

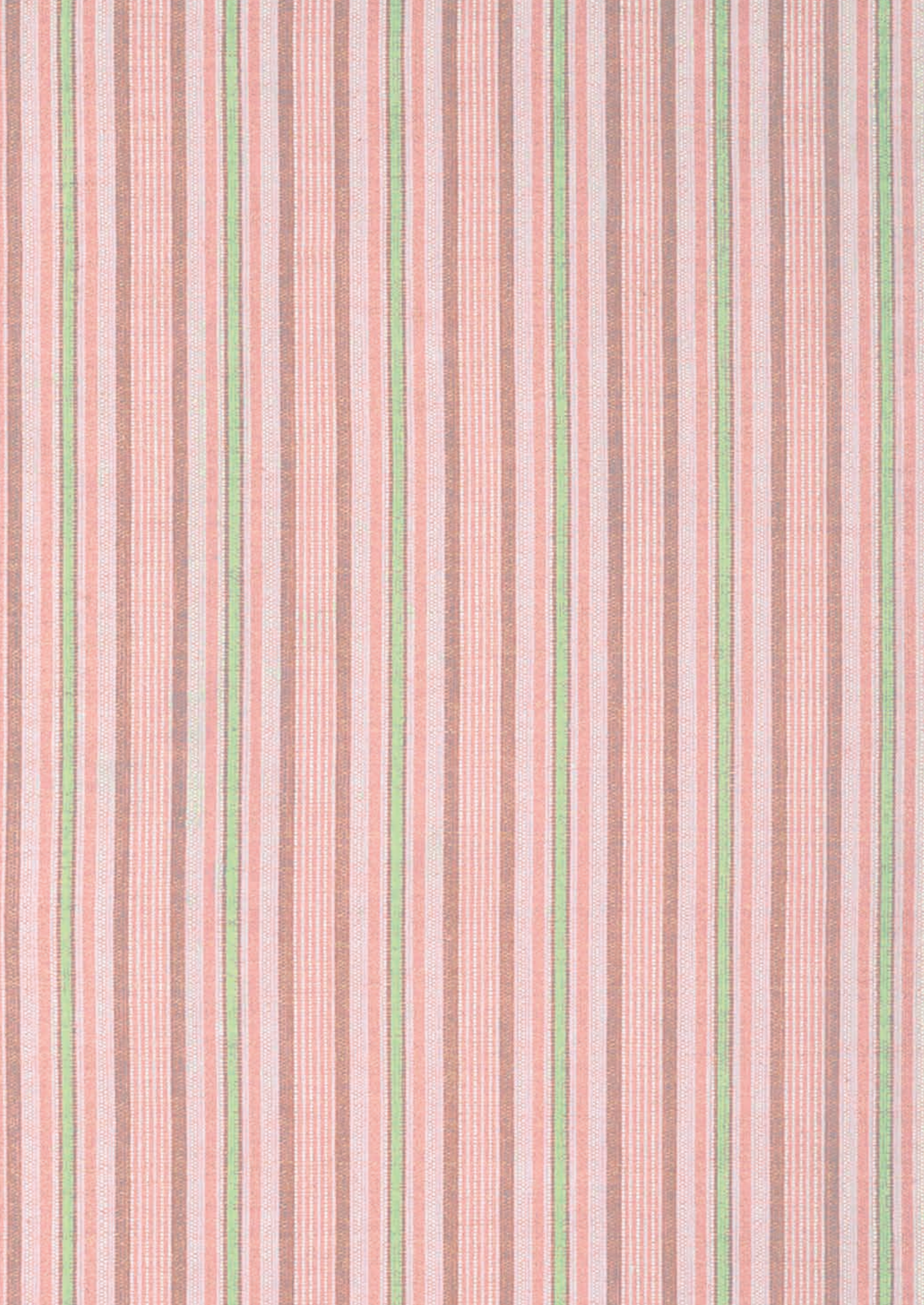
# 日本

第58集

# 研究

国際日本文化研究センター







図版1「顔見世」『都年中行事画帖』



図版2「年の市くりすます」『都年中行事画帖』

## 口絵解説

---

『都年中行事画帖』 詞書：江馬務、画：中島 莊陽、昭和3年（日文研所蔵）

いま、京都の南座は工事中である。覆いがかかって、みえない。そこで、日本研究の表紙とグラビアで、南座の「顔見世」をしたい。図は『都年中行事画帖』。昭和3(1928)年、風俗研究所長で歴史学者・江馬務の跋文がついているから、その時代のものである。11月下旬になると、四条通りの南座では、図のように「竹の矢来して東西名優の招看板を高々と掲げ」る。さらには、ごひいき筋の贈り物を山と積んで、景気をそえる。昔は11月に歌舞伎興行の座元が交代した。役者は11月から新しい座元に一年契約で抱えられたから、11月1日から数日間「座着」ということが行われた。役者の長たちが、裃姿で舞台に列座し、名乗口上を述べた。「手打」といって若者連中も一組になり、褒言葉を謡い、拍子木を入れて、披露するきまりで、そのあと、銘々得意の藝を見せた。これが本来の「顔見世」の姿であった。幕末から近代になると、この「手打」はすたれて、顔見世の名前だけが残り、歌舞伎の名優の大きな一座が興行するものとなった。この顔見世が終わるころには、四条通りで歳末の「歳市の市」がはじまる。昭和初年には、すでにクリスマス・ツリーが飾られ、宣伝用のサンタクロースの扮装もお目見えしていた。（解説：磯田道史）

日本研究 第58集

装丁  
岡村元夫



法隆寺薬師仏光背銘新論

頼 衍宏 9

『風姿花伝』神儀篇の成立経緯と著述の意図

——「申楽」命名説を軸として

重田みち 51

京伝の擬人物黄表紙の到達点

——カルタ見立ての『寓骨牌』をめぐって

マスキオ・パオラ 81

明治末の米国人留学生チャールズ・ジヨナサン・アーネル

——忘れられた日本学者の生涯

古俣達郎 107

「誓の御柱」建設運動とその広がりについて

西田彰一 139



橋本平八《裸形少年像》と木材の克服

——木彫と「木製の彫刻」を分ける眼差し

福江良純  
169

一九五〇年代の網野善彦にとっての政治と歴史

——国際共産主義運動からの出発

内田 力  
195

〈特別寄稿〉

梶井基次郎研究を深化させるために

——鈴木貞美氏の書評論文にこたえて

ステイヴン・ドッド  
215

〈書評〉

ジェフリー・ポール・ベイリス

『帝国の「余白」で——戦前・戦中期の日本における部落と朝鮮のアイデンティティ』

(Jeffrey Paul Bayliss, *On the Margins of Empire: Buraku and Korean Identity in Prewar and Wartime Japan*)

青野正明  
219

ヒギョン・チョー

『忘れられた翻訳史——ロシア文学、日本語の媒介、そして近代韓国文学の形成』

(Heekyoung Cho, *Translation's Forgotten History: Russian Literature, Japanese Mediation, and the Formation of Modern Korean Literature*)

佐藤 ロスベアグ・ナナ

223

鄭毅、全成坤

『帝国への道——原理・天皇・戦争』

(정의, 전성곤 『제국에의 길: 원리·천황·전쟁』)

諸 点淑

226

ベヴァリー・カレン、佐藤 ロスベアグ・ナナ、田辺希久子編

『現代日本にみる複数の翻訳コミュニティ』

(Beverly Curran, Nana Sato-Rosberg, Kikuko Tanabe ed., *Multiple Translation Communities in Contemporary Japan*)

M・テレサ・ロドリゲス・ナバーロ

230

プラセンジット・ドゥアラ

『グローバル近代の危機——アジアの伝統と持続可能な未来』

(Prasenjit Duara, *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and a Sustainable Future*)

鍾以江・磯前順一

236

グレゴリー・P・A・レヴィン	
『長い奇妙な旅——近代の禪、禪アート、その他の窮地』	
(Gregory P. A. Levine, <i>Long Strange Journey: On Modern Zen, Zen Art, and Other Predicaments</i> )	山田 奨治
	243
<hr/>	
トウリオ・ロベッティ	
『日本の宗教における修行』	
(Tullio Federico Lobetti, <i>Ascetic Practices in Japanese Religion</i> )	ウーゴ・デッシ
	246
<hr/>	
ローラ・ネンツイ	
『黒沢とさ子のカオスとコスモス——徳川時代から明治時代を生きたある女性の変遷』	
(Laura Nenzi, <i>The Chaos and Cosmos of Kurosawa Takeko: One Woman's Transit from Tokugawa to Meiji Japan</i> )	ゲイ・ローリー
	249
<hr/>	
マリア・ロベルタ・ノヴェイエツリ	
『アニメラマ——日本アニメーション映画史』	
(Maria Roberta Novelli, <i>Animerama: Storia del cinema d'animazione giapponese</i> )	土肥 秀行
	253
<hr/>	
王宝平編	
『東アジアの視座からみる漢文学研究』	
(王宝平主編《东亚视域中的汉文学研究》)	唐 権
	258

