

国際日本文化研究センター

日本

第56集

研究







図版1「日本の婚礼」(ティチング『日本風俗図説』9頁)



図版2「日本の婚礼の贈物」(ティチング『日本風俗図説』10頁)

口絵解説

イザーク・ティチング『日本風俗図説』パリ、1819年

Isaac Titsingh, *Cérémonies usitées au Japon pour les mariages et les funérailles*.

Paris: A. Nepveu, 1819.

同書は、出島オランダ商館長として1779年以降3度にわたって来日した知識人のティチングが日本の民間の婚礼と葬式について著わした日本研究書である。今回紹介する日文研所蔵本は、ティチングの死後にパリにおいて出版者オーキュスト・ネヴェウが1819年に出版したフランス語初版である。異国の慣習や風俗に興味を抱いていたネヴェウは、日本からの帰還後にパリに滞在していたティチングと親交があり、ティチングの日本研究の草稿や資料を彼の死後に入手し、同書を出版した。図版1には、婚礼に参加する主要な人物、すなわち新郎新婦、花嫁の両親、仲人とその妻、新郎の兄弟が描かれている。図版2には、仲人が剣を婚約者に届ける際の作法の様子および両家の間に交わされる衣装、現金、反物等の贈物が描かれている。これらの図版は『婚礼仕用罌粟袋』^{こんれい じよう けい しぶひ}という江戸期に出版された結婚手引書から転写されたものである。なお、同手引書にはもともと彩色が施されていなかったが、ティチングは日本滞在中に日本の絵師に依頼して手彩色を施してもらい、それを基として『日本風俗図説』の図版が彩色されている。同書は日文研貴重書データベースに収録されていて、オンラインで閲覧することができる。(解説:フレデリック・クレインス)

日本研究
第56集

装丁
岡村元夫

〈研究論文〉

神話解釈史から見る富士山の祭神変貌論

——その歴史叙述を中心として——

権 東祐 7

吉村観阿と山田屋太郎兵衛

宮武慶之 33

井上哲次郎と高瀬武次郎の陽明学

——近代日本の陽明学における水戸学と大塩平八郎——

山村 奨 55

呉秀三の音楽療法とその思想的背景

光平有希 95

在日中国人女子留学生の理想的女性像

——『中国新女界雑誌』の翻訳記事を中心に——

朴 雪梅 121

雑誌『労農』研究

——占領期山形における地方文化運動の再検討のために——

森岡卓司 149

ステイヴン・ドッド

『青春のことども——梶井基次郎の時代の生と死』に寄せて

——日本近現代文芸文化史研究の新たなステージのために——

鈴木貞美

173

〈書評〉

赤見友子 『総力戦体制下の日本のソフトパワー——外交政策における情報局と同盟通信 一九三四—四五年』

(Tomoko Akami, *Soft Power of Japan's Total War State: The Board of Information and Domei News Agency in Foreign Policy, 1934–45*. Dordrecht, the Netherlands: Republic of Letters, 2014)

楠 綾子

211

リチャード・F・カリチマン

『国家を超えて——安部公房の作品における時間、書くこと、そして共同体』

(Richard F. Calichman, *Beyond Nation: Time, Writing, and Community in the Work of Abe Kōbō*. Stanford: Stanford University Press, 2016)

鳥羽耕史

218

フアビアン・ドリクスラ

『間引き——東日本における嬰兒殺しと人口増加 一六六〇—一九五〇』

(Fabian Drixler, *Mabiki: Infanticide and Population Growth in Eastern Japan, 1660–1950*. Berkeley: University of California Press, 2013)

平井晶子

222

ギユスターヴ・ヘルト訳 『古事記』

(Gustav Heldt, trans., *The Kojiki: An Account of Ancient Matters*. New York: Columbia University Press, 2014)

福田武史

226

ウィリアム・マロツテイ『貨幣、電車、ギロチン——一九六〇年代日本の芸術と革命』

(William Marotti, *Money, Trains, and Guillotines: Art and Revolution in 1960s Japan*.

Durham: Duke University Press, 2013)

金田美紀

230

マーク・R・マリンス編『日本のキリスト教——解釈・分析・批判論集』

(Mark R. Mullins, ed., *Critical Readings on Christianity in Japan*, 4 vols. Leiden: Brill, 2015)

松岡史孝

234

マーク・R・マリンス、中野晃一編『現代日本の災害と社会的危機

——政治的、宗教的、社会文化的反応』

(Mark R. Mullins and Koichi Nakano, eds., *Disasters and Social Crisis in Contemporary Japan: Political, Religious, and Sociocultural Responses*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2016)

美馬達哉

238

竹中晶子『靖国神社——歴史・記憶・終わらない日本の戦後』

(Akiko Takenaka, *Yasukuni Shrine: History, Memory, and Japan's Unending Postwar*.

Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015)

林志弦

241

論文要旨・SUMMARIES

英文目次

『日本研究』投稿要項

執筆者一覧

『日本研究』編集委員会

II

III

IV

V

VI

神話解釈史から見る富士山の祭神変貌論

——その歴史叙述を中心として——

権 東祐

はじめに

現在、富士山の祭神は「コノハナサクヤヒメ」、または「浅間あさま大神」^{おおかみ}とされている。しかし、同じ富士山を中心として近代に成立した扶桑教や実行教などの教派神道の場合、祭神はコノハナサクヤヒメでも浅間大神でもない。「天祖天神」または「天御中主神」^{あめのみなかぬしのみかみ}とされるのである。論者の疑問は、まずは素朴であるが、同じ富士山を中心とする信仰の場で、なぜ祭神が異なるようになったかを確認することから出発した。

戦後の日本宗教学研究の先駆ともいえる村上重良は、近代の扶桑

教・実行教・丸山教などが、富士信仰の集団である富士講に由来し、また、富士講が修験道と深い関係にあることを論じた。この研究は、主に近世・近代宗教から「民衆宗教」の可能性を探求したもので、戦後の近代宗教研究に多大な影響を与えた。^①しかし、村上の論理は「国家神道」と「民衆宗教」との対立的な構造から近世を捉え、近世の宗教空間を近代のイデオロギー論争の最中に投げ込んでしまった。その後、近世の富士講をめぐる宗教や思想史研究のほとんどは「民衆宗教」という大きなカテゴリーから離れることができなくなる。^②

また、戦後の富士信仰研究の主流をなす民俗学研究では、富士山の信仰の場での儀礼や修行などについて明らかにするなど、多様な近世の信仰世界を解明してきた。^③しかし、村上のように民衆宗教と

しての富士信仰を前提にするものが多く、ことに、富士信仰の世界から日本民族の古層や固有性を求めようとする研究は、その歴史性への問いを欠いたまま進められる場合が多かった。

このような先行研究の中、富士山を中心として作られた伝承やそれに対する解釈などは、これまで「神話」として評価・研究されたことがない。その理由は、富士信仰に関する書物が『古事記』『日本書紀』に代表される古代神話とは異質なものであり、また、鎌倉期から江戸期までに形成される様々な解釈の世界を神話として読み取るのは、「中世日本紀」や「中世神話」「中世神学」の視点でなければ思いもよらない発想であるからだ。例えば、富士山の祭神問題について総合的分析を行った竹谷勲負は、富士山に関する記録の「日本紀云」とされている部分を「現在に伝わらない中世の版本があつたよう⁴⁾」だとするなど、ここでは富士山を中心とする中世以来の多様な解釈世界は、版本に根拠が求められなければ荒唐無稽なものとして貶めるのみで、神話として評価されることはなかった。

本稿ではこのような従来の説を批判しつつ、解釈された富士信仰の世界を神話として読んでいきたい。とりわけ、本論では〈神話解釈史〉という視座に立ち新たな神話研究の可能性を試みることから始めることにしよう。

一、〈神話解釈史〉という視点

さて、神話を読み解く新たな視座としての〈神話解釈史〉について述べてみたい。まず、明らかにしておくべき点は、神話解釈史とは、『古事記』や『日本書紀』への解釈の歴史というような、単なる神話テキストへの解釈史を羅列するものではない。〈神話解釈史〉の方法論は、神話が解釈される過程がすなわち新たに神話を創造する過程であるという「中世日本紀」「中世神話論」を踏まえつつ、その神話を解釈する過程が歴史を叙述していく方法としてあらわれることを捉える視点である。「神話解釈の歴史」ではなく、「神話の解釈」がつくる歴史という方が妥当である。このように神話が創造する歴史を考えるならば、中世や近世などが固定概念として存在するのではなく、神話が創造されることによつて新たな中世や近世があらわれてくるはずだ。本論はその可能性に取り組むものである。

〈神話解釈史〉の前提となる「中世日本紀」「中世神話」は、いわゆる「近代主義」への批判から出発する。近代主義とは、近代的な思想や歴史観・注釈観などによつて「古代」や「中世」などを規定しようとする観点であり、「中世日本紀」「中世神話」はその観点を批判することによつて、従来には見られなかった中世の新たな価値を探るものである。例えば、近代主義の視点によれば、神話とは古

代専有のもので、中世に作られた「日本紀」の注釈書や神道書・本地物語・寺社縁起などの神話言説は、古代神話の亜流や偽書に過ぎず、研究する価値すら論じられなかった。

かかる研究史上で、中世の膨大なテキスト群を視野に入れ、それこそが中世の「知的営為」と評価しつつ、日本神話研究の領域を広げたといえるのが「中世日本紀」の議論である。「中世日本紀」の研究は伊藤正義から始まり、阿部泰郎、小峯和明などに継承される。その中でも阿部泰郎は、「中世日本紀」は「日本紀」の訓読がもたらす「運動」であるとした。つまり、「日本紀」の訓読から傍注、割注、頭注、脚注、裏書などに拡大していき、ついには独立した一書をなすというテキストの自律的な運動を「日本紀という運動」であると強調したのである。⁶⁾

「中世日本紀」に対して「中世神話」は、「中世日本紀」と同じく中世テキスト世界の持つ価値の再評価には同意した上で、テキストの成立に関与する「宗教実践者」もしくは「担い手」の役割に注目する。つまり、神話は祭祀や儀礼の場において宗教実践者によって誕生するという視点である。⁷⁾さらに、山本ひろ子は、「中世神話」が「古代神話から中世神話へ」というように認識される危険性を避けるため、「中世神学」という表現を用いる。⁸⁾

このように「中世日本紀」と「中世神話」は、ほぼ同じ研究視点を共有してきた。が、最近では明らかな差を見せつつ展開しているこ

ともわかる。⁹⁾ただ、「中世日本紀」と「中世神話」は、古代神話論への批判だけではなく、新たな神話解釈の世界、異質な神話創造の世界まで視野を広げており、「古代神話」とともにもう一つの日本神話研究の領域を構築しつつある。

山本ひろ子もいう如く、「中世神話」は神話に対する定義ではなく、中世の物語や文芸・祭文などを神話として読み解く一つの視座であり、方法である。したがって、常にその方法論としての可能性が問われなければならない。その方法・視座としての「中世神話」に注目しつつも、視野を中世から近世まで広げていこうとする動きがある。いわゆる「近世神話」¹⁰⁾の研究である。「近世神話」は、従来の近世の思想や言説などに関する研究が近代の前段階として捉えられてきたことに対し、むしろ中世とつながる近世という視点に立ち、神話がどのように新たな近世を創造していくかを考えるものである。例えば、中世神話が主に仏教中心の「三国世界観」をもとに神話解釈を展開したとするならば、その世界観が崩れた時代にはどのような普遍価値を目にかけて神話が解釈・創造されたかに注目しつつ、神話の変貌を考えるのである。ただ、「近世神話」研究は、中世から時間のフエンスを乗り越えていく作業にとどまらず、神話がない、どのように創造されるかの問題に、より本質的に取り組む新たな方法を提示するために多様な可能性を試みるものである。¹¹⁾

ところで、山本が指摘したように「中世神話」・「近世神話」とい

う表現は、古代神話の延長、もしくは亜流として認識される危険性を抱えている。また、古代神話が架空の古代を構築し、それを実体概念として捉えたように、「中世日本紀」においても架空の「中世」を作り出し、それを実体化しようとする動きがあるという指摘もあった。¹²「近世神話」という表現にはそのような実体化の危険性が潜んでいるのである。そこで「近世神話」と共鳴しつつ新たに神話研究の可能性を拓くべく提示されるのが〈神話解釈史〉である。¹³

〈神話解釈史〉より先、すでに「記紀解釈史」や「神話の解釈史」を構想しつつ、「記紀はいかに読まれてきたか」を考えた磯前順一の論があった。¹⁴ただ、磯前のいう「神話の解釈史」とは、「記紀」が歴史空間でどのように解釈されてきたかを考えるものである。対して、斎藤英喜は、新たに〈神話解釈史〉を主張した。斎藤の〈神話解釈史〉は、中世や近世には近代の価値観では捉えきれない神話解釈の世界があり、古代から中世へ、また近世へと展開していく神話解釈がつくる「歴史」が存在するという視点である。無論、ここでいう中世や近世は、定まった概念ではなく、神話が解釈されることによつて創造されるということが前提になっている。神話を解釈するのは、歴史叙述の過程であり、それがどのように中世や近世を構築してきたかを見ることで既存の近代が規定した価値観をひっくり返すのである。すなわち、「神話解釈（創造）の歴史」、神話解釈がつくってきた歴史という意味である。斎藤は、『古事記はいかに

読まれてきたか』や『異貌の古事記』など、『古事記』が読み手によつてどう新たな神話を創造し、それがどのような歴史叙述を形成してきたかを考えたのである。

論者は、磯前の「解釈史」を検討しつつも主に斎藤の議論を継承する立場で本論を展開する。ただ、本稿では、古代神話の代表たる『古事記』『日本書紀』ではなく、平安期以降、富士山への信仰の場で作られ出された神話を見ることによつて〈神話解釈史〉の方法論的な有効性を考えてみたい。これは、それぞれの地域で作られた「祭文」などの神話への視野を拡大していくための試みでもある。

二、「浅間の神」の誕生神話から見る歴史叙述

歴史記録の中、もつとも早く富士山の祭神として登場するのは「浅間の神」である。この名前は『文徳実録』仁寿三年（八五三）に初見する。¹⁵この神は「名神」として登場しており、律令国家の地方神社の再編によつて初めて神名が決まったと考えられる。当時、地方に派遣された国司たちは、地域の要望に応え積極的に地方神社の神階を高める努力をしたという。¹⁶浅間の神の神階は、貞観元年（八五九）「正三位」まで上昇する。ところで、貞観六年（八六四）五月二十五日、富士山は噴火する。延暦や宝永の噴火に並ぶ大噴火であった。当時、浅間の神を祀るのは駿河国であったが、噴火の被

害が最も激しかったのは甲斐国であつたようだ。同年七月十七日、甲斐の国司がその悲惨な被害について報告しており、八月には朝廷から「下知」が出されている。『日本三代実録』には次のように記されている。

「下知甲斐国司云。駿河国富士山火。彼国言上。決著亀云。浅間名神禰宜祝等不勤齋敬之所致也。仍応鎮謝之状。告知国訖。宜亦奉幣解謝焉。」

（甲斐国司に下知して云ひけらく、駿河国富士山に火ありて、彼の国言上す。著亀に決するに云はく、浅間名神の禰宜祝等、齋敬を勤めざるの致しし所なりと。仍りて鎮謝すべきの状、国に告げ知せ訖んぬ。宜しく亦幣を奉りて解謝すべきなりと。）

朝廷で富士山の噴火について占いを行った結果、甲斐国で禰宜や祝ほりによる齋敬がなかつたのがその被害の原因であることがわかったという。そこで甲斐の国司は浅間の神を祭る祠の建立と禰宜・祝による祭祀の許可を朝廷に求め、朝廷からは駿河国と同じく甲斐国でも「解謝」すべきであると「下知」したのである。ところで、その翌年、甲斐八代郡の郡司の候補者であつた伴真貞ともまことに浅間の神からの託宣があらわれる。

今年八代郡擬大領無位伴直真貞託宣云。我浅間明神。欲得此国齋祭。頃年为国吏成凶咎。为百姓病死。然未曾觉悟。仍成此恠。須早定神社。兼任祝禰宜。潔齋奉祭。真貞之身或伸可三尺。或屈可二尺。变体长短。吐三件等词。国司求之下筮。所告同于託宣。於是依明神願。以真貞为祝。同郡人伴秋吉为禰宜。郡家以南作建神宮。且令鎮謝。

（今年八代郡の擬大領無位伴直真貞に託宣して云はく、「我は浅間明神なり。此の国の齋き祭らむことを得むと欲し、頃年国吏の為に凶咎を成し、百姓の病死を為す。然るに未だ曾て覚悟らず。仍りて此の恠を成せり。須らく早く神社を定め、兼ねて祝禰宜を任じ、潔齋し奉祭すべし」。真貞の身、或は伸びて八尺可り。或は屈みて二尺可り。体を変へて長短をなし。件等の詞を吐きき。国司之を下筮に求むるに、告ぐる所託宣と同じかりき。是に於て明神の願によりて、真貞を以て祝と為し、同郡の伴秋吉を禰宜と為し、郡家以南に神宮を作り建て、且つ鎮謝せしむ。）

浅間明神は、近年、国吏のせいだ、「凶咎」が起り、百姓を「病死」させる大変な事態があつたにもかかわらず、未だそこに全く気づいていないので、また怪しいこと（富士山の噴火や地震など）を起したという。甲斐国で自身を祭らないことに怒りを示しているのだ。ここでいう「病死」とは、富士山噴火の前年（貞観五）に全国

で流行した疫病を意味する。当時、朝廷ではそれが「御霊」によるものと断定し、神泉苑で御霊の祟りを鎮める法会を開催した。が、この託宣のいう通りならば、疫病は御霊ではなく、浅間明神の「祟り」であったようだ。とにかく、この託宣の波紋はかなり大きかったようで、朝廷では甲斐国の八代郡に官社の「浅間大神の祠」を立て、禰宜と祝による祭祀を命ずる勅を下した¹⁷。駿河国で祀られていた浅間の神は、甲斐国でも浅間大神として祀られるようになったのだ。このように、浅間明神は「託宣」によって初めて世の中にもその神格をあらわしたのである。

さて、何よりもここでなされた「託宣」が他ならぬ「祟り」であったことに注目したい。とくに、託宣そのものが「祟り」として歴史を語ると主張した斎藤英喜の次の論述を参考にしつつ、この託宣の意味を考えてみよう。

託宣によつて神の祟りが認知されるのではなく、反対に託宣そのものが「祟り」という表現をつくつていくともいえそうだ。いま、目の前に起きている疫病という災厄の現実を処理するために、神の託宣を得ることによつて、祭られていない神の祟りがあったという、あらたな「歴史」が語られていくのである¹⁸。

確かに疫病や富士山の噴火などの災いは、未だ浅間明神の祭りが

実現されないことを託宣によつて警告したものであり、朝廷では託宣それ自体が「祟り」として認識されたと言つてよい。また、この託宣は、今まで祭られていなかったので浅間明神が祟りをあらわしたという、新たな「歴史」を語ると言つてよからう。つまり、甲斐国では祭られない浅間明神の怒りが真貞の託宣によつて語られ、この神は疫病と災いを起こす神格として歴史化したのである。

また、興味深いのは、託宣の「寄り坐し」となった真貞がそのまま浅間明神を祭る祝になったという点である。真貞は、浅間明神の存在を世界に知らせるただ一回の宗教実践を行った人であり、浅間明神の歴史化を証明する唯一の人物でもある。この真貞が「浅間大神」をたてまつる宗教者になることは、この神の歴史的顕現の連続性を担うべきものという意味が読み取れる。そこから、郡司候補者の一人に過ぎなかつた真貞は、国家的次元の災いを防ぐための存在に変貌していくのだ。

ただ、真貞の祝への転向以降も、しばらくの間は「異火の変」が止まらなかつたようだ。朝廷で使を派遣してその理由を尋ねると、神宮の形式が社殿というほどではないので、国司の要請によつて官社に列して祭祀を続けるようにしたという¹⁹。それによつてようやく浅間大神の怒りは鎮まった。

神祭祀を前提として託宣という祟りを示した浅間の神の顕現は、その託宣がきちんと実行され、また継続的に守られることによつて

その災いを鎮めた。これは託宣が実行され、守られれば、浅間明神は疫病や災いを起こさないということを意味し、この「託宣」はそのような段階で明らかかな歴史事実として証明されたのである。

以上、真貞の託宣による浅間神宮の成立と祭祀の始まりは、『古事記』『日本書紀』とは異なる「浅間の神の国家神話」の誕生を意味する。託宣はこの神が駿河や甲斐という地域を超えて王権と国家の平安を脅かす存在となり、国家がそれを祭ることによってこの神はむしろ国家保護の神になるという新たな神話が作り出されたのである。

三、「浅間大菩薩」と「死と再生」の人穴

国家の祭神となった浅間の神がその後、どう祭られたかは記録にない。鎌倉期に入ると富士山の祭神は「浅間大菩薩」となり、仏教的な菩薩に性格が変わっていく。浅間大菩薩の記録は『吾妻鏡』建仁三年（一二〇三）六月条に初めて見える。ここであらわれる浅間大菩薩は、その名前だけではなく神格も従来の浅間の神とは異なる存在となっている。

三日、己亥、晴、將軍家渡御于駿河国富士狩倉、彼山麓又有大谷、号之穴、為令見究其所、被入新〔仁〕田四郎忠常主従六人、

忠常賜御劍重宝入人穴、今日不帰出暮下畢、四日、庚子、陰、巳刻、新〔仁〕田四郎忠常出人穴帰参、往還経一日一夜也、此洞狭兮不能廻踵、不意進行、又暗兮令痛心神、主従各取松明、路次始中終水流浸足、蝙蝠遮飛于顔、不知幾千万、其先途大河也、波浪漲流、無〔失〕抛于欲渡、只迷惑之外無他、爰当火光、河向見奇特之間、郎従四人忽死亡、而忠常依彼靈之訓、投入恩賜御劍於件河、全命帰参云々、古老云、是浅間大菩薩之御在所、往昔以降敢不得見其所云々。今次第尤可恐畏〔乎〕云々。

（三日、己亥、晴れ、將軍家駿河の国の富士の狩倉に渡御す。かの山麓にまた大谷あり。之を人穴と号す。その所を見究せしめむが為、新田四郎忠常主従六人を入れらる。忠常御劍重宝を賜ひ人穴に入る。今日幕下に帰出せずしてをはんぬ。四日、庚子、陰、巳の刻、新田四郎忠常人穴を出でて帰参す。往還一日一夜を経るなり。この洞狭くして踵を廻すこと能わず。意ならず進行す。また暗くして心神を痛めしむ。主従各松明を取る。路次の始中終水流に足を浸し、蝙蝠顔を遮り飛ぶこと幾千万を知らず。その先途は大河なり。波浪漲り流れ、渡らんと欲ふに抛無し。只だ迷惑の外他に無し。爰三に火光を当て河向の奇特を見る間、郎従四人忽ち死亡す。而るに忠常彼の靈の訓へによりて、恩賜の御劍を件の河に投げ入れ、命を全うし帰参すと。云々。古老云く、これ浅間大菩薩の御在所、往昔以降敢えてその所を見ることを得ずと云々。今の次第尤も恐るるべきかと云々。）

駿河に狩りに出た鎌倉殿の二代將軍である源頼家は、富士山麓の大谷（人穴と呼ぶ）に至るとその中を確認したくなり、自分の剣を新田忠常に与えて他の五人とともに洞窟に入れた。しかし、忠常はその日には戻らず、翌日に戻ってきてから報告があつた。洞窟の中は狭くて身を振り返ることもできず、彼らは仕方なく前進し続けた。途中で大河があらわれ、渡る手段もなくて困ってしまった。そこで、河の向こう側に光を当ててその様子をみるうちに、四人が死亡してしまつたという。忠常は幸いに霊からの教えがあり、頼家からもらつた剣を河へ投げ入れることによつて帰ることができた。古老によれば、この人穴は「浅間大菩薩」の居場所、昔から誰もあえて覗くことがなかつた、という。

浅間大菩薩は富士山の人穴に住んでいる神である。古老によれば、この富士の人穴は禁断の領域で、人がそれを覗くことを許さなかつたようだ。まるで『古事記』のイザナキがイザナミの死体を覗いたこと、またイザナキが黄泉軍に追いかけられる時に桃の木を投げて救われる場面を連想させる記録である。無論、この内容を見て『古事記』の「黄泉国」と結びつけることはできないだろう。ただ、富士の人穴が「死」と「再生」の空間であることは読み取れる。つまり、その人穴に人が入るとふたたびこの世に戻ることはできないが、忠常は「霊之訓」によつて剣を河に投げ込む行為によつて命が救われ、この世に戻ることができたのである。ここでいう「霊」が何を

指すかは不明であるが、その空間で「霊之訓」をあらわせる存在は、浅間大菩薩しかない。忠常は人穴が死と再生の空間であることを示し、古老がそれを浅間大菩薩の空間として証明することによつて富士の人穴は再生・帰還の可能な「不死（フジ）」の空間として誕生したのである。

とりわけ、ここで注目すべきは、古老の役割である。この物語は忠常の経験をもとにするが、その空間が浅間大菩薩の居場所であることがわかるのは古老の証言からである。古老がいなければ、その場所は永遠に謎の空間になつてしまつたであろう。忠常の経験と古老の証明によつて、浅間大菩薩は初めてその存在と神格をあらわすことができたのである。

ところで、このように死の空間から生還した忠常は、その二ヶ月後に暗殺され、頼家もその後殺されてしまう。『御伽草子』の一つである「富士の人穴」物語では、その非業の死についてさらなる展開を見せる。例えば、富士の人穴に入った忠常は、毒蛇姿の浅間大菩薩と出会い、頼家の剣を献上して童子に変化した浅間大菩薩と地獄から天までの六道の世界と閻魔庁などを見回つた。その後、帰るときに浅間大菩薩からそこのことを語らないように命じられたが、頼家に報告してしまつたので二人はともに死んでしまつたという。²⁰⁾

このように『吾妻鏡』の記録から、富士の人穴は、仏教世界観のもとで実在する死の空間、または地獄の空間として様々な形で解釈

されていく。つまり、忠常の経験と古老による証明の記録は、浅間大菩薩と死の空間を創造したのであり、それをモチーフに多様な「富士の人穴」物語群が形成され、浅間大菩薩という神格と閻魔庁・地獄という死の空間は具体的に視覚化してあらわされたのである。

鎌倉期以降の浅間大菩薩は、疫病の祟りで王権を脅かす神として国家次元の祭祀を求め存在ではない。浅間大菩薩となった富士の神は、忠常という極めて私的な存在を死の世界から救済するなど、個人を死から再生させる力を持つ神としてあらわれている。

『古事記』や『日本書紀』から見れば、死と再生の空間は「根国」、そこを主宰する神は「スサノヲ」として登場するはずだが、ここにながらぬような場所や神は存在しない。従来の王権神話からは求められなかった個人の死と再生の問題が仏教の世界観に基づいて新たに形成されていく中世神話誕生の一つの様相である。鎌倉から室町期に入ると慈遍・一条兼良など、『日本書紀』の仏教世界観に基づく神話解釈が広がるが、それより前の段階で死と再生の世界をつかさどる存在を富士の浅間大菩薩に設定する神話が作られていたのである。これは『日本書紀』の解釈史とは異なる方面での神話創造の様相であり、主に近世の「富士人穴物語」という新たな神話世界を生み出していく重要な起点となる。『吾妻鏡』は、富士の人穴を死と再生の空間として現実化・歴史化したのであり、これからこの空間は浅間大菩薩の実在する場所として実体化するのである。

浅間大菩薩が死後の世界をつかさどる神であるという解釈の世界は、江戸後期まで続く。国学者である小山田与清の『富士根元記』（文化十四・一八一七）では「富士の神」を「大穴持神」として解釈している。このように忠常と古老によつて表面化された「死と再生」の空間「富士の人穴」と、それをつかさどる浅間大菩薩の歴史叙述は、解釈によつてさらに新たな歴史として事実化していくのである。

四、大日如来の垂迹となる「浅間大菩薩」

今まで見てきた浅間の神と浅間大菩薩は、ある意味で地域性の強い存在であった。しかし、鎌倉中期に入ると浅間大菩薩は、仏教のもつとも中心たる存在に変貌し、富士山も世界の中心空間として再構築される。天台僧仙覚（一一〇三～一二七二）の作として文永六年（一二六九）に著された『万葉集註釈』（時雨亭文庫本）には次のように記されている。

駿河の国には、富士山・葦高山とて高き山ふたつあり。ふじのやまはいただきに八葉の嶺あり。浅間大菩薩と申神まします。本地胎藏界大日なり。葦高山は五の嶺あり、葦高大明神と申神まします。本地金剛界の大日なり。

ここでは密教の両界曼荼羅である胎藏界曼荼羅と金剛界曼荼羅を富士山と葦高山に当てはめて解釈している。また、富士山の祭神浅間大菩薩は、本地が「胎藏界大日」だという。密教において胎藏界とは『大日経』を基にして大日如来の慈悲を表す曼荼羅、金剛界とは『金剛頂経』を基にして大日如来の智徳を表す曼荼羅を指す。とくに、胎藏は「大悲胎藏生」という意味で、人が生まれる前、母親の胎内で育つように、我々の本来具有している悟りの本質（仏性）が大日如来の慈悲によって生まれ育つことを強調する。そこで、胎藏界曼荼羅は、中央に大日如来が入り、周りに四仏と四菩薩が配され八葉の蓮華で構成される。大日如来の慈悲によって蓮華が開花していくという意味を持っている。

大日如来が日本の神と習合する現象は、平安期アマテラスが大日の垂迹すいじやくとして解釈されることから始まる。従来(21)の説によれば、アマテラスが大日如来の垂迹になること、またこの国を「大日本国」と名づけることなどの意味は、即位灌頂かんじょうなど密教と国家・王権との関係から生じたものとされる。⁽²²⁾とくに、『万葉集註釈』が著されるほぼ同時期には、即位灌頂や大日本国をめぐる神話解釈が盛んになる。密教によって王権と国家を守護するというのが前提になっており、それが天皇の即位式という国家儀礼の場で実践されることによって神話は歴史化していくのである。

ところが、『万葉集註釈』の浅間大菩薩と大日如来との習合から

は、王権と国家の守護という当時の社会の普遍的論理が見当たらない。また、今まで確認した限りではあるが、古代から鎌倉期まで富士山が王権や国家の中心的な場所と認識される記録もない。富士山は王権の辺境に過ぎなかつたのである。しかし、仙覚は富士山をあえて胎藏界大日の中心空間として描き、富士山の八峰を胎藏界曼荼羅の八葉、仏菩薩の顕現する空間として表現した。仙覚によって富士山は、仏法のもつとも根元的な場所に変わり、その周辺は仏菩薩の顕現する宇宙の中心地になつたのである。ただ、仙覚のこの新たな世界構造の中にアマテラスは存在しない。大日の垂迹としてあらわれるのは、浅間大菩薩なのだ。⁽²³⁾

では、なぜ仙覚は富士山を世界の中心として再編成し、大日如来を富士山の祭神として位置付けたのだろうか。仙覚は天台僧であるが、古典学者として『万葉集』を研究したことでよく知られている。彼の生地は常陸国であり、晩年を過ごしたのは武蔵国という。「仙覚の志」を中心として『万葉集註釈』の世界に注目した村田正博によれば、仙覚は、東国の防人歌・東歌などが当時「夷語」や「鬼語」として取り扱われたことに反発し、その正当な読解を目指す宿願を持っていたとする。一方、仙覚は東国生まれであつたが故に、都文化への憧憬を『万葉集註釈』に述べたこともある。また、彼は天台僧として常に「ヒマゴトニ仏菩薩ヲハジメタテマツリテ」など、強い信仰心を持っていたともされる。⁽²⁴⁾この「仙覚の志」に基づ

いて仙覚の大日と浅間大菩薩の一体化を考えてみたい。

当時の社会では、大日如来とアマテラスの習合が王権を支える論理であつたことは前述した通りである。しかし、このように大日如来の威力が王権と国家守護に集中してしまうと、東国のような辺境は大日如来の威力のおよばない世界になってしまう。つまり、救済の空間から離れるのである。そこで仙覚は、大日如来を浅間大菩薩の本地として招き、富士山を胎藏界曼荼羅の中心として設定することによって、東国を大日如来の威力溢れる救済の空間として作ろうとしたのではないだろうか。仙覚による大日如来と浅間大菩薩との本迹関係の設定は、富士山を仏教世界観の主軸として再定位させ、富士山を東国の辺境ではなく仏法と救済の中心空間として再構築したのである。

富士山を胎藏界曼荼羅の中心とすることは、密教世界観を現実に見覚化し、歴史化することである。つまり、富士山はその周辺を含めて理想の曼荼羅構造と一致させられることで、大日如来の空間であることが歴史的事実として確定する。そして、これに基づいてまた新たな神話が次々と生み出される。詳しい成立年代は不明であるが鎌倉期の作とされる『浅間大菩薩縁起』では、浅間大菩薩が月氏国から駿河国に仏法を持ってきたという新たな神話を²⁵⁾作る。仙覚によつて設定された富士山Ⅱ胎藏界曼荼羅観と大日如来―浅間大菩薩の本迹関係設定は、それ自身が一つの歴史事実として認められ、新

たな中世神話の創造世界を開いていくのである。

五、「中世日本紀」の世界と女体化する浅間大菩薩

富士山をめぐる物語の中、一般によく知られているものとして平安期に作られた『竹取物語』がある。竹の中から生まれた「かぐや姫」には様々な事件もあつたが、誰とも結婚せず、ついに「帝」と竹取の翁・^{おきな}おうなに手紙と「不死の薬」を残して「月の国」に戻つてしまふ。そして最後の場面では帝の命令により「不死の薬」を燃やすために駿河国の山頂に登る人たちの話があり、ここから富士山の由来が出てくる。『竹取物語』が作る富士山の起源である。

ところで、『竹取物語』の「かぐや姫」と「帝」の物語は、室町期に入つて「日本紀云」という形式をとり、事実の歴史として叙述される。その出来事は「何々天皇の時」のこととされ、天武天皇（『古今和歌集序聞書三流抄』）、欽明天皇（『毘沙門堂古今集注』）、桓武天皇（『詞林采葉抄』）、雄略天皇（『神道集』）など、様々な時代が物語の背景として展開される。いわゆる「中世日本紀」の世界である。²⁶⁾『竹取物語』という物語が『日本書紀』という歴史叙述と結合することによつて、神話解釈の世界に歴史事実としての権威がもたされたのである。

このように『日本書紀』から由来を求める神話解釈の世界では、

「かぐや姫」が「帝」（『三流抄』・『詞林采葉抄』）もしくは「国司」（『神道集』）と結婚するなど、元来のそれとは異なる恋の物語としても展開する。その中でも『神道集』（一四〇七—一四〇八の作と推定される）の次の内容が目を引く。

抑駿河国鎮守富士浅間大菩薩、日本人王廿二代帝、雄略天王御時、駿河国富士郡、老翁夫婦有、一人子無程、明暮、後生救護御魂子哉歎、後苑竹中、五六計女子一人化来（中略）時国司寵愛夫婦語淺、如此年月送程、翁夫婦共墓無成、其後赫野姫国司語云、我是富士山仙女也（中略）其後女云、我富士山頂有、恋時来見、亦時々此箱蓋見、反魂香箱与、昇消様失、男空床留居悲、女恋思時、此箱蓋開見、其体煙内髻、男弥悲、魂消事度々重、思堪富士山頂上、四方見、大池、池中嶋、宮殿楼閣似石多、其池中、煙立、其煙中、彼女房体髻見、悲余、此箱懐内引入、身投失、其時兩方煙、今代絶立承、今仙宮付、不死煙云、山郡名付富士煙云也、其後、彼赫野姫国司神頭、富士浅間大菩薩申、男体・女体御在、委日本記見、日本記意以、富士縁起尽。
（抑も駿河国の鎮守、富士浅間大菩薩は、日本人王二十二代の帝、雄略天王の御時、駿河国富士郡、老翁夫婦有りけるが、一人の子も無かりける程に、明けても暮れても、後生の御魂を救護せむは子かなと歎くに、後の苑の竹の中に、五つ六つ計りなる女子一人化来せ

り。（中略）時に国司寵愛して、夫婦の浅きを語るに、此如く年月を送る程に、翁夫婦共に墓成すこと無し。其の後赫野姫国司に語りて云はく、我は是れ富士山の仙女なり。（中略）其の後女云はく、我富士山の頂に有り、恋しき時は来りて見よ。亦時々には此の箱の蓋を見よ、と反魂香の箱を与へて、昇き消ゆる様に失せたり。男空しく床に留まり居りて悲しぶ。女を恋しく思ふ時ありて、此の箱の蓋を開き見るに、其の体煙の内に髻かみる。男いよいよ悲しび、魂消す事度々に重ね、思ひ堪へて富士山の頂上に、四方を見るに、大池ありて、池の中の嶋に、宮殿楼閣に似る石多くあり。其の池の中に、煙立ちて、其の煙の中に、彼の女房の体の髻かみに見へければ、悲しびの余り、此の箱を懐の内に引き入れ、身投げて失せにけり。其の時兩方の煙、今の代に絶え立ちて承ぐ。今の仙宮に付き、不死の煙と云ふ。山郡の名を付けて富士の煙と云ふなり。其の後、彼の赫野姫と国司、神と頭れ、富士浅間大菩薩と申す。男体女体御在す。委くましくは日本記を見よ。日本記の意を以て、富士の縁起を尽くす。）

内容は「竹取物語」と類似するが、物語の方向性は富士の浅間大菩薩が男体・女体の二面性を持つていることを解明することにある。「かぐや姫」と「国司」はともに富士山に入り神としてあらわれており、だからこそ浅間大菩薩は男体・女体の二面性があるという。また、この内容が「日本記」（＝『日本書紀』）に書かれているとい

う根拠を提示して物語は終わる。典型的な「中世日本紀」の神話解釈世界である。

当時、浅間大菩薩が女体としてあらわれる記事が頻繁に出ていることからみれば、浅間大菩薩の信仰世界ではこの神が男体か、女体かという疑問が広まったようだ。『神道集』ではその由来を求める解釈を行い、浅間大菩薩の神格を説明しようとする。ただ、このテキストでは浅間大菩薩を女体として確定したのではなく、男女両方の姿として解釈している。

『神道集』は、安居院を中心とする仏教界の人によって書かれたとされる。いわゆる「唱導文学」の始まりと言われる説経を安居院では行っており、「説経は（中略）まず経名の解題より始め、経の来歴を講じ、内容に入つての判釈」⁽²⁸⁾があつたという。そこからみれば、『神道集』も説経に活用するために作られたもので、その権威の根拠を「日本記」に置くことによつてより高い説得力を求めたと考えらる。

ところで、浅間大菩薩を女体とする認識はその後さらなる展開を見せる。『塵荊鈔』（文明十四年・一四八二）では、女体化した浅間大菩薩に恋するアマテラスの物語がある。⁽²⁹⁾

僧正重テ曰ケレハ、忝モ天照太神、兜率天ニ御座而、富士浅間大菩薩ヲ恋サセ給而、一首ノ歌ヲ送給フ。「浪多加躬荒磯崎乃

浜松知事一加羅乃響也暮」ト御詠在ケレバ、富士峯頭ニ即白衣ノ仙女顕現シ給、反魂香ヲ焼、駅路ノ鈴ヲ鳴シ、面影計御覽ジテ、大日靈御心ヲ慰ミ、恋ノ闇路モ晴給ヘバ、富士ノ烟モ絶ヘニケリ。彼千眼大菩薩ト申ハ、愛染明王ノ御垂迹、卅二相ヲ具ヘ給フ女牀之御神也。

『塵荊鈔』の著者は不明であるが、木戸孝範であるという説もある。⁽³⁰⁾ テキストの構成は、「僧正」が「花若殿」「玉若殿」という二人と問答する形式になつている。この内容は「玉若殿」が普通とは異なる様子で心深く悩むことに驚いた「僧正」が説教する場面である。アマテラスは浅間大菩薩に恋したという。『神道集』のかぐや姫と国司との恋をモチーフにしているようだ。ここでアマテラスは兜率天に住んでいる。これは仏教世界観の中にアマテラスの「天」を位置付けるものだろう。また、アマテラスが浅間大菩薩に歌を送つたら、「白衣の仙女」が顕現して反魂香を焼き、駅路に鈴を鳴らし、面影ばかりを見る大日靈おひるめの心を慰めたという。大日靈は『日本書紀』でアマテラスを指すので、仙女が慰めたのはアマテラスだということになる。

これは普通にアマテラスと千眼（浅間）大菩薩の恋を意味するようだが、恋するアマテラスには悟りを得られない衆生の愛欲が読み取れる。対して、千眼（浅間）大菩薩は「愛染明王」の垂迹とされ

る。愛染明王は「人間が生来有する深い欲望を受け入れてそれを菩提心へと昇華してくれる存在」であり、鎌倉末期の後醍醐天皇は「討幕の願いを込めて愛染明王を信仰した」という。⁽³¹⁾ 愛染明王は、人間の欲望に積極的に応じつつも、その欲望に満ちた人を悟りの世界に導く存在として描かれ、また信仰されてきたようだ。

ただ、ここでもっとも重要なことは、千眼（浅間）大菩薩が愛染明王の垂迹であり、女体としてあらわれるという点である。悟つてない男体として恋に落ちたアマテラスとその愛欲に应じて悟りの世界に引導する愛染明王の垂迹としての千眼（浅間）大菩薩。この時期、男体として描かれるアマテラス像はなかったが、⁽³²⁾ 愛欲を持つ男体のアマテラスと救済に導く女体の千眼（浅間）大菩薩という設定から見る時、さらなる意味を持つ特殊なものとして読むことができる。まず、この内容は、童女成仏や女身成仏の論理から一歩進み、女が男を悟りの世界に引導する。言い換えれば、女が悟りの世界にいるという認識を示しているように見える。また、悟れない神々を慰めたり、悟りの世界に導いたりする仏菩薩の威力を示す中世神仏関係の設定も読み取れる。これに対する詳論は今後の課題にしたいが、いずれにせよ、浅間大菩薩が「日本記」と結合して解釈される過程で女体の神に変貌していくことは確認できた。つまり、物語が歴史と結合されることによって、新たな「女神浅間大菩薩」の歴史が誕生したのである。

従来の説である「その（富士）山神は古くから女神と観念されてきた」という認識は、むしろ中世の神話解釈世界を根拠としていることになる。中世の解釈によって誕生した神話が、現在も古い歴史事実として通用するという事実は、神話の解釈が歴史上で相当の有効性を発揮してきたことを意味するだろう。

このように女体化する浅間大菩薩という神話の創造は、さらに富士山の新たな神格を作っていく。富士山の神としてのコノハナサクヤヒメの誕生がそれである。

六、富士山の新たな祭神、「コノハナサクヤヒメ」の誕生

近世には近世特有の神話をめぐる思考が存在し「近世神話」を創造したと主張する山下久夫は、近世について「注釈学の発達によって近世は中世までの神秘性や秘伝性を打破していったと、単線的に考えるのは必ずしも妥当ではない」という問題提起から出発している。⁽³³⁾ 近代主義によって確定された「合理化の近世」という視覚への批判であり、近世知を構築してきた知識人の隠された荒唐無稽な世界に注目しつつ、その新たな可能性を考える試みである。すでに第一節で述べたように、論者はこのような視覚を受容しつつ、江戸期の儒学者によってなされた富士山の神話解釈世界に目を向けてみたい。

江戸期の知識人の知の世界が必ずしも一律的ではなかったことは、例えば、堀杏庵（一五八五―一六四三）と林羅山（一五八三―一六五七）の神話解釈世界を見るとわかる。二人はともに藤原惺窩の弟子として朱子学を重視するが、神話を解釈するに際しては異なる面を見せている。

土人伝説、此山者、孝霊帝時、巨靈一夜擘、近江国開江湖、運土石築成、江州覆一簣、今三上山是也。常菴襲其説、琵琶湖開今富士山出矣。遍閱本朝古籍、三部旧記、不載其説。以愚視之、神代之古、化生山河大地、是吾邦之奇靈、而非外国之所及。然則二神生之、至于孝霊帝時、王化遠布、東国帰向、初奏山之靈歟。不然孝霊帝去神代不遠、而現此奇瑞歟。盛唐之昔、新豊山出。三島之靈、海中島生。和漢之所有、而今古之所知也。山巔祭木花開耶媛、靈威掲焉。

（土人の伝へ説くに、此の山は、孝霊帝の時、巨靈の一夜に擘きて、近江国の江湖を開き、土石を運びて築き成す。江州を覆ひし一簣、今の三上山是れなり。常に其の説を菴襲するに、琵琶湖開きて富士山を出す。遍く本朝の古籍を閲するに、三部の旧記、其の説を載せず。愚を以て之れを視るに、神代の古、山河大地を化生す。是れ吾が邦の奇靈にして、外国の及ぶ所に非ず。然るに則ち二神之れを生む。孝霊帝の時に至りて、王化を遠く布き、東国帰向し、初めて山の靈

を奏するか。然らざれば孝霊帝は神代を去ること遠からずして、此の奇瑞を現すか。盛唐の昔、新たに豊山出ず。三島の靈、海中に島を生む。和漢の所有り。而して今古の所を知るなり。山巔に木花開耶媛を祭る。靈威掲焉なり。）

これは堀杏庵の『杏陰集』の一節である。富士山が孝霊天皇の時、一夜にできたというのは、前述した『塵荆鈔』にいち早く「又日本紀ニ宣化天皇ノ御宇ニ海中ヨリ涌出スト云。又孝霊天皇ノ御時、一夜ニ地ヨリ涌出、一由繕那ト云々」と見えており、孝霊天皇云々の説は室町期から人口に膾炙したようだ。とりわけ、室町期にはそれが『日本書紀』に書かれているとされ、「日本紀」の神話世界をあらわしている。しかし、杏庵は「本朝古籍、三部旧記」にその内容が載せられていないことを考証し従来の説を否定する。ただ、続いて彼は、神代に山河大地を化生したのは日本の奇靈で、他国の及ばぬことであるとした。故に、富士山は二神（イザナキ・イザナミか）によつて生じたのが、孝霊天皇の東征によつて初めてその靈験が奏上されたか、それとも孝霊天皇が神代から遠くないので実際にその現象が起こったか、と自問する。無論、中国の古代にあつた現象を取り上げ、これが和漢古今の「知」であるとしたのを見れば、杏庵は富士山の起源をめぐる神秘性についてある程度は認めているようだ。

このように杏庵は、日本古代の歴史記録から確認できない神秘世界は「奇霊」によるものと認識し、また中国の歴史に伝わる神秘世界への叙述を根拠に日本の古代を再構築している。確かにそれは、より古い歴史史料から普遍的な価値を求める儒学者としての立場であらうが、神話世界を虚偽のものとして貶めるのではなく、そこそが真の歴史であるという視点から神秘・霊験の価値を認めようとする立場を取っているのである。

また、ここでは富士山にコノハナサクヤヒメが祀られることを示している。古代や中世においてコノハナサクヤヒメが富士山の祭神として登場するテキストは見当たらない。論者は『塵荊鈔』のような女体論が広まったのが富士山祭神Ⅱ女体の形成に大きな影響を与え、それがコノハナサクヤヒメに変わってきたのではないかと考える。とりわけ、杏庵と羅山の記述によつてコノハナサクヤヒメは初めて富士山の祭神として登場する。

寛永四年丁卯春二月廿二日（中略）此社ハ延喜年中ニ勸請ト承レバ、神名帳ニノスル福土ノ神社ハ、此社ニテアルベカラズ。富士権現ハ木花開耶姫ヲ祀リ奉ル。此浅間モ一躰ト承ル。

これは寛永四年（一六二七）の杏庵の記録「杏陰稿³⁵」である。彼は富士の「権現」はコノハナサクヤヒメであり、それが浅間大菩薩

と一体であるとした。コノハナサクヤヒメと浅間大菩薩の一体化は、これが初見である。これが杏庵の説か、ただの伝承を記録したものは議論の余地があるだろうが、彼がこの一体説を否定せずに記録したことだけでも、それを認めているとみていいだろう。ところで、杏庵よりも少し先立つて富士の祭神をコノハナサクヤヒメとしたのが羅山である。ただ、羅山の神話解釈の世界は杏庵のそれとは明確に異なるものとしてある。

伊豆の三島は、むかし伊予国より遷して、大山祇神をいはひまつる。いづぞや相国の御前にて、三島と富士とは父子の神なりと、世久しくいひ伝へたりと沙汰ありければ、さては富士の大神をば木花開耶姫と定め申さば、日本紀のころにも協ひ申すべきなり。

羅山の作である『丙辰紀行』（一六一六）の記事である。ここに見える伊豆の三島神社の祭神は「大山祇神^{おおやまつみ}」とされている。「大山祇神」は『古事記』ではイザナキとイザナミの神生みの時に生まれ、『日本書紀』では「一書」で「軻遇突智^{かぐつち}」を斬つた時に生まれる神である。

ところで、羅山はいつかわからない時代の「相国³⁶」を取り上げ、誰かが三島と富士の父子関係について述べたことを前提に、それが

世の中に伝わったので、富士山の祭神がコノハナサクヤヒメとされるようになったと解釈している。さらに、それが「日本紀のころ」にかなうとした。「日本紀のころ」は、様々な解釈として展開されてきた「中世日本紀」の世界が、羅山の神話世界にも投影されていることが読み取れるところである。

では、ここでいう「相国」はいつたい誰であろうか。また、「相国」の前で述べられたとはいえ、当時の社会で「伝へ」というのがどれほど権威を持っていたのだろうか。いずれも不明だが、羅山は「世久しくいひ伝へ」てきたとする富士の祭神コノハナサクヤヒメについて、その根拠を「日本紀」に求める解釈を行っており、それによつて富士の祭神コノハナサクヤヒメは「日本紀」の歴史的事実として確定した。羅山の神話解釈による歴史叙述といえるものである。

そして、羅山の「伝へ」は必ずしも普遍一般ではなく、それぞれが意図した方向性を持つ。言い換えれば、数多い「伝へ」のすべてが権威を持つのではなく、解釈者の目指す特定の方向性になうものが権威を持つのである。『本朝神社考』の内容を参考に見てみよう。

余在駿府侍幕下次。見富士浅間縁起。聊標出其要。以記于此如右。其余不足観也。或曰。此山有天竺飛来。

或曰。浅間大菩薩。本地大日如来。愛鷹大明神。本地毘沙門。又曰。不動明王。或曰。弘法造諸尊石像。或曰。智証作理智一門記。皆是浮屠氏之誇謾。而世人多信之。余所不取也。且又以竹中之女。為桓武天皇之時事。以使者為坂上田村丸。是等大謬說也。余觀万葉集。既載竹姬之事。又竹取物語。賀久夜比売。不云其時世。国史。桓武葬山城国柏原陵。然則何得入富士堀中耶。

(余駿府に在りて幕下に侍りし次で、富士浅間の縁起を見るに、聊か其の要を標出し、以て此れを記すこと右の如し。其の余りは觀るに足らざるなり。或曰く。此の山は天竺に有りて飛来すと。或曰く。浅間大菩薩は、本地大日如来、愛鷹大明神は、本地毘沙門なりと。又曰く。不動明王なりと。或曰く。弘法諸尊の石造を造ると。或曰く。智証理智一門記を作ると。皆是れ浮屠氏の誇謾なり。而して世人多く之れを信ずるに、余の取らざる所なり。且又竹の中の女を以て、桓武天皇の時の事とし、使者を以て坂上田村丸とす。是れ等は、大謬說なり。余万葉集を觀るに、既に竹姬の事を載せたり。又竹取物語が、賀久夜比売は、其の時世を云はず。国史には、桓武は山城国柏原陵に葬ると。然れば則ち何ぞ富士の堀の中に入り得むや。)

羅山は富士山の祭神をめぐる神話の中で、天竺から飛来したという説から浅間大菩薩・大日如来・不動明王など、従来の仏教色の強

いものは取る必要のないものとした。富士山に関する「諸説」の中で、彼の重視したのは「相国」時代からの「伝へ」のみである。そして羅山によつて選ばれたこの「伝へ」によつて三島と富士の父子関係は確定する。それにより大山祇神の子であるコノハナサクヤヒメは、当然のように富士山祭神として完成するのである。コノハナサクヤヒメは、こうしてもつとも権威のある富士山の祭神として誕生したのである。

当時、羅山が『本朝神社考』で著述した地名は、そのままその地域の由来として権威を持つようになったという。羅山によるコノハナサクヤヒメの神話解釈も、地名の如くそのまま歴史根拠として作用していき、現在の浅間神社や富士浅間宮などの祭神形成に大きな影響を与えたのであろう。羅山によつて創造された富士山のコノハナサクヤヒメ神話は、近世富士山を中心とする信仰の世界において新たな歴史を創出するものであり、その解釈は、そのまま歴史事実として認識されるべきものとして働き続けてきたのである。

七、富士講と「仙元大日神」の誕生

ところで、江戸期には杵庵や羅山の解釈による神話のみがあったのではない。富士信仰の世界ではそれとは異なる神話も生み出されてきた。富士講の神話世界がそれである。

江戸期には富士山を中心とする信仰集団、富士講が成立する。講というのは、ある目的を実現するために集まったグループを意味し、宗教・経済・社会など様々な背景をもとに形成された。その中でも宗教的な目的を持つ講として日蓮宗の「法華講」や浄土真宗の「報恩講」などがあつた。⁽³⁸⁾江戸期に成立する富士講は、富士山に登ることを目的とする講である。富士講は長谷川角行（一五四一—一六四六）を開祖とし、食行身祿（二六七一一七三三）を中興祖とするが、身祿の死後からこの講の存在が世間に知られるようになり、文化年間（一八〇四—一八一八）になって急速に繁栄したという。⁽³⁹⁾そこで実際に富士講の集団を作つたのは身祿であると見なすのが通説となつている。ここでは、富士講の開祖である角行の行跡を書いたとする『角行藤仏伝記』を中心として富士山祭神の神格変貌の様子を探つてみたい。⁽⁴⁰⁾

其時役行者の曰、「かかる大行難_レ在_レ心入也。乍_レ去、此処にては成就難_レ致。是より西に当り、駿河の国不二仙元大日神と奉_レ申は、天地開闢世界の御柱として、月日・浄土・人体の始也。此御神の御体より初る木火土金水、心体五神生玉ふて、始て天地にわかり、又山海・六合・草木の心神生給ふ。三度目には日の御神・月の御神・米の御神生玉ふより、天地あかるく、夫より一切諸神の心体生れ、是より人体の始りにして、万物の根元也。

又神孫御末大山祇初て木の花咲耶姫をめとりなされてより、神の孫長く御続被遊日本人王の御始也。此故に人王国に至り、此御神力にて此国治め給ふ事、我朝の御柱にして、三国無双の靈山なり」。云々

『角行藤仏附記』は、『御大行の巻』としてよく知られており、角行の庶民救済に対する志や「仙元大日神」を信仰の対象としながら富士山に登拝して修行した角行の行跡を、その弟子が記録したとするものである。しかし、この資料は後に修飾・脚色されたことが明らかとなっており、井野辺茂雄は、この文献は身祿の死後にその流派によって作成された可能性が高いと主張した。⁽⁴⁾ そこからみれば、この文献は、十八世紀末から十九世紀初の間で作成されたとしてよいだろう。

この文献で富士の祭神として登場するのは仙元大日神である。この神は、天地開闢世界の御柱であり、月日・浄土・人体の始めとなつてゐる。この神の体から五行が生じ、また天と地を分けて万物を生み出す。最後には諸神の心体まで生み出したという。このように富士講では仙元大日神を「万物の根元」たる存在として解釈している。さらに、仙元大日神の子孫は大山祇神の娘コノハナサクヤヒメと結婚したといひ、富士の仙元大日神は神力を持つ神なので、行者はこの神に願つて現世利益を実現すべきであるとする。

「仙元」という表現からは浅間大菩薩、「大日」からは大日如来、子孫がコノハナサクヤヒメと結婚することからはアマテラスが各々想像されるが、この神は天地創生の神・万物を生み出す神であるので、既存のイメージには収まらない新しい神格として読むべきであろう。さらに、仙元大日神は角行の目のまえに顕現して「直伝」をしたという。

此時又永祿八乙丑年六月三日、仙元大日御出現有て、角行東覚え御直伝有て曰、「夫当山は天地開闢国土の柱也。又万物の根元也。先世界空々たる時より始めて、水こりかたまりて御山出現す。其故は東より浪沓ツ、南より波沓ツ、西波沓ツ、北より波沓ツ、四方よりぶつかり、伊弉諾・伊弉冊とたち四方へひき給ふ。是を天の御中主命といふ。初て山生じ、是大山祇の命也」。

富士山は「天地開闢国土の柱」であり、「万物の根元」である。富士山が世界創生の中心である、ということだ。また、世界の創生が始まる時、水が凝り固まつてこの山が出現したとし、その故を尋ねると、東西南北の四方から波が一つずつぶつかるごとに、イザナキ・イザナミが四方へ引いたという。四方へ波を引くのは、出雲の国引き神話を思わせる。杵庵のいった「然則二神生之」は、ここでは明らかにイザナキ・イザナミになつており、二神による波引き神

話に変わっていくのである。さらに興味深いのは、イザナキ・イザナミの「波引き」によってできたのが「天の御中主命」であるという点である。『古事記』では天地創生の後、もつとも早く生まれるのが天之御中主神であるが、ここではイザナキ・イザナミよりも遅れて生まれる神になっている。以前には見られなかった富士山における「天の御中主命」の登場である。

もう一つ注目したいのは、富士講では世界創生と富士山の生成が「水」から始まったとすることである。「水」が天地を創生したという説は、鎌倉期成立の『大和葛城宝山記』に出ているものの、その影響が江戸期まで至つても強く作用していると考えられる⁽⁴³⁾。ただし、世界創生が水の固まりから始まるという富士講の論理は、その修行のアイデンティティとも密接な関係を持つものである。つまり、「此水にて身を清め可申。又内よりは昼夜に三十三水を以て、内心六根を清め一千日の内大行可仕」といったように、富士講では水によつて心と六根を清めることを重視しており、それを実行すれば「天道は奥え御入被成候⁽⁴⁴⁾」という。先達に率いられて富士山に登り、その山頂にある「水」によつて身と心を清めることは、天道を内面に一致させていく過程になる。富士講が富士山頂の水によつて病氣治療を行うことは、このような天地創生の神話から起源を求めるところである。これは以前の神話で、富士山が「死と再生」の空間として認識されたものから「不死」につながる病氣治療の論理へと転換

したことを示していよう。

富士講の信仰者たちにとつて富士山は救済の空間である。杏庵や羅山は富士山の祭神をコノハナサクヤヒメとして解釈したが、富士講ではより根元的な存在とする解釈を行い、またその存在に病氣治療や救済の根拠を求めている。それが世界創生の「水」の原理につながる。富士講の神話は、彼らによつて特殊化されたものといえ、従来とは異なる神話を作ることによつて信仰者の個人個人の病氣治療や救済の原理として作用していったのである。このように富士講では世界創生の根元を富士山に求める神話解釈によつて、従来とは異なる富士山中心の新たな神話・歴史を構築した。その中で『古事記』や『日本書紀』のような古代神話は解体・再構築されている。無論、「天の御中主命」などの設定は、富士講の神話創造が杏庵や羅山と同じく『日本書紀』などの古典からその起源を求めるようにも見える。しかし、この集団でもつとも重要なのは、仙元大日神の「直伝」の論理がより深く作用しているという点であろう。解釈の世界ではなく、「直伝」によつて神々と直ちに交流ができるということは、彼らが内心清浄による天地創生の神との直結という新たな神話・歴史を構築しようとしたことを示しているのである。

八、扶桑教の主宰神、天之御中主神

富士講は、明治期に入って扶桑教と実行教、丸山教など神道系新宗教として再構築される。明治政府による神道国教化の失敗と、新たな宗教政策としての公認教制度の導入は、従来にはなかった宗教として神道を再編成する。

その中、扶桑教は宍野半（一八四四―一八八四）によって創立され、明治十五年（一八八二）に宗教として認可される。教祖宍野は薩摩の出身で、平田篤胤の門に入って学んだが、明治維新の後には教部の官僚として働く。彼は富士講が勢力を持っているにもかかわらず、単一教団が形成されないことに注目し、教部省の職を辞めて、散らばっていた富士講の団結に取り組む。ここから扶桑教は誕生し、神道教団を形成する過程で宍野は、従来の富士講の神話世界を扶桑教の教義として再構築する。

（問）天祖天神とは何なる神なるや（答）天之御中主神なり
 （問）何の所以を以て天祖天神とは申すや（答）天地を鍛造し給ひて八百万神を産み其他草木の類に至るまで其御徳を以て生ぜしめ又人に魂をも賦与し給ふ神なれば一字不説の巻に天照大御神も木花之佐久夜毘売命も川の鱗に至るまで皆悉く天祖天神

の御子なりとあるを思ひ弁知すべし

宍野の著作である『富士信導記』⁴⁵の内容である。問答形式のこのテキストは、扶桑教の信徒に基本教義を教える概説書である。ここでは扶桑教の祭神が「天祖天神」となっており、これがすなわち天之御中主神であるという。

明治期に入って天之御中主神・高皇産靈神（たかみむすひのかみ）・神皇産靈神（かみむすひのかみ）の造化三神論が主張されたのは、「薩摩派」の影響だとする原武史の説がある。⁴⁶ 対して、佐々木聖使は、天之御中主神を中心とする近代神学の形成を平田国学の影響とみる。⁴⁷ 本稿で両者の事実関係を突き詰める余裕はないが、神々の信仰問題を津和野派・平田派・薩摩派の権力争いの視点から捉える原の論よりも、天之御中主神をめぐる信仰や思想の形成と変化過程を近世末の歴史空間から分析する佐々木の論理の方が説得力がある。

天之御中主神が世界を創生する存在となるのは、篤胤の『本教外編』（二八〇六）にも見られる。そこでは「天地万物に大元高祖の神あり。御名を天之御中主神と申す。（中略）寂然として万有を主宰し玉ふ」といい、天之御中主神が世界創生の根元の神、万有主宰の神であるとした。本居宣長や篤胤などが西洋天文学・地理学やキリスト教の影響を受けたことはすでに通説になっており、⁴⁸ 篤胤の天之御中主神がキリスト教の唯一神論を基盤とするのは明らかである。

しかし、篤胤の場合、天之御中主神が絶対的な人格神としての主宰神になつていゝとはいえず、その性格が平田国学に継承され、後に明治初期になつて伊能穎則の『神一不二論』、六人部是香の『顕幽順考論』、渡辺重石丸の『天之御中主神論』などの論理によつて絶対唯一の普遍的な主宰神として定着していく。佐々木によれば、天之御中主神が信仰の世界で姿をあらわしたのは明治期に入つてからであり、この時期に天之御中主神が重視されたのは、神道の超越的な絶対性と世界的な普遍性を保証してくれる神の存在が必要だったためであるという。

宍野も、篤胤以降の天之御中主神の論理を受容したと見られる。ところで、疑問になるのは、そもそも富士講の最高神であつた「仙元大日神」は、扶桑教に至つてどうなつたか、ということである。

(問) 富士へ登山するは浅間大神小御嶽大神等の御助けを願ふには非ずや (答) 人の魂は浅間大神小御嶽大神等の賦与し給ふ処に非ず即ち天祖天神より賦与し給ふ靈魂なれば其恩を報ひ奉らんとして藤原武邦〔引用者註、長谷川角行〕尊師の神誓の跡を思ひ登山する処なり

(問) 浅間大神等は何故人の魂を賦与し給はずや (答) 人の魂は即ち神ともなつて終に神通をも得べき貴重のものなる故に無上至尊の天祖天神ならでは賦与し難きものなればなり

(問) 浅間大神の神靈も天祖天神より賦与し給ふ処なれば人の魂も同じき位なるや (答) 貴賤の差別ありて同じ位に非ざるは同じ山より出る玉にも善悪ある如くにて同日に語るべき者に非らず

しかし、宍野の記録のどこにも仙元大日神の存在は見当たらない。ただ浅間大神が存在するのみである。また、富士講では仙元大日神が根源的な神として世界を創造する存在であつたが、宍野の扶桑教に至るとその根源性と天地万物創造の力が「天之御中主神Ⅱ天祖天神」に移っていく。浅間大神は、天之御中主神の代理役として富士山の管理者となり、それ以上の存在感はない。扶桑教でこの神を祭るべき理由も、「天祖天神」から付与された魂が人間とは差別されるという点だけである。仙元大日神の没落ともいえるほど、宍野の神話解釈は富士講の神話世界から外れていく。そして、それは決して仙元大日神と浅間大神にとどまらない。

(問) 富士山は何れの神の守護なるや木花之佐久夜毘売命の御山にはあらずや (答) 天祖天神の神勅を蒙むつて木花之佐久夜毘売命の守護し給ふ御山なり

(問) 木花之佐久夜毘売命の守護の御山なれば彼の御山に至り何故天祖天神を信仰するや (答) 富士山は神仙の靈嶽即ち諸神

の集り給ふ処なれば殊に天祖天神の愛嶽なる事を思ひ木花之佐久夜毘売命は御山の番衛神なるを弁知すべし

(問) 木花之佐久夜毘売命を信仰して天祖天神の御崇あるや
(答) 御崇なし篤く信仰すべし

コノハナサクヤヒメも天祖天神の御子として富士山の「番衛神」となる。「番衛」は「留守居番」の「守衛」の意味である。その文脈から見れば浅間大神とあまり変わらなず、天之御中主神の代わりに山を守る神となっているのではないかと推測される。仙元大日神・浅間大神・コノハナサクヤヒメは各々富士山の祭神としての地位を天之御中主神に譲り、新たに富士山の祭神となった天之御中主神は、世界普遍の絶対唯一神として再誕するのである。

従来の研究において扶桑教は、富士講を継承しつつも、篤胤国学の影響を受けたと論じられてきた。しかし、実際にはむしろその反対で、扶桑教は篤胤国学の説を基に富士講や富士信仰でなされてきた祭神を解体し、新たな天之御中主神を創造したのである。無論、そこにはキリスト教よりも優れた、世界普遍の超越的な神を想定しており、宍野は仙元大日神や浅間大神、コノハナサクヤヒメより根元的で威力のある天之御中主神に信仰を帰結させた。宍野によつて富士山の祭神は変貌を遂げ、扶桑教の歴史は従来の富士信仰とは異なる方向に向かつて新たに叙述され始めたのである。

おわりに

浅間の神が「託宣」をあらわすことによつて富士神話は初めて語られた。そして、仏教世界観が強く働く中で富士山の神は菩薩に変わり、神話は新たに解釈されつつ「神学」を形成していく。また、仏教中心の世界観が崩れると従来の祭神は解体され、より根元的な神を求める解釈が相次ぎ、その流れは富士山の祭神を世界普遍の唯一的な神格にまで成長させていく。

神話の解釈において仏教や儒教、西洋キリスト教などの様々な世界観は、富士神話をより豊かにする要素として機能してきた。ただ、その多様な世界観は富士神話の歴史化の中で働いている。富士神話はその地域の神話として語られたが、その神話は解釈を重ねつつ歴史空間で実体化され、視覚化される。ここで神話はただの想像や荒唐無稽な偽物^{きごつ}ではなく、現実世界の救済原理をより説得的に証明する歴史事実として顕現する。

富士山の祭神は「浅間明神」「浅間大菩薩」「大日如来」「愛染明王」「コノハナサクヤヒメ」「仙元大日神」「天之御中主神」としてその神格を変貌・出現させていく。この神格の変貌は「災い」・「死」・「病」からの救済を求める要望に応じて実体化、視覚化されつつ「祭神」として歴史の中に姿をあらわす。とりわけ、富士山の

祭神の場合、救済の原理や神話解釈の要望が変わるとその権能のみではなく、顕現する神の存在自体が交替されてしまった。そこでの神話や神格は固定されておらず、神話解釈によって絶えず新しく生まれ替わるのである。

これまで本稿は、〈神話解釈史〉という視点から大まかに富士神話の解釈史について考えてきた。ただ、ここで取り扱ってない富士関連神話はまだまだ多く、それによって見えてくる神話世界の可能性を考えるのは、今後の課題になる。また、以上の考察によって『古事記』『日本書紀』のような王権神話とは異なる神話の多様性が見えてきたのは、これからの日本神話研究の視野を広げていく一つの手がかりになるだろう。それは〈神話解釈史〉による神話研究の可能性の新たな発見となる。

註

- (1) 村上重良『近代民衆宗教史の研究』（法蔵館、一九五八）。
- (2) 「民衆宗教」という視点から富士信仰を研究したものは、村上の後、宮田登『ミロク信仰の研究』（未來社、一九七五）、藤谷俊雄『神道信仰と民衆・天皇制』（法律文化社、一九八〇）、佐々木千代松『民衆宗教の源流——丸山教・富士講の歴史と教義』（白石書店、一九八三）、平野栄次『富士浅間信仰』（雄山閣出版、一九八七）などが挙げられる。
- (3) 岩科小一郎『富士講の歴史』（名著出版、一九八三）、桜井徳太郎『講集団の研究』（吉川弘文館、一九八八）、平野栄次『富士信仰と富士講』（岩田

書店、二〇〇四）、大高康正『富士山信仰と修験道』（岩田書店、二〇一三）など。

- (4) 竹谷鞆負『富士山の祭神論』（岩田書院、二〇〇六）、一六七—一六八頁。
- (5) 伊藤正義「中世日本紀の輪郭」『文学』第四〇巻第一〇号（一九七二）、阿部泰郎「中世神道と中世日本紀」『神道宗教』第二〇二号（二〇〇六）、小峯和明「吉備大臣入唐絵巻」とその周辺』『野馬台詩』の謎』（岩波書店、二〇〇三）など。
- (6) 阿部泰郎「変貌する日本紀」『国文学 解釈と鑑賞』第六〇巻第一二号（一九九五）、「日本紀という運動」『国文学 解釈と鑑賞』第六四巻第三号（一九九九）。
- (7) 山本ひろ子「神道五部書の世界」、斎藤英喜編『日本神話——その構造と生成』（有精堂、一九九五）、「中世神話」（岩波書店、一九九八）、伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』（法蔵館、二〇一一）など。
- (8) 山本ひろ子「至高神たち——中世神学を向けて」『日本の神Ⅰ 神の始原』（平凡社、一九九五）、「靈的曼荼羅の現象学——中世神道の発生をめぐって」、坂口ふみ・小林康夫・西谷修・中沢新一編『「私」の考古学』（岩波書店、二〇〇〇）、小川豊生「中世神学のメチエ——『天地靈覚秘書』を読む」、錦仁・伊藤聡・小川豊生編『『偽書』の生成——中世的思考と表現』（森話社、二〇〇三）。
- (9) 「中世神話」から「中世神学」へという研究史的な意味を明らかにしたものととして村田真一の「宇佐八幡神話言説研究——『八幡宇佐宮御託宣集』を読む』（法蔵館、二〇一六）は注目すべきである。
- (10) 山下久夫「近世神話」から見た『古事記伝』注釈の方法、鈴木健一編『江戸の知』（森話社、二〇一〇）、斎藤英喜「近世神話としての『古事記伝』——『産巢日神』をめぐって」『文学部論集』第九四号（佛教大学文学部、二〇一〇）、「宣長・アマテラス・天文学——近世神話としての『古事記伝』のために」『歴史学部論集』創刊号（二〇一一）、「古事記はいかに読まれて

- きたか』(吉川弘文館、二〇二二)、『異貌の古事記』(青土社、二〇一四)。
- (11) 本格的な「近世神話」ではないが、その可能性を論じたものとして、「中世神話」の方法によって古代から中世へと変貌する神話の可能性を考えた齋藤の『古事記——成長する神々』(ビイキング・ネット・プレス、二〇一〇)と権東祐『スサノヲの変貌——古代から中世へ』(法藏館、二〇一三)がある。
- (12) 原克昭『中世日本紀』研究史』『国文学 解釈と鑑賞』第六四卷第三号(二九九九)、一七六頁。
- (13) 『神話解釈史』という表現は、齋藤英喜「日本神話に現れた「死」と「再生」——神話解釈史の視点から」『日本学研究』第四六輯(檀国大学校日本研究所、二〇一五)で初めて使っており、権東祐「教派神道と「近代神話」研究の可能性模索——韓国に流入された神道、実行教、神理教を中心に」『日本研究』第六四号(韓国外国語大学校日本研究所、二〇一五)でもその可能性を提示し、「神話解釈史から読み取る教派神道の宗教性——神理教を中心として」『佛教大学総合研究所紀要』第三三号(二〇一六)などで使ったことがある。ただ、その方法的な位置付けは本稿が最初であろう。
- (14) 磯前順一『記紀神話のメタヒストリー』(吉川弘文館、一九九八)、一頁。
- (15) 仁寿三年(八五三)七月五日条「以駿河国浅間神、預於名神。」(『文徳実録』、佐伯有義編『六国史』第七卷 朝日新聞社、一九三〇、八五頁)。
- (16) 北条勝貴「古代日本の神仏信仰」『国立歴史民俗博物館研究報告』第一四八号(二〇〇八)、二八—三二頁。
- (17) 「九日丙辰、勅甲斐八代郡浅間明神祠。列於官社。即置禰宜。隨時致祭。」(『日本三代実録』「前編」、『国史大系』第一部8 吉川弘文館、一九五二、一六七頁)。
- (18) 齋藤英喜『アマテラスの深みへ——古代神話を読み直す』(新曜社、一九九六)。
- (19) 「且令鎮謝。雖然異火之変。于今未止。遣使者檢察。埋割海一千許町。仰而見之。正中最頂飾造社宮。垣有四隅。以丹青石立。其四面石高一丈八尺許。広三尺。厚一尺余。立石之門。相去一尺。中有二重高閣。以石構宮。彩色美麗。不可勝言。望請。齋祭兼預官社。從之。」(『日本三代実録』「前編」、前掲(17)に同)。
- (20) 順行寺本『富士の穴』(小山一也『富士の穴草子——研究と資料』文化書房博文社、一九八三、一三四—一四二頁参照)。
- (21) 真言宗小野流の成尊(一〇二二—一〇七四)が康平三年(一〇六〇)に著した『真言付法纂要抄』に、「抑於瞻部洲八万四千聚落之中、唯陽谷内盛秘密教。事見上文。昔威光菩薩、常居日宮、除阿修羅王難。今遍照金剛鎮住日域、増金輪聖王福。神号天照尊、刹名大日本国乎。自然理立自然名。誠職之由矣。是故南天鉄塔雖連、全包法界心殿。東乘陽谷雖鄙、皆是大種姓人」とあるのが最初と知られている。
- (22) 伊藤聡「天照大神Ⅱ大日如来習合説をめぐって(上)」『人文科学論叢』第三九号(茨城大学人文学部、二〇〇三)。
- (23) 富士山や葦高山を胎藏界・金剛界曼荼羅として表現するのが、仏法の王権・国家守護の意味からの離脱であるのか、それとも王権に並ぶ鎌倉幕府というもう一つの世界構造を構想したものかは、現段階でいえない。ただ、その可能性も今後の検討から考えていきたい。
- (24) 村田正博「仙覚の志」『人文研究』第四三卷第一〇分冊(大阪市立大学文学部、一九九二)、八三四頁。
- (25) 「風聞。月氏国有一嶋。皆奉禰鎮守諸神。然間、夜中一嶋辺失畢。成奇令尋東西南北、渡日本国東海道駿河国、頭浅間大明神給。是震旦文殿之日記注置也。古老伝云、山名富士者取郡名也。山有神名浅間大明神。」(神奈川県立金沢文庫蔵『浅間大菩薩縁起』)。
- (26) 阿部泰郎「日本紀と説話」、本田義憲・池上洵一・小峯和明・森正人・阿部泰郎編『説話の場——唱導・註釈』(勉誠社、一九九三)、一九九—二〇〇頁。

- (27) 前述した仙覚『万葉集註釈』の仁和寺本（一三四七年の写本と知られる）には、「駿河の国には、富士山・葦高山とて高き山ふたつあり。ふじのやまはいただきに八葉の嶺あり。浅間大菩薩と申女神まします」という記事があり（『仁和寺蔵 萬葉集註釈』京都大学国語国文資料叢書別巻二、臨川書店、一九八一、八四頁）、同じ室町期の作とされる三井寺実睿の『地藏菩薩靈驗記』にも「垂迹浅間大菩薩法体ハ金剛毘盧舍那ノ応作男体ニ顯玉フベキニ女身ニ現ジ玉ヘリ」という記事がある。
- (28) 築土鈴寛「唱導と本地文学と」『中世芸文の研究』（有精堂、一九六六）、一六五頁。初出は『国語と国文学』第七集第八・九号（一九三〇）。
- (29) 『塵荆鈔』第十一、市古貞次編『塵荆鈔』下（古典文庫、一九八四）、三七—三七二頁。
- (30) 市古貞次は著者が分からないと述べたが、松原一義は論証によつてそれが木戸孝範ではないかと推定した。市古貞次、前掲（29）、および松原一義『塵荆鈔』の研究（おうふう、二〇〇二）、九八頁。
- (31) 加須屋誠「愛染明王」『大法輪』二〇一四年八月号、一〇六一—一〇八頁。
- (32) 佐藤弘夫によると、中世にアマテラスは男体としてあらわれる場合が多かったという。佐藤弘夫『アマテラスの変貌——中世神仏交渉史の視座』（法藏館、二〇〇〇）、六一—一〇頁。
- (33) 小山一成「富士の人穴草子」（文化書房博文社、一九八三）、二五頁。
- (34) 山下久夫、前掲（10）、一三頁。
- (35) 堀杏庵「杏陰稿」、『浅間神社史料』（名著出版、一九七四）、一七二頁。
- (36) 「相国」は、中国の漢時代の官職名であり、日本では律令体制下の太政官の最高職である太政大臣の唐名として使つたとする。平清盛が「入道相国」と呼ばれた。京都には御所の近くに足利義満の立てた「相国寺」もある。ただ、羅山のいう「相国」が何を指しているのかは不明である。
- (37) 倉地克直『近世日本人は朝鮮をどう見ていたか——「鎖国」のなかの「異人」たち』（角川書店、二〇〇一）、二二〇—二二二頁。
- (38) 狭間芳樹「近世における民衆と宗教——キリシタンと一向宗」、芦名定道編『比較宗教学への招待——東アジアの視点から』（晃洋書房、二〇〇六）、七八頁。
- (39) 岩科小一郎「富士講の歴史」（名著出版、一九八三）、六頁。
- (40) 『角行藤仏附記』、『民衆宗教の思想』日本思想大系67（岩波書店、一九七二）、四五—四五四頁。
- (41) 伊藤堅吉「角行藤仏附記と角行関係文書について」、『民衆宗教の思想』前掲（40）、六四—六六頁。
- (42) 井野辺茂雄「富士の信仰」『山岳信仰の成立と展開』山岳宗教史研究叢書一（名著出版、一九七五）、一三四—一三五頁。
- (43) 「蓋し聞く、天地ノ成意、水氣變じて天地と為ルト。」（『大和葛城宝山記』日本思想大系19、岩波書店、一九七七、五八頁）。
- (44) 『角行藤仏附記』前掲（40）、四五—五五頁。
- (45) 宍野半之進「富士信導記」第一、森江佐七、一八七七。
- (46) 原武史『出雲』という思想——近代日本の抹殺された神々』（講談社学術文庫、二〇〇一）、一五—三頁。
- (47) 佐々木聖使『天之御中主神のゆくへ——近代的神観の確立と葛藤』（龍声社、二〇一五）。
- (48) 斎藤英喜「宣長・アマテラス・天文学——近世神話としての『古事記伝』のために」前掲（10）および佐々木聖使『天之御中主神のゆくへ』前掲（47）など。

付記…本文および引用文の旧漢字は新漢字に改め、適宜ルビを付した。

吉村観阿と山田屋太郎兵衛

宮武慶之

一 はじめに

江戸時代後期に江戸で活躍した町人数寄者吉村観阿（白酔庵／一七六五―一八四八^①）は、四十歳以前から松江藩七代藩主松平治郷（不昧／一七五一―一八一八。以下不昧に統一）と、不昧没後は新発田藩十代藩主溝口直諒（翠濤／一七九九―一八五八。以下翠濤に統一）と親しく交流した。

『日本研究』第五十四集では両者の交流に注目し、不昧の茶会記や溝口家の記録から、寛政十年（一七九八）、観阿三十四歳のとき懐妊中の妻と子を棄てて出家して以降の行状を明らかにした。また

観阿の生業が茶の湯道具の取り次ぎであった点に注目し、特に翠濤に取り次いだ道具を明らかにした。^②

東大寺勸学院にある観阿の寿蔵碑文、および観阿没後に向島弘福寺に建てられた観阿と妻観勢の墓の碑文では、観阿が若き頃より遁世の念を強めていたと述べられている。^③ 妻子を棄ててまで剃髪、出家しようとした背景には一体何があつたのであろうか。そこで本稿では、従来の研究で明らかにされていない観阿の生家と三十四歳で出家に至る背景を究明する。

観阿の生家を検討するにあたり、観阿の没後に勸学院の寿蔵に追加された碑文をみると次のような記述がある。

観翁俗称芳村、本吉村也、先考嘗以財徵聘于仙台侯、侯之先君有諱吉村公、以吉芳国読同換之云^①

観翁の俗称は芳村、本は吉村なり、先考は嘗て財を以て仙台侯に徵聘す。侯の先君は諱吉村公とあり、吉と芳は国読同じなるを以つて之を換ふと云う

観阿の父は財用などで伊達家に関係した人物のようで、もともとは吉村氏であつたが、観阿の父が仙台藩五代藩主伊達吉村（一六八〇—一七五二）と同名を憚り、芳村に改めたことがわかる。

従来の研究で、観阿の生家については、落語家の三遊亭円朝（一八三九—一九〇〇）による落語『熱海土産温泉利書』（一八八九）では次のように語られている。

江戸新橋の八官町に居ります山田屋仁兵衛と申しまして後に吉村観阿となります大茶人で後座います此吉村観阿と云ふ仁の墳墓ハ向島の弘福寺に御座います抱一上人の筆で白酔庵観阿居士と圓相の石に彫付けてあります奈良東大寺にも立派な墳墓が残つて居ります此仁ハ明和五年の出生で熱海へ来た時にハ四十四の年で有ります誠に人柄の宣い大茶人で風流な仁で洒落も出ます^②

観阿の人柄や墓を述べるとともに店の屋号を山田屋と紹介している。山田屋と述べられるのは、管見の資料で唯一である。円朝は安政五年（一八五八）から浅草茅町の小間物屋関口の裏店に住み、文久元年（一八六一）に浅草中代地の表店に転居した。その後、明治六年（一八七三）に浜町に引越すまでの間、浅草で十五年間過ごしていた^③。このことから観阿が嘉永元年（一八四八）に没してより後、円朝が述べる人物像が当時の江戸の茶の湯に関係する人々の間で語られていたと考えられる。

このほか大阪の新聞記者であつた中井浩水（生没年不詳）は『日本美術工芸』（一六四号）で観阿の生家について次のように述べている。

観阿の父ははじめ吉村太郎兵衛といつて、仙台の人だつたが、伊達吉村に対して不敬だといふので、吉の字を芳に改め芳村姓を名乗り、江戸に来て町人となり、宗偏流の巨匠神谷松見門に入つて茶道を極めた。観阿はその子で、父に茶を学び、父の没後は芳村太郎兵衛を名乗り、本所か深川かの米問屋で、富商の一人であつた^④

観阿の父が吉村太郎兵衛であることが述べられ、父太郎兵衛の茶の湯の師が神谷松見（一七三二—一八〇三）とされる。

以上が観阿の生家について触れた記述であるが、円朝は観阿の屋号を山田屋とし、中井は父太郎兵衛が仙台の人であり、家業が本所か深川かの米問屋としているが、いずれも根拠が明らかではない。

観阿の言動を後世にまとめた「白醉庵数寄ものかたり」をみると次のような記述がある。

芳村観阿白醉庵と号し江戸の人にて家富み某侯の用達をも為しけるが破産の危に瀕するや剃髮此世の俗を避け浅草（田原）俵町に幽居し畢はんぬ⁸

観阿の家は「某侯」の用達であった。破産の危機に瀕した観阿は出家し、その後、浅草の田原町に結んだ庵、白醉庵で隠棲したことがわかる。しかしながらこの「某侯」が果たして伊達家仙台藩主であるかは資料の不足より断言できない。ただ観阿が三十四歳で出家に至るまでの動静として、生家の経営状況が大きく関係しているものと考えられる。

ところで観阿は、文政三年（一八二〇）に溝口家へ道具を売却して以降、文政四年には正式に出入りを許され、翠濤と親しく交流していた。⁹ 嘉永六年（一八五三）の奥書がある翠濤自筆の『戯画肖像並略伝』（東京大学史料編纂所蔵）には、観阿七十二歳の寿像とともに略歴が記されている。¹⁰ 同書の記述によれば観阿の生家は仙台藩伊

達家の用金調達であった江戸の両替商山田屋と書かれている。

仙台藩と用金調達の山田屋との関係を巡っては、郷土史家の佐々久が『仙台郷土史研究』（第二十三巻第三号四号合併号）で伊達家の正史である『伊達治家記録』を挙げ、山田屋について紹介している。¹¹

明和四年（一七六七）正月に幕府より仙台藩と広島藩に対して関東諸川修理が達せられた。佐々は治家記録を挙げ、山田屋が工事で多大な貢献をしたため家財が傾いたとしている。また佐々は治家記録の寛政三年（一七九二）二月二十八日条を挙げ、山田屋太兵衛なる人物が十四万兩余の負債遷延により幕府に訴えようとしたが仙台藩勘定奉行の浜（濱）尾文左衛門が斡旋尽力し四万三千兩の総額となし年賦償却することに約定したと紹介している。佐々はこの人物を山田屋太郎兵衛の息子ではないかと指摘している。

