

日  
本  
研  
究  
第  
37  
集

装丁 岡村元夫

日本研究  
第37集  
目次

茶芸と茶道における諸要素

——中国茶芸の歴史、文化、習慣、特徴と  
日本茶道の型・気・美・禅

陸 留弟 13

西安で発見された在唐日本留学生・井真成墓誌の  
最新研究——井真成墓誌に関する研究 後篇

王 維坤 55

近世大坂の説教讃語芝居における演奏者

武内恵美子 91

ラフカディオ・ハーンの仏教観

——十九世紀科学思想との一致論を中心として ジェームズ・バスキンド

125

〈研究ノート〉

近世中後期における武士身分の売買について

——『藤岡屋日記』を素材に

姜 鶯燕 163

一柳満喜子の生涯に関する一考察

平松 隆円 201

〈共同研究報告〉

共同研究「出版と学芸ジャンルの編成と再編成」報告(一)

鈴木 貞美 247

東アジアにおける学芸諸概念とその編成史

——国際共同研究とその方法の提案

鈴木 貞美 253

十九世紀末における恋愛文学の編成

——人情本から小説へ

リース・モートン 259

現実を投影／構成する演劇

——明治一〇年代の演劇と文明論、  
社会改良論、自由民権論の交錯

吉岡 亮 293

明治「史談」、その読者

目野 由希 315

公衆衛生と「花苑都市」の形成

——近代大阪における結核予防に関連して

竹村 民郎 329

論文要旨

7

英文要旨

vi

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



## 論文要旨

〔 〕内はキーワード)

## 茶芸と茶道における諸要素

— 中国茶芸の歴史・文化・習慣・特徴と日本茶道の型・気・美・禅

陸 留弟

「茶芸」は、中国の茶文化のうちに秘やかに育まれてきたものである。古来飲茶は渴きの癒し、精神高揚、友との交わり、縁結びなど「楽」という文化的要素として親しまれてきたが、茶芸の命は、良い茶、好い水、佳い器という基本的要素によって基礎付けられている。

それに対して、日本の「茶道」は「楽しみ」という要素に否定的であるように見受けられる。即ち「茶の湯によって精神修養をし、交際礼法を究める道」として仕上げられてきたからである。より具体的には、茶道は型、気遣い、美術、禅宗などを重要な要素に大成されたのである。

中国の茶芸はいつも「良い茶」と「好い水」と「佳い器」を強調し、楽しい「芸」として実践されてきた。茶芸は飲茶の外面を捉えて規定する姿勢が強い。それに対して、茶道は「もの」を通じて日本人の内面、即ち精神的構造を理想的な境地まで高度化する傾向が強い。

このように概観するなら、茶芸を中国人が「身心快楽」を優先的に味わう楽しみのお茶、茶道を日本人が「心身苦寂」を究めるような嗜みのお茶と考えることができるだろう。この二つのお茶には、それぞれ「楽」と「苦」、「快」と「寂」の世界が対照的に展開されているのである。

「快楽」主義的な飲茶からは、「客来敬茶」（客を茶でもてなす）、「以茶養身」（茶で身体を癒す）という茶芸が派生し、精神修養的な飲茶からは「和敬清寂」、「修身得道」（身を修め、道を得る）を精神とする茶道が生じたとはいえなくてもよい。

【道の意味 茶芸の歴史の変遷 茶芸の四大特徴 飲茶芸術 暮らしの中の

美 茶禅一味 茶芸の審美観 茶道の審美観 芸術主義 精神主義】

## 西安で発見された在唐日本留学生・井真成墓誌の最新研究

— 井真成墓誌に関する研究 後篇

王 維坤

二〇〇四年四月頃、陝西省のある建築会社が西安市の東郊でシヨベルカーによる不法工事をしていて、偶然に唐の都・長安で死去した日本留学生・井真成の墓誌を掘り出した。この墓誌は墓誌蓋と墓誌銘からなる。墓誌蓋は覆斗形を呈し、一辺の長さは三八センチ、厚さは八センチであり、四辺とも文様がなく、灰青石質で、表面に篆書で「贈尚衣奉御井府君墓誌之銘」の一十二個の文字が、右から縦書き、四行、行ごとに三字で陰刻してある。その墓誌銘はほぼ正方形を呈し、横の長さは三九・三九・三センチ、縦の長さは三九・八・四〇・三センチ、厚さは一〇センチであり、漢白玉質に属する。墓誌文は陰刻する前に方形格をうち、格ごとに一字、楷書で右から縦書き、全一二行、行ごとに一六個の文字があり、合わせて一七一個の文字がある。墓誌銘の文章は短い、人の注目を集めるのは、墓誌銘の二行目にある「公姓井、字真成。國号日本」という文章である。井真成を含む遣唐使墓誌の発見は、中国で初めてであるばかりでなく、日本の国号も墓誌に初めて出てきたものである。だからこそ、この墓誌には、高い文物価値と研究価値があるに違いない。

この墓誌を発見してから、今に至るまで三年以上が経過し、その総合的研究の意義はますます高まっていると言える。私は、二〇〇七年五月一九日の日文研第一回共同研究会（代表・王維坤）では、「在唐の日本留学生井真成墓誌の発見と新研究」というタイトルで、主に1. 墓誌の「贈尚衣奉御」の書き方、2. 井真成と「贈尚衣奉御」とその性格、3. 井真成の名字は中国風の名字のほずだ、4. 「日本」国号の確立年代考、5. 湊水の東原墓地について、6. 井真成墓誌の空白と九姓突厥墓誌の空白、という六方面から在唐日本留学生・井真成の墓誌に関わる諸問題について発表した。この論文は二〇〇八年に『古代東アジア交流の総合的研究』の報告書を出版する時、新しい資料をもとに加筆して、「在唐の日本留学生・井真成墓誌の発見と新研

究——井真成墓誌に関する研究前篇——」というタイトルで、発表する予定である。

本稿では前回に言及できなかった、1・井真成墓誌発見の経緯、2・井真成墓誌の形状とサイズ、3・井真成葬期の推定、4・井真成墓誌文の配置と考釈、及び5・井真成の入唐時期、などの問題を取り上げ、この墓誌に関する最新の研究を論じたい。

【井真成 「日本」 国号 尚衣奉御 墓誌 遣唐使 長安 阿倍仲麻呂 園勝寺】

## 近世大坂の説教讀語芝居における演奏者

武内恵美子

本稿は近世末期の上方歌舞伎に存在した説教讀語座という芝居興行団体に出演していた演奏者を芝居番付の簡単な統計と共演関係図から明らかにしようとするものである。

説教讀語とは、関蟬丸神社が統括していた、大坂の宮地で芝居興行を行う集団である。この集団に属する芸能者のうち、歌舞伎の音楽面を担当した演奏者についての考察である。

まず演奏者というものの存在形態、特に玄人と素人という定義の問題を確認した。

その後、安政五（一八五八）―慶応三（一八六七）年の間の説教讀語座の歌舞伎番付一四〇点を基礎データとし、そこに出演した演奏者について調査分析した。そこから、第一に、義太夫節と長唄が主に使用されること、それは通常の歌舞伎興行（説教讀語座以外の歌舞伎）と相違がないことを確認した。第二に関わった主要な演奏者名を抽出し、通常の歌舞伎興行に出演する演奏者と比較して、説教讀語座固有の演奏者の存在を確認した。第三に、それと同時に説教讀語座には通常の歌舞伎興行と共通の演奏者も出演しており、固有の演奏者同士では組織を編成し得ず、中でも長唄の演奏者は流派と劇場付という組織編成の可能性があることを解明した。

【関蟬丸神社 説教讀語 歌舞伎 宮地芝居 大坂 演奏者 義太夫 長唄

## 江戸時代

### ラフカディオ・ハーンの仏教観

——十九世紀科学思想との一致論を中心として

ジェームズ・バスキン

ラフカディオ・ハーン、小泉八雲（一八五〇―一九〇四）が、広範囲に亘って、日本の紹介と理解に大いに貢献した人であることは誰もが認めるだろう。しかし、ハーンの影響は民俗学や昔話に限られているわけではない。ハーンには日本の宗教や信仰、精神生活についての深みのある分析も非常に多くあり、宗教関係のテーマが、ハーン全集の大半を占めているといつてよい。それゆえ、今日、ハーンは西洋人に日本文化や仏教を紹介した解釈者としても知られている。そして同時にハーバート・スペンサーの解釈者でもあり、多くの仏教についての論述中にはスペンサーの思想と十九世紀の科学思想と仏教思想とを比較しながら、共通点を引き出している。ハーンにとつては、仏教と科学（進化論思想）は相互排他的なものではなかった。むしろ、科学的な枠組を通じて仏教が解釈できると同時に、仏教的な枠組で進化論の基本的な思想がより簡単に理解できると信じていた。この二つの思想系を結びつけるのが、業、因果応報、そして輪廻思想である。ハーンが作り上げた科学哲学と宗教心との融合は、ただハーン自身の精神的安心のためだけではなく、東西文明の衝突による傷を癒すためにもあった。

【ラフカディオ・ハーン 小泉八雲 仏教 十九世紀科学思想 ハーバート・スペンサー 業 進化論 遺伝 輪廻 倫理】

### 近世中後期における武士身分の売買について

——『藤岡屋日記』を素材に

姜 鶯燕

本稿は、須藤由蔵の手記である『藤岡屋日記』を素材に武士身分の売買と思われる事例を抽出し、近世中後期における武士身分の売買の実態について



検討したものである。『藤岡屋日記』の中で十七の武士株の売買の事例が見つかった。分析の結果を下記のようにまとめる。

- ①全ての事例は御家人株の売買であったが、売買の対象となった御家人の役職が多彩であった。御家人の家筋をみると、「御抱席」の御家人もいれば、「御譜代准席」と「御譜代席」の御家人も少なくなかった。
- ②株の売買は密かに行なわれているように思われるが、実際に、家来に御家人株を買い与えた幕臣もいた。
- ③御家人株の売買は庶民が武士になる手段として認識されているが、実際に、武家の二男以下の男子や武士身分を失った武士が武士層に戻る手段として御家人株を利用した。
- ④身分を売った元御家人の中で町人となった者もいたことがわかった。

【江戸後期 旗本 御家人 御家人株 養子 持参金 階層 役職】

## 一 柳満喜子の生涯に関する一考察

平松 隆円

一 柳満喜子は一八八四年、一柳末徳子爵の子として誕生した。満喜子はミッシオン経営の幼稚園、女子高等師範学校附属小学校、附属女学校、神戸女学院などで学び、一九〇九年に渡米。米国ではプリンモア大学予備学校で学び、在学中に受洗した。その後、プリンモアカレッジに入学したものの退学し、女学校時代の恩師アリス・ペーコンのもと、サマーキャンプなどを手伝っていたが、末徳の危篤の知らせを受け帰国。そして、兄恵三の邸宅を設計していたウィリアム・メレル・ヴォーリズと出会う。メレルとの結婚後、近江八幡の地に移った満喜子は、そこでいくつかの教育事業を行った。

【一 柳満喜子 華族 クリスチャン ウィリアム・メレル・ヴォーリズ 近江兄弟社 幼児教育】

## 東アジアにおける学芸諸概念とその編成史

— 国際共同研究とその方法の提案

鈴木 貞美

概念の変化を知らなければ、現在の概念を投影して過去の同じ語を読んでもう誤りが往々に起こる。現在の概念による分析スキームを過去に投影して、分析を行う時代錯誤もくりかえされてきた。それゆえ、概念史研究は、あらゆる学問の不可欠な基礎である。そして、概念史研究は、これまで分析概念と当代の概念とを混同したまま説かれてきた学説を覆し、まったく新しい文化史の研究をひらくこともできる。

ところが、概念史研究は、ともすれば、ひとつの概念の変化の過程を追うことに終始しがちであり、その概念のそれぞれの時代の知の全体における相対的な位置の解明がおろそかになりやすい。

それゆえ、ここに、学芸全体の概念編成についての知の共同作業とその方法を提案する。学芸概念編成史研究は、学問の体系が、どのような力により、どんな価値観の変化をともしないながら、編みかえられてきたのか、その様子を明らかにする研究である。これは、全分野に開かれた構造研究と歴史研究との総合である。そして、この運動の中では、各自が自分の作業の意味を知りながら研究を進めることができる。

次に、とりわけ東アジアにおいて、この研究が有効性を発揮し、新たな文化史研究を開拓する理由を示しておこう。東アジアにおける古代から近世にわたる学芸の歴史は、ヨーロッパとはまったく異なる編成をもつ中国のそれを基本にしつつ、朝鮮半島と日本において、それぞれ独自に推移してきた。

一九世紀以前にも西欧の宗教や学術が伝えられはしたが、その全体の構成を変化させるにはいたらなかった。しかし、一九世紀の半ば、上海でプロテスタントの宣教師と中国人の若い知識人との協力によって大量の西欧新知識が翻訳され、それが日本にもたらされるやいなや伝統的な概念編成の組み換えがはじまった。儒者、佐久間象山が朱子学の「天理」の概念によって、西洋の科学技術を取り入れ、大砲の製造実験を始めたように、それは伝統的な土台の上に西洋知識を受け入れることによってはじまり、自然科学と人文・社

会科学を切り離して土台のしくみを組み替えるにいたった。その組みかえには、日本と中国との文化的土壌や価値観のちがいと歴史的条件が働いた。

たとえば伝統的な「文学」概念の組みかえが日本で起こったことは、魯迅『門外文談』(一九三四)の「文学は子遊、子夏」からきりとつてきたものではなく、日本から輸入したもの、彼らの英語 literature に対する訳語なのだ」という一文がよく示している。しかも、日本では、明治以前に、和歌や物語が「文学」と呼ばれたことは一度もなかった。それらは新しい概念編成により、言語芸術として扱われるようになったのである。

ただし、教会の精神世界に対して起こされたルネッサンスを経験しなかった日本の文学や芸術は、いわばギリシアやローマの古典芸術の代わりに、古代からの神話、儒学、仏教などに彩られている。そして、日本の大学で人文学を教育する文学部の哲学科には、ヨーロッパでは神学部に属している宗教学が組み入れられた。このようにして、西洋諸国の学芸の編成とは異なる体系が日本で築かれたのだった。その体系が二〇世紀前半を通じて、日本帝国主義とともに台湾や朝鮮半島にもたらされ、また中国の留学生の手によって、大陸に持ちかえられたのだった。

地球環境が大きな問題となっている今日、二一世紀にふさわしい学問を築くために、近代の知のシステムと同時に東アジア近代の特殊性もよく反省する必要があるだろう。東アジアにおける学芸概念とその編成史の研究を呼びかけるゆえんである。

【分析スキーム 概念史 概念編成 学問の体系 価値観の変化 構造研究と歴史研究との総合 東アジア 文化史研究 学芸の歴史】

## 十九世紀末における恋愛文学の編成

——人情本から小説へ

リース・モートン

本論は、「近代日本文学に見られる恋愛観」についての研究プロジェクトの一環である。「恋愛」の調査には、文学に描かれる女性像、男と女の関係の変遷を考察し、それに伴って浮き上がった家族の姿、そして文学的産物としての主観・文学の主題・構造・人物描写の一部としての「内面性」と

いう概念の変遷も見ていく必要がある。そこで、近代になってから構成された人情本というジャンルに重点を置いて、近代の歩みの中で、人情本観というものがどう変遷して行つたかをたどるために、戦前と戦後の人情本評論家と編者の著作を検討してみた。さらに『娘節用』、『春色玉簪』、『春色江戸紫』などといった代表的な人情本の実例を検討して、「前近代的(プレモダン)」な人情本と「近代的(モダン)」な恋愛小説という二つのジャンルの関係を探ってみた。

【人情本 恋愛小説 為永春水『娘節用』 曲山人 原本 翻刻『春色玉簪』『春色江戸紫』 山々亭有人 村上静人】

## 現実を投影／構成する演劇

——明治一〇年代の演劇と文明論、社会改良論、自由民権論の交錯

吉岡 亮

演劇というジャンルが編成されていく過程を新たな形で見直していくために、本論では、明治一〇年代の演劇と、文明論、社会改良論、自由民権論といった、同時代の様々な領域の議論の交錯の具体的な様相と、それを可能にしていた図式が存在を明らかにした。

演劇論と文明論や社会改良論の交錯を可能にしていたのは、メディアと社会を結びつける共通の図式が存在であった。その図式においては、メディアとしての演劇には社会の現実を投影する機能と構成する機能があり、演劇が関係する社会は中等以下の人々を主要な構成要員とするものとされていた。さらに、文明論や社会改良論では、こうしたメディアの性質は演劇に限定されるものではなく、小説や浄瑠璃などにも妥当するものとみなされていた。

また、演劇論と社会改良論が交錯することで、演劇論の内容に変化がもたらされてもいた。演劇論は勧善懲悪の物語を理想的なものとしていたのに対して、社会改良論はそれを前時代のものとし、演劇は文明社会にふさわしい自由民権の物語を上演すべきであるとしていたのである。

明治一七年に上演された「東叡山農夫願書」という演劇作品は、右のような議論と対応する作品であると同時に、義民という人物表象を結節点として民権論と交錯する作品でもあった。その上演に際しての作品に対する意味づ

け、および、作品の解釈は、メディアと社会を結びつける図式を基盤とするものであった。その場合の解釈には二つの水準が存していた。一つは、義民Ⅱ民権家とする同時代の民権論を踏まえて、その物語を自由民権運動の寓意として読み解き、「東叡山農夫願書」を文明社会にふさわしい作品として評価するものである。もう一つは、その物語を既存の「義民物」の枠組みの中で解釈し、「東叡山農夫願書」を前時代的な作品として否定的に評価するものである。後者の評価においては、メディアと社会を結びつける図式に見られた、作者に対する批判が前量化してくることとなっていた。

【明治 ジャンル 演劇 文明論 社会改良論 自由民権論】

## 明治「史談」、その読者

目野 由希

明治時代半ばまでの初等教育では、各地の郷土史と郷土の地理、土地の出身者等を教えるため、「史談」と呼ばれるテキストが使用されていた。また、蘭学者大槻磐溪が幕末に書いた、短い数多の随筆からなる日本中世・近世史『近古史談』が、明治期以降、世代を問わず、広い範囲の読者に愛好された。この『近古史談』は、美しく明快な漢文で書かれていたため、歴史や漢文を児童に教えるための教材としても採用された。他にも明治期には、宗教講話や名士の談話速記、歴史を論ずる随筆等が「史談」ジャンルとして意識されていた。

初等教育教材としての「史談」は、明治三三年以降はほとんど使われなくなる。その後、大正期以降、「史談」で郷土史教育を受けた児童達は、各地で「史談会」を結成し始める。アマチュア歴史家達が、公共の図書館や博物館を利用して郷土史研究を行う「史談会」活動は、現在に至るまで重要な日本の郷土史研究形成の基礎である。

大正期以降の「史談」は史談会刊行物が中心となり、宗教講話や談話速記を「史談」ジャンルに含めるケースはなくなっていく。昭和期以降は、伝記や回顧録が「史談」の主要な用例に加わる。

以上、明治期の「史談」は、歴史・文学・修身等を含む広義の「文学」概

念の一部であったのだが、初等教育の方針変更、また郷土史研究における用例での特化が進み、二〇世紀初頭から、「歴史」「文学」といったメジャーなジャンル概念から外れてしまう。ちょうどその頃が、広義の「文学」概念が全体的に変容する時期である。

【史談 歴史記述 大槻磐溪 初等教育 郷土史 日本史 「史談会」活動 広義の「文学」 明治文学】

## 公衆衛生と「花苑都市」の形成

——近代大阪における結核予防に関連して

竹村 民郎

エベネザー・ハワードの田園都市運動の影響をうけた我国の「田園都市」形成と、公衆衛生との結合の問題についての考察は、アカデミズムで俎上にのせられて議論の対象となるようなことは、これまでなかった。従って日本型「田園都市」の独自の論理と、当時における結核対策の関係性は今日まで検討されずに残されてきた。本稿では、主として都市計画が軌道にのりだした二十世紀初頭の大阪市における関市政の時代を対象として、従来「田園都市」の形成とよばれてきたものの構造に、結核予防の視点からアプローチすることによって、関西の「田園都市」形成を日本近代都市社会史の文脈の中に位置づけてみたい。本稿では右の問題意識に立ち、研究の便宜上、ひとまず分析の対象を次のように限定した。第一に大阪市における公衆衛生全般について論じず、主として阪神間の郊外住宅地形成と公衆衛生の関連に焦点をしばつた。第二に公衆衛生政策のうち、結核予防に重大な影響を与えたと思われる諸問題を論じた。

【公衆衛生 田園都市 結核予防 阪神電気鉄道 市外居住 養生思想 田園趣味 結核療養所 南海電鉄 煙の都】



## 茶芸と茶道における諸要素

——中国茶芸の歴史、文化、習慣、特徴と日本茶道の型・気・美・禅

陸 留 弟

はじめに

茶文化とは何であるか。世界の茶文化の発展史を概観するなら、二つの異なる発展経過とその帰結が顕著に見られる。

一つは中国の茶芸である。それは「最も美味しく茶を淹れる方法」や一種のパフォーマンスとして発展してきた。中国において、古代から文人たちを含め、茶は「道」と見なされず、健康療養の手段つまり「芸」として親しまれて世々代々に受け継がれた。

もう一つは日本の茶道である。一時期生じた遊芸化の傾向に対して、心身の修練として精神論が強調され、やがて、礼儀作法の嗜みとなるまでに一般化した。日本では中国から伝わってきた飲茶は、僧侶、武士、大名、町人に愛用され、創意工夫により、「和敬清寂」という精神論、すなわち「道」という日本特有の一つの総合的な文

化体系として完成した。

中国人はお茶を楽しむ際、心の修養というより、むしろ身体の療養を優先的に考えたのではないか。それは、道教の仙人思想と儒教の実利思想に由来するものと見られる。それに対し、日本人はどのような意味を持つ茶を受け入れた後、創意・工夫を凝らして、最終的には茶道という精神修養の世界にまで仕上げ、独自の茶文化を作り出したのである。

「身心快樂」を優先的に味わうような中国人の楽しみのお茶と「心身苦寂」を究めるような日本人の嗜みのお茶、この二つのお茶は、それぞれ「楽」と「苦」、「快」と「寂」の対照的な世界を展開してきたのである。

なぜ、お茶は中国と日本でこのように違う発展過程を辿り、「芸」と「道」のようにそれぞれ違う結果になったか、また「道」として

展開することのなかった中国で、なぜ今、茶道の型（作法）と精神を取り入れながら、「茶芸」の再興に努めているのか、さらに日本の茶道がわれわれ中国人にとって、どのような存在になってきたか、その現状と背景、また今後の展望を含めて、茶芸と茶道について歴史と文化的な意味を論じてみたい。

## 一、中国茶芸の世界

### 1 茶芸の概略

中国では「茶芸<sup>(1)</sup>」という言葉が近年盛んに使われているが、これは一九八〇年代の終わり頃から台湾で使われはじめたものである。日本の「茶道」、韓国の「茶礼」と区別するためにつけられたようだ。「茶芸」という言葉が広く知られるようになったのは九〇年代からで、台湾各地で茶芸館ブームが起き、この言葉に特別の意味が込められるようになった。

茶芸の「芸」という漢字は、『辞海』（中国の文語辞典、百科事典の項目を含む。上海辞書出版社一九八九年九月）では次のように解釈されている。(1)才能、技巧、(2)文芸、曲芸などの芸術、芸人、(3)栽培、園芸など、(4)規準、規則など。これにより、中国語では「芸」という字は技術、才能及び芸術を意味することがわかる。また「芸」のつく熟語を前後の組み合わせから見ると、技芸、文芸、園芸、工芸、曲芸、球芸など、後ろに「芸」がつく場合は、技術的才能、文章に

よる芸術、栽培の技術、加工の方法、歌唱や球技の技巧を意味する。また、芸術、芸苑、芸林、芸徒、芸名、芸人など、前についている場合は、その後の語が「芸」の字によって権威づけされている。『辞海』には次のような解釈も載せられている。「社会生活を反映させた具体的なイメージを作り出すことで、作者の思想や感情を表現するイデオロギーの一種。人類の社会活動に端を発する芸術は、社会生活が人々の脳内に反映されてできた産物。かつ人々の審美的需要を満たすもの。演技芸術、造型芸術、言語芸術、総合芸術などである」。

したがって、今日の「茶芸」は、一種の「芸術」と解釈してよいのではないか。即ち、「茶芸」は飲茶の芸術、そこから、素晴らしい感動を生む精神的享受、「茶」という物質をめぐる多彩な芸術世界を織りなすものである。「茶芸とは、茶の技だけを指すのではなく、茶を飲む過程すべてにおける美学の境地である」と王玲氏も主張している。<sup>(2)</sup> 中国の歴史上、真の茶人とは、「茶葉を選別し、水をくみ、道具を揃え、茶を淹れ、味わう」という茶芸の過程すべてに精通している者を指すが、その茶芸は、古代より現代に至るまで苦難の道を経た中から芽生え、広がり、発展し、現代のいきいきとした中国茶芸文化として開花するに至ったものである。

### 2 中国茶芸道の変遷



中国茶芸の確立と発展において重要な時期となったのは唐代で、後代の茶芸の範囲と精神もいずれも唐代にその源を発した。中でも陸羽（生没年不詳、復州竟陵〈今日の湖北省天門〉人）と、陸羽と同時代の人で僧侶、詩人である釈皎然（しやくけうねん）の果たした役割は大きい。歴史上「陸羽皎然の飲茶集団」と称されてきたのもその証で、主な功績として陸羽は茶芸を確立し、皎然（茶道）を発展させ、振興に努めた。陸羽の著書『茶経』<sup>(3)</sup>（七六〇年頃）は全三卷一〇章からなり、茶の起源、製茶器具、茶の製法、茶を淹れる道具、茶の淹れ方、茶の歴史、茶の産地及び茶の図譜など飲茶の文化と実技について紹介し、さらには自らが製作した二四種の茶器を随所で推奨し、人々に茶の効能、煎じ方、炙り方などを伝えた。

茶芸とは、茶を品評し、茶を味わう芸術のことである。「茶は、三割は喉の渴きを癒すため、七割は味わうために飲むものである」と言われる。中国の茶文化発展史においても、茶を味わう芸術としてはじめて唱えた陸羽の功績は大きい。それまでただ喉の渴きを癒すためのものだった飲みものを、丁寧（ていねい）に淹れてゆっくりと味わう飲み方に変えることによって、一つの芸術に昇華させ、文化的意義を加えたからである。

『茶経』は茶の煎じ方から飲み方まで一連の理論を記し、特に『茶経』の中の「四之器（茶器）」、「五之煮（茶の煮たて方）」、「六之飲（茶の飲み方）」では必要な道具を列記し、茶芸の手順を定めている。

これにより当時の人々は、実践の中で茶の芸術の過程と茶文化の精神に対する初歩的な認識を得たのである。陸羽の茶は主に茶法を講じる段階の茶である（陸羽の茶法については、茶芸の五大要素の一と四の項目を参照）。

同じころ皎然（茶文化）の精神を推奨し、酒の代わりに茶を飲むことを勧め、茶と禪の関係を説き、茶の精神世界を教えた。陸羽と皎然の影響を受け、多くの官僚や貴族、文人たちがこぞって茶に親しみ、茶文化を担う飲茶集団となった。一二〇〇年前のこの飲茶集団が中国の茶芸発展に果たした役割は非常に大きい。代々引き継がれた茶芸の推奨、水の品評、献上茶、茶亭、茶宴、銘茶（新茶）の追究などである。

唐代の封演（ほうえん）<sup>(4)</sup>の『封氏聞見記』巻六には「茶道は栄え、貴族や官僚に茶を嗜まない者はいない」と記されている。それに対して、皎然（茶道）の妙を論じ、「三飲便得道、何須苦心破煩惱……（三たび飲めばすなわち道を得、何ぞすべからず苦心煩惱を破る）」「熟知茶道全爾真、唯有丹丘得如此（熟知すれば茶道を全てこれ真なり、ただこれを丹丘得る如くあり）」<sup>(6)</sup>と唱えた。一二〇〇年以上も前から中国の文献には「茶道」の文字が出現しているのである。中国で「道」の字は代表的な思想であるだけでなく、中国の哲学と宗教の根源となっている。皎然こそ「道」の上に「茶」を冠した人物であり、茶と自然、純朴、崇高、沈着、無為の道家思想を結合させ、さらには陸

羽の提唱した茶葉、茶器、水、炭火、茶亭などの茶芸要素を融合させ、茶の精神を追求したのである。このように、「茶道」という言葉は唐代において断続的に使用された。宋代になると使わなくなった。なぜであろう。筆者は四つの原因があるのではないかと思う。

その一、陸羽は「茶道」という言葉を積極的に提唱していない。その二、陸羽の死後は後継者がおらず、陸羽のように自ら最高の哲学理念をもって茶法の道を提唱する者が登場しなかった。その三、論語の「朝聞道、夕可死矣（朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり）」に表れる倫理道德が朱子学に帰結し、「道」の思想が説かれなくなった。最後に、宋代に献上茶工芸が発展するにしたがい、闘茶（後述する）が起り、宮廷の茶、功利的茶、現世の茶、風俗の茶、遊芸の茶がそれぞれ生まれ、茶道の精神を主軸とする人倫の茶にとつてかわった。

こうして、「茶道」の二文字は、明代にいくつかの文献に見えるほかは、以後の文献及び実際の場において、その姿をすっかり消してしまった。

## 二、茶芸の五大要素

### 1 茶品

茶の品質が上等であるか否かは、茶芸を成り立たせる基本中の基本である。しかし、中国の漢魏六朝の時代、茶は地域性、風俗性の

飲み物としてのイメージが強く、技芸の茶、あるいは人々を教化する人文の茶として形成されてはいなかった。唐代になると、茶は文士や僧侶と結びついてその世界を深め、陸羽の製茶法や飲茶法の出現が茶文化の基礎を築いた。例えば唐代の製茶法には粗茶（鹿茶で運搬と貯蔵がしやすいように固めた茶）、散茶（焙煎、乾燥後の茶葉）、末茶（ひき砕いた茶の粉末）、餅茶（茶摘みから餅状に固めた茶）があり、飲茶法には煮茶（烹茶とも言い、茶と葱、生姜、ナツメ、ミカンの皮などを一緒に煮出した茶）、抹茶（点茶とも言い、固形茶や葉茶を砕き、あぶり、臼でつき粉末にして碗に入れ、熱湯を注ぎ込み、茶末の成分が湯の中に溶け出すようにするもの）、泡茶（容器にお茶の葉を入れて、熱湯を注いで飲む）がある。こうした方法が確立されることによって、茶に対する要求が一段と高まったのである。そして、宋代になると、献上茶制度の確立により、茶への要求は苛酷を極めていく。例えば、宋代の宣和年代には次のような茶の格付けが見られる。白茶（宋の時代の茶は、点てた時の色が白いものほど貴ばれた。製造過程において段々葉の色がぬけて白くなるのであって、天然種のももあって、「白茶」と称し、徽宗皇帝が大変貴んだ）、龍団勝雪（団茶の一種であり、当時福建省の北苑で製造していた。献上茶のため目出度い言葉遣いが用いられている）、三色細芽（御苑玉芽、万寿龍芽、無比寿芽）、密雲龍（小龍団よりさらに清絶となり、細密な雲紋が施されているので、その名がある）、小龍団（二八片でわずか一斤であり、この上



なく精妙である。当時の龍鳳茶よりも貴い)、石乳(龍団とは別に名づけられた。その他「的乳」とか「白乳」がある。天子の皇帝には「龍団茶」、天子以外のものには、こうした「乳茶」を進上するという)などである。

明清代になると、茶芸をもっと有効的に広めるために、茶と人の品徳との相互関係が一層提唱されるようになる。例えば明代の陸樹声は、その著『茶寮記』『煎茶七類』(一人品、二品泉、三烹点、四嘗茶、五茶候、六茶侶、七茶勲)の「一人品」において、「人と茶の品格は相応すべきものである」と述べた。宋の時代の遊芸世界の「闘茶」を廃止した代わりに、明の時代は、人の品徳と融合することによって茶芸の境地に達したのである。

## 2 水

陸羽は『茶経』五之煮の中で早くも茶を淹れる水について論じており、山水が最高、次が川の水であり、井戸が最も劣るとしている。この陸羽の「水品」は現代には伝わっていない。唐の憲宗の元和年間、張又新によって著された『煎茶水記』は、はじめて水品をテーマに書かれた書物で、水について論が詳細に展開され、味や色など異なる視点から揚子江南零水是第一、無錫惠山寺石水是第二、蘇州虎丘寺石水是第三、丹陽県觀音寺水是第四、揚州大明寺水是第五、呉松江水は第六、淮水は最低の第七とする。それに促されて以降の

人々はさらに茶に使う水をきめ細かく分類した。即ち清水、輕水、甘水、潔水、活水、冽水などの基準を定めた。「清水」とは無色透明であること、「輕水」とはいかなる混じりけもないこと、「甘水」とは口にするとはのかに甘いこと、「潔水」とは清潔なこと、「活水」とは流水で濁っていないこと、「冽水」とは冷たく冷えていることである。一壺の茶を淹れようとするときには、まず一壺の好い水を用意すべきであり、「水は茶の母である」と極力提唱していた。後、茶人たちは水品の評価を基礎に、茶芸の興隆には良好な水質が欠かせないことを大いにアピールした。

## 3 茶具

水が「茶の母」に喩えられるのなら、茶道具はまさしく「茶の父」とでも称されよう。茶具の変遷と発展は、飲茶の方法と密接に関係している。伝統的な茶芸において、茶道具は茶や湯を入れるだけの容器ではなく、茶をおいしく飲むために不可欠な一部分となっている。茶道具は各王朝、各時代の異なる茶芸や飲み方にたがって作られたものである。唐代は銀茶器のようなものが使用され、宋代は主に磁器茶碗が使われ、明代は白磁の茶具が使用され、清代になると各種の彩色磁器がそれぞれ用いられた。特に清末になると、宜興(江蘇省)産の紫砂壺(紫砂を使って焼いた茶器のこと)が頭角を現してから、栄枯盛衰を経て、現に中国南方、台湾、ホンコンな

どを中心に、ウーロン茶または功夫茶の茶芸には欠かせない道具になり、そして、その紫砂壺の文化的芸術性も一段と高くなってきているのである。

#### 4 技芸

一片の小さな茶の葉は単純に咀嚼することから先人によって煎じる、煮る、点じる、淹れるという過程を経て、日常生活には欠かせないものになったが、より爽やかに、より優れ、より際立った茶芸に仕上げていくためには、技芸の存在も大きい。

唐代に陸羽が発明した煮茶法（茶の煮立て法）は技芸の中でも最初に創られたものである。それは、固形茶や葉のままの茶葉を炙茶（炙る）、碾茶（ひく）、羅茶（ふるう）などの手順を踏んで精製し、それを沸騰している風炉（ふうろ）の熱湯に投じ、茶碗に入れて飲むことである。これが唐代の正式な飲み方である。こうした飲み方には備茶（茶を準備する）、備水（水を準備する）、起火（火をおこす）、煮水（湯を沸かす）、調塩（塩加減をする）、投茶（茶葉を入れる）、育華（茶を沸騰した湯の中に放つと生まれる湯の華のことである。詳しくは【審美的特徴】の項を参照）、分茶（茶を品評する）、飲茶（茶を飲む）、貯器（器をしまう）などの手順が定められ、一〇〇〇年以上もの前から中国では茶を淹れる技芸が細かく定められていたのである。この技芸には正しく陸羽の茶法にちなんだ茶芸が見られるのではない

か。飲茶の技芸は南宋の時、さらに精緻を極めた。特に「龍鳳団茶」（龍と鳳の模を特に備え、龍茶は天子に、鳳茶は皇族や学士、将帥に給される）から生まれた点茶法（茶を点てる）の技芸に代表されるのは、主として「闘茶」と「分茶」である。闘茶とは細かく挽いた茶の粉末を直接茶碗（茶杯）に入れ、湯を注ぎ、茶筴を使って碗の中でかき回し、香りを漂わせるものである。分茶とは、一般の「点茶」よりもっと巧妙な技術が必要であり、一説には、「分茶」がまず寺院において長期間かけて、茶事に優れる禅僧たちの手によって考察されたという<sup>(7)</sup>。宋代の茶における闘茶、分茶は遊芸の色彩が強くなり、茶への質的要求が一段と厳しくなると同時に、製造面においてもさらに細かく追求されはじめた。

#### 5 環境

陸羽が、七七三年頃湖州（浙江省）の刺史である顔真卿（七〇九―七八五、書道家として名声がとても高い。『韻海鏡源』三六〇巻が完成。陸羽も皎然もその大事業に参加した）の出資を受け、史上最初の茶室を建てた。その名は「三癸亭<sup>さんきてい</sup>」という。「三癸亭」は杼山妙喜寺の境内の南東に位置し、面積は約一平方メートルの広さだが、借景をうまく利用し、小道細道を配している。当時の宮廷の貴族や文化人がここに集まって茶を味わい、詩作を楽しんだため、古今「第一の茶亭」とも言われている。陸羽が境内の方丈の地に茶室を建てた

狙いは、茶芸の雰囲気をもよりよく出す内部環境の大切さをアピールし、後世に大きな影響を与えた。日本でも室町時代に八代將軍足利義政（一四三五―一四九〇）が戦乱の最中に京都の東山に銀閣寺を建立し、境内に「同仁齋」という和風の茶室を設けた。茶室内には書籍と花を飾り、外の景色を室内に取り入れることで、穏やかで心地よく、閑静で幽雅な茶芸の環境を現出している。

### 三、茶芸の四大特徴

#### 1 文化的特徴

茶芸の文化的特徴について筆者は物質＋精神＝茶芸文化であると考えている。即ち茶葉を媒介にして、物質生活に人文精神を浸透させていく鏡のようなものである。茶葉から茶を製造し、一壺（一杯）の良き茶を淹れるには、良き場所、時間、方法が必要である。飲茶方法は漢、唐、宋時代以来、幾度も変化を重ねて、煮茶法、点茶法から泡茶法へと変わっていった。薪や炭、茶釜や器具、火加減、色、香り、味などすべてに留意しなければならず、製茶の技芸や品茶の芸術は煩雑なようでもあるが、趣深く、人々の茶芸に対する無限の憧憬を呼び起こすものである。例えば宋代には献上茶である龍團、鳳餅の模様はたえず新しいものが生み出され、「闘茶」の一層の流行に花を咲かせ、茶芸の更なる機運を成熟させた。「茶芸」の中に育まれた人文精神の主なものとは道教思想、仏教、儒教の三教に見出

すことができる。道家は空虚の美、天然純朴の美を喜び、「無為の為」「事なきこと」「無味の味」など、「無の中に尽きぬもの（無一物中無尽蔵）」という超脱の美を説いた。仏教は茶芸において、苦難から解放され正道を悟る方法を教え、とくに禅宗の茶は宗教哲学の観念を強調して、日常生活の些細な事柄に融合させている。儒家は「身を修め、家を斉え、国を治め、天下を平和にしよう」ということ、規則を作り、茶によって倫理秩序を明らかにし清廉の精神を養うことを教えている。

#### 2 審美的特徴

中国の「茶具芸術」は茶芸美の代名詞と言われている。唐代から多くの貴族は金銀製のものをよく用いた。それに対し民間では主に陶製のものが多かった。どれも器の形、材質、色などそれぞれ異なり、非常に個性的であった。唐代からこうした茶道具の優雅さ、美しさをそれぞれ求めたことを受けて、そのデザインから製造のプロセスまで大きな進展を見せたのである。特に当時の文人たちの鑑賞眼に鍛えられ、各種各様の生き生きとした茶壺や茶器が本来持つ独特な形や加工は、絵画や詩歌、文字、篆刻などと有機的に結合し、茶具の美の追求に拍車をかける勢いを呈した。

唐代以後、美しさを標榜する茶道具が現れたことが、飲茶芸術の発展に新たな機運をもたらした。特に陸羽時代の献上茶や、煮茶、

点茶の洗練からも窺うことができる。例えば陸羽の『茶経』（五之煮）では、煮茶について次のように記している。「いわゆる『茶花』とは、茶を沸騰した湯の中に放つと生まれる湯の華のことである。華の薄いものは『沫』といい、厚いものは『餽』といい、細かいものは『華』という。こうして煮出した後碗の中には白緑色の泡が出現し、ときに黄金色になる。これは中国の唐詩や宋詞においても微に入り細をうがつ表現が非常に多い。

例えば、劉禹錫『送蕲州李郎中赴任』<sup>(8)</sup>に、「薤葉照人呈夏簾松花滿碗試新茶」（以下略）（薤葉人を照らし夏簾を呈し、松花碗を満たして新茶を試む）とあり、李群玉『龍山人惠石廩方及团茶』<sup>(9)</sup>には、「碾成黄金粉輕嫩如松花」（以下略）（挽きて成す黄金の粉 輕嫩たること松花の如し）とある。この「松花」の類は、古代人の茶芸に対する一種の審美的な用法で、見立ての一つとも言えよう。

また宋代の人は福建の龍鳳团茶の外形、色彩、光沢の美を、次のように詩で形容した。

黃庭堅『謝公扨舅分賜茶』<sup>(10)</sup>には、「外家新賜蒼龍壁」（以下略）（外家より新しく賜る蒼龍壁なり）とあり、歐陽修『送龍茶与許道人』<sup>(11)</sup>に、「我有龍团古蒼壁」（以下略）（我には龍团の古蒼壁あり）とある。「蒼壁」とは、深緑色の玉石のように深みのある美しさである。宋代の皇帝徽宗は『大觀茶論』<sup>(12)</sup>において、茶の表面の光沢は完成時前後の出し方により違う茶の色が現れ、主に「青紫」と「墨黒」の二

種があるとし、それらより上級のことを「蒼壁」としている。

これらから見ると、中国茶芸の審美的特徴は外観から始まって、「松花」、「蒼壁」のように見立ての手法を用いることによって、美意識を発展深化させ、抽象的概念を備えていったのである。

### 3 民族的特徴

中国の茶芸は民族文化の側面として捉えられるべきものである。なぜなら異なる民族集団によってそれぞれ作り上げられる茶文化があるからである。つまり共通性と個性が存在している。お茶は「飲む」という行為だけに限っては、世界のお茶の文化は同じだが、しかし茶芸、茶道、茶礼などをめぐる異なる民族の茶文化となると、お茶に秘められる民族的茶文化の個性がそれぞれ違うのである。どの民族もそれぞれ独自の文化を持ち、世界民族という座標軸に占める位置を有している。自然地理、民族習俗、社会歴史などさまざまな外的環境や人文的環境が形成される中で、中国の茶芸も重要な文化的要素として、民族文化を昂揚させるために、独自の役割を果たした。その特徴は、次のようになる。

①伝統的漢文化は悠久の農耕文明の蓄積と結晶であり、中国の茶芸もこの深み、厚みのある文化に根ざしている。そしてこのように古代から続く農耕文明を通じて、我々の先祖は自然崇拜の念をお茶に託し、茶芸発展の中国の座標を決めたのである。

②中国茶芸の民族的特徴はとりもなおさず中国民族を取り囲む風土、人文的環境、人情そのものである。例えば茶と婚礼（茶木は簡単に植え移すことができず、植えた箇所にそれぞれ生長してはじめて立派な茶木になる）、茶と礼儀（初対面のお客を茶でもてなすのは礼儀作法の一つである）、茶祀と供茶（法要の際、お茶を先祖または亡くなられた方々にもささげること）の習俗などに見られるものである。

③数千年来、茶と中国人の生活は密接な関係にあるものである。「三日間食べないことがあっても、三日間茶を飲まないことはない」と言われている。茶は「食と同様、天に匹敵する」とも見られている。茶は民族文化の中で雅俗とも老若男女ともみな愉しむものとされ、毎日家庭で茶を飲み、食事の前に茶を飲み、酒やジュースなどの代わりに茶を飲むことも流行り、レストランでも茶を飲み、会議やドライブをするときでも茶を飲み、朝食の前に早茶を飲み、夜遅くにも茶を飲むのである。このように中国人は茶と二〇〇〇年も長く付き合う中で、茶を真の幸福を感じさせるものとするようになっていった。中華民族は勤勉、温厚、誠実な民族であり、善良な中国人には一壺の茶さえあればよいのである。

#### 4 地域的特徴

周知のように、中国は多民族国家であり、飲茶の風俗習慣は、千里のうちに違う風が吹き、百里のうちでも習慣が違うように（所変

われば品変わる）、各地に異なつた茶芸風俗があり、それらは各民族の暮らす自然的地理条件、人文的環境によつて決まってくる。例えば寒冷乾燥地帯の東北地方ではジャスミン茶を好み、温暖湿潤な南方では緑茶、紅茶、功夫茶などが好まれる。地域的特徴をもつため中国ほど多種多様な飲茶習俗をもつ国はない。例えば北方のモンゴル族は「奶茶」（ミルク茶のこと、青レンガ茶または黒レンガ茶を材料にしている）、チベットの酥油茶（バターオイル茶のこと）、普洱茶（プーアル茶などと塩、砂糖、バターを加えたもの）、ウイグル族のミルク茶とレンガ茶（磚茶（レンガ茶）と牛乳と塩などを材料にしている）、雲南パー族の三道茶（緑茶、赤砂糖、クルミの実、蜂蜜、山椒などを材料にし、一服は苦茶、二服は甘茶、三服は回想味の茶という）、湖南トウチャ族の擂茶（茶の新芽、生姜、生米などを材料にしている）、ダイ族、ラフ族の竹筒香茶（竹筒に茶をいれて作り上げた香りのよいもの、新葉を材料にしている）、ナシ族の塩巴茶（緊圧茶あるいは餅茶などを材料にしている）、リス族の雷響茶（雷茶のこと、餅茶、バター、クルミの実、塩などを材料にしている）、福建閩南潮汕功夫茶（ウーロン茶と鉄観音を材料に手順を踏みながら点てる）、広東の早茶（朝の飲茶のこと）、四川の蓋碗茶（大きな茶碗にお茶を入れて飲むこと）、杭州（浙江）龍井茶（ロンジン茶）、東北地方の茉莉茶（ジャスミン茶）などである。<sup>13)</sup>



#### 四、茶芸の歴史の変遷

##### 1 宮廷茶芸

###### ◆貢茶（献上茶）

朝廷への献上茶は唐代に始まった。大暦五年（西暦七七〇年）には湖州顧渚山こしよざんの僧侶たちが銘茶を献上したことをはじめ、李栖筠りせいこんは一人で茶を楽しむことを好まず、風流文士たちと共に飲むことを極力主張していた。茶仙とも茶神とも呼ばれる陸羽は当時美味しいお茶を朝廷に献上したという。これが実は貢茶の原形である。当時の献上茶は「蒸青法」を用いて茶を球状に揉み込んで餅茶（中国魏晋以降、乾燥した茶葉を圧搾して、固形にすることが一般になったという。飲む時は、これを切り、いり、あぶり、白で搗いて粉にする）にしたものであった。<sup>14</sup> 宋の太宗時代、太平興国（九七六―九八四）元年に、献上茶をよりよくするために、朝廷は特使を派遣して福建の北苑で団茶（固形茶の一種である。同じ固形茶でも、唐代の餅茶は搗いて粉にして固めたものだが、宋代の場合は、茶葉を磨って粉にしたのである。つまり搗くよりは磨るほうが茶葉はもっと細かい粉になる。宋代の団茶として、朝廷に進貢されるのは極めて高価なものであった。当時「研膏茶」とか「小龍團」などと呼ばれた）それも民間の団茶とは大きく違う龍鳳という名の団茶の製造に力を入れさせたりもした。そのため、太宗の至道年間（九九五―九九七）には石乳、的乳、白乳茶がそれ

ぞれ開発された。時代の推移にしたがって、宋代の献上茶には目立った特色が見られるようになった。徽宗時代きそうの宣和年間（一一九一―一二二五）には茶のランク付けがほぼ定められた。そのランクの順は白茶、龍團勝雪、三色細芽、密雲龍、小龍團、石乳、的乳、白乳といったところである。

献上茶の製造とランクの決め付けがエスカレートしていくと、朝廷の役人でもランクの高いお茶を容易に手に入れない現象さえ起こった。歐陽修おうえしゅうは『龍團茶録』<sup>15</sup>の序文で次のように述べている。

「茶為物之至精、而小團又其精者、錄叙所謂上品龍茶者是也。蓋自君謨始造而歲貢焉。仁宗尤所珍惜」（後略）（茶は精を極めるものであり、小團はなおさらである。上品の龍團茶を云々する者も多い。いづれも君謨より製造し始め、毎年貢茶として献じていて、仁宗が特にそれを貴きものにする）。

こうして、唐代から清代に至るまで、皇帝への献上茶が代々受け継がれることによって、歴代の朝廷に宮廷茶芸がどれだけ重要な役割を果たしていたかが窺えよう。

###### ◆茶宴、茶会

酒宴に対して茶宴は晋代（四世紀中葉）の陸納（当時呉州太守）が始めた。即ち、酒宴の代わりに茶と菓子を宴の客にふるまうことである。唐代に品茶（茶を美味しく飲む）が盛んになるにつれ、茶そのものを酒の代わりとする風潮が高まった。お茶を楽しみながら詩

を吟ずることは中国文人に親しまれる雅趣の一つであることが一般に知られている。後世の「文人茶会」は正にこのような「品茶と詩吟」を融合させることによって、その基礎が築かれたのである。

単純な品茶による茶会は五代の和凝<sup>わぎょう</sup>の頃に始まった。宋の陶谷<sup>たうこく</sup>は『清異録』<sup>(16)</sup>の中でこのように述べている。

「和凝は朝廷で弟子とともに毎日茶を飲み、味覚の劣る者は罰し、号を湯社とした」と。宋の宮中の茶宴と民間の茶会の興隆は製茶、飲茶、茶道具の開発にも影響を及ぼした。

#### ◆茶道具の製造

唐代の宮廷では普通金銀製の茶道具が用いられた。唐代の茶碗は口が広く底足が小さいという形をしていて、一九八七年に陝西省の法門寺の地下から一一〇〇年以上もの間埋まっていた唐代の茶道具一式が出土した。これは現在までに発見された中国でもっとも古い茶道具の物証である。金銀製の茶道具もあれば、磁器とガラス製の茶道具もある。宋代に入っても、また茶碗が用いられたが、当時黒の釉薬が多用された。後世に伝わった宋代の主なものに、「龍泉窯青釉笠斗碗」「定窯白磁斗笠碗」「耀州窯斗碗」「影青斗笠碗」などの名器がある。明、清代にはそれぞれ白茶碗が現れ、清代には磁器の茶道具が出現した。

## 2 文士茶芸

唐代の飲茶文士の中でもっとも影響が大きかったのは陸羽、皎然を筆頭とする湖州一帯の江南文士の飲茶集団であった。彼らはお茶を楽しみ、飲茶の環境を探究した。唐の大暦八年（七七三）には陸羽らが発起人となり、湖州刺史顔真卿の出資により、湖州の杼山に「茶亭」が設けられた。癸酉年癸卯日に建立されたことから「三癸亭」と名付けられた。顔真卿、陸羽、皎然、袁高らは折につけここに集い、品茶を楽しみ、詩歌を作り、楽器や将棋に興じ、花鳥風月を愛するなど茶芸を典雅な文化活動に高めていった。この間、彼らは書を著し、茶事を広め、銘茶を品評し、水を探求し、茶会や茶宴の形式を定めるなど、茶法の格式や段取りを決めていった。

宋代の文士茶の台頭は蘇軾<sup>そしき</sup>（一〇三七—一一〇一）を筆頭格として、蔡襄<sup>さいじょう</sup>、范仲淹<sup>はんちゅうえん</sup>、歐陽修<sup>おうあんせき</sup>、王安石<sup>ばんいざうしん</sup>、梅堯臣<sup>ばいぎょうしん</sup>、黃庭堅<sup>りくけう</sup>、陸游<sup>りくゆう</sup>らによるもので、茶を楽しむ、詩歌や書画に優れた作品を残した。蘇軾は中国最古の茶の名産地四川に生まれ、江南一帯で長く暮らした。その足跡は各地に残り、各地各種の銘茶を味わったと言われる。彼の『汲江煎茶』<sup>(17)</sup>と題した詩は、美しい自然の景観を愛でながら茶を淹れる情趣を詠ったものである。蘇軾は不遇な一生を辿ったが、彼にとつて茶はあたかも砂漠の中のアシスのような存在であり、苦難の中に解脱の道を見つけ、闊達であるための精神的武器となったのである。

明代の文士たちは品茶に新たな境地を切り拓いた。即ち「至精至

美（精を極め、美を極める）」である。彼らにとって物事の至精至美とはすなわち「道」であった。張源の『茶録』（明代の茶書で茶摘みから茶道までそれぞれに趣があると記している）は自らの「茶道」を述べ、「精緻に作り、保存時は乾燥させ、淹れるときは清い（清く淹れる）。精緻、乾燥、清廉こそ茶道である」という。

張源の茶道は茶の美、茶の真の味を追求したものであり、茶芸はこの当時すでに「品茶は味わうことのみにあらず」となっていた。飲茶を通して、快楽と愉悅を味わい、脱俗の境地にいたることを説いている。回帰的でもあるが同時に「道」が広範な茶芸の世界に組み込まれたこともある。

### 3 平民茶芸

宮廷茶芸は帝王を中心とし、帝王の生活範囲を逸脱することはなかったため、少人数での飲茶に限られた。一方平民の茶芸は社会的で、大勢の人々に行われるものであった。平民の茶芸は次のように「茶会聚飲（寄り合って茶を飲む）」、「闘茶助興（茶を飲み分けながら興を添える）」、「点茶遊芸（煮茶して芸を楽しむ）」、「客来敬茶（客を茶でもてなす）」などいくつかに分けられる。

#### ◆茶会聚飲（寄り合って茶を飲む）

唐代の茶宴は後世の文人による茶会にまで発展した。宋代になると茶会は各階層に広がった。商人が茶会で商談をしたり、友人同士

が茶会で親交を深めたりするようになった。

#### ◆闘茶助興（茶を飲み分けながら興を添える）

宋代になると、茶会が発展して、「闘茶茶会」のように茶会には何か特別に名前が付けられるようになった。「闘茶」という語の意味するところは茶葉の品質の優劣を競うことである。より具体的に言うと、湯の色と湯の花を勝敗基準とした。一般的には、茶の湯の色としての基準は純白、青白、灰白、黄白という順である。一番上等なのは純白で、その茶葉が新鮮で柔らかく、また蒸し度も程良い。灰白と青白との違いは蒸熱度の過不足による。黄白の場合は、茶の適採期に遅れたのが原因である。湯の花の優劣は、湯面に浮く泡沫の状態で決めるのである。

「闘茶」は通常、二人で優劣を競うもので、勝敗の決め方は「二ゲーム先取りの三ゲーム制」である。勝敗の点数は専門用語で「水」と数える。例えば、二種の茶葉の良し悪しを判定する場合、「何水の差」と使われるそうである。ここでは、即ちお茶を点てる技芸が見られるのである。その手順は、煨盞（いせん）茶碗に熱を加える。調膏（ちょうこう）茶碗の大きさに合わせて茶さじで茶末を茶碗の中に入れ熱湯を注ぎ、茶末と合わせて膏油状になるまで練り混ぜる。点茶（てんちや）沸騰した湯を茶碗に注ぎ込む。この「点」とは闘茶の過程において非常に重要なポイントである。点茶の際に湯の注ぎ具合は非常に大切である。注いでは止め、止めては注いで茶壺の口に湯が盛り上がるまで繰り返す。



す。途中間を置きながら注いではいけない。さらに注ぎ止めは一気に止めなくてはならない。それから「茶筴」（独特の小さな筴のような道具）で湯をかき混ぜる。その所作にも決まりがあり、絶えず打つかのようにかき混ぜながら湯の花を開かせるまで撃払（攪拌）の方法である。『茶録』点茶の注の項目参照）していく。

闘茶についてより具体的な評価には、二つの決め手がある。一に茶面の湯の花の色を見ることである。二に茶碗の内側と茶湯の境に水の痕跡がなく、白い湯の花が鮮明になる「冷粥面」（点てた茶がとろりとなる状態をいう。「冷」で限定するとつまり点てた茶は動かない状態のことである）と言われるものを見ることである。湯の花が均等なもの「粥面粟紋」（バランスよく点てたお茶のこと）という。湯の花が盞にびつたりとくっついて水痕がないのは「咬盞」、湯の花が散らばっているものは「雲脚散」という。点（湯を注ぐ）、撃（かき混ぜる）といった動作は宋代の飲茶の絵に生き生きと描かれており、非凡な芸であつたことがわかる。当時闘茶を素材にした作品も多く発表された。中ではとりわけ范仲淹の『闘茶歌』や唐庚の『闘茶記』がいずれも傑作中の傑作である。

#### ◆点茶遊芸（茶を点て芸を楽しむ）

分茶は点茶遊芸の一種である。北宋の陶谷は分茶を「茶百戲」とも呼んでいる。分茶の妙は湯の花にある。湯の花は茶の表面に浮かぶ細かい泡で、抹茶特有の現象である。このような鑑賞性に富んだ

茶芸は宋代の人々に大変人気があつたという。具体的にはおそらく、まず餅茶を挽いて粉末にし、それを沸騰した湯に入れて湯の花を生じさせるまで一定の時間をかけて煮立てていく。そして茶と湯の花とともに茶碗に注ぎ、茶筴でうまい具合にかき混ぜると、鮮やかな緑黄色を帯びた茶の湯の表面に霜や雪のような湯の花が咲いているようである。宋代の茶碗には黒釉建盞が多く、白茶が流行していたため、器に茶を注いだ時に色が映え、建盞の表面に現れた模様が山水雲霧や花鳥魚虫、人物などさまざまな図案を呈し、まるで千変万化する一幅の絵画のようだったという。しかしながら、このような分茶の技芸は現代に伝わっていない。

#### ◆客来敬茶（客を茶でもてなす）

平民の茶芸のうち最も大衆的なものは「客来敬茶」（客を茶でもてなす）であり、中国人の伝統的な礼儀である。顔真卿の『五言月夜啜茶聯句』<sup>(18)</sup>には次のように述べられている。

泛花邀坐客、代飲引情言。（すべての花々、坐客をもてなし、飲に代わって情言を誘う）（後略）

これらはみな中国人が客を飲茶に招く習慣を指している。一碗のお茶を淹れるのはちょっとした手間にすぎないが、この手間をかける過程において、中国人がお茶で客をもてなすという誠意や友好の心、さらには茶による以心伝心の情感世界が表れているのである。

#### ◆宗教茶芸

飲茶は環境を重んじる。中国南方の名山古刹はほとんどが山紫水明のうっそうと樹木が茂った地にあり、それゆえに禅房は茶芸普及の良い条件を備えていた。中でも浙江省の天目山の径山寺（六二七―六四九年建立）は、唐、宋、元代以来、国内最大の禅宗寺院であった。径山寺には茶園があり、そこで産した銘茶でお客をもてなしていた。それで飲茶の習慣が一層盛んになって、後に径山寺のお客をもてなす茶は「径山茶宴」<sup>(19)</sup>とも呼ばれる特別な礼法になった。その方法は、即ち僧と客人が輪になって座り、僧が茶を供していた。当時のこのようなお寺での「点茶法」<sup>(20)</sup>は、後の日本茶道の興隆に大きな影響を与えたのである。今日まで日本では径山寺より伝わった宋代の黒釉盞が「天目茶碗」<sup>(21)</sup>と呼ばれ継がれ、国の文化財として重視されている。

中国の茶芸は儒教思想をその核に置きながらも、道教と仏教にも融合しながら発展してきた。陸羽は真の茶芸を究めるために、厳格な規則を作ってそれに従うことを好しとし、二四種の器のうち一つでも欠けてはいけなかった。これは茶によって倫理と秩序を明らかにする儒教の思想を発揚するため、茶にはまず「茶の礼儀」が必要であるという主旨であった。また陸羽は山野や林などで茶を飲む時はそれほど規則に縛られずともよいとし、楽しむことは儒教思想の二番目の主旨であるということから茶による遊び、「茶芸」の効果を宣伝した。儒教に対して、仏教から派生した禅宗の宗教哲学の

概念が日常生活の物事に浸透していく中で、「茶道」思想が形成されるようになった。道家隠者の茶道は空虚の美や空霊の美を主張する。道教の茶芸の境地とは、大自然の中で水にこだわって茶を淹れ、山水に思いを馳せて天地と冥合することなのである。隠者の茶は現実を超越して自然に帰るという優雅の妙深き茶を追い求めるものであるが故に「茶芸」の称呼にはもつとも相応しいと考えられる。

## 五、中国における茶芸の現状とその展望

### 1 茶芸の流行

いま、上海をはじめ、全国に広がる茶芸ブームの流行には目を見張るものがある。しかし、中国大陆に持ち込まれた台湾の茶芸は、これまでの上海の豫園にある湖心亭茶楼や北京の老舍茶館<sup>(22)</sup>のような由緒のあるものとはかなり違っている。

中国茶を提供する「茶楼」は、中国の各地方で、習慣と地方性によってそれぞれ異なる名称で呼ばれてきた。「茶楼」と「茶館」以外に茶坊、茶社、茶市、茶座、茶居、茶園、茶店、茶庄、茶屋などである。

茶館は中国の素朴な庶民の集いの場である。これまでは人々が京剧の歌を披露したり、漫才を楽しんだりするところであったが、近頃このような場がより多様に変わってきた。娛樂茶館、音楽茶館、基茶館、芸術鑑賞茶館などがそれである。大きく分けると二種類の

ものがある。即ち、茶の愛好者および中所得者層以上のものをターゲットにする比較的高級な茶芸館のようなものもあれば、市民の憩いと娯楽、場合によっては、ちょっとした打ち合わせ、接待とデートの場所の提供などを目的にした庶民向けの茶芸館のようなものもある。とにかく一概につかみような場所になりつつあると思う。

## 2 茶芸の更なる発展機運の高まり

### ①上海の児童茶芸

上海では、最近各種のお茶を使い、それぞれに新しく創作された「茶芸」がショーとなりつつある。また、道具や衣装も派手になり、このような皮相的な茶芸の流行に異議を唱える声も出ている。また、中国では、児童の徳育教育に茶芸を導入している。一九九二年、上海に始まったこの運動は中国各地に広がり、子供達の放課後の活動として、茶に対する認識の普及と公德心養成に資しているようだ。

そこで、少年児童茶芸チームが多数生まれている。目下上海市では一七ヶ所の区と県の一〇〇ヶ所の学校の中に、なんと三〇万人もの「小茶人」が豊富多彩な茶芸活動に参加している。それを通して少年児童たちは茶文化を体験している。それどころか、中国の悠久たる文化歴史も勉強することができる。昨年の七月に上海で全国初の「中国少年茶芸コンテスト」を挙行了た。

### ②茶芸師養成センター

中国では茶芸師資格という制度があり、高級茶芸技師、茶芸技師、高級茶芸師、中級茶芸師、初級茶芸師の五段階が設けられている。

それは一九九九年、中国労働及び社会保障部と中国茶関係の学者らによって「茶芸師国家職業基準」が提案され、中国茶と中国茶芸において一定レベルを保ち、混乱を回避するための国家検定制度が施行された。二〇〇二年春には、第一回の認定試験が行われた。「茶芸師国家職業基準」の本来の目的は、茶芸館や茶店の多くが自営業であることから生じている営業内容や消費者利益の保護に不備が多い状態を是正する職業訓練にあり、また開店許可の意味合いも強い。この「茶芸師国家職業基準」は本来中国国内向けの制度だが、中国茶文化を教養として身につけたい外国人が想定外に多かった。どういうふうに海外の方々のニーズに応えるかは、今後の制度整備の課題でもあると思う。

### ③上海の茶芸事情

上海では、二〇〇二年二月二八日に第一期茶芸師養成班が正式に発足した。二〇〇四年の一月二八日に上海市茶葉学会がそれを受けて、「上海市茶業職業養成センター」を設立した。目下第六期生が勉強中である。中国の他の地域の茶芸師と同じように上海でも茶芸師は、上海市社会労働保障局が認定する茶芸を行う職業資格である。中国では、改革開放政策を実施して以来、国家試験、官民共

催試験による技術資格・職業資格認定制度が整備されつつあるが、それぞれ内容は実に多種多様である。この上海茶芸師の職業資格も、どれだけ厳格なもので、どのぐらいの信頼性があるのかはいささか疑問に思う次第である。それでも、ないよりはずっとましだ。これを第一のステップとして、だんだんと科学的かつ体系的に制度化されていくと思う。私も茶文化研究という立場で茶芸師たちに教えているが、養成コースは一期半年で茶の歴史、茶の文化、茶席設計などの勉強と稽古をする。その修了資格試験は、自分なりの茶席を考案して発表するものである。現代的な茶席のつくり方を実践しているのである。

私はここで、まず一体茶芸とは何かを新たに定義してみたい。

「茶芸」とは、美しいお茶の淹れ方（茶選び、水貯え、道具整えなど）と美味しいお茶の飲み方（色、香、味、形という諸要素の美）、並びに立派な茶芸人への成長（教養ある人間の形成）という三要素を備えた生活的かつ健康的な総合芸術である。

周知のように、中国にはいろいろな文化的要素があるが、ただそれを仕上げていく人がそう多くはいないような気がする。この点においては、日本の研究者らに学ぶべきところであると思う。日本人の学者はこれまで西洋的学術方法で、「一に二が生まれる」という細分化する方法で、自国の文化の細部にまで分析を加え、たえず新しい研究成果を積み上げてきている。それに対し、中国の学術研究

法の場合は、正に「二に一が生まれる」かのような、たいへんスケールの大きな観点で物事を論じていく。私の捉える茶芸は、やはりこの「二に一が生まれる」というような考え方でまとめたものである。今後は中国と日本の「二つ」の方向から「一」をつくることを目指したい。

#### ④茶芸にある茶席の姿

茶芸に欠かせない要素の一つは、茶席である。では茶席とは、何なのか。

「茶席とは、茶道具を媒介にする、ある基準に基づいて芸術の型を演出するものである」と考えたい。茶席の要素には次のようなものがある。

茶席の構造…舞台の空間的調和（装置などの大小・明暗・高低・遠

近・左右）

茶席の構成…①茶品、②道具の組み合わせ、③敷物、④生花、⑤

絵掛け、⑥茶菓子、⑦舞台の効果と雰囲気（音楽などを含む）

茶席の種類…①少年茶席、②都会茶席、③地方茶席、④模倣茶席

（古代のもの）

茶席の内容…①緑茶、②ウーロン茶、③ジャスミン茶、④プーア

ル茶

茶席の形態…一人演出 数人演出 坐式演出 立式演出 正座に

近いように膝付き演出

茶席の方法…コップ式（緑茶） 陶磁製茶碗式（花茶か緑茶） 紫砂壺セット式

## 六、生活茶芸

### 1 養生

中国人の飲茶は道教の「養生」の思想に密着しており、一杯の茶を淹れ、淡泊で穏やかな味わいの中に趣を求め、それによって自分を見出すこともある。現在の中国社会を見ても、中国人は仕事でも勉強中も、人と話す時も運転中でも、一杯の清らかで薫り高い茶を欠かさない。茶は喉の渇きを癒すだけでなく、他の飲み物ではとって代わることの出来ない「楽観養生」の効果をもたらすのである。

### 2 茶膳

近年の茶文化の発展により、中国では茶を使ったさまざまな製品が作られている。飲むだけの茶にとどまらず、古くからある食べる茶という発想のもとに「茶膳」なる料理も生まれた。

### 3 保健

中国人にとって、心臓病や風邪の予防も茶を飲むことの目的の一つとなっている。飲茶には次のような効能があると言われている。

精神安定、頭脳明晰、覚醒作用、消化促進、酔い覚まし、利尿作用、発汗作用、口渇感を癒す、咳痰止め、ダイエット、解熱解毒、外傷や膿の治療、止瀉、空腹を満たし精力をつける、歯の健康。

## 4 社交

俗に「君子の交わりは淡きこと水の如し」という。茶の味は淡く、平和で穏やかであり、中国人は茶を友と成し、繰り返して常とする。茶は親しみや自然、純朴のあらわれとして庶民の生活に溶け込んでいる。茶による集いの場としては「泡茶館」があり、浙江省、四川省で流行している。「泡茶館」（茶芸館とほぼ同じ）は、茶を通じて友と交わってきた中国人の数千年来の精神史を知る格好の場である。

## 七、日本茶道の諸要素―型・気・美・禅について

茶道の「道」という漢字の語義について、先にも引いた『辞海』では次のように解説している。1）道路、2）方法、技芸、3）規律、事理、4）思想、学術、5）言う、6）道教、7）祭路神、8）古代の行政区分、9）数量詞、10）苗字。

日本の『大漢語林』では（どう、みち）…①道②通りみち（道路、道）、③ことわり（筋、正しい道筋）、④甲、道理・人道・儒教の教え…乙、道家の説く宇宙万物の根源・現象の本体…⑤働き…⑥手だて（やり方、方法、手段）…⑦主義主張…⑧学問、技芸、（武道）…



⑥教え…①政令・制度、②みちする③通る・通じる…④行く・道に沿って行く③道の神④道教⑤仏教または僧侶⑥行政区画の名⑦国の名⑧仏教の有漏道と無漏道

一方、故白川静氏による『字通』では、「道」の意味については、こう説明している。1) みち、みちをきよめる、みちびく、ひらく2) とおる、みちゆく、ゆく、かよう 3) ことわり、はたらき、てだて、おしえ、道理 4) したがう、おこなう、よる、ただし5) いう、かたる 6) 道術、道教、道士、才芸 7) 行政単位

以上の双方の辞書の解釈を見てみると、「道」の語義はそれほど大きな区別はないが、ただ、日本の辞書には、「道」の字義解釈には、「武道」「才芸」の意味合いがあるということが特徴的ではなからうか。

「道」という字の起源について中国では、「道」の初見は紀元前八四一年、西周時代の銅器銘文によるとしている。一世紀頃の後漢の許慎の《説文解字》<sup>(23)</sup>には「道、走行之道也」と書いてある。

日本の「道」<sup>みち</sup>は七、八世紀頃唐から導入し、律令制が作られた奈良時代には、「道」を地方の名称として使い始めた。鎌倉時代の舞楽解説書『教訓抄』<sup>(24)</sup>には、「道」という字が使われている。道理の意味あいが含まれていたのではないか。

「茶道」を含めた日本の諸々の「何々の道」という言葉は江戸時代以降に段々と使い始めただろう。ここで私は「道」という概念を論

じるつもりはないが、むしろ日本茶道の中の「道」を、幅広く捉えて茶道文化としての特徴を考えてみたいと思う。

## 1 日本茶道における「型」について

厳密に言えば、お茶の点前は茶道の規則であり、お茶の点て方から飲み方までいろいろと規定している。流派によつてはその作法も違う。例えば袱紗のたたみ方だけで諸流派が違っていることは周知の通りである。

実際にお茶の稽古も作法を繰り返すことである。もしも点前作法が抜かれたとすれば、お茶は「楽しむ」すなわち快楽的という要素しか残らないことになる。茶道においては「型」<sup>(25)</sup>に嵌まらないと心身とも参加することができない。そうすると、「型」に嵌まって稽古することは重要な意味を持つようになる。

なぜ茶道は「型」に嵌まることが重要なのか。茶道の目的は必ずしも型を求めるのではなく、美を追求し、「道」の精神に辿ることであろう。

今日、裏千家は世界三十数ヶ国に一〇〇ヶ所ほど茶道の拠点を抱えながら活動を広げている。さらに八〇歳を過ぎても「鵬雲斎」の斎号を持つ千玄室は、依然として二〇世紀の初期の頃岡倉天心によつて提唱された「一碗の茶」でもてなしながら互いに平和な心を大切にするという素晴らしい理念で友好の大使の役割を果たし続けて

いる。それはなぜだろうか。言うまでもなく茶道の型が存在するからである。茶道の貢献として今日も世界に示しているこの「型」こそ、もともと大きなものである。そしてこの「型」が五〇〇年近くの時間軸を越え、延々と今日まで継承されてきていることはたいしたものである。

こうした五〇〇年もの茶道発展史において、人々のお茶への憧れと一途な瞑想を経て、茶道と建物、茶道と道具、茶道と禪、茶道と歌、茶道と人間、茶道と美、茶道と精神などが全て今日の茶道の「型」に凝縮されているのではないか。茶道の「型」を仕上げるために並々ならぬ努力をしていた人々の姿が輝いている。その中には能阿弥、村田珠光、武野紹鷗、千利休、古田織部、小堀遠州、片桐石州、千宗旦のような茶匠が大きな功績を残し、また佐々木道誉、足利義政、松永久秀、織田信長、豊臣秀吉、徳川家康、蒲生氏郷、黒田如水、織田有楽斎、伊達政宗のような武将の名も挙げられる。茶の「型」はこのように茶道を媒介にして人間の堅忍不拔の精神力と偉大なる知恵の所産であり、これも世界茶文化史における壮挙として讃えるに値することであろう。

「型」と「形」は漢字で書くとき字形が違うが、その発音は両方とも「かた」と読む。広辞苑では、両者に関する説明は次の通りである。型については、①形を作り出す元になるもの、②伝統・習慣として決まった形式、③武道・芸能・スポーツなどで、規範となる方式、

④ものを類に分けた時、それぞれの特徴をよく表した典型。そのような形式・形態・タイプ・パターンという。

形については、①形状、②事があったあとに残り、それがあったと知られるようなしるし。あとかた、③模様。あや、④占いの際に現れるしるし。うらかた、⑤銭の表。古銭で文字の刻まれた面、⑥物に似せて作った形、⑦貸したしるしとして取った物とある。

それぞれの字義から見ると、型は形を包み、形は型に包まれる意味合いのようである。即ち型はその形を残さない。それに対し形は所詮形のままだに存在する。

日本茶道の「型」は一体どのように成立してきたのか。これについて、柳宗悦の『茶と美』には「つかうべき場所ですつかうべき器物を、つかうべき時に用いれば自ら法に帰ってゆく。一番無駄の無い用い方に落ち着くとき、それが一定の型に入るのである。型はいわば結晶した姿とも言える。煮詰まるところまで煮詰まったとき、ものの精髓に達するのである。それが型であり道である」<sup>(26)</sup>とある。

茶道において、型は形を残さないもので「無形性」的である。型を表現するためには人間の行いが必要である。柳宗悦の観点からも分かるように、茶器の用い方が茶人によって型にまで高められ、茶道の型は言い換えれば「法」でもある。この法も実は形を残さないものである。

ここで、日本人は茶道を媒介にして、有形性を「無形性」に、日

常性を「非日常性」に、現実性を「虚構性」に、さらに遊芸性を「求道性」にして、最後に茶道世界のお茶はまったく「虚無の世界」に組み替えさせられた。

「組み替えさせられる」を日本語の文法で説明すると「使役受身」の用法となるが、茶道、いや茶道以外の日本的なる文化の殆どは皆このような方式を取ったのではないかと見られる。即ち「何々を何々にさせたあとで何々になるのである」という。例えば日本のある寺院の僧侶が茶道の稽古をしていたアメリカ人にこんなことを話しかけた。「茶室でお茶をいただく時、お腹に広がる暖かさを感じながら、宇宙全体を身体に流し込みなさい……そうすれば、お茶を飲んでいる瞬間、自分が何者かによって生かされているんだ、それはありがたいことだと感じながらお茶を味わえるはずですよ」<sup>27</sup>。ここでは、飲茶者はお茶を飲む行為を「無」にさせながら、この日常性と虚構性のはざま（茶道の型）に誘い込まれていくのである。

実は茶道以外にも、歌道、蹴鞠道、書道、華道、剣道、柔道、弓道、香道、将棋道のように「道」が付くものがある。こうした諸々の道にもそれなりの型がある。しかも見えるように見えないような「型」ばかりである。型に対する形は物で表現するものである。茶道具など形が実在するものは形を持っている。茶器も美の表現であり、茶道の理念が含まれている。茶器は単なる形だけでは造作にとどまる。陶工は陶器を作る技術だけ生かせば形はできるが形を通して

て表現する自然の美の理念は表現しそこなう。しかし、その境地に至るには作る法則、いわゆる「型」が必要である。陶器を作る型を見つけるプロセスは陶工の修業である。陶工は、茶の理念を魂とする茶器を創作するには形にとどまらず、「型」を超えて創造することが要求される。

茶人は茶道の作法に従って稽古しなければならない。しかし、作法に従うだけではそこで終わってしまう。茶道は作法にだけ気を取られたら、技法を強調し、技術になってしまう。点前という茶道の「型」に嵌めることは目的ではなく、「型」に嵌めることを通して創造することが目的である。要するに、「型」から抜け出さなければならぬ。

人間は想像力をいかして創造することによって美を体験するのか、そのプロセスは何ものにも束縛されることなく、自由奔放なものである。茶道も美を追求するものであり、自由に創造することが必要である。人間が自ら「型」を作り上げることと自由を求めることが一見、矛盾しているように見える。しかし、まったく制限が無ければ自由と不自由との差も消えてしまう。それゆえ、これはとても弁証法的な思想だと思われる。

型は道を見つかるためのものである。世の中のことには皆道がある。修行を通して型に入る。そこから道が見えてくる。日常生活にある物事にも道がある。「型」に嵌めることは禅宗の思想——「悟



る」と「無」に等しい。このように、日本茶道の「型」に見えるようにで見えないような「道」の精神があるところが特徴的ではないか。

## 2 日本茶道における「気遣い」について

日本語には「気を遣う」という言葉がある。それに「気が疲れる」という言葉もある。日本人が「気を遣う」のだから、気が疲れるのは当然だと思う。

しかし、世界のどの言語もこの「気を遣う」の「気」という語に相応する言葉がないような「気」に育まれた日本人の対人関係をつぶさに観察すると、実に複雑な要素があるように見受けられる。ここで日本人が普通、外国人より十二分に神経質になっていることが分かるのである。

「気を遣う」という言葉のように、日本人は絶えず自分の周りに気を遣っている。周りが自分をどう見ているかとても気になる。それで自分の意図するように見てもらうためにあれこれと工夫する。その工夫が自分の身なりや振る舞いや言葉遣いなどに表れる。あれこれ工夫したにもかかわらず、周りが自分の工夫した通りに理解してくれているのかと、また気を遣ってしまふ。

もし工夫した通りに理解してくれなければ、さらに「気を遣う」に「気を遣う」を重ねていく。つまり「気を遣う」方式を変えていかなければならないのである。このようについ気遣いが絶えないた

め、気が疲れて、一人で居たくなってしまうのだろう。

日本人の「気」<sup>(28)</sup>について、近世以降は主として精神面に結び付けられるようになった。これは茶道の世界にも顕著に現れている。例えば、茶道の修業について、茶道の開祖とも言われている村田珠光が「万事に、たしなみ、きづかい」<sup>(29)</sup>と書いている。これは、亭主はお客さんがどう思っているのだろうか、お客さんは亭主がどう思っているのだろうか、と真心を込めて相手をもてなすのである。即ち茶道の本意は亭主もお客さんも普段から互いに気を細かく遣わなければならないことにある。

桑田忠親は『茶の心』の中で茶の道について、こう述べている。「日常茶飯の社交術というのは、人と人との交渉を、主客相互の敬愛の礼で割り切ることである。それは、愛情の共感であって、世俗の術策とは全く異なる。亭主はいかにして客をもてなすかに至誠を捧げ、客はいかにして亭主の心を汲むかに肝を砕くのだ。それ故、亭主も客も茶室では常に慎ましやかに動作する。この対人観はそのまま徹底した茶人達の人生観となり、処世術となった。人を見たら客と思え、とまで彼らの処世術は徹底していた。この主客相互の敬愛の秩序が、すなわち茶の道である」<sup>(30)</sup>。

そこから、茶道によって人間関係をよりよくする知恵を習得することができるよう。茶道というのは、亭主と客が寄り合い、喫茶を介して心を通わせることで、亭主は簡単な料理を出し、茶をた

てて、もてなすところから始まる。この茶道は、茶会を一生に一度の出会いの場ととらえ、相手に誠意を尽くすという「一期一会」の精神を究極の姿としている。

戦国時代の茶道に現れた千利休の「七則」がある。例えば「一、茶は服のよきように点て」「服」とは、「飲む」ことである。「服のよきよう」とは飲んだ人にとって「丁度良い加減」という意味である。これは単に客の好みに合わせろということでもない。その場所での客の気持ちへの思いやりから、「よく考えて点てるように」と気付けさせるのである。「二、炭は湯の沸くように置き」「何々して置く」ことはつまり準備の重要性を説いている。「炭」はもちろん木炭のことだが、客前で茶を点てる場合、釜に満たした湯を沸騰した状態にするためには、釜にたっぷり水を注ぎ、それを加熱し続け、そのための火を熾こした炭を用意しなければならぬ。「湯の沸くように置く」、勿論、炉・風炉の準備のことを言っている。中でも一番大切なのが、最初の火の調節ということになる。一旦火を熾こし、水を満たした釜を載せた後では、炭の調節はできない。そのため、予め最良の炭の置き方が求められるという気遣いである。「三、花は野にあるように」。この「あるように」という言い回しの意味がとても大事である。「あるままに」の意味ではない。これは「写真」と「写真」の違いに似ている。「写真」とは、ある瞬間の本質的姿を切り取って描くことであり、「写真」はありのままの像に

過ぎない。つまり、その花が咲いていた状態を感じさせる姿に生けることを促しているのであって、咲いていた状態を再現することを望んでいるわけではない。たとえ、その場に何輪も咲いていたとしても、一輪でそれを表現出来れば「あるように」ということになるのである。また、余計なものを省く程、受け手の想像にふくらみが生まれるような気遣いである。「四、夏は涼しく冬暖かに」。これは、単に温度が高いとか低いとかということではない。本来皮膚で感じている環境の変化を、耳や目によって実際とは異なる状態に感じさせる方法、つまり、感性による演出のことを言っている。例えば、水や氷またはそれらを連想させるものは触れなくても「涼」を、火や日またはそれらを連想させるものは当たらなくても「暖」を、音や色から感じさせる。お茶席の環境作りにおいて、点てる方がどんな演出をしているかということへの気遣いがとても大事である。「五、刻限は早めに」。これも、単に時間厳守を説いているだけではない。ここで言う「刻限」とは、「時刻」に対する意識・認識を指す。つまり、それを「早めに」とは、常に自分の中の時計の針を進めておくということである。焦りがなく平常心でいることは、ゆとりを持って人に接するためにも大切なことである。「六、降らずとも傘の用意」。一言で言えば、備えを怠らない心掛けを説いている。ただ、ここでは、招く側が客に対して行う気遣いを言っているわけであるから、他者への思いやりを持つ意味になる。ここで言

う「傘」は、現在とは異なった状況になった時に初めて必要になる物の象徴である。つまり、どんなことが起こっても、他者に「憂い」を持たせないため、自分が不測の事態を想定しておくことが大切だと言っているのである。「七、相客に心せよ」。「相客」とは同席した客のことである。「心せよ」とは気を配りなさいということである。これは、同じ場所に居合わせたら、お互いに気遣い、思いやる心を持つように、ということである。<sup>(31)</sup>

この七則こそが、亭主はいかにして客をもてなすかという茶道世界の気遣いの表れであり、主客相対に秘められる人間同士の尊重精神の表れでもある。

「茶の湯とはただ湯を沸かし茶を点てて 飲むばかりなるもとを知るべし」と主張した千利休はお茶を媒介にした主客相対（自分と他人または他人と自分との関係）の身近な世界をいかに築き上げていくかを常に考えていたのである。

これは狭めに狭めた狭い茶室だからこそ相手を気遣い、敬うということであり、「気」をどのように「持つ」かということ、「気持ちがいい」とか「気持ちが悪い」とかという言葉の本来の意味の表れであろう。

孔子が提唱した道徳観念にも「仁」という言葉がある。その意味は礼に基づいて自己を抑制して他者への思いやりをしなければならぬことを主張している。「仁」という字は人偏のように一人が二

人によって支えられる意味合いのものである。即ち人は他人との関係を考えた場合、まず自分がいかに正直に真心を込めて、慎み深く、おごらぬようにしなければならぬかを心構えとして持つことである。中国においては、このような「二人」の対応関係には君臣、父子、夫婦、子弟、朋友がある。現代になると他人との関係或いは集団との関係になるのである。茶道世界の基本中の基本はとりもなおさず人と他人との関わりのことではないだろうか。千利休による教えに人間と人間、人間ともの、人間と自然の全てが茶室に凝縮されているのではないか。彼の茶道「七則」は即ち亭主としてこれからのようにお客さんへの思いやりを示したらいいかという指針の一つである。

戦国の世にあつて、日々生死のはざまを生きる天下人と茶人たちとの間の、お茶を媒介にした「瞬間的気遣い」というものがいかに緊張していたのか、想像を絶するものがあつた。そしてあの頃の「気遣い」はどちらかというと精神からのもので、些かの偽りも許し難いものであつた。なぜなら、茶道を含めた日本伝統文化は中世の封建制社会の精神と環境から作り出されたもので、封建的要素が多く含まれているから精神性に深く結びついたのである。

村田珠光が「万事に、たしなみ、きづかい」と記した茶道精神は、残念ながら今となっては、「気が疲れる」に変わってしまったようである。例えば何々の流儀からの規則ずくめとか、この掛け物なら

ば、花瓶は唐物でなければいけないとか、または竹のものでなければ困るとか、というようにやたらに気遣いをしていて、ついに気が疲れてしまうケースも少なくはない。

実は、今日の日本語も茶道から生まれた気遣いの精神と大いに関係している。即ち気遣いの日本語である。場合によっては型に嵌まった日本語そのものであるような気がする。主な特徴はやはり日本語を使ってものを考えながら他者と関わっていくのである。普段日本人が何気なく使っている日本語とは、実は大変高度なセンスで周りへの気遣いを求められる言語ではないかと思うのである。

例えば「お茶が入りました」というごく普通の言葉にもちゃんと気遣いが入っている。その意味としては、「お茶は自然に入るものではなく、あなたのために私がお茶をいれたよ」というのである。このような気のレベルでのやり取りが高度にできる関係が、ものごとを素早く処理できる秘訣でもあるのである。

### 3 日本茶道における美術について

日本には昔固有の美術はあったのだが、その言葉がなかったのである。「美術」という言葉は英語の「fine art」を翻訳したのであって、明治以来の新しい熟語である。

当時この「美術」の字を用いるのは妥当ではなかったのである。なぜかと言えば「説文解字」によると美の字は「羊の大きく肥えた

のは味がよい」という所から作られた文字である。いくら羊がうまくとも、美術品のように見るものが気持ちよく鑑賞できる効果はないのであるから、美の字は妥当であるとは言えない。しかし「善術」というのもますます妥当ではないから、やむを得ず暫時のつもりで用いられたのが「美術」である<sup>(32)</sup>。

岡倉天心が『茶の本』の中で、「十五世紀に至り日本はこれを高めて一種の審美的宗教、即ち茶道にまで進めた。茶道は日常生活の俗事の中に存する美しきものを崇拜することに基づく一種の儀式であって、純粹と調和、相互愛の神秘、社会秩序のローマン主義を諄々と教えるものである。茶道の要義は「不完全なもの」を崇拜するにある。いわゆる人生というこの不可解なものうちに、何か可能なるものを成就しようとするやさしい企てであるから」とある<sup>(33)</sup>。

岡倉天心の英語による代表三部作の中の『茶の本』には、天心のお茶をめぐる歴史観、宗教観、人生観、文化観、芸術観が顕著に表れている。『茶の本』は無論近代欧米の物質主義的文化に対して、東洋伝統精神文化の奥義を説きつくしているから、文芸作品の一つと見なしたらよいと思う。

日本の茶道と美術との関係を考える場合、この天心の「茶道は日常生活の俗事の中に存する美しきものを崇拜することに基づく一種の儀式であって（後略）」という主張が手がかりとなる。ここで特に「日常生活の俗事の中に存する美しきもの」に注目したい。即ち

日本人の日々の暮らしそのものが芸術であり、そこには宗教であるような文化の要として茶というものがある。

では、「日常生活の俗事の中に存する美しきもの」とは一体どこから生まれたのか。

大久保喬樹は、柳宗悦の雑器の美をめぐるって、『日本文化論の系譜——「武士道」から「甘え」の構造」まで<sup>(34)</sup>』という本の中で、こう説明している。「民芸宣言」といふべき記念碑的論文『雑器の美』は、それぞれ八百から千字程度の断章を一一、それに簡単な序と跋を付しただけの分量的には小篇といつてよいほどのもので、「（後略）。「まず、今冒頭の一節を引用した序では、柳にとつて民芸の最大本質である信仰と工芸の一致融合が高らかに唱えられる。工芸、それも、『民芸』<sup>(35)</sup>という語によつて規定されるような庶民の暮らしに密着した工芸を生み出す職人の営みには、およそ、自分が作る、自分を表現するといふような意識のかけらもない。純粹に無心の境地で、熟練した手の動きに身を委ね、物が生まれてくるのを待つ」のである。

一九世紀末から二〇世紀の初め、急速な近代化、機械工業生産化によつて自国の雑器もまさに滅びかかっているから、その雑器の掛け替えのなさが痛切に感じられ、この時点で、改めて雑器についての美術的な意味を柳宗悦が再確認したのである。

雑器の「雑」といふ言葉の意味は①種々のものの入り混じること

②主要でないこと。分類し難いもの③有用ではないもの④粗くて念入りでないことである。一言で言うところつまり純粹なものではない。純粹なものではないのに、なぜ美と結びつけたのか。柳宗悦がいう「雑器」とは一体何だろうか。「まず実用性。即ち日々の使用に耐えるために頑健であることが求められる。そのために、ただ奇をてらつたような病的なもの、過度に装飾的なものは排される」、「ついで無名性、非個人性。芸術であれば、ある特定の芸術家個人の作品としての性格を帯びることになるが、工芸は、数知れぬ、また、名も知れぬ職人によつて生み出された。その意味で共同的な性格を本質とする」さらに、これを突き詰めて言えば、工芸は、自然によつて生み出されたものだということになる。具体的には、その土地土地の土なり、木なりの材料こそが工芸の出発点であり、この素材それぞれに性質に逆らうことなく、それに従つて作られたものにこそ、おのずからなる天然の美が現われてくるのである」。

ここでは、「実用性」とか「名も知れぬ職人によつて生み出される」とか「自然によつて生み出された（中略）おのずからなる天然の美」などにそれぞれ注目してほしい。即ち暮らしから生まれたもの、民衆の手による芸術、しかも自然の美である。日本においても、雑器の美を初めて認めた茶道がやがて形式化、制度化していくにつれて、本来雑器であつたものをもつぱら美的なものとして扱ふようになるのである。日本人の美的感覚も精神主義と同じように「も



の」を通じて表現されるのである。この「もの」を茶道具においての意味としてみると、つまり民衆の暮らしにある茶碗とか桶とか壺とか鉄瓶とか釜とか扇子など盛りだくさんの生活用品そのものであると思う。

こうした雑器的な発想は実は千利休の時代からすでにあった。例えば、千利休は井戸茶碗のような高麗の雑器を使っていた。その井戸茶碗は実は当時朝鮮人の一杯盛りきりの飯茶碗である。またうがい茶碗とか筆洗とか薬用人参用の湯のみもあった。利休の作意による長次郎焼きの今焼き茶碗、後の楽茶碗も実はただの雑器に過ぎない。<sup>(36)</sup>

当時「茶杓というのは自分で作って客をもてなさねばならぬ」と利休が主張したことがあった。<sup>(37)</sup>さらに利休の目明きにより発見したものには、釣瓶水指とか、竹の蓋置、面桶の水翻などである。これらは皆雑器の類のものばかりである。<sup>(38)</sup>

周知のように、日本の南北朝時代になると、茶会では派手な作り物やたくさん唐物が並べられるようになった。これらの唐物は鎌倉時代末期から盛んに輸入された中国の宋元時代の絵画や墨跡や工芸品のことである。花鳥、人物、山水の絵画や、花瓶、香炉、茶器などの唐物が数多くもたらされていた。このように、南北朝時代から茶室は豪華な唐物で飾られ始めた。そうした贅沢さと豪華を極めた唐宋明のお茶をめぐる芸術品に対し、村田珠光をはじめ、武野紹

鷗や千利休らによって徐々に日本的に組み替えられていったのである。私が理解した中世から近世に至るまでの発想または「侘び」観は正に中国の豪華さに対する一種の反動から来るものよりほか、何ものでもないと考える。即ち侘びはいかに「福」から「貧」へ、または「豪華」に対する「質素」なものを目指していたのかを、バサラの人たちも含めて茶人たちが常に考えていたのである。

#### 4 日本茶道における禅寺の茶について

「茶湯は禅宗より出でたるによりて、僧の行いを専にす。珠光、紹鷗、悉く禅宗なり。密伝あり」。<sup>(39)</sup>『山上宗二記』にはこう述べられている。

「禅は梵語の禅那 (Dhyana) から出た名であつて、その意味は静慮である。精進静慮することによって、自性了解の極致に達することができ」と、岡倉天心は『茶の本』の「道教と神道」の章で説明している。また、この章の最後に「茶道いつさいの理想は、人生の些事中にでも偉大さを考えるというこの禅の考えから出たものである。道教は審美的理想の基礎を与え禅はこれを実際的なものとした」とある。

鈴木大拙はその著である『禅と日本文化』<sup>(40)</sup>の中の「禅と芸術」の部分で、禅芸術の性格として、「不均斉、簡素、枯高、自然、幽玄、脱俗、静寂」という七つを挙げて「茶禅融合の美」について述べた

のである。

禅と茶がこれだけ深く関わった理由については次のように考えている。まず茶は僧侶の居眠りを醒ますことができるという効用である。次は茶の緑色はとても静かで安らかな感じを与え、生命とか自然などを連想させることができる。茶と禅のこのように先天的な縁深さの理由は実は以上の二点のおかげであると見る。もう一つ茶禅一味の思想を成立させていく過程の中で、茶の移入から喫茶の普及まで大きな役割を果たした人物は殆どと言っていいほど皆禅僧であった。

平安時代、天台宗の開祖最澄が唐に渡り、茶の実を持って帰り、坂本に植えた。鎌倉時代に、二度宋に渡った栄西（臨済宗を日本に伝えた僧）が持ち帰った茶の木はそれぞれ九州地方と京都北西部にある高山寺の明恵上人によって、植えられたそうである。しかし、高山寺の中の茶園は実は本物ではない。寺の中の石水院の人によると、本当の茶園はその北側の山の麓にあるのである。いづれにしても、当時、唐の時代、持ち帰ったお茶はまずそれぞれお寺に植えられたのは確かである。ここで、日本のお茶はいつの間にか仏教のお寺、また禅の世界と縁が結ばれたのである。例えば「羹茶羹湯（死者を祭るため、お茶を供養する）」という言葉のように、中国に渡った僧侶たちは、中国の寺院の中のお茶の姿に接した。そして寺院茶の姿を見よう見真似で学び取って持ち帰ったのではないか。中に成

尋<sup>(41)</sup>という人がいた。彼の『参天台五台山記』（以下『参記』）の八巻は慈覚大師円仁の『入唐求法巡礼行記』四巻とあわせ、平安時代における旅行記の双璧とうたわれている。この『参記』は延久四年（一〇七二）、中国へ密航した岩倉大雲寺主の成尋が、肥前国（佐賀）松浦郡壁島を出発した三月一五日より、翌年六月一二日、明州から帰国する弟子達を見送る時までを、克明に書きつづった旅行記である。そして弟子の一人に托され大雲寺の経蔵に無事届けられ、日宋文化交流史に貴重な史料を提供したのである。

私は、この『改定 史籍集覧 第廿六冊 新加別記類』の中の第八十三「参天台五台山記」（六四七―八一四頁）の八巻を、浙江大學日本文化研究所の許偉晴、楊濤らの整理と校正、王勇氏の監修によって完成された『改訂史籍集覧』の中の「参天台五台山記」<sup>(42)</sup>八巻と照らし合わせて、当時の二年間の日記篇の中に登場するお茶についての記録を次のように一覧表にまとめてみた。

一〇七二 〇四・二二	卷第一／ 延久四年	毎見物人與茶湯、令出錢一文、以銀茶器每人飲茶、出錢一文。↵
一〇七二 〇四・二六	卷第一／ 延久四年	于廊可點茶由有命、即向廊喫茶、次從都督内、以新去茶院、銀花盤送香湯、飲了、↵
一〇七二 〇四・二九	卷第一／ 延久四年	大教主老僧為點茶請、行向喫茶、↵大小教主送大門前、有茶葉、↵教主敕賜達觀禪師、年七十四、將入宿處、喫茶坊内莊嚴甚妙。↵

一〇七二 〇五・〇二	卷第一／ 延久四年	志與〔茶二瓶〕、天台路間可喫者、〓志與〔茶二瓶〕、即與剃刀二柄了、〓
一〇七二 〇五・〇七	卷第一／ 延久四年	教主闍梨出來〔點茶〕、〓還釋迦堂〔好茶〕、出大門、取手令乘船、最殷勤人也。〓
一〇七二 〇五・一二	卷第一／ 延久四年	件童行出來〔進茶〕、而依器械、不喫、〓
一〇七二 〇五・一三	卷第一／ 延久四年	諸人喫茶、〓家主有道心、令喫茶了、寺主賜紫仲方、副寺主賜紫利宣、監寺賜紫仲文為首大眾數十人來迎、即共入大門、坐寄子〔喫茶〕、〓又次喫茶、〓每前有〔茶器〕、以寺主為引導人、一夕燒香禮拜、〓
一〇七二 〇五・二四	卷第一／ 延久四年	〔點茶〕并楊梅、〓
一〇七二 〇五・二八	卷第一／ 延久四年	住持老僧出來〔點茶〕、〓副寺主將向房〔點茶〕、三度伏地禮拜、答拜了、〓庵主印成闍梨、知事共出來〔點茶〕、
一〇七二 〇五・二九	卷第一／ 延久四年	參石橋〔以茶供養〕羅漢五百十六杯、〓知事僧驚來〔告茶〕、〓受大師〔茶供〕、現靈瑞也者、住持老僧〔點茶〕、〓
一〇七二 〇五・二〇	卷第一／ 延久四年	于國清廨院〔點茶〕、〓大守〔點茶藥〕、〓
一〇七二 〇五・二一	卷第一／ 延久四年	已時、文法大師來請、賴縁供奉、快宗供奉共行向、有〔茶湯〕糖餅、〓
一〇七二 〇五・二四	卷第一／ 延久四年	申時寺主房有〔茶藥〕菓子、七時行法了、〓

一〇七二 〇五・二五	卷第一／ 延久四年	寺主來〔點茶〕〓
一〇七二 〇五・二六	卷第一／ 延久四年	有〔茶湯〕、〓有〔茶藥〕、〓
一〇七二 〇五・二七	卷第一／ 延久四年	於〔茶院〕見百五歲老翁〓
一〇七二 〇五・二八	卷第一／ 延久四年	有〔茶湯〕、〓〔點茶石〕、〓〔點茶石〕、〔茶小器〕十口〓
一〇七二 〇五・二九	卷第一／ 延久四年	有〔茶藥〕、〓有〔茶藥〕。〓〔點茶湯〕、〓有〔茶湯〕、〓有〔點茶〕〓
一〇七二 〇六・〇一	卷第一／ 延久四年	面〔點茶〕了、〓
一〇七二 〇六・一〇	卷第二／ 延久四年	院主可明、年六十、出來〔點茶〕、〓次入如日文章房〔點茶〕。切々相留〔點茶〕果子藥酒、望晚歸了。七時行法了。〓
一〇七二 〇六・一九	卷第二／ 延久四年	有〔點茶〕、自執筆書感謝之由、退出了。〓
一〇七二 〇六・二九	卷第二／ 延久四年	於教院講堂講會之次、有〔茶餅〕、道新所儲、八十餘人同喫。〓
一〇七二 〇七・二一	卷第二／ 延久四年	并明州推官〔點茶〕、〓
一〇七二 〇七・二六	卷第二／ 延久四年	文章志與老僧〔好茶〕一囊、七時行法了、〓
一〇七二 〇七・二九	卷第二／ 延久四年	教主咸周闍梨將向房〔點茶〕、〓



一〇七二 〇七・三〇	卷第二／ 延久四年	晩、依請參向寺主院、有[茶果藥]等、ゝ
一〇七二 〇七・〇二	卷第二／ 延久四年	老僧一人同道來、[點茶]了、ゝ
一〇七二 〇七・一〇	卷第二／ 延久四年	一行皆參有菓[茶藥酒]等、ゝ
一〇七二 〇七・一四	卷第二／ 延久四年	景德寺僧官來、令[喫齋茶]畢、ゝ
一〇七二 〇七・一五	卷第二／ 延久四年	辰時、道士老公來、[點茶]了。ゝ
一〇七二 〇七・二五	卷第二／ 延久四年	申時寺主房有[茶藥菓]、ゝ
一〇七二 〇八・〇二	卷第三／ 延久四年	[點茶]退出、七時行法了。ゝ
一〇七二 〇八・〇六	卷第三／ 延久四年	途中、入景福院禮佛、寺主[點茶]、ゝ
一〇七二 〇八・〇八	卷第三／ 延久四年	長老儲食、知縣國博、仙尉秘書、監務奉 職三人縣官來、[點茶湯]、ゝ
一〇七二 〇八・一〇	卷第三／ 延久四年	午時、至東關、先入天花院禮佛[喫茶]、ゝ
一〇七二 〇八・一一	卷第三／ 延久四年	辰時、回船入光相寺禮佛、[喫茶]甚妙、 ゝ申時、崇斑送酒一瓶、[茶一瓶]、ゝ
一〇七二 〇八・二二	卷第三／ 延久四年	[點茶湯]、送大船由有命。次參提舉衙、有 [茶湯]。

一〇七二 〇八・二五	卷第三／ 延久四年	於長安亭[點茶]
一〇七二 〇八・二八	卷第三／ 延久四年	來坐船中、志與[茶二瓶]并燒香、有慚愧人 也。ゝ
一〇七二 〇九・〇四	卷第三／ 延久四年	僧正等著倚子[點茶]、ゝ
一〇七二 〇九・〇五	卷第三／ 延久四年	寺主[點茶]、ゝ即[點茶]、ゝ
一〇七二 〇九・一〇	卷第三／ 延久四年	休息上堂、謁通判、推官二人、有[點茶]、 ゝ
一〇七二 〇九・二一	卷第三／ 延久四年	每黃色瓦如黃茶碗、有光、ゝ寺主來[點茶]、 ゝ入講堂[點茶]之次、ゝ
一〇七二 〇九・二五	卷第三／ 延久四年	申時、崇斑來向船[點茶]、ゝ
一〇七二 一〇・一二	卷第四／ 延久四年	已時ゝ具甥來向[點茶]、ゝ拜礼[點茶]宿船ゝ
一〇七二 一〇・二三	卷第四／ 延久四年	入講堂[點茶]四重閣也、ゝ数尅之間[點茶]三 度、ゝ
一〇七二 一〇・二四	卷第四／ 延久四年	行向[喫茶]、見王羲之蘭亭書并摸本影像等 了、ゝ
一〇七二 一〇・一五	卷第四／ 延久四年	辰時[點茶]、ゝ即三藏將向房[點茶]、ゝ將入 房中[點茶湯]、ゝ少卿俱時三拜[點茶]、ゝ少 卿三藏二人來坐[點茶]了、ゝ一問…「本國 要用漢地是何物貨」答…「本國要用漢地

		香藥 <small>茶碗</small> 錦蘇芳等也。」 <small>三藏房有請、即行向點茶</small> 果廿種以銀器備之、 <small>三藏房有請、</small>
一〇七二 一〇・二六	卷第四／ 延久四年	崇斑來坐 <small>點茶</small> 了、 <small>參向文慧大師房點茶</small> 了、 <small>三藏房有請、</small>
一〇七二 一〇・一九	卷第四／ 延久四年	房有 <small>茶湯</small> 、 <small>三藏房有請、</small>
一〇七二 一〇・二〇	卷第四／ 延久四年	崇斑來向令 <small>喫茶</small> 了、 <small>即行向點茶</small> 、 <small>溫州雁蕩山僧二人來會、午時、文慧大師隨身銀器茶器銀花盤奉向諸僧皆喫茶、</small>
一〇七二 一〇・二二	卷第四／ 延久四年	戌時、三藏送諸僧 <small>茶果</small> 、 <small>三藏房有請、</small>
一〇七二 一〇・二三	卷第四／ 延久四年	少卿并三藏來會 <small>點茶</small> 、 <small>東彌勒、點茶之後出東大門、于大門內點茶、從魯門入于大門內點茶、</small>
一〇七二 一〇・二四	卷第四／ 延久四年	卯一點、三藏中門張帳引幕、立倚子、侍侍中、成尋出參共待、三藏 <small>點茶</small> 、 <small>諸僧入坐喫茶、</small>
一〇七二 一〇・二五	卷第四／ 延久四年	子時、照大師來請 <small>點茶</small> 、 <small>三藏房有請、</small>
一〇七二 一〇・二六	卷第四／ 延久四年	羹五度 <small>茶飲</small> 五杯、銀小器也、 <small>三藏共出向點茶、</small>
一〇七二 一〇・二七	卷第四／ 延久四年	照大師 <small>點茶</small> 、 <small>次廣智大師自茶持來、令喫了、三藏點茶、</small>
一〇七二 一〇・二九	卷第四／ 延久四年	以珍菓 <small>茶菓</small> 補桃酒饗食、 <small>三藏房有請、</small>

一〇七二 一〇・三〇	卷第四／ 延久四年	文慧大師自持來 <small>茶一斤</small> 、 <small>銘曰…「廬山第一等茶、奉送日本閼梨供養、諸向羅漢供有茶餅等、</small>
一〇七二 一一・〇一	卷第五／ 延久四年	永福院主出來 <small>點茶</small> 、 <small>諸僧皆來拜、</small>
一〇七二 一一・一三	卷第五／ 延久四年	主老僧 <small>點茶</small> 、 <small>三藏房有請、</small>
一〇七二 一一・一五	卷第五／ 延久四年	寺僧 <small>點茶</small> 、 <small>三藏房有請、</small>
一〇七二 一一・二四	卷第五／ 延久四年	寨主來謁 <small>點茶</small> 、 <small>錢五百廿一文、以新鑰石盞十六坏餅菓茶等備供誦、</small>
一〇七二 一一・二八	卷第五／ 延久四年	先於堂 <small>點茶</small> 、 <small>三藏房有請、</small>
一〇七二 一一・二九	卷第五／ 延久四年	時使臣藥二斤、 <small>茶一斤時持力</small> 來志興、 <small>三藏房有請、</small>
一〇七二 一一・〇二	卷第五／ 延久四年	儲 <small>茶藥</small> 最丁寧事也、 <small>三藏房有請、</small>
一〇七二 一一・〇四	卷第五／ 延久四年	於店家 <small>喫茶菓</small> 、 <small>三藏房有請、</small>
一〇七二 一一・〇五	卷第五／ 延久四年	<small>點茶</small> 二度、湯藥一度、 <small>三藏房有請、</small>
一〇七二 一一・一一	卷第五／ 延久四年	申時使臣通事共 <small>點茶</small> 之後、數剋談話又以好茶 <small>點茶</small> 、次 <small>點湯</small> 自藥也、 <small>三藏房有請、</small>
一〇七二 一一・一九	卷第五／ 延久四年	途中人々 <small>置茶垵</small> 馬乘樣樣器等了、 <small>三藏房有請、</small>

一〇七二 二二・二七	卷第五／ 延久四年	今月着當院皆〔喫茶藥〕還房、次入新來中天二人房〔喫茶藥〕、午時從大天國僧房有請、即行向〔喫茶并湯藥〕、皆知唐語、〳未時、新來中天來坐、令〔喫茶〕了、次大天國一人來坐、令〔喫茶〕了、〳
一〇七二 二二・二八	卷第五／ 延久四年	與新來中天二人通事共〔喫茶〕、〳
一〇七二 二二・二九	卷第五／ 延久四年	中天新來二人來坐、〔點茶〕了、次大天國一人來坐〔點茶〕了
一〇七三 〇一・〇一	卷第六／ 延久五年	新來中天文惠大師、大天國二人、典座房皆有〔茶湯〕、〳諸大師來座〔點茶〕、〳未時中天二人共來〔點茶〕湯、〳蜀程圖一帖〔茶器十口〕、〳
一〇七三 〇一・〇三	卷第六／ 延久五年	與照大師共來〔點茶湯〕了。
一〇七三 〇一・〇四	卷第六／ 延久五年	七人皆參向〔點茶〕二度、湯一度。
一〇七三 〇一・〇五	卷第六／ 延久五年	參三藏房、有〔茶飲〕、〳
一〇七三 〇一・〇七	卷第六／ 延久五年	天吉祥、三藏共來取〔遣茶〕令喫畢、〳
一〇七三 〇一・〇八	卷第六／ 延久五年	次景德寺僧一人出文字來拜、令〔喫茶湯〕畢、〳申時、賜紫惠遠、寂二人、令〔喫茶藥湯〕已畢、〳

一〇七三 〇一・〇九	卷第六／ 延久五年	已時、相國寺譯經正梵學宗梵大師惠海來〔喫茶湯〕畢、大天國吉祥子同喫畢。〳
一〇七三 〇一・一〇	卷第六／ 延久五年	照大師自手〔持茶〕來、令喫畢。於文惠大師房與梵才三藏共〔喫茶〕、次於梵才三藏房〔茶藥〕、〳令〔喫茶〕藥畢、〳
一〇七三 〇一・一三	卷第六／ 延久五年	今月十三日、蒙中使賜到上元節茶菓、下項成尋〔茶二斤〕菓子十櫟、小師七人〔各茶一斤〕、菓子共三十五櫟。〳聖恩賜到上件〔茶菓〕、〳他僧無此〔茶菓〕、日本僧施面目耳。三藏許送菓子廿五種、加新菓也。〔茶一斤〕至、〔茶破〔子脫力〕〕、〳戌時、請大天國吉祥子并典座可道、令〔喫茶〕菓酒畢、〳
一〇七三 〇一・一四	卷第六／ 延久五年	備珍菓並二種〔茶一壺〕送少卿房、次菓子五種〔茶一壺〕送梵義大師天吉祥房、次菓子五種〔茶一壺〕送慈備大師房。國清寺行者二人來〔喫茶〕畢、〳
一〇七三 〇一・一五	卷第六／ 延久五年	以通事爲使、菓子十櫟、〔茶一壺〕送崇梵大師房、〳
一〇七三 〇一・一七	卷第六／ 延久五年	照大師〔好茶〕自持來、令喫諸僧、〳次參向三藏房〔喫茶〕、〳
一〇七三 〇一・一八	卷第六／ 延久五年	從梵才三藏房有請、即行向〔喫茶〕、〳
一〇七三 〇一・一九	卷第六／ 延久五年	少卿請日本〔僧脫力〕八人令〔喫茶湯〕、〳

一〇七三 〇一・二〇	卷第六／ 延久五年	三藏同座、兩度 <sup>〔點茶〕</sup> 、
一〇七三 〇一・二六	卷第六／ 延久五年	齋時崇梵大師、小師景福請諸僧 <sup>〔喫茶〕</sup> 、次 梵義大師請諸僧 <sup>〔喫茶湯〕</sup> 、次參三藏房 <sup>〔點茶〕</sup> 、
一〇七三 〇一・二八	卷第六／ 延久五年	即行向房有 <sup>〔茶菓〕</sup> 藥食、 <sup>〔三藏來請有〔茶菓〕〕</sup> 小飲、
一〇七三 〇一・二九	卷第六／ 延久五年	少卿爲五人賜紫悅來坐 <sup>〔點承（茶力）〕</sup> 了、
一〇七三 〇一・三〇	卷第六／ 延久五年	至房 <sup>〔點茶湯〕</sup> 了、 <sup>〔十三日上元節〔茶菓〕〕</sup> 、
一〇七三 〇二・〇一	卷第六／ 延久五年	慈濟大師來 <sup>〔喫茶〕</sup> 畢、 <sup>〔梵名大師爲〔喫茶〕請、即行向〔喫茶〕了。〕</sup>
一〇七三 〇二・〇五	卷第六／ 延久五年	齋時梵義大師送菜、次 <sup>〔送茶〕</sup> 、
一〇七三 〇二・〇七	卷第六／ 延久五年	齋時三藏送菜汁、梵義大師 <sup>〔送茶〕</sup> 、
一〇七三 〇二・〇九	卷第六／ 延久五年	已時依請行向、五人前 <sup>〔喫茶湯〕</sup> 、
一〇七三 〇二・一五	卷第六／ 延久五年	齋時以前、依例參向諸房、皆有 <sup>〔茶湯〕</sup> 、
一〇七三 〇二・一六	卷第六／ 延久五年	齋了、梵義大師 <sup>〔送茶〕</sup> 、三人喫了、
一〇七三 〇二・一七	卷第六／ 延久五年	文惠大師 <sup>〔送茶〕</sup> 三杯、 <sup>〔三藏〔送茶〕喫了、〕</sup>

一〇七三 〇二・一八	卷第六／ 延久五年	辰時、梵義大師 <sup>〔送茶〕</sup> 、沐浴、
一〇七三 〇二・一九	卷第六／ 延久五年	入夜、文惠大師 <sup>〔送茶〕</sup> 、
一〇七三 〇二・二〇	卷第六／ 延久五年	廿日齋後、梵義大師 <sup>〔送茶〕</sup> 、
一〇七三 〇二・二一	卷第六／ 延久五年	文惠大師 <sup>〔送茶〕</sup> 、
一〇七三 〇二・二二	卷第六／ 延久五年	來日可令看省、 <sup>〔點茶湯〕</sup> 了、
一〇七三 〇二・二三	卷第六／ 延久五年	齋時照大師、送羹一杯、菜一杯、次 <sup>〔送茶〕</sup> 、 <sup>〔三藏感敷、即有〔茶湯〕、〕</sup>
一〇七三 〇二・二四	卷第六／ 延久五年	齋時照大師送羹一杯、菜一杯、次 <sup>〔送茶〕</sup> 、
一〇七三 〇二・二五	卷第六／ 延久五年	齋時照大師送汁一杯、菜二杯、 <sup>〔次茶〕</sup> 、
一〇七三 〇二・二七	卷第六／ 延久五年	梵義大師 <sup>〔送茶〕</sup> 三枚、
一〇七三 〇二・二八	卷第六／ 延久五年	<sup>〔點茶〕</sup> 兩度、 <sup>〔入夜三藏有請即參向、儲種々珍菓子〔酒茶〕、〕</sup>
一〇七三 〇二・二九	卷第六／ 延久五年	當院沙彌三十余請 <sup>〔點茶〕</sup> 、 <sup>〔當院沙彌令持衣櫃〔煎茶具〕、大儀式行戒壇了云々、〕</sup>
一〇七三 〇三・〇一	卷第七／ 延久五年	卯二點參向、 <sup>〔皆以〔點湯〕、〕</sup> 同參來 <sup>〔點茶〕</sup> 、兩度銀花盤并置銀口 <sup>〔茶器〕</sup> 、 <sup>〔茶壺銀也、〕</sup>

一〇七三 〇三・〇七	卷第七／ 延久五年	小行事司家來、護摩壇等〔茶碗器〕等依員返上之、諸大師等見感、云…「大卿以金銀器置壇上、皆取領耳、鐙手環金收領、況〔碗器〕乎？」
一〇七三 〇三・〇九	卷第七／ 延久五年	小僧、〔點茶〕、〃惠淨闍梨與的〔乳茶〕壹貼、
一〇七三 〇三・一〇	卷第七／ 延久五年	華嚴大師爲〔喫茶〕請、〃慈照兩大師各〔點茶〕、
一〇七三 〇三・一一	卷第七／ 延久五年	運食男十二文、〔茶湯男〕二十文、〃
一〇七三 〇三・一二	卷第七／ 延久五年	〔甘力〕〔橘子茶〕二斤、〃取領〔茶菓〕、〃
一〇七三 〇三・一三	卷第七／ 延久五年	即出向〔點茶湯〕、〃
一〇七三 〇三・一四	卷第七／ 延久五年	於三藏房〔點茶〕、〃參向〔喫茶〕了、〃
一〇七三 〇三・一五	卷第七／ 延久五年	成尋先參向少卿房、次三藏、次廣梵大師、次崇梵大師、次文慧大師、次慈濟大師房、皆有〔點湯〕、〃
一〇七三 〇三・一六	卷第七／ 延久五年	老僧、通事、聖秀三人行顯房〔點茶〕、〃
一〇七三 〇三・一七	卷第七／ 延久五年	西天梵義大師有〔喫茶〕請、與西天新來二人共喫了、
一〇七三 〇三・一八	卷第七／ 延久五年	即與使共參入有〔茶湯〕、〃