米山リサ

『冷戦の廃墟——アメリカの正義と日本の戦争犯罪についての  
太平洋を横断する批評』

(Lisa Yoneyama, *Cold War Ruins: Transpacific Critique of American Justice  
and Japanese War Crimes*)

柴田優呼

265

鍾以江

『日本における近代神道の起源——征服された出雲の神』

(Yijiang Zhong, *The Origin of Modern Shinto in Japan: The Vanquished Gods of Izumo*)

井上智勝

269

論文要旨・SUMMARIES

英文目次

V

『日本研究』投稿要項

IV

執筆者一覧

III

『日本研究』編集委員会

II

# 法隆寺薬師仏光背銘新論

頼らい  
衍えん  
宏こう

## 一 はじめに

法隆寺金堂に安置されている「銅造薬師如来坐像」が一九五二年三月二十九日、「国宝」<sup>1)</sup>に指定された。国宝の一部としての光背銘については、つとに「国史上最も著明であり最も貴重な金石文である」<sup>2)</sup>として注目されている。奈良国立文化財研究所飛鳥資料館(編)『飛鳥・白鳳の在銘金銅仏』<sup>3)</sup>の整理を見ると、大写しの写真とともに、光背銘のテキストに1から90までの番号が付けてある。LED照明が設置されて金網の外から眺め易くなったとはいえ、金堂内部は現在一般的に撮影禁止のため、銘文を論じる際にはこの奈文

研が整備したアルバムを基本的な一次資料として珍重すべきである。法隆より論文末への転載を許可いただいた。

本銘の文体については、近代から現代に至るまで諸説が複雑多岐にわたる諸説がある。まず、『日本文学史』の記述を中心に振り返ってみよう。

三上参次(他著)『日本文学史 上』<sup>4)</sup>によると、「法隆寺(略)薬師像の仏背の銘、釈迦仏銅像の銘等あれども、一つとして漢文体ならざるはなし」と説明されている。日本最初の文学史において、「漢文体」だという認定があるのである。正格か破格か、詳しく明言されなかったが、三上参次(他著)『刪定日本文学小史』<sup>5)</sup>に到って、次のような叙述が現れた。

我が国人の漢字を用ふることも、やゝ自由になりしかば、之をもつて国語を書きあらはさんと試みる者も、漸く出できたるに至れり。即ち推古天皇の十五年に作られたる、法隆寺金堂の薬師仏背後の文は、実に左のごときものなり。

そこに新たに訓点を入れて、より日本語色の強い漢文体にすると  
いう力点の移動があつた。

武島又次郎(述)『日本文学史』<sup>6</sup>は、「一見漢文風にはしるしたれども文字のつゞけざま、すべて国文脈にかよひわか国ぶりに読まするやうものしたるあとあれば、こは思ふに漢字を借りてわが国語をあらはしたるものならむ」としている。換言すれば、外見上は漢文ではあるが実質上は日本語だとする説もあるのである。ちなみに、白川静『漢字百話』<sup>7</sup>には「明らかに訓読されている漢文体の文である」、「漢字をつらねた文であるが、治の字の位置や、労・賜の訓など、構文も用字法もすべて国語である」という説明がある。「漢文体」の前提に「訓読」があるため、実質上日本語なのだというのは武島と同様といえる。

萩野由之『日本文学史』<sup>8</sup>を見ると、「和漢混交軀の文」の見出しのもとに、「漢文ともつかず、国文ともつかぬ、一種の混交軀の文を作りたりしなり」という定義とともに、本銘の全文が掲げられて

いる。

この点における戦後の文学史の矛盾は、有精堂編集部(編)『時代別日本文学史事典 上代編』に、次のように三箇所要約して記されている。

①林勉「文字と表記」<sup>9</sup>の指摘によると、「大御」<sup>おほみ</sup>「賜」<sup>たまふ</sup>「奉」<sup>まつ</sup>の敬語、「欲」「詔」の語序や位置などは明らかに漢文体にない」とある。敬語(接頭辞と補助動詞)とシンタクスを指標にしつつ武島の説を深化させたように見受けられる。

②小谷博泰「金石文・古文書・木簡」<sup>10</sup>は前掲林論文と同書に収録されている一章である。そして、「助字」「於・与・而・者」などを日本語の助詞「を・と・て・は」などに当て、漢文なら不要の所に使用など、いわゆる和化漢文の典型的な例となっている」という説明が施されている。敬語などをバロメーターにする点は林と一致している。ちなみに、毛利正守「文字による文学」<sup>11</sup>も「敬護」<sup>けいご</sup>「讓」<sup>じやう</sup>語の使用や語序の和習化が著しい」としつつ「和化漢文体となっている」としている。「和化漢文」説は二つの文学史に記されているため、時代の主流といえる。

③波戸岡旭「漢詩文と詩学・詩論」<sup>12</sup>は本銘を「名文と称すべき正格の漢文である」としている。

次に、金石文研究の第一人者の見解はどうだろうか。本銘につい

て、東野治之は「文章は宣命と同様の和文体」という認定を示している。戦後、優勢だった「和化漢文体」説より一歩進め、武島の『日本文学史』を深化させて純粹な「和文体」を見出しているのである。その背景には、本銘は純漢文で読み解こうとしたものの漢文ではないとする結果が得られた、と各分野から報告されていたことがあるのではないだろうか。築島裕『国語学要説』の「これはどう見ても純粹の漢文とは見られず、日本語として読まれることを予想しつつ、表記したものとしか考えられない」という説明が早期の一例といえる。小島憲之の「全体として日本語として訓まれることを予想して書いたものであり、中国人からみれば、異様な文体をもつ」とする観点も非純漢文路線を強固なものにしている。東野の「和文」説が唱えられるようになる前に、語学と文学研究の大家から漢文にあらずとする発言がなされており、しかるべき後ろ楯として支えているように見て取れる。

ここに至ると、本銘の文体は「和化漢文」説か、金石文研究の権威者の「和文」説か、はたまた別種の「漢文」説か、俄かに決し難いのが現状である。

## 二 非漢文体の疑問点

本銘の文体を議論する際に優先的に取り上げられるべきなのは、

管見によると春日政治『仮名發達史序説』<sup>19</sup>であろう。春日は本銘の「和化した点」を次のように指摘している。

一、措辞法の異なること。

二、助辞（助詞・助動詞・活用語尾）を以て実辞を連ねること。  
三、敬讓語の多いこと。

そのうえで、次のように圈点を付けている。

池邊大宮治天下天皇、大御身勞賜時、歲次丙午年、召於大王天皇與太子而、誓願賜、我大御病太平欲坐故、將造寺薬師像作仕奉。詔、然當時崩賜、造不堪者、小治田大宮治天下大王天皇及東宮聖王、大命受賜而、歲次丁卯年仕奉。

そして、春日政治は「上代文体の研究」<sup>20</sup>で以下のように極言している。

其の如何に漢文にない語序、国語風に助辞（漢文の助辞のみ、ではあるが）の多用、更に敬語法の目立つてゐるかを見るであらう。漢文の崩壊も此に到れば、国語風に読むに容易となるのである。

その和化三点説を受け止めて、さらに詳述したのは徳光久也『上代日本文章史』<sup>21</sup>である。その要点を次のように引用しておく。(園点原著者)

一、措辞法・語順が漢文流でなく国語流のところがかかなり目につく。我大御病(「大」欠字のまま)平欲坐故の欲字の位地は、我欲…とあるべきところであり、薬師像作仕奉詔の作、奉、詔の語の位置も国語流であつて、漢文流では詔奉作仕薬師像である。造不堪者も不堪造者であり、大命受賜而は受賜大命而、仕奉は奉仕となるべきである。これによつてみれば、漢文の様式ではあるが、語順は全く国語の様式によつているものである。

二、助辞…召於大王天皇與太子而…の於、與、而、造不堪者の者が目につくものであるが、これらも漢文流の助辞の用法を踏まえた国語風の応用で、ヲ、ト、テ、バの意味に用いようとしたのであろう。

三、敬讓語・用言としては、勞賜。誓願賜。大平欲坐故。作仕奉。崩賜。受賜。仕奉などであるが、賜、坐、仕奉などの敬語を、明白に表わしたことは、漢文意識を喪失したものとも見られるから、この限りにおいては、正しく国文の範疇内のものであると言えよう。(略)体言に関する敬語は、大御身。大御

病などが国語的表現を伝えている。

徳光の「漢文意識を喪失」とは、春日の「漢文の崩壊」を敷衍した結果だろう。他方、小島憲之「金石文の文学」<sup>22</sup>の「国語的な部分」(園点)の認識と比べると、かなり齟齬が生じている。

池辺大宮治天下天皇、大御身勞賜時、歳次丙午年、召於大王天皇与太子而、誓願賜、我大御病太平欲坐故、将造寺薬師像作仕奉詔、然当时崩賜、造不堪者、小治田大宮治天下大王天皇及東宮聖王大命受賜而、歳次丁卯年仕奉