山田屋は佐々が報告しているように仙台藩の財用に貢献した人物であった。しかしながら従来の研究では山田屋と吉村観阿を結びつけることが資料の不足よりなされていなかった。本稿では観阿の生家が山田屋であることを起点に、破産に至るまでの経緯を明らかにする。

観阿は三十四歳で出家し、その後の行状で判明していることは四十歳の時に不昧の茶会で茶席を担当していることである。そこで観阿と不昧の交流にも注目する。

先行研究で、両者の交流については『松平不昧伝』（二九一七）

に次のような記述がある。

彼が公のために提供したるもの、松栄の屏風、古銅鉢、蓬雪の額、象眼床几を始め、裂類の数々、多葉粉入、緒じめ、根付、刀剣の鏝、柄木、其他文房箱の珍品奇什殆ど枚挙に遑あらず、公はかくの如き稀世の奇士と交り、茶事を共にし、文芸を語られたるなり、彼が性行と彼の素養とが、いかに公の嗜好に投じたるかは、この人の伝記に於て窺い知るを得ると同時に、又公の性格の反映と看做さるべし。¹²⁾

観阿が不昧に道具を取り次いでいることや、不昧が寵遇したことが述べられている。このほか近代の茶道史家である高橋梅園（一八六八—一九四六）による『茶禪不昧公』（一九四四）では次のような記述がある。

観阿曾て公が唐渡りの裂を珍蔵するを知り、公を驚かさんとて或る時茶事に招かれたり時、それと同じ裂を帯にして来れり。公おもへらく、かくの如き貴重の裂を帯にせるは観阿の豪胆真に驚くべきものありと。何ぞ知らん、彼は僅に見ゆる所だけ裂を帯に被らせたらんとは。後日公之を知りて呵々大笑せられたりとぞ。彼が奇行と彼が嗜好とは公の愛する所にして、また以

て公の性格の反映と看るべし。¹³⁾

観阿の奇行と嗜好を不昧が好み、寵遇したと述べられている。

しかしながら、不昧が観阿を寵遇したのは観阿の奇行や道具の取り次ぎによるものだけなのであろうか。そこで観阿の生家と、不昧の周辺の人物との交流に注目したい。

以上の点から観阿の生家と青年期の行状を明らかにし、後年江戸での観阿の活躍にどのように影響したのかについて論じるものとす

る。
なお本稿で明らかにした観阿および生家山田屋の行状については表1（文末）とした。

二 江戸の両替商山田屋

先述の通り勸学院の寿蔵碑文から、観阿の父は伊達吉村と関係し、仙台藩に財政面で関係した人物であった。しかしながら観阿の生家および観阿の父と伊達吉村との関係を明らかにすることができていない。

そこで翠濤が戯画として知友の肖像を描き集めた『戯画肖像並略伝』に注目する。同書には翠濤が観阿七十二歳のときの肖像を描き、長府藩十一代藩主毛利元義（一七八五—一八四三）が讃をした「苦

楽翁寿像」の模写が所載される。同書の略伝には次のような記述がある。

翁氏ハ吉村又芳村に作る候仙台侯へ憚る所あるゆへ也元山田屋といふ仙台侯の用金調達を奉りし故なりとそ¹⁴

観阿の父は伊達吉村と同名を憚って芳村と改めていた¹⁵。その理由は、観阿の生家が仙台藩伊達家の用金調達の山田屋を屋号とする両替商であったためと判明する。

そこで江戸の両替商に関する文献をみると、宝暦五年（一七五五）の江戸の両替商を五組に分け、各組の両替商を記した『銭屋商組合連判帳』および明和五年（一七六八）の『五組定法帳』では、いずれも新両替町組に加入した両替商として、次の名前が所載されている。

丸屋町

山田屋太郎兵衛¹⁶

ところで観阿の生まれについて、弘福寺の墓碑には次のような記述がある。

武州江都芝に生る¹⁷

観阿は芝の生まれであると紹介されている。観阿の生まれは明和二年（一七六五）であることから、その時期の地図では宝暦七年の『分間宝暦江戸大絵図』があり、「丸や丁¹⁸」として所載が確認できる。この地域は芝にあることから、観阿の生家は江戸丸屋町の山田屋であると同定される。

では山田屋と仙台藩はいつの頃から交渉がみられるのであろうか。伊達吉村は宝暦元年十二月二十四日に江戸で没した。そこで吉村の時代の藩政を記録した『獅山公治家記録』（宮城県図書館蔵）をみると宝暦二年一月九日条では、吉村の遺体を仙台に帰葬する様子が述べられている。その際、見送った人々のうち仙台藩に関係した商人の名前も確認でき、次のような記述がある。

大坂屋久兵衛佃屋作兵衛梶木五郎治山田屋太郎兵衛蝶屋長右衛門奉送小姓披露千寿駅本陣飛脚宿出居ルニ由テ各金百疋ヲ賜フ¹⁹

吉村の帰葬に際して大坂屋久兵衛、佃屋作兵衛、梶木五郎治、山田屋太郎兵衛、蝶屋長右衛門らが見送り、金百疋を仙台藩から与えられていることがわかる。ここに山田屋太郎兵衛の名前を確認できることから、観阿の父太郎兵衛が吉村在世のときより交渉があった

ことがわかる。

宝暦年間の山田屋と仙台藩の關係に注目すると、仙台藩の財政家である萱場左(一七七一—一八〇五)による記録である『金穀方職鑑』中、宝暦年間の「江戸当座御借金覚 四月十五日迄之調」をみると次のような記述がある。

- 一、七千九十兩利 伊勢屋三郎兵衛
- 一、千五百兩 十五兩壹分 良源院
- 一、五百兩 百兩利 今中九兵衛
- 一、三百兩 右同断 伊勢屋六兵衛
- 一、貳千兩 九十兩利 山田屋太郎兵衛
- 一、千兩 百兩利 渡辺吉右衛門
- 一、千兩 百兩二一兩之利 富山幸右衛門
- 一、千五百兩 七拾五兩利 多ヶ井屋清左衛門
- 一、百兩 百兩二一兩利 入江平兵衛
- 一、百兩 百兩二一兩利 佃田屋作兵衛
- 一、百兩 百兩二一兩利 木具屋左右衛門
- 一、百兩 百兩二一兩利 木具屋左右衛門

宝暦年間、仙台藩に対して山田屋が二千兩を貸し付けている。山田屋は伊勢屋三郎兵衛の七千兩について二番目に大きい貸し付けを

行っている。また同書の宝暦十三年の「於江戸他所へ金石被遣覚」の三人分では次のような記述がある。

- 一 御合力十兩 山田屋太郎兵衛
- 一 御合力十兩 大文字屋三郎右衛門手代²¹⁾
- 一 御合力十兩 兩替御用足¹⁴⁾

山田屋と大文字屋の手代である宇右衛門と三郎右衛門に、仙台藩より合力金十兩と玄米二十俵が支給されている。仙台藩との交渉は宝暦元年以前すなわち吉村在世のときよりであったが、宝暦年間すなわち仙台藩七代藩主伊達重村(一七四二—一七九六)のころは財用に関する交渉が頻繁になつていたと考えられる。

先述のように明和四年正月二十九日、江戸城波の間において重村と広島藩七代藩主浅野重晟(一七四三—一八一四)に關東筋川々御普請御手伝が命じられた。²²⁾ この工事は同年六月十五日に終了し、江戸城で重村と重晟に褒賞として時服五十領が与えられている。²³⁾

そこでこの工事について重村、八代藩主斉村(一七七五—一七九六)、九代藩主周宗(一七九六—一八一二)、十代藩主斉宗(一七九六—一八一九)、十一代藩主斉義(一七九八—一八二八)、十二代藩主斉邦(一八一七—一八四二)の治家記録である『六代治家記録(卷之十二 徹山公十二)』(宮城県図書館蔵)の明和四年七月十五

日条をみると次のような記述がある。

十五日諸川修理ニ勞アルヲ賞シ松前采女へ時服三領黄金二枚金
上玄蕃壹場勘解由小嶋文右衛門へ各服二領黄金一枚馬淵小左衛
門吉田隼太姉齒八郎右衛門大石孫右衛門熊善齋名村金右衛門望
月三郎兵衛齋藤忠兵衛永嶋運右衛門金湊正兵衛庄子武助へ各銀
子七枚ヲ賜フ外ニ拔群ノ精勤ヲ賞シ采女へ刀勘解由へ服及ヒ銀
子十枚文右衛門へ服及ヒ銀子三枚隼太へ服及ヒ銀子十五枚忠兵
衛へ服及ヒ銀子五枚武助へ銀子七枚ヲ賜フ財用ニ功アルヲ賞シ
町用達山田屋太郎兵衛へ給米十五人口同水野三郎兵衛へ十口同
三河屋長左衛門多賀井屋清左衛門へ各四人口屋根屋長左衛門へ
三人口ヲ加フ其他諸有司へ金銀及ヒ物ヲ賜フ²⁴⁾

河川工事で功勞のあつた者にそれぞれ賞が与えられていることが
わかる。このうち用達の筆頭は山田屋太郎兵衛である。このほかに
も仙台藩の用達の商人である水野三郎兵衛（十口）、三河屋長左衛門、
多賀井屋清左衛門（四人口）、屋根屋長左衛門（三人口）をはじめ貢
献した商人に金品が下賜されている。

同書において太郎兵衛が十五人口を賜っている点からも、この工
事に際して大きく貢献したことがわかる。このとき観阿は三歳であ
ることから、この山田屋太郎兵衛とは観阿の父であると判断される。

当時の伊達家では請負つた諸地域の河川改修等は当該の村々へ
請負わせる村請負であつた。大谷貞夫『近世日本治水史の研究』
（二九八六）によれば、仙台藩が請負つた工事のうち村側の資料と
して『吉岡家旧記』をあげ、村請負による金額は幕府側が見積もつ
た仕様帳の金額ではなく、藩側と地元で相対に決められたとされる²⁵⁾。
では具体的に山田屋はこの工事にどのような関係したのであろう
か。当時の山田屋の動向を明和四年四月付の「一礼之事」（慶応義
塾大学文学部古文書室蔵）からみると次のような記述がある。

- 一 一礼之事
- 一 金三百兩壹分永百六拾六文 不動院野村
- 一 金貳拾六兩貳分永貳文七分 本郷村
- 一 金貳百四拾貳兩七分永三拾八文 八丁目料組合

一 此度関東筋川々御普請御手伝御用松平陸奥守様
被蒙仰候ニ付御普請仕立形之を我等方江其仰付候処
右村々地門御普請所之を村々置請に被候成段御対談之上
書面之金ニ而仕立候貴殿方村々引請ニ相渡申所実正也²⁶⁾

この文書は仙台藩が担当した区域の工事を村請負させ、その費用
の支払いを山田屋が約束したものである。河川の工事の必要に応じ

て山田屋が財政面で仙台藩に協力していたことが確認できる。支払いの内訳は不動院野村に三百両余、本郷村に二十六両余、樋籠村と八丁目村に二百四十二両余である。

資料では確認できないが、ほかにも仙台藩が担当した地域の各村における村請負でも、その代金を山田屋が支払いを肩代わりしたものと考えられる。

この工事での仙台藩の支出について『六代治家記録（巻之十五 徹山公十五）』明和七年四月十三日条をみると次のような記述がある。

宝曆五年飢歳ノ後国用不足加ルニ明和四年諸川修理ノ命ニヨリ
金二千二万圓余ヲ費シ今日ニ至リ借金六十万八千六百八十圓
二万借米二万四千二百石余ニ及フ²⁷⁾

関東諸川の修理に費やした仙台藩の支出は二十二万両となり、宝曆五年の飢饉に際しての借財も含め明和七年時点で仙台藩の借金は六十万両にも上っていた。

さらに『六代治家記録（巻之十七 徹山公十七）』の安永元年（一七七二）十月二十一日条をみると以下のような記述がある。

用達商山田屋太郎兵衛^江へ家産ヲ傾ケ財用ニ励精ス因テ今後十年間毎年廩米三百苞ヲ賜フ²⁸⁾

記述から明和四年の河川改修工事に際して仙台藩の用金調達に貢献し、その後も藩財用に貢献したため、安永元年、観阿が八歳のとき山田屋は破産の危機に瀕していたことがわかる。先の明和七年の記述と考え合わせると、山田屋が河川工事に際して用立てた金額は相当な額であったことが想像される。そのため仙台藩では、安永元年より向こう十年間、すなわち天明二年（一七八二）、観阿が十八歳のときまで、廩米三百俵の合力金を与えたのであった。²⁹⁾

東大寺にある寿藏碑文中、俗称を太郎兵衛と名乗ったことが述べられる。³⁰⁾ この点から観阿はいつときによせよ山田屋の当主であった時期を指すものと判断され、青年期の観阿が両替商山田屋の当主として活動していたものと考えられる。³¹⁾

三 四十歳の観阿

三十四歳で妻子を捨て出家した観阿は俊乗房重源（一一二一—一二〇六）による「法華勸進状」（東大寺蔵）を所持し、浅草に白酔庵を結んで過ごした。その後の行状で判明していることは、文化元年（一八〇四）十月二十七日、観阿四十歳のとき松平不昧の大崎屋敷で開催された谷園中大茶湯で、茶席の一つ利休堂席を担当していたことである。³²⁾ この茶会が紹介される『不昧公茶会記抄』（一九四五）から、当日、各席を担当した席名と人物は次のようになる。

看雲軒 不昧

無心齋 不昧

藤下棚 本多豊後守

利休堂 芳村物外

蝸庵 筑前屋作右衛門

惜春亭 川村及夢

洗月亭 山口長三郎

土段 牛尾宗苔

花畑腰掛 小野屋喜久有⁽³³⁾

観阿は本多豊後守⁽³⁴⁾や牛尾宗苔（生没年不詳⁽³⁵⁾）らと四十歳の頃には

面識を得ていたことがわかる。

ここで花畑腰掛の茶席を担当している小野屋喜久有なる人物に注目する。小野屋喜久有の茶席について『不昧公茶会記抄』には次のような記述がある。

花畑腰掛 小野屋喜久有 不時に持出

時代薬罐 三竹自在釣

唐物大海茶入 萩茶碗 象牙茶杓

菓子 もろこし饅頭 求肥衣かけ⁽³⁶⁾

園内の花畑の腰掛で一席を設けたようである。「不時に持出」とあることから、急遽参加したものと考えられる。水指の代わりに時代薬罐を用い、野点の趣向で、竹を三本組んで自在を用いて釣釜とした。茶入は唐物の平たい形状の大海を用い、茶碗は萩焼である。菓子はもろこしの饅頭に求肥を薄くしたものを掛けたようである。

小野屋喜久有とは「北」の草書体が「小」に似ているための読み間違いと考えたとき、北野屋喜久有と読める。ところで佐原鞠塙（一七六二—一八三二。以下、鞠塙）により文化元年六月に公刊された『盛音集』がある。同書は鞠塙の剃髪を記念して、交流のあつた儒者、詩人らが寄稿した詩文集である。跋文には鞠塙の署名があり、北野屋鞠塙となっている⁽³⁷⁾。不昧による谷園中大茶湯が十月であり、この当時、鞠塙は北野屋鞠塙という名で通用していた。このことから小野屋喜久有とは、やはり北野屋鞠塙であると判断される。

鞠塙はもともと仙台の人であったが、その後江戸に出て道具商などをして過ごす。しかし幕府の咎を受け、その後は百花園を開園することとなる。鞠塙は文政二年（一八一九）ごろ、隅田川焼の開窯を記念して「すみた川花やしき」の半紙八丁を発行し、都鳥の香合を配ったとされる。半紙八丁には月令花鳥信一丁半、乾山系図二丁、扁額筆者名半丁、花屋敷全図四丁が書かれている。花屋敷全図の西北隅に乾山窯が書かれており、次のような記述がある。

梅屋園中、倣乾山窯、隅田川以土陶器製始、抱一上人依命、光琳碑妙顯寺建因縁ニヨツテ、陶器ヲ製スル薬法ハ光琳家ヨリ譲受、亦伊八乾山ノ薬法ノ直書ヲ浅草観阿雅君ヨリ譲受所持ス³⁹

観阿は所持した尾形乾山（二六六三—一七四三）による陶器の薬法書を鞠塙に与えており、交流があったことがわかる。

また両者の交流については先述の『盛音集』に次のような記述がある（読み下しは高橋忠彦氏の教示による）。

堤草 観阿

随水長堤護野田閑身蹋遍草芊々不煩稚子持床子自是天然好緑氈⁴⁰
（水に随う長堤、野田を護る。閑身、蹋遍し草芊々たり。稚子に床子を持つのを煩わさず。自ずからは、天然の好緑氈たり。）

この漢詩は観阿によって隅田川の情景を七言絶句に詠まれたものである。観阿と鞠塙の交流については文化元年すなわち観阿四十歳以前からであったことがわかる。鞠塙が元道具商であったことと年齢も近かったこともあり親しく交流したものと考えられる。

不昧の下に観阿や鞠塙をはじめとする人物が参会していた。特に観阿は不昧の茶会に四十回以上、参会していたとされる⁴¹。そこで現在、不昧の茶会記中、参会した客の氏名が判明する茶会記は『古今

茶湯集』（二九一七）および先出の『不昧公茶会記抄』である。以上の茶会記から観阿が招かれた茶会と同席した客を一覧にしたのが表2（文末）である。

ここに挙げた三十三回のうち谷園中大茶湯を除く三十二回の茶会は観阿四十二歳以降のものであり、先述の谷園中大茶湯で茶席を担当した山口長三郎（五回）、筑前屋作右衛門（三回）、牛尾宗哲（三回）と同席している。またこのほか不昧の長男、松平斉恒（月潭／一七九一—一八二二。一回）、根土宗静（十一回）、伏見屋甚右衛門（三回）といった、不昧を取り巻く人々と交際範囲の広がりがあったと考えられる⁴²。

観阿の所持品にも不昧の箱墨書のある作品がみられる。その例では現在、福岡市美術館が所蔵する高麗堅手茶碗銘「雨漏」（図1）がある。

茶碗を収納する塗箱の甲には金粉字で「雨漏」とあり、裏には

くちぬるのいほり乃

軒のひまとめて

もりくる雨の

あしの八重ふき

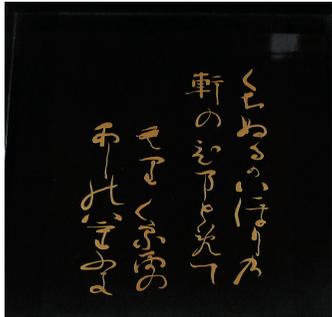
と蒔絵され、不昧による字形である（図1-2）。外箱には観阿によ



図1 高麗堅手茶碗銘「雨漏」
(福岡市美術館蔵)

図1-2 (下左) 「雨漏」を収納する箱裏
(福岡市美術館蔵)

図1-3 (下右) 箱墨書 (福岡市美術館蔵)



り

白酔庵

所持(花押)

と書かれている(図1-3)。書かれた年代は筆跡および花押の形状からおおよそ七十歳代と推定される。

このほか、不昧により「南無阿弥陀仏」と讚4)が書かれた、狩野惟信(養川院ノ一七五三―一八〇八)による「阿弥陀如来像」(図2)がある。

この作品を収納する箱墨書には

讚 一々君御筆 弥山(花押)

尊像 養川院筆

と書かれており、観阿の息子である弥山(信軸/生没年不詳)による。また観阿の妻観勢による箱墨書がある作品では、大正六年(一九一七)十一月二十日より二十一日まで、東京三越で開催された松平不昧の百年忌大展覽会に出品された

同不昧公宗苔宛之文箱書観阿妻観勢4)

南無阿彌陀佛

信玄新撰佛堂石師地蔵列名
如何是諸佛師阿彌陀佛……

不昧吉

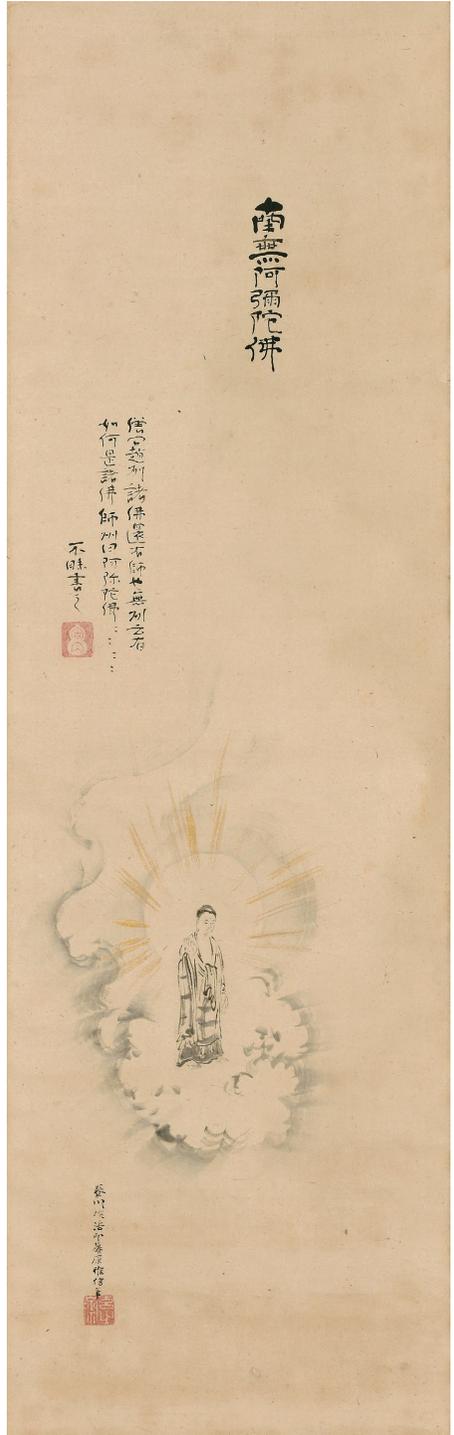



図2 狩野養川院画、松平不昧讚「阿弥陀如来像」
(個人蔵)

がある。この作品は不昧と交流のあった牛尾宗苔への消息である。これらは観阿の旧蔵品であったものに弥山や観勢が箱書をしたものと考えられ、観阿が重宝としていたと考えられる。

両者の交流で特筆すべきことは、時期は不明ながら不昧が観阿に「楽中苦苦中楽」の扁額を与えたことである。⁽⁴⁶⁾

不昧は無学宗衍(一七二一—一七九二)、大巖宗碩(一七三五—一七九八)、實海宗峻(一七五二—一八一七)、大鼎宗允(一七七五—一八三二)に参禅している。そこで、禅との関係から、この語に該当するものでは『碧巖録』を挙げることができる。同書は雪竇重顕(九八〇—一〇五二)により選ばれた公案百則に、垂示、著語、評唱が加えられたもので、圓悟克勤(一〇六三—一一三五)により編纂

された禅語録である。

同書の第八十三則「雲門古佛與露柱相交」で雪竇禅師の頌には次のような記述がある。

南山雲、北山雨、四七二三面相睹。新羅国裏會上堂、大唐国裏未打鼓。苦中楽、楽中苦、誰道黄金如糞土。⁽⁴⁷⁾
南山の雲、北山の雨、四七二三面り相睹る。新羅国裏會て上堂、大唐国裏未だ鼓を打せず。苦中の楽、楽中の苦、誰か道う黄金糞土の如しと。

雪竇による「苦中楽 楽中苦」の意味は苦も楽も生き方に変化し



図3 (左) 吉村観阿、岡田雪台合作茶杓のうち、観阿作の銘「四十雀」(個人蔵)

図3-2 「四十雀」を収納する箱の墨書(個人蔵)

ないことである。不昧はその並びを逆にして扁額を書いた。このことは苦楽が逆になろうとも、生き方に変化しないと解することができる。

安永三年(一七七四)、不昧は仙台藩六代藩主伊達宗村の娘彰(彰楽院/一七五二-一八二九)を室に迎えている。仙台藩と観阿および父太郎兵衛は両替商の立場として関係が深かった。不昧が観阿に「楽中苦 苦中楽」の扁額を与えたのは山田屋の顛末を踏まえていたためと考えられる。

ところで現在、個人が所蔵する吉村観阿共筒茶杓銘「四十雀」、岡田雪台合作共筒茶杓銘「山雀」、合作二本がある⁽⁴⁸⁾。岡田雪台(一七九

一八七三)とは一時、不昧の養子になった人物である⁽⁴⁹⁾。

四十雀の筒には

四十雀 白醉庵

崑翁

観阿(花押)

と書かれる(図3)。署名に「崑翁」とあることから、当時七十七歳であったことがわかる。

また箱甲には雪台の筆で

山雀 自作

四十雀 白醉翁作

とある。

裏の墨書は観阿の筆で

山雀 岡田宗夕侯作

四十雀 愚作

白醉庵

苦楽翁

誌之(花押)

と書かれている(図3-2)。このことから、この二本の共筒茶杓は、観阿の喜寿を記念にして作られた合作であると判断される。

観阿と雪台の交流は、観阿が若いころ不昧と親しくしていたことを考えると、後年は不昧の周辺にあつた雪台を含む人物らと交渉があつたと考えられる。

四 結 び

観阿の生家は江戸丸屋町の両替商である山田屋である。勸学院の寿藏碑文によれば観阿の六世前の先祖は奈良の出身であつた⁵⁰。本研究によりその後、観阿の父太郎兵衛のときには仙台藩の用達をつとめるまでの両替商となつていたことがわかつた。

父太郎兵衛と仙台藩とは伊達吉村在世中より交渉があつたことを確認した。明和四年(一七六七)、すなわち観阿が三歳のとき、仙台藩と広島藩が幕府より命じられた関東筋川々の工事において山田屋は仙台藩の用金調達として財用で貢献した。その貢献とは工事の村請負で発生する費用を支払うことであつた。具体的な事例として山田屋は樋籠村などの四村にその費用を支払っていた。このような村請負への支出は他の村々でもあつたことと考えられる。この工事の後にも仙台藩に財用で貢献したため、安永元年に山田屋は家財を傾け、同藩より向こう十年間、毎年粟米三百俵を支給されていた。し

かしこの粟米も天明二年(一七八二)までのことであつた。観阿の幼少期、生家の山田屋は破産の危機に瀕していたことが明白となつた。その後の行状は明らかにできなかつたが、若かりし頃の一時、観阿は山田屋の当主であつた。

三十四歳で出家してよりの観阿は多くの器物を所有し、道具の目利きとして著名であつた。観阿は当初道具を不昧に取り次ぎ、不昧没後は翠濤をはじめ多くの大名や知友に道具を取り次ぎ生計を立てていた。四十歳の時点で不昧や鞠場と交流があつたことが確認できた。

不昧は観阿を寵遇したが、その理由は単に観阿の奇行を好んだことや道具の取り次ぎによるものだけではなかつた。不昧は正室を伊達家から迎え、観阿の生家山田屋は仙台藩と関係の深い両替商であつた。このことから不昧は観阿の生家の事情を踏まえ、知遇したものと考えられる。観阿にとつて不昧との交流は、多くの茶会に参加し良き器物を拝見することで、眼力を養う機会となつた。また不昧の茶会で同席した諸大名や富裕な商人、道具商との交流は後年、観阿が江戸で茶の湯道具を取り次ぎする際、そのネットワークの基礎になつたと考えられる。

ところで明和九年(一七七二)二月二十九日、江戸で明和の大火があつた。この火事では江戸の両替商の播磨屋新右衛門の居宅と店蔵四つが類焼した。このとき播磨屋には多くの知友から火事見舞い

が届けられた。そこで播磨屋中井家の記録である『播磨屋中井家永代帳』（一九八二）をみると

一 茶わん五ツ 山田（アツ）や太郎兵衛殿^①

とあり、山田屋太郎兵衛は播磨屋に見舞いとして茶碗五つを贈っている。明和九年は観阿八歳のときであることから、この太郎兵衛とは観阿の父と判断される。

後年、観阿と播磨屋との関係について「白酔庵数寄ものかたり」では次のような記述がある。

大津茶入。藤浪茶入。神楽岡茶入。呉竹茶入。點合庵茶入。青磁一閑人香炉。同夕端山花入。白庵茶碗。右八品堀田様より御払出しにて墨屋良助買受け樽屋へ売渡したり其代金二千両を手にて播磨屋新右衛門方より引換可申仕組にいたし一時観阿へ預け置き翌朝道具を持参手形の通り金子受取済となる樽屋と申者は人のせぬ事して大造なる品物を能くも買取りしを後にて驚けり^②

大津茶入、藤浪茶入、神楽岡茶入、呉竹茶入、轉合庵茶入（別名、於大名。東京国立博物館蔵）、青磁一閑人香炉、青磁夕端山花入（梅

澤記念館蔵）、伯庵茶碗などを堀田相模守家から樽與左衛門に譲渡したとき、観阿が関与したことが述べられる。

このうち堀田相模守が所蔵した伯庵茶碗とは伯庵茶碗銘「冬木」（五島美術館蔵）である。この茶碗について『大正名器鑑（八）』では『伏見屋覚書』を紹介しており、同書には以下のような記述があるとされる。

冬木喜平次所持、堀田相州公、其後樽與左衛門所持、其後文化の頃本屋惣吉より被為召代千両^③

この茶碗は本屋惣吉（了我）の取り次ぎによつて文化年間に不味が入手している。堀田家から樽與左衛門が所持するまでの期間は文化年間以前であり、観阿が四十歳以前から四十歳代の出来事であったと考えられ、その取引とは次のようになる。観阿が一時、作品を預かり、その間、樽が振り出した手形を播磨屋で引き換える。そして翌朝、観阿が樽に作品を納品し、墨屋良助（生没年不詳）は播磨屋から金銭を受け取るというものであった。

このような取引の仲介に観阿の存在を可能にしたのは、観阿の生家が山田屋であり、観阿の父と播磨屋との関係も大きく影響していると考えられる。

生家が山田屋であったことは、同業もしくは商家から信任を得る

点でも大きく作用し、目利きであったこともあり、観阿が江戸において、道具の取り次ぎで活躍することができたと結論することができる。

謝辞・本稿執筆にあたり調査にご協力いただきました東大寺、上野道善師、東京大学史料編纂所、慶応義塾大学文学部古文書室、宮城県図書館、福岡市美術館、個人のご所蔵家の皆様、同志社大学ラーネッド記念図書館、漢文の読み下しをご教示いただきました東京学芸大学教授高橋忠彦先生に深謝申し上げます。

付記・本研究成果は平成二十九年高度学術奨励基金・若手研究助成(美術史)「近世江戸時代後期の美術品と移動に関する研究——溝口家を起点に」による。

註

- (1) 従来の研究では父の代に芳村に改めた経緯から芳村または吉村と表記されるが、本稿では晩年に法隆寺に寄進した額箱に本人が「吉村」を自署として用いていた点から本来の吉村と表記する。
- (2) 宮武慶之「白醉庵吉村観阿について」『日本研究』第五四集(国際日本研究センター、二〇一七年)、三九―七七頁。
- (3) 東大寺勸学院にある観阿の寿藏碑文は亀田鵬齋(一七五二―一八二六)によるもので次のような記述がある。
「然而自少時既有出離世間捨妄帰真之念、遂棄懷妊之婦、遺環膝之孩、剃髮着緇、出家而不反、乃結団蕉子郭北浅草而居于此、命其庵曰白醉庵」
また没後に向島弘福寺には観阿と妻である観勢の墓があった。吉原の名主

であった西村貌庵(一七八四―一八五三)による墓標には次のような記述がある。

「既に壮年に及ぶ頃ほひ、離世帰真の意ありて、自ら剃髮し居を浅草に占て、世塵を払ひ、常に田甫を愛玩することに於て清高の名称著れ、貴賤の雅客柴門に湊ふ」

- (4) 中野三敏、菊竹淳一編『相見香雨集(四)』青裳堂書店、一九九六年、二八―三〇頁。
- (5) 三遊亭円朝口演、酒井昇造速記『熱海土産温泉利書』金泉堂、一八八九年、八六―八七頁。
- (6) 小島政二郎、池田弥三郎、尾崎秀樹監修「三遊亭円朝年譜」『三遊亭円朝全集(別巻 図録・資料集)』角川書店、一九七六年、三二―三七頁。
- (7) 中井浩水「観阿作苦樂銘の茶盤」『日本美術工芸』第一六四号(日本美術工芸社、一九五二年)、五五頁。
- (8) 忘我逸人「白醉庵数寄ものかたり」『名家談叢』第一四号(談叢社、一八九六年)、四八頁。
- (9) 前掲註(2) 宮武慶之「白醉庵吉村観阿について」。
- (10) 『戲画肖像並略伝』東京大学史料編纂所蔵、請求記号溝口家史料―169。
- (11) 佐々久「仙台藩の財政と藏元(三)」『仙台郷土史研究』第二三卷第三号四号合併号(仙台郷研究会、一九六五年)、一―一二頁。
- (12) 松平家編輯部編『松平不昧伝(中)』慶文堂書店、一九一七年、一七六頁。
- (13) 高橋梅園『茶禅不昧公』宝雲舎、一九四四年、二二〇頁。
- (14) 前掲註(10)『戲画肖像並略伝』。
- (15) 前掲註(4)『相見香雨集(四)』二九〇頁。
- (16) 三井高雄「新稿両替年代記關鍵(卷一 資料編)」岩波書店、一九三三年、二八―八頁および三〇―三三頁。
- (17) 前掲註(4)『相見香雨集(四)』二九〇頁。
- (18) 古板江戸圖集成刊行会編『古板江戸圖集成(四)』中央公論美術出版、

- 二〇〇二年、九七頁。
- (19) 『獅山公治家記録続編卷之十』宝曆二年一月九日条、宮城県図書館蔵、請求記号KD209-1。
- (20) 須永重光『陸奥國郡村石高並常陸國近江國等金穀方職鑑』仙台藩史料刊行会、一九五三年、七六頁。
- (21) 同書、一二八頁。
- (22) 『柳宮日次記』明和四年正月二十九日条。
- (23) 『六代治家記録』明和四年六月十五日条、宮城県図書館蔵、請求記号KD209-1-3123。
- (24) 『六代治家記録(卷之十二 徹山公十二)』明和四年七月十五日条、宮城県立図書館蔵、請求記号KD209-1-3123。
- (25) 大谷貞夫『近世日本治水史の研究』雄山閣出版、一九八六年、一四六一―一四七頁。
- (26) 「一礼之事 関東筋川々松平陸奥守御手伝普請の義四ヶ村地御普請所引請に付渡す金子の事」慶応義塾大学文学部古文書室蔵、史料番号MS08402033。
- (27) 『六代治家記録(卷之十五 徹山公十五)』明和七年四月十三日条、宮城県立図書館蔵、請求記号KD209-1-3123。
- (28) 『六代治家記録(卷之十七 徹山公十七)』安永元年十月二十一日条、宮城県立図書館蔵、請求記号KD209-1-3125。
- (29) 中井信彦『転換期幕藩制の研究——宝暦・天明期の経済政策と商品流通』塙書房、一九七一年、一五八頁。
- 同書で中井は次のように述べている。
- 「安永元年(一七七二)に、同藩が江戸の御用達山田屋太郎兵衛に対して向う一〇年間、蔵米三〇〇俵を支給することを始めたのも、新規借入のために債務を踏倒されて倒産した在来の利貸御用商人への代償にはかならなかったのである。」

- (30) 春蔵碑文には次のような記述がある。「初名明昭、俗称太郎兵衛」
- (31) 仙台藩八代藩主伊達斉村(一七七五―一七九六)の治家記録である『六代治家記録(卷之三十二 桂山公二)』寛政三年(一七九二)二月二十八日条をみると以下のような記述がある。
- 「勘定奉行濱尾文左衛門へ山田屋太兵衛ヨリ金十四万圓余ノ負債遷延ニヨリ幕府へ訴ントス文左衛門周旋尽力シ四万三千圓ノ総額ト為シ年賦ニ償却スルヲ賞シ銀子ヲ賜フ」
- 濱尾文左衛門は賞として銀子を賜った。理由は、山田屋太兵衛なる人物が十四万兩余の負債遷延により幕府に訴えようとしたのを、文左衛門が周旋尽力し、四万三千兩の総額となし、年賦償却することに約定した功によるものである。仙台藩と用達であった両替商の関係を考えたとき、佐々が指摘しているとおりであるならば、この山田屋とは江戸の両替商である山田屋太郎兵衛であると推測される。寛政三年は観阿二十七歳にあたる。
- (32) 不昧の谷園中大茶湯で、利休堂の茶席を観阿が担当している。当日、茶席で使用された掛物には西行による歌「世をいとふことこそ」が掛けられた。しかしながら、この歌は西行歌集では所収されない。そこで松永安左衛門(耳庵/一八七五―一九七二)による粟田有聲庵編『茶道三年』下巻(飯泉甚兵衛、一九三八年、五四頁)には「掃雲臺の朝茶」として昭和十二年八月二十五日に開催された益田孝(鈍翁/一八四八―一九三八)による茶会の記録がある。当日の床の間には西行の一首として「よをいとふことこそ」のかたからめつきもてあそふなされたになし」が掛けられた。観阿が茶会で使用した掛物は本幅と同定される。
- (33) 加藤義一郎『不昧公茶会記抄』雅俗山荘校刊、一九四五年、八九―九二頁。
- (34) 忘我逸人「白酔庵数寄物語芳村観阿を云ふ(続)」『名家談叢』第一六号(談叢社、一八九六年)、四九頁。
- 同書には本多豊後守の父駿河守について次のような記述がある。
- 「本多豊後守様御養父御隠居駿河守様には数寄道具多く貯ひせられ御遊

去の節、御棺の内へ秘藏品一通り納められけると扱々天下之名器を御自分の物とのみ取扱はれしこそ口惜しけれ右道具の内にて石州公作の茶杓杯格別なる出来物なり宛名有之サツパリと致し居れば金三枚位、石の一字なれば十兩より十五兩迄の相場に値ひす

- (35) 井口海仙、久田宗也、中村昌生編『日本の茶家』河原書店、一九八三年、四九四頁。牛尾宗吾について寄生斎雜筆『喫茶耳学』を挙げ次のような記述がある。

「もとは上方の豪富の町人にてありしが、数度の火災にあひ、追々零落して、隠者となれり、年は四十余なり、蒔田玄蕃頭の懇意をうけ、それより当君様の思召にかなひ、御国へも両度御供したり、もとは千家を学びしが今は御弟子となれり、茶事のうへ無類の人にて奥義をも御伝へありしよし、殊の外思召を会得し、巧者のはたらきする者也」

なお安部鶴造『不昧公と茶の湯』（今井書店、一九八〇年、一六九頁）では本書が引用されている。

- (36) 前掲註(33) 加藤義一郎『不昧公茶会記抄』九一頁。
(37) 富士川英郎編『詞華集日本漢詩』第十卷、汲古書院、一九八四年、四一頁。
(38) 林屋辰三郎編『角川茶道大事典』角川書店、一九九〇年、七二〇頁。
(39) 鈴木半茶『五代乾山西村貌庵(三)』『陶説』第五七号(日本陶磁器協会、一九五七年)、五一頁。
(40) 前掲註(37)『詞華集日本漢詩』第十卷、四〇〇頁。
(41) 前掲註(13) 高橋梅園『茶禪不昧公』二二一頁。
(42) 山本麻溪、木全宗儀編『古今茶湯集』木全宗八、一九一七年。
(43) この当時の記録では、観阿は芳村物外と名乗っていることとなる。文化年間の観阿の自署した作品では「法華勸進状」の奥書があり、「芳村」と署名している。当時は姓を芳村、号を物外と名乗っていたと考えられる。
(44) 讚には『古尊宿語録』の一節である「僧問趙州諸佛還有師也無州云有如何是諸佛師州曰阿彌陀佛々々々々」を書いている。

- (45) 前掲註(13) 高橋梅園『茶禪不昧公』四五〇頁。

- (46) 前掲註(4)『相見香雨集(四)』二九一頁。

弘福寺の観阿墓碑の碑文中には「庵中扁額は不味源君筆を染て、楽中苦苦中樂と書せらる」とある。

- (47) 朝比奈宗源訳註『碧巖録』岩波書店、一九三七年、一〇一頁。

(48) 茶杓の削りをみると、「四十雀」の方は、華奢に作られるが、背面の削りをやや荒くし、權先をおおらかにため、勢いよく削られている。腰の部分も挟られている。「山雀」の方は少し胡麻の景色のある竹を用いて作られている。背面には丁寧な削りがなされている。權先はおおらかにためられている。

- (49) 文化十二年、岡田善明の養子となり岡田姓を名乗った。茶号は宗夕である。

(50) 壽藏碑文には次のような記述がある。「吾上祖出和州、六世之祖徒于江戸而家焉」

- (51) 国立史料館編『播磨屋中井家永代帳』東京大学出版会、一九八二年、二六二頁。

- (52) 前掲註(34) 忘我逸人「白醉庵数寄物語語芳村観阿を云ふ(続)」四八頁。

- (53) 高橋義雄編『大正名器鑑(八)』大正名器鑑編纂所、一九二六年、一六九—一七〇頁。

表1

和暦	西暦	(行年) 観阿	行状
宝暦1年	1751		十二月二十四日、伊達吉村没。
宝暦2年	1752		一月九日、山田屋太郎兵衛が江戸で没した伊達吉村の仙台への帰葬に際し参列する。
宝暦5年	1755		『錢屋商組合連判帳』に山田屋太郎兵衛の名前が確認できる。
宝暦12年	1762		佐原鞠塙、仙台で生まれる。
明和2年	1765	1	観阿(幼名明昭)、江戸芝の丸屋町で両替商を営む山田屋太郎兵衛の子として生まれる。
明和4年	1767	3	四月、仙台藩の請負つた工事のうち、山田屋は樋籠村四村の村請負の支払いを行う。 六月、工事終了。 七月十五日、仙台藩から山田屋太郎兵衛に褒賞が与えられる。
明和5年	1768	4	『五組定法帳』に山田屋太郎兵衛の名前が確認できる。
明和9年	1772	8	二月二十九日、播磨屋新右衛門家の居宅と店蔵四つが類焼する。このとき父太郎兵衛は播磨屋に見舞いとして茶碗五つを贈る。
安永1年	1772	8	十月二十一日、山田屋は家財を傾けたため、この年より天明二年までの向こう十年間、仙台藩より粟米三百俵を与えられる。
安永3年	1774	10	十二月九日、松平不昧、伊達宗村の九女彰を室に迎える。
天明2年	1782	18	仙台藩より与えられた粟米二百俵がこの年までとなる。
寛政3年	1791	27	山田屋太郎兵衛なる人物が仙台藩の借財返済を求め江戸幕府に出訴しようとするが断念する。 この人物について、佐々久は山田屋太郎兵衛の息子(すなわち若い頃の観阿)と指摘している。
寛政10年	1798	34	観阿、懐妊中の妻と子を残して剃髪出家する。このとき家財を知友に配る。
文化1年	1804	40	六月、鞠塙『盛音集』を発刊。同集に観阿の「堤草」が所収される。 十月二十七日、観阿、不昧による谷園中大茶湯で利休堂席を担当する。この茶会では花畑腰掛席を鞠塙が担当。
文化3年	1806	42	観阿、不昧の茶会に招かれる。以後、文化十四年前まで三十二回の参加が確認できる。

表2

開催年月日	西暦	不昧	観阿	会名	客	出典
文化元年十月二十七日	1804	54	40	谷園中大茶湯	不昧(看雲軒、無心齋)、本多豊後守(藤棚下)、芳村物外(利休堂)、筑前屋作右衛門(蝸庵)、川村及夢(惜春亭)、山口長三郎(洗月亭)、牛尾宗苔(土段)、北野屋鞠塙(花畑腰掛)	『不昧公茶会記抄』
文化三年五月十八日	1806	56	42	御隠居後大崎 へ御移徒 初めての御会	芳村物外、筑前屋作右衛門、道具屋庄(勝)兵衛	『不昧公茶会記抄』
文化三年十月二十二日	1806	56	42	口切	牛尾宗苔、芳村物外、山下養我	『不昧公茶会記抄』
文化四年正月二十日	1807	57	43		根土宗静、幸地仁左衛門、芳村物外	『不昧公茶会記抄』
文化五年六月二十三日	1808	58	44		芳村物外、山口長三郎、根土良栄、伏見屋宗振	『不昧公茶会記抄』
文化五年七月二十三日	1808	58	44	朝茶	山口長三郎、筑前屋作右衛門、芳村物外	『不昧公茶会記抄』
文化五年十月六日	1808	58	44	口切	月潭侯、芳村物外、根土宗静	『不昧公茶会記抄』
文化五年九月十四日	1808	58	44	名残	芳村物外、筑前屋作右衛門、河内屋宗海	『古今茶湯集(三)』
文化五年十月六日	1808	58	44	口切	松平月潭、芳村物外、根土宗静	『古今茶湯集(四)』
文化六年三月二十七日	1809	59	45		芳村物外、三屋庄三郎、根土良栄	『不昧公茶会記抄』
文化六年六月十九日	1809	59	45	朝茶	大橋彦左衛門、本屋惣吉、芳村物外、牛尾宗苔	『不昧公茶会記抄』
文化六年十月十三日	1809	59	45	口切	芳村物外、萬屋久兵衛、牛尾宗苔	『不昧公茶会記抄』
文化六年十二月十八日	1809	59	45		大坂屋庄三郎、山口宗一、芳村物外	『不昧公茶会記抄』
文化七年二月五日	1810	60	46		根土良栄、芳村物外、伏見屋宗振	『不昧公茶会記抄』
文化七年五月二十二日	1810	60	46		芳村物外、山口長三郎、幸地逸齋	『不昧公茶会記抄』
文化七年十月十八日	1810	60	46	口切	本多駿河守、柳澤轉、芳村物外	『不昧公茶会記抄』
文化七年九月十日	1810	60	46	風炉名残	幸地逸齋、芳村物外、茶具屋勘助	『古今茶湯集(三)』
文化七年十二月二十日	1810	60	46	夜込	山口長三郎、芳村物外、本屋惣吉、根土良栄	『不昧公茶会記抄』

文化十四年十月七日	1817	67	54	口切	本多豊後守、千柄清右衛門、芳村物外	『不昧公茶会記抄』
文化十三年二月十二日	1816	66	53		本多豊後守、千柄清右衛門、山口宗一、芳村物外	『不昧公茶会記抄』
文化十二年十月十八日	1815	65	52	口切	大坂屋庄三郎、山口宗一、芳村物外	『不昧公茶会記抄』
文化十一年十月二十日	1814	64	51	口切	本多様、芳村物外、谷松屋貞八	『不昧公茶会記抄』
文化十一年二月十五日	1814	64	51		本屋藤吉、芳村物外	『不昧公茶会記抄』
文化十年十一月十五日	1813	63	50	口切	大坂屋庄三郎、千柄清右衛門、芳村物外、伏見屋甚右衛門	『不昧公茶会記抄』
文化十年九月二十六日	1813	63	50	名残	本多駿河守、芳村物外、本屋藤吉	『不昧公茶会記抄』
文化九年十一月二十日	1812	62	49	口切	大橋屋彦左衛門、山口長三郎、芳村物外	『古今茶湯集(三)』
文化九年九月三日	1812	62	49	名残	本多駿河守、芳村物外、根土宗静	『不昧公茶会記抄』
文化九年三月二十九日	1812	62	49		芳村物外、切屋八左衛門、根土宗静	『不昧公茶会記抄』
文化九年正月二十二日	1812	62	49		大坂屋庄三郎、芳村物外、本屋藤吉	『不昧公茶会記抄』
文化八年十一月三日	1811	61	48	口切	本屋惣吉、芳村物外	『不昧公茶会記抄』
文化八年八月二十六日	1811	61	48	名残	芳村物外、根土宗静	『不昧公茶会記抄』
文化八年七月六日	1811	61	48	朝茶	大坂屋庄三郎、芳村物外、本屋惣吉、根土宗静	『不昧公茶会記抄』
文化八年二月二十二日	1811	61	48	還曆	芳村物外、松村玉蔵、大和屋源兵衛	『不昧公茶会記抄』

井上哲次郎と高瀬武次郎の陽明学

——近代日本の陽明学における水戸学と大塩平八郎——

山村 奨

一、日本の儒学研究における陽明学

本論文の目的は、日本における陽明学が明治期以降において変容したことを、主に井上哲次郎と、その弟子の高瀬武次郎の陽明学観を分析することで明らかにすることにある。それによつて、近代日本における儒学思想の意義について、従来考えられてきたものとは異なる視角を提示したい。

陽明学は無論、明代の官僚である王陽明（一四七二「応化八」―一五二九「嘉靖七」年）にはじまる儒学¹の一派である。しかしその研究史では、しばしば時代を移して後代との関連、あるいは場所を

移して日本や朝鮮半島での展開が議論されてきた。その重要な論点のひとつは、陽明学がどのように近代と関わっているのかということである。

最も話題を提供し、現在でもなお影響を保っているのは、島田虔次の『中国における近代思惟の挫折』（筑摩書房、一九四九年）、及び『朱子学と陽明学』（岩波書店、一九六七年）である。島田は前者で、王学左派とされる李贄²（李卓吾）が人欲を肯定する点で、中国の近代化の契機になったと論じている。それを受けて後者では、朱子学から続く「新儒学」の流れの中で、個人の内面を重視する「内面主義の展開³」があり、必然的に良知を説く陽明学にいきつくものとした。島田によれば、中国明代にこそ「内面」の重視という近代

性の萌芽がある。その変化は、外から与えられたものではなく、陽明学の思想自体の展開に由来する内発的なものであるとした。その点を認めるか否かで、島田の論説は議論を喚起した。

溝口雄三は、島田を批判的に撰取して『中国前近代思想の屈折と展開』（東大出版会、一九八〇年）を執筆した。溝口は、明代に至って、士大夫層を頂点とする既存の体制が動揺したとする。そして陽明の思想を、動揺に対する「再編・補強」であると考えた。溝口はそれを「反明代専制的再編」と位置付け、陽明自身は意図していなかったものの、近代の萌芽になったと見る。島田は、陽明学における近代性への志向が、結局のところ挫折せざるを得なかったと考えた。しかし溝口は、李贄に受け継がれた思想が、中国独自の近代化の基になったことを説く。その主な理由を、朱子学的な「理観」の限界に依拠して、明代に「各自の内なる道德的主体」が重視されたことだとする。島田・溝口のいずれも、陽明学が朱子学を批判する形で登場し、内面を重視する姿勢が近代性を帯びていたという見解をとっている。

このように中国思想における陽明学は、近代化の源流が見出されるかどうかということが論点のひとつになった。儒学に近代性が内包されるという主張には、肯定的・否定的な意見が双方ある。例えば、「理」と「氣」の問題がある。「理」と「氣」の概念は中国思想において、多様で複雑な意味を持つが、ここではひとまず「理」を

観念的な面、「氣」を物質的な面と考えることにする。山井湧は、明清期の思想家に対して、「理」より「氣」が優位となり、欲望を肯定するという意味で「氣」の重視が見られると結論づけた。⁵ 山井の説は、近代の即物的な世界観を起点として、そこに向けた発展段階として前近代を見ているという点で批判を受けている。いわば「近代」を基準と見る史観への偏重が指摘された。⁶

前近代の思想の内に、近代思想へつながる内発的な胎動を読み解くか、それともそれは、「近代」からの観点に過ぎないか。このような問題は、日本思想史学においても共有されている。⁷ 斯界において最も有名なところでは、丸山眞男がいる。丸山は日本思想の近代性が、江戸期に展開された反朱子学の思想に由来すると考えた。⁸

丸山はまず、江戸期の幕藩体制を支配していた思想が、朱子学であると規定する。朱子学が、「自然」の内部に見られる秩序と社会の秩序を相即させることで、社会体制が「自然」に由来するものとみなした。これが、幕藩体制を支える根柢になったと述べる。その上で丸山は、朱子学を通じた儒教観に異を唱えたのが、山鹿素行・伊藤仁斎・荻生徂徠だと考える。特に徂徠の「古文辞学」は、中国古代の先王が具現化した「道」という概念を、体制統治のための「作為」であると相対化したという。朱子学の「自然」が幕藩体制を正当化したことと、「作為」の思想により、「道」もまた統治の道具に過ぎないとされたことを対置させる。丸山の理解では、反朱子

学としての徂徠学こそ、日本近代の萌芽であったという。

丸山の構図については既存の研究で縷々批判されているが、日本における儒学と近代化の問題は、その後も平石直昭^⑩、子安宣邦^⑪らによつて展開される。彼らが用いた論理は全体として、日本近世の儒学者による朱子学への反発こそ、近代と接続することを主張するものである。それは、丸山の議論の延長上にある。

以上の考察から分かるように、日本における儒学の展開は丸山の議論をはじめとして、朱子学とそれ以外の学派という構図が注視されてきた。その点で、本論文で取り上げる陽明学は、重要な意味を持つ。これまで朱子学や古学は、日本独自の展開と、近代との関わりが多く議論されてきた。一方で日本における陽明学については、そのような文脈での論証は比較的なされていらない。とはいえ、陽明学が日本において反朱子学の思想として展開されたことで、近代が導かれたという見方だけが語られるべきではない。それは、丸山の議論の焼き直しに過ぎない。

なお、日本の近代以降における儒学それ自体にも、変容が見られる。そもそも日本の歴史において、儒学が個別の思索や伝記ではなく、学術として体系的に記述されるようになったのも、明治になってからである。陳瑋芬は、学術史として記述されるようになったために、明治期に日本の儒学史は「ターニング・ポイント」を迎えたとする。その代表者として、田口卯吉・井上哲次郎・久保天随を挙

げる^⑫。陳は、明治期におけるこれらの論述には「国民道德」と関連して、日本固有の価値を高める意図があったと評価している。井上哲次郎は、その筆頭といえる。

明治以降の儒学を考察することは、日本の近代におけるものの見方が、儒学に対してどのような影響を与えたのかを明らかにすることである。

例えば、近代日本ならではの中国思想に対する見方が分かるのは、中村正直（敬宇）の小論である。中村正直といえば、スマイルズの『自助論』（原題：Self-Help）を訳して、『西国立志編』として刊行したこと（須原屋茂兵衛など、一八七〇年「明治三」年刊）が有名で、いち早く西洋の考え方を日本に紹介した人物とされる。しかし同時に、漢学についての造詣も深く、一九〇四（明治三十七）年には、「漢学不可廢論」を発表する。正直は西洋の学問を学ぶ者が、漢学の素養を身につけるべきであると説いている。同論は当時、漢学の重要性を主張する人物たちに歓迎されたようである。^⑬

しかし正直の論旨を詳しく見ると、漢学が重要であるのは、洋学を学ぶのに効果的であるから、というのが理由になつている。^⑭ 西洋思想を学ぶために、漢学が有用であると説くのである。このように、功利的な学問観によつて漢学の重要性を説くことが、中国思想に対する新たな考え方として出てきた。その中にあって、陽明学は近代との関わりが十分に議論されているとはいえない。

陽明学を論題にする理由は、他にもある。日本における儒学理解を明らかにする流れの中で、一国のみの展開にこだわりすぎる点を批判する動きが出てきた。¹⁷ そうした研究が、陽明学に着目しているためである。

同様の観点に立つて、日本の儒学史を相対化することは、澤井啓一がおこなっている。¹⁸ 澤井は中国における儒教が、仏教など他の思想を受容するための「器」として機能し、その受容の過程で自ら変容していったとする。¹⁹ その例が、仏教を取り込んだ朱子学であるという。そうした性質のために、儒教は東アジアに普遍化したと説く。また澤井は、アジアにおける陽明学が近代に至って、朱子学に対抗的な儒教として認識されたという構図を描く。その例のひとつが、幕藩体制を打倒した明治維新であると論じている。ただし、こうした意識も明治以降の産物である点に留意する必要がある。日本近代における陽明学の展開は、明治維新との関連で語られる以上の意味を有している。

同様に、陽明学に注目した日本思想の相対化の試みは、荻生茂博も論じている。荻生は、徂徠の遺した「クルワを出よ」という言葉を引用して、近代日本の文脈に即した思想を再考することを試みている。²⁰ その過程において大塩平八郎（号・中斎、一七九三〔寛政五〕一八三七〔天保八〕年）や、明治・大正期の陽明学の展開を重視している。佐久間象山は大塩の乱に際し、大塩の奉じた陽明学を批

判した。これについて荻生は、象山が朱子学を正統とする前提に立つて、「陽明学Ⅱ体制破壊の学とレットルを貼ったにすぎなかつた」²¹ と評している。陽明学は幕末において、反体制の学という先入見が与えられていた。

陽明学が幕藩体制に反旗を翻した学であるという認識は、明治期にも影響を与えている。陽明学が維新と関連するという見解である。こうした発想は、陽明学に近代が内包されていたという論理となる。こうした、明治期の状況を考慮した上で思想を見ていくべきである。幕末から明治にかけての陽明学への認識について、実態を明らかにする必要がある。その作業が、日本発祥の古学などが朱子学に対抗して近代を準備したという構図に対する、異なる視角からの接近になる。

また陽明学研究は、日本の独自性にこだわることへの止揚にも役立つ。例を挙げれば、井上哲次郎の陽明学理解を、梁啓超が参照していた。²² それは、明治維新をなしたとげた日本という視点からであった。また、清末民国初期の革命家である宋教仁が陽明学を重視したことは、梁が唱えた明治維新という革命と陽明学の関係にも影響を受けているであろう。²³ 日本近代における陽明学は、「東アジア」の思想史を志向する一面がある。

日本近代における陽明学を考察する上で、留意しなければならぬ点がいくつかある。まず一つは、先述のような近代の発想を基準

とした発展史観ではなく、前近代から近代への変遷として思想を論じることである。本論文は、江戸期に展開された陽明学の思想自体に、近代思想の萌芽を見出すことには距離を置きたい。というのも、幕末から明治期にかけての近代的な発想を有した知識人たちの陽明学の受容の仕方こそが、陽明学に変容をもたらしたと考えるためである。陽明学に近代的な思考が入り込んだために、そこに近代の萌芽があつたかのように見えているだけである。

本論では井上を論証の中心に置くが、それは彼が明治期の陽明学研究において、重要な業績を遺したためである。²⁴とはいえ、必ずしもオリジナルな仕事ではなく、それ以前の蓄積がある。三宅雪嶺は一八九二（明治二十五年）年、近代日本の陽明学研究の嚆矢ともいえる『王陽明』を出版した。その数年後に、三宅は大塩を評した文章の中で「平八郎が猛然崛起したるは当を得たるの事、何の不敬か之れ有らん²⁵」と述べ、次のように書いている。

陽明も亦た人に狂を以て目せられ、己れ亦た狂を以て居らざるべからざる旨を述べり。然れども陽明の行動は寧ろ平穩なりき、これ陽明の器局宏大なりしにも由るべけれど、若し当時民を救うに急なること一層甚しきものあるに於ては、更に一步を進めざるべからざりしなり。平八郎の行動は頗る激にして、君子の風を欠く。陽明の大國的氣風ありしに似ず。然れども其の忍び

に忍びて一たび思い立ちては共倒れに倒れずんば止まらずと決し、獅子奮迅の勢を以て突進せし所、是れ大和男児の特色を示すものならずや。²⁶

そして、大塩に対する賛辞を並べた後、次のように結論づけた。

彼れは自然に社会主義を得たるもの、而して竟に主義の爲めに斃れたるものなり。故に平八郎はたとえ人品に於て陽明の下に出づるとするも、其の知行一致の点に至りては確かに之より一步を進めたるものなり。²⁷

大塩が救民の目的で立ち上がったことを、過激な行動であつたとしつつ、社会主義の思想と結びつけている。

本論でも述べるが、日本近代における陽明学理解には、大塩への理解が重要な点となつている。それは大塩の思想というより、彼が起こした行動によるところが大きい。大塩による民衆救済のための行動は、日本近代において肯定的にも否定的にも評価された。肯定は三宅のように社会問題に対する行動を称賛する意見、否定は後述するように、井上に代表される乱という行為を秩序紊乱の罪とする意見である。それが、陽明学への評価にも結びついている。端的に言えば、陽明学に近代日本の原型がある訳ではなく、幕末に近い時

期から近代にかけての思想の中で、陽明学が変容をきたしたとする方が適切である。

以上のことは、近代日本の陽明学を考察する際に、もう一点気をつけるべき点呼び起こす。近代における伝統思想の在り方を扱うからといって、必ずしも西洋思想との関係を基軸にする必要はないということである。ルソーの思想を漢文で記述した中江兆民に見られるように、これまで近代の人物における儒学の影響は、西洋思想の理解に對して、どのような意味を有するかに焦点が当てられていた。⁽²⁸⁾しかし、前近代と近代は当然連続しているので、明治期の人間が漢学を受容に際して、仏教・老莊思想・国学など、他の伝統思想から影響を受けている可能性は想定できる。

そのため本論では、明治期の人物の陽明学理解が、それ以前の日本の思想とどのような関係にあるのかを考察する。例えば、小島毅は近代日本において、陽明学が水戸学と関連して受容されたことを主張しているが、具体的な論証にやや乏しい。⁽²⁹⁾そこで本論では、井上哲次郎を例にして、近代日本の陽明学に水戸学とどのような共通点が見受けられるのかも明らかにしたい。

すなわち、近代日本における陽明学の実相を明らかにする本研究は、既存の日本儒学史研究に對して、二重の意味を持つ。一つは、朱子学に對抗した日本独自の古学・国学という構図とは異なる近代思想史の様相が見える点。もう一点は、江戸期の思想に近代への萌

芽が内包されていたという史観ではなく、幕末から明治期にかけて、他の思想を受容して陽明学が変容したと考えられることである。その変容には、伝統的な思想と近代的な発想が影響を与えている。

次に、日本の近世から近代にかけての陽明学受容の特徴を、三点挙げる。それによって近代日本で、陽明学がどのような意識を持つて受け入れられたかを見る。そこから浮かび上がってくる問題が、本論文の課題となる。

まず、中国において朱子学は宋代、陽明学は明代に生じた学派であるが、日本においては、一部の禅僧が朱子学を受容した点をのぞいて、両者の典籍が混在して流入したことである。中国本土における陽明学は、それまで多大な蓄積があつた朱子学への反発を原動力にして生まれた。それに対して日本では、そのような歴史的展開を直接経験せずに、江戸期に朱子学と異なる見解を説く陽明学が受け入れられた経緯がある。⁽³⁰⁾

この朱子学と陽明学を同時期に受容したという構図が、両者を並列して捉える点で、近代日本にまで影響を与えていると小島毅は述べている。⁽³¹⁾中江藤樹は若い頃朱子学に傾倒していたが、とはいえず本における陽明学の系譜が、必ずしも朱子学に對抗して成立した訳ではない。⁽³²⁾よって、近代日本において陽明学が理解される時には、歴史学的な研究を別とすれば、中国明代における歴史的な構造ではなく、思想の内容が主に問題とされたことが分かる。

そのことは、日本の陽明学受容についての、第二の特徴を喚起する。歴史的経緯に関わらずに学ばれたために、その社会における意義も変容した。中国での陽明学といえ、やはり儒学一派としての「経世済民」の思想である。また、科挙受験の正典として形骸化した朱子学への、批判として生じたという意味も持ち合わせていた。

しかし、日本での条件は異なる。たしかに丸山の議論にあったように、朱子学は体制教学とされたことで、江戸期の社会との関係を構築した。一方で陽明学には、日本の近世において、そのような状況が生じることはなかった。陽明学は、体制とは関わらない個人の修養の一環として学ばれた。⁽³³⁾この日本における陽明学の役割は、明治になってからも一部で続く。よって本論文における明治期の陽明学の考察では、個人の精神修養のための思想という点にも着目した。

井上哲次郎においては、陽明学が国民における道徳として解釈されていた。小島毅は、これら両様の視点について、井上が属する学界では「道徳哲学に限定してデフォルメされた理解が、国体論・皇国思想の支柱として利用されていた」とする。そして「一方、大学の外においては、「朱子学は体制教学」という表象の定着とあいまって、在野の政治運動を支える理念として陽明学がもてはやされた」と述べる。後者については、実際に明治期において、陽明学は幕末の志士たちの精神的支柱となり、維新の改革を導いたとする見解が知識人に受け入れられた。⁽³⁴⁾

しかし、小島はそこまで踏み込んで言及してはいないが、これらの観点は同じ発想に由来する。それが、近代日本の陽明学理解における第三の特徴である。旧体制の改革に貢献した思想が陽明学であるなら、維新が成功した明治の世において、今度は陽明学が現体制を支える思想的根拠になる。改革の背景とされた思想は、改革後には新たな体制を護持する立場に変容しうる。それが一面では、井上のように体制を擁護する道徳の思想への援用につながり、また「革命」を導く思想という面に着目すると、大塩への評価のように、社会や体制の改革を求める発想へと通じる。両者の視点は、相対している訳ではない。

近代日本における陽明学に、二項対立を持ちこむべきでないのは、本論文の議論でも同様である。本論では、陽明学が国家や社会への志向と同時に、個人の修養という観点から論じられていくことを述べる。両者の視点は、全く異なるように見える。しかし、井上の後継者である高瀬武次郎という人物は、陽明学による修養も重視しており、互いに矛盾する観点ではない。その点で、これまで井上の影に隠れて比較的論じられてこなかった、高瀬の近代日本の陽明学研究における意義は注目に値する。近代日本の陽明学における右記の見方は、決して二項対立で語られるべきではない。⁽³⁵⁾

以上の点によって、近代日本において陽明学がどのような意義を有していたのか、論じることができる。本論では、近代日本にお

る陽明学が国民のための道德の面と、個人の修養という面で展開された様子を描く。取り上げる人物は、主に井上哲次郎と高瀬武次郎である。井上は、陽明学を国家主義的に解釈した人物とされているが、前近代からの論理を多分に引き受けている。また高瀬は、井上の論理を踏襲したとされ、近代の陽明学理解における意義が、充分に評価されてこなかった。本論では、そこにおける高瀬の位置づけを明確にする。

以下、近代日本において、具体的に本章で名前を挙げた人物を取り上げ、彼らの陽明学理解を考察する。それによつて、これまであまり議論されてこなかった近代日本の儒学思想の視角を開拓することを期する。儒学が近代においてどのような意義を有していたのか。儒教思想だけ追っていたのでは、あるいは儒教思想と西洋思想との相克だけでは見えてこない部分に光を当てたい。まず、井上の陽明学理解を概観した後、それが前近代の思想とどのように共通しているかを考察する。次に、高瀬の陽明学観を検討することで、井上との相違を明らかにした上で、近代における修養としての陽明学の意義を考察する。それによつて、陽明学が近代において変容した様子を描くことができる。

二、近代日本の陽明学

まず明治期の陽明学研究の中心ともいえる、井上哲次郎の理解を確認する。井上は、陽明学を国民道德に援用すること、及び体制秩序を護持することを重視していた。次に井上の教え子であり、その陽明学理解を踏襲した高瀬武次郎を中心に考察する。高瀬は、井上の追従者のようにとらえられているが、明治期における陽明学の意義を、井上と異なる視点から考えた。

簡単に二人の経歴に触れておきたい。井上哲次郎（二八五六―安政二―一九四四〔昭和十九〕年）は、大宰府に生まれた。少年期に中山徳山、長じては中村敬字（正直）の下で漢学を学ぶ。なお正直は、井上による『教育勅語衍義』の監修者でもあった。上京した井上は、東京大学で哲学、政治学を専攻。一八八四（明治十七）年から、ドイツに都合六年間の留学をする。帰国後は帝国大学（東京大学から改称）教授、学習院講師などを務める。東洋思想（井上の言葉では「東洋哲学」）の研究のかたわら、『教育勅語』の公定解説書（『教育勅語衍義』）の執筆、国民道德論の宣揚などをおこなった。³⁷井上は一九〇〇（明治三十三）年に、大部の陽明学研究書である『日本陽明学派之哲学』を公刊する。

東洋思想研究での井上の弟子にあたる人物が、高瀬武次郎

（一八六八「明治元」―一九五〇「昭和二十五」年）である。高瀬は、讃岐に生まれた。東京帝国大学（帝国大学から改称）で漢学を専攻。一九一二（明治四十五）年から三年にわたり、清や欧州に遊学。帰国後は京都帝国大学に奉職し、教授を務める。陽明学を中心とする中国思想の研究に従事した。

初めに本章では、井上にとつて陽明学が体制護持のために援用されたとはどういうことか、考察する。そのために、日本近代の陽明学研究の、戦後における嚆矢ともいえる山下龍二の研究を紹介したい。

山下龍二は、日本における明代思想史研究の中で、近代日本の陽明学にも焦点を当てた。山下は、陽明学の基本性格を「反官学的、庶民的、野党的」と規定しており、明治期の陽明学理解について、二つの在り方を示した。ひとつは井上哲次郎らが、陽明学の「反権威・反官学的傾向」を捨てた「国家主義的倫理観」としての陽明学。もうひとつは、内村鑑三に代表される明治期のキリスト教の信徒が、陽明学に着目したことを踏まえた「個人主義的倫理観」としてのそれだという。前者の理解の内容は「倫理的・国家主義的・日本主義的」であり、後者は「宗教的・個人主義的・世界主義的」であると、山下は評している。³⁸ この構図を前提として荻生茂博は、近代日本の時代状況における前者の意味に着目しており、内村もまた井上と同様に、「ふたつの」すなわちイエスと「日本」を敬っていた」と

述べている。³⁹ 日本の近代において、国体を護持するために陽明学が援用されたことは、岡田武彦も指摘している。⁴⁰

筆者も、井上が儒教的徳目を国民道德との関連で論じていることなどから、そのような側面があったことは確かであると考える。以下は、井上の文章である。

若し我邦に於ける国民的道德心のいかんを知らんと欲せば、其国民の心性を鑄鑄陶冶し来たれる徳教の精神を領悟するを要す、即ち此書叙述する所の日本陽明学派の哲学の如き、豈に此に資する所なしとせんや。⁴¹

陽明学の思想が、国民道德の理解を助けることが述べられている。井上が陽明学に関心を寄せたのは、国民のための道德の一環として、陽明学を援用しようとしたためである。井上は陽明学によつて、国民の精神を陶冶することを考えていた。右で山下と荻生は「国家主義的」という用語を、具体的な説明をせず用いているが、この場合の国家主義とは、どのように考えればよいのであろうか。

井上における「国家主義」を明らかにするには、『教育勅語』の思想への認識を考える必要がある。

夫の勅語と申し奉る者は、全く日本固有の道德を文章にしたる

者にて、其道德の立て方ハ、一家の中に行うべき孝悌の道に始まり、之を広めて、一郷一郡に及び、遂に忠君愛国と云うを以て、最後の徳と為せし者にて、一言に之を名づくれば、全く国家主義なり。⁴²

ここで「日本固有の道德」とは、儒教的徳目から忠君愛国に至る国家主義であることが明らかにされている。すなわち、井上にとつての「国家主義」は、日本固有の天皇制を国民に護持させようとする思想である。ちなみに、三谷博は「国家主義」を「ナシヨナリズム」と対比させて論じている。⁴³井上がキリスト教を排し、天皇制を護持するための儒教道德を重んじたのも、同様の態度といつてよい。井上にとつて「国家主義」は、内外の峻別をつけると同時に、天皇を中心とする体制の秩序を護持しようとする意識であると定義したい。

儒教思想による道德は、天皇を中心とする国の秩序を護持するために援用されるべき思想であり、陽明学にもそうした点を期待していた。実際に井上は、大塩について陽明学を奉じた人物として重視しながら、謀反に準ずる行為は非難の対象としている。⁴⁴なお、右に引用した文章は、ある事件に際して井上が、キリスト教への反発を表明した文章の一部である。いわゆる「不敬事件」である。

一八九一（明治二十四）年の『教育勅語』奉読式で、内村鑑三が

最敬礼をしなかつた問題について、井上が非難の中心人物となつたことはよく知られている。明治天皇の署名入りで下賜された『教育勅語』の奉戴式が、同年の一月九日に第一高等学校で挙行された。教官であつた内村も、当然の如く参加する。ところが、他の教官が勅語の額に対して最敬礼をしたにも関わらず、校長から数えて三番目の拝礼者であつた内村が、会釈しかしなかつた。これが、後に問題として表面化する。

この事件に際して井上は「宗教と教育との關係につき井上哲次郎『氏の談話』（一八九二〔明治二十五〕年）で、キリスト教が『教育勅語』の精神に反しており、「無国家的」であると断じた。また、キリスト教徒に「民心の統一一致」を破る点があることを根拠として、キリスト教が日本の国家を破壊する可能性すら指摘する。⁴⁵

「民心の統一一致」という言葉に象徴されるように、井上のキリスト教批判の眼目は、国民の秩序が精神的な面から混乱することを懸念していた点にある。そのため、井上による批判は、キリスト教自体というより、キリスト教が日本に流入することで引き起こされる混乱を対象としていた。井上のキリスト教観は、事件以前から変化していない。

古来、我国、民心を結合し来りたる所の宗教は遂に敗北絶滅して異分子、異宗教、其の間に混入し、其一致統合を害するは最

も恐るべしとなすなり。⁽⁴⁶⁾

井上はキリスト教が、日本の国家の秩序を破壊する可能性を危惧していた。そして、現に日本に流入しつつあるキリスト教に反発していたといえる。

井上が陽明学を国民のための道德としたのは、そのキリスト教観と通じている。井上が、キリスト教の日本への流入に強く反対していたのは、国内の秩序が乱されるためであった。その秩序とは具体的に、天皇を中心とした「日本固有」の体制である。それを護持するために道德はあるべきで、陽明学にもその一環としての機能を求めている。

井上が儒教的な徳目の上に、国民の統一を主眼とする倫理を据えたのは、先述の通りである。しかし、井上が陽明学を国民道德の理解に役立つとしたことが、陽明学を維新後の社会に適用させようとしたために生じた論理とするのは早計である。井上が主眼を置いていたのは、天皇制の秩序を護持することである。その根底には、対外的な危機意識から、国内の安定を図るために儒教思想を道德として用いる意図があった。その意図が、井上の陽明学観を構築した。井上は、明治期の社会に陽明学を援用するという明確な意志を有していた訳ではない。天皇制を護持するという自身の志向のために、合目的に陽明学を利用したと評するのが適切である。

また、井上にとって、外国の脅威に対抗するために国民の精神を統一する思想はやはり国民道德であった。井上は日清・日露戦争後において、ロシア、アメリカ、中国に対して警戒すべきことを説いた上で、「国民道德を除いては植民地のようになって仕舞う」と述べた。井上は諸外国の脅威に対抗するには国民道德による国民の統一が重要で、その理解に陽明学が援用できると考えていた。その井上によって書かれた陽明学についての文章の中に、興味深い記述がある。

陽明学は基本を言えば、明の陽明に出づると雖も、一たび日本に入りてより忽ち日本化し、自ら日本的の性質を帯ぶるに至れり。若し其顕著なる事実を挙げれば、神道と合一するの傾向あり。拡充して之れを言えば、国家的精神を本とするの趨勢あり。藤樹已に此徴候を現わし、蕃山の如きは「学は儒をも学び、仏をも学び理豊かに心広くなりてかりか(マヤ)されざるの吾神道を立つべきなり」といいて、大に神道の根柢たるべきを主張せり。大塩中斎も亦深く伊勢の大廟を崇敬し、乱をなしし時旗に「天照皇大神宮」と記せり。奥宮槌斎が神道と王学との一致を期せるが如き、亦吾人の注意を要する所なり。之れを要するに、陽明学が日本化せるは疑うべからざる事実なり。⁽⁴⁸⁾

陽明学の日本化とは、神道との合一が特徴であるという。井上はそのことについて、「国家的精神を本とするの趨勢あり」としている。また、大塩について伊勢神道との関わりを指摘しており、同時代の国家神道を意識した記述と見ることができようであろう。すなわち井上が、陽明学と国家をつなぐ線を想定する場合、神道という宗教が媒介として用いられていたことが分かる。¹⁹⁾

井上によつて明治期に解釈された陽明学は、神道とのつながりという点で、「国家主義的」な視点を内包したという言い方もできる。そうした場合、神道と陽明学はともに、国体護持の思想に近づく。こうした井上の視点は、陽明学を宗教的に解釈した訳ではなく、国体護持に援用できると認識していたことから発展したであろう。

井上は陽明学を、国民のための道徳に援用することを意図していた。その理由は井上が、キリスト教の流入に対抗して、国内の天皇を中心とした秩序を護持しようとする態度のためであった。次章では、井上が陽明学の思想について、具体的にどのように考えていたのかを検討することで、明治期における陽明学がどのように他の思想を取り込んで変容したのか、その一端を明らかにする。

三、井上哲次郎における陽明学と水戸学

本章では、陽明学を変容させて理解した井上が、水戸学と同様の

論理を主張していたことを明らかにする。陽明学が明治期に変容するきっかけのひとつが、明治維新であったことは間違いない。明治期には、幕末の志士たちの奉じた陽明学こそ、明治維新を導いたとする見解が生じたことは先述した。²⁰⁾ 同じく先述の澤井啓一は、儒学が「器」のように他の思想を吸収して、変容したことを指摘している。日本近代における陽明学もその例にもれないとすれば、右のような見方も変容の一例である。

明治維新と陽明学が関連することは、井上も述べている。²¹⁾ また井上の場合、志士たちに陽明学の影響が見られるとする見解は、おのずと国体と関係している。井上は次のように言及をする。

それから陽明学派からは色々の人が出て来た。佐久間象山、橋本佐内、横井小楠、西郷南洲と云うような人は皆陽明学の系統の人であります。それからそうで無くとも陽明学の感化を受けた人は随分あります。それ等は姑く措いて、兎に角陽明学の系統からして、人数の少い割合には大勢人物が出て居ります。所が陽明学と云うものは中江藤樹以来此の日本の精神と結ばれて一緒になつて居ります。ズツと此系統を調べると云うと、²²⁾ 重なる陽明学派の人は皆日本の精神を採つて、そうして陽明学と一緒にして出て来た。維新の際に起つた志士は皆日本と云うことが頭脳にあつて其の為にジツとして居れない。それで彼等は

命を擲^{なげう}つて出て来た。⁽⁵²⁾

「日本の精神」という言葉に、井上の意識が表れている。第一章で考察したように、明治維新の精神的背景に陽明学があるのだとすれば、その思想は維新後の社会体制を支持するものになりうる。維新を経たことよって、陽明学は明治期の社会体制と関連づけられるようになったのである。

とはいえ、井上は陽明学のみが維新の革命に関連すると考えていた訳ではない。井上は日本の国民道徳が、江戸期の封建体制において既に準備されていたと語る。そして「明治維新の前後に起つた勤王家を考えて見ると云うと、大勢起つて居りますけれども、其の中の最も秀でて有力な人は皆国民道徳の精神を有つて居つた人であります」と述べた上で、そのような人物が出てきたのは「水戸学」「陽明学」の学派であると語る。

盛に出て来たのは水戸の学派、又は闇齋学派、或は陽明学派、そう云う学派から出て来た。それ等の学派から出た人は危急存亡の秋に際してナカクジツとして居れない。水戸学派と云うのは何う云う学派であるかと云うと、重^{おも}に朱子学である。けれど此の朱子学派と云うものは国体と結^{むす}ばれた朱子学派である。そののみならず寧ろ国体を主として、朱子学を国民道徳の助け

としたものである。⁽⁵³⁾

井上にとって水戸学と陽明学は、国の危機に瀕して立ち上がる志士の精神性を養うものであった。井上は両者を、天皇制を奉じる国民道徳につながる思想であるとみなしていた。ただし、井上はここで朱子学に対して、打倒されるべき体制思想であるとはみなしていない。むしろ水戸学と関係して「国体」に通じた点で、現体制に資する思想であった。井上にとって陽明学が近代日本の体制と関わるのは、反朱子学であるためばかりでないことは、重要な点である。井上は陽明学を、必ずしも反体制とは考えていない。

本来、徳川の幕藩体制が奉じたものとしての儒学は、社会秩序の安定に役立たせるための朱子学であった。源了圓は『近世初期実学思想の研究』の中で、実学思想の根底には「有用性」があり、「その有用性というのは儒学の場合には治国平天下という経世済民のために役に立つこと」と述べている。⁽⁵⁴⁾ 実学は、徳川幕府成立の初期から既に、現実の政治的秩序への儒教の適用という意味を帯びていた。しかし、幕末から明治への体制変革の中で、陽明学が着目された。陽明学は明治維新を導いたとされたことを根拠のひとつとして、実践を重視する思想であると考えられた。ここで述べられる「実践」とは、幕藩体制の存続を前提とした思想ではない。江戸期の体制の下で求められた儒学における「実学」思想でなく、体制変革に資す

る有用性が、陽明学に付与されたといえる。井上の陽明学観も、その流れに位置する。

そこで着目すべきは、水戸学の重要文献である藤田東湖の『弘道館記述義』である。水戸藩の学問所である弘道館において、建学の精神を後進に示すための範としたのが「弘道館記」である。「弘道館記」そのものは、極めて短い文章である。そのために『教育勅語』と同様に、解説書が必要であった。中には「尊王攘夷」、「神儒一致」、「忠孝無二」など、明治期の社会体制と関わりの深い言葉が散見される。その「弘道館記」の末尾近くに、以下の記述がある。

学問事業、其の効を殊にせず。(原漢文)⁵⁵⁾

『弘道館記述義』では、この文言が次のように解説されている。

臣彪謹ンデ案ズルニ、学ハ道ヲ学ブ所以、問ハ道ヲ問ウ所以ニシテ、事業ハ其ノ道ヲ行ウ所以ナリ。諸ヲ工匠ニ譬ウルバ、必ズ先ズ規矩ヲ学ンデ、然ル後経営ニ従事スル。⁵⁶⁾

このことを、橋川文三は「学」が「道を学ぶこと」であり、「問」が「道を問うこと」、「事業」が「その道を実地に行うこと」であると理解している。⁵⁷⁾ さらに東湖は、次のように説明している。

学問事業ノ一ニシ難キハ其ノ故多端ナリ。而レドモ大弊四アリ。曰ク躬行ヲ忽ニス、曰ク実学ヲ廃ス、曰ク経ニ泥ム、曰ク権ニ流ル。⁵⁸⁾

このうち「躬行ヲ忽ニス」については、「学者或ハ礼儀ヲ修メズ、甚シキハ則チ徳ヲ失イ行ヲ汙シ」と説明されている。そして「実学ヲ廃ス」の説明では、「或ハ委瑣自ラ用イ、或ハ風流に耽溺シテ、民隠ヲ恤エズ」といわれる。東湖は「学問」と「事業」が一致しない原因を、現実の政治に役立つ実践を軽んじるころにあると分析した。ここでも、実践の重視が眼目となっている。幕末の水戸学における実践の重視は、明治維新を導いたと目される陽明学を実践強調論とした論調と共通している。

陽明学が行動を重視する思想であるという解釈は、井上もとつている。それは、陽明学の重要な思想である「知行合一」への解説の中で述べられている。

朱子は先ず知りて後、行うべしとすれども、陽明は知行の先後を言わずして、知行一致を主張せり。故に朱子は学理を重んじ、陽明は実行を尚ぶの異同あり。

此れに由りて之れを觀れば、朱子学と陽明学とは、一長一短、何ずれを其れとも定め難し。然れども朱子学は能く博学多識の

士を出だせども、動もすれば即ち人をして固陋迂腐ならしむるの弊あり。之に反して陽明学は往々淺薄の弊を免れざれども、学者をして短刀直入、その正鵠を得せしむるの一点に至りては、確に朱子学に優れり。⁽⁶⁰⁾

井上は「知行合一」に対して、陽明学が「実行を尚ぶ」思想であることを意味するとしている。井上は「知」と「行」を、「学理」と「実行」であると解釈して、陽明学が「行」の方を重視する思想であると考えていた。井上の陽明学理解は、得られた知識を實際におこなうことを重視する、「実践」の強調という認識を示していた。また、右に引用した文章の少し後で、井上は次のように書く。

又熊澤蕃山の如き、大塩中斎の如き、佐久間象山、吉田松陰、若くは西郷南洲の如き、皆事功の観るべきものあり。苟も姚江〔引用者註、王陽明〕の学派に接したるものを見れば其人物の多き、実に顕著なる事実なりというべきなり。果して然らば陽明学の人物陶冶に功あること決して疑なきなり。⁽⁶¹⁾

陽明学が「実行」を重んじるという場合の「実行」とは、井上の中で明治維新に貢献した志士たちと関連している。井上は陽明学の「知行合一」の思想を、維新の変革を成し遂げた点で、実践を重視

する思想であるとした。

以上のように、井上は「知行合一」の思想の「行」を、知識の実践という意味において重視した。陽明学が明治維新の精神的支柱になったことが、その実践の具体的な内容とされるであろう。この見解は高瀬武次郎など、ほかの陽明学研究者も踏襲している。

しかし現在では、「知行合一」の説を「実践強調」とすることに異を唱える説も出されている。⁽⁶²⁾ 陽明学の「知行合一」を、知ったこととは行わなければならないという実践強調論としたのは、たしかに当時の誤解に基づくものである。本来、陽明学の知行合一論において重視されていたのは「行」ではなく、「知行」を合一させるための「心」への注目である。⁽⁶³⁾

陽明学は王陽明の死後、大きく分けて三派に分かれたといわれているが、この内、陽明の説いた工夫を重んじたのが、修証派と帰寂派である。前者は陽明の説いた良知に致るための工夫を忠実に踏襲し、後者は禅などの「静」を重んじる工夫を特に重視する。この二派が、幕末期の陽明学者たちに重んじられた。⁽⁶⁴⁾ 彼らは、陽明学による内面の重視を説いた。この点については、高瀬武次郎の考察のときにも言及する。

幕末に陽明学を奉じた者たちは、同時に社会を改革することへの志向を有していた。岡田武彦は幕末の陽明学者の特徴について、「国の内外の多事多難な時期に遭遇したので、激しい社会的政治的

活動をするものが出た」こと、及び「人々が自ら深い体認を本とする心学を立てることが国家社会の綱紀を維持する根本であり、それによつて始めて国家社会の眞の安寧平和がもたらされると考えた」ことを挙げている⁽⁶⁵⁾。以上のように、心における「内省」の重視を説く陽明学は、幕末において社会に参画する視点を強めた。