一〇七三 〇三・一九	卷第七／ 延久五年	照大師〔送茶〕令喫之、〃
一〇七三 〇三・二〇	卷第七／ 延久五年	二人僧老俗同來令〔喫茶〕了、〃
一〇七三 〇三・二一	卷第七／ 延久五年	三藏〔送茶〕喫了、〃參向三藏房〔喫茶〕、〃
一〇七三 〇三・二二	卷第七／ 延久五年	副僧文鑑大師來坐〔點茶〕了、〃
一〇七三 〇三・二三	卷第七／ 延久五年	住此僧房、日別〔點茶〕、依祈雨後苑親也、〃
一〇七三 〇三・二四	卷第七／ 延久五年	三藏〔遣茶〕令喫人々畢、次文慧大師〔送茶〕四盞人々喫了、〃從三藏房〔點茶〕了、〃
一〇七三 〇三・二五	卷第七／ 延久五年	相國寺嵩大師與越州新司理參軍胡傳共來〔點茶〕了、〃通事錢十貫也、〔點茶〕還了、〃於三藏許〔喫茶〕歸了、〃
一〇七三 〇三・二六	卷第七／ 延久五年	宣賜〔茶酒〕、使臣李供奉令持〔茶菓〕來、〃間曳内菓子四種、〔茶〕枚食了、〃出會〔喫茶〕了、〃
一〇七三 〇三・二七	卷第七／ 延久五年	數尅談話〔點茶〕三度、少卿三藏御藥〔好茶〕也〃
一〇七三 〇三・二八	卷第七／ 延久五年	三藏來坐、〔茶將來點〕、〃
一〇七三 〇三・二九	卷第七／ 延久五年	院主智悟大師〔點茶〕、馬人與一百五十文、三藏房〔點茶〕、〃

一〇七三 〇四・〇七	卷第八／ 延久五年	齋時 三藏來〔點茶〕、 〽戌時有仙菓〔茶飲〕、
一〇七三 〇四・〇八	卷第八／ 延久五年	齋時照大師取來〔點茶〕、 〽
一〇七三 〇四・一二	卷第八／ 延久五年	爲印經沙汰參向三藏房〔點茶〕、次三藏來座、 照大師自持來〔好茶點了〕、
一〇七三 〇四・一四	卷第八／ 延久五年	次於三藏房喫粥茶黃、 〽照大師置〔好茶〕還了、 嵩大師與大小師共來、〔點茶〕行法了、
一〇七三 〇五・〇四	卷第八／ 延久五年	知府饗心〔點茶湯〕、 〽次禮頭子院々主〔點茶〕、 與院主共參寺主大師院謁〔點茶〕兩度、 〽
一〇七三 〇五・一一	卷第八／ 延久五年	仍謁通判郎中、〔點茶〕兩度、湯一度了。
一〇七三 〇五・一四	卷第八／ 延久五年	退出間有〔點茶湯〕、 〽
一〇七三 〇五・一八	卷第八／ 延久五年	辰時、參府謁郎中兩度〔點茶次湯〕、有送酒 約束嵩大師爲通事殿直共參、還船後送酒 五瓶、無灰風麴新酒者、〔茶酒司〕送文奉返 牒了。
一〇七三 〇五・二一	卷第八／ 延久五年	皆船頭等相共來拜〔點茶〕、并分酒二瓶了、 〽
一〇七三 〇五・二二	卷第八／ 延久五年	次參通判郎中許、二人共有〔點茶湯〕、次參 知府舍衙有〔茶湯〕、 〽
一〇七三 〇五・二六	卷第八／ 延久五年	先參寺主慈覺大師賜紫雲知房、重々宿處、 花美殊勝、即〔點茶〕了、 〽僧正儲〔仙菓茶〕、

一〇七三 〇五・二八	卷第八／ 延久五年	善妙大師出來〔點茶〕、 以橋上塔院拜禮了、 処々〔喫茶四力度〕、 〽
一〇七三 〇六・〇一	卷第八／ 延久五年	有〔茶湯〕、嵩大師來、 〽
一〇七三 〇六・〇四	卷第八／ 延久五年	即共參府有〔茶湯〕學士好人也、 〽

まず、上の表に顯著に表れたのは「點茶」（繁体字で書かれた文字のもの）という表現であつた。全部で九〇箇所以上ある。なかには點茶に「菓」とか「湯」などが付いて、點茶湯、點茶菓などのものもある。

周知のように、中国南宋時代、主な茶法は即ちこの点茶法であつた。そして、闘茶も実はこの点茶に由来するものだった。具体的には点茶法と言うと、つまり茶を茶研または石臼で碾いて茶粉状にしてから、茶筴で撃払（げきふ）をするということである。「点茶」が当時禪寺の中でこんなに頻繁に行われた理由はほかでもなく、長いお経を読むため準備されたのではないかと考えられる。

もう一つ考えられるのは、禪宗の世界はなによりも集中力が必要である。つまり座禅の時に精神を一点に絞るということがどれだけ大切であるかが、この点茶の所作からも窺うことができる。

「點茶湯」とは、おそらく点茶よりはちよつと複雑ではないかと考



えられる。即ちよいお茶でなければならない。文献の中には、大師のような人が「好茶」即ち好いお茶を自ら持参してきた記録が何か所あった。誰某の大師がおとずれた時に、大抵「點茶湯」があつたように見受けられる。こうしたよいお茶があつてはじめて點茶湯がいくらか可能になるのではないかと推測したい。また「點茶葉」の茶葉のように、いろいろなものを入れ混ぜながら煮込むものもある。これは茶の湯よりもっと液体状のようなものではないか。

次に多いのは「喫茶」という表現であるが、周知のように禅院の茶の最初は座禅の時に眠気を覚ますことが目的であると一般的に言われている。つまり禅院内の喫茶は禅の修行と同様に行われていたのではない。無論茶には薬効性（疲労回復）があつて、座禅の一助になるのも言うまでもない。文献で見ると、「喫茶」は「點茶」とセットになつて現われている、そして出る頻度からみるとやや高い。この「喫茶」はどちらかというと、お茶を薬にして飲むという実用的な機能を重んじはじめ、後に渴きを癒す効果的な飲み物または健康によい飲み物になるのである。また禅寺の中の「喫茶」という行為はもともと修行の代名詞のようなものだったのではない。禅僧と茶との関わりを論じるために、よく引用されるのは「趙州喫茶去」（今から一一〇〇年ほど昔、中国に、趙州ちゆうしゅうという名の禅僧がいた。その趙州が言った言葉が、「趙州喫茶去」である。禅宗では公案となつており、雲水（禅宗の修行僧）が必ず通らなければならない道となつ

ている）の公案である。あるとき、趙州和尚が二人の新参僧に尋ねた。「あなたは此の辺に來た事があるか。それともまだか」。僧は言う、「参つた事はありません」。師言う、「喫茶去！」。又他の一人に問う、「この辺に來たことがあるか。まだか」。僧言う、「参つた事があります」。師言う、「喫茶去！」。そこで院主問う、「和尚さん、來た事がない者に、喫茶去！ というのはまあいいとして、來た事のある者にも、どうして喫茶去！ というのですか」。師言う、「院主さん」。院主、「はい」。師言う、「お茶召し上げれ」。これは禅の公案であつた。即ち一つの問いに対して然りというにも、否というにも同じく「喫茶去！」と答え、それを訝つて聞いた第三者の問いに対する返事にも「喫茶去！」と答えた。即ち趙州が喫茶を公案に使つて、巧みに説得したことに由來した。これはお茶と禅宗を因縁付ける面白い故事としてよく言い伝えられている。

禅僧が茶との深い関わりを持つ原因は、まず、茶の薬用効果である。茶の各種の薬用効果の中で特に注目すべきことは、居眠りから覚めさせるといふ効用である。これが茶が禅僧の間に盛んに用いられた主な原因であろうと見られる。次は、茶の緑色は静かで安らかな感じを与え、生命、自然を連想させるものである。その苦味を帯びた甘味にはその後味を味わえば味わうほど美味しくなるといふ奥深く幽遠なものが中にある。また、お酒などの味の濃い飲み物と違って、茶の味は薄くてあつさりしている。茶の感觸的特質から見

も、飲茶の雰囲気から見ても、また、飲茶から得た心境から見ても、茶ほど静寂、幽玄、枯淡という禅の性格と一致するものはないと多くの茶文化研究者が指摘している。

臨済宗の祖と言われる栄西禪師が『喫茶養生記』（二二一）を著し、ここにも「喫茶」という言葉が見られる。その効用について、栄西が宿酔による頭痛に悩まされた將軍源実朝に茶を薬として勧め、すぐ治したというエピソードが残っている。その折、栄西が『喫茶養生記』を献上した。その中で、栄西は、人間の五臓は、それぞれその好むところの五味を多く摂取することによって、もつと健康になるということを説いている。肺臓は辛い味を好み、肝臓は酸っぱい味を好み、脾臓は甘い味を好み、腎臓は塩辛い味を好み、最後的心臓は苦い味を好むという。これによって、薬用としての喫茶の風習はお寺から武家社会、やがて一般の庶民の生活にまで進出し始めたと思われる。

「一〇七二・〇五・一九巻第一／延久四年 参石橋以茶供養羅漢五百十六杯」とあって、「参天台の石橋にて、羅漢五百十六杯の茶でもって供養をした」とあり、この光景を成尋も実際その目で見たのである。東京学芸大学の高橋忠彦教授が天台山石橋の羅漢供養茶について、次のように紹介している。「浙江茶文化の中心地として知られている天台山があるが、そこで行われた五百羅漢供養には茶が点てられた。その茶には花が生じると多くの禅僧が詩に詠んでい

た」と。そして皇帝が五百羅漢に茶を献じたという記録があること、その時、餅茶というよりむしろ散茶が飲まれていたのではないかと分析し、京都大徳寺所蔵の五百羅漢図はその五百羅漢茶を知るための貴重な資料である、とも指摘された。<sup>(44)</sup>

「一〇七三・〇三・〇九巻第七／延久五年」恵浄闍梨與的乳茶壹貼」という日記の内容には「乳茶」という言葉が一ヶ所だけ登場する。これは宋太宗の時（紀元九九五年）、皇室への献上茶として、当時福建で製造した乳茶のことである。大変な高級品である。そのほか石乳、的乳、白乳などもその貢茶の行列に入っていた。

成尋の『参記』という日記には、茶器について、二三ヶ所で触れたが、比較的目立ったのは、銀茶器のことである。お茶を点てるのに銀茶器を使うのは、かなり豪華なイメージを与えているが、当時のお寺として接客用に使っていたのではないか。そして一服茶を飲んでからお金も払わなければならないので、用いたのであろう。ここで『参記』という日記にあるお茶という言葉の背後にある内容を想定しながら自分なりの分類を試みた。

分類	対象関係	活動意味	役割・位置づけ	コメント
点茶	お経を読むもの	寺の一般行事	修行の代名詞のようなもの	禅寺中の点茶の頻繁ぶり
(点) 茶湯 茶薬	大師(役人)の到来等	厳かな行事	正式の場合	
乳茶	恵浄闍梨に	贈与	友情	貢茶の一種

供養茶	羅漢五百十六杯	供養	崇拜	日本はいまも 供茶の習慣
送茶	大師自ら	荘厳	重要さ	
茶器	一般客	接客	一服一銭	禅寺における ビジネスの茶
茶菓子	茶餅あり、八 十余人ともに 喫す	茶餅などの茶 菓子	飲茶に欠かせ ない	茶のお菓子の 対関係

このように一一世紀初頭頃のお寺の中のお茶の姿について、成尋禅師はどう見たのか。そしてこうした中国の禅寺の茶の種類、点て方、お茶の意味内容とその役割について、成尋はどう考えていたのか。さらには、成尋が自分の書いた貴重な日記を弟子に持ち帰らせた後、当時の人たちは茶木を植え、そして一定の拡大生産が確保された上で、だんだんと中国禅寺の中のお茶の姿を見よう見真似で日本の寺院で実践しはじめたのではないか。成尋のような留学僧たちが、禅寺の戒律や礼儀などを学びながら禅におけるお茶の役割またはその位置づけについてもいろいろと観察して学んで持ち帰ったのではないか。

お茶は単に飲むためのものではなく、禅寺の中のお茶はむしろ日常性を超えて、修行または法を講じるために欠かせないものにまでなった。そして、社交性（接客とコミュニケーション）、礼儀性（贈与）、薬効性（疲労回復）、祈願性（供茶）などの役割もそれぞれ含

められていたのではなからうか。

おわりに

中国では、「道」ではなく、「芸」という形で、茶文化を豊かにしつつある。茶芸の「芸」とは、技芸ないしは芸術という意味で、中国の茶芸は、「いかに美しいお茶を淹れるか、または美味しいお茶を飲むかという“身心”への効用と快楽を求めるもの」である。中国人が「茶芸」の二文字を用いるのは、中国の茶文化の本質たる茶の歴史と、古来飲茶を、喉の渴きをいやす、精神を高揚させる、友と交わる、縁を結ぶなど「楽」として味わう文化的背景に基づくものである。茶の命は、茶、水、器という基本的要素によって基礎付けられている。そういう基本的要素を認識した上、さらに茶にとって主体である人々の精神的活動を加えてはじめて、茶の芸術が誕生する。そして文学、絵画、書道、音楽、陶磁器、服装、生け花、建築など異なるジャンルから芸術的要素を取り入れ、「茶芸文化」という独特な文化形態を作り上げ、茶の芸術の集大成となる。茶文化の重要な構成員である中国茶芸はきつとさらなる飛躍を求めなければならぬ時代が来るに相違ない。

それに対して、日本の茶道は、「わび・さび」という含意で、即ち茶道は唯美的かつ“心身”的な修練を重ね、世俗的時空を超越するもの」である。

日本では、茶道についていろいろと定義がある。例えば、岡倉天心は『茶の本』の中で、「茶道とは日常生活の些細な事柄に美を見出し、讚美し、それを礼讃することなのです」と述べている。谷川徹三は『茶の美学』の中で、「茶道は、身体の所作を媒介とする演出の芸術としての茶、〃社交的なもの、修行的なもの、芸術的なもの、儀式的なもの〃と述べている。芳賀幸四郎は『茶禅一味』の中で、「およそ茶道には、社交の儀礼を兼ねた風流な遊びの面と洗練された高尚な芸術の面、および人間形成の道という宗教的な面との三つの面がある」と述べている。熊倉功夫は『茶の湯の歴史―千利休まで』の中で「茶道を舞台芸能として捉え、装い〃服装と器具〃、行い〃茶室と露地〃、しつらい〃手前作法と礼〃、おもい〃侘び寂びの趣〃と述べている。

私は、倉沢行洋氏が『二期一会』という本の中の「一期一会覚書」に書いたように、「茶から心への道であり、心から茶への道である」という定義に大変賛同する。氏は、また次のように述べている。「茶道には、二つの意味が含まれている。一つは、茶を点てたり喫んだりすることを機縁として、言い換えれば、『茶湯』を機縁として、『心』を深め、高める『道』という意味である。今ひとつは、そうやって深められ、高められた『心』の働きとして、茶を点てたり喫んだりする、つまり茶湯を行う、『道』という意味である。これを約めれば、茶道とは、茶から心への道であり、また心か

ら茶への道である」<sup>(45)</sup>と。

広辞苑によると、茶の湯は「客を招いて抹茶を点て、会席の饗応などをする事。茶会。茶の会。また、その作法」という。それに対して、茶道は「さじう」とも「ちゃじう」とも読め、「茶の湯によつて精神を修養し、交際礼法を究める道」との意味である。この道は即ち動物を含むすべてのものが歩く道のことである。道がいろいろある。場合によつては道がない時もある。人が歩く道を茶の「道」に見立てる唯一の解釈はほかでもなく、我々人間そのものの姿である。姿はその人の心を映すという。日本人の精神世界のすべてが〃モノ〃を通じて表現されている。そして〃モノ〃を見詰めるがら自分の精神世界に浸み込ませたのである。これこそ茶の道の真髄ではないかと思われる。

#### 注

- (1) 姜子匡先生（九六歳）が最初に「茶芸」という二文字を台湾のある雑誌で使った。そして範増平（台湾出身）が一九八九年四月十三日に、上海錦江飯店（ホテル）で中華茶芸の実演と講演をした。
- (2) 王玲著『中国茶文化』、中国書店、一九九二年、一三頁と八九頁。

(3) 陸羽著『茶経』、中華書局、一九九一年。

(4) 唐代徳宗の貞元年間（七八五―八〇五）まで活躍したという。

- (5) 「飲茶歌詠雀石使君」『全唐詩』第二十三冊、卷八二一、頁九二六〇。
- (6) 同上。
- (7) 趙方任著『茶詩に見える中国茶文化の変遷』、有限会社シンクシステム開発、二〇〇四年二月、一七六一―七七頁。
- (8) 『全唐詩』第十一冊、卷三五九、頁四〇四七。
- (9) 『全唐詩』第十七冊、卷五六八、頁六五七九。
- (10) 『宋詩鈔』第四冊、三二三七頁。
- (11) 『文忠集』卷九。
- (12) 『大觀茶論』の著者とされる徽宗皇帝は、宋の元豐五年（一〇八二）一〇月、神宗の第一子として生まれ、一一〇〇年北宋第八代皇帝の位に即いた。徽宗は詩文書画を愛好し、自らも優れた書画を遺した宋代随一の風流の天子であった。その内容も茶の著しく発達した模様を紹介し、特に「点」と「筩」の篇は、茶の発展史から見て極めて重要な意味を持つものである。
- (13) 周達生著『中国茶の世界』、保育社、一九九四年、一〇六一―三四頁。
- (14) 陳舜臣著『茶事遍路』、朝日新聞社、一九八八年、七〇頁。
- (15) 『龍團茶録』『歐陽修忠公集』卷六五。
- (16) 宋人陶谷の『清異録』は宋代の雑書で、わずか四十余字の記載しかない。「十六湯品」（十六湯）と湯社及び茶百戯等について記している。『四庫全書』所収、上海古籍出版社、一〇四三―一〇四七頁。
- (17) 『蘇軾詩集』第七冊、二三六二頁。
- (18) 『全唐詩』第三冊、卷七八八、頁八八八二。
- (19) 中国浙江省にある径山寺は唐代に創建、宋代になって栄え、「東南第一の禅寺」とも称される。日本僧もたびたびそちらで修行し、中日文化交流を促進した。径山茶は寺とともに興り、茶宴の儀式および茶宴用具一式を有していた。これが日本に伝わり日本的伝統文化の一つ、茶道に発展した。そのため「径山茶宴」は日本茶道の源であると言えることができる。
- (20) 宋代の闘茶で用いられた方法で、直接お茶を煮るのではなく、先に固形茶を茶研で碾いて茶碗の中に入れる。沸かした湯を茶に注ぎ込んで、「茶筩」という茶道具でお茶をかき回す。抹茶と水が一体にとけ合うようになるまでかき回すのである。そこで「茶筩」が発明された。茶筩はお茶をかきまわす道具で、金製、銀製、鉄製のものがある。大部分は竹製である。お湯を茶碗の中に入れてから茶筩で力を入れてかき回し、だんだんと泡が現れ、雲のようになってくる。お茶の優劣は、泡が現れるのが早いかどうか、水の紋様が現れるのが遅いかどうかで評定する。
- (21) 天目茶碗は、鎌倉時代に中国から日本へ将来された。その後日本でも造られた。天目茶碗は茶の湯初期は主流だった。格も高い。産地は中国の福建省の建窯が有名である。  
なぜ「天目」と呼ばれるのか。一説には、鎌倉時代に、中国へ渡った禅僧が浙江省天目山の禅寺で常什だったのを日本へ持ち帰ったからだという。しかし、天目山は浙江省と安徽省の間にある。福建省建安には天目山という名前の山はない。  
当時日本でもっとも多く使った建窯製の天目茶碗は建盞けんさんと兎毫盞とごうさん



(中国名)である。『君台観左右帳記』(室町時代一五〇〇頃)に記載された天目茶碗の種類には曜変・油滴・建盞・烏盞・能皮盞と天目がある。天正一六年(一五八八)当時の『山上宗二記』にも建盞・曜変・油滴・烏盞・別盞・能皮盞が記録してある。その他、天目類には灰被、黄天目、只天目などがある。

江戸時代に、天目茶碗に関する混乱が広く見られた。「福建の建安に天目山がある」という地理的誤認が広まっていた。そして浙江省の天目山では、天目茶碗は造られていない。江戸時代の『茶教字実方鑑』(二七二七)の記述は、むしろ正しい。池坊短期大学にての『茶の湯文化学会平成一九年度大会』で「天目」の由来通説成立の背景——江戸時代における混乱と「茶教字実方鑑」の意義——の論文発表より、岩田澄子。

(22) 老舍(一八九九—一九六六)は北京の出身で中国の作家である。戯曲の『駱駝祥子』と民風を反映した『茶館』などの小説を書いた。

(23) 中国最古の部首別字書であり、中国文字学の基本的な古典でもある。全部で一五巻からなる。後漢の許慎がまとめた。西暦一〇〇年頃成立した。漢字九千余字を五四〇の部首により分類し、六書の説により字形の成立を説明したものである。

(24) 一種の楽書である。唐楽舞師の伯近真(一一七七—一二四二)著。全部で一〇巻からなっている。

(25) 熊倉功夫、渡辺保、松岡正剛、田中仙堂による座談会「文化の指標としての『型』と『道』——日本文化論の過去現在未来と『型』の創造力」より。『国際交流』第八一号、平成一〇年七月一日収録。

(26) 柳宗悦著『茶と美』、講談社学術文庫、二〇〇〇年、一四五頁。

(27) Richard Silver (リチャード・シルバー、アメリカ財務省通貨監督庁上席弁護士「茶の湯と禅をめぐる出会いの中で——日本文化の体験から」『国際交流』第八一号、平成一〇年七月一日収録、七九頁。

(28) 竹田健二「『気』の原義と『気』の思想の成立」『日本語学』一九九六年、第十五巻、七月号。

(29) 桑田忠親著『茶道の歴史』、講談社学術文庫、一九七九年、四五頁。

(30) 桑田忠親著『茶の心』、東京堂出版、一九九〇年。

(31) 『利休七則』の解説「茶の湯俱樂部」のホームページより引用。

(32) 「日本美術史抄 黎明篇——これは美術史諸書を渉猟して本誌が特に輯成したものである——」『美術・工芸』美術・工芸編輯部昭和一九年一月号通巻第廿二号、二九頁。

(33) 岡倉覚三著、村岡博訳『茶の本』、岩波文庫、一九七九年、二一頁。

(34) 大久保喬樹著『日本文化論の系譜——「武士道」から「甘え」の構造』まで、中公新書、二〇〇三年、八八—八九頁。

(35) 大正十五年民衆的工芸の略称である。

(36) 桑田忠親著『茶道の歴史』、講談社学術文庫、一九七九年、一〇五頁。

(37) 同上、七八頁。

(38) 同上、一〇四頁。

(39) 熊倉功夫校注『山上宗二記 付 茶話指月集』、岩波書店、二



〇〇六年、九九頁。

(40) 鈴木大拙著『禪と日本文化』、岩波新書、一九八六年。

(41) 平安時代の天台宗の僧侶（二〇一一―一〇八二）である。大雲寺の文慶に師事。一〇七二年（延久四）入宋、天台山・五大山を歴遊、宋朝から善慧大師の号を受け、彼地で寂。『参天台五台山記』を著した。

(42) 近藤瓶城編『改定史籍集覧』第廿六冊（新加別記類八三）「参天台五台山記」〔六四七―八一四頁〕、臨川書店、一九八四年、同上。

(43) 王勇「参天台五臺山記」解題、浙江大學日本文化研究所、二〇〇四年一月八日。

(44) 高橋忠彦『天台山石橋の羅漢供養茶に関する日本の資料紹介』茶文化班主催「中日寧波茶文化シンポジウム」二〇〇六年九月十九日。

(45) 倉沢行洋「二期一会覚書」『二期一会』、燈影舎、一九八八年、二二頁。



## 西安で発見された在唐日本留学生・井真成墓誌の最新研究

——井真成墓誌に関する研究 後篇——

王 維 坤

はじめに

この度、私は二〇〇七年四月一日から一年間、国際日本文化研究センターの外国人研究員及び共同研究会の研究代表として招聘され、中国の唐の都・長安（現在の陝西省西安市）にある西北大学から来た。そして受入れ教授宇野隆夫先生をはじめとする日本国内三〇名以上の教授や研究者らと共同研究を行なうことができることは、何よりも嬉しいことであり、同時に、私の肩に大きな責任がかかっていることを痛感している。

今回の共同研究の課題は『古代東アジア交流の総合的研究』である。共同研究会の趣旨に書いたように、「古代東アジアでは、地域間交流が特に盛んであった。中でも中日の往来は、日本の国家制度・都市建設・宗教活動・交易活動にまで大きな変革をもたらすも

のであった。また中国も、中国周辺の諸国やシルクロードを通じた西方諸国との交流を通じて、その社会を充実させていった。このように古代東アジアは、国際交流が大きな社会変革を生んだモデルケースであり、そのさらなる解明は、時間空間をこえて人類史を考えるための重要な知見となるであろう。そしてこのような学問的課題は一つの研究方法で解明することは難しく、学際的な共同研究が特に有用であると考えられる<sup>①</sup>」ということになる。

四年前に西安市の東郊で偶然に発見された在唐の日本留学生・井真成の墓誌は、言うまでもなく私の重要な研究テーマの一つになった。だからこそ、私は二〇〇七年五月一九日の日文研第一回共同研究会では「在唐の日本留学生井真成墓誌の発見と新研究」というタイトルで、主に1. 墓誌の「贈尚衣奉御」の書き方、2. 井真成と「贈尚衣奉御」とその性格、3. 井真成の名字は中国風の名字のは

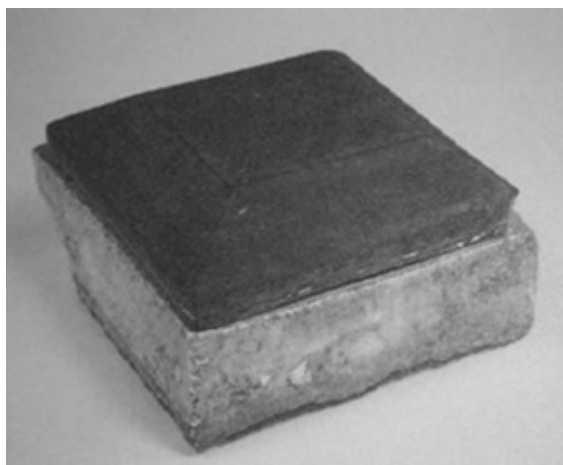


図1 井真成の墓誌蓋と墓誌銘の写真（王維坤提供）

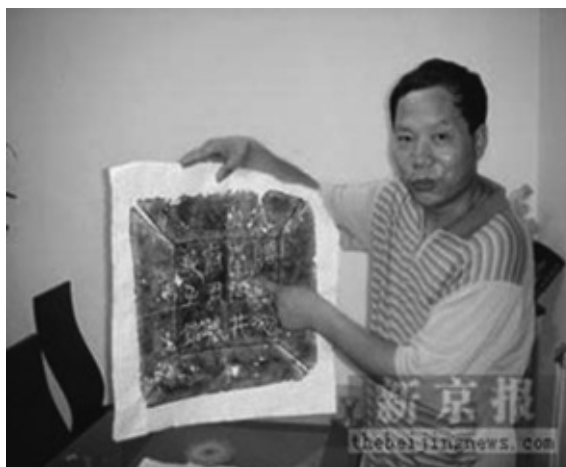


図2 西北大学歴史博物館の副館長賈表明氏（『新京報』より）

研究方面にかかわっているので、本稿では前回に言及できなかった、1. 井真成墓誌発見の経緯、2. 井真成墓誌の形状とサイズ、3. 井真成葬期の推定、4. 井真成墓誌文の配置と考釈、及び5. 井真成の入唐時期、などの問題を取り上げ、この墓誌に関する最新研究を論じたい。

### 1 井真成墓誌発見の経緯

まず、井真成墓誌発見の経緯を紹介しよう。三年前の二〇〇四年四月頃、陝西省のある建

ずだ、4. 「日本」国号の確立年代考、5. 滹水の東原墓地について、6. 井真成墓誌の空白と九姓突厥墓誌の空白、という六方面から在唐の日本留学生の井真成墓誌に関わる諸問題を中心として私見を発表した。そして、この論文は二〇〇八年に『古代東アジア交流の総合的研究』の報告書を出版する時、新しい資料をもとに加筆して、「在唐日本留学生・井真成の墓誌の発見と新研究——井真成墓誌に関する研究前篇——」というタイトルで、発表するつもりである<sup>(2)</sup>。

しかし、井真成墓誌は初発見であるばかりでなく、かなり多くの

築会社が西安市の東郊でショベルカーによる不法工事をしていて、偶然に唐代の都・長安で死去した在唐の日本留学生の井真成という人物の墓誌蓋と墓誌銘を掘り出し（図1）、すぐ民間の文物市場（「古玩市場」とも言う）に秘密裏に売り出した。その際、西北大学歴史博物館の副館長賈表明氏は、この情報を聞いて、早速この文物市場へ見に行った。まず賈氏の注意を引いたのは、墓誌銘の二行目に「公、姓井、字真成。国号日本」と明確に陰刻されている文章である。その時、賈氏は、わざわざ私の所へも電話で連絡し、墓誌の様子を詳しく伝えた。私の見たところでは、「井真成」という人物を



図4 井真成墓誌蓋の石刻拓本写真（王維坤提供）



図3 井真成墓誌蓋の石刻写真（王維坤提供）



図6 井真成墓誌銘の拓本写真（王維坤提供）

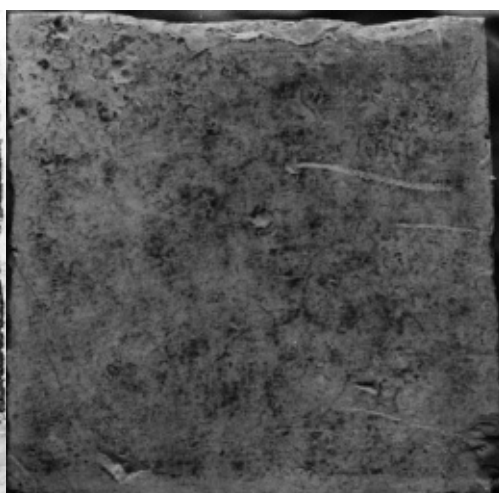


図5 井真成墓誌銘の石刻写真（王維坤提供）

含む遣唐使墓誌の発見は初めてであるばかりでなく、日本の国号も墓誌に初めて出てきたもので、この墓誌は疑いもなく絶対に研究価値と文物価値があり、急いで買おう」とすすめた。賈氏も勿論、この墓誌自体の価値をよく知っていたわけである。墓誌の値段については、賈氏はよく交渉し、最後に信じられないほど安く購入した。

この墓誌は、いま単に西北大学歴史博物館に収蔵・陳列されている文物の一つであるだけではなく、大学の「館を鎮める宝」という文物になったと言える。このようなレベルの墓誌がもし日本で出土すれば、いうまでもなく「国宝」になるであろう。中国では、「水を飲む時は源を考える」という諺がある。だからこそ、私たちが井真成墓誌を研究する時には、賈氏（図2）の功労を忘れてはいけなないと、私は強く信じている。

しかし、墓誌の発見は、考古学の立場



図7 日中友好協会会長平山郁夫氏が大明宮陳列館で記念する字を揮毫している様子（王維坤提供）

から言う、直接に墓から出土したのであるが、上述の通りに、シヨベルカーによる不法工事、井真成という人物の墓はすっかり破壊されたそうである。これは非常に残念なことであるが、幸いなことは、

真成墓誌及び他の問題を研究するための、たくさんの新資料を提供された。この墓誌は中国では現在に至るまで唐代の日本人の墓誌の初発見例であるので、直ちに中日の学界の注目を浴びることになったと言える。

二〇〇四年一〇月一〇日の午後二時、西北大学は、陝西歴史博物館で『首次發現唐代日本留学生墓誌新聞發布会』という初公開式を開催した。その時、日中友好協会会長平山郁夫氏が出席され、西北大学歴史博物館と大明宮陳列館のために、それぞれ記念する字を揮毫した（図7）。その同年の十二月一日と一九日に、西北大学文博学院もまた数十人の中日の著名な専門家を招聘して、文博学院の会議室で『中古時期中外文化交流學術研討会』という討論会を開催した。この討論会では、諸氏が積極的に発言し、いろいろな立場から井真成墓誌をめぐる諸問題を検討し、大きな研究成果を得た。

この墓誌を発見してから、今に至るまで三年以上が経過したが、その総合的研究の必要性はますます高まっていると言える。何故かと言うと、多くの未解決の問題を残しているからあり、さらに検討すべきであると思う。

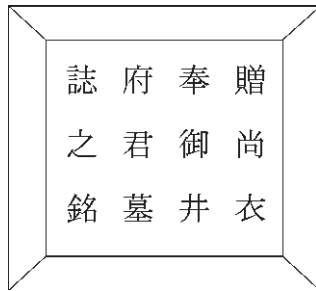
## 2 井真成墓誌の形状とサイズ

墓誌という国宝級の文物が残留したことである。井真成の墓誌は、墓誌蓋と墓誌銘（墓誌文とも言う）という二つの部分からなる。墓誌蓋に篆書で陰刻されている文字が一七一個あり（図3、図4）、墓誌銘に楷書で陰刻されている文字が一七一個あり（図5、図6）、併せて一八三個の文字しかない。この墓誌蓋と墓誌銘の文章は非常に短い、墓誌銘の言葉は簡潔で要領を得たものであると言える。その後、各方面から、古代中日の文化交流に関する多くの情報が伝わり、我々が、今後とも更に深く、唐代の長安で死去した日本留学生の井

井真成墓誌は実際、他の墓誌と同じように、墓誌蓋と墓誌銘から



なっている。幸運にも、二〇〇五年四月一四日に西北大学歴史博物館の賈表明副館長のご好意により、私はその墓誌のサイズを再び実測した。具体的に言えば、この墓誌蓋は覆斗形を呈し、一辺の長さは三八センチ、厚さは八センチ（そのうち、縁の厚さ二・八センチを含む）、四辺（「四刹」とも言う）とも文様がなく、灰青石質（建築に使われる黒い石、これを「灰青石」とも俗称する）で、表面に篆書で「贈尚衣奉御井府君墓誌之銘」の一二個の文字が、右から縦書き、四行、行ごとに三字で陰刻されている（図3と図4を参照）。井真成墓誌蓋の書き方は、次の如くである。



その墓誌銘はほぼ正方形を呈し、四辺の平均の長さは三九・七センチに近い。具体的に言えば、横の長さは三九・三センチ、縦の長さは三九・八・四〇・三センチ、厚さは一〇センチ、漢白玉質（大理石に似た白色の硬い石、これを「唐白石」とも俗称する）である。墓誌文は陰刻する前に方形格をうち、格ごとに一字、楷書で右

から縦書き、全一二行、行ごとに一六個の文字であり、そのうちシヨベルカーで破壊されていた九個の欠字を含み、合わせて一七一個の文字がある（図5と図6を参照）。

まず、井真成墓誌の石質・色合いとサイズから分析してみたい。井真成墓誌蓋の材質は灰青石質であるが、しかし墓誌底の材質は漢白玉質である。一般的に言えば、蓋の材質は底の材質とほとんど同じであり、特に墓誌が大きければ大きいほどこの様子がはっきりと見える。それでは、井真成墓誌蓋と底は、なぜ違う材質を選択したのか？ 私見では、これはたぶん井真成の意外な死亡で墓誌を製作する時間の余裕がなく、急遽、二つの四〇センチぐらいの違う材質を選択し、一つは蓋を造り、もう一つは底を造った、という可能性が高いのではないかと思う。また、井真成墓誌の石質の色合いと他の墓誌の石質の色合いを比較検討する必要があるとも思う。周知のように、多くの墓誌の石質の色合いは、言うまでもなく灰青石質に属するものであるが、しかし井真成墓誌の石質の色合いは多くの墓誌と違って漢白玉質という白い石を選択したのである。

井真成墓誌は、なぜ漢白玉質という白い石質を選択したのか？ 私見では、白い石の上に彫られた文字もまた白色を呈するわけで、白地に白文字となってしまう、たいへん見づらい点は否定できない。よって彫られた当初、文字には墨が入れられていた可能性がある。例えば、『旧唐書』卷九九「張嘉貞列伝」には「張嘉貞、蒲州猗氏

人。……将行、上自賦詩、詔百僚於上東門外餞之。至州、於恒嶽廟中立頌、嘉貞自為其文、乃書於石。其碑用白石為之、素質黑文、甚為奇麗。(張嘉貞は、蒲州猗氏の人なり。……将に行かんとして、上自ら詩を賦し、百僚に詔して上東門外に於いて之を餞す。州に至つて、恒嶽廟の中に於いて頌を立つるに、嘉貞自ら其の文を為り、乃ち石に書す。其の碑には白石を用いて之を為り、素質に黒の文なれば、甚はだ奇麗と為す。)<sup>(3)</sup>とあることからして、おそらく井真成墓誌も「素質黒文」であつた可能性があると、私は推測したのである。

また、井真成墓誌のサイズとその特徴について言えば、石見清裕氏の研究に注目すべきであると思う。石見氏の研究によると、「①誌石が小さいこと、②墓誌文が短いこと、③左部に四行の空白が認められること、④生前の墓主の姿がほとんど不明であること」であると指摘している。<sup>(4)</sup>また、氣賀澤保規氏も墓誌について総括的に研究し、以下の諸点を指摘している。すなわち「唐代は墓誌が最も多く作られた時代であつた。しかし一般の誰もが自由に作ることができたわけではない。政治的、社会的に一定の地位にあるものが、れんが組みの墓を築いて埋葬される際に、墓誌が用意されるのが通常であつた。しかし死者のランクと墓誌の大きさはほぼ比例し、標準的なところでは、高官や皇族クラスでは一辺八〇センチ、中上級官人で六〇センチ、下級官僚や在地有力層が四〇センチ程度となる。わが井真成は墓誌を作りうる立場に仲間入りを果たしたばかりの位

置にいたと考えていいだろう」と述べると同時に、「その上で、贈官として尚衣奉御が贈られた。井真成は唐朝の具体的官歴もはつきりせず(官歴なし?)、外国人の立場にあつた。しかも墓誌本体は、高位の贈官者用としては粗末で小型の作りであり、誌石面も四分の一が空白にされている(誌面はふつう全面が埋められる)。とすると、『なぜ尚衣奉御が贈られたのか、尚衣奉御とは何か』を考えることに、井真成の位置やその周辺を解きほぐす手掛かりの一つが隠されていないだろうか」とも強調している。<sup>(6)</sup>

なお、伊藤和史氏の紹介によると、「(井真成の)業績を低く見る見解も出た。見つかった墓誌はほぼ正方形の石だが、一辺三九・五センチとやや小さめ。とくに記すべき業績のない被葬者の場合、追悼の字数が少なくなり、墓誌も小ぶりになるという相関関係があるという。官職についていたことを否定的に見る意見も当然出てくる」と述べている。<sup>(7)</sup>

それでは、井真成の業績は本当に低いのか? その墓誌のサイズも本当に小さいのか? 以上の疑問点について考えるには、発掘して出土した他の同じようなレベルの墓誌と比較したり、研究したりする必要があると思う。まず、墓誌資料の比較対象として、則天武后の長安四年(七〇四)七月一九日の「唐故尚藥奉御蔣府夫劉氏(令淑)墓誌銘」を提示しよう。<sup>(8)</sup>この墓誌も、正方形をなし、一辺は三三・五センチである。劉氏(令淑)の墓誌は井真成墓誌のサイ

ズより各辺六センチ以上小さい。しかし、両者を比較するうえでは、同じところもあれば、違うところもある。周知の如く、井真成が皇帝からもらった官位は「天子の衣服を供するを掌る」という「尚衣奉御」であって、劉氏は「天子の薬を供するを掌る」という「尚薬奉御」蔣氏の夫人である。「尚薬奉御」も「尚衣奉御」もどちらも「従五品上」の官位で、それほど高くはない。ただし「唐故尚薬奉御」が、生前に「尚薬奉御」の職に昇進したことを示しているのに対して、井真成の「贈尚衣奉御」は、死後に贈られたのであって、生前にはこの職にならなかったことを示しており、両者は職責こそ同等ながら、実態は異なっている。とはいえ、これらの職責が一芸に秀でた工匠や皇族などによって保持される職であり、普通では得られないことからすると、死後に贈られた「尚衣奉御」とはいえ、何らかの根拠、つまり生前の井真成が唐玄宗李隆基に係る役目にあつた事実に基づいていると考えられる。

もちろん、尚薬奉御の夫人の墓誌と、尚薬奉御自身の墓誌とは同じではないが、井真成墓誌の研究には、「六尚」（尚食・尚薬・尚衣・尚舎・尚乘・尚輦）の「奉御」に関連する墓および墓誌との比較検討が欠かせない。例えば、「大唐贈韋城県主韋氏墓誌銘」には「春秋六歳、以儀鳳三年（六七八）天於韋曲□私第、嗚呼哀哉！」「中略」乃降□□韋城県主、仍与故贈尚衣奉御榮陽鄭戴□幽婚焉。（春秋六歳にして、儀鳳三年（六七八）を以て、韋曲□の私第に夭す、嗚

呼哀しい哉！「中略」乃ち□□韋城県主を降し、仍つて故贈尚衣奉御榮陽鄭戴□と幽婚せり。）<sup>(10)</sup>とある。この「故贈尚衣奉御榮陽鄭戴□幽婚」という墓誌は、言うまでもなく今後の井真成墓誌の研究にとって重要な対比資料ともなる。

実際には、石見清裕氏は、次のように井真成墓誌を比較している。すなわち、

「それ（井真成墓誌研究Ⅱ筆者注）を行うために最も有効な方法は、他の墓誌中に本墓誌と似た特徴を有するものを探し出し、それと比較することであろう。比較する墓誌は、本墓誌の作成とさほど時代がかけ離れず、しかし長安周辺に埋葬されたもので、さらには本墓誌と同様に唐人から見て外国人であるという条件を満たすケースが、理想的であろう。こうした視点に立つて唐代墓誌を通覧すれば、ここにある一つの墓誌を提示することができる。天寶三載（七四四）の刻年をもつ「九姓突厥契苾李中郎墓誌」である。以下に、原文に極力忠実に録文を掲げてみよう（便宜上、句読点を付し、古体・別体字は本字で示す）。

- 1 故九姓突厥契苾李中郎、贈右領軍衛大將軍墓誌文
- 2 大唐故九姓突厥、贈右領軍衛大將軍李中郎者、西北蕃突厥渠帥之子也。家承声
- 3
- 4

- 5 朔之教、身奉朝宗之礼。解其左衽、万里入
- 6 臣。由余事秦、彼有慙色、日碑帰漢、何能加
- 7 此。天宝三載九月廿日、遘疾終於藁街。
- 8 聖恩軫悼、贈右領軍衛大將軍。以其載十
- 9 一月七日、安厝於長樂原。礼也。鴻臚護葬、
- 10 庶事官給、著作司銘、遺芬是記。哀榮之礼、
- 11 国典存焉。其詞曰、
- 12 懷音展誠、寵亡申命。夷夏哀榮、於茲為盛。
- 13 厚贈朝賜、長阡官卜紀銘芳珉、敢告陵谷。

(以下、三行分空白)

墓主は、隋唐時代にモンゴリア北部に分布していたトルコ系(究厥は「*Türk*」の漢字音写)の契苾部の出身で第四行「渠帥之子」の記述から、部族長クラスの家柄の者と思われる。「李中郎」は諱と見るのは不自然で、李は唐室からの賜姓、中郎は中郎將(正四品下)の略と解すべきである。誌石は縦・横約五四センチで、「井真成墓誌」との規模の差は両者の身分差と見てよいであろう(李中郎の贈官「右領軍衛大將軍」は正三品。刻文された天宝三載(七四四)は、「井真成墓誌」の一〇年後にあたり、第九行に見える埋葬地「長樂原」は、井真成の埋葬地に近い長安の東郊七里にあり、下を澧水が流れる。

さて、この墓誌文は、毎行一六字、全一三行、書体は楷書体で、誌面の左側に三行分の空白が認められる。一行の字数は「井真成墓誌」と同じで、行数は一行多いが、誌題が二行にわたっていることを考えれば、誌序・銘文の行数も左部の空白分も、「井真成墓誌」と全く同様であることがわかる<sup>11)</sup>という意見は、私も支持している。

墓誌銘文の左部の空白について、上述の九姓突厥契苾李中郎墓誌銘以外に、私は最近もう一つの例である「大周長安三年(七〇三)故亡宮三品墓誌銘」という墓誌の実物資料を見つけた。その墓誌銘の配置は、次の如くである(図8)。

この墓誌は、一九八六年に陝西省礼泉県昭陵郷魏陵村南曹姓院の内から出土し、現在は昭陵博物館に収蔵されている。その墓誌銘は正方形を呈し、各辺の長さは五一センチであり、厚さは九・九センチである。墓誌文は陰刻する前に方形格をうち、格ごとに一字、楷書で右から縦書き、全九行、行ごとに一四個(第三行だけは一五個)の文字があり、合わせて一二七個の文字である。この墓誌の制作年代は、則天武后大周長安三年(七〇三)であるので、墓誌銘の内に数個の「則天文字」(武則天は女帝になって自ら「李唐」の国名を「武周」と改名したばかりでなく、自分の名前である「曌」を含む一八個の文字を造ったので、「則天文字」とされている<sup>12)</sup>)がある。例えば、人・年・月・日の書き方は、いずれも則天文字である。則天武后は六八

16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

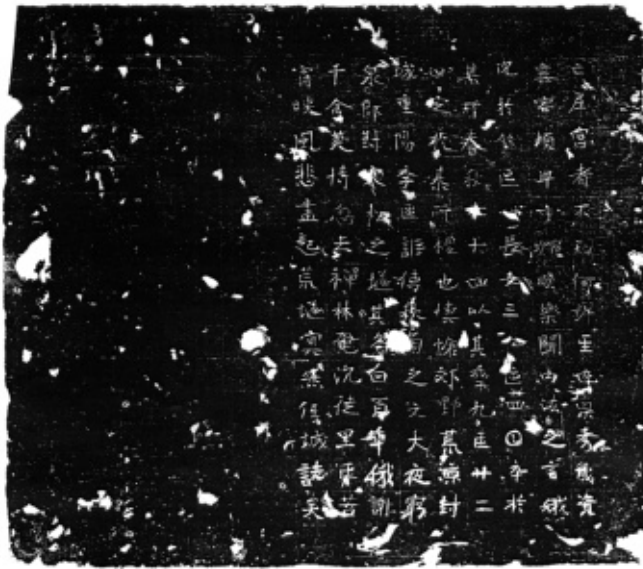


図8 大周長安3年(703)故亡宮三品墓誌銘の拓本写真(王維坤提供)

九年一二月二五日から七〇五年一月まで先後して一八個の文字を自ら造った。これらの文字は考古学の立場から言えば、分期と時代を区分する意味を持つのである。それに「圜」という文字は古代の日本にかなり影響を与えた。実際、私はすでに一九九七年に、則天文字を研究したことがある。その論文は上田正昭氏編の『古代の日本と渡来文化』という論文集に収録されている<sup>(13)</sup>。

ここで注目すべきは、故亡宮三品墓誌左部に七行の空白があり、

井真成墓誌左部に四行空白があり、九姓突厥契苾李中郎墓誌左部に三行の空白がある理由である。この問題点は、以前、賈麦明副館長が研究したことがある。賈氏の研究によると、「墓誌文の後に空白四行があり、空白を空けて外国文字を刻みつけるはずであったが、ここに日本文字を刻みつけていないのは、たぶん時間ぎりぎりで間に合わなかったのか、ある文字は日本語で翻訳できないのか、他の原因で刻みつけていないのか、まだわからないのである」と解釈した<sup>(14)</sup>。周知のように、七世紀頃の日本は、相変わらず「無文字、惟刻木結繩」という記事の歴史発展段階にあたるのである<sup>(15)</sup>。

しかし、日本考古学の発見から見ると、私はこの『隋書』の記載は成り立たないと思う。平川南氏は次のように述べている。

「戦後の古代史・考古学・国語学・国文学に関わる最大の発見は何か、と問われたならば、私は即座に、一九七八年、埼玉県行田市稻荷山古墳から出土した「辛亥年」銘鉄剣であると断言するであろう(正確には、鉄剣の出土は一九六八年で、銘文の判明が一九七八年)筆者注」。鉄剣には鮮やかな金象嵌の一一五文字が刻み込まれていた。「中略」この鉄剣銘の発見によって「古代社会と文字のはじまり」の議論は学界内外で大いに沸騰したのである。「中略」この鉄剣の発見は画期的な出来事だったと評してよいであろう。稻荷山鉄剣発見から二十年を経た一九八八年、千葉県市原市稻荷台一号墳から、「王賜」に始まる銀



象嵌七文字の銘文を持つ鉄剣も出土した（正確には、銘文の判明が一九八八年。刻まれていた文字は推定12文字＝筆者注）。この銘文は古代国家形成期における王からの「下賜刀」の典型的文型と考えられる。五世紀半ばという鉄剣の年代から、この銘文は日本で書かれた最古のものとされた。「中略」ところが、一、三年前から突如として新聞紙上に相次いで「日本最古の文字か」という見出しが載りはじめた。報道は、二、四世紀ごろの土器などに一文字または数文字が記されていたことによる。しかし、これらの一つないし二つの文字は、文章をなしていない点からいえば、やはり文字のはじまりの問題とは一線を画して考えるべきである。中国や朝鮮半島と緊密に交流していた列島各地で、鏡や銅銭などに記された文字が漢字として認識されていたのか、あるいは一種の記号・文様としてとらえられていたのか、それは明らかでないが、未知の文物として日本人に強い印象を与えたのは間違いないだろう。文字を持たなかった日本では、中国と外交関係を結んだ時点ではじめて漢字・漢文による外交文書が作成された。それが日本列島における文字のはじまりといえる<sup>(16)</sup>。

換言すれば、七世紀頃の日本では、文字はあっても、いずれも中国の漢字に倣う文字であったと思う。七十二年、太安万侶撰録の現存する日本最古の史書『古事記』、七二〇年に舍人親王、太安万侶

等の撰による『日本書紀』、及びそれ以後に編纂された『続日本紀』も、すべて漢文で書かれた書物である。したがって、刻みつけている七三四年の井真成墓誌には、明らかに「空白を空けて外国文字を刻みつける」等の問題は存在していないと思う。とにかく、上述のことから見ると、墓誌銘の後ろに三行、四行ひいては七行を空けているのは、「空白を空けて外国文字を刻みつける」ためではなく、たぶん墓主生前の業績の多少と何か関係があると考えている。<sup>(17)</sup>例えば、故亡宮三品墓誌の七行空白は従五品上の井真成墓誌の四行空白と比べれば、大体分かるであろうと思う。

さらに言えば、墓主生前の身分は直接に墓誌のサイズと関係がある。すなわち、従五品上の「贈尚衣奉御」という井真成墓誌のサイズは、各辺ほぼ三九・七センチに近い。故亡宮三品墓誌の各辺の長さは五一センチである。九姓突厥契苾の正三品の「贈右領軍衛大將軍」という李中郎墓誌のサイズは、縦・横約五四センチであり、従五品上の「唐故尚藥奉御」蔣府夫人劉氏（令淑）墓誌のサイズは、各辺僅か三三・五センチである。このことから見ると、各々生前の身分によって、墓誌の大きさも違うはずであるが、しかし井真成墓誌のサイズは、確かに平均的な墓誌のサイズよりも小さくはあるが、小さすぎる、とまでは言えないと思う。残念なことに、これまですでに数基の墓葬におよぶ墓誌資料が公表されているが、サイズの記載を欠いた資料が多く、直接現物にあたらねばならない。ともあれ、



「從五品上」の墓と墓誌、とくに「六尚」の「奉御」に相当するそれ、なかでも「贈尚衣(食・藥・舍・乘・輦)奉御」の墓と墓誌の出土が、井真成墓誌の謎を解く鍵となるだろう。

### 3 井真成葬期の推定

ここで、もう一つ注目値することは、井真成葬期である。井真成墓誌によれば、彼が「官弟(第)」に没したのは、「開元廿二年正月□日」のこととされている。ただ、野線と字の大きさから推して一字の日付と見るのが妥当であろう。すなわち、一(朔)・二・三・四・五・六・七・八・九・十日か、廿日ないしは卅日のいずれかであったと思われる。ただし、陳垣撰、董作賓増補の『増補二十史朔閏表』によれば、「開元廿二年」は小の月に当たり、三〇日そのものが存在しない。それゆえ、該当する日付としては、一(朔)・十日か、「廿」(二〇)日のいずれかであったことになる。またその亡骸が萬年縣滻水東原に葬られたのは二月四日のことであった。このように、井真成の死去から葬儀までの期間は、最長でも三三日、最短の場合には一三日であったと、矢野建一氏は考えられる。<sup>18)</sup>

しかし、最近、私はもう一つの例である「唐尚衣奉御唐君妻故河南縣君元氏墓誌銘」という資料を見つけた。これは言うまでもなく、井真成の葬期と比べられる考古学資料になる。「唐尚衣奉御唐君妻

故河南縣君元氏墓誌銘」の記載によると、「夫人諱萬子、河南洛陽人。曾祖父、隋尚書左僕射、……以顯慶二年(六五七)十二月三日遘疾、終於萬年(縣)之安仁里第、粵以三年(六五八)正月十四日殯於萬年南原。(夫人は萬子を諱とす、河南洛陽人である。曾祖父は、隋の尚書左僕射で、……顯慶二年(六五七)十二月三日を以て疾に遘つて、萬年(縣)の安仁里第に終り、粵に三年(六五八)正月十四日を以て萬年の南原に殯す。)<sup>19)</sup>」その唐夫人の死去から葬儀までの期間は、あわせて四二日である。夫人でもこれほど長いのであるから、家主の場合はもっと長いはずである。また、「九姓突厥契苾李中郎墓誌」の「贈右領軍衛大將軍(いわゆる正三品)の李中郎は、天寶三載(七四四)九月廿二日に疾に遘つて藁街に終り、その年十一月七日に長樂原に埋葬されたのである。その葬期を計算すると、四六日の長さに達した。

このように、井真成の最長でも三三日の葬期は、「九姓突厥契苾李中郎墓誌」の四六日の葬期と比べれば、一三日短い。とくに唐夫人の四二日の葬期と比べても、八日短かったのである。だから、井真成の死去と葬儀の期間は、比較的短かったと言えるであろう。その間に存在した色々な違いはたぶん井真成の低い身分と、突然で意外な死と密接な関係があるかもしれない。とにかく、私の見たところでは、井真成墓誌は「九姓突厥契苾李中郎墓誌」のサイズ・葬期・葬地などの問題と比較すればするほど唐玄宗の「皇上は哀傷し、

追崇するに典有り、<sup>みことのり</sup>詔して、尚衣奉御を贈る」という待遇はある程度分かるようになった。まさに石見清裕氏の指摘した通り、つまり、「唐が井真成に特別の待遇を与えたなどと解してもいけない。ましてや、本墓誌の撰者を阿倍仲麻呂と見るある作家の推測（『週刊朝日』二〇〇四年一〇月二九日号）が入り込む余地など、全くないのである」<sup>20</sup>。私も同じ見方を持っている。

#### 4 井真成墓誌文の配置と考釈

ここでは、まず井真成墓誌文の配置から観察しようと思う。上に述べたように、墓誌文は陰刻する前に方形格をうち、格ごとに一字、楷書で右から縦書き、全一二行、行ごとに一六字であり、そのうち九字の欠字を含み、合わせて一七一字である。指摘しておくべきは、墓誌の上端部に破損が若干あり、最上部一行の九字が完全には識別しがたい点であるが、墓誌文の全体的解釈には大きな影響を与えない。とくに井真成墓誌文の配置は、「贈右領軍衛大將軍」という正三品の李中郎墓誌の配置と比べれば、両者の墓誌がいずれも秘書省著作局で作成されたものであると言える。換言すれば、後者の李中郎墓誌の空白は、実際に前者の井真成墓誌の空白と性格が同じであるとも思う。

#### 4-1 井真成墓誌文の配置

井真成墓誌文の配置は、次の如くである。

1	贈尚衣奉御井公墓誌文。并序。
2	公姓井、字真成。國号日本。才稱天縱、故能
3	衛命遠邦、馳騁上國。蹈禮樂、襲衣冠、束帶
4	而朝、難与儔矣。豈曷強学不倦、問道未終、
5	壑遇移舟、陳逢奔駟、以開元廿二年正月
6	一日、乃終於官弟、春秋卅六。皇上
7	哀傷、追崇有典。詔贈尚衣奉御、葬令官
8	綰。即以其年二月四日窆于萬年縣瀝水
9	東原、禮也。嗚呼素車曉引、丹旌行哀、嗟遠
10	道兮頽暮日、指窮郊兮悲夜臺。其辭曰、
11	死乃天常、哀茲遠方、形既埋於異土、魂庶
12	歸於故鄉。
13	
14	
15	
16	

（四行分空白）

（注）この中には次のように五つの異体字がある。3行目の「騁」は

「聘」、4行目の「𨔵」は「𨔵」、5行目の「隙」は「隙」、「逢」は「逢」、6行目の「弟」は「第」の異体字である。  
 なお、墓誌文中の□は欠字であり、□の中の文字は推測される欠字の文字である。

#### 4-2 井真成墓誌文の解説

贈尚衣奉御井公の墓誌の文。序并せたり。

公、姓は井、字は真成。国は日本と号す。才、天の縦せるに称う、故に能く命を遠邦に<sup>〔</sup>銜<sup>〕</sup>み、上国に馳せ聘う（さっそく、招聘に應ずる）。礼樂を蹈みて、衣冠を襲い、束帶して朝に<sup>〔</sup>面<sup>〕</sup>ち、与に儔いたり難し。豈<sup>〔</sup>図<sup>〕</sup>らむや、強学して倦まず、道を問うこと未だ終らざるに、<sup>〔</sup>壑<sup>〕</sup>に移舟に遇い、隙に奔駟に逢うをや。開元廿二年（七三四）正月□日を以て、乃ち官弟（第）に終わる、春秋、卅六。皇上、<sup>〔</sup>哀<sup>〕</sup>く傷みて、追崇するに典有り。詔して尚衣奉御を贈り、葬は官を令て<sup>〔</sup>綽<sup>〕</sup>せしむ。即ち其の年の二月四日を以て萬年縣の湓水の<sup>〔</sup>東<sup>〕</sup>原に窆むる、礼なり。嗚呼、素車曉に引かれ、丹旌行くこと哀れなり、<sup>〔</sup>遠<sup>〕</sup>道<sup>〔</sup>を嗟<sup>〕</sup>きて暮日を頽し、窮郊を指して夜臺を悲しむ。其の辞に曰く、<sup>〔</sup>死<sup>〕</sup>は乃ち天の常、茲の遠方なるを哀しむ。形は既に異土に埋もれ、魂は故郷に帰んことを庶う。

ここで説明したのは、以前の「上国に馳せ聘う（さっそく、招聘に應ずる）」という解釈については、私を含む学界の同仁さえも、ずいぶん間違っていたということである。今度、私がこの「聘」の字を拡大してよく観察すると、この字はやはり「馬」偏であり、「身」偏ではない。すなわち、この字は「聘」の異体字である。そうするならば、「上国（筆者注…大唐を指す）に馳せ聘う（さっそく、招聘に應ずる）」という意味よりもむしろ上国にさっそく行く（本文筆者注…活躍するとか駆け回ることを形容する。つまり、さっそく上京する）とするほうが理解しやすいと思う。このようにみれば、上句の「才、天の縦せるに称う、故に能く命を遠邦に<sup>〔</sup>銜<sup>〕</sup>み」とも、完全に一致するであろう。

#### 4-3 井真成墓誌文の解釈と欠字の考証

4-3-1 「贈尚衣奉御」の中の「尚衣奉御」という官職は、隋唐時代の「尚衣局」の下の一の職事官であった。唐の李隆基撰、李林甫注の『大唐六典』巻一の記載によると、「尚衣局、奉御二人、従五品上。……隋門下省有御府局監二人。大業三年（六〇七）分属殿内省。其後又改為尚衣局、皇朝因之。龍朔二年（六六二）、改為奉冕大夫。咸亨元年（六七〇）復旧。……尚衣奉御、掌供天子衣服。詳其制度、辨其名數、而供其進御。（尚衣局、奉御二人、従五

品上なり。……隋の門下省に御府局監二人有り。大業三年（六〇七）、分かれたて殿内省に属す。其の後又改めて尚衣局と為し、皇朝は之に因る。龍朔二年（六六二）、改めて奉冕大夫と為し、咸亨元年（六七〇）、旧に復す。……尚衣奉御は、天子の衣服を供するを掌る。其の制度を詳らかにし、其の名数を辨じ、而して其の進御に供す。」とある。<sup>(21)</sup>このことから、「尚衣奉御」の主な責務は、「天子の衣服を供するを掌る」ことであるということがよくわかる。しかし、「贈尚衣奉御」から見ると、井真成が生前にこの役人になったのではなく、死後に贈られた一種の榮譽官職であったことは明らかである。

4-3-2 「國号日本」は、いわゆる国号が「日本」であることを明示している。ここで強調しておきたいのは、今回収集した井真成墓誌に見える「日本」という国号が、中国西安で初めて発見された唯一かつ最古の、長安で客死した「遣唐使」の成員の一人である入唐留学生に関する実物の石刻資料という点である。当該墓誌の絶対年代は開元二二年（七三四）、今からほぼ一二七〇年前である。

この時期は、日本の奈良時代（七一〇―七九四年）であると同時に、中日両国の全面的に頻繁な文化交流の時期である。この期間には、「遣唐使」は、言うまでもなく大きな役割を果たしたと言える。

なお、「遣唐使」に関する墓誌は、中国西安の井真成墓誌が発見された以外、実際には中国洛陽で井真成墓誌より二一年早い日本使

節の墓誌が発見されたという意見もある。渡辺延志記者（朝日新聞）の紹介によると、

「中国・西安で発見された遣唐使「井真成」墓誌に刻まれている「日本」は最古のものとされていたが、「もつと古いものがあるようだ」との意見が出てきた。専修大学が二〇〇五年一月二八、二九の両日に開催した研究検討会で、東洋大学の高橋継男教授（中国史）が台湾の研究者の論文を紹介した。現物を見た人はいないが、「信用性は高そうだ」との見解が強い。多様な分野の専門家が集った場ならではの驚きだった。高橋教授が示したのは一九九八年に台湾の学術雑誌に掲載された台湾大学教授の論文である（筆者注…唐の先天元年（七一二）の『徐州刺史杜嗣先墓誌』には、「皇明遠被、日本來庭」という記録がある）。<sup>(22)</sup>台湾の古美術店で一九九二年に見た唐の官僚の墓誌に、「唐の朝廷で宰相と一緒に日本からの使節に会った」と記されているという。この官僚は七一三年に死亡し、洛陽に葬られたと刻まれていたという。七三四年に死亡した井真成の墓誌より二一年早いことになる。高橋教授は「井真成墓誌が発見され『最古の日本』と話題になったので気づいた」という。

白村江の戦（六六三年）の後は長らく遣唐使は途絶えていたので、この官僚が会ったとなると、七〇二年に日本を出発した大宝の遣唐使のほかは見あたらなない。国号を日本と名乗ること

は前年の七〇一年に制定された大宝律令で定められたばかり。「国」といった場合、当時は播磨や常陸といった地域概念を示した。日本という概念は外交の場でだけ必要だったはずだ」と鈴木靖民国学院大教授は指摘する。日本という国号を初めて背負って外交の舞台に登場した遣唐使が記録されていたことになる。中国から参加した研究者は、台湾という想定しなかった場所にあぜんとした表情だった。

論文を書いた台湾大学教授は碑文研究では定評があるというが、この墓誌を店先で書き写したと記しており、発表した雑誌には写真も拓本も載っていない。墓誌は高値で売買されるので、偽造はさほど珍しくないという。研究会では「まず拓本を入手しなくては」との声があがり、高橋教授ら東洋大のグループが研究に乗り出すことを表明した<sup>(23)</sup>。

という。

とにかく、「遣唐使」に関する墓誌を多く発見し、発掘すればするほど井真成の実像がはっきり見えるようになる。一言で言えば、徐州刺史杜嗣先墓誌と井真成墓誌が前後して発見されたのは、言うまでもなく一二七〇年あまり前の日中両国の文化交流の歴史的証拠であって、その重要性和学術的価値は言葉にしては言い表せないほどである。私の研究によると、「日本」国号の出現の年代は唐高宗の咸亨元年（六七〇）として問題はないと思う。しかし、七〇一年

に制定された大宝律令で出現した「日本」国号は、『新唐書』と『旧唐書』の記載でいう六七〇年と比べると、三〇年近く遅れてしまった。したがって、「日本」国号が日本で正式に確立した年代は、これよりさらに古いと思う<sup>(24)</sup>。また、「国号日本」の書き方については、氣賀澤保規氏が次のように述べている。すなわち、「墓誌での本質の書き方は、本質にあたる地名を入れて「〇〇人」とし、外国人（非漢人）でも「康国人」などと国名をいれて表記する。

「国号日本」という書き方は、墓誌においては管見のかぎりではじめての事例である<sup>(25)</sup>という。私の見たところでは、これは天宝三載（七四四）の「九姓突厥契苾李中郎墓誌」の「九姓突厥」の書き方と非常に近いであろうと思う。しかし、将来、「国号日本」をもつ遣唐使墓誌が一つでも出土すれば、この問題は、議論の余地はない歴史的な事実になるのである。

4-3-3 「才稱天縱」中の「天縱」の意味は、「天から受けたもの」である。つまり、天賦の才を享けた傑出した才能の人物だということである。「論語」「子罕」篇に、「大宰問于子貢曰、「夫子聖者与、何其多能也、」子貢曰、「固天縱之將聖、又多能也。（大宰、子貢に問いて曰く、「夫子は聖者か。何ぞ其れ多能なる」と。子貢曰く、「固より天縱の將聖にして、又た多能なり」と）」とある。<sup>(26)</sup>この言葉から、井真成が多才多芸の英才だったと見てよからう。

4-3-4 「故能銜命遠邦、馳騁上國」という「□命」の二字は、



おそらく「衡命」であろう。衡命は奉命であり、受命の意である。『礼記』「檀弓上」に、「衡君命而使」<sup>(27)</sup>とある。さらにこの語は阿倍仲麻呂の「衡命還国作」にも見られる。

「衡命将辞国、非才忝侍臣。天中恋明主、海外憶慈親。伏奏違金闕、駢駟去玉津。蓬萊鄉路遠、若木故園林。西望懷恩日、東歸感義辰。平生一宝剑、留贈結交人。（命を衡みて将に国を辞せんとし、非才は侍臣を忝なくす。天中、明主を恋い、海外、慈親を憶う。伏奏して金闕を違り、駢駟して玉津を去る。蓬萊、郷路遠く、若木、故園の林。西のかた望みて恩日を懷い、東のかた歸りて義辰を感ず。平生の一宝剑、留めて結交の人に贈らん。）」<sup>(28)</sup>

とある。実際、これらの類似の例は枚挙に遑がない。

なお、「馳騁上國」の騁については、前記の如く、「馳騁上國」の「騁」の異体字であると、私は思う。しかし、東野治之氏は、二〇〇五年の一月二八日と二九日に専修大学・西北大学共同研究プロジェクトの「遣唐使の見た中国と日本——新発見「井真成墓誌」から何がわかるか——」というシンポジウムで初めて「馳騁上國」ではなく、「馳聘上國」であり、その意味は「上国に馳せ聘う」という意味であると、指摘した。<sup>(29)</sup>この点においては、氣賀澤保規氏の理解は、次の如くである。

「この句の前にある「衡」命遠邦」（遠邦に命令を受ける）の遠邦を日本と解すれば、この「上國」は必然的に唐ということになる。その上で「馳騁」の解釈であるが、私は当初、『漢書』司馬遷伝に載る「経伝を貫穿し、古今を馳騁す。」（先人の著作を貫いて涉獵し、古今の世界をはせめぐる）の記述などから、手柄をあげるべく唐朝に赴き懸命に努力したという方向にそれをとった。しかし馳も騁もともに馬を疾駆すること、二字あわせても馬を走らせる、馬を疾駆させるといのがふつうに使われる意味であり、ここでは「上国に駆けつける」と解した方が無難である。上の句とつなげれば、日本の国命を運び、唐で学ぶべく駆けつけたということになるのではないか。

この馳騁の騁には馬車（乗り物）の意味はなく、したがって一部にある、馬車を走らせて唐に赴いたという解釈は成り立たない。しかし馬を走らせて来たと表現することじたい、唐側に日本を陸続きの国とみる誤解があり、日本の存在が十分知られていなかった証左となるという指摘があるが、それは当たらない。馳騁の原義には馬があっても、用語としてはそれを離れて使われる。中心に立つ唐にたいして、日本人井真成が馳せ参じてきたことを表わす言葉としてそれは理解されてよいだろう」と解釈した。<sup>(30)</sup>いま私もこの解釈を支持している。さらに言えば、この「馳騁上国」は、さっそく、上京するという意味のはずであると



思う。

「上國」は、唐の劉長卿の「客舍贈別韋九建任河南、韋十七造任鄭  
 県、便觀省」という詩に、「与子頗疇昔、常時仰英髦。弟兄尽公器、  
 詩賦凌風騷。頃者遊上國、独能光選曹。……（子と疇昔を頗け、常  
 時英髦を仰ぐ。弟兄は公器を尽くし、詩賦は風騷を凌ぐ。頃者上國に遊  
 び、独り能く選曹を光らす。）」などとある。これらのことから、井真  
 成は命を受けて遙かなる日本からさまざまな困難を乗り越えて、大  
 唐帝国の首都たる長安にやってきた、ということをおの段は述べて  
 いる。

4-3-5 「蹈禮樂、襲衣冠、束帶□朝、難与儔矣」という部分  
 の欠字には、いままで少なくとも三つの見方がある。その一は、  
 「束帶立朝」ということである。これも、賈麦明・王建新・氣賀澤  
 保規などの諸氏そして私を含め、多くの中日研究者がはじめてこの  
 欠字を研究した時、殆んどこの同じ見方をもっていたわけであった。  
 この句の中の「蹈……襲……」という言葉は、「蹈襲」或いは「襲  
 蹈」とも作り、「因襲」「沿用」の意である。そしてこの句の中の  
 「束帶□朝」は、「束帶立朝」の可能性が高いと、私たちは考えてい  
 た。<sup>(32)</sup>その証拠として、『論語』「公冶長」篇に「子曰、赤也、束帶立  
 于朝、可使与賓客言也、不知其仁也。（子曰く、赤や、束帶して朝に  
 立ち、賓客と言わしむべきなり、其の仁を知らざるなり。）」とある。<sup>(33)</sup>  
 「赤」とは、『史記』仲尼弟子列伝によれば、「公西赤、字子華、少

孔子四十二歳。」（公西赤、字は子華、孔子より四十二歳若い。）<sup>(34)</sup>  
 これについて、宋の程大中『四書逸箋』に、

「古人無事則緩帶、有事則束帶。説字云、「在腰為腰帶、在胸為  
 束帶。腰帶低緩、束帶高緊。」公西華束帶立朝、蓋当有事之際、  
 倉卒立談、可以服彊隣、即折衝尊俎之間意、泛作礼服、非（古  
 人は事無ければ則ち緩帶し、事有れば則ち束帶す。説字に云う、  
 「腰に在るを腰帶と為し、胸に在るを束帶と為す。腰帶は低緩にし  
 て、束帶は高緊なり。」と。公西華束帶して朝に立つとは、蓋し有  
 事の際に当たりては、倉卒に立談し、以て彊隣を服すべく、即ち尊  
 俎の間に折衝するの意なり。泛く礼服を作すは、非なり。）」<sup>(35)</sup>

という考証がある。こうした例から、「束帶立朝」という推測は、  
 十分に説得力を持つであろう。この段は、井真成が唐代の礼楽制度  
 と衣冠制度を十分に襲って、束帶して朝に立ち、だれも彼と比較で  
 きなかったという意味であると思う。

その二は、賈麦明氏と葛継勇博士の「束帶而朝」である。その研  
 究によると、この「束帶□朝」は、「束帶而朝」の可能性が高い  
 と考えている。というのは、欠字のところをよく観察すると、而字  
 の下半部に、この字の両側の部分がかすかに見えるようであるから  
 である。それで、ここを「束帶而朝」と考えるのである。ここで、

注意しなければならないのは、彼らが、この「而」字を「如」字と解釈した点である。<sup>(36)</sup> 実際、葛継勇博士は、早くも二〇〇五年一月一二日に（日本）井真成市民研究会において「井真成墓誌についての基礎的研究」というテーマで「束帶而朝」という見方を発表した。

すなわち、「朝」の字の上の漢字の右下に残っている字画は「𠂔」であるので、「束帶立朝」などの用例が多いとしても、「而」字の可能性が高いという。『四書逸箋』巻一に記載する「束帶」条に、「古人無事則緩帶、有事則束帶（古人は事無ければ則ち緩帶し、事有れば則ち束帶す。）」とあり、『三国志』巻一六「魏志」に「束帶立朝、致位卿相（束帶して朝に立つ、位を卿相に致す。）」とある。『唐文粹』巻九七に収録する王維撰の「洛陽鄭少府與兩省遺補譙韋司戸南亭序」に「拂衣而放、則野人於小隱之中、束帶而朝、則君子於大夫之後（衣を拂いて而して放てば、則ち小隱の中に野人たり。束帶して而して朝すれば、則ち大夫の後に君子たり。）」とあり、宋の傅察撰の『忠肅集』巻上に収録する「代発運使謝賜金帶表」に「佩韋以戒、每師前哲之規。束帶而朝、曾乏當官之譽。（韋を佩びて以て戒め、毎に前哲の規を師とし。束帶して而して朝し、曾ち當官の誉に乏しくす。）」とある。これらの用例から見ると、「束帶而朝」は朝廷に仕える意味を表すと分かる。<sup>(37)</sup>

その三は、氣賀澤保規氏が、以前の見方を変えて最近はじめて提出した「束帶升朝」という見方である。すなわち、

「私は当初「束帶□朝」の□に入る文字として、他の方々の解釈にもあるように「立」の字をあてて考えてきた。「束帶立朝」といえば、『論語』『公治長』篇に「子曰く、赤（公西赤）や、

束帶して朝に立ち、賓客と言わしむべきなり」とある出典が思い出される。手元にあった宮崎市定訳では「赤は礼服を着て朝廷に出仕させ、外交折衝に当たらせることはできる」（岩波現代文庫）といい、宇野哲人訳では「赤は礼を知っていますから、礼装して朝廷に立つて賓客に対応させれば必ずりっぱに役目を果たすことができます」（講談社学術文庫）といい、正式な服装で朝廷に立つて客人と応対するという同様の解釈がされている。私は「束帶立朝」と一応文字をあてはめながら、一抹の疑問を感じていた。ここでいう立朝とは為政者の側で朝政に関与する立場を表現するものであり、外国から来た無位なる若者の井真成に用いるにはふさわしくない言葉ではないかと。そしてその後、墓誌の詳細な写真をみる機会があり、残存筆画から少なくとも立の字にならないことが明らかになった。残存部分では下に線が出ている。そこで私は、かねてからもう一つの可能性を考えていた「升（昇）」の字にあててみることにした。升とは登・上（のぼる）のこと、外から来て朝廷にのぼり、皇帝や上位者に目通りする場合に使われる。<sup>(38)</sup>

とある。

私は、近頃この「束帶□朝」という欠字を確認・解決するために、何回も墓誌の実物と拡大した写真をよく観察した。注目すべきことは、この欠字の下半部の両側に、左の「丨」と右の「丨」という残存筆画が本当に見えるので、この「束帶□朝」は「束帶升朝」よりもむしろ「束帶面朝」という可能性が一番高いと考えるが、しかし氣賀澤保規氏のいわゆる「束帶升朝」という可能性を全面的に否定してはいけないと思う。

4-3-6 「豈高強學不倦、問道未終、□遇移舟、陳逢奔駟」の中の「問道」は、「聞道」ではないと思う。しかし、二〇〇五年の一月二八日と二九日に専修大学・西北大学共同研究プロジェクトの「遣唐使の見た中国と日本——新発見「井真成墓誌」から何がわかるか——」というシンポジウムに際して、中日の研究者はみな「問道」という言葉に解釈した。<sup>(39)</sup>説明しなければならないのは、いまの解釈はいずれも「問道」である。「問道」とは、「学問の道」の意味である。賈麦明氏と葛継勇博士の研究によると、「問道」の「問」の字は、古代漢語の中で「聞」の意とも解釈できる。『墨子・非命・下』に曰く、「必使飢者得食、寒者得衣、劳者得息、乱者得治、遂得光誉令問於天下。（必ず飢えたる者をして食を得、寒えたる者をして衣を得、労れたる者をして息を得、乱れたる者をして治を得しむれば、遂に光誉令問を天下に得ん。）」とある。ここの「問」は、聞こえること、知らせること、とくに帝王に知らせることを指す。李密の「陳

情表」に曰く、「謹拝表以聞（謹んで表を拝して以聞す）」。<sup>(40)</sup>ここの「聞道」の意は、ある道理をよく了解することである。『論語・里仁』に、「子曰、朝聞道、夕死可矣。（子曰く、朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり。）」とある」と述べている。<sup>(41)</sup>これ以外に、氣賀澤保規氏の研究は注目に値するものであると思う。氣賀澤氏は、

「これに加えて問題となるのは、今示した文につづくところの「強學不倦、問道未終」である。強學も問道もいずれも一生懸命勉強・学問に努めること、「夙夜強学」（『礼記』儒行）とか「承師問道」（『漢書』賈誼伝）などと使われる。しかもその後には具体的な官歴は何も記されない。そうであれば、この「束帶升朝」の句の前後するところも含めて、およそつぎのように通して解釈することが可能となろう。

——士人としての礼儀作法にのっとり（踏礼楽）、衣冠をつけ（襲衣冠）、正装して朝廷に出る（束帶升朝）さまは、他から抜きん出ていた。

井真成は唐に留学生としてやって来た。化外の国、日本の人間ながら、朝廷に赴いたときの彼の立ち居振る舞いは礼儀にかなない、正装して堂々とした応対ぶりは立派であつた<sup>(42)</sup>

という。

また、この句の中の「□遇移舟」については、王建新氏は以前「雪遇移舟」の意に解釈した。その根拠とする資料は、「（唐）朱放

『剡溪行却寄新別者』詩に曰く、「潺湲寒溪上、自此成離別。回首望  
婦人、移舟逢暮雪。」（潺湲溪上に寒く、此自り離別を成す。首を回らし  
て婦人を望み、移舟暮雪に逢う。）（『全唐詩』第三一五卷）……「雪  
遇移舟、隙逢奔駟」は、「移舟遇雪、奔駟逢隙」の倒置文のはずで  
あり、突然の変事が起きることを形容する」ということである。<sup>(42)</sup>一  
方私は最初、「泊遇移舟」あるいは「壑遇移舟」と推測したのであ  
るが、いまは「壑遇移舟」の可能性が高いと思う。具体的に言えば、  
井真成という人物は若くして大志を抱き、学問に孜々として倦まな  
かったが、その大志が報われるのを待たずに、夭折してしまったこ  
とをいう。その一生はあたかも「□遇移舟、隙逢奔駟」のごとくで  
ある。「隙」は隙の異体字、「逢」は逢である。

「隙逢奔駟」は『礼記』「三年問」に「三年之喪、二十五月而畢、  
若駟之過隙。（三年の喪は、二十五月にして畢る。駟の隙を過ぐるが若  
し。）」とあり、その孔穎達の疏に、「駟謂駟馬、隙謂空隙、駟馬峻  
疾、空隙狭小、以峻疾而過狭小、言急速之甚。（駟は駟馬を謂い、隙  
は空隙を謂う、駟馬は峻疾、空隙は狭小、峻疾を以て狭小を過ぐるは、  
急速なることの甚しきを言う。）」とある。つまり「隙逢奔駟」は「白  
駒過隙」と同義である。時間の過ぎるのは駿馬が隙の向こうをすぎ  
るかのごとく速いというのである。『莊子』知北遊篇に「人生天地  
之間、若白駒之過隙、忽然而已（人の天地の間に生くるは、白駒の隙  
（卻）を過ぐるが若く、忽然たるのみ）」とある。該当句は「□遇移

舟」と対句であり、もって語気を強め、引伸すれば夭折の意となる。  
かくして「□遇移舟」は「泊遇移舟」ではなからうか。唐の孟浩然  
の「宿建德江」に「移舟泊煙渚、日暮客愁新。野曠天低樹、江清月  
近人。（移舟煙渚に泊まり、日暮れて客愁新たなり。野は曠しく天は樹  
より低く、江は清く月は人より近し。）」とあるのがその例となる。さ  
らに「泊遇移舟」と「隙逢奔駟」を逐字的に比較してみると、両者  
が完全に対句をなしていることがわかる。すなわち泊と隙、遇と逢、  
移舟と奔駟である。こうしたことから、該当句は「泊遇移舟」に作  
ると理解するのが最も適当だと考えるが、しかし、私は二〇〇四  
年四月以来、「□遇移舟」という句の意味を墓誌の報告書を利用し  
て一生懸命に調べた。幸いなことに、「白駒過隙」という意味とま  
ったく同じ考古学史料を探し出した。例えば、「□□」大「唐」故  
管君（思礼）墓誌銘」に、

「君諱思礼、……未申大夏之材、遽奄荆轸之玉、以垂拱二年  
（六八六）十月八日卒於私第、春秋卅有八。以其年歲次景戌其  
月戊辰朔廿三日庚寅葬於洛城之北平樂郷之境、長岡之卯、所謂  
薤露將垂更切田橫之歎、白駒流陳有感……。 （君諱は思礼、……  
未だ大夏の材を申べざるに、遽かに荆轸の玉に奄う、垂拱二年（六  
八六）十月八日を以て私第に卒す、春秋卅有八。其の年歲次景戌其  
の月戊辰朔廿三日庚寅を以て洛城の北平樂郷の境、長岡の卯に葬ら

る。所謂薤露將に垂れんとして更めて田横の歎を切にし、白駒の流  
 隙に感有り……。」

とある。この墓誌の「所謂薤露」は、人の命が非常に短いことを形容し、薤という植物の葉にある露の如く、一瞬ですぐ干されるということである。<sup>(43)</sup> また、「大唐故朝散郎守内寺伯飛騎尉成府君（忠）墓誌銘文并序」の中に「隙駟難留」という言葉も見える。<sup>(44)</sup> これらの言葉から見ると、「□遇移舟」は「壑遇移舟」のはずであろうと思う。しかし、氣賀澤保規氏の、

「こうした出典をふまえて、もとの句「□遇移舟、隙逢奔駟」にもどると、まず□にあたる文字は、「移舟（蔵舟）」にもっとも重くからむ語からみて「壑」を置いて他にない。私は当初「奄（にわかに）」の語を考えたことがあったが、そのような副詞はつぎの「隙逢奔駟」と並べてみると不適當である。また「夜」の字などの可能性も、右の理由などから考えると到底浮かんでこない。これらの表現は墓誌や墓碑において、死を目前にしたところ、あるいは死のすぐ後の表現としてみえることに注意したい。右の張允墓碑にもその一端がうかがえたが、さらに例えば「劉德墓誌」にも「豈図隙馬難停、蔵舟易遠、……以貞觀十九年十一月廿一日、終於洛陽私第、春秋九十有六。」（豈に図らんや、隙馬は停め難く、蔵舟は遠ざかり易し、……貞觀

十九年（六四五）十一月二日を以て、洛陽の私第に終わる、春秋九十有六。）とあり、「隙馬・蔵舟」という井真成墓誌に直結する二つの語が、死に先立って使われている。以上をふまえ、私は「壑」にて移舟（蔵舟）に遇い、隙（隙）にて奔駟に逢う」と読み、急に様相（病状）が変わり、あつという間に世を去ってしまったと、急な死、人生のはかなさ、不確かさを形容した言葉と理解した。はたしてどうだろうか<sup>(45)</sup>

4-3-7 「以開元廿二年正月□日、乃終於官第（第）、春秋卅六。皇上哀傷、追崇有典。」この段は二箇所の欠字があり、内容は理解しやすいけれども、欠字の推測はかなり難しい。まず「正月□日」の残損した様子から分析すれば、その面積が小さいばかりでなく、残存した筆画も何も見えないので、少なくとも「正月□日」あるいは「正月二日」以上の数字にならないことが明らかになった。しかし、井真成の「正月□日」という死亡日については、私たちの推測以外に、氣賀澤保規氏の「正月十日」という推測もある。私の観察によれば、いままで、欠字の真ん中に残存した「一」の筆画はなかなか見えないので、少なくとも「十」字の可能性は低いと思う。葛継勇博士は「正月□日」と考えている。<sup>(46)</sup> もし唐の日本留学生の井真成が「正月□日」あるいは「正月卅日」という日に死亡すれば、二月四日にその亡骸を萬年泉湓水東原に埋めるまで、井真成の死去か



ら葬儀までの期間は、最長では三三日間であり、最短の場合では五日間となる。先の紹介のように、「唐尚衣奉御唐君妻故河南縣君元氏墓誌銘」の夫人でも、死去から葬儀までの期間が四二日間に及んでいる。夫のほうの尚衣奉御自身ならば、さらに長期間となろう。

しかし、井真成の場合は、最長でも、夫人より八日も短い三三日である。やはりかなり短期間に行われたといわざるを得ない。その原因は、井真成が若くして、しかも不慮の死を迎えたためではないかと考えられる。そうでなければ、唐朝が日本留学生の井真成の死亡に対し、こうした特別な扱いをすることは無かつたのではないだろうか。ちなみに、「九姓突厥契必李中郎墓誌」の「贈右領軍衛大將軍」（いわゆる正三品）の李中郎は、天宝三載（七四四）九月廿二日に疾に遭いて藁街に終り、その年一月七日に長樂原に埋葬されたのである。その葬期を計算すると、四六日の長さに達したはずである。

また、この句の中の「皇上□傷」という欠字に対して、中日の研究者はいろいろな例をあげている。そのうち、私と賈麦明氏は「皇上<sup>(47)</sup>哀傷」という見方を持っている。しかし、氣賀澤保規氏は私たちの見方と違って、「皇上<sup>(48)</sup>悼傷」という欠字を推測した。この欠字は、いったいどの字であろうか。他の墓誌と比べると、「哀」が一番相応しいと私は思う。例えば、『全唐文』巻二九一に載せる張九齡撰の「大唐金紫光祿大夫行侍中兼吏部尚書宏文館學士贈太師正平忠獻

公碑銘并序」に「朝廷哀傷、晁旒震悼。（朝廷哀傷し、晁旒は震悼す。）<sup>(49)</sup>」とあり、『文苑英華』巻九〇一に載せる唐の李堪然撰の「太子少傅寶希城神道碑」に「輟朝興慟、詔葬哀傷。亟峻典礼、逾崇寵章。（朝を輟めて慟を興し、詔して葬り哀傷す。亟やかに典礼を峻しくし、逾寵章を崇くす。）<sup>(50)</sup>」とあり、とくに『新唐書』卷一一〇「泉男生列伝」に、「泉男生字元徳、高麗蓋蘇文子也。……卒、年四十四。帝為拳哀、贈并州大都督。喪至都、詔五品以上官哭之、諡曰襄、勒碑著功。（泉男生字は元徳、高麗蓋蘇文の子なり。……卒す、年四十四。帝は為に哀を挙げ、并州大都督を贈る。喪都に至り、五品以上の官に詔して之を哭せしめ、諡して襄と曰い、碑を勒して功を著す。）<sup>(51)</sup>」とある。これらの史料から見ると、「皇上<sup>(47)</sup>悼傷」よりもむしろ「皇上<sup>(48)</sup>哀傷」の可能性が高いと思う。それでは、唐の玄宗なる皇上は、なぜ井真成に「哀<sup>(47)</sup>く傷みて、追崇するに典有り」なのか。これは、井真成が唐玄宗の開元二年（七三四）正月□日に官第に終り、享年三十六歳だったという不幸と密接な関係がある。換言すれば、風格が立派で才能横溢かつ容姿文雅なる唐の日本留学生が不幸にも夭折したことを、唐の玄宗はいたく愛惜し、官を贈って追悼したわけであろうと言える。

4-3-8 「詔贈尚衣奉御、葬令官給。即以其年二月四日窆于萬年縣滻水東原、禮也。」

まず、説明したいのは、唐玄宗より、詔を下して、井真成に「尚



衣奉御」の官職を贈ったことである。ここの「葬令官□」は、「葬令官給」であろう。『千唐誌斎蔵誌』所載の唐の高宗の麟徳二年（六六五）の「九品亡宮人墓誌」の墓誌文中にはっきりと「葬事供須、并令官給。（葬事に須むるを供し併せて官給を（命）令す。）」という例がある。ほかに「大唐故沙州刺史李府君（思貞）墓誌銘」に「〔李思貞〕以長安四年（七〇四）七月十日、卒于沙州刺史之官舍、春秋六十有三。恩勅賜物一百段、粟一百石。靈柩還京、所須官給。（李思貞）は長安四年（七〇四）七月十日を以て、沙州刺史の官舎に卒す。春秋六十有三。恩勅して物一百段、粟一百石を賜り。靈柩の京に還り、須むる所は官給をす。」とある。こうした例によれば、この段の意は、皇帝は詔を下して井真成に「尚衣奉御」の官職を贈っただけでなく、後事を処理するよう命令したのである。そして同年（七三四）二月四日に井真成を萬年縣湋水原に葬ったわけで、唐代の喪葬制度によったのである。

4-3-9 「嗚呼 素車曉引、丹旌行哀、嗟遠道兮頽暮日、指窮郊兮悲夜臺。」

「嗚呼」は「嗚呼哀しいかな」という哀痛の辞である。「素車曉引、丹旌行哀。」というのは、明け方に白色の麻と繒でつつんだ靈柩車が葬儀場を出発し、その最前には丹色の旗（俗に「魂幡」という）が哀悼を示す。その「素車」は、「靈車」「輜車」「清素車」とも称する。『北史』卷二六「刁雍列伝」には、「輜車止用白布為幘、不加

画飾、名為清素車。（輜車は止だ白布を用いて幘と為し、画飾を加えず、名づけて清素車と為す。）とある。『芸文類聚』卷四九「太子舍人」の梁の簡文帝の「太子舍人蕭特墓誌銘」に「丹旌輕飛、哀歌徐引。（丹旌は輕かに飛び、哀歌は徐ろに引かる。）」とある。また、則天武后の如意元年（六九二）の「大周故文林郎楊府君（訓）墓誌銘」に「丹旌啓塗、素車遵轍。（丹旌は塗を啓き、素車は轍に遵う。）」という句が見える。則天武后の証聖元年（六九五）の「故左戎衛右郎將古君夫人匹妻氏（煥德）墓誌」にも「靈車曉行、丹旌晨飛。（靈車は曉に行き、丹旌は晨に飛ぶ。）」と見える。これらから、「丹旌」という記載には問題はなさそうである。

しかし、氣賀澤保規氏は、この「嗟遠道兮頽暮日」の中の欠字を「路」と推測し、賈麥明氏と葛継勇博士の推測は、「客」という字であるかもしれないとする。その証拠とするのは、唐の獨孤及撰の『昆陵集』卷一九「弔道殣文并序」に「人生寄世、孰匪遠客、嗟爾賦命、天年逼迫。（人は寄世を生く、孰か遠客に匪ずや、爾が賦命を嗟き、天年は逼迫す。）」とあり、また、『全唐文』卷四五〇「長樂鐘賦」に「思遠客於鶉衣、怨美人於羅幕。（遠客を鶉衣に思い、美人を羅幕に怨む）」とある。そして『唐文拾遺』卷六五「然而四節流邁、百齡飄忽。如賓之敬不居、遠客之遊斯尽。（然れども四節を流邁し、百齡は飄忽たり。如賓の敬は居らず、遠客の遊は斯に尽く。）」というこ

何直道兮、信爽何平分兮。(推遷何ぞ道を直さん、信爽何ぞ分を平らにせん)<sup>(60)</sup>という言葉から分析すれば、この「嗟遠□兮頽暮日」は、おそらく「嗟遠道兮頽暮日」の可能性が高いと思う。そのうちの「嗟」は、実際、哀痛の辞である。その「頽暮日」は、すなわち日が暮れて暗くなるという意味を表わす。

ここで、いわゆる「指窮郊兮悲夜臺」の「夜臺」は、墳墓を指すわけである。全体的意味で言えば、明け方からの葬送は、悲しい慟哭の声を伴って日が暮れて暗くなるまで続き、郊外にいたるまで物哀しい雰囲気を出させた、という意味である。

4-3-10 「其辭曰、□乃天常、哀茲遠方、形既埋於異土、魂庶歸於故郷。」

其の辞に曰く、「□乃天常」とは、はじめは「別乃天常」であろうと筆者は考えた。つまり、生死離別は天の常道であると解釈したのだが、しかし、近年、私は新しい参考資料を二点見つけた。その一、「旧唐書」卷九六「宋璟列伝」に「且死者是常、古来不免。(且つ死なる者は是れ常なり、古来免れず。)」<sup>(61)</sup>とあり、その二、「新唐書」卷一〇六「盧承慶列伝」に「死生至理、猶朝有暮。(死生の理に至るは、猶朝には暮有るがごとし。)」<sup>(62)</sup>ということから見ると、「□乃天常」は、おそらく「死乃天常」であろうと、私は思う。

賈麦明氏と葛継勇博士は、私の見方と違って、「命乃天常」としたのである。つまり、「命」の中左部の「口」がわずかに見えるの

で、その可能性が高いと思ったが、しかし、「口」部分の「一」が見えないので、この欠字は暫く「命」という字を取りたい。その証拠は、『全唐文』卷四四二に載せる潘炎撰の「神着立賦」に「数彰得一、命乃自天。(数は彰かにして一を得、命は乃ち天よりす。)」とあり、唐の柳宗元撰の『柳河東集』卷三〇に載せる「與蕭翰林俛書」に「命乃天也、非云云者所制、余又何恨。(命は乃ち天なり、云云する者の制する所に非ず、余又何ぞ恨まん。)」とある、という見方である。<sup>(63)</sup>

氣賀澤保規氏の推測は、以上の見方と違って、この欠字は「憾乃天常」であるとする。残念ながら、その論拠は何も挙げられていない。<sup>(64)</sup>なお、次の「哀茲遠方」は、遠方から集った人々の悲しみの声に満ちているという意味である。とにかく、形(形魄・肉体を代表すること)は異国の他郷(長安)に埋められるが、魂(精神・靈魂を代表すること)は故郷の日本に帰る、という意味である。

## 5 井真成の入唐時期

井真成墓誌に「開元廿二年(七三四)正月□日、乃ち官弟(第)に終わる。春秋卅六」とあることから逆算すれば、井真成は六九九年に生まれたはずである。そうだとすると、彼が唐に赴くためには、七〇二年に発った第七次遣唐使団にしたがうことはできず、また七三三年に発った第九次遣唐使団にしたがうこともできなかったと思

われる。具体的に言えば、第七次遣唐使団が七〇二年に筑紫から発った時に、井真成はまだ四歳であつたから、第七次遣唐使団に選ばれる資格は備えていない。また、井真成が七三年に難波を発った第九次遣唐使団にしたがったはずはないとするのは、その遣唐使団が揚州に到着した確実な時期は七三年八月であるからである。そこから長安へ行けば、たぶん同年一月から二月までの期間に到着したであろうと、私は推測した。ところが、たいへん不幸なことに、井真成は翌年（七三四）「正月□日」に亡くなったのである。

したがって、井真成の年齢から分析すれば、その渡唐の時期は七一年に難波から発った第八次遣唐使団以外に考えられないのである。そうすると、彼が唐に渡った時の年齢は一九歳であり、まさに颯爽とした青年時代であつたはずである。したがって、彼は第八次遣唐使団のメンバーとして最適の人選だつたはずだと筆者には思われる。<sup>(65)</sup>日本の遣唐使研究者である森克己氏の説によれば、第八次遣唐使団は七一七年（日本の養老元年、唐の開元五年）三月に難波を出発し、翌年一〇月に長安に到着した。<sup>(66)</sup>その人員構成を『大日本史』巻一五「元正天皇記」には次のように記している。すなわち、

「〔靈龜〕二年（七一六）丙辰、秋八月、……二十日癸亥、以從四位下多治比呂守為遣唐押使、從五位上阿倍安麻呂為大使、正六位下藤原馬養為副使、九月四日丙子、以從五位下大伴山守代

安麻呂、為遣唐大使。」<sup>(67)</sup>

とある。具体的に言えば、第八次遣唐使団の人数は五五七人、四隻の船に分乗して揚州・長安に向かったのだつた。その人員の数といい、規模の大きさといい、陣容の厳正さといい、遣唐使の歴史上空前であつた。この第八次遣唐使団の到来は、古代の日中文化交流を新たな歴史段階に進めたと言っても過言ではない。日本の奈良時代（七一〇―七九四年）は高度に繁栄した盛唐文化の大きな影響下にはじめて生じ得たのである。この文化交流の過程において、遣唐使や留学生・学問僧らはいへん重要な役割を果たしたのであり、彼らの及ぼした積極的な作用を低く見積もるわけにはいかない。

#### 5-1 阿倍仲麻呂

まず指を屈すべき遣唐留学生は阿倍仲麻呂である。彼は阿倍船守の子であり、六九八年、大和国（今の奈良県）に生まれた。井真成より一歳年上である。二〇歳で第八次遣唐使に選ばれ、七一七年に入唐した。まず長安城の国子監で学び、天賦の聡明さと勤勉な学習により、すぐれた成績で進士に合格し、大学に名をつらねた。そして左春坊司經校書（正九品下）・左拾遺・左補闕（從八品上）・衛尉少卿・衛尉卿・儀王友などの職を歴任し、とくに七五五年以降、秘書監（從三品）・左散騎常侍（從三品）・安南都護・鎮南節度使・光

祿大夫兼御史中丞に任じられ、北海郡開国公を賜り、位は正三品、食邑三〇〇〇戸にまで至り、玄宗の重用を得た。彼の生涯の略歴は『旧唐書』巻一九九上「東夷列伝」に詳しく書かれている。すなわち、

「開元初、又遣使來朝、因請儒士授經。詔四門助教趙玄默就鴻臚寺教之。乃遣玄默闊幅布以為束修之禮、題云「白龜元年調布」。人亦疑其偽。所得錫寶、盡市文籍、泛海而還。其偏（副）使朝臣仲滿、慕中国之風、因留不去、改姓名為朝衡、仕歷左補闕、儀王友。衡留京師五十年、好書籍、放歸鄉、逗留不去。（開元の初、又た使を遣わして來朝す、因つて儒士に經を授けられんことを請う。四門助教趙玄默に詔し、鴻臚寺に就いて之を教えしむ。乃ち玄默に闊幅布を遣りて、束修の禮となす、題して「白龜元年の調の布」と。人亦その偽なるかを疑う。得るところの錫寶盡く文籍を市い、海に泛んで還る。其の偏（副）使朝臣仲滿、中国の風を慕い、因て留まりて去らず、姓名を改めて朝衡と為し、仕えて左補闕、儀王友を歷たり。衡、京師に留まること五十年、書籍を好み、放ちて郷に帰らしめしも、逗留して去らず<sup>(68)</sup>。」

とある。

## 5-2 吉備真備

阿倍仲麻呂を、生涯かけて唐王朝に仕えた日本人留学生の典型とすれば、吉備真備は、修学後に帰国して祖国に貢献した留学生の代表と言える。吉備真備は奈良時代の学者・官僚であり、六九五年（六九三年あるいは六九四年の説もある）に吉備国（今の岡山県・兵庫県あたり。大和国説もある）に生まれ、井真成より四歳年長である。七一六年、二二歳で正規に遣唐留学生に選拔され、入唐後は国子監四門助教の趙玄默について儒家經典を学び、長安での留学は前後一九年の長きに及んだ。彼は刻苦勉励して、儒家經典や歴史書を研鑽し、ひろく諸芸を涉獵し、中国の『史記』『漢書』『後漢書』といった史書、儒教の正式經典である五經、法律の古典、算術、曆法、天文、音楽、建築などの諸方面において深い造詣を得た。

真備は七三五年（天平七）に帰国すると、価値ある物品をあまた朝廷に献上し、聖武天皇の殊遇を受けた。七三六年に正六位下より外従五位下となる。翌年に中宮亮に昇進し、七三九年には母の墓を造る。七四〇年の藤原広嗣の乱に際しては、僧玄昉とともに弾劾されたが、七四一年に東宮學士となり皇太子（孝謙天皇）に『礼記』『漢書』を講ず。七四六年に吉備朝臣と改め、翌年に右京大夫に昇進した。藤原仲麻呂の台頭によって筑前守・肥前守に移されたが、七五一年（天平勝宝三）に遣唐副使に任ぜられて、再び入唐した。七五四年に帰国し、大宰大貳となり建議して怡土城を造営した。その後、造東大寺司長官として入京し、七六四年（天平宝字八）の藤



図9 2004年2月4日に筆者は圀勝寺檀家総代渡辺捷平氏（右）・元同志社大学施設部長松浦靖氏（左）のご案内で圀勝寺を見学。骨蔵器が出土した下道氏墓域の入口にて（王維坤提供）



図10 圀勝寺下道朝臣圀勝・圀依母夫人骨蔵器の実物写真（王維坤提供）



図11 圀勝寺下道朝臣圀勝・圀依母夫人骨蔵器蓋の実物写真（王維坤提供）

原仲麻呂の乱に際しては朝廷の軍務の参謀となり、その功によって従三位勲二等、参議・中衛大將に任ぜられた。七十六年（天平神護二）に正三位、中納言・参議、七十七年（神護景雲二）に従二位右大臣となり、翌年に正二位に昇進した。七七〇年（宝龜一）に白壁王（光仁天皇）を立てて皇太子とし、正二位右大臣兼中衛大將勲二等の地位に昇った。そして、七十七年に至り、一切の官を辞任した。<sup>69</sup> それにしても、吉備真備はなぜ二回も入唐したのだろうか？ 私はこの点について、吉備真備の出身及び幼年時代より受けた家庭教育と密接な関係があるという結論に至った。吉備真備は、すなわち

吉備朝臣真吉備である。彼は、吉備下道朝臣圀勝の子であり、母は楊木（八木）氏と称する。現在、岡山県圀勝寺の蔵する下道朝臣圀勝・圀依母夫人の骨蔵器は、吉備真備の出自と幼年時代に受けた家庭教育を考察するうえで、重要な考古学的な資料である。私は京都大学人文科学研究所の客員教授としての滞在期間の二〇〇四年二月四日に、元同志社大学施設部長松浦靖氏のご助力により、吉備の故郷にある圀勝寺において、圀勝寺檀家総代渡辺捷平氏のご好意を得て、「国宝」に指定されている吉備真備の祖母の骨蔵器を実見することができた（図9）。



この骨蔵器は銅で鑄造されており、蓋がついている(図10)。とくに、蓋の表面に次の二行の銘文が刻まれていることが注目される(図11)。

(内側) 銘 下道圀勝弟圀依朝臣右二人母夫人之骨蔵器故知後人明不可移破

(外側) 以和銅元年歲次戊申十一月廿七日己酉成(図11)

この銘文の年号は元明天皇の年号、和銅元年は七〇八年である。

注意すべきは、銘文中に則天文字が使われている点である。それは「圀」だけで、しかも人名である。「人」「臣」「日」「月」「年」の五字は則天文字を使っていない。周知の如く、日本の漢字はほとんどすべて古代中国から直接伝えられたものであり、「国」の字はそのよい例である。「国」は古くは繁体字の「國」であり、現在使用している簡体字の「国」ではなく、ましてや則天文字の「圀」でもない。管見では、則天武后は前後一八字を新たに造ったが、そのうち、「圀」の字は証聖元年(六九五)四月から五月の期間に造った字である。<sup>(10)</sup> 目下、考古学的に最古の実例は万歳登封元年(六九六)正月二七日の「楊昇墓誌」である。<sup>(11)</sup> おそらく今後の考古発掘により、これよりさかのぼる則天武后期の墓誌が発見されることであろう。注意すべきは、古代日本人を個別に見た場合、自分の名前の「國」を「國」と書かずに、則天文字の「圀」を使う点である。これはたんに「國」一字の問題ではなく、本人並びにその家庭が則天武后期の

文化の学習に熱心だったことと関係があるはずだと筆者には思われる。

### 5-3 下道圀勝とその弟圀依

そこで上述の銘文中の「下道圀勝」とその弟「圀依」の関連状況について具体的に分析しておきたい。この二人の名前には「圀」という則天文字が使われている。「下道圀勝」は吉備真備の父親であり、「圀依」は同じく叔父である。骨蔵器は真備の祖母のものであった。「圀勝」と「圀依」という二人の名前から推すに、彼らが遣唐使について長安あるいは洛陽に行った可能性を排除できないのはなからうか。これに関する記載が日中の文献に見えず、具体的ことは知れないとしても、管見では次の点は肯定できる。すなわち、彼ら兄弟の名前に「圀」が使用されているのは、則天武后の「大周」文化に関係があり、長安あるいは洛陽に行った可能性を示すか、あるいは長安か洛陽で改名したあとの名前である可能性がある。そうでなければ、兄弟が則天文字の「圀」を自分の名前としてみずからの母親の骨蔵器に刻むという行為は理解しにくいと思う。<sup>(12)</sup>

吉備真備が六九五年に出生したことから逆算して見ると、彼の父親と叔父の出生年は六七五年前後であろう。六六九年、天智天皇が河内鯨を大使とする第六次遣唐使を派遣したときに、彼ら兄弟はまだ生まれていなかったであろう。もし兄弟が長安に行ったとすれば、



それは七〇二年の第七次遣唐使のほかには考えられない。当時の年齢は二七歳前後だったはずである。六六九年以降、日中関係には新たな政治的危機が生じ、日本側は一方的に遣唐使の派遣を中断していた。七〇二年まで、三年もの間その中断は続いたのである。

#### 5-4 粟田真人

七〇二年（大宝二）、文武天皇は両国の国交正常化のために、粟田真人を執節使、坂合部大分を大使、巨勢邑治を副使とする第七次遣唐使を組織して唐に赴かせ、再度文化交流の扉を開いた。ここで強調しておきたいのは、当時の唐政権は時すでに「大周」政権に改まっており、すべての権力は則天武后の手のうちに確保されていたことである。則天武后は大明宮麟德殿で粟田真人のために宴をはったばかりか、彼に司膳卿を授け、大いに称賛した。『旧唐書』卷一九九上「東夷列伝」には次のように記されている。つまり、

「長安三年（七〇三）、其大臣朝臣（粟田）真人来貢方物。朝臣真人者、猶中国戸部尚書、冠進賢冠、其頂為花、分而四散、身服紫袍、以帛為腰帶。真人好說經史、解属文、容止溫雅。則天宴之於麟德殿、授司膳卿、放還本国（長安三年（七〇三）、其の大臣朝臣（粟田）真人、来りて方物を貢す。朝臣真人とは、なお中国の戸部尚書のごとし、進賢冠を冠り、其の頂に花を為り、分れて

四散せしむ。身は紫袍を服し、帛を以て腰帶と為す。真人好んで經史を読み、文を属するを解し、容止溫雅なり。則天（武后）これを麟德殿に宴し、司膳卿を授け、放ちて本国に還らしむ」<sup>(73)</sup>

とある。則天武后が大明宮麟德殿で粟田真人のために宴をはり、司膳卿の職を授けたのは、第七次遣唐使に対する重視と高いレベルの接待を表している。実は、粟田真人らは唐に来るまで、皇太后が登極し、国号を「大周」と改めていたことを知らなかったのである。ましてや則天文字について理解しているはずはあまい。

『続日本紀』卷三によれば、

「文武天皇慶雲元年、七〇四年）秋七月甲申朔、正四位下粟田朝臣真人自唐国至。初至唐時、有人来問曰、何処使人。答曰、日本国使。我使反問曰、此是何州界。答曰、是大周楚州塩城県界也。更問、先是大唐、今称大周。国号緣何改称。答曰、永淳二年（六八三）、天皇太帝（高宗）崩。皇太后（則天武后）登位、称号聖神皇帝、国号大周。問答略了。唐人謂我使曰、亟聞、海東有大倭国。謂之君子国。人民豐樂、礼義敦行。今看使人、儀容大淨。豈不信乎。語畢而去。（文武天皇慶雲元年、七〇四年）秋七月甲申の朔、正四位下粟田朝臣真人、唐国より至る。初め唐に至りし時、人有り、来りて問ひて曰はく、「何処の使人ぞ」といふ。

答へて曰はく、「日本国の使なり」といふ。我が使、反りて問ひて曰はく、「此は是れ何の州の界ぞ」といふ。答へて曰はく、「是は大周楚州塩城県の界なり」といふ。更に問はく、「先には是れ大唐、今は大周と称く。国号、何に縁りてか改め称くる」といふ。答へて曰はく、「永淳二年（六八三）、天皇太帝（高宗）崩じたまひき。皇太后（則天武后）位に登り、称を聖神皇帝と号ひ、国を大周と号けり」といふ。問答略了りて、唐の人我が使に謂ひて曰はく、「亟聞かく、「海の東に大倭国有り。これを君子国と謂ふ。人民豊樂にして、礼義敦く行はる」ときく。今使人を見るに、儀容大だ淨し、豈信ならずや」といふ。語畢りて去りき<sup>(74)</sup>」

とある。

逆に言えば、則天武后ならびに則天文字を含めた当時の「大周」文化は、粟田真人を執節使とする第七次遣唐使団に深い印象を与えたことであろう。さらに言えば、このとき則天武后が麟徳殿で歓待したのは必ずや粟田真人一人だけでなく、第七次遣唐使団のメンバーをある程度含んでいたはずであるから、もしそうなら、第七次遣唐使について入唐した下道囀勝と囀依の兄弟二人がこの宴席に列していたと考えてもおかしくない。だとすれば、彼ら兄弟の名前はこの宴会の後に改名したものと考えてもよさそうである。少なくとも言えるのは、もともとの「国勝」「国依」を「囀勝」「囀依」に改名

したと考えることはできるのではないか。前にも述べたように、これは単に「囀」一字の問題ではなく、則天武后本人および則天文字が彼らに与えた大きな影響の必然的結果だったのである。もし上述の筆者の推測が正しいとすれば、彼ら兄弟は七〇二年の第七次遣唐使にしたがって長安に行ったのであり、吉備真備は幼少の時からこうした父や叔父の家庭環境の薰陶を受けていたので、成人してから阿倍仲麻呂・大和長岡・玄昉および井真成らとともに七一七年の第八次遣唐使として入唐したと考えることができる。

#### 5-5 井真成の入唐時期

ここで注目に値するのは、二〇〇五年四月九日、西北大学と陝西省文物事業管理局が、主に北京にある数人の史学界の研究者を招待して西安鴻業大酒店で開いた「唐代日本留学生井真成墓誌學術研討会」である。この研討会ではまず北京大学中国古代史研究センター教授の榮新江氏が「井真成墓誌から見た唐朝の日本留学生に対する礼遇」をテーマとして発言し、新たな学説を提出した。

「とにかく、私は井真成が開元二十二年（七三三）から出発した遣唐使団に従って来華した留学生であり、同年八月に蘇州に到着し、それから長安に入京したという学説に賛成する。おそらく過労などの原因によって開元二十二年（七三三）正月には長安で逝去したので、太学に入る学習の機会がないばかりでなく、

その上自分の才能を発揮した所はなさそうである。しかしながら彼は貴族の出身であり、賢く才能も横溢して、若くして亡くなったので、玄宗に哀傷を感じさせて、長安を出て当地の飢饉を避ける緊急避難の時期に、わざわざ井真成に「尚衣奉御」の官職を贈ったと同時に、政府より彼の葬儀をおだやかに按排させたのである。玄宗と唐朝政府はこのような無名無官の留学生に対して盛大なる葬儀を行ったことを、唐長安城における中日往来の一つのよい話として記録したのである。今度収集されている墓誌は十分に飾りけがないけれども、この点から言えば、その墓誌は確かに一つの非常に珍しい歴史文物であろう」

と、榮新江氏は強調して指摘した。<sup>(75)</sup>

また、中国社会科学学院歴史研究所研究員の呉玉貴氏も「井真成の来華時間に関する一意見」をテーマとして発言し、井真成が開元二年（七三三）から出発した遣唐使団に従って来華した留学生だという榮新江氏の新説を支持すると同時に、なぜこの新たな説を支持するか三つの理由を提示した。

「第一、墓誌に記載すると、「公、姓は井、字は真成。国は日本と号し、才は天縱と称せらる。故に能く遠邦に□命し、上国に馳騁す。礼楽を蹈み、衣冠を襲ぎ、束帯して朝に（立つこと）、与に儔いたり難し。豈に凶らんや、強學して倦まず、道に聞くこと未だ終わらずして、□（雪）に移舟に遇い、隙に奔駟に逢

うをや、開元廿二年正月□日を以て、乃ち官弟に終れり、春秋、卅六。」という。上述の墓誌の内容は非常に空疎簡単であり、もし井真成が入唐してからもう十七年が経つならば、墓誌に彼の履歴を一字も書かないのは不可解であろう。「ある学者」の意見に言われた「墓誌の記載は常套句を並べて撰した」ということは、このような情況を指すはずである。第二、これらの常套句を並べた記載より、井真成の来華に関する手がかりを探ることができる。墓誌の中に書かれている「豈に凶らんや、強學して倦まず、道に聞く（筆者註…この字は「聞」ではなく、「問」である）こと未だ終わらず」という言葉も、彼の来華した後の勉強時間があまり長くないことを証明する。もし非常に長い期間であつたならば、墓誌の中にこのような描写が出現することはありえないと思う。第三、これもさらに重要なことである。墓誌によると、井真成の葬礼は唐朝の政府により執り行われたのである。この点は『大唐六典』巻一八・『旧唐書』巻四四「職官志」・『新唐書』巻四八「百官志」に関する蕃人の在華死亡者の喪事にかかわるものを官により執り行わせた（喪事所須、並令官給）記載と一致するのであるが、しかし『新唐書』巻四八「百官志・宗正寺」の条にさらに明確に記載している。いわゆる「新羅、日本僧入朝学問、九年不還者編諸籍（新羅、日本僧の入朝して学問し、九年還不還る者は諸籍を編む）」という

わけである。留学僧と学問僧は唐朝で学習する具体的な内容が違ふけれども、これらの待遇は一致すべきである。換言すれば、もし井真成がすでに唐朝で十七年間滞在したならば、彼はもちろん早めに唐国籍に入つたはずであろう、喪事の方面でも蕃人の待遇を受けることはできないと言える。彼が唐朝における蕃人の待遇を受けたからには、彼の来華時間を開元二年（七三三）とするはずであることを明らかにした、すなわち去世の一年前である<sup>(76)</sup>」と述べている。

しかし、私は上述の二氏の学説を否定する意見を持っている。私は二氏の意見を聞いても、井真成の入唐年代はやはり第八次の七十七年であり、第九次の七三三年の可能性は非常に低いと、強く信じるものである。何故かと言うと、少なくとも、四つの理由と証拠を挙げることができる。その一、井真成の年齢から分析すると、彼は六九九年に生まれた人物で、もし七十七年に入唐したとするならば、その時、一九歳であり、遣唐留学生とするのに最適の年齢だと思う。もし、井真成が七三三年に入唐したとするならば、その時、もう三五歳になり、遣唐留学生という身分で入唐することは明らかに可能性がないと思われる。私見によれば、阿倍仲麻呂は六九八年（七〇一年とも言う<sup>(77)</sup>）に生まれ、七十七年に入唐した時の年齢は二〇歳であり、吉備真備の場合には二二歳の時、遣唐使団に選ばれ、翌年に

入唐し、その時の年齢は二三歳である。この実例から、遣唐留学生の平均年齢は、二〇歳ぐらいのように見うけられる。なお、北京大学中国古代史研究センター副教授の羅新氏は遣唐留学生の入唐年齢について、以前、かなり意義を持つ統計調査を行ったことがあり、入唐年齢はほとんど二五歳以下であると考えている。だからこそ、井真成の入唐年代は第九次の七三三年よりもむしろ第八次の七十七年の可能性のほうが高いと思う。その二、七三三年に入ると、井真成の年齢はもう三五歳を迎え、墓誌にいう「豈図らんや、学に強めて倦まない」、それに「三〇歳に而て立つ」年齢を過ぎた人物であれば、勿論、大きな業績を挙げたはずであろうと言える。もし、本当にそういう人物であれば、彼の名前は言うまでもなく日本の書物の中に載るはずであろう。残念ながら、いまだで見られる日本の古代書物に限り、井真成という人物に関係する記事は何もなかったのである。この点から分析すると、井真成はたぶん若く一九歳で入唐したのであり、彼の入唐年代は第九次の七三三年よりもむしろ第八次の七十七年の方がよいと思う。その三、もし井真成が七三三年一〇月以後に入唐すれば、翌年の正月に亡くなるまで、僅かに四ヶ月足らずの期間、長安に滞在し、このような短い期間のうちに、何か大きな業績を挙げるのは不可能であろうと、私は思う。それでは、彼が死後、唐玄宗より「皇上は哀傷し、追崇するに典有り、詔して尚衣奉御を贈る」という待遇を受けることも理解できない。「蕃国」

