月)以前にも、『葉末集』(同三年六月)、『新葉末集』(同二年一〇月)などで度々コンビを組んでいる。したがって、永興も「根岸党」の人々と近い関係にあったと思われる。永洗とは、むしろ『二宮尊徳翁』出版以後にコンビを組んでいる。『宝の蔵』(明治五年七月)、『尾花集』(同二年一〇月)、『玄奘三蔵真西遊記』(同二年三月)、『ひげ男』(同二年二月)などは永洗とのコンビで出版されている。

察するに、『二宮尊徳翁』が出版されるまでは、露伴は永洗よりも永興と親しく、その後永興との関係や、「根岸党」との関係で知り合った永洗と次第に親密度を増していったものと思われる。いずれにせよ、『二宮尊徳翁』出版前後、露伴がこの二人と親しく、かつ好んで口絵を描いてもらっていたことは明らかである。

このように、「負薪読書図」の初出、ないしその初期段階に、幸

田露伴、小林永興、富岡永洗が関与しているのは、注目すべき事柄である。漢籍に通じていた露伴と、狩野派の得意とする負薪読書型「朱買臣図」を描ける画家たち。金次郎の「負薪読書図」は、そういった人たちが、金次郎を朱買臣に見立てて作り出した図像であった。そこには教養と同時に、遊び心(見立て)も多少含まれていたのかもしれない。彼らの協同作業によって、金次郎の「負薪読書図」は誕生したのである。

人物関係については、幸田露伴、小林永興、富岡永洗の周辺で金次郎の「負薪読書図」が生まれたことがわかった。では、口絵はどのようにして作られたのだろうか。作家が指示する通りに絵師が描くというものなのか、あるいは絵師も作品を理解した上で絵を描いたのだろうか。

明治時代の口絵研究を詳細に行った山田奈々子によって、次のようなことが口絵の特徴として指摘されている。

- ①口絵の使命は小説の主人公を紹介することにあつて、小説の筋や事件などを表す必要はない。
- ②登場する人物の風貌、性格を風俗とともに描き出し、その描かれた人物を見ただけで時代やその人の社会的身分、地位、人格の特徴を読者が解かるようにすることに主眼がある。さらにそれによって小説全編の意義を示すことが要求されている。

③口絵を描く画家は、まず小説を読み、十分に理解した上で、時

代を考証し風俗習慣を調べる必要がある、その上で画家自身の美的感覚を駆使して絵を描く、こうして誕生するのが口絵である。

④口絵は多くの人々の美術的趣味に訴えなければならないという使命ももっている。いわばそれだけ使命の重いものであるから、口絵を挿絵の一場面を描くように軽い気持ちや片手間で描いてはならない。

⑤簡単に言い切れば、挿絵が常に連作としてみる必要がある、あくまで小説解説の補助品であるのに対して、口絵は一枚の絵として独立した美術品なのである。¹³⁾

さらに、山田は「江戸時代の浮世絵版画の場合は、絵師、彫師、摺師、版元の四者協同によって仕上げられる作品であったが、近代文学木版口絵の場合は出版社が版元の役割をし、それに文学者が加わって五者の協同作品になり、画家には絵を描く前に文学作品を読み理解することが義務づけられることになった」という。¹⁴⁾ また、「明治二十年代後半から大正にかけて木版口絵が付いた本は大量に出版され、読者は口絵で本を選ぶとさえいわれるようになった」ともいう。¹⁵⁾ この口絵にとりわけ熱心だったのが、春陽堂と博文館であった（露伴の『二宮尊徳翁』は博文館から出版）。

これらの記述から、文学作品と同様に口絵が非常に重視されており、また絵師も文学作品を読み、十分に理解した上で作品を制作し

ていたことがわかる。またその制作は、出版社、文学者、絵師、彫師、摺師の協同作業によってなされたこともわかる。

当時の口絵事情から判断すると、金次郎の「負薪読書図」、特に露伴の『二宮尊徳翁』口絵は、誰かの単独の意思や指示によって作成されたのではなく、著者である幸田露伴や、絵師である小林永興などが相談した上で描かれたものであろう。したがって、やはり幸田露伴と小林永興の周辺にいた人々の協同作業によって金次郎の「負薪読書図」は生まれたと考えるのが適当な解釈であろう。

金次郎と朱買臣との類似には、さすがに明治の人も気付いていたようで、明治三十九年（一九〇六）四月に刊行された『学生之銘』という書物に、「朱買臣路上の勉学」という一文があり、その中に次のような記述が見える。

我邦の二宮金次郎は、山に薪を拾ひに行く道程を、一種の苦学の学校と為し、それが往返の道中、かねて懐中せる、大学を出して読めることは、「報徳記」、及び各種の修身書にありて、普く学生の限界に映ずるところなるべし、支那にも、亦二宮に似たる、路上の苦学生あり、乞ふ左に之を叙述して、勉学の奨励とせん。

西漢の世に、朱買臣字は翁子といふものあり、その人と為り、極めて読書学問を好むものなりしが、不幸にして家貧しく、薪

を売りに、僅に以て糊口せり、然るに買臣は、薪を背負ひ、之を売りに歩きながらかねて懐中せる書を取り出し、且つ読みつゝ、路上の勉強を為せり。⁽¹⁶⁾ (後略)

ここで注意したいのは、この本が刊行された明治三十九年(一九〇六)には、すでに金次郎が「往返の道中、かねて懐中せる、大学を出して読めること」が、『報徳記』や修身書で学生にあまねく知られていたという事実である。幸田露伴の『二宮尊徳翁』が明治二十四年(一八九二)の刊であるから、わずか一五年で金次郎の「負薪讀書」は学生たちのほとんどが知るところとなっていたのである。

そして、それが朱買臣の話と似ていると指摘もされていたのだ。興味深いことに、金次郎が仕事中に読書をする姿が伝記類の表紙や口絵、挿絵に描かれるときは、「朱買臣図」と同じく、「負薪読書型」か「置薪読書型」の二種類しかないのである(四で詳述)。これも金次郎の読書図と、「朱買臣図」との間に深い関わりがあることを示唆している。

三 朱買臣説話

『漢書』に記された朱買臣の話は、我国でもよく読まれた『蒙求』にも採られており、「買妻恥醜」と題されて紹介されている。『蒙求』(正確に言うと宋代に徐子光によって補注された『補注蒙求』の事)

の同じ部分(注釈部分)は、

前漢の朱買臣、字は翁子、呉の人なり。家貧しうして書を読むことを好み、家産を治めず。常に薪樵を芘り、売つてもつて食に給す。束薪を担ひ、行くゆくかつ書を誦す。⁽¹⁷⁾

というものだ。

全体の話はともかく、『漢書』、『蒙求』ともに内容、表現とも同じである。

これとともに朱買臣の話を広めた書物に『三字経』がある。『三字経』は宋代末の儒者、王伯厚(応麟…一二三三〜一二九六)によって作られた中国の家庭道徳書であり、我国でも教材としてよく利用されたものである。そこに「如負薪 如挂角 身雖勞 猶苦卓へもしくは薪を負い、もしくは角に掛け、身勞すと雖も、猶卓を苦む―訓読筆者」という部分がある。『三字経』には様々な注釈書が作られているが、この「如負薪」の部分の説明には必ず朱買臣の話が引かれる。

例えば、江戸時代の読本作者、高井蘭山(二七六二〜一八三八)が注釈をほどこした『經典余師三字経之部』(別名『三字経抄』…文化八年へ一八一二)序、嘉永七年(一八五四)刊)の該箇所を引いてみよう。



図12 『君臣故事』における朱買臣の絵（長澤規矩也編『和刻本類書集成』第3輯より）

漢の朱買臣薪を負て行々書を読武帝の時挙られて会稽の太守となる⁽¹⁸⁾

とある。これも『漢書』や『蒙求』と同様の記述である。

元の虞韶（生没年未詳）が原作を書き、明代の張瑞図（一五七〇〜一六四二）が校閲した『日記故事』巻二「学知類」の一節に、「売薪読書（薪を売って書を読む）」という項があつて、そこにも朱買臣の話が引かれている。

例えば、『日記故事大全』には、

前漢朱買臣字翁子呉人家貧
 売薪自給行歌
 誦書（前漢の朱買臣、字は翁子、呉の人。家貧しく薪を売りにて自給す。行く行く歌い

書を誦す—訓読筆者⁽¹⁹⁾

という説明があり、朱買臣が薪を売る途中に声を出して書を読んだことが紹介されている。この『日記故事』は江戸時代に我国でもよく読まれた書物であつた。

橋本草子によると、『日記故事』は、「児童向けの倫理教科書として」、「教訓的な古人の物語を集めた書物で、明代になると数多くの版本が出版され、そのうちの幾つかは日本にも齎らされて、寛文年間には和刻本も出⁽²⁰⁾」たという。

同じく中国から入って来、延宝二年（一六七四）の刊本がある『君臣故事』巻之二にも、「買臣担薪」と題された文章がある。その内容は『日記故事』と同じである。これは上図下文の形式をとる書物で、そこには朱買臣の姿も見える。

図12がそれだ。

こうした歴史書や教訓書などの書物だけではなく、朱買臣の話は劇化され、元曲などに採り入れられて（『元曲選』には「朱太守風雪漁樵記雜劇⁽²¹⁾」として収載）、後世どんどん尾鰭がついていく。「朱買臣説話」の変遷を調べた井上泰山によると、

小説に於ては、夫を棄てた妻の行為は礼教規範に悖るものとして最後まで容認されず、最終的に死に至らしめることによつて

婦徳の宣揚が図られた。ところが雜劇の場合はそうではなく、妻の背後にパトロン役としての父親を配し、財力によって朱買臣を屈伏せしめるという結末が用意された。(中略)また、妻の性格も小説と戯曲とでは大きな違いがあり、前者が教養ある知識人の妻を彷彿とさせ、あくまで理智的に夫を諷めるのに対して、後者は凡そ理屈とは無縁の一箇の庶民の妻を配し、伝統的価値観に依拠しようとする夫を情容赦なく攻撃し、完膚なきまでに打ちのめす。⁽²²⁾

というように、「朱買臣説話」の改編のされ方が、小説と戯曲では大きな違いが見られるという。その理由として井上泰山は、①両者の芸術形式そのものの相違、②時代の精神が両者に求めたものの違い、の二点を挙げている。特に前者については、小説が文字媒体であり、かつ紙上で展開される平面的な芸術であるのに対し、演劇は音声に頼って伝達されるもので、舞台という現実の空間を通して再現される立体的な芸術であるとし、このような違いは「いわば物理的な制約によってもたらされた変容である」と見做すことができる⁽²³⁾としてゐる。

このように朱買臣の話は小説と戯曲を通して中国で継承されていった。明代の小説、『国色天香』巻之七「買臣記」、『燕居筆記』巻之五「羞墓亭記」、『萬錦情林』巻之三「羞墓亭記」、『諭世明言』第二

七巻「金玉奴棒打薄情郎」にも朱買臣の話があるが、これらではないが『漢書』や『蒙求』と同じように、朱買臣は薪を担ぎ、歩きながら(口に出して)読書をしている人物として描写されている。このように中国では、薪を担ぎ、歩きながら本を読む人物といえ、朱買臣であったのだ。

日本ではどうか。日本で朱買臣の話を取載した最も有名な書物は、『唐物語』であろう。小林保治による考証では、『唐物語』の作者は、桜町中納言ともいわれた藤原成範(一一三五―一一八七)で、『唐物語』の成立は一二世紀中末期のことであるという。朱買臣の話は第一九「朱買臣を捨てたる妻、後に悔やみて死ぬる語」として収録されている。その冒頭を引いてみよう。

むかし、朱買臣、会稽といふ所にすみけり。よにまづしくわりなくてせんかたなかりけれど、ふみをよみ物をならふ事をこたらず。そのひまにはたき木をこりて、世をわたるはかりごとをしけり。⁽²⁴⁾

『漢書』や『蒙求』などと表現が違うことがわかる。もう一つ見てみよう。『蒙求和歌』第五(恋部)の詞書に次のような箇所がある。

買妻恥醜

朱買臣、もとは会稽の人なり、家貧しくて、文道を好みたしなむ事、怠る時なし、其際には薪を樵りてぞ世を渡りける。⁽²⁵⁾

『蒙求和歌』は、源光行（一一六三～一二四四）作の句題和歌集であり、その序に元久元年（一二〇四）の成立とある。『唐物語』より少し遅れて成立したものとされる。源光行は、『唐物語』の作者、藤原成範の弟子である。

『漢書』や『蒙求』では、薪を負い、歩きながら読書をする人物として描かれているのに対し、『唐物語』や『蒙求和歌』では、読書を怠らずその合間に薪を採ったとしている。中国由来の書物（漢書とする）では、薪を採るのと同時に読書が行なわれている。それに対し、和書では読書の合間に薪を採っていたという事になっているのだ。

言い換えると、漢籍では読書と採薪は等価で同時に行なわれるのに対し、和書では、主は読書であり、採薪はあくまでも従である。

見方によっては少しの差に見えるだろうが、この差がこの後の「朱買臣図」の系譜に大きく関わってくる。それについては、また後ほど述べる。図示すると次のようなものになる。

《漢籍》 負薪＝読書（同時・等価）

《和書》 負（採）薪＝読書（非同時・読書が主）

もちろん、和書（ここでは広く日本で書かれた書物をいう）といっても漢籍をそのまま引用しているものは、表現も漢籍のままだ。

例えば、室町期の成立とされる『漢故事和歌集』には『唐物語』と同じ和歌「もろもろににしきをきてや帰らまじうきにたへたる心なりせば」という歌が引かれているが、その注釈部分は『蒙求』から引用されており、『蒙求』と全く同じである。すなわち和歌のみは『唐物語』から採ったものの、注釈はその原典となった『蒙求』から採っているのである。

同様に、浅井了意（一六一二～一六九二）によって編まれた『新語園』（天和二年（一六八二）刊）巻之二、一三には「朱買臣妻」という項があるが、それは次の通りである。

朱買臣字ハ翁子トソ云ケル嘗テ貧乏ナリ薪ヲ売テ行常ニ書ヲ誦ズ
（漢マ）（26）

これも、漢籍を典拠としたものと思われる。『新語園』に取材した山本序周編『絵本故事談』（正徳四年（一七一四）刊）もそうだが、巻之七（六）に「朱買臣」の話があるが、「朱買臣、字は翁、初貧乏にして薪を樵て売り、行常に書を誦む」となっている。

ちなみに、貞門七伴仙の一人、高瀬梅盛（一六一九～一七〇二）

が編んだ俳諧付合集『便船集』（寛文九年（一六六九）の「薪」の項、そして同編『俳諧類船集』（延宝五年（一六七七）自序）の「薪」と「貧乏」の項に、付合語の一つとして「朱買臣」が挙げられている。²⁷このことから、江戸初期にはすでに貧乏で、薪を背負って売って生活している朱買臣のイメージが、広範に共有されていたことがわかる。

松江重頼（一六〇二〜一六八〇）が編んだ俳諧集、『犬子集』（寛永一〇年（一六三三）刊）巻第一五（雑下）に、次のような付句がある。

柴かる山で文をこそ見れ

学びにも情を入たる朱買臣²⁸

この句は貞門俳諧の祖、松永貞徳（一五七一〜一六五三）によるものである。《柴（薪）を刈る山で読書をする人》↓《学習にも精を入れた朱買臣》という連想が成立している。この連想関係は主（読書）と従（柴刈）が逆転しているものの、先ほど見た『唐物語』や『蒙求和歌』と同じスタイルのものである。ということとは、少なくとも江戸時代初頭までにおいて、和歌や俳諧、日本の説話の世界では、読書をする合間に採薪する朱買臣像ができ上がっていたのではなからうか。²⁹

ただし、天保の頃になると、歩きながら読書する朱買臣像も随分

と一般的になっていったようである。『柳多留』には朱買臣をよみ込んだ句が少なくとも三句ある。

朱買臣ちよつちよつと人につき当り

〔柳多留〕一六篇、天保元年（一八三〇）刊〕

朱買臣初手ハ家内も治メ兼ね

〔柳多留〕一二一篇、天保四年刊〕

朱買臣呼れて本を懐中し

〔柳多留〕一五二篇、天保九（一八三三）一年刊？〕

一句目は、荷物を抱えながら本を読んでいるために、あちこちの人におつかってしまふ朱買臣を詠んだものだろう。本来山中で読書する朱買臣をイメージするのが常道であるが、ここではそれを街中へ移動させて、雑踏の中でさえも歩きながら読書をする真面目すぎた朱買臣におかしみを覚えているのだ。

二句目は、少々わかりづらい句だ。後には太守にまで出世して治国に功のあつた朱買臣であるが、初めは家庭も治められなかった、という意味だろう。

三句目は、誰かに声をかけられ、あわてて本を懐中する朱買臣が詠出されている。普段は本を読んでいないふりをしたいのだろう。知り合いに勉強しているところを見せたくないという見栄を張る朱

買臣におかしみがある。

ともあれ、二句目以外は、薪を背負いながら読書する朱買臣であることは間違いない。

このように、江戸後期、そして江戸文化の中では「負薪読書」の朱買臣のイメージが共有されていたと思われる。

四 二種類の「朱買臣図」

では、朱買臣はどういった姿で絵画化されてきたのだろう。ここでは、古い順にそれを見ていこうと思う。

現在確認されている中で最も古い「負薪読書図」は、米国ワシントンD・Cにあるフリーア・ギャラリーが所蔵しているものである⁽³⁰⁾。画題は「売薪誦書図」となっているが、これが本来の画題かどうかはわからない。けれども薪を売りながら本を誦した中国の人物といえば、朱買臣その人にほかならないから、これが現在確認できる最古の「朱買臣図」と見なしてよいだろう。これは北宋（九六〇〜一二七）の詩人であり、かつ画家であった張舜民（生没年未詳）の筆によるものである。

この絵を描いた張舜民について、『中国人名辞書』（東出版、平成八年六月復刻版）には「新平の人。善く文を為くる」とある⁽³¹⁾。画家としてよりも、文人、政治家として名の通った人であった。このことから遅くとも北宋の時代、つまり一一世紀頃にはすでに「朱買臣

図」が描かれていたことが確認できる。

次に古いのは、明代（二三六八〜一六四四）の画家、石銳（生没年未詳）の筆による「朱買臣図」である⁽³²⁾。

『支那書画人名辞書』（第一書房、昭和五〇年四月刊）によると、この絵を描いた石銳は、

石銳セキノト 画 明 字は以明。錢塘の人。宣徳間、仁智殿に待詔たり。画、盛子昭の筆法に倣ひ、界画に工みなり。楼台玲瓏窈窕、備さに華整を極む。加ふるに金碧山水を以てし、伝色鮮明、絢爛目を奪ふ。兼て人物を善くす⁽³³⁾。

とある。盛子昭については、後で述べるが、石銳より一代前、つまり元代（一二七一〜一三六八）に活躍した優れた画人である。石銳の絵は総じて「伝色鮮明、絢爛目を奪ふ」とあるから、この図もとは非常に色彩豊かな絵であったのだろう。

この図は、明治三六年（一九〇三）六月に発刊された『真美大観』第九冊に掲載されているが、その説明は次のようなものである。

朱買臣図（絹本淡彩） 支那明朝石銳筆

（竪二尺六寸五分、横一尺六寸七分）

京都下村正太郎君蔵

朱買臣、字は翁子、漢の嘉興府（浙江省）の人なり、薪を採りて自ら給す、学を好んで孜孜として倦まず、然れども歳五十に及べども猶擧用せられず、妻常に之を嘆く、武帝の時（西暦紀元前一四〇年―一八七年）遂に登第して会稽の守に任ず、故に錦袂を会稽山に翻すの語あり、此図は即ち朱買臣、薪を負ひつゝ途を行くにも、猶手に巻を積てざるの状を写したるものなり此画、上部に二個の印あり、一は錢唐の二字にして、他は石氏以明の四字あり、されば石以明の筆なること疑なし、以明、氏は石、名は銳、明朝（西暦一三六八年―一六四三年）錢唐（浙江省杭州府）の人なり、元の盛懋（字は子昭、山水人物花鳥を善くす）の画法を学んで金碧山水、樓台、人物等を画くに長じ、伝彩鮮明温潤にして、名を当時に著はせりと云ふ、茲に出せる朱買臣の図の如きは、石銳の作中殊に逸品と称す可きものなり⁽³⁴⁾

当時の所藏者、下村正太郎（一八八三―一九四四）は大丸呉服店（現、大丸、元は大丸屋下村呉服店という）の一代目当主である。

この絵は「石銳の作中殊に逸品と称す可きものなり」というように、朱買臣の人物が窺えるような絵である。そこからは朱買臣の一面見穩やかに見えながらも、内に秘める強い意志といったものが看取できる。

図13は、狩野正信（一四三四？―一五三〇？）の筆と伝えられる

「朱買臣図」である。狩野正信は狩野派の祖といわれる人である。この絵は従来、狩野安信によって「小栗宗湛筆」と鑑定された極状が付いていたところから、小栗宗湛真筆と信じられてきたものである。だが現在では、狩野正信あるいはその周辺の絵師によるものであるとされている。だが、斉藤昌利によると、正信の「確実な遺品」としては、やまと絵の技法による地藏院の《騎馬武者像》（將軍義尚の像）が認められるだけである⁽³⁵⁾という。正信は、室町幕府の御用絵師であった小栗宗湛（一四一三―一四八一）に学んだとされるが、これも確かなことはわからない。

この絵は、三幅対である。「朱買臣図」は向って一番左に位置する。

「中国故事人物図」として妙心寺の塔頭、大心院（明応元年（一四九二）創建）にのこされている。ほかの二図は、「東坡笠履」と「昭君彈琵琶」の故事を主題としたものである。讚は、臨濟宗相国寺の僧、横川景三（一四二九―一四九三）のものである。朱買臣の讚は、次の通り。

朱買臣

坐読書行採薪 拍肩野老与山人

君恩一旦会稽守 雨笠烟簑錦綉春



図13 「中国故事人物図」(妙心寺大心院蔵 京都国立博物館編『室町時代の狩野派』、京都国立博物館、平成8年10月より)

この絵の制作年代はわからないが、讚を書いた横川景三の没年、つまり明応二年(一四九三)が下限となるから、それ以前の作ということになる。

本稿ではこのように座りながら本を読む朱買臣を、仮に妙心寺系「朱買臣図」と名づけることにする。後でも確認するが、妙心寺系「朱買臣図」は木か岩の上に座し、樹下で薪を傍らに置いて読書をしているところに特徴があり、それが共通点となる。

おそらく、この絵は中国の絵を手本にして作成されたものではなく、先に紹介した『唐物語』や『蒙求和歌』などの和書を参考にし、日本で新たに考案された絵であったのではないだろうか。先述し

たように、『漢書』、『蒙求』などの漢籍では、朱買臣は採った薪を抱え歩きながら本を読んでいた。しかしながら、『唐物語』や『蒙求和歌』などの和書では、朱買臣は読書をする合間に薪を採っていた。主は読書で、採薪は従である。これに基づき絵を描いたとすれば、図13のようなものになる。したがって、図13を含め、この後にも登場する、座って読書する「朱買臣図」、すなわち妙心寺系「朱買臣図」(置薪読書図)は、日本で作られた物語に基づき描かれたものと、筆者は推断する。

図14は、雪舟の弟子である、等春(とうしゅん) (二四六八頃〜一五二〇)⁽³⁶⁾の描いた「朱買臣図」である。

等春は、長谷川等伯(一五三九〜一六一〇)の師として注目されている人物だ。等春についての資料は少ないが、田中一松は、『等伯画説』(文禄年間〜一五九二〜一五九六)頃成立)に記された二つの系図から、雪舟の弟子は等春を第一として等玩(薩摩の秋月等観)と小蔵主(鎌倉円覚寺の宗淵蔵主)の三人であり、その出生地は大和であると推察されている。⁽³⁷⁾つまり出生地については『等伯画説』の系図中にある「奈良ノ番匠童子也 清僧也 非俗人 阿波ノ讚州ニ付居申也」という説を採られている。番匠とは大工のことである。さらに田中は「阿波ノ讚州ニ付居申也」の部分から、讚州、すなわち細川

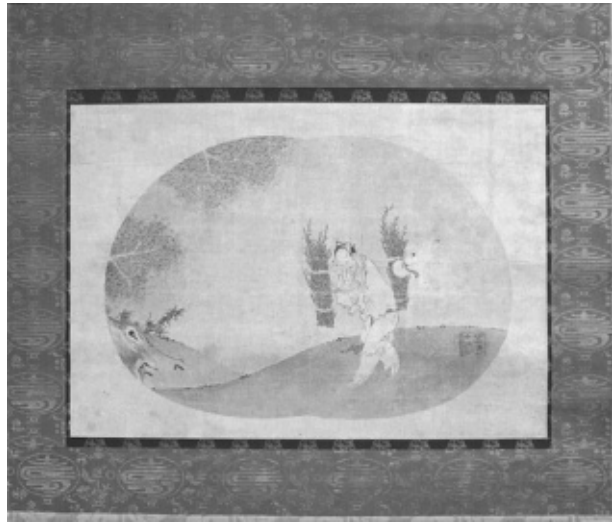
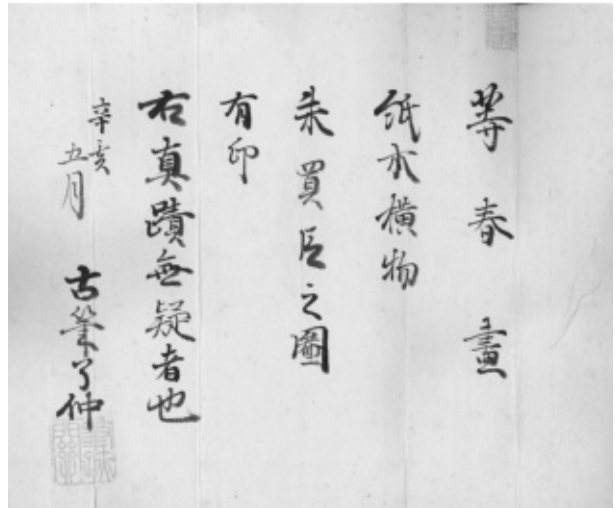


図14 等春筆「朱買臣図」(筆者蔵)



古筆了仲による等春筆「朱買臣図」の極状

水描写の両面に共通して感ぜられるものである」と指摘されている⁽⁴⁰⁾。たしかに、図14は全体にやわらかく、狩野派が描くような絵の厳しさは感じられない。

この絵には、古筆了仲(一六五六〜一七三六)の極状が付随している。極状には次のようにある。

等春画
紙本横物
朱買臣之図
有印

右真蹟無疑者也

成之(阿波・讃岐の二州を領していた守護大名…一四三四〜一五二一)の扶持を貰っていたお抱え絵師で、その絵は殊に成之の氣に入ったものであり、その時期はおそらく明応年間(二四九二〜一五〇一)あたりであるとされた⁽³⁹⁾。

辛亥

五月

古筆了仲 (印)

また等春の作風については「主題や画材の同じ場合を除いてはほとんど雪舟の様式を窺うことができず、しかも作風の規模の広狭如何に拘らず、筆墨の柔軟で表現の明るい点は等春画における見のがし難い性格の一つであろう」とし、「この点はその花鳥人物画や山

最後の行には「右真蹟疑い無き者なり」とある。等春の真蹟に間違いない物であるという旨を記した極状である。辛亥五月とは、おそらく享保一六年(一七三一)のことであろう。右上に割印があり、



図15 伝狩野元信筆「朱買臣図」(片幅)(東京国立博物館蔵 重要文化財)

左下に捺印がある。

この一幅は、現在筆者が所蔵しているものであるが、その前は刀剣研究家として有名であった村上孝介が蔵する一品であった。昭和二七年(一九五二)八月六日から二四日にかけて本間美術館(山形県酒田市)で開かれた「山形県文化財展覧会」の出品作品でもある。これが等春の真筆なら、一五〇〇年頃の作となるから、五〇〇年前の作品となる。

図15(図8と同じ)は、狩野元信(二四七六〜一五五九)の手によるものと伝えられる「朱買臣図」である。

斎藤謙・吉浦祐二編『狩野派大観』(狩野派大観発行所、大正元年一二月刊)などは狩野元信筆と断じている。ところが、松本寛は当

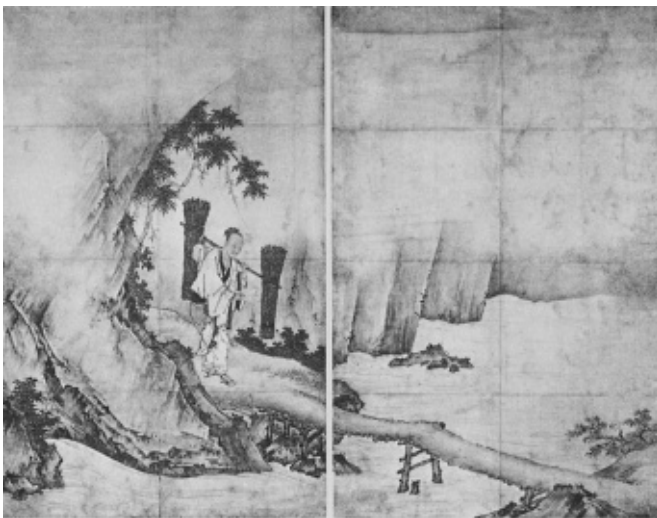


図16 伝狩野元信筆「朱買臣図」(双幅)(重要文化財 東京国立博物館蔵、山岡泰造著・後藤茂樹編『日本美術絵画全集』第7巻より転載)

時の狩野派の血縁と力関係から、この絵のある書院の担当者、元信の弟である狩野之信(一五二二?〜一五七五?)⁽⁴⁾としている。今のところ決定的な資料はないが、元信周辺で作成されたものであることに変わりはない。ここでは、とりあえず旧説に従って元信筆としておく。

この図は本来双幅で、図16のように先に川が流れ、橋が架かっているもう一枚の襖絵がある。現在は東京国立博物館の所蔵品になっ

ているが、もとは大徳寺大仙院の書院にあったものである。山岡泰造は、

書院の北側の東寄りには収納庫のようなものが作りつけられ、その上方の天袋の小襖には「蔬果図」が描かれていたが、下方は二枚の引違いの襖になっていたらしく、そこに朱買臣の図が描かれていた。朱買臣は後漢の人で、薪を採って自給しつつ学んだという。図は今しも山中より家路についたところをあらわし、道は崖下を抜けて、水流に架かる橋に通じている。左手前に勢いよく流れ出る水、大きく彎曲する岩壁を描いて画面に動勢を与え、右方に軽く流してゆく構図である。この左から右に向かつて画面を巻き込むような動きを斜めに突っ切つて道が通じ、人が歩むいかにも元信らしい緊迫した空間を構成している⁴²。

という評価をこの絵に与えている。この文章では、ダイナミックな構図であることが強調されており、たしかに絵からもそれが感じ取れる。

この解説中、朱買臣を後漢の人とするのは誤りであり、正しくは前漢の人である。全体は左上から右下にかけての三角形が作り出す非常にゆったりと安定した構図である。鑑賞者の視線も自然に左上から右下へとゆっくりと移動する。この構図は、いわゆる「馬遠様

人物画」(馬遠は南宋の有名な画家)とよばれるものである。図15のように片幅だけでは、この安定感は味わえない。図15が、非常に切迫したように見えるのはそのためである。崖の表現は狩野派お得意の「斧劈皴」(斧で割ったような岩の鋭角的な表現方法で、中国絵画から得た技術)である。ただ山水画によく使用される「大斧劈皴」の表現は少なく、したがって背景の岩にも厳しさはあまり見られない。山が「静」を川が「動」を表し、同時に山(静)の中に人物(動)があるという静動兼備の絵である。先に図15が切迫していると言ったが、より人物が強調され、絵全体が動的なものになっているということは言えるだろう。

もともとこの「朱買臣図」は大徳寺の東北に位置する大書院の東側に描かれていたものだ。同室には他に、林和靖、太公望、西王母、東方朔といった人物が描かれていた。朱買臣以外の人物は、狩野派のような御用絵師だけでなく、町絵師や浮世絵師などに好まれ盛んに描かれた。それに対し、朱買臣はそれほど描かれなかったようだが、なぜそのようなことになったのかは、今のところ不明であるが、「朱買臣図」が非常に限られた範囲の絵師によってのみ描かれた絵であることはたしかである。

本稿ではこのように歩きながら本を読んでいる朱買臣を、妙心寺系「朱買臣図」(置新読書図)に対して、大徳寺系「朱買臣図」(負新読書図)と名づけることにする。



図17 狩野探幽筆「朱買臣図」(『探幽縮図』<京都国立博物館蔵本>より)
(狩野永徳筆<推定>、寛文元年<1661>6月21日制作<推定>)



図18 狩野探幽筆「朱買臣図」(『探幽縮図』<中村岳陵蔵本>より)
(等春筆「朱買臣図」の写し)

図17は、京都国立博物館が所蔵する『探幽縮図』に載る「朱買臣図」である。

扇面に墨のみで描かれたもので、寛文元年(二六六二)六月二日に制作されたものと推定されている。推定ではあるが、この図のもとになった絵、すなわち原図を描いた絵師は、狩野永徳(二五四三〜一五九〇)らしい。⁽⁴³⁾ 狩野永徳は探幽の祖父にあたる人物である。ということは、祖父が描いた「朱買臣図」を孫の探幽が縮図にした

ものとなる。この「朱買臣図」の特徴は、左後ろ斜め四五度の角度から描かれていることである。見返り美人図のような「朱買臣図」である。系統は、大徳寺系「朱買臣図」(「負薪読書図」)である。また、図18は、同じく『探幽縮図』(中村岳陵蔵本)に載る狩野探幽筆「朱買臣図」である。

これは雪舟の弟子、等春が描いたとされる「朱買臣図」の写しである。等春については、図14のところで説明したので、これ以上の紹介は避ける。ただ、この図18は図14と全く同じ構図であり、図14を基に縮図化されたことは間違いないところであろう。薪、本、瓢箪などの位置や角度、そして左足を前に出しているところ、体の傾きなどすべてが図14と同じである。

図19は、狩野永敬(二六六二〜一七〇二)による「朱買臣図」である。

狩野永敬は、京狩野家四代目当主である。この図の制作年代はわからないが、おそらくは一七世紀後半であろうということである。この絵を収載する京都文化博物館編『近世京都の狩野派

展』の「作品解説」によると、この図は一幅物で、「永敬のバリエーションを示す一点」であり、「朱買臣のやや目がつり上がり、鼻梁の張った横顔は、山楽や山雪、さらには永納の横向きの唐人物図を踏襲したものでしょう」という。⁽⁴⁴⁾ 狩野山楽（二五五九〜一六三五）

は京狩野家の祖であり、狩野山雪（一五八九〜一六五二）は山楽の養子で京狩野家二代目当主、狩野永納（二六三一〜一六九七）は山雪の次子で京狩野家三代目当主である。永敬はそれを忠実に受け継いでこの「朱買臣図」を描いたというのだ。この形の「朱買臣図」が京狩野家の得意とした「朱買臣図」であり、それは妙心寺系「朱買臣図」（置薪読書図）であったのだ。この事実は、京狩野家に図13のような妙心寺系「朱買臣図」が粉本などの形で伝わっていたことを窺わせるものである。

理由はわからないが、江戸狩野家に大徳寺系の「朱買臣図」が伝わり、他方、京狩野家には妙心寺系の「朱買臣図」が伝わっていたのではないだろうか。京狩野家は代々妙心寺との関わりが深かったから、妙心寺系の「朱買臣図」が伝わっていたのはまず間違いないところであろう。

例えば、京狩野家初代当主狩野山楽は妙心寺の「龍虎図屏風」を手がけているし、二代目当主、山雪も妙心寺の襖絵を多く手がけている。山雪でいえば、天球院や桂春院、そして天祥院の襖絵がそれぞれにあたる。妙心寺との深い関係は幕末まで続き、九代目当主、永岳

（二七九〇〜一八六七）にまで引き継がれている。⁽⁴⁵⁾ つまり、図式的に示すと次のようになる。

《江戸狩野派》↓大徳寺系「朱買臣図」（漢籍由来）

《京狩野派》* ↓妙心寺系「朱買臣図」（和書由来）

* 京狩野家に直接師事した、あるいは京狩野家で絵の技術を習得した人たちを京狩野派とする。

そしてこの差は、それぞれ漢籍、和書を基に絵画化されたものであり、それが忠実に継承されていたからであろう。

図20は、大岡春卜（一六八〇〜一七六三）の『和漢名筆画本手鑑』（享保五年（一七二〇）刊）巻五に載る絵である。絵にある通り、中橋狩野家の初代当主、狩野安信が描いた絵の模写である。

大岡春卜は大坂の狩野派を代表する人物の一人である。師承関係について、脇坂淳は「春」の一字を戴くところをみると、春雪信之（元禄四年、七十八歳没）あたりの系譜に連なっていたのかもしれない」とし、「おそらく師と早くに別れ、その後は常の師をもたなかったということになるか」と推測されている。そして「遺作からして狩野の法を学んだことは明々白々であり、狩野の筆技をよく伝えていることにはささかの否みの余地をはさみえないのも事実である」としている。⁽⁴⁶⁾ 師に比定された春雪信之（一六四六〜一六九一）は江戸の表絵師で、その子供たちは後にそれぞれ山下狩野家、



図19 狩野永敬筆「朱買臣図」(17世紀後半作)



図20 大岡春卜筆『和漢名筆画本手鑑』(享保5年<1720>)

深川水場狩野家、稻荷橋狩野家と称して一家をなした人たちであった。一方、木村重圭は、「春卜は狩野の門をくぐったことは事実だとしても、はたして誰であったかは、いまだ明らかにし得ない」としながらも、「ただ、江戸の狩野派より、京都の狩野派の方がより近いと考えたい」と述べている。⁽⁴⁷⁾

もし、木村の言うように、春卜が京狩野家の画法を受け継いでいたとしたならば、京狩野家にも大徳寺系「朱買臣図」が伝わっていたことになる。なぜならこの図は、図17、18のような狩野探幽筆と

伝えられる「朱買臣図」と同じ構図であるから

だ。先に図19で見たように、京狩野家には妙心寺系「朱買臣図」(置薪読書図)があった。これは確実である。それに加え、京狩野家にも大徳寺系「朱買臣図」が伝わっていたのだろうか。これは大岡春卜の師承が明らかにならない限りは断定できない問題である。

ただ、私見を述べると、春卜という名前、そして大岡派の門人たちには「春」もしくは「信」の字が踏襲されている(「春」が圧倒的に多く、その踏襲方法が山下狩野家に似ている)ことなどから判断して、やはり春雪信之に師事したとする方が穏当だと思われる。それに加え、遺作における鋭い筆遣いや表現方法といった画風から判断しても江戸狩野派に近いように思われる。以上の理由から、ここではひとまず脇坂の説に従い、大岡春卜を春雪信之の門人であったとしておく。

その証拠に、この絵も大徳寺系「朱買臣図」(負薪読書図)であり、図15などを手本にして写したものであろう。よしや直接の師弟関係はないとしても春卜が江戸狩野派の強い影響

下にあったことだけは確かである。

図21は、大岡道信（生没年未詳）筆『押絵手鑑』（元文元年へ一七三六）刊に載る「朱買臣図」である。

その序に、次のようにある。

大岡道信は浪花の産、壮年なり。画を好み、法眼春卜の門に入て学ぶ事久し⁽⁴⁸⁾。

このことから道信は、先に紹介した大岡春卜の門人であることがわかる。したがって弟子の大岡道信も春卜、そして江戸狩野派の画風を受け継いでおり、この絵も江戸狩野派に伝わっていた大徳寺系「朱買臣図」（おそらく『探幽縮図』のようなもの）をもとにして描かれたものであろう。

図22は、関等元（生没年未詳）という人物の描いた「朱買臣図」である。それを、桜井雪館（桂月・一七一五〜一七九〇）という画家が転載もしくは模写したものだ。

『国書人名辞典』（岩波書店）によると、この雪館という人は「常陸の人。絵事を業とし、江戸に出て雪舟流を学び一家を成した⁽⁴⁹⁾」とあるので、雪舟流の画人であったことは間違いない。図22のもとになった絵の作者、関等元について詳しいことは全くわからないが、この絵が載る『画則』巻之五「目録」には、「常州水府之人」とあ

り、現在の茨城県水戸の人であったことがわかる。流派はわからないが、おそらく雪舟流であろう。理由は二つある。

一つは、雪館が雪舟流であり、かつ巻五の「小引」には、彼の「画事ヲ語ルノ朋二百有余人」の中から雪館を選んで集めた旨の記述があるからである。

もう一つの理由は、狩野永納による画論『本朝画史』（元禄六年へ二六九三）刊に、「其名有等之字者、皆是雪舟之画徒也（其の名に等の字有る者、皆是雪舟の画徒なり―訓読筆者⁽⁵⁰⁾）」とあるからで、関が名字、等元が画号であろう、と推察されるからだ。雪舟の弟子、雪村（二五〇四?〜一五八九）も常陸に関わりの深いことから、この人物が雪舟流の絵師であるのはほぼ間違いないだろう。

絵について言えば、大徳寺系のものであることは確かである。しかし筆致はかなり違う。狩野派のものに見られるような厳しさはこの絵には全く見られない。全体的にやわらかいタッチになっており、顔も柔和だ。楽しそうに歩いている。隠遁者のようでさえある。衣の襷や岩壁を除けば、すべてが丸みを帯びているせいであろう。

図14でみたように、雪舟の弟子、等春にも同じ様な「朱買臣図」があった。したがって雪舟流にも大徳寺系「朱買臣図」（負薪読書図）が伝えられていたことがわかる。ただし、等春のものとは背景や容貌などがかなり異なっている。朱買臣の顔が柔和でふつくらんとしており、背景の山や木も相当丸みを帯びた表現になっているのが



図21 大岡道信筆『押絵手鑑』(元文元年<1736>)

特徴的である。特に狩野派の大徳寺系「朱買臣図」とくらべるとその差は瞭然としている。

図23は、吉村周山(一七〇〇?〜一七七六)によって編まれた『和漢名筆画英』巻之三(寛延三年(一七五〇)刊)中にある「朱買臣図」である。

編者の吉村周山は、大坂の人で、画法を牲川充信(二六七八?〜一七五二)に学び、後に一家をなして法眼に叙せられた。彫刻を得意とし、特に根付師として著名であったが、故あって晩年にこの業を廃したという。白井華陽『画乗要略』(天保二年(一八三一)刊)巻二には、「名は充興、探仙と号す。充信に学ぶ」とある。ところで、吉村周山の師匠である牲川充信は、鶴沢探山(一六五五〜一七二九)門下である。鶴沢探山は狩野探幽の門人であるから、

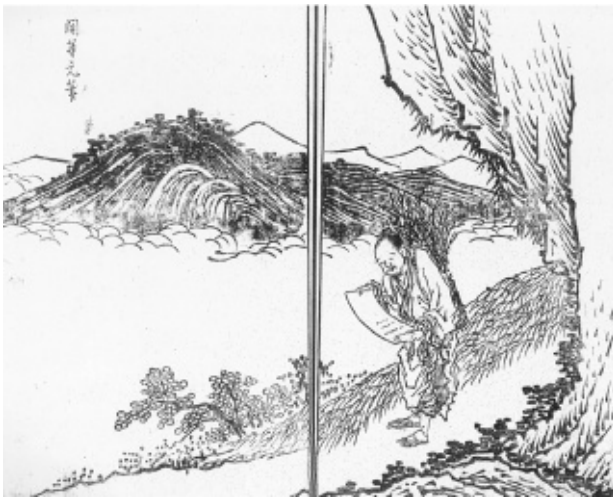


図22 関等元筆「朱買臣図」(桜井雪館編『画則』巻之五<安永5年1776>より)