即ち、「於」「与」「而」という助辞及び「仕奉」「造不堪者」には園点がなく、「漢文体」である、というわけである。

春日説を訂正するために、小島の部分的漢文説に注目すべきであろう。小島は「造不堪者」のごとき漢文体に、以上の国語体を交えている、いわゆる準漢文体(和漢混交体)<sup>23</sup>という捉え方を示した後、「国語式と漢文式とを混用する」と強調し、さらに「混合こそ上代の文体だ」と見定めている。いったいその純粋度はどの程度だろうか。結論を先取りすれば、「準漢文の体として最も古きものなり」という「準漢文体」説や、「造仏銘は時代を通じて、多少の破格を含みながらも漢文的な傾向が強い」という部分的漢文説などよ



りも、波戸岡旭の説に与くしたうで、正格漢文をもって本銘を捉えたい。当然ながら、春日以来の三大和化問題を克服せねばならない。その際に、中国の造像記、日本で書写された漢訳仏典や将来された漢籍なども視野に入れて、なるべく先行した文書を洗い出すことが喫緊の課題である。以下、非漢文の論調をつとめて排斥しながら、用例を拾って純漢文である位相を証明してみよう。

### 三 純漢文体で捉え直す

#### (1) 大御

「大御」を非漢文とする説は、広く唱えられている。戦前の場合、東伏見邦英は「大御身」「大御病」「大命」の様な敬語のついた名詞も玉体・聖体不豫・聖詔といふ様な漢文風の云ひ現はし方に対して明らかである様に日本的」としつつ、「薬師の銘文の極めて明瞭な和文意識」を見出している。戦後の場合、山口佳紀「日本語の文体——日本語文体史に関する五条」は「大御身」(圈点原著者)について、「純粹の漢文にはないもので、日本語としての表現である」と認定している。毛利正守も「みずからの言葉の中で、みずからの病気に「大御」と付けています。これは自敬表現、みずからを敬って記す表現であり、このようなものも中国にはありません」と強調している。

そうした伝統のある語性判定に一石を投じたのは、大飼隆(31)の主張である。即ち、「大」とか「御」とかいう敬語は中国語にもありません。ですから、これは日本語で読める、訓読していたという強力な証拠にはなりません」と警鐘を鳴らしている。合理的な懷疑ではあるが、論拠が必ずしも示され得たとは限らない。「大御」の用例を示す際に、商代の青銅器に刻された三字「大御獸」がまず想起される。「大御」十一字名詞という構成は本銘のそれと同様である。また、北周・庾信「周大將軍司馬裔神道碑」の場合、「乃徵爲大御伯、尋轉大御正」(乃ち徵して大御伯と爲し、尋いで大御正に転じ)とある。大御伯は「御伯中大夫」の「別称」だが、六世紀の天子の側近に「大御〇」が複数いたことが分かる。ちなみに、『庾信集』は『日本国見在書目録』に載録されている。

やがて、この語構成は天子その人に関する名詞にも冠するようになるのではないだろうか。六四九年に崩去した唐太宗に関する文献を見てみよう。

① 大行御馬輿、從官侍御如常。(36) (大行、馬輿を御して、從官侍御すること常の如し)

② 大御與從侍卿如常(37) (大御与・從侍卿、常の如し)

①の「輿」が②の「與」となっているが、「輿、一作與」という

異本関係を勘案すると、両者は相通じるからであり、唐の正史における「輿」がより画数の少ない宋の類書における「輿」へと書き換えられたことが分かる。

①の「大行御馬輿」についていえば新田両唐書にも現れているが、元来の意味は「皇帝が乗っている馬車<sup>39)</sup>」と確かめられる。この名詞句は『太平御覧』(九八三年成立)に収録される際に、<sup>40)</sup>「大行御馬輿從官侍御如常」のような組文字化される形になったが、より重要なのは「大御輿」という三字に圧縮されている省略形である。「唐、宋類書が古籍を引用する時ややすれば削除して簡潔にすることあり<sup>41)</sup>」という指摘を参照すると、五字語が三字語へと濃縮するのも類書界の流儀の一つといえる。少ない画数の漢字への置き換えとあいまって、繁を簡に改造する『太平御覧』の方針が浮上する。この場合、「称辞<sup>42)</sup>」の「大」と接頭語の「御」は、「輿」(輿)にかかると「大御」と一字名詞からなる複合語の構成がひとまず認められるだろう。

唐の「大御輿」は逝去したばかりの皇帝に属する乗り物に即した表現である。それに対して、日本の「大御身」「大御病」は先帝の生前の体とその状態に関する描写である。同じ天子関連用語であり、しかも修飾関係も一致しているため、「大御身」「大御病」は日本語でしか読めない、という現代の有力な説に従えないのは明白である。類書が示した略語の方法さえ身に付けておけば、漢語のままで読み解こうとする場合、さほど理解に苦しむことはないはずである。

天子の自敬表現に関して補足すると、元文宗の詔の現代語訳の一節に「朕之大詔命<sup>43)</sup>」(朕の大詔命)とあり、清高宗の発話にも「嗣後凡遇朕御名之處。不必諱<sup>44)</sup>」(嗣後凡そ朕の御名の処に遇はば、必ずしも諱まず)がある。このように、皇帝自身の発言に限っていえば、所有したものに「大」または「御」という接頭語が使用されるのである。臣下の立場から皇帝の所有物を描写する場合、宋の楊万里「過広濟圩<sup>45)</sup>」詩に「簡是東皇大御園」(これは東皇の大御園)という一句がある。もう一つ挙げられるのは、十六世紀の明世宗が在位中、靈台公に旌額を下賜した記載——「我靈臺公得恩光兩大御書奉爲世澤其貴顯者如此<sup>46)</sup>」(我が靈台公、恩光を得て、兩大御書世澤として奉り、其の貴顯は此の如し)である。複数の用例があるため、やはり「大御」十一字名詞という漢語の造語法があつたと認めるべきである。

## (2) 勞賜

「勞」を主動詞、「賜」を補助動詞とするのは当代の有力説である。前者に関しては、「天皇が病気になることの婉曲表現であろう<sup>47)</sup>」という指摘がある。自動詞(つかれる、の意)と考えられているのである。後者に至っては、「本来、中国語では「目上の者から目下の者へ何かを与える」という意味でございます。ところが、ここでは「病氣におなりになった」という敬語の補助動詞になっているわけで、日本語の用法です。こういうものも日本語として読んでいた、

あるいは少なくとも漢文にはない日本語の要素をかなり取り入れていた証拠となります<sup>(48)</sup>と解釈されている。

しかし、漢文脈におけるこの連語の意味を問い直さねばならないだろう。漢和辞典にも「【勞賜】<sup>シヨク</sup> ねぎらい賜う<sup>(49)</sup>」として収録されている二字熟語である。ちなみに、「勞」は破音字であるため、原音を二通り (180, 180) 具えていて、この場合は去声である。

漢代の用例を見るに、「勞賜用钱萬一千八百五十<sup>(50)</sup>」という居延漢簡がある。そうした簡牘群については、「賞・賜・勞」というお金の使い方三種の性質としては基本的に近くて、功勞または苦勞があれば、賞賜があるものだ。特に「勞賜」という二字の連用は、よく問題を説明しているのだ<sup>(51)</sup>と正しく分析されている。

次いで、魏代の二例を見よう。曹植「孟冬篇」の最後の「乱」を見るに「明詔大勞賜、大官供有無<sup>(52)</sup>」（明詔大いに勞賜し、大官有無を供す）という描き方もある。それは「慰問、賞賜」と注釈される通りだが、「大勞賜」は「大御身勞賜」と語順まで共通している。一方、『三国志<sup>(53)</sup>』を見ると、明帝が卑弥呼に送った「詔」の一節に「汝來使難升米、牛利涉遠、道路勤勞、今以難升米爲率善中郎將、牛利爲率善校尉、假銀印青綬、引見勞賜遣還」（汝が來使難升米・牛利、遠きを涉り、道路勤勞す。今、難升米を以つて率善中郎將と爲し、牛利を率善校尉と爲し、銀印青綬を假し、引見勞賜し遣わし還す<sup>(54)</sup>）がある。水野祐『評釈魏志倭人伝』に、「明帝が女王の使者が遠路謁見に

來たことを多とし、使者を親しく引き入れて謁見をし、ねぎらいを賜わった上で帰国をさせたというので、女王に使節の取扱いが格別鄭重であったことを知らしめる詔である」と指摘された通りである。いずれも勞賜者である魏帝と受勞賜者である臣下との間に授受関係が見て取れる。

さらに、元代の劉思敬伝を見るに、「帝親勞賜酒」という一節がある。「世祖親自慰勞、賞賜他酒」（世祖自ら慰勞し、彼に酒を賞賜し）という現代中国語訳を参照すると、「帝親ら酒を勞賜す」と読み下すことができる。「帝+親+勞賜」の構文を参照しつつ「天皇+大御身+勞賜」を再び吟味する際に、「親」の「古訓」の一つ「ミヅカラ<sup>(57)</sup>」を考慮に入れると、当面の銘文は「天皇<sup>みづから</sup>大御身勞賜す」という訓み<sup>(56)</sup>を付けても差し支えあるまい。

