

日本研究

第47集 平成25年3月

田 云明◎僧侶と隠逸表現——受容と再構築——

木場貴俊◎林羅山によるかみの名物——『多識編』をもとに——

久世夏奈子◎『國華』にみる古渡の中国絵画

——近代日本における「宋元画」と文人画評価の成立——

簡 中昊◎大鹿卓の『野蛮人』——植民地時代における二元対立論への挑戦——

永岡 崇◎宗教文化は誰のものか——『大本七十年史』編纂事業をめぐって——

山本冴里◎日本発ポップカルチャーを巡って交錯する／せめぎあう境界

——ルポルターージュ「日本マニアの幾つかの肖像」へのコメント分析——

小林善帆◎〈研究資料〉植民地朝鮮の女学校・高等女学校といけ花・茶の湯・礼儀作法

——植民地台湾との相互参照を加えて——

栗田英彦◎〈研究資料〉国際日本文化研究センター所蔵静坐社資料——解説と目録——

日本研究第47集

装丁
岡村元夫

日本研究
第47集
目次

〈研究論文〉

僧侶と隠逸表現

——受容と再構築——

田 云明 11

林羅山によるかみの名物

——『多識編』をもとに——

木場 貴俊 31

『國華』にみる古渡の中国絵画

——近代日本における「宋元画」と文人画評価の成立——

久世夏奈子 53

大鹿卓の『野蛮人』

——植民地時代における二元対立論への挑戦——

簡 中昊 109

宗教文化は誰のものか

——『大本七十年史』編纂事業をめぐって——

永岡 崇 127

日本発ポップカルチャーを巡って交錯する／せめぎあう境界

——ルポルタージュ「日本マニアの幾つかの肖像」へのコメント分析——

山本 冴里 171

〈研究資料〉

植民地朝鮮の女学校・高等女学校といけ花・茶の湯・礼儀作法

——植民地台湾との相互参照を加えて——

小林 善帆
207

国際日本文化研究センター所蔵静坐社資料

——解説と目録——

栗田 英彦
239

論文要旨 6

英文要旨 v

英文目次 iv

所属並びに論文受付・受理日一覧 iii

『日本研究』投稿要項 ii

僧侶と隠逸表現

— 受容と再構築 —

田 云明

日中文化交流において、仏教者による文化導入の重要性が日本の特性として指摘されている。渡唐した留学僧は、国から派遣された知的エリートとして、仏教経典を研鑽するのみならず、作詩を含む文化活動にも参加した。彼らの文壇での活躍ぶりは、すでに『懐風藻』などの漢詩集に現われている。ここで注目されるのが、僧侶による詩作に隠逸志向を表わす表現が少なからず見出せるということである。仏教修行の僧侶が隠逸表現を詩作に詠み込むことは、当時の僧侶が隠者という觀念上の存在と同一視される契機となった。本稿は、公的文化伝播者・布教者という特殊な立場に置かれた僧侶に注目し、彼らの詩作、彼らに纏わる僧伝に現われた隠逸表現、及び同じく文壇で活躍する宮廷人の詩作に見られる僧侶観について考察し、文学表現における僧侶と隠者のつながり、さらに日本における隠逸表現の受容と再構築における僧侶の役割を究明しようとするものである。

具体的には、まず、『懐風藻』僧伝、とりわけ留学僧の卒伝と詩作に見られる脱俗性・反俗性に着目し、隠者を彷彿とさせる僧侶像、及び詩作が帯びる隠逸志向を考察する。とくに「竹林」「佯狂」「方外士」「養性」など隠者と文学的つながりを持つ表現によって、文学における僧侶と隠者の境界がいかに曖昧になったのかを分析する。次に、主に嵯峨天皇をはじめとする宮廷人が詠んだ『文華秀麗集』『経国集』の梵門詩について検討する。とくに、僧侶と宮廷人が〈仏〉〈俗〉の対立関係にありながら、〈隠〉をもって両者を同化させようとする宮廷人の作詩傾向に重点をおいて考察する。以上の考察を通して、日本における隠逸表現の受容と再構築における僧侶の役割を明らかにする。

【僧侶、仏教、文化交流、隠者、隠逸表現、『懐風藻』、つながり、宮廷人、受容、再構築】

林羅山によるかみの名物

— 『多識編』をもとに —

木場貴俊

本論は、林羅山の『多識編』という本草学の書物に見られるかみの和名から、彼の思想的営為とその変遷について考察したものである。この書物で用いられているかみは、従来林羅山の神道思想として取り上げられてきた理当地神道には見られないもので、『怪異』に関する名物である。

羅山は「怪異」を世俗の領域にある、仏教と関わりがあるものとし、教化の対象とした。そこには慶長年間、徳川幕府に仕えた羅山が思想的挫折を経験し、「従俗の論理」を得たことが大きく作用している。つまり『多識編』の「怪異」の名物を考えることは、神道思想や本草学だけに留まらず、儒学を含む羅山の思想的営為全体を考えることに他ならない。

『多識編』は、慶長期の草稿本と寛永期の刊本に大きく分けることができ、特に慶長期に付けられたかみの和名が寛永期ではほとんど削除されてしまっている。この変化から、羅山の従俗教化の特徴と変遷を読み取ろうとした。

慶長期の草稿本におけるかみの和名は、『和名類聚抄』という伝統的知識と朱子鬼神論を複合させて名物されたものであった。これは当時の社会の怪異認識と外見上類似するものであったが、内実には大きな差異があった。

しかし、それが寛永期の刊本でかみの和名がほとんど削除されてしまったのは、同時期に体系化された理当地神道の影響を受けたからである。清浄かつ正常を求める理当地神道には不正の鬼神である「怪異」が入る余地はなく、理当地神道の「神」と「怪異」に名付けられたかみが同一視されることを回避するために削除されたのである。それは従俗教化の内容に大きな差異が見られた、ということを示している。

『多識編』のかみをめぐる問題から判明したのは、羅山の儒学による日本の知識体系の独自解釈であり、そこに「従俗の論理」があった。

【林羅山、本草学、『多識編』、名物、怪異、従俗の論理、従俗教化、朱子鬼神論、理当地神道、『和名類聚抄』】

『國華』にみる古渡の中国絵画

— 近代日本における「宋元画」と文人画評価の成立 —

久世夏奈子

本論では、近代日本における古渡の中国絵画に対する評価の成立過程を論じる。その対象は創刊から戦中までの『國華』に掲載された古渡の中国絵画作品であり、その掲載の背景、所蔵者、来歴、内容の分析を行う。結論として、当時の近代茶道と近代美術史学の成立を背景に、特に民間所蔵品の処遇をめぐる近代数奇者と近代研究者とが攻防し、最終的には主として前者が「宋元画」、後者が文人画の評価をそれぞれ確立したことを明らかにする。

一八九〇年代には中国絵画の掲載点数はまだ少なく、その所蔵者及び内容は限定された。一九〇一年に瀧精一が『國華』主幹に就任して以来、『國華』では専ら近代研究者としての立場から民間所蔵品公開の推進と数奇者批判を積極的に行った。その結果一九〇〇年代には中国絵画の掲載は質量共に向上して掲載点数上第一のピークとなっただけでなく、従来の茶の湯の名物が新たに制作史の中に位置づけられ、「宋元画」に対する評価が成立した。

一九一〇年代から二〇年代は古渡の中国絵画の掲載点数上第二・第三のピークである。一方で民間所蔵品の公開と入札が最も流行し、近代数奇者と近代研究者との攻防が最も顕著にみられた。他方で一九一〇年代以降新来の中国絵画が掲載され、特に文人画評価の契機となった。その結果一九二〇年代までには古渡の文人画も再評価されるに至り、特に禅画は文人画の先駆とみなされた。

一九三〇年代以降、古渡の中国絵画の掲載は終息に向かうが、保存法の成立と個人美術館の設立により、民間所蔵品の処遇はほぼ定まった。

近代数奇者は道具を重視してその公開、入札、及び記録を積極的に行い、最終的に「宋元画」を含む「近代名物」を確立した。同時に、近代研究者は従来の人とは異なり西洋美学及び美術史の基盤によったが、文人画評価をふまえて東洋絵画の特質を追求し、特に「書画一致」を重視するに至った。いずれも前代までの価値観の単なる継承ではなく、近代という新しい状況の中で、新しい集団によって獲得された、新しい価値観であった。

【近代日本、中国絵画、古渡、『國華』、宋元画、文人画】

大鹿卓の『野蛮人』

— 植民地時代における二元対立論への挑戦 —

簡 中昊

日本人作家大鹿卓は、その出世作である短篇小説『野蛮人』において、植民地時代の台湾原住民を題材に、いわゆる「野蛮性」を描写することによって独自の原住民像を作り、それに憧れる主人公を描いた。具体的には原住民女性の言動と旧習としての「誡首」の背後にある社会の仕組みを取り上げ、原住民の「野蛮」の精神を知らせた。「野蛮」を賛美することによって、日本を優位に置き台湾を劣位に据えるという当時の社会通念ないし「野蛮／文明」の二元対立の図式を反転させようとした。小論はテキスト分析を通して「野蛮」の意味を分析し、植民地期の台湾文学における原住民と漢族の女性像を比較して、大鹿の創作意図を検討する。大鹿の「蕃婦」像は、「野蛮／文明」という二元対立論とは異なり、福沢諭吉の文明論や一九三〇年代に流行したドイツの文化論の影響も見られない。作中では、「野蛮」の相對概念としての「文明」「文化」には言及されない。おそらく大鹿は最初から二元対立的な構造に陥ることを避け、植民地統治の現場の深層を探求するために書いたのではないかと考えられる。大鹿の創作の主眼は、近代日本が植民地台湾で作った優劣順位を覆すことにあっただろうが、台湾原住民の旧習であった誡首などが既に帝国の視野に入っていたため、当時、彼の意図は結局理解されなかった。しかし、彼の試みは当時の植民地文学においては先鋭的なものであった。以上のように、小論は、大鹿の作品の歴史の意味を明らかにすることを目的とする。

【大鹿卓、植民地、野蛮人、野蛮性、蕃婦、文明、漢民族女性、二元対立、近代日本】

宗教文化は誰のものか

——『大本七十年史』編纂事業をめぐって——

永岡 崇

本稿は、異なる立場の人びとが「知の協働制作者」(Johannes Fabian)として直接的に接触・交渉しあいながら宗教の歴史を描いていく営みを協働表象と名づけ、具体的な事例を検討しながらその意義を明らかにしようとするものである。その事例は、一九六〇年代に行われた『大本七十年史』編纂事業である。近代日本の代表的な新宗教として知られる大本が、歴史学者・宗教学者らとともに作りあげた『七十年史』は、協働表象の困難さと可能性を際立った形で提示している。

大本という宗教団体の七〇年にわたる歴史を描くというこの事業は、大本に集った人びとの過去だけでなく、現在と未来のありように密接にかかわるものであった。新宗教の矛盾や葛藤に満ちた歴史のなかに研究者が介入し、多様な信仰、多様な経験に秩序を与え、そのざわめきを鎮めていくことは、来るべき信仰や実践のありように規範を提示していくことでもある。大本内部で平和運動を推進する出口栄二や事業に参加した歴史学者は、近代日本の支配体制に対抗する異端として、また一貫した平和主義的宗教としての大本の「本質」を創造していた。

彼らによって構築される「本質」は、そこに回収されきらない多様な歴史的经验を排除するか、副次的なものとして劣位に置くことになる。だが、古参の信徒が抱えるそうした歴史的经验や、史料の読解よりも「本質」を優先させる物語の過剰にたいする若手研究者の反発は、首尾一貫した滑らかな歴史が内包する暴力性を浮き彫りにするのである。

協働表象の意義は、おそらく成果として出来上がった歴史叙述そのもののなかにではなく、その過程で生起する自己変容の経験、越えがたい差異の経験、そして他者を前にして自分の行使する暴力に気付かされる経験のなかにこそある。もともとこうした経験は、当事者によってはうまく分節化できないこともある。協働の場へ介入する分析者の役割は、そこに沈殿した経験の意味を開示し、さらにそれを公共的議論へと接続することなのだ。

【協働表象、民衆宗教、『大本七十年史』、信仰者と非信仰者、歴史学】

日本発ポップカルチャーを巡って交錯する／せめぎあう境界

——ルポルタージュ「日本マニアの幾つかの肖像」へのコメント分析——

山本冴里

日本発ポップカルチャー（以下、JPC）に対する評価や位置づけは、親子間から国家レベルまで様々な次元での争点となった。そして、そのような議論には頻繁にJPCは誰のものか／誰のものであるべきかという線引きの要素が入っていた。本研究が目指したのは、そうした境界の一端を明らかにすることだった。

そのために、まず、日本政府がJPCをどのように位置づけているのかと、いうことを記述した。ここでは、JPCは日本文化という上位概念に内包される一部として位置づけられ、JPCの人気は「日本」の理解者とファンを増やすため」に有効だと考えられていた。

次に、あるフランスのルポルタージュ番組において、JPCがどのような枠組みに結び付けられ、JPCを巡ってどのような線引きがあったのかを描き出した。ここでは、JPCと日本とは切り離せないものとして扱われていたが、必ずしもそれは、日本が政府レベルで主張するような、圧倒的に好意的なものというわけではなかった。また、アジアという概念が、日本を内包するものとして、頻繁に提出されていた。

最後に、そのルポルタージュに寄せられた、匿名かつ大量の（一〇〇〇を超える）コメントを分析した。この匿名コメント群は、第二のルポルタージュ・レベルで敷かれた境界設定を変形したり、強化したり、逆転させたりしていた。たとえばJPCの帰属を巡って、日本とJPCとを引き離すもの、あるいは日本とアジアや日本とアジア内他国を対立させるような境界設定が見られた。

なお、分析対象としたコメントの特徴は、その多言語性（あわせて六言語が使用されていた）である。分析ではまた、いわゆる「炎上」が発生していた際の使用言語に注目し、媒介語として英語があったからこそ、連続的な相互否定のコメントが大量生産されたのだということも推定した。また、英語コメントの中に、否定しあう双方のいずれでもない第三者へ向けられたメッセージがあったことを指摘した。このことから、最後に、現在の「使えるよ

うになる」「言いたいことを言えるようになる」ことばかりを重視した言語学習／教育の問題点と課題を述べた。

【日本発ポップカルチャー、境界、多言語、炎上、日本文化、理解と好感、日本、フランス、アジア】

〈研究資料〉

植民地朝鮮の女学校・高等女学校といけ花・茶の湯・礼儀作法

——植民地台湾との相互参照を加えて——

小林善帆

本稿は、植民地朝鮮の女学校・高等女学校と、そこにおけるいけ花（「花」）、茶の湯（「茶」）、礼儀作法（「作法」）をはじめとする日本の伝統的文化の受容実態を明らかにし、さらに植民地台湾との相互参照を加え、植民地間の共通点、相違点を認識した上で、そのありようを検討することから植民地朝鮮の存在を考えた。

女学校・高等女学校については、日本人を主にした学校、朝鮮人を対象とした学校（キリスト教主義・私立を含む）、「内鮮」共学の学校に分けた。

元来、高等女学校における位置づけとして、「作法」は厳しく、「花」「茶」はほんの一通りを習うというのが本来のあり方であった。しかし植民地朝鮮において、朝鮮人を対象とした高等女学校や「内鮮」共学であった高等女学校では、特に「花」「茶」は日本人としてあるために取り入れられている。それは植民地台湾の台湾人を主とした高等女学校においても同様である。

しかし朝鮮と台湾の相違点もある。台湾では、作法室を一軒家としてつくり、日本家屋を再現した上で「作法」を教え、和服を着せ「作法」を教えた。いっぽう朝鮮では、作法室にも和服にも特にこだわりはなかった。朝鮮では、家事と「作法」「花」「茶」を一連のものとする捉え方をしており、アイデンティティはむしろ「作法」ではなく家政の在り方に求められていたといえる。

【植民地朝鮮、植民地台湾、いけ花、茶の湯、礼儀作法、高等女学校、修養、アイデンティティ、日本の伝統的文化、相互参照】

〈研究資料〉

国際日本文化研究センター所蔵静坐社資料

——解説と目録——

栗田英彦

大正期に一世を風靡した心身修養法に岡田式静坐法がある。創始者の名は岡田虎二郎（一八七二—一九二〇）という。彼は、静坐実践を通じて内的靈性を発達させることができると述べ、日本の伝統も明治以降の西洋文明輸入政策も否定しつつ、個人の靈性からまったく新たな文化や教育を生み出そうとした。こうした主張が、近代化の矛盾と伝統の桎梏のなかでもがいていた知識人や学生を含む多くの人々を惹きつけることになったようである。これまで、岡田の急逝をきっかけに、このムーブメントは急速に消えていったように記述されることが多かった。しかしながら、実際にはその後もいくつか静坐会は存続しており、その中の一つに京都の静坐社があった。静坐社は、岡田式静坐法を治療に応用した医師・小林参三郎（一八六三—一九二六）の死後に、妻の信子（一八八六—一九七三）によって設立された。雑誌『静坐』の刊行を主な活動として、全国の静坐会ネットワークを繋ぐセンター的な役割を果たしていた。

今回、静坐社の蔵書の一部が国際日本文化研究センター図書館に寄贈されることになった。本稿ではその資料目録とともに、静坐社の活動や人脈について紹介する。そこからは、仏教系知識人や文学者を中心とした一種のサロンとしての静坐社の姿が浮かび上がるだろう。その人脈は海外にも広がっており、その中には海外へ禅や身体技法（呼吸法や坐法）を紹介した外国人も含まれる。既成の宗教や国境を超えて宗教的探究を進める人々と交流する一方、静坐社は岡田虎二郎によって定められた形式を墨守し、十五年戦争が佳境に向かう中では静坐を国家主義と結び付けていくことにもなった。静坐社の資料は、昭和初期の日本における国際的な潮流とローカルな歴史の交渉について興味深い事例を提供している。

【岡田式静坐法、民間精神療法、浄土真宗、禅、鈴木大拙、修養主義、国家主義、トランスロカティブな歴史記述】

僧侶と隠逸表現

——受容と再構築——

田 云明

はじめに

日中文化交流において、仏教者による文化導入の重要性が日本の特性として指摘されている。¹⁾ 渡唐した留学僧は、留学生とともに国から派遣された知的エリートとして、仏教経典を研鑽するのみならず、内典・外典を含む中国典籍を日本にもたらし、中国本土の文学作品や宗教思想をいち早く渉覧する機会も与えられた。彼らの文壇での活躍ぶりは、すでに『懐風藻』などの漢詩集に現われている。ここで注目されるのが、僧侶による詩作に隠逸志向を表わす字句が少なからず見出せるということである。隠逸とは出仕と対極にある概念で、「政治から逃避して自己の安全を求める思想が根本であ」²⁾るが、その意味は脱政治や反官界という本義から、社会秩序による

束縛や世俗の煩累からの離脱にまで拡大した。³⁾ ここでいう隠逸表現とは、官界ないし社会秩序への嫌悪による仕官拒否、さらに社会全般、世俗からの離脱願望を表わす言葉、及び身心ともに安らく境地への憧憬を表わす言葉を指す。確かに世俗を否定する点において、隠逸と出家は相通じるところがある。しかし、竹林七賢の竹林、陶淵明の田園からも分かるように、隠者が目指す理想境は現世にとどまるのに対し、仏教信仰の僧侶が目指すのは来世、浄土である。現世志向と来世志向と、両者の方向性は異なる。中国では、隠逸が古くからある伝統であるため、儒・仏・老の三教融合、混在があっても、隠者と僧侶の混同は見られない。ところが、日本においては隠逸の伝統がなく、隠者という存在は主に中国から請来された文学作品によって知られることとなった。実在の隠者は、『懐風藻』の詩人・帰化人系の隠士民黒人が挙げられるくらいで、ほとんど皆無に

等しい。こうした情況のなかで、仏教修行の僧侶が隠逸志向を詩作に詠み込むことは、当時の僧侶が隠者という觀念上の存在と同一視される契機となった。本稿では、公的文化伝播者・布教者という特殊な立場に置かれた僧侶に注目し、彼らの詩作、彼らに纏わる僧伝に現われた隠逸表現、及び同じく文壇で活躍する宮廷人の詩作に見られる僧侶観について考察し、文学表現における僧侶と隠者のつながり、さらに日本における隠逸文学の受容と再構築における僧侶の役割を究明したい。

一 反俗的詩僧——『懷風藻』僧伝と僧詩をめぐって

皇族や貴族官僚が中心となって編まれた『懷風藻』（七五一年成立）には、釈智藏二首、釈辨正二首、釈道慈二首、釈道融五首（四首欠）の仏家詩が収録されている。全体の作者が六十四人、計百二十首のなかであって、数が多いとはいえないが、一角を占めている。しかも、『懷風藻』には九人の作者伝記が残されているなか、この仏家詩の作者四人にはいずれも卒伝が付いており、「編者が僧侶に対して特別な関心を抱いていたこと」を示している。四僧の共通点として、唐への留学（道融を除く）、漢学に通じていること、唐または日本の天子あるいは皇后から優遇されたこと、そして脱俗性・反俗性が挙げられる。⁶⁾『懷風藻』の編者が四人の僧侶の共

通点、とくに僧侶の本質としての脱俗性・反俗性に深い関心をもって、その作品を収め、僧伝を記したと考えられる。⁷⁾石田茂作氏「奈良朝現在一切経疏目録」によると、天平十一年（七三九）に書写された僧伝類として、『統高僧伝』『弘明集』『広弘明集』などが見え、天平十四年（七四二）には、『高僧伝』が見える。⁸⁾これら中国撰述僧伝の大量の渡来と書写とを背景として、日本において、『懷風藻』僧伝を含む初期僧伝が続々と撰述されたという。⁹⁾『懷風藻』僧伝と中国高僧伝類、とくに『統高僧伝』との影響関係については、小島憲之氏によりすでに指摘されている。¹⁰⁾ここでは、『懷風藻』僧伝に見られる脱俗性・反俗性に着目し、隠者を彷彿とさせる僧侶像、及び詩作が帯びる隠逸志向について、先行の中国高僧伝類の表現の特色と成立時代を視野に入れながら考察する。

四僧伝のうちとりわけ異彩を放つのは、狂人を装う智藏といえよう。「日本最初の詩僧」¹¹⁾とされる智藏の卒伝によると、智藏法師は天智天皇の世に留学僧として渡唐し、呉越の尼僧に教わったという。続いて、入唐期間の奇行が二つ記されている。

六七年中。學業類秀。同伴僧等。頗有忌害之心。法師察之。計全軀之方。遂被髮陽狂。奔蕩道路。密寫三藏要義。盛以木筒。著漆祕封。負擔遊行。同伴輕蔑。以爲鬼狂。遂不爲害。¹²⁾

六七年の中に、學業類秀なり。同伴の僧等、頗る忌害の心有り。法師察りて、軀を全くせむ方を計り、遂に被髮陽狂し、道路に奔蕩す。密びに三藏の要義を寫し、盛るるに木筒を以ちる、漆を著けて祕封し、負擔遊行す。同伴輕蔑し、鬼狂なりと以爲ひ、遂に害を爲さず。

一つの奇行は、學業に優れた智藏が「同伴の僧等、頗る忌害の心有り」と察して、「遂に被髮陽狂し、道路に奔蕩す」と狂人のまねをして身の安全を図ったことである。「被髮陽狂」という表現については、山口敦史氏が『芸文類聚』卷七十七所収「梁陸無誌法師墓碑銘」に記録された僧侶宝（無）誌の伝「被髮徒跣、負杖挾鏡。或徵索酒肴、或數日不食。豫言未兆（被髮徒跣し、杖を負い鏡を挾む。或いは酒肴を徵索し、或いは數日食わず。未兆を豫言す）」との関連を指摘した¹³。ここでは、宝誌法師の靈異の強調として、ざんばら髪で裸足という姿が描かれたのである。ところが、『楚辭章句』卷十一・伝賈誼作「惜誓」の「比干忠諫而剖心兮、箕子被髮而佯狂（比干は忠諫して心を剖かれ、箕子は髪を被りて佯狂せり）」、『文選』卷五十一・東方朔「非有先生論」の「先生曰、接輿避世、箕子被髮佯狂。此二子者、皆避濁世以全其身者也（先生曰く、接輿は世を避け、箕子は髪を被りて佯狂す。此の二子は、皆濁世を避け、以て其の身を全うせし者なり）」などに、「被髮佯（＝陽）狂」という表現が見られ

る。いずれも、もと『論語』微子第十八に登場した、紂の奢侈な暴政から害を免れるために、狂人の真似をして奴隸となった箕子という出仕拒否の隠者を表わす表現であった。佯狂という行為によって、周囲との関わりが遮断され、置かれた日常から脱出することが可能となる¹⁴。こうした脱俗性・反俗性に満ちた佯狂の表現が、山口氏の指摘した『芸文類聚』において僧侶に用いられたところに、『懷風藻』僧伝の筆者が興味を持ったのであろう。しかし、智藏の佯狂は、宝誌法師「墓碑銘」のように靈異の強調ではなく、「濁世を避け」「身を全う」するための箕子の「佯狂」と同様に、身を保全する方法であり、「忌害之心」を持つ俗僧に対する反俗的行為であった。隠者に関わる定型的表現が『懷風藻』の僧伝に導入されたことは、文学に描かれる僧侶像に隠者的な側面をもたらし一助となろう。もう一つの奇行は、智藏法師が帰国した際の行動に見られる。

同伴登陸。曝涼經書。法師開襟對風曰。我亦曝涼經典之奧義。衆皆嗤笑。以爲妖言。

同伴陸に登り、經書を曝涼す。法師襟を開き風に對かひて曰はく、「我亦經典の奧義を曝涼す」といふ。衆皆嗤笑り、妖言と以爲へり。

同伴した留学僧が持ち帰った経典を日に晒したのを見て、「わたしも襟を開いて経典の奥義を日に晒すのだ」と智蔵法師がいい、周囲の嘲笑を買った。『世説新語』排調篇には、

郝隆七月七日、出日中仰臥。人問其故。答曰、我曬書。

郝隆七月七日、日中に出でて仰臥す。人其の故を問ふ。答へて曰く、我は書を曬せり、と。

とあり、書物を持ちながら無学の俗人を揶揄した郝隆の奇行が記録されている。また、『世説新語』任誕篇には、

阮仲容、步兵居道南、諸阮居道北。北阮皆富、南阮貧。七月七日、北阮盛曬衣、皆紗羅錦綺。仲容以竿挂大布犢鼻褌於中庭。人或怪之、答曰、未能免俗、聊復爾耳。

阮仲容と歩兵とは道南に居り、諸阮は道北に居る。北阮は皆富み、南阮は貧し。七月七日、北阮は盛んに衣を曬し、皆紗羅錦綺なり。仲容、竿を以て大布の犢鼻褌を中庭に挂く。人或は之を怪しむに、答へて曰く、未だ俗を免るること能はず、聊か復た爾するのみ。

と、富裕な同族に対抗して粗末なふんどし一枚を日に晒した竹林七賢の一人・阮咸の奇行も見える。胡志昂氏は上記の郝隆の奇行を阮咸に倣ったものと見なし、「彼らの奇矯な行為は反俗の意味をもつが、ここに智蔵の振る舞いと竹林七賢のそれと接点がある」と指摘した。胡氏が挙げた『世説新語』の二例は、いずれも『芸文類聚』卷四・歳時部・「七月七日」項に隣接して収められているが、阮咸話の出自は「竹林七賢論」とされている。『世説新語』というより、むしろ当時の文人に親しまれた『芸文類聚』によったと考えられよう。また、智蔵の行為に隠者を彷彿とさせるものがあるのみならず、智蔵の二首の詩作にも、隠逸志向を読みとることができる。

「翫花鶯」（八）

桑門寡言晤。策杖事迎逢。

桑門言晤寡く、杖を策きて迎逢を事とす。

以此芳春節。忽值竹林風。

此の芳春の節を以ちて、忽ちに竹林の風に値ふ。

求友鶯嬌樹。含香花笑叢。

友を求めて鶯樹に嬌ひ、香を含みて花叢に笑まふ。

雖喜遨遊志。還媿乏雕蟲。

遨遊の志を喜ぶと雖も、還りて媿づ雕蟲に乏しきことを。

僧侶の要素としては、首聯の「桑門」¹⁶で出家者の身分を明かしたのにとどまる。一首の大半が竹林を吹く風、樹間に鳴く鶯、草むらに香を含んで咲く花といった、春めく自然を楽しむところに眼目を置く。しかも、単なる自然賞美でなく、「忽ちに竹林の風に値ふ」「友を求めて鶯樹に媽ひ」の二句をもつて次の一首「秋日言志」に見える「竹林友」に対応し、竹林七賢を暗示する。さらに、『莊子』に初出し、仙人の逍遙たる遊樂を形容する「遨遊」¹⁷の語を用いて、世俗を離れ、自然を楽しむ志向を表わしている。そして、自身の文才を謙遜して詩を結んだ。僧侶どころか、まるで竹林七賢の遺風を慕う文人のように思われる。二首目の「秋日言志」に至ると、その傾向はますます強まる。

「秋日言志」(九)

欲知得性所。來尋仁智情。

性を得る所を知らまく欲り、來り尋ぬ仁智の情。

氣爽山川麗。風高物候芳。

氣爽けくして山川麗しく、風高くして物候芳ふ。

燕巢辭夏色。鴈渚聽秋聲。

燕巢夏色辭り、鴈渚秋聲を聽く。

因茲竹林友。榮辱莫相驚。

茲の竹林の友に因りて、榮辱相驚くこと莫し。

「言志」を題にふくむ詩は『文選』卷三十一・雜擬下の嵇康の「言志」などに見える。首聯「性を得る所を知らまく欲り、來り尋ぬ仁智の情」と詠まれているように、作者は心の安らぎを求めるため、山水の風情を尋ねに来たのである。「仁智の情」とは、『論語』雍也篇の「知者樂水、仁者樂山。知者動、仁者靜。知者樂、仁者壽（知者は水を樂み、仁者は山を樂む。知者は動き、仁者は静かなり。知者は樂み、仁者は壽し）」を踏まえた表現である。『懷風藻』において「智水仁山」の表現は十五例あり、そのうち王臣貴族の吉野詩が九例、これは十七首の吉野詩の大半を占めている。「智水仁山」の詩語が流行した主な理由について、波戸岡旭氏は「智水仁山」のもつ儒家的山水觀に、官人たちは、天皇が山水を賞翫なさることの必然性と積極的な根拠とを見出したのである。そして彼ら官人たちも、官吏の立場を離れずにそうした幽靜な山水に親しむ時の、有力なよりどころとして、この儒家的山水觀の発想を用いたと思われる」と指摘している。ところが、大津連首「和藤原太政遊吉野川之作」(『懷風藻』八三)の「地是幽居宅。山惟帝者仁(地は是れ幽居の宅、山は惟れ帝者の仁)」などの用例とは違い、「智水仁山」の初用例となる智藏の「仁智」には政治的寓意がなく、單純に山水の趣を指していることは明らかである。次の二聯は、「氣爽」「風高」、「燕巢」「鴈渚」の対句によって格調高い脱俗の境地を描き出している。尾聯「茲の竹林の友に因りて、榮辱相驚くこと莫し」には、竹林七

賢を慕うことで世俗の価値観である「榮辱」に紛れることもないと、本詩の主旨が表わされており、竹林七賢の山水愛好の影響が見られる。『老子』厭恥第十三の「寵辱若驚、(中略)何謂寵辱若驚。寵爲上、辱爲下。得之若驚、失之若驚。是謂寵辱若驚(寵辱驚くが若く、(中略)何をか寵辱驚く若しと謂ふ。寵を上と爲し辱を下と爲す。之を得ては驚くが若く、之を失ひては驚くが若し。是を寵辱驚くが若しと謂ふ)」による末句や、竹林七賢を同志に比する考えからは、作者が仏教僧でありながらも、隠者への強い憧憬を示していることが分かる。詩題でいう「言志」とは、前の一首「翫花鶯」に照らしても分かるように、「遨遊志」つまり竹林七賢のように自然を楽しむ反俗・隱逸志向といえよう。

三論宗の第二伝者である智蔵の詩作に現われた竹林七賢に対する異様な関心について、胡志昂氏は中国仏教と老莊思想の緊密な関係、具体的には竹林七賢によって大きく発展した魏晋玄学と三論教義の深い関係を挙げて¹⁹⁾いる。確かに、老莊思想の全盛期であった六朝時代においては、初期の仏教理解が老莊思想を通じて行われ、いわゆる格義仏教が生れたほどであった。²⁰⁾六朝から隋唐にかけては、儒・仏・老の三教が反発しながらも三教一致の方向にあった。²¹⁾こうした中国本土における仏教と老莊思想、ないし儒・仏・老の三教融合の動向を、入唐僧らは身をもって感じ取ったに相違ない。文化受容の視点から見れば、文化導入の担い手という当時の僧侶の役割、及び

諸思想の同時的かつ重層的な受容様態にも留意する必要がある。智蔵の反俗的行為や詩作に表われた隱逸志向は、儒・仏・老の三教を兼学し、内典・外典を博覧する当時の僧侶の実態を如実に反映したものである。これは辨正の伝「少年出家。頗洪玄學(少年にして出家し、頗る玄學に洪し)」、道融の伝「博學多才。特善屬文(博學多才、特に屬文に善し)」からもうかがわれる。一方、作詩という文学行為について考えると、『懷風藻』に多大な影響を与えた六朝の詩風を考慮しなければならぬ。『世說新語』任誕篇における「竹林七賢」の呼称の由来についての話、『芸文類聚』に収められた「竹林七賢論」などから、当時の文人の竹林七賢への強い関心がかがわれる。興味深いことに、東晋の文人孫綽は『道賢論』を著し、晋の七人の名僧を竹林七賢に比して僧侶の高徳を讃えた。その一部が『高僧伝』巻一・竺曇摩羅刹八に引用されている。

後孫綽製道賢論。以天竺七僧。方竹林七賢。以護匹山巨源。論云。護公德居物宗。巨源位登論道。二公風徳高遠足爲流輩矣。其見美後代如此。

右の記述から、伝統的な老莊思想及び隱者をもって、請来された仏教及び僧侶を理解しようとする格義仏教の傾向が読み取れるとともに、文人の間において、竹林七賢が脱俗・反俗的な象徴として定

着していることも確認できよう。僧侶の作詩であつても、文学の伝統を逸してはいけない。智蔵は僧侶でありながら、詩人でもあり、いわゆる詩僧である。詩作に「竹林」の語を意識的に入れたのは、智蔵が竹林七賢の文学的イメージを的確に捉え、それを援用することで、僧侶としての自身の脱俗性・反俗性を強調したかつたからである。

反俗性が顕著に表われたもう一人は道慈法師である。卒伝によると、道慈は才学に優れており、大宝年中に入唐、留学期間と帰朝後にそれぞれ、唐王と日本の帝から恩賞を受けたという。注目すべきは、高官の僧官に任命された道慈が「性甚骨鯁。爲時不容。解任歸遊山野（性甚だ骨鯁、時に容れられず。任を解きて歸り、山野に遊ぶ）」と記されていることである。剛直な性格を持つ道慈法師は世間に受け入れられず、僧官を退いて都を離れ、山野に遊ぶ生き方を選んだ。長屋王による宴会への招待を辞退した詩作「初春在竹溪山寺於長王宅宴追致辭」（一〇四）には、政治や世俗を厭う反俗精神が顕著に表われている。その詩序は、次のように綴られている。

沙門道慈啓。以今月二十四日。濫蒙抽引。追預嘉會。奉旨驚惶。不知攸措。但道慈少年落飾。常住釋門。至於屬詞吐談。元來未達。況乎道機俗情全有異。香盞酒盃又不同。此庸才赴彼高會。理乖於事。事迫於心。若夫魚麻易處。方圓改質。恐失養性之宜。

乖任物之用。撫躬之驚惕。不遑啓處。謹裁以韻。以辭高席。謹至以左。羞穢耳目。

沙門道慈啓さく。今月の二十四日を以ちて、濫りて抽引を蒙り、追ひて嘉會に預る。旨を奉じて驚惶し、措く攸を知らず。但し道慈少年にして落飾し、常に釋門に住まふ。屬詞吐談に至りては、元來未だ達らず。況めや道機俗情全く異なることあり、香盞酒盃又同じからぬをは。此の庸才の彼の高會に赴く、理は事に乖き、事は心に迫む。若し夫れ魚と麻と處を易へ、方と圓と質を改むれば、恐らくは養性の宜しきを失ひ、任物の用に乖かむ。躬を撫でて驚惕し、啓處するに遑もあらず。謹みて裁るに韻を以ちてして、高席を辭ぶ。謹みて至すに左を以ちてす。羞づらくは耳目を穢さむことをとまをす。

宴席に招待されることについての謙遜の言辞の後、「少年にして落飾し、常に釋門に住まふ」と、自身の僧侶としての身分を強調する。次に「道機俗情全く異なることあり、香盞酒盃又同じからぬをは」と、「道機」と「俗情」、「香盞」と「酒盃」を対照的に挙げ、仏門と世俗の相違を端的に示す。さらに、僧侶の身で長屋王の宴会に赴くことを「魚と麻と處を易へ、方と圓と質を改む」、つまり魚と麻とが場所をかえ、四角と円とがその形状を改めるような、物の

本質を変えることにたとえ、それが自分の本性を損なうのみならず、修行の道にはずれ、僧侶の身のほどを忘れることになる懸念する。小島憲之氏は『統高僧伝』巻三「釋慧淨伝」にある皇太子の令旨を辞退する啓謝の文「魚鹿易處、失燥濕之宜、方円改質乖任物之性」などを挙げ、道慈の詩序との関連を考察し、他の長屋王詩宴にみる美しい詩序群と異なる道慈の詩序の独自性を指摘した。また、同氏は長屋王の宴会への招きを辞退したことについて、道慈が長屋王との間に確執があったとみるべきではなく、唐の『統高僧伝』などの仏家伝に記録された朝廷の命令を拒絶する表現態度を学んで、宴席を辞退する文を試みたに過ぎないと解釈する。傾聴に値する見解である。しかしながら、長屋王との確執が真実か否かに拘わらず、道慈ただ一人が他の宮廷詩人と異なり、長屋王邸宅宴閑連詩において、拒絶を文にしていること自体、脱俗性・反俗性をもつ僧侶としての自己主張になろう。道融法師の伝にも、難解な「六帖鈔」に短期間で精通したことで皇后から賞された時、「我爲菩提。修法施耳。因玆望報。市井之事耳（我菩提の爲に、法施を修むるぞ。玆れに因りて報を望むは、市井の事ぞ）」と、〈仏〉と〈俗〉の相違をもつて拒否したことが記録されている。道慈詩の内容は次の通りである。

緇素杳然別。金漆諒難同。

緇と素とは杳然にして別れ、金と漆とは諒に同じくすること難し。

納衣蔽寒體。綴鉢足飢嚙。
納衣寒體を蔽ひ、綴鉢飢嚙に足らふ。
結蘿爲垂幕。枕石臥巖中。
蘿を結ひて垂幕と爲し、石を枕きて巖中に臥す。

抽身離俗累。瀨心守眞空。
身を抽いでて俗累を離れ、心を瀦きて眞空を守る。

策杖登峻嶺。披襟稟和風。
杖を策きて峻嶺に登り、襟を披きて和風を稟く。

桃花雪冷冷。竹溪山冲冲。
桃花の雪冷冷、竹溪の山冲々。

驚春柳雖變。餘寒在單躬。
春に驚きて柳變ると雖も、餘寒單躬に在り。

曾既方外士。何煩入冥宮。
僧は既に方外の士、何ぞ煩はしく冥宮に入らむ。

冒頭は詩序と同様に僧侶と俗人の相違を明示し、次に「納衣寒體を蔽ひ、綴鉢飢嚙に足らふ。蘿を結ひて垂幕と爲し、石を枕きて巖中に臥す」と、山住まいの生活を描く。貧しく厳しい生活環境とはいえ、自然のなかで充足し愉悅する心情が表われている。さらに「身を抽いでて俗累を離れ、心を瀦きて眞空を守る」と、僧侶の立場を重ねて言明した。最終聯は改めて僧侶の身分を強調し、宴会に参加することを辞退する。ここで道慈は自ら「方外士」と称している。「方外」の語は、『莊子』大宗師第六に「孔子曰、彼遊方之外者

也。而丘遊方之内者也（孔子曰く、彼は方の外に遊ぶ者なり。而して丘は方の内に遊ぶ者なり）、「世説新語」任誕篇に「裴曰、阮方外之人。故不崇禮制。我輩俗中人。故以儀軌自居（裴曰く、阮は方外の人なり。故に禮制を崇ばず。我が輩は俗中も人なり。故に儀軌を以て自ら居る、と）」とあるように、体制内で儒教を守る「方之内」「俗中人」と対照的に、出仕しても礼教を無視する阮籍など、竹林七賢を形容する。出仕拒否の「佯狂」と区別される「方外士」は、六朝時代における古来の「佯狂」概念の変容であり、²⁾ 隠者に関わる文学表現である。さらに、『弘明集』巻五・遠法師「沙門不敬王者論・出家第二」の「出家則是方外之賓」、『高僧伝』巻七・義解四・釋曇斌伝の「斌曰、貧道方外之人、豈宜與天子同趣」などのように、「拙僧は世俗の外の間人、天子と趣きを同じくするわけにはゆかぬ」と、僧侶も「方外」と称するようになる。中国における仏教と道教の論争文を集めた『弘明集』（梁・僧祐編、五一八年成立）は、ほぼ同時代に成立した『高僧伝』（梁・慧皎撰、五一九年成立）と同様、仏教に関わる書物である。「方外」の用例がそれぞれ十五例、五例見出されるのは興味深い。³⁾ そこから、六朝の僧侶の自我認識、及び仏教と道教の交渉の一端がうかがえる。両書が成立した六朝時代における儒・仏・老の三教融合の傾向とも一致する。「方外」の語意の拡大により、文学表現における隠者と僧侶の区別が曖昧となり、礼教の無視、王権政治への対抗など、反俗志向を軸に両者はつながりう

る存在となった。留学経験のある道愍は当時の思想界の動向を鋭敏に感じ取り、「方外」の語をいち早く詩作に取り入れたのであろう。実際、道愍の詩文のみならず、後人が執筆した道愍の伝記には「任を解きて歸り、山野に遊ぶ」と記され、彼自身もまた反俗的な「方外士」のように描かれている。

智蔵と道愍の詩文を顧みると、一つの共通点に気付く。智蔵「秋日言志」の「性を得る所を知らまく欲り、來り尋ぬ仁智の情」、道愍「初春在竹溪山寺於長王宅宴追致辭」序の「恐らくは養性の直しきを失ひ」に見える「性」、つまり精神面の重視である。「養性」とは、『莊子』刻意第十五に「純粹而不雜、靜一而不變、淡而無爲、動而以天行。此養神之道也（純粹にして雜らず、靜一にして變せず。淡にして無爲、動いて以て天行すと。此れ神を養ふの道なり）」とあるように、心の清浄を保ち、精神的自由をはかるという意味であり、『老子』養生第二、『莊子』養生主第三といった篇名に見える「養生」「養生」に通じる概念である。この老莊的「養性」観は、隠者に関わる文学、或いは隠逸思想を表わす文学に多く取り入れられた。例えば、『列仙伝』には「陸通者、楚狂接輿也。好養性、游諸名山」とある。竹林七賢の一人・嵇康の「養生論」（『文選』巻五十三）には「故修性以保神、安心以全身（故に性を修めて以て神を保ち、心を安んじて以て身を全うす）」とある。また、『芸文類聚』収録の陶淵明「張長公贊」には「世路皆同而我獨異。斂轡竭來閑養其志」とあ

る。「閑養其志」の「志」とは、「養性」の「性」、「養神」の「神」同様、精神世界を指すものである。ここから隠者と「養性」の文学的つながりがうかがえる。「養性」の考察から、両僧が目指す心境は精神的自由を追求する隠者の心境とさほど差がないことが分かる。

以上見てきたように、『懐風藻』における詩僧の卒伝、詩序及び詩作には、宴会の招きを辞退する、朝廷からの褒賞を拒否する、または僧官を辞任するといった反俗的行為が少なからず見られる。勿論、小島氏が指摘した中国高僧伝の表現スタイルの影響は否定できない。とくに、仏教と老荘の交流が盛んに行われた六朝時代に成り立った『弘明集』『高僧伝』において、僧侶を竹林七賢に比したり、「佯狂」「方外士」「養性」など、本来隠者に関わる表現を僧侶の描写に援用したりする傾向が見られ、それがのちの『広弘明集』『続高僧伝』にも継承された。このような表現の特徴はただちに『懐風藻』の僧伝及び詩作に影を落とした。しかし、『懐風藻』における九人の伝記のうち、なぜ僧伝のみに反俗行為が記されたのであろう。宮廷という政治的空間の枠内において、吉野の仙境化によって隠逸気分を味わう宮廷人と対比すると、僧伝及び詩作に記された僧侶の反俗行為は顕著なものである。これらは僧侶の脱俗性・反俗性を際立たせるほかに、どのような意味を持っていたのだろうか。それは、実際には隠逸の伝統がない日本において、文化導入の担い手である僧侶に（少なくとも文章表現のうえで）隠者の役割を付与したこ

とによるものではないだろうか。つまり、仏教の中国化が進むにつれ、高僧伝類で隠者の僧侶像が次々と造形された。こうした高僧伝の渡来と書写により、日本においても、中国の僧侶に当てはめて僧伝を作ろうとする試みが生じ、それが『懐風藻』僧伝の成立につながったと考えられる。隠逸志向を詩作に詠み込んだ智蔵や、長屋王の招待を固辞する詩作を遺した道慈は、まさに隠者の僧侶像にふさわしい人物であった。人的（僧侶）・物的（仏典）交流によって日本に請求された仏教とは違い、隠逸は主に漢籍、とりわけ文学作品によって知られることになった。詩作に隠逸表現を積極的に取り入れた僧侶の文化導入の役割、及び彼らに付された隠者を彷彿とさせる僧侶が、当時の僧侶が隠者という観念上の存在と同一視される契機となったのではないか。

二 隠者と見なされる僧侶

——梵門詩における〈仏〉〈俗〉〈隠〉

『懐風藻』僧伝、詩作の考察からは、当時の僧侶について二つの動向がうかがえる。一つは隠逸志向を詠い、吉野詩などに表われた宮廷人の隠逸趣向と同調する。もう一つは宮廷人との相違を強く意識し、僧侶の脱俗性・反俗性を強調する。この相反する動向は、それぞれ詩僧の文人たる側面、僧侶たる側面のあらわれである。しかも、僧侶の二つの動向はいずれも〈隠〉と関わっている。一方、

新たに現われた僧侶という存在、及び仏教への関心は、文学史上、『文華秀麗集』『梵門』部の創設に反映されている。これらの梵門詩については、井実充史氏が「仏教詩一般ではなく、宮廷人と仏教との接触から生まれた、宮廷人にとつての仏教詩であつた」と述べる通りである。次に、こうした主に宮廷人が詠んだ勅撰三集の仏教詩、とりわけ『文華秀麗集』『経国集』梵門詩を中心とする考察によつて、宮廷人側から詠まれた僧侶像を探る。とくに、僧侶と宮廷人が〈仏〉〈俗〉の対立関係にありながら、〈隠〉をもつて両者を同化させようとする宮廷人の作詩傾向に重点をおいて考察したい。

1 〈仏〉↓〈隠〉

梵門詩における〈仏〉〈隠〉の同化は、僧侶を隠者と見なすこと、出家という行為を隠逸と同一視すること、寺院を隠逸的空間に比することといった三つの面から分析することができる。まず、僧侶を隠者と見なすことは、嵯峨天皇の詩作に最も顕著に現われている。例えば、嵯峨天皇の「答澄公奉獻詩」(『文華秀麗集』梵門・七二)では次のように詠まれている。

「答澄公奉獻詩」

遠傳南岳教。夏久老天台。

遠く南岳の教を傳へ、夏久しく天台に老ゆ。

杖錫凌溟海。躡虛歷蓬萊。
錫を杖きて溟海を凌ぎ、虚を躡みて蓬萊を歴ぬ。

朝家無英俊。法侶隱賢才。
朝家英俊無く、法侶賢才隠る。

形體風塵隔。威儀律範開。
形體風塵を隔て、威儀律範を開く。

：

『文華秀麗集』「梵門」冒頭のこの一首は、最澄の「奉獻詩」に答える嵯峨天皇の作である。渡唐し天台山で修行した経歴を、蓬萊仙境を遊歴する仙人のイメージと重ねて述べたのち、「朝家英俊無く、法侶賢才隠る」と最澄を隠れた賢人と見なす。ここでいう「賢才」は、『芸文類聚』(卷第三十六・人部二十・隱逸上)「(周易)天地閉、賢人隱」、『宋書』列傳第五十三・隱逸「遯世避世、即賢人也」などに記された「賢人」と同じく、隠者を指す。『芸文類聚』(卷第三十六・人部二十・隱逸上)に収められる張華「招隱詩」の「隱士托山林、遁世以保真。連惠亮未遇、雄才屈不申」に描かれた隱士にも類似している。漢籍に描かれた隱者のイメージを現在の僧侶に付与して詠むのは、いかにも興味深い。嵯峨天皇が山林修行に勤しむ僧侶を隠れた「賢才」と賞讃することについて、井実充史氏は「あくまでも護国の実践者としての側面を賞賛しているのである。それは鎮護国家的仏教政策をとる当時の朝廷が僧侶に求めていた政治的役割に他ならない」との見解を示した。はたして嵯峨天皇が僧侶

を隠者として讃えたのには、仏教政策以外に理由はないだろうか。ここでは、玄賓に関する御製詩に注目してみる。『日本後紀』卷二十三・逸文・弘仁五年五月二十三日条に「遣使賜玄賓法師御製詩、兼施物卅段」と記された御製詩において、「苦行獨老山中室。盥嗽偏宜林下泉。遙想焚香觀念處。寥寥日夜對雲烟（苦行して獨り老ゆ山中の室、盥嗽に偏に宜し林下の泉。遙かに想ひみる焚香觀念の處、寥寥に日夜雲烟に對かふことを）」（贈賓和尚）『凌雲集』二二三と、徳の高い苦行僧に対する思慕と讚美が溢れている。さらに、玄賓が弘仁九年（八一八）に没した際、嵯峨天皇は御製の弔詩で「禪林時見摧枝幹。梵宇長懷失棟梁（禪林時に見る枝幹の摧かるるを、梵宇長に懷ふ棟梁を失ひしを）」（哭賓和尚）『文華秀麗集』八五と、悲痛の情を吐露している。玄賓の入寂は、仏教界にとって、「棟梁」が失われたことを意味し、朝廷にとっては、賢才の喪失を意味すると詠まれているように、嵯峨天皇の詩の世界においては、玄賓が深山修行の高徳の僧侶から山林隱逸の高潔な隠者、賢才に変貌し、崇敬すべき存在となっている。

他にも、「和光法師遊東山之作」（『文華秀麗集』七二）、「和澄公臥病述懷之作」（『文華秀麗集』七六）、「問淨上人疾」（『経国集』卷十・三八）など、僧侶と交わす嵯峨天皇の御製が多々見られる。高徳の僧侶を隠者と見なして、優遇・讚美する嵯峨天皇の姿には、隱逸を褒賞した光武帝のような中国の明君の面影が漂っている。『後漢

書』「逸民列伝」第七十三によると、仕官拒否の周党に対して、漢の光武帝が詔を下し、「自古明王聖主必有不賓之士。伯夷、叔齊不食周粟、太原周黨不受朕祿、亦各有志焉。其賜帛四十匹」と、周党の隱逸行為を許したのみならず、褒賞も与えた。『晋書』列伝第六十四・隱逸において、「玄之好學潛默、安於陋巷。州舉秀才、公府辟、不就」という、才能を持ちつつ仕官しない龔玄之に対して、孝武帝が詔を下し、「夫哲王御世、必搜揚幽隱（中略）譙國戴逵、武陵龔玄之並高尚其操、依仁游藝、潔己貞鮮、學弘儒業、朕虛懷久矣。云々」と、玄之の隱逸行為を讃え、官位、褒賞を与えた。漢から六朝にかけての史書を繙くと、龔玄之のように「不就」、つまり仕官拒否した記録が甚だ多い。これらの隱逸に対する為政者の態度は、「夫哲王御世、必搜揚幽隱」という孝武帝の詔に、端的に表われている。隠者を礼遇し、隱逸の氣風を尊重する姿勢が、賢明な君主の象徴となっている。唐風文化を愛好し、隱逸文学を愛好した嵯峨天皇は、僧侶を隠者と見なし、彼らを優遇・讚美した。ここには、井実氏が指摘した仏教政策以外に、明君という自己アピールの意図も込められていると、ここで補足したい。

梵門詩などにおいては、僧侶についてのみならず、「賓公遁跡星霜久」（『凌雲集』二二三「贈賓和尚」）、「棲隱多帰趣」（『経国集』卷十・梵門・四九「禪居」尼和氏）とあるように、出家という行為についても、隱逸めいた表現が多用されている。ここでは、『経国集』⁽²⁾「梵

門」で官職を辞する官人の出家を詠んだ作品に注目したい。

四二「聞右軍曹貞忠入道因簡大將軍良公」淳和天皇

久厭輪廻多苦事

久しく輪廻の苦事多きことを厭ひ、

遙思聽法鷲峯中

遙かに聽法を思ふ鷲峯の中。

昨朝劍戟陪丹閣

昨朝に劍戟を陪するに、

今夕僧衣向花宮

今夕僧衣を向ふ。

：

四三「和御製聞右軍曹入道簡大將軍良公」太上天皇（嵯峨上皇）

伊昔邊頭俠少年

伊れ昔辺頭の俠少年、

今爲末將禁庭前

今し末將と爲る禁庭の前。

歸眞厭俗兵戈罷

歸眞厭俗して兵戈を罷め、

仰拜形闡謝皇天

仰ぎて形闡を拝し皇天を謝る。

：

四四「奉和聖製聞右軍曹貞忠入道見賜」良岑安世

効忠非獨兵欄士

忠を効すは独り兵欄の士のみにあらず、

護國之誠法門人

護國の誠は法門の人。

丹闕上書已罷職

丹闕に上書して已に職を罷む、

緇壇落髮不關塵

緇壇に落髮して塵に關れず。

：

三首は武官である貞忠の出家についての唱和である。出家の動

機として、淳和天皇が「久厭輪廻多苦事（久しく輪廻の苦事多きこ

とを厭ひ）」と記している。この「苦事」とは、具体的に何を指す

のか。それは、「昨朝劍戟陪丹閣、今夕僧衣向花宮（昨朝劍戟陪丹閣に

陪る、今夕僧衣花宮に向ふ）」（四二）、「歸眞厭俗兵戈罷（歸眞厭俗し

て兵戈を罷め）」（四三）、「丹闕上書已罷職（丹闕に上書して已に職を

罷む）」（四四）と詠まれているように、武官の役職そのものである。

三首とも右軍曹の職を辞任する行為を詩作に読み込み、貞忠の武官

から僧侶への転身に注目している。官界からの離脱は、隠逸的生活

のはじまりを意味することが多い。隠逸の伝統がなかった日本では、

本来は方向性の異なる出家と隠逸との区別が曖昧で、両者は明確に

区別されなかった。官界が俗世の一部と認識されたため、官界への

嫌悪表現は薄くなり、その感情は「厭俗」という仏教語に内包さ

れている。ひとり武官の出家にのみ、二人の天皇が詩文を寄せてい

ることは、やや奇妙に思われる。貞忠の生没については未詳であり、

彼の出家に関する記録は、『日本後紀』卷三十三・逸文・天長二年

（八二五）閏七月癸巳廿二条に「常陸国入右近衛将曹従八位上勳八

等中臣鹿嶋連貞忠願得度。許之」とあるのみである。ここでは、と

くに二人の天皇の貞忠出家に対する態度に注目したい。淳和天皇の

詩作の後半においては、「苔蘚密間乏塵垢 松杉攢處有清風（中略）

山霧始開無明氣 溪泉欲洗夢心聲（苔蘚密しき間塵垢乏し、松杉攢る

処清風有り。(中略)山霧始めて開く無明の氣、溪泉洗はむとす夢心の聾」と、隱者許由の洗耳の故事を思わせる修行ぶりが描かれ、崇敬と讚美の念が込められている。一方、嵯峨天皇は貞忠の山中苦行を思いやって、「塵衣已替薛羅衲 道性初寒楊柳綿(塵衣已に替る薛羅の衲、道性初めて寒し楊柳の綿)」と詠み、「雖逢聖代多雨露 別是素懷奉金仙(聖代の雨露多きことと逢ふと雖も、別には素懷金仙に奉らむ)」と、貞忠の出家を評価した。二人の天皇が武官貞忠の出家を隠逸めかして描きだし、その出家行為を肯定し讚美したのは、やはり前述したように、隠逸を礼遇する中国の明君に倣って、君主としての賢明さを明示しようとしたからである。

続く惟良春道の「送伴秀才入道」(四五)も官人の出家について詠んだものである。首聯に「厭見風塵上下情 欲雲栖去學無生(風塵上下の情を見ることを厭ひ、雲栖に去りて無生を學ばむとす)」と述べられているように、「上下情」、つまり官界での地位における上下関係など社会秩序への嫌悪が出家動機となっている。また、出家行為は「雲栖去」「學無生」と表現されている。「無生」は『文選』孫綽「遊天台山賦」に「散以象外之說、暢以無生之篇(散ずるに象外の説を以てし、暢ぶるに無生の篇を以てす)」とあるように、『法華経』に見える「無生」の説を、仏典を指す言葉に転じたものである。⁽³⁰⁾ところが、「雲栖」(栖||棲)は『芸文類聚』曹植「釋愁文」の「使王喬與之、攜手而游。(中略)趣遐路以棲跡、乘輕雲以高翔」に見え

るように、もとは仙人が到達した超俗的な境地を意味する。また『南濟書』卷五十四・列伝・高逸が載せる褚伯玉伝に「此子滅景雲棲、不事王侯」と記録されているように、隱者のあり方を表わすものでもある。地位の上下に心を悩ませて官界を離れた秀才の出家というだけですでに隠逸を彷彿とさせるが、さらに隠逸に関する表現を援用することで、より一層出家と隠逸の区別が曖昧になる。当時の文人の脳裏において、出家という行為が隠逸と混同されたことが推測される。僧侶の出家を小隠と戲言した小野岑守の「歸休獨臥寄高雄寺空上人」(五八)が好例といえよう。詩題に当たる部分では、次のように詠まれている。

歸休樂閑寂 在躔忘羈滓

歸休きまひゅうして閑寂かんじやくを樂たのしむ、躔さうに在りてあ

がらし羈滓きしを忘る。

披帙遊玄妙 彈琴翫山水

帙ひらを披ひらきて玄妙げんめうに遊あそぶ、琴きんを彈ひきて

さいすいも翫あそぶ。

寄言陵數客 大隱隱朝市

言ことを寄より陵數りやうすうの客かに、大隱だいいん朝市ちやうしに隱かく

ると。

前の四句は作者の歸休生活についての描写である。「歸休」とは、『莊子』逍遙遊第一の許由の言葉に「鷓鴣巢於深林、不過一枝。偃鼠飲河、不過滿腹。歸休乎君。予無所用天下爲(鷓鴣深林に巢ふも、

一枝に過ぎず。偃鼠河に飲むも、満腹に過ぎず。歸休せよ君。予天下を用て爲す所無し」とあるように、朝廷での仕官をやめて家に帰って休む意に使用される。ここでの「歸休」は退官を意味するのではなく、役所から家に帰ってしばらく休息することと理解してよからう。⁽³⁾ 第二句に「蹉に在りて鷺澤を忘る」と詠まれているように、小野岑守は騒がしい世の中に住み仕官しながらも、閑寂境を楽しみ世間を忘れることができると、自らの帰休生活における仕官と隠逸の調和を強調した。後の二句は『文選』（卷二十二）王康琚「反招隱詩」の「小隱隱陵敷、大隱隱朝市（小隱は陵敷に隠れ、大隱は朝市に隠る）」をもとに作ったものである。詩題「寄高雄寺空上人」と併せ見ると、「寄言陵敷客」の「陵敷客」が空海を指すことは明らかである。作者は山林修行に励む空海を小隱と見なし、自身の帰休生活で大隱と自讃した。この一首は脱俗志向を持つ官僚の朝隠と、反俗性を有する僧侶の山林修行、即ち隠逸と出家の区別に疑念を抱かせる作品である。⁽³⁾ 出家を隠逸と見なすほど、当時は出家と隠逸の相違が十分に認識されていなかったようである。

僧侶という存在、出家という行為のみならず、寺院という場所も隠逸の場のように見なされている。

「過梵釋寺」七三

雲嶺禪局人蹤絶。
雲嶺の禪局人蹤絶え、

昔將今日再攀登。
幽奇巖嶂吐泉水。
老大杉松離舊藤。
梵宇本無塵滓事。
法筵唯有薜蘿僧。
忽銷煩想夏還冷。
欲去淹留暫不能。

昔と今日と再び攀登す。
幽奇なる巖嶂泉水を吐き、
老大なる杉松舊藤を離く。
梵宇本より無し塵滓の事、
法筵に唯有るは薜蘿の僧のみ。
忽ちに煩想銷えて夏も還りて冷やかに、
去らむとして淹留すること暫くも能はず。

『文華秀麗集』「梵門」に収められる嵯峨天皇が梵釈寺に行幸した際に詠んだ作である。初句「雲嶺の禪局人蹤絶え」は人氣がなく、雲のかかった嶺という梵釈寺の所在を示している。頷聯は対句で寺院の景色を描く。珍しい形をした「巖」や「泉」などを挙げ、寺院の地形の険しさを表わしている。また、年を経た「杉」「松」などの常緑樹や古い「藤」を列挙して、寺院周辺の仙境的雰囲気を描きだす。このような描き方は続く一句に「梵宇本より無し塵滓の事」とあるように、寺院の脱俗性を引き立てるためのものである。藤原宇合「遊吉野川」（『懷風藻』九二）に「芝蕙蘭蓀澤。松柏桂椿岑（芝蕙蘭蓀の澤、松柏桂椿の岑）」と描かれた吉野仙境を想起させる。尾聯の「忽ちに煩想銷えて夏も還りて冷やかに」は、煩惱が消えることと夏の暑さを逃れることを、寺院行幸の目的としてほのめかしている。本詩の主眼は寺院を世俗とは隔絶した脱俗的空間として描

きだし、隠逸の趣向を一時的に味わう場として捉えるところにある。ここにおいて、寺院行幸は吉野行幸と同じ主旨のものとなったといえよう。

嵯峨天皇の御製に唱和した藤原冬嗣の「扈從梵釋寺」(七五)も

「梵釋蕭然太幽閑。(中略) 法堂寂寂煙霞外。禪室寥寥松竹間(梵釋蕭然にして太だ幽閑なり。(中略) 法堂寂々煙霞の外、禪室寥寥松竹の間)」と寺院の閑寂な雰囲気の描写に力を入れている。『経国集』巻十・梵門所収の同じ詩群の「扈從梵釋寺」(四八・三原春上)にも

「徐出莊梯知俗遠 閑遊碧落覺塵空 禪場鮮色無冬夏 幽谷松聲有

隔通(徐に莊梯を出でて俗の遠きことを知る、閑かに碧落に遊びて塵の空しきことを覚る。禪場の鮮色冬夏無し、幽谷の松聲隔通有り)」とあり、梵釈寺の脱俗的な境地が看取される。他にも、嵯峨上皇の作「春日過山寺觀菩薩舊壇」(『経国集』巻十・梵門・三七)で、「禪局閑雲春山寒 林下苔封萬古壇(禪局雲閉ちて春山寒く、林下の苔万古の壇を封む)」と詠まれているように、「雲」と「苔」に閉ざされた寺院の隔絶性が強調されている。

以上の考察を通して分かるように、宮廷人にとって、僧侶、出家、寺院とは、いずれも隠逸と関わるものとして理解されている。宮廷人の感覚においては、〈仏〉と〈隠〉の区別が曖昧であり、実在する〈仏〉を觀念にのみ存在する〈隠〉と見なすことがしばしば行なわれた。もともと異質な〈仏〉と〈隠〉を同化することができた一

因は、宮廷人の梵門詩の特色をなす脱俗性・反俗性という共通点が架け橋の役割を果たしたことである。

2 〈俗〉↓〈隠〉

宮廷人は僧侶を隠者と見なしたのみならず、自らも隠者と自称して僧侶との交流を果そうとした。『経国集』巻十・梵門の、最澄の病氣を慰問する一連の詩作からその傾向が読みとれる。

「問淨上人疾」(三三八)

聞公慳病臥山房

聞くならく公慳し病みて山房に臥すと、

空報鐘聲不上堂

空しく報づる鐘声堂に上らず。

道性如思幽客問

道性如し幽客の問を思はば、

須療身是真藥王

須らく身を療すべし是れぞ真の藥王。

「奉和太上天皇訪淨上人病」(三三九)

高僧幾歲養清閑

高僧幾歲か清閑を養ふ、

病裡天花映暮山

病裡の天花暮山に映る。

野客時來通幽閑

野客時に來りて幽閑を通ず、

疎鐘獨報白雲間

疎鐘獨り報ぐ白雲の間。

「奉和太上天皇訪浄上人病」(四〇)

支公臥病遣居諸 支公病に臥して居諸を遣る、

古寺莓苔人訪疎 古寺の莓苔人の訪ふこと疎かなり。

山客尋來若相問 山客尋ね来りて若し相問はば、

自言身世浮雲虛 自言はむ身世浮雲と虚しと。

最初の一首は嵯峨上皇が病臥の最澄を見舞った作である。第三句「道性如し幽客の問を思はば」については、井実充史氏が「隱者からの見舞いとするのであるが、それによって自分と浄上人との関係を隱者と僧侶のそれと見なしている」と指摘する通りである。続く源弘、源常の奉和詩にも「野客時に来りて幽問を通ず」、「山客尋ね来りて若し相問はば」とあるように、隱者と自称して最澄の疾を問うている。官廷人が隱者を装い、「養清閑」「人訪疎」として描写された閑寂性と脱俗性を有する僧侶との同化を図り、僧侶と対等の交流を果そうとしたのである。つまり、〈俗〉が〈隱〉と名乗り、〈隱〉と近似する〈仏〉との同化を実現するという構図である。さらに僧侶との交友関係を明示して詠んだのは淡海三船である。

「贈南山智上人」(「経国集」卷十「梵門」七一)

獨居窮巷側 知己在幽山 獨居す窮巷の側、知己幽山に在り。

得意千年桂 同香四海蘭 意を得たり千年の桂、香を同じくす

野人披薜衲 朝隱忘衣冠

副思何處所 遠在白雲端

四海の蘭。
野人薜衲を披る、朝隱衣冠を忘る。
副思(？) 何れの処所ぞ、遠く白雲の端に在り。

首聯から智者上人との交友関係を示している。初句「独居す窮巷の側」には、官界に身をおく作者の孤独感、嫌悪感が読みとれる。第二句「知己幽山に在り」では、知人の奥深い山住まいへの憧れがうかがえる。そして頸聯は、作者自身の有り様について述べている。前句「野人薜衲を披る」の「野人」は『芸文類聚』(卷第三十六・人部二十・隱逸上)庾信「奉和趙王隱士」に「雖無亭長識、終見野人伝」や、『文選』(卷十三)潘安仁「秋興賦并序」の「僕野人也。偃息不過茅屋茂林之下(僕野人なり。偃息は茅屋茂林の下に過ぎず)」とあるように、仕官しない者を指す。「薜衲」の「薜」は薜蘿、つたかづらの類である。『文選』(卷二十二)謝靈運「從斤竹澗越嶺溪行」に「想見山阿人、薜蘿若在眼(山阿の人を想見するに、薜蘿は眼に在るが若し)」と詠まれたように、もとは隱者である「山阿人」の衣服を指す。「衲」は法衣をいう。ここでの「薜衲」は粗末な僧侶の意である。仕官しない隱者になぞらえて、俗人でありながら僧侶の服を着るといふ。後句は「朝隱衣冠を忘る」と、朝廷に仕官しながら官僚の身を忘れ、朝廷を隱逸の場所と見なして隱逸の心

境をもつという。かつて出家した経験のある淡海三船は〈仏〉と〈俗〉、〈仕〉と〈隠〉の間を自由に行き来できる自身の有り様を述べた。作者は自らを朝隠になぞらえることによって、その内心世界が分かち合えるのは、遠く「白雲の端」に居る僧侶の智者上人のみとすることで、僧侶との強い同志的関係を成立させたのである。

僧侶と宮廷人は、本来〈仏〉〈俗〉の対立関係にあった。ところが、以上の詩作に見てきたように、宮廷人が僧侶の知己として登場したことで、〈仏〉〈俗〉の対立関係が交友関係に取って代わられた。

この問題を考えるために、宮廷人にある二つの作詩傾向に注目してきた。一つは脱俗性・反俗性という〈仏〉〈隠〉の共通点を利用して、本来異質な〈仏〉と〈隠〉を同化させる傾向。もう一つは、仕官する〈俗〉の身を朝隠などの〈隠〉と見なして、〈隠〉と同化した〈仏〉と対等な関係を築く傾向である。〈仏〉〈俗〉のそれぞれが〈隠〉と同化してはじめて、宮廷人と僧侶の対等の交流が可能となった。〈隠〉は、〈仏〉と〈俗〉の間で媒介の役割を果たしたといえよう。

おわりに

隠者と僧侶は、脱俗性・反俗性という共通点を持ちながら、方向性が異なる存在であった。ところが、中国において、老荘思想の全

盛期である六朝に至り、老荘を通じて理解される格義仏教が盛行した。さらに仏教の中国化が進み、老荘思想の要素を多く取り入れる禪宗が隆盛した中唐以後、ようやく「詩僧」という言葉が登場し、数多くの詩僧が活躍するようになった。³⁶一方、日本では、文化導入の担い手という役割によって、僧侶という存在に、ある特殊性が付与されることとなる。とくに作詩を含む文化活動への参加は、当時の僧侶が隠者という觀念上の存在と同一視される契機となった。本稿では、こうした僧侶及び彼らの文学活動に注目し、隠逸表現の受容と再構築における僧侶の役割を探った。まず、『懐風藻』における僧伝と詩作について、「竹林」「佯狂」「方外士」「養性」など隠者と文学的つながりを持つ表現に注目して考察した。本来、隠者に関わる定型的表現を僧侶の描写に援用する手法が中国高僧伝類の表現の特徴であった。その影響下に成立した『懐風藻』僧伝及び詩作において、こうした隠者に関わる定型的表現が援用され、僧侶の脱俗性・反俗性が目立つようになり、文学における僧侶と隠者の区別が曖昧になったことを指摘した。次に、当時の僧侶観を把握するために、主に嵯峨天皇の御製詩をはじめとする『文華秀麗集』『経国集』梵門詩について、〈隠〉をもって〈仏〉と〈俗〉の対等な交流をはかろうとする宮廷人の作詩傾向を考察した。そこでは、脱俗性・反俗性という〈仏〉〈隠〉の共通点によって、僧侶が隠者と見なされた。

隠逸の伝統がない日本における隠逸表現の受容と再構築が、いずれも僧侶と深く関わっていることは、実に興味深い。ここに、当時の日本の外来文化の重層的な受容様態の一端がうかがえる。

注

- (1) 大庭脩「日本における中国典籍の伝播と影響」(大庭脩・王勇編『日中文化交流史叢書 第九卷 典籍』大修館書店、一九九六年)を参照されたい。
- (2) 小林昇「中国・日本における歴史観と隠逸思想」(早稲田大学出版部、一九八三年)五「遁世と遁世者」二六一頁。
- (3) 例えば、殷周革命の時、周に仕えずに餓死した伯夷・叔斉(『論語』季氏篇・微子篇、『莊子』讓王篇・盜跖篇などに見える)の行為が隠逸の本義を代表するものである。竹林七賢の一人・阮籍が母の葬式の日も酒を飲んで肉を食い、当時の礼法に反発する行為をしたこと(『世説新語』任誕篇)が隠逸という概念の外延の拡大につながったと考えられる。
- (4) ここに挙げた四僧伝の他に、大友皇子、河島皇子、大津皇子、葛野王、石上麻呂の伝記がある。
- (5) 横田健一「『懐風藻』所載僧伝考」(『白鳳天平の世界』創元社、一九七三年)二七五頁。
- (6) 横田氏注(5)前掲書、「『懐風藻』所載僧伝考」、六「四僧伝の共通点と編者の意図」を参照。
- (7) 横田氏注(5)前掲書、六「四僧伝の共通点と編者の意図」に、「脱俗、反俗は僧侶として当然のことはいいながら、俗人であるらしい編者が、この点に深い関心をもって撰にあたり、伝を叙述している点が注意されるのである」(二九四頁)との見解が見える。

- (8) 石田茂作「写経より見たる奈良朝仏教の研究」(東洋文庫、一九三〇年初版、一九六六年再版)。
- (9) 藏中しのぶ「上代漢文伝の成立と『続日本紀』——官人薨卒伝と僧伝の性格のちがいから」(『上代文学』六四、一九九〇年四月)。
- (10) 小島憲之「漢語あそび——『懐風藻』仏家伝をめぐる」(『文学』五七一、一九八九年一月)。
- (11) 胡志昂「釈智蔵の詩と老莊思想」(『埼玉学園大学紀要人間学部篇』一〇、二〇一〇年二月)四五〇頁。
- (12) 以下「懐風藻」「文華秀麗集」の引用本文及び訓読文は、とくに注記しない限り、小島憲之校注『懐風藻 文華秀麗集 本朝文粹』(日本古典文学大系六九、岩波書店、一九六四年第一刷、一九八六年第一八刷)による。底本の本文を尊重するため、漢字は原則として通行の字体に改めないことにする。傍線筆者、以下同様。
- (13) 山口敦史「東アジアの漢詩と僧侶——『懐風藻』僧伝研究序説」(『辰巳正明編『懐風藻——漢字文化圏の中の日本古代漢詩』笠間書院、二〇〇〇年)一五九—一六〇頁。
- (14) 「狂」という行為の脱俗性・反俗性に文学的価値が付与され、隠逸伝をはじめ、高僧伝、往生伝、及び仏教説話集において、狂的人物像がしばしば登場し、一つの文学的系譜が形成された。
- (15) 胡氏注(11)前掲論文、四五〇頁。
- (16) 『芸文類聚』第七十六卷・内典の「周王・善行寺碑」に「桑門傳譯。晉處洛陽之拜」、「弘明集」第八卷の「記室劉勰滅惑論」に「本舊經云。喪門喪門由死滅之門。云其法無生之教。名曰喪門。至羅什又改為桑門。僧祿又改為沙門」とあるように、「桑門」は「沙門」と同様、僧侶を意味する語である。
- (17) 『莊子』列禦寇第三十二に「巧者勞而知者憂。無能者無所求、飽食而遨遊。汎若不繫之舟、虛而遨遊者也」とある。他の用例として、『抱朴

子」内篇・仙葉・卷十一の「神農四經曰、上藥令人身安命延、昇為天神、遊遊上下、使役萬靈、體生毛羽、行爵立至」、「文選」卷二十二・遊覽・魏文帝「芙蓉池作」の「遊遊快心意、保己終百年」が挙げられる。

(18) 波戸岡旭「懷風藻」吉野詩の山水観——「智水仁山」の典故を中心に」(『国学院雑誌』八五—一〇、一九八四年一〇月、二三頁を参照)。

(19) 小島氏注(12)前掲書、八〇頁頭注。

(20) 胡氏注(11)前掲論文、五「仏教と玄学」に詳しく論じられている。

(21) 老荘思想と仏教の関わりについては、森三樹三郎「老荘と仏教」(講談社、二〇〇三年)を参照されたい。

(22) 中嶋隆藏「六朝思想の研究——士大夫と仏教思想」(平楽寺書店、一九八五年)、附篇「六朝時代における儒仏道三思想の交流」において、「無為」「自然」「因縁」の観念を手がかりとして、三思想交流の実態について詳しく検討されている。

(23) 小島氏注(10)前掲論文。

(24) 「佯狂」と「方外士」の関連については、矢嶋美都子「六朝人の「狂」の観念の由来と変遷——「佯狂」の変容を中心に」(佐藤保編「鳳よ鳳よ——中国文学における「狂」」汲古書院、二〇〇九年)に詳しい。

(25) 大藏經テキストデータベース研究会制作「S A T大正新脩大藏經テキストデータベース二〇〇七版」での検索結果による。

(26) 井実充史「鎮護国家と梵門詩——『文華秀麗集』『梵門』を中心に」(『福島大学教育学部論集 人文科学部門』第七七号、二〇〇四年十二月)、一頁。

(27) 〈道〉〈俗〉の対立という視点での梵門詩研究については、井実充史「〈道〉〈俗〉対立の構造——『経国集』『梵門』を中心に」(『福島大学研究年報』創刊号、二〇〇五年二月)が参考になる。ただし、道教との混同を避けるために、本稿では〈道〉を改めて〈仏〉と称する。

(28) 井実氏注(26)前掲論文、二頁。

(29) 「経国集」引用作品の原文は小島憲之「国風暗黒時代の文学 中(下) II——弘仁・天長期の文学を中心として」(塙書房、一九八六年)による。

(30) 小島氏注(29)前掲書、「経国集詩注」、二六六〇頁による。

(31) 小島氏注(29)前掲書、二七一八—二七一九頁を参照。

(32) 井実氏注(27)前掲論文、二九—三〇頁に詳しい。

(33) 井実氏注(26)前掲論文、四頁。

(34) 「副思」の意味は未詳。小島氏注(29)前掲書、二八二二頁の注釈によると、「副思」は「副翰」(そえ手紙、手紙に添えること)にちなんで、作者の上人に対する思慕に添えて贈る詩の意か、とされている。

(35) 小島氏注(29)前掲書、二八一八—二八一九頁によると、首聯の初句の内容よりみて、三船の在野時代の作ともみられるという。しかし、頸聯の後句「朝隱忘衣冠」から、在朝の可能性も否定できない。

(36) 市原亨吉「中唐初期における左江の詩僧について」(『東方学報』二八、一九五八年三月)を参照。

林羅山によるかみの名物

『多識編』をもとに

はじめに——『多識編』に関する問題の所在——

従来、近世の神道思想については、儒家による神道解釈つまり儒家神道が注目されてきた。特に寛永期、林羅山（一五八三—一六五七）によって体系化された「理当地神道」は、その先駆として戦前から取り上げられてきた^①。神仏習合が一般化した中世以来の日本社会では、かみ（「かみ」という言葉については、記紀神話や祭神といった固有名詞があり、また神道などで体系化されているものを神、そうした枠組みにとらわれない、普遍的でニュートラルなものにはかみの表記を今後用いる）の観念は、中世神道や豊国大明神など為政者の神格化、また付喪神といった世俗的なものなど、多様で雑駁な状況にあった。そうした中で新たな神の捉え方として、羅山の理当

心地神道は注目されたのである。

しかし、これまでの羅山の神道思想研究では全く取り上げられてこなかったかみに関する言及が存在する。それは意外にも、彼の本草学に関する書物に見られるものである。

その書物の名は『多識編』といい、明代の李時珍による本草学書『本草綱目』に収録されている漢名に和名を当てた対照辞典である。漢書や和書に記される漢名・古名が当時の何に該当するのかを考証することを、名物（学）といい、『多識編』も名物の書だといえる。そのなかでかみと関係しているのは、『本草綱目』巻五十一 獸部 獸之四 寓類 怪類 共八種の怪類、つまり怪異の類に付けられた和名である。羅山は一般的に儒者（朱子学者）として知られているが、儒学で怪異やかみといえば、『論語』述而篇「子は、怪力乱神を語らず（子、不_レ語「怪力乱神」）の「怪」（怪異）や「神」（鬼神）をまず

木場貴俊

想起するだろう。しかし、羅山の修める儒学や神道思想が、『多識編』のかみにどのような影響を与えていたのかは未だ明らかにされていない。

つまり、『多識編』のかみをめぐる問題は、羅山のかみ、観だけに留まらず、本草学（名物学）や儒学まで含めた羅山の思想的営為全体を把握するための重要なものとして位置づけられる。また、江戸前期の日本における海外文化受容の問題としても、『多識編』の名物は注目すべきものである。

以上の問題意識のもと、本論は『多識編』のかみの名物について様々な考察を行い、そこから羅山という人物の思想的営為の実態をより明らかにするものである。考察の方法については、『多識編』の詳細に触れ、何が問題なのかを具体的に述べた上で示した方が適当だと考える。そこで以下では、『多識編』の史料性格を羅山の本草学への関心と絡めて指摘した後、具体的な問題と考察方法を提示することにした。

羅山が本草学に関心を抱いた理由は、博覧強記としての知識欲もさることながら、薬物としてあらゆる物の性質を探究する本草学の姿勢が「格物致知」「窮理」といった儒学（朱子学）の思想と通底していたためと考えられる。慶長九年（一六〇四）羅山が既見した書籍の目録に『本草綱目』の名を確認できるが、この『本草綱目』も朱子学の理論で書かれており、後に明末の文人王世貞が「格物の

通典」と評価している。⁽⁶⁾

羅山自身、本草学の著作を数点残しており、『多識編』もその一つである。⁽⁷⁾では、『多識編』はこれまでどのような評価を受けてきたのかというと、「江戸時代博物誌における名物学の第一号で、後世まで用いられた」と、近世本草学（博物学）史でも重要な位置づけがされている。しかし、その内容に踏み込んだ研究はほとんどない、というのが現状である。⁽⁸⁾

その『多識編』の大きな特徴として、慶長期の写本（草稿本）と寛永期の刊本に形態を大きく二つに分けて、比較分析ができることがあげられる。⁽⁹⁾

まず『多識編』は慶長十七年（一六二二）に成立した。跋には、『本草綱目』から品名を抜き出し国訓を付すという、本書の目的が記されている。⁽¹⁰⁾この写本は『羅浮涉獵抄多識編』と呼ばれ、刊本に対する草稿本として位置づけられる（以下、草稿本と略記⁽¹¹⁾）。

そして寛永七年（一六三〇）、草稿本に『本草綱目』だけでなく王禎『農書』や南蛮、採集場所などの情報を加筆修正した、古活字本が刊行される（以下、古活字本と略記）。翌八年（一六三一）には、古活字本にはない片仮名の振りや異名を増補した整版本『新刊多識編』が刊行される（以下、整版本と略記し、古活字本と整版本を合わせて寛永期に出版されたものを刊本と表現する⁽¹²⁾）。寛永期は出版事業が大きく展開する時期であり、仏書の次に漢籍・医書が多く出版され

た。^①また木版による訓点入り注釈書も多数刊行され、そこで特に重視されていたのが羅山による訓点（道春点）であった。^②漢語に和語を当てる『多識編』の刊行も、こうした当時の出版界の動向に副ったものだったといえる。

つまり『多識編』は、写本という「閉鎖系の「知」」から刊本という「開放系の「知」」へと、書物のあり方が大きく変化したことになる。^③草稿本（写本）は私的なもので、基本羅山が理解していれば問題はなかった。羅山以外の読者はほぼ彼の身近にいる人に限定され、不明な点は羅山に尋ねれば済むからである。一方の刊本は当時の出版部数がいくら少ないといっても、羅山の知らない不特定多数の購買層が存在する。『多識編』は、基本的に漢名に対応する和名を記すのみで説明はなく、いくら羅山の著作だといっても、読者の理解との間に齟齬が生じる可能性は否めない。この草稿本と刊本の性格の違いには、今後考察を行う上で注意しておく必要がある。こうした『多識編』の史料性格を踏まえた上で、改めてかみの名物を見てみる。該当する『本草綱目』の獣部怪類は、八十六種の獣（畜類・獸類・鼠類・寓類・怪類）のうち、寓類（猿の類）の次にある品名「罔両」「彭侯」「封」を指す。また寓類最後の「狒狒」の集解に載る「山都」「山都」「山獐」「山鬼」「山猱」「山精」「山文」「旱魃」「治鳥」も、時珍は「山怪」として附録に載せている。そこで「山都」以降を怪類と見なし、怪類に対する『多識編』の和名を書誌形

態で区別し、表一とした。

表一を見ると、草稿本の怪類には「カミ」という和名が多く付けられている（以下、『多識編』に見られるかみ表現をカミとする）。ちなみに『多識編』の中で、カミの和名は怪類以外では確認できない。しかし刊本では、そのカミのほとんどが削除され、漢音のみに変更されている（古活字本では漢音なし）。つまり、慶長期と寛永期では「怪類」に関する言説が大きく異なっていたことになる。

以上から、『多識編』の問題を整理すると、

- ①草稿本と刊本における怪類の和名の変化は羅山のどのような思考の結果なのか
- ②「怪異」にカミの和名を付すという現代の感覚では理解しにくいこの名物は、羅山個人の学知のみに起因するものなのか、あるいは彼が生きた社会（世俗）を反映したものなのか
- ③刊本出版と同時期に体系化したとされる理当地神道は、カミの削除に影響を与えていたのか

ということになる。

これらの問題を考えるために、第一章では慶長期の草稿本について、羅山の「怪異」観や当時の怪異観などとの関わりからカミの名

表一 書誌別『多識編』の和名比較

(『本草綱目』巻五十一獸部獸之四寓類怪類共八種より抜粋)

『本草綱目』 怪類の名称	羅浮涉獵抄多識編 (草稿本)	寛永七年版 (古活字版)	寛永八年版 (整版本)
山都	ヤマノカミ	△	サント
山獠	カセノカミ	△	サンコン
山鬼	×	△	サンキ
木客	ヤマノオニ ヤマヒコ	×	×
山獮	ヤマノエヤミナスカミ サキチヤウノオニ	やまひこ	やまびこ
山精	ヤマノチコ ヒテリノカミ	△	サンセイ
山丈	ヤマオトコ	やまおとこ	やまおとこ
旱魃	×	ひてりかみ	ひでりかみ
山姑	ヤマウハ	やまうは	やまうば
罔両	キモ <small>(ツカ)</small> ノフオニ イシノカミ	きもくいおに	きもくいおに
彭侯	コタマ キノカミ	こたま	こたま
封	カワノコ カワラウ	かわたらう	がわたらう

原文は、草稿本は片仮名、整版本（古活字本）は変体仮名（音読は片仮名）で表記される。

「×」-載っていない項目

「△」-載っているが和名・音読がないもの

物を分析し、第二章では寛永期の刊本について、カミの削除と理当心地神道の関係から考えることとする。

第一章 草稿本の検討

―― 林羅山についての「怪異」と世俗

本章では草稿本の分析を行うが、その前に羅山が慶長期「怪異」をどのように捉えていたのかを把握しておきたい。私は以前、羅山の「怪異」観について論じたことがあるが、その時は「怪異」観の概括と後世への影響を指摘するに留まった。今回は、慶長期の羅山の思想内で「怪異」がどのように位置づけられていたのか、その時代に着目してみたい。

羅山は儒者として「子、不レ語「怪力乱神」の立場をとっていた一方で、怪力乱神に深い関心を寄せていた。慶長期の随筆をまとめた『林羅山文集（羅山林先生文集）』（以下『文集』と略記）巻六十五―二十一は、或る人の、孔子は怪力乱神を語らないと言うが『書経』や『易経』『春秋』などの儒学書に怪力乱神の記述があるのはどうしてか、という質問をめぐる問答である。この問いに、羅山は程伊川や謝良佐ら先達の儒者の言葉を引用し、孔子が語るのは詩書執札（『詩経』と『書経』そして礼を執り守ること）であり、怪力乱神は語るところのものではないとする一方で、こゝも述べている。

当に言うべくして言わざること無く、当に断ずべくして断ぜざること無し、是を以て『春秋』は災異戦伐を書るし、『易礼』は鬼神を論ずる、已むことを得ずして、之に及べば則ち必ず訓戒有り、神に於いては則ち其理を論じ、以て当世の惑いを解く、世人の徒だに語りて、反て以て人を惑わすがごときに非ざるなり、然も其れ之に及ぶことも亦鮮なし¹⁹⁾

どうしてもやむを得ず怪力乱神を語る場合は、必ず「訓戒（理）」を含めて当世の惑いを解くためである、世の人がただ怪力乱神を語り、却って人を惑わせる行為とは違う、そしてこうしたことには及ぶのは少ないと、羅山は主張している。これは羅山が怪力乱神を語ることの自己弁護という見方もできる。

同じく卷六十五に書かれた次の随筆からは、羅山が「怪異」をどのように捉えていたのかがよくわかる。

俗に所謂二十有四孝は、怪異を語ることを嘉ぶ、寔に有道の者が述ぶる所に非ざるなり、昔程夫子謂えらく、「十哲は世俗の論なり」と、余二十四孝に於いても亦云²⁰⁾

俗にいう二十四孝（舜や子路など古今の孝子二十四人）は喜んで「怪異」を語っているが、本来は有道の者（儒者）が述べるものではない、

い、しかし昔程子は孔門の十哲の話が世俗によって作られたものだと考えており、余（羅山）は二十四孝にもまたそれを適用する、つまり二十四孝も世俗によって作られた話だから「怪異」を喜んで語っているのだ。遠回しな文だが、これは「怪異」が世俗の領域にある概念だと、羅山が認識していたことを示している。上記の卷六十五―二十一を改めて見ると、羅山は自身を「世人」と区別している。この「世人」も「世俗」と同質のものだと考えられる。

そもそも儒学では世俗（俗）をどう捉えていたのか。中国の場合、『詩経』では「支配・被支配の関係においての「ならわし」であり「しきたり」として「風俗」を位置づけ、「上からの教化・教導」である「風」に対し、「俗」を「下から上にならうもの」として²¹⁾いる。そして宋代以降、儒者をはじめとする知識人にとって、俗は軽侮すべきものとされ、正しい義によって風俗習慣に囚われた生活から庶民を擺脱させようとする傾向が見られた。²²⁾

中国の世俗（俗）観に対し、羅山は元和七年（一六二一）成立の『徒然草』注釈書『野槌』では「俗ハ世間也」とする。また寛永後期成立の『本朝神社考』（以下「神社考」と略記）では、聖徳太子の伝説についての見解のなかで「世俗の称する所、信ずるべきもの有り、疑うべきもの有り、排すべきもの有り」とも述べている。²⁴⁾不審だが信じるべきもの、つまり儒学の道理も含んでいる世間、それが羅山にとっての世俗（俗）であった。

羅山と世俗の関係については、既に石田一良氏の「従俗の論理」という示唆的な見解がある。石田氏は、羅山の精神的世界を不易經常の世界・損益通義の世界・従俗教化の世界に分け、それらが中央から外側に広がっていると分析する。不易經常は儒学の根本にある普遍の綱常（三綱五常）を指し、損益通義はその綱常を時宜に相應するように加減すること、そして「俗世界の形に従いながら内には儒の心を保つ、これが羅山の「従俗の論理」であり、聖教によって俗世界を教化し損益の世界を拡大させていくのが「従俗教化」だとする⁽²⁵⁾。さらに前田勉氏は、「従俗の論理」とは「時を知ること」すなわち現実と妥協・順応することであり、その成立時期を慶長十六、七年（一六一一、一二）頃としている。それはつまり慶長十二年（一六〇七）幕府に出仕して以来、百科全書的な役割（特に兵書などの講釈）ばかりが期待され、儒学の道徳的価値を幕府内で説くことの困難さを自覚した羅山が、理想を貫くことから現実との順応へと方向転換して得たものとして、「従俗の論理」を位置づけ、この転向を理想主義的な朱子学者にとつての「挫折」だったとする⁽²⁶⁾。

「従俗の論理」は、もともと僧形になつたり法印位を受けたりするなど、仏教を信仰する世俗と儒学の価値観との間で葛藤する羅山の精神世界を描き出すために、石田氏が編み出した概念である。羅山は当時の仏教について、慶長十四年（一六〇九）の段階で、「浮屠の教（仏教 筆者註）、上は以て政と為し、下は以て俗と為す⁽²⁷⁾」と、

上下つまり社会全体に仏教が蔓延しているという認識を持ち、朱子学者の存在証明ともいえる排仏論を主張した⁽²⁸⁾。

しかし、石田氏・前田氏の説で問題なのは、仏教と関わる「従俗の論理」を政権（世俗権力）内部での動向、「継母挽詩」の表現を借りれば「上」との関連のみで取り上げていることである。羅山の認識に副つて従俗とするならば、上は政治だけではなく「下」は俗との関わりの中だけでも、「従俗の論理」を考えなければならない。つまり、俗の範囲を仏教や政治に限定せず、より広げて「従俗の論理」を考える必要がある、ということである。これは近年明らかにされている、十七世紀において儒者が政治や社会を律する機軸になりえていなかった状況⁽²⁹⁾での儒者の活動を考える必要性とも結びつく。そこで私が注目するのが「怪異」である。先述したように、羅山は「怪異」を世俗の領域にある概念と考えていたが、彼はまた「怪異」を仏教とも結び付けていた⁽³⁰⁾。つまり、羅山にとつて「怪異」・仏教・世俗は一体のものとして理解されていたのである。

先の二つの随筆に見られる、本来なら有道の者は語らない「怪異」（怪力乱神）を敢えて語ることで儒学の道理を説こうとする行為は、従俗教化に他ならない。要するに、羅山が怪力乱神を語る契機として、政治思想的挫折が想定できるのである。この関係性を踏まえると、随筆は「従俗の論理」成立前後に記されたものだと考えられる。

表二 草稿本のカミと和名抄の名称比較

草稿本		和名抄	
漢名	和名	名称	読み
山都	ヤマノカミ	山神	やまのかみ
山彈	カセノカミ	×	×
山操	ヤマノエヤミナスカミ サキチヤウノオニ	瘧鬼	えやみのかみ・おに
山精	ヤマノチコ ヒテリノカミ	旱魃	ひてりのかみ
岡両	キモノフオニ イシノカミ	魍魎	みつは
彭侯	コタマ キノカミ	樹神	こたま

「×」-載っていない項目

そして草稿本が成立したのは慶長十七年、「従俗の論理」が形成された時期と重なるのである。すなわち、草稿本のカミ^①「怪異」の名物は「従俗の論理」が機能しているものとしても捉えることができる。^②

一―二 カミを修飾する言葉

慶長期における羅山の「怪異」の位置づけを踏まえた上で、いよ草稿本の検討に入る。まずカミを修飾している言葉に注目したい。実は、この修飾表現の典拠と思われる書物がある。それは源順が承平年間（九三一―九三八）に編纂した、百科辞書『和名類聚抄』（以下、『和名抄』と略記）である。

『和名抄』と羅山の関係は、先述した慶長九年の読書目録への記載を皮切りに、元和三年（二六一七）十一月紀州藩儒である那波道円の求めに応じて、古活字本『和名抄』に「源順伝」を著し、翌年「題和名抄後」を残した。その「源順伝」で、羅山は順を「吾邦千歳の子雲か、熟く倭名を知る者」と評価し、『多識編』編纂にも『和名抄』の知識を参考にしていた節がある。^③

そこで草稿本が『和名抄』を参考にしたと考えられる項目を表二に整理した。^④怪類に当てられている『和名抄』の部門は、鬼神部である。^⑤

表二を見ると、草稿本の「ヤマノ」「エヤミナス」「ヒテリノ」という表現は『和名抄』に由来していることがわかる。「キノカミ」は『和名抄』「樹神 文選蕪城賦云、木魅山鬼、今案木魅即樹神也、和名古多万」の「樹神」の訓読である。^⑥

岡両「イシノカミ」は、『和名抄』では別のものを指す。おそらく『本草綱目』文中の「木石之怪」「水石之怪」からの発想だろう。^⑦

なお「カセノカミ」については不明である。

以上から、草稿本のカミの修飾表現の多くが、『和名抄』という伝統的知識を参考にしていたことが判明した。しかし『和名抄』には、羽族部・毛群部・鱗介部・蟲多部という生類に関する部門が存在している。では、何故羅山は獸部・怪類の和名として、生類の部門ではなく鬼神部の表現を参考にしたのか。それを明らかにするためには、やはり羅山にとつてのカミと鬼神、そして「怪異」の関係を考えなければならぬ。