その孫弟子にあたる牲川充信やその弟子の吉村周山はいずれも鍛冶橋狩野家の画風を継承していると考えてよい。

この絵は図中にあるように、狩野探幽の描いた「朱買臣図」を写したものである。大徳寺系「朱買臣図」(負薪読書図)であるが、図15などとくらべるとかなり省筆されている。探幽は、余白を使った絵を得意としていたから、図15、もしくはそれと同様の「朱買臣図」をかなり省筆して描いた探幽筆の絵があつて、それを吉村周山が転写したものであろう。

図24は、高田敬輔(二六七四〜一七五五)の『敬輔画譜』(享和三年(一八〇三)序、文化元年(一八〇四)刊)に載る図である。描き手である高田敬輔は曾我蕭白(一



図24 高田敬輔筆『敬輔画譜』(文化元年<1804>)



図23 狩野探幽筆「朱買臣図」(吉村周山編『和漢名筆画英』卷之三<寛延3年 1750>より)

七三〇〜一七八一)の師ともいわれる人であるが、『国書人名辞典』(岩波書店)には、「近江蒲生郡日野の葉種商の家に生れる。絵を古(か)・狩野永敬に学び、法眼に叙せられる」とある。(54)師の狩野永敬については、図19のところで説明した通りである。

他方、『画乗要略』巻二には、「高田敬甫(55) 竹隠と号す。初め狩野氏に学び、後、古磻を師とす。人物を善くす。規倣を事とせず。独り性靈を抒ぶ。揮灑横逸。壮年京摂に遊び、最もその名を知らる」とあり、規範性を嫌って独自の画境を見出そうとしていた画家だったことがわかる。基本的な絵のテクニクは狩野派に学んだと考えていいだろう。彼はかなりの有名人だったらしく伴蒿蹊(56) (一八〇六)の『続近世畸人伝』にも紹介されている。そこにはどう書かれているかというところ、

敬輔高田氏、近江日野売薬屋の子なれども、産業に疎く、わかきより御室御所に奉仕してありし間、ただ画を好みて、其の頃浄福寺古磻和尚、画に長ぜられしかば、従ひて学ぶ。(中略)しかも和尚、おのれは其の家にあらず、且彩色にくらし、狩野家によりて、極彩色の法をつたふべしとて、紹介して狩野某に学ばしむ。されば、しばらく其の家風を画くといへども、つひに自ら一家をなせり。人物の形状、又墨黒なる趣などは、頗る古磻和尚に似て、又墨の濃淡をもて密画をなすは、其工夫に出

でたりとぞ。⁽⁵⁶⁾

といった具合である。

先ほどみた『画乗要略』とは少し食い違う内容である。『画乗要略』では、先に狩野派に学び、後に古碕に師事したとしているのに対し、『続近世畸人伝』では、先に古碕に就き、その後狩野派に学んだことになっている。画風から判断して『画乗要略』の方が正しいのではないだろうか。ただし、その絵の特徴、すなわち古碕に似ているという「墨黒なる趣」や、「墨の濃淡をもて密画をなす」といった特徴は、図24にも遺憾なく發揮されている。師の古碕については『画乗要略』に、「古碕、何許の人なるかを知らず。初め狩野氏に学び、後、其の格を守らず⁽⁵⁷⁾」とあり、かなり奔放な画家であったことがわかる。なかなかのくせ者であったようだ。敬輔は画僧古碕に大いに感化され、そして画風を受け継いだのである。⁽⁵⁸⁾

ところで、絵には朱買臣とは書いていないが、讚からこの人物が朱買臣であることがわかる。讚の最後の字句は、「漢代真君子読書経義通」である。漢代の真君子とあり、薪を採りながら書物を読んでいることから、間違いないこれは朱買臣の図だ。

図24は人物の角度などは異なるものの、図19と基本的には同じ構図である。だから、図19と同様、京狩野派が得意とした妙心寺系「朱買臣図」（置薪読書図）と断じることができる。

かつて仲田勝之助は、『絵本の研究』（美術出版社、昭和二五年五月刊）の中で、古碕や高田敬輔を「雪舟派」とした。もし雪舟派であるならば、これまでの考察で明らかのように、高田敬輔にも大徳寺系「朱買臣図」があってもよきようなものであるが、彼の画譜類にはそれを見出すことができない。したがって、少なくともこの「朱買臣図」に関しては、京狩野派、つまり妙心寺系「朱買臣図」の影響が強いことをここで指摘しておく。

図25は、歙形蕙齋（一七六四～一八二四）の『人物略画式』（寛政一一年（一七九九）刊）に載る人物像である。

歙形蕙齋は、もと浮世絵師、北尾重政（一七三九～一八二〇）の門人であった。浮世絵師としての名は北尾政美で、山東京伝（一七六一～一八一六）とは兄弟弟子の関係になる。黄表紙の挿絵などを描いていたが、寛政六年（一七九四）、浮世絵師としては異例の美作津山藩のお抱え絵師となる。三年後、歙形蕙齋紹真と改称し、木挽町狩野家当主、養川院狩野惟信（一七五三～一八〇八）について狩野派の画風を学んだ。⁽⁵⁹⁾『人物略画式』は蕙齋の代表作の一つとされる。この図はおそらく狩野探幽の『探幽縮図』（図17）に倣ったもので、それを蕙齋なりにアレンジしたものと思われる。左後ろ斜め四五度の角度から捉えたものとして、図17の『探幽縮図』と共通するものである。つまり図17と同様、見返り美人様の「朱買臣図」である。



図26 木村立嶽写、盛子昭筆「朱買臣図」(東京芸術大学蔵)



図25 鉞形蕙齋筆「人物略画式」(寛政11年<1799>)

図26は、東京芸術大学が所蔵する「朱買臣図」である。

木挽町狩野家の門人である木村立嶽(一八二五〜一八九〇)の手によるもので、元代の画家、盛子昭の絵の模写であるという。盛子昭(盛懋)について、『支那書画人名辞書』は次のように説明する。

盛懋(セイボウ) 画元 字は子昭、盛洪の子。其家学を世々にして之に過ぐ。善く山水人物花鳥を画く。始め陳仲美を学び、略々其法を變ず。精緻余有りて巧に過ぐ。

この盛子昭の名は室町時代に成立した『君台觀左右帳記』にも「上」の画家という高い評価をもって記されているほどであるから、日本でもかなり有名であり、また当然のことながらその絵も珍重された。

木村立嶽は、木挽町狩野家勝川院雅信門下四天王の筆頭とされる人物である。ということは、幕末から明治初期に盛子昭が描いた「朱買臣図」が存在した可能性がある。あるいは盛子昭の絵から作られた粉本があったと見るべきかもしれない。いずれにせよ、原本の所在がわからないので、これ以上はつきりしたことは言えない。

大徳寺系「朱買臣図」(負薪読書図)が江戸狩野家に伝わっていたことを裏付ける資料として、中橋狩野家に属する狩野一溪(一五九九〜一六六二)によって著された『後素集』(元和九年(一六二三)〜

自跋)がある。その巻第二、「田夫蚕婦」の項には、「臣負柴図」として「朱買臣柴を荷ひて書を見る」とある。⁽⁶¹⁾これは明らかに大徳寺系「朱買臣図」のことである。このことから、江戸狩野家に「朱買臣図」が、それも大徳寺系「朱買臣図」だけが伝わっていたことが確認できる。

これまで見てきたように、「朱買臣図」には大徳寺系と妙心寺系の二種類があった。再度確認しておく、大徳寺系のもは、薪を背負いながら歩いて本を読む姿を描いたもの(負薪読書図)で、主として江戸狩野派の系統に受け継がれていた。一方、妙心寺系のもは、薪を傍らに置いて座って読書をする姿を描いたもの(置薪読書図)であり、京狩野派に継承されていた。

この大徳寺と妙心寺は京都の数ある臨済宗寺院の中でも別派をなすものである。というのも、相国寺などの京都にある他の臨済宗の諸大寺は、夢窓国師(疎石・二七五〜一三五二)の一門で占められているのに対し、大徳寺と妙心寺はそれぞれ大燈国師(宗峰・超・一二八二〜一三三七)、関山慧玄(無相大師・一二七七〜一三六〇)という師弟関係(関山慧玄は大燈国師の高弟)にあった人物によって開山された禅宗寺院であった。つまり、大徳寺と妙心寺はいわば兄弟のような関係にあるのだ。⁽⁶²⁾この二寺を「山隣派」とも称する。この二つの寺院にのみ「朱買臣図」が伝えられ、他には伝播していかなかったことの背景には何らかの事情があるに違いない。現在のと

ころその理由を明確にすることができないため、この問題についてはひとまず保留し、指摘だけに留めておく。

ただし、これらの二寺は戦国大名の庇護を受けた寺であるということに共通点があり、本来妙心寺は大徳寺を本寺とする立場にあったが、永正期(一五〇四〜一五二二)に独立し、対等な立場に昇格していったことは注目される。これは歴史的には、妙心寺の大徳寺離れとして語られる⁽⁶³⁾。もとは兄弟関係にあった両寺であるが、永正以後は独立した立場となった。つまり、江戸狩野派と京狩野派に分離する頃(一七世紀初頭)にはすでに両寺はそれぞれ独立した立場にあったことである。だからこそ、江戸狩野派が得意とした大徳寺系「朱買臣図」と、京狩野派が得意とした妙心寺系「朱買臣図」は交わることなく、それぞれの派に伝承されていったものと思われる。

大徳寺系と妙心寺系という二種類の「朱買臣図」の存在は、喩えて言えば、「漢字の「音読み」と「訓読み」の関係、あるいは「漢字」に対する「仮名」のような関係であるのではないだろうか。言うまでもなく、ここで喩えた「音読み」、「漢字」は大徳寺系「朱買臣図」を指し、「訓読み」、「仮名」は妙心寺系「朱買臣図」にあたる。

これまでの考察により明らかになったことの概要を図示すると、図27のようになる。

狩野派略系図

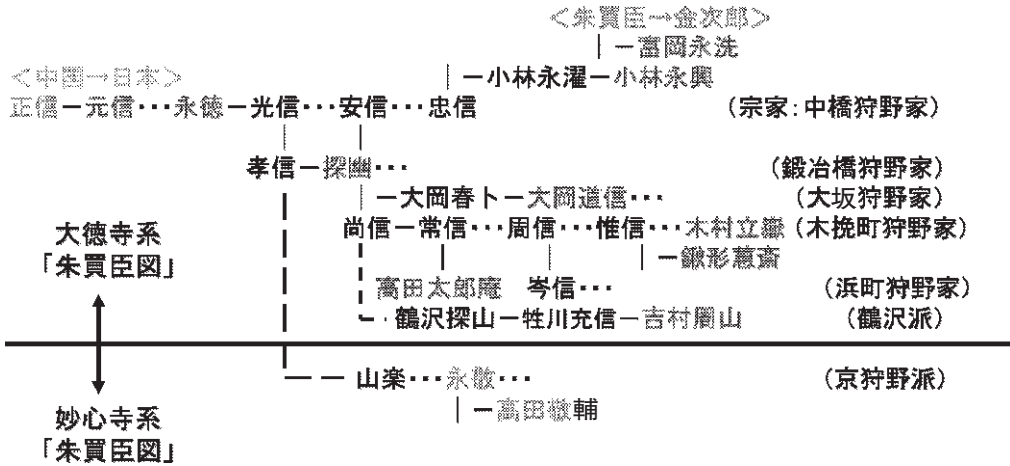


図27 「朱買臣図」から金次郎への系譜

五 おわりに

狩野派、とりわけ江戸狩野派によって伝承されていた大徳寺系「朱買臣図」(負薪読書図)が、金次郎の「負薪読書図」へ転用された可能性がきわめて高いと、筆者は述べた。

だがこのようなことは、当時、特別なことだったのだろうか。金次郎のほかにも同じ様な事例があるのではないか。さらに調査を続けていきたい。

東方朔や西王母が、長寿を表す目出度い図像として好まれ、様々な画家によって描かれたのに対し、朱買臣がそれほど好んで描かれる絵ではなかったことも、こうした図像の継承に大きく寄与したと思われる要因の一つである。もし多くの人の目にするような絵ならば、必ず垂流ができ、様々なバージョンの朱買臣が出来たはずである。浮世絵師も関われば、その世界はもっと広がっていただろう。しかし実際には、「朱買臣図」は一般の人々の目に触れることはあつたが、本画として描かれるのは稀で、ひっそりと大徳寺、妙心寺、そして主として狩野派と一部、雪舟派のみに受け継がれるものであつたにすぎなかつた(一九世紀頃には一部漏洩していたけれども)。だから、これらの二様式から逸脱することなく、狩野家の歴史とほぼ同じ、約四〇〇年の間大きく変化することもなく守られてきたのである。そして、それが二宮金次郎に代った時、その構図が一気に広ま

った。そこには明治時代中期に喧伝された「修養」といった概念も大きな影響を及ぼしたに違いない。少年向けの読み物が激増したといったことも大きく関わっている。それまでの門閥に縛られた社会システムから、努力すれば出世、成功できる時代への変化というのも当然あるだろう。そうした価値観の変化、時代背景が画像の変容を要求し、そしてそれを広範に行き渡らせる原動力になったのである。

*本論考は、メトロポリタン東洋美術研究センターの平成一九年度（二〇〇七）研究助成金を受けて行った研究の成果である。

注

- (1) 藤森照信・荒俣宏『東京路上博物誌』、鹿島出版会、昭和六二年七月、一一一頁。
- (2) 井上章一『ノスタルジック・アイドル二宮金次郎』、新宿書房、平成元年三月、二五頁。青木茂雄「負薪金次郎像の原型」『歴史民俗学』第一〇号（別冊特集号…雑学の冒険）、批評社、平成一〇年三月、四二頁。
- (3) 井上前掲書、二五〜二六頁。
- (4) 図2〜5は、井上前掲書、二六〜二七頁から転載したものである。

る。

- (5) 図2や4で荷物を背負っている男は、『天路歷程』の主人公、クリスチャンである。この絵で主人公が小さく描かれているのは、『天路歷程』が、作者バンヤンが夢で見た物語であることによる。前面で頬杖をついているのが、バンヤンその人である。

- (6) 図2〜5、6は舞鶴市糸井文庫書籍閲覧システムから転載したものである。

- (7) 本田済編訳『漢書・後漢書・三国志列伝選』（中国古典文学大系）第一三巻、平凡社、昭和四三年六月、六五頁。

- (8) 『漱石全集』第一四巻、岩波書店、平成七年八月、七頁。

- (9) 『露伴全集』第一五巻、岩波書店、昭和二七年五月、四三〜四八頁。

- (10) 野崎左文『私が見た明治文壇』、春陽堂、昭和二年五月、七五〜七六頁。

- (11) 国立国会図書館所蔵の露伴『二宮尊徳翁』第一九版（明治三六年四月）は、一枚目に「負薪読書図」、二枚目に「金次郎成人図」という組み合わせである。これらの事実から推察するに、一六版以降、一九版までの間に一枚目と二枚目の順序が入れ替わったものと思われる。さらに初版の「負薪読書図」には永興の捺印があるが、一六版には見られない。ただし一九版では復活している。一六版の「負薪読書図」はかなり原版の劣化が見られることから、一七版以降にもう一度原版を作り直したようである。初版以降は永興の許諾なしに刷られていたが、一七版以降に永興によって版がもう一度作り直されたことであろうか。

- (12) 塩谷賛『幸田露伴』(上)、中公文庫、昭和五二年二月、一八一頁。
- (13) 山田奈々子『木版口絵総覧 明治・大正期の文学作品を中心として』、文生書院、平成一八年二月第二刷、六〇七頁。
- (14) 同右、八頁。
- (15) 同右、二二〇二三頁。
- (16) 田中重男(楽鷹真人)撰『学生之銘』、光世館、明治三九年四月、一七四〜一七五頁。
- (17) 柳町達也『蒙求』(中国古典新書)、明德出版社、昭和四三年四月、一〇五頁。
- (18) 高井蘭山注『經典余師三字経之部』、和泉屋市兵衛、一六丁表。引用は、石川松太郎監修『往来物大系』第三四卷(大空社、平成五年三月)によった。このほか、田一止人注、井上春曙齋画『余師三字経童子訓』(天保二年一八四一刊)にも同様の注釈がほとんどこされている。ただし、ここには朱買臣の絵は載っていない。
- (19) 鎌田環齋『日記故事大全』、前川善兵衛ほか、明治一三年四月、九丁表。
- (20) 橋本草子『日記故事』の版本について―二十四孝図研究ノ一トその三―、『京都女子大学人文論叢』第四六号、平成一〇年一月、三三頁。同論考中で橋本は、虞韶自らが書いた『小学日記』の序が、元の至元二八年(一二九一)である可能性が高く、『日記故事』の最初の刊本は元の初めの頃に出版された可能性が高いと推察されている(同論文、四六頁)。
- (21) この注釈が『中国俗文学研究』第一〇号(中国俗文学研究会、平成四年二月、一〇七二頁)にある。
- (22) 井上泰山「朱買臣離縁譚演變考」、『関西大学文学論集』第四二巻第一号、関西大学文学会、平成四年一〇月、九七頁。
- (23) 同前、九七〜九九頁。
- (24) 小林保治全訳注『唐物語』、講談社学術文庫、平成一五年六月、二六六頁。
- (25) 『新編国歌大観』第一〇巻、角川書店、平成四年四月、九三六頁。
- (26) 吉田幸一編『新語園』上(『古典文庫』四一九冊)、古典文庫、昭和五六年八月、一〇四頁。
- (27) 野間光辰監修『俳諧類船集』(『近世文芸叢刊』第一巻)、般庵野間光辰先生華甲記念会、昭和四四年一月、一七三頁、五二五頁。
- (28) 『貞門俳諧集』一(『古典俳文学大系』一)、集英社、昭和四五年一月、一三三頁。
- (29) 朱買臣の話があっても読書に関する部分がほとんど説明されていないものもある。例えば、連歌書『連集良材』「夜ノ衣」には「朱買臣字ハ翁子会稽ノ人也好書読ム」とだけある(国書刊行会編『続々群書類従』第一五、続群書類従完成会、昭和四四年一〇月、五〇二頁)。また、『和漢三才図会』卷六三(中華「朱買臣」も、「字は翁子、嘉興府の人なり。薪を採りて自ら給す。嘗て学を好みて倦ず」とあるだけである(谷川健一編『日本庶民生活史料集成』第二八巻、三一書房、昭和五五年四月、八九〇頁)。
- (30) 鈴木敬編『中国絵画総合図録』第一巻(アメリカ・カナダ篇)(東京大学出版会、昭和五七年五月)に図版が掲載されている(I

- 二五〇頁。
- (31) 難波常雄・早川純三郎・鈴木行三編『中国人名辞書』、東出版
平成八年六月復刻第一刷、八九八頁。
- (32) 戸田禎佑・小川裕充編『中国絵画総合図録 続編』第三卷（日
本篇）（東京大学出版会、平成二年八月）に図版が掲載されてい
る（Ⅲ—二二六頁）。
- (33) 大西林五郎編『支那書画人名辞書』、第一書房、昭和五〇年四
月、八〇頁。
- (34) 田島志一編『真美大観』第九冊、日本真美協会、明治三六年六
月、「朱買臣図」説明。
- (35) 石田尚豊・田辺三郎助・辻惟雄・中野政樹編『日本美術史事
典』、平凡社、昭和六二年五月、一八五頁。斉藤昌利執筆担当。
- (36) 等春の生没年については、山本英男「等春再考」（『国華』第一
二七七号、国華社、平成一四年三月）による。
- (37) 田中一松「等春画説 下」（『国華』第七五編 第五冊（第八九
〇号）、昭和四一年五月、七頁）。
- (38) 林屋辰三郎校注『古代中世芸術論』（『日本思想大系』23）、岩
波書店、昭和四八年一〇月、六九九頁。
- (39) 前掲田中論文、八、一九頁。
- (40) 同前、二七頁。
- (41) 松木寛『御用絵師 狩野家の血と力』、講談社選書メチエ、平
成六年一〇月、四四〜五二頁。
- (42) 山岡泰造著・後藤茂樹編『日本美術絵画全集』第七卷（狩野正
信／元信）、集英社、昭和五三年八月、一三三頁。
- (43) 京都国立博物館編『探幽縮図』下巻、同朋舎出版、昭和五六年
五月、二八五頁。
- (44) 京都文化博物館編『近世京都の狩野派展』、京都文化博物館、
平成一六年九月、一八二頁。
- (45) 狩野永岳については、彦根城博物館編『伝統と革新—京都画壇
の華狩野永岳』（彦根城博物館、平成一四年一〇月）に詳しい。
- (46) 脇坂淳「狩野派系画家」、大阪市立美術館編『近世大坂画壇』、
同朋舎出版、昭和五八年一〇月、一八六頁。
- (47) 柿衛文庫編『鬼貫と春卜』、柿衛文庫、平成八年四月、五二頁。
- (48) 大岡道信『押絵手鑑』上巻、浪速書林、一丁表。岩井蔵本。
- (49) 市古貞次ほか編『国書人名辞典』第二巻、岩波書店、平成七年
五月、三四四頁。
- (50) 坂崎坦編『日本絵画論大系』II、名著普及会、昭和五五年一月、
四〇二頁。
- (51) 雪村と常陸の関係については、小川知二『常陸時代の雪村』
（中央公論美術出版、平成一六年九月）に詳しい。
- (52) 市古貞次ほか編『国書人名辞典』第四巻、岩波書店、平成八年
一月、七〇八頁。
- (53) 小林忠・河野元昭監修『定本 日本絵画論大成』第一〇巻、平
成一〇年五月、三四頁。
- (54) 前掲『国書人名辞典』第三巻、平成八年一月、一四三頁。
- (55) 前掲『定本 日本絵画論大成』第一〇巻、四二頁。
- (56) 前掲『日本絵画論大系』III、一六五頁。
- (57) 前掲『日本絵画論大系』II、四〇二頁。

(58) 高田敬輔に関する論考はほとんど見受けられないが、その中で岩田由美子「京狩野門流 高田敬輔雑考」(静岡県立美術館・滋賀県立近代美術館編『日本画の情景―富士山・琵琶湖から』、静岡県立美術館・滋賀県立近代美術館、平成十二年八月、所収)は、当時の京狩野家を取りまく状況の中で敬輔がどういった位置を占めていたかを考察した好論である。

(59) 前掲『日本美術史事典』、二八一頁。狩野博之執筆担当。

(60) 前掲『支那書画人名辞書』、三七二頁。

(61) 前掲『日本絵画論大系』II、一一〇頁。

(62) この指摘は、中野玄三「妙心寺の美術」(『妙心寺の名宝』、妙心寺、昭和五二年三月)、一七頁によるものである。

(63) 妙心寺の大徳寺離れについては、竹貫元勝「永正期の妙心寺と大徳寺」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第一一号(松ヶ岡文庫、平成九年三月)に詳しい。

響き合うテキスト(三) 異国の師の面影

——豊子愷の「林先生」と漱石の「クレイグ先生」、魯迅の「藤野先生」

西 楨 偉

はじめに

近代中国の文筆家、画家豊子愷(二八九八—一九七五)は、一九二一年春から一年未満の日本留学を体験した。彼は生涯の師李叔同(一八八〇—一九四二)の影響を受け、日本で西洋美術と音楽を習おうとした。李叔同は明治末の日本留学生で、西洋美術と音楽を中国に紹介し、根付かせようとした草分けとして、また晩年は仏教指導者として知られる。彼は一九〇五年秋に東京に留学し、一九一一年春に帰国したので、その滞在は足掛け五年あまりになる。それに比べて、豊子愷の留学期間はかなり短いものだった。とはいえ、後年彼が活躍するための素地が作られ、その文学、美術、音楽にわたる多彩な業績は日本と深い関わりをもつに至るのである。

豊子愷は随筆家として多くのエッセーを発表し、その中には留学

中の思い出を綴ったものもある。一九三六年一月から二月にかけて創作された「記東京某音楽研究会中所見(東京の某音楽研究会での見聞)」、「林先生」は、いずれも雑誌『宇宙風』に掲載された。留学から十五年の歳月が経ち、彼は文壇においても、画壇においても相応な地位を築きあげていた。教職など一切の職務を辞し、故郷に縁縁堂という書齋兼住居を建て、著作と絵画創作に専念していた彼は仕事充実し、生活にも余裕が感じられた時期である。留学当時の体験が文学として結晶するのに十分な時間が経過し、また彼はそれを語りたくなる心境であったろう。

ところが、漫画創作と同様、豊子愷のエッセーも実はモチーフやテクニクを先行作品に負うところが大きいと考えられる。筆者は豊子愷の小品文と夏目漱石などの関連を探ろうとして、すでにいくつかの論考を試みた¹⁾。日本留学を回想したこの二篇のうちの「林

先生」も、留学当時の思い出に基づきながらも、彼の読書体験に刺
激されて生まれたのではないか、というのが本論の主張である。

「林先生」はヴァイオリンの個人教授を受けた林先生との交流を
通し、林先生の人間像をスケッチしたものである。十年一日の如く、
音楽の個人教授を生業とし、独身で人付き合いも少なく、あまり外
出もしない林先生の人間像は、みずからの天職に生涯を捧げる奇人
というキャラクターにおいても、またその筆致——表現技巧におい
ても、漱石の筆に描かれたクレイグ先生に一脈通じるところがある。
というのも、一九三〇年代半ば、豊子愷は漱石の小品文を愛読して
いた節があり、彼は「クレイグ先生」(一九〇九)をもとに「林先
生」を構成し、書いたのではないかと思われるのだ。

したがって、本論では「林先生」と「クレイグ先生」を比較対照
し、その異同を考えていきたいのだが、魯迅(二八八—一九三六)
の「藤野先生」(一九二六)をも視野に収めたのは、次のような理
由による。一つに、両者は同一系譜上の文学作品であり、豊子愷が
それを意識した可能性があり、また仮にそうでなくても両者の比較
は、豊子愷の特色を浮かび上がらせるには有益であろう。次に、
「藤野先生」は「クレイグ先生」の影響を受けたとされ、それゆえ^②
三者の比較によって、新たな視点が得られるのではないかと期待さ
れるのである。

一 髪の色がもじゃもじゃの林先生

「林先生」は一九三六年三月一日発行の雑誌『宇宙風』に掲載され
た、上下二段組みで三ページの小品散文である。後、『縁縁堂再筆』
(一九三七年一月)に収録の際、「記音楽研究会中所見之二(音楽研究
会での見聞(二))」と改題された。同じく留学体験を記した「記東
京某音楽研究会中所見(東京の某音楽研究会での見聞)」も改題され、
「記音楽研究会中所見之一(音楽研究会での見聞(一))」とされた。
相前後して書かれ、発表された二篇の関連性から「一」と「二」に
改められたと思われるが、タイトルから日本を連想する固有名詞が
削除されたことは見逃すことはできないだろう。「林先生」の「林」
は中国人にも見られる人名で、必ずしも日本人を指し示すわけでは
ないが、二篇とも東京での体験を述べており、残してもよい「東
京」という地名も削られたのである。

これは当時の時代背景を反映している可能性がある。『縁縁堂再
筆』の刊行は日中戦争の直前であり、それまで両国関係は悪化の一
途をたどっていた。豊子愷は中国の対日感情を考慮し、改題を行な
ったのかもしれない。ついでに言えば、この二篇が一九三六年初頭
に書かれたのはまだ幸いであった。翌年に日中戦争が勃発し、親日
と見られる言論の発表は困難となるからである。

しかし、この改題により、作品の印象はずいぶん変わったのでは

なからうか。日本留学体験記という意味合いがタイトルから除かれ、特に二篇目は林先生を描いたポートレート文学という性格も見えにくくなった。そして、作者が意識したかどうかにかかわらず、この改題は、「藤野先生」や「クレイグ先生」との関連を隠蔽するという役割を果たしたのではないかとも思われる。

さて、留学中に豊子愷が出会った林先生はどんな人物であろうか。ここで彼のエッセーに沿って、見ておくことにしよう。冒頭の一節はこうである。

蔵書の整理をしていると、たまたま手で写した楽譜が一冊出てきた。暗黄色の表紙は既に古び、ブルーのインクも深い黒に変色している。自分はこの冊子とかなりなじみが深かったと見える。ページを開くと、すべてヴァイオリンのピアノ伴奏譜である。曲の題目はわたしの筆跡に違いない。しかし、いつ、何のために、どこでこの楽譜を書き写したのだろうか。なかなか思い出せなかった。最後のページまで繰っていくと、裏表紙の裏に三行のローマ字が斜めに書かれており、それもわたしの筆跡であった。そこには、

What is in your heart let no one know;
When your friend becomes your foe,
Then will the world your secret know.

とある。読んでみると、慣れた調子で、意味も素直に飲み込める。かつては熟読し、しかも心惹かれた一節と見受けられる。冊子を手に、しばらく思い返してみると、行間より髪の毛がもじゃもじゃした林先生の顔が浮かび上がり、それから次々とわたしの脳裏に思い出がよみがえったのである。⁽³⁾

蔵書の中に紛れていた一冊のノートが思い出の扉を開けてくれた。この描写は詩的で、と同時に映像的である。語り手の目がカメラの役割を果たし、古びたノートの黄色い表紙、そして変色したインクの色を映し、裏表紙の内側にある三行の英詩をゆっくり映しては、その詩行に林先生のポートレート写真を重ねて浮かび上がらせていく。このノートはどうやら作者と林先生を結び付けるもののようにだが、この段階では詳しい説明はなく、後半から最後にかけてようやく正体が明かされる。三行の英詩についても、そこから林先生の印象が現れたとすれば、林先生の性格を表わすものと思われるが、ここではまだ確かなことはわからない。

引き続き、林先生の紹介は次のようになされる。

林先生は、十六七年前わたしが東京に留学した折に教わった音楽の先生である。名はすでに忘れてしまったが、ハヤシ先生とお呼びしたことはよく覚えている。東京で一番にぎやかな電

車停留場の一つ、春日町付近のとある路地の中にお住まいがあった。彼の音楽個人教授の広告看板に案内図が付されており、停留場から見えるとところに掛けられていた。⁽⁴⁾

豊子愷の留学は一九二一年、本文の執筆は一九三六年なので、五年ほど時が過ぎたことになる。そのせいか、彼は林先生の名をすでに忘れていた。林先生の教室に入る前に、彼は別の研究会でヴァイオリンを数ヶ月習っていた。そのテキストがやや無味乾燥に思われたため、彼は新たに個人教授を探していた。その矢先に、彼は林先生の広告看板を目にしたわけだ。

初めて林先生の家を訪ねたときの事を、豊子愷は次のように回想する。

ある日、わたしは春日町でその看板を見て、道順を示す矢印に従って、大きさが不揃いの石を敷きつめた路地に入り、彼の家へ入学案内をもらいに行った。彼の玄関の扉は開いたままで、中に入ると階段があった。二階から断続的に音楽が聞こえてくるが、人は見当たらなかった。玄関をまたいで、「ごめんください」と言っ、わたしは階段を上った。二階に上って、わたしは思わずはっとした。階段を上りきると長方形の部屋があり、中に長方形の低いテーブルを囲み、大勢の人が壁に沿って床の

上に威儀を正して座っているではないか。低いテーブルの上にあるのは香炉の形をした灰皿のみである。その情景は、今思い出してもなお不思議で、まるでお寺から羅漢をたくさん運んできて、香炉を立てて家で供養しているかのようだった。わたしは「入学案内を一部欲しいのですが」と言ったが、すぐに返事は返ってこなかった。しばらくして、入り口近くに座っている人がテーブルの下から紙を一枚取り、無言で手渡してくれた。それを手に、わたしが階段を降りようとすると、奥の部屋から演奏が始まり、ゆったりした美しいメロディーが、玄関外の不揃いの石を敷きつめた路地まで送ってくれたのである。⁽⁵⁾

当時二十三歳の豊子愷青年は、人の紹介や案内もなく、一人で訪ねて行った時の緊張感が伝わる一節である。大きさが不揃いの石を敷きつめた路地、そして林先生の二階で見たやや奇妙な光景が印象深かったようだ。

翌日、彼は入学の申し込みをしに訪れ、そこで初めて林先生その人に会うことになる。林先生は、「和服を着た、髪の毛がもじゃもじゃの男性」であった。初心者ではない豊子愷は、林先生から入学を許可され、週三回レッスンを受け、月謝は六円である。それは安くはなかったが、豊子愷はヴァイオリンのソナタを習いたいとの希望を述べ、その日からテキストを入手し、教室に通い始めた。その

日の午後レッスンを受けに来た彼は、またも前日に見た不思議な光景を目の当たりにするが、そこで彼はなぜ皆が静かに座っているかを理解した。彼らは待合室でレッスンの順番を待ち、またはレッスン後に聴くためにわざわざ居残り、そこに端座しているのだ。レッスンとはいえ、学生はたいがい相当高いレベルに達しており、演奏する曲も聴き応えのある名曲ばかりなので、皆が羅漢のようにじっと座って耳を傾けているのである。

また、豊子愷によれば、林先生の教え方は厳格でありながら、面白いという。それまでのレッスンをマスターしていなければ、決して先へは進まず、ただ生徒に助言と励ましを与えるのみである。それから弾きなれた曲を弾いてもらい、先生の伴奏で円満に弾き終えたら、それでよしとする。激励を受けた生徒は、おのずから努力し、曲を弾きこなしてから授業に臨む。そうした林先生の教授法を紹介しながら、豊子愷は行間に先生の姿を織り交ぜ活写するのである。原文を少し引用する。

すると林先生はすっかり興に乗り、伴奏するときには手は舞い足は踏むというあんばいになる。と同時に、あの髪の毛がもじやもじやとした顔も曲のニュアンスに従って、さまざまな表情を表わし、音楽の気分を助ける。だから授業とはいうものの、演奏される音楽はみなよく練れており、コンサートで聴くもの

のような気がした。生徒たちがみな待合室に居残り、傍聴したがったのも無理はない。先生の技術は非常に高いレベルに達しておられ、一方で難しい伴奏をしながら、一方で周到に生徒さんに気配りし、時々口や目の色、あるいは態度で合図を示して、難関の到来や直すべき点、そしてさまざまな注意を予め知らせるのである。よって、生徒は完全にレッスンをマスターしていなくても、林先生の助けを借りれば、おのずと船を下流へ押し出す如く、うまく演奏できるようになる。もしすでに完全にマスターしていれば、先生の伴奏に合わせて弾くと濃厚な興味湧いてくる。わたしはまだ覚えているが、当時東京住まいの最大の楽しみは、曲を充分稽古しておいて林先生に伴奏していただく⁽⁶⁾に行くことであつた。

表情豊かに、体全体を使って音楽を教える林先生の姿が実に生き生きと捉えられている。豊子愷は中国では李叔同に音楽の手ほどきを受け、来日後別の音楽教室で、ある女性教師にヴァイオリンを習ったことがあつた。つまり、彼は複数の音楽教師に接していたが、林先生の教え方はことのほか特徴があつたということであろう。彼は生涯にわたり、李叔同を師として仰ぎ、その感化を強く受けたが、音楽教師としての李叔同は、どのような教え方をしていたのだろうか。豊子愷のエッセー「為青年説弘一法師(青年のために弘一法師

を語る」(一九四三)には次のくだりがある。

彼(李叔同をさす、引用者注記)の授業を受けるとき、特別な感じがしたものである。それは「厳粛」そのものであった。

(中略)自分の席に座り、恐る恐る前方を見ると、さっぱりした黒の上着を身に着けられた長身瘦軀の李先生はすでに講義机の前に座っておられる。その広々とした額、ほっそりとした眦、端正な鼻は威厳のある表情をたたえていた。平らで広やかな唇の両端にはしばしば笑窪が見られ、穏やかな情愛を表わしていた。この表情は「温おんにして厲れい」という言葉がぴったりである。^(一)

浙江第一師範学校(杭州)で、豊子愷は李叔同から音楽を教わった。上に引いたのは、李の逝去(一九四二)を悼み、豊子愷が綴ったエッセーの一節である。一九一四年、李叔同が日本から帰国して三年後、豊子愷は彼に音楽を習った。それは西洋音楽の教育がようやく始められた時期で、音楽の授業はさほど重視されていなかっただけに、豊子愷が「厳粛」な態度に打たれたのであった。それから、彼は李叔同の人格とともに西洋美術や音楽に惹かれ、他の科目よりも真剣に取り組んだという。豊子愷がここで描いたのは、「厳粛」であり、温厚な中にきびしいところがある音楽教師像である。孔子の容姿を形容し、論語に見える「温おんにして厲れい」ということばが用い

られたことからわかるように、それは伝統的な教師像とかけはなれたものではなかった。また、来日後に教わった女性教師も懇切丁寧に指導してくれたが、林先生の方がよほど自由奔放で個性的に見えたであろう。林音楽教室に通うことが東京住まいの最大の楽しみとなったのは、林先生の教え方とその魅力的な人柄にもよるが、やがて居残り傍聴者となった豊子愷と林先生の間には交流が生まれるようになったということにもよる。

ある日、最後に帰ろうとした豊子愷に、教室から出てきた林先生は声をかけた。二人は雑談を始め、話題はプライベートにも及び、豊子愷は林先生の人となりについて理解を深めていった。そこで、彼はそのポートレートを次のように描いていくのである。

わたしも彼の身の上についていろいろ尋ねた。彼は非常に乗り気になって答えてくれた。そこで、彼は寂しい独身者で、日本の音楽学校を出てから、ドイツに留学したことがあることをわたしは知った。帰国後すぐ東京のこの小さな路地で個人教授の教室を開いて、もう十年になる。毎日午前九時から午後五時まで音楽を教え、または伴奏をしている。そのような生活は変化に乏しく楽ではない。「わたしは音楽を生活とする者です」と彼は言った。そう言いながら両手を伸ばして、わたしに見せた。指先の皮膚が恐ろしいほど厚くなっており、十枚の螺鈿を

くつつけたかのようだ。わたしは他の生徒から、こんなことも聞いた。この先生の生活は非常に偏屈で、音楽のほかにこれと
 いった趣味もないらしい。普段は家に閉じこもり、訪ねてくる
 友人もない。朝になれば仕事を始め、日が沈めば休むといっ
 た風で、音楽を教えて糊口するほか、世に求めることもなく、
 世間も彼に求めない。わたしは彼の指先にくつつけられた十枚
 ほどの螺鈿から彼の細長い手、そしてその筋肉質の腕、それか
 ら長年ヴァイオリンを支え持つために左が高く右が低くなった
 肩、さらにその辺幅を飾らない衣服、髪の毛がもじゃもじゃと
 した顔に至るまで眺めて、授業中に聴くあの美しい音楽が、こ
 の体が演奏したものだとはわたしにはほとんど信じられなかつ
 た。わたしはこんな想像もした。彼の身体は精巧に作られた音
 楽を奏でる機械のようで、ずっと働き続けたので見かけは古く
 汚いが、中のバネ、歯車、ボルトなどの部品は一つ欠けてい
 るものではなく、みな丈夫で故障もない。それは、世にあるいか
 なる本物の機械も敵わないのである。人間が音楽という芸術を
 作り出したのは、元来心靈を陶冶し、趣味を増やし、生活に潤
 いを与えるためである。しかし、この方は逆に世間のあらゆる
 名誉や享樂を捨て去り、生涯をこの芸術に捧げようとしておら
 れる。年がら年中、朝から晩まで、この細い路地の二階建てに
 閉じこもり、この芸術のために辛苦をなめ、他人の生活に幸せ

をもたらししている。もし、特殊な精神生活に支えられていなけ
 れば、とても続けていられるものではない。するとわたしは、
 髪の毛がもじゃもじゃとしたの方がますます尊敬に値し、こ
 の螺鈿をくつつけた手がますますいとおしく感じられた。彼の
 年恰好は、もう五十を越したように見受けられる。この生活が
 今後、長くても二十年ぐらいで終わってしまうだろう。と思
 うと、わたしはそつと自分の腕に手をやり、惜しいかなこの類
 れな精神、この素晴らしい技術が、いつかは衰え朽ちてゆく身
 体に根を下ろしている以上、この世から消えていく運命にある。
 そこで、「先生が編集された伴奏譜は、出版されたことがあり
 ますか」と、わたしは質問をした。彼は、「出版などするつも
 りはありません。でも、君が好きなら、持っていて写しても
 いいよ」と答えてくれた。その晩、帰るときわたしは早速数曲
 お借りし、持ち帰り、黄色いハードカバーの楽譜ノートに書き
 写した。⁽⁸⁾

引用が長くなったが、豊子愷が情熱のこもった筆致で林先生の人
 間像を描きあげている一節であり、その文章技法がうかがえるとこ
 ろでもある。この描写にはいかなる特色があるのだろうか。まず、
 冒頭の一段にも見られたことだが、作者は対象を画家のように写生
 をしておいては、みずからの心理描写を織り交ぜていくという手法

をとっている。つまり、非常に厚い皮膚に覆われた林先生の指先を一瞬クローズアップしてから、彼は同窓の口を借り、林先生のやや孤独で単調な日常生活を紹介する。そしてまた指先に視線をやり、指から順に手、腕、肩、服装、頭部へとスケッチを進める。画家の目が生かされているといえよう。そうして言葉による肖像を描いてから、彼はまたも林先生の内面に思いを馳せる。確固とした精神を中心に秘めているからこそ、日々の労苦にも耐えられるのだと考えると、彼は林先生に敬意を抱くようになる。そこでもう一度、林先生の髪の毛がもじやもじやとした頭と螺鈿をくつつけたような指に触れてから、林先生の精神が永遠であれとの願いから、彼は質問をし、楽譜を借りては写したのである。

こうして、豊子愷は林先生と親しくなり、その後彼はしばしば居残り、仕事を終了した林先生と雑談する機会を得た。そのうち、林先生は彼をみずからの居室に案内し、そこで豊子愷は、林先生のイメージを喚起した三行の英詩に出会うのである。三部屋しかない林先生の家は、二階の待合室と、その奥の教室、そしてさらに奥の寝室からなる。林先生の居室はすなわち奥の寝室であり、それを豊子愷はこう描いている。

中には音楽書を詰めた本棚がいくつつか、小さなテーブルが一つ、座布団がいくつつかあるほか、壁飾りが二つつかかっていた。

壁に長い額はベートーヴェンの肖像で、横に長い方は毛筆で書かれた三行の英詩であった。それは前に掲げた三句で、筆のタッチは篆書だが、文字はアルファベットである。詩の文句はどこか不思議な感じで、当時まだ若かったわたしの心をとらえた。わたしはすぐに暗記し、下宿に帰ってそれを楽譜ノートの裏表紙の裏側に書きとめた。この三行の詩が林先生の生活によく合っていると思う。それから、レッスンを受けに行くたび、林先生に会うたび、この冊子を手取るたび、はなはだしくは春日町を通るたび、わたしはいつもこの詩句を思い浮かべるのだ。林先生に別れを告げ、東京を離れるまで、この詩がずっとわたしの胸に響いていた。⁽⁹⁾