から来た井真成が、四ヶ月に足りない期間では「上国」の大唐皇帝である玄宗との間にそのような親しみある関係を結ぶのは不可能であろうと思う。さらに言えば、唐玄宗はその時、一般的な関係の人々に「尚衣奉御」という職官を贈った例もない。逆に言えば井真成は長安に長く滞在すればするほど唐玄宗との関係を深める機会が多くなるはずであろう。だからこそ、井真成の長安滞在期間は、言うまでもなく結構長かったのである。これは井真成の入唐年代を第九次の七三三年よりもむしろ第八次の七一七年とする有利な理由と証拠になると思う。その四、井真成は阿倍仲麻呂や吉備真備と比べると、殆んど同じ年代の人物である。しかし、『続日本紀』という文献に「我朝学生播名唐国者唯大臣及朝衡二人而已（我が朝の学生にして名を唐国に播す者は、唯だ大臣（吉備真備）と朝衡（阿倍仲麻呂）との二人のみ）」<sup>(78)</sup>とあり、墓誌以外に何も記載がないことは実に理解しにくい。私の考えでは、もし井真成が七三四年に三六歳で夭折しなかったならば、きっと名を上げる機会が多くあり、少なくとも吉備真備や阿倍仲麻呂という二人だけではなく、たぶん井真成の名も考慮する可能性があったと思う。例えば、吉備真備は七四一年に東宮学士となり皇太子（孝謙天皇）に『礼記』『漢書』を講じた人物であり、正二位右大臣兼中衛大將勲二等の地位に昇った。阿倍仲麻呂は、七七〇年に没後潞州大都督を追贈された。また、承和三年（八三六）五月に、仁明天皇から正二位を贈られた。もし井真成が

七七〇年まで生きたならば、唐玄宗より贈られた「従五品上」「尚衣奉御」の官職など問題にもならなかったと思われる。そうすると井真成の入唐年代は第九次の七三三年よりもむしろ第八次の七一年しかないと思う。さらに、井真成は阿倍仲麻呂と吉備真備をはじめとする遣唐使と一緒に入唐したのである。阿倍仲麻呂は、開元五年（七一七）に唐に行き、翌年太学に入ったあと、おそらく科挙に合格して、開元九年（七二二）二十四歳で校書（郎）に（儲光儀『洛中胎朝校書衡』、開元一〇年（七二二）に〔左〕拾遺に任じられた。開元一九年（七三二）に左補闕に任じられた（趙曄『送臯補闕歸日本国』）。左拾遺は従八品上で、左補闕は従七品上である。井真成は亡くなった開元二二年（七三四）に、たぶん同じ位階の官職を持ったので、唐玄宗より従五品上の「尚衣奉御」の官職を贈られたと思う。

#### 注

- (1) 日文研共同研究会（研究代表者王維坤・研究幹事宇野隆夫）『王共同研究会の趣旨』『古代東アジア交流の総合的研究』（『国際日本文化研究センター要覧・二〇〇七年』二七頁所収、筆者は、二〇〇七年四月一日から二〇〇八年三月三十一日まで国際日本文化研究センターの外国人研究員として招聘された。

- (2) 王維坤「在唐の日本留学生井真成墓誌の発見と新研究——井真成墓誌に関する研究前篇——」王維坤・宇野隆夫編『古代東アジア



交流の総合的研究』、朋友書店、二〇〇八年。(予定)

(3) 「[后晋] 劉昫等撰『旧唐書』三〇九二頁、中華書局、一九八六年。

(4) 石見清裕「入唐日本人「井真成墓誌」の性格をめぐって」『アジア遊学——特集 波騒ぐ東アジア』七〇号、勉誠出版、二〇〇四年二月。

(5) a. 氣賀澤保規「残された空白個所の謎」『朝日新聞』二〇〇四年一〇月二〇日。b. 氣賀澤保規「井真成墓誌の世界と阿倍仲麻呂」『東海大学史学会』二〇〇六年度東海大学史学会大会 公開シンポジウム「井真成墓誌」と遣唐使の時代『東海史学』、第四一号、二〇〇七年。

(6) 『専修大学・西北大学共同研究プロジェクト 井真成墓誌研究会資料』、一二頁、専修大学・朝日新聞社、二〇〇五年。

(7) 伊藤和史「謎深まる「井真成」の実像」『毎日新聞』二〇〇五年二月一八日。

(8) 武志遠・郭建邦編『千唐誌齋藏誌』、五二二方、文物出版社、一九八三年。

(9) 「[唐] 李隆基撰・李林甫注・広池千九郎校注・内田智雄補訂『大唐六典』、二三五—二三六頁、三秦出版社、一九九一年。

(10) 陕西省古籍整理辦公室編・吳鋼主編『全唐文補遺』第七輯、二六頁、三秦出版社、二〇〇〇年。

(11) 注(4)に同じ。

(12) 中国文物研究所・陕西省古籍整理辦公室編『新中国出土墓誌・陝西・甕』上冊、九三頁、文物出版社、二〇〇〇年。

(13) 王維坤「則天造字と日本における『則天文字』の受容」、上田正昭編『古代の日本と渡来文化』八一—九四頁、学生社、一九九七年。

(14) 賈麦明「新発見の唐日本人井真成墓誌及初步研究」『西北大学学报』二〇〇四年六期。

(15) 「[唐] 魏徵等撰『隋書』一八二七頁、中華書局、一九八七年。

(16) 平川南編『古代日本の文字世界』、大修館書店、二〇〇〇年。

(17) 王維坤「關於唐日本留学生井真成墓誌之我見」『西北大学学报』二〇〇五年二期。

(18) a. 注(6)に同じ、三〇—三八頁。b. 矢野建一「井真成墓誌」と第一〇次遣唐使」専修大学・西北大学共同研究プロジェクト編「遣唐使の見た中国と日本——新発見「井真成墓誌」から何がわかるか——」九三頁、朝日新聞社、二〇〇五年。

(19) 周紹良・趙超主編『唐代墓誌彙編統集』、頤慶〇一六方、上海古籍出版社、二〇〇一年。

(20) 注(4)に同じ。

(21) 注(9)に同じ。

(22) a. 葉国良「唐代墓誌考釈八則」『台大中文學報』一九九五年第七期。b. 葉国良「石學統探」一二八頁、台北・大安出版社、一九九九年。

(23) 渡辺延志「最古の「日本」台湾に資料?——井真成墓誌より二一年早いと報告」『朝日新聞』二〇〇五年二月八日夕。

(24) 王維坤「井真成墓誌に関する諸問題」『東アジアの古代文化』一二三三頁、二〇〇五年。



- (25) 氣賀澤保規「遣唐使留学生「井真成墓誌」への疑問」『東アジアの古代文化』一二三号、二〇〇五年。
- (26) 木村英一「孔子と論語」三三一頁、創文社、一九七一年。
- (27) 「元」陳澧注『新刊四書五經』五六頁、中国書店、一九八四年。
- (28) 張步雲『唐代中日往來詩輯注』一二一—一二三頁、陝西人民出版社、一九八四年。
- (29) 注(6)に同じ。
- (30) 注(25)に同じ。
- (31) 夏于全集注『唐詩宋詞全集』四八二頁、華芸出版社、一九九七年。
- (32) a. 注(17)に同じ。b. 注(14)に同じ。c. 王建新「西北大学博物館收藏唐代日本留学生墓誌考釈」『西北大学学报』二〇〇四年六期。d. 注(25)に同じ。
- (33) 陳戌国点校『四書五經』二四頁、岳麓書社、一九九一年。
- (34) 「漢」司馬遷『史記』一二二七頁、中華書局、一九八九年。
- (35) 「魏」何晏・「梁」皇侃等注『四部要籍注疏叢刊』一六三〇頁、中華書局、一九九八年。
- (36) 賈表明・葛繼勇「井真成墓誌銘釈読再探」『西北大学学报』二〇〇五年二期。
- (37) a. 葛繼勇「井真成墓誌についての基礎的研究」井真成市民研究会にて、二〇〇五年一月一二日の発言記録。b. 藤田友治編『遣唐使・井真成の墓誌——いのまなり市民シンポジウムの記録——』ミネルヴァ書房、二〇〇六年。
- (38) 注(25)に同じ。
- (39) 注(6)に同じ。
- (40) a. 注(36)に同じ。b. 葛繼勇「日本留学生井真成墓誌銘釈初探(一)」王勇主編『中日関係史料与研究』第二輯、七八—八三頁、國際文化工房出版社、二〇〇四年。
- (41) 注(25)に同じ。
- (42) 注(27)に同じ。
- (43) 注(8)に同じ、三五八方。
- (44) 注(8)に同じ、三六六方。
- (45) 注(25)に同じ。
- (46) 注(37)に同じ。
- (47) 注(25)と注(6)に同じ。
- (48) 注(25)に同じ。
- (49) 「清」董誥等編『全唐文』(三)、二九五七頁、中華書局、一九八三年。
- (50) 「宋」李昉等編『文苑英華』四七四三頁、中華書局、一九六六年。
- (51) 「宋」歐陽修・宋祁撰『新唐書』四一二四頁、中華書局、一九八六年。
- (52) 注(8)に同じ、三一六方。
- (53) 注(10)に同じ、第五輯二七八—二八〇頁。
- (54) 「唐」李延寿撰『北史』九四九頁、中華書局、一九七四年。
- (55) 「唐」歐陽詢撰・汪紹楹校『芸文類聚』八九一頁、中華書局、一九六五年。
- (56) 注(8)に同じ、四〇〇方。

- (57) 注(8)に同じ、四二三方。  
 (58) 注(25)に同じ。  
 (59) 注(36)に同じ。  
 (60) 注(8)に同じ、三九一方。  
 (61) 注(3)に同じ、三〇二八頁。  
 (62) 注(51)に同じ、四〇四七頁。  
 (63) a. 注(37)に同じ。b. 注(36)に同じ。  
 (64) 注(25)に同じ。  
 (65) 注(6)に同じ。  
 (66) 森克己『遣唐使』二六頁、至文堂、一九五五年。  
 (67) 徳川光圀修『大日本史』吉川半七、一九〇〇年。  
 (68) a. 注(3)に同じ、五三四〇―五三四一頁。b. 佐藤武敏『長安——古代中国と日本』二三―二四頁、朋友書店、一九七四年。  
 (69) 「目」三省堂編修所編『コンサイス日本人名事典』(改訂版)、四二二頁、三省堂、一九九〇年。  
 (70) 注(13)に同じ。  
 (71) 注(8)に同じ、四二七方。  
 (72) 王維坤『中日文化交流の考古学研究』四〇二―四〇三頁、陝西人民出版社、二〇〇二年。  
 (73) 注(3)に同じ、五三四〇―五三四一頁。  
 (74) 新日本古典文学大系12『続日本紀一』、八〇―八一頁。岩波書店、一九八九年。  
 (75) 榮新江「從「井真成墓誌」看唐朝対日本遣唐使の礼遇」『西北大学学报』、二〇〇五年四期。

- (76) 吳玉貴「井真成來華時間の一点意見」黃留珠・魏全瑞主編『周秦漢唐文化研究』第四輯、三秦出版社、二〇〇六年。  
 (77) 西安市地方志館・張永祿主編『唐代長安詞典』四六六頁、陝西人民出版社、一九九〇年。  
 (78) 新日本古典文学大系15『続日本紀四』、四五八―四五九頁。岩波書店、一九九五年。

## 近世大坂の説教讃語芝居における演奏者

武内 恵美子

はじめに

近世後期の上方に、説教讃語座と称する団体が突如として現れ、大坂の宮地芝居を中心に子供芝居の名目で歌舞伎の上演を行っていた。説教讃語については、古くは木谷蓬吟氏や盛田嘉徳氏<sup>(3)</sup>によって考察され、室木弥太郎氏や阪口弘之氏<sup>(4)</sup>は説教讃語より古い時代に流行了した「説経」に関する論考の中で説教讃語について言及された。また室木・阪口両氏によって『関蟬丸神社文書』<sup>(6)</sup>が翻刻され、これを基本資料として、『日本研究』第二五号において拙稿「近世上方演劇文化変容における下層劇団の歴史的役割——関蟬丸神社と説教讃語をめぐって——」<sup>(2)(2002)</sup>を発表し、その興行に至る経緯とその後の歴史を解明した上で、その歴史的意義について論証した。それと前後して、斉藤利彦氏は「近世後期大坂の宮地芝居と三井

寺」<sup>(7)</sup>と題した発表を大阪歴史学会で行い、その報告論文を『ヒストリア』に掲載されている。斉藤氏は堺においても説教讃語座による興行が存在したことにも言及され、説教讃語座が大坂地域のみならず、広く上方文化圏でも活動できたことを解明されている。またこれらをふまえて神田由築氏がさらに「都市文化と芸能興行——大坂を中心として——」<sup>(8)</sup>を発表された。神田氏はその研究の中で、①説教讃語名題と説経者との関係が、いまだ不明確であること、②説教讃語座に編成された芸能者は、すべてが説経者ではないこと、③安政期に三井寺が新たな説経者・芸能者の把握に乗り出したこと、という三点を指摘し、さらに芸能者（＝説経者）に加えて「素人」芸能者の存在を論じられた。

先の拙稿では歴史的側面に重点を置き、芸能者についてほとんど触れることができなかった。本稿では神田氏の研究で挙げられた指

摘に鑑みながら、実際に説教讀語座の興行に関わった芸能者のうち、演奏に関わった人々に焦点を当てて考えてみたい。具体的には、説教讀語座の演奏者の個人と組織形態の実態を調査分析し、さらに説教讀語座以外の演奏者と比較することによって、演奏者からみた説教讀語座の特質と大坂歌舞伎界における説教讀語座の存在形態の追求を試みることにする。

## 1 説教讀語芝居概略

説教讀語座については拙稿あるいはその他の先行研究で詳述されているため、それらを参照されたいが、概略は以下の通りである。

山城国と近江国の国境であり、東海道・中山道の両道が通っている交通の要所として、逢坂（逢坂関とも。現、滋賀県大津市逢坂）がある。この逢坂の近江側に、三井寺配下の関蟬丸神社が存在する。

「説経」という芸能を行う芸能者（説経者）を掌握していたことで知られている神社である。説経は本来門付芸すなわち大道芸であり、小屋（劇場のこと。以下本稿では便宜上劇場と記す）を持たずに興行していたのであるが、寛文期（一六六一―一七三）に京都において日暮小太夫、日暮八太夫の二名の説経名代（興行権）が許可され、劇場で芝居を行うようになった。<sup>(10)</sup>これ以後、劇場で行う説経芝居と大道芸としての門説経の両方が行われていたが、享保（二七一―一七三六）頃を境に劇場の説経が廃れ、その後徐々に都市部での大道芸と

しての説経も衰退したと考えられる。

この神社には芸能関係にまつわる一連の文書が現存しており、「関蟬丸神社文書」と呼ばれている。この文書からは説経芝居が衰退した後、京都や大坂など、上方の都市部ではなく地方の村などを回り芝居を興行する説経者の姿が垣間見える。それは差別や貧困等の問題を孕み、決して盛況のようにはみえないのであるが、京都での芝居興行衰退から約七〇年後の寛政一〇年（二七九八）<sup>(11)</sup>に、唐突ともいえる状況で、大坂において歌舞伎興行を始める。「説教讀語座」による芝居興行である。この説経讀語座による興行は、子供による歌舞伎興行、すなわち子供芝居が名目であるが、実際には大人の役者も出演していたことが、「関蟬丸神社文書」をはじめとして各種史料から判明している。つまり、子供芝居の名目で通常の歌舞伎芝居を行っていたのである。

説教讀語座による歌舞伎興行は、文政二年（二八一九）頃から恒常的に行われるようになり、のちに人形浄瑠璃の掌握も狙いながら、<sup>(12)</sup>天保九年（一八三八）頃まで続けられる。しかし天保改革その他の要因により一時中断する。後に天保改革終焉後、安政五年（二八五八）に大坂宮地芝居の中心的興行地である御霊・座摩・稻荷の各地と堀江新地の和光寺境内にある阿弥陀池側の劇場で復活、幕末にかけて爆発的に興行が繰り返され、大坂庶民の娯楽として親しまれたのである。

前述の通り、説教讀語座の興行は堺でも行われていたが、主な興行地は大坂の宮地である。上方歌舞伎の興行範囲には京都も含まれるが、関蟬丸神社文書、京都側の史料の双方ともに説教讀語座の京都興行に関する記録が皆無であるので、京都では行われなかったようである。本来享保頃まで説経者が芝居を興行していたのは京都であつたが、その由緒をもって大坂で歌舞伎興行を開始し、そのまま大坂を本拠地としたと考えられる。

堺の芝居については、上方文化圏ではあるが、大坂とは興行形態が異なっていたと考えられるので、本稿では、大坂の宮地で興行を行った説教讀語座を対象にしていくことにする。

## 2 説教讀語と芸能者

古来行われていた「説経」に関わった説経者と区別するために、以下、説教讀語座に関わった者達を「説教者」あるいは芸能者と表記する。説教讀語座と芸能者に関して、神田氏が前掲論文で詳述されているので、そこから問題点を探っていくことにする。

関蟬丸神社は、近世中期以降、歌舞伎興行と絡めて、把握できるだけでも寛文一〇年（一六七〇）、文政二年（二八一九）、安政四年（二八五七）の三度に亘って全国的な説教者調査を行っている。そのうち最後の回である安政四年の調査は、歌舞伎興行が禁止されていた天保改革の末期に行われた。

この調査については拙稿において、翌年（安政五年）の再興を念頭に置いた調査だったことを指摘しているが、神田氏はそれをさらに考察し、前二回の調査と安政四年のそれとは性質が異なることを指摘された。すなわち、前二回は興行許可に絡めた調査であり、諸芸能者を掌握することを目的としているが、安政の調査は大坂の主要な芝居にそれぞれ免許を与え名代を配置したことから、大坂の芝居掌握を目的としており、またそれに伴い新たな芸能者を取り込む動きがあつたことが特徴的であるとされている。従来は説教者として把握されていなかった、祭文や俄師等の雑芸能者を対象とした動向であるというわけである。

また、天保期以降、芸能の場や種類が多様化し、そのような雑芸能者まで取り込むとすることによって、説教讀語座の中に事態の混乱をもたらしたに違いないと指摘している。本来は「勧進」を生業とした芸能者が、歌舞伎同様の芸を行うようになり、歌舞伎「興行」に進出する過程で「説経」という勧進芸能を「商標」化した。それが説教讀語座の商品化を促したが、芸能が多様化するのに従い、勧進に近い雑多な芸能を「市中繁栄のために」取り込むことになっていく。勧進から脱皮を図った説教讀語座が再度勧進を取り込むことによって興行を維持するということに、矛盾と、説教讀語座の商標としての限界が表れているとするのである。<sup>(13)</sup>

これに対し、史料に裏付けられた明確な反論は、現在のところ持

ち合わせていないが、あえて意見を述べるとすれば、身分的周縁論の論理に踏み込みすぎて実態が見え難くなっているように感じる。

説経者は、依然として地方では説経を行っていたが、一方で新たな芸を開拓していったと考えられる。それが都市部における説教讃語芝居であり、人形浄瑠璃への進出であったはずである。天保期の人形浄瑠璃掌握は失敗に終わったが、安政期の沈黙を経て説教讃語が再び世に現れた際に、祭文や俄師、女太夫（浄瑠璃）などを取り込み、なお一層の拡大を図ったことは、むしろ一連の一貫した動向とは取れないであろうか。もとは門付芸の集団であり、依然として門付を行う人々も所属していることを考えれば、芸能の場の多様化は説経あるいは説教讃語の活動の場を広げる機会であり、多様化した芸能はそれこそ基本形ではなかったのだろうか。芝居興行と雑多な芸能の差はあれども、本来の形態、過去から継続している説教者の芸態を考えれば、混乱を来すような問題ではないように思われる。

### 3 素人と玄人の問題

もう一点神田氏の論考で重要な指摘がある。「素人」芸能者の存在である。筆者は前稿において、説教讃語座は玄人芸能者集団であると述べたが、神田氏は人形浄瑠璃の浄瑠璃渡世集団であった「因<sup>ちな</sup>講」の構成員を生み出す母体が素人芸能者層であったことを指摘し、説教讃語座にも素人芸能者との不可分な関係があるのではないかと

述べられ、説教讃語座の構成員すなわち説教者を玄人とすることに疑問を投げかけられた。地方に居住しながら因講の太夫・三味線と師弟関係を結んだ門弟の多くは素人であろうと推測できること、それらの素人芸能者と玄人芸能者の活発な交流、弟子と素人との境界線の曖昧さを挙げ、説教讃語においても説教讃語に関わった芸能者にも素人との不可分な関係があったのではないかとするものである<sup>(14)</sup>。因講の場合の例として、次のような明治二十九年（一八九六）の時太夫の弁明を例に挙げている。

然ルニ、目今之三味線ハ前々の事しるや知らすや、中老古老ト雖モ、本名を以て公然素人之会ニ出席為シ、当に総テ何連大会立三味線ハ、素人稽古屋或ハ子供名氏ノモニ候処、当今ニテハ、既ニ君松連ノ如キ、廣助ト立派ニ記シアリ、（以下略）<sup>(15)</sup>

これは素人の大会に出演し因講から咎められた時太夫の弁であるが、前々の事、すなわち以前は素人会への出演など普通に行われていたこと、中老・古老クラスの人々でさえ出演していたことを述べている箇所である。「前々の事」という文言がいつを指すのかはこの部分からは判断できないが、天保期のことである。つまり天保期には当たり前のように素人との交流が行われており、そのような「素人芸能者との不可分な関係」は説教讃語座の芸能者でも同



様に結ばれていたのではないかと、と神田氏は述べている。

もちろん浄瑠璃界において素人との関係は無視できないほど大きいことは自明のことであるが、それがはたして説教讀語座における素人芸能者の存在を容認することになるだろうか。「素人」はあくまでも「素人」であり、「素人」と「玄人」の間には純然たる区分があると考ええる。その区分に関しては、時代が少々古いが、拙稿「浄瑠璃社会の構造——享保・元文期の場合」<sup>16</sup>にて、甚だ簡略ではあるが考察している。音曲関係者に限っても、単に音曲を演奏するというだけで包括してしまうと素人と玄人の境界線は曖昧になる。しかし、江戸初期の混沌とした、あるいは三味線音楽が発展途上にあった時代はともかく、ある程度興行が安定しジャンルや流派が限定された江戸後期には、素人と玄人の差が曖昧だったとは考えにくい。玄人顔負けの技芸を有する素人が多数存在したことは事実であるが、彼らはあくまでも素人であることを表明し、素人としてしか会に出演しないのではないかと。それゆえ「素人会」という場が存在するのである。もちろん、素人から玄人へ越境した者が多くいたこともまた事実であるが、素人と玄人の一線を越えて、玄人の舞台を踏んだ時点で、すでに素人ではなく玄人として扱われるはずである。門付のようにその境界線が曖昧なものであっても、その技芸を以て生業をたてる渡世人は玄人と見なされる。それ故の免状や鑑札であり、集団としての機能なのである。

「関蟬丸神社文書」には、燈明料と引き替えに免状等を交付してきた説経者との関係が徐々に薄れていく傾向にあることがたびたび記載されている。その是正のためという側面もあつて全国的な調査を行っていたのであり、それは免状を持たないまま、あるいは以前交付された状態のまま説経を行うことが多かったことを示しているが、素人であることの証明にはならないのではないだろうか。果たして免状を持たず説経を行い生計を立てている人物に対し、世間は素人と判断したのだろうか。免状交付は関蟬丸神社との関係であり、それを怠った結果、いわゆる「もぐり」状態にはなるが、少なくともそれを趣味としてではなく生活の糧としている以上、世間は彼らを玄人と判断するのではないかと考える。玄人とは、あくまでもそれを職業として行っている者、芸によって生計を立てている者を指すのであり、素人とはその点で一線を画するのである。

そのように考えれば、説教讀語座に芸能者として参加し渡世している説教者は、すでにその時点で玄人と呼ばれる存在であると考ええる。時太夫の弁が示しているのは、玄人が素人会に出演（あるいは助演）することは普通に行われていたという点である。玄人側からの素人への教授や素人会への出演が一般的であったことを示しているが、逆方向の、素人が玄人の舞台を踏むということを述べるものではない。少なくとも説教讀語座という、三井寺あるいは関蟬丸神社に芸能者あるいは説教者として掌握・管理され、芸能興行に関

わる者が、趣味で参加をする、金銭の授受を行わない素人であったとは考えにくい。

ただし、ここで述べている「説教讀語座に關係する芸能者」の規定は、あくまでも興行されていた歌舞伎あるいはその他の舞台や門付に恒常的に出演していた芸能者であつて、その人物に素人の弟子筋がない、すなわち舞台を離れたところで素人への教授をしていないということを示しているのではないことを注記しておく。説教讀語座の構成員である音曲關係者が、舞台出演のみで生計を立てられていたかどうかは不明であり、需要さえあれば当然ながら素人に対する教授は行われていたと推測されるからである。

いずれにしても、素人と玄人の判断基準は、芸能興行への出演あるいは芸能そのものを生業としている渡世人としての玄人と、音曲を演奏できるとしてもあくまでも素人としての立場を崩さない人々との差であると考えるのである。したがって、本稿で述べる説教讀語座に出演していた演奏者は玄人であると考えている。

ただし、神田氏も述べられているように、このことは実態を調査した上で判断すべきである。神田氏は「関蟬丸神社文書」に記載されている芸能者の状況から考察されているが、以下別な角度からもう少し具体的に説教讀語に関わった芸能者として、演奏者について考えてみたい。

#### 4 説教讀語芝居に出演した演奏者

それでは、具体的に説教讀語に出演していた演奏者はどのような人々であつたのか。神田氏が挙げられているように、「関蟬丸神社文書」中にも若干ながら芸能者名が記載されている。説教の免許・免状を与えられた芸能者たちの記録である。そこには、説教祭文岡本座<sup>ノ</sup>八九人、西横堀小屋役者<sup>ノ</sup>一二人、照葉狂言役者<sup>ノ</sup>六人、俄師<sup>ノ</sup>一六人、御霊社役者<sup>ノ</sup>一一人、和光寺役者<sup>ノ</sup>一一人、天満天神役者<sup>ノ</sup>一〇人、新築地小屋役者<sup>ノ</sup>一二人の計一六七人と、その他興行關係者、具体的には説教讀語座名代<sup>ノ</sup>一二人が記載されている<sup>(18)</sup>。しかし、それは説教讀語座のごく一部の者であり、それ以上の者を文書から解明することは難しい。

安政の再興の時点で説教讀語にとって本業ともいえる歌舞伎の關係者のうち、役者に関しては上記のように五六名が挙げられており、おそらくは代表的な役者であろうことが想像できる。しかし、歌舞伎興行に関わる者として役者と並び重要な役割を担う音曲に携わる者について、文書の中から見出すことは皆無であると言わざるを得ない。そこで本稿では、一度文書から離れ、図1のような役割番付に記載された情報から、説教讀語座の活動に携わった音曲關係者を考察してみることとする。

歌舞伎役割番付は、歌舞伎が興行される際、番組あるいは主要な

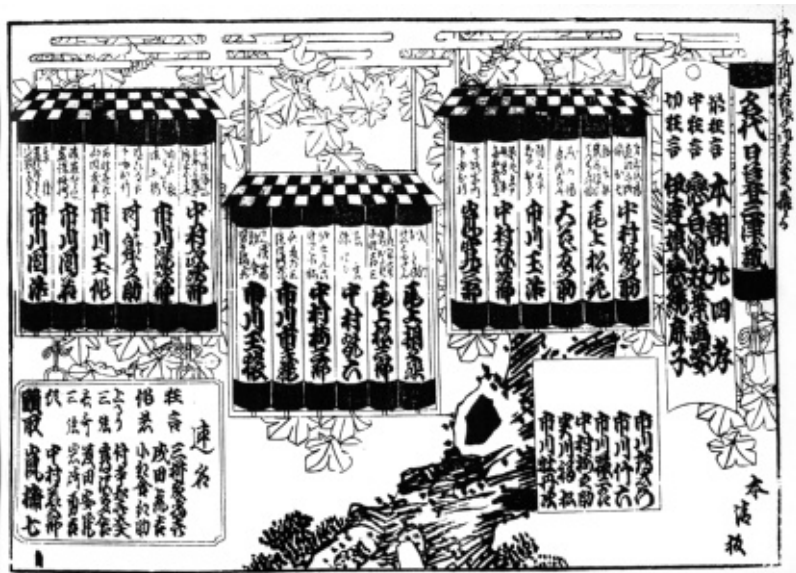


図1 芝居役割番付（大阪府立中之島図書館蔵）元治元年（1864）九月、御霊芝居 左下に演奏者名が記載されている。

出演者が変更になる毎に発行される、配役表である。したがって、興行毎に発行されるのが原則である。そこには劇場名や年月の他、座本、名代、頭、頭取、狂言作者、振付などの興行関係者、演目、配役（役名と担当役者）などの興行に関する基本事項が掲載される。

そしてそれらの情報と共に、演奏者名も記載されていることが多い。ただし、演奏者の場合、出演者全員が記載されるのではなく、数名の代表的な者、すなわち演奏の中心になる人物が記載される。したがってその興行に関わった演奏者全員を知ることとはできないが、主要な演奏者の把握ができる。また、演奏者の存在のみならず、彼らの活動動向の実態を把握するのにも適した史料だといえる。歌舞伎役割番付のみですべてが解明できるわけではないが、まずは足がかりとして用いるには最適だと判断して用いることにした。

現存している一連の上方の役割番付の中には、説教讀語座の番付が一定数存在する。この種の役割番付は発行された物すべてが現存しているわけではなく、またその所蔵に関しても散在していてなかなか全容が明らかにならないが、大坂の宮地芝居が再興した安政五年（一八五八）以降、幕末の慶応三年（一八六七）までの一〇年間は、比較的残存率が良いと考えられる。概数で大坂全体として一〇年間で五六〇回の歌舞伎興行があったとすると、安政五年から慶応三年までの調査番付点数が四二二点なので、約七五％の番付が残存していることになる。あくまでも概算ではあるが、幕末の社会情勢を考えると、実際の興行数はもう少し少なかったとも考えられるので、八割程度の残存率ではないかと予想している。そこで、これらの説教讀語座の番付を用いて、演奏者の解明を試みてみたい。

管見のうち説教讀語座の番付であると明確に判断できるものは一

九二点存在する。<sup>(20)</sup> そのうち安政五年から慶応三年までのものは一四〇点である。これらの番付に記載された演奏者名を抽出し、どのような人物が存在し、互いに関係しているのかを分析してみることにした。表1は説教讀語座の芝居番付のうち安政五年から慶応三年ま

での一四〇点の基本情報、表2は表1の番付に記載された演奏者のうち、五回以上記録が抽出できた人物の一覧<sup>(21)</sup>、表3は同時期の大坂の芝居のうち、説教讀語座以外に出演していた演奏者の一覧である。ここから、いくつかの情報が判明する。

表1 安政五（一八五八）―慶応三（一八六七）説教讀語座番付情報一覧

場所	元号	年	西暦	月	日	芝居名
天満裏門芝居	安政	五	一八五八	二	吉日	鏡山旧錦絵／義経腰越状／双蝶々曲輪日記
天満裏門芝居	安政	五	一八五八	二	吉日	伊達越道中双六／彦山権現誓助剱／隅田川花俤
御霊社内	安政	五	一八五八	七		三十石燈始／袖浦古郷錦
御霊社内	安政	五	一八五八	九		三十石燈始／袖浦古郷錦
御霊社内	安政	五	一八五八	一一	吉日	敵討高砂松／恋飛脚大和往来
御霊社内	安政	五	一八五八	一二	吉日	妹背山婦女庭訓／木下陰狭間合戦
御霊社内	安政	六	一八五九	一	吉日	新薄雪物語／須磨都源平躑躅／柳桜春錦画
御霊社内	安政	六	一八五九	二	吉日	仮名手本忠臣蔵
御霊社内	安政	六	一八五九	四	吉日	吾妻海道茶屋娘／東訛恋深川
御霊社内	安政	六	一八五九	五	吉日	双蝶々曲輪日記／時枯梗出世請状／五大力恋緋
御霊社内	安政	六	一八五九	八	吉日	菅原伝授手習鑑／名作切籠曙／双紋廓錦絵／義経腰越状
御霊社内	安政	六	一八五九	一二	吉日	箱根靈驗覺仇討／彦山権現誓助剱
御霊社内	万延	一	一八六〇	一	二	けいせい稚児淵／嫁入信田妻
御霊芝居	万延	一	一八六〇	三	吉日	けいせい玉うさぎ
御霊芝居	万延	一	一八六〇	三	吉日	岩見重太郎
御霊社内	万延	一	一八六〇	閏三	吉日	伽羅先代種／傾城当玉兎／けいせい妹背鶴
御霊社内	万延	一	一八六〇	四	吉日	濃紅葉小倉色紙／伊勢音頭恋寝釦
御霊社内	万延	一	一八六〇	五	吉日	義経千本桜／累淵絹川堤／南詠恋抜粹

御霊社内	元治	一	一八六四	一一	吉日	秋葉権現廻船話／梅椿妹背八重垣／心中天網島
御霊芝居	元治	一	一八六四	九	吉日	本朝廿四孝／恋白浪双葉面姿／伊達娘濃い緋鹿子
御霊社内	元治	一	一八六四	八	吉日	敵討高砂松／堂島救入浜
御霊社内	元治	一	一八六四	五	吉日	長柄長者黄鳥墳／忠臣連理の鉢植／吉原細見図
御霊社内	元治	一	一八六四	三	吉日	濃紅葉小倉色紙／近江源氏先陣館／大経師昔暦
御霊社内	文久	三	一八六三	一一	吉日	けいせい染分總
御霊社内	文久	三	一八六三	八	吉日	姉妹連大礎／重井筒／奥州安達原
御霊社内	文久	三	一八六三	四	吉日	猫怪談五十三駅／都路東春詠
御霊社内	文久	三	一八六三	三	吉日	艶競花大樹／桂川連理柵
御霊社内	文久	二	一八六二	五	吉日	拳揮廓大通／義臣伝説切講釈／伊勢音頭恋寝剣
御霊社内	文久	二	一八六二	九	吉日	妹背山婦女庭訓／恋娘錦面姿
御霊社内	文久	二	一八六二	三	吉日	加賀見山廓錦絵
御霊社内	文久	二	一八六二	三	吉日	裏表忠臣蔵
御霊社内	文久	二	一八六二	一	吉日	敵討浦朝霧／葛紅葉宇都谷峠
御霊社内	文久	一	一八六一	一二	吉日	けいせい挾妻櫛／伽羅先代菰／男作三国湊
御霊社内	文久	一	一八六一	一一	吉日	菅原伝授手習鑑／信州於六櫛／けいせい青陽鷄／戻り駕
御霊社内	文久	一	一八六一	八	吉日	絵合太功記／信州於六櫛／廓文章
御霊社内	文久	一	一八六一	七	吉日	八陣守護城／扇矢数四十七本／鐘もろとも夢鯨鞘
御霊社内	文久	一	一八六一	六	吉日	花雲佐倉曙／実大入秋豊作
御霊社内	文久	一	一八六一	一	吉日	夏祭浪花鑑
御霊社内	万延	一	一八六〇	一一	吉日	姫競双葉絵双紙／初春浪花賑
御霊社内	万延	一	一八六〇	一〇	吉日	鎌倉三代記／台頭緑色幕
御霊社内	万延	一	一八六〇	八	吉日	碁太平記白石噺／義経腰越状／平井権八吉原街
御霊社内	万延	一	一八六〇	八	吉日	秋葉権現廻船話／神靈矢口渡／藍桔梗雁金五紋／倭仮名在原系図
御霊社内	万延	一	一八六〇	八	吉日	加賀見山廓写本／重井筒

御霊社内	慶応	一	一八六五	一	吉日	けいせい繁夜話／恋飛脚大和往来
御霊社内	慶応	一	一八六五	三	吉日	敵討巖流島／往古曾根崎村噂／千種の乱咲
御霊社内	元治	二	一八六五	四	吉日	幼稚子敵討／国訛嫩笈摺／須磨都源平躑躅
御霊社内	慶応	一	一八六五	一一	吉日	敵討義恋柵／京羽二重娘雛形
御霊社内	慶応	一	一八六五	一二	吉日	箱根靈驗覽仇討／ひらかな盛衰記／寿三番叟
御霊社内	慶応	二	一八六六	一	吉日	姫競双葉絵草紙
御霊社内	慶応	二	一八六六	三	吉日	三勝櫛赤根色指／双蝶々曲輪日記／倭仮名在原系図
御霊芝居	慶応	二	一八六六	六	吉日	花魁苔八總／彦山権現誓助剱／ちらし書恋文章
御霊社内	慶応	二	一八六六	一二	吉日	初櫓旭迎賑／源平布引滝／結文浮名簪／恋女房染分手綱／注連飾宝来曾我
御霊芝居	慶応	三	一八六七	一	吉日	天満宮菜摘御供
御霊社内	慶応	三	一八六七	三	吉日	忠臣いろは実記／都鳥頃夜桜
御霊社内	慶応	三	一八六七	六	吉日	ひらかな盛衰記／四木写朝顔草紙
御霊社内	慶応	三	一八六七	六	吉日	夏祭浪花鑑／置土産今織上布
御霊芝居	慶応	三	一八六七	八	吉日	花魁苔八總／倭仮名在原系図／恋娘錦画姿／戻り駕色相肩
御霊社内	慶応	三	一八六七	九	吉日	復習亀山嘶／鬼一法眼三略卷／隅田春妓女容性
御霊社内	慶応	三	一八六七	一二	吉日	碁太平記白石嘶／梶原平三希代誠／花筏情水棹
いなり社内	安政	五	一八五八	五	吉日	波枕韓聞書／宿無団七時雨傘／寿式三
いなり社内	安政	五	一八五八	七	吉日	玉藻前曦袂／訳能金持性
いなり社内	安政	五	一八五八	一〇	吉日	内百番富士太鼓／囃影猿七化
いなり社内	安政	五	一八五八	一	吉日	契情石川染／豊咲妹背鵜
いなり社内北芝居	安政	六	一八五九	三	吉日	日本第一和布苅神事／重扇栄松若
いなり社内北芝居	安政	六	一八五九	四	吉日	伽羅先代萩／一谷嫩軍記／東訛恋深川
いなり社内北芝居	安政	六	一八五九	五	吉日	伽羅先代萩／苅萱桑門筑紫鞆／桂川連理柵
いなり社内	安政	六	一八五九	五	吉日	木下蔭狭間合戦／藍桔梗雁金五紋
いなり社内	安政	六	一八五九	九	吉日	鏡山旧錦絵／鬼一法眼三略卷／花川戸恋紫



座摩社内	安政	六	一八五九	四	吉日	花魁荅八總／檀浦兜軍記／寿式三
いなり	慶応	三	一八六七	九	吉日	けいせい宮伝授／鬼若名譽髻／噂聞恋定紋
いなり	慶応	三	一八六七	七	吉日	けいせい花白浪／彫刻左小刀
いなり	慶応	三	一八六七	三	吉日	けいせい百千鳥／彦山権現誓助劔／双艶蝶紋日
いなり	慶応	二	一八六六	一一	吉日	敵討殿下茶屋聚／廓文章
いなり	慶応	二	一八六六	八	吉日	千金手綱恋染込／今昔相宿嘶／鐘もろとも恨鮫鞘
いなり社内	文久	二	一八六二	一一	吉日	伽羅先代萩／鬼一法眼三略巻／廓文章
いなり社内	文久	二	一八六二	九	吉日	碁太平記白石嘶／忠臣連理の鉢植／千種の乱咲
いなり社内	文久	二	一八六二	五	吉日	けいせい青陽鷄／一の谷頼軍記／伊勢音頭恋寝劔
いなり社内	文久	二	一八六二	三	吉日	花魁荅八總
いなり社内	文久	一	一八六一	一一	吉日	花洛矢数誉／姫小松子日の遊／平井権八吉原街
いなり社内	文久	一	一八六一	一一	吉日	嫁入信田妻／義経腰越状
いなり社内	文久	一	一八六一	九	吉日	花曇歌清水／けいせい繁夜話／伊達模様色染分
いなり社内	文久	一	一八六一	七	吉日	けいせい揚柳桜／大塔宮曦鎧／容艶花善悪木津川
いなり社内	文久	一	一八六一	五	吉日	けいせい花発船／ちらし書恋の玉章
いなり社内	文久	一	一八六一	一	吉日	けいせい七草嶋
いなり社内	万延	一	一八六〇	一一	吉日	双蝶々曲輪日記／けいせい雪月花／積恋雪関戸
いなり社内	万延	一	一八六〇	九	吉日	伊賀越乗掛合羽
いなり社内	万延	一	一八六〇	五	吉日	敵討御堂前／与話情浮名横櫛
いなり社内	万延	一	一八六〇	閏三	吉日	けいせい品評林／千種の乱咲
いなり社内	万延	一	一八六〇	閏三	吉日	けいせい品評林
いなり社内	万延	一	一八六〇	三	吉日	敵討優曇華蹴山／妹背山婦女庭訓
いなり社内	万延	一	一八六〇	一	吉日	けいせい染分總／菅原伝授手習鑑／檀浦兜軍記
いなり社内	万延	一	一八六〇	一	吉日	木下蔭狭間合戦／藍桔梗雁金五紋
いなり社内	万延	一	一八六〇	一	吉日	けいせい染分總／檀浦兜軍記

阿弥陀池境内	安政	五	一八五八	五	吉日	苧萱桑門筑紫鞆／けいせい青陽鷄／置土産今織上布
座摩社内	慶応	三	一八六七	四	吉日	敵討崇禪寺馬場／油商人廓話
座摩社内	慶応	三	一八六七	一	吉日	けいせい浜真砂／奥州安達原／比翼尊鎗梅
座摩社内	慶応	二	一八六六	一	吉日	けいせい染分總／廓文章
座摩社内	慶応	一	一八六五	一一	吉日	敵討巖流島／恋飛脚大和往来
座摩社内	慶応	一	一八六五	五	吉日	柵自来也話／八重霞浪花浜萩
座摩社内	慶応	一	一八六五	四	吉日	敵討御堂前／加々見山旧錦絵
座摩社内	元治	二	一八六五	一	吉日	姫競双葉絵草紙／お染久松色説販
座摩社内	元治	一	一八六四	一一	吉日	義経千本桜／与話情浮名横櫛
座摩社内	元治	一	一八六四	一〇	吉日	敵討浦朝霧／関取千両幟／花魁苔八總
座摩芝居	文久	三	一八六三	一〇	吉日	箱根靈驗覽仇討／東土産写絵怪談
座摩芝居	文久	三	一八六三	八	吉日	傾城筑紫琴夫／けいせい妹背の鴛鴦／桂川連理柵
座摩芝居	文久	三	一八六三	七	吉日	敵討安栄録／苧萱桑門筑紫鞆／梅ノ由兵衛／名作切籠曙
座摩芝居	文久	三	一八六三	盆	吉日	敵討安栄録／苧萱桑門筑紫鞆／梅ノ由兵衛／名作切籠曙
座摩芝居	文久	二	一八六二	九	吉日	菅原伝授手習鑑／隅田川恋倂
座摩社内	文久	二	一八六二	三	吉日	鼠小紋吾嬬雛形／一谷嫩軍記／同計略花芳野山
座摩社内	文久	二	一八六二	二	吉日	敵討高砂松／同計略花の吉野山
座摩社内	文久	二	一八六二	一	吉日	もちどり鳴門白浪／梅曆春魁
座摩社内	文久	一	一八六一	一〇	吉日	仮名手本忠臣蔵／姫山姥
座摩社内	文久	一	一八六一	九	吉日	色競九重錦／苧萱桑門筑紫鞆／袖浦故郷錦
座摩社内	万延	一	一八六〇	一	吉日	けいせい石川染／名筆反魂香
座摩社内	安政	六	一八五九	一一	吉日	長柄長者黄鳥墳／容競出入湊／廓文章
座摩社内	安政	六	一八五九	九	吉日	けいせい玉手綱／芦屋道満大内鑑
座摩社内	安政	六	一八五九	八	吉日	敵討優曇華龜山／宿無団七時雨傘
座摩社内	安政	六	一八五九	五	吉日	花魁苔八総／恋情商煙草
座摩社内	安政	六	一八五九	五	吉日	木下蔭狭間合戦／彦山権現誓助鋌／恋娘錦画姿

表2 安政以後、説教讀語座に出演した主要演奏者一覧

演奏者	ジャンル	役割	記録初見年月			記録終了年月			件数	他所への 出演
			元号	年	西暦	元号	年	西暦		
竹本鶴太夫	義太夫	太夫	安政	五	一八五八	一二	慶応	三	一八六七	〇(二五)
竹本琴太夫	義太夫	太夫	安政	五	一八五八	一一	安政	六	一八五九	〇(二六)
竹本勇太夫	義太夫	太夫	安政	五	一八五八	二	安政	六	一八五九	〇(三四)
竹本三木太夫	義太夫	太夫	安政	五	一八五八	七	文久	一	一八六一	〇(三四)
竹本千代太夫	義太夫	太夫	文久	一	一八六一	一	文久	二	一八六二	〇(六)

阿弥陀池境内	安政	五	一八五八	七	吉日	柵自来也話／奥州安達原／名作切籠曙
阿弥陀池境内	安政	五	一八五八	一〇	吉日	敵討浪花梅／娘景清八島日記／同計略花の吉野山
阿弥陀池	安政	六	一八五九	一	吉日	けいせい品評林／義経腰越状／隅田春妓女容性
阿弥陀池	安政	六	一八五九	二	吉日	仮名手本忠臣蔵／新薄雪物語／猿曳門出諷
阿弥陀池	安政	六	一八五九	一〇	吉日	時枯梗出世請状／京羽二重娘雛形／織合檻樓錦／積雪恋関扉
あみだ池芝居	安政	六	一八五九	一一		傾城廓船諷／梶原平三紅梅豹／花扇錦絵競
阿弥陀池	万延	一	一八六〇	一		新薄雪物語／姫子松子日の遊／色説販
阿弥陀池境内	文久	一	一八六一	一		けいせい恋白浪／春霞姿写絵
阿弥陀池境内	文久	一	一八六一	七	吉日	幼稚子敵討／信州川中島合戦／鐘もろとも夢鮫鞘
阿弥陀池	文久	三	一八六三	一一	吉日	敵討御堂前／義経腰越状／国訛嫩笈摺
阿弥陀池	慶応	一	一八六五	二	吉日	傾城廓船諷／隅田川続俤
阿弥陀池	慶応	一	一八六五	三	吉日	敵討殿下茶屋聚／絵本太功記／平井権八吉原街
阿弥陀池	慶応	一	一八六五	一一	吉日	伽羅先代萩／名筆反魂香／本朝廿四孝
阿弥陀池芝居	慶応	二	一八六六	一一		敵討浦朝霧／恋飛脚大和往来
あみだ池芝居	慶応	三	一八六七	一		一谷嫩軍記／福在原系図／結文浮名簪
阿弥陀池境内	慶応	三	一八六七	八	吉日	菅原伝授手習鑑／伊勢音頭恋寝釦
阿弥陀池芝居	慶応	三	一八六七			いろは文字読切講釈／恋娘錦画姿

中村亀吉	長唄	三味線	安政	六	一八五九	八	文久	二	一八六二	一	一一	△(二)
板東伊三郎	長唄	三味線	安政	五	一八五八	七	慶応	三	一八六七	一二	一三	○(二八)
中村新介	長唄	三味線	元治	一	一八六四	一一	慶応	三	一八六七	一	一二	○(二四)
田中勇吉	長唄	唄	安政	六	一八五九	一	万延	一	一八六〇	一	六	×
中村伊三郎	長唄	唄	万延	一	一八六〇	九	慶応	三	一八六七	四	七	○(五)
中村源吉	長唄	唄	万延	一	一八六〇	九	文久	二	一八六二	一	九	×
中村梅次郎	長唄	唄	文久	三	一八六三	一〇	慶応	一	一八六五	三	一二	△(三)
花房半吉	長唄	唄	安政	五	一八五八	七	文久	一	一八六一	七	一五	△(二)
玉村久楽	長唄	唄	文久	二	一八六二	三	慶応	三	一八六七	一	一六	○(六一)
石田徳次郎	長唄	唄	安政	五	一八五八	七	文久	一	一八六一	七	二一	△(二)
中村政吉	長唄	唄	安政	五	一八五八	七	慶応	三	一八六七	三	二七	○(六)
鶴沢当三	義太夫	三弦	文久	一	一八六一	八	文久	一	一八六一	七	五	○(二一)
鶴沢多見次郎	義太夫	三弦	安政	五	一八五八	二	慶応	三	一八六七	一	五	○(二四)
鶴沢仙造	義太夫	三弦	安政	五	一八五八	二	慶応	二	一八六六	一	五	○(七)
野沢吾市	義太夫	三弦	安政	五	一八五八	一二	文久	二	一八六二	一一	六	○(二三)
鶴沢富造	義太夫	三弦	万延	一	一八六〇	一	文久	一	一八六一	一	六	×
鶴沢扇造	義太夫	三弦	元治	一	一八六四	三	元治	二	一八六五	一	九	○(五)
鶴沢吾市	義太夫	三弦	安政	六	一八五九	二	万延	一	一八六〇	閏三	九	△(四)
竹沢富造	義太夫	三弦	安政	五	一八五八	七	安政	五	一八五八	五	九	△(二)
野沢宅次郎	義太夫	三弦	慶応	一	一八六五	五	慶応	三	一八六七	八	一二	○(四一)
鶴沢和市	義太夫	三弦	安政	五	一八五八	七	文久	二	一八六二	五	一七	○(四六)
鶴沢勢糸	義太夫	三弦	安政	六	一八五九	八	安政	六	一八五九	二	二〇	○(一二)
竹本瀧太夫	義太夫	太夫	文久	二	一八六二	一一	文久	三	一八六三	三	五	○(四〇)
竹本程太夫	義太夫	太夫	慶応	一	一八六五	三	慶応	二	一八六六	一	五	○(二七)
竹本覚太夫	義太夫	太夫	安政	六	一八五九	三	万延	一	一八六〇	一	五	×
竹本瀧太夫	義太夫	太夫	文久	二	一八六二	五	慶応	一	一八六五	一一	六	△(四)

演奏者	ジャンル	役割	記録初見年月				記録終了年月				件数
			元号	年	西暦	月	元号	年	西暦	月	
竹本倭太夫	義太夫	太夫	文久	二	一八六二	一二	文久	二	一八六二	閏八	四〇
竹本折太夫	義太夫	太夫	安政	五	一八五八	一	慶応	三	一八六七	八	三七
竹本三木太夫	義太夫	太夫	文久	三	一八六三	六	慶応	三	一八六七	二	三四
竹本勇太夫	義太夫	太夫	安政	六	一八五九	一一	元治	一	一八六四	六	三四
竹本為太夫	義太夫	太夫	文久	二	一八六二	一二	文久	三	一八六三	一〇	二七
竹本琴太夫	義太夫	太夫	慶応	一	一八六五	九	慶応	二	一八六六	三	二六
竹本岡島太夫	義太夫	太夫	万延	一	一八六〇	九	文久	二	一八六二	一	二〇
竹本寿太夫	義太夫	太夫	慶応	三	一八六七	四	慶応	三	一八六七	二	一八
竹本歌間太夫	義太夫	太夫	慶応	一	一八六五	一	慶応	三	一八六七	二	一七
竹本妻太夫	義太夫	太夫	文久	三	一八六三	三	慶応	二	一八六六	一二	一七
竹本程太夫	義太夫	太夫	慶応	一	一八六五	三	慶応	二	一八六六	一〇	一七
葉璃摩一風	義太夫	太夫	万延	一	一八六〇	三	文久	一	一八六一	四	一七
竹本鶴太夫	義太夫	太夫	慶応	二	一八六六	三	慶応	二	一八六六	二	一五
竹本若太夫	義太夫	太夫	安政	六	一八五九	一	慶応	三	一八六七	一	一〇
竹本千代太夫	義太夫	太夫	文久	二	一八六二	閏八	文久	三	一八六三	極月	六

表3 安政以後、説教讀語座以外の大坂芝居へ出演した主要演奏者一覧

\*他所への出演欄の( )内は他所出現回数。○は表3に挙げられた人物、△は表3には挙げられなかったが他所番付の記録にある人物、×は他所に全く記録がない人物。

石田喜一郎	長唄	三味線	安政	五	一八五八	七	安政	六	一八五九	一二	七	×
中村巳之介	長唄	三味線	万延	一	一八六〇	一	元治	一	一八六四	八	六	○(二〇)
花房半六	長唄	三味線	万延	一	一八六〇	八	文久	一	一八六一	一	五	×
小川倉三郎	長唄	三味線	文久	一	一八六一	九	文久	二	一八六二	三	五	○(五一)
松出辰次郎	長唄	三味線	文久	一	一八六一	八	文久	一	一八六一	七	五	△(三)
中村辰之介	長唄	三味線	万延	一	一八六〇	五	慶応	三	一八六七	六	五	○(九)

中村兵次	長唄	唄	万延	一	一八六〇	八	文久	三	一八六三	九	八
花房留次郎	長唄	唄	安政	六	一八五九	二	安政	六	一八五九	一一	一〇
岩崎徳二郎	長唄	唄	安政	六	一八五九	一	慶応	二	一八六六	一	一一
花房虎蔵	長唄	唄	慶応	一	一八六五	極月	慶応	二	一八六六	五	一一
岩崎虎造	長唄	唄	文久	二	一八六二	一二	文久	三	一八六三	九	一三
岩崎松之介	長唄	唄	文久	二	一八六二	一二	文久	二	一八六二	閏八	一六
玉村巳午蔵	長唄	唄	文久	二	一八六二	三	元治	一	一八六四	一二	二二
花房半七	長唄	唄	安政	五	一八五八	一	文久	一	一八六一	八	四七
玉村久楽	長唄	唄	文久	三	一八六三	四	慶応	二	一八六六	九	六一
豊沢りん造	義太夫	三弦	文久	二	一八六二	一〇	元治	一	一八六四	九	五
鶴沢龍介	義太夫	三弦	元治	一	一八六四	一一	慶応	二	一八六六	八	五
鶴沢扇造	義太夫	三弦	文久	二	一八六二	閏八	文久	三	一八六三	一一	五
鶴沢多見次郎	義太夫	三弦	安政	六	一八五九	八	文久	一	一八六一	七	六
鶴沢仙造	義太夫	三弦	文久	三	一八六三	八	慶応	一	一八六五	一〇	七
鶴沢富造	義太夫	三弦	文久	一	一八六一	一〇	文久	三	一八六三	一〇	八
鶴沢当三	義太夫	三弦	安政	六	一八五九	七	万延	一	一八六〇	九	一一
鶴沢勢糸	義太夫	三弦	文久	二	一八六二	八	文久	三	一八六三	三	一二
鶴沢小作	義太夫	三弦	文久	二	一八六二	一	慶応	一	一八六五	一一	一二
鶴沢照介	義太夫	三弦	慶応	一	一八六五	極月	慶応	三	一八六七	八	一五
野沢吾市	義太夫	三弦	文久	二	一八六二	閏八	元治	一	一八六四	六	二二
野沢小作	義太夫	三弦	元治	一	一八六四	六	慶応	二	一八六六	五	二四
鶴沢多見次郎	義太夫	三弦	文久	三	一八六三	極月	慶応	三	一八六七	二	三八
野沢宅次郎	義太夫	三弦	慶応	一	一八六五	九	慶応	一	一八六五	八	四一
亀沢笑男	義太夫	三弦	万延	一	一八六〇	三	慶応	二	一八六六	一二	四二
鶴沢和市	義太夫	三弦	万延	一	一八六〇	一	文久	三	一八六三	六	四六
竹本栄太夫	義太夫	太夫	慶応	二	一八六六	四	慶応	二	一八六六	五	五



板東奥次郎	長唄	三味線	安政	六	一八五九	一一	文久	二	一八六二	一〇	五
中村美之介	長唄	三味線	文久	三	一八六三	八	元治	一	一八六四	五	五
杵屋佐之介	長唄	三味線	安政	六	一八五九	一一	万延	一	一八六〇	閏三	五
板東貞次郎	長唄	三味線	安政	五	一八五八	一	安政	六	一八五九	一〇	八
板東角徳	長唄	三味線	慶応	二	一八六六	三	慶応	三	一八六七	八	八
中村辰之介	長唄	三味線	元治	一	一八六四	三	慶応	三	一八六七	一一	九
岩崎熊次郎	長唄	三味線	安政	六	一八五九	三	慶応	一	一八六五	九	一四
小川辰次郎	長唄	三味線	文久	三	一八六三	極月	慶応	一	一八六五	二	一六
板東政次郎	長唄	三味線	慶応	二	一八六六	八	慶応	三	一八六七	四	一七
板東伊三郎	長唄	三味線	文久	一	一八六一	三	慶応	三	一八六七	八	一八
中村新三郎	長唄	三味線	万延	一	一八六〇	五	文久	二	一八六二	閏八	一九
中村巳之介	長唄	三味線	文久	三	一八六三	七	慶応	二	一八六六	五	二〇
中村新介	長唄	三味線	文久	一	一八六一	三	文久	三	一八六三	六	二四
板東定次郎	長唄	三味線	安政	五	一八五八	一	慶応	三	一八六七	八	三四
小川倉三郎	長唄	三味線	文久	二	一八六二	一二	文久	二	一八六二	九	五一
板東幸次郎	長唄	唄	慶応	一	一八六五	八	慶応	二	一八六六	三	五
中村井ノ丸	長唄	唄	文久	三	一八六三	三	文久	三	一八六三	一〇	五
中村伊三郎	長唄	唄	文久	一	一八六一	一〇	文久	三	一八六三	六	五
玉村芝楽	長唄	唄	安政	五	一八五八	一	安政	五	一八五八	一	五
岩崎七三郎	長唄	唄	文久	二	一八六二	八	慶応	一	一八六五	一	五
中村政吉	長唄	唄	文久	二	一八六二	九	文久	三	一八六三	一	六
岩崎徳三郎	長唄	唄	文久	三	一八六三	三	元治	一	一八六四	一	六
岩崎熊太郎	長唄	唄	文久	三	一八六三	一	慶応	一	一八六五	九	六

#### 4-1 興行傾向

まずは、興行数から考えてみる。もちろん残存率一〇〇％ではないため、正確ではないが、そこから興行の傾向を見出してみたい。

同時期の大坂全体の番付点数は四二二点である。番付で見る限り、明らかに説教讀語座であると判断できる芝居数は全体の約三三％であることがわかる。表1からも分かる通り、説教讀語座として判明している番付のほとんどは、御霊・座摩・稲荷・阿弥陀池の各劇場の芝居である。これらの劇場は寺社の境内で行われるため、一般的に宮地芝居と呼ばれる。

大坂で芝居興行が正式に許可されている、すなわち大芝居であるのは、道頓堀の角の芝居と中の芝居の二つの劇場であり、その他道頓堀にある筑後（大西）、若太夫、竹田の三つの劇場はそれに準じた形であった。さらに大芝居格の劇場に準じる形として新地芝居が許可されていた。すなわち北新地（曾根崎新地）と堀江新地である。宮地芝居はそれより格下の、晴天百日興行、つまり三ヶ月程度に一回申請し、許可されたもののみ上演ができるという形式の芝居であった。

「関蟬丸神社文書」では、幕末期に新地まで含めた地域の支配をうたい、名代まで配置しているものの、実際には上記のように依然としてほぼ宮地のみで興行していたということになる。また、名代の他、天満天神芝居の役者名が記されていたが、実際には明らかに説

教讀語座のものであると判断できる天満の番付は二点しか存在しなかった。現時点での確認状況であり、今後もう少し変動する可能性はあるが、劇的に増加する可能性は低く、天満では説教讀語座としてはあまり興行がなかったと考えておくのが順当だろう。天満は他の宮地とは別物、特に新地芝居として扱われることもあることから、他の新地同様に「関蟬丸神社文書」の中でのみ記されたものであり、実態に則していない可能性も捨てきれない。

一方、宮地としては、御霊社と和光寺の役者が記載されていたが、他に番付では稲荷社と座摩社で行われた説教讀語芝居のものも多数現存する。なぜ「関蟬丸神社文書」に稲荷・座摩の両社の役者が記載されなかったのかは不明である。

上記のように、「関蟬丸神社文書」の記載と番付の間には若干の乖離があるが、ほぼ宮地に限りながらも、残存点数がこの時期の大坂の芝居番付全体の三割強にのぼることは看過できないだろう。大坂の幕末における歌舞伎興行の重要な一角を占めていたことは間違いない。

#### 4-2 音曲の種類

次に使用される音曲の種類を考えてみる。番付上に記載されている音曲の種類は義太夫節と長唄のみになっている。文久二年（一八六二）正月に座摩社内で行われた説教讀語芝居に、一回のみ新内節が用いられたことが番付記載情報から判明するが、それ以外はすべ

て義太夫節と長唄である。ただし、長唄には音曲の種類名として「豊後」と記されている番付も存在するので、長唄が豊後節の代役<sup>22)</sup>をしていたこともわかる。もともと、この長唄奏者に「豊後」の文字を冠する習慣は化政期から見られるものであり、またこの「豊後」の表記が何を意味するのかは、まだ研究が進んでいないので、これをもって豊後節も行われていたとするのは早計である。また、このような表記方法は説教讀語座に限ったことではないので、上方歌舞伎の音曲面における慣習とみることもできる。

説教讀語座におけるこのような音曲の使用傾向は、大坂の他の地域（劇場）の歌舞伎と同様であり、特に説教讀語座にのみ見出せる特徴ではない。すなわち音曲の使用傾向においては、他の歌舞伎と説教讀語座の歌舞伎の間に違いはないということである。

#### 4-3 演奏者の出演傾向

表2と表3、すなわち説教讀語座に出演する傾向を示した演奏者と説教讀語座以外の芝居（以下「一般」と表記する）の演奏者とを比較すると、説教讀語座のみに出演し、一般の芝居には出演しないという傾向を示す演奏者の存在が見出せる。義太夫節の太夫では竹本瀧太夫・竹本覚太夫の二人、義太夫節の三味線方（以下長唄の三味線方と区別するために本稿内では三弦と表記する）では竹沢富造・鶴沢吾市・鶴沢富造の三人、長唄の唄方では石田徳次郎・花房半吉・中村梅次郎・中村源吉・田中勇吉の五人、長唄の三味線方（以下義

太夫節の三味線方と区別するために本稿内では三味線と表記する）では中村亀吉・石田喜一郎、花房半六・松出辰次郎の四人、合計一四人である。

ただし、表3は五回以上出演した主要演奏者であり全員分ではないため、全データから調べてみると、同時期の他の劇場に全く出演がなかったのは竹本覚太夫・鶴沢富造・中村源吉・田中勇吉・石田喜一郎・花房半六の六人であった。この時期の番付中、説教讀語座の番付を除いた二八二点中に一度も名前が記載されなかったということは、この者たちは説教讀語座のみに出演していた可能性が高いといえる。仮に彼らのことを説教讀語座「固有」の演奏者と表現しよう。このような演奏者が存在することは注目に値する。ただし、その数は説教讀語座の主要演奏者として抽出できた三七人に対し六人と、六分の一以下、約一六・二％に留まっている。残りの演奏者は他の歌舞伎興行にも出演しているわけである（以下一般の芝居にも出演する演奏者のことを「共通」の演奏者と称する）。

また、一般の歌舞伎興行への出演が五回以下の八人は「準固有」といえるかもしれない（以下この条件に当てはまる人物を「準固有」と表記する）。準固有の人物まで含めると、固有・準固有の演奏者は説教讀語座の主要演奏者の三分の一強、約三七・八％の人数である。

その内訳をみてみると、固有・準固有では義太夫節は太夫が九人

中二人、三弦が一人中三人の合計二〇人中五人であるのに対し、長唄は唄が八人中五人、三味線が九人中四人の合計一七人中九人である。固有者のみでみても義太夫節が太夫・三弦ともに一人ずつなのに対し、長唄は唄・三味線ともに二名ずつである。義太夫節に比べて長唄は固有・準固有の演奏者が多いことがわかる。また、主要演奏者のうち義太夫節では、太夫・三弦方の双方で、共通者の多くは一般での出演回数が二桁台であり、一般でも活躍している人物である場合が多いのに対し、長唄の唄に関しては、共通者は玉村久楽の六一回の他は一桁台であり、一般で活躍している人物はあまり説教讀語座には出演していないことがわかる。ただし、長唄の三味線方は義太夫節と同様に、共通者は、一般でも相応に活躍していることがわかる。

さらに、固有・準固有の演奏者は、説教讀語座の各音曲ジャンル内で出演回数が多い人物とも少ない人物ともいえないことが表2からわかる。すなわち、長唄の唄方である田中勇吉はその中では最低数ではあるが、それ以外は必ずしも出演回数の少ない人物、逆に多くの人物が固有・準固有とは限らないことである。つまり、出演回数によって固有・準固有と共通の区別はない。

以上のことから、義太夫節に関しては、あまり一般との区別はなく、説教讀語にも一般の歌舞伎にも出演する演奏者がほとんどであるのに対し、長唄は固有・準固有の演奏者の存在がある程度見られ

ること、殊に唄に関しては一般で活躍する人物はほとんど説教讀語座には出演しないという傾向が見出せることが判明した。長唄の三味線方に関しては、義太夫節と長唄の唄方の中間的な状態で、一般で比較的活躍している共通の演奏者が全体の半数程度を占めるという状態である。芝居番付のみで判断するのは危険であるが、この結果からは、長唄には説教讀語座付の演奏者が一定数存在し、一方義太夫節は説教讀語座付がほとんどいなかった可能性があると考えられる。

#### 4-4 演奏者の共演関係

次にこれら三七人の説教讀語座での共演関係を調査・分析してみた。

##### 4-4-1 義太夫 太夫同士

図2は、義太夫節の太夫同士で一回以上共演関係を示した演奏者同士を実線で結んだ共演関係図である。固有の演奏者であると考えられる竹本寛太夫は誰とも共演関係を示さなかった。また共通の演奏者である竹本程太夫も誰とも共演関係を示さなかった。準固有の竹本瀧太夫は竹本三木太夫という、共通の演奏者と共演関係を示した。関係図上には一回以上の段階から二つのグループが出現した。ただし、図2下段の竹本琴太夫らの五人のグループは全員が一回の関係であり、共演回数を二回にすると関係が解消されることから、弱い関係のグループであるといえるかもしれない。一方図2上段の

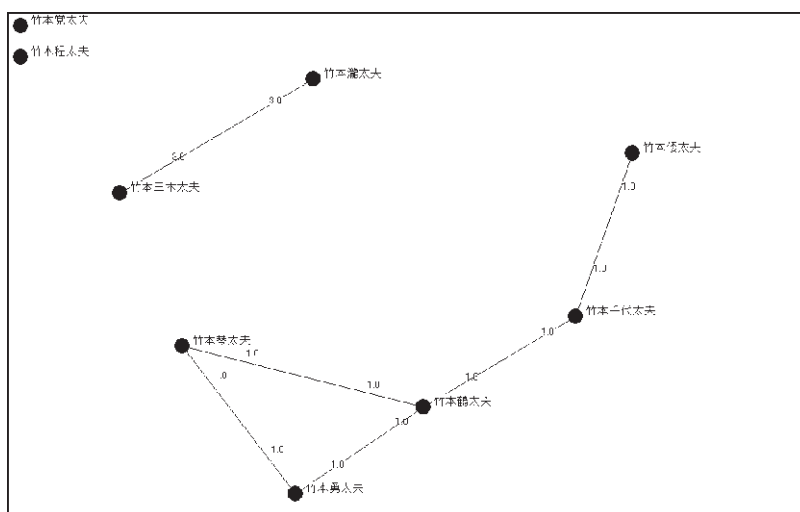


図2 説教讃語座 義太夫節 太夫—太夫 1回以上 共演関係図 ●は義太夫節の太夫を表す。

竹本瀧太夫―竹本三木太夫は三回の共演関係を示しており、太夫同士の中では一番関係が深いといえるだろう。ただし、三回の共演関係は、ここでは最多であるが、全体として決して多いとはいえない数値である。すなわち、太夫同士はあまり関係性を示さないといえ

るだろう。

グループ形成に他の要因がないか、それぞれの出演劇場をみたが一カ所ではなく複数の劇場に出演する傾向を示す者が多く、そこからグループ構成を見出すことはできなかった。むしろ図2で図上を外れる二人の太夫は、劇場は異なるものの一カ所の劇場にしか出演しないという、同様の傾向を示す共通点があるが、他の太夫の動向を見る限り、出演劇場が共演関係に大きな影響を及ぼすようには見えない。したがって何が共演関係の決め手になるのかは、太夫同士の組み合わせからこれ以上追求することは難しい。

太夫同士の関係性があまり見えてこない原因として、番付の記載方法が挙げられる。義太夫節は太夫と三味線が一人ずつ記載される形が多く、太夫あるいは三弦が何人も名を連ねて記載されるということがあまり多くない。そもそも義太夫節は大人数で演奏する類の音曲ではないため、太夫同士の関係は見出しにくいといえるだろう。

図3は義太夫の三弦同士で一回以上共演関係にある演奏者同士の関係図である。固有の三弦方である鶴沢富造は、準固有の鶴沢吾市と二回の関係を示している。また準固有の竹沢富造は共通の野沢宅次郎と一回の共演関係を示している。共演図上には三つのグループが出現しているが、そのほとんどが太夫と同様に一回ずつの関係であり、二回以上にした時点で鶴沢富造と鶴沢吾市のグループしか図

上に残らないことから、三弦同士も関係性は希薄であると考えられる。三弦も劇場別でも調査してみたが、全員が一カ所の劇場に集中せず複数の劇場に出演しており、固有の劇場による関係性は見出せなかった。太夫・三弦ともに固有あるいは準固有の人物が最多回数

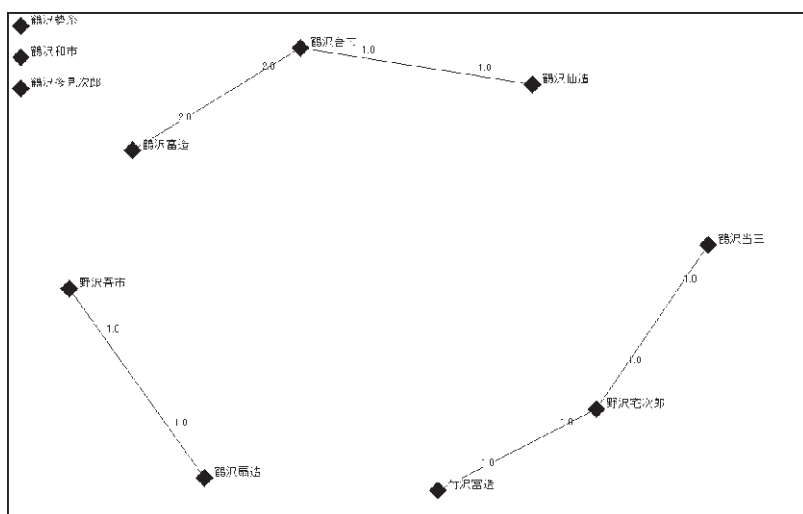


図3 説教讀語座 義太夫節 三弦一三弦 1回以上 共演関係図 ◆は義太夫節の三弦を表す。

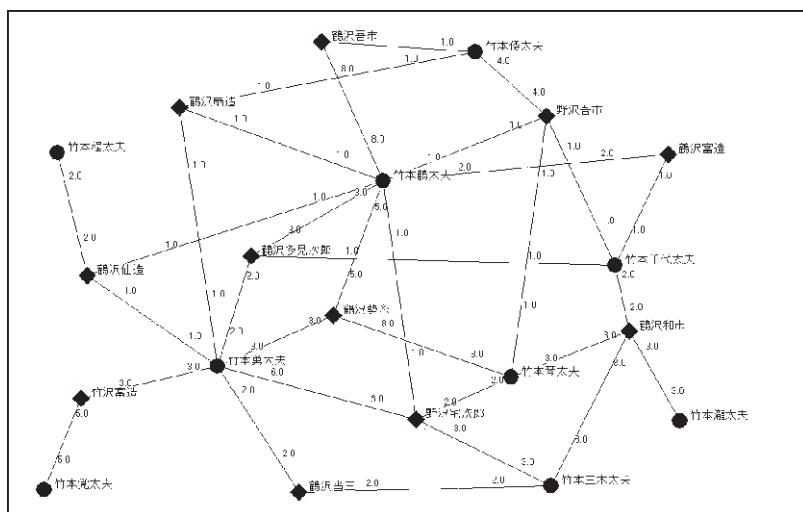


図4 説教讀語座 義太夫節 太夫一三弦 1回以上 共演関係図 ●は義太夫節の太夫、◆は義太夫節の三弦を表す。

に分割された。このうち固有・準固有の演奏者は全員が大きなグループに属している。固有の太夫である竹本寛太夫は準固有の三弦である鶴沢富造と共演関係がみられ、固有の三弦である鶴沢富造と準固有の三弦である鶴沢吾市は共通の太夫である竹本鶴太夫と関係す

る。図5は太夫と三弦の二回以上の共演関係図である。一回以上で一つの大きなグループであったものが二つの小さなグループと一つの大きなグループの三つ

に分かれた。このうち固有・準固有の演奏者は全員が大きなグループに属している。固有の太夫である竹本寛太夫は準固有の三弦である鶴沢富造と共演関係がみられ、固有の三弦である鶴沢富造と準固有の三弦である鶴沢吾市は共通の太夫である竹本鶴太夫と関係す

を示すが、その数値は低く、特出した特徴というには弱いことがわかった。4-4-3 義太夫 太夫対三味線



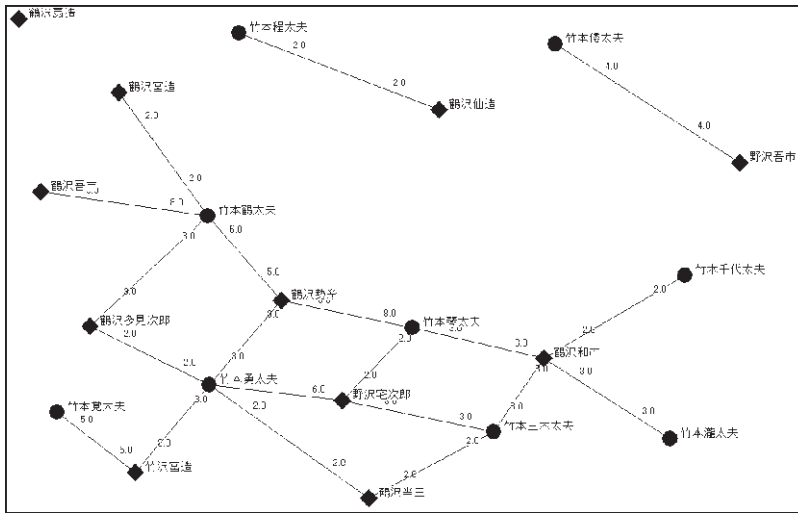


図5 説教讀語座 義太夫節 太夫一三弦 2回以上 共演関係図 ●は義太夫節の太夫、◆は義太夫節の三弦を表す。

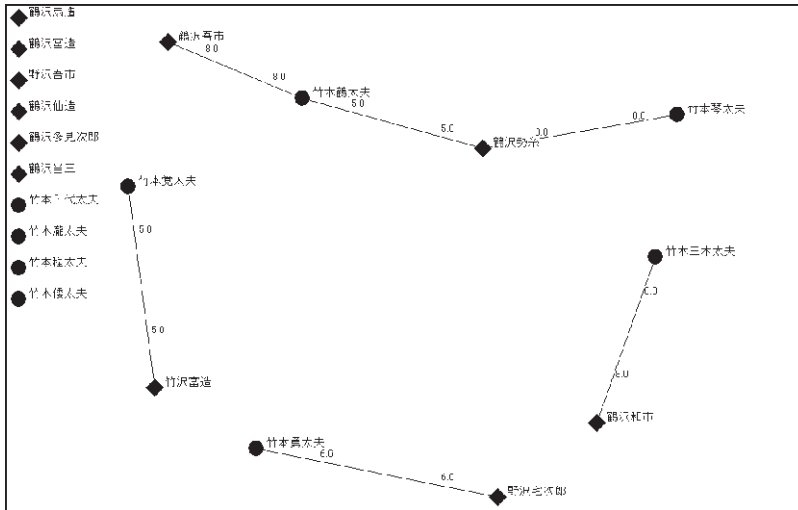


図6 説教讀語座 義太夫節 太夫一三弦 5回以上 共演関係図 ●は義太夫節の太夫、◆は義太夫節の三弦を表す。

る。また準固有の太夫である竹本瀧太夫は共通の三弦、鶴沢吾市と関係がみられた。つまり固有・準固有同士の関係は竹本寛太夫と竹沢富造の間でしか見出せなかった。ただしその関係は五回の共演であり、図6のように、終盤近くまで共演図上に残り、比較的強い関

係を示していることもわかる。

一方、準固有の三弦である鶴沢吾市は、共通の太夫、竹本鶴太夫と図7の最終段階まで共演関係を示した。図7には、ともに八回の共演関係を示す三つのグループがみられるが、そのうちの 하나가鶴沢吾市―竹本鶴太夫のグループである。

である。

太夫と三弦についても劇場別の関係性を調査してみたが、太夫同士、三弦同士で述べたように、義太夫節の演奏者は基本的に一カ所に集中して出演する傾向が希薄である。図7の三つのグループの出演劇場を調査してみると、それぞれに出演傾向の強い劇場はみえるものの、それが要因になっているかどうかは分からない。竹本鶴太夫―鶴沢吾市を例にあげれば、鶴太夫が一番多く出演する劇場は御霊であるが、鶴沢吾市は御霊には一回も出演していない。鶴太夫の

次に出演が多い劇場は稲荷であるが、鶴太夫は七回、吾市は五回であり、共演回数は八回であるので、稲荷のみで共演したということにはならない。すなわち複数の劇場で共演をした結果が現れていることが明白である。他の二つのグループに関しては、それぞれ一定

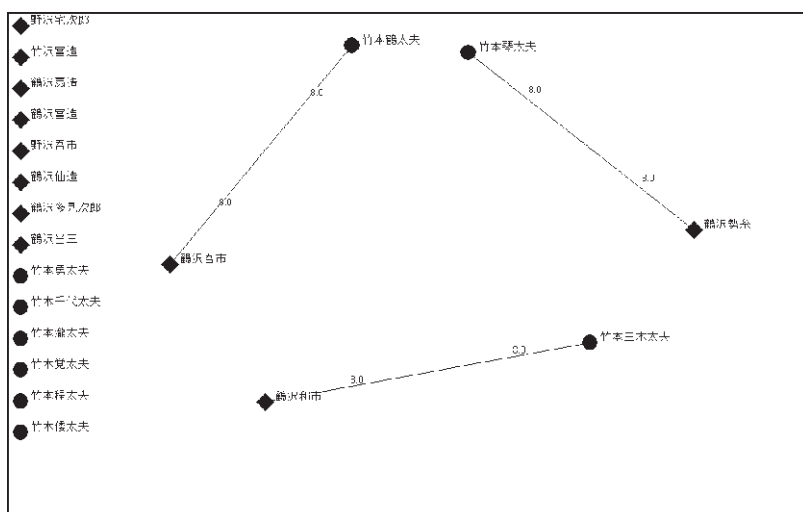


図7 説教讀語座 義太夫節 太夫一三弦 7回以上 共演関係図 ●は義太夫節の太夫、◆は義太夫節の三弦を表す。

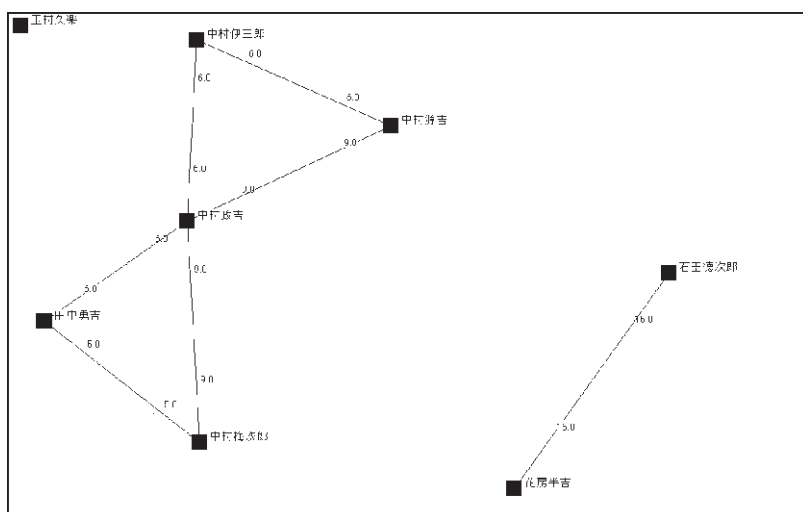


図8 説教讃語座 長唄 唄一唄 1回以上 共演関係図 ■は長唄の唄を表す

の劇場に共演回数以上の出演を示すが、他の劇場にも出演しているため、一カ所の共演による結果とは限らない。したがって、太夫と三弦の関係性でも、劇場による区分は難しいことがわかる。すなわち、劇場特有の演奏者という形態は、義太夫には当てはまらないということになるだろう。

以上のことから、第一に、義太夫節の固有・準固有の演奏者は、その中で共演関係を強く示すことは少なく、共通の演奏者との関係の方がより多く見られること、第二に固有・準固有の演奏者が他者と示す関係性は、

決して希薄ばかりではなく、鶴沢吾市のように最終段階まで関係を示すような演奏者も存在すること、第三に、劇場特有の演奏者という形態はないということが判明した。

4 | 4 | 4  
長唄  
唄同土

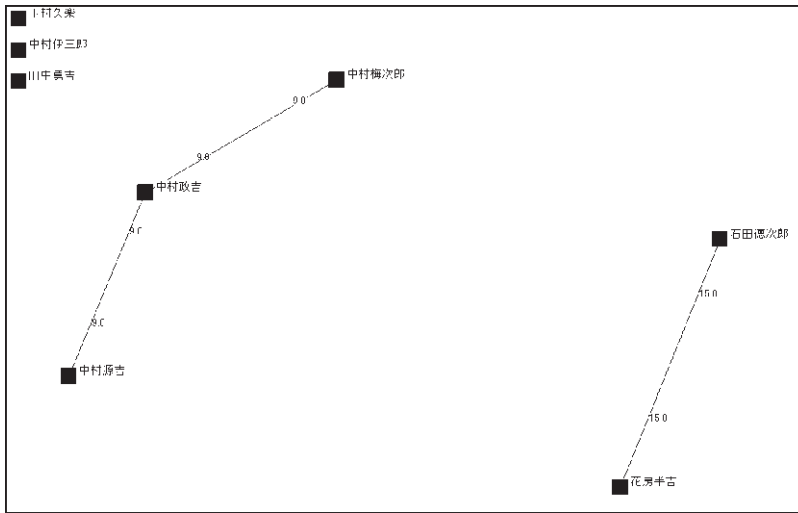


図9 説教讀語座 長唄 唄一唄 7回以上 共演関係図 ■は長唄の唄を表す。

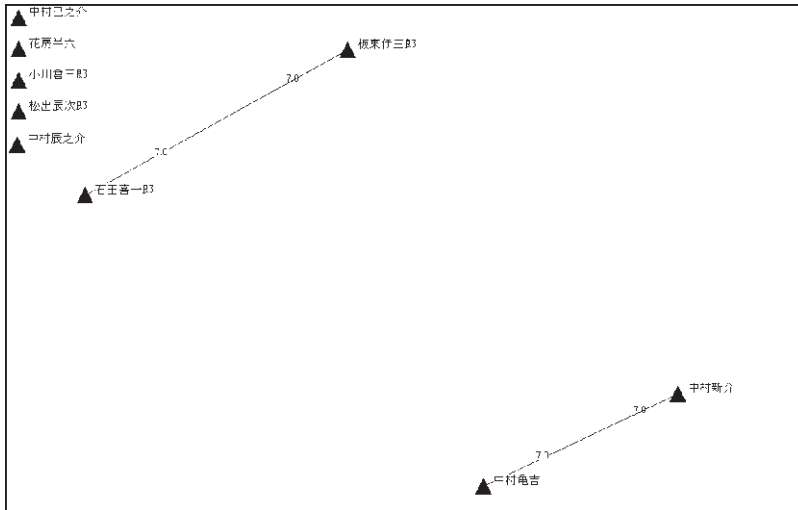


図10 説教讀語座 長唄 三味線—三味線 1回以上 共演関係図 ■は長唄の唄、▲は長唄の三味線を表す。

次に長唄の共演関係図を分析してみる。図8は長唄の唄同士の一  
回以上の共演関係図である。最初から二つのグループが検出され、  
玉村久楽一人が最初から誰とも共演関係を示さなかった。玉村久楽  
は共通の演奏者で、かつ一般への出演が六一回と群を抜いて多い、

すなわち一般で非常に活躍しているという、長唄の唄の中で唯一異  
なる動向を示す人物である。彼が誰とも共演関係を示さなかったの  
は興味深い。

その他の人物によって二つのグループができてはいるが、右側の石

田徳次郎—花房半吉の二名のグ  
ループは、ともに準固有の演奏  
者同士である。かつ、一般への  
出演が一回と非常に少ない、固  
有に近い人物同士でもある。左  
側の五人のグループは、共通の  
演奏者である中村政吉が中心と  
なっており、残りの四人を関係づけて  
いるように見える。このうち  
中村源吉と田中勇吉は固有、中  
村梅次郎は準固有であり、この  
グループは固有・準固有と共通  
の混合グループである。共演回  
数を上げていくと、図9の七回  
以上の関係図で左側のグループ  
が中村政吉を中心に中村梅次郎  
と中村源吉の三名に整理される。

しかし共通・固有・準固有の混合グループのままである。そして唄同士の中で一番強い関係を示すのは、右側の準固有同士のグループで、一五回という、他のグループよりもかなり強力な関係を見せる。

長唄では、番付上の記載が連名であることが多く、比較的共演関係が見出し易いという性質があるが、そもそも出演形態が異なる玉村久楽は誰とも共演関係を示さず、また準固有同士の関係が強力であるなど、長唄特有の特徴が見出せるといえるかもしれない。また、別な見方をすると、左のグループは、田中勇吉が関係しているものの、図9で外れ、完全な中村姓のグループになる。つまり中村姓グループと、花房―石田グループといえるかもしれない。これについては、三味線同士、唄と三味線とも合わせて考えてみたい。

次に演奏者の出演劇場別に調査してみると、図8の右側、花房―石田グループは、ともに御霊にしか出演しない、御霊特有の演奏者であることが判明した。一方左側の中村(―田中)グループは政吉・源吉・田中勇吉は稲荷のみ、梅次郎・伊三郎は他の劇場にも出演するものの、稲荷への出演が圧倒的に多いという傾向を示した。

すなわち、このグループは稲荷特有の演奏者であるといえるだろう。さらに関係図上から外れた玉村久楽は、複数の劇場に出演するものの、座摩への出演が圧倒的に多いという傾向を示した。座摩特有の演奏者といえるかもしれない。つまり、長唄の唄同士は、劇場によってほぼきれいに分割されていることが判明した。姓によるグルー

プ性と共に、劇場付という性質も見出せたといえるだろう。

#### 4-4-5 長唄 三味線同士

図10は長唄の三味線同士の一回以上の共演関係図である。三味線同士も最初から二つのグループが見られ、それぞれ七回ずつの共演なので、関係図は関係数を上げてこれ以上の進展はない。二つのグループはそれぞれ固有の石田喜一郎と共通の板東伊三郎、準固有の中村亀吉と共通の中村新介という組み合わせであり、どちらも混合グループといえる。また固有の花房半六、準固有の松出辰次郎は最初から誰とも関係を示さないなど、固有・準固有・共通という区分では、特徴は見出せなかった。

一方姓をみると、右のグループは唄と同様に中村姓、左は石田―板東姓であることがわかる。三味線でも中村姓グループの存在が見出せる。ただし、中村は他に二名いるが、彼らは同じ中村でも共演関係を示さないことにも注意しなくてはならないだろう。また左のグループは石田姓が含まれるものの、唄で見られた石田―花房ではないことも相違点といえる。しかし、中村姓が唄同士、三味線同士でみられることは注目に値する。

次に劇場別に調査してみると、左の石田―板東グループは、ともに御霊にのみ出演し、他の劇場には出演しない演奏者であることが分かった。したがってこのグループは御霊特有の演奏者であるといえる。右の中村姓グループは複数劇場への出演があるものの、とも



一方下の大きなグループは、中村姓の人物が全員含まれており、その周辺に田中勇吉、小川倉三郎、玉村久楽が属するという特徴がみられる。すなわち中村姓グループであるといえる。姓に注目して上のグループを見れば、花房二名、石田二名と板東という構成であ

図では三名ずつ、図14、一二回以上の関係図でそれぞれ二名ずつになる。上段は石田―板東の二名となり、下段は中村二名である。最終的には中村姓グループが一五回という関係性を見せ、最後まで図上に残る結果となる。

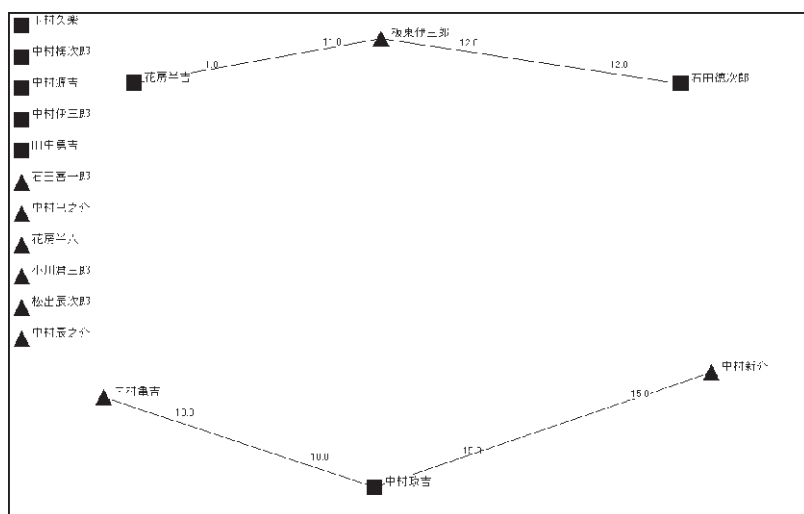


図13 説教讀語座 長唄 唄―三味線 10回以上 共演関係図 ■は長唄の唄、▲は長唄の三味線を表す。

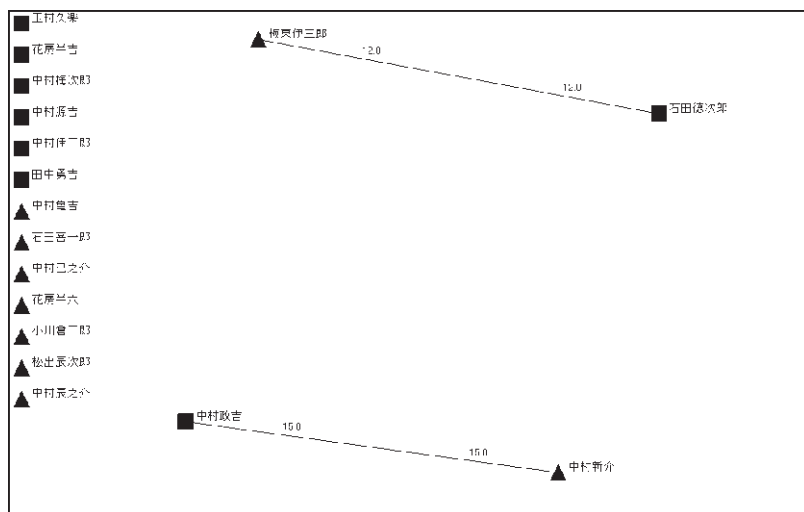


図14 説教讀語座 長唄 唄―三味線 12回以上 共演関係図 ■は長唄の唄、▲は長�の三味線を表す。

る。

この二つのグループの関係は唄同士、三味線同士でも見られた形であり、おそらく姓によるグループ構成という見方は有効であると考えられる。

この後大きく動くのは四回以上の図12で、下のグループから玉村久楽―小川倉三郎の二名が分離し、三つのグループになることだが、この関係も五回までのので、六回以上の関係図でまた中村姓グループ、花房―石田―板東姓グループに戻る。その後徐々にグループから外れる者が出て緩やかに人数が減少しながら、図13、一〇回以上の関係



図13で図上に残った人物のうち、花房半吉・石田徳次郎・中村亀吉の三人は準固有、板東伊三郎・中村政吉・中村新介は共通であり、かなり終盤まで準固有の演奏者が図上に残るが、ともに共通の演奏者との関係である。そして図14では四名のうち準固有なのは石田徳次郎のみとなり、他三人は共通の演奏者である。以上のことから、固有・準固有の演奏者がその範囲のみで共演関係を示しておらず、それが説教讀語座の特徴ということは難しく、むしろ姓によるましまりの方が強いように見受けられるということも判明した。

劇場別にみると、唄と三味線でもやはり劇場によってグループが分かれる傾向を示した。図10の上の花房―石田―板東グループは全員が御霊にしか出演しない者であり、下の中村姓中心のグループは稲荷にのみ出演している者、または稲荷に多く出演している者が多い。ただし、中村新介と玉村久楽の間でグループは分割され、それより右の、玉村久楽―小川倉三郎―中村巳之介の三名は座摩が共通事項であることがわかる。このグループは、中村巳之介が一回のみの関係なのですぐに関係が解消されるものの、玉村久楽―小川倉三郎は図12において中村姓グループから分割するように、中村姓グループとは出演劇場も異なる傾向を示していることがわかる。つまり、図12における三つのグループは、花房―石田―板東の御霊グループ、中村姓の稲荷グループ、玉村―小川の座摩グループという、明快な編成が見出せるのである。

#### 4-4-7 共演関係からみた演奏者組織

以上、義太夫節・長唄それぞれに番付記載状況と共演関係を分析してみた。説教讀語座に出演した主要な演奏者のうち、説教讀語座にのみ出演する固有の演奏者、またはほぼ説教讀語にしか出演しない準固有の演奏者の可能性が見出せた。しかし、彼らはその枠同士で共演関係を示すのではなく、他の歌舞伎にも出演する共通の演奏者との関係性を強く打ち出す傾向が見られた。すなわち、説教讀語座固有の演奏者グループの存在は見られないことになる。特に義太夫節に関しては、説教讀語座の中でも複数の劇場に出演傾向を示す者が多く、劇場固有の演奏者の存在もほぼ否定された。また義太夫節は、演奏者同士の関係性からその動向やグループ性を見出すには限界があり、全く別の要因によって出演が決まる可能性を示唆している。これについては、機会を改めて他の情報と照合しつつ説明してみたい。

一方長唄については、非常に明快とも見える結果が検出された。説教讀語座固有・準固有の演奏者の存在は、義太夫節同様に見出せたが、その枠自体では強い関係性は見出せなかった。むしろ姓による関係と劇場による関係という二つの大きな軸を見出せたのである。長唄は、姓によって流派の差を見出すことができるという傾向があることから、姓によるグループ編成はすなわち流派によるグループ編成と見ることができよう。またそれぞれの流派が、劇場によって

ある程度の棲み分けをしていた可能性も検出できた。それは流派による劇場付、あるいは座付の可能性を示唆しているといえよう。

## 5 演奏者分析からみた説教讃語

以上、説教讃語に出演した演奏者について検証した。これらをふまえて、もう一度説教讃語座に立ち返って考えてみたい。

説教讃語座は、本来子供芝居を上演する団体であり、図1の番付をみても分かるとおり、説教讃語座であることを前面に打ち出して興行している。かたや一般の芝居は、たとえ宮地で行われていても説教讃語ではない。団体としても把握する上部組織としても説教讃語と一般の歌舞伎は形態が異なっていたはずである。しかし、実質的には同じような歌舞伎を行っていたことは前稿でも考察した通りであった。一般と説教讃語とで行っている内容に相違がないならば、そこで用いられている音曲に関しても大きな異同はないと推測される。実際に番付からは、用いられる音曲の種類に相違点は見つからなかったことから、その点に関して裏付けられた。

番付からは主要な演奏者名が判明しただけでなく、それに伴う多くの実態が解明できる。説教讃語座の演奏者名は、一般の歌舞伎と何ら差異はない。例えば「関蟬丸神社文書」に記載されている「説教祭文岡本座」の構成員は、全員が「岡本」姓を名乗る。名をみると義太夫節の太夫名と酷似している者が多く、義太夫節の太夫が姓

を変えて出演する可能性も否めないことが推測できるが、あくまでも「岡本」姓を統一的に名乗っている。また演奏者ではないが、照葉狂言役者は「林」姓を統一的に名乗っており、俄師は姓を用いなどが出来る。しかし、説教讃語座の歌舞伎は、一般の歌舞伎と同じである。この点からも説教讃語座が一般の歌舞伎と同様であることが分かる。

固有・準固有の演奏者が抽出できたが、彼らがその範囲で共演関係を示さず、一般の演奏者と関係するということは、説教讃語独自の組織が存在しない可能性を示唆する。説教讃語に出演する演奏者は一般の演奏者と同じの組織に属し、その中で説教讃語に出演しやすいという傾向を示すと考えることができるからである。特に義太夫節に関しては、説教讃語特有の演奏者の存在がほとんどみられないこと、劇場固有の傾向もみられないことに加え、表2にあげられた人物は、ほぼ人形浄瑠璃にもみられるということも判明した。このことは説教讃語座に出演することが演奏者としての名声や評価を左右する、すなわちランク付の決定事項にはならないということを意味する。それは説教讃語座への出演が演奏者の差別や区別にはつながらないということであり、数ある歌舞伎興行の一種類でしかないということになるのである。

一方、長唄に関しては、義太夫節とは少々状況が異なることが判

明した。姓によるグループ性と劇場別の活動状況の分割がみられたのである。すなわち、一定のグループが特定の歌舞伎興行と関係するという、組織としての関係性が存在するということになる。姓による組織の存在は拙著<sup>(23)</sup>において考察しているが、今回の分析で説教讀語座においてもその組織が有効であり、かつ劇場によって姓によるグループがほぼきれいに分割されるという傾向が見られた。しかし個人の動向でみれば、説教讀語以外にも出演する者が多くみられ、また固有の演奏者同士のみでの共演関係を示さないことから、やはり一般の歌舞伎との間に完全な断絶はないことも判明した。これは、個人としての座付契約ではなく、組織としての座付契約の可能性を示すものと考えられる。

ただし一般の歌舞伎で非常に活躍している者は見出し難かった。このことから、長唄においては一般の歌舞伎と説教讀語座への出演には、それなりの差異があるように感じられる。つまり、家元級あるいはそれに近い実力者は一般に出演し、それ以下あるいはそれに続く者が説教讀語に多く出演するという傾向である。すなわち、説教讀語への出演は、長唄の場合は演奏者のランクを見出しやすいということである。したがって「差別」は感じられないが、「区別」は存在するのではないかと考えられる。

以上、演奏者の存在形態を見る限りにおいて、説教讀語座と一般の歌舞伎の間には「差別」的な傾向は見受けられなかった。このこ

とのみで説教讀語座に対する差別がないとは言いい切れないが、少なくとも演奏者の出演にそれは関係しないようである。役者も同様であった場合、差別的な視点はない可能性が高くなるだろう。また、天保改革期に差別を受ける身分ではないと主張した人形浄瑠璃の義太夫が説教讀語に出演するということは、やはりそこに差別的な視線はないと推測できるのである。さらに、ジャンルの差はあれども一般の歌舞伎、人形浄瑠璃に出演する演奏者が説教讀語座に出演するということは、説教讀語座に関わる演奏者は、玄人演奏者であると考えられるのである。

#### おわりに

大坂の説教讀語座に関わる演奏者を芝居番付から調査してみるという試みは、「関蟬丸神社文書」からは見出し得ない結果を得ることができた。すなわち、第一に使用される音曲の種類、第二に関わった演奏者、第三に説教讀語座固有の演奏者の存在、第四に固有の演奏者以外の演奏者の出演、第五に固有の演奏者のみでは組織を編成し得ないということ、第六に長唄の流派と劇場付という組織編成の可能性の解明である。このことは説教讀語座という特質を考える上でも非常に有効であった。少なくとも「関蟬丸神社文書」から読み取れる天保改革前の説教讀語座の一般との差別にも近い相違が、天保改革後にはほとんど感じられない。

今回の分析は天保改革後の一〇年間に限っているため、この傾向が天保の改革を経た結果なのか、史料的な問題なのかを厳密には言明できない。しかし、前稿で考察した天保改革期からの説教讀語座の躍進と、その後の状況の変化と今回の分析結果の方向性は同軸であり、それを実態面から補強できたとも考えられるのである。

今回は演奏者のみに焦点を当てたため、まだ解明しきれていない要因が存在する。今後の課題として、さらに役者や名代等との関係または人形浄瑠璃との関係を見ていくことによって、演奏者の組織編成の要因に関する解明を試みたい。それによって説教讀語座の特質、一般の歌舞伎との差異、このような状況でもわざわざ説教讀語を名乗る意味などをさらに考えていきたい。

#### 注

- (1) 京都・大坂を中心とした文化圏。
- (2) 木谷蓬吟、一九二九、『文案今昔譚』（大坂、道頓堀編集部）。
- (3) 盛田嘉徳、一九九四、『中世賤民と雑芸能の研究』（東京、雄山閣出版）。
- (4) 室木弥太郎、一九八一、『語り物（舞・説経・古浄瑠璃）の研究』（東京、風間書房）。
- (5) 阪口弘之、二〇〇一、『蟬丸宮と説教日暮』塚田孝・吉田伸之編『近世大坂の都市空間と社会構造』（東京、山川出版社）。

- (6) 室木弥太郎・阪口弘之編、一九八七、『関蟬丸神社文書』（大阪、和泉書院）。

- (7) 斎藤利彦、二〇〇二、『近世後期大坂の宮地芝居と三井寺（含質疑・討論）』『ヒストリア』第一七八号（大阪、大阪歴史学会）一八九—二一八頁。

- (8) 神田由築、二〇〇四、『都市文化と芸能興行——大坂を中心として——』『都市文化研究』第三号（大阪、大阪市立大学）一三八—一五二頁。

- (9) 神田由築、前掲論文、一三八頁。

- (10) 『京都御役所向大概覚書』巻二『京四条芝居間敷并名代之事』（岩生成一監修 一九八八、『京都御役所向大概覚書』（大阪、清文堂出版）所収）。

- (11) この説教讀語座の開始は単発興行であつたと考えられる。詳細は拙稿七六頁参照のこと。

- (12) 歌舞伎興行としては天保九年（一八三八）正月のものと推定される芝居番付の存在からその頃まで行われていたものと考えられる。ただし番付の年号記載は干支によるもので、この年号はあくまでも推定であることを記しておく。この前年の天保八年（一八三七）に大坂稻荷社内において浄瑠璃興行把握の動きがあつた。この件に関しては神田由築、一九九九、『近世大坂の浄瑠璃渡世集団——天保期から幕末にかけて』『東京大学日本史研究室紀要』第三号（東京、東京大学）に詳述されている。

- (13) 神田由築、前掲論文、一四五—一四八頁。

- (14) 神田由築、前掲書、一四八—一四九頁。

- (15) 棚町知彌編、一九九九、『吉永孝雄旧蔵 五世竹本弥太夫・木谷逢吟関係資料等目録』（近松研究所紀要第八・第九合併号）（大阪・和泉書院）一九二—一九三頁。
- (16) 武内恵美子、二〇〇二、時田アリソン・薦田治子編『日本の語り物 口頭性・構造・意義』（京都、国際日本文化研究センター）二六九—二八四頁。
- (17) 説経の免状が更新制であったのかは、「関蟬丸神社文書」でも触れられておらず不明である。
- (18) 神田由築、前掲書、一四六頁、表2、表3 参照。
- (19) 一つの劇場で一月から一〇月までの間の一年間におおよそ七回（顔見世、初春、二の替り、三の替り、五月、盆、秋の七回）程度の興行が行われたとし、一般的に知られている大坂の劇場、すなわち道頓堀五座、新地二座、宮地五座の計一二カ所のうち、すべての劇場で毎回歌舞伎が興行されるとは限らないので、およそ三分の二の八カ所が興行していたものとして算出した概算。八カ所×年七回×一〇年間。
- (20) 管見中の芝居番付のうち、名代に「説教讀語」と記載されているものの他、記載された名代名が明らかに説教讀語名代の者である番付についても説教讀語座の興行として含めた。ただし、説教讀語座の興行が多い劇場であり、前後の番付が説教讀語座のものであっても、説教讀語の文言の記載がなく、かつ名代名も記載がなく不明という場合は説教讀語の番付とは判断しなかった。
- (21) 記録されたすべての人物を記載すると煩雑になるため、五回以上に限定して分析を行った。
- (22) 宮古路豊後掾を開祖とする浄瑠璃の一派。太夫の名乗った姓から宮古路節、宮園節とも呼ばれる。宮古路豊後掾の弟子筋が江戸で発展させた常磐津節、富本節、新内節と富本節から派生した清元節も含めて総称されることもあり、また豊後系浄瑠璃とも称される。
- (23) 武内恵美子、二〇〇六、『歌舞伎囃子方の楽師論的研究——近世上方を中心として——』（大阪、和泉書院）。





## ラフカディオ・ハーンの仏教観

——十九世紀科学思想との一致論を中心として

ジェームズ・バスキン

はじめに

ラフカディオ・ハーン、小泉八雲 (Lafcadio Hearn, 一八五〇—  
九〇四) は、ギリシャの島に生まれ、アイルランドで育ち、イギリ  
スとフランスで教育を受け、アメリカに長期滞在し、そして帰化し  
て終生日本人として過ごした。現在の日本でハーンは、非常に敬愛  
されている人物の一人であり、日本文化の紹介と理解に大いに貢献  
した人物として広く認められている。ハーンの昔話や怪談の翻訳と  
解釈によって、西洋人に日本と日本の文化が紹介されただけではな  
く、日本人も自らの文化の伝統を再認識させられた。周知の通り、  
日本の民俗学の第一人者である柳田國男もハーンの薰陶を受けてい  
たし、柳田の民俗学観や学問も、ハーンの業績に負っているところ  
が少なくないのである。と言っても、ハーンの影響は民俗学や昔話

に限られているわけではない。ハーンは日本の宗教や信仰、精神生  
活についての深みのある分析も多く残しており、宗教関係のテーマ  
が、ハーンの全集の大半を占めている。ハーン自身、日本を理解す  
るために、宗教は欠かせないものであると考えており、以下のよう  
に述べている。“Yet while it [religion] continues to be ignored  
and misrepresented, no real knowledge of Japan is possible” (し  
かし、この問題(宗教のこと)がいつまでも無視されたり、誤り伝えら  
れたりしている間は、日本に対するほんとうの知識は、ぜったいに得ら  
れるものではない<sup>1</sup>)。日本を理解するために、宗教が不可欠なもので  
あると同じように、ハーン自身を理解するためにも、彼の文章に反  
映されている宗教観と信仰心を検討する必要がある。

## 1 ハーンの思想の支流

詳しく言えば、ラフカディオ・ハーンの思想には、(1)汎神論思想、(2)仏教(業、輪廻、因果)、(3)進化論思想(主にハーバート・スペンサーの哲学や自然科学思想)、そして、(4)霊界、つまり、妖怪や霊(生霊、死霊)への傾倒が指摘できる。これらの支流はハーンの全体的な宗教観に合流するものである。しかし、ここではハーンの宗教観のすべての局面に触れることはできないので、ハーンの思想の中軸をなす仏教と科学思想の關係に絞りたいと思う。

ハーンの知的、思想的形成は、ヌマ・デニ・フステル・ド・クランジュ (Numa Denis Fustel de Coulanges, 一八三〇—一八八九) の『古代都市』(*La Cité Antique*) によつて、大いなる影響を受けた。<sup>(2)</sup> 多神教のギリシャ、ローマに憧れ、幽霊や先祖崇拜がまだ健在であったこの文明にすっかり魅了されていた。それに、この作品に描かれている先祖崇拜も、死者への感情も、家という制度も、当時の日本に似通うことに驚いた。<sup>(3)</sup> しかし、『古代都市』はハーン個人の哲学や宗教観よりもむしろ、彼の靈魂観や妖怪観の方により影響があったといつてもいいだろう。

ハーンの考察は、仏教の基本的な思想である業 (karma)、輪廻思想 (rebirth)、そして因果応報(善因には善果、悪因には悪果があること)にとどまらず、神道や日本の神々に関連するすべての迷信

や信仰に及び、執筆の対象となった。ハーンの宗教観や思想に関しては、もう一つの大きな流れとして、科学思想、特に、進化論やダーウイン (Charles Robert Darwin, 一八〇九—一八八二) の理論に基づいた社会思想がある。つまり、ハーンは彼が理解した東洋思想(主に仏教思想の業や輪廻)と進化論、遺伝、そして適者生存の理論とを相互に当て嵌めようとしながら、東西思想との新しい融合を目指した。これはハーンの思想の大きな特徴と言えるだろう。

まず、大雑把に言えば、ハーンは仏教を大きく二つに分類している。庶民の迷信や現世利益の仏教と、彼が言う“Higher Buddhism” (直訳すると、高尚な仏教) とに区別をして理解しようとした。

ハーンの日本語への翻訳者である平井呈一氏は、ハーンの“Higher Buddhism”を「大乘仏教」と翻訳したが、この訳が適切かどうかは大いに疑問である。なぜなら、ハーンがよく“Higher Buddhism”として取り上げる仏教思想——業、輪廻、因果法、縁起法など——は、小乗仏教(正確には、上座部—Theravāda—)にも見られるものだし、その思想に中心的位置を占めるからだ。そして、大乘仏教のなよりの特色である超自然の仏や菩薩、極楽往生思想などを、ハーンは、むしろ迷信や庶民の信仰の範疇に入ると見なしていた。<sup>(1)</sup>

来日する以前から、ハーンは仏教の形而上学とハーバート・スペンサー (Herbert Spencer, 一八二〇—一九〇三) の哲学に惹かれ、両

方とも合理的で、理性に基づいた点において、一致するものであると見ていた。<sup>(5)</sup> 超自然的な存在、つまり、菩薩や極楽浄土に往生する思想などを信じ込めなかったハーンは、そのような信仰をレベルの低いものとして理解した。これは、あくまでもハーンの仏教に対するイメージに沿った解釈に過ぎず、彼の理解不足ともいえる。

しかし、このような考え方は、この時代の産物であり、ハーンに限ったことではなかった。十九世紀後半には、ヨーロッパの学者達は、セイロン（現在のスリランカ）が正統仏教の最後の砦だと考えており、パーリ語で書かれた経典（パーリ語聖典）にのみ、歴史上の人物である釈迦の本当の教えが存在していると主張していた。当時、この理論を進めたのは、セイロン滞在のイギリスの公務員であったトーマス・リズ・デービッツ（Thomas Rhys-Davids, 一八四三—一九二二）によって設立されたパーリ語文献協会であった。この協会は、その仕事の一環として、世界中のパーリ語聖典のシュロの葉の写本を収集し、英訳した。リズ・デービッツとパーリ語文献協会は、実在したゴータマ仏（釈迦）の純粹仏教はセイロンや南アジアにしか存在しないとし、その「南方の仏教」を「プロテスタント仏教」と呼び、科学的、合理的、道徳的なものとした。それに対して、「北方の仏教」（大乘仏教）は、迷信と聖職者の政略によって墮落した雑種体であり、ローマカトリック教のように、儀式形式化され、聖人と同じく、菩薩の仲介に頼り、聖職者に支配されるように

なったというパラダイムを設定した。<sup>(6)</sup> パーリ語文献協会の研究成果は、マックス・ミュラー編『東方聖典叢書』として出版されており、ハーンは、その影響を受けた可能性が高いように思われる。

## 2 汎神論者としてのハーン

小さい時から、大叔母（Sarah Holmes Brenane, 一七九三—一八七二）がハーンにカトリックの教義を押し付けようとしたが、自由思想家であったハーンは固く拒否した。この時からハーンは変わったもの、禁じられていたものに強く惹かれる傾向を見せていた。このときのことを彼は回想している。 “…I have pledged me to the worship of the Odd, the Queer, the Strange, the Exotic, and the Monstrous”（変わったもの、奇妙なもの、不可思議なもの、エクゾチックなもの、そして奇怪なものへの崇拜を自らに誓った<sup>(7)</sup>）。十五歳の頃には、大叔母が雇っていたカトリック信者の家庭教師の教えや戒めに耳を傾けなかったという。ハーン自身、自分が汎神論者になったきっかけは、その家庭教師に汎神論は邪教であると警告されたからだ、と述べている。

少年のころ、草のなかに仰向けに寝ころんで、夏の青い空をじっと見つめながら、ああ、自分もあのなかへ溶けこんでしまいたいなあ！ あの青い空の一部分に自分もなってしまうたいな

あ！　と思ったことを、わたくしは今でも憶えている。少年のころのこうしたわたくしの空想には、信心ぶかった当時の家庭教師に、当人の知らない責任があると、わたくしは信じている。なにか夢みたいな、たわいもないことをわたくしが尋ねたので、その教師は、自分が考えている「汎神論の馬鹿々々しさと不正なこと」を説明しようとした。おかげで、当時十六歳のまだ若いすなおな年頃だったわたくしは、さっそく汎神論者になってしまった。それでわたくしの想像は、わたくしに大空を運動場にしたいと思わせるようになり、それだけにとどまらず、この自分が大空になりたいと思うようにしむけたのであった。<sup>(8)</sup>

この若さで、ハーンは押し付けられた、排他的な宗教の一切を否定し、自分の良心、感受性に従って、神や心が森羅万象のあらゆる存在に宿っていると見ていた。このような考え方は仏教の「縁起法」(Dependent origination)とそれほど遠くない。汎神論思想は「神」や「心」の存在が宇宙のすべてを貫くことで、一体感を表す点において「縁起」に似通っているところを持っている。縁起は、すべての現象は無数の原因や条件が相互に関係しあって成立する点で、あらゆるものはお互いに依存し、お互いに繋がっているという意味で一体であると説く。

ハーンも全部が繋がっていること、すべてのものは一つであるこ

とを主張した。のち、ハーンは自分にとつての仏教のより深い意味についてこう述べている。<sup>(9)</sup> : For the Buddha of the deeper Buddhism is not Gautama, nor yet any one Tathāgata, but simply the divine in man. Chrysalides of the infinite we all are: each contains a ghostly Buddha, and the millions are but one. (高尚な仏教の仏陀は、ゴータマではない。また、どんな如来でもない。それは、むしろ、人間の心のなかにある仏性である。われわれは、ことごとくみな、無限無窮の蛆虫である。その蛆虫は、どれにもそのなかに霊的仏陀を宿し、百千万億、すべての衆生はみな一体である)。

明治期の時勢といえば、啓蒙思想が有力となっていたが、明治二十年以降、ロマン主義も次第に顕著になった。その中心的要素は、啓蒙主義・進化論と結びついた科学的合理性、個人の内的体験をおもんじることである。<sup>(9)</sup> これらの表現の一つの場合が一八九三年のシカゴ・コロンブス世界博覧会であった。スペンサーの科学思想と、ミューラーのロマン主義に基づいた「科学的宗教学」(the scientific study of religion)とが十九世紀末に流行していた二つの流れである。<sup>(10)</sup>

ハーンもまたこの二つの風潮に強く影響を受け、ともに彼の思想の欠かせない要素となった。ヨーロッパと同じく、日本のロマン主義も啓蒙思想へのリアクションであって、啓蒙思想の理性と科学万能思想に対立して、感情と理想化された自然力に重点を置いた。当時の思想体系の動揺により、宗教、哲学、迷信、そして科学におけ