一—三 朱子鬼神論——カミの意味——

改めて草稿本（表一）のカミを見てみると、「ヤマノカミ」「カセノカミ」のように固有名詞とは言い難く、カミの言葉をきわめて普通名詞的に用いている。アマテラスやオホクニヌシなど記紀神話に登場するような固有名詞を持つ神とは異なる、不定型で漠然としたカミを怪類に適用している点に、羅山独自のかみ観を見ることができさる。

このカミの意味を探るため、羅山が自身の学問の軸としていた儒学（朱子学）に立ち返ってみたい。儒学には「鬼神」という概念があり、特に朱子学での鬼神に関する議論を朱子鬼神論という。この朱子鬼神論と『和名抄』鬼神部に直接の関係性はないものの、鬼神という言葉が、羅山にある種の連想を与えた可能性は十分に考えら

れる。そこで本節は、朱子学における鬼神の意味、また鬼神と「怪異」そして生類との関係について、三浦國雄氏の研究をもとに概要をつかみ、さらにそれを踏まえて草稿本との関わりを考える。

朱子学では、世界は「理」と「気」から成り立っていると考えている。気は万物を生成する基体であり、気↓陰陽↓五行↓万物となる。その万物を構成させるための原理であり、気内に在する意味的存在を理という。そして朱子鬼神論とは、「鬼神の陰陽化」に他ならない。

朱子はその具体的な枠組みを、先学の程伊川や張横渠の理論を前提に組成している。まず伊川は次のように鬼神を定義する。

鬼神は、天地の功用にして造化の迹なり（『中庸章句』第十六章）⁽⁴⁶⁾

本来不可視な天地の功用である生成消滅の総過程（＝造化）が、風雨霜露など可視の自然現象として顕在化する軌跡（＝迹）こそ鬼神である、と伊川は定めている。一方の横渠は、鬼神を陰＝屈して往く（彼方へ帰ってゆく）気＝鬼・陽＝伸びて来る（此方へやって来る）気＝神、という陰陽の二気の靈妙なはたらき＝気の運動と位置づけ⁽⁴⁷⁾る。

三浦氏は、両者の説によって、鬼神を宗教哲学ではなく自然哲学

的に捉える「鬼神の自然化」⇨「自然の鬼神化」という観点の形成が促され、結果的に鬼神⇨自然は有機的な一個の大いなる生命体として捉えられるようになった、という⁽⁴⁸⁾。

こうした伊川や横渠の定義を踏まえた上で、朱子は鬼神を以下のように結論する。

愚（朱子）謂えらく、二気を以て言えば則ち鬼は陰の霊なり、神は陽の霊なり、一気を以て言えば則ち至りて伸ぶるものを神と為し、反りて帰るものを鬼と為すも、其の実は一物のみ⁽⁴⁹⁾

様々な角度から鬼神を見ても結局は「一物」すなわち気以外の何物でもない、と氣に集約する。これは、朱子の門下生で『語類』編纂者の黄子毅が「朱子語類門目」で、師の鬼神論を「在天之鬼神」（自然現象）・「在人之鬼神」（魂魄）・「祭祀之鬼神」（祖霊）の三つに分類した後で、「三者は異なると雖も、其の鬼神たる所以は則ち同じ⁽⁵⁰⁾」と、多義的な鬼神の根元は同じ、つまり氣に収斂できる点に特徴を見いだしていることから窺える。

伊川・横渠による鬼神の自然哲学的な位置付けを基礎に、氣論によつて組成された主張こそ、朱子鬼神論であった。この鬼神の自然化⇨自然の鬼神化の観点と氣論を通じて、鬼神は動植物や鉱物など万物と同じ、氣で成り立つものとして同一線上に位置付けられた。

では、朱子鬼神論で「怪異」はどう位置付けられるのか、次の二つの見解を見てみたい。

○「雨風露雷・日月昼夜は、此鬼神の迹なり、此は是白日公平正直の鬼神なり、所謂梁に嘯き、胸に触るる有るがごとき、此則ち所謂不正邪暗にして、或いは有り或いは無く、或いは去り或いは来たり、或いは聚まり或いは散ずる者なり、又所謂之に禱りて応じ、之に祈りて獲るもの有り、此も亦所謂鬼神にして、同一の理なり、世間萬事皆此の理なり、但精粗小大の不同のみ」、又曰く、「功用を以て之を鬼神と謂うは、此に即かば便ち見ん」と『語類』卷三⁽⁵¹⁾

○（前略）問う、「伊川「鬼神は造化の迹なり」と言えり、此豈に亦造化の迹ならんや」と、曰く、「皆是なり、若し正理を論ずれば、則ち樹上に忽ち花葉を生み出すに似たり、此便是ち造化の迹なり、又空中に忽然として雷霆風雨有るが如き、皆是なり、但人常に見る所なるが故に之を怪しまず、忽ち鬼嘯・鬼火の属を聞かば、則ち便ち以て怪と為す、此も亦造化の迹なるを知らず、但正理に是ざるのみ、故に怪異と為す、『家語』に「山の怪を夔・魍魎と曰い、水の怪を龍・罔象と曰い、土の怪を積羊なり」と云うが如きは、皆是氣の雜揉乖戾して生ずる所

にして、亦理の無き所に非ざるなり、専ら以て無と為さば、則ち不可なり、冬寒く夏熱きの如きは、此理の正なり、時に忽然として夏寒く冬熱きこと有るは、豈に此の理無しと謂うべけんや、但既に理の常に非ざれば、便ち之を怪と謂う、孔子の語りざりし所以なり、学ぶ者も亦未だ須らく理会すべからざればなり（後略 同卷）⁽⁵²⁾

風雨露雷や日月昼夜は、白日の「公平正直」な鬼神であるのに対し、梁のあたりで嘯き胸に触ってくるようなものや鬼嘯、鬼火などは雑多に揉み合つて正常でない状態の気によって生じた「不正邪暗」の鬼神であり、これが「怪（怪異）」だという。要するに、「怪異」もまた常ならざる道理で発生した鬼神以外の何ものでもなかったのである。

「怪異」が陰陽二気によつて発生する鬼神であることは、「怪異」もまた万物と同じ自然的存在であることも意味している。この朱子の理解を踏まえれば、朱子学の影響を受けている『本草綱目』の怪類は、不正の道理によつて発生したもの（生類）⁽⁵³⁾ 鬼神だと考えられる。

そして、この朱子鬼神論を羅山の草稿本の和名に結びつけければ、「怪異」（怪類）⁽⁵⁴⁾ 鬼神⁽⁵⁵⁾ カミという図式を想定できる。例えば「山都」は「ヤマノカミ」⁽⁵⁶⁾ 「山の鬼神」のように。

では、羅山は草稿本を書くまでに朱子鬼神論を知っていたのだろうか。慶長五年（一六〇〇）、羅山は朱子学に目覚めたとされるが、先に引用した『語類』卷三を草稿本成立までに読んでいたかどうかは不明である。しかし、慶長九年（一六〇四）羅山が吉田玄之を通じて藤原惺窩に送った書簡には、鬼神は程子・朱子以下『性理字義』や『性理大全』などの書物に詳細に論じられている、と記している。⁽⁵⁷⁾ 『性理字義』は陳北溪による朱子学解説本、『性理大全』は明の永楽帝の命を受けた胡広らが編纂した宋・元時代の性理学説を集成した書物である。その『性理大全』卷二十八は鬼神に関する巻であり、先にあげた『語類』卷三の引用箇所がどちらも載っている。⁽⁵⁸⁾ 『性理大全』の名は、先に見た同年の読書目録⁽⁵⁹⁾でも確認できる。つまり草稿本成立以前に、羅山は「怪異」に関する言説を含む朱子鬼神論を学んでいたことになる。

しかし、果たして草稿本のカミは本⁽⁶⁰⁾当に鬼神を意味しているといえるのか。それは怪類にふさわしい和名として、『和名抄』の生類に関する部門ではなく鬼神部の修飾表現を選択した点から、やはりカミ⁽⁶¹⁾鬼神と理解するのが適当だろう。つまり草稿本のカミは、伝統的な知である『和名抄』の表現と自身の立脚する儒学（朱子学）の鬼神論を複合させた名物だといえる。

一四 当時の怪異認識

草稿本のカミは、朱子鬼神論と『和名抄』に由来するものであった。では、この名物は当時の日本社会（世俗）における怪異認識と重なるものなのか、将又全く別のもののだろうか。

古代・中世の日本では、怪異は為政者に危機が訪れる前に神仏などが「さとし」として起こす不思議な現象を指した。⁽⁵⁸⁾つまり、日本の怪異は、もともと神仏と結びついた概念として定着していたのである。

ただし、こうした不思議な現象を引き起こす原因が神仏かそれ以外かは、有識者の判断を仰がねばならなかった。例として、羅山とも交流のあった吉田神道の梵舜の日記『舜旧記』元和二年（二六一七）十二月十六日条を見してみる。

津国高ツキ城代官内藤紀伊守娘、春日大明神之崇、又野狐之崇之由申来、予野狐鎮札守、天度秣百廿座、同其日ヨリ十七日、十八日二宗源行事三座、予令_レ執_二行_一祈念_一申、結願申調遣也、家督重服、又ハ一円ニ難_レ成故、予万端調遣₍₅₉₎了

摂津国高槻城代官内藤紀伊守（信正）の娘が崇りに見舞われた時、それが春日大明神と野狐のどちらによるのかわからず、梵舜によって野狐が原因だと判じてもらっている。崇りという現象面からでは、

春日大明神も野狐も差違がなかったのである。つまり、不思議な現象を引き起こす主体として、神仏とそれ以外（野狐のような獣）との境界は当時甚だ希薄だったといえる。

では、崇りをなす野狐のように、獣と怪異は一体どのような関係性にあつたのか。ここで取り上げるのが、当時通用していた通俗語辞書『節用集』の分類である。辞書である『節用集』は当時の一定の秩序で体系化された知識、つまり常識を知るための好例であり、当時の怪異認識を具体的に表すものと考ええる。

慶長期以前の『節用集』を見ると、多くの諸本で生類（禽獣虫魚）が分類される気形門（畜類門）に「妖怪」⁽⁶⁰⁾「妖化物」⁽⁶¹⁾の語を見いだすことができる。特に「妖怪」は、必ず「化生物也」の説明があり、化生という仏教的生類観と関係して理解されていた。また「鬼」や「樹神」⁽⁶²⁾を気形門に分類する諸本もある。そして慶長二年（一五九七）刊の易林本では、これ以降の刊本に見られる「魅」⁽⁶³⁾「魍」⁽⁶⁴⁾という語が気形門に載る。そして草稿本「封」の和名「カワラウ」も「瀬 老成 河童」の「河童」の読みとして確認できる。これらは、『本草綱目』の獣部に怪類が分類されていることと類似している。

以上、草稿本のカミの名物と当時の世俗における怪異認識は、見た目では非常に似通ったものであった。ただし、カミは『和名抄』と朱子学の複合の産物であつたように、その内実には大きな差異が

あった。こうした一見世俗の認識と重なるように見えても、実質に違いがある点は、俗に従いながらも自身の学知を浸透させようとす
る「従俗の論理」に則ったものであった。

しかし、草稿本はあくまでも写本という閉ざされた知であり、この名物の解説を羅山に直接してもらうことが可能であったことに注意したい。

第二章 刊本の検討

二―一 理当地神道

本章では、寛永期の刊本の問題、つまり草稿本のカミがほとんど削除された問題について考察する。

先述の通り、羅山は寛永期に理当地神道と呼ばれる独自の神道を体系化した。結論からいえば、やはりこの理当地神道がカミの和名削除に大きく影響した、と考えている。そこで、まず本論と関係する理当地神道の特徴、朱子学との差異と成立時期について押さえることにする。

冒頭で述べたように、理当地神道は神儒一致論で説かれている。しかし、基本的に気で語られる朱子鬼神論に対して、理当地神道の神は気だけではなく理でも説明される、きわめて両義的な位置づけがなされている。⁽⁶⁵⁾ 高橋美由紀氏は、この点について「神の超

越性・自立性を中核とする神道の立場を認めることになれば、この朱子学の理気論によって神道を説明することはある程度は可能であつても、根本的なところで両者は齟齬をきたすことになるであろう」と、神道の立場をとるが故に生じる齟齬だと指摘する。要するに、理当地神道は朱子鬼神論とは異なるかみ・を説こうとしていたことになる。

次に成立時期だが、羅山の神道への関心は、彼が建仁寺にいた頃（二五九五―九七）まで遡る。そこで羅山は、清家学（儒学）や吉田神道の基礎的な知識を修得し、神道や神祇信仰への興味から、後年吉田家・清原家の流れを汲む梵舜や舟橋秀賢と交流を持った。⁽⁶⁷⁾

慶長期には既に神儒一致の思想が芽生え、「我が朝は神国なり、神道は乃ち王道なり、一たび仏法興行により後、王道神道都て擺却し去る」と、神道と儒学の王道を一致させた主張をしている。しかし、この時期は、『日本書紀』神代巻と儒学書『太極図説』の関係について「未^レ知」と羅山は答えられていない。⁽⁶⁸⁾ つまり慶長期、羅山の神儒一致論は、理論的にはまだ不完全だったことを示している。それが寛永期の随筆では、

○『日本書紀』三十巻は一月の日に象るなり、神代上下は天地に象るなり、人皇二十八巻は二十八宿に象るなり。⁽⁷⁰⁾

○三種神器、璽は仁に象るなり、劍は勇に象るなり、鏡は智に象

るなり、本此三徳を具うるは神明なり、夫れ必は神明の舎なり、

既に三徳を具うるときは則ち神豈に遠からんや、方寸の間嚴然

肅爾、吁敬せずんばあるべからざるなり、聖人神道を設け、以

て人に教うるること、此を以ての故なり、若し夫れ器者、多く人

為より出づ、故に禹王の九鼎と雖も亦然り、我が朝三神器は自

然の天成にして、人為を仮らず、是も亦以て有るかな、貴べく

敬すべし^①

とあるように、『日本書紀』の意義や三種の神器の意味などを儒学の理論と結びつけて説明している。つまり、慶長期は不完全だった羅山の神道説は、寛永期には羅山なりの整序、体系化がなされていたことになる。

二―二 刊本と理当地神道の関係

前節で理当地神道の特徴として、朱子鬼神論と異なるかみを説いていること、慶長期では不完全だった理論が寛永頃には体系化されたことを確認した。では、刊本のカミの和名がほとんど削除されたことに、理当地神道はどう関わるのか。

ほとんどとしたのは、カミの和名が完全に無くなったわけではなからである。そこで、削除されたカミ・残されたカミという視角

から分析を行う。

まず削除されたカミで『和名抄』との関係が窺える「山都」、『和

名抄』をあまり参考にしていないが『和名抄』に同じ項目が載る

「罔両(魍魎)」を、『本草綱目』『和名抄』の順番で並べてみる。

○山都

『本草綱目』

【時珍曰】任昉『述異記』に云く、「南康^①に神有りて山都と曰う、

形は人の如く、長さ二丈余、色黒く、目赤く、髮黄にして、深

山の樹中に窠を作る(後略)^②」

『和名抄』

山神 内典云、山神和名夜萬乃加美、日本紀云、山祇^③

○罔両

『本草綱目』

罔両「綱目」

集解【時珍曰】罔両は一に魍魎と作し、又方良と作す、『周礼』

に「方相氏戈を執り壙に入りて以て方良を驅る」とは是なり、

罔両好んで亡者の肝を食らう、故に之を驅る(中略)『国語』

に云う「木石の怪を夔・罔両、水石の怪を龍・罔象」とは、即

ち此なり^④

『和名抄』

魍魎 左伝注云、魍魎、罔両二反、日本紀云、和名美豆波、水神也⁽³⁶⁾

「ヤマノカミ」の山都は、傍線①のように南康にいる「神」である。これは『本草綱目』で唯一「神」の語がある怪類で、たとえ朱子鬼神論や『和名抄』に当て嵌めなくてもカミという直訳が可能である。しかし『和名抄』で「夜萬乃加美」に該当するのは、『日本書紀』の「山祇」である。罔両（魍魎）は、最終的に傍線②「好食亡者肝」から「きもくいおに」の方を、刊本では選択する。「イシノカミ」の和名については、前章で傍線③を引用して考えたが、『和名抄』の「魍魎」は『日本書紀』の水神罔象女を意味した。

次に刊本に見られるカミ、「早魍」を見てみる。これは草稿本にはないカミで、古活字本から新たに追加されたものである⁽³⁷⁾。この和名も『和名抄』の、

早魍 孫愔切韻云、魍歩末反、和名比天利乃加美、早神也⁽³⁸⁾

に由来しているが、前の二つと何処に違いがあるのかといえは、『日本書紀』が取り上げられていない点である。彭侯（樹神）についても、先に見た「樹神 文選蕪城賦云、木魅山鬼、今案木魅即樹

神也、和名古多万」のように、やはり『日本書紀』は引用されておらず、『和名抄』に即した「こたま」が採用されている⁽³⁹⁾。

以上、羅山がカミの和名削除で拘泥していたのは、『和名抄』ではなく、そこで引用されている『日本書紀』であるらしいことが浮かび上がってくる。何故『日本書紀』に抵触している項目は除外されたのか。その根拠として、理当心地神道を想定することができる。そもそも理当心地神道の目的は、神儒一致によって神仏習合思想を排除し、「国家上古の淳直に復し、民俗内外の清浄を致さん」と

することであり、『日本書紀』は神仏習合より前の「上古之淳直」に回帰するための重要な書籍として位置づけられている⁽⁴⁰⁾。そして神は「我国造化之迹、五行之秀、山川之精、祭祀之靈」と、朱子鬼神論的に表現される「正理（常ノ理）」であり、また人の「心きよきは神のまします」ように、民俗の「内外之清浄」に寄与する「天地ノ根、万物ノ靈」と理解された。

つまり理当心地神道の神とは、記紀神話の神に代表される正当な理で発生した鬼神（天神地祇）あるいは理そのもの、言い換えれば、氣と理の両面性をもった清浄かつ正常な存在なのである。そして、水神の罔象女は、理当心地神道では「五行の神」の一柱として位置付けられ、神儒一致を重視する『神社考』では、白山や日吉など多くの山の神が取り上げられている。

一方の怪類（怪異）は、朱子鬼神論では不正の理で発生した異

常な存在であり、羅山にとって教化すべき俗の領域に属するものであった。清浄かつ正常であることを第一義とする理当地神道には、「怪異」が説かれる余地は存在しないのである。これは「怪異」を容認し、自身の鬼神論に気論に取り込んだ朱子とは異なり、理当地神道において羅山は「怪異」を排除する方を選択したことになる。

結論として、刊本のカミの削除は、『本草綱目』の怪類（「怪異」と理当地神道の神が、山のカミ―山都―山祇あるいは石のカミ―岡両―岡象女―水の神のように連関する可能性を断ち切るための措置だったといえる。そこからは、自身が体系化した理当地神道の清浄かつ正常な神から、俗の領域たる「怪異」を峻別する羅山の姿勢が窺える。⁽⁸⁷⁾

閉鎖された知（草稿本）のカミは、世俗の怪異認識と内実では異なるものの、表面上は類似していた。しかし開放された知（刊本）では、理当地神道によって羅山と世俗の間に大きな溝が開いていた。換言すれば、草稿本は「従俗の論理」が強く働いていたのに対し、刊本は理当地神道を重視したため、世俗と乖離してしまっただことになる。これは、「怪異」に関する従俗教化の内容に変化があったことを示している。この変化には、寛永期の幕府内での地位向上によって発言力が高まったという、慶長期の政治思想的挫折時とは異なる状況下に羅山がいたことと関係があるのかもしれない。⁽⁸⁷⁾

また刊本の措置は、出版物という不特定多数の読者が存在する

媒体（開放された知）に対する警戒、という見方もできる。朱子は、鬼神の道理は聖人が言いがたしとする程に難解なものとし、羅山も「凡そ天地造化の迹、苟も理を以て之を推さずんば、必ず幻怪偽誕の説に入りて、終に明らかなること能わず」と、鬼神の道理理解の重要性を主張する。怪力乱神を語る際には訓戒や道理を語る必要があるという羅山の姿勢に対し、基本的に漢語とそれに相当する和語のみを記す『多識編』の体裁では、カミに関する説明が不十分になることは否めない。有道の者が必ずしも読者とはならない刊本である以上、読者が「幻怪偽誕之説」に入らぬように、カミを削除する手段が執られたのではないだろうか（それは逆説的な「従俗の論理」といえるかもしれない）。

そしてカミの削除は、結果的に怪類の和名として「こだま彭侯」「きついで岡両」「けわらう封」といった、できるだけカミを使わずに名前からその属性が判明する、いわゆる名詮自性的な名称を選択したのである。

おわりに

以上、『多識編』の草稿本と刊本におけるかみの名物の比較から明らかになったのは、『和名抄』の伝統と朱子学の論理によるものから理当地神道の影響を受けたものへ、という思想の変化であった。それは他者（俗）へ教化を行う内容にも変化を及ぼしていたこ

とを意味する。また『多識編』の和名の変化を通じて、たとえ名称だけでも、そこには羅山の知が強く反映、つまり本草学書における思想の内在を指摘することができた。

そして『多識編』の名物で草稿本・刊本のどちらにもいえることは、これが羅山の儒学による日本の知識体系の独自解釈であり、たとえ政治思想的挫折を経験したとしても、社会を自身の学知によって教え導こうとする姿勢が前提にあつてこそそのムーブメントであつたことである。

最後に、理当心地神道と『多識編』のその後について触れておく。理当心地神道はもともと主著の多くが写本でのみ伝わつたためか、結局羅山死後相承されることはなかつた。ただし理当心地神道について部分的に触れている『神社考』は刊行され、広く受用された。

一方の刊本『多識編』は、神道思想とは関係なく、『和名抄』とともに本草学(名物学)の基本文献として重要視されていった。例えば、貝原益軒『大和本草』(一七〇九年成立、一七一五年刊行)の獣部に見える「河童」は、刊本『多識編』の「封 がわたらう」の影響を受けたものである。⁹¹⁾ 一方、仏教の唱導説話の流れを汲む怪談文芸『奇異雑談集』は、『多識編』など羅山の知識を利用していた。⁹²⁾ これらは羅山の学知が広く世間に浸透していること(従俗教化の成果)を意味する一方で、羅山の迷惑を超え、怪異や仏教すなわち俗が彼の学知を自らの権威付けとして取り込んで活用したこと、いわ

ば羅山の学知と俗の緊張関係を示している。⁹³⁾

幕府内で思想的挫折を経験した羅山は、「従俗の論理」を獲得し従俗教化に行うようになった。それは結果的に多くの著述を記すこととなり、羅山の知は少しずつ近世文化に浸透していったのである。

註

- (1) 肥後和男「林羅山の神道思想」『史潮』四二六、一九三四、平重道「近世の神道思想」『日本思想大系』三十九、岩波書店、一九七二、今中寛司「清家神道から理当心地神道へ」『季刊日本思想史』五、一九七七、高橋美由紀「林羅山の神道思想」『季刊日本思想史』五、一九七七、安蘇谷正彦「林羅山の神道思想形成について——神道志向の要因をめぐって」『神道宗教』一五六、一九九四、玉懸博之「林羅山の神道における「伝統」と「外来」——鬼神の観念をめぐって」『日本文芸研究会編「伝統と変容——日本の文芸・言語・思想」』ぺりかん社、二〇〇〇など。
- (2) 最近の神道思想に関する研究動向については、伊藤聡『神道とは何か』中央公論新社、二〇二二を参照のこと。
- (3) 金谷治訳注『論語』岩波書店、一九六三、一三九頁。以下、引用史料については、今後特に断らない限り、読点・傍線・ルビ・訓点・丸括弧内の説明は、筆者によるものである。また初出の漢文史料は基本的に本文では現代仮名遣いで書き下し、註に原文を記す。
- (4) 以下、儒学で説かれる概念としての怪異(狭義の怪異)は「怪異」、広義のあやしい物事全般を指す場合は、単に怪異と表現する。
- (5) 京都史蹟会編『林羅山詩集』(ぺりかん社、一九七九、以下「詩集」と略記) 附録「羅山林先生年譜」(以下「年譜」と略記)、十一頁。ま

た、徳川家康が医薬に関する諮問を羅山に行った（『年譜』慶長十七年、十六頁）ことから、羅山自身、本草学（薬学）の専門的知識を持っていたことがわかる。

- (6) 若尾政希「享保」天明期の社会と文化」大石学編『日本の時代史』十六、吉川弘文館、二〇〇三、二九四頁。また名物（学）も儒学の「正名」思想と強い関わりをもっている（西村三郎「文明のなかの博物学——西欧と日本」上、紀伊国屋書店、一九九九、一〇一—一二、三四三頁）。

- (7) 『多識編』という書名も、『論語』陽貨篇の「子曰、小子何莫学_レ夫子之事_レ君、多識_レ於_レ鳥獸草木之名_レ」（『論語』三五〇頁）に由来している。これについて杉本つとむ氏は、『詩経多識編』という唐本の存在を指摘し、『多識編』という名称が必ずしも『論語』に由来しないことを指摘する（杉本つとむ「林羅山『多識編』と和名・民俗の研究」『杉本つとむ日本語講座』二、桜楓社、一九七九、六八—六九頁）。しかし、杉本氏自身『詩経多識編』が『論語』の影響を受けていることに言及しているため、やはり『多識編』の名は直接間接関わらず『論語』（儒学）の影響を受けているのである。

- (8) 磯野直秀『日本博物誌総合年表』平凡社、二〇一二、総合年表編一一六頁。

- (9) 『多識編』の内容に踏み込んだ数少ない研究として、註(7)杉本氏論文がある。

- (10) 小林祥次郎「林羅山と本草学——『多識編』のために」『小山工業高等専門学校研究紀要』七、一九七五、中田祝夫・小林祥次郎『多識編自筆稿本刊本三種研究並びに総合索引』勉誠社、一九七七。

- (11) 「壬子之歳（二六二二）、拔_レ写本艸綱目_レ而、附_レ以_レ国訓、鳥獸艸木之名不_レ在_レ茲乎、因以命名」（『京都史蹟会編『林羅山文集』（ペリカ

ん社、一九七九）巻五十五、六四五頁）。以下『羅浮涉獵抄多識編』の引用は、註(10)中田・小林編著「影印篇」による。しかしこの影印本では、跋文が巻頭にきている。

- (12) 尾崎雅嘉「群書一覽」（享和二年刊、関西学院大学所蔵本）巻之二に、「羅浮涉獵抄多識編 写本一卷 同上（林羅山） 此書ハ印本の草稿と見えて和訓のみをしるせり、巻末に壬子之歳拔_レ写本艸綱目_レ而、附_レ以_レ国訓、鳥獸艸木之名不_レ在_レ茲乎、因以命名、云々」とある。

- (13) 刊本は、いずれも註(10)中田・小林編著「影印篇」による。後年、整版本をさらに増補した『改正増補多識編』が刊行された（刊年不明）。しかし後で扱う怪類の和名の増補はないので、本論では扱わない。

- (14) 橋口侯之介「和本入門」平凡社、二〇一一、六二頁。

- (15) 同右、六二—六三頁。なお、黒住真氏は、儒者の第一の社会的権能として漢文の解読や筆筆できることを挙げている（『儒学と近世日本社会』『岩波講座日本通史』十三、岩波書店、一九九四、二七〇頁）。

- (16) 閉鎖系の「知」、開放系の「知」という視点は、藤實久美子『近世書籍文化論』吉川弘文館、二〇〇六、二九五—三〇一頁を参考にしている。

- (17) 『本草綱目』四、商務印書館、一九七四、七八頁。以下『本草綱目』の引用はこれによる。なお「治鳥」は、巻四十九の禽部にも項目があり（草稿本二三頁）、『多識編』でも鳥として禽部で扱っているため、本論では除外する。

- (18) 拙稿「林羅山と怪異」東アジア性異学会編『怪異学の技法』臨川書店、二〇〇三。

- (19) 「当_レ言無_レ不_レ言、当_レ断無_レ不_レ断、是以春秋書_レ災異戰伐、易礼論_レ鬼神、不_レ得_レ已_レ而及_レ之則必有_レ訓戒_レ焉、於_レ神則論_レ其理、以解_レ当世之惑、非_レ若_レ世人之徒語而、反以惑_レ人也、然其及_レ之亦鮮矣」（『文集』七八—七八九頁）。

- (20) 「俗所謂_レ二十四孝者、嘉_レ語_レ怪異、寔非_レ有_レ道之者所_レ述也。昔程

夫子謂、十哲者世俗之論也、余於二十四孝亦云」(『文集』卷六十五—六十五、八〇〇頁)。

(21) 衣笠安喜「近世儒者の「風俗」観」『思想史と文化史の間——東アジア・日本・京都』ベリかん社、二〇〇四、二五二頁。

(22) 吉川幸次郎「俗」の歴史」『吉川幸次郎全集』二、筑摩書房、一九六八、二四七—二四九頁。

(23) 『野槌』第一五五段「真俗」註。『野槌』は国立公文書館所蔵の羅山自筆本(特一一九—二〇〇一)による。

(24) 「世俗所レ称、有_レ可_レ信者、有_レ可_レ疑者、有_レ可_レ排者」(『神社考』下巻「厩戸皇子」『神道大系 論説編二〇 藤原惺窩・林羅山』神道大系編纂会、一九八八、二一〇頁)。この一文は『朱子語類』(以下「語類」と略記)卷六十三の「問、世俗所謂物怪神姦之説、則如何断、曰、世俗大抵十分有二分是胡説、二分亦有此理」、世俗の「物怪神姦之説」に関する意見を求められたのに対し、朱子は世俗の八分は胡散な説で二分は道理だと答えた問答を受けたものではないかと考える。『語類』は、『文淵閣四庫全書』七〇〇卷・七〇一卷、臺灣商務印書館、一九八四による(七〇一卷二七一頁)。

(25) 石田一良「林羅山の思想」『日本思想大系』二十八、岩波書店、一九七五、四八三—四八五頁。

(26) 前田勉「林羅山の挫折」『近世日本の儒学と兵学』ベリかん社、一九九六、八四—九一頁。

(27) 「浮屠之教、上以為_レ政、下以為_レ俗」(『詩集』卷四十一「継母挽詩」四四三頁)。

(28) 註(26) 前田氏論文、一〇〇頁。羅山の排仏の姿勢は、挫折して剃髪し、また兵学などの影響を受けてもなお、慶長末年から元和初年の宗教統制で排仏を実行させようと幕府に留まっていたことにも表れている(前田氏論文、同頁)。

(29) 若尾政希「日本近世における儒教の位置——近世前期を中心にして」『日韓相互認識』四、二〇一一、九二頁。

(30) 註(18) 拙稿、三二六—三二八頁。

(31) 従俗教化の問題として、他にその教化する内容に時期的な変化はなかったのかという点が考えられる。羅山が挫折してから死亡する(一六五七)までの約四〇年弱の間、俗に対する教化の内容は変化せず一貫したものであったのだろうか。これは刊本の問題とも関わるので、第二章で触れる。

(32) 『年譜』十二頁。

(33) 『文集』卷三十七、四二八—四二九頁。

(34) 『文集』卷五十五、六四四—六四五頁。

(35) 「吾邦千歳之子雲乎、熟知_二倭名者_一」(『文集』四二九頁)。

(36) 延宝三年刊書籍目録の『多識編』の説明には、「順カ和名ニ抛ノ類ヲ分子和名ヲ記ス」とある(慶応義塾大学附属研究所道文庫編『江戸時代書林出版書籍目録集成』一、井上書房、一九六二、一八八頁)。また『多識編』編纂においては、名称だけでなく体裁においても『和名抄』を参考にしており、刊本で追加された「今案」「案」「一」「俗云」「或云」などの表現は、『和名抄』に由来していると考えられる(この点については、大槻信「和名類聚抄の和訓——和訓のない項目」『国語国文』八三八、二〇〇四を参照のこと)。

(37) 以下「和名抄」は、中田祝夫編『倭名類聚抄 元和三年古活字版二〇巻本』勉誠社、一九七八による。

(38) 二〇巻本の場合、鬼神部はさらに神霊類と鬼魅類に分けられるが、重複する項目があり、その線引きはきわめて曖昧である。

(39) 「和名抄」十二頁。

(40) 『野槌』一三五段の「こだま」の注釈を見ると、慶長九年(一六〇四)刊行の『徒然草寿命院抄』の「こだま 山彦 木神 空谷響 樹神」と

- 「和名抄」「樹神」の項目を引用しながら、「はけ物の類を云」と記し、こだまと「はけ物」を結びつけている。『徒然草寿命院抄』では「コ、ニテハ、バケ物ナドノヤウニ心得タル歟」（『徒然草寿命院抄』下、古典文庫、一九八七、二三八頁）とあるのに対し、羅山はこだまを「はけ物の類を云」と断言している点に注意したい。また『本草綱目』『木客』の和名「ヤマノオニ」は「樹神」の文中にある「山鬼」の訓読、「ヤマヒコ」は反響現象としての餅と樹神を区別するための表現だろう。
- (41) 『本草綱目』七九頁。
- (42) これについては、後に触れる易林本『節用集』の「魅」「魘」を参考にした可能性も考えられる。
- (43) 参考としているのは、草稿本が『和名抄』に完全に依拠しているわけではないからである。岡内以外にも例えば「人參」（草稿本十三頁）は『和名抄』（かのにけくさ・くまのい）以外の和名（ニコタ・ニニクルクサ・ヌカノニオクサ・ニコタクサ）を取り上げている。
- (44) 三浦國雄「鬼神論」『朱子と氣と身体』平凡社、一九九七、六五―一二九頁。朱子鬼神論の説明は、特に断らない限りこの論文によってい
- (45) 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波書店、一九六七、八〇―九一頁。
- (46) 「鬼神、天地之功用而造化之迹也」（『漢文大系』一、富山房、一九〇九、十五頁）。この一文は「程子易伝」乾卦の「以三功用謂之鬼神」と同文言伝の「鬼神者造化之迹也」を組み合わせたものだと、三浦氏は指摘する（註（44）三浦氏論文、一一九頁）。
- (47) 「鬼神者、二氣之良能也（『正蒙』太和本篇）」「鬼神、往来屈伸之義、故天曰神、地曰示、人曰鬼（同神化篇）」（『正蒙』は『文淵閣四庫全書』六九七卷所収『注解正蒙』、臺灣商務印書館、一九八四、三四一頁、三五二頁による）。
- (48) 註（44）三浦氏論文、七八―八〇頁。
- (49) 「愚謂、以二氣言則鬼者陰之靈也、神者陽之靈也、以二氣言則至而伸者為神、反而歸者為鬼、其真一物而已」（『中庸章句』第十六章、十五頁）。
- (50) 「三者雖異、其所以為鬼神者則同」（『語類』七〇〇卷一〇頁）。
- (51) 「雨風露雷日月昼夜、此鬼神之迹也、此是白日公平正直之鬼神、若所謂有兩嘘于梁、触于胸、此則所謂不正邪暗、或有或無、或去或來、或聚或散者、又有所謂禱之而応、祈之而獲、此亦所謂鬼神、同一理也、世間萬事皆此理、但精粗小大之不同爾、又曰、以三功用謂之鬼神、即此便見」（『語類』七〇〇卷四三―四四頁）。なお卷三の引用については、三浦國雄『朱子語類抄』講談社、二〇〇八、三三八―三四〇頁を参考にした。
- (52) 「問、伊川言鬼神造化之迹、此豈亦造化之迹乎、曰、皆是也、若論三正理、則似樹上忽生三出花葉、此便是造化之迹、又如空中忽然有雷震風雨、皆是也、但人所常見故不三之怪、忽聞鬼嘯鬼火之厲、則便以為怪、不知此亦造化之迹、但不是三正理、故為三怪異、如下家語云、山之怪曰三夔魍魎、水之怪曰三龍罔象、土之怪曰三羊土、皆是氣之雜揉乖戾所生、亦非三理之所無也、專以為無、則不可、如三冬寒夏熱、此理之正也、有、三時忽然夏寒冬熱、豈可謂無三此理、但既非三理之常、便謂三之怪、孔子所、以不三語、學者亦未須三理会也」（『語類』七〇〇卷四六頁）。なお前掲『朱子語類抄』三四九―三五二頁を参考にした。
- (53) 『本草綱目』卷五十二人部には、「人傀」という項目がある。これは異常な性器や出生など、常理の外に出た人の異常な変化を指し、時珍自ら「怪異也」としている（一一二頁。また武田雅哉『鬼子』たちの肖像中央公論新社、二〇〇五、二八―三四頁参照）。しかし、この人傀の草稿本での和名は「ヒトノアヤシキモノ」（草稿本五四頁）であり、カミを用いていない（刊本では「人傀」自体が削除されている）。双方「怪

異]であっても、人と怪類(獸)の和名には差異がある点に、羅山のかみ(怪異) 観が窺える。

(54) 『詩集』附録「行状」三三六頁。

(55) 「鬼神之事、自程朱已下、陳淳性理字義及性理大全書論之詳焉」
『文集』卷二「寄田玄之」十八頁。

(56) 『文淵閣四庫全書』七一〇卷、臺灣商務印書館、一九八四、六〇九頁、六一五頁。

(57) 『詩集』「年譜」六頁。

(58) 東アジア怪異学会編『怪異学の可能性』角川書店、二〇〇九、第一部、第二部を参照のこと。

(59) 『史料纂集 舜旧記』五、統群書類従完成会、一九八三、四四頁。

(60) 「妖化物(術物)」は弘治二年本、黒本本、天正十七年本、易林本など、「妖怪」は弘治二年本、永禄二年本、両足院本、黒本本、天正十七年本、易林本などが畜類(気形・生類)門に分類している。『節用集』は、中田祝夫編『印度本節用集古本四種研究並びに総合索引』勉誠社、一九八〇、同編『古本節用集六種研究並びに総合索引』勉誠社、一九七九、『天理図書館善本叢書部第五九巻 増刊下學集・節用集』天正十七年本 八木書店、一九八三による。

(61) 「鬼」は永禄二年本、堯空本、両足院本、黒本本、饅頭屋本など、「樹神(魁)」は明応五年本、黒本本、伊京集、天正十七、十八年本、饅頭屋本などが気形(畜類・生類)門に分類している。

(62) 「河童」の読み(カハラウ・カワラウ)は伊京本、黒本本、弘治二年本、永禄二年本、堯空本、両足院本、天正十七年本に見られる。

(63) どの諸本に触れたのかは不明だが、羅山が『節用集』を手にするとは不思議ではないという指摘がある(註(7) 杉本氏論文、七七頁)。ただし、杉本氏は論文執筆時、草稿本は未見であり、この指摘は刊本における言及であることに注意が必要である。しかし『節用集』の通俗語

辞書としての性格や「カワラウ」の名称、註(40)のこだま、「はけ物(化物)」の関連などを踏まえれば、草稿本成立段階までこの指摘は通用できると思われる。

(64) 朱子学でも例外として、天地陰陽の気が散じた場合、理が気の代わりをするという(註(44) 三浦氏論文、一一六一―一九頁)。

(65) 註(1) 前掲論文。

(66) 註(1) 高橋氏論文、一一四頁。

(67) 今中寛司「林羅山の経歴と建仁寺の学問」『近世政治思想の成立——惺高学と羅山学』創文社、一九七二、一六一―一六四頁並びに註(1) 今中氏論文二〇二―一〇三頁を参照のこと。

(68) 「我朝神国也、神道乃王道也、一自弘法興行後、王道神道都攙却去」(『文集』卷六十六―七十二、八〇四頁)。この巻は慶長年間の随筆を収録している。

(69) 「日、日本紀神代書与周子太極図説」相表裏否、日、我未_レ知」(『文集』卷六十六―七十三、八〇四頁)。

(70) 「日本書紀三十卷象一月之日数也、神代上下象天地也、人皇二十八卷象二十八宿也」(『文集』卷六十九―五十九、八六二―八六三頁)。

(71) 「三種神器、璽象仁也、劍象勇也、鏡象智也、本具此三德者神明也、夫必者神明之舍也、既具三德、則神豈遠乎哉、方寸之間嚴然肅爾、吁不_レ可_レ不_レ敬也、聖人設神道、以教人、以此故也、若夫器者、多出_レ自人為、故雖禹王九鼎亦然、我朝三神器者自然之天成而、不_レ假人為、是亦有以哉、可_レ貴可_レ敬焉」(『文集』卷六十九―六十、八六三頁)。

(72) 「任昉述異記云、南康有_レ神曰山都、形如人、長二丈余、黒色、赤目、黄髮、深山樹中作巢」(『本草綱目』七八頁)。

(73) 「和名抄」十一頁。

- (74) 「岡両」〔綱目〕集解【時珍曰】岡両一作「魍魎」、又作「方良」、周礼、方相氏執^レ戈入^レ壙以驅^二方良^一是矣、岡両好食^二亡者肝^一、故驅^レ之（中略）国語云、木石之怪變岡両、水石之怪龍岡象、即此（後略）」（『本草綱目』七九頁）。
- (75) 「和名抄」十三頁。
- (76) 草稿本では「本草綱目」の「山精」を「ヒテリノカミ」としている（表一参照）が、『本草綱目』で連続する「山精」と「旱魃」は別のものであるため、刊本で訂正されている。
- (77) 「和名抄」十一頁。
- (78) 草稿本で「木客」に付けられた和名「ヤマヒコ」から窺える反響の特性は、本来「山獮」の特性であった。羅山は刊本で「山獮」の和名に「やまびこ」を採用し、「木客」を削除している（表一参照）。
- (79) 「国家復^二上古之淳直^一、民俗致^二内外之清浄^一」（『神社考』序、三二二頁）。
- (80) 「神道傳授鈔」〔神道書籍〕（註24）『神道大系』三七六—三七七頁、〔神道秘傳折中俗解〕〔三部本書〕（同四三〇—四三二頁）。
- (81) 「神社考詳節」後序（註24）『神道大系』三一九頁。
- (82) 「神道傳授鈔」〔神理受用ノ事〕三八七頁。
- (83) 「神道傳授鈔」一一—三二九頁。
- (84) 「神道傳授鈔」〔神之根本〕三八六頁。
- (85) 「神道傳授鈔」〔陽神・陰神ノウメル五行ノ神ノ名〕三三七—三三九頁。
- (86) 寛永年中、病床にあった徳川家光の慰みのために中国怪談の翻訳物『怪談』〔仙鬼狐談〕を献上している（『詩集』附録「編著書目」五八頁）が、これらには訓戒が含まれている。（註18）拙稿三二七—三二八頁）。また『神社考』〔僧正谷〕では僧侶を天狗と見なし、凶兆としての怪異と関連させて語っている（拙稿「林羅山『本朝神社考』「僧正谷」を讀み解く」『書物・出版と社会受容』五、二〇〇八）。このように理当地
- 神道の神と峻別する一方で、従俗教化の素材として「怪異」を従来通り活用していた羅山の二面性は、理当地地神道を主張する一方で皇祖泰伯説も主張していた点と通じるものといえる。
- (87) 註(67) 今中氏前掲書、一六六—一六七頁。また、寛永十三年（一六三六）来日した朝鮮通信使との対話の中で、羅山は朝鮮国の始祖檀君が一千年も生きたという話に「怪誕之説、君子不^レ取也」と疑義を唱え、怪しい言説を斥ける主張をしている（『文集』巻十四「寄朝鮮国三官使」一五六頁）。これは註(86)のような活動に対し、政治の場では羅山が儒者らしく怪力乱神に強硬な態度をとっていたことを示す一例だと考えられる。なお、この対話については、野崎充彦「儒者と怪異——成任と林羅山」『Journal of Korean Culture』九、二〇〇七を参照のこと。
- (88) 註(44) 三浦氏論文、一〇二頁。
- (89) 「凡天地造化之迹、苟不^二以^レ理推^レ之、必入^レ于^二幻怪偽誕之説^一而終不能^レ明」（『文集』巻二十六「火雷神弁」（一六〇二年作成）二九七頁）。
- (90) 高橋美由紀「解題」（註24）『神道大系』五三—六三頁。
- (91) しかし益軒は、羅山の封「がわたらう」の同定には懐疑的だった（拙稿「近世の怪異と知識人」一柳廣孝・吉田司雄編「妖怪は繁殖する」青弓社、二〇〇六、一四八頁）。
- (92) 註(18) 拙稿、三三〇—三三五頁。
- (93) 羅山の学知と俗の緊張関係という視角は、中野三敏氏の「雅と俗」による近世文化の捉え方を参考に行っている（『十八世紀江戸の文化』『十八世紀の江戸文芸——雅と俗の成熟』岩波書店、一九九九（初出一九九三）、『写楽』中央公論新社、二〇〇七など）。

〔付記〕

本稿は、二〇二一年十一月に提出した博士学位論文の第三章を加筆・修正したものである。なお、作成の過程で多くの方から貴重なご意見を賜ったことを感謝申し上げます。

『國華』にみる古渡の中国絵画 ——近代日本における「宋元画」と文人画評価の成立——

久世夏奈子

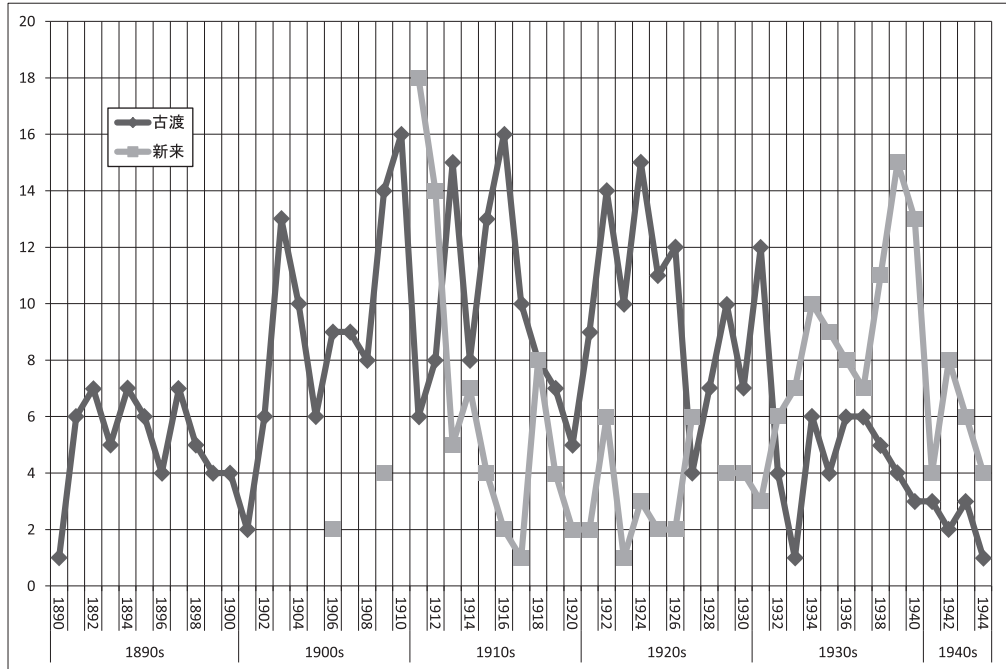
はじめに

本論では、創刊から戦中までの『國華』に掲載された「古渡」の中国絵画作品の掲載の背景、所蔵者、来歴、内容を分析することにより、近代日本における古渡の中国絵画に対する評価の成立過程を論じる。具体的には、『國華』における古渡の中国絵画の掲載点数と内容の変化により(表1)、次の三つの時期に分けて述べる。『國華』は一八八九年十月に創刊されたが、瀧精一の主幹就任後の約十年間、すなわち一九〇〇年代が古渡の作品掲載の第一ピークである(第一章)。次の一九一〇年代から二〇年代は、新来の中国絵画の掲載が始まると同時に、古渡の作品掲載の第二・第三のピークである(第二章)。最後の一九三〇年代以降、古渡の作品掲載は終息に

向かう(第三章)。この間の(古寺所蔵品以外の)民間所蔵品の処遇と「新来」の中国絵画の将来を主な背景として、同時代の茶道界及び書道界の動向を局所的にふまえ、『國華』にみられる数奇者と研究者の活動を前景として論じ、最終的には古渡の中国絵画に対して前者が「宋元画」、後者が文人画に対する評価を確立したことを明らかにする。

特に一九九〇年代以降、近代以前に中国美術の影響を強く受けながら、近代以降はアジアにおける覇権主義を採ったとされる日本が、その美術史学の発展においてどのように中国美術を認識してきたかが問われてきた。先行研究では、明治時代の文化財保護行政を背景に「日本美術史」が成立し、既存の作品群が特定の価値観のもとにその歴史の中に組み込まれてきたことが明らかにされた。その特定の価値観とは、一方では近代天皇制にもとづいた「日本」という

表1 『國華』における中国絵画の掲載点数の推移



© KUZE Kanako 2013

国民国家像を創出し強化することであり、他方では日本にはかつての東洋美術の名品が残るゆえに自らを「東洋の盟主」と位置づけることであった。特に一九〇〇年前後の古社寺保存法の公布、帝室博物館の成立、及び『稿本日本帝国美術略史』の刊行が一つの頂点であり、権威の象徴とみなされた^①。この価値観の存在は中国絵画史研究者によっても支持された。すなわち、辛亥革命以降中国絵画の未曾有の流入が見られたにもかかわらず、一方では国家主義的要請や中国絵画史の正統に連なる作品の評価を十分に行い得なかったことにより古渡の宋元画を称揚する発想が生じ^②、他方では大村西崖・内藤虎次郎（湖南）・瀧精一のいずれにしろ、中国絵画全般を作品に即して理解するには遠い状況であって、その絵画論は文献資料にもとづいていたという^③。ただし近年では、特に辛亥革命後に大陸から日本に将来された中国絵画の実態とその影響について実証されつつある^④。他方、本来中国絵画受容とは切り離せない茶道史、煎茶史、書道史研究でもその近代化に関する各々の成果はあるが、近代における中国絵画との関係を包括的に論じたものはみられない^⑤。

そもそも中国絵画について、近代日本は「古渡」という蓄積をすでに有し、その上で「新来」の受入先の一つとなった。日本における古渡の存在は、いうまでもなく近代以前の日本が他の東アジア諸国と同様に中国美術の影響を受け続けたことを示し、他方新来の存在は、近代以降の日本が欧米諸国と競合して中国美術品を取引する

一大市場となったことを示す。しかしながら従来、その「古渡」または「新来」とは具体的にどのような作品群であったのかが十分に明らかにされてこなかったと考える。

以上をふまえ、本論では特に以下の四点を重視する。第一に、当時の人々が中国絵画に関する一般論を確立していく根拠となった具体的な作品群を、一定量適切に分類して提示する。第二に、一九〇〇年代以降の文化財保護行政の状況、特に民間所蔵品の処遇を重視し、それを跡づける。第三に、「古渡」の中国絵画と「新来」のそれとの論点の違いをふまえ、前者についても「東洋の盟主」思想に依拠した中国美術観とは異なる価値観の存在を指摘する。第四に、第三に関連して同時代の茶道、煎茶道、書道との関わりをふまえ、前代までの主要な二つの価値観の変質と、それが近代における中国絵画評価に与えた影響について検討する。

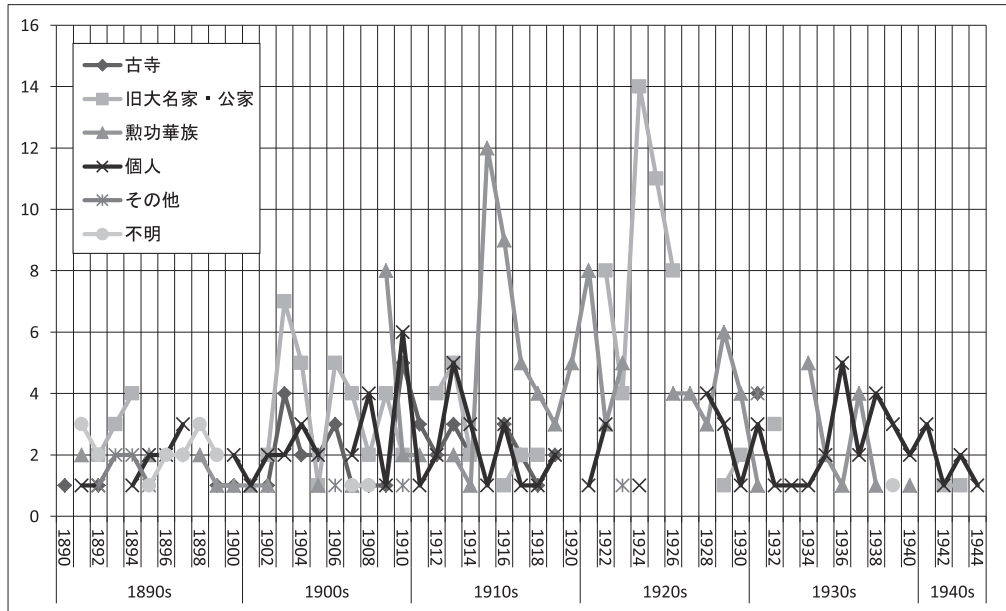
第一の点について、本論では創刊から一九四五年までの『國華』に掲載された中国絵画を一つの有効なサンプルとして扱う。当時同様に中国絵画を掲載した他の媒体は所蔵品図録や展覧会図録や一時期の集大成であり、その内容や時期に限界がある。それに対し『國華』の掲載作品は、質量ともに一九〇〇年代以降一九四五年度までを俯瞰するのに十分であり、当時の人々が遭遇しえた古渡と新来の双方を含む中国絵画の状況を全体的に実証することが可能である。また、後述する「雑録」欄の存在により掲載の背景や雑誌と

しての方針を確認できることも重要である。その間の古渡の掲載作品は四百四点で、同時期の『國華』に掲載された全中国絵画作品の六十四%を占める⁽⁶⁾。

第二の点について、本論ではその四百四点を古寺、旧大名家・公家、勲功華族、個人、及びその他の所蔵品に分類する(表2)。古渡の中国絵画は当時の一連の文化財保護行政の対象となったように一見思われるが、実際には一九二〇年代末まで保護の対象は古社寺(とその所蔵品)にとどまっていた。しかしその掲載点数によれば、まさに保護の対象外であった民間人——旧大名家・公家、勲功華族、及び個人——が古渡の中国絵画の主要な所蔵者であったことがわかる。先の時期区分によれば、一八九〇年代の掲載点数は比較的少ないが、瀧の主幹就任後には民間所蔵品の公開が進み、特に一九〇〇年代には旧大名家・公家、一九一〇年代には勲功華族、そして一九二〇年代には再び旧大名家の所蔵品の掲載点数が増加し、一九三〇年代以降はいずれも減少する。

第三の点について、一般的に「新来」の中国絵画とは、辛亥革命(一九一一年十月)以後、清朝宮廷をはじめ大陸の中国人の所蔵品が諸外国へ流出したことにより、日本にももたらされた作品群をさす。筆者は先に、一九〇〇年代からヨーロッパ諸国及び日本の中央アジア探検により将来された発掘品、そして革命直前に日本に紹介された中国人の所蔵品等も含めた「新来」について論じた⁽⁷⁾。本論

表2 『國華』に掲載された古渡の中国絵画の所蔵者の推移



© KUZE Kanako 2013

はそれを補完するものとして、当時の日本に現存した中国絵画のうち「新来」に該当しないものを「古渡」として扱う。従って、清朝末期、日本の明治時代中頃までに将来された作品群（特に岩崎家・住友家の所蔵品）も含まれる。近代日本における新来の中国絵画の論点とは、古渡には見られなかった内容の作品群が将来されることにより、中国絵画の「正史」に対する認識を新たにしていく過程であった。それに対し古渡の論点とは、まずそのみによる評価を成立させた上で、新来によって得た新しい価値観との整合性をはかっていく過程である。

第四の点について、中国絵画をめぐる江戸時代までの状況は実に多様であるが、本論では次の二つの価値観を主なものとして扱う。一つは茶の湯の「名物」観で、宋代及び元代の画、または院体画を志向する。他の一つは文人的価値観で、明代及び清代の画、または文人画を志向する。ただし江戸時代には茶の湯の掛物としては絵画よりも墨跡や古筆切の方が多用されており、明治初年の茶会ではむしろ地味な茶道具が使用されていたという^⑨。また、明治初年における「書ハ美術ナラス」論争や東京美術学校関係者による文人画排斥は通説であり、文人画鑑賞の場であった煎茶会や書画会の幕末から明治初年における一時的流行とその衰退についてもすでに指摘されている^⑩。本論ではこれら前代までの二つの価値観が近代以降単に継承されたのではなく、「古美術」全体の枠組みの変化によって

どのように変質を余儀なくされたかを跡付ける。枠組みの変化の要因として本論で特に重視するのは次の二つの動向、すなわち近代茶道（抹茶道）の成立と近代数寄者の台頭、そして近代美術史学の成立と近代研究者の台頭である。この二つの動向の成立と展開がほぼ同時期であり、当時の中国絵画に対する評価の推進力となったのである。

なお、周知のように『國華』は当時官報局次長の高橋健三と東京美術学校長の岡倉寛三によって創刊された。その賛同者には九鬼隆一・浜尾新・河瀬秀治・黒川真頼・岡部長職があり、「國華」の命名は饗庭篁村による⁽¹¹⁾。また、当初は数名の匿名組合員の出資によって経営されたが、一八九三年六月より当時朝日新聞社の共同経営者であった村山龍平と上野理一の二人が出資社員となって経営に参加し、一九〇五年六月に匿名組合が解散して経営が村山・上野に委譲されると同時に岡倉が退社した⁽¹²⁾。当初の編集担当者については諸説あるが、高橋・岡倉が監督し、その後主任は長尾雨山、そして福地復一に代わった⁽¹³⁾。いずれにせよ、第一〇〇号（一八九八年）頃には存亡の危機にあったといわれる。その危機を救い、当時の東洋美術研究に不可欠な定期刊行物とみなされるまでに発展させたのが、第一三二号（一九〇一年五月）より主幹となった瀧精一であった⁽¹⁴⁾。

以下、本論では表・図の表記も含め、原則として（字体が大幅に異なる場合を除いて）新字体を用いる。また、図版はすべて『國華』

誌から複写し、キャプションは掲載当時のものから（敬称を省いて）転記した。

第一章 一八九〇～一九〇〇年代——『國華』創刊から

古渡掲載の第一ピーク

第一節 民間所蔵品の状況

『國華』に掲載された古渡の中国絵画の当時の所蔵者は、大きく古寺・民間・その他に分類される。古寺の所蔵品は、特に一八八〇年代後半以降一連の古社寺保存政策によっていち早く公開・保存された。まず一八八八年五月、当時宮内省図書頭の九鬼隆一一行が関西古社寺調査に出発し、この調査は同年九月の臨時全国宝物取調局の設置を境として、翌年一月まで続いた。個々の所蔵品は当時の『官報』上で「優等ト認メタルモノ」「之二次クヘキモノ」に分類⁽¹⁵⁾記され、当時小川一真が撮影した写真は現在東京国立博物館が管理する古写真データベースに残る⁽¹⁶⁾。その後一八九六年五月には内務省に古社寺保存会が設置され、一八九七年六月五日、古社寺保存法（法律第四十九号）が公布された。この法律により古社寺に関して「特別保護建造物」及び「国宝」（宝物類）の資格が認定され、その有資格者は一定の保存金や補助金を得ただけでなく、各種博物館へ出陳する義務も課された⁽¹⁸⁾。

他方、民間とは旧大名家・公家、勲功華族、及び個人から成るが、その所蔵品の処遇は一九二〇年代末に至るまで所蔵者に一任された。まず一八六九年六月、版籍奉還と共に旧藩主・公卿を統一した「華族」が設置された（琉球藩の尚家については一八七二年九月¹⁹⁾。この時点での華族とは「旧大名家・公家」をさし、まだ爵位はなかった。次に一八八四年七月七日、五爵制（公侯伯子男）にもとづく華族令が制定された。ここでは以前の華族にいわゆる維新の勲功者が追加されただけでなく、全員に爵位が与えられた。これ以降の叙勲者はすべて国家に功労のあったことによるので、本論では彼らを旧大名家・公家とは区別して「勲功華族」と呼ぶ。両者の重要な違いとは、前者の場合にはその所蔵品は先祖代々受け継がれたものであることが多いが、後者の場合には一代で築き上げられたものが多いことである。その華族令に先立つ一八七六年八月、華族に対し従来の家禄に代わる金禄公債が発行された。翌年五月、その華族の公債を資本金とした第十五国立銀行が開業し（一八九七年五月、十五銀行に改組²⁰⁾）、一部の華族は投資により富裕な金利生活者となった。さらに一八八六年四月に華族世襲財産法が公布され、華族の所有する土地が一定程度保護された。この華族（旧大名家・公家、勲功華族）以外の民間人を、本論では「個人」と呼ぶ。なお、一八七〇年代前半に博覧会事務局が当時の華族（旧大名家・公家）の宝物を調査しようとした形跡はあるが、²¹⁾少なくとも法律の制定には至らなかった。

また前述の関西古社寺調査の際には、川崎正蔵及び藤田伝三郎を含む三名の民間所蔵品が調査されるにとどまった。²²⁾

このように、当時の古社寺のうち中国絵画の所蔵が確認されるのは古寺のみであるが、その所蔵品は古社寺保存政策によって（他の日本美術品と共に）最も早く公開と選別と保存の対象になった。それに対し、華族をはじめ民間の所蔵品に対しては長い間規制が一切存在せず、その処遇は当時の所蔵者に一任されてきたのである。そこで、本論ではその民間所蔵品を中心として扱い、古寺所蔵品については詳述しない。また、古寺・民間以外の「その他」の所蔵者は東京美術学校、帝室博物館、帝室、及び米国のボストン美術館（「國華」の表記では「ボストン博物館」）をさすが、同様に本論では詳述しない。

第二節 近代数寄者と近代研究者の台頭

「近代数寄者」とは生業を茶以外にもちながら茶道を楽しむ人々であり、茶道を教授して業とする茶人とは区別される。²³⁾彼らが、当時の古美術品所蔵者の有力な一部であった。熊倉氏は代表的な数寄者三十五人を四つの世代に分類したが、実際にそれぞれの世代に『國華』に登場する所蔵者が含まれる。²⁴⁾本論の区分によれば彼らの多くは勲功華族または個人に属し、特に井上馨や益田孝は早くも一八九〇年代にはすでに活動を開始している。本論との関連で重要

表3 『古今名物類聚』にみる名物

東山殿御物懸絵

作品	作品補足	作者	『國華』掲載
三幅対	左せいわうぎう／中達磨／右いくさんじゆ	無準自画賛	無準禪師筆達磨郁山主政黄牛図（第243号）
三幅対	左朝陽／中布袋／右対月	牧溪自画賛／牧溪筆賛ゑんけい／左二同	古画布袋、朝陽、対月（第272号）
二幅対	左龍／右虎	牧溪筆	牧谿筆龍図（第209号）？ 牧谿虎図（第268号）？
二幅対	客来一味／かふな	牧溪筆	伝牧谿蘿蔔図（第486号）、同蕪菁図（第489号）
二幅対	寒山拾得	牧溪筆	
二幅対	猿／鶴	牧溪筆	
二幅対	猿／猴	牧溪筆	
二幅対	龍／虎	牧溪筆	牧谿筆龍図（第209号）？ 牧谿虎図（第268号）？
跏布袋		梁楷筆賛謙大川	梁楷筆布袋図（第152号）
山水		玉潤筆	
四睡		牧溪筆	
鶉		牧溪筆	
布袋		牧溪筆賛虚堂	
がむじゆゆうゑむ [巖樹遊猿]の図		牧溪筆	
鶉		牧溪筆	
雀		牧溪筆	竹木双雀図（第576号）？
せうれむ		舜拳筆	
三種菓子		趙昌筆	
布袋		牧溪筆	
鶉	彩色	李安仲筆	
ばく[獺]		玉漢筆	
かいかう		梁楷筆	
川ちさ	あちさいとも	牧溪筆	
稲		月山筆	
桃山鳩		徽宗御筆	徽宗筆花鳥図（第25号）
臨濟絵賛			

参考文献：陶齋尚古老人著、正宗敦夫編纂校訂『古今名物類聚』日本古典全集刊行会、1938-1939、576-578頁。

なのは、特に益田に象徴されるように、その茶は修身道徳から解放された一方で道具の世界に埋没し、美術品の陳列と大寄せの茶会という形式を確立したといわれることである。⁽²⁵⁾ 彼らは松平不昧著といわれる『古今名物類聚』を手本として、前代までに茶の湯（抹茶道）の世界で「名物」と規定されていた種々の品々（表3）を、「近代名物」として確立させることになる。

他方、瀧精一（一八七三—一九四五）は『國華』の主幹就任当時東京帝国大学文学科大学大学院に在学中であり、同時に東京美術学校で嘱託をしていた。⁽²⁶⁾ 彼は一九〇二年七月に大学院を修了した後、⁽²⁷⁾ 一九〇九年九月に東京帝国大学文学科大学の「美術史」講師及び再度の東京美術学校嘱託となるまでの約七年間、「國華」の業務に専念していたと考えられる。主幹就任後に彼は大幅な誌面刷新を行ったが、そのうち特記すべきは「雑録」欄の創設である。その前身は第一六〇号（一九〇三年九月）より確認されるが、定着したのは第一八三号（一九〇五年八月）以降である。その欄の多くは無署名だが、単に当時の美術界の時事問題——日本を中心とした古美術研究及び洋画を含む同時代の制作現場の動向——だけでなく、それらに対する『國華』の立場が確認される。

東山殿御物懸絵小軸

作 品	作品補足	作 者	『國華』掲載
遠浦帰帆	大幅	玉潤筆	
漁村夕照	大幅	玉潤筆	
洞庭秋月	大幅	玉潤筆	伝玉潤筆洞庭秋月図 (第 498 号)
山市晴嵐	大幅	玉潤筆	伝玉潤筆山市晴嵐図 (第 429 号)
遠寺晚鐘		牧溪筆	
江天暮雪		牧溪筆	
平沙落雁		牧溪筆	伝牧谿筆平沙落雁図 (第 410 号)
瀟湘夜雨		牧溪筆	
花鳥		徽宗皇帝	徽宗筆花鳥図 (第 25 号)
花鳥		李安忠	
菓子		趙昌	
寒山拾得瓢箪駒		梁楷	
		月山	
		兆典主	
人形		馬遠	
人物		馬麟	
三幅対		毛益	
三幅対		舜拳	
竹	三幅	東坡	
竹	三幅	雪舟	
		古法眼	
二幅対	寒山拾得	因陀羅	
面壁	画賛	沢庵	
八々鳥		牧溪	牧谿筆叭哥鳥図 (第 218 号) ?
犬画		毛益	
梅二鶯画		徐熙	
三幅対	右岩猿猴 / 中韋駄天 / 左竹猿猴	牧溪	牧谿筆韋陀天図・竹猿図 (第 425 号)
鷺之画一軸		宋徐熙筆	
踊布袋		牧溪画砥平石賛	
蓮燕		牧溪筆	
布袋		賛春浦絵梁楷	
豊干絵		賛一山	
山水		玉潤	
五幅	左龍猿 / 中観音 / 右鶴虎	牧溪和尚絵	牧谿筆猿鶴図 (第 185 号)、牧溪筆白衣観音図 (第 265 号)
二幅	龍 / 虎	牧溪	牧溪筆龍虎図 (第 190 号)
二幅	猿猴 / 芙蓉	牧溪	
二幅対	栗 / 柿	牧溪	伝牧谿筆柿図・栗図 (第 493 号)

参考文献：同前、579-589 頁。

その「雑録」欄を開始するやいなや始まったのが特に当時の茶人や数寄者をはじめとする民間所蔵者全般に対する批判であり、その最も早いものは無署名「鑑識界の誤謬」に見られる⁽³¹⁾。民間所蔵品公開の推進は、瀧が主幹となって以来『國華』の一年にわたる主張の一つであった。一連の記事によれば、当時の所蔵者はまず所蔵品を公開しようとせず、仮に公開してもその展示方法が系統的・学術的でなく、来歴や古きを尊び、学術的研究を嫌い、骨董商や鑑定家もまた彼らに阿^{おもむ}った鑑定を行っているという⁽³²⁾。特に最も秀逸な瀧節庵「当今美術の鑑識に於ける時代の観念」では、「現今の数寄者」は東山時代以前の美術の価値を認める点において明治初年の「茶人者流の鑑識に甘んじ」る者や「近世の明清風なる書画の外を賞せざる」者よりも

進歩したが、「真に審美の眼光と史的の見地とを以て美術を鑑賞し得るものに至ては是れ甚だ稀」という。⁽³³⁾

このように、数寄者批判と一体化して民間所蔵品の公開が促進され、一九〇〇年代には『國華』における中国絵画の掲載点数は前の十年間より倍増する。特に旧大名家の動きとして、一九一〇年春に尾張徳川家が名古屋開府三百年にちなんで什宝を陳列した。⁽³⁴⁾ また、國華社自らも一九一〇年七月以降作品の展観と講演を行う「茶話会」を年に一回または二回開催した。⁽³⁵⁾ 他方、同じ時期に古美術市場の近代化が進み、民間所蔵品が散逸する機会もまた用意された。すなわち、一九〇七年四月に東京、一九〇八年九月に京都、一九一〇年十一月に大阪及び名古屋の美術倶楽部がそれぞれ設立され、特に一九一〇年代後半以降入札が盛んに行われることになる。⁽³⁶⁾

第三節 近代研究者の立場——文人的基盤からの独立

当時の近代研究者対近代数寄者という図式は、一見前代までの煎茶道と抹茶道との対立⁽³⁷⁾を彷彿とさせる。しかしながら、近代研究者は前代まで煎茶道の主な担い手であった文人の、直接の後継者とはいえない。というのも、彼らはすでに文人的基盤を共有していなかったからである。

その根拠として第一に、幕末から明治初年における書画会や煎茶会の流行はその後の文人画評価の背景となったように一見思われる

が、そのような場が抹茶道における「名物」に相当する文人画の名品を規定してきたとは考えにくいことである。もちろん、実際の書画会や煎茶会で中国のどのような文人画がどの程度展示されたかについては調査の余地がある。しかしながら、後述のように古渡の文人画には一流の作品が見られないというのが近代における共通の認識であった。

第二に、同時期における書画の分離がある。すなわち、書道史研究においてすでに指摘されているように、書は当時の内閣博覧会・美術学校・帝室技芸員だけでなく、後年の文展及び帝國美術院も含む近代美術制度のほぼすべてから離脱した。⁽³⁸⁾ その一方で、当時の書家たちは一八八〇年四月に清国公使館の随員として来日した楊守敬から「六朝書」を習得するのに熱中していた。⁽³⁹⁾ また、一九〇〇年代以降書家自身による書のみが展覧会が盛んに行われ、談書会が発足し、書道雑誌では実際の制作にとって手本となる「書」が多数掲載されていた。⁽⁴⁰⁾ 従って当時の書家にとっては同時代の中国からの影響がなお「近代書道」の源泉として有効であり、また美術界以外に活動の場が十分にあつたので、当時の美術界の論争をほとんど意に介さなかったと考えられる。

第三に、近代研究者は美術作品に対して当時の数寄者及び茶人、または前代の文人のいずれとも異なる、研究的立場を追求したことである。すなわち、歴史研究の方法の適用、作品公開の必然性、展

示方法、目録の作成方法、保存法、研究者の公平性といった全体にわたり、今日より見れば当然と思われることが当時には決して当然ではなかった。特に、瀧が早くも主幹就任の約半年後に書いた節庵「古美術の鑑賞と新美術の創作と」では、『國華』は長年鑑賞の材料を提供してきたが、却って創作者を惑わすことがあつてはならないと自戒しており、その研究者としての責任に対する自覚を裏付ける。また無署名「邦人美術研究の狭隘」では、「美術の研究家は其の美術を産出せる社会の狀態、其の文化の大勢、經濟の趨勢等の大局にも常に注意を要するもの」とその方法について明確に述べ、「骨董者流が僅に文筆を行れば則ち美術史家たり得るとなすもの」、すなわち数寄者との差別化を図る。さらに、やや年代の下る「尾州家什宝の写真を観ての所感……」では、完全な美術史の前提として名物目録の必要を感じたが、「勿論茲に名物といふは、茶人の所謂名物にはあらず。芸術上、歴史上、十分の値がある書畫器物を指す」と念を押す。このように、近代研究者は近代数寄者をいわば反面教師として、自らの立場を確立していったのである。

そもそも近代研究者の基盤は前代までの枠組みの中にはなく、彼らはむしろ西洋美学・美術史をふまえて、それを「東洋」の美学・美術史へと応用する方法を模索していた。一八九三年、帝国大学分科大学に講座が制定され、文科大学には初めて「美学」講座が設置された。その年に瀧は文科大学哲学科に入学し、一八九七年には東

京帝国大学文科大学大学院に「美学」専攻として入学した⁽⁴⁵⁾。従つて、彼は美学講座の第一期生と考えられる。制度上彼の師は、主として外国人教師のケールと日本人初の美学講座担当教授となつた大塚保治であつた。前者は西洋の美学・美術史の通史または概説を講義し、後者はその日本への消化吸収に貢献したといわれる。そのような中で、『國華』では当時の「鑑定家」とも西洋美術しか論じない「新知識の学者流」とも一線を画して、「東洋」をも視野に入れた美術の原理を追究する試みが行われた。特に、当時東京帝国大学文科大学学生であつた濱田耕作（筆名青陵）は、西洋の美学は東洋の美術（特に繪画）を説明できず、それに格好な美学を建立することを希望するといふ。後年無署名の「我国に於ける美術の評論」でも、自国の美術を論じられないのは真正の評家ではない、西洋の美学はなお発展途上で、東洋古来の所説及び美術史研究の結果を取り入れてこそ完全の美学となるといふ。この筆者はおそらく瀧と考えられる。

一九〇〇年代の『國華』に掲載された瀧による一連の論文は、いずれもその試みの実践と理解される。特に「支那繪画上の写意説」では、中国歴代の画論に見られる「氣韻」の語釈を通じて中国繪画の特質について論じる。ただし当時はまだ西洋繪画と比較するため一種の理論武装にとどまり、画論自体への深い読解は見られない。また、『國華』に初めて掲載された中国書跡の作品（王羲之筆書牘）

の解説や、書に関する「書的美を論ず」「書と絵画及裝飾美術との連関に就て」⁽⁵⁰⁾においても、あくまで西洋美学の枠組みによって書をとらえようとしており、その見解が当時の書家や書の研究者の賛同を得たとは考えにくい。さらに、「文人画説」⁽⁵¹⁾は以後繰り返し返される文人画論の嚆矢として注目されるが、後述のように参照となる作品が十分ではなく、中国の画論のみに依拠し実作品の分析に拠らない考察にとどまった。しかしながらこの時期の蓄積が、一九一〇年代半ば以降時機を得て本領を發揮することになる。

第四節 『國華』掲載作品

第一項 一八九〇年代——南宋院体画の圧倒的優勢

この時期『國華』に掲載された中国絵画の掲載点数はまだ少なく(全五十六点)、その所蔵者は限定されている(表4)。判明している所蔵者のうち比較的多いのは個人である。特に村山と上野は、近代数寄者にして当時國華社の出資社員であった。ただし上野は後年には新来の中国絵画を所蔵するようになり、没後の寄贈品の中にかつて『國華』に掲載された古渡の作例は含まれていない。旧大名家・公家では秋元、黒田、旧富山藩前田、近衛、旧高松藩松平、及び狩野家がいる。狩野家は周知のように版籍奉還により平民となったが、その所蔵品の経緯は旧大名家に準ずると考えられる。勲功華族は、益田及び福岡の二家のみである。特に益田は近代数寄者として

表4 1890年代掲載作品の民間所蔵者

区分	名前	生没年	略伝	点数
個人	中井敬所	1831-1909	篆刻家。	3
	片野氏 [邑平?]	-	-	2
	上野氏 [理一]	1848-1919	号有竹齋。朝日新聞に入社後、村山と共同経営。國華社を経済的に支援。	1
	大橋氏 [介二郎?]	-	-	1
	鹿嶋岩藏	1844-1912	実業家、鹿島組を創設。	1
	川端玉章	1842-1913	名滝之助。日本画家。	1
	村山氏 [龍平]	1850-1933	号香雪庵。大阪で「朝日新聞」を創刊。國華社を経済的に支援。	1
	森岡氏	-	-	1
	山本舜挙	-	書家。	1
旧大名家・公家	秋元興朝	1857-1917	上野館林藩秋元家第2代当主礼朝(1848-1883)の養子。子爵。春朝は子。	2
	黒田長成	1867-1939	筑前福岡藩黒田家第12代当主長知(1838-1902)の子。侯爵。	2
	前田利同	1856-1921	越中富山藩前田家第13代当主。伯爵。	2
	近衛篤磨	1863-1904	五撰家の筆頭、従一位近衛家・忠房の子。公爵。政治家。	1
	画伯狩野氏	-	本文の記述によれば木挽町狩野家の可能性が高い。	1
	松平頼聡	1834-1903	讃岐高松藩松平(水戸)家第11代当主。伯爵。	1
勲功華族	益田孝	1848-1938	号鈍翁。三井系実業家。1918年11月26日男爵。	5
	福岡孝弟	1835-1919	土佐藩出身、政治家。1884年7月7日子爵。	3

参考文献：『日本人名大事典』平凡社、1979。『三百藩藩主人名事典』新人物往来社、1986-1987。『三百藩家臣人名事典』新人物往来社、1987-1989。『明治人名辞典1』日本図書センター、1987。『明治人名辞典2』日本図書センター、1989。『〈現代日本〉朝日人物事典』朝日新聞社、1990等。

表5 1890年代掲載作品の来歴

区分	人名	件数
狩野家	探幽	5
	永徳	2
	養信(晴川院)	2
	古川叟養朴(常信)	1
	木挽町	1
	惟信(養川院)	1
	雅信(勝川院)	1
	探雪	1
	常信	1
	栄信(伊川院)	1
不明	2	
東山御物	足利義尚	1
	足利義政	1
	足利義満	1
	相阿弥	1
	不明	1
禅僧(日本)	玉舟宗璠	1
	江月宗玩	1
	真珠庵宗玄	1
	沢庵宗彭	1
江戸時代	古筆了意	1
	小堀遠州	1
	松花堂昭乗	1
	松屋源之丞	1
禅僧(中国)	古鼎祖銘	1
	心月石溪	1
	石室祖瑛	1

最も著名な一人であるが、二家ともこの時期の登場を主として、次の一九〇〇年代に対幅の残りが掲載されるにとどまる。

なお、この時期には所蔵者が明記されていないものも二十三点に上る。そのうち別の資料により東京美術学校所蔵品が六点^⑤、知恩寺及び妙心寺所蔵品が各一点確認されるが、残りの十五点は民間所蔵品と推測される。当時の所蔵者は前述のように公開を希望しないだけでなく、仮に公開しても匿名を希望する場合のあったことを裏付ける。

来歴としては、狩野家に関するものが最多である(表5)。周知のように、前代までの狩野家は大名家等の所蔵品の鑑定を行うと同時に、その模本を作成して手本として活用していた。狩野家に関する来歴の多さは当時の掲載作品の多くが同家の守備範囲にあったこ

と、換言すれば当時の『國華』がそのような作品群を多く採用したことを裏付ける。ただし後述のように、狩野家による鑑定は『國華』誌上で必ずしも支持されない。その他の来歴は、いずれも茶の湯(抹茶道)に関するもの(東山御物、日中の禅僧、江戸時代)である。

内容としては、院体画(南宋時代・元代)が半数の二十八点に上る一方、文人画は一点にとどまる(表6)。特に南宋時代の作者の伝称をもつ作品が二十点ある。馬遠、馬麟、毛益、李迪、夏珪、李安忠、梁楷はいずれも当時の画院に属し、趙令穰(字大年)は宋の宗室であった。馬遠・馬麟・夏珪・趙令穰は山水、李迪・李安忠は花鳥、毛益は畜獣の作者として著名である。徽宗は実際には北宋末の皇帝だが、次節でみるように当時の日本では南宋の画院の発展に最も貢献したと考えられていた。元代の作者としては、錢選(字舜拳)・任仁發(号月山)・王淵(字若水)がいる。前二者の出自は文人であるが、その作例はいずれも院体画である。なお、徐熙は五代の画人であるが、『國華』では南宋院体画の文脈でのみ言及される。道釈画ではその名手として著名な唐代の呉道子、宋代の李公麟(号龍眠居士)、元代の顔輝がいる。特に呉道子筆釈迦図(第一三〇号)は、中国絵画として『國華』最初の掲載作品である。また、羅漢図(第三〇、四一号)は狩野探幽による張思恭筆という鑑定が否定されて李公麟筆とされる^⑥。その張思恭は、日本の『君台觀左右帳記』に

表6 1890年代掲載作品の内容

区分	作者名(原文ママ)	点数
院体画(南宋)	毛益	3
	李迪	3
	夏珪	2
	馬遠	2
	馬麟	2
	李安忠	2
	梁楷	2
	徽宗	1
	徽宗帝	1
	趙大年	1
院体画(元)	月山	2
	舜拳	2
	錢選	1
	若水	1
	方君瑞	1
	[張遠]	1
	道釈画	顔輝
[顔輝]		1
李龍眠 [張思恭]		2
[李公麟]		1
吳道子		1
[張思恭]		1
無款		1
禪画	牧谿	3
	因陀羅	2
	卒翁	1
	石恪	1
	門無関	1
院体画(明)	仇英	1
	姜隱	1
	蔣子成	1
	呂紀	1
	呂文英 [韓晟]	1
院体画(清)	無款	1
	南蘋	1
文人画	李元達	1
その他	徐熙	2

しか記載のない(中国の画史には記載のない)作者であった。禅画では石恪、牧谿(牧溪とも)、因陀羅、卒翁がいるが、特に後二者はいずれも『君台観左右帳記』にしか記載がなかった。また、牧谿についても日本絵画に多大な影響を与えたが、中国におけるその評価は低かったことがすでに指摘されている⁽³⁶⁾。なお、無関・普門は日本の禅僧であるが、その仙人図(第三六号)はほとんど中国絵画とみなされている。

院体画(明・清)は、明代では蔣子成、仇英、呂紀、呂文英等、清代では沈銓(号南蘋)のみである。前者のうち仇英は在野で活動したが、他はいずれも画院に属した。沈銓はいわゆる来船清人の一人で画院には属さなかったが、その作例は院体画である。

最後に、李元達については「元ノ晋江ノ人」とあるにすぎないが、

その墨竹図(第二一九号)は文人画とみなされている⁽³⁷⁾。

第二項 一九〇〇年代——質量の向上

この時期『國華』に掲載された中国絵画は質量ともに向上し、主幹に就任した瀧の主導により新規の所蔵者及び内容の開拓が行われた可能性がある。まずその点数は全九十三点上り、前期の一・七倍に相当する。前述の民間所蔵品の公開が始まったことを裏付けるように、所蔵者の最多は旧大名家・公家である(表7)。新たに旧小浜藩酒井、旧松江藩松平、津軽、旧尾張藩及び一橋徳川、大久保、三条、伊達、牧野家が登場し、前半期の主要な家はすべて出揃う。特に、旧松江藩松平家は松平不昧の後裔であった。個人では、特に数寄者の赤星、馬越、原、平瀬家が新たに登場する(ただし原はこの時期には一点のみ)。平瀬は熊倉氏の分類によれば第一世代の数寄者に属し、この時期すでに入札を行っている⁽³⁸⁾。他の比較的名無名人々の多くは文人画の所蔵者である。勲功華族では、数寄者として著名な井上家が新たに登場する。また、岩崎家は第二章でみるように数寄者の多くとは傾向が異なるが、この時期に掲載された所蔵品は牧谿及び馬遠の伝称作品

表7 1900年代掲載作品の民間所蔵者

区分	名前	生没年	略歴	点数
旧大名家・公家	黒田長成		前出	11
	秋元興朝		前出	5
	酒井忠道	1851-?	若狭小浜藩酒井家第12代当主忠義(1813-1873 第14代を再襲後は忠禄と改名)の子。伯爵。	3
	松平直亮	1864-1940	出雲松江藩松平(越前)家第10代当主定安(1835-1882)の子。伯爵。茶人。	3
	津軽承昭	1840-1916	陸奥弘前藩津軽家第12代当主。伯爵。	2
	徳川義親	1886-1976	名古屋尾張藩徳川家第18代当主義礼(侯爵)の養子。父は松平慶永(春嶽)。	2
	大久保忠一	-	相模小田原藩大久保家第9代当主忠礼(1841-1897 子爵)の子。	1
	近衛篤磨		前出	1
	三条公美	1875-?	關門流藤原氏の嫡流・清華家三条実美(1837-1891 公爵)の子。	1
	伊達宗基	1866-1917	陸奥仙台藩伊達家第14代当主。伯爵。	1
	徳川達道	1872-?	三卿の一つ、一橋家第10代当主茂栄(1831-84)の子。伯爵。	1
牧野貞寧	1857-1916	常陸笠間藩牧野家第9代当主。子爵。	1	
個人	村山龍平		前出	4
	赤星弥之助	1853-1904	実業家。鉄馬は子。	3
	馬越恭平	1844-1933	号化生。三井系実業家。	3
	上野理一		前出	2
	内田耕作	-	-	2
	岡崎正親	-	-	1
	川端玉章		前出	1
	柴田源七	1866-?	柴田商店代表取締役、長浜貯金銀行・二十一銀行頭取。	1
	野村素勺	-	-	1
	原富太郎	1868-1839	号三溪。実業家、茶人。	1
	別府金七	1860-?	割烹店竹葉亭主人。	1
	平瀬亀之助	1839-1908	号露香。第三十二国立銀行、大阪株式取引所を創立。1903、1906年入札。	1
	森元綱三郎	-	-	1
	吉澤浅太郎	-	-	1
吉田丹次郎	-	-	1	
勲功華族	井上馨	1835-1915	号世外。長州藩出身、政治家。1884年7月7日伯爵、1907年9月21日侯爵。	8
	岩崎弥之助	1851-1908	号静嘉堂。兄・弥太郎(1834-85)と共に三菱財閥を創設、二代目となる。1896年6月9日男爵。小弥太(1874-1945)は子。	2
	益田孝		前出	1
	福岡孝弟		前出	1
	田中光顕	1843-1939	政治家。1887年5月9日子爵、1907年9月23日伯爵。	1

参考文献：表4に同じ。

のみである。
 来歴としては、東山御物に関するものが最多である(表8)。その根拠が不明なものも含めて、「東山御物」と明記されるものが七点に上る。その指標は、足利義満の鑑蔵印(「天山」または「道有」、足利將軍家に仕えた同朋衆である能阿弥または相阿弥による外題または題箋、及び日宋貿易や禅僧によってもたらされたといわれる古金欄による表装であった。鑑蔵印の「雑華室印」も初めて登場するが、当時はまだ足利將軍家に近い名家の印と推測されるにとどまる⁽⁶⁾。また、中国人禅僧のうち楚石梵琦は元代の僧で、いずれも因陀羅筆の画にその賛がある(もとは一つの横巻であったと考えられている四点のうち二点が含まれる)。さらに、江戸時代に関する

表 8 1900年代掲載作品の来歴

区 分	人 名	件数
東山御物	足利義満	7
	相阿弥	4
	能阿弥	2
	足利義尚	1
	「雜華室印」 (表装)	4
	不明	10
江戸時代 (茶の湯系)	小堀遠州	6
	佐久間真勝	4
	松屋源之丞	2
	松花堂昭乗	1
	徳川家康	1
	古市播州	1
	松平定信	1
	松平不昧	1
	某大名家	1
江戸時代 (文人系)	市河米庵	2
	池大雅	1
	篠崎小竹	1
	谷文晁	1
	与謝蕪村	1
狩野家	探幽	6
	安信	3
	探美	2
	惟信 (養川院)	1
	常信	1
	尚信	1
	栄信 (伊川院)	1
	安信	1
	不明	7
	禅僧 (中国)	楚石梵琦
永福		1
兀庵普寧		1
慈覚		1
竺僊梵仙		1
心月石溪		1
無準師範		1
蘭溪道隆		1
禅僧 (日本)	以心崇伝	1
	大川普濟	1
	策彦周良	1
	三章令彭	1
	翠巖宗珉	1
	太原崇孚	1
	天室宗竺	1

ものには茶の湯系と文人系の双方が見られ、後者はこの時期初めて登場した。

内容としては、文人画をはじめやや多様性が増すが、なお院体画(南宋・元)が最多で半数の四十四点を占める(表9)。特に旧大名家(黒田、秋元、酒井)の所蔵品が顕著である。その伝称作者は、南宋時代では新たに馬公顕、范安仁、閻次平、馬達、趙昌が登場する。馬公顕・馬達は馬遠の血縁であり、范安仁は藻魚図の作者として知られ、いずれも画院に属した。趙昌は北宋の人だが、その伝称作品は南宋時代の院体画として評価された⁽⁶¹⁾。また、元代では新たに孫君沢、盛懋(字子昭)、張芳汝が登場する。

道釈画では新たに唐代の李真、及び中国では無名な一連の作者(陸信忠、西金居士、周季常)が登場する。特に大徳寺所蔵の羅漢図

(第二三八号)には後出の貫休(号禅月大師)筆という伝称があったが、その落款により周季常ほか一名の筆であることが重視される。道釈画の作例には古寺だけでなく井上の所蔵品も含まれ、数寄者の新たな傾向を裏付ける⁽⁶³⁾。

禅画では、新たに無準師範、日観、玉潤が登場する。無準師範は著名な中国人禅僧であり、その作例は希少な自画賛といわれる。日観は水墨葡萄図の名手として著名であった。玉潤には従来「北宗的」とみなされる作例が多かったといわれるが、山水図(第二〇四号)以降「南宗的」と認識されて牧谿と並称される。禅画の所蔵者はすべての区分に等しくわたっている。

院体画(明・清)では、明代の画院に属した辺楚善、戴文進、石銳のほか、在野の藍瑛、張路(号平山)が新たに登場する。また唐

寅の出自は文人であるが、古渡の作例は仇英に類すると考えられていた⁽⁶⁶⁾。

最後に、文人画の点数は増加したが、その作者は限定されている。すなわち、宋代では蘇軾の子である蘇過、元代では『君台観左右帳記』にの

表9 1900年代掲載作品の内容

区 分	作者名(原文ママ)	点数
院体画(南宋)	梁楷	6
	馬麟	2
	馬遠	2
	伝馬遠	2
	伝呉道子	2
	伝趙昌	2
	伝范安仁	2
	夏珪	1
	夏珪[李唐]	1
	伝夏珪	3
	徐祚	1
	馬遠	1
	伝馬遠	1
	馬公顯	1
	李迪	1
	宋人李迪	1
	伝李迪	1
	伝閻次平	1
	伝徽宗皇帝	1
	伝珪觀	1
伝趙大年	1	
院体画(元)	銭舜拳	3
	伝王若水	2
	盛子昭	1
	伝顔輝	1
	伝孫君沢	1
	伝張芳汝	1
	筆者不詳[王淵]	1

道釈画	顔輝	1	
	伝顔輝	1	
	周季常[貫休]	1	
	張月壺	1	
	唐人李真	1	
	伝呉道子	1	
	伝西金居士	1	
	伝張思恭	1	
	伝李龍眠	1	
	作者不詳[牧谿]	1	
	筆者不詳[陸信忠]	1	
	筆者不詳	2	
	無記名	1	
	牧谿	6	
禅画	伝牧谿	1	
	因陀羅	1	
	伝因陀羅	1	
	伝印陁羅	1	
	玉潤	1	
	日觀	1	
	無準禪師	1	
	仇英	2	
	伝仇英	2	
	杜陵内史	1	
院体画(明)	石銳	1	
	戴文進	1	
	張平山	1	
	辺楚善	1	
	藍瑛	1	
	伝唐寅	1	
	[廉布]	1	
	院体画(清)	沈南蘋	1
	文人画	伝高然暉	2
		伊孚九	1
祁彖佳		1	
黄瘦瓢		1	
謝時臣		1	
蘇過		1	
張秋穀		1	
陸復		1	

前述のように、一八九〇年代の『國華』に掲載された古渡の中国絵画では宋代及び元代の院体画が半数を占めた。同時期の作品解説では、中国の数多の画史または日本の(能阿弥または相阿弥によって編纂された)『君台觀左右帳記』にもとづいた伝称作者に関する記述(伝記及び作風)の引用とその考証が中心であり、特定の作者や時代に対する認識もそれらの文献に拠る。従って、その記述は中国の画史やそれに準じた狩野派の著作(『本朝画史』『古画備考』等)にみられる画の作者主体の列伝形式であり、すでに鑑賞者よりも作者を中心とした記述への志向がうかがえる。そして次の一九〇〇年代には、やはり宋代及び元代の院体画が半数を占めただけでなく、それらの作者を中心とした美術史的評価が成立することになる。それ

み記載のある高然暉である。明代では謝時臣、祁彖佳、陸復、清代では黄慎(号瘦瓢)があったが、第二章でみるように、いずれも二流とみなされた。また伊海(字孚九)、張莘(字秋穀)は来船清人である。高然暉及び陸復の作品を除いて、個人の所蔵かその旧蔵品である。

第五節 「宋元画」に対する評価の成立

は、禅画・院体画・道釈画から成る宋代及び元代が中国絵画の全盛期であり、それ以前には現存作品がほとんどなく、その後はそれより劣るとみなし、さらに文人画は時代を問わず判断材料から外したものであった。

第一項 宋代・元代——中国絵画の最盛期

ここでいう宋代及び元代の画とは、唐代より後、明代より前の禅画・院体画・道釈画から成り、文人画はきわめて限定されている。その画人の多くは『君台観左右帳記』に記載があるが、中国の画史には記載のない場合もあった。

まず、今日一般的には、本論でいう禅画の一部と道釈画とを合わせて「道釈画」と呼ばれるが、当時の『國華』では原則として禅僧による水墨画一般について「禅画」等の語を用い、道釈画とは明らかに異なるものとして位置づけた。特に牧谿は『國華』に掲載された中国絵画の全作者の中でその掲載点数が最も多いが、その画は単に古渡に作例が多かっただけでなく、茶の湯最大の名物であった。しかし中国の画史では、その画は禅僧の余技とみなされて評価が低かった。そこで、牧谿が後世に至っても議論の対象にならないのは、その筆蹟がかの国に伝えられていないからである。もし我国にその筆蹟を有してその妙技を認識することがなければ、彼の名はおそらく永久に埋没されたであろうという。⁽⁶⁷⁾ このように、牧谿は日本にこそ

中国絵画の名品があるという主張の根拠ともなった。

次に、本論では「院体画」とはその画院における作画だけでなく、その作風の画をも含める。今日一般的には、宋代における画院は北宋時代に設置された図画院に始まるといわれる。まず、北宋末期の徽宗は古今の名画を収集して宮廷に収蔵し、また作品を画題ごとに分類して著録した。さらに画史を集めて画学を興し、画工を教育して進士のように試験をして博士の地位を授けた。⁽⁶⁸⁾ そして南宋の皇帝もそれに倣って画を支援したので、あらゆる分野の画が栄えたという。⁽⁶⁹⁾ すなわち、宋代皇帝による一連の事業はいわば近代日本の美術行政の理想としてとらえられていたといえる。また、主に南宋時代の画院に属した作者たちについて、中国の画史及び『君台観左右帳記』によってそれぞれの特徴が記述された。特に、梁楷による画は一八九〇年代には減筆の人物画のみであったが、雪景山水図（第二二〇号）及び出山积迦図（第二二七号、図1）・冬景山水図（同）



図1 梁楷筆出山积迦図
東京 伯爵酒井忠道藏 『國華』
第227号（1909年4月）掲載



図4 伝禅月大師(貫休)筆十六羅漢図 京都 高台寺蔵 『國華』第253号(1911年6月)掲載



図3 李龍眠(李公麟)筆羅漢図 [東京美術学校蔵] 『國華』第30号(1892年3月)掲載



図2 吳道子筆釈迦図 東福寺蔵 『國華』第13号(1890年10月)掲載

の三点は、山水の「真画」としてその評価を一躍高めることになった。⁽²⁰⁾ 元代については、今日一般的には画院の制度はなく、いわゆる元末四大家のようにむしろ院体画に代わる新しい創造への試みがあったといわれる。しかし古渡の中国絵画には元代の院体画が多く、先の南宋時代を前提として、元代の画はそれを継承したという点でのみ評価された。⁽²¹⁾