ここでやっと、冒頭に引かれた三行の英詩と林先生の関わりが明らかになった。胸のうちを誰にも語るなかれ、相手が友人だとしても、裏切られた暁には、あなたの秘密はすべて知られてしまうのだから。そんな詩句はなぜ林先生のモットーとなり、また豊子愷がそれに惹かれたのだろうか。林先生の詳細がわからない現段階で、この問いの前半を考える手がかりは残念ながら見当たらないが、後半については次のような理由が挙げられるのではないだろうか。林先生のイメージを豊子愷は理想化して描いていると思われ、彼は林先生を世間と隔絶した、孤高の芸術家として見ていたと思われる。世

俗にこびへつらうことなく、楽譜を出版しようとしてもしないことから名利を求めようとしてもしないその恬淡寡欲な精神もうかがえ、豊子愷は林先生に東洋的隠者に近いような、精神性の高い芸術家を見出し、いたにちがいない。三行の英詩は、まさに孤高であろうとする意志の表明として、豊子愷が理解したのではないだろうか。彼はそうした芸術家を愛好し、彼自身もその系譜を引く一人であった。⁽¹⁰⁾

このように冒頭に呼応した形で、林先生のポートレートは仕上げられ、昔語りはここで終わり、小品は次の一段で結ばれた。

帰国後、わたしは音楽の技術修練から遠ざかり、十六七年もこの楽譜の冊子を古本箱の底にしまったままにしていた。詩の印象も林先生の思い出も、十六七年という歳月の中で、だんだんと薄らいでいき、ほとんど跡形もなくなるところだったが、古本の整理がきっかけとなり、昔の事をもう一度振り返ることとなった。それはあたかも色あせた写真を描線でもう一度纏うようなもので、写原本来の写実味はなくなったかもしれない。しかし、なんとなく画意と詩趣が得られたように思う。⁽¹¹⁾

一冊のノートを再び手にとることで呼び醒まされた思い出は、つかの間の夢のように語られた末、作者は我に返った。音楽の演奏をしなくなり、当時とはすっかり異なる道を歩むことになった自分を

再確認し、彼は時の流れに感慨を抱いたようである。そして、最後の一文は実に見事なのだが、一枚の色あせた写真という表現は、冒頭部で詩句の間に浮かび上がった林先生の顔に呼応する。「画意」と「詩趣」はまさに本文の特色そのものである。つまり、作者は意図的に林先生のポートレートを絵画的な手法で、詩情豊かに描きあげようとしたと考えられる。

二 「林先生」と「クレイグ先生」

「クレイグ先生」は漱石がロンドンに留学した折の個人教師クレイグ氏 (Craig, William James 一八四三—一九〇六) を偲ぶエッセーであり、ポートレート文学である。上、中、下の三章からなり、一九九四年版の全集では十ページほどの長さである。それを「林先生」と突き合わせて読むときさまざまな類似点が見出され、それらは題材の共通性から生じる偶然の一致とも予測されるが、果たしてそうであろうか。「クレイグ先生」の展開に沿って、見ていくことにしよう。

「クレイグ先生は燕の様に四階の上に巣をくつてゐる。舗石の端に立つて見上げたつて、窓さへ見えない」という冒頭の一文は、詩的である。こつこつと研究に打ち込むクレイグ氏の様子が追い追いかれるため、「燕」という比喩はなかなか相応しい。

この詩情溢れる冒頭に呼応するのは、(下)の次のくだりである。

客間を鍵の手に曲ると六畳程な小さな書齋がある。先生が高く巢をくつてゐるのは、実を云ふと、此の四階の角で、其の角の又角に先生に取つては大切な宝物がある。——長さ一尺五寸幅一尺程な青表紙の手帳を約十冊ばかり併べて、先生はまがな隙がな、紙片に書いた文句を此の青表紙の中へ書き込んで、吝坊が穴の開いた銭を蓄る様に、ぼつり／＼と殖やして行くのを一生の楽しみにして居る。此の青表紙が沙翁字典の原稿であると云ふ事は、こゝへ来出して暫く立つとすぐに知つた。⁽¹²⁾

「燕」という語は繰り返されないが、「巢をくつてゐる」という表現により、冒頭に対応している。ここで、「燕」はシェークスピア語彙字典の編著にいそむクレイグ氏の喩えとして明らかにされた。紙片は燕が銜える泥や枝のアナロジと見ることもでき、「まがな隙がな」「ぼつり／＼」といった疊語の使用も効果的である。手法は多少異なるが、「林先生」も導入部分と末尾に詩情を漂わせた構成である。

次に、漱石はクレイグ先生の門前を描写するのに対し、豊子愷も林先生の家に至る路地とその玄関に注目する。また、彼らが先生の家に上がって、ともに滑稽な情景に出くわすのである。「林先生」では、部屋の中に羅漢像をお寺から運んできて、香炉を立てて供養

でもしているかのような様子だったが、漱石は女中のしぐさに可笑し味を感じたようだ。

開けて呉れるものは、何時でも女である。近眼の所為か眼鏡を掛けて、絶えず驚いてゐる。年は五十位だから、随分久しい問世の中を見て暮した筈だが、矢つ張りまだ驚いてゐる。戸を敲くのが気の毒な位大きな眼をして入らつしやいと云ふ。⁽¹³⁾

女中ジェーンはクレイグ氏の身の回りの世話をし、小品では脇役として、何度か登場する。書物を探して、それが見当たらなければ、クレイグ氏は大声で彼女を呼び、彼女が来ては即座に見つけ出すのである。そうしたやり取りにおどけたところがあり、滑稽な感じがある。「随分久しい問世の中を見て暮した筈だが、矢つ張りまだ驚いてゐる。戸を敲くのが気の毒な位大きな眼をして」などの表現は、ユーモアを出そうとした誇張であろう。したがって、ユーモアの効果を狙った豊子愷の手法は漱石のそれに通じるものといえる。

漱石は玄関先から描き始め、取次ぎの女中との対面をしてから、クレイグ氏に会うところを描写するが、それは漱石が通つた折の日常を叙述したもので、必ずしも彼らの初対面の様子ではない。会えば握手の挨拶を交わす場面も描かれ、「握り返した事がない」クレイグ氏の「消極的」な手は漱石には印象的だった。漱石は手のほか、

クレイグ氏の顔、髻、肩にも注目する。それは身体の中で人物の風貌をよく表わすところにちがいない。たとえば、漱石はクレイグ氏をこう描く。

其の顔が又決して尋常ぢやない。西洋人だから鼻は高いけれども、段があつて、肉が厚過ぎる。其処は自分に善く似てゐるのだが、こんな鼻は一見した所がすつきりした好い感じは起らないものである。其の代り其処いら中むしやくしやしてゐて、何となく野趣がある。髻杯はまことに御氣の毒な位黒白乱生してゐた。いつかペーカーストリートで先生に出合つた時には、鞭を忘れた御者かと思つた⁽¹⁴⁾(傍線は引用者による)。

先生の得意なのは詩であつた。詩を読むときには顔から肩の辺が陽炎の様に振動する。——嘘ぢやない。全く振動した。⁽¹⁵⁾

漱石の描写を内容と形式から見てゆきたい。クレイグ氏の鼻の形から、顔はどちらかといえば好感を持たれない部類のようだ。髻も整えないためか、「黒白乱生」している。野趣があり、飾り気のない風貌である。詩を読むときは肩を震わせるのは、詩に感動し共鳴するからにちがいない。クレイグ氏は詩に対して深い造詣があり、愛情を持った人である。

林先生の顔や表情を写し取った豊子愷の文章を思い起こせば、クレイグ氏のそれに通じるところがあるのではないだろうか。林先生の鼻や髻についての細部描写こそないものの、「毛髮蓬松の顔面(髪の毛がもじゃもじゃとした顔)」という表現は繰り返され、彼も髪の毛や髻を「乱生」させているのだらう。また、演奏中、手足、口、目の色を用いて、豊かな身体表現を伴うのは、クレイグ氏も同様なのである。彼は肩を震わせるばかりではなく、その手や指も実にさまざまな表情を見せる。両者はともに奇人、野人の趣きがあるといえよう。

次に文章作法の特徴を見ると、クレイグ氏の顔を描いた一段は「其の顔が又決して尋常ぢやない」という主観的な一文に始まり、次には「西洋人だから鼻は高いけれども、段があつて、肉が厚過ぎる」と、写実につとめようとした表現が置かれ、続いてまた主観的な表現に切り替わる。その次の「髻杯はまことに御氣の毒な位黒白乱生してゐた」はやや主観が混じるが、写実的な傾向が強いとみなせば、この段落はほとんど主観的感想と客観的写実の反復によって構成されているといえる。この表現技巧も、先に見たように、豊子愷が「林先生」で駆使していたものである。

クレイグ氏との握手を書いたところで、漱石は初対面の折に、彼と授業料について話し合ったことを思い起こし、また支払いをよく催促されたことも記した。このあたりに関し、平川祐弘氏が評する

ように、儒教文化圏の習慣にはない金銭感覚に漱石が違和感を覚えたのだらう。⁽¹⁶⁾一方の豊子愷は、林先生の月謝は六円で、高かったと述べたにとどまる。

それから、漱石はアイルランド人であるクレイグ氏の言葉に訛りがあることに触れてから、先に引用したが、その風貌をスケッチし、その教え方に話題を移していく。(中)は、両者の詩についての談義に終始し、(下)はクレイグ氏の過去と現在の研究を起伏のある語り方で紹介してから、氏との別れと氏の死亡記事に接した事を記したところで、小品が締めくくられた。

以上のストーリー展開に対して、(中)に対応する内容は「林先生」には見当たらない。豊子愷は林先生と音楽談義を交わしたであろうが、あまり詳しい記述はなく、むしろ英詩が引かれたことで林先生の文学趣味を感じさせるばかりか、作品全体に詩趣を添え、(中)の内容に相当するともいえる。それに、漱石との談話などにより、クレイグ氏は文学そのものに生涯を捧げているという感があるが、林先生もみずから「わたしは音楽を生活とする者です」と告白するように、文芸に生きる彼らの姿勢はそれほど異なるものではない。

クレイグ氏はライフワークとして、シェークスピアの語彙字典を編纂し、その膨大な仕事に漱石は興味を覚え、さまざまな質問をしたが、それが氏の死によって未完に終わったことに漱石は遺憾の意

を表わした。それまでに、氏との間の師弟の愛といった感情をあまり筆端に載せなかった漱石が、小品末尾になって、次のように書いた。

自分は其の後暫くして先生の所へ行かなくなつた。行かなくなる少し前に、先生は日本の大学に西洋人の教授は要らんかね。僕も若いと行くがなと云つて、何となく無情を感じた様な顔をしてゐられた。先生の顔にセンチメントの出たのは此の時丈けである。自分はまだ若いぢやありませんかといつて慰めたら、いや／＼何時どんな事があるかも知れない。もう五六だからと云つて、妙に沈んで仕舞つた。

日本へ帰つて二年程したら、新着の文芸雑誌にクレイグ氏が死んだと云ふ記事が出た。沙翁の専門学者であると云ふことが、二三行書き加へてあつた丈である。自分は其の時雑誌を下へ置いて、あの字引はつひに完成されずに、反故になつて仕舞つたのかと考へた。⁽¹⁷⁾

消極的な握手といい、相手の理解をあまりわきまえない教え方がいい、書生として住み込む漱石の希望がかなえられなかつたなど、これまでクレイグ氏は愛情のある人物として描かれていなかつた。しかし、別れに際して、漱石が日本に戻ればもう会えないだらうと

考えてか、クレイグ氏は日本に行つて働いてもよいとまで言うのであった。惜別の情が顔に表れたクレイグ氏に、漱石は慰めの言葉をかけるが、余生が長くないことを予感したような物言い、氏の表情は曇つたままだった。果たして、それは永遠の別れとなった。二年後、クレイグ氏の死亡記事を目にした漱石は、しばらく感慨に打たれた。彼はクレイグ氏畢生の仕事が行なわれなかったことを惜しんだ。直接敬意を表わそうとはしないが、最後の一文にはクレイグ氏の逝去を悲しむ気持ちは強く感じられる。

師の業績が出版されないことを惜しむ気持ちを、豊子愷も林先生に対して示したのである。先に引いたところで、林先生と対面座談しながら、豊子愷は彼に敬愛の念を覚え、その精神が長く世に残ることを願つた。そうして彼は林先生に楽譜がすでに出版されたかをたずね、未刊でしかも公刊するつもりはないと聞くと、彼はそれを借りてノートに写すことにしたのである。彼にとつて、このノートは林先生の形見となり、彼の師への愛情の徴ともなった。

以上において、両作品の構成や文章表現を対比させ、主に共通点を探ってきた。それでは、いかなる相違があるのだろうか。

形式的に見て、「クレイグ先生」は三節⁽¹⁸⁾からなり、「林先生」は分節されていない。また、分量的に同じぐらいなのだが、前者は後者に比べて著しく段落分けが多い。内容的には、前者には女中のジェーンがたびたび登場し、作品におどけた活気をもたらしている。一

方の「林先生」でも、家主でしかも林先生の家事を手伝う年配の女性に言及されるものの、彼女は会話には参加せず、それほどの存在感はない。

そのほか、「林先生」は冒頭と篇末を呼応させ、緊密に構成されている。「クレイグ先生」の方は新聞に三日間にわたつて連載されたという成立事情にも左右されて、三節それぞれにまとまりがあり、全篇通して読むと話題が多岐にわたる感じがする。

さらに、「林先生」で「ノート」というモチーフは重要な役割を演じるが、「クレイグ先生」にはそれに当たるものはない。クレイグ氏の書齋で、漱石は氏の「大切な宝物」の「青表紙の手帳」を見かけるが、それは両者を結ぶ絆とはならなかった。と考えると、この「ノート」というモチーフは実に巧みに設定されたものといえる。

三 「林先生」と「藤野先生」

「林先生」を創作する際、豊子愷は魯迅の「藤野先生」を意識したのだろうか。日本留学時に教わつた教師をテーマとするエッセーとして、「藤野先生」は先行作品であり、豊子愷がそれを知らなかったとは考えにくいであろう。というのも、彼は後に魯迅の小説を題材に漫画を描くなど、魯迅作品に親しんでいたと思われるからである。⁽¹⁹⁾

「藤野先生」は魯迅が仙台で医学を学んだ折の体験に基づく。藤野

先生こと藤野巖九郎（一八七四—一九四五）は解剖学教授で、実直な人柄で思いやりのある好人物として描かれている。みずからの服装にはあまりこだわらないが、魯迅の授業ノートを丁寧に添削するなど親身になって指導してくれた。別れの際に贈られた写真をずつと壁にかけ、魯迅は藤野先生をいわゆる「恩師」として仰ぎ続けたのである。

ところが、「藤野先生」は留学時の魯迅自身の医学から文学への転向の問題をも含み、中国人留学生への差別を思わせる匿名の手紙事件など当時の時代背景を反映するなどにより、テーマはやや分散し、藤野先生のみを記した作品ではない。

ここで、この二篇を比較対照していきたいが、先にモチーフの相似に注目しよう。

「藤野先生」にも「ノート」は重要なモチーフとして登場する。別れを告げに行った際、魯迅は藤野先生から「惜別」と題字が書かれた写真を贈られるが、「ノート」はそれと同様二人の間の師弟の絆を示すものである。それは藤野先生に関する記述の中で最も詳しく、それゆえ全篇を通して重要なモチーフともいえる。「藤野先生」は魯迅の留学中のみずからの境遇に多くの紙数を割き、藤野先生についての内容は案外少ない。エピソードとして、最初の授業とノートの添削、それから解剖学実習の折の研究室での談話、さらに別れを告げる場面が挙げられる。そのほかの挿話——仙台へ移った背景、

匿名手紙事件、幻灯事件など——は藤野先生とはあまり関係はない。よって、結末にふたたび言及されるノートは非常に重要な意味を持つ。その経緯を見ておこう。

（初回の授業から——引用者注記）一週間が過ぎた土曜日だったと思う。彼の助手はわたしを呼びに来た。研究室にうかがうと、彼は人骨やいろいろな頭骨の間に座っていた。当時彼は頭骨の研究を進めており、後に論文が学校の雑誌に発表された。

「わたしの授業は、筆記できるのかね」と彼は聞いた。

「少しはできます」

「ちよつと見せて頂戴」

わたしはノートを手渡すと、彼はそのまま受け取り、二三日してから返してくれた。そして、今後毎週一度見せてくれと言った。わたしはそれを手に取り開けて見ると、驚かすにはいられなかった。と同時に、不安と感謝の入り混じったような気持ちになった。なぜならわたしのノートは初めから最後まで、みな赤ペンで添削されていたのである。抜けているところが補充されたのみでなく、文法の誤りも逐一直されていた。それは彼が担当する授業の骨学、血管学、神経学が終了するまで続いた。⁽²⁰⁾

初めて藤野先生の研究室に足を踏み入れたとき、先生は人骨や頭

骨に囲まれていた。この光景に魯迅は驚いたであろう。先生に会う折の異様な様子の描写は、「クレイグ先生」と「林先生」にも共通して見られた。こうして、毎回授業ノートを添削する上、ノートをもとに藤野先生は個人指導もしてくれた。魯迅が不安になったのは、先生の期待の大きさを感じたからであろう。それに応えられるのだろうか、彼は不安になったのである。

その後、魯迅は文学創作に転じ、藤野先生に別れを告げ、帰国後は連絡もせずに時が過ぎていった。しかし、彼は恩師を片時も忘れることはなかった。藤野先生の行為は、一留学生のためというより、中国の新しい医学のためであり、西洋医学を中国に伝えるためだったのだと、魯迅はそこに文化史的意義を見出すのであった。そうして藤野先生を讃えてから、彼は恩師との絆を確かめるように、次のように文を結んでいる。

彼が直してくれた講義ノートは、分厚い三冊にまとめ、永久の記念として、わたしはずっと大切にしていた。しかし、七年前引越しの際、途中で本箱が一つ壊れて、書籍が半ば失われ、ノートも中に含まれていた。運送局に連絡を取り、探させたが、ついに返事は得られなかった。ただ、彼の顔写真は今でも北京のわたしの寓居の東壁に、仕事机の向かい側にかけてある。夜、執筆に倦んで、なまけたいとき、わたしは顔を上げ、明かりの

中で彼の黒く瘦せた顔を見上げると、彼はあたかも抑揚のある、ゆっくりとした口調で話し出しそうで、そうしてわたしは勇気付けられ、ふたたび心を奮立たせるのである。たばこに火をつけ、わたしは「正人君子」流に憎悪されるであろう文章を書き続けるのだ。⁽²¹⁾

師の恩を感じさせてくれたノートは紛失したが、⁽²²⁾別れの際に贈られた師の写真はなお壁にかけられ、日々勇気を与えてくれる。藤野先生に対する魯迅の思いのたけがよく表われているといえる。ノートを失った経緯を記したのは、その貴重さゆえであり、また本文中のノートに関する記述を連想させる。ノートと写真というモチーフは実に重要だが、この組み合わせはやや形を変え、実は「林先生」に見出せるのだ。そこでは、「ノート」は林先生を思い出す装置であり、また林先生の形見でもあり、師弟を強く結び付けるものという意味で、「藤野先生」におけるそれに通じるわけである。「写真」の方は比喩として「林先生」の冒頭と末尾に登場する。冒頭では、「行間より髪の毛がもじゃもじゃした林先生の顔が浮かび上がり」とあり、末尾には「色あせた写真を描線でもう一度繕うよう」とある。これらの表現は前後相呼応し、特に後者は林先生の肖像をイメージするように誘導し、読者は豊子愷の文章によるスケッチの印象をもう一度喚起し、小品を閉じることになる。

このように、「林先生」のエンディングは「藤野先生」に通じるモチーフを用いているが、両者の読後感はどうであろうか。両篇の結末部分を比べると、最高級の賛辞とともに魯迅は旧師への敬慕を表明するのに対して、豊子愷はかなりさりげないのである。林先生の印象は時とともに色あせ、ほとんど封印されていた思い出がノートを手にとることよみがえったのだ。そのように、豊子愷は林先生を恩師として位置づけてはいない。

二作品の相違にもっと着目してみよう。「林先生」は豊子愷の目に映った林先生を始終描いているが、先にも触れたように「藤野先生」は魯迅自身の留学体験にも筆が及び、藤野先生にのみ焦点を当てていない。それゆえに、内容にもかなり開きがあるといえる。「藤野先生」から日本留学時の魯迅自身についても知ることができ、印象的な挿話が「林先生」より多いようにも思われるが、描写対象に焦点を据え続けたという点では、「林先生」は「クレイグ先生」により近い。

最後に

「藤野先生」と「クレイグ先生」を比較文化的視点で論じ、テキストの比較吟味も行なった平川祐弘氏は、両作品の共通点として、「ユーモアに富むスケッチの流儀」「反覆の（ほとんど作曲の技法を連想させる）テクニーク」「学者としての精励努力」「別れる前後の

悲哀の感情」「作品の余情」を挙げておられる。このうち、「別れる前後の悲哀の感情」は「林先生」には表わされていないが、ほかの共通点は大体「林先生」にもあてはまる。「林先生」にも誇張によるユーモア表現が用いられたことは先述したが、「反覆のテクニーク」も同作品の一特色として注目すべきであろう。平川氏は「クレイグ先生」における手や指の表現の多用（前後十回近く）に注目し、それが「意識的な反覆で効果を計算したもの」と評する。これに対して、「藤野先生」で反覆が見られるのは藤野先生の話す口調である（三度。「林先生」に至っては、「髪の毛がもじゃもじゃした顔」は五回も使われ、「螺鈿をくつつけたような指」など手や指の表現は三回、林先生の家の前の「大きさが不揃いの石を敷きつめた路地」も二回用いられている。したがって、「林先生」も意図して反復の特色を出そうとしているように思われる。繰り返される箇所も多くは、描写対象の身体的特徴を表わすものだというのも一致する。

また、多くの伴奏譜を編集し、音楽を生活とする林先生の辛勤努力する姿勢は藤野先生やクレイグ先生に通じるであろうし、結びの表現には強弱の差こそあれ、旧師を懐かしむ心情は等しく表われている。このほか、「林先生」と「クレイグ先生」の類似点に、さらに「冒頭を初めとして、詩的な内容を含むこと」「写実的な描写と主観的な表現を織り交ぜるといふ文章の表現技巧」「師の業績が埋

没することを残念に思う気持ち」「先生の居室を詳細に描いたこと」などがあり、よって前者は後者の影響を受けた可能性は大きいのではないかと考えられるのである。

そのうえ、「林先生」に見られる主要モチーフの「ノート」は「藤野先生」を参照したのではないかと、推測される。なぜなら、両作品において、同モチーフは実に同じような、重要な役割を果たしているからである。したがって、「林先生」は「クレイグ先生」、それから「クレイグ先生」を創造的に模倣したとされる「藤野先生」を同時に踏まえて書かれた小品文ではないかと、わたしは考える。

三作品を組上に載せることで、三者三様の特色も垣間見ることができるのであるか。ここで三人の主人公を対比させてみよう。思いやりがあり、教育には熱心で、人柄も優れているのは林先生と藤野先生の二人に共通する性格特徴であり、それは儒教文化圏に見られる教師像といえよう。その点では、「自分は此の先生に於て未だ情合といふものを認めた事がない」と漱石が書くように、クレイグ氏は特に親切な教師ではなかったようだ。しかしながら、独身でやや偏屈な性格で、世に求めることもなく、世から求められることもない奇人、隠者の風貌をとともに備えているのはクレイグ氏であり、林先生である。クレイグ氏は「大学の文学の椅子を抛つて」、林先生は自作の楽譜を出版するつもりはないとして、ともに無欲恬

淡な一面があるように描かれている。彼らのこうした行為は、高尚な人格の表れとして受け取られたのではないだろうか。豊子愷がそうした人間像に惹かれていたことは前述のとおりである。

次に、「藤野先生」には魯迅自身の切迫した心理——西洋医学を学び、病んだ中国人を治療するという医学の道から、国民の精神そのものを改造する文学の道を志すようになるという方向転換——は映し出され、留学生として差別を受けた体験も含まれている。ほかの二作品にはそうした記述はないものの、漱石や豊子愷の留学には心理的な葛藤はなかったわけではない。三者の留学の意義やそれぞれの心理などを比較検討するのも興味深いであろうが、医学留学の魯迅（一九〇二）と文学留学の漱石（一九〇二）に、平川氏は日中近代文化史の時差を読み取るが、ほぼ二十年後の豊子愷の芸術留学（一九二二）も同じように文化史のなかで位置づけられよう。実学優先の留学から、徐々に文学や芸術を学びに留学するものが増えていくのである。ちなみに、芸術留学の先陣を切り、一九〇五年日本に赴いたのは、豊子愷の師李叔同であった。

三篇に通ずる特徴を挙げたが、それぞれの特色はなんだろうか。ユーモア表現は共通点とはいえ、「クレイグ先生」は全篇において滑稽味が突出している。一方、「林先生」はその芸術味ゆえに豊子愷作品の中でも佳作だと考えてよいだろう。音楽を題材とし、絵画的なタッチで林先生の人間像をスケッチし、そこに詩趣も添え

られた。画家にして音楽にも親しんだ文学者豊子愷らしさが存分に
発揮されているといえよう。そして、「藤野先生」はといえば、藤
野先生を主題としながら、魯迅自身の留学体験をからませたことが
特色になろう。留学生の授業ノートを添削する、心温かい教育者藤
野先生とともに、救国の責任感を帯びた留学時代の魯迅と、文筆で
「正人君子」流と戦う現在の魯迅の姿が映し出されている。

さて、本文では豊子愷の「林先生」と漱石の「クレイグ先生」、
そして魯迅の「藤野先生」を対照し読み比べてきた。影響関係の可
能性とそれぞれの特徴がある程度あぶりだすことができたかと思わ
れる。しかし、「林先生」における「ノート」はその後失われ、豊
子愷は林先生についてほかに詳細な記録を残さなかったため、林先
生に関する実証研究には手をつけることはできなかった。今後、林
先生の人となりが見らかなければ、豊子愷の文章との比較も可能に
なり、より深い読みが可能になるであろう。

注

- (1) 拙論「響き合うテキスト——豊子愷と漱石、ハーン」『日本研
究』第三十三集、国際日本文化研究センター紀要、二〇〇六年十月、
及び「響き合うテキスト(二)——豊子愷の「帯点笑答」ちよっと笑
ってくだささ(二)」と漱石の『硝子戸の中』(二)『日本研究』第三十

四集、国際日本文化研究センター紀要、二〇〇七年三月、さらに
「アリへの賛歌——豊子愷の「清晨(早朝)」とハーンの「蟻」、田
中雄次・福澤清編『現代に生きるラフカディオ・ハーン』熊本出版
文化会館、二〇〇七年三月を参照。

- (2) 平川祐弘『夏目漱石 非西洋の苦闘』講談社学術文庫、一九九
一年十一月。著者は第一部の第一章「夏目漱石とクレイグ先生」と
第二章「魯迅と藤野先生」で、「クレイグ先生」と「藤野先生」の
二篇をそれぞれ漱石と魯迅の外国体験のなかで位置づけ、読み解き、
第三章「魯迅と漱石先生」で前記二篇を比較し、関連を探った。

- (3) 豊子愷「林先生」『宇宙風』半月刊、第十二期、上海宇宙風社、
一九三六年三月一日。引用は合冊本により、五七五ページ。本文は
後に『緑縁堂再筆』一九三七年一月、開明書店に収録された。その
際、初出に見られた文字の誤植が数箇所訂正された。建国後、一九
五七年十一月人民文学出版社より出版された『緑縁堂随筆』に再録
され、その際作者による潤色、削除などが行なわれた。潤色は語彙、
句読点レベルで、一文のみ削られた。この人民文学出版社版におけ
る文言の潤色を生かしつつ、削除されたところを一九三七年版に依
拠して補ったのは『豊子愷文集』文学卷一、浙江文芸出版社・浙江
教育出版社、一九九二年六月所収のテキストであるという編者の注
記があるが、本篇については削除箇所は補われていない。それは本
論五二ページ下段に引かれた「当時まだ若かったわたしの心をとら
えた」(原文は「頗不乏牽惹青年時代的我的魔力」という文で
ある。今回上記四種のテキストを比較検討し、本文の引用は初出を
元とした。ただし、英詩の一行目は、初出ではWhat is in your

heart let us one know: となっており、意味をなさないとと思われるため、『縁縁堂再筆』版で訂正された、What is in your heart let no one know; とした。なお、東京大学所蔵の『宇宙風』誌より初出を入手する際、大野公賀氏にお世話になった。記して謝意を表わす。引用は拙訳によるが、吉川幸次郎訳「音楽研究会に於ける所見の二」『縁縁堂隨筆』創元社、一九四〇年を参照した。

- (4) 前掲『宇宙風』半月刊、五七五ページ。
 (5) 前掲『宇宙風』半月刊、五七五ページ。
 (6) 前掲『宇宙風』半月刊、五七六ページ。
 (7) 豊子愷「為青年説弘一法師」、初出は『中学生』戦時半月刊第六三期、一九四三年、ここでは『豊子愷文集』文学卷二、浙江文芸出版社・浙江教育出版社、一九九二年六月により、一四四ページ。
 (8) 前掲『宇宙風』半月刊、五七六―五七七ページ。
 (9) 前掲『宇宙風』半月刊、五七七ページ。
 (10) 豊子愷は西洋美術の紹介者としても多くの業績を残したが、彼は特にフィンセント・ファン・ゴッホを好み、その伝記を一九二九年に出版した。そこで彼はゴッホを人格に優れ、作品による経済的な成功はあまり望まず、孤高で隠者のイメージを備えた人物として描いた。詳しくは拙著『中国文人画家の近代―豊子愷の西洋美術受容と日本』思文閣出版、二〇〇五年四月を参照。
 (11) 前掲『宇宙風』半月刊、五七七ページ。
 (12) 夏目漱石「クレイグ先生」、初出は『大阪朝日新聞』明治四十二年三月十日、十一日、十二日。後に『四篇』明治四十三年五月、春陽堂、また『漱石全集』第九卷、漱石全集刊行会、大正十四年四

月に収録された。豊子愷は後者所収のテキストを見ることができたとされる。彼は後者に初めて収められた「初秋の一日」を踏まえ、「法味」を一九二六年に創作、発表している。「初秋の一日」は大正元年九月二十二日『大阪朝日新聞』に掲載され、単行本未収録作品であった。ここでは『漱石全集』第十二卷、岩波書店、一九九四年十二月により、二一五―二一六ページ。引用の際、ルビを省略した。

- (13) 前掲書、二〇九ページ。
 (14) 前掲書、二一〇ページ。
 (15) 前掲書、二一一ページ。
 (16) 前掲『夏目漱石 非西洋の苦闘』、六四―六八ページ。
 (17) 前掲『漱石全集』第十二卷、二一七ページ。
 (18) 豊子愷が見たと思われる『漱石全集』第九卷、大正十四年四月版では、「クレイグ先生」は分節されていない。
 (19) 『豊子愷年譜』(盛興軍主編、青島出版社、二〇〇五年九月)によれば、当時上海にあった日本語書籍を販売する内山書店で店主内山完造の紹介で豊子愷はすでに魯迅と面識があったが、一九二七年十一月二十七日、画家の陶元慶とともに魯迅の家を訪れ、『苦悶の象徴』(厨川白村著)の翻訳について話し合ったという(同書、一七四ページ)。また、豊子愷は一九三七年『漫画阿Q正伝』の画稿五十四枚を仕上げたが、戦火により灰燼に帰し、翌年疎開先の武漢で再度描いた八枚のうち二枚を雑誌に発表できたほかは、残りの画稿がまた戦火に焼かれた。一九三九年三月、画稿が広西で仕上げられ、同年九月開明書店によって刊行された(同書、三〇四ページ)。なお、「藤野先生」の初出は『莽原』半月刊、第一卷二三期、一九

二六年十二月十日。後に魯迅著『朝花夕拾』北京未名社、一九二八年九月に収められ、同書は一九三二年九月上海北新書局により再版された。

(20) 魯迅「藤野先生」『魯迅全集』第二卷、人民文学出版社、一九八一年北京第一版、一九九一年北京第五次印刷、三〇四ページ。

(21) 前掲書、三〇七ページ。

(22) 藤野先生の添削によるノートは一九五一年、魯迅の故郷紹興で発見されたという。大村泉「魯迅『藤野先生』について——『藤野先生』(一九二六年)は「回想的散文」(史実) かそれとも作品(小説)か?」『季刊中国』同刊行委員会、二〇〇六年秋季を参照。

(23) 前掲『夏目漱石 非西洋の苦闘』一六二—一六六ページ。

(24) 豊子愷作品の創作背景などに詳しい豊一吟氏(豊子愷の娘)によれば、「林先生」におけるノートは現存せず、林先生に関して小品文のほかに豊子愷が語ったという記憶もないという。

宮沢賢治の作品に見られる「非暴力主義」「自己犠牲の精神」と「菜食主義」の一考察

——インド人の観点から

はじめに

宮沢賢治の童話作品のどれを見ても、ある種の神秘的な自然観にあふれ、賢治独自の人生観、世界観及び宗教観の色彩に富んでいる。詩人や作家は誰でも普通と違う想像力を持ち、独創的な創造力の持ち主であることには相違ないが、賢治の想像力は超自然的で、一般人の認識と感受性を超えた領域にある。

彼のイマジネーションの深さ、そして感受性の鋭さは超能力者にしか見られない、神性に近いものである。一度も見たことのない、または立ち会って経験したこともない事柄や自然現象の描写に当たっても、賢治はまるで目の前で今見ながら描いているような多元描写で自然現象を表現する。彼の生まれつきの能力は神性に近いものとさえいえる。日本から何千キロも離れていて、日本では絶対観察

プラット・アブラハム・ジョージ

できない空模様や地形図を、正確に、しかも読者を納得させるように描写するところにも賢治の人並みならぬ、超自然的な能力が顕現しているといえる。彼はこれらの自然現象や事柄を自分の心の目と肉体の目で見ていたのではないか。詩人原子朗が「賢治という人はただの文学者天才ではなく、なまじインドや南十字星を見た者よりカラダごと深くそれらを「観て」いたのかもしれない」と指摘しているように、彼は心だけでなく体をも想像世界へ持つていって物事を「観て」いたに違いない。彼の物事を観察する鋭い眼差しは、自然現象の奥義を貫き、そこに潜んでいる「神秘性」を見つけ出す力を持つていた。それは普通の人の常識を超えた領域を観察できる優れた視覚的・聴覚的頭脳を持ち主でなければなかなか持ち得ないものである。

彼のものの見方と考え方、宇宙観とビジョンは、同時代の文壇に

おいて強い影響力を放射していた主流の文学者や思想家のそれとは全く異質のものであったに違いない。文壇に入ることも、自分の名前を売り物にすることも彼の目的ではなかった。彼にとつては宗教は芸術で、芸術は宗教だ⁽²⁾つし、それは自分の信じていた宗教を振り所にした人類への献身によつて平安と喜びをもたらすものであった。それゆえ、終生それを達成するための活動を怠らなかつた。

「苦痛を享樂できる人はほんたうの詩人です。もし風や光のなかに自分を忘れ世界がじぶんの庭になり、あるひは惚として銀河系全体をひとりのじぶんだと感ずるときはたのしいことではありませんか⁽³⁾」と実弟宮沢清六宛の手紙に認めているように、彼の宇宙観は岩手県、若しくは日本といった狭い領域にとどまるものではなかつた。宇宙上のすべての生き物が彼の目に等しく映り、人間だけではなく太陽系のすべての生き物が共存共栄できる環境を作り上げない限り人類の幸福はありえないものであると彼は深く信じていた。この独特の思想こそ彼を当時の文壇から孤立させた一大原因ではなかつたのか。

「賢治は、同時代の思想潮流を分析して、それが自分の性向に合わぬものであることを見てとつた一人の知識人なのであつた。視覚的聴覚的天恵を受けやすいウィリアム・ブレイクの特性を兼ね備えた無名の予言者であり、一つの広大な理想を抱く人間だ⁽⁴⁾つた」とマロリ・フロムも指摘しているが、その予言者たる性質が彼の人生観を

形成し、彼の作品に他と違う次元を与えているのである。

では、賢治に同時代の流れにそぐわない発想を生み出させた靈感はどこから出たのか、彼の並外れた想像力と幻想力を培つた重要要因は何であつたのか。

人間は自分のおかれている環境の奴隷だとよくいわれる。この世に生まれてくる子供はみんな大体同じ大きさの脳を持つて生まれてくるのだそうである。つまり、どの子供も同程度の可能性を持つて生みの母のお腹から育ての母なる大自然のふところに生まれてくるのである。そしてその子は、自分の身の回りの世界を目の当たりにして、その世界から物事を学び取り、その世界によつて自分の「己」を形成して一人間として成長していく。その成長過程の背景となる環境の「違い」こそが、人間にその「個性」を育む大きな原因となる外力である。どんなに恵まれた家庭に生まれ育つた子供でも、由緒のある家柄の後継者であっても、自分のおかれている環境、自分の行き先の方向性を決める外力の勢いと種類、そして自分の幼いときに受けた精神上的の刺激や教養上のインプットなどによつて人格が形成されるのである。よつて、ある子供は自己中心的な志向を有し、自分の利益のことばかり考へる人間に成長してゆく。またある子供は飢餓や病魔などと闘つている同胞の苦しみ心が動かされて、自分自身を犠牲にしても彼らの涙を拭いてあげようとする志の持ち主になる。あるいはまたある人は優れた建設的想像力を培い

普通と違う、別世界の人間のような人生を送ろうとする。

私たちは人間は考える動物だといわれるが、やはり動物だから人間も動物的な本能の奴隷で、自分の利益ばかり考えてしまうのがごく自然のことのようなのである。しかし、一瞬の出来事で気が変わって、人のために一生を使い尽くそうと決心する人も少なくはない。マハートマ・ガンジーもマーチン・ルーサー・キングもマザー・テレーズも、また宮沢賢治も、そのような人間ではなかったのか。各々の歩んだ道や取った手段及び活動の規模はそれぞれ異なっていたが、彼らは皆社会の福祉、人類の平等と人権に基づく総合的な成長を目指す共通の目的を持っていたのではないか。

宮沢賢治の人格を形成し、彼の人生の方向性を回転させて、最終的に自己を犠牲にしても他人の苦悩をなくさなければならぬという理念に彼の考え方を定着させた外力には、いくつかのものがあつた。

仏教徒の家に生まれ育つた彼は幼い時期から心に生き物に対する慈悲と同情の念を抱えていた。小学校で先生に読んで聞かされた童話や民話は彼の幼い心に好奇心と想像力の種を蒔いた。それに、クリスチャンだった担任の先生や、花巻や盛岡で活躍していたキリスト教宣教師の感化でキリスト教的な世界観にも子供のときから触れることができた。⁶⁾ 少年期に心に蒔いておいた好奇心と想像力の種は思春期になると芽を出し始めた。そして、山や谷、川や森を彷徨し、

自然の神秘と真理の追求を行うと共に、彼独特の人生観及び世界観を形成しながら大人へと成長していった。執着は人間の人生をいかに苦しめるかという真実に気がつき、執着から脱出できればすべての苦悩や煩惱からの解放が可能であるという仏教の教えに導かれていたと言ったほうがもつと適当であるかもしれない。自分の周りでは貧困にあえいでいる貧民の苦悩の原因も、執着に起因するものだというふうに取り取っていたに違いない。執着さえなければ、煩惱や輪廻転生から脱出でき、菩薩の道に入れるのだが普通の人にはなかなかそれができない。そこで、その身代わりとして、賢治は修行の道を選び、性欲を抑制するとともに結婚を差し控えて、無執着の道を選んだのではないか。

人のために一生を尽くすこと、または人に仕えるための労力を惜しまないということは皆にできることではない。しかしそれができる人は他と違う想像力と超人的能力の持ち主となり、独特のビジョンと世界観を作り出す人間になる。そして「デクノボー」になって人に仕えることが、彼らの人生の唯一の目的となる。賢治もおそらくそれを望んでいたのであろう。「賢治という人間は風とともに誕生し、光のような風の波に乗ってこの世を去っていった。賢治の詩も童話も、その本来のあり方においては風が吹いて話が始まり、風が吹いて終息に向かう」と山折哲雄が指摘している。彼の体内にも一つの風が絶え間なく吹いていたと思う。それは決して嵐に変わ

つて人類に害悪をもたらずような風ではなく、涼しい微風になって人の傷をいやそうとする穏やかで光り輝く「貝の火」のようなものであった。そして、前述のように、仏教の教えの中核である「慈悲」と「同情」、キリスト教の教えである「愛」と「原罪」の意識がその思想の肥やしとなった。

賢治の作品を貫いている宗教思想に基づく普遍性こそ、現在の彼の作品が日本国内外の読者や研究者に高く評価される一大原因となったと考えられる。彼の作品のほとんどは、英語を始め、世界の各主要言語に翻訳され、広く読まれている。それに、賢治研究もかつてない勢いを見せ、世界的に広まっていく昨今である。インドでも、賢治作品がいくつかの公用語に翻訳され、読まれるようになった。インドは本来、日本文学研究があまり進んでいない国であるが、賢治作品に顕現しているインド・仏教的思想のためなのか、最近、賢治研究に興味を示している数人の若い研究者が現れている。その研究者の一人として、しかも、インド人の観点から賢治作品を解釈して、それらの作品を貫いているインド・仏教的思想を浮き彫りにすることが、本原稿のねらいである。

宗教の精神を活動の基盤とし、そこから他と違う宇宙観と人生観を培った詩人・童話作家賢治の「菜食主義」をはじめ、諸思想を正確に理解するために、彼の人生に最大の影響を及ぼした「外力」はどんなものであったのか、まずふれておきたいと思う。

賢治の思想と人格を形成した諸外力

裕福な家庭の長男として明治二十九年（一八九六年）八月二十七日に岩手県稗貫郡里川口村（現在の花巻市）の宮沢家に生まれた賢治も生まれたときはごく普通の子供であった。他と大きく違っていたのは、質・古着商をしていた彼の実家は貧困にあえぐ近所の農家と比較にならないほど富裕であったことと、父宮沢政次郎は熱心な浄土真宗の信者であったことである。この二つの要素は共に後の賢治の人生を大きく転向させた主な原因となったのだと思う。父政次郎と母イチは長男を行儀のよい男の子に育てることだけで精一杯で、彼を大変大切にしている、近所の子供たちとの遊びとか交わりさえ制限していたといわれる⁽⁸⁾。

小学校時代の賢治は利口で好奇心と探求心を持った子供だったし、石や昆虫、鉱物などを集めるのに夢中で「石つ子賢さん」というあだ名までついてしまうような、あどけない子供であった。クラスの成績も優秀で、読書も好きであった。五来素川の『未だ見ぬ親』（東文館、一九〇三年）、フランスの童話作家・小説家マロ・エクトール・アンリ（Hector Henri Malot(1830-1907)）の「家なき子」⁽⁹⁾、「海に塩のあるわけ」などの童話や民話を、小学校三年生の担任であった八木英三先生に読み聞かされて大変感動したという。「私の詩は哲学的に、思想的に、また宗教的に考へたときに、非常に偉大