井上の陽明学解釈は、幕末における水戸学の論理とよく似ている。それは、井上が水戸学の影響を受けたというよりも、井上が幕末に変容した陽明学の論理を受け継いでいるためと思われる。

ただし井上自身は、陽明学と水戸学の両者を明確に区別していた。以下は、『日本陽明学派之哲学』における文章である。

藤田幽谷及び其子東湖の如きは、いづれも蕃山を追慕し、多少蕃山に得る所多かりが如し。幽谷嘗て熊澤伯継伝を作りて其人材を称揚せり。東湖に就いては小楠評して曰く「其人弁舌爽に、議論甚だ密、学意は熊澤蕃山、湯浅常山なつ杯なにて、程朱流の窮理を嫌い、専ら事実じじつに心懸けたる様子なり」と。藤田父子の学風、以て知るべし。然れども直に以て陽明学派中に列するは大早計なり。寧ろ水戸学派の人として論ずるを妥当なりとす。⁽⁶⁶⁾

藤田幽谷と東湖が熊澤蕃山を慕い、かつ朱子学（程朱流）に距離を置いていたことを示唆している。それでも井上は、彼らが奉じて

いたのはあくまで水戸学であるとして、陽明学とすることに反対している。井上が陽明学を国民道德の理解に役立つとしていたのは、水戸学と同一視していたためではない。陽明学が水戸学と同様に、明治維新を導いた思想と考えていたためである。井上は両思想が「国体」と関連したために、維新の変革を導いたとみなしていた。

前章では井上が熊澤蕃山や大塩の例を挙げて、「日本化」した陽明学は神道と通じたと述べていることに言及した（註（48）の引用文を参照）。井上は、その「日本化」した陽明学の根本が「国家的精神」であると明言している。本節の冒頭で引用した文章において井上は、中江藤樹から西郷ら維新の志士に至るまで、陽明学を学んだ人々に一貫して「日本の精神」があつたと述べている（註（52）の引用文を参照）。「日本の精神」があり、明治維新を導いた陽明学が神道に通じていることになる。

同様に、井上にとつて幕末における神道は、水戸学とも関係がある。井上は、水戸学の国体を重視する考え方が朱子学と近いことを認めつつも、次のように述べている。

陽明学派は少くも二種の相反せる傾向を有す、一は省察的方面にして、一は事功的方面なり、力を省察的方面に用うるものは、自反慎独を主とする道学者の態度を取り、或るものは、禅僧の如き枯淡なる状態に陥れり、之に反して力を事功的方面に用う

るものは、政治家経済家若くは社会改良家として現れ来れり、是等は仮令い功利主義を主張せざるも功利主義の実行者に外ならざるなり、陽明学派には此の如き異種の傾向ありて自然に對比を成すに、朱子学派には異種の元素比較的に少し、殊に人数の多き割合より之を言えば其単独にして変化に乏しき、実に予想の外に出づるものあるなり、固より朱子学派にも竹内式部、山縣大武、藤田東湖あれども、是等は朱子学の精神に因りて活動せしにあらざりて、寧ろ神道若くは国体の觀念に驅られて活動せしものなり。⁶⁵⁾

陽明学者の多様性と対比させて、朱子学者が「変化に乏し」とを述べる。一方で藤田東湖らの活動の源泉を、「神道若くは国体の觀念」に帰している。井上は、水戸学は朱子学に近いと指摘して、陽明学とは区別した。しかし実際に井上の論理を考察する限り、水戸学と陽明学はともに神道と通じ、維新に貢献した人物たちの精神的背景となった点で非常に似ている。

水戸学の実践重視と、明治期における陽明学の実践強調論は似ている。井上が両者を直接結びつけた訳ではないが、井上の中で両者は維新の変革を導いたという共通点を持つ思想であった。後期水戸学において、会沢や東湖の論理が、維新の変革と関係が深かったことは述べるまでもない。同様に陽明学も、志士たちに行動を促した

という意味で明治維新の背景であるという理解につながった。ともに、明治期の社会体制にとつて重要な「国体」と「神道」とに關係する思想という点で共通している。

井上は幕末維新に活躍した人物たちの思想の傾向として、二つを挙げている。一つは「水戸学派」。もう一つは、井上が「武士道学派」と呼んだ系統である。井上はこの「武士道学派」を山鹿素行から吉田松陰に至る学統と捉えている。⁶⁶⁾その上で井上は、この「武士道学派」が陽明学と酷似していると述べる。

此学派は陽明学派と余程能く似て居る。吉田松陰みずから驚いて居られる。幽室文稿を見ますると一ヶ所斯う云うことがあります。自分は陽明学派では無いが陽明の本を読んで見ると自分の考と一致して居る。そう言われたのも無理はない。陽明学が矢張り知行合一の学問であつて何処までも意志を本位として敢然之を實行するのであります。それで似て居る筈だ。⁶⁷⁾

右の文章は、一九〇八（明治四十二）年に開かれた「松陰先生五十年記念大会」での講演を採録したものである。井上は松陰自身の言葉をとりあげて、維新に貢献した松陰の学派が陽明学と共通していることを説いている。井上は水戸学と陽明学に思想的関連があると考えていた訳ではなく、朱子学と通じる水戸学を陽明学と区別

していた。しかし同時に、両者は維新の志士たちの精神的背景となり、維新の改革を導いた思想として重視していた。水戸学と陽明学を並列させて、維新後の体制にとって意義のある思想としている。

すなわち井上にとつて、明治維新をもたらして明治期の体制を築いた重要な思想は、一つは朱子学に基づいた水戸学であり、一つは陽明学ないしそれに近い思想である。井上は山鹿素行と吉田松陰の学問について、次のように述べる。

徹頭徹尾大和魂の発露である。学問は必ずしも一学派に拘泥して無い。陽明学もやり朱子学もやるが、主とする所は国民道徳である。それは確かなことである。⁷⁰⁾

井上の考える維新を導いた思想は、陽明学にせよ水戸学にせよ、国民道徳につながっている点で、国体に貢献する思想である。井上は体制の変革に貢献した思想が、その後の社会体制を護持する思想に通じるという論理を有していた。

陽明学は、維新の経験の中で変容した。岡倉天心は、陽明学が「儒教をふたたびその本来の領域、実践道徳の領域へとひきもどした」ことが、明治維新と関連すると主張した。⁷¹⁾ その理由を、陽明学が「行動することを教える」⁷²⁾ 思想であったためとする。このように、明治期に理解された陽明学の思想は、明治維新を達成したことと関

わる点で、実践論という面が注目された。

井上もその議論に影響を受けている。陽明学は「知行合一の学問」として、敢然と実行を図る思想であり、そのために明治維新は成し遂げられた。しかし井上の主眼は国民の精神的な統合であり、そのために陽明学を援用しようとする。その統合の手段として井上は、国民道徳を重視する。よつて井上が重視していた点は、儒教的な徳目を援用して国家の統合を図ることであり、水戸学の議論と共通している。井上は図らずも、水戸学の課題を再び展開したといえる。

なお、井上が会沢正志斎の『新論』や東湖の『弘道館記述義』の記述に直接言及した箇所は確認できないものの、水戸学との関連を示唆する文章はある。それは、会沢正志斎の『及門遺範』である。『及門遺範』は会沢が藤田東湖の父、幽谷の教えをまとめた書物である。この書物を、井上は『武士道叢書』（博文館、一九〇九「明治四十二年刊」）に採録している。『武士道叢書』は、井上が有馬祐政とともに、武士道に関すると思われる古今の著作をまとめ、著者の略伝も附した三巻本である。ちなみに上巻には、中江藤樹と熊沢蕃山の書物も載せられている。その下巻に、東湖の『弘道館記述義』、『回天詩史』などとともに『及門遺範』はある。

その文中には、幽谷が門弟に授けた教えについて、次のような記述がある。

或は古今の嘉言・懿行・礼楽制度・政教・刑兵・措置の得失、君臣父子の名分恩義、四海万国の形勢・変革、華夷内外の弁を談論し、一一指示し、其の憤排に因りて之を啓発す。其の経を講ずるや、務めて大義を明らかにし、德行事業を合して一と爲す。(原漢文)⁷⁵

ここでは「德行」と「事業」を合すると述べられている。「德行」については、井上が陽明学に対して「德行其れ自身が即ち唯一の学問なり」と評している。⁷⁶「事業」という言葉は、先述のように『弘道館記述義』の中で、「其れ本学問事業、其の効を殊にせず」という言葉で使われていた。この言葉と、『及門遺範』における「德行事業」の用語は、対応関係にあると見てよい。いずれも、学んだ内容を実践に活かすことを意味している。

さらに『弘道館記述義』の文中では、「学問」と「事業」が一致しない要因のひとつとして、「躬行」をおろそかにすることと述べられていた。井上編纂による『武士道叢書』の中には、『弘道館記述義』と『及門遺範』が収録されている。井上が「知行合一」を実践重視の思想とみなしたことを考慮すれば、水戸学の実践を重んじる論理と、井上の陽明学解釈には共通点が見られる。

なおかつ、井上が陽明学に政治性を持たせて援用したのは、キリスト教の流入に対して、国内の秩序維持を志向したためでもあった。

会沢正志齋も同じく、キリスト教に危機感を抱いている心情を述べた。

忠孝は一に出づ。教訓俗を正せば、言わずして化し、祭は以て政となり、政は以て教となる。教と政とは未だ嘗て分れて二と爲らず。故に民は唯天祖を敬し天胤を奉ずることを知るのみ。郷う所一定して、異物を見ず。是を以て民志一にして天人合す。⁷⁶妖教を用いて以てその民を誘う。民心皆一なれば以て戦うに足れり。⁷⁶

右の文章では「民志一にして」「民心皆一なれば」という文句がある。国民の間に精神面で一定の秩序を求めると、水戸学と井上の論理はよく似ている。⁷⁷

対外的な危機感に由来して、民の心をひとつにするという意識が、国内の統一を図る意図のもとに形成された。その点で井上は、会沢の課題を引き継いでいる。会沢はキリスト教を、日本の秩序を破壊する可能性のある点で、危険視していた。井上のキリスト教批判もまた、国内の民心が乱れてしまうことを恐れており、幕末の問題意識を脱していないことが分かる。天皇制と結びつく井上の儒学観とキリスト教観は、「民心」の「統一一致」を志向していた。それは、

幕末から続く秩序の動揺への不安とつながっている。

井上の目的は、国家の秩序を維持することにある。キリスト教への対抗から、国民の精神的な統一を志向していた。それに援用するために、陽明学に関心を寄せていたといえる。井上は陽明学に対して、国民道德との関連を重視した。会沢が唱えた、外国勢力に対抗するための国内の精神的な統一という論理は、井上も同様に唱えている。幕末において陽明学がその統一のために役立つという説は生じなかったが、明治になると陽明学も、国民道德の構築に援用されるようになる。それは陽明学が、国民の精神統一の手段になるという変容をしたことを意味する。その変容をもたらしたのは、陽明学は維新に貢献し、明治期の社会体制の構築と関わりの深い思想だと認識された点である。

以上のように、近代特有の国家主義を唱道したと見られている井上の対外意識は、幕末の水戸学の論理と共通している。また井上は、水戸学と陽明学が「神道」や「国体」と結びつくことで維新を導いたために、「国民道德」につながると論じている。井上の主眼は「国民道德」の構築にあり、二つの思想がそれに援用しようと考えられていたという関係にある。

次章では、陽明学が国民道德と関連するという主張とは異なり、個人の修養に援用できると考えた高瀬武次郎の理解を考察する。

四、井上哲次郎と高瀬武次郎

以下では、井上及び高瀬武次郎を対象にして、陽明学が個人の修養に用いられるとする側面を明らかにする。そこから、陽明学は明治期において、どのように変容したのかに言及する。井上は陽明学の特徴について、次のように述べている。

王学者が客観的知識を求めずして主観的の一方に偏するは非なりと雖も、是亦其決心をなすに適切なる所以なり。彼等主観的に我れ我心胸を顧れば一点の汚染なし。我れ正道を踏み、正義に由れり。我れ一切の不善を排し、不義を斥けて、我道德を實行せんのみと。⁷⁸⁾

陽明学が主観を重視する思想であるとの認識は、井上が陽明学の精神修養について、どのように考えていたかを明らかにする。井上は陽明学に対して、自らの心に着目する修養の重要性を認識していた。以下は、井上による「心即理」についての説明である。

朱子は心と理とを弁別して、心は氣に属するものとし、陽明は此心即ち是れ理なりと説いて、唯此心さえ明かにすれば、理は

自ら分かるものとせり。是故に陽明にありては、博く外界の事を研究して理を明らかにするを用いず。要する所は、唯此心を明らかするにあるのみ。⁷⁹⁾

「心さえ明かにすれば、理は自ら分かるもの」と述べている。陽明学が主観を重視する道徳をおこなうとみなす井上の姿勢は、右のような見解と通じる点がある。また岡田武彦は、陽明学を心の修養に用いる態度を、幕末の陽明学者（林良斎、吉村秋陽、山田方谷、春日潜菴、池田草菴、東澤瀉）たちに見ており、彼らが「真切な反省自覚と深密な体認自得を学の要」としたと述べている。⁸⁰⁾ 前述したように、幕末期に陽明学は内面の修養を重んじると同時に、修養によって国事に対することを意識していた。井上は、陽明学が国民道徳に援用できると考えつつも、陽明学による内面の修養を説いていた。

井上は、陽明学が「心を明かにする」思想であることの説明として、大塩平八郎（号・中齋）の名を挙げている。井上の陽明学観における「心」への態度は、次の文章によく表されている。

王陽明も亦曰く、

只心を解するを要す。心明白なれば、書自然に融合す。

其の説の是非は姑く之れを置き、読書に耽り、字句に泥み、毫も精神を取る能わざるの弊を道破せるは、自ら痛快の感なしと

せず。中齋も亦大に此に注意し泛観博覧の弊を打撃せり。（学問の目的の説を参看せよ）彼が学問の膚浅なるに拘わらず、道義の一点に於ては当時の学者をして後に瞠若たらしむるに足る者ありしは、全く講学其法を得たるが為めなり。中齋が学は詞章を主とするにあらず、文義を主とするにあらず、唯心をのみ明らかにするを主とす。⁸¹⁾

井上は、書の内容や知識に拘泥するばかりで、「精神」に対する修養をおこなわないことを批判したのが陽明学であると認識していた。その意味で大塩の学問が、文章に拘泥するのではなく「心をみ明らかにする」ことを主眼としていたことは、井上の陽明学観を実証する実例となる。右の文章で大塩の「心」を重視するという態度は、井上にとって内面における道徳の修養を意味する。それは、知識だけでなく道徳の実行をしなければならない点で、「知行合一」に通じている。すなわち、井上にとって「心」の修養の重視は、道徳の「実行」を中心としていた。さらに、井上の内面の道徳を重視する姿勢は、国家へと接続していくことになる。⁸²⁾ その意味で井上にとっての内面の修養は、国民道徳へと向かう手段である。

以上を踏まえて、井上の東京帝大での教え子にあたる高瀬武次郎を考察する。高瀬はその経歴や主張内容から、井上の追従者のようにみなされている。しかしその陽明学観に着目すると、明治期にお

ける陽明学の意義を、井上と異なる視点から考えていた点が見られる。高瀬は井上の陽明学理解を学びながらも、個人の修養と社会的な意義を重視していた。その意味では高瀬も、幕末期における陽明学観を踏襲しているといえる。

高瀬に関する専論での先行研究は、年譜が作成されたのみである⁽⁸³⁾。既存の研究でも、高瀬は井上に附随して取り上げられるに過ぎない⁽⁸⁴⁾。よって、戦前の国家主義的思想を擁護する立場として描かれていた。ここでは高瀬の陽明学研究は、井上の国家主義・帝国主義の思想を補強するという関係にあった。しかし後述するように、高瀬は井上の陽明学理解を全面的に認めていた訳ではなく、批判的に見ている部分もあった。

高瀬は、陽明学研究の初の著作である『日本之陽明学』に、井上による序文を掲載している。出版は高瀬の方が先であるが、事実上井上との共同研究の成果とみなした方がよいであろう。たしかに同書には、井上が二年後に出版した『日本陽明学派之哲学』との類似点が見られる。このようなことから、高瀬は井上の国家主義を踏襲しているとされてきた。

井上の場合、陽明学を研究する動機は、国民道徳に援用するためであった。井上の関心は、陽明学の道徳としての側面に向けられていた。

一方で高瀬は『日本之陽明学』の「例言」で、以下のように述べ

ている。

本論に於て、我国に於ける陽明学を詳述す。期する所は、王学の鬱屈を解き、青年の心術を涵養するに在り⁽⁸⁵⁾。

「青年の心術を涵養する」ことを、陽明学の研究書を世に問う動機としている点は興味深い。同様に、『日本之陽明学』の翌年に刊行された『陽明学階梯／精神教育』は、題名の通り「夫れ精神は百行の基礎なれば、之が涵養を怠るべからず⁽⁸⁶⁾」という意識の下に、陽明学の思想によるその方策が書かれている。高瀬の陽明学研究は本来、精神の修養のためという目的を有していたことになる。

高瀬が精神の修養を重視していた点は、井上の見解を踏襲していたことを示唆させる。井上にとつての修養は道徳の実行のためであったが、高瀬にとつてはどうかであろうか。高瀬は陽明学の精神修養について、次のように述べている。

世に自己一身を愛して、他人を顧みず、肉体的快樂に溺るる者あるは、則ち良知の靈明を蔽遮するの徒なり。王学は良知の靈明を發揮して、精神的快樂を得んとするに在り。之を要するに、自家の私欲を去りて天理を存し、正心誠意以て社会の公道を履まんとするのみ。故に之を以て利己主義と為すは、大に誤れり⁽⁸⁷⁾。

高瀬が利己主義と対比させて、陽明学の精神性を称賛している文章である。物欲を満たす利己主義の台頭に対して、陽明学の価値を認めている。井上もまた「利己主義」と対比させて陽明学の価値を称賛しており、高瀬との通底を思わせる。⁽⁸⁸⁾

しかし井上はやはり、陽明学に対して国民道德の問題、あるいは国家的な規模での倫理の問題を中心に考えている。井上が陽明学に着目しているのは、国民道德の理解に役立つためであり、「心」の修養は「道德」を実行に移すためであった。それに比べて高瀬は、陽明学を学ぶことで精神を鍛える点に、より一層着目している。

また『日本之陽明学』で高瀬は、大塩平八郎を取り上げている。高瀬は大塩の行為と同時に、内面の修養にも関心を向けている。以下、高瀬による大塩の記述の中で、着目すべき点をいくつか挙げてみる。

世の学者は儒学を目して倫理学とし、或は政治学とし、或は社会学に接せんとす、各説其理由なきにあらず。然れども治国平天下の本は、修身齊家にありとの説なれば、倫理を主とすることは言を待たず。今中斎の学も亦然り、而して倫理学中に於ても、主として個人的倫理に偏して、社会的道德に論及せず、内省的方法を主とす。是れ中斎は心法を鍛錬するを主とし、唯心論を以て、学説の基礎とすればなり。⁽⁸⁹⁾

高瀬はここで、大塩の学について「個人的倫理に偏して、社会的道德に論究せず、内省的方法を主とす」としている。社会的道德よりも内省を重視する特色があり、その点で大塩は「唯心論」であるという。高瀬は、大塩の学が「唯心論」的である点で、陽明の学を継承するものであるとみなしていた。高瀬にとつては内面を重視する姿勢が、陽明学の基礎であった。

高瀬は、大塩の学問の精神性を中心に評価しており、国民道德とは強く関連を持たせていない。陽明学が個人の精神修養に資する点を中心に見ている。井上も国民道德と陽明学の関連性を強く主張する訳ではないが、井上の場合は国民の精神的な統一を最も重視しており、陽明学もそのための道德に役立つ点で有用であると考へた。陽明学による精神修養も、あくまで道德を目的とするものであった。では高瀬にとつて「国民道德」とは、どのような意味を有していたのか。高瀬は一九一七（大正六）年に書いた「孔子国教論」と題する論説の中で、中国に対して次のように述べている。

孔子教を以て国教とすることを、最大要件と為すべきなり。何となれば我邦の如き信教自由として一宗教を以て国教とせずとも、国民の帰向尊崇すべき万世一系の皇室あり。皇室は歴史的に万善の府として我邦の中心を形成し、宗教を又は主義の如何を問わず国民一斉に此中心に向えり。⁽⁹⁰⁾

日本には「信教の自由」があつても、国民がよるべき中心としての皇室はあるという。それと同様に、中国にも儒教をあてることを主張する。

支那の憲法に明記せる信教自由と抵触せざる程度に於て、孔子教を国教として之を奉じ、孔子を以て教育上の模範人物と為し其教義を以て国民道徳の基礎と為し、之を以て支那全土人心統一の大綱と為さば誠に支那国の幸ならん。⁽⁹⁾

信教の自由に配慮しつつ、儒教を国教と定めることで、中国の国民道徳とすべきことを説いている。ここで高瀬が国民道徳の問題に触れているのは、中国の民衆の精神的な統一のためである

また高瀬は、「孔子国教論」と同年に、「我国の徳育と孔子教」と題する論説の内容を発表した。この中で高瀬が主張していることもまた、辛亥革命（一九一一—一九二二年）後の中国において国民の精神的統一のために儒教を採用することである。高瀬は、欧米の人心統一は宗教によつてなされてきており、それを日本に適用することに異を唱えている。⁽¹⁰⁾ その上で高瀬は、中国において儒教を国教と定めるべきであると述べている。荻生茂博はこの部分を引用して、高瀬の意見を次のようにまとめた。

高瀬は、日本の「国民道徳」の基礎は皇室であり、革命後の中国ではかかる国家的結集軸は存在しないから、「支那国民精神統一策の第一要件」として、孔子教の国教化は支持されると主張した。⁽¹¹⁾

ただし荻生は引用していないが、高瀬は同じ文中で、儒教が「徳教」であるが故に、「信教の自由」とは抵触しないと述べている。その上で、「若し憲法の明文の信教自由と抵触すと云うならば、但書を附して両者を並立せしむるも亦た可ならん」と書いた。「孔子国教論」の中でも、高瀬は「信教の自由」への配慮を見せている。いずれにせよ、高瀬にとって中国の国民道徳は、儒教を国教と定めることで精神的な統一に資することであつた。

ここで高瀬の意識に儒教と「国民道徳」の問題が現れ、かつ現実の中国の政治にそれを適用しようとしている。高瀬は中国の「国民道徳」の基礎を、儒教とするように求める。こうした論理は、「国民道徳」によつて国民の精神的な統一を図ろうとした井上に似ている。高瀬にとって国民道徳の問題が井上の論と異なるところは、どこに求められるのか。

以下は、高瀬が陽明学に対して「心術を涵養する」と説いたのと同時期に書かれた文章である。

問う、王学が心術涵養に力あるとは既に命を得たり、然らば謂わゆる心術涵養が、我國民道徳に貢献する所幾何うや。

曰く、固より貢献する所なしとせず。されど方さに今我國民道徳は、方さに過渡期に際して、未だ確固たる定説なきに似たり、必ずや偉大なる人物起りて、之を確定するの期あらん。吾人は只括目して其一大改革を望まんのみ。但目下、乳臭青衿の小倫理学者が、直感的脳裏に描ける空想倫理説は、到底実行せらるべしとは信ぜられず。惟おもうに之が改革を成就するは、能く東西古今の倫理説を精研し、我邦目下道徳界の現状を明知する人にして、炎々燃ゆるが如き熱誠を懐き、以て社会を風靡し得る者なるべし。而して王学は根本たる精神を修養するを主とし、日常些細なる説目には説き及ばざるが故に、今後如何に改革することあるも、之に対して力を添そうる事疑なし。⁹⁵

この時の高瀬は陽明学の修養を精神の修養と考えており、どのようにして現実の社会で実践すべきかについて具体的に論究している箇所はほばないといつてよい。この時点では、国家主義を擁護する意見というより、精神上の修養が結果的に反社会的でない、国家に有益な人間を作るといふ、内面の改良に力点を置いた思想であつたとするのが妥当であろう。

同時期の井上は陽明学が国民道徳の理解に役立つとしており、精

神の修養も最終的に国民道徳につながることを述べている。高瀬は右の文章の中でも国民道徳に対する関心は比較的低く、陽明学による精神の修養に重点を置いている。井上が国民道徳を主眼にして、その理解に援用するために陽明学に着目していたのに対して、高瀬は陽明学が精神の修養に役立つという点を主張する。必ずしも、国民道徳の構築に関心を傾けていた訳ではない。

たしかに高瀬は後に、人心の結集のため、日本における皇室のように儒教が中国の国教としてふさわしいことを説いた。当時、辛亥革命後の中国は、権力をめぐって情勢が混乱していた。袁世凱が總統の座につくと「中華民国憲法草案」(天壇憲法草案)が起草された。これは「孔子の道」を、修身の根本とするものであつた。さらに、第一次世界大戦が勃発。一九一五(大正四)年には対華二十一カ条要求が出され、南満州など中国国内における日本の利権の拡大が図られた。日本の大陸への圧力が、強まっていた時期でもある。また、孫文が一九一二(明治四十五年)一月に出した「臨時大總統宣言書」の中では、「五族共和」が説かれている。これは実質的には、漢民族が他民族の支配を強化することに他ならなかつたものの、⁹⁶多民族を統治するための共通の思想が、具体的に必要とされていた。高瀬による儒教の国教化を求める言説は、そのような時代状況に乗じてなされた。

高瀬が中国の「国民道徳」として日本における皇室のように儒教

を推奨したのは、中国の国民の精神的な統一を図るためであった。それより十年前まで遡った頃の高瀬は、陽明学が精神の修養に資することを説くものの、具体的な社会への適用に踏み込んで論を展開していない。高瀬にとつて陽明学は当初、個人の精神修養に用いる思想であつた。

また一八九九（明治三十二）年刊の『陽明学階梯／精神教育』で高瀬は、大塩の行為について以下のように述べている。

天保七八年の飢饉を救わんとしたるは、実に社会的道德心の然らしむる所ならずや。彼ハ社会主義の本領を得たる者、我邦に在て下民の爲めに一身を犠牲に供せしもの、前には佐倉宗五郎あり、後には大塩平八郎あり。もし心学者が自家の心性を存養するのみにすれば、社会衆庶の苦痛困厄は、只雲煙眼視せんのみ。中齋子が兵を挙げしことの一糸、已に社会的道德を見るべく、又彼の主義が実行せられたるを知るべし。⁹⁷

佐倉宗五郎（惣吾郎と表記されることが多い）とは、下総・佐倉藩主の苛政を四代將軍の徳川家綱に直訴した伝承が残っており、福沢諭吉などにも称賛されていた当時の有名人である。高瀬は大塩の行為に對して、飢饉にあえぐ人々を救おうとしたためであり、「彼の主義」すなわち陽明学の実行の結果であると述べる。高瀬は大塩の

行為を、庶民の困窮を救済するという意味で称賛しており、陽明学に由来すると考えていた。

高瀬はこの『陽明学階梯／精神教育』について、大塩の『洗心洞割記』を「骨子」にしたと書いており（同書「緒言」）、大塩への憧憬がうかがえる。ここで、高瀬の大塩への称賛は「唯心的」であることだけではなく、その挙兵という行為に「社会的道德」が見られることに向けられている。陽明学者としての大塩への高瀬の理解は、個人の内省と同時に、社会福祉としての行為の面が並立していた。⁹⁸

よつて、高瀬が当初述べていた陽明学における「心術の涵養」とは、個人の精神を鍛えることと社会福祉の視点が連続していた。それに対して、「国民道德」に関する主張を積極的に説く時期には、国民全体の精神的統一という視点で儒学を捉えるようになる。陽明学研究の成果を世に問い出した明治三十年代、高瀬は個人が陽明学によつて「内省」を行い、社会に資することを目指していた。後に日本が中国大陸への侵攻を強めた時期になつて、国民の精神にとつて思想が果たすべき役割という視野で考えるようになる。

井上は、大塩の心情には共感していても、その行為まで擁護している訳ではない。⁹⁹井上は大塩の過激な行動を、あくまで非難の対象としていた。それは、社会秩序の維持を図る志向のためであろう。高瀬は、大塩の行為に見られる「社会的道德」を重視していた。それは、高瀬の陽明学觀の根本が、国民の統合を志向する井上とは若

干異なっていたことの証左である。

社会的な視点以上に高瀬の陽明学にとって重要な要素は、内面の修養に援用できる点であった。天皇を狙った暗殺未遂事件である大逆事件（一九一〇―一九二一年）が起きた際に、井上が犯人たちの思想的背景に陽明学があると講演で語り、陽明学研究者から反論が巻き起こるといふ一件があつた。⁽¹⁰⁾ その時、高瀬は次のような述懐をしている。

井上先生の如く、平生陽明学を宣布し著書に講話に口を極めて其の修養上有力なることを説かるる人にして、之と相容れざるが如き演説は決して、可無之と潜^{ひそか}に確信し居候。故に、其頃二三友人よりも、該伝説に対して弁明の必要なきやと忠告されたれども、小生は其都度笑つて、新聞紙上、所伝に誤謬あるべきことを以て答へ置き候が、果して三月号の貴誌〔引用者註…『陽明学』二九号。右記の、井上による私信が掲載されている〕を繙きて小生の先見の妄ならざりしを証せり。⁽¹¹⁾

右の文で高瀬は、陽明学と大逆事件との関連性を説いた講演内容が、井上という「其の修養上有力なることを説かるる人にして、之と相容れざるが如き演説」であつたと断じている。高瀬は自身の陽明学への認識を、井上も共有しているものと思つていたのであろう。

そしてその認識には、陽明学が「修養上有力」であるとの見方があ

五、「修養」としての陽明学

本章では、精神面の陶冶をおこなうという意味の「修養」が、高瀬にとってどのような意味を持ち、またそれが陽明学とどういう点で関わりを持つのか確認をする。

王成は、近代日本における「修養」という言葉の成立過程と、含意する内容を詳細に検討している。⁽¹²⁾ 王によれば近代における「修養」は、前近代の儒学での「修身」と区別するために作られ、「明治二十年代以降は、「修身」を是正、ないしはそれに反発して、精神や人格の向上をはかる概念として、定着した」という。また、それにより「社会に役立つ近代国家の一員として、人格を磨き、精神と身体をとともに修練することの重要性が説かれた」と述べる。

また鈴木貞美は、日露戦争後の社会に対して「大戦へ向かう国際情勢、機械文明と競争社会の到来は、魂と地上の救済を求める声をかき立てた」と、⁽¹³⁾ 状況を分析。その時代に、「修養」への熱が高まったとする。また鈴木と王はともに、同時代の「修養」は、「禪」と「陽明学」が活況を呈したことに象徴されるという見解を示している。⁽¹⁴⁾

では、高瀬にとつて「陽明学」と「修養」は、どのような接点を持つのであろうか。大逆事件の起こる数年前のこと、高瀬が主筆に任じられた『修養界』⁽¹⁰⁵⁾という雑誌が、一九〇七（明治四十）年に創刊された。その創刊号には、「発刊の辞」が掲載されている。署名入りではないが、表紙に「高瀬武次郎博士主筆」と明記されていることから、高瀬の筆によるものと見て差し支えないであろう。その末尾は、こう結ばれている。

今世軽佻なる青年、自己の煩悶に堪えずして、身を溪瀑に投ずる者あり。其死や哀れむべしとするも、其事や愚の極なり。蓋し煩悶は思想進歩の一段階にして亦已むを得ざるものあるか。要は唯だ之を善導して、一大光明に接触せしむべきのみ。吾人の修養は、煩悶を去つて光明に入り、修養し得たる所に依て、社会に活動せんとするに在り。是れ吾人が特に活動的なる王陽明を模範にせんと欲する所以なり。⁽¹⁰⁶⁾

「自己の煩悶に堪えずして」身を投げた青年というのは、この四年前、一高在学中に華嚴の滝で投身自殺をした藤村操である。彼が一九〇三（明治三十六）年、樹皮に「巖頭之感」と題する字句を遺して自決したことは、当時の知識人・言論界にも大きな衝撃を与えたといわれている。

右の引用文によれば高瀬の考える修養とは、煩悶の状態を去らせることを目指すという。さらにその目的は、修養によつて「社会に活動」することにあると述べる。⁽¹⁰⁷⁾ そのことのために、陽明学の思想を用いるべきと高瀬は考えていた。

なお高瀬には「陽明学と安心立命」と題された、講演の記録がある。

世間での煩悶の結果は華嚴の滝や浅間の噴火口と極まって居るが、こんな場所に赴くのはこれは口実として煩悶を用いた迄に過ぎないのである。古来幾多の聖人や賢人でさえ分らぬ宇宙の真理が、二十歳やそこの青年に分かつて溜るものでない。それは吾々は種々考えた末に何等か目的が付いたら、其所でその幹を立て、これに対して、益々枝や葉を茂らすようにするがよい。⁽¹⁰⁸⁾

高瀬が、陽明学を題材にして安心立命の重要性を説くのは、煩悶の問題が念頭にあるためである。高瀬は、それが容易に解決する問題ではないとした上で、修養の重要性を主張する。

然らば吾人が最初より安心立命を得んとしても之は容易に得られぬ筈で、其間に起り来る困難に際して短気を起すは大間違と

謂わねばならぬ。之を一言にして云うならば、煩悶必ずしも卑しむべき者でなく、これと同時に良心は尊きものであるとのことである。この感念は必ずしも陽明を俟つて然るにあらず。凡ての聖人に於けるも亦然りでありと思う。されば吾人は自己の修養に就て陽明の学説を研め⁸⁶また彼れの記述した文章を読むことは、甚だ適切なことであると信ずる⁸⁷。

高瀬は、当時話題になつていた煩悶の問題を取り上げることで、陽明学を修養に用いるべきことを述べている。高瀬にとつて陽明学を活かす道は、内面の修養にあつた。

では「社会に活動」するとは、この場合どのようなことであろうか。『修養界』一卷二号に掲載された、高瀬の「修養と福樂」には、以下のような記述が見られる。

猛烈なる名利心に駆られて成就したる事功は、固より充分の価値を有するものにあらず。古今東西の偉人が高尚なる人格を具て顕著なる功勲を奏し得たるは能く人生の真意義を知りたるに由らざればならず。修養の必要なる所以に至て充分明白ならん。修養の目的が己に人格高進と事業成就との二者を兼ねるにあれば修養に志す者が万事万物に就て善を為し悪を去るの方針に出ること固より論なし⁸⁸。

修養の目的が「人格高進」と「事業成就」の、双方にあると語られる。事功を立てても、それが「名利心」という動機から出たものであるとしたら、価値が低いとされる。ここで、修養の具体的内容が「善を為し悪を去る」ことにあるという。「善を為し悪を去るは是格物」という、陽明の有名な四句教の一節を引くあたりは、やはり陽明学的な立場を重んじていることの証左である。すなわち高瀬が修養の必要性を主張するのは、人格的に高潔な人物となり、事業をなしとげるためである。

高瀬がここで用いている「事業」とは、どのようなことを指すのか。そのことを解くための文章が、先に言及した「陽明学と安心立命」にある。

現今の世の中では道德や宗教は無くとも何か大事業に成功した人を以て尊ぶ風があるが、茲に於てこそ陽明の教訓は甚だ利益があるので、彼れの教ゆるままに従えば事業家と雖も正しき心を以て其事業を經營せねばならぬことになる。斯様にして彼は、道德、宗教、學術を一身に供えた上に大事業を企て得らるると説くのであるが、これは果して今の世に於て行わるることであろうか。現今では誰しも道德と事業とは相一致せざるもの様に考へて居ることから、中には事業家を以て目せらるる人が随分道德に背いたことをして居るのを見受くる。併し⁸⁹、子細に見

来れば、これは中途の事業家で、真の大事業者とも謂われる先輩の云うことを聞けば、矢張り道徳と宗教と相伴うに非ずんば真の事業は挙げられぬと、丁度陽明と同じく其所まで考えが進んで居る。陽明の学にして其価値のあるのは此点である。¹¹⁾

ここで述べられている「事業」とは、経営や社会貢献を意味する今日の用語に近いといえる。高瀬は、事業に成功する者が「道徳、宗教、学術」を具えることの重要性を説く。すなわち高瀬が求めているのは、社会的な成功を収める人間に対して高潔なことであり、陽明学はそのために有益であるとする。

高瀬は、井上と同様に「知行合一」の思想を知識の実践の重視とみなしており、「学問と事業」の一致を主張していた。¹²⁾ 高瀬は陽明学の思想について、幕末期から続く実践の重視だけではなく、社会的な事業を為す人物が学ぶ道徳という同時代的な意義を付与した。その際に高瀬が参考にしたのは、大塩の貧民救済という前近代における出来事であった。高瀬は井上の影響を通じて、幕末までの思想を吸収したばかりでなく、自ら陽明学理解を構築した。陽明学の実践の結果として大塩の行為を称賛すると同時に、陽明学をどのような同時代の社会に援用するかも考えていた。

陽明学に基づく方針で修養をおこない、人格を陶冶した人間が社会に進出することを、高瀬は望んでいた。逆に、たとえば社会的な成

功を果たしたとしても、個人の精神が修養による高尚さを有していなければ、認められないことになる。それならば、高瀬の修養の目的とは、第一義には精神面の陶冶にあったといつてよい。さらにそのような人間が世間が増えることで、社会に資する可能性も示されている。

このことから、大逆事件についての先述の高瀬の言葉も読み解ける。陽明学による修養をおこなっている人物ならば、謀反のようなことを企てるはずがない。高瀬は、陽明学による精神の修養を重視していた。その目的には社会における成功とともに、人格の成長があった。この二つが重なる時、陽明学を修めた人間は、社会にとって有害な性格であるはずがない。高瀬にしてみれば『教育勅語行義』も執筆した井上が、陽明学と謀反の間に関連性を見出すということが不自然な事態に映ったであろう。そのことを象徴するのが、高瀬の用いている「修養」という言葉である。

なお、高瀬は大逆事件が表面化した一九一〇（明治四十三年、既に事件に関連して、大塩や陽明学を批判する言説が出てきたことに反論している。井上の講演がおこなわれる前のことである。高瀬は、陽明学が明治期の社会体制と矛盾する思想ではないという文章を発表した。¹³⁾

井上にとつて陽明学は、精神の統合から国家の秩序を護持する目的で援用されていた。高瀬は、大塩の解釈に象徴されるように、陽

明学の内省的な面と、社会的な道德の面に着目していた。高瀬は国民道德を重んじた井上より広く、内面的な修養が結果的に社会を益するという視点で両者を結びつけたといえる。また井上は、陽明学が秩序を乱す面を批判したが、高瀬はあくまで、陽明学が危険思想であるとは考えなかった。両者の陽明学観はともに、知識の実践と精神的な修養を重視している。しかし井上の課題は、国民の精神的な統一に儒学を用いるという前近代の問題意識を引き継いだものであった。高瀬は、大塩の行為に対する称賛を惜しまない反面、個人の修養という陽明学の同時代における意義を強調した。

陽明学は明治期において、維新の変革に貢献した点で変容を見せた。井上はそのために、陽明学に明治期の社会体制との関連を持たせた。高瀬は、個人が精神を修養して社会に資するという意味で陽明学を考える。それもまた、陽明学を社会に適用させるために変容させた例といえる。同時に、井上が国民道德の問題を主眼に据えていたのとは異なり、高瀬は陽明学による精神修養と社会への貢献に力点を置いた。

六、まとめ

井上哲次郎にとつての陽明学と国民のための道德の問題は、密接に関係していた。井上は、陽明学が神道と合一した点で「日本化」

したと述べており、そのことが「国家的精神を本とする」としている。国家を意識して陽明学と神道の関係を語ることは、井上が天皇を中心とする体制を護持するために、陽明学を援用しようとしたことを示す。

井上にとつて陽明学の思想は、大塩という存在、及び社会への意識を持つことによつて変容したといえる。後者は、幕末における水戸学の思潮と共通する。陽明学は国内の秩序を維持し、国民道德の思想を補完する役割を与えられた点で、澤井啓一の述べるところの他の思想をとりいれる「器」のような役割であった。井上にとつて明治期における陽明学の意義は、国民の精神面での秩序維持を図る国民道德に資する点にあった。大塩の行動を非難したのも、そこに由来する。そのための道德として援用する意図で、陽明学は変容させられた。それは井上が、陽明学が水戸学とともに、維新を導いた志士たちの精神的背景であつたと考えたために生じた。

また、井上は「知行合一」の説に対して、「行」を学問の実践であると解釈して重んじていた。ここにも会沢正志斎の「学問事業其の効を異にせず」という、「実学」と共通する意識が感じられる。また「心即理」について、精神の修養を道德につなげる態度も見られる。井上の陽明学理解の根底にあつたのは、社会的な危機機に対して「民心の統一」を求める幕末以来の態度である。井上がキリスト教の流入に反発して、国民の精神的な統一としての「民心の結合」

を求めていたことは、会沢の議論と同様の意識が垣間見える。ただし、井上が直接水戸学に影響を受けたとはいえない。むしろ幕末において陽明学を奉じた志士たちが同時に国事へと関心を向け、陽明学の修養と結びつけて考えたという意識を引き継いでいる。井上は幕末期の問題意識を引き継いで、陽明学観を構築したといえる。

一方で、明治期に陽明学研究に従事した高瀬武次郎は、一八九八（明治三十一年）年に『日本之陽明学』を上梓した。高瀬は陽明学とは倫理学であり、弱者の救済を図る点で社会福祉に通じる思想とみなしていた。この時点ではまだ高瀬が、積極的に帝国主義の主張に与しているとは断定できない。

後に井上によって、大逆事件の思想的背景に陽明学があるとの見解が示されたことで、高瀬との意見の相違が明確になる。高瀬は、井上が陽明学に対して「修養上有力」であることを説いていると指摘した。「修養」とは高瀬にとり、陽明学による精神面の陶冶によつて社会に有益な人物となることを意味していた。ゆえに、陽明学が謀反につながることはないことになる。井上は、陽明学が国民道徳に資する意義を重視しつつも、体制秩序に反する面があるとした。

高瀬にとつて陽明学の修養とは、精神面での陶冶を根本とするものであった。そこには、幕末において陽明学を奉じた者たちが、内面の修養によつて社会に資する伝統があつた。井上も修養を重視す

る点では大差がないが、当初より「国民道徳」への志向が強かつた。井上には、国民の精神的な統一を図るという明確な目的意識があつた。陽明学研究は「国民道徳」研究の一環に過ぎず、そのために大塩の反乱行為を重く見た。高瀬が「国民道徳」についての主張を積極的にするのは、現実に中国大陸への日本の侵攻が盛んになつたためであり、それ以前は精神を鍛える思想としての陽明学研究が関心の中心であつた。それは社会への視点を有していたが、国民道徳を明確に意識してはいなかつた。高瀬と井上はともに陽明学の精神修養の面に興味を懐いていたものの、関心の力が異なつていたため、陽明学に対する態度も分岐したと考えられる。井上の主眼は「国民道徳」であり、高瀬の場合は陽明学による精神修養と社会への貢献であつた。

高瀬は陽明学の個人の精神の陶冶に資する面を根底として、それを社会へと結びつけていた。陽明学による修養は、近代より前にも重んじられていた。高瀬が、大塩の行為を窮民のためであるとして称賛したように、陽明学による修養を主眼として、社会に資することを考えている。そこに、幕末以来見られた「実学」の伝統を見出すことも可能である。

井上が、対外的な危機に対抗して国民の統合を求めるといふ水戸学の課題と共通する主張をしたのに対して、高瀬は精神の陶冶によつて社会に有益な人物となることを重視した。さらに大塩の行為

に社会福祉的な陽明学観も見出す。そうした視点は、明治期に構築された見方である。その意識は、当初は具体性を欠く点で国家主義との関連を積極的に説くものではなかったが、後に時代の変化に応じて、侵攻した中国を儒教で教化するような態度に硬化していった。

高瀬の陽明学観は、単に国民道徳に儒教を援用することにとどまらない意義があった。高瀬が重視していたのは、陽明学による個人の内面の修養が、社会を資することである。それは井上の影響の下にありながら、陽明学を同時代に活かすために、新たな意義を付与したことを意味する。陽明学を個人の内面の修養として用いる点は、後の安岡正篤にも通じる姿勢である。⁽¹⁵⁾ また陽明学による社会改良には、三島由紀夫が関心を寄せた。⁽¹⁶⁾ 高瀬には大正から昭和にかけての陽明学の問題が胚胎されている。それらに論究することは紙幅の都合上できないので、別稿を期したい。

陽明学は体制側の朱子学や、それに反発した古学とは異なる形で、近代日本における意味を獲得した。そこに近代思想との関連が見出せるのは、思想自体に近代性の萌芽が内包されていたというより、幕末から明治期にかけての思潮の中で、同時代に適合するように変容したためといえる。ただし、必ずしも西洋思想との関連ではなく、水戸学と共通する国事への意識、あるいは大塩への評価、及び陽明学の修養を重視する伝統が由来となっている。

註

- (1) 本論文では、「儒学」「儒教」の用語をどちらも用いているが、先行研究の本文中での呼称に従っているなどの理由からであり、意味上の差異は特にない。「儒学」と「儒教」との違いに関する最新の研究は、井ノ口哲也「儒教」か「儒学」か、「国教」か「官学」か、『中国哲学研究』二八号、二〇一五年、九一―三頁を参照。
- (2) 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波書店、一九六七年、一四三頁。
- (3) 溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』東京大学出版会、一九八〇年、三五頁。
- (4) 同書、三六頁。
- (5) 山井湧『明清思想史の研究』東京大学出版会、一九八〇年。
- (6) 馬淵昌也『明清時代における人性論の展開と許誥』『中国哲学研究』創刊号、一九九〇年、三四―五七頁。
- (7) 土田健次郎は、本論で述べたような中国思想の研究史に対して、次のように提言している。
- 「やはり問題なのは、中国的なものであれ西洋的なものであれ近現代を終着点にしてそこから遡行して近世を位置づけるといふ視点の可否と、近代化というものが内発的なもので考えうるかということである。後者に関しては、日本の場合もそうなのであるが、前近代の思潮がそのまま展開すれば成立してくるというのではなく、西欧の近代思想を受け入れる思想的土壌の有無が問題なのである。明末においてそれまでと別様の価値観を吸収しうる状況が出来たことと、その別様の価値観が中国思想の内発的展開で生みだされうるといふことは別の話であろう」(土田健次郎「日本における宋明思想研究の動向」『日本思想史学』三七号、二〇〇五年、八〇―九一頁)。
- 土田自身も指摘しているように、このような問題は中国思想史だけに当てはめられる訳ではない。右の文章の「中国」を「日本」、「明末」を「幕末」と置き換えれば、そのまま日本思想史における問題になる。

- (8) 丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年。
- (9) 近世儒教史の観点から、最も体系的に批判をしたのは黒住真である。黒住は、丸山が朱子学は近代とは関わらないものであるとみなしたとして、主に次の四つの観点から丸山の構図に疑問を呈する。
- ①近世日本に「近代のメルクマール」が現れたとして、それは何なのか。
- ②思想自体の構造から近代化を導きだすのは、飛躍があるのではないか。
- ③朱子学がそこまで「古い固定的」な思想で、古学・国学が「近代的」な思想であったのか。
- ④朱子学や古学といった「学派的差異」に特別注目することは、正しいのか（以上、黒住真『近世日本社会と儒教』ぺりかん社、二〇〇三年、一六七頁を要約）。
- なお野村英登は、丸山の徂徠観を批判した上で、次のように述べている。「このように、丸山の儒教理解は二重に間違っていて、第一に江戸時代で主流だった儒教は依然朱子学であり、第二に日本の近代化に資した江戸儒学は何より陽明学であつたからだ」（野村英登「陽明学の近代化における身体の行方——井上哲次郎の中江藤樹理解を中心に」、『エコ・フィロソフィ』研究』一〇号、二〇一六年、六七—七四頁）。
- (10) 平石直昭「主体・天理・天帝——横井小楠の政治思想 一、二」『社会科学研究』二五巻五号—一八三頁、六号五七—一四三頁、一九七四年。
- (11) 子安宣邦『事件としての徂徠学』青土社、一九九〇年。同『方法としての江戸——日本思想史と批判的視座』ぺりかん社、二〇〇〇年。
- (12) 三浦叶『明治の漢学』（汲古書院、一九九八年）および、井ノ口哲也「三つの『日本儒学史』——近代日本儒学に関する一考察」（『中国文史論叢』五号、二〇〇九年、二四四—二八頁）を参照。
- (13) 陳璋芬「『日本儒学史』の著述に関する一考察——徳川時代から一九四五年度まで」『中国哲学論集』二三号、一九九七年、六六—八六頁。
- (14) 「明治期の著作においては、日本における哲学思想の史的発展を組織的に

- 叙述し評論する意図で、国家主義的発想を帯びながら「日本独自の儒学」として読み出された」（陳璋芬「『日本儒学史』の著述に関する一考察——徳川時代から一九四五年まで」前掲）。
- (15) 三浦叶『明治の漢学』前掲、三六頁。
- (16) 「然ルニ児童ノ英学ノ業初メノ程ハ進ミタレドモ、進ミ難キ所ニ至ツテ止マレリ。予是ニ於テ漢学ヲ廢セシメタルコトヲ悔ユ。曰ク、恨ムラクハ漢学ニ從事セシメ、少シナリトモソノ魂魄ヲ強カラシメザリシコトヲ。予又幼年ヨリ洋行シテ中年ニ帰朝セシ者ノ一面輩ヲ見タリ。語学ハ上達シタルノミニシテ、亦皆進ミ難キ所ニ至ツテ止マル者ノ如シ、之ヲ漢学ノ基アリテ洋行シタルモノニ比スレバ、タダ屑讓ノ差ノミニ非ラズ」（中村正直「漢学不可廢論」、伊藤整編『日本現代文学全集』三 明治思想家集』増補改訂版、講談社、一九八〇年、一〇三—一一〇頁所収）。
- 漢学の教養を身につけていれば、英語やそれを使った学問がより上達すると述べている。
- (17) 子安宣邦『『アジア』はどう語られてきたか——近代日本のオリエンタリズム』藤原書店、二〇〇三年。
- (18) 澤井啓一「『日本』という閉止域（クロージャー）——近現代日本における『日本儒学』研究」『東洋の思想と宗教』一六号、一九九九年、八〇—一〇〇頁。
- (19) 澤井啓一「土着化する儒教と日本」『現代思想』四二巻四号、二〇一四年、八六—九七頁。
- (20) 荻生茂博『近代・アジア・陽明学』ぺりかん社、二〇〇八年。
- (21) 同書、三三九頁。
- (22) 伊東貴之は、梁啓超らの「清学」が「明学」に対する反動ではないかとする見方に対して、両者の間では「むしろ基本的には「連続性」の流れのほうが基底となっている」と説いている（伊東貴之『思想としての中国近世』東京大学出版会、二〇〇五年、一一—頁）。このような意味でも啓超は、儒

学と近代との関わりを考える上で注目すべき思想家である。

- (23) 狭間直樹「宋教仁にみる伝統と近代——「日記」を中心に」(『東方学報』六二号、一九九〇年、四八三—五〇八頁)、及び、竹内弘行『中国の儒教的近代化論』(研文選書六三、研文出版、一九九五年)、第七章「宋教仁の陽明学」を参照。

- (24) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』(富山房、一九〇〇年)は、近代日本の陽明学研究における大部の著作である。同書で井上が、中江藤樹や熊沢蕃山を「陽明学者」とした区分が、現在に至るまで影響を保っている。それに対して小島毅は、藤樹らが必ずしも自身を「陽明学者」として認識していた訳ではないことを喝破している(小島毅『近代日本の陽明学』講談社、二〇〇六年、一一三頁、及び、同『朱子学と陽明学』ちくま学芸文庫、二〇一三年、二〇頁)。

- (25) 国府種徳(犀東)『大塩平八郎』東京裳華房、一八九六年、「序」二頁。

- (26) 同書「序」五一—六頁。

- (27) 同書「序」六頁。

- (28) 藤野雅己「中江兆民の思想形成と儒教的要素」『上智史学』一九号、一九七四年、一〇四—一一三頁。宮村治雄『理学者兆民』みすず書房、一九八九年。宮城公子「二つの兆民像——日本における近代的世界の観の形成」『幕末期の思想と習俗』べりかん社、二〇〇四年、一三三—一七〇頁。

井上厚史「中江兆民と儒教思想——「自由権」の解釈をめぐって」『北東アジア研究』一四・一五号、二〇〇八年、一一七—一四〇頁。松田宏一郎「中江兆民における「約」と「法」」『季刊日本思想史』七九号、二〇一二年、一五二—一八二頁。下川玲子「日本近代における儒教思想の役割——中江兆民のルソー受容をめぐって」『愛知学院大学文学部紀要』四三号、二〇一三年、一七六—一六二頁。

- (29) 小島毅『近代日本の陽明学』前掲、一一八頁。小島が述べている例は、明朝の遺臣である朱舜水が徳川光圀と交流し、なおかつ日本に陽明学を伝

えたことが、近代に再評価された点である。明治期には、右のような歴史を指摘して日本に陽明学の正統が伝えられたとする文章も見られる。

- (30) それならばなぜ、朱子学とは同時に陽明学を知っていた江戸期の日本で、朱子学が体制を支える論理として受け入れられたかという疑問が生じる。しかし事態はむしろ逆である。吉田公平が指摘するのは、林羅山が陳清瀾の『学菴通弁』を用いて、王陽明の儒学理解が誤りであることを、師の藤原惺窩に確認したことである。この『学菴通弁』は、陽明学の台頭に對して朱子学を擁護する、明代末期に編纂された書物である。すなわち、日本の近世初期に朱子学を受容した二人の学者は、反陽明学の思潮を同時に吸収することになった。吉田公平は、次のように述べている。

「つまり陽明学は、日本では「誤謬の思想体系である」という理解が先行した。これを跳ね返したのが、中江藤樹である。その門下に淵岡山・熊澤蕃山などが輩出して、十七世紀後半は第一次陽明学ブームの時代を迎える」(吉田公平『日本における陽明学』べりかん社、一九九九年、六頁)。

- (31) 「日本においては、明治以来、朱子学と陽明学とを、近世儒教を代表する二大流派として並列的に捉えるのが普通であった。両者が発生時期を異にするのはもちろん知られていたが、その歴史性について議論されることはほとんどなく、両者の思惟構造の相違に着目した分析が行われてきた」(小島毅『朱子学と陽明学』前掲、二〇—二二頁)。

- (32) 「たしかに彼〔引用者註…藤樹〕は王守仁の教説に引かれたようだが、体制教学としての朱子学と對抗する意味で陽明学を自任していたわけではない」(小島毅『朱子学と陽明学』前掲、七五頁)。

- (33) 「科举制度のなかった日本においては、朱子学が制度の思想であったわけではない。日本では朱子学も陽明学も「学者」が生き方の原理(実践倫理学)として選択する対象であった」(吉田公平『日本における陽明学』前掲、一三頁)。

- (34) 小島毅『朱子学と陽明学』前掲、一二二頁。

(35) 後にも少し触れるが、井上のほか、内村鑑三・岡倉天心・新渡戸稲造などに、同様の見解が見られる。ただし紙幅の都合上、本論文では詳しく言及できない。このことについては、山村葵「明治期の陽明学理解——社会主義と明治維新との関係から」(『東洋文化研究』一八号、二〇一六年、九九—一八頁)も参照。

(36) 逆に、そうした対立の構図を明確にしているのが、荻生茂博の『近代・アジア・陽明学』(前掲)であるが、荻生の理解はやはり、やや図式的に過ぎる感がある。

(37) 大島晃「井上哲次郎の『東洋哲学史研究』」(『ソフィア』四五卷三号、一九九六年、三二—三四頁)及び、同「井上哲次郎の『東洋哲学史研究』と『日本陽明学派之哲学』」(『陽明学』九号、一九九七年、二八—四三頁)を参照。また井上の生涯にわたる動向については、井上哲次郎『井上哲次郎自伝』(島蘭進・磯前順一編『シリーズ日本の宗教学』二 井上哲次郎集)第八巻、クレス出版、二〇〇三年)及び、昭和女子大学近代文学研究室編『近代文学研究叢書』第五四巻(昭和女子大学近代文化研究所、一九八三年)を参考にした。

(38) 山下龍二「明代思想史研究はどのように進められてきたか」『名古屋大学文学部研究論集』三六、哲学』一二号、一九六四年、五九—九二頁。

(39) 荻生茂博『近代・アジア・陽明学』前掲、四三—五頁。

(40) 岡田武彦「日本人と陽明学」、岡田武彦編『陽明学の世界』明德出版社、一九八六年、四三〇—四五六頁。

(41) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、「序」二—三頁。

(42) 井上哲次郎「宗教と教育との関係に就て井上哲次郎氏の談話」、関肇作編『井上博士と基督教徒』哲学書院、一九九三年、一一—八頁。

(43) 三谷は明治維新論において、ナショナリズムに次のような定義を与えている。

「私はこれ〔引用者註：ナショナリズム〕を、『ステイシズム』が、エリー

トのみならず、庶民まで浸透すること」と定義し、さらに「ステイシズム」を、「既存であれ、期待されたものであれ、ある国家を単位として、『内部』と『外部』を峻別し、『内部』を均質化しつつ、『外部』の排除や従属をはかる思考習慣」と定義したい(三谷博『明治維新を考える』岩波現代文庫、二〇一二年、三五頁)。

さらに、別の著作で「ナショナリズム」が「国家主義」とは反対に、現代日本で肯定的な意味合いで使われることが多いことを指摘した上で、こう述べる。

「これに対し、『国家主義』は、より鮮明な意味を持つ。肯定・否定を問わず、ある「国家」の外部に対する露わな利益追求や、内外の個人・団体に対する優越性の主張、すなわち国家利己主義や国家本位の主張を指していることは、間違いない(三谷博『明治維新とナショナリズム——幕末の外交と政治変動』山川出版社、一九九七年、六一—七頁)。

三谷は「国家主義」について、他国と比べての自国の優越性を主張し、他国からの搾取を肯定する立場と考えているようである。三谷は、「国家主義」と「ナショナリズム」について、本質的な差を設けていない。すなわち「内部」とそれ以外の「外部」を区別し、「外部」を排除する思考が「庶民まで浸透すること」である。

(44) 「但々王学の結果は一視同仁の平等主義となるの傾向なしとせず。藤樹の如く分明に平等主義の観念を有せり。故に中斎が暴挙の如き自ら社会主義に合するものなしとせざるなり」(井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、四五頁)。

(45) 井上哲次郎「宗教と教育との関係につき井上哲次郎氏の談話」『教育時論』二七二号、一九九二年、一一—五頁。

(46) 井上哲次郎「井上哲次郎氏の宗教論」『国教』二号、一九九〇年、四—四二頁(島蘭進・磯前順一編『シリーズ日本の宗教学』二 井上哲次郎集)第九巻、前掲、二二—二四頁所収)。

- (47) 井上哲次郎『教育と修養』弘道館、一九一〇年、五三三頁。
- (48) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、六二五―六二六頁。
- (49) 山村奨『宗教』としての近代日本の陽明学（伊東貴之編『心身／身心』と環境の哲学——東アジアの伝統思想を媒介に考える』汲古書院、二〇一六年、六五一―六六六頁）も参照。
- (50) 内村鑑三（内村鑑三『代表的日本人』鈴木範久訳、岩波書店、一九九五年、一九頁）、岡倉天心（色川大吉編『日本の名著三九 岡倉天心』中央公論社、一九七〇年、二二八―二三五頁）なども、同様の説を唱えている。
- (51) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、第九章 西郷南州、及び「第十章 吉田松陰 附高杉東行」を参照。
- (52) 井上哲次郎『教育と修養』弘道館、一九一〇年、五二―五三頁。
- (53) 同書、五一頁。
- (54) 源了圓『近世初期実学思想の研究』創文社、二〇〇四年、六三頁。
- (55) 藤田東湖『弘道館記述義』塚本勝義訳註、岩波文庫、一九四〇年、六頁。
- (56) 同書、一八一頁。
- (57) 橋川文三編『日本の名著二九 藤田東湖』中央公論社、一九七四年、二八二―二八三頁。
- (58) 藤田東湖『弘道館記述義』前掲、一八三頁。
- (59) 同書、一八三頁。
- (60) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、「叙論」四―五頁。
- (61) 同書、「叙論」五頁。
- (62) 吉田公平『日本における陽明学』前掲、一五頁。
- (63) 既に荒木見吾が「知行合一論は、陽明学の実践的性格を端的に示すものだ」と、しばしばいわれるが、朱子学とてもそれなりに十分実践的性格をもつものであり、こうしたあいまいな表現で両者の優劣を論ずることは適切ではあるまい」と述べている（荒木見吾編『世界の名著 続4 朱子 王陽明』中央公論社、一九七四年、四三三頁）。では「知行合一論」の本旨はど
- こにあるかといえば、「徹頭徹尾、本心の自己発展・自己充足としてのそれで行なければならない。従来、知行合一を解するのに、とかく知行の二字のみに注目し、その背後に隠された「本心」（心の本体）を軽視したがために、陽明の真意を十分にとらえ得なかつたうらみがある」という（同書、四三三頁）。
- 島田虔次は「知行合一」について、次のように述べる。
- 「要するに、陽明のいうところによれば、心の本体であるところの天理、それをあらゆる場合、あらゆる事象のうえに実現する、ということである。すなわち、致知ということとは知識を磨くということではなくて、知（良知）を実現する、という意味なのである。陽明学が「知行合一」と称せられるのはまさにこの点に由来する。『大学』には真の知行を、「好色ヲ好ムガゴトク、悪臭ヲ悪ムガゴトク」と教えているが、美しい色を見るのは「知」の範疇に属し、美しい色を好むのは「好」の範疇に属す、と一応考えられるのであろう。しかし実際は、色を見るときには、すでに好んでいる」（島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七年、一三〇頁）。
- 本来の陽明学における「知行合一」で重要な点は、実践としての「行」ではなく、「知」と「行」を統一するための心を正しく保つことにあるといえよう。なお小島毅は、陽明学が朱子学を「先知後行」と批判したことで陽明学の知行合一が誕生したと述べ、「何よりも重要なのは（心）の主体性の確立」と考察している（小島毅『朱子学と陽明学』ちくま学芸文庫、二〇一三年、一一六頁）。
- (64) 『岡田武彦全集二巻 江戸期の儒学』明德出版社、二〇一〇年、四六頁。
- (65) 岡田武彦『日本人と陽明学』岡田武彦編『陽明学の世界』明德出版社、一九八六年、四三〇―四五六頁所収、四三五頁。
- (66) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、六二四―六二五頁。
- (67) 井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』前掲、五九八―五九九頁。
- (68) 井上哲次郎『教育と修養』前掲、四三五頁。
- (69) 同書、四四〇頁。

- (70) 同書、六五頁。
- (71) 色川大吉編『日本の名著三九 岡倉天心』前掲、二二〇―二二三頁。
- (72) 同書、二一八頁。
- (73) 井上哲次郎・有馬祐政『武士道叢書』下巻、博文館、一九〇五年、二七五頁。なお書き下しにあたって、雄山閣編『日本学叢書』第八卷（雄山閣出版、一九四〇年）所収の、会沢正志斎著『及門遺範』（高木成助校註）を参考にした。
- (74) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、「叙論」三頁。
- (75) 会沢安『新論・迪彝篇』塚本勝義訳註、岩波文庫、一九三一年、二二―二三頁。
- (76) 同書、七一頁。
- (77) 中村春作は、『大日本史』執筆の事業と区別される後期水戸学において、「民心一致」や「民志」という用語が多用されることを指摘して、「国家」や「国民」に相当する概念につながったとしている（中村春作『江戸儒教と近代の知』ベリかん社、二〇〇二年、一七六頁）。
- (78) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、六二九頁。
- (79) 同書、「叙論」四頁。
- (80) 岡田武彦『日本人と陽明学』前掲。陽明学の修養において心を清廉に保つことを重視する姿勢は、明治以降も陽明学が精神を鍛える思想であるという意識に続いていたといえる。
- (81) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、五一〇―五一二頁。
- (82) 「忠は孝を拡充したるものなり。殊に日本にありては、孝をいえば、忠は自ら其中にあり。日本の国家は一の家族制を成せるが故に、家にありて父に對するが如く、国にありては君に對するなり。国は家を拡充したるものにて、家は国を縮小したるものなり。是故に忠孝一本の教を立つるを得るなり。藤樹が忠を以て孝の一端となし、主として孝を論じたる所以、此れに外ならざるなり」（井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、一五六―一五七頁）。
- (83) 吉田公平「高瀬武次郎年譜稿——東洋大学の漢学者たち（その一）」『井上円了センター年報』一五号、二〇〇六年、一六一―一三三四頁。
- (84) 荻生茂博『近代・アジア・陽明学』前掲。
- (85) 高瀬武次郎『日本之陽明学』鉄華書院、一八九八年、「例言」五頁。
- (86) 高瀬武次郎『陽明学階梯／精神教育』鉄華書院、一八九九年、二頁。
- (87) 同書、四頁。
- (88) 「維新以来世の学者、或は功利主義を唱導し、或は利己主義を主張し、其結果の及ぶ所、或は遂に我國民的道德心を破壊せんとす、是れ固より其学の徹底せざるに出ずと雖も、亦國家の元氣を挫折し、風教の精髓を蠱毒するものならずんばならず」（井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、「序」三一―三四頁）。
- (89) 高瀬武次郎『日本之陽明学』前掲、一九四頁。
- (90) 高瀬武次郎「孔子国教論」『陽明』六三号、一九一七年四月、一六頁。
- (91) 同右。
- (92) 高瀬武次郎「我國の徳育と孔子教」『太陽』二三卷一〇号、一九一七年九月、一七七―一九一頁。
- (93) 孔子教については、高瀬だけが論じていたわけではない。服部宇之吉は一九一七（大正六）年に『孔子及孔子教』と題する書籍を刊行した。同書の中で服部は「天下統一されて孔子の道が行われ、孔子の道行われて一統を保つて来た。今日の支那の情態は一統を危うくするような傾きがある。そこで自分は孔子の一統主義を闡明することは支那否東洋の爲めであり、又延て世界の爲めであると信するのである」と語っている。さらに、孔子教（儒教）について「其の所説の實踐倫理説は勿論、其他の部分も世間的方面に限れば他の諸宗教と衝突する点は極度少し」と、価値を認めている（服部宇之吉『孔子及孔子教』明治出版、一九一七年、一二六頁）。
- (94) 荻生茂博『近代・アジア・陽明学』前掲、四〇七―四〇八頁。

- (95) 高瀬武次郎『陽明学階梯／精神教育』前掲、二二頁。
- (96) 田中仁ほか『新・図説中国近現代史——日中新時代の見取図』法律文化社、二〇一二年、六八頁。
- (97) 高瀬武次郎『陽明学階梯／精神教育』前掲、四二―四三頁。
- (98) 「我邦陽明学は、其特色として一種の活動的事業家を出せり。藤樹の大家、蕃山の経綸、執斎の薫化、中斎の献身的事業より、維新諸豪傑の震天動地の偉業に至るまで、皆な王学の実ならざるはなし」という文章にも着目できる（高瀬武次郎『日本之陽明学』前掲、三四頁）。高瀬は大塩の行為を「献身的事業」と高く評価している。
- (99) 「中斎が兵を挙げたるは、固より其忿怒の余に出で軽率の咎とがを免れずと雖も、其窮民を慰むの心あるに至りては、未だ必しも非難すべきものあるを見ず」（井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、四〇七頁）。
- (100) 山村奨「明治期の陽明学理解——社会主義と明治維新との関係から」前掲註（35）を参照。
- (101) 「高瀬博士来翰」『陽明学』三二号、一九一一年、五一頁。
- (102) 王成「近代日本における〈修養〉概念の成立」『日本研究』二九号、二〇〇四年、一一七―一四五頁。
- (103) 鈴木貞美『入門日本近現代文芸史』平凡社、二〇一三年、一二二頁。
- (104) 鈴木貞美『入門日本近現代文芸史』前掲、一二七頁。及び王成「近代日本における〈修養〉概念の成立」前掲。
- (105) 原本の現存は確認できないが、一巻一号から同三号までは製本されて、京都市の国際日本文化研究センター附属図書館に所蔵されている。
- (106) 「発刊の辞」『修養界』一巻一号、参天閣、一九〇七年、一―四頁。
- (107) 赤澤史朗によれば、明治末期における「煩悶」青年の出現が、「修養主義」を成立させる要因となり、それに対抗する形で同時期に出たのが「修養主義」であるという。その違いは、前者が「高学歴の知識人」による「西欧文化への憧憬」を基調としていたのに対して、後者は初等・中等教育を受けた人々が受容し、「伝統的な倫理・道徳の探究や再発見」によるものとする（赤澤史朗「大正・昭和前期の社会思想」、宮地正人ほか編『新大系日本史四 政治社会思想史』山川出版社、二〇一〇年、三九八―四一八頁）。
- (108) 高瀬武次郎「陽明学と安心立命」『六合雜誌』三二四号、一九〇七年、八一―八二〇頁（『復刻版 六合雜誌』第三七卷、不二出版、一九八七年、四一―四二〇頁）。
- (109) 高瀬武次郎「陽明学と安心立命」前掲。
- (110) 高瀬武次郎「修養と福楽」『修養界』一巻三号、一九〇七年、一―四頁。
- (111) 高瀬武次郎「陽明学と安心立命」前掲。
- (112) 「されば吾人にして陽明の伝記を読むれば活動をするのが何処となく教えられるのである。斯様な解で昔から陽明学に志す人は学問と事業とを相一致せしめ、一方に学んだことを他方で直ちに実行すると云う風である」（高瀬武次郎「陽明学と安心立命」前掲）。
- (113) 「原来陽明学は至誠惻愴の良知を以て君に対して忠、父母に対して孝、朋友に対して信を尽くすが如き倫理綱常を以て主眼骨子とするものなり、之を陽明先生の一生に徴するに其の行動は悉く是忠君孝親信友愛人に外ならず、寧王宸濠の反を平げ諸盜を誅せしは忠君の著名なるものに非ずや、其他家族に対する尊敬親愛の念は其の言に徴して明白なりとす、然れば吾人は王陽明先生の一生の言動を模範として進まば則ち王学の正旨に合し国家社会における善良なる人となるべし」（高瀬武次郎「陽明学の利病」『陽明学』二六号、一九一〇年、七―八頁）。
- (114) 安岡正篤『王陽明研究』玄黄社、一九二三年。
- (115) 三島由紀夫「革命の哲学としての陽明学」、同『行動学入門』文春文庫、一九七四年所収。

なお、本文中の記述・引用は、現代仮名遣い、新字体に統一した。また、読みやすさを考慮して適宜、文意に合わせ読点を句点にあらため、ルビを付した。

呉秀三の音楽療法とその思想的背景

光平有希

はじめに

精神科医の呉秀三（一八六五—一九三二）は、日本における精神病学を確立した人物としてその名を知られている。呉は、精神及び神経疾患治療の普及に取り組み中、明治期において既に、自身が院長を務める東京府巢鴨病院^①で治療の一環として音楽療法^②の試行を開始した^③。呉の音楽療法実践に関しては、巢鴨病院の後身にあたる東京都立松沢病院併設の「日本精神医学資料館」を中心に、当時の状況を窺い知ることのできる資料が現存しているものの、これまでの状況の実態が明らかにされることはなかった。しかしながら、実際に呉

が音楽療法を体系的、及び長期的に行ったことは、日本の音楽療法史上において重要な位置を占める^④。したがって本論文では、呉がどのような音楽療法を行ったのか、そして呉が音楽療法を行うに至った思想的背景とはいかなるものであったのかについて説明するため、既に刊行されている資料のみならず、「日本精神医学資料館」所蔵の病院側未刊行資料をも用いて分析を試みたい。

本論文では、まず第一節で一九〇二（明治三十五）年に巢鴨病院の音楽療法を連続して報じた読売新聞記事の分析を通じて、音楽療法がどのように実践されたのかを解明する。続く第二節では、音楽療法の基層となる呉の医学理論がどのように形成されたのかを、留学時に呉が直接触れた医学思想との関連の中で探っていく。そして、

第三節では、呉が推奨した患者自らが楽器を演奏する「音楽弹奏」によって効果を見込む能動的音楽療法の実態を解明し、他方、第四節では、「慰楽」と呉が命名し、患者が音楽を聞くことによつて効果を見込む受動的音楽療法の内容を明らかにする。また、第三節及び第四節では、音楽療法実践の内容と並行して呉が各音楽療法を導入するに至つた思想的背景についても検証する。最後に第五節では、明治期に開花した巢鴨病院における音楽療法が、その後どのように展開されていったのかについて紹介する。

なお、本論文で資料を翻刻する際は、基本的に旧字体を新字体に、旧仮名づかいを新仮名づかいに改めて掲載することとし、さらに、読解を円滑にするため、西洋の固有名詞以外の片仮名に関しては平仮名に変換すると共に、適宜句読点を補つた上で表記する。また、患者名に関しては、新聞記事に掲載されているものについてはそのまま実名を挙げたが、現在の看護記録にあたる「挙動帳」のような未刊行及び病院側資料に記載されているものについては「患者」とのみ記し、実名は伏せることとする。

一 新聞記事にみる東京府巢鴨病院での音楽療法実践内容

一九〇二（明治三十五）年一月十三日の『読売新聞』朝刊には、「瘋癲と音楽」という題名のもと、巢鴨病院で行われた音楽療法の

実践に関する記事が掲載されている⁵⁾。その内容は次のとおりである。

巢鴨の瘋癲病院医長呉秀三氏が瘋癲病者に音楽を聴かせて、之に依りて病勢を和らげんとの計画ある由は、去る五日の紙上に記したるが、いよいよ昨十二日午前九時より同病院講堂に於いて、之を実行したり。初め、男の患者約百名を入场させて聴かせたるは、

▲ピアノ合奏（前田久八、岡野貞一）▲ヴァイオリン合奏（石野巍、高折周一）▲ピアノ独奏（前田久八）▲唱歌合唱 中学唱歌集中なる「寄宿舎の古釣瓶」更に「去年の今夜」「豊太閤」（東京音楽学校生徒諸氏）▲ピアノ、ヴァイオリン、セロ、三部合奏（前田、石野、岡野の三氏）

患者は大抵静粛に聴き居たるが、演奏終わりにて、今度は女の患者を同じく百名ばかり入れて、再び前の演奏を繰り返し、次に患者の演奏ありて、患者に聴かせたるが、患者中選ばれて演奏者となりしは、川村スズ、大野ヨネの二人にて、スズは三十余、ヨネは年二十三。スズの琴、ヨネの三味線にて潮汐を奏したり。ヨネの技なかなか巧みにして、スズも先ず巧みなる方なりしが、ヨネは本所に生れて新橋に芸者となり、更に水戸に赴きしも余りお座敷も少なかりしより、心配して瘋癲病院に入るに至りしものとぞ。次に矢張り大野ヨネの清元明鳥なる筈なり

しが、差し替わりて鈴が森となり、次にヨネ、スズの二人にて
 甚句を唄い、同じく患者なる桜井ミヨとして五十歳位の老婆が胴
 より上をごむにて巻き、一寸法師に擬して踊り、最後にスズが
 北洲を語りて、荒木ハルという患者が三味線を弾き、午後零時
 三十分頃無事に済みたり。

右記では、巢鴨病院で精神疾患患者に演奏聴取を用いて行った音
 楽療法実践の様子が記されている。⁶これは巢鴨病院の当時の医長で
 あった呉が勧めたものであると考えられるが、呉はオーストリアや
 ドイツ、フランスへの留学経験を有し、東京帝国大学医科大学教授
 と併行して、巢鴨病院医長の任に就いている。⁷当時、巢鴨病院は東
 京帝国大学医科大学の研修及び研究施設として利用されており、日
 本における精神医療の最先端技術及び中枢を担う機関であった。

同記事の内容からは、まず岡野貞一（一八七八―一九四一）や前
 田久八（一八七四―一九四三）、石野巍（一九一―二十世紀）といった、
 当時、東京音楽学校の教員及び学生であり、その後、近代日本音楽
 界を牽引していく音楽家によってピアノ、ヴァイオリン、チェロな
 どの西洋楽器演奏が行われるほか、複数の東京音楽学校の学生によ
 る合唱演奏が行われたことが分かる。この演奏に関しては、男女の
 患者それぞれ百人が聴取している。その後、女性患者に対しては、
 患者の中から選抜された四名による三味線、箏の演奏や舞踊などが

行われた。同記事では、和洋の音楽の試行、また演奏家による演奏
 と患者による演奏といった種々の演奏試行がされていることが明ら
 かとなっており、病院側の多様な演奏内容及び方法による患者への
 影響を観察する目的が窺える。では、この演奏を聞いた患者の反応
 はどのようなものであったのだろうか。それに関しては、その翌日
 より続けて『読売新聞』に「瘋癲者に音楽を試む」という題名で連
 載された記事を見ていくことにより検討してみたい。まず、
 一九〇二年一月十四日の記事内容を目を向けてみよう。⁸

一昨日、東京府巢鴨病院に於いて行いし瘋癲患者に対する音
 楽演奏の模様は、其概略を昨日の紙上に記したるが、尚同院医
 長呉博士の演説を始め、音楽演奏中に於ける患者の挙動並びに
 俗曲を演じたる患者の病室等に就きて見聞したるところを掲ぐ
 べし。▲呉博士の演説と談話 博士は、音楽演奏に先だち來
 賓並びに患者に対し、今回当院に於いて音楽会を催したる所以
 は、先ず患者の無情を慰め、快樂を与うると共に、音楽の感化
 が患者に及ぼす結果の如何を研究せんが為なり云々と述べ、続
 いて西洋諸国に於ける瘋癲病院が患者取扱いの方法沿革より、
 巢鴨病院に於ける今後の計画等を述べたるが、（中略）記者は
 音楽演奏終わりに、後更に博士に就いて問うところありしに、
 博士はこれに答えて、従来の方法にては、患者が全治退院後も

入院中の習慣よりして自然怠惰に流るるの弊あれば、今後は夫々職業を授け、幾分かずかずの報酬を与えて、これを奨励する方法を取るべく、職業とは庭造りには当院構内の樹木の手入れ、大工には院内の修繕工事、女子には裁縫と各々本来の業務に就かしむるの考えにて、また全ての取扱方法も全て寛やかにし、時々院内に於いて今日の如く音楽を催し、或は踊り芝居なども見せ、又市中音楽隊などをも招きて患者に快樂を与えたしとの希望なり云々と語りたり。さて当日演奏会の模様を観たるに、▲男の患者は静肅にして音楽演奏中は各々耳を傾け、

熱心に聴き居たるが、第二演奏の曲たる石野、高折両氏のバイオリン合奏後、神医学士は、患者に対して第一の曲たる前田岡野両氏合奏のピアノと何れが面白かりしやと問いたるに、患者の多数はピアノの方が面白かりしと答え、斯くて第五のバイオリン、セロ、ピアノ三部合奏と終えるまで、大声を発するなど、別に騒がしき事なく静かにして聴き居たりき。▲女の患者は喧

騒 女の患者は男の患者に比すれば、余程騒がしくして、音楽演奏室に入るやアー可笑しいとて無暗にからからと笑うものあり。何事か呟やく者あり。或は、何か叫ぶ者ありたり。されど、第一の曲たるピアノの合奏始まるやさしみに騒がしかりし者も水を打ちたる如く静まりて、微妙なる楽器の音色に耳を傾け居たりしが、第二の曲バイオリンの合奏終わりにて、神医学士は、

例の如く患者に向かい、ピアノの方が面白かりしと思う者は手を挙げよと告げたるに、これに応じたるは僅か五六名ばかりなりしが、此中にも二十歳余りなる一人の銀杏返しは、バイオリン演奏中始終床板を踏み鳴らし、コトコトと足拍子を取り居たりき。夫れより順次音楽の演奏あり。終わつて神医学士は又も一同に向い何れの曲が最も面白かりしやと尋ねたるに、一人は皆が面白かつた大勝利大賛成と叫び、他や始めの如くに笑うもあり饒舌るもありて、頗る騒々しかりき。(つづく)

同記事によると、呉は音楽が患者を慰めると共に、快樂を与えると考えており、その音楽の感化に関する研究のために音楽会を催したという。また、従来の治療及び入院の方法では、患者が全治退院後も入院中の習慣によつて自然怠惰な方向へ流れる傾向にあつたため、今後は職業訓練と並行して、時々院内において音楽会を催すほか、踊りや芝居などをも鑑賞することによつて患者に快樂を与えたかと考えている様子が分かる。

また、同記事では、男女の患者における嗜好性の違いが強調される。さらに、ここからは患者の様子及び嗜好性を病院側が観察している様子も見られ、観察と実験を通じて、巢鴨病院での音楽療法の内容確立を模索している様子が窺える。なお、患者の嗜好性を観察していた神医学士とは、当時同病院の医員であつた神保三郎(二八七〇

一八九二九)のことである。榊は、具の二代前の巢鴨病院院長である榊俣(一八五七―一八九七)の弟で、ヴァイオリンの名手としても知られ、巢鴨病院での慈善音楽会において、その腕前を披露することもあった。

同記事では、演奏家による演奏聴取時の反応のみ記載されているが、患者自身が演奏した際の、聞き手側の様子はどのようなものであったのだろうか。これについては、一九〇二年一月十五日の記事に次のように記録されている。³⁾

さて、音楽の演奏ありて入院患者の俗曲演奏に移りぬ。▲銀杏返しの憤怒 先ず、川村スズ、大野ヨネ両女は、潮汐の一曲を奏し、続いてヨネが、お駒才三鈴ヶ森の段を語り始めたるに、彼のヴァイオリン演奏中始終足拍子を取り居たりし銀杏返しは、頻りに何か呟きつつ、シクシクと泣き出したるが、やがて声を揚げて罵り叫び、看護婦の制するをも聴き入れずして、駄々をこね始めたるより、看護婦其他の人々は左右より手を執り、場外へ連れ出したるが、同女は、自分が演奏者選ばざりしと憤り、嫉妬心を起して騒ぎ出したるものなる由、此の際ヨネは早くも夫と推しけん。同女に向いて御免よと軽く一言謝したるは、流石に芸子程ありてなかなかの愛嬌なりき。次にスズの三味線にて、ヨネが甚句を唄い、桜井ミヨと呼べる毬栗頭の

老婆の踊り、頗るの滑稽にて人々を笑わせ、続いて右スズ並に荒木ハル、加藤ミネ、三名連弾にて北洲を語りぬ。▲背負つて行け 右患者の演芸中、俄かに騒ぎ出したる為、退場せしめられたる女の患者は、前記銀杏返しの外に、一名の骨格逞しくして仁王面したる四十歳計りなると都合二名なりしが、此女も何か頻りと罵り叫びつつ、看護婦に手を執られて席を退くに際し、背負つて行けとて大に看護婦を困らせたり。其他にも二三名の折々声を放ちたるがありしも、演芸中は先ず概して静かなりき。▲按摩上下七百文 川村スズ等三名の北洲の浄瑠璃終わるや、患者の一人にて脚天に怪しげなる銀杏鬘を結び、蛙の如き面相したるが、突然声を発して惜しい惜しいと叫び、やがて後の方に向かい、私は按摩で御座りまして何にも芸等は心得ませぬが、元の按摩になりましたら、奥様方の御鼻肩を願いますと言ひ、其終りに一段声を張揚げ、按摩上下七百文!