最後に、道釈画はまず唐の呉道子(図2)、宋の李龍眠(李公麟)の二大家があり、その遺範を継承したのが元の顔輝という系譜として認識された。⁽²²⁾ また、羅漢図の類型化がある。特に李龍眠筆羅漢図(図3)が「李龍眠様」の、後出の伝禅月大師筆十六羅漢図(図4)が「禅月様」の典型とされた。⁽²³⁾ それぞれの作品の作者を特定する根拠は伝称にすぎないが、著名な作者に由来する二つの羅漢図の類型として以後たびたび言及される。特に李公麟はこの作例により、着色道釈画の作者として認識された。⁽²⁴⁾ さらに、日本の『君台観左右帳記』にしか記載されない、一連の無名の作者(張思恭、西金居士、陸信忠)がいる。例えば伝張思恭筆釈迦画像(図5)について、その伝称に根拠はないが、この画のような一種の様式のものわが国では古来多く張思恭の筆として愛蔵してきたという。⁽²⁵⁾ 従って、これら無名の作者による道釈画が、先の著名な呉道子、李龍眠、顔輝、禅月大師の代わりに日本では受容されてきたことを裏付ける。

狩野派の著作や粉本にも明らかのように、宋代及び元代の画はま



図5 伝張思恭筆釈迦画像
山城国 二尊院蔵『國華』第149号 (1902年10月) 掲載

ず近代以前の日本の画人の手本であった。⁽²⁶⁾次に、『君台観左右帳記』や「東山御物」に由来することにより、江戸時代に至るまで茶の湯の名物でもあった。さらにその上に、近代以降の古社寺保存政策によって公開された古寺所蔵品が追加されたといえる。このように豊富な作例のために、文献によれば唐代以前に絵画が発達したことがわかるが、遺存するものがきわめて稀であるだけでなく、調査が及ばず秘庫のものはまだ公開されていない、従って宋代の作者に至って初めて文献と実物とを比較した美術史研究が可能になるとい認識が成立したのである。

第二項 唐代以前——ほとんど現存しない

唐代以前とは、実際には漢代・六朝時代・唐代をさす。唐代以前の画がほとんど現存しないという認識は、宋代・元代が中国絵画の最盛期であるという認識の第一の傍証となった。



図6 唐人李真筆不空金剛像
京都 教王護国寺蔵 『國華』第198号 (1906年11月) 掲載

まず漢代について、一九〇七年以降に東京帝大の関野貞が漢代の石廟を調査してその拓本を将来するまでは、具体的に想定できるものは清朝で刊行された武氏祠画像石の粗悪な図版だけであった。⁽²⁷⁾次に六朝及び唐代の画人については、おそらく唐・張彦遠撰『歷代名画記』巻二「顧・陸・張・呉の用筆を論ず」にもとづいて「顧陸張呉」と並称される。古渡では宋版の『列女伝』の挿画が辛うじて顧愷之の筆として知られていたが、⁽²⁸⁾陸探微・張僧繇については皆無であった。従って前出の呉道子筆釈迦図(図2)は、すでにうかがい知れない六朝の諸名家の遺蹟を偲ばせ、当時日本に辛うじて現存する唐代の画の一つとみなされた。また、空海の将来といわれた真言七祖像(図6はその一幅)も唐画として最も信頼できるもので、「東洋絵画史上貴重す可き遺品」であるといふ。⁽²⁹⁾

しかしながら、一九一〇年代以降中央アジア探検の成果として唐

代以前の画が日本にも大量に将来されるようになり、これらの認識にも変化が生じる⁽⁸⁾。

第三項 明代・清代——宋代・元代よりも劣る

ここでいう「明代・清代」とは具体的にはその院体画だけをさす。というのも後述のように元代から清代に至る文人画に対しては、「一流の作品がない」という認識があった。この明代・清代は宋代・元代よりも劣るという認識は、宋代・元代が中国絵画の最盛期であるという認識の第二の傍証であり、枕詞のように使用された⁽⁹⁾。

特に節庵「支那画に於ける山水一格の成立」・同「宋元より明代に至る山水画の変革を例す」では、実作品にもとづいて山水画の様式の変遷が提示された⁽¹⁰⁾。前者では、山水画ではまずその構図が典型に陥らず、常に目の前の自然をとらえて詩的な空想を付加すること、また深遠雄大で安穩静寂の趣を与えることが重要であり、宋代の山水がその趣旨を最もよく実現している。元代はその後継で幽寂の趣と成熟した技巧を得ているが、末期には典型に陥る。さらに明清に至っては同日の論ではないという。後者では、明代の山水画は煩雑かつ精緻にして、宋元のような深遠静寂の趣を得ていない。その着想だけ見ればあるいは進歩しているかもしれないが、それは絵画の本性に対して過大か不相応であるという。しかし、ここでそれぞれ時代の作例として参照されているのは、宋代が伝閻次平筆秋野



図7 伝閻次平筆秋野牧牛圖
東京 子爵秋元興朝藏 『國華』第191号 (1906年4月) 掲載



図8 仇英筆山水圖
東京 皇室博物館藏 『國華』第193号 (1906年6月) 掲載

牧牛圖(図7)、元代が伝孫君沢筆夏景山水圖、明代が仇英筆山水圖(図8)であり、今日より見ればその選択には明らかに難がある。すなわち山水画としては南宋時代及びそれを継承した元代の院体画が念頭にあり、この時期には北宋時代の画や元代以降の文人画はほとんど参照不可能であったことが裏付けられる。



図10 伝高然暉筆夏山雨後図
東京 子爵秋元興朝蔵『國華』第211号(1907年12月)掲載



図9 李元達筆墨竹図
〔所蔵者不明〕『國華』第119号(1899年11月)掲載

第四項 文人画——一流の作品なし

当時「文人画」以外に用いられた用語としては、「南宗」「南宗画」「南画」があるが、『國華』では相互に厳密な区別は見られない。本論では、先の院体画と対となることを意図して「文人画」を用いる。文人とは基本的に政務に携わる傍ら書画を善くする者をさすが、いったん政務に携わった後隠居するか、または同等の資格や教養をもちながら生涯仕官しなかった在野の作者も含む。



図11 伊孚九(伊海)筆山水図
京都 森元綱三郎蔵『國華』第174号(1904年11月)掲載

前述のように、一八九〇年代に掲載された文人画は李元達筆墨竹図(図9)のみであった。また、一九〇〇年代には一定量の文人画が掲載されたが、宋代の蘇過、元代の高然暉(図10)、明代の二流の文人、及び来船清人によるものであり、文人画全般の評価を押し上げるには至らなかった。特に、清代の伊孚九筆山水図(図11)は瀧の主幹就任後初めて掲載された文人画だが、池大雅の旧蔵であったという伝称により、江戸時代において文人画の一つの標範であったというにとどまる。しかし同時に、文人画の本来とは詩中に画ある如く画中にも詩あること、また骨法用筆を主として瀟散淡泊の趣を得ることであり、それは中国絵画本来の性質であると述べる。これは『國華』で最初の文人画論であり、その内容はその後の瀧による一連の文人画論の端緒である。

中国絵画に対する以上の見解は当時の日本に現存して掲載可能であった作品群にもとづいて、伝称や文献の記述よりも実作品を

重視する近代美術史学の方法に拠るものであった。その最大の成果は、「宋元画」、すなわち前代までの茶の湯の名物が新たに作者中心の制作史の中に位置づけられ、結果として近代数寄者の価値観が保証されたことである。この評価は一九一〇年代以降文人画の評価によって相対化されるものの、一九三〇年代以降の強化を経て、現在に至るまで日本における中国絵画観の確実な一部となる。

第二章 一九一〇～一九二〇年代——古渡掲載の第二・

第三ピーク

第一節 民間所蔵品の公開・入札

一九〇〇年代からすでに民間所蔵品公開への要望があり、一部では始まっていたが、『國華』の内外でその公開が最も進んだのは一九一〇年代以降である。

『國華』では一九一〇年春にすでに前述の什宝陳列が行われた尾張徳川家に対して、一九一二年八月までに調査が行われた⁽⁸⁵⁾。続いて、一九一七年十月までに島津家の調査が行われ、川崎家の所蔵品についてもすでに一九一五年二月以降掲載されていたが、一九一八年十一月の一般公開について特に報告される⁽⁸⁶⁾。さらに、浅野家の所蔵品は一九二〇年代に初めて『國華』に掲載された。すなわち、一九二二年六月以降東京の邸宅で数度陳列され、翌年六月には瀧が

広島に赴いてその宝蔵に収める古画を数日間調査した⁽⁸⁸⁾。その掲載は一九二六年十一月まで続き、さらに後年（一九四三年十一月）の一点も含めると、浅野家所蔵品の掲載点数は全三十六点上る。これは、岩崎家の四十一次に次ぐ。第四節でみるように、一九一〇年代には岩崎家の所蔵品が明代・清代の文人画の掲載点数を劇的に増加させ、一九二〇年代には浅野家の所蔵品が南宋時代・元代の院体画の掲載点数を再び増加させる。ただし、浅野家は後述のように『國華』掲載に先立って所蔵品図録を一九一七年に刊行し、また同年に後述の史学会大会でも宝物展覧を行っている。従って、一九二〇年代における院体画の掲載点数の増加は、本来もっと早くに公開されたかもしれないものが後れたものと見るべきである。

この時期には各家の所蔵品図録の刊行も行われ、その一部には國華社が関与している。すなわち、旧大名家では黒田家が一九一二年に『筆耕園』（審美書院刊）、浅野家が一九一七年に『浅野侯爵家家宝絵譜』（相見繁一編、藝海社刊）、勲功華族では井上家が一九一二年に『世外庵鑑賞』（國華社刊）、川崎家が一九一四年に『長春閣鑑賞』（川崎芳太郎編、國華社刊）、岩崎家が一九二一年に静嘉堂編『静嘉堂鑑賞 支那画部』（瀧精一序言、澤村専太郎・藤懸静也解説）、個人では松本家が一九二三年に『双軒庵鑑賞』（松本双軒庵蔵版、國華社印刷）を刊行した。

同様に國華社自らの茶話会も継続され、この時期特に大規模なも

表 10 史学会大会における宝物展観

年月日	回	内 容
1913年4月4日	第15回	前田侯爵家
1914年4月3日	第16回	松浦伯爵家
1915年4月2日	第17回	大倉美術館
1916年4月9日	第18回	酒井伯爵家
1917年5月5日	第19回	浅野侯爵家
1918年4月14日	第20回	三溪園
1919年4月13日	第21回	青山荘
1920年4月	第22回	(展観が実施されず)
1921年10月9日	第23回	徳川公爵家
1922年10月8日	第24回	岩崎男爵家
1923年		(大会が実施されず)
1924年5月	第25回	(展観が実施されず)
1925年5月17日	第26回	松平伯爵家(旧松江藩)
1926年5月17日	第27回	楽浪郡王墓発掘品
1927年5月1日	第28回	神田鐳藏氏所蔵浮世絵
1928年5月6日	第29回	松平子爵家楽翁公遺品
1929年11月3日	第30回	前田侯爵家
1930年5月11日	第31回	小泉策太郎
1931年5月10日	第32回	益田男爵家
1932年5月15日	第33回	細川侯爵家
1933年5月14日	第34回	浅野侯爵家
1934年5月13日	第35回	團伊能・牧田環・益田孝・大島雅太郎(於丸ノ内日本工業倶楽部)
1935年5月12日	第36回	三井家(於斧町集会所)
1936年5月10日	第37回	酒井伯爵家(旧姫路藩)
1937年5月	第38回	(展観が実施されず)
1938年5月15日	第39回	毛利公爵家
1939年5月13日	第40回	島津公爵家・帝室博物館
1940年5月12日	第41回	井上侯爵家
1941年5月11日	第42回	上杉伯爵家
1942年5月9日	第43回	池田侯爵家
1943年5月8日	第44回	根津美術館

参考文献：『史学雑誌』第24編第4号(1913年)～第54編第7号(1943年)。

の二つ開催された。すなわち、一九一五年十二月十一日の創刊記念茶話会⁽⁸⁹⁾、一九一七年四月二十八日の春季茶話会である(後者については、第三節参照)。同時期の史学会もまた、民間所蔵品に注目していた。すなわち、一九一三年から四三年までの三十年間、年一回の大会の会期中の一日に特定の所蔵者宅を訪問する「宝物展観」により、世襲財産として従来の土地だけでなく家宝・登録公債・有価証券が認められ、また財産を廃止することが可能となった⁽⁹⁰⁾。この法改正や第一次世界大戦による好景気の影響により、一九一〇年代後半以降所蔵品の入札が流行した。『國華』に登場する所蔵者に関する入札が行われた年月と内容を照合すれば、『國華』への掲載と前後する場合も少なくない(表11)。特に、一九一六年五月の伊達家の入札について、後出の高橋義雄は後年、維新後に大名家が堂々と蔵品を入札した最初で、他の大名家に対して有力な勧誘かつ模範となったという⁽⁹¹⁾。また一九一七年六月及び十月の赤星家の入札についても、その価格において「特筆大書すべき事件」と述べた⁽⁹²⁾。一九二〇年代には、特に井上、島津、松方、川崎、藤田家で行われたものが顕著である。井上家の入札は、馨の没後甥で養子の勝之助が美術品蒐集の趣味を継承しなかつたことによる⁽⁹³⁾。島津・松方・川崎家の入札

の二つ開催された。すなわち、一九一五年十二月十一日の創刊記念茶話会⁽⁸⁹⁾、一九一七年四月二十八日の春季茶話会である(後者については、第三節参照)。同時期の史学会もまた、民間所蔵品に注目していた。すなわち、一九一三年から四三年までの三十年間、年一回の大会の会期中の一日に特定の所蔵者宅を訪問する「宝物展観」

を実施して、非常に好評を博していた(表10)⁽⁹⁰⁾。その対象の多くは『國華』にも登場する所蔵者であり、『國華』誌上でもたびたびその消息を伝えた⁽⁹¹⁾。

他方、一九一六年九月に前述の華族世襲財産法が改正されたことにより、世襲財産として従来の土地だけでなく家宝・登録公債・有

表 11 『國華』に登場する所蔵者に関連した入札一覧

年月日	入札目録名	会場	備考
1903年4月9日	平瀬家所蔵品(堺卯楼)	大阪美術倶楽部	(筆者未見)
1906年11月11日	平瀬家所蔵品(大阪商盛組会場)(第二回)	大阪美術倶楽部	(筆者未見)
1911年11月6日	片野邑平氏遺愛品入札	東京美術倶楽部	(筆者未見)
1916年5月16日	仙台伊達家御蔵品入札	東京美術倶楽部	
1916年10月30日	川端氏(東京)当市某大家所蔵品	名古屋美術倶楽部	(筆者未見)
1917年3月6日	当市岩本氏所蔵品入札	大阪美術倶楽部	
1917年5月14日	秋元子爵家御蔵器入札	東京美術倶楽部	
1917年6月11日	赤星家所蔵品入札	東京美術倶楽部	
1917年10月8日	第二回赤星家所蔵品入札	東京美術倶楽部	
1917年10月15日	第三回赤星家所蔵品入札	東京美術倶楽部	
1917年11月22日	津軽伯爵家御蔵器入札	東京美術倶楽部	
1917年12月19日	京都市市長井上密氏遺愛品大阪本出氏所蔵品入札	大阪美術倶楽部	
1918年6月10日	近衛公爵御蔵器第二回入札	東京美術倶楽部	
1921年11月7日	尾州徳川家御蔵品入札	東京美術倶楽部	
1921年11月17日	尾州徳川家御蔵品第二回売立	名古屋美術倶楽部	
1923年6月14日	若州酒井伯爵家御所蔵品入札	東京美術倶楽部	
1925年5月11日	子爵松平家御蔵品入札目録	東京美術倶楽部	
1925年5月25日	前田侯爵家御蔵器	東京美術倶楽部	(筆者未見)
1925年11月9日	井上侯爵家御所蔵品入札	東京美術倶楽部	
1928年3月26日	前公爵松方家蔵品入札	東京美術倶楽部	
1928年4月9日	前公爵松方家蔵品第二回入札	東京美術倶楽部	
1928年5月28日	公爵島津家蔵品入札目録	東京美術倶楽部	
1928年6月18日	広岡家蔵品入札	大阪美術倶楽部	
1928年10月11日	神戸川崎男爵家蔵品入札目録	大阪美術倶楽部	
1929年3月4日	公爵島津家御蔵品入札	東京美術倶楽部	
1929年5月10日	男爵藤田家蔵品	大阪美術倶楽部	(筆者未見)
1929年10月14日	公爵島津家御蔵品入札	東京美術倶楽部	
1932年5月17日	松洞庵小津家所蔵品入札目録	京都美術倶楽部	
1933年6月26日	双軒庵美術集成図録	東京美術倶楽部	
1933年10月11日	続双軒庵美術集成図録	東京美術倶楽部	
1934年1月22日	双軒庵目録	東京美術倶楽部	
1934年4月5日	香雪齋蔵品展観目録	大阪美術倶楽部	
1936年3月12日	長春閣蔵品展観図録[表紙] / 神戸川崎男爵家蔵品入札目録[中扉]	大阪美術倶楽部	
1936年6月22日	皎亭文庫内野家並某家蔵品入札	東京美術倶楽部	
1937年4月13日	香雪齋蔵品展観目録	大阪美術倶楽部	
1943年10月25日	入札目録	根津美術館東京美術会館出張	
1943年11月1日	入札目録	根津美術館東京美術会館出張	

参考文献:『美術商の百年 東京美術倶楽部百年史』(東京美術倶楽部・東京美術商協同組合、2006)及び各入札目録(「筆者未見」を除く)。

は、金融恐慌により一九二七年四月に十五銀行が整理休業を余儀なくされたことに直接影響を受けた。というのも、前述の華族世襲財産法の改正以後、華族は土地を公債や株式に換えるようになったが、その主要な投資先が十五銀行だったのである。島津家の入札では、後年国宝に指定される呂紀筆花鳥図(第三二八、三三五号)を除く『國華』掲載作品のほとんどが出品された。松方家も所蔵品が『國華』に掲載されたのと同様にして、正義長男の巖の十五銀行の頭取辞任と同時に爵位を返上し、財産整理のために入札を行った⁹⁷⁾。川崎家はその松方家と同様関係にあり、十五銀行から優先的に融資を受けていた⁹⁸⁾。最後に、藤田家の所蔵品は前述の

ように一八八〇年代より著名であったが、中国絵画の所蔵者として『國華』に登場するのは一九二八年二月以降と遅い。また、その入札は美術品保護の思想普及や海外流出防止の任を終えたのでその一部分を社会に放出したものと⁽⁹⁹⁾いわれ、所蔵品の公開に比較的熱心であった勲功華族の中では異例である。

最後に、一九二八年十一月・十二月には東京府美術館（当時）において日中両政府の支援を受けた支那古名画展覧会が開催され、翌年刊行の『唐宋元明名画大観』（東京大塚巧藝社刊）には中国側出品一五九点、日本側出品二三九点が確認される。次いで一九三二年四月・五月には同様に日華古今絵画展覧会が開催され、同年刊行の『宋元明清名画大観』（同）には中国側出品二三二点、日本側出品一四一点（東京帝室博物館特別陳列国宝支那画）十一点を⁽¹⁰⁰⁾含む）が確認される。いずれの日本側出品者にも古渡だけでなく新来の所蔵者も含まれ、この両展覧会の日本側の出品内容は、当時日本に現存した古渡と新来双方の集大成であった。

第二節 近代数寄者と近代研究者の攻防

近代数寄者には実業界での成功者が多く、必然的に入札には積極的に関与した。民間所蔵品の公開を推進した『國華』だが、一九一〇年代後半にはこれら入札の流行に対する批判が最も激しくなる。特に「久しき以前よりその企ありしも……」では、直接先

の伊達家人札に関連して今後も古名品の所在は案外に動揺しやすく、それに乗じて海外漏出の行われることを憂慮する⁽¹⁰¹⁾。また、入札者は美術品ではなく評判を買うにすぎない、美術を利殖可能な財産視する、一個の茶器に万金を投ずるも⁽¹⁰²⁾学術的設備（特に博物館建設）を顧みないなどと批判した。さらに第一次世界大戦後には、当時の不景気は却って美術界覚醒の好時期であると述べた⁽¹⁰³⁾。この一九一〇年代後半における入札の流行は美術品海外流出の危機感をも煽り、国内の民間所蔵品に対する何らかの対策が必要であるとの認識を促すことになる⁽¹⁰⁴⁾。他方、「去秋の光悦会」ではその展示品を報告しつつ、現今の茶会は「一種の社交俱樂部となり、所謂富豪の遊戯場で、商人の骨董売買の具になるに至」ると明らかに批判する⁽¹⁰⁵⁾。

これら批判の対象としては、自ら数寄者でありながら筆も立った高橋義雄（号箒庵、一八六一—一九三七）のような人物を想定することも可能である。彼の活動は一九一〇年代に本格化し、一九二〇年代には成果の刊行が続々と行われた。まず、一九一二年二月五日、高橋は『時事新報』紙上で「東都茶会記」の連載を開始し、以後彼による茶会記は題名や掲載紙（誌）を変更しながらも没年の一九三七年に至るまで継続され、単行本がほぼ毎年刊行された⁽¹⁰⁶⁾。また一九一三年五月、初めて松平家（直亮）の家宝を調査して不昧の『古今名物類聚』の遺志を受け継ぐことを志し、一九一七年一月、大正名器編纂所を設立した⁽¹⁰⁷⁾。辛うじて茶入・茶碗二種だけの調査を

完了し得たというその『大正名器鑑』は、一九二一―二六年に全九編が刊行された。さらに一九二九年、『大正名器鑑』の編集補助を務めた高橋龍雄（号梅園、一八六八―一九四六）は『茶道』を刊行したが、その書は従来茶道史の本格的研究の出発点として位置づけられている。⁽⁹⁾

しかしながら、数寄者はもちろん自己顕示という側面もあったものの、所蔵品の公開を重視（または容認）した点で従来茶人とは異なる。例えば、高橋篤庵が作品を実見することの重要性及び実地調査の困難を語り、また名物を一般公衆の参考に供して後代に伝えるだけでなく、当時の工芸に利用する必要を説き、さらに国家が名器の保護を国民に任せていると批判したことは注目される。⁽¹⁰⁾ また、高橋梅園は従来「道具茶の湯」として攻撃される茶器愛玩の正当性を主張し、「茶は道具の総合芸術である」と規定した上で、茶人・茶碗にとどまらない名物茶器の由来を「史学的芸術的」に試みたという。⁽¹¹⁾ 従って両者によるこれらの見解は、後述の『茶道名物考』も合わせて近代数寄者による名物観の到達点といえる。彼らの活動も民間人による美術作品の公開・記録・評価として『國華』に比することも可能である。しかし研究者との決定的な相違とは、数寄者が徹底して鑑賞者の立場にとどまる一方、研究者はあくまで作者の置かれた歴史的文脈を重視したことにあったと考えられる。

表 12 1917年4月28日國華社春季茶話会出品作品
(中国絵画のみ)

作者名	作品名	所蔵者	『國華』掲載
伝馬遠	山水図	岩崎小弥太	第234号
釈溥光	十六羅漢帖	岩崎小弥太	第333号
伝任月山	楼閣山水図双幅	川崎芳太郎	第321号
-	竹林山水図	岩崎小弥太	第308号
呂紀	四季花鳥図四幅	島津忠承	第328、335号
王問	漁楽図	岩崎小弥太	第310号
詹景鳳	山水図	住友吉左衛門	第329号
李士達	歳朝題詩図	岩崎小弥太	-
倪元璐	山水図	岩崎小弥太	第391号
呉振	溪山秋思図	岩崎小弥太	第370号
関思	月夜訪友図	岩崎小弥太	第299号
馮起震・馮可賓	墨竹図	岩崎小弥太	-
王建章	川至日升図	岩崎小弥太	第304号
張彦	山水図	岩崎小弥太	第392号
陳紹英	山水図	岩崎小弥太	第306号
陳賢	老子過関図	岩崎小弥太	第327号
曹有光	山水図	岩崎小弥太	第311号
李寅	平遠山水図	岩崎小弥太	第319号

参考文献：「春季茶話会記」『國華』第324号、1917年5月、391-392頁。

第三節 文人画評価の道程と書道界への提言

一九一〇年代以降、辛亥革命前年の中国で瀧が調査した中国人の所蔵品や、その後日本に将来された中国絵画の作品群が続々と掲載され、特に文人画に注目された。⁽¹²⁾ 一九一〇年代後半から二〇年代初頭には、岩崎家の所蔵する古渡の文人画が多数掲載されただけでなく、一九一七年四月二十八日、國華社春季茶話会において、日中の元代以後の文人画または南宗画に属するものと、それに対立する

上代及び北宋の画が展示された。⁽¹⁰⁾ 中国絵画は十八点で、元代以降の文人画は十一点上った(表12)。そのうち岩崎家の所蔵品が十点、残りの一点は住友家(吉左衛門)の所蔵品であった。当日は瀧が「文人画の本意」と題する講演を行ったが、その要旨によれば初期の見解をも踏まえつつ、後年展開される議論も含まれる。同年同月には東京帝室博物館でも新来の作品群を含んだ「南宗画特別陳列」が行われたが、⁽¹¹⁾ 國華社の方はすべて古渡の作品群から構成され、しかも宋代から明代までの院体画との比較によって提示された点にその独自性があり、かつ啓蒙的意図がうかがえる。

他方、一九一〇年代後半から二〇年代は、『國華』の外部で瀧の立場が大きく動いた時期でもあった。一九一四年一月二十三日公布の勅令第七号により東京帝国大学文科大学において従来の「美学一講座」が「美学、美術史 二講座」に改められ、その講座設置理由書によれば新設の第二講座では「主トシテ本邦及東洋ノ美学及美術史」が講じられることになった。⁽¹²⁾ そして同年二月二十一日、瀧がその講座の教授となったのである。⁽¹³⁾ この経緯には調査の余地があるが、前章でみたような「東洋」の美学・美術史確立の試みの一つの成果とも考えられる。以後、特にその講座の特殊講義では六朝から明代の画論画史の文献学的研究及び作品との比較、演習では代表的な画論を講読したといわれる。⁽¹⁴⁾

以上をふまえ、『國華』では古渡を含めた文人画に対する評価が

一変する。まず、早くも一九二二—一三年に掲載された田中豊蔵「南画新論」は、「南宗」「北宋」という名称の歴史性を検討した上で、その自然に対する制作態度によって文人画を評価し、また画風にも言及する。⁽¹⁵⁾ 書かれた時期から見ても、おそらく当時実見可能となった明代及び清代の文人画の作品群が議論の契機になったと推測される。ただし、実際に根拠となっているのは画論であって実作品ではない。そのため当時の日本では見られないと明記しつつ、元末四大家の作品を文人画として最も評価する。

次に、新来の作品群によって起こった文人画に対する評価は古渡の作品群にも及んだ。例えば、墨色の剛柔を旨とした「コンベンショナルな形式」は亡び行く古代芸術の記念物として永久に尊重しつつもその復活を願わないが、墨色の濃淡に開拓を試みた南画の水墨山水の方は将来最も発展の余地があるという。⁽¹⁶⁾ また技巧上の部分的発達に限られた文人芸術に対する「素人芸術」という観点から、足利時代の高僧画は因習的制約を破壊し大胆奔放な製作をなして芸術界を活性化したが、徳川下半期の文人画派はその遊戯的見解のために却って芸術に対する懸念の気魄を喪失したという。⁽¹⁷⁾

一九二〇年代後半以降には、『國華』に掲載される文人画は日本人の所蔵する新来の作品群へと移行した。同時にその文人画論は実際の作品に即して画法に言及するだけでなく、院体画との比較により中国絵画史におけるその位置づけを論じるに至った。⁽¹⁸⁾ 詳述の余地

はないが、その論点は主に次の四つに集約される。第一に、功名や技巧にとられない文人としての制作態度を重視した。第二に、それは実際には当時の価値観、すなわち近代的芸術観にもとづいて文人画の解釈及び評価を行うことを意味した。第三に、その本来から離れた当時の旧派（職業的南画家）及び前代末期の文人画を批判するか、または復興の対象外とみなした。第四に、最終的にはその制作態度だけではなく様式としての文人画を認識するに至った。特に、最も統括的な瀧節庵「支那画の二大潮流」では、院画（院体画）は技巧的・客観的であることを特色とするが、軒冕高士画（文人画）はそれと相反して技巧に拘泥せず、逸格態で意趣に長じた。この二つの流れに対して明代以降は「北宗画」「南宗画」という区別を適用し、元代以降の中国絵画の主流は後者にあった。しかしながら後世の様式化はその本来に反することで、その精神を失って形骸化したという。^②

実は、一九一〇年代半ばから一九二〇年代の『國華』ではこれら文人画論と並んで瀧による画史画論研究が複数掲載されたが、^③それらは大学における演習の成果の公表と考えられる。詳述の余地はないが、特に宋代画論の一つである郭若虚撰『图画见闻誌』にみられる「心印」について、「心の直ちに表はれて形となるもの」で「その心印説は現今の言葉で云へば表現説」であるという（「表現説」に「エキस्पレッシヨニズム」とルビあり）。^④このように、瀧の場合には

文人画を二〇世紀初頭の西洋絵画における表現主義に近似した（ただし同一ではない）ものとする根拠となったのが、画論に対する理解であったことに留意したい。

他方、『國華』ではすでに一九〇〇年代に中国書跡の作品と書に関する論文とが掲載されていたが、当時の書道界との歩み寄りはまだ見られなかった。一九一〇年代から二〇年代には中国書跡の作品が五点掲載され、^⑤当時の『國華』では文人画にとどまらず書への関心も深まったことがうかがえる。

まず、一九一〇年代末には「書道の新研究」が掲載された。そこでは、書法の美的価値に対する問題は絵画の研究上必要だが、現時の研究の多くは骨董的で学問的ではなく、新研究を試みる必要があるという。^⑥これは数寄者批判と同一の論法であり、当時の書道界は美術史研究者の期待通りには活動していないと考えられていたことがわかる。次に、一九二〇年代初めにはその「書道の新研究」に対して、そのように新しい芸術眼による書道を鼓吹するにもかかわらず、『國華』誌上で書の作例を掲載しないことを批判した投書があった。そこで「此程本誌編輯部に書を寄せて……」ではそれに応え、書を掲載することに異議はなく実際に掲載歴もあるが、「相当に有名なものであつても、なるべくは格段の深義を有するもの」を選択したく、そのため大いに苦心しているので、世間普通の書道誌とは異なるという。^⑦このように、『國華』が当時多数存在していた

書道雑誌とは異なる文脈で——おそらくは手本ではなく作品として——書を掲載しようと難儀していたことがうかがえる。

最後に、瀧拙庵「書道と美術」は書道作振会で行われた講演の筆記である（経緯は不明）。それによれば、明治初年の「書は美術にあらずと云ふ議論」には時代上の制約があり、また当時の状況を考えれば南画が排斥されたのも妥当であった。文人画は芸術の第一義が主観の表現にあるとする近年の動向にかなうが、その筆法は書道と同程度に自在にして自己の表現を尽くしている必要がある。そしてそれは文人画に限らずすべての「東洋画」に必要であるという⁽⁸⁾。このように、近代的芸術観から書を画と同等に自己表現の手段とみなす見解は前述の「心印」表現⁽⁹⁾理解の応用であり、美術と書をめぐる論争を統括した上で、この時点で書道界に対して直接表明されたことを評価したい。

第四節 『國華』掲載作品

第一項 一九一〇年代——岩崎家所蔵文人画の優勢

この時期『國華』に掲載された古渡の中国絵画は、前の時期と同等の点数（九十六点）を維持した（新来

表 13 1910年代掲載作品の民間所蔵者

区 分	名 前	生没年	略 歴	点数
勲功華族	岩崎弥之助		前出。小弥太（1874-1945）は子。久弥（1865-1955）は甥（弥太郎の子）で三菱財閥の三代目。	25
	井上馨		前出。勝之助（1861-1929）は甥で養子。	6
	川崎正蔵	1837-1912	川崎造船所を創設。芳太郎は養子（1869-1920 1920年1月13日男爵）	5
	住友吉左衛門	1864-1926	名友純、号春翠・泉屋。住友本家第十五代。1911年8月25日男爵。	4
	森村開作	1873-?	6代森村市佐衛門（1839-1919 1915年12月1日男爵）の子。日本貿易協会会長。	3
個人	村山龍平		前出	3
	小津清左衛門	1888-?	元禄年間に創業した老舗の末裔。小津銀行代表社員。	2
	西川文蔵	-	-	2
	井汲倉蔵	-	-	1
	井上密	1867-1916	法学者。1917年入札。	1
	岩本栄之助	1877-1916	株式相場師。1917年入札。	1
	木下吉之丞	-	-	1
	桑名鉄城	1864-1938	号九華印室。篆刻家。	1
	白井義胤	-	-	1
	高松長左衛門	-	-	1
	土井林吉	1871-1952	号晚翠。詩人・英文学者。	1
	長谷川治郎兵衛	-	-	1
	松本松蔵	-	号双軒庵。実業家、九州電気軌道株式会社重役。	1
	村上柯吉	1889-?	千代田石油株式会社社長。	1
茂木七郎右衛門	1860-1929	野田醬油会社を創業。	1	
旧大名・公家	徳川義親		前出	6
	島津忠承	-	薩摩鹿兒島藩第13代島津家第29代当主忠義（1841-1897 公爵）の子。	3
	徳川達道		前出	2
	松平直亮		前出	2
	秋元興朝		前出	1
	酒井忠興	1879-1919	播磨姫路藩酒井家第10代当主忠邦（1854-1879）の子。伯爵。	1
伊達宗基		前出	1	

参考文献：表4に同じ。

表 14 1910年代掲載作品の来歴

区分	人名	件数	
江戸時代 (文人系)	浅野樸堂	1	
	安西雲煙	1	
	市河米庵	1	
	篠崎小竹	1	
	谷文晁	1	
	永井喜暉	1	
	中林竹洞	1	
	貫名海屋	1	
	山本梅逸	1	
	頼山陽	1	
江戸時代 (茶の湯系)	松平不昧	2	
	徳川家	2	
	松花堂昭乗	1	
	佐久間洞巖	1	
	徳川家康	1	
	徳川吉宗	1	
	小堀遠州	1	
	偃谿広聞	3	
禅僧 (中国)	中峰明本	2	
	天目文礼	1	
	平山処林	1	
	一山一寧	1	
	東叟	1	
	見心来復	1	
	黄檗僧	雲林	1
		隠元隆琦	1
		逸然	1
		木庵性瑫	1
高泉性敦		1	
禅僧 (日本)	即非如一	1	
	愚中周及	1	
	絶海中津	1	
	太原崇孚	1	
	普門	1	
狩野家	探美	1	
	探幽	1	
東山御物	不明	1	
	足利義満	2	
明治時代	不明	1	
	斎藤拝石	5	
	奥三郎兵衛	2	
	鈴木煙雲	2	
	平野五岳	2	
	長三州	2	
	野村素介	1	
	田能村直入	1	
	山中信天翁	1	
	福田鳴鶯	1	
	岡井慎吾	1	
	千原華溪	1	
	小西喜兵衛	1	
	村田香谷	1	

もまた第一ピークだったので、双方を合わせた中国絵画の掲載点数は創刊以来最多となる。所蔵者の最多は勲功華族であり、その掲載点数は前の時期の三倍に上った(表13)。その上昇の要因は岩崎家の所蔵品で二十五点を占め、その内訳は二点を除いて明代または清代の作品で、十七点は文人画であった。その他、川崎、住友、森村家が新たに登場するが、住友の所蔵品もすべて明代または清代の文人画である。個人では、前出の村山のほかは比較的無名の所蔵者だが、その内容はやはり文人画が多い。旧大名家では、勲功華族における急増と引き替えにその掲載点数は半減したが、新たに島津、旧姫路藩酒井家が登場する。

来歴としては、文人画の増加に伴い、江戸時代の文人系が茶の湯系を上回った(表14)。また、煎茶史によれば黄檗僧(隠元隆琦とその門下僧)は江戸時代に煎茶を含む文人の文化を普及したといわれ、

例外的に文人系に属する。なお、『國華』では明記されないが、近年の研究により岩崎家及び住友家の所蔵品にみられる明治時代の文人系の来歴も明らかになった。^⑩

内容としては、院体画(南宋・元)が前の時期の三分の一にまで落ち込む一方、文人画は三・六倍に急増して一九一〇年代全体の三分の一を占め(三十三点)、全院体画を上回った(表15)。ただし王蒙はいわゆる元末四大家の一人であるが、元画寒林煇樵図(第二七三号)の印章は後入れとされている。^⑪明代では特に文徵明の甥の文伯仁、忠臣として著名であった楊文驄のほか、次節でみるように、中国では評価が低い江戸時代の日本で受容された張璠、王建章、陳賢が新たに登場する。清代では特にいわゆる四王呉恽の一人である恽壽平(号南田)、来舶清人の江大来(号稼圃)、そして沈銓が新たに登場する。沈南蘋筆墨竹図(第三三四号)は従来の院体

表 15 1910年代掲載作品の内容

区分	作者名(原文ママ)	点数	
文人画(明)	張瑞図	4	
	盛茂燁	2	
	王建章	2	
	葛徵奇	1	
	関思	1	
	周之夔	1	
	詹景鳳	1	
	趙左	1	
	陳賢	1	
	任時中	1	
	文伯仁	1	
	楊文驄	1	
	陸治	1	
	林台衡	1	
文人画(清)	伊孚九	1	
	惲南田	1	
	王学浩	1	
	許友眉	1	
	江稼圃	1	
	黄慎	1	
	沈南蘋	1	
	曹有光	1	
	陳紹英	1	
	翟大坤	1	
	武丹	1	
	李寅	1	
	文人画(宋)	陳所翁	1
	文人画(元)	[王蒙]	1
院体画(明)	李士達	2	
	呂紀	2	
	王維烈	1	
	王問	1	
	仇英	1	
	伝仇英	1	
	謝時臣	1	
	鐘欽礼	1	
	戴文進	1	
	石鋭 [閻次平]	1	
	藍瑛	1	
	劉俊	1	
	伝辺文進	1	
	院体画(清)	沈南蘋	3
伝張思恭		2	
[張思恭]		1	
筆者不詳 [張思恭]		1	
伝顔輝		2	
筆者不詳 [顔輝]		1	
周季常		1	
陸信忠		1	
伝吳道子		1	
伝禪月大師		1	
[李真]		2	
[陸信忠]		1	
筆者不詳		2	
[無記名]		3	
院体画(南宋)	李安忠	1	
	梁楷	1	
	伝毛松	1	
院体画(元)	[夏珪]	1	
	[李迪]	1	
	伝孫君沢	2	
院体画(元)	孫君沢	1	
	伝任月山	1	
	[任月山]	1	
	伝王若水	1	
	伝張遠	1	
	[無記名]	1	
	禅画	牧谿	1
		牧溪	1
		伝牧谿	1
		[牧谿]	1
		因陀羅	1
		雪庵	1
		伝胡直夫	1
		筆者不詳 [率翁]	1
[李確]		1	
[牧谿、胡直夫]		1	
[無記名]		1	
その他		顧德謙	1

画とは全く別調に属する墨竹であり、その存在に戸惑いを隠さない。⁽¹⁵⁾
文人画の半数は岩崎の所蔵品であった。

院体画(明・清)のほとんどは明代であり、特に画院に属した辺
文進、劉俊、在野の謝時臣⁽¹⁶⁾、李士達が新たに登場する。徳川・島

津・岩崎家に加えて、個人の所蔵である。特に岩崎家の所蔵品に文
人画と院体画の双方が見られることについては、後述する。
道釈画では貫休(号禪月大師)が初めて登場し、前章でみたよう
に、その十六羅漢図(第二五三号)は以後羅漢図における「禪月様」

の典型となる(ただし南宋時代の制作とする)⁽¹⁷⁾。

院体画(南宋・元)では、特に目
新しい作者はいないが元代の作例の
掲載点数が宋代を上回る。古寺・旧
大名家のほか、勲功華族の井上・川
崎・森村・岩崎の所蔵である。

禅画では新たに溥光(号雪庵)が
登場し、その羅漢図(第三三三号)
は「文人画若くば南画の淵源をなす
べき古名家の作物」の例として評価
される。⁽¹⁸⁾ また、伝牧谿筆遠浦帰帆図
(第二九一号)は牧谿による瀟湘八景
図の一つとして、初めて登場した。
所蔵者は相変わらず全区分に均しく
巨る。

なお、顧徳謙は徐熙と同様に、五

表 16 1920 年代掲載作品の民間所蔵者

区分	名前	生没年	略歴	点数
旧大名家・公家	浅野長勲	1842-1937	安芸広島藩浅井家第12代当主。侯爵。	35
	島津忠重		前出	6
	秋元春朝		前出	2
	松平直亮		前出	2
	黒田長成		前出	1
	徳川達道		前出	1
	松平康春	1892-?	美作津山藩松平家第8代当主齐民(1814-1891 子爵)の五男康民(1861-?)の子。1925年入札。	1
勲功華族	岩崎小弥太		前出	14
	松方巖	1862-1942	松方正義(1835-1924 薩摩藩出身の政治家、首相に二度就任。1884年7月7日伯爵、1922年9月18日公爵)の子で、十五銀行取締役。1927年12月19日爵位返上。1928年入札。	7
	川崎武之助		前出	5
	藤田平太郎	-	藤田伝三郎(1841-1912 号香雪齋。藤田組を創立。1911年8月25日男爵)の長男。	5
	原嘉道	1867-1944	弁護士、のち枢密院議長。1944年8月7日男爵。	2
	神田金樹	1885-?	英文学者神田乃武(1857-1923 1898年7月4日男爵)の子。	1
	郷誠之助	1865-1942	政治家郷純造(1900年5月9日男爵)の子。実業家、財界人。	1
	長与又郎	1878-1941	長与専斎(1838-1902)の子。病理学者。1941年8月15日男爵。	1
森村開作		前出	1	
個人	広岡憲三	1876-?	1901年先代信五郎の養子となり、1904年家督相続。加島銀行頭取。1928年入札。	3
	宗像九一郎	-	-	2
	馬越恭平		前出	2
	本山豊実	-	古美術商。	1
	福井貞一郎	-	-	1
	山田他人夫	-	-	1
	茂木七郎右衛門		前出	1
	尾本龍	-	-	1
松本勝太郎	1874-?	政治家。	1	

参考文献：表4に同じ。

代の画人であるが南宋院体画の文脈でのみ言及される。

第二項 一九二〇年代

——浅野家所蔵院体画の優勢

この時期『國華』に掲載された古渡の中国絵画は、前の時期と同等の掲載点数(九十九点)を維持して過去最多となった(新来の掲載点数は一時的に減少した)。所蔵者の最多は旧大名家で、その掲載点数も過去最多となった(表16)。特に浅野家の所蔵品は初登場にして三十五点に上り、一九二〇年代全体の掲載点数の三分の一以上を占める。その内訳は院体画二十二点、禅画八点、道釈画五点であり、特に院体画(南宋・元)が十八点に上る。その他、旧津山藩松平家も新たに登場する。その所蔵品は旧松江藩同家の所蔵品と共に名物である。勲功華族もまた前の時期と同等を維持するが、新たに松方、藤田、郷、原家等が登場する(岩崎の所蔵品掲載は一九三三年七月で終了)。個人では、一九〇〇年代に登場していた馬越のほか、広岡、宗像家等が登場する。

来歴としては、明治時代を除くと、茶の湯系のものしか見られない(表17)。

表 18 1920年代掲載作品の内容

区 分	作者名 (原文ママ)	点数
院体画 (南宋)	伝夏珪	3
	[夏珪]	1
	徽宗皇帝	1
	[徽宗]	1
	伝徐崇嗣	1
	[李安忠]	2
	[宋汝志]	1
	[戴嵩]	1
	[趙昌]	1
	[馬遠]	1
	[牧谿]	1
[梁楷]	1	
院体画 (元)	任月山	2
	伝任月山	1
	錢舜拳	1
	伝錢舜拳	2
	[錢舜拳]	1
	用田	1
	伝用田	1
	松田	1
	頼庵	1
	[頼庵]	1
	趙子昂	1
	伝趙子昂	1
	伝胡廷暉	1
	伝孫君沢	1
	[盛子昭]	1
	[無記名]	1
	院体画 (明)	伝紅白川
劉俊		2
吳璉		1
周綸		1
張平山		1
辺文進		1
李一和		1
呂敬甫		1
[野泉]	1	
[無記名]	1	
院体画 (清)	沈南蘋	5

表 17 1920年代掲載作品の来歴

区 分	人 名	件数
禅僧 (中国)	一山一寧	1
	偃谿広開	1
	子輿	1
	松源崇岳	1
	浄伏禅師	1
	崇裕	1
東山御物	楚石梵琦	1
	[雜華室印]	3
	足利義満 (表装)	2
狩野家	探幽	5
	不明	1
江戸時代 (茶の湯系)	松花堂昭乘	1
	徳川吉宗	1
	松平定信	1
禅僧 (日本)	玉室宗伯	1
	玉舟宗璠	1
	策彦周良	1
明治時代	清溪通徹	1
	斎藤拜石	1
	臺山堂	1
	千原華溪	1
	長三州	1
	長田新月	1
	平野五岳	1
山中信天翁	1	

内容としては、院体画(南宋・元)が巻き返して、全体の三分の一(三十三点)を占める(表18)。新しい作者としては、南宋時代では宋汝志、徐崇嗣、元代では頼庵、松田(用田)、趙孟頫(字子昂)がいる。特に、頼庵、松田(用田)はいずれも『君台観左右帳記』にしか記載がなく、前者は魚図、後者は栗鼠図で知られた。また、趙孟頫は文人でありながら院体画の風格を有すると評された。⁽¹⁸⁾

院体画(明・清)及び禅画は着実に増加した。院体画(明・清)では、いずれも草虫図で著名な紅白川と呂敬甫、及び藍瑛の子である藍子昂等が新たに登場する。

禅画では、新たに子庭、雪窓、檀芝瑞、心越興儔、蘿窓が登場する。子庭・雪窓・蘿窓は中国では評価が低く、檀芝瑞は『君台観左右帳記』⁽¹⁹⁾にのみ記載があり、心越興儔は江戸時代の来日僧であった。また、伝玉潤筆山市晴嵐図(第四二九号)は伝牧谿筆平沙落雁図(第四一〇号)と共に八景図の一つで、牧谿筆草陀天図・竹猿図(第四二五号)と合わせ

ていずれも名物である(表3参照)。

道釈画では、『君台観左右帳記』にさえ記載がない、すなわち落款によってのみ知られる作者(陸仲淵・陸四郎)、また探幽の鑑定によってのみ知られる作者(趙仲淵)があった。

文人画は激減したが、特に江戸時代に文人画の手本として受容された『芥子園画伝』の挿図の作者であった王概が新たに登場する。

第五節 文人画に対する評価の成立

前述のように、古渡の文人画には一流の作品が見られなかったが、その事実への認識は特に一九一〇年代に新来の文人画に遭遇して以降顕著に見られた。例えば、日本に伝来した宋代の画では南宋時代のものも多く、元代についてはその南宋院体画の系統に属するもの以外はない。最も不足を感じるのは文人画または南画の淵源となる



図12 元画寒林婦樵図

京都 井上密蔵「國華」第273号
(1913年2月)掲載

名家の作品であり、元末四大家に至っては伝称作で確かなものはないという⁽¹⁰⁾。従って、前節でみた元画寒林婦樵図(図12)は、掲載当時王蒙の真筆ではなく南北両宗を折衷した一派の傑作とみなされた。また明代については、雪舟でさえ当時すでに大家であった沈周を師となしえなかったように、足利時代にはその渡来が少なかっただけでなく、江戸時代に渡来したのもその後期のものが多く、沈周・文徵明ら大家の作はなかったという⁽¹¹⁾。さらに清代についても渡来するものは甚だ少なく、王翬や恽壽平のような一流の大家については近年ようやく新来の作品群によってその偉大なる手腕を知った次第で、二流以下の画人の作品でも入手したときには重宝されてきたという⁽¹²⁾。

第一項 新来の文人画——再評価の契機

前述のように、一九一〇年代には中国人の所蔵する明代と清代の文人画が一定量掲載された。それらが文人画全般に対する再評価の直接の契機になったと考えられるが、その価値基準は主に二つある。第一に、特定の古人に倣いいつもその単なる模倣ではない、また自然観察を行いつつもその単なる模倣(写実)ではないことである。第二に、自題詩や落款のある作例に対して、それらを作者による書として画と共に評価することである。前者は絵画を最終的にはその作者の自己表現とみなした当時の西洋絵画、すなわち「近代絵画」との類似性にもとづく価値観であり、後者はその西洋絵画と対抗し

うる「東洋絵画」の独自性にもとづいた価値観といえる⁽¹⁶⁾。このように、まず新来の作品群に即して見出された「近代絵画」にして「東洋絵画」という文人画の両義性が、その後『國華』における文人画論の基調となった。

なお、文人画の淵源とみなされた元代末期の作者の作品は一九一〇年代までに掲載された中国人所蔵品の中には含まれなかったが、一九三〇年代以降日本人の所蔵品より掲載される⁽¹⁶⁾。

第二項 浙派と二流文人画——古渡の再評価(一)

前述のように、一九〇〇年代以前には特に院体画に即して明代・清代の画は宋代・元代よりも劣るという認識があった。しかし一九一〇年代前後より古渡の作例が増加するに伴い、またおそらくはその時代の文人画の作例が少なかったために、明代の院体画——特に浙派——を評価しようとする傾向が見られる(浙派とは、明代において宮廷の外にも普及した院体画の作風のうち、特に山水画の流派をさす)。

まず花鳥画について、例えば明代の呂紀(図13)は新様を開拓するの功績があった辺文進と林良以上に、総合的にして疎細を兼ねる妙があるという⁽¹⁶⁾。また、清代の沈銓の画迹は概して清新な作風を示し、その花鳥図(図14)は呂紀のように旧様を伝えた一派の花鳥画に対して近代的支那花鳥画の一種であるという⁽¹⁶⁾。このように、古



図13 呂紀筆花鳥図

東京 公爵島津忠承蔵
【國華】第328号(1917年9月)掲載



図14 沈南蕓(沈銓)筆花鳥図

東京 侯爵井上勝之助蔵
【國華】第326号(1917年7月)掲載

渡に作例の多かった呂紀や沈銓を、日本の画人への影響にとどまらず中国絵画史の中で積極的に評価しようとして試みた。次に浙派について、例えば明代の山水においては馬遠・夏珪の流れが一時流行したが、さらにその風格を一転して勁抜の画態をなしたのが浙派であった、その浙派の初めをなしたのが戴文進(図15)である。その画に

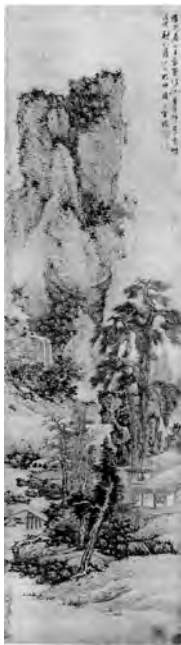


図 17 藍瑛筆秋景山水図

東京 男爵岩崎小弥太蔵『國華』第 303 号 (1915 年 8 月) 掲載



図 16 石銳筆金碧樓閣山水圖

東京 侯爵井上馨蔵『國華』第 230 号 (1909 年 7 月) 掲載



図 15 戴文進筆夏景山水圖

東京 伯爵徳川達道蔵『國華』第 265 号 (1912 年 6 月) 掲載

は宋元の画には見られない特徴もあり、むしろ明画としての新様を窺うに足るとい¹⁸⁾。また、石鋭筆金碧樓閣山水図(図 16)も明代の特色を表現した作として一個の代表品であるとい¹⁹⁾。さらに、藍瑛は浙派の殿將で壮大にして繁雑な山水を写し筆端の豪気を誇張したので、文人の鑑賞には堪えないとして中国の批評家には排斥された。しかし秋景山水図(図 17)のような傑作に至ってはそのような欠点は見られず、むしろ浙派の長所を開明しているとい²⁰⁾。このように、中国では同時代の文人画よりも評価が低い²¹⁾が、日本の古渡に作例の多かつた浙派を積極的に評価する。

他方、文人画で一流作者の代わりに古渡に多く見られたのは、明の嘉靖年間以降(明代後期)に活躍した一連の画人と、清代のいわゆる来舶清人による画であった。一九一〇年代以降新来の作例によって文人画が再評価されるにつれ、これら古渡の文人画についても積極的に評価しようとする傾向が見られる。

まず明代について、例えば明清時代のものについてはもとより中国に名蹟があるのは明らかだが、日本にもかの国にも劣らないと思われる実²²⁾に驚くべき尤物があつて、王²³⁾建章筆川至日升図(図 18)はその類であるとい²⁴⁾。また、張²⁵⁾瑞図(図 19)は嘉靖以降の南宗文人画家の中で最も特色のある一人で、独自の画境を持っている点においては当時の四大家以上に評価されても支障ないとい²⁶⁾。さらに、陳²⁷⁾賢(図 20)は中国の画史にその事績を伝えず、画についても知ら

ない者が多いが、書の隠元、木庵、即非と並んで我国における黄檗文化の代表であるという。このように、江戸時代後期から明治時代初期にそれらの画を鑑賞してきた煎茶会や書画会は当時衰退しつつ

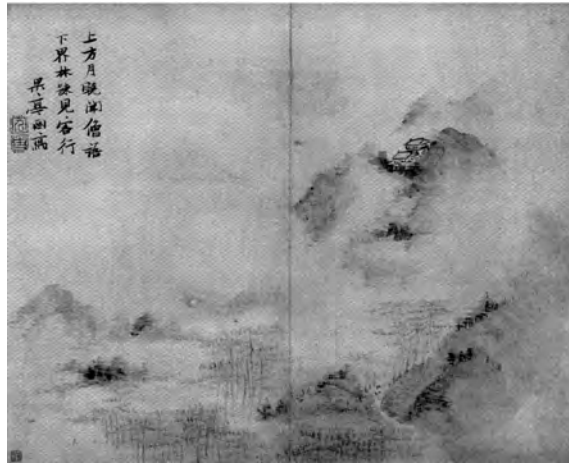


図 19 張瑞画月夜図

大阪市 菅沼正俊蔵 【國華】第 507 号 (1933 年 2 月) 掲載



図 18 王建章筆川至日升図

東京 男爵岩崎小弥太蔵
【國華】第 304 号 (1915 年 9 月) 掲載

あつたが、それと入れ替わるようにして『國華』で再評価されたのである。次に来船清人についても、例えば江大来(図 21)は、伊海の山水画がいわゆる逸格に属して(北宋の)董源の正派ではなかったのに対して、その正派を伝えたという^(註)。このように、単に同時代の日本の画人に影響を与えたというだけでなく、中国絵画史におけるその位置づけにも言及された。

ところで、以上の浙派と二流文人画のうち、前述のように岩崎家



図 21 江稼圃筆山水図

伊勢 小津清左衛門蔵 【國華】
第 349 号 (1919 年 6 月) 掲載



図 20 陳賢筆积像図卷

大阪市 山中吉郎兵衛蔵
【國華】第 568 号 (1938 年 3 月) 掲載

または住友家の所蔵品の多くには明治時代に関する来歴があり、当時の所蔵者である岩崎または住友より一世代前（一九二〇年代以前の生まれ）の人々によって所蔵され、一八八〇年代以降の書画会や煎茶会で鑑賞されたことを示す。それらには文人画だけでなく院体画も含まれたことから、彼らの鑑賞対象としては両者がさほどの区別なく受容されたと考えられる。

第三項 禅画の両義性——古渡の再評価（二）

前述のように、禅画はすでに「宋元画」の一部として評価されてきたが、一九一〇年代以降、特にその史的評価が行われるようになる。まずその発生について、南宋時代に減筆的描法、つまり墨の剛柔・濃淡・細太の変化によって形態を暗示することが試みられた。その効果がちょうど当時盛んであった禅宗の教義と適合したために、この画法は禅僧の間に流行した。彼らは従来の着色道釈画ではなく、自らの教義に都合のよい主題——寒山拾得、達磨、布袋、白衣観音、出山釈迦等を採用した。また賛を加えることによって書画の交渉が始まり、それまで崇拜目的であった仏画が鑑賞の性質を帯びるようになったという（図22⁽¹⁸⁾）。特に、当時の画院に属してその「真画」が評価されていた梁楷は、この意味においてその減筆画が再評価された。すなわち、六祖図（図23）はその表現の形式を簡略化し、説明的態度を捨てて端的に対象の実相に触れようとし



図24 牧溪筆白衣観音図

京都 大徳寺蔵 『國華』第265号（1912年6月）掲載



図23 梁楷筆六祖図

東京 伯爵松平直亮蔵 『國華』第289号（1914年6月）掲載



図22 伝胡直夫筆出山釈迦図

東京 伯爵酒井忠興蔵 『國華』第275号（1913年4月）掲載

た“expressionism”であり、禪画はむしろその形式を踏襲したにすぎないという⁽¹⁸⁾。また、牧谿及び玉潤は濃淡を基調にした暈渲や隈取を用いたが、その典型は「南画的」と評された牧溪筆白衣観音図(図24)⁽¹⁸⁾、及び両者による瀟湘八景図(図25、図26)であった。

一九二〇年代以降には、禪画を古渡には少ない文人画の先駆とみなす傾向が顕著にみられた。例えば、宋元時代において文人画とみなされるものは高位高官の筆になるものと僧侶の遊戯に出たものと



図25 伝牧谿筆遠浦帰帆図

東京 伯爵松平直亮蔵 『國華』第291号(1914年8月)掲載

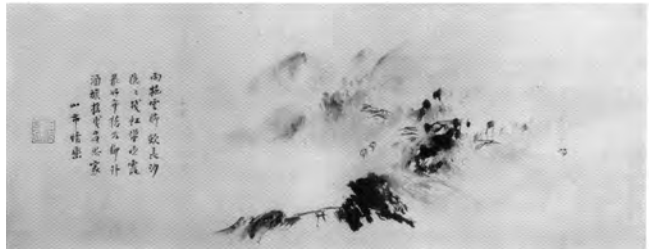


図26 伝玉潤筆山市晴嵐図

東京 伯爵松平直亮蔵 『國華』第429号(1926年8月)掲載



図28 因陀羅筆寒山拾得図

広島市 侯爵浅野長勲蔵 『國華』第419号(1925年10月)掲載



図27 雪庵筆羅漢図

東京 男爵岩崎小弥太蔵 『國華』第333号(1918年2月)掲載

の二種類に分けるべきで、足利時代に邦人が賞賛したその時代の人画には後者が多かつたという⁽¹⁹⁾。また、史家は従来元末四大家が近世文人画の祖であることを説いて高僧画が文人画を大成するに与ったとは説いていないが、薄光(図27)や因陀羅(図28)の画に接してその妙を感じる我らはその歴史上における地位が大切なこ

とを考えざるを得ないという⁽¹⁰⁾。さらに、元代末期から明代初期の非院体画は足利時代に渡来したものが甚だ多く、今日に遺存するものも相当ある。それはおそらく中国では明代以降新しい文人画が流行するにつれ、この種の「古態」の文人画は圧倒されて顧みられなくなったためである。従ってこの種の画は茶の湯趣味という数寄者の鑑賞に適するから貴いというだけでなく、中国絵画史上尊重すべきものであるという⁽¹¹⁾。

このように、禅画は近代研究者にとって古渡における文人画の先駆であり得ただけでなく、同時に近代数寄者にとっては牧谿や玉澗という従来の茶の湯の名物が史的評価を得る根拠となった。まさにその両義性において、禅画は古渡の中国絵画の中で最強の作品群であったといえる。

第三章 一九三〇～一九四〇年代——古渡掲載の終息

第一節 民間所蔵品の行方

一九三〇年前後、民間所蔵品の処遇に対して一定の解決がみられる。すなわち、一九二九年三月二十八日、「国宝保存法」(法律第十七号)が公布された。これ以後国宝の対象には民間所蔵品も含まれ、その国宝は従来の資格から「指定」となった⁽¹²⁾。その諮問機関と

しては文部省に国宝保存会が設置され、その委員三十名の内には瀧濱田耕作、澤村専太郎、田中豊蔵、内藤虎次郎が含まれた⁽¹³⁾。この法律により、特に島津家所蔵の呂紀筆花鳥図(第三二八、三三五号)、井上家旧蔵の馬遠筆寒江独釣図、及び川崎家所蔵の銭選筆桓野王図と伝顔輝筆寒山拾得図(第二九八号)は、『國華』掲載の民間所蔵の中国絵画の中で最も早く、一九三一年一月十九日に国宝に指定された⁽¹⁴⁾。その後、一九四九年までに国宝に指定された『國華』掲載の古渡の中国絵画は、全部で五十四点に上る(表19、不明分を含む)。同時に従来の古社寺保存法による国宝資格(古寺所蔵品)もまた「指定」とみなされたが、『國華』掲載作品についてその点数(四十四点)に変化はない。

続いて一九三三年四月一日、「重要美術品等ノ保存ニ関スル法律」(法律第四三号)が公布された。この法律の主眼は、国宝以外の一定の美術品に対して当面の輸出及び(植民地への)移出を禁止することであった⁽¹⁵⁾。その諮問機関としては文部省に重要美術品等調査委員会が設置され、その会長は瀧であり、委員二十一名の内には濱田耕作、原田淑人、藤懸静也、内藤虎次郎が、幹事三名の内には米澤嘉圃が含まれた⁽¹⁶⁾。この法律により一九四四年までに重要美術品に認定された『國華』掲載の古渡の中国絵画は百二十九点に上り、その後国宝に再指定されたものもある(表20)。特に旧大名家では浅野、黒田、尾張徳川家、勲功華族では岩崎、團、井上家、個人では武藤

表 20 重要美術品に認定された『國華』掲載の古渡の中国絵画

掲載当時の所蔵者	件数	右の内、国宝に再指定された件数
旧大名家・公家	48	(7)
勲功華族	50	(12)
個人	24	(5)
不明	7	(4)
計	129	(28)

参考文献：文部省宗教局編『重要美術品等認定物件目録 第1輯』文部省宗教局 1936。同『同第2輯』同、1938。『重要美術品等認定物件目録』思文閣、1972。

表 19 国宝に指定された『國華』掲載の古渡の中国絵画

掲載当時の所蔵者	件数
古寺	44
旧大名家・公家	20
勲功華族	17
個人	9
不明	8
計	98

参考文献：文部省宗教局保存課編『国宝宝物類目録』文部省宗教局保存課、1940。国立博物館編『国宝目録 追加』好学社、1949。『官報』印刷局、1948-1950。

根津家の所蔵品の多くが認定された。このように、民間所蔵品に対する法律はこの時期になってようやく成立したが、その背景に一九一〇年代以降『國華』誌上で展開されてきたような議論があったことは、それぞれの諮問機関の委員に関係者が少なからず含まれたことから明らかである。

法律の制定後も、『國華』では新たに国宝に指定された作品の一覧を「国宝の新指定」として第五四四号（一九三六年三月）以降不定期に掲載しただけでなく、国宝保存委員中の有志によって提出された国宝の海外搬出禁止に関する建議を紹介し、また重美（重要美術品）は当時重宝の海外流出を防ぐために制

定された仮の国宝ともいえるもので今となっては不要であり、むしろ国宝の指定を速やかに行うべきと主張した⁽¹⁸⁾。しかしながら、これまで見てきたように重要な入札はすでに終了していて、民間所蔵品に対する法律の制定はやや遅きに失したといえる。『國華』でも懸念されたように、後年、特に重要美術品は短期間に大量に認定し過ぎたという非難を免れなかった⁽¹⁹⁾。

他方、この時期には民間所蔵品を基礎とした美術館が複数設立された。まず一九三一年十二月、徳川義親は財団法人徳川黎明会を設立したが、その設立趣意は『國華』が所蔵者に対して長年一貫して表明してきた希望に合致している⁽²⁰⁾。その運営になる徳川美術館は一九三五年十一月に開館し、『國華』でも徳川家が伝来の什物を公開して普く世人の観覧に供するに至ったのは慶賀に堪えないと評した⁽²¹⁾。また一九三八年十一月、近衛文麿は財団法人陽明文庫を設立して展観を行った⁽²²⁾。

さらに一九四一年十月、故根津嘉一郎の遺志による根津美術館が開館した。その建物としては旧宅をそのまま使用して、同年十一月下旬に第一回の展観が行われた⁽²³⁾。続いて一九四二年五月下旬には第二回の展観が行われたが、『國華』ではそれを紹介するだけでなく要望も述べている⁽²⁴⁾。根津は、一九四〇年に所蔵品目録の第一弾として根津美術館編刊『青山荘清賞 第一 支那画篇』をすでに出版していた。後年、『國華』ではその序文の内容を受けて、彼の蒐集が

単に自己の為ではなく国家的意味を有することが認められると評した上で、図録の内容に関する要望をも述べている⁽¹⁶⁾。根津は個人所蔵者の中では戦前・戦中に美術館設立を果たし得た唯一の例だったので、それだけに『國華』では期待もまた大きかったといえる。

第二節 『國華』掲載作品

この時期『國華』に掲載された古渡の中国絵画は一九三一年を最後のピークとして終息へと向かい、以後新来の掲載点数が古渡を上回る。しかし古渡の所蔵者の個人及び勲功華族では、なお新顔が見られた(表21)。個人では一九〇〇年代に一度登場した原家(富太郎)を除いて全員が初登場であり、特に武藤、根津、内野家は以前より所蔵者として著名であった。勲功華族では、新たに團、大倉家が登場する。特に大倉家はすでに一九一七年に財団法人大倉集古館を設立していたが、その中国絵画は一九三四年十月に初めて掲載された⁽¹⁷⁾。旧大名家では、新たに旧琉球王の尚、旧金沢藩前田家が登場する。なお帝室御物がこの時期初めて登場するが、いずれも禅画

表 21 1930-40年代掲載作品の民間所蔵者

区 分	名 前	生没年	略 歴	点数
個人	武藤金太	-	武藤山治(1867-1934 実業家、政治家。帝人事件を告発して暗殺される)の子。	5
	根津嘉一郎	1860-1940	号無事庵、青山。東武系実業家。1941年に根津美術館を開館。1943年入札。	5
	菅沼正俊	-	-	3
	原富太郎	-	前出	3
	内野晋	-	内野皎亭(名五郎三。漢学者)の子か。1936年入札。	2
	加藤正治	1871-1952	法学者・俳人。	2
	長尾欽弥	1892-?	株式会社栄養と育児の会を創業。	2
	久田益太郎	1870-?	帝国朝日銀行・帝國土地興行専務、原田積善会会長(任1934-42)。	2
	守屋孝藏	1876-1953	弁護士。	2
	北村太三郎	-	-	1
	児玉実徳	-	-	1
	住友寛一	1896-1956	吉左衛門の長男、住友分家となる。	1
	原邦造	1883-1958	財界人。	1
	山中吉郎兵衛	1845-1917	山中商会を創設。	1
勲功華族	團伊能	1892-1973	團琢磨(1858-1932 三井系実業家、血盟団事件で暗殺される。1928年11月10日男爵)の子。	7
	郷誠之助	-	前出	4
	藤田平太郎	-	前出	1
	大倉喜八郎	1837-1928	号鶴彦。大倉財閥を創設。1915年12月1日男爵。1899年自宅に隣接して大倉美術館を設立、1917年財団法人大倉集古館を設立。1923年関東大震災により被災、1928年に再建。	1
	原嘉道	-	前出	1
旧大名家・公家	藤田徳次郎	1880-1935	藤田伝三郎(前出)の次男で、1920年に分家。	1
	尚 裕	1918-?	最後の琉球王・尚泰(1843-1901 侯爵)の曾孫。	2
	浅野家	-	前出	1
	近衛文麿	1891-1945	前出近衛篤磨の子。所蔵文書の一部は、1897年に降京都帝国大学または宮内省図書寮へ委託。1918年の入札を経て、1938年に財団法人陽明文庫を設立し、上記寄託品も含めて保管。	1
	前田利為	1885-1942	加賀金沢藩前田家第14代当主慶寧(1830-1874)の長子利嗣(1858-1900 侯爵)の養子。陸軍軍人。	1

参考文献：表4に同じ。

表 23 1930-40年代掲載作品の内容

区 分	作者名(原文ママ)	点数
院体画(南宋)	伝范安仁	2
	[徐熙]	1
院体画(元)	筆者不詳	1
	松田	1
	伝松田	1
	銭選	1
	[銭選]	1
	伝王若水	1
	伝夏明遠	1
	[趙孟頫]	1
	[任月山]	1
禅画	雪窓	4
	因陀羅	2
	胡直夫	1
	子庭	1
	伝牧谿	4
	[牧谿]	4
	伝玉潤	1
	元人	1
	[無記名]	1
道釈画	西金居士	1
	蔡山	1
	伝張月壺	1
	[張月壺]	1
	[顔輝]	1
	[張思恭]	1
	[無記名]	5
文人画	陳賢	2
	王鑑	1
	王原祁	1
	王鐸	1
	洪朱祉	1
	釈道濟	1
	宋旭	1
	張瑞図	1
伝陳容	1	
院体画(明)	野泉	1
	李在	1
	呂文英	1
院体画(清)	[呂紀]	1
	沈南蘋	3
	章声	1

道釈画では、『君台観左右帳記』にのみ記載のある蔡山が初めて登場する。また、西金居士筆羅漢図(第五八〇号)は落款を有する唯一の作例で、その解説により仏画師集団が多く活動した寧派で制作されたというだけでなく、当時最新の研究にも

表 22 1930-40年代掲載作品の来歴

区 分	人 名	件数
東山御物	「雜華室印」	2
	「善阿」印	2
	(表装)	7
	不明	2
江戸時代 (茶の湯系)	千利休	2
	高松家	2
	徳川光圀	2
	徳川頼房	2
	松平頼常	2
	松平不昧	1
	松屋源之丞	1
	山梨稻川	1
禅僧(中国)	愚極慧	1
	仲銘	1
	行中	1
	偕□	1
	清遠	1
	楚石梵琦	1
黄檗僧	木庵性瑫	1
禅僧(日本)	策彦周良	1
	斯経	1

(当時皇后)がそれを井上邸でご覧になって嘆賞して宮中へ取り寄せたので、川崎は他の一幅と共に献上したという。⁽¹⁰⁾ 来歴は黄檗僧の一件を除いて茶の湯系である(表22)。東山御物では、再三「雜華室印」が登場するだけでなく、今回はそのいずれにも「善阿」印があった。当時はやはりどちらも特定されなかった。⁽¹⁰⁾ 内容としては、禅画が全院体画とほぼ同数であり、全体の三分の一(十九点)を占めた(表23)。特に龍光院所蔵の伝牧谿筆柿図・同栗図(第四九三号)、前述の帝室御物の牧谿対幅、及び前田家所蔵の伝玉潤筆洞庭秋月図(第四九八号)はいずれも名物であり、根津家所蔵の竹木双雀図(第五七六号)もそれに準ずる(表3参照)。また、前出の楚石梵琦賛・因陀羅画の最後の一幅があった。院体画(南宋・元)では、元代の夏永(字明遠)のみ初登場である。

である。そのうち雪窓筆蘭竹図(第四八三、四八四号)は数年前の御物調査により初めてその所在が明らかにされたという。⁽¹⁰⁾ また、伝牧谿筆蘿蔔図(第四八六号)・同蕪菁図(第四八九号)は当初川崎正蔵の所蔵であったが、その一幅を井上馨が借り受け、昭憲皇太后

とづいてその作者の名前が正しくは「金大受」である可能性も指摘された。⁽⁸⁰⁾

文人画では、清代の王原祁、王鑑、釈道済（字石濤）が新たに登場する。特に前二者はいわゆる四王のうちの二人であり、いずれも新来に多く見られる作者であるが、当時の所蔵者または旧蔵者から本論では暫定的に古渡とする。⁽⁸¹⁾

院体画（明・清）では、雪舟が明で見いだした二人の師の一人としてすでに著名であった李在が新たに登場する。⁽⁸²⁾

第三節 「近代名物」と「書画一致」

前出の高橋龍雄（梅園）は、『茶道』の初版から二年後の一九三一年、その姉妹書として茶道名物一覧にその名称の由来と名物談を加えた『茶道名物考』を出版した。その構成は墨蹟・宋元名画・古筆切・茶入・茶碗・裂・香合・香・釜が独立項目とされ、各項に「入札高値表」、末尾に「国宝」一覧が付された。

まず自序では、宋元名画を含めた茶道具の実態がいずれもその本国では重要視されていない品々であることを認めつつ、それを逆手にとり、むしろ日本人の外来文化の包容力と自己発展性の強さとして評価した。⁽⁸³⁾ また「宋元名画」の一覧は『君台観左右帳記』及び『古今名物類聚』から採用されただけでなく、前出の『唐宋元明名画大観』からの抜粋も付された。⁽⁸⁴⁾ さらに「宋元名画の話」では、茶

人が殊に賞玩するのは宋元ものだが、それは唐画や明画に比べて最も禅味茶味に適合するためである。元代の倪瓚や黄公望（元末四大家）は頗る風雅に富むが、『君台観左右帳記』には記載されず、抹茶式よりも煎茶式のもので文人畑に属する。抹茶式では牧溪が日本に最大の影響を与えたという。⁽⁸⁵⁾

従って、この書は『古今名物類聚』以来、近代教寄者の立場から初めて茶道具における「掛物」を「墨蹟」「宋元名画」「古筆切」として明確に定義づけ、それぞれの内容を規定したといえる。このように、「宋元画」はこの時まで民間所蔵品の公開・入札、日中合同の中国古画展、及び国宝保存法・重要美術品等ノ保存ニ関スル法律」によって前代以上の価値付けを得ただけでなく、この『茶道名物考』によっていわば「近代名物」の一つとして確実に定着されるに至った。⁽⁸⁶⁾ それだけでなく、『國華』は『古今名物類聚』の時代には実見しえなかった名物の公開を促進し、個々の作品の来歴を明らかにし、その作者を制作史に位置付けてきたことにより、結果としてそれに貢献したといえる。

他方、近代研究者にとっては、近代教寄者が確立した「近代名物」の価値はこの時期までにすでに相対化されていた。例えば、瀧精一「日本美術の進展」では日本美術の中で規模の小さな零細なものに長所があり、いわゆる渋みに最大の妙趣を認めようとすることは茶の湯趣味復興の影響である。茶の湯趣味の本領がその長所に

あるのは結構だが、それを過大評価することは間違っているとい(87)う。彼らの関心はむしろ東洋絵画の特質、すなわち「書画一致」という価値観にあった。すでに論じたように一九〇〇年代以降、一方で西洋絵画、他方で書を意識した東洋絵画に対する認識があった。一九一〇年代以降、新来の作品群の将来は文人画に対する評価、また書を画と共に評価する契機となった。一九一〇年代後半から二〇年代には、画史画論研究をふまえ、書を画と同等に自己表現の手段とみなした。そして一九三〇年代までには、中国絵画史の中で院体画と文人画とを対等に論じるだけでなく、東洋絵画の特質として特に「書画一致」を重視するに至ったといえる。

例えば、渡辺崋山の百年忌に合わせて開催された展覧会とその図録に関して、崋山は元來書にすぐれ、その画には明らかに書画一致の妙がある。その画芸は南画を超越して、単に明清の糟粕を学ぶに甘んずる多くの南画とは類を異にするとい(88)う。また、瀧精一「日本美術と支那美術」では日中両国においては書のような主観的美術が発達したことがその特性であり、作家の人格、すなわち技術を超越した所に美術の本義がある。従って、文学など諸般の美術に対する相互の連関や総合の要求が生じ、一人の作家が多くの美術に携わるようになり、精神力が問われたとい(89)う。

しかしながら、繰り返し述べてきたように、当時の日本において書画の世界は制作面でも研究面でもなお分離したままであったこと

を考えれば、このような価値観は前代までの単なる継承ではなく、新たな状況の中で漸次獲得されてきたものといえる。従って、この「書画一致」を含む「東洋絵画」の特質とは、むしろ西洋絵画との対抗上、近代の美術史研究者によってほぼ一方的に案出されたものであったと考えられる。

おわりに

『國華』における古渡の中国絵画は、一八九〇年代にはその掲載点数はまだ少なく、その所蔵者及び内容は限定された。民間所蔵品の公開に伴い、一九〇〇年代には掲載点数上第一のピークとなり、質的にも向上した。この時までには、主として前代までの茶の湯の名物が新たに作者中心の制作史の中に位置づけられ、「宋元画」に対する評価が成立した。次に、一九一〇年代から二〇年代は掲載点数上第二・第三のピークであると同時に新来の中国絵画が掲載され、特に文人画評価の契機となった。一九二〇年代までに古渡の明代および清代の院体画（特に浙派）と二流文人画の評価が行われただけでなく、特に禅画は文人画の先駆とみなされた。最後に、一九三〇年代には古渡の中国絵画の掲載は終息に向かうが、前代までの価値観が近代という新しい状況の中で変質し、最終的に中国絵画と密接に関連した「近代名物」と「書画一致」という価値観が確立した。

民間所蔵品については一九〇〇年代からすでにその公開への要望があったが、最も進んだのは一九一〇年代以降である。公開が進むと同時に華族世襲財産法の改正や景気の変動に伴って入札も流行し、民間所蔵品に対する何らかの規制の必然性が議論された。ようやく一九三〇年前後に、相次いで民間所蔵品を対象とした国宝保存法と「重要美術品等ノ保存ニ関スル法律」が成立した。『國華』は公開の推進、安易な入札への批判、海外流出防止など民間所蔵品の処遇に關して積極的に発言し続け、保存法制定の重要な推進力となった。

新来との関係でいえば、一九〇〇年代まで——一九一〇年代以降の新来の流入以前——に、「宋元画」に対する評価が成立した。すなわち、実作品を重視する近代美術史学の方法により、当時の日本に現存して掲載可能な古渡の作品群にもとづいた結果、前代までの茶の湯の名物が新たに作者中心の制作史の中に位置づけられた。次に新来の作品流入前後より、古渡に多く見られた明代・清代の二流の文人画や同時代の浙派の作品群を再評価しただけでなく、「近代絵画」にして「東洋絵画」として文人画を規定し、特に禅画を文人画の先駆として再評価することにより、文人画を中心とする中国絵画の「正史」との整合性をはかるに至った。

中国絵画に関する前代までの二つの価値観、すなわち茶の湯の「名物」観と文人的価値観は次のように変質した。近代において茶の湯の「名物」観を志向したのは、近代教寄者とはほぼ一致した。作

品の実際の所蔵者は、本論の区分によれば旧大名家・公家から勲功華族または個人へと移行する過渡期にあった。その内容は前代までの茶の湯の名物（院体画、禅画、及び一部の文人画）に道釈画と清代の沈銓による画とを加えたものであり、その来歴は東山御物、黄檗僧を除く禅僧、及び江戸時代の茶人、将軍家、狩野家から構成された。近代教寄者は茶の湯に拠りつつ茶人よりも道具を重視し、松平不昧の『古今名物類聚』に拠りつつ作品のさらなる公開・入札・記録を経ただけでなく『國華』を含む美術史的根拠を得て、近代ならではの名物、すなわち「近代名物」を確立させた。彼らによって「宋元画」は墨跡及び古筆切と並ぶ茶の湯の掛物の一つとして一覽化されて定着し、現代に至る「茶道美術」観の原型になったと考えられる。

他方、近代において文人的価値観を志向したのは、まず前代までの価値観を継承した煎茶会・書画会への参加者であった。作品の実際の所蔵者は、本論の区分によれば勲功華族の一部（岩崎及び住友）または個人であった。その内容は沈銓を除く明代及び清代の院体画の一部及び文人画であり、その来歴は黄檗僧、江戸時代及び明治時代の文人であった。それらを鑑賞する場としての煎茶会・書画会には次第に衰退したが、代わりに台頭したのが『國華』主幹の瀧精一をはじめとする近代研究者である。彼らは作品を直接所蔵せず、前代までの文人とは異なる基盤——西洋美学・美術史——を有したた

けでなく、新来の中国絵画をふまえて文人画を近代的芸術観から評価し、またその文人画評価をふまえて東洋絵画の特質を追究したが、その一つの到達点が「書画一致」であった。それは今日の日本の美術史研究における「東洋絵画」（及びそれと対比される「西洋絵画」）観の原型になったと考えられる。

このように、近代日本で成立した「宋元画」及び文人画に対する評価は、一見前代までのものを継承しているように思われるが、いずれも新しい集団が新しい状況の中で獲得した、新しい価値観であった。近代日本は「古渡」の中国絵画という蓄積の上に「新来」のそれを受け入れたが、それは日本における漢文化の遺産を近代的価値観によって見直していく過程でもあった。すでに論じたように、当時の人々は新来の中国絵画によって中国絵画の「正史」に対する一定程度の認識を得た。本論では、古渡に関連した前代までの二つの価値観が近代的価値観によって「宋元画」と文人画の評価を成立させ、最終的に中国絵画の「正史」との整合性をはかっていく過程について論じた。しかしながら戦前・戦中における中国美術に関する著述のほとんどには「東洋」の名称が用いられたために、却ってその達成は十分に評価されてこなかったと考えられる。

当時において国民国家の要請としての「日本美術」だけでなく「東洋美術」をも必要とされたのは、むしろ中国美術の影響力を認めたためではなかったか。すなわち、「東洋美術」は日本美術の前

提であり、また「西洋美術」との対抗上なくてはならないものであった。従って、欧米における「東洋美術」と同一ではあり得なかったのである。近代日本における中国絵画に対する評価の成立過程は、「同文同種」ゆえに直面した困難を示す一つの事例といえる。

註

- (1) 特に先駆的研究として、高木博志「日本美術史の成立・試論——古代美術史の時代区分の成立」『近代天皇制の文化史的研究——天皇就任儀礼・年中行事・文化財』校倉書房、一九九七、三四五—三八一頁。佐藤道信「美術史学の成立と展開」『明治国家と近代美術——美の政治学』吉川弘文館、一九九九、二二四—二五四頁。
- (2) 小川裕充「日本における中国絵画史研究の動向とその展望——宋元時代を中心に」『美術史論叢』第十七号、二〇〇一、一三七—二三八頁。
- (3) 宮崎法子「日本近代のなかの中国絵画史研究」東京国立文化財研究所編『語る現在、語られる過去——日本の美術史学二〇〇年』平凡社、一九九九、一四六—一四七頁。
- (4) 内藤虎次郎を中心とした関西圏の動向については、陶徳民編著『内藤湖南と清人書画——関西大学図書館内藤文庫所蔵品集』関西大学出版部、二〇〇九。曾布川寛監修、関西中国書画コレクション研究会編『中国書画探訪——関西の収蔵家とその名品』二玄社、二〇一一。瀧精一を中心とした「國華」の動向については、拙論「『國華』にみる新来の中国絵画——近代日本における中国美術観の一事例として」『國華』第一三九五号、二〇一二年一月、五一—七頁。
- (5) 茶道史については、熊倉功夫『近代茶道史の研究』日本放送出版協会、一九八〇。田中秀隆「茶道文化論の構造」千宗室監修、熊倉功夫・

田中秀隆編『茶道学大系一 茶道文化論』淡交社、一九九九、一三五—一七二頁。煎茶史については、熊倉功夫『近代茶道史の研究』。『文人のあこがれ、清風のころろ——煎茶・美とのかたち』大阪市立美術館、一九九七。『静嘉堂蔵煎茶具名品展』静嘉堂文庫美術館、一九九八。書道史については、伊藤隆夫『書道雑誌の推移——明治・大正・昭和終戦まで』『書論』第二十四号、一九八八、一七二—一七七頁。萱原晋『近・現代の日本の書について(要旨)』『書学書道史研究』第六号、一九九六、一一八—一二三頁。魚住和晃『近代日中書法交流史』杉村邦彦編『中国書法史を学ぶ人のために』世界思想社、二〇〇二、二六二—二七八頁。伊藤隆夫『明治時代における書・篆刻の展覧会』『書論』第三三三号、二〇〇三、一三九—一四九頁。成田山書道美術館編『日本の書維新〜昭和初期』二玄社、二〇〇九。なお、成田山書道美術館監修『近代文人のいとなみ』(淡交社、二〇〇六)が扱う内容は書画煎茶にわたるが、書名の通り文人の活動に限定される。

(6) 該当作品は國華社編『國華索引 新版』(國華社、二〇〇三)にもとづき、「論文・解説・絵画」の「中国」から抽出した。実際の調査対象は、中国絵画の掲載された第一三三号(一九九〇年十月)から第六四七号(一九四四年十月)まで(同年十二月以降、戦時下の企業統制により休刊)。同一の号に掲載された同一の作品については図版の枚数にかかわらず一点と計上し、同幅や同画冊から複数の号に分けて掲載された場合は、それぞれ別の一点と計上した。「古渡」「新来」の判定は、原則として当該作品に関する『國華』の記述による。明記されない場合には、すでに得られた情報を応用して筆者が判定した。

(7) 拙論『國華』にみる新来の中国絵画」。上記では、認識に与えた影響を重視するため、実際に日本に持ち込まれた作品だけでなく図版だけで紹介された作品も含めた。またその趣旨を明確にするために、当時の呼称のうち「新渡」「新舶載」よりも「新来」の語を採用した。

(8) 芳賀幸四郎「掛物の歴史」芳賀幸四郎・財津永次・真保亨責任編集『茶道聚錦九 書と絵画』小学館、一九八四、八一—八八頁。

(9) 熊倉功夫『近代茶道史の研究』、二一七—二四〇頁。

(10) 同前、一三九—一四六頁。守屋雅史「文人のあこがれ、清風のころろ」『文人のあこがれ、清風のころろ』、六一—六頁。

(11) 『國華沿革略』『國華』第六〇〇号、一九四〇年十一月、頁付なし。

(12) 山川武祐編『國華社史(略)』『國華』第一〇〇〇号、一九七七年五月、六八頁。國華社編『國華社略史』『國華』第一二二八号、一九八九年十一月、六五頁。

(13) 注(11)に同じ。一説によれば当初より編集担当は長尾及び松本幹一であった。山川武祐編『國華社史(略)』『國華』第一〇〇〇号。

(14) 矢代幸雄「國華の世界的存在」『國華』第六〇〇号、一九四〇年十一月、三六五—三六八頁。溝口禎次郎「國華六百号祝辞」同、三六九—三七〇頁。

(15) 第一三三三号(一九〇一年六月)より主幹となったとする説もあるが(注(11))、本論では一九四一年の朝日賞受賞理由ともなっている「第一三三三号」説を採用する。「瀧精一博士へ朝日賞贈与」『國華』第六〇四号、一九四一年三月、一〇八頁。ただし、最初の署名入り記事の掲載及び誌面の刷新が見られるのは第二三三三号からである。

(16) 「美術取調ニ関スル報告摘要」『官報』第一四六一号(一八八八年五月十六日)〜第一五五八号(同九月六日)。「宝物取調ニ関スル報告摘要」同第一六三二号(同十二月六日)〜第一六八四号(一八八九年二月十三日)。

(17) これらの写真が『國華』を含む以後の美術出版物の図版として流用されたことについては、村角紀子「明治期の古美術写真——畿内宝物取調を中心に」『美術史』第一五三三号、二〇〇二、一五八頁。なお『國華』では第一八二二号(一九〇五年七月)まで白黒図版には「小川一真製写真

- 版」と付記されるが、以後写真版の製作者は明記されない。
- (18) 「文化財関係法令等 (二) 古社寺保存法」文化庁『文化財保護法五十年史』ぎょうせい、二〇〇一、四九四―四九五頁。
- (19) 華族制度については、岡部牧夫・小田部雄次編解説『華族財産関係資料』不二出版、一九八六。小田部雄次『家宝の行方―美術品が語る名家の明治・大正・昭和』小学館、二〇〇四。同『華族―近代日本貴族の虚像と実像』中央公論新社(中公新書一八三六)、二〇〇六。
- (20) (浅井良夫)「十五銀行」国史大辞典編集委員会編『国史大事典』第七卷、吉川弘文館、一九八六、二六八―二六九頁。
- (21) 「博覧会事務局、華族所持宝物調査を実施する」『東京国立博物館百年史 資料編』東京国立博物館、一九七三、六〇九―六一一頁。
- (22) 「美術取調ニ関スル報告摘要」『官報』第一五二九号、一八八八年七月二十三日。
- (23) 熊倉功夫「近代茶道史の研究」、一九三頁。
- (24) 同前、一九四頁。上記のうち『國華』に古渡の中国絵画の所蔵者として登場する者は以下の通り(第四世代は掲載作品の後年の所蔵者として判明している者である)。第一世代では井上世外(馨)、平瀬露香(亀之助)、藤田香雪(伝三郎)。第二世代では馬越化生(恭平)、上野有竹(理一)、益田鈍翁(孝)、村山玄庵(龍平)。第三世代では團狸山(琢磨)、根津青山(嘉一郎)、住友春翠(吉左衛門)、原三溪(富太郎)。第四世代では松永耳庵(安左衛門)、畠山即翁(一清)、五島慶太。
- (25) 同前、二二四―二二七、二四八―二五八頁。
- (26) 「大学院文科学生」『東京帝国大学一覽』従明治三十三年至明治三十四年、東京帝国大学、一九〇〇年、四〇一頁。以下、瀧の経歴については藤懸静也「瀧博士の追憶」『國華』第六五一号(一九四六年六月)・同第六五二号(同七月)の記述にもとづき、関連文献を調査した。
- (27) 「瀧精一の起用と美学講義」東京芸術大学百年史編集委員会編『東京芸術大学百年史 東京美術学校篇』第二卷、ぎょうせい、一九八七、六五―六六頁。
- (28) 「大学院文科学生」『東京帝国大学一覽』従明治三十四年至明治三十五年(東京帝国大学、一九〇一年、四〇二頁)まで名前が確認されるが、翌年度以降は確認されない(当時の大学院の在学期間は五年)。
- (29) 「文科大学 職員」同従明治四十二年至明治四十三年、一九一〇年、二四五頁。
- (30) 注(27)に同じ。
- (31) 「鑑識界の誤謬」『國華』第一八二号、一九〇五年七月、二六―二七頁。
- (32) 特に、「所蔵目録の作為」『國華』第一八三号、一九〇五年八月、五八―五九頁。「一大美術館設立の必要」『國華』第一九一号、一九〇六年四月、二八―二八三頁。「美術品出陳者の態度」『國華』第一九三号、一九〇六年六月、三三―三六頁。「美術に関与する人々の識見」『國華』第二一五号、一九〇八年四月、二七―六頁。また、やや年代の下る以下も参照。「世には美術的作品を観るに方つて……」『國華』第二五三号、一九一一年六月、三四―三頁。「世の美術愛好家の中には……」『國華』第二六五号、一九一二年六月、三二―三八頁。
- (33) 瀧節庵「当今美術の鑑識に於ける時代の觀念」『國華』第二一六号、一九〇八年五月、二八―三五頁。なお國華社編『國華索引 新版』によれば、瀧節庵・瀧拙庵・節庵・無外生はいずれも瀧精一の筆名である。
- (34) 「去月名古屋開府の三百年祭に當つて開かれた……」『國華』第二四〇号、一九一〇年五月、三一―三二頁。
- (35) 國華社茶話会の初回は一九一〇年七月二日で、「茶話会記事」が第三〇一号(一九一五年六月)以降不定期に掲載される。
- (36) 美術倶楽部の成立と入札の流行については、小田部雄次「東京美術倶楽部結成と美術市場」『美術商の百年―東京美術倶楽部百年史』東京

美術倶楽部・東京美術商協同組合、二〇〇六、一〇九—一三八頁。同
「大立の時代」同、一三九—一六五頁。「大阪美術倶楽部入札立史」
同、五六二頁。「京都美術倶楽部入札立史」同、六六四頁。「名古屋美
術倶楽部入札立史」同、七三三頁。

(37) 熊倉功夫「近代茶道史の研究」、六二—六四頁。ただし江戸時代の茶
道批判者としては、上田秋成が最も著名である。

(38) 萱原晋「近・現代の日本の書について(要旨)」。伊藤隆夫「明治時代
における書・篆刻の展覧会」。

(39) 魚住和晃「近代日中書法交流史」。西嶋慎一「大蔵省印刷局・朝陽閣
帖の謎」「大東書道研究」第一四号、二〇〇七、一六〇—一八六頁。中
村史朗「大河内文書」にみる明治期の日中書法交流——楊守敬来日前
後の事情をめぐって「書学書道史研究」第一八号、二〇〇八、三一—
四一頁。

(40) 伊藤隆夫「書道雑誌の推移——明治・大正・昭和終戦まで」。萱原晋
「近・現代の日本の書について(要旨)」。伊藤隆夫「明治時代における
書・篆刻の展覧会」。

(41) 節庵「古美術の鑑賞と新美術の創作と」「國華」第二四〇号、一九〇二
年一月、一二四—一二七頁。

(42) 「邦人美術研究の狭隘」「國華」第一九五号、一九〇六年八月、三九二
頁。

(43) 「尾州家什宝の写真を観ての所感……」「國華」第二六七号、一九二二
年八月、五二頁。

(44) 「文科大学生及生徒」「帝国大学一覽」從明治廿六年至明治廿七年、
帝国大学、一八九四年、三三三頁。

(45) 「学生及生徒姓名 大学院学生」「東京帝国大学一覽」從明治三十年至
明治三十一年、東京帝国大学、一八九七年、三四〇頁。

(46) 一八九三年以降、美学講座の担当教授は当面欠員であった。その間の

授業は哲学担当の外国人教師が行い、ケールは同年六月に赴任してい
た。ようやく一九〇〇年四月、欧州留学から帰国した大塚保治が教授に
就任した。東京大学百年史編集委員会編「東京大学百年史 部局史」
東京大学、一九八六、五八八—五九三頁。

(47) 青陵生「漫録」「國華」第一六六号、一九〇四年三月、二二三—
二二四頁。

(48) 「我国に於ける美術の評論」「國華」第一九〇号、一九〇六年三月、
二五五頁。

(49) 瀧精一「支那絵画上の写意説」「國華」第二三六号(一九〇一年九月)、
第二三九号(同十二月)、第一四二号(一九〇二年三月)。

(50) 節庵「王羲之の書」「國華」第一九七号、一九〇六年十月、四四—
四五頁。瀧精一「書の美を論ず」「國華」第一六一号(一九〇三年十
月)、第一六二号(一九〇三年十一月)。節庵「書と絵画及裝飾美術との
連関に就て」「國華」第二〇二号、一九〇七年二月、五六—五八三頁。
なお、一八九〇年代の「國華」には日本の書論は掲載されたが、中国の
書に関する記事及び作品の掲載は見られない。

(51) 瀧精一「文人画説」「國華」第二二六号、一九〇八年五月、三〇—
三〇四頁。

(52) 「上野有竹斎蒐集中国書画図録」京都国立博物館、一九六六。

(53) 李龍眠筆羅漢図(第三〇、四一号)、呂文英筆壳玩翁図(第四七号)、
月山筆琴棋書画図(第五三、六七号)、姜隱筆穆王西王母図(第六三三)
は、その開校当初一八八九年四月一日付で購入されたという。「東京芸
術大学芸術資料館藏品目録 絵画1・書跡」東京芸術大学芸術資料館、
一九八二。

(54) 顔輝筆鉄拐仙人図・蝦蟇仙人図(第二九号)は「真美大観」第二冊
(日本仏教真美協会、一八九九)に知恩寺蔵として掲載。馬麟筆普賢像
(第一一六号)は「美術取調ニ関スル報告摘要」(一八八八年八月十三