なものだと自負してゐますが、思想の根底はすべて先生の童話から貰つたやうに思つて感謝してゐます」と賢治が後に汽車の中で、八木先生に偶然会つたとき、感謝を述べている。¹⁰つまり、賢治にとつては八木先生に読んで聞かされた童話や民話は、子供時代の自分に大きな刺激を与えてくれた主な外力の一つだった。それは、彼をただ夢の世界へ連れていってくれただけではなく、宇宙や自然現象に対する好奇心を生み出す原動力となつて、心の奥の奥へ、動物と人間の区別さえつかないすばらしい想像の世界への扉を開けてくれたのである。そして、後にその扉の開け口からほとぼしつてきたものが童話となり詩となつて現れた。

また、小学校時代の賢治は父の質・古着商を誇りに思つていただけではなく、家の長男として家業を受け継ぐ考えさえ持つていた。賢治は小学校四年生のとき書いた「立志」という課題作文の中で

「お父さんの後をついで、立ばな質屋の商人になります」と書いた¹¹そうである。職業名からもわかるように、質屋の商売とは貧しい人々の持ち物や着物などを質に置いて彼らに高い利子のお金を貸し出すことである。貧困にあえぐ農民たちにとっては、自分の持ち物を質にして借りた金どころかその利子さえ返済できない場合が多い。結局、質屋がそれらの物の所有権を譲られ、それらを売つて得るお金で益々裕福に発展していくわけである。幼い賢治には質屋の商売に隠れているからくりがおそらくわからなかつただろう。それで家

業を賞賛して作文を書いたのだと思う。しかし、まもなく賢治が家業のことを嫌うようになり、他人の不幸を利用して栄えた自分の家を蛭や蠅にたとえて非難することになるのだが、その主な理由は第二の外力である仏教の教えであると思われる。

賢治の父宮沢政次郎は質・古着商を営んでいたにもかかわらず、浄土真宗の熱心な信者として深い信仰と宗教心の持ち主でもあつた。彼は浄土真宗の教えに忠実に従い、さまざまな人道的な活動を行つていただけに仏の教えに逆らう行動をするはずはなかつた。「自分は仏教を知らなかつたら三井、三菱くらいの財産は作れただろう」と後に回想さえしている彼の本音を疑うわけにはいかない。彼は毎年夏に有名な仏教学者を花巻に招待して合宿講演会を開いていた。

招かれた講師には、近角常観^{ちかづみじょうかん}、多田鼎^{ただかね}、暁烏敏^{あけがすはる}などがいたが、中でも暁烏敏が何回も招待されて花巻に来ていた。「暁烏敏は日本の宗教界にひじょうに大きな足跡を残した宗教家で、浄土真宗の大谷派に属していました。(中略)宮沢家は、その暁烏敏を毎年のように花巻の地に招いて講習会を開いています。当時、宮沢賢治は小学生でしたが、暁烏敏が花巻にやってくると、その身の回りの世話をやらされていた。食事の世話、お風呂の世話、床の上げ下げなど、全部賢治の仕事でした。暁烏が仏教講話をするときは、必ず末席にひかえ、膝をそろえて座つて聞いていたという」と山折哲雄も『デクノボーになりたい 私の宮沢賢治』の中で書いておられる¹⁵。賢

治は、父が先頭に立って開いていた花巻仏教会夏期講演会に一〇歳のときから参加している。単なる一人の受講者として参加していたのではなく、講話してくれる講師たちのお世話をする役を果たしていたのである。

浄土真宗の教えによると、ただ念仏（南無阿弥陀仏）を唱えることで阿弥陀仏の慈悲を信じせしめられ、悪人を含むすべての人が浄土へ往生成仏できる。つまり、この宗派は絶対他力への信順を往生成仏の正因とし、阿弥陀仏の本願力は常に私たちに回向されているので、私たちは救われていると考えている。幼い賢治は当初この浄土真宗の教えに感化されていたに違いない。

しかし、次第に彼は浄土真宗の往生成仏に対する考え方を懐疑的に見るようになってきた。ひどい罪を犯した人でも、ただ念仏の朗唱だけで往生成仏ができるという考え方はおかしい、と思ったのであろう。そして彼は、自分の犯した罪業はこの世における自分自身の厳格な苦行によってしか贖うことはできないと教える法華経の理念に、引き付けられてしまった。つまり念仏を唱えていれば死んでから往生成仏できると教える他力本願中心の浄土真宗よりも、自分の努力によって死ぬ前に菩薩になり得ると教える法華経の教義の方が、賢治の耳に合理的に聞こえたのである。

宗教というものは精神的な面においても、物質的な面においても、すべての人類の救いを目指すものでなければならぬ。平等で貧富

の差のない社会を築き上げて、誰でも平和な暮らしができる環境を提供することこそが宗教の役目ではなからうか。一方で貧民を搾取して自分の懐を膨らませているのに、他方で念仏を唱えるだけで罪業が贖われるという教えは、彼には飲み込めなかった。この時点で彼は初めて自分の父の事業を疑いの目で見るようになったのではない。しかし、まだ小学生なので、親に逆らう力もなく、自信もなかったので黙っていた。ただ、質入れにくる貧しい農民のわずかな収入をさえ搾取してしまう家業を、密かに心から嫌うようになっていただけである。

中学校時代の賢治は、自然の観察、山や森の散策などを主としていて、勉強を従としていた。優秀な成績で小学校を卒業した彼は一九〇九年の四月に県立盛岡中学校（現在の県立盛岡第一高等学校）に入学して親元を離れ、初めての寮生活を体験し始めた。それは彼にとっては、詩人、童話作家、宗教者、そして科学者として新しい人生を形成するための準備ができる絶好の過程でもあった。保守的な家からの解放は、彼に一人の個人として行動できる時間と空間を与えただけではなく、以前から心に抱えていた不平等な社会に対する不満感を表に出す下敷きを用意してくれたのである。

また、中学校時代の賢治は、人間の好奇心を押し殺し、想像力を押し殺す保守的な学校教育への反発の表れでもあったのか、自分の不満の気持ちを教師や寄宿舎の舎監への反抗的態度であらわし、心¹⁶

の葛藤を少しでも和らげるために岩手山に何回も登ったりしていた。鉱物採集や詩作取材のために岩手山によく登ったり、野山を散策したりしていたのではないかという見解が学者の中でも主流であるが、そのみが目的であったのか疑問に思う。岩手山に数十回も登ったということ自体は、これらよりも何か重要なものを探し求めていることを示唆しているのではなからうか。山や森は葛藤している人の心に安らぎをもたらす役割を果たす一方、想像力と創造性を培ってくれるところでもある。頻繁に山に登ったことの裏には想像力を育み、イメージネーションを培う目的もきつとあつたと思うが、同時に彼は一種の修行として山に登っていたのに違いない。すべての人類が平等になり、幸せになつてもらいたいという彼独特の正義感に基づき絶対的な真理を求めて行つていた修行に他ならなかつた。そして最後に、彼は、人間を含むすべての生き物にはこの地球上に平等に住む権利があるという絶対的な真理を、諸作品を通して肯定したのである。

賢治の人生に最大の影響を与えた外力は「法華経」の教えだといわれる。彼は一八歳のとき島地大等編の『漢和対照妙法蓮華経』を読んで大きな感銘をうけた。釈迦の晩年に説かれた教えの極意と位置づけられている法華経は、一切の衆生がいつかは必ず「仏」になり得ると教えている。「……お前たちが一切知者の知と、勝利者の徳である十力を獲得するときは、三十二の相あるすがたを有する仏

陀となつて（真の）涅槃を得るであらう」⁽¹⁷⁾つまり、法華経はすべての衆生を平等に見ているだけではなく、その奥義を聴いてその教えを信じようとするとどの人でも必ず成仏することを保証している。しかも、人類のすべての苦悩や病からの解放をも保証している。法華経のこういう教えが彼に大きな影響を与えたか明確ではないが、賢治の羅須地人協会以降の行動から推測すれば、次のようなところに一番感動したのではないかと思う。

「また、宿王華よ、この『正しい教えの白蓮』という法門は、あらゆる衆生たちをすべての恐怖から救うものであり、すべての苦しみから解放するものである。喉が渴いた人々にとつての池のように、寒さに苦しめられる人々にとつての火のように、裸者たちにとつての衣服のように、商人たちにとつての隊商の長のように、子供たちにとつての母親のように、対岸に渡ろうとする人々にとつての舟のように、病人たちにとつての医者のように、暗黒に閉ざされた人々にとつての灯火のように、財産を求める人々にとつての宝玉のように、あらゆる城主たちにとつての転輪王のように、河川にとつての海のように、すべての暗黒を破るための松明のように、宿王華よ、ちようどそのように、この『正しい教えの白蓮』という法門は、すべての苦しみから解放するものであり、すべての病いを根絶するものであり、すべての輪廻の恐怖と束縛との狭く険しい道から解放するものである」⁽¹⁸⁾。

仏様のこの教えには貧富の差もなければ、上下関係の堅苦しさもなく、人類はすべて平等だという考えが終始一貫している。「強い意志と優しい慈悲心を持ちながら生きなさいと諭す」⁽¹⁹⁾ 仏教とりわけ法華経の教えは、人類に生きる希望を与えているに違いない。賢治はおそらくこの思想に動かされたのではないかと思う。

これに惹かれてしまった彼は、益々父の営んでいた家業を嫌うようになり、父の入信している浄土真宗から遠ざかっていく。そして、一九一八年に盛岡高等農林学校を卒業した後、同学校でさらに二年間の研修生生活を過ごし、その後田中智学の設立した法華系の新宗教「国柱会」に入会した。それから、その翌年に上京して、国柱会の本部で街頭布教や奉仕活動をしながら童話を書き続けた。

宮沢賢治の法華経信仰及び国柱会入会は、彼を仏教至上主義の作家として非難したり、国粹主義的な日本論を強調していた日蓮宗の大きな支援者として評価したりするきっかけとなった。そのため彼の作品は適切な評価を受けずに長い間、暗黒の洞穴に放り投げられていたのである。しかし、彼は決して国粹主義的な日本論を支持するような人間でもなかったし、仏教至上主義を鼓吹するような人間でもなかった。彼はただ人間がみな生まれながらに平等であつて、誰でも努めれば今生の内に菩薩に成れるし、地球上のあらゆるすべての生き物は兄弟姉妹であるという仏教の、とりわけ法華経の奥義に感化されて熱心な仏教信者となつて人類の幸せのために一生を尽

くただけである。つまり賢治の熱烈な信仰心に訴えたのは、日蓮宗の教理というよりはむしろ法華経の教えの方であつた。⁽²⁰⁾ 日蓮宗は政治的な色彩もあつて自宗至上主義的な動向を見せているのに対し、その教義の拠り所となつている法華経の教えの中核は普遍的な博愛で、生き物への慈悲であるに違いない。

賢治は大正七年に友人保阪嘉内宛に書いた手紙で、彼が法華経にどのように刺激されていたかを明確に記している。「南無妙法蓮華経と一度叫ぶときには世界と我と共に不可思議の光に包まれるのです あゝその光はどんな光か私は知りません」⁽²¹⁾。この光は彼の人生を導き、思考と行動の道を照らしたのだろう。

人間には感情（フィーリング）というものがあつて、その感情によつて思考と行動が支配されている。「例外なく、人のすべての意識行動は彼の中に、その時に現れたフィーリングによつて支配されている。もしフィーリングがなければ行動は起こらない」とインドの思想家A・ヴィディヤランカール（Anil Vidyalankar）が指摘している。⁽²²⁾ つまり、私たちのすべての意識的動作は私たちの内に現れる感情によつて導かれている。賢治にも感情があつた。それは、飢餓と病で苦しむ同胞への同情として、または動物や鳥類などすべての生き物に対する慈悲として現れ、自分の利益よりも彼らの救済を人生の目的にしたのである。地球上の貧困を撲滅することは自分の義務だと彼は考えた。それで宗教の教えを基盤に、彼は地質学者

として、そして百姓として休まず勤めたのである。

インド・東洋的な考えでは、人類の総合的成長を目指して同時に行う精神的な追求と科学的な探究は、決して相反するものではない。かえって互いに互いの属性となるものである。それに、家族や社会に対する義務を果たすこと自体は一種の精神的修養である。インドの聖典、ギーターの教えによると、他人の悲しみを自分自身の悲しみとみなす人こそ本当のヨーギー（行者）である。この世に住みながら何の執着もなく人のために仕事をするということはヨーギーにしかできない。「ヨーガと合一した人は、自分自身を、すべての生き物の中に見、すべての生き物を、自分自身の中に見る。そのために、彼は世界のあらゆるものを平等に見ている」⁽²³⁾。賢治は一人のヨーギーであった。彼はすべての生き物を平等に見ていた。「みんなの為を思ふならば先づ自分を完成しなければなりません」⁽²⁴⁾と考えた賢治は自分自身をまず完成するための手段として法華経に頼ったのである。皆のためを思うなら、皆と一緒に通って共通の目的、つまりみんなの経済的発展と幸福のために努力せざるを得ない。家業を引き継いで商売をしていると自分の人生が益々裕福になっていくに相違ないが、商売は偽りであり、搾取であり、皆の幸福を希う良心の間には似合わないものである。彼の生前の行動だけではなく、彼の童話作品や詩歌を貫いている「自己犠牲の精神」「みんなの幸せは個人の幸せである」などの思想もその証である。

宮沢賢治の思考や行動に大きな影響を与えた外力にはまたキリスト教もあると思われる。小学生の時代から何らかの形でキリスト教的な世界観や価値観に触れるチャンスがあったに違いない。小学校五年生のときの担任であった照井真臣乳先生はクリスチャンであった。また、前述のとおり西洋の童話や民話をいろいろ読んでいた。

これらの童話や文学作品に反映されているキリスト教的思想、倫理、価値観の世界などに幼い賢治が気づかないはずはない。また、中学校時代には学校で英語を教えていたヘンリー・タピング牧師に感化され、「そのおかげで英語の能力を発揮していたようで、それが機縁になって、バプテスト派の教会に通うようになります」⁽²⁵⁾。また、当時盛岡のカトリック教会に来ていたフランス人の宣教師ブジエー神父とも、良い関係を持っていた。さらに、中学校時代に寄宿生活をしていたが、当時の同室者であった高橋秀松という学生もクリスト教徒だった⁽²⁶⁾。それに、花巻出身で、明治大正時代の日本キリスト教徒の象徴ともいえる内村鑑三の弟子であった斎藤宗次郎との関係も最近、宗次郎の日記の研究で明確になっている。要するに、信心深い仏教信者であった賢治は、同時にキリスト教の教えについてもかなり知識を持っていた。「銀河鉄道の夜」を始めいくつかの童話作品もそれを裏づけてくれる証拠である。

賢治の短い一生を分析してみると、三つの賢治像が浮かび上がってくる。まずは、宗教の精神に根強くこだわる賢治である。彼のす

すべての行動を導いていたものは、おそらく宗教の精神に他ならない。彼のこの宗教心は外からのいかなる勢力の影響にも揺るがないもので、終生彼の人生観ならびに宇宙観を顕現させ続けたと思う。法華經の精神は彼の人格を最終的に形成した一方、「観念や幻想の部分で、父親に対してはもちろん、他者に対して大きく優越できる力」を与えてくれたので、自分にとって一番厳格な存在であった父親の指示に従わず、家業の後継を断つたり、自分の好きな道を歩んだりする勇気を与えてくれたのである。

次は、偽りや人間の偽善的な行動に反発する強い正義感を持つている賢治の顔が浮かんでくる。近代文明の波に乗って自分勝手なこゝばかり考えて、自分の利益や幸福を求めるのに必死になっている人間の卑劣な行為を、彼が陰で笑っている。童話作品の「注文の多い料理店」「なめとこ山の熊」「どんぐりと山猫」「蛙のゴム靴」などは人間の欲張りを皮肉る内容を抱えている。もう一人の賢治は、限らない苦勞にさらされる人生を持つ貧しい農民を哀れむ心を持っている。農民の苦勞を自分で経験してみないと彼らの生活の状況を改善できないと考えた、農学校の教師を辞めて土を耕す決心をした賢治の顔である。

今まで見てきたように、宮沢賢治という詩人・童話作家の人格と思考の形成はさまざまな外力や外的現象によって完成されたものである。彼の考えでは、宗教も科学も人類に幸福をもたらすものでな

ければ、何の意義も持たない。だから、彼は、自分の持っている宗教的知恵と学問的知識を基盤に、科学と宗教を融合させて、人類の幸福のためにそれを利用しようと努力したのである。花巻農学校の教職を辞めて「羅須地人協会」を作り、貧しい農民のように自ら土を耕して野菜を作り、それで食べて行こうと決心したのも、地質改良のために全力を尽くしたのも、そのためである。彼の持っていた超人的能力と感受性、そして人並みはずれた幻想力は、執着を捨てた真理の追求者、つまりヨーギーが何十年もの歳月にわたる修行（苦行）のあげく達成し得るような神聖な力である。その力は彼に童話を書かせ、詩を書かせたのである。賢治の価値観や世界観は彼独特のもので、彼の文学作品を貫いている主要概念は、慈悲と同情であり、自己犠牲の精神であり、非暴力、不殺生、輪廻転生、菜食主義、そして罪業意識の概念である。

「自己犠牲の精神」は「非暴力と不殺生」の宇宙観を生み出し、人を「菜食主義」へ導く。その背景には、動物への「同情」と「慈悲」もあれば、輪廻転生の考えやカルマ（業）による因果関係の概念も働いている。それで、これらの概念を考えると、その相互関係を無視することはできない。つまり、賢治作品に顕現している東洋的・仏教的思想を客観的に且つ、正確に把握し解釈するには、まず、各概念の関連性を究明するべきである。

以下、賢治の作品を貫いている「自己犠牲の精神」「非暴力主義」

「不殺生」及び「菜食主義」概念の関連性はどんなものであるのか、いくつかの作品を中心に探ってみたいと思う。

賢治の「非暴力主義」と「自己犠牲の精神」

信心深い仏教徒で慈悲を自分の活動の指針にしていた賢治は、生き物すべてが共存共栄できる平和的な社会が理想的であると常に考えていた。つまり自分の利益のために相手に暴力を振るったり、強制的に相手を服従させたりしてはいけなし、相手に対して差別的な行動を強行するのも好ましくない。しかし、弱肉強食主義がはびこっている現実社会においては、自分の理想とする社会がただのユートピアにすぎないということも十分にわかっていた。にもかかわらず、彼は自分の思想を死ぬまで手放さなかった。この非暴力の概念は、実はインドのどの宗教にもみられるもので、生き物に対する慈悲、輪廻転生、因果関係（カルマの哲学）などに深い関係を持っている。恐ろしい凶器を持って自分に襲い掛かってくる敵に武器一つも持たずに、戦って勝てるものか、受動的な態度はかえって自滅に終わるのではないか、と疑問に思う人もいるだろう。実は、非暴力は精神的に強い人の使う武器である。そして、賢治の作品の中には非暴力・不服従の概念が貫かれている。

たとえば、「よだかの星」という童話の主人公であるよだかは、完全に非暴力主義を武器とする精神的に強い鳥である。平たいくち

ばしと弱い足を持っているよだかは、肉体の面からいうと非常に力のない醜い鳥である。しかし、他の鳥たちに軽蔑されているにもかかわらず、彼は平和的共存を重んじ、みんなの幸福を心から願う、思いやりの深い鳥だった。鳥社会の王ともいえる「鷹」はこういう彼によく嫌がらせをしていただけではなく、改名をさえ命じた。それは、自分の名前がよだかの名前の一部をなしていることを絶対許せないからである。よだかにとっては、それは意外な命令であったが、彼は少しも怖がらないで、「鷹さん。それはあんまり無理です。私の名前は私が勝手につけたものではありません。神さまから下さったのです。」と答えて鷹に服従しようとしな。よだかよりはるかに強い鷹は、よだかの精神的な力に驚いたのか、改名を実施するために二日間の時間を与えて帰っていく。自分の名前は自分が好んでつけたものではなく、神様からいただいたもので、神様からいただいたものだから、勝手に変えるわけにはいかない。自分の名前を変えるより死ぬ方がいいと思うよだかは、まさに精神力の強い鳥だと思ふ。彼にとっては名前が自分のアイデンティティーの表面的な象徴で、それを確保することが、鳥としての面目を保つためには不可欠である。しかし、改名が不可能だと答えるときのよだかの言葉遣いが非常に丁寧で、相手を傷つけてはいけなし、という口調で話している。つまり、彼は自分の行動だけではなく、言葉遣いにさえ「非暴力」を掲げているのである。

賢治の考えでは、人が人を自己の利益のために扱い使うこと、または自分の考えを人に押し付けようとすることは、決して許すべきものではない。もちろん彼は父親を始め、自分の兄弟姉妹、親戚及び友人に法華経信仰への改宗を一生懸命に説き続けてはいたが、強制的に自分の決心を実現させようとはしなかった。それに対して、父の政次郎の方は、息子の浄土真宗離れを激しく非難していただけではなく家業を引き継ぐつもりもなく、自分の正しいと思った道を歩もうとする賢治の将来を、非常に不安に思っていた。わが子の将来を案じる親の心境はどんなものかよくわかるが、政次郎がしつこくなればなるほど、賢治は家業と、家の代々信じてきた浄土真宗から、遠ざかっていった。そして、仕事をする気さえなくなってしまった。そんな賢治に、父親は「きさまは世間のこの苦しい中で農林の学校を出ながら何のぞまだ。何か考へろ。みんなのためになれ。錦絵なんかを折角ひねくりまわすとは不届千万。アメリカへ行かうのと考へるとは不見識の骨頂。きさまはどうとう人生の第一義を忘れて邪道にふみ入ったな⁽²⁹⁾」と食って掛かるのである。それぞれ違う価値観と宇宙観を持っていた賢治と父親の間で、毎日のように口喧嘩があった。妹のシゲは下記のような回想をしている。「兄は父は人生の根本までつきつめて論じ、父の真宗の無氣力を激しく非難し、また父のいう世俗的な成功、地位とか財産とかを否定して、毎日毎日、あまりひどく争うので、母をはじめみんなまで心配しました。

ほかの親子も、親子というものは、こんなに争うものかと思ったりしました⁽³⁰⁾。まるで鷹とよだかの間で交わされた口争いのようなものだ。しかし、彼は自分が正しいと思う道を歩む覚悟をするのである。そして、父の勧告や戒めを丁寧心に受け止めている振りしながら、それにはぜんぜん従おうとはしない。やはり、非暴力と不従の武器を利用して、彼は自分のアイデンティティーの確保をしたのだといえる。

肉体的に見ると、自分よりはるかに強い鷹と戦って勝つことは不可能であると十二分にわかっているよだかは、鷹との決闘を避けるべきだと決心した。何の罪も犯していないのに自分がなぜ皆に嫌がられるのか、彼にはさっぱりわからない。自分の今までの生き方を反省してみても、彼は鷹もおそらくどり着くことのできない空のあなたへ飛んで行って、星になる。よだかのこの非暴力的な行動が、彼に鷹とは精神の上では比較にならないほどの力を与えている。自分を罪人のように取り扱い、苦しめている「鷹」に対して、表面的には醜くても、何ら鷹に劣るものではないという確信を持つよだかは、確かに勝利者である。自尊心の強いよだかが、どうして鷹の脅しに対して、受動的で無抵抗主義に基づく非暴力的振る舞いを見せたか、という論争を持ち出される可能性が十分ある。魂の力、慈悲の力は非暴力主義の精神である。モノへの執着を捨てることができないう人間、または相手の苦しみに心が動かない人間には非暴力主義

的な行動はできない。赤ん坊の目白が巢から落ちていたときは、助けて巢へ連れて行ってやったよだかには、それが十分あった。

肉体的に鷹ほど腕力を持っていないよだかにとっては、恐ろしい敵を打ちのめす唯一の手段は、精神の上で相手を襲って負かすしかない。鷹の指図に素直に従って、名前を「市蔵」に変えてその改名の披露を行ったならば、鷹はとても喜んだのだろう。また、逆に一對一となって鷹と直接決闘しようとしたならば、瞬間に恐ろしい「鷹」に自分が殺されてしまったのだろう。私はこの童話を読むたび、いつもインド独立運動の父ガンジーの無抵抗主義を思い出さずにはいられない。ガンジーの提唱した「非暴力・不服従」の思想は、大英帝国の統治からのインドの独立を可能にした。「非暴力」を武器とした戦いは、結局は相手を精神の方から襲って、打ちのめす力を持っている。自己制御ができる人、言葉と行動による相手への暴力を避けることができる人こそ、無抵抗という受動的な行動で、相手がいかなる巨人であっても倒す力を持つのである。それらのことができるとできる人の精神の力は、実際の武器より何倍もの破壊力を持っているに違いない。一滴の血も流さず敵を降伏させるよだかは、インド人にとってはガンジーの強さのまたの姿なのである。こういうところに、よだかの強さが顕現しているのではないかと思われる。「よだかの星」は比較的良好に知られている作品で、日本国内外でたくさんの研究の対象となっている作品である。一見したところ、社

会における差別、いじめなどの問題を、または弱肉強食的な現実を取り上げて描いている物語としか見えないので、今までの諸研究もこれらの問題点を中心に進められてきたと思う。表面的な側面だけを単純に解釈してしまうと、主人公のよだかはいじめや差別の対象となる弱者・敗北者にしか見えない。しかし、前述のようにこの作家の作意はそれとは違うところにあると思う。「よだか」は決して弱者でも敗北者でもなく、強烈な自尊心を持つ、生者しょうじやとしての究極の誇りの具現者であって、非暴力を武器に社会にはびこる悪鬼と戦う戦士である。星になりたいという自分の目的に達するまで、休まず、諦めず、努力をし続けるよだかは、貧困にあえぐ人々の苦痛を少しでも背負ってあげようと、地質調査や肥料設計に取り掛かった賢治の面影ではないだろうか。「……よだかは俄かにのろしのやうにそらへとびあがりました。そらのなかほどへ来て、よだかはまるで鷹が熊を襲ふときするやうに、ぶるつとからだをゆすつて毛をさかだてました。それからキシキシキシキシと高く高く叫びました。その声はまるで鷹でした。野原や林にねむつてゐたほかのとりは、みんな目をさまして、ぶるぶるふるへながら、いぶかしさうにほしぞらを見あげました」³²。鷹よりも強くなつたよだかは自分が星になるまで気を落とさないで、高く、高く飛んで行つたのである。農学校の教職の仕事を捨てて、百姓生活を送る決心をした賢治の決意も、両親、親戚及び周りの人々の意見と影響に左右されるもので

はなかった。

よだかの星を貫いているもう一つの問題は、「自己犠牲の精神」である。自分を犠牲にしてまで他人に幸せをもたらそうとする清らかな精神は、深い宗教心の持ち主で、生き物に対して情け深い、慈悲に満ちた心を有する聖人たる者の象徴である。生き物に対する同情・愛情そして慈悲の精神を持つ者には、「自我」というものもなければ、この「無常」の世界において欲望も執着も持たない。「お日さん、お日さん。どうぞ私をあなたの所へ連れてって下さい。灼けて死んでもかまひません。私のやうなみにくいからだでも灼けるときには小さなひかりを出して下さい。どうか私を連れてって下さい」⁽³³⁾。空のかなたへ飛んで行って星になりたいと決心をしたよだかが、お日様のところへ行って助けを乞う場面である。自分の体が醜い、自分が肉体的に弱いものだと自覚しているにもかかわらず、彼が決してそれを口惜しがない。逆に自分自身に対して強い自信を持っているのである。それはなぜかという点、自分の体も燃えれば光が出ることは確かであるからである。その光で世の中が少しでも明るくなれば、自分の人生の目的が果たされたことになる。そしてその光は、相手に被害ばかり与える鷹を悔い改めさせて、救いの道へ導くかもしれない。

原子朗は天上世界へ旅するよだかの姿は、「自己救済の感動的な姿です」⁽³⁴⁾と指摘している。まさにそうであると思うが、よだかにと

っては「自己救済」は、むしろ「自己犠牲」でもあったに違いない。言い換えれば、彼にとつて、空への旅は自己犠牲だけではなく、自己救済の手段でもあったのだ。その結果、彼は燃える星になって、世に光を放っているのである。

世の暗闇を自分の体が燃えるときの光で明るく照らそうと決心したよだかは、まず生き物を殺してはいけないという「不殺生」の概念に目覚める。そしてその第一ステップとして、今までの自分の人生を反省して、不殺生を誓ったのである。無差別に生き物の命をとるほど恐ろしいことはないということに目覚めた彼が、不殺生の概念を広めようと必死に考える。自分の弟であるカワセミのところに行つて「……そしてお前もね、どうしてもとらなければならぬ時間のほかはいたづらにお魚を取ったりしないやうにして呉れ」⁽³⁵⁾と不殺生を説教している。この地球上で一羽の鳥として生きていくためには、しかも神様に許されている範囲内の虫殺し（殺生）しかやっていないのに、必要以上に徹底して自分を責め、悔いて深い嘆きかたをするよだかには、キリスト教的な原罪の意識も見られるし、物質文化に追われて息苦しく窒息状態になってきている人間社会の世俗的な束縛から脱出して悟り・菩薩への道を迎え、自我もなく、執着もない仏教・ヒンドゥー教の求道者のイメージも強く見られる。

「よだかは鳥から星へ転生したのである。宇宙のはてのはてで星となつていけば、そこではもう虫を食べずにすむし、鷹にも食べられ

ることではない。自分が他を犠牲にしなくてもいいし、自分も他の犠牲にならずにすむ。他者から愛³⁶でられ、幸せを与える美しい星となつて青く輝いているのは、自分にとつても幸せである³⁶と鶴田静は、星になつたよだかを、「食物連鎖」を断ち切つた鳥として、高く評価している。食物連鎖を断ち切つたということは、輪廻転生の輪から解放されたということでもある。人の幸福になるなら、自分の体が灼けてもよろしいという、自己犠牲的な考えこそ、彼を往生成仏への道へ導いたのである。そして、永遠に輝くようになったよだかの他界での生活は、この世での生活よりはるかに幸せになつている。

人々の幸福のために自己犠牲になつてもかまわないと思ひ、不殺生の道を辿るといふ類の話が、賢治のほかの作品にも見られる。たとえば、「銀河鉄道の夜」の中に出てくる蠍の話も、よだかと非常に似ている。いたちに見付かつて食べられそうになつた蠍が一生懸命に逃げる途中、井戸の中へ落ちてしまう。「あゝ、わたしはいままでいくつもの命をとつたかわからない、そしてその私がこんどいたちにとられやうとしたときはあんなに一生けん命にげた。それでもたうたうこんなになつてしまつた。あゝなんにもあてにならない。どうしてわたしはわたしのからだをだまつていたちと呉れやならなかつたらう³⁷」と悔い改める蠍は、自分がいたちに食べられた方がいたちが一日でも生き延びただろうと思う。そして彼は、自分の体をこの次にはみんなの幸せのために使つて下さい、と神様に願

つている。

小沢俊郎は、「銀河鉄道の夜」のさそりは、生命をつきつめた所において見て全人類的な献身へと飛躍する。そこに解脱もある」と指摘し、「皆に嫌われる毒虫が」捨身することによつて解脱して行く所を描いた場面は、作品の中でも「印象的で美しい場面」であると言つている³⁸。つまり、他人のために自己を犠牲にしてもいいと考える蠍の、この世の煩惱を乗り越えて成仏していく姿は、美しく見えたのである。結局、その蠍もよだかと同じように、永遠に燃え続ける星となつたわけである。

また、同じ作品の主人公の一人であるカムパネルラが溺れた友人を救い上げる時に、自分自身が命を失つてしまふという無残な結末となるが、彼も人の幸福のためにいいことをしたと心得ている。銀河を走る鉄道で他界への旅をしている彼は、自分のお母さんがきつと悲しくなつていゝのではないかという心配もするが、同時に「……誰だつて、ほんたうにいいことをしたら、いちばん幸なんだねえ。だから、おつかさんは、ぼくをゆるして下さると思ふ³⁹」と自分が人のために犠牲になつたことを喜び、お母さんが自分のしたことを許してくれるだけではなく、褒めてくれるだろう、と樂觀的に考えてもいる。彼にとつて、自分の命より大事なものは人の幸せだつた。友人のジョバンニも同じように考えている。「……僕はもうあのさそりのやうにほんたうにみんなの幸のためならば僕の中からな

んか百べん灼いてもかまはない」と思う彼は、皆の本当の幸いを探しにどこまでも一緒に行こう、とカムパネルラを心から誘っている。

同様に、「めくらぶだうと虹」のめくらぶどうも、もし虹が「もつと立派におなりになる為なら、私なんか、百べんでも死にます」⁽⁴¹⁾と人の幸せのためなら命を惜しまない自己犠牲の宇宙観を持っている。この「皆の幸せ」はこの世で見つけ出さねばならない。しかしそのために、自分の執着心や物を求める心を捨てなければならぬ。自己の利益ばかりを狙う行動は自己犠牲にはならない。つまり、他人のために自分が燃えなければならぬし、その燃えるときの炎は人に被害をもたらすものであってはいけない。よだかにしても蠍にしても、できることは何かというと、自分らの体が燃えるときの光で世を少しでも明るくすることだけである。世の人々の幸せのために無執着の心で、一所懸命に働くことができる人は、心に永遠の平安を感じ、すべての生き物の更なる幸せのために努め続ける。彼には自他の区別もなく、個人として獲得したいものもなければ所有したいと思う物もない。彼は殺生を罪とみなし、暴力を人類の全滅をもたらすものと見ている。こういうところには、人生の後半において純粋な菜食主義者として、自分の周りの人々の幸せだけを目指して生きようとした宮沢賢治の面影が察しられるのである。

賢治の菜食主義

宮沢賢治の作品を貫く「菜食主義」の概念の形成には、いくつかの要因が絡まりあっていることは確かである。彼が信心深い仏教徒であったことや、物事を合理的に分析し判断する能力を持つ科学者であったことなどが、大きな役割を果たしたに違いない。だが、賢治は生まれつきの菜食主義者ではなかったということも、周知のとおりである。宮沢家では精進料理もよく作られていたそうだが、完全に純粋な菜食にこだわることは決してなかった。家庭料理では魚がよく出たし、賢治も人生の前半に肉食を楽しんでいたのである。後半になると肉食を批判するようになったが、その背景には、不殺生カルマ（業）・輪廻転生の概念、貧しい人々への同情と思いやり、生き物に対する慈悲などの思想が働いたのではないかと思う。

鶴田静は『ベジタリアン宮沢賢治』の中で、賢治の菜食主義の思想について、「賢治は、他の種の生物の命を貴ぶために菜食をし、他の人間の幸いのために菜食をし、そして自己としては成仏のために菜食をしたのだ⁽⁴²⁾」と述べている。不殺生・生まれ変わりの思想や輪廻転生の概念などは、ジャイナ教を始め、仏教、ヒンドゥー教など、インドの宗教思想に顕現している概念である。仏教の信仰者であった賢治は、これらの概念に早くから出会う機会は、多重多様であったに違いない。

賢治の菜食主義の観念が一番明確に顕現している作品として、「ビヂテリアン大祭」が挙げられる。この作品は、独特の内容と描写法が取り入れられている一方、人間の食生活の選択やその善悪の区別が客観的に描かれた作品として、注目に値するものであると思われる。仏教、とりわけ法華経の教えに確固たる信念を持ち、みんなの幸せは個人（つまり自分）の幸せであると確信していた信心深い賢治には、近代科学の可能性を客観的に把握して分析し評価する優れた科学者の才能もあった。賢治の心に宿っていたこの「信心深い信者」と「抜群の科学者」の面影が——その二重性が——この作品を貫いていて、「賢治の生命観、人生観、宗教観を知る重要な手掛かりになる作品」であることはいうまでもない。⁽⁴³⁾

彼は、宇宙のすべての現象が彼の好奇心に訴え、類のない、独特な人生観と世界観を生み出すまでにいたったが、宗教と科学をどこかで結びつけて一体化させ、人類をはじめ地球上のすべての生き物に幸せをもたらそうと努めたのである。「ビヂテリアン大祭を書く目的もおそらくそれであつたらう。賢治は、菜食の利点と肉食のもたらす害悪について十分な知識を持っていたに違いない。「ビヂテリアン大祭」と「一九三一年度極東ビヂテリアン大会見聞録」（以降「大会見聞録」）の二作品の内容や構造からもこれがわかる。「ビヂテリアン大祭」の中では、菜食の賛成派と反対派が交代にそれぞれ自説を主張し、討論が展開されて行き、終わりがちになると、

今まで肉食主義を強調してきた反対派の全員が、突然態度を引っくり返して菜食主義者になる決心を示すところで話が終わる。「賢治が vegetarianism についてかなりの知識と深い関心を持ち、周到な用意のもとにこの作品のペンをとり、菜食主義とその反対論の種々相を整理して登場人物に語らせ、その中で、慈悲の精神から発した殺畜生戒に基礎を置く仏教的菜食主義の正当性を訴えようとしたのではないかと考えることが出来る」と上田哲が指摘している。もちろん、肉食をかばう討論者たちは、次々に科学的に根拠のある論理を持ち出して菜食主義者の信念を打ち砕こうとしているが、その裏には「科学者賢治」の面影が明らかに見える。しかし、同時に、確固たる信仰心の持ち主でもあつた賢治は、大自然の一員である人間は自然との一体化をはかるべき義務を課せられていると論じ、「菜食はみんなの心を平和にし互に正しく愛し合ふことができるのです」と、みんなに平和と幸せをもたらすものは「菜食主義」だけだとビヂテリアンの同盟者に言わせて、仏教的菜食主義を肯定しているのである。

賢治は「ビヂテリアン大祭」の中で、菜食を厳密に守る菜食主義者を「菜食信者」と呼び、その精神として、理論的に「同情派」と「予防派」との二つに分けている。また、「大会見聞録」の中でも、テーズとして全く同じ分類の方法を採用している。⁽⁴⁴⁾「同情派」の菜食主義者の考えでは、地球上のすべての動物は、人間もそれに含まれるが、

命を惜しむもので、人間が生き残るために勝手に動物を殺して食べることは無慈悲な、情けないことであると主張している。つまり同情派の考え方の裏には、ジャイナ教や仏教などの精神と教義である生き物に対する「慈悲」の思想がうかがわれる。

「同情派と云ひますのは、私たちもその方ではありますが、恰度仏教の中でのやうに、あらゆる動物はみな生命を惜むこと、我々と少しも変りはない、それを一人が生きるために、ほかの動物の命を奪って食べるそれも一日に一つどころではなく百や千のこともある、これを何とも思はないでゐるのは全く我々の考えが足りないのでよくよく喰べられる方になって考へてみると、とてもかあいさうでそんなことはできないとかう云ふ思想であります⁽⁴⁷⁾」という解釈の中に賢治の宗教観が貫かれているのである。作品の語り手である「私」自身も、彼は作家の面影であるに違いないが、このグループに入っている。

それに対して、「予防派」は、肉類や魚など動物質を食べるときさまざまな病気になってしまう可能性が高いから、動物への慈悲のためではなく、病気予防のために動物質を避けるという考えを持っている。また、この「同情派」と「予防派」は菜食の具体的な実施方法、つまり食料品の選択に基づいてさらに三つのグループに分けられている。「大会見聞録」では、Actの方法として「絶対派」「折衷派」及び「大乘派」に分類されているが、第一グループは「動物質のもの

一切食べない」人で、第二グループは「チーズ、バター、卵などは、生き物を殺さないのので食べてもよい」と考える人で、第三グループはいくら生き物を殺さないといつても、人間もこの世の中にいる動物の一つで、「多くのために一つの命を引用せざるを得ない」といふとき（動物を）殺してもいいと思う人である。賢治のこの分け方は非常に現実的で、我々の周りにいる菜食主義者を調べてみれば、ほとんどはこの三つのグループのいずれかに属していることがわかるだろう。

このような分け方をしている賢治が、自分も「同情派」に入ると明確に宣言していること自体、彼がいかに「菜食主義」と「不殺生」を重要視していたかを証明してくれると思われる。生き物が「命を惜しむ」という考え方、つまり殺される動物の苦しみを思うときの悲しさこそ、賢治に菜食主義への転向を急がせたのではないか。親友であった保阪嘉内宛に寄せられた手紙に「私は春から生物のからだを食ふのをやめました⁽⁴⁸⁾」と書いているように、賢治は一九一八年頃に菜食に切り替えた。鶴田静は、「賢治の、生来的な生き物の命を尊ぶ精神がベジタリアニズムであり、それを因果応報という仏教的な命題へと転嫁させ、そして帰結させているのだ⁽⁴⁹⁾」と指摘している。それに、同氏は、賢治の菜食主義は、生き物に対する慈悲と、生き物の命を大事にしなければならないという考え方に深く結びついていることを認めているものの、彼の「ベジタリアニズム

を鼓舞したのが、ピタゴラスであり、トルストイであり……⁽⁵⁰⁾と主張している。ピタゴラスやトルストイの影響はあったとしても、「命を惜しむ」生き物を哀れむ賢治のこの決心の裏には、人類すべての幸福への念願が含まれている一方、「輪廻転生」のインド・仏教的思想が根深く顕現しているに違いない。

作品の中で、「印度の聖者たちは実際故なく草を伐り花をふむことも戒めました」「印度の聖者たちは濾さない水は呑みません」「今日のビヂテリアンは実に印度の古の聖者たちよりも食物のある点に就て厳格である⁽⁵¹⁾」と、三箇所⁽⁵¹⁾でインドに関する発言がある。

言うまでもなく、インドは東洋におけるさまざまな宗教、哲学、思想の発祥地で、古代から菜食主義の食生活が広がった国の一つである。アヒンサー（不殺生）、非暴力などという宗教に基づいた概念が、その主な理由となったと思う。生き物・動物は「生命を惜しむ」という考え方、つまり不殺生は、仏教より数百年前に生まれたジャイナ教が「五大誓戒」の中で一番重要な項目として持ち出した⁽⁵²⁾概念で、生きとし生けるものはすべて生きることを必死に願っている⁽⁵²⁾ので、どの生き物でも勝手に殺されることは望んでいないと強調した。ヴェーダ時代の古代インドでは、動物犠牲を捧げて神々を喜ばせることは日常茶飯のような出来事であった。一度神に供えられた動物の肉は、司祭たちの間で分けて食べられていた。つまり、ヴェーダ時代までのインド人が肉食をよくしていたということは、紛

れもない真実である。古代ヒンドゥー教の社会体制を確立させるのに大きな役割を果たした『マヌ法典』の中にも、「可食・不可食の野菜、肉、魚、飲み物などの名前が列記されている。たとえば、にく、にら、玉葱、茸などの野菜、猛獣類、鶏、雀、鶴等の鳥肉、すべての魚類などは禁じられている食べ物の中に入る⁽⁵³⁾。言い換えれば、マヌ法典に記されていない動物や、鳥類の肉を古代インド人は食べていたということになる。宗教的な儀礼や結婚式などでも肉食が許されていた⁽⁵³⁾。上位カーストのバラモンも美味しい肉料理を競って食べていたに違いない。