る新しい位置づけと定義づけが大きな問題になっていた。

このパラダイムをさらに展開すれば、宗教は不合理であって一種のより高度の迷信に過ぎないのに対して、科学は合理的で、理性と時代向上精神に適っていることになる。しかし、宗教と科学だけですべての思想や信仰の諸々の形を網羅するとはいえない。汎神論思想はどう位置づけられるのだろうか。この問題についていろいろな論争が発生していた。例えば、汎神論思想をめぐる、フリードリヒ・ヤコービ (Friedrich Jacobi, 一七四三―一八一九) とモーゼ・メンデルスゾーン (Moses Mendelssohn, 一七二九―一七八六) は正反対の結論に到達した。ヤコービはニヒリズムという言葉をはじめ作った人で、神はすべてに内在していると唱える汎神論は、啓蒙思想期の理性崇拜に基づき、その唯物論的なところに必ず無神論を導入せざるを得ないと主張した。それに対してメンデルスゾーンは、汎神論が有神論に等しいと訴えた。確かに、自然の偉大さと神が同質、同等、同一のものであると主張する点では、汎神論思想はロマン主義に共通する要素があるだろうし、合理と理性を中心とする啓蒙思想の枠外だといえる。しかし、ハーンの思想には、きれいに分類できないところがあり、汎神論を信じていたり、ロマンチストであったりすると同時に、啓蒙思想を堅く支持し、スペンサーのいわゆる虚無的な思想をそのまま受容していたのである。ここで、問われなければならないのは、啓蒙思想、つまり理性、科学と、ロマン主義

が唱えている自然の偉大さ、感情、そして直感による啓示や閃きとは、かならず相反するものかどうかということであろう。

### 3 ハーンと仏教との出会い

ハーンの中で、仏教思想への関心が芽生えたのがいつからなのかは、はっきりと掴み難い。カール・ジャクソン (Carl Jackson) 氏が指摘しているように、ハーンの東洋思想や宗教に対する関心は、知的なものであると同時に、彼独自のものでもある。彼は生涯、真理の探求者として様々な宗教や思想を試着し、自らの肌に合うものを求め続けてきた。キリスト教徒として生まれ育ち、十五歳で汎神論者だと自ら名乗り、その後、仏教に熱中し、そして、やがてスペンサー主義を標榜するようになった。知的なレベルでは進化論と不可知論を固く信じていたかもしれないが、心の中は汎神論であり、グノーシス主義者でもあった。<sup>(1)</sup>

一八七九年にハーンはニュー・オーリンズの新聞に、エドウィン・アーノルド (Edwin Arnold, 一八三二―一九〇四) の名作 *The Light of Asia* (『アジアの光』) の批評を書いた。それをきっかけに、益々仏教への関心が募る一方となる。友人の一人 W・D・オ・コーナー (W.D. O'Connor) 宛の書簡では次のように仏教を絶賛している。

アーノルドの『アジアの光』 “*Light of Asia*” の素晴らしき新



版を御覧になりましたか？ それは私を魅惑しました——妙に新しい美しい礼拝の香料で私の心を薫らしたようです。畢竟、或る秘密な形式の仏教が未来の宗教となるかも知れませぬ。遊牧の民から文化人へ——数限りのない野獣の形を通して蛆から王への広大な進化に転生の循環が実際に証拠立てられていませぬか？ 凡て近代哲学の傾向は眼に見える物は眼に見えない神の流出であり、一つの迷想であり至高の夢の創造か、或はその夢の影に過ぎないと言う古代印度人の教えを認容する方へ向って来ていませぬか？ …最後に、この相互関係——動物と人間の同胞関係を私達に承服させるためのロマネスヴィニヨリの努力はゴータマに依って予想されていました。真人が東洋の信仰を説く事に依って西洋の全宗教界を今根本的に改造する事が出来るかも知れないという考えを私は有っています<sup>(12)</sup>。

そして、ニュー・オーリンズ滞在時（一八八〇年頃）から益々仏教に傾倒するようになったという説が有力である<sup>(13)</sup>。当時、マックス・ミュラー（Friedrich Max Müller, 一八三二—一九〇〇）の編纂した『東方聖典叢書』の翻訳が出て、多くの西洋人に仏教思想が紹介された。

ハーンの信仰の中で、仏教思想が主流となりつつあったこの時期に、彼は勤めていた「タイムズ・デモクラット」紙によく投稿して

いたA・C・ダンロ（A.C. Dunro）の甥であるオスカー・ジェリー・クロズビー（Oscar Jerry Crosby）からスペンサーの『第一原理』（First Principles）を勧められ、それを読破し、すっかりスペンサーの総合哲学（Synthetic Philosophy）の虜になった。その出会いから、ハーンの人生観や世界観が一変した。友人であるクレビエル宛の手紙に次のように自分の気持ちを表した「今までの自分の東洋哲学の研究は、まったく時間の浪費だった。」と<sup>(14)</sup>。

しかし、「東洋哲学」の範疇に収まる仏教に対する関心が消えたわけではなかった。むしろ益々熱心に仏教思想（主に仏教の因果・輪廻思想と進化論思想）と科学との思想上の一致や調和に努めるようになった。

#### 4 ハーンの仏教観

ハーンの全作品の大半は宗教を取り上げているが、そして、彼自身、日本を理解するために、日本の宗教や信仰を考察する必要を認めたが、自らの信仰心はそれほど厚いものではなかった。むしろ、教義や硬い定説に溢れる組織化された宗教を生涯固く拒否した。ハーンは自ら述べている。「私は『信仰』とかドグマとかいうものを少しも信じていないことはご存知の通りです。」<sup>(15)</sup>

アメリカ滞在期からハーンの仏教に関する興味が芽生え、日本に着いてから、それは益々顕著になった。終生、彼の仏教に対する基



本的な姿勢は変わらなかった。つまり、哲学上の信者ではあっても、信仰者ではなかった。外国人として、明治時代の日本学の第一人者であるベーシル・ホール・チェンバレン (Basil Hall Chamberlain, 一八五〇—一九三五) 宛の書簡の中で、いずれの宗教であつてもその教徒にはなれないが、もし自分にとって信仰が可能なものがあるとしたら、それは仏教にちがいないと述べている。(If it were possible for me to adopt a faith, I should adopt it [Buddhism].) また、彼が “My First Day in the Orient” 「極東第一日」として、日本に到着して最初の一日の印象を書きとめたものが、数年後「日本瞥見記」というエッセイ (*Glimpses of Unfamiliar Japan* に収録) としてまとめられている。その中でハーンはお寺を訪ね、若い寺僧と次のような対話をしている。

「あなたはクリスチャンでいらつしやいますか。」(僧侶)  
わたくしは正直に答える。

「いいえ。」(ハーン)

「仏教徒でいらつしやるのですか。」

「そういうわけでもありません。」

「仏教の信者でおいででないのに、どうして御喜捨をなさるのですか。」

「わたしは釈迦の教えの美しいことと、その教えを奉じている

人たちの信仰を尊敬しますから。」

「イギリスやアメリカにも、仏教徒はおりますか。」

「すくなくとも、仏教哲学に関心をもっているものはたくさんいますね。」<sup>(17)</sup>

ハーンは仏教に対する関心は、仏教の奥深い教学や計り知れない哲学にあったが、それだけではなかった。自分の生まれ育った西洋の文化や宗教から逃亡しようとする姿勢が、その関心を育てたことは否定できないだろう。しかし、だからといって、ハーンがただ新奇を求めるがゆえに、仏教に惹かれたというわけでもない。

上記の対話と殆ど同じ時期にシカゴ・コロンブス世界博覧会(一八九三)が開催されていた。この博覧会では東西の宗教史上の画期的な一齣があった。「万国宗教会議」が開かれ、これがアメリカ人に大乘仏教を紹介するきっかけとなった。日本側の注目すべき二人の参加者は、臨済宗の僧である釈宗演(二八五九—一九一九)とその弟子の鈴木大拙(一八七〇—一九六六)で、大拙は後に西洋への禅の紹介者の第一人者になる人物だった。当時、仏教が高く評価されたポイント、仏教の *awakening* (無我) 思想が当時、芽生えていた新心理学と合致し、更に、天地創造説——つまり、創造者である絶対的な神——を否定しており、優勢となりつつあった進化論思想や唯物論思想にびつたりと一致していると受け止められたこと<sup>(18)</sup>にあった。

明治二十年代は、諸宗教、諸思想の坩堝であった。世界博覧会の日本代表の一人であった岸本能武太（一八六五—一九二八）は、当時の日本を「宗教の戦場」に喩え、キリスト教と他宗教、スペンサーの「不可知論」、コント（Auguste Comte, 一七九八—一八五七）の唯物論、そしてショーペンハウアー（Arthur Schopenhauer, 一七八八—一八六〇）の悲観主義があり、無神、無宗教の流れと伝統的宗教とが争っていたという<sup>(19)</sup>。

そのような中で、特に仏教と科学思想（進化論）との一致性について、ハーンは熱心に論述するようになってゆく。ハーンの仏教観は、仏教が自然の働きに適っていること、そして人間の倫理に一番適切であることを大きな二つの論点としている。

ハーンの考えでは科学思想と仏教を一致させることは、西洋宗教（主にキリスト教）の成り立つ礎を否定することになる。まず、下記の点を考慮すれば、仏教思想と科学思想の一致に到達せずにはいられないと、ハーンは述べている。（１）一切のものの結合の不安定は仏教語でいう「諸行無常」に当たること。（２）遺伝の倫理的意味と精神の教訓及び道徳上の向上の義務は、「業」と輪廻の働きの結びつきに似ており、仏教哲学の中核をなす「中道」は、唯心論と唯物論のような極端な二元論のパラダイムを見破り、否定することによって生み出されること。（３）縁起法によると、すべての現象は関係し合っており、宇宙の創造以前から世界と隔絶して存在して

いる全能の造物主を認めないことになること。この点において、仏教と科学思想とは共通している。（４）最後に、永久不滅の靈魂は仏教でも、科学でも認められていないこと。そして、ハーンはいう。

さて最後に、仏教は、いつさいの結合の不安定であることや、遺伝の倫理的意義や、精神的進化の教訓、道義上の向上の義務などについて、十九世紀の思想と著しく同調を示している。そればかりでなく、同時にそれはまた、西独の唯心論と唯物論の学説や、造物主と特殊な創造についての所説、また靈魂不滅の信念などを一様にしりぞけている点でも、現代科学と軌を一にしている。<sup>(20)</sup>

ハーンは、宗教のすべてを排斥したわけではなかった。宗教を信仰する人々が盲従する教学と独断的な教理の結合は拒否するが、宗教心そのものを支える感情、神秘、未知、見えない世界への憧れの気持については、ハーンは人間の欠かせない一部として認めていた。彼の中で単なる教学とこの感情は異質のものであって、まったく関係のないものである。ハーンは言う。

単なる教義としての宗教は、けっさよく減びてしまう。これは、進化論の研究が到達したひとつの結論であるが、しかし、人間

の感情としての宗教、つまり、人間をも、星辰をも、ひとしく形成する、未知の力に対する信仰としての宗教が、これもともに跡形もなく滅びてしまうとは、こんにちのところ、ちよつと考へられない<sup>(21)</sup>。

ハーンは、教義の結合としての宗教を排除すべきものと見なしていたが、宗教には不要でない、もうひとつの機能もあると述べている。それは、宗教は、自らを方便として、単なる寓話ではなく、命の真理、神秘を比喩的に説明してくれる役目を果たすという点である。彼は、永久の命はなく、神様からの愛（理想化された配慮）に頼ることのない、人間相互の愛や気配り以外の救済力はないと述べる。このようにハーンは、世界の救済の責任は人間の手にあると固く主張することで、実践的な宗教を勧めた。以下のようなハーン自身の言葉がある。

人間相互の愛のほかに、神の愛なんてものは、この世にあるものではない、全知全能の神だの、救世主だの、守護神だの、そんなものはどこにもありはしない、けつきよく、われわれは、われわれ自身以外に、たよれるような逃げ場は何ももっていないのだということを、よく言いふくめた上で、信仰というものは、いつか消滅してしまうものなのだろう。<sup>(22)</sup>

ハーンは、全知全能の神の存在をきっぱりと否定しただけではなく、救世主も守護神も認めなかった。このような姿勢は、西洋の宗教に限ったことではなく、日本で有力な浄土教をはじめとする他力の宗教も「方便」の範疇に入っている。

ハーンの言葉から明らかなのは、自らが確固たる自力の信者で、災いも救済も、「自己」によるものと考えていることである。しかし、彼の述べる「自己」は「他（ほか）」を排斥しない。「自」の中に「他」が存在し、他の中に「自」が包含されている。ここにハーンが傾倒する一体化の思想、汎神論や縁起思想を垣間見ることができるかもしれない。仏教の縁起法で説く相互依存関係では、「自・他」の区別は存在せず、世界の全てが有機的に結びついていて、一体である。換言すれば、自と他という二元論的思考を破却し、仏教の不二法門を表現するのである。この一体性をあらわにする原因は進化の容赦ない働きだとハーンは述べた。<sup>(23)</sup>そして、最後にハーンの汎神論に説かれている、神が世界と質的に同一であるというのは、このような相互依存関係を指しているのである。つまり、森羅万象を貫いているのは、この一体性だけなのである。

ハーンは、仏教についての知識を、来日以前には、西洋人の仏教学者（主にマックス・ミュラー）が書いた本から吸収した。来日してから、仏教思想や仏教の信仰の形が興味の中心にあり、執筆の

大半を占めていた。日本語が読めなかったハーンは、知り合いや友達の翻訳に頼るしかなかった。ただし、『*Out of the East*（東の国から）』に収録されている「横浜で」(In Yokohama) というエッセイには、ハーンとある老僧との対話が記録されている。僧侶との会話がハーンの情報収集の大きな手段であった。

ひとつ触れておかねばならないのは、ハーンの宗教観のおよその輪郭ははっきりと掴まえられるが、しかし、それは一生に亘って一貫したわけではないことである。ハーンは、死後もなんらかの存在が続くか否かについては、かなり動揺し、一定の意見や観念に到達しなかった。ハーンの仏教学をめぐっての理解力はかなりのものだったようだが、仏教の原典も読めず、日本在住中も、仏教の思想を説明するための日本語力も充分ではなかった。したがって、ハーンの仏教把握は不完全なものだったし、誤った理解や解釈が生じた可能性は十分考えられる。特に仏性や「如来蔵」という大乘仏教の観念は、ハーンには仏教が永久の靈魂の存在を肯定しているかのように映ったのかもしれない。「横浜で」の中で、老僧は如来蔵を説明しようとする。ハーンが書き留めた老僧の言葉は次の通りである。

宇宙はすなわちこれ、無窮無辺の實在の発散したものであるということになります。けれども、われわれは、その実在から生まれ

たものとは申されない。われわれ各自の「自我」の根源というものは、これは十界諸法の一念——つまり、宇宙の心なのであります。であるからいたして、われわれのうちには、宇宙我というものが、最初の迷いの因果といっしょにすでにあるわけでありますな。そうして、この「自我」の根源が、迷いの因果の中に包蔵されております状態、これをわれわれの方では『如来蔵』もしくは『仏胎』と申しております。われわれがみな汗水たらして励み努める、その究極の目的は何かと申すと、けっきょくそれは、無窮無辺の『自我の根源』に還ることなのであります、その『自我の根源』と申すものが、これがつまり、仏の本体なのでございます<sup>(24)</sup>。

「如来蔵」は大乘仏教における中心思想であり、理解し難く、誤解されやすい観念である。まず、「如来蔵」を直訳すると、如来（仏の最も高い称号であって、修行完成後に至るもの）の胎（子宮）を意味する。胎は比喩的に解釈すれば、衆生の胎内のことで、仏になりうる可能性（悟りの性質）を宿すところと捉えられよう。しかし、更に三つの意味がある。

- 一）如来の絶対身という意味。
- 二）真実性である如来は無差別の総体であるという意味。
- 三）すべての生き物の中には如来の胚種が存在するという意味<sup>(25)</sup>。

「横浜で」で老僧はこの如来蔵思想をハーンに語っていた。しかし、ハーンの「自我の根源は宇宙の心であって、人間の究極の目的は無窮無辺である自我の根源に還る」という考えは、バラモン教及びヒンズー教にあるブラフマン (Brahman) の思想を連想せざるを得ない。ヒンズー教では、人間がこの世を去ると、宇宙の心であるブラフマンに戻り、ブラフマンと一体になることによって、遙かに二元的思索を超え、自他の区別が自ら消えてしまうという。しかし、老僧の話聞いたハーンが、ブラフマンのことを思い浮かべたかどうか、それとも「如来蔵」の正しい理解を得たかどうかは知る術はないのである。

ハーンの宗教観のもう一つの主要なテーマは、宗教と科学との間に、道徳がどのような位置を占めるべきかということである。その答は「業」(カルマ) 思想と「進化論」によって道徳の位置が決定するということである。

## 5 ハーンの「業」思想

今日では、ハーンは、日本文化や仏教を解釈し、西洋人に紹介した人としても知られている。とはいえ、ハーンは、ハーバート・スペンサーの解釈者でもあり、多くの仏教に関する論述中で、スペンサーの思想と仏教の思想とを比較しながら、共通点を引き出し、深みのある分析をした。ハーンにとっては、仏教と科学(進化論思想)

は相互排他的なものではなかった。むしろ、科学的な枠組を通じて仏教が解釈できると同時に、仏教的な枠組みで進化論の基本的な思想がより簡単に理解できると信じていた。この二つの思想体系を結びつけるのが、業と因果応報思想である。この点についてハーンは次のように言う。

仏教思想のなかには、西洋の近代進化思想に驚くほどの相似を示しているものがあって、西洋の思想とは最も遠く隔った仏教思想が、近代科学から借りた図解とことばの助けによって、けっこううまく説明することができるのである。以上述べてきたような理由で、涅槃の教えはまずともかくとして、高尚な仏教のなかの顕著な教えは、次のように考えてよからうかと思う。

1. 実在は、ただ一つである。2. 意識は、真の自我ではない。
  3. 物とは、行為と思考の力によって作り出された、現象の総和である。4. 一切の客観的・主観的存在は、「因果応報」によって作られる。現在とは過去の作ったものであり、現在と過去の行為とが結び合って、未来の状態を決定するのである。……
- 言いかえれば、物質の世界と精神(有限の)の世界とは、その進化のうちに、厳然たる道徳的秩序をあらわしているのである。<sup>(26)</sup>

「業」思想、というのは、ハーンの思想、人生観そのものを貫いて



いた。中村元の『仏教語大辞典』によると、「業」の主な定義は次の通りである。

一) なすはたらき。作用。

二) 人間のなす行為。ふるまい。行為のはたらき。行ない。動作。普通、身・口・意の三業に分かつ。身と口と意とのなす一切のわざ。すなわち、身体の動作、口でいうことば、心に意思する考えのすべてを総称する。

三) 行為の残す潜在的な余力(業力)。<sup>(27)</sup>

「業」の解説で中村氏が指摘される通り、本来は、ただ行為を指していたが、後に、因果応報思想と結合して、以前から存続してはたらく一種の力とみなされた。言い換えれば、一つの行為は、必ず善悪・苦楽の果報をもたらすということで、ここに業による輪廻思想が生まれ、業が前世から来世にまで引き伸ばされて説かれるにいたる。<sup>(28)</sup> ハーンの「業」における解釈は、単なる「行為」だけではなく、むしろ莫大な規模のもので、宇宙全体が業の働きに包含されるほどであった。こういった「業」の容赦ない働きを考えると、仏教のもう一つの非常に大切に、根本的な観念が含意されていると言えるだろう。それは、つまり、宇宙のすべての現象、森羅万象がお互いに働きあうからこそ物事が成立するというものである。この考え方が縁起法に直結するのである。つまり、独立自存のものは存在せず、いずれかの条件や原因をとりぞけば、おのずからなくなるとい

考え方である。ハーンの「業」の解釈は仏教の定義に反しないものだが、ハーンなりの特徴が内在している。

ハーンの解釈によると、人間の实体は「業」、すなわち個人が冒した行動や言動の総体に過ぎない。つまり、自我 (ego) は業と切っても切れない関係にあるのだ。ハーン自ら次のように述べている。

「われわれが「自我」といっているこの「業我」は、心であり、体である。心も、体も、ふたつながら不断に衰耗し、不断に新しくなるものである。」<sup>(29)</sup>

「業」の働きを有機的な自然作用として解釈し、物質が解体と合成をかわるがわる繰り返す原動力でもあるとしている。合成と解体が絶え間なくお互いに入れ替わるこのプロセスが、カルマ(業)の働きによつて物事の生成と消滅に当てはまるものである。要するに、ハーンの言葉を借りると、「この『業』が、なんらかの形と状態のなかで生々死々するほかに、生死というものはないのである」。<sup>(30)</sup>

ハーンの仏教観によると、宇宙そのものも業の働きによつて形成される。宇宙の材料である原子が物質の最小の単位として不滅であるのと同じように、宇宙のすべての現象もそうである。これは自然の再生、リサイクルのことを言う。この点でハーンの見た「業」と



「輪廻」とが重なり合っている領域があるようだ。仏教思想上、確かに業は輪廻転生に拍車を掛けるものとされるが、ハーンの考え方には同一視する気味が多少ある。

素人として科学思想や仏教哲学に興味を持ったハーンだが、天性の文学者としての、ロマンチストの性格は流石に強かった。存在をありのままに見る冷静な仏教者としての自分と、空想家としての自分は、ハーンの相容れない二つの顕著な要素だった。彼は、格調高く、華やかな文体で、物体だけではなく、人間の感情そのものも復活できるかどうか、永遠に続くかどうかをさぐる。ハーンは言う。

「そこには復活がある。——西洋の信仰が夢想している復活な  
どより、もっと途方もない復活がある。死滅した感情は、死滅  
した太陽や月と同じように、確実に生きかえるだろう。ただ、  
われわれがこんにち認める限りでは、同一の個性がまた元に  
還るということはなからう。再現は、かならず、前生に存在し  
ていたものの結合し直したもの、同類を再編制したもの、前世  
の経験のしみこんだ物を鋳直したものになるだろう。宇宙は  
『業』<sup>(31)</sup>なのである。」

しかし、個性なくして、どうやって死滅した感情が生きかえるというのだろうか。ここに、ハーンの汎神論思想が示されている。個

性から生まれてくる「自我」という固定観念に執着している限り、自然の根本原理、根底に流れる真理である造化の一体性（前述のインド思想で言う宇宙の支配原理であるブラフマン）に溶け込めないのである。そこに答えがある——「自我」をなくせば、はじめて全てと一体になる。「自我」という壁さえなければ他の全てと何らの隔絶はないとハーンがいう。これはハーンがよく言った「万物は一なり」を指す。このハーンが言う「万物は一なり」は、基本的に二つの解釈に由来しているようだ。まずは、1. 先ほど述べた汎神論的な視点——つまり「神」がすべてに内在しているから、神の共通の存在ですべての現象がお互いに結びついている——と、2. 仏教の縁起思想の立場からの視点——つまり、すべてが相互に関係しあいながら成り立っていることによつて、宇宙の全現象は切っても切れない関係にある——である。この類の無名の一体性、自己アイデンティティのない、感情が生き返る必要のない一体性の中では、死滅さえもないし、真なる現実しかないとはハーンは言う。ハーンはこの原理を次のように表す。

「百万の宇宙は消滅するとも、真なるものは失われない。全き壊滅、永遠の死——こういう恐ろしいことばも、これが真に相通ずるのは、永久不滅の法則以外にはないのである。形態は滅びるといっても、それは、波が引いて砕けるのと同じことであ

る。波が引くのはまた新たに寄せ返すためである——万物は一として、滅するものはないのである。<sup>(32)</sup>」

なお、以上の言葉に関して、念頭に置かなければならないのは、これは米国の読者のために書いたものであり、ハーンが見た美しい日本や仏教を、できるだけ好意的に提示しようとしたものであることだ。その中には、無論、ハーン自身の考えや偏見の入った自己流解釈が混じるに相違ない。ハーン自身は、キリスト教の教義、儀礼、そして教会を徹底的に否定した。しかし、ハーンは米国の読者の殆どが、キリスト教徒であることを、計算に入れていたはずである。

だから、できる限り理解しやすく、好印象が残るように書こうとしたのだろう。キリスト教の基本的な教義で主張される「永遠不朽の魂」と仏教の「諸行無常」思想とを一致させることはできないはずだが、上記の言葉に見られるように、西洋の宗教の教徒にも受け入れられる「滅するものはない」という観念を仏教的な枠組みで説明する。天国を信じるキリスト教徒にとっては、「宇宙が一つであり、滅するものはない」という言葉は心に通じるものがあるはずと考えることだろう。

「諸行無常」という観念は仏教の第一の原理といっても過言ではないだろう。これは釈迦の三法印（仏教の三つの根本的な思想というところ）の一番目であり、四諦の第一（生きることは苦であるという真

理）では「諸行無常」という絶え間のない変化、移り変わりの中で、永遠なるものへの渴望 (yearning) が苦の本、原動力であると説かれている。ハーンの見た科学思想もそうだった。進化という過程も遙か昔からいつまでも続くものだ。人間の心も同じ性質のもので、仏教の「無我」に当たる。だから、ハーンにとっては、諸行無常という真理が、仏教と十九世紀に有力となってきた科学思想との接点の一つであって、お互いに立証し合うところでもあった。その中で、業も不可欠の一部分で、業を否定すれば、仏教全体を否定することになるという。そこでハーンは言う。

ここでしばらく、これらの仏教の根本義と西欧科学の概念との関係について、ひとわたり考察をしてみよう。仏教が現象世界の实在を否定しているのは、現象としての現象の实在を否定しているのでもなければ、また、客観的・主観的現象を生ずる力を否定しているのでもないことは、これは明白であろう。なぜというのに、「業<sup>じふ</sup>」としての「業」を否定してしまえば、仏教の思想体系の全部を否定することになってしまうからである。

ほんとうの仏説は、われわれが知覚するものは、それ自体からいえば、实在ではない。われわれの知覚する「我<sup>エゴ</sup>」ですら、それ自体は、不安定な、迷いの性質をもった諸念が集合した、一個の不安定な綱叢にすぎない、といっているのである。この所

説は、科学的に見ても、じつにしっかりした論旨である。おそらく、どこから衝いてもびくともしないだろう。たしかにわれわれは、物の本質については何も知っていない。われわれはただ、力の洪大なる運行として、森羅万象を知っているだけである。そして、その力の行動にあらわれた法則の、普遍的・相対的な意味を識別する際にも、いつさいの「非我」は、ふたりの人間にぞつたに同一のものがなく神経構造の振動を通してのみ、われわれの前にあらわれるのである。しかも、そうした千差万別の不完全な認識を通して、われわれはいつさいの形ある物——客観的・主観的集合体の一時性（無常）を、じゅうぶんに確認するのである。<sup>(33)</sup>

ハーンが来日したのは、明治二十年代初頭であった。この時期は日本では国家と宗教の再編や対立の時期に当たると。この対立の一つの引き金は、明治十年代に東京帝国大学に勤めたエドワード・モース (Edward Morse, 一八三八—一九二五) が進化論思想を紹介したことに遡る。<sup>(34)</sup> 進化論思想が日本に輸入されると、それは思想的・宗教的基盤を根底から揺さぶる大事件となった。磯前順一氏が次のように述べる。「経験科学の成果に照らし合わせてみると、キリスト教の啓示的な教説は成り立ちえないことになる。科学的合理性が文明のあかしとみなされ、キリスト教はその対極にある非合理的な

のとされたのである。<sup>(35)</sup>」明治二十年代、騎虎の勢いで進化論が世界中に広まり始めると、ハーンもその波に飲み込まれ、進化論思想と仏教との一致論をすすめようとしたのである。

アメリカやヨーロッパの読者に、仏教思想や日本の宗教、社会をよりわかりやすく説明するために、ハーンは媒体として科学思想を用いた。ハーンが生きた十九世紀の後半は、ヨーロッパの啓蒙思想時代の終わりにあたり、啓蒙思想が科学革命にも拍車をかけ、相乗効果で、哲学、自然科学思想が相互に発展してきた。この思想的な過渡期に、哲学と自然科学思想との区別自体がぼやけてきたと言っても過言ではないだろう。当時、この斬新な哲学と科学思想の融合や相互発展における中心的な人物として、ハーバート・スペンサー、トマス・ハクスリー (Thomas Huxley, 一八二五—一八九五)、そしてアーネスト・ヘッケル (Ernst Haeckel, 一八三四—一九一九) が挙げられる。三人とも同年代の人物で、科学・生物学者（スペンサーの場合は、科学思想家）として、哲学者として、時代の思潮に消えない足跡を残し、当時の思想家たちに大きな影響を与えた。ハーンも彼らの影響を受けた一人であった。

## 6 ハーンが見たハーバート・スペンサー像

### —その思想と位置—

今日では、ハーバート・スペンサーは哲学者としても、政治理論

思想家としても、あまり評価されていない。というよりむしろ、時代遅れで、科学万能主義(scientism)の信者だったと軽視されているので、スペンサーの理論は、現代の学界で顧みられることは少ない。しかし、倫理学、宗教学、政治学、そして科学思想と広範囲に貢献し、同年代の数多くの思想家たちに多大な影響を与え、十九世紀の後半から二十世紀の初頭まで、スペンサーの思想が有力な位置を占めたことは確かである。<sup>(36)</sup>

「適者生存」“Survival of the fittest”という表現を作ったのはスペンサーだったし、社会ダーウィニズムの父としても知られている。あらゆる分野に実績を遺したが、スペンサーの哲学や思想を支えたのは進化論思想であって、この主流からは他の分野へも支流が引き出され、大きな成果を残した。ダーウィンが生物世界における進化論を進めたのに対して、スペンサーは社会学や倫理学などに適用しながら進化論思想をさらに展開させた。その中で、進化のすべての現象を結びつけることを目指した哲学を「総合哲学」“Synthetic philosophy”とつけた。スペンサーの考え方によると、進化は宇宙のすべて——生物、社会、天体など——の働きを貫き、自然に織り込まれた、有機的な法則であった。ハーンも、スペンサーと同じように、統一理論を探索していたが、仏教哲学を中心として、スペンサーの科学思想と結び付けることを試みた。スペンサーの“Synthetic philosophy”に倣って、ハーンの本 *Gleanings in Buddha*

*Fields* (日本語タイトル『仏の畑の落穂』)の中のエッセイ“Nirvana” (涅槃)の全タイトルを“Nirvana: A Study in Synthetic Buddhism”としている。<sup>(37)</sup> “Synthetic”という共通語を用いたことは、ハーンがスペンサーに倣って、自分の哲学の融合体に、あらゆる現象を網羅しようと試みたことを意味しているのだろう。ハーンが心に描いた西洋の未来の宗教は Synthetic philosophy に支えられ、仏教と同じく、魂は縁起で形成され、「業」のような新しい精神法則 (“spiritual law”) の確立を主張するものであった。<sup>(38)</sup>

一八五五年に、出版された『心理学原理』の中で、スペンサーは肉体である「我が身」と心が別々なものではなく、むしろ、身も心も同じ生物体から発することを論じ、スペンサー風の一元論思想を確定した。この作品がダーウィンの『種の起原』(*The Origin of Species*, 一八五九)の前に出版されたことは注目に値する。『心理学原理』では、人間の「心」は環境の必要性に応じた条件や原因によって形成される中で、進化してきたことを論じ、ダーウィンの『種の起原』への道を開かせた一因と言ってもいいだろう。さらに、一八六二年にスペンサーの金字塔である「第一原理」が出版された。この作品では、進化思想を通じて、統一理論を体系化することを目指した。

スペンサーは、生物だけではなく、宗教、社会、倫理、心理など、人間のあらゆる局面において、進化論を当て嵌めようとした。ハーン

ンはスペンサーに追隨して、多かれ少なかれその影響を受けている。ハーンは作品中で、スペンサーのことを何度も絶賛している。

“The greatest of philosophers”「世界最高の哲学者」であるとか“‘The greatest mind that this world has yet produced’”「この世界がかつて生んだ最も偉大な頭脳」のように褒め上げた。この言葉を見れば、どれほどスペンサーを尊敬していたかは明らかである。スペンサー進化論支持を標榜していたハーンは、これが仏教思想の真理の裏づけになると解釈した。もし、科学の原理に基づいた世界最大の哲学者の論理と仏教の思想や哲学とが一致することを証明できるなら、ハーンの愛する日本や仏教が、西洋の宗教より合理的で自然に適っているという結論を導き出せる。そうであれば、西洋の帝国主義、人種の優越性の思い込みは成り立たなくなる。しかし、その動機がどうであれ、ラフカディオ・ハーンの仏教の理解及び解釈と、スペンサー、ハクスリー、そしてヘッケルの科学思想——つまり、進化論による一元論や倫理観——とは、本当に一致していると云っていいのだろうか。

遙か昔から、道徳と信仰、科学と宗教との間には飛び越えられない溝が存在し続けてきた。今日にいたってもこの問題は解決されていないにもかかわらず、弁証的な道徳に基づく科学と、信仰による宗教との和解は試み続けられている。スペンサーの著作でも、科学と宗教との弁証論が取り上げられている。スペンサー自身は仏教を

取り上げ、論じることはあまりなかった。ハーンが称賛したのも、スペンサーが進化論を展開させ、統一論を把握できたという点であった。一つの論点をあげれば、科学と宗教とは、相互に排他的なものかどうかということだった。スペンサーは宗教と科学との間には最も古く、深く、そして強い対立があると認めたが、だからといって、両方ともになんらかの真理がないわけではない。確かに、啓蒙思想家であるスペンサーにとっては、宗教の教義や教学の文字通りの解釈はそのまま受け入れられるものではなかったが、まったく価値のないものでもなかった。スペンサーは「宗教」に潜在している真理は看過すべからざる。すべての宗教が純粹に真理そのものでなくとも、すべてが真理の予示である。<sup>(40)</sup>という。

哲学的に宗教と科学との間にそれほど違和感を認めなかったのは、スペンサーの科学の定義にその理由があるようだ。その定義に内在する宗教も進化するものであるからだ。まだキリスト教の天地創造説が有力だった十九世紀には科学への偏見や抵抗があつて、ダーウィンと同じく、スペンサーも非難の対象になったことがあつた。しかし、スペンサーにとっては、「科学」は非常に自然なものであつて、既成の信仰の代わりに新しい宗教として導入したものではなかった。スペンサーの言葉をあげれば、次の通りである。「科学は」ただ常識のより高い進展に過ぎないのだ。だからもし科学を否定するのなら、すべての知識も否定すべきである。<sup>(41)</sup>



宗教と科学の板ばさみにおける大論争は両者に真理があり、宗教が人間の文化を貫いていることで、ある種の永遠の真理や事実を表すに違いないとスペンサーは主張した。もし両方ともに、真理に基盤があれば、お互いに基本的な調和がたもてるはずである。完全に永遠の対立にある二種の真理があるというのは無理である、とスペンサーは述べている。<sup>(42)</sup>

ところが、いくらハーンがスペンサーの信者だといっても、宗教に対する姿勢は基本的に相違しているところがある。まず、スペンサーの傑作である『第一原理』には、宗教について論述するとき、広く、抽象的な概念としての宗教と科学との一致点や相違点を指摘する。ある宗教を取り上げ、その特定の教学と科学との詳細を逐一対応させたり、比較したりすることが殆どない。スペンサーはいずれの宗教にも属さなかっただけではなく、どの宗教も少しも信じていなかった。

それに対して、ハーンは仏教徒と自ら名乗ったことはなかったが、仏教哲学の熱心な支持者であり、上述の寺僧との対話に見られるように、仏教を一つの思想系統として大いに敬意を表した。ゆえに、ハーンはスペンサーの科学と宗教一般との一致思想を仏教に当て嵌め、詳しく展開させた。特に、「前世の観念」にカルマ、遺伝と進化（心理的進化“psychological evolution”を中心に）を詳しく取り上げる。ハーンは仏教と科学の一つの一致点として、人の心理、心の

ありようが過去の心の経験に因ることをあげる。これは、科学にも仏教にも通じる因果関係（作用、反作用“cause and effect”）を指しているが、仏教においてはその原動力はカルマであって、科学では遺伝“heredity”に帰する。スペンサーの著作中では仏教はあまり課題にならないが、ハーンが見た西洋の新宗教の未来には仏教思想が欠かせないものであった。つまり、その未来の宗教は「総合哲学の全部の力で支持され、ただ仏教と異なるところは、概念が非常に精確だという点だけで……そして仏教における業の教義に似た、新しい精神的法則を説いてゆくだろうと想像することができる」。<sup>(43)</sup>

科学思想家だからといって、スペンサーは目に見えないものの、科学の実験で確かめられないもの一切を否定したわけではない。かえって、同じ真理、同じ現実の裏と表のような関係にあつて、科学が身近で見える局面で、宗教は遠く離れた、隠れた局面を表すとしている。<sup>(44)</sup> スペンサーも、ハーンも科学の可能性は無限だと信じていたので、宇宙の原動力、基本的な真理はいつまでも“the unknowable”（不可知の存在）で在り続けなければならない。スペンサー自身、この事実を主張した。「宗教と科学が和解できるためには、その和解の根拠がもっとも深く、もっとも広く、そして、もっとも正確な事実に基づかねばならない——つまり、宇宙が我々に明示してくれる力が不可解である——」心でも物質でも究極の真理でもない。スペンサーはいう。「この両方の言葉『唯心論』（spiritualism）と



『唯物論』(materialism)とは、(真理の)仕事究極点でもないのだ。主観と客観との関係によって、この二つの相反する概念である精神(心)仕事と物体という区別が必要となっていくが、平等に両方ともの根底にあるのは「未知の現実」の印である。<sup>(46)</sup> “He will see that though the relation of subject and object renders necessary to us these antithetical conceptions of Spirit and Matter; the one is no less than the other to be regarded as but a sign of the Unknown Reality which underlies both”

汎神論は、あらゆるものに神が内在し、一切万有が神であるという点で、すべては神によって繋がっていて、一体である。そして、仏教の縁起法では、森羅万象のすべての現象は無数の条件や原因によって形成されるので、それなりの意味ですべては接続され、また一体性を持つとしている。スペンサーの進化論も同様な現象を説明する。便宜上、進化というプロセスをいろいろなものに当て嵌めるが、進化が分裂して働くことはない。逆に、宇宙の全体にわたって同じ過程が容赦なく起こりつつあるのだ。スペンサーは言う。

「われわれは進化というものが、天文学的、地質学的、生物学的、心理学的、そして社会的などというふうに分類されていることを考えれば、同じ変身がすべての区分に亘ることは偶然のように見えるかもしれない。しかし、この区分はただ習慣的

なものを理解できれば、ひとつの宇宙の構成要素である。従って、共通点のある、数種の進化があるのではなく、むしろ、唯一の進化がいたるところに、同じように、働いている。<sup>(47)</sup>」

そして、ハーンの汎神論思想は、後年の仏教への関心の前触れであったようだ。神の存在はあらゆるものに宿っているという要素は、仏教の業・因果・縁起法の、すべてが働きあいながら、繋がっているところで一体であること、に通っている。ハーンは、スペンサーの生物学にもこのような思想が通じ合っていると見ていた。ハーンの解釈によると、「業」(カルマ)の原動力は「渴愛」(tanha)であって、つまり、激しい渇きのような、執着や愛着のことをいう。特に、生への欲望によって、業が生み出されると仏教に説かれているのだ。ハーンが見たスペンサーの生物学は、生物の性向と変種とを両極性(the transmission of tendencies, and their variations by a theory of polarities)——生理学上の単位の両極性説——によって説明している。ハーンはいう。

この両極性説と、仏教の渴愛説とのあいだには、相違より相似の方が多くある。「業」と遺伝、「渴愛」と両極性——これは、いずれも、その究極の性質に至っては、どう説明のしようもないものである。仏教も、科学も、この点では一致している。た

だ、注意に値する事実は、両者ともに、異なった名称のもとに、同じ現象を認めているということだ。<sup>(48)</sup>

ハーンの解釈では、「業」は「遺伝」に類似し、この点においても科学（進化論）に引きつけながら論じる。この意味では、業思想の中に道徳（モラル）が内在しているように見えている。つまり、今日までやってきたことは、明日に響くのである。上記の通り、ハーンの進化についての見解は、カルマの働きによって、現在が過去の作ったものであり、現在と過去の行為とが結び付き合い、未来の状態を決定する。この意味でこそ、業に動かされている進化によって、物質の世界にも精神世界にも道徳的な秩序、倫理体系がつけられる。この道徳秩序も、物質、精神両世界に及ぶ。ハーンがアメリカやヨーロッパの読者に訴えようとしていたのは、仏教による道徳、倫理観は堅固であるというもので、それは日本人のモラルに対する、宣教師たちの否定的な評価とは対立した。大切なのは、仏教の教学には、物質的な進化が見られるだけではなく、精神的な進化も裏付けられていることだ、という。キリスト教のように、空にある天国にむかって、神を信じることによって往生を望まなくても、宇宙も、精神も、業の結合であって、精神の進化の最終的な目的が涅槃である。ハーンは、仏教にスペンサーの「総合哲学」に似通った理念を見出せた。進化は、始め無き、終わり無き、限りなきもので、究極

の目的、到達点は、はっきりしない。これはスペンサーの“Great Unknown”であり、涅槃と同じように、認識、意識を超越した無我の境界である。

## 7 トマス・ハクスリーの進化論と仏教観

### ―ハーンとの相似と相違

ハクスリーが「ダーウィンのブルドッグ」と呼ばれたのは、ダーウィンの『種の起原』に述べられている進化論を固く、強く主張、支持したからである。ハクスリー自身も優れた生物学者だったが、当時のインテリ層の多くの人々と同じく、宗教、哲学、そして倫理と数多くの分野にわたって活躍した。当時、倫理と道徳の領域と科学思想とは切っても切れない関係にあったからである。現代の科学、科学思想を形成しつつあったその時代には、倫理や道徳が科学の発展状態と方向によって大きく左右されずにはいらなかった。

ハクスリーの著作の『進化論と倫理』(Evolution and Ethics)と『科学と道徳』(Science and Morals)などを見れば、その傾向が一目瞭然である。スペンサー、ハクスリー、ヘッケル、そしてハーンは、進化論の倫理的な価値や、どういう意味が包含されていたのかを十分に認識していた。もし、天地創造説が進化論に置き換えられたなら、キリスト教の宇宙観が覆って、人々の道徳や人生観の根本的なレベルにまで強く影響する。それによってキリスト教は、西洋文明

の高層体现でなくなり、むしろ、「西洋文明は宗教とは切り離された自然科学的な合理性のもとにおかれることになる」<sup>(49)</sup>。日本でも、明治初期の啓蒙思想によって、宗教と倫理ははっきりと異なるものとして見られるようになった。今日でも、宗教・科学の領域をめぐっての倫理問題は、幹細胞研究(stem cell research)という重大な医学的、倫理的問題に見られるように、我々も同じ問題に直面している状態なのだ。

ハクスリーは唯物論に基づいた科学思想を主張した。これは、世界的に高く評価され、考え方を同じくしたイギリスのスペンサーやドイツのヘッケルと交流し、親しい関係を作った。一八九八年以前でもハクスリーの著作は部分的に中国語に翻訳されていた。本格的にダーウィンの思想が中国に入ったきつかけは、一八九九年のハクスリーの『進化論と倫理』の中国語訳の刊行であった。<sup>(50)</sup> 英語の言葉「agnostic」(不可知論)をはじめて作ったのは、ハクスリーだった。神や究極の問題について、ある神秘的直感、つまり、グノーシスを得たと言う人に対して、ハクスリー自身は、そんな関心が一切なく、gnosis (グノーシス)の反対を表す接頭辞「a-」をつけて、agnostic (反グノーシス)とした。これが日本語の「不可知論」に当たる言葉である。

ハクスリーの『進化論と倫理』は一八九三年にオクスフォード大学の第二回目のロマネス講演(Romanes Lecture)で発表したものだ

った。二万語未満のこの論文の中には、進化思想が一本の糸のように織り込まれているのだが、中身の殆どはインドとギリシャの思想と進化論との類似性、そしてそれぞれの文明にどのように進化思想が表現されているのかを指摘している。ハクスリーは宇宙が循環的な進化によって形成されると断定し、紀元前六世紀には、インドやギリシャに(印度の場合はバラモン教と仏教、ギリシャにおいてはストア派に)その思想がすでにあったことを提示する。仏教思想の觀念に関しては、輪廻、カルマ(業)、無我、諸行無常、などについて検討を加える。そして、この仏教の觀念に、自然科学で立証されているいくつかの特色を指摘しながら当て嵌める。例えば、遺伝とカルマとの思想上の類似性などである。以下に仏教に対するいくつかのハクスリーの考察を列挙し、ハーンの仏教観、自然観と照らし合わせながら考察していきたい。

まずは、仏教に通ずるハクスリーの発言は下記の通りである。

宇宙のもっとも明白な特色は無常であることだ。不変な実体というより、むしろ、絶え間のない変化過程は、エネルギーの流れやそれを貫く合理的秩序を存在させる。<sup>(51)</sup>

バークレーがあまりはつきりと感知できなかったのは、心の実体が存在しないことについては議論の余地があることだ。ゴタマ(釈迦)は現代の最高の理想主義者(バークレー)よりも深

く見極めたことはインドの思弁の巧妙さの顕著な証明になる。

しかし、バークレーの精神に關しての推論を展開させれば、殆ど同じ結末に到達することは認めざるを得ないだろう。<sup>(52)</sup>

全宇宙には永遠のものは存在しない。心(精神)にも物質にも、永遠の実体はない。個性は形而上学上の空想に過ぎない。そして、真実には我々だけではなく、すべてのものは、幻覚連鎖に存在する無数の世界の中での、夢のようなものである。<sup>(53)</sup>

そして、仏教についての論述の最後で、仏教が世界に広まる理由、成功の元は絶対的な神の不在、永遠不朽の魂(soul)の否定、命が永遠に続く信仰を間違いとして捉えること、そしてその永遠の命の願望こそは罪であることと、祈りや生贄をささげることが無効であること、そして、人間は自力、つまり、自分の努力で救済を求めるしかないという点であると述べる。<sup>(54)</sup>先に見てきたとおり、ハーンも殆どこれと同じことを述べている。

確かにハクスリーの仏教哲学、思想に対する姿勢は非常に肯定的なものである。釈迦による心理的な発見は、バークレーの結論を二千年以上前に先取りし、そして、十九世紀後半に発見、立証された進化論や遺伝にも合致していることをハクスリーは称賛する。バークレーが啓蒙思想期の中心的人物だったので、唯物論の破壊といえば、バークレーを取り上げずにはいられないかもしれない。ハー

ンはバークレーについてエッセイを書き、学校の教材として使っていた。バークレーが西洋における先駆的な思想家としてハーンの高い評価を得るが、バークレーは唯物論の破壊にとどまり、心・魂も無常、無我であることまでは見抜いていなかった。<sup>(55)</sup>ハクスリーのバークレーと釈迦との比較は、昔のインドの思想が啓蒙期の最高の思想家の一人であるバークレーより一層深い真理に到達していたことを見せるためだった。

ハーンの場合はハクスリーと同じ結論に達したが、その目的は違った。当時の日本には唯物論(materialism)や無宗教が蔓延していると非難されていたとハーンは述べている。<sup>(56)</sup>だからハーンの執筆の目的の一つは日本の仏教の代表である釈迦の教えの理性、合理性が欧米の思想よりもレベルが高いということをアメリカの読者に伝えることだったのだろう。ハーンのエッセイの冒頭にはつきり言っているその理由はどうであれ、ハーンとハクスリーのバークレーと釈迦の位置についての考えは同等なものであった。

ハーンもハクスリーの薰陶を受けていたようであり、ハクスリーと同じく、ハーンも遺伝とカルマとを同一視する。ハーンは遺伝とカルマが「異なつた名称のもとに、同じ現象を認めているということだ」とまで言っている。<sup>(57)</sup>ハクスリーも『進化論と倫理』でこのことを論じている。それはハーンの解釈にとっても近い。そして、ハーンの『心』に収録される「前世の観念」では、ハクスリーの『進化

論と倫理』から輪廻の存在を肯定する言葉を引用している。「進化論そのものと同じように、輪廻説は、実在の世界に根拠をもっている」<sup>(58)</sup>。ハクスリーもハーンもこの「セルフ」というのは錯覚の集合体に過ぎず、カルマによって形成されるものとする。

宗教の話をめぐっては、形而上学的な話に匹敵するほど倫理の問題が重要である。無論、宗教のもつ大きな意味は、なにを信ずべきか、どう生きるべきかといった問いにあることは言うまでもない。信仰の力で救済するとしているキリスト教や浄土真宗においても、人間の言動、行為、他者の扱いや他者に対する態度などはけつして看過できない事柄だ。キリストや阿弥陀仏を信仰することによって、死後天国に昇れたり、西方の極楽浄土に往生できたりするにもかかわらず、地上の世界にいる限り、自分の行動の責任を見逃すわけにはいかない。十九世紀の科学者や哲学者もこの問題に重点を置いた。スペンサー、ハクスリー、そしてヘッケルも例外ではなかった。その中で、ハクスリーが一段と深くこの問題に切り込んだのだ。彼の『進化論と倫理』では様々な視点からこの問題を取り扱っている。上述の通り、ハクスリーはスペンサーの友人であり、支持者でもあったが、だからといって、すべてに賛同したわけでもなかった。特にスペンサーの「適者生存」に倫理的に反対した。ハクスリーのこの思想の解釈は、動植物が完成の目標に近づくのは、存在するための苦闘をしてきたわけで（いわゆる「適者生存」）、従って、社会の

人々も、倫理的な存在として、完成へ近づくための後押しとして、同じ過程を通らなければならないというものである。つまり、人間も必然の結果として、生存競争を生き、環境などに適応するために苦闘しなければならない。更に、生存できたものは絶滅したもののよりいいとか優れていると見なすのは間違っている、とハクスリーは言う。「最高」や「優れている」というのは倫理・道徳的な色彩があるように受け取られがちであるが、そうではない。生存と絶滅は計り知れず、それは無数の条件や原因によるものなのだから。ハクスリーは言う。

「最適者」というのは、「最高」という暗示的な意味があり、そして、「最高」という言葉の周りに倫理・道徳の空気が漂う。ところが、全宇宙の中で、「最適者」であるのは、いろいろな条件や原因によるのである。<sup>(59)</sup>

かえって、ハクスリーはこの点においては、スペンサーともヘッケルとも違っていた。社会の進化や向上を遂げるためには、絶え間なく、この宇宙の適者生存に伴う苦闘というプロセスに抵抗し、それを抑制する必要がある。自然に起こっている進化を人間の社会に当て嵌めずに、逆に、適者生存思想を倫理思想に置き換えなければならないのである。このプロセスの到達点はあらゆる条件に応じて



最適者しか生存しないのではなく、むしろ、倫理的に最高の人間が生存するのである。<sup>(60)</sup>

だから、倫理的に最高の言行——つまり、善良や美德と呼ぶものを——を宇宙的な存在の苦闘により成功させるためには、反対の行為を必要とする。冷酷な自己主張より、自制を必要とする。競争相手を突き飛ばし、踏み躪るのではなく、他人を尊敬し、また援助しなければならぬことを必要とする。その目的は、最適者というより、むしろ、できるだけ多くの人々を生存に適う者にするものであるとハクスリーは促す。<sup>(61)</sup> 下記はハクスリーの社会進化論思想の基本的な立場の概略である。

宇宙の自然においては、存在の苦闘は立派な業績を挙げたが、これは倫理上でも平等に慈悲深いものであるはずだ。私の主張が本当であれば、宇宙のプロセスが倫理と一切関係がなければ、人間がそれを真似ることが倫理の第一原理に矛盾すれば、この意外な理論はどうなるのだろう。最終的に理解しなければならぬのは、社会の倫理的な進展が、宇宙のプロセスを真似ることやそこから逃げることにあるのではなく、ただそのプロセスに抵抗することにあることだ（…the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic process, still less in running away from it, but in combating it）。<sup>(62)</sup>

ハーンにとってハクスリーは尊敬の対象ではあったが、ハーンの見方は多少これと相違がある。進化の媒体である遺伝とそれに相応する仏教のカルマ（この意味で業や因果関係を表す）という觀念とが倫理的意義を有する、とハーンは主張した。ハーンは次のように言う。

仏教は、依然として人類のあこがれに深い合致をもち、道徳的進歩と調和する貴重な道徳上の有効な仮説である。われわれは物質的宇宙と呼ばれるものの实在を、信ずる信じないにかかわらず、説明することのできない遺伝の法則——特殊化しない生殖細胞のなかに、種族および個人の性向が伝えられる事実——の倫理的意義は、因果説の存在を肯定する。<sup>(63)</sup>

ここでは倫理と遺伝とが切り離せない関係にあるのだ。ハーンの理解では、遺伝はただの宇宙の情報交換の媒体に過ぎないようだ。だから、遺伝そのものが「倫理」を表しているのではなく、宇宙の進化や動きに織り込まれている、一つの倫理的な原理である。それは、人間から原子まで、森羅万象のあらゆるものにまで及ぶ。このような考え方で業によって動いている遺伝は冷酷な法則であるし、かならず倫理的に一番優れている人々を生存させるとはいえない。



倫理的にハクスリーとハーンの間業と遺伝についての考え方が多少相違しているが、両方とも宇宙のプロセスを貫いているのは理論的秩序であるとし、ハーンはこれを業の力であるとする。ハーンはこれを次のように表す。

古代の仏教哲学者が近代科学の諸事実を知っていたとしたら、かれらは、そうした科学的事実の解釈に、かれらの教義を、驚くほどうまく適用したかもしれない。ひょっとしたら、原子の跳躍も、分子の親和も、エーテルの震動も、かれらの「業」という理論によって、おもしろい、恐ろしいような方法で説明したかもしれない。<sup>(64)</sup>

## 8 ヘッケルの一元論宗教とハーンの “Higher Buddhism”の類似性

ヘッケルは、スペンサー及びハクスリーと同じく、生物学者であり、哲学者でもあった。それに、ドイツにおける最初の進化論擁護者で、スペンサー、ハクスリーとの交流を通して、進化論の発展に大きく貢献した。多分、ヘッケルの一番知られている思想的な寄与は、「個体発生は系統発生を要約する」という反復説であろう。ヘッケルの思想を支える中軸は、進化論によって確立された一元論思

想、さらに詳しくいえば、本人の言う「一元論宗教」である。スペンサー・ハクスリー・ヘッケルの三人の中では、ヘッケルが一番強固な一元論者だった。鈴木貞美氏の指摘のように、ダーウィンはキリスト教に対して、慎重な姿勢を取ったし、ハクスリーは「不可知者」として最終的に神の有無について何一つ確信、主張できないという。しかし、ヘッケルは、キリスト教や二元論思想を容赦なく否定し、「物質およびエネルギー不滅の法則」を根本原理とし、宇宙と生物の進化の法則を「永劫の自然法則」としている。<sup>(65)</sup>

進化論者だからといって、まったく同じ進化論観があるというわけではない。ダーウィン進化論とラマルク進化論とに大きく分けられ、この両者の科学上の相違によって倫理的な基盤が大いに変わる。ダーウィンは進化の主たる原因は、自然淘汰による変化であると主張する。それに対して、ラマルクは個体とその生涯の間に適応による変化が生じ、それを個体の子孫が継承するという理論に基づく。つまり、これは遺伝の法則に関わる、いわゆる「獲得形質の遺伝」(l'hérédité des caractères acquis)ということである。<sup>(66)</sup>このような考え方には、進化が前進的なものであると見なし、ものが進化すればするほど、より複雑、より完全な形にと進んでいくという見方が背景にある。換言すれば、進化には目的があり、それは、生物が進化によって完全なものになっていくという過程を想定する。

しかし、念頭に置かなければならないのは、このラマルクの進化

論の解釈は、ダーウィン以前のもので、十八世紀の啓蒙思想からの理想化された表象を踏まえていると言えることである。啓蒙期に、個人、社会、国家がそれぞれより高尚な形に進むと信じていた啓蒙思想がラマルクの進化論に反映されている。

ラマルクは進化が自然法則に従いながら働くことを提唱していた。ラマルク学説によると、生物の個体が進化すればするほどより複雑になることと生物個体が生涯の間に環境に適応する機能があるということである。ダーウィンもラマルクの進化論への先駆的貢献を認めたが、自然淘汰の原理に重点を置いたのはダーウィンの最大の貢献であって、そこそが種の変化の直接的要因とヘッケルは述べていた。<sup>(67)</sup> スペンサーとヘッケルはダーウィンを非常に尊敬し、偉大な人物だと考えていたのだが、二人の進化論についての考え方は必ずしもダーウィンと同じものではなかった。スペンサーの社会学や倫理学における思想はラマルク学派的色彩がある。そのようなラマルク学派の人生観には、冷酷な自然による淘汰や無情な働きによって物事が進化しながら変化するのではなく、むしろ、個体が、わずかながら、自分の遺伝を変化させることで、善い方に進化し、子孫をよりよい、より有利な状態にできるという主張がある。大雑把に言えば、ダーウィンの進化論は予測不可能で、日和見であるのに対して、ラマルク学派は個体の内なる独創性により自らの進化過程に貢献できると主張する。<sup>(68)</sup> にもかかわらず、ダーウィンの『種の起原』

も獲得形質の遺伝（ラマルク説）を認めていないわけでは決してない。しかし、ハクスリーは、ラマルク流の進化論の裏付けが不足と見なし、拒絶した。

以上の点を考慮すれば、進化論の解釈の相違により、科学観だけではなく、倫理観も大きく変わること気付く。ハーンの進化論の見解によると、進化すればするほど、生まれ変われば生まれ変わるほど（善行を行う前提で）より涅槃という最終的、最良の到達点があると主張したところでハーンもラマルク派に属したと言ってもいだろう。しかし、ハーン自身が、いくら自分は進化論者であり、ハーバート・スペンサーの弟子であると名乗っていたとしても、実態は進化論を主張したというより、むしろ仏教思想の裏づけとしてしか取り上げなかった。斬新な科学発見である進化論と遺伝説が、ハーンがいう「業」（karma）や「前世の観念」（the idea of preexistence）や「祖先崇拜」（ancestor worship）といった仏教観念に見られ、立証されれば、東洋、日本の独特の宗教である仏教の方が、宣教師によって押し付けられているキリスト教より合理的で、科学に合っているということになる。ハーンの科学と仏教思想の一致論における言葉を考慮すればするほど、キリスト教の布教に対する抵抗という底意もあったと思わざるを得ない。

上記で、指摘したとおり、ハーンの言う「Higher Buddhism」は、教学的に「大乘仏教」の範疇に属するものではない。ハーンの

執筆活動の最高の業績である『日本——一つの試論』収録のエッセイ“*The Higher Buddhism*”では涅槃 (Nirvana) と業 (Karma) とを取り上げ、哲学的に展開している。それに、ハーンは其中で、哲学的仏教 (Philosophical Buddhism) と高尚な仏教 (Higher Buddhism) を同義の言葉のように扱っている。そしてこのエッセイの冒頭で、このような哲学的仏教を取り上げ、論述する三つの理由を挙げている。その第一の理由は哲学的仏教に対する西洋人の無知によって、日本のインテリ層全体が無神論者であると非難の対象になりつつあること。第二の理由は、西洋にいる人たちは、日本の庶民の理解は涅槃イコール消滅としていと受け取っているということ、そして第三の理由は仏教は近代の哲学に関心のある人にとっては、大変興味深いものだからである。<sup>(69)</sup>

このエッセイでハーンが認めているように、仏教の世界観は、西洋の宗教観 (ユダヤ・キリスト教の枠組みからの) とまったく裏返しで、あべこべの「知的風景の珍しさ」であるかのように見えても、仏教観念の中には西洋の範疇に当てはまるものがある。それは、ハーンの言う“*Higher Buddhism*”は一種の一元論を持つており、そのなかには「ドイツやイギリスの一元論の学説に驚くほど合致する教義が含まれている」<sup>(70)</sup>。

ハーンは一元論の定義づけを試みる中で、次のように述べる。

まず最初に一元論から始めることにする。形とか名前をもって  
いるいつさいの物——仏、神、人間、いつさいの生きとし生けるもの——太陽、世界、月、目に見えるいつさいの宇宙——は、  
みな、有為転変、無常の現象である。……ハーバート・スペンサーが言ったように、実体の証左となるものは永遠なものだと  
考えたとすると、たれもこの見方に疑念をはさむものはないはずである。それは、「第一原理」の終りの章に、結語として述べてある説と少しも異ならない。——「客観と主観の関係は、  
物、心を相対的に考えることを、われわれに感じさせるけれども、物も、心も、ただ、その根本に横たわっている、未知の実体のしるしとして、考えられるものに過ぎないのである。」(一八九四年版)<sup>(71)</sup>

ハーンの仏教の解釈によると、一つの「絶対」があり、それが無辺無量自在なる存在の「仏陀」であって、物・心についても「仏陀」以外に、真の存在も、真の個性も、真の人性もないという。この心境に達すれば、「我」と「非我」とは、基本的に同じものである。ところが、意識が存続する限り、主観と客観との対立を超越することは不可能であるが、「心」や「意識」という錯覚を見破れば、  
実在は認識できるようになり、この心境のない「心」という境は

「涅槃」であつて、無辺なる平和と静寂さである。だから、ハーンの徹底した一元論を突き詰めると、涅槃に到達するのである。

ヘッケルもハーンとよく似た、一元論・二元論の区別の解釈を提供する。ハーンとスペンサーの見解によれば、突き詰めた一元論は涅槃へと導くが、ヘッケルは違う。ヘッケルによると、二元論は、もつとも広い意味では宇宙をはつきりと分ける要素——物質界と非物質界（神）であるという。そしてその神は宇宙の創造主、維持者、そして支配者である。それに対して、一元論は（同じくもつとも広い意味では）一つの要素しか認められず、それが同時に「神と自然」「身体と魂」（あるいは物質とエネルギー）であつて、分離できないものだという説をすすめる。二元論の超越した神様は必ず有神論へと導くが、一元論の現世的神は汎神論に導く<sup>(75)</sup>のだ。

ヘッケルによると、一元論思想を科学の物質界に当て嵌め、その意義をはじめて理解できた人はバールーフ・デ・スピノザ (Baruch De Spinoza, 一六三二—一六七七) だった。スピノザは十七世紀のオランダの偉大な哲学者、神学者であつた。スピノザの汎神論的思想体系は、宇宙の觀念が神に通じることにより、同時にもつとも純粹で、もつとも合理的な一元論且つ一神教の両方の要素を持っているとヘッケルは述べる。<sup>(74)</sup>「万有神論」と「無神論」とは、一見すれば、反対の現象を表しているかのように見えるが、ヘッケルの見解ではそうでもない。ヘッケル自身は自分の宇宙觀がスピノザが唱えた

「万有神論」と同じであると主張した。そして、神が万物に宿つているとすることによつて自然の外に立つ超越的な神を否定することになる。<sup>(75)</sup>いうまでもなく、キリスト教の正統の立場から見れば、スピノザやヘッケルのいわゆる「宗教觀」は無神論に等しいかもしれないが、事實上、ヘッケルの「神」は人格化されておらず、二元論的な思维で概念化できない本質を備えているだけなのである。確かにスピノザの宗教觀とハーンのそれとは似通つたところがある。ハーンはスピノザと同じく自分の生まれ育つた環境における宗教教育を批判し、汎神論的な宇宙觀へと心を寄せてきた。ハーンは大叔母に押し付けられたキリスト教教育から脱皮し、汎神論、そしてその後、仏教へと傾倒していった。スピノザもユダヤ人の家庭に生まれ、それなりの教育（ラビになるための）を受けたが、汎神論的な視点からユダヤ教を批判するようになった。スピノザの汎神論思想は神の存在が自然の至るところに内在し、神も自然も、心も身体も二つならず、一つの実体であるという点であつた。神の人格化を徹底的に否定し、神イコール自然という結論に帰結した。ヘッケルも宗教が進化すればするほど、より抽象的な神觀念になり、最終的には神の人格が滅却し、神が純然たる「靈」になつてくるとしている。<sup>(76)</sup>

従つて、ハーンも、自身の宗教觀について、宗教の形成過程における位置づけをする必要があり、進化論者としてそうする義務もあると示唆する。しかし、ハーンの宗教の進化の信念とスピノザやヘ

ツケルのものには多少相違がある。長い引用になるが、ハーンは次のように述べている。

およそ宗教の形式には、どんなものにも、その底には何かしら不朽の真理を蔵しているものであるが、進化論者は宗教を分類しなければならぬ。進化論者は、人間の思想の進歩の上において、多神教よりも一神教の方が大きな進歩をあらわしていると考えている。一神教は、無数の亡霊の信仰を、目に見えない全能の力という一つの大きな考えに溶かしこみ、押し広げた意味があるというのである。そして、心理学的進化論の立場からいうと、進化論者は、言うまでもなく、汎神論を一神教よりもさらに進んだものと考えなければならないし、また、この二つよりも、さらに進んだものとして、不可知論を考えなければならない。しかし、一つの信仰の価値というものは、これは相関的なものであって、その評価の問題は、限られた教養ある階級の人たちの知性の発達にそれが適応採用されたということできめられるのではなくて、それが道徳経験を体現している社会全体に対する、もっと広い範囲の情操の上に与えた関係によってきめられなければならない。どんな社会にしろ、その社会に対する宗教の価値というものは、その社会の道徳経験にその宗教がおのずから適応する力、それによって左右されるものである

はずだ。<sup>(17)</sup>

面白いことに、スピノザやヘッケルと同じく、ハーンも宗教の進化上、多神教よりも一神教の方が上位を占めると見ていた。ヘッケルもスピノザも一元論思想を突き詰めれば、神の存在がすべてを貫いていることに目覚める。ヘッケルも真理を追究するには、自然という寺院の中からしか見出せず、人間が作った教会や宗教団からの啓示は否定せざるを得ないと主張した。<sup>(18)</sup>しかし、心理学的な視点となると、ちよつと異なってくる。一神教と汎神論を同一視するのはなく、むしろ、神が森羅万象に宿っていると説をすすめる汎神論の方が一神教よりも上位を占める。ハーンの一神教の表象はスピノザのように神イコール自然という汎神論と違っていた。あくまでもハーンにとっては一神教といえば、キリスト教の神という連想を断ち切ることが出来なかったため、スピノザの汎神論・一神教とは異質のものになっている。さらに、ハーンが一番高く位置づけたのは、神の存在がなにより正確に把握できないとする懐疑的な不可知論であった。

この点においてはハーンとスペンサーとは同意見である。というより、むしろ、ハーンがスペンサーに感化を受け、啓発された結果、同じ意見を持つに到ったと想像できる。スペンサーの『第一原理』の中では“the Unknown”、或いは“the Unknown reality”という表



現がよく用いられている。つまり、スペンサーはいくら経験的かつ実験的に科学や哲学を見ていたとしても、最終的に見えるものと見えないものとはつきり分けられ、科学が見えるものを説明するのと同じく、宗教は見えないものへの憧れや表現を表していると述べる。スペンサーは「両方の結論を組み合わせる構想を探さなければならぬ——科学と宗教とが同じ真理の裏と表——一方（科学）はその近くで見える局面、もう一方（宗教）は遠く離れた、隠れた局面。」とこれを表現した。<sup>(79)</sup>

そして、上記の引用に見られるように、ハーンにとつては、宗教の価値は相対的なもので、それぞれの社会の道德的な経験による必要性に応え、当て嵌めるものなのである。この点では、ハーンもスペンサーも、ハクスリーも、そしてヘッケルも共通している。ヘッケルの到達した結論は、倫理や道德の最高の目的は利己主義と利他主義、自己愛と他愛との調和であるというものであった。そしてヘッケルの体系を整理できたのがハーバート・スペンサーであった、と論じた。<sup>(80)</sup>最後に、もし、ハーンの思想を分類するとすれば、なかなかびつたりと哲学系と科学系のどちらかに収めることはできないだろう。確かに、科学思想、特にハーバート・スペンサー風の進化論や自然科学に共感したが、宗教心をいつまでも失うことはなかった。あくまでも、ハーンは科学と仏教思想、西洋と東洋との融合を志し、ハーンなりにその融合を遂げることに成功したのではないだ

ろうか。下記の言葉にハーンの宗教と科学思想との一体観がよく窺える。

進化論は、われわれが、物質も、人間の精神も、ただ刻々に変りつつある表象にすぎないと唱える未知の「究極」の点では、ともにひとつものだ、ということを教えている。進化論は、また、われわれのひとりひとりが多数のものであること、しかし、そのような個にして多であるわれわれは、他の個、および宇宙と同一のものである、ということを教えている。そして、われわれはあらゆる過去の世の人間性を、われわれ自身のうちに蔵していることを知ると同時に、すべての同胞の生命の貴さ、美しさのなかにも、それが流れていることを知り、したがって、われわれは他人において、自身を最もよく愛しうることを、また、他人において自身を最もよく役立てうることを、物の形骸などというものは、ほんの霞かまぼろしにすぎないこと、死者も生者も、ともどもに、すべての人間の感情は、ほんとうは形のない「無窮」に属しているのだということを、進化論はわれわれに教えているのである。<sup>(81)</sup>

#### 結びに

上記の文章に見えるように、行間に漂っているのは、ハーン的全



体的な哲学や宗教心の結晶である。「進化論」によって、物質も精神も宇宙の未知の「究極」と一つである。上記の発言は紛れも無くハーンの汎神論への傾倒を表す。彼による科学哲学と宗教心との融合は、ただハーン自身の精神的安定のためだけではなく、東西文明の衝突による傷を癒すためでもあった。確かに、ハーンの心の中にも文明衝突に対する一種の蟠りがあり、そして、その蟠りは世界情勢によりますます色鮮やかに浮き彫りにされてきた。彼の上記の言葉、「したがって、われわれは他人において、自身を最もよく愛しうることを、また、他人において自身を最もよく役立てうる」から察せられるように、ハーンにとっては世界、宇宙の本来の姿は一つであり、国々の国境や自・他の区別を遙かに超越するものである。これはハーンの包容力のある、個人的かつ普遍的な宗教観ではないかと思う。

仏教の縁起法に説かれているように、ハーンの精神的・知的形成もいうまでもなく、それなりの原因や諸要素があった。ハーンは生まれ育った西洋文明を拒否し、ホームグラウンドになしうる場所を探索してきた。長い漂泊を続けた挙句、日本に到着し、仕事に就き、妻を娶り、新しい人生を始めた。やっと日本という新しい故郷にたどりついたにもかかわらず、精神的探求はまだまだ続いていた。ハーンの西洋文明からの疎外感はずいぶんキリスト教への反感に直結するのだろう。大叔母にキリスト教を押し付けられ、行きたくないカトリ

ックの学校に通わせられ、そして、汎神論思想、靈界に強く惹かれたために、正統キリスト教徒にならなかったことは、無理もないだろう。しかし、宗教的感情は強く、感受性の鋭いハーンは“whence”(どこから)“whither”(これから)そして“why”(何故)という三大根元的問題を不断に問いつけていた。

ハーンがアメリカとヨーロッパの読者に日本の仏教を説明、解明しようとしたことによって、ハーン風の独特な仏教観が生まれてきた。無論、ハーンが提示した仏教像の影響は、ハーンの商品や思想に接触した人々に限られるものではあるが、当時のハーンの名声を考えると、かなりの人数にのぼるに違いない。ハーンが描いてきた仏教は、伝統仏教と比較して、正しいか、正しくないかというより、むしろ、問われなければならないのは、ハーンが提示した仏教は、ハーンとその時代について何を反映し、語りかけていたのかということであろう。

自由思想家であるハーンにとっては、十九世紀の末に有力になってきた進化論(生物と社会両方において)思想は、非常に喜ばしいことだったに違いない。その発想によって、天地創造説が覆り、全知全能の、絶対的かつ排他的な神に支配される真実性が成り立たなくなり、むしろ、人の信仰や人種の違いを認めない、有機的な自然法則こそが「生」の原動力であるということになったのである。この進化論説が本当であれば、神が全部を決め付けるのではなく、むしろ

る、全ての責任が人間にあるということ、ハーンの進化論思想が道徳・倫理問題に帰結せざるを得ない。その道徳問題と進化論との接点となるところで、仏教思想である「業」と「輪廻」がハーンの宗教観の中軸をなして来る。今日の不幸や状況は業、つまり遺伝によつて決まり、ある神の意図的な仕業ではない。だから、今、しつかり道徳に適う生活を送れば、つまり、道徳的な人間として進化すれば進化するほど、転生すればよりよい状態が生まれてくるだろうと。この進化論と仏教思想の一致性を見たハーンは、未来の新宗教は、スペンサーの「総合哲学」と東洋哲学(仏教)の融合体に基づくだろうと推測したほどであった。

スペンサー、ハクスリー、そしてヘッケルは三人ともにハーンに多大な影響を及ぼした。その中で、特にスペンサーをハーンは崇拜したのであり、歴史上最大の天才であるとまでハーンは主張した。しかし、ハーンはスペンサー、ハクスリー、そしてヘッケルの思想体系から選択的に要素を借用し、自分の仏教、宗教観に取り入れ、適用しようとした。この三人の科学者、哲学者は、それぞれの背景もあつたはずだが、三人とも科学的進歩がその主な主張だったといえるだろう。ところが、ハーンの場合は、第二、というより、第一の心の故郷となつた日本について、西洋人に好印象を与えたかつたことが執筆の大きな目的であつたことは、想像に難くないだろう。といつても、ハーン自身と日本との関係は、もう少し複雑なものだ

つた。日本在住の十四年の間に、日本に対する気持が相当動揺した。チェンバレン宛の書簡にはこれを“pendulum to the left,” “pendulum to the right” (振り子は左へ、振り子は右へ)というふうに分の気持の起伏を表現したが、最終的に日本を離れることはなかった。結局、彼の宗教観と同じく、ハーン自身が東・西の融合体になつていたからではないだろうか。

#### 注

- (1) Lafcadio Hearn, “Difficulties” in *Japan: An Attempt at Interpretation*, in *The Writings of Lafcadio Hearn: in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p. 12:4. ラフカディオ・ハーン著「わかりにくさ」『日本：一つの試論』所収、第十一巻(平井呈一訳、恒文社、一九六四年) 四頁。
- (2) 平川祐弘著『小泉八雲とカミガミの世界』(文藝春秋、一九八八年)、六一頁。
- (3) 平川祐弘著『小泉八雲とカミガミの世界』(文藝春秋、一九八八年)、六二頁。
- (4) 一般の庶民は高尚仏教である涅槃を考えず、むしろ、天国や極楽往生を望むという大衆的信仰が主流であるとハーンは述べる。ラフカディオ・ハーン著「涅槃」『仏の畑の落穂』所収、第八巻(平井呈一訳、恒文社、一九六四年) 二二七頁参照。
- (5) Daniel Stempel “Lafcadio Hearn: Interpreter of Japan”

- American Literature* 20:1 (Mar., 1948), p. 3.
- (9) Rick Fields, *How the Suez Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America* (Boulder: Shambhala Publications, 1981), p. 106.
- (10) Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, vol. 1 (Houghton Mifflin & Co., 1909), p. 328.
- (11) ラフカディオ・ハーン著「月がほしう」『異国風物と回想』所収、第八巻(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)三九三頁。
- (12) 磯前順一著『近代日本の宗教言説とその系譜』(岩波書店、二〇〇三年)一頁。
- (13) James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 145.
- (14) Carl T. Jackson, *The Oriental Religions and American Thought* (Greenwood CT: Greenwood Press, 1981), pp. 229-230.
- (15) Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, vol. 1 (Houghton Mifflin & Co., 1909), pp. 291-292 日本語訳、落合貞三郎「ほか」訳『小泉八雲全集』九巻(第一書房、一九二九—一九三〇年)一九一—一九二頁。
- (16) 平井呈一著「八雲と仏教思想」『小泉八雲作品集』所収、第八巻(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)四八七頁。
- (17) Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, vol. 1 (Houghton Mifflin & Co., 1909), pp. 85-86.
- (18) Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, vol. 1 (Houghton Mifflin & Co., 1909), pp. 208-209; 日本語訳、落合貞三郎「ほか」訳『小泉八雲全集』九巻(第一書房、一九二九—一九三〇年)七三頁。
- (19) Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, vol. 2 (Houghton Mifflin & Co., 1909), p. 26.
- (20) ラフカディオ・ハーン著「極東第一日」『日本瞥見記上』所収、第五巻(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)三四頁。
- (21) Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003), p. 6.
- (22) Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003), p. 133.
- (23) ラフカディオ・ハーン著「涅槃」『仏の畑の落穂』所収、第八巻(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)二三三頁。
- (24) ラフカディオ・ハーン著「前世の観念」『心』所収、第七巻(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)五八二頁。
- (25) ラフカディオ・ハーン著「石仏」『東の国から』所収、第七巻(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)一九五頁。
- (26) ラフカディオ・ハーン著「祖先崇拜の思想」『心』所収、第七巻(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)六三七—六三八頁。
- (27) ラフカディオ・ハーン著「横浜で」『東の国から』所収、第七巻(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)三二八—三二九頁。
- (28) 中村元著『仏教語大辞典』縮刷版(東京: 東京書籍、一九八一年)一〇六五頁。

- (26) Lafcadio Hearn, "The Higher Buddhism" in *Japan: An Attempt at Interpretation*, in *The Writings of Lafcadio Hearn: in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p.12: 200.
- (27) 中村元著『仏教語大辞典』縮刷版（東京：東京書籍、一九八一）四〇六頁。
- (28) 中村元著『仏教語大辞典』縮刷版（東京：東京書籍、一九八一）四〇六頁。
- (29) ラフカディオ・ハーン著、「涅槃」『仏の畑の落穂』所収、第八卷（平井呈一訳、恒文社、一九六四年）、二〇一頁。
- (30) ラフカディオ・ハーン著「涅槃」『仏の畑の落穂』所収、第八卷（平井呈一訳、恒文社、一九六四年）、二〇一頁。
- (31) ラフカディオ・ハーン著「塵」『仏の畑の落穂』所収、第八卷（平井呈一訳、恒文社、一九六四年）八九—九〇頁。
- (32) ラフカディオ・ハーン著「夢想」『骨董』所収、第十卷（平井呈一訳、恒文社、一九六四年）一四二頁。
- (33) ラフカディオ・ハーン著「涅槃」『仏の畑の落穂』所収、第八卷（平井呈一訳、恒文社、一九六四年）二〇三—二〇四頁。
- (34) 磯前順一著『近代日本の宗教言説とその系譜』（岩波書店、二〇〇三年）、四五頁。
- (35) 磯前順一著『近代日本の宗教言説とその系譜』（岩波書店、二〇〇三年）、四六頁。
- (36) スペンサーの哲学や位置とダーウィニズムとの関係については、鈴木貞美著『生命観の探究』（作品社、二〇〇七年）一一四—一二

〇を参照。

- (37) ラフカディオ・ハーン著「涅槃」『仏の畑の落穂』所収、第八卷（平井呈一訳、恒文社、一九六四年）
- (38) Lafcadio Hearn, "The Idea of Preexistence" in *Kokoro in the Writings of Lafcadio Hearn in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p.449-450.
- (39) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 8.
- (40) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 12.
- (41) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 13.
- (42) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 15.
- (43) Lafcadio Hearn, "The Idea of Preexistence" in *Kokoro in the Writings of Lafcadio Hearn in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p.449-450.
- (44) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 16.
- (45) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 34.
- (46) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 446.
- (47) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint

- (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 438.
- (48) ラフカディオ・ハーン著「前世の觀念」『心』所収、第七卷(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)五八〇頁。
- (49) 磯前順一著『近代日本の宗教言説とその系譜』(岩波書店、二〇〇三年)、四六頁。
- (50) ハックスリーの「進化論と倫理」は嚴復(一八五三—一九一一)により中国語に翻訳された。J.V. Jensen “Thomas Henry Huxley’s Lecture Tour of the United States, 1876” *Notes and Records of the Royal Society of London* 42:2 (Jul, 1988), p. 181. 嚴復の英譯は中國の著名な學者ハーンに眼識せしむるためなる研究のためとJames Reeve Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge: Harvard University Press, 1983) を引く。
- (15) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), p. 50.
- (25) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), p. 66.
- (25) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), p. 66.
- (15) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), pp. 68–69.
- (15) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), pp. 68–69.
- (39) Latcadio Hearn, “*The Idea of Preexistence*” in Kokoro in the Writings of Latcadio Hearn in Sixteen Volumes (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p.445.
- (15) Latcadio Hearn, “*The Idea of Preexistence*” in Kokoro in the Writings of Latcadio Hearn in Sixteen Volumes (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p.445.
- (25) Latcadio Hearn, “*The Idea of Preexistence*” in Kokoro in the Writings of Latcadio Hearn in Sixteen Volumes (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p.445.
- (25) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), p. 80.
- (25) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), p. 81.
- (15) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), p. 82.
- (25) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), pp. 83.

- (63) ラフカディオ・ハーン著「前世の觀念」『心』所収、第七卷(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)、五九三頁。
- (64) Lafcadio Hearn, "The Higher Buddhism" in *Japan: An Attempt at Interpretation*, in *The Writings of Lafcadio Hearn: in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p. 12:212.
- (65) 鈴木貞美著『生命觀の探究』(作品社、二〇〇七年)一五三頁。
- (66) Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), pp. 54-55.
- (67) Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe* Joseph McCabe trans. New York: Harper & Brothers, 1900; Reprint: (New York: Prometheus Books, 1992), p. 79.
- (68) Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), p. 55.
- (69) Lafcadio Hearn, "The Higher Buddhism" in *Japan: An Attempt at Interpretation*, in *The Writings of Lafcadio Hearn: in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p. 12:196.
- (70) Lafcadio Hearn, "The Higher Buddhism" in *Japan: An Attempt at Interpretation*, in *The Writings of Lafcadio Hearn: in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), pp. 12:198-99.
- (71) ラフカディオ・ハーン著「大乘仏教」『日本：一つの試論』所収、第十一卷(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)二一〇—二一一頁。
- (72) Lafcadio Hearn, "The Higher Buddhism" in *Japan: An Attempt at Interpretation*, in *The Writings of Lafcadio Hearn: in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p. 12:201.
- (73) Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe* Joseph McCabe trans. New York: Harper & Brothers, 1900; Reprint: (New York: Prometheus Books, 1992), p. 20.
- (74) Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe* Joseph McCabe trans. New York: Harper & Brothers, 1900; Reprint: (New York: Prometheus Books, 1992), pp. 215-216.
- (75) もっと詳しくは話なら、鈴木貞美著『生命觀の探究』(作品社、二〇〇七年)一五四、一五五頁を参照。
- (76) Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe* Joseph McCabe trans. New York: Harper & Brothers, 1900; Reprint: (New York: Prometheus Books, 1992), p. 288.
- (77) ラフカディオ・ハーン著「キリシタン禍」『日本：一つの試論』所収、第十一卷(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)二三〇—二三三頁。
- (78) Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe* Joseph McCabe trans. New York: Harper & Brothers, 1900; Reprint: (New York: Prometheus Books, 1992), p. 336.



- (6) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), pp. 15–16.
- (8) Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe* Joseph McCabe trans. New York: Harper & Brothers, 1900; Reprint: (New York: Prometheus Books, 1992), p. 350.
- (8) ラフカディオ・ハーン著「祖先崇拜の思想」『心』所収、第七卷(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)、六三七―六三八頁。



〈研究ノート〉

## 近世中後期における武士身分の売買について

——『藤岡屋日記』を素材に——

姜 鶯 燕

はじめに

御家人の内に余と親戚同様の交りせし人あり、癸卯の年余門生古谷周平を其家に頼みて食客となせり、其家主人もと株を求めたる人にて、家に付きたる義弟あり、是は別に御家人の株をもちながら同居せり、其義弟頗る疎懶の人にて、晝も午時まで眠る、其兄余に我家の朽木子と云ふて嘲りたり<sup>(1)</sup>

これは、江戸後期の儒者である広瀬旭荘によって書き記された随筆『九桂草堂随筆』（安政二年より同四年まで）の中の一節である。広瀬旭荘は、文化四年に豊後国日田郡豆田町（大分県日田市）の博多屋広瀬三郎右衛門（桃秋）の八男に生まれた。

広瀬旭荘の記述によると、彼と親戚同様の付き合いをしていたある御家人は、御家人株を買って御家人になったという。ま

た、その人の義弟は別の御家人の株を持っているとされる。

ここである「御家人株」とは、一体何であろうか。

『日本国語大辞典』の「御家人株」の項を引いてみると、

金銭で売買される御家人の家格。江戸時代中期以後、生活に困窮した御家人が、表面上は養子縁組みの形で、その家格を農民や町人などに売り渡すことが行なわれた。<sup>(2)</sup>

とある。また、『国史大辞典』によると、

江戸時代に、御家人が自家の御家人としての分限を、金銭をもって他人に譲渡した場合、これを御家人株の売買といった。売買にあたっては、株の売手と買手が養子縁組を行い、縁組ののち売手が隠居して買手に家督相続させるという形式をとるのが一般的であった。<sup>(3)</sup>

とされる。この二つの定義によれば、「御家人株」とは金銭で売買される御家人の資格・分限である。形式上、買手が売り手である御家人の養子となり、養父の隠居後、家督相続すれば御家人の身分を手に入れることができた。

御家人株だけではない。売買の対象となる武士の身分によって、「旗本株」（上級幕臣）、「御家人株」（下級幕臣）の名がついた。また、売りが務める役職によって、「同心株」、「与力株」、「御徒株」などの名で呼ぶこともある。そのため、本論文では武士身分の売買を総称する言葉として「武士株」という語を用いることにする。

江戸時代中期以後、武士株の売買が一般化し、御家人の身分による株の相場が形成された。渡邊幾治郎は武士株の相場について次のように述べている。

旧幕府の旗本御家人の家督が売買せられ、その相場は嘉永六年六月頃高百石二付五十両、急養子は七八十両から百両までであつたといわれる。<sup>(4)</sup>

また、与力が一〇〇〇両、同心が二〇〇両、御徒が五〇〇両という相場が形成された。このように、武士の身分は一つの株、すなわち権利として売買されていたことが分かっているものの、その実態はまだ明らかにされていない。身分制社会において階

層間の流動性がないというのは今までの通念である。果たして当時の社会は本当にそうなっているのだろうか。武士株の売買が存在する以上、実質的な個人による階層移動があったと考えることもできるのではないか。

### 問題の所在

江戸時代における御家人株の売買の成立について、歴史学者の竹越与三郎は次のように述べている。

徳川氏の御家人たるの権利が、一の株として売買せらるゝに至りしは、元禄頃より漸く盛なりと雖も、其初は、関ヶ原の役を距る僅に六十年の寛文頃にありて、此時は、猶ほ株と云はず、智養子を平人より迎ふと称し、其實、巨多の持参金を取り、御家人の嗣子たるの権利を売りしものにして<sup>(5)</sup>

この記述によると、御家人の権利の売買は元禄期から盛んになったが、それ以前の寛文頃にはすでに、御家人の嗣子の権利は売買の対象になっていた。御家人の嗣子の権利を手に入れる方法について、竹越与三郎は庶民が持参金付で御家人の婿養子になるという方法を指摘しているが、婿養子の形式のほかに、通常養子の形で御家人の嗣子の権利を買うという方法もありうるだろう。御家人の権利が株として売買される前に、持参金付

で庶民を養子に迎えることで実質的に御家人の権利が売られていた。この持参金養子の形態が、御家人株の売買の始まりであろう。

寛文三年（一六六三）八月五日に、江戸幕府が公布した「御旗本御法度」に、

一嫁娶并養子之儀付て、貪たる作法不可仕事、<sup>(6)</sup>

という一条が設けられた。これは幕府が直々の家来である旗本に対して、財貨目当ての婚姻と養子縁組について注意する内容である。このことから寛文期に、持参金目的の養子縁組がすでに行われていたことがわかるだろう。

江戸時代は、固定化された身分制社会として理解されてきた。確かに、「士農工商」の身分制度があった。その基礎となったのは天正一九年（一五九一）に豊臣秀吉によって出された身分統制令である。身分統制令は農民が商人になることや、武士が町人・農民になることを禁止した。支配階級である武士層の内部においても、家格と役職が一致しなくてはならないという原則が働く。また、武家の養子制度に関しても身分的な規制があった。鎌田浩<sup>(7)</sup>は江戸時代における武士養子法に対する様々な規制の中で、最も重要視されているものとして、次の三点を挙げている。

（一）身分的規制。

（二）族縁的規制。

（三）勤務奉公上の規制。

身分的規制によって、武士は武士相互間でしか養子のやりとりはできない。庶民と武士の養子縁組は勿論禁じられたが、武士身分の中においても、同じ階層から養子を迎えるのが原則となっている。すなわち、旗本は旗本の家から養子を迎え、御家人は御家人の家から養子を迎えなければならない。この原則を破ったのが持参金養子の流行である。

武士と百姓、或は武士と町人といった身分違いの養子縁組は幕府の処罰の対象になっている。安永三年（一七七四）に次のような持参金養子の禁令が出された。

安永三年（一七七四）甲午二月 日

一、長谷川吉郎兵衛様、戸田五助様より御渡被成候御書付、  
左之通

口上之覚

男子無之面々、養子取組之節、持参金有之様成風聞も在之候儀は有之間敷事に候間、此段寄々御達置可申旨、周防守殿御口上にて被仰聞候、

長谷川太郎兵衛 戸田五介<sup>(8)</sup>

この後、幕府は天保七年（一八三六）、嘉永六年（一八五三）の二度にわたって禁令を出している。婚姻や養子縁組に際して、持参金の有無を問題にして取り決めをするという状況に対して、天保七年（一八三六）の禁令<sup>9</sup>では、養子縁組だけではなく、女子縁組をも禁止の対象とした。さらに、嘉永六年（一八五三）の禁令<sup>10</sup>では、今後の養子縁組は持参金なしで行なうように命じた。

しかし、江戸幕府の禁令が繰返して出されていることを考えると、禁令が守られることなく持参金養子が行われていたのであろう。

売買の対象となる旗本と御家人の身分について少し説明しておこう。江戸時代において將軍家に直属した家臣を「直臣」という。「直臣」の中で知行一万石以上の武士を「大名」といい、一万石未満の者を「直参」といった。「旗本」と「御家人」はこの「直参」の身分である。旗本は將軍に謁見できる身分で、「御目見以上」といい、御家人は謁見が許されない身分で、「御目見以下」といった。

御目見以下の家筋には「御譜代席」、「御譜代准席（二半場）」、「御抱席（二代限り）」の区別があった。<sup>11</sup> 前兩者は老衰や病氣によつて隠居が許され、実子か養子が跡を継ぐことはできたが、「御抱席」の者は隠居が許されず、実子がいても、相続させることができない。御暇を願うと、実子が「番代」という形で召し抱えられる。すなわち、「御抱席」といっても、事実

上の相続が認められている。実子がいない場合には、親類が新規に召し抱えられることができる。

従つて、譜代の直参から株を譲つてもらふ場合には必ずその者と養子縁組をしなければいけないが、「御抱席」の場合には「番代」の資格を得れば、召し抱えられることができる。武士株の売買は幕臣身分の旗本と御家人にとどまらず、各藩の下級武士にも影響が及んだ。

江戸時代中期の儒学者・思想家である荻生徂徠は『政談』の中で武士身分の売買について次のように批判している。

御徒与力ヲ頭ノ心儘ニ入ルコト故、悉ク金ノ沙汰ニ成テ、町人百姓又ハ小普請手代ノ類、金ニテ与力に成テ居テ、又金ヲ出シテ我子ヲ御番衆ノ養子ニスル、中継ニスル類當時ハ甚多シ、是等ハ戦場ヲ勤ル者成バ、ケ様ニハ有間敷コト也、<sup>12</sup>

町人や百姓が金銭を以て御家人や旗本の身分を取得し、武士となる様子が窺える。また、徂徠は、

筋モ無者金ニテ人ノ跡ヲ買ヒ、町人、小普請、手代、座頭ノ子ノ類、御旗本ニ混ズル類其数ヲ知ラズ、先祖ノ奉公ニヨリテ賜リタル知行ヲ、外ノ者ニ遣サルベキ様ナシ<sup>13</sup>



と嘆いているように、武士身分を買い求めた者には、百姓、町人、手代、座頭など様々の身分の者がいたようである。

また、文化年間に書かれた『世事見聞録』の中で当時の世相は次のように記されている。

養子縁組など整ふるにも、人物の善悪を次にし、実方の家柄をも構はず、持参金の多分なるを善しとし、或はまた離縁いたし、持参金そのほか衣類諸具等を返さず。幾度も縁組いたし、幾度も養子をいたす。<sup>(14)</sup>

持参金は養子縁組の成否を決定する不可欠な条件になっていた。離縁の際に持参金や衣類諸具等を返す義務があるにも拘らず、それを返さない者も多くいた。持参金のみで結ばれる親子関係は次のように書かれている。

一体養子は先祖の家を嗣がせ、殊に御奉公を勤むべき大切なものなれば、実子同様に教育を加へ、得と行状を見届けたる上にて、家督を譲るべき筈なるに、当時は持参金を多く取ることを是として、後の成行きをも構はず、或は親属同姓の内に、養子致すべき筋目のもの、又は厄介等の内、随分相応の人物ありといへども、持参金の望み叶はざるものゆゑ、表向き病身と偽りこれを除き、先祖の血脈を絶やし、兎角他姓の者の財用の便り有るを好みける<sup>(15)</sup>

このように、武家出身の正当な養子候補者は持参金がなければ、候補者から排除されてしまう。養子となる者の身分が町人であろうと百姓であろうと、多額の持参金により、武士の養子になれる世の中になった。

町人や百姓が御家人の株を買うようになった理由について、高柳金芳は、

幕末期には御家人の生活がいよいよ窮迫したのと、裕福な町人・百姓にとつては、やはり武士というものの權威が魅力であつたのであらう。<sup>(16)</sup>

と述べている。武士の窮乏化や武士の墮落は武士身分が売買されるようになった主な原因として指摘されている。武士の株の売買について、稲垣史生は次のように述べている。

さて、その墮落の極限は、何といつても与力・同心株の売買であらう。これは町方に限ったことではなく、旗本・御家人の全体が、その株を売って金にした。<sup>(17)</sup>

武士身分の売買は武家社会の墮落とみられる傾向にあるが、笠谷和比古は能力主義の視点から御家人株について次のように述べている。

御家人株の売買ということは武家社会の墮落のようにも見えるが、他面では農民・町人などの庶民がその中に参入してくることで、彼らの新鮮な感覚や活力が導入され、それによって停滞気味であった武家社会が活性化されるという側面のあった点も考慮されなければならない。とくに御家人株を購入した庶民出身の者は、そのハンディをはねかえすために、また武家社会に参入しえた機会を充分に活かすために努力も向上心もいっそう強かったと思われるからである。<sup>(18)</sup>

庶民が武士株を買って武家社会に参入した結果、武家社会が活性化されたという一面もある。だが、武士株の売買はどのような意義をもち、近世社会においてどのような役割を果たしてきたのかについてまだ十分には解明されていない。八王子千人同心を対象とする諸研究において、下級武士と江戸近郊の百姓との関係が論じられているが、町人をはじめとする他の身分と武士との交流についてはあまり触れていない。

そこで本論文は、『藤岡屋日記』を素材に武士株の売買の具体的な事例を抽出し、どんな身分の人がどんな方法で武士株を買い得たのか、株を売った武士はその後どうなったかなどの問題について考察を行う。

## 史料紹介

本論文で取り扱う史料は『藤岡屋日記』である。『藤岡屋日記』は、幕末、上州藤岡（現在の群馬県藤岡市）から江戸に出て、江戸の外神田の御成道（現在のJR秋葉原駅西側）に書肆を営んだ須藤（藤岡屋）由蔵の手記である。著者の藤岡屋由蔵は、幕府の政策や人事をはじめとして、江戸市中の様々な出来事を詳細に記録している。

『藤岡屋日記』は編年体のもの（二五〇余巻）と件名によるもの（一〇〇冊近く）との二部分から構成されている。記録時期は文化元年（一八〇四）から慶応四年（一八六八）まで六五年間に及ぶ。原本は文学博士狩野亨吉所蔵であったが、その後東京大学図書館に移されていた。それが大正一二年九月の関東大震災で焼失してしまったため、編年体の部分にあたる一五〇余巻の写本のみが残り、現在東京都公文書館に保存されている。

東京都公文書館に勤務していた吉原健一郎によれば、由蔵は『藤岡屋日記』を世話になった足袋屋中川屋に贈ったらしく、明治期に本屋文行堂の主人である横尾勇之助は古書市で中川屋にあった日記原本を入手した。その後、狩野亨吉が横尾勇之助からそれを購入した。震災前まで『藤岡屋日記』の原本は狩野亨吉の所蔵である。その後、東京市史編纂の資料に充てるため、東京市役所の職員の島田筑波（二郎）が、原本を借り出し、東京市役所の東京市史編纂室で写した。件名によるものには手が

及ばなかったため、今日に残る写本は編年体の部分のみである。<sup>19)</sup>『日本都市生活史料集成』二(三都篇II)に『藤岡屋日記』の一部が収められている。天保十二年(一八四一)から弘化二年(一八四五)までの五年間の記録が入っている。

最近になって、『藤岡屋日記』は完全な形で史料集におさめられるようになった。鈴木棠三・小池章太郎は東京都公文書館本を翻刻・校訂し、『近世庶民生活史料藤岡屋日記』(全一五巻)を編集した。これにより、『藤岡屋日記』の六五年の全てが参照できるようになった。

嘉永二年(一八四九)から嘉永五年(一八五二)まで記録内容は二つに分けられた。一つは幕府政治関係であり、もう一つは「珍説集」という表題がつけられた町々の出来事である。嘉永六年(一八五三)にはこの分離した記録方式から「日記」に戻った。

由蔵が自ら名づけた表題は『日記』であったが、いつのまにか、『藤岡屋日記』と呼ばれるようになった。『藤岡屋日記』の性格について、吉原健一郎は次のように述べている。

ひとくちに日記といっても、現在私たちが書く日記とは違っている。由蔵個人が自分のことや自分の眼でみた周囲の様子を主観的に書いたものではない。江戸に生じたさまざまな事柄を客観的に記述したものといえることができる。<sup>20)</sup>

著者の藤岡屋由蔵は公私の事件から庶民生活まで詳細に記録している。武士から庶民まで強い関心を示した由蔵は江戸の情報発信源となった。山口孤剣は由蔵について次のように述べている。

弘化の頃、御布令を初めとして、世上の風説を記き集め、毎月一步の謝儀を以て其の廻覧を許したる、本邦新聞通信業の祖ともいふべき藤岡屋由蔵という古本屋は、神田旅籠町の人である。<sup>21)</sup>

藤岡屋由蔵が「新聞通信業の祖」として評価され、彼の情報のニュース性が窺える。『藤岡屋日記』は幕末の江戸における庶民の動きを生き生きと描いている。幕府の動向や政治的事件、犯罪記録などの史実も書きとめられている。また、幕府の政策に対する不満や批判は落首・落書の形で反映されている。

この『藤岡屋日記』を史料として取り上げるには次の二つの理由がある。

第一、『藤岡屋日記』は庶民の手によって書かれた庶民生活史であり、幕末社会を知る上で重要な史料としてその価値が認められている。

第二、『藤岡屋日記』は庶民の性格や意識などをありのままに反映している。幕府が定めた「制度」と人々が暮らしている現実社会との乖離を垣間見ることができる。

以上の点から、『藤岡屋日記』は本研究の関心の対象である武士株の事例を抽出するのに適していると考えた。

### 武士株売買の事例

『藤岡屋日記』の中から武士株の売買と思われる事例を抽出する際に、主な判断基準は「株」・「養子」・「持参金」の三つのキーワードである。このほか、百姓や町人といった庶民が武士身分を獲得したという身分の変化があった場合も武士株の売買とみなし、考察の対象とする。

以上の基準によって、『藤岡屋日記』全巻を通読したところ、一七の武士株の売買の事例が見つかった。それをまとめたものが文末の表である。

それでは、年代順に従って武士株の売買の事例をみていくことにしよう。

#### 〔事例①〕

文化一二年（一八一五）八月に二人の富安九八郎について、彼らの由緒が記録されている。両者とも金銭で武士の身分を手に入れたのである。

まず、一代目富安九八郎について、「御金奉行富安九八郎由緒之事、奥医師橘隆庵由緒之事」という記事が載っている。長文であるが、次に挙げておく。

爰ニ文化六巳年元方御金奉行相勤候富安九八郎由緒を尋るニ、生国上州ニて寛政之始国許を出たり、同時ニ奥御医師橘隆庵も同国出生にして、同道ニ而出府致しけるが、相談致し何卒江戸へ出候ハ御目見以上の御簾本成らざる内は対面致すまじと相談致し、板橋宿ニて酒くみかわし暫く之間対面は致まじと誓を立て出府致しけり、斯而富安九八郎は出府之後、何卒金を溜て出世致さんと思ひ、屋敷中間ニ住込て、昼夜草鞋を作りてかせぎけり、亦老人ハ奥医師橘宗仙院とて小川町ニ高七百石之御医師方江葉箱持ニ住込しが、何卒学問致して出世を致さんとて、昼夜供先之隔も無之、本を懷中致して学問致しける故ニ主人宗仙院の目鏡ニ留り、軽キ者ニハ奇特なりとて侍ニ引上げて召仕ひためし見るニ、万事取計ひ行届利発ニ付、弟子ニ致して仕込けるに、一鉢心懸と申、万端抜目無之出精致候ニ付、纔之内ニ御出入屋敷江も師匠の代脈ニ迄出候様ニ相成けり、然ルニ橘宗仙院実子無之故、養子ニ致橘隆庵と改名致しけり、先老人は寛政の初二奥医師ニ相成、御簾本ニ相成けり、斯て富安九八郎は未だ中間奉公致し居けるが、或時両国橋ニ而橘隆庵にはたと行逢しが、片々ハ奥医師七百石の御簾本ニ而御目見以上、長棒之乗物ニ而、兩侍・兩箱ニ而あたりを払て通行致すに、片々の富安九八郎は屋しき中間にて草鞋をかつぎて乗物の内の隆庵と顔を見合せたり、此時九八郎ばつと赤面し、何面目ニながらへと既ニ両国橋ノ身を

なげんと致せしが、いや／＼と心を取直し、両国川にて沐浴致して大聖歓喜天に誓願し、我一生無妻不犯たらん間何卒我一代之内ニ御目見以上御簀本ニ出世なさしめ給へと一心ニ丹精をこらし祈念致し、夫方猶々かせぎけるに、神も納受ありて願望成就の印ニや、九八郎無病にしてはたらきける故に段々金子も出来致し、文化之始ニハ御徒の株を求め、先ハ七十俵五人扶持の御家人ニこそ成二けり、夫方昼夜共ニ怠りなく御奉公出精致し勤ける故ニ、御勘定方仮役ニ出ける処、猶々出精相勤候ニ付、御奉行の目鏡ニ叶ひて御勘定ニ成、夫方段々出世致して、文化六己巳年、元方御金奉行被仰付、焼火之間式百石高御役料百俵ニ而御目見以上之御簀本ニ相成ける、然れバ富安九八郎年来之大願成就致しけれバ、両侍・鎗・挟箱にて小川町橘隆庵方江尋行久々ニ而対面致し、先年出府之砌之誓約違わずして今度御目見以上之御簀本ニ成し事目出度と、兩人語り合て悦びの酒くみかわし、是方両家親類之因を結び、弥／＼深く交り合けり、斯而九八郎、願之通御目見以上ニは相成候得共、年来之心配故にや病氣差おこりて大病になりけれ共、妻子無けれバ親類も無之、尤養子願は出し置、纔ニ一ヶ年余相勤て文化七庚午年には病死致しけり。<sup>(22)</sup>

御金奉行富安九八郎は御徒の株を買って武士になった。株を買うまでの経緯について説明しよう。

奥医師橘隆庵と御金奉行富安九八郎は同じく上野国（現在の群馬県）の出身である。寛政の初めに、兩人は御目見以上の旗本になるという共通の志をもって国許を出た。出府前に、兩人は旗本にならない内は会わないと誓った。江戸に出てから、兩人は別々の道を歩んだが、最終的に兩人とも旗本になるという目標を達成した。

江戸に出た橘隆庵（本名不明）は薬箱を持って小川町に住む家禄七百石で奥医師を務める橘宗仙院の家に住み込みで使用人として働き、学問の道で出世しようと努力した。彼の努力は主人の目にとまり、侍（武家奉公人の身分の一つ）に引き上げられた。橘隆庵はあらゆる事に關して気がつき、役に立ったので、主人の橘宗仙院は彼を弟子にして医術を教え込んだ。橘隆庵は日頃から心構えがよく、ぬかりなく修業に励んだため、短い期間を経て師匠の代りに出入屋敷に行くことが認められるようになった。橘宗仙院は実子がいなかったため、橘隆庵を養子に迎えた。

奥医師は江戸幕府の役職名で、將軍や大奥の女性たちを診察した。法印医師と法眼医師合わせて一六名いた。法印は最高の僧位で、法眼は法印に次ぐ僧位である。二〇〇俵高で、御番料二〇〇俵が支給された。將軍に接近する役職で、旗本身分である。

橘隆庵が旗本になり、奥医師を勤めるようになった頃、一方の富安九八郎はまだ中間奉公をしていた。江戸に出た富安九八



郎は金を溜めて出世しようと思つて屋敷中間として住み込みをして昼夜なく草履作りに励んだ。九八郎は武士株を買うための資金づくりのために中間奉公をした。そして、彼は一生懸命に稼いで、やっと株を買う資金を集めた。

文化の初めに、九八郎は御徒の株を買つて七〇俵五人扶持の御家人になった。その後、勘定方仮役を経て勘定となった。文化六年に、九八郎は元方御金奉行に任命され、二〇〇石高の役料で、一〇〇俵に加増されてついに御目見の旗本になった。江戸幕府では、勘定奉行の下に御金奉行という役職がある。御金奉行は幕府の金庫を管掌する役で、元方（収納）と、払方（支出）の二つに分かれていた。<sup>(23)</sup> 富安九八郎が務めたのは元方である。しかし、九八郎は旗本になってから僅か一年余り務めただけで文化七年（一八一〇）に病死した。富安九八郎は妻がなく親類もなかった。

一代目御金奉行富安九八郎が亡くなった後、彼の跡を継いだ者も富安九八郎と名乗っていた。二代目の富安九八郎の由緒について、『藤岡屋日記』では次のように伝えている。

文化八辛未年、富安九八郎養子となりし二代目九八郎之由緒を尋ルニ、其頃根津ニ杉浦何某とて知行百五十俵取ニて小普請組の御旗本在、元来当家ハ八千石之杉浦出雲守本家にて家元なるよし成共、当時は高本家ニして分地ニなりしよし也、右杉浦家の仕送り用人相勤候竹中忠蔵といへる

者、殿の前へ出で申けるハ、御金奉行富安九八郎去年中病死致し候が、未々家督無之由承り候が、何卒私を御前の子分ニ致し富安へ養子の御世話被下候ハ、御用立置候金子ハ不残差上候間、何卒右死跡へ養子の義相願ひ候よし申ければ、杉浦殿早速ニ承知有之、子分ニ致し、養子の事相談之上ニて上江願書差上候処、早速養子之義被仰付、富安九八郎と改名し跡目相統致されけり、然ル処御目見江以上之御旗本にてハ有之候得共、九八郎死去之後は御役料上りて御徒之元高七十俵ニ五人扶持ニ立帰り候ニ付、暮し方至而難渋ニ付、養子致して占者ニ出んとて小山紅雲方へ弟子入致し、易道の稽古ニ毎日通ひ候ける処江、天徳院の金牛尋来りし処なり、然ルニ養子九八郎の生国素姓を尋ルニ、泉州の出生ニして郷士竹中忠治郎の一子ニ而幼名を忠蔵と申、幼少之頃より大坂江出で天王寺や方ニ奉公致し、中年之頃ニ至り主人の金子三百両盗取て出奔致し、江戸江来て右金子を以杉浦家之仕送り用人ニ住込、今度杉浦殿の子ニ成て富安之家督致せしが、<sup>(24)</sup>（後略）

二代目富安の本名は竹中忠蔵といい、和泉国（現在の大阪府南部）の生まれで郷士竹中忠治郎の子である。竹中忠蔵は大坂天王寺屋に奉公した後、主人の金子三百両を盗み、江戸に出て一五〇俵取りの小普請組の旗本である杉浦家の仕送り用人となった。彼は病死した富安九八郎に嗣子がいけないという情報を得



て、その跡を継ぐために、用立の金子を残らず杉浦家に差し上げることを条件に、主人に子分にしてもらい、一代目九八郎の養子になった。こうして竹中忠蔵は一代目富安九八郎の跡を継いだ。なお、一代目富安九八郎の死去により、元方御金奉行の役職についている役料の一〇〇俵が没収され、御徒の元高七〇俵五人扶持に立ち戻った。

『続徳川実紀』の天保九年（一八三八）六月二十九日の記録には、

この日甲府勤番富安九八郎罪ありて六郷兵庫頭にあづけられ。その子市三郎。二子與三郎は改易せしめらる。<sup>(25)</sup>

と富安九八郎が処罰されたことを記録している。この富安九八郎は、文化七年に病死した九八郎の跡を継いだ二代目の富安九八郎である。

旗本の家系を調べるには、『寛政重修諸家譜』という基本史料がある。寛政末期に江戸幕府が旗本の家譜をもとに編纂したものである。便宜上、以下『寛修譜』と略記する。富安家を調べてみると、富安九八郎を名乗っていたのは富安直章という旗本であることが分った。『寛修譜』<sup>(26)</sup>による富安直章の経歴を整理すると下記のとおりである。

寛保三年（一七四三）十二月

西城の御徒に召抱え  
られる。

…

寛政二年（一七九〇）八月二十七日

組頭↓御勘定吟味方  
改役並↓支配勘定  
班をすすめられて御  
勘定となる。

寛政九年（一七九七）閏七月五日

時に六十八歳  
御金奉行に転ずる。

富安直章が寛政二年（一七九〇）に六八歳になったことから逆算すると、彼が生まれた年は享保七年（一七二二）になる。

寛政九年（一七九七）に彼は七五歳になった。

直章には二人の息子と三人の娘がいた。長男は直温といい、寛政九年（一七九七）二月二日にはじめて將軍家（家斉）に御目見する。その時彼は三六歳である。もう一人の息子は花田仁兵衛秀精の養子になっている。

『柳営補任』の中に富安九八郎の名前が二箇所に出ている。一箇所は御金奉行で、もう一箇所は御裏門切手番之頭<sup>(28)</sup>の職歴である。それをまとめると、

寛政九年（一七九七）閏七月五日

御金奉行（御勘定御  
材木奉行出役より）

文化八年（一八一二）閏二月廿四日

御裏門御切手番之頭

文化十年（一八一三）十一月九日

辞任

となる。文化八年（一八一二）に一代目富安九八郎はもう亡くなっていたため、御裏門御切手番之頭を務めたのは二代目九八郎である。彼は二年後の文化一〇年（二八一三）に役職を辞めた。御裏御門切手番頭は御留守居の支配を受ける役職である。四〇〇石高、焼火の間席で定員は六人、下に同心が一九人つく。仕事内容は裏門を守衛し、通行を監査するのであった。特に大奥女中が外出を願うと、許可された証明となる切手を検めるのである。<sup>(29)</sup>

『藤岡屋日記』に登場する一代目と二代目の富安九八郎の経歴をつぎのようにまとめる。

●〔二代目富安九八郎〕

寛政の初め

文化の初め

上野国から江戸に出た。

御徒の株を買い、御家人になった。

↓勘定方仮役

↓勘定（旗本）

文化六年（一八〇九）

元方御金奉行（旗本、貳百石高

御役料、百俵）

文化七年（一八一〇）

病死。

●〔二代目富安九八郎〕

文化八年（一八一二）

一代目富安の養子になり、跡目

文化十一年（二八一四）

相続をした。

天徳院金牛和尚の女犯事件に関わったとして、百日の閉門を命じられた。

文化十二年（二八一五）

天徳院金牛は伊豆国三宅島への流罪に処せられた。

文政十二年（二八二九）

三宅島で生れた金牛の子（当年十二歳）は富安を頼って江戸に出た。入江団之丞と名を改めた。

天保五年（二八三四）

富安九八郎と家来入江団之丞兩人は揚り屋になった。（一年程）

天保九年（二八三八）

甲府勝手小普請、牧野左衛門支配の富安九八郎は、不行跡として六郷兵庫頭にあずけられ、惣領市三郎、三男与三郎共改易処分となった。

弘化元年（二八四四）

六郷兵庫頭へお預けの富安九八郎は病死した。

『藤岡屋日記』の中の一代目富安九八郎が御徒の株を買ったのは、文化の初めである。彼が富安姓を名乗っていることから考えると、彼は富安九八郎直章の養子になっている。直章には二人の子がいた。一人は秀苗といい、養子に出されている。もう

一人は直温といって、寛政九年に初めて將軍に御目見えした。直温の通称は「八十郎」で「九八郎」ではない。文化の初めに、富安直章が御金奉行の役職を務めていた。富安家は御家人の家柄であるが、徳川吉宗が実施した「足高制」によって、格式の高い役職につくことができた。しかし、御家人が旗本へ昇進しても、その代に限られた。次代以降は御家人の家格へ戻されることになっている。文化元年（一八〇四）の時点において、富安直章が生きていても八二歳である。一代目富安九八郎が富安直章の養子になったのは直章が病床に臥している時、あるいは直章が亡くなった直後であると推測できる。つまり、一代目九八郎は急養子（末期養子ともいう）という形で富安家を継ぎ、富安九八郎を名乗ったのだろう。中瀬勝太郎は急養子についてつぎのように述べている。

売官売地位のため、旗本御家人の中で急養子と称する世襲官職の売買が非常に増加し、ついには幕府勘定所のうちに、これが事務を整理するため、とくに急養子に関する出願事務を処理させる専任の係員さえおかねばならないようになった。<sup>(30)</sup>

江戸時代の武家が家の断絶を避けるために、当主の死の間際に、急に願ひ出る養子のことを「急養子」または「末期養子」と呼んだ。本来は実子・養子のいない大名・旗本が危篤状態の

時に幕府に願ひ出る養子のことである。江戸時代初期には、大名勢力を削減するために、急養子を禁止した。無嗣断絶による改易を余儀なくされた家は少なくない。改易による浪人の増加は社会不安の原因となった。慶安四年（二六五一）に由比正雪や丸橋忠弥らの浪人が幕府を批判する騒動があった。事が露見して正雪は切腹し、忠弥は捕らえられた。この慶安事件をきっかけに幕府は大名家断絶の機会を少なくするため、養父一七歳以上五〇歳未満の制限を設けて急養子を解禁した。この急養子の制度が武士身分の売買に利用された。

#### 〔事例②〕

文化一三年（二八一六）の記事に、家来が主人の世話で同心株を買ったという話が書かれている。

○ 一 往古青山若松町二川奈助左衛門と言ふ、遠藤吉七郎と双びし己前の富家なり、或年の暮二廿八日之事なるニ、助左衛門家来に至而正直なる者有之、右之者ニ申付蔵宿江金子五拾兩取ニ遣しける、折節雪ニ而道悪敷故財布を首ニ懸戻りしに、近所之玉龍寺前にてすべりたおれ、漸く宿江帰り、足もよごれし故、右先財布を玄関の鴨居へ引懸置し事を忘、仰天し脇差もさゝず欠出し玉龍寺前にて倒し所江罷越さがせしニ、金子三十八兩を得たり、是ハ最初たおれしハ、右之金すべりし故ニ倒れし也、夫より三十八兩をひ

ろひ集、跡は不足すれども是にて申分可有と無拠立帰り、道ニ而以前鴨居へ懸置候を思ひ出し、早々返りて主人江委細申ければ直様右之次第を公儀江伺ひけれども、落主出ず、故ニ右之者江被下、右之金子を元手として主人も世話致して、末ニハ同心の株ニあり付、当子年迄ニ三代相続と、遠藤の直物語也。<sup>(31)</sup>

同心の株を買ったのは、青山若松町に居住する川奈助左衛門の家来である。小川恭一の『寛政譜以降旗本家百科事典』に川奈助左衛門の名は載っていない。おそらく御家人であろう。

ある年の暮れに、川奈助左衛門の家来は主人の指示を受け、蔵宿へ金子五〇両を取りに行った。帰り道に、雪で歩きにくくなったため、彼は五〇両が入った財布を首にかけた。近くの玉龍寺の前を通った時に、彼は滑って転んでしまった。屋敷へ帰った後に、彼はすぐに財布を玄関の鴨居へかけた。しかし、汚れた足をふいていた時に、彼は五〇両が入っている財布を玄関の鴨居にかけたことをすっかり忘れ、屋敷へ戻る途中に財布をどこかに落としたのではないかと勘違いしてしまった。驚いたその家来は玉龍寺の前で転んだことを思い出し、脇差もささずに慌てて玉龍寺へ戻った。彼は滑った所で金子三八両を見つけた。彼が滑ったのはこの金子のせいである。彼は三八両を拾い集めた。最初の一〇両に比べると一二両足りないが、この三八両があれば言い分が立つと彼は思い、屋敷へ戻ることにした。

彼は帰る途中に財布を玄関の鴨居へかけたことを思い出したが、すぐに三八両を拾ったことを主人に報告した。主人は家来が拾った金を役所に届け出たが、落し主が名乗り出なかったため、この三八両は家来に与えられた。家来は拾った三八両を元手として、主人の世話もあって同心の株を買うことができた。川奈助左衛門の知り合いの遠藤吉七郎によると、文化一三年までに三代相続した。