- 日)及び「真美大観」第七冊(日本真美協会、一九〇二)に妙心寺藏として掲載。
- (55) 「李龍眠」『國華』第四一號、一八九三年二月、八六頁。
- (56) 「牧溪」『國華』第二二二號、一九〇〇年二月、三二頁。
- (57) 「李元達」『國華』第一一九號、一八九九年十一月、二〇六頁。
- (58) 熊倉功夫「近代茶道史の研究」、二〇二―二〇七頁。表11も参照。
- (59) 梁楷筆布袋図(第一五二號)、玉潤筆山水図(第二〇四號)、牧谿筆吹哥鳥図(第二一八號)、伝呉道子筆鐘馗図(第三〇號)、無準禪師筆達磨郁山主政黄牛図(第二四三號)、伝張芳汝筆山水図(第二四六號)、夏珪筆池上囲棋図(第二四七號)。
- (60) (松南)「伝馬麟筆梅花小禽図」『國華』第二二七號、一九〇八年六月、三二五頁。
- (61) 「阮態花鳥画の例」『國華』第二四一號、一九一〇年六月、三二八―三三五頁。
- (62) (無外子)「宋画羅漢説」『國華』第三三八號、一九一〇年三月、二三五―二四〇頁。なお、「真美大観」第一五冊(日本真美協会、一九〇七)においてすでに周季常及び林庭桂の筆とされている。
- (63) 数寄者の仏教美術志向については、熊倉功夫「近代茶道史の研究」、二五七頁。
- (64) 「無準禪師筆達磨郁山主政黄牛図」『國華』第二四三號、一九一〇年八月、四四頁。
- (65) 節庵「宋人玉潤の山水画」『國華』第二〇四號、一九〇七年五月、六六八頁。
- (66) 「唐寅筆夢筠図解」『國華』第五一七號、一九三三年十二月、三三三頁。当時掲載された伝唐寅筆羅浮仙図(第一三三號)は、確かに仇英を彷彿とさせる。
- (67) (芳舟)「大徳寺牧谿猿鶴図」『國華』第一八五號、一九〇五年十月、一〇〇―一〇一頁。
- (68) 「宣和画院」『國華』第二五號、一八九一年十月、五一―七頁。
- (69) 「伝范安仁筆藻間游魚図」『國華』第一四六號、一九〇二年七月、二三―二四頁。
- (70) 青陵生「梁楷の傑作出山釈迦図及び山水図」『國華』第三二七號、一九〇九年四月、二六三―二六四頁。
- (71) 例えば、(芳舟)「盛子昭筆梅林高士図」『國華』第二二三號、一九〇八年二月、二一五頁。
- (72) 「顔輝」『國華』第二九號、一八九二年二月、一〇一頁。
- (73) 「李龍眠」『國華』第四一號、一八九三年二月、八六頁。「高台寺所藏の伝禅月筆十六羅漢図」『國華』第二五三號、一九一一年六月、三二五頁。
- (74) 李公麟は新来の作例により、白描法の作者として再評価される。拙論「國華」にみる新来の中国絵画」、一三頁。
- (75) 「伝張思恭筆釈迦文殊普賢画像」『國華』第一四九號、一九〇二年十月、八五頁。
- (76) 例えば、「梁楷」『國華』第四〇號、一八九三年一月、六六頁。
- (77) 青陵生「梁楷の傑作出山釈迦図及び山水図」『國華』第三二七號、一九〇九年四月、二六三頁。
- (78) 拙論「國華」にみる新来の中国絵画」、七頁。
- (79) 同前、九一―一〇頁。
- (80) 青陵「教王護国寺真言七祖画像」『國華』第一九八號、一九〇六年十一月、四七五頁。
- (81) 拙論「國華」にみる新来の中国絵画」、八一―九頁。
- (82) 例えば、「戴文進筆蘆洲夜泊図」『國華』第一七一號、一九〇四年八月、四四頁。
- (83) 節庵「支那画に於ける山水一格の成立」『國華』第一九一號、一九〇六

- 年四月、二七七―二八二頁。同「宋元より明代に至る山水画の変革を例す」『國華』第一九三号、一九〇六年六月、三二七―三三二頁。
- (84) (無外子)「伊孚九筆山水図」『國華』第一七四号、一九〇四年十一月、一〇八頁。
- (85) 「我が社の主幹が尾州徳川家に出張して……」『國華』第二六七号、一九二二年八月、五一―五二頁。
- (86) 「此程公爵島津忠承家所蔵の古書画を……」『國華』第三二九号、一九一七年十月、一四九頁。
- (87) 「川崎美術館陳列」『國華』第三四二号、一九一八年十一月、一八七―一八八頁。
- (88) (節庵)「淺野家の什宝」『國華』第三九七号、一九二三年六月、四〇八頁。
- (89) 「本誌創刊記念茶話会」『國華』第三〇七号、一九一五年十二月、二〇九―二二二頁。
- (90) 毎年の『史学雑誌』に不定期に掲載された大会関連記事(告知・事前情報・報告)によれば、出品作品や方法についての事前打ち合わせ及び当日の準備は各家と史学会の担当者双方で行い、会場はほとんどの場合所蔵者の個人宅であり、午前から夕方まで開催され、毎回百名から四百名の参加者を数えた。
- (91) 「四月八九両日に互りて史学会第十八回大会が……」『國華』第三二二号、一九一六年五月、三七六―三七七頁。「近年世の美術蒐集熱が高まり……」『國華』第三二〇号、一九一七年一月、二四七―二四八頁。「古美術品蒐集家と研究者」『國華』第三四七号、一九一九年四月、三八八頁。
- (92) 岡部牧夫・小田部雄次「解説」同編解説『華族財産関係資料』、一七頁。
- (93) 高橋義雄「近世道具移動史」慶文堂書店、一九二九、三〇一頁。
- (94) 高橋義雄「筥のあと」秋豊園、一九三三、二〇七頁。
- (95) 小田部雄次「東京美術倶楽部結成と美術市場」、一三五頁。
- (96) 注(92)に同じ。
- (97) 小田部雄次「大売立の時代」、一四七頁。
- (98) 注(20)に同じ。
- (99) 杉栄三郎「序」『香雪齋藏品展観目録』大阪美術倶楽部、一九三四年四月五日入札。
- (100) 「久しき以前よりその企ありしも……」『國華』第三二二号、一九一六年五月、三七七頁。
- (101) 「松花堂の竹」『國華』第三三八号、一九一八年七月、三八頁。「美術愛好の風潮」『國華』第三四〇号、一九一八年九月、一一八頁。「美術館建設問題」『國華』第三五一号、一九一九年八月、七四頁。
- (102) 「不健全なる鑑賞と芸術生活」『國華』第三六四号、一九二〇年九月、一一五頁。
- (103) 「本邦古美術品の海外流出問題」『國華』第三四九号、一九一九年六月、四五七―四五八頁。
- (104) 「去秋の光悦会」『國華』第三五六号、一九二〇年一月、二七九―二八〇頁。光悦会は、一九一三年、京都鷹峯の光悦寺において、本阿弥光悦の追善法要と遺作・名器を展示する茶会を催す目的で組織された。(小田栄作)「光悦会」『国史大辞典』第五卷、一九八五、二八四―二八五頁。
- (105) 高橋節庵著、熊倉功夫・原田茂弘校注『東都茶会記』淡交社、一九八九。同『大正茶道記』淡交社、一九九一。同著、熊倉功夫編『昭和茶道記』淡交社、二〇〇二。
- (106) 熊倉功夫「近代茶道史の研究」、二六〇―二六五頁。
- (107) 高橋義雄「謝恩記」『大正名器鑑』第一編、大正名器鑑編纂所、一九二二、三頁。

- (108) 田中秀隆「茶道文化論の構造」、一四四―一五〇頁。
- (109) 高橋義雄「工藝と名器」「国家と名器」「名器の図録」「大正名器鑑」大正名器鑑編纂所、一九二二、八―九頁。
- (110) 高橋龍雄「総説」「茶道」大岡山書店、一九二九、一―一〇頁。
- (111) 拙論「國華」にみる新来の中国絵画」、七―九頁。
- (112) 「春季茶話会記」「國華」第三二四号、一九一七年五月、三九一―三九二頁。
- (113) 「一時古い大和絵に集つた鑑賞家……」「國華」第三二五号、一九一七年六月、四三二―四三三頁。東京帝室博物館編「南宗画集」西東書房、一九一七。
- (114) 「勅令」「官報」第四四五号、一九一四年一月二十四日。
- (115) 東京大学百年史編集委員会編「東京大学百年史 資料2」東京大学出版会、一九八五、一一〇九頁。
- (116) 「文科大学 職員」「東京帝国大学一覽」従大正三年至大正四年、東京帝国大学、一九一五年、二二三頁。「職員移動」同、四五八頁。
- (117) 藤懸静也「瀧博士の追憶(上)」「國華」第六五一号、一九四六年六月、六六頁。
- (118) 田中豊蔵「南画新論」「國華」第二二二号(一九一二年三月)、第二六四号(同五月)、第二六五号(同六月)、第二六八号(同九月)、第二七四号(一九一三年三月)、第二七六号(同五月)、第二八二号(同十月)。
- (119) 「我が社の主幹が尾州徳川家に出張して……」「國華」第二六七号、一九一二年八月、五一―五二頁。この筆者はおそらく田中豊蔵と考えられる。
- (120) 「素人芸術の興隆なる事は……」「國華」第二八七号、一九一四年四月、二八〇―二八二頁。
- (121) 「一時古い大和絵に集つた鑑賞家……」「國華」第三二五号、一九一七年六月、四三二―四三三頁。瀧精一「大和絵及び南画の復興」一五三―一五六頁。滄涼子「田中豊蔵」「所謂南画の新傾向について」同、一七九―一八一頁。「文人画の振興」「國華」第三七〇号、一九二二年三月、三二六頁。瀧精一「文人画と表現主義」「國華」第三九〇号、一九二二年十一月、一六〇―一六五頁。
- (122) 瀧節庵「支那画の二大潮流」「國華」第四五八号、一九二九年一月、三―八頁。瀧はこの記事において、おそらく意図的に(文人画、南宗画、南画のいずれでもなく)「軒冕高士画」という語を用いる。
- (123) 特に、瀧精一「古画品録と続画品」「國華」第三三八号(一九一八年七月)、第三三九号(同八月)。同「唐朝に於ける画論画史の書」同第三九四号(一九二三年三月)、第三九六号(同五月)、第三九七号(同六月)。同「宋代画論画史の書」同第四〇八号(一九二四年十一月)、第四一〇号(一九二五年一月)、第四一二号(同三月)、第四一四号(同五月)、第四一九号(同十月)、第四二二号(一九二六年一月)、第四二四号(同三月)、第四二六号(同五月)。
- (124) 瀧精一「宋代画論画史の書(三)」「國華」第四一二号、一九二五年三月、七〇頁。
- (125) 王羲之尺牘(第二五二号)、史可法書草書七絶(第二九三号)、何吾驍筆明月松間照七律字軸(第三〇〇号)、蘇東坡書寒食詩卷(第四四〇号)、凌漢獅草書七絶(第四四五号)。
- (126) 「書道の新研究」「國華」第三四五号、一九一九年二月、三〇八―三〇九頁。
- (127) 「此程本誌編輯部に書を寄せて……」「國華」第三九五号、一九二三年四月、三四二頁。
- (128) 瀧拙庵「書道と美術」「國華」第四二二号、一九二六年一月、二八―三三頁。書道作振会は、一九二四年、豊道春海が前年の精神作興の詔勅にもとづいて創設した書家の団体である。鍋島稲子「逸脱と回帰の弁証

法——中村不折を通して見た一九三〇年代の書壇」五十殿利治・河田明久編『クラシックモダン——一九三〇年代日本の芸術』せりか書房、二〇〇四、一九五頁。

(129) 大槻幹郎「煎茶」の語義について『研究紀要』野村文華財団、二〇〇七、一六一—一八頁。

(130) 表14及び表17の「明治時代」の項については、以下の資料にもとづく。小林優子「明・清の書画を見つめた人々」『静嘉堂明清書画清賞』静嘉堂文庫美術館、二〇〇五、一〇一—一〇五頁。実方葉子「住友コレクシヨンにみる中国絵画鑑賞と収集の歴史」〔資料編〕『泉屋博物館紀要』第二十三巻、二〇〇七、一一—三五頁。

(131) 「元画寒林掃樵図」『國華』第二七三号、一九一三年二月、二〇〇頁。

(132) (青衫子)「沈南蘋筆墨竹図」『國華』第三三四号、一九一八年三月、二八九—二九〇頁。

(133) 謝時臣の掲載作品のほとんどは文人画だが、妻不下機及王孫一飯図(第三〇七号)のみ院体画とみなされる。

(134) 「高台寺所蔵の伝禅月筆十六羅漢図」『國華』第二五三号、一九一一年六月、三二—三五頁。

(135) 瀧精一「元人雪庵の羅漢図に就て」『國華』第三三三号、一九一八年二月、二五—三五頁。

(136) 無外子「趙子昂筆八駿図に就て」『國華』第四三五号、一九二七年二月、三五頁。

(137) 「子庭筆石菖図解」『國華』第四〇七号、一九二四年十月、二七〇頁。「雪窓筆蘭石図解」『國華』第四〇〇号、一九二四年三月、七五—七六頁。瀧拙庵「蘿窓の竹鶏図を觀て」『國華』第四〇六号、一九二四年九月、二二—二四頁。

(138) (章子)「陸仲淵筆十王図解」『國華』第三七一—三七二号、一九二二年四月、三五六—三五九頁。「陸四郎筆羅漢図解」『國華』第四五九号、一九二九

年二月、四〇頁。

(139) (獅崎庵)「蘆葉達磨図解」『國華』第三九〇号、一九二二年十一月、一五二—一五九頁。

(140) 瀧精一「元人雪庵の羅漢図に就て」『國華』第三三三号、一九一八年二月、二五—三五頁。

(141) 注(131)に同じ。後年、その画は「我国に古く伝へた王蒙画中の珍迹」と評された。蘭堂生「王蒙の泉声松韻図に就いて」『國華』第四四一—四四二号、一九二七年八月、二一—二五頁。

(142) 瀧精一「沈啓南九段錦画冊に就て」『國華』第四九五号、一九三二年二月、三三—三四頁。

(143) 「黃慎筆雪景山水図」『國華』第二七〇号、一九一二年十二月、一一〇—一一一頁。

(144) 拙論「國華」にみる新来の中国絵画、一〇—一一頁。

(145) 同前、一〇、一三頁。

(146) (節庵)「呂紀の花鳥画」『國華』第三二八号、一九一七年九月、九七—九八頁。

(147) (扁鞍子)「沈南蘋筆花鳥図」『國華』第三二六号、一九一七年七月、三—七頁。

(148) 「戴文進筆夏景山水図」『國華』第二六五号、一九一二年六月、三二—三三頁。

(149) 「石鏡筆金碧樓閣山水図」『國華』第三三〇号、一九〇九年七月、一一—一二頁。

(150) 「藍瑛筆秋景山水図」『國華』第三〇三号、一九一五年八月、四六—五一頁。

(151) 「王建章筆川至日升図」『國華』第三〇四号、一九一五年九月、七—三頁。

(152) 「張瑞図筆月夜図解」『國華』第五〇七号、一九三三年二月、五〇頁。

(153) 「陳賢筆積像図卷解」『國華』第五六八号、一九三八年三月、六—九頁。

- (154) 「青衫子」「江稼圃筆山水図」「國華」第三四九号、一九一九年六月、四四六―四五一頁。
- (155) 「伝胡直夫筆出山釈迦図」「國華」第二七五号、一九一三年四月、二五二頁。
- (156) 「梁楷筆六祖図」「國華」第二八九号、一九一四年六月、三三二頁。
- (157) 「伝牧谿筆水墨柳燕図」「國華」第二四二号、一九一〇年七月、八頁。
- 「伝玉潤筆山市晴巒図解」「國華」第四二九号、一九二六年八月、二二四頁。
- (158) 「牧溪白衣觀音図」「國華」第二六五号、一九二二年六月、三二二頁。
- (159) 「雪窓筆蘭石図解」「國華」第四〇〇号、一九二四年三月、七五頁。
- (160) 「因陀羅筆寒山拾得図解」「國華」第四一九号、一九二五年十月、三〇四頁。
- (161) 「元人蘭竹猫図解」「國華」第五六三号、一九三七年十月、三〇五頁。
- (162) 「文化財関係法令等(三) 国宝保存法」「文化財保護法五十年史」、四九六頁。
- (163) 「文化財保護の歩み」文化財保護委員会、一九六〇、四七―四九頁。
- (164) 馬遠筆寒江独釣図(第三三三号)及び銭選筆桓野王図(第六六号)の「國華」掲載当時の所蔵者は明記されていない。ただし前者は「真美大観」第一三冊(日本真美協会、一九〇六)で井上馨蔵であり、後者は川崎芳太郎編「長春閣鑑賞」第四集(國華社、一九一四)に掲載されている。
- (165) 「文化財関係法令等(四) 重要美術品等ノ保存ニ関スル法律」「文化財保護法五十年史」、四九六頁。
- (166) 「文化財保護の歩み」、六九―七〇頁。
- (167) 「国宝の海外搬出禁止に関する建議」「國華」第五五四号、一九三七年一月、三四―三五頁。
- (168) 「国宝と重美」「國華」第六三八号、一九四四年一月、二六頁。
- (169) 「文化財保護の歩み」、七三―七四頁。
- (170) 「財団法人尾張徳川黎明会設立趣意書及寄附行為」尾張徳川黎明会、一九三三。
- (171) 「最近開設の二美術館」「國華」第五四二号、一九三六年一月、三二頁。
- (172) 「展覧目録 第一回」陽明文庫、一九三九。
- (173) 「根津美術館の開館」「國華」第六一四号、一九四二年一月、三四頁。
- (174) 「根津美術館第二回展覧」「國華」第六二〇号、一九四二年七月、二二―二四頁。
- (175) 「青山莊清賞支那画篇」「國華」第六三二号、一九四三年六月、一九六頁。
- (176) 「大倉集古館蔵の十六羅漢図解」「國華」第五二七号、一九三四年十月、二八一―二八二頁。
- (177) 「帝室御物雪窓蘭竹図解」「國華」第四八三号、一九三二年二月、四九頁。
- (178) 「帝室御物伝牧谿筆蕪菁図解」「國華」第四八九号、一九三二年八月、二三四―二四一頁。なお来歴の異説については、山本実彦「川崎正蔵」吉松定志、一九一八、二六九―二七一頁。太田彩「伝牧谿筆「蘿蔔蕪菁図」の伝来を考察する」『三の丸尚蔵館年報・紀要』第九号、二〇〇二―二〇〇三、二二―三〇頁。
- (179) 今日では、「雜華室印」は六代將軍足利義教の鑑蔵印、「善阿」印は足利義滿に仕えた同朋衆善阿弥の鑑蔵印とされている。佐藤豊三「室町殿行幸御師記」と雜華室印」「東山御物——「雜華室印」に関する新資料を中心に」根津美術館・徳川美術館、一九七六、一〇九―一二四頁。山本泰一「足利義滿時代の善阿弥と鑑蔵印について」『室町將軍家の至宝を探る』徳川美術館、二〇〇八、一七〇―一七八頁。
- (180) 「西金居士筆羅漢図解」「國華」第五八〇号、一九三九年三月、八一頁。当時の研究状況については、井手誠之輔「作品のアイデンティティと画

家の実存——西金居士筆、張思恭筆とされる仏画の場合」東京国立文化財研究所編『うごくモノ——「美術品」の価値形成とは何か』平凡社、二〇〇四、二四八—二五六頁。

付記

本論の内容の一部は、二〇一一年七月 科研費補助金基盤（A）「東洋的価値観の許容臨界 異質な思想・芸術造形の国際的受容と拒絶」第三分科会ワークショップ（於東京工業大学）において発表された。

- (181) 王原祁筆南山積翠図（第五四七号、内野晋蔵）及び王鑑筆雲壑長松図（第五四八号、同前）は漢学者の内野皎亭の旧蔵品である。『皎亭文庫内野家並某家蔵品入札』東京美術倶楽部、一九三六年六月二十二日入札、一—、一八番。また、釈道濟筆盧山觀瀑図（第四九三号、住友寛一蔵）は桑名鉄城（表13参照）の旧蔵品である。実方葉子「住友コレクションにみる中国絵画鑑賞と収集の歴史（資料編）」、二六一—二七頁。
- (182) 「李在筆夏景山水図解」『國華』第五二四号、一九三四年七月、一九六—二〇三頁。
- (183) 高橋龍雄「茶道名物考」大岡山書店、一九三一、二一三頁。
- (184) 同前、五三—七二、八二—八三頁。
- (185) 同前、七二—七三頁。
- (186) 茶人・茶碗の「新しい名物の秩序」が前出の『大正名器鑑』によって規定されたことについては、熊倉功夫「近代茶道史の研究」、二六八頁。
- (187) 瀧精一「日本美術の進展」『國華』第六〇〇号、一九四〇年十一月、三一四—三二五頁。
- (188) 「華山先生百年忌」『國華』第五九九号、一九四〇年十月、三〇七頁。「渡辺華山先生錦心図譜の発行」『國華』第六一一号、一九四一年十月、三二一—三三三頁。
- (189) 瀧精一「日本美術と支那美術（上）」『國華』第六一四号、一九四二年一月、四—九頁。「美術教育と人格陶冶」『國華』第六四五号、一九四四年八月、二—七頁。瀧はこの「人格尊重」を東洋に固有の現象とみるが、ここでいう「人格」はむしろあらゆる芸術に精通した「万能人」的存在を連想させる。

大鹿卓の『野蛮人』

——植民地時代における二元対立論への挑戦——

簡 中昊

はじめに

植民地時代の台湾を舞台にした日本人作家のうちで、大鹿卓（二八九八—一九五九）は佐藤春夫や中村地平のように広く注目された存在ではない。ところが、大鹿が台湾を素材に書いた六つの作品^①は、すべて台湾原住民を対象としたもので、原住民の生活に寄せた深い関心が示されている。彼のもつ一貫したテーマも原住民のいわゆる「野蛮性」に関するものである。

当時の日本には、台湾原住民の風俗や伝統は「野蛮」で、日本は「文明」の国だという社会通念が流通していた。^②この「野蛮／文明」の二元対立の図式は、台湾を劣位に据え、日本を優位に置くもので、日本人作家の創作にも浸透した。しかし大鹿の出世作『野蛮

人』は「野蛮／文明」という図式にはめて読まれることを拒んでいくようである。この小説に関して、河原功は、「平然と虐殺を繰り返してきた日本人こそ野蛮人の名にふさわしいとする、大鹿卓の告発であったような気がしてならない」と評価している。大鹿は作品集『野蛮人』の後記に次のように書いている。

蛮地を扱った数篇はいづれもわたくしの初期のもので、中に就き『野蛮人』は当時わたくしには私なりの意図があつて、この一作をもつて世に問はんとしたいはゆる野心作であつた。「中央公論」に出た当時世評も概して好評ではあつたが、取材の表面的な条件から単なるバアバリズムと見做されたのを、今もつて遺憾としてゐる。（『野蛮人』白鳳書院版、三〇三頁）

つまり、彼の描いた「野蛮人」の世界は、「単なるバアバリズム」ではないし、「野蛮／文明」という二元対立に対する彼なりの理解を示そうとしたものだが、世間に理解されなかったようである。

小論は、作中で用いられた「野蛮」という言葉の含意を考察しながら、主人公田澤が「文明人」から「野蛮人」に変身する過程を分析し、大鹿がどのような創作意図をもって、いかに「野蛮／文明」という支配的な二元対立の観念に揺さぶりをかけようとしたのかを検討する。これは『野蛮人』という小説の歴史の意味を明らかにすることにもなるだろうと思う。

手続きとしては、まずはテキスト分析である。大鹿の作品は、植民地文学の概説ではしばしば言及されるものの、管見では全面的な考察はまだあまりなく、テキストを詳細に分析し、先行研究を再検討することが必要である。特に、「野蛮」と「文明」が錯綜する中で果たされた「蕃婦」の役割に注目したい。次に、台湾の植民地文学における漢民族女性のイメージとの比較を通して、「蕃婦」の特徴を見出したい。最後に、「野蛮／文明」という対立図式の揺れを考察する。

一 「野蛮人」社会への入り口

『野蛮人』は一九三四年に書かれ、翌年の『中央公論』の懸賞で

受賞した小説である。一九三七年に新潮社から出版された作品集『野蛮人』に収められたが、総督府の検閲によって削除されたところが多い。小論の使用するテキストは一九四九年の白鳳書院版である。

『野蛮人』の大荒筋は以下のとおりである。筑豊炭鉱の経営者を父に持つ主人公田澤は、父の炭鉱の争議団の一員となり、示威のために独断で坑内の一部を水浸しにさせたことで父の不興を蒙る。また争議団のオルグ小宮にも冷たく扱われ、自暴自棄となり、父に命じられるままに台湾に渡り、山地に流れ着く。白狗駐在所の警備員に着任した田澤は、サラマオ蕃討伐のさなかに、原住民の一人を斬首することによって、自分の内に眠る野蛮性に気づく。その後、白狗の原住民タイモリカルを妻とするが、日本人の妻になりきろうと努力するタイモリカルに対して、野蛮のままであることを要求する。さらに彼自身も野蛮人になろうと決意し、妻の実家で蕃人の衣服を着こみ、鍋墨をすりこみ、刀を腰に差し、田澤はついに「野蛮人」になる。

作中では、「野蛮」という言葉は、三つの意味で使われているように思う。一つは、台湾原住民のあらゆる面について言及される「野蛮」である。これは社会通念に基づいて使われる言葉であり、「野蛮／文明」という二元対立の図式の担い手である。もう一つの意味は、誠首などの行為を指す。三つめは、「野蛮」を成り立たせ

る社会的仕組みを意味する。以下、テキストに沿って、田澤が「野蛮人」に変身するプロセスを見、「野蛮」の意味の展開を辿ろう。

小説の冒頭部において、田澤は霧社で辞令を受け、さらに奥地にある白狗駐在所に赴任した。彼は、駐在所の井野所長の容貌と態度から、「自身よりさらに気性のはげしい魂の風貌を見出して、内心すでに彼らしい信頼をよせだし」た（七頁）。田澤自身も激しい気性の持ち主で、何度も父に勘当され、父の旧友である蕃務課長から、「一旦は自分の子ではないと思ひきつた奴だ、どんなことに使つて貰つても異存はない」（八頁）という父の書状を見せられても、「蕃界へでもどこへでもやつて下さい」（八頁）と肩をそびやかす。その彼が、初対面の井野からいち早く感じとつたのは、原住民の社会で長く生活してきた井野が受けた環境の影響である。ここでは、田澤の気性がさらに激しくなることが予告されている。

河原功が指摘しているように、大鹿の描いた原住民やその後の作品における足尾銅山の鉱夫らはみな、「都会に隔絶された、自然の支配の強い世界」に生き、「絶えず自然を相手に本性そのものをむき出しにして生活し」た人々である。⁵ 田澤は炭鉱経営者の息子であり、資本主義の上に成り立つ文明世界の一員であり、日本一の文明都市東京での生活経験を持ち、台湾原住民の世界とは無縁な人物である。

彼はなんの期待もなく霧社へきた。するとその霧社の数日間、警備員の生活や蕃社の空気が、全く予想外の角度から彼を刺激した。そしてさらに蕃地深く歩み入るに従つて彼はやうやく、内地をすて父をすて、きた自分を待つてゐるものが、全く過去の翳のさ、ない新しい生活かもしれぬぞといふ期待を、径、抱きだしてきた。（八―九頁）

この部分の田澤の心理的变化から、坂元さおりは、日本の「戦中／戦後」に形成され続けた「満洲ロマン」との相似性を見ている。⁶ しかし、植民地台湾と、名目上の独立国家満洲国に対する統治政策が異なるように、近代日本における「満洲ロマン」と台湾への「南方想像」も明らかに違うものである。田澤にとつての「新しい生活」は、文明を発達させ、富を蓄積しようという理想とは全く違う方向に向かつていた。

井野は田澤と一緒に酒を飲みながら、「こんな野蛮な土地でも辛抱するうちには、野蛮に馴れるのか、自分が野蛮になるのか、案内住みよくなるもんだ……」（九頁）とアドバイスを与える。井野は小説中で「野蛮」を口にした初めての人物である。井野と会う前、田澤は「警戒のために実弾を射つて歩」き、「自分の銃声が木々をふるはして罅するひびきには、反つて恐怖に似た気持にさそはれた」（九頁）が、井野の前では、「私は命を脅かされてゐるやうな時

の方が、生きがひを感じます。負け惜しみぢやない、私はそんな性分なんです。ですから、たいがいの野蠻には負かされなかつてもりです」(二〇頁)と言う。彼は自分を「野蠻」の対極に置き、それとの対決を心がけ、自分の世界を守ろうとしている。

間もなく、「蕃婦」(井野の妻の妹たち)の登場によって、田澤は「野蠻人」の社会に直面し、彼らの生活に興味をそそられる。

姉妹らしい二人の娘が、笑ひを爆ぜさせながら抱き合つて転げ込んできた。彼女たちは(中略)紺地の木綿着に赤いへこ帯をしめてゐたが、それが動物的な艶の漂ふ肌にするしものつてゐないかんじで、かへつて蕃社の娘といふことを一目瞭然にしてゐた。

「か、あの妹たちだ、みんなおむこさんを欲しがつてゐる」さういつて井野はアハハ……と大きく口をあけた。

「オムコさん」「オムコさん」彼女たちは口々にまねながら、黒い艶々した目で互に見交したり、ちつと田澤の方を見つめたりした。田澤は彼女達の動作や表情のうちに、内地の少女達と共通なものを見た。しかもそれは一見別物のやうに野性的で素朴だつた。(一〇頁)

田澤は彼女たちから野性的な美を感じ、異様さを感じさせる原住

民の世界に好感を覚える。同時に井野の妻にも注目する。「内地の女としか思へない風貌、テニヲハにも耳触りのない言葉、そのうへに繊細な動きをみせる目と心。それを目の前の、樹葉や野獣の姿態を思はせる娘たちと姉妹だとは、彼の思考では結びつけ難かつた」が、しかし、

田澤はその冴々した声に驚いて、思はず奥さんの顔へ目をそ、いだ。そして、彼女が蕃婦だといふ証を見出してはつとした。額の濃いお白粉の下に、拭へない憂愁のかげのやうに、刺青が息をしてゐるのだ。(二頁)

坂元さおりは、「ここで何より注意したいのは、田澤が井野の妻の「額の濃いお白粉の下に」、「刺青」——即ち「野蠻性」が「息している」、ということを彼女の「声」を媒介に見出し、「深く胸を打たれて」いる点」と指摘している。ここでもう一つ留意しなければならぬのは、井野の妻の「繊細な動きをみせる目と心」という描写である。これは、「野蠻人」を日本人に改造しうることをほのめかしている。

田澤はさらに、「姉妹」の姉であるタイモリカルを次のように観察している。

「顔あらひなさい」彼女はさういひながら水に手を突込んだ。底に沈んだ枝を取らうとしたのだが、水のなかへ折れ込んだ手は太い枝が落ちたやうに見えた。「よし、よし」田澤は荒つばい声で制したが、すぐそんなことは軽蔑すべき心ない潔癖さだと自ら恥ぢた。彼は顔を水へ突込んで、水のなかで目をあけた。すると底に沈んである青葉が彼女の目の凝視のやうに見えた。彼女の目の艶々しさだけは、彼の脳裡にそれほどの美しさを印象づけてゐた。(一三頁)

田澤はタイモリカルのことを直感的に「不潔」に思うことを理性によつて抑えようとする。一方、彼女の手を枝に喩え、目を青葉に喩え、彼女の中に野生の美を見つける。「野蛮」から美を感じるこゝと自体は、「野蛮」に対する憧れであり、肯定である。後に「野蛮人」に変身するための心の準備の段階ともいえよう。

井野は日本人の山地警察として、「野蛮に馴れ」た人間として描かれている。十六年前に「この頭目の娘を娶」り、二人の娘が生まれ、「この蕃地へ根をおろした大木」となり、「多くの心がそこへきて安息を求める緑蔭を作つてゐるやう」な存在である(一九頁)。田澤もその「緑蔭」を求める一人である。彼は、タイモリカルや井野との付き合いによつて、「野蛮人」の社会に近づきつつある。ここに見られるのは、「野蛮人」が日本人になり、日本人が「野蛮人」

に変身するという可能性である。大鹿の、「野蛮／文明」の二元対立の社会通念を動揺させようとする意図が読み取れる。

田澤は蕃地で生活し始めてから、故郷を「一度だつて憶ひだした」ことなぞありません(二五頁)と言つたが、父親に早く手紙を出すようにと井野に忠告されてから、「はじめて想ひ起す父の面影」(一六頁)に心が動いた。しかし、彼は父親に手紙を出すことはできなかつた。「書き終へた手紙をにぎつて、眉毛に迫つてゐる闇空に目をすゑてゐたが、しばらくすると妄想をふり払ふやうに強く頭をふつた。そして突然、いま書いたばかりの手紙を破つて泥濘へすて、足でふみにぢつ」てしまふ(二三頁)。これは、父親との決別を意味するだけでなく、父親の代表する世界との繋がりを断ち切ることもあつた。このように彼は「野蛮人」になる方向へ進んでいく。そしてその過程で、日本人側の野蛮性にも気づきはじめる。

二 意味不明の蛮行

小説ではさらに、別の駐在所を襲撃した蕃人を討伐するために守備隊が到来する場面が描かれる。

警備員たちはみな武装をと、のへて、闇のなかに防水外套のゴワゴワいふ音をたて、ゐた。で、喇叭のひびきが耳に這入ると、

タナトローフ！ タナトローフ！ と口々に叫びながら走りだす番丁たちの騒ぎに混つて、彼等の防水外套の音も鉄線橋の方へ殺到した。駐在所から数丁離れたところで守備隊にゆきあふと、彼等は闇のなかに垣をつくつた。(中略) その鼻の先を、うす光る喇叭をあて、ふくらんだ頬や、帽子の鏝の下でキラキラ光る目や、細長い銃身が厳しく連つて通つた。蕃童たちの火のついたやうな泣声や、それを罵りしかる声々を、喇叭のひびきが震駭させていつた。それは突然の暴風のやうに人々の面を打ち、胸のなかを虚にさらつていつた。縦隊の最後がゆきすぎると、彼等はたゞ呆然とそのあとについて歩きだした。(二〇—二二頁)

河原功はこの描写から、原住民撲滅政策を推進する日本人に対する告発を読み取っている。⁽⁸⁾ 防水外套と喇叭に象徴される日本人側の行動は荒々しく乱暴で、蕃人たちを怯えさせ、蕃童の「火のついたやうな泣声」や大人の「罵りしかる声々」を圧倒する。そのような描写はさらに続く。

先刻の守備隊についてきた霧社支庁長が台の上へのぼつて、討伐隊長としての訓辞をやりだした。彼は両頬を蔽つた黒髯のなかに大きな口をあけて、叱りつけるやうな声をだした。「頑

迷にして凶暴なる彼等を膺懲しなければ」とか「諸君は死を賭して」とか激越した言葉が、篝の火の粉といつしよに人々の頭上へ降つた。

田澤はひそかに囲りの人々を盗み見た。すると誰の目にも火がもえてゐた。彼にはそれがたゞ篝の火影をうつしてゐるのだとは思へなかつた。この二百余名の一团が黙々と死地に突き入る覚悟を固めてゐるのかと、彼は暗い熱気に顔をなでられる思ひでぞつとした。だが、彼等を興奮させてゐる眞実の正体はなんだらうかと探つてゐるうちに、彼は次第に急りだしてゐた。彼等の興奮の眞実性などを穿鑿してゐたら、結局興奮にとりのこされてしまふのだ。興奮にとりこのされ、ば即ち行動にとりのこされるのである。むしろ自分を同じ興奮のなかへ浸りたい。彼は焦躁にまけていつた。(二二—二三頁)

この段について、坂元さおりは、その「暗い熱気」の存在に深く分け入ることこそが、現在、植民地期(そして戦争)の文学を批判的に語る際に不可欠な作業であろうし、その憑かれたやうな「興奮」がどのように生成・伝染していくのかを卓越した表現で伝えており、こういつた「暗い熱気」は、田澤が「敵蕃」の首を切り落とす箇所においてさらに強く現れると指摘している。⁽⁹⁾

まさに坂元の指摘したやうに、「激越した言葉が、篝の火の粉と

いつしよに人々の頭上へ降つた」「誰の目にも火がもえてゐた」と
 いった「二百余名の一団」の「暗い熱氣」は、その集団による非理
 的な状態をはつきり表している。田澤はこの「暗い熱氣」を受け
 て、後に敵を殺し、その首を切る行為に移る。「暗い熱氣」が彼を
 「野蛮」化させる起爆剤となつたといえよう。なお注目すべきなの
 は、人々を「興奮させる」正体が主人公には分からないことである。
 これは大鹿が用心深く敷いた伏線であると考えられる。なぜならば、
 田澤も自分の馘首の行為の意味が理解できないからである。次は、
 田澤が馘首をする場面である。

先刻自分が射ち倒した死体の一步手前へまでくると、すくむや
 うに足がとまつた。数分の間、彼はちつとそれを見下してゐた。
 と、突然野獣のすばやさで彼は森林のなかへひき返した。そし
 て、一本の倒れ木を根こぎのま、枝葉をゆさぶつて引きずつて
 きた。彼はそれを死体の頭の方へ運ぶと、重い首をか、へこん
 で枕をさせた。死人の口からずると血が流れた。夜の光り
 のなかで、それは黒黒と動いて彼をぎくりとさせた。思はず後
 ずさりした彼は、再びそつとみざり寄つた。冷い死人の指を一
 本々々がして蕃刀を奪ひとると、無我無中で喉のあたりへ叩
 き込んだ。それからの彼は何ものか憑つたやうだつた。「ちき
 しょオ、ちきしょオ」と石ころをつかんで刀のみねを打ちつゝ、

けた。それもどかしくなつて泥足でうんぐん踏んづけた。

ずしりと重い音をたて、首が落ちた。ほつと息をはく田澤の
 目に涙が光つた。わけのわからない無念さに歯をくひしばつて、
 狂暴な動作にとりすがつてゐた彼は、たゞ急に気がゆるんでふ
 きだす激情に負けたのだ。彼にはまだ悔恨は襲ひか、つてゐな
 かつた。兇行をやつてのけたといふ実感さへなかつた。しばら
 くの問ねばねばと血糊のついた手で自分の顔をなでまはし、彼
 はぼんやり突立つてゐた。やがて彼は葉のついた枝を折つて首
 へかぶせてからふらふらと歩きだした。だがさうした動作も死
 者を葬ふといふ心の動きからではなく、彼自身ほとんど無意識
 の裡にやつたことだつた。(二六一―二七頁)

坂元さおりはこの場面について、「首を切る」動作の中で、「敵
 蕃」の属性であつたはずの「野蛮」が反転して、田澤自身のものと
 して捉えられていると評し、更に「激情」と「暗い熱氣」の伝播に
 おいて、さきほどまで田澤が自分とタイモリカルを隔てるように感
 じていた「文明／野蛮」の二元対立は消滅し、結局彼自身の持つ裏
 表が暴かれたと指摘している。⁽¹⁰⁾

この指摘には、いくつか分析を付け加える必要があると思う。ま
 ず、「あわてて↓興奮↓寂寥↓激情に負けた↓無意識」という心理
 的变化から見れば、田澤は確かに「野蛮」に自らの身を浸したが、

彼の内面の野蛮性が暴かれたとしても、野蛮と文明の二元対立が消滅したというよりは、むしろ始まったのではないかと考えられる。その後、田澤は、負傷した同僚の荒木とともに洞穴で救援を待ったが、蕃人にやられたくない荒木から、手を下すよう頼まれた。

いく度か、自分の手が荒木の頸をしめる動きを妄想しては息をつまらせた。そしてまたその妄想に交錯して、夕方蕃人の首を打ち落した記憶のデテエルが、責道具のやうに迫つてきて彼をさいなんだ。あの兇暴な行為が、どんな意味で、重大な汚点を自分へのこしたかといふことを知らされ、彼ははじめて痛恨の時をすごした。

(中略)懸賞金のことなど一度だつて考へたことはない、彼は心の裡でさうくりかへした。それは真実だとしても、では何のためにやつた凶行だ！ さういふ声が心の裡にきこえると、彼は自問自答に窮して頭をふつた。(二九―三〇頁)

死んだ人の首を切るという行為は、「文明人」の尺度から見れば、「野蛮」のための「野蛮」で、必要性のないものである。田澤はその行為を起こした自分自身の動機が理解できない。「責道具」「兇暴な行為」「重大な汚点」「凶行」などの言葉は、「文明」の価値観が彼に作用していることを表している。明らかに「野蛮／文明」の二

元対立が持続しているし、しかも激しくなっている。ここで重要なのは、蕃人を鎮圧する際の兇暴な音声、生きるか死ぬかという瀬戸際や懸賞金とは無関係な「誡首」がもつ残忍性は、「文明人」が表層において「野蛮」なことを容易になしうることを示している、ということである。しかし、これはあくまでも表面上の「野蛮」にすぎない。作者は、この後田澤が本質的な「野蛮人」に変身するために、「蕃婦」たちとの触れ合いを周到に用意している。

三 「野蛮」を支える社会の仕組み

二人姉妹の妹タイモナモを通して、田澤は「野蛮人」の社会の価値観を初めて知らされる。タイモナモは、切られた首の前に、「けろりとした」だけではなく、田澤に、「お前の親や兄弟の首もこ、へ呼びよせろ、お前といつしよに棲はしてやるから」と言っている。田澤は、その「野蛮」の徹底性に感心し、自分の弱さに気付く。

一昨夜洞穴の裡で胸にふき出した悔恨の痛みも未だ消えてゐなかつた。で、この未だ十五にしかならないタイモナモの態度を前にして、彼はつくづく自分の精神のひ弱さを思ひ知らされた。(中略)その野蛮性は、例へば大自然の無慈悲に虐げられながら、又その鹹い慈悲に息づきながら胸を拡げてゐる大樹の、そ

の不逞な精神に通じる厳肅な脈動だ。樹液は脈々と流れつき、かうして小さい枝の先からも迸り出るので。それにくらべて、自分は何んといつても移植されたばかりの貧弱な若木にすぎない。(三二—三三頁)

タイモノモの言葉は、鈴木質の『蕃人風俗誌』(一九三二年)に記録されたタイヤル族の首祀りの祭辞と一致している。すなわち、「汝は此処に來りて安住せよ。汝に酒を供へて迎ふ。汝は汝等の父母妻子兄弟姉妹に告ぐるに我等の住む此の蕃社の甚だ良い所であることを以てし、多勢の同胞をよび來つて同棲しその樂を俱にせよ」という言葉である。⁽¹⁾ 中村勝によれば、タイヤル族の首祀りでは、餓首した首級の口に酒槽の類をふくませ、栗飯または蕃薯等をそなえていわゆる招魂の式(ツマツペオツトフ)をあげる。招魂歌を唱和すれば、その餓首された者の親族も他日此処に來ると信じられてい⁽²⁾る。

中村は台湾北部のタイヤル族のカラ社を例に、カラ社の首狩りの要因は、私闘、復讐、強奪、返報、憤激、武勇などの主観的、個人的欲望によるものであり、蓄積された首級は共同体の共有物として、「欲望—行為—物化」というプロセスを経て社会化される。年に三回の「首祀り」は、共同生活の再生産の儀式であり、共働の合目的性を保証するものである。⁽³⁾ 餓首は「かれらの道德的意志であり、ま

た生きようとす意志 the will to live にほかなら⁽⁴⁾ず、精神的紐帯のために道具化されて、彼らの対外的共同意識はまた社会規範⁽⁵⁾ 道德律を作る。少女のタイモノモが「極めて平然」としていたのは、原住民の社会の仕組みが餓首、首狩り、首祀りを必要としたからである。そのような仕組みや社会規範に無理解だった田澤が、自分の餓首の行為に対して、「悔恨の痛み」を消せないのは無理のないことである。

その後、田澤はタイモノモらの「野蛮性」に「厳肅な脈動」を感じ、原住民の生活に感動する。蕃地に生まれ、体内に「樹液」が流れるタイモノモに比べ、自身は「移植されたばかりの貧弱な若木にすぎない」という気がした。この認識は彼を文明の教養による抑制から解放し、「野蛮人」の精神に近づくことへ追い立てる。

田澤は、妹タイモノモの言葉だけではなく、姉タイモリカルの行動からも、首狩りに対する「野蛮人」の精神を知る。

彼女は八ツ手の葉にのせた栗餅を両手でさしだし、いま搗いできたのだ、首へ供へてお前も食へといつた。田澤は彼女の目から迸る火にたちぢとしながら、自分の精神が彼女にも打ち負かされてゐるのを感じた。彼はこのときほど自分と彼女達との隔りを画然と感じたことはなかつた。彼は自分に、この圧迫をはね返す力がないことを知つてゐるだけに一層くやしかつた。

(中略) タイモリカルへの関心で寝苦しい一夜を過ぎさうとしてゐる自分に喫驚した。「これはやはりおれがタイモリカルに心牽かれてゐる証拠なのか」彼はやはりそれを是認しなければならぬのにや、意外な感に打れた。が、同時に、自分には未だ純真な心がのこつてゐたのだと爽々しい気持にもなつた。そして「おれが彼女を怖れるのは、自分の野蛮性がまだ中途半端だからだ」彼はさういふ弁解を見出した。(三三―三五頁)

田澤は、栗餅を「首へ供へ」るタイモリカルの行動を通して、彼女の身に首狩りの「躰」が根付いていると感じる。彼は初めて「野蛮」の精神性に触れたのである。彼はタイモリカルの「野蛮」を恐れるよりも、好むようになっていく。彼女に心牽かれるのは、自分に「未だ純真な心」が残っているからだという感覚は、一九三〇年代(昭和初期)に流布した原住民の「純情と無垢の人間」というイメージとも関係がある。田澤は、討伐の夜、樹の下敷になりながらタイモリカルのことを思い浮かべたことを、「自分にとつてもはや決定的なことだ」(三八頁)と意識し、「その思ひに心の底からの悦びさへ」(三八頁)覚えたのは、タイモリカルの代表する「野蛮」の精神に傾倒しているからだらう。

四 「野蛮人」になる

田澤は駐在所に帰り、荒木がタイモリカルを妻にしたいと言っているという噂を聞く。彼はもの狂おしくなり、タイモリカルと強引に交合する。

彼はいきなり腕の中へ彼女を引き込んだ。獣皮に似た臭ひがぶんと鼻をついた。その臭気は、彼の頭脳を痺れさせ、前後の思慮を忘れさすに十分だった。彼は狂暴な男に変つた。彼は木深い方へ彼女を引きずつていつた。彼の荒々しい変化に驚いて、彼女は本能的な拒否のものがきみせた。だが、急ち全身の力を抜いて自分の方からぐつたり倒れかゝつた。繁つた草が、倒れ込んできた二人のからだの周りではばらくざわざわと鳴つていた。

(中略)

翌朝のまぶしい光線をあびても、田澤は後悔に襲はれはしなかつた。(中略)昨夜の行為はたゞその場のはずみではない、やはり胸に潜んでゐた意志に導かれたのだと、自ら頷き自ら励ました。(五二―五三頁)

坂元が指摘するように、「体臭の有無が、そのまま「文明／野蛮」

を示すものとして描かれている⁽¹⁷⁾。タイモリカルの体臭は、田澤に一線を越えさせ、「野蛮」社会に溶け込ませる意味をもつ。誡首の時と違い、タイモリカルとの性交後に田澤は後悔しなかった。「胸に潜んでゐる意志に導かれた」ことをはつきりと意識したからであろう。その「意志」とは、タイモナモ、タイモリカルとの関わりを通じて、「野蛮」の精神に触れ、野蛮人社会に憧れ、その一員になる願望であろう。タイモリカルとの交合は、彼の選択した野蛮人社会との結合でもある。

田澤は「やうやくほんとうの野蛮を呼吸した」(五六頁)と感じて、警備員服から蕃服に着替え、蕃人たちの賛嘆を得て、その社会に受け入れられていく。

老頭目は「待て、待て」と蕃刀をもち出して、自分の手で田澤の腰に差しこんだ。そして、タイモリカルの傍へきて肩をな
らべ

「タイヤルのまねするとタナトノフも勇ましい」さういつて感に堪へぬふうで、胸をそらしていつまでも飽かずに眺めた。そこへタイモナモが数人の蕃丁をつれてきて、戸口から指さした「タザワさんだよ、タイモリカルのオムコさんのタザワさんだよ」

蕃丁達は彼を認めるとウワツと声をあげ、手をたき、果て

は口々に「横をむけ！」「うしろを見せろ！」「歩いてみる！」と叫びたてた。田澤は被征服者の情熱はこんなにも抑圧されてゐたのかと感動しながら、彼等のいふがま、に動いた。(五九頁)

「タナトノフ」とは、前述した守備隊のことである。その威勢に怯えてはいたが、頭目はタイヤル族こそ「勇ましい」者だと内心では思っていた。田澤は抑圧されていた「被征服者の情熱」に初めて接した。彼らの一員になることによって、被征服者に征服されることを選び、彼らの指示に従った。田澤は、蕃婦の表象、誡首の行動、原住民の社会的仕組みに対する認識、それから蕃婦との性交という過程を経て、「野蛮／文明」の二元対立を乗り越えようとしたと言えよう。

以上の検討で確認できるのは、先述の通り、大鹿が用いる「野蛮」に込められた三つの意味である。一つめは、原住民の生活全体を「野蛮」と決めつけ、「文明」の対極に置くマイナスの価値観をもつ意味である。二つめは、田澤が真似をした「誡首」という衝動的かつ意味不明の行為で、表面上の残酷性に留まる。三つめは、「首狩り」を必要とする社会の仕組みから生まれた精神性である。三つめの意味に気付かせてくれたのは蕃婦たちであり、田澤はその一人の「オムコさん」になることによって、その社会の一員に

なることを選択した。

五 蕃婦の特異性——漢民族女性との比較

蕃婦は田澤の「野蛮人」への変身過程で大きな役割を果たしている。ここからは、漢民族女性のイメージと比較して、大鹿の作った蕃婦のイメージには如何なる特異性があり、どのような創作意図を反映しているかを考えたい。

台湾の植民地文学に登場する漢民族の女性は、多くが社会の底層に生きる人間として設定されている。たとえば、頼和の『可憐她死了』⁽¹⁸⁾の何度も売られた「童養媳」阿金、呂赫若の『牛車』の家計を維持するため体を売った阿梅、張文環の『芸姐の家』の運命に弄ばれた采雲などがよい例である。楊翠は、植民地時代の女性は「資本家―植民者―父権」という三重支配の体制下に生きていることを指摘し、許俊雅は植民地時代の台湾小説における女性イメージを、①男性の生理的欲望を満足させる対象と見なされる者、②自立できず安易に廉価で売られる女性、③不幸な婚姻で虐められる凡庸な女性、④礼を破り情欲を追い求める女性、⑤貞潔堅固な女性、⑥その他という六つの類型にまとめている。

しかしながら、近年、従来の見方を見直した新しい研究も現れている。洪郁如は『近代台湾女性史——日本の植民統治と「新女性」

の誕生』(二〇一一)で、纏足解放運動、植民地の女子教育、新女性の誕生、婚姻様式の変化、新エリート家庭などから、近代化の過程とともに、漢民族女性の身心に大きな変化が生じたことを論じる。⁽²²⁾ 翁聖峰は「日治時期職業婦女題材文學的變遷及女性地位」という論文で、植民地時代の台湾における職業婦人の出現及び文学に描かれたイメージを分析し、次のように指摘している。台湾新文学は常に社会の底層に関与し、社会の注目を喚起しようとするので、職業婦人に関する作品も宿命論的で、社会の不公平な現象をよく反映しているが、描かれた女性のイメージは現実と一致しない例もある。例えば、台湾初の女性医師である蔡阿信はかつて童養媳でありながら、万難を排して日本に留学したことや、一九三五年に呉という女性車掌が告訴を通して自身の名譽を回復したことなどは女性の成功例であり、男性作家の描写した弱者の女性像とは異なる。⁽²³⁾ しかし、「新女性」像にせよ、職業婦人の成功にせよ、弱者としての女性にせよ、すべて「近代化」という尺度によって測られている。時代の流れに乗ることができる者は成功し、乗れない者は弱者として描かれる。

これに比べれば、大鹿の描いた蕃婦は特異な存在である。「樹液」が身に「脈々と流れ」るタイモナモ、田澤の蛮行を「中途半端」だと認識させたタイモリカルは、何にも束縛されない者である。「誠首」という習俗を含む原住民の精神体系が、彼女たちを近代化の基準と抑圧とは無縁の存在にしている。もちろん、このような描写は

文学と現実とのズレを伴っている。植民地に生きる原住民の女性が、単純に原住民の精神体系をもって植民地の統治に対抗することは不可能である。あくまでも大鹿の描写の中においてしか本来の姿を保つことはできない。そして大鹿の描写した田澤の「野蛮人」への変身は、蕃婦の出現によって「野蛮」社会を意識すること、衝動による臧首の無意味さに気付くこと、原住民の社会的仕組みが支える臧首の精神性を認識すること、というプロセスを経ている。

六 二元論に対する挑戦

小論の冒頭で引用したように、大鹿は『野蛮人』が単なるバーバリズムを描いた作品ではない、と主張している。では、彼の創作意図は何だろうか。

周知のように、「文明」は civilization、「文化」は culture を翻訳した言葉である。上山春平によれば、十八、九世紀、イギリス人やフランス人が政治的・経済的な発展、学問や芸術を一括して「文明」と呼び、後進のドイツはこれに対抗する意味をこめて、学問、芸術など精神的活動とその所産を「文化 (Kultur)」と呼び、「文明」を主に生活の物質的条件の改善とその所産とした²⁴⁾。明治初年の「文明開化」の時、フランスやイギリスの「文明」概念は全面的に受け入れられたが、『野蛮人』が発表された一九三四年はちよ

うど「大正教養主義」を経て、英仏の「文明」に対しては否定的となり、ドイツの「文化」概念が知識層に流入する時期であった。

しかし、大鹿卓の作品には、ドイツの「文化」概念が見られないのみならず、近代日本の文明論の啓蒙書である、一八七五年刊行の福沢諭吉『文明論之概略』の影響さえも見られない。福沢は、「文明開化」の字もまた相対したるもの」と定義している。これについて子安宣邦は、「文明が野蛮に「相対したるもの」というのは、文明が野蛮からの相対的な進歩の度合いを意味するというばかりではなく、文明とは常に野蛮という対立概念をもっている²⁵⁾」ものと指摘している。

『野蛮人』の中では、「文明」や「文化」など、「野蛮」に「相対」する言葉は全く使われていない。大鹿はこの作品において、二元対立の構造を最初から排除していたと考えられる。彼は文明や文化に全く言及せず、「野蛮」の描写に没頭している。なぜならば、彼の創作動機は「文明／野蛮」論の立場から発したのではなく、原住民の生活に対する関心から生まれたものだからだろう。文明や文化などの対照項がなければ、それらの対極とされる「野蛮」もまた存在しないのである。

大鹿が描こうとしたのは、表面上の「野蛮」ではない。彼自身の台湾体験は小学校時代に一時期台湾に住んだという短いものであった。彼は創作の材料を、台湾民衆党の要請を受け、台湾に行つて

霧社事件を調査した妹婿の河野密から受けていたと思われる。大鹿は直接に霧社事件を扱っていないものの、河野の調査した霧社事件の影響を受けていると想定できる。⁽²⁶⁾ 同時代に台湾原住民を描いた作家佐藤春夫、中村地平、真杉静枝、坂口れい子らは、いずれも台湾に長く滞在した経験を持つ。黒川創は坂口れい子の文学について、「植民地における文学のいとなみは、作家に、その『外部』に立つことを許さない」と評する。⁽²⁷⁾ 池田浩二も大鹿と坂口の相似性に注目し、「原住民と現地末端管理者たる日本人との関係を描くことを通して台湾の現実と対峙しようとした表現に、『野蛮人』、『蕃婦』など一九三〇年代大鹿卓の諸作品があるが、台湾に住んだ体験から『蕃社』と『蕃人』にこだわりつづけた坂口れい子の戦後の諸作品も、このような対峙の重要な成果だろう」と論じる。⁽²⁸⁾

外部に立つか、それとも内部に立つかは、滞在期間の長短ではなく、作者の立場によっても左右される。「旅人」の立場をとる佐藤、中村、真杉らと違って、大鹿と坂口は統治現場の日常に目を向けている。現場の実情を捉えることにおいては、原住民部落「中原」に滞在した経験を持つ坂口は、大鹿より有利であったろう。だが、大鹿は原住民の「野蛮」の社会的背景の描写に専念したため、坂口が触れていないもの、もしくは深く突っ込んでいないものを探り出している。『野蛮人』は独自の経験や調査に基づくものではなく、むしろ作家の情熱と想像から生まれたものである。それ故に、大鹿

は小説の中で、原住民を「野蛮／文明」という抽象的な図式に定位せず、原住民の社会そのものに対する関心を喚起しようとしたのである。では、なぜ大鹿は一九三四年の時点でこのような小説を書いたのだろうか。以下では、駒込武の分析した呉鳳伝説の改編過程⁽²⁹⁾を通して、原住民の位置付けを考えてみたい。

駒込によると、総督府の作った「呉鳳伝説」は、漢人通事の呉鳳が死を以て原住民を教化しようとしたというものである。漢民族系の呉鳳伝説に共通するのは、呉鳳の死後、家族が生前に言われたとおり「紙人の刀を持ち、馬を躍らし、手に番首を提ぐる己の如き状」を作らせ、「我死するとも哭すなかれ、速に製するところの紙人を焚き、更に呉鳳は山に入りぬと喝せ、これを恐れた原住民が漢民族を殺さないと誓」う、という復讐の構造である。しかし、総督府編纂の修身教科書は、怨念と憤怒の感情に満ちた本来の呉鳳伝説を改編し、自己犠牲の美談を強調し、自ら命を捨てた「英霊」の物語に変形させた。これと同時に、能久親王の功績を導入している。台湾には汽車も水道もなく「只色々のわるい病気がはやるばかり」だったが、能久親王が「わるい者」たちを鎮めた後、「今のやうに便利」になった。この記述は能久親王を現代文明の代表とし、呉鳳伝説は原住民を感化する漢民族の格を上げ、文明と野蛮という二元対立の価値観を浸透させる。総督府は「日本人／文明―漢民族／半開―原住民／野蛮」の図式を作りあげ、これを前提に「文明教化」

を行った。

大鹿の創作の主眼は、近代日本が植民地台湾で作った優劣順位を覆すことである。「戡首」の背後にある原住民社会の仕組みを見せ、その「野蛮」を優位に立たせ、日本人の「野蛮性」を暴いて劣位に置いた。しかし、このような展開は、支配的な社会通念から脱出できていない。前述した首狩りという原住民の古来の習俗が鈴木實の『蕃人風俗誌』に記録されたこと自体は、帝国が原住民の社会体系を看過していなかったことを証明する。大鹿の用いた材料は、すでに帝国の視野に存在したものである。優劣の順位を覆すことは、新しい順位を作ることになる。優劣をつけること自体が思考の限界を作りだしているのである。

もちろん、当時の日本において、『野蛮人』は先鋭性があつた。総力戦体制に入った後、帝国は兵員補充のために台湾で志願兵制度を実施した。一九四三年から始まった台湾原住民による「高砂義勇軍」は、数は多くないが、「志願率」は漢民族より高かつた。つまり「霧社事件」から「高砂義勇軍」までの間に、帝国に対する原住民の態度が大きく変化していたのである。それは霧社事件後の「理蕃」政策と関係している。一九三一年、総督府は「理蕃政策大綱」と「蕃地警察職員勤務心得標準」を公表し、武力鎮圧から「教化」と「撫育」政策に転換し、「蕃地」の警察官の資質向上を目指した。近藤正己によると、この「教化」には原住民を狩猟民から農耕民に

転じる「授産」教化と、伝統宗教を神道に編入する精神的教化の二種類があり、「体」と「心」の両面から原住民を改造しようとした。更に「蕃人青年団」を組織して、従来の頭目、長老、勢力者を青年団の幹部をもって更迭した。原住民はこのように次第に「馴化」されていったのである。³⁰⁾

大鹿が『野蛮人』を書いた一九三四年は、この「馴化」政策が実施された時期だった。その政策は、統治上の都合によって原住民の本来の姿を否定するものであった。これに対し、原住民に対する深い関心から生まれた『野蛮人』は、首狩りなど原住民の伝統文化と宗教行事を通して、「樹液」のような「厳粛な脈動」をもつ原住民の精神の深層を、日本人読者に広く知らせようとしたと考えられる。大鹿は「文明／野蛮」論に陥らず、台湾原住民の本質を取り出そうとした。

また、『野蛮人』は、十七、八世紀に「自然」の代表とされた「善き野蛮人」や、十九世紀以降のヨーロッパで賞讃された反植民地開拓の「高貴な野蛮人」とも違う。なぜならば、それらの賛美は、近代の二元対立論と序列論の一変形に過ぎないからである。³¹⁾ この小説は「単なるバアバリズムと看做され」て、彼の真意は理解されなかつた。このような無理解は、「野蛮／文明」という固定観念がいかに深く読者に浸透していたかを物語る。だが、評価すべきは、大鹿が原住民の精神を描写することによって、二元対立論からの脱却

を試みたことである。これは台湾植民地文学にはなかった挑戦である。

参考文献

〈テキスト〉

大鹿卓『野蛮人』（東京：白鳳書院、一九四九）

〈日本語文献〉

鈴木質『蕃人風俗誌』（台北：理蕃の友発行所、一九三二）

尾崎秀樹『旧植民地文学の研究』（東京：勁草書房、一九七二）

駒込武『植民地帝国日本の文化統合』（東京：岩波書店、一九九六）

河原功『台湾新文学の展開——日本文学との接点』（東京：研文出版、

一九九七）

坂元さおり『日本近代文学における〈ネイティブ〉の表象——大鹿卓『野蛮

人』を中心に』『プロブレマティクⅣ 文学／教育4』（広島：同人ブ

ロブレマティク、二〇〇三）

中村勝『台湾高地先住民の歴史人類学——清朝・日帝初期統治政策の研究』

（東京：緑蔭書房、二〇〇三）

山路勝彦『台湾の植民地統治——〈無主の野蛮人〉という言説の展開』（東

京：株式会社日本図書センター、二〇〇四）

フェイ・阮・クリーマン『大日本帝国のクレオール——植民地期台湾の日本

語文学』（東京：慶應義塾大学出版会、二〇〇七）

洪郁如『近代台湾女性史——日本の植民統治と「新女性」の誕生』（東京：

勁草書房、二〇一一）

〈中国語文献〉

楊翠『日據時期台灣婦女解放運動——以《台灣民報》為分析場域（一九二〇

—一九三三）』（台北：時報出版、一九九三）

許俊雅『日據時期台灣小説研究』（台北：文史哲、一九九五）

翁聖峰『日治時期職業婦女題材文學的變遷及女性地位』『台灣學誌』創刊号

（台北：台湾文化及語言文學研究所、二〇一〇）

注

〔1〕 六つの作品とは「タツタカ動物園」（一九三二）、「蕃婦」（一九三三）、「野蛮人」（一九三四）、「欲望」（一九三五）、「奥地の人々」（一九三七）、「森林の中」（初出不明、一九四九年白鳳書院版の『野蛮人』に所収）である。

〔2〕 一九八〇年代の原住民自決運動を経て以来、二〇一一年七月の時点では、台湾の先住民族を台湾原住民と呼ぶ。原住民は高山族と平埔族に分かれていたが、平埔族は「漢化」され、実質的には漢民族と区別できなくなった。本稿で言及する原住民または日本統治時代の旧名の「高砂族」は基本的に現在の台湾山地に住んでいる原住民を指す。また、後に本論で言及する「蕃地」「蕃婦」などもそれぞれ原住民が居住していた地域、原住民女性を指す蔑称である。本論の性質上、便宜的にこれらの言葉を用いている。

〔3〕 上田萬年等編『大字典』（東京：啓成社、一九二〇）によれば、「野蛮」とは「開化せざること」であり、「文明」とは「世の開けゆくこと」を意味する。ちなみに「開化」とは「人智の開け進むこと」を指す。

〔4〕 河原功「大鹿卓『野蛮人』の告発」『台湾新文学運動の展開——日本文学との接点』（東京：研文出版、一九九七）六五—六六頁。

〔5〕 同右、六六頁。

- (6) 坂元さおり「日本近代文学における〈ネイティブ〉の表象——大鹿卓『野蛮人』を中心に」『プロブレマティクⅣ 文学／教育4』（広島：同人プロブレマティク、二〇〇三）七六頁。
- (7) 同右、七〇頁。
- (8) 河原「大鹿卓『野蛮人』の告発」、六五頁。
- (9) 坂元「日本近代文学における〈ネイティブ〉の表象」、七二頁。
- (10) 同右、七三頁。
- (11) 鈴木實「蕃人風俗誌」（台北：理蕃の友発行所、一九三三）一七四頁。
- (12) 中村勝「台湾高地先住民の歴史人類学——清朝・日帝初期統治政策の研究」（東京：緑蔭書房、二〇〇三）五〇九頁。
- (13) 同右、八四頁。
- (14) 同右、八五頁。
- (15) 同右、八三—八四頁。
- (16) 山路勝彦「台湾の植民地統治——〈無主の野蛮人〉という言説の展開」（東京：株式会社日本図書センター、二〇〇四）三三三頁。
- (17) 坂元「日本近代文学における〈ネイティブ〉の表象」、七六頁。
- (18) 『頼和全集』（台北：前衛出版社、二〇〇〇）。
- (19) 中国や台湾で古くに行われた婚姻様式。男女ともに幼児のうちに将来結婚する相手が決められ、婿になる男児の家庭が幼女を買って養育し、成人後に買い取った家庭の息子と正式に婚姻させるといふ制度である。
- (20) 楊翠「日據時期台湾婦女解放運動——以《台湾民報》為分析場域」（二九二〇—一九三三）（台北：時報出版、一九九三）五七頁。
- (21) 許俊雅「日據時期台湾小説研究」（台北：文史哲、一九九五）六一〇—六一九頁。
- (22) 洪郁如「近代台湾女性史——日本の植民統治と「新女性」の誕生」（東京：勁草書房、二〇一一）。
- (23) 翁聖峰「日治時期職業婦女題材文學的變遷及女性地位」（『台湾学誌』創刊号（台北：台湾文化及語言文學研究所、二〇一〇）一八頁。
- (24) 上山春平「日本文明史序説」（京都：法藏館、一九九五）二一—六九頁。
- (25) 子安宣邦「福沢諭吉「文明論之概略」精読」（東京：岩波書店、二〇〇五）三〇—三一頁。
- (26) 河原「大鹿卓『野蛮人』の告発」、八三頁。
- (27) 黒川創「解説 多面体の鏡」（『外地』の日本語文学選① 南方・南洋／台湾」（東京：新宿書房、一九九六）二三五頁。
- (28) 池田浩二「海外進出と文学表現の謎——台湾の「大東亜戦争」——文学・メディア・文化」（東京：東京大学出版会、二〇〇二）五三頁。
- (29) 駒込武「植民地帝国日本の文化統合」（東京：岩波書店、一九九六）一六六—一八五頁。駒込の指摘を要約すると、おおよそ以下のような。呉鳳伝説は「理蕃五カ年事業」に密接に関わって利用された。国民読本または修身の教科書が共通の典故とする、中田直久「殺身成仁通事呉鳳」（以下「通事呉鳳」と略す）は、原住民征伐戦争のさなかの一九一二年に出版された。顕彰事業の発端は一九〇四年、当時の民政長官後藤新平が嘉義巡視の際、呉鳳の記念碑建立を意図したことに始まる。後に後藤の異動にもかかわらず、津田毅一は嘉義庁長に就任すると大地震で倒壊していた呉鳳廟の再建を企図、総督府の援助も得て寄付金四〇〇〇円を募集した。二年には廟宇を再建、佐久間総督による「殺身成仁」の献額、記念碑建立のための後藤新平の撰文を受け、「通事呉鳳」を出版した。前に取り上げた教科書の記述は、諸呉鳳伝説から「通事呉鳳」へ、「通事呉鳳」から教科書教材へと二重の改編過程の結果として作られたものであると、駒込は説いた。以下の文も「呉鳳伝説の改編過程」（二六六—一八五頁）を要約したものである。
- (30) 近藤正己「霧社事件後的「理蕃」政策」『當代』第三〇期（台北：合

志文化事業股份有限公司、一九八八）四〇―五四頁。

(31) たとえば、佐藤春夫などに代表される「善き野蛮人」の提唱者は、たしかに二元論そのものを否定しているが、しかしその主張はけつして「文明」⇨上位、「野蛮」⇨下位という序列論の範疇を出ていない。「善き野蛮人」は序列的に「文明人」に近く、「ただの野蛮人」より「善き」とされているが、それは単に二元論の対立関係を序列論の上下関係に変えたに過ぎず、あくまで二元論の一変形としか認められない。

宗教文化は誰のものか

——『大本七十年史』編纂事業をめぐつて——

永岡 崇

はじめに

古代遺跡や文献のなかだけに痕跡が残り、現在では信仰する者がひとりもないような宗教はさておいて、宗教研究者、とくに当該宗教の信仰をもたない研究者は、信仰当事者から話を聞いたり、教会や行場に赴いて儀礼や修行のさまをみたり、彼らが大切に伝承してきた物語や資料をなんらかのかたちで入手したりすることに比べて、自らの研究実践を成り立たせてきた。彼らはそうして得た素材を、信仰当事者の文脈から引き剥がしたうえで、自らの方法論や問題関心に応じて再文脈化することになる。そのようなとき、信仰当事者あるいは教団がそのなかで生きてくる意味の体系から、研究者のそれへと、種々の翻訳が行われているだろう。たとえばそれは、

神の翻訳である。信仰当事者にとつての神は、ある一群の研究者によつて自然の法則を人格化したメタファーと解されるかもしれないし、べつの研究者たちは人間の無意識の欲望のことだということかもしれない。神を神として描こうとする研究者もいるだろうが、その場合でも、描かれるのは信仰当事者によつて神と崇められる存在でしかないから、信仰当事者が自らの「実践の地平」¹で出会う神とは、やはり違ったものであるほかない。

いまのべたようなことは、まったく目新しくもないかわりに、あまり異論も出ないだろう。今さらここにそれを書きだしてみたのは、宗教研究という制度・実践が、信仰当事者や教団などといった他者の営みとの政治的・社会的なかかわりのなかでのみ成り立っているということ、そしてそのかわりには、研究対象を信仰の文脈から引き剥がすという暴力的な契機がふくまれているということに注意

を喚起したかったからである。というのも、天理教研究史を概観しながら島蘭進が正しくも指摘したように、「教外の研究者が学術的研究の成果を自明の資料であるかのように扱ってきた」という状況があり、宗教学研究における対象の脱文脈化と再文脈化、文化の翻訳があまりにも当然のこととして受け止められすぎてきたと思われるからだ。

研究者と、対象となる人びととの関係性をもっとも厳しく問い直されてきた学問領域のひとつとして、人類学があげられるだろう。ジェイムズ・クリフォードは、人類学におけるフィールドワークという制度が、「ホームベースと、発見がおこなわれる外部との空間的区分を前提として」いて、切り開かれた仕事場＝フィールドでは「気が散る要因を締め出すことができる」とされている」と指摘する^③。すなわち、人類学者の社会と調査の対象とされる社会の間にはつねに不平等な相互連結があつて、それによって彼ら／彼女らの実践が可能になってきたのに、人類学者のテキストではそうした連結は「ノイズ」として消去され（あるいは註や端書へと押しやられ）、あたかも自己完結した社会であるかのように記述されてきたのである。しかし「ホーム」と「フィールド」の区分が虚構にすぎないことが明らかになりつつある今、古谷嘉章がいうように、「無関係のものとして切断してきたものあいだにすでに存在する節合を意識化し、よりよい節合のしかたを模索していく」^④ことが、人類学の新

たな「誕生」には不可欠なものだといえるだろう。

人類学史が与えるこのような教訓は、宗教学研究とも無縁のものではないはずだ。宗教学人類学や宗教民俗学のように、フィールドワークを主要な方法とする研究スタイルはいままでもないが、歴史学のように文献研究を重視するものであっても、信仰当事者とのさまざまな関係性を欠くことはできない。ある宗教集団の歴史を記述する場合、歴史家の目標はたとえば、史料を介して信仰当事者の営みを再構成し、より広い社会的文脈のなかに位置づけることによってその思想的特質や歴史的意義を明らかにすることだろう。そこにおいて史料の伝承者としての信仰者集団との関係性は、まさに「ノイズ」に他ならないようにもみえる。だが、宗教集団にかんする史料を読むというとき、そこには研究者と史料の透明な一対一の向かい合いだけがあるのではない。つねにすでに、信仰者集団との政治的な関係性（その史料は、その集団が肯定的な教祖像あるいは自己像を外部から獲得するために提供されているかもしれないし、あるいは国家当局が弾圧のための材料として収集したものであるかもしれない、等々）が存在しているにもかかわらず、研究者たちはそれを「無関係のものとして切断してきた」のではないだろうか^⑤。

私はここで宗教学研究たちにたいする倫理的な糾弾をしようとしているわけではない。文化を書くこと、それはつねに個々のローカルな視点から行われるしかないのだし、その際にある文脈からべつ

の文脈への移動が生じ、なんらかの変形が起こることは必然である。それに、信仰の文脈というものがオリジナルで、本来的なものであるなどというナイーヴな考えに、私は与しない。そもそも信仰のあり方など、人により、状況により異なるという一般的な理由からばかりでなく、信仰当事者が研究者やジャーナリスト、作家などによる表象に影響を受けて自己イメージを修正したり、あるいはそれに抗して強固なアイデンティティを構築していったりすることもあるからだ。文化とか、宗教とか、信仰とかいったものは、絶えざる翻訳のなかで再編されつづけていくものであるというほかはなく、純粹な信仰がまずあって、それが宗教研究者の行為によって狂わされていく、といったように語るのは、事態をあまりにも単純化した物言いである。それよりも、異なる立場の表象が会合うことを通じて生み出される多義的な効果に着目することによって、新たな宗教文化の可能性を見いだそうとすることのほうが、生産的なのではないだろうか。

本稿では、このような問題についての試論として、ひとつの新宗教団の歴史をめぐって、教内の信仰当事者と教外の研究者とがともに作業し、意見を交わす場をとりあげようと思う。多くの場合、信仰当事者と信仰をもたない研究者の間では、宗教現象についての解釈が異なって当然だと考えられているし、自明にもみえるその相異について丁寧な吟味される機会は、それほど多くないだろう。だ

が、ひとつの場で、同じ対象について議論し、首尾一貫した歴史叙述を協働で作上げなければならないというとき、ひとつの（たとえば信仰の）文脈から対象を引き剥がし、べつの（たとえば歴史学の）文脈へと翻訳するということの暴力性が、そういつて悪ければ非自明性が、否応なく「意識化」されてしまうのではないだろうか。検討する事例は、『大本七十年史』（以下、『七十年史』と略記）編纂プロジェクトである。『七十年史』とは、京都府亀岡市・綾部市に本部を置く宗教法人大本が一九六四～六七にかけて刊行した教団史のことだが、執筆には教団に属する信仰当事者だけでなく、上田正昭、佐木秋夫、松島栄一、村上重良、鈴木良、前島不二雄、安丸良夫ら、当時では中堅から若手の世代に属する歴史学者や宗教学者が深くかわり、高い学術的価値を備えた教団史として評価されてきた⁽⁶⁾。完成後の座談会で、佐木秋夫はつぎのようにのべている。

一 応外部から客観的にやるといって態度でもって、それぞれの第一線の人たちが取っ組んで来た。それを教団側でも十分に認めて、もちろんある点では妥協もしてますけども、しかし相当、普通の常識をはるかにこえた、つまり自由な発言や書き方を認めるという形で仕事すすめられたという点では例がないと思えますね⁽⁷⁾。

佐木が自画自賛しているように、たんなる名義貸しのようなかたちではなく、本格的な議論のなかで、信仰当事者と研究者が「取っ組んで」作成された教団史の例は、それほど多くないだろう。そして、安丸良夫が振りかえっているように、「日本近代史上における大本教団の位置と意味は、複雑な対抗関係のなかにおかれたきわめて多義的なものだから、それをうまく整理して一貫した歴史叙述を実現することは、とても難しい課題」であり、「会議は多人数の参加者による、かなり錯綜した議論の場となった」のである。⁸⁵

ただし、信仰当事者と教外研究者との協働、という表現は誤解を招きやすい。ふたつの立場を二項対立的にとらえてしまうと、両者の共通点がみえにくくなってしまいうえに、それぞれの項の内部にひそむ差異を無化してしまうことにもなる。後で具体的にみるように、信仰当事者どうしの間にも、研究者どうしの間にも、重要な差異が内包されているのであり、信仰当事者が研究者の表象を手がかりにして自己の立場を築きあげていくというようなこともあるのだ。だから、安丸のいう「複雑な対抗関係」は、宗教／科学あるいは信仰／非信仰といった単純な対立をずらし、新たに組みかえていくようなものとして理解したほうがよいだろう。

一 大本の歩みと『大本七十年史』編纂事業

『七十年史』について具体的に話を進めていく前に、大本という教団の歩みをごく概略的にまとめておこう。一八九二年に神がかりし、神のことはを記した筆先を書きながら宗教活動を行っていた開祖・出口なおと、霊学・霊術を得意とする聖師・上田喜三郎（のちの出口王仁三郎）とが出会い、二人の思想・実践がときに対立しながら展開していったのが、初期大本の活動である。大正期に入り、なおが死去すると、王仁三郎を中心に立替え立直しと呼ばれる終末主義的な宣伝が活発化し、知識人や海軍士官などをふくめて急激に信徒を拡大していくが、その活動が官憲の警戒を招き、一九二一年に王仁三郎らは不敬罪などの容疑で検挙される（第一次大本事件）。

その後、一九二七年に大赦によって免訴となった王仁三郎らは布教活動を再開、満蒙問題への発言や立替え立直しの主張などで注目を集めていく。一九三四年には外郭団体・昭和神聖会を結成し、軍人や民間右翼団体と提携しながら活発な政治的活動を行うおとするが、これらの動きが不敬罪や治安維持法違反にあたるとして一九三五年に第二次大本事件が勃発し、王仁三郎以下幹部が投獄され、教団施設は破壊、土地も不法に売却されるなど、徹底的な弾圧を受けた。敗戦により弾圧機構が解体され、返還された亀岡・綾部

の土地で再出発し、他宗との合同礼拝式や世界的平和主義にもとづく活動などを行って現在にいたっている。^⑨

とりわけ、一九五〇年代には、一九四九年に再発会した人類愛善会を中心として、世界連邦運動や原水爆禁止運動など、世界平和を目指した社会運動を活発に展開していった。こうした戦後大本の動きは、梅棹忠夫らによって高く評価され、知識人層における大本再評価の流れも存在したのである。

とはいえ、大本には二度にわたる弾圧事件をとおして形成された「邪教」としてのレッテルが、戦後にいたつても貼りつけられたままであった。アメリカ合衆国との合作により象徴天皇制が維持されてきたこの国において、不敬という罪名にともなう社会的不面目は、戦前とそれほど変わらないものだったといえるだろう。『七十年史』編纂の目的も、この点に深くかかわっていた。編纂会会長の出口栄二は、編纂会の総会においてつぎのように説明している。

九州あたりでも市会議員の選挙に、或立候補者が、大本を罵倒し、それがいかにも自分が愛国者であることを宣伝せんが為に、大本をぶべつしたという事がありました。これを聞いて信者も憤慨し、事件について本部の明確な線を出してほしい、大本事件が宣教上いろいろの障碍となつているから早く対策をたて、ほしいという切実な要求が大分前から出ておつたが、今な

おこうした事が起こつている。何かの話の時にこうした地方の実情を教主（出口直日、引用者註）にも申し上げたところ、「全くそうだ、大本事件について、本部自体がはつきりとした態度を示さなくて、どうするのか、これ丈の誤解をうけていて、今なおそれが出来ないという事はいけない」とのつよい御意見がもられた。^⑩

ここにみられるように、大本事件についての「はっきりとした態度」を示し、「誤解」を解くことが、『七十年史』の大きな課題として掲げられたのである。それ以前には、『六十年史』編纂の企画も存在したが、大本事件をどのようにとらえるべきなのかという「史観がかたまらなかつた」^⑪ために頓挫してしまつたという。『七十年史』編纂に事務局として参加した若本三晴が指摘するように、一九四〇年代後半〜一九五〇年代前半の大本が未だ再建の途上にあつたことや、教内の人員では「編纂体制も十分でなく、本の作り方がよくわからなかつたから。なにか若干史料を集めたりガチャガチャしているうちに立ち消えになつてしまつた」という事情もあつただろう。^⑫

『七十年史』編纂事業は、一九六〇年四月の編纂会発足に始まり、総会、分科会（担当する年代によって、第一〜五分科会にわかれた）、編集会議の場で教内／外の編集担当者が討議しながら作業を進めた。

一九六七年八月の完成までに、正式な会合としては、総会六回、分科会六一回、三次原稿検討会七七回、補正原稿検討会四九回に及んだとされている。これらの討議の録音を文字に起こしたものが、大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料』として亀岡の本部に保存されており、完成稿には反映されなかった内容もふくめ、教内／外の葛藤や信仰者どうし、研究者どうしの葛藤のありようを伝えていく。本稿ではこの資料を利用して、宗教集団の歴史をめぐる教内／外の協働に伴う諸問題を検討してみたい。¹⁵⁾

栄二は、編纂会の正式発足に際して、編集方針として以下の七点をあげていた。¹⁶⁾

- ① 大本教義にもとづく歴史の見方（「大本史観」）によって編集すること
- ② 重要な事柄については、教義・信仰にもとづいた意義づけを明確にすること
- ③ 教団の中心もしくは幹部の動向だけでなく、地方信者の信仰活動をも記述に組み入れること
- ④ 大本の主張してきた世界平和や神の経綸が、国内外の社会状況とどのようにかかわっているかを明らかにすること
- ⑤ 客観性を尊重し、できるだけ正確な資料にもとづき、実証的な立場から記していくこと

⑥ 大本事件やそれ以降の十年の苦勞のなかでどのように信仰を護りぬいたかを考慮すること

⑦ 広く信徒外にも対象をおくこと

③や⑥も重要な論点だが、本稿ではとくに、信仰的立場にもとづいて記述しながら①②、教外の読者を想定して実証的な立場をとる⑤⑦、教義・信仰の世界と社会状況との関連を明らかにする④という困難な課題に、編纂会がどのように取り組んでいったのかに着目していく。

二 出口栄二と平和運動

『七十年史』において、教外の第一線の研究者の参加を得ることができたのは、編纂会発足当初は総長・人類愛善会会長として平和運動を精力的に展開していた出口栄二の存在によるところが大きいと思われる。さきにふれたように、彼を中心とした平和運動によって、大本は一部知識人層の好意的な評価を獲得したが、他方でそれが教内の不協和音をもたらすことにもなり、いずれもが『七十年史』に少なからぬ影響をもたらすことになる。本節ではまず、一九六〇年代までの栄二の歩みを概観しながら、大本側編纂会スタッフの信仰観や歴史観が一枚岩でなかったことを示して

おきたい。

一九七九年にそれぞれ出口和明、栗原彬を相手として行われた対談において、出口栄二は自らの半生について詳しく語っている⁽¹⁶⁾。これらの対談をもとに、彼の足跡をたどってみよう。栄二は、

一九一九年に家口顕・いく夫妻の子として佐賀市で生まれた。八人きょうだいの六人目である。東邦電力の支店長を勤めた父の顕は

一九二七年に亡くなり、それ以後は母・いくの下で育つことになる。いくは、顕の死後、栄二の姉・愛子のぜんそくをきつかけとして大本に出会い、一九二九年に入信したという。その後、栄二も亀岡で道場講座を受け、彼や兄弟姉妹も熱心に信仰するようになっていく。

信仰にのめりこみすぎて、中学校を一年留年したほどであった。いくは一九三三年には佐賀の家を引き払って亀岡に移住したが、中学生だった栄二は佐賀市内に嫁いでいた姉とともに地元に残った。いく一家が熱心な信仰を始めた昭和初期には、大正天皇の大葬にともなう大赦で第一次大本事件が終息し、出口王仁三郎率いる大本は飛躍的に教勢を伸ばしていたのである。

だが、一九三五年に第二次大本事件が起こる。栄二が住んでいた家にも捜査員が入り、彼のもっていた日記やノートまで押収されたという。栄二は教師から嫌がらせを受けるなど「あれは大本の信者や、と意識されとる、いわば衆人環視⁽¹⁷⁾」のなかにあつたが、同居していた姉の夫の転勤に合わせ、大連へと移り住んだ。大連で二年は

ど過ごしたあと、一九三八年、東京の第二早稲田高等学院に入り、さらに早稲田大学法学部に進んだ。栄二は事件後も信仰を捨てることなく、学校で説かれていたものとは「ちよつとニュアンスが違う、私流の神国史観」、「大本でいわれる日本神国観」を抱きつつ、⁽¹⁸⁾「軍国主義も皇国史観も、天皇や戦争についても、一応相対化して見ることができた⁽¹⁹⁾」と語っている。

栄二は一九四二年に大学を卒業した。学徒出陣のための繰り上げ卒業であったが、入隊後の身体検査の結果が悪く「即日帰郷⁽²⁰⁾」を命じられ、母らとともに亀岡に住むことになる。そして、アジア・太平洋戦争末期の一九四五年四月、保釈中の王仁三郎の勧めにより、彼の孫娘（三代教主・直日の長女）である直美の婿として出口家に入った。

敗戦後、愛善苑として再発足した教団では、一九四六年夏以降「病床にあつて、お口も十分にきけなかつた」王仁三郎にかわり、出口家の者や古参幹部の合議制がとられたが、これについて栄二は「上品ではありませんが、野性的なたくましさとというものに関して、少々私のような若い者には物足りない……というところもあつたようです。多少残念な感じもしないではありません」と語っている⁽²¹⁾。王仁三郎が一九四八年に亡くなったあと、教団は王仁三郎の妻である二代教主のすみを戴いた体制に移行する。一九四九年ごろから、大本は人類愛善会を再発会させ、世界連邦運動に参加し、平

和主義に基づいた活動を行っていくことになるが、幹部の間では政治運動にかかわることへの「消極論」が優勢であった。すみの決断で平和運動への道は開かれていったものの、「しぶしぶ発足の、そんな消極的理由からであったわけですね」と、栄二は批判的に振りかえっている⁽²³⁾。

対照的に、栄二自身は、旺盛な行動力を發揮して、平和運動へと突き進んでいった。その戦前期以来の思想的背景として、自ら語るところを聞いてみよう。

片方で大本の教えや、人間本来のヒューマニズムがあり、もう一方に全然異質の軍国主義や観念的な皇国史観がある。(中略)／そういうところで、非常に思想的な訓練を受けたと思います。そしてその経験に、頂門の一針というか、そんなものとして、出征の時の聖師さまの激しいお言葉、そして、昭和二十年正月の「負けましてお目痛うございます」や、八月十五日の玉音放送の時の聖師の態度があるわけですね⁽²⁴⁾。

栄二は少年期以来の信仰体験を底流として位置づけながらも、自らの平和運動の起点として、なによりも王仁三郎からの直接の教えを重視しているようである。彼が学徒出陣を前にして王仁三郎に「聖師さまからお書きいただいた腹巻きをして、お国のために、滅私奉

公……」と挨拶をすると、「何ぬかすんじや。今の戦争は悪魔と悪魔の戦争で、死んでたまるか、早く帰ってこい!!」と怒鳴られたという⁽²⁵⁾。また、敗戦の年の正月には、新年の挨拶に来た栄二や母・いくにたいして「負けましてお目痛うございますじゃ」と、敗戦を予見してみせた⁽²⁶⁾。そして「玉音放送」の際には、王仁三郎は「感慨無量」の様子で、こうなるのは当然で、こうならんと良の金神がうれんのや」というようなことを語っていたという⁽²⁶⁾。栄二が王仁三郎と親しくことばを交わすようになったのは、第二次事件の保釈後であり、彼はこの時期の反戦的発言を基盤として、王仁三郎の平和主義を理解していたと考えられる。

一九五四年からは、大本は原水爆禁止運動へと乗り出していくことになる。直接的には、三月一日のビキニ環礁におけるアメリカの水爆実験、そして第五福竜丸の被曝が契機となったが、それ以前より大本には人類愛善会を中心とした平和運動の基盤があり、いち早く原水爆禁止に取り組んでいった。栄二は青年会長として先頭に立ち、原水爆禁止のための署名運動を展開していく。また、物理学者・湯川秀樹や四手井綱彦、経済学者・岸本英太郎ら京都大学の研究者と交流をもち、彼らを青年会の学習会に招いて原子力問題にかんする知識の共有に努めた。一九六二年にいたるまでの大本は、平和憲法擁護、世界連邦運動、原水爆禁止と世界的軍縮の推進、日本の再軍備反対、新安保条約批准反対といったテーマで、署名運動、

デモ行進、国際会議への出席、学習会などの活動を精力的に行ったのである。

こうした動きにたいして、教内での反発は少なくなかったようだ。一九六〇年の座談会で、栄二はつぎのようにのべている。

大本が安保反対など、さうとう強い線を出して運動を展開したことに對して、ごく一部ではあるが批判する声があるようだ。⁽²⁷⁾
 せまい意味での国家主義的見地、民族主義的な見地からの尺度、あるいはせまい意味の神秘主義的見地の尺度で「大本はこうなんだ」という観念ですね。こういうモノサシをもって、いまの教団の進んでいる方向をみると違う。そこで「このごろの教団は少しカブレている」ということになる。⁽²⁸⁾

栄二によるなら、「ほかの宗教は個人の救済、個人の生か死かの問題だけ、というものが多い」のにたいして、「大本は、そういう個人的救済だけでなく、個というものが世界的につながっているところに特色があり、「国家社会、民族的な観念のもとに個人をみてゆく」宗教であるはずだ。⁽²⁹⁾ 王仁三郎晩年の反戦思想に強い影響を受けていた栄二は、「純粹に開祖、聖師に続いてゆくという精神」⁽³⁰⁾で平和運動に取りこんでいくことは、大本が進んでいくべき道として当然だと考えていただろう。逆に、栄二らの動きに反発する人びと

は、「せまい意味での国家主義的見地」あるいは「せまい意味の神秘主義的見地」にとらわれているとみなされる。栄二のことはといえば、前者は、昭和神聖会時代の動きなどに、「聖師の本當の御意図でない点、せまい国家主義的な面に迎合するような点もなかったとはい切れないところ」があつて、「それこそ大本の本質である、と思つておられる」ということであり、⁽³¹⁾後者は栄二らの運動が「宗教の一番大切な神秘的な見地をおろそかにしている」とする批判であつたという。⁽³²⁾後の栗原彬との対談では、栄二は平和運動に批判的だったこうした人びとを、「惟神中毒」と表現している。つまり「すべては神さんがしてしまうんじゃ、余計な人間心で、〔国家間の、引用者註〕垣根をとつばすそうとか、世界を一つにするんやとか、人間にできるかいな」というような、すべてを「神さんにまかせてしまう」態度である。⁽³³⁾

平和運動をめぐる対立には、たしかに栄二のいうとおり、「大本はこうなんだ」という解釈の違いが深くかかわっていたといえる。そしてその違いは、栄二のように昭和神聖会運動などにかかわった経験がなく、第二次大事件後の王仁三郎の言動、また戦後日本や冷戦下の世界の状況を基盤として大本の教えを理解しようとする若い世代と、事件前から信仰を続け、昭和神聖会運動などにも深く関与していた先行世代との隔たりも大きいと考えるべきではないだろうか。栄二にとって昭和神聖会の「国家主義的な面」は「聖師の本

当の御意図でない点」にすぎなかったかもしれないが、自らの経験をふまえて「それこそ大本の本質である」と考える人びとが少なからず存在したのだとすれば、その意味を軽視すべきではないだろう。一九三〇年代前半の王仁三郎の真意がどこにあったのかはともかく、多くの人びとがかかわった昭和神聖会運動の痕跡がそこには残されていたのであり、それを単純に偏狭な信仰だとして切り捨てるのではなく、そこに凝縮された歴史的経験に真摯に向き合うことも必要だったと思われる。

栄二自身、平和運動を展開する際に「まず内輪をかためたらよかつたんじゃないけど、外にちよつと行きすぎた面がありますねえ⁽³⁴⁾」と反省を口にしてはいるが、一九五〇年代から一九六〇年代はじめにかけての大本では、平和運動を中心として対社会的な活動に突出していかうとする栄二らの動きと、そうした社会運動には消極的な、あるいは反対しようとする人びととの間で、少なからぬ齟齬が生じていたのである。『七十年史』編纂会の討議も、こうした対立がある程度反映されたものであったと考えるべきだろう。

編纂会の教内メンバーとしては、出口栄二、出口伊佐男、出口虎雄、大國以都雄、佐藤尊勇、桜井重雄、伊藤栄蔵、土井重夫、米川清吉（以上理事）、徳重高嶺、木庭次守、三村光郎、山本萩江、石地与一郎（以上編集委員）、広瀬静水（事務局長）といった人びとがおり、この他にも若本三晴ら数人の事務局員が参加していた。出口

伊佐男は大正期に入信、王仁三郎の三女・八重野と結婚し、大本教団の中心人物のひとりとして活動した。昭和神聖会では副統監を務め、第二次大本事件で検挙されて王仁三郎・すみと同じく六年八月におよぶ拘留所生活を送った。戦後には総長として教団を指導し、栄二とともに世界連邦運動にも積極的に取り組んでいた。編纂会では、伊佐男に代表される二度の弾圧を経験した古参の信仰者と、栄二に近い世代とが混在しており、彼らの間で——もちろん、世代によって単純に区分することはあまりに乱暴だが——大本観や歴史観の相違が存在することは、十分に予測できることではあった。

三 民衆宗教史研究と大本という事例

教外から参加した編集参与のうち、大本ともっとも深いつながりを持ち、いわば大本と研究者たちのパイプとしての役割を果たしたのは、歴史学者の上田正昭であった。一九二七年に城崎の呉服屋の子として生まれた上田は、中学校を出るころ、母と親交のあった亀岡の小幡神社の社家・上田家を継ぐことになった。この小幡神社は出口王仁三郎の産土社であり、その縁から大本と深いかわりをもつことになった⁽³⁶⁾。

その上田が執筆を担当した『七十年史』の「序説」は「あらたな民衆宗教」という小見出しから始まり、「民衆宗教」としての大本

の性格がまずもって押し出されている。大本には「霊界と現世を統一的に把握し、現実を重視した、人間の活力を尊重する民衆思想のあらたないぶきやどっており」、「開教のその時から、既成宗教や国家神道の教理とは相いれない独自の要素がみなぎっていた」とされる。⁽³⁷⁾ 一八九二年の大本開教時には、天理教、金光教、黒住教が「公認をうけるために、最初に出されている開祖の教えを枉げて、後退して」いったのたいして、大本は「民衆のために生きる宗教としての、独自の性格と一貫性」をたもちつづけたという点を、上田は高く評価するのである。⁽³⁸⁾

大本にたいするこうした性格づけは『七十年史』ではじめて現れたものではない。早くは佐木秋夫・乾孝・小口偉一・松島栄一『教祖——庶民の神々』（一九五五年）が、大本をふくめたいくつかの新興宗教教祖の生活史を、社会的背景に目配りをしつつ、また底辺民衆（庶民）としての彼ら／彼女らへの共感をもって描いている（このうち佐木、小口、松島は『七十年史』の編集参与⁽³⁹⁾）。

そして上田の序説で採用されている「民衆宗教」という概念は、直接的には、編集参与となる村上重良の『近代民衆宗教史の研究』（一九五八年）によってもたらされたものとみてよいだろう。村上がいう「近代民衆宗教」は、たんに非エリート層によって担われる宗教というだけではない。時期的にいえば、民衆宗教の源流ともいべき富士講をのぞけば、黒住教、天理教、金光教、大本という、い

ずれも十九世紀に発生した宗教が選ばれている。つまり近世後期から近代初期にかけて成立したものが（近代）民衆宗教と呼ばれているのであり、たとえば「鎌倉時代の民衆宗教」とか「戦国時代の民衆宗教」などは、実質的に対象から除外されている。加えて、村上においては——これがより重要な点だが——民衆宗教ということばはイデオロギー的な含意を有している。島蘭進が指摘するように、民衆宗教は「政治的な支配体制に対する反抗、対抗、代替の運動」として描かれ、「反抗的・対抗的、代替的なビジョンを描き、支配体制や日本近代社会のあり方に異議申し立てを行ったか、行う可能性があったもののみが注目される」のである。⁽⁴⁰⁾