この退廃的な古代インド社会の儀式や風習への反発として「不殺生」の観念を抱えてジャイナ教が現れ、神々に動物を生贄として捧げることが厳しく批判した。また、ジャイナ教は、この世界に無限の靈魂が生まれては消えていくが、「靈魂が輪廻転生を繰り返す根柢には行為とその結果靈魂に付着する業とがある。その行為を究め捨てる⁽⁵⁴⁾ことが生死の輪から脱出する手段となる」と教え、身、口及び意による殺生を食い止める必要性を説いた。ジャイナ教によると、すべての靈魂を、地、水、火、風の各元素に植物と動物と、六生類に分類することが出来る。人間のどんな行為でも、この六生類の靈魂を何らかの形で殺したり、傷つけたりすることになる。それで人間には、殺生の罪から逃れる逃げ道はないのである。つまり、ジャイナ教では、人間は常に生き物を殺している⁽⁵⁴⁾ので、殺生を食い止め

ない限り、業の輪からの解放も、最終目的の「解脱」も達成できないと考えられたのである。だから、生水をろ過して飲むことや、呼吸によって空気中の微生物がたぐさんなくなってしまうのを防ぐために、口にマスクを取り付けて呼吸することなど、実生活ではなかなか守ることが難しい戒律を信者に義務付けたのだが、その結果、殺生行為が減り、菜食主義が広がり始めた。

そこで、生き物に対する「慈悲」の精神を教義とする仏教が発祥して、輪廻転生や因果応報に基づく哲学が広まるに連れて、さらにインド人の「不殺生」や「非暴力」主義が一般大衆の間にも広がり、菜食は「徳目」と見られるようになった。仏教の経典の中でも肉食を信者の食生活から取り除く必然性を説くところがあるが、賢治が愛読していた大乘仏典の「法華経」のなかにも、「……豚肉屋、鳥肉屋、猟をするもの、屠殺人……たちにも近づかない」と厳しく戒め、良家の息子でも娘でも「……芸人、格闘家、拳闘家、酒屋、羊肉商、鳥肉商、豚肉商、淫売宿の主人である人々を快く思わないであろう」⁽⁵⁶⁾と物理的に彼らに近づくことだけではなく、彼らのような職業に携わっている人々のことを考えることさえ好ましくないと戒めている。日本でも仏教の伝来以降、宗教の戒律として肉食が禁じられた一方、菜食の概念がだんだん上位階級から一般民衆へと広がり、明治維新までのおよそ千年の間、日本人は菜食主義を守ってきたのである。要するに、仏教も肉食を禁じ、不殺生と非暴力の必要性を

重んじ、菜食を普及させようとしたのである。

インド全土に広がった仏教の勢力に歯止めをかける形で甦って出現した「ヒンドゥー教」は、いくつかの宗教的解説を導入して、「不殺生・肉食禁止」を実施して「殺生禁止・菜食主義」を一般化させようとした。まず最初にあげるべきは、「カルマ」及び「生まれ変わり」の思想である。人は現世の「行い」つまり「カルマ・業」によって、来世に生まれ変わるので、身近にいる生き物は自分の親、兄弟姉妹、子供、夫、妻または親戚であるかもしれない。特に、現世の生活中に動物を殺した者は、いつかきつと自分の殺してしまった動物に生まれ変わる。だから生き物を決して殺してはいけないと戒めた。この戒律は、肉食がはびこっていたヴェーダ時代の社会にきわめて大きい影響を与えたに違いない。肉食をしていた聖職者をはじめ、多くの人が次第に不殺生を重んじるようになり、菜食が食生活の主流となったのである。また、多神教であるヒンドゥー教は、命のあるものにも命のないものにも「神」が在ると考え、生き物を殺害するのを「罪」とみなし、殺生を食い止めようとした。たとえば、道を歩くとき小さい命を踏み殺す可能性があるので、目の前の路上をよく見ながら歩くようにしなければならない。自分にとって有害な虫であっても殺さず逃がしてやるのが徳目である。

次は、いわゆる穢れケガレの概念がヒンドゥー教徒の日常生活に染み込んで、インド人の食べ物に対する考え方がくつがえされたことが拳

げられる。ヴェーダ時代以降になると、職業に基づく「カースト制度」が成立し、最上位のカーストに当たる聖職者つまり「バラモン」の間では動物の肉とか血液は「魂」の宿る体を汚すものとして見られ始め、次第にほかの上位カーストの間にもこの考えが染み込んで定着するようになった。ヒンドゥー教のこの不浄観は、すべての物質を不浄とみなし、動物の肉と血を忌嫌う結果となった。つまり、ヒンドゥー教にとって、「食事は一種の儀礼とみなされ、食事の場と食物は常に清浄でなければならぬ」という穢れの概念が定着し、彼らの菜食主義への変遷を実現させたのであるといえる。それに、数多くの動物たちが、神々の乗り物として崇められたり、神聖な力を持つ生き物として崇拜されたりするようにもなった。たとえば、牛、蛇、ねずみ、孔雀、象、猿などは聖なる生き物で、猿や蛇が祀られている寺や礼拝堂もたくさん造られた。

第三の主な理由として取り上げられることは、上述のジャイナ教や仏教と同じく、ヒンドゥー教にも見られるアヒンサーの思想の実践である。生き物は皆命を惜しむもので、人間が勝手にそれを殺して食することは無慈悲なことである。肉を食する人間は魂（アートルマン）の居所である自分自身の体を穢す傍ら、生き物に対する同情や哀れみを持たない無残な人間になってしまう。

およそ二〇〇年前に書かれたタミール語の有名な文学作品『テイルクラル』（Thirukural）でも、「自分の肉体を太らせるために他

の肉を食べる者はどうやって同情（哀れみ）を持てるのだろうか（詩句二五一）。凶器を持つ者は慈悲を持てるか、肉を食うものの心に哀れみ（同情）はきつと生じないだろう（詩句二五三）。情感を捨てた、知覚力のある人は動物の肉を食い物にしない（詩句二五八）」と肉を非難している。このことからこの考え方の奥行きがわかるだろう。このようにして、多くのインド人の食卓から肉が消え、現在でもおよそ四割のインド人は純粋な菜食主義者である。

しかし、ここで特記すべきことは二つある。まず、牛乳及びヨーグルト、バターなどの乳製品は、動物質であるにもかかわらず古代から聖なる健康食としてインド人に愛用されてきたことだ。菜食者、肉食者を問わずインド人なら誰でもこれらの乳製品を日常的に消費している。もう一つのポイントはヒンドゥー教の教義や世界観における大きな矛盾の一つである。ヒンドゥー教は多神教で、宗派も数え切れないほど多くあり、中には原始的、シャーマン的なものも含まれている。殺生を罪とみなしている一方、神や女神を喜ばせるために生き物を生贄として捧げる宗派もあるので、ヒンドゥー教ならすべての信者が菜食者だとか生き物を殺さないものだとか思い込んでは大きな勘違いとなる。

上述のとおり、菜食が宗教的生活の根拠となっているインド人の「菜食主義」の思想は、健康食として菜食を優先する一部の欧米人の菜食主義の考え方と全く違うもので、賢治もそれに十分に気づい

ていたに違いない。それがため、賢治は作品中インドのことに繰り返し言及して、肉食主義に対する自分の確信を定着させようと努力したのではなからうか。

また、賢治が作品の中で肉食主義者を理論的に「同情派」と「予防派」の二つに区別しているのに対して、インドの肉食主義者は主に三つの派に区別できると思う。まず、「宗教派」つまり「生活派」で、インドにおける肉食主義者の大半はこの派に属し、賢治も言っているように、彼らを「肉食信者」と呼んだほうがむしろ正確であるかもしれない。「宗教派」の肉食者のほとんどはヒンドゥー教、ジャイナ教、仏教などの信者で、彼らは生まれてから死ぬまで肉、魚そして卵を一切食べない純粋な肉食主義者である。第二の派は作品と同じく「同情派」つまりいわゆる「動物愛護派」である。この派には各宗教の信者、社会の各階層の人が入っているが、彼らは自ら肉、魚など動物質の料理を食べないし、人間が生き物を勝手に虐待したり殺害したりしていることに対して反対運動なども起こしている。第三の派は「予防派」で、作品に書いてあるように、生き物への「慈悲」や「同情・愛情」のためではなく、病気になるように体の健康状態を維持する目的で肉食に切り替えた人々の属する派である。

次に、実際に食べる食品を基にインド人肉食者をさらにいくつかのグループに区別することができる。まず、牛乳や乳製品を食べるが、それ以外の動物質を一切食べないという純肉食主義者で、じゃ

がいも、玉葱などの根菜をさえ食べない人が含まれているグループである。もちろん、このグループには肉食主義を厳格に守るジャイナ教徒やヒンドゥー教の最上位カーストのバラモンが多いが、他のカーストの人もかなり含まれている。肉や魚を食べると、汚れるという発想も背景にあるが、生まれ変わりの教義やアヒンサーの概念が基になっている。次に、卵や玉葱のような根菜などを食べる肉食主義者で、このグループは数から見ると一番多い。三番目のグループは、動物の肉はだめだが、魚なら食べるという偽善的な肉食主義者で、海岸沿いのインド人、特にベンガル地方の人の間にはカーストにかかわらずこの派に属する肉食者が多い。もちろん、この地方のバラモン人も魚介類をよく食べている。また、四脚の動物の肉と魚を食べないが、鶏肉なら食べるというグループもあって、彼らも自らを肉食主義者と呼んでいる。これで、賢治による作品内の肉食主義者の分類とインドの実際の肉食主義者の分類はいかに似ているものか大体わかるだろう。

作品中、肉食主義に反対する異教徒の人、つまり肉食を主流とする「混食者」はまずイギリスの経済学者マルサス (Malthus Thomas Robert, 1766-1834) の人口論を持ち出して、肉食主義をかばい、人類にとって動物質はいかに重要なものであるかを納得させようとしている。人口の増加に対して、農業ができる土地は相対的に増えないのでどうしても肉食に頼るしかないとの主張である。また、人間

には草食動物にしか見られない臼歯と肉食動物に見られる犬歯がある。人間は肉食をするべき動物であると、肉食主義者がさらに主張し続けている。地質学者で農民の惨めな生活ぶりを見ていた賢治の中に眠っていた科学者がここで顔を出しているのは一目瞭然である。

しかし、肉食ははたして人類が立ち向かっているすべての問題の解決になるのか。東洋的神秘主義に基づいた宗教観を持っていた賢治はそれを懐疑的に見ていたに違いない。大正一〇年八月一日に賢治が関徳弥宛に送った手紙に、「七月の始め頃から二十五日頃へかけて一寸肉食をしたのです。それは第一は私の感情があまり冬のやうな工合になってしまつて燃えるやうな生理的の衝動なんか感じないやうに思はれたので、こんな事では一人の心をも理解し兼ねると思つて断然幾片かの豚の脂、塩鱈の干物などを食べた為にそれをきつかけにして脚が悪くなつたのでした。然るに肉食をしたつて別段感情が変るでもありません⁽⁵⁹⁾と書いているが、ここには肉食に対する彼の批判が明白に表されている。肉食は一時的に人間の体力を増やし、体をたくましくする働きをするかもしれないが、次第に体調を崩し恐ろしい病を得る原因にもなるのだということは、信心深い仏教信者で、一科学者でもあつた賢治は、十分理解していたようだ。それゆえに、「一日ニ玄米四合ト／味噌ト少シノ野菜ヲタベ」と「雨ニモマケズ」の中に書いてあるように、菜食に完全に切り替える

ことを決心して農民生活を選んだのだろう。

肉食は人間の動物的な本能を高め、暴力を振るうやうなものにさせると、インド人は昔から信じてきた。そして、前述のいくつかの理由とともに、これもインド人が肉食から離れる一つの主な理由となつた。今も、この世の物質的な生活に飽きて、苦行者としての「林住期」「出家期(巡礼期)⁽⁶¹⁾」または「隠居生活」に入るインド人がまずやることは、肉食を完全に止めることだ。逆にいえば、菜食は人間の心を優しくし、他の生き物に対して同情と慈悲を持つ心を作り上げ、平和的な共存共栄を可能とすると信じてきたのである。

菜食のもたらす「幸福」はどんなものであるかを十分理解していた「宗教的求道者」賢治は、肉食の利点や大切さについて議論している。「科学の追求者」賢治に、「……肉食を食べるときその動物の苦痛を考へるならば到底美味しくはなくなるのであります」と反論⁽⁶²⁾し、野菜がみんなの心を平和にして、互いに愛し合うことしてくれるのだと強調してから、仏教の「輪廻転生」の概念を持ち出して、肉食者の議論にとどめを刺そうとしている。

「総ての生物はみな無量の劫^{カルパ}の昔から流転に流転を重ねて来た。(中略)一つのたましひはある時は人を感じる。ある時は畜生、即ち我等が呼ぶ所の動物中に生れる。ある時は天上にも生れる。その間にはいろいろの他のたましひと近づいたり離れたりする。即ち友人や恋人や兄弟や親子やである。それらが互にはなれ又生を隔てて

はもうお互に見知らない。無限の間には無限の組合せが可能である。だから我々のまはりの生物はみな永い間の親子兄弟である⁽⁶³⁾。この輪廻転生の考え、つまり「生まれ変わり」の概念こそ賢治の食生活に関する世界観を形成したといえる。そうだとすれば、それはインドにおける宗教的素食主義者の考え方と一致するもので、素食主義の背景にあるインド・仏教的思想の存在の確定も可能になると思う。

終わりに

宮沢賢治は自分が理想と思つた道を恐れることなく歩んだ賢人であつた。自分独自の人生観・世界観を持つていた彼は、その理念を生かした活動を行い、自分の想像していた理想社会の実現を目指して全力を尽くした。みんなの幸福は個人の幸福の元となるものであると確信していた彼が、一家の長男として家業を引き継いで実家をさらに裕福にしようとしなかつたのも、名譽ある花巻農学校の教師を辞めて自耕自炊の農民生活を選択したのも、自分の理想どおりの人生を送るためであつた。

人のために尽くす人間の心は常に燃え輝く「貝の火」⁽⁶⁴⁾のようなのである。生き物に対する慈悲心と同情心の体現者であつた子ウサギのホモイが溺れて死にそうになつたひばりの子を、自分の命を惜しまずに急流に飛び込んで救つたお札に鳥王から贈られたものは、「貝の火」の玉であつた。森の共存者である鳥類やその他の生き物

たちに対するホモイの思いやりに満ちた行為が続けば続くほど、「貝の火」もより明るく燃え輝くのだった。つまり、この玉を持つている者は、他人の幸福を希う善行だけをしていれば、たとえ落ちてもしまつても、危険にさらされてしまつても玉にキズも曇りもつかない。賢治の心にも「貝の火」が燃え続けていた。生き物を哀れみの目で見るといふ仏教の教えを抛り所に、貧困にあえぐ同胞の労苦を少しでも軽くしてあげようと東奔西走していた賢治の心の「貝の火」は常に燃え輝いていたに違いない。

生き物に対する慈悲の精神は彼のすべての行動の原動力であつた。それに不殺生、非暴力と自己犠牲の観念及びカルマ・輪廻転生の概念が結合して彼の世界観を形成する要因となつたのである。「……賢治は近代文明の深奥を見つめていた人のように思われる。近代文明の奥の奥には人間中心主義の殺害精神が宿っている。その殺害精神に、賢治は慈悲の精神からの厳しい批判の目を、なげかけるのである。(中略)すべての生きとし生けるものが相いいたわりあい、相い愛しあい、それぞれ持つて生れた生命の力を最大限に発揮する世界、それが賢治の理想の世界であり、彼はそこへと現代文明の方向を志向させようとするのである」⁽⁶⁵⁾と梅原猛が指摘しているとおり、地球上のすべての生き物の幸福と共存共栄、は彼の切望したものであつて、それを目指して一生を尽くしたのである。

注

- (1) 原子朗「インドの賢治」『東京新聞』(夕刊)二〇〇六年三月三一日付。
- (2) 『〈新〉校本宮澤賢治全集』第十五巻 筑摩書房 一九九五年 二二六〜二二七頁(書簡一九五)。
- (3) 同書、同巻 二二二〜二二三頁(書簡二二二)。
- (4) マロリ・フロム『宮沢賢治の理想』(川端康雄訳) 晶文社 一九八四年 一四頁。
- (5) 賢治が小学校五年生のときの担任の先生照井真臣乳はクリスチャンで、内村鑑三の弟子であった斎藤宗次郎と交流していたようである。
- (6) 山折哲雄は『デクノボーになりたい 私の宮沢賢治』(小学館 二〇〇五年)の中に賢治のキリスト教世界との接触はどんなものであったのかを詳しく説いている。
- (7) 山折哲雄『デクノボーになりたい 私の宮沢賢治』小学館 二〇〇五年 五頁。
- (8) 『新潮日本文学アルバム二二 宮沢賢治』新潮社 一九八四年 七頁。
- (9) 同書 八頁。
- (10) 『校本宮澤賢治全集』第十四巻 筑摩書房 一九七七年 一一七二頁。また、堀尾青史は自著『年譜 宮澤賢治伝』(図書新聞社 一九六六年)の中で、賢治が後年八木先生に会ったときに「私の童話や童謡の思想の根幹は、尋常科の三年と四年ごろにできたものです。その時分先生(八木)が『太一』のお話や、『海に塩のあるわけ』などいろいろのお話をしてくださったじゃありませんか。そのとき私はただ蕩然として夢の世界に遊んでいました。いま書くのもみんなその夢の世界を再現しているだけです」と語ったと述べている(一六頁)。
- (11) 見田宗介「修羅」三木卓・他『群像日本の作家 一二 宮澤賢治』小学館 一九九〇年 二四頁。「立志」という題名の作文を書かせた八木英三先生は、賢治の没後の思い出話の中で「賢治君も同様に家業をついで商売にいそしむ趣が、やつぱり二三行にかいてあった」と語っている。『校本宮澤賢治全集』第十四巻 一一七頁を参照。
- (12) マロリ・フロム 前掲書 二二三頁。
- (13) 『校本宮澤賢治全集』第十四巻 筑摩書房 一九七七年 四一三頁。
- (14) 前掲書『新潮日本文学アルバム二二 宮沢賢治』 六頁。
- (15) 山折哲雄 前掲書 三八〜三九頁。
- (16) 前掲書『新潮日本文学アルバム二二 宮沢賢治』一五頁。
- (17) 松濤誠廉・他訳『大乘仏典四 法華経I』第七章 過去の因縁(化城喻品) 中央公論社 一九七五年 二二二頁。
- (18) 松濤誠廉・他訳『大乘仏典五 法華経II』第二十二章 薬王菩薩(薬王菩薩本事品) 中央公論社 一九七六年 二〇〇〜二〇二頁。
- (19) 原子朗『宮沢賢治とはだれか』 早稲田大学出版部 一九九九年 六七頁。
- (20) マロリ・フロム 前掲書 三二二頁。
- (21) 前掲書『〈新〉校本宮澤賢治全集』第十五巻 五九頁(書簡五

〇。

- (22) A・ヴィディヤランカール『ギター・サール』(長谷川澄夫訳) 東方出版 二〇〇五年 一七頁。
- (23) 同書 詩句六一二九 一一四頁。
- (24) 前掲書『〈新〉校本宮澤賢治全集』第十五卷 一一〇頁(書簡九三)。
- (25) 山折哲雄 前掲書 三九頁。
- (26) 同書 四一頁。
- (27) 三木卓「若い賢治」三木卓・他『群像日本の作家 一二 宮澤賢治』小学館 一九九〇年 一〇頁。
- (28) 宮澤賢治「よだかの星」『〈新〉校本宮澤賢治全集』第八卷 筑摩書房 一九九五年 八四頁。
- (29) 前掲書『〈新〉校本宮澤賢治全集』第十五卷一七六頁(書簡一五四)。
- (30) 堀尾青史『年譜 宮澤賢治伝』図書新聞社 一九六六年 八六頁。
- (31) 宮澤賢治「よだかの星」前掲書 八五頁。
- (32) 同書 八九頁。
- (33) 同書 八七頁。
- (34) 原子朗 前掲書 九〇頁。
- (35) 宮澤賢治「よだかの星」前掲書 八六頁。
- (36) 鶴田静『ベジタリアン宮沢賢治』晶文社 一九九九年 三三頁。
- (37) 宮澤賢治「銀河鉄道の夜」『〈新〉校本宮澤賢治全集』第十一卷 筑摩書房 一九九六年 一六三頁。

- (38) 小沢俊郎「紅い擦り傷―賢治地理「南斜花壇」―」続橋達雄編『宮澤賢治研究資料集成』第一六巻 日本図書センター 一九九二年 三七八頁。
- (39) 宮澤賢治「銀河鉄道の夜」前掲書 一三八頁。
- (40) 同書 一六七頁。
- (41) 宮澤賢治「めくらぶだうと虹」『〈新〉校本宮澤賢治全集』第八巻 筑摩書房 一九九五年 一一二頁。
- (42) 鶴田静 前掲書 二五七頁。
- (43) 上田哲「宮沢賢治 その理想世界への道程」明治書院 一九八五年 一六七頁。
- (44) 同書 一七六頁。
- (45) 宮澤賢治「ビヂテリアン大祭」『〈新〉校本宮澤賢治全集』第九巻 筑摩書房 一九九五年 二二九頁。
- (46) 宮澤賢治「一九三二年度極東ビヂテリアン大会見聞録」『〈新〉校本宮澤賢治全集』第十巻 筑摩書房 一九九五年 三三八頁。
- (47) 宮澤賢治「ビヂテリアン大祭」前掲書 二〇八頁。
- (48) 前掲書『〈新〉校本宮澤賢治全集』第十五巻 六九頁(書簡六三)。
- (49) 鶴田静 前掲書 五四頁。
- (50) 同書 六八頁。
- (51) 宮澤賢治「ビヂテリアン大祭」前掲書 二二三頁と二三九頁。
- (52) ジャイナ教の歴史的発展、教義、哲学の展開などの詳細については、谷川泰教「原始ジャイナ教」及び宇野惇「ジャイナ教哲学の

- 展開「『インド思想1』(岩波講座第五巻・東洋思想) 岩波書店 一九八八年、を参照のこと。
- (53) 可・不可食の詳細は、渡瀬信之著の『マヌ法典 ヒンドゥー教世界の原型』(中央公論社 一九九〇年 一二三〜一二四頁)及び田辺繁子訳『マヌの法典』(岩波書店 一九五三年 一四五〜一四六頁)を参照のこと。
- (54) 谷川泰教「原始ジャイナ教」「インド思想1」(岩波講座第五巻・東洋思想) 岩波書店 一九八八年 七四頁。
- (55) 松濤誠廉・他訳『大乘仏典五 法華経II』第十三章 安楽な生き方(安楽行品) 中央公論社 一九七六年 六三頁。
- (56) 同書 第二十六章 まったく吉祥なるといふ菩薩(普賢菩薩勸発品) 二五四頁。
- (57) 森本達雄『ヒンドゥー教—インドの聖と俗』中央公論新社 二〇〇三年 二六一頁。
- (58) テイルヴァルヴァル(Thiruvalluvar)『ティルクラル』Thirukural 二六章「肉食について」(これらの詩句の日本語訳は、筆者がV. V. Abdulla Sahib のマラヤラム語訳を基に翻訳したものである)。
- (59) 前掲書『へ新』校本宮澤賢治全集』第十五巻 二二八頁(書簡一九七)。
- (60) 宮澤賢治「雨ニモマケズ手帳」『へ新』校本宮澤賢治全集』第十巻(上) 筑摩書房 一九九七年 五二一〜五二五頁。
- (61) インド人(ヒンドゥー教徒) は人間の一生を「学生期」「家住期」「林住期」及び「出家期(巡礼期)」と、それぞれ違う役割を果

たさなければならぬ四つの時期に分けて考えている。それを「四住期」(チャトゥラシユラム)と呼ぶ。「学生期」では、ヴェーダなどの学問を行い、知識を蓄え、次の時期の人生を送るための準備をする。そして、成人になると結婚して、子供を作り家族を養う「家住期」に入る。妻子の扶養を一所懸命にやって、子供が自立して人生を送れることを確保してから、「林住期」に入り、苦行やヨーガで身体と心を鍛える。それから、人生の最終目的である「モクッシャ」(輪廻転生からの解放)を目指して、「巡礼期(出家期)」に入るのである。非常に理想的な分け方であるが、実生活ではなかなか実行しにくい。それでも、今もこれを厳守しているインド人もいないわけではない。

- (62) 前掲書『へ新』校本宮澤賢治全集』第九巻 二二四頁。
- (63) 同書 二四一〜二四二頁。
- (64) 宮沢賢治の童話作品の一つ。「貝の火」は前掲書『へ新』校本宮澤賢治全集』第八巻に載っている。
- (65) 梅原猛「宮澤賢治と風刺精神」三木卓・他『群像日本の作家 一一 宮澤賢治』小学館 一九九〇年 三一頁と三三頁。

〈研究ノート〉

核家族社会イギリスと直系家族社会日本の親族関係

——比較研究への覚書

平井晶子

一 戦後日本の家族変動

戦後の日本は「家」からの解放を旗印に新しい家族をめざした。

封建遺制としての「家」、イデオロギーとしての「家」、個人を抑圧する存在としての「家」を否定し、友愛家族や夫婦家族を理想としてきた。そして一九七〇年代、「家」から核家族へ、または直系家族から夫婦家族制へ、現実の家族が変化したと考えられるようになった（森岡 一九七二）。

しかし、新しい家族が定着したと思われた一九八〇年代、近代家族論が登場し、「家」からの解放が個人の解放ではないこと、すなわち個人を抑圧するのは新しい家族と考えられた夫婦家族（「近代家族」も同じ）であることが示されると（落合 一九八五）、従来の家族認識に変化があらわれはじめた。封建的で抑圧的な家族が直系

家族（「家」）で、民主的で自由な家族が夫婦家族であるというような単純な家族像が通用しなくなったからである。そして、イデオロギイの側面から家族を類型化し、変化を見ようとする家族変動論が後退し、あらためて形態としての家族が注目されるようになった。

そのひとつが、核家族化を人口学的要因で説明する伊藤達也（一九九四）や落合恵美子（一九九四）の議論である。従来は、直系家族の解体が核家族増加のおもな要因と考えられてきたが、この説では、（成人する）子ども数の増加が核家族化を促進させたと考ええる。一人の女性が産む子どもの数は戦前から戦後のベビーブーム時代まで四、五人と大きく変わらないが、昭和ヒトケタ（一九二六年）から戦後のベビーブーム（一九五〇年）のあいだに生まれた子どもは、乳幼児死亡率が低く、成人できる子ども数が増加した。すなわち、多産多死から少産少死へという人口転換の移行期となり、「多産少

死」となった。ゆえに、すべての家族が直系家族を維持したとしても、家を相続しない次男や三男が存在し、核家族世帯が増えたと考える。

もうひとつは、核家族化の背景を、直系家族制から夫婦家族制へ、という制度的な変化ではなく、直系家族というシステム下での部分的な変化と見る加藤彰彦（二〇〇三）の議論である。加藤は、一九九〇年代以降の定量的な調査結果をもとに、現在もなお、子どもと同居する高齢者の割合が下がっていないこと、一九六〇年代生まれの若いコホート（三〇代）を見ても、（既婚者が）親と同居する割合が低下していないことを提示し、従来の家族変動論に異議を唱えた。たしかに家族は変化し、一人の相続人が結婚後も一貫して親と同居するという直系家族は減っている。しかし、その分、新しいタイプの直系家族、すなわち、息子がいるにもかかわらず娘（夫婦）との同居を選択するタイプや、親が高齢になり再同居するタイプが広がったと考える。

このように新しい変動論があらわれ、直系家族制から夫婦家族制へとという見方に疑問が出されてみると、従来自明と考えられていた戦後の家族変動がけつして自明ではないことがわかる。はたして戦後の日本は核家族社会へ移行してきたのか、それとも直系家族社会が維持されてきたのか。

そこで、伝統的に核家族社会といわれているイギリスに目をむけ、

核家族社会というものがどのような特徴をもっている社会なのかを再検討し、現在の日本の状況を理解したい、これが筆者の比較研究のねらいである。⁽¹⁾ 本稿は、その端緒として、核家族社会とはどのような特徴をもつ社会なのか、豊富な蓄積のあるイギリスの家族史研究を中心に考察し、日本の家族をとらえる新たな視点を見いだしたい。さらに、その新しい分析視角から日本の家族をとらえなおす試みをし、今後の比較研究の足がかりとしたい。

二 日英の親族関係の比較研究にむけて

日英の比較研究を着想したのは、上述のような論理的理由に加え、筆者の個人的な体験によるところが大きい。筆者は在外研究員として二〇〇三年から二年間イギリスに滞在する機会をえた。そのあいだ、核家族社会のイメージを覆されるような場面に幾度も出くわした。

たとえば、平日の昼下がり。公園では小さな子どもを連れた親がゆつくりと散歩をしたり、子どもと遊んだりしている。もちろん親子が公園で遊んでいるのはごく日常なことであるが、そのなかに祖母（ときに祖父）が孫を連れているシーンを必ずといっていいほど目にした。

また、新聞を開くと、「仕事と育児に翻弄される祖父母」という見出しが目に入ってきた。⁽²⁾ 五〇代以上の祖父母は、仕事もしつつ、

孫の世話や親の介護に忙しく、ワークライフバランスをとるのが難しいという内容の記事である（五〇代の女性の場合、フルタイムで仕事をしている割合は低い、パートタイムで働いている人が多い）。日本では最近になって働く父母に対して、ワークライフバランスという言葉が使われるようになったが、イギリスでは祖父母に対して使われている。それほど祖父母が孫の育児の主要な担い手になっているということであろう（祖父母が孫の世話をするのが当たり前の日本のような社会では、ことさら、このような内容が記事になることはない。イギリスでは新しい傾向だから記事になっているのだろう）。

そこで、あらためて乳幼児の育児の実態について調べてみた。⁽³⁾ 従来、専業主婦が多かったイギリスであるが、一九九〇年代から働く母親が急激に増え、二〇〇四年には五歳未満の子どもをもつ既婚女性の約六割が働いている（フルタイムが二〇パーセント、パートタイムが三八パーセント）。女性の社会進出があまりに急激なため、保育所不足が深刻になっている。イギリスの保育所は基本的に民間に任されており、公的援助は保育所にはなく、親に対して直接おこなわれる。そのこともあり保育料がたいへん高い。二歳以下の場合、全国平均で週約三万二〇〇〇円（一四一ポンド）。月額五、六万円の日本の認可保育所と比べると二倍以上である。しかもこの保育料は毎年一割以上値上がりしている。従来、ベビーシッターがよく利用されていたが、最近は密室での虐待をおそれる親たちに敬遠される

ようになり、ますます保育所の需要が増えている。

働く母親が増え、しかも保育所が高額、かつ不足しているとなれば、祖父母は潜在的に貴重な保育の担い手となるだろう。しかし、このような状況であるからといって必ずしも祖父母に育児をお願いできるわけではない。もともと祖父母に育児を託せるような地盤が存在していなければ突然広がることはないのではないかと。つまり、孫と祖父母が近所に住むという物理的状況や、祖父母に孫の面倒を依頼できるような親子（親族）関係があつたからこそ実現したのではないかと。このような親族関係に思いを馳せていると、一歳の子どもを連れて知人が「毎週水曜日、夫の母親が飛行機にのって孫に会いに来るのよ」と苦笑いしながら語ってくれたことを思い出す。まるで日本で聞くような愚痴である。

これらの経験を繰り返しているうちに、われわれ日本人が思い描く核家族社会というのは幻想なのではないか、直系家族社会と核家族社会は居住形態が大きくちがうものの、機能的にはそれほどちがいが無いのかもしれないと思われてきた。これが日英の比較研究を志すもうひとつの理由である。

本稿のタイトルに家族ではなく「親族関係」と付したのは、祖父母と孫の具体的な関係を目にし、親子関係のみならず近親者の関係をあらためて知る必要があると痛感したからである。同居・別居にかかわらず、子育てや高齢期の介護などのサポートネットワークと

して近親者がどのような役割を果たしているのか、親族関係の中身を比較したいと考えたからである。

三 伝統的なイングランドの世帯および親族関係⁽⁴⁾

産業化以前のイングランドが核家族社会であることを明らかにしたのは、イギリスの家族史研究を長らく牽引してきたピーター・ラスレット (Peter Laslett 1965 [一九八六]) である。「過去の家族は大家族である」とだれもが信じていた一九六〇年代に、産業化以前でも世帯規模は小さく、核家族が中心であったことを明らかにし、世界の常識を覆した。

一例を見てみよう (表1)。一六八八年のクレイウォース村 (人口約四〇〇人) の世帯構造を見ると (Laslett 1977 [一九八八])、全体のおよそ八割が核家族世帯⁽⁵⁾であり、それよりも複雑な世帯はわずかに一割で、残りの一割は単身世帯である。しかも複雑な世帯といっても、二組の夫婦を含むものではなく、甥や孫がいるだけである。一七二〇年代の日本の東北農村では、核家族世帯が四割にも達しておらず、いかにイングランドで核家族が多いかがよくわかる。では、このような核家族中心の社会で、高齢者はだれと暮らしていたのか。

各地に散見的に残存するセンサス型のデータを駆使し、産業化以前 (一七、一八世紀) の高齢者 (六五歳以上) の居住形態を調べたり

チャード・ウォール (Wall 1995) によると、核家族社会であるにもかかわらず、一人暮らしの高齢者は非常に少なく、半数近くが子どもと暮らしていた。表2に示したように、男性の二パーセント、女性の一六パーセントが一人暮らしで、男性の四九パーセント、女性の三七パーセントが子どもと同居していた。ただし、高齢になっても二組の夫婦の同居は避ける傾向があったのか、同居している子どもは未婚であることが多い (表3)。

未婚子と老親の同居が多い背景には、当時の人口学的状況がある。一七、一八世紀のイングランドでは、男性が二七、八歳、女性が二五、六歳と平均初婚年齢が高く、しかも二〇歳から四九歳までの合計有配偶出生率が七・三から七・五と高かった (Wrigley and Schofield 1981)。そのため、二五歳で結婚した女性が、三年ごとに七人の子どもを産んだとすると、末子が誕生したとき四六歳であり、高齢になっても末子がまだ若く、未婚でいるケースが多かったからである。

男性に比べ女性の方が一人暮らしや既婚子との同居が多いのは、男性 (夫) が先に死亡し、女性 (妻) が寡婦になることが多かったからである。夫婦でいるあいだは敬遠されがちだった既婚子との同居であるが、寡婦になれば同居することも珍しくなかった。

老親が未婚子とのみ同居しているのなら、それは核家族的形態であり、親族関係についてなんら疑問が生じない。しかし、条件付き

表1 前産業化期のイギリスと日本の世帯構造*

	イギリス (%) クレイウォース 1688 N=91	日本 (%) 仁井田村 1720-29 N=1288
1 単身世帯	7	8.2
2 非家族世帯	1	0.7
3 単純家族世帯 (核家族世帯)	84	37.7
4 拡大家族世帯	7	18.8
5 多核家族世帯	1	34.0
6 その他	0	0.7

出典：イギリスについてはラスレット (1977= [1988], p.123) の表3-21より。日本については平井 (近刊) より。

注) 世帯構造の分類については、本文の注5および、Hammel and Laslett (1974= [2003]) を参照。

表2 高齢者(65歳以上)の居住パターン(前産業化期のイングランド)

居住形態		イングランドの農村(%) (1599-1796)
男性 (N=104)	単独	2
	非親族のみ	11
	配偶者のみ	19
	配偶者+子ども以外の人	15
	子ども(子どものみ、子ども以外の人を含む)	49
	(子どもや配偶者を除く)他の親族	4
女性 (N=101)	単独	16
	非親族のみ	16
	配偶者のみ	17
	配偶者+子ども以外の人	9
	子ども(子どものみ、子ども以外の人を含む)	37
	(子どもや配偶者を除く)他の親族	5

出典：Wall (1995, p.88) のTable 2.2より。

表3 高齢者(65歳以上)における配偶者、子ども、非親族との同居の割合(前産業化期のイングランド)

居住形態		イングランドの農村(%) (1599-1796)
男性	配偶者	59
	未婚の子ども	38
	既婚の子ども	12
	非親族	44
女性	配偶者	41
	未婚の子ども	21
	既婚の子ども	17
	非親族	33

出典：Wall (1995, p.89) のTable 2.3より。

とはいえ、高齢になり既婚子と同居(再同居)していったとなると、別居しているあいだの親子関係を考える必要が出てくる。そこで、同じくウォールによる親子の近接性の研究を見てみる(Wall 1992)。

彼は、一八世紀末から一九世紀にかけてのイングランドの農村の親子の近接性を調べた。①六五歳以上の老親から見て、もつとも近くに

暮らす割合が少ないが、その分「同じ教区内」に暮らす割合が高いこと(表5)を明らかにした。

もともと別居子が近くに暮らし、たえず交流が続いていたからか(表4)、②親の年齢にかかわらず、もつとも近くに

いる既婚子、どの範囲に暮らしているのか(表5)。そして、老親のうち六割以上が、(未婚・既婚を含む)子どもと「同じ世帯内」か「同じ教区内」に暮らしていること(表4)、既婚子の場合「同じ世帯内」に暮らす割合が高いが、その分「同じ教区内」に暮らす割合が高いこと(表5)を明らかにした。

(「同じ教区内」)の割合も、男女のあいだに差が見られない点である。同居

の、寡婦になるなど、いざというときに同居することが可能だった

が親をサポートしていた。直系家族のように、一貫して一人の子ど
もが親と同居し支えるというわけではないが、親も子も孤立してい
たわけではなく、相互にサポートしながら暮らしていた。

表4 もっとも近くに住む子どもから見た老親(65歳以上)との近接性(18-19世紀イングランド)

	年	同じ世帯内 (%)	同じ教区内 (%)	それ以外 (%)	N
カーディングトン	1782	25	33	42	(12)
ストーク ポグエス	1831	0	75	25	(8)

出典：Wall (1992, p.75)のTable4.5より。

表5 もっとも近くに住む既婚子から見た親との近接性(18-19世紀イングランド)

		年	同じ世帯内 (%)	同じ教区内 (%)	それ以外 (%)	N
既婚男子	カーディングトン	1782	8	33	58	(24)
	ストーク ポグエス	1831	6	44	50	(16)
	コーントン	1846	4	58	38	(26)
既婚女子	カーディングトン	1782	14	18	68	(28)
	ストーク ポグエス	1831	0	55	45	(20)
	コーントン	1846	0	48	52	(33)

出典：Wall (1992, p.74)のTable4.4より。

表6 親族の家への移動時間(1995、ブリテン)

	15分未満 (%)	1時間未満 (%)	3時間未満 (%)	3時間以上 (%)	N
母	31	34	17	16	(1026)
父	28	30	17	18	(822)
成人したキョウダイ	23	37	19	20	(1702)
成人した子ども	30	37	14	10	(812)
他の親族	30	36	17	15	(1796)

出典：McGlone, Park and Roberts (1996, p.58)の表より。

表7 非同居の親族との交流状況(1995、ブリテン)

	毎日 (%)	週1回以上 (%)	月1回以上 (%)	それ以下 (%)	会わない (%)	N
母	8	40	21	27	3	(1026)
父	6	33	20	29	9	(822)
成人したキョウダイ	4	25	21	45	4	(1702)
成人した子ども	10	48	16	18	1	(812)
他の親族	3	31	26	37	1	(1796)

出典：McGlone, Park and Roberts (1996, p.57)の表より。

息子だから親の近くに残らなければならぬという意識はなく、むしろ、老親にとって頼りになるのは娘だったようである。

つまり、イギリスは典型的な核家族社会であり、二組の夫婦が同居することを避ける社会(いいかえると、若夫婦は結婚直後から自分たちで世帯を創設し、経営するネオ・ローカリズムを特徴とする社会)であるが、別居後、少なくとも子どものうちの一人が親の近くに暮らし、緊密な関係を維持していた。そしていざというときには再同居し、子ども

四 現在のイギリスの親族関係

では、今日のイギリスの親族関係はどうなっているのか。

先のウォールによると (Wall 1995)、一九六〇年代以降、高齢者の居住パターンが大きく変化し、一人暮らしが急増した⁽⁷⁾。年金や社会保障、介護施設など、高齢者をとりまく経済的社会的状況が劇的に変化し、一人暮らしが可能になったこと、ストッピングによる産児制限が広がり、末子を産む年齢が低下し、平均寿命がのびるなど人口学的状況が変化し、老親と子どもとの同居を難しくさせたからである。

では、近居というパターンに変化はあったのか。一九九五年の全国規模の調査によると (McGlone, Park and Roberts 1996)、六七パーセントの親が子ども (未婚・既婚を含む) と一時間未満で会いに行けるところに暮らしている (表6)。しかも、そのなかで一五分以内に暮らしているのが半分を占めており、現在もなお近居が維持されている。戦後は産業構造の変化にともない人々の地理的な移動がたいへん活発になったが、それでも近居という親族関係のパターンは変わらなかった。しかも、六割の親が成人した子どもに週一回以上 (毎日を含む) 会っており、別居の親子が緊密な交流を維持している点も変わっていない (表7)。

社会経済的状況や人口学的状況が変化した今でも、イギリスの親

子は近くに住み、緊密な交流を維持している。孫の世話に忙しい祖父母や親の介護に忙しい五〇代の子どもたちが多いのも、このような親族関係が背後にあったからだと考えられる。ただし、一九八〇年代と比べると別居している親子の交流頻度は下がってきている。親族関係は「母―娘」関係を中心に維持されているが、その女性たちが外で働くようになり、会いに行く時間が限られるようになったからと見られている (McGlone, Park and Roberts 1996)。

五 直系家族社会日本の変容

以上の諸研究から、(1)ネオ・ローカリズムが核家族社会の重要な指標であること、(2)近居が一般的で、別居している親子の交流が緊密であること、(3)親族関係は「母―娘」関係を中心とすることが核家族社会イギリスの特徴であることが見えてきた (逆に、老後のサポートなどは核家族社会でも見られるものであり、直系家族社会特有のものではないことが明らかになった)。

では、これらのイギリス的な特徴が日本で見られるのか。

まず、筆者も参加しておこなった家族調査をもとに、近居への移行が進んでいるのかを検討してみる (藤井 一九九九)。この調査は一九九七年に兵庫県西宮市のA地区と岡山県柘原町 (現、美咲町) のB地区を対象に行ったものである。A地区は阪神間にあり大都市近郊の利便性に富んだ住宅街である。対照的に、B地区は大都市か

表8 結婚直後の居住地(西宮市A地区と柵原町B地区、1997)

		同居 (%)	近居* (%)	遠居* (%)	N
西宮市A地区	20代	0	27.3	54.5	11
	30代	0	45.5	54.5	33
	40代	13.4	11.5	73.1	52
	50代	29.2	12.6	56.3	48
	60代	42.0	3.2	38.7	31
	70代	41.6	8.3	50.0	12
	80代	50.0	0	50.0	4
小計		21.4	16.7	57.1	191
柵原町B地区	20代	-	-	-	-
	30代	100.0	0	0	1
	40代	40.0	20.0	40.0	5
	50代	71.4	14.3	14.3	7
	60代	57.2	14.3	14.3	14
	70代	37.5	25.0	12.5	8
	80代	50.0	0	50.0	2
小計		54.0	16.2	18.9	37

出典：平井 (1999, p.63) の表5-3より。「同居」「近居」「遠居」の和が100%にならないのは、「その他」や「無回答」の分を除いて表を作成したためである。