中国の天子が「勞賜」を繰り返している状況のもと、卑弥呼自身はその冊封体制の貰い手として活躍していた。そのような歴史的古層があるため、いざ六く七世紀の用明帝にまでさかのぼって描写する場合、天子という主語のあとにこの由緒のある動詞を配置して一句を成り立たせるのは、漢文体の伝統からすれば極めて常套的な書き方といえる。

なお、「召於」に関しては、「和臭の強い表現である」とする和臭説に対して、「純然たる漢文の形式<sup>(58)</sup>」とする純漢文説がある。「冲虚經曰唐召於舜禪以天下<sup>(60)</sup>」（『冲虚經』曰く…「唐、舜を召して、天下を以

て禪す」という一節を重視すれば、そうした「帝十召於十臣」という句法は、本銘の「用明帝十召於十大王天皇与太子」と一致している。そのため、純漢文説に従うべきである。

### (3) 誓願賜我

室町時代の「誓願シ賜ハク」という訓み方を見ると、主動詞「誓願シ」と補助動詞の「賜フ」との構成で捉えられている。しかし、漢文体で読み解けば動詞のあとに「賜フ」を付けるのは矛盾となってしまう。これを解決するために、従来の句切り方をいったん白紙に戻す必要があるだろう。つまり、「誓願・賜我」という文型で把握してみたい。

筆者の提案を支える一環として、つとに小松英雄『日本語書記史原論』<sup>(62)</sup>の「正確に理解するためには、当時の漢字文に使用された『誓願』の使用例から帰納するほかはない」という提起があった。もし調査に着手する場合、優先的に留意すべきなのは、病気に罹った持統太上天皇のために転読を命ぜられた『金光明経』<sup>(63)</sup>（大宝二年十二月乙巳条）であろう。

もともと法隆寺金堂に安置された国宝「玉虫厨子」については、『5世紀に曇無讖(Dharmakṣi)の訳した『金光明経』の捨身品が、説話の内容も詳しく、図様の上からも典拠になったものと考えられる』<sup>(64)</sup>と指摘された通りである。いま、金堂の仏教工芸者にとって重

要な經典の一節「是時王子 摩訶薩埵 臨捨命時 作是誓願 願我舍利 於未來世 過算數劫 常爲衆生 而作佛事」<sup>(65)</sup>を見よう。唐・道世（編）松岡了巖（校）『法苑珠林第十五』<sup>(66)</sup>にも引用されているため、その訓点を通じて「是の時、王子摩訶薩埵、命を捨つる時に臨みて、是の誓願を作るらく…願はくは我が舍利、未來世に於いて、算数の劫を過ぐるまで、常に衆生の爲に、仏事を作さん」という読み下しが確かめられる。留意したいのは、「誓願・願我」という文型がすでに用いられている点である。次いで、『金光明経』の「讚仏品」に「願賜我身 常得見佛」という用例がある。大正大藏経の訓点を参照すれば、「願はくは我身に常に仏を見得ることを賜へ」という読み下し文を作成することができる。重要なのは、「願賜我十動詞句」という文型も認められることである。

本銘の執筆者は、次のように構想したのではないだろうか。先帝は臣下のために「勞賜」の職務を執行したあと、自然の成り行きで仏から何らかの「賜物」をほしがっている。したがって、「誓願…我…我…」「願賜我」の常套文型を葉籠中の物として活かしつつ、先帝の願意——我が病に太平を賜ってほしくて、それを治してくれ

る仏像を建立したいものだ、という本音を描き出すのである。それと関連して、本銘が非願文であると説がある。まず、藪田嘉一郎の「一片の縁起文に過ぎない」「願文を具備しない」という認定が発表されている。他方、津本了学は本銘における「我」か

ら「仕奉」までの十八字を抽出して、「薬師仏像の造立に依つて病の平癒を祈願している」と分析している。津本の「祈願」説には、すでに願文の要素が含まれている。筆者なりに提案した句読点版に従えば、「誓願」という宣告の後に「賜我く作仕奉詔」の二十字からなる願文の基本性格が認められる。そのため、藪田説に従うわけにはいかない。

(4) 欲坐故

「坐」については、「尊敬の意味をあらわす補助動詞である」と「敬語を表わすだけのマークのように考えることも可能であろう」という認定がある。しかし、「坐」を漢文体の本動詞で捉えてみると、この三字と同様な用例が見えてくるはずである。まず、明・徳清(述)『妙法蓮華経撃節』の一節「故欲坐如来座, 方能顿悟此法」(故に如来座に坐らんと欲して、方に能く此の法を顿悟すべし)が検出できる。「故欲坐」と「欲坐故」とは語順に小異があつても意味は同じである。

漢文の一般的な書き方としては「故欲坐」を並べるが、「欲坐故」となったのも理由がある。梵漢の語法研究の成果に従えば、「梵語の中の名詞 artha は「目的」を意味し、artha を以て終わる不変化複合辞はいつも動作行為の目的を表す。そうした語法の意義は漢訳本において「為……故」あるいは「欲……故」の構造で対訳さ

れている」という。特に「欲……故」という文型は、本銘「欲坐故」と一致しているため、この文字連鎖の文脈を研究する際に、仏典抜きでは始まらないだろう。例えば、龍樹(著)鳩摩羅什(訳)『大智度論』卷第八を繙くと、次の問答が載せられている。

問曰…何以故光明中變化作此寶華?

答曰…佛欲坐故。

問曰…諸床可坐, 何必蓮華?

答曰…床爲世界白衣坐法。又以蓮華軟淨, 欲現神力, 能坐其上

令不壞故(略)

山上曹源(訳)『国訳大智度論』の読み下し文も参照してみよう。

問うて曰く、何を以ての故に光明の中より、変化して此の宝華を作すや。

答へて曰く、仏の坐せんと欲したまふが故なり。

問うて曰く、諸の床に坐すべし、何ぞ必ずしも蓮華なるや。

答へて曰く、床を世界と為るは、白衣の坐法なり。又蓮華は軟かく淨きを以て、神力を現さんと欲して、能く其の上に坐すれば、壞れざらしむるが故なり(略)

俗人は床に坐るのに対して、仏は蓮華の美点を見出したうえでそこに坐る、という文脈のなかで「仏欲坐故」が描かれているのである。本銘の願主である用明帝は、その問答に共鳴を覚えたのではないだろうか。『日本書紀』用明二年夏四月乙巳朔丙午条によると、「是日、天皇得病、遷入於宮。群臣侍焉。天皇詔群臣曰、朕思欲帰三宝。卿等議之」（是の日に、天皇、得病ひたまひて、宮に遷入します。群臣侍れり。天皇、群臣に詔して曰はく、「朕、三宝に帰らむと思ふ。卿等議れ」とのたまふ）とあるように、病身を抱えつつ仏・法・僧に帰依する意向を群臣に伝えている。仏教の新規信者として、「（我）坐せんと欲すが故なり」と発話したとすれば、坐るところは仏が手本を示した蓮華のうえであつた、と見るべきであろう。

この推論を支える拠り所として、敦煌の絵画が挙げられる。羅華慶（編）『敦煌石窟全集 一一 尊像画卷』の統計によると、「敦煌尊像画のうち、もし諸仏作画の数から見れば、千仏を除いたら単体として最も多いのは東方浄瑠璃世界の教主薬師琉璃如来、即ちよく言われている薬師仏である」と指摘されている。特に注目すべきは、「隋莫305 西壁北側」、即ち隋代の莫高窟における「薬師佛結跏趺坐蓮花座說法」（薬師仏、蓮花座に結跏趺坐して説法す）である。そうした薬師仏画像を寓目して、極東の列島の最高統治者である用明帝が入信するようになったとすれば、その「坐」するところは薬師像の蓮華座であろうと思われる。



図1 蓮花座薬師仏說法図（孫志軍撮影、敦煌研究院提供）

本銘の「將造寺」とあるのは、三宝の拠点を提供するばかりでなく、天皇の坐るべき蓮華の成長空間をも確保しておきたかつたからではないかと推測できる。遺憾ながら、病状悪化のせいで寺の完成を待たずに逝去した。しかし、その生前の発心が丁重に取り扱われた形跡がある。それに関して、金堂内部の芸術作品を四点ほど見落とすわけにはいかないだろう。

① 「此薬師像の大座の蓮弁<sup>(78)</sup>」という指摘がある。用明帝の遺願を継いで、その姿を写した仏像が造立されたとする見方に誤謬がなければ、結果的に、用明仏が文字通り蓮華の台に坐することになる。そのような意匠をもつてすれば、「欲坐故」の宿願を果たしたといえよう。

② 「金堂薬師の光背の蓮華紋<sup>(79)</sup>」という観察結果がある。こうして、仏像の光背に蓮華のメインイメージがあるため、これは①の蓮華座と一貫して「欲坐故」の願意と響き合わせていると看取できる。

③ 「法隆寺金堂天蓋」の周りに「蓮華から忽然と化生して天人になる<sup>(80)</sup>」という彫刻がある。複数の天人も蓮華の上に座しているわけである。

④ 法隆寺金堂壁画六号壁の阿弥陀如来については、阿弥陀は「蓮華座上に結跏趺坐する<sup>(81)</sup>」と指摘されている。換言すれば、平面芸術のレベルでも「佛欲坐故」の大図像が展示されているのである。