つまり、戦後の民衆宗教史研究が対象としてきた諸宗教（ここでは狭義の民衆宗教と呼んでおく）は、(1)近世後期から近代初期にかけて成立し、(2)支配体制（とくに、近代天皇制国家や資本主義社会）への反抗、対抗、代替といった性格を有している、(3)民衆を担い手とする宗教であると、さしあたりまとめることができそうである。そこをふまえないかぎり、戦前日本において一貫して「民衆的」な広がりをもっていた天理教や金光教が「後退」したという見解は理解できない。それらの教団は、支配体制に順応していったという点において、「民衆宗教」から失格してしまったというわけである。

『近代民衆宗教史の研究』の末尾を飾る「大本教の成立と展開」では、大本の歴史と性格についてつぎのようにまとめられている。

日本の資本主義は、一貫して農村へのはげしい搾取のうえに発展したが、農村再建に基礎をおく大本教の国家改造論は、異端的ファシズムの民衆運動として急速に成長し、ファシズムの制覇に利用されながらも、やがて徹底的な弾圧をうけねばならなかった。大本教の基底にある民衆的性格は、教義として天皇崇拜を強調しながらも、天皇制とその神話にたいする、異質の神話に立つ変革の主張として、支配階級のはげしい憎悪の対象となつた。⁽⁴⁾

この引用でもわかるように、村上における「民衆宗教」の概念は、「基底にある民衆的性格」と、天皇制にたいする「異端」性のふたつの要素を串刺しにしたものであり、近代天皇制国家と民衆が原理的に対立するものとしてあらかじめ設定されているのである。

ところで、『七十年史』の編集参与たちがマルクス主義的背景をもっていることはさきにも述べた。宗教阿片論のように、マルクス主義と宗教は相容れないというイメージもあるが、両者が親和的な関係をもつことはべつに奇妙なことでもない。マルクスやエンゲルスは宗教運動が革命的性格をもちうることを認めていたし、戦前日本のマルクス主義者のなかにも、宗教伝統の宗祖・祖師たちには革命家としての性格が認められる(ただし組織化・制度化以降は反動化する)という見方が存在していた。⁽⁵⁾『日蓮』(一九三八年)を著した編

集参与の佐木秋夫は、そのような立場を代表する存在だったといえるだろう。戦後の民衆宗教史研究は、イデオロギー的にはこうした系譜をひくものといつてよい。

その点、大本が二度の大弾圧を受けたという事実は、教団が近代天皇制国家における「民衆宗教」でありつづけたことの何よりの証拠として重視されることになる。それは、編纂会の討議で佐木秋夫がつぎのように発言していることからはっきりと読みとれる。

〔第二次事件で、教団に治安維持法にふれる点が、引用者註〕あつたところがかまわない。むしろあつたほうがいい場合があるわけですよ。つまり、戦争に適するものは利用するという姿勢があるわけだから、協力しないで、拒否して、あつたほうがいいわけですよ。⁽⁶⁾

佐木は、いわば大本の反権力性をより純粹な形で表現するシンボルとして、治安維持法違反適用の「正当性」を主張していた。治安維持法が民衆を抑圧する悪法である以上、それに違反するのが「民衆宗教」のあるべき姿だという、きわめて明快な論理といえる。こうした立場を同時期の著書『新興宗教——それをめぐる現代の条件』(一九六〇年)によって補足しておこう。そこでは「天皇制の落として子」としての大本によって「すんどうい社会批判がしめされ、神の力

によってこの邪悪なケモノの世が破滅して正直な貧しい人々が永遠の幸福を与えられる、というような狂信めいた終末の夢」が広まったものの、「けつきよくこういう信仰は、大衆を米騒動のような現実のたたかいに参加させるのではなく、怒りをあおりたて反抗の姿勢を固めながらも、それを神祕の夢に発散させ、国民を信者と非信者とに分断してしまふ」と批判的にのべている。⁽⁴⁾しかし他方では、大本事件についてつぎのようにいう。

この経験は貴重なものだった。弾圧の「おかげ」で戦争協力の責任もまぬかれた。そういう歴史的な性格を身につけて、戦後の民主勢力の高まりに応ずることができた大本は、初期の積極的な面を生かして平和・友好と民主主義を強調し、原水爆反対や憲法擁護や中立政策のために広い民主勢力とともに活動している。⁽⁵⁾

つまり、大本の信仰は人びとの「怒り」を「神祕の夢に発散」させてしまう点で批判されなければならないが、大本事件という経験によって「現実」との接点が生まれ、新たな運動の展開が可能になったとするわけである。現実／夢という単純な二項対立が、佐木の立場を成り立たせている。昭和神聖会など、戦前における大本の活動ははたして夢にすぎなかったのか、戦前の活動は夢なのに、どうし

て戦後の「平和・友好と民主主義」だけが現実として認められるのか、私などには理解できないが、ともかくここでの問題は、こうした宗教観をもつ編集参与を迎え、「民衆宗教」としての大本像を選びとろうとする『七十年史』編纂プロジェクトが、実際にどのような争点をかかえ、どのような歴史を描いていたのか、ということである。もともと、大部の『七十年史』で扱われた論点をすべて本稿で点検することは不可能である。たとえば大本で重視されてきた芸術活動や農業への取り組みのようなテーマについては後の課題として、以下では大本出現の意義、出口なお・王仁三郎の戦争／平和にかんする認識、昭和神聖会と大本思想の關係などにかんする議論をとりあげ、そこに現れるコンフリクトとその可能性について考えてみたいと思う。

四 大本出現の意義、あるいは神がかりの意味をめぐって

大本は、開祖・出口なおが神がかりしたことに始まる、いわゆる啓示宗教であるとされている。なおや王仁三郎に憑依したとされる神を字義どおり認めるか、あるいはなんらかの生理現象に還元して理解するかは、端的にいつて信仰と非信仰をわかつ重要な分岐点である。それ自体はごくありふれた二者択一ののだが、『七十年史』では、ふたつの立場が否応なく出会ってしまうというところに、重

要な意義を認めることができる。

編纂会は、序説にかんする討議の過程で、三代教主・出口直日にその趣旨を説明する機会を設けており、その席上では、神秘体験の位置づけについても言及されている⁴⁶。

出口伊佐男 聖師（王仁三郎、引用者註）さまが高熊山で修業なさった。それで何もかも出来上ってしまったように内部ではできているですよ。それはどうしてもうけとれないと、参与の先生方はいわれるのです。（中略）開祖にしても、聖師にしても、人間形成というものは長い間に出来たので、ただ何もかもが神がかりによって一ぺんに出来たということには……

出口直日 そんなわけにはいきませんね。

伊佐男 たつまえが、人間出口なお、人間出口王仁三郎といったようなたて前から、神霊感応と相応じて人間的に改造させられながら大成してこられた……。

直日 全くそうですもの。

伊佐男 そういうふうな叙述になるわけです。

直日 結構ですね。信者さんは、あまりよろこんでないでしょうけど。

王仁三郎は、一八九八年、二六歳のとき高熊山という霊山で一週間

にわたって修行したといわれる。この修行によって、彼は過去・現在・未来、現界・霊界のすべてを眼にしたとされ、後年の大著『霊界物語』は、このときの見聞を綴ったものと位置づけられている。これにたいして「参与の先生方」は、人間としてのなお、王仁三郎を前面に出し、神霊との出会いを通じて徐々に「人間的に改造」されていく過程を描くとする立場だが、直日は、信者はよろこばないだろうといいながら、これに全面的に賛同する。そして、この叙述方針の効果について、つぎのように展望される。

伊佐男 それによって、広く一般に、大本に対する正しい理解者をうることができるようになる。

直日 そうですね。

伊佐男 その中において、信仰にふかく入ってくる人が出来て来だしますからね。ここらあたりが、七十年史の大きなきりかえではないかと思えます。

上田正昭 反ってその方が、人間的魅力からの方が感銘がふかいですね。その方が教団のためになりますよ。有難い有難いというておられる方には進歩ないですよ。

直日 ないですね。何もかも有難いでは。

伊佐男 今後の者の勉強のためにも、開祖聖師の人間的苦悩を出さなければなりませんね。

なおや王仁三郎の「人間化」によって教外者の理解が期待されるとともに、信仰当事者への教育的効果が語られる。「民衆宗教」型教祖観は、伊佐男のいうような「人間的苦悩」を蓄積した民衆が、そうした経験から宗教思想を生みだしていくとする物語を構成するのだが、上田などは人神信仰のなあり方を否定し、「有難い有難い」というておられる方には進歩ない」とまでいっており、「民衆宗教」概念がたんなる記述的方法論にとどまるのではなく、信仰のあり方を規制する規範的機能をもつにいたっている。

なおや王仁三郎の人間としての苦悩を描いていくという「大きなきりかえ」は、編纂会ではおおむね受け入れられていたようだが、なおの筆先など、神のことばとして語られたテクストをどのように位置づけていくかという点については、やはり葛藤が生じていた。教外のメンバーは、筆先は人間としてのなおの、近代社会にたいする見方を描いたものだとする立場をとるのであるが、出口伊佐男の態度は微妙である。

開祖が社会的に批判し分析してなされるということとはわかるのですが、しかしこれはたしかに神霊現象で、所謂靈感によつていいたされたのですから、そのままかかれたもので、もっと深いものからきていると思うのです。(中略) 大本の信仰の立場からいつたら何としても、自分(なお、引用者註)自身が生

をいきどおつてどうという程の反抗的な気持をもたれた様子がない。⁽⁴⁹⁾

伊佐男の発言を引き受けて、出口栄二はつぎのように説明している。

どうかすると開祖さまの人間的な苦勞、人間的な尊い経験をぬきにして、一足飛びに因縁のかただから良金神がかかつて万巻のお筆先が出た―勿論純信仰的なものはその通りだと思つが―とわりきつてしまいがちだが、しかし何億という人民のなかから開祖を選ばれたところには、因縁とわりきつてしまわれるのではなくて、出口開祖程苦勞したものはこの世にはない「神は選んで因縁の者にかかつた」というお筆先もあるように、そこに開祖の尊い苦勞、体験というものがあつた、またその中にも染まらない醇乎として醇なるもの、そこに良金神は惚れたのだと思う。(中略)とともに単に経験的なものでなく、開祖の神と人という一如の境地から、あのような叫びが出たと思ふ。⁽⁵⁰⁾

伊佐男も栄二も、信仰者として筆先が神のことばであることについては譲らない。栄二の議論では(後の発言で伊佐男も同意する)、筆先は神のことばにほかならないのだが、なおの苦勞が神の選びの根

抑となったのだから、「人間的苦悩」を強調する「民衆宗教」の論理と共存可能なだとされる。たしかにこの説明によって、教外研究者の立場と信仰的立場との深刻な対立は回避しうるようにみえる。

第一篇第二章第三節「大本出現の意義」にかんする討議用レジュームでは、なおの神がかりという形で大本が出現したことの意義について、「現実社会に対する激しい憤りと救済」という本文での説明と、大本の根本教義とされる国祖隠退再現説（「国祖」である良の金神は長く押し込められてきたが（隠退）、そのために世が乱れ、世界の立替え立直しをするために再び現れた）を中心にのべるべきだという「異議」についてのべた「註」が対立している。^⑤安丸良夫は、「ここはレジュームの本文のところだけ僕が書いて（註）は教団の方が書かれたのでチグハグになっている」として、こういつている。

教義的に述べられてあることの意味を、もつと普遍的な言葉で書きなおし、その中に社会的歴史の意味を入れる。そんな書き方をていしようしているわけです。

「国祖の隠退、そのための世の乱れ、国祖の再現」について僕は一つの思想として受けとり、意味を解釈すればこういうふうになるといふ事をここに書いたわけです。僕らとしては、そのころに重点を置くわけで国祖の隠退とかを書かないという事ではない。重点の置きどころが少し違っていると思うが、

それは必然的なことだし、ちがっているということでもいいと思う。^⑥

出口伊佐男なども、「国祖の隠退再現」というものが一切、七十年史から抹殺されてしまうような叙述の仕方だと問題になるが、そういう事が筆先の中には強調されているんだということを一応とりあげてゆけば問題はなくなる」として安丸の立場に同意している。最終的に『七十年史』では、つぎのような記述が採用されることになった。

大本は、天啓によって出現した宗教であり、大本の信仰は、この、歴史をこえ、人間のはからいをこえた神の経綸を受けとめて、生活のなかに生かすことによって成立する。／しかし、それは、大本出現の意義をほしのままに神秘的に解釈することであつてはならない。大本の教義を発展的に理解し、正しく生かすためには、大本が、日本の、どういう歴史的・社会的条件のなかで出現したかを知ることが必要なのである。／歴史のうえでの大本は、民衆救済と平和をかかげる新しい宗教として、日本の資本主義社会の確立を背景として成立した。／（中略）／大本開祖は、人民が耐えがたい窮乏におちいつていること、権力者が、本来、平等である人民にたいして侮蔑した支配をお

こない、美しい人間の心をふみにじっていることを指摘し、現在の世界は改められるべきであり、豊かで平和な社会—みろくの世—を実現すべきであると主張した。大本の出現は、幕末らしいの、人民の世なおしの要求をうけついで、神の名において、不正な支配の廃絶と理想社会の実現を人民によびかけたのである。⁵⁴⁾

神がかりの意味や、大本出現の意義などにかんする討議をみるかぎり、教外の研究者たちと教内の編集担当者は、原理的にいえば相当な隔たりをかかえながら、その差異を維持しつつ対話を行おうとし、それに成功しているようにみえる。神の實在にかんする信仰／非信仰ではなく、「神の名において」表れている政治観や社会観に論点をおくことよって、このような対話が可能になっているのだ。教外研究者との協働をとおして、大本が歴史的・社会的状況との反省的な関係をとりむすぶためのことばを新たに獲得していく過程として、たしかに高く評価すべきだろう。

ただし、『七十年史』の記述が、出口伊佐男の示すような困惑（これはたしかに神霊現象で）「神がかり現象は大本では大事な信仰になっていきますからね。ただ開祖が肉体的に体験されたものから滲み出たのだという事になると、権威のないものになってしまふ⁵⁵⁾」をきちんと掬いとることができているかどうかについては、疑問が残る。こう

した困惑は、安丸がいうような、「重点の置きどころが少し違ってゐる」ということに還元しうるもののだろうか。

さきの安丸の発言の最初の部分では、教義的な説明を、社会的・歴史の意味を込めた「普遍的な言葉」で書きなおすとしているのだが、つまり両者の相違は、徳重高嶺がいうように、同じことを「客観的にのべるか、主観的に強調するか」という対立にすぎないということなのだろう。前節で、「民衆宗教」概念は「民衆的性格」と近代天皇制にたいする「異端」性を串刺しにして、その対応関係を固定化するものだと述べたが、そればかりでなく、宗教的表現によつて構成された「民衆宗教」のテクストを、社会・経済史的次元の意味と対応させようとするものでもあるのだ。

徳重の発言にかぎらず、編纂会の討議では、「客観的」＝歴史学／「主観的」＝教義的・信仰的解釈、という対立がしばしばもちだされてくる。言語論的転回をへた今日からすれば、歴史学に単純に客観性を割り振るのはあまりにもナイーヴだが、一九六〇年代初頭の段階において、歴史学の「客観的」世界認識のもつ力は、たんなるひとつの解釈にとどまるものではないだろう。「普遍的」ともされる歴史学的立場にたいして、教義的・信仰的立場は、真理請求を放棄して「主観的」領域に自閉してしまふのである。

つぎに、右の『七十年史』の記述を検討してみよう。私には、信仰当事者と民衆宗教史それぞれの物語がほとんど一文ごとに交錯し、

複雑な綾をなしているようにみえる。大本出現は「神の経綸」によるものであるとする立場が表明された直後に、それを「ほしいままに神秘的に解釈すること」が戒められ、資本主義社会の確立という歴史的・社会的条件の重要性がいわれる。そして、最後の一文はもつとも謎めいている。「神の名において」という挿入句を抜けば、これはまぎれもない、民衆宗教史研究の語りである。では、この挿入句をどのように理解すべきなのだろうか。ここでいわれる「神」とは、文字どおりの超越的存在者のことなのか、それともなおの無意識の謂であるのか。おそらくは、二重の解釈が可能であるように、あえて曖昧な表現が選ばれているのだろう。このような叙述によって、『七十年史』は信仰の語りと民衆宗教史研究の語りをうまく共存させることができたのだろうか。

その試みは成功したとはいきれないところがある、と私は思う。右に引用した箇所の前部分では、筆先（「神諭」）の文言に沿って、かつて良の方角に押し込められた国祖が出口なおに帰神し、この世に再現したとする、いわゆる「国祖の隠退再現」説が語られている。つまり、大本側が主張する神話的歴史観と、教外研究者が主張する社会・経済史的歴史観とが併記されているわけである。

しかしここで注意しなければならないのは、第一に、社会・経済史的な解釈の方に「歴史のうえでの大本」という位置づけが与えられていることだ。大本出現という、ひとつの歴史的な出来事につい

ての二通りの解釈があり、片方に「歴史のうえでの大本」という名がつけられるとすれば、もう一方は何なのだろうか。それは「歴史」ではないのだろうか。そこで第二に、「隠退再現」説についてふれた箇所に、「国祖の隠退再現については、第四編第一章参照」と付記されていることに注目すべきである。「第四編第一章」とは、聖典としての『靈界物語』のあらすじを紹介した部分であり、そのなかに国祖の隠退再現に関する物語をみつけることができる。

つまり、この『七十年史』の構成は、教団の歴史を描くという目的のもとでは、社会・経済史的な説明を優先すべきであり、神話的歴史観の方は、あくまで物語世界のなかのエピソードとして扱うべきだというメッセージを打ち出していると考えられるのではないだろうか。一見、二種類の歴史観が同等の資格において併記されているようでありながら、じつは両者の間には不均衡な権力関係が組み込まれている、といえそうである。もちろん私も、世俗主義が広く深く浸透したこの現代社会にあつては、神話的歴史観を額面どおりに受け取らない、というのがいわば「良識」ある人間がわかまえるべき作法となつているのであり、『七十年史』に限られた問題ではなく、近代の知の枠組み全体に関わる問題だということを知らないわけではない。それに加えて、『七十年史』に託された大きな使命のひとつが、第二次大本事件以来一般に流布していた大本の「邪教」イメージを払拭することであつたという事情を考えれば、教外

の読者に受け入れられやすい、良識的、な叙述を優先させるといふ戦略が有効だったことは間違いない。とはいえ、そのような「良識」というものは無条件に真理ではなく、それ以外の思考法を巧妙に、ときには暴力的に、非常識」と名づけ、押しつけることによってその位置を獲得するのだということには、注意を怠らな⁽⁸⁸⁾いでいる必要があると思うのだ。

『七十年史』が語る「大本出現の意義」には、前節で言及した佐木秋夫の著作同様、「現実」にかんする認識の貧困さ、左翼機能主義とでもいべき偏狭さが表れているのではないだろうか。ここでいわれる「ほしのままに神秘的に解釈する」というのがいったいどのようなことなのか、具体的には明らかにされないまま、「神秘的」ということばがいればマジック・ワードとなり、その漠然としたマインスイメージと対比させることによって、社会・経済史的な「出現の意義」が、肯定的な価値をもつものとして描きだされている。だが神秘主義的な信仰のあり方も、それとして現実を構成するものであるはずだ。そうであれば、現実／神秘という二項対立に還元するのではなく、「神秘的」な解釈の内実を言語化し、多層的な現実のありようを構想することもできたのではないだろうか。『七十年史』は「現実」を社会還元的な解釈に一元化することによって、伊佐男の控えめな抗議に代表される、信仰的な解釈を劣位に押しこめてしまったのである。

五 大本の戦争観をめぐって

『七十年史』の「序説」では、大本の特色として(1)民衆宗教としての性格、(2)ナショナルなものインターナショナルなものが結合していること、(3)平和精神の貫徹、をあげている。ここでは(3)にかかわって、なおや王仁三郎の戦争観にかんする議論をみておきたい。

上田正昭は、さきの教主にたいする「序説」の趣旨説明のなかで、「大本が、開教以来、現代の社会に対する警告を度々出してこられて、神示にもとづく平和主義、その独自の立場に立っての平和精神を貫かれた⁽⁸⁹⁾」と説明していた。大本の本質を平和主義にみる榮二にとっても、この点はきわめて重要な点であったに違いない。しかし、じつは大本の歴史は上田の説明ほど、すっきりと明快な平和主義を貫徹しているとはいえないのであり、編纂会の討議でもかなり意見がわかれていた。

日露戦争中の一九〇五年五月、なおは舞鶴湾に浮かぶ杓島という小島にこもって修行（「出修」と呼ぶ）を行った。これは「とどめの行」、すなわちなおにとって最後の出修という位置づけを与えられているだけでなく、戦勝祈願あるいは平和祈願の行でもあったという諸説が存在し、その評価をめぐって編纂会メンバーのなかでやや意見が分裂している。

村上重良は、「特に一方的に割りきるのではなく、世界平和の意図もあり、日本が正神で相手が邪神だから勝たせなさいけないという願いもあつたという風に」書く必要があるという提起をしている⁶⁰。出口伊佐男は、筆先のなかで日露戦争が「善と悪との斗い」「神と悪魔との斗い」と意義づけられていることを指摘したうえで、「本来は絶対的に戦争は否定なのですが、この時代におけるやむを得ざるあらわれとしてね。そういうみ方になつていと思います」とのべている。また徳重高嶺は、「日本が勝てば平和が来るという意味があると思う。だからどうしてもロシアをたおさねばならんという気持ちがつよくあらはれている」とする⁶¹。

安丸良夫は、なおの戦争観と王仁三郎のそれとを区別して理解する必要があると説く。なおの場合、「向うを征服してしまうことが、世界の平和であり人民のためであるという要素がある」が、「露国のたゞ、かいのために沓島にこもるとか、お祈りするとかいいう要素は非常に少」ないのにたいして、王仁三郎は「地主や資本家は悪いということでは日本人民のためにやつてきたことになるのだけれども、同時に日本は勝たねばならぬと言つた途端に支配者の政策も容認するところがあつて、聖師の場合は二重構造」になつていっている。「だから戦争のことを、直接に生々しく開祖の教の問題として書く必要はなくて、(中略)聖師の場合にはそこは非常に問題があるから、キツチリ書くという事にした方がいいのではないか」と

いのである⁶²。

結局、安丸の提唱した方針がとられたらしく、『七十年史』では、なおの戦争観については語られていない。戦争にかかわる問題は、王仁三郎の思想に集中することになる。そしてここでは、村上と安丸の見解が対立する。

村上は、王仁三郎は「どこかに本音をパツパツと出しながら、時代時代の対応策を十分配慮されている(から戦争を肯定しているようにみえるのである、引用者註⁶³)」という出口伊佐男の意見に同意しながら、「聖師は本当はそう(戦争肯定)ではないという事で一貫されるならば、(中略)むしろ戦争に対する批判の方を指摘した方がいいと思う」と、王仁三郎の平和主義的側面のみを強調することを主張する。

これにたいし、安丸は「戦争に反対された事は事実だけれど、たゞ反対の仕方が非常に特色のある仕方だ、たゞ戦争に反対されたという書き方は非常に甘い書き方だと思ふ⁶⁴」と反発している。安丸の主張はつぎのようである。

戦争はいけなものだということ、今日の世界では戦争がおこるのは止むを得ないということ、そこまではいいとして、マルクスレーニンとちがうのは、彼等は自分の国も帝国主義だと認めていられるけれども、大本には日本が帝国主義だという思想はな

いのですよ。そういういみでは平和のために祈願するというところ、戦勝を祈願することが大本の内部で区別されていたかどうか。むしろ日本が戦勝する事が平和をつくる事だという論理があるわけですよ。それが問題なのです。⁽⁶⁶⁾

村上はこうした安丸の主張に正面から反論するわけではなく、やや異なった論点を設定しようとする。

客観的事実を枉げる事は出来ませんが、ただその中の一体何を今日では評価しているかという事だけは明確にしておく必要がある。⁽⁶⁷⁾

そこにあつた開祖、聖師の悲願としての平和愛好の精神にウエイトをおくという事は、大本の平和運動に対する確固たる信念を考へて出すという事で非常にいいと思う。事実を事実としてのべながらそこに我々はウエイトをおいたのだ、開祖聖師の志をついでゆくのだという宣言にもなるし大事なところですね。⁽⁶⁸⁾

この発言には、編集参与・村上の『七十年史』にたいする基本的スタンスがよく表れていると思われる。村上において『七十年史』は、「客観的事実」をありのままに叙述することだけが主眼なのではな

い。「何を今日では評価しているか」を明確にする必要があるのがある。教団史なのだから、それは当然のことだといえるかもしれないが、厄介なのはそれが「客観的」歴史叙述と結合することである。村上が主張しているのは——いささか極端にいえば——現在の教団の立場、あるいはより正確にいえば彼が語ろうとする平和主義の「民衆宗教」という物語に忠じて、過去の教団のありように手心を加えてもかまわない、ということなのだ。多少村上の考えに寄りそっていいなおせば、王仁三郎の悲願は「平和愛好の精神」にあつたのだから、手心を加えるといつても彼の「志」を明確にするために書き方を工夫するという程度のことだ、といったところになるだろうか。

『七十年史』では、当時の王仁三郎の戦争肯定／否定のことは双方引用して、「そこには、天皇制の国家秩序と、国家神道体制が厳然としてあつた明治後期の日本社会にあつて、神教を宣伝し、教団活動を合法化するためには、やはり逆行する時代の動きに適應しようとする苦心を重ねた会長（王仁三郎、引用者註）の言説があつたことは、みのがしてはなるまい。いたずらに、その限界や矛盾を指摘することよりも、その主張の力点がどこにあつたかを発見することが、より肝要であろう⁽⁶⁹⁾」という表現に落ち着いている。戦争肯定のことも引用されているものの、村上の考えに近いものになっているといえるだろう。

この問題は、一九三〇年代における王仁三郎についての評価にもかかわっている。第六回総会では、王仁三郎の平和主義をめぐって鈴木良・前島不二雄・安丸が教内メンバーをやや執拗に追及している。

安丸 「聖師は一貫して戦争非協力の態度をとり」とあるが一貫と
いうのは何時からのことですか。

木庭次守 ここでは「大戦下の大本」の叙述だから昭和十七年の保
釈出所後のことである。

安丸 とすると事件までは「聖戦」という考えがあり、それが十七
年までの間に或変化をきたしたということになるのですか。

鈴木 「聖師が一貫して……」ということが十七年以降ということ
になると、それまでは戦争を認めたと云ふことになるがそれで
いいのですか。

出口栄二 それはおかしい、それは教義の破壊になる。「明治、引
用者註」三十六年頃仰言った戦争否定の精神はどうなるのか
それは偽装にすぎなかったのかということになる。

(中略)

栄二 大本は一貫して戦争は絶対否定されている。

前島 そんなことはない。聖師さんは肯定されている。

鈴木 満州事変はいいといわれている。

栄二 その点は或程度の屈折とみておる。しかし根本精神は一貫し
ている。^⑩

編纂会の若手研究者たち、とくに鈴木や前島が主張するのは、王仁
三郎が戦争を肯定した時期があることを率直に認めるべきだとい
点である。当時京都大学（鈴木・安丸）と立命館大学（前島）の大
学院生だった彼らは、上田正昭の紹介でアルバイトとして編纂会事
務局に入り、史料整理や草稿の執筆などに携わっていた。だが、編
纂会における討議記録と完成した『七十年史』を読みくらべるかぎ
り、編集参与との間で意見が真つ向から対立した場合には、彼らの
意見が採用されることはあまりなかったようである。

だからこそ討議の記録が重要なのだが、それとはべつに、前島は
一九六四年、『日本史研究』に発表した論文「軍ファシズム運動と
大本教」で自説を展開している。それによれば、「人類すべてが神
の子として同胞であるとするいわゆる人類愛善思想にもとづいて戦
争反対を主張してきた」大本は、満洲事変を契機として、「日本が
世界平和の実現者であり、日本を家長とする世界一家の再編成のた
めに満蒙の確保が最初の手がかりであるといい、神意を体すれば戦
争も罪悪ではない」という考えへと「方向転換」していったとい
うことになる。^⑪前島がここで語っているのは、一九三〇年代前半の
大本が内外で表明したことを素直に読めば、王仁三郎の戦争／平

和についての認識にはそれ以前の時期からの変質がみられるという、素朴ともいえる見解にほかならない。

他方、対話の過程で王仁三郎の考えかたの「或程度の屈折」が表れてきてしまっているとはいえず、栄二が自ら信奉する教義の一貫性を求める心情は理解できる。村上も、「大本の思想にはそういう一つの伝統的な平和思想というべきものがあるのだというふうに、事実客観的にも辿れるという意見をもっている」とのべて、栄二らの擁護に回っている。そして『七十年史』では、「戦争にたいする大本の態度には一貫したものがあつた」「聖師の態度は一貫して戦争の否定と、人類の救済にあつた」として、大本の平和主義の一貫性が前面に出されることとなつたのである。⁽²³⁾

だが鈴木らは、このような落としどころに満足していなかつたかもしれない。安丸はつぎのようにいう。

大本の方は本音とウソ音というか、本当にいいたい事と表面でいつている事を区別して言われるわけだが、ところがウソ音の方の戦争を肯定し国体を讚美するという系統のものが、ウソから出たマコトで昭和神聖会へいつてしまうわけです。だからそれをいくら弁解しても、運動自体としてはそこまでいつたわけだから、僕は本音とウソ音でなくて、両者の関係を考えなければいけない、それが大本の問題だと思ひますよ。⁽²⁴⁾

ここで安丸は、表面にみいだされる戦争肯定の言説と、基底にあるとされる平和主義とを区分する書き方を明確に批判している。たとえばもとの「本音」が平和主義であつたとしても、「ウソ音」が表に出されていることは事実なのであり、その帰結を歴史的展開のなかでみきわめなければならぬ、と主張するのである。安丸にしたがつて、「ウソから出たマコト」、昭和神聖会と第二次大本事件にかんする議論に移ることにしよう。

六 昭和神聖会・第二次大本事件・大本思想

『七十年史』は第二次大本事件の叙述に約四百ページを費やし、原因からはじめて検挙の模様、裁判、弾圧下の信仰、解決にいたるまでを詳細に論じている。『七十年史』編纂の動機自体が、大本事件の解明に深くかわつていることはすでにのべたが、出口栄二は「大本事件を明らかにせねばならぬという事から、事件には大本の本質が集中的にあらわれているのだから、結局大本の歴史を明らかにしなければいけない、という事がおこつてきたのである」とも語っている。大本事件はたんに七十年の歴史のなかの一齣であるのではなく、いわば「大本の本質」と等価なものとして特権的な位置づけを与えられているのだ。その意味で、この部分はまさに『七十年史』全体の核になっているといつて差し支えないだろう。ここで

は討議記録のなかから、検挙のきっかけになったといわれる外郭団体・昭和神聖会や大本思想の評価にかんする議論を検討することによって、「民衆宗教」としての大本という語りがどのように構成されようとするのかを追跡し、またその綻びから新たな語りの可能性を考えてみたい。昭和神聖会は、一九三四年に出口王仁三郎統管、内田良平・出口伊佐男副統管をトップとして結成された政治的団体で、民間右翼団体や一部の軍部の支持・支援を受けて巨大な社会勢力になっていた。この動きが当局に危険視され、検挙につながったとされている。

ここで、第二次大本事件の基本的な経過を改めて確認しておきたい。近代宗教史上最大の宗教弾圧といわれるこの事件は、一九三五年一月二日出口王仁三郎、出口すみ、出口伊佐男ら大本の幹部が一斉に検挙されたことに始まる。容疑は治安維持法違反、不敬罪、出版法違反、新聞紙法違反といったものであった。その後、内務省警保局は大本関係の結社を禁止するとともに、教団関係の施設をダイナマイトなどで完全に破壊し、教団所有地も不法に売却させられた。京都地方裁判所での第一審では、治安維持法などが適用され、王仁三郎は無期懲役、伊佐男が懲役一五年、すみが懲役一〇年などの判決が下された。起訴された六一名のうち、死亡した五名と公判中止の一名を除いた五六名全員が有罪とされたのである。王仁三郎らはこの判決を不服として大阪控訴院に控訴する。第二審では一転、

治安維持法違反に該当する事実認められないとして無罪、不敬罪などのみ有罪となり、王仁三郎の懲役五年など、一番に比べて刑は軽減され、一九四一年には保釈も認められた。その後、大本側、検察側双方ともに上告して法廷闘争が続くが、敗戦後は上告が却下され、大赦令によって不敬事件も消滅している。

王仁三郎らの検挙にいたるまでには、京都府警特高課の杭迫軍二らが綿密な捜査を行っていた。杭迫本人の手記によれば、彼が唐沢俊樹内務省警保局長から大本の捜査を命じられたのは一九三四年一〇月末であり、その後約一年にわたって、少数の部下とともに大本の歴史や思想などについての「研究」に励んだ。杭迫らはその研究の過程で、大本の宗教的表現とみえるものは、じつは反国家思想を偽装したものにはかならないという結論へと進んでいったのであった。⁽²⁶⁾

ここで検討しておきたいのは、大本七十年史編纂会のメンバーたちが、この第二次大本事件をどのように理解しようとしたのか、とりわけ検挙の原因をどこに求め、叙述しようとしたのか、という問題である。さきにふれたように、幻となった『六十年史』においても、この問題についての統一した見解がえられず、編纂が頓挫したといわれている。事件に向き合う人びとの立場によってさまざまな理解がありうるだろうが、編纂会で俎上に上った見解として、経緯説・誤解説・必然説(弾圧説)と大別される三つの立場があった。

『七十年史』によって簡単に説明しておこう。⁽⁷⁷⁾

大本の信仰には、大本は「世の型」をだすところだとする認識、つまり世界に起こることはあらかじめ大本において生じ、教内外の教訓となるといふ考えがあり、そこから「大本事件もまた型である」と理解し、「経綸」によった「型」の事件という見解⁽⁷⁸⁾が現れた。神が大本事件という「自己犠牲」によって、世界に型をしめし、人類に警告した⁽⁷⁹⁾とするのが、経綸説である。

誤解説とは、「大本事件は、まったく当局側の、大本神諭や『靈界物語』などにたいする誤解からおきた事件であるという見解」である。つまり治安維持法違反にせよ、不敬罪にせよ、大本側にはその意図も犯罪事実もなかったが、政府・官憲の宗教的表現にたいする無理解から事件につながったことになる。これにたいして、必然説（弾圧説）では「大本事件は、大本立教の精神にもとづき、世の立替え立直しをはげしい宗教情熱にもえて宣布したことにたいする、治安当局の弾圧であって、それはおこるべくしておきた事件であった」という理解になる。

『七十年史』以前における教内での事件の受けとめ方について、若本三晴は「これは神さまのね、やっぱり御経綸なんだと。（中略）それは静かに受け止めるべきだという考えが大本の幹部の中にはありましたね⁽⁸⁰⁾」と語っている。一九五〇年代の機関誌に掲載された大本事件にかんする記事においては、「当局者の誤解⁽⁸¹⁾」あるいは昭

和青年会や昭和神聖会の活動をおそれた「官憲の政策的弾圧⁽⁸²⁾」であるといった認識は存在していたが、事件は「神諭」などによって予言されていたものであり、「先の見えすく神様の御経綸に、チャンと織込まれた弾圧であったことは間違いない⁽⁸³⁾」というように、経綸説・誤解説・必然説が曖昧に結びつけられた説明がなされることが多かった。編纂会における伊佐男の発言にも、事件の当事者としての揺らぎがよく表れている。

〔大本の、引用者註〕史観からいえば、矢張り私は、弾圧をうける丈のものがあつたと思う。しかしあわせて法的にはあれを有罪にする事が出来なかつたといえる。／それから又無罪になるだけの素地を聖師はちゃんとつくっておられた。（中略）大本事件は、無罪になる面もあるし、また一応ああいう事件にもつてこられても、そういう疑をもたれても止むを得ないものがあつたという事もいえる。⁽⁸⁴⁾

「それははつきりと、弾圧の方が悪いので、逆にいえばむしろ、〔弾圧を受けたのは、引用者註〕名誉な事⁽⁸⁵⁾」であるとする佐木秋夫の立場とは対照的に、必然説に傾きながらも、伊佐男が誤解説を払拭できないのは、戦前日本の支配体制を完全には相対化していないからだろう。この点における『七十年史』の意義は、三つの説を整理した

うえで、各説相互の関係性を明確に示した点に求めることができると思われる。『七十年史』では、「単純な「誤解説」だけで、問題の本質を究明することはできない」として必然説が前面に出されるとともに、「事件によって教団のなかにある偏狭・閉鎖的な思想の残滓が清算させられたように、日本の国も敗戦をへて、はじめて国際性をもった民族国家としての門戸が開かれるようになったと把握される。旧日本が新日本へ立替え立直しされる型として、信仰的な理解がなされるのである」と、「大本信仰に生きる信者の立場」からの経綸説の意義も強調されている。⁽⁸⁵⁾

ただし、注意しておくべきなのは、ここで経綸説や必然説の内容がどのようにとらえられているか、という点である。まず経綸説についていえば、「神の経綸をただ受身に、しかも単純に理解するだけでは十分ではない。(中略)事件のよってきたる内外の要因をふりかえって、大本信者はそのなかからおおくの教訓をみだし、大本の歩みの反省のなかに、大本事件の意義を今日においてより積極的に生かすべきであろう」という補足がなされている。この「受身」「単純」とされる理解は、栄二がいう「惟神中毒」を念頭においてのべられていることは明らかである。つまり『七十年史』の経綸説は、たんに信仰当事者の見解というだけでは充分でなく、栄二ら平和運動を推進しようとする人びとの経綸理解を採用しているといふべきなのだ。

つぎに、必然説にかんしても、内容の細かな吟味が必要である。必然説の立場から大本事件と「大本の本質」とのかかわりを明確に示した一文を引いてみよう。

いわゆる非常時の激動期に、民衆的基盤にたつて多彩な活動を展開し、社会の耳目をあつめた大本および大本系諸団体にたいして、当時の権力が、運動内容からさらに大本の神観・世界観を調査し、国家治安の上から鉄槌をくだすにいたつたこの事件には、昭和史をいろどるファシズムの実態と矛盾とがはつきりと露呈されている。(中略)運動から教義への当局による調査には、故意な曲解がふくまれていたが、にもかかわらず大本の本質には、権力の志向する方向とは相容れないものがあつた。むしろ大本が弾圧され、そのなかに發揮された信仰の光にこそ、大本のかがやける伝統がやどされている。⁽⁸⁷⁾

この引用部分のなかで、二ヶ所にわたつて「運動から教義へ」という動きのイメージが提示されていることに留意したい。おそらく、運動と教義を単純に並置するのではなく、運動を起点として、教義へ、といたるべくトルを示すことが『七十年史』においては不可欠だったのだ。以下で討議の記録を検討することによって、そのことの意味を明らかにしてみよう。

第二次大本事件をめぐる編纂会の討議は、政府当局の狙いは昭和神聖会だったのか、それとも大本自体だったのかという点で紛糾した。ここではつきりと対立したのは、編集参与の上田正昭・村上重良と、鈴木良・前島不二雄である。

あらかじめ両者の基本的な見解を整理しておいたほうがわかりやすいだろう。上田・村上が当局のほんとうの狙いは大本自体あるいは大本の思想であり、「天皇制神話に対する大本の異質性」が国家権力の弾圧を招いたと主張するのにたいして、鈴木・前島は、第一義的な狙いは昭和神聖会運動の軍事的・経済的威力を叩きつぶすことであり、大本思想が根本的な要因にはなっていないとするのである。その要点は、「大本思想というのは国体変革の思想ではない」、むしろ「国体闡明の思想」だということにある⁽⁸⁾。

鈴木・前島の立場に上田や村上は強く反論している。たとえば村上是つぎのようにいう。

本質的な権力が与えてくる宗教体系に背反する性格の権威を大本の思想の一番もとのところがかかげていたということはこれは否定出来ないと思いますね。ただその表われ方にはいろいろな段階でいろいろな屈折があるということは事実です。やはりその底流というものを全く否定して一面的に大本思想というものをとらえていくことは、ほんとうの意味での民衆に根ざした宗教

運動としての性格をわからなくしてしまうと思いますね⁽⁹⁾。

こうした「天皇制神話に対する大本の異質性」に依拠した議論に鈴木は再び反発する。

そういうことをいうためには大本思想とはどういうもので、どういふ評価が出来るかということ的前提にしなければ議論がかみ合わさるわけではない。(中略)その前提を抜いてこういうふうに見えるといわれても納得出来ない。だから全面的に反対と

いうのです⁽¹⁰⁾。
これに上田が、「大本の立教精神とどうか民衆宗教として出発した、それは大切に視点として持っていないとその時点々々だけの評価でいくと困る面が出てくると思う」と応じると、鈴木は「時点々々の評価で一向にかまはないはずですよ、何ほ立教の精神でいわれたつて途中で変っていたらそれはいみないですから」と切り返す。村上是「どうも機械的な解釈のような感じをもちますがね」と不快感を露わにしている⁽¹¹⁾。

当局のほんとうの標的は何だったのか、というこの問いに解答を与えることは、かなり厄介な課題である。というのも、そもそも弾圧を行った内務省や司法省の見解自体が、分裂してしまっていたか

らだ。内務省警保局においては、「弾圧の方針が決つていた。後でつち上げるために教義の問題をもつてきた」のたいして、予審終結決定における司法省の見解では、昭和神聖会にかかわる問題を外し、「皇道の美名にかくれて不敬をやる」という教義の問題が主題化されることになったという「経過」についての認識自体は、編纂会においておおむね共有されていた。⁽⁹³⁾ また、内務省のなかでも、昭和神聖会運動の軍部とのつながりを問題視する上層部と、杭迫のように教義の問題性を強調した現場の捜査員との間に認識の隔たりがあつたということも確認されている。⁽⁹⁴⁾ したがつて、ここでの争点は、弾圧の標的は何であつたかではなく、何であつたと書くべきなのか、そしてその叙述の根拠をどこに求めるのか、というところにあるのだ。

互いに少なからず感情的になつてはいるが、このやりとりを引用したのは、鈴木・前島が上田や村上の「民衆宗教」概念に内包されている暴力性を鋭く衝いているように思われるからである。

上田や村上は、「立教の精神」「底流」「大本思想」などといったいい方で、「民衆宗教」としての大本の性格を強調し、それが当局、というより近代天皇制国家にとって許容できないものであつたという点について譲ることがない。つぎの引用には、彼らの本音がよく出ている。

上田 そういふもの〔記紀神話の神話体系とは相容れないもの、引用者註〕がないとすれば今日の大本運動は過小に評価されてくることになる。立教の精神が吹きとんでしまつて七十年史編さんの意図がずい分變つてくる。⁽⁹⁵⁾

村上 支配されている下の方の階属、民衆の自主的な思想的な創造として一つの宗教をつくつてゆくわけです。その中にふくまれている例えば権力に対する批判の芽生えとか、平和を守つてゆくという考え方とか、そういうものを積極的に評価するというのが、やつぱりこれからの正しい歴史学なので、それを忘れては大本の本質に迫らないのではないかと思う。⁽⁹⁶⁾

村上の清新ともいえる「正しい歴史学」の主張には、今なお重要なものがふくまれているだろう。鈴木や前島にしても、大本思想が弾圧のひとつの要因になつたことを認めないわけではない。「究局の目的が昭和神聖会運動か大本思想かという問題のたてかたはまちがっている⁽⁹⁷⁾」のだ。しかし鈴木や前島が苛立っているのは、具体的な史料の検討、そしてその解釈という彼らの作業以前に、『七十年史』編纂の「意図」が既定路線として存在していて、それが史料の語るところ（と、鈴木や前島が考えているもの）を封じこめようとしている点である。第三節で引用した佐木秋夫の、治安維持法に「あつたほうがいい」という発言は、こうした発想をもつとも露骨に

示しているのではないだろうか。さきにもべたように、治安維持法違反は、第一審では有罪であったものの、第二審では無罪となっている。第二審の陪席判事が後年語ったように、「昭和三年三月三日に国体変革を目的とする結社を組織したということが非常に無理で、結局それで無罪になった」⁽⁹⁸⁾のだ。佐木の発言は「事実を事実としてはつきりさせてゆく」⁽⁹⁹⁾という自らのスタンスとは裏腹に、「客観的事実」とはかかわりのないところをなされている。

このことはふたつのことを示している。ひとつは佐木にとって大本の反権力性という物語は「客観的事実」に優先するということが、もうひとつは反権力の物語が、国家権力の弾圧に決定的に依存しているということである。佐木ほど露骨ではないが、上田や村上の発言も、煎じつめれば同様の含意をもっているといわざるをえない。「民衆宗教」概念が、記述的な作業から離脱し、超越的で規範的な枠組みとして、「客観的事実」との距離を過剰な物語の力によって埋めつくそうとしはじめる局面があることを、鈴木や前島は鋭敏に感じとっていたのである。

近代天皇制にたいする大本の異質性↓弾圧という物語を構成するうえで、上田・村上が昭和神聖会ではなく、「大本の本質」にこだわらなければならなかったのは、昭和神聖会が大本の「民衆宗教」性や平和主義にそぐわない性質をもっていたことを、彼らも認めているからである。昭和神聖会は、右翼団体と連携しながら海軍軍縮条

約廃止運動や天皇機関説排撃運動などを行い、安丸良夫によるならむしろ「政府の運動を先どりしている」⁽¹⁰⁰⁾ものであった。上田はつぎのようにいう。

神聖会運動が非常に立派なものであったとは思っていない。つまり神聖会運動は現象的運動としてこの時点で意義があるのだけれども、また大本教義とファシズムとは相違点・対立点を持つていっているというけれども、それも共通の側面もあるという事はふまえた上でないかね。(中略)しかし大本の思想が最後の立証段階で問題になるということはやはりそれをめぐってしまつたら全然あかんわけです。大本教というのは完全右翼ですよ。⁽¹⁰¹⁾

少々わかりにくいですが、昭和神聖会運動をみるかぎり、大本は「完全右翼」であり、神聖会運動が第二次事件の主要因となれば、大本事件が「民衆宗教」としての「大本の本質」を凝縮したものであるという、『七十年史』編纂の意図が破綻してしまうということだろう。出口栄二も教団の立場から、「それでは救われるところはない、まあ、戦後改心したぐらいのところだね」⁽¹⁰²⁾とコメントしている。

大本が近代天皇制と相容れない「本質」をもっているという上田や村上あるいは栄二の主張そのものには、それほど奇異なところは

ない。奇妙なのは、彼らがその大本の異端性を「証明」するために、国家的弾圧機構がそこに狙いを定めたという「お墨付き」を不可欠のものと考えている点である。ここには、弾圧機構と民衆宗教史研究の語りの間にある、逆説的な共犯関係が露呈しているといえるのではないだろうか。佐木秋夫や村上重良を戦後民衆宗教史研究の第一世代とするなら、少なくとも第一世代における民衆宗教は、自律的なものとして存立するものではなく、いわば絶対的な敵役としての近代天皇制国家との相互依存的な関係のなかでしか語りえないものだったのである。マルクス主義者としての佐木が戦後になって大本を高く評価するにいたったのも——これまでに引用した、編纂会における発言にも明確に表れているように——弾圧によって大本の反権力性が「証明」された（と彼が受けとめた）ことにかかわっていると思われる。「インチキ宗教」（戸坂潤）としての「新興宗教」が「民衆宗教」として左翼知識人のアイドルへと転換した背景には、第二次大本事件を頂点とする国家権力の弾圧という契機が不可欠のものとしてあったのだ。

『七十年史』における第二次大本事件についての記述は、さきに見たとおり、上田や村上の提唱する方向に沿い、近代天皇制国家とトータルに対決する「大本の本質」が明快に描かれたものとなった。それは、信徒の間で保持されていた誤解説のなかに含まれる「邪教」としての引け目を払拭するうえで、重要な啓蒙的役割を果たし

たといえるだろう。だがその一方で、「政府の運動を先どり」した昭和神聖会運動に象徴される、「日本ファシズムの構成分子」としての性格が「大本の本質」とどのようにかかわっているのか、またその運動に身を投じた多くの信徒たちの経験をどのように評価するのか、といった点が突きつめられずに残されてしまった。それは、第二節でみたように、栄二が戦後になっても「国家主義的な面」に拘泥する信徒の理解を誤謬として処理してしまったこととも通底する問題であるだろう。

七 『大本七十年史』とその後

『七十年史』編纂が続くさ中の一九六二年一〇月、出口栄二は大本の総長ほか、ほとんどの役職を辞任することになった。この年の七月、栄二はモスクワで行われた「全般的軍縮と平和のための世界大会」に、日本の宗教者代表および大本・人類愛善会の代表として参加している。大会の後、中国仏教会の招きに応じて北京に移動し、周恩来首相や中国の宗教者らと会談を行って帰国した。だが、前述したように大本には栄二の積極的な平和運動にたいする反発が存在したうえに、彼の中国行きが葛藤を深刻化させることになる。大本は戦前以来、道院系の修養団体・慈善団体である紅卍字会とのつながりを保っていたが、戦後の同会は台湾（中華民国）を拠点として

いたため、榮二が中華人民共和国との強い結びつきを示すことは、大本内部での強い反感を招いたのである。⁽¹⁰⁾ 大本における榮二の立場を難しいものにした要因としては、さらに当時の日本の原水爆禁止運動そのものの混乱もあつたと思われる。当初「未組織の、「保守」「革新」問わぬさまざまな市民の同時多発的な運動として始まった」⁽¹⁰⁾ 原水禁運動は、一九五八年の第四回原水爆禁止世界大会あたりまでは「超党派」の枠組みを保っていたものの、大会が安保条約改定反対の姿勢をとった一九五九年の第五回大会では、「安保闘争における政治性がそのまま大会の内容に反映される結果」⁽¹⁰⁾ となっていく。さらに一九六一年のソ連による核実験以降、「ソ連の核を防衛するという内向きの態度」⁽¹⁰⁾ をとる共産党と、いかなる国の核実験にも反対の姿勢をとる総評・社会党や地婦連・日青協などの立場の亀裂が広がり、こうした分裂構図のなかで、多くの団体・人びとが運動から撤退していった。新安保条約批准反対を決議した人類愛善会および大本も、原水禁運動のこうした混乱と無縁でいることはできなかったのであり、平和運動の「政治化」にたいする危惧が高まっていたのである。

一九六二年、三代教主・出口直日は、機関誌『おほもと』の八月合併号に、「私のねがい」という文章を発表する。

現在、教団の一部の方の言動に、——大本がどういふところ

あるか——ということ忘れて、本すじから逸脱した動きがあるとすれば、なげかわしいことであります。／（中略）大本の教えは、右によらず左によらず、右をも左をも平和の大道に活かしうるものでなければなりません。大本には大本としての平和運動のあり方があるのではないのでしょうか。／（中略）信仰的な自己反省や、心の浄化をおろそかにして世間的な運動がやりたいのであれば、その方は、ここを出てから自分の信ずるものに挺身されてはとおもいます。（中略）／私たちの、お道には、かつて昭和神聖会というのがありました。これは政治運動ではなく、当時における日本国家を対象とした精神運動でありましたが、私はこの運動に真っ向から反対しました。（中略）私の危惧したように、社会の目は昭和神聖会を、政治運動のよきな形にとらえました。そしてそのことが、第二次大本事件をひきおこす大きな要因になりました。（中略）／私が今——時流の渦にまきこまれないように、というのは、けっして教団擁護のためにのみ言っているではありません。時流の渦に超越して、本来の「大本」を明確にして、大道に生きる道こそ、勇気と忍耐と最大の努力を必要とするのです。⁽¹⁰⁾

教団内では、この文章が榮二らの平和運動の行きすぎに苦言を呈するものと受けとめられ、彼は教団における役職の辞任に追いこまれ

ることになった。総長は本部長に改称され、『七十年史』編纂会のメンバーでもある桜井重雄が務めることになる。この改革では、出口家および教主の身内のものは教団運営から退いて祭事・教の研鑽・信徒との交流などに専念し、教団運営は信徒のなかから選ばれた者が担当するものとされた。⁽¹⁰⁾

本部長となった桜井重雄らが出席した座談会では、総務の伊藤栄蔵が「政治の面に関心をもつ必要がないというのではなく、力点は、少数の人の考えで、教団全体を政治的な動きへもっていくことを戒められたので、政治のことに必要以上に関心が強く、ジツとしておられないというのだったら、宗教という場にとどまっておらず、直接、政治の場に入ってやる方がいいというのですね」と、直日の意図を解説している。桜井も、祭院齋司・三諸齋の「本当の宗教家という立場の人は、政治から超然としていなければならぬ、そういうふうには思われるのですが……」という発言を受けて、「超然という意味がタッチしないということではなく、正しい有り方を指導する」という意味なら、政治というものも大本では、認めなければならぬ」としつつ、「それが、政治運動化したりすると、「宗教としての、引用者註」分野をこえ」てしまおうとする。⁽¹¹⁾三諸や桜井の見解は、直日の文章だけでなく、『霊界物語』など出口王仁三郎の著書に依拠して出されているものである。同じように王仁三郎を拠り所にしながらも、栄二とは対照的な政治観が語られている。これ以後、

一九六〇年代の大本は、「祈りを持って」⁽¹²⁾の平和運動へと転換していく一方で、研究者からは「時代の嵐から引き籠る姿勢を取った」(栗原彬)⁽¹³⁾と評されるように、対外的に目立った運動から遠ざかっていく。

『七十年史』編纂会会長だけが、栄二に残された公的な役職であった。逆にいえば『七十年史』は、栄二を中心として平和運動にまい進した一九五〇年代の大本の思想が強く反映された書物として、ともかくも完成したといえるだろう。さきへのべたように、『七十年史』は歴史学者やマスコミなどから高い評価をえた。また、教主の直日も、出版祝賀会で「大本七十年の足跡を、ありのままに史学的に客観的に叙述し得てしかもそこに、大本に起こったきびしい歴史の事実をとおして、神さまのみ心を世に現すために歩ませられた道のいかに苦難に満ちたものであったかを如実に何うことが出来、時に感涙にむせばざるを得ないものを蔵しています」と語り、高く評価していた。だが、教内での反応は厳しいものだったようである。

「あれはサヨクだ」とか、「あんなの読むな」とかね、いろいろ厳しい批判を受けてね、結局私らが計画した、これで学習会をずうっと全国で開いて、歴史を勉強してもらおうという計画は全部おじゃんになって、何もできなかったです。ただ本を作ったっていうことだけでね。⁽¹⁴⁾

『七十年史』を活用した学習会が計画されていたが、同書にたいする教内での不評のなかで、その企ては潰えてしまったという。「本を作ればそれで終わり」ではなく、信仰当事者に「勉強の機会」を提供するという目標は、その意味では果たされなかったといえるが、それは現在でも叶えられないわけではない。事務局メンバーの努力によって作成された討議記録を通じて、私たちは大本七十年史編集会の歴史実践に接近することができる。

本場に勉強していただくためには、要約して表現された本だけでは、やっぱりだめだと。その元になった討議が、どういうことでここに辿りついたのかっていうことを知ってもらうためにはやっぱり討議の記録が、生の記録が大事だっていうのでね、あれだけの苦勞をして、全部残したんです。

若本三晴がこう語るように、『七十年史』そのものには現れない未発の契機をふくめて、重要な歴史的経験として編纂事業を読みなおす可能性は、今でも開かれているのだ。

おわりに

近代社会において、宗教文化は誰のものか？

それは教団や信仰当事者の専有物ではない。信仰をもたない研究者や作家やジャーナリストたちも、各々の立場からそれにアクセスし、多様な解釈を施すことができるし、その権利をもっている——問いに答えを求めようとするなら、こうした毒にも薬にもならない模範解答が返ってくるのが関の山だろう。そのような答えしか得られないとすれば、そうした問い自体に価値がないのかもしれない。だが本稿で考えたいと思ったのは、この問いの意義は答えのなかにはなく、絶えざる問いかけの実践のなかにこそ存在するのではないか、という点である。

『大本七十年史』編纂事業の場は、それぞれの信念や作法などに応じて互いに無関係であるかのようになされてきた、信仰当事者と教外の宗教研究者の歴史叙述が出会い、またその接触に媒介されて信仰共同体やアカデミアのなかに潜在する葛藤が顕在化させられる時空間として生じた。完成した教団史としての『七十年史』は、複数の歴史叙述を整理し、一貫性のある語りとして構成される必要があったから、複数の語りのざわめきはきわめて制限された形で見か現れていない。だが、本書と編纂会討議記録とを往還して読みなおすなら、事態は少なからず変わってくる。討議をへて『七十年史』を完成させるという時間の流れを顛倒させ、整然とした体系としての歴史から、矛盾が剥きだしのまま露呈した重層的な語りの時空間へと遡行することによって、信仰当事者と教外研究者による協

働の場としての編纂会の歴史的意義が現れてくるのではないだろうか。出口栄二を追悼した文章のなかで安丸良夫がいうように、「立場や発想の違う人たちがたくさん集まって自由に議論したこの会議は、いまから考えて、きわめて興味深い稀有のものだった」⁽¹⁰⁾のである。

この編纂事業において際立った形でみられるように、立場を異にする人びとが、共通の対象をめぐって、互いに呼びかけと応答を行いつつ試みようとする表象のあり方を、私は協働表象と呼びたいのだが、信仰当事者と非信仰者との間でこのような協働が可能であるかどうかということについては、懐疑的な見方も少なくない。たとえば、宗教学批判で知られるラッセル・マツカチオンは、宗教現象の記述において、宗教研究者による表象と、信仰当事者による自己表象とが接するところに現れる、両者の間の「バランスのとれた」表象のあり方としての協働表象 collaborative representation の企てを批判的に検討している。彼によると、こうした理想を描くのは、宗教研究者による表象は、対象となる人びととの対話を可能にし、その同意を得られるものでなければならないと考えるリベラルな人文学者たちである。この人びとを支えているのは、研究者と研究対象としての宗教(者)との間には、「人間の条件」とでもいえるべき基本的な共通性があり、それを通じて有効な対話が可能だとする解釈学的信念なのだが、マツカチオンはそうした考え方に疑問を

差し挟んでいく。

まず、こうしたリベラル人文学者が想定する研究対象が、研究者の側ではほとんど、もしくはまったく「投資」を行うことなく寛容さを期待することのできる「コストのかからない他者 no cost Other」にかぎられていて、アウトサイダーの表象に対して非和解的な他者の存在を捨象しているのではないか。また「コストのかからない他者」だけに範囲を限定するとしても、研究者の設定する枠組みに適合する、他者の耳触りのよい声だけを恣意的に選びとり、聞きとっているにすぎないのではないか。さらに、聞きとった声を尊重しているようにみえても、「いいかえれば……」と研究者の解釈を重ね合わせたときすでに、他者の声は研究者の側に篡奪されてしまうのではないのか。⁽¹¹⁾

マツカチオンの問いは、安易に研究対象との共感的相互理解を主張することのナイーヴさを鋭く衝いている。最初の点については、彼の指摘どおりで、アウトサイダーの表象に応答しようとする志向をもたない信仰者に協働の可能性を求めることは難しい。さしあたっては、自分と異なる立場からの表象に関心をもち、応答しようとする意思をもつ人びとに対象を限定せざるをえないだろう(ただしそれが「コストのかからない他者」であるかどうかは疑問であるが)。二番目の点でも、マツカチオンに同意しなければならぬ。自分であらかじめ用意した枠組みを否応なく変更させられるような、他な

る声を聞きとらないのであれば、それは協働の名に値しない。

最後の点は、研究対象との対話と共感にもとづくことされる表象のあり方を、もつともラディカルに批判している。しかし、そのラディカルさゆえに、批判の適用範囲がかなり限定されているように思われる。つまりマツカチオンは、立場が異なる者の間では、表象が完全に一致することはなく、したがって研究者の表象が研究対象の完全な同意を得ることはないだろう、とするのだが、この論法では研究対象としての信仰当事者は、あらかじめ完成された自己表象という「答え」を用意していて、研究者がその「答え」にたどりつけるか否かという、ふたつの選択肢しか想定されていない。部分的な同意や、異なる表象に接することによって研究対象の側が自己変革の契機を獲得していく可能性などが考慮に入れられていないのだ。だが私はそこにこそ、協働表象の可能性を見いだしていきたいのである。こうした効果は、『七十年史』編纂事業のように意識的になされる協働のプロジェクトにおいては——出口栄二や上田正昭などに顕著にみられる——もともと期待されているものでもあり、当事者たちにも認識されやすいものといえる。これを、協働表象の現勢的な効果と呼ぼう。

しかし、私は協働ということばに、必ずしも共感に満ちた調和的な協力関係のイメージを託しているわけではない。そうではなく、非共約的な差異を抱えつつ、その差異がもつ意味をラディカルに問

い直させられるような契機が現れるところに、協働ということの意義が生じていくのだと考える。いいかえれば、現勢的な効果が機能不全に陥る場所においてこそ切り開かれる地平があるのではないだろうか。ただし、大本七十年史編纂会という場が、たとえば村上重良や出口栄二にたいして、彼ら自身の立場についての反省的思考をもたらすことになったのかといえは、それはきわめて疑わしいといわざるをえないだろう。村上にとっては、民衆宗教についての自らの見解を補強する格好の事例にすぎなかったのかもしれないし、栄二にとっては、彼の考える大本観や歴史観を、「客観的」な科学のことばで語りなおすための機会であったというほうがよいかもしれない。しかし、というよりはそうであるからこそ、「民衆宗教」の論理から逃れ出る、複数化された歴史叙述の断片を討議記録から掴みだし、編纂会の人びとが大本の歴史とかわるなかで生じた、秩序化しえない思念の領域にことばを与える分析という行為が不可欠なのだ。協働の現場ではたんなるディスコミュニケーションとしかみなされない思考の断片が、事後的な分析行為において新たに読み替えられていく可能性を、協働表象の潜勢的な効果と名づけておきたい。この潜勢的な効果に着目するなら、編纂会の討議に参加したメンバーばかりでなく、討議記録を読みなおそうとする分析者——本稿においては私自身——もまた、協働表象の担い手と呼ばれるべきだろう。

ただし、党や国家のような「秩序形成の動因になりながら、その秩序の到来と共に消えていく存在」について語ることの困難をめぐって富山一郎が指摘するように、私たちは「言語自身がつ秩序」のなかで考え、語らなければならない以上、歴史叙述の断片を拾い集める行為は、それを既存の秩序の側に篡奪することにつながる危険性をつねに孕んでいる。だから必要なのはおそらく、断片をつなぎ合わせてもうひとつの歴史物語を編み上げることではなく、討議の場を徘徊しながら、多様な文脈と結びあわせてみることによって、固定化された歴史や信仰の体系を攪乱するような分析なのである。

このように分析行為の課題を設定したうえで、前節までの議論に立ち戻ってみよう。まず確認しておくべきなのは、こうした編纂事業を可能にした条件としての、一九六〇年代初頭という時期の重要性である。まず大本側の状況をみると、一九五〇年代からの平和運動が栄二に主導されて、この時期にピークを迎えていた一方で、教内ではその動きにたいする不満が高まり、編纂事業半ばの一九六二年には栄二の失脚によって、大本の平和運動のあり方が転換していった。他方、教外メンバーの側では、一九五八年の『近代民衆宗教史の研究』によって民衆宗教の歴史的意義に注目が集まった時期であり、佐木秋夫や村上重良のような第一世代の民衆宗教史研究が力をもっていた。その一方では、第二世代の民衆宗教史研究を牽引

することになる安丸良夫をふくめた若手の研究者が草稿の執筆や討議に加わり、村上流の民衆宗教史にたいする違和感が顕在化しつつあったともいえる。おそらくこの時期でなければ、これらの顔ぶれが揃い、長時間にわたって意見を交わす場を構築することはできなかっただろう。協働表象は、さまざまな場において生起しうると考えられるが、それらはつねに歴史的諸条件に規定された独異な場としてあり、その個別的な様相のなかにこそ、目的論的な物語に回収されない協働の意義があるのだ。

本稿では、おおまかにいえば、討議のなから三つの論点を選びだして検討した。(1)教義的・信仰的な人間観および歴史観と心理主義的・社会経済史的なそれとの間に生じるポリティクス、(2)大本における平和主義思想の一貫性をめぐる議論、(3)第二次大本事件における弾圧と大本の「本質」を結びつけること、そしてそこに表れる歴史学的方法論をめぐる葛藤、といった話題である。

これらの論点においてはさまざまな対立を見いだすことができるが、それらは信仰／非信仰の間の非和解的な対立といったような、単純な二項対立の論争にとどまるものではなかった。たしかに(1)の人間観や歴史観をめぐる問題では、信仰当事者と非信仰者の間に原理的な隔たりがあることはたしかなのだが、そうした隔たりが、対話を不可能にするとはかぎらない。第四節でみたように、大本において信じられ、実践されてきた政治や社会にかんする考えを、歴史

学のことばで翻訳し、信仰の有無をこえて継承しうるものとして共有しようとするとき、神の实在／非实在の問題は、致命的な差異とはなっていないかった。そこで行われた対話のなかに、協働表象の現勢的な効果を見いだすことができるのである。

だがその場合にも、翻訳という実践が、信仰の文脈に変更を迫る遂行的な力を帯びるということには、自覚的である必要があるだろう。たとえば「有難い有難いというておられる方には進歩ないですよ」といいながら出口王仁三郎の「人間化」を主張する上田正昭の語りには、神秘主義的な信仰を否定して「進歩」的な信仰(一)へと教導する規範的な力が作動している。また、大本出現にかかわる神話的歴史は、『七十年史』において社会・経済史的な説明と並置されながらも、「現実」の歴史とは異なる次元の物語として、いわばゲットー化された形で描かれることになる。そこには、民衆宗教史研究者が抱える現実にかんする認識の貧困さが表れているだろう。

平和主義思想や第二次大本事件の原因をめぐる議論においては、村上流の民衆宗教史が抱える暴力性が露骨に表れてしまっている。この討議の場では、民衆宗教史研究が自己形成する際に、民衆宗教という「素材」をどのように眼差し、いかに加工してきたのかが、戯画化されたかたちで語りだされるのだ。鈴木良、前島不二雄、安丸良夫の介入によって明らかにされているように、上田や佐木、村上の描く民衆宗教の物語は、大本の底流にあるとされる平和主義

思想や異端性に固執するあまり、戦争肯定の言説や昭和神聖会運動のようにそこから逸脱する思想や実践を大本の「本質」から切り離そうとする。そこにおいて、民衆宗教の過剰な物語は「客観的」な科学としての見かけを食い破っていくのだ。そしてその際、大本の「本質」を保障するものとして呼び出されるのは、絶対的な敵役としての国家的弾圧機構だったのであり、特高警察と戦後民衆宗教史研究は背中合わせで互いを支えあうという、奇妙な相互依存の関係を形成していたともいえる。

だがこのことは、栄二の問題でもある。王仁三郎晩年の平和思想に自らの基盤を置き、絶対平和主義の宗教としての大本観を掲げようとする彼にとっては、村上らが語る歴史はきわめて都合のよいものだった。戦前における大本の多様な運動展開の背後に、大本における不変の「本質」が隠されているのだとすれば、大本の一貫した歴史の延長線上に、自らの平和運動を位置づけることができる。しかし、こうした運動／本質の二元的把握には落とし穴がある。平和主義や異端性といった物語に沿わない思想や実践——とりわけそれら分離させて語るとすれば、そこに身を投じた人びとの経験は、どのように位置づけられるのだろうか。

たとえば出口伊佐男が戦後にいたっても第二次大本事件誤解説をなにもほどか保持しつづけていたのは、彼が昭和神聖会など大本の運

動の国家主義的側面を内面化していたからであり、それは「本質」であるかどうかにはかわりなく、大本の歴史を構成してきた重要な経験にはかならないだろう。たしかに彼の経験は、上田や村上らによって固く構築された民衆宗教史の物語を相対化するほどのことばをもちえなかった。現在でも、必然説の「客観的」な妥当性は、とりあえず揺るがないだろう。だが、「本質」を中心とした滑らかな物語を構成するよりも、さまざまな経験が生み出す不協和音に耳を傾けることから、大本の未来を展望することもできたのではないだろうか。

このことは、栄二が教内の支持を失い（もちろん、彼を支持しつづけた人びともいるのだが）、一九六二年の路線転換へといたる過程ともかわっていると思われる。栄二への反発が、彼の「政治化」に由来していることはたしかだが、それと密接に関連するのが、彼の直線的な大本史観なのではないだろうか。「本質」としての平和主義や異端性に回収しきれない事柄に向き合わないことは、そこに自らの実存をかけた人びとに向き合わないことにつながる。栗原彬との対談で栄二自身が反省の弁を口にしたように、平和運動へと突出していく際に、彼はそうした活動への戸惑いを覚える人びとの声に耳を傾けることができなかった。それらは「せまい意味での国家主義的見地」や「せまい意味の神秘主義的見地」なのであり、啓蒙によって克服されるべき考えだとされたのであった。だが見方を変え

ればそれは、平和運動の方法の根本的な再考を迫る重要な契機として受けとめることもできたはずであり、同様の問題は、大本七十年の歴史をめぐる討議にも現れていたのである。

『七十年史』をめぐる諸問題について考える際には、一九八〇年に起こった大本教団の分裂問題を意識せざるをえない。このとき、栄二とその妻・直美を中心とした大本信徒連合会と、伊佐男の息子である出口和明を中心とした愛善苑が大本から分立することになる。上にのべたような一九六〇年代以来の対立が、この分裂問題にかかわっていることはたしかだろう。だが、一九八〇年の分裂の過程には、そうした対立には還元できない複雑な力学が働いており、この問題については別個の問いが立てられなければならない。したがって、本稿の論述は、いかなる意味でも大本教団分裂の原因を探るという性格のものではないし、現在の各団体にたいする価値判断を意図するものでもない。

繰りかえすが、私が編纂事業にこだわるのは、『七十年史』の不備や問題性を数え上げて、それらを克服したもうひとつの物語を構築するためではない。重要なのは、歴史的経験としての編纂会討議において生じた出来事を、教団史作成の一段階へと切り縮めるのではなく、歴史叙述という実践の社会的位相について再考し、秩序づけられた物語に亀裂を入れるための契機——協働の潜勢的な効果——として位置づけなおすことである。『七十年史』における信仰当事者と民衆宗教史研究の協働は、完全に成功したとはいえないが、

いや、未完成であるからこそ、いまも振りかえるべきものでありつづけている。そしてそのためには、討議とか、討議をめぐる分析といったような、およそ体系的に欠いた言語行為が、歴史実践としての位置を確保しなければならないのだ。

注

- (1) 田辺繁治『生き方の人類学——実践とは何か』講談社、二〇〇三年、八一頁。
- (2) 島蘭進「天理教研究史試論——発生過程について」『日本宗教史研究年報』三号、一九八〇年、一〇二頁。
- (3) ジェイムズ・クリフォード『ルーツ——二〇世紀後期の旅と翻訳』毛利嘉孝ほか訳、月曜社、二〇〇二年（原著一九九七年）、七二頁。
- (4) 古谷嘉章『異種混淆の近代と人類学——ラテンアメリカのコンタクト・ゾーンから』人文書院、二〇〇一年、二七四頁。
- (5) くだらない誤解を避けるために付言すれば、これは研究者個人の倫理性とか、史料提供者たる教団などにきちんとした礼儀を通したとか、通さなかったとか、そういう話ではまったくない。あくまで歴史記述という制度・実践自体の拠ってたつ基盤についての問題である。
- (6) たとえば色川大吉『明治の文化』岩波書店、二〇〇七年（原著一九七〇年）、参照。
- (7) 小口偉一ほか「座談会 日本近代史に重要な役割——」『大本七十年史』完成の意義』『おほもと』一九卷一〇号、一九六七年、五一頁。
- (8) 安丸良夫「榮二先生の思い出」『愛善世界』二八六号、二〇〇七年、四九頁。
- (9) 井上順孝ほか編『新宗教事典』（弘文堂、一九九〇年）などに拠って

要約した。

- (10) 梅棹忠夫「日本探検（二）——綾部・亀岡 大本教と世界連邦」『中史公論』七五卷三号、一九六〇年。
- (11) 大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（討議の記録）第一回〜第四回総会における討議の記録（抄）その一』一九六一年、八八―八九頁。
- (12) 出口栄二、栗原彬「人類平和の基盤を求めて——現在まで」『出口栄二記念出版刊行会編『出口栄二選集 第四巻』講談社、一九七九年、三八六頁。
- (13) 二〇一〇年七月二〇日、亀岡・大本本部における若本三晴氏へのインタビュー。
- (14) 以下、大本七十年史資料の引用に際しては、つぎのように略して表記する。
大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（討議の記録）第一回〜第四回総会における討議の記録（抄）その一』一九六一年↓『資料・第一回〜第四回総会』、大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（討議の記録）第五回第六回総会における討議の記録（抄）その二』一九六一年↓『資料・第五回第六回総会』、大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（原稿と討議の記録）序説』一九六九年↓『資料・序説』、大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（原稿と討議の記録）第一篇』一九六九年↓『資料・序説』、大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（原稿と討議の記録）第二篇』一九六九年↓『資料・序説』、大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（原稿と討議の記録）第三篇』一九六九年↓『資料・序説』、大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（原稿と討議の記録）第四篇』一九六九年↓『資料・原因』。
- (15) 『資料・第一回〜第四回総会』、八八―八九頁。
- (16) 出口栄二、出口和明「故郷・青春・信仰——敗戦まで」『出口栄二、栗原彬「平和運動の中で——昭和三十七年まで」、出口、栗原前掲「人

類平和の基盤を求めて」前掲『出口栄二選集 第四巻』。

- (17) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二五三頁。
- (18) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二五八頁。
- (19) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二六七頁。
- (20) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二七七頁。
- (21) 出口、栗原前掲「人類平和の基盤を求めて」、三〇八頁。
- (22) 出口、栗原前掲「人類平和の基盤を求めて」、三三〇—三三三頁。
- (23) 出口、栗原前掲「人類平和の基盤を求めて」、三二二頁。
- (24) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二七四頁。
- (25) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二八五頁。
- (26) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二九二—二九三頁。
- (27) 出口栄二ほか「世界経綸の鼓動を聴きつつ——今年の大木運動の回顧」『おほもと』一九六〇年二月号、二二頁。
- (28) 出口ほか前掲「世界経綸の鼓動を聴きつつ」、二二頁。
- (29) 出口ほか前掲「世界経綸の鼓動を聴きつつ」、二六—二七頁。
- (30) 出口ほか前掲「世界経綸の鼓動を聴きつつ」、二二頁。
- (31) 出口ほか前掲「世界経綸の鼓動を聴きつつ」、二四頁。
- (32) 出口ほか前掲「世界経綸の鼓動を聴きつつ」、二七頁。
- (33) 出口、栗原前掲「平和運動の中で」、三三九頁。
- (34) 出口、栗原前掲「平和運動の中で」、三五五頁。
- (35) 出口伊佐男は、「うちまる」「宇知磨」と改名する時期があるが、本稿では煩を避けて、便宜的に伊佐男の名で統一して表記する。
- (36) 上田正昭『アジアのなかの日本再発見』ミネルヴァ書房、二〇一一年、参照。
- (37) 大木七十年史編纂会編『大木七十年史 上巻』宗教法人大本、一九六四年、五頁。
- (38) 『資料・序説』、一三四頁。
- (39) 井上順孝ほか『新宗教研究調査ハンドブック』雄山閣出版、一九八一年、参照。
- (40) 島蘭進「民衆宗教か、新宗教か」『江戸の思想』一号、一九九五年、一六二頁。
- (41) 村上重良「近代民衆宗教史の研究(改版)」法藏館、一九七二年、二四八頁。
- (42) 林淳「マルクス主義と宗教・文化論——『中外日報』の座談会を中心に」磯前順一、ハリイ・ハルトウーニアン編『マルクス主義という経験——1980年代日本の歴史学』青木書店、二〇〇八年、参照。
- (43) 『資料・序説』、一〇三頁。
- (44) 佐木秋夫『新興宗教——それをめぐる現代の条件』青木書店、一九六〇年、九三—九四頁。
- (45) 佐木前掲『新興宗教』、二二五頁。
- (46) 『資料・序説』、一四三—一四四頁。
- (47) 永岡崇「歴史の記述と憑依——飯降伊蔵の「おさしづ」と親神共同体をめぐって」川村邦光編「憑依の近代とポリティクス」青弓社、二〇〇七年、参照。
- (48) こうした立場は後に安丸良夫「出口なお」(朝日新聞社、一九七七年)において、もつとも洗練された形で打ち出される。永岡崇「安丸良夫と「民衆」の原像——「出口なお」について」『大阪大学日本学報』二五号、二〇〇六年、参照。
- (49) 『資料・第一回〜第四回総会』、四五頁。
- (50) 『資料・第一回〜第四回総会』、四七頁。
- (51) 『資料・第五回第六回総会』、四頁。
- (52) 『資料・第五回第六回総会』、五一—六頁。
- (53) 『資料・第五回第六回総会』、八一—九頁。
- (54) 大木七十年史編纂会編前掲『大木七十年史 上巻』、九六—九七頁。

- (55) 『資料・発端』、二五頁。
- (56) 『資料・第五回第六回総会』、四頁。
- (57) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 上巻』、九五頁。
- (58) 保莉実の刺激的な著作『ラディカル・オーラル・ヒストリー——オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』（御茶の水書房、二〇〇四年）がなければ、おそらく神話的歴史をめぐるポリティクスに言及することはできなかった（ここでいう「言及する」とは、たんに「思考する」ととは異なる事態である）。保莉は、オーストラリアの先住民・アボリジニの人がとが語る超自然的な歴史物語——「白人に大地が罰を与えた」といったような——をいかに受けとめるか、という困難な問いを提起する。保莉は、「文化相対主義とか異文化尊重とかをちゃんと実践できる」「いまどきの学者さんたち」は、こうした歴史物語を拍手喝采して「受け入れる」だろうとしつつ、彼らがアボリジニの語りを「メタファー」として「尊重」するだけならば、「アボリジニの信念体系の一方的で暴力的な領有」になつてしまつと厳しく批判する（一四—一六頁）。これにたいして保莉が提起したのは、「あなたの経験を深く共有することはできないかもしれないけれども、それがあなたの真摯な経験である」ということは分かります。だから、あなたの歴史経験と私の歴史理解とのあいだの接続可能性や共奏可能性について一緒に考えていきたいと思います」という、「ギャップごしのコミュニケーション」であつた（二七頁）。この書物において、保莉の意図する「コミュニケーション」が成功しているとは必ずしもいえないが、そのことは、彼の提起した問いの重要性をいささかも減ずるものではない。
- (59) 『資料・序説』、一三五頁。
- (60) 『資料・出修』、一二六頁。
- (61) 『資料・出修』、一二八—一二九頁。
- (62) 『資料・出修』、一二九—一三六頁。
- (63) 『資料・出修』、一三三—一三三頁。この伊佐男の発言は、「明治期の王仁三郎の著作である、引用者註『道の大本』とか『道の葉』などを見るに、ちよこつと、ちよこつと、戦争は悪いんじゃないか、はつきりとしている。そういう思想はずつと持ちつづけて一貫されとったんじゃないかと思えますね」という、栗原彬との対談における栄二の発言（出口、栗原前掲『平和運動の中で』、三〇六頁）とも符合し、ここでは両者の考えが一致していたことがわかる。
- (64) 『資料・出修』、一三三頁。
- (65) 『資料・出修』、一三三頁。
- (66) 『資料・出修』、一三七頁。
- (67) 『資料・出修』、一三三頁。
- (68) 『資料・出修』、一三九頁。
- (69) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 上巻』、二七五—二七六頁。
- (70) 『資料・第五回第六回総会』、二五四—二五五頁。
- (71) 前島不二雄「軍ファシズム運動と大本教」『日本史研究』七五号、一九六四年、六三頁。
- (72) 『資料・第五回第六回総会』、二五六頁。
- (73) 大本七十年史編纂会編『大本七十年史 下巻』宗教法人大本、一九六七年、六四四—六四五頁。
- (74) 『資料・出修』、一三七—一三八頁。
- (75) 『資料・第一回、第四回総会』、八七頁。
- (76) 杭迫軍二「白日の下に——大本事件の真相」日刊労働通信社、一九七一年、参照。
- (77) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 下巻』、七〇八—七〇九頁。
- (78) 二〇一〇年七月二〇日、亀岡・大本本部における若本三晴氏へのインタビュー。

タビユ。

- (79) 小山昇「可愛い子には旅——第二次事件の教えるもの」『神の国』一九五二年二月号、三木善建ほか「嵐の中の金字塔」『おほもと』一九五七年八月号、出口栄二ほか「昭和十年十二月八日——大本事件の真相」『おほもと』一九五八年二月号。
- (80) 出口ほか前掲「昭和十年十二月八日」、四一頁。
- (81) 小山前掲「可愛い子には旅」、四七頁。
- (82) 小山前掲「可愛い子には旅」、四八頁。
- (83) 『資料・第一回〜第四回総会』、九九頁。
- (84) 『資料・第一回〜第四回総会』、一〇〇頁。
- (85) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 下巻』、七〇八―七二〇頁。
- (86) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 下巻』、七二〇頁。
- (87) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 下巻』、七〇九頁。
- (88) 『資料・原因』、二〇頁。
- (89) 『資料・第五回第六回総会』、二三六頁。
- (90) 『資料・第五回第六回総会』、二三九頁。
- (91) 『資料・第五回第六回総会』、二四一―二四二頁。
- (92) 『資料・第五回第六回総会』、二四二頁。
- (93) 『資料・原因』、二二―二四頁。ところで小島伸之は、第二次大本事件をふくむ特高の宗教取締にかんするこれまでの研究が、〈戦前の我が国の国家権力Ⅱ悪〉という前提に立ち、国家（政府）が異端としての宗教（教団）を弾圧したものととして理解する傾向が強かったとしたうえで、『特高月報』における大本にかんする記事を読みなおし、皇道大本の取締は異端取締ではなく、むしろ社会運動の極みとしての革命運動取締であったと主張している（「特別高等警察による信教自由制限の論理——皇道大本とひとのみち教団「不敬事件」の背後にあるもの」『宗教と社会』一四号、二〇〇八年）。しかし、ここで検討している討議記録をみれば、小島の主張するような内容は、大本七十年史編纂会においてはむしろ自明の事柄であり、議論の焦点となっていたのは、そのことをどのように解釈し、『七十年史』の立場として打ちだしていくべきなのか、という問題であったことがわかる。
- (94) 『資料・第五回第六回総会』、二三二頁。
- (95) 『資料・第五回第六回総会』、二三八頁。
- (96) 『資料・第五回第六回総会』、二五七頁。
- (97) 『資料・第五回第六回総会』、二四一頁。
- (98) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 下巻』、六一五頁。
- (99) 『資料・第一回〜第四回総会』、九一頁。
- (100) 『資料・第五回第六回総会』、二三六頁。
- (101) 『資料・第五回第六回総会』、二四二―二四三頁。
- (102) 『資料・第五回第六回総会』、二五四―二五五頁。
- (103) 前島前掲「軍ファシズム運動と大本教」、七八頁。
- (104) 出口、栗原前掲「人類平和の基盤を求めて」、参照。
- (105) 道場親信「占領と平和——〈戦後〉という経緯」青土社、二〇〇五年、三四二頁。
- (106) 道場前掲「占領と平和」、四二三頁。
- (107) 道場前掲「占領と平和」、四二六頁。
- (108) 出口直日「私のねがい」一九六二年（大本本部製作『教主御教示集——出口直日教主』天声社、二〇〇八年、七六―七七頁より引用）。
- (109) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 下巻』、参照。
- (110) 出口虎雄ほか「重点は祭・教と宣教——新体制を聞く」『おほもと』一九六二年二月号、三八頁。
- (111) 出口ほか前掲「重点は祭・教と宣教」、三九―四〇頁。
- (112) 出口ほか前掲「重点は祭・教と宣教」、四四頁。

- (113) 出口、栗原前掲「人類平和の基盤を求めて」、三八八頁。
- (114) 出口直日「大本七十年史」完成の喜び」一九六七年（大本本部製作前掲『教主御教示集』、一五二―一五三頁より引用）。
- (115) 二〇一〇年七月二〇日、亀岡・大本本部における若本三晴氏へのインタビュー。
- (116) 二〇一〇年七月二〇日、亀岡・大本本部における若本三晴氏へのインタビュー。
- (117) 二〇一〇年七月二〇日、亀岡・大本本部における若本三晴氏へのインタビュー。
- (118) 安丸前掲「榮二先生の思い出」、五〇頁。
- (119) Russell T. McCutcheon, "It's a Lie: There's No Truth in It: It's a Sin! : Others from 'Themselves'", in: *Journal of the American Academy of Religion* (74/3), 2006.
- (120) 富山一郎「ユートピアたち——具体的に差し戻すということ」石塚道子ほか編『ポスト・ユートピアの人類学』人文書院、二〇〇八年、三四四頁。

付記

本稿作成には、若本三晴氏、安丸良夫氏による証言、および大本七十年史編纂会討議記録の閲覧などにかんする宗教学人大本本部・教学研究所のご協力が不可欠であった。記して感謝の意を表したい。

日本発ポップカルチャーを巡って交錯する／せめぎあう境界

——ルポルタージュ「日本マニアの幾つかの肖像」へのコメント分析——

山本 冴里

一 問題の設定

近年、移動の日常化や大量化、インターネットで結ばれたネットワークなどによって、「ここ」と「あそこ」を区切る様々な境界が消失しつつあると言われる。赤坂(2002: 13)はこれを、「あらゆる境界の自明性が喪われたようにみえる」「境界が溶けてゆく時代」と描写している。だが、その一方で、境界の前景化・強化も指摘されつつある。たびたび前景化・強化が言われる境界の一つが、国家

という枠組みである。メディアや文化に関しても、「国民文化やナショナルなブランドが相互に認識され、売り出され、消費される」ようになり、「国家もそこに積極的に参与せんと新たなメディア文化の制作・輸出奨励政策を立ち上げ」ていることが、岩淵(2007

2009)等によって論じられている。

現在の日本において、こうした奨励政策の対象となっている「メディア文化」の中心にあるのが、漫画やアニメを中心とするポップカルチャーである。本稿では、アニメ、漫画、ゲーム、JPOPのほか、関連するファッションや食文化^[1]といった日本発のポップカルチャーの総称として、JPCを用いる。

JPCに対する評価や位置づけは、親子間から社会・国家レベルまで様々な次元での争点となっている^[2]。また、そのような議論には頻繁にJPCは誰のものか／誰のものであるべきかという線引きの要素が入ってくる。本稿ではそのような状況を鑑み、JPCを巡って交錯する／せめぎあう境界の一端を明らかにしたい。

二 本稿の構成

本稿は、以下三段階の構成をとる。まず、JPCを日本政府がどのように位置づけているのかということを記述する。次に例としてフランスのルポルタージュ番組「Plusieurs portraits de Japan-maniae」(日本マニアの幾つかの肖像)における境界の線引きを描く。最後に同ルポルタージュに寄せられた多言語でのコメントを分析し、JPCがどのような枠組みに結び付けられ、JPCを巡ってどのような線引きがあったのかを論じる。

三 JPCと日本政府の政策

JPCの国外での人気は一九六〇年代に端を発するが、日本が政府として本格的にその保護・振興に手をつけたのは、二〇〇二年に知的財産戦略会議が開催されてから後のことである。翌二〇〇三年にはその発展的解消の形で、内閣に知的財産戦略本部が設置された。知的財産戦略本部は「内外の社会経済情勢の変化に伴い、我が国産業の国際競争力の強化を図ることの必要性が増大している状況にかんがみ、知的財産の創造、保護及び活用に関する施策を集中的かつ計画的に推進する」ことを目的としている。したがってその課題内

容は、研究開発特許の保護等をも含む全般的なものであったのだが、二〇〇四年の五月には、JPC等に焦点化された「コンテンツの創造、保護及び活用の促進に関する法律」が成立した。

二〇一〇年からは、知的財産戦略本部内にコンテンツ強化専門調査会も設置され、同年五月に発表された「知的財産推進計画2010」では、「我が国のポップカルチャーを総合的に発信し、わが国コンテンツ(ママ)と観光やファッションといった他分野を結びつけて波及効果を高めていく」ことが提案されている。「コンテンツ産業」は今や約十一兆円の産業規模(二〇〇一年)を持つ成長産業なのであり、この額は鉄鋼業の約二倍、自動車工業の約半分に相当する。

一方、外務大臣の諮問機関である海外交流審議会も、二〇〇六年からは「我が国の発信力強化のための施策と体制」をテーマとした審議を行っている。中でもその第二回総会において設置が決定されたポップカルチャー専門部会は「諸外国における対日イメージの改善等、わが国の発信力強化のために、外務省としてどのようにポップカルチャーにかかわっていくのが適当であるかを詳細に検討するため」という、本節の問題関心に最も深く関連した目的を持つ。

ポップカルチャー専門部会は、JPCを「一般市民による日常の活動で成立している文化」「庶民が購い、生活の中で使いながら磨くことで成立した文化」であって、これを通して日本人の感性や精神

性など、等身大の日本を伝えることができる文化」であると定義した。¹⁰では、政府が国としてその振興に関わることを正当視する根拠は何か。いわゆるハイカルチャーならば、政府がその保護・振興を行うことはほぼ当然視されている。だがここで問題となっているのは、ポップカルチャーなのである。

前掲部会は、ポップカルチャーの指し示す範囲を拡大することで、これに対応した。すなわち「浮世絵、焼物、茶道などは、其々の時代における当時の「ポップカルチャー」であったがゆえに、たとえば岡倉天心が*The Book of Tea*を書いたのは、ポップカルチャーを紹介する行為であり、「岡倉はこの本を通じ、茶道そのもののみでなく、茶道を通して日本文化の精神性や美意識をも解説し、西洋に広めた」というのである。¹¹茶道という、現在、一般的にはハイカルチャーとして捉えられがちなものも実はかつてのポップカルチャーで、昨今ならばそれは「アニメ、マンガ、ゲーム、J・POPのほか、ファッションや食文化」に相当する。そういった現代のJ・P・Cは「特に新たな時代の流れを切り開く最先端の分野で、広く国民に受け入れられ、強い浸透性と等身大の日本を表す思想性を有するもの」であり、だからこそ岡倉の茶道を海外に紹介するのと同様の根拠で、日本が政府として保護・振興・紹介する対象になるという論理構成である。そうした「ポップカルチャー」をテーマとした文化外交の実施」には、この部会によれば、「我が国に対する支持者

を広げていく上で、高い効果が期待」される。¹²

しかし、「ポップカルチャー」をテーマとした文化外交」の実施には、解決すべき問題もあると考えられている。ポップカルチャー専門部会は、「ポップカルチャー」には「日本独自の描写技法等が取り入れられているだけでなく、日本人の感性・考え方に裏打ちされており、これが海外の若者に「Cool」と受け止められ、今や、諸外国の日常に入り込みつつあるところである」ことを高く評価する一方で、「しかし、必ずしもその底流にある日本人の感性・考え方が理解されてはならず（後略）」ということや、「同時に、多くの国で共通の関心を獲得するために、日本的なものが表現されていないことも多」いということを問題視している。¹³それゆえに「ポップカルチャーの文化外交における活用」に関する報告」では、「アニメ・マンガへの関心が日本そのものへの関心に高まるような工夫」が提言された。¹⁴

「等身大の日本を表す思想性」「日本独自」「底流にある日本人の感性・考え方」の強調から示されるように、そこでは強烈に「日本」とJ・P・Cとが結び付けられている。だからこそ、たとえば「日本的なものが表現されていない」場合にも、それはたとえば、底流に日本的な感性や考え方が無いから、あるいは希薄であるからといった理由から説明されることはなく、「多くの国で共通の関心を獲得するため」であると解釈された。¹⁵

外務省海外交流審議会が、「我が国の発信力強化のための施策と体制——「日本」の理解者とファンを増やすために」として提出した答申（二〇〇八年）においても、JPCを「日本文化全体の中に位置付け、その背後にある日本人の感性・考え方を整理・体系化した上で海外に紹介するよう努め」、「これにより、ポップカルチャーが日本文化の一部として理解され、ポップカルチャーに対する関心の高まりが、自然に日本ないし日本文化に対する関心に結びつくようにする」ことが奨励されている。⁽¹⁷⁾

日本政府は、「発信力強化」に役立ち、なおかつ経済的に高い潜在価値を持つJPCを、日本文化という上位概念に内包される一部として位置付ける。そして、その人気を「「日本」の理解者とファンを増やすため」に利用しようという方策を採る。その流れを推し進めようとするのが、たとえば外務省アニメ文化外交に関する有識者会議委員会メンバーである櫻井孝昌であり、櫻井（2009A）は、「日本はこんなにも好かれている」（156）、「世界はこんなに日本が好きだ」（122）と強調する。櫻井（2009A, B）の議論では、常に国という単位が際立ち、「日本」とJPCに「心から恋して」いる世界中の若者の様子が描かれる。

次章では、フランスにおけるJPC受容の文脈を見ていく。JPCファンの多い国として語られることの多いフランスは、前出の櫻井（2009A）の記述でも、最も多くの量が割かれていた。

四 フランスにおけるJPC受容の文脈

国土交通省総合製作局によれば、中国・台湾・香港では一九六〇年代から漫画の海賊版が出回り、同時期にアメリカでは日本製アニメのテレビ放送が始まっていた。⁽¹⁸⁾ フランスの場合、JPC人気が広まったのは一九七〇年代に入ってからになる。一九七八年にテレビ放送が始まった「UFOロボ グレンダイザー」や「キャンディ♥キャンディ」は子供世代の視聴率一〇〇%と言われたほどで、二〇〇二年までは、日本に次いで世界第二の漫画消費国家であった。その後、市場規模では米国のほうが大きくなったが、人口比を考慮に入れると現在も最大市場（日本を除く）であることに変わりはない。

その反面、フランスではJPCに対する反対論や対抗策も強力である。文化省は「UFOロボ グレンダイザー」のヒットを契機としてフランス製のアニメに補助金を投入したし、⁽¹⁹⁾ 外国製番組に量的制限を加えるようになったのは、九〇年代の「ドラゴンボール」ブームがきっかけだった。そうしたフランス国内での規制のみならず、EUレベルでも制限（一九八九年のEUの域内文化的価値の保護を目的とした「国境のないテレビ指令」（89/552/EEC 修正指令 97/36/EC））がかけられている。⁽²¹⁾ 結果として、現在、テレビ放送される作

品のうち少なくとも六〇%はEU域内のものが採用されなければならないし、うち四〇%はフランス語オリジナルでなくてはならない(一九九二年の政令 86-1067)⁽²²⁾

このような規制によって日本発アニメのテレビでの放送枠は大幅に減少しているが、それでも漫画やDVDの売上は増大しているという。日本貿易振興機構市場開拓部(2005:19)によると、これは皮肉にもテレビアニメの放映中止がきっかけとなっているということである。「日本のアニメがテレビから消えたことにより、ファンは日本語のマンガを言葉がわからないながらも読むようになってきた」からだ⁽²³⁾。特に漫画の翻訳点数は非常に多く、二〇〇四年のデータでは、同年内に七五四点の漫画がフランス語訳されている⁽²⁴⁾。二〇〇九年の同機構のレポートでも、フランスで「伸び続けていたマンガの売上げは、二〇〇八年になってやや横ばいになったが、「陰りが見えてきた」といえるほどではな⁽²⁵⁾とされている。

また、パリでは二〇〇〇年以来、毎年、JPC紹介を中心としたJapan Expoが開かれているが、若者を中心とするその入場者概数は、二〇〇〇年に三千二百人であったのに対して、十年後の二〇〇九年には五十倍以上の一六五、五〇一人にまで増大している⁽²⁶⁾。本稿執筆時点で直近の二〇一一年Japan Expo入場者数については、まだ正確な数字が発表されていないが、十九万二千人を超えたという⁽²⁷⁾ことである。主催のSEFA EVENT社は「フランスにおける

日本文化の普及」貢献を理由に、外務大臣賞を受賞した⁽²⁸⁾。

漫画やアニメを中心とするJPCはまた、社会的な考察の対象となり(たとえばMargret 1999, Bouisson 2006)、知識層に幅広く読まれている月刊誌『ル・モンド・ディプロマティーク』でも、数度に渡って議論された⁽²⁹⁾。政治家もJPCに言及するようになっていた。たとえば二〇〇七年の大統領選挙で社会党から立候補していたセゴレーヌ・ロワイヤル氏は、議員時代の著書 *Le ras-le bol des bébés Zappens* で漫画を低俗かつ暴力的なものとして非難した(Royal 1989)。

二〇〇六年、そんなJPC人気と批判の中で、ルポルターージュ *Plusieurs portraits de Japan-maniac* (日本マニアの幾つかの肖像)がテレビ放送された。以下では、このルポルターージュにおいて、JPCがどのような枠組みに結び付けられていたのかを分析する。

五 ルポルターージュ *Plusieurs portraits de Japan-maniac* の内容

ルポルターージュ *Plusieurs portraits de Japan-maniac* (日本マニアの幾つかの肖像)は、二〇〇六年末にフランスの商業テレビM6局から約十七分間にわたって放送された。日曜夜のZone Interditie という情報番組内の放送であり、その内容は、大きく六部に分けられる。

第一部…パリ十五区の比較的裕福な界限。二人の少女が漫画や

日本の芸能人のポスターで壁全面を覆われた部屋で、「Japan Expo」へ出かけるための身支度をしている。十五歳のスイカは

「少女用の髪留め」を挿した髪に緑色のメツシユを入れ「ピンクの豹柄のトップ」を着て、「穴のあいたジーンズ」を穿いている。一歳下の友達シユウは「黒と白のメイド服、高いヒールの靴と白いレースの手袋」を身につける。^(註)

第二部…家の外へ出て、地下鉄に乗る二人。行き会った人々が二人を見る。

第三部…Japan Expoの会場。大勢の若者がいて「本当の日本人」にも会う。コスプレのコンクールがあり、若者に対してインタビューが行われる。

第四部…なぜアニメ・漫画がこれほどまでに若者達に人気があるのか、ということに関する背景説明がある。

第五部…トゥルーズ郊外の住宅。マリオン（十四歳）が、部屋に飾ってある習字や「日本のメタルバンド」のポスターを見せる。マリオンと、マリオンがコスプレに近い格好をすることを許さ

ない母親との対立が描かれる。母親は「娘を理解する」ためにと、すし屋で「生の魚」を食べる。

第六部…オペラ座界限の日本街。シユウが日本語教室で知り合ったという恋人ユキ（十五歳）と連れ立って歩いている。二人は書店や日本食材店で、日本への気持ちや日本に惹かれる理由について説明する。

なお、ルポルタージュにおいて具体名をもって登場する若者のうちマリオンを除く右掲三人の名前は、彼らが仲間内で名づけた日本名である。シユウは「少女」の「少」に由来し「スイカ」は西瓜、「ユキ」は雪だ。ルポルタージュ内では初登場時に本名も紹介されるものの、その後は日本名で呼ばれ続けるため、本稿でも引用時には日本名を使用する。

ルポルタージュは「ゴシックロリータ」の服を着たパリのシユウに始まり、同じく「ゴシックロリータ」のシユウに終わる円環にある。その内部では、幾つかの明確な対立項が見られる。中心的なものとしては、大人―若者／子供の対立項があり、その上に若者達が設定するフランス―日本／アジアという比較的枠組みが重なる。そのような対立はそれぞれ、JPCと関連づけられたモノや態度に焦点化されていて、大人―若者／子供、フランス―日本／アジア間に

引かれる境界線が際立っている。

六 大人―若者／子供という対立項

JPCを巡る大人―若者／子供という対立項は、番組で繰り返し提出されるモチーフである。たとえばスイカの「ピンクの豹柄のトップと、穴のあいたジーンズ」という服装は、彼女にとっては「かわいい」が、母親にとっては「変装」「ピエロ」であって、そのような服装で学校へ行くことは許されない。マリオンは「もっと深く追求して、お気に入りの（日本で出版されている…引用者注）雑誌のモデルと同じ着こなしがしたい」のだが、その母親は「奇抜」「やりすぎ」「賛成できない」と反対した。

このようなJPCへの賛否が個別的な母娘の間での例外的な葛藤としてではなく、ある程度は世代間に普遍性のある対立として提示されていることは、地下鉄で少女達を見て苦笑いをする中年以降の男女へのカメラの焦点化や、このルポルターージュが終わった後の「続いては、同じく親を悩ませるもう一つの流行についてのレポートです」（太字強調は引用者による。以下同様）というアナウンサーの言葉から明らかである。

前出の櫻井（2009B: 147）は、「親の世代が日本アニメで育っている第二世代、第三世代が日本アニメの中心。親にもじゅうぶんな理

解があるわけだ」と書いているが、少なくともこのルポルターージュ内での親世代によるJPCへの評価は、そうした櫻井の説明とは、真っ向から対立する。そのことは表1に詳しく示した。表1には、ルポルターージュ内で日本と直接的に関係づけて説明された物・事柄と、若者・大人の評価がまとめられている。

一方、図1には「ロリータファッション」へのシユウによる意味づけ（上部楕円内）と、ナレーションの説明（下部四角内）をまとめた。

表1および図1から明らかであるように、ルポルターージュ内で日本に関連づけられた物・事柄に対して、若者は一括して肯定的な評価を行っていた。他方、大人は「スシ」に対する「予想外」で「ポジティブな体験」を除けば、JPCや若者による受容のあり方に対して否定的だった。ナレーションは、時には「暗いゴシックと、ロココ時代を思わせる軽やかなレース」といった中立的な解説を加える場合もあったが、「ロリータファッション」を「エキセントリックな格好」と呼ぶなど、基本的には登場する大人寄りの立場をとっていた。

若者達は、「マンガで育った世代」「日本のマンガを読み、アニメを観て、メイド・イン・ジャパンのロックを聴いてきた彼等」「大人になることを拒絶する世代」として表象された。コスプレの舞台と観客が映し出された場面では、「Nous sommes en plein

表1 日本と関係づけられたモノと、若者・大人による評価

日本と関連づけられたモノ		若者の評価		大人の評価
音楽	ロックメタルバンド「かげろう」	これしか聴かない／ロックスも大好き／本当にカッコいい／特に目が素敵	大ファン	「一世代を丸ごと包み込んだ（専門家談として）」
アニメ				
漫画				
Japan Expo		全てが素晴らしい		
日本語	渾名	スイカ（西瓜）／シュウ（少女の「少」）／ユキ（雪）		
	習字	仲間（「一生の友達」と説明）		
	教室	シュウが恋人のユキと知り合った		
服装の流行	染めたメッシュに少女用の髪留め／ピンクの豹柄のトップと穴の開いたジーンズ	KAWAII		奇妙／変装／楽しい変装／ビエロ／不思議なもの／軽蔑／罵り／ショック／悪魔
	黒と白のメイド服／高いヒールの靴と白いレースの手袋			（引用者注：大人に）基本的に嫌な見方をされる／挑発行為のようにとられる／奇抜
	ゴシックロリータ	KAWAII と少しダークな部分が合わさったようなもの		
	スウィートロリータ			
	モデル	夢はできるだけこのモデルに近づくこと		
日本食	スシ			予想外でポジティブな体験
	オニギリ			
	不思議でエキゾチックな品物			
アジア人		本当に素敵／素晴らしい／天使みたい／似たい／アジア人の彼氏が欲しい		
	日本人	（賛成できない他人の好みも）尊重している		

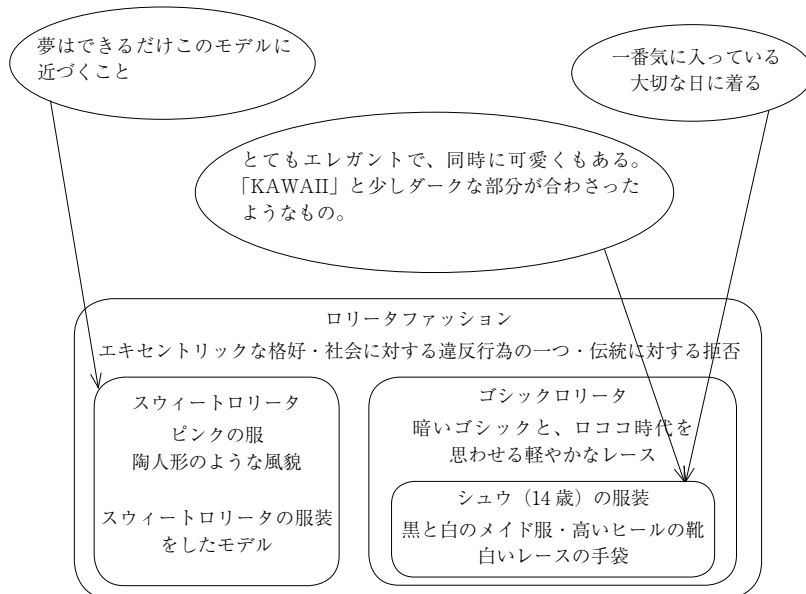


図1 ロリータファッションに関するナレーション（枠内）と、シュウの意味づけ（枠内）

regression」というナレーションが重なった。後述する日本語字幕版では、このナレーションは「ここでは時間が後退しているかのようです」と訳されているが、むしろ「我々は退行の最中にありま

す」としたほうが良いように思われる。華やかに「変装」し「ピエロ」の格好で舞台の上で踊るといふ行為は、フランスの幼稚園が市民会館などの会場を借りてしばしば行う、お遊戯会に相当するものとして描かれているように見える。

七 フランスー日本／アジアという比較枠組み

ルポルタージュ内での、大人ー若者／子供と並ぶもう一つの際立った対立項に、フランスー日本／アジアという比較がある。比較は若者が日本（アジア）を肯定しフランスを否定するという形をとるだけで終わることもあるが、しばしばそこに、若者が肯定的にイメージする日本関連のあれこれを、大人がおおむね否定的に捉えるという構図が重なる。そこでしばしばフランスへの否定は、大人への否定と連動することになる。あるいは反対に、周囲の大人への否定が日本人／アジア人への肯定と対比される場面もある。

以下ではルポルタージュから、そのような場面の幾つかを見ていく。なお、以下の場面抽出におけるやりとりは、ルポルタージュ内ではもちろんフランス語で交わされている。本節では、後述する日

本語字幕版の訳を借用して、日本語でこのやりとりを記す。() はカメラが映し出すものを表し、(N) はナレーションを意味する。

例1 身近な大人への否定が日本人への肯定と対比された場。マリ

オン(M)と母親キャシー(K)のやりとり。

(マリオンの部屋の壁に張られた「日本のメタルバンド」のポスター)

M…難癖ばかりつけるのね!