*「近居」および「遠居」とは、調査対象者が主観的に「近くに住んだ」「離れて住んだ」を選択した結果である。

表9 別居子との交流状況 (日本、1990)

時間的距離	毎日 (%)	週1回以上 (%)	月1~2回 (%)	年数回 (%)	ほとんど会わない (%)
10分以内	43.0	31.7	15.6	7.5	1.6
30分以内	12.0	29.7	42.9	14.9	0.6
1時間以内	4.4	9.5	55.1	30.4	0.6
3時間以内	1.5	2.9	25.5	65.7	4.4
3時間以上	0	0	4.7	81.1	14.2

出典：『国民生活白書 (平成6年版)』(1994, p.99) の図第I-3-36より作成。

表10 居住距離別にみた祖父母と孫のかかわり (兵庫県、1993)

		同居 (%)		近居 (%)		遠居 (%)	
		よくある	ときどき	よくある	ときどき	よくある	ときどき
遊び相手	祖父 父方	31.8	53.2	24.2	33.5	1.0	22.1
	母方	45.0	20.0	27.4	40.5	7.2	35.7
	祖母 父方	44.6	40.2	20.8	39.1	1.5	24.3
	母方	73.1	23.1	29.0	45.2	6.5	40.3
しつけ	祖父 父方	10.3	33.3	6.2	11.8	0	9.7
	母方	25.0	35.0	4.7	29.3	1.8	21.0
	祖母 父方	25.0	43.8	5.9	25.7	0	13.1
	母方	50.0	34.6	11.2	38.6	3.0	28.9

出典：兵庫県長寿社会研究機構家庭問題研究所 (1994, 49頁) の図3-1-10より作成。表の値は「同居」や「近居」それぞれの内訳である。例えば「遊び相手 祖父 父方」の「同居」の「よくある」31.8%というのは、同居している父方の祖父を100とした場合、「遊び相手」を「よくする」と答えた割合が31.8%という意味である。

*「近居」とは1時間以内、「遠居」とはそれより遠いケース。

表8は、両地区の世帯主に、結婚直後の居住地を尋ねた結果である。大都市近郊のA地区では、おおむね戦中生まれの「五〇代」以下から離れた山間部で、周辺に労働力を大量に吸収するような産業都市はない。

上で「親との同居」が多いが、一九五〇年代以降生まれの「四〇代」以下では同居が減ったぶん、近居が大幅に増えており、一九七〇年以降、近居を選択する傾向が強くなったことがわかる。

他方、山間部のB地区では同居から近居へという変化が見られない。働く場所を求めて若い世代が都市へ出て行くため、四〇代以下の住民がほとんど残っていないからである。

つぎに、経済企画庁の調査をもとに親族の交流頻度を見てみる。

表9に示したように、別居子と親との交流頻度は一〇分以内に居住しているかどうかで大きなちがいが出ている。一〇分以内に暮らしければ、四三パーセントの親子が毎日会い、三二パーセントが週に一回以上会っている。すなわち七五パーセントの親が週一回以上子どもに会っている。しかし、距離時間が一〇分をこえると、たとえ三〇分以内で行き来できたとしても会う頻度が急減する。さらに三〇分をこえる場合は週一回以上会うのが一時間以内でも一四パーセントに激減する。イギリスの場合、一時間以内であれば九割の親子が週一回以上会っている。⁽⁹⁾同居という文化的伝統をもつわれわれにとっては、頻繁に往來ができるのは同居に近い「二〇分以内」、もしくは「三〇分以内」の居住に限られるのかもしれない。

最後に、「母―娘」関係を検討してみる。先の西宮市のA地区の近居の場合、「三〇代」では五分の四が夫方の親の近くに住んでいるが、「二〇代」になると妻方が多くなっている（三分の二）。また、全国規模の調査（結婚時の居住地）でも一九九〇年以降、妻方居住が増えている。（全体として同居が減るなか）一九八一年には六パーセントしかなかった妻の親との同居が、一九九〇年には一一パーセ

ントに倍増している。⁽¹⁰⁾同居から近居への移行に続いて、「母―娘」関係の強化が見られる。

また、祖父母と孫の関係から見ても、遊んでもらったり、しつめてもらうなどのつきあいの中身が父方と母方でちがっている（表10）。父方の祖父母の場合、孫と同居していれば関係が濃密であるが、近居（二時間以内）になると少し希薄になる。しかし、母方の祖父母の場合、同居でも近居でもあまり変わらない。「母―娘」を中心とする関係では一時間以内の距離でも「近居」的な関係が保たれる範囲なのかもしれない。

全体として、日本の家族はイギリス的な特徴をもつものへ変化してきているが、近居という新しい居住パターンでは、その範囲および、だれと近居なのかによってその中身（関係のあり方）が大きくちがっている。

六 今後の展望

第三節、第四節の分析から、核家族社会イギリスの特徴が、（1）ネオ・ローカリズム、（2）近居による親密な親子関係、（3）「母―娘」関係を中心とする親族関係であることがわかった。また、直系家族社会の特徴と考えられがちな老親のサポートを、核家族社会であっても子どもが担っていたことも見えてきた。さらに、第五節の分析から、これらイギリスのパターンを比較の軸とする視点が、現

在の日本の家族をとらえるうえで有効なことも明らかになった。

日本の家族の方向性を知るには、やはり、核家族社会に固有の特徴であるネオ・ローカリズムの広がりを見なければならぬこと、そのうえで、近居している親子（親族）のあり方を調べる必要があることを痛感した。現在の家族研究では、高齢期の再同居に注目が集まり、高齢期に再同居がなされていけば、それは「修正直系家族」であり、直系家族的伝統が維持されていると考える見方が主流である。しかし、高齢期の再同居は核家族社会でも見られた現象であり、それだけでは直系家族かどうかのメルクマールにはならないと考えられる。

今後は、日本におけるネオ・ローカリズムの広がり調査しつつ、日英における別居親族の関係（祖父母による孫の育児や、高齢者へのサポート）について実態調査をおこない、日英の異同を明らかにしつつ、日本家族の特徴を明らかにしたい。

注

(1) タイトルに付した核家族社会や直系家族社会について簡単に説明しておく。

一般に、家族はその形態的特徴から核家族や直系家族、合同家族に大別される。これらの家族形態に人々の家族規範を加え、それぞれ

れの社会がどのような家族制度を有するかを判断する。森岡清美（一九七二）によると、家族形態と規範が一致し、それが社会の過半数をこえる場合、それらの社会は核家族（制）社会（または夫婦家族制社会）、直系家族（制）社会、合同家族（制）社会となる。

(2) 二〇〇五年二月八日のガーディアン紙 (Guardian) より。

(3) イギリスの二〇〇五年の国民統計による。Office for National Statistics (Summerfield and Gill eds.) の四七頁の表 4・3 参照。

(4) 英国は、周知の通り、イングランド、ウェールズ、スコットランド、北アイルランドの連合国家であり、この四地域は歴史的にこの独自の伝統をもっており、家族の特徴もちがうと考えられている。そのなかで家族史研究の中心はイングランド（一部ウェールズを含む）であり、本稿でもイングランドの研究結果を中心に議論する。

本稿のタイトルは「イギリス」となっているが、歴史的研究に言及する場合、他の地域と区別するため「イングランド」と記す。

(5) ラスレットの世帯構造の分類は、夫婦家族単位を中心とする分類方法であり、ハンメル・ラスレット分類 (Hannell and Laslett 1974 = [二〇〇三]) と呼ばれている。具体的には、夫婦家族単位を基準に、それを形成しない単身世帯 (1)、非家族世帯 (2)、夫婦家族単位そのものである単純家族世帯 (3)、夫婦家族単位に夫婦家族単位を構成しない親族が加わった拡大家族世帯 (4)、複数の夫婦家族単位からなる多核家族世帯 (5)、その他 (6) の六つに大別される。

- (6) ラスレットはこれを単純家族世帯と呼ぶが本稿では論文の統一性を考慮し核家族世帯と表記する。
- (7) 一九六〇年まで伝統的パターンが同じように続いてきたわけではない。一九世紀のイングランドでは、(産業構造の変化にともなう急激な都市化により) 都市で深刻な住宅不足となり、一時的であるが、親夫婦と子ども夫婦、ときにはキョウダイ夫婦などが同居する拡大家族が増えるなど、家族・親族関係が大きく変化した (Anderson 1971)。産業化や都市化の初期段階で世帯規模が拡大したり、親族の同居が増えたりするのはイギリスに限ったことではなく、ベルギー (Alter 1988) やドイツ (Ehmer 2001)、アメリカ (Rugles 1987)、日本 (平井、二〇〇三、近刊) についても指摘されており、本研究との関連においても非常に興味深い。この点については稿をあらためて論じることにはしたい。
- (8) 「近居」とは、「同居」「近所に住んだ」「離れて住んだ」という選択肢から「近所に住んだ」を主観的に選択したケースのことである。
- (9) 第四節の表6、表7より、子どもが一時間以内に住んでいる割合が六七パーセント、週に一回以上会うのが五八パーセントとなっている。(一時間以上かかる人があまり会っていないと仮定すれば) 一時間以内に住んでいる人のうち、八七パーセントが週一回以上会っていることになる。
- (10) 『国民生活白書 (平成六年版)』(一九九四)の一二二頁の図 I・3・7より。

参考文献

- Alter, George, *Family and Female Life Course*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1988.
- Anderson, Michael, *Family Structure in Nineteenth Century Lancashire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Ehmer, Josef, 2001, "Family and Business among Master Artisans and Entrepreneurs: The case of 19th-century Vienna," *The History of the Family*, 6, pp.187-202.
- 藤井勝編 『日本における家族理念に関する研究』平成八—一〇年度文部省科学研究費補助金研究成果報告書、一九九九年。
- Hammel, Eugene and Peter Laslett, 'Comparing Household Structure over Time and between Culture,' *Comparative Studies in Society and History* 16, 1974. (＝落合恵美子訳「世帯構造とはなにか」速水融編『歴史人口学と家族史』藤原書店、二〇〇三年)
- 平井晶子 「居住形態と家族規範」藤井勝編『日本における家族理念に関する研究』平成八—一〇年度文部省科学研究費補助金研究成果報告書、一九九九年、五三—六五頁。
- 平井晶子 「近世東北農村における『家』の確立」『ソシオロジ』第四七巻第三号、二〇〇三年、三一—八頁。
- 平井晶子 『日本の家族とライフコース』ミネルヴァ書房、近刊。
- 兵庫県長寿社会研究機構家庭問題研究所 『祖父母と孫のかかわりに関する調査研究報告書』兵庫県、一九九四年。
- 伊藤達也 『生活の中の人口学』古今書院、一九九四年。

- Laslett, Peter, *The World We Have Lost*, London: Methuen 1965. (＝川北稔ほか訳『われら失った世界―近代イギリス社会史』三嶺書房、一九八六年)
- Laslett, Peter, 'Clayworth and Cogenhoe,' *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations*, chapter 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1977. (＝落合恵美子・中村伸子訳「レイヴォースとコックノー」斎藤修編『家族と人口の歴史社会学』リプロボート、一九八八年、五九―一三六頁)
- 加藤彰彦「家族変動の社会学的研究」博士学位論文(早稲田大学) 二〇〇三年。
- 経済企画庁『国民生活白書(平成六年版)』大蔵省印刷局、一九九四年。
- McClone, Francis, Alison Park and Ceridwen Roberts, 'Relative Values: kinship and friendship,' Jowell, Roger et al eds., *British Social Attitudes the 13th Report*, London: Social and Community Planning Research, 1996, pp.53-72.
- 森岡清美「家族の変動」森岡清美編『社会学講座③ 家族社会学』東京大学出版会、一九七二年、二〇五―二二八頁(再録:『現代家族変動論』ミネルヴァ書房、一九九三年)。
- 落合恵美子「近代家族の誕生と終焉」『現代思想』第一三卷第六号、一九八五年(再録:『近代家族とフェミニズム』勁草書房、一九八九年、二―二四頁)。
- 落合恵美子『二一世紀家族へ』有斐閣、一九九四年。
- Rugles, Steven, *Prolonged Connections*, Wisconsin: The Univer-

- sity of Wisconsin Press, 1987.
- Office for National Statistics (Summerfield, Carol and Bajjit Gill eds.), *National Statistics: Social trends No.35*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- Wall, Richard, 1992, "Relationships between the Generations in British Families Past and Present." In Marsh, C. and S. Arber eds., *Families and Households*, London: Macmillan, 1992, pp.63-85.
- Wall, Richard, 1995, "Elderly Persons and Members of their Households in England and Wales from Preindustrial Times to the Present." In Kertzer, D. I. and P. Laslett eds., *Aging in the Past: Demography, society, and old age*, London and California: University of California Press, 1995, pp.81-106.
- Wrigley, E.A. and R.S., Schofield, *The Population History of England 1541-1871*, London: Edward Arnold, 1981.

〈国際日本文化研究センター創立二十周年記念特集〉(続)

井筒俊彦の主要著作に見る日本的イスラーム理解

池内 恵

一 日本のイスラーム認識の範型としての井筒俊彦

日本のイスラーム認識には、何か特有な様相があるのではないか。中東や南アジア、東南アジアなどのイスラーム教徒自身によるイスラーム理解とも、欧米のキリスト教圏からのイスラーム理解とも、また異なる独自の受け止め方を、日本では行ってきたのではないだろうか。日本の独自のイスラーム理解のあり方を解明することは、日本思想の特有のあり方を理解することにもつながる。そのため、本稿で俎上に載せようとするのは井筒俊彦の諸著作である。¹⁾

井筒俊彦（一九一四—一九九三）は日本のイスラーム理解に強い影響を与えてきた。特に、知識層が知的な関心事項としてイスラームに興味を示す際には、もっぱら井筒の著作に依拠して理解がなされてきたといっても過言ではない。ここでは、井筒俊彦のイスラーム

ム思想史論の特性を、その由来と共に検討することで、日本におけるイスラーム世界の認識の特性の主要な一面を特定したい。

井筒の日本語著作は、多くが井筒俊彦著作集（一九九一年—一九九三年）に収録されている。著作集に収録されていない英語著作については言えば、本来であれば井筒俊彦の研究者としての真価はこれらの英語著作にあるという考え方もあるだろう。しかし井筒の英語著作はきわめて少数数の、簡易な製本のものを含む専門的著作が中心であり、入手が困難なものもあり、専門家以外の目に触れることは少ない。ただし、少数ではあるが、各国の最先端のイスラーム思想・宗教哲学・神秘主義思想研究者の間で高い評価を受けた。井筒は日本の人文研究者の中で、国際的に名を知られ引用される人物として、筆頭の地位にある一人といっても過言ではない。

本稿の趣旨は、日本のイスラーム認識の特異な様相を特定するた

めに、そこに最も大きな影響を与えている井筒俊彦の著作を検討するものである。そのため、日本で広く流布し、多様な読者層を勝ち得たイスラーム教・思想史解説書に焦点を当て、英語著作には論及しない。日本の知識層・言論界における井筒俊彦の影響は、おもに日本語著作による。英語著作が専門的に高い評価を受けるものであることは知られてはいても、それは井筒俊彦という存在に一種のオラを与え、半ば知的ファクションとしての人気を高めることにはつながったものの、実際にそれらの英語著作を繙いた上で井筒を理解したものは、かなり限られている。日本のイスラーム認識に井筒が与えた影響を論じるためには、井筒の日本語著作に着目することが適切だろう。

二 井筒俊彦の関心事

井筒の諸著作は日本の知識層がイスラーム教やその思想史に目を向ける際に、ほとんど全ての者が必ず手に取るといつていいほどの存在である。岩波文庫に収められた『コーラン』の翻訳はベストセラーに近いロングセラーとして毎年版を重ね、独自のコーラン解説書『コーランを読む』は岩波書店のセミナーブックスの記念すべき第一巻の座を占める。井筒のイスラーム思想史論『イスラーム文化』は著者存命のうちに岩波文庫に収められる、稀なケースであった。

しかし井筒のイスラーム叙述には特有の偏りがある。これは井筒のイスラーム教やイスラーム思想史に関する理解が不十分であった、あるいは偏っていたという意味ではない。井筒は自身の固有の関心に沿ってイスラーム思想史を叙述した。それは井筒の意識的な選択であって、過誤によるものとは思えない。

もし問題があるとすれば、それは受容した側だろう。井筒の著作を受容した日本の数多くの知識人が、井筒によるイスラーム叙述が、対象のある側面に意識的に焦点を当てたものであり、取捨選択をへたものであるということを、往々にして理解していなかったことである。

井筒のイスラーム叙述はどこに重点が置かれていたのか。これを見るには、広く流布した思想史概説『イスラーム思想史』を繙くのが良い。四部からなる『イスラーム思想史』の構成は次のようになっている。

第一部 「イスラーム神学——Kalam」

第二部 「イスラーム神秘主義（スーフイズム）——[Tagawwuf]」

第三部 「スコラ哲学（Falsafah）——東方イスラーム哲学の発

展」

第四部 「スコラ哲学（Falsafah）——西方イスラーム哲学の発

展」

ここに明白なのは、井筒が取り上げる「イスラーム思想」において過半を占めるのが、神秘主義とイスラーム哲学であることだ。その代りに、叙述の対象から除外されるのは、宗教テキストの解釈の体系、すなわち神の啓示による法（シャリーア）から規範を導き出す法学（フィクフ）の分野である。井筒はイスラーム法学に、著作集の第5巻に収録の『イスラーム思想史』の全三二三頁のうち、わずかに五頁しか割いていない。

井筒がイスラームの最重要の性質が律法と規範の側面であること、もちろん知らないはずがない。法学がきわめて重要な要素であることを認識しつつ、それを思想史の中ではあえて論じないのである。これについて井筒自らが『イスラーム思想史』第一部第二章の冒頭で記している。「法学はイスラーム学の中でも最も複雑多岐な科目であつて到底僅かの頁にそのあらましを書くことはできぬ故、ここに記述することは真に基本的な、常識的な事柄に過ぎない」⁽²⁾。

そして、神秘主義と哲学についても、井筒は神秘主義に公然とシンパシーを表明し、肯定的価値判断をためらわない。その顕著な例が、『イスラーム哲学の原像』にみられる。ここではイブン・ルシユド（アヴェロエス）の理性的な哲学と、超越的存在の直接体験を中核とするイブン・アラビーの神秘主義哲学の対立を描き、井筒は明確に後者を上位に置く。

西暦一九八八年のことです。モロッコで死んだこの哲学者アヴェロイスの遺骸がコルドバに運ばれてきました。当時のアラブ世界では重い荷物を運ぶときはたいいロバを使います。現代でもよく見る光景ですが、ロバの背中に振り分け荷物にしませて、右と左に重さの均衡をとって運びます。この場合にも片方の袋にはアヴェロイスの死骸、反対側の袋のなかには世に有名なアリストテレスの『形而上学』の龐大な註釈をはじめとするアヴェロイスの著書がひと揃い全部入っていたといわれます。左右の均衡をこのようにしてとりながらロバがやってきます。それをイブン・アラビーは二人の親しい友だちといっしょに眺めておりました。これもまた運命的な匂いのする光景です。それを眺めながら、イブン・アラビーがこう申しました。「見るがいい、片方には哲学者の屍、もう一方には彼の全著作。アヴェロイス、彼はいつたい自分の本当に望むところをあれて果すことができたのだろうか」⁽³⁾と。

それでは神秘主義と法学的な宗教解釈では、どちらを上位に置いていたのだろうか。これは明白に神秘主義の方である。『イスラーム文化』では、イスラーム教の思想史の発展を、一方では「法と倫理」の方向へ、他方では「内面への道」すなわち神秘主義の方向へ、

分岐していくものとして描く。井筒は法規範の側面と神秘主義の側面は共にイスラーム教の不可欠の要素であることを確認するものの、それは形骸化への道でもあり、信仰の生命力を奪う、ある種の危機ですらあると位置づける。

共同体の宗教となり、イスラーム法という形に固定されるに至ったイスラームは、外面的には実にかつしりした文化構造体になりました。しかし、その代り宗教が社会制度化し、政治の場となり、信仰の実存的なみずみずしい生命力は失われて枯渇しそうになってきたことも、また否定できない事実であります。まさに信仰の危機です。⁽⁴⁾

そして、この信仰の危機を克服するために発展してきたものとして、神秘主義を位置づけるのである。

イスラームはその律法性において完成すると同時に、精神性において死んだと主張する人々はこの点を鋭く突きます。しかしイスラームがその精神性において死んでしまったと判定するのは、いささか乱暴にすぎるのではないかと思えます。なぜならば、イスラームの内部には最初期から宗教のこのような形式化に真正面から反対し、それと対決してきた精神主義の大潮流が

ありまして、現代もなおその生命力をいささかも失っていないからであります。それは今日お話ししました律法主義を根柢からひっくり返してしまうような、猛烈な実存的内面主義の傾向です。⁽⁵⁾

このような理解は、日本の読者にとって、きわめて自然な、納得のいくものではあろう。しかし、神の啓示（それはアラビア語ではすなわち法を意味する）した律法を解釈していく営為を形骸化への動きとして否定的にとらえる見方は、多くのイスラーム教徒の側からは一般的ではないのである。内面的な精神主義を「律法主義を根柢からひっくり返してしまう」ものとして、なおかつ（であるからこそ）肯定的なものと表現することは、現在のイスラーム諸国の通常の信仰のあり方からは、物議をかもし、ほとんど語義矛盾といつていい論理展開である。多くの信者にとっては抵抗感が感じられ、忌避される、かなり特殊な理解である。井筒はそのことをもちろん認識しつつ、自らの主観的な価値判断に従って、より高次の思想形態として神秘主義を位置づける。

このように、井筒はイスラーム教の最重要部分が法学であると認めつつ、思想史叙述においてこの側面にほとんど触れないか、神秘主義思想の潮流を「精神性」において高いものとして重視する。また、神秘主義哲学を合理主義哲学より上位に置く。以上の構図に基

づく、主観的な価値判断を明確にしたイスラーム叙述を井筒は行ってきた。

思想史叙述がこのような主観的な価値判断に沿ってなされることについて、井筒はどのような見解を示しているのだろうか。『イスラーム哲学の原像』には次のように記されている。

こうなればもう、「東洋」をどう受けとめるかは、個人個人の意識の問題である。そしてこういう観点からすれば、私が上に述べたことも、私自身の「東洋」意識にもとづいた、結局私だけの今後の仕事のプログラムにほかならないということになるだろう。だが、それは私にはどうにも仕様がなしたことなのだ。主体的、実存的な関わりのない、他人の思想の客観的、（6）研究には始めから全然興味がないのだから。

このように、井筒はほとんど開き直ったような口調で、主観的な思想史叙述を肯定している。

三 井筒の生育環境

井筒の思想史叙述を方向づけた「主観」はどのように形成されたのだろうか。井筒が「私自身の『東洋』意識」と自覚する、思想史叙述の軸を自らのうちに形成し発見していく過程ではさまざまな要

素が介在していたであろう。ここではその一つとして、しかし出発点において決定的な意味を持ったとみられる要素として、井筒の育った家庭環境と修養に着目したい。井筒は自らの精神的原風景を、若き日の著作『神秘哲学』に記している。

本書に取扱ったギリシア的観照主義の哲学は、私にとって他のなにもものにもまさる懐しい憶い出のたねである。元来、私は東洋的無とでもいべき雰囲気のきわめて濃厚な家に生れ育った。「日々是好日」——私の少年時代から青年時代にかけて、家では全ての時間がある目に見えぬ絶対的なものの日常の実現をめざし、かつそれをめぐって静かに流れていた。（7）

この東洋的精神主義に満ちた家庭環境は、何よりも井筒の父の存在によってもたらされたものであった。

そしてこの生活の中心に父がいた。迂闊にもその頃は全然気づかなかつたのだが、今にして思えば、私の亡父は非常に複雑な矛盾した性格の人物であり、彼の生活の静けさは奥ふかく不気味な暗黒の擾乱をかくした見せかけの静けさにすぎなかつたのである。「中略」そういえば私がものごころついてから後にしばしば目撃した彼の修道ぶりは、生と死をかけた何か切羽詰っ

たものをもつていた。⁽⁸⁾

井筒は幼時に父からある修養を強いられる。井筒自身の筆によれば、この修養は以下のようなものである。

私はこの父から彼独特の内観法を教わった。というよりもむしろ無理やりに教えこまれた。彼の方法というのは、先ず墨痕淋漓たる「心」の一字を書き与え、一定の時間を限って来る日も来る日もそれを凝視させ、やがて機熟すと見るやその紙片を破棄し、「紙上に書かれた文字ではなく汝の心中に書かれた文字を視よ、二十四時の間一瞬も休みなくそれを凝視して念慮の散乱を一点に集定せよ」と命じ、さらに時を経て、「汝の心中に書かれた文字をもあますところなく掃蕩し尽せ。『心』の文字ではなく文字の背後に汝自身の生ける『心』を見よ」と命じ、なお一步を進めると、「汝の心をも見るな、内外一切の錯乱を去ってひたすら無・心に帰没せよ。無に入つて無をも見るな」といった具合であった。⁽⁹⁾

四 直感と言語

井筒の父の内観法が、一見して禅の系統にある、神秘的な直接体験を体得させる修養法であることは明らかであるが、ここで重要な

のは、それが言語や論理、そして概念や観念による介在を、究極的に斥けようとするものであることだ。少なくとも井筒の父にとつて、この体得されるべき直接体験は、言語によつて再現されたり分析されうるものではなく、そうすべきでもなかった。そして、幼時の（そして成人に近い日々までの）井筒俊彦は、父の影響下にあつて、言語を斥ける姿勢もまた受け入れていたようである。

しかしながら私は同時に、かかる内観の道上の進歩は直ちに日常的生活の分野に内的自由となつて発露すべきものであつて、修道の途次にある間はもとより、たとい道の堂奥を窮めた後といえどもこれに知的詮索を加えることは恐るべき邪解であると教えられた。そしてまた事実、当時我々父子の共通の話題をなしていた碧巖録、無門関、臨濟録、その他禅宗祖師達の語録はいずれも私に「思惟すべからず、思惟すべからず」と知解の葛藤に墮する危険を戒めているように思われたのであつた。換言すれば私は、観照的生 *vita contemplativa* は登り道も下り道もともに徹頭徹尾、純粹無雑な実践道であつて、これについて思惟することも、これに基づいて思惟することも絶対に許されないと信じていた。ましてや人間的思惟の典型的活動ともいふべき哲学や形而上学が観照的生の体験にもとづいて成立し得るであろうとは夢にも思つてはいなかつた。⁽¹⁰⁾

井筒の父は、このような精神修養を行っていたものの、学者や宗教家ではなく、経済人であった。井筒もまた、内観法によって精神の安定を得、財界人として父のあとを継ぐこともありえた人生であったかもしれない。しかし井筒は思想家としての道を歩んだ。その転機となったのは、ギリシア哲学との出会い、正確にいえば、合理主義の展開として論じられがちなギリシア哲学の中に（中にさえ、というべきかもしれない）、神秘主義的な直感の作用するところを見出したときであった。ここに、幼時に父から強いられて体得した神秘主義的直感の体験と、高等教育から受容した、西洋諸言語による哲学的思弁の伝統の学知とがつながった。井筒の生涯にわたる思想的関心がここにすでに全き形をとって現れているとっていいかもしれない。

だが、後日、西欧の神秘家達は私にこれとまったく反対の事実を教えた。そして特にギリシアの哲人達が、彼らの哲学の底に、彼らの哲学的思惟の根源として、まさしく *vita contemplativa* の脱自的体験を予想していることを知ったとき、私の驚きと感激とはいかばかりであったろう。私はこうして私のギリシアを発見した。⁽¹¹⁾

論理的・思弁的な哲学的思惟の根底に「脱自的体験」がある、という「私の」思想史観で、井筒の『神秘哲学』の全編は一貫している。そして井筒のギリシア哲学史叙述は、その後のイスラーム思想史への関心がどのような経緯からもたらされたのか、如実に示すものである。

五 神秘主義としてのギリシア哲学

『神秘主義』で井筒が描くギリシア哲学史の要点を以下に示しておく。井筒が神秘主義思想の、曲折を抱え込みながらも一貫した展開としてギリシア哲学史を構想する端緒は、ソクラテス以前期断片集を読んで受けた衝撃であったという。

私は十数年前はじめて識った激しい心の鼓動を今ふたたびここに繰り返しつつ、この宇宙の音声の蠱惑こわくに充ちた恐怖について語りたい。⁽¹²⁾

井筒はソクラテス以前期断片集を通読した最初の日に、「そこに立たち上るる妖気のごときものが私の心を固く呪縛した」。『神秘主義』という書の全体で、「この妖気の本体を究明し、その淵源を最後まで辿ってみたい」という。いささか大仰な表現が頻出するが、若き日の井筒の情熱の迸りを紙上にとどめた快作である。

ソクラテス以前期の哲人達の断片的言句に言い知れぬ靈氣が揺曳し、そこから巨大なる音響が迸出して来るように思われるのは、彼らの思想の根柢に一種独特な体験のなまなましい生命が伏在しているからである。すべての根源に一つの宇宙的体験があつて、その体験の虚空のような形而上的源底からあらゆるものが生み出されて来るのである。⁽¹³⁾

ギリシア哲学におけるこの「宇宙的体験」が、自らが幼時から受けてきた内観法の教育による神秘的な直接体験と重ね合わせて理解されたことは想像に難くない。そして井筒は、ソクラテス以前のギリシア哲学者がこの体験を言語化しようとしたことに着目する。「彼らの哲学はこの根源体験をロゴス的に把握し、ロゴス化しようとする西欧精神史上最初の試みであつた」。⁽¹⁴⁾「『はじめに思想があつた』のではなくて、『はじめに直観があつた』のである」。井筒はこの根本体験を「自然神秘主義」と呼ぶ。「自然神秘主義的体験とは、有限相対な存在者としての人間の体験ではなくて、無限絶対な存在者としての『自然』の体験を意味する」。「自然は一つの形容詞ではなく、主語であり、絶対的超越的主格である。それは宇宙万有に躍動しつつある絶対生命を直ちに『我』そのものの内的生命として自覚する超越的生命の主体、宇宙的自覚の超越的主体としての自然を

意味する」。⁽¹⁵⁾ 自然神秘主義の超越的主体に端を発する、超越的「一者」をめぐる絶えざる思考の連続として、井筒はギリシア哲学史を描いていく。ここではプラトンの哲学は「パトスとロゴスとの奇しき合一であつて、そのいずれか一方だけを見て、他を見ない者は真にプラトンを語る資格をもたない。プラトン哲学の特徴と考えられるイデアリズムは神秘主義的絶対体験のロゴス面であり、彼の形而上学説の各段階は深い超越体験のパトス的基体に裏付けられている」。⁽¹⁶⁾

ソクラテス以前期の哲学において、あるいはプラトンにおいて、神秘主義的側面を発見することはそれほど目新しいことではないかもしれない。しかし井筒はアリストテレス哲学にもまた、その根柢に神秘主義を見出すのである。「一見、神秘主義には縁のないものとも見え、むしろそれに積極的に対立し反対するかのようにな思われる彼の思想傾向」とひとたびは認めつつも、井筒は「アリストテレスの影響はギリシア神秘主義はおろか、西洋神秘思想史全体にたいしてまで及んでいる」と断定する。「少くとも、神秘哲学、あるいは神秘思想、を問題とするかぎり、我々はアリストテレスを抜かした西洋神秘主義の歴史を考えることはできない」というのである。井筒はアリストテレスのいわゆる「観照的生活」を神秘主義的体験としてとらえる。

現世に於ける人間生活の極致としての *vita contemplativa* の理念こそ、まさしくアリストテレス独特の人生観に由来する生の理念なのではなかったか。あらゆる種類の行為的実践的徳にたいして、知性的叡知的徳の絶対的優位を断乎として揚挙したかのスタゲイラの哲人にとっては、神々の生にもまがう純粹観想の浄境こそ、何物にもかえがたい人生の醍醐味であり、地上的幸福の極致であった。¹⁷⁾

井筒にとってアリストテレスの「純粹観想」とは、「人間知性の脱自的体験を意味する」。井筒はニコマコス倫理学第十卷第七章の、人間は「ただ彼のうちに何か神的なものが存在する限りに於いてのみ」観照的生を体験できる、という一節に着目する。ここでアリストテレスが「肉体に於ける人間の弱小にたいして知性に於ける人間の尊厳を顕彰し揚挙する」ときに、「ギリシアの生んだこの偉大な常識人の一見索莫とした概念的思想体系の秘奥にひそむ怖るべき神秘主義的パトスの深淵を、垣間見る」のだという。¹⁸⁾

ここにいう知性あるいは叡知とは近代思想にいわゆる「理性」の極限を突破してさらに彼方にあるものであり、人間知性が窮まるどころ、かえって人間の限界を越えて神的知性にまで通じる靈性を意味する。換言すれば、それは人間精神そのものの脱

自的原理であり、さきにプラトンが魂に於けるダイモンのなるものとして魂の頂点に位置させた超越的能力なのである。故にこのような靈力の完き顕現活動(エネルゲイア)としての叡知的生活とは、結局人間精神が自己自身を超越脱越する脱自的活動を意味する。そして、それがすなわちアリストテレスのいわゆる観照的生なのである。¹⁹⁾

やや強引な論理によってアリストテレスすらもが神秘主義的底流を蔵していると主張する井筒は、プロティノスにギリシア哲学の展開の大団円を見出す。

アリストテレスを越えてプラトンへ——もしプロティノスの立場の歴史的意義を一言で表明しようとするならば、我々はおそらくこういう標語をもつてするほかはないであろう。アリストテレスによって定立された「思惟の思惟」を超え、「思惟の思惟」の彼方に、プロティノスは「一者」を措いた。しかしその「二者」即「善者」とは、かのプラトンの「善のイデア」を一段と深遠な相に於いて捉えたものにほかならなかったのである。²⁰⁾

井筒がギリシア哲学の終極として描くのは、「プロティノスの観照生活」である。そこでは靈魂は「神を観る」のでもあり、「神に

成る」のであるという。井筒は自らの著作の結論部分において、プロテイノスの著作から長く引用する。

「そこには（主客という）二つのものはなく、見る者は見られるものと完全に一になっており、見るというより合一するという方が正しいほどなのであるから、か、の、もの、と混融しつつあったときに自分が何者となっていたのかを記憶している人があれば、彼は自分自身のうちにか、の、もの、の影像をとどめているはずである。あのときには、彼はか、の、もの、とまったく一であって、自身自身のうちに、自分になりたいしてもまた他者についても、一切の差違というものをもっていなかった。⁽²¹⁾（後略）」

これは『「神秘主義的合一」』にかんして全ギリシア思想史が遺した最も個人的で同時に最も普遍的な、生々しい体験の記録である」と井筒はいう。われわれはこれを、井筒自身の精神的来歴の「生々しい記録」と受け止めても良いだろう。プロテイノスに極まる形でのギリシア哲学史を「発見」することを通じて、井筒は幼時に父から授かった内観法を、相対化しつつ、再び選び取った。父によって禁じられていた「言語」を、ギリシア哲学を介して、再び導入し、直接体験を受け止めなおしたのである。

これは同時に、井筒のイスラームへの関心の入り口でもあった。

プロテイノスをもつて淵源とするネオ・プラトニズムは、哲学と神秘主義の潮流の双方においてイスラーム思想史に大きな影響を与えた。⁽²²⁾プロテイノスのさらにその先を求めて井筒はイスラーム思想史に分け入ったといえよう。その過程で、不可欠なコーランの理解や、合理主義哲学の伝統も、もちろん井筒は徹底的に咀嚼した。しかし井筒のイスラーム思想史叙述が、ネオ・プラトニズムの流れを吸収し、神秘主義と合理主義の強い緊張の下で、神秘主義の優位のもとに展開していくイスラーム世界の独自の宗教哲学の系譜にもつばら重点を置くことは、井筒が「私自身の『東洋』意識にもとづいた、結局私だけの」思想史を構想している以上、自明のことであつたらう。それは井筒がイスラーム表象をゆがめた、といったことを意味するのではない。井筒の特異な生育環境からもたらされた精神的状态が求め続けた果ての、必然的な固有の関心に従つたまでである。

むすびに

本稿で示してきた井筒のイスラーム思想史叙述の特性は、それを熱狂的に、あるいはほとんど違和感なく受け入れた日本のイスラーム認識の特性を顕著に示すものと筆者は考えている。これは井筒が日本の通説に阿つて実態と異なるイスラーム思想史叙述を行ったということを意味しているのではない。本稿が示すことを試みたのは、

井筒の精神形成過程における関心事に端を発する神秘主義と哲学の関係の探求の延長線上に、井筒のイスラーム思想史叙述があるということであり、そのこと自体を良いとも悪いともいうことはできない。少なくとも井筒の関心事から見ても一貫性のある形でイスラーム思想史が叙述され、それが西洋哲学史や日本思想史の中の神秘主義的潮流との関連性や共通性、あるいは比較のもとで論じられた。このことが井筒の思想史の功績といえよう。

もし問題があるとすれば、井筒を高く評価し、もっぱら井筒の著作を通じてイスラーム思想史とイスラーム教を理解する日本の知識層の側に、井筒の叙述を相対化する手立てがおよそ欠けていたことだろう。井筒の特有のイスラーム思想史叙述が、特定の側面にもつぱら目を向けたものであり、それがいかなる井筒自身の固有な関心に基づいていたか、認識した上での井筒の受容、イスラームの受容であったとは思えない。

井筒が関心を払わなかった部分の存在を、あたかも存在しないかのように忘れさせるほどに、井筒のイスラーム思想史叙述は力強い。それは一面では井筒の幼少・精神形成期に受けた教育から、青年期から生涯をかけて追求した比較宗教思想史へとつながる思想的な一貫性がきわめて真摯であり緻密であったことに由来するだろう。しかしもう一方で、結果的に井筒のイスラーム思想史叙述が、日本における、特に近代の知識層が抱いている一般的な宗教観・思想観に、

心地よく合致するものだったからということもできる。井筒のイスラーム思想史叙述は、イスラーム文明の思想的遺産に関する、ある一面からのきわめて重要な貢献であるが、それと同時に、日本近代の宗教観・思想観を如実に示す事例としてみることも可能ではないだろうか。

注

- (1) 本稿は二〇〇六年一月五・六日にエジプト・カイロ大学文学部と共催で行われた日文研海外シンポジウムCairo Conference on Japanese Studiesで行った報告に増補し、議論を発展させたものである。
- (2) 「イスラーム思想史」『井筒俊彦著作集 5 イスラーム哲学』中央公論社、一九九二年、二七頁。
- (3) 「イスラーム哲学の原像」同、三六〇頁。
- (4) 「イスラーム文化」『井筒俊彦著作集 2 イスラーム文化』中央公論社、一九九三年、三〇八頁。
- (5) 同、同頁。
- (6) 「イスラーム哲学の原像」『井筒俊彦著作集 5 イスラーム哲学』中央公論社、一九九二年、三三六頁。
- (7) 『井筒俊彦著作集 1 神秘哲学』中央公論社、一九九一年、一九八頁。
- (8) 同、同頁。

- (9) 同、一九八一—一九九頁。
(10) 同、一九九頁。
(11) 同、同頁。
(12) 同、二二頁。
(13) 同、二二頁。
(14) 同、同頁。
(15) 同、二二頁。
(16) 同、二三—二四頁。
(17) 同、三二—三三頁。
(18) 同、三二—三三頁。
(19) 同、三二—三三頁。
(20) 同、三七八頁。
(21) 同、四六六頁。
(22) 「イスラーム哲学の原像」『井筒俊彦著作集 5 イスラーム哲学』中央公論社、一九九二年、三五四—三五五頁。

東アジアのモザイク・ユニット

— グローバル時代の新しい視点

はじめに

オーストラリア史の古典とでもいうべき、『距離の暴虐』(*The Tyranny of Distance*)の著者ジェフリー・ブレイニー(Geoffrey Blainey)は、その改訂増補版(二二世紀版、二〇〇一。初版は一九六八年刊)で、フランシス・カーンクロス(Frances Cairncross)の『距離の死』(*The Death of Distance*, 1997)の非常に楽観的なローバリゼーション論を批判している。ブレイニーの要約の一部を引用しておこう。

“Cairncross predicted that ways of shopping would change: the detection of crime would become more efficient. The world's total wealth would grow more quickly; and in her view some of the privileges and pleasures of rich would

increasingly become available to a host of the poor, largely as a result of 'death of distance.'” (p.361)。

このような楽観的な世界が、空間的距離の縮小化で生じるというのは、幻想というべきものだ。ブレイニーが強調していることの一つは、「距離」の縮小がどんなに進んでも、「地理的位置関係」は依然として大きな要素として残り、その意味では距離の「死」など虚妄だという点である。距離の「暴虐」から解放されたとはいえ、オーストラリアの地理的位置がアジアの南にあることは動かしがたい。さらにいえば、オーストラリアの主要都市は、この大陸の北部にある熱帯アジアから最も遠い温帯地帯に集中している。これには、熱帯での生活に耐ええなかったイギリス的な生活の「過去」が空間的に投影されているのである。

このような事実を、「距離の暴虐」が緩和されて、航空機の導入

園田英弘

や情報通信の高度な発展により、「時間的距離」が大幅に縮小されたとしても、地球上における地理的位置は無意味にならないということの意味している。

日本のことを考えてみよう。東シナ海を挟んで政治的体制を異にし、経済的に急成長する中国があり、対馬海峡のすぐ北には分断された二つの国がある朝鮮半島があり、太平洋を挟んでは基本的には西欧の流れをくんだ超大国アメリカがあるという構図は、どのよう地球が縮小化しても変わることはない。グローバル化がどのように進行しようと、日本はユーラシア大陸の東の海上に位置し、漢字をはじめとして中国・朝鮮から、長らくさまざまな形で文化的影響を受けてきた。しかも、地球の縮小化によって、従来にはない新しい関係を模索せざるを得ないという問題に直面している。

「東アジア」という表現がポピュラーになってきたのは、いつのころだろうか。「東亜」という表現は同じく東アジアを表すが、現在いわれている「東アジア」という意味とはいささか異なっているように思われる。「大東亜共栄圏」という表現に典型的に見られるように、「東亜」は日本がアジアのリーダーであることを前提とした発想であり、二〇世紀初頭から（つまり日露戦争の勝利直後から）見られた。

のちの「大東亜共栄圏」という構想の作成に大きな影響を与えた徳富蘇峰は、日露戦争前後に台頭した「黄禍論」に直面しても、

「文明」の普遍性を信じて「(西洋)文明」志向をなかなか捨てきれず、停滞するアジアにも連帯意識を持たずにいた。しかし、蘇峰は同時に「文明国」からは対等の仲間として受け入れてもらえないことを十分に自覚し、孤立感を深めていった。このデリケートな彼の立場は、問題にすべきは「人種」ではなく、「文明」であると彼が述べている部分に現れている。

グローバルな世界は、このように地理的位置や過去との連続を無視した平板な世界ではない。グローバルゼーションをめぐる議論では、比較的論じられることが少なかった「東アジア」について、このペーパーでは焦点を当てる。現在の「東アジア」という単なる地理的概念は、「東南アジア」と同様に戦後のアメリカで生まれたように思われる。その後、この地域全体の経済を中心とする発展とともに、この地域に住む人々からも「東アジア」と呼ばれるようになった。現在盛んに議論されている「東アジア共同体」「共同体」というのは幻想だと思うが、はその典型的な例である。今は、経済的関係や大衆文化交流の最も密接な地域として「東アジア」は存在しているが、政治的・軍事的には決して良好な状態ではない。東アジアは経済も政治も文化も多様であり、今から述べていくように、さまざまな「発展」の系譜をもつために、地理的には近接し相互依存を高めているにもかかわらず、この地域はモザイク模様を呈している。