この記述からは、先んじて行われた音楽家による演奏に比べ、患者四名による演奏及び演芸の方が、聴衆の患者の精神状態を大きく動かしている様子が窺える。それは、嫉妬心により興奮状態に陥った患者の様子や、滑稽な踊りを見て大笑いをしている患者の様子、また聴取後に騒ぎ出したり、自身の前職について語りだす患者の様子からも明らかである。これらの内容からは、患者自身に馴染みの

深い楽曲及び楽器による演奏の方が、より患者の精神状態に至近することができるとも考えられる。では、最後に患者の中から選ばれた演奏者の素性について掲載している一九〇二年一月十六日の記事に目を向けてみたい。¹⁰⁾

▲演奏患者の素性 荒木ハルは清元の師匠だった。川村スズは、茶屋奉公せし事もありて、哀れなる経歴ある由なれど、詳しくは聞き洩らしつ。其他は、何れも芸妓上がりなりとぞ。▲大野ヨネの身の上話 当日の演奏終わりたる後、記者は吉川医学士の案内にて、男女の病室を見回り、最後に彼の大野ヨネの病室を訪れたるが、同女は最も軽症の患者なる由にて、尋ねるに応じて身の上の事どもを語りたるが、同女は、本所徳衛門町の者にして、十六歳の時始めて新橋の芸妓屋若菜屋の抱えとなりて榮子と称し、其後柳橋に転じ、一昨年中即ち十九歳の時、湯島天神下同朋町の芸妓屋福天野へ抱えられ福芸と名乗り、昨年八月中、水戸大工町松島屋方へ転じ、万作と呼びたりしが、しばしばお茶を挽く所よりお岩稲荷へ願立して、煙草を絶ちたり。然るに或る日、客に酒を強いられて痛く酩酊し、其時うかと煙草を吸いたるが、其神鬱にやありけん。間もなくして気が変になりたりと語り、夫より一先ず自宅に帰りて根岸病院に入り、五十日計りを経て、客臘二十二日当巢鴨病院へ移りたる由

を告げたるが、其言語挙動等として普通の人と変わりたる所なかりき。依りて記者は吉川学士に問う所ありしに、学士は之に答えて、彼は此程より切に退院を乞うてやまず、病氣も追々と軽快に趣きたれば、不日退院さすべき都合なりとぞ。▲患者の踊り ヨネの病室には彼に加藤ミネと外数名の患者あり。此室には琴、三味線、月琴等の備えもあり。ミネは吉川学士の勧めに従い、ヨネの三味線にて一番の踊りを演じたるが、其軽妙なる事、精神病者とは思われぬ程なりき。(後略)

この内容から、演奏者として選抜された患者は、入院前に清元の師匠や芸妓をするなど、演奏に近しい環境で生活を送っていた人物が殆どであったことが分かる。また、同記事の記者が彼女たちについて「軽症」あるいは「普通の人と変わりたる所なかりき」と述べていることから、患者達の症状は比較的軽度であることもここから窺える。同記事に出てくる吉川学士とは、当時、同病院の医員であつた吉川壽次郎(十九—二十世紀)のことであり、吉川は巢鴨病院で「作業療法」を推進した人物として知られている。

現在であれば、個人情報観点から、このような個人名や履歴を含む詳細な実践例が公開されることはない。しかし、数度にわたり連載された記事からは、当時、日本における精神医療の主軸を担う巢鴨病院で行われた、音楽を用いた新しい試みに寄せられた関心の

大きさを明らかに窺い知ることができる。ここで特筆すべきは、この時代に既に、日本で音楽を治療や入院生活の中で用いることを実践し始めた精神病院が存在したということである。では、巣鴨病院における実践的音楽療法はどのような思想から影響を受けて行われたのであろうか。推進者である呉の人物像及び精神医学理論に着目して検討してみたい。

二 呉秀三における精神医学理論の形成的背景

巣鴨病院で音楽療法実践を推奨した呉は、広島藩医で蘭方医であつた呉黄石（一八一―一八七九）の三男として江戸・青山に生まれた。また、母のせきは洋学者の箕作阮甫（一七九九―一八六三）の長女であり、つまり呉は洋学の家に育つたということになる。しかし、洋学に偏らず東洋の思想知識も軽視するべきではないとする父の指導の下、幼き頃から漢学にも励んでいた。一八九〇（明治二十三年）年、帝国大学医科大学卒業後は大学院に進み、精神病学を専攻する。一八九一年に助手兼東京府巣鴨病院医員となり、同年より精神科領域や医学全般に関する論文及び著作を刊行し始める。一八九六（明治二十九）年四月に帝国大学医科大学助教となつた後、一八九七年から一九〇一（明治三十四）年まで、オーストリア、ドイツ、フランスに留学した。¹¹⁾

呉は、一八九八（明治三十一）年の十月より、ウィーン大学のリヒャルト・フォン・クラフト＝エービング（Richard von Krafft-Ebing 一八四〇―一九〇二）と、その後継者ユリウス・ワグナー・フォン・ヤウレック（Julius Wagner von Jauregg 一八五七―一九四〇）について精神医学を、そしてハイน์リッヒ・オーバーシュタイナー（Heinrich Obersteiner 一八四七―一九二二）について神経解剖学及び神経病理学を研鑽した。¹²⁾

その後、呉はドイツにおいてハイデルベルク大学のエミール・クレペリン（Emil Kraepelin 一八五六―一九二六）の下で研鑽を積むことを希望し、翌年四月、ハイデルベルク大学に転学する。そして、クレペリンから疾病学的精神病理学を、ヴィルヘルム・ハイน์リッヒ・エルプ（Wilhelm Heinrich Erb 一八四〇―一九二二）から神経学を、フランツ・ニッスル（Franz Nissl 一八六〇―一九一九）から神経病理学の新技法をそれぞれ学んだ。さらに、一九〇〇年五月に呉はベルリンに移り、フンボルト大学医学部のシャリテ附属病院においてフリードリッヒ・ヨリー（Friedrich Jolly 一八四四―一九〇四）及びテオドル・チーヘン（Theodor Ziehen 一八六二―一九五〇）の精神医学に接し、ヘルマン・オッペンハイム（Hermann Oppenheim 一八五八―一九一九）から臨床神経学について学んだ。呉は後年、神経疾患について積極的に研究を行っているが、その素地はこの時代に形成されたと考えられる。また、ドイツ滞在中に呉は、アルトシエルビツ

ツ精神病院の見学を行っており、当時のアルトシエルビッツ精神病院で徹底して行われていた、患者の尊厳を守る姿勢と信愛仁慈の精神、また開放的空間での治療に感銘を受けている。¹³⁾

さらに呉は、留学期間を一年延長して、一九〇一（明治三十四）年四月よりフランスに赴く。ここで呉は、パリのサルペトリエール病院でピエール・マリー (Pierre Marie 一八五三—一九四〇) について臨床神経学を学び、また、フィリップ・ピネル (Philippe Pinel 一七四五—一八二六) 以来の精神医学の人道主義を体得して、同年十月に帰国する。帰国後、呉は日本の精神病院における非人道性を問題視し、精神疾患患者に対する監禁及び繋鎖の廃止を訴え、看護法の整備に努める。¹⁴⁾ その姿勢の基盤には、前述したアルトシエルビッツ精神病院での見学、及びサルペトリエール病院での経験があると考えられる。

帰国後、呉は巣鴨病院医長、初代東京府立松沢病院長等¹⁵⁾を歴任し、前述の人道主義的精神医学・看護法の整備のほか、フンボルト大学シャリテ附属病院でオッペンハイム、チーヘンなどから学んだ精神及び神経疾患治療の普及に積極的に取り組む。そのほか、精神病学に関しては『精神病学集要』の増訂版において自身も述べているように、クレペリン、クラフト・エービング等の理論を踏襲し、特に精神分類学及び病理学においては、クレペリンの体系を導入して、日本の精神病学を一新した。

さらに、呉の功績の一つには、西洋の先進的な「移導療法」(Ablenkungstherapie) を治療に取り入れたことが挙げられる。¹⁶⁾ これは、精神療法の一つであり、呉は自ら著わした『日本内科全書』第二巻第三冊『精神療法』の「緒論」において、ドイツでの精神療法の重視について、次のように論じる。¹⁷⁾

第十八世紀に於いて、独逸の医師は皆、哲学・心理学に通曉したりしかば、病人の精神状態は治療上に少なからざる価値あるを知り、(中略) この療法の価値を認めて、その実地医学上の意義を明らかにしたるは、ライル氏の功績なり。彼は、治療法を大別して外科的治療法・内科的治療法の二つとなし、精神療法を以てこれ等と並びて、実地医師に必要なものとなし、殊に、精神病者を治療するに欠くべからざる手段となせしが。

ここで呉は、十八世紀以降、ドイツでは精神療法が重んじられるようになったことに言及しており、中でも「ライル氏」の功績が大きいと述べる。この「ライル氏」とはドイツの精神科医であるヨハン・クリスティアン・ライル (Johann Christian Reil 一七五九—一八二三) のことである。ライルは、一八〇三年に著わした『精神病者に対する精神的治療法の応用に関する狂想曲』の中で、精神療法の重要性を説いている。また、それと同時に同書では、音楽が精

神疾患患者の固定した精神状態から、患者を引き離す手段として有効であると述べ、心理的手法として音楽、特に歌唱・器楽演奏を行うことを勧めている¹⁸⁾。なお、このライルの音楽療法については、呉がドイツ留学時に師事したクレペリンも『精神医学百年史』の中で触れている¹⁹⁾。

次いで、精神療法の一つである「移導療法」について、呉は次のように述べる²⁰⁾。

移導療法は叡智的療法の一つにして、病人の觀念思想が病のために常規を逸せるをば、他に移動することによりて、正道に復せしむるを目的とする。

この記述には、「移導療法」が、患者の觀念思想を移動させることにより、患者の治療に役立つことが記されている。さらに呉はこの「移導療法」の具体例について次のように説明を続ける²¹⁾。

その方法は幾通りもあり。或は単に五官感覚を以て病的現象を誘い去らんとするものあり（ルーツェー氏・チーヘン氏）。又、幻聴あるものに対して音叉療法を施し、又、視覚的刺激を試用することあり。オッペンハイム氏は、身体の或所に痛所ある病人に就いて、懐中時計を耳辺につけ、注意をしばらくこの響き

に傾けしめ、その痛所に触れても感ぜぬ程なるを求め、或はその痛所（甲）と其処より遠く離れたる場所（乙）と二個所に触れ、その触方を乙のところには強くし、甲の所には特に注意せざらば感ぜぬ程微かにして、それを程よくするならば、甲の所に触れるのはこれを感じざるに至るべし。これを反復して練習すれば、甲乙両所に同じ強さの刺激を与えても、乙のところのみこれを感じることをなり。（中略）病人が自分の思惑によりては、病所に痛きことをなすもこれを意識せざるに至るべしと言ひ。

ここでは、「移導療法」の一手段として、幻聴症状を訴える患者に音を用いた治療を行うことが言及されるほか、疼痛治療に対して懐中時計の針音を用いた反復練習を用いるというオッペンハイムの治療例について紹介している。呉が述べる「オッペンハイム氏」とは、前述したドイツのフンボルト大学医学部のシャリテ附属病院で呉が神経臨床学を学んだヘルマン・オッペンハイムのことである。また、上記で五官感覚をもって病的現象を拭うことを勧めた人物として名前が挙がっている「チーヘン氏」も、呉がシャリテ附属病院で精神医学を学んだテオドル・チーヘンのことである。ここから、呉は「移導療法」に関しては、特にシャリテ附属病院で見聞、習得した臨床知識に影響を受けていることが分かる。

呉は、『精神療法』の中で「移導療法」を「作業療法」

(Beschäftigungstherapie) と「遺散療法」(Unterhaltung oder Zerstreuung) とに分類した上で、これらの治療法の一環として音楽を導入することを提案する。そして、これが具体的な実践の形となつて巣鴨病院における音楽療法へと繋がつていくのである。したがつて次節以降、それぞれ一節を割いて、二種類の音楽療法に関する具体的な内容を検討してみたい。

三 「作業療法」における「音楽演奏」としての 能動的音楽療法

まず、呉は「作業療法」を「生産的作業」「不生産的身体作業」「精神的作業」に細分化し、その有効性を述べている。⁽²²⁾

「作業療法」とは、身体諸器官の生理的活動に影響を与えるのではなく、明確な目的を持つて精神的に活動することにより、治療効果を見込むものであり、特に規則的な作業は患者に様々な利益をもたらすものである。多くの精神疾患患者は、罹患のために認識、感情、意志、行為を外界や他人と区別して受容することが困難になるが、呉は「作業療法」を実施する時には、この状況が改善されるとする。その理由としては、常に意識が動揺していた患者も、作業に興味が出てくると、観念が意識の外に追いやられ、本来の精神的活動を再開するからであるという。そしてその結果、患者は受動的な

活から能動的な生活に移り、自信と意志を強めることにより、病気が軽快へと導かれるのである。⁽²³⁾ これは慢性患者においても同様であり、「作業療法」は患者の感情や観念に働きかけ、物事に対する興味を回復させるといった効力を発揮する。⁽²⁴⁾

呉によると「作業療法」の実施は、心身を修養するほか、患者を安静にし、催眠剤の使用の減少にも繋がるという。⁽²⁵⁾ また、「作業療法」は精神の不安を招く観念や衝動を、訓練的作業で他方へ誘転することによつて、関係脳部を休養させる。⁽²⁶⁾ さらに、妄想性の症状においても、妄想の発現を遮り、寛解状態に導くほか、不眠に対しても多々あり、家計に収入をもたらし、経済状況を改善させる利点も見込めるのである。⁽²⁷⁾

では、具体的に「作業療法」とは、どのようなことを行うのであろうか、呉は次のように述べる。⁽²⁸⁾

作業の種類は、病人の個性に鑑みて選ぶべし。よく心身を興発して、しかも疲労せしめざる程度のものを可とす。愉快なる読本、簡浄なる教科書籍、遊戯、音楽、手工及び労作等これに適す。

右記からは、患者の個性に適した作業を推奨し、その中には音楽

も含まれていることが分かる。また、「作業療法」は、前述したように筋肉の勤労を要する「生産的作業」、生産的ならざる筋肉作業としての「不生産的身体作業」、そして「精神的作業」の三つに分類される。まず「生産的作業」とは、園芸、手工業、労役など実際に筋肉を使用して全身運動を行い、何かを生産する活動を示す⁽³⁰⁾。次いで、「不生産身体作業」とは遊戯のことを示し、「精神的作業」は、病人の注意を移動する活動を示す⁽³¹⁾。さらに「精神的作業」は、「成産的精神作業」「受容的作業」「不成産的精神作業」に分けられる⁽³²⁾。「成産的精神作業」とは、風景の撮影、製図、絵画、粘土の造形などを行い、「受容的作業」は講話を聴き、彫像図画を鑑賞するように他人の作業を引き受けて精神を動かすものを指す⁽³³⁾。そして、「不成産的精神作業」について具は次のように述べる⁽³⁴⁾。

不成産的精神作業として挙ぐべきは、読書・作文・習字・計算・植物学的検査・顕微鏡の検査・音楽演奏など。病人自ら、注意の傾瀉を不能と感じ、又は独立して精神業務を成すこと叶わずと信ずる場合には、何か或事柄、或品物を精細に記述せしめ、又は或理論的問題を提出して、これを解説せしむる如きは甚だ宜し。

この記述からは、「不成産的精神作業」の一環として、音楽演奏

という患者自らが行う能動的な音楽活動が含まれていることが分かる。この音楽演奏が「不成産的精神作業」に含まれる理由としては、理論的秩序に基づき記載された楽譜を見ることが、断続的に演奏するという作業行為が患者の注意を喚起するからと考えられる。なお、この音楽演奏では、オルガン・ヴァイオリン・ハーモニカ・手風琴（アコーディオン）などの洋楽器、箏・三味線・尺八などの和楽器、胡弓・月琴などの漢楽器といった和漢洋様々な楽器が用いられた⁽³⁵⁾。

このように、具は「作業療法」における「精神的作業」の中に、音楽演奏という患者自らが行う能動的な音楽活動を含めており、精神疾患の治療に対し、「作業療法」の一環として音楽療法を推奨していることが分かる。そして、この「作業療法」の一環として音楽を用いるという考え方は、クレペリン『精神医学百年史』でも紹介されている。クレペリンは「作業療法」の項目で、労働的作用と並行して、患者の興味関心ある作業内容を導入することの効果について以下のように述べる⁽³⁶⁾。

患者の失った食欲と睡眠を回復させ、患者の臆病や内気、陰鬱な考え込みを払しょくし、患者が逃げ出した社会の仕事へも一度立ち戻る最上の方法でもある。（中略）音楽と歌謡をやらせることをハインドルフとシュナイダーは薦める。

ここでは、患者の興味関心ある作業の一環として、ハインドルフとシュナイダーが音楽と歌唱を勧めている様子が描かれている。ドイツの精神科医アレツァンダー・ハインドルフ (Alexander Handorf 一七八二—一八六二) は、『精神及び情意の疾患の病理学と治療法試論』の中で、「作業療法」として患者が継続的な楽器演奏を行うことの有効性を論じている。⁽³⁷⁾ また、同じくドイツの精神科医ペーター・ヨーゼフ・シュナイダー (Peter Joseph Schneider 一七九一—一八七二) が一八三五年に著わした『音楽と詩』でも、歌唱や楽器演奏などが能動的な音楽活動の有効性が論じられている。⁽³⁸⁾

当時、アメリカを中心として、西洋諸国の多くでは、音楽と生理的メカニズムとの関連性を重視し、高血圧や胃腸障害などの、身体への治療を重んじた音楽療法論も大きく取り上げられる傾向にあった。その中で、ドイツでは十九世紀から二十世紀にかけて、特に心理療法及び神経学的側面に焦点を当てた音楽療法の発展が著しかった。そして、その発展の主な担い手は精神科医及び神経科医であり、実際の医療現場で実験と治療が繰り返されていた。⁽³⁹⁾ その先駆けとなったのは、前述したように呉が精神医療において模範にしたライルであった。その後、精神科医のペーター・リヒテンタール (Peter Lichtenhal 一八一—十九世紀) は、ライルの音楽療法論を基盤として、一八〇七年に『音楽医者』という著作を出版し、音階上の各音が、異なった心理的効能をもたらすという新しい論を提唱した。そして、

適当な心理的効能を發揮する楽曲を用いることによって、音楽が精神障害の治療に貢献すると考えた。⁽⁴⁰⁾

さらに、前述したシュナイダーは、『音楽と詩』において、患者の医学的訓練としての作業、つまり「作業療法」の一環として音楽を用いることを提唱している。⁽⁴¹⁾ そしてシュナイダーは、精神疾患の治療訓練の体系に音楽療法を組み込み、精神衛生プログラムへの音楽療法の導入も行った。これら十九世紀前半におけるリヒテンタールやシュナイダーの音楽療法論は、十九世紀半ば以降、西洋における精神医学発展の中心的働きを果たすドイツの精神医療において、徐々に定着していった。

その一例としては、一八三〇年代以降バーデンの精神病院で、全ての患者を対象として行われていた音楽療法が挙げられる。同病院のスタッフとして、呉が留学先で初めて師事したクラフト＝エービングも音楽療法に携わっており、作曲を通じた患者とのコミュニケーションション促進を積極的に行っていた。⁽⁴²⁾

一方、一八四〇年代以降のドイツ精神医学は、各地における大学病院の増設と並行し、心理主義者に代わり、身体主義者へと実権の移行が見られた。これにより、実施される音楽療法の面においても変化が見られるようになった。つまり、これまでは精神疾患が心理的原因により引き起こされるという考えのもと、心理面へ働きかける音楽、とりわけ各楽曲の全体的な曲調がもたらす効能が重視され

ていたのに対し、神経学が目覚ましく発展し、「神経精神医学」が開花したドイツ及び同様の医学的流れにあったフランスの神経科医は、音楽の構成要素がどのように具体的な身体における神経的・生理的に効果をもたらすかについての研究を積極的に行った。例えば、メロディーといった音楽的刺激がもたらす「快感」あるいは「不快感」といった神経学的な反応について、血圧及び呼吸の測定によって影響関係を考察することが主流になったほか、どのような音楽構成要素が失語症の治療に影響を与えるのかを検証するために、音楽の様々な側面を調査し始めたのである。⁴⁴⁾

そこで着目したいのが、留学時に呉が師事していたシャリテ附属病院のオッペンハイムである。オッペンハイムは、既にフランスで行われていたジャン＝マルタン・シャルコー (Jean-Martin Charcot 一八二五―一八九三) の失語症に対する音楽療法を踏襲し、さらに発展させた。一八八八年にオッペンハイムは、自身が所属するシャリテ附属病院の失語症患者に対して、音楽形態及び組織の暗記や忘却過程に関する調査を行った結果を公表している。⁴⁵⁾ その具体的な内容としては、失語症患者に対して定期的に歌曲の暗唱や、器楽曲の表記法及び暗譜の技術、また、音価と和声への理解を測定するために聴音訓練を行うというものであった。この調査についてオッペンハイムは、医者が失語症患者の現状を計る大きな手立てとなると述べる。また、こうした音楽を媒体とした訓練が、脳の言語機能の中

枢(言語野)が損傷されることにより、いったん獲得した言語機能、すなわち「聞く」「話す」といった音声に関わる機能や、「読む」「書く」といった文字に関わる機能に障害が認められる失語症患者の症状を好転させる結果を導きだすと結論を出している。⁴⁶⁾

オッペンハイムの音楽療法は、ハイデルベルク大学でエルプの同僚であったアウグスト・クノブライヒ (August Knoblauch 一八三六一―一九一九)、リヒャルト・ヴァラステック (Richard Wallaschek 一八六一―一九一七) などの神経科医が、音楽認識処理が言語認識処理に対応することを認めることに伴い、ドイツの精神及び神経医学上に広く根付いていった。

このような精神療法及び神経学的な見地からの訓練に視座を置いた音楽療法は、一八八〇年代末から一九〇〇年代初頭にかけてドイツで積極的に行われており、その時期は呉が留学をしていた時期と重なる。そして、オッペンハイムをはじめとして、クラフト＝エービング、クレペリン、エルプなどは、まさに当時最先端の音楽療法が行われていた医療の現場で、精神医学及び神経医学の研究を行っており、呉は、彼らから治療の一環としての音楽療法に関する知識を得たに違いない。したがって、呉が帰国後に作業療法における能動的音楽活動を勧めたこと、また、音楽と生理学的メカニズムとの関係に焦点を当てるのではなく、明確な目的をもって精神的に活動することにより、治療効果を見込む精神療法の一環として音楽を捉

えていることの背景には、呉が実際に見聞した、主としてドイツでの音楽療法思想が基盤にあると考えられる。

前述したように、呉が留学していた時期には、既にドイツにおいて精神疾患及び神経疾患への治療として、「作業療法」に音楽を用いるということが比較的一般化していた。それを裏付けるように、呉は一九〇四（明治三十七）年に著わした「中欧に於ける癲狂院の近況」の中で、次のようにドイツでの「作業療法」の状況について論じている。⁽⁴⁷⁾

フリードマットの癲狂院の報告を見ると、「作業の興味を喚起せんが為には、吾人は常に患者の頃合なる適宜なる欲望を満たし、又其常襲して妨害なき習慣を行うことを許し、或は病室内外の出入を自由にし、或は散歩又は遠足を勧め、舞踏演劇の如きをなすことを勉む」と書いてあり。

ここでは「作業療法」の一環で舞踊や演劇が行われ、患者自らがやはり能動的な音楽活動を行う様子を紹介している。このように呉は、主としてドイツで学んだ理論及び状況を模範として、医長を務める巢鴨病院において「作業療法」の中に能動的音楽療法を取り入れた。

では、「移導療法」のうち、もう一方の「遺散療法」には、音楽

は含まれないのであろうか、次節で見てみたい。

四 「遺散療法」における「慰楽」としての受動的音楽療法

呉は、「作業療法」は精神を誘導すると同時に稽古訓練を求めるものであるのに対し、「遺散療法」は純粋な精神誘導法であると定義している。⁽⁴⁸⁾そして呉は、「遺散療法」の作用について、次のように論じる。

遺散には又、病人の病症に関する観念を他に移誘するの他に、その方法に対する精神的嗜好によりて、病人の情緒を幸良にし、脳髓の疲労疲憊を回復せしむるの作用あり。此の如き有利なる影響を得るには、二個の条件を必要とす。その一には、鬱散の方法が甚しく病人の注意を惹き、興味を喚起することにして、又、一はその種類、持続が病人の神経能力に適合することなり。

このように呉は、「遺散療法」には、患者の症状に関する観念をほかに移誘すると共に、精神的嗜好により病人の情緒を良好にし、脳髓の過労疲憊を回復する作用があるとする。この「遺散療法」は、現在のレクリエーションにあたる「鬱散療法」の概念に近く、呉はこのレクリエーションも治療の主要な手段と見なし、その精神面へ

の影響を重視している。

そして、呉は「遣散療法」の一環として音楽、その中でも楽曲鑑賞といった受動的音楽療法を含めている⁽⁵²⁾。さらに呉は、「遣散療法」としての音楽の効能について次のように詳述する。⁽⁵³⁾

音楽は感情に好影響を与え、病人を慰安し、爽快にし、何か嗜みある人には最も適当なり。演劇にては、悲惨にして面を向け得ぬ程のもの、又は神経病者、精神病者を主人公とする如きものは、其種の病院には適当せず。感情抑鬱なるものには移氣の方法となり、爽快を覚えしむるは、却て喜劇の方なり。(中略) 音楽の嗜みある人には劇の内容よりもその曲自身が興味を引くなり。(中略) すべて音曲に関するものに就きては、聴覚による神経過敏を招くことなきや如何を考えざるべからず。(中略) その種類と時間的持続とに注意を怠るべからず。この要、演劇・音楽会などはその内容を顧慮し、これを妄りに推奨すべからず。世には往々音楽に没頭する所謂、音楽的強迫観念の病人あり。此の如きものには、勿論音楽による鬱散法はこれを禁ずべし。

この記述から、呉は音楽療法の効能として、患者を慰安させ、爽快にさせるという点に着目していることが分かる。この、音楽が患者を慰安させ、爽快にさせるという記述は、呉が一九一六(大正五)

年に増訂版を著した『精神病学集要』にも見られる⁽⁵⁴⁾。音楽がもたらす爽快感について、一八八七(明治二十)年頃に呉は「感情は、爽快にして楽しみ、奏し歌うと共に回復し、感情移り易い」と直筆で雑記を残しており、比較的早くから音楽のもたらす爽快感には既に着目を得ていたものと考えられる。⁽⁵⁵⁾

また、「慰安」つまり患者の精神状態を慰め、楽しませることへの重視は、ドイツ及びフランスで見た精神病院での実践内容及び施設充実の共感から得た可能性が高い。呉は、一九〇二(明治三十五年)に「アルトシエルビッツ癲狂院」という論文を著わしており、そこには同病院で行われている音楽療法について「是等建物の東に接して果物の園、野菜の園あり。続いて花壇形の庭園あり。其中には会楽所あり。患者の集会遊楽踏舞等慰撫歓楽をなすの場所となす。此棟には一大室あり。其一方には舞台を設け、他方には小集室、料理室と二階に楽隊室あり」と述べている。⁽⁵⁶⁾ この論文の内容からは、アルトシエルビッツ精神病院では、患者への慰撫と歓楽のために音楽鑑賞や舞踊を行える施設が整っている様子が窺える。⁽⁵⁷⁾

さらに呉は、「遣散療法」としての音楽の効能に言及する直前の記述において、推奨する音楽や演劇は、比較的快活で楽しい要素のあるものとしている。そして、「その種類と時間的持続とに注意を怠るべからず。この要、演劇・音楽会などはその内容を顧慮し、これを妄りに推奨すべからず」と論じているように、⁽⁵⁸⁾ 曲目の種類と演

奏時間を考慮した上で、音楽会を催すことを勧めている。また、この「遺散療法」実践の一環として行われた音楽会が、まさに『読売新聞』に掲載されていた音楽会に該当する。

呉は後に、この音楽鑑賞を「慰楽」と名付け、病室外での定期的な音楽会を開催するようになる。そして、この室外活動の初代担当医員が、『読売新聞』にも出てくる吉川学士であった。⁽⁶⁰⁾『読売新聞』に掲載された記事は、当時の精神医学界でも注目を集め、一九〇二（明治三十五）年に発刊された『神経学雑誌』第一巻第一号でも左記の内容が紹介されている。⁽⁶¹⁾

巢鴨病院の音楽会

東京府巢鴨病院にては、去る一月十二日音楽演奏会を催したり。演奏に先だち、医長呉秀三氏は精神病者看護法の歴史を述べ、実物と写真とによりて往時、西洋諸国に使用せられたる脅迫的看護器を紹介して、其不可なることを説き、音楽会の趣旨を述べ、夫より演奏に移れり。

ピアノ合奏

前田久八 岡野貞一両氏

ヴァイオリン合奏

石野巍 高折周一両氏

ピアノ独奏

前田久八氏

唱歌

音楽学校諸生徒氏

ピアノ、ヴァイオリン、セロ合奏

前田 石野 岡野三氏

患者を男女に別ちて聴かしめ、後に入院女子患者の演奏、三味線及び琴ありたり。演奏中患者一般に静粛にして、深く満足せざるはなかりき。之を要するに、音楽は精神療法の一端にして無数の患者を慰め、不平の念慮を喜ばしめ、痴患者を樂しめ、其効果の見るべきものあるや疑うを容れず。斯て天下の慈善家と各地の精神病院とに之を勧誘する所以なり。

同記事では、演奏会の内容について『読売新聞』と大きく異なる点は見受けられない。しかし、音楽が精神療法的一端と明記されるほか、音楽による患者への慰安を各地の精神病院に喚起している点に特徴がある。また、この音楽会の様子は『明治三十五年東京府巢鴨病院年報』にも「音楽会及び慈善会」と「慰楽」という項目に分けて記されている。⁽⁶²⁾

さて、「慰楽」は多くの場合、巢鴨病院講堂で行われていたが、音楽会開催の母体は「精神病者慈善救治会」という組織であった。同会は、一九〇二年十月十日に呉の発案により組織された。⁽⁶³⁾また、同会の事務所は巢鴨病院内に置かれ、呉は同年の年報の「最近の施設」という項目の中で、「精神病者慈善救治会」設立の意図について次のように述べる。⁽⁶⁴⁾

此に附載すべきは、精神病者慈善救治会の事にして、西洋に

於いては、精神病院の国内至る所に建設せられ居るに關わらず、又、許多の慈善的事業にして精神病者に關するもの少なからず。右の会合も又、同様の旨趣を以て生じたるものなり。左に其成立及び事業を記載すべし。

精神病者慈善救治会は、明治三十五年十月上旬、東京帝国大学医科大学教授及び民間医伯の夫人並に従来慈善事業界に知名の夫人等三十余名の夫人發起人となり、同年十月十日の会合により、規則第十五条を確定して本会の設立を告ぐ。(後略)

呉は、西洋への留学中に精神病院の救護会の存在を知り、帰国後に「大日本婦人衛生会」でその救護会について講演を行った⁶⁴。それをきっかけに翌一九〇二(明治三十五年)年十月十日、呉の夫人である呉皆子(十九—二十世紀)が主唱して「精神病者慈善救治会」が設立された。その事業内容は、巢鴨病院はじめ府下の精神病院への慰問であり、具体的には音楽会、演芸会を催すほか、菓子などの配給を行っていた。さらには、特に巢鴨病院で不足する備品の寄附や、会員の紹介ある者には巢鴨病院における外来診察に便宜を与え、貧困者には同会から施療施薬も行った⁶⁵。

では、「精神病者慈善救治会」は、どれ程の頻度で音楽会を行っていたのであろうか。『明治四十四年東京府巢鴨病院年報』には、「慰楽」という項目があり、次に示すような、一年間に行われた音

楽会の日時や内容の記載がある⁶⁶。

明治四十四年中、患者慰楽のため、催したる音曲其他は左の如し。

二月二十日 患者慰楽のため、精神病者慈善救治会の寄附により筑前琵琶を催したり。

四月二十二日 精神病者慈善救治会の寄附により、女浄瑠璃を催したり。

六月五日 精神病者慈善救治会の寄附により、落語手踊浄瑠璃を催したり。

九月二十四日 精神病者慈善救治会の寄附により、女浄瑠璃を催したり。

十一月十日 演芸家、早川辰燕の寄附により患者慰楽のため、浪花節を催したり。

其他、祭祝日には、患者の茶菓を饗し、時々蓄音機を聴かしむる等、前年と同様なり。

ここでは、二、三ヶ月に一回の割合で年に五回、受動的音楽療法の場としての音楽会が催されているということが分かる。また、その内容は西洋音楽の鑑賞ではなく、筑前琵琶や浄瑠璃、浪花節などのいわゆる俗楽が中心である。また、これらの音楽会のほかに、

祝祭日には蓄音機による音楽会が開かれていたということも興味深い。⁽⁶⁷⁾

さらに、『明治四十五年東京府巢鴨病院年報』によると、同年には、年間七回の「慰楽」が行われている。ここでは、浪花節、筑前琵琶のほか、落語や活動写真として映画の上映も行われており、「慰楽」に、より幅広い内容が含まれている様子が分かる。なお、これらの主催及び寄附は全て「精神病者慈善救済会」であった。⁽⁶⁸⁾

他方、患者は、この音楽会後にどのような反応を示していたのであろうか。前述したように巢鴨病院の後身である東京都立松沢病院内には、「日本精神医学資料館」があり、同資料館の倉庫には、明治期以降の「挙動帳」の一部が保管されている。「挙動帳」とは、現在の看護記録のことであり、患者個人の各日の様子が看護人により記録されている。そこで、現存している「挙動帳」のうち、「慰楽」としての音楽会が始まった一九〇二年以降に該当し、なおかつ、患者自身が音楽会に参加しているものを検索した。

すると、一九〇五（明治三十八）年六月二十四日入院したある男性患者の「挙動帳」には、前述した一九〇九（明治四十四）年二月二十日、四月二十二日、九月二十四日の音楽会参加後の様子が看護人により記されていた。その内容からは、患者が同年に五回行われた音楽会のうち、三回に参加していることが窺える。そして、音楽会は午前に行われた作業療法の後、午後の比較的早い時間から行

われていることなど、これまでの記事や年報からは不明であった情報が明らかになっている。⁽⁶⁹⁾

また、「挙動帳」の当該箇所における前後の脈絡を概観すると、患者は感情を表に出すことが少なく、また不眠を訴えていた様子がしばしば見受けられる。「挙動帳」のみでは、患者の疾患に関する詳細を窺い知ることが困難であるものの、二月及び九月の音楽会の後は安眠している様子が報告されているほか、四月には「大に悦び」として感情の表出に関する指摘がされており、音楽療法の効果とも受け取れる報告が窺える。

このように、「挙動帳」において音楽会に関する記述が見られること、そしてその後の患者の様子についても報告がなされていることなどを総合的に鑑みると、担当の医師のみならず、看護人も含め、病院全体で治療としての「慰楽」に対する認識は図られていたのではないかと考えられる。

五 巢鴨（松沢）病院における大正期以降の音楽療法

最後に、その後の巢鴨病院における音楽療法について触れておきたい。巢鴨病院の音楽療法は、後身の松沢病院に移設・名称変更された後も引き継がれ、「日本精神医学資料館」に保管されている『東京府立松沢病院 病者運動会其他慰安会 書類綴』及び『東京

府立松沢病院 病院慰安書類綴』などの記録によると、大正期以降昭和戦前期に至るまで、年に六回から十五回の音楽会が行われていた。また、各会の参加患者数はいずれも男女合計約三百名ほどであり、演奏曲は民謡や浄瑠璃、義太夫の演奏などから、次第に映画音楽の鑑賞へと変化し、それに伴い、演奏媒体が生演奏からレコードに移行していったようである。^①

その音楽会を管轄していたのは病院内の「教育治療部」である。「教育治療部」とは、明治末期に、巢鴨病院内の児童のために小学校（名称・修養学院）を設け、授業を行ったことが発端である。その後、学校は「教育治療所」と名称を変え、ここでは「教育治療部」の担当医師を中心として、大正期以降も種々、音楽を用いた治療を実施していた。^② その様子が、次の『昭和十年東京府立松沢病院年報』では窺える。^③

教育治療は、科学的に病者の気分を善導し、安心、克己、自
 重等の意力を養成し、合理的なる生活を誘致するに勉む。教育
 治療所には、常に新聞雑誌、其他、参考となるべき一般図書類、
 又は「ラジオ」、蓄音機、「オルガン」、「ピンポン」、碁、将棋
 盤等の遊戯品を備え置き、常に閲覧並びに使用せしむ。（中略）
 斯くの如く、教育治療に於いても、漸次進歩し、目的に副うる
 ことは、当局の奨励与つて力あり。

右記のように、巢鴨病院で行われていた教育治療とは、精神疾患患者の気分を善導すると共に、自己の安心、克己、自重等の意力を養成する目的で行われる科学的な治療と位置付けられている。そして「教育治療所」には、書物や遊戯と並び、ラジオ、蓄音機、オルガンが常備されている様子が分かる。このように、明治期のみならず、その後も松沢病院では、医師主導のもとで、明治期の巢鴨病院において具の始めた音楽療法が引き継がれ、その内容はさらに発展していった。これら大正期以降の音楽療法については、時機を改めて詳述することにした。

おわりに

以上の考察から、巢鴨病院において具が行った音楽療法とはどのようなものであったのか、またその思想的背景にはいかなるものがあつたのかについて明らかにしてきた。具体的には、まず具が推奨した「移導療法」の下位層にあたる「作業療法」の一環として、患者自らが「音楽演奏」を行うことで治療的効果を見込むといった能動的音楽療法が導入されたことが判明した。他方、「遺散療法」の一環としては、「慰楽」と命名された、患者が音楽を聞くことによつて効果を見込む受動的音楽療法も行われていたことが明らかとなった。

呉が「作業療法」における能動的音楽活動を勧めたこと、また、音楽と生理学的メカニズムとの関係に焦点を当てるのではなく、音楽を、明確な目的をもって精神的に活動することにより、治療効果を見込む精神療法の一環として捉えたことの背景には、呉が留學時に実際に見聞した、主としてドイツの音楽療法思想が基盤にあることが判明した。また、呉が、音楽を聞くことが患者の精神状態を慰め、楽しませると考えた背景には、留學時に目の当たりにしたアルトシエルビッツ精神病院など人道主義的な治療を試行するドイツ及びフランスの精神病院における実践内容及び施設充実の共感から得た可能性が高い。このように、呉が推奨した音楽療法の思想的基盤には、呉の留學先であったドイツやフランスで行われていた精神医療あるいは音楽療法思想が大きく関連している。

その一方、巣鴨病院の音楽療法実践においては、「音楽演奏」では三味線や箏などの和楽器も用いられるほか、「慰楽」でも筑前琵琶の演奏や浄瑠璃、浪花節などが積極的に導入されていた。このことから、音楽療法に用いた楽器や演目に関しては、患者の嗜好に基づき、当時の文化土壌に根付いた音楽が推奨されていたことが明らかとなった。また、『巣鴨病院年報』や「挙動帳」といった病院側資料のほか、新聞記事からは、これらの音楽療法が、精神療法の一環として患者に直接的・間接的な効果を与えたこと、さらに、音楽療法が呉の独断で行われていたのではなく、医師や看護人も含め、

病院組織全体で認識が図られていたことも明らかとなった。

音楽療法史を考える上で、それまで、理論及び症例の紹介にまつていた音楽療法が、この時期に体系的、そして継続的な実践にまで展開されるようになった意義は大きい。また、当時においても、新聞及び雑誌で複数回にわたり紹介されていることから分かるように、日本精神医療の主軸を担う巣鴨病院で行われた、音楽を用いた新しい試みへ寄せられた関心は大きいものであった。

謝辞・本論文執筆にあたっては、多くの方々にご協力・ご支援をいただいた。その中でも特に国際日本文化研究センターのフレデリック・クレインス先生には懇篤なご指導を賜り、心よりお礼申しあげたい。そして同センターにおいて音楽史に関しては細川周平先生からも多くのご教授をいただいた。さらに、国際日本文化研究センター図書館、東京都立松沢病院ならびに日本精神医学資料館の方々には史料の収集において多大なるご協力をいただいた。多くの励ましと助力を与えてくださった皆様方に、この場を借りて深く感謝の意を表したい。

本研究はJSPS科研費20778675の助成を受けたものです。

註

(1) 以後、「巣鴨病院」と記述する。

(2) 一九〇六(明治三十九)年に山崎恒吉が著わした『音楽と其趣味』には、「医学上に於いて、音楽療法なる語を時々耳にすることあり。多く精神病者に用いられ、理学上の応用には非ざるも、心理上の応用なり。此の療法あ

るに因りても、音楽が吾人の精神上の心理、肉体上の生理に最も密接なる関係あることは、知るに難からざるなり」と記されている(『音楽と其趣味』同労会、一九〇六年、一五八頁)。ここから、明治後期の日本、とりわけ精神医療において治療に用いる音楽については、当時既に「音楽療法」という用語が存在していたことが分かる。『音楽と其趣味』刊行よりわずかに早く開始された、巢鴨病院における音楽を用いた治療について、具秀三は「慰楽」あるいは「音楽演奏」と述べ、「音楽療法」と呼んではいなかったものの、同時代の歴史的背景、及びその具体的内容を鑑み、本論文では「音楽療法」と表記することとする。

(3) 音楽療法 (Music Therapy) とは、二十世紀以降にアメリカで理論化・体系化された、音楽を用いた比較的新しい治療法と考えられる傾向にある。しかし、音楽を治療や健康を促進・維持する手段として用いるという広義の意味での音楽療法の歴史は、東西において古代まで遡ることができ。これらの歴史を紐解いていくことは、現代音楽療法思想の形成過程に深く関わっていることにおいても重要な研究課題である。それにもかかわらず、音楽療法分野では、実践に重きを置いての研究が大半であり、これまで、その基盤である原理や歴史の変遷過程を辿る研究は積極的に行われてこなかった。とりわけ、音楽療法史は国内外で全体を俯瞰する研究がなされておらず、このような音楽療法史研究の発展途上を受け、日本音楽療法は一九五〇年代以降の昭和後期から始まったとの見解が主流となっているのが現状である。

(4) 執筆者のこれまでの研究により、日本において音楽療法への体系的な言及は、既に江戸期養生論の中で見られるようになり、西洋思想が流入する明治期に転換期を迎えることが明らかとなっている。また、西洋音楽療法思想を受容する際、日本人は原形思想のまま受け入れたのではなく、明治前期には、江戸期の思想を基盤とした和漢洋折衷の音楽療法思想の形成を試みていた。そして、続く明治後期には、それまで書籍、雑誌、新聞など

で理論のみが紹介される「思想」への言及に留まっていた音楽療法が、科学的根拠を持った「実践」として実際の医療の現場で広く用いられるに至る。それを加速させたのは、具秀三が先導した巢鴨病院での音楽療法実践であった。なお、明治前期までの日本音楽療法思想の変遷に関しては次の拙稿を参照のこと。

光平有希「具原益軒の養生論における音楽」『日本研究』第五二集、二〇一六年、三三―五九頁。

光平有希「神津仙三郎『音楽利害』の音楽療法思想にみる東洋的身体観『心身/身心』と環境の哲学——東アジアの伝統思想を媒介に考える」汲古書院、二〇一六年、四〇―四一八頁。

(5) 著者未詳「瘋癲と音楽」『読売新聞』一九〇二年一月十三日朝刊、四面。

(6) なお、同記事の冒頭に書かれているように、一九〇二(明治三十五年)一月五日の『読売新聞』朝刊には、「音楽と瘋癲病院」という題名で、巢鴨病院において行われる音楽療法実践について紹介されている。また、本来この音楽療法実践は、一月十日に行われる予定であったようであり、準備の都合で延期となる旨が、一九〇二年一月十一日『読売新聞』朝刊に掲載されている。

著者未詳「音楽と瘋癲病院」『読売新聞』一九〇二年一月五日朝刊、四面
著者未詳「瘋癲病院音楽演奏の延期」『読売新聞』一九〇二年一月十一日朝刊、四面。

(7) 具秀三「年譜」、具秀三先生顕彰記念会編『具秀三先生顕彰記念誌』具秀三先生顕彰会、一九八一年、二六―二九頁。

(8) 著者未詳「瘋癲者に音楽を試む」『読売新聞』一九〇二年一月十四日朝刊、二面。

(9) 著者未詳「瘋癲者に音楽を試む(昨紙第三面のつづき)」『読売新聞』一九〇二年一月十五日朝刊、四面。

(10) 著者未詳「瘋癲者に音楽を試む(つづき)」『読売新聞』一九〇二年一月

- 十六日朝刊、四面。
- (11) 前掲「年譜」二六一―二七頁。
- (12) 呉の留学時期に関する事柄については次の文献を適宜参照した。
秋元波留夫「呉秀三」、前掲『呉秀三先生顕彰記念誌』四三―四五頁。
岡田靖雄「呉秀三——その生涯と業績」思文閣出版、一九八二年、二二三―二六六頁。
- 林道倫「呉秀三先生生誕百周年記念講演 日本精神医学の過去と展望」、呉秀三先生生誕百周年記念会編『呉秀三先生生誕百周年 記念会誌』呉秀三先生生誕百周年記念会、一九六五年、一六一―二一頁。
- (13) 呉秀三「アルトシエルビッツ癲狂院」、岡田靖雄編『呉秀三著作集 第二卷 精神病学篇』思文閣出版、一九八二年、六五頁。
- (14) 岡田靖雄・吉岡真二・金子嗣郎・長谷川源助「呉秀三先生生誕一〇〇年 祭をまえに」、精神医療史研究会編『呉秀三先生——その業績』呉秀三先生業績顕彰会、一九七四年、四七―二頁。
- (15) 以後、「松沢病院」と記述する。
- (16) そのほか、医学史にも深い関心を持ち、シーボルトや華岡青洲、外祖父である箕作阮甫等の伝記を著している。
- (17) 呉秀三『精神療法』、青山胤通他編撰『日本内科全書』第二卷第三冊、吐鳳堂、一九一六年、一五―七四頁。
- (18) Johann Christian Reil: *Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteserkrankungen*. Halle: Curtchen Buchhandlung, 1803. pp. 142-251.
- (19) エミール・クレペリン『精神医学百年史』岡不二太郎・山鼻康弘訳、金剛出版、一九七七年、八九―九〇頁。
- (20) 前掲『精神療法』六〇頁。
- (21) 同前、六〇―六一頁。
- (22) 同前、六八―七一頁。
- (23) 同前、六二―六三頁。
- (24) 同前、六三頁。
- (25) 同前、六三頁。
- (26) 同前、六三頁。
- (27) 同前、六四頁。
- (28) 同前、六四頁。
- (29) 同前、六六頁。
- (30) 同前、六八―六九頁。
- (31) 同前、六九頁。
- (32) 同前、七〇頁。
- (33) 同前、七〇頁。
- (34) 同前、七〇―七一頁。
- (35) 東京府巢鴨病院編『明治四十四年東京府巢鴨病院年報』一九一二年（国立国会図書館所蔵）。
- (36) 前掲『精神医学百年史』九四頁。
- (37) Alexander Haindorf: *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens: Oder, Der Seelenstörungen und ihrer Behandlung, vom rationalen Standpunkte aus entworfen*. Leipzig: Vogel, 1818. pp. 65-70, 81, 132-154.
- (38) Peter Joseph Schneider: *Die Musik und Poesie: Nach ihren Wirkungen historisch-kritisch dargestellt, oder Systematisch geordneter Versuch einer genauen Zusammenstellung und möglichst richtigen Erklärung derselben: Eine auf Belehrung und Unterhaltung abzweckende Familien-lectüre für die gebildete Welt*. Erstes Buch. Bonn: Carl Georgi, 1835. p. 352.
- (39) Amy B. Graziano and Juleno K. Johnson. Music as a Tool in the Development of Nineteenth-Century Neurology. In *Music and the Nerves 1660-1945*, ed. J. Kennaway. London: Palgrave Macmillan, 2014. pp. 152-169; J. K. Johnson, A. B. Graziano and J. Hayward. Historical Perspectives on the Study of Music in Neurology. In *Neurology of Music*, ed. F. C. Rose. London: Imperial College Press, 2010. pp. 17-30.

- (40) E. Völkel. *Die spekulative Musiktherapie zur Zeit der Romantik: Ihre Traditionen und ihr Fortwirken*. Düsseldorf: Tritsch, 1979. pp. 42, 61.
- (41) *Ibid.*, p. 77.
- (42) 当時はまだ精神病院という名称ではなく、精神疾患患者を収容する施設として運営されていたが、後に病院となっていくため、ここでは精神病院と表記した。
- (43) Cheryce Kramer. Music as Cause and Cure of Illness in Nineteenth-Century Europe. In *Music as Medicine: The History of Music Therapy since Antiquity*, ed. by Peregrine Horden. Aldershot: Ashgate, 2000. p. 347.
- (44) Graziano and Johnson. "Music as a Tool in the Development of Nineteenth-Century Neurology." 159-160; ビエール・ビシヨー『精神医学の二十世紀』帯木蓬生・大西守共訳、新潮社、一九九九年、三七—四四頁。
- (45) *Ibid.*, pp. 160-161.
- (46) A. B. Graziano, A. Pech, C. Hou and J. K. Johnson, Hermann Oppenheim's Observations about Music in Aphasia. *Journal of the History of the Neurosciences*, vol. 21, 2012. pp. 1-16.
- (47) 前掲『精神療法』六三頁。
- (48) 呉秀三「中欧に於ける癡狂院の近況」、岡田靖雄編『呉秀三著作集—第二卷 精神病学篇』思文閣出版、一九八二年、八七頁。
- (49) 前掲『精神療法』七一頁。
- (50) 同前、七一—七二頁。
- (51) 前掲『呉秀三——その生涯と業績』四七頁。
- (52) 前掲『精神療法』七二—七四頁。
- (53) 同前、七四頁。
- (54) 呉秀三『精神病学集要 前篇(第二増訂版)』吐鳳堂書店、一九一六年、九—一九頁。
- (55) 呉秀三『直筆雑記綴』(未刊資料 東京大学医学図書館所蔵)。
- (56) 前掲「アルトシエルビッツ癡狂院」六五頁。
- (57) アルトシエルビッツ精神病院は、明るい院内のもとで行う自由治療を重んじた精神病院として知られ、呉も同病院における医療に感銘を受け、一九〇二(明治三十五)年に著わした「癡狂村(精神病患者の作業療法に就きて)」において、ドイツで最も優れた病院として評価している(呉秀三「癡狂村(精神病患者の作業療法に就きて)」、岡田靖雄編『呉秀三著作集 第二卷 精神病学篇』思文閣出版、一九八二年、五〇—五一頁)。また、呉は後年、巢鴨病院の後身である松沢病院建設の際に院内に音楽堂を創るが、松沢病院建設の折、施設設計の手下としたのが、アルトシエルビッツ精神病院であったほど、アルトシエルビッツ精神病院の施設及びその中で行われている治療や活動に傾倒していた。さらに、呉が一年帰国を延長して向かったフランスのサルペトリエール病院でも、ビネル以来、人道主義的な治療展開の中で、患者の慰撫と歓楽のために定期的な音楽鑑賞が行われていたが、呉が行った受動的音楽療法の思想背景には、ドイツ及びフランスで学んだ人道主義的な精神医療の影響が反映されていると考えられるなお、これに関しては次の文献を参照のこと。
- 橋本明「松沢とアルト・シエルビッツ——日独の精神病院プロジェクトの比較研究」『精神医学史研究』第一五巻第一・二号、二〇一一年、八一—九五頁。
- ただし、音楽が慰めに繋がるという思想の素地としては、江戸期幕末の蘭学の翻訳において、既に精神疾患に音楽が慰撫をもたらすことについて言及がなされていたことから、留学前より呉も音楽の慰撫効果についての知識があつた可能性がある。呉は、西洋精神医学の導入において大きな役割を担った人物であるが、そのほかにも、ドイツの医師・博物学者で、日本において西洋医学を広めたフィリップ・フランツ・フォン・シーボルト(Philipp Franz Balthasar von Siebold 一七九六—一八六六)や、呉の祖父にあたる洋学者である箕作阮甫の伝記を著すなど、蘭学・洋学を含む歴史学の

知識も豊富であった。これらのことから、呉の考える音楽が患者の慰めに繋がるという思想の重視は、江戸期幕末の蘭学から得た知識の地盤上に、呉が実際に留学先で音楽療法の実践に触れることにより開花した可能性が高いと考えられる。なお、呉の著したシーボルトや箕作阮甫の伝記に関しては、例えば次のような著作が挙げられる。

呉秀三『シーボルト 其生涯及び功業』、岡田靖雄編『呉秀三著作集 第一巻 精神病学篇』思文閣出版、一九八二年、三一八―一頁。

呉秀三『シーボルト翁の伝』、岡田靖雄編『呉秀三著作集 第二巻 精神病学篇』思文閣出版、一九八二年、八二―一九四頁。

呉秀三『箕作阮甫』大日本図書株式会社、一九一五年、一一四頁。

(58) 前掲『精神療法』七四頁。

(59) 松下正明編『精神医療の歴史』中山書店、一九九九年、三五七頁。

(60) 著者未詳「雑報」『神経学雑誌』第一巻第一号、一九〇二年、八五頁。

(61) 東京府巢鴨病院編『明治三十五年東京府巢鴨病院年報』一九〇三年（国立国会図書館所蔵）。

(62) 救治会の変遷については、次の文献を適宜参照した。

日本精神衛生会編『図説 日本の精神保健運動の歩み——精神病患者慈善救治会設立一〇〇年記念』日本精神衛生会、二〇〇二年、四六―七二頁。

(63) 『東京府巢鴨病院年報』は散逸されており、国立国会図書館、東京大学医学図書館、及び東京都立松沢病院で資料収集を行ったが、現段階では一九八七（明治三十）年から一九〇二（明治三十五）年、一九〇三（明治三十六）年、一九〇五（明治三十八）年から一九〇七（明治四十）年、一九一一（明治四十四）年、一九一二（明治四十五）年のものしか調査できていない。なお、一九〇二（明治三十五）年以前には音楽に関する項目は見当たらず、一九〇七年についても音楽に関する項目は見当たらなかった。

(64) 三宅鑑「救治会の想い出で」『救治会会報』第五二号、一九三二年、二

頁。

(65) なお、「精神病患者慈善救治会」の設立、及び「精神病患者慈善救治会」主催により、同会の周知を目的として一般の人々を対象に行われた慈善音楽会についての内容は、一九〇二（明治三十五）年十一月二十三日付の『読売新聞』「精神病患者慈善救治会の創立」、同日付の『東京日日新聞』「精神病患者慈善救治会」、同年十二月三日・四日・六日付の『読売新聞』連載記事「精神病患者慈善救治会音楽会」などによって紹介されている。

(66) 前掲『明治四十四年東京府巢鴨病院年報』（国立国会図書館所蔵）。

なお、救治会は音楽会のはかに、慰安会や演芸会も一九〇三（明治三十六）年より年に数回開催しており、そこでも音楽鑑賞が含まれていた。この慰安会及び演芸会に関しては、『朝日新聞』及び『読売新聞』で以下のように複数回紹介されており、当時の関心の高さがここからも窺える。

著者未詳「精神病者の園遊会」『朝日新聞』一九〇三年六月八日朝刊、三三六頁。

著者未詳「巢鴨病院の園遊会」『朝日新聞』一九〇三年八月十日朝刊、二二四頁。

著者未詳「巢鴨瘋癲病院の慈善演芸会（上）」『朝日新聞』一九〇五年二月十四日朝刊、六面。

著者未詳「巢鴨瘋癲病院の慈善演芸会（下）」『朝日新聞』一九〇五年二月十五日朝刊、六面。

著者未詳「巢鴨病院の大園遊会」『朝日新聞』一九〇五年十月二十八日朝刊、六面。

著者未詳「巢鴨病院園遊会」『読売新聞』一九〇五年十月二十九日、三三六頁。

著者未詳「巢鴨病院の秋季園遊会」『朝日新聞』一九〇五年十月三十日朝刊、六面。

著者未詳「巢鴨病院 昨日の園遊会」『朝日新聞』一九〇五年十月三十一日朝刊、三面。

著者未詳「精神病患者慰籍演芸会」『読売新聞』一九〇七年十一月十一日朝刊、三三六頁。

著者未詳「精神病患者慰籍演芸会」『読売新聞』一九〇七年十一月十一日朝刊、三三六頁。

著者未詳「精神病患者慰籍演芸会」『読売新聞』一九〇七年十一月十一日朝刊、三三六頁。

著者未詳「精神病患者慰籍演芸会」『読売新聞』一九〇七年十一月十一日朝刊、三三六頁。

著者未詳「精神病患者慰籍演芸会」『読売新聞』一九〇七年十一月十一日朝刊、三三六頁。

著者未詳「精神病患者慰籍演芸会」『読売新聞』一九〇七年十一月十一日朝刊、三三六頁。

著者未詳「精神病患者慰籍演芸会」『読売新聞』一九〇七年十一月十一日朝刊、三三六頁。

著者未詳「精神病患者慰籍演芸会」『読売新聞』一九〇七年十一月十一日朝刊、三三六頁。

著者未詳「菓鴨病院の園遊会」『読売新聞』一九〇八年五月二十五日朝刊、三面。

著者未詳「狂人一日の遊楽―菓鴨病院の慰安会」『読売新聞』一九一一年十月三十日朝刊、三面。

(67) 欧米では、既に病院において蓄音機を用いて患者に音楽を聞かせることによってもたらされるリラクゼーション促進効果に注目されていた。日本においても「病院の蓄音機使用」という題名で一九〇〇（明治三十三年）十二月十二日の『読売新聞』に次の内容が紹介されている。

「此程、米国より帰朝せし人の話に依れば、米国紐育に於ける公私の各病院にては、患者を慰撫するため、蓄音器を備え付け、聴疾患者の枕頭へ之を持ち運び、高尚なる音楽を奏せしめ、或は高僧の説教又は名望家の演説等も聴かしめ居れりという。我国の病院にても、早晚これに習うことなるべし。」

このことから、当時、広く日本でも蓄音機の効果については知られていたものと思われる。また、蓄音機から聴取する音楽が麻酔効果を増進させるとして、一九〇四（明治三十七）年の『中外医事新報』でも「音楽の麻酔経過に及ぼす作用」という題名で、次の内容が紹介されている。

「一千九百一年、ラボー氏は、パリ医学会の席上にて、音楽が麻酔の経過に佳良の作用を呈することを報告せしが、ロート氏は、ベルヌ大学にありて、三百人の患者に就いて、音楽の麻酔の経過に及ぼす作用を研究し、ラボー氏の説の誤まらざることを認めたり。音楽は、蓄音機により、其受音器を患者の耳に接合せしめたり。其試験の結果に依れば、(一)麻酔は音楽の結合によりて、感作を受け、ゲルトネル氏血圧計を以て之を測るに、血圧は音楽を奏すると共に昂進す。(二)麻酔は之によりて安静且平等なるを得、(三)興奮期は短し、(四)嘔吐を発することなく、覚醒後、悪心を覚えることも稀なり。(五)已に一回依的兒麻酔又は、哥羅彷彿麻酔を受けたる者は、音楽麻酔は通常の麻酔に優れることを認む。」

なお、これらの蓄音機に関する記事に関しては、次の文献を参照のこと。
著者未詳「病院の蓄音器使用」『読売新聞』一九〇〇年十二月十二日朝刊、三面。

著者未詳「音楽の麻酔経過に及ぼす作用」『中外医事新報』第五八四号、一九〇四年、六二頁。

(68) 東京府菓鴨病院編『明治四十五年東京府菓鴨病院年報』一九一三年（国立国会図書館所蔵）。

(69) 同前。

(70) 東京府菓鴨病院編『〇〇〇〇殿拳動帳「明治三十八年六月二四日入院」』（未刊資料 東京都立松沢病院内「日本精神医学資料館」所蔵）

なお、明治三十八年に行われた精神病患者慈善救済会主催の大園遊会の様子は「夢路之夢」という患者の手記に記されている。これについては次の文献を参照のこと。

岡田靖雄・橋本明編『精神障碍者問題資料集成』戦前期・第一巻、二〇一〇年、六花出版、三四七―三四八頁。

(71) 東京府立松沢病院編『東京府立松澤病院 病者運動会其他慰安会 書類綴』（未刊資料 東京都立松沢病院「日本精神医学資料館」所蔵）。東京府立松沢病院編『東京府立松沢病院 病院慰安書類綴』（未刊資料 東京都立松沢病院「日本精神医学資料館」所蔵）。

(72) 宇都宮市医師会編『字医会報』一九七七年（東京都立松沢病院「日本精神医学資料館」所蔵）。

(73) 東京府立松沢病院編『昭和十年東京府立松沢病院年報』一九三六年（国立国会図書館所蔵）。

在日中国人女子留學生の理想的女性像 ——『中国新女界雜誌』の翻訳記事を中心に——

朴 雪梅

はじめに

一九〇七年二月、在日中国人女子留學生の燕斌^①を編輯兼發行人とする女性向けの雑誌『中国新女界雜誌』^②（中文、以下『新女界』と略記する）が東京で創刊された。月刊誌であり、第六号まで刊行されているが、現存するものは第五号までで、第六号は残存していない。第六号には、「女子の革命実行には暗殺を手段とすべし」との過激な文章が載せられていたため、同年七月に東京警視庁から出版禁止命令を受けたという^③。

『新女界』の販売に関しては、日本では主に東京を中心として販

売代理店が置かれていた。一方、中国国内では上海、天津、北京、武昌、南京、煙臺、蘇州などの大都市をはじめ、江西省、広東省、雲南省などの各省まで販売網が広がっていた。第六号までしか発行されていないが、その販売数は、当時日本で発刊されていた中国語雑誌のうち最もよく売れたという『民報』に次ぐものであり、一部に達している^④。ここに雑誌『新女界』の中国人女性への影響力を窺うことができる。

これまで『新女界』は、中国人女性の日本留学史、中国婦女運動史及び中国人女性史など様々な方面の研究書において頻繁に言及されている^⑤。しかし、これらの著述では雑誌『新女界』それ自体が研究対象とされてはならず、中国人女子留學生たちの社会活動の一環

としてその名が挙げられるだけで、その記事内容に立ち入って系統的に論じられることはほとんどなかった。

近年、若干の論文に、『新女界』に見られる日本からの影響及び中国人女子留学生の女性観を考察しようとする意図が見られるが、その内容に踏み込んで系統的に検討したものは見当たらず、関根ふみの論文「中国の教育近代化と女性への影響——『中国新女界雑誌』にみえる女性観の考察を中心として」は、「発刊詞」についての検討に止まっている。

『新女界』の第一号から第五号には、中国の女性同胞に自分たちが置かれている地位の低さに気づかせ、また彼女たちの奮起を促すため、欧米諸国の女性たちの立身伝や女子教育状況、世界各国における婦人たちの地位などに関する著述が数多く翻訳されていた。また、特に第四号からは、家政、女芸、通俗科学知識など、翻訳内容が多様化する傾向が見られる。このように、翻訳記事が雑誌全体で重要な位置を占めているにもかかわらず、これまでの先行研究ではこの点について何も言及されてこなかった。

また、『新女界』に掲載された伝記や欧米諸国の女性たちに関する翻訳記事は、洋書から直接ではなく、日本の訳書からの重訳である。したがって、日本人によって再構築された西洋女性に関する論述を、中国国内外の中国人の人々に宣伝しようとするとき、中国人女子留学生たちがこれらの思想をどのように認識し、どのように取

捨選択して翻訳したのか、という問題についても究明する必要がある。

本稿では翻訳記事を検討する前に、まず『新女界』と同時期に発行された女性向けの雑誌と比較し、『新女界』の発刊意図及びその性格を考察する。次に、大きく女子教育／女性論、伝記、実学教育に分けられるこの雑誌の翻訳記事に注目し、中国人女子留学生たちはどのような日本の著書・訳書を翻訳したのか、またどのような意図から翻訳を行ったのか、その際、日本の女子教育／女性論からどのような影響を受けたのか、などについて究明することにより、『新女界』に見られる中国人女子留学生たちの理想的女性像を明らかにすることが本稿の目的である（本稿に引用した各原典該当箇所は日本語訳は著者による）。

一、『中国新女界雑誌』の発刊意図及びその性格

雑誌『新女界』が在日中国人女子留学生たちによって創刊されたのは、日本への中国人女子留学がピークを迎えた一九〇七年のことである。当時の女子留学生たちは中国においてすでに教育を受け、一定の知識のある上層階級の女性がほとんどであった⁷⁾。彼女たちは日本で科学的知識を学習したばかりでなく、雑誌を創刊して近代的な女性解放思想を積極的に中国国内の女性たちに宣伝しようとしてい

た。

当時は『新女界』以外にも、中国国内では上海を、海外では東京を中心として『女子世界』⁸、『中国女報』⁹、『天義報』¹⁰などの婦人雑誌が創刊されていた。これらの雑誌は婦人向けとはいえ、女性だけで運営されていたわけではない。たとえば『女子世界』は、終始一貫して男性が編集長を務めていた。一方、『天義報』は何震、陸恢権など五人の女性を発起人として創刊されたが、実際に主導権を握っていたのは何震と劉師培の夫婦で、その記事の主な執筆者は夫の劉であった。したがって、女性によって創刊されただけでなく、国内外において最も人気を得た婦人雑誌は『新女界』が初めてであったと言える。

『新女界』の寄稿者はほとんどが女子留学生であった。彼女たちは熱心に勉強すると同時にペンネームを使って積極的に投稿していた。編輯兼発行人である燕斌も、煉石という筆名を使って「発刊詞」をはじめ、総計三十余篇の文章を誌上に発表している。この雑誌の目次は第三号までは図画、論著、演説、訳述、伝記、記載（国内外で発生した事件などの記録）、文芸、談叢、時評（国内と国外）、小説から成っているが、第四号になると、図画、論著、演説、伝記（翻訳）、家庭（翻訳）、教育界（翻訳）、女芸界（翻訳）、通俗科学（翻訳）、衛生顧問（翻訳）、文芸、小説に変わり、翻訳記事が大幅に増えている。

「発刊詞」が述べているように、『新女界』は「新道徳、新思想を活発にして女子を教育し、それによって国家に真の女国民を得さしめ、教育の範囲を広め、社会の魔害を解消して国民の精神を向上させる」¹¹ことを意図して発刊された。つまり、この雑誌の最終目的は、女子教育を通して国家に役立つ女国民を育成することにあつたと考えられる。

「女国民」という言葉は、当時男性のみを表した「国民」に対して作り出された造語で、一九〇四年の時点ですでに中国の女性向け雑誌に登場していた。たとえば、『女子世界』の「発刊詞」において、金天翮¹²は、二十世紀の中国人女性を「文明の花」と喩え、「二十世紀の女国民」と称している。さらに「女性は国民の母なり。中国を新たにせんと欲すれば、女性を新たにすべく、中国を強くせんと欲すれば、必ず女性を強くすべし。中国を文明化せんと欲すれば、必ず中国の女性を文明化すべく、中国を救済せんと欲すれば、必ず女性を救済すべし。これは疑いのないことである」¹³と述べている。彼は、中国を文明化するにせよ、救国の道を実現するにせよ、必ず女性から着手すべきであると主張しているが、その根拠は女性が国民を産む「母」だからである。

また、当時『女子世界』の編集長を務めていた丁初我も、「女子世界頌詞」において「国民という者は国家の分子であり、女子という者は国家の公母である」と述べ、その末尾で「女世界万歳」、「女

国民万歳」、「女中国万歳」と高唱している。¹⁵ 一方、第四号の「女子家庭革命説」において丁は、「女国民」という言葉は使わず、「国を創らんと欲すれば、まず家を造るべし。国民を生み出そうと欲すれば、まず女子を生み出すべし」と「国民の母」の育成を繰り返して強調した。

丁初我のほかにも、亜特は第七号の「論鑄造国民母」で、女性を「国民の母」として「鑄造」すべきであると述べており、¹⁶ 時造は第一二号の「婦人之教育」で、次の国民の育成を担う婦人たちの教育を提唱していた。¹⁸ つまり、『女子世界』の知識人たち（主に男性知識人たち）は当時の女性たちに、国民としての女性の主要な義務は、次世代国民を育成する「国民の母」になることであると説いていたのである。

『女子世界』とは異なり、『新女界』は高尚な国民を生み育てる「母」の役割を強調するのではなく、男性と同じく一人の国民として国家の近代化に参画できる「女国民」の養成を目指した。煉石はこの目的を実現する手段として「本報五大主義」を提唱した。五大主義とは、第一に女性に関する新しい学説を發明する（發明關於女界新学説）、第二に各国の女性の新文明を輸入する（輸入各國女界新文明）、第三に道德を提唱し、教育を鼓吹する（提倡道德鼓吹教育）、第四に旧習慣を打破し、新社会を作る（破舊沉迷開新社會）、第五に情宜を結合し、幽遺を表彰する（結合感情表彰幽遺）ことである。¹⁹

第一条の「女性に関する新しい学説を發明する」において煉石は、「中国の女性たちが昔から暗黒状態に陥っているのは、旧学説が蔓延しているためである。新しい女性を作るには、不公平で不道德な旧学説を撲滅し、新知識、新理想から最新の学説を發明しなければならぬ」と主張している。中国は長い間、儒教思想に支配され、「男尊女卑」、「女子は才無きことが徳」という封建思想が社会に根強く浸透していた。学問がない女性たちは常に「服従」を強いられ、悪習慣に束縛されていた。そのため、煉石をはじめ当時の女子留学生たちは、その批判の矛先をまず旧学説、すなわち儒教思想に向けたのである。

たとえば、第三号の「女子は才無きことが徳論を駁する」において趙之耀は、まず「女子は才無きことが徳」という儒教の古臭い論調に反駁した。また「学問で競争する優勝劣敗の二十世紀では、男子はもちろん女子も才がなければ独立できず、社会で通用しなくなる。西洋各国を見ると男女平等で、皆生計を立てている。男性に頼らず生活しているため、国も発展している」と述べている。つまり、趙が求めた新知識、新理想のモデルは西洋人女性であった。そして第四号の「男女並尊論」（著者不明）では、男尊女卑の弊害は家庭内、国内だけに止まらず、自国が列強諸国に侵略される羽目にもなる。これを改善するため、女性に学問を習得させ、独立した地位と権利を獲得させるべきであると主張している。

この「五大主義」において、煉石は女性に関する最新学説の発明を第一主旨としている。しかし、中国人女性たちの学問はまだ幼稚な段階にあり、専ら自力による発明に頼ることはできない。そのため、「翻訳、訳述などを通して、西洋各国および日本の女性に関する新文明、新道徳を輸入し、各国の女性の責任、権利を学ぶしかない」として、煉石は第二条に「各国の女性の文明を輸入する」を挙げた。

『新女界』を見ると、「凶画」欄から「訳述」欄、「伝記」欄、「記載（国外で発生した事件などの記事）」欄、「時評（国外）」欄において、世界各国における女性に関する図版や論述が数多く掲載されている。特に第四号、第五号になると、翻訳の分量は全雑誌の半分を占めるようになる。これは、同時期に発行された雑誌『女子世界』、『中国女報』、『天義報』ではあまり見られない新傾向であった。

『女子世界』、『中国女報』、『天義報』に翻訳記事がまつたくなかったわけではない。たとえば、『女子世界』では「看護婦南的爾（看護婦ナイチンゲール）」（一九〇四年、第五号）、「女文豪海麗愛德斐曲士（女性文学者ハリエット・ピーチャー・ストウ）」（一九〇五年、第一号）、「女刺客沙魯士格児埜（女刺客シャーロット・コルデイ）」（一九〇五年、第二号）など、外国人女性たちの伝記が紹介されている。

しかし同誌では、外国人女性の伝記以外にも、花木蘭（一九〇四

年、第三号）や梁紅玉（一九〇四年、第七号）など中国史に見られる女英雄たちを数多く紹介しており、その数は外国人女性の伝記よりも圧倒的に多かった。これに対し、『新女界』の翻訳はそのほとんどが欧米諸国の女性たちの伝記である。

他方、『中国女報』には伝記の翻訳はなく、秋瑾が訳した「看護学教程」が掲載されていた。また、『天義報』は主に無政府主義を主張・宣伝する雑誌であったため、中には無政府主義に関する翻訳が数多く見られるが、女性の伝記としては「法國女傑露依斯傳（フランスの無政府主義者ルイズ・ミッシェル）」（第二号、一九〇七年六月二十五日）、「露國革命之祖母婆利蕭斯楷傳（ロシア革命の祖母ブレシコフスカヤ）」（第四号、一九〇七年七月二十五日）程度であった。欧米女性の伝記を中心に翻訳したばかりでなく、女子教育／女性論、実学教育など、幅広い分野で大量に翻訳を行ったのは『新女界』だけである。これは同時期に発行された婦人雑誌と最も異なるところであった。

つまり、翻訳記事は『新女界』全体の中でも重要な地位を占めており、ここには、新知識、新思想に触れながら、近代的女子解放思想を吸収し、女子解放を実現するために努力していた当時の中国人女子留学生たちの姿勢が顕著に見られる。

第三条の「道徳を提唱し、教育を鼓吹する」で、煉石は「今までの女性の道徳は、男性に対する絶対服従を意味している。その結果、

中国人女性たちの人格は抑圧されてきた。女性は女国民ではなく、単なる男性の玩物にすぎなかった。そこで本雑誌は改良を求め、女性たちの新道徳を打ち立て、高尚な理想と独立の人格をもつ女性の育成を目的とする⁽²⁶⁾と述べている。女子留学生たちは、中国人女性たちのために新道徳を打ち立てることが重要だと考えていた。たとえば、巾侠は第一号に「女徳論」を書き、女性の新道徳として「慈愛、高尚、俠烈、勇毅」の四項目を挙げている。

さらに、中国人女子留学生たちは女子教育をも重視していた。第二号の「女界と國家の關係」の中で、煉石は「人（男、女）を積んで家となり、家を積んで国になるように、女性と國家は大きな関係がある。中国では纏足という旧習慣があるが、これは病を招き子孫にも影響を与え、結局は人種の健全を得ることができなくなる。少女期に必要なのは纏足ではなく、教育である」と述べている。また、清如⁽²⁷⁾は第二号の「女学を論ずる」において、「女子教育の興廢は體質の強弱、徳性の賢否、家の盛衰、国の存亡、種族の勝敗にまで関わってくる」と女子教育の重要性を説いている。このように、まず古い社会の道徳を批判し、「女界と國家」の關係を強調し、国を守るためには女子教育が必要であると説くのである。

『新女界』第五号までの記事には、第四条と第五条についての解説は見当たらない。第四条には「旧習慣を打破し、新社会を作る」が、第五条には「情宜を結合し、幽遺を表彰する⁽²⁸⁾」が挙げられている。

る。旧習慣に関しては、纏足に反対する文章以外にも、煉石の「中国の婚俗に関する五大弊説」（第三号、四号）と、フランス留学生陳籙の寄稿文「中国大恥の一斑」（第四号）が挙げられる。

「中国の婚俗に関する五大弊説」において煉石は中国の婚姻制度を取り上げ、中国婚俗上共通する弊害をとして「媒酌の弊」、「早婚の弊」、「迷信術数の弊」、「聘儀奩贈の弊」を指摘している。一方、陳籙は初めて「納妾蓄婢」の問題に触れ、我が国民の大恥として妾を持つことと下女を置くこと⁽²⁹⁾を挙げ、中国社会に残る旧慣習を批判した。

このように、『新女界』の執筆者たちは煉石の「五大主義」に基づいて、中国の女性たちに、まず「男尊女卑」、「女子は才無きことが徳」という古来の儒教思想や旧慣習から脱し、教育を受けることによつて、男女平等、男女同権を実現するように促した。また国家思想を發展させ、新しい道徳や独立精神をもち、男性と対等な立場に立つて、「国民」としての権利を享受すると同時に義務をも担う「女国民」を目指したのである。

当時、日本では中国の二大政党の機関誌（改革派の梁啓超が創刊した『新民叢報』と革命派が創刊した雑誌『民報』）が発行されていた。それにもかかわらず、両雑誌には女性解放論が全く見出せなかった。「五大主義」の第一条において煉石は、「現在最も有名な二大政党の機関誌には、女界という言葉すら出ていない」ことを批判し、われ

われ自身が中国の女性問題の実情を踏まえて新しい女性学説を創設しよう、と呼びかけている。²⁹⁾つまり『新女界』は、改革派か革命派かという中国の政治的対立に距離をおき、女性による女性の解放を提唱し、女国民の養成を最終目的とする雑誌であった。そして、同時期に発行された婦人雑誌とは異なり、翻訳を主な啓蒙手段としていたと考えられる。

二、翻訳対象から排除された日本の女子教育／女性論

1. 下田次郎の『女子教育』と媧魂抄訳の「欧米之女子教育」

媧魂³⁰⁾は雑誌『新女界』の第二号から第五号にかけて、下田次郎の著書『女子教育』を抄訳し、タイトルを「欧米之女子教育」（傍点は引用者）とした。本節では主に、このタイトルの意図を探り、下田の女子教育論が媧魂の抄訳によつて、どのように変容し、またそれは何を意味するのかを明らかにしたい。

下田次郎（一八七二～一九三八）は、明治時代の女子教育の振興に多大な貢献を果たした人物の一人で、女子高等師範学校教授として女子教育に携わった。一八九九年、海外の女子教育の研究を明治政府から命じられた下田は、ドイツ、フランス、イギリス、アメリカへ留学する。ドイツのイエナ大学で一年間、教育学、近世哲学史のほか、生理的心理学の講義を受講し、現地の女学校をも見学した。

その後、ソルボンヌ大学（パリ）やロンドン大学にも転学して聴講し、一九〇二年にアメリカの主な都市の学校を参観後、帰朝している。³¹⁾

彼の著書『女子教育』は、欧米留学から帰国後の一九〇三年に、文部省及び東京府の夏期講習会で行った講義に加筆修正したもので、一九〇四年に金港堂から出版された。『女子教育』は帰朝後間もないの著書であるため、欧米留学での女子教育についての見聞が多分に反映されていると推測される。以下は、下田が著した『女子教育』の目次と項目を簡単に纏めたものである。

緒論 女子教育の必要、男子及び女子の教育学

第一編…女子の身体

身体の成長、新陳代謝及び出産と死亡、男女の体力など

第二編…女子の心理

第一 知的作用…感覚及び直観、観念の進行、女子に於ける

観念の進行、言語と言語の内容との関係、女子と美術、夢、

思考

第二 感情…形式的感情、智的感情、美的感情、道徳的感情、

自我の感情及び同情、女子の感動性

第三 意志…欲望、選択、実行、品性陶冶

第三編…女子の教育

第一 女子教育本論…女子教育の目的、家庭、学校、境遇、

教授の意義、教授の要件、教授の方法、教調

第二 女子教育と衛生…体育、食物及び衣服、精神の衛生、

学科過重、時間割、試験、女子の機能的循環、睡眠

第三 欧米の女子教育…古来教育の趨勢（教育の起原、教育

の趨勢、教育上男女の関係、女子の初等教育、女子の高等教育

など）、独逸の女子教育（ドイツ女子教育の歴史、十九世紀の

女学校、女子の中等教育、女子の高等教育など）、佛國の女子

教育（佛國女子教育の歴史、女子の中等教育、女子の高等教育

など）、英國の女子教育（英國女子教育の歴史、女子の中等教

育、女子の高等教育、女教員の養成など）、米國の女子教育（米

國の女子教育、女子教育の中等教育、女子教育の高等教育、女

教員の養成など）

付録 女性について、男女交際について

（傍線は引用者による）

これから分かるように、『女子教育』の構成は大きく第一編「女子の身体」、第二編「女子の心理」、第三編「女子の教育」から成っており、まず女性の身体と心理の特色を系統的に論述したうえで、その特徴に基づいて女子を対象とする教育論を説いている。下田は「殆ど同じことを違ふた言葉で繰り返して居る」当時の日本の女子

教育の状況を批判し、自分の著書は日本における女子の身体及び精神に関する最初の系統的論述であり、科学的根拠に基づいて論じたと言明している。⁽³⁴⁾

下田の考えた日本の女子教育の目的は、第三編の第一「女子教育の目的」に窺うことができる。それは「婦徳」、「良妻」、「賢母」、「女子の職業」、「女子の生活を完全ならしむる他の準備」という五つの女子の自分を育成することを目的としている。⁽³⁵⁾ その中で下田は、江戸時代に求められた男尊女卑観を排除し、夫に絶対服従を強いた従来の主張を批判して、国家の立場から「良妻」と「賢母」の育成を求めたばかりでなく、「良姑」という概念を加え、良い姑となるための心得を高等女学校で教えるべきであると主張する。また「女子の職業」では女子も独立して生活できるように職業の準備教育を施すべきであると述べ、適当な職業として、下女、売り子、電話掛り、工女、看護婦、産婆、教師などを挙げる。そして最後に、女性たちの美的教育の必要性や社交性、健康な身体の育成を求めている。⁽³⁶⁾

さらに、同著書の第三編第三で下田は、「外國の教育行政及び教育事情を纏めて書いたものが、我國「日本」には不思議にも甚だ少ない今日、其一部たる女子教育に就て、多少参考とならば幸である」として、欧米諸国の女子教育の歴史や現況を記述している。⁽³⁷⁾ 下田の意図は日本の女子教育を欧米の水準に引き上げることにある。⁽³⁸⁾

この著書はあくまでも日本向けのものであった。

媯魂が下田の著書『女子教育』を抄訳し、「欧米之女子教育」（傍点は引用者）というタイトルを付けた理由は、彼女が翻訳した部分を確認すれば明らかである。そのタイトルが示すように、媯魂は下田の緒論から第三編の第二部分までを全部省略し、第三編の第三部分、つまり欧米の女子教育についての記載のみを選んで翻訳した。実際に媯魂が翻訳したのは傍線を引いた部分で、点線を引いた部分は翻訳する予定であったが、『新女界』の廃刊によつて実現しなかった。その翻訳内容を対照して見ると、原文を忠実に直訳しており、原著の内容とほぼ一致していることが分かる。³⁹⁾しかし、正しい理解とは言えないところも部分的に見られることは事実である。

下田は生理学、心理学に基づき、女子の本分である良妻や賢母の育成を目的とする女子教育論を主張したのに対して、媯魂をはじめ当時の中国人女子留学生たちは、教育を通して男性と平等な立場に立ち、同等な権利と義務を果たす女国民を目指していた。それ故に、まだ纏足から解放されておらず、識字教育もほとんどされなかった当時の中国人女性に対して、女性の身体及び精神についての系統的な知識を与えるよりも、どのようにして自身が置かれた地位を認識させ、女子教育へと導くかが急務だったかも知れない。つまりこれがまさしく、媯魂が日本の女子教育論ではなく、欧米各国女子教育の状況のみを選択して、翻訳した理由である。⁴⁰⁾

媯魂が下田の『女子教育』を抄訳する以前から、中国知識人たちは日本の女子教育（論）を翻訳していた。黄湘金の論文「三部日記『女子教育（論）』在晚清中国」によると、成瀬仁蔵の『女子教育』（二八九六年）は一九〇二年に訳書彙編社（中国人男子留学生たちが一九〇〇年に組織した団体で、主に日本の明治維新に関する著書や、憲法、軍事、教育に関する著書を翻訳していた）によつて、永江正直の『女子教育論』（二八九二年）は一九〇二年から一九〇三年にかけて銭単士厘（浙江省出身、夫は清国の外交官）という女性によつて翻訳されたという。⁴¹⁾したがつて、下田の『女子教育』の抄訳以前に、中国人女子留学生たちが日本の女子教育書を知っていた可能性は高いにもかかわらず、媯魂が下田の著書から欧米の女子教育の記述を選んで翻訳したということは、成瀬や永江と異なり、⁴²⁾下田のみが欧米の女子教育の歴史や現況などに関する情報を系統的、直接的に提供していたからであろう。

2. 大澤岳太郎の『日本婦人待遇論』と轉坤抄訳の「婦人待遇論」
他方、轉坤は『新女界』の第一号から第五号に分けて、大澤岳太郎の『日本婦人待遇論』を抄訳し、タイトルを「婦人待遇論」とした。翻訳内容を比較する前に、まず大沢が『日本婦人待遇論』を著した目的を考察したい。

大澤岳太郎（二八六三〜一九二〇）は、日本における比較解剖学

の開祖である。⁽⁴⁴⁾ 大澤は生涯、解剖学や胎生学の著書を数多く出版しているが、そのうち婦人に関する著書は『日本婦人待遇論』が唯一のものである。この書は、彼がドイツ留学から帰国後の一八九九年に書いたもので、東京南江堂から出版された。

「自序」において大澤は「獨逸國に逗り専門學事を脩むるの傍ら親しく其國人と往来し其家内の調和せる其家の富める其人の健康なる殊に其婦人待遇の厚を見る毎に羨望に堪へず又之を故郷に顧み之を一身の經歷に比し却て痛嘆する者數矣竊に以爲く我國の隆盛を促し人生の至樂を謀るには先づ一家の平和を致すにあり婦人の待遇を改むるにあり⁽⁴⁵⁾」と、この本を著した意図を述べている。そして、「外界の大勢を察し之を自心に顧み始めて處世の方を得べき者なる」ため、本論ではまず世界各国古今の婦人待遇を略叙し、また外国人の日本婦人に関する評論を抄録し、最後に著者の意見を述べたという。⁽⁴⁶⁾ 『日本婦人待遇論』（傍点は引用者）のタイトルからも分かるように、大澤の焦点は世界各国の婦人たちではなく、日本の婦人たちであった。

以下は、大澤の原著及び轉坤が抄訳した「婦人待遇論」の具体的な内容である。轉坤は、傍線を引いた部分のみを翻訳している。

第一篇…女子一般の待遇

第一章…女兒としての待遇

第二章…婦人としての待遇

第一…未開人種に於ける婦人の位置

第二…昔時開化人民に於ける婦人の位置

第三…イスラヘルに於ける婦人の位置

第四…希臘に於ける婦人の位置

第五…羅馬の昔時に於ける婦人の位置

第六…女子と宗教との關係（モハメット宗、基督教、佛教、儒教、基督教を奉ぜざる歐羅巴に於ける婦人の位置）

第七…歐羅巴中古に於ける婦人の位置

第八…歐羅巴近世に於ける婦人の位置（獨國、英國、佛國、

西班牙及伊太利、スラーウエン人種、露西亜）

第三章…母としての婦人

第四章…繼母としての婦人

第二篇…日本の女子

第五章…（日本の女子に対する）外国人の評論

第六章…女性に就いての非難

第七章…男女の區別

第八章…女子待遇の發達

第九章…男子の弊風

第十章…女子に向いての注告

大澤は『日本婦人待遇論』を大きく第一篇「女子一般の待遇」と第二篇「日本の女子」に分けて著しているが、その分量を比較して見ると、前者が八〇頁で後者が一三〇頁を超えている。ここからも、大澤の焦点が日本女性に置かれ、第一篇は日本の女子が参照すべき資料として提供されていたことが分かる。

一方、轉坤はここに見られるように、大澤の第一篇「世界各国婦人の待遇（女性の地位）」だけを選んで翻訳し、日本女性に関する部分は全部省略している。またこの抄訳の冒頭で「本書を抄訳した目的は、我が国の女性たちが世界各国の婦人の待遇を参考として、自身自身の位置を自覚することである」と述べている。轉坤は、この翻訳を読んで古今東西、世界各国の婦人の待遇を知った中国の二億の女性同胞が、自分自身の置かれた位置を自覚して立ち上がることを強く願ったが、その際、日本の女性たちは参考とされなかったのである。

媯魂が抄訳した「欧米之女子教育」にしろ、轉坤が抄訳した「婦人待遇論」にしろ、彼女たちの理想的モデルは、西洋の女子教育に關する知見を日本の国情に合わせて再構成した日本人のための近代的女子教育／女性論ではなく、日本の書籍に紹介された西欧諸国の女子教育／女性論そのものであった。つまり、当時の日本の書籍は中国人留学生たちが欧米世界を見る覗き窓のような役割を果たしていたのである。