(ポスターや習字の貼られた部屋の壁を回り、ファッション雑誌をめ

くる母娘へ)

K…違う。やりすぎだって言ってるの。

M…そこが良いんだってば。

(N…母娘の苛立ちはまるで目に見えるよう)

K…日本人が全員こんな格好してると思ってるの?

M…違う。でも少なくとも彼等は尊重してるわ。

K…それって……

M…誰かさんと違ってね。

マリオンのいう「彼等」とは「日本人」であり、「日本人」は「誰かさん」すなわち母親と「違って」、他者の服の好みを「尊重してる」という。服の好みを「尊重」してくれない母親への批判が、肯定的なイメージを付与された「日本人」との対比によって強調さ

れている。次例2でも、日本への肯定がフランスへの否定のネガと
なっている。

例2 日本への肯定がフランスへの否定と対比された例。シユウ

(S) が書店でインタビュアー (I) に答える。

〔N…彼らにとつてここで過ごす時間は現実 (A) から夢見る国 (B)
への逃避なのです〕

(日本のファッション雑誌が並んだ棚の前。シユウとユキ。シユウは
雑誌をめくっているが、視線はカメラの斜め横に向かい、質問に答
えている。カメラの隣にいるのだろうインタビュアーは、映像には
写っていない)

S…私達が遠く離れた国 (C) にこんなに想いを寄せるのはもう
我慢できないからよ。

I…現実 (D) 逃避みたいなもの？

S…逃避、その通りね。夢の世界 (E) へのね。だって例えば、
電車に乗るときなんか完全な上の空よ。イヤホンつけてるし、
周りに目を向けることはしないわ。私が初めて本当に目を開い
てお喋りしたり笑ったり出来るのはここに来た時だけなの。こ
の日本人街に来た時なのよ。私にとってこつちが本当の人生な
の。ここにいられるのが嬉しいし、自分のいるべき所にいるっ
て感じが少しするの。

(オペラ座界限の道を歩く二人)

〔N…それでもシユウは日本に行ったことはない〕

〔日本食材店〕に入る二人〕

〔N…彼女が夢見る国 (F) は知らない土地 (G) であり思い描くの
は崇高なイメージばかり〕

(中略。ユキの東京体験とシユウが日本に「永住」を希望していると
いう内容)

(棚に並ぶ十六茶のペットボトルから、コンビニエンスストア店内に
似た店内に立つシユウへと移動)

S…私は結構繊細な方なの。とつてもとつても繊細なの。フラン
スに戻って大きなショックを受けるのが怖いよ。(中略)も
し東京に行ったら帰国便になんか乗れないわ。不可能よね。夢
の国 (H) への切符が手に入ったらそれは片道便でなくてはな
らないわ。ふらつとフランスに戻ってまたパリの街並みを眺め
ながら暮らすなんてつらいはずよ。

〔N…少女の意志は固い。来年は東京にいる。その時彼女は十五歳に
なつたばかり〕

これはフランスへの否定と日本への肯定という対比が際立ってい
る場面だが、同時にフランス⇔現実、日本⇔夢というイメージも
重ねられている。引用部分において、日本は「夢見る国」(B・F)

「夢の世界」(E)「夢の国」(H)と表象される。そこは「現実」たるフランス(A・D)から「遠く離れた国」(C)であって、なおかつシユウにとっては「知らない土地」(G)でもある。

「現実」であるフランスの中にも「夢の国」日本の本を扱う書店があり、そこは「自分のいるべき所」と表現されている。そこへ来た時にしか、シユウは「本当に目を開いてお喋りしたり笑ったり」できない。一方、「現実」であるパリの街では、シユウは「完全な上の空」である。シユウは「夢の国」への「永住」を希望し、パリで暮らすことは「つらい」という。

ゆえに、「現実」たるフランスから「夢の国」日本への移動願望や関心の焦点化は「逃避」と表象されることになるのだが、この言葉は、はじめにナレーションによって導入されていることに注目したい。シユウ自身も一度は使用しているが、それはインタビュイーの質問「現実逃避みたいなもの？」に開始されたやりとりの中である。

ここでは、若者の日本への熱狂的な憧れが、フランスの／現実の／大人の社会への拒否の形に重ねられている。ならば大人は、そんな若者にどのように対応するのか。すでにマリオンと母親キャシーの対立を例1に引いたが、次にはルポルタージュ中での、家族でない、他人たる大人全般の反応を見る。

例3 スイカやシユウの服装に対する大人たちの反応(スイカ(SU)が地下鉄でインタビュイー(I)に答える場面)

(苦笑いをしているような中年女性と、振り返って少女たちを見つめた後、向き直って頭を振る六十歳くらいの男性)

〔N…街やメトロの中でも勿論その着こなしは人目を引かずにはすみません〕

(地下鉄の中のスイカとシユウのアップ)

SU…不思議なものでも見るような目つきの人はいるわ。頭のとっぺんから足の先までを軽蔑の目で見る人もいれば、見た瞬間に目をそらすものもある。シヨックのあまりにね。悪く見られると思うわ。罵る人もいる。ゴシツクだつて言いながらね。何度も悪魔つて呼ばれたものよ。⁽²²⁾

前述のように、スイカ自身にとっては、彼女の服装は「かわいい」ものである。しかし大人達が自分達を見るときには「不思議なものでも見るような目つき」に始まり、「軽蔑の目」で見られる。あるいは「シヨックのあまりに」「目をそら」され、「罵」られ、果ては「悪魔つて呼ばれ」るほどに否定されているという。

無論、本人達にとって、その服装は「悪魔」的なものではない。シユウもマリオンも、ルポルタージュの中で「アジア人」への憧れと同一化欲望を直接的に口にしてしている。スイカの場合「似たい」と

言明するシーンは見られないが、彼女もまた「大ファン」であることに変わりはない。そしてそのような憧れや同一化欲望は、本人達にとっては、決して「悪魔」的なものへ魅入られた結果ではなく、むしろその反対の方向性を持っている。

なぜなら、次例4で見られるように、ルポルタージュにおいて「アジア人」は、「天使」のような、良きものとして表象されているのである。「天使」に似ようとしている自分達を、大人は「悪魔」として避け、嫌う——そんな逆説的な物語が構成されている。

例4 「アジア人」が「天使」に例えられた例（シユウ（S）がスイ

カの部屋でインタビュー（I）に答える場面）

（ロリータファッションの少女が空を飛んでいる映像ビデオ）

〔N…シユウの夢はできるだけこのモデルに近づくこと〕

（ベッドに腰掛けている、ゴシックロリータの服装をしたシユウのアップ）

S…私はアジア系の人を過大評価する傾向があるわ。だって彼らのこと本当に素敵だと思うもの。

I…それは美的観点から？

S…そうね。その微笑や話し方、物腰の柔らかさとか……ちよつと天使みたいな……彼らはすばらしいと思う。

I…じゃああなたの理想は似ること。

S…アジア人に似ること。

I…アジア人、日本人にね。

このように若者が日本およびそれが結び付けられた物・事柄を肯定し、大人はそれを否定するか、少なくとも驚きと忌避の感情を持って扱う場面は、ルポルタージュを通して、繰り返し提示された。まとめると、外務省の海外交流審議会がJPCを日本文化という

上位概念に内包される一部として位置付け、なおかつ「ポップカルチャー」をテーマとした文化外交の実施は、我が国に対する支持者を広げていく上で、高い効果が期待される」としていたの³³に対して、ルポルタージュでは、大人によるJPCへの反対というイメージが導入されていたことになる。

そしてもう一点、注目されるのが「アジア」カテゴリーの導入である。内閣の知的財産戦略本部の資料においても、外務省の海外交流審議会の資料においても、「日本」を内包するものとしての「アジア」や、「アジア」の一部としての「日本」が言及されることはなかった。つまりJPCの話題に限っていえば、公的資料において「日本」は常に「アジア」から切り離されていた（図2）。

ところが、ルポルタージュにおいては、すでに例4で見たように、漫画やアニメに惹かれる若者が「日本」を肯定するのと同時に「アジア」を称賛する場面が見られる（図3）。そこでは、J

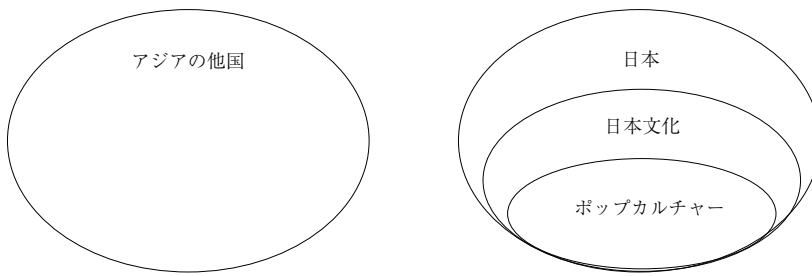


図2 国際交流審議会資料での日本とアジア

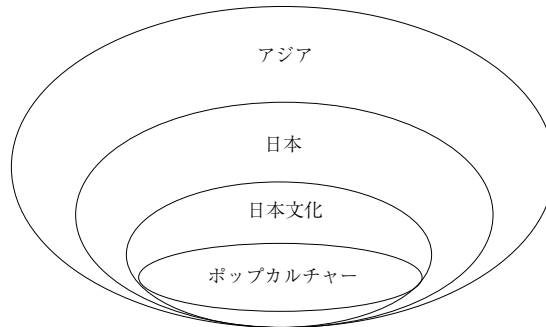


図3 ルポルタージュにおける日本とアジア

PCに焦点化された「日本」への肯定と「アジア」への肯定が、矛盾なく成立していた。

ルポルタージュ内での、この「日本」を内包するものとしての「アジア」カテゴリー導入が、次節で分析するコメント群で、様々な反応と線引きとを触発することになる。

八 コメントデータの概要と特質

ルポルタージュ ※ *Plusieurs portraits de Japan-maniac* ※ (日本マニアの幾つかの肖像) は放送後インターネット上の動画共有サービス YouTube にアップロードされ、後にはそこに日本語の字幕が追加されたバージョンも加わった。二〇一二年六月末現在の YouTube では、オリジナルのフランス語版と日本語字幕版が視聴できる⁽²³⁾。

YouTube に載せられた動画のフランス語版には ※ *Mode Japonaise en France* ※ (フランスでの日本の流行)、日本語版には「フランスのジャパン・マニア」というタイトルが付されている。YouTube にアップロードできる動画は十分程度が限界であることから、いずれも前半・後半に分けられている。分析データとしてコメントを入手した二〇一〇年十月十二日現在での再生回数は、フランス語版・日本語字幕版を合わせればすでに百五十万回を超えてい

表2 コメント数と使用言語

	フランス語版		日本語字幕版		計	
	前半	後半	前半	後半		
コメント	日本語	25	12	252	246	535
	フランス語	121	90	55	31	297
	英語	11	13	178	118	320
	他言語	1	0	2	2	5
	複数言語	21	4	26	32	83
	総数	132	98	455	361	1046

て述べる。本稿で分析対象としたコメントの大半は日本語・フランス語・英語のいずれかで、それぞれコメント数全体の約五一%、約二八%、約三〇%を占めていたが、他に中国語・スペイン語・イタリア語も使用されていた。このようにコメント全体として複数の言語が使用されていたばかりではなく、一コメント内で複数の言語が混在しているというタイプのコメントも約八%（八十三コメント）見られた（表2）。

た。³⁵同日時点での再生回数とコメント数は、それぞれ表2の通りである。本節では、その計一〇四六のコメント（有効数³⁶）を分析した。

言説分析の対象として、動画共有サイトのコメント群に特徴的であるのは、ほぼ完全な匿名性が維持されている点である。³⁷YouTubeの場合には、コメントの横にユーザー名が提示されるため、他のコメント提供者が自分の返事をしたユーザーを名指すこともできるが、そのユーザー名が現実的な社会における実名と同一である可能性は極めて低い。

次にコメントで使用された言語について

コメントのこうした多言語性の理由は、まず、YouTubeというメディアの参加者が世界的な規模を持つことにあるだろう。そこに、フランス語版と日本語字幕版と、二バージョンがアップロードされたことも理由だろう。つまりここでは、フランス語に頼った視聴者には日本語話者というコメントの受容者が想定され、日本語字幕によって理解した視聴者には、フランス語話者というコメントの受容者が想定されることになるからだ。といっても互いの言語でコメントを入れられる人の数はそう多くはあるまい。そこでメッセージを伝えるためのツールとして用いられたのが英語であると考えられる。³⁸

九 分析

本節では、JPCを巡る言説が「闘争し衝突し、（ルポルタージュの中で）設定された枠組みを変形し、強化し、逆転させる勝負ゲーム」の詳細を見ていくが、読みやすさを考慮して、次の四点に記述を分ける。すなわち、(1) JPCに対して、どのような意味づけがなされているか。(2) JPCは誰のものか。(3) 「なに人」という名乗りと名乗り要求、(4) 他者否定の言説における使用言語の問題という四点である。

なお、前述の通り、コメントには複数の言語が使用されている。日本語以外の言語が使用されていた場合には、「」で原語コメン

トの後に本稿筆者による日本語訳を付した。(一)はもともと原文内に記されていたものである。コメントの中にはタイプミスや誤用と思われる表現も散見されたが、数が多いためママの記号は付していない。

九一 JPCに対する意味づけ

左例1は、ルポルタージュ内でのJPCの描かれ方を肯定的に捉えている。登場人物達の「ゴスロリ」の着こなし方を「似合っている」「さまになってる」と褒め、それが「日本の文化」に停滞なく繋がっている。例2も同様で「まじかわいい」と彼女達を褒め、「日本の文化を愛してくれ」たことに感謝し「wo ai ni」(愛してる)、「I love suica et shu」(スイカとシュウが大好き)と、例1と同様に「好き」のおかえしとでも言えるような言葉で締めくくっている。

例1 ゴスロリとかはやっぱ日本人よりフランス人さんの方が似合ってるな。目鼻立ちくつきりだし、足長いし、さまになってる。それにしても日本の文化をこんなに愛してくれて嬉しい♪ 私もフランスが大好きだー！

例2 まじかわいいね！ 日本の文化を愛してくれてありがとう！

wo ai ni「中国語の我爱你…愛してる」I love suica and shu

♪「スイカとシュウが大好き」

データ中JPCの描かれ方を肯定しているコメントで、なおかつJPCのみに言及しているものは、「かわいい！」などといった一言コメントを除けば、全く見られなかった。二文以上を連ねたコメントでは、JPCは明示的に「日本文化」に内包されるか(例1-2)、あるいは「日本の物」「日本生まれのファッション」「日本のいいもの」と抽象度を高めた形で示されていた(左例3-4)。このようなJPCの扱いは、前述した日本政府によるJPCへの視線と共通する。

例3 昔から世界が認めるデザインとお洒落の国で、日本の物や日本生まれのファッションが一部の人々とはいえ、取り上げられていることに驚いた。基本的に感性の異なる諸外国で評価を貰うことは並大抵のことではなく、認めてもらうことは大変嬉しい。

例4 日本のいいものが高く評価されているってだけでオタクとかは関係ない。何が好きか、趣味かというだけだ(後略)。

一方、ルポルタージュ内でのJPCの描かれ方に反発し、それを

否定的に捉えているコメント例としては、次の例5が挙げられる。ここではルポルタージュに映った雑誌の少女達が「わざと」選択された結果として「目が細い娘」になっていると述べ、それを「白人社会によるアジアに対する偏見」と結びつけている。

例5 途中で日本の雑誌が出てくるけど、わざと目が細い娘のを選んでる。こういうのは基本的に目がパッチリした娘を採用する事が多いはずだから、目が細い娘が写ってるのを採すのは苦労したんじゃないかな。白人社会によるアジアに対する偏見は永久に消えないね。

例6もルポルタージュ内でのJPCの描かれ方を否定的に捉えている例ではあるが、「日本人」ではなく「フランス人のロリータ」の立場を取る。

例6 I'm a french lolita too, and Shu is one of my friend. I think this interview show a bad side of french who love japanese culture. The women who're talking laugh at them! We're not stupid, and we're not still child! We just wanna have fun while tree days! While Japan Expo! We're not in "regression" !!!
angry (私もフランス人のロリータで、シュウは友達の人。こ

のインタビュアーは日本好きのフランス人の悪い面を見せていると思う。ナレーターの中の人は笑ってる！ 私達はばかじゃないし、もう子供じゃない！ ジャパンエキスポの三日間、楽しみたいだけ！
「退行」なんかしていない！！！！*怒*

この例6は英語のコメントであるが、最後の regression のみフランス語で記され、引用符をつけた状態で用いられている。これは「Japan Expo」におけるコスプレショーの映像にかぶせられたナレーション「我々は退行の最中にあります」の「退行 (regression)」(本稿六節に前出) に反発した言葉だと考えられる⁽¹⁾。

例5-6は、ルポルタージュ内でのJPC関連描写に否定的であるという点で共通するが、否定的たる理由は異なる。例5では「白人社会によるアジア人に対する偏見」が見られるという理由で否定的なのであり、例6では「日本好きのフランス人」＝「私達」の立場から、ルポルタージュのナレーションにあった、「退行」という言葉に反論している。付言するとフランス語でのコメントには、例6と同様に、ルポルタージュにおける若者達の描き方を批判したものが数多く見られた⁽²⁾。

むしろJPCを肯定するでも否定するでもなく、単なる一時的現象として捉えたコメントもあった。たとえば例7 (L'aise, ça passera (放っておけ。過ぎていくから)) がそれに相当するが、その

種のコメントの使用言語はフランス語ばかりで、日本語を含む他言語の使用は無かった。⁽⁴³⁾

九― JPCは誰のものか

JPCは誰のものか。ここではJPCの帰属先を巡るコメント群を見ていく。ここでは、JPCを自らが所属すると考える境界線の枠内に引きこもう／そこから追い出そうとする「闘争と衝突」とよって、それらを変形し、強化し、逆転させる勝負「ゲーム」(フーコー 1986:116) が行われていた。JPCの帰属については、既に前掲例の中にも記述があつて、たとえば「日本の文化」(例1―2)、「日本のいいもの」(例4)などというコメントにおいては、JPCは「日本」に帰属し、肯定的な評価をされている。このような見方は三節で分析した外務省海外交流審議会の姿勢と一致する。しかし、コメント全体を通してみれば、JPCは必ずしも「日本のいいもの」としてあつたわけではない。以下では、まずJPCと「日本」を巡る線引きのせめぎあいについてまとめ、その上で、そこに「アジア」カテゴリーが入ってきた場合を扱う。

例8の「私は日本人」と自己設定するコメント提供者にとつては、番組内で提示されたようなJPCは「日本の文化」の枠組み内に入るとはいえ「愚か」な部分であり、「癌」に例えられる。ここではコメント提供者は「恥ずかしさ」を感じてしまうという。

例8 this is like cancer from japan. i am japanese and ashamed of japanese stupid culture spreading out all over the world. please don't misunderstand japanese. only a few young people likes that style in japan. all of japanese doesn't like it and despise. if you are intrested in japanese shameful style, you should stop it. poor english sorry. (これは日本から発した癌みたいなもの。私は日本人で、日本の愚かな文化が世界中に広がっているのを恥ずかしく思っている。日本人を誤解しないでください。日本であんな格好をしている若者はごく僅かです。日本人がみんな格好を好きだというわけじゃなくてむしろ軽蔑しています。もし日本のそんな恥ずかしい格好に興味を持っているのなら、やめるべきです。下手な英語でごめんなさい。)

同様に次例9も、JPCが「日本」に内包されているものと捉えているが、「いいもの」などという肯定的な意味づけは行っていない。それどころかJPCは「現実逃避できる日本のオタカルチャー」という言葉で表されている。例9のコメント提供者にとつて、「オタク」は「オタ公」という蔑称で表すべき対象なのである。

例9 日本が好きなのではなく、現実逃避できる日本のオタカルチャーが好きなのだろうよ。いやだよねえ、オタ公は。

以上、JPCが「日本」に内包されているという点では共通するものでありながら、それを肯定的に捉えるか（例1-4、図4）否定的に捉えるか（例8-9、図5）という点で異なるコメント群を見てきた。

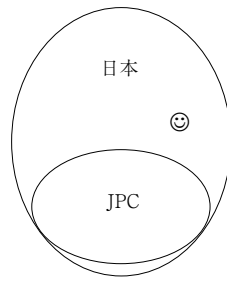


図4 PC ∈ 日本 ☺

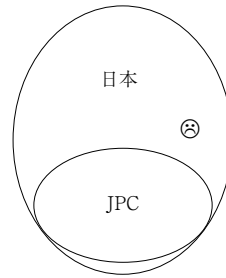


図5 PC ∈ 日本 ☹

次に、JPCを「日本」から切り離そうとする方向性を持つコメントを見ていく。そこにもまた二種が見られ、一種はJPCを「本当の日本文化」ではないとした図6のようなもの、もう一種はJPCを「日本」だけのものにしておく必要などないという図7のタイプのコメントである。

図6のように、JPCを「本当の日本文化」から切り離そうとする方向性のコメントとして、下例10-13を挙げる。

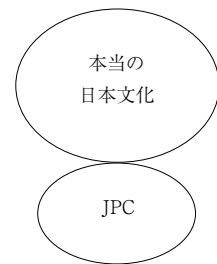


図6 PC ≠ 本当の日本文化

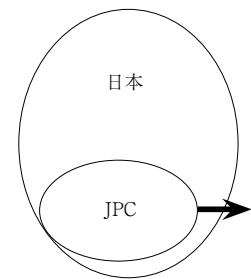


図7 切り離し

例10 ああフランス人は本当の日本を知らない。くだらんね〜。

例11 日本の文化を愛してくれるのは嬉しいけど、彼女が好きなのは彼女の中の憧れの存在の日本で、本当の日本じゃない。悲しいけどきつと日本にきたら幻滅してしまうだろう。サブカルチャーは日本人にとっても桃源郷なんだから。でもそのほうがいいんだろうな。

例12 パリの風景を再び見るなんてやってられないか：日本⇨秋葉

原、秋葉に行く↓「日本最高」この考え方ほんとやめて欲しい。
Je n'aime pas que le chose gen parlent du japon seulement base sur otaku culture. je leur veux savoir le vrai japon. [日本をオタク文化だけで語らないでほしい。本当の日本を知ってほしい。]

例13 Ce que je critique c'est que ces jeunes s'imaginent un Japon qui n'est pas le vrai... Genre j'adore le Japon mais je connais même pas le nom de l'empereur ou le nombre d'habitants... C'est ça qui est risible en fait... [自分が批判しているのは、この若者達が、本当じゃない日本を想像しているからだ。日本が好きだけど、天皇の名前も人口も知らないっていうようなやつ。お笑いだよ。]

例10-13のコメントは、ルポルタージュの中で少女達が懂れる日本を「本当じゃない」ものとしているが、かといって「本当の日本」とはどのようなものなのかということについて、言及しているわけでもない。例13は「日本が好きだけど、天皇の名前も人口も知らない」「若者達」に対して、「本当じゃない日本」を想像している
と非難するが、「天皇の名前」や「人口」といった知識を重ねていけば、どの程度で「本当の日本」を知ったことになるというのだろう。そういった問いに答えるのはほとんど不可能だ。

最後に、JPCと「日本」との境界線の引き方として、図7のタイプのコメントを引用する。例14のコメント提供者にとって、「流行は国に所属するものじゃない」のだから、ルポルタージュで紹介されたようなJPC＝「日本の流行」を、「日本人だけのもの」にしておくのは「ばかみたい」な行爲となる。

例14 Maintenant, je trouve idiot de dire qu'il faut laisser la mode Japonaise au Japonais. Parce qu'une mode n'appartient pas à un pays. On retrouve par exemple le Punk partout et personne ne dit rien la dessus alors qu'il a trouvé ses origines à Londres. (Non ?) Ici, l'origine, c'est Tokyo. Et ce qu'il y ait beaucoup de Japonais(es) ou non qui se fringent comme ça la bas, [日本の流行を日本人だけのものにしておかないと言うなんて、ばかみたいだと思う。流行は国に所属するものじゃないから。たとえばパンクはどこにでも見られるけれど、それについては誰も文句を言わない。もともとはロンドン発祥だっていうのね(違う?) この場合、発祥は東京だ。だから東京には多かれ少なかれ、こういう格好をしている人がいる。]

こうしたJPCと「日本」を巡る境界線の線引きは、そこに「アジア」という要素が入ってきたとき、更に複雑なものとなる。ルポルタージュ内では、「アジア」は「日本」を包含するものとしてあり、「アジア」が好きであることと、「日本」が好きであることは、矛盾していなかった。少女達は「日本」のポップカルチャーのファンであり、同時に／だからこそ「アジア人」に惹かれているものとして、描かれていた(図3)。

しかしコメントでは、この「アジア」に包摂されている「日本」、

「日本」を包摂する「アジア」というイメージに対抗し、それを變形し異なる関係を打ちたてようとする言葉遣いが多数見られた。まず、例15―16は、そのようなイメージに対して、代替イメージをこそ提出しないものの、「違和」感を表明しているコメントである。

例15 「アジア」で一括りにされると違和感を覚えるのは何でだろ(、・・)ε・、)? 私達は普段、自分達をあまり「アジア」だ
と意識してないんだよね。笑(後略)

例16 アジア系で全てヒトククリニサレルンダヨwww⁴⁵

一方、例17は、ルポルタージュ内の若者達が「日本」とそれを包摂する「アジア」に対して「好印象」を持つていたことを「嬉しい」という。このコメントにおいて日本がアジアに包摂されているという関係は肯定されているが、このようなコメントは、日本語で書かれたものとしては、この一点しか見られなかった。反対に例18のコメントは、「日本≠アジア(日本はアジアではない)」と主張している。

例17 アジア：特に日本について好印象を持っている事は嬉しい。

例18 日本はアジアじゃないぜ。そこんこ理解してないフランス人はやっぱアホや。They confuse Japanese and Asian. After all, French are racists. [日本とアジアを混同してる。結局、フランス人は人種主義者だ。]

さらには、日本がアジアに内包されていると認めつつも、「アジア」内の他国を挙げて否定的な意味づけを行い、「日本」あるいは「日本人」は当該他国・他国人とは異なるということを主張しているコメント(例19―21)も寄せられている。なお、以下、本例に限らず差別的・否定的な意味合いで用いられている日本以外の国名は、拍数にかかわらず×××と伏した。文脈から×××の指し示すところはある程度推測でき、実質的に隠すことにはならないかもしれないが、これは基本的な姿勢の問題でもありと考えるため、実際に用いられていた国名は明記しない。なお、学問的分析対象として差別的・侮蔑的表現に言及することに關する本稿筆者の考え方は、九―三項に後述した。

例19 スイカちゃんかわいい。アジア系でも×××人・×××人は
下等民族なので混同しないようにね。×××人・×××人とか
かわるとロクなことがないので注意してね。

例20 アジア系＝日本ですね。×××国などとは一緒にしてほしくありませんね。日本文化をこんなにもほめてくれるとうれしいですね！

例21 A xxx and a xxx are not gentle like a Japanese. Though it is the same Asian, character is totally different. [×××人や×××人は日本人みたいに優しくないよ。同じアジア人だけど性格は全然違う。]

次例22は、アジアの他国が「日本の文化をアジアの文化と化し、利用し割りこむ」ことに対して不満を述べている。これは例18と同様に日本をアジアの外に置こうとするコメントだと解釈することもできるが、そうではなく、「日本」のものを、それを内包する「アジア」全体のものとするこへの反発と受け取ることも可能だろう。ここでの「日本の文化」が具体的に意味しているものがJPCであることは文脈から明らかだ。その点からいえば、これはJPCの争奪戦に参加しているコメントなのである。

例22 世界のJapan expoなどに×××国企業がスポンサーとなり、×××・ジャパンエキスポにしりとクソどもが妨害してます。日本の文化をアジアの文化と化し、利用し割りこもうとしてま

す。もっと怒りましょう。

コメント群におけるこの種の争奪戦は、漫画やアニメ、衣装のみを巡って行われていたわけではない。ルポルタージュ内でマリオンという「日本文化のあらゆる側面に向ける情熱」を持った少女が、母親・弟とともに「日本食レストラン」を訪れ、寿司を食べる場面がある。そこでは甚平のようなものを着た板前が、二人同時に寿司を盛った皿を出すのだが、うち一人は日の丸の鉢巻を巻き、赤い丸の両側には「日」と「本」が漢字で書いてあった。この「日本食レストラン」に対しても、幾つかのコメントが提出されている。

例23 注意して欲しいのは日本ブームに乗って、無数のまがい物がでていくことですかね。きつかけとしてはいいかもしれないけど、あの日本食レストランも日本人経営ではなく、×××国か×××系のアジア人っていう感じを受けた。最初はそれでもいいけど、できるだけ偽物はやめた方がいいかな。

例24 Elle mange dans un faux resto japonais. [偽の日本食レストランで食べる。]

例25 I just hate to see fake Japanese restaurants. God!! Those

fakey are often operated by xxx or xxx. [偽の日本食レストランを見るのは嫌いだ！ もう！ こんな偽の店は、だいたい×××人が×××人が経営してるんだ。]

例26 yeah im agree this restaurant is xxx i think. [ネーだよ。このレストランって、×××国のだと思っ。]

例27 Nice report. This is really interesting. Let me point out one thing. The sushi is fake one by xxx or xxx. We, Japanese are always puzzled by their fake Japanese foods restaurant abroad. [いいレポートだ。すっく興味深い。一点指摘させてほしい。あの寿司は×××国人か×××国人が作った偽物だ。我々日本人はいつも、海外の偽の日本食には当惑してる。]

ルポルターージュに映し出されたレストランが、実際のところ、誰によって経営されているのかということはわからない。「日本人」かもしれないし、そうでないかもしれない。だが、いずれにせよ「種のコメントに共通するのは、「日本人」の経営ではない「日本食レストラン」を、「偽」「まがい物」とする意識である。そもそも、「日本人」を揃えなければ、「本物」の「日本食レストラン」は経営できないとする、こうしたコメントの中では、「日本」―「日本人」

―「日本食」が透き間なく密着している。

一方、例28―30のコメントは「アジア」に含まれる他国を否定的に意味づけている点で例19―21と共通するが、例19―21と違って、「日本」あるいは「日本人」は他国・他国人とは異なるということを主張するに留まらない。例28―30は、例19―21よりもさらに先鋭化して、当該他国・他国人を「アジア」から排斥しようとしたコメントである。

例28 西洋人が喜ぶのも嬉しいが、アジアに少しでも希望を与えられる国であって欲しい。×××はアジアじゃないからな。言っとくけど…

例29 You are right. xxx are shame part of Asia. Let's kick out them from Asia. [ネの通り。×××はアジアの恥だ。アジアから追い出さうぜ。]

例30 My friend from xxx also hate xxx. I was no wonder why. Coz they are the disease of Asia. We need to get rid of it. [×××から来ている友達も、×××が嫌いだ。不思議はないね。アジアの病巣だからだ。排除しなきゃね。]

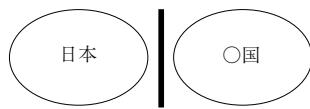


図8 分断

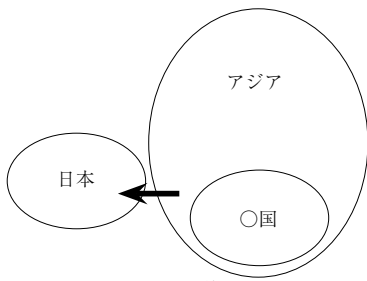


図9 脱出

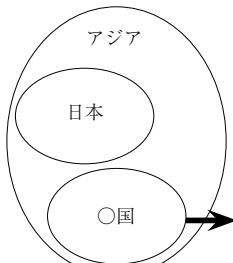


図10 排除

以上より、「アジア」の中の特定少数の他国に否定的表象を付し、「日本」と差別化する(図8)という点では共通するコメントであつても、その内部では二種に分かれていたことが指摘できる。すなわち「日本」をアジアから切り離すようなアジア脱出タイプのものと(図9)、反対にこの特定少数の他国を「アジアではない」として、「アジア」からの排除を志向する方向のコメント(図10)である。

このようなアジアと日本、アジア内の他国を巡る境界線の闘争は、しかし、ルポルタージュ内でのアジアと日本の描き方(図3)とは、かなり趣を異にする。ルポルタージュ内では、JPCは日本のみに結びつけられてはいたが、日本はアジアの対立項ではなく、アジアという概念に何の衝突もなく内包されるものだったからだ。

ところで、インターネット上でこのように非難や批判、誹謗中傷を含むメッセージが大量に寄せられる現象は、フレイミング或いは炎上と呼ばれる。この現象を「規範」という概念を用いて分析した平井(2007)は、「(そこで)焦点化される規範は、日常生活の場面で適用される「道具」や「マナー」といった類とは性質を異にする」、「ブログ炎上で優先される「規範」は、インターネット・コミュニケーションにおける特定の状況においてのみ援用される」ことを強調している。ルポルタージュ番組の製作者は、もちろん、視聴者間の論争においてアジアと日本の関係が争点になるなどとは、予想しなかったことだろう。平井(2007)の議論を敷衍しつつ述べると、ここでは、日本はアジアに内包されているという関係を当然視するという(日常生活場面で適用されるにあたっては問題にならない)「規範」が、不特定多数の他者の目に触れた際、そのうち当該「規範」を共有しない人との「ミス・コミュニケーション」となり、それが「炎上」へと発展したということになるはずだ。

実は、日本アニメは「決して純粹に日本の生産物ではなく、いろいろな意味でさまざまな文化のハイブリッドな生産物」である(毛利2009: 73)。同じく毛利(2009: 75)によれば、制作コストを抑えるための人件費の安いアジア諸国への動画制作外注は、すでに一九六七年から始まっていたという。JPCは、実は日本ブランドをつけた *made in Asia* の製品なのである。外務省の喧伝する国家

主義的な「クール・ジャパン」は、イメージ戦略としては有効かもしれないが、実態にはそぐわないことになる。JPCのハイブリッド性は制作の段階にとどまらず、ローカルな普及の段階において多様なアクターが関与していることが、Tohjin (2004)、Black et al. (2007) などによって明らかにされている。

九—三 「なに人です」という名乗りと名乗り要求

コメントの中でJPCを巡って、いわば争奪戦とも言えそうな線引き合戦が起こっていたことは前出の通りである。ここでは特に、その線引き合戦と「なに人」との関わりを考えていきたい。というのも、その線引き合戦がとりわけ卑しく、かつ刺激的な用語を武器として行われるとき、実に頻繁に「なに人」という名乗りがあり、「なに人ですか」という要求が提出されていたからである。そこでは異なる意見を持つ人間への否定が、否定的表象を付された民族集団へと結び付けられたり、容易にその人が所属する「なに人」への全否定と燃え広がったりしている様子が見られた。

平井 (2007) は、伊地知 (2007) によるブログ炎上を招くようなメッセージの分類を、①反社会的行為の吹聴、②評価が曖昧な社会的争点について意見を述べる、③特定の対象への誹謗中傷、④企業のPRと結びついた「やらせブログ」という表現でまとめた。本稿で分析したのはYouTubeでのコメントであってブログではな

いが、基本的な炎上の枠組みは変わらない。JPCの価値は、あるいは日本がアジアの一部であるか否かという問題は、ここでは②の意味合いを持っていると考えられる。本稿筆者は、②を理由とする炎上が、「なに人」という枠組みに結びつき、その「なに人」が③の「特定の対象」となって、②と③とが相乗的に作用したのだ、と解釈している。

なお、差別的・侮蔑的言辞は、たやすく感情におかされやすく、サーバースペースの「炎上」⁽⁴⁶⁾を扱った文書で論じられるように、野火のように燃え広がる。学問的分析対象として差別的・侮蔑的表現に言及する本稿も、その意図に反して、その種の表現の流通に加担してしまうことは認めなければならない。バトラー (2004: 23) は、これを「不適切な言葉づかいについて議論する法的発言の文脈で、不適切な言葉づかいがつねに増殖しているのである。(中略) 憎悪発言を批判し法的に禁止しようとする言説それ自体も、憎悪発言のパフォーマンスの再演となる」とまとめている。田中 (2001: 80) もまた、「これこれの語はサベツ語だというのは、特別な知識が入用になる。そして、これはサベツ語なんだぞと教える人がいなければならぬ。このように、教育によって、いいかえれば入れ知恵によって、サベツ語がどんどん増えるという、病的な現象が生ずる」ことを指摘している。⁽⁴⁷⁾

本稿筆者は、バトラー (2004: 前掲) や田中 (2001: 前掲) の主張

にうなずきつつ、なお議論を続けたい。筆者は、第二言語・外語教育としての日本語教育に取り組んでいる⁽⁴⁸⁾。日本語教育は、多く「外国人」を対象とするにもかかわらず、差別に関する問題はタブーとなりがちである。それでも、Zarate (2001: 153) の言うように、外国人嫌悪や排斥の現実について積極的に認識しようとする態度を養うことが言語教師にとっての高優先事項の一つであるとすれば、日本語教師もこの問題を避けて通ってはならない。そしてまずは、問題の現状認識から始めなければならない。

次例31のやりとりの中で、Aは蔑称としての認識が広まっている「外人」という言葉を使用し、その「外人」を「お前ら」と呼んでいる。「日本の文化は日本人にしか理解でき」ず、それゆえに「外人」に「日本のよさが理解できるはずがない」のだから、「引っ込んでろ」という構成である。

例31

- A…日本の文化は日本人にしか理解できない。いちいち外人の評価に一喜一憂せず我々の文化に親しんでいけば、それでよし。外人は日本に来るな。お前らなんか日本によさが理解できるはずがない。引っ込んでろ。
- B…てめえこそナニ人だか知らんが引っ込んでろやカス！ 甘ったれてんじゃねえぞコラボケ！

A…おーこわ。純潔日本人ですが何か？ 甘ったれてる？ 何を？（笑）君は汚い暴言吐いて何怒ってるんですか？ もしかして×××ですか？ 何故日本人は海外で評価を受けて、それに喜んでるんだらう？ もっと自信と余裕を持つべきだ。いちいち気にしなくていいんだよ。ところで、君は「ナニ人」なんでしょうか？（笑）

BはAのコメント内容に反対しているが、その反対の根拠は明示されていない。ただ、Aの発言の正当性を揺るがそうとした部分があるとすれば、それは「てめえこそナニ人だか知らんが」の部分であると思われる。Aはむしろ、第一コメントでの「我々の文化」＝「日本の文化」という括りや、「外人は日本に来るな」の「来る」に見られる視点から、「日本人」として自らを構成している。したがってBのコメントは、Aが第一コメントで形成したA＝「日本人」の結びつきに疑義を呈したということになる。

それに対するAの返答は、自らを「純潔日本人」と再定位した文で始まっている。Aは反対にBに対して「ナニ人」アイデンティティを問う（「もしかして×××ですか？」）ところで、君は「ナニ人」なんでしょうか）が、ここでの問いは、無論中立的なものではない。Aは「×××」に否定的な意味を付し、また「日本人」を価値づけられているため、Bの「ナニ人」には「日本人」以外の答を想起させる

意図があると思われる。

次例32においても同様に、Dは自分が反対する意見を持つCに対して「なに人」の名乗り要求を行うのみならず、「日本人のふりしてコメ（引用者注：コメントの意）しないで」と、Cに偽日本人の表象を付与している。例33ではGが「Fは×××人か？」とFに特定の民族呼称を付すが、ここでこの民族呼称が肯定的な意味を持つてはいないことは、文脈から明らかだ。さらに「あなたは×××人か？」ではなく「Fは×××人か？」と第三者に問いかけているという点からは、これが例31でBがAに対して行ったのと同じく、Fの発言の正当性を揺るがそうとした言説であるものとして読み取れよう。

例32

- C：フランス人で日本人のこと下に見てる人いっぱいいるよね
D：@D あんたが不細工でダサイからじゃん。あんた何人？
日本人のふりしてコメしないでくれ。⁽⁸⁾
E：日本人です。喧嘩する気ないんで。

例33

- F：This video is so shame.. [このビデオは恥ずかし]
G：Is F... a xxx? [Fは×××人か?]

例34においても、Hは例31のAと同様に、まず「日本人」として自らを構成し（「日本人としては嬉しい」「日本に生まれてよかった」、その後で「そういや」と唐突に「嫌×××」「×××国のパクリ文化は有名」「フランスには×××マニアなんていない」と×××国を否定する発言を続ける。ここでは「パクリ文化」の「×××国」が「誇れる文化」に「溢れ」ている「日本」と対照的に描き出される。

それに対して、Iが「やめてください」と止めた。Iは、Hのようなことを言う日本人が「一人でもいる」のなら、「日本は最低」だ、と述べる。Hは返答を返していないが、新たに、Jがそこに「×××はだまつてる」と返信をつける。

例34

- H：ジャパンマニアかあ……日本人としては嬉しいけど、何かすぐつたいカンジ。こんな誇れる文化に溢れる日本に生まれてよかった！……そういや、ジャパンエキスポには×××国も参加してるよね。私、嫌×××だからジャパンエキスポには出でほしくないんだよね。×××国のパクリ文化は有名みたいだし……それに、フランスには×××マニアなんていないでしょ？
I：Hさん✓「それに、フランスには×××マニアなんていないでしょ?」⁽⁹⁾

やめてください。そんな事を平気で言う日本人が一人でもいるのなら理由は知りませんが、あなたの嫌う×××国よりも日本は最低だと思っただけです……。

J・×××人はだまつてる。本当の事を言っただけだろ。

以上、例31―34のコメント群に共通する特徴として、他者への否定が「なに人」への帰属と結びつけられていたこと、また反対に否定したい他者を特定の国籍や民族と結びつけていたこと、そして特定の国籍を持っていたり、特定の民族集団の中にいる人間を総体として否定していたことが挙げられる。例34中のIは、Hの人種主義的な発言に対して反論しているが、その反論の構造も、「そんな事を平気で言う日本人が一人でもいるのなら」「日本は最低」という一事が万事的なものであり、「日本」を一塊のものとして捉えている点では、×××国全否定の形をとったHのコメントと共通した論理構成になってしまっている。

九―四 他者否定のコメントにおける使用言語の問題

最後に、他者否定のコメントにおける使用言語の問題について検討したい。既に述べた通り、本稿で分析対象としたコメント群は日・仏・英を中心とする多言語で記されているが、連続的な最も長いやりとりの連鎖は、次の英語でのコメントを発端としていた。そ

こでは、連続するコメントのいずれも他者否定の要素を持っている。発端となった次のコメントにおいては、コメント提供者が自身を「×××人」として構成した。このコメントにおいては「日本人」こそが他者であって、誹謗中傷の対象である。以下に引用するコメントにおいては、幾つかの企業名・個人名が出てくるが、▲▲として伏す。

ただし、第三者的な意味づけで提出されているオーストラリア・アメリカの両国に関しては、原文のままに残した。

例35 I am in Australia and I dont see any Japanese TV that are selling xxx ▲▲ and ▲▲ TV are only TV makers that can make (...) xxx suppresses Japan in every industry and business sector. and whole world like xxx. and they dislike Japan. haha oh they only like sushi. because it is cheap. [自分はオーストラリアにいる。自分は日本のテレビをここで見かけない。売られているのは×××の▲▲や▲▲のものばかりで、▲▲や▲▲だけが… (中略) …といった製品を作れる。×××はあらゆる工業・商業分野で日本を追い抜きつつある。世界全体は×××が好きで、日本は嫌いだ。彼等は寿司が好きなんだ。安いから。]

このコメントは次に引用する例36―38に代表される反応を引き起

であり、Xの側からも靖国神社への言及を含む次の再反論があつて、やりとりは長く続く。

例40 xxx may have narcissism but at least we dont not provoke

other Asian nation by visiting a Place such as Yasukuni

(WW2 ciriminal memorial place). [×××はナルシズムを持って

いるかもしれない。だが少なくとも、我々は他のアジアの国を、靖国(第二次世界大戦の戦犯を祀るところ)のような場所を訪問して挑発したりはしない。]

ここで、このやりとりにおける使用言語に注目したい。Xのこのコメント(例40)を発端とするやりとりは、以降十七コメントにおいて継続したが、やりとりが双方向的に(相互否定的に)続いていたのは、それが英語で交わされていた間だけであつた。この長いやりとりの連鎖は、コメントに日本語が入り、なおかつそれが複数続いた時点で終了した。やりとりが続いている間、使用言語として英語が堅持されていたことは注目に値する。なおかつ、誤用の多さから見れば、やりとり参加者の誰にとつても、英語は第二言語／外語学習言語であるように思われる。ならば逆説的ではあるが、双方とも英語を学習していたからこそ、これだけの——傷をつけあい、溝を深めるようなやりとりが可能であつたということになるのではな

いか。Xに日本語が理解できないとすれば(Xが日本語を理解できることを証拠づけるコメントは見られなかった)、応えようがないからである。

対照的なことには、同じく「日本」に対して全否定的なコメントであつても、次例に対しては何の反応も見られなかった。刺激的かつ日本に対する徹底的な否定という意味ではXのコメントを上回るだろう次のメッセージに対して何の反論も提出されなかった最大の理由は、これが中国語で記されていた点にあると思われる。

例41 日本的天皇投降而不自杀·为了活命自称凡人·真是丢人·日本已经亡国·日本人就是美国的亡国奴隶·日本再也不会有一战

前的国际地位·日本也不能摆脱美国人的控制·将来时代人口多了·美国白人就来个种族隔离政策·到那时日本人就知道×××是多么的自由和幸福·到那时美国会借口日本人基因有问题而加以限制和隔离·日本人只能过下等人的生活·最后慢慢人口减少·直到消亡·(日本の天皇は投降したのに自殺しなかった。生き延びるために自分は人間だと称した。本当に情けない。日本はすでに亡国だ。日本人はアメリカの亡国奴隷だ。日本はもう二度と第二次世界大戦前の国際的地位を得ることはない。アメリカの支配を逃れることもできない。将来人口が多くなったらアメリカの白人は人種隔離の政策をとるだろう。その時日本人は×××がどれだけ自由で幸

福かを知ることになる。その時にはアメリカは日本人には遣伝子に問題があると理由をつけ制限を加え、隔離するだろう。日本人は下等人としての生活を送ることしかできず、だんだんと人口が減って、消滅するだろう。」

このコメントに対する無反応は、Xのコメントを発端に、相互否定的なものではあれど長い連鎖が生み出された要因に英語使用があつたことを裏付ける。

そしてもう一点、Xのコメントに注目すべき点があるとすれば、それは、Xが英語を読める第三者である観衆の存在を意識している点であろう。Xの以下のコメントのYasukuniに注目したい。XはYasukuniの後に() 書かれ、WW2 criminal memorial place (第二次世界大戦の戦犯を祀るところ)と注釈を加えている。

例42 xxx may have narricism but at least we dont not provoke other Asian nation by visiting a Place such as Yasukuni (WW2 criminal memorial place) [×××はナルシズムを持っているかもしれない。だが少なくとも、我々は他のアジアの国を、靖国(第二次世界大戦の戦犯を祀るところ)のような場所を訪問して挑発したりはしない。]

この注釈部分は、誰に向けたものか。コメント全体としては、Xが相手としている「日本人」コメント挿入者を宛名としたものであるはずだ。だが、この注釈部分に限っていえば、その宛名は、英語を読める多数の第三者であると考えられる。なぜなら、Xの相手は「日本人」として自己構成しており、であるならば、靖国という名前を知らないということは考えにくいからだ。なおかつ、Xが靖国の意味づけを争う——たとえば、そこに祀られているのは「戦犯」とするか「英霊」とするか——つもりであるならば、注釈の中に入る必要はない。

したがって、この注釈の目的は、靖国の意味づけを争うことではないだろう。() に入れられたこの注釈は、第三者たる英語理解能力のある観衆に対して、WW2 criminal memorial place を訪問しアジアの他国を「挑発」する日本の非を鳴らすために機能する。

十 J P C を巡って交錯する／せめぎあう境界

本稿では、第一に、日本政府がJ P Cをどのように位置づけているのかということと記述した。第二にはフランスのルポルタージュ番組 * Plusieurs portraits de Japan-maniac * (日本マニアの幾つかの肖像) において、第三にはそのルポルタージュに寄せられた匿名のコメント群において、J P Cがどのような枠組みに結び付けられ、

JPCを巡ってどのような線引きがあったのかを描き出した。

第一の日本政府のレベルでは、JPCは日本文化という上位概念に内包される一部であり、その人気は「日本」の理解者とファンを増やすため」に有効だと考えられていた。

しかし、第二のルポルタージュ内では、若者による日本への情熱ばかりでなく大人たちによる反対という文脈が導入された点で、またJPCに焦点化された日本への肯定とアジアへの肯定が矛盾なく両立していた点で、日本政府レベルの境界設定とは異なっていた。つまりルポルタージュにおいても、漫画・アニメと日本とは切り離せないものとして扱われていたが、必ずしもそれは、日本が政府政策レベルで主張するような繋がり方ではなく、またアジアという枠組みもJPCへの嗜好と矛盾しない形で提出されていた。

一方、第三の匿名コメント群では、日本の政策レベルよりも、またルポルタージュ内で描かれたよりも多様な境界が導入され、第二のルポルタージュ・レベルで敷かれた境界設定を変形したり、強化したり、逆転させたりしていた。具体的には、JPCの帰属を巡って、日本とJPCとを引き離そうとしたり、あるいは日本とアジアや、日本とアジア内他国を対立させるような境界設定が見られた。

そのようなコメント群における他者への否定は、頻繁に特定の国籍や民族集団と結びつけられていた。

人間の歴史とは、より遠い他者へ——より知らない他者へとコ

ミュニケーションを拡張していく過程だったのかもしれない。そして今、本稿で見えてきたのは、メディアを通して知らない他者と日常的に向かいあい、時に互いの名も知らないまま、自らのアイデンティティのうち「〇〇国人」という部分を押し出している姿である。個人のレベルで、国家という境界が前景化されている。船曳(2003: 33)は、「日本人」は、国家に積分されるのではなく、個人に微分されつつある」と記している。船曳のいう意味合いとはやや異なるかもしれないが、本稿九—二から九—四で見えてきたようなやりとりは、まさに個人に微分された、ナショナル・アイデンティティの表出であったとも言えるだろう。

すでに述べたように、筆者の仕事は、第二言語／外語としての日本語を教えることだ。その立場から見たとき、とりわけ九—四「他者否定のコメントにおける使用言語の問題」は大きな意味を持っている。

九—四では、他者否定の言説における使用言語の問題として、媒介語として英語があったからこそ、連続的な相互否定のコメントが大量生産されたと考えられることを述べた。また、英語コメントの中に、否定しあう双方のいずれでもない第三者へ向けられたメッセージがあったことを指摘した。

このことから、言語習得は、人と人とを結ぶ「絆」として役立つばかりではないということが言えてしまう。学びさえすれば良いの

ではない。時に、学んだ言葉は他者を攻撃する武器になり、他者を自らから引き剥がし境界を築く。

もちろん、筆者は、言語学習など不要で、それぞれが共同体の内部に閉じられた言葉を話していれば良いといった主張をしたいわけではない。

言葉を学ぶ／教えることそのものの否定ではなく、何のために学ぶ／教えるのかという見直しが必要であると思う。現在の日本での「国語」をのぞく言語教育では、言語＝ツール観が主流だ。⁽¹⁾だが、国籍や民族という個人には動かし難いものを基準として、知らない他者を否定する／知らない他者に否定されるという有様とそこでの言語使用を見たとき、「使えるようになる」「言いたいことを言えるようになる」ことばかりを重視した言語学習／教育の問題点が迫ってくるのではないか。

もつとも、本稿は、フランスで放送された一ルポルタージュに対するインターネット上でのコメント群を分析対象としたものであって、その点に限界がある。今後、より有効な主張をしていくためには、アジアや南米など他地域での関連番組に対するコメント群を分析したり、フィールドワークを併用するなどして、より多角的な視野から交錯する／せめぎあう境界の様相を理解する必要があると考えている。

注

- (1) この定義は、後述する外務省海外交流審議会ポップカルチャー専門部会 (2006) の「ポップカルチャーの文化外交における活用」に関する報告」による。
- (2) そのフランスにおける例が、四一七節にかけて示される。
- (3) なお、フランスの場合は一九七四年に「リボンの騎士 (Princesse Saphir)」が放送されたのが最も早い。しかしファンが激増したのは一九七八年の「U F O ロボ グレンダイザー (Goldrake)」以降のことである。
- (4) 二〇〇二年の施政方針演説で、当時の小泉純一郎総理が「研究活動や創造活動の成果を、知的財産として、戦略的に保護・活用し、我が国産業の国際競争力を強化することを国家の目標とします」と述べたことを受けて、同年十二月四日に知的財産基本法が成立した。知的財産戦略会議および本部の設置はこの法律に基づいている。
- (5) 首相官邸のウェブサイトにある、知的財産戦略本部のトップページより。
- (6) 知的財産戦略本部 (2010:10) による。
- (7) 知的財産戦略本部コンテンツ専門調査会 (2003:12) による。
- (8) 外務省の海外交流審議会は、二〇〇二年十月からは「外務省の領事改革及び外国人問題」をテーマとして審議を行い、二〇〇四年十月に「変化する世界における領事改革と外国人問題への新たな取り組み」を答申した。「我が国の発信力強化のための施策と体制」をテーマとしたのは、その後のことである。
- (9) 外務省海外交流審議会ポップカルチャー専門部会 (2006) による。
- (10) 外務省海外交流審議会ポップカルチャー専門部会 (2006) による。
- (11) 外務省海外交流審議会ポップカルチャー専門部会 (2006) による。
- (12) 外務省海外交流審議会ポップカルチャー専門部会 (2006) による。

- (13) 外務省海外交流審議会ポップカルチャー専門部会 (2006) による。
- (14) 外務省海外交流審議会ポップカルチャー専門部会 (2006) による。
- (15) 外務省海外交流審議会ポップカルチャー専門部会 (2006) による。
- (16) 外務省海外交流審議会ポップカルチャー専門部会 (2006) による。
- (17) 外務省海外交流審議会 (2008: 14) による。
- (18) 国土交通省総合政策局 (2007) による。
- (19) 日本貿易振興機構市場開拓部 (2005: 3) による。
- (20) この規定の施行は一九八三年からである。
- (21) 無論「国境のない」のはEU域内のみであり、外部に位置する日本にとってEUの壁は厚い。
- (22) 日本貿易振興機構市場開拓部 (2005: 8) による。
- (23) 日本貿易振興機構市場開拓部 (2005: 19) による。
- (24) 日本貿易振興機構市場開拓部 (2005: 19) による。
- (25) 日本貿易振興機構 (2009: 74) による。
- (26) この数字は主催者側発表 (SEFA EVENT 2009) による。
- (27) この数字は主催者側発表 (SEFA EVENT 2011) によるが、同社は「(この)数字は非公式のもので、正式な数字は後日発表され」としている。
- (28) フランスはまた、ヨーロッパでも最も日本語学習者の多い国でもある。国際交流基金 (2006) によると、フランスの日本語学習者は、二〇〇六年の調査時点で八四五一名である。このような多数の日本語学習者の理由としては、JPC人気が大きな理由として指摘されるところであり、フランスの学習者に関しては、たとえば近藤・村中 (2010) の調査が「ポップカルチャーに関心が強い未習者の方が日本語学習への関心が強い傾向にある」ことや「学習目標設定にはポップカルチャーに関連のあるコンテンツが基準となる傾向がある」ことを報告している。
- (29) 一九九六年十二月号には、Pascal Lardelier による署名記事 * Ce

- que nous disent les mangas... * が載り、それに対する読者からの多くの投書が翌一九九七年三月号で * Il y a mangas et mangas * として掲載された。二〇〇一年十月号の Philippe Pons による署名記事 * Le négationisme dans les mangas * では、首相による靖国参拝問題と絡め、アジアの政情に漫画がどのように関係しているかということが分析された。
- (30) この番組は、二〇〇〇年に良質な情報を提供していると Sept Dior 賞を受けている。
- (31) 以下、本節内における「」内の言葉は、特記のない限り、八節に後述する日本語幕版から引用したものである。
- (32) スイカの言葉の最後の部分は、日本語字幕版では「何度もサタンって呼ばれたものよ」と Satan の訳語がカタカナになっているが、ここでは後述される「天使」にあわせ、漢字で「悪魔」とした。
- (33) 外務省海外交流審議会ポップカルチャー専門部会 (2006) による。
- (34) フランス語版も日本語字幕版も、正規の著作権保持者がアップロードしたようには思われない。ゆえにここにインターネット上のアドレスを記すことはしない。そのようなビデオを扱うことに躊躇いはあったが、同様の情報は実際に大量に流れていること、後述するような問題性を含んでいることから、本稿では学問的分析の対象とした。
- (35) 正確には、一、五〇〇、六二六回であった。
- (36) 「スパムとして報告されました」と表示の出ているコメントは計算に入れなかった。
- (37) 厳密には、IPアドレスからコメント投稿者を突き止めることは不可能ではないが、現実的にそれが行われる可能性は非常に低い。
- (38) 全体で一〇〇%にならないのは、すぐ後に述べているように、コメント内で複数の言語を使用しているコメントが約八%見られたからである。

(39) なお、本稿分析データが投稿されたYouTubeでは、コメントは動画の下に、コメント投稿の時系列に沿った一覧の形で並ぶ。コメントが動画内のどの特定の部分に対して付されたものであるのかということは、コメント記入者本人が注記しない限りわからないため、コメントは、動画全体への感想という性質を持つことが多い。その一方で、ユーザー名の名指しによって、コメント同士でのやりとりは行われやすくなるという特徴がある。

(40) フーコー(1982:119)は、「権力という語によってまず理解すべきだと思われるのは、無数の力関係であり、それらが行使される領域に内在的で、かつそれらの組織の構成要素であるようなものだ。絶えざる闘争と衝突によって、それらを変形し、強化し、逆転させる勝負ゲームである」と記している。本稿筆者は、JPCをめぐる境界の線引き争いを、境界設定権の奪取をめぐる無数の力関係であると捉えているため、フーコーのこのような「権力」定義に賛同し引用した。ただし本文中では、この表現に「ルポルターージュ内で」設定された枠組み」において、という限定を加えた。

(41) 字幕では「時間が後退しているようです」と訳されていたが、前述の通り、文脈を考えれば「(時間が)後退」よりもむしろ「(精神的な)退行」と訳されるべき箇所である。

(42) その多くはフランス語であったが、中には「日本のことに興味を持つ外国人」の立場に立ち、日本語で次のように抗弁したものもあった。「このビデオを見る日本の方に分かって欲しいことがあるのですが。日本のことに興味を持つ外国人たちは、彼らのようにアニメが好きなおタクだけではありません。実は伝統の文化や現代美術などが好きな人々も多くて、こういうオタクではない人のほうが数多くだと思います。」

(43) 使用言語がフランス語に限定されたコメント内容としては、他に、番組内でフランスの若者が使用していた日本語に対する批判がある。ル

ポルターージュの中で「Comment tu désignerais ton look ?」(あなたのファッションを言葉で表すなら?) という質問に対して、スイカは「かわいい」と日本語で応じた。シユウもまた、自分の好きな服装である「ゴシックロリータ」を「mélange du côté Kawaii et du côté sombre」(かわいさと、ダークな感じが混ぜ合わさったようなもの)と説明する。「Kawaii/可愛い」はまた、全コメントの中で、最も頻繁に使用された形容詞でもある。ところが、日本語コメントの中の「Kawaii/可愛い」と、フランス語コメントの中の「Kawaii/可愛い」には、次のような差異が見られた。日本語コメントでの「Kawaii/可愛い」は、ルポルターージュに登場する少女達が可愛い、というものが主体である。たとえば「服装が超かわいいー」「まじかわいいね」「かわいいじゃんー」あるいは「拡張・範疇化して「フランスの娘はかわいい。本当に美しい」といったものも見られた。ところが、フランス語のコメントでは、「Kawaii/可愛い」はまず、発音の問題として受け取られていた。「Kawaii」の発音に問題がある」と指摘糾弾する以下のようなタイプのコメントは、日本語コメントには見られなかったものである。

▶ Raah elles prononcent mal kawaii !! (あーっ、彼女たちのカワイイの発音悪すぎ!!!)

▶ Ouch, c'est Kawéee, sa manière de prononcer Kawai. (っわ、彼女のカワイイの発音って、カウエーになってる?)

▶ moi aussi son "kawai" ma stressé (そーなんだよ。私もあの「カワイイ」にいらつくんだよね。)

▶ je pense que c'est un abus volontaire... Elles sont loin d'être les seules à prononcer kawaii de cette façon en France. (わざとやっているんだと思うよ。フランスでカワイイをそんな風に発音する人多いからよ。)

▶ On ne dit pas kawa aiei mais ka wa i comme un i. (カワイイって言

わないよ！ かわいだよ。iがつくんだよ。」

(44) 「何でだろ」の後ろにある「・・」ε・・」は、インターネット上で頻繁に用いられる顔文字の一つであり、ε記号が鼻を表している。

(45) このコメントの末尾にあるwもインターネット上で頻繁に用いられる記号であり、笑いを表す。

(46) たとえば蜷川 (2010) や萩上 (2007) など。

(47) 本稿が「入れ知恵」を行って差別的・侮蔑的表現を増やす契機になってしまったら、それはとても残念だ。だが、それでも、冷静な分析はその増殖を止めることにも、貢献できはしまいかと思う。

(48) 「外語」は「外国語」のタイプミスではない。外国語に対して母語という表現があるのと同様、外国語に対して外語という表現があるべきだと筆者は考える。外語とは、「自分のものでなく、馴染みのなく、関係が薄く共有するものの少ない言語」である。詳しくは山本 (2010) を参照されたい。

(49) @は、宛名を表すインターネット上のジャルゴンである。

(50) Iの発言冒頭に「Hさん」とあるが、これはこの発言がHを宛名として指す。I自身が入れていたものである。

(51) たとえば文部科学省は二〇〇二年に「英語が使える日本人」の育成のための戦略構想」をとりまとめている。そこでは、言語は、単純に意志伝達の手段でしかない。

参考文献

- 赤坂憲雄 (2002) 『境界の発生』 講談社
 伊地知晋一 (2007) 『ブログ炎上——Web2.0時代のリスクとチャンス』 アスキービジネス
 岩淵功一 (2007) 『文化の対話力——ソフト・パワーとブランド・ナショナルリズムを越えて』 日本経済新聞出版社

岩淵功一 (2009) 「グローバル化とメディア文化再考」『放送メディア研究』 六、日本文化協会放送文化研究所、七—三二頁

萩上チキ (2007) 『ウェブ炎上——ネット群集の暴走と可能性』 筑摩書房

外務省海外交流審議会 (2008) 「我が国の発信力強化のための施策と体制

——「日本」の理解者とファンを増やすために」 (http://www.mofa.go.jp/mofaj/annai/shingikai/koryu/toshin_ts_k.html) 二〇一〇年一月九日検索

外務省海外交流審議会ポップカルチャー専門部会 (2006) 「ポップカルチャーの文化外交における活用」に関する報告」 (http://www.mofa.go.jp/mofaj/annai/shingikai/koryu/h18_sokai/05hokoku.html) 二〇一〇年一月九日検索

国際交流基金 (2006) 『海外の日本語教育の現状——日本語教育機関調査 2006年 改訂版』 国際交流基金

国土交通省総合政策局 (2007) 「日本のアニメを活用した国際観光交流等の拡大による地域活性化調査報告書」 (<http://www.mlit.go.jp/kokudokeikaku/souhatsu/h18seika/01anime/01anime.html>) 二〇一二年一月九日検索

近藤裕美子・村中雅子 (2010) 「日本のポップカルチャー・ファンは潜在的日本語学習者といえるか」『国際交流基金日本語教育紀要』 六号、国際交流基金

櫻井孝昌 (2009A) 『世界カワイイ革命——なぜ彼女たちは「日本人になりたい」と叫ぶのか』 PHP新書

櫻井孝昌 (2009B) 『アニメ文化外交』 筑摩書房

田中克彦 (2001) 『差別語から入る言語学入門』 明石書店

知的財産戦略本部 (<http://www.kantei.go.jp/jp/singi/titeiki2/>) 二〇一〇年一月九日検索

知的財産戦略本部 (2010) 「知的財産推進計画2010」 (<http://www.kantei.go.jp/jp/singi/titeiki2/>) 二〇一〇年一月九日検索

- kantei.go.jp/jp/singi/titeki2/2010chizaisuin_plan.pdf) 二〇一〇年一月九日検索
- 知的財産戦略本部コンテンツ専門調査会 (2003) 「我が国のコンテンツビジネスの飛躍的拡大に向けて 現状編」 (<http://www.kantei.go.jp/jp/singi/titeki2/trousakai/contents/dai1/siryou6-1.pdf>) 二〇一〇年一月九日検索
- 蛭川真夫 (2010) 『ネットの炎上力』 文春新書
- 日本貿易振興機構市場開拓部 (2005) 「フランスにおける日本アニメを中心とするコンテンツの浸透状況」 (http://www.jetro.go.jp/file/report/05001223/05001223_001_BUP_0.pdf) 二〇一〇年一月九日検索
- 日本貿易振興機構 (2009) 「フランスを中心とする欧州におけるコンテンツ市場の実態 2008-2009」 (<http://www.jetro.go.jp/file/report/07000025/005001665.pdf>) 二〇一〇年一月九日検索
- バトラー、ジュリアン (2004) 竹村和子訳 『触発する言葉——言語・権力・行為体』 岩波書店 (Judith Butler (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performance*, New York & London: Routledge.)
- 平井智尚 (2007) 「インターネットにおける「プロダク炎上」に関する一考察——コミュニケーション状況を取り巻く規範の概念を手がかりとして」 『慶応技術大学院社会学研究科紀要』 六四、四九—六〇頁
- フーコー、ミッシェル (1986) 渡辺守章訳 『性の歴史Ⅰ 知への意志』 新潮社 (Michel Foucault (1976) *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*, Paris: Gallimard.)
- 船曳建夫 (2003) 『日本人論「再考」』 NHK出版
- 毛利嘉孝 (2009) 「アニメ産業にみる国際分業とグローバル化——日本と中国を中心に」 『放送メディア研究』 六、日本文化協会放送文化研究所、六九—九一頁
- 文部科学省 (2002) 「英語が使えぬ日本人」の育成のための戦略構想」 (http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/chousa/shotou/020/sesaku/020702.htm) 二〇一〇年一月九日検索
- 山本冨里 (2010) 「外国語」対して「母国語」——「母語」の位置関係における「×語」の提案——フランス語の Langue étrangère 概念を足場に「×」 『リチアニクス』 七号、くふしお出版
- Black, Daniel et al., eds. (2007) *Complicated Currents: Media Flows, Soft Power and East Asia*. Monash University ePress.
- Bouissou, Jean-Marie (2006) « Pourquoi aimons-nous le manga ? : Une approche économique du nouveau soft poser japonais », *Ciés*, Numéro 27, pp. 71-84.
- Maigret, Eric (1999) « Le jeu de l'âge et des générations: culture BD et esprit Manga », *Réseaux. Communication-Technologie-Société*, vol. 17, Numéro 92-93, pp. 241-260.
- Royal, Ségolène (1989) *Le ras-le-bol des bébés Zappers*. Editions Robert Laffont.
- SEFA EVENT (2009) Japan Expo le festival des loisirs japonais. 日本セファンターテインメント祭典 (http://nhongo.japan-expo.com/pdf/1007_JE11_Presentation.pdf) 二〇一〇年一月九日検索
- SEFA EVENT (2011) Japan Expo 12th Impact. 第十二回ジャパンエキスポ (二〇一一年六月三〇日—七月一日) 報告書 (http://nhongo.japan-expo.com/pdf/JE12_Report_JP.pdf) 二〇一〇年一月九日検索
- Tobin, Joseph, ed. (2001) *Pikachu's Global Adventure: The Rise and Fall of Pokémon*. Duke University Press Books.
- Zarate, Geneviève (2001) *Langues xénophobes, xénophilie dans une Europe multiculturelle*. Caen: CRDP de Basse-Normandie.

〔研究資料〕

植民地朝鮮の女学校・高等女学校といけ花・茶の湯・礼儀作法

——植民地台湾との相互参照を加えて——

小林善帆

はじめに

近代日本は朝鮮に対し、一九〇六（明治三九）年統監府開設を経て、一九一〇（明治四三）年八月「日韓併合」、朝鮮総督府を設立した。

同地の文化・教育に関する日本における研究史として駒込武⁽¹⁾、稲葉継雄⁽²⁾、太田孝子⁽³⁾、朴宣美⁽⁴⁾、新井淑子をはじめとする研究がある⁽⁶⁾。しかしいずれも日本の伝統的文化の受容という観点を持つものではない。同文化のなかでもいけ花・花（華）道（以下「花」）、茶の湯・茶道（以下「茶」）、礼儀作法（以下「作法」）の受容は、日本人としての精神修養という面を持ったことから、植民地における文化・教育に影響を及ぼしており、植民地朝鮮においても検討する必要があると考える。また植民地における他民族の場合、

「花」「茶」「作法」という日本の伝統的文化と直接関わることができたのは、主に女学校・高等女学校という女子中等教育の場であった⁽⁸⁾。いっぽう、朝鮮・台湾は同じく帝国日本の植民地でありながら、それらの取り入れは共通点ばかりではない。

これらのことから本稿は、植民地朝鮮（以下、朝鮮）の女学校・高等女学校とそこにおける「花」「茶」「作法」をはじめとする日本の伝統的文化の受容実態を明らかにし、さらに植民地台湾を中心に日本の他の植民地との相互参照を加え、植民地間の共通点、相違点を認識した上で、そのありようを検討することから植民地朝鮮を考えるものとする。

ここで近代日本の女子中等教育（女学校・高等女学校）における「花」「茶」「作法」について確認する。同教育を規定した高等女学校令の施行前である明治初中期において、「作法」は女子の嗜みとして適宜教えられ、「花」「茶」も教えられることがあった。

しかし一八九九（明治三二）年二月高等女学校令（勅令第三三三号）公布以後、「作法」は学科目「修身」の細目として位置づけられ、原則として週に一回程度教えられるようになったが、学校教育とは別の教育体系を持ち、「嗜み」「修養」としてはあるが、「遊芸」という要素も持つ「花」「茶」は、学科目ではなく、一九〇三（明治三六）年、土地の状況により必要な場合に限り正科時間外に教えてもかまわないという、書面通知である通牒（文部省普通学務局・卯普甲三四八七号）が出されたにすぎなかった。⁹⁾しかし当時世間一般に、結婚前の娘が修得すべきものとしての「花」「茶」に対する根強い支持があった故に、このような通牒が出されたともいえる。

また、朝鮮において当初「在朝内地人」（以下、日本人）は、内地に準じて教育を行い、「日韓併合」後の一九二二（明治四五）年三月、朝鮮公立高等女学校官制・規則公布、同年四月施行は、内地における高等女学校令・同施行規則と本旨、修業年限、教科、編制等と大体において同一であった。¹⁰⁾ いっぽう朝鮮人に対しては、一九二二（明治四四）年八月、朝鮮教育令（勅令第三二九号）を公布、女子中等教育は女子高等普通学校とし、三年制ほか定められていた。

以後、一九二二（大正一一）年二月、第二次朝鮮教育令（勅令第一九号）は「第一条 朝鮮ニ於ケル教育ハ本令ニ依ル」と、日本人・朝鮮人両者同一の教育令として出され、日本語を常用する者、せざる者の区分を新たに設けた。さらに一九三八（昭和

一三）年三月第三次朝鮮教育令（勅令第一〇三号）公布により、日本語を常用せざる者を対象とする「女子高等普通学校」を、日本語を常用する者と同様の「高等女学校」に改組改称し、女子中等教育を制度上一本化した。

それは実際には日本人を主とした高等女学校、朝鮮人を対象とした女学校・高等女学校、「内鮮」（日本人・朝鮮人）共学の高等女学校の大きく三通りにわかれたといえよう。

なお、史料の表記については新字体・現代仮名遣いを使用した。

一 日本人を主とした高等女学校

1 釜山公立高等女学校（釜山）

(1) 沿革

朝鮮において、日本の女子中等教育機関が最初につくられたのは釜山であった。一九〇一（明治三四）年四月実施の釜山公立小学校女子補習科二年制を拡充して、一九〇六（明治三九）年四月一日、釜山公立高等女学校三年制を創立した。しかし当初、同年一〇月新築の釜山公立高等小学校に仮住まいであった。翌一九〇七（明治四〇）年に釜山居留民団立釜山高等女学校と改称、四年制となり、高等女学校令により設置された府県立高等女学校と同等と認められた（文部省告示第三三三三号）。一九一〇（明治四三）年六月土城町に新築校舎が完成、高等小学校から移転した。

一九一二（明治四五）年四月、朝鮮総督府高等女学校規則施行により、釜山公立高等女学校と改称した。生徒は日本人を対象としたが、第二次改正朝鮮教育令施行後の一九二二（大正一一）年四月以降、若干名の朝鮮人を受け入れるようになった。¹⁴⁾

一九一七（大正六）年四月からは、本科進学課程として補習科一年制が置かれた（学科目は修身・国語・家事・裁縫・体操）。しかし一九二〇（大正九）年三月に廃止している。理由は時期尚早であったためという。一九二五（大正一四）年四月学則改正により五年制とするものの四年制も存置した。その後一九三二（昭和六）年の学則改正により、一九三二（昭和七）年四月から五年制のみとなった。¹⁵⁾ 現在、釜山女子高等学校。

(2) 学校資料・卒業アルバムから

一九〇七（明治四〇）年四月施行の学科課程によれば、学科目は、修身（人倫道德ノ要領、「作法」）・国語・歴史・地理・数学・理科・図画・家事・裁縫・音楽・体操・手芸・教育・英語・韓語。このなかで教育（第三・四学年のみ週一時間）・英語（週三時間）・韓語（週一時間）は随意科目で、これらを履修しない場合は裁縫を履修した。「韓語」とは韓国語（朝鮮語）のことで、朝鮮人教師による会話を主とした実用的なものであった。しかし韓国語は、一九一四（大正三）年の学科課程改正時には、科目目から外されている。「花」「茶」に関しては何も記されておらず、開校当初は設置されなかったと考えられる。

「作法」は、高等女学校令では科目「修身」の細目としてあり、仮住まいをした釜山公立高等小学校校舎は、普通教室のほか理化学室、音楽室、作法室、家事科室、裁縫室、洗濯場等も備わり、日本における郡立の高等女学校よりも優れていた¹⁶⁾ということから、作法室は床の間・違い棚や書院付きの本格的な和室であり、そこで当初高等女学校の「作法」が教えられたと思われる。また同校では一九〇七（明治四〇）年、作法科及家事科教授法の視察研修のため神戸・大阪・京都地方への出張も行われており、「内地」（植民地ではない日本固有の領土）同様もしくは、それ以上の熱心な取り入れであったことが思われる。

「花」「茶」は、通常「内地」の高等女学校の場合、開校数年後に「余科」として放課後希望者を対象に設けることが多かった。同校では一九一二（大正元）年一月、余科教授規定を制定、学科課程以外に有志生徒のために校友会の主宰する活動（現在の部活動的なもの）として、「一筆曲科・二茶儀科・三生花科・四刺繍科・五造花科」の五科が設けられた。修業年限は箏曲のみ三ヶ年、ほかは二ヶ年であった。¹⁵⁾

また「学校年表」¹⁶⁾から、

一九一四（大正三）年三月

科外学科（余科）修業式、茶儀科・箏曲科修業証明書授与

式挙行

一九二二（大正十一）年一月

寄宿舎において茶の湯教授開

始

一九二九（昭和四）年二月 生花課外指導。同年六月、四、

五年生希望者の生花指導会開

催

一九三〇（昭和五）年二月 四、五年生希望者の生花指導

会開始、三日間。

同年六月 五日、生花指導四年生希望者、

六日、生花指導五年生

とあるのが見出され、「余科」としてのほか寄宿舎生徒に「茶」、「花」は「生花指導会」も行ったことがわかる。また高学年を対象としていることから、花嫁修業的な意味合いがあったと思われる。四年生は希望者であったが、五年生は全員を対象としている。

学校資料によれば、一九二九（昭和四）年六月一日付で、慶尚南道・那須房太郎へ、校友会長（学校長が兼任）より「茶道並ニ華道教授ヲ囑託ス」との辞令が出されている。⁽¹⁷⁾この那須房太郎の採用は、四、五年生希望者の生花指導会開催開始と合致する。

いっぽう一九三四（昭和九）年三月の卒業アルバムが現存するが、そこには「花」の写真が掲載されている。通常「外地」（植民地）にあっても、日本人を対象とする高等女学校の卒業アルバムに、「花」「茶」の写真が掲載されるのは珍しい。卒業アルバムに掲載される写真はその学校の主張すべき教育内容であり、日本人にとって「花」「茶」修得は家庭でも行えるもので、主張すべきものではないからである。ここでは外地にあっても嫁入り前の

娘たちに日本人としての嗜みを身につけさせているという主張であったと考える。また「花」の取り入れに積極的な教師の存在、学校長の方針などが考えられる。

ほかに同年表から一九二三（大正一二）年に生徒習字競励会、一九二八（昭和三）年六月に能狂言会開催、校友会弓道部設置、一九三三（昭和八）年七月には弓道部の暑中稽古開始なども見出せる。

(3) 聞き取り・アンケート調査から

一九三七（昭和一二）年三月卒業者は、「作法」のなかで「茶」の稽古一通りを習った。作法室は三〇畳位の床の間のある部屋で、「茶」の道具も置いてあった。「花」は部活動にあった。また一九四一（昭和一六）年三月卒業者は、「花」「茶」ともに希望者に放課後教えられていたという。⁽¹⁸⁾

(4) 釜山婦人会附属成錦女学校

釜山婦人会附属成錦女学校は一九〇七（明治四〇）年、釜山婦人会の付帯事業として設立された。本科学科目は修身・算数・裁縫・家事・音楽、随意科目として手芸・養蚕・生花・茶儀・割烹があった。裁縫が主で週三〇時間のうち二三時間があてられ、随意科目を履修する場合は裁縫の時間が減らされた。同校の場合、高等女学校令に基づく学校ではないため学科目・随意科目の内容は同令によるものでなく、任意のものであった。

しかし、同校は同会の愛国婦人会との合併により廃止となり、一九〇九（明治四二年）四月より、釜山居留民団立高等女学校技芸専修科二年制として校舎校具等が引き継がれた。このとき随意科目としての「花」「茶」はなくされている。その後同科は一九一四（大正三）年三月廃止となった。¹⁹⁾

以上のことから同校の「花」「茶」は、一九一二（大正元）年から余科として部活動のように放課後希望者に教えられ、その後「茶」は寄宿舎でも取り入れられ、「作法」でも教えられることがあった。特に「花」は昭和初期、五年生全員を対象とする課外指導会の開催、卒業アルバムへの掲載ということから、同校において課外ではあるが熱心に取り入れられたと考えられる。

2 京城第一公立高等女学校（ソウル）

(1) 沿革

一九〇八（明治四二年）三月、京城居留民会の議決を経て設立決定。京城居留民団立高等女学校四年制として同年四月、南大門西側城壁内の一地域に校舎竣工・始業、五月開校式、九月在外指定学校となる。一九〇九（明治四三年）年二月、南山町二丁目到校舎新築移転、一九一〇（明治四四年）年六月補習科（本科進学課程）設置、一九一二（明治四五）年四月、京城公立高等女学校と改称。一九二二（大正一一）年四月、貞洞一番地の新築校舎に移転、同年五月京城第二公立高等女学校新設に伴い、京城第一公立高等女学校と改称した。一九二三（大正一二）年一月補習科

を廃し五年制を導入。一九二七（昭和二）年度入学者から五年制のみの課程とし、一九三一（昭和六）年四月、四年制を廃し五年制を完成させた。²⁰⁾生徒は日本人を対象としたが、若干名の両班^{ヤン}であったという朝鮮人子女が在学していた。一九四五（昭和二〇）年終戦に伴い廃校。

(2) 校友会誌・卒業アルバムから

『白楊 創立二十五周年記念号』²¹⁾からは、薙刀のほか一九三三（昭和八）年頃、習字・能・仕舞・日本舞踊なども積極的に行われていたことがわかる。しかし「花」「茶」に関しては全くふれられておらず、記念展覧会の生徒作品展示写真のなかの作品としても見出せない。いっぽう統計表の展示において、身体発育比較表の比較を東京府立第一高等女学校（現、都立白鷗高校）、京都府立第一高等女学校（現、府立鴨沂高校）、大阪府立大手前高等女学校（現、府立大手前高校）という「内地」屈指の名門高等女学校と行っていることから、同校に名門高等女学校としての自負があったことが窺える。

また、一九三六（昭和一一）年三月『卒業記念写真帖 第二十八回』には、行事の写真として運動会、薙刀、運動部による数々のトロフィー、朝鮮神宮参拝、割烹・稲刈・田植実習の写真が掲載されている。いっぽう一九四一（昭和二六）年三月『卒業記念写真帖 第三十三回』には傷痍軍人との交流、運動会（毒ガスマスクを使用したゲームを含む）、薙刀、金剛山旅行、修学旅行、

音楽会、縫製の勤勞奉仕の写真が掲載されている。両者の内容の相違から、戦争の影響が具体的なものになってきていることがわかる。

薙刀は両方のアルバムにあるが、「花」「茶」「作法」の写真は、やはり両方ともに掲載されていない。⁽²³⁾

(3) 聞き取り・アンケート調査から

一九二四（大正二三）年四月入学者は、「作法」の時間は紋付きに白足袋の先生から歩き方、「茶」の作法等を教えられた。四五分間の正座で足の痺れを如何に克服するかが最大の問題であったという。また時々数人の母親を招き一の膳、二の膳、三の膳と捧げ持ち戻るといふ内容の作法の時間もあつて、皆切に母親が来ぬことを願つたといふ。⁽²⁴⁾

一九三六（昭和一一）年四月入学者複数からの聞き取りから、「作法」は「家事」の時間と同じであつたように記憶しているという。「花」「茶」は、放課後希望者に池坊の「花」と表千家の「茶」が教えられた。しかしむしろ高等女学校卒業後に習うものであつたといひ、卒業後に清和女塾で茶の湯を習つた者たちもいる。⁽²⁵⁾

清和女塾は、日本の日蓮宗系社会改良団体である「緑旗連盟」⁽²⁶⁾の経営、塾長は津田よしえて表千家の「茶」を教え、ほかに裁縫・修身・国語・歴史・美術鑑賞・音楽・日本料理などが教えられた。「花」は茶席の花が教えられる程度であつたといふ。修業

年限は一年、一九三六（昭和一一）年四月に入学した同塾三回生は、二五名中二二名が京城第一高女卒業生、残り三名が京城第二高女卒業生であつた。「茶」のみでも教えており、男性会社員や上流家庭の主婦や娘が習いに來ていたといふ。⁽²⁷⁾

以上のことから同校における「花」「茶」は、一九三五（昭和一〇）年前後から放課後の活動として取り入れられたと思われる。またむしろ高等女学校卒業後に修得するものであつた。「作法」は、「家事」「茶」とともに一連のものとして教えられたことがわかる。

3 そのほかの日本人を主とした高等女学校から

(1) 京城第二公立高等女学校（一九三二年五月創立、ソウル）

一九三三（昭和八）年入学の者によれば、「茶」「花」は放課後教えられていた。先生は外部の人だつた。「茶」は作法室、「花」は普通教室で行われていた。作法室は校舎二階にあり、床の間・違い棚などもあつた。「作法」は立ち居振る舞い、挨拶、茶の進め方などを習つた。⁽²⁸⁾ また一九三六（昭和一一）年入学の者は、家事の時間に作法室で立ち居振る舞いを習つた。校友会活動（部活動）で池坊の「花」と「茶」が教えられていたといふ。

(2) 光州大和公立高等女学校（一九三三年四月創立、全羅南道）

一九三五（昭和一〇）年ころ、四年生の希望者に対し、一週一回一時間半宛、「花」「茶」を指導、「情操の陶冶を図り一面日本

婦人として貞静□□なる風格を養成する」ことを目的とした。⁽²⁰⁾

(3) 群山公立高等女学校（一九二一年四月創立、全羅北道）

一九四二（昭和一七）年ころ一学年に梅・松の二組、四年制。一クラス六〇名中五〇名以上が日本人。通常他校よりは朝鮮人の割合が多かった。一週に一、二時間「花」「茶」を習った。学校の裏山に日本人老夫婦が花を栽培して花をそこで買った。また家事の授業に「茶」や「花」の時間があつた。⁽²¹⁾

(4) 元山公立高等女学校（一九二一年四月創立、現、北朝鮮）

現在、昭和初期と思われる「花」「茶」「作法」（饗応）の写真が残されている。特に「花」の作品展示写真からは、生花様式^{せいしか}のさまざまな作品が出されており、放課後部活動として熱心に教えられたと思われる。作法室は床の間、違い棚、書院のある二間続きの広くりっぱな部屋であつたことが写真からわかる。⁽²²⁾ これらの内容は、元山の港の発展からくる同地日本人の裕福さを裏付けるものでもあろう。

以上のことから昭和初期、いづれの学校も、「花」「茶」を教えたことがわかる。しいて言えば日本女性らしさ（風格）を培うものであつたと捉えられよう。また、「作法」「花」「茶」が「家事」と結びつけられているのがわかる。