グローバルゼーションは、いろいろな分野が一樣に、同じテンポで進行するわけではない。経済の成長や情報・文化の流通は、最も変化しやすい部分である。変わりにくい部分の最も顕著な現象が、「文明の衝突」論に見られるように、宗教をめぐる対立であるとき、現在しだいに大きさを増すこの問題を、宗教間の対立と見るか、宗教の影響力が限定されていった「世俗的世界」と特定の宗教の衝突と見るかは、議論の分かれるところであろう。しかし、東アジア世界では「宗教」は主要な対立のテーマではない。

歴史的には、儒教や仏教をさまざまな形で社会制度の中に組み込み、またそれらが思想的に重要な位置を占めていたことは確かであるが、東アジア世界では宗教とは「あれかこれか」という形で一つを選ばなければならないようなものではなかった。現在、漢字文化圏で「宗教」(日本語ではshukyou) という言葉がreligionの翻訳語として流通しているが、それは西洋と東アジアの出会いによって出現した「尊い教え」「聖人の教え」を表現する文化翻訳語として、一九世紀後半の日本で、新たに生まれたものである。この近代語は、漢字文化圏に輸出された。

キリスト教という「宗教」が東アジアへ外から持ち込まれるとき、過去の歴史では「政治的」色合いを持つことが多かった。ポルトガルなどの日本進出に危惧をいだいた徳川日本のキリスト教禁令、キリスト教にある種の影響を受けた清朝後期の太平天国の乱、「西学」

(カトリックのこと) に対する朝鮮朝末期の「東学」の政治的活動などは、基本的には「宗教間」の対立ではない。「宗教」によって引き起こされるかもしれない「政治」の問題である。

ハンチントンには、「文明」を最終的には宗教で定義しているが、この観点からすると中国文明は「儒教文明」ということになる。しかし、儒教は西洋の意味での宗教ではない。さらにまた、日本文明を「一国一文明」と呼んでいるが、日本の文明を支える単一の「宗教」などはない。

一九世紀の後半に、新生なつた明治の日本を訪問したトルコの外交使節団のメンバーの一人は、その体験記で日本には「宗教などない」といつている。神社仏閣など数多く訪問した人物の感想だが、イスラムの立場からすれば、単なる偶像崇拜にしか見えない日本のそれらの施設に、宗教性があるとは到底思えなかつたのであろう。同時期の西洋人の日本体験記は、「東洋」へのエキゾチックな関心もあり、いささか異なっているが、近代化のためにはキリスト教の導入が不可欠だという立場が多い。国民国家の形成のためにも、確固とした「宗教」のバックボーンが不可欠だと思われたのである。東アジアという「地域」において、「宗教」という存在は、一神教的な伝統を持つ国々とは社会的意味が大きく異なっていたし、今後もそうであり続けるものと思われる。

もう一つ付け加えておきたい。近代化論の理論的指導者であった

S.N. Eisenstadt の大著 *Japanese Civilization* (1996) では世界の文明は「軸文明」(axial civilization) と呼ばれ、大宗教がそれぞれの「文明」の骨格を形成しているとされているが、「日本文明」だけは、それまで数多く歴史上は存在したが、今では消えてしまった「非軸文明」(non axial civilization) が存続している唯一の例外とされている。「軸」がないのに文明的アイデンティティを日本文明はなぜ長期にわたって維持できたのか、アイゼンシュタットは非常に回りくどい説明をしている(この点に関しては、私は“culture centered civilization” という概念を提出している。“The Way of Approaching Japan” *Japan in a Comparative Perspective*, INTERNATIONAL SYMPOSIUM 12, International Research Center for Japanese Studies, Edited by SONODA Hidehiro and S.N. Eisenstadt, 1998 を参照のこと)。文明と宗教を結び付けて、グローバルな世界を論じたいのであれば、一神教的な「宗教」の根本の見直しが必要だと思う。グローバルな世界を十分に理解するには、西洋中心的概念装置だけでは不十分である(この点に関しては、昨年配布した“*Viewpoint of Reverse Absence*” を参考にしてもらいたい)というのが、私の基本的立場である。

このペーパーの目的は、このグローバルな時代における「東アジア」の経済成長と社会・文化的な変化の構造的連関を明らかにすることにある。分析の焦点はこの地域の中の特定の国ではなく、「地

域全体」にあるが、この地域に構造的変動を与えている中国のことを中心に叙述せざるを得なかった。また、グローバル化の隠れた主役であるアメリカのことを常に念頭に置いて、この文章を書く。

1 東アジアの経済的台頭

経済成長の問題から始めよう。OECDの開発センターが出版した *Angus Maddison の長期経済統計 (Monitoring the World Economy 1820-1992, 1995)* では、一八二〇年の段階ではGDPの世界ランキングでは中国は第一位の地位を占め(第二位はインド、六位は日本である)ている。この研究報告は、「近代経済成長」への転換点を従来の定説であった一七五〇年ではなく、一八二〇年に求め、その時点のGDPを示している。著者はその脚注で興味深い指摘をしている。「最近の実証研究は、一九世紀をつうじて西欧諸国ではだらだらとしたよろめきの『テークオフ』が長く続いたという、かつてRostow とGershenkronが強く支持した見解に反証を与えている。——すなわち、一般に経済成長は、西ヨーロッパが徐々に世界の他の地域から抜け出してきた一五〇〇年から一八二〇年までの『初期資本主義』の時期よりも、一八二〇年以降のほうがはるかにはやいものであった、ということである」(二二ページ)。

アジアは一八二〇年には世界の全GDPの五八・三%を占めてい

だが、一九五〇年には一九・三％に落ち込み、一九九二年には三六・七％に回復しているという。この長期経済統計の知見は、一八七一年に明治政府が西洋の「文明国」に派遣した調査団によるイギリスの分析結果と符合する。その公式報告書である『米欧回覧実記』のイギリスの部分には、その急激な発展は「わずかに四〇年前」（つまり、一八三〇年頃）と記されている。明治政府はこのような「初期的グローバルな世界」（園田英弘「世界一周の誕生」グローバルイズムの起源―）文春新書、二〇〇三年を参照のこと）という認識を前提として、後の「開発独裁」の原型になる政治システム（普通、Meiji Oligarchyと呼ばれている）を構築した。このことは、後に述べる。

中国は、一八二〇年以來、アヘン戦争と死者数千万を出したという太平天国の乱の大混乱、日清戦争での敗北、清朝の崩壊とアジアにおける最初の「共和国」になったにもかかわらず、安定した政権の維持に失敗し、軍閥支配にゆだねられた中華民国、帝国日本の侵略と日中戦争、共産主義政権の成立とその性急で矛盾に満ちた政策の中で久しく停滞を余儀なくされていた。近代化研究は、経済成長には経済政策よりも統治システムの安定が重要だと教えているが、政治的安定に恵まれなかったのが、一九世紀中葉以降の中国であった。

日本の近代化を研究してきた私には、中国の最近の急激な経済成

長については、新聞や雑誌に書いてあるような常識的な説明以上の知識はない。ここでは、比較的短期の経済学的説明がなされているように思われる。七八年一月に鄧小平(Deng Xiaoping)が改革开放政策を指示し、社会主義的市場経済といういささかアクロバティックな試みが始まされ、外資の導入と低賃金による加工品の輸出によって、現在に至る「奇跡」的な経済成長を生み出したかのような印象を与えるものである。だが、これらの一連の政策によって、極めて短時間のうちに「世界の工場」「世界の市場」といわれるような繁栄が達成されるだろうか。

社会主義的市場経済が、本当に持続可能な政治形態なのか。経済の「成長」が、環境への過重な負荷を回避しながら、今後とも持続することができるのか。経済の急激な成長の結果生じた貧富の格差が、社会的な緊張と混乱を限界点まで高めるのではないか。現在でも、専門家の間でも、中国の将来については悲観論と楽観論が同居している。

日本近代化の研究が教えるところに従えば、経済成長を含めた近代化の達成のためにはさまざまな前提条件が満たされなければならず、特に前近代的「成熟」が重要だとされた。その常識に従えば中国の経済成長の「成功」の説明のためには、清朝後期ぐらいまでを視野に入れた多様な分析が必要なのではないかと思われる。日本の中国史研究の重鎮である溝口雄三は『中国の衝撃』（東京大学出版会、

二〇〇四年)で、一七世紀以降の中国社会の体質の中に、平等志向的な村落構造があり、その延長上に現代の中国が出現せざるを得ない傾向があつたことを指摘している。経済的不平等化が顕在化している現代中国を、平等主義的な伝統的な社会体質で成功した例とする見解であり、それこそは私などは奇妙に新鮮な「衝撃」を覚えた。このグローバルな時代に、社会体質論的な説明だけでは、全く不十分である。

2 中国の経済的繁栄の謎

中国の経済成長以前のオースドックスな中国近代化研究では、「なぜ中国の近代化が遅れているのか」という説明が種々になされてきた。一九六六年に、アメリカ・アジア学会の会長就任スピーチで、コーネル大学のナイト・ビッグガースタッフ(Knight Biggestaff)は一九一九年以前の中国を八つの基準(人口の都市集中・化石燃料利用・共同体の崩壊・コミュニケーション網・リテラシーなど)で検討し、中国の近代化が非常に限られたものであることを指摘している(Modernization - and Early Modern China)。

また、プリンストン大学を中心とした近代化研究シリーズの最後を飾った*The Modernization of China* (一九八一年)は改革開放路線に中国政府が踏み切ったすぐ後に出版されたが、そのブックカバーには次のようにあつた。

During the past two centuries, China has been engaged in a protracted struggle to modernize ... with the end not yet in sight. What accounts for this inability to achieve rapid, steady growth? Is it, as some claim, China's profound sense of cultural conservatism? The effect of Western imperialist exploitation? Or do the answers lie elsewhere?

「近代化」という枠組みで研究が盛んだった時期には、暗黙の内にあれ、日本との対比を基に(上記の八つの基準は日本近代化の成功事例から抽出されたものであった)、中国の停滞を説明する場合が多かった。発展する日本と停滞する中国という対比は、国民性や社会構造などに直結して説明されると宿命論的な色彩まで帯びてしまう。もしも、過去が中国にとって本当にネガティブなものならば、現在の成功の原因はどこに求めればいいのか。

この問題に答えるためには、一国主義的な中国の経済成長の原因探しだけでは不十分ではないかと思われる。それは、日本が「近代経済成長」を開始した一九世紀後半と、中国のそれが始まった二〇世紀の後半では、背景となっているグローバル化の性格に違いがあることの反映でもある。東アジアの経済成長には、それぞれの出発点の時期と背景となる社会構造の性格の違いがある。現在ではこの「地域」には、密接な相互依存のネットワークがあるが、それぞれの国はモザイク模様である。この問題を考える前に、簡

単に日本近代化をめぐる議論をおさらいしておきたい。

明確な問題意識に立脚した近代化研究は、アメリカを中心になされてきた。近代化論を簡単に定義するのは難しいが、その論点の中心が「経済成長」や「工業化」にあったことは確かであろう。停滞的な「伝統社会」から「産業社会」への「離陸」(take off)が、どのような条件で生じるかが関心の中心であった。私は近代への「突破」(breakthrough)というものに関心があった。歴史の大きな流れを飛躍させる出来事、つまり革命的变化を重視したいと思っていた。このような立場から、ライシャワーを中心とした、江戸時代の文化・社会の「成熟」を積極的に評価する「日本近代化論」に、私は不満だった。あたかも、明治維新という社会革命がなくても日本の近代化は可能だったかのように主張していると思えたからである。それは、西洋列強の圧力を日本近代化の中にどのように取り込むかであった。しかしながら同時に、「近代」が突然に始まることがありえない以上、「徳川封建制」の中にある「近代の萌芽」という仮説を認めないわけにはいかなかった。

日本近代化論の最も宿命論的な説明は、「封建制」(feudalism)に関するものである。西ヨーロッパと日本にだけ顕著に発達したといわれる封建制こそが、日本の近代化の前提を形作ったとされた。ウェーバーの学統を引き継いだ近代化研究では、資本主義への「突破」を主導したプロテスタントイイズムの宗教的倫理と機能的に同じ

ものを、日本にも探そうとした。

ロバート・ベラ(Robert N. Bellah)の『徳川の宗教』(*Tokugawa Religion: the values of Pre-industrial Japan*, Free Press, 1957)の著作は近代化研究が流行しているときは『日本近代化と宗教倫理』というタイトルで翻訳書が出版された)は、そのような役割を果たすものとして石門心学を「発見」した。

私は、このような宗教社会学的な近代化の説明を単純すぎると考える。西洋の歴史的枠組みを、歴史的伝統も社会構造も異なる日本に当てはめることができるのか疑問である。また、経験的事実として、石門心学が近世の日本の「世俗内禁欲」に大きな影響力を持っていたとは思えない。八〇年代に韓国・台湾・香港・シンガポールという所謂「四龍」(Four Dragons)の経済成長が顕著になったとき、これらの国に共通する儒教道徳に注目した宗教社会学的説明が復活した(儒教ルネッサンスといわれた)が、どのような条件のときに古い道徳が経済発展に貢献できるかを明らかにしない限り、あまり有意義な仮説にはならないと思われる。一時期は、儒教こそが停滞の説明原理となっていたことは周知の事実であろう。

この点では、経済史の観点から近世農村の前近代的「発展」に、明治以降の近代化・工業化が可能になったルーツを描き出したT・C・スミスの『近代日本の農村的起源』(Thomas C. Smith, *The Agrarian Origins of Modern Japan*, Stanford University Press,

1959. 翻訳は岩波書店、一九七〇）は日本でも大きな反響を呼んだ。

一七世紀以降に新田の開発がなされ、その結果農業生産が増大した。武士階級は城下町へ移動し、都市は膨大な消費階級の発生を抱え込んだ。それから二〇〇年間、自給自足的色彩で彩られていた農村が、しだいに商業的農業を拡大していき、農村には大土地保有者が生まれた。従来の研究では、小農自立経営の崩壊は、封建的危機の現れだと解釈されていたが、スミスは、大土地保有者の商業資本への転化を強調し、在村工業の進展、農村における非農業的経済活動の活発化などを、近代化への準備としてポジティブに評価するのである。

スミスは『日本社会史における伝統と創造―工業化の内在的諸要因 一七五〇―一九二〇年』(Native Sources of Japanese Industrialization, 1750-1920, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1988. 翻訳はミネルヴァ書房、一九九五)の中で、この観点をさらに発展させ、一八世紀初期から一九世紀半ばまでの農業生産高の上昇と、それにもかかわらず「実質的な年貢負担の長期的下降」に着目する。農民層の階層分化の進行にもかかわらず、農村には確実に富の蓄積がなされ、それがさまざまな副業を生み、農民家族の所得増加をもたらした。農村の副業は在村の工業を進展させ、農村の非農業化の進行によって、在地に就業機会が増大した。また、農民の副業への従事が工業化への「文化的準備」をもたらしたと説く。それは、単に規律正しい工場労働者の態度の形成のみならず、

技術の改良への邁進や、経済的観念の普及とも連動している。

スミスの前近代的・前工業的「発展」という視点は、一九九〇年代になって人口学的データを駆使して提出された速水融の「勤勉革命」(industrious revolution)という画期的な仮説となって、今に至っている。これらの研究は近世日本が、近代の工業化をいかに準備したかという関心に貫かれていた(いままではそのような近代化の前提という視点から離れて純粋歴史研究として続けられているが)。それは他ならない「日本だけ」が、いち早く非西洋世界で工業化に成功した原因の究明にあり、そのような意味では社会体質論的な説明であった。このような、前近代的「成熟」は、高度経済成長に至る時期までの長期的なトレンドのある部分を明らかにする基礎を提供しているように思われる。

都市の発達とそこでの早期的消費生活の活発化、消費にブルされた各種の日用品の工業化、綿織物など軽工業製品のアジア各地への輸出、教育の急速な普及とマスコミの発達、都市中産階級の急速な台頭など、これは日本の近世社会に起源を持つものの近代的表現なのである。これらの研究の蓄積は、今でも日本の歴史や社会を理解するためには、非常に重要な認識の塊であり、今後もこのような方向の研究は進められるであろう。

これらの説明は日本だけの近代化の早期的「成功」に関する仮説であるが、このような知見から、東アジアの国々での現状を照射す

ると、興味深い発見をすることができるとも、もとより、経済成長の筋道は一つではない。しかし、安定的成長の持続のためには、最低限の条件があるのではなからうか。このことについては、後ほど述べる。

3 東アジア・ネットワーク論

社会科学の説明は、設定された問題の中に隠されている。どのような問いを発するのか。その中に予想される回答の大きな方向は、既に含まれている。マックス・ウェーバーのプロテスタンティズム研究は、「なぜ、西欧において資本主義の発達が見られたのか」という問いに対する回答を与えるためのものであった。それへの回答は、「西欧」の国々が共通に持つプロテスタンティズムという精神的エートスの中に求められた。このウェーバー仮説については、今日ではさまざまにその欠点が指摘されているが、ここでは深入りしない。

ここで問題にすべきは、もしもウェーバーが「なぜ、最初の工業化はイギリスで成功したのか」という問いを発したら、それへの回答のためには西欧世界に広く分布していた「プロテスタンティズム」ではなく、もっと特殊イギリス的な要因を見出さなければならなかったであろうということである。

この問題の設定とそれへの回答という手順は、社会科学研究の多

くが歴史の後追いをせざるを得ないという宿命というものを含意している。経済的な「成功」以前に、「何がそのような成功を導いたのか」という問いは、ほとんど意味をなさない。「東アジアの発展」という主題は、日本でも、中国でも、新興工業地域でもなく、これらの国々をすべて含んだ「東アジア」(最近の傾向では「東南アジア」は「東アジア」という言葉の中に含まれている)の発展という現実があり、その歴史的由来をモデル化し、その有効性を検討することであろう。

日本や中国だけに関心を集中していたのでは、東アジアの成長にアプローチすることはできない。それは、日本の近代化の十分な理解のためにも、日本を越えた地点から日本を見つめなおす必要があるということも意味している。この点では、一九七七年に出版された『日本・中国と世界経済——東アジア発展の再解釈に向けて——』(*Japan, China, and the Modern World Economy: Toward a Reinterpretation of East Asian Development ca.1600 to ca.1918*)は、実証的には問題が多い本だが、ウオーラーシュタインの世界システム論を理論的背景とし、「東アジア」(実質は中国と日本)を世界経済の中に位置づけた、先駆的仕事であった。清朝の中国と徳川時代の日本を比較し、日本が明治維新を契機に近代化に成功したのは、アメリカの日本研究者などが主張するような江戸時代の「近代の萌芽」の存在などによるものではなく、日本がヨーロッパ列強か

ら「周辺」に組み込まれる程度が少なく、中国はその逆であるためというのが中心的内容である。

余談になるが、この本について台湾の歴史研究者、韓国の経済学者と議論をしたことがある。韓国の経済学者が言った。「私はモルダウの本に賛成だ！日本人には不愉快だろうが」。台湾の歴史研究者は言った。「モルダウは中国が分かっていない。西欧の帝国主義的影響が及んだのは、中国の沿岸部にしか過ぎない！」。著者のモルダウは中国語も日本語もできない。英語文献だけを使って、比較歴史社会学（マクロ社会学ともいう）の手法で、この本を書いたのである。

韓国の経済学者のコメントは社会体質論的説明の弱点を、うまく突いていた。たとえば、近代化成功の原因を最も単純化して「日本人の勤勉」というものに求めたでしょう。この命題は、日本人の勤勉という美質と近代化の成功を直結させているが、そうすると近代化に成功していない韓国や中国は暗黙のうちに「勤勉ではない」という一種の道徳的含意を持つてしまう。西洋文明の学習能力や近世社会の前近代的「成熟」なども、それが日本の（日本だけの）成功の理由だとされると、中国や韓国にはそのようなものがないから、近代化に失敗していると思われてしまう。

しかし、「勤勉」と道徳を直結させるのは問題だ。人は、金銭的モチベーションでも勤勉になれる。かつて、ヴィクトリア朝のイギ

リスで「貧困必要悪」という考えがあった。人々は貧困という惨めな状態から逃れたいから「勤勉」になるという。貧困という状態がなければ、人は怠け者になるという考えだ。社会的行動は、制度的枠組みの中での目的合理的行動が中心となる。制度化された貧困から脱出するためには、勤勉になるか、あるいは制度的規範を逸脱して「犯罪」に走るという選択も十分ありうるのだ。あまり、行動から道徳や宗教意識をストレートに導き出さない方が、健全な社会科学的思想というものではないか。

「四龍」の経済的成功についての最も成功していると思われる経済学的説明は、赤松要が戦前の日本国内の産業転換（労働集約型から資本集約型へ）というものを東アジアの地域内分業システムに拡大した、雁行経済モデルであろう。日本という経済の牽引者が、労働集約的な産業（繊維産業・軽工業など）でNIESやASEAN諸国との競争に負ける（あるいは競争から降りる）ことによって、日本は次々に、より資本集約的な産業（IT産業など）に重点を移していくというシステムである。中国の経済成長もこの雁行モデルで説明できるといふ論者もいるし、現在の中国の経済の現状は、このモデルの説明能力を超えているという論とに分かれていくようである。経済学者ではない私は、このような純経済学的議論を論評する立場にないが、この地域内分業システム論だけでは、域外のインドの急速な経済成長を説明できないのではないかと考える。二〇世紀の

後半に、グローバルな世界の産業構造がなにか変わったという印象を持つ。それは、自由に世界を移動する資本と人材である。もし、ある国にそれらの資本と人材を引きつける拠点さえあれば、それが経済成長の起爆剤になりうるのが、このボーダレスな世界であり、一国主義的な発展を強いられた一九世紀型との差異ではなからうか。中国の場合は、中国本土以外の華人ネットワークの資本と人材が大量に補給されていることは広く知られている。中国共産党が改革開放政策を始めた直後に私はシンガポールを訪れたことがあるが、大学院生が自分も中国に行つて近代化に貢献したいと熱心に語つていたのを思い出す。最初に、中国沿岸部に市場経済を持ち込んだのはシンガポール・香港・台湾の華人たちであった。中国は、自国以外に膨大な数の「中国人」という人材ストックがある（インドもこのような点では同様である）。すばやく、コンパクトな国民国家を造り上げて、自前の資本と人材で近代化を遂げた日本は、むしろ例外的な存在かもしれない。

4 後発者のフリーハンド

さて、私がここで提出したい考えは、「late comer's freer hand」という観点である。日本は一九世紀最後のlate comerであったが、それから一〇〇年経った現在の日本では労働・技術・教育・行政・経営組織などに、過去の「しがらみ」(bond)が蓄積され

ている。これらの改革は容易ではない。過去の蓄積があるということとは、そのまま欠点だらけであるということではない。当然、過去の蓄積の中には、多くのメリットも含まれているが、過去の重みが足かせ(better)になっている部分も無視はできない。その点では、まだ二〇年ほどの本格的市場経済しか体験していない中国は、どのような経済―社会システムを選び取るか、その選択の幅は広い。その経済に対応した、労働市場の形成も人材育成方法も経営手法も、その選択の幅は非常に大きいわけである。

多分、西欧の産業先進国も日本と同じ問題に直面しているものと思われる。一九世紀、あるいは二〇世紀前半の産業主義の伝統がない分だけ、現在のlate comerはfreer handを持つていることは確かだと思われる。Four dragons に関しても、中国ほどではなくとも経済に関する選択の幅は日本に比べたら大きいであろう。同時に、選択の幅が広いということは、リスクが大きいということでもある。

日本の経営者が中国の経営者から、「日本は社会主義だ」と言われたという有名な話があるが、西欧と日本の産業化は、国外に共産主義国があり、国内に社会主義的志向性を持つ有力政党がある中で進められた。分配の問題は、「共産主義」を国是とする中国よりも経済組織と人々の意識の中に埋め込まれている(社会主義政党がなかった珍しい産業先進国のアメリカは、この点では例外に属する)。日

本は東アジアの中で、ディレンマに陥っている。雁行モデルでいけば、日本はまだ、東アジア経済の先頭に立っている。先端的な産業分野を切り開きながら、しかも、late comer's freer handを持つ国ほど自由度がない。late comer's freer handを持つ中国や韓国や台湾などは、日本より自由に最先端と思われる労働形態や教育、あるいは経営形態を選び取ることができる。

日本はかつてはlate comerとしての立場を、ドイツと共に最も有効活用した国であったが、いまはそうではない。自力で「雁行」の先頭の立場を維持しながら、同時に世界から最も効率的な経済システムを選び取る高いfree handを持つ経済的ライバルがキャッチ・アップしてきているというディレンマに陥っているのである。

国家が結果の平等を国是としながらも、いち早く経済成長を遂げるためには八〇年代以降の中国はfree handをどのように利用したのであるか。七八年一二月に鄧小平が改革開放政策を指示する前から、中国では外国に留学生を送り出す準備がなされていた。行き先は、日本を含めて西欧やオーストラリアなど多様であったが、使節団まで派遣して積極的な外交をしたアメリカが最大の受入国となった (*Chinese Students Encounter America*, by Qian Ning, translated by T.K. Chu, 2002, University of Washington Press, pp. 7-11)。最初の中国人のアメリカ留学生五〇人が出発した（中国側は五〇〇人の留学生派遣を希望し、アメリカ側を驚かせた）のは、鄧小平

が改革開放政策を指示した、七八年の一二月のことであった。留学の目的は、アメリカの優れた科学と技術を学習してくることであった。

留学という事業は、常にリスクを帯びている。「社会主義」を国是とする中国からの留学生は、科学と技術だけを学ぶわけではない。さまざまな、政治思想も生活意識も、同時に学ぶのである。清朝が最初に派遣したアメリカへの留学生も、この問題に直面し挫折した過去がある。祖国への忠誠心が疑われたのである。

天安門事件の後で、中国の留学政策は一度、変更されるが、黄金の九〇年代の繁栄を謳歌するアメリカの魅力は、それ以上に大きかった。また、市場経済を中国に最初に持ち込んだ華人たちも、アメリカ留学組が大きな影響力を持っていた。九〇年代の後半までは、アメリカへの留学生は日本からが最大グループであったが、その後、中国・インド・韓国が急速に増加させ、二〇〇〇年の時点では、第一位は中国（五九、九三九人）、第二位はインド（五四、六六四人）で、日本は第三位、四位は韓国、五位は台湾となっている。

また、日本人の留学生は学部生が多いのに、中国・インド・韓国は大学院生の留学がその半数近くを占めている。中国の経済成長が顕著になるに従って、中国人のアメリカ留学生は爆発的に増えた。二〇〇〇年にはシリコンバレーで働く中国人留学生で、経営者・管理職・MBA取得者・エンジニアが六万人ほどいたといわれている。

る。これらの、最先端の科学技術や経営手法を身につけた中国人が、続々と帰国し、ベンチャー・ビジネスを興したり、大学教育で人材の育成を始めたのである。結果として、中国は最も結果の平等という志向性が弱いアメリカを経済モデルとして選び取ったことになる。中国では、国内の有力大学にMBAコースが導入され、激しい競争がなされている。

日本では、日本の経済運営の中で、日本の流儀を貫こうとする傾向を捨てきれない。日本の大企業では、八〇年代よりアメリカのMBAを取得するために社員を派遣したが、帰国後のMBA取得者に対する処遇は明確な位置づけがなされていない。経営管理の専門家が個別の企業の文化を越えて有用だとは、日本人には信じられなかったのである。経済的に成功した日本では、アメリカ式の経営文化の導入には懐疑的であり続けた。現在の日本では、MBA取得のコースを設置した大学も見られるが、それが企業の中にどのように吸収されるかまだはつきりしない。私は、出来るだけ日本の流儀を守るべきだと思うが、大競争の時代に負けないためには、従来の方法の非効率な部分はどこなのかを見極める必要がある。中国にはアメリカ的経済運営に対する「抵抗勢力」は、結果の平等を求める保守派（人民解放軍がその中心だといわれている）以外にはいなかった。中国は国是としては、「結果の平等」の理念を掲げながら、最もそのような風土から遠いアメリカの経済手法を導入したように思わ

れる。このことが、はたして中国の長期的な経済成長にどのような影響を及ぼすのであろうか。

5 中国階層構造の現在

二〇〇一年、中国共産党の創立八十周年記念大会で、江沢民総書記は「私企業経営者」の共産党入党を認める演説をした。翌年、中国社会科学院社会学研究所は『当代中国社会階層研究報告』を刊行した（すぐに発行禁止になったが）。この研究報告は、アメリカの社会階層研究の手法を使った実証的「社会階層」研究である。中国では「階級」は「労働者階級」と「農民階級」と「知識人階層」という「二大階級一階層」しかないことになっていた。ところが、この報告書では、一〇の「階層」に区分し、五つの「社会等級」に分けた。

中国の社会階層

社会等級	主要職業	推定世帯年収
上	国家社会管理者・大企業の経営幹部	100万元以上(160万円以上)
中上	専門技術員・私営企業家	61万円(96万〜160万円)
中中	一般事務員・個人事業者	46万円(64万〜96万円)
中下	サービス業就労者・産業労働者	24万円(32万〜64万円)
下	農業就労者・失業者・無職	2万元未満(32万円未満)

党や政府の「政治的資源」と生産手段を持つ「経済的資源」と専門的知識を持つ「文化資源」を骨格に、この調査・分析はなされている。「社会等級」の「上」として「国家社会管理者」と「大企業の経営幹部」があり、「中上」として「専門技術員・私営企業家」がいる。この推定収入を素直に信じることはできないが、二五―三五歳の年齢層が、四〇歳以上より収入が多いというのは、興味深い。この年齢層ほど高学歴で、IT関連企業や外資系の企業に勤めているものが多いからである。「中上」の「専門技術員」の中には、留学してMBAやPh.Dを持った者も多数含まれているのであろう。

別の報告によると、「私営企業家」はだんだん高学歴化（一九九三年は大卒は一六%だったが、二〇〇二年には三三%）し、私営企業家のうち政府機関の幹部の経験者が三分の一、共産党員が三〇%である。私営企業家で二〇〇三年までに共産党に入党した者の圧倒的多数は、国有企業の共産党幹部が企業を私有化してオーナーになった者たちであった（清水美和『中国「新富人」支配―呑みこまれる共産党国家―』講談社、二〇〇四年）。「政治的資源」を利用して「経済的資源」に転換したのである。これは、共産党や政府官僚がその立場を利用して、経済的特権層になっていったということでもある。

中国国内でも、ごく一部の高額所得者層とその他の「階層」との「断裂」を指摘する研究者も多い。メディア統制の強い中国でも、貧富の差に対する言及はかなり公然となされている。中国人の友人

の話では、貧富の差を作り出している原因が共産党だと明示しない限り、かなり自由な言論が認められているようだ。認めざるを得ないほど、それは社会的に隠しようのない現象だからであろう。

中国における経済的不平等については、中国のジニー係数が、開放開始時点で〇・二以下だったのが、二〇〇〇年には〇・四五八となり、不平等化がアメリカを超えた（〇・四一二）という。経済的繁栄の著しい都市部だけで見ても、人口の上位一〇%による保有が全資産の四五%を占めている（データの基は中国財務省、「中国新聞ネット」）。二〇〇四年のポストン・コンサルティング北京支社の報告では、人口の〇・五%以下の家庭が全世帯の富の六〇%を保有し、不平等の率はアメリカの一〇倍に達したとしている。これ以上、中国の階層問題には触れない。信頼に値するデータが少ないので、ここでは、「新富人」と呼ばれるnew richによる、著しい富の蓄積が進行しているということを確認しておこう。そして、中国沿岸部の特定の都市部では五〇〇〇万人近くの上流・中流層が形成され、日本と変わらないか、それ以上の豊かな消費生活がなされていることも確認しておこう。

さらに、一部の巨大に蓄積された富はグローバル社会の投資資本として世界を駆け巡っているところ。World Wealth Report 2004 (by Capgemini and Merrill Lynch, HNWI's = High Net Worth Individuals)によれば、一〇〇万ドル以上の「投資資産」(finan-

cial-asset wealth)保有者は世界中で七七〇万人に達し、これは二〇〇二年よりも七・五%増加している。その額の総計は二八・八兆ドルで、七・七%増加している。これは北米とアジア太平洋(特に中国とインド)での予想以上の富の蓄積によってもたらされたレポートはいっている。このような傾向は、二〇〇八年までに、毎年七%の増加が見込め、その年には四〇・七兆ドルを超えることが予想されるという。このデータでは、経済成長が著しい中国とインドが、その一角を占めていることに注意しよう。

ハンチントン『分断されるアメリカ』(Who are we?, 2004)の中で、アメリカではエリートほど「国家」という意識がなく、「グローバルな超階級」というものの存在を指摘している(ダボス人・ゴールドカラー・コスモクラット誌といった表現もある)。彼らは、国際組織の事務官僚・グローバル企業の幹部・ハイテク企業の起業家などエリート集団であり、二〇〇〇年には世界で二〇〇〇万人いて、四〇%がアメリカ人だった。これはアメリカの全人口の四%を占めるといふ。この、「グローバルな超階級」は二〇一〇年には二倍のサイズにまで拡大するだろうと、ハンチントンは予想しているが、彼らは「国への忠誠はほとんど必要とせず、国の境界線は幸いにも消滅しつつある障害物だと考え、各国の政府は過去の遺物であり、その機能で唯一役立つのはエリートの世界的な活動の便宜をはかることだけだと考えている」(p.374)と指摘する。

富・収入の二極化による「社会の分裂」か、言語や文化的伝統の無視による「文化的な分裂」か。あるいは両者の共鳴作用による、社会的緊張の増大が危惧されており、「ミドルクラスの衰退」や「社会の二極分解」や「貧困層の増大」については、中国だけの問題ではないのである。

6 モザイク模様 東アジア

日本の近代化の観点から中国の経済成長を振り返ると、「経済」と「社会」の関係が逆転しているように思われる。日本における経済成長は、農村の労働力の質的向上、都市化や教育の普及、交通やコミュニケーション手段の整備など、社会の近代化の帰結としてあった。これは、国際的相互依存の程度が低かった「初期的グローバルイノベーション」の中での孤立的近代化であった。その成功のためには、「前近代的成熟」もさることながら、短期間のうちに国民国家を造り上げ(国のサイズも重要だと思う)、政治的安定を保ちながら一九世紀のlate comerとしてのメリットを生かしたのである。

これに対して、二〇世紀後半の「近代的経済成長」では、世界を駆け巡る資本と技術と、経済の国際分業、さらには、さまざまなレベルの人材の補給により、中国の場合に見たように「経済成長」の突然ともいふべき到来があった。その後、それに見合う法体系の整備や、交通インフラの整備や労働力の質的向上などが後追いをし

ているように思われる。中国は東アジアの経済的繁栄という地域全体の盛り上がりの中で、最後のlate comerとして出発した。このペーパーでは検討しなかったインドの急速な経済発展も、同じようなメカニズムの中で達成されつつあるのではなからうか。

今の方向のまま中国が成熟した工業国になるためには、非効率的で分散的な農村を都市化しなければならない。そのためには、一〇〇―四〇〇万の人口の都市を数多く造らなければならないと、中国の知的指導者から指摘されている（「今後の中国経済成長の鍵を握る都市化」中国経済改革研究会国民経済研究所）。そのためには莫大なインフラ投資が必要だろうが、資金的には問題がなくても、大規模な土木工事を数多く進めなければならず、中国の国土はその環境負荷に耐えられるだろうか。

このようなハードの側面も問題だが、自由な労働力の「国内移動」を厳しく制限している「民籍」の存在は、まだ中国には均質の国民というものが成立していないということの意味するであろう。そもそも、清朝という帝国の崩壊後、中国は国民国家を目指して努力してきたが、二〇〇〇年余に及ぶ帝国支配を続けた体制が、しかも広大な領域と膨大な人口を抱えながら、国民国家を成功させることは可能な試みだっただろうか。パッチ・ワーク的に見える中国の経済成長は、もう少し長期的な視野で見るべきものかもしれない。二〇世紀後半の「近代的経済成長」は、最初に経済成長があり、そ

の後、社会の広範な近代化に突き進むという、日本の近代化がたどった道と異なるパラダイムのもとにある。

政治的近代化がなにを意味するのか、簡単な定義を与えるのは困難だが、韓国・台湾のように、開発独裁型から選挙による政権交代を達成した国が東アジアにはある。経済が一定程度の成熟を見せれば、政治の近代化が達成できるのかどうか、確かなことは誰にも分からない。しかし、性急な政治的改革は危険である。明治初期に、急進的な政治的近代化（イギリス型の議会制度の導入）を実行しようとした一派がいたが、賢明にもそれは排除された（明治一四年の政変）。社会の成熟と合致する形でしか政治システムの変革はうまく機能しない。

東アジアでは、文化的にはそれぞれ系譜を異にするが、一定水準の経済的繁栄を達成しつつある。私は経済的な相互依存度がこれだけ高まった現在、社会運営のベクトルは違っても、運命共同体的な色彩を強めていると考える。しかし、政治の問題は、経済の成長と合わさったとき、もう一つの厄介な問題を引き起こす。人は、あるいは国民は、経済的に成功すると、既に述べたように、それは自らの文化や社会が優れていたからだと思ひ込みやすい。つまり、経済的急成長は愛国主義を生みやすい。

日本の近代化は、この過剰な愛国主義を克服できなかった過去を持つ。「宗教」が精神的な核になりにくい東アジアでは、さまざま

の形を取った政治的イデオロギーが、宗教の代理役を果たしてしま
いやすい。経済的に成長する東アジアでは、この問題に直面してい
る。日本の過去の失敗から学ぶべきは、「経済的成功」と「国民の
誇り」をダイレクトに結びつけるべきではないということだ。日本
に関していえば、経済的には東アジアで一国繁栄的な状態が過ぎ去
った。日本人には「日本だけが」繁栄を享受してきた時代の意識が
まだ、色濃く残っている。東アジアの全般的な繁栄は、この地域で
日本の相対的な経済的地位の低下であることは間違いない。しだ
いに日本は、経済の実態に合わせて「東アジアの平民」になってい
く覚悟をしなければならぬ。

私の観点からすれば、現在の東アジアはともに危うい土台の上に
立っている。政治的には、冷戦的構造が残っている。愛国主義の錯
綜した関係は、悪循環に陥る可能性を秘めている。さらにややこし
いのは、グローバルゼーションの最大の発信基地であるアメリカで
は、「能力の貴族制」(aristocracy of talent)と呼ばれる、コスモ
ポリタンの特権層(企業家・プロフェッショナルを中核とする)が出
現し、彼らは国民国家アメリカには何ら責任感を覚えない (Chris
topher Lasch, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of
Democracy*, 1995) という。これは、保守派のハンチントンと同様の
指摘を、リベラルな立場からしていることになる。

日本も含めて東アジアには、留学問題で論じたように、「能力の

貴族制」が広範に広がっているように思われる。上海のブートンの
富人地区に住む人々の意識と行動は、「結果の平等」を理念とする
中国では、どのような今後の展開があるのだろうか。最も深刻だ
と私は思う。韓国でも反米意識の台頭とアメリカ的なエリートへの
憧れは、虚偽意識というものを生み出している。アジア的民主主義
を唱えるシンガポールでは、学校教育を英語主体にしたために、中
国語を喋れない華人が現れている。late comer's freer hand をあ
まり持つことができない日本でも、さまざまな「改革」の背景の中
に、この問題が潜んでいる。

このように、その抱えている問題の性格は、これほど地理的に近
接していても、かなり異質である。一九世紀の初頭には東アジアは、
相対的に繁栄し、安定していた。それは、国どうしの交流・交易が
少なく、それが東アジア世界の安定的秩序を形づくってきた。しか
し、今や、東アジアの民はもう古きよき時代には戻れない地点にま
で来てしまった。

私は、このペーパーに「モザイク・ユニット」としての東アジ
アという逆説的なタイトルをつけた。お互いに、ある部分では文化
的共通性を持ちながら、経済的繁栄を共有しつつある。「地域」と
しての文化交流の歴史は長く、蓄積された文化も一つのユニットと
して考えるべき土台はある。しかし、東アジアの現在の風景は、変
化のベクトル、内部に抱えている諸問題を見てみると、あまりにモ

ザイック模様なのだ。私は、社会の体質や文化の違いのレベルでの異質性を言い募るつもりはない。問題にすべきは、グローバル時代の中で「構造化」された異質の問題群を深く認識することであり、それが、「文明」（制度化された文化）の間の対話の前提であると思う。

連歌の「詠み方」と「読み方」

——宗祇一座『水無瀬三吟』『湯山三吟』を矩として

光田 和伸

二人以上、複数の作者たちが交互に作品を続けて完成させる連歌は、日本の中世社会において高度に発達して、時代を代表する文学となった。しかし、近世に入って、その大衆普及型ともいべき俳諧（連句と通称される）に押されて衰える。近代の明治中期からは連歌俳諧ともに、日常的には制作されなくなった。

現在、日本古典文学のアンソロジーの類において、連歌には一冊が割り当てられることはあっても、その巻の売れゆきは、おそらくはかばかしいものではない。かつて、大衆こそって連歌に熱中した中世の状況とはおおいに隔たってしまったている。

私自身が、こうしたアンソロジーの連歌関係書の執筆者のひとりであるから、あえて言うのだが、このような現在の状況を打破できないでいる原因は、連歌研究者の側にもある。連歌は文芸作品であるが、その反面で、網の目のように張りめぐらされたルールに従っ

て言葉を選びだし組み立てるといふ、言語ゲームの性格も持っている。ところが、連歌研究者、連歌解説書の執筆者が、そのルールを知悉しているとは、とうてい言いがたい。

ルールを知らない解説者がゲームを「解説」したとして、その説明は、面白くはないだろう。先ず、ルールを明確に提示しなければならぬ。そう考えて、私は先年、「連歌新式の世界」を発表した（『国語国文』一九九六年五月号）。そこにおいて私は、この「網の目のように張りめぐらされたルール」の姿を図示することに、ほぼ成功したと考えている。

発表以降の十年において、このルール図に基づいて連歌を理解する試みは次第にひろがってきている。また、二十年ほど前から日本の各地で再興した連歌制作の現場でも、ほぼ、このルール図が参照されている。次に、このルール図の中心部分を掲載する（図1）。

1 部 立

【ぶだて 素材の分類】この世の物象事象を、天然界8、人間界8、人間1の17の素材に分類する。さらに、天然界の「A天」「B地」「C媒」「D飾」を、それぞれ人間界の「A天」「B地」「C媒」「D飾」に照応させて、自然と人事とのあるべき統一の姿を示している。2分割を反復する配置は胎藏界曼陀羅型である。

A 天

【天然界】

B 地

① 光物 日朝日夕日春日 月望三日月有明 星流星昇星月夜	② 時分 【夜宵】 關夢 【朝曙】 東雲月入 【夕暮】 入相月出
---------------------------------------	---

③ 聳物 霞陽炎虹霧霧 雲の峰 煙 朝煙 夕煙	④ 降物 雨五月雨時雨露 霜雪吹雪霰霽 夕立 村雨
----------------------------------	------------------------------------