つまり、立体的な彫刻としては仏像の前台が蓮華座を形作り、光背の蓮華紋がそれと呼応している。壁画と天人とあいまって、「欲坐故」の伝統と継承が共演されているのである。生前にかけられた宿願が、そのような形で幾重にも追想され、成就されるようになったことまで思い及べば、先帝の御霊は一層安らかなれたに相違ない。

(5) 将造寺薬師像作仕奉詔

座談会における犬飼隆の見解によると、「国語学」の領域は本銘を「変体漢文」とする「証拠として一番強力なのが、三行目の下の方にある「薬師像作」だという。その直前にくる「造寺」は「漢文のように動詞が前にあつて、目的語の「寺」が後ろに」あるのに対して、「薬師像作」は「目的語が先にあつて、動詞が後に」来るという用字法が認められ、ゆえに、「銘文には、中国風・日本風両方の語順が含まれている」と結論付けられているのである。そうした趣旨は犬飼隆『木簡による日本語書記史』に継承されたうえで、さらに「これは、書き手の脳裏に「てらをつくり、ヤクシザウをつくる」という日本語文があり、それを文字として出力するとき、ある日本語の単位は漢文の語順と一致する字順で書き、ある単位は日本語の語順に従ったと説明できる」とまで詳述されている。

その論調に対して、疑念を挟む異見がないではない。小谷博泰「文章史から見た法隆寺幡銘と薬師像光背銘<sup>(82)</sup>」によると、「主語を天皇（用明天皇）として統一すれば、「寺を造り、薬師像を作り仕へ奉らむ」とでも読めるが、漢文式転倒表記の中に和文式の語順で表記された文を内包するような、奇妙な表記と見なければならぬ」というのがその一例である。

しかし、語順そのものの判定に問題があるのではあるまいか。もう一度テキストを味読すると、「将造寺薬師像」と句切るべきでは

ないだろうか。以下、三例を見よう。

①梁の武帝と達摩との間に交わされた対話：「武帝問法師曰、「朕造寺度人，造像寫經，有何功德不？」達摩答，「無功德。」（武帝、法師に問ひて曰く、「朕、寺を造り人を度し、像を造り写経して、何の功德ありや？」達摩、「功德無し」と答ふ）

②六九一年に完成した「周蔡大娘造像記」の一節：「蔡大娘生存日。願造藥師像一龕。」（蔡大娘生存日、願はくは藥師像一龕を造らんことを）

③「唐鄭県王思業造藥師觀音像記」の一節：「今爲亡女妙法。造藥師像一區。并觀音像一區。」（今、亡女妙法の爲に藥師像一區並びに觀音像一區を造る）

即ち、「造寺」と「造像」という動詞を省略しない言い方（①）があれば、動詞の「造」が同時に二つの目的語にかかる言い表し方（③）もある。③に準じて、①の「造」の重複した贅語を削れば「造寺、像」となるはずである。おまけに、②における動詞句「造藥師像」がある。具体的な仏名を入れると「造寺、藥師像」という生粋の純漢文が出来上がるはずである。

藥師像造像記の文型を参考にして考え直すと、あったはずの接続詞の「并」が本銘の執筆者によつて省かれて簡潔化されていたことが看取でき、その機能の中黒に担わせて「造寺・藥師像」と改めて捉え直すことができるだろう。

では、「作」の目的語は何なのだろうか。「詔奉作藥師像」という徳光久也の「漢文流」説に追従するよりも、むしろ「造寺」が示すような漢文の正統的な語順に則つて、「作」の直後の名詞を検討すべきではないだろうか。その際、動詞の「仕奉」は次項で論ずることとして、さしずめ「作く詔」の語法に限定して調査したい。

元日本留學生であつた呉稚暉の古日記（一九〇一年十月四日）を見ると、本銘の区切り方——「池邊大宮治天下天皇，大御身勢次將歲次丙午年，召于大天王皇與太子而誓・願賜我大御病太平欲坐故將造寺藥師像，作仕奉詔。」には参考価値のある部分がないでもない。特に「作仕奉詔」前後の句読点は極めて正確だが、遺憾ながら根拠が明示されていない。問題の文型については唐・房玄齡（他撰）『晋書』<sup>90</sup>趙王倫列伝の一節「矯作禪讓之詔」<sup>91</sup>（禪讓の詔を矯め作る）がある。その事件は、張大威『司馬家族 与魔鬼簽約的西晋』<sup>92</sup>によつて「一面讓人作『禪讓』詔書」（一方、他人に『禪讓』の詔書を作らせた）と再説されている通りに、「矯」「之」を削除しても文意が通ずるのである。要は、複合動詞と虚辞を少し略すれば「作禪讓詔」という動詞句の骨格がますます見えてくるのである。厳密に言うと、「作十二字語の動詞十詔」という構造が認められる。本銘の「作仕奉詔」は、『晋書』の構文と共通しているため、「作仕奉之詔」として理解すべきだろう。

文型の問題を解決したあと、引き続き探求すべきなのは話型の



問題であろう。さしあたって、西晋・安法欽（訳）『阿育王伝』<sup>93</sup>を繙けば、阿育王に関する描写として五点ほどが注目に値する。

① 「仏法の中に於いて已に信心を得たり」とあるように仏道に入っている。

② 「王、病に遇ひ己必ず亡ずと知りて涕泣して樂しまず」とあるように、病死するかしないかという状況に直面する。

③ 「正に我が将来生ずるところ心自在を得て速やかに聖果を成ぜんと欲願す」といつて願をかける。

④ 「便ち詔書を作り、齒印を以て印して輔相羅提毬提に付与す」とあるように、「作詔書」の手続きを済ませて、これを輔弼者に手渡す。

⑤ 最後に、「是に於いて氣絶え遂に便ち命終りぬ」とあるように、歸らぬ人となる。

本銘に照らし合わせると、①については、既述した「欲坐（蓮華）故」という意欲が示す通りに、仏法に帰依する王の動向が読み取れる。②における「病」は、本銘の「大御病」と同型である。③の「願我」という願のかけ方は、本銘の「誓願…賜我く」と語順まで似ている。④の「作詔書」も、本銘の「作仕奉詔」と似通っている。⑤に至っては、本銘の「崩」という結末とも合致するのである。

かいつまんでいえば、インドの名君が病氣にかかった際に、仏法

に縋<sup>すが</sup>つて願意を盛り込むべく「詔」を「作」りあげて近臣に頼んだものの、他界を余儀なくされた。もう一度本銘を確かめると、用明帝も病身を抱えた際に、仏法の力を借りて平癒の願意を語りつつも、仏像とそれを安置する寺に関する「詔」をあえて「作」る余裕はない。血の繋がった近親に語り伝えただけで、急逝してしまう。晩年の統治者が、病を得たらすぐに仏教の加持をもって死の恐怖を回避する取り組みは大いに共通している。正倉院文書（七四八年）に「阿育王伝七卷」<sup>94</sup>が記されている点と奈良薬師寺の仏足石記に「阿育王」<sup>95</sup>が書かれている点からすれば、阿育王の故事は奈良朝の仏教界にとって重要な素養の一つである。本銘の執筆者が、阿育王の臨終の場面における「作詔」のパターンに親しんでいるうちに、これを用明帝の状況に当てはめて、自然に「作〇〇詔」という用字が生み出されたのではないだろうか。

#### （6）仕奉

金銅仏に仕奉する趣旨を詔に盛り込む奈良朝の類例は、一つ挙げられる。聖武帝が牽引した建設事業だが、東大寺の盧舎那仏像が落成する際に、読み上げられた「宣命第十二詔」<sup>96</sup>の一節を掲げてみよう。

勅、遣左大臣橘宿禰諸兄、白仏、三宝<sup>乃</sup>奴<sup>止</sup>仕奉<sup>流</sup>天皇<sup>我</sup>命盧舎

その「詔」中に「仕奉」があるのみならず、天皇の仏教の念願が叶ったという関係性が一致するため、本銘の「仕奉詔」とほぼ同様な用法であるといえよう。

それより厄介な問題は、むしろ「仕奉」の語性いかんによって文意をどう捉えるべきか、にあるだろう。古賀京子「続日本紀宣命の用字法」<sup>97</sup>によると、「仕奉のような和文式の表記が存在する」という和文説がある。それと対立して、既述したように、「仕奉」を国語的な部分に該当しないとすると小島説がある。それに加えて、馬駿『日本上代文学 / 和習 / 問題研究』<sup>98</sup>が示した『古事記』の「純正漢文」の一節に「共與天地、無退仕奉」とある。いうなれば、和漢同形語であろうか。確かに宣命の小書体に「仕奉<sup>流</sup>」とあるように、動詞に語尾が付けてあるので、「和文」説の正確性が自ずから保証されている。しかし、本銘にはそうした語尾が含まれていないため、訓でしか読めないと決め込むわけにはいかないだろう。それより注目すべきなのは純漢文説だが、残念ながら根拠が先達によつて明証されていない。

瀬間正之「上代日本敬語表記の諸相——「見」「賜」「奉仕」「仕奉」<sup>99</sup>という論文に示唆深いところがある。しかし、「仕奉」について「七世紀末以降常用の表記となつていったことを確認し、『日本