二 朝鮮人を対象とした公立の女学校・高等女学校

1 京畿公立高等女学校（現京畿女子高等学校、ソウル）

(1) 沿革

一九〇八（明治三二）年四月純宗勅命により官立漢城高等女学校設置、初代校長魚允迪。一九一一（明治四四）年八月、朝鮮教育令公布により官立京城女子高等普通学校に改称、三年制。一九一三（大正二）年四月、第二代校長太田秀雄就任、一九一九（大正八）年第三代校長長田富作就任。一九二二（大正一一）年第二次朝鮮教育令公布により「国語を常用セサル者ニ普通教育ヲ為ス学校」として京城公立女子高等普通学校と改称、四年制となる。一九二五（大正一四）年、第四代校長高本千鷹就任。一九三八（昭和一三）年四月、第三次朝鮮教育令による高等女学校の一本化として京畿公立高等女学校と改称。一九四一（昭和一六）年四月、第五代校長に朝鮮人朴寛洙・日本名琴川寛が就任。⁽²³⁾ 生徒はすべて朝鮮人であり、朝鮮人女子が通う伝統校として知られた。

(2) 卒業アルバムから

同校の卒業アルバムは、一九二九（昭和四）—一九四一（昭和一六）年の間、一三冊が現存する（表1参照）。先にも述べたように卒業アルバムに掲載される写真はその学校の特記すべき教育内

表1 京畿公立高等女学校（京城公立女子高等普通学校）写真帖一覧

No	出版年	和暦	期生	在学年	い け 花	茶 の 湯	行事 / 特記事項
1	1929	昭和4	19	大正 14.4- 昭和 4.3	×	×	写真帖名は「わすれなぐさ」、校長と母校玄関建物（以下同様）、寄宿舎の白松と作法室の鉢前・理科実験と体操、家事裁縫、バレエ・バスケット・卓球、韓服
2	1930	昭和5	20	【欠本】	—	—	—（校服改定洋服へ・「内地」と同様）
3	1931	昭和6	21	昭和 2.4-6.3	×	×	寄宿舎の白松と作法室の鉢前・洋服、裁縫・校服一斉手編、理科実験と学芸会、割烹会と雛祭（作法室内）、「内地」修学旅行
4	1932	昭和7	22	昭和 3.4-7.3	×	×	寄宿舎の白松と作法室の鉢前、理科実験と割烹、漬物実習、刺繍、卓球、秘苑・植物園、田植え・稲刈り、「内地」修学旅行
5	1933	昭和8	23	昭和 4.4-8.3	×	×	寄宿舎の白松と作法室の鉢前、理科実験・刺繍、漬物実習、秘苑・植物園、雪の日の作法室（庭から室内）、「内地」修学旅行、謝恩会は韓服
6	1934	昭和9	24	昭和 5.4-9.3	○*	×	雪の日の白松寮と作法室の庭、25周年生活改善展覧会・生徒のいけ花作品・体育大会・音楽会、「内地」修学旅行（李王殿下新御殿、以下、李王家）、漬物、田植え、雛祭りの集い（作法室）、矢島千萬先生、謝恩会韓服
7	1935	昭和10	25	昭和 6.4-10.3	○	×	雪の日の白松寮と作法室の庭、25周年生徒のいけ花作品、「生花のお稽古」、部活動（テニス優勝・バスケット・バレエ）、作法室庭にて集い、理化教室、割烹・刺繍、第三回スケート大会・昌慶苑、雛祭りの音楽会（ピアノ・合唱）、田植え・刈入れ、雛祭りの集い、「内地」修学旅行
8	1936	昭和11	26	昭和 7.4-11.3	○	×	雪の日の白松寮と作法室の庭、刺繍・割烹、田植え・刈入れ・芋掘りなど、新講堂落成祝の音楽会（演奏・琴三味線なども）「生花のお稽古」、雛祭り、スケート・昌慶苑、「内地」修学旅行（李王家）、理科室、矢島先生（昭和7年5月11日新任式「作法」担当）
9	1937	昭和12	27	昭和 8.4-12.3	×	○	雪の日の白松寮と作法室の庭、刺繍・裁縫、割烹・理科室、観能会（創立記念日）、テニス・伊勢神宮競技、「お茶のお稽古」（作法室・琴三面）・ピアノ、運動部、スケート・登山、田植え、雛祭り会（講堂・生徒演奏三面）、府内見学と田植え、「内地」修学旅行（李王家）、朝鮮神宮参拝（卒業式日の朝）、謝恩会韓服
10	1938	昭和13	28	昭和 9.4-13.3	×	×	「皇国臣民ノ誓詞」（昭和12年10月6日愛国日初斉唱）、校舎と白松寮、割烹・理科室、編み物、裁縫、観能会（創立記念日）、雛祭り会（講堂・生徒演奏三面）、田植え・稲刈り（勤労体験）、スポーツ、昌慶苑スケート、皇軍献納の尽忠憤努志製作ほか、愛国子女団発団式（昭和12年12月18日）、南京陥落の快報、「内地」修学旅行（宮島・伊勢神宮・李王家）、昌慶苑の一日と朝鮮神宮参拝、謝恩会洋服
11	1939	昭和14	29	【欠本】	—	—	—
12	1940	昭和15	30	昭和 11.4-15.3	×	○	皇国臣民ノ誓詞、校舎と白松寮、奉安殿落成式、南京陥落の快報、愛国子女団発団式、出征勇士を送る、勤労報国作業、田植え・稲刈り、割烹会、校友会（技能部・茶の湯）、皇国臣民誓詞之柱、昌慶苑、「内地」修学旅行（檀原神宮建国奉仕隊作業・伊勢神宮・李王家）
13	1941	昭和16	31	昭和 12.4-16.3	○	○	皇国臣民ノ誓詞、校舎と白松寮、奉安殿落成式、特設防護団、体育大会、勤労作業、割烹会、校友会、茶の湯・生花（盛花）、昌慶苑・秘苑、「内地」修学旅行（檀原神宮・伊勢神宮）、韓国人・日本人名

* 展覧会作品写真のみ掲載される
 生徒の活動の様子：○は写真の掲載あり、×は写真の掲載なし

容であり、その学校の教育内容として主張したい事柄が掲載されるものと考え、以下このような視点から卒業アルバムを見ていく。

まずアルバム巻頭は当初、校長と校舎、次に寄宿舎白松寮とその庭にある白松、作法室(和室)外観と続く。巻頭に校長と校舎は学校アルバムの定番であるが、注目するのは寄宿舎に転用された李朝時代の大臣の屋敷ならびに庭の白松が一貫して掲載されていることである。これは朝鮮の高貴な歴史ある学校であることを示すものである。いっぽうそれとともに掲載されている作法室(和室)外観の写真是、作法室庭の雪景色の写真に変わり、さらに一九三八(昭和一三)年からは「皇国臣民ノ誓詞」(一九三七年一〇月六日愛国日初斉唱)に変わった。

さらに留意すべきは、卒業謝恩会は一九三七(昭和一二)年三月までは韓服、それ以後制服(洋服)となったことである。和服は着用していない。また「内地」への修学旅行では毎回李王家を表敬訪問している。韓国の伝統的な食文化である漬物(キムチ)実習の様子も掲載されている。初代と第五代校長は朝鮮人であった。いっぽう一九三七年以降は戦争関連の記事写真が増えていることもわかる。

「作法」の写真是、御膳による食事のいただき方などの「作法」実技の様子は掲載されず、作法室を使用して割烹会や雛祭会が実施されたその記念としての集合写真が、見出せるのみである。また洋室の作法室があったというが、写真の掲載は見出せない。

「花」「茶」については、「花」の写真が見出せるのは一九三四

(昭和九)年発行のアルバムからで、卒業生たちの話もそれを裏付ける。またそれは華道部を教えた同校教諭矢島千萬(学科目「作法」を担当)の着任が、一九三三(昭和八)年五月であることと時を同じくしている。アルバムから華道部は矢島教諭自らが教え、茶道部は女性の先生(茶の湯師匠)を外部から招くとともに矢島教諭も教え、顧問をしていたと思われる。

一九三五(昭和一〇)年のアルバム以後、「花」か「茶」のどちらかが掲載されるようになる。しかし一九三八(昭和一三)年は、どちらも掲載されていない。それは創立記念の観能会、愛国



写真1 茶の湯

出典：『わすれなごさ』(卒業写真帖・第31回)京畿公立高等女学校、1941(昭和16)年

子女団発団式など大きな催しがあったため関心がそちらに移ったためであろう。しかし一九四一(昭和一六)年は「花」「茶」両方が載せられ、「茶」の写真には、国民服の男性教諭や和服姿の女性教諭も一緒に写っている(写真1参照)。「茶」が戦時期日本人の精神修養と



写真2 いけ花

出典：『わすれなぐさ』（卒業写真帖・第26回）京城公立女子高等普通学校、1936（昭和11）年

捉えられたことを窺わせる。一九四二（昭和一七）年以後、戦時下により卒業アルバムは作られなかったという。

掲載写真は同校に残された写真からは、「花」は図書室など特別

学年三クラスで一五〇人いるなかで五、六人だけだった。オルガンが三年、「花」「茶」ピアノが四年生だった。作法室は和室のほか洋室もあった。作法の時間は歩き方・すわり方を先生が示範、その後生徒がならった⁽³⁹⁾。

一九三六（昭和一一）年入学者からは、在学中自分は「花」「茶」ともに習っていない。しかし「花」は和室ではなく、「茶」は和室で行うことを知っていたことは、学校内でそれを見て知っていた⁽⁴⁰⁾ということであろうという。また別の者は、放課後および授業としてあったと記憶しているという⁽⁴¹⁾。

一九四一（昭和一六）年入学者は、作法室は広い畳の部屋で障子・廊下があった。「作法」は一クラス五〇人が二列にならんで正座し、色々なことをした。「茶」は畳に正座、しぐさを見せてもらい袱紗捌きを習った。しかしおかしがっていた。関係のないこと、大げさな仕草、早く終わって欲しいと思っていた。「花」は形ばかり天地人三点などの理論を習った⁽⁴²⁾。

一九四二（昭和一七）年入学者は、授業があったのは二年生までだった。それまでは週に一時間「作法」「花」「茶」を含む⁽⁴³⁾を習った。三年からは勉強は午前中二時間のみあとは勤労奉仕となり、「作法」の時間はなくなった⁽⁴⁴⁾。

また、同年入学の現在アメリカ在住者の英語書簡によれば、週に一回「作法」を作法教室で習ったが、それは日本文化の導入による朝鮮の少女たちの日本への同化の進行を助けるものであり、「作法」に十分な興味はなく、抵抗心を持っていたという。しか

教室で椅子と机で教えられ、「茶」は作法室（和室）で教えられたことがわかる。また「花」よりも「茶」が、戦時下修養として重要視された感がある。「花」は「生花」^{せいしか}ではなく、「盛花」^{もりばな}や「投入花」^{なげいればな}が教えられている⁽³⁸⁾（写真2参照）。

(3) 聞き取り・アンケート調査から

一九三四（昭和九）年入学者複数からは、学校では日本人として、家に帰ると朝鮮人としての生活であり、完全な二重生活で日本に同化しなかったとの証言を得た。「花」「茶」は四年生るときに放課後に週に一回くらい部活動のようにあった。習う生徒は一

し戦後、自分が同校で、優れた日本人教師から「上等な日本語」を教えられていたことを知って驚いたという。⁽⁴⁵⁾

概ね「作法」の思い出の多くは足がしびれて痛かった、窮屈だった、難しかったとあるが、ごく少数ながら習ってよかった(一九四二年入学)、とても厳かだった(一九四五年入学)という回答もある。⁽⁴⁶⁾

ほかに薙刀、詩吟も教えられた。詩吟は一九四一(昭和一二)年から翌年まで、全校生徒六〇〇人が講堂に集められ詩吟の説明、発声方法などを習った後、乃木希典の漢詩「金州城」⁽⁴⁷⁾を全員で吟詠したという。⁽⁴⁸⁾

以上のことから、同校では昭和初期、「作法」は週一時間教えられ、「花」「茶」は放課後の部活動のような形で希望者に教えられていた。また「作法」の時間には立ち居振る舞いのほか、「茶」は袱紗捌き程度、「花」はひととおりの説明をうけた。

同校において「作法」の時間に「花」「茶」が教えられたのは、「作法」を担当する矢鳥教諭が「花」「茶」に堪能な者であったことが関係したと考えられる。また放課後の部活動に「花」「茶」が設けられたことも、矢鳥教諭の着任と関係があると思われる。しかし一九四四(昭和一九)年度以降は戦時下勤労奉仕のためそれらは行われなくなり、わずかに煎茶の入れ方が教えられるのみであったという。

「花」「茶」「作法」ならびに作法室は、通常内地や植民地の日本人を対象とする高等女学校では、特筆すべき内容ではないため

卒業アルバムに掲載されない。しかし朝鮮人を対象とする同校では、日本人女性としてのアイデンティティを身につけていることを示すものとして載せられ、それは特に戦時期において顕著であったといえる。

しかし「作法」について、特に卒業アルバムを見る限りにおいて、当然厳しいしつけが行われたのであろうが、同校で重視されているとは言い難い。少なくともここからは植民地台湾の台湾人を主とした台北第三高等女学校や台南第二高等女学校にみられるような、「作法」イコール日本人という明確な関係性は見出せない。さらに台湾の両校の場合、「花」が主に教えられたが、朝鮮の同校の場合、「花」「茶」がほぼ同等に教えられ、さらに戦時下むしろ「茶」が修養として位置づけられたといえる。

2 釜山港公立高等女学校(現、慶南女子高等学校、釜山)

(1) 沿革

一九二七(昭和二年)四月、釜山公立女子普通学校開校、四年制。一九二九(昭和四年)年、釜山府水晶町五五八番地に新校舎落成につき移転。一九三一(昭和六)年三月第一回卒業式、卒業生四二名であった。一九三八(昭和一三)年四月、第三次朝鮮教育令公布に伴い釜山港高等女学校と改称、生徒はすべて朝鮮人であった。⁽⁴⁹⁾朝鮮人を対象とした公立の高等女学校としては、京畿公立高等女学校、平壤公立西門高等女学校に次ぐ設置であった。

(2) 卒業アルバムから

現在、一九三二（昭和六）―一九四四（昭和一九）年の間、一冊の卒業アルバムが残されている（表2参照）。一九三二年は開校年に一年生として入学した生徒が卒業した年である。先の京畿公立高等女学校と同様の観点から掲載写真を見ていく。

まず当初アルバム巻頭は校舎と校旗、校長をはじめとする教員一同の写真であったが、一九三九（昭和十四）年からは奉安殿・大麻殿が巻頭に来る。さらに一九四〇（昭和十五）年からは紀元二六〇〇年記念碑「八紘一字」がそれに加わった。

「作法」は一九三四（昭和九）年のアルバムに見出せる。当初作法室は、普通教室に畳のようなものを敷いて使用している。作法実技の様子が写されている。一九三九（昭和十四）年からは洋室と和室の作法室に変わったことから、このころ作法室がつくられたと思われるが、一九三七、一九三八（昭和一二、一三）年のアルバムが欠けているため詳細はわからない。洋室の作法室では紅茶をいただく写真が、和室の作法室では煎茶のもてなし方の様子が掲載されている。

「花」「茶」の写真は一九三一（昭和六）年のアルバムに見出せる。ここから「花」「茶」は開校間もなく設置され、教えられたと思われる。「花」「茶」の師匠である

表2 釜山港公立高等女学校（釜山公立女子高等普通学校）写真帖一覧

No	出版年	和暦	期生	在学年	いけ花	茶の湯	行事/特記事項
1	1931	昭和6	1	昭和2.4-6.3	○	○	「花道」「茶道」、雑祭り（講堂）、運動会、雪合戦・水泳ほか
2	1932	昭和7	2	昭和3.4-7.3	×	×	理化、数学、雑祭り（講堂）、刺繍、裁縫
3	1933	昭和8	3	【欠本】	—	—	—
4	1934	昭和9	4	昭和5.4-9.3	○	○	「鎮海湾要塞司令部検閲済」以下同様、「作法」、家事、「花道」「茶道」は昭和6年と同じ写真
5	1935	昭和10	5	昭和6.4-10.3	×	×	いけ花・茶の湯の写真なし
6	1936	昭和11	6	昭和7.4-11.3	○	×	いけ花の写真「生花のお稽古」、修身・物理実習・西洋史・音楽
7	1937	昭和12	7	【欠本】	—	—	—
8	1938	昭和13	8	【欠本】	—	—	—
9	1939	昭和14	9	昭和10.4-14.3	×	×	奉安殿・大麻殿の写真が巻頭、以後同様、教師軍服、寄宿舎、作法教室初出（「その一」洋室で紅茶・「その二」和室で煎茶）、菊花栽培、部活動（テニス・卓球・競技・バスケットほか）、「内地」修学旅行（李王家）、慰問袋、勤労報国隊
10	1940	昭和15	10	昭和11.4-15.3	×	×	名簿・ほとんどが韓国名、紀元2600年記念碑「八紘一字」が以後巻頭写真に加わる、寄宿舎漬物など、作法教室・和・洋、「内地」修学旅行（檀原神宮建国奉仕隊作業・明治神宮）
11	1941	昭和16	11	昭和12.4-16.3	×	×	日本名が多くなる、勤労奉仕作業、珠算、女子青年団結成式、部活（テニス・卓球・水泳・バスケ・バレー・陸上競技）、「内地」旅行、遠足
12	1942	昭和17	12	昭和13.4-17.3	×	×	ほぼ日本名、紀元2602年明記される、薙刀、「勤労報国隊」（稲刈り・土運びなど）、菊花栽培、「内地」修学旅行、和室作法室
13	1943	昭和18	13	昭和14.4-18.3	×	×	日本名になる
14	1944	昭和19	14	昭和15.4-19.3	×	×	行軍、モンペ、真鍮器献納式（お祓い）、神棚遣拝

生徒の活動の様子：○は写真の掲載あり、×は写真の掲載なし

初老の女性も写っている。しかし翌一九三二年のアルバムには「花」「茶」は掲載されず、裁縫・ミシンや刺繍の写真が掲載された。一九三四（昭和九）年のアルバムには掲載されるものの、一九三一年の「花」「茶」の写真と全く同じものが掲載されていることから、再使用したと言わざるを得ない。しかしその翌年（一九三五）は再び「花」「茶」ともに掲載されていない。

一九三六（昭和一一）年、「生花のお稽古」のタイトルで「花」が掲載された。この写真から、椅子と机で、老年の男性のいけ花師匠により教えられ、国民服の男性教諭も一緒に写っている。「花」は「生花」^{せいか}で、寸胴（筒型花器）に葉蘭、菊などが入れられている。しかし以後のアルバムからは「花」「茶」ともに見出せず、「作法」の饗応の写真が掲載されるほか、勤労奉仕の写真が掲載されるようになった。

同じく朝鮮人対象の高等女学校であった京畿公立高等女学校とは異なる掲載内容である。「花」「茶」「作法」はもとより、アルバムの巻頭をはじめ多くの点で異なる。

(3) 『会誌』、聞き取り・アンケートから

現在、一九三一（昭和六）—一九三四（昭和九）年まで計四冊の『会誌』³⁰が存在するが、いずれにも「花」「茶」に関する記事は見出せない。校友会の活動（部活動）は図書、園芸、競技、庭球、卓球、排球、籠球、水泳、購買部であり、「花」「茶」は校友会活動としては行われていない。

一九三六（昭和一一）年入学者は、入試の面接で時計をみるこ
とができるかを問われたことが印象に残っているという。高等女
学校に進むことは当時としては珍しいことで、父親（大邱農林出
身）に感謝しているという。

「作法」は、正座や襖の開け閉めをしたことを覚えている。普
通教室に畳を敷いた作法室があったことも覚えている。四年のと
き洋食のマナーを習った。「花」「茶」は習わなかった。菊の園芸
をやった。後年、朴正熙大統領のころになり日本のいけ花を習っ
た。また四年生の時の一五日間の内地への修学旅行では、一クラ
ス五五名中五、六名行けない人がいた。樞原神宮で一日奉仕、桃
山御陵参拝、強羅温泉へ行ったことを覚えている。³¹

一九三九（昭和一四）年入学者は、父が判任官で官舎がある
「日本人が住む村」で育った。石鹸の匂いがしたことを覚えてい
る。誕生日には日本の風習である赤飯を食べた。学校ではテニス、
バレーボール、薙刀をやった。一クラス五五名で梅・桜の二クラ
スがあった。卒業後は梨花の女専に進学した。

「作法」の時間は正座が慣れていなくて難しかった。立ちあが
れず倒れて大騒ぎになったという。「花」「茶」は習わなかった。³²
この聞き取りからは、日本人官舎で育ちながらも正座の生活をし
ておらず、「花」「茶」にも興味を持たなかったことがわかる。そ
こには朝鮮人としての暮らしがあったのであろう。

以上のことから同校では、「作法」はもとより、「花」「茶」が
開校まもなくから、課外に希望者のみに教えられていたと思われ

る。作法室も、一九三九（昭和一四）年には、床の間違い棚がある和室と、洋室もつくられていた。

3 平壤公立西門高等女学校（現北朝鮮）

(1) 沿革

一九一四（大正三）年四月、平壤女子高等普通学校三年制として創立。一九二二（大正一一）年四年制になる。一九二五（大正一四）年三月、平壤公立女子高等普通学校と改称。一九三八（昭和一三）年八月、平壤公立西門高等女学校と改称⁽³³⁾。西門とは、西門通りにあつたためという。生徒はすべて朝鮮人であつた。

(2) 聞き取り・卒業アルバムから

一九三六（昭和一一）年入学者複数から、一クラスは五五名で、三クラスあつた。「作法」のほか、「花」は三階にあつた畳の作法室であつた。三年と四年の二年間、午後の授業として週一回池坊を習つた。筒型の花器に「真・副・体」と菊などを入れた。先生は女性だつた。「茶」は習わなかつた。校舎は一九三四（昭和九）年の火災で、コンクリート三階建て地下一階に建て替えられたものだつた。地下に割烹室があつたという⁽³⁴⁾。

一九四〇（昭和一五）年三月の卒業アルバムには「花」の写真が掲載されている。その写真から先生は女性、生徒は正座して「生花」用の筒型花器である「寸胴」に菊を入れている。教室は和室の作法室ではなく、普通教室に畳を敷いたものであり、生徒

は正座している⁽³⁵⁾。

また、一九三六（昭和一一）年入学者の一人はソフテニスの選手で、大会で優勝した。英語は二年まで。制服は冬はニット、夏はブラウスとジャンパースカートだつた。卒業後は東京の実践女学校専門部に進学、卒業後帰国、母校に一九四五年一月から勤め担任をしたが、毎日兵器廠で大砲の弾磨きをした。この時の生徒引率には朝鮮人として、辛く悲しい思い出も多い⁽³⁶⁾。

同校では昭和初期、「作法」はもとより「花」が授業として教えられていた。

4 慶北公立高等女学校

(1) 沿革

大邱公立女子高等普通学校として一九二六（大正一五）年創立、生徒はすべて朝鮮人であつた。一九三八（昭和一三）年、慶北公立高等女学校と改称。

(2) 性格教育として

『文教の朝鮮』昭和二年四月号に掲載された、大邱公立女子高等普通学校「本校の性格教育」から、「訓練週案作製」のための「性格陶冶項目」として「長上尊重」「温良貞淑」「相互尊敬」「規律秩序」に「作法」、「家庭和楽」「温良貞淑」「明朗快活」に音楽・手芸・図画・習字・詩歌とともに「花」の特別指導が挙げられている。特に「家庭和楽」は、「部屋を手芸品・書画・草花等で

「裝飾する」とあるのが見出せる。「茶」についての記載は見出せない。ここから同校で「花」が教えられていたことが推察される。⁵⁷⁾

三 朝鮮人を対象とした私立の女学校・高等女学校

1 東萊高等女学校（現、東萊女子高等学校、釜山、キリスト教主義）

(1) 沿革

一八九五（明治二八）年一〇月一五日、オーストラリア長老教宣教会女子伝道部が釜山鎮の一家屋に日新学校という三年制の小学科を設置したことに始まる。⁵⁸⁾さらに一九〇九（明治四二）年八月、三年制の高等科（中等教育）を設置。一九一五（大正四）年小学科・高等科ともに四年制とする。一九二五（大正一四）年六月、高等科を現在地である福泉洞に移転、寄宿舎設置、東萊日新女学校と改称。一九三三（昭和八）年、専門学校入学者検定規定による指定認可を受ける。⁵⁹⁾生徒数は一学年四〇名程度であった。一九四〇（昭和一五）年東萊高等女学校と改称。生徒はすべて朝鮮人であった。⁶⁰⁾

釜山ではほかにもキリスト教宣教師による女学校が設立されたが、数年にして閉鎖したという。

一九三二―三七（昭和七―一二）年度の学科目は、修身（作法を含む）・公民科・聖書・国語・朝鮮語・英語・地理歴史・数学・

理科・図画・家事・裁縫・音楽・体操・手芸・教育・実業（農業一般）であった。⁶¹⁾この時期はまだ高等女学校に改組していないが、ほぼ高等女学校に準じた学科目になっている。キリスト教主義の学校であったため「聖書」が学科目としてあり、また朝鮮語が教えられている。しかし「花」「茶」に関する記述は見当たらない。

(2) 聞き取り・アンケート調査から

一九三六（昭和一一）年一四歳で入学した者によれば、日本の「作法」も西洋式マナーも習った記憶はないという。英語は二年生から、朝鮮語は三年（一九三八年）からなくされた。ミッシェンの学校だったので毎日授業の間に講堂に集まり礼拝、讚美歌、聖書を読むことやその講義があった。先輩たちは抗日運動をしたが、日本の監視が厳しくなりあまりできなかった。日本語の使用は何かと些細な干渉が多かった。また寄宿舎は学校の隣にあった。畳の部屋はなく、板張りの西洋式で一部屋三人でベットが三つ、棚もあった。

また「花」は美術の女性の先生が放課後に習いたい人だけに教えていた。自分は習わなかった。「茶」や琴はなかった。四年生のとき薙刀ではなく剣道を習い、木剣で構えなどをした思い出があるという。⁶²⁾

一九四〇（昭和一五）年に入学した者も、「作法」の時間はなく作法室もなかったと答えている。その理由として抗日的學校であったことを挙げている。しかし本人は習っていないが「花」が

教えられ、それが女性の教師であったことを覚えていた。当時の思い出は日本語の強要と創氏改名であるという。⁽⁶⁴⁾

しかし先に記したように、学科目「修身」には「作法」も記され、一九三三（昭和八）年には専門学校入学者検定規定による指定認可を受け、一九四〇（昭和一五）年からは高等女学校に改組改称していることから、認可のための視察もあつたはずであり、何らかの授業が行われていなくては通常認可は下りないため、関連授業が行われていたと思われる。

(3) 卒業アルバム・校友会誌から

一九三二（昭和七）年の卒業アルバムは調理・刺繍・ミシン実習やダンス・陸上・テニス・バスケットボール・ピンポンほか旅行（遠足）、読書、化学実験の写真が載せられている。⁽⁶⁵⁾ また一九四四（昭和一九）年の卒業アルバムは防空訓練、看護訓練、勤労奉仕（農作業）、教練、内地（東京・京都・奈良）への修学旅行、水泳、キムチ実習・試食会などが載せられている。⁽⁶⁶⁾ いずれも当時の女学校において重視された世相を反映した内容といえる。同校に残されたそのほかの写真（帖）からも、「花」「茶」「作法」に関する写真は見当たらない。⁽⁶⁷⁾

同じくキリスト教主義の培花女学校（京城、現ソウル）の一九三一（昭和六）年第五回、一九三五（昭和一〇）年第九回の『卒業記念写真帖』においても、「花」「茶」「作法」の写真は掲載されていない。⁽⁶⁸⁾

いっぽう校友会誌『日新』七、九、一〇号から、公的な教務内容は日本語であるが、学校内の行事等はかなりハンゲルを使用していることがわかる。また先の培花女学校の二冊の『卒業記念写真帖』も同様にハンゲルを使用している。日本語強要に関して、一九三八（昭和二三）年以前は緩やかさがあつたことが思われる。ここで「内地」のキリスト教主義女学校の「花」「茶」「作法」の受容を確認すると、⁽⁶⁹⁾ 各種認可のためや戦時下、キリスト教主義教育継続との引き換えにこれらを取り入れている。これに対し、同校は日本の植民地といえども朝鮮の地にあり、校長はオーストラリア人、日本語や習字・「花」を教えた教員二名を除いて教員は朝鮮人であり、朝鮮人の「修身」担当教員はあるが、「作法」担当者は見当たらず、同じく、各種認可や戦時下、キリスト教主義教育継続という問題を抱えながら、どのようであつたかは未知数の部分が大きい。

しかし、反日感情を抱いていた生徒の思い出に、日本人教員が放課後教えた「花」が残っていることは、日本の伝統的文化にわずかながらも心ひかれる部分があつたと思われる。

2 進明高等女学校（現、進明女子高等学校、ソウル）

(1) 沿革

一九〇六（明治三九）年四月、私立進明女学校として、朝鮮李王家高宗皇帝側室の嚴妃が弟嚴俊源を校長にして開校した。朝鮮人のみで創設され、教員も朝鮮人が多かった。李王家が創設した

学校としてその教育方針に賛同した上流家庭の女子が多く集まったといい、開校当初の卒業生に女官も見出せる。一九二一（明治四四）年私立進明女子高等普通学校、一九二二（大正一一）年四年制とする。一九三八（昭和一三）年四月、私立進明高等女学校と改組改称。生徒はすべて朝鮮人であった。開校時から一九二八（昭和三）年までは、普通学校（小学校）を併設していた。²⁰

朝鮮教育令により教科課程は一九二二（明治四五）年、一九二二（大正一一）年、一九三八年（昭和一三）、一九四三（昭和一八）年と変遷がある。一九三八年からの学科目は、修身・公民・教育・国語・歴史・地理・外国語・数学・理科・実業・図画・家事・裁縫・音楽・体操・手芸で、外国語と手芸が選択であった。注目するのはそれ以前、「修身」は毎週授業時数が一時間であったのに対し、この年からは二時間になっていることである。これは一時間が修身、もう一時間で「作法」が行われたことが考えられる。また「花」「茶」に関する記述はない。²¹

(2) 聞き取り調査・学校史から

一九四〇（昭和一五）年代、進明には礼儀作法のような先生はおらず、別のカリキュラムとして課外活動として習った。礼儀作法は日本の着物を着た先生が来て教えた。茶道も日本の先生が来て教えた。礼儀作法を教える部屋があったという。²²

『進明七十五年史』によれば、同校に英親王両陛下（英親王と方子妃²³）の三度の来校があった。生徒の学習成果の披露に着目し

て見ていくと、一度目は一九二二（大正一一）年五月四日、盛大で厳粛な歓迎会を催したとのみある。二度目は一九三八（昭和一三）年四月二十三日、特別室に案内して学校の概況を報告、校内で歓迎会を催した。食後に四年松組の教練、三年生のマズルカを披露、四年竹組は家事の実習でお菓子を作った。約一時間の教育活動参観であった。三度目は一九四三（昭和一八）年七月一日、三年竹組が教室に設えた貴賓室に案内し、学校の概況などを報告後、歓迎会を催し、生徒代表四年の歓迎の詩の朗読、全校生徒の校歌斉唱、食後は茶室での四年生の茶道や生徒作品展示室を参観したという。²⁴ この三度目の来校の一九四三年七月に、四年生の茶道の参観があったことは、戦時下日本人としての嗜みもち学校生活を送っていることの、学校側のアピールとしてのものであったと考えられる。

また、一九三五（昭和一〇）年の卒業アルバムには「花」の写真が掲載され、以後一九三八（昭和一三）年、一九四三（昭和一八）年、一九四四（昭和一九）年発行の卒業アルバムに「花」の写真が掲載されている。

同校では外部から日本人の「作法」「茶」「花」を教える講師を迎え、作法室で「作法」「茶」、また「花」も教えられていたといえよう。

3 淑明高等女学校（現、淑明女子高等学校、ソウル）

(1) 沿革

一九〇六（明治三九）年五月私立明新女学校開校、同校は朝鮮李王家高宗皇帝側室の嚴妃と日本人キリスト者淵沢能恵⁷⁵⁾により両班の子女をはじめとする朝鮮人女子のために設立された。初代校長は朝鮮人女性李貞淑、朝鮮教育史上初の朝鮮人女性校長であった。淵沢能恵は学監兼主任教師として教育に尽力した。

一九〇九（明治四二）年私立明新高等女学校、一九一〇（明治四三）年私立淑明高等女学校、一九一一（明治四四）年私立淑明女子高等普通学校、一九三八（昭和二三）年四月淑明高等女学校と改称。一九三九（昭和一四）年四月、淑明女子専門学校を創立。生徒はすべて朝鮮人であった。

また、一九〇六（明治三九）年開校当時、同校は貴族女学校ともいわれた。それは両班出身、地域的にはソウル出身の良家名門子女を主に入学させたためであった。しかし一部ではかなり教育熱があつたにもかかわらず、両班階級では、女性に新教育を与えることに強い反対があつたため、学寮に入れ、学費経費なしにして生徒募集をした。また景福宮、徳寿宮の宮女一二人も入学した。一九一一（明治四四）年ころからは、時代の機運によって一般教育機関として門戸を開放するようになった。⁷⁶⁾

(2) 淵沢能恵の存在と学校記録から

まず、淵沢能恵自らは、一八八二（明治一五）年四月から一八八五（明治一八）年六月中途退学するまで同志社女学校に学んでいる。当時同校では、新島八重により「作法」（「諸礼」が教えられている。またキリスト教主義の女学校であつたが日本のしつけ教育が行われていた。しかし「花」「茶」については、同氏退学後の一八九二（明治二五）年九月以降に教えられている。⁷⁷⁾さらに同氏に関する記録に「花」「茶」については見出せないことと考え合わせ、淵沢の在職中（開校時から昭和初頭）に、「花」「茶」が教えられていたかは判然としない。ただ彼女は晩年、庭の菊を手折って花瓶に挿すことなどはしていたという。また一九四一（昭和一六）年五月に出された「淑明学園女学校創設三十五年・財団創立三十年記念絵葉書」⁷⁸⁾は、和室を二部屋載せている。絵葉書向かつて左は、淵沢の自宅（師恩館として一九二八年に建築、二階である。⁷⁹⁾もう一方の絵葉書向かつて右が、学校で使用された作法室と思われる。

学校記録からは、「教職員在職表」に、一九〇八（明治四一）—一九一八（大正七）年まで長谷川夏子、礼法・舎監とあることから、「作法」が教えられていたことがわかる。和歌、俳句も教えられた。また、一九二七年頃から三〇年代にかけて作法、裁縫を日本式ではなく朝鮮のものを、という生徒たちの要求が強まった。それほど日本人化本位の教育が行われていたという。⁸⁰⁾

また、一九三八年以降、木剣・弓道・薙刀など武術も校庭で教

えられた。⁽⁸¹⁾

(3) アンケートから

一九三八（昭和一三）年に入学した者は、作法室があったと答えている。一九四一（昭和一六）年に入学した者は、作法の時間があり「茶」も習った、先生は女性であったと答えている。また一九四二（昭和一七）年入学の者は学校で「花」「茶」を習い、先生は女性であったと答えている。⁽⁸²⁾

以上のことから、開校まもない一九〇八年から「作法」（礼法）が教えられ、日本人としての教育が厳しく行われた。昭和初期には絵葉書にみるように大きな床や違い棚がある、広くりっぱな作法室があり、聞き取りから課外に「花」「茶」も教えられたことがわかる。

4 梨花高等女学校（現、梨花女子高等学校、ソウル、キリスト教主義）

(1) 沿革

一八八五年、医師スクレントンと同母が来韓、宗派は北監理教（メソジスト監督教会）。一八八六（明治一九）年、校名を洋館館として一人の生徒から授業を開始した。⁽⁸³⁾一八八七（明治二〇）年、高宗皇帝から梨花学堂の校名を下賜される。

一九〇四（明治三七）年、四年制中学科設置、一九〇八（明治四二）年同科第一回卒業式。一九一〇（明治四三）年、大学科四

年制設置。

一九一八（大正七）年、梨花学堂から梨花女子高等普通学校と梨花女子普通学校（小学校）に分離・改称・開校。一九二二（大正一）年、第二次朝鮮教育令により、女子高等普通学校三年制を四年制に、普通学校四年制を六年制にそれぞれ変更した。梨花学堂大学科は、一九二五（大正一四）年私立専門学校令により、梨花女子専門学校四年制に改称した。一九二八（昭和三）年二月朝鮮総督府告示第五五号により梨花女子専門学校の卒業者は、私立女子高等普通学校の教員資格を指定された。一九三一（昭和七）年、普通学校廃止、中等教育のみの機関となった。一九三八（昭和一三）年梨花高等女学校四年制に改称。一九四六年、六年制の中学校に改編される。⁽⁸⁴⁾

(2) 教科課程

一九〇八（明治四二）年の中学科教科課程は、宗教（聖書）・漢文・修身・地誌・歴史・算術・英語・生理・衛生・動物学・植物学・図画・理科・簿記・代数・初歩体操であった。⁽⁸⁵⁾一九三八（昭和二三）年からは、「宗教（聖書）」は学科目から外されている。また体育科内容の改正により、撃剣、柔道基本動作、弓道、薙刀が教えられることになった。⁽⁸⁶⁾教科課程内容に変遷はあるものの、「作法」「花」「茶」は学校史のなかには見出せない。⁽⁸⁷⁾聞き取りからも、卒業生の記憶には残されていない。⁽⁸⁸⁾

同校はほとんどが朝鮮人教師で、少数のアメリカ人教師（英

語・音楽・聖經)、さらにその半数の日本人教師であり、日本人教師は多くが日本語を教えていた。珍しいのは吉木という女性が「舞踊」を、一九四〇―一九四五年迄教えていることである。⁽⁸⁸⁾日本舞踊であろうか。植民地台湾の台北第三高等女学校では、「体操」として日本舞踊が教えられていた。⁽⁸⁹⁾しかし「作法」や「花」「茶」の教員は見出せない。一九三五(昭和一〇)年(二七回生)、一九三八(昭和二三)年(二〇回生)の卒業アルバムからも、「作法」「花」「茶」の写真は見出せない。また制服は韓服を着ている。セーラー服になったのは一九三九(昭和一四)年からであった。⁽⁹⁰⁾しかし、梨花女子専門学校の「茶」の写真が残されていること⁽⁹¹⁾から、取り入れなかったと言いつれなかと考える。

5 向上女子実業学校(現、東明女子高等学校)ほか

(1) 沿革

浄土真宗大谷派が一九二二(大正一一)年八月、京城西大門に向上会館を開設したことにもない一九二四(大正一三)年四月、向上女子技芸学校設立、専ら朝鮮女子の教養につとめる。午前二時間は中等教育程度の学科として修身・国語・英語・朝鮮語・算術・珠算・家事・音楽、以後の時間は子供服・婦人服等の洋裁縫いが教えられた。一九三六(昭和一一)年三月、向上女子実業学校設立認可。生徒はすべて朝鮮人であった。

この向上会館の使命としては次のように述べられている。

たゞ朝鮮同胞の精神文化を開拓し、物質的生活を向上せしむ

るといふ外には何等の使命をも又目的をも持って居らない。同校は当初より朝鮮人のためにつくられた女学校であった。⁽⁹²⁾

一九三八(昭和一三)年一月には同校卒業生が内地見学旅行の途次に東本願寺の参詣をし、手製の刺繍屏風をお裏方に献上している。⁽⁹³⁾

一九四五(昭和二〇)年二月、東明女子商業学校と改称。一九四六(昭和二二)年九月、東明女子中学校六年制認可。

(2) 聞き取り・アンケート調査から

一九四一(昭和一六)年四月入学者からの聞き取りによれば、東本願寺による学校で、参拝は朝鮮神宮と東本願寺にしていた。赤レンガの建物であった。三年制で一クラス四〇―五〇名、朝鮮人のみ、松竹梅の三クラスであった。講堂の横のところに神棚があった。校長は油谷菊次郎先生、学校に作法室はなく、「作法」は校長宅の広い畳の部屋で校長夫人から習い、お茶(煎茶)の入れ方などであった。校長夫人はいけ花も教えていたという。⁽⁹⁴⁾

ここから、条件が整わない中で、日本人としての「作法」、「花」、ひいては日本人の生活が教えられたことがわかる。

(3) 京城女子商業学校・漢洞ひだえ小学校

京城女子商業学校(私立)に一九四二(昭和一七)年四月に入學した者によれば、同校は朝鮮人による朝鮮人の学校で作法室がなく、「作法」の時間もなかったという。しかし彼女が卒業し

た漢洞公立国民学校（小学校、すべて朝鮮人）には作法室があり、それは教務室の横にあり一〇畳くらいので床の間・違い棚・神棚があり、いけ花も置かれていた。小学校高学年のとき、雨天の時や梅雨期の或る時期にわずかの時間を利用して、作法室で作法について教えられた。その時、行事の花材について、

- ① 新年 松、竹、梅、万年青、福寿草
- ② 紀元節 彼岸桜、梅、竹
- ③ 神武天皇祭 桜、桃
- ④ 明治節 菊類
- ⑤ 天長節 牡丹、芍薬
- ⑥ 出産祝 松、竹、南天、月桂樹
- ⑦ 婚礼 松、竹、梅、常磐木
- ⑧ 五月節句 菖蒲、花菖蒲、あやめ、よもぎ
- ⑨ 七夕 秋の七草、萩、桔梗、女郎花、藤袴、なでしこ、葛ま
たは蓮花
- ⑩ 重陽 黄菊、白菊、赤菊、萩

と習ったことを、今なお記憶している。

このような記憶からは、当時の朝鮮人小学生の純真さ、優秀さが思われる。また、朝鮮人の経営による私立女学校は、日本人女性としての日常生活習得にまで及ばなかったことがわかる。

四 「内鮮」共学の高等女学校

1 京城舞鶴公立高等女学校（現、舞鶴女子高等学校、ソウル）

(1) 沿革

一九四〇（昭和一五）年四月開校、四年制。当初一年間は鍾路小学校を仮校舎とし、二年目から新校舎に移ったが、校庭などはまだ工事中であった。この学校の特徴として日本人と朝鮮人各一名をペアにし、学校生活はもちろん放課後も一緒に勉強し、遊ぶ「学友制度」というものがつくられ日本人・朝鮮人生徒数は同数であった。学校へは日本人と交際のある家庭の人が来ていたという。終戦により、高等女学校入学者としては六期生を出すに終わった。戦後は舞鶴女子高等学校として継承されている。

(2) 聞き取り・アンケート調査・写真から

〈学友制度〉

一期生・日本人多数によれば、「学友制度」は、学校で決められた日本人と朝鮮人各一名がいつも一緒にいるものであった。お互いの家庭への訪問が熱心に勧められ、卒業するまで互いの家に行っていた。朝鮮人学友宅では白菜キムチをつけるのを見たり食べたり、もらって帰ったこともあったという。朝鮮神宮参拝も学校からの参拝とは別に、順番にこのペアでも行った。帰ってきて

から校長室の神棚に最敬礼した。

この学友にはさらに「姉妹学友」というものもあり、それは一期生ペアと二期生ペアが一组になって活動するもので、学校からペアごとに割り当てられた学校敷地内の「一坪農園」と名付けられた場所で一緒に作業したという。三期生ができる、三期生ペアもその「姉妹学友」に加えられた。ここではナス・キュウリ・エンドウ豆・さつま芋などの野菜を作った。

〈宿泊学習〉

「学友制度」の一環として、二年目から校長宅での「宿泊学習」が行われるようになった。成績順ではなく、クラス・名簿順であった。この学習は朝鮮人生徒の日本人としての日常生活の修得のため行われた。二つのペアが一组になり、土曜日学校が終わるとまず朝鮮人二人が学校敷地内にあった校長宅へ宿泊に行き、校長夫人や同校女性教諭に掃除、食事、風呂の入り方をはじめ日本人の生活のさまざまなことを実際に習い、翌日曜日に、日本人二人が校長宅を訪問し、朝鮮人二人が習い作った昼食を校長・校長夫人と生徒四人でいただき、時間を過ごすというものであった。

二期生の朝鮮人は、自分の父親は医者、日本人学友の父親は総督府の役人だった。毎年最も優秀な学友ペアに学友賞が贈られており、毎年もらっていた。学校でも、家に帰ってからお互いの家に遊びに行つて一緒だった。しかし校長宅に泊して作法を習うことは、順番が来ずできなかったという。

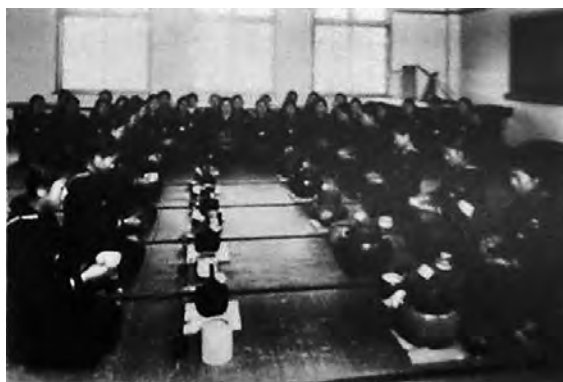


写真3 茶道の時間

京城舞鶴公立高等女学校、1941年頃（ソウル、舞鶴女子高等学校歴史館蔵）

〈「花」「茶」
「作法」〉

二階建て校舎の角に、普通教室に畳を敷いた部屋があった。「作法」や裁縫もそこで行つた。現在、生徒四〇名ほどが集まり、中央に「茶」の先生と思われる和服の女性が正座し、生徒

一〇人ほどが茶道具の前に正座し、御点前を行う写真が残されている。一クラス分の生徒数であることから、授業の一環として行われたものと思われる（写真3参照）。

一期生の日本人は、「置き柄杓」「切り柄杓」などの言葉は今なお覚えているという。袱紗捌きも習った。お菓子は自分たちで作り、きなこを団子にして爪楊枝に挿す州浜だった。また、「花」も行われたが何人かが実際にするだけで、ただ見ている時のほうが多かったという。

また二期生の日本人は、校長夫人に習って花をいけた覚えがある。また、「花」「茶」は部活動として放課後にあった。「茶」は

作法室、「花」は古流、「しん・そえ・たい」だった。普通教室で習った。「作法」は家事の時間に習った。^⑩

しかし一九四二(昭和一七)年度からは勤勞奉仕のため、一日一時間のみの授業となり、「作法」や「茶」「花」もそれまでの期間でのことであった。そのほか「作法」の時間よりも、板の間の講堂での朝令の正座が辛かったという思い出がよく聞かれた。^⑪また同校歴史館に残された写真や同窓生たちの思い出話からは、掃除の仕方を厳しくしつけられたという話や、校庭での薙刀の写真も残されている。^⑫

以上のことから、同校では「作法」はもとより、「花」「茶」が放課後の希望者のみの活動のほか、授業の一環としても行われたことがわかる。朝鮮人の日本人への同化に、「花」「茶」が用いられたと言える。また朝鮮人生徒に日本人としての生活を教えるため、校長宅での宿泊学習をはじめとして様々な努力がなされたことがわかる。宿泊学習は、台湾においても行われることがあった。^⑬

おわりに

「花」「茶」「作法」の取り入れについて、先ず日本人を対象とする学校について考えると、台湾における場合と同様、「花」「茶」の在り方に取り立てて内地との相違はない。内地の学校においても取り入れに積極的な学校とそうではない学校がある。釜山公立高等女学校は前者であり、京城第一公立高等女学校は後

者であった。しいて言えば朝鮮の学校において「花」「茶」はむしろ積極的に教えられ、卒業アルバムにも掲載されることがあり、そこには「外地」ゆえに、日本の女性らしい風格を培うために取り入れるということがあったと思われる。いっぽう「作法」については、朝鮮では、「家事」の一部という捉え方をされることが多い。台湾における場合のように「作法」という存在そのものに日本人のアイデンティティを見、一軒家もしくはそれに準じた作法室を作ることなかった。^⑭

次に、朝鮮人を対象とする学校について、伝統校である京畿公立高等女学校の場合、自校を朝鮮の高貴な歴史ある学校と位置づけ、卒業謝恩会は韓服、後に制服(洋服)で制服を用いることはなかった。伝統的な食文化であるキムチ漬物実習(他校でも)も行われた。それは台湾の高等女学校が和服着用で作法を教えられ、卒業式・謝恩会に和服着用を義務付けられ、裁縫の時間にそれを制作したことは異なる。

さらに釜山港公立高等女学校や平壤公立西門高等女学校を含め、学校では日本人、家では朝鮮人という二重生活であったことや、日本人女性としてのアイデンティティを身につけていることを示すものとして、卒業アルバムに「花」「茶」の写真が載せられたことは朝鮮・台湾ともに同じである。しかし「作法」については、台湾ほどに朝鮮は重きを置かれていない。また朝鮮の場合、「花」「茶」は同程度に教えられたが、台湾の場合、「花」が圧倒的に多いという違いがある。

朝鮮人を対象とした私立の学校で、東萊高等女学校・梨花高等女学校というキリスト教主義の学校の場合、「作法」「花」「茶」については未知数の部分も多い。しかし特に戦時期、何らかの方法で教えられたことが思われる。「内地」のキリスト教主義の学校の取り入れとは違った対応であることもわかる。

いっぽう進明高等女学校・淑明高等女学校という朝鮮李王家ゆかりの学校については、「作法」や「花」「茶」が教えられ、進明では英親王両陛下のもとに「茶」が行われ、淑明では記念絵葉書に作法室が掲載された。また浄土真宗大谷派（東本願寺）が開設した向上女子実業学校は、条件が整わない中で朝鮮人生徒に、「作法」「花」「茶」を通して日本人の生活を垣間見させたといえよう。しかし京城女子商業学校は朝鮮人経営の朝鮮人の学校で、「作法」「花」「茶」は教えられることがなかった。実際朝鮮人の多くがそうであった。しかし小学校で「作法」を学ぶこともあった。「内鮮」共学校では、同化の取り組みが教育の中心となるなかで、「作法」はもとより、「花」「茶」は放課後の部活動的なものだけでなく、授業の一環としても行われた。

以上のことから、高等女学校における位置づけとして「作法」は厳しく、「花」「茶」はほんの一通りを習うというのが本来のあり方であった。しかし植民地朝鮮において、朝鮮人を対象とした高等女学校や「内鮮」共学であった高等女学校では、特に「花」「茶」は、日本人女性としてのアイデンティティを身につけていることを示すものとして、取り入れている。それは台湾の台湾人

を主とした高等女学校においても同様である。同化のための一つのアイテムとさえいえる。

朝鮮と台湾の相違は、日本人としての在り方にある。台湾人には、日本家屋を再現した上で作法を教え、和服を着せた。しかし朝鮮では作法室にも和服にも特にこだわりはない。それは先にも述べたように、家事と「作法」「花」「茶」を一連のものとする捉え方であり、アイデンティティは「作法」というよりも家政の在り方にあつたといえる。

学校制度上のことを目を向けると、朝鮮において日本人の学校に朝鮮人が入学することは、台湾同様にその何割かはあつたが、台湾の場合、台湾人を対象とする名門校台北第三高等女学校、台南第二高等女学校に、一割から三割程度の日本人も在学していたが、朝鮮の場合、京畿公立高等女学校、平壤公立西門高等女学校、釜山港公立高等女学校ともに日本人の入学者はなく、いっぽうで「内鮮一体校」が作られた。また、日本人を主とする高等女学校において台湾は四年制であつたが、朝鮮では時期尚早といわれながらも昭和初期に五年制を導入している。しかし多くの学校は四年制であつた。さらに京畿公立高等女学校の校長は、初代と第五代は朝鮮人であつたという相違もある。

今後の課題として、学校制度上の相違も念頭に、総督府教育関係者の言説の検討、総督府刊行物、新聞、雑誌からの考察、また韓国における研究（ハングル）については今回、各学校の周年史、茶道に関する著作に止まったため、今後は論文にも当たっていく。

注

- (1) 『植民地帝国日本の文化統合』岩波書店、一九九六年。
- (2) 『旧韓国／朝鮮の「内地人」教育』九州大学出版会、二〇〇五年。
- (3) 『朝鮮植民地教育政策史の再検討』九州大学出版会、二〇一〇年。
- (4) 『植民地朝鮮における龍谷高等女学校』『ジェンダー研究』第三号、お茶の水女子大学ジェンダー研究センター年報、二〇〇〇年、「植民地朝鮮における淑明高等女学校——抗日学生運動を中心に」『岐阜大学留学生センター紀要』二〇〇二年号。岐阜大学留学生センター、二〇〇三年、「植民地朝鮮の女学生——進明高等女学校を中心に」『同紀要』二〇〇六年号。二〇〇七年、「植民地朝鮮における京畿高等女学校（上）」『同紀要』二〇〇七年号。二〇〇八年、「植民地朝鮮における京畿高等女学校（下）」『同紀要』二〇〇八年号。二〇〇九年、「日本植民地時代における朝鮮の高等女学校に関する実証的研究」平成一五—一六年度科学研究費補助金研究成果報告書、平成十七年、『海峡を越えて——京畿高等女学校の思い出』春風社、二〇〇八年。
- (4) 『朝鮮女性の知の回遊——植民地文化支配と日本留学』山川出版社、二〇〇五年。
- (5) 「日本統治末期の京城舞鶴公立高等女学校の校長と内鮮一体の実態(1)」『淑徳大学国際コミュニケーション学部学会機関誌』国際コミュニケーション学会 国際経営・文化研究』一五巻二号、二〇一一年、『同(2)』『同誌』一六巻一号、二〇一二年、『同(3)』『同誌』一六巻二号、二〇一二年。
- (6) ほかに、李榮娘「近代移行期における朝鮮の女性教育論」、洪金子『基督新報』にみる植民地朝鮮の非公式的女性教育、いずれも早川紀代ほか編『東アジアの国民国家形成とジェンダー』青木書店、二〇〇七年所収、徐禎完「植民地朝鮮における能——京釜鉄道開通式典における「国家芸能」能」『植民地朝鮮と帝国日本——民族・都市・文化』勉誠出版、二〇一〇年など。また、韓国（ハンゲル）における当該期の茶道教育の研究として、*金明培『茶道学』学門社、一九九一年があるが疑問点も多い。
- 以下、*印はハンゲルの書物をさす。
- (7) 拙著『花』の成立と展開』和泉書院、二〇〇七年、三八一—三八六頁。拙稿「近代日本のキリスト教主義女学校と精神修養——いけ花・茶の湯・礼儀作法・武道との相関を通して」上村敏文・笠谷和比古編『日本の近代化とプロテスタンティズム』教文館、二〇一三年に詳しく述べている。
- (8) 拙稿①「植民地台湾の高等女学校と礼儀作法空間」『民族藝術』第二五号、民族藝術学会編、二〇〇九年、拙稿②「植民地台湾の女学校といけ花・茶の湯」『芸能史研究』第一八九号、二〇一〇年、拙稿③「从花道看「満洲」都市女性的文化与教育」郭俊胜・胡玉海主編『張学良与九一八事变研究』遼寧人民出版社、二〇一一年、拙稿④「サイパン高等女学校と日本の伝統的文化の受容」『マイグレーション研究会会報』第七号、二〇一二年による。
- (9) 詳しくは、前掲注(7) 拙著『花』の成立と展開』一七八—一七九頁。
- (10) 『朝鮮教育要覧』朝鮮総督府内務部学務局、大正四年（復刻版）日本植民地教育政策史料集成（朝鮮編）第一巻、龍溪書舎、一九八七年。
- (11) 『学校一覽 第一回』明治四二年五月調査、釜山居留民団立釜山高等女学校。『釜山教育五十年史』釜山府釜山教育会、昭和二年、一—六〇頁。『沿革史』（昭和九年まで。『創立三〇周年記念号』からの抜粋）『渚 会員名簿』釜山高女渚会、平成六年。
- いっぽう、官立釜山中学校は大正二年四月創立、高等女学校よりも開校が遅いのは男子の場合、年頃の女子よりも親元を離れることに危

機感・抵抗感がなかったためである。

- (12) 釜山公立高等女学校編『釜山公立高等女学校資料』巻一、釜山公立高等女学校、昭和一〇年、九五―一五三頁。前掲注(11)「沿革史」。通常「内地」では、四年制から五年制に変わった場合、原則として在校生も五年制に変えられたが、朝鮮では在校生はそのまま四年制として卒業した。
- (13) 前掲注(12)『釜山公立高等女学校資料』巻一、六八頁。
- (14) 釜山公立高等女学校編『釜山公立高等女学校資料』巻三、釜山公立高等女学校、昭和一〇年、五頁。
- (15) 『釜山公立高等女学校一覽 第三回』大正四年三月調査、四五頁、七〇頁。福田須美子「朝鮮における最初の高等女学校——釜山高女学校」前掲注(3)『日本植民地時代における朝鮮の高等女学校に関する実証的研究』四一頁。
- (16) 前掲注(14)『釜山公立高等女学校資料』巻三。
- (17) 釜山公立高等女学校編『釜山公立高等女学校資料』巻二、釜山公立高等女学校、昭和一〇年、一六六頁。
- (18) 二〇〇九年一〇月二〇―二一日、佐賀県唐津市における聞き取り・史料調査による。本調査は大河内はるみ氏のご尽力を得た。記して謝したい。
- (19) 前掲注(12)『釜山公立高等女学校資料』巻一、一五七―一六九頁。
- (20) 「創立二十五周年記念沿革略誌」「白楊 創立二十五周年記念号」第二九号、京城第一公立高等女学校、昭和八年。
- (21) 前掲注(20)『白楊 創立二十五周年記念号』口絵、「記念展覽会概況」「余興」ほか。
- (22) 京都府立第一高等女学校では大正期以降、「花」「茶」について学科目「家事」「作法」の一部として取り入れたほか、放課後志望者に修得の機会を設けるものの、実際には本科卒業後、趣味娯楽的要素を含むつつも女性のたしなみや花嫁修業として修得されるもので、昭和初期戦時下には修得に修養という名目も加えられている。「宮家も修学した高等女学校——京都府立京都第一高等女学校」前掲注(7)拙著『花』の成立と展開」三三三頁。
- (23) 一九四一年三月卒業の方から卒業アルバム、写真、各種賞状、同窓会誌『白楊』(戦後発行分)等の史・資料を見せていただくとともに、何度も聞き取りをさせていただき、最後に次のようなお話も伺った。一九四〇(昭和一五)年頃、龍山の練兵場前にあった傷病兵病院への慰問を梨花高等女学校の生徒(朝鮮人)と一緒に行った。梨花高女の寄宿舎へも招かれて遊びに行ったが、それは日本人の生徒との交流を望むような形としてであった(二〇一〇年一月、於滋賀県大津市)。
- (24) 南野照子「あの頃の第一高女生の私」『白楊』第五八号、京城第一公立高等女学校白楊会、二〇〇七年、一三頁。
- (25) 詳細は、拙稿「外地の女子教育——京城第一公立高等女学校」前掲注(7)拙著『花』の成立と展開」二九―二九六頁を参照されたい。同校作法室の写真は、前掲注(8)拙稿①「植民地台湾の高等女学校と礼儀作法空間」九六頁に掲載している。白楊会全国大会二〇〇六年五月二五日、於ホテルニューオータニ大阪、同大会二〇〇八年五月二三日、於東京帝国ホテル(創立百周年記念・同会全国大会はこの回にて終了)に参加させていただき、当日多くの卒業生の方々からお話を伺うとともに後日、個人的にお目にかかりお話を伺った。
- (26) 永島広紀「戦時期朝鮮における「新体制」と京城帝国大学」ゆまに書房、二〇一一年、第一章に詳しい。また、前掲注(6)金明培『茶道学』三七七―三七八頁においても述べられている。
- (27) 同校卒業生、同塾終了後同塾活動に参加した、源平清子氏からの

- 二〇〇六―二〇一〇年の四年間にわたる聞き取り、書簡による。
- (28) 二〇一二年七月、書簡、聞き取りによる。
- (29) 高等女学校研究会プロジェクトチーム『高等女学校卒業生に対するアンケート調査資料 No.6』（韓国の女子高等普通学校・高等女学校の分）一九九九年、一四八―一四九頁。
- (30) 光州公立高等女学校編『本校の教育』光州公立高等女学校、一九三五年。
- (31) 前掲注(29)『高等女学校卒業生に対するアンケート調査資料 No.6』五四―五六頁、五八頁。この聞き取りは朝鮮人卒業生によるもの。
- (32) *『松涛』元山公立高等女学校同窓会、一九九九年。
- (33) *『京畿女高五拾年史』京畿女子中・高等学校、一九五八年、*『京畿女高八十年史』一九〇八―一九八八』京畿女子高等学校・京畿女高同窓会、一九八八年、一―三二頁（沿革）、*『京畿女高九十年史』一九九八年、*『京畿女高百年史』二〇〇八年。
- (34) 白松とは、樹皮が灰白色の松で高木、中国原産。神聖な木とされ王宮・墳墓・寺院などにある。
- (35) 釜山港高等女学校や元山高等女学校、台湾の台南第二高等女学校などの写真にある。
- (36) 二〇〇九年八月二二日、慶雲会（京畿高等女学校同窓会）総会、於京畿女子高等学校同窓会館における聞き取りから。安韓順、朴貞淑、成河吉、白行鎮氏ほか。
- (37) 柳壽仁氏（三六期生）によれば、矢鳥教諭はいつも和服であった。京美人で、作法の時間に、畳のへりを踏まないで足をスッスツと運ぶ、お菓子を出されたらお懐紙を出してお菓子を乗せて、お菓子を囓んだら歯の跡がつく、見苦しいからもう一度噛みなさいと教わったという。
- (38) 「生花」とは江戸後期に確立した様式（花型）で、通常床の間に置く。「盛花」「投入花」は大正期に確立した様式（花型）で、床の間以外、茶の間などにも置くことができ、昭和初期流行していた。「生花」にくらべて修得し易く、置く場所を余り選ばず、日本家屋以外でも飾り易いものであった。
- (39) 前掲注(36) 慶雲会における聞き取りから。
- (40) 二〇一〇年二月、ソウル華公会における、任華公氏（三〇期生）への聞き取りから。
- (41) 二〇〇九年九月二六日、慶雲会九月例会、於京畿女子高等学校同窓会館。金世永、金益朱、李英珠、閔丙琳、李英銀氏ほか。
- (42) 二〇〇九年一〇月、羅英均氏へのEメール、聞き取りによる。
- (43) 前掲注(29)『高等女学校卒業生に対するアンケート調査資料 No.6』三八頁。
- (44) 二〇〇九年二月、前掲注(37) 柳壽仁氏への聞き取りから。於ミレニアムヒルトン・ソウル。
- (45) 二〇〇九年六一八月、高董星氏への電話、ファックス、Eメール、書簡による聞き取りによる。
- (46) 二〇〇九年度小林善帆作成のアンケート。以下、「アンケート」と記す。
- (47) 金州城（山川草木轉荒涼 十里風腥し新戰場 征馬前まず人語らず 金州城外斜陽に立つ）。
- (48) 二〇一一年一月、柳壽仁氏からの聞き取りによる。
- (49) *『慶南女高六十年史』慶南女子高等学校、一九八七年、「沿革大要」『会誌』創刊号、釜山公立女子高等普通学校、昭和七年。
- (50) 『会誌』創刊号、第二号、釜山公立女子高等普通学校、昭和八年、『白梅（会誌）』第三号、釜山公立女子高等普通学校、昭和九年、『白梅（会誌）』第四号、昭和一〇年。
- (51) 二〇一〇年二月一六日、東横インホテル釜山中央洞にて、一〇期生金甲イン氏への聞き取り。同氏は一九二二年生まれ、一九三六年入

学、一九四〇年卒業。金東建氏同行。

- (52) 二〇一一年五月二〇日、東横インホテル釜山駅1にて、金蕙媛氏（一九二七年生まれ）への聞き取り。

- (53) 「平壤女子高等普通学校 沿革概要」『柳苑』第三六号、平壤女高・西門高女同窓会、二〇〇八年、一三五―一三六頁。

- (54) 二〇一一年五月一九日、開校九七周年西門高等女学校同窓会、於ソウル五道廳での聞き取り調査。劉榮善、宋錫妍、姐永金、趙英妊氏ほか。森万佑子氏同行。

- (55) 『卒業写真帖』二四回生、昭和一五年三月卒業。

- (56) 二〇一一年一月二六日、於ソウルロッテホテル、同二七日、於安養市（ソウル近郊）における趙英妊（日本人名・徳山照子）氏への聞き取り調査による。金亨淑氏同行。

- (57) 『文教の朝鮮』昭和一二年四月号（通巻一四〇号）、朝鮮教育会、一九三七年四月（復刻版『文教の朝鮮』六五、二〇一一年、オークラ情報サービス）。

- (58) 『釜山教育五十年史』釜山府釜山教育会、昭和二年、七八頁、九八頁。

- (59) 『沿革大要』『日新』第一〇号、東萊日新女学校校友会、昭和一三年。

- (60) 当校については、*『東萊学園九十周年記念画報』学校法人東萊学園、一九八五年、*『東萊学園一〇〇年史』学校法人東萊学園、一九九五年を参考にした。

- (61) 「学科目課程及毎週教授時数表」『日新』第七号、東萊日新女学校校友会、昭和一〇年、『日新』第九号、東萊日新女学校校友会、昭和一二年、前掲注（59）『日新』第一〇号。

- (62) 前掲注（59）『日新』第一〇号「職員」一覽によれば、この教師は、昭和一二年四月着任、担任学科図画・習字・手芸の教員、堀内日奈生であったことがわかる。同校の日本人教員は、同氏と国語担当教員、西川留吉の二名のみであった。修身は朝鮮人教員、李鍾貯が担当して

いた。

- (63) 二〇一一年五月二〇日、全蕙金氏への聞き取りによる。金東建氏同行。

- (64) 二〇〇九年度アンケート調査による。田元順氏（一九二八年生まれ、一九四〇年入学）。

- (65) 『第七回卒業記念写真帖』東萊日新女学校、一九三三年。

- (66) 『第四回卒業記念写真帖』東萊高等女学校、一九四四年三月。

- (67) 『写真帖』（個人写真）東萊日新女学校、一九二五―一三六年、『記念写真帖』東萊日新女学校校友会、一九二七―一九二九年。

- (68) 二〇一一年一月二七日、ソウル教育博物館（正読図書館）史料調査による。

- (69) 前掲注（7）拙稿「近代日本のキリスト教主義女学校と精神修養―いけ花・茶の湯・礼儀作法・武道との相関を通して」による。

- (70) *『進明七十五年史』進明女子中・高等学校、一九八〇年による。同校の史料調査につき崔眞善氏（滋賀県立大学大学院）のご尽力を得た。記して謝したい。

- (71) 同右、八九頁、九三頁、一二二―一二五頁。詳細を述べれば、ほかに「修身」が二時間なのは、一九二二年の三年（三年制）、一九四三年の三年・四年においてもであり、高学年であることから考えても、それも「作法」が教えられたと思われる。

- (72) 高等女学校研究会プロジェクトチーム『高等女学校に関する調査資料 No.10』（韓国の女子中等教育関係）二〇〇四年、三四頁。聞き取り対象者は一九四六年に「進明」を卒業している。

- (73) 英親王は朝鮮李王朝最後の皇太子。名は垠、父は高宗、母は嚴妃。純宗王の腹違いの弟にあたる。一九〇七年一一歳で日本に強制的に連れて行かれ、教育をうけた。梨本宮守正王の娘方子と政略結婚を強いられ妻とした。一九六三年韓国に帰国。

- (74) 前掲注(70) *『進明七十五年史』一五二頁。
- (75) 淵沢能恵(一八五〇(嘉永三)―一九三六(昭和一一))は岩手県生まれ。一八七九年二九歳で渡米、一八八二年帰国、同志社女学校英書科在学、一八八五年中退。東洋英和女学校、熊本女学校などで教鞭をとる。一九〇六年、明新女学校設立に参画、学監、理事などを歴任。在朝鮮愛国婦人会評議員、組合教会婦人会長、矯風会支部長。勲六等宝冠章ほか受賞、八六歳で永眠(宮澤正典「同志社人物誌」一〇二「淵沢能恵」)。淵沢に関し、『婦女新聞』(復刻版、不二出版) 大正六年八月三十一日、大正一五年六月二〇日、昭和三年七月一日、逝去後昭和一一年二月三日、同年三月一日、八日、一五日の記事がある。
- (76) 「沿革及現状の大要」『財団法人淑明女子高等普通学校一覽』大正七年一二月調。*『淑明七十年史』淑明女子中・高等学校、一九七六年ほかに*『淑明九十年史』淑明女子中高等学校、一九九六年、*『淑明百年史』淑明女子中高等学校、二〇〇六年を参考にした。
- (77) 前掲注(7) 『花』の成立と展開」第二部第七章「同志社女学校」二八三―二九〇頁。
- (78) 前掲注(76) *『淑明百年史』一〇九頁、*『淑明写真集』淑明女子中高等学校、二〇〇九年、一二頁。
- (79) 一九二九―三一(昭和四―六)年に淵沢能恵と同居した川又タキ氏(フェリス和英女学校卒、一九一〇年生まれ、現在一〇一歳)への二〇一二年三月―四月の聞き取り、書簡による。この調査に関し、同氏孫の小林由美子様のご尽力を得た。記して謝したい。この和室は、村上淑子「淵沢能恵の生涯―海を越えた明治の女性」原書房、二〇〇五年、一一九頁にキリスト教矯風会の集まりとしてその和室(座敷)の写真が掲載されている。淵沢とともに川又タキが写っていることから一九二九―三一(昭和四―六)年にはその和室があったことがわかる。
- (80) 前掲注(76) *『淑明七十年史』三八、一二五―一三九頁、一五七頁。
- (81) 同右、一七五―一七六頁。
- (82) 二〇〇九年度実施アンケート、李康順、白仁鎮、卞彦皓氏(入学順)による。
- (83) 生徒は既婚女性、当初授業は英語のみであった。
- (84) *梨花女子高等学校編『梨花百年史』一八八六―一九八六「梨花女子高校、一九九四年、五四―五七頁。*梨花百年史編纂委員会編『梨花百年史資料集』梨花女子大学出版部、一九九四年、一七一―一八頁。
- (85) 前掲注(84) *『梨花百年史』七五頁。
- (86) 同右、二六〇―二七〇頁、二七四頁。
- (87) 同右、一五四、二六九―二七〇頁。
- (88) 二〇一〇―二〇一一年度聞き取り調査による。
- (89) 前掲注(84) *『梨花百年史』七四―七四二頁。
- (90) 前掲注(8) ②「植民地台湾の女学校といけ花・茶の湯」四二頁。
- (91) 同校の史料所在について高惠玲先生にご教示を得た。記して謝したい。
- (92) *閔淑鉉・朴海環「梨花一〇〇年野史―写真でみる梨花一〇〇年」知人社、一九八一年、口絵。前掲注(6) *『茶道学』三七五頁。
- (93) 『朝鮮開教五十年誌』京城府南山町本願寺別院・朝鮮開教監督部、昭和二年、一七五頁、一八九頁。現在、東明女子中・高等学校による同校の学校史(<http://www.dongmyun.girls.ms.kr/down/index.jsp>)には、「一九二一(大正一〇)年六月、純宗下賜金により向上技芸学校設立」とあるが、一九四二年入学の在校生・また当時教員をしていた者(ともに朝鮮人)からは、そのような話は聞いたことがなかったという。当時の浄土真宗大谷派の記録にもない。しかしその時点で何らかの教育的活動が行われていたことも推察されよう。

(94) 『教化研究』一三〇号、一三一号、真宗大谷派教学研究所、二〇〇四年、一七五頁。

(95) アンケート調査をもとに二〇一一年一月二六日、ソウルロッテホテルにおいて聞き取り。金亨淑氏、一九二九年生まれ、一九四一年同校入学。そのほかアンケートから、一九三九年入学の李点姬氏によれば、音楽、裁縫が思い出に残っているという。

(96) 同校校舎は、『朝鮮と建築』第参輯第一〇号、朝鮮建築会、大正一三年によれば、「大正十年火災のため焼失、(中略)予算十五万円にて新築に決定、田中組の請負で、駒田府技師設計、大正十三年十月竣工、本館は近代様式鉄筋コンクリート三階建、建坪二百四坪教室二十一室、屋上庭園あり、講堂は百十六坪建物は文化式木造平家造りで耐火と防寒には細心の注意を払ってある。先に落成した(京城)第二高女、清雲洞普通学校に次ぐ立派な建物」であったという。

(97) 神武天皇祭は四月三日。「行事の花材」はアンケートに記入され拙宅へ郵送されたものによる。またそれをもとに二〇一一年一月二六日、ソウルロッテホテルにおいて聞き取り。金柔順氏、一九二九年生まれ、一九四二年同校入学。

(98) *『舞鶴七十年史』舞鶴女子高等学校・舞鶴女高同窓会、二〇一〇年。*『舞鶴六十年史』舞鶴女子高校・舞鶴女高同窓会、二〇〇〇年。各聞き取り調査による。同校の調査において、校長、同窓会長のご尽力を得た、記して謝したい。

(99) 二〇一一年八月、二〇一二年四月五月、史料・聞き取り調査。箕輪俊子氏(二期生)ほか。

(100) 二〇一一年八月、於東京、聞き取り調査。

(101) 二〇一二年五月、同校元教諭池田(旧姓上田)照子先生からの聞き取り、書簡。

(102) 二〇一一年五月二日、於ソウルプレジデントホテル、呉春煥(日

本人名呉吉)氏への聞き取り調査。森万佑子氏同行。

(103) 二〇一二年五月、聞き取り調査。山之城優貴子氏(一期生)。

(104) 二〇一二年五月、聞き取り調査。岡崎光代氏(二期生)、安藤道子、大野民子氏(二期生)。

(105) 同校についての各聞き取り調査による。

(106) 二〇一一年五月一八日、於舞鶴女子高等学校歴史館、史・資料、聞き取り調査。同校同窓会李花子氏の談話による。森万佑子氏同行。

(107) 前掲注(8) 拙稿②「植民地台湾の女学校といけ花・茶の湯」四三―四四頁。

(108) 前掲注(8) 拙稿①②参照。植民地台湾の作法室は、一軒家ないしは一軒家風につくられていた。

謝辞

史料調査に関し慶雲会(京畿高等女学校同窓会)、白楊会(京城第一公立高等女学校同窓会)、渚会(釜山公立高等女学校同窓会)、慶南女子高等学校資料室、舞鶴女子高等学校・同窓会、平壤公立西門高等女学校同窓会、東萊女子高等学校・同資料室、淑明女子高等学校・同窓会、進明女子高等学校・同窓会、培花女子高等学校、梨花女子高等学校博物館ほか各女学校・高等女学校卒業生・教員、その御家族様各位、韓国国立図書館、ソウル大学校図書館、梨花女子大学校図書館、ソウル教育博物館、真宗大谷派教学研究所、玉川大学教育博物館、李相燦先生(ソウル大学校)、呉京煥先生(釜山大学校)、金貞禮先生(全南大学校)、高(全)蕙星先生(イェール大学)、太田孝子先生(岐阜大学)をはじめとして、調査にご協力くださいましたすべての方々に、深く感謝を申し上げます。

また韓国語翻訳・通訳として森万佑子氏(ソウル大学校・東京大学大学院)、金東建氏(成均館大学校)、朴美貞氏(日文研)、金ボンス氏(長岡造形大学)、朴淳希氏(蔚山大学校)のご協力を得ましたこと、松田利彦

先生をはじめとして日文研共同研究会松田班の諸先生方から貴重なご教示を賜りましたことを、記して謝します。

本稿は、人間文化研究機構「日本関連在外資料調査研究」朝鮮班、ならびに科学研究費補助金（挑戦的萌芽研究、課題番号二二六五三一―一）の助成を受けた研究成果の一部である。

【研究資料】

国際日本文化研究センター所蔵静坐社資料

——解説と目録——

栗田英彦

はじめに——静坐社資料寄贈の経緯

静坐社資料が国際日本文化研究センターに寄贈されることになったいきさつは、舞鶴工業高等学校教授吉永進一氏と筆者が、二〇一〇年六月に静坐社を訪問させていただいたことに始まる。これに先立って、吉永氏は三月に一度静坐社を訪れていたが、その時に現在静坐社を運営しておられる小林みどり氏およびそのご息女小林厚子氏から、後継ぎの不在のために静坐社の看板を降ろす予定であることを聞いていた。静坐社が記録されることなく消えていくことを危惧されたが、すぐに何か手を打てる状況ではなく、気にかけてつとも一旦保留している状況であった。

静坐社とは、雑誌『静坐』の発行と静坐会の主催を通じて、岡田式静坐法を現在まで伝える団体である（岡田式静坐法と静坐社

の詳細については後述）。筆者は、以前から、静坐社設立のきっかけとなった医師・小林参三郎（一八六三—一九二六）の研究をしていた。小林は民間精神療法（霊術）に関心を抱いていたため、その領域に詳しい吉永氏に連絡を取ったところ、渡りに船とばかりに返事があり、早速二人で静坐社へ訪問することになった。そこで初めて静坐社の蔵書や書類を確認させていただき、その広範な人脈を窺わせる貴重な資料に遭遇することができた。小林参三郎個人の蔵書も残されていたが、多くは静坐社設立以降の資料であった。なお、小林参三郎の蔵書の大部分は、高野山大学図書館に所蔵されていることをここで一言付け加えておく¹⁾。

未整理の資料が多く、作業は長期戦となった。二〇一一年三月の東日本大震災も進捗を滞らせることになった。結局、静坐社での作業完了までには、最初の訪問を含めた六月末～七月初頭、十月初頭、十一月末、二〇一二年二月中旬、七月上旬と計五回の

訪問を必要とした。最初の訪問の後、資料の寄贈先として国際日本文化研究センターがよいのではないか、という話になり、吉永氏から同センター教授末木文美士氏に資料受け入れの検討をお願いすることになった。日文研側では、近代日本精神史の一面を明らかにする貴重な資料として、研究資料委員会の検討を経て、二〇一〇年七月二二日のセンター会議において、正式に受け入れが決定された。これを受けて、同年一月二日、小林みどり氏・小林厚子氏・末木氏・吉永氏・筆者の五人で話し合い、同センターへの寄贈に関する最終的な打ち合わせが行なわれた。現在は日文研での作業も完了し、最終的に目録はウェブ上でも公開されることになった。

今回寄贈される静坐社資料は、静坐社蔵書の一部であり、静坐社発行の雑誌『静坐』および『静坐季刊』と他二種の雑誌、および二〇四点の書籍を含む。目録の紹介に先立ち、ここでは静坐社について解説し、資料の研究上の価値を述べたいと思う。

一 岡田式静坐法について

岡田式静坐法とは大正期に一世を風靡した心身修養法である。²⁾定められた呼吸と姿勢を保持して丹田に力を込め、ただ坐るだけという簡便なものであったが、知識人・教育者・学生を中心に多くの実践者を生んだ。創始者の名は岡田虎二郎（一九七二—一九二〇）という。彼は小学校を卒業してすぐに農業に従事

し、特に宗教に関わったり、専門教育や高等教育を受けたりしたわけではなかったが、一九〇一年（明治三四）、突如として農業を辞してアメリカへ単身で遊学（一九〇五年まで）、帰国後に東京で精神療法の看板を掲げて活動を開始した。現在知られている岡田式静坐法の形式は、一九〇八年末頃までに定められたようである。³⁾一九一〇年には雑誌『実業之日本』に静坐について記事が連載されるようになり、多くの信奉者を得るようになった。岡田は自身の静坐を東洋／西洋の二項対立の中で主張せず、日本の伝統も、明治以降の西洋文明輸入政策も一切否定して、個人のうちから湧き出る内的靈性を重視して、まったく新しい文化を一から作ることを企てた。健康法としての効果に加えて、こうした主張が、近代化の矛盾と伝統の桎梏のなかでもがく人々を惹きつけることになったのだろう。一九一一年に中心的な静坐会場となる日暮里の本行寺における静坐会が始まる。一九一二年に実業之日本社から『岡田式静坐法』（執筆者は記者であり岡田ではない）が出版され、岡田式静坐法の人気を決定づけた。その後も東京の各所で静坐会が行われるようになり、最盛期には東京だけで一二七箇所にも達し、岡田はそれらの会場を全て巡回して指導していた。⁵⁾

しかし、岡田虎二郎は一九二〇年（大正九）に尿毒症を患って急逝する。一種の健康法としても受け止められていた静坐法の指導者が急逝したことは支持者を失う大きな原因となったようである。また、この流行が岡田虎二郎という個人の魅力によっていたことも大きかった。新宿中村屋の相馬黒光（一八七六—一九五五）

は、岡田の生前は十年間本行寺に一日も欠かさずに通ったが、岡田の死後は一切行くことはなくなった。黒光は静坐法を健康法以上のものと捉えていたが、岡田以外にそれを指導できる人物はいないと確信していたのである。本行寺の静坐会には一時期後継者として、岡田の高弟であり、社会主義運動家であった木下尚江（一八六九—一九三七）が推されて指導にあたったが、参加人数の減少から結局は閉鎖されるにいたった。⁽⁶⁾

岡田式静坐法についてのまとまった研究は少ないが、断片的な言及はいくつかある。田中聡は、胸に重点を置いた西洋的な近代体育に対抗して、腹を中心とした伝統的身体への回帰を通じて近代を超越しようとしたムーブメントの一環として、岡田式静坐法を論じた。⁽⁷⁾ 静坐法を思想運動として捉えたものとして、鶴見俊輔の『現代日本の思想』は注目に値する。岡田は自分の思想を体系立てて述べることはなかったが、静坐会に集まってきた人々の提出する問題に対して推論をほとんど示さず、自ら「一段論法」と呼んだやり方で回答していた。鶴見はこれを「禪宗の手法、東洋流の観念論に発するもの」でありながら、同時に「プラグマティック」な性格を持つていた。鶴見は芦田恵之助らによって始まる「生活綴り方運動」を日本のプラグマティズムとして捉えているが、ここに岡田虎二郎の思想的影響を指摘している。そして、岡田に対して「日本の近代思想史の上で独自の思想運動をおこした人で、その与えた影響はひろくかつ深い」と評価した。⁽⁸⁾ 断片的な言及は他にも随所で見られ、例えば、「大正生命

主義」の歴史記述の中で鈴木貞美は岡田式静坐法の流行を身体や精神の健康に向かう時代背景の一つとして描き、修養主義／教養主義の側面から筒井清忠は岡田式静坐法を取り上げている。⁽⁹⁾ また、田邊信太郎は代替療法の一つに、吉永進一は近代日本の民間精神療法運動史の一部に岡田式静坐法を含めて記述している。⁽¹⁰⁾ こうした様々な観点からの言及は、岡田式静坐法の多面性と広範な影響力を裏付けていると言えるだろう。

ただ、前述したように岡田の急逝により、静坐法の運動はしばしば途絶えたものとして描かれることが多い。⁽¹¹⁾ しかし、実際には、木下尚江をはじめとして静坐を続けた弟子は少なくなく、いくつかの静坐会も継続されていた。⁽¹²⁾ その中でも特に重要な役割を果たしたのが本稿で紹介する「静坐社」である。

二 岡田虎二郎の直弟子たち

静坐社に至る前史として、まず岡田の生前における静坐実践者グループについて簡単に紹介しておきたい。⁽¹³⁾ これによって、岡田式静坐法の影響範囲を確認し、岡田死後の展開と比較することも可能となるためである。

岡田虎二郎の熱心な直弟子の中で、特に著名かつ積極的な関わりを持った人物を挙げると、先述した木下尚江や相馬黒光が挙げられるだろう。木下は一九一〇年に岡田に師事するようになり、木下を通じて黒光も静坐を始めた。黒光と夫の相馬愛蔵の経営す

る新宿中村屋は、萩原礫山、高村光太郎、中村彝、中原悌二郎といった芸術家や文学者たちのサロンとなっており、一方で、インドの独立運動家ラス・ビハリ・ボースやロシアの詩人エロシエンコの世話をしたり、頭山満とも交流を持つなど、国際的な政治運動とも関わりがあった。一方、木下には田中正造や逸見吾吉（逸見山陽堂社長）といった社会主義運動の人脈があった。中村屋と逸見邸が岡田の巡回する定期的な静坐会場となっており、このネットワークに岡田式静坐法は浸透していた。¹⁵ また、木下は、当時その著述と社会主義活動で注目を集めていたため、文学と社会運動に関心を抱く学生が静坐法に関心を抱くようになる一つのきっかけとなっていた。¹⁶

次に早稲田大学の教職員とその家族による静坐実践者グループがあった。ここには早稲田大学教授の高田早苗、天野為之、浮田和民などが含まれる。この静坐会は「早稲田正座会」と呼ばれ一九一〇年（明治四三）頃に始まった。会場は牛込の矢来倶楽部に始まり、後に宗参寺（曹洞宗）に移った。¹⁷ 当時早稲田大学教授であった坪内逍遙も熱心な静坐実践者で、当時彼が主宰していた演劇研究所「文芸協会」でも静坐会が開かれていた。島村抱月・東儀鉄笛・土肥春曙なども参座しており、高田早苗が初めて静坐をしたのもここである。¹⁸ 早稲田大学教授であった岸本能武太（宗教学者・ユニテリアン）は、同僚の浮田和民に誘われて一九一一年に早稲田正坐会に初めて参座した。彼の成長は目覚しく「静坐の天才」とも評され、後に『岡田式静坐三年』『岡田式静坐法の

新研究』（「目録八一」）を著して、静坐法の解説を行っている。本人みずから「理屈をつけるのが甘い」というだけあって、著述では、静坐の技法的な側面の解説に頁を割いており、次に述べる橋本五作の人格的成長の記録に重きを置いた著作と好対照をなしている。¹⁹ また、静坐の形式を墨守した静坐社とは異なり、自ら「動坐」を考案したりするなど比較的柔軟に静坐を捉えていた。

東京高等師範学校の関係者による静坐会は「水曜会」と呼ばれ、生徒監の峰岸米造宅で開かれた。²⁰ 先述の芦田恵之助（当時東京高師付属小学校訓導）や地理教育改革を試みた北垣恭次郎もここに参座した。²¹ 『岡田式静坐の力』および『続岡田式静坐の力』（「目録五〇、五一」）を著した橋本五作（当時東京高師専攻科生、後に鳥取県師範学校教諭・旅順工科大学教授）もここから静坐を始めている。岡田は「順調に精進する人は皆此通りの順序を経て変化するものです」とこの本に描かれた橋本の体験を一つの模範例とした。²²

教育機関関係の静坐会としては他に、東京帝国大学・旧制一高関係の静坐会（本郷西教寺）と東京商科大学（後の一橋大学）の静坐会（青山梅窓院）があった。当時の東大教授の中にも参座するものがいたが（寛克彦や福来友吉）、学生が多かったようである。卒業生は教育や研究関係に加えて、実業界へ進むものが多く、その方面でのネットワークも広がった。代表的な人物に柳田誠二郎（日銀副総裁、日本航空社長）や岡田完二郎（富士通社長）がいる。柳田は静坐関係の著述を多く残している【「目録一九三―二〇〇】。また、農本主義思想家の橋孝三郎も一高時代に西教寺の静坐会で

坐った。⁽²³⁾

他にも軍人の集まった「無名会」(会場・四谷正応寺)があり、海軍大将の八代六郎もここで坐っている。芝区にあった統一基督教会(東京ユニテリアン教会・惟一館)も静坐会場となっており、前述の岸本に加え、今岡信一良、小山東助、星島二郎など静坐するユニテリアンは少なくなかった。⁽²⁴⁾また、皇族・華族・政財界にも門人が多く、それらの人々は個別に各邸宅で静坐会を開催して、岡田虎二郎を招いていた。⁽²⁵⁾

三 小林参三郎と濟世病院

前述の静坐会は全て東京で開かれていたが、岡田の故郷である愛知県田原市の静坐会(教育者の伊奈森太郎らが中心)をはじめとして、岡田の出向する静坐会は地方にもあった。京都の濟世病院における静坐会もその一つであった。この濟世病院静坐会が後の静坐社へと繋がっていく。ここでは、静坐社に至る経緯として濟世病院とその院長・小林参三郎について述べておく。⁽²⁶⁾

濟世病院は、一九〇九年(明治四二)に真言宗各派有志の宗門改革組織「祖風宣揚会」の企画によって京都東寺(教王護国寺)内に設立された慈善病院で、その後全国に設立された仏教系慈善病院の先駆けとなった。慈善事業の観点に加えて、宗教的治療と科学的治療を併用するという参三郎の治療方針が人々の耳目を集めていた。ここでいう宗教的治療とは、仏教(真言宗)の要

素を取り入れつつも、その中心的理論において民間精神療法(靈術)のムーブメントに大きく影響されたものであった。実績のある医師によるこうした取り組みは、宗教と科学の調停として、あるいは新たな科学として期待されてもいた。例えば、開院の際に教育学者の谷本富は、小林の靈術的治療論を「新心理学」として全面的に肯定する講演を行った。また、海外にもこうした治療方針と病院経営に関心を持つものがいた。詩人のタゴール、フェビアン協会のシドニー・ウエップが濟世病院を訪れて参三郎と交流し、仏耶一元論を唱えたゴルドン夫人(一八五一―一九二五)は濟世病院に寄付するだけでなく、自らも入院を希望するなど信仰治療にも大きな関心を示していた。メリマン・コルバート・ハリス(メソジスト監督教会宣教監督)からは濟世病院を支持する書簡と寄付があった⁽²⁷⁾(寄贈書の中にハリスから献呈された本がある【目録一九二】)。

岡田虎二郎に会ったのは、夫人の小林信子(一八八六―一九七三)が先であった。一九一二年(明治四五)九月のことである。東京における静坐法の盛況を知った参三郎は、信子の帰省の折に岡田に会ってくるように言った。信子は当時の中心的な静坐会場であった日暮里の本行寺へ行き、直接岡田から静坐の手ほどきを受けた。静坐によって大変快適な気持ち味わった信子は、その後も本行寺に通い、岡田に付いて四谷正応寺、宗参寺、ユニテリアン教会などで行われていた静坐会にも参坐した。京都に戻って参三郎に静坐の効果を伝えると、彼も病院の暇を見つけて上京、岡

田の元で参坐した。自身の持病であった神経衰弱の回復もあって、参三郎は濟世病院の治療として静坐を用いるようになった。一九一三年（大正二）から毎年夏と正月には岡田を京都に招いて、濟世病院や各所で静坐会を開くようになった。一九二三年には、参三郎の依頼で信子も濟世病院の静坐指導を手伝うことになったが、彼女はこの依頼に大きなやりがいを感じていたようである。ちなみに、濟世病院の静坐会には真溪派（中外日報社主）や伊藤証信（無我苑創始者・この時は中外日報社友）も参加していた。⁽²⁸⁾

静坐に傾倒する一方で、小林参三郎はこの頃から浄土真宗僧侶らと積極的に交流を持つようになった。元々、濟世病院開院前に開業していたハワイで浄土真宗本願寺派の開教監督・今村惠猛の感化を受けて仏教に関心を持っていたが、その後も弘法大師信仰に注目するなど、その関心は浄土真宗に限ったものというよりは、民間精神療法にもつながりうるような広い意味での仏教信仰だったと思われる。⁽²⁹⁾しかし、精神力や信念を必要とする精神療法の方向性から、身体技法に特化した岡田式静坐法に移行することで、信仰の問題を直接治療に関わらせる必要がなくなっていく。参三郎にとって、信仰を核とした「宗教」は治療とは切り離された「安心」の問題を解決するものとなっていた。⁽³⁰⁾そこで、小林の宗教的渴望にうまく答えたのが、浄土真宗僧侶たちであったようだ。小林夫妻は、近角常観の求道会館にも通ったが、より身近な京都の真宗僧侶らと非常に親密な交流を持つようになった。それが、足利浄円【目録一三一―一五】、山辺習学【目録一八九―

一九〇】、金子大栄、蜂屋賢喜代【目録四六一―四七】といった人々であった。小林夫妻は、熱心に彼らの話を聞き、その聴聞の場は月一回の法話会「みのりの会」として継続されていた。「みのりの会」では、前述の人々に加え、羽溪了諦なども法話を務めたようである。静坐社設立後も継続し、一九四〇年には「みのりの会」主催で「紀元二千六百年」講演会（聴衆二千人）が開かれた。講演の記録は『仏教の諸問題』として刊行された。⁽³²⁾

四 静坐社の設立

先述のように岡田虎二郎の死後、東京での静坐会は激減した。しかし、小林参三郎自身は、岡田がいつも、「命は天に任せて最後の息まで育てられるのが静坐だ、柿の実が熟しきって落ちるように」と言っていたことを引き合いに出して、「よし、自分は先生の仰せの通り精進して、柿の実が熟しきって自然に落ちるように」とさらに静坐に励んだ。⁽³³⁾彼は、静坐を用いた濟世病院での治療の成果を、春秋社から一九二二年（大正一一）に『生命の神秘』、その二年後に『自然の名医』として発表した【目録九〇、九一】。ちなみに、この時、春秋社と参三郎を繋げたのが西田天香（二燈園創始者）であり、その時の担当編集者が木村毅であった。これらの書物の反響は少なくなかったようである。倉田百三は『生命の神秘』を読んで、参三郎の静坐治療を熱望し、濟世病院を訪れて入院している。⁽³⁴⁾また、英文学者の寿学文章は

もつとも影響を受けた書物に『生命の神秘』を挙げている。⁽³⁵⁾

小林は大正一五年一〇月二八日に亡くなる。自身が生前から公言していたように「柿の実が熟して落ちるように」、病床につくこともない、突然の死であった。彼の葬儀では、追悼文集『柿の実』【目録一二】が作成され、山辺、足利、金子、蜂屋に加え、梅原真隆（真宗僧侶・仏教学者【目録一八六】）、神田豊穂（春秋社社長）、成瀬無極（京大教授・ドイツ文学者）、清瀧智龍（済世病院主事）、山口葉（済世病院副院長）が小林の追憶を寄稿し、木村毅が彼の小伝をまとめた。

参三郎亡き後、信子はしばらく床に着くが、実家の東京に戻らずに京都にとどまり、参三郎の意志をついで、昭和二年（一九二七）、静坐社を立ち上げることを決意した。静坐社の主な活動は雑誌『静坐』の発行である。『静坐』の巻頭にある趣意書を紹介しておこう。

私共同志集まりて「静坐」という雑誌を発行し、いささか保健と宗教芸術等との関係について攻究し、体験して行きたいと存じます。

静坐法は故岡田先生の創建にかかり、次いで故済世病院長小林ドクトルは進んでその得意とする所の医術の上から発明せられる所多く、それが如何に多くの同胞を裨益せられたかは、その著「生命の神秘」や「自然の名医」が明らかに報告する所であります。

私共は故ドクトルの追悼の一事業としてこの雑誌を刊行し、延いては各地における同志の方々との連絡を取りたいという念願に燃えているのであります。

どうぞこの趣意に御賛同の方々は、私共のために一瞥の力をお添え給わらんことをお願いする次第であります。

編集は小林信子が行い、印刷は足利浄円の経営する同朋舎が行った。発起人には、蜂屋賢喜代、田坂養吉、成瀬無極、山辺習学、山口葉、二荒芳徳（伯爵）、足利浄円、清瀧智龍が名を連ねている。また、執筆者には、上述の人々に加え、金子大栄、倉田百三、木村毅、竹島茂郎（教育者【目録一八〇】）が発刊時に予定されていた。その後、岸本能武太、橋本五作、西田天香、真溪涙骨、芦田恵之助、井上嘉三郎（岡田虎二郎の弟）、佐藤通次（ドイツ文学者）、角田柳作（日本文化研究者）、上野陽一（心理学者・産業能率学校創設者）、中川与之助（経済学者）なども執筆している。雑誌『静坐』は初め月刊誌として発行されていた。一九四四年二月から一九五二年四月までは戦争の影響で休刊する（不定期で数号刊行はされている）。一九五三年五月から再開し一九六一年一〇月まで月刊として続き、一九六二年四月からは季刊として発行され、二〇〇七年まで続いた。

静坐社には多くの人々が関わったが、特に中心となったのが前述した四人の真宗僧であった。金子大栄は当時のことを以下のよう
に回想している。

……その先生（参三郎）が亡くなられてからは、信子夫人によって静坐道は続けられました。その初は『静坐』の発刊であったと思います。その頃、蜂屋賢喜代、山辺習学、足利浄円という静坐道では本科卒業の先輩がありました。それに私を加へて四本柱と頼まれていたのであります。⁽³⁶⁾