⑤ 山類 谷河祖島峰尾上 烟岨島坂炭竈	⑥ 水辺 〔用〕 島磯川津浦 水波沢堤岸 氷水 汐
---------------------------	------------------------------------

⑦ 動物 〔鳥〕 鹿牛馬犬 〔虫〕 蝶 時鳥 雁 蝙蝠	⑧ 植物 〔木〕 花梅松柳 〔草〕 芹 蕪子 尾花 〔竹〕 笹 篠 笋
-----------------------------------	--

【人間】

⑨ 君我人倫 父母誰彼 主某友仇 姿身防人 關守 渡し守
--

A 天

【人間界】

B 地

⑩ 神祇 神宮社御前 祭 玉垣 神子 相撲 小忌衣 柏手 放生	⑪ 積教 〔佛〕 寺 御法 經 心師 僧 袈裟 出家 心の月 袈裟 庫裏
--	---

⑫ 恋 契縁 後朝 背 玉章 乱髮 後朝 辛き 独 睦語 私語 兼語	⑬ 述懷 〔述懷〕 世 親子 命 〔懷旧〕 昔 いにしへ 〔哀傷〕 無常 亡き人
---	---

⑭ 名所 〔山〕 富士山 双ヶ岡 〔水〕 由良門 琵琶湖 〔所〕 志賀の古里	⑮ 旅 草枕 旅衣 旅路 舎 田舎渡り 都を思ふ 海路 渡舟
---	---

⑯ 居所 〔体〕 里 家 宿 屋 門戸 籬 窓 樞 〔用〕 外面 庭 小簾	⑰ 衣裳 衣袖 袂 衿 袴 浴衣 下紐 絹 麻 錦綾 樓 袴衣
--	--

2 句 数

【くかず 連続使用可能数】部立ての17の素材に四季の4を加え、都合21の素材の連続使用可能数を定める。◎は連続使用が義務づけられている数。Iの3素材にのみ存在する規定。「本歌本説」を素材として扱えばあい、もとII型、後にIII型となる。句数の区分は、3を分割の基本数としており、従って配置は金剛界曼陀羅型。

図1 ルール図

【百韻 世吉 連歌首尾用】

○三句去りは
光物 降物
○五句去りは
山類 水辺
神祇 積教
恋述 懐教
居所 衣裳

降	聳	光	
		3	光
		3	聳
3			降

衣	居	旅	述	恋	積	神	水	山	
								5	山
							5		水
					5				神
				5					積
			5						恋
		5							述
	5								旅
5									居
									衣

I 下位区分のない部立て
天然界 天媒 天然界地 人間界 天媒地飾

3 句去

【くさり 再使用までの待ち数】下位区分のある素材は、同一区分相互5句去り、異区分は相互3句去りが原則。一部に2句去りあり。*印は別に考えるべきもの。述懐の3区分は句去りには関係しない。○下位区分のない部立ては、天然界の天と媒にかかわる3素材のみ3句去り。これ以外は5句去り。○季と人倫は別立て。

勅撰集部立て①	恋秋春 ○○○○ ○○○○ ○○○○ ○○○○	I 5句まで
勅撰集部立て②	述冬夏 懐 ○○○○ ○○○○ ○○○○ 旅積神 教祇 ○○○○ ○○○○ ○○○○	II 3句まで
私撰集部立て①	居水山 所辺類 ○○○○ ○○○○ ○○○○	III 2句まで
私撰集部立て②	人時 倫分 ○○○○ ○○○○ 名降聳 所物物 ○○○○ ○○○○ 衣植動 裳物物 ○○○○ ○○○○	III 2句まで

連歌新式による式目の図 © 光田 和伸 2007

名所

居	水	山	
3	3	5	山
3	5	3	水
*	3	3	居

植物

竹	草	木	
2	3	5	木
2	5	3	草
*	2	2	竹

時分

夕	朝	夜	
3	3	5	夜
2	5	3	朝
5	2	3	夕

動物

虫	鳥	獸	
3	3	5	獸
3	5	3	鳥
5	3	3	虫

II 下位区分のある部立て
III

IV 人倫

	人
2	

季

冬	秋	夏	春	
			7	春
		7		夏
	7			秋
7				冬

この図は十四世紀半ばに二條良基によって制定され、その後、数度にわたって改訂増補された「連歌新式」のルールを解析して、図示したものである。

「連歌新式」の定めるところは連歌のルールの基本を「部立て」「句数」「句去り」の三本立てとする。「部立て」は使用素材の分類であり、自然と人事を十七に分類し、これらを胎藏界曼陀羅型に配置し、自然と人事とを照応させる。「句数」は素材ごとに定める、連続使用可能数であって、「部立て」の十七素材を中心に、四季四を加えて、これを金剛界曼陀羅型に再構成する。

この、「部立て」「句数」において配置される素材語彙が、それぞれ胎藏界、金剛界の両界曼陀羅を構成しているという考え方は極めて重要である。この世の素材、「もの」は、無秩序にころがっているわけではない。「もの」すなわち「ことば」は、大日如来という仏を中心とする世界秩序から授かって、表現にあずかっているのだ。もとより、中世では「神」も仏のあらわれ方の一つである。

「部立て」においては、天然界と人間界とが照応しているという考え方が見られることも注目される。ひとの生活と心は、すべて宇宙の反映であって、ひとはそのことに目覚めなければならぬ。

連歌作品は懐紙に独特の形式で記録される。このルール図を懐紙に取り入れて、図2、図3のような連歌の解析シートを作ることが理解の基本となる。例は「水無瀬三吟」「湯山三吟」初折である。

【①②光物・時分】と【⑬⑭神祇・釈教】は互いに照応する。同じように、【③④簞物・降物】と【⑭⑮恋・述懐】、【⑤⑥山類・水辺】と【⑬⑭旅・名所】、【⑦⑧動物・植物】と【⑩⑪居所・衣装】は、それぞれ照応する素材である。ひとの心の内と外とは、つねに照応している。連歌は、この考え方を基本に、自在に心の内と外とを行き来し、また他者と自己の心を往復する文芸なのである。

正岡子規はかつて、連歌俳諧には統一する主題が存在しないと断じて、したがって連歌俳諧は新時代の文学たるに値しないという趣旨の発言をした。しかし、世界の統一と調和を信頼し、互いの心に自在に出入りして、心と心のつながりを確認しあうことこそ、連歌形式の文芸の「統一主題」なのである。

たとえば、【③④簞物・降物】と【⑭⑮恋・述懐】とが照応しあうという点に注目してみよう。「水無瀬三吟」「湯山三吟」とともに【⑭⑮恋・述懐】を素材として扱う句の前後には、極めて高い確率で、【③④簞物・降物】を素材とする句が配置されていることがわかる。ゲームの流れから言えば、【③④簞物・降物】を素材とする句が作られることは、【⑭⑮恋・述懐】の句への誘いである。また【⑭⑮恋・述懐】の句のシリーズを終わりは【③④簞物・降物】の句をだせば、一同みな、心やすらかに納得するということになる。「雨・雪・霧・煙」と「恋・つらさ」との照応は「雨の慕情」「なごり雪」「夜霧のしのび逢い」など、現代の歌謡にも見られる。

図5 湯山三吟 初折

初		折		裏	
延徳三年十月廿日		有間湯一感		賦何人連歌	
薄雪に木の葉色こき山路かな		岩もとすすき冬やなほみん		三松むしにさそはれめし嶺山でて	
四 さ夜ふけけりな袖のあき風		五 露さむし月もひかりやかはらん		六 おもひもなれぬ野辺の行く木	
七 かたらふもはかなの友やたびの空		八 雲をしるべのみねのはるけさ		初 折 裏	
一 雲きはただ鳥をうらやむ花なれや		二 身をなさばやのあさゆふの春		三 故郷ものこらずきゆる雪をみて	
四 世にこそみちはあらまほしけれ		五 なにをかかほのたもとに恨みまし		六 すめばやまがつ人もたづぬな	
七 名もしらぬ草木のものと跡しめて		八 あはれは月になほそそひゆく		秋の夜もかたるまづらに明けやせん	
おもひの露をかけしくやしき		たがならぬあだのたのみを命にて		さそふつてまつわび人ぞうき	
すみはなれいまは程さへ雲井路に		いにしやまよなにかさびしき		初 折 裏	
八 妙法蓮華		八 妙法蓮華		八 妙法蓮華	
七 妙法蓮華		七 妙法蓮華		七 妙法蓮華	
六 妙法蓮華		六 妙法蓮華		六 妙法蓮華	
五 妙法蓮華		五 妙法蓮華		五 妙法蓮華	
四 妙法蓮華		四 妙法蓮華		四 妙法蓮華	
三 妙法蓮華		三 妙法蓮華		三 妙法蓮華	
二 妙法蓮華		二 妙法蓮華		二 妙法蓮華	
一 妙法蓮華		一 妙法蓮華		一 妙法蓮華	

歌は宗祇の連歌とは「別物」なのである。似ても似つかない、という印象さえ受ける。これは、何故なのだろうか。

あるとき、現代の連歌には、「疑いの表現」や「打消（否定）の表現」が極めて稀にしか現れないことに私は気づいた。連歌は対話で進行するはずなのだが、現代の日本人は、相手の言うことに疑問や否定を表明することが苦手で、相手の話の腰を折ることを避けようとする傾向が強い。Aの作者の主張にBの作者の主張が重ねられ、そのどれもが、ぶつかるとも噛み合うこともないままに、言いっぱなしで先へ進んでゆくという現象がおこる。宗祇の連歌では疑いや打消の表現が極めて多く、これによって対話が深められて次の世界が見えてくるという構造になっている。両者は、根本の精神が異なっている。

句材（句を構成する素材）分析だけではだめである。句法（句の仕立て方）の分析も併用しなければならない。このように考えて、宗祇連歌に特徴的と思われる次の句法を抜き出して項目化した。【○】推量【□意志】【○願望】【○詠嘆】【○命令】【●禁止】【●疑い】【●詠嘆】【●打消】【●なし】【●限定】【●条件】。○□は「陽」、●■は「陰」を示す色分けである。さらに、「憂し、辛し」などを【陰影語彙】として項目化した。陰影語彙は宗祇連歌では頻出する要素なのであるが、現代の作品では出現が稀である。この他に、A【○音□句△触】の五感、B【○時□所△状】の指示語、C【○存続□完了△過去】の

時制をチェックすることが有効であろう(図4、図5)。過去の助動詞の「き」は、恋・述懐、そして季移りの場合にしか用いられていない。重い助動詞である。これのみ▲で表記しておく。

句の仕立て方の違いには、この他にも、助詞の分析から迫る方法がある。第一に、格助詞「の・に」と係助詞「は・も」の対立である。格助詞「の・に」を多用すれば、句は描写的となり、冷静な語りの調子に近づく。これに対して係助詞「は・も」を多用すれば、句は主情的となる。宗祇連歌では両者の比は六対四前後であるが、現代の連歌では、ほぼ九対一前後である。また係助詞【や・か・ぞ・こそ】、副助詞【だに・すら・さへ・のみ・など・ばかり・し】も主情性を強める語彙である。これも宗祇連歌では多用され、現代連歌では使用が稀である。

連歌作品を見るかぎり、現代の人間は、宗祇たちにくらべて対話の能力に欠けている。しかし、たとえば、芸能の漫才では、「なんでやねん」(疑問)、「そんなあほな」(打消)、「そんならナニか」(条件)などの受け方が多用されることによって、うまく転がり、話がふくらんでゆく。対話の方法論はまだ生きていて、それが現代の人間を楽しませることはなお有効であるのだが、文芸という意識でかしまつてしまうと口頭にのぼらなくなってしまう。

以上のような、句材、句法の分析を進めてゆけば、さまざまな興味深い事実が発見できる。それぞれ一つずつ紹介しよう。

雪 一 薄雪に木の葉色こき山路かな 肖 柏
 二 岩もとすすき冬やなほみん 宗 長
 三 松むしにさそはれそめし宿出でて 宗 祇
 四 さ夜ふけけりな袖のあき風 肖 柏
 露 五 露さむし月もひかりやかはるらん 宗 長
 六 おもひもなれぬ野辺の行く末 宗 祇
 七 かたらふもはかなの友やたびの空 肖 柏
 雲 八 雲をしるべのみねのはるけさ 宗 長

一 憂きはただ鳥をうらやむ花なれや 宗 祇
 二 身をなさばやのあさゆふの春 肖 柏
 三 故郷ものこらずきゆる雪をみて 宗 長
 四 世にこそみちはあらまほしけれ 宗 祇
 五 なにをかは苔のたもとに恨みまし 肖 柏
 六 すめばやまがつ人もたづぬな 宗 長

湯山三吟の冒頭である。発句の素材は降物の「雪」。若い宗長の付句は、脇句をしのいだあと「露」(降物)、「雲」(簞物)、「雪」(降物)。すべて「雨かんむり」の素材であることが見てとれる。これは発句の印象をいつまでも引きずっているので、未練のわざであ

る。緊張も解けていないのであろう。宗祇の、「世にこそみちはあらまほしけれ」には、ついにしびれをきらして宗長をたしなめてい
るといふ氣息もこもっていたのである。このあと、宗長は一喝を受
けてみごとに立ち直っている。

表

- 一 薄雪に木の葉色こき山路かな 肖 柏 □ 詠嘆
- 二 岩もとすき冬やなほみん 宗 長 ● 疑い
- 三 松むしにさそはれそめし宿出でて 宗 祇 □ 詠嘆
- 四 さ夜ふけけりな袖のあき風 肖 柏 □ 詠嘆

- 五 なにをかは昔のたもとに恨みまし 肖 柏 ● 疑い
- 六 すめばやまがつ人もたづぬな 宗 長
- 七 名もしらぬ草木のもとに跡しめて 宗 祇
- 八 あはれは月になほぞそひゆく 肖 柏 □ 詠嘆
- 九 秋の夜もかたるまくらに明けやせん 宗 長 ● 疑い
- 十 おもひの露をかけしくやしき 宗 祇 □ 詠嘆
- 十一 たがならぬあだのたのみを命にて 肖 柏 ● 疑い
- 十二 さそふつてまつわび人ぞうき 宗 長 □ 詠嘆

- 五 露さむし月もひかりやかはるらん 宗 長 ● 疑い
- 六 おもひもなれぬ野辺の行く末 宗 祇
- 七 かたらふもはかなの友やたびの空 肖 柏 □ 詠嘆
- 八 雲をしるべのみねのはるけさ 宗 長 □ 詠嘆

同じく湯山三吟の冒頭二十句の展開である。「係り結び」などの強意表現を「詠嘆」のうちに入れて分析すると、疑いから詠嘆への四句セットを反復して気分を高揚させてゆくさまが見てとれよう。「疑いから詠嘆への螺旋回廊」を三周上昇したのち、九〇十二の恋・述懐世界へ入ってゆく。ここに入ってしまうえば、一転して「疑いと詠嘆」を交互に連打して、その昂揚を持続する展開である。

- 裏
- 一 憂きはただ鳥をうらやむ花なれや 宗 祇 ● 疑い
 - 二 身をなさばやのあさゆふの春 肖 柏
 - 三 故郷ものこらずきゆる雪をみて 宗 長
 - 四 世にこそみちはあらまほしけれ 宗 祇 □ 詠嘆

連歌の一句の留め方（句末表現）については、改めて考えなければならぬことが多い。第一に、現代で「体言留め」と一括されるときの、「体言」の多様さである。たとえば「こと」「とき」などの形式的体言、「声」「けはひ」などの手につかみえない「体

言、「そして「よろこび」「さびしさ」などの用言由来の「体言」

——これらを、たとえば「鶯」「松」「家」などの純然たる体言（手につかみえるものと言ってもよい）と全く同一に扱うことは、宗祇の連歌を味わう上で、どうもしっくりこないのである。あくまで試行錯誤の途上の一つであることをお断りした上でのことだが、これらも二分して、前者を「体言の虚」として□を、そして後者を「体言の実」として■を、それぞれ区分して表示した方が実態に近いように思う。

さらに言えば、虚実のどちらともいいがたい、両者の中間の「体言」のグループがあるように感じられる。部立て（句材）の名でいうと、光物（日・月・星）、時分（朝・夕・夜）、聳物（雲・霧・霞）、降物（雨・雪・霰）に属する単語である。仮に「天上語」と名づけておくが、これらを更に別立てとする三分法が適切かもしれない。しかし、今は、「天上語」の類も「体言の虚」に含めて表示する。

句末語が用言である場合には、次のような点に注意する。句末が用言の連体形、已然形、命令形である場合、そこには十分な余情余韻が発生する。従って重い表現となる。

問題は、句末の活用形が終止形または連用形である場合である。この場合、その句中に係助詞または副助詞、あるいはこれに類する表現が含まれていれば、一句全体が主情的な表現となっているので句の終わり方にも一種の重さが生じてくる。従って、これら二つの

場合には、句末語を▲で表記する。

しかし、句末の用言の活用形が終止形または連用形であり、しかもその句中に係助詞または副助詞、あるいはこれに類する表現のどれも含まない場合は、たとえて言えば、ナレーションがただ「終わります」「続きます」と言い放っているに過ぎず、あまりに軽い。おそらく、そのために忌避されたであろう、水無瀬三吟、湯山三吟の二百句を通して、わずかに四例（宗祇一、肖柏〇、宗長三）しか使われない。解析シートでは、これを句末語△で表記してある。

最後に、「水無瀬三吟」（一四八八年）、「湯山三吟」（一四九一年）の両三吟と、これに先立つ二條良基晩年の名作「石山百韻」（二三八五年）、後年の明智光秀「愛宕山百韻」（二五八二年）の解析シートを付載しておく。宗祇連歌の特徴として見てきたことが百年ほど前の「石山百韻」において、既にどこまで芽をふいていたかが確認できる。そして百年ほど後の「愛宕山百韻」においては、「宗祇らしさ」がどれほど衰滅に向かっているかを確認できよう。ここでは、付句が前句を受ける、その受け方において、「疑い」や「打消」を伴うパターンが明らかに減っている。陰影語類の使用も乏しい。恋句になると、その表現、その句数ともに、そそくさと切り上げようとしている「恋下手」の印象もあらわである。

連歌における「近代」ないし「現代」は、もう、すぐそこに迫ってきていたのである。

冬	夏	秋	秋	秋	春	春	春	花	花	月	秋	秋	秋	秋	夏	夏	花	季							
		夕	夜	夜	深	朝	*	山	山	山	山	山	山	山	水	水	山	山							
降	山	鳥	水	水		木	木	木	木	人	居	衣	人	虫	木	人	人	人							
* 草	旅	旅			述	述	述	旅	旅	恋	恋	恋	恋	恋	恋	恋	恋	恋							
四	二	二	○	九	八	七	六	五	四	一	二	三	二	一	○	九	八	七	六	五	四	三	二	一	
いつかこころの松もしられし	つれなしや野は霜がれの思草	ありぬやとこころみにす山甲に	かへらんたびを人よわするな	ほととぎすなのりそれとも誰わかん	ゆふべのなみのあら磯のこゑ	いさり火をみるもすさまじおきつ舟	今よりいとふながき夜の闇	深くるまで身のうき月をいみかねて	うちながむるもあちきなの世や	あさ露も猶のどかにてかすむ野に	桜といへばやま風ぞふく	いづみをきけばただ秋のこゑ	ほたるとぶ空に夜ぶかく端居して	ものおもふたまやねんかたもなき	枕さへしるとはしるなわがこころ	なみだをだにもなくさめにせん	藤ごろもなごりおほくもけふぬぎて	いでんもかなしあきのやまでら	鹿のねを跡なるみねのゆふま暮	野分せし日のきりのあはれさ	しづかなる鐘に月まつ甲みえて	ゆきてこころをみださんもうし	われならでかよふや人も忍ぶらん	ふるきみやこのいにしへのみち	さく花もおもはざらめや春の夢
宗長	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇	宗祇
			○	○	△	○				*															
▲		□	○																						
		○	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
*	□	○	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●
*	ぞ	や								ぞ	や														
▲	■	○	○	●	□	□	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
も	は	も																							
の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の	の

白韻懐紙 二										年 月 日 於										張 行										賦										連 歌																																																																																																			
三										折										表										張										賦										連																																																																																									
一										二										三										四										五										六																																																																																									
和歌の浦やいそがくれつつまよふ身に										みちくるしほや人したふらむ										すてらるるかたわれ小舟くちやらで										木のしたもみちたづぬるもなし										露もはやおき侘ぶる庭のあきの暮										むしの音ほそし霜をまつころ										ねぬ夜半のころもしらず月すみて										あやになれやおもひたえばや										たのむ事あれば猶うき世間に										老いてや人は身をやすくせん										こえじとの法もくるしき道にして										雪ふむ駒のあし引のやま										袖さえてよるはしぐれの朝戸出に										うらみがたしよ松かぜのこゑ									
宗 祇										宗 祇										宗 祇										宗 祇										宗 祇										宗 祇																																																																																									
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□										□										□										□										□																																																																															
△										△										△										△										△										△										△																																																																															
○										○										○										○										○										○										○																																																																															
●										●										●										●										●										●										●																																																																															
□										□										□																																																																																																																							

花月季	花	春	春	春	花月季	秋	秋	秋	夏	月冬	冬	冬	花月季
花月季	花	春	春	春	花月季	秋	秋	秋	夏	月冬	冬	冬	花月季
降	降	降	降	降	降	降	降	降	降	降	降	降	降
山	山	山	山	山	山	山	山	山	山	山	山	山	山
木	木	木	木	木	木	木	木	木	木	木	木	木	木
鳥	鳥	鳥	鳥	鳥	鳥	鳥	鳥	鳥	鳥	鳥	鳥	鳥	鳥
人	人	人	人	人	人	人	人	人	人	人	人	人	人
居	居	居	居	居	居	居	居	居	居	居	居	居	居
恋	恋	恋	恋	恋	恋	恋	恋	恋	恋	恋	恋	恋	恋
述	述	述	述	述	述	述	述	述	述	述	述	述	述
八	七	六	五	四	三	二	一	一	二	三	四	五	六
一むらさめに月ぞいさよふ	露の間をうきふる甲とおもふなよ	いでばかりなるやどりともなし	心をもそめにしものを桑門	さこそは花をあとのやまこえ	おもひたつ雲路にかすむ人津雁	たれよぶ子鳥なきてすぐらん	わりなしや名こそこの関のまへわたり	見るめにも耳にもすさび遠ざかり	冬のはやしに水こほるこゑ	ゆふがらすねに行くやまは雪晴れて	薨のうへの月のさむけさ	たれとなく鐘におとして深くる夜に	ふる人めきてうちぞしはぶく
肖柏	宗祇	宗長	肖柏	宗祇	宗長	肖柏	宗祇	宗長	肖柏	宗祇	宗長	肖柏	宗祇
*													*
●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●
ぞ	○	▲	■	□	●	▲	△	○	○	○	○	○	▲
▲													
に	の	も	も	は	の	に	の	の	の	の	の	の	も
に	の	も	も	は	の	に	の	の	の	の	の	の	も

肖柏 三十四 宗長 三十三 宗祇 三十二

句未語のうち「休」は、抽籤を平定詞。時間(廻り)空間(上下)抽籤(静けさ)連用形(ささやきを)△(用形)とは終形。連用形の用形(おのち)副助詞・係助詞を伴わないものを示す。

花月季										花月季																									
春	春	春	秋	秋	秋	秋	秋	月	月	秋	秋	秋	秋	月	月	秋	秋	月	月																
朝	登	登		夕	降	降	夕	夜	夜	夕	夕	夜	夜	夜	夜	夜	夜	夜	夜																
	山	鳥					水	山	山		山	水	水	水				山	山																
		木		虫			草	人	人		木							人	人																
		*					*																												
								旅	名									旅	名																
								*	*									*	*																
								述	述									恋	恋																
								神	神									恋	恋																
																		積	積																
一	下	解	く	る	雪	の	平	の	音	す	な	り	心	前	一	猶	も	折	り	た	く	柴	の	屏	の	内	兼	如							
二	し	ほ	れ	し	を	重	ね	住	び	た	る	小	夜	衣	紹	巴	二	し	ほ	れ	し	を	重	ね	住	び	た	る	小	夜	衣	紹	巴		
三	お	も	ひ	な	れ	た	る	妻	も	へ	だ	つ	る	光	秀	三	お	も	ひ	な	れ	た	る	妻	も	へ	だ	つ	る	光	秀				
四	浅	か	ら	ぬ	文	も	数	々	よ	み	ぬ	ら	し	行	祐	四	浅	か	ら	ぬ	文	も	数	々	よ	み	ぬ	ら	し	行	祐				
五	と	け	る	も	法	は	聞	き	う	る	に	こ	そ	昌	叱	五	と	け	る	も	法	は	聞	き	う	る	に	こ	そ	昌	叱				
六	賢	き	は	時	を	待	ち	つ	つ	出	づ	る	世	兼	如	六	賢	き	は	時	を	待	ち	つ	つ	出	づ	る	世	兼	如				
七	心	あ	り	け	り	釣	の	い	と	な	み	光	秀	七	心	あ	り	け	り	釣	の	い	と	な	み	光	秀								
八	行	く	行	く	も	浜	辺	づ	た	ひ	の	霧	暗	れ	て	紹	巴	八	行	く	行	く	も	浜	辺	づ	た	ひ	の	霧	暗	れ	て	紹	巴
九	筋	白	し	月	の	川	水	呂	前	此	九	筋	白	し	月	の	川	水	呂	前	此														
一〇	紅	葉	ば	を	分	く	る	龍	川	の	峰	嵐	心	前	一〇	紅	葉	ば	を	分	く	る	龍	川	の	峰	嵐	心	前						
一一	夕	さ	び	し	き	小	雄	鹿	の	声	心	前	一一	夕	さ	び	し	き	小	雄	鹿	の	声	心	前										
一二	里	遠	き	庵	も	哀	れ	に	住	み	馴	れ	て	紹	巴	一二	里	遠	き	庵	も	哀	れ	に	住	み	馴	れ	て	紹	巴				
一三	捨	て	し	う	き	身	も	ほ	だ	し	こ	そ	あ	れ	行	祐	一三	捨	て	し	う	き	身	も	ほ	だ	し	こ	そ	あ	れ	行	祐		
一四																	一四																		

縦判 百韻懐紙 二 年 月 日 於

張 行 賦

連 歌

early works are considered and analyzed to elucidate how his intellectual background as a mystic influenced and almost determined his works on Islam.

Mosaic Units of East Asia: A New Perspective in a Global Age

SONODA Hidehiro

(International Research Center for Japanese Studies, Kyoto, Japan)

Key Words; GLOBALIZATION, EAST ASIA, CIVILIZATION AND RELIGION, JAPANESE MODERNIZATION, EAST ASIAN NETWORK THEORY, LATE COMER'S FREER HAND, MOSAIC PATTERN, DIALOGUE AMONG CIVILIZATIONS

Globalization has brought about a shrinking of *real-time distance*, but this should not be understood simply in terms of geographical relations. East Asian nations grouped together because of geographic proximity, show differences in “development” with their particular internalized “mosaic patterns,” but at the same time they are becoming mutually interdependent. Within this *difference/dependence* tension one can refer to each as a “mosaic unit.” The present economic prosperity of China is no doubt a critical issue in the shifts seen in East Asia, and the reasons for it need to be analyzed on the basis of a longer historical scale. To do this I have reexamined the theories dealing with Japan’s modernization, and wish to add the perspective of the “late comers freer hand.” Also, one needs to take into account that the trend toward globalization has caused societies and cultures to diverge within nation states. For any “dialogue between civilizations” to be possible these conditions must be considered along with an understanding of how the mosaic of East Asian nations are the result of a structuring process between diverse types of problems.

On the Singing and Reading of Renga: The *Minase Sangin* and *Yunoyama Sangin* as Models

MITSUTA Kazunobu

(International Research Center for Japanese Studies, Kyoto, Japan)

Key Words; SŌGI, MINASE SANGIN, YUNOYAMA SANGIN, Renga FORM, Renga APPRECIATION

Minase sangin 『水無瀬三吟』 (1488) and *Yunoyama sangin* 『湯山三吟』 (1491), written by the renga master Sōgi 宗祇 (1421-1502) and his disciples, are widely regarded as two of the finest works in the history of renga. However, what is it about these works that sets them apart? Is there a way to concretely and subjectively discover what it is that is so special about these two works of Sōgi as compared with those that came before and after? By systematically presenting the rules and analyzing the development of renga, this article will be a first attempt to address this question.

cially from the Hokkekyo, the enlightening knowledge he obtained from his school education and his meticulous observation of the nature, his compassion and sympathy towards the poor and downtrodden farmers around his home town, are some of the major external factors which helped developing his thought and personality. The first part of this paper discusses these external factors briefly. Next, the ideals of non-violence, compassion and the notion of self sacrifice are discussed, mainly based on “Yodaka no hoshi.” Finally, Kenji’s vegetarianism based on Buddhist and Indian ideals, as manifested in his work “Bijiteraian taisai”, is discussed in comparison with the vegetarianism practiced in India.

Kin Relations in a Nuclear-family Society, England and a Stem-family Society, Japan: A Note for a Comparative Research

HIRAI Shōko

(Independent scholar)

Key Words; JAPAN, ENGLAND, KIN RELATIONS, NUCLEAR FAMILY, STEM FAMILY, FAMILY CHANGE, COMPARATIVE STUDIES

Has Japan changed over from a stem-family society to a nuclear-family society since the World War II? Focusing on a traditional nuclear-family society, England, and reexamining the fundamental characteristics of a nuclear-family society, we will grasp a position of the present Japanese family. Based on family history in England which has accumulated a great store of knowledge, we will propose a new clue for understanding the present Japanese family. Kin relations between parent(s) and child(ren), regardless of residence, are important in this paper.

The Japanese Understanding of Islam as Seen in the Writings of Izutsu Toshihiko

IKEUCHI Satoshi

(International Research Center for Japanese Studies, Kyoto, Japan)

Key Words; HISTORY OF ISLAMIC THOUGHT, IZUTSU TOSHIHIKO, MYSTICISM, SUFISM, PHILOSOPHY, ZEN

When considering scholarship on Islamic thought in Japan, there is no doubt that Izutsu Toshihiko’s work far exceeds all other researches. It would not be an exaggeration to say that the understanding of the Islamic world by Japanese intellectuals is almost entirely through his writings. Peculiarity of Izutsu’s writings can be said as that of Japanese intellectuals’ understanding of Islam. At the start of this paper, it is pointed out that Izutsu put almost exclusive emphasis on Sufism and Islamic philosophy, giving only a passing reference to Islamic Law, or Fiqh. Then, this paper tries to demonstrate that his exclusive concern with mystical and philosophical aspect of Islamic intellectual history derives from his upbringing characterized by mystical discipline given by his Zen-oriented father. Descriptions of his young days dispersed in his

essay by Feng that portrays his professor of music during his stay in Japan. The main subject of *Lin Xiansheng* is the same as those of the works by Lu Xun and Soseki. Because of the use of poetic, pictural expressions, and the motif of music, *Lin Xiansheng* is a very artistic work.

In comparison with *Professor Craig*, Feng also used the technique of repetition, humorous exaggeration, and poetic phrases. Moreover, the manner of describing the main character is similar. *Lin Xiansheng* and *Tengye Xiansheng* share common motifs — in both works, a note book indicates heart-warming communication with their professors. These two Chinese writers, both build up an image of ‘teacher’ within Confucian culture. They attached importance to the ties between the student and the professor. For Sōseki, Professor Craig was not a good teacher from this point of view. Nevertheless, at parting Soseki was impressed by the attitude of Craig for the first time. Moreover, in his work Sōseki praised this unworldly teacher with a humorous touch. The hermit-like aspect of Soseki’s depiction of Craig is common to that displayed in Feng’s *Lin Xiansheng*.

Through comparison, we recognized also the distinctive feature of each essay. *Professor Craig* is a humorous work, containing a poetic charm. In *Tengye Xiansheng*, we can see not only an ideal image of a teacher from the view of a Chinese student, but also the author himself as a student in Japan and a combative writer in China. Borrowing characteristics from these two works, Feng created *Lin Xiansheng* as a pictural, musical, and poetic essay.

**A Study of Ideals of Non-Violence, Self-Sacrifice and
Vegetarianism in Miyazawa Kenji’s Works:
From an Indian Point of View**

Pullattu Abraham GEORGE

*(Jawaharlal Nehru University, New Delhi, India / Visiting Scholar,
International Research Center for Japanese Studies, Kyoto, Japan)*

Key Words; NON-VIOLENCE, NON-RESISTANCE, IDEAL OF SELF SACRIFICE, COMPASSION, VEGETERIANISM, CYCLE OF REBIRTH, KARMA, VISION OF THE UNIVERSE, HOKKEKYO, INSPIRATION, SUPERHUMAN POWER, ATTACHMENT, FEELING, CONCERT OF DEFILEMENT, JAINISM, BUDDHISM, HINDUISM, LAWS OF MANU, THIRUKURAL, EVERYBODY’S HAPPINESS, COEXISTENCE AND COPROSPERITY

It is often said that there is no Iwate Prefecture or Japan in Miyazawa Kenji’s literary works, but only the Universe. The universality of his vision of the world, life and religion manifested in his works is the standing testimony to this statement. No doubt, his exceptional imaginative power and great sensibility, which crossed to a supernatural level beyond the receptive mind of a common man, had given birth to several outstanding works hitherto unheard in the history of Japanese literature. This paper tries to dig up and interpret, from Indian point of view, the Buddhist and Indian thought of Miyazawa Kenji—his ideals of compassion towards living beings, non-violence, self-sacrifice, vegetarianism and his notion on rebirth—as manifested in some of his prose works.

His family environment, the inspiration he received from various religious teachings, espe-

SUMMARY

The Source of the Ninomiya Kinjirō's Picture That Is Called “Fushin dokusho zu”: The Diversion from “Shu baishin zu”

IWAI Shigeki

(Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand)

Key Words; NINOMIYA KINJIRŌ, FUSHIN DOKUSHO ZU, JOHN BUNYAN, KŌDA ROHAN, SHU BAISHIN ZU, KANŌ GROUP, EDO PICTURE, DAITOKU-JI TEMPLE, MYŌSHIN-JI TEMPLE, KOBAYASHI EIKYŌ(EIKŌ)

In this paper, I considered the model of Ninomiya Kinjirō “Fushin dokusho zu 負薪読書図” that we know well. It was conventionally regarded as that Kōda Rohan had created from the cut in “The Pilgrim’s Progress” by John Bunyan. However, as a result of consideration, it became clear that it was very likely that Ninomiya Kinjirō “Fushin dokusho zu” had been made based on “Shu baishin zu 朱買臣図” which had the origin in China.

There are two kinds of “Shu baishin zu.” One is from Daitoku-ji Temple in which the figure walks while reading a book, and the other is from Myōshin-ji Temple, in which the figure sits and reads. The former was made in China, based on Chinese classics such as “*Kanjo* 漢書” and came down to Japanese, and the latter was made from Japanese traditional literature such as “*Kara monogatari* 唐物語.” In addition, the former was handed, down by painters of the Kanō school in Edo, and the latter was only to Kyoto Kanō school.

Kobayashi Eikyō (Eikō) who drew first Ninomiya Kinjirō “Fushin dokusho zu” was a painter of Edo Kanō school, and Kōda Rohan who wrote “*Ninomiya Sontoku ō* 二宮尊徳翁” which picked up this picture as a frontispiece had a good knowledge of Chinese classics.

It seems that “Shu baishin zu” of Daitoku-ji Temple was converted into Ninomiya Kinjirō “Fushin dokusho zu” by people of Edo Kanō school in the Meiji period and Kōda Rohan.

I think that this paper gives some important hints to the discussion about the diversion of pictures in Edo era to those in Meiji era.

Echoing Texts: On Feng Zikai’s *Lin Xiansheng*, in Relation to Sōseki’s *Professor Craig*, and Lu Xun’s *Tengye Xiansheng*

NISHIMAKI Isamu

(Kumamoto University, Kumamoto, Japan)

Key Words; FENG ZIKAI, LIN XIANSHENG, NATSUME SŌSEKI, PROFESSOR CRAIG, LU XUN, TENGYE XIANSHENG

In this paper, I discuss the influences of Natsume Sōseki’s *Professor Craig*, and Lu Xun’s *Tengye Xiansheng* on Feng Zikai’s *Lin Xiansheng*. At the beginning of nineteen-thirties, Feng was an admirer of Sōseki. He was strongly influenced by Sōseki’s works. *Lin Xiansheng* is an

CONTENTS

ORIGINAL ARTICLES

IWAI Shigeki

The Source of the Ninomiya Kinjirō's Picture That Is Called "Fushin dokusho zu":
The Diversion from "Shu baishin zu"11

NISHIMAKI Isamu

Echoing Texts: On Feng Zikai's *Lin Xiangsheng*, in Relation to Sōseki's
Professor Craig, and Lu Xun's *Tengye Xiansheng*47

Pullattu Abraham GEORGE

A Study of Ideals of Non-Violence, Self-Sacrifice and Vegetarianism in
Miyazawa Kenji's Works: From an Indian Point of View67

RESEARCH NOTE

HIRAI Shōko

Kin Relations in a Nuclear-family Society, England and a Stem-family Society, Japan:
A Note for a Comparative Research95

SPECIAL ISSUE(continued from NIHON-KENKYU 35):**20th Anniversary of the Founding of IRCJS(日文研)****IKEUCHI Satoshi**

The Japanese Understanding of Islam as Seen in the Writings of Izutsu Toshihiko109

SONODA Hidehiro

Mosaic Units of East Asia: A New Perspective in a Global Age121

MITSUTA Kazunobu

On the Singing and Reading of Renga:
The *Minase Sangin* and *Yunoyama Sangin* as Models139

SUMMARIES(Japanese)7

SUMMARIES(English)v

Contributorsiii

◆著者所属並びに論文受付・受理日一覧

題 目	著 者	所 属	受付日	受理日
二宮金次郎「負薪読書図」源流考 —「朱買臣図」からの展開	岩井 茂樹	チュラロンコン 大学	平成19(2007) 2月27日	平成19(2007) 6月1日
響き合うテキスト(三) 異国の師の 面影—豊子愷の「林先生」と漱石 の「クレイグ先生」、魯迅の「藤野 先生」	西楨 偉	熊本大学	平成19(2007) 3月12日	平成19(2007) 5月15日
宮沢賢治の作品に見られる「非暴力 主義」「自己犠牲の精神」と「菜食 主義」の一考察—インド人の観点 から	プラット・ アブラハム・ ジョージ	ジャワハルラ ネル—大学	平成19(2007) 3月30日	平成19(2007) 5月31日
核家族社会イギリスと直系家族社会 日本の親族関係—比較研究への覚 書	平井 晶子	総合研究大学院大 学文化科学研究科 国際日本研究専攻 修士	平成19(2007) 3月30日	平成19(2007) 5月25日
井筒俊彦の主要著作に見る日本的イ スラーム理解	池内 恵	国際日本文化研究 センター	平成19(2007) 5月29日	*
東アジアのモザイク・ユニット —グローバル時代の新しい視点	園田 英弘	国際日本文化研究 センター	平成19(2007) 2月26日	*
連歌の「詠み方」と「読み方」—宗 祇一座『水無瀬三吟』『湯山三吟』 を矩として	光田 和伸	国際日本文化研究 センター	平成19(2007) 5月31日	*

『日本研究』投稿要項

- 1. 刊行の目的** 『日本研究』は、国際日本文化研究センターが刊行する日本文化に関する国際的な学術誌であり、研究の成果を日本文にて掲載発表することにより、日本文化研究の発展に寄与することを目的とする。
- 2. 募集原稿** 原稿の種類は、次のとおりとする。
 - (1) 研究論文：オリジナルな研究を論文としてまとめたもの
 - (2) 研究ノート：研究の中間報告、覚書など
 - (3) 共同研究報告：国際日本文化研究センター（以下「センター」という）における共同研究の成果
 - (4) その他：研究展望、研究資料、調査報告、書評等
- 3. 投稿資格** 本誌に投稿することができる者は、次のとおりとする。
 - (1) センターの専任教員並びに客員教員
 - (2) センターが受け入れた共同研究員、外来研究員、特別共同利用研究員、及び、総合研究大学院大学国際日本研究専攻の学生
 - (3) 外国人の日本研究者、あるいは、海外在住日本人の日本研究者
 - (4) その他、編集委員会が適当と認めた者
- 4. 執筆要領** 原稿の執筆に当たっては、別に定める『『日本研究』執筆要領』による。
- 5. 原稿の提出** 投稿する場合は、原稿とその要旨（400語程度の英文および和文の要旨にそれぞれ10語程度のキーワードを添付のこと）各3部に所定の様式の送付状を添えて編集委員会宛に送付する。手書き原稿の場合は、必ずコピーをとっておくこと。
送付先：〒610-1192 京都市西京区御陵大枝山町3丁目2番地
国際日本文化研究センター
『日本研究』編集委員会
- 6. 掲載の決定** 投稿された原稿は、査読委員の審査を経て、編集委員会が掲載の可否を決定する。編集委員会は、掲載に当たって最終的に原稿の種類を判定するとともに、著者に補筆や修正を求めることができる。
- 7. 著者校正** 著者校正は、原則として初校のみとし、誤植等の修正にとどめ、文章等、内容上の変更は行わない。
- 8. 本誌の配布** センターは、刊行した本誌を広く国内外の日本研究機関等に配布する。
- 9. 抜刷り等** 著者には、原稿掲載誌を3冊、及び抜刷りについては、50部までの希望部数を配付する。
- 10. 著作権** 掲載された論文等の著作権は、本センターに帰属するものとする。他の出版物への転載又は、翻訳・出版する場合には、その旨を編集委員会に連絡して承認を得るとともに当該論文等に初出は本誌であることを明示すること。
- 11. 掲載論文等のデータベース化** センターは、内外の研究者の利用に供するため、本誌に掲載された論文等をデータベース化し、公開することができる。

※投稿希望者は、『『日本研究』執筆要領』及び「原稿送付状」の用紙を編集委員会に請求してください。
あるいは日文研のホームページからダウンロードすることもできます。

<http://www.nichibun.ac.jp/>

編集後記

本集には「国際日本文化研究センター創立二十周年記念論文特集」(続)を収載します。記念論文の全容は第35集巻末の一覧表を参照してください。なお、記念論文特集は本集をもって最後とします。

記念論文特集のうち、園田英弘「東アジアのモザイク・ユニット―グローバル時代の新しい視点」は氏の遺稿のひとつとなつてしまいました。文章細部の整序、要旨とキーワードの選択は編集部が行ったものであることをお断りしておきます。

国際日本文化研究センター広報・出版委員長

『日本研究』編集長 鈴木貞美

日本研究 (NIHON-KENKYU) 第36集

編集人 鈴木貞美

発行人 片倉もとこ

平成19年9月28日 初版発行

発行 大学共同利用機関法人 人間文化研究機構

国際日本文化研究センター

〒610-1192 京都市西京区御陵大枝山町3丁目2番地

電話 075-335-2222 ホームページ <http://www.nichibun.ac.jp/>

制作 株式会社 角川学芸出版

〒113-0033 東京都文京区本郷5-24-5 角川本郷ビル9F

電話 03-3817-8535

©国際日本文化研究センター 2007 Printed in Japan

ISSN-0915-0900