『新女界』は「翻訳」欄以外にも、「記載（国外の部）」欄と「時評（国外の部）」欄で欧米諸国婦人の政治活動を紹介している。⁴⁸唯「日本婦人の政治運動を紹介しているのは煉石で、彼女は「日本婦人の政治運動」という論説で、日本は欧化主義を実施して四十年になるが、日本の女性たちはまだ政治上においては国民としての権利が獲得されていないと指摘した。その一方ですでに、福田英子（二八六五〜一九二七）のように真剣に女子の権利を取り戻そうとする女性も現れていると、その萌芽的現象を認めている。⁴⁹

当時の日本政府は女性の政治参加に反対し、女性による「政治上の集会・演説」は嚴禁とされていた。その日本において中国人女子留学生たちは、国家思想を發展させ、男性と同等に活動できる女国民に憧れており、彼女たちの理想的女性のモデルは、すでに独立した人格を持ち、男性と対等の「女国民」として社会活動を行いうる西洋の女性たちであった。つまり、政治上の「独立した人格」がまだ確立されていなかった日本女性に關する著述は、最初から中国人女子留学生たちの見做う対象から排除されていたのである。

三、欧米人女性の伝記を重訳した意図 ——日本語訳との比較を通して

雑誌『新女界』の第一号から第五号には、七人の欧米人女性の立

身伝が紹介されている。それは、中俠訳「ナイチンゲール夫人伝」(第一、二号)、靈希訳「ガレット・フラー・オソリー女史伝」(第一号、アメリカの有名な新聞記者)と「メアリー・リオン女史伝」(第二号、アメリカの教育家)、梅鑄訳「ジャンヌ・ダルク伝」(第三号)、灼華訳「リバモア女史伝」(第四号、アメリカの演説家)、柴旃訳「エリオット女史伝」(第四号、英国の小説家)と訳者不明「モット女史伝」(第五号、アメリカの社会運動家)である。

梅鑄訳「ジャンヌ・ダルク伝」⁽²⁹⁾を除いて、ほかの欧米人女性の伝記の原著と見られるのはサラ・K・ボルトン⁽³⁰⁾(Sarah Knowles Bolton、一八四一〜一九一六)が一八八六年に書いた『*Lives of Girls Who Became Famous*』である。しかし、中国人女子留学生たちは洋書から直接に翻訳したのではなく、一九〇六年に根本正によつて翻訳された著書『欧米女子立身傳』を重訳している。それはたとえば、灼華が訳した「リバモア女史伝」と根本訳を対照してみれば明らかである。

根本は「演説家・リバモア Mary A. Livermore」⁽³¹⁾において、「女史ボストン市に生れ市立小學にて修業せるが小學生徒時代の女史は常に貧弱なる生徒に同情を表し富豪の子弟を挫きたるを以て男性も女性も女史の義侠心に敬服し、儕輩の間に非常に重ぜられたりと云ふ」と翻訳したのに対し、灼華は「女史生於波士敦在市立小學校肄業當小學生時代就有扶弱抑強的義侠心見了貧困生徒深表同情見了富豪子弟反生厭棄所以同學中没有一个不敬服」となっている。原文の

漢字をほぼそのまま訳文に取り入れていることから分かるように、灼華は根本の訳書を忠実に直訳している。⁽³²⁾ほかの伝記もほぼ同様の逐語訳である。

ところで、中国人女子留学生たちはなぜ、根本の著書からこの六人を選び、翻訳したのだろうか、その取捨選択の意図はどこにあつたのだろうか。この理由を探るために、まず根本が『欧米女子立身傳』を翻訳した意図を考察したい。

根本正(一八五一〜一九三三)は旧水戸藩士で、一八七九年に西洋の学問を学ぶために渡米し、一八九〇年に帰国した。彼はアメリカ留学時に受けた影響から帰国後未成年者の禁煙、禁酒運動を推進する。一九〇一年、根本は「未成年者飲酒禁止法案」を帝國議會に提出するが、様々な立場から反論が出て、否決される。同法が成立するまでに二十二年もかかった。所信を堅持して未成年者飲酒禁止法案を提出し続けたのは、ほかならぬ根本議員である。⁽³⁴⁾

一九〇六年、根本は「少年少女座右の銘箴となし立身の律箴と爲し以て其成功に資する」⁽³⁵⁾ことを望んで『欧米青年立身傳』とその姉妹篇である『欧米女子立身傳』を翻訳した。実はその四年前の一九〇二年、彼はすでに『欧米貧兒出世美談』⁽³⁶⁾を翻訳し、教文館から刊行していたが、その「序」や「緒言」は『欧米青年立身傳』とまったく一致しており、その内容も扱っている人物が最初の二十二人から二十四人に増えているだけでほとんど変わらない。

『欧米貧児出世美談』の「緒言」において根本は、「本書載する所の欧米數十の英傑孰れも皆貧困に踏み付けられたる路芝にあらざるは無し而して彼等が勤勉忍耐百難を排して功業を成就せる跡を見る毎に余輩未だ曾て奮然として自ら勵まずんば非ず我有爲の青年幸に本書を以て其立志成業の資と為さば豈に獨り著者の榮のみならんや」と翻訳の意図を述べている。その中には学者、発明家、政治家、経世家や商工業者などの英傑たちが紹介されており、貧困の中に志を立て、身を起して偉業を成就した各人物の経緯が語られている。

前述したように、『欧米青年立身傳』の初版と言える『欧米貧児出世美談』が翻訳されたのは一九〇二年で、初めて未成年者飲酒禁止法案を国会に提出した翌年であった。したがって翻訳の背景には、青少年時からの飲酒をしない習慣づけを足掛かりに、より広範な禁酒運動を展開し実現したいという根本のもう一つの意図があったにちがいない。同じく「緒言」で彼は、「酒色を喜びて一生を遊惰放逸に消費する」、「富貴の家に生まれて酔生夢死する」青年たちを憂えている。¹⁸ ちなみに、「序」を寄せた江原素六（一八四二〜一九二二）も、根本とともに未成年者飲酒禁止法を提唱し続けた人物であった。一方、『欧米女子立身傳』には十五人の女性が紹介されている。それは①「文学者：ストー Harriet Beecher Stowe」、②「講演者：モット Lucretia Mot」、③「演説家：リバモア Mary A Livermore」、④「新聞記者：オンリー Margaret Fuller Ossoli」、⑤「理学者：シッ

ナル Maria Mitchell」、⑥「著述者：アルコット Louisa M. Alcott」、⑦「教育家：リオン Mary Lyon」、⑧「政治記者：スチール Madame de Sacl」、⑨「慈善家：フライ Elizabeth Fry」、⑩「看護婦：ナイチンゲール Florence Nightingale」、⑪「小説家：エリオット George Eliot」、⑫「慈善家：トロセア、リント、シキキ Dorothea Lynde Dix」、⑬「美教の母：スサンナ、ウエスレー Susanna Wesley」、⑭「慈善家：シウリア、バームリ、ピリングス Julia Parnly Billings」、⑮「無冠の女帝：ウイラード Fancis E. Willard」である。その中、①から⑩までの十一人の女性の伝記は『Lives of Girls Who Became Famous』から選り抜いてあるが、⑫から⑮までの四人の女性の伝記は、別の著書から補っている。

『欧米女子立身傳』の「緒言」で根本は、「忍耐刻苦は立身成功に於ける最大要素なり（中略）而して余の觀る所に依れば婦女子の立身成功には忍耐刻苦の外別に又一個の要素あり何ぞや即ち仁惠慈善の徳性はなり抑も女子たるもの假令如何に才智あり如何に學問あるも仁慈の心なくんば其學問才智は皆に自他の利益とならざるのみならず或は却て己を傷けまた人を害ふに至るなしとせざるなり」と述べ、青年伝と共通する「忍耐刻苦」とは別に、婦女子の立身成功にはとりわけ「仁惠慈善」が重要な要素であると指摘している。そればかりでなく『欧米青年立身傳』と同じように、より広範な禁酒運動を展開し実現したいという意図もそこには込められていた。

たとえば、⑮「無冠の女帝・ウィラード」は合衆国婦人同盟会の総裁として、世界各国の政府に酒類売買禁止を請願し、根本の言葉を借りるならば禁酒主義を「拔山倒海の勢」で広めた人物である。そのほか、②「講演者・モット」、③「演説家・リバモア」、⑥「著述者・アルコット」たちも禁酒運動に参加している。

中国人女子留学生たちが根本の『欧米女子立身傳』を重訳した目的は、彼女たちが求めた新しい中国人女性像、つまり職業を得ることによって自身の独立を実現し、社会的に男性と同等に活躍するという女性像が、欧米の伝記に見られる女性像と一致していたからである。根本は原著『*Lives of Girls Who Became Famous*』にない禁酒運動家のウィラードを補って翻訳するほど、広く禁酒運動を推進することに力を入れたが、中国人女子留学生たちは禁酒運動に参加した女史たちの伝記をそのまま翻訳しているものの、運動自体に注目した形跡はない。

そればかりでなく、中国人女子留学生によって取り上げられた六人の女性を見ると、三つの特徴をもっている。一つ目は、女子参政権／女権拡張を提唱した人物で、②「講演者・モット」と④「新聞記者・オソリー」が挙げられる。たとえば、モットは奴隷問題ばかりでなく、女子参政権問題などに尽力奔走した。オソリーは雑誌の編集長を務めていた期間に、世界における婦人の地位を論じ、女権拡張の必要を説いた。

二つ目は、女子教育を提唱した人物で、⑦「教育家・リオン」が挙げられる。リオンは女子高等教育の必要を熱心に説いた先駆者の一人で、無私無欲の精神から自身が得た報酬は生活費を除いてすべて貧困な生徒に附与し、その学費を補助している。また、国家文明の原動力は婦人であり、男子の智徳がいかに発達しても、婦人が不学無識でその地位が低劣ならば、社会の新文明は望めないと常に述べていた。一方、⑪「小説家・エリオット」は直接に女子教育とは関わりがないが、小説を著して得た原稿収入を慈善に費やし、貧民や困窮した学者あるいは女学校などへ寄附した。

三つ目の特徴は、軍人兵士の救援に従事した人物で、⑩「看護婦・ナイチンゲール」と③「演説家・リバモア」が挙げられる。ナイチンゲールは看護婦学校を設立したばかりでなく、クリミア戦争の時に自ら看護婦隊を率いて患者の救援に従事した。リバモアは同志婦人と協力して婦人後援会という団体を組織し、軍隊に助力し、軍人の遺族を保護した。また、彼女は野戦衛生婦人隊を組織し、傷病軍人を看護した。

中国人女子留学生たちによって紹介されたこれらの女性たちの職業は、一定の識字教育を施せば当時の中国でも登場し得る、現実的に即したモデルであった。他方、『新女界』に翻訳されなかつた女性のなかには、新慧星を発見して天文学に大きな貢献をした⑤「理学者・ミッチル」の他に、貧民の救済など慈善事業に尽瘁するとも

に宣教師として布教に尽力した^⑨「慈善家・フライ」や^⑩「慈善家・シウリア、バームリー、ピリングス」、またメソジストの指導者となる息子（ジョン・ウエスレーとチャールズ・ウエスレー）に大きな影響を与えた^⑪「美教の母・スサンナ、ウエスレー」などキリスト教的慈善活動に貢献した女性たちが多い。しかし、中国では北京条約（一八六〇年）以後、一連の反キリスト教・排外運動が起こり、特に一九〇〇年の義和団事件の時には、プロテスタント宣教師が多数殺害された^⑫。そのため、キリスト教的慈善活動や高度な専門的知識を必要とする職業は、中国人女性にとって無縁の存在であり、目ざすべきモデルとは成り得なかったのだと思われる。

『欧米女子立身傳』には演説家、教育家、小説家など数多くの職業婦人が紹介されているが、雑誌『新女界』では根本の著書の記載順序を無視して、十番目に位置する「看護婦・ナイチンゲール」を最初に紹介している。看護婦として戦場に赴き、負傷した軍人を守ることは、国家を支える女国民として責任を果たしうる恰好の職務であり、高い教育レベルを必要とせず、一定の看護術を身につければ活躍できるという点でも極めて現実的であった。そしてそれは「慈恵博愛を第一主旨^⑬」とする女性の新道徳にも大いに適^かつていたのである。つまり、看護婦は中国の女性に最も相応しい職業の一つとして宣伝されたのである^⑭。

これらとは別に、梅鑄も「法國救亡女傑若安傳」を訳し、女性も

男性と同様に軍人として、国のために自分の役目を果たすべきであると主張している^⑮。ここで紹介されているジャン・ダルク（一四二二～一四三二）は周知のように英仏百年戦争（二三七～一四五三）で英国軍に抵抗し、捕虜となつて処刑されたフランスの農民出身の少女である。少女の身でありながら、馬に飛び乗つて戦場に赴き、国難を救い、毅然として命を捧げたその情熱が、同様に国難に瀕していた中国の女性たちの共感を呼び、称賛された点であろう。

四、翻訳内容の多様化——実学を中心とした翻訳

このように『新女界』の第三号までの翻訳は、開明的な欧米諸国の女性の伝記や女性教育／女性論を中心としていたが、第四号からはその翻訳記事の内容が大きく変化する。「家庭」（家政）、「女芸界」（手芸、美術、音楽歌、遊戯など）、「通俗科学」（家事と関係する理化及びその他の科学）、「衛生顧問」（女界と関係ある生理、衛生や体育の諸学説）などの新たな欄が設けられ、それらの翻訳記事に大きな紙幅が割かれるようになった。それは第三号に煉石が書いたように、「すべて空論に頼むべきではなく、家政、生理、衛生、教育、手芸、科学などの分野を同じように重んじれば、中国国内の女性に真に有益となる^⑯」という国内各省の読者の意見を取り入れた結果であり、この雑誌の編纂方針は実学の新文明にも同様に力を入れることに

なったのである。

とはいえこのような変化は、清朝政府が光緒三十三年一月二日（一九〇七年三月八日）に発布した「奏定女学堂章程」とも深く関わっていたと考えられる。「奏定女学堂章程」は、「女子小学堂章程」・「女子師範学堂章程」という二つの章程から構成されている。それまで女子の教育を家庭内に限定していた清朝政府は、男子向けの「奏定学堂章程」（一九〇四年）の発布から三年経って、ようやく女子の学校教育を認めることになったのである。杉本史子の考察によると、この章程の発布により初めて女子教育は学校教育の中にも正式に位置づけられ、日本に做った「良妻賢母」主義が国家公認の教育理念としてその地位を確立したという。⁶⁵ 発布されて間もなく、「女子小学堂章程」は『新女界』第三号（一九〇七年四月五日）の「専件」欄において詳細に紹介された。

この「女子小学堂章程」・「女子師範学堂章程」は、教育の目的から教科科目まで、日本の女子教育制度を大幅に参照している。「女子小学堂章程」の教科科目は、日本の文部省が一九〇〇年に公布した「小学校令改正」に做って制定したものであるが、その中の、日本の手芸科目は「女子ノ為ニ裁縫ヲ加フ」としているのに対し、「女子小学堂章程」では日本の「小学校令改正」にない女紅科目（編物、組糸、囊物、刺繡、造花など）を追加していた。⁶⁶

「女子師範学堂章程」の教科科目は、一九〇一年に公布された日

本の「高等女学校令施行規則」をベースとしており、「修身、教育、国文、中国歴史、地理、算術、格致、図画、家事（衣食住、看病、育児、家計簿記及び家政整理に関する諸事項）、裁縫、手芸（編物、組糸、囊物、刺繡、造花など）、音楽、体操」となっている。⁶⁷ 日本では随意科目だった手芸科目が、「女子師範学堂章程」では一般科目として導入されたことがやはり注意を引く。

日本の女子小学校教育にない手芸科目を追加し、また高等女学校教育では随意科目だった手芸科目を一般科目として導入したことから、同科目を重視する清朝政府の姿勢が窺える。その背景にはおそらく、呉汝綸（一八四〇～一九〇三）⁶⁸ など清末の官僚たちが日本の女子教育の状況を視察し、手芸が女性たちの収入源になっていることに注目した結果だと思われる。

当時、中国国内ではこのような教科科目に関する知識が極めて少なかったため、国内各省の読者たちは家政、手芸、生理、衛生、教育、科学の教科書となりうるような翻訳書が一日も早く紹介されることを期待していた。以下は、その期待に応えるかたちで『新女界』に掲載された家政、手芸、科学、生理、衛生に関する知識の翻訳を纏めたものである。

■塚本はま子『実践家政學講義』

第壹講「総論」

第貳講 「一家の平和」

第三講 「生活」

第四講 「一家の財政」

第五講 「交際の圓滿」

第六講 「育児に就いて」

□ 劔雲 「家政學講義」(第四号・第五号「家庭」欄)

第壹講 「総論」部分訳^⑥

第貳講 「一家の平和」

※同じ「家庭」欄に訳者不明の「新産之兒童論」(第五号)も掲載

されているが、今までのところ原著は不明である。

■ 梶山彬 『造花術新書・女子技芸』

第一編 「総論」

第二編 「材料編」

第三編 「染料編」

第四編 「器具編」

第五編 「實習法」

□ 灼華 「造花術」(第四号・第五号「女芸界」欄)

緒言

第一編 「総論」

第二編 「材料編」

第三編 「染料編」

第四編 「器具編」

※第五編「實習法」を翻訳したかどうかは不明である。

■ 井上正賀 『日用化學』

「総論」

第一編 「空氣」

第二編 「水」

第三編 「食物論」

第四編 「植物質食品」

第五編 「動物質食品」

第六編 「嗜好品」

第七編 「日用品」

第八編 「燃料」

第九編 「腐敗及ヒ醱酵」

第十編 「物質ノ循環」

□ 岐月 「日用化學」(第四号・第五号「通俗科学」欄)

「総論」

第一章 「空氣」

※「通俗科学」欄に、訳者不明の「夏日四厭蟲之研究及退治」(第

四号)の記事もあるが、今までのところ原著は不明である。

□煉石「伝染病之部」(第四号「衛生顧問」欄)

法律上で規定されている八種の伝染病(コレラ、赤痢、腸窒^チ扶斯^{フス}、痘瘡、發疹窒扶斯^チ、猩紅熱、實布的里亞^{ジブアリヤ}、黒死病^{ペスト})の予防法及び救急法などが紹介されている。

□煉石「公衆衛生」(第五号「衛生顧問」欄)

伝染病予防規則が翻訳されている。

今までのところ、両者とも原著は不明である。当時、煉石(燕斌)は早稲田同仁医院で医学を勉強していたので、医学書で見た伝染病に関する知識を重視して、自分の言葉で纏めた可能性もある。

煉石(燕斌)によつて翻訳された、医学と関係ある文章としては、前述した第四号の「伝染病之部」、第五号の「公衆衛生」のほかに、第三号の「黴菌學原論」⁽⁷⁰⁾が挙げられる。これは、訳者が医学を専門として勉強していたことと深く関わっているばかりでなく、このような医学・衛生方面の実用的知識が、中国において極めて有益であることを認識していたためでもあつただろう。

ところで、清朝政府が手芸科目と家政科目を重視したのは、日本政府が求めた女子教育と同じく、良妻賢母の育成をめざしたからである。これに対し、『新女界』は第一号から「女国民」の育成を目指すし、それを主張し続けた。したがって、ここには一見したところ

大きな矛盾が見出せる。この雑誌に参加した中国人女子留学生たちは、一体どのような意図を持って、日本の家政学と手芸学を翻訳したのだろうか。これを探るために、塚本はま子の『実践家政學講義』と梶山彬の『造花術新書 女子技芸』が、中国人女子留学生によつて翻訳された経緯を考察する。

一九〇六年、塚本はま子(一八六六～一九四二)は『実践家政學講義』を参文舎ほかから出版するが、それは一九〇〇年に彼女が著した『家事教本』を基にして書かれたものであつた。⁽⁷¹⁾『家事教本』は「高等女学校、女子師範学校及びこれと同じ程度の女学校に於ける家事の教科書に充てる為」⁽⁷²⁾に出版したと塚本は述べている。

『実践家政學講義』の「総論」において塚本は、「今の時代は、舊家庭破れて、將に新家庭を作る必要を生じ、将来一家の主婦となるべき諸嬢は、此學問を應用して、花笑ひ、鳥歌ふやうな趣ある平和の新家庭を形作るやうに、心掛けられ度いものである」と、⁽⁷³⁾本書を著した意図を述べている。また、新家庭を作るには「分業の法に基いて、男は外に在つてその職務に盡し、女は内にあつて家政一切を引き受け」て、「家内の静平を測つて行くことが何より肝心で、次には一家の經濟機關を整頓して可成家内から病人を出さぬやうにして、能く子を育てて、厚く老人に事へて、自他の交際を圓滑にして行くべきである」として、⁽⁷⁴⁾女子の責任と役目を説いている。塚本は「男は外、女は内」という性役割分業観に基づいて、家政能力を

もつばら女性に求めた。これは、女性に家庭を経営管理する（夫を助け、子供を教育する）役目を割り当てる、良妻賢母主義教育を代表する考え方である。

劍雲が抄訳した「家政學講義」の「総論」と塚本の書いた「総論」を比べてみると、劍雲は塚本の国家と密接に関係する家政学の重要性や理想的で円満な家庭を営む女性の役割論については認め、その部分を選んで訳出している。しかし、塚本の性役割分業論、特に「男は外、女は内」というような論述はすべて訳文から削除している。このことも、中国人女子留学生たちが求めた理想的女性像が、家庭内での奉仕を通じて国家に貢献するという塚本が求めた良妻賢母像ではなかったことを示唆するものである。

次に、梶山彬と彼が著した『造花術新書 女子技芸』（一九〇七年四月）を見てみよう。梶山についての資料は極めて少ないが、『造花術新書』の創刊当時、彼は美術技芸研究会長を務めていた。梶山の女子技芸書シリーズとしては、本書以外にも『刺繡術新書』（一九〇七年七月）、『摘み製作新書』（一九〇七年九月）、『袋物製作新書』（一九〇八年一月）、『編物新書』（一九〇八年五月）、『裁縫新書』（一九〇九年）などが出版されている。

明治末には、婦人の職業教育に関する書物が次々と出版されるようになる。これらの著書では、造花、裁縫、編物、刺繡などの手芸が家事の合間に出来る、中流階級の婦人たちの高尚かつ優美な内職

として推奨されており、事務的職業（会社事務員など）や専門的職業（女医、看護婦など）と並んで、女子職業の一つとして位置づけられている⁷⁵。当時、手芸的内職は積極的に奨励されていたが、それは主に女性たちが家庭内において良妻賢母の任務を果たしつつ、家計補助ができるばかりでなく、明治産業の発展のために広範な安い労働力を提供することができたからである⁷⁶。

梶山が女子技芸書シリーズを著したのも、手芸的内職を推奨しようとしたからであった。たとえば、「造花術新書序」で梶山は、本書を刊行した目的は「造花の技たる之を小にしては一家の經濟を利し、之を大にしては帝國の財富を饒にするの基たり⁷⁷」と述べており、また「刺繡術新書序」では「内は以て家庭の慰樂に供すると同時に、生産力を増殖するの、一助に具へ、外は以て斯の術の發達を促がすと共に國光の万一に裨補するあらんを期す⁷⁸」（傍点は引用者）と、『刺繡術新書』を刊行した目的を述べている。つまり、梶山が『造花術新書』をはじめ女子技芸書を著した主な動機は、女性自身の経済的独立の実現ではなく、内職を通しての家計の補助（内助）と帝國日本の産業発展のためだったのである。そればかりでなく、造花が国内の需要にとどまらず、刺繡と同様に海外に輸出できるようになることを期待する梶山の姿勢もここに窺うことができる⁷⁹。

これに対し、灼華をはじめ当時の中国人女子留学生たちは、男性と同じように社会の表舞台に立ち、直接国家に貢献できる、独立し

た人格を有する女国民を理想としていた。したがって、中国人女子

留学生たちが求めた理想的女性像と、梶山の『造花術新書』に見られる内職的な家庭内労働を通して間接的に国家に貢献する女性像との間には大きな矛盾が生じる。にもかかわらず、灼華が梶山の『造花術新書』を翻訳したのは、当時の日本で造花が他の手芸に抜きんでて一つの産業として成立しつつあったばかりでなく、女性たちの貴重な収入源になっているという現実を知っていたからであろう。⁸⁰⁾しかしもう一つの理由として、当時の中国人女子留学生たちは、梶山の言う「一、家の經濟を利」する仕事の内職的家庭内労働を通して実現されるという現実を認識していなかった可能性が高い。⁸¹⁾ここに、中国人女子留学生たちの情報収集能力の限界も窺うことができる。

清末の女子教育章程が手芸科目を重視したことは前述したが、灼華が欧米から輸入された編物や中国でも伝統的に行われてきた刺繍などの手芸ではなく、なによりもまず造花術を選んで翻訳したのは、中国でも日本のように造花が女性の収入と結びついた実業として発展することを期待したからだと考えられる。つまり、女国民の育成に不可欠の女性たちの経済的独立を、造花術の技芸書の翻訳によって実現したいという強い願望があったのであろう。中国の当時の状況は造花を実業として発展させる産業的基盤を欠いており、この翻訳は実際には役に立たなかったが、手芸によって女性が「割のよい」収入源を獲得しうるという可能性は、中国人女子留学生たちに

大きな希望を与えたにちがいない。

おわりに

本稿は、雑誌『新女界』の発刊意図とそこに掲載された翻訳記事を中心に分析し、中国人女子留学生たちが求めた理想的女性像について考察した。「発刊詞」から分かるように、編輯兼発行人である燕斌をはじめ当時の中国人女子留学生たちが、雑誌『新女界』を創刊した主な目的は、中国人女性たちを「女国民」に育成することであつたのは、もはや言うまでもない。

在日女子留学生たちが求めた女国民像は、花木蘭、梁紅玉のように中国の史書に登場する女傑でもなければ、政治上においてまだ独立した人格を持たず、女性解放の萌芽的段階にある日本人女性でもなかった。彼女たちの目に映つた理想的女性のモデルは、職業を得ることによって自身の独立を実現し、男性と同等に社会の表舞台に出て、直接国家に貢献できる女性、つまり女性解放の先頭に立つて活躍するごく一部の欧米女性たちであつた。

そのために日中国人女子留学生たちは、西洋の女子教育を日本の国情に合わせて再構成した日本の女子教育／女性論ではなく、西欧諸国の最新の女子教育／女性論を中国の女性たちに紹介しようとした。さらに、清朝政府の改革に対応して、日本の女子教育に関する

数多くの教科科目を翻訳する際にも、その中に顕著であった「女は内」という性役割分業思想、家庭内での奉仕を通じて間接的に国家に貢献する「良妻賢母」思想についての内容をすべて削除した。欧米人女性に関する最新情報は、中国人女性たちの見聞を広げたばかりでなく、自分自身が置かれている地位を認識させるなど大きな刺激を与えたにちがいない。

一九〇七年七月、『女子世界』の編集長であった陳志群⁽³⁾は『女子世界』第一八号の「特別記事」欄に、「女界二大雑誌出現」という文章を書き、中国人女性によって創刊された二つの雑誌、秋瑾の『中国女報』と燕斌の『新女界』を高く評価したが、雑誌内容から見ると『中国女報』が『新女界』を超えていると述べた⁽⁴⁾。当時、陳と秋瑾は『女子世界』と『中国女報』を合併して『神州女報』を創刊することを計画しており、これら二つの雑誌は多かれ少なかれ革命的イデオロギー色彩を帯びていた。これに対し、『新女界』は純粹に女性解放、「女国民」の育成を提唱しており、第五号まで革命について直接言及する文章は見当たらない。陳が『中国女報』をより高く評価した理由はここにあったと考えられる。一方、『新女界』は革命という政治的目標をもたなかったがゆえに、かえって多くの読者を引き寄せ、購読数を伸ばしたのである。

註

(1) 燕斌の生涯についてはあまり知られていない。『中国新女界雑誌』によれば、燕斌は河南省出身で、一九〇五年に来日した。来日前に、京師女学衛生医院院長であった廖太夫人（邱彬忻）の下で、医学を勉強したという。『新女界』を創刊した当時、燕斌は早稲田同仁医院で勉強していた。煉石「中國婦人會章程（附記略）」（『中国新女界雑誌』第三号、一四四頁）と篠塚「論女界醫學之關係」（『中国新女界雑誌』第一号、一九頁）を参照。

(2) 本稿で一次資料として取り扱う『中国新女界雑誌』は、幼獅文化事業公司（一九五八年十月十日に台湾で設立した、中国青年救国団に属する出版社）がアメリカで入手した雑誌原本を、一九七七年に再発行したリプリント版である。雑誌本文は、中国線装書局が二〇〇七年に出版した復刻本とまったく同じであるが、同復刻本には賛助会員の名前が収録されている。

(3) 『中国新女界雑誌』の重版にあたり、李又寧（セント・ジョンス大学 [St. John's University] 教授、アジア研究所所長）は六六頁にわたる「中国新女界雑誌重刊序」を書いている。ここで李は、馮自由の『中国革命運動二十六年組織史』（中華民國開國五十年文獻第十二冊、六七六頁）に「（中国新女界雑誌）出版至第六期，以論文有「婦女實行革命應以暗殺爲手段」等標題，被日警廳禁止出版」と記されているという。『中国新女界雑誌』第一号、二九頁。

(4) 李又寧の考察によると、当時日本で創刊された雑誌の販売部数は、『民報』（一九〇五年）が一万二千部、『中国新女界雑誌』が一万部、雲南（一九〇六年）が五千部、『復報』（一九〇六年）が八百部、『衛生世界』（創刊年不明）が六百部、『天義報』（一九〇七年）が五百部であったという。李又寧「中国新女界雑誌重刊序」『中国新女界雑誌』第一号、六五頁。

(5) 代表的な著書としては、周一川『中国人女性の日本留学史研究』（国書刊行会、二〇〇〇年）、顧秀蓮『二〇世紀中国婦女運動史』（中国婦女出版社、二〇〇八年）、末次玲子『二〇世紀中国女性史』（青木書店、二〇〇九年）

などが、論文としては、石井洋子「辛亥革命期の留日女子学生」(『史論』三六号、東京女子大学学会史学研究室、一九八三年)が挙げられる。

- (6) 主に孫峰若の「清末日本留学女子学生から見る明治良妻賢母主義教育の影——『中国新女界雑誌』を通して」(『言葉と文化』第八号(名古屋大学国際言語文化研究科)、二〇〇七年)と関根ふみの「中国の教育近代化と女性への影響——『中国新女界雑誌』にみえる女性観の考察を中心として」(『慶応義塾外国語教育研究』第九号、慶応義塾大学外国語教育研究センター、二〇一二年)が挙げられる。

- (7) 周一川の考察によると、明治期における中国人女性の日本留学は、中国上層階級を中心としたもので、多数の女性は教育を受ける場所がない時代であっても、上層階級の家庭で育っていた女性の状況は特別であり、家庭内で教育を受けていた女性が多かったという。周一川「中国人女性留学生のリテラシー——明治期を中心に」、歴史科学評議会編『歴史評論』第六九六号、校倉書房、二〇〇八年、五〇頁。

- (8) 『女子世界』は、一九〇四年に丁初我(一八七二—一九三〇)によって上海で創刊された月刊誌。一八号(一九〇七年)まで刊行されている。創刊当初は丁が編集長を務めたが、その後陳志群(一八八九—一九六二)がこれを引き継いだ。二人とも男性の立場から、女性を「国民の母」、「女国民」として育成することを提唱している。

- (9) 『中国女報』は、秋瑾(一八七二—一九〇七)が一九〇七年一月に上海で創刊した雑誌である。第二号(二月二四日)の出版後、経費不足のためやむを得ず停刊した。「気風を開き、女子教育を提唱し、感情を連ね、団体を結成し、それとともに将来中国婦人協会創設の基礎とする」ことを主旨としている。秋瑾は同誌に「姉妹たちに敬告する」(第一号、一九〇七年一月)などの文章を書いて、中国二億の女性たちが学問を通して無知蒙昧から解放され、「家」という封建的な束縛から脱出して、自由の身になるべきである、という女性解放思想を中国で広めようとしていた。

- (10) 一九〇七年六月、『天義報』は何震(生没年不明)、劉師培(一八八四—一九一九)夫婦によって東京で創刊された。「固有の社会を破壊し、人類の平等を实行するを以て趣旨と為し、女界革命を提唱する外に、種族、政治、経済、諸革命を兼ねて提唱する」ことを目的としている。

- (11) 煉石「発刊詞」『中国新女界雑誌』第一号、二—三頁。

- (12) 金天翻(一八七四—一九四七)は江蘇呉江の出身。一九〇三年に蔡元培の要請によって上海に行き、中国教育会と愛国学社に参加した。同年、金は中国で女性問題を取り上げた最初の著書『女界鐘』を出版した。

- (13) 金天翻「女子世界発刊詞」『女子世界』第一号、一九〇四年、九頁。

- (14) 丁初我は江蘇常熟の出身。『女子世界』の初代編集長を務め、また『小説林』(一九〇七年)の編集にも携わった人物である。

- (15) 丁初我「女子世界頌詞」『女子世界』第一号、一九〇四年、一—三頁。

- (16) 丁初我「女子家庭革命説」『女子世界』第四号、一九〇四年、二七—六頁。

- (17) 亜特「論鑄造国民母」『女子世界』第七号、一九〇四年、五七七—七頁。亜特(本名、柳亜子)は江蘇呉江の出身。『女子世界』の主要な投稿者の一人である。十六歳で秀才となり、その後、中国教育会、愛国学社、中国同盟会に参加した。新聞ジャーナリストとして活躍し、『二十世紀大舞台』(一九〇四)、『復報』(一九〇六年)などを創刊した。

- (18) 時造「婦人之教育」『女子世界』第二二号、一九〇四年、一〇三四—四頁。時造はペンネームで、実名は不明である。

- (19) 煉石「本報五大主義演説」『中国新女界雑誌』第二号、一—三頁。

- (20) 同書、一三—二〇頁。

- (21) 周一川「一九〇六年至一九一一年留日女学生統計表」によると、趙之耀は浙江秀水の出身で、一九〇六年に東洋女芸学校に入学し、刺繍兼図画を専攻として勉強したという。註(4)周一川「中国女性史研究」、四一—七頁。

- (22) 煉石「本報五大主義演説続第二期」『中国新女界雑誌』第三号、一—五頁。

- (23) 第一号では「米國大新聞家阿索里女士像」と「創設萬國紅十字看護婦隊者奈挺格爾夫人像」が、第二号では「米國大教育家梨痕女士像」が、第三号では「法國救亡女傑若安打克嬢征塵躍馬圖」が、第四号では「米國大演說家黎佛瑪女子之像」が掲載されている。
- (24) 花木蘭(四二〜五〇二)は、病床の父に代わり男装して従軍し、異族と戦った中国古代の民族の女英雄であり、梁紅玉(一一〇二〜一一三五)は軍人韓世忠(一〇八八〜一一五一)の妻で、夫とともによく戦場に出て戦った中国史上最も人気のある女將軍の一人である。
- (25) 「看護学教程」を翻訳しはじめたのは、秋瑾が実践女学校で学んでいた一九〇五年のことで、彼女は「将来、東大陸(中国)に何事かが起きれば扶恤(戦争で亡くなった兵隊の家族に救助金を支給すること)創痍(負傷者の救護)にあたることは、我ら一般の姉妹の責務であり、それを逃れることはできない」とその翻訳目的を述べている。その中の「何事か」とは清朝を打倒するための革命戦争であり、戦争で当然生じるはずの「扶恤」創痍を、秋瑾は「婦人の任務」と考えていた。
- (26) 煉石「本報五大主義演説」『中国新女界雜誌』第四号、一九〇二頁。
- (27) 註(21) 周一川「一九〇六年至一九一一年留日女学生統計表」によると、孫清如は一九〇六年十二月に成女学校(現在の成女学園)に入学し、師範科に入ったという。註(4) 周一川『中国人女性の日本留学史研究』、四一五頁。一方、『中国新女界雜誌』によれば、成女学校が初めて中国人女子留学生たちを受け入れたのは一九〇六年十二月のことで、その際張漢英(一九〇五年に湖南省が実践女学校に派遣した国費女子留学生の中の一人)が、この学校に女子速成師範科を設けることに尽力したという。速成師範科の修業年限は一年で、「正課」と「随意科」に分かれている。「正課」は修身、漢文、日本語、教育、心理大要、論理大要、世界地理、世界歴史、算術、代數初歩、幾何初歩、物理、化学、博物大意(動植物)、生理衛生、音楽、唱歌、家政学、体操で週に三三三時間、「随意科」は編物、造花、裁縫
- で週に三時間であった。煉石「留日女学界近事記」『中国新女界雜誌』第一号、七六〜七七頁。
- (28) 第五条で言及されている「幽遺」はかつて国のために貢献した歴史上の女性たちの遺志を表彰する、の意と思われる。
- (29) 当時、下女は人身の自由がないため、売買することができ、また主人の妾にすることも多かった。
- (30) 煉石「本報五大主義演説」『中国新女界雜誌』第二号、一六頁。
- (31) 媯魂はペンネームで、女媯の魂という意味である。周知のように、女媯は中国古代神話に登場する女神であり、人類を創造し、天地を補修して人世を救済したとされる。つまり、媯魂という名前には、女性として人々を救おうとする意志が込められている。
- (32) 滝澤菜津美の博士論文「下田次郎の女子教育の理念に関する研究」(岡山大学大学院教育学研究科、二〇〇四年)の概要を参照した。
- (33) 下田次郎『女子教育』金港堂、一九〇四年、「序」二頁。
- (34) 同書、「序」四頁。
- (35) 同書、二九四頁。
- (36) 同書、二九五〜三一五頁。
- (37) 同書、「序」五頁。
- (38) 「欧米女子教育の結論」において下田は、「どうか英國や米國のように、生徒に今一層大なる自由を與へ、生徒に信頼し、生徒に責任を持たして、暢び暢びした教育を施したいものである」と述べている。下田次郎、前掲書、六七六頁。
- (39) たとえば、「古來教育の趨勢」の「教育の起原」の部分について原文と媯魂訳を対照して見る。下田は「教育といふものは何時頃から始まつたものであるか、チツテスのいふように、人類の如く古い、否或る意味に於ては人類よりも古いといふてもよい。動物に於ても生理的遺傳及び本能の外に生れた後に親のすることを真似て覚えることは随分ある、併し動物には言

語なく記録がないから、一代の経験は大概一代限りて消失する」と書いたのに対して媯魂は「今日之人皆知言教育矣抑知今之所謂教育者自何時始乎據基帖斯氏之說教育與人類以俱生若極言之即謂其存於人類之先亦可也何則雖在動物而以其遺傳與天賦至生以後於其親所謂者亦能記憶而倣之然動物者以無言語無記錄則其所經驗者大抵一代而止無復以貽於後世」と訳している。翻訳する際に、原著に加筆している部分も見られる(点線部分)が、内容はほぼ一致していると言えるだろう。

(40) 黄湘金によると、女性の身体及び精神に基づいた女子教育論の重要性を認識し、原著の項目に従った下田の『女子教育』の翻訳が出るのは一九一一年のことで、賈豊臻(賈の履歴については不明)が「古來教育の趨勢」の節を除いて、中国語に翻訳したという。黄湘金「三部日訳『女子教育(論)』在晚清中国」『河北師範大学学报』第九卷第四期、二〇〇七年七月、五八頁を参照。おそらく『新女界』雑誌にすでにこの部分が翻訳されていることを踏まえて翻訳しなかったのではないかと思われる。

(41) 黄湘金、前掲論文、五六〜五七頁。

(42) 成瀬が『女子教育』を著したのは、彼がアメリカ留学から帰朝後の一八九六年である。彼はアメリカ視察で得た知識に基づいて、智育・徳育・体育・実業教育という四つの方面において女子高等教育の重要性を述べている。『女子教育』第四章「体育」の第五節「欧米現行の体操法」においては、欧米諸国の体操種類、特質、目的などについて詳しく紹介されているものの、系統的に欧米諸国の女子教育を紹介する記述は見当たらない。一方、永江が『女子教育論』を著したのは、彼が東京府立第一高等女学校の教頭を務めていた一八九二年のことで、女子教育の目的、方法について大きく体育・智育・徳育・美育に分けて説明している。スペンサーなど西洋の教育学者たちの著作が紹介されていることから、永江の著書は欧米の教育理念に基づき、日本の情勢に合わせた教育論であったと考えられるが、成瀬と同様、系統的に欧米諸国の女子教育を紹介することはしていない。

(43) 轉坤はペンネームである。この二文字は「旋乾轉坤」という四字熟語からとつたもので、主に天地を回転する、社会の局面を一新する意味が込められている。

(44) 西成甫「大澤岳太郎先生とその業績」『日本醫事新報』第一三三三三三三、日本醫事新報社、一九五〇年、二二頁。西成によると、一八八七年に東大医科大學を卒業した大澤は、その四年後に自費でドイツに留学し、フライブルクのR・ヴィデルスハイム教授について比較解剖学を専攻し、一八九八年に帰朝した。一九〇〇年教授に昇任し、兼ねて慈恵・岡山・千葉等の医専で講師を歴任し、以後一九二〇年まで、授業のかたわら研究と指導とに没頭したという。

(45) 大澤岳太郎『日本婦人待遇論』東京南江堂、一八九九年、「自序」二〜三頁。

(46) 大澤岳太郎、前掲書、「緒言」一〜二頁。

(47) 轉坤「婦人待遇論」『中国新女界雜誌』第一号、五一頁。

(48) 『中国新女界雜誌』第一号の「記載(国外の部)」欄には、「美國女界之勢力(統第一号)」「(煉石、)澳洲婦女之勢力(轉坤)」、「英國婦人争選挙権(蘭馨)が掲載されている。第二号の「記載(国外の部)」欄には、「美國女界之勢力(統第一号)」「(煉石、)澳洲婦女之勢力(轉坤)」、「英國婦人争選挙権(蘭馨)が掲載されている。第三号の「記載(国外の部)」欄には、「英國慈善女王之逝去(輝華)が載せられている。その中で、蘭馨の「英國婦人争選挙権」、轉坤の「澳洲婦女之勢力」、煉石の「日本婦人之政治運動」は、福田英子の「世界婦人」(一九〇七年)第一号と第二号の「時事」欄を翻訳したものである。

(49) 煉石「日本婦人之政治運動」『中国新女界雜誌』第二号、一〇六頁。

(50) 「ジャンヌ・ダルク伝」の原著及び原著者については不明であるが、ほかの伝記と同じく、日本語からの重訳の可能性が高い。

(51) サラ・K・ボルトン(Sarah Knowles Bolton)はアメリカの有名な女性作

- 家で、一八六六年に慈善家で商人のチャールズ・E・ボルトン (Charles E. Bolton) と結婚する。また彼女は「女性禁酒同盟会」(Woman's national temperance union) にも参加し、活動していた。
- (52) 根本は「Mary A. Livermore」と書くべきところを、Aの後のピリオドを省略している。
- (53) 日本語の著書・訳書を翻訳する際に、中国人女子留学生ばかりでなく、当時の在日男性知識人たちの翻訳もほとんどが意識ではなく同様の直訳であった。明治時代の日本語の著書・訳書は漢字の割合が非常に多く、一定の漢字の知識をもっている中国人にとって理解しやすく、従って翻訳もしやすかったためであろう。
- (54) 元森絵里子「フィクションとしての「未成年」——未成年者飲酒禁止法制定過程に見る子ども／大人区分の複層性」『明治学院大学社会学・社会学福祉学研究』一三八号、明治学院大学社会学会、二〇一二年、二四頁。元森の考察によると、「未成年者飲酒禁止法」に反対する意見はそれぞれに存在したが、最も根強い主張は、酒それ自体が消費財であるという点であったという。
- (55) 『欧米女子立身傳』の「緒言」を参照。根本正『欧米女子立身傳』吉川弘文館、一九〇六年。
- (56) 『欧米貧兒出世美談』の原著と見られるのは、同じくサラ・K・ボルトンが一八八五年に著した『Lives of Poor Boys Who Became Famous』である。
- (57) 根本正『欧米貧兒出世美談』教文館、一九〇二年、「緒言」。
- (58) 根本正『欧米貧兒出世美談』、「緒言」。
- (59) 根本正『欧米女子立身傳』、「緒言」。
- (60) 山本澄子『中国キリスト教史研究』(増補改訂版) 山川出版社、二〇〇六年、一八頁。山本の考察によると、これら一連の反キリスト教・排外運動には、アヘン戦争以来の外国勢力の圧迫や外国宣教師の条約上の特権などに対する中国民衆の反感、北京条約以後の教会用地問題、その他教会や信徒と一般民衆との間に生じた紛争、儒教道徳によるキリスト教会習俗批判、民間信仰・迷信や民衆の無知による誤解等、種々の問題が背景となっていたという。
- (61) 「本報五大主義」第三条の「道徳を提唱し、教育を鼓吹する」で煉石は、女国民としての新道徳は必ず「慈恵博愛」を第一要旨とすべきであると主張していた。『中国新女界雜誌』第四号、二二頁。
- (62) 中国人女性たちが初めて看護技術を学んだのは、一九〇三年のことである。当時、中国人留学生の間に満州の軍事占領を続けるロシアに抵抗する運動が起こり、女子留学生たちも看護婦として志願することによつてこの運動に参加しようとした。その後、秋瑾により『中国女報』に「看護学教程」が翻訳されたばかりでなく、一九一一年の武昌蜂起の際には、張竹君(一八七六〜一九六四)が自ら看護婦隊を率いて負傷者を介護した。また、前述した『女子世界』(一九〇四年、第五号)のなかでも、ナイチンゲールの挿絵、伝記が軍隊付き看護婦のモデルとして紹介されていた。
- (63) 梅鑄「法國救亡女傑若安傳」『中国新女界雜誌』第三号、五三頁。
- (64) 煉石「本報五大主義演説」『中国新女界雜誌』第三号、一九〜二〇頁。
- (65) 杉本史子「民国初期における女子家事科教育——その「近代」性と限界について」『立命館言語文化研究』第一三巻第四号、立命館大学国際言語文化研究所、二〇一二年、四頁。
- (66) この部分については、韓韓の博士論文「近代中国女子教育の成立期における日本受容」(名古屋大学、二〇一三年)の一四〜一八頁を参照。
- (67) 韓韓、前掲論文、一九〜二二頁。
- (68) 一九〇二年、吳汝綸は日本の学校教育制度視察のため来日した。日本教育視察報告書『東遊叢録』の「摘鈔日記第二」で吳は東京共立女子職業学校を紹介し、「日本の女子学生はこの学校に」入学して技能を学び、その技能が商品になり、商品売って得た利益は学校と折半になっている。(中略)課程は主に裁縫、刺繡、編物、絵画、造花であり、わが国でもこの種

の学校をつくるよう進めたい」と手芸科目が収益を上げられることに注目していた。

(69) 剣雲は「家政学講義」の「総論」を翻訳するにあたり、塚本の「総論」の内容を大幅に削除した。削除された内容及びその理由については、本稿の一三九頁を参照。

(70) 「黴菌学原論」の原著と見られるのは、井上正賀が一九〇四年に著した『黴菌学』である。井上は「総論」から始め、十七編に分けて黴菌の分類、検査法などについて詳細に述べているのに対し、煉石は『黴菌学』の「総論」部分だけを翻訳し、タイトルを「原論」に変えた。

(71) 塚本はま子『実践家政学講義』参文舎ほか、一九〇六年、「はしがき」一頁。

(72) 塚本はま子『家事教本』金港堂書籍株式会社、一九〇〇年、「凡例」。

(73) 塚本はま子『実践家政学講義』、八〇九頁。

(74) 同書、三〇四頁。

(75) たとえば中村千代松(木公)編の『女子遊学便覧実地精査』(女子文壇社、一九〇六年)や木下祥真編の『女子の新職業』(内外出版協会、一九〇五年)などが挙げられる。『女子遊学便覧実地精査』で中村は、婦人職業を学校教師、専門的職業、内職的職業と三分野に分け、造花、裁縫、編物、刺繻は高尚優美な内職的職業として紹介している。一方、『女子の新職業』で木下は女子の職業を技芸的職業、事務的職業、社会的職業に分類している。造花、刺繻、編物、裁縫は写真、理髪と並んで技芸的職業に含まれ、ここでもこのような職業は中等社会に適応する品位のあるもの、すなわち中等社会の主婦向きの内職として紹介されている。

(76) 村上信彦は、日本が産業立国を実現して見せた原動力は安い労働力にある、その安い労働力の根源は独立していない、することを許されない女の働き、つまり内職であったという。したがって、内職は明治の産業の発達に欠かすことのできないものであったと述べている。村上信彦『明治女性

史(三) 女の職業』講談社、一九七七年、二六頁。

(77) 梶山彬『造花術新書 女子技芸』広文堂、一九〇七年、「造花術新書序」二頁。梶山の『刺繻術新書』には、既刊の『造花術新書』の広告が載せられており、「各女学校手藝科教員及び生徒諸媛の参考用に頗る適當す、且つ之を一般の家庭に備ふるときは健全なる趣味と實益とを併せ得るの珍書なれば一日も座右を離すべからざる良指南車たり」と、この著書を紹介していた。

(78) 同書、「刺繻術新書序」三頁。

(79) 当時、日本の刺繻は盛んに海外に輸出されていた(前掲註(75)『女子の新職業』、三八頁を参照)のに対し、造花はまだ品質の稚拙さなどの原因で輸出の対象になつてはいなかった(『露国本邦製造花需要状況』『官報』第三七号、一九九頁を参照)。したがって、梶山は造花が刺繻と同様に海外に輸出され、外貨を獲得するようになることを期待していた。

(80) 児童文学者である巖谷小波(一八七〇〜一九三三)編集で一九〇七年に出版された『明治少女節用』(当時の女子向け百科事典とも言える)には、「造花は他の手藝よりも遥かに利益がある。近頃造花の需要は實に盛んなもので、第一客室食堂の裝飾として用ひ、第二音物として用ひ、第三女子の髪飾りとして用ひられ、其他種々の方面に需要が多いので、従つて供給が間に合はず、故に職業としては随分割のよい仕事なのである」と、造花の実益について記されている。巖谷小波ほか編『明治少女節用』博文館、一九〇七年、三五八頁。これは、当時日本において造花が他の手芸より賃金が高かつたばかりでなく、一つの国内産業として成り立っていたことを示している。

(81) 「造花術緒言」において灼華は『造化術新書』を翻訳した目的を「小にしては一家の經濟を補助し、大にしては國の富源を増進する」と述べている。灼華「造花術」『中国新女界雜誌』第四号、九一頁。しかし、灼華の言う「一家の經濟を補助し」は梶山の「一家の經濟を利し」という言葉の意図を正

確に理解しているようには見えない。なぜなら、灼華をはじめ当時の中国人女子留学生たちは男性と対等の立場に立つ「女国民」の育成を目指しており、したがって灼華の「一家の経済を補助し」は、内職ではなく男性と同様に社会に出て稼ぐ金で家計を補助するように読み取れるからである。

(82) 韓韓によれば、女子教育制度とともに導入された造花術は、民国成立後になると、実用性がないとして教育関係者たちから批判を受け、日本のように実業として発展を遂げることはなかった。その最大の理由として、原材料などを日本からの輸入に頼らなければならないために普及が困難で、奢侈品として認識されるに止まったという。韓韓、前掲註(66)論文、一〇一頁。

(83) 陳志群は江蘇無錫の出身。『女子世界』続編(第一八号)の編集長を務める他、『神州女報』と『女報』(一九〇九年)を創刊している。『神州女報』は秋瑾とともに創刊する計画であったが、秋瑾が安徽省巡撫を暗殺しようとして失敗した事件に連累し、処刑されたため、その計画は実現できなかった。一九〇七年十二月、陳は単独で『神州女報』を創刊し、その「発刊詞」に「為鑑湖秋女士流血之大紀念而作」と秋瑾を記念するため発刊したと述べている。この創刊号には、秋瑾の文章や伝記などが数多く掲載されている。『神州女報』は経費不足のため、第三号までしか刊行されていなかった。

(84) 『女界二天雜誌出現』『女子世界』第一八号、一九〇七年、一七二五頁。

雑誌『労農』研究

——占領期山形における地方文化運動の再検討のために——

森岡卓司

一 はじめに

本稿は、一九四六年に山形で発行された雑誌『労農』の検討を通じて、占領期における地方文化運動の一側面を明らかにしようと試みる。

占領期の地方文化運動について、多くの資料の再発見とその検討とが近年盛んに行われてきた。ただ、その内実については、大串潤児が「地方文化運動の多くは、戦前との断絶を経験しつつも教養主義的・啓蒙主義的姿勢を維持し、多くは総花的な活動のなかで一部は解体・自然消滅し、また一部は公的な公民館活動・社会教育行政

に吸収されていく」と述べるように、一貫する特質や意義をそこに指定することは必ずしも容易ではない。そのような中でも、「文化」というキーワードが持った政治的な振れ幅について指摘した北河賢三の次のような指摘は重要である。

戦後の文化運動は、とくに若い世代の「文化」への希求を背景にして、一方には「民主革命」の一環として「文化革命」をめざす動きから、他方には秩序維持的な「文化国家」論的文化主義までのさまざまな潮流が混在しており、多様さと曖昧さを含みながらも、昂揚がみられたところにその特徴があつたといえるであろう。^③

一九四五年八月以降の一定の期間、国内のマスメディアにおいて、「文化」は社会の目指すべき理想を表現する用語として極めて頻繁に用いられることになるが、当然のことながら地方文化運動におけるその多様な用法にも政治的文脈と深く関わったものも含まれた。

『山形新聞』論説委員をつとめ、多くの局面で山形の文化運動に深く関わった児童文学者須藤克三は、占領期山形の文化運動を「疎開文化人の運動」「地域文化人の回復」「労働組合運動」「社会教育運動」「学校教育運動」「やくざ踊り」的芸能の六類型に整理したうえで、「地域文化人」が、「疎開あるいは帰郷者と反発することなく、むしろそれらの人たちの力と結び合つて」「排他的でセクト主義の多かった本県文化界を、新しいニュアンスに塗りかえてい」き、また「民間運動の色彩が強かった」「社会教育運動」の「第一線に起用」されたことに高い評価を与える。^④

占領終了後、ごく早い時期に書かれたにもかかわらず、この須藤の整理はよく行き届いたものといえ、ここに示されたような射程を探索する研究が近年にも見られる。たとえば、地方詩人と丸山薫、高村光太郎をはじめとする疎開詩人との広域にわたる「結び合」の様相は藤沢太郎によって実証的に明らかにされようとしており、またそうした文学運動の具体的な成果のひとつを示す第二次『至上律』についても、野口哲也によって荒地派を中心にした戦後詩観の更新という意図をもった再検討が進められている。^⑤そして、こうし

た整理の先には、これまで全くといっていいほど注目されてこなかった山岸外史の山形疎開時の活動にも新たな評価を与えることが可能になるかもしれない。^⑦

しかしその一方で、「労働組合運動」をはじめとする、いわゆる「政治」的な運動に対しては、須藤は極めて辛辣な評言を与えている。

戦前本県においてさかんであつた東亜連盟の青年組織も、地域によつては残つてもいたが、意気は全くあがらず、その反米反ソの攘夷論的な主張もやがて埋没していった。また共産党の細胞運動も、農山村に及んだが、生硬な公式論は、青年に好んで受け入れられずきわめて少人数に限られ、地域の青年運動の性格を変えてゆくまでにはいたらなかつた。^⑧

ここに認められるのは、山形の戦後文化運動を脱「政治」化しようとする明確な意図をもつた語りだ、というべきだろう。もちろんこれは、運動の当事者でもあつた須藤の実感に基づいたものでもあつただろうし、また、事実には照らして著しく不適切な記述というわけでもない。しかし、こうした事後的な脱色が一定の死角を作り出すこともまた確かだ、本稿にとりあげる雑誌『労農』も、その中に隠されたものひとつではなかつたかと思われる。

山形県米沢出身の森英介は、三十三歳で死去するまでにわずかに冊の詩集しか残さなかった詩人だが、自費出版によるその詩集『地獄の歌 火の聖女』（一九五一年二月、題簽・大熊信行、序・高村光太郎）の活字を自ら拾い、印刷を完了させた直後に胃穿孔で急逝するというドラマチックな生涯もあって、「夭逝の詩人」として一部では半ば伝説化された存在となっている^⑩。森英介を名乗る以前の彼は、佐藤徹という別の筆名を用いて、米沢を拠点にした文化運動を試みたことがあり、その際に発行したのが雑誌『労農』であった。

山形の地方文学史に森英介の名前をはじめて加えたのは真壁仁「森英介」^⑪であるが、真壁はそこで森の「カトリシズムの詩人」としての側面を最大限に強調している。『労農』についても収録記事の紹介を中心に触れてはいるのだが、それは「晩年もつとも非政治的に、いや反政治的に生きたと思われる森英介という詩人」が例外的に「すこぶる政治的に生き、政治そのものに発言した時期」のものとされ、誌面に表明された編集方針についても以下のような概括が与えられる。

行動ヒューマニズムとか行動サムボリズムといった用語のなかには逆に非行動的な観念をかんずるのだが、しかし敗戦後の日本の虚脱と自己喪失の状況のなかで、こうした観念を意欲にまでかきたてながら新しい民主的秩序のための政治の軸をもとめ

たのである。その政治の理念には、既存の党に属しない清新な第三の党の創造というイメージがあつたのであろう。

ここに示されるのは、未熟で場当たりのな「森英介前史」として『労農』期の佐藤の活動を捉えようとする認識であり、この時期の「政治」的な地方文化運動に対する把握として先に引いた須藤とその基本的な志向性を共有している^⑫。そして、こうした真壁の『労農』観は、これ以降の時期に間歇的に生じたこの詩人への言及においても、大きな変更を迫られることがなかつたように思われる。

本稿においては、こうした従来の『労農』把握を再検討する。『労農』編集期の佐藤徹と『地獄の歌 火の聖女』中の大部分の作品を書いた一九五〇年前後の森英介との間に、大きな転回が生じていること自体は否定しがたく思われるが、そうした詩人の個人史を一旦離れ、『労農』発行の状況そのものを分析してみるならば、既存の政治運動から言説的資源を引き継ぎつつ、独自の批評性を示すに至った占領期の文化運動の具体的な様相を、そこに見出すことができよう。それは、山形の戦後文化史に、先に引いた須藤の記述によつて隠された一コマを書き加えるだけではなく、戦後日本、とりわけ東北における「地方」を巡る文化的な言説の出発についても、重要な示唆を与えるはずである。

二 雑誌『労農』の概要

本格的な分析に入る前に、改めて雑誌『労農』とその編集発行人であった佐藤徹、戸籍名佐藤重男の生涯について概観しておきたい。

一九一七年に織維問屋佐藤治右衛門、志んの次男として米沢市蔵ノ内町に生まれた佐藤重男は、三六年に早稲田大学哲学科に入学し、出隆ゼミに出入りする中で、松浪信三郎、堺誠一郎らを知る。文学や哲学に関心を寄せ、とりわけ、マルローやベルジャーエフ¹³⁾には強い関心を持ったと言われる。単位不足で三九年に大学を中退した後、四〇年に結婚、翌四一年には招集により入隊するが、四三年に病気を理由として招集が解除され帰郷。産業報国隊からの派遣員として縁戚にあたる青柳六一郎が経営する米沢航空で働いた後、山形県飯豊町に疎開、終戦と離婚を経験する。四六年以降は郷里と東京を行き来する生活が続く、この間、熊本日日新聞東京支局勤務やバーの皿洗い、美容品の行商などの職業を経験しているが、実業を営んでいた家族や親戚からの支援が彼の生計の大きな部分を支えていたと推測される。

放浪に近い生活の中、詩作を志していたこの時期の佐藤に強い影響を与えた存在としては、招集時代に初めて手紙を出し、四六年九月に疎開先で面会した高村光太郎、日比谷公園で戦災孤児救済の活

動を行っていた高野久子、佐藤からの二通の長文の手紙に対して返信を与えた高田博厚らが挙げられる。その後の佐藤が、森英介名での詩集発行の用途を模索し、自費出版を目前に胃穿孔で急死したことは既に述べた。詩集原稿、書簡およびその原稿、蔵書、来簡、人名帳などの関連資料は、彼の死後、寄贈及び遺族からの委託管理の形で市立米沢図書館に一括保存されている¹⁴⁾。

雑誌『労農』もこの資料中に含まれているが、全三号のうち二、三号のみの所蔵となっており、欠号となっている創刊号については、国立国会図書館、プランゲ文庫を含め現存が確認されていない。しかし、関連資料がほぼ完全な形で集約保存されていることよって、『労農』の発行環境は、占領期に発行されたほぼ無名の地方雑誌としては例外的なほど実証的に検証可能になっている。

以下に『労農』各号の目次を示し、その概要を確認したい（筆者による注記には※を付した）。

既述の如く、実物が現存しない創刊号（第一巻第一号）については、第一巻第二号の最終ページの記載によってその目次を掲げる。

社説 二つの過渡期的体制 革命戦術の提唱

日本農村と農民 榊田望

農村民主運動の構想 山田五郎

民主革命と農村組合運動 榊田望

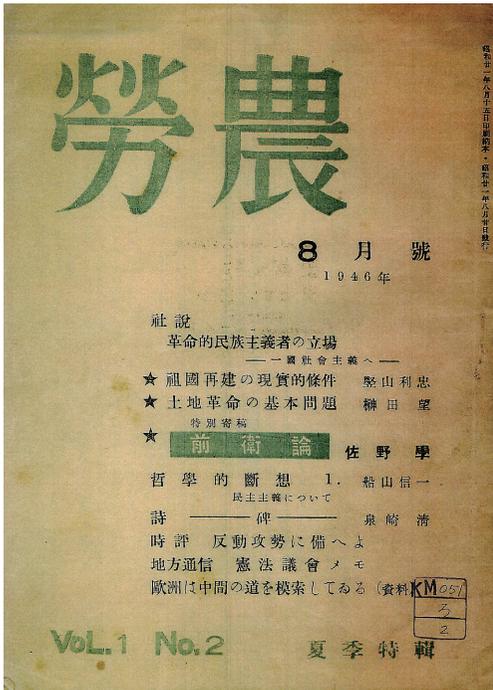
労働運動とその方向 佐藤徹

労農時評

同欄には「本体価格三円」「郵送料三〇」との表示がある。後に詳しく触れるが、第一巻第三号まで継続的に記載されるこの「郵送料」の表示は、この雑誌の発行にあたって郵送による購読者が想定されていたことを示している。また、社説執筆者についてはここに明示がないものの、次号以降と同様に佐藤を想定することが自然だと思われる。

ついで、第一巻第二号を見てみたい。「八月号」「夏季特集」ともされる本号（B5判、表紙のみ二色刷）は全三十二頁となっており、奥付には「昭和二十一年八月二十日」という発行日の記載がある。また、編集・発行人は佐藤徹、発行所は労農社とされているが、その双方の住所は米沢市山王通町にあつた青柳六一郎宅となつて¹⁵⁾いる。印刷所の山形荷札株式会社は、後に佐藤が勤め、自らの詩集を印刷した会社でもある。これらに加え、「直接申込所」として「米沢市割出町」の「生活協同協会」が示されていることから、販売網の拡大を強く意識していた様子がうかがえる。価格は「特価五円（税込）」と変更された。目次は以下の通りである。

社説 革命的民族主義者の立場——一国社会主義へ——



『労農』第一巻第二号表紙（所蔵：市立米沢図書館）

祖國再建の現実的條件 堅山利忠

土地革命の基本問題 榎田望

前衛論 佐野學

記事 労農前衛党 佐野氏を委員長に今秋結党

※「八月二二日朝日紙」との転載注記あり

哲學的斷想 1 民主主義について 船山信一

碑 泉崎清

憲法議會メモ

時評 反動攻勢に備へよ

地方通信 野坂参三氏著「亡命十六年」を読む（山形 竹山清 雄）

労農読書クラブ テキスト選

資料 欧州の投票者は中間の道を模索してゐることを示す

※「ニューヨークタイムスオーバーサイズウイクリイ一九四六・六・九

より転訳」との注記あり

編集後記（徹）

佐藤の同郷の知友であつた泉崎による、『氷島』期朔太郎の模倣的な詩作の他、表紙裏にはドストエフスキー、裏表紙にはニーチェの章句なども引用されているが、「編集後記」にも「労農はこの日我々の敬愛する佐野学先生から特に論稿を賜り胸の熱くなるを覚える」と触れられ、「労農読書クラブ テキスト選」においてもほぼ半数を佐野の著作が占めるように、本号の構成は佐野学の「前衛論」を中心としている印象が強い。

続いて、最終号となつた第一巻第三号を確認しよう。¹⁶「一〇・一一月合併号」「秋季特大号」ともされる本号（B5判、表紙のみ二色刷）の奥付記載発行日は「昭和二十一年一月二五日」となつてゐる。前号のほぼ二倍にあたる全六十頁への増ページを行つており、価格も「特価一〇円」と倍額に引き上げられた。また、印刷所及び編集・発行人とその住所は第二号と同じだが、発行所名は労農評論社と改

められ、その「東京分室」として東京都杉並区の小松清宅住所が指定された。また、「総発売所（直接申込所）」は「米沢市門東町」の「アンドレ書房」へと変更されている。

主張 行動文化について―戦後青年行動サムボリズム宣言―

徹

失業問題とゼネスト 大河内一男

前衛の古歌

農業恐慌は来るか 川野重任

インフレ克服の道 堅山利忠

バルビユス 小松清

アヴァン ギヤルドの歌―M君へおくる手紙― 佐藤徹

地方報告 政治ゼネスト排撃 長正俊

※「米澤新聞」鐘」との転載注記あり

青年の政治性 ※「米沢輿論社説」との転載注記あり

地方報告 田舎町では民主主義が逆流してゐる 平田二郎

（福島）

地方報告 農村運動記 白石敏夫

短歌 秋感傷 遠藤達一（宮内町）

労働関係調整法の解説とその批判 牧野朝彦

アジア会議 越南の参加を希望 ※「世界日報紙」との転載注記あり

日本に於ける合作運動に就いて 杉山慈郎

書評 古在由重 現代哲学

賃金と物価の相互関係 インフレーションの役割に関連し「C・

I・Oの新政策」※「NEWSWEEK 8・17・8・26」との転載注記あり

雨ニモマケズ

地獄の季節(抄)

記事 インドネシア協定 独立への途ひらく 殖民問題解決に

新方式 ※「朝日(一一・一九)」との転載注記あり

推薦良書

労農読書クラブ テキスト選

編集後記 徹

裏表紙における親鸞の引用、社説としての性質を持つ佐藤の巻頭論文末尾に付された「歎異抄」からの引用に加え、本号の誌面には前号を遥かに凌ぐ量の古今東西の文学テクストがカラージュ的に引用される。「前衛の古歌」として万葉歌と芭蕉句作が掲げられ、賢治とランボーの詩を掲出するにあたっては、それが「前衛」なる理念に関わる旨の注記が加えられるなどの処理には、誌面全体にひとつの理念的な統一を与えようとする編集方針をうかがうことができ

る。本号のもう一つの特質として、米沢に限らず全国にまたがる地方

からの執筆記事がより重視される傾向を指摘できる。第二号においては「地方通信」とされ誌面後半に置かれていた記事は、「地方報告」とタイトルを改められ、掲載の序列と分量との双方においてより大きな扱いを受けており、巻頭には次のような執筆者一覧が掲げられている(引用文中のスラッシュは、原文における改行を表す。以下、同)。

「労農」行動文化の前衛

編輯顧問

高村光太郎 彫刻家、詩人／大河内一男 東大経済学部教授

特別執筆者

小松清 行動的作家、仏文学者、評論家／長正俊 行動的歴

史哲学者／堅山利忠 中国経済研究者、外務省嘱託／川野重

任 東大農学部助教授／〔※黒塗り三行〕／船山信一 哲学

評論家 水産会嘱託／佐藤勝治 宮沢賢治研究者／武野武治

中国問題研究者／牧野朝彦 労働問題研究者／山岸正子

食糧問題研究者

全国地方報告者

労働組合、農民組合、協同組合運動者、進歩的経営者、行動

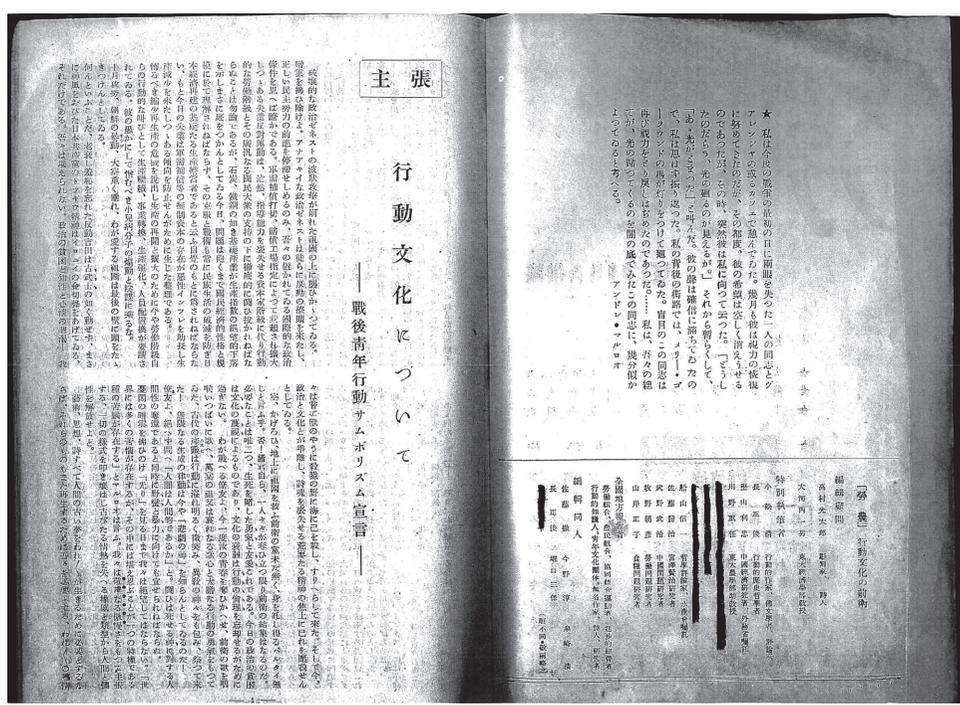
的知識人、青年文化団体、無名作家、詩人、研究者

編輯同人

佐藤徹 今野淳 泉崎清 長正俊 堀口三保 (※黒塗り一名)
(順不同・敬称略)

高村光太郎や武野武治の執筆記事は実際には存在せず、また光太郎や大河内が「編輯顧問」としての実質的な役割をどれほど担っていたのか、残存する来簡類を見る限り疑わしい。そうした不確かな部分を含むものではあるが、しかしここに「全国地方報告者」の想定が明確に示されていることは、『労農』が持った志向性の証左として注目に値するだろう。ただし、後に詳しく検討するように、その内実は、須藤・真壁らが志向した「地方」とは完全に性質を異にし、むしろそれらに対立するものとして提示されたものであった。

以上見てきたように、親族の経済的な支えを背景に、作品発表や政治活動の経験を持たない一青年が発行した地方雑誌としては異例とも思える規模で編集発行された『労農』であつたが、その経営方針はかなり大胆なものだつたようだ。第二号の編集後記には、「一号僅かに五〇〇部のため忽ち品切れとなり、工場、農村或は生活協同組合の運動に健闘しつつある指導層の渴望を充たし切れなかつたので、熱意に応へるべく二号は一躍一五〇〇部とした」こと、ただし「是は我々の極限であり直に再生産に回転せしめねばならないこと」が述べられる。この性急な拡大方針は第三号編集時にも継続されたようで、『社告 労農支局設置について』というパンフレット



『労農』第一巻第三号誌面 (所蔵：市立米沢図書館)

(発行日記載なし)には、「現在の発行部数は僅かに一千五百部に過ぎませんが三号を以て三千部発行をぜひ完遂せねばなりません」との決意が表明されている。創刊号から第三号発行に至るおよそわずか半年余りで発行部数を六倍にもしようとした佐藤の過剰な思い入れに近い熱意が、おそらくはこの雑誌を短命に終わらせた外的要因のひとつとなっただろうと推測される。

三 『労農』出立の思想的背景

先にも触れたように、雑誌『労農』が、この時期労農前衛党を結成した佐野学からの深い影響下に出発したであろうことは、その雑誌名にも明らかにかがわれる。それまでに佐野を中心のひとりとして推進されていた「一国社会主義」運動を副題に据える第二号「社説」は、強硬な民族革命路線を次のように主張している。

今や偉大な祖国再建の歴史的前進は開始された。古き日本の政治社会経済体制とその指導者どもは祖国再建の担当者ではない。／我々は今こそ躊躇することなく彼等の頭上に鉄槌を加え共働共助共栄の旗の下民族革命を徹底し世界平和国家を実現せなければならぬ。我々は民族革命を追求する。／然し我々は民族や国家を超越した国際主義や階級エゴイズムの立場をとらない。

それは単なる抽象的世界や万国のプロレタリアートの解放と云ふ理想追求のためにでもない。我々は祖国と日本民族の自由幸福のために闘はんとするものだ。／民族国家を超越した世界概念は抽象的観念論だ。未来は世界民族なき国家なき世界社会であるかもしれない。然してそれは未来であり遠い未来のことである。現実の日本革命の過程に何の関係があらふ。我々は主張する。現代世界とは諸民族の結合体であると。現代世界の到達すべき理想は民族国家を止揚せる世界社会の実現ではない。／現実世界の理想は各々の民族が独立国家を形成し、それらが正義と愛の世界「デモクラシー」によって結合された世界であることだ。人々は生まれながらにして民族と不可分だ。民族は人類の故郷である。我々が民族の自由、独立、反映を欲するのは本能なのだ。(「社説 革命的民族主義者の立場——国社会主義へ——」『労農』第一巻第二号)

これが、同号に掲載の佐野学「前衛論」にある、「純粹なる階級指導者なるものは概念上のみ存する、もし純粹に自己の階級の利益のみを主張する者があれば、それは反国民的なものとなり、とうてい全社会生活を指導する前衛たり得ない」という、ポリシエヴィキ独裁への警戒に基づく階級闘争路線への批判を直接的に継承し、そこに「この偉大な先達の告げるものを我々は新しい感覚で享受し

民族の燃える生命でつゝ、もう（『編集後記』第一巻第二号）という民族主義的なアクセントを加えたものであることは、一読して容易に理解されよう。

佐野への佐藤の接触がいつ頃どのように始まったのかは必ずしも定かではないが、佐藤蔵書には、佐野学の著作『プロレタリア日本歴史』（白揚社、一九三三年十月）、『民族と社会主義』（協同出版社、一九四六年八月）²⁰、『民族と民主主義』（九州書院、一九四七年四月）があり、また、当時の佐野や、労農前衛党新党結成準備大会の議長も務めた風間丈吉らが言論の場のひとつとした『民論 革命的民主主義運動月刊誌』についても、四六年刊行号の大半が所蔵されている。この『民論』四六年九月号の「編輯後記」には、「大河内一男先生の論文は、先生旅行中にて本号掲載不可能のため次号へ掲載いたしました」との断り書きがある（ただし実際の掲載は佐藤蔵書及び「大河内一男著作目録」『大河内一男集』第八巻、労働旬報社、一九八一年八月）からは確認できない。さらに、同年十月に山形で開催された東京帝国大学普及講座を今野源八郎とともに担当した大河内に「労農誌友」が面会したことが『労農』第三号「編集後記」には伝えられる。これらは、佐藤が『労農』編集にあたって依拠した大きな資源のひとつが佐野の言説圏域にあったことを跡付けるものだと言えよう。

しかし、『労農』第二号の佐藤の「社説」には、佐野とその周囲

からの影響とだけは考えにくい言説も含まれている（傍線及び「…」による中略は筆者。以下、同）。

我々は天皇の本質を歪曲した感情論的罵言主義を打倒せんとするものである。同時に又観念論的絶対主義神秘主義を振り翳し天皇を階級支配の手段とし正義と真理をじゅうりんする如き反動分子の護持論も打倒せなければならぬ。天皇には二面の性格がある。政治的機関、権力関係としての天皇と、日本民族社会の構成要素としての天皇がそれである。前者を政治的天皇、後者は民族的、社会的天皇と云つてもよい。前者は日本政治史の全発展過程を通じてその権力内容を異にして来た。後者こそ天皇の本質であり、日本民族の全発展過程と共に存在し不変であると云ふ歴史的事実に基づくものだ。「…」我々は民族社会の崇高な象徴として天皇を愛慕し、共に東海の小島に綿々として発展し存続せねばならない。日本民族社会の自由と繁栄のためはんとするものである。我々は今や絶対的平和国家建設のために全力を傾倒せんとするものである。身に寸鉄の武器なき国家は世界史未曾有のものである。それは如何なる国家の模倣でもない。我々全民族の生死を賭して創造せねばならない崇高な課題なのである。人類は絶対永久平和を熱望してやまない。我々は強国の欲望や専横が理不尽に弱小民族を圧迫し搾取する如き

世界秩序を憎悪する。「……」我々は自ら永久に武装を放棄し世界史上最初の道徳文化の高き絶対平和国家の基礎を建設せんとするものである。(「社説 革命的民族主義者の立場―一 国社会主義へ―」『労農』第一巻第二号)

戦後の佐野が「天皇私有財産の国家返還」と「天皇自身が社会主義の信奉者になるべき」との論を展開していたことを考えれば、引用前半部分における佐藤の天皇制に関する主張はその亜種として理解することも可能であろう。しかし、「民族的、社会的天皇」を「崇高な象徴」として「愛慕」の対象と位置づけること、さらにそうした「象徴」のもとに「身に寸鉄の武器なき」「絶対的平和国家建設」を主張する段における口吻には、「社会主義者となられる希望は薄い」現天皇の退位をすら唱えていた戦後の佐野ではなく、むしろ石原莞爾の東亜連盟運動をはじめとした、戦中の非主流派勢力からの影響を考えるべきではないだろうか。

終戦直後の石原莞爾の言動が、一九四五年九月十二日に新庄市で開催された東亜連盟新庄大会を頂点として最大風速的に大きな注目を集めたことはつとに知られているが、山形の各地域においては、彼の影響力はその後も一定の形で持続した。²³⁾そして、その時期の地方紙報道における石原の言説、たとえば『山形新聞』四五年九月九日に掲載された石原莞爾談話記事「再生日本への道」のリード「覇

道思想、道義で啓蒙」といったものと、引用末尾において佐藤が主張するところの「道徳文化の高き絶対平和国家」とは、内容はもとより用語のニュアンスとしても響き合う。

また、実際に、東亜連盟関係者も『労農』には執筆者として参加している。大河内一男と船(船)山信一の二人は、東亜学生連盟が四〇年七月に神奈川県鶴巻温泉で行った合宿研究会の講師として参加していた。²⁴⁾「東亜連盟協会ニュース」(『東亜連盟』第二巻第八号、一九四〇年八月)掲載の「東亜学生連盟合宿研究会報告」欄には、大河内一男、永田清、田中直吉、木村武雄らが合宿講習会講師として参加した旨の報告が寄せられる。続く同誌第二巻第九号(一九四〇年九月)には、その講義速記として船山信一「新秩序の思想的基調」が掲載されており、「帝国主義でもなく、又抽象的な国際主義でもない、第三の道としての民族協同主義、而も、世界が地域的に四つくらゐに分れてかたまるといふ考へ方」を「更に国内に普及させると同時に、支那に対しても、三民主義をさういふ方向に導いてゆくといふことを説くべき」との主張が展開されているが、これは『労農』第二号の船山「哲学的断想1 民主主義について」における共產主義批判及び三民主義への評価と連続している。

もちろん、『労農』に対すこうした東亜連盟運動からの影響の輪郭は、佐野からのそのような明確さをもって確定することはできない。少なくとも佐藤のテクストには石原への明示的な言及は存

在せず、また蔵書にも石原に関連するものは見当たらない。しかし、後に『地獄の歌 火の聖女』に題簽を寄せ、発行を担う「火の会」の会長も務める大熊信行は、東久邇宮施政方針演説に対する石原の関与に関心を寄せていたひとりであったし、佐野学自身にも「国内改革案―石原將軍に贈る書―」（初出不明、末尾に「二〇・九・一九」の日付あり）と題した論説があるが、それらの章題構成及び内容は先述の佐藤蔵書『民族と社会主義』とはば重なっている。

さらに、佐藤の蔵書には大川周明や三木清、根本瑛ら、昭和維新運動や昭和研究会、国民運動研究会などに深く関係し、四五年当時には非主流派とみなされていた思想家の著作も多数含まれている。これらの要素は、より背景的な位置を占めながらも、当時の佐藤を圍繞する言説圏に浸透していたと見るべきではないだろうか。

『労農』第二号についての以上のような把握が妥当だとするならば、この雑誌の出立にあたっては、既存の政治言説的資源に依拠する部分が極めて多かったということになる。「東亜連盟の青年組織」運動として須藤が念頭に置いたものの中には、この『労農』も含まれていたのではないか。

次には、そうした出自を持った政治論説雑誌『労農』が、その後の展開においてどのような独自性を持つに至ったのかを検討してみたい。

四 「行動」の浮上

『労農』第三号は、その新たな編集方針を「編集後記」において次のように記している。

「労農」は三号で如何なる政党とも関係なくまさに行動主義文化運動の前衛者として新地方主義を掲げ行動ヒユウマニズムの創造的闘ひに青年の熱情を賭すべくはつきり方向を決定した。何分誌友諸兄の支援を期待する。若く無力であるが元気いつばいである。創刊より同人として本誌の推進に努力を傾注された榊田望兄は主として政治と文化の背理により外部から援助して下さることゝなつた。過ぎし友情を想ひご健闘を祈るや切。

（「編集後記」『労農』第一巻第三号）

ここに提示される主張は、既存政党の影響圏からの離脱、新たな運動方針としての「行動主義文化運動」と「新地方主義」、「政治」と「文化」との融合、という三点に要約できようが、それらを同号掲載の各記事に即して検証することで、『労農』が第三号において示した地方文化運動観を明らかにしてみたい。

まず、第二号において顕著であった佐野学からの影響の変質から

検討する。前号の如く「一国社会主義」を旗印にした民族革命を具体的に主張する傾きが第三号から姿を消し、代わってヒロイックな「前衛」観念が前景化することには既に触れた。ただ、「一国社会主義」の主張と同様に、その「前衛」観念もまた、前号の佐野「前衛論」から発してはいるのだが、その解釈の力点は大きく変化している。

前衛は何よりも精神的力の旺盛な人間でなければならぬ。人一倍強い勇氣、闘志、創意性、名誉を重んずる心、直感力、計画力等が必要な属性である。状態や運動の全面を展望する能力は不屈の闘争をつみかさねてゆくうちに遂には本能にまでなつてしまふ。かくして彼は歴史の大勢にリードされずして、むしろ、これをリードするやうになる。／前衛は強い個性、強い自信をもち、且つ自己犠牲を恐れぬ勇氣ある個人でなければならない。彼の闘争は自己一身の利益や快樂のためでなく、徹底した愛他主義が彼の内部に流れる。大いに自己を愛する事と、大いに他人を愛する事は一致する。前衛は危険や苦痛をむしろ歓迎する人間である。危険や苦痛こそ、前衛を訓練し且つ全社会を発展させる最高級の力である。(佐野学「前衛論」『労農』第一卷第一号)

民族主義革命の具体的な目的や方途ではなく、それを牽引するべ

き英雄の人格的な卓越性を説く佐野「前衛論」中のこのような箇所
に焦点を合わせ、それを、昭和十年前後の日本に紹介されて一定の
注目を集めた行動主義文学運動と重ねて再解釈したところに、「諸
君自ら一人々々が奮(奮力)ひ立つ限り前衛の結果はなるのだ。必
要なことは唯二つ、生死を賭した勇氣と友愛これである」(主張
行動文化について「戦後青年行動サムボリズム宣言」『労農』第一卷第
三号)という佐藤のアジテーションは生じる。こうした「前衛」観
念は、佐藤と親しく交流し、『労農』第三号に作品も寄稿している小
松清によつて主導された日本における行動主義文学運動が、いわゆ
る「シエストフ的不安」に対するアンチテーゼとしての文学的な姿
勢を示しつつも、実作上の成果という点では見るべきものをほとん
ど残さなかつたのと同様に、成果目標や運動論の具体性からは次第
に離れて行くことになる。

この「前衛」観を契機にして、佐野においては「前衛は政治的な
ものである文化的、宗教的、芸術的前衛などといふものは存在しな
い」(「前衛論」『労農』第一卷第二号)とされていたはずの「政治」
と「文化」との分別は、『労農』において乗り越えられていくこと
になる。

「二国社会主義へ」と嘗て我々は言つた、祖国の半植民地化を
防止せよ！階級闘争の徹底を通じて民族の復興へ！然り、けれ

どもこのために世界性と人間性を失つてはならずこれを生かすためにはどこまでも民主主義的な個の自由の立場、豊かなヒューマニズムの精神を容れてゆかねばならないし、政治運動と共に文化活動が要求されてゐるのは自明である。否！我々は、その様な「政治闘争」「文化活動」を否認するのだ。其れは二つのものでなく一つのものである。我々の闘ひが文学であり哲学であり、我々の作品は、歌に身を曝す行動そのものである。そして彼の低俗なるプロパガンダ小説など認めないのだ。むしろ無心なる画家のたゆまざるスケッチに、孤高の詩人に、静かなる教授の秘められた熱情に革命の青い火を見るのである。

〔主張 行動文化について―戦後青年行動サムボリズム宣言―〕

問題は「行動」の内容や結果ではなく「行動」することにあり、すなわち「我々の作品は、歌に身を曝す行動そのもの」なのであるから、結果に奉仕する「プロパガンダ小説」は真つ先に批判の対象となる。「一国社会主義へ」という目的論的なテーゼが揚棄されるのはこの観点においてであり、逆に、どのような「作品」||「行動」にも、恣意によつて「前衛」を認めることが可能になる。²⁹⁾ こうしたロジックのもとに、『労農』第三号誌面においては、先に見たように、政治論文と同等以上の扱いをもつて古今東西の文学作品が「前衛」性を示すものとしてとりあげられることになつたと考えられる。