この四人の他に安藤州一【目録二一七】、羽溪了諦、梅原真隆、名畑応順、阿部現亮、岩見護【目録七二】、山口益らも浄土真宗関係で静坐社において参坐した人々である。⁽³⁷⁾ 静坐社では、個々人の宗教的信仰は決して強制されることはなかったが、こうした真宗僧らの関わりから、その色合いが必然的に強くなった。例えば、一九三五年より親鸞聖人報恩講が、小林信子の個人的催しとはされてはいたが、静坐社の恒例行事となった。

五 静坐社の活動

『静坐』誌の発行を通じて、静坐社は個別に開催されていた全国静坐会を結びつける役割を果たした。一九三二年の静坐案内を見ると、東京（七）、京都（二）、大阪・神戸（三）、その他の地方（二二）、大連（二）、朝鮮京城府（一）、台湾台北市（一）、満州長春（一）の静坐会の場所と開催曜日についてまとめられており、この中には先述の峰岸の「水曜会」や岸本能武太の静坐会や橋本五作の旅順工科大学での静坐会などが含まれている。こう

した地方静坐会とのつながりによって、各地から様々な資料が寄せられることになった。地方の静坐会や静坐人からの寄贈書は今回の目録でも多くを占めている。その中でも一言触れておきたいのは、柳田誠二郎が携わった東京静坐会で活動した森田繁治による謄写版の資料である【目録一〇二—一六】。後に出版された笹村草家人編『静坐——岡田虎二郎その言葉と生涯』（無名会、一九七四年）は森田の資料を元にしており、その意味でこの資料は静坐研究において重要である。⁽³⁸⁾

静坐社（小林信子の自宅）においても、週四回静坐会が行われ、さらに座談会も月一回開催された。座談会は足利浄円を中心として行われ、静坐に関する質疑応答を中心としつつ、静坐と宗教（仏教）の話題に進むことが多かった。大きな年間行事としては七月または八月の三日間、夏季静坐会（会場・京都女子高等学校）が開催された。これには橋本五作を指導者として招聘しており、積極的に岡田虎二郎の正統を取り込もうとする静坐社の姿勢を表しているように思える。橋本が一九三二年に急逝したのは、竹島茂郎が指導に当たっている。もう一つの年間行事は、岡田虎二郎・小林参三郎の追悼静坐会である。こちらは十・十一月に行われた。

また、静坐社は記念イベントや記念出版を行い、岡田虎二郎の顕彰や静坐の興隆に努めた。例えば、一九二九年（昭和四）には静坐社の企画によって岡田の記念塔が、岡田の生まれた愛知県田原市に建立された。また、一九三七年（昭和一二）には、生前の

岡田に接した人々から岡田の話した言葉を集めて、『岡田虎二郎先生語録』【目録八九】を編集、刊行している（目録にあるものは第九版）。一九三九年（昭和一四）には、「岡田先生二十年祭追慕講演会・記念静坐会」と題したイベントを京都旭会館および東本願寺釈穀邸にて開催し、足利浄円、伊奈森太郎、佐藤通次、山辺習学、上野陽一、木村毅、二荒芳徳による講演が行われた。この時の講演内容は『静坐の力』【目録八五】として刊行されている。

静坐社は、これらの活動を通じて、個別的な静坐会をネットワーク的に結びつけ、静坐について語り直し、岡田亡き後の静坐法のムーブメントに再び輪郭を与えていった。この過程において、静坐法の形式を厳密な形で維持して、岡田虎二郎の正統を守ろうとする小林信子の意志はムーブメントを貫く核となっていた。

六 静坐社に集う人々

前述のように静坐社は浄土真宗系知識人の関わりが深かったが、関係者はそれだけにとどまらない。例えば、昭和初期に成瀬無極を中心とした脚本朗読の会「カメレオン」が小林邸で行われた。新村出（言語学者・広辞苑編纂者）夫妻、山本修二（英文学者・演劇学者）、龍村平蔵（龍村製織所二代目）夫妻、伊吹武彦（フランス文学者）などはこちらを通じて静坐社と関わった。他に、静坐社以前の交流ではあるが、小林信子は上田敏夫妻と交流があった。歌人の五島茂・美代子夫妻との交流もあったようである。

家の瑛九との関わりもある。彼の兄・杉田正臣（従心）は、京都医専の学生だったところに虎二郎の元で参坐し、また済世病院で宿直医をしつつ参三郎に静坐指導を受けていた。後に故郷の宮崎県に戻って実家の眼科医を継ぎ、医業と静坐の他に俳句やエッセイでも知られた地方の文化人となるが、この兄の影響で瑛九も静坐をしている。昭和十三年頃から特に熱心に坐り、京都の静坐会にも参加していた【目録五九一六二、七六、一六八、および雑誌『眠りの理由』】。

また、学生の参坐も多かった。一九三一年（昭和六）まで吉田神社にて毎日京大静坐会があり、旧制三高や京都帝国大学の学生の参座があった。こうした繋がりで静坐を知った人々に、西元宗助（教育学者）、横山慧悟（医師）、佐藤幸治（心理学者）などがある。何人かの学生にとって、仏教（浄土真宗）への関心が、浄土真宗系知識人を擁する静坐社への関心と繋がっていた。典型的な人物に、前述の西元や玉城康四郎（仏教学者）などがある。佐藤幸治は後にヨーガや岡田式以外の呼吸法や坐法にも関心を持つようになった。岡田に直接師事したこともある佐保田鶴治（インド哲学者・ヨーガ研究者）との共著を含め、こうした身体技法・心理療法に関する著作を多く出版した【目録一三八―一四二】。横山慧悟は、後に森田療法と静坐法を併用した心身症・神経症の治療法を自身の病院で実践し、その研究と実績を著作にまとめている【目録二〇二、二〇三】。

鈴木大拙と静坐社の関係にも触れておきたい。明治末、鈴木大

拙の師であった釈宗演は釈宗活などとともに禅を一般に開放して、近代の中での禅の展開を模索していた。そうした中で座禅を静かに坐することと捉え、キリスト教にもイスラームにも見られるものとして普遍化しつつ、修養法として体育や徳育にも効果的であると説くこともあった。⁽⁴⁵⁾ その時期に、禅の伝統とは一線を画してさらに一般化を押しすすめた坐法を提唱して、多くの人々の注目を集めていたのが岡田虎二郎であった。つまり、釈宗演らの禅と岡田式静坐法は競合関係にあった。岡田は釈宗演を「酒がなくては暮らせないようでは駄目だ」と批判していた。⁽⁴⁶⁾

しかし、静坐社の時代には状況が異なっていた。例えば、以下の小林信子の回想を見てみよう。

鈴木大拙先生のところへ坐禅を習いに来る外人が苦しくなつたと先生に訴えると、先生は私のところで静坐を学ぶようにすすめられました。鈴木先生のお弟子ミセス・エバレットは、坐禅で苦しくなつて静坐を習いにいらして、よくなり、この方の発願で神月老師の八幡の外人禅堂へ入堂する人は、ミセス・小林のところまで二週間静坐してから禅堂へ行くという事になりました。⁽⁴⁷⁾

ここでは、少なくとも静坐社と大拙周辺の禅師の間では、静坐と坐禅が競合から棲み分けの関係へと移行したことが窺える。つまり、悟りを得るための坐禅に対して、その過程で禅病などになつ

た際に有効な静坐、というわけである。この棲み分けは白隠の『夜船閑話』『遠羅天釜』における禅そのものと内観法や軟酥の法の区別とアナロジカルな関係になつている。この変化に関して、静坐社の側では、小林参三郎が静坐を仏教(宗教)とは切り離して医療に用いたことが、一つの大きな要因になつているように思う。もちろん、禅の側での変化も重要であり、それを明らかにすることは近代禅宗史の一環として重要な課題だと思われる。いずれにせよ、ここでは鈴木大拙や神月徹宗【目録九三】などの臨済宗関係の人々とも静坐社は関係を持っていたことを確認しておきたい。

七 静坐社と国際的人脈

静坐社目録には多くの洋書が含まれていることから分かるように、小林参三郎と小林信子の周辺には、海外経験のある仏教者や東洋思想シンパの外国人が多い。参三郎の留学や夫妻のハワイ在住といった海外経験が、そうした人脈を築く重要な基盤となつたのだらう。⁽⁴⁸⁾

海外経験のあつた仏教者では、先述した今村恵猛以外にも、ロサンゼルスで開教活動を行い、帰国後はビアトリス鈴木と共に神智学ロッジを結成した宇津木二秀【目録一八七、一八八】⁽⁴⁹⁾、シアトルに滞在し帰国後は足利浄円に協力して雑誌を発行した中井玄道【目録一一八】、ロサンゼルスで社会活動を熱心に行った泉田準城

【目録一七八】がいる。彼らはすべて西本願寺派で（ただし後に足利は木辺派、泉田は大谷派に転派している）、足利をはじめとして信仰復興や教団改革的な傾向を持つものが見られるのは興味深い⁽³⁴⁾。

海外からの仏教シンパでは、静坐社設立以前の例として、先述したように済世病院の信仰治療に大きな関心を示したE・A・ゴルドン夫人がいる。彼女は、マックス・ミューラーに師事し仏教、キリスト教の一元論を唱える宗教研究者でもあり【目録四三―四五】、高野山に景教碑のレプリカを建てたことで知られる。

小林信子の人脈で最も世界的に有名な人物は、生涯の親友となったミラ・リシャール（二八七九―一九七三）であろう⁽³⁵⁾。彼女はトルコ人の父とエジプト人の母の間にパリで生まれて育つ。絵画を学ぶ一方で、神秘的な関心が強く、オカルティスト、マックス・テオンに弟子入りしていた時期もある。夫の霊性思想家ポール・リシャール（一八七四―一九六七）と共に一九一六年から二〇年まで日本に滞在し、この間、リシャール夫妻は大川周明や北一輝などと交流している。夫妻が京都に滞在していた時期、ミラが最も個人的に親しくしていた人物が小林信子であった。二人は離日した後、ミラはボンデイシェリのオーロピンド・アシラムに入り、オーロピンド・ゴシシュ（一八七二―一九五〇）の霊的パートナーとなって「マザー」と呼ばれるようになる⁽³⁶⁾。その後も二人の交流は続き、一九五九年（昭和三四）、信子はミラに招待されてアシラムに二カ月間滞在し、そこで静坐を指導した⁽³⁷⁾。本目録にあるオーロピンド関係の

書籍は、こうした交流の中で信子に寄贈されたものである【目録三五―三八、九六、一三七、一六三―一六六および雑誌 *Bulletin of Sri Anubindo International Centre of Education*】。

本格的な仏教実践者では、ビアトリス鈴木⁽³⁸⁾の著作も残されている【目録一七〇】。ビアトリス以外では、彼女と交流があり、参禅も行った外国人女性作家リリー・アダムズ・ベック、本名エリザベス・ルイザ・モレスビー（一八六二―一九三二）がいる。海軍大将ジョン・モレスビーの娘として生まれ、エジプト、インド、中国、チベット、日本などを旅した後、一九一九年からカナダに住み著述業を始めた。リリー・アダムズ・ベックの名前を使って東洋の神秘主義について、E・バーリントンの筆名を使って歴史ロマンス小説の著述を行っている。そして仏教を含む東洋の哲学や宗教についての著述を行った【目録一七二―一〇〇】。最終的に彼女は夫とも別れ、秘書のヘレン・ヘイズとともに京都に滞在し、そこで亡くなった。その間、ビアトリスらとともに神月徹宗の元で参禅し、信子に教えられて静坐も経験した⁽³⁹⁾。

アダムズ・ベックは、小林信子の『枕草子』英訳にも関係している。元々彼女は、第一次世界大戦の頃に大谷大学の留学生としてイギリスに滞在していた山辺習学とともに親鸞の『浄土和讃』を英訳した。これが後にイギリスの出版社ジョン・マレーから東方知識叢書（*The Wisdom of the East*）の一冊として出版された【目録一五八】。一方、小林信子はこの頃に『枕草子』の英訳を完成させており、山辺はそれを同じく東方知識叢書の一冊として出

版することを勧めた。この時に、アダムズ・ベックはその英文の添削を行い、出版された小林信子訳の『枕草子』(The Sketch Book of the Lady Sei Shonagon)の序文を書いている【目録一五〇】。この時の添削に関する書簡のやり取りが静坐社に残っており、比較文学・翻訳研究の資料となると思われる(書簡は静坐社に所蔵。電子化済)。小林信子作の『枕草子』英訳の経緯については、木村毅が詳しく記述しているが、木村自身もこの出版に関わった一人であった。『源氏物語』を英訳したアーサー・ウェイリーによって『枕草子』の抄訳が計画されることを知った信子は、自分のものを下訳として使ってくれるように頼むことを、ちょうどイギリスに遊学しようとしていた木村毅に頼んでいたのである。木村はウェイリーに会ったが、ウェイリーの英訳はすでに印刷まで進んでいたため、ウェイリーからは別途出版することを勧められた。ちなみにヘレン・ヘイズの翻訳による『西遊記』も東方知識叢書から出版されている【目録五六⁽³⁶⁾】。

先に紹介した「ミセス・エバレット」もアメリカ仏教史上重要な人物である。⁽³⁶⁾彼女は、ルース・フラール・エバレット(後にルース佐々木、一八九二―一九六七)といい、一九三〇年、夫や娘とともに初来日し、鈴木大拙・ビートルス夫妻と出会い、神月徹宗の元で参禅した。伝記には、この時に彼女は鈴木大拙から、初心者の座禅(beginner's zazen)として、精神を統御するための坐法と呼吸の技術を指導された⁽³⁷⁾とある。これはおそらく静坐のことを示しているのだろう。その後も、アメリカと日本を往復しながら、

アメリカ仏教協会(Buddhist Society of America)をニューヨークで運営していた佐々木指月(釈宗活の弟子)に協力するなど、禅の普及に尽力した。彼女は弁護士⁽³⁸⁾の夫エドワード・エバレットと死別した後、一九四四年に佐々木指月と結婚、佐々木の死後もアメリカ仏教協会の運営に関わり、戦後は京都に在住し大徳寺龍泉庵を再興し、その他、禅関係の著述や翻訳を行った【目録二八】。さらに目録には、アメリカでの禅と仏教の普及に功績のあったドワイト・ゴダード(一八六一―一九三九)からの寄贈書もあり【目録三九―四二】、小林信子と交流があったと思われる⁽³⁹⁾。

以上のように、小林信子は、戦前の京都における海外仏教者(あるいは東洋思想シンパ)のネットワークのハブの位置にいたといえる。

八 戦時下の静坐社

十五年戦争が進むにつれて、他の多くの出版物がそうであったのと同じように、『静坐』の紙面でも国家主義的な言辞が増えてくる。ただ、それは、静坐社が組織としてなんらかの明確な方針を打ち出したというよりは、個々人が時代状況の中で静坐の意義を提示しようとした結果であったように見える。それゆえ、そうした言辞の語り方や強弱は論者によってばらつきがあった。ただ、一九三九年の「岡田先生二十年祭追慕講演会・記念静坐会」の論調が、時局の影響を多分に受けていたことは否めない。この直前

に独ソ不可侵条約が締結され、世界情勢は混迷していた。講演会では、寛克彦の影響を受けた二荒芳徳が最後の演者を務め、西洋文明と東洋文明の合流点における日本の道徳的使命として「八紘一字」を説いて幕を閉じた。しかし、この時の二荒はそうした仕事を成し遂げるために腹の力が必要だとは説いたが、静坐法そのものが日本的であるとは論じていない。⁽⁵⁹⁾

一方、身体技法そのものから独自の国家主義・皇道思想を唱えたのが、ドイツ文学研究者の佐藤通次（一九〇一—一九九〇）であった。⁽⁶⁰⁾ 彼は「岡田先生二十年祭追慕講演会・記念静坐会」で共に登壇した演者に比べると一世代若く、岡田虎二郎にも直接師事していない。佐藤は一九二六年（大正一五）京都帝国大学を卒業後に、九州帝国大学に講師として赴任（後に助教）、そこでドイツ文学の教授で岡田虎二郎の直弟子でもあった小牧健夫と出会い、岡田式静坐法に取り組むようになった。彼は小牧と語り合いながら自身の国家主義的身体論を形成していき、一九三六年（昭和一一）から、『静坐』誌にその所感を発表しはじめた。そして、一九三九年（昭和一四）に『身体論』を刊行する。

その本の中で、彼は西洋哲学において「身体」が常に所与的・客体的存在であることを批判、「身体」を「体験の主体たる行為的自己の「格相」を含むものとして捉えなおそうとする。彼の議論の出発点には現象学があり「身体はノエマ的に観察されて尽きるものではなく、ノエシ的に自覚されるものでなくてはならぬ⁽⁶²⁾」と述べ、身体の主体的側面と客体的側面を統一的に捉えよう

と試みた。佐藤によれば、生物的生命体である「肉体」が、無生物の「物体」を含むように、「身体」は自主的な霊的生命体であると同時に、被動的立場を宿す「肉体」である。この三つは互いに不可分であるため、「身体」が完全に主体性を実現するために、「肉体」が自己の主体性を徹底的に貫かれなければならない、とされる。⁽⁶³⁾

ここから、佐藤は身体技法の実践論に向かう。姿勢と呼吸という「ミズカラ」の意志によって、「オノヅカラ」なるもの——重力に支配される物的自己や生理機能によって支配される肉体的自己——をコントロールすることで、身体的自己として一つになる。その時に、身体を中心となるのが「丹田」であるとされた。⁽⁶⁴⁾ そして、これを為し得るのが「日本風の坐法」であり、岡田式静坐法はその最後の完成であるという。⁽⁶⁵⁾ ここにおいて、身体論的哲学の普遍性は、「日本的」身体技法に漂着する。

人が「身体者」として完全に主体性を発揮した時、「オノヅカラ」なる個の立場を超え、公的存在になると佐藤はいう。⁽⁶⁶⁾ つまり、彼の言う「主体性」とは個を超えたところから来るものであり、ここで個人的な身体論が国家論に繋がっていくことになる。彼は、身体の本質は「民族の生・国家の生」においてのみ発揮されると断じる。その理想とされる身体観が国家に当てはめられた時、天皇を「我が日本の丹田」として一君と万民が一如となる「神国日本」が構想される。翻って、「部分の一が全体の一の顕現垂迹となる」ため、「身体のこの一点を掴む丹田息は、まさしく、神

国日本を肉体をもつて行ずるもの」だといふ⁽⁶⁷⁾。静坐同人はそれぞれの仕方、国家や戦時下の状況と静坐を結びつけたが、有用性を超えて、丹田息自体が「忠」を行ずることであるという佐藤の『身体論』は国家主義的静坐論の一つの究極であった。

興味深いのは、この静坐論が海外にも輸出されていたことである。ドイツのキール大学哲学・心理学教授であったカールフリート・フォン・デュルクハイム（一八九六―一九八八）によってである。彼は、一九三八―一九三九年、および一九四〇年から敗戦まで、外交官として来日、ナチズムのプロパガンダの役割を果たしつつ、日本文化に関心を持って積極的に学ぼうとしている。京都に滞在した時には、中川与之助の紹介で静坐社を訪問して熱心に静坐を行った。戦後、彼は一時巣鴨プリズンに勾留され、静坐社と連絡が取れなくなったが、後に鈴木大拙がスイスに行ったときにデュルクハイムと出会って、音信が再開した。一九五六年には、ドイツ語で『腹——人間の中心』という本を出版、その中には岡田虎二郎の言葉と佐藤通次の『身体論』の抄訳を掲載した。この本で、彼は、日本文化を事例としつつ、腹を全ての人間の生活において重要な要素であると論じて、より普遍的な方向へ議論を進めている。そうした思想に基づき、ドイツで「トモス・リュッテ実存心理センター」を設立して、心理療法を開始した。ここでは、「存在の根源」として「ハーラ」、つまり腹が強調されている⁽⁶⁸⁾。

おわりに

岡田式静坐法には、特別な教義や信仰対象もなく、元々個人的な実践が基礎となつているため、必ずしも組織の必要もない。それゆえ、静坐社のような組織的活動に懸念を示す人々もいたと思われる。例えば、木下尚江や相馬黒光のグループの人々は静坐社に対して交流を持つことはほとんどなかったようである（静坐社側は木下が亡くなった時には追悼記事を出すなど、一定の敬意と関心を持ち続けており、木下の著作も所蔵していた【目録七九、八〇】⁽⁶⁹⁾）。しかし、語録の発行や記念行事の開催によって、岡田式静坐法の正統を定め、その維持と普及に努めたという点で静坐社が静坐法のムーブメントに果たした役割は大きい。さらに重要な点として、静坐社が宗教者、文学者、学生など知識人の交流的文化的なサロンとして機能していたことである。集まる人々の傾向に違いはあるが、岡田在世中の中村屋のような性格を持っていた。これによって、そうした知識人のネットワークに静坐を広めていくことになったと同時に、彼らによるそれぞれの立場からの静坐解釈を生むことになった。『静坐』誌は、こうした文化的交流と思想的展開を跡づける格好の資料となっている。

その一つとして、真宗僧たちの静坐への関わりは注目すべき点である。現在、近代仏教史研究において、近代仏教を思想史のより広い枠組みで位置づけなおす試みが進んでいる。また、その試

みと関連しながら、「ピリーフ」(教義信仰や内面的信仰)中心の近代仏教史理解への反省が起こっている。^{②⑥} 仏教の「近代化」の指標を内面的信仰に置いた場合、必ず名前が挙がるのが清沢満之の精神主義であった。金子大栄や山辺習字は清沢満之の浩々洞の同人であり、金子は近代真宗学の主唱者として知られ、山辺は戦時下に大谷大学学長を務めた。しかし、「ピリーフ」中心の近代仏教史観を相対化しつつ、仏教史をより広い思想史の枠組みから捉えた場合、彼らによる行的な静坐実践や静坐社との関わりをどのように考えるのか、という問いは吟味しておく必要のある課題であろう。もちろん、それは真宗僧に限ったことではない。鈴木大拙や真溪涙骨など仏教系知識人たちの言説を、これまで見えていなかった岡田式静坐法と静坐社という視角から、もう一度捉えなおしてみる作業は重要だと思われる。

さらに、このことを静坐社の国際的な交流についても考えるならば、トマス・ツイードのいうトランスロカティブな歴史記述という視座は有効だと思われる。ツイードは以下のように述べる。

筆者は、……「トランスロカティブ」という造語を、歴史分析において、国家を研究上の基本単位として論究しないことを示すために用いている。というのは「グローバル」や「トランスナショナル」といった地理把握では最適な理解が得られないからである。筆者の理解では、グローバルという用語には、普遍化や均質化への絶えざる衝動といった意味が含ま

れているが、本稿で描き出したような複雑な(文化的)潮流は、あらゆる所に届き、またあらゆる物を均質化するわけではない。逆説的ではあるが、こうした潮流はグローバルではなく局地的であり、連続性と同じくらいに不連続性を生むのである。^{②⑦}

ツイードはこの言葉を、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけてネイションを超えて変化した宗教的な思想の潮流——スエーデンボルグ主義や神智学をはじめとするオカルト思想の世界的な展開——の中で、宗教的真理を探究していた鈴木大拙とA・J・エドマンズとの交流を分析する際に用いている。同様に、静坐社とエバレットやアダムズ・ベックやデュルクハイムとの交流をトランスロカティブな分析から捉えてみる必要はありそうだ。それは確かに局地的であったし、岡田虎二郎の正統を維持しようとする小林信子と東洋的行法を求めていた海外の体験者の静坐をめぐるまなざしは不連続であったが、同時に海外仏教者も岡田式静坐法も既成の宗教や国境を超えて宗教的真理を追究するという潮流の中にあった。そして、その先に佐藤通次の身体論があり、その周辺に真宗知識人がいたという事実は、「国家主義」や「日本仏教」を再考していくきっかけの一つを提供しているだろう。

今回寄贈された静坐社資料は、現在まで続く岡田式静坐法の展開を跡づけていると同時に、トランスロカティブな歴史記述の可能性を開く貴重な資料である。本稿では近代宗教史(仏教史や霊

性思想史)の観点からの可能性を示したが、近代教育研究や近代文学研究、あるいは医療史などの観点からも有用なものを含むと思われる。静坐社の趣意書に、静坐と「保健と宗教芸術等との関係について攻究し、体験して行きたい」とあるように、静坐社そのものが分野の交流の舞台となっていた。本目録が、そうした幅広い研究の一助となることを期したい。

注

- (1) 木村毅「小林文庫その他」『静坐』第二巻第五号、一九二八年、一六一―一八頁。小林参三郎の蔵書は、大正一四年に高野山大学に売却されたと思われる。高野山大学図書館で小林の蔵書だったと思われる書籍をチェックしたところ、「小林蔵書」印の上に、高野山大学の印が押され、「大正一四年購求」と書かれていた。売却以前は、小林が院長を務める慈善病院済世病院にそれらの蔵書があった。おそらく、病院経営の資金繰りのために売却されたのではないかと推測される。小林の蔵書数は三千冊に及んでいたらしい。
- (2) 同時期に静坐法と呼ばれた身体技法は、他に二木謙三による「呼吸健康法」、藤田靈斎の「藤田式息心調和法」があり、また儒教の実践にも静坐はあった。ただ、本稿で「静坐」と記した場合、特に断りのない限り岡田式を指すこととする。
- (3) ごく初期は患者を仰臥させて治療させており、また催眠術のような形式を用いていたという証言もある(甲藤大器「静坐と老荘」一九一四年、一一―二頁)。
- (4) 当時の健康法紹介本では、「岡田式静坐法」の名前が真っ先にあげられていた(田邊信太郎「病いと社会——ヒーリングの探究」高文堂、

一九八九年、五九―六九頁)。

- (5) 岡田虎二郎の伝記には、中西清三「ここに人あり——岡田虎二郎の生涯」(春秋社、一九七二年)や小松幸蔵「岡田虎二郎——その思想と時代」(創元社、二〇〇〇年)などがある。本稿では、これに加えて笹村草家人編『静坐——岡田虎二郎その言葉と生涯』(無名会、一九七四年)を参照した。

(6) 相馬黒光『黙移』ほるぷ、一九八〇年、二三八―二七八頁。

- (7) 田中聡「なぜ太鼓腹は嫌われるようになったのか——〈気〉と健康法の図像学」河出書房新社、一九九三年。同様の視座を持つものとして、静坐法を西洋近代の超克を望む「オルタナティブな知」の運動として捉えた小堀哲郎の論考がある(小堀哲郎「坐——岡田虎二郎と岡田式静坐法」田邊信太郎・島蘭進・弓山達也編『癒しを生きた人々——近代知のオルタナティブ』専修大学出版局、一九九九年)。

(8) 小林信子編「岡田虎二郎先生語録」静坐社、一九三七年、七頁。

- (9) 鶴見俊輔「日本のプラグマティズム——生活綴り方運動」久野収・鶴見俊輔編『現代日本の思想——その五つの渦』岩波書店、一九五六年、七八頁。

(10) 鈴木貞美『生命』で読む日本近代——大正生命主義の誕生と展開』日本放送出版協会、一九九六年、一五三頁。筒井清忠『日本型「教養」の運命』岩波書店、一九九五年、四〇―四一頁。

- (11) 田邊、前掲書。田邊信太郎「生——オルタナティブな癒しとその実践者」田邊・島蘭・弓山編、前掲書、一一―四六頁。吉永進「解説 民間精神療法の時代」吉永進一編『日本人の身・心・靈⑧』クレス出版、二〇〇四年、一一―四四頁。

(12) 前掲の田中、小堀、鶴見の著述は、岡田式静坐法のムーブメントを岡田の死で終わったものとして捉えている。

- (13) 二荒芳徳「岡田先生を想ふ」『静坐』第三巻第十二号、一九二七年。

- (14) 岡田虎二郎に直接師事した静坐法実践者と当時の静坐会の具体的なリストは、田原市博物館編『中原悌二郎と岡田虎二郎——自然の理法・悌二郎をめぐる作家達』（田原市博物館、二〇〇七年）【目録一七七】にまとめられている。
- (15) ここに挙げた人々の中では、逸見斧吉、相馬愛蔵、中原悌二郎、中村彝、田中正造、頭山満が参坐している。中原の芸術活動と静坐の関係については、前掲の田原市博物館編『中原悌二郎と岡田虎二郎——自然の理法・悌二郎をめぐる作家達』を参照。晩年の田中正造は静坐だけではなく、独自のキリスト教思想を展開したトマス・レイク・ハリスの影響を受けた新井奥達とも交流があった（長野精一『怒涛と深淵——田中正造・新井奥達頌』法律文化社、一九八一年。瀬上正仁『明治のスウェーデンボルグ——奥達・有礼・正造をつなぐもの』春風社、二〇〇一年）。
- (16) 二荒芳徳「国際情勢と国民の修養」小林信子編『静坐の力』静坐社、一九四〇年、六五頁。渡邊八郎「二個の良民」『静坐』第二卷第一号、一九三八年、一〇—一四頁。保坂正康『五・一五事件——橘孝三郎と愛郷塾の軌跡』草思社、一九七四年、一六一—一七頁。
- (17) 森田繁治「信子先生を思う——静坐社の原点を尋ねて」小林みどり編『静坐の道』静坐社、一九八七年、一七五—一七六頁。
- (18) 実業之日本社編『岡田式静坐法』実業之日本社、一九二二年、一一一頁。
- (19) 実業之日本社の『岡田式静坐法』、岸本の『岡田式静坐三年』、橋本の『岡田式静坐の力』は岡田式静坐法関連本の中でも特によく知られた三冊である（木内浩雅「岡田先生の想い出（四）」『静坐』第二一七号、三頁）。ちなみに岸本は自彊術をやっていた十文字大元と静坐法の身体的効果について論争しており、彼が身体的側面に注目していたことを示している。
- (20) 笹村編、前掲書、三七四頁。橋本五作「岡田式静坐の力」松邑三松堂、一九一七年、二頁。
- (21) 芦田恵之助「静坐と教育」同志同行社、一九三七年【目録一一】。北垣については、武元茂人「明治末く大正期の地理教育改革論——北垣恭次郎の場合」（『社会科学研究』第三四号、一九八六年）を参照。
- (22) 橋本、前掲書、二五頁。
- (23) 保坂、前掲書、一六一—一七頁。
- (24) 今岡信一良「宗教として観たる静坐法」『六合雑誌』第三七九号。一九二二年。小山東助「静坐に関する感想」『六合雑誌』第三七九号。一九二二年。星島二郎「わが信仰生活の新紀元（特に岡山に於けるわが信仰の恩師諸友に告白す）」『六合雑誌』第三八四号、一九一三年。
- (25) 安田財閥の安田善四郎や安田善之助、住友財閥の岩崎野康弥の自宅が静坐会場となった（田原市博物館編、前掲書、一三六—一三七頁）。
- (26) 濟世病院と小林参三郎の詳細については、拙稿「宗教と医学を超えて——濟世病院長小林参三郎の治療論」（『東北宗教学』第七号、二〇一一年）を参照。
- (27) 「濟世病院開院式彙報」第三二六号、一九〇九年。「ハリス氏と小林ドクトル」『六大新報』第三二〇号、一九〇九年。「ハリス博士と濟世病院」『六大新報』第三三三号、一九〇九年。「濟世病院近況」『六大新報』第三五四号、一九一〇年。「濟世病院近況」『六大新報』第三五七号、一九一〇年。「濟世病院だより」『六大新報』第三六〇号、一九一〇年。
- (28) 小林信子「静坐社のあゆみ」小林信子監修『静坐への道』静坐社、一九六三年、四三七—四三八頁。信子の回想による上記の記述には年代や静坐会場に若干誤りがあったらしく、森田繁治が考証して訂正している（森田繁治「信子先生を思う——静坐社の原点を尋ねて」小林みどり編『静坐の道』静坐社、一九八七年、一七五—一七八頁）。

(29) 真溪涙骨「坐ることに意味を持つ」『静坐』第十三卷第五号、一九三九年。

(30) 当時の今村惠猛の布教方針は、通仏教的・コスモポリタンのであったことが指摘されている(守屋友江『アメリカ仏教の誕生——二〇世紀初頭における日系宗教の文化変容』現代史料出版、二〇〇一年)。今回の目録には含まれていないが、一九〇八年に今村から贈呈された釈宗演の著作(Shaku Soyen, 1906, *Sermons of a Buddhist Abbot*, Suzuki Daisetz Teitaro (trans), Chicago: Open Court) が小林文庫に含まれていることは、今村と小林を取り巻く仏教的雰囲気が真宗的というより通仏教的であったことを窺わせる。贈呈の事実は同書に残された今村のサインから知ることができた。

(31) 一方で、参三郎は静坐によっても宗教的境地が開けると考えていた。おそらく、「安心」に向かう時、宗教も静坐も相互補完的に有効となると考えていたと思われる(蜂屋賢喜代「静坐と宗教」『静坐』第一巻第二号、八一―一五頁)。

(32) 小林信子(みのりの会代表) 編『日本仏教の諸問題』丁子屋書店一九四〇年。講演者は、山辺習学、金子大栄、羽溪了諦であった。

(33) 小林信子、前掲書、四三八―四三九頁。

(34) 小林信子、前掲書、四四〇―四四一頁。ただ、いよいよ明日から静坐を始めようというときに、参三郎が亡くなってしまったため、同じく京都にあった森田療法を採用している三聖病院を紹介されて入院することになった。それでも、「私は小林ドクトルに静坐を教えて頂きたかったですから、ぜひ奥様に教えて頂きたい」といって信子に静坐指導を乞うて、退院後もたびたび静坐社に来ていた。なお、参三郎は森田正馬とは面識があり、小林邸に連れ帰ってしばしば欲談したという(横山慧吾「静坐のご縁結びのこと」小林みどり編『静坐の道』静坐社、一九八七年)。

(35) 寿岳文章「大正デモクラシーと春秋社」『春秋』第三〇〇号、一九八八年。

(36) 金子大栄「思出の秋……」『静坐季刊』第四五号、二頁。

(37) 小林みどり「仏教人と静坐」『大法輪』第四七巻第九号、一九八〇年、一四八―一四九頁。

(38) 森田繁治(一八九九―一九九三) は教師を務めながら、岡田虎二郎や静坐人の言葉を独自に収集して、語録や事跡の史料批判的な研究を行っていた。その観点から、静坐社のもつめた『岡田虎二郎先生語録』を評価しつつも、問題点を指摘している。森田の資料は他に田原市博物館の「春堂文庫」に『岡田虎二郎先生の研究』と題されたものが所蔵されている。なお、柳田誠二郎は特に戦後になって静坐社と関わりを深め、「静坐」誌にもたびたび寄稿するようになった。また、笹村編「静坐——岡田虎二郎その言葉と生涯」には、続編がある【目録一三六】。

(39) 小林信子が静坐の形式を墨守したことを示す言葉は枚挙に暇がないが、例えば次のように述べていた。「岡田先生の静坐は私の体と心の上にはよりの、途はないと云うことを信じて居ります。岡田先生は能く仰いました。「此要領は一つ違つても大きな問題だから」と……もちろん一つも直す(改良) こともなく、たゞ、さうして正しい姿勢、正しい呼吸の要領を得た上でなまけなで坐りつ、けて居りましたら、小さい人でも大きい人でも誰れ彼れの区別なく、みなそれぞれにほんとに生かされて行くものだと思つて居ります」(括弧内原文、「六月の京都座談会(上)」『静坐』第十巻第八号、二六頁)。

(40) 伊吹武彦「カメレオンの思い出」『静坐季刊』第四五号、一九七三年。龍村平蔵「ある夢」『静坐季刊』第四五号、一九七三年。

(41) 山口益「浄光院様を憶う」『静坐季刊』第四六号。木村毅「蔵書雑談——英訳枕の草子」『日本古書通信』第三九一号、一九七六年、五

- 頁。上田敏夫人の悦子が信子の御茶の水時代の親友であり、それで上田家と親交があった。加えて、上田は一九一五年四月から一四ヵ月京都で单身生活を送るが、この時に信子と非常に親密であったらしく『定本上田敏全集第十巻』教育出版センター、一九八一年、六七六―六七八頁。
- (42) 五島茂「手むけ」『静坐季刊』第四五号、一九七三年、二頁。五島美代子「おんたむけ」『静坐季刊』第四五号、一九七三年、二頁。
- (43) 玉城康四郎「浄円先生」『自照』第一一六号、一九六〇年、四七―四九頁。西元宗助「解説」足利浄円『坐』星雲社、一九八六年、二七三―二七六頁。
- (44) 岡田式静坐法をそれ以外のものと混ぜ合わせることに對して小林信子は否定的であり、佐藤幸治や佐保田鶴治とはその点で意見を異にしていた。
- (45) 釈宗演立案・鈴木大拙執筆『釈評静坐のすすめ』光融館、一九〇八年、六一―九、二六一―三二頁。岡田は道元を評価することはあったが、臨済宗にせよ曹洞宗にせよ、同時代の禪者や禪宗での実践を認めることはほとんどなかった（木内浩雅「岡田先生語録」『静坐』二二二―二三号）。
- (46) 笹村編、前掲書、二四〇頁。
- (47) 小林信子「岡田先生の道」『静坐季刊』第三五号、一九七〇年。
- (48) 小林参三郎のハワイ時代については、室田保夫「ハワイ時代の小林参三郎」『社会学部紀要』第一〇二号、二〇〇七年、四九―六九頁）に詳しい。また、木村毅によれば、戦後になっても京都に来る外国人名士の応接を小林信子がすることがしばしばあったらしく、そうした人々の間で密かに国際的に有名になっていたらしい（木村毅「美しい老人静坐の道をまもって四十余年——小林信子夫人——小林みどり編『静坐の道』静坐社、一九八七年、一五九―一六〇頁）。
- (49) 宇津木については、大澤広嗣・中川未来・吉永進「国際派仏教者、宇津木二秀とその時代」『舞鶴工業高等専門学校紀要』第四六号、二〇一一年）を参照。
- (50) 中井玄道や足利浄円が関連した西本願寺の教団改革や信仰革新運動については、拙稿「大正初期浄土真宗本願寺派における教団改革と信仰運動」柴田幹夫編『大谷光瑞——「国家の前途」を考える（アジア遊学一五六号）』（勉誠出版、二〇一二年、一七六―一九三頁）を参照。
- (51) ミラ・リシャルルについては、吉永進「大川周明、ポール・リシャルル、ミラ・リシャルル——ある邂逅」『舞鶴工業高等専門学校紀要』第四三号、二〇〇八年、九三―一〇二頁）を参照。もちろん、信子だけではなく、参三郎とも面識があり、夫妻は小林参三郎と宗教について語ることを楽しみにしていた、と足利浄円は述べていた（山里桂石「医乎僧乎将道人」『布哇タイムス』一九六八年六月一九日付）。
- (52) オーロピンド・ゴシユはインドで生まれ、イギリスで教育を受けた後、インドに帰国して急進的な独立運動グループのリーダーとして活躍する一方で、ヨーガを「発見」して自ら実践、一九一四年頃からフランス領インドにあるボンディシエリでヨーガ教団（アシラム）を形成していた。
- (53) 柴田徹士「静坐と国際色」小林みどり編『静坐の道』静坐社、一九八七年、七八頁。「小林信子・静坐社年譜」小林みどり編『静坐の道』静坐社、一九八七年、二五七頁。
- (54) Thomas, Clara. 1946. *Canadian Novelists 1920-1945*. Toronto, London, New York: Longmans, Green, pp. 10-11. 木村毅「枕の草紙」英訳をめぐる内外三人の女性」『北米婦女の友』第一巻第九号、一九三二年、四七―五六頁。
- (55) 木村、前掲論文。
- (56) Stirling, Isabel. 2006. *Zen Pioneer: The Life & Works of Ruth Fuller*

- (57) Stirling, *ibid.*, pp. 14-15.
- (58) ゴダード、モレスビー、エバレット、そして『弓と禅』『日本の弓術』で知られるドイツ哲学者オイゲン・ヘリゲル、中国及び日本美術の収集家であり後にヨガの実践者となったジョージア・フォアマンの五人は京都滞在時に親交があり、一九三二年に亡くなったモレスビーを除き、その後も長く交流があった。エバレットに佐々木指月と会うことを勧めたのもゴダードであった (Stirling, *ibid.*, pp. 19-20)。
- (59) 二荒芳徳「国際情勢と国民の修養」小林信子編『静坐の力』静坐社、一九四〇年、六五―七七頁。二荒の国家主義と静坐の関係については、拙稿「岡田式静坐法と国家主義——二荒芳徳を通じて」(『印度学宗教学会論集』第三七号、二〇一〇年、一―二四頁)を参照。
- (60) 佐藤については、片山杜秀『近代日本の右翼思想』(講談社、二〇〇七年、二一〇―二二五頁)でも論じられている。片山は変革的な右翼思想が現在至上主義的な思想へと挫折していく流れの中で行きついた主張として、佐藤の身体論を位置付けている。
- (61) 佐藤通次『身体論』一九三九年、白水社、一四頁。
- (62) 佐藤、前掲書、六頁。
- (63) 佐藤、前掲書、一五―一七頁。
- (64) 佐藤、前掲書、一五五―一九五頁。
- (65) 佐藤、前掲書、一四九―一五〇頁。
- (66) 佐藤、前掲書、六六―六七頁。
- (67) 佐藤、前掲書、二二八―二二九頁。
- (68) デュルクハイムについては、松下たえ子「カールフリード・デュルクハイムの場合——異文化との出会いと体現をめぐって(一)」「成蹊大学経済学部論集」第二四巻第一号、一九九三年、一〇九―一二三頁)を参照。彼の静坐社との関わりについては、小林信子「編集後記」(『静坐』第二三号、四頁)を参照。
- (69) 真偽は定かではないが、木下が小林参三郎や足利浄円を批判的に見ていたことを示す記録もある【目録八】。
- (70) こうした動向に関連する論考はいくつかあるが、数例を挙げると、末木文美士「近代日本の思想・再考Ⅰ——明治思想家論」『近代日本の思想・再考Ⅱ——近代日本と仏教』(トランスビュー、二〇〇四年)はその先鞭をつけたとされ、大谷栄一「近代仏教という視座——戦争・アジア・社会主義」(ベリかん社、二〇一二年)もこうした近代仏教の見直しを明確に打ち出した代表的な著作であり、末木文美士編『近代と仏教——国際シンポジウム第四一集』(国際日本文化研究センター、二〇一二年)は海外の研究も巻き込んだ重要な成果である。なお、「宗教」概念に関する権力的な問題を分析した磯前順一「近代日本の宗教言説とその系譜」(岩波書店、二〇〇三年)は日本においてこの動向を促した一つの起爆剤であり、キーとなる「ピリーフ」概念も磯前に負うところは大きい。
- (71) トマス・ツイード「米国オカルティズムと日本仏教——A・J・エドモンズと鈴木大拙、そしてトランスロカティヴな歴史叙述」桐原健真・オリオン・クラウタウ訳『年報日本思想史』第一一号、二〇一二年、一六頁。

静坐社資料目録

【凡例】

1. 書籍は著者名のアルファベット順と発行年で並べ、目録番号を付与した。
2. 表記ルールは以下の通り。
 - ※項目は「目録番号、著者、発行年、書名、発行者、請求記号、備考」の7つ。翻訳書の場合、「訳者」項目に訳者名を記入する。
 - ※著者や訳者が複数いる場合、和書では中黒（・）で区切って、洋書ではアンパサンド（&）で区切って並列表記する。
 - ※編者や監修者の場合、名前の下に「編」もしくは「監」をそれぞれ付加する。洋書では(ed.)あるいは(comp.)となる。
 - ※発行年、出版社の情報がない場合、和書では「不明」、洋書ではunknownと記す。

【雑誌】

『静坐』1927年3月～1961年10月（1-204, 207-303号）。

『静坐季刊』1962年4月～2007年7月（1-180号）。

『眠りの理由』（瑛九の会）1966年～67年（2号、5号）。

Bulletin of Sri Aurobindo International Centre of Education, 12 (1), 1960.

『静坐』は1927年3月～1944年2月（1号～204号）までは毎月刊行され、巻号表記（第1巻第1号～第18巻第2号）も正確に併記されている。次の205号と206号は残念ながら見つけることができず、今回の寄贈された資料には含まれていない。206号で一旦終刊したようだが、その後足利浄円も関わった浄土真宗系の雑誌『自照』第24・25号合併号（全人社、1944年7月発行）の一部が静坐社用に割り当てられて、小林信子が「新発足の喜び」を執筆している。だが、その後の『自照』も発見できず、この発足後どうなったかは不明である。戦後になり、1946年6月に207号、1950年1月に208号が刊行され、1953年5月に209号が再刊されると、以後1961年10月まで毎月刊行された。その後赤字のため休刊したが、小林信子をサポートするために、西元宗助・小松幸蔵・柴田徹士・曾我了雲らによって編集部が作られ、1962年4月に『静坐季刊』が発刊された。『静坐季刊』を含めたほぼ完全な『静坐』誌のコレクションが存在するのは今のところ日文研のみであり、大変貴重な資料といえる。

【書籍】

目録番号	著者	発行年	書名	訳者	発行者	請求記号	備考
1	Akiyama, Aisaburo	1930	Sights of Old Capital (舊都名勝記)		Tokyo: Japan Tourist Bureau	DS/897/Ak	「Nobuko Kobayashi」の署名 3rd Edition
2	安藤州一	1911	親鸞聖人の信仰		法蔵館	HM/168/An	
3	安藤州一	1920	生活の脅威に面して		法蔵館	HM/168/An	
4	安藤州一	1931	安心立命の陽明学		顯道書院	HB/113/An	
5	安藤州一	1931	宗教哲学の話		法蔵館	HK/18/An	
6	安藤州一	1939	詩より宗教へ		安藤州一	HK/11/An	
7	安藤州一	1939	陽明学講話		東洋思潮研究会	HB/113/An	
8	青木吉藏編著	1940	木下尚江翁語録第2巻（附其研究）		青木吉藏	KH/271/Ao	
9	麻詩見外	1964	静坐入門記（全）		小松為蔵	SC/194/As	
10	浅野靈聖・浅野香代子	不明	日本療術学 下巻—皇道治療		大阪治療師養成所	SC/721/As	

11	芦田恵之助	1937	静坐と教育		同志同行社	SC/194/As	「信子」の署名
12	足利浄園・金子大栄・山辺習学・蜂屋賢喜代・木村毅他	1926	柿の實		不明	GK/75/Ka	
13	足利浄園	1942	坐		同朋舎	HM/168/As	
14	足利浄園	1951	坐の國		自照舎	SC/194/As	
15	足利浄園	1956	開應記		自照舎	HM/168/As	
16	栗津晴嵐	1914	新編妖怪夜話		鈴木書店	KG/745/Aw	
17	Barrington. E.	1926	Glorious Apollo		London, Bombay, Sydney: George G. Harrap	PS/3503/Be	「Nobuko Kobayashi」の署名
18	Beck. L. Adams	1922	The Ninth Vibration and Other Stories		New York: McClelland & Stewart	PS/3503/Be	「To Nobuko Kobayashi with all good wishes from L. Adams Beck, 1922」の献辞
19	Beck. L. Adams	1926	The Splendour of Asia: The Story and Teaching of the Buddha		New York: Dodd, Mead	BQ/872/Be	「From the author L. Adams Beck. Nobuko Kobayashi」の献辞
20	Beck. L. Adams	1928	The Way of Power: Studies in the Occult		New York: Cosmopolitan Book	BF/1411/Be	「Nobuko Kobayashi」の署名
21	Beck. L. Adams	1928	The Story of Oriental Philosophy		New York: Cosmopolitan Book	B/121/Be	「L. Adams Beck. December 1928 Nobuko Kobayashi」の献辞
22	千葉馨	1976	岡田式静坐の真髓 (全) 一岡田虎二郎先生の御言葉		竹村和夫	SC/194/Ch	非売品
23	近重眞澄	1926	物		中外出版	HM/9/Ch	
24	Chinmoy	1958	The Mother of the Golden All		Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram	BL/1273/Ch	「To Revered Sister Nobu Kobayashi With High Compliments, Chinmoy 6.3.'60.」の献辞
25	第一家電OA販売株式会社編	1983	岡田虎二郎先生を憶う一講話今岡信一良先生		不明	SC/194/Da	
26	Das, Nilima (comp.) & Sethna, K. D. (ed.)	1978	Glimpses of the Mother's Life		Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram	BL/1273/Da	「Dear みどり、西牟田 挨子 ニーマル・ボッダー 差し上げます。20. Aug. '94」の献辞
27	Day, Frank R.	1906	Princess of Manoa		Sun Francisco and New York: Paul Elder	GR/385/Da	「To Mrs. Kobayashi ? Greetings From」の献辞
28	Dumoulin, Heinrich	1953	The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumonkan	Sasaki, Ruth Fuller	New York: First Zen Institute of America	BQ/9262/Du	「To my friend Kobayashi Nobuko with affectionate regards ??, Gyōsen-an Daitoku-ji Kyoto January. 26. 1956」の献辞
29	The Federation of All Young Buddhist Association of Japan (ed.)	1934	The Teaching of Buddha (The Buddhist Bible): A Compendium of Many Scriptures Translated from the Japanese		Tokyo: The Federation of All Young Buddhist Association of Japan	BQ/4132/Ga	「Nobuko K.」の署名
30	藤田祐慶 (靈齋)	1934	人は腹一腹の現代的認識と其の鍛錬法		腹道報皇會	SC/194/Fu	
31	深田淳	1979	静坐六十年		世田谷静坐会	SC/194/Fu	非売品

32	福岡静坐會編	1926	静坐の栞（第2号）		福岡静坐會	SC/194/Fu	第4回岡田式静坐講習会（1926.3.15-25）にて
33	福澤詩磨子編	1935	ラテン名家文選學問のすゝめ		尚文堂	HC/5/Fu	「ママちゃま、？ 六月一日 志ま子より」の献辞
34	二荒芳徳	1941	皇國の道を直視して		湯川弘文社	A/22/Fu	
35	Ghose, Sri Aurobindo	1921	Love and Death		Madras: Shama'a Publishing House	PR/9499/Gh	
36	Ghose, Sri Aurobindo	1922	Ideal and Progress		Calcuta: Arya Publishing House	B/105/Gh	
37	Ghose, Sri Aurobindo	1923	Thoughts and Glimpses		Calcuta: Arya Publishing House	BL/1273/Gh	2nd Edition
38	Ghose, Aurobindo	1953	The Mother		Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram	BL/1273/Gh	「To Nobuko with blessings ??」の献辞 De luxe Edition (First Edition 1928)
39	Goddard, Dwight	1925	A Nature Mystic's Clue		unknown	PS/3513/Go	
40	Goddard, Dwight	1929	The Buddha's Golden Path: A Manual of Practical Buddhism based on the Teachings and Practices of the Zen Sect but Interpreted and Adapted to Meet Modern Condition		London: Luzac	BQ/9265/Go	「To my honored teacher of "still sitting" Mrs Nobuko Kobayashi, with the good wishes of Dwight Goddard」の献辞
41	Goddard, Dwight	1932	Self-Realization of Noble Wisdom: A Buddhist Scripture		Thetford, Vermont: Dwight Goddard	BQ/1105/Go	「To Mrs. Nobuko Kobayashi with the regards of Dwight Goddard」の献辞
42	Goddard, Dwight	1932	A Buddhist Bible: The Favorite Scriptures of the Zen Sect		Thetford, Vermont: Dwight Goddard	BQ/1138/Go	「To Mrs. Nobuko Kobayashi with my regards of the author Dwight Goddard」の献辞
43	Gordon, E. A.	1911	The Lotus Gospel, or, Mahayana Buddhism and its Symbolic Teachings		Tokyo: Waseda University Library	BR/128/Go	
44	Gordon, E. A.	1916	Symbols of "the Way": Far East and West		Tokyo, Osaka, Kyoto, Fukuoka & Sendai: Maruzen	BQ/5100/Go	「Cordially your's E. A. Gordon.」の献辞
45	Gordon, E. A.	1921	Asian Cristology and the Mahāyāna: A Reprint of the Century-old "Indian Church History" by Thomas Yeates, and the Further Investigation of the Religion of the Orient as Influenced by the Apostle of the Hindus and Chinese		Tokyo, Osaka, Kyoto, Fukuoka & Sendai: Maruzen	BR/1065/Go	
46	蜂屋賢喜代	1943	苦の探究		大谷出版協會	HM/168/Ha	
47	蜂屋賢喜代	1979	獨語集		不明	HM/168/Ha	再刊（初版：1941.8）
48	Happer, John Stewart	1934	Japanese Sketches and Japanese Prints		Tokyo: Kairyudo	DS/821/Ha	「With the author ?? Happer」の献辞
49	長谷川卯三郎	1958	医学禪一肚と健康の原理		創元社	SC/194/Ha	再版（初版：1958.9.1）
50	橋本五作	1917	岡田式静坐の力		松邑三松堂	SC/194/Ha	第5版
51	橋本五作	1922	続岡田式静坐の力		松邑三松堂	SC/194/Ha	
52	服部正喬編	1972	岡田文庫目録（附：Great Stone Face）		服部正喬	UP/171/Ha	
53	服部正喬口述	1978	岡田京一氏と岡田虎二郎先生を語る		田原静坐会	SC/194/Ha	小沢耕一速記

54	服部正喬述、 平田秋刀丹田 会編	1982	岡田式静坐法昔ばなし—岡田虎二 郎先生や諸先輩の話など		服部正喬	SC/194/Ha	
55	服部静夫	1912	坐禪と静坐		弘學館・金正堂	HM/177/Ha	
56	Hayes, Helen M.	1930	The Buddhist Pilgrim's Progress		London: John Murray	PL/2697/Ha	Wisdom of the East Series
57	平田内蔵吉	1940	正坐法		山雅房	SC/194/Hi	
58	平田晋策	1926	愚禿親鸞		合掌社	HM/163/Hi	
59	堀切博昭編	1987	従心先生語録（杉田正臣先生）		堀切博昭	SC/194/Ho	
60	堀切博昭	1996	従心先生語録（杉田正臣先生）— 静坐道と自由律句		堀切博昭	SC/194/Ho	
61	堀切博昭	1997	静坐道—従心先生語録		堀切博昭	SC/194/Ho	
62	堀切博昭編	2003	静坐の道—従心先生語録		堀切博昭	SC/194/Ho	『静坐道—従心先生語 録』の補充修訂版
63	細川基博	2002	岡田式静坐法の実践—驚異の威 力！若がえり！		東京図書出版会	SC/194/Ho	『謹呈 細川基博』の献 辞
64	Hawthorne, N.	1972	偉大な石の顔	竹本行雄	竹本行雄	KS/218/Ha	『謹呈 竹本行雄 昭 四七、一一、一九』の 献辞 非売品
65	今村新吉述	1925	神経衰弱に就て		日本心靈學會	SC/374/Im	
66	Imamura, Yemyo & Shinkaku, Kaundinya	1932	Hawaiian Buddhist Annual		Honolulu: Inter- national Buddhist Institute, Hawaiian Branch	BQ/2/Im	
67	今岡信一良	1981	人生百年		日本自由宗教連盟	HK/9/Im	
68	伊奈森太郎・ 福田正治編	1941	静坐五十訓		信道會館	SC/194/In	
69	井上嘉三郎	1957	健康と弓—鐙殻集		奈良県弓道連盟	FS/37/In	
70	伊藤尚賢述	1915	呼吸静座法（体力養成叢書第6編）		新橋堂	SC/194/It	
71	岩見護	1955	山雲抄		永田文昌堂	GB/645/Iw	「小林信子様 岩見護」 の献辞
72	岩瀬法雲	1938	第一義の綴方教育		同志同行社	FC/81/Iw	
73	笠原信次	1972	高志乃夜話		新潟県生命共済農 業協同組合連合会	DM/31/Ka	
74	桂利劍	1931	信じてたすかるか稱へてたすかる か		法雷社	SC/194/Ka	
75	甲藤大器	1920	増補岡田式静坐と老莊		森江書店	SC/194/Ka	増補5版（初版： 1914.5.18）
76	川野正一・ 甲斐亮典	1989	杉田正臣先生追悼録		杉田正臣先生追悼 録出版会	GK/131/Su	非売品
77	菊本実編	1981	岡田式静坐法と岡田虎二郎先生語 録集大成		菊本静坐研究所	SC/194/Ki	
78	菊村紀彦	1975	金子大栄一人と思想		読売新聞社	HM/163/Ki	
79	木下尚江	1936	書簡に代へて—妻みさ子の永眠を 語る		木下尚江	GK/74/Ki	
80	木下尚江	不明	病中吟—木下尚江遺稿		木下正造	KG/561/Ki	非売品
81	岸本能武太	1921	岡田式静坐法の新研究		大日本文華	SC/194/Ki	
82	Kiyozawa, Manshi	1936	Selected Essays of Manshi Kiyozawa	Tajima, Kunji & hacklock, Floyd	Kyoto: Bukkyō Bunka Society	BQ/4055/Ta	山辺習学による Editorial Note 有り
83	小林みどり編	1987	静坐の道—静坐社創立60周年記念 文集		静坐社	SC/194/Ko	
84	小林信子編	1929	御静坐		静坐社	SC/194/Ko	
85	小林信子編	1940	静坐の力—岡田先生二十年祭記念		静坐社	SC/194/Ko	

86	小林信子編	1942	静坐一はじめての方に		静坐社	SC/194/Ko	
87	小林信子監・小松幸蔵・西元宗助・曾我了雲編	1963	静坐への道—小林信子先生喜寿記念刊		静坐社	SC/194/Ko	
88	小林信子	1979	素晴らしい道、静坐—小林信子遺文集第3冊		静坐社	SC/194/Ko 3	
89	小林信子編	1987	岡田虎二郎先生語録		静坐社	SC/194/Ko	9版(初版:1937.5.17)
90	小林参三郎	1922	生命の神秘—生きる力と醫術の合致		杜翁全集刊行會	SC/194/Ko	
91	小林参三郎	1928	自然の名醫—醫術に應用されたる静坐		静坐社	SC/194/Ko	改版(初版:1924.5.10 @春秋社)
92	小林参三郎記	1976	支那醫學開發に就て愚見を陳べ同仁會を賛し支那人に施したる外科手術成績に及ぶ		不明	SC/511/Ko	『東京医事新誌』1278号別冊(1902)抜刷を、『静坐その二』として静坐社が製本したもの
93	神月微宗	1937	尋牛夜話		圓福寺	HM/178/Ka	
94	Mead, George Robert Stow	1906	The Gnosis of the Mind: Echos from the Gnosis vol. 1		London and Benares: Theosophical Publishing Society	BP/565/Me	
95	南伝太郎	1948	病める哲学徒の手記		臼井書房	GK/83/Mi	
96	Mitra, Sisirkumar	1957	Sri Aurobindo and the New World		Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram	BL/1273/Mi	『Madame Kobayashi with Kindly regard. Sisirkumar Mitra 21.2.60』の献辞
97	三浦関造	1955	人間の秘密—綜合ヨガ		竜王文庫	SC/194/Mi	
98	三宅伊三郎	1967	憧憬と思慕—岡田虎二郎先生と座友		三宅伊三郎	SC/194/Mi	『贈呈 三宅伊三郎』の献辞
99	木雞愚人	1934	岡田虎二郎先生語録		木雞愚人	SC/194/Ok	
100	Moresby, Louis	1927	Rubies		London, Bombay, Sydney: George G. Harrap	PS/3503/Be	
101	森田正馬	1926	神經衰弱及強迫觀念の根治法		實業之日本社	SC/361/Mo	
102	森田繁治編	1966	静坐遺訓と私観—伊奈森太郎氏記録		不明	SC/194/In	『静坐』60号、80号からの抜粋
103	森田繁治編	1966	岡田虎二郎先生説話—松田寿蔵氏ノートの研究		不明	SC/194/Ma	『静坐』16号、17号からの抜粋
104	森田繁治編	1966	岡田先生参坐録—佐保田鶴治氏記録		不明	SC/194/Sa	『静坐』26号、27号、127号からの抜粋
105	森田繁治編	1967	青年時代の岡田先生—伊奈森太郎氏記録		不明	SC/194/In	『静坐』36、38、39、41、43、44号からの抜粋
106	森田繁治編	1967	静坐が生れるまで、その他—井上嘉三郎氏記録		不明	SC/194/In	『静坐』20、44号からの抜粋
107	森田繁治編	1967	逸見斧吉氏日記、相沢肇氏日記		不明	SC/194/He	
108	森田繁治編	1967	岡田虎二郎先生 青年時代の知友		不明	SC/194/Mo	
109	森田繁治編	1967	岡田虎二郎先生 地下千萬丈の心		不明	SC/194/Mo	
110	森田繁治編	1967	岡田虎二郎先生の二宮翁事蹟の探究		不明	SC/194/Mo	
111	森田繁治編	1967	岡田虎二郎先生語録—白熊生、渡辺氏、久保田氏記録		不明	SC/194/Mo	
112	森田繁治編	1967	磯業かご—木下尚江翁遺稿		不明	SC/194/Mo	
113	森田繁治編	1968	甲藤大器翁著「静坐と老荘」から(一)		不明	SC/194/Ka	
114	森田繁治編	1970	実業之日本社岡田式静坐法(二)		不明	SC/194/Mo 2	
115	森田繁治編	1970	実業之日本社岡田式静坐法(一)		不明	SC/194/Mo 1	『王陽明の説』(1枚)を付す

116	森田繁治編	不明	岡田先生語録その他一麻蒔見外氏記録		不明	SC/194/As	
117	中川与之助	1948	女性宣言		関書院	EF/71/Na	
118	Nakai, Gendo	1937	Shinran and His Religion of Pure Faith		Kyoto: Shinshu Research Institute	BQ/8749/Na	
119	中村幹治 (風香)	1960	静坐五十年		不明	SC/194/Na	
120	中村風香述	1936	一静坐子としての坐禪儀解		不明	SC/194/Na	
121	中村天風	1994	運命を拓く一天風瞑想録		講談社	US/51/Na	
122	中根佐一郎	1966	健康禪一心身一如の健康実践法		創元社	SC/194/Na	
123	中西清三	1962	静坐法の創始者岡田虎二郎		春秋社	GK/113/Na	
124	西勝造	1930	西式強健術と觸手療法		實業之日本社	SC/194/Ni	
125	西田天香	1926	○		中外出版	HR/111/Ni	
126	西元宗助	1978	宗教と教育のあいだ		教育新潮社	FC/97/Ni	
127	西元宗助	1986	この世を生きる		百華苑	HM/168/Ni	
128	西元宗助	1962	念佛者の人生論		百華苑	HM/168/Ni	
129	西元宗助	不明	ただ南無阿弥陀仏一人間が人間になるために		百華苑	HM/168/Ni	
130	奥園克己・山田輝彦	1980	麻生塾建塾の精神／森鷗外思想		北九州田母澤会	KG/571/Ok	北九州田母澤会叢書第1集
131	Ozaki, Yei Theodora (ed.)	1903	Japanese Fairy Tales		New York: A. L. Burt	PL/749/Oz	
132	小沢耕一編	1971	岡田虎二郎先生五十年祭記念講演記録		田原静坐会	SC/194/Oz	
133	小沢耕一編	1978	岡田虎二郎伝		田原静坐会	GK/113/Oz	
134	小沢耕一・森下勲	1972	岡田虎二郎先生より令弟井上嘉三郎氏宛書簡集		田原静坐会	GK/113/Oz	
135	Rolland, Romain	1923	Mahatma Gandhi: mit einem Nachwort Gandhi seit seiner Freilassung		München und Leipzig: Rotapfel-Verlag	DS/481/Ro	署名あり
136	笹村草家人編	1988	静坐一岡田虎二郎その言葉と生涯(続)		東京静坐会	SC/194/Sa	再版(初版:1977.12@無名会)
137	Sastry, T. V. Kapali	1960	Flame of White Light		Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram	BL/1273/Ka	「Pondicherry Asaram. 14 3/60. To "MAMACHAN" with Mother's blessings. From Shanta.」の献辞
138	佐藤幸治	1947	人間総合科学への道一氣とモラル		高桐書院	SC/194/Sa	「謹呈小林先生 願以此功德 普及於一切 著者」の献辞
139	佐藤幸治	1951	人格心理学(心理学全書11)		創元社	SB/131/Sa	「謹呈 小林先生 一九五二・七月 著者」の献辞
140	佐藤幸治	1961	心理禅一東洋の知恵と西洋の科学		創元社	HM/171/Sa	「謹呈 小林参三郎先生 御霊前 一九六一年八月 著者」の献辞
141	佐藤幸治編	1972	禪の療法・内観法		文光堂	SB/237/Sa	
142	佐藤幸治・佐保田鶴治編	1976	静坐のすすめ		創元社	SC/194/Sa	
143	佐藤通次	1955	この道一調和の哲学		元々社	HA/5/Sa	
144	佐藤通次	1960	人生についての談話一青年に贈る思想レーダー		理想社	HA/5/Sa	著者から小林信子への贈呈サインあり
145	佐藤通次	1966	日本の武道		新教育懇話会	FS/37/Sa	
146	佐藤通次	1968	仏教哲理		理想社	HM/51/Sa	
147	佐藤通次	1971	健康談義		新日本春秋社	SC/194/Sa	著者から小林信子への献辞あり
148	佐山昭彦	1995	椅子静坐のすすめ		近代文芸社	SC/194/Sa	

149	Sei Shōnagon	1928	The Pillow-book of Sei Shōnagon	Waley, Arthur	London: George Allen & Unwin	PL/788/Se	「To Nobuko Kobayashi from ? ? L. Adams Beck, December 1928」の献辞
150	Sei Shōnagon	1930	The Sketch Book of the Lady Sei Shōnagon	Kobayashi, Nobuko	London: John Murray	PL/788/Se	Wisdom of the East Series
151	静坐社編	1929	吾師之塔—岡田先生十年祭記念建之		静坐社	GK/113/Wa	
152	静坐社編	1977	大船に乗った気持ちで坐る—第五十回夏期静坐実習会講演集		静坐社	SC/194/Ka	
153	静坐社編	1978	本来の自己に帰る—第五十一回夏期静坐実習会講演集		静坐社	SC/194/Ka	
154	静坐社	1984	静坐入門 (小林信子遺文集第1冊)		静坐社	SC/194/Ko	2版 (初版: 1976.11.28)
155	静坐社編	不明	岡田虎二郎先生語録便覧		静坐社	SC/194/Ok	「岡田虎二郎先生語録」第5版 (S32.8.25) の見出し語集
156	静坐社青年部一同	1963	小林信子先生の言葉 (一)		静坐社青年部	SC/194/Se	中外日報の連載をまとめたもの
157	石龍子	1912	性相講話 (全)		性相学会	HR/511/Se	5版
158	Shinran Shōnin	1921	Buddhist Psalms	Yamabe, S. & Beck, L. Adams	London: John Murray	BQ/8722/Ya	「To Mr. And Mrs. Kobayashi.」の献辞 Wisdom of the East Series 書き込み多数あり
159	Shinran Shonin	1935	Shoshinge: The Hymn of True Faith	Itsuzo Kyogoku	Itsuzo Kyogoku	BQ/8749/Sh	
160	姿勢研究所編	1967	姿勢と健康 (姿勢と生活1)		国勢社	SC/194/Sh	
161	曾我了雲	1984	雲になって—曾我了雲追悼集		曾我まり	GK/129/Ku	曾我了雲 (七回忌) 追悼集
162	曾我了雲	不明	岡田式静坐法		不明	SC/194/So	
163	シュリーオロピンド	1962	聖なる母	金谷熊雄	オーロピンドソサイエティ	HB/175/Gh	木村秀雄教授贈
164	Sri Aurobindo Ashram (ed.)	1931	Conversations with the Mother		Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram	BL/1273/Co	「To Nobuko Kobayashi」の献辞 No Copy is Genuine without the Number and The Mother's Signature, No. 343
165	Sri Aurobindo Ashram (ed.)	1953	Le rôle des fleurs		Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram	BL/1273/Ro	
166	Sri Aurobindo Ashram (ed.)	1983	An Eternal Birth in Human Time: A Pictorial Life-sketch of the Mother		Pondicherry: Sri Aurobindo Society	BL/1273/Et	
167	須賀隆賢	1924	全法然		春秋社	HM/153/Su	
168	杉田正臣編著	1980	瑛九抄		「根」発行所	KC/229/Su	瑛九 (画家・写真家、本名杉田秀夫) は杉田正臣の弟
169	Suzuki, Daisetz T.	1930	Studies in the Lankavatara Sutra: One of the Most Important Texts of Mahayana Buddhism, in which Almost All its Principal Tenets are Presented, Including the Teaching of Zen		Routledge	BQ/1727/Su	To Mrs. Nobuko Kobayashi with my good wishes. Kyoto, June 1930.
170	Suzuki, Beatrice Lane	1931	Shingon and Mt Koya: With Kobo Daishi's Poem and Rev. Shoken Akizuki's Article on "Anjin in Shingon"		Eastern Buddhist Society	BQ/8999/Su	

171	Suzuki, Daisetz T.	1934	The Training of the Zen Buddhist Monk		Kyoto: Eastern Buddhist Society	BQ/9294/Su	
172	Suzuki, Daisetz T.	1934	Essays in Zen Buddhism (third series)		Luzac	BQ/9266/Su	
173	Tada, Kanae	1934	The Praises of Amida: The Buddhist Sermons of K. Tada	Lloyd, Arthur	Bukkyō Bunka Society	BQ/5345/Ta	
174	多田政一	1936	綜統醫學通説		日本綜統學術院	SC/21/Ta	A. Yauaita. May 1926
175	田原静坐会編	1969	岡田虎二郎先生写真帖		田原静坐会同人	GK/113/Ta	増補復刊
176	田原静坐会編	1990	岡田虎二郎先生七十年祭に捧げる言葉		田原静坐会	SC/194/Ok	
177	田原市博物館編	2007	中原梯二郎と岡田虎二郎一自然の理法・梯二郎をめぐる作家達		田原市博物館	KB/91/Na	田原市博物館◎平成19年春の企画展
178	Takahashi, Takeichi & Izumida, Junjo	1932	Shinranism in Mahayana Buddhism and the Modern World		unknown	BQ/7380/Ta	
179	高島米峰	1926	女		中外出版	EF/71/Ta	
180	竹島茂郎	1921	静坐と人生		目黒書店	SC/194/Ta	
181	田中俊英	1934	典坐教訓新釋		光融館書店	HM/172/Ta	
182	東京静坐会編	1991	一生の静坐—柳田誠二郎先生白寿祝賀記念文集		東京静坐会	SC/194/To	
183	鶴嶺高等女學校編	1936	静坐の動行		鶴嶺高等女学校	SC/194/Ts	非売品
184	上野陽一	1938	坐の生理心理的研究		正信同愛会	SC/194/Ue	
185	上野陽一	1947	能率道講話 (上野陽一著作集2)		産業能率専門学校	US/51/Ue	
186	梅原真隆	1926	家		中外出版	HM/168/Um	
187	Utsuki, Nishu	1937	The Shin Sect: A School of Mahayana Buddhism		Kyoto: Publication Bureau of Buddhism Books, Hompa Honganji	BQ/8715/Ut	
188	Utsuki, Nishu	1937	Life of St. Shinran		Kyoto: Publication Bureau of Buddhism Books, Hompa Honganji	BQ/8749/Ut	Honganji Pamphlets No.1
189	山邊習學	1939	心身鍛練之書		東洋経済出版部	SC/194/Ya	著者の献辞あり
190	山邊習學講述	1943	豊草原神風和記講義		大谷出版協會	HL/31/Ya	著作権者：籙含雄
191	山鹿旗之進編	1911	はりす夫人 (Life of Mrs. Flora Best Harris)		教文館	GK/442/Ya	「To Dr. S. Kobayashi with ? good wishes M C Harris. March 1912.」の献辞
192	山名義順	1967	聴法の華々		山名蓉子	HM/163/Ya	非売品・遺稿
193	柳田誠二郎	1970	一生の静坐—岡田先生五十年祭記念講演		不明	SC/194/Ya	
194	柳田誠二郎	1980	一生の静坐—柳田誠二郎先生米寿記念出版		東京静坐会	SC/194/Is	
195	柳田誠二郎	1984	岡田式静坐の道		地湧社	SC/194/Ya	
196	柳田誠二郎	1985	日日新たに—柳田誠二郎先生講和録		不明	SC/194/Hi	
197	柳田誠二郎	1988	大道を歩みて—柳田誠二郎先生満九十五才御誕生祝賀静坐会講話		不明	SC/194/Ta	
198	柳田誠二郎	1989	静坐の力—柳田誠二郎先生満九十六才御誕生祝賀静坐会講話		不明	SC/194/Se	
199	柳田誠二郎	不明	静坐の道		不明	SC/194/Ya	
200	柳田誠二郎	不明	語録釋義 (稿)		不明	SC/194/Ya	
201	楊一鴻	1989	禪道與再生—静坐二十年		楊一鴻	SC/194/Yo	
202	横山慧吾	1969	静坐提唱—静坐と森田療法		牛臥病院	SC/194/Yo	改訂第5版 (初版: S39.7.1、改訂第4版: S43.1.20)

203	横山慧吾	1983	静坐療法—心身に苦悩を抱く人々のために		創元社	SC/194/Yo	第3版（初版：1974、2版：1975）
204	全日本能率連盟人間能力開発センター	1975	静坐への道—岡田式静坐法		全日本能率連盟人間能力開発センター	SC/194/Se	

**Catalogue of the Seiza-sha Collection in the International Research Center for Japanese Studies
and an Account of the Japanese Quiet-sitting Movement after 1920**

KURITA Hidehiko

Keywords: Okada method quiet-sitting, Japanese mind cure movement, Shin Buddhism, Zen Buddhism, Suzuki Daisetsu Teitarō, self-cultivation (*shūyō*), nationalism, translocative analysis

A method of quiet sitting (*seiza*) developed by Okada Torajirō (1872–1920) called the *Okada shiki seiza hō*, was very influential from 1910 to 1920. Okada taught that inner spirituality grew from inside the individual through the practice of his method, and by his teaching he set out to create a new kind of culture and education in Japan, rejecting not only Japanese tradition but also the foreign ideas being imported into Japan from Western countries since the mid-nineteenth century. This emphasis seemed to attract a range of people, including intellectuals and students struggling with the contradictions they perceived in Japan's modernization and the fetters of their own traditions. A number of scholars have argued that the movement rapidly disappeared after Okada's sudden death. But some disciples continued their practice of quiet sitting. The Seiza-sha in Kyoto was one of the groups that carried on the quiet-sitting sessions and played the most important role among followers of the Okada method. It was established by Kobayashi Nobuko (1886–1973) after the death of her husband, Kobayashi Sanzaburō (1863–1926), a doctor who used the method of quiet sitting in his treatment of patients. Seiza-sha published a journal titled *Seiza* and functioned as the center of a network of quiet-sitting followers in many parts of Japan.

Seiza-sha recently donated part of its documentary holdings to the International Research Center for Japanese Studies. This article introduces the catalogue of the materials that were donated and describes the activities and the human network of the Seiza-sha and the many ways in which it functioned as a salon where Buddhist intellectuals and literary people interacted. The network also spread among non-Japanese, some of whom subsequently introduced into their own countries Zen Buddhism and physical techniques, such as methods of breathing and sitting. While exchanging with people who sought a universal religion transcending established religions and nations, Kobayashi Nobuko tried to strictly keep the style of quiet sitting prescribed by Okada. There were also some people who attempted to connect the practice to nationalism in the course of Japan's Fifteen Year War between 1931 and 1945. The Seiza-sha documents include an interesting case of interchange between domestic history and international trends in the 1920s and after.

In foreign language education, at least in Japan, we tend to overemphasize “being able to express oneself” without cultivating the ability to understand others. The results of this paper suggest that the ability to express oneself alone does not lead to usable two-way communication skills.

**Ikebana, Chanoyu, and Etiquette at
Girls’ Schools and Girls’ High Schools in Colonial Korea:
With Cross Reference to Colonial Taiwan**

KOBAYASHI Yoshiho

Keywords: colonial Korea, colonial Taiwan, ikebana, chanoyu (tea ceremony), etiquette, girls’ high schools, discipline, identities, traditional culture of Japan, cross-references

This paper describes the particular circumstances under which certain Japanese traditional arts, including ikebana, chanoyu, and proper etiquette were brought into the curriculum of middle and higher schools for girls in Korea during the period of Japanese colonial rule. It also cross-references the same activities with those in Taiwan, also a Japanese colony at the time. By identifying the similarities and differences between colonial Korea and Taiwan in the circumstances of girls’ education of being exposed to and taught Japanese traditional culture, we can get a clearer picture of what life was like in colonial Korea.

Middle girls’ schools and girls’ higher schools in colonial Korea were categorized as schools primarily for Japanese nationals, schools that targeted Korean students (including private and Christian schools), and *naisen kyōgaku* schools that mixed both Japanese and Korean students.

Traditionally, in girls’ higher schools in Japan the teaching of etiquette was strict and prioritized, while the girls received a more general education on ikebana and chanoyu. In colonial Korea, however, girls’ high schools targeting Korean students and the mixed *naisen kyōgaku* schools placed equal emphasis on ikebana and chanoyu also as a way to inculcate the essence of being Japanese. The same tendency was seen in girls’ higher schools for Taiwanese students in colonial Taiwan.

But there were differences between Korea and Taiwan. In Taiwan, a school would typically build an etiquette room, reproducing a Japanese household, in a separate building. The students put on Japanese clothing as they learned Japanese etiquette. Schools in Korea, on the other hand, did not focus on having etiquette rooms and donning Japanese clothing. In Korea, housework, etiquette, ikebana, and chanoyu were considered to link to one another in sequence. The girl students were expected to identify themselves primarily with housekeeping rather than the traditional Japanese focus on etiquette.

**Complex Boundaries in Japanese Pop Culture:
An Analysis of Comments on a French Report “Multiple Portraits of the Japanomaniac”**

YAMAMOTO Saeri

Keywords: Japanese pop culture, boundary, multilingual, flaming, Japanese culture, understanding and goodwill, Japan, France, Asia

Japanese pop culture (hereafter JPC) is evaluated and analyzed in many ways, from the level of family relations to its status as a national asset. The question often arises, furthermore, as to JPC ownership—to whom does JPC “belong”? This paper examines on three levels how the lines may be drawn for this realm of culture.

First, we consider how the Japanese government positions JPC. According to the government, the popularity of JPC in other countries is “useful” in “increasing the number of people who have a good understanding of Japan and become Japan fans.” So for Japan’s government, JPC has significant value, economic as well as cultural. In this view, JPC belongs exclusively to Japan. Anyone can enjoy it, but nobody except Japan can claim ownership of it.

Second, we discuss a French TV documentary on JPC whose standpoint countered the position of the Japanese government. In proposing a framework for JPC, the documentary projected a strong connection between JPC and Japan but lacked the overwhelmingly positive attitude shown by Japan’s government. Repeatedly bringing in the theme of Japan as part of Asia and therefore of JPC as, at least in part, “Asian,” it called certain boundaries into question. This Japan/Asia duality was totally absent from the Japanese government report.

After being broadcast, the French documentary was uploaded to YouTube in 2006 in two languages (original version in French and another with Japanese subtitles). Since then, it has been viewed more than 1,000,000 times and more than one thousand anonymous comments were posted over four years.

Third, we analyze the comments posted to YouTube. The analysis shows that the comments transformed, strengthened, or reversed the boundaries introduced in the documentary. Certain comments tried to separate JPC from Japan. There were also comments that set Japan against Asia or other countries in Asia.

Another important feature of the comments is that they were multilingual, written in six languages. However, it was the use of English that seemed to generate a large volume of disagreements and critical remarks (“flaming”) over “national ownership” and the quality of JPC in the comments.

Disputes were curtailed when a language other than English was used. The only reasonable explanation is that other languages were not understood by many participants. Only English, the global language, enabled people to communicate and argue with each other.

Who Owns Religious Culture?
On the Compilation of *Ōmoto Nanajūnen-shi*

NAGAOKA Takashi

Keywords: collaborative representation, popular religions, *Ōmoto nanajūnen-shi*, believer and non-believer, study of history

In this paper I discuss the process through which people with different viewpoints come into contact and negotiate with each other as “co-creators of knowledge” (Johannes Fabian) in narrating the history of religion as a “collaborative representation” (*kyōdō hyōshō*). I clarify the meaning of this term by examining a case study—the compilation of *Ōmoto nanajūnen-shi* (Seventy-year History of the Ōmoto Sect) in the 1960s. In that project, believers and historians collaborated in describing the history of Ōmoto-kyō, or Ōmoto sect, one of the strongest new religions in modern Japan. The compilation project made clear the difficulties as well as the possibilities in collaborative representation.

It involved not only recounting the past seventy years of the Ōmoto sect, but also consideration of its present and future. Researchers studied the history of the new religions, filled as it is with contradictions and conflicts, and tried to put in order the panoply of beliefs and experiences. In trying to calm the tempestuous character of their subject, they could be said to have been suggesting a normative model of faith and practice. Deguchi Eiji, the leader who promoted the peace movement in Ōmoto, as well as participating historians, manufactured the “essence” of Ōmoto as heresy vis-à-vis the systems of control of modern Japan and as a consistent pacifism.

The “essence” constructed by these historians either excludes the various historical experiences that deviate from it, or makes them secondary. However, the extreme nature of the narrative prioritized this “essence” over both the historical experiences of elder believers and the reading of historical documents provoked opposition from young historians. That difference in perspective exposed the violence inherent in the process of constructing consistent and smooth histories.

The significance of collaborative representation is not in “completed” histories, but in experiencing self-transformation and insurmountable difference, and being made aware of the violence perpetrated on others, all of which arise in the process of creating history. But the parties concerned often cannot fully articulate such experiences. So the task of analysts who intervene in the space of collaboration is to disclose the meanings of such experiences and connect them to public discourse.

**The Study of Ōshika Taku's *Yabanjin*:
A Challenge to Dualist Conflicts in Colonial History**

CHIEN Chung Hao

Keywords: Ōshika Taku, colony, savage, savagery, aboriginal women, civilization, Han women, dichotomy, dualism, Taiwan

In his debut short story *Yabanjin* (The Savage; 1935), Japanese writer Ōshika Taku conveyed a distinctive image of Taiwan's indigenous people during the period of Japanese colonial rule through his unconventional description of their *yabansei* (savagery) and the yearning of the Japanese protagonist to be part of that "savagery" himself. This article examines the social organization and mores that shaped the language and behavior of aboriginal women, the old custom among some groups of cutting off the heads of the enemy, and other topics, in order to delve deeper into the ethos of the savagery observed in Taiwan's aboriginal culture. By glorifying the savage, Ōshika tried to turn around the concept dominant in Japan at the time of "superior Japan" and "inferior Taiwan," and to overturn the savage-vs.-civilized duality that had been established in the popular mind.

This study probes Ōshika's intent in writing *Yabanjin* through textual criticism, analyzing what is meant by *yaban* and by comparing the images of Han Chinese women and Taiwanese aboriginal women that were found in Taiwanese literature during the colonial period. Ōshika's portrayal of the aboriginal woman does not evoke the savage-vs.-civilized duality, and it does not reflect the influence of Fukuzawa Yukichi's theory of civilization or the German culturism that was popular in 1930s Japan. There is no reference in the story to contrasting ideas of "civilized/cultured" vis-à-vis savagery. From the start, Ōshika seems to have deliberately avoided the trap of structured duality, exploring the deep layers of Japan's colonial rule in Taiwan in a way that allowed him to describe the aboriginal culture on its own terms and to make a case for its strengths.

Ōshika's story was very probably aimed at undercutting the inferior-superior ranking that modern Japan brought to its rule in colonial Taiwan, but because ideas ingrained in the Japanese imperial mind, such as dismissing the old "savage" custom of taking human heads, were already part of the Japanese view of Taiwan, his intent was not understood at the time. Nonetheless, the story represents a groundbreaking attempt in the colonial literature of that time to change popular Japanese perceptions. This article sets out to establish the historical significance of Ōshika's work.

**Chinese Paintings Imported to Pre-Meiji Japan (*Kowatari*) as Seen in the Magazine *Kokka*:
The Early Twentieth-century Japanese Evaluation of “Song-Yuan paintings (*Sō-Gen ga*)” and
Literati Paintings**

KUZE Kanako

Keywords: Chinese paintings, *kowatari*, *Kokka*, Song-Yuan paintings (*Sō-Gen ga*), literati paintings

This paper discusses developments that led Japanese in the modern period after 1868 to find new ways to evaluate Chinese paintings brought into the country mainly before the Meiji period. These paintings were among imported artworks known as *kowatari*, or “old crossings.” The object of this study are *kowatari* featured in the art magazine *Kokka* between 1889 and 1944. This study analyzes the background of their inclusion in *Kokka*, and their ownership, history, genre, and artists.

In the 1890s, only a small number of Chinese paintings were reproduced and discussed in *Kokka*. After 1901, when Taki Seiichi became its editor-in-chief, the art magazine adopted the position of the modern researcher, promoting exhibitions of artworks by individuals and disparaging connoisseurs who disagreed with that approach.

Thus the first peak of Chinese paintings featured in *Kokka* occurred in the 1900s, during which time some paintings cherished as masterpieces by people in the world of the tea ceremony were newly positioned in terms of their dates of production and were established as examples of Song and Yuan dynasty painting (*Sō-Gen ga*).

The second and third peaks of *kowatari* Chinese paintings appearing in *Kokka* occurred in the 1910s and 1920s. At that time, some owner-connoisseurs were actively engaged in selling their own collections at auctions, an act inciting disapproval from modern scholars. Meanwhile, starting in the 1910s, *Kokka* began including paintings newly arrived from China in its pages; literati paintings in particular attracted scholarly attention. As a result, during the 1920s scholars looked with new eyes at some *kowatari* literati paintings, viewing Zen Buddhist paintings as the forerunners of literati painting.

From the 1930s, *Kokka* featured fewer *kowatari* Chinese paintings, and at the same time the establishment of art preservation laws and the foundation of a few private museums helped stabilize the treatment of private collections.

In sum, modern Japanese connoisseurs placed more importance on the accouterments—including paintings to adorn the tearoom—of the tea ceremony than the tea masters did, establishing what they regarded as “modern masterpieces,” including Song and Yuan dynasty paintings. At the same time modern scholars, working within the parameters of Western aesthetics and art history, explored the distinctive qualities of East Asian painting based on their appreciation of literati paintings, especially the concept that “calligraphy and painting are equal” (*sho-ga itchi*).

Hayashi Razan's Use of the Term "Kami" in *Tashikihen*

KIBA Takatoshi

Keywords: Hayashi Razan, botany, *Tashikihen*, name (*meibutsu*), *kaii*, "ordinary useful logic" (*jūzoku no ronri*), edification, demonology of Zhu Xi, Ritō Shinchi Shintō, *Wamyō ruijūshō*

This paper considers the thought of Hayashi Razan (1583–1657) and how it changed, centering on a shift in the use of the term *kami* in his botanical study *Tashikihen*. *Kami* as he uses it in this treatise does not appear in his theory of Shinto, known as Ritō Shinchi Shintō thought, but has a meaning related to *kaii* (strange or monstrous wonder).

Razan saw *kaii* as something belonging to the secular world and involved with Buddhism, and made it an object of edification. That view was greatly influenced by a serious intellectual setback Razan experienced while serving the Tokugawa shogunate in the Keichō era (1596–1615), which turned him toward "ordinary useful logic" (*jūzoku no ronri*) or thinking in more empirical, this-worldly terms. That is to say, by considering the use of *kaii* in *Tashikihen*, we can understand not only his thought on Shinto and botany, but the entire body of his ideas, including his interpretation of Confucianism.

Drafts of *Tashikihen* dating from the Keichō era and printed volumes made during the Kan'ei era (1624–1644) have been preserved. They differ significantly; in particular, the term *kami*, which appears in the drafts, virtually disappears in published books that appeared later. This difference reveals much about the character of, and changes in, the evolution of Razan's thinking on "ordinary useful logic."

The use of *kami* in the Keichō-era drafts came from conventional knowledge contained in the *Wamyō ruijūshō* and the demonology of Zhu Xi. On the surface, the idea of *kami* resembled the way people in Japan's seventeenth-century society understood *kaii*, but in substance the two terms differed greatly.

The Japanese word *kami* was largely removed in the published Kan'ei-era version of *Tashikihen* in response to the systemization and, consequently, growing influence of Ritō Shinchi Shintō during those years. Central to Ritō Shinchi Shintō beliefs were purity (*seijō*) and normality (*seijō*), and since there was no place in that outlook for a concept connoting evil demons—*kaii*—the Japanese term *kami* was deleted to avoid any chance of identifying the *kami* of Ritō Shinchi Shintō with connotations of *kaii*. This indicates a considerable difference in the way Razan came to interpret "ordinary useful logic."

Through the study of *kami* in *Tashikihen*, we can find an idiosyncratic interpretation of the system of knowledge in Japan informed by Razan's particular understanding of Confucianism, underlain by the premise of "ordinary useful logic."

SUMMARIES

Buddhist Priests and Expressions of Reclusion: Reception and Reconstruction

TIAN Yunming

Keywords: priests, Buddhist, cultural exchange, scholar recluse, reclusive expressions, *Kaifūsō*, priest-courtier connection, courtiers, reception, reconstruction

Buddhist priests played important roles as facilitators of Japan's cultural exchange with China in the eighth and ninth centuries. They also participated in cultural activities, including writing poems and transcribing Buddhist scriptures. Evidence of their activity in Japanese literary circles turns up in Chinese-style poetry collections such as the *Kaifūsō*, the oldest extant anthology of Chinese poems written by Japanese (compiled in 751). The preponderance of reclusive-oriented expressions in these poems warrants attention. Why did priests aspiring to Buddhist study include reclusive-oriented expressions in their poetry? This paper examines reclusive expressions in poetry by priests, similar poems by courtiers, the connection between the priest and the scholar recluse in literary expressions, and the priest's role in the reception and the reconstruction of recluse literature in Japan.

This paper focuses first of all on the themes of reclusion and renunciation in biographies of and poems by Japanese Buddhist priests who had studied in China, examining how aspirations for the hermitic life are deployed in poetry compositions and in portraits of priests modeled after the figure of the scholar recluse. Next, this study will take up similar poems by courtiers in the *Bunka shūreishū* and the *Keikokushū*, imperial anthologies compiled in 818 and 827 respectively. Particular emphasis is placed on the versification tendencies of courtiers who used reclusive expressions in an attempt at assimilation with priests, even while the relationship with them was antagonistic. With those considerations, this study aims to shed light on the role of Buddhist priests in the adoption and reconstruction of recluse literature in eighth- and ninth-century Japan.

CONTENTS

TIAN Yunming

Buddhist Priests and Expressions of Reclusion: Reception and Reconstruction 11

KIBA Takatoshi

Hayashi Razan's Use of the Term "Kami" in *Tashikihen*..... 31

KUZE Kanako

Chinese Paintings Imported to Pre-Meiji Japan (*Kowatari*) as Seen in the Magazine *Kokka*:
The Early Twentieth-century Japanese Evaluation of "Song-Yuan paintings (*Sō-Gen ga*)" and Literati
Paintings..... 53

CHIEN Chung Hao

The Study of Ōshika Taku's *Yabanjin*: A Challenge to Dualist Conflicts in Colonial History 109

NAGAOKA Takashi

Who Owns Religious Culture? On the Compilation of *Ōmoto Nanajūnen-shi* 127

YAMAMOTO Saeri

Complex Boundaries in Japanese Pop Culture:
An Analysis of Comments on a French Report "Multiple Portraits of the Japanomaniac" 171

KOBAYASHI Yoshiho

Ikebana, Chanoyu, and Etiquette at Girls' Schools and Girls' High Schools in Colonial Korea:
With Cross Reference to Colonial Taiwan 207

KURITA Hidehiko

Catalogue of the Seiza-sha Collection in the International Research Center for Japanese Studies
and an Account of the Japanese Quiet-sitting Movement after 1920 239

◆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
〈研究論文〉 僧侶と隠逸表現—受容と再構築—	田 云明	名古屋大学国際言語 文化研究科博士後期 課程	平成 24 年 8 月 31 日	平成 24 年 11 月 26 日
〈研究論文〉 林羅山によるかみの名物—『多識編』をもとに—	木場貴俊	甲南大学非常勤講師 国際日本文化研究セ ンター共同研究員	平成 24 年 8 月 27 日	平成 24 年 11 月 26 日
〈研究論文〉 『國華』にみる古渡の中国絵画 —近代日本における「宋元画」と文人画評価の成立—	久世夏奈子	インディペンデント・ スカラー	平成 24 年 7 月 17 日	平成 24 年 11 月 26 日
〈研究論文〉 大鹿卓の『野蛮人』 —植民地時代における二元対立論への挑戦—	簡 中昊	総合研究大学院大学 文化科学研究科国際 日本研究専攻大学院 生	平成 24 年 8 月 31 日	平成 24 年 12 月 3 日
〈研究論文〉 宗教文化は誰のものか —『大本七十年史』編纂事業をめぐって—	永岡 崇	京都造形芸術大学非 常勤講師 国際日本文化研究セ ンター共同研究員	平成 24 年 8 月 31 日	平成 24 年 11 月 26 日
〈研究論文〉 日本発ポップカルチャーを巡って交錯する／せめぎあ う境界 —ルポルタージュ「日本マニアの幾つかの肖像」への コメント分析—	山本冴里	山口大学留学生セン ター講師 国際日本文化研究セ ンター特別共同利用 研究員	平成 24 年 8 月 20 日	平成 24 年 11 月 27 日
〈研究資料〉 植民地朝鮮の女学校・高等女学校といけ花・茶の湯・ 礼儀作法 —植民地台湾との相互参照を加えて—	小林善帆	神戸松蔭女子学院大 学非常勤講師 国際日本文化研究セ ンター共同研究員	平成 24 年 8 月 31 日	平成 24 年 11 月 28 日
〈研究資料〉 国際日本文化研究センター所蔵静坐社資料 —解説と目録—	栗田英彦	東北大学博士課程 ハーバード・イエン チン研究所ヴィジ ティング・フェロー	平成 24 年 8 月 31 日	平成 24 年 11 月 14 日

『日本研究』 投稿要項

1. **刊行の目的** 『日本研究』は、国際日本文化研究センター（以下「センター」という）が刊行する日本文化に関する国際的な学術誌であり、研究の成果を日本語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：センター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及び客員教員
 - (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並びに総合研究大学院大学国際日本研究専攻の学生
 - (3) 外国人の研究者、あるいは海外在住日本人の研究者
 - (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」を参照のこと。
5. **原稿の提出** 投稿する場合は、原稿とその要旨（300語程度の英文及び800字程度の日本語の要旨とそれぞれ10語程度のキーワードを添付のこと）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。デジタルデータの場合は電子メールで送信してもよい。

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
TEL: +81-075-335-2210
e-mail: shuppan@nichibun.ac.jp
6. **募集締切** センターのホームページに掲載 (<http://www.nichibun.ac.jp/>)
7. **掲載の決定** 投稿された原稿は、査読委員二名以上の審査を経て、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。
8. **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、内容上の変更は行わない。
9. **献本** 著者には掲載誌を3冊、及び抜刷については30部を配付する。
10. **論文の二次使用について** 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. **掲載論文等のインターネット公開について** センターは、広く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、「国際日本文化研究センター学術研究成果物等の電子化及び発信等運用指針」（センターのホームページ参照のこと）に従い、電子化しインターネットにより公開する。

※「執筆要領」及び「原稿送付状」は、センターのホームページからダウンロードすることができる。

平成24年7月19日改正

『日本研究』編集委員会

委員長 末木文美士
委員 郭 南燕
委員 榎本 渉

日本研究 (NIHON-KENKYU) 第 47 集

平成 25 年 3 月 29 日 初版発行

発行 大学共同利用機関法人 人間文化研究機構
国際日本文化研究センター
〒 610-1192 京都市西京区御陵大枝山町 3 丁目 2 番地
電話 075-335-2222 ホームページ <http://www.nichibun.ac.jp>

制作 中西印刷株式会社
〒 602-8048 京都市上京区下立売通小川東入ル西大路町 146 番地
電話 075-441-3155

© 国際日本文化研究センター 2013 Printed in Japan
ISSN: 0915-0900

NIHON-KENKYU

No. 47 MARCH, 2013

INTERNATIONAL
RESEARCH CENTER
FOR
JAPANESE STUDIES

日本研究

47

≈
国際日本文化研究センター