同心株の購入時期について、明確な記述がないため、不明であるが、二〇年で一回の世代交代があるという基準で考えたとおそらく宝暦期（一七五一―一七六四）に同心株の売買があったと考えられる。

#### 〔事例③〕

文政三年（一八二〇）三月一九日に、本郷四丁目の中村屋という呉服屋の息子が芸者の美濃吉を殺したという騒動が起きた。美濃吉は、深川で評判の高い芸者である。美濃吉の由緒について、次のように書かれている。

美濃吉ハ当年廿歳計ニて、下谷御切手町鳶之平右衛門が妹也、此平右衛門元御坊主にて良世と言しが、放蕩にして株も売、妹もうりて、自分も鳶の者ニ成、平右衛門と改ても人呼て良世坊／＼と云也<sup>(32)</sup>

美濃吉は下谷御切手町に住む平右衛門という人の妹である。平右衛門は元御坊主で、良世という。彼は放蕩して務めていた御坊主の株を売った。株を売った後、良世は鳶の者になり、下谷御切手町に移った。鳶の者とは、土木・建築工事に従事する人という。江戸時代に一部の鳶の者は町方の火消しの労働者（人足）を兼ねた。

良世は名を平右衛門と改めたが、彼が御坊主を務めていた経歴を知る人達は彼を「良世坊」と呼んでいた。「御坊主」といっても、宗教に携わる僧侶とは異なり、江戸幕府の役職名である。御坊主衆には中奥で將軍の世話や幕閣との取次ぎをする奥坊主、表で登城した大名の世話をやく表坊主と喫茶を取り扱う御数寄屋御坊主の三種類がある。いずれも御譜代准席である。茶礼茶器を掌る御数寄屋御坊主は四〇人程おり、持高勤めで、たいてい二、三〇俵である。表坊主は三〇〇人程おり、二〇俵二人扶持で、三日に一日勤めである。奥坊主は二〇俵二人扶持で、御役金二十三両の役職であり、將軍の諸用をつとめる御小姓の下回り役で、古くは小納戸坊主とい<sup>(33)</sup>った。

平右衛門は「表坊主」、「奥坊主」、「御数寄屋御坊主」のいずれかを務めていたと思われるが、その役職について言及されていないため、不明である。また、彼は誰に株を譲ったかはこの史料ではわからない。

〔事例④〕

文政八年（一八二五）五月に奥坊主河内山宗俊の事件に関係したとして全部で九人が処罰を受けた。そのときの判決を次に記す。

病死	奥坊主	河内山宗俊
存命ニ候得バ死罪	異名馬の沓事	
死罪	大川 鉄蔵	
同断	同 女房	
死罪	河内山子分	
同断	御家人 直 金	
遠島	御披官小普請	
同断	斎藤 孫八	
	山田 周易	
重追放	宗俊悴	
	河内山三之助	
右之通	水戸浪人水戸三事	
	三次郎 <sup>(34)</sup>	

河内山宗俊の父河内山宗久は寛政の初に奥坊主頭（五〇俵高）を務めていた。河内山宗久の拝領屋敷は外神田御成道白壁

横丁にあるが、実際は下谷御徒町に住んでいた。その後、下谷御徒町から湯島天神へ移った。河内山宗久が亡くなった後、息子の宗俊は家督を相続した。宗俊が色々ゆすりに類する事をしていたため、文政六年（一八二三）五月一三日に、新吉原の遊女屋で遊んでいたところ、息子と共に捕らえられた。

河内山宗俊の同類の内に、異名馬の沓と名乗る大川鉄蔵という人がいた。彼について、文政九年（一八二六）九月二七日付けの追加記事が記録されている。その内容を下に記す。

右河内山同類之内、異名馬之沓事高原八十次郎御仕置之事。

文政九年九月廿七日

町奉行筒井伊賀守宅ニ於て御吟味有之。

御目付支配

一通り尋之上

無役ニ而致出奔候

揚屋へ遣す

高原八十次郎

戌三十九

同人妻

まき

三十三

右於筒井伊賀守宅、御目付酒井作左衛門立合、伊賀守申渡之。

右八同年十一月廿三日夫婦共死罪也。

是名代の悪者馬の沓也。

元ハ下谷御切手町の煮売酒屋ニて、後ニ御家人ニ相成、黒鍬を勤メ、其頃ハ阿部川町ニ居ル也。

女房まき、鬼の女房の鬼人<sup>(神)</sup>ニて、夫に増りし悪者也<sup>(35)</sup>。

文政八年に処罰を受けた者の中で、馬の沓という別名をもつ者の名前は大川鉄蔵であるが、その後の判決文は、大川鉄蔵ではなく、高原八十次郎という名前になっている。馬の沓の別名をもつ者が二人いたのか、それともその者が「大川鉄蔵」と「高原八十次郎」の二つの名前を名乗ったかはこの史料からは判断できない。どちらにしても、元下谷御切手町の煮売酒屋を営む町人が御家人の株を買って黒鍬者を務めたことがわかった。黒鍬者は一二俵二人扶持で、御目付の支配に属する。黒鍬者の身分は低い、譜代席であるから、家督相続ができる。無役になると、御目付支配無役に編入される。

煮売酒屋を営む町人がどんな方法で御家人になったかは明記されていないが、元の身分は町人であることと黒鍬者は譜代であることから考えると、町人が持参金養子の形で譜代席の御家人の身分を買ったと推測できる。

#### 〔事例⑤〕

天保一四年（一八四三）二月一九日に次の記事が載っている。

○ 二月十九日夜変事



本所亀沢町角

小十人本多左京組

村井幸之進

右幸之進、実父毛受山城守三男、養父ハ元御勘定組頭村井栄之進、右栄之進は三四年以前病死、当時家督高百五十俵、尤養父以前ハ富家ニ而、拝領之黄金今以三四枚所持致候との事也。

養父栄之進、以前召遣候家来江御家人之株へ金子差出、養子ニ遣し候由、然ル処、跡金十両不足ニ付、此節先方ハ催促致候ニ付、右跡金を無心ニ参り候処、幸之進申ニは、其義一向存も寄らず、養父懸合之義存知不申由、不当之挨拶致候ニ付、左候ハ、金十両借用致度段相歎候処、一向不取合候ニ付、其晩ハ玄関へ泊、雪隠へ看板を敷、盗賊之這入候様ニ致し、玄関之鎗を切折、幸之進を殺害致し候由、尤疵ハ数ヶ処有之候由、検使ハ井戸大内蔵罷越候由。<sup>(36)</sup>

これは天保一四年に起った小十人本多左京組の村井幸之進が何者かに殺害されるという事件である。被害者の村井幸之進は毛受山城守の三男であり、元御勘定組頭村井栄之進の養子になった。養父の村井栄之進は三、四年前に亡くなっていた。彼は家来に金子を与えて養子の形で御家人株を買い与えた。この御家人株の売買は、養子の幸之進を金銭トラブルに巻き込んだ。家来が行った養子先から幸之進に対して株金が一〇両足りない

として支払いを求めたのだ。幸之進が自分はその事を知らないと言って応じなかった。結局話し合いがうまく行かなかったため、養子先は雪隠へ看板を敷き、盗賊が入ったように装って玄関にあつた槍で幸之進を殺害した。御家人株の売買において、金銭トラブルが起きやすいということはこの事件から推測できる。

〔事例⑥〕

天保一五年（一八四四）四月四日に四谷内藤新宿仲町にある引手茶屋の豊田屋半七が母と妻を殺したという事件があつた。この一件について、同年四月一三日に火消役牧野兵庫組から月番若年寄の大岡主膳正忠固（在職期間…天保七年〜嘉永五年）宛てに次の報告書が提出された。

○ 天保十五辰年四月十三日

御月番若年寄大岡主膳正殿江差出し候書面、左之通。

火消役

牧野兵庫組与力

黒川金次郎

右私組与力金次郎儀、元麴町八丁目ニ住居仕候豊田屋半七と申者、元鏑屋商売仕、年来大小拵申付候者之儀ニ而、当時四ツ谷内藤新宿ニ而茶屋渡世仕、商売向は相違候得共、馴染之儀故、是迄引続キ大小拵頼候而出入候間、当三月廿

九日、半七方迄職方者へ遣し呉候様頼ミ置候所ニ、同人悴半七と申者、去ル三日之夜乱心仕、右刀を以実母并女房ヲ殺害候旨、右は品物等閑之取計仕置申分無御座候旨、且刀之儀一件落着迄返却出来仕兼候旨、半七方書面を以申出候段、金次郎申出候、私病氣ニ付以名代、御届申上候、以上。

四月十三日

牧野 兵庫

名代 小笠原弥八郎<sup>(37)</sup>

江戸市内で火災があつたときに、定火消役が消火と警備にあつた。定火消与力は定火消役の支配に属する。与力は八〇俵高で譜代席である。

牧野兵庫組の与力黒川金次郎は事件を起した茶屋の豊田屋半七の実父である。黒川金次郎は元の名は豊田屋半七と言い、麴町八丁目に住んでいた。金次郎は元鏝屋の商売を営み、打刀と脇差の拵えを引き受けていた。その後、四谷内藤新宿で茶屋をも営むようになった。豊田屋半七はその後火消役与力の株を買って名を黒川金次郎と改めた。豊田屋半七の子は跡を継いで豊田屋半七と名乗った。火消役の牧野兵庫は金次郎と親しかったので、打刀と脇差を拵える仕事を彼に依頼していた。天保一五年の三月二九日に、牧野兵庫は刀の拵えを職人に頼んでもらうように黒川金次郎を訪ねて刀を彼に預けた。同年四月三日の夜に、黒川金次郎の子の豊田屋半七は乱心して、牧野兵庫から預かった刀で実の母と妻を殺害した。

豊田屋半七がいつ与力黒川金次郎になったかは不明であるが、おそらく黒川家の養子になってから黒川金次郎と名乗ったのではないかと推測できる。町人身分の豊田屋半七が武士になったことは裏に御家人株の売買があつたことを暗示する。

〔事例⑦〕

弘化三年（一八四六）七月一二日に次の事件が記録されている。

○ 七月十二日

湯嶋妻恋ごミ坂下手代町にて、廿二三の女殺されし一件

此女、元新宿のかるこニして、近辺の御家人是に馴染て、金銭を入揚て後ニハ夫婦となり、株も売て町人となり、湯嶋切通しの裏店ニ住居て、すいのうの網を拵て渡世とし、夫婦かすかに暮し居たる処江、女房の両親来り、懸り人となり役介となりける故、夫婦でさへ六ヶ敷暮し方なるに、四人口と成て中々暮の成難き故ニ、湯嶋手代町御坊主のかたへ女房を雇ニ遣しける処、夜るハ内へ帰りける処、亭主申候ハ、夜分ハ内へ帰ル様ニ可致由申候得共、女房承知致して内へ帰らず、後々にハ十日目程にて帰ける故ニ、亭主気をも居ける処へ、近所の者是をしやくりて女に色男出来たりと云ける故ニ、亭主やつきとなりて女房の方へ参りて呼出し、切殺し、其場より亭主は欠落致し、内ニハ女房

の両親計残り居て、娘は殺され、智は欠落し、年寄二人残り居、難渋致し候よし、右死骸を妻恋坂ニ晒シ置候得共、引取人無之故、取方付之節両親出て貰ひし也。<sup>(38)</sup>

殺された女は元新宿の遊女である。彼女と親しくなった御家人は株を売って彼女と夫婦になった。彼は町人となり、湯嶋切通しの裏店に住み、水囊の網を拵えて渡世した。夫婦二人だけならなんとか暮らしを維持できた。しかし、後に妻の両親が頼ってきて同居するようになった。そのため、暮らしが立ちゆかなくなり、元御家人は妻を武家奉公に出した。勤め先は湯嶋手代町の御坊主の屋敷である。夫は妻に対して夜は家に帰るよう注意したが、妻は承知しながらも家に帰らなかった。一〇日ほど経った頃、夫が苛立っているところに、近所の人々は彼を唆して女に色男ができたなどと言った。そのため、元御家人は妻が勤める湯嶋手代町に行き、妻を呼び出し、切り殺した。妻を殺した元御家人はひそかに逃げて行方をくらました。殺された女の死骸は妻恋坂に晒された。

これは遊女と恋に落ちたため、自ら御家人の身分を売って町人になった御家人の事例である。

# 〔事例⑧〕

嘉永三年（一八五〇）一月に「神田仲町三丁目家主糸屋喜右衛門娘騒動、尼寺欠込一件」が記録されている。この事件に

関わった時次郎について、持参金をもって町与力の養子になったと書かれている。

爰に麻裏草履の職人ニ時次郎と申者有之、此者之種性は、<sup>(巻)</sup>当時の津輕越中守順承が落種なるよし、右順承ハ実松平伊豆守信明の三男にして、幼名新之助邦定と号し、津輕甲斐守親足の養子となり、津輕左近將監順徳と改め、家督の後、本家越中守信順の養子となり、大隅守順承と改め、天保十年五月、家督相続致し、越中守と改名、弘化元年十二月被叙四品ニ、大広間詰被仰付也。

一 右新之助部屋住之内、十五歳ニ相成候お半と申部屋女ニ手を付、懷妊致し男子出生、是時次郎也、部屋住之子故ニ育る事も相ならず候故、薦の上より家老へ遣す也、右はん事は金子を遣し、下ル也。

一 然ル処ニ、時次郎ハ主家之種故ニ、家老も義理合も有之候故ニ、成長之後ニ大分の持参金にて、町与力へ養子ニ遣し候処ニ、先ニ実子有之候得共、二株有之候ニ付、別家致候積り之処、養父死去之後、兄弟ニて操合有之、<sup>(孫)</sup>離縁ニ及びて屋敷へ帰り、時次郎身持宜しからず、放蕩ニ相成、悪所通ひにて手ニ余り候ニ付、座敷牢を拵へ入置候処ニ、是を破り逃出し候ニ付、勘当ニ相なり候、<sup>(後略)</sup><sup>(39)</sup>

草履職人の時次郎は津輕越中守順承の実子である。時次郎は

父順承が部屋住みのとき、一五歳のお半という部屋女との間に生れた子である。部屋住みの子であるため、育てることが許されず、時次郎は家老に預けられた。時次郎を養育した家老は正当な身分を与えてもらえない時次郎を不憫に思い、大分の持参金を持たせて町与力の家に養子入りさせた。養子先には実子がいたが、実子に本家を継がせ、養子の時次郎に分家させるつもりであった。しかし、養父の死去にともない、実子と養子が揉めたため、時次郎は家老の家に戻された。

『江戸幕臣人名事典』に「津軽和泉守順承」の名が見える。次にその記事を記す。

#### 津軽和泉守順承

出羽守養子 実父松平伊豆守死

天保十亥年五月十六日養子被仰付家督無相違被下置蝦夷警固之儀越中守時之通被仰付□月十九日左近将監□同年六月朔日家督之□五節句月次御礼登城之儀済 弘化□御礼済 弘化二巳年三月二十三日越中守与改 嘉永三戌年十二月十六日被任侍従同月二十二日右御礼 安政六未年二月七日病身ニ付願之通隠居被仰付候<sup>(4)</sup>

この人物は時次郎の父津軽越中守順承である。津軽順承は松平伊豆守信明の三男である。松平信明は天明八年（一七八八）四月四日に老中に任命され、寛政改革を行なった松平定信と共

に幕政に加わった。松平信明は享和三年（一八〇三）一二月二二日に老中を辞任した。時次郎は松平信明の実の孫である。祖父は幕府の政治を掌って不正な養子縁組を取り締まる一方、実の孫は武士身分を得るために、持参金養子で町与力の株を買う。このように、大名の家においても政策と現実の乖離がみられた。

#### 〔事例⑨〕

嘉永四年（一八五二）十一月五日に諸大夫に昇進した佐々木信濃守を祝う出立行列の様子が書かれている。

具足櫃沓棹、鉄炮二挺袋猩々緋、本毛絹羽織着、弓沓張二張立、柿大形、ぶつさき羽織着、白熊対鍔二本、長刀袋黒羅沙、先徒六人二行、黒絹はおり、駕包腰簾白竹日覆羅沙、侍四人、鎗二本白たゝき身形十文字中結銀萌黄羅沙ろうそく形、傘黒羅沙紐黒、長持沓棹黒滑革金紋付、挟箱、簀惣黒、茶弁当、馬鞍覆黒滑革紋置上ゲ薄緑金、駄覆黒羅沙、用人花井定七、駕籠、具足、鎗沓本、合羽入籠四荷、垂籠、押。<sup>(4)</sup>

盛大な行列は民衆の注目を集めた。佐々木信濃守の由緒について、次のように記されている。

一 右佐々木氏ハ壮年之頃、小川町土屋向角、奥御右筆

田中唯一方ニ侍奉公致し居り候処、或年の正月、具足祝ひに、家来を召出し御盃を下され申候様ハ、面々出世を望ぬ者ハ無之候得共、此内にも出世を願ひ候者も有之候哉と御尋之処ニ、末席より佐々木脩輔殿進み申候ハ、私事出世を願ひ候得共、差当り金子無之、願ひも叶不申と申上候処、夫ハ何程金子有之候得ば出世致候哉と被尋候処、金三十両有之候へば出世之つるに取付候様申上候、然ル処ニ、平常眼鏡に叶ひ候にや、然ば金子貸遣し候間、出世可致とて、金三十両ニ小袖等添て遣し候由、右之仕度にて目白台御徒之家へ養子に参り候由、其節之御徒頭飯田町組机橋三百石榊原隠岐守也、然ル処、佐々木氏、頭之眼鏡ニ叶ひ候にや、無程御勘定へ出役致させ候が、是出世の小口也、右故ニ佐々木氏御役替之度毎ニ、右両家へ礼に参り候よし。<sup>(4)</sup>

奥御右筆田中唯一の家で侍奉公をした者が主人の世話によつて、金三十両と小袖などを持参して目白台御徒の家に養子に行つた。その人は後の佐々木信濃守である。佐々木信濃守は佐々木家の養子になつた後に、当時の御徒頭である榊原隠岐守の眼鏡にかない、程なく御勘定へ出役となつた。

佐々木信濃守が佐々木家に養子入りする前に田中家で武家奉公をしていたことが書かれているが、彼の実家についての記述は見当たらない。『江戸幕臣人名事典』で調べたところ、佐々木信濃守の名はないが、「佐々木大和守」という幕臣は載つて

いる。佐々木大和守に関連する記事を次に挙げる。

#### 佐々木大和守

子歳五十九 高二百俵 本国信濃 生国武蔵 養祖父佐々木喜四郎死御徒 養父佐々木助左衛門死御徒組頭 実祖父河野小右衛門死飛州高山地役人 実父河野周助死元御代官元々手代 養子

文政九戌年十二月二十二日御徒江抱入 天保元寅年五月十二日支配勘定出役 同二年五月二日支配勘定評定所留役当分助 同四巳年正月二十四日評定所留役助 同五年六月四日御勘定評定所留役 同六年正月十一日寺社奉行吟味物調役当分助 同年十二月二十八日寺社奉行吟味物調役 同十三寅年四月六日評定所留役勘定組頭永々御目見以上与可相心得旨被仰渡 同十四卯年閏九月二十日御勘定吟味役被仰付百俵高二御加増 同年十二月十六日布衣被仰付弘化二巳年五月四日御留守居番次席被仰付 嘉永四亥年七月二十八日奈良奉行被仰付二百俵高御加増 同年十一月十五日諸大夫被仰付 同五年十月八日 大坂町奉行被仰付安政四巳年二月二十四日小普請奉行被仰付 同五年五月二十四日御勘定奉行被仰付 同年十一月晦日道中奉行被仰付 同六年二月二日思召有之御役御免差扣 同年十月二十七日思召有之小普請入 同年十二月二十八日差扣御免文久二戌年七月六日 御徒頭被仰付 同年十月十日御作事



奉行被仰付 同三亥年四月十六日町奉行被仰付 同月二十三日西丸御留守居被仰付 同年八月二日町奉行被仰付 元治元年五月二十五日外国奉行兼帯被仰付 同年六月二十九日外国奉行被仰付 同年七月二十五日御役御免寄合被仰付候<sup>(43)</sup>

佐々木大和守は嘉永四年（一八五二）七月二十八日に奈良奉行に任命され、同年一月に諸大夫に昇進している。この職歴をみれば、佐々木大和守は『藤岡屋日記』に登場する佐々木信濃守と同一人物である。諸大夫に昇進した日付には十日間のズレはあるが、これはおそらく記録上のミスであろう。

小川恭一の『寛政譜以降旗本家百科事典』<sup>(44)</sup>をみても、佐々木大和守は佐々木信濃守と同一人物である。佐々木大和守の出身は信濃であるため、彼は佐々木信濃守とも呼ばれたと考えられる。

佐々木大和守はもと河野姓で、飛州（現在の岐阜県北部）高山の地役人の家に生まれた。実の父は河野周助といい、代官元締手代を務めていた。河野周助の子は後に御徒を務める佐々木家に養子入りし、文政九年（一八二六）十二月二日に御徒へ抱入れられた。天保五年（一八三四）に、元手代の子は勘定評定所留役に任命され、御目見以上の旗本に昇進した。その後、彼は寺社奉行吟味物調役当分助、寺社奉行吟味物調役を経て、天保一三年（一八四二）四月六日に評定所留役勘定組頭に任命さ

れた。この時、佐々木家は永々御目見の資格を獲得した。佐々木大和守は諸大夫になった後にも大坂町奉行、小普請奉行、勘定奉行、道中奉行などの要職を歴任した。

代官手代は代官所の役人であるが、幕臣ではない。町人や百姓でも手代を務めることができた。佐々木大和守の実父は町人なのか百姓なのかは、はっきりしないが、幕臣身分ではないことは確かである。手代の家に生まれた子が侍奉公に出されることも普通のことである。

佐々木家へ養子入りを世話した奥御右筆田中唯一について、嘉永四年（一八五二）十一月五日の記事に、

田中唯一殿ハ先年死去致し、子息唯一、当時御小納戸相勤候<sup>(45)</sup>

とある。これによると、奥御右筆を務めていた田中唯一は嘉永四年（一八五二）以前に亡くなっており、その子息の唯一が御小納戸を務めたことになっている。

『寛政譜以降旗本家百科事典』で田中家を見てみると、家禄一七五俵で小川町に屋敷を構える田中竜之助良頭という旗本がいる。この田中竜之助良頭の子は田中唯一である。この二人の職歴を次に挙げる。<sup>(46)</sup>

ハ父ノ田中竜之助良頭



〔禄〕一七五俵余

〔屋〕小川町

〔役〕天保三年（一八三二）十一月十九日

奥右筆より

奥右筆組頭  
格

天保四年（一八三三）五月十二日

奥右筆組頭

天保六年（一八三五）十月二十四日

二丸留守居

天保十一年（一八四〇）十二月二十七日

納戸頭

天保十二年（一八四一）十二月二十八日

簾中用人

弘化二年（一八四五）八月十七日

卒

△子▽田中唯一・田中竜之助

〔役〕嘉永元年（一八四八）八月十一日

小姓組より

西丸小納戸

嘉永六年（一八五三）九月二十二日

本丸小納戸

安政五年（一八五八）十月六日

家茂公小納戸

戸

文久元年（一八六一）

卒

この職歴をみれば、田中竜之助良顕は河野氏の世話をした一代目田中唯一であり、その子は二代目田中唯一となる。一代目田中唯一の職歴をみると、彼は天保三年（一八三二）十一月一九日に奥右筆から奥右筆組頭格へ昇進している。奥右筆を務め

始めた年は分らないが、天保三年まで務めていたことが分かる。彼が奥右筆組頭格に昇進する六年前の文政九年（一八二六）に、佐々木はすでに御徒に抱入になっていた。一代目田中唯一が亡くなったのは弘化二年（一八四五）である。確かに、『藤岡屋日記』にあるように、嘉永四年（一八五一）前に死去している。二代目の田中唯一は嘉永元年（一八四八）八月一日に小姓組から西丸小納戸へ役替している。そして、嘉永六年（一八五三）九月二日に本丸小納戸へ役替している。嘉永四年（一八五一）には二代目田中唯一が西丸小納戸を務めていることになる。

奥右筆を務める田中唯一は奉公人に武士株を獲得する機会を与えた。旗本の屋敷で持参金養子について公然と話されていることは注意すべき点である。

#### 〔事例⑩〕

嘉永四年（一八五一）一〇月二三日に、本郷附本店で殺人事件が起きた。加害者は元西丸御切手同心の磯雄右衛門である。被害者は紅葉山御高盛六尺小栗万蔵の妻である。この騒動について以下のように記録されている。

右小栗万蔵ハ三ヶ年跡ニ死去致し、妻孀ニ而悻勝蔵と同居致し居候処、雄右衛門ハ西丸御切手同心相勤、放蕩にて火消同心へ入れられ、其後又々御切手江帰りて右株色を田

舎者へ売渡し候得共、御譜代故ニ養子分ニ致し、自分ハ隠居と称しごろつき居り候て、右後家と密通致し居り候処ニ、(電話力)忤勝蔵の泊番を見込しけ込居り候て、口舌の上ニて契約喧嘩ニても致し候ニや、鉄槌ニて打たゝき候処、打処悪敷候にや氣絶致し候故、狼狽とゞめを指候由、是廿三日朝四ツ時之事也、(後略)<sup>(47)</sup>

事件を起こした磯雄右衛門は元西丸御切手同心であつた。彼は放蕩によつて一度火消同心に入れられたが、その後また御切手同心に戻つた。磯雄右衛門は御切手同心の株を田舎に住む者に売つた。磯家は譜代の御家人の家であるため、株を他人に譲る場合には、その者を養子にしなければならなかつた。磯雄右衛門は田舎の者を養子にし、自分は隠居と称してぶらぶらしてゐた。彼は紅葉山御高盛六尺を務める小栗万蔵の妻と密通してゐた。磯雄右衛門から同心の株を買つた者は磯卯之助と名乗つた。この養子縁組は同心株の売買であるため、磯雄右衛門は磯卯之助の実家に相当な持参金を要求したと思われる。

西丸御切手同心は裏門御切手同心である。すなわち、裏門を守護し、通行を監査する役職である。事例①の二代目富安九八郎が務めたのは御裏門切手番頭である。磯雄右衛門は御裏門切手番頭の下についている同心を務めた。磯雄右衛門は普段から勤務を怠るため、ごろごろして遊ぶために、譜代の身分を売つたと思われる。

#### 〔事例①〕

嘉永五年（一八五二）二月一三日に、御先手御鉄砲頭内藤甚左衛門組の同心小田切庄次郎の養子市十郎が殺害された事件が記録されている。事件の裏に御家人と百姓との持参金養子のやり取りがあつた。

右庄次郎義、去ル嘉永元申年四月中、同組同心武井金之助媒人ニ而、下総国葛飾郡上市川村百性甚右衛門忤市十郎が金子四拾兩持参ニ而養子対談致し、右金子而已受取置候内、庄次郎妻病死致し、無程後妻を貰受候を市十郎方ニ而不存、其後市十郎罷越見受候処、母違ひ居り候故、夫方様子不宜哉、其儘二年月相立、折々参り候而已、庄次郎方ニ而も養子願も不致差置、彼是不熟ニ付、外ニ養子致し、右持参金可返相談も有之候由、然ル処、去子冬中より市十郎書面を以始末申立候ニ付、組合ニ而取扱、丑ノ春ハ養子願可差出積りニ而、武井金之助義同組小林(空目)義は続合ニ候間、市十郎義、同人方へ参り居掛合致し、願書等も出来致し候ニ付、右書面持参ニ而、去子十二月十一日朝小林へ参り相渡候節、市十郎義、金之助ニ早朝より支度被致、何方へ被罷越候哉と尋候へバ、本所ニ娘奉公致し居候間、夫へ参り候由申候得ば、左様ニ候哉、私義も浅草阿部川町辺へ参り候間、同道可致と立出候而、下谷広小路金沢ニ而別れ買

物致し、金之助ハ本所へ参り候処、市十郎義、右始末ニ而相果居候を不存居り候処、同月廿四日、同組之者清水寺ニ而右掛札見受候処、市十郎懷中ニ一件懸合書物、金之助が受取致所持候間名前<sup>(金目)</sup>有之、依而立歸り、庄次郎へ内々相咄候ニ付、組合宮下<sup>(金目)</sup>内々相談致候処、実家へハ無沙汰捨置候て宜由申候間、不存分ニ而捨置、猶又追々外ニ而内相談致候得ば、捨置候而ハ宜間敷由申候ニ付、不存分ニ而甚右衛門方へ市十郎義養子願ひ取極候ニ付、市十郎罷越候様書面差遣し候処、市十郎ハ不存事故、書面之趣間違、早速甚右衛門罷越候処、市十郎義、当所ニ不居、夫々色々捜し候間、当月四日、市十郎行衛相知申候間、甚右衛門悦び候而、同道ニ而旅宿清水寺へ罷越、右始末申聞候間、夫々甚右衛門方ニ而六ヶ敷申出し、当時吟味願ひ可差出掛合中之由。<sup>(48)</sup>

市十郎は実は下総国葛飾郡上市川村の百姓甚右衛門の子である。嘉永元年四月中に、小田切庄次郎は同僚の武井金之助の介で上市川村の百姓甚右衛門と養子縁組について話し合った。その時、庄次郎は甚右衛門から四〇両の持参金を受け取った。その後、庄次郎の妻が病死したため、庄次郎は後妻を迎えた。甚右衛門の側は庄次郎が後妻を迎えたことを知らなかった。市十郎が庄次郎の家を訪ねた時に初めて養母が別の人になっていたことを知った。養子縁組の手続きをしないままに数年が経つ

た。市十郎は時々庄次郎の家を訪ねるが、庄次郎は養子願を出さずにそのままに放置していた。甚右衛門側は庄次郎と折り合いが悪かったので、市十郎をほかに養子にするために、庄次郎が受け取った持参金を甚右衛門側に返してほしいという話し合いもあった。

嘉永五年（一八五二）の冬、市十郎は庄次郎との養子縁組について書類をもって申立てをした。小田切庄次郎が所属する御鉄砲組の組合は市十郎の書類を受け取った。市十郎は嘉永六年（一八五三）の春に養子願を差し出すつもりで、武井金之助と縁続きの関係にある同僚の小林と相談し、願書を作成した。嘉永五年（一八五二）二月一日の朝、市十郎が作成した願書を小林に渡すために彼の家に行こうとした時に、武井金之助も早朝から出かける準備をしていた。市十郎は武井金之助と一緒に出かけた。二人は下谷広小路金沢で別れた。その後、市十郎が何者かに殺された。

市十郎が死んだ後、持参金は実父上市川村百姓甚右衛門へ返され、一件落着となった。

御先手御鉄砲組は幕府直属の鉄砲足軽隊である。御先手御鉄砲頭は一五〇〇石高で、譜代席である。与力は一八〇石高で、譜代席である。同心は三〇俵三人扶持から一五俵二人扶持で、譜代准席と御抱席があった。養子縁組にこだわる点からすれば、小田切家は御譜代准席であろう。

〔事例⑫〕

嘉永六年（一八五三）二月二二日に、御徒と按摩が衝突した一件が記録されている。その騒動は次のように伝えられている。

○ 二月廿二日

浅草並木ニ而盲人、侍を切候事

千葉左衛門組、御徒

香取源四郎

相手按摩取

右源四郎ハ香取檢校之悻ニ而、檢校先年御徒之明珠を買求而源四郎ニ為、檢校も右宅江同居致し居候所、一体源四郎義は身持不宜、其上殊外酒之上悪敷候ニ付、檢校義も兼々異見差加候得共、一向ニ聞不申、尤檢校事ハ至而富家ニ候間、源四郎義も実父之金錢を引出し、酒食并遊女通ひニ遣ひ捨、其度毎ニ口論等致し候ニ付、檢校も数度異見致し候処ニ、悪口而已申募、乱酒之上、足ニ而蹴候処、氣絶致し、其儘即死致し候由、右は七ヶ年以前末年二月廿二日之由、右一件病氣之由ニ而、極内ニ而相済候よし。

斯而、源四郎義、其後も身持慎候義無之、益々大酒乱妨等有之候所ニ、当二月廿二日、浅草蔵前通りを夜中駕籠にて帰り候処ニ、並木町ニ而右駕籠舁、按摩ニ突当り候ニ付、按摩以之外立腹致し候ニ付、駕舁相託、漸々事済候処、源四郎是を聞付、盲人之分ニ而、某が駕籠ニ突当り悪口申候

段不屈至極と、酒狂之上、駕籠より飛出し刀を抜候故、駕舁ハ逃出し候ニ付、按摩ハ一生懸命ニ、人殺くと呼りながら杖振廻し候所、右之杖、刀持候手ニ当、刀を取落し候処、按摩ハ右之音をしるべに刀を尋拾ひ取、無中ニ振廻し候故、侍七八ヶ所手疵負ひ、其上大醉故ニ逆上致し、打倒れ候音にて、座頭ハ刀を投出し、並木町角之乾物屋の戸を蹴放して飛込けり、是夜九ツ時過之騒動也、侍も右之音にて心付起上り、捨有之候刀を持、跡を追懸入候故、座頭危く候処ニ、往来之駕籠通り懸り、右之由を自身番屋へ知らせ候故、家主大勢欠付候て取押へ、無事ニ双方へ引渡し候よし、斯而、座頭ハ以之外憤りて、右之始末を申立、是非く出訴致候処申候ニ付、表向ニ致し候得ば御徒之株ニ相障候故、仲人相頼、内済之相懸合候得共、座頭中々承知不致、出訴之由申募り候ニ付、段々懸合、内済金相増廿兩ニ而漸々承知致し、頭をそがれ其上数ヶ処疵を負て二十兩金を出、内済ニ相成候へ共、右一件余り風聞高く相成、御徒ハ免番代被申付候よし。

右ハ全く実父香取檢校七回忌に相当り、同月同日ニ懸ル故、障之出来せし報ひの程こそ恐しけれ。

騒動を起こしたのは千葉左衛門組の御徒香取源四郎である。香取源四郎は香取檢校の子である。香取檢校は源四郎のために御徒の明珠を買ひ与えた。

二月二日の夜、源四郎は駕籠に乗って浅草の蔵前を通ろうとした。駕籠担ぎが按摩にぶつかったが、すぐに謝った。ここで一件落着のはずであるが、源四郎は按摩に対して自分の駕籠にぶつかったとして彼を責め、さらに酒乱の上、刀を抜いた。

按摩は身の危険を感じ必死で抵抗した。揉めている音が聞こえて大勢の人が駆けつけた。按摩は無事であったが、怒りが治まらず、源四郎を訴えようと言い出した。これを聞いた源四郎は焦り出した。彼の御徒の身分は父が金で買ったため、訴訟になれば、御徒株を買ったことも露見してしまう。そこで訴訟に持ち込まずに和解するしかない。源四郎は仲人に頼んで内済するように解決しようとしたが、按摩は中々承知しなかった。最終的に、内済金二十両で按摩は漸く承知した。この一件は訴訟に持ち込まなかったが、余りにも風聞が高かったため、源四郎は御徒をやめさせられた。

皮肉なことに、騒動のあった二月二日は七年前に亡くなった香取検校の七回忌に当る。源四郎は身持ちが宜しくない上、酒癖も悪い。香取検校が注意しても変わる様子がなかった。七年前に、源四郎に注意した検校は酒乱の源四郎に足で蹴られて即死した。この一件は香取検校が病死したことにして解決した。

普通、株の売買は買手が売り手の武士本人に持参金や株金を払ってその身分を譲ってもらう。しかし、御徒は、与力・同心と違い、登用される機会が多く、支配勘定出役やほかの役職に栄転する場合が多い。その時に御徒の席に欠員が生じる。本来、

同組の古参の者から順に子供を徒見習いに出して空いた席を補充していた。しかし、次第に欠員を補充する権利は売買の対象となったため、「明株」と呼ばれた。本事例は香取検校が空いた御徒の席へ新規採用される権利を買った。

#### 〔事例⑬〕

嘉永七年九月四日の日記に、御小納戸を務める野田家に奉公していた下女のむめが野田家の女隠居に打ち殺された事件が載っている。

野田家の女隠居が用人橋本新右衛門と密通していた。彼らの密会には下女のむめに度々見つけられた。女隠居は新右衛門とのことが外へ漏れると自分の立場が悪くなると危機を感じた。一方の新右衛門はむめに奉公をやめようように説得した。新右衛門はむめに別のいい奉公先を紹介すると約束した。女隠居はこのことを聞きつけ、新右衛門と下女のむめが密通していると思い込み、嫉妬のあまり口惜しい一念でむめを打ち殺した。

野田家の由緒について、下記のように書かれている。

右野田家は下総国野田之百性二而、軽るき御家人二相成、先代野田吉五郎、文政九年に御台様御用人被仰下、下総守と改、天保八年より小普請奉行被仰付、伊勢守と改、同十二年より御普請奉行、同十四年より御先手頭被仰付、甲斐守と改名なし、当主野田三郎左衛門ハ其忰二而、親勤功ニ

て御小納戸へ出候得ども、おろかものゝよし。<sup>(50)</sup>

野田家は下総国野田の百姓で、のちに御家人になった。野田吉五郎は御台様御用人、小普請奉行、御普請奉行を経て、御先手頭に任命された。

『寛政譜以降旗本家百科事典』に野田吉五郎と野田三郎左衛門の名前が見える。野田吉五郎の父の野田文蔵（元清）と野田三郎左衛門の子の野田吉五郎の名前も載っている。それに従い、寛政以降の四代の経歴を下記のようにまとめる。<sup>(51)</sup>

#### ①野田文蔵元清

宝暦十三年（一七六三）九月四日 家督小普請入

明和六年（一七六九）一月二十六日 勘定

天明六年（一七八六）十二月二日 勘定組頭

寛政元年（一七八九）十一月二十四日 代官

#### ②野田吉五郎元矩・野田下総守・野田伊勢守・野田甲斐守

文政五年（一八二二）五月十日 一橋用人より

西丸納戸頭

文政八年（一八二五）十二月二十四日 広敷用人

天保八年（一八三七）八月二十日 小普請奉行（家禄）

二百俵高に加増

天保十二年（一八四一）六月二十八日 普請奉行

天保十三年（一八四二）十一月三十日 先手鉄炮頭

弘化三年（一八四六）十一月五日 卒

#### ③野田三郎左衛門守兼・野田下総守

天保十年（一八三九）一月十三日 小納戸

天保十二年（一八四一）三月二十三日 家定公小納戸

嘉永六年（一八五三）九月二十二日 本丸小納戸肝煎

安政五年（一八五八）十月六日 家茂公小納戸

文久三年（一八六三）十一月七日 小納戸頭取格

元治元年（一八六四）五月二十四日 小納戸頭取

慶応二年（一八六六）十一月六日 広敷用人

#### ④野田吉五郎

元治元年（一八六四）七月六日 小納戸頭取

小姓組より小納戸

慶応二年（一八六六）十一月六日 御役廃止

勤仕並寄合

野田家の元の家禄は七〇俵五人扶持であり、野田吉五郎が天保八年に小普請奉行に昇進した時に二〇〇俵高に加増された。

野田家がいつ御家人から旗本に昇進したかを『寛修譜』で確認しよう。野田文蔵元清の父元偏の代に旗本へ昇進している。そして、野田元偏は「享保十五年三月十五日に御徒にめし加へられ、のち支配勘定に転ず。延享元年八月十一日班をすゝめられ、御勘定となり、寶暦五年二月二十日組頭にすゝみ、十年二月十日仰をうけたまはりて三河國に赴き、大樹寺及び信光明寺の



普請を検し、十三年六月朔日死<sup>(32)</sup>んでいる。

この野田家は御抱席の御徒の家柄である。おそらく、野田の百姓が空いた御徒の席を買って出身地の「野田」を名乗ったと思われる。つまり、御徒の明珠を買うという方法である。『寛修譜』の記録によると、野田元偏は野田弥市兵衛政是の二男となつてゐるが、これは株の売買の事実を隠すための作為であろう。

#### 〔事例⑭〕

安政四年（一八五七）に、御家人の株を売つた元武士に関する記事が載っている。

○ 九月十四日夜九ツ時半頃

筋違橋御門外、講武処附

竹林麦めし

右亭主ハ御家人ニ而、株を売、麦めし見世を出し、弟ハ浪人の剣術者ニて同居致し居候処ニ、土方躰の男三人連ニて来り、酒食之上乱妨致し候ニ付、外へ追出し戸をメ候処ニ、又々裏口方押込、乱妨狼藉之上、弟を打擲致し候故、元来武士故ニ全ハ勘忍袋の紐が切れ、二階へ欠上り、刀を持来り、可打果と致し候故、兄下方階子を引候処ニ、上方刀を持飛下り、二人ニ手を負け候処ニ、二人ハ逃出ス、一人ハ殺して仕廻へとて不逃故、無是非、初太刀ニ眉間を切、

二之太刀ニ肩方首へ懸ケ切落し、首皮計り懸り居候、自分も肝を潰し、咽を突候処ニ死損じ、苦しミ居ル、右ニ付、十六日御検使之上、死骸門口ニ而三日晒し、非人番ニ附置也、（後略）<sup>(33)</sup>

これは麦めし屋の亭主と店の客との間で起きた事件である。亭主は店の客を切り殺し、自分も咽を突いて変死した。麦めしの店を営む亭主は株を売つた元御家人である。この御家人が誰にどのような方法で株を売つたかについては不明であるが、彼のように御家人の株を売つて町人となつた元御家人はほかにもいたであろう。

#### 〔事例⑮〕

安政六年（一八五九）五月四日に、勘定組頭を務めていた高橋平作が勘定吟味役へ役替した。高橋平作の由緒について次のように書かれている。

右平作ハ、元御台処人大谷氏厄介ニて、小日向馬場桜井九右衛門江侍奉公ニ出、夫方御代官手代へ養子ニ参り、不縁致し、夫方御普請役高橋江養子ニ参り、支配勘定出役致し、御勘定ニなり、勤切ニ而組頭ニなり、今度吟味役被仰付也。<sup>(34)</sup>

高橋家の養子になる前の高橋平作（本名不明）の経歴をまとめると、彼は元御台所人大谷氏の厄介であり、小日向馬場桜井九右衛門のもとで侍奉公をした後、代官手代の養子になり、不縁により、御普請役高橋の養子になった。御普請役は三〇俵三人扶持で、勘定所の役職の一つである。

大谷氏の厄介とは大谷の親類、或は大谷氏の家で居候して大谷氏の扶養を受けている者である。この史料の文脈では、平作は元御台所人大谷氏の世話によって小日向馬場桜井九右衛門の家へ侍奉公に出たという解釈も可能である。ほかの事例で世話したという意味で「世話」という言葉が使われているので、この「厄介」は大谷家で居候している者と解釈するのが妥当であろう。侍奉公、代官手代の養子という経歴からみれば、平作は武士ではなく、庶民であると考えられる。彼の本名は分からないが、おそらく持参金付の養子の形で高橋家に入籍することで御家人の身分を手に入れたと思われる。平作は一度代官手代の養子になっていたという経歴は注目すべきである。推測であるが、平作は御家人の株を買うために、代官手代の養子になった。その後、御家人株を買う機会を見つけたため、彼は離縁して高橋家に養子入りした。

#### 〔事例⑩〕

安政六年（一八五九）九月二三日に勘定評定所留役を務めていた手嶋重四郎が公事吟味物取調を終えた後、虎門山口丹波守

の役所から帰る途中に殺害された事件が記録されている。この一件は同年十一月一三日に落着し、手嶋の家来が押込になり、青山辻番人五人が急度叱りの処罰を受けた。殺害された手嶋重四郎の由緒について、次のように記されている。

右、手嶋重四郎由緒ハ、下谷車坂下与力町、与力岡部藤右衛門二男ニ而、上野坊中ニ小性奉公致し、始麻布龜前坊谷御先手小出丹宮組与力之株を求メ与力ニ成、夫方御徒目付へ出、三年勤メ、御勘定江出役致し、評定処留役格ニ成、当六月頃本役ニ相成候由。<sup>55</sup>

手嶋重四郎は与力の家に生まれたが、二男なので、父の跡を継ぐことができない。そのため、彼は上野坊中に小姓奉公して、御先手小出丹宮組与力の株を買った。手嶋重四郎が与力の役職に就任した後、御徒目付、御勘定、評定所留役格を経て、安政六年六月に勘定評定所留役に就任した。彼が殺害されたのは勘定評定所留役に就任してからわずか三ヶ月後のことであった。

これは与力の二男が別の与力の株を買って与力の身分を確保する事例である。

#### 〔事例⑪〕

万延元年（一八六〇）九月に諸大夫に昇格し、駿河守と改名

した都築金三郎に関する記事が載っている。

○

都築金三郎

父駿河守ハ、出生武州忍領荒木ニて百姓ニ而、江戸江出御徒ニ成、支配勘定へ出役致し、御勘定ニ成、評定所留役江出、夫より御勘定吟味ニ出、下田奉行相勤候而、禁裏附ニ成、京都ニ而切腹之よし、右勤功ニ依而、当金三郎、御目付より神奈川奉行ニ成、二代之諸太夫成バ、

役人ハ皆忠勤を駿河よし

願ひ神奈川つゞき諸太夫

九月廿一日、諸太夫被仰付之、駿河守と改名。

九月<sup>(56)</sup>

都築金三郎の父は武蔵国の百姓で、江戸に出て徒になり、その後、支配勘定・勘定などの役職を経て下田奉行を務め、禁裏附になった。禁裏附の時に、京都で切腹したが、その勤功により、子の金三郎は目付から神奈川奉行に昇進した。親子二代とも諸大夫になった。

都築金三郎の父は養子の形で御徒になったのか、それとも御徒の明株を買って御徒になったのかは不明である。しかし、彼の本来の身分は百姓であり、武士ではない。何らかの方法で、御徒の株を手に入れ、下級武士から上級武士へと徐々に昇進していったのである。

『寛政譜以降旗本家百科事典』で、都築駿河守と称したのは「都築金三郎峯重」と「都築源七郎峯暉」の二人である。子の都築源七郎峯暉の職歴をみると、彼は禁裏附駿河守の子で安政二年（一八五五）八月九日に書院番から徒頭へと役替している。その後、目付、外国掛を務め、万延元年（一八六〇）九月一日に神奈川奉行に任じられた。つまり、都築峯重は初代駿河守で、子の峯暉は二代目駿河守である。

都築駿河守峯重の子は、『寛政譜以降旗本家百科事典』で、都築源七郎峯暉のほか三人いた。その三人を下に記す。

① 鈴木莊五郎<sup>(57)</sup>

（養祖父） 鈴木庄五郎・御徒

（養父） 鈴木安房守・勤仕並寄合

② 由比図書<sup>(58)</sup>

（養祖父） 由比恵次郎・小普請

（養父） 由比慎之丞・小普請

③ 池野富五郎<sup>(59)</sup>

（養祖父） 高橋勇太・丹羽長門守家来

（養父） 池野山城守・勘定□□

都築駿河守峯重は都築源七郎峯暉を跡継ぎとして都築家を継がせ、ほかの三人の男子をそれぞれ鈴木家、由比家、池野家へ養子に出していることが分かる。

## まとめ

以上、『藤岡屋日記』を素材に武士株の売買の事例を紹介した。今回取上げた一七の事例はすべて御家人の身分の売買である。売買された御家人の役職でグループ分けを試みた。役職が明記されず単に「御家人」と書かれる事例もあったため、どの役職についたかが分らない事例に関して「役職不明」というグループを設けてまとめた。文末の表にまとめた一七の事例は大きく次のAからGまでの七つのグループにまとめることができる。(①②③等の番号は表の番号に対応する)

- A 御徒 ①、⑨、⑫、⑬
- B 同心 ②、⑩、⑪
- (1) 西丸御切手同心 ⑩
- (2) 御先手御鉄砲組同心 ⑪
- (3) 所属不明 ②
- C 御坊主 ③
- D 黒鍛者 ④
- E 与力 ⑥、⑧、⑯
- (1) 定火消組与力 ⑥
- (2) 町与力 ⑧
- (3) 御先手与力 ⑯
- F 御普請役 ⑮
- G 役職不明 ⑤、⑦、⑬、⑭

本稿における分析結果を下記のようにまとめる。

一、売買の対象となった御家人の役職は多彩であった。御家人株の売買によって、御家人の身分とともに役職も買手へ渡されることになる。仕事の内容をみると、將軍警護と幕府軍の仕事「御徒」、「御先手御鉄砲」、江戸市中の司法・警察の仕事「町与力」や消防にかかわる仕事「定火消役」等があった。売買された御家人株の中で、「御抱席」の御家人もいたが、「御譜代准席」と「御譜代席」の御家人も少なかった。

二、幕臣が家来に持参金養子の世話をし、御家人株を買い与える事例はいくつかみられた。事例②の場合は主人がお金を拾ったことを正直に報告した誠実な家来に対して、褒美として同心株を世話した。事例⑤の場合は家来に御家人株を買い与えたことで株金をめぐるトラブルが起きた。事例⑨は旗本が家の奉公人に持参金養子の世話をしたものである。旗本の屋敷で持参金養子について堂々と話していたことは金銭で御家人の株を買い与えるということは周知の事柄となっていたことを意味する。

三、御家人株の売買は庶民が武士になる手段として認識されているが、武家の二男以下の男子や武士身分を失った元武士にとって再び武士層に戻る手段として利用された。事例⑯は与力の二男が別の与力の株を買うというものであった。事例⑧は特殊なケースかもしれないが、大名の家老は武士身分を与えてもらえない主人の子に、御家人株を買い与えた。

四、いくつかの事例を通して、御家人株を売った元武士の、

その後の暮らしを知ることができた。事例③の元坊主は株を売って鳶の者になった。事例⑦の御家人は町人となり、水囊の網を拵えて生計を立てていた。事例⑩の元同心は譜代であるため、持参金養子をとって、自分は隠居と称してごろごろしていた。

楽して暮らしたいがために、株を売ったと思われる。事例⑭では、元御家人が株を売った後、麦めしの店を営む町人になった。

このように、武士株の売買という現象は御家人層の全体にわたって行われている。そして、武家出身の者までも武士株の売買という方法を利用していた。今回の史料で「旗本株」や「足軽株」の売買の事例は見つからなかったが、別稿で他の史料を用いて検討する予定である。

八王子千人同心株の研究を行った馬場憲一は幕臣の養子縁組に関する幕府の方針を次の三点にまとめた。<sup>60)</sup>

- (1) 養子は由緒ある家柄の親類・縁者に求めること。
- (2) 養子縁組に際して持参金を含め金銭の授受は禁止する。
- (3) たとえ身分が低い幕臣(御家人)でも「御譜代席」を有するものは養子相続に金銭授受が伴う契約は禁ずる。

幕府法令において、相続が認められている「御譜代准席」、「御譜代席」の御家人と旗本について、金銭による身分の売買が基本的には認められていなかった。「御抱席」(二代抱)の御

家人については黙認した節があるが、それについて、別稿で詳しく論ずる。特に、御徒株の売買について、幕府による相続の規定と実際の相続慣行との乖離をさらに詳細に検討する必要がある。御徒は一代抱の御家人で、実子がいる場合には実子が召抱えられるが、実子がいない場合にはその親類が召抱えられる。厳密に言えば、相続の形態ではないため、養子を取って家の相続をさせることは原則上認められていなかった。しかし、事例①、⑨のように庶民が御徒の養子となり、養家の姓を継いで御徒の身分を手に入れるという事例が見られた。また、事例⑫のように、「御徒之明株」といって、御徒の榮転によつて生じた御徒の空席を金銭で買うという事例もあった。この場合の株金は誰に払われたか、買手が町人や百姓の場合にはどういうふう

に名乗ったかといった問題について、まだ明らかになっていない。

	売却後	方法	金額	出典	記事年代
	—	持参金養子	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第一巻、 1987年。	文化十二年八月 (1815)
	—	主人世話	三十八両	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第一巻、 1987年。	文化十三年三月 (1816)
	鳶の者に成り、平右衛門 と改めた。	—	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第一巻、 1987年。	文政三年三月十九日 (1820)
	—	—	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第一巻、 1987年。	文政九年九月廿七日 (1826)
	—	持参金養子 (主人世話)	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第二巻、 1988年。	天保十四年二月十九 日 (1843)
	—	—	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第二巻、 1988年。	天保十五年四月 (1844)
かること親しく 夫婦になるため。	町人となり、湯嶋切通し の裏店に住み、すいのう の網を拵て渡世した。	—	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第三巻、 1988年。	弘化三年七月十二日 (1846)
	—	持参金養子 (家老世話)	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第四巻、 1988年。	嘉永三年十一月 (1850)
	—	持参金養子 (主人世話)	三十両に 小袖等	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第四巻、 1988年。	嘉永四年十一月五日 (1851)
ので、火消同心 られ、その後 切手へ帰った。	田舎者を養子にし、自分 は隠居と称し、ごろごろ した。	持参金養子	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第四巻、 1988年。	嘉永四年十月廿三日 (1851)
	—	持参金養子	四十両	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第五巻、 1989年。	嘉永五年十二月十三 日 (1852)
	—	明株	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第五巻、 1989年。	嘉永六年二月廿二日 (1853)
	—	—	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第六巻、 1989年。	安政元年九月四日 (1854)
	株を売って麦めしの店を 営む。	—	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第八巻、 1990年。	安政四年九月十四日 (1857)
	—	持参金養子	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第八巻、 1990年。	安政六年五月四日 (1859)
	—	持参金養子	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第八巻、 1990年。	安政六年九月廿三日 (1859)
	—	—	—	『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第九巻、 1991年。	万延元年九月 (1860)



表：『藤岡屋日記』にみられる武士株売買の事例

番号	株名	購入時期	買主	理由	購入後	売主	理由
①	御徒	文化の初	生国上州 (?～文化七年)	出世 (旗本になる)	御徒→御勘定方→御勘定 文化六年：元方御金奉行	富安九八郎	—
②	同心	—	川奈助左衛門の 家来	—	文化十三年まで三代相続	—	—
③	御坊主	—	—	—	—	良世	放蕩
④	黒鍛者	—	下谷御切手町の 煮売酒屋(町人)	—	馬の沓(別名)	—	—
⑤	御家人	—	御勘定組頭村井栄之 進の家来	—	—	—	—
⑥	与力	—	豊田屋半七(町人) 鋳屋商売 麴町八丁目ニ住居	—	火消役、牧野兵庫組与力になり、黒川金次郎と名乗る。	—	—
⑦	御家人	—	—	—	—	新宿近辺の御家人	新宿のなり、
⑧	町与力	—	時次郎(津輕越中守 順承の落種)	—	—	—	—
⑨	御徒	—	奥御右筆田中唯一の 家で侍奉公した者	出世	佐々木信濃守脩輔 御徒→御勘定へ出役・・・ 嘉永四年に、奈良奉行	—	—
⑩	同心	—	田舎者	—	西丸御切手同心磯雄右衛門の 養子になり、名を磯卯之助と 改めた。	磯雄右衛門	放蕩なに入れ 又々御
⑪	同心	—	下総国葛飾郡上市川 村百姓甚右衛門、子の 市十郎	—	養子縁組が成立する前に、市 十郎は殺された。	小田切庄次郎 (御先手御鉄 砲組同心)	—
⑫	御徒	—	香取検校、子の源四 郎	—	香取源四郎が千葉左衛門組御 徒になった。	—	—
⑬	御家人	—	下総国野田の百姓	—	—	—	—
⑭	御家人	—	—	—	—	—	—
⑮	御普請役	—	御台処人大谷氏の厄 介	—	高橋平作と名乗る。 御普請役高橋氏へ養子→支配 勘定→勘定→勘定組頭→御勘 定吟味役	高橋氏(御普 請役)	—
⑯	与力	—	下谷車坂下与力町、 与力岡部藤右衛門の 二男	—	与力→御徒目付→御勘定→ 評定処留役格→評定処留役	手嶋氏(御先 手小出丹宮組 与力)	—
⑰	御徒	—	武州忍領荒木の百姓	—	都築金三郎と名乗る。 御徒→支配勘定へ出役→御勘 定→評定所留役→御勘定吟味 →下田奉行→禁裏附	—	—

注

- (1) 「九桂草堂隨筆」卷之八、国書刊行会(編)『百家隨筆』第一卷、国書刊行会、一九一七年、一五七—一五八頁。
- (2) 日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部(編)『日本国語大辞典』第二版第五卷、小学館、二〇〇一年、六三二頁。
- (3) 国史大辞典編集委員会(編)『国史大辞典』第五卷、吉川弘文館、一九八五年、七二二頁。「御家人株」の項。
- (4) 渡邊幾治郎『皇国大日本史』、朝日新聞社、一九四〇年、二五三頁。
- (5) 竹越与三郎『日本經濟史』第五卷、日本經濟史編纂会、一九二〇年、四〇四頁。
- (6) 「御当命令条」卷一、石井良助(編)『近世法制史料叢書』第二卷、創文社、一九五九年、九頁。
- (7) 鎌田浩「武士社会の養子——幕藩比較養子法——」、大竹秀男・竹田旦・長谷川善計(編)『擬制された親子——養子——』、三省堂、一九八八年、八一—八二頁。
- (8) 財政經濟史料研究会『日本財政經濟史料』第九卷(下)、小宮山書店、一九七二年、一一〇八頁。
- (9) 高柳真三・石井良助(編)『御触書天保集成』(下)、岩波書店、一九七七年第三刷、五四六二号、四一三頁。
- (10) 法制史学会(編)石井良助(校訂)『徳川禁令考』前集第四卷、創文社、一九八一年第四刷、二三一六号、二六七頁。
- (11) 高柳金芳『江戸時代御家人の生活』、雄山閣出版、一九六六年、三一—三三頁。
- (12) 荻生徂徠「政談」卷三、滝本誠一(編)『日本經濟叢書』第三卷、日本經濟叢書刊行会、一九一四年、四四七頁。
- (13) 荻生徂徠「政談」卷四、滝本誠一(編)『日本經濟叢書』第三卷、日本經濟叢書刊行会、一九一四年、四九三頁。
- (14) 武陽隱士「世事見聞録」、本庄栄治郎(校訂)、瀧川政次郎(解説)『世事見聞録』、青蛙房、二〇〇一年、七六—七七頁。
- (15) 武陽隱士「世事見聞録」、本庄栄治郎(校訂)、瀧川政次郎(解説)『世事見聞録』、青蛙房、二〇〇一年、七七頁。
- (16) 高柳金芳『江戸時代御家人の生活』、雄山閣出版、一九六六年、七二頁。
- (17) 稲垣史生『考証「江戸町奉行」の世界』、新人物往来社、一九九七年、二四八頁。
- (18) 笠谷和比古「士(サムライ)の思想」、岩波書店、一九九七年、一六一頁。
- (19) 吉原健一郎『江戸の情報屋』、日本放送出版協会、一九七八年、一一頁。
- (20) 吉原健一郎『江戸の情報屋』、日本放送出版協会、一九七八年、一〇頁。
- (21) 山口孤剣「東都新繁昌記」、龍溪書舎編集部(編)『近代日本地誌叢書』東京篇十四、龍溪書舎、一九九二年、三八頁。
- (22) 藤岡屋由蔵(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第一卷、三一書房、一九八七年、一七一—一七二頁。

- (23) 笹間良彦『江戸幕府役職集成』、雄山閣出版、一九六七年、二二五―二二六頁。
- (24) 藤岡屋由蔵(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第一卷、三一書房、一九八七年、一七二頁。
- (25) 「統徳川実紀」第二篇、黒板勝美・国史大系編修会(編)『国史大系』第四十九卷、吉川弘文館、一九七六年、三六二頁。
- (26) 続群書類従完成会『新訂寛政重修諸家譜』第十九卷、一九八八年、三九四頁。
- (27) 「柳営補任」、東京大学史料編纂所『大日本近世史料』、東京大学出版会、一九六四年、二六二頁。
- (28) 「柳営補任」、東京大学史料編纂所『大日本近世史料』、東京大学出版会、一九六四年、一八四頁。
- (29) 笹間良彦『江戸幕府役職集成』、雄山閣出版、一九六七年、一六一頁。
- (30) 中瀬勝太郎『江戸時代の徳政秘史』、築地書館、一九九一年、八一頁。
- (31) 藤岡屋由蔵(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第一卷、三一書房、一九八七年、一八六―一八七頁。
- (32) 藤岡屋由蔵(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第一卷、三一書房、一九八七年、二四六頁。
- (33) 笹間良彦『江戸幕府役職集成』、雄山閣出版、一九六七年、二九七―二九九頁。
- (34) 藤岡屋由蔵(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第一卷、三一書房、一九八七年、三六〇頁。
- (35) 藤岡屋由蔵(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第一卷、三一書房、一九八七年、三六一頁。
- (36) 藤岡屋由蔵(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第二卷、三一書房、一九八八年、三一五頁。
- (37) 藤岡屋由蔵(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第二卷、三一書房、一九八八年、四一八頁。
- (38) 藤岡屋由蔵(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第三卷、三一書房、一九八八年、六四頁。
- (39) 藤岡屋由蔵(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第四卷、三一書房、一九八八年、二三四頁。
- (40) 熊井保・大賀妙子(編)『江戸幕臣人名事典』第三卷、新人物往来社、一九九〇年、七三頁。
- (41) 藤岡屋由蔵(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第四卷、三一書房、一九八八年、四九四―四九五頁。

- (42) 藤岡屋由藏(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第四卷、三一書房、一九八八年、四九五頁。
- (43) 熊井保・大賀妙子(編)『江戸幕臣人名事典』第二卷、新人物往来社、一九八九年、一九九頁。
- (44) 小川恭一(編著)『寛政譜以降旗本家百科事典』第三卷、東洋書林、一九九七年、一二六四頁。
- (45) 藤岡屋由藏(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第四卷、三一書房、一九八八年、四九五頁。
- (46) 小川恭一(編著)『寛政譜以降旗本家百科事典』第三卷、東洋書林、一九九七年、一六八一頁。
- (47) 藤岡屋由藏(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第四卷、三一書房、一九八八年、四九九頁。
- (48) 藤岡屋由藏(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第五卷、三一書房、一九八九年、一九〇—一九一頁。
- (49) 藤岡屋由藏(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第五卷、三一書房、一九八九年、二三五—二三六頁。
- (50) 藤岡屋由藏(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第六卷、三一書房、一九八九年、二九八頁。
- (51) 小川恭一(編著)『寛政譜以降旗本家百科事典』第四卷、東洋書林、一九九八年、二二一—二八頁。
- (52) 統群書類従完成会『新訂寛政重修諸家譜』第十六卷、一九八五年、二四八頁。
- (53) 藤岡屋由藏(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第八卷、三一書房、一九九〇年、一五一—一六頁。
- (54) 藤岡屋由藏(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第八卷、三一書房、一九九〇年、五一—九頁。
- (55) 藤岡屋由藏(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第八卷、三一書房、一九九〇年、六三七頁。
- (56) 藤岡屋由藏(著)「藤岡屋日記」、鈴木棠三・小池章太郎(編)『近世庶民生活史料藤岡屋日記』第九卷、三一書房、一九九一年、三八六頁。
- (57) 小川恭一(編著)『寛政譜以降旗本家百科事典』第三卷、東洋書林、一九九七年、一四八〇頁。
- (58) 小川恭一(編著)『寛政譜以降旗本家百科事典』第五卷、東洋書林、一九九八年、二九九九頁。
- (59) 小川恭一(編著)『寛政譜以降旗本家百科事典』第一卷、東洋書林、一九九七年、二〇五頁。
- (60) 馬場憲一「江戸幕府御家人株売買の実態について」、日本古文書学会(編)『古文書研究』第三十六号、一九九二年十月、三五頁。

〈研究ノート〉

## 一柳満喜子の生涯に関する一考察

平松隆 円

### I はじめに

一柳満喜子（以下、満喜子）は、明治、大正、昭和を生きたクリスチャンであり、教育者である。特に、幼児のために、多くの実践をおこなった。満喜子によって設立された学校は、今日も保育所、幼稚園、小学校、中学校、高等学校までも有する近江兄弟社学園として存続している。

満喜子による教育事業について、夫の一柳米来留（William Merrell Vories: 以下、メレル）は次のように語る。

教育事業は、満喜子の創意にかかるものであった。満喜子は新しい方法を紹介し、生徒ばかりではなく、教師も訓練の対象としている<sup>(1)</sup>

メレルは、一九〇五年に滋賀県立商業学校（現在の滋賀県立

八幡商業高等学校）の英語教師として来日して以降、彼とその教え子である吉田悦蔵、村田幸一郎とともに近江ミッション（現在の近江兄弟社…以下、近江兄弟社）を設立し、建築家、伝道家、実業家として活躍した。その近江兄弟社での教育事業の中心を担っていたのは、メレルではなく満喜子であった。しかしながら、これまでメレルに関する研究は数多くおこな



撮影年月不明：『教育随想：初版』

われてきたものの、満喜子についての研究はほとんどない。

満喜子は、自らすすんでものを書くことをせず、依頼による講演や執筆が多く、満喜子を知る史料はほとんど残っていない。断片的ではあるものの、学校通信などの満喜子による文章の一部が一九五九年と一九七二年に文集としてまとめられているが、多くが未整理あるいは行方不明となっている。

また、華族出身でありながら、満喜子に関する公文書の一切が宮内庁や霞会館に現存していない。さらに、一柳家の系譜がまとめられている『一柳家史紀要』にも、満喜子の名前は登場しない。

伝記に類するものとしては、満喜子自身の手による『教育随想』所収の「辿り来し道をふりかえりて」やグレイス・フレッチャー (Grace Nies Fletcher) の『*The Bridge of Love*』(アメリカでの書名、イギリスでは『*Love is the Bridge*』)がある。

「辿り来し道をふりかえりて」は、満喜子が自分自身について語った唯一の文章である。また、『*The Bridge of Love*』は、ボストンのジャーナリストであったグレイス・フレッチャーが一九六六年四月五日に來日、約一ヶ月にわたり一柳邸に滞在し満喜子本人からの直接取材を含めて関係者からメレルと満喜子について取材し、執筆している。グレイス・フレッチャーが執筆に取り組むこととなったのは、一九六五年に満喜子が渡米し、十一月十六日にニューヨークの出版社 E.P. Dutton & Co., INC を訪れた際、「メレルの生涯は誰かに書かせ、広く読ませねば

ならない」と出版社がグレイス・フレッチャーを満喜子に紹介したことによる。

主にメレルに関する内容で大半が占められているものの、日本国内での出版が前提ではなかったためか、満喜子の生家での出来事をはじめ、近江兄弟社関係の出版物、また講演などで語られることのなかった極めて私的な内容も記されている。

『*The Bridge of Love*』はこれまで一度も日本語に翻訳されることはなかったが、現在、平松隆円を中心に翻訳出版の準備がすすめられている。

新制学校制度になってからの高校第三期卒業生たちが、『忘れられない教育者一柳満喜子先生の思い出「満喜子先生ありがとう」』を二〇〇六年に出版している。ここでは、第三期卒業生たちが満喜子の思い出をつづっており、断片的に語られるのみであった学校での満喜子の姿を知るうえで貴重な史料といえる。

②  
ローマンスめいたものは決して私の手では書きこなせません

戦前、満喜子に接していた吉田悦蔵はその著書、『近江の兄弟ヴォーリス等』のなかで満喜子について、何も書き残していない。

満喜子についての研究報告は、佐野安仁の「一柳満喜子の教



育観」・石井紀子の「Constructing Christian Brotherhood: Makiko Hitotsuyanagi Vorries and Her American Mentors」・奥村直彦の「ヴォーリズ夫妻の教育思想と「近江ミッション」教育事業の展開」のみである。

佐野安仁は『教育随想』を史料に満喜子の教育観を論じ、石井紀子は日米女性文化交流の立場から満喜子とメレルの国際結婚を題材にキリスト教とジェンダーについてまとめ、奥村直彦は主としてメレルに関心を置きながら、『*The Bridge of Love*』を史料にヴォーリズとの関係のなかで部分的に満喜子を取り上げる程度である。ゆえに、いずれも満喜子に関する総合的な研究とはいえない。

このように、研究がほとんどおこなわれてこなかったこともあって、満喜子については、なお不明な点が多い。

そのため、現在の近江兄弟社学園においてさえ、その創立者が満喜子であるにもかかわらず、事実と異なる言説もみられる。

満喜子先生が教育の責任者として君臨され、学園幹部はそれに忠実な方々で固められていましたから、いわば満喜子先生オンリーの考え方で……（中略）……一九九〇年ごろから意図的に学園創立者はヴォーリズ夫妻という風に表現して来ましたが、今でも学園創立者・一柳満喜子という表現が処々に見られます。ヴォーリズ百年を機に、ヴォーリズさ

んの研究をすすめ、ヴォーリズ精神を学園創立理念としてきっちり位置付ける<sup>(3)</sup>

だが、メレルは教育事業には深く関わらなかった。メレルに代わって、教育事業を担ったのが満喜子である。

ヴォーリズのミッションで、一番の欠点は、教育事業のないことである<sup>(4)</sup>

賀川豊彦は、一九二三年の時点ではつきりメレルが教育事業をおこなってこなかったことを指摘している。

ミセス・ヴォーリズも聡明な人である。然し私は彼女のことに就てあまり知らない<sup>(5)</sup>

また、賀川豊彦は満喜子について「聡明」とだけ記し、詳しくは語らなかった。

満喜子に関する研究は、たんに一人の女性の生涯を検証するにとどまるものではない。近江ミッションにおける教育事業はもちろんのこと、メレルの人的交流における満喜子の役割などこれまでのメレル研究では検討されてこなかった領域における新たな知見の提供が可能となる。一般的には、メレルが日本の建築や戦後の天皇制に影響を与えたといわれている。しかしな

がら、メレルの事業を人的にも経済的にも支えていたのは、満喜子にほかならない。その意味において、満喜子について検討をおこなうことは重要である。

そこで、本研究では満喜子の生涯について、特に彼女が近江兄弟社で担った教育事業に焦点を当てて概観し、満喜子研究だけではなく新たなメレル研究への萌芽としたい。

## II 一柳末徳の娘として

一八八四年三月十七日。慶應義塾で英学を学び、のちに子爵として貴族院議員となる一柳末徳（以下、末徳）を父に、女三従の徳を教えられ婦徳を全うすることを理想とする栄子を母に、東京芝の愛宕下佐久間町（現在の東京都港区西新橋一丁目）で満喜子はこの世に生を享けた。

末徳は九鬼隆都の五男であり、播磨小野藩の第十一代の藩主であった一柳末彦の養嗣子となつて一八六三年六月九日、末彦の隠居により家督を継いだ。従二位、対馬守であり、帝国博物館員も務めた。また栄子は、伊予松本藩第八代藩主の一柳頼紹の娘であった。

末徳には正妻である栄子とのあいだに四人（男三人、女一人）と、三人の妾とのあいだに三人（女三人）の子がいた。むろんこれは、家督継承者を絶やさないうという意味では、天皇家に側

室があつたように、華族の家に妾がいることは珍しくない。たとえ、現実には妾の子であつたとしても、戸籍に記載された一柳家の子であることには間違いない。だが「辿り来し道をふりかえりて」によると、長じた満喜子は、このような家庭のあり方を「乱れた」と感じていたようだ。

しかしながら、栄子自身は疎ましく思うことなく、夫を愛するよう努力した。それは、妾は奉公人であり、妾が何人いてもそれを統制し、服従させて家を平和に治めるという典型的な武家の妻の姿でもあつた。長女である妾の娘が十一歳でジュリア・カルロゾルス (Julia Carrothers) が東京築地の外国人居留地に設立したミッシヨンスクールであるA六番女学校に入学しても、菓子折りを携えてよく寮を訪れるほどだった。このミッシヨンスクールの訪問が、後に栄子をキリスト教へと導くことになるのである。

父は、聖書を読んでいましたので、キリスト教のよさは理解していました。自分の改変は、まず棚にあげ、女子にはよい教と考え、妻がキリスト教に帰依することを許しました<sup>(6)</sup>

満喜子は、末徳が聖書を読む姿をみていたのだろう。そのため、末徳がキリスト教のよさを理解していたと回想している。たしかに、末徳は慶應義塾で、アメリカの医師であり宣教師で



満喜子 6 歳、姉の喜久子（左）：The Bridge of Love

あつたヘボン (James Curtis Hepburn) やオランダの法学者であり神学者であつたフルベッキ (Guido Herman Fridolin Verbeke) から欧米文化を学ぶ機会をえていた。また、末徳の実の兄である九鬼隆義が、一八八七年に洗礼を受けクリスチャンとなつてゐるなど、クリスト教に接する機会があつたであろうことは間違いないが、どの程度理解してゐたかは不明である。明治の初頭は欧化主義の訪れとともに、上層階級の者たちがクリスト教に傾倒してゐた時期である。東京は近代国家体制の整備にともない、クリスト教が広まつてゐた。末徳は、上層階級へのクリスト教の広まりのなかで、知識としてクリスト教を知つていただけなのかもしれない。だが、栄子がクリスト教に帰依したいという願いを末徳に出したとき、これを許した。

一八七七年十月、栄子は長老派芝露月教会で洗礼を受け、クリスチャンとなつた。年月は不明であるが、皇后に謁見を許さ

れたとき、白無垢を着て聖書を献納したという。

栄子にとって婦徳を全うすることの実現は、クリスト教の隣人愛の教えと重なり、妾たちに対して疎んずるところか一層、妾たちをしつけ、その子らを我が子のごとく愛するように行動させた。

だが、ひたすら家庭円満をはかる栄子とは対照的に、末徳は妾におぼれ、栄子に理不尽な怒りをぶつけ、ときにはみるに忍びない傷を栄子の身体に残した。

心づかなかつた淋しさが急に込めてきて、一時は、母の埋められた土のなかに自分もともに入るとよりほかに逃れ道のない思ひになりました<sup>(7)</sup>

そして栄子は、満喜子が九歳の一八九五年秋に長い病床の生活の後、この世を去るのである。満喜子は、このような家庭のなかで、生まれ育つた。

妾の子らがミッションスクールに通つたように、満喜子もまた同様の学びの機会をえる。一八八九年、五歳になつた満喜子はミッション幼稚園に入園した。ここでは、英語の歌を歌い、リズム遊びやリズム劇、折り紙、刺し紙、張り紙、縫いとりが行われていた。特に、この縫いとりが、満喜子のお気に入りだった。

二年にわたる幼稚園のあと、女子高等師範学校附属小学校へ

入学し四年間学び、さらに同附属女学校へとすすんだ。

家の経済力と私自身の願いにより、適当な理由を申し出て旧宮内省に不参加の許可願を出してお断り申した<sup>(8)</sup>

本来、子爵一柳家の子女であれば、学習院女子部の前身である華族女学校にすすむべきところであった。しかし満喜子は、華族女学校には行かず、官立学校があるお茶の水に通った。一柳家の経済状況は、未徳の浪費で東京の邸宅の処分を考えなくてはいいほどであった。なお、宮内庁書陵部で調査したところ、この「不参加の許可願」は現存していない。

六年間の附属女学校在学中に満喜子は、中村五六が主事をしていた附属幼稚園を度々見学している。

中村五六は、女子高等師範学校教授兼附属幼稚園主事として、日本の幼稚園教育の指導的立場にあり、『幼児教育法』などを残した日本の幼児教育の実践における先駆者の一人である。そんな環境のなかで青春時代を過ごした満喜子は、知らず知らずのうちに幼児教育の素養を身につけたのかもしれない。

幼稚園と藤棚はつきものという印象<sup>(9)</sup>

さて、満喜子は度重なる幼稚園の見学のなかで、園舎に大きな藤棚があることに感動している。その感動によるものなのか、

後に、満喜子は自らが近江兄弟社ではじめた幼稚園でも大きな藤棚をつくっている。

女学校修了後は、二ヶ年の補習科で和裁を学び、音楽と英語に強い関心をもっていたため、補習科卒業後も再度ミッシオンスクールに入学し、音楽と英語の勉強を続けている。

だが、満喜子の青春は子爵令嬢としての優雅な毎日でも、希望に満ちた学業の毎日でもなかった。母栄子の亡くなってから、家事や妹の勉強の世話などが満喜子の役割となった。

誰ひとり待っていてくれる人も、心配してくれる人もなく、私はだまって夕食の膳に向う<sup>(10)</sup>

そんな日々が、多くの妾とともに住む母亡き家で過ぎ、居心地の良いものではなかった。学校からの帰宅が遅くなっても心配してくれるものは誰もいなかったという。

父のもとにいました時の生活は、ほんとうに愛のない淋しいながいながい間<sup>(11)</sup>

母亡き家は、ただの調法者として扱われる愛のない寂しい時間に満ちた場ではなかった。

満喜子と末徳とのあいだには、深い確執があったといわれる。それは、末徳が栄子に暴力的であったことに端を発しているの

ではない。満喜子の世話係であったナツが、末徳の三番目の妾となったことに、大きな原因があると考えられる。

いずれにしても、このような家での生活は、満喜子にとって辛いものであったのだろう。そのため、末徳が東京から明石の邸宅に移るのにあわせ、満喜子は十九歳の一九〇三年、三番目の兄恵三の養子先である廣岡家に家庭教師として奉公にでるという理由で、家を離れた。

廣岡家は大阪の豪商加島屋の一族であったが、幕府崩壊にもなう大名貸しの返済の滞りにより大きな負債をかかえていた。満喜子が廣岡家に赴いたのは、廣岡浅子（以下、浅子）により家業が立ち直り、一人娘のかめ子のもとに恵三が婿養子となった直後である。

なお、浅子は三井家の出身であり、成瀬仁蔵らとともに一九〇一年に日本女子大学の設立に尽力し、一九一一年にはクリスチャンとなっている。

恵三のもとでの生活は、満喜子にとって、実家での生活に比べれば愛をもって迎え入れてくれる心安らかな場であった。廣岡家には、タエ、ヤエ、サエという三歳から五歳の年子の娘がいたが、満喜子の仕事はこの姪たちの世話であった。

一人ひとりについていた守りを解雇、一人だけ自分の助手として残し、三人が自分同士で楽しむように<sup>(12)</sup>

姪たち一人ひとりについていた世話係のうち、一人だけ満喜子の助手として残し、そのほかは解雇してしまう。そして、三人が自分たちだけで楽しむことができるように導いた。その結果、それまで歯磨き、着衣脱衣、食事の膳の準備と後片付け、遊具の後片付けを自分たちではできなかったのが、できるようになった。

自分専属の世話係がすべて身の回りのことをしてくれていた状態から、自分がしなくてはならなくなった状態への変化は、姪たちにとっては生活訓練であり、満喜子にとっては幼児の自主性の発見であった。この実験が、後年の幼稚園教育の大きな土台となる。

一九〇六年、神戸女学院に設置されたばかりの音楽部ピアノ科に満喜子は入学している。

神戸女学院で学ぶことができたのは、末徳の女子教育への高い関心と理解があったからだろう。末徳は、私生活は酒と女性によって乱れていたが、子どもたちの教育には遺漏がなかった。自分子どもたちが学ぶ学校で父兄会があるときには、必ず参加したという。

神戸女学院は、一八七三年のアメリカ伝道会派遣のエライザ・タルカット (Eliza Talcott)、ジュリア・ダッドレー (Julia Dudley) 両宣教師が神戸に私塾を開いたことにはじまる。そして、一八七五年にそれが発展し設立された女子寄宿学校、通称「神戸ホーム」の設立に尽力した人物に、福沢諭吉と深い





満喜子24歳：『教育のこころみ』

交流があり摂津三田藩最後の藩主であつた九鬼隆義がいる。満喜子の父末徳の兄である。このような縁からも、満喜子は神戸女学院で学ぶことができたと考えられる。

神戸女学院音楽部ピアノ科の第一期生として、一九〇八年にたった一人の卒業生となつた満喜子は、その後、日本女子大学校に助手として半ば学生、半ば教師のような形で勤めることになる。この日本女子大学校との縁は、浅子の力添えがあつたからだろう。

### III 思いがけない渡米

女子高等師範学校附属女学校、神戸女学院音楽部へとすすみ、日本女子大学校の助手となるという高い学歴が災いしてか、そ

れともミッシェンスクールで学んだキリストの教えや妾を多く抱える家での母をみて育つたことの影響か、二十四歳になつた満喜子のもとには縁談が舞い込んだり、まともになかつた。いや、満喜子に結婚する気がなかつた。

自分の世話係であつたナツが父の妾となつた五歳のとき、男性はみな父のようであると、生涯結婚しないことを決心したという。

そんな満喜子の幼いときからの決心を知るよしもない周囲は、満喜子にアメリカへの留学をすすめる。婚期が遅れている娘をもつ家の体裁をつくらうためと、アメリカに留学する寂しさから、現地にいる日本人と結婚するのではないかという思惑があつたらしい。

アメリカへの留学は、満喜子にとっては、願つてもない話であつた。友人のアーネスト・クレメント (Ernest Clement) 夫人を頼りに、一九〇九年七月にアメリカへと旅立つた。

アーネスト・クレメントとは、バプテスト派の宣教師であり、一八九五年に東京築地の東京中学院開設に関わり校長に就任、また旧制第一高等学校で教鞭をとつていた人物であり、『*Mito Samurai and British Sailors in 1824*』などの著作を残している。

準備もままならないうちの旅立ちであつたが、満喜子はクレメント夫人によりハワイのオアフ・カレッジ (Oahu College) 学長夫妻を紹介されており、当初、ハワイに留学する予定であ





アメリカ留学時代：『教育のこころみ』

ったのだろう。しかしながら、アメリカへ向かう船の旅が満喜子のその後の人生への転機となる。

同船のアメリカ紳士五名が、この小さい日本女性のために頭を寄せて相談し、そのなかの一人で、夫人同伴だった人が口を聞いて私を呼び、もし私たちを信用なさるならば、切角アメリカに勉強をしようとするあなたを無名の大学でない、東部一流の大学に案内したい<sup>(13)</sup>”

その船中で出会ったアメリカ人が、満喜子の学歴と社会的地位を考慮してブリンモアカレッジ (Bryn Mawr College) に留学先を変更するようにすすめたのである。このアメリカ人について、詳細はわからない。ただ満喜子は、他人の親切のおかげで導かれたと回想するのみである。

ブリンモアカレッジ入学前に、ブリンモアカレッジ予備学校で三年間、英語、幾何、代数、地理、歴史、フランス語、ラテン語などを学ぶこととなる。

ブリンモアカレッジは、一八八五年フィラデルフィアにクエーカー派の人々により設立された大学であり、女子英学塾（現在の津田塾大学）創立者の津田梅子や恵泉女学園創立者の河井道も学んでいる。

予備学校在学中、満喜子は一九一〇年十二月四日にブリンモアのプレスバイテリアン教会 (Bryn Mawr Presbyterian Church) でジョージア・ジョンストン (Georgia Johnston) から洗礼を受けている。

また寮での生活は、その後の人生に大きな影響を与えるものとなった。例えば、障害をもつ友人との出会いにより、彼らへの社会に存在する人道的態度、障害者自身が障害を克服することのできる人間の無限の可能性を知った。

生涯の友となる脳性小児麻痺のフロレンス・マッキントッシュ (Florence McIntosh) をはじめとして、聴覚障害などをもつ友人への援助をおこなった。その方法は、たんに彼女らの生活や勉強を手取り足取り助けるというのではなく、彼女たち自身で何事もおこなえるよう自立を支援するものであった。

長年、日本で英語を学んできた満喜子ではあったが、アメリカ英語のスラングや生活様式には初めて体験することもあったようだ。留学中のエピソードとして、次のような笑い話が残さ

れている。

ある日、ボルチモア近くの海岸を満喜子が一人で歩き、お腹が減りランチカウンターに行ったときのこと、店員にホットドッグ (hot dog) をすすめられ、満喜子は犬なんか食べないと怒って帰ってきたという。また、ライ麦パン (rye) をすすめられたときは、家畜のえさなんか食べないと怒ったという。

さて、長期にわたる留学生生活は有意義ではあったが一向に結婚しようと思わず、思惑の外れた日本の家族は早く帰国させたかったようである。度々帰国するよう諭す手紙が日本から届いていたようであるが、満喜子は仕送りを断り、独立した生計で勉強を続けようとフィラデルフィアの女性団体から女学生のための奨学金を受け、プリンモアカレッジへ入学した。

氏名は不明であるが、この奨学金制度の創立者であり満喜子が申請した当時の給付者選定委員会委員長の祖母は、一八九三年に来日しており、満喜子の母栄子と旧知の仲であった。そのため、大学進学後も満喜子を家に招いては、満喜子の支えとなっていた。

奨学金によりはじまったプリンモアカレッジでの生活であるが、二年のとき生牡蠣を食べたことにより腸チフスにかかり半年近くを病床で過ごすこととなる。また期待を高まらせていた学問についても、十八、十九歳という大きく年の離れた学生達と机を並べることになじめず、また物足りなさを感じていたようだ。

長い病院での生活、また心から打ち込むことの出来ない学びのなかで奨学金を受けることはできないと、満喜子は給付を辞退してしまう。それにより、奨学金なしではアメリカで生活ができないと思い悩む満喜子であったが、見舞いに訪れたアリス・ベーコン (Alice Mabel Bacon: 以下、ベーコン) のすすめにより、大学を中退しベーコンの事業を支えることとなった。

ベーコンは、ニューヘイブンの会衆派教会の牧師であり、エール大学神学部の教授でもあったレオナルド・ベーコン (Leonard Bacon) の娘であり、父レオナルドの影響を受け黒人教育に生涯を捧げた教育者である。彼女は、レオナルドが森有礼の依頼により受け入れ、ともに暮らした日本最初の女子留学生である山川捨松との交流から、一八八一年以降、華族女学校、東京女子師範学校、女子英学塾の英語教師として度々来日している。そして、満喜子は女学校時代にベーコンから英語を学んでいた。

自分のことは満喜子が一番よく知っているから、彼女に遺産の処理を頼む<sup>(14)</sup>

ベーコンは自分の死後の、遺産処理を任せるほど、満喜子に信頼と愛情を寄せていたのだろう。

ベーコンは満喜子を養女にしている。なぜ養女となったのか詳しい経緯は不明である。また、のちに述べるが満喜子がメレ

ルと結婚したときは日本国籍であったことから、日本国内に限定すれば正式な手続きは取られていないことになる。通常、養子関係が成立すれば、旧司法省など関係機関に届け出る必要があるからである。

さらに、アメリカ連邦政府に公式書類が残されているか、わからない。というのも、手続きの書類は連邦政府が一元管理しているのではなく、各プライマリーコートに委ねられている。また全米のどこのプライマリーコートに提出してもよいため、調査はほぼ不可能といえる。

百人の男女の客と、三十人余の黒人の学校教師のアルバイト労働者を相手に全くデモクラティックな社会をつくる興味深い仕事<sup>(15)</sup>

ベーコンのもとでは、サマーキャンプなどの事業や家庭生活を助ける毎日を過ごすこととなる。その仕事は、小遣い程度の収入しかならないものであったが、満喜子にとってデモクラティックな社会を作る興味深い仕事であったようだ。

同時に、ベーコンの手伝いをするあいだ、エール大学神学部の聴講生として、キリスト教への理解を深めていった。

#### IV メレルとの出会い

渡米後、八年がたった一九一七年十月、満喜子は「厳父老衰帰国されたし」との報に接した。

たとえ、その人格は尊敬しにくくても、親は、ただ一人しかない。その人の最後は見送るべきだ。ぜひ帰れ<sup>(16)</sup>

この頃はベーコンも健康を危ぶんでいた時期であり、また末徳との確執もあり、満喜子は帰国をためらっていた。しかし、ベーコンのすすめもあり、ふたたびアメリカに戻るとの約束のもと、帰国した。

末徳の晩年は、一九二二年に亡くなるまでのあいだ、明石の邸宅で安静を要する生活を送ることになるのだが、帰国した頃の末徳の容体、また家族との再会などについて満喜子は何も語っていない。

日本に帰るよう招かれたのは、神の摂理で、ここには終生の伴侶として私を待っていた人があったのです<sup>(17)</sup>

唯一語るのは、メレルとの出会いである。

当時、メレルは満喜子の兄恵三の邸宅設計を請け負っていた。メレル三十九歳、満喜子三十四歳であった。満喜子とメレルの



津田梅子（中央）と満喜子（右）：『教育のこころみ』

出会は、廣岡家がアメリカ合衆国駐日大使ローランド・モリス（Roland Morris）を招待した夕食の席上であつた。満喜子は兄恵三から通訳兼邸宅設計のアドバイザーを依頼されていた。

また、ベーコンが満喜子に帰国をすすめたのは、末徳の件以外にも理由がある。

一柳さんは素晴らしい女性で、しかも有能な方という印象を受けました。私達は彼女が日本に帰ってきた時には、梅の仕事を受け継いでくれたらと願っています。

アリス、梅の病気のことは御存知だと思います。梅はもう以前のように仕事をするには無理だと思います。梅の代わりのできるような人、少なくとも私たちが頼みたいような人はまだみつかりません。私の考えでは、一柳さん

はまさに適任者だと思います。彼女が日本で受けた教育は、梅よりレベルが高いので、梅より優れた仕事ができるのではないのでしょうか。どうかあなたからも彼女を説得して下さい<sup>(18)</sup>

一九一八年二月十七日付のこの手紙は、山川捨松からベーコンにだされたものである。

この頃、津田梅子は健康がすぐれず後継者を探していた。

満喜子は、西郷隆盛の従弟であり日露戦争時の満州軍総司令官であつた大山巖夫人となつた山川捨松や海軍大将瓜生外吉夫人となつた永井繁子らにより津田梅子に推薦され、塾長候補として女子英学塾に招聘されようとしていた。そして、その説得を山川捨松はベーコンに頼んだのだ。だが、満喜子は辞して受諾しなかつた。その理由は、すぐにでもベーコンのもとへと、渡米する決意、そして二度と日本に帰らぬ決意があつたからであらう。もし受諾していれば、二代目塾長には、星野あいではなく満喜子が就任していたかもしれない。

そんな満喜子との出会はメレルにとって、よほど運命的なものであつたに違いない。

私は彼女の完全な英語に感心したわけではなく、また彼女の人格に興味を覚えたわけでもなかつた<sup>(19)</sup>

メレルが結婚に対して直接語っている言葉からは、満喜子の何に惹かれたのかわからない。神の導きによって結婚したと言わんばかりだ。

しかし、多くの宣教師が結婚することにより、その仕事で中断させられている状況から、結婚をしないほうが仕事を貫くことができる、友人たちに宣言していた矢先の結婚の決心だった。メレルが満喜子に惹かれたのは間違いない。

そんな突然ともいえる結婚への思いを、メレルは満喜子に書いた最初の手紙でつづり、プロポーズをしている。その手紙を受け取った満喜子は、メレルからのプロポーズには驚かなかったという。

結婚は肉体だけの問題ではなく、二人の人の総人格のかかわる問題であることを考えねばなりません。目に見えるもの、手につかめる富、世にあらわれるもの、社会的地位、これらは、過ぎ去るもの、無くなるものです。無くならないものによって結ばれば、その結合は永久不変でありま  
しょう<sup>20)</sup>

「婚約者へのおすすめ」と題して、『湖畔の声』一九六三年十一月号に満喜子は、自分の経験をもとに結婚に際しての重大な問題は、外見よりも中身だと助言している。そのような相手は、第三者が骨を折っても、当事者がいくら結婚したいと願っても、

まとまらないときはまとまらず、またいくら破談にさせようとしてもまとまるときはまとまるとして、「縁は異なるもの」と語っている。満喜子にも、メレルとの出会いは運命的なものだったに違いない。

だが、メレルとの結婚は容易なものではなかった。長く満喜子を放任していた一柳家ではあったが、しかし満喜子は子爵令嬢であり、異国の人であるメレルとの結婚は社会的にも理解されるものではなかった。華族出身の者が外国人と結婚をしたという前例がなかったからである。

正確にいえばいくつかの事例はあった。早い時期には、万里小路秀麿がいる。彼は、一八七一年にロシアに留学し、一八八二年に帰国、華族に列せられているが、帰国に際して、親密であったロシア人女性をともない結婚している。しかし、これは五爵制が制定される以前の事例である。

五爵制成立以後としては、三好太郎がいる。彼は、アメリカ留学中の一八八九年にイギリス人女性と結婚したが、帰国後に三好家を廃嫡されている。

これらは男性の場合であり、女性が外国人と結婚した事例はない。また、男性の場合であっても、廃嫡または爵位返上という処置がとられている。外国人との結婚が、何らかの法律によって禁じられているわけではないものの、外国人との結婚が社会的に認められず、好意的に見られなかったことがわかるだろう。



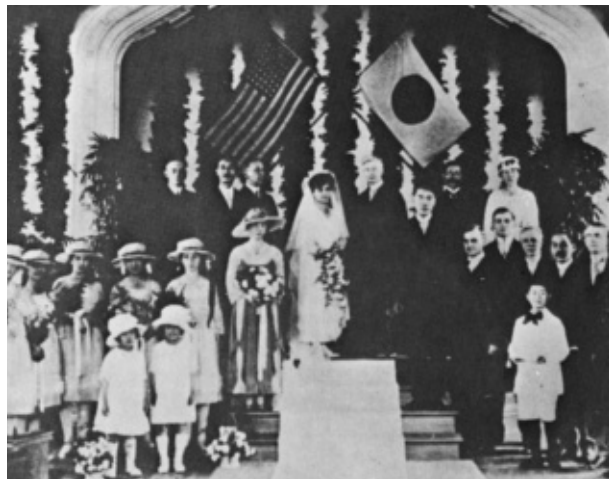
家族のすべてが結婚に反対した。それは、満喜子のよき理解者である兄恵三も同じであり、もつとも強く反対したのは義姉のかめ子であった。そして、メレルの家族も反対した。そのため満喜子は、家族のことを考え一度は結婚を断った。しかしその反面、婚期が遅れていた娘が、やっと三十四歳になり結婚を決意したのである。この機会を捨てさせることも家族にとつては、忍び難いことであつたようだと、満喜子は回想している。

幸い、キリスト教に深い信仰をもち、メレルをよく知る兄恵三の義母、浅子が満喜子とメレルの結婚に理解を示すようになっていた。その浅子の助けを待って、旧宮内省で皇族・華族の事務を担当する宗秩寮の許可を受け、実家の子爵一柳家から分家し、平民一柳満喜子として自由の立場となり、結婚することが可能となった。この記録は、現在宮内庁には残されていない。

華族女学校への不参加の許可願、そしてこの平民戸主となった記録が宮内庁に現存していない理由として、宮内庁書陵部によると、関東大震災で消失した可能性、また華族出身者として好ましくない行動であつたため、意図的に処分もしくは書類が作成されなかったのではないかということである。

なお、これが先例となつたか不明であるが、男爵徳川厚の長女である喜久子もまた、自由恋愛のすえ平民の男性と結婚するため、一九二三年に徳川家より分家し平民戸主となっている。

さて、浅子の助けがあつたにもかかわらず、すぐに結婚するにはいたらなかった。ベーコンからの、生死を分ける手術を前



満喜子結婚式：『教育のこころみ』

に助力を求める手紙が、満喜子のもとに届いたからである。

一九一八年四月、満喜子はすぐさまアメリカへと旅立った。このときメレルは、横浜まで満喜子を見送っている。だが満

喜子は、存命中のベーコンの姿を再び眼にすることはできなかった。五月一日、故郷ニューヘイブンの病院で腸疾患のためなくなった。ベーコンのもとへ向かう途中のサンフランシスコに着く五日前であり、そこで満喜子は訃報を受けた。ベーコンの死に立ち会うことはできなかったが、満喜子はベーコンの死後の遺産処理などをおこない、半年後に帰国した。

満喜子の結婚式は、一九一九年六月三日午後二時、メレル自身の設計による東京で最も長いアイルをもつ明治学院のチャペルにおいて、日米の国旗が掲揚されるなか、近江兄弟社の伝道



者であり同志社大学の総寮長兼宗教主任であった武田猪平の司式のもとに執りおこなわれた。これは、過去に例がない華族と外国人との結婚に対して、余計なうわさを封じるために東京で例がないほどの立派な結婚式にしようという一柳家と廣岡家の希望であったという。

満喜子の結婚式には、徳川頼貞をはじめ一柳家、廣岡家、三井家の関係者が数百名列席したといわれているが、父末徳は病が重く、明石の邸宅から赴くことができなかった。しかしながら、末徳は満喜子の結婚を喜び、祝福して満喜子にヒスイとダイヤモンドで作られたネックレスを贈っている。

披露宴は、麻布の廣岡邸でおこなわれた。新婚旅行先は、廣岡家が所有する別荘（二ノ岡荘）のある軽井沢であった。その後、軽井沢は満喜子とメレルの毎年七月末から九月までの避暑地となり、メレルの最も好む土地となった。

## V 近江八幡での暮らし

メレルの妻としての生活は、新婚旅行から帰った滋賀県蒲生郡八幡町（現在の近江八幡市）以下、近江八幡で一九一九年六月二十六日にはじまった。

満喜子にとってそこの生活は、近江八幡の人々の話す江州弁も農村地帯の習慣も不慣れなものであった。

たまたま町で、私の姿をみると、一つ手前の角から曲がって、私に会わないようにする人さえありました<sup>(2)</sup>

近江八幡の人々にとっても、満喜子となじみあうことは難しかった。満喜子の関東弁のはっきりとした口調は紋切り口上のきびしさに、また率直さは威張った態度として受けとられた。飼犬さえも、いじめられた。買物に出かけても、満喜子と近江八幡の人々のあいだでは、方言やアクセントの違いによりなかなか会話ができず、満喜子の関東弁の発音を聞き返さずにするのは、子どもくらいであったという。また、当時の近江八幡は湿地帯の農村で衛生環境も悪く、住まいも汚く、ネズミや害虫のあふれる場所であった。

近江八幡での生活を、滋賀県立商業学校の教員としてスタートさせたメレルとは異なり、知人もなく親しむ者がなかった。そのようななかから、満喜子は近江八幡の人々とよい関係をつくるためには、お互い理解することだと考えた。自宅を開放し生活を通じて人々と理解しあうことを思いついたのである。これは、メレルが商業学校に赴任し、自宅を学生クラブの場として、かつ学生への伝道の間（バイブルクラス）としたことに似ている。

すべてをその人の成長のために必要なことに使ってもら

ためとし、また家事は教材である<sup>(22)</sup>

満喜子は六人の少女たちを招き、自宅を家政教育の場として提供した。そして、料理や掃除といった家政は、尊敬され、また科学的に扱われるべきであることを教えた。

山川菊栄は、水戸藩の娘教育について、嫁入り前に武家屋敷に見習奉公にいき、言葉遣いや行儀作法などを仕込まれることが往々にしてあり、そのため山間のさびれた農家の庭先からきれいな東京弁が聞かれることも珍しくなかったと回想しているが、満喜子の実践は関東の娘教育の慣例を下敷きにしたものであろう。

また、この自宅開放は満喜子と近江八幡の人々との交流のためだけではなく、生活環境が劣悪だった近江八幡やそこに住む人々の行動や意識を変える目的もあったと考えられる。

のちに、この実践は近江兄弟社での二十四時間訓練という教育プログラムにつながり、さらにその後設立される女学校での生徒たちを五く六人のグループに分け、学校に泊り込み、自分たちで買い出し、料理、掃除などをおこなう生活訓練へと継承された。

さて、新婚当時をふりかえって満喜子は、近江兄弟社への感想を次のように述べている。

わたしは近江兄弟社（当時の近江ミッション）を、これま

で見たことはありましたが、来る気にはなれなかった<sup>(23)</sup>

なぜ、来る気になれなかったのか。満喜子はその理由について、何も語っていない。新婚早々の不慣れな土地での生活への、あるいはメレルの両親との同居への不安なのかは、わからない。ただ、結婚間もない大正中期の近江兄弟社は、メレルの建築家としての仕事、結核治療をおこなう近江療養院（サナトリウム、現在のヴォーリス記念病院）、そして伝道に関する事業が中心であり、満喜子の関わる余地はなかった。

だが、生来の行動力が、満喜子を次第に近江兄弟社の事業へと参加させるようになる。

軒下でおやつを食べながら何するともなくたたずんでいる子どもたちに建設的な遊び場を作る必要を感じた<sup>(24)</sup>

一九二〇年三月、満喜子と満喜子のもとに集まった六人の少女たちにより、学校の放課後に集まる子どもを対象に、池田町五丁目の自宅一室と近江兄弟社の空き地を利用して建設的遊び場の提供と生活指導がはじまった。

子どものための教育事業、「プレイグラウンド」である。

当初は、満喜子の小遣いや持ち物を現金にかえてはじめた小規模なものであった。

しかし、次第に近江兄弟社の若い社員たちがプレイグラウン



1920年ごろのプレイグラウンド：『教育のこころみ』



初期の清友園園舎：『教育のこころみ』

ド事業に参加し、クラブ活動として雑誌部、木工部、読書部、英語部、料理部、絵画部などの活動が開始され、団体生活の訓練として児童会が組織され、子どもたち自身による会議、会食、パーティーなどが計画されるようになるなど、プレイグラウンドは拡大していった。

このプレイグラウンドでは、特に子どもたちへの衛生指導が重視された。これは、湿地帯の農村であつた近江八幡の衛生状況、また保護者たちが田畑の仕事で子どもたちの生活習慣にまで気配りがおよぶことがなく、子どもたちが不衛生な場に置かれていたことを、満喜子が危惧したからである。

良い成人を造るためには、幼い子どもに、良い教育を与えるよりほかにないと存知ます。そのためには、良い母親を作らねばなりません。良い母親は良い娘さんが必要といたします<sup>(25)</sup>

そして、衛生教育は子どもたちだけではなく、プレイグラウンドに来る子どもたちの母親に対してもおこなわれた。多くの時間を、定期的に子どもたちと捧げたいとの願いから、自宅とは別に池田町五丁目に家屋を買い求め使用することにした。

一九二二年七月二日に新園舎の開園式がおこなわれた。内容は不明であるが、このとき神戸頌栄幼稚園教師の和久山キソによる講演がおこなわれている。この園舎では、毎週月木土の夜に、山田寅之助の指導による柔道教室が開催された。

一九二二年六月三十日、滋賀県に幼稚園設置許可願を提出し、八月二十三日に二年保育をおこなう認可幼稚園として清友園幼稚園が設立された。九月十四日に認可幼稚園として開園式がおこなわれ、最初の園児である四名が入園した。

初期プレイグラウンドも清友園と命名されていたのだが、その名称が引き継がれたのである。これは、清友園のなかの幼稚園ということで清友園

幼稚園（以下、清友園）とよばれた。

清友園の命名は、武田猪平によるものである。保育者には、加藤ふじ、富永操、山田寅之助夫妻をはじめとする、満喜子が自宅を開放した家政教育の場に集まっていた女性たちを中心としてその役を担った。

さて、清友園が誕生した翌年の一九二三年九月一日に関東大震災が起こった。満喜子はそれを例年の避暑先である軽井沢の廣岡家の別荘で経験した。このとき、汽車の不通などにより満喜子とメレルは例年のように近江八幡に帰ることができなかった。

しかしメレルはそのあいだにも、建築家としての関心と彼の事務所であるヴォーリス建築事務所東京出張所の被災状況を探るため、ひとり東京に赴いた。

メレルが被災した東京に出かけているあいだ、満喜子は、その期間は不明であるが、避暑先で足止めされ、学校へ行くことのできない子どもたちのために、同じく任地に戻れずにいたアメリカ人宣教師たちと一緒に英語学校をはじめていた。

## VI 近江兄弟社での教育事業

満喜子のもとに集まる女性や近江兄弟社の若い社員たちの協力により、歩み始めた幼稚園であったが、しかし満喜子は、従

来の幼児教育の方法には満足できず、かつて自分が姪たちにおこなった新しい幼児の生活の仕方を清友園で実践したいと考えた。

新しい幼児の生活の仕方とは、何事も自分のことは自分でするという自主の教育である。満喜子は姪たちへの実践を通じて、子どもたちのもつ自発力の偉大さを学んでいた。

満喜子の生家である一柳家には多くの女中がおり、家族の身の回りの世話をしていた。

徳川慶喜の孫である徳川幹子は、化粧をするときでさえも世話係が目光らせていたことを回想しているが、華族家をはじめとする上層社会の子どもたちは、ほとんど何も自らする必要がなかった。

廣岡家でも子どもたち一人ひとりに世話係がついていた。服の着替えから全て、子どもたち自身は何もしなくても世話係がしていたのだらう。満喜子はそれを廃し、子どもたちができることは子どもたちにやらせるよう試みたのである。

栄子亡きあと、満喜子は家中の絹物の縫い替えや、妹の勉強をみていたという。それに対して、周りが手を差し出さなければ何もしなかったであろう姉妹たち。そんな彼女たちをみていたことが、独立自主の重要性を満喜子に感じさせたのかもしれない。

満喜子は自身の幼児教育方法の教育学的裏づけを得るため、一九二九年に渡米した。そして、清友園の保育の助けをおこな

い、一九二七年より三年間、ルーシー・ウイローロック (Lucy Wheelock) がポストンに設立したウイローロック保育学校 (Wheelock's School for Kindergartners) の保育士養成プログラムに参加していた浪川岩次郎の妹かつ (後の中村穰夫人) とともに、アメリカにおける幼児教育研究を視察してまわった。浪川岩次郎は幼年の頃、水口教会の日曜学校でメレルの話を聞いたことがあり、一九歳のときメレルにすすめられ近江兄弟社に入社した人物である。

浪川かつの留学費用は、満喜子がブリンモアカレッジ予備学校時代に、ともに生活をした小児麻痺をわずらっていたフロレンス・マッキントッシュから奨学金として寄付されたものである。

ニューヨークのNational Child Health AssociationやNational Hygiene Associationなどをはじめとして、ワシントンへのChild Research Centerやイェールのギゼル博士の教育実験所を訪問視察しました。又Lincoln School<sup>②6</sup> Horacemon School (ジョン・デューイ博士の教育法の実験学校で、コロンビア大学学芸学部に属する学校) を視察見学し、この間に、コロンビア大学学芸部夏の期大学にも席を置いて受講しました。又、Perkins Instituteに盲人教育の実際をみ、黒人教育の殿堂といわれている Hampton Instituteをも視察しました。その他、デトロイトにある

Nursery SchoolのMerrill Palmer Schoolも見ました<sup>②6</sup>

National Child Health Associationとは、ニューヨークにある子どもの健康に関する機関である。

National Hygiene Associationとは、National Hygiene Associationの誤りであり、ニューヨークにある公衆衛生に関する機関である。

Child Research Centerとは、一九二八年に広域ワシントンD.C.地区を対象に、ロックフェラー財団の援助を受けて設立された、就学前教育を支援するための機関である。

Lincoln Schoolは同名を冠する学校が多数あり、満喜子がどの学校を訪問したかは不明である。

Horacemon SchoolとはHoracemann Schoolの誤りであり、コロンビア大学学芸部付属として一八八七年に設立された、ジョン・デューイ (John Dewey) の教育方法の実験学校である。Perkins Instituteとは、ポストンにあるジョン・フィッシャー (John Dix Fisher) により一八二九年に設立された視覚障害者教育施設である。自立支援のための教育カリキュラムが用意され、アレクサンダー・ベル (Alexander Graham Bell) のすすめによりヘレン・ケラー (Helen Keller) も学んだ。

Hampton Instituteは、現在のHampton Universityの前身であり、アメリカ南北戦争後の一八六八年に黒人教育施設としてサミュエル・アームストロング (Samuel Chapman Arm-



strong) により設立された。Hampton Instituteの初期から黒人教育に携わっていた一人が、ベーコンであった。

Merrill-Palmer Schoolとは、一九二〇年に設立されたデトロイトにあるWayne State Universityの付属機関である。ここでは、家庭生活と人間発達に関する研究がおこなわれ、Nursery Schoolとよばれる保育園でもある。

アメリカ滞在中、アイーダ・ハイド (Aida Hyde: メンソレータムの創始者Alberta Alexander Hyde夫人) より、三万ドルとグランドピアノの寄付を受けた。その資金により、近江八幡東部の市井町に保育室、昼寝部屋、台所、トイレを備えた園舎を建築することができ、一九三一年、幼児教育の場を池田町五丁目の狭い日本家屋から、明るく、清潔で、美しく、落ち着いたものである新園舎へと移した。

なお、アルバータ・ハイド自身は、一九一〇年頃より、東アジアにおけるメンソレータムの製造販売の近江兄弟社への代理権委任、近江兄弟社所有になる琵琶湖周回伝道船ガリラヤ丸の寄贈など、メレルの事業を支援し続けている。

一九二九年十一月十三日にアメリカでの視察を終えて満喜子は帰国した。

同年十二月三日には、満喜子は帰国報告会をかねて八幡キリスト教会で滋賀県内の幼稚園関係者三十五名を招待して滋賀県保育大会を開催し、アメリカでの研究成果を紹介した。

幼稚園の三才児組では、共通の遊び道具、共通の部屋、共通の時間に共通な動作をする（おねんね、食事、おいのり）、これにならんで自治の練習をさせる、姿勢運動、手のわざ、遊戯、歌、ゲーム、食事のたべ方、その他、日常生活、四才児組では、環境を少し広めて、自分および自分と共通の環境を持つ遊び相手の他に、もっと広く幼稚園全体という環境を自覚させ、国とか他の国とかの話を、だんだんして、少しずつ大きい人類世界の観念に進める準備とします。自然科学も、この点において同じ効果があると思います。

五才児組では、現在の状態で、まだまだ訓練を多く要するばかりでなく、わがままの角もかたくなっていると思われます。しかし、それと同時に、精神的に何物かが育っていると思われ、そこに力をかりて、大いに社会良心を育てて行き、国に対して真の愛国の念を育て、そのためには個人生活に余裕があり、ひろびろとした、良い気持ちを持つことができ、隣人に対する寛容な親切をする人となるように、しむけるのがよいと思います<sup>(27)</sup>

幼児教育の指針として、満喜子は「わがままにならない程度の自己中心」「自己統制力」をあげた。しかしながら、このように子どもたちを教育するためには、豊かな経験のある保育者や設備が不足していた。



指導者たるべき保母達が、未だ知能的にも、精神的にも、生理的にも、理性と情緒の調和せる真の自由の生活の体験を持たず、又之に対する自発的興味をさえもたぬ<sup>(28)</sup>

清友園での教育の困難さの理由に、保育者への教育不足を挙げている。満喜子にとって教育者は、知能的にも、精神的にも、生理的にも、理性と情緒の調和せる真の自由の生活の体験と、これに対する自発的興味をもつ必要があり、そのような教育者を養成しなくてはならなかった。そのため、当初は四年保育を計画していたものの、まずは幼児六十名を迎え、三年保育からスタートさせた。

一九三九年三月一日、近江兄弟社内に兄弟社女子教育準備委員会が設立された。この委員会では、近江兄弟社教育研究所が立案され、一九三九年四月二日に中村穰を主事に設立された、近江兄弟社教育研究所は、その前身として清友園教育研究所があり、指導者としての保育士や研究生の養成を目的に三年制の幼児教育専攻部が設置されていた。最初の修了生は西川はま子ら二名であった。同所は、社会情勢などの影響により一九四三年三月に閉鎖された。

研究所の教育目的は、「創造力と自給力を有するクリスチャンの養成」であり、その方針は「子女の個性生活及び社会における発育の過程を助けるため実社会に直面する経験

を与える独立独尊、奉仕の生活の根本なる自己統制力の訓練機会を与える」とあります<sup>(29)</sup>

近江兄弟社教育研究所の目的は、文化の発展や創造に寄与する人物の養成であった。

幼児教育専攻部の目的には、「世に奉仕せんとする希望を持たしめ奉仕に必要な心身及頭脳の力を与える」とあり<sup>(30)</sup>

幼児教育専攻部では、実生活に即した人間教育の場の提供として、清友園幼稚園を幼児教育の実習場として、また近江兄弟社の園芸家畜部と洋裁部を労作教育の実習場として活動をおこなった。

さて、幼稚園での教育は、健康であることという消極的な健康観ではなく、与えられた自己の生命を活発に生かすことのできる身体を育てることが保育の目標の一つとされたのである。

人間は心、頭、体の三方面を持っていて、これがよく均衡のとれた発達をし、相ともに働く事によって、所謂、全人の成長を見ることができ<sup>(31)</sup>

この教育観は、満喜子自身の体が弱かったこともあるが、満喜子がアメリカ滞在中にアメリカの友人たちの自立を助けた経

験がその根底にあるとともに、近江兄弟社社員の西川仲二の姉たちである昌子やはま子との出会いも少なからず影響している。西川昌子は、京都の女学校卒業後に受けた先天性股関節脱臼の手術後の悪化から足が不自由となり、その妹の西川はま子は耳が不自由であった。この姉妹との出会いは、満喜子が三十七歳の時である。

よくみる眼、よく聞く耳、よく工夫する頭、よく心に従う頭、よく心と頭に従う手足<sup>(32)</sup>

自分を全面的に生かして使う能力と自己統制力の訓練をしながら、キリストに従う人々を育てることを目標としていた。そのため、「既成の玩具を与えず、子どもたち自身の工夫・創造を促す材料を与えること」「自分のことは自分でする自主性の養育」「生理生活・日々の排泄習慣の習得や定期的な身体測定により人間構造を知ること」などがおこなわれた。

ここで、清友園以外の近江兄弟社の教育事業について、簡単にみておきたい。

現在の中学校、高等学校の前身として近江勤労女学校（以下、勤労女学校）が設立され、一九三三年四月四日に、新入生十六名を迎えた。勤労女学校設立の主唱者は、満喜子ではなくメレルの教え子、近江兄弟社の創立者の一人である吉田悦蔵であり、最初の校長に就任した。

吉田悦蔵は、メンソレータム製造工場（現在の株式会社近江兄弟社）で働いている女性のために、学課と労作をおこなう教育の場が必要と考えていた。この勤労女学校は、労作教育を重んじたドイツの教育者ケルシエンシュタイナー（Georg Kerschensteiner）の労作学校に倣って設立された。一クラス十六人の五年制であった。午前は学課、午後はメンソレータム包装の紙折の労作がおこなわれた。

この労作では、一九三六年から新入生のための制服の縫製、一九四〇年には多賀農園での蕎麦蒔き、近江兄弟社図書館の図書整理などもおこなわれるようになった。

一九四一年六月からは、従来からおこなわれていた深清水や荒川での一ヶ月にわたる農繁期託児所奉仕活動を実習としておこなうなど、戦時中であっても教育が続けられた。

勤労女学校は、従業員教育を目的として設置されたのではなく、正規の学校教育の場として考えられていた。しかしながら、設立当初は公認の学校教育としての資格を得ることはできなかった。

勤労女学校は、工場の従業員教育と間違われることもあり、一九三五年一月二十六日に近江兄弟社女学校（以下、女学校）と改称された。一九三八年三月十九日に第一回の卒業式がおこなわれ、卒業生は十一名であった。この年の四月には西元町に寄宿舎ができ、七名の生徒が入舎した。

一九四三年十二月十四日には、専門学校入学規定による高

等女学校の卒業と同等の資格をもち四年制となった。一九四五年三月十一日には、看護婦学校として指定を受け二十名が入学し、五年制となった。一九四七年に女学校は新制へと移行した。従業員教育の場としては、勤労女学校と同じく吉田悦蔵により、メンソレータム製造工場の包装部で働く約五十名の女子従業員への教育を目的として、一九三三年五月五日に向上学園が設立された。園長には佐藤安太郎が就任した。

女子従業員たちを四組に分け、毎日午後一時から三時まで各一時間の学課を学ばせ、土曜日には家政、洋裁、茶の湯が教えられた。九月の時点で生徒総数は五十五名であり、十二歳から四十八歳の者が在籍した。

作業時間中或ハソノ前後ヲ問ハズ、各自ノ日々直面スル生活ノ体験ノ総テヲ通ジテ生活即教育ヲ標榜<sup>33</sup>

一九四二年の『向上学園一覽』に学園の目的が記されている。また、満喜子による設立ではなかったものの、満喜子の、将来女性に参政権が与えられたとき、正しく判断できる準備としての教育が必要であるとの考えが反映されていた。

向上学園は、工場との語呂合わせにより命名されたのだが、一九三四年にメンソレータム女子従業員教育と改称し、一九三七年にふたたび向上学園、戦時中の一九四四年には女子青年学校と改称された。敗戦後の翌年、一九四六年五月に満喜子が校

長に就任した。そして、一九四八年四月の新制近江兄弟社高等学校の設立とともに、その定時制部となった。しかし、一九七四年の株式会社近江兄弟社の倒産にともない、一九七八年に最後の卒業生七名をもって、廃止された。

なお、株式会社近江兄弟社の倒産により、メンソレータムの製造販売の代理権がメンソレータム社に返上され、日本における代理権はロート製薬株式会社へと移った。

現在では、メンソレータム社はロート製薬株式会社のグループ企業となっている。また、代理権の返上後の株式会社近江兄弟社は、残ったメンソレータムの製造設備を利用し、主原料や効能はメンソレータムとはほぼ同じメンタムを製造販売している。