その中でも扱いが最も大きなもののひとつは、先にも触れた小松清の小説「バルビュス」である。ここでは、主人公佐伯が「フランス左翼文芸の代表的作家」であるバルビュスに面会するまでの経緯が物語られるが、作中ではバルビュスの思想の内実、あるいはそれが形象化された作品の価値といったものはほとんど問題にされていない。そうではなく、兵士としての体験を持ち反戦運動に身を投じるといふバルビュスの「前衛」性が英雄化され、彼に面会することで「青春の過剰さからきたともいへる孤独の感情」から佐伯が抜け出そうとする様子が、自死した友人である画家梅田の芸術的耽溺と対比しつつ描かれる。この作品に語られる物語世界においても、問題はやはり、思想の具体的な内実やその結果ではなく、「行動」という態度そのものであつた。

そうした徹底した抽象性のもとに「行動文化」を見出していくさまには、真壁の指摘したような種の未熟さの存在を認めないわけにもいくまい。しかし、目的論的な思考を拒絶する異様な熱量にこそ、この運動の倫理的な純粋性が存在したのだとも言えるだろう。³¹⁾そして、このような形式をとつた「行動文化」の主張がもたらした独自の「地方」把握の位相において、『労農』の同時代的な特異性は明確に現れることになる。

五 「新地方主義」の内実

『労農』が発行した『社告』には、次のような呼びかけがある。

労農社は此度その正しき発展のために定期予約会員を募り、各地に支局を設営することに致しました。(現在山形、福島、秋田、新潟、長野、愛知、鳥取、熊本各一)〔…〕誌友の皆様は極力同志の獲得に努められると共に出来るだけ労農の研究グループをおもちになる様切望します。研究会には必ずテキストとして特定の本文又は論文を指定し、事前に読まれた上、真面目に討議なさつてはと考へます。必要に応じては微力ですが努めて講師をお世話申し上げます。(『社告 労農支局設置について』発行日不明、内容からは第二号と第三号との間に発行されたものと推定)

ここに記された支局の設置実績と研究会活動とが、果たしてどれほどの実態を伴い得たのか定かではないが、『労農』が地方支局活動への志向性を強く持っていたことは確実であろう。

そして、こうした形式の地方支局活動を構想するに際して、『労農』は先行する雑誌に範を取ったものと思われる。国際日本協会が発行した雑誌『復興亞細亞』が佐藤の蔵書に含まれるが、その誌面

には、「国内維新と東亜民族結集とが両々相俟つて戦争完遂の力を充分に形成し得る」という目標のもと、「二、可能なる範囲内に於て誌友会を組織」することが読者に求められ、「三、地方誌友会発展に誌友の実践上必要な場合には本誌は講師を斡旋派遣し得る用意を有する」ことも告知されている(『復興亞細亞』、一九四四年十二月)。また、先にも触れた『民論 革命的民主々義運動月刊誌』の四六年九月号掲載「読者の皆様へのお願ひ」には、「民論の正しきコースを実現し、平和的祖国再建に邁進するため」に「支局を一層強化」する必要に即して「全読者諸兄は、挙つて年極直接読者の獲得に参加して下さい」という希望が述べられるとともに、「現在支局は準備中のものを含めて二八〇に達しました、その大部分は労働組合、農民組合、文化団体、地方政党、政党支部、学生グループなどです／直接個人購入の読者は四〇〇〇名」という現状が宣伝される。これらの事例に倣うかたちで、『労農』においても支局の設置と強化が目指されたと考えられる。

また、菊田一雄『新しい生活——生活協同組合の話』(日本協同組合連盟、一九四六年一月)、賀川豊彦『協同組合の理論と実際』(コバルト社、一九四六年六月)などの所蔵からは、戦後の日本社会における組合組織運動への関心もうかがわれる。さらに、パンフレット『教養組合とはどんなものか』(日本教養組合連盟、発行日不明、掲載の規約の日付は一九四六年五月)における「単位教養組合のなかに

〈読書グループ〉を作つて回読制度を設け、読書会や研究会を開いたり或は付帯事業とし〈組合文庫〉を設け死蔵図書を開放」することへの呼びかけは、『労農』中に「労農読書クラブ テキスト選」を掲載するという発想にヒントを与えたのではないかと思われる。¹²⁾

戦後の地方組合活動においてもこうした読書共同体は多く作られており、山形地方においても、たとえば結城哀草果の「話の会」に端を発し、横尾健三郎の本沢村農業会を經由して戦後に引き継がれた文庫の存在¹³⁾などをその代表的な例として挙げうる。ただし、『復興亞細亞』や『民論』の支路路線を忠実に引き継いだ『労農』は、先の『社告』が示す通り、各地方支局における活動の目的を「テキスト」の事前読了を前提とした「討議」に限定し、それぞれの地方の個性や特質の発見には置かなかつた。

一九四五年八月に前後する一定の時期、疎開や敗戦を契機に、東北の地域性を再考しようとする言説が盛り上がりを見せる。明治以降の都市文明の臨界を主張し農工一体の国家再生を主張する石原の言説もその一翼を担っていたが、ここでは、先にも触れた船山信一が、河北新報社発行の雑誌『東北文学』に発表したテクストを、その代表的な例として参照しよう。

保守主義は東北をしていつまでも封建的ならしめたものであつた。東北人は器用ではない、小利巧に立回ることが出来ぬ。之

が明治維新の際に東北を立ちおくれさせた所以である。維新以後に於ても東北は遂に日本をリードする地位には立たなかつた。然し東北は又あくまでも古きに立てこもつて亡びて行く程かたくなではなかつた。後からではあるが結局新勢力について行つてその建設を全からしめたのである。東北人が政治に、経済に、軍事に文化に幾多の人材を輩出さして、いはゞ殿軍の役割を果たしたのである。／私はこの保守主義は然し日本にとつて貴重なものであらうと思ふ。熱し易くさめ易いのが日本人の特色といはれるが、その欠陥を匡すものは正しく東北人のこの保守主義である。〔…〕／日本国民の前途には今や長い忍苦の途が横たわつて居る。之に耐えることが出来るのは日本精神中特に東北的な分子でなければならぬ。

（船山信一「東北的性格」『東北文学』一九四六年一月）

「東北」という地域的な枠組みは、明治以降の日本社会において「器用ではない、小利巧に立回ることが出来」ないために「立ちおくれ」ながらも「殿軍」として重要な貢献を示した「保守主義」「東北精神」によつて実体化される。そのうえで、来るべき日本社会全体の範とすべき姿を示すものとそれを定位して、「日本精神」の内部における「都市（東京）」と「地方」との地位関係の反転を狙おうというのが船山の主張である。だが、その意味で、日本の近

代社会の在り方を総体的に見直そうというこの発想は、やはり、明治以降の（日本／東北）という包摂構造の枠内にとどまっていると
も言えよう。

『労農』第三号の「主張」（社説）においても、たとえば「頽廢と浮浪の都市文化」を「原始の人間地方」によつて超克しようとする主張などは、同時代にほとんど類型的な「東北」言説だと考えられる。また、中国の動向に対する「生命的な関心」を表明する箇所には、前号掲載の船山「哲学的断想Ⅰ 民主主義について」からの反響を見ることが出来るだろう。しかし、「セクト的な郷土趣味」へ向けられた次のような批判は、そうした枠内からは理解し得ない。

けれども我々は単なる中央の破壊と地方との交流を望むといふのではなく地方における文化運動を言ひ行動的に芸術・思想・政治を問題とする場合こゝで世界的な高さと魂の深さを要求してゐるのである。事実宮沢賢治を生み高村光太郎をもつ東北はひとつの形而上学的な地方世界を示してゐるのである。個性を愛し民族のよき伝統とゆかしきものを何処までも生かしてゆかんとする心情はセクト的な郷土趣味に自らを閉ざさんとするものでなく、既に幕末以前の版図にかへつた国土はひとつの日本地方に過ぎず、荒廢の日本を何う開墾してゆくかといふのは我々の切実な問題である。／我々の地方主義は世界的な意義を

含んでゐる。ゲエテは独逸的で世界的であつた。

（「主張 行動文化について―戦後青年行動サムボリズム宣言―」）

「地方における文化運動」は、「行動」という概念に媒介されることで、日本あるいは世界という全体に対する部分としてではなく、「形而上学的な地方世界」としての全体性を確保する。『労農』第三号において主張される「新地方主義」の輪郭を、没論理的な飛躍を含む佐藤の言説から明確にすることは必ずしも容易ではないが、しかし、こうしたそれ自体としてトータルな「世界的な意義」の主張こそが、その根幹を形作るひとつであつたことは確実だろう。

たとえば、『労農』第二号「編集後記」における、泉崎清の詩「碑」の中に「東北の農民の心情」を見出すべきといった類の主張は、宮沢賢治を引用する際の『労農』第三号誌面には見られず、「前衛」性の主張がそれに代わつて³⁴いる。また、「地方報告」欄に掲載される四つの記事も、第二号同欄の野坂参三「上」命十六年（時事通信社、一九四六年六月）批判とは異なり地方社会に生じた事象についても触れる内容とはなつて³⁵いるが、それらの結論が各地方の個性に言い及ぶことはない。

このように、『労農』第三号の主張した「新地方主義」は、「われわれの芸術や思想は現実との接触生活の媒介がなければ、たんなる技巧となつてしまふおそれがある」という方法意識」という真壁の指

摘とは異なり、むしろそうした経験的な「地方」からの離脱をこそ志向したと考えられよう。

六 『労農』の終焉と地方文化運動の臨界

前節までに論じてきた、第三号に至る『労農』の変容を総合的に示すものとして、『労農』第三号の誌面において編集方針等を告知する記述を参照しよう。

〔1 編集方針〕民族的コースに立つ民主革命の行動理論探求／行動主義文化運動の前衛／詩魂の恢復による政治・文化の行動的統一と表現／新地方主義の行動ヒュウマニズム的創造／戦後青年の行動サムボリズム運動／研究室と生産現場の交流、地方報告

〔2 編集網の確立〕各地方の情報・意見・作品を活発に交流／読者との共同編集・通信員の拡充／世界の政治文化との具体的接触／定期会員の作品・論文掲載

〔3 頒布網の確立〕急速に全国各地の誌友拡大運動を展開せよ！／行動主義文化サアクル、労働組合、農民組合、生活協同組合、交通・鉱山関係のあらゆる生産点に活動する心ある能動分子に訴へよ 進歩的経営者も技術者も立て／一人の誌友は七名の同

志を、新時代の建築家出でよ！／書店からの読者は定期会員へ、支局の設置へ！

（我等の「労農」を強化せよ！！／詩精神を奪還し行動の哲学を創造せよ！／新しき夢のために闘へ！）『労農』第一巻第三号）

第二号の同欄には一度しか用いられていなかった「行動」の語が、ここでは、乱用といつていい頻度で用いられる。たとえば、「民主革命実現のための具体的指導理論の探求」とあつた部分は「民主革命の行動理論探求」と改められ、「地方的なるもの―政治―文化の重要性 認識」という曖昧さを残した表現は「詩魂の恢復による政治・文化の行動的統一と表現」と一歩踏み込んだ表現に書き換えられている。これらは、先述のように「前衛」の人格的卓越性を担保するものと設定された「行動」概念によつて、「政治」と「文化」と双方の具体的な分別を揚棄し、「詩魂」という抽象性においてそれを包括しようとするものである。また、「地方的なるもの」という文言の消去は、その抽象化の企図によつて、「地方」の具体的な内実を探求する志向性も棄却されたことを反映しているが、こうした発想が、戦中から続く類型を継承したものであつたことも既に論じた通りである。

もちろん、この「地方的なるもの」をめぐる変化は、完全な転向、断絶としてのみ捉えられるわけではない。先に触れた事例にしても、

泉崎の「碑」を評するに際して（「先住の裔」という民族的な他者性を示唆する詩句は無視しつつ）詩句中にはない「芋を噛ち」る姿を付け加えて「東北」のステレオタイプを付与する第二号の「編集後記」と、賢治「雨ニモマケズ」に「前衛の心」を見出す第三号の誌面との間に、既存の対立的な区分（中央／地方、大衆／前衛）を援用した有徴化ないし卓越化としての「地方」表象という共通性を認めることは可能であろう。

ただし、第三号に至って、そうした「地方」表象は、「行動」という徹底して非実体的な理念と結びつくことで、既存の「東北」イメージによる実体化の軛くびきを逃れ、その恣意性を全開にして浮遊し始める。「ニューギニヤの海で」戦死した兵士が「前衛」アヴァンギャルドとして「政治ゼネストの危機を訴へ」という挿話を含む佐藤自身の詩作「アヴァン ギャルドの歌—M君へおくる手紙—」（『労農』第一巻第三号）は、「行動文化について—戦後青年行動サムボリズム宣言—」とともに、『労農』第三号が到達した地点を示している。

〈全体／部分〉の包摂関係を用いたアイデンティティ・ポリティクスとしての「地方」の表象は、相反する二つの要素を常に含みこむことになるだろう。一つは、独立した部分としての個性を示す特異性ないし個別性であり、もう一つは、にもかかわらずそれが全体に含まれることを示す普遍性ないし共通性である。たとえば、先に触れた船山に代表されるような占領期「東北」表象言説は、日本

（民族）の復興という目的を日本全体に普遍的に共有される共通性として設定した上で、その実現のために優位な要素を他の地方と比べて「東北」がより多く保持している、という特異性を近代における歴史的経験に即して言挙げし、部分としての「東北」の優位性を表象していた。

河西英通（註）によれば、後進性というレッテルを貼られ続けてきた日本近代史における例外的な高揚期を迎える第二次世界大戦下の「東北」を巡る言説は、中央都市の復興が進む戦後に至って再び沈静化していくことになる。こうした道行きは、〈全体／部分〉という包摂構造に支えられる「地方」表象が逃れ得ない隘路を指し示しているよう。しかし、「一国社会主義」という具体的なイデオロギーの代わりに「行動文化」という抽象的な概念と結びつき、経験的な「地方」からの離脱を志向した『労農』第三号においては、そうした相互補完的なアイデンティティ・ポリティクスは溶解している。

占領期地方文化運動としての『労農』に今なお省みられるべき特質があるとするならば、それは、政治的文脈を来歴に持つ「行動主義文化」の標榜の中に、「地方」としての「東北」表象に対する批評性を浮上させた点に求められよう。一面において戦中から続く類型的な言説の反復という側面も持つ『労農』を、戦後山形における地方文化運動史の固有性を揚言しようとした須藤がその記述から消去したことは当然であつたかに思われるが、その際に生じた死角に

よって、こうした「地方」表象の構造に対する批判もまた隠されることになった。

佐藤はこの後、高村光太郎宛に「小松清氏等と、行動いたします。／何も彼も、承知の上で。／世界の人類に向つて、私は私の声で一つの叫びをあげることに、思ひます」と告げて米沢から離れ、『労農』及び労農評論社の運動は以降再開されることがなかった。『労農』の廃刊には、用紙の不足という物質的な問題も影響していたことは事実であろうが、加えて、こうした経験的な「地方」の個性から離脱しようとする内在的な論理によつて、『労農』が占領期地方文化運動としての臨界に到達した、と考えることもまた可能である。

付記・本論文は科学研究費助成共同研究「占領期ローカルメディアに関する資料調査および総合的考察」（基盤研究（B）、16H0326、研究代表者大原祐治）の成果の一部である。また、資料調査とその掲載にあたっては、市立米沢図書館ならびに森英介ご遺族佐藤知由氏に格別のご配慮をいただいた。記して感謝する。

註

- (1) 大串潤児「戦後の大衆文化」、吉田裕編『日本の時代史26 戦後改革と逆コース』吉川弘文館、二〇〇四年七月。
- (2) 北河賢三『戦後の出発 文化運動・青年団・未亡人』青木書店、二〇〇〇年十一月。

(3) もちろんここには一九四五年九月に行われた施政方針演説を含む東久邇宮稔彦首相の言説の影響が認められよう。

(4) 須藤克三「山形県の青年文化運動史——生活記録運動を中心として」、山形県社会教育研究会編『農村における小集団の研究』北新社にいざき印刷所、一九五八年三月。

(5) 藤沢太郎「岩根沢文学誌稿——山形県のある詩人疎開地における文学的コミュニティの形成と展開」『桜美林論考 人文研究』第三号、二〇一二年三月。

(6) 野口哲也「戦後詩のなかの『至上律』」『武蔵野大学武蔵野文学館紀要』第六号、二〇一六年三月。

(7) 「動かざる大地に剛健にして優雅なる文化の殿堂を建設せんと、文芸評論家山岸外史氏を委員長とする米沢青年文化連盟は、去月二十四日米沢工専講堂で結成式を挙行し、「科学、経済、思想、文化」と各団体を設けスケジュールを組んで大いに青年の文化啓蒙に働きかける筈」（『米沢自由新聞』一九四六年三月十一日）と華々しいスタートを切った山岸外史の米沢における地方文化運動は、しかし、三年後の『米沢新聞』（一九四九年十二月二十日）掲載の「文化団体『散りぬるを』」では「有象無象の文化団体と称するのが出現したがいずれも花火線香的な光彩を放つたのみ」で、「終戦当時華々しく活動した米沢青年文化連盟は何時ともなく姿を消し」たと振り返られるのみで、山岸のその後の文学活動の失速という条件も重なって、現在までほとんど顧みられることがない。この点については、高橋秀太郎「山岸外史」（日本近代文学会東北支部編『東北近代文学事典』勉誠出版、二〇一三年六月）、拙稿「やまがた再発見」63 山岸外史」（『山形新聞』二〇一一年九月四日）など参照。

(8) 須藤克三「山形県の青年文化運動史——生活記録運動を中心として」（前掲）。

(9) 須藤は『山形新聞』の経営権及び編集権をめぐる、いわゆる「山新騒動」

に労組委員長として関わり、一九四八年には山形新聞社を退職、非常勤嘱託となった。

(10) たとえば、雑誌『詩学』一九七〇年十月号には、親交のあった松浪信三郎によつて、日本近代詩史を代表する「異端の詩人」として大きく紹介されている。

(11) 真壁仁「森英介」『山形新聞』一九六一年十一月六日〜十二月四日（『文学のふるさと山形』郁文堂書店、一九七一年六月に収録）。

(12) 一九五九年の参議院地方区補欠選挙に社会党候補者として出馬し落選した真壁も、須藤と同じく政治的な挫折を味わっている。

(13) 松浪信三郎「『火の聖女』の森英介」、『詩学』一九七〇年十二月号、「私のなかの森英介」、『心』一九八〇年八月号は、佐藤が自らの衣服にマルローのネームを入れていたり、卒業論文執筆のためのベルジャーエフの英訳本の訳読に松浪を付き合わせたりしたことを回想している。また、ベルジャーエフ英訳本の一部は、後に佐藤から深瀬基寛へと送付されたことが、一九四八年十月十二日付深瀬基寛宛書簡に記されている。

(14) その主要部分は、詩集『地獄の歌 火の聖女』再版（北洋社、一九五〇年一月）の復刻（火の会、一九九七年三月）の際に発行された資料集『愛と漂泊と受難の詩人 森英介』（火の会、一九九七年三月）に紹介されている。

(15) 泉崎清「詩集『火の聖女』と森英介」（米沢文化懇話会『米沢文化』第三号「一九六八月九日」）に「詩集 火の聖女 森英介（佐藤徹）について」として初出、参照は前掲『愛と漂泊と受難の詩人 森英介』による）は、四六年四月から四七年三月まで佐藤が青柳宅の同居人となっていたことを示す米の配給通帳が存在したことを伝えている。

(16) 市立米沢図書館蔵の本号には表表紙の一部、執筆者一覧、編集後記などに、検閲によるものとは考えにくい墨塗り修訂の箇所がある。この経緯については定かではないが、前掲の真壁の連載記事には墨塗りのない本号書

影が挿入されていることから、佐藤自身の手によつて行われた可能性もある。

(17) 賢治「雨ニモマケズ」全文の末尾には「これは 永遠の 前衛のころー」、ランボオ「地獄の季節」中の「朝」の一節の後には「ランボオの「朝」を前衛は 常に「真畫」に告知する!」という文言が付け加えられている。

(18) 第二号巻末には「寄付金及会費 自七月一日至八月五日」が示される。会員会費による「基金」が「一千三百円」なのに対し、佐藤徹本人、青柳六一郎、そして佐藤の実家が営んだ「佐治産業株式会社」など地元企業から集められた寄付金は「合計七千円」に上っている。

(19) こうした推測を裏付けるものとして、第三号「編集後記」には「『労農』は次号より隔月刊とし月刊を改める。用紙の関係である」と紙資源の確保の困難さに触れる部分があり、また一九四八年十月十二日付深瀬基寛宛書簡、一九五一年三月三十日付高橋新吉来簡には、後年に至るまで佐藤が第三号の複数の在庫を抱え持っていたことをうかがわせる記述がある。

(20) 発行日からは前後関係が微妙ではあるが、『民族と社会主義』第三章「民族と階級について」に見られる次のような箇所には、『労農』第二号「社説」が用語の水準から直接的な影響を受けたのではないかとの想定も可能であるように思われる。引用は『佐野学著作集』第二巻（佐野学著作集刊行会、一九五七年十一月）による、傍線は筆者。

民族は抽象的存在でない。民族を構成してある要素を知ることによつて民族とは具体的に何であるかを知り得る。（四、民族の人民的勤勞者の特質）

資本主義発展期に於ける国民主義は対内的には政治上の民主主義を、対外的には市場の拡張を、目標とし、資本家階級がその実現の担当者だった。今日の国民主義―進歩的意義をもつ所の一は、資本主義が衰頹し、社会主義の諸条件の熟したことに照応して、資本主義の維持を

目ざすものでなく、却てそれを除去して一国的社会主義を建設するを
目ざすのであり、その担当者は、当然に労働者階級を中心とする勤勞
者大衆である。(八、プロレタリア的国民主義)

(21) 福家崇洋「一國社会主義から民主社会主義へ——佐野学・鍋山貞親の戦
時と戦後」『文明構造論』京都大学大学院人間・環境学研究所現代文明論講
座文明構造論分野論集』二〇一三年九月。

(22) 佐野学『天皇制と社会主義』協同書房社、一九四六年二月。引用は『佐
野学著作集』第二卷(前掲)による。

(23) 大野六弥『激動のドラマ……その証言……山形県の戦後秘話』(高陽堂書店、
一九八〇年十一月)は、一般に「リベラル」と見做された戦後の山形政界
において五〇年代まで石原シンパが存在し続けたことを当事者として証言
している。

(24) 大河内と松山のこの会合への参加については、仁科悟朗「満州国の建設
者——石原莞爾・浅原健三」(思想の科学研究会編『共同研究 転向5 戦
後編上』平凡社、一九六二年四月、引用は東洋文庫版、二〇一三年二月)
注(69)に、「たとえば「一九四〇年」七月の「東亜学生連盟 合宿研究会
には三〇名の連盟員が集まり、鶴巻温泉で講師に、松山信一、大河内一男、
永田清、田中直吉を迎えている」という指摘が既にある。

(25) 吉田裕「戦後改革と逆コース」(吉田裕編『日本の時代史26 戦後改革と
逆コース』吉川弘文館、二〇〇四年七月)には次のような指摘がある。

東久邇宮と石原の思想に重なりあう所があることを、当時から認識
していた人もいた。大熊信行もその一人で、「東久邇宮が」その考へ
を纏められるについては、予め多方面の意見を聴取されたであらうこ
とは想像に難くない。そして石原中将が私見を開陳申上げた有力な一
人であつたらうといふことも想像していいし、宮殿下がそれらを大い
に参考とされたといふやうなことも、大いにありうることに考へてよ
からう」と述べている。

(26) 『佐野学著作集』第五卷、佐野学著作集刊行会、一九五八年六月。

(27) また、東亜連盟協会の初代会長を務め戦後も保守政治家として長く政界
で活躍した木村武雄(四六年は公職追放中)も米沢出身であるが、佐藤と
の交流の有無は定かではない。

(28) 須藤克三「山形県の青年文化運動史——生活記録運動を中心として」(前
掲)。

(29) ここに言われる「画家」「詩人」「教授」は、『労農』が第三号から「編集
顧問」とした高村光太郎と大河内一男とを暗に指すと思われる。

(30) 眞壁仁「森英介」(前掲)。

(31) 『労農』の活動を終えた一九四八年、佐藤は高田博厚宛に長文の書簡を二
通送っているが、その中に示される日本共産党に対する批判は、こうした
「行動文化」の発想の延長上に書かれたと考えられる。この批判自体は、吉
本隆明「転向論」(『現代批評』創刊号、一九五八年十二月)を先取りする
ような内容を含むが、しかし、佐野学・鍋山貞親に向けられた吉本の「民
族と階級との反撥か、融合か」というような見当外れの形でおこなわれたた
め、思想的な意味をもつことができなかつた」という批判もまた、おそら
くそのまま佐藤にも相当することになる。

例へば、今更のごとく民族の事をいふ代々木の闘士は滑稽でしかな
いといふのだ。民主民族戦線、チトオの悲劇と呼ばれるユゴ共産党の
出来事を耳にするまでもなく、戦争の追ひつめられた袋小路の中で、
死よりも強い背理に対決し、現実の圧力と戦ひをやめなかつた目に見
えない知識人達をも一束からけてファシスト呼ばはりし反動ときめ
つけ、内容としての社会主義、形式としての民族を唱へてうそぶき、
満州事変以来の歴史的瞬間には全く不存者でしかない。合法舞台にも
凡人人間として可能な限りの良識を失はず無数の抵抗が行はれたので
ある。最後の瞬間まで。民族といひ人民といふにしても常に国家主義
時代、民主主義時代を問はずそれらを通して二つの異つた立場からの

進歩、保守の二重の立場から問題にされて来たのであり、ひとつの歴

史的時代すべてが嘘偽であり夢であったと信ずるやうな人間には、今日の民主時代すべてが一樣に有難くもない敵と誤謬の反動期として映ずる日が音づれるであらう。歴史的现实は左様なものでは、断じてあるまい、国外に通走せしもの、獄中に独坐せし者、かゝる例外者のみが闘いぬいたのだと言ひ切れまい、英雄は地上にて彼の隠れたる営みをつづけてゐた草花であるかもしれない。(高田博厚宛佐藤徹書簡下書〔I〕一九四六年八月末日付、市立米沢図書館蔵)

(32) 日本教養組合連盟の中央委員には、大河内一男や羽仁説子らが名を連ねている。

(33) 拙稿「横尾健三郎」(日本近代文学会東北支部編『東北近代文学事典』勉誠社、二〇一三年六月)など参照。

(34) 前掲註(17)を参照のこと。

(35) 真壁仁「森英介」(前掲)。

(36) 「我等の「労農」を強大せよ!!」新しき夢のために闘へ!!」(『労農』第一卷第二号)の全文は以下のとおりである。

「1 編集方針」民族的コースに立つ民主革命実現のための具体的指導理論の探求／工場・農村・あらゆる生産点に於ける指導層／心ある能動的知識分子に直接訴へる行動理論の創出／地方的なるもの―政治―文化の重要性 認識

「2 編集網の確立」各地方の情報・意見を活発に交流 通信員の確立／読者との共同編集／定期会員の論文掲載・相互研究

「3 頒布網の確立」三千部発行 三号実現／急速に 全国各地の誌友拡大運動を展開せよ／一人の誌友は七名の同志を!!／書店からの読者は 定期予約会員へ 支局の設置へ!!

「4 労農社の経営合作社運動」会員頒布制の確立／読者の共同経営の実現へ 基金、二万円を急速に獲得せねばならぬ／寄附金の募集に協力

せよ。

(37) 河西英通『続・東北―異境と原境のあいだ』中公新書、二〇〇七年三月、終章「深日本」としての東北。

(38) 一九四八年二月四日付高村光太郎宛佐藤徹書簡(市立米沢図書館蔵)。

ステイヴン・ドッド

『青春のことども——梶井基次郎の時代の生と死』に寄せて

——日本近現代文芸文化史研究の新たなステージのために——

鈴木貞美

本格的論議への期待

ステイヴン・ドッド（ロンドン大学シニア・レクチャーラー）による『青春のことども——梶井基次郎の時代の生と死』（Stephen Dodd, *The Youth of Things, Life and Death in the Age of Kiji Motojirō*, University of Hawaii Press, 2014）が刊行されていた。四章からなる梶井基次郎論と主要な一八篇の翻訳を併収したものである。B5判二八六頁。うち、論文部分が三章、一三九頁分を占める。

その序でドッドがふれているように、梶井基次郎（一九〇一〜一九三二）の文芸は、海外において、日本現代文学の専門家を別に

すれば、いまだによく知られていない。英語圏では、「檸檬」（一九二五）の翻訳は何人もの人びとによつて何度もなされ、ロシア語、中国語にも翻訳されている。フランス語圏ではクリステイヌ・コダマによる全篇の翻訳と論考がある。論考も英語圏では、彼自身のものを除いても、二つの博士（PhD）論文が出、その他、中国やエジプトなどにも梶井基次郎研究に取り組む人が出てきているにもかかわらず。

日本では、その作品群は、第二次世界大戦後には、「昭和の古典」と呼ばれ、多くの文学青年の憧れの筆頭だった。第二次世界大戦後、日本の「私小説」をめぐる論議は、梶井基次郎の評価を隠れた中心にしてなされていたといつて過言でない。だが、一九八〇年代に批

評が梶井基次郎の想像力を対象にする方向に定まって一段落し、新たに組上へのぼることは少なくなっている。¹⁾

今度のステイヴン・ドッドの著書（以下、本書）のカヴァーに、日本古典から近代文芸まで広い見識をもつダートマス・カレッジ教授、デニス・ウオシユバーンが推薦文寄せている。「梶井は、近代日本文学においては、最も素晴らしいスタイリストのひとり」とはじまっている。まさにそのとおりである。一九二〇年代に同人雑誌や、商業雑誌ではあるが原稿料は支払わない半商業雑誌に、梶井基次郎が発表した作品は、みな、ごく短い、精緻に構成された散文作品であり、細部に注意を払わないと作品全体の意味がつかめないものが多い。しばしば「珠玉」にたとえられてきたが、きわめて革新的な短篇小説のスタイルを追究しているため、決して滑らかな日本語ではない。梶井基次郎が小説を志すようになってすぐに影響を受けた谷崎潤一郎や宇野浩二、志賀直哉らの文体と比べてみれば歴然としている。

その新しい文体への挑戦は、「国語との血戦」を標榜し、昭和モダニズムの旗手と見なされてきた横光利一とも十分、比肩しうる。実際、『文藝春秋』をはじめ、総合雑誌で活躍する横光利一を基次郎は秘かにライバル視していた。が、彼の作品のほとんどが同人雑誌か半商業雑誌（市販されるが原稿料はなし）に発表され、最後の作品になった「のんきな患者」（一九三二）だけが総合雑誌『中央公

論』からの依頼に応えて、一般読者を意識した作品だった。昭和戦前期まで、総合雑誌に作品が掲載されて一人前の作家として扱われる習慣であり、梶井基次郎は、その名が文芸ジャーナリズムに知られはじめたところで、肺結核で逝った。

だが、最初の六蜂書房版『梶井基次郎全集』刊行（一九三四）をきっかけに、萩原朔太郎ら第一線の文学者たちから最高級の賛辞が寄せられ、その作品群は、昭和戦前期の「純文学」中の「純文学」、芸術的純度の高いものと目され、第二次世界大戦後の小説に実に多種多様な影を投げてきた。その影響力は、昭和戦前期に活躍し、戦後も人気があった堀辰雄や太宰治を凌いでいた。つまり梶井基次郎を抜きに、日本の現代文学を語ることはできない。だが、他方で「古風な私小説」（丸谷才一）とする評価もつきまといつていた。それゆえ、それを日本のモダニズム文芸の一角に位置づける論議は、モダニズムの諸相が本格的に批評・研究の対象にされはじめた一九八〇年代を待たなければならなかった。

本書のうち、その論考部分は、ドッドの博士論文提出ののち、かなり時間をかけたもので、欧米の他分野にわたるモダニズム理論を縦横に援用し、梶井基次郎の作風を「モダニズム」として論じている。彼の学生時代、アメリカでは、日本のモダニストは横光利一ただ一人であるかのように語られていた。それを思うと隔世の感がある。

本書のエピグラフには、フランスのシュルレアリストにして文化人類学者、ジョルジュ・バタイユの一言が置かれている。

人びとは、死もまた青春のことどものひとつだという事実を無視しようとする。われわれは、目隠しされており、見ようとしないのだ、生が盲目に陥ることがないなら、死だけが新鮮な輝きを保証するということを。われわれは、生命がバランスのとれた秩序を保つように仕掛けられていることも、生命は不安定で平衡のとれないもの以外のものではないと見なすことを拒否する。生は、爆発の間際の騒ぎの増大なのである。

これが本書のタイトル「青春のことども」の由来である。死が甘美な叙情性とともに語られていたロマン主義の時代は、とうに終わっていたことを示すものといつてよい。

そして、ドッドは、その序で、結核が猖獗しょうけつを極めた梶井基次郎の時代の生と死に焦点を絞り、作家の「身体の表現」に注目すると述べている。それゆえに梶井基次郎の独自の表現、そのモダニズムも象徴主義も開拓されたという。伝記的には作家中心、文化的にはテクスト中心の立場をとるともいう（本書二頁）。そして、結核、孤独、自己探究（self-exploration）、自己の断片化、モダニズム、象徴主義、政治意識、生活改造（commodification of life）、想像による新しい現実

の鑄造（*casting*）などを含むテーマは、大正期の知識人や作家たちのものであったが、梶井基次郎の文芸はそれらを一新するような趣きをもつという（本書三頁）。欧米のモダニズムについて文芸論、文化論、社会思想、精神分析学、社会史など多岐にわたる理論を用いて、梶井基次郎の作品群を論じてゆく。「私小説」「心境小説」問題などにもふれている。この姿勢自体、これまでの海外における梶井基次郎作品の研究、日本のモダニズム文芸研究にも格別の意義をもつものと思う。それゆえ、ドッドの努力の方向にそって、その論文部分の各章各節の展開を追って論旨を紹介し、欧米と日本のモダニズム文芸の比較や理論とその適用の仕方などについて検討することにしたい。

批評の方法について

ただ、本書の内容に入る前に、予め述べておかななくてはならないことがある。ドッドは、その序が、先行研究の概況の紹介に入ったところで、鈴木貞美『梶井基次郎の世界』（作品社、二〇〇一）にふれ、「今日まで日本における最も大規模な研究」「膨大な情報量を提供するだけでなく、作家と広く文芸の傾向と社会の動向との関係を探究している」が、「幅広くトピックスをカバーしているものの、どこかの領域を深く掘り下げるものではない（it does not pursue any

particular area in great depth)」と述べている。そして実際、残念だが、『梶井基次郎の世界』を便利な「情報」(information)源として利用しているにすぎない。

わたしの『梶井基次郎の世界』は、ドッドが期待するような身体表現や死生観などのテーマをそれとして掘り下げる論文スタイルではない。評伝形式で作家の境涯と作品史の展開を追う『梶井基次郎——表現する魂』(新潮社、一九九六)をベースに、それまで重ねてきた議論の要点を補注と注に補い、序章と結論を付した学位取得論文『梶井基次郎研究』(総合研究大学院大学文化科学研究科、一九九七)を単行本化したものである。⁽²⁾ 大部の書物であり、論脈が読み取りにくいこともあるが、ドッドの「深く掘り下げていない」という判断は、批評の方法のちがいによるものと判断せざるをえない。

また、本書の参考文献欄は、二〇一二年までに刊行された書物を参照しているが、わたしの仕事は『梶井基次郎の世界』のほかに「梶井基次郎論の要所」(『国文学 解釈と鑑賞』一九九九年六月号、至文堂)をあげているだけである。本書の議論の内容からも、他のわたしの論考を読んでいないと判断される。

『梶井基次郎の世界』は、第二次世界大戦後の近代文学研究の主流であった、作品を作家の実体験や境涯、文壇の人間関係など、要するに「生身の作家」に還元する悪しき実証主義を払拭し、個々の作品の表現の歴史性の解明と作家の作品史を辿り、日本モダニズム

文芸の一角に位置づけ、それによって逆に、日本文芸史の再編成を目指すこと、すなわち(作品の背後の)作家論と文芸史の再編とを相互に図る仕事の一環だった。⁽³⁾

たとえば梶井基次郎の作品のほとんどがごく短いのは、彼が結核で体力がなかったゆえ、と語られてきたことに對し、梶井が川端康成の「掌の小説」のひとつのヴァリエーションを試みていることなどを手がかりに、当時の文芸ジャーナリズムにコント・ブームともいふべき現象があつたことを指摘し、その理由を考察している。

また、梶井基次郎とフランスのロマン主義以降(post-romanticism)の文芸を代表するボードレールとの共通性を精緻に論じたものに、寺田透「梶井基次郎論」、梶井基次郎とフランス・シュルレアリスムとの共通性を見事に指摘した安東次男「幻視者の文学」があり、ともに『近代文学鑑賞講座18 中島敦・梶井基次郎』(角川書店、一九五九)に併収してある。この二つの論考に橋をかけ、梶井基次郎の作品群を日本の現代文学に位置づけることがわたしの若いときからの課題だった。そして、一九二〇年代の「モダン都市」Ⅱ都市大衆文化の実態と文芸文化の諸相、とりわけ、エロ・グロとナンセンスとの関係、また西欧ヴァイタリズム思潮を伝統思想で受け取り、日露戦争を前後する時期から盛んになる日本に独自の生命主義思潮——神でも物質でもなく、普遍的「生命」なるものを原理に置く世界観——の研究を進め、梶井基次郎をとりまく環境と時代思潮との

関係についてまとめたのが『梶井基次郎の世界』だった。その努力の方向は、日本近代文学会や比較文学会の書評などでも了解されていたと思う。

このわたしの方法的立場からは、本書について、作家の身体条件とテクストの文化的文脈、またデカダンスとシュルレアリスムのふたつの文芸思潮と梶井基次郎の表現をどのように関連づけているのか、そして大正期の文芸からの連続性と転換がどのように論じられているか、に関心を注ぐことになる。

ドッドの自序には、一九三〇年代の「日本回帰」によつて日本のモダニズム芸術は終焉したと述べられている（本書四頁）。だが、今日、絵画・彫刻のモダニズムは、一九三〇年代にむしろ最盛期を迎えること、文芸でも石川淳、太宰治、坂口安吾、久生十蘭らによつてモダニズムはさらに新たな局面に入ることが明らかにされている。また、わたしが組織した研究グループは「日本回帰」と呼ばれてきた現象の内実に踏み込み、一九〇〇年代に西欧象徴主義の理念を受けとめ、芭蕉俳諧を日本の象徴主義と見て礼賛する流れがつかられ、萩原朔太郎が第一次世界大戦後に西欧の前衛詩人たちが日本の俳句を手本にしていることを知り、「象徴の本質」（一九二六）などで、日本の象徴美学こそ世界に冠たるもののように唱え、アカデミズムでは一九三五年を頂点に「わび、さび、幽玄」に代表される中世美学を「日本的なるもの」と称する動きが盛んになったこと、

それが戦後に民間に拡がることを明らかにした⁴。またわたしは、その文化ナシヨナリズムに対して欧化主義で対抗しようとした小林秀雄らリベラリスト・グループが、「大東亜共栄圏」構想に呑み込まれてゆく過程なども論じてきた⁵。

おそらくドッドは、他方で、梶井基次郎の作品群の翻訳にも力を注いでいたため、日本近現代の文芸文学史については、彼が若いときに勢いをもっていた日本での議論の枠内で本書の構想を練り、一九九〇年代から今日まで、日本の文芸モダニズムをめぐる論議は大きくステージを変えてきたことをつかんでいない。だが、それを措いて、この大胆な挑戦をわたしは歓迎したい。ドッドの広い視野に立つ問題意識を活かし、今後の日本モダニズム研究に資する議論を展開したい。以下、見出しは本書の章および節のタイトルを用いる。

第一章 力を与えるものとしての病

(1. Illness as Empowerment)

第一章は、エピグラムに、よく知られた芭蕉の病中吟、

旅に病んで夢は枯野をかけめぐる

を置いている。大阪出身で、京都の第三高等学校から東京帝大英文科に進み、退学して、伊豆の湯ヶ島に逗留、ふたたび上京したが、結核性の病の進行は大阪での病臥の生活を余儀なくし、そして満三二歳で歿した梶井基次郎の境涯をこの句に象徴させているのだろう。

この章は、序にあたる部分で、結核とのかかわりを中心に梶井基次郎の活動を簡潔にまとめ、先行研究の概要を紹介したのち、「疎隔」(Quarantine)、「ボードレール」(Baudelaire)、「闇」(Darkness)の三節を設けている。

疎隔

この節は、近代国家により、兵役などを通して身体管理が行われはじめたのち、明治後期に結核は、島崎藤村『破戒』(一九〇六)で「国民病」と称され、「健康な社会」から切り離されるものだったこと、その主人公、丑松がテキサスに逃れる結末を示し、梶井基次郎が「のんきな患者」で庶民のあいだで患者が「隔離」される状態にふれている条を重ねるところからはじまる。スーザン・ソントグ『隠喩としての病』(Illness as Metaphor, 1978)を参照し、結核は芸術の世界、とくにボヘミアンには美化されたが、一般社会では疎んじられるものだったこと、梶井基次郎の表現(represent)は、その経験を具体的に肉付けし、「冬の蠅」(一九二八)を例にあげて、病

に積極的な光を当てていることに特別な意義があると主張している。つまり、社会から疎隔された存在が、その病の身体を基礎に置いた表現の輝きにおいて芸術的復権を果たし、それが国家体制への批判にもなっているという構図で梶井基次郎の文芸を評価する。そのうち、『白樺』派などの人道主義が広がり、結核に対する同情が起り、自己反省的な文学が進行し、さらには大逆事件と絡めて結核と左翼政治思想とが結びついたことなどをあげ、梶井基次郎の無政府主義的心情や晩年の『資本論』への関心にも言及、また一九二〇年代における病と文芸を広く見渡し、梶井基次郎への影響が早くから指摘されてきた佐藤春夫『田園の憂鬱』(一九一八)における神経衰弱をあげ、それと基次郎の病鬱と結びつけて論じている。

結核は、今日でも伝染性の怖い病であることに変わりない。が、抗生物質による治療が開始されるまでは、死に至る病であり、できる限り社会から隔離し、養生に励むしかないのであった。だが、結核患者と被差別部落民を社会的に疎外された存在として同列に置くことには、首を傾げざるをえない。日本において近代国民国家建設が進み、タテマエ上、国民の法の下での平等が保障されるようになって以降も、被差別部落が存在してきたことは、よく知られている。しばしばインド独立後に法律上は廃止されたカーストの外に置かれた人びととアナジョーされてきた。つまり、生まれつきの身分による社会的差別である。

それに比して結核は、明治中期ころ感染症への極度の忌避感が拡がりはしたものの、階層、性別を問わずに罹患し、進行の度合いにより社会の受け容れ方が異なっていた。経済的に豊かな人びとほど隔離された環境で、養生に励むことができたのが実態である。政府も対策を進め、保養施設の建設など進めたが、社会状況の改善が進んだ欧米の先進国と比べ、罹患者の死亡率の低下は三、四〇年遅れていたとされる。

ドッドもあげているが、日本の文芸においては、徳富蘆花『不如帰』（一八九九）がよく知られる。結核に罹患し、悲劇に見舞われる女主人公に対して読者の同情の涙を誘うものだった。いわば人情に訴えるヒューマニズムの作風である。実際、男女ともに重度の結核患者と結婚する者は、まずいかなかった。宮沢賢治の家系が「結核の家系」と噂されたように遺伝性と誤解されることもなかったわけではない。しかし、軽度であれば、社会から遮断されていたわけではない。「天刑病」といわれ、遺伝性の妄信が抜けず、とくに第二次世界大戦下に言語に絶する迫害を受けたハンセン病患者と比べても、ちがいは歴然としている。

梶井基次郎は第三高等学校在学中から肺炎カタルの診断を受けていたが、東京帝大に進学し、伊豆・湯ヶ島温泉に養生の地を求めたのも一時の避難のつもりで、英語の教師になろうかと考えたこともあった。病が重くなり、大阪へ帰つてのち、親族との同居を避け、

人家の密集地帯を離れたところに貸家を借りた。いわば自己疎隔だが、「のんきな患者」が焦点を当てているのは、大阪の庶民の患者たちが隔離保養もままならず、迷信にすがって次々に倒れてゆく姿である。ドッドは、これらのことを承知しながら、「のんきな患者」から隔離患者への言及を引いて、立論の大柱にする。恣意的といわざるをえない。

結核に対する考え方の変化をいうなら、芸術家に神聖視される傾向に着目し、死を甘美な情感で包むロマンティズムから派生した結核患者天才説が大正期には一定程度、流布していたことを検討した方がよかつたかもしれない。基次郎もそれに感染していたところがあるからだ。これについては福田真人『結核の文化史——近代日本における病のイメージ』（名古屋大学出版会、一九九五）が扱っていた。が、初期社会主義文芸にふれず、一九二〇〜三〇年代では堀辰雄に焦点をあわせ、梶井基次郎も宮沢賢治もそれとしてとりあげていなかったと記憶する⁶。ドッドがこの書物を参照していないのは、そのせいだろう。

ボードレール

この節では、シャルル・ボードレールの、とくに歿後に刊行された散文詩集『パリの憂愁』（*Le Spleen de Paris*, 1869）と梶井基次郎の世界との共通性を論じている。とくに梶井が湯ヶ島でアーサー・シモ

ンズ英訳『パリの憂愁』から数編をノートに写していたうちの「悪いガラス屋」(Le Mauvais Vitrier, 1862)と「檸檬」(一八二五)とを比較する。「悪いガラス屋」は、語り手がガラス売りに悪罵を投げつけたあと、アパルトマンの最上階から植木鉢を落とし、ガラス売りが背負ったガラスを粉々にし、「美しきかな人生」(La Beau en vie)と、快哉を叫んで終わる。『パリの憂愁』の献辞を参照して言えば、「巨大な都市への頻繁な訪問と、そこにおける無数の関係の交錯によって起こる」「倦怠と夢想から迸り出るエネルギー」にかたちを与え、る意図のもとに書かれたものである。梶井基次郎は、粉々になつたガラスを色ガラスのように記憶していたと伊藤整が回想に遺していることなど紹介しながら、ドッドは、憂鬱から起こる破壊衝動による「悪」をあげ、ふたつの作品の共通性をいう。

問題にすべき点は二つある。そのひとつは、基次郎がボードレールに親炙したのは湯ヶ島においてであり、それまでにボードレール受容の影はないこと。もうひとつは、一九世紀半ばのパリと一九二〇年代の日本とのちがいである。ドッド自身、この考察が歴史性を無視していることを気にかけているが、鈴木不二雄『梶井基次郎』(有精堂出版、一九八五)などの先行研究や、ヴァルター・ベイヤミンによるボードレールについての緒論考、チャールズ・テイラー『自我の源泉——近代のアイデンティティの形成』(Philosophical

Papers vol.2: Sources of the Self: the Making of the Modern Identity, Harvard University

Press 1989)がモダニズム芸術の特徴として、宗教的超越性に代わって「芸術それ自体の顕現 (epiphany)」を論じていることを援用し、歴史性の問題を跨ぎ越してゆく。

梶井基次郎の「檸檬」をデカダンスにおける精神の生の回復という構図で読むことは、繰り返して行われてきた。それを佐藤春夫『田園の憂鬱』(定本版一九一九)の退廃における美の発見(「汝、薔薇病めり」)や、佐藤がボードレールの詩と芭蕉俳諧とを結びつけて論じた『風流』論(一九二〇)を指摘し、関連づけたのが鈴木不二雄の論考だった。だが、梶井基次郎が『田園の憂鬱』からつかんだ核心は「神経衰弱でなければつかめない美」である。それは、むしろ、「檸檬」の草稿を中篇の習作「瀬山の話」にふくらませる際にはたらいだ。

ところが、梶井基次郎は、その部分を切り捨て、当時、巷にありふれていたカリフォルニア産の一個のレモンに、至上の価値を感じる価値倒錯を核にして「檸檬」を成立させた。そうでなければ、世界の名画集の上にレモンを載せる「実験」も、レモンを手榴弾——時限装置付きでないと具合が悪いだろう——に見立てることもありえない。

佐藤春夫『風流』論は、「宇宙の生命」にふれる感興を「あれ」と呼び、ボードレールと芭蕉を、その感興をうたつた詩人であるかのように論じている。どちらも勝手な解釈にすぎない。梶井基

次郎も同時代の生命原理主義をシャワーのように浴びたことはまちがいないが、第三高等学校では理科の生徒であり、機械論的生命観に親しんでおり、普遍的な「生命」の観念を語ったことはない。梶井基次郎の世界を生命主義に引き寄せて理解しようとしたのは、その歿後に、その評価を高めることに力を注いだ友人、三好達治だった。⁸⁾

そして、ことは、二〇世紀前半の都市大衆文化 (urban mass culture) に取り囲まれたペンヤミンが、ボードレールの一九世紀後半の都市の「群衆」(crowd) に対するリアクションに「モダニズム」の先駆者を見出したこと、つまりは西欧後期ロマンティズム⇨デカダンスと二〇世紀日本のモダニズムとの共通性と差異にかかわる。ペンヤミンは、ボードレールの憂愁の正体を一八四八年二月革命に挫折したのちの第二帝政下の秩序回復に対する「不機嫌」(La rage) と指摘していた。⁹⁾ 梶井基次郎の場合、一九一七年のロシア革命を受けた階級闘争の高揚と屈折、体制の秩序引き締めの方がかかわる。一九二〇年に日本が国際連盟の常任理事国となり、労働組合運動の高揚、普通選挙実施要求の高まりを受け、一九一〇年の大逆事件以降、抑え込んできた社会主義思想への弾圧を官憲が一定程度緩めた。一九二〇年前後に頂点を迎える労働運動の高揚のなかで、共産党と大杉栄が率いるアナルコ・サンディカリズムとの対立が激化したが、基次郎はアナーキズムに心情的に肩入れしていた。

そして一九二三年九月一日の関東震災後、「国民精神作興の詔書」が出、文部省は「思想善導」の名の下に風紀の取り締まりに乗り出し、それを承けて三高の校長が、基次郎らの劇研と同志社女子専門学校との共演による公演を突如、中止に追い込んだ。基次郎は、それに対する強い憤りをかなりのちまで記している。「檸檬」の底にあるのは、作家の個人史の水準でいえば、祝祭喪失後、鬱屈した詩人の「不機嫌」ゆえの八つ当たりの行為ではなく、自由を抑えられた「憤懣」を想像のなかで爆発させたことになろう。それゆえ、『梶井基次郎の世界』序章では、日露戦争後の「憂さ晴らし」の系譜を辿り、基次郎の五官の感覚がバラバラにはたらくことへの関心や錯覚を歎ぶ精神を都市大衆文化にあふれるナンセンス趣味と関連させて、価値倒錯が価値観総体の破碎に向かったものと論じた。むしろ、「檸檬」を爆弾に見立てる発想には、ダダーアナーキズム系の動きを無視できない。

それらをドッドは「情報」としては知っている。だが、梶井基次郎の反抗心は、病鬱に還元できるものではなく、心情的な反社会的な破壊衝動に傾いていたという議論を認めてしまうと、自分の構図が破綻をきたすと感じ、無視したのだろう。そもそも「檸檬」の語り手は、放蕩生活の結果、生じた結核性の病やかさんだ借金などではなく、胸をふたぐ「不吉な塊」こそが問題なのだといっている。それを無視して病鬱に絞りこんでよいものだろうか。

梶井基次郎は「冬の日」(一九二七)で、自分の体の疲労度を坂道の傾斜をはかる「水準器」にたとえるなどユーモラスな比喩を用いている。病を負った身体意識が梶井基次郎の表現の大きな特徴の一つをなす。それはよい。だが、病の意識が要素として登場しない作品も多い。「檸檬」の次の「城のある町にて」(一九二五)では、病の意識の表白はない。崖を滑り落ちるときに身体意識の緊張感を題材にした「路上」(一九二五)、音楽会の現実とそこから遊離した想像の世界に入りこんだ意識とのギャップを焦点にした「器楽的幻覚」(一九二八)、山中の筧から流れる水音に惑わされる感覚を書く「筧の話」(一九二八)など、自らの病の影を消している作品もある。ところが、日本の多くの批評は作品を作家に還元し、作品間のちがいを無視してきた。ドッドはそれに加えて「広い視野」の名の下に、鈴木不二雄の立論に対するわたしの批判には目をつむり、ベンヤミンの都市のフラヌール(散歩者)論やチャールズ・テイラーの「エピファニー」論などの助けを借りて、「檸檬」の表現とボードレーの憂愁との共通性を括りだす。

チャールズ・テイラーがジェイムズ・ジョイスなど二〇世紀モダニズムにおける祝祭的な表現を扱おうとした「エピファニー」論は、モダニズムは宗教的な超越性の顕現に代えて、芸術そのものの顕現を特徴とするという。本当にそうだろうか。

ステファヌ・マラルメはロンドン公演「リヒャルト・ヴァーグナー

——「フランス詩人の夢」(Richard Wagner: Reverie d'un poète Français, 1886)で「詩がこの世に君臨する日」を夢見ると語ったが、それは「天のページに刻まれた寓話」(La Fable, …… cell inscrite sur la page des Cieux)を、この地上に「神秘劇」(Mystère)として実現する企てだった。「民衆のなかで眠っているある一日を呼びおこす祭典、ほとんどひとつの宗教」(Céramonies d'un jour qui git au sein, inconscient, de la foule: presque un Culte)とも述べている⁽¹⁴⁾。そして、マラルメが夢見ていた「絶対的書物」は、一八四八年革命後のカトリック・リアクシヨンの波のなかで、キリスト教の聖書に代わるべきものだった。彼は教会のミサを模した儀式で、バラバラにした詩句を配り、その日によって異なる詩が誦唱される形式のイベントを密かに企てていた多数のメモが二一世紀初頭に公刊されたプレイヤード版『マラルメ全集』第二巻に収録された。

イギリスの詩人、アーサー・シモンズがステファヌ・マラルメラパリの詩人たちとの交友を通じて、フランス象徴主義文芸についてまとめた『文芸における象徴主義運動』(The symbolist movement in literature, 1896)は、とりわけマラルメの詩を高くかかげて、それまでデカダンス(decadence)の喧噪のなかに紛れていた象徴主義の流れを掬いあげ、イギリスとフランスの象徴主義芸術運動を支える大きな役割をはたしたが、その序文は、象徴主義文芸を「一種の宗教」(a kind of religion)と呼んで結んでいる。

キリスト教の神の理性を、哲学の領域で絶対理性として扱うへーゲル哲学の学徒だったチャールズ・テイラーには、またテイラーを引用するドッドには、このことの意味が了解できないらしい。二〇世紀への転換期に興った象徴主義芸術は、芸術を一種の宗教とみなし、その意味での芸術至上主義を展開し、キリスト教が邪教のように扱ってきた諸民族宗教や生活芸術、科学的観察なども包み込む大きな運動になっていった。ロンドンのアイルランド系の詩人たちは——ジェイムズ・ジョイスもその一人に数えてよい——大英帝国からの独立運動を担い、ウィリアム・ブレイクの秘教的な詩面を再評価するなど非キリスト教のスピリチュアリズムを礼賛してゆく。ロンドンでアイルランド系の詩人たちと交流し、故郷、ベンガルに帰ったラビンドラナート・タゴールはヒンドゥー神秘主義を謳いあげる詩で、一九一三年、アジア人で初めてノーベル文学賞を受賞する。

アーサー・シモンズは、先の序文で、ロマン主義の文芸の内に散見する「象徴」表現を意識的に用いる文芸を象徴主義と定義したが、その際、「symbol」の語源がギリシヤ語で割符を意味した——意味と形象が一對一的に対応する——ことを述べ、そしてトマス・カーライル『衣装哲学』(Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh, 1836)第三章より、「無限」(eternal)を具体的なものとやことに形象化することを「象徴」(symbol)と呼ぶ条を引用している。産業革命

が一段落した一九三〇年代、その価値観に反対する立場を鮮明にしたカーライルは、キリスト教を離れ、精神の生のエナジー(spiritual vital energy)を原理に立て、デカルト以下の機械論の系譜を非難した。ジョン・ラスキンも「真の生命」を原理に立て、その系譜に連なるウォルター・ペイター『ルネサンスの歴史研究』(Studies in the History of the Renaissance, 1873)は、そのあとがきで、ルネッサンス美術をこの地上における「成功」と謳いあげた。控え目だが、文字通りの芸術至上主義の宣言だったといつてよい。近代では「真・善・美」の「美」の領域を引き受けてきたはずの芸術が、いわば真や善をも包み込むと自己主張しはじめたのである。この国際的な芸術概念の大きな転換を度外視して、象徴主義もその後の「モダニズム」も語れない⁽¹⁾。そして、日本でも、「宇宙の生命」(universal life)の顕現として雪舟らの山水画を称賛する岡倉天心『東洋の理想——日本美術を中心』(The Ideals of the East, with special reference to the Art of Japan, 1903)などが登場する。

それとは別に、日本におけるボードレール受容史を辿ってみるなら、当然にも永井荷風のそれに出会う。荷風は、東京に残る江戸の路地裏の情緒が、とりわけ日露戦争後に進行した都市改造の波によって失われてゆくことを『日和下駄』(一九一七)で憤り、嘆いている。それは貧乏人の生活に美を見出したボードレールに倣っているが、三味線の音色が流れる路地裏の情緒は、楽器の東西のちが

いを越えてボードレールがパリで味わうことのできなかったものである。ここには江戸時代から庶民文化が花開いた日本の都市文化とその伝統意識の特殊性がある。

フランスでは、エミール・ゾラが下層民の住む環境の劣悪さをリアルに描いたことはよく知られる。荷風は早くにゾラの作風にならっているが、それがゾラの生涯を見渡したものだということは、彼の短い評伝「エミール・ゾラと其の小説」(一九〇三)がよく語っている。そして荷風が路地裏の生活情緒に関心を集めたのは、先に述べたカーライル―ラスキンの系譜につながるウィリアム・モリスの「生活の芸術化」「芸術の生活化」の思想にも触発されたところがあるろう。荷風が身のまわりの生活のなかの美に関心を集めたことは、芸者、八重子とのいきさつを語ったエッセイ「矢はずぐさ」(一九一六)にも明らかである。

ラスキンの弟子だったモリスの思想は、明治末期から紹介されていたが、彼はイギリスで初めてマルクス主義を名のつたので、一九一〇年の大逆事件ののち、社会主義思想が徹底して抑えこまれると、その名を見なくなる。だが、日本がILO(国際労働機関)を傘下に抱えた国際連盟の常任理事国になった一九二〇年を前後して、社会主義思想が一定程度解禁され、堺利彦や本間久雄によつて紹介が盛んになる。やがて、谷崎潤一郎『陰翳礼讃』(一九三三)が古代から生活の片隅にゆらめいてきた蠟燭の炎が醸し出す陰影を

伝統美として拾い出すことになる。このように文芸史の文脈を辿ると、「檸檬」の語り手がさびれた路地裏の光景に惹かれ、八百屋の店先に美を発見するところにも、モリスの影が射していたことになろう。ありふれた生活のなかの美が無限の力を発揮する夢想は、この文脈のなかで紡がれたのである。

作品世界は、作家の境涯に規定されつつ、彼自身の意図からさえ相対的に自立して展開する。なぜなら、それは、先行するジャンル概念やスタイルなどからも、芸術思潮、社会思想、そして社会の現実からも規定されるからである。

ドッドが日本近現代文芸を欧米の理論のなかにおいて論じることの意義は大きい。ジャンルを超えたアナロジーや歴史を超えたアナクロニズムが批評においても新しい展開を拓くこともあるだろう。だが、ジャンルや文化を超えて理論を適用するにはそれなりの工夫がいる。国際的普遍性における日本文化史の特殊性に踏み込むことによつてこそ、欧米の既成の理論を相対化し、より豊かなものに铸なおすことも可能になる。作業を続けよう。

聞

この節は、芥川龍之介が服毒自殺する直前に友人宛てに書いた手紙のなかで「自然の美しいのは僕の末期の眼に映るからである」と述べた条を引用し、川端康成がそれを修行僧が獲得しようとする生

死を越えた境地とアナロジーして、死を覚悟した者の眼に映る景色について述べたエッセイ「末期の眼」（一九三三）の紹介からはじまる（川端康成はそれを「氷のやうに澄み切った」と形容しているが、いま、その当否も、例の「美しい日本の私」では、禅宗僧侶の和歌が相対に異なるニュアンスで論じられていたことなどは、ここでは論外に置く）。

それと対比してドッドは、「冬の蠅」における蠅どもの死や、「闇の絵巻」（一九三〇）で、闇のなかに浮かび出て、そして消えてゆく人の姿、また「ある崖上の感情」（一九二八）や「Kの昇天」（一九二六）における自己像幻視（ドッペルゲンガー）の現象に論及し、そしてやはり、ボードレールにおける秩序への叛逆による精神の生の回復が、梶井基次郎においては病身であつたがゆえになされた結論づける。ここでドッドは、ウイーン出身の精神分析学者、オットー・ランクがドッペルゲンガーを見ることを死の予兆とする伝説を踏まえて、文芸に書かれた自己像幻視を、ナルシズムと、死への不安と憧れとのパラドックスの二様に分けて分析した『ドッペルゲンガー——精神分析研究』(*Der Doppelgänger. Eine psychoanalytische Studie*, 1925, 有内嘉宏邦訳『分身 ドッペルゲンガー』人文書院、一九八八)を参照して、梶井基次郎作品群のうちのそれを論じた濱川勝彦『梶井基次郎論』(翰林書房、二〇〇〇)を援用している¹²⁾。

だが、精神分析の理論は患者の深層心理に立ち入るものである。

小説の登場人物の分析などには有効なこともある。が、文芸表現は作家の意図とズレルことも往々にしてあるにせよ、意識の産物である。その分析を抜きに、深層意識の理論にアテハマル作品だけを撰び出して論じるのでは、作品史も文芸史も辿れない。それゆえわたしは、習作「奎吉」（一九三三）あたりから、語り手における内面と外面の落差の意識、自意識の分裂の表現を辿り、ドッペルゲンガーと関連づけて論じたのである。これら実際の表現、作品史に即した分析を、のちにドッドは別の文脈で「情報」として利用するが（後述する）、自分の行論の枠組と抵触するような議論については、基本的に排除しているといわざるをえない。

※本書本章の記載中、「末期の眼」は“saigo no me”ではなく、ふつうは“natsugo no me”と読み習わされている。濱川勝彦は“Kamakawa”ではなく、“Hanakawa”（第二章以下も）、また注23“Oyake Söchi”は“Oya”に訂正されたい。

第二章 モダニズムと終焉 (2. Modernism and Its Endings)

第二章は、ケンブリッジ大学教授で、文芸批評家のフランク・カーモート『終りの意識——虚構理論の研究』(*The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, 1967) から、次の一節をエピグラフに置く。

人間は生まれたとき、詩人のように「中世」に走り寄る。死ぬ

ときにも、中世に死に、まるで生と詩に意味を与えるように、その間の意味をつくる。起源と終焉を虚構において一致させることが必要なのだ。

ドッドは、欧米のモダニズム論のあれこれ、日本の近代化についてのさまざまな議論を紹介し、前田愛「東京一九二五年」(『現代思想』一九七九年八月号)を参照しつつ、梶井基次郎と横光利一の表現の問題にふれる構成をとる。ここでドッドが紹介する英語圏の多岐にわたるモダニズム論にコメントすることはわたしの能力を超えている。だが、何を「近代」の指標にするにせよ、ヨーロッパの近代化の過程より、東アジア東端の島国で起こったことは複雑だった。前近代の社会状態が著しく異なるためである。

ここでは、日本の近代化について、政治、経済Ⅱ工業化(資本主義)、都市の膨張(農村共同体の再編)、精神文化の四つの領域に分け、欧米と東アジアおよび日本とを比較する観点を整理して示しておく。また精神文化について、ドッドのいう「モダニズム」のうちには、近代化を進める思想とそれに批判的な思想との角逐がはらまれているので、それについても言及する。

早くから都市文化が展開した東アジアでは、それを嫌う精神もまた、古代から連綿として展開してきた。中世に自治的な都市が展開しはじめるのは、それぞれに特色をもちながらもヨーロッパと日本

に共通する現象である。だが、日本にハンザ同盟はできなかった。ドッドもふれているように、江戸時代には都市の膨張が著しく、一八世紀のうちに江戸は人口百万を超える世界一の都市だった。

日本では、一八世紀への転換期から、国際的に、どこよりも多彩な民衆文化(popular culture)が展開していた。徳川幕府は、国際的に類例を見ない幕藩二重権力体制を整え、五街道や河川の交通網の整備、度量衡の統一、石高制の実施、統一貨幣の発行などを行い、代々の将軍によつて都市開発も行われた。徳川家康は朱子学を幕府の正規の学問とし、儒学による「士農工商」の職分(家業による身分、それぞれに社会的経済的ヒエラルキーが形成され、移動は主に婚姻による)も明確になる。だが、武士層の消費の拡大に伴い、米問屋や金融業が貨幣経済を握り、幕府の経済政策は破綻し、財政難に直面した。一八世紀前半、八代将軍、吉宗による享保の改革は、幕府の権威を高めるとともに、商業を積極的に認め、土地の売買を許可し、税を科し、全国市場の展開を促した。中国・明代に古代の詩文に帰ることを唱えて起こった古文辞派の精神を受け取り、独自の古文辞学を拓いた荻生徂徠の進言を受けたものである。

徂徠は、為政者を聖人と崇めるのと引き換えのようにして、『論語徴』(元文三年、一七三七ころ)で『論語』里仁篇の「君子は義にきと諭り、小人は利に諭る」を読み替え、「利」の迫及を人情のマコトと認め、貨幣の流通を「徳」として称えるなど、朱子学による経済

倫理を根本から覆す思想を展開していた¹³⁾。上方と江戸とをふたつの中心にする全国市場経済は隆盛を極め、「江戸では金があれば、なんでも自由にできる」といわれるようになっていった。民間の思想家、石田梅岩も、神・儒・仏の三教の根本は同じという説のつとり、武士も町人も徳の実践においては対等と説いていた。その石門心学は、老中、田沼意次^{おきよ}のとき、賄賂が横行したのち、幕府や諸藩の後ろ盾を得て、全国にひろがった。こうして利の追求の「自由」とともに「平等」の観念もひろがっていった¹⁴⁾。民衆のリテラシーは他に類を見ないほど向上し、木版による和漢の書物が巷^{ちまた}にあふれた。統一規範はなく、形態も流動的で雑多を極めた。

だが、それらの動きは国民国家形成にも資本主義経済にも展開しなかった。よく知られるように、日本における国民国家建設は黒船シヨックが引き金になった。一八七一一七二二にかけて明治維新政府が国民皆兵制を敷くに際して「四民平等」をうたい、「立身出世」(一八九四く九五)を契機に軽工業から起こり、一九〇一年、官営八幡製鉄所の操業開始など重化学工業化は政府主導で行われ、電力によるエネルギー革命の波を承^うけて、一九三〇年までのあいだに日本の産業構造は短期間でドラスティックに組み換えられてゆく。日清・日露戦争とそれ以降につづく重税により、農村では小作農が増大、都の工場地帯に労働者となって流入し、一九二〇年には戸主別

の統計で労働者人口が小作農を上まわる(第一回国勢調査)。そして第一次世界大戦期後の不況により資本集中が進み(寡占化)、フォード・システムも導入され、大量生産/大量宣伝/大量消費の歯車がまわりはじめ、マス・メディアが形成され、都市大衆文化(*urban mass culture*)が幕を開ける。

この過程で、都市の貧困層の形成や鉱工業労働者による階級闘争(社会問題)が激化し、農村では地域共同体の再編を促し、また国際的Ⅱ国内的に激しい競争社会の到来に直面した青年層が価値観の混乱に見舞われた(「人生問題」)。日清・日露の戦争を通じて山林伐採が進み、足尾銅山の廃棄物による大気と河川の汚染が周辺や中流域の被害をもたらし、環境問題も起こった。政府は「大逆事件」により、社会主義を抑え込んだが、生命の危機の到来に生存権(基本的人権)をかけた労働者と農民の闘争は止むことはなかった。

信用第一に暖簾を守る商法に対して、激しい競争社会が到来し、農村地主Ⅱ農村事業家層をいう旧中間層に対して、月給を収入源とする新中産階級も形成され、若年層のリテラシーも飛躍的に向上した。一九一〇年代から二〇年代にかけては、都市の大気や水の汚染が進み、近郊に新中間層の住居地域を拡大させ、田園都市の建設も盛んになってゆく。

日露戦争(一九〇四く〇五)を前後する時期から産業革命が生んだ功利主義に対する批判が渦巻いたが、大逆事件ののち、社会主義

思想が弾圧されたことも手伝い、スピリチュアル・エナジーないしはヴァイタル・エナジーを原理におくトマス・カーライル、ジョン・ラスキンの系譜やラルフ・ウォルド・エマーソン、デイヴツド・ソローらの思想、またイエスの福音を生命の覚醒の教えと解釈するレフ・トルストイの人生観や芸術論、フレデリック・ウィルヘルム・ニーチェ、アンリ・ベルクソンらの思想が流行した。それらを神・儒・仏・道の伝統観念で受け取りながら、さまざまな傾きをもつ日本の生命原理主義とでもいべき思潮が哲学や思想、文芸に渦巻いた。この潮流は、一九二〇年代にはマルクス主義諸派の台頭によつて下火になるが、日中戦争期には、天皇という「現人神」を戴く日本こそがあたかも「宇宙大生命」を体現しているかのような、それこそウルトラ・ナシヨナリズムとでもいべき言論が活発化した。

もし、日本の都市文化のなかに体制に対する激しい反逆を見ようとするなら、まず一八世紀後半、四方赤良よものあから（大田南畝）らの天明狂歌などに着目すべきだろう。明治期以降の体制批判については、言論の検閲制度と検閲基準の変化を抜きに論じることができない。ドッドは、大正期においては政治に直接口出することが禁じられ、一九二〇年代後半まで抑えこまれているかのように記しているが（本書三二頁）、参照した文献が偏りすぎていよう。大逆事件以降、「不敬罪」の名の下に、社会主義系の思想は徹底的に抑えこまれた

が、新興宗教・大本は、天皇親政による世直しを唱えて大勢力になったのち、一九二一年に弾圧された。政党政治の実現や普通選挙法実施を求める言論は盛んになり（大正デモクラシー）、またそれを下支えした「生存権」をめぐる言論闘争も盛んだった。とくに一九二〇年を前後する時期からは、自伝的小説にも賀川豊彦の『死線を越えて』（改造社、一九二〇）が出てベストセラーになったことはよく知られる。

さらに、ドッドは、日本の「モダニズム」文芸を論じる際に、前田愛「東京一九二五年」より、関東大震災（一九二三）が横光利一らモダニストたちにとつて決定的な役割を果たしたという一節を引用し、それに依拠している（本書三九頁¹⁵）。この前田愛の見解は、近代化Ⅱ西洋化図式に立つ磯田光一『鹿鳴館の系譜』（文藝春秋、一九八三）などとともに、関東大震災後の東京の復興を指標にして「モダニズム」を論じる風潮を盛んにした。だが、横光利一が講演「転換期の文学」（一九三九）で、第一次大戦に見舞われたヨーロッパに新しい文芸の動きが巻きおこつたこととアナロジーし、日本において、それに匹敵する事件は関東大震災だったと述べ、「新感覚派」の登場に画期的意味を与えようとした恣意的な言辞に引きずられたものにほかならない。のちに見るように、横光利一の「新感覚派」宣言ともいべき「感覚活動——感覚活動と感覚的作物に対する非難への逆説」（『文藝時代』一九二五年二月号、のち「新感覚論」

は、震災ショックとは無関係に前代の表現からの転換を主張している。

横光利一ら『文藝時代』の創刊同人たちが隠喩を多用する新奇な表現が着目され、「新感覚派」の名称が与えられたのは、フランスの詩人、ポール・モーランの小説『夜ひらく』(Quert la nuit, 1922)の堀口大學訳(一九二四年七月)に触発されたものだった。その翻訳文体について、たとえば佐藤春夫「夜ひらくを薦む」(一九二四年十月)は「新傾向俳句が長くつづくようなもの」と述べている。一九一〇年代の半ばに無季自由律俳句を提唱した荻原井泉水が句誌『層雲』を率いて盛んにした、飛躍に富んだ隠喩を用いる俳風のことである。

関東大震災を区切りに、日本の「モダニズム」を論じる説の横行に対して、海野弘『モダン都市東京——日本の一九二〇年代』(中央公論社、一九八三)は、美術の動きをも勘案し、「モダン都市文学」を、一九二〇年を起点にすることを提唱していた。それを承けてわたしは、一九二〇年代の日本は、都市大衆文化期が幕を開けた時期であることを明確にするとともに、遡って、日露戦争後の東京の変貌とそれに対する憧れや恐れとおののきが交錯する表現主義や未来派のスタイルをとる一九一〇年代の詩の数かずを海野弘、川本三郎と共編の平凡社版「モダン都市文学」シリーズの最終巻『都市の詩集』(一九九二)に収録した。また『生命観の探究——重層する危

機のなかで』(作品社、二〇〇七)などで、日本では、二〇世紀への転換期、日露戦争を前後する時期から生命の危機が叫ばれ、生命本位の思潮が盛んになったこと、それに伴い、普遍的な「生命」なるものを世界原理に置く思潮が台頭し、広義のモダニズム、すなわち印象主義—象徴主義がアーリー・モダニズム諸派に分岐し、乱反射しながら、一九二〇年代の狭義のモダニズムに展開する様子を明らかにしてきた。¹⁶⁾

社会史の分野では、一九二〇年代の日本に新たな消費文化が展開しはじめたことをバーバラ・ハミル・佐藤、*The New Japanese Woman: Modernity, Media, and Women in Interwar Japan* (Asia-Pacific, 2003) が明らかにし、英語圏で注目された。『主婦の友』などの婦人雑誌の記事や通販欄を丁寧分析し、モダン・ガールは近郊の主婦や女工たちにも憧れの存在だったことなど、消費文化のさまを探った労作である。つまり、日本の「モダニズム」論は、一九九〇年代には新たなステージに入っていた。その認識は欧米でも拡がりつつあった。ウィリアム・ジェファソン・タイラー編の日本のモダニズム小説アンソロジー、*MODANIZUMU: Modernist Fiction Japan 1913-1938* (University of Hawaii Press, 2008) の年代設定にも、それは明らかだろう。日本語をローマナイズした「MODANIZUMU」を用いているのは、その日本の独自性を勘案してのことである。

ドイツの文芸批評家、ハンス・ロバート・ヤウス『挑発としての

文学史』(Literary History as a Challenge to Literary Theory, 1967) が提起したように、欧米では第二次世界大戦後における構造主義・記号論の盛行が文学史への関心を薄れさせた。ヤウスはヴォルフガング・イーザーの提唱する受容美学によって文芸の歴史性の復権を図った。受容美学の問題は結局のところ、作品の評価史に帰着すると思うが、文芸批評にもそれを支える方法と価値観があり、その歴史がある。ドッドは国際的学際的にオープンな議論を心がけているのに、若い頃、頭に刷り込まれた議論の枠内に留まっている点が惜しまれる。

歴史、トラウマ、記憶

この節でドッドは、歴史学者、ヘイデン・ホワイトが歴史と文学のテキストの相違に注意すべきことなどを述べていることにふれ、梶井基次郎の虚構作品のテキストにおける歴史的表現 (representation of history) を扱う際に、モダニズムにおける「危機と変化の意味は、その歴史の一時点と自意識との関連に帰着する」といい(本書四一頁)、テリー・イーグルトン『資本主義、モダニズムとポスト・モダニズム』(Capitalism, Modernism and Postmodernism, Verso, 1991) から「モダニズム」(近代の心性) は、次のことを示唆するという一節を引いている。

直接的で暴力的な衝撃に見舞われたまさにそのとき、(人の意

識には) 歴史の緊迫性とその否認とがひとつになって同時に訪れる。すべての先行する進歩 (development) よりも有利な点に立っていると感じるなら、それらは「伝統」という肩籠に投げ入れられることになるが、直接経験 (immediately experience) においてじれったさを伴う茫漠たる感じに囚われているときには、特別な力と緊迫をもつて当を失って動いているような感覚に見舞われる。

ドッドは、この「理論」を、京都を舞台にした「檸檬」における自己意識にアテハメ、梶井は京都の歴史的建造物を「屑入れ」に投げ捨て、広い視野に立つて見るなら、他方で、「新しく発見された「伝統的な」風景」(newly discovered "traditional" landscape) を付け加えているという。

ヘイデン・ホワイトは、歴史家が「歴史的事実」を虚構的に再構成することを免れないことを指摘し、歴史のメタ・レヴェルに立つことを主張したことで知られる。メタ・ヒストリー、「歴史の歴史」が成り立つのは、物語と歴史の未分化な時代はもとより、実証主義の時期に入っても、レオポルド・フォン・ランケがモラリッシェ・エネルギーを歴史の原動力と考え、マルクス・エンゲルスが歴史の法則的發展を唱えるなど、歴史観というイデオロギーが働く。それゆえ、既成の歴史観を批判し、蓋然性や客観的妥当性の有無や程度

をチェックし、より厳密な「歴史」を再構成する方向が追究される。文学研究の場合には、歴史のただなかから生み出された虚構のテキストがテキストの生産者の歴史意識や歴史認識からも相対的に独自の軌跡を描いて展開すること、また研究者自身が文芸・文化史(学)のイデオロギーから規定されることにも留意すべきである。すなわち、文芸・文化史の展開とともに、分析概念やスキームの歴史性を同時に問い直す作業が必須になる。

イーグルトンの歴史意識論は、ここに引用された一節に限つていえば、「モダニスト」の歴史観を進歩発展史観に限定していることになりはしないか。ここにいう「直接経験」は、ウィリアム・ジェイムズのいう“pure experience”すなわち、“non-reflective consciousness”を歴史に対する自己意識に転用したものらしい。自分は激しく狂つた進行をしている歴史のただなかにいるという意識である。だが、それとともに、ひとが同時に覚える歴史認識は、はたして現在を「伝統」の層入れのなかに送りこむだけだろうか。歴史に対する直観的な否認のなかに、「これは進歩ではなく頹落である」という認識はふくまないのだろうか。進歩史観をもって「モダニズム」の指標にすると、産業革命が一段落した一九三〇年前後、人々の手足も教会の組織もみな機械(machine)になつてしまつたと批判したトマス・カーライルの「時の徴」(“Signs of the Times”, 1829)や、その系譜をひくジョン・ラスキンらの思想は、いわば反・近代主義というこ

とになる。第二帝政下、ブルジョワ的価値観の急激な回復に対して、一八四八年革命の興奮を「伝統」に送りこむことなしに、「悪」をもつて叛逆したボードレールも近代主義者とはいえなくなろう。

ドッドのいう「新しく発見された「伝統的な風景」とは、何を指しているのか。「檸檬」に描かれた、京都寺町通りの伝統的な町屋の並びの一角にある八百屋の店先が光度を上げた東芝の電灯に照らされたか。それとも、丸善という洋品屋、ないしは映画館の見出したのか。それとも、やがては京都の新しい「伝統」になると意識したのだろうか。

ここでドッドは梶井基次郎と競いあうように「伝統的な風景」を発見した同時代者として和辻哲郎の名をあげている。和辻は、ニーチェの『音楽の精神からのギリシャ悲劇の誕生』(Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872)にいう「ディオニソスの情念」に価値を与える一種の「古代回帰」の考えに触発され、仏像彫刻の伝統の底に日本民族の情念の^{ほととぎす}迸りを「発見」した。それがケンブリッジ大学で『ニューレフト・レヴュー』に集うイーリック・ホブズボームら歴史学者たちが名づけた「伝統の発明」であり、より精確には「伝統の再組織化」ないし「伝統の再解釈」である。梶井基次郎は、その意味での「新しい伝統の発明」など、どの作品でも行っていない。むしろ、新しい伝統意識に対して批判的な「笈の話」と

いう作品を残している（後述）。

そのあと、本書は、今日の日本における恐山のイタコの口寄せについての文化人類学者の報告など引きながら、過去と現在との複合や組み合わせなどの相互関連について説くことの困難性に言及し、ジェイムズ・ジョイスの『ユリシイズ』（*Ulysses*, 1922）がギリシヤ神話をストーリーの枠組みに用いていることを、イギリスの植民地主義に対するトラウマが「第二の事件」として遅れて現れた例と論じる文芸批評を参照し、明治維新を近代日本の起点として考えるなら、そのどんな徴^{しるし}からも切り離された山を舞台にとつた超自然的なファンタジーを繰りひろげる泉鏡花『高野聖』（一九〇〇）を「第二の事件」と述べる（本書四三頁）。

一国の文化現象の解釈に、一人の人間の心理を扱う精神病理学の理論をアテハメルことは、文化生命論に立つていることになる。たとえば、キリスト教が邪教として扱う民族宗教をメルヘンのように書いた一九世紀末ドイツの劇作家ゲルハルト・ハウプトマン『沈鐘』（*Die versunkene Glocke*, 1897）な^なみ^みな近代化の衝撃へのトラウマの表れということになってしまいうだ。また、たとえばフランスのロマン派詩人、ジェラルド・ド・ネルヴァールの『オーレリア、あるいは夢と人生』（*Aurélia ou le rêve et la vie*, 1855）中にイシスの神話などが現れることは、さしずめ、一七九八年から一八〇一年にかけてのナポレオンのエジプト遠征の「トラウマ」の現れとなろう。

だが、ネルヴァールがそれを精神病院のなかの狂人の妄想として書いているのは、なぜ、だろうか。ネルヴァールが自らの精神の病理の進行ただなかで、社会から隔離された施設を設定しているのは、一八四八年革命後のカトリック・リアクションに対するリアクションと考える方が説得力をもとう。ジョイスの『ユリシイズ』の場合も、先にふれた同時代のアイランド独立運動の波の高まりに同調していたことを考慮すべきだ。ドッドは、モダニズムにおける危機意識の問題は、歴史の一時点と自意識との関連に帰着すると述べていたではないか。

鏡花『高野聖』（一九〇〇）については、江戸時代から続く奥地探索の紀行随筆の流れが二〇世紀への転換期には文芸家の山岳紀行文が盛んになることを考慮すべきだろう。ワーズワースの詩を陶淵明の田園趣味で受け止めた宮崎湖処子が故郷への紀行随筆『帰省』（二八九〇）で山奥に桃源郷を求め、同じ年、小説では幸田露伴『縁外縁』（のち『対欄體』）が書かれていた。ここでも、文芸・文化史を疎かにしてはなるまい。

そのあと本書は梶井基次郎「泥濘」において関東大震災後、復興期の東京が対象になっていること、「過古」（一九二六）における記憶の断片化や過去の経験の記憶が突然の蘇ることに驚き、自分自身を時間の旅人と見なし、「旅情」を感じるという一節を引いて、芭蕉が『奥の細道』序にいう「月日は百代の過客」と結びつける。だ

が、芭蕉のいう「月日は百代の過客」は、時間の経緯そのものを旅人になぞらえたもので、時間を旅する者の意味ではない。¹⁷

さらには「過古」の後半部、生の明滅という観想を具象化した記述を実存主義のように論じ、闇のなから突然現れ、語り手の足元を光で照らし、語り手を脅かす轟音をあげる汽車の登場を「幽霊列車」の登場のように読み、それを関東大震災のトラウマの現れと論じている。そして、客車、食堂車、寝台車を連結した汽車を書く条には、人間の生存のペースが書かれていると読む。そして、明るさに満ち、暖かく、座り心地の良い椅子を並べた列車の様子に言い知れぬ感傷を覚えて、語り手が両親のもとに帰ろうと決意する最後を、作家本人の病の進行と結びつけて論じる（本書四八〜四九頁）。

梶井基次郎が個々人の命を明滅するものと見るのは、神から見放された実存というキリスト教圏の考えによるものではなく、自然科学によって、生を一時的現象と見れば容易に結ばれるイメージだろう。梶井基次郎と同時代に、宮沢賢治は詩集『春と修羅』（一九二四）の序詩で、やはり個々の生の明滅を語っているが、これは仏教的無常観とエネルギー保存則とを結びつけ、人々の生存の底に「有機交流電気」が流れていることを想定する独創的なアイデアである。¹⁸そして、賢治はそのようなアイデアも瞬時の閃光のようなものと考えている。

「過古」の最後、「両親のもとに帰ろう」という決意は、明るく暖か

そうな車窓のなかは歓語に満ちていてであろうと想像し、東京で一人暮らしし、家族の団欒だんらんから疎隔そくかくされているという感傷に胸が押しつぶされそうになったと読むのが自然だろう。病者でなくとも抱く凡庸な感傷にすぎまい。この最後の場面については、中谷孝雄『梶井基次郎』（筑摩叢書、一九六九）が一九世紀末ベルギーの詩人、小説家のジョルジュ・ローデンバックの短編小説の一場面を借りたものと断言している。¹⁹そして、この作品に結核の影は現れない。

不可知なもの (unknowable) の語り

この節は、フランク・カーモード『終わりの意味——文学理論の研究』(The sense of an Ending, Studies in the Theory of Fiction, Oxford University Press 1967) がキリスト教の聖書の終末論、創世記に始まり、黙示録に終わる構成が西洋の語りの形の伝統になっていること、日本文学においても、仏教の繰り返しのパターンとともに、それが見られると指摘したことを承けて、梶井の語りのパターンが彼の病により、起源と終焉の形をとることを論じてゆく。カーモードは二〇世紀前期のラディカルなモダニストにも、一種の危機意識、人生には必ず終わりがやってくるということを承知している感覚が浸透していること（キリスト教が説く死後の魂が「永遠の生命の川」に入るという信仰を信じなくなっていたということだろう）、一九世紀の「世紀末」の観念と政治党派やアナキストらによるユートピア志向、またデカ