書紀』の用例から推せば、半島系渡来人の開発した表記である可能性」という指摘に至つては一考を要するだろう。

管見によると、「仕奉」の古例は唐・智雲(述)『妙經文句私志記』<sup>100</sup>の一節「天王仕奉佛所悦可執謂不然」(天王が仕奉し、仏の悦可する所なり、孰か然らずと謂ふや)に現れていたようである。二十世紀に下ると、郁達夫「芸術与国家」<sup>101</sup>における「要求我們的尊敬和仕奉」(我々の尊敬と仕奉を要求する)から一例が検出でき、「仕奉・現通用為「侍奉」<sup>102</sup>」(仕奉・現に「侍奉」と通用する)という注も付けられている。したがつて、中国発の二字漢語といえよう。「仕奉」の意味合いに関しては、「造仏立寺之詞」<sup>103</sup>という僧松持の説が知られるが、いささか結果論めいていすぎるのではないだろうか。通用語である「侍奉」を調べると、「謂虔誠地致力於。(略)亦謂信仰<sup>104</sup>(敬虔で誠実に力を尽くす、また信仰するともいう)という派生的な用法がある。それに準じて、「作仕奉詔」は「敬虔に信仰する」という詔を作れ」と捉え直すことができよう。

一方、「事奉」に関しては、瀬間論文が普・干宝の志怪小説集『搜神記』<sup>106</sup>における「頗有神驗。一邑共事奉。」(頗る神驗有りて一邑共に事へ奉る)を取り上げたうえで、「漢籍にも用例を持つ」としている。ただ、見過ごせないのは「仕奉」との同義性ではないだろうか。なぜなら、『詩経』の一節「武王豈不仕」(武王豈仕へざらん)<sup>107</sup>について、「仕、事」<sup>108</sup>という前漢・毛亨らの伝があり、言い換えられ

ば「仕通事」（仕、事に通ずる）という「通飯」<sup>109</sup>の関係があるからである。

なお、瀬間論文は『阿弥陀経疏』『大乘法苑義林章』を検討したうえで、「唯一例の「奉仕」は、「奉事」の誤写の可能性も残される」と推断しているが、これは早計に失する恐れがある。もう一度そうした窺基関連図書を繙けば、次の通りになる。

①劉宋・曇良耶舍（訳）『仏説観無量寿仏経』<sup>110</sup>：「欲生彼國者。當修三福。一者孝養父母。奉事師長」（彼國に生れむと欲せば、當に三福を修むべし。一は父母を孝養し、師長に奉事す）

②唐・窺基『阿弥陀経疏』<sup>111</sup>：「若觀經云。當修三行。一孝養父母奉事師長」（『観経』に云ふが若し。當に三行を修むべし。一は父母を孝養し師長に奉仕す）

③唐・窺基『大乘法苑義林章』<sup>112</sup>：「觀無量壽經廣說諸觀生淨土因。乃至孝養父母。奉事師長。十念成就。皆淨土因」（『観無量寿経』広く諸觀の淨土に生れる因を説く。乃至父母を孝養し、師長に奉事し、十念成就す。皆淨土の因なり）

引用の関係を整理すると、七世紀の窺基は③を撰した際に、五世紀の①の「事」に関する八字をそのまま繰り返しているのに対して、淨土三部経の一つである『阿弥陀経』のために②として注釈を施す

際には、淨土三部経の一つである『観無量寿経』と明記しつつも「事」の代わりに画数の少ない「仕」を用いているのである。結局、七世紀の窺基が注解を付ける際に、『詩経』古注の訓詁知識が脳裏に蓄えられていたとすれば、「事」を「仕」で代用する理由は充分であるといえよう。七六八年の「造東大寺司牒 奉写一切経司 合疏廿卷」のうち、「阿弥陀経疏一卷」<sup>113</sup>が入っている。もし奈良末期の写経担当者が『観無量寿経』の原文と照らし合わせて両者の食い違いに気が付いており、なおかつ『詩経』古注の基盤にまで思いが及んでいるなら、窺基の置き換えはあながち間違いではなく、かえって微笑ましい改訳の創意工夫と感心すべきものといえるだろう。窺基の言い換え方は決して孤例ではない。稻荷山古墳鉄劍銘の「奉事」について、笹山晴生「古代の鉄劍銘」が「奉仕」という解説を施した点からすれば、起点言語の「奉事」を目標言語の「奉仕」へと取り替えた窺基のやり方には何ら不思議はない。もう少し当該劍銘の漢字の使用状況を調査すると、「降魔変文」<sup>116</sup>との間にテクスト相互関連性をまず四点指摘したい。

①銘文の「其兒名乎獲居臣世々為杖刀人首」は、変文の「逆臣須達為頭首」と同じ「臣く為く首」の構文を持っている。

②銘文の「奉事來至今」は、変文の「奉使來至此間」と同じ「奉く來至」の句構造を持っている。

③銘文の「百練利刀」は、変文の「黄金百練」と同じ金属の「百

練」である。

④銘文の「吾奉事根原」は、変文の「吾今深心渴仰、願説根原」と同じ「吾々根原」の構造を持っている。

それに加えて、銘文の「乎獲居臣世々為杖刀人首奉事」における「臣々奉事」と、変文の「卑臣奉仕玉階」における「臣奉仕」の措辞としては僅差があるが、「卑臣奉仕(事)玉階」という校注成果に従えば、変文にも「臣奉事」の構造が認められるだろう。敦煌における降魔変画巻を丹念に調べた秋山光和によると、変文における「開元天寶聖文神武應道皇帝陛下」に鑑みて、変文が成立したのは七四八〜九年とされており、画巻の最古の一例は「六世紀あるいは五世紀末にまで遡る」という。一方、「口述から文字になったため、「変文」と称された<sup>119</sup>」という定義を吟味すると、五世紀末頃よりすでに画巻に基づいて口語による解説が施されていたが八世紀中葉になつてはじめて練れた「降魔変文」が書写されたものと思われる。したがって、五〜八世紀にあつたはずの降魔変の口語資料が鉄劍銘製作者に不可欠な漢文の素養を提供していたことは想像に難くない。

張巍『中古漢語同素逆序詞演變研究<sup>120</sup>』によると、「同素逆序詞」とは「詞を構成する語素が互いに逆の同素詞であり、かつ主に双音の複合詞をさす」という。同書の「中古漢語同素逆序詞表」を見ると、「奉遵——遵奉」「進仕——仕進」がリストアップされている。それに従えば、「奉仕——仕奉」という逆順の同義関係が認められ

るのである。

(7) 當時崩賜造不堪者

訓点本を見ると、「崩賜<sup>下支<sup>121</sup></sup>」(崩シタマヒキ)と「崩リ賜ヒテ<sup>122</sup>」とあって、連続した二字と訓まれているのである。

動詞「崩」の後に尊敬を表す補助動詞「賜」を添える用法について、最も詳しく考察したのが小松英雄である。小松の旧論は、「崩」は天皇の死亡を意味するので、やはり、「賜」は可沢的である。このような動詞の場合、「賜」が付いても付かなくても文脈の理解には影響がない<sup>123</sup>」としている。小松の補説によると、付かなくてもいい理由は「死亡したのは天皇であり、敬意も込められているから、ふつうに考えるなら「賜」を添える必要はない<sup>124</sup>」からであり、付いてもいいという理由は「天皇の死は衝撃的な悲しい出来事であるから、さらに「賜」を添えて丁重に表現した(略)動作主が二重に標示されても、伝達に支障をきたすことはない。いずれにせよ、これは特別の場合の特別の表現である」からという。

その説に対して抱く素朴な疑問だが、本銘の「治天下」の二例とも天皇が動作主であるにもかかわらず、どうして「所治賜天下」(天の下を 治め賜へる<sup>125</sup>)という歌のように「賜」を添えないのだろうか。おそらく小松説は「古い時期に記された、そういう稚拙な文章であるとしたら、用字や表現は整っていないのが当然であるか

ら<sup>126</sup>と答えるかもしれない。たとえ本銘の「崩賜」の「賜」を二重敬語とする説が成立するにしても、「二重構造の過剰敬語になつてゐるから、やや不適格な文となる」というネイティブの批判にどのように反論すべきだろうか。要するに、「賜」があつたりなかつたりする非整合性は、和文脈をもつて本銘を読み解こうとする際に解決せねばならない課題である。

純漢文の側からは「當時湯既崩、太丁未立而死」<sup>128</sup>（当時湯既に崩じて、太丁未だに立てられずして死ぬ）という一例を検出することができる。したがつて、「崩賜」の間に入れるべきなのは決してハイフンではない。その代わり、「當時崩。」というふうに句点を打ちさえすれば文意は不足しないはずである。

では、「賜造不堪者」をどのように捉えるべきだろうか。本銘の「者」の用法については、瀬間正之「上代に於ける「者」字の用法——助辞用法から助詞表記へ」<sup>129</sup>が「確定条件を示すと思われれるもの」と分類し、「ので、から」と訳せ（略）漢籍に類例を見ない」と述べている。また、犬飼隆<sup>30</sup>も「この「者」の字が、中国語の用法から離れて、日本語の接続助詞の「ば」を表わしているからでございます。こういうことが証拠としてあれば、それはいわゆる変体漢文で、漢文風に見えても実は日本語として読めるということになります」と主張している。