衛生環境が整っていなかった大林地区への幼稚園分園事業として、「大林子供の家」が一九三五年四月に大林公衆浴場の階上で、保健衛生を主とした幼児を対象とする生活訓練教育がはじまった。一九三六年の四月には、活動の場を大林から慈恩寺町に移し、一九三九年からは清友園と統合された。

また隣保館が一九三六年十一月に、乳幼児の保護や保健衛生の強化を主とした幼児の生活訓練と母親への教育、青少年教化などを目的に開設された。これらの責任者は、満喜子であった。八幡英語学校がメレルにより一九〇七年、八幡基督教青年会館内に設立された。五年制で英語、一年制で珠算が教えられた。一九二六年二月からは、八日市（現在の東近江市）にあった八

日市飛行艇隊の将校向けの英語教授を担った。これは、一九四二年三月に株式会社近江兄弟社に引き継がれるまで続いた。

一九三三年に、悦蔵の妻である清野により近江家政塾が設立された。これは、清野がはじめた料理講習会が前身であり、次第に習字、手芸、刺繍、編物、造花、人形作りなどを講習するようになり、一種の花嫁学校として発展したものである。

清野は、一八八八年に宮城県で生まれ、仙台市東二番町の日本基督教教会牧師丹羽金十郎の紹介で東京芝のフレンド女学校（現在の普連土学園）で学んでいる。

フレンド女学校は、一八八七年に内村鑑三と新渡戸稻造の助言により、フィラデルフィアのフレンド派に属する婦人伝道会の人々によって女子教育を目的として設立された。校名の「普連土」は、津田梅子の父仙によって「普く世界の土地に連なる」ようにと命名されたものである。

清野は近江家政塾のほかにも、一九二三年四月十一日に米原紫苑会館に開設された付属の紫苑幼稚園の初代園長に就任している。この幼稚園は、満喜子の手によるものではなく近江基督教慈善教化財団による設立である。

近江基督教慈善教化財団とは、一九一〇年六月にメルル、吉田悦蔵、村田幸一郎の三人が中心となって設立されたキリスト教の伝道とその伝道者の養成を目的とする近江基督教伝道団を前身に、一九一八年三月八日に設立認可された財団法人である。

基督教主義ヲ以テ慈善救済ヲナシ且ツ各人ノ靈性知識身体ノ修養を奨励シ、殊ニ衛生思想ヲ普及スル<sup>(34)</sup>

その設立目的をみると、教会を中心とする伝道と近江療養院による医療が中心事業であったことがわかる。近江基督教伝道団は、基督教近江伝道団とも近江ミッションともよばれていた。近江基督教慈善教化財団が設立した付属幼稚園は米原だけではなく、堅田基督教教会館、今津基督教教会館にもあり、八日市には託児所が設けられている。

従来、近江八幡には図書館がなかったが、一九四〇年十二月十一日に近江兄弟社図書館が教会建物を利用して設立された。これは吉田悦蔵の、広く書物を集めるのではなく特定の作家の全書を集める文庫形態の図書館を設立したいという願いに基づき設立された。設立当初は、馬場孤蝶の遺した著書を収蔵すべく交渉がおこなわれていたが、これは最終的に慶應義塾に収蔵された。

一九四一年五月に、日本図書館協会の支部となり、滋賀県図書館協会創立総会が近江兄弟社図書館で開催された。同年九月には巡回図書館事業を開始し、戦時中においても開館を続けていた。

蔵書数は記録の残る一九四六年二月で、約一万冊であったとされるが、一九六六年には四万冊となり、利用登録者数も総人口の六割にあたる二千六百人を超えていた。近江兄弟社図書館

は初代館長に吉田悦蔵が就任し、一九七五年まで私立として運営され続けた。だが、近江兄弟社の財政困難から近江八幡市に全てが寄贈され、市立として運営されるようになる。

近江兄弟社では、数日間の期間限定で社会教育事業がいくつかおこなわれた。

一九二九年には湖畔国民高等学校が開かれ、外国思想を同志社大学講師清水安三、昆虫学を京都帝国大学教授湯浅八郎、住宅問題をメレル、家政学を満喜子が担当するなどして開設された。また、一九三三年から同じく期間限定で、学生基督教青年会冬期学校がメレル、吉田悦蔵、斎藤惣一、ランバス女学院院長田中貞らを講師に開会された。また、近江農村青年学校が賀川豊彦、メレル、満喜子、高橋虔らを中心に三月三日から十二日まで開会された。

第一回から第二回までの近江農村青年学校は男性のみを対象としていたが、第三回からは女子部が設けられ、満喜子がその責を担った。

湖畔国民高等学校と近江農村青年学校は近江八幡でおこなわれたが、このほか琵琶湖畔の、野田、能登川、八日市、信楽、海老江、堅田、今津などの各地で農業指導と伝道をかねた近江農民福音学校が、メレル、吉田悦蔵、賀川豊彦らを講師として一九三一年から開催された。

堅田には江西義塾が、夜間学校として一九三〇年七月七日に開設され、二年制で英語、数学、国語が教えられた。一九三六

年には二十名の在籍生がいた。

戦後は、一九四七年四月に新学制に基づいて近江兄弟社小学校、近江兄弟社中学校、一九四八年には高等学校が開設され、女学校は廃止した。満喜子がそれぞれの校長に就任し、これぞ幼稚園、小学校、中学校、高等学校の総合学園体制が整い、すべてに満喜子が責任を負う立場となった。

教育に軍閥の干渉が厳しくなつて、この幼稚園も二回陸軍中将の訪問を受けました。群集心理をかりたてその使用を図ろうとする当時の軍部の思想からは個性尊重の教育は道はずれであると断定され<sup>(35)</sup>

一時は順調に発展しているように思われた教育の実践であったが、戦争の激化とともに、軍による教育への干渉を受けたといわれている。

満喜子は、軍部の思想からは道はずれとされたキリスト教の「真理を追究し、実践せよ」の教えによる精神的健康を育てることを目標に、個性を尊重し、愛と祈りによるキリスト教教育をおこなっていたため、また一九四一年に帰化するものの、アメリカ人であったメレルにはスパイの容疑などがかけられ、メレルや満喜子は何度も危機的な状況に陥つたのだという。

そのような状況を救ったのは、満喜子の兄である。

一九四二年十一月十八日、大正天皇の子であり、昭和天皇の



弟であった高松宮宣仁親王が公式に近江兄弟社と一柳邸を訪問している。また前年の一九四一年十二月十八日には、宮内省を通じて近江兄弟社に御下賜金が渡されている。

満喜子の兄であり、末徳にかわって一柳家の家督を相続した剛が大正天皇の学友であったため、一柳家は皇室と関係が深かった。満喜子自身は、高松宮宣仁親王とは直接面識はなかったらしい。

その甲斐あつてか、満喜子やメレルは軍や警察に拘束されるという事態は免れた。

今回新学園の誕生と共に道を後進に譲り、今後とも指導員の養成に協力くださることになり<sup>36</sup>

しかしながら一九四二年二月、教育事業が統合され近江兄弟社学園と称し、満喜子は近江兄弟社での教育事業の責任を解かれ、檜山嘉蔵が担った。

メレルは、一九四一年一月二十四日に日本に帰化し、帰化とともに一柳米来留と名乗った。

なぜ、メレルは帰化したのか。

近江兄弟社の発展とともに、永住の意思が固まったのであることは間違いない。だが、満喜子との結婚も理由の一つである。

一九一九年六月三日の結婚式の前日、満喜子はアメリカ総領

事館で婚姻の法的手続きを済ませたという。これによりメレルの妻となった満喜子は、当時の国籍法により日本国籍を離れアメリカ国籍を獲得するはずであった。しかしながら、法律上の問題とも満喜子が東洋人であることをアメリカが嫌ったためともいわれるが、メレルとともに日本に在住し続けるかぎり、アメリカ国籍を獲得することができないことになった。そのため満喜子は、無国籍の状態となったのである。この満喜子に生じた戸籍上の問題が、メレルの帰化を決心した理由の一つといわれている。

この満喜子の国籍に関するやり取りは、法務省やアメリカ連邦政府には保管されていない。

一九四二年から戦争が終結するまでのあいだ、近江兄弟社より生活費の送金はあったものの、満喜子はメレルや彼の父母とともに、避暑地の軽井沢から近江八幡へ戻ることは許されなかった。一九四二年五月号の『湖畔の声』に、満喜子が後進に道を譲ったとあるが、事実上の軟禁である。

清友園も、一九四五年三月二十六日に一般保育が停止、四月から戦時保育所となり幼児部と乳児部になった。

軽井沢に幽閉されているあいだメレルは、京都帝国大学講師、同志社大学講師、東京帝国大学講師となるなど、戦争中の四年間は大学講師となって過ごした。

満喜子は東京からの疎開者が軽井沢に増えるに連れ、近江兄弟社の軽井沢オフィスを開放し、小学一年生から高等女学校四





1965年頃の満喜子：『教育のこころみ』

年生までを対象とする独学自営の学校を開設し、子どもたちに教育の機会を提供した。これはのちに、啓明学園に移管されることになる。

啓明学園は、三井高維が私邸を開放して、帰国子女教育のために創立した学校である。啓明学園に移管された背景には、啓明学園の子どもたちが東京から軽井沢に疎開したことがある。

啓明学園理事長平野吉三にこの件について、二〇〇七年五月に電話で取材をおこなった。

終戦後に何度か拝島の啓明学園を満喜子が訪問した記録は、啓明学園に残っています。しかしながら、どのような経緯

で移管されたのかはわかりません。啓明学園には移管そのものの記録はないのです。

おそらくは、満喜子が教育をおこなっていた子どもたちが、集団疎開

してきた啓明学園に合流したのが、移管の真相だと思われる。移管されたのちには、満喜子は高等女学校の生徒を相手に、その実習の場として生後一年八ヶ月から四歳未満を対象とする託児所を開設している。

さらに、軽井沢基督合同教会付属幼稚園として一九一六年に設立された軽井沢幼稚園の園長として、教育に携わった。

軽井沢幼稚園は、メソジスト教会宣教師ダニエル・ノルマン(Daniel Norman)により軽井沢の繁忙期に地元商店街や避暑客の家庭の幼児を対象に夏だけ開設され、一九二七年には通年制に移行している。

満喜子が軽井沢幼稚園に携わった背景には、軽井沢幼稚園の園舎がメレルによる設計であったこと、またダニエル・ノルマンとの交流がある。

残念なことに一九四〇年以降の軽井沢幼稚園の卒園児童名簿は現存するものの、園長名は記載されていない。満喜子と軽井沢幼稚園の関係を示す史料として、写真が現存しているだけである。

ダニエル・ノルマンは一九四〇年十二月二十日、カナダに引き揚げることになるのだが、これを受けて、満喜子はダニエル・ノルマンに代わり園長を務めた。

このように、近江兄弟社での教育の責任を解かれた戦時中であつても、満喜子は軽井沢で教育事業をやめることはなかった。戦争終結の一九四五年八月十五日を、満喜子は軽井沢で迎え

た。しかし、メレルが病床にあったため、すぐに近江八幡に戻ることはできなかった。近江八幡に戻るのには、三ヶ月後の十一月十七日である。

そのあいだ、満喜子は軽井沢で教育事業を続けた。そして、一九四五年九月三日には、同じく軽井沢に疎開していた大正天皇の後であった貞明皇后が、満喜子のもとを大量の菓子や布地を携えて訪問している。貞明皇后は、一九二四年十二月に同志社女学校を訪問し、キリスト教の礼拝に参加し賛美歌を歌うなどしており、キリスト教的な自由教育に関心があつたらしい。

また病床のメレルのもとへは、終戦から一ヶ月もたない九月六日に近衛文麿よりの使者である外務省の井川忠雄が訪れている。

これにより、メレルはダグラス・マッカーサー (Douglas MacArthur) との秘密交渉の任にあたることとなるのである。具体的には、日本政府とGHQ (General Headquarters) の仲介役である。メレルは、九月十日にGHQのサミュエル・バートレット (Samuel Bartlett Jr.) を仲介として、横浜のニューグランドホテルでダグラス・マッカーサーに近衛文麿の伝言を伝え、九月十二日には天皇の人間宣言の草案起草に関わったといわれている。

このサミュエル・バートレットの父サミュエル・バートレット (Samuel Bartlett) は、戦前に同志社大学で教鞭をとっており、メレルとも親交があつた。この井川忠雄訪問にはじまる一

連のGHQとの交渉について、メレルは「メレル・ノート」ともいべきメモを残しており、財団法人近江兄弟社に現存している。

ようやく近江八幡に戻った満喜子は、十二月二十四日に開催された近江兄弟社の全体会議において、ふたたび教育事業の全責任を担う立場に戻った。そして、新教育の方針を浪川かつ、高橋輝尾らとともに決めた。

教師が教えるのではなく、引き出すという意味で、生徒各自の自発的、自主的な勉強を促す方法<sup>(37)</sup>

これは、たんなる教育方針だけではなく、教師の立場も表明している。すなわち、教師が子どものうえに位置する絶対的な支配者としてではなく、子どもに奉仕する者としての存在の表明である。そして子ども自身の自主・自活を育てることを目的とした。

近江兄弟社での教育事業の再出発に取り組んでいるさなか、満喜子はいくつかの要請を受けている。

SCAP (Supreme Commander for the Allied Powers) からは、日本の新しい学校教科書をつくる委員への就任要請があり、滋賀県からは国会議員となるために立候補の要請を受けていた。だが満喜子は、どちらも断っている。満喜子は自分の仕事を、何かの要職につくことにより教育を指図するのではなく、近江

兄弟社での実践を通じて子どもたちを育てることにあると考えていたからである。

政界に、実業界に、宗教界に、そのほか全ての方面を通じて、その現実を静かに分析してみると、人間共通の弱点がしみじみと見いだされます。これを補いたいと思う心から生まれた人間教育の理想が、幼稚園教育の目的であります<sup>(38)</sup>

うらやみ、闘争、誘惑。それらに打ち勝つために、自己を統制していく力を養わなければならない。

三つ子時代は、模倣の時代で、環境から潜在精神に受ける印象が、その教育となり、この印象は、子どもの一生を通じて、消えないものであります。これが善であるならば、成功、幸福の原動力となり、これが悪ければ、不成功、不幸の種になります<sup>(39)</sup>

ジョン・ロック (John Locke) は、人間の精神ははじめ白紙のようなもので、そこに様々な観念を構成するのが教育であるとする白紙説を唱えたが、満喜子もその立場にあるといっているだろう。一日も早く、正しい教育を受けさせなくてはならないと、満喜子は、「三つ子の魂百まで」という言葉により幼児教育を重視した。

幼稚園では、自省と自制の力および心身の自発動作をうながす環境を造り、これを指導せんと試みる<sup>(40)</sup>

どんな子どもでも家庭では我が先立ち、あやまった周囲の大人の手本や躰で無邪気な自己中心がわがままになってしまいうため、できるかぎり集団環境を与え、人のため社会のために自己を統制するように育てなければならないという。その環境が幼稚園なのである。

すくすくと幼児期を脱して、少年期に進まれるのであります。少年期も、つかのま、やがて青春期へと成人されるのであります。幼年期は少年期をはぐくみ、少年期は青春期を生むのであります<sup>(41)</sup>

満喜子によって幼児から青年にいたるまでの近江兄弟社学園の基礎が確立された。ただ、満喜子は近江兄弟社での教育事業に大学にいたるまでの発展をみていたようであるが、それについては、今日においても未だ達成されていない。

この大学設立が実現できなかった理由は、メレルによる反対があったためという説がある。なぜ設立できなかったのか。

二〇〇七年六月に満喜子が名付け親となり、満喜子に学びともに働いた経験のある近江兄弟社学園史編纂委員会委員の辻友

子に、この件について取材をした。

メレル先生が反対したなんて話は聞いたことがありません。大学がつくれなかった理由は、財政的な問題からでしょう

大学設立を可能とする財政的基盤がなかったという。

一九一〇年十二月、メレル、吉田悦蔵、コーネル大学海外宣教学生奉仕団出身のレスター・チェプマン (Lester Grover Chapin) は、共同出資で、ヴォーリズ合名会社を設立した。主な業務は、建築設計監理である。メレルの設計事務所は、一九〇八年一〇月に京都基督教青年会館が新築されて以来、そのなかにヴォーリズ建築事務所を開設していたが、法的という意味ではヴォーリズ合名会社が最初の組織になる。

一九二〇年十二月十五日、ヴォーリズ合名会社を解散し、新たに近江セールズ株式会社が設立された。この会社では、アメリカからの建材やピアノなどの輸入、そしてメンソレータムの製造と販売がおこなわれた。

利益の大部分を近江基督教慈善教化財団に贈与する<sup>(42)</sup>

定款第二条で明確に、利益が近江基督教慈善教化財団に贈与されることがしるされている。

この財団に対して、一九二九年を例に寄付状況を見ると、利

益が約六百九十三万八千円なのに対し、財団寄付は約六百四十三万八千円となっている。いわば、近江セールズ株式会社が近江兄弟社全体の資金源となっていたのである。

なお、メレルの設計事務所であるヴォーリズ建築事務所は、ヴォーリズ合名会社の解散とともに一時独立し、ふたたび一九三七年に近江セールズ株式会社の一事業部門となり、一九四二年に一柳建築事務所に改称、一九六一年に一粒社ヴォーリズ建築設計事務所として独立する。また、近江セールズ株式会社は一九四三年の企業整備令により日本メンソレータム株式会社、一九四六年に株式会社近江兄弟社と社名変更をおこなっている。

このような寄付行為がなぜ可能だったのか、非常に興味深い理由の一つとして、発行株式の七十五パーセント以上をメレルらが所有していたことも考えられるが、企業経営における運営資金の面からみた場合、満喜子の兄恵三の養父である廣岡信五郎が一八八八年に大阪土佐堀に合資会社として設立した加島銀行が、近江セールズ株式会社の取引銀行であったことが、大きな理由の一つである。自己資本を上回る経営資金が加島銀行から融資されていたらしい。

メレルの建築設計も、大同生命ビルをはじめとする建築事業が廣岡財閥を中心とする依頼により成功していることから、近江兄弟社の事業は、直接間接を問わず満喜子の兄恵三の支えがあったのだろう。

一九三九年十一月に刊行された『湖畔の声』に所収の「昭和

一三年度近江基督教慈善教化財団事業並びに決算報告」をみると、今津、米原、堅田、水口、野田、木之本、鳥居本、能登川、愛知川、安土、高宮の基督教会館、信楽、深清水、仁保の伝道所の維持管理やそこの宗教教育、託児、学術文化講演会の開催、近江兄弟社女学校、近江家政塾、清友園幼稚園、清友園プレイグラウンド、八幡英語学校、近江療養院をはじめとする各事業を行っていた近江基督教慈善教化財団の収入の三分の一以上が寄付金となっている。

一九四一年五月号の『湖畔の声』に記されている当該年度の財団事業予算は、清友園、女学校、近江兄弟社教育研究所などの教育事業に約三万五千元、米原、水口、堅田、今津の教会館とその付属幼稚園、図書館などの社会事業に約三万円、近江療養院の医療事業に約十二万円、財団の諸経費に三万円が計上されており、株式会社からの寄付金が収入の五割におよんでいる。

しかしながら、加島銀行の廃業や支援者の減少などと関連し経営が悪化する。近江基督教慈善教化財団の所有していた教会館などの不動産も、一九四〇年四月一日の宗教団体法による伝道活動の近江八幡組合基督教会への委譲、また滋賀県からの要請で一九四二年に米原基督教会館を米原町に寄付するなど、近江兄弟社の動産不動産資産は減少していった。

なお、メレルや満喜子の晩年から企業業績が悪化し、一九七四年に株式会社近江兄弟社は負債額三十七億三千四百万円をもって倒産したが、この処理には近江兄弟社が経営していた安土

などにあった農場などの不動産の大半があてられた。

すなわち、初期近江兄弟社が所有していた不動産、建築設計やメンソレータムが生み出していた資金は次第に減少し、大学設立のための敷地や財政的基盤がなかったのだ。

そして、ここに近江兄弟社の教育事業である近江兄弟学園の設立を満喜子からメレルによるものにするようとする意図がある。

近江兄弟社の事業は大きく分けて、株式会社などの産業部門、幼稚園などの教育事業部門、伝道や病院などの社会事業部門に大別される。

社会事業部門のうち伝道に関する事業が近江八幡組合基督教会へ委譲され、メレルが来日して開いたバイブルクラスが発展し、滋賀県商業学校基督教青年会、そして八幡基督教青年会として活動が続けた近江八幡YMCAは一九四七年九月七日に日本YMCA同盟に加入し、それぞれ近江兄弟社から独立した。

そして、教育事業、社会事業部門の経済的基盤となっていた産業部門の倒産である。

これにともない、社会事業部門の各法人は、法人として別組織であるという形式的な独立ではなく、独自の財政基盤、経営方針による実質的な独立を余儀なくされ、近江兄弟社は解体していった。その後、株式会社近江兄弟社の経営再建などにより、一九八〇年以降、ふたたび財団法人近江兄弟社を中心として近江兄弟社の再建と各法人の統合がすすめられた。そのと



き、近江兄弟社全体の象徴がメレルであった。

近江兄弟社グループ事業体の名称変更の流れに伴い、学園においても、法人名には「近江兄弟社」を、校名には「ヴォーリズ」の名を冠したい<sup>(43)</sup>

教育事業のみが満喜子による設立では、「近江兄弟社グループ」の形成において問題があった。

ヴォーリズと結婚した一柳満喜子は、ヴォーリズの精神に共感し、その信仰に基づく教育事業に着手した<sup>(44)</sup>

そのため、満喜子による創立であるにもかかわらず、ヴォーリズ精神という名目でのメレルによる創立というかたちがとられたのであろう。

## VII 満喜子の人柄

満喜子とともに近江兄弟社で働いていた浦谷道三は、満喜子を次のように評している。

信仰の人、意志の人、教育の鬼、英会話の達人<sup>(45)</sup>

教育のために自らに鞭打ち、また悩みや過ちを告白してくる者とともに涙を流す人であったという。

気のつき過ぎる人、まねごとの嫌いな人、遠くの山や空を眺める人の好きな人、賛美歌を歌うことの好きな人、のり巻き、おかき、甘いものの好きな人<sup>(46)</sup>

さらに浦谷道三によれば、はつきり物を言うこと、創意工夫をすること、なんでも能力いっぱいにすること、きちんとした服装、よい音楽をきくこと、積極的に物を考えること、言うだけでなく実行すること、人の話を熱心にきくこと、禁酒、禁煙、間違いをすぐあやまること、礼拝をまもること、自主独立の精神、正直であからさまなこと、いつも整理整頓されていること、子どもと遊ぶこと、教育について話すこと、何事も徹底してやることを好み、相手の目をみて話さないこと、言うだけで実行しないこと、はつきり物を言わないこと、時間を守らないこと、後始末をしないこと、隠し事をする、飲酒、喫煙、不潔な身なり、うわさを信ずること、無作法なこと、姿勢の悪いこと、物を大切にしないこと、食事のマナーの悪いこと、話を静かにきかないこと、日曜日に買物をする、けじめのない男女交際、返事の不明瞭なことを嫌ったという。

浦谷道三自身は、「部屋のなかで洗濯物を干すのは恰好が悪



いからやめなさい」としかられたと回想している。

満喜子の金銭観を知ることができると話に、次のようなものがある。結婚に際し、メレルと満喜子にこんなやりとりがあった。

前年の末日、すべての支払いをした後、金は、いくらあったと思う、三十人の青年を養うのだ<sup>(47)</sup>

このメレルの質問に対して、満喜子が百円か二百円か三百円かとだんだんと値段を上げて回答していったものの、その答えは二円六十七銭であった。これは、メレルが固有財産をもたず、財産のための貯蓄をしないという生活方針をもっていたことを、満喜子に伝えたものであろう。

しかしながら、満喜子は借金だけは決してすることがないようにと、万が一に備えて銀行に密かに預金していたという。なぜならメレルには、汽車の食堂で食事をした後に、お金がないことに気付いたり、滞在が延びて宿泊しなければならなくなつたとき、宿泊費がなかったり、そもそも帰りの汽車賃がないということが度々あったからである。

飲酒喫煙は満喜子が嫌つたのみならず、近江兄弟社の入社式では禁酒禁煙を宣誓させ、また滋賀県内の各地で禁酒禁煙講演会を開催するほどに、メレルも嫌つた。

満喜子とメレルが、一九四七年六月十日に京都御所にて昭和天皇に謁見したときのことである。近江兄弟社での教育実践な

どについて語り、帰路に就こうとしたところ、漆塗りの箱に入つた煙草を土産としてもらった。しかしながら、満喜子は中身をみてすかさず、感謝の言葉と同時に「煙草は時間もお金も浪費するだけであり、我が家では吸わない」と受け取らなかつたらしい。これには、さすがのメレルも驚いたというが、満喜子のピューリタニズム的なキリスト教信仰がよくあらわれている一例であらう。

明るいゆるやかな階段があつて、ある日、私は急いで走つて二段ずつとび上がっていったのです。するとそのときに丁度、満喜子先生が上がつてこられて、私の走っているのを見て、すぐに注意されました。「一段ずつお上がりなさい」私はハイと返事をしましたが、満喜子先生は、じつとそこに立つておられ、私が上り直すのを待つてみておられた<sup>(48)</sup>

満喜子について、近江兄弟社の関係者や近江八幡の人々に取材をおこなうと、満喜子は礼儀にうるさかつたという話をよく聞く。満喜子の厳しさは老若男女を問わなかつた。

満喜子の近隣に住む前川夫人が、満喜子にすれ違いの挨拶をしたときのことである。満喜子は、挨拶を返す前に前川夫人を呼び止め、「挨拶は自転車に乗りながらするものではなく、ちゃんと立ち止まってするものですよ」と諭したという。

この厳しさは、満喜子の子爵令嬢としての立場と重なり、時に近江八幡の人々にとっては、権威的に受け止められることも少なくなかった。そして、これが近江八幡に来た頃の近江八幡の人々とのあいだの壁となつたのであろう。

満喜子に学び、ともに働いていた山脇芳美に、二〇〇六年九月に取材したところ、掃除についての話がきけた。

子どもたちが園舎や校舎の掃除をするとき、叩きによる掃除はほこりが舞い散るため許されませんでした。子どもたちが満喜子先生の目を盗み、畑木を使ったときには決まつて、足音を立てずに近づき、白いハンカチで窓枠をぬぐつて、「山脇さん、まだほこりがあるわよ」と叱られました。

子どもたちを諭すとき、間違いを訂正させるだけではなく、なぜそのようにするのか理由をしっかりと説明した。

靴を脱ぐときもただ揃えるのではなく、あとで履き易いようにと少し隙間を空けて並べることなども、子どもたちを見つけては話しておられました

だからといって、厳しいだけではなかった。どうしても、箸の持ち方が正しくできない子どもには、強制するのではなく、それ相応にできればよいと話したという。

校舎の端の女子寮に住み、朝は暗いうちに起きて全館の窓開け、玄関や廊下・トイレなどの掃除をします。それが終わると窓を閉め、冬はストーブもつけて回ります。生徒さんたちが登校したときに気持ちよく感じられるようにとの配慮からでした<sup>(49)</sup>

戦後、家庭科の教師として満喜子のそばにいた丸山直子は当時を回想し、子どもたち一人ひとりを大切に、わが子のように愛情を注いでいた満喜子の姿を語っている。

さて、満喜子に対して生家の一柳家の人々はどのように思っていたのだろうか。一柳末徳の孫である一柳末幸の長女、一柳由美子に対して書面で二〇〇六年九月に取材をしたところ、次のような回答をもらった。

なにぶん小中学生のころですので大人の会話に入っていたわけではなく話の断片を覚えている程度です。いつもすき焼きを食べに案内してくれたこと、叱られたこと、日曜日の夕食がいつもビーフシチューだったこと、幼稚園や学校、サナトリウムなどを車で案内してもらったこと、ヴォーリズの両親の話や、自分の父親母親、または腹違いの姉妹のこと、など耳にはさみましたが



撮影年月不明：『教育のこころみ』

すき焼きは、満喜子にとって客をもてなす料理だったのだろう。高松宮宣仁親王が一柳家を訪れたときも、満喜子はすき焼きを振る舞っている。このとき高松宮は、すき焼きをつくっているのが、まさか華族出身の満喜子だとは思わず、家中に満喜子を捜してまわったといわれている。

満喜子の料理については、山脇芳美も次のような話をしてくれた。

満喜子先生の家に週末うかがうと、決まってコッペパンとホワイトシチューでした

どうやら満喜子のつくる料理は大人数をもてなすことが可能な、シチューの類が多かったようである。それは、満喜子の料理が、ペーコンのもとキャンプの手伝いをしていた頃に培ったものだからではないだろうか。

さて、不仲だったといわれる満喜子と末徳

の関係についても、一柳由美子は語ってくれた。

結婚後から亡くなるまでの当家との関係については、行き来はありました。私も両親に連れられて近江八幡のおぼの家には時々遊びにいきましたし、又おぼが我家に泊まりに来たこともありました

末徳との確執はあったと思われるが、一柳家との交流は続いていたようである。しかしながら、末徳と満喜子とのあいだの確執は、末徳が亡くなってからも解けることはなかったといわれている。

## VIII 最後まで教育者

満喜子は、亡くなる二日前まで教壇にたち、夫メレルと同じ部屋でなくなった。その瞬間まで、満喜子は教育者であった。教育への熱意は近江兄弟社で学ぶ子どもたちだけに注がれたものではない。満喜子にとって教育とは、民主主義に対応する子どもを育てることであった。

満喜子是一九二五年六月十五日に、ハワイで開催される第一回太平洋会議に日本代表として参加するため渡米した。十五日はちょうど、十日間続いた兄恵三の大同生命ビルディング新築

披露パーティーの最終日であった。

太平洋会議とは、世界学生キリスト教連盟の総主事でありノール平和賞を受賞したジョン・モット (John Raleigh Mott) により提唱された、第一次世界大戦後に太平洋沿岸各国及び同地域に利害をもつ国々の知的交流・理解促進を目指した YMC A による会議である。一九二五年の第一回会議から一九五八年の第十三回会議にいたるまでほぼ隔年で開催された。第一回会議には、日本からは斎藤惣一や沢柳政太郎をはじめとする十九人が参加している。

メレルとジョン・モットは、以前からお互いを知っていた。それは、メレルがコロラド大学在学中の一九〇二年一月に参加した学生義勇団の大会にまでさかのぼる。メレルはこの大会で講演したジョン・モットに感銘を受け、外国伝道を志した。

ジョン・モットはメレルだけではなく一九一三年の悦蔵の訪米以来、彼とも親交を深め、一九三七年三月七日には近江兄弟社を訪問している。

メレルによれば、この会議での満喜子のスピーチは、アメリカの雑誌『Outlook』に掲載されるほど、公正で国際的な意見であったという。しかし、満喜子のスピーチは太平洋会議には公式に記録されていない。また、正式な日本代表出席者であったにもかかわらず、ハワイ大学に所蔵されている関係公式資料にも満喜子の名前をみつけることはできない。

太平洋会議に詳しい早稲田大学大学院山岡道男教授に、この

件について二〇〇七年三月に電話で取材した。

満喜子のスピーチは会議内のもではなく、滞在中に行われたハワイ市民に向けたスピーチであったかもしれない。しかし、満喜子自身が正式な参加者として太平洋会議へ参加していること、またその生涯にわたり文章をあまり残していない満喜子の性格から考えると、たんにスピーチ原稿が残されていないだけではないかと考えられる。

だが、メレルとジョン・モットとの親交を考えると、ジョン・モットはメレルを参加させたかったものの、メレルがアメリカ人であり日本側から参加させることが出来なかったため、名目上は満喜子を正式な参加者とし、メレルを付添い人の形にして参加させたのではないかという疑問が生じるが、メレルについても公式記録には一切発言記録が残っておらず、真相は不明である。

なお、雑誌『Outlook』については、雑誌の特定と所在について現在調査中であり、太平洋会議での満喜子のスピーチ内容については、今後、詳細に報告したい。

さて、この太平洋会議の参加に合わせて、満喜子はアメリカ本土に渡り、近江兄弟社の支援者たちを訪問し、さらにはイギリスにも立ち寄っている。イギリスにはコロムビア蓄音機会社のイギリス支配人、ジェームス・シールズ (James Allen

Shields) が近江兄弟社の代表を務めるなど、イギリスにおいても近江兄弟社の支援者たちが多く存在したからである。

イギリスではロンドン、リバプール、マンチェスターなどを訪問したとされるが、特にマンチェスターには近江兄弟社の支援者の一人として綿花取引所の仲買人がいた縁もあり、マンチェスターの綿花取引所を訪問している。そして満喜子は、特別会員として扱われ、歴史上初めて立会場に立った女性となった。そして、ロンドンでは英国放送協会 (BBC) を通じて、イギリスの女性たちにメッセージを送ったといわれている。

満喜子はメレルとともに、何度も欧米へかけている。これは、アメリカやイギリスなどに近江兄弟社の支援者がいたことも関係しているのだが、主に寄付を募ることが旅の目的であった。

寄付者に対してメレルは、事業報告書としての英文広報誌『*The Mustard Seed*』を不定期ではあるが送付している。

また満喜子は一九二七年の教育視察以降も、ダルトン案の実験学校やフランス・パーカーの学校などを視察するために渡米している。

ダルトン案の実験学校とは、Dalton School のことであり、ヘレン・パーカー・カースト (Helen Parkhurst) が考案した学校の社会化と学習の個性化をねらい自由と協力に基づく指導をおこなうシカゴにある学校である。

フランス・パーカーの学校とは、Parker School のことで

あり、ヨハン・ペスタロッチー (Johann Heinrich Pestalozzi)、ヨハン・ヘルバルト (Johann Friedrich Herbart) らの思想を学び、ジョン・デューイですら多くの点で学ぶべきところがあるといわしめたフランス・パーカー (Francis Wayland Parker) の後継者により、一九〇一年にシカゴ大学の付属小学校として、直観教育、単元学習、合科教授等を実践する児童中心主義教育に基づく実験学校として設立されている。

なお、満喜子の海外渡航歴について法務省入国管理局に照会したところ、一九七三年四月以前の日本国民の渡航記録を入国管理局では保存していなかった。

また外務省外交資料館には、一九〇九年の初渡米に際して六月七日付の、また一九一八年四月に再渡米するに際して三月九日付の、満喜子の旅券取得の記録が残されていたが、それ以降の記録はなかった。これは、メレルとの結婚による国籍の移動と関係しているのかは不明であるが、いずれにしろ正確な満喜子の海外渡航歴を調査することはできなかった。

さて、戦後は近江兄弟社での教育事業に専念していた満喜子であるが、一九四六年より二年のあいだ滋賀県教育委員、一九四七年には滋賀県青少年防犯協会女子部長、一九五二年より二年のあいだ近江八幡市教育委員を務めるなど、近江兄弟社だけではなく、広く公立学校などに対しても影響を与えることになる。

一九四七年五月には自主行為試験会を開催し、滋賀県下の中

学校長や教員を集め、近江兄弟社における教育活動を利用して、授業研究が行われた。また、同年七月には滋賀県からの要請で、高等学校の教員を目指す中学校教員の夏期講習会を開催している。

このほか、一九六六年九月二十一日に幼稚園教育九十年記念滋賀大会で「幼稚園事業に携わって四十四年の思い出」と題し講演するなど、様々な場で幼児教育の重要性について講演している。

毎日を子どもたちに囲まれた生活として過ごしていたものの、純潔の生活を貫いた満喜子には、自身の子どもがなかった。

血を分けた赤ん坊をもつ光栄をもたなかった妻は、老いたる姑のおむつのおかげで、おむつの世話ができるのをよろこび、一日の仕事を終えた後の、真夜中の洗濯をたのしみ<sup>(50)</sup>ました。

自分の子どもをもつことがなかったことを、孫を抱くことのできなかった義父ジョン・ヴォーリス (John Vories) に対して申し訳なく思っていたという。

満喜子には九十人の子どもがいる。もし、満喜子に子どもが生まれれば彼らへの時間が減ってしまう。私は満喜子のすべての子どもたちと暮らせて幸せだった<sup>(51)</sup>

ジョン・ヴォーリスは幼稚園をはじめとする近江兄弟社学園に通う子どもたち全てが、満喜子の子だと語ったという。

満喜子はメレルの生前、一時心停止となったことがある。幸い、心臓はふたたび鼓動し、生き返った満喜子であったが、その満喜子の看病をしたのは、東京の聖路加国際病院で看護師をしていた満喜子の「子ども」の一人であった。

満喜子の生涯は、多くの近江兄弟社員に見守られながら、一九六九年九月七日、日曜日の午前一時に八十五歳で終わった。

満喜子は、長年の教育上の功勞から、一九五九年と一九六六年に文部大臣表彰、一九六三年に藍綬褒章、一九六五年に勲四等瑞宝章、一九六九年に従五位に叙されている。

## IX おわりに

メレルや近江兄弟社の事業には子爵令嬢としての満喜子の人脈が、大きな支えとなっていた。

建築家メレルへの設計依頼、また近江兄弟社の事業への経済的支援は、満喜子の兄恵三の養子先である廣岡家が大きく関わっている。

また、戦時中という局面においては、皇室との関わりが近江兄弟社の事業活動の破綻を回避させることの裏打ちとなってい



る。近江兄弟社への御下賜金、高松宮宣仁親王の公式訪問、貞明皇后の訪問、昭和天皇との謁見など、これらは満喜子の兄剛との関係によるものだった。

戦後においても近江兄弟社と皇室との関係は続く。一九四七年七月、皇太子（現在の天皇）の家庭教師であったエリザベス・ヴァイニング（Elizabeth Grey Vining）が軽井沢の別荘で皇太子とその弟正仁親王を招いて夕食会を開催したとき、満喜子とメレルも同席している。

また、一九五九年には結核予防会総裁であった秩父宮がサナトリウムを、一九六一年に近江兄弟社を会場として開催された日本キリスト教史学会には三笠宮が会員として参加するなどしている。

ちなみに、今上天皇と皇后の出会いの場として知られる「軽井沢会テニスコートクラブハウス」はメレルの一九三〇年の作品である。

満喜子自身は近江兄弟社学園をはじめとして、いくつかの教育事業をおこなった。

この理想は、私が考えついたものではありません。上よりいただいたものです。この仕事は私がしてきたものではありません。<sup>(52)</sup>ただ導きによって育ってきたのです

クリスチャンであつた満喜子にふさわしく、神により与え導

かれるままに教育事業をおこなったという意味である。

永年悩み多い青年男女の友として、又多くの問題をもたれる親の相談相手として、これの根本的な解決への祈りにみちびかれて、御自分のポケットマネーで幼児教育の場、若い女性の育みの本能の科学化の実験場として幼稚園を始めた<sup>(53)</sup>

満喜子を教育事業へと導いたきっかけは、子どもたちへの深い関心と愛であつたことは間違いない。満喜子の幼児期の生活は父、母、妾、妾の子に囲まれる複雑なものであつた。大名から子爵となつた一柳家ではむしろ当然であろう妾との生活は、しかし、民主主義が開こうとしていた時代に生まれ、ミッシヨンスクールで学んだ満喜子にとっては、異質なものであつたに違いない。そのようななかでも、妾に対しても疎むことなく、むしろ教育し、その子どもにも平等に接した母のキリスト教的態度は、満喜子の人生に大きな影響を与えた。そして、満喜子自身の孤独な子ども時代、廣岡家での姪の世話やアメリカ留学時代の体の不自由な友人たちへの支援などを通じての子ども、いや人間の成長の可能性への理解が、満喜子を教育者として、導いたのである。

本研究は、満喜子の生涯を概観したにすぎない。だがそれは、満喜子の教育方針・活動とその意義を明らかにするだけではな

く、日本教育史、日本キリスト教史における満喜子や近江兄弟社の位置を明らかにする手がかりにもなり得たことだろう。

## 付記

満喜子に関する文字史料が少ないため、取材対象者と満喜子との関係を明らかにし、取材内容の資料的価値を検討するため、名を記した。

## 謝辞

本研究は、一柳由美子氏をはじめ、山脇芳美氏、早稲田大学大学院教授山岡道男氏、軽井沢幼稚園事務長出口哲徳氏、啓明学園理事長平野吉三氏、日本YMCA同盟資料室真鍋泉氏、近江兄弟社学園辻友子氏、宮内庁書陵部、法務省大臣官房秘書課情報公開係、大津地方法務局戸籍課、外務省大臣官房総務課情報公開室、外務省外交史料館米内宏幸氏、アメリカ総領事館関西レファレンスセンター、霞会館華族資料係、近江八幡市市史編纂室、近江八幡市立図書館の協力をえた。

また、執筆にあたり高橋虔氏のご子息である国際日本文化研究センターの高橋悠氏からは有益な助言をいただいた。末筆ながら、深く感謝の意を表す。

## 参考文献

- Fletcher, G.N. *The Bridge of Love*, E.P.Dutton & Co., INC.  
一九六七年
- 福尾猛市郎『滋賀県八幡町史』清文堂出版、一九七九年
- 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』近江兄弟社学園、一九七二年
- 近江兄弟社学園新制三期会『忘れられない教育者一柳満喜子先生の思い出「満喜子先生ありがとう」』白峰社、二〇〇六年
- 市村修一『軽井沢幼稚園の生い立ちと歩み』日本キリスト教団軽井沢教会、二〇〇五年
- Ishii, N. 『Constructing Christian Brotherhood: Makiko Hitozuyanagi Vories and Her American Mentors』『第一九回国際宗教学宗教史会議世界大会』
- 伊藤隆・塩崎弘明『近代日本史料選書5：井川忠雄日米交渉史料』山川出版社、一九八二年
- 岩原侑『足で訪ねた一万軒』近代経営社、一九八七年
- 湖声社『湖畔の声』一九二二年七月—現在（定期刊行物）
- 中島松樹（編）『軽井沢避暑地二〇〇年』図書刊行会、一九八七年
- 沖野岩三郎（編）『吉田悦蔵伝』近江兄弟社、一九四四年
- 沖野岩三郎（編）『吉田悦蔵文集』近江兄弟社、一九四四年
- 奥村直彦『近江八幡教会百年史』日本基督教団近江八幡教会、二〇〇二年
- 奥村直彦『ヴォーリス夫妻の教育思想と「近江ミッション」教

育事業の展開」『キリスト教社会問題研究…四五』、一九九六年、六四―九九頁

一 柳米来留『失敗者の自叙伝』近江兄弟社、一九七〇年

一 柳貞吉編『一柳家史紀要』王友社、一九三三年

佐野安仁「一柳満喜子の教育観」『キリスト教社会問題研究…

三〇』同志社大学人文科学研究所、一九八二年、三五五―三七七頁

清水安三『故一柳満喜子夫人をしのびて』未公刊

田中寿美子・山川振作編『山川菊栄集…一〇』岩波書店、一九

八一年

YMCA史学会『新編日本YMCA史』日本YMCA同盟、二

〇〇三年

吉田悦蔵『近江の兄弟ヴォーリズ等』警醒社書店、一九三三年

#### 注

(1) 一 柳米来留『失敗者の自叙伝…再版』、近江兄弟社、一九八〇年、二七七頁。

(2) 吉田悦蔵『近江の兄弟ヴォーリズ等』、警醒社書店、一九二三年、一七一頁。

(3) 池田健夫『近江兄弟社学園同窓会会報神の国』、近江兄弟社学園、二〇〇六年、一頁。

(4) 賀川豊彦『跋』吉田悦蔵『近江の兄弟』、警醒社書店、一九二三年、一一頁。

(5) 賀川豊彦『跋』吉田悦蔵『近江の兄弟』、警醒社書店、一

九二三年、一四頁。

(6) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟社学園、一九五九年、六三頁。

(7) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟社学園、一九五九年、六四頁。

(8) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟社学園、一九五九年、六四頁。

(9) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟社学園、一九七二年、一三九頁。

(10) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟社学園、一九五九年、六五頁。

(11) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟社学園、一九五九年、六四頁。

(12) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟社学園、一九七二年、一三九頁。

(13) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟社学園、一九五九年、六六頁。

(14) 一 柳米来留『失敗者の自叙伝…再版』、近江兄弟社、一九八〇年、二七六頁。

(15) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟社学園、一九五九年、六七頁。

(16) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟社学園、一九七二年、四四頁。

(17) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟社学園、一九

五九年、六八頁。

(18) 久野明子『鹿鳴館の貴婦人 大山捨松―日本初の女子留学生』、中央公論社、一九八八年、二八二―二八三頁。

(19) 一柳米来留『失敗者の自叙伝…再版』、近江兄弟社、一九八〇年、二七五頁。

(20) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟学園、一九七二年、一三三頁。

(21) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟学園、一九七二年、二九頁。

(22) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟学園、一九七二年、二七頁。

(23) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟学園、一九七二年、二四頁。

(24) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟学園、一九五九年、七〇頁。

(25) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟学園、一九七二年、一〇四頁。

(26) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟学園、一九五九年、七二頁。

(27) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟学園、一九七二年、一一六頁。

(28) 一柳満喜子『湖畔の声…二四二』、湖声社、一九三三年、二六―二七頁。

(29) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟学園、一九

五九年、七九頁。

(30) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟学園、一九五九年、七九頁。

(31) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟学園、一九五九年、七四頁。

(32) 一柳満喜子『湖畔の声』、近江兄弟社、一九六五年、一一頁。

(33) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟学園、一九七二年、二〇三頁。

(34) 奥村直彦『ヴォーリス評伝』、港の人、二〇〇五年、二九頁。

(35) 中村かつ(編)『教育随想…初版』、近江兄弟学園、一九五九年、一八頁。

(36) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟学園、一九七二年、二〇一頁。

(37) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟学園、一九七二年、四四頁。

(38) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟学園、一九七二年、二二七頁。

(39) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟学園、一九七二年、一三一頁。

(40) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟学園、一九七二年、一〇八頁。

(41) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄

弟社学園、一九七二年、一〇九頁。

(42) 奥村直彦『ヴォーリス評伝』、港の人、二〇〇五年、一四一頁。

(43) 近江兄弟社、「近江兄弟社学園二一世紀グランドデザイン（第三次案）」『二粒の麦』、近江兄弟社学園、二〇〇七年、七頁。

(44) 近江兄弟社、「近江兄弟社学園二一世紀グランドデザイン（第三次案）」『二粒の麦』、近江兄弟社学園、二〇〇七年、六頁。

(45) 浦谷道三『忘れられない教育者 一柳満喜子先生』、未公刊、一九八〇年、二頁。

(46) 浦谷道三『忘れられない教育者 一柳満喜子先生』、未公刊、一九八〇年、二―三頁。

(47) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟社学園、一九七二年、七七頁。

(48) 近江兄弟社学園新制三期会『忘れられない教育者 一柳満喜子先生の思い出「満喜子先生ありがとう」』、白峰社、二〇〇六年、六〇頁。

(49) 近江兄弟社学園新制三期会『忘れられない教育者 一柳満喜子先生の思い出「満喜子先生ありがとう」』、白峰社、二〇〇六年、一五頁。

(50) 学園五十周年記念文集委員会『教育のこころみ』、近江兄弟社学園、一九七二年、五九頁。

(51) Fletcher, G. N. *The Bridge of Love*, E. P. Dutton & Co., INC. 一九六七年、一一一頁。

(52) 中村かつ（編）『教育随想…初版』、近江兄弟社学園、一九

五九年、八一頁。

(53) 中村かつ（編）『教育随想…初版』、近江兄弟社学園、一九五九年、七九頁。

資料 一柳満喜子関連年譜

年 代	事 項
一八八四年	三月一七日…一柳末徳・栄子の長女として東京芝愛宕下(東京都港区西新橋二丁目)に誕生。
一八八九年	ミッシヨン幼稚園に入園。
一八九一年	女子高等師範学校附属小学校に入学。
一八九五年	附属小学校卒業。女子高等師範学校附属女学校に入学。
一九〇一年	附属女学校卒業。女子高等師範学校附属女学校補習科で和裁を学ぶ。
一九〇三年	兄恵三を頼って廣岡家に家庭教師として奉公にでる。
一九〇五年	メレル・ヴォーリズ来日。
一九〇六年	神戸女学院音楽部ピアノ科に入学。
一九〇七年	八幡英語学校の開設。
一九〇八年	神戸女学院音楽部ピアノ科を卒業。日本女子大学校で助手となる。
一九〇九年	アーネスト・クレメント夫人を頼りに渡米。当初、留学先はハワイであったがフィラデルフィアに変更。
一九一〇年	六月…「近江基督教慈善教化財団」設立。 二月…ヴォーリズ合名会社設立。 二月四日…プリンモアの長老派プレスバイテリアン教会で洗礼を受ける。
一九一七年	一〇月…「厳父老衰帰国されたし」との報に接し、帰国。兄恵三邸の建築アドバイザーとしてウイリアム・メレル・ヴォーリズと出会う。
一九一八年	四月…ベーコンより手紙を受け、渡米。ベーコンの死後の整理をおこない、半年後に帰国。
一九一九年	一柳末徳家より分家し、平民戸主となる。 六月三日…メレルと明治学院のチャペルで結婚。

一九二〇年	三月…「プレイグラウンド」開設。 四月…兄恵三・メレルらとともに、建築調査のため渡米。
一九二二年	池田町五丁目に空き家を購入。「清友園」と名付け保育事業を開始。
一九二三年	九月一四日…滋賀県の認可幼稚園として「清友園幼稚園」開設(認可は八月二三日)、園長就任。 四月十一日…紫苑幼稚園開設(園長に吉田清野)。
一九二五年	九月一日…関東大震災を軽井沢で経験。軽井沢にいた子どもたちを相手に、アメリカ宣教師達と英語学校を開設。 第一回太平洋会議参加のためハワイへ。後、渡英。BBCから放送。
一九二九年	「湖畔国民高等学校」開設(満喜子は家政学を講義)。五月…幼児教育研究のため渡米(十一月一三日…帰国)。二月…滋賀県保育大会開催。
一九三〇年	二月二九日…メレル、吉田悦蔵らとともに中国にわたる。 七月七日…「江西義塾」開設。
一九三二年	一〇月…アイダ・ハイドよりの寄付をもとに、園舎を市井町に新築し移転。
一九三三年	四月四日…「近江勤労女学校」開設(校長に吉田悦蔵)。五月五日…「向上学園」の開設。 「学生基督教青年会冬期学校」「近江農村青年学校」開設(近江農村青年学校では第三回以降の女子部の責任者に満喜子)。
一九三四年	二月…「近江ミッション」を「近江兄弟社」に改称。「向上学園」が「メンソレータム女子従業員教育」と改称。
一九三五年	四月…「大林子供の家」開設。一月…近江勤労女学校を「近江兄弟社女学校」と改称。 「近江家政塾」校舎完成。



一九三六年	一月…「隣保館」開設。
一九三七年	女子従業員教育を「向上学園」と改称。 三月七日…ジョン・モットが近江兄弟社を訪問。
一九三八年	九月二十六日…メレルとともに渡米（一九三九年二月三日…帰国）。
一九三九年	三月一三日…近江兄弟社内に兄弟社女子教育準備委員会を設置、近江兄弟社教育研究所の設立。 四月二一日…近江兄弟社内に三年制の「近江兄弟社教育研究所（幼児教育専攻部）」を開設。
一九四〇年	「近江兄弟社図書館」の開設。
一九四一年	一月二四日…メレルの帰化にともない復籍（？）し、ヴォーリス満喜子から一柳満喜子に。 二月一八日…宮内省を通じて御下賜金が近江兄弟社に。 二月二一日…軽井沢幼稚園園長に就任。
一九四二年	二月…清友園幼稚園、幼児教育専攻部、女学校を近江兄弟社学園として統合。 一月一八日…高松宮が近江兄弟社を訪問。戦時体制により、軽井沢に幽閉。
一九四三年	二月一四日…近江兄弟社女学校は専門学校入学者規定による高等女学校の卒業と同等の資格となる。
一九四四年	「向上学園」を「女子青年学校」に改称。
一九四五年	一月一七日…終戦により軽井沢より近江八幡に帰る。 二月二四日…近江兄弟社全体会議出席。 SCAPからの依頼を固辞。
一九四六年	二月…滋賀県教育委員就任（一九四八年まで）。
一九四七年	近江兄弟社女学校を廃止。近江兄弟社小学校・中学校を設立。滋賀県青少年防犯協会女子部長就任、日本赤十字評議員就任。 五月…「自主行為試験会」を開催。 六月一〇日…昭和天皇にメレルとともに謁見。

一九四八年	七月…中学校教員のための夏期講習会を開催。 四月…幼稚園長、小学校、中学校、高等学校校長に就任。同月…近江兄弟社高等学校（全日制共学）を設立。高等学校定時制部は向上高等学校として認可。 五月一五日…メレルの眼科手術のため渡米。
一九五一年	三月…「学校法人近江兄弟社学園」設立、学園長就任。「清友園幼稚園」を「近江兄弟社幼稚園」に改称。
一九五二年	近江八幡市教育委員就任（一九五四年まで）。
一九五四年	メレルとともに渡米、メレルのコロラド大学卒業生のクラス会に参加。
一九五九年	一月七日…教育功労者として文部大臣表彰。
一九六三年	六月三日…教育功労者として藍綬褒章。
一九六四年	五月七日…メレル死去。 七月二一日…近江兄弟社学園理事長就任。 一〇月…渡米。
一九六五年	株式会社近江兄弟社取締役会長就任。教育功労者として勲四等瑞宝章。
一九六六年	財団法人近江兄弟社理事長就任。 九月二一日…滋賀県教育委員会主催の幼稚園教育九十年記念滋賀大会で講演、滋賀県知事より感謝状。 九月二三日…滋賀県教育会館で開催された私立幼稚園教育講習会で講演。
一九六七年	一月一五日…国立教育会館ホールにて、文部省主催の幼稚園教育九十年記念式典で、教育功労者の一人として文部大臣表彰。 四月一一日…名誉学園長に就任、後任は浦谷道三。 一月…文部大臣より幼児教育功労者として表彰。
一九六九年	六月一九日…理事会で任期満了にともない、理事長再任。 七月一四日…担当理事制にともない教育担当。 九月七日…永眠、近江兄弟社葬により「恒春園」に葬る。従五位、勲四等。



〈共同研究報告〉

共同研究「出版と学芸ジャンルの編成と再編成」報告(一)

鈴木 貞 美

序にかえて——研究会経緯

この小特集は、国際日本文化研究センターで二〇〇三年から二〇〇六年にかけて(一期と一年)行った共同研究「出版と学芸ジャンルの編成と再編成」(代表者、鈴木貞美)の報告、第一回である。このような形で、研究成果報告を行う理由を明らかにし、序にかえることにしたい。

この共同研究は、「学芸」「文学」「芸術」「歴史」など、今日でも用いられている学術の基礎概念の形成過程についての研究を重ねるうちに、概念の流通と定着を知るには、教育研究制度のみならず、教科書類や出版ジャーナリズムへのアプローチが不可欠であり、また、そこにおけるジャンルの分類も、大きくかわっていることに気づいたことに端を発している。それら基礎的な諸概念も、西欧近代の概念を日本人が受けとり、それまでの伝統的な意味を大きく組

み替えたり、新たに造語したりしてつくられたことは、よく知られている。が、土台になった伝統的な概念のあいだの関係、すなわち編成、いいかえるとシステムないしはネットワーク(conceptual system or network)には、それを支えてきた価値観があり、また歴史的な条件が作用して、西欧近代のそれとは異なる独自の概念とその編成が形づくられたことについては、案外、見過ごされてきた。当然、そのシステムないしはネットワークの一角を担う個々の概念も、西欧のそれとは、その意味をたがえている。徳川時代後期の知のシステムが、どのような編成をもっていたかを了解してこそ、明治期における新概念と、その編成の形成過程、そこに働いた力や価値観を明らかにすることができるのである。そして、徳川時代後期の知のシステムには、学問や観念の諸制度だけでなく、出版における各ジャンル意識も密接不可分にかかわっているはずである。

そこで、近年、大きく進展している徳川時代の出版史研究の成果

を活かし、それが明治期に、どのように再編されたのかを明らかにし、それを通じて出版ジャーナリズムにおける知のシステムの組み替えを明らかにしようとする目論みなのである。明治期における出版界の編成については、すでに日文研における雑誌『太陽』をめぐる二期六年にわたる共同研究のなかで、その版元である博文館が、いかにして出版、流通およびその周辺全般にわたるコングロマリットと呼ぶにふさわしい巨大な組織をつくりあげたかについての解明に着手していた。また、博文館出版物には中学生および中学に通えない人びとのための叢書類が多くあり、ジャンルの分類の変化については、それらに目配りしてきたことも大きい。

明治期出版物の動向をさぐる手がかりとしては、浅岡邦雄氏（現・中京大学文学部・准教授）の協力により、一八八七年を前後する時期に、書生を多く顧客とする「新式貸本屋」、「共益貸本社」の刊行年の異なる目録三点を得ていた。その内容の変化を分析することによって、英書など洋書の輸入、流通をふくめて、明治前半期の出版物のあらましがわかると予想された。

この研究を日文研の正規の共同研究会として発足させるにあたって、それ以前、三年間ほどの準備期間を置き、ほぼ毎月、私的な研究会を東京で継続的に行った。その効果もあり、共同研究会への参加希望者は発足時から五〇人を超えた。そして、研究会では、ほぼ毎回、門外漢の目を見張らせるすぐれた内容の報告が行われた。それについては参加者の誰もが認めるものと思っている。しかし、にも

かわらず、共同研究会はなかなか所期の目的に向かって進まなかった。

当初より、これらの作業がまとまりを見せるには、二期六年の共同研究会を重ねることが必要と判断していたが、鈴木貞美「日文研共同研究『出版と学芸ジャンルの編成と再編成』について」、「日文研」第32号、二〇〇四年九月を参照されたい）、三年を経過した時点で、困難が大きすぎることを思い知らされた。その理由は多々あるが、つまるところ、以下の三点に要約できるだろう。

第一に、現在の出版史研究が徳川時代と明治期以降とに分断されたまま、両者にまたがる通史的な研究をとりくむ研究者が少ないこと。

第二に、出版史研究において、ジャンル形成に問題意識が育っていないこと。

第三に、徳川時代から明治期をとおした通史的関心、また学際的な関心を共有しえたとしても、個々の研究者にとつて、共同研究会が他の分野、時代の新しい研究を勉強する場にはなつたとしても、自ら通史的、あるいは学際的な研究を行うには至らない場合が多いこと。

要するに、問題意識は共有しえたとしても、個々人が所属する学会の枠を超えるような成果を出しにくいということである。実際のところ、共同研究会でなされた報告のうちにも、はじめから所属する学会の機関誌や講座ものなどに論文を掲載することを予定したも

の、また、報告後に学会誌等に掲載されたものも何本かあった。それらの論文執筆の準備のために共同研究会の討議が役に立つなら、それはそれでよいと私は考えている。それゆえ、そのためのルールづくりも行いながら、研究会を進めた。

三年を経過して、一年延長期間を置くことにしたのは、別の大きな理由もあった。日文研に客員教授としてお招きした武漢大学中国伝統文化研究中心副所長の馮天瑜教授との協力関係が進み、また国内公募の共同研究会、静岡文化芸術大学の孫江助教授(当時)を代表者とする「近代東アジアにおける知的空間の形成——日中学術概念史の比較研究」(二年)が進行しており、二〇〇六年には、馮教授、孫江助教授と連携した国際研究集会を開く計画が、日文研の劉建輝助教授の尽力によって実りそうだったからである。その国際研究集会に向けて、共同研究会を運営すれば、所期の目的に近づけるのではないかと考えたのだった。

先にふれた『共益貸本社』目録の分析は、分科会形式をとって進行していた。だが、共同研究会も、手間のかかる目録の分析も進捗は、はかばかしくなかった。

それにもかかわらず、東アジア近代における概念の組み替えに目的を絞った、日文研第三一回国際研究集会「東アジアにおける学芸史の総合的研究の継続的発展のために」(二〇〇七年三月)は成功した。論議を通じて、ドイツでさかんな概念史研究を参照しつつ、しかし、東アジアにおけるそれは、西欧近代とは価値観の異なる伝統

的概念が、西欧近代の概念を受けとることによって、組み替えられてゆく過程であり、また歴史的條件が日本、中国、韓国それぞれに異なることから、ヨーロッパにおける概念の組み替えよりも、はるかに複雑な過程をたどっていること、また、それを明らかにするには、一つの問題の変遷を追うことに終始することなく、他の概念との関係、すなわち概念編成全体の組み換えを明らかにすることが肝要であること、それによってこそ、ある一つの基礎概念の変遷も明らかにするという相互にささえあう関係であることをはっきりさせることができた。

そして、西欧近代概念の多くの翻訳語が一九世紀半ばの上海でつくられ、それが幕末から明治初頭の日本で铸なおされ、その铸なおされたものが、留学生によって中国本土に移植されるという過程、上海でつくられた新概念は朝鮮半島に直接、渡ったものもあるが、その編成全体の定着は日本の統治下で進んだこと、したがって、近代における諸概念およびその編成を明らかにする研究は、中国、韓国、日本の研究者が、それぞれの国内資料の発掘と分析を進めるだけでは不十分であり、全体の解明には、少なくとも三国の研究者間の連携が不可欠であること、なども明らかにになった。なお、この研究集会には、台湾からの参加者も得ることができた。

国際研究集会の参加者たちは、それぞれに課題を持ち帰り、各自の研究を発展させるとともに、この研究の重要性を国内で訴えた。それによって、二〇〇六年冬に武漢大学中国伝統文化研究中心、二

〇〇七年春には日文研、また二〇〇七年秋に北京大学で、と連続して国際研究集会を開催しえた(武漢、北京は人間文化研究機構の連携研究「文化の往環」の一環として行った)。その都度、新しい成果の報告を得、また新しいメンバーの参加を得て、研究の国際的な展開に確かな手ごたえを感じるようになった。そして、二〇〇七年冬には、武漢大学中国伝統文化研究中心の研究プロジェクトが、中国の人文・社会科学分野で四〇採択される国家プロジェクトとして認定された。また北京大学、北京外国語大学の中枢的な研究者たちも、この国際共同研究への参画を表明してくれている。

韓国においては、前・韓国日語日文学会会長である高麗大学の李漢燮教授が、これまで、ご自身が蓄積してこられた近代日本語語彙の成立に関する先行研究のデータベースを提供することを快く承諾された。それをベースにして、共同して補填を行い、二〇〇七年一月に日文研のサーバーに立ち上げることができた(なお、これは鈴木が代表者となり、日文研のメンバーを研究分担者として申請した日本学術振興会の科学研究費補助金(四年間)が、二〇〇七年度に採択されたことによって、はじめて可能になったことである)。

実際のところ、この種類の研究には、日本語研究者の手で行われてきたもの以外にも、各分野それぞれに行われてきた成果がかなりある。しかし、それらを相互に参照しうるツールは、これまで皆無であった。さらに概念史および概念編成史の先行研究を加えたデータベースを公開し、中国、韓国、日本などの関心をもつ研究者に、

欠を補う投稿を募る方式をとる。国際的なデータを国際的に参照可能にすることを目指した、文字通り国際的、学際的な研究ツールの形成である。その作業の進捗が、東アジアにおける概念の国際的な伝播と定着の過程を明らかにする研究を促進し、より確実なものとし、その進展が、さらにデータベースを豊かなものにするという関係である。

このように進みゆくであろうことは、二〇〇六年冬の武漢における国際シンポジウムの際に、中国の研究者と論議を重ねたときから予想された。それゆえ、日文研では、二〇〇七年度から研究課題を「東アジアの知的システムの近代的編成過程」と改め、新たな共同研究を発足させたのである。その研究には、繰り返しすが、各概念についての研究はもちろん、出版メディア全般についてのアプローチも必要となる。それゆえ、新規の共同研究会は「近代東アジアにおける知的空間の形成——日中学術概念史の比較的研究」と「出版と学芸ジャンルの編成と再編成」との二つの共同研究会を文字通り統合して行うことにした。

共同研究会「出版と学芸ジャンルの編成と再編成」は、その期間においては所期の目的に到達することなく、参加者個々人が多岐にわたる個別研究の成果をあげるにとどまったといえよう。しかし、二〇〇七年度に発足した「東アジアの知的システムの近代的編成過程」をめぐる共同研究会の発足そのものが、「出版と学芸ジャンルの編成と再編成」の発展であり、その成果といつてよい。



それゆえ、共同研究「出版と学芸ジャンルの編成と再編成」については、参加者各自の研究がまとまり次第、逐次、本誌に小特集を組み、成果報告とすることにした。その内容は多岐にわたり、まとまりを見せることはないが、いずれも、今後の各分野の研究に寄与するだけでなく、研究の総合化が進むにつれて、それぞれの有効性も明らかになってゆくことを信じている。

なお、分科会形式をとって行った『共益貸本社』目録の分析は、別途まとめて「日文研叢書」として刊行する予定である。

私個人の研究としては、この都合四年間の共同研究の進展のなかで、『日本の「文学」概念』（作品社、一九九八）を基礎に日本近代における「芸術」および「歴史」概念とその編成上の日本的特徴を明らかにする試みをまとめることができた（『「芸術」概念の形成、象徴美学の誕生』、鈴木貞美・岩井茂樹編『わび、さび、幽玄——「日本的なるもの」への道程』水声社、二〇〇六、第一章、「日本における『歴史』の歴史——ひとつのプロブレマティクとして』、『日本研究』35集、二〇〇七）。また、『生命観の探究——重層する危機のなかで』（二〇〇七）の随所に、その他の成果を盛りこむことができた。

そして、この小特集の最初に、二〇〇七年度秋、北京大学でのシンポジウム「東アジアにおける近代諸概念の生成と展開」で行った基調報告を掲載する。これは、研究代表者を務めたゆえの成果だからである。



〈共同研究報告〉

# 東アジアにおける学芸諸概念とその編成史

## ——国際共同研究とその方法の提案

鈴木 貞 美

学芸概念編成史とは何か。学芸は学問と芸術のこと。概念編成史とは、概念の体系ないしは秩序が、歴史的にどのように編みかえられてきたかを解明する研究のことである。

まず、概念史研究は、あらゆる学問研究の不可欠な基礎である。

概念の変化を知らなければ、過去の同じ語に現在の概念を投影する誤りは往々にして起こる。たとえば「純文学」という語は、一八九〇年代に日本で造語されたもので、大学の文学部などに用いられる人文学を意味する広義の「文学」に対して、言語芸術を意味し、「美文学」とも別称された。人文学の内の哲学、史学に対する「文学」という用法が次第に増え、一九一〇年前後に狭義の「文学」として成立する<sup>(1)</sup>。この「文学」の広義と狭義は、第二次大戦期まで認められる。これと一九六〇年代初頭に確立する「大衆文学」に対する「純文学」とは、まったく異なる意味であることは、すぐ了解されよう。

しかし、「純文学」対「大衆文学」というスキームを分析に用いて、徳川時代や明治期からの小説全般を分類するような時代錯誤が、第二次大戦後の名だたる学者や批評家たちによって行われてきた<sup>(2)</sup>。そもそもあまたの小説を芸術性ないしは思想性と娯楽性の多寡を基準に、二分することなど、原理的に不可能である。近代の詩や戯曲では、そんなことは行われていない。

それゆえ、「純文学」対「大衆文学」というスキームを廃し、それぞれの時代の小説ジャンルの編成とその価値を明確にすることにより、日本の小説史は書きかえられる。

そして、概念編成史の研究は、これまで分析概念と当代の概念とを混同してなりたってきた研究を覆し、まったく新しい文化史研究をひらくことができる。たとえば、これまで社会科学の分析概念として、多く用いられてきた「封建制」は、史的唯物論における「奴隸制—封建制—資本制—社会主義」という発展段階論に立つもので

ある。しかし、中国清代において用いられていた「封建」は、異民族支配のもとで分権制を主張するもので、地方の特色を生かしうる世襲制の主張も行われた。その対立概念は中央集権を意味する「郡県」であった。徳川時代の日本にも、その論議が受け入れられ、「封建制」が是とされた。が、たとえば山鹿素行は、やや「郡県」に傾いている。<sup>(3)</sup> 異民族支配を受けておらず、その論議の前提となる科挙制度も採用されておらず、古代から世襲制が定着していたにもかかわらず、である。徳川幕藩体制は、集団の管理権の委託関係によるしくみによってなりたつもので、ヨーロッパ“feudalism”とも中国の「封建」制ともまったく異なる特種な二重権力を職分集団ごとにつくりだすものであり、その職分集団ごとに、内部に階層がつけられていた。

ところが、人びとを身分制度から解放し、「四民平等」を宣言した明治維新後、徳川時代の世襲による職分・身分制度が「封建制」といわれるようになった。さらに、日本の一九二〇年代のマルクス主義者たちは、徳川時代を資本制以前の段階という意味で、「封建制」と呼んだ。さらにコミンテルンの一九三二年テーゼは天皇をいまだく近代日本の統治システムを「(半)封建制」と呼び変えた。同じことばでも、それぞれの立場によって、その意味がまるでがっていたのである。概念とその価値観とを歴史的に相対化すること、それによって、実態に迫る新たな文化史、社会史にむかうことができることは、ここに明らかだろう。

しかし、本研究は、このような一分野の概念史の研究にとどまるものではなく、学芸全体におよぶ概念のしくみについての知の共同作業を提案するものである。概念史研究は、ともすれば、ひとつの概念の形成から変化の過程を追うことに終始しがちで、その概念のそれぞれの時代の知の全体における相対的な位置の解明がおろそかになりやすい。学芸概念編成史とは、学問の秩序ないしは体系が編みかえられてゆく様子を明らかにする研究である。すなわち構造研究と歴史研究との総合と言いかえてもよい。

東アジアにおいて古代から近世にわたる学芸の歴史は、ヨーロッパとはまったく異なる編成をもつ中国のそれを基本にしつつも、朝鮮半島と日本において、それぞれ独自に推移してきた。日本においては漢訳洋書の解禁から蘭学の流れが形成され、一九世紀以前にもヨーロッパの宗教や学術が伝えられてはいたが、それは知識層の一部にとどまっていた。ところが、一九世紀半ば、上海でキリスト教宣教師と中国人の「秀才」(科挙で官吏として採用にはいたらなかった人)との協力によって大量の西洋新知識が翻訳され、それが日本にもたらされるやいなや伝統概念の大きな変容、すなわち学芸概念編成の組み替えがはじまった。列強の植民地にされるかもしれないという危機を敏感に感じた日本は、欧米に知識人を派遣し、また欧米諸国から知識人を雇い入れ、学芸の近代化の先陣を切った。

伝統的に文章による学問、すなわち「文(の)学」の内部は「経・史・詩・集」に分類されてきたが、近代的な大学制度において「文

学(広義)」部の内部は「哲学」・「史学」・「文学」(狭義)へと編成が変えられた。それは伝統的な概念をリセプターとして西洋知識を受け入れ、その土台を組み替えることによって行われた。日本では、明治以前に、和歌や物語が、「文学」と呼ばれたことは一度もなかったが、新しい概念編成によって、それらは広義の「文学」すなわち人文学の対象となり、また狭義の「文学」、言語芸術とされたのである。その組み替えには、日本と中国との文化的土壌のちがいが作用して時間差があったが、総じて、西洋諸国の学芸編成とは異なる体系が築かれた。

日本と中国との文化的土壌のちがいは、西欧の“literature”の概念に対する態度に端的に見られる。“literature”の広義は著述一般、中義は洗練された文字による著述、すなわち人文学、狭義は文字による言語芸術を意味する。その文字による言語芸術、すなわち詩、小説、戯曲は、ロマンティズムの価値観により、創造的で想像的なものを尊重するものだった。中国の読書階級も虚構の類を娯楽の対象にしたが、伝統的に嘘を退け、虚構を蔑視する精神が支配的であり、さらに朱子学は、この傾向を推し進めた。それゆえ虚構を尊重する狭義の“literature”は受け入れ難く、したがって「文学」の編成替えは起こりにくかった。

それに対して、徳川時代の日本では、たとえば虚構を通してこそ真実が語りやすいという浄瑠璃台本作者、近松門左衛門の考えが民衆文化のなかにかなりの力をもって展開していた。また、物語・小

説をひとくくりにしてジャンル史を書こうとするような考えも曲亭馬琴とその周辺には発生していた。それらによって、狭義の“literature”の受け入れが容易であった。

ただし、当初、受け入れる際に、西欧における狭義の“literature”が民衆の文芸(popular literature)を排除するものであることは無視された。しかし、やがて、日本のシェークスピアと称された近松門左衛門と、儒学を中心に物語を書いた曲亭馬琴を除いて、民衆の文芸は蔑視されることになる。ところが、リベラルな思潮が台頭することにより、もう一度、人情や世相をリアルに活写する井原西鶴の作品なども復権してゆく。このように価値観の変容が、学芸の編成の変化に作用しているのだ。

そして、二〇世紀前期に日本に留学した知識人たちによって、言語芸術という意味をもつ新概念である「文学」が中国にもちかえられ、一九三〇年代の「文学革命」にまで発展する。「文学は子游、子夏」からきりとなってきたものではなく、日本から輸入したもの、彼らの英語 literature に対する訳語なのだ」という魯迅「門外文談」(一九三五)の一文は、そのことを、よく語っている。

他方、明治期の日本において西洋諸国の学芸の編成とは異なる体系が築かれたことは、大学の制度が端的に示している。一九世紀の欧米において、自然科学(natural science)と工学(technology, engineering)の乖離ははなはだしく、工学は総合大学(University)の内部には組み入れられず、単科大学(college)しかなかった。しかし、

日本の帝国大学は「工科大学」を組み入れて発足した。朱子学の「天理」によって、自然科学が対象とする自然の法則性を受け止めたことは中国でもかわりなかったと思われるが、日本の知識層の主体は士大夫でなく、武士であった。この層が西洋の軍事技術の発展に敏感に反応した。

そして、それは、ちょうどイギリスを中心に、工学がエネルギーの学としてアカデミズムの一角を占めるようになった時期にあたった。帝国大学のうちに「工科大学」が設けられたことには、文化基盤と歴史的条件のふたつが作用している<sup>(4)</sup>。

また欧米諸国の大学はキリスト教の神学部を中心にもつ構成において発展してきたが、日本の大学はそれにあたる学部を設けず、欧米においては神学部が付随する宗教学を文学部哲学科のなかにおいた。そして、大学のこのような学部編成は二〇世紀前半を通じて中国・韓国にもおよび、今日に至っている。

制度のちがいは、学問それぞれの内容にも変化をおよぼす。イギリス・フランスにおいて、人文系の学問は、基本的に神学に対して人間についての学問を意味する。しかし、ドイツにおいてプロテスタンティズムは学芸全般に浸透していた。そのドイツの影響を強く受けたために、また儒学が人間に関する学問という性格を強くもっていたために、日本近代の学芸は「宗教」と相互浸透して発展してきた。

西欧ロマンティズムの学芸は、キリスト教の精神支配に対して

ギリシアやローマの神話世界、土地の神や風の神、また東洋の神がみを好んでとりあげた。これにならって、日本における学芸のロマンティズムは、たとえば岡倉天心が道教の「気」の觀念に立つものと同一視して、禅宗の精神文化に東アジアの近代芸術を見ようとしたように、東洋や日本の宗教的主題を好んでとりあげた<sup>(5)</sup>。しかし、これは自国の支配的宗教(近代になってつくられた「国家神道」——皇室の祖先崇拜は「宗教ではない」と規定することにより、これと抵触しない範囲で信教の自由を認めた)との精神的な緊張は生まれず、むしろ積極的に融合するものもあった。東京帝国大学憲法学教授、寛克彦の国体論が代表的で、これは日中戦争期に軍部・右翼の理論的支柱として機能した<sup>(6)</sup>。

このように西洋近代のそれを参照して、新概念をつくりだしつつ、伝統的な概念編成が近代的に組み替えられてゆく様子を研究するには、西洋と東洋、また西洋内部、東アジア内部での文化の差異をよく吟味し、受け入れる際の歴史的条件と価値観の変化を勘案しなければならぬ。そのための作業手順を以下にまとめておく。

1 概念編成、すなわち、上位、同位(類義と対立)、下位の内部編成に留意すること。何に対して言われているかに注意して、文脈から判断する習慣をつけること。

なお、一般に流布しているものを「概念」とし、特定身分や専門分野内のそれを限定つきの「概念」、個々人のそれを「觀念」と区別するのが議論の混乱を避けるのによいだろう。



2 受容器として働いた伝統的概念とその価値観、歴史的條件の吟味。中国の伝統的概念編成の推移と西洋近代の概念編成の双方に通じていることが必要だが、西洋概念の受容器の役割をはたした伝統概念と、その価値観を研究することによって、これらは相対化され、次第に解明されてゆく。

3 創始者とその周辺の領域（外交文書、官庁用語、専門分野など）、思想的立場の分析

なお、当該の概念に関する個々の知識人の観念（専門分野、思想的立場、観念の輸入元、他への影響などの研究は、全体におけるケース・スタディーにあたり、全体と個別の相互性において発展してゆくことになる。

4 流布と定着の経緯、新聞や雑誌などメディアの性格による用語の差異の分析、辞典、事典類、教科名や教科書の分析

5 今日にいたるまでの、その後の組み替えの分析。これは、今日のわれわれの概念および概念編成を歴史的に相対化する作業となる。

6 各分野内については、先にあげた「封建」の例のように、分析スキームの形成についての分析が必要となる。

このような研究は、とてもひとりの手でなしうるものではない。語彙史、学術史など別の方法によって展開してきた先行研究をよく検討するとともに、各自が、上記の、どの項目の作業を担っているかを自覚し、知の共同作業、すなわち研究運動として展開してゆく

べきものであるということを付言しておく。

## 注

(1) この「純文学」の端的な用例は「哲学と純文学とは科がちがう」（夏目漱石『虞美人草』）に見られる。これを単に「文学」と称する用例は「自然主義」の勃興とともに多くなるが、一般化するのには、「芸術」（広義は学芸一般、狭義は美的鑑賞の対象すなわち広義の「美術」の内から、絵画、彫刻という視覚芸術を意味する狭義の「美術」）が定着する時期に当たっている。つまり、狭義の「芸術」すなわち広義の「美術」のうちに、狭義の「文学」と「美術」がならぶ編成となり、安定・定着したことを意味する（これについては、鈴木貞美『「芸術」概念の形成、象徴美学の定着』、鈴木・岩井編『わび、さび、幽玄——「日本的なるもの」への道程』水声社、二〇〇六を参照されたい）。

(2) 「大衆文学」は、「文壇文学」「芸術文学」を対立概念として、一九二〇年後半に運動として成立し、定着した概念で、その内に「時代もの」——創作講談の展開、ないしは、それに刺戟されたもの——と「探偵小説」をふくむものだった。すなわち菊池寛らの「通俗小説」すなわち当代風俗小説は「文壇小説」と呼ばれ、この運動から排除されていた。それは都市大衆文化の有力な一翼をなし、職業作家が輩出して既成文壇に対する「大衆小説文壇」を形成、小説は娯楽性を強めて、エロ、グロやナンセンスの傾向を低俗化してゆく。これが新聞や大衆雑誌に進出すると、既成文壇にも通俗性の

高い題材をとる傾向が見られる。また一九三五年前後に、「大衆小説」に一定の質の向上も見られるが、同時に、再編成が起こり、「時代小説」「探偵小説」、ユーモア小説などの「通俗小説」を加えた。そして、このことから、主として『新潮』系のグループが非政治的な芸術文学の意味で「純文学」を用いはじめ、やや流通するが、定義されることなく、概念化されたとはいいたい。

第二次大戦後には、「純文学」雑誌に対して、「中間小説」雑誌、そして「大衆文学」の三分類となるが、SF、ショート・ショートなどは作品の質とは無関係に「大衆文学」に分類されていた。高度経済成長期に出版社系週刊誌が相次いで創刊され、「中間小説」が隆勢を誇りはじめると、「純文学」雑誌にも、その傾向をもつ作品が掲載されると、一九六一年に「純文学」変質論争が起こり、その論議を通じて、「純文学」対「大衆文学」スキームが定着してゆく。これによって「純文学」としての「時代小説」を「歴史小説」と呼ぶことも定着した。

しかし、一九八〇年代に、「純文学」雑誌が若年層を対象とする人気作家の作品に活路を見出そうとし、他方、「中間小説」雑誌に円熟した作品が多く見られるようになると、このスキームが形骸化していることは誰もが認めざるをえないようになる。が、雑誌の制度そのものは今日に至っている（これについては鈴木貞美『日本の「文学」を考える』角川選書、一九九二、および「中村真一郎『雲のゆき来』、あるいは『うまく作られた変貌』』井波律子、井上章一編『表現における越境と混淆』日文研叢書36、国際日本文化研究センター、二〇〇五、一二九—一三〇頁補注を参照されたい）。

他方、一九六〇年前後する時期から、「純文学」対「大衆文学」スキームは、研究・批評に用いられるようになり、中村幸彦『近世儒者の文学観』（一九五八）のように、徳川時代中期の「雅」と「俗」の文化区分を、これと同類のものとアナロジーする思考法を見せているし、明治期の「純文学」を「大衆文学」に対するそれと混同する者も出てくる（鈴木貞美『日本の「文学」概念』第三章2「近世の『文学』とジャンル意識」、作品社、一九九八を参照されたい）。

(3) 張翔・園田英弘編『「封建」・「郡県」再考』（思文閣出版、二〇〇六）がこの問題を多角的に扱っている。

(4) 鈴木貞美『生命観の探究―重層する危機のなかで』（作品社、二〇〇七）第一章三節2、六節3などを参照されたい。

(5) 同前、第五章五節などを参照されたい。

(6) 同前、第九章六節を参照されたい。

〈共同研究報告〉

## 十九世紀末における恋愛文学の編成

——人情本から小説へ

リース・モートン

本論は、「近代日本文学に見られる恋愛観」についての研究プロジェクトの一環である。「恋愛」は、「romantic love」の訳で、「恋」という見出しのカテゴリーに入れられるものであるが、十九世紀以降の日本の詩と散文のモチーフやテーマとして使われるとき、一体どういうものを意味するのだろうか。このプロジェクトの根本にあるのは、文学におけるモダン観に恋愛というテーマが重要な役割を果たしているという主張であり、文学史家や評論家の多くが賛同するものである。<sup>(1)</sup>「恋愛」の調査には、関連する問題として、文学に描かれる女性像、男と女の関係の変遷、それに伴って浮き上がってくる家族の姿があり、そして文学的産物としての主観というのが発展してくるにつれ、文学の主題・構造・人物描写の一部としての「内面性」という概念も、見ていく必要のある問題となってくる。

さらに、恋愛の調査をして行くうちに、文学ジャンルの定義、ジ

ヤンルとジャンルの間の関係、そして、各ジャンルの作品に対する読者の反応など、研究対象は大きく広がって行く。<sup>(2)</sup>人情本というジャンルを検討することで、このような問題の解決をさぐる緒にしたい。ここで、考察するのは、江戸時代のものではなく、近代になってから構成された人情本というジャンルに重点を置く。十九世紀末から二十世紀初頭になつてはじめて人情本研究が本格化し、研究者や学術的な出版社が原本の保存や読者に人気のあつた人情本の翻刻を出版するなど、このころになつて初めて人情本が文芸の一ジャンルとして認められるようになったからである。人情本自体の出版は、二十世紀の初頭にはすでに明らかに廃絶状態にあり、読者の目にも評論家の目にも、徐々に台頭してきた全く独立した存在としてとらえられていた恋愛小説というジャンルに取って代わられていた。<sup>(3)</sup>

これから人情本のいくつかをつぶさに考察して行くわけであるが、先に書いたように、この種の人情本のテキスト分析は、人情本とい

うジャンルがどのようにして発生したのかを解明するものではなく、むしろ人情本が近代の読者にどうとらえられたかに注目し、そして、人情本と恋愛小説という二つのジャンルの近代的な定義を再考するために、「前近代的（プレモダン）」な人情本と「近代的（モダン）」な恋愛小説という二つのジャンルの関係を探ってみる。また、近代の歩みの中で、人情本観というものがどう変遷して行ったかをたどるために、戦前と戦後の評論家と編者の著作を検討してみる。ジャンルとしての人情本というカテゴリーは、現在全く読まれていないだけに、空のカテゴリーであるとも言え、その意味でまずそれを脱構築して人情本の実例のいくつかと比較検討することで、十九世紀の後期と二十世紀にこの読み物の様式について書かれたことの真実性を検証したい。

戦前の人情本評論家——あえば こうそん 饗庭篁村

戦後の江戸文学者、中村幸彦が好意的に挙げている評論が一つある。饗庭篁村（一八五五—一九二二）の評論である。おそらく戦前発表されたものの中では最も影響力のあった人情本研究ではないかと思う。日本文学と西洋文学の評論家として有名だった饗庭篁村は、一八八七年の『出版月報』に発表した、為永春水（二七九〇—一八四三）の『春色梅児誉美』<sup>（4）</sup>についての評論の中で、次の五点を指摘している。

一に文章は俗語を以て、芸妓、娘らの用語を使いわけてあるをよしとするが、俗語は洒落本に先例がある。洒落本はうがちを事として俗受けせず、『梅ごよみ』は、舌たるい春画体故、俗受けしたるまでにて、俗語の初めとして称すべきではない。

二に、趣向を伝奇的（読本風）の作品にせず、平常に材を選んだのは、よろしいとしても、その内容は獣慾をかき起こすだけのもので、しかも千編一律、どの作品も変化に乏しい。小説としては平常の材を採っても、少しでも作意がなければ、小説は成立しない。その用意に欠けるところがある。

三に、これも趣向の中に入るであろうが、青年男女の情感を識るに足るのみ、理想というものが皆無である……

四に、……故に本当に人情を写したとは称し難い。

五に、要するに、この作品は人の話の速記録の如きである。<sup>（5）</sup>

この引用からわかるように、饗庭は、『春色梅児誉美』の会話体を賞賛しながらも、テーマが男女の情欲であることと「理想」の欠如のために、人情本を小説とみなすことを拒否している。その批評の裏には、明確に言わないまでも、人情本を西洋の小説と比較していることがわかる。そして彼が比較する西洋の小説には、男女の情欲的関係の率直な表現を、非道德的、あるいは俗なものとして見る、日本でも西洋でも当時の文壇に見られた文学外の要素が含まれているのである。

坪内逍遙と村上静人の人情本観

村上静人の「人情本略史」(一九二三)は、比較的手にしやすい本格的な人情本研究論文の中で、最も古いものの中の一つだと思われる。これは、人情本刊行会が編集した人情本刊行会叢書の再版されたものの中の一冊に掲載されたものである。村上静人の「人情本略史」は、一九一四年から一七年に刊行された初版シリーズには入っておらず、一九二三年から二五年にかけて刊行された再版シリーズの第一巻に入っている。初版シリーズは二十四巻で、再版シリーズは三巻増えて、二十七巻になっている。人情本刊行会叢書についてはあとで詳しく検討して行くが、今はまず、村上静人の「人情本略史」に書かれている彼一流の人情本観を見ていきたいと思う。

人情本略史の最初の文をみると、

我が国の文学は、これを奈良朝文学、平安朝文学、鎌倉時代文学、足利時代文学、および徳川時代文学の五期に分つことを得る。そしてその中においても、上には平安朝文学をもつて優なるものとなし、下にあつては徳川時代の文学をもつて最も秀でたるものとなす。<sup>(6)</sup>

と書いているほど徳川時代文学を高く評価しているが、あとで示すように、他の研究者はかならずしも、村上の評価に同意するもので

はなかった。とくに人情本について村上は、次のように言い切っている。

すなわち人情本にあつては、従来作者の多く常例手段として執り来つた、お家騒動、仇討物、合戦記などと異なつて、読者が日常これを経験し、親しく見聞しつつある題材を捉え来つて、いわゆる近代の写実派の態度と全く同一方法と手段をもつて描写したものである。<sup>(7)</sup>

この文章から、村上は人情本を写実小説の一つと見なしていることが理解した場合、坪内逍遙(二八五九—一九三五)の見方と比べるとができる。逍遙は一八八五—八六年の『小説神髓』に、「紫式部の『源氏物語』、為永春水の人情本等は総じて現世物語の部類といふべし。」<sup>(8)</sup>と書いている。「現世物語」という言葉は、フィクションを、現世の物語に読者が住んでいる世界を描く物語と、過去の物語に昔の世界のことを描く物語の二つに分類する十九世紀英文学の従来の体系と日本の文学を比較することによって、日本文学の系譜を構築しようとしたことから逍遙が使うようになったらしい。また、のちに『新旧過渡期の回想』(一九二五)の中でも、「一九や三馬や春水を比較的今人が喜ぶのは、主として彼らの写実味を、すなわち生の観察とその表現とに於ける技倆を買うのだから……」<sup>(9)</sup>と書いている。村上静人の略史の二年後に出版されたこの逍遙の文章には、

「模写小説」と書いて「アーチスチックノベル」というふりがながついており、言葉は違うが、「写実派」という村上の人情本の描写が、繰り返されているのがわかる。さらに『小説神髓』では、「現実派は前の二派に異なり。現に在る人を主公とするなり。『梅暦』の丹次郎、『源氏物語』の光君の如き即ち是なり。」<sup>(10)</sup>と書いている。

「模写小説」にせよ、「現実派」にせよ、「写実」に近く、二人の評者が同じ方向に収束していると言える。出版年こそ後になっているが、逍遙が『小説神髓』を書いたのは村上より前だったことを考えると、この評価をしたのは逍遙の方が先かも知れない。しかし、村上はさらにその評価を発展させている。「彼の平安朝に於ける紫式部の『源氏物語』の如きは、我が国最古の自然主義小説である。」<sup>(11)</sup>といつて、村上は日本の文学伝統にまた「自然主義」を主張している。この主張については、あとで人情本のいくつかについて分析するときに、もう一度考察してみようと思う。

### その他の戦前の人情本観

村上の非常に肯定的な人情本観に対して、否定的な人情本観はいくらでもある。文学博士笹川種郎は、一九二六年に国民図書より刊行された『近代日本文学大系』の中の『人情本代表作集』で、次のように書いている。

人情本は男女間の恋愛を主とし、市井に於ける色恋のいきさつ、

それにからまる義理人情を描いたもので、芸娼妓、困い者、茶屋女、女房、娘等を環りて、遊蕩児や通人や、町家の堅気者、番頭、無頼漢等を配し、その間に生じた関係を描写したのである。しかしその観察は多くは鋭利ならず、奇警ならず、深刻ならず、文章も変化に乏しく、趣味は千篇一律に墮して、そのうち二三編を読まば、他は類推すべきものである。浮世草子、八文字屋本に及ばず、洒落本、黄表紙、読本に比してすこぶる遜色があり、江戸文芸中、最も劣つたものと云つても、けつして過酷な評ではあるまい。<sup>(12)</sup>

また、その数行後に、

為永春水の如きは、人情本作家の代表者と称せられているが、もとよりな実<sup>へん</sup>に過ぎた片々たる小才に過ぎない。人情本唯一の傑作は春水の春色梅暦やその他の為永の諸編でなくして、むしろ曲山人の娘節用である。人情本をして重からしむるものは、この一娘節用<sup>ひとくせう</sup>であることを思えば、頗<sup>すこぶ</sup>る人情本の落莫<sup>らくぼく</sup>たるを思わざるを得ない。<sup>(13)</sup>

人情本の解題を書く学者本人がこういうことを書いているわけである。

数編の人情本が、山口剛による詳しい注釈つきで収められている



一九二八年刊行の『日本名著全集 江戸文芸之部 第十五巻——

人情本集』の中に、やはり山口剛の手になる人情本の略史が載っている。校注を見ると、山口の博識がうかがわれるのであるが、「人情本の芸術的価値はあまりに低い。」<sup>(15)</sup>というほどに人情本を低く評価している。「人情本に好色の漲<sup>みなぎ</sup>っているのも事実である。愁<sup>しゆ</sup>歎<sup>たん</sup>の溢<sup>あふ</sup>れているのも事実である。」<sup>(15)</sup>という文からもわかるように、人情本のテーマとして、山口は好色と愁歎の二つを挙げている。これは村上静人のいう、「世間ある一部に於て、人情本を以て直ちに男女の劣情<sup>れつじやう</sup>を説く愚書<sup>ぐしよ</sup>なり、淫書<sup>いんしよ</sup>なり」という説があるけれども、それは僅かにその一端<sup>いったん</sup>を見て、その全部を評するもの……<sup>(16)</sup>に当てはまるだろう。本論の後半で、人情本の作品例を数点分析するときに、このような意見を思い出しながら考察することになろう。

戦前の人情本研究をほんの数点挙げてみたが、村上静人が英雄的な努力をして読者を説得しようとしたにもかかわらず、全体的に評価は否定的である。尾崎紅葉（一八六七—一九〇三）や永井荷風（一八七九—一九五九）などといった戦前の小説家の中には人情本を大いに賞賛した人たちもいたのであるが、ここでは人情本というジャンルの学術的定義だけにしぼっている。<sup>(17)</sup>

#### 神保五彌<sup>じんぼうかすや</sup>の評論

戦後になると、情勢は大きく変わってくる。神保五彌（一九二二—）はこの時期に人情本について活発に研究を発表した学者で、彼

の見方は、先に紹介した学者のどれよりも、村上静人の姿勢に近いものである。たとえば、神保の『為永春水の研究』（一九六四）では、人情本が、読本や洒落本・滑稽本とはつきりと違った、新しい物語の世界を造形した、と認められると書いている。<sup>(18)</sup>また神保は、一九六七年の『日本文学の歴史第八巻——文化繚乱』の、戯作と人情本についての章「瑣末主義と好色」の中で次のように書いている。少し長くなるが引用してみる。

人情本とは、年若い女性の読者の関心の的であつた男女の恋愛の相を描く小説であつた。

人情本の流行は、封建社会も末期に近づいた時代の世相と、無関係ではない。「源氏」や『伊勢物語』でさえも、男女の愛欲を描いているから女子には読ませないようにすべきだという『女大学』式の封建婦道が、ようやくゆるみ出してきていたのである。同時にまた、人情本の流行は寛政改革後の江戸小説の変貌、大衆文学への移行と無関係ではない。読者としての大衆のうち、それまで忘れられていた女性の読者をつかまえることで、書肆は利益をあげることを計算したのである。

事実、あとで述べるが、人情本の成立と流行とは、そのような書肆の商業主義と密接に結びついている。それだけにまた人情本の恋愛は、年若い女性の愛欲に寄せる関心と興味とに媚びて、情趣的ではあるがいちじるしく扇情的である。西鶴の『好

色五人女』にみられるような、生命の燃焼から発する純粹で、はげしい恋愛はどこにも見いだせない。<sup>(19)</sup>

その数ページ後に人情本の出版について書いている。

たびたびいうように、人情本は女性を相手とする小説である。したがって読本よみほんのようにむずかしい漢字を使用し、いちいち振りかえをつねばならないということがない。合巻ごうかんのように全ページ挿絵を用意するという必要もなければ、文字も大きくてすむ、というわけで、その出版費用は読本や合巻にくらべてはるかに安価にいった。それゆえ出版する側からいえば、売れる売れないの計算をこまかに考慮しなくても、ともかくも出版しうるものであった。……

その人情本という名称は、天保年間にはいつて為永春水が代表作者の位置につき、彼がその作品を人情本にんじやうほんとよんだことから固定化した名称で、一般にはその書型から滑稽本同様、中本ちゆうほんとよばれ、内容から文政年間に泣本なきほん、書肆仲間の公的名称としては一貫して中型絵入り読本よみほんと呼ばれていた。<sup>(20)</sup>

人情本についての神保の考え方でおもしろいのは、人情本は「表芸」であって、春本やわ印（ポルノグラフィ）などのような「裏芸」ではないといっていることである。人情本作者は、春本やわ印

も書いていて、春水の『春色初音之六女』などはその一例である。神保は、ここで「恋愛小説」としての人情本と、ポルノグラフィ(21)として春本のあいだに一線を引いている。神保のいう「表芸」と「裏芸」は、この後で紹介する中村幸彦の「雅」と「俗」とは少し違う。神保は、人情本が対象としたのは元々若い女性の読者であったといい、これは為永春水が女性の読者について触れている箇所が多くあることでも裏付けられている。しかし、江戸文学に造詣の深いピーター・コーニツキによると、「人情本が男性にも同様に人気があったという証拠がいくつもある。」という。<sup>(22)</sup>

神保の次のコメントは、なかなか意味深く示唆に富んでいる。「恋愛描写を重視して、安易に結末を用意するために、春水人情本はしばしば妻妾さいしやうわづら和合の、一夫多妻のハッピーエンドに終わっているのである……」<sup>(23)</sup>神保はまた、人情本の性質を分析するのに「風俗小説」という言葉も使っている。「しかし、一方ではまた春水人情本は、甘美な江戸の下町情調の中に、場面・情景を洗練された会話と写実的な筆致で表現し、さまざまな恋愛の相を描いた風俗小説として完成している事も事実である。」<sup>(24)</sup>そして、最後に、最終期の人情本について、次のように言っている。「……幕末になって金水の門人、梅亭金鷲ばいていきんがや、また二世梅暮里谷峨うめぼりこやが、山々亭有人などの作者が、春水流の人情本、それもより退廃の色濃い作品を発表している。しかし、質量ともに著しく低調で（あった）……」<sup>(25)</sup>人情本の専門家はほとんどこの見地に賛同しており、彼らがどのような美的基準でも

って判断しているのかを検証するためにだけでも一読してみる価値はありそうである。

神保は、時代が変わっても意見を変えていないようで、一九九一年の新潮社の古典文学アルバム『江戸戯作』にもこう書いている。

人情本は女性を読者として江戸庶民の恋愛の種々相を描くものであったから、描いた人間はもとより、構想も典型的である。ただ会話を主とした恋愛場面の的確な描写、背景になる江戸庶民の日常生活の描写のみごとさなど、人情本に近代的な風俗小説の性格を与えて（いる）……<sup>(26)</sup>

#### 中村幸彦の人情本観

中村幸彦は人情本に関する研究書を数冊書いている。ここでこのジャンルに関する彼の総合的な評価をみきわめるために、そのサンブルをいくつか紹介しよう。まず、一九六二年出版の『春色梅児誉美』の校注に、『梅児誉美』に限ったことであるが、こう書いている。

近代小説に類似の点、すなわち長所のみあげて来たが、もちろん近世小説としての、種々の限界をも持っている。作中人物の性格を述べて、読者とともにあった作者春水の姿勢にふれたが、春水は、もちろん近代作家と違う。当時の戯作者の常で、こと

に読者を念頭から離れたことのない作者であった。しかも彼が予想した読者は、教養の低い一般的な中本の読者であった。その読者の影響で得た長所は前述したが、それは少なく短所の方が多かった。全般をおおう、日本古典文学の残滓でもあるかのように、よどんだ情趣主義、一口では徳川封建的ともいふべき、現代とちがった暗さ重さは、いわゆる江戸マニヤはともかくとして、現代人には甚だ異質的であるが、これらは最も時代的な作者であった春水のあらわれである。<sup>(27)</sup>

そして、一九八二年出版の『中村幸彦著述集』に収録されている「人情本と為永春水―付『梅ごよみ』へんちき論」というかなり詳しい研究論文に、先に紹介した饗庭篁村の人情本論に対して、饗庭は西洋の典籍評論法を日本土着のフィクションのジャンルに使っているから非常に低い評価になるのだという意味のことを書いている。

これを逆にいえば、明治の文学青年も、人情本を読みなれていたらこそ、西欧の新しい小説理論をも、どれほど正確であったかに問題は残るが、一応受け入れることが出来、またその理論、またその西欧の作品に模して、新しい作品が書けたのであるまいか。坪内逍遙の『当世書生気質』や二葉亭四迷の『浮雲』にも、人情本の余燼が色濃く残っているではないか。<sup>(28)</sup>

さらに、人情本の問題点を明確にしている。

幕末の雅文学は、文学論で新しい方向を示しながら、作品はこれに追従しえなかった。俗文学の方は作品の表現は早くも新しい試みをしながらも、文学意識は、娯楽以上のものと言い得ず低迷していた<sup>(29)</sup>……

全体的にみると、中村は人情本をあまり高く評価していないと見受けられるが、これは、文学を「雅」と「俗」にはつきり分けるといふ彼の美的評釈を反映しているといってもいいだろう。この評釈を使えば、大衆文学などは、最初から「高雅」な文学に対して劣ることになるはずだと思う。

#### 前田愛と人情本

前田愛（一九三二―八七）は、いくつかの著作の中で人情本について触れており、後学の徒にかなりの影響を与えている。一番おもしろいのは、一九七三年に初版が出た『近代読者の成立』に載っているものである。

人情本は……貸本屋の背に運ばれて、二倍三倍にも回転した人情本の読者の数が、寛政度の洒落本のそれをはるかに上回っていたことも勿論である。民衆教化をもくろむ改革当事者が神経

を尖らせたのは、直接には人情本の好色性であったけれども処断が寛政の改革の場合よりも厳しさを加えたのは、その通俗性・大衆性を無視し得なかったためでもあった<sup>(30)</sup>。

また、前田愛は、『都市空間のなかの文学』の中で、為永春水の『春色袖の梅』について、次のような言い方をしている。

春水の意図がこうした郊外生活の実体をリアルに描きだすよりも、郊外の自然で美化された二人だけの世界の幻想を紡ぎだすところにあったことはいうまでもない<sup>(31)</sup>。

そして、春水の人情本について一般的に次のようにも書いている。

しかし、こうしたソープ・ドラマふうの甘い隠遁の幻想が、独りよがりなスノビズムの産物であることもたしかなので、郊外生活のディテイルは春水特有の美意識で隙間なく裏打ちされているにもかかわらず、物語そのものはこのうえもなく退屈なのである<sup>(32)</sup>。

この考え方については、のちほどもう一度取り上げてみたいと思う。

## 最近の研究——丸山茂

人情本についての最近の研究と、このジャンルについて設定された仮説の一例として、丸山茂の一九九四年に出版された『春水人情本と近代小説』という著書を調べてみよう。丸山は、「近世小説」と「近代小説」にはつながりがあるという。しかし、「近世小説の単なる延長線上に近代小説があるとするものでないことは言うまでもなく」というただし書きがついている。<sup>(34)</sup>「春水人情本」は近代小説の母胎であるという、それまでの評論家の見解をうけつぎ、さらに本居宣長と『源氏物語』についての「もののあはれ」論の影響をとりあげて、まず、「天保年間の初めの『春水人情本』の確立が成し遂げられ、そこでの「人情」が恋愛中心である……<sup>(35)</sup>とし、さらに、「梅暦」五部作（が）……江戸期唯一の写实的・長編「恋愛小説」を現出させることになった。」<sup>(36)</sup>としている。

丸山は、「人情」を「情欲」として捉え直すことで、「恋愛」を深く捉えることが出来るようになり、近世小説から近代小説へという流れができたという。<sup>(37)</sup>丸山は「恋愛」にそれほど重点を置いたのはなぜだろうか。次の引用を見ればそれがわかるかと思う。

恋愛は個の感情の解放、個の自由の確立を志向する特性を有するとされよう。従ってそれは自分自身と、さらには自身を取り巻く現実との拮抗を多くの場合強い、かくしてさまざまな人生

の局面に当事者を逢着させる。そしてこの時人間性の真実性が試みられるであろう。この人間と現実との関わりの深みから個の自立を企図し、人間性を表出せしめる「恋愛」を取りあげる近代小説の基盤に、封建制度下、恋愛を肯定して、当代市井男女の、特に女性の側のひたむきな愛（人情のまこと）を描いた為永春水の人情本があり、（これまで見てきたごとく）その展開線上に『当世書生気質』『浮雲』『舞姫』が位置（して）……自身を新しい時代の新しい表現の文学たらしめていった。<sup>(38)</sup>

つまり、丸山は、最もよくできた人情本に表現された恋愛を、近代性の印としてみている。それだからこそ、丸山は鷗外の『舞姫』を近世小説の流れの上にあつて、なお近代小説としての新しい歩みを刻んだと認めるわけである。<sup>(39)</sup>しかし、丸山は春水の『梅暦』と『舞姫』とが似ていることに注目しながらも、「『舞姫』の」豊太郎とエリスとの愛の、悲惨な結末についてである。春水人情本が、ハッピーエンドに終わるのに対し、……これはあまりに大きな違いと言わねばならない。」<sup>(40)</sup>というコメントを書いている。

丸山はまた、樋口一葉（一八七二—一九〇六）の『たけくらべ』（一九〇五—一九〇六）と『梅暦』とにも近似性を見つけている。これは、これから人情本と、恋愛と、近代小説の関係を見ていく上で、もう一度考察しなければならないと思う。



## 人情本についての評論のまとめ

ジャンルを考察する上で、十九世紀末から二十世紀初頭の人情本を調べるのではなく、人情本というジャンルが形成された時期についてなぜ考察しないのかという疑問もあるかと思う。これには理由がある。まず、人情本は、洒落本や読本とは別に、十九世紀の半ばごろから読まれるようになってきたものであるということに異議をはさむ余地がないことである。そして第二の理由として、十九世紀末、明治という新しい時代と日本文学という概念の確立の一端として、日本文学の「正典」とみなされる作品群が生れ出たことである。二、三十年の時間的隔たりがあるとはいえ、同じように書かれたストーリーが、なぜ片方は「人情本」で、もう一方は「小説」としてはつきり異なるカテゴリーに入れられるのかと考えてみた方がいいかもしれない。そして、「小説」は日本文学の伝統の正典として誰もが認めるところであるのに、「人情本」はなぜそうではないのか。逍遙や一葉や鷗外などの作家が書く恋愛についての小説と、人情本との関係はどんなものか。

これらの疑問についてさまざまな仮説が、先に紹介した評論家たちによつて提案されている。しかし、とくに最近二十年ほどの間に、「正典」(英語では「canon」でカノンと訳されることもある)という概念や、ジャンルの成立過程ということが重要視されるようになってきている。たとえば、日本では鈴木貞美、アメリカではジョン・ピ

ロング、イギリスではフランク・カーモードやエリック・ホブズバウムといった学者たちがこれに注目している。<sup>(4)</sup>これらの学者は、ジャンルの再定義、伝統の創出、カノニシティー(正典性)の概念という観点から文学史を読み直そうとしているのである。「近代日本文学に見られる恋愛観」を考察するために、これらの概念を、人情本、恋愛、そして近代性に適用して考えてみたいと思うのである。

### 人情本の定義あるいは再定義——原本

人情本の原本は、主に大学、国や地方自治体の図書館などに保存されている。しかしこれらを完全に網羅する目録を見つけることは出来なかった。一番手にし易いのは『国書総目録』(一九六三—七六)で、大きな図書館なら必ずおいてあると思う。九冊がセットになったこの目録は、三冊セットの『古典籍総合目録』(一九九〇)によつて補完されている。『群書類従』も有名である。

これらの目録も、現存している人情本の原本のリストとなると、完全とはいえないのが実情である。個人の蔵書としては人情本の原本が保存されているはずだが、目録には載っていない。<sup>(4)</sup>もう一つの問題は、かなりの数に上る人情本の原本が、現存していないらしいことである。目録でも、翻刻だけしか残っていない人情本がかなりあることを示している。通常「翻刻」というと、再版とか、復刻版という意味で使われるが、人情本の場合は、厳密には必ずしもそうであるとは限らない。また、原本があつても、木版刷りであるため、



刷りによって、かなり違いがある場合があるということである。原本(a)と原本(b)は、同じ話でも、登場人物の名前が違っていたり、題名が違っていたりすることがあり、つきあわせて比べてみる必要があるらしい。<sup>43)</sup>

このころは、ほとんどの図書館のカatalogがインターネットで検索できるようになっているが、たとえば東京都立中央図書館の特別文庫室にある人情本の原本のカatalogは、インターネットでは検索できない。貴重な資料であるから、貸し出し禁止なのは当然であるが、原本の状態が非常にデリケートなため、コピーを取ることも制限されている。この図書館に所蔵されているものが、有名な人情本の唯一現存する原本であることも珍しくないのである。

もう一つ疑問に思うのは、読者のことである。いつこれほどまでに貴重なものになったのか、一般の読者の手に入らなくなったのはいつのことなのだろうか。当時の読者は、貸本屋を通して人情本を読んでいたことがわかってるので、原本の損傷が激しく、現存する原本の数が少ないのも納得がいく。それでも、数多くの原本があるはずだと期待していただけに、『国書総目録』に載っている数冊しか原本がないということに驚いている。徳川幕府が風俗取締りとして人情本など『好色本』の出版を禁止したとき、一斉に破棄したということも一因であろう。ピーター・コーニツキは、一八四二年に荷車五台分の人情本が没収され、破棄されたという記録があると書いている。<sup>44)</sup>「江戸の華」といわれた火事や、一九二三年の関東大

震災、そして第二次世界大戦時の東京大空襲も一つの要素に違いないと思う。

原本に関するこのような問題は、人情本というジャンルの調査の方法に、直接大きく関係してくる。

### 翻刻

現在、人情本で手に入り易く、読みやすいのは翻刻版である。原本は手書きのテキストを木版にして刷ったものであるが、翻刻は、活字を一本ずつ並べ組んで印刷しているので読み易くなっている。

本論で考察するのは、一八三二年初版の曲山人(二八三六?)作『小三金五郎こさんごろう仮名文章かみなぶみ娘節用むすめちよう』という人情本である。この人情本のテーマはあとで検討するとして、ここではまず、この人情本の各種の翻刻版を比較検討して、翻刻という出版メディアにまつわる問題点を理解する手がかりにしたい。翻刻版の中で、一番古いのは、一八八二(明治十五)年に出版されたものである。東京都立中央図書館で一八八六(明治十九)年に出版された翻刻版を調べてみた。百八ページからなるこの本の奥付には、翻刻出版人・廣野仲助、発兌はつだ・上田屋栄三郎、そして発行所は東京麴町の栄泉堂となっている。

この翻刻と、東京都立中央図書館特別文庫室に保管されている原本をつぶさに比べてみたところ、テキストに関する限り原本に非常に忠実であることがわかったが、挿絵が全く異なっており、やや色

つぼさが増している。<sup>(45)</sup> 原本はコピー禁止であったため、この翻刻版を原本と同じとみなし、これと、他の翻刻版を比べてみた。調べた翻刻版のうち、第二次世界大戦の数年前のものは、文章の一部が割愛されていたり、伏せ字があったり、線が引かれていたり、別の言葉に置き換えられていることがわかった。戦前にはどのような文章が、読者にとって刺激的すぎると判断されたのだろうか。

まず、一八八六年の翻刻版(a)と一九二五(大正十四)年の村上静人の編集による人情本刊行会叢書の再版(b)とを比べてみよう。

#### 【比較例 一】

(a) 下女「ハイハイかしこまりましたト(枕を置いてしたへゆく)金五郎ハ目を明て当たり見回し枕を取てまたね転び金」七段目の由良と云計略だサアもつと此方へよんなト(小三の手をとりひきよせる)<sup>(46)</sup>

(b) 下女『はいはい、畏りました。』と、枕を置いて下へ行く。金五郎は目を開いて、四辺見回し枕を取て又寝転び、金五郎「七段目の由良といふ計略だ。さあもツと此方へ寄んな。』と、小三の手を取る。<sup>(47)</sup>

引用部分を検討する前に、この二冊の翻刻版の全体的な特徴を先

ず比較してみるとおもしろい。一八八六年版は、表紙の裏側に、読者の興味をそるために内容の広告を載せており「文政十二年辛卯孟陽 江戸 文盲短齋するす」と書いてある。文政十二年は、一八二九年である。両開き一頁の挿絵のあと、題名のあとに、「江戸曲山人補綴」となっている。しかし、奥付には、著者として、為永春水のペンネームである教訓亭為永の名が見える。先に書いたように翻刻出版人は、廣野仲助となっている。曲山人の人情本の「著者」は、他でもない為永春水なのであるが、これは人情本を売るために、よく用いた手であるらしいが、翻刻版でも同じ手を使っている。一九二五年の翻刻版は、非常に分かり易く、村上静人による解釈がついており、たとえばなぜ曲山人を著者でなく、補綴としてあるのかなどの説明がついている。村上によると、この人情本は間違いもなく曲山人の著作であり、こういうことは当時よく行なわれていたことであると記している。村上は、初版の緒言も収録、挿絵は曲山人の絵をもとに、歌川国直が描いたものであるとしている。しかし、一九二五年版の挿絵は、原本の挿絵を再現しているものの、復刻したものではない。この引用文のある章は、一八八六年版ではただ「第三回」と記されているのに対し、一九二五年版では「初編下の巻」と書かれている。

引用文(a)と(b)では、句読点などが少し違うだけで、大きな差はない。(a)の一八八六年版では、フリガナがまばらに付けられているが、(b)の一九二五年版にはほとんどの漢字にフリガ

ナが打たれている。一番大きな違いは、(a)にはある「ひきよせる」という部分が、(b)では削除されていることである。金五郎が小三をひきよせて次のラブシーンへ移ることを想像させる言葉である。「七段目の由良という計略」というのは、人形浄瑠璃『仮名手本忠臣蔵』の主人公、大星由良之助が、仇を討つ計略を相手に悟られないように遊郭に上がって、遊女と戯れる段に言及しているのである。(b)では、「小三の手をとりひきよせる」の代わりに、「小三の手を取る」になっている。このわずかな削除で何が変わっているだろうか。金五郎が横になっていて、忠臣蔵の由良之助に言及しながら小三の手を取るという情景だけで読者には充分そのシーンが理解できるはずである。「ひきよせる」という言葉が猥褻であると判断されたことは不思議としか言いようがない。

## 【比較例 二】

(a) 小三「ヲホゝゝゝ厭でございますヨ 金「寝るのが厭か 小三」どうだか存ませんとかほをあかくしてうつむく 金「ナニしらねへことが有ものか誰かにおそはつて御座じだらうドラ一寸あらためて見ようト帯も心も打解て契り染たる湯かたびら玉の汗をやしぼるらんかくて是より金五郎ハ千歳屋へ人をハしらせ……<sup>(48)</sup>

(b) 小三『オホホホホ、厭で御座いますよ。』と心も打ち解

けて、契り初めたる湯帷子。

かくて是より金五郎は、千年屋へ人を走らせ……<sup>(49)</sup>

(a)の一八八六年版でははっきり描写されていることが、(b)の一九二五年版では、二、三行割愛されて、ほのめかされているに過ぎなくなっている。それでも、気が抜けたようになってしまっているものの、描写されているシーン自体はかなり色っぽい。

## 【比較例 三】

(a) 金「甘く云ぜしつぽりとしんねこではまぐりのお吸物をべてる人がのふお菊さん……<sup>(50)</sup>

(b) 金五郎『うまく言ふぜ。しつぽりと真猫で、のうお菊さん。』<sup>(51)</sup>

(a)の一八八六年版には載っているお菊という遊女の性的な描写が、(b)の一九二五年版では削除されている。

## 【比較例 四】

(a) 金「違へねへ色気がなくつても汁氣が有ハ沢山だのふバゝアトこえをかくれバうバもふきだし うバ「ヲホゝゝほんにさよでござい升私しのやうに色気も汁氣もなくなつてハいいけ

ませんが「御新造さんなどハ……」

(b) 金五郎「遅えねえ、色気がなくつても艶気があれば、沢山だ。のう老婆。」と、声を懸くれば、乳母も噴き出し、乳母「オホホホ、真に左様で御座います。私の様になつてはいけません、御新造さんなどは……」

金五郎と乳母が性的な冗談を言い合っている場面である。(a)の一八八六年版では「汁気」となっているところが(b)の一九二五年版では「艶気」となり、また、「色気も汁気もなくなつてハ」という部分も削除されているが、もとの情景を壊してはいない。

#### 【比較例 五】

(a) たば「ヲやおまへさんそんなことをおつしやるが炬燵と云者ハ能もので云ふに云ハれぬ楽しみが有升よねハ小三さん小三「なんだねおたぼさんおつな事をお云でない人の鼻を磨やうな私らアそんな事ハ嫌サ金「コウおたぼさんお前も余程好物家だね成程一寸いちやつくにハマんざら悪ねへやつさ冬の色事ハ炬燵で出来るやつがいくらも有ものさ 小三「もしおかしくもないそんな話ハ……」

(b) (おたば)『おやお前さん、そんな事を被仰るが、炬燵と

いふものはよいもので、また別な楽しみがありますよ。ねえ小三さん。』

小三「何だね、おたぼさん、乙な事をお言ひでない、人の鼻を磨る様な。私らアそんな事は嫌ひさ。」

金五郎「こうおたぼさん、お前も余程好物家だね。』  
小三「もし、可笑しくもないそんな話は……」

ここでも、やはり(a)の方が少し直接的な表現で性的な行為に言及しているのに対し、(b)は、ほのめかすだけにとどめている。

#### 【比較例 六】

(a) 金「ハハハ、そんなら乳母の所へ行て寝ろ今日を覚して泣出すとおつかアの何のか邪魔になるさうだト」

(b) 金五郎「ハハハハ、そんなら乳母の所へ行つて寝ろ。』  
と、……」

(b)の一九二五年版で、「今日を覚して泣出すとおつかアの何のか邪魔になるさうだト」をなぜ削除したのか、理解しがたい。一八八六年頃には何ともなかった文章が、一九二五年には、母親の子供に対する愛情への冒瀆として看過できないものと判断されたのだろうか。