ダンスが芸術のカテゴリになったことがはたらき、終末論的な調子が受け継がれているという。それを承けて、ドッドは、日本においては、二〇年遅れて一九二〇年代のそれにデカダンスの傾向が見られるといい、佐藤春夫と芥川龍之介晩年の作風をあげる。これは、一九七〇年代の日本で、一九一〇年代の北原白秋の詩風や谷崎潤一郎の小説群などを指標に、デカダンスの文芸思潮の高揚を「日本の世紀末」と呼んだ風潮をさらに遅らせたような見解である。関東大震災を区切りに置く文芸史観に引きずられたものだろう。

カーモードのいう終末観は、二〇世紀前期のヨーロッパでは、のちにレーニンのいう「帝国主義戦争」の予感が渦巻きはじめたこと、第一次世界大戦（一九一四〜一八）後には、オスヴァルト・アルノルト・ゴットフリート・シュペングラー『西洋の没落』(Der Untergang des Abendlandes, 1918, 22)と無縁ではなからう。カーモードが日本の叙述の形式に、聖書の創世記のようなかたちが見えるというのは、『古事記』や『日本書紀』が日本流の天地創造の神話をもっていることに由来しようが、多くは歴史叙述のことではないか。たとえば『平家物語』が平家の滅亡で終わるのは、仏教の僧侶が歴史叙述を、滅んだ平家の武士たちの鎮魂のための物語に仕立てているからである。

近代日本は、日露戦争でかなりの打撃をうけたが、かろうじて勝ち、ジャパン・アズ・ナンバー・ファイブくらいにのしあがったの

で、近代文明批判がさらに高揚した。が、終末論は流行しなかった。そのうち、シュペングラーの書物が、アジア主義の興隆の引き金のひとつとしてはたらいだ。²⁰ 日本で終末論が流行するのは、第二次世界大戦後のことである。福田恆存によってD・H・ロレンス『黙示録』(Apocalypse, 1929) がとりあげられたりした。が、これには原水爆が呼び起こす危機感の国際的拡がりが伴っていた。

大正期すなわち「日本の世紀末」史観は、今日では完全に轉換していると思う。二〇世紀への轉換期から、外界から受け取る「感覚」や「意識」こそが認識のもとであるという印象主義の考えがひろがり、高村光太郎「緑色の太陽」（一九一〇）などによって流布した。日露戦争後に、生命の危機の到来とともに、近代文明批判がさらに拡がり、感覚や情緒への感溺が礼賛された。谷崎潤一郎が「刺青」（一九一〇）の冒頭に、なぜ、「愚かという貴い徳」を謳っていたのか、などに考えを巡らしてみればすぐに了解できるだろう。デカダンスの情緒享楽の表現に対して国家道徳の番人は「遊蕩文学」とレッテルを貼って断罪したが、西田幾多郎や和辻哲郎がそうであったように、普遍的な「生命」なるものを原理におく生命主義思潮が、北原白秋や萩原朔太郎らの象徴詩や斎藤茂吉の短歌、萩原井泉水の新興俳句、佐藤春夫や室生犀星らの小説の底にも流れており、普遍的生命という抽象概念を具体物に置き換える象徴表現と論じられていた。感覚や情緒への耽溺には、ヨーロッパと同様、デカ

ダンスによる秩序に対する叛逆と、象徴主義からアーリー・モダニズム諸派へ、さらには一九二〇年代モダニズムへ展開してゆく流れとが混じりあっていたのである。

そしてドッドは、川端康成と横光利一の「新感覚」論を比較検討し、川端のそれを精神一元論、横光のそれを主客対立と論じている（本書五三―五四頁）。川端康成は、生命一元論を仏教的観念論（イデアリズム）に寄せて理解し、主客一如の認識論ないし世界観を論じていた。ドッドの指摘はあたつていよう（ただし、川端康成の仏教観は、その後、変転を重ねる）⁽²¹⁾。

横光利一「新感覚」論には先にもふれたが、自分のいう「感覚」の表徴とは「自然の外相を剝奪し、物自体に躍り込む主観の直感的触発物」だという。奇妙な言いまわしも手伝つて、この部分が注目されてきたが、たとえば斎藤茂吉「短歌における写生一家言」（一九二〇）にいう「実相に観入して自然・自己一元の生を写す。それが短歌上の写生である」と同じことだ。実際、横光は「これだけでは少し突飛な説明で、まだ何ら新しき感覚のその新しさには触れていない」といい、旧来の「感覚」の表徴は、そのようにしてつかまえた直感の内容を直に示すものだったが、「新感覚」の表徴は、対象と一体となつた状態で得られる認識の断片を知のダイナミズムによつて再構成することだという。そして、未来派が時間の、立体派が空間の、ダダや表現主義が認識の観念を解体し、新たな表現形

式に向かつていることを「新感覚」と呼び、自分はいま「構成派の智的感覚に興味動き出している」ともいう。鑑賞の対象（物）を造形するという意味で、「象徴派」と言い換えている。横光は川端と異なり、表現の客体性を問題にしているのだ。横光なりに西欧のいわゆる前衛芸術を総括する観点であり、作品の構成法が眼目である。⁽²²⁾

ドッドは、そのうち、梶井基次郎の「闇の絵巻」や「器樂的幻覚」について、イメージの生動と凝固に着目する。それはよいが、日本文学に見られる起源と終焉の構図に対応させるのは構図の方が大き過ぎよう。わたしは感覚の感乱の問題と考えたい。ドッドはさらに、ジグムント・フロイトの学説やロナルド・シュライファールが欧米におけるモダニズムではキリスト教的な神と死の問題が超越論に傾いてゆく傾向を論じたことを援用し、梶井基次郎の作品の時空に生と死の両極が同時に存在するといひ、それを不可知のものの象徴的表現のように論じてゆく（本書六〇頁）。

生と死など両極の概念を同時に抱え込む時空は、ドイツ・ロマン派のフリードリッヒ・シュレーゲルらのロマンティック・イロニイの構図である。だが、日本でも阿部知二がそれに似た象徴主義理解を示している。⁽²³⁾ 象徴主義は、“universal life” “vital energy” など、普遍的な「生命」観念を具体物で提示することが国際的にもその根幹をなしていた。が、気分情調を醸し出すことを狙う表現や音韻の効果

を狙う意図が交錯するため、よく整理されてこなかった。²⁴その混乱は、今日まで続いている。

キリスト教圏の言語コミュニケーションにおける象徴秩序の組み換えの問題は、実に重要だが、キリスト教の神を不可知なものとする概念操作は、イギリス経験論に基礎があり、一九世紀にはハーバード・スペンサーやトマス・ハックスリーのそれがひろがった。超越論的立場は、トマス・カールイルとラルフ・ウォルド・エマーソンに代表され、スピリチュアルなヴァイタル・エナジーを信奉する。形而上の存在を「見えないもの」(unseen)とはするが、「不可知なもの」とはいわない。²⁵ドッドに概念上の混乱があるようだ。

過ぎにし日

この節は「冬の日」をめぐって、それを書いたときの梶井基次郎の生活と作品の内容も丁寧に論じられている。冒頭の隠喩を駆使した「絶望した風景」、路面電車の走る銀座の街路で覚える「滅形」、すなわち景色が崩壊する感覚、また、かつての日、郊外で覚えた穏やかな光景の甘美な回想を織り込み、風景が明るさを取り戻すまでを書く構想が中断したことなどにもふれてゆく(本書六〇頁)。 「絶望した風景」は、語り手の心境を映しているが、それは病状の進行によるものだけでなく、当時、「プロレタリア文学」と「大衆文学」の興隆に²⁶圧されて、一部の作家たちのあいだに「絶望」した

心境を語る作風が流行していたこと、梶井基次郎はそれを「行き詰った心境における強さ」によって打ち破る方途を求めていたことは、ドッドも認識している。

「冬の日」冒頭の隠喩を駆使した「絶望した風景」の描写は、「あの心の風景」(一九二六)における「視ること、それはもう何かなのだ。自分の魂の一部分あるいは全部がそれに乗り移ることなのだ」を実際の描写に実現しようとしたもので、対象に自分の感情を投影する感情移入美学の応用であり、歪んだ感情を画面に造形する表現主義の一種と考えてよい。「檸檬」の草稿では、八百屋の店先で明るい電灯に照らされた果物の色彩の流れに「表現主義」の語が用いられていた。

感情移入論の受容については、今日かなり詳しく明らかにされている。²⁶まず、理性を原理に置いて展開したドイツ観念論哲学、とりわけヘーゲルのそれと、「宇宙の意志」を原理に掲げるショーペンハウアーの哲学との統合をはかり、無意識領域の普遍性を論じたエドゥアルト・フォン・ハルトマンが『美の哲学』(Die Philosophie des Schönen, 1887)の第一巻「美の概念」で美学に対象から受ける「印象」には、受け身的なものと投影的なものの二種があることを論じていた。森鷗外にその翻訳がある。これは感情移入美学以前の問題である。その後、テオドール・リップス『美学』(Ästhetik, 1903-1906)の阿部次郎らによる紹介が展開する。

「冬の日」に登場する「滅形」、遠近感を失った風景も錯視的印象による表現主義の一種とみてよい。だが、ドッドはそれを柄谷行人『日本近代文学の起源』（講談社、一九八〇）の「風景の成立」を参照し、文芸上では国木田独歩が創始した一点透視図法のバースベクトイヴからの離脱と語る（本書六七頁）。東アジアには古代から俯瞰図法と陰影による遠近描写法があり、眺望の遠近の構図は漢詩文にも和歌や物語、散文にもいくらかでも見られる。日本の場合、江戸中期から円山応挙の一統が消失点一つのバースベクトイヴを併用していたことは明治期にはよく知られていた。葛飾北斎の浮世絵には、数点の消失点を設けるなどして遊んでいるものもある。これらは今日、欧米圏の日本美術史家には常識になつていはいはずである。建築物や街路の描写法として発達した消失点一つのバースベクトイヴを「近代的風景」の指標にすること自体が描写史の見渡しを狂わせるのである。柄谷行人は、それと同時に「内面」が成立したかのようという。だが、国木田独歩『武蔵野』（一九〇一）は逆に「自我の角」が折れて、万象に「同情」する心境を書いている。そしていわば一切の「内面」を消して、「自然の生命」とふれあう五官の感覚の表現を開拓したのだった。柄谷行人は、新しい見渡しを拓こうとしたが、その起源を隠す論議に加担してしまっていた。

第三章 美しきもの (3. Things of Beauty)

この章は、ジョン・キーツの詩集『エンデュミオン』(Endymion, 1818)のよく知られた巻頭詩「美しきものは永遠の欲び」(A thing of beauty)をエピグラムに置いて、梶井基次郎の世界についての美学ないし芸術論を展開する。ドッドはまず、アラン・タンズマン『日本ファシズムの美学』(The Aesthetics of Japanese Fascism, 2009)を参照して、保田與重郎の生と死の美学と梶井基次郎には共通性があることをいい、西欧近代美学史の概要を紹介したのち、今日の美学、芸術論が広く社会的文化的状況と関連させて論ずべき方向に進んでいくことを述べる。そして、美の永遠性をうたうキーツのロマンティシズムと比較し、梶井基次郎が日常の些細なことに美を見出すところに向かったことに特徴を見、それを社会的政治的関心の増大と関連づけてゆく(本書七三〇七五頁)。だが、保田與重郎の伝統主義と梶井基次郎とは逆を向いていた。それを除けば、大きな展開としては、異論はない。

その途中、ドッドは「冬の蠅」より、日光浴に精神の弛緩を欲ぶ心を脱し、精神の緊張を求めて酷寒の闇のなかを、身体を犠牲にしてまで歩こうとする姿勢を書いた一節を「歩け、歩け、へたばるまで歩け」まで引き、それをチャールズ・テイラーの用語を用いて一

種のエピファニーといい、「雄大な自然」(sublime nature)が梶井を鼓舞するものであったという。ここでは、太陽の恵みを拒否する主人公II語り手の姿勢との関連が説かれていない。「へたばるまで歩け」は、自分で自分を「歩き殺してしまえ」と続く。これこそ、「冬の蠅」のクライマックスだとわたしは読んできた。身体の生を犠牲にしても精神の生を求める態度である。これと梶井基次郎が自分の命を削るようにして短篇小説の世界を研ぎ澄ましていったことは無縁ではない。芸術至上主義の浸透を考えてよい。

だが、生命原理主義の流れが、佐藤春夫「風流」論や萩原朔太郎「象徴の本質」により、芭蕉俳諧こそ、その流れを代表するもの、世界に冠たる日本の象徴主義文芸という声が高まってゆき、「わび」「さび」「幽玄」が「日本的なるもの」という合唱が一九三〇年代の芸術論に高まっていったことに対して、梶井基次郎は「算の話」で、山中に聞こえるかそけき水音に惹かれる自らの意識を書きながら、そのような精神の傾きを生む基盤を「退屈」に見極めた。梶井基次郎は自身の心性を題材にして、いち早く文化ナシヨナリズムの流れに批判を加えたのである。⁽²⁸⁾ ロマンティック・イロニーを得意とした保田與重郎は、「大東亜戦争」の初期の戦況を、「日本精神」なるものがアジアへ、そして世界にひろがってゆく現実と考へ、その現実をまるで自分の理想の芸術のように鑑賞する芸術至上主義の倒錯に陥っていった。⁽²⁹⁾ 梶井基次郎と保田與重郎は、

まったく対蹠的な立場にあった。彼らの類同性をいう図式を一考されたい。

事物の美学

ドッドは、梶井基次郎の美学は作中の事物の物質性とかかわりがあること、これを語彙の静より動を求めるものと述べ、ブルジョワ社会の初期から文化的生産物を自動的なものと見なすフェティシズムがあるというテリー・イーグルトンの説をあげ、梶井の表現がそれに抗うと見ることもできるといふ。まず「檸檬」で、夜の八百屋の店先を照らす電灯の光の眩しさ⁽³⁰⁾について、そのころ電灯の光度が急速に上がったことに加えて、電灯の卵型とレモンの形との共通性を読み取り、梶井基次郎のテクノロジーの発達の信奉と結びつけて語る。だが、それと対照的な一面として、「ある心の風景」から娼婦を買う場面をあげ、常に欲している「女」の全体性を感じられない興覚めな気分を、女の腕はただそれだけのもの、すなわち事物のようにはか感じられないと表現されていることに着目している(本書七五頁)。

フェティシズムはいつでもどこにでも見出すことができる。だが、「檸檬」のなかで、光度をあげた電灯の形は示されておらず、街頭の裸電球の眩しさは眼球を物理的に破壊するような比喻で語られている。その眩しさの形容は、闇のなかに浮かび出る八百屋の店先の

鮮やかな印象に対応し、その最初の強拍が最後の歪んだ強い刺戟しげきと対応していることはたしかである。だが、それらは作品の核心をなすレモンから受けた快い刺戟の語り方とは対照的だろう。そして爆弾は、やはり手榴弾の形からの連想であり、片方がすばみ味の卵型の電球と結びつけるのは無理だと思う。広い文脈において様ざまな読み方の可能性を探るのはよいが、実際の作品のしくみと論脈にあたるものを破壊してはなるまい。

「ある心の風景」における女の全体性と腕の形容は、語り手の抱く「女」の観念と実物の落差を示しており、「檸檬」という単なる事物が感覚をとおして夢想に結びついてゆくのと表裏する。その着眼はよい。が、対象のパーツ化をすなわちオブジェ（物象）化と見なすのは俗論である。女の腕の触感が感じられさえすれば、語り手が「女」全体の観念に溺れることもありうる。谷崎潤一郎は『痴人の愛』（一九二四〜二五）のなかで、女性の身体のパーツの写真は全体の裸身を想像させるから興奮すると譲二に語らせている。³⁰

次にドッドは、日本では関東大震災後に資本主義が本格化するという説に依拠して、それ以前の文化への梶井のノスタルジーを語り、「檸檬」における丸善の意味を芥川龍之介「或る阿呆の一生」（一九二七）などのそれと比較している（本書七七頁）。資本主義が社会のメインストリームになったのは日清・日露戦争後からで、一九二〇年代には資本の寡占化が進み、一九三〇年には重化学工業

の生産高が軽工業を越える。前近代社会へのノスタルジーが高まったのは日露戦争後の「元禄流行」からのこと。このあたりの文化現象に理解が届いていないのは、ドッドだけではない。そして関東大震災後にも、西洋の高級趣味の小物や書物の窓口という丸善の意味が変わったわけではない。「檸檬」の語り手にとって丸善の意味が変貌するのは、あくまで、ありふれたレモンに無上の価値を感じたことが決定的だった。

その次にドッドは、日常的な経験の感覚を越える美的感覚をもたらしした例として、フレデリック・ジェームソンがファン・ゴッホの原色の使用を論じていることをあげている（本書八一頁）。

ゴッホの原色の使用は、今日では彼のジャポニズムの発現のひとつと論じられていよう。むしろ、日本では、それにヒントを与えた葛飾北斎の浮世絵の再発見に結びついた。蕪村の「菜の花や月は東に日は西に」の句も、俳諧が俗に属するものだったからこそ、菜種油をとる菜の花畑をうたつたものだった。これら前近代都市の民衆文化がモリスの唱えた「生活の芸術化」「芸術の生活化」の受容を容易にした。ここに文化史上のポイントがある。

そして、ドッドは、「ある心の風景」で、主人公が「朝鮮の鈴」の音を聴いて病が癒されてゆくと想う場面をあげ、美しい音色の感受もまた病と深く関係していることの例証にしている。ドッドは、「朝鮮の鈴」が植民地の民芸品のひとつとして扱われていたことを

示した論文を紹介してもいる（本書八一頁）。鋭い指摘であり、時代背景としては、柳宗悦らの民芸運動が台湾、朝鮮の民芸への趣向もひろげていたことがあげられよう。

梶井が音に敏感だったことは、つとにいわれたきた。語り手は、鈴のかそげき音色が闇のなかで、無限の彼方まで鳴り渡つてゆくように感じ、永遠に鳴りつづけるように聴いている。この空間的無限性の時間的永遠性への転換は、だが、「健常」な人にも起きやすい錯覚の部に属すると思うが、どうだろうか。

事物のかたち

この節では、萩原朔太郎が梶井基次郎の歿後にかれこそ「本質的な文学者」と絶賛したこと、吉田健一「梶井基次郎」（一九五九、原題「梶井基次郎と近代の倦怠」）が梶井基次郎を日本の近代文学の創始者と説いたことを取り上げ、梶井基次郎と象徴主義美学との関係を論じてゆく。吉田健一は「近代文学」の指標を倦怠の表現に見、ボードレールを、日本では中原中也と梶井基次郎とをあげる。だが、倦怠とそれを破る希求の表現は日露戦争後から見られる。石川啄木『洪民日記』一九〇六年三月十九日の条には、「生の倦怠疲労」の語の流行がロシア文学の「余計者」意識の受容と関連することを示唆している。⁴¹

ドッドは、象徴主義については、アルチュール・ランボーが、独

自の詩的言語により、世界の再現とはまるで無関係な彼自身のことばの世界を創出したことが、のちの前衛詩人たちに大きな影響を与えたことを指標にしている（本書八四頁）。再現型ではない幻想世界の言語による創造なら、ロマン主義にも満ちている。アンドレ・ブルトン⁴²は、それらを拾い集めてシュルレアリスムの一種の見本帖ともいふべき『秘法十七番』(Yrme 17, 1943)を編んだ。では、なぜ、それが象徴主義と呼ばれるのか。

象徴表現は、東アジアにも古代から、見えないものを見えるものに象徴させる技法はあった。が、「象徴」は明治期に中江兆民が新たに造語した⁴³symbolの訳語である。なぜなら、西洋における象徴は、バラを「愛」の象徴とするように、形而上的なものを見えるものに一対一的に具体化して示す技法だからである。東洋の場合は、一対一的対応が分節化せず、臨機応変になされるので、「寓」（和語ことよせ）とされ、アレゴリーに相当する概念しかなかった。そして、ヨーロッパ近代の芸術界において、ロマン主義に立とうが、写実主義に立とうが、象徴は原始的な偶像のように価値の低いものとみなされていた。その価値をマラルメとシモンズが逆転したことは先に述べておいた。⁴⁴ エリファス・レヴィというオカルティスト（ないし異端キリスト教）に導かれたボードレールが万物照応の異次元の時空を書いた「コレスポンドダンス」(correspondence)の詩が象徴派を導いた一契機とされる。エドガー・アラン・ポーの詩の世界が象

徴主義のようにいわれたのは、象徴詩が盛んになってからのことである。

梶井基次郎の表現には、季節を動くもの、城を動かないもののシンボルとして対比し、また母音のそれぞれに色をあてるランポアの詩の象徴技法は見られないし、超自然的なイデアの幻影とも無縁である。梶井は、草稿「瀬山の話」を捨てたとき、それを捨てた。梶井が「檸檬」におけるレモンと出会いの印象を、感覚や意識の断片により再構成したのは、たとえばマラルメの詩「パイプ」が描写ではないことばの時空を開いていることと類比すると了解しやすいだろう。

ドッドは芥川龍之介の晩年の「或る阿呆の一生」における瞬間の美や「歯車」(一九二七)の神経錯乱の幻想とは区別して、梶井基次郎と『詩と詩論』グループとの共通性を論じる。それはよい。だが、春山行夫の「知的形式主義」は指標にならない。「檸檬」のタイトルのように、活字の形象を意識的に用いる傾向はギョーム・アポリネール『カリグラム』(Calligrammes, 1918) から受けた影響が大きく、佐藤春夫『田園の憂鬱』にも雨だれを「……………」で示すところがある。梶井の場合には加えて、習作「太郎と街」に端的に示されているように統覚がバラバラになった感覚の感乱を歎んでいる。梶井が盟友と頼んでいた北川冬彦の初期の錯覚を歎ぶ詩風との共通性が大きい。北川冬彦が左翼に接近した時期の詩集『戦争』(一九二九)

についての梶井基次郎の書評を参照すべきだろう。³³⁾

三高時代に梶井基次郎は西田幾多郎の芸術論「美の本質」(一九二〇)に学んでいた。西田はそこで、アンリ・ベルクソン『創造的進化』(Evolution créatrice, 1907)を参照して、「純粹経験」を再構成して作品に物質的に対象化することを説いている。これを参照したゆえに、理科の学生だった梶井基次郎が作品を作家と読者との物質的媒介物として考えるようになった。そして実際、レモンとの出会いの感激を、感覚断片を再構成して示した。

西田幾多郎「美の本質」は、英語圏でいう後期印象派の絵画やマックス・クリンガーの象徴主義絵画にふれているが、ドッドは、西田がふれていない、非現実的な時空を具象的に描いてシュルレアリスムにヒントを与えたといわれるクリンガーのエッチング、とくに「手袋」(一八八一〜一八九三)シリーズに言及し、それを梶井基次郎「愛撫」(一九三〇)にみられるエロティシズム、とくに猫の手化粧道具と関連させ、生と死のシンボリズムを論じてゆく(本書八九頁)。エロティシズムと生と死のシンボリズムとの関連なら、それこそバタイユにせよ、ハンス・ベルメールにせよ、いくらでも戯れることができるだろう。江戸川乱歩にも女体のパーツで触覚の美を書こうとした作品がある。わたしは成功していると思わないが、³⁴⁾ここは、「ある崖上の感情」などからの作風の変化をいうべきところであり、気軽なエッセイ風の「愛撫」の文体は、大正期のユーモ

アとペーソスからナンセンス・コントに進んだ時代を映していよう。「桜の樹の下には」(一九二八)とともに生死の観念と戯れる意識の産物と見たい。

梶井基次郎の一人称視点の語りは、志賀直哉がたとえば「城の崎にて」(一九一七)で、三つの小動物の死骸や死にゆく場面にふれた感想を再構成し、「生死一如」の観念に具体的なかたちを与える方法に近似してゆく。彼自身、志賀直哉流の「心境小説」を芸術の向かうべき方向と考えてもいた。それゆえ、一九二〇年代の「私小説」と随筆的形態の「心境小説」をめぐる論議を『梶井基次郎の世界』では整理しておいた。³⁵⁾

なお、ドツドは、その議論を参照しつつ、「随想」を“miscellaneous”と英訳している(本書九一頁)。「随想」は“essay”の訳語として明治期から用いられていた語であり、先にあげた永井荷風「矢はずぐさ」は、日本における私小説の淵源を明らかにしつつ、主人公を造形せずに自分の身辺の出来事を書くことに“essay”の訳語として「随筆」をあてている。“miscellaneous”は「雑文」の訳語に用いるべきだろう。一九二〇年代には、双方をあわせて「随筆」の語が一般化する。³⁶⁾

政治的ことも

ドツドは、この節では、「プロレタリア文学」の動向とそれに対

する梶井基次郎の思想を追っている(「雪後」の主人公「行一」を“Gyōichi”としているが、“Kōichi”。本書九七頁)。

梶井基次郎における政治的思想の変化の分析は、わたしのそれと大差ないが、北川冬彦の「左傾」が大きく関与していることを再度明記しておきたい。一九二〇〜三〇年代にかけての日本の文芸文化は、社会主義運動に関心を注がないと理解が届かないが、日本のマルクス主義運動は、日本共産党と山川均が率いる労農派のふたつのセクトが対立しつつ領導し、合法組織としては労働者・農民の組合運動を主体とする日本労働党や社会大衆党などが離合集散を繰り返していた。文芸理論においても、組織も機関紙も離合集散が激しく、共産党とは袂を分かつた青野季吉らの動き、学芸全般においては、西田幾多郎の影響を承けた三木清、戸坂潤らの思想も等閑視することができない。

さらには「プロレタリア文学」と「時代小説」(講談を基礎にしているが、虚構性の強い西洋の歴史小説の影響を受けて、日本に特殊に発展した娯楽的要素の強い歴史小説)と「探偵小説」からなる「大衆文学」運動(一九三五年ころ、当代風俗小説も組み込み、ジャンル概念となった)との関係も複雑で「プロレタリア文学」運動内部における芸術大衆化論などが絡む。「Kの昇天」がミステリーの形を借りていることなど、梶井基次郎の作風と「探偵小説」の関係も無視できない。そして、「プロレタリア文学」のうちにも、たとえば共産主

義同盟戦旗派とは距離をとった葉山嘉樹の「セメント樽の中の手紙」(一九二六)のように、肉体労働者の生命力の搾取という資本主義の仕組みを見事に具象化した、一種の象徴主義の作品があることも、いつておきたい。

第四章 変化する主体 (4. Subject of Change)

この章のエピグラムには、西田幾多郎の問いが引かれている。「このわれわれの自分とは何か? 自分が生まれ、そこではたらき、そこで死んでゆく実在世界とは何か?」

そして、梶井基次郎の一九二二年のノートから「自分は自我というものを知っている」とはじまる一節を引き、鈴木貞美が白樺派的自我は、そのときそのときの信念によつて内容が変化する空虚な自我であると論じたことを紹介して、近代的自我意識をめぐる議論にふれながら、梶井基次郎における病を負った鋭敏な身体意識を焦点にする議論の正当性を述べてゆく。

だが、そもそも「身体」とは何を指しているのだろうか。梶井基次郎の作品群には、病ゆえの身体生理への敏感さを示すものもちらろんある。直接、自身の病とかかわらない空腹感や性欲などへの言及もある。だが、「檸檬」前後から梶井基次郎には、外界から受ける視・聴・嗅・味・触の五官の感覚、その状態を意識的に扱う態度

が顕著なのである。「城のある町にて」「雪後」(一九二六)「器樂的幻覚」「算の話」「交尾」(一九三一)などに、語り手自身の五官の感覚とは区別される身体感覚や身体意識の表現があるだろうか。それらの底にも梶井基次郎という作家本人の病の意識を読み取ろうとするのは、ドッドが日本での身体論の盛行に触発されたからではないだろうか。

日本における身体論の流行は、市川浩『精神としての身体』(勁草書房、一九七五)が引き金になったといつてよい。市川浩の提案は、西欧の哲学をルネ・デカルトに発する心身二元論と考へ、それに東アジアの心身一元論ないし相關論を対置する傾きを多分にもつており、その傾向は今日でも続いている。だが、実のところ、デカルトは二元論的な概念操作によつて心身の相関を論じようとしたのであり、二元論にせよ、相關論にせよ、考察主体の概念操作の問題として論ずべきであるとわたしは提案している。そのとき、デカルトは身体を自動機械になぞらえていたが、はつきり身体機械論の立場をとつたのは、一八世紀のラ・メトリである。彼は死後も神経が働くことをその論拠に、神経がなければ「神」も存在しないといつている。いわば自己運動する物質を想定する唯物論の立場である。ヨーロッパにおけるこの問題は、その後の展開を含めて、神の存在を前提にするかどうか、つまりは宗教を抜きに語ることはできない⁵⁴⁾。身体論とは基本的に身体観をめぐる議論だからである。

神の問題をカッコに入れても、身体活動や行為については、その主体によって意識化されるが、身体そのものは意識化できない。以下、意識は錯覚もふくめての話である。本稿では、ドツドの用語法に従い、漠然と「身体意識」の語を用いてきたが、いま、体内の何らかの生理的なはたらきを神経の刺戟を通して脳がキャッチし、意識にのぼったものを身体意識と呼ぶとするなら、それは個々の部位の不快や痛み、筋肉の緊張などが意識されることがほとんどである。だが、身体活動は不随意のエネルギーの燃焼や代謝などを含め、原理的に外界へのはたらきかけである以上、生理的反応も外界からの刺戟によつて起こるのがふつうである。外界からの刺戟は、五官がそれぞれにバラバラの器官によつて受け取るため、視・聴・嗅・味・触の五つに分別できるが、それらを統覚する自我にとつて、身体は神経を通して脳に刺戟を送ってくる送り手であり、それなくしては自らがありえない土台として意識されるにとどまる。それが二〇世紀への転換期の「意識の哲学」(のちに現象学)が教えているところではないだろうか。⁽⁸⁾

そして、よく知られているように、フランスの哲学者、ミシエール・フーコーが『性の歴史 第一部 知への意志』(*La volonté de savoir, Histoire de la sexualité, Volume 1, 1976*)で、公衆衛生や人口政策など人間の生命の管理に国家権力が介入しはじめたことを指して「バイオポリティクス」という語を用いて、より総合的で根本的な問題設定を

なしていた。今日では遺伝子の操作や管理の問題になっている。⁽⁹⁾

語られる夢の身体

この節では、志賀直哉の語りと比較しながら、エドワード・サイード「コンラッド——語りの提示」(『Conrad: The Presentation of Narrative』, 1974)を参照し、梶井基次郎の湯ヶ島滞在は、第一次世界大戦後の国際社会で体験を重ね、その時代を生きる知識人の主体性を模索したアンドレ・マルローと似た「主体性を探索する旅人」の様相があるという(本書一一八頁)。

ここでも、アナロジーにかなりの飛躍を感じるが、梶井の湯ヶ島滞在に新たな主体性の模索を読むことは興味深い。なぜなら、先に述べたように、「寛の話」の語り手は幽玄に惹かれる自らの心性を書きながら、その基礎には「退屈」があると自分の存在を突き放して見る立場、「日本的なるもの」の合唱に向かうアカデミズムの傾斜を批判する立場を獲得していたからである。

だが、ドツドは、これを跨ぎ越し、性をめぐる見る・見られる関係の心理のドラマ、「ある崖上の感情」の最後、登場人物の一人が病院の窓から覗き見る光景に古代ギリシャの人びとがエトルリアの壺などに描いたエロスと死とが戯れる場面を想起し、「ある意力のある無常感」を覚える場面に生と死のシンボリズムをいい、またしても明治維新の近代化や関東大震災、また作家本人の経験した近親

者の死のトラウマを読んでしまう。

この登場人物は、まぎれもなく、生と死の双方を見渡す位置に立っている。が、このセリフには、梶井基次郎が若き日にアルトゥール・ショーペンハウアーのいう「宇宙の意志」の身体への現れ、「生の盲目的意志」を変奏し、ノートに「性欲は宇宙の意志」と書いたことが映っているのではないか^⑩。生物学的な知識とその暗喩の問題として考えたい。

差異の引き裂き

ここでは「路上」（一九二五）における自我の分裂がとりあげられ、ドッペルゲンガーと関連づけられる。『梶井基次郎の世界』では、短篇「路上」は、崖を滑っているときの精神の緊張と、滑り下りて日常に帰ったときの意識の落差を焦点にしていること、しかし、それが他者に知られることがなければ一時の記憶に留まるだけで何の意味ももたないゆえ「書かずにはいられない」気持を語り手のなかを生んでいたことを指摘した。その自己相対化が先述した「寛の話」を生むのである。ドッドは、この分析にふれてはいるが、その間に横たわる意識の落差についての議論は受け入れない。あくまでそれを跨ぎこした病を負った身体意識なるものに還元しつづけるからである。

ある第三者の位置

この節ではウィリアム・ジェイムズの理論に、赤ん坊が母親と一体化していた意識から病の経験などにより自我が分離する過程が論じられていることを述べ、西田幾多郎『善の研究』（一九二一）における「純粹経験」論と梶井の身体知覚に基づく主体の提示との共通性をいう（本書二二九頁）。ここにも短絡が重なっている。

ウィリアム・ジェイムズは『心理学原理』（*The Principles of Psychology*, 1890）で、途絶えることのない意識の連続性をいい、反省的にその記憶の断片を取り出しても、意識を把握したことにならないといい、意識の流れの底にあるものを「生命」と論じた。ドッドのあげているジェイムズの論文は、その「生命」の内容を生理的感覚と結びつけて論じたものである。ジェイムズは意識が外部にせよ、内部にせよ、対象にとらわれたまま自己に帰ることのない状態を、純粹経験（非反省的意識）と呼び、論文「純粹経験の世界」（*A World of Pure Experience*, 1905）では、その対象は外界の景物から受ける印象やその連想、回想など隣接する意識に流れてゆくことを論じた。西田幾多郎『善の研究』は、そのジェイムズの雑誌論文を参照し、だが、その「純粹経験」をしばしば崖にへばりついているときの意識（崖と一体化していると説く）にたとえ、赤ん坊の母親との一体感や芸術家が一心不乱に創作しているときの意識（作品と一体化と説く）などと、禅における悟りの境地（自己意識を消し去り、すなわち自我

の底を流れる「永遠の真生命＝神」と一体化する境地と説く」とを「一即多」の論理により、本質的に同一なものと説いた。つまり、西田幾多郎の「純粹経験」とは、身体意識を含め、自己意識の消失の状態全般をいうものだった。⁴¹だが、「宇宙大生命」「自然の生命」など普遍的な「生命」の観念を梶井基次郎は語ったことはない。

この節には、ハリー・ハルトゥニアンが阿部次郎ら大正教養主義を論じたエッセイを引き、梶井基次郎は、その外にいたようにいう条がある（本書二二三頁）。日露戦争を前後する時期から新旧の人格形成（self-cultivation）の思想が飛び交いつづけていた。そのなかで、阿部次郎『三太郎の日記』（第一、一九二四）は、「修養日記」のハイカラ版として、ニーチェのいうディオニソス的情念の噴出にヒントを得て、「内面直写」と称し、回想ではなく、あてどない精神の彷徨ほうちうを書く新たな芸術表現として提案され、創作と隨筆との区別をつけない志賀直哉の「心境小説」とともに、小説とエッセイを限りなく接近させる方向に日本の文芸を導いた。絶えず自己反省し、あてどなくさまよう精神の「彷徨」は、長く戦前期の知的青年たちのあいだの隠れた流行語だった。梶井基次郎も習作のタイトルに用いていた。⁴²

そしてドッドは、「交尾」の語りについて述べて、この節を閉じる（本書一三三頁）。結核で人が死にゆく町、大阪の夜に、「私」は、二匹の白猫の交尾を見る。彼らも、その交尾を邪魔する夜警も、そ

の一部始終を物干し台から見おろしていた「私」には気づかない。湯ヶ島の川瀬で、カジカ蛙の交尾を見た「私」は、最後に彼らの求愛の声の合唱のなかに主体を没し去る。このふたつの対照的な「私」に読者を導く着目はすぐれていると思う。ともに節題のいう「ある第三者」なのだろう。

そしてドッドは、カジカ蛙の求愛の声から語り手が両棲類の発生を想い、人類発生以前の太古からの生命の営みに想像をひろげる文章と、「闇の絵巻」の語り手が、伊豆の黒い尾根が「おい。いつまで俺達はこんなことをしていなきやならないんだ」と会話を交わしているかのように想う文章とを重ね、語り手の想像力の及ぶ時空の広さに読者の注意を向ける。この着眼もよい。前者は理科の知識によるもので、カジカ蛙の鳴きかわす声に生物の本能の悠久の営みを想い、感無量になることを語り手は「聞く者の心を震わせ、胸をわくわくさせ、ついには涙を催させるような種類の音楽」と形容する。後者は、東アジアでは古くからある山岳など天然の擬人化表現で、ユーモアを漂わせる梶井のレトリックは、しばしば童話めいたと称されてきた。ベルギーのフランス語圏の劇作家、モーリス・メーテランクの戯曲などを受容し、日本の童話から教訓臭が抜け、様変わりしてゆく時代である。⁴³

ところが、ドッドは、前者の涙を「感情の流す涙ではない」といい、古い尾根が流した涙と読み、「交尾」の川原に流れる川になっ

て流れるという。また、カジカ蛙の雄が雌を求めて近寄る鳴き声と子供が母親を見つけて駆け寄る泣き声とを重ねるレトリックと、「泥濘」の語り手が、母親が自分を叱るときに、ただ名前だけ呼ぶ声を想起する場面を呼び出して重ねる。その場面は、母親の叱る「圭吉」の一言で、彼女の悲しみがわかるといい、語り手が何度も「圭吉」と口にし、呼ぶ自分と呼ばれる自分とが分裂する意識の惑乱を書いた条である。これらを一挙に重ねあわせてしまうのは、レトリックに敏感な読者が同一作家の作品のあいだを飛び回り、放恣な連想を楽しんでいるかのようなようだ。それは、梶井基次郎の個々の作品のしくみや方法、表現を支える意識の考察を度外視し、作品から手持ちの「理論」にあてはまる要素や部分を抽出し、それらを短絡的なアナロジーによつて「創造的なコンテクスト」に置く本書の議論の運びとよく対応しているように想われる。

終わりに

広く国際的視野に立ち、諸領域におよぶ理論を参照し、梶井基次郎の文芸を大胆、縦横に論じる本書は、重要な課題への挑戦や鋭い指摘に満ち、われわれを英語圏のモダニズムをめぐる諸研究の前に導いてくれた。それゆえ、モダニズムの東西とその歴史を相対化し、理論の歴史性とその適用の仕方を問い、文芸作品の批評の方法を検

討することができた。また、今後の課題もいくつか見つけることができた。『梶井基次郎の世界』が、いかなる追究の途上でなされたものかを振り返り、今日の研究段階を確認するよい機会にもなった。このような促しに出会う機会はめつたにない。『青春のことども——梶井基次郎の時代の生と死』の著者、スティーヴン・ドッドに感謝したい。国際的な自由な意見交換がなされてこそ、研究の前進がはかれると思う。わたしに読み間違いや考え違いなどあれば指摘してほしい。研究を前進させるための議論なら、誰のものでも、また、いつでも応じるつもりでいる。

なお、本書の論考部分の最後には、“from context to text”と題する節が設けられ、翻訳部へと橋わたししているが、翻訳部については、検討する暇がなかったことをお断りしておく。いずれ適任者の手でなされることを期待している。

註

- (1) 梶井基次郎評価史は、鈴木貞美『梶井基次郎の世界』（作品社、二〇〇一）序章にまとめられている。その後、評伝が数冊刊行されているが、検討すべき新たな評価を加えているものはないと判断している。
- (2) 『梶井基次郎——表現する魂』（新潮社、一九九六）と『梶井基次郎の世界』とのあいだには、『梶井基次郎全集』全三巻（筑摩書房、一九九一—二〇〇〇、編集協力、解題）別巻一（鈴木編）の編集作業を挟んでいる。
- (3) この戦略的な方法は、わたしが梶井基次郎について最初に上梓した『転

位する魂——梶井基次郎』(社会思想社、現代教養文庫、一九七七)以来とつ

てきたものであり、その努力の方向は、江戸川乱歩、石川淳、堀辰雄らにせよ、最近の『宮沢賢治——氾濫する生命』(左右社、二〇一五)、『鴨長明——自由のころ』(ちくま新書、二〇一六)に到るまで変わらぬ。中世の鴨長明『方丈記』についても、今日までの評価史の概略を追っている。

- (4) 岩井茂樹と共編『わび、さび、幽玄——「日本的なるもの」への道程』(二〇〇六、水声社)を参照。

- (5) 鈴木貞美『文藝春秋』の戦争——戦前期リベラリズムの帰趨』(筑摩選書、二〇一六、以下『文春の戦争』)を参照。

- (6) 鈴木貞美による書評『比較文学』三九巻、一九九七)を参照。

- (7) この構図をはずすと種々の誤読が生まれることについては『近代文学作品論集成12 梶井基次郎『檸檬』作品論集』(クレス出版、二〇〇二)の鈴木貞美「解説」を参照。太宰春台『経済録』(一七二九)、海保青陵『稽古談』に承けつがれる。

- (8) 鈴木貞美「三好達治、モダニズムから戦争詩へ——吉本隆明『抒情の論理』を批判する」(『四季派学会論集』一五集、二〇一〇)を参照。

- (9) *Le Paris Second Empire chez Baudelaire, in Chetrs Baudelaire*, «Petite Bibliothèque, Payot», Edition Payet Rivages, p.30° なお、ペンヤミンのモダニズム論は、またテオドール・ルトヴィヒ・アドルノ・ヴィーゼンブルンのそれも、二〇世紀のモダニズムについて、大衆文化(mass culture)との交錯を勘案することなく、あくまで高級文化(high culture)として論じていることが大きな問題だろう。たとえばフランスのシュルレアリスト、アンドレ・ブルトンらは一九一〇年代からのいわゆる「原始芸術」を礼賛する波を受けていたことはよく知られるし、またショウウインドウのディスプレイを手掛などしていた。

- (10) *Œuvres complètes de Stéphane Mallarmé, Texte établis et annotés par Henri Mondor et G. Jean-Aubry*, «Bibliothèque de la Pléiade», Édition Gallimard, 1945, pp. 542, 545,

638。

- (11) 鈴木貞美『生命観の探究——重層する危機のなかで』(作品社、二〇〇七、以下『探究』)、および同『近代の超克——その戦前、戦中、戦後』(作品社、二〇一五、以下『超克』)第一章を参照。

- (12) 濱川勝彦の議論については、一九二〇〜三〇年代の日本の他の作家に見られる分身視と比較し、作品のスタイルと分離して精神現象だけを取り出すことを批判した鈴木貞美『モダン都市の表現——自己・幻想・女性』(白地社、一九九一)を参照。『梶井基次郎の世界』にも織り込んである。

- (13) 曾曉霞『日本における近代経済倫理思想の形成——荻生徂徠から渋沢栄一まで』(中国広東外国語大学日本学研究院博士学位取得論文、二〇一四)第三章を参照。

- (14) 鈴木貞美『自由の壁』(集英社新書、二〇〇五)を参照。この商業の発展を日本の独自の近代化過程と論じたのは——ドッドはハリ・ハルトウニアンの論考をあげているが——、一九六一年から六八年まで駐日アメリカ大使を務めたエドウィン・オールドファザー・ライシャワーとその一統の日本研究者たちだつた。しばしば、荻生徂徠の政治思想を西欧絶対主義とアナロジーするなどした丸山眞男の戦時下の仕事、『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、一九五二/改訂版八三年)が参照されている。丸山の内在的近代化論は、蘭学受容を掘り起こした三枝博音の『日本の思想文化』(第一書房、一九三七)などに示唆を受けたもので、第二次世界大戦後も、三枝博音と丸山眞男が近代化Ⅱ西欧化図式による議論を先導した。

- (15) ドッドは、他の箇所でも前田愛『都市空間の文学』(筑摩書房、一九八二)を批判抜きに引用している。前田愛はいわば地理(一種の物質文化)還元主義に陥っており、たとえば横光利一『上海』(改造社、一九三二)について、作品の題材となつた事件とその舞台の都市の地理とに作品内では時間空間ともに縮尺がかかっていることには無頓着に考察を進めているし、作品の最後で娼婦たちが人間の顔を取り戻すことにも注意を払っていない。

- この方法では、軽井沢を舞台に、地理感覚の狂いをもふくめて書いた堀原雄「美しい村」（野田書房、一九三四）などまったく手におえなくなっている。意識のあるがままを再現するかのようなモダニズムの主要な手法の一つをつかんでいないからである。鈴木貞美『日本文学の論じ方——体系的研究法』（世界思想社、二〇一四）を参照。
- (16) この構図は、アルベール＝マリ・シュミット『象徴主義の文芸』（*Literature symbolists*, collection «Que Sais-Je?», PUF, 1942, 清水茂, 窪田般弥訳『象徴主義——マラルメからシュールレアリスムまで』白水社, 文庫クセジュ) やカナダのモントリオール美術館企画展『失楽園——ヨーロッパの象徴主義』（*The Exhibition Lost Paradise: Symbolist Europe*, Montreal Museum of Fine Arts, 1995）を参照すれば、容易に得られる。この構図による文芸史は鈴木貞美『入門 日本近現代文芸史』（平凡社新書、二〇一三、以下『入門』）にまとめてある。
- (17) 明治末からの「旅情」の流行について、そのモダニズムへの転換については、鈴木貞美「郷土色と一人称ナラティブ——抒情の一九〇〇年代から一九三〇年代」（“Rhetoric and Region: Local Determination of Literary Expression,” *PALIS*, vol.14, ed. Richard Torrance, Autumn 2013）を参照。
- (18) 鈴木貞美『宮沢賢治——氾濫する生命』左右社、二〇一五、三〇九頁を参照。
- (19) 『梶井基次郎の世界』二九六頁を参照。
- (20) 『文春の戦争』を参照。
- (21) 『文春の戦争』第三章3節など参照。
- (22) 『入門』第三章一節6を参照。
- (23) 『超克』一〇二頁を参照。
- (24) 『超克』第一章一節4、『入門』第二章二節7、8、9を参照。
- (25) 『探究』第三章などを参照。
- (26) 権藤愛順「明治期における感情移入美学の受容と展開——『新自然主義』から象徴主義まで」（『日本研究』四三集、二〇一一）など参照。ハルトマンは、他者に対する感情のはたらきを、相手から受け身的に畏怖の印象を覚える場合と、対象に感情移入して乗り移る場合とに分けており、鵬外が後者を「同化」と訳していることに着目すると、独歩『武蔵野』中「忘れぬ人々」に、その意味での「同化」が見出せる。『武蔵野』中「小春」では、ウイリアム・ワーズワースの詩句から「万物の生命」(Life of things) という語が引かれており、同時期の徳富蘆花や島崎藤村のジョン・ラスキン『近代画家論』(Modern Painters, 1843-60) 受容ともからんで、いわゆる自然美の表現や「自然愛」の観念について、全面的な見直しにつながる大きな課題である。
- (27) 柄谷行人『日本近代文学の起源』の「風景の成立」の章は、当時、国際的に流行していた「パラダイム・シフト」論に便乗して、中村光夫流の「ロマン主義」対「自然主義」図式からの脱却をはかるべきことをいいながら、中村光男と同様、国木田独歩の表現の実際には踏み込まずに、対象的自然の客観的認識のように論じてしまっている。その根本的な原因は、二〇世紀への転換期に民族宗教と自然科学をも包み込む芸術至上主義、普遍的「生命」の象徴表現という観念が形成され、芸術概念に組み換えが起こったことをつかんでいないためである。柄谷はその定本版（二〇〇八）で、手直しをかけたが、解決に至っていない。
- わたしは書評「起源論の陥穽——柄谷行人『日本近代文学の起源』批判」（『文藝』一九九一年夏号）で、独歩の表現における主体・客体関係の見直しなどを提起し、以降、「日本文学」概念の形成と展開、「自然主義」「象徴主義」など文芸思潮と文芸史の見取り図の転換および明治期言文一致神話の解体（日本の知識層は古代からバイ・リテラシー）に取り組み（『入門』などを参照されたい）、『超克』では、トマス・クーン『科学革命の構造』(The Structure of Scientific Revolutions, 1962) をめぐる論議をまとめ、クーン流の「パラダイム」は多義的すぎるので、概念編制（構成）史と研究教育制度史

とに問題を分けて研究すべきであると提案している。

(28) 『梶井基次郎の世界』第八章五節を参照。

(29) 『文春の戦争』二三四〜二四〇頁を参照。

(30) 鈴木貞美「江戸川乱歩、眼の戦慄——小説表現のヴァイジュアリティをめぐって」(『日本研究』四二集、二〇一〇)を参照。

(31) 鈴木貞美『日記で読む日本文化史』平凡社新書、二〇一六、二三九〜二四一頁を参照。

(32) 『超克』第一章一節4を参照。

(33) 『梶井基次郎の世界』五〇六〜五〇八頁を参照。

(34) 鈴木「江戸川乱歩、眼の戦慄——小説表現のヴァイジュアリティをめぐって」(前掲書)を参照。

(35) 関連して、コロンビア大学、鈴木登美「ジャンル・ジェンダー・文学史記述——『女流日記文学』の構築を中心に」(ハルオ・シラネ、鈴木登美編『創造された古典——カノン形成・国民国家・日本文学』新曜社、一九九九)が、「日記文学」の語が土居光知『文学序説』(一九二二)によって創始され、池田亀鑑『平安女流日記文学』(一九二八)によって「作者の心境の漂白」「自照文学」のように定式化される過程を指摘したことの意義は大きい。「日記文学」なる概念は「私小説」と随筆形式の「心境小説」の盛行を背景として発明されたジャンルだった。平安朝期に歌日記のヴァリエーションとして男女を問わず、紀行文や物語、回想記などとのさまざまな中間形態が生み出されていたものを一括する新概念で、指標次第で流動するものだった。そして、それをヒントに一九三五年に、舟橋聖一によって「私小説伝統」なるものが発明された。堀辰雄が「かげろふの日記」(一九三七)に向かうきっかけにもなり、また玉井幸助が独自の概念に立ち、大著『日記文学概論』(一九四四)をまとめたこと、さらには「随筆」が、その下にいくつもの下部分類をもつ「雑文」の意味で用いられるようになったのは、吉川弘文館『日本随筆大成』(一九一九)などによるものだったことまで、一挙に明らかに

した。鈴木貞美『日記と随筆——ジャンル概念の日本史』(臨川書店、二〇一六)などを参照。

(36) 鈴木貞美『日記』と「随筆」および『日記で読む日本文化史』(ともに前掲書)を参照。またドッドは「私小説」を“shishosetsu”と呼んでいるが、梶井基次郎の時期には“watakushi shosetsu”が普通で、“shishosetsu”は第二次世界大戦後に盛んに用いられるようになった。

(37) 『探究』第二章を参照。

(38) 鈴木貞美「自然環境と心——身問題のために——概念操作研究の勧め」(伊東貴之編『心身/身心』と環境の哲学——東アジアの伝統思想を媒介に考える』汲古書院、二〇一六)を参照。

(39) 『探究』序章を参照。

(40) エネルギー二元論については『超克』を参照。

(41) 西田幾多郎は、それを起点に、独自の「場所」的弁証法や「絶対矛盾の同一性」を説いた。簡単にいえば、生と死は個体においては絶対矛盾の関係にあるが、個体の死は他の生命を養うので「大きな生命」においては同一という論理である。『探究』第六章を参照。

(42) 「修養日記」および「三太郎の日記」とそのスタイルについては『日記で読む日本文化史』第五章を参照。

(43) 『宮沢賢治——氾濫する生命』を参照。

赤見友子

『総力戦体制下の日本のソフトパワー

——外交政策における情報局と同盟通信 一九三四―四五年』

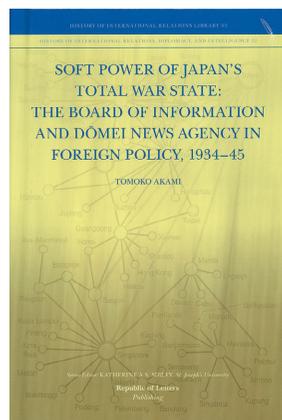
Tomoko Akami, *Soft Power of Japan's Total War State: The Board of Information and**Domei News Agency in Foreign Policy, 1934-45.*

Dordrecht, the Netherlands: Republic of Letters, 2014.

楠 綾子

近代国家においては、民主主義的政治体制はもとより全体主義体制であっても、人びとをむき出しの力で強制することには限界があるから、「自発的な」同意を基礎とする協力を得る工夫をしなければならぬ。その際に重要な要素となるのは、人びとにどのような情報を与えるかであろう。いかなる情報にどれだけ接しているかによって、人の意識と行動はかなりの程度決定される。だから国家権力はマスメディアを情報伝達システムとして重視するし、とくに民主主義体制にあつては、メディアは第四の権力として立法、司法、行政の行動を監視する。報道の自由と健全な民主主義とは表裏一体の関係にある一方で、統治と国民の知る権利の追求は不断の緊張関係に置かれているのである。

情報の管理と運用は、国家の対外政策においても重要な位置を占める（この場合の「情報」には *intelligence* と *information* の両方が含まれる）。他国の国民を標的にインテリジェンス（諜報）活動が展開されているという生々しい現実、ロシア政府機関による米国民民主党本部のコンピュータシステムへのサイバー攻撃とメールの流出が、二〇一六年米大統領選挙に影響を与えたと言われている事件によって明らかになったところである。外交問題を引き起こしかねない、こうした手段に訴えることは極端な事例であるとしても、自国に対する好意的なイメージの形成が自国にとって有利な国際環境を創出すると期待して、あるいは自国に不利な状況が生まれるのを阻止しようとして、各国は活発に広報外交を展



開する。本書でたびたび引用されるカー (E. H. Carr) の古典的名著『危機の二十年』(一九三九年。原彬久訳、岩波文庫、二〇一一年) が示唆したように、国家がこのように「意見を支配する力」を対外政策の手段として組織的に行使するようになったのは近代に入ってからであった。第一次世界大戦は猛烈な宣伝合戦となり、大戦以降は宣伝に乗ってイデオロギーが世界中に拡散した。

本書は、カーが同時代史的に描いたこの国際政治上の現象が、日本についてはどのように表出したかを解明しようとする。一九三〇年代から一九四〇年代にかけて、日本が対中政策をはじめ対外政策の正統性を宣伝するためにいかなる活動を展開したのかは、たとえば国際文化振興会を中心に日本の対外文化政策を検討した芝崎厚士『近代日本と国際文化交流——国際文化振興会の創設と展開』(有信堂高文社、一九九九年) や、日系アメリカ人が対米宣伝に果たした役割を論じた藤岡由佳 (Yuka Fujioka, “The Thought War: Public Diplomacy by Japan’s Immigrants in the United States,” in Masato Kimura and Tosh Minohara, eds., *Tumultuous Decade: Empire, Society and Diplomacy in 1930s Japan*, University of Toronto Press, 2013) などの研究によって明らかにされてきた。これに対して本書は、朝鮮、台湾、樺太を含む全国の新聞社、日本放送協会、朝鮮放送協会にニュースを配信した同盟通信社の役割に焦点を当てる。ニュースとして国際社会に伝えられる情報は、国際世論の動向を左右する。また

自国に好意的な国際世論を醸成することを意図して、権力は情報を統制し、伝えるべき情報を取捨選択して「ニュース」に加工させようとする。本書に通底するのはそうした営みへの関心であり、著者が二〇一二年に出版した *Japan’s News Propaganda and Reuters’ News Empire in Northeast Asia, 1870–1934* (Republic of Letters, 2012) の続編として読まれるのがよいであろう。

本書の特徴は、二つの概念を組み合わせて同盟通信の活動を検討しようとしている点に求められる。ひとつは「ソフトパワー」である。国際政治学者のナイ (Joseph S. Nye, Jr.) が、強制または誘引によって他者の行動を変化させる「ハードパワー」——もっぱら軍事力と経済力という形で行使される——に対して、文化や価値の魅力、政策課題を設定する力などを通じて他者の選好を形成する能力と定義した概念 (Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York: Public Affairs, 2004) を応用し、本書は国際世論の動向に影響を与えるニュースをソフトパワーの源泉とみなす。そして、日本の外交政策エリートたちがいつ、なぜ、ソフトパワーとしてのニュースを外交政策において重要なものとみなすようになったのか、このパワーを行使するための制度をいかに構築したのかを考えるのである (同)。

もうひとつは「総力戦体制」である。佐藤卓己『情報統制——鈴木庫三と教育の国防国家』(中央公論新社、二〇〇四年) や吉田則

昭『戦時統制とジャーナリズム——1940年代メディア史』（昭和堂、二〇一〇年）などにみられるように、日本における総力戦体制の形成過程の一局面として一九三〇年代以降のマスメディアを分析することは、メディア研究の分野においてもおそらくそれほど珍しいわけではない。ただ、メディア研究では国内の思想統制に主たる関心があるのに対して、本書は海外におけるニュース・プロパガンダ——情報源として、または情報の配信手段としてのニュースを用いた、国家が指揮するプロパガンダ——に従事する機関を主たる分析の対象としている（pp. 34）。さらに日本政府・軍が総力戦体制構築の一環としてニュースおよび文化プロパガンダ政策を実施し、そのための制度を整備するうえで、外交政策が大きく考慮されたと論ずる（p. 18）。言い換えれば、国際政治におけるソフトパワーの重要性への感度の高さが、総力戦体制という理想の追求に反映されたという議論になるであろうか。十章で構成される本文では、政策エリートたちがなぜソフトパワーを利用しなければならぬと考えたのか、軍事力や経済力との関連でどのようにソフトパワーを利用しようとしたのか、そしていかなる制度を創設したかが明らかにされる。

以下、本書の内容を概観しておきたい。第一章では、満州事変を契機として陸軍を中心に総力戦体制の建設運動が活発化するなかで、斎藤実^{まこと}内閣が海外でのニュース・プロパガンダをめぐる省

庁間調整（情報委員会）と通信社の統合に着手したことが示される。第二章は同盟通信社（一九三六年一月）と内閣情報委員会（一九三六年七月）の創設過程を検討している。省庁間調整の結果として誕生した内閣情報委員会は、ソフトパワーの行使を調整しさらに強化するという国家の試みであり、その優先順位は外交政策にあつたと筆者は論ずる。ただこの新設の機関は、実際には他の情報機関に対する指揮権をほとんどもたない調整機関に過ぎなかった。同盟通信は、補助金を通じて形式的には首相に直属する機関であつたものの、同社に対する統制権は外務省が保持していた（pp. 83-84）。

情報機関のさらなる集権化過程は第三章で分析される。日中戦争以降の日本外交の重要な局面の、ほとんどすべてに関与したのが近衛文麿であるが、彼は彼なりの総力戦体制像に基づいて政府の政策形成能力を強化しようとするともに、国内政治、国際政治における世論の役割を認識し、ニュース・プロパガンダや文化プロパガンダを通じてソフトパワーを活用した人物でもあつた（p. 76）。日中戦争の勃発からまもない一九三七年九月、内務省などの反対を抑えて内閣情報委員会は内閣情報部へと再編され、十月には国家総動員と総合国策企画の機能をもち企画院が発足する。国民精神総動員運動が始まったのも一九三七年九月であつた。総力戦体制の構築をめざす点で近衛と陸軍は認識を共有していたも

の、やがて戦争への文民の関与のありかたをめぐって対立が表面化する (pp. 85-86)。両者の妥協の産物が大本営政府連絡会議の創設であった (一九三七年十一月)。しかし、大本営の報道部は内閣の管轄外とされたから、情報機能の完全な集権化はやはり実現しなかったのである (p. 115)。第四章では日中戦争初期の内閣情報部の政策と大本営など諸機関との関係、同盟通信の役割が考察される。内閣情報部は陸海軍や外務省と相互の任務を調整しつつ (p. 141)、海外におけるニュース・プロパガンダに視野を拡大するとともに、国内でのプロパガンダや文化プロパガンダを吸収して活動を展開した。

南京陥落以後、日本軍が支配を拡大する中国各地で展開されたプロパガンダ活動を検討するのが第五章である。占領地の各軍司令部や内閣情報部、外務省は、ニュース・プロパガンダや文化プロパガンダを戦争遂行の文脈から広域的で体系的な枠組みに組み込み、公的、非公的にかかわらずプロパガンダ活動に関与する機関を国家のプロパガンダ活動に吸収することによつて、より広範で首尾一貫したプロパガンダの遂行をめざした。その結果、日本においても、国内外の世論に影響を与えることを意図した新しい政府機関あるいは非政府機関が出現する、という状態が発生したのである (pp. 144-146)。国際世論形成の中心を狙つてニューヨークに日本文化会館が設立された (一九三八年五月) のも、そうした

一連の動きの中で捉えられよう (pp. 167-70)。一方、同盟通信は、政府・軍の諸機関の下で復興および建設工作、経済発展、文化工作を支援するためにプロパガンダ活動や情報活動に従事した (p. 155)。占領地の司令部による、傀儡政権の支配下にある通信社を利用した親日的な中国語ニュース・ネットワークの形成を支援したのも同盟通信社である (p. 190)。こうして一九三八年後半には、「広報外交」と呼ばれるものの原型が日本に生まれたのだという (p. 192)。

第六章では情報局が登場する。内閣情報部を発展的に改組したこの機関は、ひきつづき海外でのニュース・プロパガンダや文化プロパガンダを重視し、文民機関の海外プロパガンダ作戦を指導するとともに、とくに外交問題に関する情報を収集、分析することを任務とした。同盟通信は正式に内閣情報局の管理下に置かれ、その活動の中心的役割を担った (pp. 230-31)。日中戦争の国際化とドイツ、イタリアへの接近が日本のさらなる国際的孤立を招くなかで、日本の戦略目標は中国を超えて東南アジアに拡大し、それとともに「大東亜」地域に支配的なニュース・ネットワークを形成するという目標も膨らんでいった。

第七章が描くのは、北部仏印進駐 (一九四〇年九月)、南部仏印進駐 (一九四一年七月) を背景に、同盟通信がロイターなど海外の主要通信社を駆逐して、東南アジア地域における「ニュース帝国」

を生み出すことに成功したという物語である (p. 233-34)。けれども、ロイターの「ニュース帝国」が大英帝国と商業契約を基盤としていたのとは異なり、同盟通信のそれはもっぱら日本の軍事進攻とその結果としての軍事占領に依存していた (p. 270)。

第八章では、同盟ニュース帝国が地域の人びとや世界に向けていかなる情報や知識を作り出したのか (p. 271)、いかなる「南洋」イメージを日本人に伝えたか (p. 287-91) が明らかにされている。一九四三年までに、同盟通信はアジア太平洋地域において正確かつ迅速に情報を供給する体制を築き上げた。一方、連合国は、自力で情報入手する手段を失い同盟通信に依存せざるを得なかったものの、同盟通信の配信するニュースを基本的にはプロパガンダと認識してほとんど信用しなかった。ただ国内ニュースについては、日本の国内情勢の分析に使用されたという (pp. 299-300)。実際、同盟通信の配信するニュースが、まったくのどつちあげではなかったにせよ検閲を経たニュースであった (p. 296)。ことは間違いない、戦争遂行に資するために「真実の一つの側面」を強調し、誇張し、または薄めて伝えられたものであった。さらに、東南アジアにおける過酷な占領はプロパガンダの内実を暴くことになり、現地の人びとの占領への協力を得るといった目的を損なう結果となったのである (p. 303)。

第九章では再び情報局に焦点が当てられている。情報局が国内

プロパガンダに専念するのは本土決戦が不可避とみられた戦争末期のことであり、戦争終結に至るまで、その優先順位は海外プロパガンダや情報活動にあったという (p. 306-307)。東条内閣は太平洋戦線におけるプロパガンダの重要性を認識していた。連合国軍兵士の厭戦気分を煽ることを狙った放送、米国の黒人の被差別感情を刺激することを意図した番組、さらには南方の現地住民と日本人との交流を宣伝するプログラムが生まれ、NHKの海外放送を通じて流された。「東京ローズ」の存在はよく知られている。黒人兵の捕虜もプロパガンダ放送部隊の一員として訓練された。火野葦平や石川達三などの作家も協力した (pp. 311-15)。他方で、中国や東南アジアの占領地の資源を動員する必要は戦況の悪化とともにますます強まり、日本は地域の反欧米感情に訴え日本の戦争への支持を獲得するために「アジアの解放」という旗印を利用するようになった。しかしながら、総じて日本の展開したプロパガンダは首尾一貫したプログラムが欠如していたために効果は薄かった。大東亜共栄圏構想自体が、日本の戦争遂行を支えるために資源を動員する手段という色彩が強かったから、その実体になかったことは結果としてプロパガンダの失敗へとつながった、と著者は総括している (pp. 344-345)。一九四五年八月、ポツダム宣言の受諾という形で日本が降伏し連合国軍による占領が始まると、同盟通信は海外でのプロパガンダ活動や情報収集を停止され、十

月末に自発的に解体する道を選んだ。連合国軍にとつては無用の存在となった情報局が解体されたのは、この年十二月のことであつた（第十章）。

特定の国家、あるいは国際社会を構成する人びとの認識枠組みに働きかけることを目的とする文化外交や広報外交は、主体も対象も手段（または媒体）も多種多様である。そのため、媒体別もしくは交流主体別の活動の分析に研究が特化する傾向はあるものの、近代日本の文化・広報外交の個別具体的な事例については、冒頭で一部を紹介したように着実に研究が積み重ねられているといえよう。同盟通信社を含む通信社についても、同社の膨大な史料が利用可能となり、とくにメディア研究の分野でその広範な活動の検証が進められている（本書の出版と同じ二〇一四年には、東アジアのメディア戦全体を俯瞰しつつ、同盟通信社の記者たちに焦点を当てて同社の設立と発展、崩壊に至る過程を描いた鳥居英晴『国策通信社「同盟」の興亡——通信記者と戦争』「花伝社」が出版されている）。他方で総力戦体制に関する研究は、制度と理念については歴史的意義づけをめぐる論争と並行しつつ実証的にかんがりの程度明らかにされておき、近年の関心は、制度構築の結果としていかなる現象が生じたのかを解明することに移りつつあるようである。したがって、どちらの分野においても本書がとくに新しい知見を提供しているわけではない。

むしろ本書の意義は、広報外交と総力戦体制の研究蓄積を結びつけたことによつて、同盟通信社を中心とするニュース・プロパガンダの展開とニュース・ネットワークの形成が、総力戦体制の構築の一面面として理解され得ることを示した点に求められるのであろう。この観点に立つならば、一九三〇年代以降の日本はソフトパワーのはたらきに敏感で、けつして国際規範や国際世論を無視して孤立へと突き進んだわけではない（Denton）との主張も説得力をもつ。また、ロイターに依存しない、「公正な」国際ニュースの受信と「日本の観点」に基づくニュースの収集・配信、そのためのネットワーク形成は日本の悲願であつた（Sato）という指摘は、一九三〇年代後半の日本の外交、軍事行動が大英帝国の解体を企図して展開されたことと表裏一体をなしているようである興味深い。そして、こうして苦勞して作り上げた同盟ニュース帝国の配信するニュースが、欧米メディアからみればおよそ正確な「ニュース」「情報」ではなく、「国家プロパガンダ」として片づけられたという悲劇的な（あるいは喜劇的な）事実は、「国策通信社」の脆弱さと限界を端的に表すと同時に、ソフトパワーが「パワー」として有効に機能し得る条件を照射しているように思われる。

「ソフトパワー」を議論のひとつの軸として用いるのであれば、この点を追求して議論を深めてもよかつたのではないだろうか。本文中には、南京大虐殺のような事件を念頭に、プロパガンダは

たとえうまく展開されていたとしても、それが国家の実際の行動によつて具体化されないかぎり影響力はもち得ないし、軍事行動がともなう暴力や破壊によつて生じた結果をことばが消し去ることとはできないという指摘がみられる（p.112）。敷衍するならば、国家によるソフトパワーの行使、本書に即していえばニュース・プロパガンダおよび文化プロパガンダの展開は、ハードパワーの行使に代替するものとはなりえない（p.118）という議論になるであろう。しかしこうした考察が断片的にとどまるうえに、本文の内容からやや遊離している印象が否めない。それは、本書が情報機関の制度構築の過程を詳述することに力点を置く反面、ある事象について同盟通信がどのようなニュースを配信したのか、それが占領地の人びとに、あるいは日本国民にどう受け止められたのか、総じて具体例に乏しいことと無関係ではないであろう。

本書を通じて理解されるのは、たいへんな労力を費やして機構改革がたびたび行われたにもかかわらず、近代日本では最後まで情報機関が集権的な権力を持つことがなかったという事実である。近代日本の統治システムの極度の分権性と、ひとたび作られた制度の強靱性——たとえその不合理性が多くの人に認識されていたとしても、その変革は困難をきわめる——に、多くの人は慄然とするに違いない。他方で本書は、明治憲法に発する制度的限界を克服すべく、情報分野において内閣、外務省、陸海軍が懸

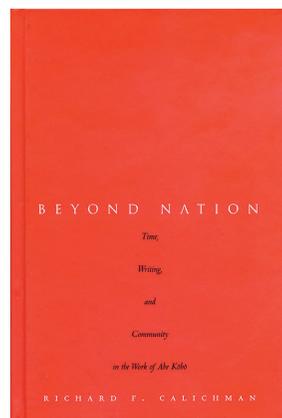
命に調整して海外プロパガンダを展開しようとする姿も描き出している。人や集団の行動を規定する要素としての制度の分析が力強いだけに、同盟通信を中心とするニュース・プロパガンダの実態について抽象的なイメージしか得られないことが惜しまれる。そもそも文化外交、広報外交研究の最大の問題は、政策の形成と実施の過程はかなりの程度実証できたとしても、いかなる結果が生じたのか、政策の効果を測定することがきわめて難しいことにある。だから、とりわけ文化外交、広報外交の客体となった人びとや諸集団がいかなる認識をもったのかは、丁寧に検討する必要があるのでないだろうか。人が「ニュース」をどのように理解し、それによつてどのように情勢を判断し、どのような行動を決断したのかは、ある程度追跡することが可能かもしれない。この作業によつて、あるいは広報外交研究の限界に挑戦することができたかもしれないと思われるし、「ソフトパワー」という、分析概念としては使いつらい概念を、議論を組み立てる要素として導入する意味も大きくなったであろう。

リチャード・F・カリチマン

『国家を超えて——安部公房の作品における時間、書くこと、そして共同体』

Richard F. Calichman, *Beyond Nation: Time, Writing, and Community in the Work of Abe Kōbō*. Stanford: Stanford University Press, 2016.

鳥羽耕史



ニューヨーク市立大学シティカレッジ教授の著者カリチマンは、「近代の超克」座談会から竹内好を経て柄谷行人や酒井直樹にいたるまで、戦中から現代にいたる思想史に関心を寄せてきたが、近年、精力的に安部公房に取り組んでいる。二〇一二年に「安部公房の『他人の顔』における戦争の記憶と人種問題」(『Quadrant』一四号)を日本語で発表したのをはじめ、翌年には安部公房の『内なる辺境』をオリジナル編集で翻訳し、マーガレット・S・キーンによる『嘘からでたまこと——安部公房のリアリズムのプロジェクトにおけるドキュメンタリー、発見、そして再帰性』の書評も発表した。そして昨年の本書に続き、まもなく安部公房の『けものたちは故郷をめざす』の翻訳も刊行されるはずである。

まず、本書の構成を紹介しておこう。序章では、疎外を扱った日本の作家、という英語圏での安部公房のイメージを、その作品における時間、書くこと、そして共同体の認識を検討することで変える、という目的を述べる。安部にとつてのアイデンティティの認識は、移動と定着の関係を再想像することによって問題化されるとし、移動を本来的なものとする安部の立場を示す。一九四六年の詩「時間と空間」に循環的時間から非循環的時間へ の出発を読み、一九六二年のエッセイ「今日」をさぐる執念」に現在の統一性や完全性をおびやかし、くりかえし崩壊させるものとしての未来との関係を見出す。そして、一九六七年の座談会「燃えつきた地図」をめぐって」での共同体への欲望を喚起する

郷愁への攻撃を、一九六九年の講演「続・内なる辺境」での「亡国の芸術」に関する議論につなげ、安部にとって芸術は国民国家、およびあらゆる形の国家への帰属意識に対する抵抗であるとする。

「一 砂に刻まれたしるしたち——『砂の女』について」では、広く称賛された一九六二年の小説について、書くことが人間主体によるものだという伝統的な考え方を超えて、一九四四年のエッセイ「詩と詩人（意識と無意識）」のハイデガーやニーチェに影響を受けた議論を参照しつつ、存在論的なアプローチで考察する。書くことには過去、現在、未来が奇妙に織り合わされており、この小説においては形態と流動の間の緊張関係とかがわつてくるという。形態がアイデンティティを提供するのに対し、流動はまったく無関係なものどうしの相互関係を示すことによつてこのアイデンティティが間違っている可能性を暴露する。この緊張関係は主人公と『砂の女』との性交だけでなく、砂自体に関する考察によつて示される。安部のテクストは文学と哲学の幅広い関係へと開くことで理解できる、というのがカリチマンの主張である。ロドルフ・ガシェ、デリダ、ハイデガー、ラクーラバルト、ジャン・リュック・ナンシーといった哲学者たちの仕事が参照されるのみならず、安部のテクスト自体も精緻に読解される。

「二 攪乱の時間——「内なる辺境」について」では、一九六八年と翌年に発表されたエッセイと講演にあらわれた時間と空間の

関係を探究する。安部が一方で時間を空間の介入にさきだつ純粹な運動と捉えつつ、他方では時間と空間が根本的に相関するものだと示していることについて、カリチマンは前者を不可能だとし、後者の考え方で存在を分析する。安部による他者性の概念は空間だけでなく時間をも含み込んだ運動の一般化をしているが、それは国民国家によるあらゆる形の領有に抵抗するものとしての彼のユダヤ人認識から来ているという。そのユダヤ民族概念の持つ問題をも指摘しながら、カリチマンは、国民国家のイデオロギーの核心であるアイデンティタリアニズムの論理に対する安部の異議申し立ての強力を示す。

「三 『他人の顔』における共同体の魅惑」では、一九六四年の小説を、共同体概念に焦点をあてて読解する。伝統的に共同体はアイデンティティと差異を対立するものとみなすが、それを不満とする安部は、共同体の編成を偶然性に基礎をおいたものとみなそうとする。カリチマンは、安部がマイノリティの登場人物をどのように取り上げているかに光をあて、経験論的ではなく構造的に理解されるべきものとしてマイノリティを論じる。共同体の形成にはその陰面としてのマイノリティが創造される必要があるということ踏まえると、安部がこの小説のなかで在日朝鮮人やアメリカ合州国での黒人を扱ったことが、ナシヨナリズムと人種主義の共謀に対する攻撃であつたことが理解できるといふ。

「四 介入——安部公房の」では、合州国の日本研究における安部の読まれ方を探究するために、介入の概念をうちだす。日本文学の作家として登録されることで、国家への所属の論理に対する安部の攻撃が否認されてきた矛盾にカリチマンは注目し、日本研究の制度が、どのように国民国家と個々の主体との結びつきを緊密にしてナショナリズムを強固にしてきたかを示す。彼はドナルド・キーンやジョン・W・トリートといった学者による安部の解釈をたどり、文化主義、オリエンタリズム、そして人種主義とともにある、日本のアイデンティティを普遍的なものでなく固有のものにしたいという欲望を見出す。介入の概念が、客体の構築において本来は主体と客体の相互関係であったものを含んでいたことを示し、日本という客体に対する制度的な働きかけが、安部のテキストがつねに混乱させようとしたアイデンティティの論理に基礎をおいていることを明らかにする。安部にとって、論理は時間のなかに刻まれたものとして理解されなければならないのだ。安部の思想は研究対象の地位に引き下げられ得ないもので、その反対に、方法論のレベルで彼の著作を理解することが求められているという。

終章では、一九六四年の短編「時の崖」に生の時間に内包された死を読み取ることからはじめ、安部の思想は、既成のアイデンティティ概念への脅威というレベルで、最も生産的に捉えられる

とする。彼の日常の現実への関わりは介入として認識されなければならない。安部にとって介入のない現実はいないという。そして同年のテレビドラマ『目撃者』から、現実と見えているものは事前決定の効果として把握されなければならないという洞察、外部の現実とは純粋に外部のものではなく、主体の媒介のレベルで構成されている部分がある、という認識を見出す。また、再び『砂の女』を参照しつつ、時間が経過しても変わらずにあり続ける自己概念の拒絶や、国家共同体の拒絶を読みとる。そして、「彼ら」という客体をより正確に理解するために、主体の「我々」が膨大な情報を集めることを求められる地域研究の制度の有害性を指摘し、安部を読むことがこの認識論的な畏の自覚と、客体と制度を違ったかたちで見ることに関与すると述べる。

この概要だけでわかるように、本書はすぐれた安部公房論であるだけでなく、安部のテキスト自体を理論として用いて日本研究の制度を相対化する可能性をひらいたものだ。その意味で、これは先に挙げた「内なる辺境」の序章であり、鳥羽耕史編『安部公房——メディアの越境者』（森話社、二〇一三年）にも収録したカリチマンの「社会理論としての安部公房」の続編として、そこで思い描かれた可能性を十分に展開したものとして読むことができよう。四章におけるキーンとトリートへの批判はかなり痛烈なものだが、これを単なる個人攻撃と捉えてはならない。これは

北米の日本研究、ひいては酒井直樹のいう「西洋／その他 (West and the Rest)」の「西洋」の立場から「その他」を研究するものとしてはじめられた学問全般への批判になっているのだ。

この批判を、日本における日本文学研究にあてはめることはできるだろうか。国学の伝統に発し、近代のナショナリズムとともに歩んだ国文学研究の制度は、欧米諸国の国民文学に並ぶものとしての国文学の確立を使命としてきた。ここでは、先の批判が客体としての固有性に向けられていたのを、主体としての固有性の議論に変えれば応用できるように思われる。カリチマンも指摘するように、自らは日本文学研究の制度に安住しながら、文学作品の内容にかかわる「ナショナリズム批判」を展開する、というのは日米双方での流行になっているわけだが、これに無関係だと言いきれる研究者は多くないだろう。文学部の日本文学研究に関わるコースに所属する研究者や、国際日本文化研究センターの研究者はもちろんのこと、はやり国際系・領域横断系の学部や組織に所属する研究者にとっても、自らにかかわってくる問題のはずである。特に、日米ともにいわゆる「実学」や自然科学優先で人文学が軽視される情勢下では、一方で研究領域の必要性や重要性を指摘しつつ、他方で自らも荷担しているナショナリズムを自覚し批判する、という両面作戦が必要になるだろう。

ただし、安部公房については事情がもう少し複雑になってくる。

私小説が支配的だった日本文壇における異端であり、カフカに影響を受け、多国語に翻訳された「国際的作家」という日本での定型的な評価に対し、それにある程度同意しながらも能や狂言などの日本文学の伝統に位置づけようとしたキーンらの評価は大きく異なるからだ。さらに近年、彼の旧満州での生い立ちや引き揚げの経験に注目しながら、ポストコロニアルの文脈で読み解く試みも盛んに行われており、欧米との関わりに偏った従来の「国際的作家」とは違う意味での国際性への関心が高まっている。従来の「国際的作家」評価はしばしば「日本の誇る」という語りに戻収される傾向があつたが、先にも述べた制度内ナショナリズム批判の裏にさえ陥らなければ、新しい方向には可能性があるだろう。

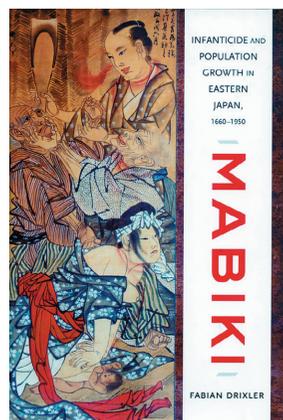
ともあれ、カリチマンの開いた哲学的読解の地平は、安部公房研究、および人文学の研究にとって重要な達成である。国籍・所在地を問わずこうした研究にかかわる者としての「我々」は、自らにつきつけられたものとして本書を読み、応答していく必要があるだろう。

ファビアン・ドリクスラ

『間引き——東日本における嬰兒殺しと人口増加
一六六〇—一九五〇』

Fabian Drixler, *Mabiki: Infanticide and Population Growth in Eastern Japan, 1660–1950*. Berkeley: University of California Press, 2013.

平井晶子



墮胎や間引きは長らく海外から注目されてきた。とりわけ歴史人口学／経済史の分野では直接的に熱い視線が向けられてきた。そして不思議なことに、否、むしろ当然の帰結としてか、海外の研究者は間引き（出生制限）の意義や頻度の高さを強調し、日本の研究者は頻度の低さを強調してきた。

一九七〇年代、T・C・スミス (Smith 1977) や S・ハンレーと K・ヤマムラ (Hanley and Yamamura 1977) は、間引きを強調し、速水融（一九九二）は、小作層では出生制限をしたかもしれないが、自作農ではあまりなかったと、間引きが部分的だったことを強調した¹⁾。研究が進み、資料や手法が整ってきてからも、（部分的には間引きがおこなわれていたが）徳川期の農村は自然出生力を基本と

すると言われてきた（友部 一九九二）。

二〇〇〇年を過ぎると、東北を対象とする研究が増え、少なくとも、東北地方では男女のバランスを取る出生制限があつたと結論づけられた (Tsuya and Kinosh 2010)。さらに評者の分析でも、間引きの頻度には時代差があり、幕末に低下してきたことが見えてきた（平井 二〇〇八）。

一九九〇年代までは「中央日本」²⁾を中心に日本が議論されていたが、その後、（中央日本とは人口・家族パターンが明らかにことなる）東北日本に注目が移ることで出生制限への評価も変わってきた。

この流れのなかで登場したのが、本書 *MABIKI* である。本書は、若手日本史研究者のファビアン・ドリクスラが、ハーバード大学

に提出した博士論文をもとに著した、まさに力作と呼ぶにふさわしい一冊である。副題から分かるように、地域を東日本に、時代を一六六〇年から一九五〇年までと設定する本書は、独自の射程から間引きを捉え直す。地域を東日本に限定したのは、従来の研究から合理的に導き出せる判断であり容易に納得ができる。しかし、対象時期を徳川期ではなく、十七世紀から戦後の改正優生保護法の施行まで、すなわち戦後の中絶合法化までとした点には驚かされた。徳川期だけでも手に余ると感じる評者は、中絶合法化までを視野に入れなければ「語れない」著者の問題設定の大きさに感服した。

さつそく内容を見てみよう。本書は、序論と結論の間に、十七〜十八世紀を扱う第Ⅰ部、十九〜二十世紀を扱う第Ⅱ部があり、その後、七つの付論と膨大な参考文献が続く。

序論 拮抗する世界観と人口革命（第一章）

第Ⅰ部 低出生率を生みだす文化 一六六〇—一七九〇（第二章から第七章）

第Ⅱ部 再生産の再定義——ゆっくり減退する嬰兒殺し

一七九〇—一九五〇（第八章から第十三章）

結論（第十四章）

本書の理論的課題は、三百年の長期的視点から、人口転換理論、すなわち近代化により社会は高出生率から低出生率へ変化するという理論の再検討にある。東北地方の出生率は、徳川期には日本でもっとも低い、一九二〇年代には日本でもっとも高くなる。すなわち、近代化のなかで出生率が三・〇から六・〇へ大幅に上昇したことになる。本書は、この出生率を左右させた間引き（嬰兒殺し）の実態・間引きへのまなざしの変化を明らかにしようとする。

そのために、一方でシミュレーションを用いて出生率を求めるなど、高度な人口統計技法を使う。他方、嬰兒殺しにまつわる言説や祖先祭祀のあり方など、間引きを求める文化、間引きを忌避する文化を広く考察する。いわゆる量と質の「共演」である。先に示したように、従来の手法では間引きの実態（その頻度）を明らかにするのは難しい。出生性を求めることで間引きが一般的かどうか、男児選好が強いのか、男女のバランス重視なのかは分かる。しかし、出生性比では生まれるはずの子どもの何割が間引かれたのかを特定することは難しい。

著者は、徳川期については、既存の歴史人口学データベースに、膨大な量の戸口資料を加えて約七八万人分（人年にして五五〇万人分）のオリジナルのデータセットを構築し（table A1, p. 259）、そこからシミュレーションをおこない、間引きの頻度や出生率（生

きることを許された子ども数)を推計した。近代については、おもに死産統計を用いて同様の推計をおこなった。

そして合計出生率は、一六五〇年の六・五から徐々に低下し、一七九〇年には三・〇まで落ち込むが、そこからゆっくり上昇し一九二〇年には六弱へ、その後再び減少し一九五〇年には四程度となることを示す (Fig. 1, p. 10)。一六六〇年から一九五〇年までの三百年間の出生率が一枚の図に納められ、十八世紀末が底で、二十世紀初頭が天井となる「減少―増加―減少」というゆるやかな波が描かれた。その波に大きく影響を与えたのが、間引きであり、十八世紀半ばには、生まれる子どもの三〇%が、十八世紀後半のもつとも多いときには四〇%から五〇%が間引かれたと推計している (Fig. 11 & 12, pp. 114-115)。にわかには信じがたい驚きの数字である。

シミュレーションの詳細については付論を読んでも情報が完全ではなく、その妥当性を十分に検証することはできなかった。近代の死産統計についても、資料自体がどの程度信頼できるのか、どのような利用が間引き分析に妥当なのか、人口学者の共通理解は得られていない。このように本書の分析手法や資料批判は必ずしも十分とは言えない。しかし、徳川期については五五〇万人年のデータセットを、近代については大量の死産統計を用いた今までにない規模の分析である。個々の数字の信頼性については今後

の検証を待つとしても、現時点では「大きな見取り図が得られた」と考えていいのではないだろうか。

勝手な推察であるが、だれもしたことのない「大胆な」資料の使い方をしたために、著者自身も、ここに出てきた数字には当初一〇〇%の信頼を持ちえなかったのではないか。その「不安」ゆえに、膨大な量の文献探索、大量の言説分析をおこない、量と質の「共演」を試みたのではないか。蝸壺となつて久しい現代の学術環境のなか、たつた一人で「学際的」研究をやりきつた著者に喝采を送りたい。

註

(1) 本論文の初出は一九七〇年代であるが、ここでは一部改変された一九九二年の文献を使った。

(2) 速水融は人口・家族指標をもとに日本を三つの地域に分類する。「東北型」「中央日本型」「西南日本型」である。ここで用いる「中央日本」はこの三類型のひとつを指す。

参考文献

Hantley, Susan B. and Kozo Yamamura. 1977. *Economic and Demographic Change in Preindustrial Japan, 1600-1868*. Princeton: Princeton University Press (速水融・穂本洋哉訳『前工業化期日本の経済と人口』ミネルヴァ書房、一九八二)。

速水融 一九九二 『近世濃尾地方の人口・経済・社会』創文社。

平井晶子 二〇〇八 『日本の家族とライフコース』ミネルヴァ書房。

Smith, Thomas C. with Robert Y. Eng and Robert T. Lundy. 1977. *Nakabara: Family*

Farming and Population in a Japanese Village, 1717-1830. Stanford: Stanford University Press.