それと対立して、「造不堪者」を「漢文体」<sup>131</sup>とする小島説を想起

したい。残念ながら、その根拠は示されていない。

仏典側の注釈を見るに、七五一年の写経資料として記される「阿毗達磨大毗婆沙論二百卷」<sup>132</sup>を重視して、五百大阿羅漢（他著）唐・玄奘（訳）『阿毘達磨大毘婆沙論』<sup>133</sup>を調べると、「若此堪立沙門果者即便立之。若不堪者便不建立」（若し此れ沙門果を立て堪へればただちに之を立てる。若し堪へざれば便ち建立せぬ）という一節がある。ちなみに、沙門果は「沙門であることの目に見える結果」<sup>134</sup>と定義付けられている。

漢文の作例を見ると、「不堪者」三字の連用としては、「有必不堪者七、甚不可者二」（必ず堪へざる者七、甚だ不可なる者二有り）という嵇康「与山巨源絶交書」<sup>135</sup>が挙げられる。その「堪えられないこと」が七つ、到底世に容認されないであろうことが二つあります」という通釈も参考になる。純漢文の立場から捕捉する際に、この『文選』の古例に準じて、読み下し文の段階では「者」<sup>136</sup>と訓むが、現代語訳の段階では「こと」と見たほうがよい。

管見によると、本銘の動詞句に極めて類似した用例が二つ指摘できる。一つ目は、一五〇九年の監察御史が官吏を弾劾すべく、武器の「成造不堪」（成造堪へず）の理由を挙げている。それに対して明武宗は「造作不完、不堪并被盜者、俱免提依擬追銀」（造作完らざる、堪へざるならびに盜まるる者、俱にとらへを免じて擬に依りて銀を追へ）という判決を言い渡している。そこに「造く不堪く者」と

いう構成が見られる。二つ目は、一六四七年の清の陳有明（撰）「織造経制記」<sup>137</sup>である。その一節「一立賞罰。夫勸懲明則人心鼓。本部不時親自下局。逐機查驗。織挽精美者。立賞銀牌一面。造作不堪者。責治示懲」（一）賞罰を立てるべし。夫れ勸懲明らかになれば則ち人心を鼓舞する。本部折につけ自ら局に下り、機を逐うてしらべる。織挽精美の者にはたちどころに銀牌一面を賞す。造作堪へざる者を責めただして懲を示す）である。そこにも「造く不堪者」という形態が見られる。文脈上、「者」は人を指すが、一句は「よく造れる人に褒美を、とても造れぬ人に罰を与えよ」と把握できる。

本銘の「然當時崩賜造不堪者」という文字連鎖について、「賜」は「剰余になる」<sup>138</sup>と小松が説いている。もう一度前後のかかり方を考えると、「不堪」の前に二字動詞があるべき位置を占めていることに気付くだろう。先帝の願意を述べる本銘の二十字を再読すると、「賜我大御病太平」と「將造寺薬師像」とある通り、平癒の恩「賜」と寺仏の「造」がその二大心配事にはかならない。その順序が元のまま「不堪者」の前に入るとすれば、先帝の念願が崩御のせいで実現できずじまいだった状況説明にこの上もなく相応しいだろう。要するに、本銘願文における二大願望が「賜造」の二字に凝縮されているため、「賜・造」と把握したほうがベターである。

## (8) 大命受賜

この四つの文字連鎖について、「大命受賜而」の「受賜而」は承りてであつて大命を拝受してといふ様な今日新聞によく見られる様な文章よりも遥かに日本的である<sup>139</sup>、という東伏見邦英の指摘が知られる。たしかに宣命第一詔に「大命<sup>平</sup>受賜<sup>利</sup>」<sup>140</sup>といった用例があり、本銘と四字ほど共有しているため、日本語で訓まれているとする主張を理解できなくもない。しかし、本銘には宣命小書体がないため、無理といわざるを得ない。たとえ助詞の「乎」がなくてもとにかく訓み添えを施してまで和文を成り立たせたいというような説に反論を加える際に、純漢文の側から更なる論証の手続きが欠かせない。

まず、「大命」はもともと漢語である。『周礼』<sup>141</sup>の一節「王之命」（王の大命）に関して、「天子之命」<sup>142</sup>（天子の命）と辞書によつて説明されている通りである。天子が臣下に命じる場面は、本銘の用法と同様といえる。

「受賜」については、「たまものを受ける」（諸橋轍次『大漢和辞典 卷二』<sup>143</sup>）という説明からすれば、「受」を動詞、「賜」を名詞とする捉え方が看取できる。「受ける」と「賜わる」からなる複合した二字動詞の「受賜」はまだ収録されていないようだ。そのため、二例ほど用例を拾ってみよう。

①居延の簡牘に「……□□哉、忽受賜□帛絮、金銀青□、爲矛鉞、金輪、大殿名馬」<sup>144</sup>という一節がある。判読困難な文字が混じつてい

るものの、前後の文脈から判断すれば、副詞「忽」（たちまち）の後に「受賜」という二字動詞が来て、その直後に目的語「□帛絮」となる名詞が来るとする構文を窺わせる。

②元、明の変わり目に活躍した十四世紀の張士誠だが、「士誠聞廉夫至、甚喜、即命飲以受賜之酒」<sup>15</sup>（士誠、廉夫が至りぬと聞き、甚だ喜ぶ。即ち受賜の酒を以て飲めと命ずる）という記載がある。「受賜之酒」は「受け賜わった酒」または「受賜した酒」とも訓読することができる。

上述した二例ともV+Vという語構成のもと複合動詞「受賜」がすでに市民権を得ていることを示している。少なくとも一例くらいは漢和辞典に登録されるべきであろう。

次いで、「大命」と「受賜」両者の共起関係については、唐・孔穎達による『毛詩正義』<sup>16</sup>の一節——「爰及成王封建之辞、魯公受賜之命」<sup>17</sup>（爰に及びて成王封建の辞、魯公受賜の命）が想起できる。周の天子のために「大」を入れてみると、臣下の魯公に「受賜之大命」があつたと考えられる。ならば、授受関係といい、言葉遣いといい、本銘の「大命受賜」と共通しているといえる。

漢籍には完全に一致した四字熟語の用例が確認できていないが、類語関係を取り入れると、「受賜大命」とほぼ同じ意味を帯びる言いが『詩経』の注疏に現れていたと見てよい。

次に避けて通れないのは、シンタクス倒置の問題である。西宮一民<sup>18</sup>が本銘について、「変体漢文体」と定義付けたうえ、「欲坐」「薬師像作仕奉」「造不堪」「大命受賜」の四箇所に傍線を引いて「語順の破格を示す」としている。既述したように、「欲坐」「造不堪」に関しては海彼の用例を参照したり、「薬師像作仕奉」に関しては句切り方を調整したりすれば、概して正格の漢文になれるはずである。残されるのは、「大命受賜」のみである。

一般的な「V+N」と倒置する「N+V」との間は、全く同一視してよいのか、あるいはニュアンスの僅差はあるのだろうか。それを究明する場合、書儀研究の成果に注目すべきである。程顕生（他編）『文言尺牘示範』<sup>19</sup>の手本を掲げてみよう。

①「奉讀大示、向往尤深」讀著您的來信、對您的向往又進一步地加深了。

②「大示拜讀、心折殊深」您的訓示已經恭敬地讀了、我由衷地、深深地佩服您。

即ち、「V+N」の構造を持つ①の場合、「お手紙を読んでいて」という意味となっている。「N+V」の構造を持つ②の場合、「ご訓示をすでに恭しく拝読致しました」と読み取れる。②の「大示」+「拝読」の構造と共有する本銘の「大命」「受賜」は、それに準じて、

「大命をすでに受賜した」と捉え直したほうが漢文の語感がずれず  
に済むだろう。

本銘における「詔」「大命」はともに先帝の命令だが、もう一度  
前後の文脈を読めば、「詔」がまだ文書化されていなかった「當時」、  
「崩」じてしまったため、正式の詔書が残らなかった。然るに、「受  
賜」した口頭の「大命」がまざまざと耳に残っているので、それを  
何とかしようというのが「小治田大宮治天下大天皇及東宮聖王」  
らの積年の宿題となっていた。「詔」から「大命」へと用字を置き  
換えられたのは、文書を作成する手を下す余裕がないほど崩御の迅  
速さを想像させる。

#### (9) 押韻状況

東野治之「七世紀以前の金石文」<sup>150</sup>によると、「いわゆる推古朝遺  
文に代表される七世紀半ばまでの史料(略)に関しては、史料価値  
をめぐって種々の議論があり、全面的な再検討が望まれる」という。  
同じ法隆寺金堂に宝蔵されている本銘も当然ながら、「再検討」す  
べき射程に入る。研鑽する際に、東野治之の指針が示唆に富むだろ  
う。「その銘文が純漢文体で綴られているか、和文を基本としてい  
るかは、釈読する上に最も重大な要素」として文体の相違を峻別し  
つつ、「純漢文体の場合は、特有の対句構成や押韻、典故などに留  
意する」というふうにな念を押ししている。本銘について、東野は「四