【比較例 七】

(a) 金「なんの事たおかしくもねへそんなつまらねへ事を案  
じずにサアもふ寝ねへか寝るがいゝト(手をのバしひきよせる)  
小三「アレまだ着物も着換ませんよ 金「いゝハな着物ハそれ  
でも大事ねヘト(いひつゝ小三の)帯を解バ嬉しげに上着を脱  
下着の儘に寄添て」顔み合せて互に(にっこり)<sup>(58)</sup>……

(b) 金五郎「何の事た、可笑しくもねえ。そんなつまらねえ  
事を案じずと、さアもう寝ねえか、寝るがいゝ。」と、顔見合  
せて互に莞爾<sup>(59)</sup>。

ここでも、一八八六年版の方が少しあからさまであるだけで、一  
九二五年版もほぼ同じ情景を描写している。

【比較例 八】

(a) (金)「……床へ侵入て又いゝ夢でも結ト(ぐつと引よせ  
ひとつ夜着)何成事や契るらん<sup>(60)</sup>

(b) (金五郎)『……床へ侵入って、又いゝ夢でも結ばう。』<sup>(61)</sup>

一八八六年版で著者が読者に対して「どんなことをしたんでしょ

うねえ」という感じで問いかけているくだりを、一九二五年版で村  
上が割愛しているのは、おそらく一九二五年頃の読者の繊細な感性  
を損なうことを恐れたからなのだろう。

さて、さらに比較するために、一九三六(昭和十二)年に出版さ  
れた同じ話の翻刻を見てみよう。これは、大日本雄辯会講談社が出  
版した評釈江戸文学叢書の中の一冊である。翻刻本というよりも校  
注本で、笹川種郎による校注がついている。次に挙げる六ヶ所が直  
線に置き換えられている。

一、ト(ぐつと引きよせておびをとり)<sup>(62)</sup>

この一行は、一八八六年版ではそのままだが、一九二五年版では、  
比較してみなければこの行が削除されてしまっていることは分から  
ない。一九三六年版では直線に置き換えられているので、この箇所  
に削除された文章があったことが分かる。

- 二、寝るの
- 三、誰かにおそわって
- 四、ドラちよつとあらためて見よう。
- 五、帯も
- 六、玉の汗をやしぼるらん

この五ヶ所は、【比較例 二】の（a）の部分と同じ部分であり、削除箇所が直線に置き換えられているので、それを再現してみよう。

小三「ヲホゝゝゝ厭でございますヨ 金」——が厭か 小  
三「どうだか存ませんとかほをあかくしてうつむく 金」「ナニ  
しらねへことが有ものか——御座じだらう  
ト——心も打解て契り染たる湯かたびら  
かくて是より金五郎ハ千歳屋へ人をハしらせ  
……

線が引かれている部分を補うと、次のようになる。

小三「ヲホゝゝゝ厭でございますヨ 金「寝るのが厭か 小  
三「どうだか存ませんとかほをあかくしてうつむく 金」「ナニ  
しらねへことが有ものか誰かにおそはつて御座じだらうドラ——  
寸あらためて見ようト帯も心も打解て契り染たる湯かたびら玉  
の汗をやしぼるらんかくて是より金五郎ハ千歳屋へ人をハしら  
せ……

一九三六年版には、一九二五年版では完全に割愛されていたり、書き換えられていた文章のうちの一部分だけを直線に置き換えていることが分かる。大正時代には削除されていた「はまぐりのお吸物

をびてる人が」は、ここでは原文のままになっている。

最後にもう一つ、今度はもう少し古い鼻山人による一八一七年の『娼妓美談 籬の花』について、原本と翻刻を比べてみた。原本の題は『青楼籬の花』になっているが、同じ話である。中央図書館に原本の複写がある数少ない人情本のうちの一冊である。

比べた翻刻版は、村上静人が翻刻にあたつた一九一五年出版の人情本刊行会叢書の一冊である。編集者の村上静人は、この作品についての解題に、『娼妓美談 籬の花』は、人情本の祖たる菟弱本、即ち洒落本の一つで……と書いている。この作は、人情本よりも古いこんにやく本Ⅱ洒落本の一つであるという。もう一度、いったい人情本というジャンルはどういうものなのかという疑問が浮かんでくる。そして、この話を読んでもみると、ほとんどの人情本とは少し違った種類の「小説」に近いものであることがわかる。この意味でも、翻刻と原本をつきあわせて、どれほど変えられているかを調べてみる価値があると思う。

隅から隅までチェックしてみた結果、変えられていたのはたったの一ヶ所、一九一五年の翻刻版では、「ト夜着の中へはいり笑いながら二人ともに夜着をすっぱりかぶる」というト書きが削除されているだけであつた。

当然のことながら、武藤元昭が翻刻編集している一九九五年の叢書江戸文庫の中の第三十六巻「人情本集」をはじめ、戦後の翻刻はすべて原本に忠実である。そして、一九六二年刊行の為永春水によ



る人情本『春色梅児誉美』（中村幸彦校注）と二〇〇〇年の『風月花情春告鳥』（前田愛校注）は、いうまでもなく原本に忠実な上に、詳しい学術的な情報が満載されている。

しかし、原本は失われ、戦前の翻刻しか現存しない作品が多い今、人情本を研究するとき、書き換えや削除の程度を知った上で戦前の翻刻を活用する意義は大きいと感じる。

### まとめとテキストの分析

人情本を最も多く集めたシリーズとして、人情本刊行会叢書の二つのシリーズがある。初版シリーズは、一九一五～一七年にわたって刊行され、赤い表紙の本二十二冊と、人情本世話小説刊行会叢書と呼ばれる青い表紙の二冊の合計二十四冊で、非売品であった。非売品であっただけに、現在は非常に手に入りやすく、幻のシリーズと呼ばれている。そして、それを一九二五～二六年にわたって編集し直した再版シリーズは、初版シリーズの二十四冊を配本順序だけ入れ替えて再印刷したものに第一巻と第二巻、そして第二十七巻を補足した赤い表紙の合計二十七冊である。人情本または江戸文学の専門家の間では、都合の良いくない箇所が削除されているため、研究材料として信用できないテキストであるという観念が持たれている。収録されているすべての人情本について、原本とつきあわせて調べてみたわけではないので、この通念について、何ともいうことは出来ないが、今回調べてみた限りから判断すると、変更されている部

分は、ほんの二、三の文章だけで、たいしたことではないように思える。削られたり置き換えられたりした文章や言葉は、すべて遠回しに性的な行動に言及しているもので、たとえこれらの文章が削られていても、読者は文脈から何か色っぽいことが行なわれていることを推察できる。

村上静人は、各巻共通の緒言に次のように書いている。

泥中の白蓮は、泥中におき、濁水中の鯉魚は、必ず濁水中に捨てておかねばならぬという必要はない。汚泥を洗い清めて玉盤に移し、濁水から洗い去って……

校訂者として村上静人は、汚いと判断する表現を削除する姿勢であることがわかる。戦前の人情本翻刻版校訂者によるコメントなどから、明治中期から第二次大戦前まで、人情本は、エロチックな文章で不道德的なものであるという一般的な受け取り方をされていたらしいことがうかがわれる。しかし、ここで見てきたように、翻刻版で削られた表現は、現代の読者にとっては刺激的といえるものではなく、むしろ直接的な性的表現を避けながら男女の人間関係を描いたものと判断できるだろう。

人情本は扇情的なきわどい描写はするが、具体的には描かない。読者の想像をかき立てると思わせぶりの描写の線と筆をとめてい

る。彼女は静かに体を開いたといった叙述がふつうになり、彼女が何度失心したとかと臆面もなく書く失心派の現代作家の小説にくらべれば、江戸小説の方が健全である。<sup>(67)</sup>

と神保五彌が書いた通りである。

近世の読者が「人情本」というラベルのもとに読んだ読み物とはどんなものだったのかを知る上で、このような考察は重要であると思う。インターネットで検索してみると、村上静人が編集した人情本刊行会叢書による一九二五～二六年出版の再版シリーズは、奥付に非売品と書いてあるにも拘らず、かなりの量が流通したことがわかる。非売品と書いてあるのは、人情本刊行会の会員に月ごとに配本するという形をとったからかと考えられる。貸本屋と貸し出しをする戦前の公共図書館の存在とがあつて、かなりの量が流通したようである。今回の執筆のために数多くの翻刻版を見てみたが、その中でも読みやすさでは人情本刊行会叢書が一番であつた。それは、この叢書の改行の仕方やレイアウトが、我々が慣れ親しんでいる近代小説とほとんど同じ書式を使っているからである。

一九八五年に出版された坪内逍遙の『当世書生気質』の岩波文庫版は、その改行の仕方とレイアウトが、初版の仕様に忠実なため、人情本の原本のそれに近い。<sup>(68)</sup>そのため、刊行会叢書に収録されている人情本の翻刻は、逍遙の小説よりも近代的に見える。

さてここで、何が「近代小説」と呼ばれるのか、そして「近世小

説」とは何であるかという疑問にもう一度戻ることになる。この問題を深く検討するために、そしてこれまで見てきた戦前と戦後の評論家による論述に見られる人情本観が肯定されるのか、または修正されるのかを考えるために、いよいよテーマ別に選んだ人情本を分析していきたいと思います。

### 『娼妓美談 籬の花』(一八一七)

村上静人は、この作品の解題で次のように論じている。

此『籬の花』は、その形式こそ洒落本であるが、内容は既に後世の人情本の性質を帯びている大蒟蒻本である。……此種のものは、洒落本中でも多く後期のもので、その形式内容共に、すでに人情本に近くなったものが多い。が、特にこの『籬の花』と、此前年に出た振鷺亭の『寒紅梅丑の日待』とは、最も人情本に近いもので、これが一転して、文政に入つて、人情本となつた萌芽の一つと見ることの出来るもので、この点からも、この『籬の花』は、特に注目すべき価値のあるものである。<sup>(69)</sup>

そういう意味では、『籬の花』が大変面白い人情本と言えると思う。洒落本から人情本へという過渡期を示す人情本の一例で、人情本というジャンルを定義あるいは再定義するには、ぜひとも考察すべき作品である。また、鼻山人という作者についてのいわゆる「定

「説」を検討する上でもこの人情本には意義がある。たとえば、神保五彌が『為永春水の研究』(一九六四)という書で鼻山人をこのように評価している。

しかし、洒落本の読者と人情本の読者が明らかに異なる以上、そこに作者の通人としての姿勢が露骨に看取されるのでは、郭の描写は人情本にあつては無意味である。<sup>(70)</sup>

洒落本の読者と違って、人情本の読者は主として女性であつたため、遊郭をよく知る者の視点からの詳しい描写などには興味がなかったということを言うのである。六頁の後、神保は、鼻山人の『言語光沢 合せ鏡』について、「こうした春水流の鼻山人の人情本は、実はこの一作で終つていた。」<sup>(71)</sup>と書いている。そして、神保は鼻山人に次のような最終評価を与えている。

鼻山人が伝奇的構想を重視する態度を捨てられないならば、それはそれとして、なお戯作者として生き残ることは不可能ではなかった。春水に比較すれば、所詮は二流の作者にすぎないと私は見るのであるが、二流は二流なりの活躍は可能だったのである。趣味的な生活、通人としての彼の姿勢が戯作者たることを失格せしめたのである……あらゆる意味で、鼻山人はしよせんは二流の作者である。<sup>(72)</sup>

神保はどのような基準に基づいて鼻山人をこのように評価したのだろうか。

まず、『籬の花』の内容を要約する。花魁の梅川と中の島屋の客の八右衛門の会話から始まる。梅川の金の無心に対して八右衛門は冷たい顔をしている。八右衛門は、忠兵衛という男が梅川の隠れ男ではないかという疑いを抱いているので梅川の無心を断ろうとしているのである。梅川は八右衛門に対する忠誠を誓う証文Ⅱ起請を書くくと約束する。実のところ、梅川は忠兵衛に恋しているのだが、次に引用する文に梅川の企みが説明されている。

鏡台の抽出から剃刀を出し、八右衛門が目の前にて、薬指の爪の下を思ひ切つて切り、血のぼたぼた落ちるを紅猪口の中へ受けて起請を書く。これを血起請という。又墨にて書くときは己れが名の所へ血をつけるなり。……(中略)……若し背かば、あらゆる神神の御名を記して、御罰を蒙らんと認むるなり。……(中略)……御ばつを蒙らんと書きしは誠なり。また御ばつを蒙らんと認めしは、皆嘘なり。何故といふに、御ばつと認むれば、文字に当らざる故、仮令誓を破りても、罪にならずと言ひ伝ふ。諸客この心得あるべし。梅川がこの時の起請も、定めて御ばつと認めしに疑ひなし。<sup>(73)</sup>

忠兵衛はある商家の養子で金が自由にならず、女郎である梅川を請け出せない。彼を助けるために、梅川が八右衛門から金を巻き上げようとしている場面である。

明くる日に八右衛門が、忠兵衛と梅川が会っているのを見て、彼女に対する疑いをつのらせ、金を出すことを渋る。

八右衛門『理屈といふものア何うでも付き易いもので、何だか虚飯にされたやうで根ッからう、まらねえ。よしんば忠兵衛は酒の上が悪いにしろ、思う存分なことをして心も晴れようが、此方の身の上は、篋棒にはねていやす。』と、段々話からんできて、かの十五両の無心もわきのけとなり、節句のしまひも覚束なければ、梅川はこゝぞ大事な場所と心を定め、屏風の外へ出て鏡台の抽出より剃刀を出し、勝山の鬘を、根元よりぶつとりと切り落し、屏風のうちへ侵入り、何にも云はずに忍び泣き。

八右衛門は、梅川が髪かみの乱みだれたるを見て吃驚びっくり、

八右衛門『此の頭あたまは、どうしたのだ。』

梅川『お帰かへりなんす道で、お捨てなんすまでも、どうぞ、持つてツておくんなんし。』

八右衛門『やりてにでも知れたら、どうする。』

梅川『其様そのさまな事は厭いとひいせん。』

八右衛門『そんなら、忠兵衛をつき出す心か。』

梅川『綺麗きれいに突き出して、主のお顔をたてえす。』

八右衛門『左様いふ心なら、何も彼も云ふ事はねえ。すっぱり俺が世話をしてやるから、必ず苦労にしねえがい。』と、節句のしまいも呉服屋の注文も、思う通りにするがいい。』と、胴巻から十五両の金を出して、梅川に渡す。

梅川『有難うござります。』と、包みの儘煙草盆まぐたばこぼんの上に載せる。

八右衛門『何ぞまだ、不自由なものであるなら、さう云つて、寄越すがい。』と、切った髪を鬼の首でも取ったやうに、鼻紙を出して包むなり。梅川はもう占めたものと、漸う心落ちつき、

梅川『あれさ、それぢやア窮屈きうくつでおざりいす。』と、後はぼちぼちの話しもとゞまる所は、たゞいとしいと可愛いかあいの、二つ枕まくらにししばし夢を結ぶ。

髪を切つてうまく金をせしめた梅川は、カツラをつけて何食わぬ顔で座敷に出ている。そこへ忠兵衛がやつてくる。ここで作者はユゝモアを入れて話を締めくくりにかかっている。

忠兵衛『久し振りだ。一つやろう。』と、盃を投げてやり、ぐつと立つて梅川が鬘まげぶしをむずと掴み、ぐいと引き抜けば、もとより入髪故、すつぽりと抜ける。皆々吃驚びっくり。

そして、最後。

かね四ツの拍子木、チヨンチヨンチヨンチヨン。

これより、梅川忠兵衛八右衛門が仕打如何なるか。後篇を待ちて見るべし。<sup>76</sup>

村上は、この話に続編があることを予告しているが、これは人情本である印で、洒落本ではない。この話はほとんど世に知られておらず、神保も鼻山人についての章で、この作品には触れていない。神保がなぜ鼻山人を二流と断定したのか。この作品はそれほど質が低いのであろうか。

この作品の文体と構成上の特徴、たとえば、作者が直接読者に語りかけていることや、コメディの構成になっていることなどは、十八世紀の英国の作家ヘンリー・フィールディング（一七〇七—五四）の『*The History of Tom Jones, A Foundling*』（一七四九）とよく似ている。効果的に口語体が使われ、芝居の様相を呈していることは、歌舞伎が人情本に大きな影響を与えたことを思えば、驚くことはないだろう。現代小説の「写実的な会話」に非常に近い。また、作者が直接読者に語りかける手法も、現代小説では珍しくない。ある意味で、ストーリーは、遊郭文化の解説になっている、短い漫画的な注釈のようにも見える。この作品が人情本の最初の作品ではないにしても、ごく初期の作品であるが、その内容には、感動的

な愛の宣言が盛り込まれている。しかし、この作品を「恋愛小説」と分類することはできないし、その言葉の意味をよほど曲げて解釈しないではロマンス小説ともいえない。とは言っても、人情本というジャンルの創始期にあたる一八一七年のこの作品に、成熟し完成した人情本を期待するというのは無理なことである。

たかが四十八ページ（翻刻されたテキストで）のこの「短編」は、なかなかおもしろく、私見では、それほど悪い作品とは思えない。鼻山人は、登場人物の人物描写を試みており、近代の作家、たとえば永井荷風などの一九二〇年代の作家の短編作品と比べると足る作品になっている。しかし、今日固定されてしまっている人情本に対する観念を覆すことのできるほどではない。次に、もう少し内容のある作品を見てみよう。

#### 『小三金五郎仮名文章娘節用』

この作品は、人情本の専門家のほとんどが高く評価しているものである。戦前の評論家では、山口剛と笹川種郎が挙げられる。山口はとくに情熱的なようで、このストーリーの由緒をさまざまな形態の文学からたどり、次のように書いている。

小三金五郎という名は、元禄の昔から人口に膾炙していた。額の  
小三と歌舞伎役者金屋金五郎のかなしい恋は、小唄、祭文、  
浄瑠璃などいろいろな形で謡はれている。<sup>77</sup>



山口は、小三と金五郎の恋を描く他の先行作品と比べて、曲山人の人情本がはるかに優れているとしている。

戦後の評論家の中では、中村幸彦の評価が興味深い。

主人公の一人小三が、置き手紙をして死ぬことによって、自己の信念をつらぬこうとする行き方などは、近代小説に於ける「自我」をさえ思い出されるとも評され、人情本の発生をここに置くべしとする説もある。<sup>(28)</sup>

『娘節用』のあらすじを紹介しよう。主人公は、金五郎とお亀という恋人たちである。鎌倉の武家、仮名屋文字之進には二人の息子がいて、長男は文之丞、次男は文次郎という。文之丞は、大名の側室と恋をして駆け落ちをし、京都で商売を始めて成功する。一人息子、金五郎を授かるが、愛妻は亡くなってしまう。ここに、ある貧しい夫婦がいて、年老いてから二人の娘を授かったが、母親は亡くなり、幼い二人の娘を育てられないでいる男を助けるために、文之丞は二人のうち妹お亀を引き取って、金五郎と兄妹のように育てる。弟の文次郎は家を継いで結婚し、お雪という一人娘をもうける。金五郎とお亀は、兄妹のようでありながら互いに恋心を抱いているが、金五郎が十七歳のとき、祖父である仮名屋文字之進に呼び寄せられて、鎌倉へ行くことになる。文字之進は、ゆくゆくは、いとこ同士の金

五郎とお雪を結婚させて家を継がせたいと考えたのである。一方、金五郎が鎌倉へ行ってから六ヶ月後に、お亀は人買いに拉致されて、鎌倉の遊郭に売り飛ばされてしまう。

金五郎は、鎌倉の遊郭で、小三と呼ばれる遊女になったお亀に再会し、夫婦の契りを固め、金之助という息子が生まれる。文字之進は、金五郎と遊女との関係を知り、金五郎がお雪と結婚できるように、小三に金五郎としばらくのあいだ関係を断ち、結婚後は密かに妾として会ってもよいと直談判する。

小三は、金五郎がお雪と結婚して幸せになれるよう、昔は同じく遊女であったが今は紫雲という尼になっている姉に息子の金之助を預けて自殺する。小三の亡骸を発見した金五郎は嘆き悲しみながらもお雪と結婚するが、悲しみを乗り越えられずに自暴自棄になって行く。文字之進は、金五郎の嘆き方が普通でないのを怪しんで調べ、小三が金五郎と兄妹のようにして育ったお亀であることを知るに至る。文字之進は、事実を知っていれば、別の仕方もあったものをと小三の死を悼み、紫雲が世話をしている金之助を引き取って金五郎とお雪が育てるように計らい、二人は大いに喜ぶ。お雪は、小三が金五郎に宛てた遺書を発見し、小三の心根に感激して金五郎に見せる。金五郎は、それを読んで小三の遺志を大切にして、自暴自棄の生き方をやめ、良き夫、良き父親になる。めでたし、めでたし。

最も高く評価されているこの有名な恋物語は、いわば、十九世紀の日本の恋愛小説の典型で、次の引用は、恰好のサンプルを提供し



てくれる。

お亀『何のまあ勿体ない。夢にもそんな心は持ちません。仮令業平さんが生まれ代って参りまして、私は貴郎に見かへる心は、爪の垢程もござりませんよ。』

金五郎『いゝ加減な事をいふ。見かへる心は富士の山程あるだらう。』

お亀『もうもう、貴郎は何故其の様に、私が申すことを、お疑ひ遊ばしますえ。』

金五郎『疑りやアしねえけれど、嘘らしい云ひ様だから、それが真実誠なら、必ず短気を出さねえで、便りをするのを待つて居なよ。』と、背をさすれば、お亀は嬉しく、

お亀『私はどの様にも、待つて居る気で御座りますから、何卒吃度お便りを、早くなすつて下さりまし。』と互につきぬ名残の涙、いとし可愛もまだ知らぬ、明の鳥のなくなくも、お亀は金五郎が支度する、傍に持物など取り揃へる中、用意ごとく整ひしかば、いざ出立とさざめくを、金五郎は流石にも、後に心の残れども、詮方なければ氣をとり直し、父とお亀に別れを告げて、迎ひの者と諸共に、心強くも旅立を、今が名残と文之丞、お亀も共に門辺まで、送り出でつつ金五郎の、影見ゆるまで見れば、あなたも見返る別の涙、互に胸のうやもやに、隠れて姿は見えずなりぬ。

この引用文の会話はかなり写實的であり、ロマンティックな語り口で語られている。この翻刻の肝心な部分は、原本に忠実である。先に紹介したように、削除や書き換えが見られるのは、性行為をほめかしている個所だけであり、それも、現代の日本の小説のあからさまなものとはほど遠く、フィールディングの『Tom Jones』などのような近世の英語の小説と比べても、何でもない表現なのである。

行き場のない恋人たちの悲しい運命は、小三の自殺でさらに悲劇的になり、この点こそ、この作品以前に同じ題材で書かれたものと違う点であると多くの評論家が評している。愛のために自己を犠牲にする小三は、ロメオとジュリエットやトリスタンとイゾルデなどの西洋の伝統的な悲恋を彷彿させ、日本の伝統では、和泉式部や小野小町の和歌や、近松門左衛門（二六五三—一七二四）の『心中天の網島』（二七二〇）、六十年後に書かれた森鷗外の『舞姫』のエリスと豊太郎の悲恋を思い起こさせる。丸山茂は、一九九四年出版の『春水人情本と近代小説』という著書で『舞姫』と春水の『梅暦』との類似性、とくにお長とエリスのおもかげが似ていることを指摘している。お長は丹次郎といっしょになって幸せになるが、小三は金五郎と結婚できずに死ぬ。『舞姫』のエリスは、豊太郎と結婚できないという同じ理由で気が狂う。豊太郎がロシアを旅しているときに受けとるエリスからの悲しいラブレターは、小三が自殺する前

に金五郎に宛てた手紙を思い起こさせる。丸山のいう『舞姫』と『梅暦』との類似性よりも、『娘節用』の方に類似点が多いかもしれない。<sup>(80)</sup> 鷗外が『梅暦』を読んだという証拠があるからには『娘節用』も読んでいて不思議ではない。<sup>(81)</sup>

人情本が近世文学または江戸文学のカテゴリーに属するのか、それとも近代文学に属するのかという問題について、この『娘節用』の存在は、少なくともこのようなカテゴリー間の、そしてジャンル間の区別が、少なくとも流動的かつ曖昧なものであり、まかりまちがえば虚偽であることを証明する強力な証拠を提供している。人物描写、筋書き、そして語り方などからは、『娘節用』と『舞姫』などの明治の有名なロマン小説との違いがほとんどないからである。

#### 『春色江戸紫』（二八六四）

先に検討した人情本と同じく、この作品も多くの他の作品を融合してできた混合種である。翻刻版に書かれている解題によると、『江戸紫』は、著者不詳であったものを、書肆文永堂の依頼で、その当時の洒落をまじえ、蛇足を省き、足らないところを補う形で、山々亭有人（一八三二—一九〇二）が補作したものである。このプロセスは、ほとんどの人情本の制作がそうしたものであったらしく、現在「著者」といわれている人物が書き下ろしたものは珍しいので、表紙に「補作」や「補綴」などと書かれたものが多い。著者という考え方がどちらかといえば曖昧で、とくに先の『春色梅児誉美』の

成功にあやかつて為永春水作とされる「春色」シリーズの人情本にはこれが当てはまる。春水が、春色シリーズの会話の部分やその他の部分に他の作家を用いたことはよく知られている。書肆・版元（春水自身、越前屋長次郎という書肆の主人であった）が指揮して人情本を作り上げる過程は、北斎などの画家の木版画を多くの職人が刷り上げる過程に通じるものがある。

一八四二年の天保の改革で、為永春水が風紀を乱した罪で手鎖の刑に処せられてからは、当局のしがめを受けないように、無名の作者名のまま出版することも多くなったと推察される。

村上は、この作品の解題に、「当時非常に愛読されたものである。」と書いている。<sup>(82)</sup> ストーリーは次の通りである。惣次郎は江戸の裕福な商人松坂屋善兵衛の息子で、善兵衛の妻お貞の姪、おくみと婚約している。お貞は作品の冒頭で、惣次郎が自分の子ではないことを告げて病死する。善兵衛には善次郎というもう一人の息子がいるが、彼もお貞の子ではなく、お牧という妾の子である。お貞の死後、性悪女のお牧が別宅から来て善兵衛の妻の座につく。善次郎はおくみに思いを寄せており、お牧は、自分の息子の善次郎に店を継がせようと企む。惣次郎は、自分が養子であることを悩んで店から出て遊興にふけるようになり、おくみに善次郎と結婚するように勧める。

惣次郎は、花魁お楽と恋に落ちるが、おくみのことも忘れられない。おくみも惣次郎への想いを持ち続け、善次郎のものにはならな

いという決意をしている。惣次郎の荒んだ生活が、善兵衛の店の大坂の本家に知れて、善兵衛は本家の手前、惣次郎を勘当しなければならなくなり、勘当された惣次郎は、お楽からおくみからも離れて、一人で出奔する。おくみは、実家を手助けするために、善兵衛の店から多額の借金をしていたため、お牧からその形の代わりに善次郎と結婚することを迫られるが、それを断る。おくみの実家は店と家財を売り払わざるを得なくなる。

上方の絹問屋で働いていた惣次郎は、大金を稼いで江戸へ戻ってくる。そこで主を亡くした元側室の智清という女隠居といい仲になる。智清との関係が続いているのに、惣次郎は彼を待ち続けていたお楽のところへ行つて一緒に住もうと誘うが、花魁の身でなかなか自由にはならない。おくみは姉のお絹と一緒に住んでいたが、ある日惣次郎とおくみはばったり出会う。しばらくして惣次郎はおくみに一緒に住もうと誘い、智清との関係を断つて二度と会わないことを誓う。

おくみが惣次郎の家に来て、初めて夫婦の契りを結んだ次の日の朝、惣次郎はおくみへの愛を宣言する。おくみの実家の店を買い戻し、お楽と智清を訪れる。智清は惣次郎の浮気をなじるが、おくみとのいきさつを聞いて、気を直し、二人の友達になる。惣次郎は買った店を守りたてて繁盛させる。弟の善次郎は、店がうまく行かず、惣次郎に謝って店の経営を依頼する。惣次郎は両方の店を繁盛させ、おくみを正妻に、お楽を妾にして三人仲良くいっしょに幸せに暮らす。

す。

同時代の読者は、為永春水の『春色梅児誉美』との相似にすぐ気がついたはずである。惣次郎とお楽とおくみとの関係は、『春色梅児誉美』の前半の、丹次郎と芸者の米八と許婚者のお長との関係に並行している。山々亭有人の三人の主人公は、春水の主人公たちとあまりに似ているので、ほとんど丸写しの観がある。タイトルに人氣を博した「春色」という言葉をつけたことから見ても、三十年ほど前に出た春水の有名な人情本を非常に意識していたことは確かである。

この作品を喜んで読み、三年後の一八六七から六八年にかけて書かれた山々亭有人の次の作品『春色玉櫛』<sup>なまなぐさ</sup>が出るのを待ちかねて買いに走った読者たちは、失望しなかったはずである。それほど『江戸紫』と『玉櫛』の二作には共通点が多い。

『江戸紫』の表現法と文体は、分かり易く、おそらくこの作品のモデルであった『春色梅児誉美』を含む他の人情本よりも、日常語や現代の小説の文体に近い。文学的には『娘節用』の熱情のパワーにはとうてい及ばないが、半世紀ほどして出回るようになる大衆的な恋愛小説ジャンルに非常に似て、大正時代の大衆小説にさがけてもいる。この点で、この作品には、一般に「モダン」であると認められている大衆小説というジャンルへつながる点がいくつか見られる。近代性というものを歴史化するというのは難しいが、文学的価値に乏しいとはいえ、『江戸紫』は、のちに大衆的人氣を博した恋

愛小説というジャンルに見られる特徴を備えているということがで  
きる。『春色梅児誉美』と比較すると、丹次郎は正妻と妾二人を得  
てめでたく話が終るのに対し、惣次郎は正妻と妾一人を得るにとど  
まっており、一夫多妻の男性天国から、少し離れて行った読者の好  
みの移り変わりを反映している。所詮、山々亭有人も、他の人情本  
作者達も、アマチュアであれ、プロであれ、市場の需要のままに書  
いていたことは疑いがないのである。

原本はもう少し冒険的であったのかもしれないが、次のシーンは、  
惣次郎とおくみが初めて夫婦の契りを結ぶ場面で、とくに日常会話  
の使い方を見ると、人情本がいかに「モダン」に近づいているかが  
示されている。

惣次郎『ナニ間の悪い事があるものか。』

おくみ『左様いふ訳ぢやア、ありませんけれども、唯間が悪い  
と申したんですわね。はらさんご人に苦勞させて置いて、其様  
なにおいぢめ遊ばさずと、宜いぢやア御座いませんか。』

惣次郎『いちめる所か、自己は可愛くって可愛くって、天窓か  
ら食って仕舞ひたいやうだ。』此の時おくみは莞爾笑ひ、

おくみ『巧く被仰いますねえ。』

惣次郎『俺は少しも巧く言やアしねえが、お前こそ巧く言は  
ア。』

おくみ『何が。』

惣次郎『それでも昨夕、これで死んでも本望だと言った癖にし  
て、間が悪いなんぞと言ふからよ。』

おくみ『存じませんよ。憎らしい。』と、惣次郎を抓る。

惣次郎『アイタタタ。其様な可愛らしい指で、ひどく痛い。  
此の様子ぢやア善公を抓りつけて居ると見えるの。』

おくみ『又あんな憎らしいことばかり。』

惣次郎『もうもう抓るのは御免だ。』

おくみ『それぢやア、最う其様な事を被仰いますなよ。』

惣次郎『ハイハイ、畏りました。中直りに一服つけてお呉れ  
な。』

おくみ『最う起きませうか。』

惣次郎『最う起きよう。』

これより前のシーンに人情本に典型的なコメディイ（原本はこれ  
よりももう少しつやっぱい可能性がある）の例が見える。

金太郎（下僕）『オイ、お前、何方から来た。』と、金太が艶な  
き挨拶を、惣次郎は気の毒さうに、

惣次郎『コレサ、他人様に何といふ物の言ひ様だ。』と、金太  
を吐りて、それへ出で、

惣次郎『何方から、お出でなせえやした。』

女『エエ、私は往來の者で御座いますが、何とも申しにくい

「ご無心でございませうが、憚所を拝借致したう御座います。」

惣次郎『夫は何よりお易い御用ぢやありませんが、ホンにまだ仮住居で御座いますから、むさくるしくとも宜敷くば、御遠慮なく。』

女『有難う存じます。』と、云ひつゝ女は表へ出で、主人とおぼしく年の頃、三十路の上を越してはあれど、美麗しきゆえ二十四五かと思はるゝ、故人糸三半四郎丸出しといふ年増盛り、明石縮に縞の重、鳩羽鼠の被布を着たるは、言はでもしるき武家の後室、前の女は小腰を屈め、

女『いざ此方へ。』と言ひさまに、彼の後室を初めとし、附き添ふ女中七八人、どやどやと入り来るに、金太は益々呆れ果て、金太郎『モシ旦那、とんだ者が舞込んで来やしたね。アノ同勢が皆小便をたれたら、後架が刎ねていけやすめえ。』

惣次郎『コレコレ、滅多な事を言ふな。』と、眼付で知らせる。<sup>(85)</sup>

これは、典型的な戯作のユーモアであり、後に近代的な小説に生まれ変わって行く素地となる要素ではあるものの、ストーリー自体が馬鹿げているため、一見近いように見える明治の小説もまだまだ遠いようである。

### 『春色玉嚢』

この作品が今まで見てきた人情本のなかで最も年代的に現代に近

い。原本が残っていないので、村上の解題に頼るしかないが、一八六七〜六八年の出版となっていて、明治時代になってから書かれた人情本としては最古のものであるかもしれない。物語の時代設定は一八五六〜五七ごろである。村上はこの作品の解題で、物語の当時、実際に各界で活躍していた人物を描いていることを挙げて、この作品（実は、人情本全体について）の写実性を強調している。<sup>(86)</sup> 挿絵については、各巻共通の凡例に、五十点あれば、やむを得ず一、二点を省く以外は、全部を収めることを目指し、鮮明を期するために原本からそのまま製版することは避け、画工に平均一枚に一日を費やして原本そのままに浄写して製版に回した、とある。<sup>(87)</sup> 原本が残っている作品についてつきあわせて検討してみた限りでは、村上が書いたように挿絵は原本に忠実である。

前田愛など、挿絵は人情本を読むという行為の必要不可欠な部分であると主張する研究者もあれば、人情本を朗読するときの音の方が大切であると主張する研究者もいる。しかし、ここで何点かの原本を調べてみた結果、挿絵の与える視覚的インパクトよりも、文字にされたテキストの方が、かなり比重が大きいという私見を持った。

この作品のストーリーは次の通りである。鎌倉の裕福な呉服屋、萬右衛門には子がなく、それだけが悩みの種だった所へ、番頭の忠兵衛が関西へ仕入れに行った帰りに、十歳の三吉というみなし子を連れて帰って来たので、自分たちの子のように習い事をさせて育てていたが、二年して妻のお貞に子ができるが、出産のときにお貞は



亡くなってしまう。その子は千代と名付けられる。三吉は、二十一歳のときに三十郎と名を変え、店の支配人の一人として働くようになる。萬右衛門は関西の名家の末の子、駒三郎を養子として迎え、ゆくゆくはお千代の婿にして店を継がせよう考える。そこへお牧という美しいが性悪の後妻が来る。お牧は新十郎という子を産む。

お牧は、自分の子に店を継がせたいと策略を練る。お千代は大名の女中奉公に出され千代次と名が変わり、駒三郎には遊蕩の生活にふけるように仕向ける。駒三郎は白綾という花魁と昵懇になる。お牧が駒三郎を本家へ返そうとするところへ、三十郎が動いて、駒三郎と千代次を結婚させ、白綾を妾にして解決しようとするが、白綾が妊娠したことからはじめ、駒吉という息子を産んだあと、白綾は自殺して息子を駒三郎と千代次に託す。ここで読者は、必ず白綾と『娘節用』の小三を重ねて読むはずで、白綾もすべてを説明する書き置きを残している。

大名屋敷で奉公している千代次は主人に気に入られ、側室にされそうになるが拒否して萬右衛門亡き後の店へ戻ってくる。千代次との結婚を勧める三十郎に従わずに、駒三郎は番頭の娘お清と恋に落ちて一子を儲ける。番頭は奉公人としてそれを許すわけに行かず、二人の仲を裂こうとするが、二人は駆け落ちしてしまう。

病床にある千代次の所へ三十郎が見舞いに行き、千代次の回復のためには自分の命を捧げてもいいという想いを口にする。そして千代次が昔から三十郎に恋していることを知るが、奉公人の身の程を

わきまえて千代次の想いを受け入れない。そこへ関西の名家の主人が現れ、お牧の企みを暴き、お牧を出家させる。また、孤児と思われていた三十郎の生い立ちを調べた結果、自分の息子であったことが分かったと告げる。本家の息子である三十郎は、晴れて千代次と結婚して店を継ぎ、駒三郎はお清と結婚し独立して店を持ち、ハッピーエンドとなる。

この人情本は、『娘節用』と『江戸紫』から借りてきている点が多々あるものの、愛の幸福な結末として一夫一婦の結婚を設定している点で、これら前作とは大きく違っている。さまざまな会話や手紙で構成されているこの作品は、八十パーセントが口語体で書かれている。三十郎が本家の息子と分かって初めてお千代と結婚できることになることから見て、この人情本で、当時の階級意識、身分構造を確認できる。このテーマは、検討した人情本のほとんどで見られるものであるが、ここでは、義理と人情（愛）の葛藤という江戸時代の典型的なジレンマに苦しむ女性を描くことで表現されている。次の引用は、二人の主人公が互いに対する愛を表現しており、理想化された恋愛がこの作品の主要なテーマであることが分かる個所である。駒三郎のお清への愛は、すぐに性的な情熱に移り、巧みな表現でそのテーマを読ませる所であるが、流れが切られている感じがするのを否めない。調べた限り、この人情本については原本が存在しないので、この翻刻版が唯一現存のテキストのようである。



駒三郎『自己も此家へ来た時から、温厚やかで愛嬌があつて、風流気があると云ふものだから、死ぬ程惚れちゃア居るものゝ、恩人の一人娘。若し間違でもあつちやア、恩を仇だと、胸を摩つたのは毎日のこと。もうもう、義理も糸瓜も入らねえ。ダガ、お清さん、何様せ何時迄も知れずにやア居ないから、万一忠兵衛の耳へ侵入つて、引き離さるゝ其の時は、死ぬ気で居ないぢやア行けないぜ。』

お清『貴君といつしよに死ぬのなら、今でも否とは申しませんが、懽お千代さんが。』

駒三郎『彼様な者は、何様でも宜いやね。』

お清『余り左様でもありますまい。』

駒三郎『其様なことを言ふと、斯様するよ。』

お清『アレ、こそぐつちやア否ですよ。』

駒三郎『なんぞと言つて、逃げ出す癖に。』

お清『左様ぢやアありません。』

駒三郎『ソレ、大きな鮑が。』

お清『オゝ否だ。』と、ぴつたり寄り添ふ。<sup>(88)</sup>

先に書いたように、作者の山々亭有人によるおもしろいコメントが、第二篇初回にあるので紹介しよう。

嗚呼粹なるか三十郎。貞なるか白綾。遊里に恋なしといふ魔

儒者。傾城に誠なしと云ふ不通作者。未だ駒三郎が如きを身にしらざれば、然もあるべし。<sup>(89)</sup>

有人の意図は明らかである。愛は遊郭でも生きている、芸者も恋に落ちると言いたいのである。白綾を自殺させているのは、この作品の雰囲気を『娘節用』以上の文学的な高みへ引き上げるための有人の試みなのだろうが、必ずしも成功はしていない。それでもたくさん魅力のある作品である。人情本が恋愛小説に最も近づいた作品とも言えるが、現実性の欠如や三十郎の素性の種明かしなど、非常に姑息なメロドラマ風で、明治時代の作品を彷彿させながらも樋口一葉や森鷗外の作品に見られる写実性にはほど遠い。

伊藤整の『日本文壇史——明治思潮の転換期 第六巻』によると、山々亭有人は永井荷風の作文の先生であつたらしく、明治の作家たちがいかにこの人情本作家を尊敬していたかがうかがえる。<sup>(90)</sup>

#### 人情本から小説へ

本論のさまざまな論証を見て分かるように、近代と前近代との一線をどこにひくかは、検討する作品によつて異なるが、とくに言葉に關しては、古い人情本よりも、新しい人情本にこれが当てはまる。もっと多くの人情本と、幸堂得知（二八四—一九一三）などの明治初期の作家の作品、たとえば一八九九年の人情本に非常に近い『目出度心中』などの作品を検討して、どこにこの一線を引くべき

か研究を重ねる必要がある。<sup>(9)</sup> 人情本は、大衆小説の初期形態である  
と決めるなら、鷗外などの純文学にその類似性や流れを探すのでは  
なく、明治の大衆小説というカテゴリーにそれを探すべきだろうが、  
その境界線もうつろいやすくあいまいである。また、これまで坪内  
逍遙の『当世書生気質』、『二葉亭四迷の『浮雲』』、そして『舞姫』と  
為永春水の『春色梅児誉美』とを結びつけた丸山茂のコメントなど、  
明治の小説と人情本の結びつきはたまに指摘されるだけである。<sup>(10)</sup>  
『目出度心中』などは、近代小説というよりも、近代的または明治  
の人情本として読まれるべき作品で、その境界線のあいまいさを示  
している。

もし明治時代初期に書かれた人情本は、後に大衆小説と呼ばれる  
ようになる新しいジャンルの作品とみなされるべきだとすると、た  
とえばいわゆる「続き物」と呼ばれる明治の大衆小説の理解と分類  
を考え直すことになるのではないかと思う。このような作品は、鷗  
外や一葉などという作家の高尚な作品ではなく、大衆小説と同一線  
上におく方が、役に立つのではないだろうか。そう考えると、人情  
本と大衆小説というそれぞれのジャンルを再評価する必要が出てく  
るだろう。これが人情本の再定義に関わる諸問題点について予備調  
査をしてみて得た、いわば仮の結論である。

## 注

- (1) このテーマについての筆者の他の論文には次のものがある。
- ・“Akiko, Tomiko and Hiroshi: Tanka as Conversation in Fin-de-siecle Japan”, *Japanese Studies: Bulletin of the Japanese Studies Association of Australia*, 14:3 (1994), pp. 35-50.
  - ・“Love as Literary Construct: Erotic Tropes in the Poetry of Akiko, Tekkan and Tomiko”, *Proceedings of the Midwest Association for Japanese Literary Studies: Love and Sexuality in Japanese Literature*, vol.5, (Summer 1999), pp.101-111.
  - ・“Courtly Love in France and Japan: an Introductory Study” in *Variete: Perspectives in French Literature, Society and Culture*, ed. by Marie Ramsland (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999) pp. 307-324.
  - ・“The Aesthetics of Modernism: The Case of Fin-de-siecle Japanese Poetry” in *Frontiers of Transculturality in Contemporary Aesthetics* (Turin: Trauben, 2001) eds. Grazia Marchiano and Raffaele Milani, pp. 235-251.
  - ・“The Birth of the Modern: Yosano Akiko and Tekkan's Verse Revolution”, Chap.1 of Morton, Leith *Modernism in Practice: An Introduction to Postwar Japanese Poetry* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004).
  - ・「鉄幹・晶子・登美子の歌垣」『言語文化論叢』第十二巻（東京工業大学外国語研究教育センター、二〇〇八）一〜二十頁
- (2) このことに関連する筆者の小論も参照されたい。“The Canon-

- ization of Yosano Akiko's *Midaregami*" *Japanese Studies* Vol.20, no. 5 (Dec. 2000) pp. 237-55.
- (3) Romantic Fiction II 恋愛小説というカテゴリーについて多数の研究書がある。代表的なものに、佐伯順子『「色」と「愛」の比較文化史』(岩波書店、一九九八)、小谷野敦『「男の恋」の文学史』(朝日選書「五九〇」一九九七)がある。
- (4) この人情本の一部分を英訳したものに、Chris Drake in *Early Modern Japanese Literature: An Anthology 1600-1900* ed. Haruo Shirane (New York: Columbia University Press, 2002) pp. 762-99 がある。
- (5) 中村幸彦『中村幸彦著述集』(中央公論社、一九八七) 第四巻、四八七—四八八頁に引用されている。
- (6) 村上静人『人情本略史』『人情本刊行会叢書 第一輯』(人情本刊行会、一九二三) 一頁
- (7) 同右、二〇頁。
- (8) 坪内逍遙『坪内逍遙集』『日本近代文学大系 全六十巻』第三巻(角川書店、一九七四) 八〇頁。
- (9) 坪内逍遙『逍遙選集』(第一書房、一九七七) 第一二巻、三二六頁。
- (10) 坪内逍遙『坪内逍遙集』 一五九頁。
- (11) 村上静人『人情本略史』 五三頁。
- (12) 国民図書株式会社(編)『近代日本文学大系——人情本代表作集』第二十一巻(国民図書、一九二六) 五一—六頁。
- (13) 同右、六頁。
- (14) 山口剛(編)『日本名著全集 江戸文芸の部 第十五巻——人情本集』(日本名著全集刊行会、一九二八) 一〇八頁。
- (15) 同右、九〇頁。
- (16) 村上静人『人情本略史』 三六頁。
- (17) 神保五彌『瓊末主義と好色』『日本文学の歴史——文化繚乱』第八巻(角川書店、一九六七) 三八一頁にある尾崎紅葉と永井荷風についての記述を参照。
- (18) 神保五彌『為永春水の研究』(白日社、一九六四) 三〇六頁。
- (19) 神保五彌『瓊末主義と好色』 三七二頁。
- (20) 同右、三七四—三七五頁。
- (21) 同右、三七五頁。
- (22) Kornicki, Peter *The Book in Japan: A Cultural History from the Beginnings to the Nineteenth Century* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001) p.263.
- (23) 神保五彌『瓊末主義と好色』 三八〇頁。
- (24) 同右、三八一頁。
- (25) 同右、三八一—三八二頁。
- (26) 神保五彌『江戸戯作』『新潮古典文学アルバム 二十四』(新潮社、一九九一、再版一九九五) 六五頁。
- (27) 中村幸彦(校注)『春色梅児誉美『日本古典文学大系』第六十四巻、(岩波書店、一九六二) 一八頁。
- (28) 中村幸彦『人情本と為永春水——付『梅ごよみ』へんちき論』『中村幸彦著述集第十一巻』(中央公論社、一九八二) 四九〇頁。
- (29) 同右、四九〇頁。

- (30) 前田愛『近代読者の成立』(岩波現代文庫、二〇〇一)三頁。
- (31) 前田愛『都市空間のなかの文学』(ちくま学芸文庫、一九九二)一一七頁。
- (32) 同右。
- (33) 丸山茂『春水人情本と近代小説』[新典社研究叢書七三](新典社、一九九四)七頁。
- (34) 同右。
- (35) 同右、一二頁。
- (36) 同右、一三頁。
- (37) 同右、三三頁。
- (38) 同右、三五頁。
- (39) 同右、四三頁。
- (40) 同右、五四頁。
- (41) 鈴木貞美『日本の「文学」概念』(作品社、一九九八)、『Guilory, John *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1993); Kernode, Frank *The Classic: Literary Images of Permanence and Change* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983); Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds), *The Invention of Tradition* (New York: Cambridge University Press, 1983).
- (42) これについては、広尾にある東京都立中央図書館特別文庫室の司書の方々にお世話になったので、ここに記して感謝の意を表します。
- (43) 東京都立中央図書館特別文庫室の司書の話。
- (44) Kornicki, *The Book in Japan*, p.344.
- (45) 原本、翻刻版ともに東京都立中央図書館特別文庫室所蔵。
- (46) 廣野仲助(翻刻)教訓亭為永『小三金五郎 娘節用 全』(栄泉堂、一八八六)三六頁。
- (47) 村上静人(編)『人情本刊行会叢書 第十七輯——清談松の調、仮名まじり娘節用』(人情本刊行会、一九二五)三二六頁。
- (48) 教訓亭為永『小三金五郎 娘節用 全』(一八八六)四二頁。
- (49) 村上『娘節用』三三四頁。
- (50) 教訓亭『娘節用』四三頁。
- (51) 村上『娘節用』三三六頁。
- (52) 教訓亭『娘節用』五二—五三頁。
- (53) 村上『娘節用』三五七頁。
- (54) 教訓亭『娘節用』五四頁。
- (55) 村上『娘節用』三六〇—三六一頁。
- (56) 教訓亭『娘節用』六六頁。
- (57) 村上『娘節用』三八六頁。
- (58) 教訓亭『娘節用』六七頁。
- (59) 村上『娘節用』三八八頁。
- (60) 教訓亭『娘節用』六七頁。
- (61) 村上『娘節用』三九〇頁。
- (62) 笹川種郎『評釈江戸文学叢書 洒落本草双紙集』(大日本雄辯会講談社、一九三六)七五二頁。
- (63) 笹川種郎『洒落本草双紙集』(一九三六)七五二頁。
- (64) 村上静人(編)鼻山人(作)「娼妓美談 籬の花」『人情本刊行

- 会叢書 第二輯』(人情本刊行会、一九一五) 七頁。「蒟蒻本」とは、  
 こんにゃくの大きさの本のこと。
- (65) 村上『籬の花』四三六頁。
- (66) 同右、三頁。
- (67) 神保五彌「瑣末主義と好色」三七五頁。
- (68) 坪内逍遙『当世書生気質』(岩波文庫、一九三七、再版一九八五)。
- (69) 村上『籬の花』七頁。
- (70) 神保五彌『為永春水の研究』(一九六四) 三一六頁。
- (71) 同右、三二二頁。
- (72) 同右、三一六頁。
- (73) 村上『籬の花』四四四—四四五頁。
- (74) 同右、四五九—四六〇頁。
- (75) 同右、四七〇頁。
- (76) 同右、四七一頁。
- (77) 山口剛「解説」『日本名著全集 江戸文芸の部 人情本集』(日本名著全集刊行会、一九二八) 九頁。
- (78) 中村『中村幸彦著述集』第四卷、四七九頁。
- (79) 村上『娘節用』二八〇—二八二頁。
- (80) 丸山茂『春水人情本と近代小説』四三—六三頁。
- (81) 鷗外の小説『シタ・セクスアリス』(一九〇九) に『梅児普美』の名が見える。
- (82) 村上静人(編)『春色江戸紫・花の志摩台』『人情本刊行会叢書 第十八輯』(人情本刊行会、一九一六) 二頁。
- (83) 『江戸紫』の原本の存在はまだ知られていない。
- (84) 村上『江戸紫』一六三—一六四頁。
- (85) 村上『江戸紫』一一五—一一六頁。
- (86) 村上静人(編)『鶯塚千代の初声・春色玉襷』『人情本刊行会叢書 第二十輯』(人情本刊行会、一九一六) 五一—六頁。
- (87) 村上『春色玉襷』一頁。
- (88) 村上『春色玉襷』三五五—三五六頁。
- (89) 村上『春色玉襷』二九五頁。
- (90) 伊藤整『日本文壇史——明治思潮の転換期 第六卷』(講談社文芸文庫、一九九五) 二二三—二二六頁。
- (91) この作品については、リース・モートン「総合雑誌『太陽』と『女學雑誌』に見られる恋愛観——一八九五年—一九〇五年——」鈴木貞美(編)『雑誌「太陽」と国民文化の形成』(思文閣出版、二〇〇一) 五一—五三頁を参照。
- (92) 丸山茂『春水人情本と近代小説』七—九五頁。





〈共同研究報告〉

## 現実を投影／構成する演劇

——明治一〇年代の演劇と文明論、社会改良論、自由民権論の交錯

吉 岡 亮

### 序

明治一〇年代から二〇年代にかけての時期が、歴史・演劇・文学（小説）といったジャンルの成り立ち期であることは、これまで多くの先行研究によって指摘されてきた。ただ、明治前半期のジャンルの成り立ち過程を検証する従来の研究は、そのジャンルがいかんして「近代」的な装いを獲得したのかという視点から分析を行うことが一般的であった。それが最も見やすい形であらわれているのが文学史で、それまでの講談や草双紙的な作品群から、「美術」としての小説への移行を、ジャンルとしての文学の成り立ち過程とみなし、明治一八年に発表された『小説神髓』をそのメルクマールとして位置づける図式がよく用いられている。演劇史においても同様で、低俗な芝居から高尚な演劇への変化の軌跡をジャンルとしての演劇の成り立ち過程とし、そのターニングポイントとして明治一九年の演劇改良会の設立

や明治二〇年の天覧劇の実施をあげるものが多い。

しかし、各ジャンルの成り立ち過程を右のような図式に基づいて分析した場合、そこで明らかに「近代」的なジャンルの姿は、ある歴史的な一時点における「美術」としての小説や「高尚な演劇」の成り立ちと軌を一にするものであり、それ以前の要素は、「美術」としての小説や「高尚な演劇」との対比において、同じジャンルの「近代」化以前の姿として想定されることになる。従来の研究は、時間的には後に成り立ち要素からそれ以前の要素を劣位項とみなし、劣位項からの発展をジャンルの「近代」化とみなすという、いわゆる「遠近法的倒錯」<sup>1)</sup>によって、各ジャンルの単線的な進化の過程を考察する方法をとっているのである。さらに、遠近法的倒錯を内在化したジャンル分析は、ジャンル成り立ち後のジャンル区分を前提とするものであるため、あたかも「近代」化以前にも、自立的な複数のジャンルと、各ジャンルの差異を際立たせる明確な境界線が存在し

ていたかのようにみなすこととなる。

つまり、「近代」化図式を前提とした場合、近代的なジャンル意識とそこで成立した観念・概念が自明の前提として手付かずのまま残されてしまったため、その本当の意味での歴史性の分析を充分に行えないという問題が生じてくるのである。近代化以前の劣位項と近代化以後の優位項の関係性、劣位項から優位項への展開を進化とみなす視点、さらに、文学（小説）や演劇といった各ジャンルの領域性と境界性が先験化され、それらが歴史的に成立したものであることが見えなくなってしまうのである。

それゆえ、そうした近代化図式の問題を回避するためには、近代的なジャンル意識を前提とするのではなく、歴史・演劇・文学（小説）といった各領域の境界が未画定で、その諸要素が他領域の要素と相互に絡み合っている様相に焦点を当て、その議論の様態を精査し、そこでの分析によって明らかにになった図式から、改めてジャンル編成の過程を見直していくという手続きが必要となってくるだろう。諸領域が横断的に関連し合い、その諸要素が混質的に結びついていた歴史的な一時期を分析対象とし、そこで明らかにになった横断性・混質性から、先行研究が先験化していた図式や概念を批判的に捉え返すと共に、先行研究とは異なる形で、ジャンルの編成・再編成の過程を描き出すことが求められるわけである<sup>(2)</sup>。

本論は、そうした形でジャンルの編成・再編成の過程の検証を行うための一つの準備として、明治一〇年代の演劇が、文明論や社

会改良論、自由民権論といった同時代の他の領域の議論と交錯していた様相を浮き彫りし、その交錯を可能にしていた条件を抽出していく試みである。近代的なジャンル意識を前提とした際には見えない横断性を、明治一〇年代の演劇と他領域の交錯の中に見出し、それを可能にしていた構図を明らかにすることで、従来の研究が前提としていた近代化図式とは異なる形で、ジャンル編成の過程を描き出していく可能性を探ること。本論の目標はそこにある。

以下、各節での議論の概要を述べておく。

第一節では、明治初年代の演劇に関する議論を、メディアとしての演劇の機能という観点から分析していく。

第二節では、第一節で見た明治初年代の演劇論の構図が、当時の文明論や社会改良論との交錯を可能にする条件となっていたことを明らかにすると共に、両者の交錯の中で演劇論の内容が変質していったことを見ていく。

第三節では、明治一七年に上演された「東叡山農夫願書<sup>とういざんののうのかいしょ</sup>」を、第一・二節で検討してきた議論と対応する作品として位置づけ、その特徴を考察していく。さらに、それが当時の自由民権論とも関連するものであったことも明らかにしていく。

## 第一節 明治初年代の演劇論

明治五年二月二日付『東京日日新聞』（以下では『東京日日』と

略す)によれば、東京府庁は「猿ワカ町三座太夫及ビ作者三名」を呼び出し、「コノゴロ貴人及ビ外国人モ追々見物ニ相成候ニ付テハ淫ボンノ媒トナリ親子相對シテ見ルニ忍ビザルトノ事ヲ禁ジ全ク教ヘノ一端トモ成ルベキスデヲ取仕クミ可申ヨウ」指導したという。また、四月にも東京第一大区役所が、守田座の座主であった守田勘弥や狂言作者河竹新七(黙阿弥)などに対して、次のような申し渡しを行っている。

抑演劇の儀ハ勸懲を旨となすべきハ勿論ながら爾後全ク狂言綺語ト云る事を廃すべし譬ヘバ羽柴秀吉公を真柴久吉とす童蒙若久吉を以て豊公の名と覚ヘ春永を以て織田氏の名を合点セバ竟に事を過つに至らん其余都て事実<sup>(3)</sup>に反すべからず

東京では、従来の演劇に存していた「淫ボンノ媒」となるような要素や「狂言綺語」を排し、「勸懲を旨」とし「事実」に沿った物語を上演することで、「貴人及ビ外国人」も観劇でき、「教ヘノ一端」にもなる演劇に改革するよう、演劇に携わる人間に対して行政指導が行われたのである。こうした淫風を排除し、高尚化する方向で演劇を改革していこうという路線は、芸能を国民教化政策の一翼を担うものとする明治政府の方針に沿ったものであった。

と同時に、右の申し渡しは、同時代の事件や歴史上の出来事を演劇の題材として取り上げることが解禁するものでもあった。近世期

においては、「民衆の批判を怖れた封建政府はかぶきが時局や政治に触れることを嫌って、時事や歴史を取り上げることが禁じ<sup>(4)</sup>」ていた。そのため、そうした事柄を演劇の題材とする際には、時代設定や地名・人名を変更し、実際の出来事とは無関係であるかのような体裁をとることが一般的であった。それに対して、東京第一大区役所の申し渡しは、歴史上の人物の実名使用を例としながら、「時事や歴史」を「事実」として描くことを許容するものとなっていたのである。実際、明治に入ると、近世期の実録・講談で流布していた物語を題材とする「脚色もの」や実際の事件を直ちに劇化する「際物」などの形で、「時事や歴史」をとりあげた作品が数多く上演されるようになった<sup>(5)</sup>。

しかし、行政が求めていた、淫風を排除し、高尚化するという方向での演劇の改革は容易に実現するものではなかった。また、「時事や歴史」の解禁が新たな問題を引き起こすことにもなった。明治八年に出された東京府の布達はそのことをよく示している。

府下劇場之儀座元願立之節ニ勸善懲惡ヲ主トシ申立ニ付風俗之一助傍人意可慰事ト聞届置所其所作中却テ淫風甚シク醜態相顕見物之少年婦女子好色引誘之媒ト相成立願之趣意ニ相悖不束之至然耳ナラス現今其子孫有家ニ前代所業中ヘ不取留小説書ヲ種トシ種々作意相加所作致ニヨリ其臣子筋者トモ不忍見聞赴モ相聞旁不宜事ニ付心得違無之様可致以後若シ立願之趣意ニ相悖不

宜所作於有之ハ願濟日数中ト雖トモ可差止此旨相違候事<sup>(6)</sup>

すでに明治五年の段階で、上演予定の作品の筋書きを記した台帳を教部省に提出することが義務づけられていた。そうした事前の検閲にもかかわらず、「淫風甚シク醜態相顕見物之少年婦女子好色引誘之媒」となる劇が相変わらず演ぜられている。それだけではなく、「現今其子孫有家」の過去の「所業」について「小説書ヲ種トシ種々作意」を加え、その「臣子筋者」が見るに忍びないように劇化することまでも行われている。これでは、明治五年の教部省の布達にに応じて出された、「府下劇場」の「座元」らの「勸善懲惡ヲ主」とするという「申立」は単なるお題目に過ぎないではないか。東京府は、こうした状況に対処するために、右の布達において、上演許可が下りたものや上演中のものであっても「差止」めることもあるので「心得違」のないようにという指導を行ったのである。<sup>(7)</sup>

行政が掲げた演劇改革の方針と実際に上演されている作品の乖離を問題化するこうした布達に対して、福地桜痴は『東京日日』紙上でその意義を説く論説を発表している。<sup>(8)</sup>桜痴は右で引用した布達を「太々緊要ナル命令」とし、「此ノ発令ハ吾曹ガ従前ヨリ切ニ冀望シタル処」と合致しているとして、以下のように記している。

東京府の命令の「肝要トスル所」は「淫風ノ醜態ヲ遏メ浮説ノ作意ヲ禁ズルヲ以テ」「劇場ノ品格ヲ高上ナラシメ」、「風俗ヲ正ウスル」点にある。しかし、「此ノ発令ノ為メニ（中略）最早時代物ト

唱ヘタル歴史ノ新戯ヲ演ズル事ヲ禁ゼラレタルニ比シキ成跡ナリト落胆スル輩ナシト云ヒ難シ」。こうした「落胆スル輩」は「最モ思ハザルノ甚シキ者」であるけれども、「淫風ノ醜態」や「浮説ノ作意」が禁じられ、「之ニ換ユルノ方法ヲ得ザル時ハ結局歴史ノ新戯ヲ著作スル人ナキニ至ルベキハ必然ノ数ナルベシ」。では、どうすればよいのか。そこで桜痴は「文学教育」の視点からこの問題を論ずる必要性を説く。「教育」という点からすれば、「東京ニテ中等以下ノ人々ガ忠孝廉恥ノ何者タルカ少シク其端ヲ弁知スル者ハ演劇ノ勸懲ニ依ル十ノ九八ニ居ル」。それゆえ、「劇風ヲ匡救スルハ実ニ社会ニ於テ急務」である。また、「文学」という点から見ると、「劇場ノ弊風ヲ匡救シ品格ヲ高上ナラシメンニハ」、「作者ノ胸中ニ存スル」「作意」を改良しなければならない。現在のように「作者ノ意匠ト品位トヲ（中略）下等ニ置」いている状態では、「其ノ著述モ亦愈々下流ノ好尚ヲ逐フテ猥褻ニ陥ル」。「高貴ノ社会ハ作者ヲ引援シテ己レト共ニ班列セシメント謀リ作者ハ又奮勉シテ高貴ノ社会ニ攀登ランコトヲ冀フ」ものであり、そうした状態を理想とすべきなのである。

桜痴はこれ以前にも『東京日日』に芸能改良の必要性を唱える論説を発表しており、右の九月一〇日付の記事の「吾曹ガ従前ヨリ切ニ冀望シタル処」というのはそうした論説での主張を指している。以下では、九月一〇日付の記事以前の桜痴の論と当時の新聞に掲載された演劇に関する論説を参照しながら、桜痴の議論の背景と演劇

に対する認識を二つのレベルに分けて考えてみたい。

第一に、桜痴が、演劇を「中等以下ノ人々」に「忠孝廉恥」や「勸懲」を教える、徳育の媒体<sup>メディア</sup>として語っている点に着目したい。<sup>(10)</sup>

桜痴は、そうした演劇による徳育は、「中等以下ノ人々」の状態を改め、「社会」改良にもつながるとしている。同様の視点は、例えば、次のような論説にも見ることができるといえる。「演劇の趣向を革新し即ち淫褻を去り正雅を旨とし勸善懲惡の活歴史を演じて一に八人間の性行風儀の改良を助け（中略）社会上の進歩の一端となさん」<sup>(11)</sup>。

「勸善懲惡の活歴史」を演ずることは「性行風儀の改良」や「社会上の進歩」に直結するものと考えられていたのである。

第二に、桜痴が「文学」の問題としていたる点に表れている、メディアとしての演劇に対する認識に着目したい。桜痴は、右で引用した明治八年九月一〇日付より以前の論説で、「狂言は根が見物の氣に入るを主とする者なれば、見物が下等になるに従がひ人形も歌舞伎も之に連れて下等なる風に陥り、今日の如きけしからぬ猥褻の戯を演ずるに及びたり」<sup>(12)</sup>と述べている。こうした議論は、次のような視点に基づくものであった。

……演劇なるものハ社会の木鐸となりて之を引廻ハすものに非ずして其社会の風俗好尚を写し出すものなり社会の好尚より甚しく高尚なる仕組をなすとも其社会に入り難くして面白からざる故決して世人の賞譽を得る能はず又甚しく劣等の劇を演ずる

も其社会にハ蔑視せられ又賞譽を得可らず必ずや其社会相應の劇を演ぜざるべからず……<sup>(13)</sup>

桜痴は、演劇は「社会の風俗好尚を写し出すもの」であるという右のような認識を前提としながら、その演劇と社会の関係を「狂言」と「見物」の関係へとスライドし、狂言が見物の「下等」な好みに媚びた「猥褻」な事柄を「写し」ていることを批判していたわけである。そして、桜痴は、狂言「作者」が社会の「下等」な位置に置かれていることがそうしたことが起こる原因であるとし、まず作者の社会的位置を改め、その「作意」を改善する必要があると主張している。こうした議論からは、桜痴が、演劇を、作者の作意を媒介として人々の「好尚」を「写す」媒体であると認識していたことがうかがえる。

右の第二・第三のレベル——桜痴の表現を使えば「教育」のレベルと「文学」のレベル——の議論から分かるのは、メディアとしての演劇とそれが上演する物語が「社会」と不可分な関係にあるものとして認識されていたことである。メディアとしての演劇は、徳育に資する物語を演ずることで社会の進歩を促すこともあれば、人々の下等な好みに媚びた物語を上演して、社会の風紀を乱すこともある。演劇で演ぜられる物語は、人々を啓蒙するものであると同時に、人々の低俗な嗜好に媚びるものでもあるという、二重の性質において社会と結びつけられて捉えられていたのである。



こうした二重性は、そこで想定されている社会のあり方と密接に結びついていた。桜痴の議論や行政の演劇に対する指導の文言から分かるように、演劇と不可分な関係にある社会は、「中等以下ノ人々」、あるいは、「少年婦女子」を成員とするものであった。彼（彼女）らは、「猥褻」な場面を喜ぶ「下流ノ好尚」を持つ人々として表象され、「高貴ノ社会」の成員である「貴人及ビ外国人」と対立的なものとされていた。人々を啓蒙するものであると同時に、その低俗な嗜好に媚びるものでもあるという演劇の物語への認識は、こうした「下流ノ好尚」を有する啓蒙されるべき人々の表象と不可分なものだったのである。

右のような点をメディアとしての演劇の機能という視点から見ると、以下のようにまとめることができるだろう。演劇は啓蒙の物語を上演し人々の風俗好尚を改善していく。その点では、社会に介入し、社会を「構成」する機能が演劇にはあるわけだが、同時に、社会に存する風俗好尚を「投影」する機能も有している。演劇は、構成と投影という二重の機能において、社会と相関的な関係性を有するメディアであったのである。

## 第二節 文明論と社会改良論

本節では、主に田口卯吉の文明論と社会改良論をとりあげ、それらと前節で見た演劇論との交錯に焦点を当てる。

明治前半期の文明史・文明論の主題の一つが、福沢諭吉が『文明論之概略』で示した、「日本の歴史から文明化を可能にする条件を見出し、その機能や効果を具体的に分析・記述することによって、当代の日本を文明化の階梯に位置づける、という問題意識」の継承にあったことは、以前指摘したが、田口卯吉の『日本開化小史』と社会改良論もまたそうした文明論の文脈に位置づけることのできるテキストであった。

まず、『日本開化小史』の方法論を簡単に要約しておきたい。<sup>(15)</sup> 田口は、日本の歴史を、「政治」制度の時代的な変遷と、各制度下における「社会」のあり方の変遷、という二つのレベルから捉え、その後者の、社会における「貨財」と「人心」に、「開化」の具体的な様相を読み取っていくという方法を採用している。その場合の貨財とは、「一般人民」の「生計の度」を示す事物であり、具体的には、「衣服」「食物」「住居」といった生活必需品を中心に、「浄瑠璃」「歌舞伎芝居」「浮世絵」といった芸能・娯楽や「婚式」といった儀礼などに及ぶものである。また、人心とは、「生を保ち死を避くる」という人間の「天性」に基礎づけられたもので、それが多様化していくことで「宗教」「文学」「道徳」といった諸領域が形成されていくとされている。田口は、こうした貨財と人心に文明進歩の様相が刻印されるというあり方を、文明国に普遍的に妥当する事柄とみなしていた。『日本開化小史』は、あらゆる文明国が共通に有する基底的な場として社会という領域を設定した上で、日本社会に



おける貨財と人心の歴史的な展開を検証し、日本の文明化のプロセスを具体的に明らかにすることを試みたテキストであったのである。『日本開化小史』の中で、右のような田口の方法が最も見やすい形で表れているのが、江戸時代に関する以下のような分析であった。

田口は、江戸時代の政治制度を「封建制度」と規定し、「封建制度の下に発したる凡ての現象は皆封建の性質を得」と主張する。

それは、例えば、「内制」においては、「徳川氏」「諸侯」「藩士」「商賈」といったレベルを異にする組織の全てに、「僕隸家来を以て団結して一家を為す」という「封建の性質」が浸透している点に見ることが出来るものである。

一方、社会的領域に対しては、封建制度は「階級」の固定性・多様性と、「階級」間の経済的格差を生み出すという形で影響を与えた。「……大国を領する所の数多の諸侯あり、其次には数多の階級より成る所の武士あり、其下には商あり工あり農あり。農と工とは固より貧困の種族にして、諸侯は固より殷富の種族なり、其中間に立つ所の士と商とは、其階級極めて多くして、富めるものは王侯に比すべく、貧しきものは農工よりも下れり」<sup>16</sup>。封建制度下では、社会の開化が「甚しく」「平等ならざる」ものとなり、貨財・人心どちらの点においても、「王侯富豪」と「中等以下の人民」との間に極端な格差がもたらされることとなったのである。

その上で、田口は、そうした社会構造を維持するにあたって、「忠義の教」が重要視されていたと述べる。なぜなら、封建制度と

は「君臣の関係を以て社会を立て」るものであり、「忠義の教は最も之を維持するに適」していたからである。そうした政治制度によって要請された道徳としての「忠義の教」は、様々なメディアを通じて喧伝されたが、その中でも特に、「演劇、浄瑠璃、小説等」が大きな影響力を有していた。

是等のもの（演劇、浄瑠璃、小説等を指す・引用者注）は固より当時社会の風教を変へんと欲するの卓見を以て作り出せるものにあらず、全く社会の風教を其儘に写し出せるものとして見るべきならん。されば其所謂勸善懲惡の主意たる、一に唯だ当時に行はれたる世論を示すに過ぎずと雖も、忠義の氣益々勸むるものあるなり。其記する所を見るに、上は王室將軍諸侯の事より、下は武士商人等の事に至るまで、必ず臣僕の内に惡人ありて其主家を覆し、主人庸愚にして而して後忠臣出で、数多の痛苦を嘗め、其主家を改復したるの歴史なり。大凡世人の感覺を發揮するもの、此等の著作より甚しきはなし、此等の著作を見聞するものは、皆其惡人を見て憎み其善人を見て憫み、切齒扼腕するに至るもの多し。当時の著作たる、惡人は非常の惡、善人は非常の善にして、共に人情に近かゝらずと雖も、当時の人情又た粗なるにより能く之を感奮せしめ得たりと見えたり。<sup>17</sup>

演劇・浄瑠璃・小説といった諸媒体は、封建制度を維持する上で

必要とされた道德を、勸善懲惡の物語を通して「写し出」すことによって、善惡に関する「世人の感覚を發揮」し、社会に「忠義の氣」をより一層浸透させるように機能した。演劇・浄瑠璃・小説の人心に対する影響力の大きさを、田口は右のような形で語っていたのである。

しかし、「斯く忠義の説社会に発揚するに及びて大に徳川政府の封建制度に衝突するの結果」を招くこととなった。「何んとなれば我国に於て忠義主義の最も大なるものは、徳川氏に尽すにあらずして王室を尊ぶにあることは、歴史の明かなるに従ひて一般人民に知られたればなり。(中略)蓋し忠義の教愈よ社会に著はれ、古昔王朝の盛んなりし歴史愈よ人智に顯はるゝときは、其所謂忠義の氣は其君に於てせずして、君の君に於てするの正理たる事を思はしむべし」<sup>(18)</sup>。演劇・浄瑠璃・小説といったメディアによって「發揚」された「忠義の説」は、かつての古代王朝に関する歴史知識などに関連づけられることによって、次第にその意味内容を変えていき、「王室を尊ぶの氣風」へと変質していった。田口は、そうした「社会の風教」の変化を、明治維新を準備した要因として位置づける。すなわち、社会的領域に広く浸透した「王室を尊ぶの氣風」が、「勤王」という觀念や、それを内面化した「志士」の行動を生み出し、それらが徳川政府の封建制度と「衝突」し、ついには封建制度そのものの崩壊をもたらすこととなった、と田口は考えていたのである。

以上の説明からも分かるように、田口は、江戸から明治へという

大きな政治的転換の原動力となった人心の変動を、演劇・浄瑠璃・小説といったメディアの影響力と、忠義の教と王室を尊ぶの氣風という二つの要素の關係から説明していたのである。

ところで、右の田口の分析には、政治制度と社会的領域の關係性に関して、以下のような二つの認識を見て取ることができる。一つは、演劇・浄瑠璃・小説などの諸媒体が、封建制度が要請する道德を写し出していたという点に見られるような、政治制度が社会的領域に直接的に関連していく、反映論的な影響性である。もう一つは、忠義の教が社会に浸透したことが、結果的に封建制度を瓦解せしめたという点に見られるような、政治制度の影響を刻印された社会的領域の要素が、要素それ自体の変質や、社会の他の要素との連関、あるいは、政治的な出来事との関わりを経て、政治制度に力を及ぼしていく、循環論的な影響性である。

そして、ここで見落とすことができないのは、右のような二つの認識に基づいて具体的な歴史事象を分析する際に、田口が、演劇・浄瑠璃・小説といったメディアの機能を二重化して捉えている点である。メディアの機能の二重化とは、先の引用部での田口の表現を借りれば、「社会の風教」を「其儘に写し出せる」機能と「社会の風教を変へ」る機能のことである。その二重性は、右の分析では、メディアが社会の風教を物語を通して写し出すという内容のレベルと、メディアが忠義の氣をさらに醸成し、ついには社会の風教を変えてしまうという効果のレベルに分けて捉えられているわけである。

こうした田口のメディアの機能の捉え方が、明治初年代の演劇論に見られた、演劇の機能の二重性と同様のものであることが分かるだろう。演劇論と田口の文明論は、社会とメディアを投影性と構成性という二つの水準から関係づける同様の枠組みを有していたのである。そして、田口は、その構成性を、単に一定の社会状況を形作るだけではなく、時には状況そのものを大きく転換させる原動力を生み出すものとして、拡張して捉えていたのである。

『日本開化小史』において、江戸時代の特徴と、江戸から明治への転換を以上のように分析した後、田口は、そこで見出した事柄を文明化を可能にする条件として新たに位置づけ直し、日本社会の文明化の促進に何が必要なのかを、「社会改良論」という形で検証していった。

「日本開化之性質 一名社会改良論」<sup>(19)</sup>と題された論説で、田口は、「国の開化」を「貴族的の開化」と「平民的の開化」に大別している。貴族的の開化とは、富裕な貴族が主導する開化で、「燦爛たる」貨財を数多く作り出すが、「人民貧富の懸隔を甚しく」するものである。日本では江戸時代の開化がそうした性質を持つものであった。それに対して、平民的の開化は、「平民の需要より発したる」開化で、「社会の有様をして平均ならしむる」性質を持っており、現在の欧州の開化がそれに当たる。開化の性質を以上のように整理した上で、田口は、「日本現時の開化」は、社会に残存している徳川時代の貴族的開化の「分子」を一掃し、平民的の開化を目指すべきで

あると主張している。

では、平民的開化を具体的にどのように実現するのか。「日本之意匠及情交 一名社会改良論」<sup>(20)</sup>と題された論考は、そうした問題意識に基づいて記されたものであった。そこで田口は、「芝居」「音曲」「文章」「工業」「風俗」などをとりあげ、それらの中に見られる貴族的開化の分子を平民的開化の分子へと転換する方法について具体的に論じている。ここでは、芝居の改良に関する田口の意見を見ておくことにしたい。

田口は、「今日の芝居」の登場人物は、「其善人は封建時代の忠臣其悪人は封建時代の逆臣悪党其色男色女は封建時代の若旦那御娘サシ」になっていると述べる。しかし、今の社会にはそうした人物はもはや一人も存在していない。と言うのも、「我々は主人を頂くものにあらざ我々は家来を持つものにあらざ傭ふ人と傭はるゝ人との関係は全く同等にして以前とは大に事情を異に」しているからである。「封建時代」の「意匠」をそのまま踏襲しているために、「今日の人情」や「今日の社会」とズレてしまっているという、右のような事例は、今日の芝居の物語や主題、あるいは、舞台上での挙措動作などにも見ることができる。田口はそうように述べた上で、以下のように主張している。

……芝居の作者は神祇釈教勸善懲惡の旧主義を止めて自由の主義を唱へざるべからざるなり、其義烈の士を演ぜんとするや人

の臣士若くは伴頭等が迂愚なる主人の為に生命を致すが如きを演ぜずして平等なる社会に於て独立独行の義士が正義を唱へ世に尽したる功績を述べざるべからざるなり、其愛情の事を演ぜんとするや深窓の娘子若くは花柳の妓輩が柔弱なる若旦那を相慕ふが如きことを述べずして才学ある美女が大志ある丈夫と相愛するの情交を述べざるべからざるなり、之を要するに凡て封建天地の如き種々の種族ある社会に於て顕はれたる事情を演ぜずして平等なる社会に顕はれたる事実を演ぜざるべからざるなり

先に確認したように、江戸時代には、封建制度の影響のもと、階級の多様性と階級間の極端な格差によって特徴づけられる社会構造が成立し、道徳では忠義の教が重要視されていた。右の引用部では、江戸時代の芝居が、そうした封建時代の「事情」を、その主義・人物造形・物語性などにストレートに反映していたことが指摘されている。すなわち、江戸時代の芝居に見られる「神祇釈教勧善懲惡の旧主義」は忠義の教を反映したものであり、「臣士」「伴頭」「主人」あるいは「娘子」「妓輩」「若旦那」といった人物群と、そうした人物達の関係性を軸にして編成される物語は、封建時代の社会構造を反映したものとみなされているのである。さらに、先に引用した『日本開化小史』では、そうした芝居のドラマツルギーが、「人情」から外れた類型的なものであるとされ、それが人々を「感奮」させ

ることが可能であつたのは、当時の人々の「人情」が「粗なる」ものであつたからだと述べられていた。しかし、「平等」と「自由の主義」を重要視する今日の社会では、芝居の意匠も、そうした社会の「事情」を反映するものに改良し、「独立独行の義士が正義を唱へ世に尽したる功績」や「才学ある美女が大志ある丈夫と相愛するの情交」を描き出すようにすべきである。それは、日本に平民的開化を実現するための一つの方法であり、「粗なる」「人情」を改善することにもつながるものであろう。田口は、以上のような形で、芝居の意匠に見られる封建時代の残滓を指摘し、その改良を主張していたのである。

以上から、田口が、メディアと人心の相関性に社会の文明化を可能にする条件の一つを見出していたことが分かるだろう。『日本開化小史』では、江戸時代の社会の道徳的な基盤を形成すると同時に、それを変質させ、大きな歴史的転換をもたらした原動力として、メディアと人心の相関性が位置づけられていた。その相関性を利用して、今度は明治という新しい時代に相応しい社会基盤の形成を構想していたのが、社会改良論であつたわけである。

さて、ここで、社会改良論のもう一つの具体例として、「我国ニ自由ノ種子ヲ播殖スル一手段ハ稗史戯曲等ノ類ヲ改良スルニ在リ」(以下「我国ニ自由ノ種子ヲ」と略す)と題された論考をとりあげてみたい。

「我国ニ自由ノ種子ヲ」の冒頭部では、以下のような現状認識が語

られている。かつては「我国人ハ祖先ヨリ以来常ニ専制ノ弊習中ニ生息シタルノ故ヲ以テ専制抑壓ハ社会ノ常規ナリトマデニ思惟」しているような状態であった。しかし、「僅々廿年来」「外国ヨリ伝来シタル」思想によって、「自由幸福ノ美味アルコトヲ耳ニスル」ようになった。日本社会の目下の課題は、「時弊ヲ矯正シ陋習ヲ芟鋤シ」、「自由ノ種子」を「日二月ニ播殖培養シ以テ我国ヲシテ自由ノ樂園トナサシメン」ことにある。それを実現するためには、「社会全体ガ其一大方向ヲ同ウシテ進歩」することが必要であり、社会全体の進歩を促すには、「我社会ノ多キ部分即チ婦女及ビ凡ベテ下等者流ヲシテ速ニ其脳裡ヲ一変セシメ」なければならぬであろう。では、日本社会の「下等者流」の「脳裡」を変化させるにはどうすればよいのか。「我国ニ自由ノ種子ヲ」は、「下等者流ヲ感化誘導スルノ力」が最も大きく、「俗人」の「学問ノ教師」とみなすこともできる。「稗史戯曲」の「改良」の必要性を主張する。我国の従来の稗史戯曲は皆、「専制ノ歴史」や「専制ノ治下ニ顕ハルゝ所ノ人情風俗」を「写シ」たものであり、それをそのままにしておく、「下等者流」の「感覚」を「陋習ニ汚染」し、「旧慣ニ拘泥スルノ弊ヲ養成」することになってしまう。そのように述べた上で、「我国ニ自由ノ種子ヲ」は、稗史戯曲の具体的な改良の方向性を以て下のように記している。

其忠孝節義ハ只君父ニ竭スノミニアラズシテ只管ヲ社会ニ竭ス

ベキノ所以ヲ明ニシ、其ノ優勝劣敗ノ戦記ハ乃チ専制ヲ斃シテ民権ヲ興スノ戦記トナシ（中略）彼ノ因果応報ノ理ハ乃チ奸佞ハ誅セラレ正義ノ士ハ栄ユルノ痛快ヲ叙シ、彼ノ俠客力士ハ民権家ヲ写スノ波瀾トナシ盜賊博徒ハ私党偽朋ヲ貶スルノ伏線トナシ、彼ノ怪説鬼談ハ（中略）暴悪者ガ心経ノ苦責トナシ（中略）以テ從來ノ稗史戯曲等ノ類ヲ改良スルニ至ラバ其実ニ千古ノ陋習ヲ洗滌シ旧慣ヲ芟鋤スルノ効力ヲ大ニシ世教ニ益スルモノ豈ソレ鮮少ナランヤ

「我国ニ自由ノ種子ヲ」の以上のような主張が、先に見た田口の議論と同様のものであることが分かるだろう。両者は、徳川時代の遺制を除去し、社会全体の文明化を実現することを現在の日本の課題としている点、社会全体の文明化を実現するには「平民」や「下等者流」のあり方を変えなければならないとしている点、そして、それを行うには、「平民」や「下等者流」に大きな影響を与える諸媒体の主義・人物造形・物語性を改良することが有効であるとしている点において、同じ構図を共有しているのである。

先に指摘したように、明治初年代の演劇論と田口卯吉の文明論は、投影性と構成性という二つの水準から社会とメディアを関係づける共通の枠組みを有していた。これまでに見てきた二つの社会改良論は、そうした枠組みを前提としながら、メディアが写すべき内容に関して、演劇論の変容を促すものとしてあったと言えるだろう。と



言うのも、第一節で見た演劇論は、演劇は観客を啓蒙するために勸善懲惡の物語を演ずるべきであると主張していた。それに対して、社会改良論では、勸善懲惡の物語は江戸時代の社会に対応したものであり、社会全体の文明化が求められている現在の社会では、「自由」や「民権」の物語を演ずるべきであると述べられているからである。それは、演劇論が明治初年代のものであったのに対して、社会改良論が明治一〇年代のものであるという、時代的な変遷の中でもたらされた変化であったと言えるだろう。

また、ジャンル意識という点から本節でとりあげた議論を見るならば、田口卯吉の社会改良論は「芝居」「音曲」「文章」「工業」「風俗」を、また、「我国ニ自由ノ種子ヲ」は「稗史戯曲」を、改良のターゲットとして同列に位置づけていた。その点は『日本開化小史』においても同様で、先に引用した、媒体の人心に対する影響力を論じている箇所では、「演劇、浄瑠璃、小説等」が同列化されていた。その場合の各ジャンルの同質性を担保していたのは、右で述べた社会とメディアを関係づける枠組みであったと言えるだろう。すなわち、社会改良論や文明論における諸ジャンルの同列化は、社会を「平民」や「下等者流」によって構成される場として表象し、メディアはその社会の状況を投影し構成する機能を有しているという構図が共有されていたことで可能となっていたのである。

### 第三節 「民権伸張に関する新狂言」

明治一七年七月、東京の市村座では、一番目に義民・佐倉惣五郎を主人公とした「東叡山農夫願書」<sup>(19)</sup>が、二番目に国定忠治を主人公とした「上州織俠客大綱」<sup>(20)</sup>が上演された。『続統歌舞伎年代記』によれば、両作とも、竹柴金作が三世河竹黙阿弥を襲名してから最初に手がけた作品で、講談や実録で世上に流布していた物語をもとにして立案されたものであったという。<sup>(21)</sup>本節では、右の二作品のうち、一番目の「東叡山農夫願書」をとりあげてみたい。

まず、「東叡山農夫願書」の筋書きを確認しておこう。右で参照した『続統歌舞伎年代記』によれば、その概要は以下のようなものであった。老中堀田の所領である佐倉において、農民は、長い間、苛政に苦しんでいたが、それに追い討ちをかけるように、悪代官・牧野逸平が様々な無理難題をつきつけてくるようになった。苦境に追い込まれた農民達は、名主である佐倉惣吾を筆頭に、大挙して江戸屋敷へ門訴した。そこでの家老の説得で、惣吾を含めた代表者六名はそのまま帰郷することに決するが、その他の農民達は、悪家老・赤石典膳の指図により、代表者六名の知らぬ間に入牢させられてしまう。騙されたことに気づいた惣吾は、義僧・英壽院の力を借りて將軍に直訴することを決意し、それを実行する前に、妻子に別れを告げるため、郷里に戻ろうと考える。領主の指示で彼を捕えようとす敵戒態勢が敷かれていたが、俠客・井筒屋五郎兵衛や渡し



守・甚兵衛の助力によって、無事自宅に辿り着き、妻子との対面を果たす。その後、惣吾は再び江戸へ戻り、將軍への直訴に成功する。しかし、惣吾は領主へ引渡されて極刑に処せられ、彼を助けた英壽院も自害することとなる。その後、代官や家老の悪計が白日のもとにさらされ、惣吾は、佐倉で神として祀られることになった。

『続歌舞伎年代記』に紹介されている「東叡山農夫願書」の梗概は以上のようなものであるが、当時の『歌舞伎新報』に掲載された「東叡山農夫願書」の筋書きには、右の内容に加えて、惣吾が極刑に処された後、領主堀田家に惣吾の霊があらわれ、様々な怪異をもたらしたことも記されている。<sup>(24)</sup>この点も踏まえると、「東叡山農夫願書」の内容は、惣吾をはじめとして、彼を助ける義僧や俠客などの「善」と、彼らに災いをもたらす代官、家老、領主といった「悪」の対立、及び、結末での「悪」の側の計画の破綻と応報という、典型的な勧善懲悪の筋書きと要約することができるだろう。

「東叡山農夫願書」は、歌舞伎の分類では「義民物」というカテゴリーに分類される作品である。<sup>(25)</sup>義民物の最初の作品は、嘉永四年八月、江戸中村座で上演された、三世瀬川如皐作の「東山桜莊子」であった。これは、佐倉惣五郎の物語と柳亭種彦の「修紫田舎源氏」の物語をないまぜにしたもので、江戸時代正保期における下総佐倉領の出来事とされる佐倉惣五郎の物語を、東山時代における摂州での出来事として上演した作品であった。その後、佐倉惣五郎の物語は、明治一七年の「東叡山農夫願書」が登場するまで、以下のように

に三度上演されている。

・ 嘉永五年、大阪角の芝居、松鱸亭助・嶺琴八十助作「花雲佐倉曙」

・ 文久元年、江戸守田座、河竹黙阿弥作「桜莊子後日文談」

・ 明治一二年、大阪中座、勝彦蔵作「実事譚佐倉聞書」

この中で、嘉永五年に大阪で上演された「花雲佐倉曙」<sup>(26)</sup>の脚本が、『日本戯曲全集』に収録されている。それを見ると、その時代設定は、「東山桜莊子」同様、東山時代となっているが、「東山桜莊子」に存していた「修紫田舎源氏」の筋は省かれている。そして、「門訴」「渡し場」「子別れ」「直訴」「磔刑」「怪異」といった要素が筋書きの骨格となっている。ただ、「東叡山農夫願書」にある、義僧や俠客による助力、あるいは、義僧の切腹といった趣向は見当たらない。「東叡山農夫願書」は、筋書きという点では、先行する作品の特徴を踏襲しながら、そこにいくつかの新たな要素を加えて書かれたものと推測することができる。

ところで、「東叡山農夫願書」の上演に際して、『郵便報知』に次のような記事が掲載された。

○市川団十郎 同人ハ俳優中の長者と称せらるゝ程あつて技芸にかけてハ他人が未だ心付かぬ所を穿ち能く其实を扮するが為め毎興行喝采を得ざることなく（中略）其名を全国に光らすに至りしが夫の家の芸と称する十八番の狂言を演じては毎も夫程の

好評を得ず殊に先ごろ新富座に於て演ぜし助六の如きは内輪の騒ぎハ非常なりしも見物の方には毫しも感ぜし様子なきよりはれ全く時勢の変遷を覚らず古人の糟粕を取て今人に嘗めさせたる失錯にして啻に不繁昌を招きし（中略）然らバ今より殊に注意して其芸を新たにせんと奮勵せしゆゑ（中略）就ては輓近民権主張の世の中なれば其風潮に乘じ何か民権伸張に関する新狂言を起草して貰ひたしとの注文なれどなまなか理屈に合ハぬ狂言を書いて嘲笑を招かんより夫の桜草紙なる義民佐倉宗吾の事（<sup>27</sup>）何程か実地に就て質し当今の人氣に適ふ様に翻案するかた無事なるべしと相談が纏り（中略）其宗五郎を扮する団十も充分其実地を推究して目先に新たにし一番好評を得んと種々に工夫を凝らせし（<sup>27</sup>）

右の記事にある、「夫の家の芸と称する十八番の狂言」とは、九代目団十郎が古典の中から選定した新歌舞伎十八番のことである。また、「先ごろ新富座に於て演ぜし助六」とは、この記事の出る一ヶ月前の明治一七年六月、新富座において、団十郎主演で上演された「助六由縁江戸桜」を指している（<sup>28</sup>）。

さて、右の記事を、本論のこれまでの考察と関連づけながら分析してみよう。

まず、右の記事の、佐倉惣五郎の物語をとりあげることになったいきさつを述べている部分からは、演劇を社会の風俗好尚を投影す

る媒体とみなす認識をうかがうことができる。最近では、新歌舞伎十八番のような古典を演じても以前ほどの好評を得られなくなった。その原因は、そうした作品を上演することが、「時勢の変遷を覚らず古人の糟粕を取て今人に嘗めさせたる失錯」であるからに他ならない。当代は「民権主張の世の中」であるから、その「風潮」を反映した作品を上演する必要がある。そこで、佐倉惣五郎の物語を「民権伸張に関する新狂言」として「当今の人氣に適ふ様に翻案」して上演するのがよいだろう。こうした当代の社会を「民権主張の世の中」とする認識と、演劇はその社会の風潮を写し出す物語を上演しなければならぬという認識に基づいて、「東叡山農夫願書」が上演されることになったのである。

また、右の『郵便報知』の記事においては、佐倉惣五郎の事を「実地に就て質し」て「翻案」し、惣五郎に扮する団十郎も「充分其実地を推究して」演じる心積もりを持っているという形で、「東叡山農夫願書」が「実地」に基づく作品であることが強調されている。これは、活歴の実践を踏まえてのものであるだろう。

活歴とは、明治一一年から二〇年にかけて九代目団十郎主演、河竹黙阿弥作で上演された一七あまりの新作の時代物を指し、その特徴は、物語、言語、視覚的要素という三つのレベルで、従来の演劇にない新しい実践を試みた点にあった。すなわち、活歴は、その物語やせりふを正しい典拠に基づいて構成し、役者の衣装や舞台上で用いる道具などの視覚的な要素に時代考証を加えるものであった。

そうした新しい実践を取り入れることで、歴史上の人物をリアルに再現し、観客に「活きた歴史」を体験させることを活歴は目指したのである。

「東叡山農夫願書」における「実地」の追求とは、こうした活歴的な実践を念頭に置いたもので、適切な典拠に基づいて佐倉惣五郎の物語を再構成し、惣五郎のせりふや衣装に時代考証を加えることを指していたと考えることができる。先に確認した「東叡山農夫願書」の筋書きとあわせて言うならば、典型的な勸善懲惡の筋書きの中で、義民佐倉惣五郎の姿を活歴的な実践に則って再現することが、「東叡山農夫願書」の上演に際して意識されていたのである。

ところで、先に確認したように、「東叡山農夫願書」は典型的な勸善懲惡の筋書きを有するものであったが、それが右の記事では「民権主張の世の中」にふさわしい物語として捉えられているのはなぜだろうか。そこには、当時の文明論や国民論、民権論における義民に関する認識が関係しており、その詳細に関しては、すでに検討したことがある。<sup>(29)</sup> その中から、本論に必要な点のみをとりあげれば、当時、佐倉惣五郎のような義民は、封建時代に文明化の推進に寄与した、自由民権家の先駆的存在とされ、主従関係を重視する封建時代の道徳を内面化して行動した、忠臣義士とは異なるものとされていた。また、正理に則った活動を行い、自己を犠牲にしても人々のために尽力した、政治意識を有した平民として理想化されていたのである。こうした議論を背景として、義民の物語は、「民

権伸張に関する」物語として意味づけられていたわけである。

さて、以上の考察から、「東叡山農夫願書」が、第二節で見た社会改良論とも対応する作品であったことが分かる。先に見たように、社会改良論では、文明の時代に相応しい物語を描き出すことが求められていたわけだが、「東叡山農夫願書」は、当時、封建下で文明社会を準備した先駆者として意味づけられていた義民を主人公とする物語をとりあげること、それに応えようとしていたのである。

ところで、「東叡山農夫願書」は明治一七年に上演された作品だが、その年は群馬事件、加波山事件、秩父事件といった騒擾が続発した年であった。漆澤その子は、「東叡山農夫願書」がこうした不安定な社会的状況の中で上演されたことに着目し、そこで描かれた「佐倉惣五郎の直訴」と「各地での騒擾」には、「農民の窮状を省みない為政者による圧制と、これに対する抵抗」という共通点があり、観客は「東叡山農夫願書」に「今」を読み込んでいたのではないかと指摘している。<sup>(30)</sup>

漆澤が指摘している、観客が「東叡山農夫願書」に「今」を読み込んでいた点は、同時代の以下のような報道で確認することができる。

自由党の人々ハ板垣君を招待なし近日同座（市村座・引用者注）の狂言を看客する由にて東西の上棧鋪を買切り同党の幕を張自由と記し、提灯数十燈する今専ら仕度中なる由<sup>(31)</sup>

○観劇 一昨日ハかねて府下にて取沙汰ありし如く自由の燈の御社中が市村座へ惣見物の催ふしあり記者も其席に列することを乞ひて一目せしが流石に団十郎老優が木内宗五郎を演ずるの一段殊に家族と訣別の場に到りてハ多少其境遇の我党諸氏の經歷と髣髴たるものあるが為めに涙の何処よりするを覚へざるも多かりし（中略）中にも一奇談といふべきハ此自由党の惣見物なれバ事の様子を見バやとて或筋より出張せし四名の者共まで目を志バたゝき居たりしとか嗚呼宗吾氏其人の義民たる所以の者<sup>(32)</sup>於是乎争ふ可らざる者有り矣

前者からは、自由党の人々が「東叡山農夫願書」を「自由」の物語として意味づけようとしていたこと、後者からは、自由党系の機関紙を発行していた「自由の燈」社の人々が、舞台上の「義民」の姿に、民権家である自らの「境遇」を重ね合わせ、そこに自分達の姿や心情が写し出されていると考えていたことをうかがうことができる。

右の二つの記事をどのように分析してみると、漆澤が指摘する、観客が「東叡山農夫願書」に「今」を読み込んでいたというのが、観客と「東叡山農夫願書」という演劇作品の相関関係を意味するものであったことが分かるだろう。社会の民権主張の動向を踏まえて、「東叡山農夫願書」という義民の物語を上演する。観客は、その義

民の物語に自らの姿を重ね合わせ、自らの境遇や心情を意味づけていく。観客がそのように反応することで、「東叡山農夫願書」は民権主張の風潮を反映した作品とみなされることとなる。右の記事からは、そうした観客と演劇作品との相関的な応答を見て取ることができるのである。

こうした観客と演劇作品の関係性は、先に指摘した、現実の投影と構成という二重の機能から意味づけることも可能だろう。すなわち、「東叡山農夫願書」は、義民＝民権家の物語によつて、社会の民権主張の風潮を投影すると同時に、観客の現実世界における心情に形を与え、一定の意味を付与することで、社会を構成する作品であつたのである。

ただ、右のような「東叡山農夫願書」を「民権芝居」と賞揚する意見に対して、次のような批判も存在していた。

#### ○市村座劇評

目下市村座にて興行中の狂言ハ一番目二番目とも新作にて殊に作者俳優とも充分に意を用ゐしものとの評判高かりしが為めにや頃日の暑気にもめげず非常の大入なるが我輩の見る所にては只人氣の傾きに雷同する者多くして此大入を来たせしにて決して狂言の面白き為めにはあらずと考ふ其第一番目東叡山農夫願書ハ（中略）東山桜草紙を襲ひしものにて更に新奇の脚色を見ず然るを事新らしく民権芝居など賞揚する者あれど脚色中民権

伸張に関する所少しもなく只農民が飽まで免税を嘆願するまでなれば字面ハ穏やかならぬも農夫の願書といふ名題ハ其脚色に適切したる語なり元來作者の腹中民権なる者あらず筆頭安んぞ民権の主旨を描き出すを得んや<sup>(33)</sup>

先に確認したように、「東叡山農夫願書」は、「義民物」の骨組みを踏襲した、典型的な勸善懲惡の物語を有しており、右の記事が述べているように、筋書きそのものに「民権伸張」に関する挿話は見当たらない。「東叡山農夫願書」を民権伸張と関連づけるには、先に見たような、義民と民権家を等置する認識に基づいて、観客がその物語に「今」を読み込んでいくことが必要であった。「東叡山農夫願書」を「民権芝居」として解釈するには、同時代の国民論や民権論を参照しながら、その物語を寓意的に解釈し、作品を観客との相関関係から意味づける構図を導入しなければならないのである。

そして、ここでの批判は、第一・二節で検討してきた議論の変奏として理解することができよう。右の記事では、従来の「義民物」の脚色を踏襲した「農民が飽まで免税を嘆願する」物語と、民権の主旨を描いた物語が対比され、前者のような物語しか提示できない作者が批判されている。その物語の対比は、社会改良論における、封建時代を反映した勸善懲惡の物語／文明社会で求められている自由民権の物語、という対比のヴァリエーションとして捉えることができるだろう。また、従来のドラマツルギーから文明の物語を

語るドラマツルギーへの移行を阻む要因として、作者の「腹中」が問題とされている点は、第一節で見た演劇論における、作者の作意の改良を主張する議論の枠組みの中にあると言えるだろう。

## 結

これまでの議論を要約した上で、それがジャンル再編の過程を見直す作業を行う上でどのように活用できるかを、一つの具体例とともに示してみたい。

近代的なジャンル意識を前提とせずに明治初年～明治一〇年代の演劇論と演劇作品を検証した際に見えてきたのは、文明論、社会改良論、民権論といった他領域の議論との交錯と、それを可能にする図式の存在であった。

演劇論と文明論や社会改良論の交錯を可能にしていたのは、メディアと社会を結びつける共通の図式の存在であった。その図式においては、メディアとしての演劇には社会の現実を投影する機能と構成する機能があり、演劇が関係する社会は中等以下の人々を主要な構成要員とするものとされ、演劇作品の作者もその社会の一員として位置づけられていた。さらに、文明論や社会改良論では、右のようなメディアの性質は演劇に限定されるものではなく、小説、浄瑠璃などにも妥当するものとみなされていた。メディアと社会を結びつける図式は、諸ジャンルの同列化を可能にする条件となっていた



わけである。

それと同時に、演劇論と社会改良論が交錯することで、演劇論の内容に変化がもたらされてもいた。すなわち、演劇論は徳育に資する勸善懲惡の物語を理想的なものとしていたのに対して、社会改良論はそれを前時代のものとし、演劇は文明社会にふさわしい自由民権の物語を上演すべきであるとしていたのである。

第三節で見た「東叡山農夫願書」は、右のような演劇論と対応する作品であると同時に、義民という人物表象を結節点として民権論と交錯する作品であった。その上演に際しての作品に対する意味づけ、および、作品の解釈は、メディアと社会を結びつける図式を基盤とするものであった。その場合の解釈には二つの水準が存していた。一つは、義民＝民権家とする同時代の民権論や国民論を踏まえて、その物語を自由民権運動の寓意として読み解き、「東叡山農夫願書」を文明社会にふさわしい作品として評価するものである。もう一つは、その物語を既存の「義民物」の枠組みの中で解釈し、「東叡山農夫願書」を前時代的な作品として否定的に評価するものである。後者の評価においては、メディアと社会を結びつける図式に見られた、作者に対する批判が前景化してくることとなっていた。さらに、「東叡山農夫願書」からは、メディアとしての演劇にもう一つの機能があったことが分かる。それは、本論においては活歴的な実践と呼んだもので、物語、言語、視覚的要素という三つのレベルで従来の演劇にない新たな実践を取り入れて、歴史あるいは過

去を「実地」に基づいて再現するものであった。メディアとしての演劇は、投影性、構成性、そして再現性という三つの機能を有するものとして捉えられていたわけである。

さて、それでは、右で見たような構図はどのような形で再編されていくこととなったのであろうか。その詳細に関しては稿を改めて論ずることにしたいが、ここでは明治一九年の演劇改良会の設立に際して発表された、坪内逍遙の論説をとりあげ、ジャンルの再編を考察していく上で、これまでの分析がどのような有効性を持っているのかを簡単に示しておきたい。

演劇改良会は、当時、内務省参事官を務めていた末松謙澄を主唱者兼幹事役とし、政・財・学界の有力者を多数集めて、明治一九年八月に設立された。改良会設立を契機として、新聞・雑誌・書籍などで様々な演劇改良論が発表されたが、その一つに、坪内逍遙が春の野おぼろ名義で記した、「演劇改良会の創立をきいて卑見を述べ<sup>34</sup>」という論説がある。そこで逍遙は、演劇は「美術」であり、その「本分」は「小説と同じく、「真理」（人情の真理、世態の真理）を描写する」ことにあるとして、従来の演劇論や演劇作品を批判している。

その従来の演劇論に対する批判は、本論で見た社会改良論を念頭に置いたものとなっている。

従前の脚色は封建主義なり、自由の当世には向き難しと唱へて、



俄かに人物の構造を改め、忠臣に代ふるに民権家を以てし、貞婦に代ふるに女丈夫を以てし、宝物の詮議を経国の商談となし（中略）万事を政事臭く造りなせばそれにて改良とはいひがたかるべし。（中略）時勢が自由主義になればとて、悉皆脚色を自由主義にするとは（中略）所謂外形に拘泥した沙汰なり。美術の真髓を噛みたがえた論なり。

このように述べた上で、「日本の演劇に付随したる主髓の欠点」は「人物」にあり、「悪方は飽くまでも悪に偏し、善人はひとへに善に偏し、貞は貞に偏し、不義は不義に偏し、兎角に「擬人的」の人物のみ多」く、「人間の真理を写」していないことにあるとしている。この点を修正しない限り、いくら脚色を改めても、それは「外形」を取り繕ったに過ぎない、と逍遙はみなしていたわけである。

こうした批判が、『小説神髓』における議論、例えば「……八犬伝中の八士の如きハ仁義八行の化物にて決して人間とハいひ難かり<sup>(35)</sup>」といった馬琴批判を踏襲していることは明らかだろう。逍遙は、「美術」という基準を導入することで、社会改良論の物語改良を「外形」の手直しに過ぎないとネガティブに位置づけ、真の演劇改良は、『小説神髓』で主張した小説改良と同様に、演劇を「真理」の描写が可能なジャンルとしていくことにであると主張していたのである。

さらに、この「真理」性の基準の導入は、社会改良論的なメディアの機能の再編を意図したものと考えることもできる。先に見たように、社会改良論では、メディアは社会を投影し構成する機能を有するもの、右の逍遙の言葉で言えば「世態」や「時勢」を写し出すと同時に、作り出していくものとされていた。それに対して、逍遙は、「美術」にふさわしいメディアは、「真理」という普遍性に裏打ちされた「世態」や「時勢」を写すべきであるとし、それが写し出すべき対象を限定化していた。逍遙は、「美術」と「真理」性の基準を組み合わせて、メディアが描くべき対象を限定化していくことで、社会改良論的なメディア認識の再編を図ろうとしていたのである。

一方、従来の演劇作品に対する批判においては、逍遙は「活歴」をとりあげ、それが「歴史」と何ら差異のないあり方をしていることを批判している。逍遙によれば、「時代狂言の精神は歴史に写さざる所、又歴史に写し得ざる所を現に見るが如く写す」ことにある。しかし、現在流行している「活歴」と呼ばれる時代物を見ると、「袴の染色が違つたとか、邸の戸障子が時代違ひだとか」「外形で気を揉みあせり」、「変に事実のみを貴が」っている。逍遙は、「事実」や「風俗」を「写す」ことにのみ意を注ぐのでは「歴史」や「伝記」と変わりがなくなってしまうのだから、時代物は「歴史外の真理」を「写す」ことを第一の目的とすべきである、と考えていたのである。

さらに逍遙は、「真正の時代狂言」は、「無学に史を教ふる為の物」ではなく、「識者の心目を悦ばす」「微妙の感覚の養成所」でなければならぬと述べている。中等社会以上／下等社会という本論で見てきた区分と重なり合うような、識者／無学という対比を前提として、演劇はまずは前者の人々をターゲットにすべきものとされていたのである。

前者の活歴批判は、先に演劇の機能の一つとしてあげた再現性について、活歴的なそれでは「歴史外の真理」を描くことができないという主張と見ることができ。逍遙は、活歴的な再現性を、演劇／歴史・伝記というジャンル区分の問題と絡めて批判していたのである。また、後者の識者／無学という区分からは、演劇がターゲットとすべき対象を下等社会から中等社会以上に変換することで、社会改良論的な構図が成立する条件そのものを再編しようとしていたと考えることができるだろう。

以上のように、逍遙は、社会改良論的な構図を前提としながら、それを様々なレベルで批判していくことで、ジャンルとしての演劇の再編を模索していたのである。

## 注

- (1) 柄谷行人「風景の発見」(初出は『季刊芸術』一九七八年夏号、後に『日本近代文学の起源』講談社、一九八〇年に所収、引用は同

書の講談社文芸文庫版、一九八八年による)。

- (2) 同様の問題意識から、拙稿「歴史を語る芝居——明治初年／十年代における〈演劇〉と〈歴史〉——」(『日本近代文学』第六五集、二〇〇一年十月)では、明治前半期の演劇と歴史に関する議論の横断性を、また、「明治二〇年前後の〈歴史〉と〈小説〉——尾崎行雄『経世偉勲』と末広鉄腸『雪中梅』を中心に——」(『日本文学』第五二号、二〇〇三年九月)では、歴史・伝記と小説の混質的なあり方とそれを再編する逍遙の議論を分析している。あわせてご参照いただければ幸いである。

- (3) 『東京日日』明治五年四月七日付。

- (4) 郡司正勝「かぶきのドラマツルギー」(『かぶき入門』牧羊社、一九九〇年)。

- (5) 漆澤その子「狂言の世界」(『明治歌舞伎の成立と展開』慶友社、二〇〇三年)。

- (6) 「東京府録事」『東京日日』明治八年九月八日付。

- (7) 倉田喜弘は、こうした過去の出来事を「臣子筋者」が見るに忍びないように劇化することを問題化する布達が出された直接の原因として、明治八年に「柳沢騒動」をモチーフにした「裏表 柳団画」<sup>うらおもてやなぎのうらちわ</sup>が東京の中村座で上演されたことをあげている。柳沢騒動とは、徳川五代將軍綱吉の老中であった柳沢吉保が、権謀術数をめぐらし、わが子を將軍の跡継ぎにしようとするが、御台所に陰謀を見抜かれ、失脚するという物語で、『護国女太平記』などの読み物で巷間に流布していた。倉田は、「吉保直系の子孫である(柳沢・引用者注)保申は、東京府知事の大久保一翁とは旧幕臣同士であるから、その

よしみで（中略）話し合」い、本文に引用した布達の形で抗議の意思を示したのではないかと述べている。倉田喜弘「芸能近代化の道 第三回」負の遺産」『文学』二〇〇三年七・八月号）参照。

(8) 『東京日日』明治八年九月一〇日付。

(9) 明治八年五月一七日、五月二十九日付。また、明治九年五月二日付の『東京日日』紙上にも、「文学。音楽。芝居ノ三者」は「人文ノ三大要具ニシテ苟モ一モ愛ニ備ハザル所アリテハ（中略）独立人民ノ体面ヲモ保チ難」い、それゆえ、それらを「実用」の観点から「無駄」とするのは「盲説」であるという趣旨の論説を掲載している。

(10) 浜田啓介は、「我国の近世に於て勸善懲惡を云々される場所は、小説であるよりもむしろ演劇界」であり、「歌舞伎浄瑠璃の世界こそ「勸善懲惡」という発言の巢窟であつた」ことを、数多くの実例とともに指摘している。その理由として、浜田は、「事取凡近而義発勸懲」を座右の銘としていた近松門左衛門の影響と、「善惡の役柄によって人生の榮枯を現わす演劇というジャンルの特性」が勸善懲惡という概念と親和的であつたことをあげている。本論において指摘した、演劇を徳育の媒体とみなす認識も、一つには、こうした近世期の議論を引き継ぐものであつたと考えることができる。浜田啓介「勸善懲惡」補紙」『近世小説・營為と様式に関する私見』京都大学学術出版会、一九九三年、後に日本文学研究論文集成22、『馬琴』若草書房、二〇〇〇年に所収、引用は後者による）を参照。

(11) 『読売新聞』明治一年六月七日付。

(12) 『東京日日』明治八年五月二十九日付。

(13) 『郵便報知新聞』（以下では『郵便報知』と略す）明治八年六月七日付。

(14) 拙稿「文明社会の『義民』——明治初年～十年代における文明論、国民論、自由民権論の交錯——」（『日本近代文学会北海道支部会報』第九号、二〇〇六年五月）。

(15) 『日本開化小史』は、明治一〇年から明治一五年にわたって、全六巻の分冊で刊行された。なお、以下での『日本開化小史』からの引用は、すべて岩波文庫版（嘉治隆一校訂、一九六四年）による。

(16) 『日本開化小史』巻之六、第十二章「徳川氏治世の間に顕はれたる開化の現像」。引用は注(15)に同じ。

(17) 『日本開化小史』巻之六、第十三章「徳川氏治世の間勤王の気の発せし事」。引用は注(15)に同じ。

(18) 同前。

(19) 明治一八年九月。引用は明治文学全集14『田口鼎軒集』（筑摩書房、一九七七年）による。なお、同書の「緒言」によれば、この論考は「明治十三年頃」の「浅草井生村楼」での「演説」をもとにしたものであるという。

(20) 明治一九年六月。引用は注(19)に同じ。

(21) 『日本立憲政黨新聞』明治一六年六月九日、二九日付。なお、山田俊治「政治小説の位置——小説の社会的認知という文脈から」（『新日本古典文学大系明治編16『政治小説集1』岩波書店、二〇〇三年）に、「我国ニ自由ノ種子ヲ」の小説論としての性質についての優れた分析がある。

(22) 佐倉惣五郎は、「佐倉宗吾」「佐倉宗五郎」「木内宗五郎」など、

書物によって様々な表記がとられるが、ここでは、引用部以外は全て「佐倉惣五郎」で統一した。

- (23) 田村成義編『続続歌舞伎年代記』（鳳出版、一九七六年）「巻の拾七」。

- (24) 明治一七年六月～七月の『歌舞伎新報』。なお、『歌舞伎新報』に連載された筋書きと、『続続歌舞伎年代記』の「略筋」を比較すると、細部にいくつかの異同はあるが、ほぼ同様のものとなっている。これはおそらく『続続歌舞伎年代記』の記事が『歌舞伎新報』を参照して書かれたものであるからだろう。

- (25) 以下での義民物に関する記述には、『演劇百科大事典』第二巻（平凡社、一九六〇年）の「義民物」の項を参照した。

- (26) 『日本戯曲全集 歌舞伎篇』第四四巻「維新狂言集」（春陽堂、一九三二年）。

- (27) 『郵便報知』明治一七年七月二日付。

- (28) 注(23)前掲書「巻の拾七」を参照。同書に引用されている「六二連の黒表紙」の記述によれば、団十郎は、これ以前に、新歌舞伎十八番の一つである「助六」を、文久二年と明治五年に二度演じているという。

- (29) 注(14)前掲論文。

- (30) 漆澤その子「狂言の世界」（注(5)前掲書）。また、漆澤は、『東叡山農夫願書』と共に上演された『上州織俠客大編』が「上州国定村の出身」の国定忠治を主人公としている点に注意を促し、「興行の二ヶ月前に起きた群馬事件が意識されていた可能性」も考へることができるのではないかと指摘している。

- (31) 『歌舞伎新報』明治一七年七月八日、四三六号。

- (32) 『自由新聞』明治一七年七月一日付。

- (33) 『郵便報知』明治一七年七月三日付。『郵便報知』にこうした記事が出たのは、一つには、当時の自由民権運動における、自由党と改進黨のヘゲモニー争いが関係していたと推測できる。民権運動において、実力行使も辞さないとする自由党と、漸進的改革を主張する改進黨との対立が、自由党の機関紙とも言える『自由新聞』と、改進黨系の論客が多く集っていた『郵便報知』の記事の色合いの違いとして出てきたのである。

- (34) 『劇場改良法』（編集兼出版人・中村善平、大阪出版会社、明治一九年）所収。引用は『明治文化全集』第二〇巻、文学芸術篇（吉野作造編、一九六七年）による。

- (35) 『小説神髓』（松月堂、明治一八～一九年）上巻「小説の主眼」。引用はリプリント日本近代文学88『小説神髓』（国文学研究資料館編、二〇〇七年）による。

〔付記〕引用は、原則として旧字を新字に改め、ルビ・記号等は適宜省略し、濁点を適宜補った。また、途中から引用する際や、途中で引用を終える際には「……」を用いて示した。

〈共同研究報告〉

## 明治「史談」、その読者

目 野 由 希

### はじめに

明治末、広義の「文学」は小説や詩歌・戯曲等に特化され始める。その際、小説でも歴史でも伝記でもなかったグループは、どこに消えたのだろう。

たとえば現行の「歴史」に近いグループ（史伝、史談、実録など）。再編成や消失を経て現在に至っているが、本稿では、これまであまり言及のなかった「史談」について、若干の考察を試みたい。「史談」の意味内容は「史伝」と近似し、明治から昭和期の用例は「史伝」より多い。しかし鵜外で名をさせた「史伝」に比べると、文学研究のフィールドでは先行論が少ない。その用例は明治二十四年から三十三年頃の教科書副読本、宗教の宣伝、史談会出版物や偉人伝・漢文学習用テキスト、回想録と、幅広い。これらテキストに冠せられ、特殊化にいたる過程の全貌を追うのは困難であり、ここ

では一部に言及できたに過ぎない。それでも、この語の変遷を追うことで、「文学研究」をジャンル論的にときほぐす一助にはなるかもしれない。

本稿では、明治期の事例を中心に考察する。

### 1 明治期「史談」のフレーム

明治期にまとまった質量で流布した「史談」を概観する場合、①小学校令によつて、郷土の歴史と地理を教えるため、明治二十四年から三十三年までを中心に刊行された「史談」「郷土史談」<sup>1)</sup>、これに類する名の副読本、②大槻磐溪『近古史談』（開国主義の蘭学者大槻の、逸話による日本中世・近世史）とその解釈資料、③②を歴史・漢文等学習テキストとしたものの、三種の流れをみることとなる。