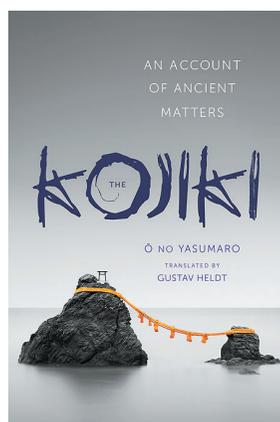
友部謙一 一九九一 「近世日本農村における自然出生力推計の試み」『人口学研究』第一四号、三五―四七頁。

Tsuya, Noriko and Satomi Kurosu. 2010. "Family, Household, and Reproduction in Northeastern Japan, 1716 to 1870." In *Prudence and Pressure: Reproduction and*

Human Agency in Europe and Asia, 1700-1900, by N. O. Tsuya, W. Feng, G. Alter, and James Lee, et al. Cambridge: MIT Press.

ギユスターヴ・ヘルト訳
『古事記』Gustav Heldt, trans., *The Kojiki: An Account of Ancient Matters*.
New York: Columbia University Press, 2014.

福田武史



『古事記』の英訳といえば、バジル・H・チェンバレン (Basil H. Chamberlain, trans., *The Kojiki: Records of Ancient Matters*, 1883) とドナルド・L・フィリップ (Donald L. Philippi, trans., *Kojiki*, 1968) が双璧であるということに異論はないであろう。前者は本居宣長『古事記伝』に代表される国学的研究の良き理解者(および良き批判者)として、後者は比較神話学や戦後の『古事記』研究の良き理解者として、今なお参照に値する。

しかし、『古事記』研究は一九七〇年代から八〇年代を画期として大きく展開した。それまでは『古事記』『日本書紀』等の古代の文献に見られる神話・歴史(系譜や物語)の原型がいかなるもので、それがどのように現在見られるかたちに発展・成立したかを問う

ことに重点が置かれていたのに対し、西郷信綱氏らが端緒を開いた作品論的研究は「古事記を内的構造を有する一つの作品として取扱うことによつてその本質を根源的に説明しようとする」¹⁾ものであった。いいかえれば、『古事記』全体を貫く世界観あるいは論理はいかなるものであったか、その論理のもとで神話や歴史的事物はどのように語られているのかということの究明を目指す立場だといえよう。

八〇年代以降に『古事記』の作品論的研究を厳密に推し進めたのが神野志隆光氏である。『古事記の世界観』(吉川弘文館)をはじめとする一連の研究は学界に大きな影響を与え、作品論的理解という立脚点に基づいて『古事記』全体を読み通した新編日本古典

文学全集『古事記』（小学館。山口佳紀氏との共著。以下、新編全集本）は二十世紀末におけるその到達点を示すものであった。『古事記』成立以前や『古事記』の外側にあつた「口承」の世界を想像すること、あるいは、『日本書紀』などの別の神話・歴史テクストが語る文脈を持ちこんで解釈することを極力排して『古事記』そのものの理解を目指したのである。現在の日本における『古事記』研究はこの新編全集本を出発点としているといつても過言ではない。

このたびのギユスターヴ・ヘルト氏の英訳本はその翻訳を新編全集本に依拠した（序文・p. x）と明言していたために、本書がフィリッピ訳以降の欠を補い、現在の『古事記』研究の水準を英語圏の読者に示すものとなつてはいるはずだと期待していた。しかし、実際にはその期待に十分に応えたものとはいえなかつた。理由は明確である。注釈が一切付されていないのである。

前述した通り、作品論的研究というのは、個々の神話的・歴史的物語が『古事記』全体の世界観・論理のもとでどのような意味を持つているのかということを問うものであつた。つまり、「全体が部分に遍在することを片時も忘れてはなるまい」（西郷信綱『古事記注釈』）という態度である。だとすれば、個々の物語が全体のなかでどのように意味づけられるのかという説明は必要不可欠なものであつて、それがなければ作品論的理解を示したことになるであらう。

たとえば『古事記』冒頭の「天地初発之時、於高天原成神名……」の部分で本書は、“When heaven and earth first appeared, the names of the spirits who came about in the high plains of heaven are these:” (p. 7) と訳す。「発」を「現われた」(appeared) とするのは新編全集本の理解にもとづくわけだが、この冒頭部の表現について新編全集本は頭注で、

「天地初発之時」という書き出しは、『記』序文や『書紀』が中国の陰陽論に基づいて天地の始まりを述べるのとは異なる。たとえば、『書紀』神代上の冒頭が、混沌から陰陽分れて天地となるというのに対して、どのようにして天地となつたかには触れることなく、ただ、天と地とが始まつた時に、とだけいうのが、この書き出しである。天地の始まりそのものは述べず、その始まりの時に高天原に神々が現れたことから述べるのである。³⁾

と詳細に述べ、また、

「初発」は天地として始り動きだしたことをいう。漢籍の陰陽論的創世表現を避けて選ばれた。

と指摘する。このことを注釈もなくことばを英語に置き換えただけで読者に的確に伝えることができるのか甚だ疑問である。

さらに、このように無条件に成立した天と地のなかで、天に神が誕生し、地は「多陀用弊流」（ただよへる）状態であったことが『古事記』全体の世界観・論理に結びつくものとして新編全集本では以下のように説かれている。

アメノミナカヌシからイザナキ・イザナミに至る神が出現し、イザナキ・イザナミが、これら天神の命を受けて地に降つて、「ただよへる」だけの、つまり世界以前の状態のそれを世界として作り上げる。「国」（地上世界）の側は、その内部から世界となることを可能にするものではないのである。高天原の働きによつて初めて世界たりうる。その世界生成が『古事記』上巻の主題なのである。高天原の神の出現について初めに述べることは、天の世界を語るのではなく、地上世界が、高天原のもとに成り立つこと——天の世界・高天原が成り立たせる地上世界・葦原中国——を語るためなのである。⁴⁾

イザナキ・イザナミの国作り、オホクニヌシとスクナビコナの国作り、そして天神の命を受けてニニギが降臨して地上世界の主となるという一連の物語が、地上世界を成り立たせる高天原とい

う一貫した論理のなかで理解される（注釈を通じてそれを確認していく）わけだが、この解説が読者に提供されなければ翻訳を新編全集本に依拠した意味はないであろう。

なお、本書に注釈はないが、それに代わるものとして巻末に「用語集」(Glossary) が付され、普通名詞および固有名詞（人名・地名）についての解説がある。しかし、これも不十分なものが目につく。たとえば「高天原」(High Plains of Heaven) については「大和王朝の先祖の神々が住んでいた空の国。その広大な空間は中央アジアのトルコ系文化に元があるかもしれない」(The land in the sky where the Yamato dynasty's ancestral spirits resided. Its vast open spaces possibly harken back to the Turkish cultures of Central Asia) (p. 251) と解説するが、上述したような高天原と地上世界の関係性に触れていないのは大きな問題があり、トルコ文化云々についての言及はあらずもがなだといわざるをえない。

また、『古事記』の「黄泉国」を the Underworld (地下) と訳すのは新編全集本からすれば明白な誤訳であり、用語集の解説で『根之堅州国』とも呼ばれる」(Also called "the land that lies beneath the hard earth's roots" (ne-no-kata-su-kuni) ...) (p. 268) とするのは新編全集本の解釈とは全く異なるものになってしまっている。新編全集本は「なお、黄泉国の在りかについて、地下とする説が有力だが、そのような徴証は認められない。葦原中国と同じ地上の側の世界であ

り、その世界とのかかわりにおいて葦原中国は成り立つ⁽⁶⁾とし、イザナキが「黄泉比良坂之坂本」に至った場面の頭注で『「ひら坂」を下つてきたところをいうのであり、黄泉国が地下にあるとはいえないことが明らかである。葦原中国は坂を下ったこちらに、黄泉国は坂の向こうにあるのであり、同じ地上の世界と受け取られる」と指摘し、黄泉国を地下とすることを否定している。

従来、黄泉国を地下とすることで、天上・地上・地下という、世界各地の神話に普遍的に見られる三層構造の世界を『古事記』もまた語っていると把握していたことに對し、神野志氏は先に見たように、天と地という二層(二元)構造の世界だと捉えるわけである。よつて、これは単に部分的な文脈の理解が異なるということとで済む問題ではなく、世界観という『古事記』全体の理解にかかわる問題なのであった。新編全集本の立場からすれば、当然のことながら「根之堅州国」も地下ではありえない(「『堅州』は表記通り堅い州(中州)という意。「根」を地下の意とする説には従いたい。地下だとすると州の説明がつかない⁽⁸⁾)。そもそも、新編全集本は黄泉国と根之堅州国は「世界としての呼称が違うのであり、それは別の世界であることを明示する⁽⁹⁾」として、同一の世界だとは認めていないのである。

たしかに、本書の序文では、「特に難解な箇所が投げかける疑問点」については、『時代別国語大辞典 上代編』、尾畑喜一郎編『古

事記事典』、荻原浅男・鴻巣隼雄校注訳『古事記 上代歌謡』、そして西郷信綱『古事記注釈』等を参照したと断つてはいる(すゝめ)。新編全集本が示した文脈理解については異論もあろう。しかし、テクストの根幹にかかわる部分に関して何も言明せずに解釈を變更して訳すのは学問的に真摯な態度とはいえず、無用の混乱と誤解を招くであろう。実は、ほかにも新編全集本の提示した有力な解釈を採用していない箇所があるが(たとえば、雄略天皇と赤猪子の歌のやりとりの場面など)、ここではその一つ一つをとりあげることはしない。新編全集本と常に読み比べる必要があることを本書の読者に注意しておく。

註

- (1) 西郷信綱「古事記研究史の反省——一つの報告」、『古事記研究』未来社、一九七三年。初出、一九六六年)、二八六頁。
- (2) 『古事記注釈 第一巻』(ちくま学芸文庫、筑摩書房、二〇〇五年。初刊、一九七五年)、二七頁。
- (3) 『古事記』(新編日本古典文学全集、小学館、一九九七年)、二八頁。
- (4) 同書、四一〇頁。
- (5) 日本語訳は評者による。ちなみに、本書は「高天原」を“Takama-ga-hara”⁽⁵⁾とよむが、『古事記』の訓注に即せば「たかあまのほら」とよむのが正しい。
- (6) 前掲『古事記』、四四頁。
- (7) 同書、四六頁。
- (8) 同書、五五頁。
- (9) 同書、五四頁。

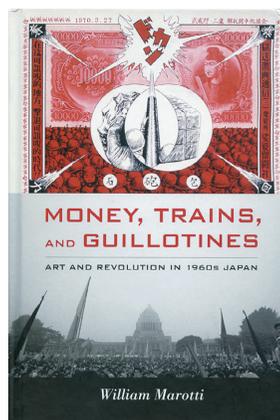
ウィリアム・マロツティ

『貨幣、電車、ギロチン——一九六〇年代日本の芸術と革命』

William Marotti, *Money, Trains, and Guillotines: Art and Revolution in 1960s Japan.*

Durham: Duke University Press, 2013.

金田美紀



美術作品が政治的身振りであるとき、それについてどのように書くべきか。美術家の手法や技術を用いて演じられる政治的行為について、どのように書くべきか。本書はこのような課題に対し、長年にわたる入念な調査をもとに、刺激的な新しい研究のあり方を提案する。

ここ数年、とりわけ北米において進んでいる日本現代美術の研究者の論考には、ブルース・ベヤード、ミリアム・サース、古畑百合子、富井玲子によるモノグラフ、また、ニューヨーク近代美術館、グッゲンハイム美術館（ニューヨーク）、ヒューストン美術館の展覧会カタログや関連出版物などがある。しかし、本書はタイトルに「アート」とあるものの、それを単純に「美術史」と解釈する

と誤解を招きかねない。本書は、美術史の書であると同時に、政治革命と文化史の考察でもあるからだ。取り扱う課題が多岐にわたる分、芸術の通史は対象外であり、美術史の観点からすれば、本書の視野はルーツが絵画、彫刻、音楽などに求められる前衛芸術、すなわち、のちに「パフォーマンス・アート」と呼ばれるようになるものに限られている。その他、映画、舞踊、演劇、写真なども本書では分析の対象から外されている。さらに、主題の〈radical avant-garde〉は年代順の美術史のなかの出来事としては扱われない。このため、一九六〇年代日本の美術史全般の知識を求めてこの本を参照した読者が、物足りないと感じたとしても当然なのである。だが、精選された前衛の物語を描くことで一九六〇年代日本の

美術活動を再考する姿勢は、本書の著しい特色と言える。文化史・歴史学の専門家として分析するマロツティの議論は、一般的な「アート」という枠組みが、本書において吟味される諸実践の革命的性質を論ずるには不十分であることを示している。なぜなら、完成した「オブジェクト」を主な対象とする既存の美術史のアプローチは、美術と社会的プラクシスの強く結ばれた関係を分析するには、根本的に不向きだからである。それに対し著者は、前衛芸術家の赤瀬川原平の活動をはじめ、実践的なパフォーミングスや政治的行為を中核とする芸術の分析を通して、「テキスト」や「作品」を研究の原理的对象とする問題意識とは明らかに異なる、歴史学を軸とした美術の物語を紹介する。

本書は、戦前から一九五〇年代までの芸術活動と戦後民主主義、天皇制、メディアを軸とした社会運動や言論活動とのつながりを紹介し、一九六〇年代の前衛派が過去の歴史の動きに根付いていると同時に、それが六〇年代の革命的な政治思想や活動の源となった様子が描かれる。歴史学的には「評価の低かった一九六〇年代日本の前衛派を、その時代のもっとも予見的で強力な批判の声として暴き出すことで、(狭義の)文化と政治を分け隔てようとする視点に反して」(p.315)マロツティは議論を進める。

加えて、社会的コンテクストが芸術作品の背景のみではなく、作品を構成する重大な要素であると同時に、作品は作家の政治的

意図を「反映」するのみでなく、直接的な政治行動そのものであるとする。「芸術」概念の考察は単なる美学的理論上の問題を越え、その定義の重大性は芸術家の生活、そして芸術家および一般市民の政治参加の権利にまで影響を与えるとする。著者は、赤瀬川原平が千円札を拡大印刷したり、手描きで複製したりした作品を公表した後、予期せぬ通貨及証券模造取締法違反に問われ裁判となった事件を例に挙げ、「赤瀬川の活動を(美術)という既存の社会学のカテゴリーに強引に隔離することは、芸術活動の革命的な可能性を狭めることである」と述べる(p.75)。

タイトルにある貨幣、電車、ギロチンという挑発的な言葉は、いずれも本書で検討される重要な芸術作品に由来する。「貨幣」は一九六四年から一九六九年の間、赤瀬川原平を心身ともに疲弊させた長年の裁判のきつかけとなった千円札のイメージを用いた作品群を示す。「電車」は中西夏之、高松次郎、川仁かわに宏らによって実行された、通勤電車のありふれた日常の空間に芸術行為を突入させた「山手線円環行動」を指す。「ギロチン」は、皇居前に巨大なギロチンを立てることで戦後もなお続く天皇制に抗議する美術家・評論家の今泉文章によって練り上げられたプランを指す。なお、これは計画としては公表されたが、出来事としての実現には及ばない試みのまま終わった。

本書は三部に分けられ、それぞれ短い序章に続いて二、三章の

構成となっている。

第一部は赤瀬川原平の千円札をモデルにした印刷物とその公表が巻き起こした、カフカの物語のような裁判を検討している。ここでは、芸術行為と猥褻の境界線がいかにして日常の現状を覆す犯罪として捉えられるようになったかという経緯や、ジャック・ランシエールの「ポリス」(La police)と政治(La politique)の対立図式と戦後社会における天皇制の関係など、複数の関連した問題が歴史学と理論の観点から取り上げられる。ランシエールの理論を採用することで、赤瀬川らの仕事はマルクス主義の美学の政治学、そして一九六〇年代、国家を超えた言論と結びつけられる。ここで紹介される赤瀬川の活動と日本の法システムとの対立がやがて大規模な芸術プロジェクトへと発展する様子は、本書の三部をまとめるテーマとなっている。

第二部では、一九四九年から一九六三年の間に開催された読売新聞社主催の無審査・無償・自由出品制の展覧会「読売アンデパンダン展」が紹介される。ここでは、読売アンデパンダン展が芸術の革命的要素を追求する美術家の溜まり場となった様子が描かれる。第二部前半は読売新聞社の社史を紹介し、前衛芸術を支える場を提供することで戦後日本の民主主義の声としての新しいアイデンティティを築き、新聞社の威信を高めることを狙った政治的機会でもあったと記述する。二部後半では、アンデパンダン展

に出品された作品が検討される。ここでは、風倉匠かざくらしょう、中西夏之、刀根康尚、また前衛芸術集団「ゼロ次元」のメンバーらが芸術行為を通して日常の中に隠された抑圧を明るみに出し、無意識な日常の慣例を根本的に異化することで、政治転換の場面を創作したと論じられる。

第三部では、赤瀬川らのテクストにおける芸術と革命の言説が検討される。ここでは、再び赤瀬川の裁判が、日常と現実と前衛美術の関係を分析する際の中心となる。高松次郎や中西夏之らが「現実の秩序の状況」を問いただすにあたって、赤瀬川の「資本主義リアリズム」論と提携した点に、とりわけ照準が合わせられる。「通貨」を同時に「もの」として扱った赤瀬川の理論は、国家が犯罪と芸術と通貨の境界を警備(police)し、また、「芸術」や「通貨」の一般的な解釈を制御することによって、平穏な日常生活の空間と事物までをも統制するありさまを明かす。

このほか、注記しておきたい本書の特徴に図版と年表がある。一二五点に達する図版のうち、一九点は美しいカラー図版である。これらは本文を補足し、読者にとって大変参考になる。さらに年表は、歴史的に重要なイベントおよび本書のテーマと関連する法制史上の出来事、また同時代の現代美術の発展を並べて表記する。この年表を本文の前に挿入することで、本文中の通史の解説は抑えられ、効果的に特定のイベントと作品を検討することが可能に

なっている。

本書には女性アーティストの名前がほとんど見あたらないが、これは一九六〇年代の美術界の事情でもある。現在でこそオノ・ヨーコ、草間彌生^{やよい}、久保田茂子、塩見允枝子^{みえこ}など、一九六〇年代以降に成果を残した前衛芸術家として注目を浴びる女性美術家が数名いるが、本書が扱う赤瀬川らの前衛派の集団に女性の中心メンバーが存在しなかったのは事実である。しかし、彼らの作品の素材として、女性の身体は十分に登場する。そこで、日常のポリティクスに対するマロツティの卓越した議論は、国家権力の発動の場である日常が、いかにジェンダー化された空間であるかを考察に加えることで、さらに有意義な討議となつたように思う。本書が検討する作品のうち、肉体が中核となるものでは、赤瀬川による、ありふれた日常の内にある身体の不気味さを熟考する「あいまいな海」シリーズや、肉体を連想させるオブジェ「ヴァギナのシーツ（二番目のプレゼント）」、また男性器の増殖がモチーフとして現れる工藤哲巳のいくつかの作品や、糸井貫二の、裸体が日常空間に剥きだされるアクションなどが挙げられる。これらの一作品では、身体が芸術と権力の闘争の現場を象徴する。しかし一方、風倉匠や糸井貫二の挑戦的パフォーマンスや、工藤哲巳の体や分離した男根の群れとして現れる男性作家の肉体的性は、自由に意味や形を選択し、変形することが認められる。他方、女性の身

体は主として、(男性)作家の幻想や社会への不満を投げ出す対象となり、受動的かつ(男性から見て)他者の身体としての役割を果たす土台に過ぎないあり様である。この問題は今後の研究者に引き続き検討されることを期待する。

本書は標準化された芸術、政治、そして日常の概念の境界を問い直すことよって、政治と芸術を同時に考察するためのモデルを提供する重要な研究である。ここ数年増え続ける戦後日本の前衛美術をめぐる研究文献のなかでも必読の一冊であろう。作品の入念な分析とその美術史および戦後文化史における重要性の検討が綿密であるため、時には専門家以外には理解するのが困難と感じる箇所があるかもしれない。しかし著者の明快な説明によつて、一般読者にとつても興味深い論考であると言えるだろう。美術史、文化史、社会政治、戦後日本の文化史と美術史の研究者の他に、ビジュアルカルチャー研究、映画研究、そして音楽、舞踏、演劇の舞台芸術に興味のある学者も含め、多岐にわたる分野で歓迎される論考である。さらに、歴史学としては、一九六〇年代の芸術活動と政治活動が日常生活のリズムに及ぼした影響を、当時のトランスナショナルな左翼言説と結びつけて検討する本書の姿勢は、今後さまざまな分野の研究者にとつても参考となるはずだ。

*本稿は *Monumenta Nipponica* 70, no.1 (2015) に掲載された英文テ

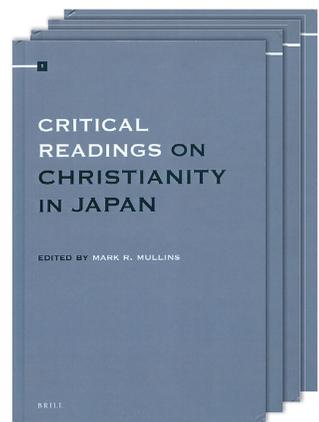
クストの翻訳である。

マーク・R・マリンス編

『日本のキリスト教——解釈・分析・批判論集』

Mark R. Mullins, ed., *Critical Readings on Christianity in Japan*, 4 vols.
Leiden: Brill, 2015.

松岡史孝



社会、文化、宗教、政治、文学の複雑なモザイクの入り組む日本を対象に、歴史的な広がりや豊かな奥行きを犠牲にすることなく、この国のキリスト教を概観できる入門書を、とりわけ英語で書くことが、どうしたら可能だろうか。どのような観点から、明示的あるいは暗示的に、そうした本が書けるだろうか。そのような概説書が学術的信頼性と誠実さをもつて、「インサイダー」のみならず外部研究者の興味にも訴えることが、どうすれば可能だろうか。全四巻からなるこのプロジェクトは、日本のキリスト教をめぐるといった重要問題や疑問に説得力をもって答えてくれる。統括編集者のマーク・R・マリンス教授は現在ニュージーランド、オークランド大学の日本研究センター所長である。教授は自身が

「インサイダーとアウトサイダー」の狭間に生きた経験を通じて、また、この日本のキリスト教というテーマを「聖典や教会制度を超えた多次元的な現象」(93) 以下、全巻通した頁番号で示すとらえて、この編纂事業に取り組んだ。本作にとりかかる以前、教授は四国学院大学、明治学院大学、上智大学で教えたほか、上智大学が発行する英語の日本研究専門誌『モニユメンタ・ニッポニカ (Momoneta Nipponica)』の編集にもたずさわっている。

四巻にわたるこの膨大な仕事の特徴を語る一つの方法は、これを十六世紀、フランシスコ・ザビエルの鹿児島上陸とともに始まった日本のキリスト教について交わされる歴史の会話、今なお続き、これからも続くであろう会話ととらえることだ。この会話

は豊かにして複雑、時として異論や矛盾を孕みながらも、個々人の営為、努力を超えて共有される一筋の糸の存在を物語ってくれる。読者が単に受動的な見物人としてだけでなく、能動的なパートナーとしてこの会話に加わるならば、いまだ完結に至らぬ色鮮やかなタペストリーを織り上げる作業に貢献できるだろう。このタペストリーのことを良く知る読者は、本作を通じて日本のキリスト教に関する視野をさらに広げることができ、それによって、良く知るがゆえにもすれば陥りがちな視野狭窄の限界を打ち破ることができよう。外部者として日本のキリスト教史を研究しようとする者にとっては、体感として馴染みながらも、はっきり特定できない暗黙の了解じみた自身のキリスト教理解に対して、本作は違和感をもって立ちほだかるかもしれない。そのいずれであつても、本作は生きたキリスト教の歴史と現状についての刺激的な入門書になるだろう。

本作は最近の学際的アプローチにより、まず近世日本のキリスト教を時系列的に追い、次いで大日本帝国時代のキリスト教を扱う。第三巻と第四巻は、それぞれ「近代日本キリスト教の文化的、社会的諸相」、「戦後期および現代日本のキリスト教」と、テーマが絞られる。構成は概ねキリスト教の歴史的進展に沿ってはいくものの、解釈に関わる叙述が論文ごとに相互関連しながら全巻いたるところに配置されているので、読者はそれぞれの研究の関心

事に従って、あちこちに散りばめられたテーマ、解釈、洞察をクロスチェックするとよい。例えば「キリスト教の世紀」と題されたセクション（第一巻）では次のような問題が扱われている。

●キリスト教が日本に導入された当時の複雑な歴史環境、とりわけ国家建設の政治学に対する仏教の役割、国際情勢の知識、通商など。キリスト教史をめぐって互いに絡みあうこれらの要素は、新しい国家の出現についての考察とバランスをとる必要がある。

●キリスト教の導入と日本の国際化は相関している。

●日本の社会や文化を「泥沼」になぞらえた遠藤周作への反論は重要。

●「隠れキリシタン」は「敬虔な」信徒集団であるという、一般に膾炙かいしやした従来の定説に論駁することで、文脈に即した解釈が可能である。

●ヨーロッパ人による宣教活動の底流にある人種主義的、植民地主義的意味合いは、キリスト教の導入と布教に対して日本政府がとつた人種主義的で強圧的な対応と併置されねばならない。

こうした問題を、「隠れ」共同体の組織およびカトリック教との

関係」(p. 48)や「土着化(インカルチュレーション)とグローバリゼーションのはざままで——現代の日本社会におけるカトリック教の状況」(p. 49)などの論文と照らし合わせると、「隠れキリシタン」というものが非常に理解しやすくなる。とくに重要なのは、「現代の「隠れ」共同体内で」洗礼が生き残っていることから、「隠れ」信仰の少なくとも一面は、祖先たちが行なっていたカトリックの秘蹟から直接受け継がれたものであることがわかる」(pp. 1170-71)が、「その洗礼の伝統はカトリックへの入信ではなく、「隠れ」信仰への入信の印と見なされるべきである」(p. 1171)という考察だ。これぞまさに「土着化」ではないか。

同様の考え方から、この大作の一つ一つの論文の持つ重みと深みを真に理解するためには、関連するテーマを扱った他の論文に立ち戻り、多角的に認識することをお勧めする。例えば第三巻第六部の「日本のキリスト教徒、ナシヨナリズム、国家」および第七部「占領期の展開」所収の諸論文を読むとき、カトリックと日本の伝統との出会いや、大日本帝国のキリスト教を扱った既出版分を読み返してみると、理解は大いに進むだろう。「暗い谷間の彼方に——一九三九年の宗教団体法に対するキリスト教側の反応を再解釈する」の著者は、「キリスト教側はすでに、この国で一九三〇年代初めから始まっていた政治的変化と、大幅に折り合うつもりでいた」(p. 953)と述べている。この論文を第一巻所収

のもう一つの論文「信仰を守る——幕藩体制による十七世紀日本の宗教政策」と読み比べて、より大きな歴史的文脈に位置づけてみると、キリスト教教会と日本国家の関係が形成されたダイナミックな過程がよくわかるだろう。これは本作で扱われる他のテーマにも通じる。

マリンズ教授は、日本のキリスト教研究においてこれまで欠落してきた女性の存在についてとくに留意しており、本作では(とくに近年のテレビドラマによって知られるようになった)十六世紀の細川ガラシャ夫人のように有名な人物のほかに、あまり知られていないが重要な詩人で思想家の只野真葛が紹介されている。真葛がキリスト教を植民地化の道具と考えて批判的だったと同時に、その貢献も評価していることは重要である。ここでも同様に、日本のキリスト教史における女性の役割についてその全体像を知るためには、本作の他の論文を参照することが必要だ。第一巻所収の「近世日本のキリスト教尼僧たち」を読むと、第三巻所収の「日本のキリスト教と男女関係」、「売春撲滅への聖戦」、「田村直臣の『日本の花嫁』」などがより良く理解できる。これらすべての論考を通じて、「男女間の社会的相互作用を見つめ、実践する機会」(p. 900)にキリスト教が貢献し、家庭は「近代日本の新しい国民国家の基礎」(p. 930)だったことがわかる。第四巻所収の「日本のキリスト教と女性」という論文は、女性の役割とキリスト教を

めぐる歴史の会話を締めくくるものになっている。

第二次大戦後、論争を重ねつつも急激な変化の途をたどったキリスト教のことは多くの人の知るところだが、「土着化とグローバリゼーションのあいだで」と「日本のキリスト教の世俗化理論」という二つの論考には啓発される。前者はカトリック教会の、後者はプロテスタントの日本基督教団の現状について述べている。いずれの場合も、日本のキリスト教教会の変貌に重要な役割を果たしたのは文化的要素と人口統計的要因だった。しかし、注目すべきはこの二つの教会の違いである。カトリック教会が「多くの面で現地の文脈に適応し、今日では明らかに日本社会に対して寛大で寛容な姿勢をとっている」(p.1185)のに対し、プロテスタント教会の方はかなり複雑だ。「一つにはキリスト教と社会的権威との関係、もう一つにはキリスト教と政治の関係」(p.1125)が、一九六〇年代と七〇年代の日本基督教団に亀裂と対抗力学をもたらしした。この論文は戦後の教団の状況を「世俗化」の限定的表現に帰しているが、「世俗化は宗教利権の衰退なのか再編なのか」(p.1128)という論者の問いに回答はないままである。

この包括的なプロジェクトの成果を全巻読んでいて気づくのは、所収論文の質にムラがあることだ。それは、これらの論文がすべて他の出版物にいったん掲載され、このプロジェクトのために後から選び出されたものだからなのかもしれない。もう一つ気づく

のは、すべての論文が果して最初から英語で書かれたものなのか、それともまず日本語で書かれ、後から英訳されたものもあるのかという点だ。またつけ加えるなら、寄稿者紹介があればなお良かったと思う。

本作がとりわけユニークで説得力を持つのは、第四巻がキリスト教の信仰と文学というテーマで締めくくられている点だ。このエンディング部分は信仰と文学を一つのジャンルとしてとりあげるばかりか、まるで礼拝の最終儀式のごとく全巻を一体感で包みこみ、読者はキリスト教が現代日本人の暮らしの中でいかに体現されているかを垣間見ることが出来る。この点につき、ある一人の著者は最も肝心なこととして、次のように述べた。

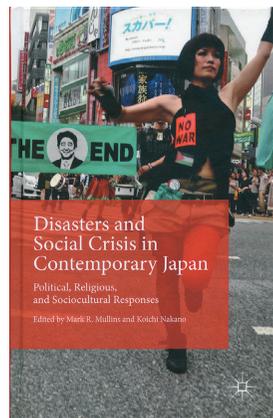
……聖なるものを探りあてるには、それを魂の最も奥まった
闇からほとばしり出る光としてとらえること、そして文学を
創造する者は「人の内なる生きた混沌」に目を凝らし、それ
を「生きた人間」の創造の定式とするべきである……(p.1300)

この言葉にあるように、本書は日本のキリスト教について学術的理解を超え、きわめて「神学的」な言辞で読者の心に語りかけてくる。信仰は理解を求めるとは、まさにこのことだろう。

(翻訳・朝倉和子 翻訳家「SWEET所屬」)

マーク・R・マリンス、中野晃一編
『現代日本の災害と社会的危機——政治的、宗教的、
社会文化的反応』

Mark R. Mullins and Koichi Nakano, eds., *Disasters and Social Crisis in Contemporary Japan: Political, Religious, and Sociocultural Responses*.
Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2016.



美馬達哉

M・R・マリンス（オークランド大学）と中野晃一（上智大学）
によつて編集された本書は、二〇一三年にオークランド大学日本
研究センターで行われた「一九九五年と二〇一一年の社会的危機
と災害への日本の反応」シンポジウムを基にした論集である。つ
まり、ここで取り扱われている災害と危機への対応が具体的に意
味するものは、一九九五年の二重の災害——阪神淡路大震災とオ
ウム真理教団による地下鉄サリン事件——と二〇一一年の三重の
災害——東日本大震災での地震と津波と福島原発の炉心溶融——
の間で、日本社会に何が起きたか、それらの事件に人々ほどのよ
うに向き合ったかという問題である。

二〇一一年の場合、三つの出来事は密接に関連し、自然災害の

部分と予防可能だったかもしれない人災の部分とは分かちがたく
入り組んでいる。それに対して、一九九五年に起きた二つの出来
事の間には時間的近接性以外に直接の因果関係はない。その意味
では、地震（と津波）、原発事故、宗教カルトによるテロをたんに
並べて論じるのは、一見すると国際シンポジウム開催のためのご
都合主義とも思えるだろう。にもかかわらず本書は、多様な危機
と災害に向き合った社会の側の対応の類似性に着目し、そこに社
会体制の全般的な危機と同時に「日本を復活させ、再活性化し、
再建する機会」(Chance)を見いだそうとする傾向を見て取ることで、
多様な分野を出自とする研究者の論考をまとめ上げつつ現代日本
の一面をクリアに描き出すことに成功している。

本書は政治的反応、宗教的反応、社会的反応、文化的反応の四つのパートに分かれており、とくに筆者にとつて興味深かったのは宗教的反応の考察である (ch. 5: Neonationalism, Politics, and Religion in Post-disaster Japan, by: M. R. Mullins)。地下鉄サリン事件を起こしたオウム真理教団への対策として「宗教法人法」がすぐさま改正され、四年後の一九九九年にはテロ行為を対象とした「団体規制法(オウム新法)」が作られた。このことをマリンスは、「信教の自由」という西洋近代社会の基本的価値観から、国家が宗教を管理して民衆を反社会的な宗教から守るといふ伝統的価値観への移行として解釈している。もちろん、後者が意味するのは戦前での天皇制と国家神道を軸とした宗教の国家管理のことである。同時期での「新しい歴史教科書を作る会」(一九九六)や「日本会議」(一九九七)の登場もまた(ポスト一九九五)という文脈の中に置かれている。また、カルトという語が、かつての「淫祠邪教」や「新興宗教」に代わつて、「アブナイ」宗教教団を意味する単語として一般に使われるようになったのも同時期であるという。重要な点は、この時期に国家から宗教への締め付けが一方的にあつたわけではなく、宗教に対して否定的な社会的反応への対抗として、多くの宗教教団が災害時のスピリチュアルな救済やボランティア活動に積極的取り組み始めたのではないかという指摘だ。それは、従来から社会活動に関わることの多かつたキリスト教系教団だけでなく、

天理教団や仏教系教団も含んでいる (ch. 6: Mobilizing Gratitude: Contextualizing Tenrikyō's Response after the Great East Japan Earthquake, by: B. Ambros; ch. 7: Buddhist Responses to the 3.11 Disasters in Japan, by: T. Graf)。

よく知られているとおり、東日本大震災ではNPO法人などの市民社会の活動が行政の手が届かないところで救援や復興に大きな役割を果たしている。そのことは、阪神淡路大震災の際のボランティア活動(ボランティア元年)からの連続、すなわち市民社会の成熟としてのみ従来は位置づけられることが多かった。そこに、国家と宗教間の複雑なコンフリクトを読み込む視点は、市民社会なるものの多様性や多義性を理解する上で重要である。

市民社会に含まれているダイバーシティに着目する議論は、ほかのいくつかの章にも共通している。阪神淡路大震災を例にエスニックマイノリティに対するボランティア支援を考察した第八章 (Kobe 1995: Crisis, Volunteering, and Active Citizenship in Japan, by: S. Avenell) では、ボランティア活動そのものがネオリベラル統治性によって仕組まれた動員だったのではないかという懐疑的視点が提出されている。その意味では、財政再建による公的サービスの劣化という状況のもとで、「神戸でのボランティア活動は、ネオリベラル国家の不足した部分を補完できる独立したボランティアを国内で育成しようとした国家官僚による長期戦略の成果だった」(p. 204)のかもしれない。

また、原発事故後の放射能汚染に対抗する母親たちの社会運動を扱った第十章 (Babysteps Towards Advocacy: Mothers against Radiation, by Ph. Holdgün and B. Holthus) では、母親としての女性が家庭に留まらずに家族を守るという伝統的・保守的価値観が、放射能汚染に対抗したり原発再稼働に反対したりする(ある種の進歩的な)社会運動の基盤となる逆説的プロセスが描き出されている。だが、母親たちの社会運動は、必ずしも大きな政治目標を掲げて集会やデモに参加することを目標とするわけではない。このアドボカシー(政策提言)の不在は、社会運動論からは動員の弱さという弱点と見なされるが、育児と同様に「小さな一歩 (babysteps) からゆつくり始める」という持続性の強さでもあり得ることが強調されている。

一九九五年から二〇一一年の間に、スマートフォンとソーシャルメディア (Social Network Service: SNS) は広く普及してメディア環境を塗り替えた。もちろん、この情報通信革命そのものは災害や危機と直接に関係しない。だが、災害や危機に対する社会的反応のあり方を大きく変容させた。その点を扱った第九章 (Crisis and Opportunity: Social Media in Kobe, Tohoku, and Tokyo, by D. H. Slater, L. Kindstrand, and K. Nishimura) では、SNSがボトムアップで水平的なメディアであり、危機や災害の際に体制側のコントロールした情報しか提供しないマスメディアに比べて、正しい情報を伝達するのに有益な場合があると論じられている。この議論は残念なが

ら楽観的過ぎたことが二〇一七年現在には明らかだ。米国でのトランプ体制を見る限り、SNSは垂直でトップダウンのデマゴギー伝達に大きな力を発揮している。

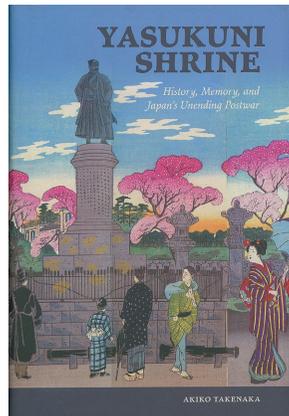
さて、編者らは序章で、「災害と説明責任と国家の未来の方向性を理解するための「支配的な語り (master narratives)」が「トップダウン」と「ボトムアップ」の二つでせめぎ合っている」と総括している (p. 1)。そのことを踏まえて、評者が注目したいのは、二つのせめぎ合う「支配的な語り」のどちらからも逃れ去る多様で無数の集団的な言表行為 (enunciations) の分子状のざわめきがいいくつかの論文に示されている点だ。それは、多様な分野の研究者を一堂に会した共同研究だけが生産できる貴重な成果である。

竹中晶子

『靖国神社——歴史・記憶・終わらない日本の戦後』

Akiko Takenaka, *Yasukuni Shrine: History, Memory, and Japan's Unending Postwar*.
Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.

林 志弦



「名所」から「聖所」へ——近代日本の死政治ネクロポリティクスについて

毎年一月二十七日は、国際ホロコースト記念日として世界的に記憶されている。二〇〇五年十一月一日に採択された国際連合総会決議の2011によって、一月二十七日はホロコーストの犠牲者を想起する国際デーとなり、以降、世界の各地でホロコースト犠牲者を偲ぶ行事が催されてきた。そのおよそ百三十年前、一八七四年のおなじ日には、のちの一八七九年に靖国神社と改称される東京招魂社を明治天皇が訪れ、初めてその本殿へ親拝している(p. 46)。天皇が東京招魂社に親拝したことにより、同社が「国のために戦い、命を落とした魂が永遠に安らぐ場所」(p. 55)なのだという、軍部の主張が裏付けられることとなった。まったくの偶然である

にせよ、一月二十七日がヨーロッパと東アジアで異なった、正反対ですらあるやりかたで死者を偲ぶ日となったのは興味深い。

靖国神社は、日本の社会的記憶のなかでどのような変化をたどってきたのだろうか？ これは非常に難しい質問で、実に多くの答えが返ってくるのが予想される。竹中晶子氏著の本書からは、この質問への最も説得力のある回答のひとつが得られる。氏は、東京招魂社から靖国神社への変化とパラレルに対応させるかたちで、「名所」から「聖所」への変遷を見出していく。この変化によって、よろこびを具現化する楽しい場所が、悲嘆と哀悼を制度化する聖地へと変貌を遂げるのである。著者は、夏目漱石の小説『吾輩は猫である』に登場する幼い姉妹が、招魂社で結婚式を

挙げたい、と語っていることに目を留める。この文学的な断片から、氏は大きな疑問に行き当たることになる。「靖国神社は初期の東京の住民にとって、どのような場所だったのだろうか？ 平凡な日本人にとって「……」靖国神社はいつどのようにして、今日多くの批判にさらされるような性質を備えるようになったのだろうか？」(p.52)と。

靖国神社の歴史をたどる竹中氏の足どりにつれて、ネクロボリイキウス死政治の秘密が水面に浮かびあがってくる。すなわち、死者を祀り上げることをつうじた、国民、祖国、君主、政府、民族、人種……等々といった政治的存在の聖化である。東京招魂社が靖国神社へと改称された一八七九年六月四日は、明治維新政府が近代国民国家の死政治の導入を始めた日として受け止められる。死政治が次第に複雑化し、発展していくにしたがって、まずは日露戦争後、国家のために偉大な功績を遺した戦没者を指す場合にかぎり、「英霊」という言葉が使われるようになった。そして、靖国神社での公式行事では「追悼」の代わりに「顕彰」が使用されるようになる。日本の死政治は期待された以上の成功を収めたといえるだろう。イタリア・フアシズムを代表する論客、エンリコ・コラデーニは、「日本の神は日本である」と、祖国を生き神に仕立てあげたそれを讃えた。国家的に是認された戦没者追悼施設という「靖国問題」だが、戦没者や帰らぬ兵士たちに捧げられたその他の政治的宗教

の場と、さほど異なっているわけではない。

「靖国問題」というパースペクティブからみると、東京招魂社の初期の歴史は、われわれが思い描くような靖国神社の聖なる歴史を裏切るものである。商人や大道芸人が親しんでいた床見世や屋台が規制によつて姿を消したのち、彼らが移ってきた規制の緩い場所のひとつが、靖国だった。靖国という場がなぜ、そしてどのように「江戸風の大衆娯楽に居場所を与えつづけ（……）」祭りや呼び物をつうじて東京の大衆文化のなかに確固たる地位を築いた(p.66)のか、その理由がここにある。「靖国サーカス」という言葉は、聖なる「靖国神社」に対して不敬であるかのように響くかもしれないが、「サーカスの馬」(安岡章太郎、一九五五年)や「招魂祭一景」(川端康成、一九二二年)といった文学作品からは、靖国で開催されていたサーカス興行への文学的関心を読みとることができる。靖国に親しんで育った高野広八(一八三一九〇)と蘆原英了(一九〇七一八二)は、日本のサーカスの歴史に重要な足跡を残した。祀られた魂を慰めるために相撲や花火などさまざまな娯楽が催されたのは、江戸の伝統を継承することでもあったのだ。東京における靖国神社の存在に転換点をもたらしたのは、日清・日露戦争であった。著者によると、一八九四年には遊就館の来館者がほぼ七倍に増え、両戦争中には奉納金も大幅な増加をみせたという。サーカスや娯楽で賑わう名所だった靖国神社は、次第

に、戦没者の儀礼のための聖なる場所へと様変わりしていったのである。日清戦争（一八九四—一八九五）で亡くなった貧しい家庭の息子のために手の込んだ葬儀が営まれたとき、市井の人々は冷やかな目でそれを眺めていたものだが、日露戦争（一九〇四—一九〇五）で死亡した別の貧しい家庭の息子については、「九段（靖国神社）で神になる」と、打って変わって羨ましげに囁きあうようになったのだ。死亡した兵士を聖化する「英霊」や「顕彰」といった言葉が日露戦争の直後に使われ始めたことは、日本に政治的宗教が出現したことの証左といえるだろう。

靖国が「名所」でもあり「聖所」でもあるということとは、「場の作り手の意図と利用者の意図とのあいだに大きなギャップが存在した」(p. 55) ことを物語っている。靖国神社は、国の礎となった人びとを祀る国家的な軍事記念施設であった一方で、祭りの参加者や日常の訪問者にとっては、楽しい遊び場としてあった。靖国が育んできた記憶文化は、国家的な記憶の創造と日々の記憶の消費とのあいだの緊張をはらむものだったが、日露戦争以降、「名所」としての顔が「聖所」としての顔に取って代わられることとなった。ここにいたって、「英霊」は「戦没者」の同義語となり、やがて、ヒロイズムや悲劇、戦死以上の価値を体現するようになっていく。それは、言葉やメタファーの変化だけに留まらない。戦没者が「英霊」——日本のために命を犠牲にした神——として

いったん靖国に祀られると、その戦没者を罪に問うことがもはやできなくなるのだ。竹中氏はつぎのように説明する。「この論理にしたがうと、日本の戦争責任を認めるのは不可能となる。というのも、そうなる」と「英霊」が生前に犯した罪を認める必要が生じ、それは一点の曇りもなく荣誉ある存在としての「英霊」を傷つけ、無価値なものにしてしまうからだ」(p. 53)。この論理においては、たとえA級戦犯であっても合祀されるにあたって魂が清められるため、戦争犯罪が無罪となってしまうのである。

名所から聖所へ、そして戦没者から英霊へという修辭的な変化にこそ、靖国問題の行為遂行的な本質が隠されている。これは、国家が戦没者を追悼するために、家族を集合的主体に置き換えたことを反映している。急激な都市化や工業化が、伝統的な家族構造と親子の絆を脱構築し、集合的記憶を作り出す国家の影響力を加速した。抽象的な集団としての国家は、嘆きや悲しみが名誉と感謝の感情に取って代わられる「感情の錬金術」の、うつつけの実験室だったのである。「お国のための荣誉ある死」といったフレーズの助けを借りて、感情の錬金術は、耐えがたい悲しみをよるこびに変える魔術的な力をみせた。靖国におけるよろこびの制度化と記憶の国有化を理解するうえで鍵となるのが、この感情の錬金術なのである。これまでのところ、竹中氏は高橋哲哉氏の『靖国問題』（ちくま新書、二〇〇五年）および『国家と犠牲』

(NHKブックス、二〇〇五年)における議論に同意しているようにみえる。

しかし、竹中氏はまたべつの物語を紹介することも忘れていない。それは、ラジオの生放送でキャスターを務めたNHKのベテランアナウンサーの回想である。アナウンサーはつぎのように回顧する。「両側の参道に並んだ遺族の中から『人殺し』『わが子を返せ』という悲痛な叫び声此起彼伏です。憲兵も遺族ということ、手をほどこすすべがない。しかし、こちらは、その声がマイクに入ったら大変ですからね。苦勞しましたよ」(97)。異議を唱える声がなかったわけではない。しかしそれらは消し去られ、沈黙を強いられたのだ。戦時中の招魂祭の参加者たちからは、拍手や歓声だけではなく、泣き声も聞かれたのである。そうした遺族の感情は単一ではなく、さまざまであった。遺された家族が、誇りと寂しさ、よろこびと悲しみといった感情のあいだで揺れ動くことは、抑えようがなかった。竹中氏は、戦時中の国家のプロパガンダやおなじみの戦争の集団的記憶とは相容れない、数多くの異議申し立ての声や落書き、インタビューを紹介する。「二億一心」という戦時中のスローガンはコインの片面でしかない。竹中氏の批判が、高橋哲哉氏に代表される良心的知識人の靖国神社批判と袂を分かつのは、この点においてである。皮肉なことだが、靖国問題についての批判的議論の多くが、日本の戦時中の国

家プロパガンダや、異議を唱える声が消去され沈黙させられた公式記録をその論拠としているのだ。

竹中氏が批判の矛先を向けるのは、靖国還元主義に対してである。彼女は「還元主義」という用語を明示的に使っていないが、靖国還元主義は、「戦時中の日本にみられた複雑な歴史や記憶を、曖昧なひとつの「靖国」に還元し、物理的な存在としての神社に介入する(または国家とのつながりを断ち切る)ことで、アジア太平洋戦争のすべての問題を解決できるかのような印象を与えた」(99)のである。それは戦争責任の転嫁、すなわち、人間ではなく生命を持たない物理的な建造物に責任を押しつけることへとつながったのだ。靖国神社は、無垢な人びとを騙して国家戦へ参加させるための洗脳機関だと非難されることが多かった。そして、「複雑な過去のできごとを単純で便利なストーリーに還元し、すべての責任を靖国神社に押しつけた」(97)。しかし、人を殺すのは建造物ではなく、人なのだ。にもかかわらず、靖国還元主義は日本人一般を戦争責任から逃れさせ、無垢な犠牲者に仕立てあげている。不愉快なことに、日本人は権威主義的な封建的慣習の奴隷でありつづけてきたとするGHQのオリエンタリスティックな日本人観と、靖国還元主義とは共鳴しあっているのだ。

とはいえ、その一方で竹中氏は、靖国神社に対する批判的姿勢を崩してはいない。たとえば彼女は、「追悼する自由」、つまり

「望まれない団体が追悼のプロセスに参加するのを遺族が防ぐ権利」(S. 136)を説く。そして、靖国神社が戦没者を祀る許可を遺族に求めてもおらず、また、遺族からその許可を得てもないことが改めて示される。その代わりに、靖国神社は戦没者遺族年金の受給者のリストを厚生省に要請し、その情報を使って、遺族に無許可で戦没者を祀ったのだ。軍国主義を美化する靖国への合祀に反対する竹中氏だが、個人的な追悼の権利は擁護する立場をとっているようだ。靖国合祀に反対して裁判で係争中の韓国や台湾や沖縄の原告の人びとにとって、戦没者の追悼は個人的な行為である。竹中氏は、良心的知識人による靖国批判の矛盾を指摘し、靖国還元主義が「国家の戦時中の行動の責任を負いたがらない日本人の傾向を正当化する」ものだとする。エージェントとしての代理権を奪われ、被害者にされた彼らには、権力の悪用の責任を負うことができないのだ。

靖国神社をめぐる議論のなかで、竹中氏は、歴史における行為をふたたび舞台へ登場させる。竹中氏の靖国批判が高橋哲哉氏のそれと異なっているのは、「下からの歴史」に「日常生活の歴史」という彩りが添えられた点にある。高橋哲哉氏による批判が、フーコーの規律の系譜学やハンナ・アレントのいう「暴力装置」のように、人びとの心のなかに浸透してくるものと響きあつたのだとすれば、竹中氏のアプローチは、靖国の規律を回避する人び

との姿を、曲がりくねったセルトリーの反規律を仄めかしつつ捉えようとするものだといえよう。もちろんこれは、二者択一の問題ではない。ふたつの解釈のあいだの重心をどうずらすかによつて、戦後の記憶空間や過去とのつきあいかたはまったく変わってくるのだ。私にとって、竹中氏の著書を読むことは大きなよろこびであった。というのも、今ではなぜ自分が高橋哲哉氏の『靖国問題』を読んで、その鋭い靖国批判にもかかわらず、釈然としない思いを抱いたかを説明できるからである。

(翻訳・小田龍哉^{りゅうすけ} 同志社大学大学院博士課程)

註

(1) 青木貞伸『ブラウン管の思想——大衆操作の構図』世界思想社、一九七六年、八〇頁。

There are, it is true, problems in the limitations of the author's application of theory and his overview of Japanese culture, arising perhaps from his excessive attempts to be creative, but the problems faced are not those of Dodd alone. The historical limitations of Japanese literary criticism until the 1980s, are at work here too.

This paper is an attempt to examine the methods of literary criticism, and to pioneer a new stage in the study of Japanese modernism in order to give real meaning to the ambitious challenge Dodd has undertaken.

Keywords : Kajii Motojirō, Japanese modernism, Japanese symbolist movement, critical method

Rōnō chose to depart from the experiential region and called for action-based culture, criticizing “regions” as represented by the term Tōhoku. Here we can observe how the discourse on “regions” ultimately enters the impasse of identity politics based on the whole/parts dichotomy.

Keywords : Allied Occupation era, local culture movement, action-based culture, new regionalism, representation of Tōhoku, Satō Tetsu (Mori Eisuke), Sano Manabu, East-Asia League Movement (Tōa Renmei Undō)

〈研究論文〉

スティーヴン・ドッド『青春のことども——梶井基次郎の時代の生と死』に寄せて

——日本近現代文芸文化史研究の新たなステージのために

鈴木貞美

スティーヴン・ドッド『青春のことども——梶井基次郎の時代の生と死』（ハワイ大学プレス、2014）は、国際的な展望に立ち、梶井基次郎の世界を高く評価する論考と、ほとんどの作品の翻訳を収めた英語による初めての書物である。その論考部分は、欧米の諸分野の理論を援用し、国際的学際的な視野に立ち、日本のモダニズムをめぐる重大な課題を提起し、鋭い指摘に満ちている。創造的であろうとするあまり、理論の適用限界や文芸文化史の見渡しに問題が見受けられるが、それは決してドッド一人が抱える問題ではない。とくに1980年代までの日本の文芸批評の歴史的限界がはたらいている。本稿は、ドッドの広い視野に立つ挑戦を真に意義あるものにするために、文芸批評の方法を検討し、日本モダニズム研究に新しいステージを拓く試みである。

【梶井基次郎、日本のモダニズム、象徴主義文芸運動、批評の方法】

On Stephen Dodd, *The Youth of Things: Life and Death in the Age of Kajii Motojirō*: For the New Stage of Studies on Japanese Modernism

SUZUKI Sadami

Stephen Dodd's *The Youth of Things: Life and Death in the Age of Kajii Motojirō* (University of Hawai'i Press, 2014) is the first extensive work in English about Kajii's modernist world informed by an international perspective; it also includes translations of almost all of his works. Drawing on theory from various fields of Western scholarship and adopting an international and interdisciplinary stance, Dodd's study points out the immense challenges faced by Japanese modernism, offering many incisive insights.

るのは、そのころ労農前衛党を結成した佐野学であるが、執筆者の顔ぶれや佐藤による社説、編集後記などを仔細に検討するならば、その誌面には昭和研究会、国民運動研究会、石原莞爾に率いられた東亜連盟運動などからの影響を確認できる。

しかし、最終号となった第3号において、政治運動を牽引する「前衛」像のヒロイズムに焦点化する「行動主義」を標榜することで、『労農』は大きくその方向性を転換する。政治過程への具体的な参画を運動の目標から外した第3号の誌面には、政治的論説と文学テキストとを「行動」という抽象的な理念によって結びつけようとする方針が明確に打ち出される。その方針転換の結果として掲げられた「新地方主義」は、「セクト的な郷土趣味」の閉鎖性を糾弾し、普遍性を持った「世界的な意義」を地方文化運動に追求するものとなっている。

経験的な「地方」からの離脱を志向した『労農』は、「行動文化」の標榜の中に、〈地方〉としての「東北」表象に対する批評性を浮上させた。そこには、〈全体／部分〉という区分を用いたアイデンティティポリティクスの隘路へと帰着せざるを得ない「地方」を巡る語りの臨界を看取り得る。

【占領期、地方文化運動、「行動文化」、「新地方主義」、東北表象 佐藤徹^{てつ}（森英介）、佐野学、東亜連盟運動】

A Study of the *Rōnō* Journal: Reexamining the Occupation-Era Yamagata Local Culture Movement

MORIOKA Takashi

This article is an attempt to present some aspects of the local culture movement (*chihō bunka undō*) that arose during the postwar Allied Occupation era (1945–1952) through an examination of the journal *Rōnō* published in Yamagata in 1946. In discussing Occupation-era local culture movements in Yamagata, the dominant tendency has been to focus on non-political movements, underestimating the significance of politically oriented movements. Such *ex post facto* manipulation, however, creates blind spots. One example can be found in the fact that the *Rōnō* journal has been considered only in connection with the early phase of the career of the poet Mori Eisuke (1917–1951), who died young.

The *Rōnō* started as a journal of political opinion, with Satō Tetsu—later called Mori Eisuke—as its editor and founder, making full use of existing discursive resources. In its second issue, the socialist Sano Manabu, who had just organized the Labor-Farmer Avant-garde party, took center stage, but a closer look at the list of writers and other features of the issue, including Satō's editorial and his afterword, reveals that the issue was clearly influenced by the Shōwa Kenkyūkai, the Kokumin Undō Kenkyūkai, the Tōa Renmei Undō, amongst others.

In its third and last issue, *Rōnō* underwent a radical change in orientation, advocating activism and focusing on avant-garde heroism as a driving force in political movements. This last issue, which ceased to regard specific participation in the political process as an objective of the movement, clearly enunciated the intent to connect political discourse and literary texts by means of the abstract ideal of “action.” The slogan of a “new regionalism” advocated as a result of this shift of policy denounced the closed nature of sectarian localism and sought to incorporate universal, global significance into local culture movement.

Ideal Images of Womanhood for Female Chinese Students Studying in Japan: Focused on Translated Articles of Magazine *Zhongguo xinnujie zazhi*

PIAO Xuemei

In February 1907, a Chinese-language magazine titled *Zhongguo xinnujie zazhi* was founded by a group of Chinese women students studying in Japan. This study analyzes the purpose of their magazine and its content, in particular the translations of Japanese writings and of Japanese translations of writings in other languages. The analysis shows that the model of the ideal the Chinese women chose was not Japanese, but American and European, namely the ideal women were leaders in the emancipation of women in that period.

The purpose of female Chinese students who founded the magazine, is to develop Chinese women into female citizens. Finding that Japanese women of the time were not politically emancipated, they aimed to promote images for Chinese women with equal rights and obligations on a par with men as citizens of a modern nation state. Therefore, in the process of translating from Japanese sources, they often intentionally omitted some passages that referred to specifically Japanese gender roles of women in the family. Furthermore, all the biographies of European women were translated by the Japanese translator, however, the Chinese translators only selected a part of the biographies from the Japanese translated version. They often introduced practical and achievable models for Chinese women educated to a basic level.

Keywords : late Qing dynasty, Female Chinese students studying in Japan, *Zhongguo xinnujie zazhi* (Jp. *Chūgoku shinjokai zasshi*), female citizens, *Nuzi shijie* (Jp. *Joshi sekai*), Chinese translations from Japanese, emancipation of women, influence of Japan, *ryōsai kenbo* (good wife, wise mother), ideal image of woman

〈研究論文〉

雑誌『労農』研究

— 占領期山形における地方文化運動の再検討のために

森岡卓司

本稿は、1946年に山形で発行された雑誌『労農』の検討を通じて、占領期における地方文化運動の一側面について明らかにしようと試みる。

山形における占領期の地方文化運動について、非政治的な運動に焦点をさだめ、政治運動的な要素を持ったものについてはその意義を低く評価する語りが現在においても支配的だが、そうした事後的な操作には一定の死角が存在する。1946年に米沢を拠点として発行された雑誌『労農』が、夭逝の詩人森英介の「前史」としてのみ捉えられてきたことも、その一例とみなすことができる。

後に森英介と名乗った佐藤徹が編集発行人となった『労農』は、既存の言説資源を大いに活用した政治的論説誌として出発した。第2号の誌面において最も中心的な扱いを受けてい

The main findings of the study are as follows. It is evident that in addition to introducing active methods expected to have therapeutic effects such as having patients play instruments themselves, Sugamo Hospital also conducted passive music therapy through listening to music. I have also demonstrated that the psychiatric care and ideas about music therapy put into practice in France and Germany where Dr. Kure had studied were an important part of the intellectual background for the music therapy that he recommended. At the same time, it is apparent that the instruments and music employed at Sugamo Hospital were those rooted in the cultural soil of that time and based on patients' preferences. The study has also confirmed that the music therapies implemented as part of psychiatric care did have positive direct and indirect effects on the patients; and furthermore that they were not conducted solely on the initiative of Dr. Kure; rather he sought the acknowledgement of the entire hospital beginning with the doctors and nurses working there.

Keywords : music therapy, Kure Shūzō, Sugamo Hospital, Matsuzawa Hospital, occupational therapy, recreation therapy, modern psychiatric care

〈研究論文〉

在日中国人女子留学生の理想的女性像

— 『中国新女界雑誌』の翻訳記事を中心に

朴 雪梅

1907年2月、東京の中国人女子留学生たちによって『中国新女界雑誌』（中文）が創刊された。本稿は、主にこの雑誌の発刊意図とそこに掲載された翻訳記事を中心に分析し、同誌の中国人女子留学生たちが求めた理想的女性のモデルが同時代の日本人女性ではなく、女性解放の先頭に立って活躍する欧米人女性であったことを論証した。

編輯兼発行人である燕斌をはじめ、当時の中国人女子留学生たちがこの雑誌を創刊した目的は、中国人女性たちを「女国民」へと育成することであった。そのため彼女たちは、政治上においてまだ独立した人格を持たず、女性解放の萌芽的段階にあった日本の女子教育／女性論をモデルとせず、西欧諸国の最新の女子教育／女性論を選び、中国の女性たちに紹介したのである。さらに、清朝政府の女子教育開始に対応して、日本の女子教育に関する数多くの教科科目を翻訳する際にも、彼女たちはその中に顕著であった「女は内」という性役割分業思想、家庭内での奉仕を通じて間接的に国家に貢献する「良妻賢母」思想についての記事をすべて削除した。また、欧米女性の立身伝を翻訳するに当たり、日本の翻訳書から数名を選んで重訳したが、その選択基準も、一定の識字教育を施せば当時の中国でも登場し得るような現実に即したモデルが多かった。

【清末、在日中国人女子留学生、『中国新女界雑誌』、女国民、『女子世界』、翻訳記事、女性解放、日本の影響、良妻賢母、理想的女性像】

紹介に終始することなく、実際に体系的、及び長期的に行った呉の音楽療法は重要な位置を占める。

したがって本論文では、呉の音楽療法の実態と、その思想的背景を解明することを研究目的とし、一、新聞記事にみる東京府巣鴨病院での音楽療法実践内容、二、呉秀三における精神医学理論の形成的背景、三、「作業療法」における「音楽演奏」としての能動的音楽療法、四、「遺散療法」における「慰楽」としての受動的音楽療法、五、巣鴨（松沢）病院における大正期以降の音楽療法、といった順で稿を進め、既に刊行されている資料のみならず、「日本精神医学資料館」所蔵の病院側未刊行資料も対象として分析を行った。

その結果、巣鴨病院においては、「作業療法」の一環として患者自らが楽器演奏を行うことで治療的効果を見込むといった能動的音楽療法が導入されると同時に、「遺散療法」の一環として患者が音楽を聞くことによって効果を見込む受動的音楽療法も行われていたことが明らかとなった。また、呉が推奨した音楽療法の思想的背景には、呉の留学先であったドイツやフランスで行われていた精神医療あるいは音楽療法思想が大きく関連していることも判明した。その一方、巣鴨病院の音楽療法実践に用いられた楽器や演目に関しては、患者の嗜好に基づき、当時の文化土壌に根付いた音楽が推奨されていたことも明らかとなった。そして、これらの音楽療法が、精神療法の一環として患者に直接的・間接的な効果をもたらしたこと、さらに、音楽療法が呉の独断で行われていたのではなく、医師や看護人も含め、病院組織全体で認識が図られていたことも解明された。

【音楽療法、呉秀三、巣鴨病院、松沢病院、作業療法、遺散療法、近代精神医療】

Kure Shūzō's Music Therapy and Its Intellectual Background

MITSUHIRA Yūki

In the Meiji period, psychiatrist and chief physician at the Tokyo Metropolitan Sugamo Hospital, Kure Shūzō (1865–1932) began to experiment with music therapy on psychiatric patients, and continued thereafter to practice the therapy for a long time. Documents about the therapy are available mainly at the Japan Psychiatric Care Museum annexed to the Tokyo Metropolitan Matsuzawa Hospital (successor to the Sugamo Hospital), but particulars about how the therapy was practiced have not received attention from researchers. Dr. Kure's novel music therapy, which was not based on a preoccupation with the introduction of past theories but was rather practiced systematically and over a long period of time, holds an important place in the history of music therapy in Japan.

The present study seeks to explain the practice of Kure music therapy and also clarify its intellectual background. The discussion covers the following topics: 1. Dr. Kure's music therapy at Tokyo Metropolitan Sugamo Hospital as reported in newspapers. 2. Dr. Kure's background in psychiatric medicine theory. 3. Active music therapy, utilizing "the playing of music" as an occupational therapy exercise. 4. Passive music therapy, as a form of recreation therapy for "amusement and pleasure." 5. Music therapies at the Sugamo and Matsuzawa hospitals since the Taisho period. This study includes analysis not only of published materials, but also of as yet unpublished documents held by the Japan Psychiatric Care Museum.

demonstrate the transformation, I consider the ways Inoue Tetsujirō and his student Takase Takejirō understood Yōmeigaku.

Scholars like Maruyama Masao have recognized modernist elements in the thought of the Japanese Confucianists who opposed Neo-Confucianist orthodoxy, like Ogyū Sorai. Here I present a different perspective on the relationship between modernity in Japan and Confucianism by examining Yōmeigaku in the Meiji era. The prototype of modern Japan cannot be found in Yōmeigaku; rather, Yōmeigaku changed with the times from Bakumatsu through to the modern period.

It is understood that Inoue interpreted Yōmeigaku in “nationalistic” mode. Nationalism for him was an intellectual endeavor that supported the socio-political system centering around the emperor, and he believed that Yōmeigaku would sustain an understanding of public morality. His position derived from his belief that Christianity would disturb the minds of the people. His understanding of Yōmeigaku, which emphasized achieving the spiritual unity of the nation, shared much with the critical concerns of Mitogaku. However, his views were not derived from Mitogaku, but from students of Yōmeigaku concerned about the fate of the nation in the late Tokugawa period. And Inoue, who aspired to establish order in the nation, was consequently a critic of the Ōshio Rebellion.

Another aspect of the development of Yōmeigaku in Japan was its acceptance as a means of self-cultivation. Takase Takejirō’s assertions are noteworthy in that respect. He claimed that Yōmeigaku was an effective means of cultivating the mind and declared that individuals who achieved such cultivation should work for the betterment of society. Although he followed Inoue’s ideas in many respects, he did not accept his views without question. Takase recognized Ōshio Heihachirō’s actions as meaningful for the welfare of society. In the context of the ideological emphasis on practicality from the Bakumatsu period onward, Takase added new meaning to Yōmeigaku. He later became a contributor to imperialism.

Modern Japanese Yōmeigaku was transformed in the context of its age. Inoue emphasized the spiritual unity of the people, but Takase actively argued for the social significance of self-cultivation in Yōmeigaku

Keywords : Meiji era, Yōmeigaku learning, Inoue Tetsujirō, Takase Takejirō, Mitogaku, Fujita Tōko, Aizawa Seishisai, Ōshio Heihachirō, national morality, cultivation

〈研究論文〉

呉秀三の音楽療法とその思想的背景

光平有希

精神科医の呉秀三（1865—1932）は、近代精神医療の普及に取り組む中、明治期において既に、自身が医長を勤める東京府巢鴨病院で音楽療法の試行を開始した。呉の音楽療法実践に関しては、巢鴨病院の後身にあたる東京都立松沢病院併設の「日本精神医学資料館」を中心に、当時の状況を窺い知ることのできる資料が現存しているものの、これまでその実態が明らかにされることはなかった。しかしながら、日本の音楽療法史上において、従来の理論

〈研究論文〉

井上哲次郎と高瀬武次郎の陽明学

—近代日本の陽明学における水戸学と大塩平八郎

山村 奨

本論文は、日本の明治期に陽明学を研究した人物が、同時代や大塩の乱のことを視野に入れつつ、陽明学を変容させたことを明らかにする。そのために、井上哲次郎と教え子の高瀬武次郎の陽明学理解を考察する。

日本における儒学思想は、丸山眞男が説いた反朱子学としての徂徠学などが、近代性を内包していたと理解されてきた。一方で、明治期における陽明学を考察することで、それと異なる視角から、日本近代と儒教思想との関わりを示すことができる。明治期に陽明学は変容した。すなわち、陽明学に近代日本の原型がある訳ではなく、幕末期から近代にかけて、時代にあわせて変わっていった。

井上哲次郎は、陽明学を「国家主義的」に解釈したとされる。井上にとっての国家主義とは、天皇を中心とする体制を護持しようとする立場である。井上は陽明学を、国民道徳の理解に援用できると考えた。その態度は、キリスト教が国民の精神を乱すことに反発していたことに由来する。国内の精神的統一を重視した井上の陽明学理解は、水戸学の問題意識と共通する。しかし井上の陽明学観は水戸学に影響を受けた訳ではなく、幕末期に国事に関心を向けた陽明学者の伝統を受け継ぐ。また井上は、体制の秩序を志向していたために、大塩平八郎の暴挙には否定的であった。

一方で日本での陽明学の展開は、個人の精神修養として受け入れられた面を持つ。その点で、高瀬武次郎の主張は注目に値する。高瀬は陽明学が精神を修養するのに有効であり、同時に精神を陶冶した個人が社会に資するべきことを主張した。また井上の理解を踏襲しつつも、必ずしも井上の見解に与しなかった。高瀬は、大塩の行動に社会福祉的な意義も認めている。高瀬は幕末以来の実践重視の思想の中で、陽明学に新たな意味を付与した。その高瀬は、後に帝国主義に与した。

近代日本の陽明学は、時代状況の中で変容した。井上は国民の精神的な統一を重視したが、高瀬は陽明学による修養の社会的な意義を積極的に説いた。

【明治、陽明学、井上哲次郎、高瀬武次郎、水戸学、藤田東湖、会沢正志齋、大塩平八郎、国民道徳、修養】

The Yōmeigaku Learning of Inoue Tetsujirō and Takase Takejirō: Mitogaku and Ōshio Heihachirō in Modern Yōmei Studies

YAMAMURA Shō

The purpose of this paper is to reveal how Meiji-era scholars of Yōmeigaku transformed its teachings, taking into consideration their own times and the ideas behind the Ōshio Rebellion. To

かにする。

観阿の四十歳の行状として注目すべきことに、不味のほか、佐原鞠塙（1762–1831）とも交流していたことが確認できた。そこで三者の交流から壮年期の行状を明らかにする。

本稿では、従来不明であった生家山田屋と青年期、壮年期の観阿の行状を明らかにする。さらにこれらの行状が後年、観阿の江戸での活躍にどのような影響するののかについても論じることとする。

【山田屋太郎兵衛、佐原鞠塙、両替商、仙台藩、伊達吉村、伊達重村、松平不味、溝口翠濤、出家、生家】

Yoshimura Kan'a and Yamadaya Tarobee

MIYATAKE Yoshiyuki

Yoshimura Kan'a (1765–1848), a merchant connoisseur of the tea ceremony active in the late Edo period, took the tonsure at age thirty-four and built himself a hermitage, named Hakusui-an, in Asakusa and lived there for the rest of his life. He took the tonsure presumably partly due to his hunger for seclusion and partly due to the state of bankruptcy that threatened his parental home. An account of his life at the age of forty describes Kan'a as being associated with Matsudaira Harusato (also known as Matsudaira Fumai; 1751–1818), 7th lord of Matsue domain. Little is known from previous studies, however, about Kan'a's parental home and what exactly led to his taking the tonsure, or of his association with Fumai.

According to the *Giga shōzō narabi ni ryakuden* by Mizoguchi Naoaki (also known as Mizoguchi Suitō; 1799–1858), 10th lord of Shibata domain Kan'a's parental home was the Yamadaya, a money exchanger and supplier of funds to the Date family, lords of Sendai domain. The *Giga shōzō* is in the collection of the Historiographical Institute of the University of Tokyo.

Relations between Sendai domain and the Yamadaya have already been dealt with in detail by local historian Sasa Hisashi. According to Sasa, the fortunes of the Sendai-based Yamadaya declined as its head Yamadaya Tarōbē provided financial support to construction projects undertaken by Sendai and Hiroshima domains in 1767 (Meiwa 4). For lack of historical documentation, however, Sasa failed to connect the Yamadaya with Kan'a. The present article shows how the Yamadaya contributed to the construction projects, based on a document titled “Issatsu no koto” in the collection of the Komonjo-shitsu of the Faculty of Letters, Keio University.

What is notable in the account of Kan'a at forty is that he was associated not only with Fumai but also with the botanist Sahara Kikuu (1762–1831), a fact which sheds considerable new light on Kan'a's activities at the prime of his life.

This study describes the Yamadaya house and Kan'a's life from his youth to his forties, of which little has been known till now. It also discusses how his activities during those times influenced his later activities in Edo.

Keywords : Yamadaya Tarobee, Sahara Kikuu, money exchanger, Sendai domain, Date Yoshimura, Date Shigemura, Matsudaira Fumai, Mizoguchi Suitō, tonsure, parental home

the manner in which myth interpretation creates new histories. In other words, it is an endeavor which is removed from historical ideas constructed by modernism, and revises the concepts of myth and history from the perspective that it is precisely the process of interpreting and creating myth that leads to the construction of new histories.

This view is influenced by Isomae Jun'ichi's approach to the history of exegesis in seeking to answer the question how the *Kojiki* and *Nihon shoki* myths were interpreted. However, mythological exegesis history goes one step further, actively drawing on Saitō Hideki's ideas on the interpretation of mythology and history, and focusing on how mythological exegesis shapes historical narrative.

Furthermore, in order to open up doors for further research and validate the effectiveness of this point of view, I have chosen to focus on the metamorphosis of the deities of Mt. Fuji, as opposed to the *Kojiki* and *Nihon shoki* or even the “medieval *Nihon shoki*” and “pre-modern *Kojiki*” that have formed the basis of previous research.

In the cult of Mt. Fuji, the transformation of the deity of the mountain from “Asama no kami” to “Sengen Daibosatsu” and from “Konohanasakuyahime” to “Amenominakanushi” shows us a fresh mythological world not observed within the frameworks of previous research on Japanese mythology.

Keywords : History of mythological exegesis, [historical narrative], *chūsei Nihongi*, medieval mythology, myths, Sengen Daibosatsu, Dainichi Nyorai, Konohanasakuyahime, Sengen Dainichikami, Amenominakanushi

〈研究論文〉

吉村観阿と山田屋太郎兵衛

宮武慶之

江戸時代後期に活躍した町人数寄者である吉村^{かんあ}観阿（1765—1848）は三十四歳の時出家し、その後は浅草に白酔庵という庵を結んで過ごした。観阿の出家については、遁世の念が強かったことに加え、生家が破産の危機に瀕したためとされる。また四十歳の行状で判明していることは松江藩七代藩主松平治郷（不昧／1751—1818）に遇されたことである。しかしながら従来の研究では観阿の生家と出家に至るまでの経緯、不昧に遇された理由については明らかにされていない。

現在、東京大学史料編纂が所蔵する新発田藩十代藩主溝口直諒（翠濤／1799—1858）自筆の『戯画肖像並略伝』から、観阿の生家は仙台藩伊達家の用金調達であった山田屋と判明する。

仙台藩と山田屋との関係については、すでに郷土史家の佐々久が論じていた。佐々によれば山田屋の当主太郎兵衛が家財を傾けることとなるのは明和四年（1767）の仙台藩と広島藩が請負った工事で、財政面で貢献からであると指摘している。しかしながら資料の不足より山田屋と観阿を結びつけることができていなかった。そこで本稿では山田屋が工事でどのような貢献したのかについて、慶應義塾大学文学部古文書室が所蔵する「一札之事」から明ら

〈研究論文〉

神話解釈史から見る富士山の祭神変貌論

—その歴史叙述を中心として

権 東祐

本稿は、富士山が信仰の場とされながらも、各々異なる祭神が形成され、変貌してきたことを〈神話解釈史〉という視座から考察することを目的とする。

〈神話解釈史〉とは、「中世日本紀」や「中世神話論」を継承しつつも、従来の「古代神話」のように架空の時代を形成しそれに固定することを否定し、神話解釈がどのように新たな歴史を創造してきたかを考えるものである。とくに、「近代主義」によって構築された歴史観念を離れ、神話を解釈・創造する過程こそが新たな歴史を作るという視点から神話と歴史の概念を改める作業である。

このような発想は、磯前順一の主張した「記紀神話」は「どう読まれたか」という「記紀解釈史」と類似している。しかし、磯前は神話が歴史上でどのように解釈されてきたかを考える「神話の解釈史」にとどまっている。対して、神話解釈がどのように歴史を叙述してきたかを考える「神話解釈の歴史」の発想は、斎藤英喜によって提示されており、本稿はそれを積極的に継承しつつ、〈神話解釈史〉という方法の可能性をより広げていきたい。

そこで、本稿では従来の神話研究者が主に『古事記』や『日本書紀』を中心とする神話研究を展開してきたこと、また、神話解釈への関心も「中世の『日本書紀』」と「近世の『古事記』」に集中してきたことに対し、それとは異質な「富士信仰」を中心としてその祭神の変貌を考えてみた。

「浅間の神」から「浅間大菩薩」そして「コノハナサクヤヒメ」を経て「天御中主神」に展開していく富士信仰における神格変貌は、従来の日本神話研究の枠組からは読み取れなかった新鮮な神話世界の一面を見せてくれるだろう。

【神話解釈史、中世日本紀、中世神話、浅間大菩薩、大日如来、コノハナサクヤヒメ、仙元大日神、扶桑教、天御中主神】

The Metamorphosis of Mt. Fuji kami as Seen from the History of Mythological Exegesis: On Historical Narrative

KWON Dong-woo

This paper seeks to pave the way for a new perspective on Japanese mythology, examining the emergence of different deities around the sacred site of Mt. Fuji and their transformations from the viewpoint of the history of mythological exegesis.

“Mythological exegesis history” draws on *chūsei Nihongi* and medieval mythology theories, but rejects the creation of fictional periods, as was the case with classical myth; instead it considers

CONTENTS

KWON Dong-woo

- The Metamorphosis of Mt. Fuji kami as Seen from the History of Mythological Exegesis:
On Historical Narrative 7

MIYATAKE Yoshiyuki

- Yoshimura Kan'a and Yamadaya Tarobee 33

YAMAMURA Shō

- The Yōmeigaku Learning of Inoue Tetsujirō and Takase Takejirō:
Mitogaku and Ōshio Heihachirō in Modern Yōmei Studies 55

MITSUHIRA Yūki

- Kure Shūzō's Music Therapy and Its Intellectual Background 95

PIAO Xuemei

- Ideal Images of Womanhood for Female Chinese Students Studying in Japan:
Focused on Translated Articles of Magazine *Zhongguo xinnujie zazhi* 121

MORIOKA Takashi

- A Study of the *Rōnō* Journal:
Reexamining the Occupation-Era Yamagata Local Culture Movement 149

SUZUKI Sadami

- On Stephen Dodd, *The Youth of Things: Life and Death in the Age of Kajii Motojirō*:
For the New Stage of Studies on Japanese Modernism 173

- BOOK REVIEWS** 211

『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
 - (2) 研究ノート：新しい知見や仮説を含んだ研究の中間報告等
 - (3) その他：研究展望、研究資料、調査報告等
3. 投稿資格 上記目的に合致する研究内容であれば、誰でも投稿することができる。
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、下記書類を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。原稿のデジタルデータを電子メールで送信してもよい。
 - (1) 原稿送付状
 - (2) 本文原稿
 - (3) 和文要旨（800字程度及び日本語キーワード10語程度）

*原稿の字数については特に制限はないが、論文内容との関連から編集委員会が適当でないと感じた場合は、字数の面から改稿を求めることがある。

*編集委員会で和文要旨を基に英文要旨を作成するが、投稿者は英文要旨を提出することもできる。その場合、400ワード程度及び英語キーワード10ワード程度とする。

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-(0)75-335-2210
e-mail：shuppan@nichibun.ac.jp
6. 募集締切 センターのウェブサイトのトップページ「お知らせ」を参照のこと。
(<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、著者に改稿を求めることがある。
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「研究論文」「研究ノート」等については抜刷を30部贈呈する。
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方針」（センターのウェブサイト参照のこと）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、センターのウェブサイトからダウンロードしてください。

2015年7月16日改正

権 東祐	佛教大学 外国人特別研究員
宮武 慶之	同志社大学京都と茶文化研究センター 研究員
山村 奨	総合研究大学院大学文化科学研究科 博士後期課程
光平 有希	国際日本文化研究センター プロジェクト研究員
朴 雪梅	名古屋大学人文学研究科 学術研究員
森岡 卓司	山形大学人文社会科学部 准教授
鈴木 貞美	国際日本文化研究センター 名誉教授
楠 綾子	国際日本文化研究センター/ 総合研究大学院大学文化科学研究科 准教授
鳥羽 耕史	早稲田大学文学学術院 教授
平井 晶子	神戸大学大学院人文学研究科 准教授
福田 武史	武蔵大学人文学部 准教授
金田 美紀	ボストン大学音楽学部 准教授
松岡 史孝	Pacific School of Religion 名誉教授
美馬 達哉	立命館大学大学院先端総合学術研究科 教授
林 志弦	西江大学校 教授

編集長 坪井 秀人

編集委員 磯田 道史

榎本 渉 (書評担当)

郭 南燕

呉座 勇一

フレデリック・クレインス

安井 眞奈美

編集顧問

ヴィム・ボート W. J. (Wim) BOOT (ライデン大学)

フレデリック・ディキンソン Frederick R. DICKINSON (ペンシルベニア大学)

プラセンジット・ドゥアラ Prasenjit DUARA (デューク大学)

プラット・アブラハム・ジョージ Pullattu Abraham GEORGE
(インド、ジャワハルラール・ネルー大学)

マティアス・ハイエク Matthias HAYEK (パリ・デイドロ大学)

イルメラ・日地谷 = キルシュネライト Irmela HIJIYA-KIRSCHNEREIT
(ベルリン自由大学)

フェイ・阮・クリーマン Faye Yuan KLEEMAN (コロラド大学)

李 漢燮 LEE Han-Seop (元 高麗大学校)

林 志弦 LIM Jie-Hyun (西江大学校)

アハマド・ムハマド・ファトヒ・モスタファ Ahmed M. F. MOSTAFA (カイロ大学)

魯 成煥 NO Sung-Hwan (蔚山大学校)

織田 順子 OTA Junko (サンパウロ大学)

酒井 直樹 SAKAI Naoki (コーネル大学)

タイモン・スクリーチ Timon SCREECH (ロンドン大学アジア・アフリカ研究学院)

徐 興慶 SHYU Shing-Ching (台湾・中国文化大学)

将基面 貴巳 SHŌGIMEN Takashi (オタゴ大学)

孫 歌 SUN Ge (中国社会科学院文学研究所)

王 中忱 WANG Zhongchen (清華大学)

編集後記

今号は特集を設けない通常の自由投稿論文号だが、研究論文七篇、書評八篇を掲載することになった。『日本研究』は国際日本文化研究センター（日文研）によって編集発行されている学術雑誌だが、日文研の紀要ではない。日本語で書かれた（翻訳も含む）日本研究のすぐれた論考であれば誰もが投稿できる。したがって原稿を受け取る側にも大きな責任が生じることになる。編集委員会のもとで複数の査読委員が投稿原稿の査読を行い、それにもとづいて編集委員会が採否を決定する。右にいう責任を果たすべく、『日本研究』の編集委員会は日文研の中でも際だって忙しく密度の濃い委員会になっている。今号でも大変貴重な調査の成果を生かした論考を頂戴することが出来た。近年、投稿者が多様化し、投稿の数が増えてきたことは歓迎すべきことではあるが、一方で、投稿論文の質にバラつきが生じていることも会議の中で話題になることが多くなった。今後も意欲的な論文の投稿を期待したいが、審査は厳格に行われることが前提であることを申し上げておきたい。なお、研究論文の最後に掲載した鈴木貞美氏の論考はもともと書評として編集部から依頼したものであったが、長文にわたるものであったので研究論文として再投稿していただき、審査の結果掲載に至ったものである。

『日本研究』第五十六集 編集長 坪井秀人

日本研究(NIHON KENKYŪ) 第56集

2017年10月20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 ウェブサイト <http://www.nichibun.ac.jp/>

ブックデザイン 岡村元夫
本文DTP 株式会社トーヨー企画
印刷 共同印刷工業株式会社

© 2017 国際日本文化研究センター Printed in Japan
ISSN: 0915-0900



NIHON KENKYU

No.56 October 2017

International Research Center for Japanese Studies

〈研究論文〉

権 東祐

宮武慶之

山村 奨

光平有希

朴 雪梅

森岡卓司

鈴木貞美

〈書評〉

神話解釈史から見る富士山の祭神変貌論——その歴史叙述を中心として

吉村観阿と山田屋太郎兵衛

井上哲次郎と高瀬武次郎の陽明学

——近代日本の陽明学における水戸学と大塩平八郎

呉秀三の音楽療法とその思想的背景

在日中国人女子留学生の理想的女性像

——『中国新女界雑誌』の翻訳記事を中心に

雑誌『労農』研究——占領期山形における地方文化運動の再検討のために

ステイヴン・ドッド『青春のことども——梶井基次郎の時代の生と死』に寄せて

——日本近現代文芸文化史研究の新たなステージのために



日本研究

56

2017・10

国際日本文化研究センター