前記三種とは異なる「史談」も数多く刊行されており、ことに史談会出版物や啓蒙的な宗教書が、しばしば「史談」である。こちら

については後述する。

国立国会図書館のNDL-OPACで、一八六八(明治元)年から一九一三(大正二)年までの「史談」刊行資料を検索すると、百九十七件が該当する。その約半数が、①の史学地理用小学校副読本の「史談」「郷土史談」とその類になる。むしろこれは当時の状況の正確な反映ではなく、国会図書館固有の状況にすぎないので、実数はより大きいと考えられる。

②の大槻『近古史談』は、そのままのタイトルで十二、「原文集」や「註解」なども含めるともう少し増える。菊池真一氏によると、

「『近古史談』は」明治・大正・昭和初期と武辺咄の珠玉集として、『常山紀談』と共にもてはやされた。(残念なのは、本文が、『常山紀談』は要約されたものであり、『近古史談』は漢文に翻されたものであったことである。この結果、武辺咄は、今日に至るまで、ともに研究対象として取り上げられなかった)

『近古史談』は、『常山紀談』よりは分量的にコンパクトであり、内容的にも遙かにインパクトの強いものであったため、正に、人口に膾炙すると言っても良いほど愛誦された話が多かったことであろう。今日でも、講談ネタとして、しばしば演ぜられる話が幾つかある。<sup>(3)</sup>

同書は一八五四(安政元)年の版と、十年後の一八六四(元治元)年の四部百三十条になった版の二種がある。短い逸話集であり、その漢訳のため、本文は厳密な史実を学ぶよりも「簡潔明快で華麗」「平明な漢文」による歴史を味わうのに適する。<sup>(4)</sup>この特徴は、菊池氏の言及から想定される青年以上の読者層、そして枳場の客たちや朗吟中心の受容層だけではなく、③の教科書・参考書的な受容を行う層を生み出すことにもなった。

つまり、『近古史談』は郷土教育とは別に、教科書(ないし副読本)となったのである。もちろんそのままでは初等教育用の歴史読本・漢文のテキストとしては高度なので、学習者や学制の内容に合わせ、不要な箇所を削除した形で採用された。それが、大槻文彦刪修『刪修近古史談 全』(大槻文彦、一八九九(明治三十二)改訂、初版一八八一(明治十四))であろう。また、様々な出版者・出版人による同書の訳注や用語解説が確認できる。例えば藤江卓三解・大槻如電校・大槻文彦訂『刪修 近古史談詳解』(三木書店、一八九四)、酒井門次郎編・高木展為校『刪修近古史談字類大全』(小倉常七、一八八四)などはやや難しいようではあるが、これに該当する。大槻磐溪著・大槻如電補『補正 近古史談』(三木佐助、一八九六)なども含めると、同じ国会図書館所蔵資料の一八六八年から一九一三年の間では、十種ほど確認することができる。

大人向けの講談本や大衆小説や訓話の世界では、大正期以降も、『近古史談』は広範囲に流通した点は、すでに菊池氏の指摘すると



ころである。そして、「史談」はこのように、「郷土史談」と『刪修近古史談』の二種類のテキストで、全国の児童に伝播していったという面も、持ち合わせている。

## 2 史談叢書

明治期の「史談」を読みすすめてゆくと、啓蒙性のある宗教資料も「史談」の名が冠されていると気付かされる。歴史を語りかけるテキストというより、児童向けの啓蒙用テキスト、あるいは一般向け啓蒙用テキストが、「史談」と称されているわけだ。これらは、「史談」という角書を冠し、同一のジャンル意識を共有すると考えられる。<sup>(3)</sup>

宗教的な啓蒙書では、杉山重義編『一読三嘆智恵之泉 一名・泰西今古史談』（警醒社、一八九二）、山田寅之助『エデンの花園』（通俗旧約史談）第一編、教文館、一八九七）などはいずれも、キリスト教布教用資料である。『エデンの花園』の文中には万葉集の引用なども見られ、間口の広い印象を受ける。この他、仏教ならば布教奨励研究会編『西行法師 仏教史談』（森江書店、一九一〇）、神道ならば井上齊編『神社史談 和光同塵 一名・神と信仰』（長野県神職合議所、一九〇二）などが管見に入った。

『西行法師 仏教史談』は、巻末広告によると『エデンの花園』が「通俗旧約史談」の第一編であるのと同じく、「仏教史談叢書」の最初の一冊である。第二編以降は実見していないが、少なくとも国会

図書館はこれらは第一編のみの所蔵である。

巻末広告頁の「本叢書内容に附いて」の箇所には、

内容は極めて平易なる説教口調を以て誰人にも解し易き史談となし、伝記は新史料による事あれども多は古来の伝説美談を本拠として其思想行動を物語り専ら教訓的説話に重きを置きて精神修養に資せしめ其筆蹟と肖像は確実なる史料に基きて選出するものなれば坊間また得難き珍宝たるべし。茲に本叢書を發行し我国文化の源泉たる思想界の偉人を深く内在的生命に交渉して其言行を発輝し以て其風光に浴せしむは尤も時期に適切なものならんか。

とある。実際の文体も、「皆様今日はご一統によく参詣なされました。真に受け難きは人身遇ひ難きは仏法でございます。」（冒頭）と、説教口調そのままである。

「仏教史談叢書」に類似するパターンは、史談会刊行物にも認められる。山口菊伴『井戸正朋』（島根県史談）叢書第一編、資山堂、一九〇二）など、地域の史談会刊行叢書の第一編の国会図書館所蔵例はあるが、明治期の場合に限ると、いずれも第二編以降が刊行されたかは定かでないものもみられる。これらは、和田悌四郎『越佐史談』（猶興社、一八九七）や志村義玄『岩手県史談』（鶴鳴閣、一九九九）などの教科書と一見似ているようだが、実際に読むと相違点

もまたある。

埼玉史談会編『奥貫友山 第一編 埼玉史談』（実業之埼玉社、一九一〇）の場合、「凡例」にはこうある。「一、埼玉史談会は会名の如く我が県下に於ける歴史上の事蹟にして後進のために裨益あるものを撰び、之を平易に記述して普く学校生徒及一般家庭の読物となさしめんが為に起れるもの、今や其の事業次を逐うて進捗しつつあり。一、埼玉史談は毎編読切とし逐次刊行するものとす。一、第一編として奥貫友山先生を紹介す、先生の人格及事業はたしかに後進子弟を裨益するのみならず、当世一般人士特に富豪の龜鑑たらずんばあらず。明治四十三年九月、埼玉史談会」。

本文冒頭は、田山花袋ばりの文体である。

兵隊の行列を見ると、直に、日露戦争の当時のことが眼の前に浮び出して、軍艦が。……仁川で。……遼陽の占領。……旅順港。……と際限もなくいろいろなことが思ひ出され。虫の鳴く声や紅葉狩の談が始ると、去年の修学旅行の時のことが出てくる、汽車に乗つて。……山に登つて。……軍歌。……足が痛い。……とそれからそれと、あて途もなく思ひ出される様に、今年のやうな大洪水があつて、家も田地も押し流され。いとしい親兄弟が散りくばらくばらになつて行方が知れないとか。

（一、嗚呼洪水昔の洪水と今の洪水」冒頭）

花袋は『奥貫友山』に先行し、また同書に類する数多の地方の埋もれた偉人伝は『田舎教師』に先行し、また文学者たちは田舎の自然に文学を見出そうとする。自然主義文学隆盛期の「文学」は、急速に広義の「文学」概念から遠ざかるが、それでも地誌的特性Ⅱ「史談」的特性が、跡をとどめる場合があるのではないか。「小説」作品の中にみられる地誌の特性は、作品論の内部に収斂させてしまふだけだと、そのテキストの同時代における特徴の一部——「史談」的であること——を、見失ってしまうかもしれない。

### 3 多様性・教育成果

史談会刊行物や教科書などではなく、歴史について気軽に語るという意味での明治期の「史談」テキストは、さまざまな分野にわたって出版されている。大森金五郎『鎌倉時代 通俗史談』（長風社、一九二二）は啓蒙的な歴史概説書であり、足立栗園述『海国史談』（中外商業新報商況社、一九〇五、初出は『中外商業新報』）の場合は、くだけた口調の二百八十の「海国」エピソードと、「余論」の「海国史大観」から構成されている。内村鑑三の『興国史談』（警醒社書店、一九〇〇、もと東京独立雑誌の連載）は古代のエジプト・バビロン・アッシリアやペルシャの歴史を文明論的に論じ、大町桂月は『古今史談』（公文書院、一九二二）で、歴史と歴史上の人物たちを評する。

講演速記録の場合は、基本的に史談会刊行物やそれに近いもので

ある。たとえば重野安繹・小牧昌業著、講話会編『薩藩史談集』（求信堂、一九一二）は、講演調の文体で巻頭に史料写真、巻末には附録として「島津家歴代一覽表」がつく島津昌胤のテキストであるし、吉備史談会編『吉備史談会講演録』（吉備史談会、一九〇四）では井上通泰他の講演録に、「出品目録」（各家から、開会に際して日記や巻物等を持ち寄った記録か）を附録としているのだ。

他に池辺藤園『少年史談 第一編』（文成社、一九一二）に類する史談叢書を形成するタイプ、俄勃牢（ガボロー）著・宮崎夢柳訳『義勇兵 仏国史談』（盛業館、一八八八）のように歴史的事件を叙述する政治小説など、「小説」に近いタイプの「史談」も存在している。バリエーションは多すぎて、枚挙に暇がない。

多様性にみちた「史談」テキスト群。もっとも大量に流通した教科書副読本としての「史談」「郷土史談」のスタイルも、実は一様ではない。郷土の風土や人口など統計的資料、神社仏閣、郷土の偉人、特産品など、ある程度のコンテンツの共通性はみられるのだが、その文体は箇条書きに近い型（牧源太郎編『大分県地誌及史談』（甲斐書房、一九〇〇）など）から、偉人伝中心の逸話集のような歴史寄り型<sup>6</sup>、主に地理的事項を扱う地理寄り型（片山周次郎『郷土地理と史談 全』（福井宗吾ほか、一九〇二など）の三つの系統を中心に、実に雑多なのである。漢字かな交じり、カタカナ交じり、総ルビ、ルビなし、これもまちまちである。

もちろん、しばしば見られる特徴はないわけではないが、本質的

に地誌なので、「郷土史談」テキストが均質な状態で全国に流通したというような事態は起こらなかっただろう。

一例を挙げよう。

野島半七編『温古史談 越後之黒鳥』（野島半七、一八九〇）というテキストがある。巻末広告を見ると、野島書店（＝野島半七）は小学校教科書や、これに類するテキストを出版している。発行年は明治二十三年なので、小学教則大綱が、歴史・地理・理科の教授は郷土の史談・地形・自然現象より始めるという規定をなす前年である。冒頭に「越後国之古図」、次に「黒鳥詮任之肖像」ほか二名の肖像頁。

同書が実際に、教科書として使われた、ないし使われなかったという証左は稿者の手許にないが、仮に教科書とした場合、読者は多少のとまどいを覚えることになる。

本文冒頭では、同書は落語や講釈の速記録のような「くでございませう」調を用い、総ルビ句読点なしの漢字かな交じり文で、越後人の伝記を語り始める。だが、二頁目から文体が変わる。同じ講釈でも文語体に戻り、修羅場読みの調子になるのだ。末尾には「いわゆる鷗外史伝」風の注がつき、附録には別の考証随筆風「酒頭童子ノ由来」（文語で一貫）。両者とも越後に所縁の伝記とはいえ、いったい読者層をどこに想定しているのだろうか。

「序」は、本書をこう評価する。

噫此書ノ如キハ世ノ史家ノ材料トナルベキモノニシテ世間専ラ行ハル、稗史小説ノ類と同一視スヘカラサルハ論ヲ俟タス〔序〕より、傍線目野)

「稗史小説」ではない、「史家ノ材料」なのだとことごとしく表明すればするほど、その虚構性が目立ってしまい、同書と「小説」はむしろ似てきてしまう。作者は、同書は越後の素封家や豪農に聞き取り調査を行い、その結果に基づいて執筆したと主張する。しかし読物としてのノンフィクションは、現在でいうところの「小説」の一種ではないのか。一八九〇年、つまり明治二十三年といえど「文学」ジャンル内は、いまだ熱い混沌の中にあったのであり、教科書／歴史読本／読本／小説の別は明確にはされていない。「噫此書ノ如キハ」という主張が教科書でなされることには、何の不思議もないのである。

この『温古史談』と対照すると興味深いのは、この二十二年後に啄木の友人、宮崎一雨が出版した『古今名詩通俗史談』（磯辺甲陽堂、一九二二）であろう。「各項の始めに人口に膾炙した詩を掲げ、其詩に關した史談を物したのは、彼是对照して一層興味を増さしめ、永く記憶に残るやうにとの為なのである」（「自序」より）とある通り、漢詩とそれにまつわる史話を対にした一般向けの読物である。

宮崎が本書で引用した漢詩七十のうち、四十が幕末以前の作品、三十が幕末から明治の日本人についてのものである。著者は本書の

執筆意義を、学校教育の補填と主張し、「苟くも国民として、其国の歴史を知らないで済まされるものではない。然るに目下の初等乃至中等教育に在つては、之れを多く教授する時間を有せない為に、講義を聞いても所謂靴を隔てゝ痒を搔くの気味があり、且又た一旦学校を出て社会に活動する場合になると、大部の歴史を自習しやうと思つても、時間に余裕がない為に自然に閉却されて了ふのである」（「自序」と述べる。

二十二年前の明治二十三年には、初等教育のために啓蒙的に歴史を語ろうとして、越後の小学生向けのテキストは講談口調となつてしまつていた。速記録から生じたという近代的文章も未完成であつた。しかし時は移り、大正時代を迎える頃に至り、『刪修 近古史談』の特徴——平明で華麗な漢文鑑賞を通じ、国民的な歴史を学ぶ——と「郷土史談」の方針——国民的な歴史と地理を導入教育として教授する際、副読本として短い読物が必要——を、ミックスし整頓された「史談」概念ができあがつていたのである。

ここに、ひとつの教育成果に基づく、ジャンルの再編成をみるこ

#### 4 近代的な流布

それでは、このような各種の明治「史談」やその叢書は、どのような成長発展と衰亡の過程をたどつたのか。

大槻磐溪について考える場合、彼の幕末の活躍は確かに重要であ

る。ただし広義の「文学」概念の近代的形成の経緯を考察するならば、明治十年代には、彼のテキストがこれまで以上のペースで流布し始めることと、成島柳北らと『花月新誌』を発行していたことは、それ以上に見過ごしたい。

先行研究の指摘する通り、明治十七年頃までの大槻という個人の存在感は大きい。<sup>(9)</sup>だが明治二十年代以降になっても、初等教育を介して、彼のテキストは全国的な拡大をみることとなるのだ。

明治期以降の『近古史談』を考察する際、「近古史談の全話中、三割近くが常山紀談に基づいて採られている」「明治大正期の教科書類に教材として採られたものが多い」といった鈴木棠三の指摘<sup>(10)</sup>がある。また「武辺咄集」の中では、『常山紀談』が著名であり、「武辺咄集」の代表のように思われがちであるが、これは、近代活字出版の影響力の結果に過ぎない<sup>(11)</sup>という菊池真一の論文もある。

さらに教科書に限らず、近代的出版機構の整備の結果として、新たに大量の近世小説読者が発生したという高木元の指摘<sup>(12)</sup>など、近世文学研究者たちの言葉は傾聴に値する。おそらく、近代化し変容する「文学」概念の、外枠ににじみ出てゆくかのように拡大する、近世的な逸話テキストの読み手を想定すべきなのかもしれない。

『近古史談』ではなく、「郷土史談」に類する「史談」の流通の場合はどうか。

「郷土史談ヲ以テ其端緒ヲ開キ、進ンデ日本歴史ニ及ブベシ」。多くの「史談」が、小学校令の改正を受けて刊行された。しかし制度

上の流通の時期が、主に明治二十四年から明治三十三年頃までと短く、その後総合的な国語・地理・歴史をあわせた郷土学習に統合された後は、教育史にその名は残らない。三十三年以降もこうしたテキストは発行されるが、次第に減り、重視されなくなる。

そのため、教育史上では基本的に、郷土史教育の一部として扱われているようである。<sup>(13)</sup>

ただし、明治十四年以前から、実際には「郷土地理書」「地方誌教科書」が各地で用いられており、<sup>(14)</sup>明治前半期には、文部省による郷土史学習への配慮（尋常小学校ノ教科ニ日本歴史ヲ加フルトキハ郷土ニ関スル史談ヨリ始メ）があつた。また、郷土誌と地誌には、行政機構や名望家の略伝、方言・歴史事象等の記載が珍しくなく、歴史・地理・国語・伝記などを明確に分けるのは難しい。

そして、前述の宮崎一雨の事例のような教育成果のあらわれがあり、各地の地方史研究を行う「史談会」の発展、<sup>(15)</sup>さらに後述する事例なども併せ考えると、郷土史研究を深め、故人の墳墓を探索し、郷土に根ざす歴史文学に心を寄せる昭和期のメンタリティが構築される際には、『近古史談』や「郷土史談」は、ひとつの重要な因子となった可能性がある。

一 教授時数は、前半学年中凡そ六十時間を充つべし、而して後半学年に至り、始めて本邦の地理、及史談に入るべき順序に従うを要す。



一 教授者の都合によりて、史談の事項を省かんも可なり、此の時は、教授時数を凡そ三十時間とすべし。〔緒言〕、高城与五郎編『小学福井県誌』、一八九五

中川浩一の指摘によると、知識詰め込み式に陥りがちな史学地理教育は、その問題点克服の一環として、地図や旅行体の本文などの試みのほか、このような児童の興味をひきそうな方法を採用していたという。ここに引用した事例のように、題名に「史談」と書かれていないテキストもしばしば存在する。

東京でも地方と同じように、「史談」は教えられていた。「東京府郷土誌は、明治二五年三月の東京府令第一四号にもとづき、高等科第一学年生徒に、『郷土ノ地理、及び史談ヲ授クル』目的で編纂された。」<sup>(17)</sup>と言われるように、都市と対立する地方ではなく、郷土教育が、史学地理と密接な関係を保っていたのである。

こうした「史談」テキストの読者たちはやがて大人となる。その頃、どんな出来事が生じただろうか。

## 5 「史談会」とその残照

本会が大正二年の秋創立されて以来、その事業の一として親しく史的趣味を涵養する為、折々郊外の史蹟の踏査研究が続けられて来ました。その際携へて実地の指針とし又同好の士の参考とする目的の下に、大正十二年に我々の先輩数氏により

「史蹟を探る人々に（東京郊外篇）」が刊行されました。その後更に是を底本として調査を重ね、内容にも大いに補訂を加へて殆ど面目を一新し、昭和二年の春「東京近郊史蹟案内」が刊行されたのであります。（「自序」、一高史談会編『大東京史蹟案内』（育英書院、一九三二）、七頁）

「史談会」。明治以来、「史談会」は地方の歴史愛好家の同好会として各地で活動を行っていた。大正期に発足する新たなタイプの「史談会」は、これとは異なる。現在もある地域史研究会としても発足しはじめるのである。

しばしば、昭和初期の江戸趣味・懷古趣味の理由の説明として、一九二三（大正十二）年の関東大震災が挙げられる。むろん、大震災はもつとも重要な因子だが、明治天皇崩御や「史談会」ほか、すでに大正前期にレトロスペクティブな志向が、多様な側面からできあがっていたのである。

一 高史談会の著作物には、他に『史蹟を探る一日の旅』（東文堂、一九二五）、『東京近郊史蹟案内』（古今書院、一九二七）などがある。<sup>(18)</sup>「史談」をふくむ初等教育の制度下で教育を受けて育った日本の児童たちは、やがて高等教育の学舎で、各地の教育委員会下で組織されてきたような「史談会」を組織するに至ったのだ。

一 高史談会の、江戸趣味醸成への影響や会のその後の経緯などの詳細は、まだ稿者も十分調べられなかった。しかしその刊行物は現



在の東京各区の「史談会」による地誌編纂のさきがけになったといつてよい側面もあり、明治期から大正期を経て昭和期へと変化する「史談」や実歴もの、地方史研究志向のメンタリティを理解するのに、大正期「史談会」とその刊行物は、ある種のメルクマールとなるのではないか。

ちなみに『史蹟を探る一日の旅』奥付では、著作者は「一高史談会編集代表者 長沢規矩也」である。

地方史（地誌）型、啓蒙型などが代表的であった明治期の「史談」のタイプは、やがて変容する。大正期になると、「史談」はまず各種の史談会刊行物の名称、そして回顧録のジャンル名としての用例が増えるようになる。

この会（同好史談会のこと＝目野注）について明らかではないが、明治中葉くらい流行していた名士の談話を速記する会の一つであることはたしかである（略）……本書の出現は他の回顧ものの登場をうながし、横瀬夜雨の『明治初年の世相』『太政官時代』（『史料 維新の逸話』新人物往来社）、（中略）その他が続々出版された。いわば本書は、昭和初年の史談大衆化のさきがけをなしたといえる。<sup>(20)</sup>

「史談大衆化」という文中の語（紀田順一郎の言）は、おそらく回顧録の範疇に分類される「史談」の刊行が、急速に広まった状況を

指すのではないだろうか。例えば、現在でも新人物往来社などは回顧録・伝記の名としてしばしば「史談」を用いる。この場合の「史談」は各出版社独自の、「伝記」のサブジャンルとして理解することも可能であろう。

大正の名残を、昭和にみる例を挙げたい。「東京名墓顕彰会」と機関誌『掃苔』（一九三二年十一月―一九四三年十二月）の発行人夫妻である。

同会は呉秀三の「壊滅しかかっている宇田川槐園の墓地の救済を」という希望から発足（創刊号記事）。会長は一八六五年生まれの三上参次であり、『掃苔』では『史伝閑歩』等の著者森銑三が中心となって活躍した。会員はエリート層だが、アカデミックな史学や文学からは離れ、地域史研究の知的なグループ活動を行った。昭和期に再編成された「史談会」活動といえそうだが、編集発行人藤浪剛一とその夫人和子は独自の存在感を示す。

「東京名墓顕彰会」も『掃苔』も、連絡先は藤浪剛一である。一九四二（昭和十七）年の彼の逝去後、和子が編集発行人を引き継ぐ。彼女は一九三四（昭和九）年からの踏査結果として、一九四〇（昭和十五）年に『東京掃苔録』を刊行。同書は一九七三年に八木書店から再刊され、さらに『続日本史籍協会叢書』<sup>(21)</sup>に収録されるにいたるのだ。

そんな藤浪夫妻は、夫が一八八〇年生まれ、妻が一八八八年生まれである。夫が十一歳の頃、初等教育の制度の一部として、児童に

楽しく史学地理を教えるための「郷土・史談」が開始され、妻が十二歳になる頃に消える。前述のように、「史談」の教育制度上の成立前にも後にも、初等教育での郷土史教育は珍しくはなかったが、藤浪夫妻の地域研究は、特に前後の世代と異なる意味を持つのではないだろうか。戦後、初等教育で「史談」を習わなかった世代があらわれる。新世代の教育委員会と多く連動する地域研究「史談会」活動と、藤浪夫妻の活動内容は近似するが、最も古い「史談」教育の記憶のありなしだけが異なるだろう。

## 6 最後に

一九〇一年生まれの歴史学者宮崎市定は、若き日に西アジアを旅して、「どうも地理学は地図や統計だけでは駄目である。今の地理書には、余計なことが少しも書いてない。やはり昔の本のように、たとえ雑駁に見えても、実地にぶつかった体験などを、ごちゃごちゃと寄せ集めた方が本当のところが表われて面白いと思う。この点では地理と関係の深い歴史学においても同様なことが言える」と記している。<sup>(23)</sup> これこそ、大文字の「文学」概念時代の「歴史」であり、殊に「史談」であつただろう。「余計なこと」というのは過剰な情報のことではなく、史談めいたもの——児童に歴史への興味を持たせるための、物語的な逸話——だったのではないだろうか。<sup>(24)</sup> まさに「史談」に近い世代の感慨といえよう。

「歴史」「伝記」「文学」のジャンルの境界線は、その国によって

様々であるが、歴史とも文学とも不即不離の「史談」は、明治期を過ぎると次第に各種史談会刊行物へと収斂してゆく。昭和期、特に戦後に飛躍的に増加する「史談」タイトルのテキストは、そのほとんどが地方史（地域史）研究会としての史談会の刊行物となり、複雑で多様性をはらんだ用例は、過去のものとなるのである。<sup>(25)</sup>

## 注

(1) 日本の戦前の郷土教育については、宮原兔一『社会科教育史論』（東洋館出版社、一九六五）三三―四〇頁が、要領よくまとめている。また、影山清四郎「明治末期の郷土教育についての考察——『国民的社会的修養』を中心に——」『教育学研究集録』（東京教育大学大学院教育学研究科、第10集、一九七一年三月）は、「郷土史談」を含む明治後期の郷土教育について詳述。平山和彦「郷土教育運動と郷土史教育」（加藤章・佐藤照雄・波多野和夫編『講座歴史教育 1 歴史教育の歴史』（弘文堂、一九八二）収録）では、大正期以降に重点を置いて郷土教育史を論じている。前掲書によると、①郷土科や郷土教育全般は戦前期を通じて行われたが、「史談」というテキストが一般的だったのは明治期まで、②明治期の郷土史は、修身・国語・地理・歴史等と離れて存在するものではなく、いずれかと連合する教科だった、という。

(2) 地方の教科書副読本の収蔵には限界があろう。愛知・石川・大分・神奈川・京都・埼玉・長野・広島・兵庫・福島などの史談・地誌

は地域別や改版を含む複数種を収蔵。北海道・奈良・長崎・熊本・宮崎・沖縄などは所蔵がないが、存在しなかったとは考えにくい。

- (3) 「解説」、菊池真一編『近古史談 本文篇』(和泉書院、一九九六、三九七—三九八頁)。

- (4) 若林力『近古史談全注釈』(大修館書店、二〇〇二)、xii頁。

- (5) 吉岡亮は明治十年代の小学校の歴史教育を論じ、その志向は文明史的言説と儒教的徳の言説の狭間にあると述べ、特に文明論的観点からは統計資料から把握できる「風風」、儒教的観点からは経書の言葉と善事美談の例話が用いられていることを指摘する(「儒教主義・文明史・愛国——明治十年代における教育の中の「歴史」——」『国語国文研究』(北海道大学国語国文学会、第一二七号、二〇〇四年七月)。「郷土史談」テキストに、しばしば統計資料がほぼそのまま引用される点や、郷土の特産品・地政学的論及がみられる点などは、明治期の郷土教育としての「史談」が稗史・歴史より、「文明史」に近かった可能性を示唆するかもしれない。

- (6) 例えば、鹿児島県私立教育会編『訂正 鹿児島県史談 全』(吉田文弁堂、一八九九)など。同書は歴代島津藩主の略伝部分が、訂正前の版の三人から七人に増えている。目次を挙げると、以下のようになる。

波多市松編『鹿児島県史談 全』(吉田文弁堂、明治二十八年)  
 第一課 郷土史談／第二課 可愛ノ山陵／第三課 高尾ノ山陵／第四課 吾平ノ山陵／第五課 高屋ノ行宮／第六課 鶴嶺神社／第七課 武田神社／第八課 松原神社／第九課 島津義久公／第十課 徳重神社／第十一課 島津家久公／第十二課 照國神社／第十三課

島津久光公／第十四課 西郷隆盛、大久保利通／第十五課 僧月照／第十六課 鉄砲／第十七課 煙草／第十八課 甘藷／第十九課 鹿児島県沿革の大事／附島津家歴代表。「緒言」には、「此書は、本県教則第九条の趣旨に基き、一昨年来余が奉職の学校生徒に、郷土史談を授けんがため、教案として編集せし」云々とある。

鹿児島県私立教育会編『改訂 鹿児島県史談 全』(吉田文弁堂、明治三十二年、訂正三版)

第一課 鹿児島県／第二課 島津忠久／第三課 桂庵／第四課 島津貴久／第五課 島津忠良／第六課 鉄砲／第七課 島津義久／第八課 島津義弘／第九課 薩摩焼／第十課 新納忠元／第十一課 琉球征伐／第十二課 調所広郷／第十三課 島津斉彬／第十四課 島津久光／第十五課 英艦ノ来寇／第十六課 西郷隆盛、大久保利通／第十七課 甘藷／第十八課 煙草／第十九課 鹿児島県ノ沿革。「例言」によると、「本書ハ、鹿児島県教則第九条ノ旨趣ニ基キ高等小学校歴史科用ニ充ツル目的ヲ以テ編纂シタルモノナリ。」という。両者はほぼ同じ型だが、前者は地元的地誌解説が優先され、後者は島津氏家系の解説が優先される。前者を地理の授業、後者は歴史授業用とみることもできるが、ほぼ同一の印刷仕様であり、後者は前者の改訂版かと思われる。近世中期以降の往来物の特徴には、特産品中心と為政者中心がある。前者の方がより由来は古いが、明治二十年代から三十年代初頭の教科書は、いずれに比重をおいてもおかしくない。往来物の場合、為政者の力の強いのは江戸型や駿府型である(石川謙編『日本教科書大系 往来編 第9巻 地理(一)』(講談社、一九六七)が、統計や特産物などに重きを置く文

明史的論述は、地方の往来物が産業を重視した記述を行ったことと連続してゆくと考えることもできるだろう。石川前掲書によれば、地誌型の往来物が商業的な特産物紹介から離れ、歴史や伝記に重点を置くようになったのは明治初頭。往来物は学制以後、次第に地理の教科書に換わるが、『地学初歩』ではまだ歴史寄り。ただし明治の教科書では、地理科でも歴史科でも「史談」は存在する。

- (7) 加藤章・佐藤照雄・波多野和夫編『講座歴史教育 1 歴史教育の歴史』（弘文堂、一九八二）。同書八五頁によると、嘉永・安政頃から、国体論に基づく日本史学習熱が強まっていた。また、当時「磐溪が『近古史談』を編した意図は、外国船の来航によって、幕府の指導者を初めとして国内の多くの人々が右往左往した原因を分析した結果、今こそ、「太平の遊惰を鞭策して、士気を鼓舞する一助」（『近古史談叙』）が必要であるとしたことにある。」（「解題」、若林力『近古史談全注釈』へ大修館書店、二〇〇一、xii）。さらに「江戸時代に書かれた史伝もの」（「あとがき」、同、三九七頁）など、江戸後期の漢文による日本史は、幕末志士や明治壮士、学生などの好むところであつたと考えられる。

- (8) 宮原兎一前掲書参照。

- (9) 井上弘『近代文学成立過程の研究』（有朋堂、一九九五）

- (10) 「解説」、湯浅常山著・鈴木棠三校注『定本 常山紀談 下巻』

- （新人物往来社、一九七九）、四七一頁。

- (11) 「武刃咄」の成立と展開」、水田潤編著『近世文芸史論』（桜楓社、一九八九）、九五—九六頁。

- (12) 「近世後期小説受容史試論」、国文学研究資料館編『明治の出版

文化』（臨川書店、二〇〇二）、九一—九二頁。

- (13) 「史談」という語単独での教育史上の用例調査は、管見の限りでは見つけられなかった。

- (14) 中川浩一『近代地理教育の源流』（古今書院、一九七八）、二〇五頁。

- (15) 各地の史談会は、教育委員会の支援を受けて構成され、地域の教員などを構成員として振興を図るのが通例であると、東北大学の梶山雅史（現・岐阜女子大学）氏からご教示を頂いた。

- (16) 中川前掲書。

- (17) 中川前掲書、二一三頁。

- (18) 「二高史談会は、一高生の歴史的知識の向上を図るため、瀬戸校長、斎藤・箭内両先生等の御賛助の下に、大正二年に起されたものである。…近年は、前述の目的を達する為に、講演会、読書会、研究会、研究旅行、参観等をやつて居る。」（『附五』一高史談会に就いて）、一高史談会編『史蹟を探る一日の旅』（東文堂、一九二五、二七頁）。同書「内容について」（三頁）では執筆者九名（石山乾二・鳥羽正雄・小笠原光寿・建部元春・中村榮孝・長沢規矩也・太田秀一・古谷善亮・迫水久常）を紹介している。

- (19) 大正期に入ると、各史談会による、旅行ガイドと地誌研究を兼ねた「史談」テキストの刊行がはじまり、現在まで継続することとなる。たとえば、足立区の足立史談会（足立区立郷土博物館内）の刊行物など。よく見られる形態は、（元）教師らが図書館や博物館内に研究会を置き、地元コミュニティとして、教育委員会と連絡しつつ活動するタイプであろうか。昭和期以降は、史談会刊行物や伝

記・回顧的な歴史談話を「史談」というケースが増加するが、これは明治期の用例に直結するのではなく、大正期の用例が拡大したと考えるべきであろう。

(20) 紀田順一郎「解説 文明開化の証言者たち」、同好史談会編『史話 明治初年』（新人物往来社、一九七〇）、三九七―三九八頁。本書は復刻版。底本は一九二七年に春陽堂から刊行。

(21) 『東京掃苔録』『序』には、「家事の閑を偷んで」「六年といふ年月」をかけて書き上げた旨記されている。

(22) 東京大学出版会、一九八二。底本は『東京掃苔録』（東京名墓顕彰会、一九四〇）。八木書店による再版（一九七三）もある。

(23) 『西アジア遊記』（中公文庫、一九八六）。底本は『菩薩蛮記』<sup>むするまん</sup>（生活社、一九四四）。

(24) 「史伝」ジャンルの盛衰時期も、「史談」に近似すると思われる。以前、拙論で明治二十年代末から三十年代半ばまでは一般的だった雑誌の「史伝」欄が急速に衰亡し、大正初期にはすでに時代遅れとされていた件を論じた（頼まれ仕事・史伝——明治31年から始まる『鷗外史伝——』『文学研究論集』（筑波大学比較・理論文学会、第十五号、一九九八年三月）、『明治三十一年から始まる『鷗外史伝』（溪水社、二〇〇三）に収録）。

(25) 一応のめやすとして国会図書館の収蔵状況を確認したが、一八六八―一九一三年の四十五年間で「史談」を含む用例は、百九十七件であったのが、一九一四―一九四五年の三十一年間で百六十三件、一九四五―二〇〇五年の六十年間では四百十八件と、戦後には戦前の倍近い発行ペースがみとめられる。一九一四―一九四五年では、

教科書（副読本）は激減するが、『近古史談』とその解釈書は教育・受験用テキストの需要が落ちなかったらしく減っていない。また注(19)ですでに触れたように、大正期には各史談会が、地域のガイドブックとしての「史談」を刊行しはじめる。そして岡本偉業館『史談文庫』（立川文庫の亜流）も当時刊行を開始。伝記的物語としての意味も、まだ生きているのである。戦後には史談会刊行物とドキュメントとしての「史談」の点数が大多数となり、漢文教育テキストの『近古史談』は消滅する。浅野晃が『少年少女日本史談』（偕成社、一九五八―一九五九、全八巻）を出版しているのは、戦前の「少年史伝叢書」「仏教史談叢書」「史談文庫」や講談社の同種の刊行物などとの連続と乖離の相で考察すべきだろう。稿を改めて論じたい。また、戦前の各地の史談会刊行物が、復刻版として戦後しばしば刊行されている。

※ 旧漢字は新漢字に直し、ルビを省いた。本稿は二〇〇四年十一月二十一日の国際日本文化研究センターでのシンポジウム発表「史談——その変遷」を、大幅に改訂したものである。発表の場やアドバイスを与えて下さった鈴木貞美先生、梶山雅史先生に感謝する。また、青田寿美氏には本稿に関し、大変お世話になった。本稿は日本学術振興会の科学研究費採択（若手B）による調査とその成果である。日本学術振興会の協力に感謝する。





〈共同研究報告〉

## 公衆衛生と「花苑都市」の形成

——近代大阪における結核予防に関連して

竹 村 民 郎

### 第一章 田園都市と関一の都市計画

ハワードが必要としたことは——これは同時にクロポトキンが宣言したように——都市（タウン）と農村（カントリ）の結婚であり、農村にある心身の健康と活動性と、都市の知識と都市の技術的の便益と都市の政治的協同との結婚であった。この結婚の手段が「田園都市」であった。<sup>(1)</sup>

この「心身の健康」とは言うまでもなく、工業化と都市化にともなう当時の都市の不衛生な環境を批判しているのである。拙論において意図するところは、ハワードの田園都市運動の影響をうけた我が国の「田園都市」形成と公衆衛生との結合の問題をあきらかにすることによって、都市の公衆衛生の本質と性格の見通しを得んとす

るものである。しかしこの課題が俎上に載せられて論議の対象となるようなことは、これまでほとんどなかった。曾て私はこの問題の重要性に着目して、拙著で研究の方向を明らかにしてきた。<sup>(2)</sup> 当時のことを考えれば、いったい我が国の「田園都市」というものは何であつたのだろうかという問いと、新史料渉獵とを重ねていたことが思い出される。そうして出来たものも、学界の議論をよぶことはなかった。二〇〇七年、鈴木貞美国際日本文化研究センター教授がライフワーク的大著である『生命観の探究―重層する危機のなかで』（作品社、二〇〇七年）の三六四頁にあたるところで、拙稿「文化環境としての郊外の成立」（一九九八年）をとりあげ、「田園都市」と健康との統合についてのとらえ方を評価された。鈴木教授と私との問題意識の距離は近くなつたというべきであろう。この拙論について言えば、そうした鈴木教授の研究に触発されたことに負うところが多いのである。

つぎに本論文が必要とする限りにおいて、エベネザー・ハワード (Howard, Ebenezer 一八五〇—一九二八) の田園都市運動について、簡単に説明しておこう。田園都市運動の最初は、産業革命を最初に経験したイギリスに起こった。一八九八年、ハワードは『Tomorrow: A peaceful path to real reform』を刊行し、ロンドンなどの大都市の弊害を除くために、その周辺に多くの田園都市を作ること提案した。第二版は若干改訂され、『Garden Cities of Tomorrow』と改題して、一九〇二年に刊行された。その提案の基調は、第一に人間の健康で便利な生活であり、調和のあるコミュニティの輪郭を描いたことである。第二にコミュニティはあまり大きくなく、田園に囲まれ、土地は個人投資による株式会社が所有し、すなわち株主たちが土地を共有し、同時に農工・商の生産と流通手段を所有する共同体を経営した。第三に田園都市運動は一九〇三年、第一田園都市株式会社が創立され、ロンドン北西約五〇キロメートルのレッチワースにユートピアを実現させた。イギリス以外においても、田園都市運動によりヒルベルスム (オランダ)、フランクフルト・アム・マイン (ドイツ)、ラドバーン (アメリカ) 等が建設されている。第四にハワードの田園都市構想は産業革命の生んだ近代的大都市の否定から出発している。したがって、あまりに非現実的な側面が強かったことは否定できない。しかしその田園都市論は、当時の都市化にともなったさまざまな弊害 (大気河川などの汚染、騒音の増大、居住環境の悪化など) に悩む人々にとっては、まさに電気鉄道

時代の新しい福音として、全世界的な関心事になったのである。第五に一九三八年、文明史家ルイス・マンフォード (Mumford, Lewis, 一八九五—一九九〇) は、流石に鋭くその著書『The Culture of Cities』のなかで、田園都市を飛行機とならんで二〇世紀初頭の二大発明と評価している<sup>(3)</sup>。

ところで田園都市運動は二〇世紀初頭、我が国においてはどのような影響をあたえたのであろうか。一九〇七年、内務省地方局有志編で『田園都市』という書籍が出版された。この書籍が刊行された背景には、明らかにイギリスの田園都市運動の影響があった。事実、内務省地方局府県課長井上友一、嘱託留岡幸助、生江孝之らは、一九〇三年と一九〇八年にイギリスの田園都市レッチワースの実地踏査を試みている。しかし、内務省地方局有志は田園都市の理想像を、欧米の田園都市にもとめるよりむしろ日本古来の都市、農村における田園趣味の定着のなかにもとめた。なぜならば本書第十三章が示すように、古の無名の「田園都市」「花園農村」は「おのずから田園の趣味をおび」自然との共生を実現していたからである。そして彼等は都市問題の解決と農村改良をすすめる道は、たんに欧米の田園都市の成果を受容することとどまらず、むしろ積極的に日本古来の田園趣味の精神を継承することであると主張した。なぜこうした方向が強調されたのであろうか。それは近世以来国際的にみても第一級の土地生産性をあげ、独自で農村のユニークなクロースドシステムを実現した我が国としては、大西洋経済圏と結合して資源浪費型

生活システムを確立し、世界のトップクラスの労働生産性を実現してきたイギリスのごとき国家の都市再生の方向はなじまないということである。さらにいうならば、当時先進資本主義国イギリスに猛烈な勢いでキャッチ・アップしていた我が国としては、欧米における高度な都市計画の水準をじかに採用することは当然に躊躇されたのである。内務省地方局有志の指摘するところによれば、古来の田園趣味の精神を継承した優れた生活環境と美しい風土をもった町村は、滋賀県五個荘村（現東近江市）、広島県賀茂郡坂村（現安芸郡）、愛知県海東郡甚目寺（現海部郡）など、全国的にひろく散在していた。内務省地方局有志が田園都市運動について考察する過程で、古来美しい自然文化経済圏を形成してきた我が国の村々の伝統と、近代欧米の都市計画とを融合するパラダイムを提起していたことは、きわめて注目すべき点であろう。

一九一一年、床次竹二郎内務省地方局長は「都市膨張に伴ふ諸問題」と題した論文を内務省地方局から刊行した。床次は同論文の一二頁で、イギリスの住宅問題についていう。

最近最も多く世人の注意を喚起したるは『田園都市（ガーデンシティ）』又は『花園農村（ガーデンサッパーズ）』の如き一種新式の施設に在り。其眼目とする所は、何れも細民の爲めに、住居難の宿題を解決せんとするの企てにあらざるなし。

『田園都市』——「都市膨張に伴ふ諸問題」の線から明瞭に読みとれるように、内務省地方局の都市問題研究は、もっぱら「田園都市」「花園農村」という二つのテーマに集中していた。いま「田園都市」というが、実は二〇世紀初頭、全国一の工業生産額を誇り、最大の都市であつた大阪市の都市政策においても「田園都市」が強くイメージされていた。一九二三年に刊行された関一大阪市長の著書『住宅問題と都市計画』には次の如きことが言われている。

今日でも英吉利（イギリス）の都市計画の中心になつて居る思想は衛生の問題であつて、都市計画を管理して居る官庁は保健省であると云うことを以て其特色を知ることが出来る。保健政策と共に見逃すことの出来ないのは都市計画と住宅問題の關係である。……思うに各国の都市計画を通観するに其根本の觀念として二種の傾向を認めることが出来る。第一は都市の交通運輸の利便を増加すると共に街路広場の配置構成に重きを置き都市を美化し偉觀を増すことを主とするもの。第二は市民の下層階級に愉快にして健康なる家庭（ホーム）を与うることを目的とするものである。欧羅巴（ヨーロッパ）大陸諸国殊に仏国巴里（パリ）の大計画は前者であつて、北米合衆国の都市計画も之に属する。然るに英国の都市計画は全く保健政策住宅政策を中心として居るものであつて英国では住宅問題を離れて都市計画を説くことは出来ない。……又英国の都市計画は主とし

て将来発達すべき市外に対してのみ将来の統一的計画を立てる傾向がある。仏蘭西（フランス）又は米国の都市計画は都市の既成部分の統一的改善を骨子として居るものであつて此点も著しく違ふ。此相違も英国国民の性質に基づいて居るものであつて田園都市の運動と都市計画の關係に就て考えて見れば略々諒解し得る。ハワードの田園都市の理想は其儘には実現することは困難であるが、田園都市が田園郊外となり、都市計画となつて住宅改良を促したことは疑を容れないことである。此点に於いてはハワードの功績を偉としなければならない。<sup>4</sup>

ここに示されてある欧米の都市計画、就中フランスのナポレオン三世及びオースマンによる皇帝の權威を増大させることを目的としたパリ改造に対して、関市長は賛意を表さず、「下層階級に愉快にして健康なる家庭（ホーム）」環境の提供を目的とするイギリスの都市計画―田園都市の「理想」を評価している。それはこれまでの我国における官僚的、産業優先的な都市計画から「アメニティ」の創造を基調とした都市計画への転換をうかがうに足る充分な言説である。ここで簡単に関一（一八七三―一九三五）の経歴を紹介しておこう。関は一八九三年、東京高等商業学校卒業、九七年母校の教授に就任している。教授在職中は鉄道論、交通政策、工業・社会政策等を研究し、社会政策学会においても、関は福田徳三、高野岩三郎等と学会を指導した。又彼は友愛会の創設と発展に力を尽した。

関の都市計画の目的は「住み心地よき都市」に尽きる。都心をビジネス・商業地域として開発、その間に緑地、公園を配置し、都心と郊外を高速鉄道で結ぶ、というイメージである。ここに詳述する余裕はないがこのほか関の功績は市域拡張による「大大阪」の建設、中下層階級のための清潔で衛生的な住宅の建設や、救貧事業の市営化、地下鉄建設、メインストリートである御堂筋建設、中央卸売市場建設、学制統一、商科大学の創立など枚挙に暇がない。関は激務の傍ら名著『都市政策の理論と実際』（三省堂、一九三六年）を刊行したほか、大阪都市協会刊行の雑誌『大大阪』にも数多くの秀れた都市政策や社会政策についての論文を寄稿した。関が戦前の名市長と称される所以は、まさに都市情報の発信と交流に対する明確な自覚をもっていたからである。二〇世紀初頭、工業都市大阪は「東洋のマンチェスター」と称されていたが、同時にその栄光の裏面には「煙の都」という烙印が押されていた。目覚ましい大阪の工業化、都市化は、世界に類例をみないほどの大気汚染や水質汚濁、結核死亡率の増加、密住住宅地区の拡大等に象徴される都市環境の貧困をまねいた。ここに大阪市は、市民本位の「住み心地よき都市」か、集権主義と街路主義か、この二つの方向の分岐点に立っていたのであった。大阪市民はこのときにあたり、「自治観念」の発露と都市の科学的知識の涵養によって、「住み心地よき都市」の実現に寄与しようとし、中央集権主義と街路主義に対抗し「都市自治権の拡張」を実現するために、関市政を支持したのである。<sup>5</sup>

もちろん、私が今問題にしようとしている関市長による都市計画の実施にあたっては、最終決定権は中央政府にあり、必ずしも関のヘゲモニーが貫徹したとはいえない。例えば御堂筋の建設など市街地の再開発を目ざした第一次都市計画事業は、関市長自ら述べた如く道路中心の「過去の誤謬訂正事業」であり「何らの新味もなければ創造もない」ものであった。或いは政府の嚴重な行政監督や起債の許可制度によって、市営事業の正常な発展が妨げられたとき、そうした面を強くあらわすものである。<sup>6)</sup>だが、それにも拘わらず関市長の「住み心地よき都市」の創造は、近代都市の通弊ともいうべき腐敗墮落より大阪市を救い、政党に干渉の余地をも与えず、著しく公正明朗なものを持つていたことを知らなければならぬ。私が敢えてそのように言う意味はほかでもない。関市長による都市の構造改革の主体が、集権主義の官僚体制の側から出たのではなく、市民自治に基礎を置いた都市計画大阪地方委員会にあったことに注目するからである。そしてこの委員会の専門委員グループが「住み心地よき都市」のビジョンを共有して覇を競いあい、「大大阪」建設のヘゲモニーを握っていったからである。関市長による都市計画の実施を中心として、今述べたような都市計画大阪地方委員会の専門委員が具体的に舞台に登場して、どのように行動したかを仔細に検討することは、本稿の課題に一つの鍵を与えるものであろう。都市計画大阪地方委員会において、建築家片岡安博士と共に委員中最古参者として、公衆衛生の立場から参与した佐多愛彦大阪医科大学

長を本稿においては考察の対象としよう。ついでに書き加えておくと、片岡安博士もまた大阪府衛生会において、イギリスの結核死亡率が二四年前と比較すると三分の一に減少したのは「職工家屋の建築法案が出来て公私力を協せて貧民家屋の改築に熱中した結果」であると述べて、公衆衛生の整備のために田園都市の計画と貧民家屋の改築を重視していた。<sup>7)</sup>

そこで佐多愛彦（一八七一—一九五〇）の略歴をみよう。佐多は鹿児島県の日本松に生まれた。一八八八年、県立鹿児島医学校卒業。九〇年、東京帝国大学撰科（外科学、病理学）卒業。九四年、大阪府立医学校教諭に就任。翌九五年、北里柴三郎博士経営の伝染病研究所に入る。九七年、ベルリン大学及びフライブルク大学に留学。ウィルヒョウ教授及びチーグレル教授の下で病理学及び細菌学を学ぶ。一九〇〇年、帰国後医学博士の学位を受ける。一九〇二年、大阪府立医学校校長兼病院長に就任（一九〇三年、大阪府立高等医学校と改称）。一九〇七年、大阪血清薬院創立。一九一六年、肺結核療養所建設準備委員就任。一九一七年、大阪市立刀根山病院（刀根山結核療養所）設立とともに、研究の指導にあたる。一九一七年、竹尾結核研究所所長に就任。一九一九年、大阪医科大学長兼大阪医科大学教授就任。一九二〇年、都市計画大阪地方委員となる。一九二四年、大阪医科大学長辞任。一九三〇年、第八回日本医学会開会に際し会頭として会務を主宰。一九五〇年、七八歳で逝去。

右の佐多の経歴が示すように、彼は我が国における肺結核の研究



と診療の第一人者であった。彼はまた府立医学校が府立大阪医科大学に昇格するときに尽力し今日の大阪大学医学部の基礎を築いた。小松病院理事長小松良夫が、森鷗外と佐多の間に交際があったことを、森鷗外の日記を引用して指摘しているのは興味深い<sup>8)</sup>。

## 第二章 「花苑都市」と大阪の名医たち

阪神電気鉄道株式会社（以下阪神電鉄と略す）が大阪―神戸間の電車営業をはじめたのは、一九〇五年四月一二日である。阪神電鉄営業開始の約二年半後、前述した内務省地方局有志編『田園都市』が刊行された。阪神電鉄ではそのわずか三週間後、一九〇八年一月一日付で『市外居住のすゝめ』を出版した。同書は一人の大阪を代表する名医による数回の講演会をもとに刊行されたとする<sup>9)</sup>、『田園都市』の直接的な影響で製作された可能性は考えられない。同書に寄稿した名医たちの論文はいずれも阪神間の健康地への移住を積極的に奨励している。編集者の阪神電鉄の高田兼吉は「あとがき」で、名医たちの講演を聴き「市内居住の害と市外居住の利とに就き大いに会得する所がありました。」と述べている。つまり同書の製作にとって、大阪の名医グループの役割が極めて大きかったということである。しかし阪神電鉄がその鉄道沿線の宣伝とはいえ、全国に先がけて同書を刊行した事実は、都市生活の既成概念を壊し新たな郊外という健康地を創造する方向を示唆するものがあつた。しかもイギリスならびにヨーロッパ大陸諸国における田園都市建設

運動が展開しつつあつた新時代の潮流と、そうした点でも共通項をもつものであつた。だが更に注目すべき点は、大阪の名医グループの中心人物が、前述した佐多愛彦大阪府立高等医学校長であつたことである。当時佐多は年来の結核研究を基礎として、これまでの病理的および細菌的の結核研究を拡張して臨床的研究を推し進め、我国における最初の肺癆（肺結核）科教室を開設した。肺癆科教室開設と郊外に衛生的な健康地を求める主張を考え合わせれば、二〇世紀初頭におけるその立場をいよいよ明らかにするものであろう。佐多は『市外居住のすゝめ』の巻頭論文において、つぎのように述べている。

維新此方、殊に最近十数年来大阪市の発達是非常なるもので、商業は申すに及ばず、工業の発達は殆ど日本に冠絶し、英吉利（イギリス）のマンチェスターをも凌ごうという有様で、所謂煙突林立煤煙天に漲り、我々の呼吸する限りの空氣という空氣は煤と埃との固りである……大阪の統計は如何であるかというに……三十八年（一九〇五）の統計に依ると大阪府の人口は、市郡合せて一百九十一万三千四百五十五人で中大阪市のが一百六万八千七百七十一人、郡部全体のが八十四万四千六百八十四人である。……市の全死亡者は二万三千二百二十八人、其内で呼吸器病は依つて倒れましたる者六千二百二十五人、即ち全死亡者の四分の一は呼吸器病で倒れた割合である。夫れで此呼



表 大阪市内死亡総数に占める肺病死亡者の割合

	死亡総数	肺病死亡数	同百分比例
1892年	11,841人	1,495人	12.62人
1893年	12,539人	2,011人	16.03人
1894年	11,681人	1,617人	13.84人
1895年	13,525人	1,790人	13.23人
1896年	11,103人	1,764人	15.88人
1897年	18,575人	2,790人	15.02人
1898年	18,343人	2,961人	16.14人
1899年	19,012人	3,415人	17.96人
1900年	18,250人	3,017人	16.53人
1901年	19,072人	3,588人	18.81人
1902年	20,721人	3,739人	18.04人
1903年	20,891人	3,351人	16.04人
1904年	20,910人	3,470人	16.59人
1905年	23,205人	3,965人	17.08人
1906年	20,793人	3,376人	16.23人
1907年	24,053人	4,013人	16.68人
1908年	24,736人	3,913人	15.81人

(注) 村上栄次編『大阪衛生百年史—大阪府衛生会・健康の里の軌跡—』上巻、大阪府衛生会、1994年、247頁の表より作成。『大阪市統計書』等を参照。

佐多が指摘しているように、二〇世紀初頭、大阪市では肺結核の

吸器病の中で肺病は如何かというに三、千、九、百、四、十、四、人、即ち全死亡者の六分の一以上に当って居る。……今日の如く漸次市外交通機関が発達いたしました数十分乃至数時間程の所に愉快なる田園があることとなりました以上は、何を苦んで此煤煙多き都会の地に永住の愚を敢てするの必要があるうか。私は斯る單純なる理由からしても、諸君に事情の許す限りは田園生活に付かれない。勤務時間の外は成るだけ早く此塵埃多き空氣より遠かられたいということを切に勧告したのである。

蔓延は特に顕著であつた。『大阪市統計書』などによると、市内の「呼吸器病ノ内肺病死亡数」は一八九二年にはすでに一四九五人を数え、日清戦争後の一八九七年には二七九〇人、日露戦争を経て一九〇七年には四〇一三人となつた(表参照)。コレラや赤痢は流行の際には著しい数の死亡者を出す、肺結核は二〇世紀に入つて毎年三〇〇人以上の死亡者を出した。ここで注意しておく、結核のうち、その多くは肺結核である。しかし実は結核は全身病である。肺以外の結核で比較的多いのは、脊椎カリエスなど骨および関節の結核や腎臓結核、腸結核などで、このように全身どこにでも結核性の病変は起こりうるのである。二〇世紀初頭、都市における肺結核の流行によって、我が国において結核がはじめて大きな社会問題となつた。内務省は一九〇四年二月四日、内務省令第一号をもって「肺結核予防に関する件」を發布し、四月一日より実施した。大阪でも同年四月二日、府令第三七号をもって「肺結核予防細則」が出され、翌三日付で「告諭第一号」が発せられた。「告諭」は第一条において、患者用の痰壺を配置すること、第二・三条では患者の衣服、寝具、飲食器具等の消毒の実施等を定めている。いずれの条項も肺結核の蔓延は主として患者の喀痰に因るものという認識から出たものであるが、その条例の主要な内容が痰壺の設置であつたことから、巷ではこれを「痰壺令」と揶揄した。当時消毒的清潔法は保健制度の実施上最重要の事項ではあつたが、肺結核の蔓

延という現実を前にして焼け石に水というのが実状であった。その中で佐多が都市環境改善と公衆衛生の視点に立つて、市外居住の必要性を訴えたことは、こうした現実を変化させる大きな契機となるものであった。就中、佐多は後述する共同執筆者緒方銈次郎、高安道成等と共に、阪神間に土地、別荘を所有していたこともあり、健康地への移住についての訴えかけは、最も説得力があった。佐多が阪神電鉄開通当初から所有していた芦屋の約二万坪は、この当時、住吉観音林や雲雀丘の土地開発を実施していた日本住宅土地株式会社社長阿部元太郎に委託され、一九二八年から分譲されている。

関西における近代医学の祖と称される緒方洪庵直系の医師である緒方銈次郎は、住吉の別荘を例にあげて、つぎのように阪神電鉄沿線の理想的な健康地に、阪神電鉄が貸家経営することを要請している。

盛夏には子供の海水浴、嚴冬には両親の避寒地として共に非常の好結果を挙げた。……私も休日毎に電鉄を利用して此処に遊んで居るが、此処にさえ来ると心身頓に爽快を覚えて積日の疲労を忘れ新しい勇気を養うことが出来る。其処で自ら以て衛生上の最適地と信じて居る……阪神電氣鉄道会社にて市外居住を勧めらるる以上は一層奮つて此付近の健康地を買い、市内に通勤する人士の為に衛生に適したる家を建設し、之を相当なる価格を以て貸与する方法を建てられたならば如何であるか。<sup>(1)</sup>

堀見克礼大阪府立高等医学校教諭、同医学校病院内科医長もまた寄稿論文のなかで「沿線各所適當の地を撰んで阪神電鉄の模範村を建、置、し、万般の設備を完全にする、こと」「阪神電鉄模範村購買消費組合を設け、会社の直営とすること」を提言していた。<sup>(2)</sup>

堀見が言うとおり、市外居住者にとって重要なのは、合理的家賃と日用品の安価なこと、病院・学校などが整った郊外住宅地であつて、それが実現されなければ、市外居住は全く意味がないものとなるのである。住宅・土地の購入にしても、それが市外居住者の家計にあたる影響は極めて大きい。それらは個々の移住者の負担では到底出来ることではなく、阪神電鉄の積極的な住宅地経営によって補えるものであらう。むしろ阪神電鉄による模範村経営によって市外居住の実行者の増大を生み、電鉄経営を安定させることもできることになる。高安道成高安病院長も「阪神電鉄が開けてから、今まで大阪神戸の中央に住った所の人々が、続々この電鉄沿道の地に移住し、電車にて日々大阪乃至神戸に通うと云う風が流行して来るのを見て、啻に経済上の利益のみではなく、衛生上からぬ利益あることが都人士に解つて来たことが察せらるゝのである。是れは自分も誠に良いことで大いに奨励すべきことであらう」と述べていた。高安道成が経営していた高安病院は、大阪市東区道修町四丁目に位置する大阪で二番目に古い私立総合病院であった。妻安子は初め明星派、後にアララギ派の歌人で、才色兼備の社会事業家、そし

て大阪社交界の名流婦人であり、絵画、革工芸、染色等の芸術家でもあった。<sup>(13)</sup>彼女の父清野勇大阪医学校長は一八九四年、佐多愛彦を大阪医学校教諭に招いた。参考のために記しておく、清野も「虚弱者は須らく市外居住を断行せよ」と題した論文を、「市外居住のすゝめ」に寄稿している。つまり『市外居住のすゝめ』の共同執筆グループである佐多・清野・高安は深い絆で結ばれていたのである。

以上、大阪の名医グループによる阪神電鉄沿線への移住のすゝめを見てきた。二〇世紀初頭、大阪、神戸等の大都市居住者の間に、阪神電鉄の営業開始を契機として、阪神間の健康地への関心が目覚ましく高まってきたことは、当時のジャーナリズムの報道をみても明らかである。例えば当時大阪で刊行されていた『郊外生活』と題した新聞は、一九〇九年一月一日付の紙面において、柳病院長柳琢蔵の郊外移住を推薦する論文を掲載していた。『郊外生活』はタプロイド倍版四頁、毎月二回発行、定価郵税とも一部三銭、発行所は郊外生活（大阪府西成郡勝間村）であった。『郊外生活』は小さな新聞であったが、その名のとおり郊外生活についてのさまざまな情報を掲載した新聞であった。柳はまず不健康な市中で終日繁雑な業務に従事する市民は「此不衛生な境を脱出して新鮮な空気を呼吸し山を楽み、水を楽み清新活潑なる元気を恢復する必要がある。」つぎに郊外生活を志す市民は「電鉄沿道至る所」にもとめられる「健康の地」をみずから選ぶことである。しかし、市民を引きつける「健康の地」の条件が重要である。第三点目として市民は「北は山

を負ひて寒風を防ぎ、南は海に面して涼風来り、冬は暖かにして夏涼しく、大気清浄且オゾンに富み、海水清澄、漁獲多く、山水明媚、風光に富み、四時風の方向宜しき上に、交通至便」の地を選ばねばならない。つまり柳は右の文章のなかで「健康の地」として、温暖な気候、そして北に六甲山が位置し、南は大阪湾を望む立地条件と、郊外電車の便もよい大阪・神戸間の地を推奨しているのである。鈴木貞美教授は柳院長の文章に関して述べられて、ここには伝統的な養生思想・道教の「元氣」の観点がやや復活していると指摘している。<sup>(14)</sup>伝統的な養生思想や「元氣」の復活は確かに時代の一つの潮流であった。佐多もまた一九一四年一月刊行の阪神電鉄の宣伝誌『郊外生活』に「都住居は三代にして滅びる」と題した一文を寄稿して、郊外生活における鍛錬と養生の必要を、つぎのように述べている。

誤られたる衛生思想に由つて其本義たる健康たる鍛錬を閑却して置きながら、之だけ衛生法に適った生活をしているのに何故身体が思わしく健康にならぬかと、不思議に思っている人もあります。……怪しむべきは郊外居住者が単に居を郊外に移せば事足れりと考えている様の風が其行動に見受けられる事です。例えば郊外に住宅を求めるにも、広々とした海岸や山間に閑静なる家を探そうとはせず、成るべく便利な、家の沢山ある村落ばかりを探ねるが如き。……或いは暖房を装置して外に健康なる空気の流通を途絶し、内に温気の習慣を養うて皮膚

を軟弱ならしむるを知らぬが如き、飲食物はその地方の所産を採らずして多く都会生活と同一の物を採るが如き、皆之郊外生活に由りて心身の修養を図り、鍛鍊を期し、向上を得んとするの目的とは全然相反した行動であると言う事が出来ます。<sup>(15)</sup>

肺結核予防のために最も有効な郊外移住が一大転換期にさしかかり、養生観が劇的に変化していた二〇世紀初頭に、佐多が「飲食物はその地方の所産を採る」ことを指示していることは実に興味深い。事実こうした「身土不二」をスローガンとした「地産地消」の食養生運動は、二〇世紀初頭の頃から、福井県出身の石塚左玄等によって始められている。<sup>(16)</sup> もう一つ書き加えて置くと、「心身不二」に関しては、同じ頃に岡田虎二郎の静坐法が目覚ましく普及している。<sup>(17)</sup>

キリスト教社会主義者で作家の木下尚江も岡田の熱心な弟子の一人であった。一九〇九年一月一九日、阪神電鉄の取締役会は、「西宮停留場構内空地ニ貸家建築ノ件」を正式に決議した。同年四月二三日の株主総会で決議を説明した今西林三郎専務取締役はつぎのように述べた。

市外居住トカ田園生活トカ云ウコトガ流行シテ参リマシテ、皆空氣ノヨイ所ヘ移ルト云ウ形勢デアル。当社ハ予テ貸家ノ周旋ヲシテ移住者ヲ勧誘シ、其希望者ニハ一々案内ヲシテ荷物ノ運搬モ引受テ便利ヲ図ツテ居リマスガ、兎角家賃が高イカラ移

住セヌ又家賃ガ安ケレバ移住スルモノハ多クナル見込デアリマスカラ幸イ、西宮ニ空地ガアルノデ建築シタノデ、大阪ナリ神戸ナリノ家賃ヨリ割安クシテ貸ス積リデアル。普通ヨリ以上ノ立派ナモノヲ建テ一般ノ模範的ニナレバ他ノ家賃モ低下スル。左スレバ自然移住者ガ多クナル訳デ、先ツ西宮ノ成績ガヨケレバ追々他ニモ増築スル積リデアリマス。今カラ申込ガ余程多イ、最早満員ノ姿デアル。<sup>(18)</sup>

西宮停留所前の三二戸の貸家は一九〇九年九月に竣工した。阪神電鉄は続いて鳴尾村に六四戸の貸家を翌年九月に落成した。これらの郊外住宅地経営は阪神電鉄による沿線開発の一環であるとともに、前述した大阪の名医グループによる情報と提言もあって、実現されたとみるべきであろう。阪神電鉄はこれより先の一九〇五年、私鉄業界の先鞭をきって、芦屋の打出海水浴場を開設した。これは沿線居住者の健康増進のためであったのみならず、乗客誘致の策略でもあった。当時、海水浴は前述した緒方銈次郎の文章も示すように、その健康効果に医学界が注目していたのみならず、ひろく一般大衆の間にも新しいスポーツとして目覚ましく広まっていた。一九一六年、阪神電鉄は遊休化していた鳴尾競馬場の活用を図り、陸上競技場と、プールを備えた鳴尾運動場を開設した。完成後の同年一〇月に第三回極東オリンピック大会の予選会が行われた。鳴尾運動場には野球場が附設されていた。一九一七年八月、大阪朝日新聞社主催



の全国中等学校優勝野球大会の第三回大会が、箕面有馬電気軌道株式会社（以下箕有電軌）の豊中球場から会場を鳴尾運動場に移転して開催された。この鳴尾野球場は一九二四年八月の甲子園球場開設後に閉鎖された。なお一九一九年、鳴尾のプールで帝国水友会主催の全国競泳大会が開催されている。二〇世紀初頭、「広軌高速」の都市間電気鉄道のパイオニアから、郊外住宅地経営とレジャー施設開発へ、阪神電鉄は飛躍をかけて、巧みに変身しつつあった。この変身には生活の健康化と田園趣味の潮流が追風となった。一九二二年、阪神電鉄社長三崎省三は甲子園の開発を始めた。甲子園と言うと、現代人は甲子園球場を思い浮かべるだろうが、当時甲子園は枝川・申川廃川敷地を中心とした狐か狸の里であった。さて四二万坪以上の甲子園の開発はどのように計画されたか。当時阪神電鉄から開発の技術的相談をうけた大屋霊城は「二つの花苑都市建設に就いて」上で次のように述べている。

花苑都市と云うのは一寸当たaraぬかも知れぬが一方遊園地を造って人を呼び他方気持のいい住宅街を設けてそこに割合に沢山の人を住ませ一種の田園都市風に施設しようと云うにある、……茲に『花苑都市』と云う言葉を選んだのは田園都市と云えば社会政策的の意味の加わった所謂ハワード氏のガーデンシティー風に考えられる虞れがあるので田園と云う字を用いず又遊覧都市と云へば例えば奈良、京都の如き名所の遊覧を以て人を集

めこれによって立つて居る都会の如き感じを与へ余り面白くないのでよした訳である。又花苑都市と云つてもよからうかと思うが花園と書くとは花園（ハナゾノ）とも読まれ何だか固有名詞であるような感じもあるのでこの苑の字を借りて来たのである。<sup>19)</sup>

「花苑都市」すなわちレジャー施設と「田園都市的庭園本位の町」の結合を特徴とした郊外都市のイメージは、二〇世紀初頭、我が国において都市計画の一分野に成長していた。この背景には明らかにハワードの田園都市運動、内務省地方局による「花園農村」の構想のみならず、佐多愛彦大阪医科大学長・都市計画大阪地方委員を先頭とした大阪の名医グループの健康地についての多彩な「情報」の影響があったとみて差し支えないだろう。三崎省三社長による甲子園開発は甲子園球場、阪神パーク、甲子園ホテル、水族館、海水浴場そして住宅地、広場、遊戯場、園芸場など整然とゾーンニングされた庭園本位の町等の総合的デベロップ事業であった。一九二四年八月一日、東洋一の甲子園大運動場が完成した。同年八月第一〇回全国中等学校優勝野球大会が、その会場を前述した鳴尾から甲子園に移して開催された。甲子園球場は中等学校野球を国民的行事へと発展させ、甲子園の名を全国にとどろかせた。一九二八年七月、甲子園住宅地の分譲が始まった。狐狸の里に出現した「花苑都市」そのものが有利な商品となり、中産階級上層の人々に健康と安らぎを提供し、新しいモダンな生活スタイルがつくりだされた。郊外住

宅地の住民の元気な生活への欲求や、田園趣味さえもが、利益を得る源泉となり、沿線における新しい事業をつぎつぎと生みだし、私鉄経営に投資の新しい機会を開かせることになった。

### 第三章 大阪近郊の結核療養所と『松之浜寺』

「サナトリウム」と称される大阪湾岸の白砂青松の景勝地、須磨・浜寺の結核療養所を考察するならば、そこには極めて特徴的な事実があったことを知るであろう。即ち、これは関西における公衆衛生の先進性を示すとともに、更に当時の一般大衆の公衆衛生の知識の貧困をも知るであろう。「サナトリウム」とは大気・安静・栄養という療養の三原則にしたがって、海岸・林間・高原等に造られた結核療養所であるが、単に結核治療の一時的手段ではなく、一生涯を通じて行うべき正しい生活を教える場所でもあった。ヨーロッパ諸国では産業革命に関連して結核死亡率は著しく上昇した。このためヨーロッパ各国では国家的或いはブルジョアの慈善的或いは赤十字事業として、サナトリウムの建築が進展し、二〇世紀初頭、ドイツのみでも一〇〇に達する勢いであった。では、我が国におけるサナトリウムのルーツは何時、誰によって建てられた結核療養所であるか。一八八七年、緒方洪庵門下の医学者で医学教育の振興と医事制度の整備に功のあった長與専齋が鎌倉海浜院を創設したが、最初の私立結核療養所ということになっている。<sup>20</sup>しかし当時の日本人は未だ海浜サナトリウムについての知識が無く、利用者は数少ない

横浜在留の欧米人であった。このため経営は行きづまり、海浜サナトリウムは一八九〇年頃には欧米人のためのホテルとしての性質を増し、ついに鎌倉海浜院ホテルと改名した。この鎌倉海浜院に続いて、一八八九年、鶴崎平三郎兵庫県立姫路病院長が、天下の名勝の須磨浦北東の海光まぶしい鉄拐山腹に須磨浦療病院を創立した。鶴崎は、「ブレイメル・デットワイレル」の安静療法にしたがって、治療に従事した。この療法は患者に対する嚴重な医師の医学的監視の下、空気療法、湿布摩擦とシャワー等を利用した水療法、栄養療法等を総合的に行うものであった。彼はまた須磨海岸が海浴場として好適であることに注目し、自らも浴したのみならず、海水による皮膚の摩擦を世間に推奨した。前年には兵庫―姫路間に私鉄山陽鉄道（現在の山陽本線の一端）が開通した。山陽鉄道の開通にも拘わらず、鎌倉海浜院と同様に経営は当初から困難を極め「株主の不平の声屢々聞こえて如何に苦心焦慮せしも意ならぬ」状況となった。<sup>21</sup>当時鶴崎は眼病にかかり、ほとんど読書が不可能であったが、新しい医療情報を摂取するとともに、病室の一間に妻規矩子とともに起居して困苦にたえ経営の立て直しに努めた。気骨と信念の持ち主の鶴崎は、仁業たる病院から営利主義を排しなければならないとして、株式組織を解散すると同時に極力資金を借り入れ個人経営とし自ら院長となった。約一万坪の敷地の整備費、診療所、病院、薬剤室、看護師室、消毒室、炊事場等の建築費、医療器具の購入費等のすべてを自己資金でまかなったのではない。いわば篤志家の寄付もあっ



たが、自ら借金を背負つてのスタートであつた。

『須磨浦療病院経済の状況 大正七年十月調』には次の如きことが言われている。

大正二年より六年迄五箇年平均を以てすれば入院者一日平均四十二にして入院料に依る一日収入金八拾四円、一箇月二千五百二十円となり、外来患者薬価一日金二十円一ヶ月六百円となれり。而して一箇月の経費は平均二千二百円を要し、差引金一千二十円を余すも副院長手当交際費及夏冬職員手当等を差引けば院長純収入は僅かに四百円に足らず。是を以て年々建造物其他の設備を償却し、数年の後は全く廃類に至るべきものに対しては今より再築準備なかる可らざるも、過重なる所得税を負担し、為めに是等償却する方法さへ立兼ありしに、本年に至り計らず一千二百円の戦時利得税を賦課せらる。当院の前途実に暗澹たるものあり。<sup>(23)</sup>

一九一八年といえは須磨浦療病院創立の時期から数えて二九年位経過した頃のことであるが、此処に記されてある病院経済はほとんど順調な経営を維持しえていないものとして、二〇世紀初頭の私立結核療養所の経営自体の実態を垣間みるに足る資料であろう。戦時利得税一二〇〇円が賦課されると、病院経営にほとんど余裕はなく、このままでは早晚正岡子規や倉田百三が診療をうけた全国的に著名

な須磨浦療病院も廃業の止むなきに至るのは必至であつたことを知るのである。

須磨浦療病院の経営は前述のように当初から借金を背負つてスタートし、約二九年が経過しても可成り不安定であつた。それでも二〇世紀初頭の頃になると、その名声は国内に拡がり、全国から多数の患者が蝟集した。一九〇二年、北は堺に隣接し、西方一帯は大阪湾に面した浜寺海岸に、石神亨大阪痘苗製造所長・石神病院院長が結核療養所として石神病院浜寺支院を開設した。浜寺も須磨浦と並ぶ白砂青松の景勝地で、平安時代から歌人の吟に上り、高師浜と呼ばれた。つぎに簡単に石神の経歴を紹介しておこう。石神亨は一八五七年熊本県玉名郡山北村に生まれた。熊本公立病院で蘭医マンスフェルトに師事した。西南戦争に参加し、医術開業の許可をとり、大阪、京都に赴くも志成らず帰郷、一八七八年、熊本県南郷にて南郷病院を開業。一八八三年、海軍軍医候補生として横須賀海軍病院に赴任。一八八四年、東京病院（後の慈恵大学附属病院）に転じる。一八八七年、軍艦竜驤に乗艦しオーストラリアに渡航中、アデレード市慈恵病院を視察し、大いに感じるところがあつて、キリスト教を信奉する。彼は入信の動機をつぎのような言葉で説明している。

顛狂院を參觀したが、患者の多数は施療にて又有料のものも少なくない……金持ちの人が身分相当の金を払つて貧乏なもの

の助けをするのは当然の話ではないかと云われ、余は一言を発し得ず思わず赤面した……今濠州に來り見れば凡ての道德の源を神を畏れ敬い人を愛すると云う点に置き修養に修養を積み訓練に訓練を重ねて居る、故に動もすれば放縱に流れ易きこの僻遠の植民地に於いて猶且斯の如き秩序と斯の如き美しさを見るのである。……茲に於いて遂に断然生來の嗜好物たる酒を止め一身を献げて神に仕へ様と決心するに至つたのである……<sup>(23)</sup>

当時、我が国は上下を通じて条約改正、治外法權撤廢の議論が沸騰していた時であつたが、すでにこのようなすくれた考えの下に、國の將來を真剣に憂いていた人がある以上、もはや詳しい説明は必要ではないだろう。要は石神による自力での結核療養所設立の基調には、キリスト教の奉仕の精神が確固として存在していたということである。鶴崎と石神はともに強い志を持つ医師として、創設当初からその前途に幾多の困難が予想される結核予防事業に敢然と船出した。二人ははつきりと医学が何を為すべきかを認識していた。私はこのあたりに鶴崎と石神が海浜サナトリウムの先驅者となつた秘密を見る思いがする。関西における結核予防の第一人者である鶴崎と石神による海浜サナトリウムが、結核治療や結核予防に関する知識の普及に貢献し、須磨、浜寺が我が國の結核治療の重要な拠点となつたとすれば、それは直ちに大きな誹謗、中傷を呼ぶものであつた。特にそれが尖鋭な形をとつてジャーナリズムに登場してきたの

は、一九〇四年、吉弘白眼『松之浜寺』（吉岡宝文館）の出版である。吉弘は土佐の人、中江兆民の弟子筋にあたるという。当時、浜寺に住み本書を執筆した。彼が主筆であつた『大阪日日新聞』（夕刊）は暴露記事売り物としていた。関西經濟界革新の一方の旗頭であつた、岩下清周北浜銀行頭取の北浜事件による失脚は、吉弘による『大阪日日新聞』を使つた攻撃の結果であつた。高崎親章大阪府知事、土居通夫商業會議所会頭、山下重威衆議院議員、三谷軌秀府會議長、日野国明市會議長等の名士たちが『松之浜寺』に序文を寄せた。彼は「南海鐵道は花鳥風月の使者なり」という言葉ではじまる美文調の文章をもつて、觀光鐵道としての南海鐵道を印象づけるとともに「（浜寺）公園保護」と「浜寺全体の繁榮」策を明らかにした。だがしかしこの書の最大の特色はたんなる觀光案内と振興の書の類ではなく、都市政策的視点から郊外生活を評価したところにあつた。第一章で述べたように田園都市構想の先驅的書物がすでに刊行されていた。一八九八年に刊行されたエベネザー・ハワードの著書である。この魅力的な書物とほぼ同じ時期に刊行された『松之浜寺』において「田園生活を営める沈着の世界」を推奨したとしても、ハワードの田園都市論からの直接的影響はみられない。その意味では、『松之浜寺』は都市環境の悪化対策上から田園生活と公園の活用を独自に論じた書物であつた。さらに言えば同書は都市政策的視点から煤煙による大氣汚染の害をこうむっていた大阪市民に郊外生活の利益を説明した一種の經世論と言ふべきであらう。かく考え來

ればこの時期すでに大阪市民の間に田園生活への憧れや、田園趣味が成長しつつあったことを物語るものである。

しかし吉弘がいかに郊外電車の完備と堺、浜寺への水道供給を説き、いかにこれを大阪市に勧告しようとも、つぎのような須磨、浜寺の二つのサナトリウムへの誹謗、中傷の文章を読むかぎりでは、どうして吉弘が自らの立場を「社会主義的天職」と言うのかまるでわからない。<sup>(24)</sup>

須磨にて鶏卵を購うは極めて危険なり、何となれば須磨の家鶏は大抵其来りて病を養える多数肺病者の吐棄したる腫液を食へる処あれば其の鶏卵は絶好の肺病伝染の媒介物なればなり……実に須磨は海に急潮悪魚の危険あり、陸に肺結核菌の充滿せる危険あり……然らば浜寺の地も亦た早晚此等の伝染病者に占領せられて、音に名高き高石の浜も不健地と為るの虞なきか……今日の浜寺に石神病院あるは慥かに痛心すべき白避の微瑕なり。全病院は比較的設備の完全を以て病毒を他に伝播せしめざる注意到遺算なきを期するとは雖も、其の収容せる患者の園内を散歩して不用意に喀痰を吐き棄て、或いは松林に憩い、或いは海浜を逍遙するを禁止することは到底不可能なるべし。……故に浜寺の為に謀りて石神病院の他に移転するを希望することは常情ならんも吾人は全病院長の人格を信じて、暫らく移転を主張せずして、収容患者外出の際に於ける予防法を励行せ

んことを切望して已まず、<sup>(25)</sup>

『松之浜寺』に描かれた吉弘の言葉には、公園や電車内での喀痰を極度に恐れていた当時の社会状況が反映している。『松之浜寺』が世に受け入れられた背景には、二〇世紀初頭の社会における公衆衛生の知識の欠如とマナーの貧困があった。大阪医学界や医師界にとっては、前述した如き官による「肺結核予防細則」の発令のみにとどまらず、新しい民間の結核予防のための啓蒙機関の創設ということが重要な課題になってきたのである。それ故に石神、佐多、緒方、高安等の名医グループが先頭に立って、一九一三年二月、大阪結核予防会を設立したのも、極めて理由のあることだった。大阪結核予防会は翌三月、大久保利武大阪府知事に対して、つぎのような建議書を提出した。

明治三十七年四月大阪府令第三十七号肺結核予防細則第一条に於て、唾壺を備付くべき個所を規定相成候処其中に公園地及び電車内の二項目なき事は今日の時勢に照らし結核予防上大なる欠陥に有之候様被考察候。就ては同細則第一条に右二項目を御追加の詮議相成度本会の決議に基き建議仕候也。<sup>(26)</sup>

大阪結核予防会の会長には大久保利武大阪府知事が就任し、事業としてつぎのようなものがあつた。一、結核予防を目的とした出版、

講演等による啓蒙活動。二、市内スラム街の結核患者の調査。三、小、中、女学校等を対象とした健康教育。また一九一三年には、日本結核予防協会が発足し、同年、国際結核予防協会にも加盟している。すでに一九〇九年、開院していた日本赤十字社大阪支部病院は、同年、大阪結核療養所新設を計画した。大久保大阪結核予防会会長による結核予防施設の調査立案の依頼をうけて、ただちに石神常務理事が専任で調査にあたった。その結果、従来医療を受ける機会に恵まれなかった重症患者の隔離療養を目的とした結核患者療養所の設置が決められた。大阪結核予防会直属の結核患者療養所は翌一九一四年に開設され、貧困の重症結核患者を収容し施療した。

問題は既に明らかのように、二〇世紀初頭の大阪は結核予防において、全国都市の中でも最も先進的な都市であった。そしてこの場合の大きな理由は、既に見た如き石神―佐多―緒方―高安の線に連なる大阪の名医グループの卓越した指導性にある。一九一五年、内務大臣は大阪市に対して全国に先んじて、公立の結核療養所（市立刀根山病院）の設立を命じた。当時は第一次世界大戦当初の経済界の不況時代であり、従って市財政も豊かではなく、三五〇人も収容する療養施設設置は、仮令国庫補助があるにせよ容易な事ではなかった。関一助役は敢然と時の池上市長を助けてこの創立委員会を組織し、佐多愛彦等斯界の第一人者の専門家を委員とし、自らその会長となり、調査研究に努めた。大阪市立刀根山病院はかくて我が国結核予防法による最初の公立療養所として、箕有電軌（現阪急電鉄）

沿線蜜ヶ池の東刀根山丘陵に設立され、一九一七年九月二〇日、事業を開始した。刀根山病院の設立は、本質的には関―佐多による病院構想の理想の中から考えるべきであるが、それが特にこの病院の特徴として現れていたものは、「治療にのみ着眼せず、研究にも重きを置き、研究室の設備、試験動物室の附設等殆ど一個の結核研究治療院の理想を実現<sup>(27)</sup>」したことである。刀根山病院は研究設備だけではなく、病室の暖房設備も時代の尖端をいくものであった。当時では、無料、お仕着せの病人を収容する病院に暖房設備などは贅沢の極みだと、市会はもとより、理事者もそう考えていた。しかし佐多が、「現代暖房なき病室は病室ではない」と主張し、関助役や天野府衛生課長もこれを支持したので、暖房設置が実現したという<sup>(28)</sup>。

この件を語る有馬頼吉の文章では、更に佐多の主張―医師所長制のことにもふれているのであるが、これを二〇世紀初頭、未だ官尊民卑の思想が主流であった社会の中において考えてみればよいのである。関助役や佐多大阪医科大学長等の病院構想がどんなに革新性をもったものであったかは、説明をくり返す必要もないであろう。二〇世紀初頭、大阪湾沿岸及び大阪近郊における結核療養所の設立は、これを単純に地域の結核予防対策の表象として片付けてしまうことは正しくない。それはまさしく「大阪の空気は東京よりも遙かに自由であつて経済上の活動力は東京は大阪に及ばない」（関一「大阪の現在及将来」『大阪文化史』、大阪毎日新聞社、一九二五年）と言い切った関大阪市長と、大阪の名医グループ、そして大阪市民の自治精神

の発露であつたし、衛生自治の基盤の形成の客観的条件でもあつた。

## むすび

一九一九年の道府県肺結核死亡比例表によると、各道府県における「人口一万二付肺結核死亡率」の第一位から第四位までは、それぞれ以下の通りである。一位東京三一・二、二位神奈川二三・八、三位京都二二・〇、四位大阪二一・八。<sup>(29)</sup>一九一九年は我が国初の結核予防法公布の年である。当時燎原の火のように広がる結核患者の増加と死亡率の上昇に直面していた大阪市は、関一助役・佐多愛彦都市計画大阪地方委員等を先頭に「田園都市」「花園農村」「郊外の健康地」というテーマをとりあげ、公衆衛生Ⅱ結核予防と一つになった総合的な都市空間の「衛生化」構想を推進していた。従来、我が国の学界では初めての田園都市レッチワースに象徴される田園都市運動が我が国に与えた影響について考察した様々な領域の研究が数多く存在している。ここで再びくり返すと、拙稿が明らかにした如き、公衆衛生と田園都市との結合という枠組みで、二〇世紀初頭における結核予防、環境共生などの側面から大都市圏のリニューアルについて再評価した研究は寡聞にして知らない。公衆衛生と都市環境相互の間におけるつながりは、拙稿が示したような方向で深めていくことによってその具体的な相を、一層明らかにするであろう。公衆衛生と結びついた都市と郊外居住の問題については、なお考察すべき多くの課題がある。他日、あらためて課題を深く考え発

表する機会をえたい。

本稿は二〇〇七年三月一七日、国際日本文化研究センターの共同研究における私の報告「我が国における田園都市と公衆衛生Ⅰ結核予防対策を中心として」を、大幅に増補改訂して作成した。あらためて共同研究会から、論文の構想をたてる自由と機会、そして刺戟をお与え頂いたことに感謝したい。

坂口診療所坂口知香子先生から数多くの資料の提供を受けたことを感謝したい。

## 凡例

- 一、用字・用語は、原則として常用漢字、現代仮名づかいを用いた。
- 二、年号は原則として、西暦とした。

## 注

- (1) ルイス・マンフォード「田園都市理念と現代の計画」、E・ハワード、長素連訳『明日の田園都市』、鹿島研究所出版会、一九六八年、五五頁。
- (2) 竹村民郎『笑楽の系譜―都市と余暇文化』、同文館出版、一九九六年、竹村民郎『大正文化 帝国のユートピア―世界史の転換期と大衆消費社会の形成』、三元社、二〇〇四年、竹村民郎・鈴木貞美共編『関西モダニズム再考』、思文閣、二〇〇八年を参考にされ



たい。

- (3) L・マンフォード『都市の文化』下巻、生田勉、森田茂介訳丸善株式会社、一九五五年、四七一頁。
- (4) 関一『住宅問題と都市計画』、神戸都市問題研究所編『地方自治古典叢書』6、学陽書房、一九九二年、二六六～二六七頁。
- (5) 山上正厚『秀逸第二席懸賞論文大阪の建設に就いて』『大大阪』第三卷第六号、一九二七年、二八～二九頁。
- (6) 新修大阪市史編纂委員会編『新修大阪市史』第七巻、大阪市、一九九四年、一七頁、三六頁。
- (7) 『大阪朝日新聞』一九一四年六月二六日付。
- (8) 小松良夫『結核―日本近代史の裏側』、清風堂書店、二〇〇〇年、一四〇頁。
- (9) 佐多愛彦『都市と田園附市外生活の幸福』高田兼吉編『市外居住のすゝめ』高田兼吉、一九〇八年、一三～二二頁。
- (10) 緒方銈次郎『住居撰定の条件』前掲書、八一～八三頁。
- (11) 堀見克礼『市外居住に就ての希望』前掲書、一六〇頁。
- (12) 高安道成『市外居住の利益』前掲書、七九頁。
- (13) 石本美佐保『メモワール・近くて遠い八〇年』、岩波ブックスエスター信山社、一九八四年、六頁。
- (14) 鈴木貞美『生命観の探究』、作品社、二〇〇七年、三六四頁。
- (15) 『郊外生活』第一巻 第一号、阪神電気鉄道株式会社、一九一四年、九～一一頁。
- (16) 山下惣一『身土不二の探究』、創森社、一九九八年、一〇七頁。
- (17) 柳田誠二郎『岡田式 静坐の道』、地湧社、一九八四年、八九

頁。

- (18) 日本経営史研究所編『阪神電気鉄道百年史』、阪神電気鉄道、二〇〇五年、九二～九三頁。
- (19) 『建築と社会』第九集第二二号、日本建築協会、一九二六年、二三頁。
- (20) 福田真人『結核の文化史―近代日本における病のイメージ』、名古屋大学出版会、一九九五年、二五一頁。
- (21) 鶴崎範太郎・鶴崎隆一『須磨浦病院創立一〇〇年』、須磨浦病院、一九八九年、二七頁。
- (22) 前掲書、一五六頁。
- (23) 石神研究所同窓会編『故石神亨紀念誌』、石神研究所同窓会、一九二二年、七七～八〇頁。
- (24) 吉弘白眼『松之浜寺』、吉岡宝文館、一九〇四年、二二〇頁。
- (25) 前掲書、一〇五～一〇六頁、一二三～一二五頁。
- (26) 村上栄次編『大阪衛生百年史―大阪府衛生会・健康の里の軌跡―』上巻、大阪府衛生会、一九九四年、二八〇頁。
- (27) 高梨光司『佐多愛彦先生伝』佐多愛彦先生古稀寿祝賀記念事業会、一九四〇年、四二五頁。
- (28) 有馬頼吉『懐旧』大阪市立刀根山病院編『昭和十二年 大阪市立刀根山病院二十年史』、大阪市立刀根山病院、四頁、所収。
- (29) 大原社会問題研究所『日本社会衛生年鑑』(大正十一年)、大原社会問題研究所、一九二三年。



Shidan was hardly used for elementary education after the late Meiji era.

After this, children who were educated for local history by use of Shidan started to organize gatherings of Shidan “Shidankai” 史談会 at various places.

In Shidankai, large number of amateur historians have been studying their local history by use of public libraries and museums since then. Therefore, the activities were as an important role for the basis of Japanese local history.

After the Taishō era, essays for religious stories, statements of celebrities were not identified as Shidan and publications of Shidankai became a major role of their expressions.

In addition to that, biographies and memoirs have also joined major examples of Shidan genre since the Shōwa era.

In conclusion, Shidan was used to be one of the genres of Bungaku 文学; broad sense of literature which includes not only itself but also history, rhetoric and lecture.

However, due to policy modification of the government, it had been excluded from a major genre of the literature such as history and literature itself since the Taishō era.

That was just the time that a concept of “Bungaku”; broadly defined literature have been changed on the large scale.

## **Public Health and the Formation of the “Garden City”: The Connection with Tuberculosis Prevention in Modern Osaka**

**TAKEMURA Tamio**

*(Former Professor of Osaka Industrial University)*

*Key Words*; PUBLIC HEALTH, GARDEN CITIES, TUBERCULOSIS PREVENTION, HANSHIN ELECTRIC RAILWAY, SUBURBAN HOUSING, CURATIVE THOUGHT, GARDEN ENTHUSIASTS, TUBERCULOSIS CONVALESCENCE CENTERS, NANKAI ELECTRIC RAILWAY, SMOKE CITIES

The influence of Ebenezer Howard’s “Garden City” movement on the formation of Japan’s own garden city culture as well as its connection with public health has yet to be held up to academic scrutiny. Thus, the unique logic of the Japanese garden city model and its relation with the contemporaneous tuberculosis prevention measures has not received due scholarly attention. This paper will make a study of the period of Mayor Seki’s term in Osaka during the early 20<sup>th</sup> century when city planning started to become prominent. By approaching the problem from the perspective of tuberculosis prevention within the structure of what came to be called the formation of “Garden Cities” it is hoped to situate the garden cities of the Kansai region within the context of the social history of modern Japanese cities. From this perspective, in the interests of scholarly convenience this article will limit the object of analysis in the following way: First, the general contours of public health in Osaka will not be discussed, but rather the focus will be placed primarily on the connection with public health and the formation of public housing in the Hanshin area. Secondly, this paper will treat the various issues thought to have had a large influence on tuberculosis prevention within public health policy.

composition, the dramas as a medium functioned to reflect and constitute the reality of a society. It was assumed that the middle-and lower-class people are the main members of the society.

Moreover, this assumption was not only seen in the dramas, but also applied to other types of arts such as novels, *yoruri*, and so on.

The complicated mixture of dramas and social improvement theory brought a change in the arguments of dramas. It used to be said that stories of “*kanzen-choaku*”, morality plays were idealistic in dramas; however, in social improvement theory, these stories were regarded as out-dated. It was claimed that dramas which deal with democracy are far more appropriate in a civilized society.

A drama play “Toueizan Noufu no Negaisho” staged in 1884 was a good example which corresponded to the above-mentioned argument, and was intertwined with the theory of democracy in relation to the symbolic image of “*gimin*,” people who fought for their social justice during the peasant uprisings.

Significance and interpretation of the play were based on the composition which tied the media and the society. There were two different interpretations. The one is that the drama was positively remarked as a proper work for the civilized society. It was interpreted as an allegory of the movement for democratic rights. On the other hand, it was negatively seen as old-fashioned when it was interpreted with the framework of the traditional stories of “*gimin-mono*.”

In the latter case, criticism toward the author came to the foreground as it was seen in the composition of media and a society.

## Shidan 史談 in the Meiji Era and the Readers

MENO Yuki

(*Kokushikan University, Tokyo, Japan*)

*Key Words*; “SHIDAN”, HISTORY, ÔTSUKI BANKEI 大槻磐溪 (1801-1878) , ELEMENTARY EDUCATION, LOCAL HISTORY, JAPANESE HISTORY, “SHIDANKAI” 史談会, “BUNGAKU” BROADLY DEFINED, THE LITERATURE OF THE MEIJI ERA

A textbook “Shidan” for elementary education had been widely utilized before the middle of the Meiji era. So far as pedagogy is concerned, the term Shidan can be defined as local history, historical geology and biographical writings for their landed class.

Meanwhile, the Japanese medieval and modern history *Kinko Shidan*, a collection of short essays, written by a Dutch scholar Ôtsuki Bankei 大槻磐溪 (1801-1878) at the end of the Edo era has been beloved by wide variety of readers since the Meiji era regardless of the generations.

*Kinko Shidan* was used as a textbook for history and classical Chinese education since it was so beautiful and concise.

Besides, essays for religious stories, statements of celebrities and history discussions were considered as a different genre Shidan during the Meiji era.

ments became the setting for the study of religion—the study of which in Europe was relegated to schools of theology. It was in this fashion that Japan came to create a system that differed for the organization of the liberal arts in Western countries. This system spread, along with Japanese imperialism, to Taiwan and the Korean peninsula during the first half of the twentieth century. Likewise, Chinese students who studied abroad in Japan carried it home to the Asian continent.

Today, when the global environment has become a major concern, there is greater need than ever to carefully and prudently rethink our modern intellectual systems, along with the special characteristics of modernity in East Asia, in order to construct a body of scholarship that reflects the necessities of the twenty-first century. That is the reason why I am calling for a conceptualization of the academic arts as they are practiced in East Asia and for research into the history of their construction in the past.

### **The Origins of Fin-de-Siècle Romantic Literature: From Sentimental Romances to Fiction**

**Leith MORTON**

*(University: Tokyo Institute of Technology, Tokyo, Japan)*

*Key Words*; SENTIMENTAL LITERATURE, ROMANCE, NINJOBON, TAMENAGA SHUNSUI, KYOKU SANJIN, REN'AI

This study examines the genre of Ninjobon or sentimental fiction in order to reassess the genre and classification of writing on romantic love in premodern and Meiji literature. By reading selected examples of famous Ninjobon the study demonstrates the need to reassess the notion that romantic fiction emerged in the late 19<sup>TH</sup> century as Japan underwent modernization.

### **Dramas Reflect and Constitute Reality: Mixture of Dramas, Civilization Theory, Social Improvement Theory and a Demand for Democratic Rights in Meiji 10's**

**YOSHIOKA Ryo**

*(Tomakomai National College of Technology, Tomakomai, Japan)*

*Key Words*; MEIJI, GENRE, DRAMA, CIVILIZATION THEORY, SOCIAL IMPROVEMENT THEORY, DEMAND FOR DEMOCRATIC RIGHTS

In order to reconsider the process of organizing a drama genre from a new perspective, this paper clarifies the specific aspects of the discussions on how the dramas in the second decade of the Meiji Era (1877–1887) and the various fields such as civilization theory, social improvement theory, and a demand for democratic rights was intermingled, and the schema that enabled these fields to blend in.

There was a common composition to connect the media and a society. According to the

research in an across-the-board reformulation of the way we think about knowledge in the arts and sciences. To engage in research on the history of concepts is to shed light on how those histories have been constructed and rewritten within the context of relationships of power and shifts in values. This is to engage in a synthesis of both structural and historical research across all fields. In doing so, each of us comes to understand and appreciate the meaning of his and her individual efforts within the framework of this larger movement toward synthesis.

This type of research demonstrates its particular effectiveness in the area of East Asian Studies—a fact that provides yet another rationale for our pioneering in research on cultural studies. From ancient to modern times, the history of the arts and scholarship in East Asia derived from basic patterns of organization generated in China and that were completely different from those created in Europe. In turn, these patterns developed their own individual emphases on the Korean peninsula or in Japan. Prior to the nineteenth century, or before Western religion and learning were transmitted to Asia in a major way, this indigenous framework was not significantly altered by the influx of thinking from the West. However, things began to change, starting from when Protestant missionaries and young Chinese intellectuals working in tandem in Shanghai around the middle of the nineteenth century began to translate Western knowledge into Chinese and make it readily available. No sooner were these new ideas transmitted to Japan than the process of reworking the traditional organization of ideas began in Japan. By employing the Neo-Confucian concept of 天理/*tian-li* or natural law, Confucianists in Japan such as Sakuma Shōzan, etc. began introducing Western scientific technology to Japan. Just as the introduction and local manufacture of the cannon became the starting point for importation of Western science and technology, in a similar way traditional Asian concepts served as receptors or building blocks for introducing Western concepts and ideas. Eventually these receptors or building blocks were reconstructed into a new edifice that separated natural history from the liberal arts and social sciences. In that reconstructive process, differences in the local cultural terrain and the local system of values—as well as certain historical conditions—came to play a decisive role.

This dramatic change is illustrated, for example, in the restructuring of the concept of literature, or what is called 文学/*bungaku* in Japan. The modern Chinese literary pioneer Lu Xun declared in 門外文談 (*Menwai wentan*, 1934; English trans. *An Outsider's Chats about Written Language*, 2001) that “...文学/*wenxue* today is not that of the *Analects* of Confucius ... rather it is what the Japanese mean by the term 文学/*bungaku* when they used it to translate the English word “literature.” Or to cite another example: not until the Meiji period did anyone in Japan refer to Japanese *waka* poetry and *monogatari* fiction as *bungaku*. The application of the term literature/*bungaku* to these types of traditional linguistic arts points to the emergence of a new conceptual system.

Note, moreover, that because literature and the arts in Japan did not experience the Renaissance that rose in Europe in revolt against the spiritual authority of the Church, they were not colored by the influence of Greco-Roman classicism as in the case of the European writers working during and after the Renaissance. Instead, Japanese art and literature took on the hues and touches of ancient Shinto myths, Confucianist ideas, and Buddhist images. Likewise, just as the Department of Philosophy in the Faculty of Letters of a typical Japanese university became the site for the teaching and study of humanities, it also happened that such depart-

## **A Study on the Life of Makiko Hitotsuyanagi**

**HIRAMATSU Ryuen**

*(Collaborative Researcher, Internatind Research Center for Japanes Studies)*

*Key Words*; MAKIKO HITOTSUYANAGI, KAZOKU, CHRISTIAN, WILLIAM MERRELL VORIES, OMI-MISSION (OMI-BROTHERHOOD), PRESCHOOL EDUCATION

Makiko Hitotsuyanagi was born in 1884 as a daughter of Viscount Suenori Hitotsuyanagi. She was educated at missionary Kindergarten, elementary school, which attached Women's normal school, high school, which attached Women's normal school and Kobe college. Moreover, she went to America to study English in 1909. She was baptized a Christian while her Bryn Mawr College pre-school days. Although she enrolled in Bryn Mawr College, she left soon because of some reasons. After that, Makiko helped Miss Alice Mabel Bacon who was Makiko's English teacher at a high school. While living with Miss Bacon, received the news of Suenori's bad ill, and came back to Japan. In addition, she met William Merrell Vories who designed elder brother, Keizo's house. Makiko was in love with Merrell. Makiko moved to Omi-hachiman for her marriage. Merrell did social work such as YMCA, sanatorium, preaching the gospel. Makiko also did educational work in Omi-hachiman and Karuizawa.

## **Histories of Concepts and Conceptual Systems in East Asia: A Methodological Proposal**

**SUZUKI Sadami**

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

*Key Words*; CONCEPTUAL SYSTEMS, ANALYTICAL FRAMEWORK, CONCEPTUAL HISTORY, THE ARTS AND SCIENCES, SHIFTS IN VALUES, A SYNTHESIS OF BOTH STRUCTURAL AND HISTORICAL RESEARCH, EAST ASIAN STUDIES, CULTURAL STUDIES

To ignore the ways in which concepts change over time is to fall into the error of projecting the meaning of today's concepts on the same terms without an understanding of how they were used in the past. In doing so we repeatedly run the risk of deluding ourselves by imposing the analytical framework of our contemporary ideas on the past. Consequently, the study of conceptual history is an indispensable fundament of all scholarship. Furthermore, it enables us to overturn theories that commingle and confuse today's concepts with those of the past and lead us to think we are being highly analytical. Such is the beginning of truly new research into cultural histories.

The study of conceptual histories often ends up being little more than the pursuit of how a single concept has undergone change over time. It is all too easy for such research to become simply the elucidation of the relativistic status of a body of knowledge in this or that historical period.

Therefore, I am proposing the importance of joint efforts and the methodology of joint

oeuvre deals with some aspect or other of religion and belief. In addition, Hearn was not only an interpreter of Japan, but also a religious thinker in his own right. Throughout his writings on Buddhism Hearn compares Buddhist philosophy with the natural scientific thought of Herbert Spencer (1820-1903), Thomas Huxley (1825-1895), and Ernst Haeckel (1834-1919), extrapolating commonalities while at the same time reconciling Buddhist concepts such as karma and rebirth with scientific ideas such as evolution and heredity. For Hearn, religion and science were not mutually exclusive fields of endeavor, but rather complemented and reflected each other. Hearn's reconciliation of 19<sup>th</sup> century scientific thought with Buddhism represented part of his attempt to assuage the cultural rift between the East and the West.

## The Buying and Selling of the Samurai Position in the Latter Period of the Edo: Analysis of the “*Fujioka-ya nikki*”

JIANG Yingyan

(*The Department of Japanese Studies, School of Cultural Studies,  
Graduate University for Advanced Studies, Kyoto, Japan*)

*Key Words*; THE LATTER PERIOD OF THE EDO, “HATAMOTO”(THE SAMURAI WHO CAN HAVE AN AUDIENCE WITH TOKUGAWA SHOGUN), “GOKENIN”(THE SAMURAI WHO CANNOT HAVE AN AUDIENCE WITH TOKUGAWA SHOGUN), “GOKENIN' KABU” (BUYING AND SELLING GOKENIN' SOCIAL STATUS), AN ADOPTED CHILD, MARRIAGE PORTION, RANK, POST

The aim of this article is to extract the example from the “*Fujioka-ya nikki*” which was the note of the *Sudo Yoshizo* who run the bookstore and examine the actual situation of the buying and selling of the samurai position in the latter period of the Edo. 17 examples of the buying and selling of the samurai position were found in “*Fujioka-ya nikki*.” The main findings are the following.

- ① All examples were “*GOKENIN' KABU*”(buying and selling *GOKENIN'* position), but posts of “*GOKENIN*” (the samurai who cannot have an audience with *tokugawa shogun*) which was the target of the buying and selling were various.
- ② “*GOKENIN' KABU*” seemed to be performed secretly, but there was really the *tokugawa shogun's* retainer (“*HATAMOTO*” or “*GOKENIN*”), whom bought it for their vassal.
- ③ “*GOKENIN' KABU*” was recognized as the means how the common people became a samurai, but “*GOKENIN' KABU*” was also the means for the samurai who was not the inheritor (less than eldest son) or who lost his social position of the samurai family to come back to the class of samurais.
- ④ Some case showed us that the person who became a merchant among the cause family who sold social position of the samurai.



4.The Placement and Interpretation of Sei Shinsei’s Epigraph,” as well as 5.“The Date of Sei Shinsei’s Entry into China.”

## **A Study of the Musicians in the *Sekkyo Sango* Group in the Osaka Area During the Edo Period**

**TAKENOUCHI Emiko**

*(Akita University, Akita, Japan)*

*Key Words*; SEKISEMIMARU SHRINE, THE *SEKKYO SANGO* GROUP, PERFORMANCE IN THE PRECINCTS OF A SHRINE  
(MIYAJI SHIBAD), THE OSAKA AREA, GIDAYU, NAGAUTA, THE EDO PERIOD

In this paper, I attempted to analyze the musicians performed in *Sekkyo Sango* group in the Osaka area during the late Edo Period through the statistics and the relationships among the musicians. *Sekkyo Sango* was a group of performers who played in the precincts of a shrine, which was managed by Sekisemimaru Shrine. This paper particularly focuses on the musicians of the group.

First of all, I try to clarify how a performer was defined and how the difference between professional and amateur was recognized within the group. And then, I examined a data of 140 “*Yakuwari Banzuke*,” Kabuki casting programs of the *Sekkyo Sango* group in 1858-1867. The analysis enabled to illuminate that Gidayu and the Nagauta were performed by *Sekkyo Sango* group, just the way they were performed at ordinary Kabuki performances.

Moreover, I extracted leading performers of the *Sekkyo Sango* group and compared with main casts of ordinary Kabuki performers. In this comparison, it became clear that there were some performers who only play in *Sekkyo Sango* group. At the same time, there were those who perform at both *Sekkyo Sango* performances and ordinary Kabuki theatres. These findings imply that performers, Nagauta ones especially, were organized according to each school or theatre that they belong to.

## **The Congruence of Buddhism and 19<sup>th</sup> Century Scientific Thought as Seen in the Writings of Lafcadio Hearn**

**James BASKIND**

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

*Key Words*; LAFCADIO HEARN, KOIZUMI YAKUMO, BUDDHISM, 19<sup>th</sup> CENTURY SCIENTIFIC THOUGHT, HERBERT SPENCER, KARMA, EVOLUTIONARY THOUGHT, HEREDITY, TRANSMIGRATION, ETHICS

Lafcadio Hearn (Koizumi Yakumo, 1850-1904) is a beloved figure of Japanese history, having widely contributed to the introduction and interpretation of Japan to the West. However, his influence is not limited to folk studies and the old stories he translated. He wrote broadly and made considerable analyses of Japanese religion and spirituality. In fact, the majority of his

# The Latest Research on the Epitaph of the Tang-Period Japanese Student Sei Shinsei Discovered in Xian—(part two)

WANG Weikun

(North West University, Xian, China)

*Key Words*; SEI SHINSEI, “JAPAN,” SHŌIHŌGYO (尚衣奉御), EPIGRAPH, JAPANESE ENVOY TO TANG CHINA, CHANGAN, ABE NO NAKAMARO, KOKUSHŌJI

In April of 2004 a construction company in Shanxi province was engaged in illegal construction in an eastern suburb of Xian when a bulldozer exposed the epigraph of the Japanese student Sei Shinsei who died in Changan during the Tang dynasty. This epigraph consisted of a cover and the incised text. The cover was rectangular in shape, 38 centimeters in length and 8 centimeters thick. Made from a steel-blue colored stone, all four sides contained no markings apart from the seal characters engraved on the surface that read: “The epitaph of Mr. Sei who was posthumously granted the title *Shōihōgyo* (贈尚衣奉御).” The twelve characters, 贈尚衣奉御井府君墓誌之銘, are comprised of four lines of three characters each which are read vertically from right to left. The epitaph inscription is almost completely square with a horizontal length from 39 to 39.3 centimeters, while the vertical length is 39.8 to 40 centimeters. It is 10 centimeters thick, and belongs to a class of marble. Before the epigraph inscription was incised, a square-shaped frame was made in which each character was written in the block style, read vertically from right to left, with a total of 12 lines in all. In each line there are roughly 16 characters which in total make 171 characters. Although the epigraph inscription is rather short in length, what captured people’s attention was the second line of the epigraph which read “Mr. Sei Shinsei from Japan (公姓井字真成国号日本).” This is not only the first epitaph discovered in China that includes mention of the Japanese envoy to Tang China, Sei Shinsei, but it is also the first mention of the name “Japan” in an epitaph. Therefore, this epigraph has great value as an artifact and merits further research.

Since the discovery of this artifact over three years have passed and systematic research has started to gather momentum. On May 19<sup>th</sup> 2007 at the First Nichibunken Team Research meeting, I presented a paper entitled “The Latest Research on the Epigraph of Sei Shinsei, Japanese Student in Tang China.” The presentation examines many issues concerning the Sei Shinsei epigraph, mainly considering the six perspectives of :1. “The Orthography of ‘Zo *Shōihōgyo* 贈尚衣奉御,” 2. “The Character of Sei Shinsei and ‘Zo *Shōihōgyo* 贈尚衣奉御,” 3. “The Surname Should be a Chinese Surname,” 4. “A Consideration of the Establishment of the Country Name ‘Japan,” 5. “On the Tongyuan Cemetery of Sansui” and 6. “The Blank Section of Sei Shinsei’s Epitaph and on the Epitaph of the ‘Nine Names’ of the Türküt (*Kyūsei Tokketsu* 九姓突厥).” When the report of “Comprehensive Research on Exchange in Ancient East Asia” is published in 2008, after adding research findings from the latest sources, I intend to present this paper under the new title “The Discovery and Latest Research on the Epitaph of Sei Shinsei, Japanese Student in Tang China-Part One.

In the present paper those issues not discussed in earlier presentations will be pursued in greater depth. These include: 1. “The Details of the Discovery of Sei Shinsei’s Epitaph,” 2. “The Size and Shape of Sei Shinsei’s Epitaph,” 3. “An Estimation of the Date of Sei Shinsei’s Death,”

## SUMMARY

### **Various Elements of Tea as Art and Tea as Way: Characteristics, Customs, Culture, and History of Chinese Tea Art, and the Form, Atmosphere, Beauty, and Zen in the Japanese ‘Way of Tea’**

**LU Liudi**

*(East China Normal University, Shanghai, China)*

*Key Words*: MEANING OF THE “WAY,” HISTORICAL VICISSITUDES OF TEA ART, FOUR GREAT CHARACTERISTICS OF TEA ART, ART OF DRINKING TEA, BEAUTY IN DAILY LIVING, THE UNITY OF TEA AND ZEN, AESTHETIC APPRECIATION OF TEA ARTS, AESTHETIC APPRECIATION OF THE WAY OF TEA, ARTISTIC PRINCIPLES, SPIRITUALISM

*Chagei* or “tea art” quietly grew out of Chinese tea culture. Tea has long been loved for its pleasurable associations with refreshment, as a stimulant, for social occasions, and to cement relationships. However, the “life” of tea has always depended on fundamentals such as high quality tea leaves, good water, and beautiful vessels.

On the other hand, the Japanese “way of tea” takes a negative stance toward the concept of “pleasure.” This is because it was formulated as a way to cultivate the spirit and perfect the decorum of socialization. More concretely, central elements in the Japanese “way of tea” are: form, consideration, art, and Zen thought.

Tea as art has always emphasized good tea and water as well as beautiful vessels, which lends a tangible form to the pleasures of art. *Chagei* has a strong element of codifying the superficial aspects of tea drinking. On the other hand, Japanese *sadō* has a strong tendency to elevate the inner life, or psychological structure to an idealized level through *mono* (things).

Thus, from a conceptual overview, tea in the Chinese art of *chagei* is a pastime that gives preference to sensory enjoyment while *sadō*, or the way of tea, is a practice intended to search the depths of the austerity of both body and mind. The development of these two types of tea came to mirror respectively enjoyment as opposed to austerity, and pleasure in contrast to solemnity.

The concept of tea as entertainment for guests and tea for cultivation of the body developed out of the idea of tea as pleasure. Also, from tea as spiritual and physical cultivation developed the spirit of tea as harmony and austerity as well as for cultivating the body and attaining the way.

**YOSHIOKA Ryo**

Dramas Reflect and Constitute Reality: Mixture of Dramas, Civilization Theory,  
Social Improvement Theory and a Demand for Democratic Rights in Meiji 10's .....285

**MENO Yuki**

Shidan (史談) in the Meiji Era and the Readers .....307

**TAKEMURA Tamio**

Public Health and the Formation of the “Garden City” : The Connection with  
Tuberculosis Prevention in Modern Osaka .....321

**SUMMARIES(Japanese)** .....7

**SUMMARIES(English)** .....vi

**Contributors** .....iii

## CONTENTS

### ORIGINAL ARTICLES

#### LU Liudi

Various Elements of Tea as Art and Tea as Way: Characteristics, Customs, Culture, and History of Chinese Tea Art, and the Form, Atmosphere, Beauty, and Zen in the Japanese 'Way of Tea' .....11

#### WANG Weikun

The Latest Research on the Epitaph of the Tang-Period Japanese Student Sei Shinsei Discovered in Xian — (part two) .....53

#### TAKENOUCHI Emiko

A Study of the Musicians in the *Sekkyo Sango* Group in the Osaka Area During the Edo Period .....89

#### James BASKIND

The Congruence of Buddhism and 19<sup>th</sup> Century Scientific Thought as Seen in the Writings of Lafcadio Hearn .....123

### RESEARCH NOTES

#### JIANG Yingyan

The Buying and Selling of the Samurai Position in the Latter Period of the Edo: Analysis of the “*Fujioka-ya Nikki*” .....161

#### HIRAMATSU Ryuen

A Study on the Life of Makiko Hitotsuyanagi .....197

### REPORTS OF TEAM RESEARCH PROJECT

#### SUZUKI Sadami

Formulation and Reformulation of Science and Arts Genres: A Study of Publications from Pre-modern to Contemporary Japan — (part one)  
Preface .....241

#### SUZUKI Sadami

Histories of Concepts and Conceptual Systems in East Asia: A Methodological Proposal ...247

#### Leith MORTON

The Origins of Fin-de-Siècle Romantic Literature:  
From Sentimental Romances to Fiction .....251

◆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
茶芸と茶道における諸要素——中国茶芸の歴史、文化、習慣、特徴と日本茶道の型・気・美・禅	陸 留弟	中国 華東師範大学	平成19(2007) 9月7日	平成19(2007) 11月13日
西安で発見された在唐日本留学生・井真成墓誌の最新研究——井真成墓誌に関する研究 後篇	王 維坤	中国 西北大学	平成19(2007) 9月28日	平成19(2007) 11月21日
近世大坂の説教讃語芝居における演奏者	武内恵美子	秋田大学	平成19(2007) 9月28日	平成19(2007) 11月12日
ラフカディオ・ハーンの仏教観 十九世紀科学思想との一致論を中心として	ジェームズ・ バスキンド	国際日本文化研究 センター	平成19(2007) 9月28日	平成19(2007) 11月13日
〈研究ノート〉 近世中後期における武士身分の売買 について——『藤岡屋日記』を素材に	姜 鶯燕	総合研究大学院大学文化科学研究科 国際日本研究専攻	平成19(2007) 9月28日	平成19(2007) 11月20日
〈研究ノート〉 一柳満喜子の生涯に関する一考察	平松 隆円	仏教大学大学院 国際日本文化研究 センター	平成19(2007) 9月27日	平成19(2007) 10月25日
〈共同研究報告〉 共同研究「出版と学芸ジャンルの編成と再編成」報告(一)	鈴木 貞美	国際日本文化研究 センター	平成19(2007) 11月21日	*
〈共同研究報告〉 東アジアにおける学芸諸概念とその 編成史—国際共同研究とその方法の 提案	鈴木 貞美	国際日本文化研究 センター	平成19(2007) 11月21日	*
〈共同研究報告〉 十九世紀末における恋愛文学の編成 ——人情本から小説へ	リース・ モートン	東京工業大学	平成19(2007) 9月27日	*
〈共同研究報告〉 現実を投影／構成する演劇——明治 一〇年代の演劇と文明論、社会改良 論、自由民権論の交錯	吉岡 亮	苫小牧工業高等専 門学校	平成19(2007) 9月27日	*
〈共同研究報告〉 明治「史談」、その読者	目野 由希	国士舘大学	平成19(2007) 9月27日	*
〈共同研究報告〉 公衆衛生と「花苑都市」の形成—— 近代大阪における結核予防に関連し て	竹村 民郎	元大阪産業大学	平成19(2007) 9月27日	*

\*は査読対象外の論文である



## 『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/>

---

**日本研究 (NIHON-KENKYU) 第37集**

平成20年 3 月31日 初版発行

編集人 鈴木貞美

発行人 片倉もとこ

**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 9 F

電話 03-3817-8535

©国際日本文化研究センター 2008 Printed in Japan

ISSN-0915-0900

---