字句、六字句のまとまりは勿論、一行の字数の統一も全く顧慮され  
ていない」という点を重視したうえで「和文体」と結論づけている。

但し、東野も「ただ上に述べてきたような文体や用語が、すべて和  
風のものとは割りきれられるかどうかは確証がなく、あるいは中国の俗  
語・俗文や朝鮮の語法の影響によるところがあるかも知れない」と  
一旦留保している。東野治之「法隆寺金堂薬師像の光背銘と天寿国  
繡帳の銘文」<sup>151</sup>に至って「薬師像の銘と同様、和文体で現れる」とし  
て、本銘の和文体説がこれで決定づけられたと思われる。ただ、文  
体の位相を正しく見極めるためには、東野が開示した「押韻」の有  
無に即しての検証作業こそ目下の急務なのではないだろうか。

隋・陸法言『切韻』(六〇一年成立)のほうから韻目を把握せね  
ばならない。原本『切韻』は零本しかないが、『日本国見在書目録』<sup>152</sup>  
に載録されている王仁煦『切韻』を重視して、完本王韻(王仁煦  
『刊謬補缺切韻』<sup>153</sup>)を調べると、銘文の韻目が表1のようになってい  
る。

句読点の打ち方については、「上代漢文」の場合、小島憲之「上  
代散文の訓読と文体とをめぐる問題——句読点の場合」<sup>154</sup>が重要な提  
言をしている。「それが一般の中国散文のように声調リズムをねらって書  
かれたものとするれば、そのリズムに従って句読点は打つべきであろ  
う」という。その指摘を吟味すると、韻に基づかなければ正しく句  
切れない恐れがあると再認識できる。



表 1 韻目

銘	四声	韻目	唐・王仁煦（撰） 『刊謬補缺切韻』五卷（頁）	命	去	敬		175
丁	平	青	134	奉	上	腫		140
下	去	禡	173	於	平	魚		112
大	去	泰	163	東	平	東		105
子	上	止	143	治	去	至		160
小	上	小	150	者	上	馬		152
不	上	小	155	故	去	暮		162
与	上	有	143	皇	平	唐		131
午	上	語	144	宮	平	東		105
及	上	姥	144	師	平	脂		109
天	入	緝	192	時	平	之		110
太	平	緝	122	病	去	敬		175
太	去	秦	163	将	平	陽		130
王	平	陽	131	崩	平	登		138
丙	上	梗	153	御	去	御		161
仕	上	止	143	欲	入	燭		180
卯	上	巧	150	造	去	號		172
召	去	笑	171	勞	去	號		172
平	平	庚	132	堪	平	覃		129
田	平	先	122	然	平	仙		123
寺	去	志	160	詔	去	笑		171
年	平	先	122	歲	去	祭		164
次	去	至	160	當	平	唐		131
池	平	支	109	聖	去	勁		175
而	平	之	110	像	上	養		153
作	入	鐸	193	誓	去	祭		165
坐	去	箇	173	賜	去	寘		159
我	上	哿	151	藥	入	藥		192
身	平	真	118	邊	平	先		123
受	上	有	155	願	去	願		168

法隆寺金堂の銘文については、竹内理三（編）『寧楽遺文』<sup>157</sup>の提供した間違った句読版「上宮法皇枕病、弗念于食、王后仍以勞疾、並著於床……」を批判することに成功した小島憲之の残した業績を見習いたい。「四字句」の形式を切り口にした小島の分析によると、「上宮法皇、枕病弗念。于食王后、仍以勞疾、並著於床……」と打ち直すべしとしており、冴えた読みを見せている。本銘の句読を再検討する際に、小島の研究姿勢に共鳴を覚えた筆者は、「等韻家によつて『広韻』の韻部が十六の韻撰に帰納されているが、元来『切韻』の系統とも一致している。十六撰は中古韻母大系を代表しうるものである」という指摘と、「韻図家の分析により、『切韻』はまづ十六撰に分けられ」という指摘を併せて傾聴したい。それにしたがって、「止撰」（支、紙、寘、脂、旨、至、之、止、志、微、尾、未）という十二の韻目を統括している<sup>161</sup>だけに注目してみよう。その銘字に傍点と句読点を適宜に付けると、次のようになる。

池邊大宮治、天下天皇大御身勞賜。時歲  
次、丙午年、召於大王天皇与太子、而誓願…「賜我大  
御病太平、欲坐故、将造寺、薬師像、作仕奉詔！」然、  
當時崩。賜・造不堪者、小治田大宮治、天下大王天  
皇及東宮聖王大命受賜、而歳次、丁卯年仕奉。

「時」「子」が同時に韻字として用いられている『詩経』の実例がある。それに準じて、「時……子」あたりからリズムが感じられる。「治」「賜」「子」が同時に韻字として用いられている杜牧「感懷詩」の実例もある。それに準じて、少なくとも「……勞賜……太子」あたりにもリズム感が認められる。そうした止摂感覚に基づいて「池」「時」「而」「賜我」「賜・造」「而」を読み上げると、同じく句頭に來ることが分かる。また、「勞賜」「太子」「受賜」は同じく句尾に來ることが看取できる。要するに、止摂の九銘字（池、邊……勞賜、時……太子、而……二賜我……）……賜・造……受賜、而……）は文章の区切り目の首尾をはつきりと示す役割を果たしているわけである。「韻律声調を尊重した文章を「漢文」と名付ける<sup>164</sup>という定義を想起すれば、ぜひとも純漢文体で読みたいという作文姿勢が読み取れるのではあるまいか。

なお、「銘」の押韻の作法についていえば、非定型がややもすると無韻のものであると見做されてしまいがちである。しかし、馬銀琴『兩周詩史』<sup>165</sup>に掲げられている紀元前の金文の韻語を見ると、「韻、散相間的語体」（韻文と散文が交互になった語体）というやり方があり、たとえば大孟鼎の「嗣文乍邦、闢厥蹙、匍有四方」（文を嗣ぎて邦を作り、その徳を闢き、四方を撫有せり）<sup>166</sup>の場合、「邦……方」式の押韻法が認められる。ゆえに、非定型の本銘に韻字が埋められているのは、中国古代金文を受容した結果ではないかと思われる。

押韻の状況を仔細に検討すると、頭韻と脚韻が奏で出す交響性を見過ごせまい。冒頭の「池……賜」、二句目の「時……子」というふうを意識的に読み上げていけば、頭・脚兩韻を踏んでいる音楽性に気付かざるを得ないのである。

非定型の先例を挙げる場合、『老子』の一節「故強良（梁）者、不得其死。我將以爲學父」（故に、強梁なる者は、其の死を得ず。我將に以て學父爲らんとす）<sup>167</sup>が想起される。そのうち、「故……父」が「首尾韻」<sup>168</sup>を成している、と指摘される通りである。漢字圏内にいる執筆者は純漢文を活かしていたため、漢籍固有の韻律感覚を最大限に追求しようとして原稿作成に着手したのではないかと思われる。

検討してきたように、冒頭漢字の「池」に因んだ止摂の頻用と、それと交響すべく頭韻・脚韻が繰り返されるリズム、という二大構造をあぶり出すことができた。このような観点で銘文を検討した研究は皆無ではないだろうか。上代金石文の文体をめぐる判断基準は、込み入った日本語史の問題と絡んでいるが、この考察結果をもつてすれば、「ですから、中国人には、読めません。日本人に向けて日本語の文章を書いているのです」<sup>169</sup>という意見に、大陸の中国人ならぬ台湾人の筆者の目からすれば、もはや従えなくなるのは、贅言を費やすまでもない。かえって、純漢文体説を改めて支持すべきではないだろうか。

以上の議論を踏まえて、次のような訓釈の試案を纏めることがで

きた。

池辺大宮治天下天皇大御身みづかみら勞賜せり。時は歳次丙午年、大王天皇と太子を召し、而して「我が大御病に太平を賜へ、坐せんと欲すが故なり。將に寺・薬師像を造らんとす。仕奉の詔を作れ！」と誓願せり。然るに、当まにその時崩じぬ。賜ひ・造り堪へざる者は、小治田大宮治天下大王天皇及び東宮聖王ら大命をすでに受賜せしからには、而して歳次丁卯年に仕奉せり。

#### 四 本銘の成立年代と執筆者

「成立時期に問題のある法隆寺金堂薬師如来像光背銘」<sup>17)</sup>については、諸説があつてまだ定説が得られていない。銘文の一節に「丁卯年」があるため、従来「推古天皇十五（西暦六〇七）年であるとする点については、『古京遺文』をはじめとして、何人もこれに疑問を持たなかつた」<sup>17)</sup>とされている。ところが、福山敏男「法隆寺の金石文に関する二、三の問題」<sup>17)</sup>を皮切りに新説が次々と唱えられている。

福山は「天皇」という用語に着目して、「天智天皇五年のもの」と推定される野中寺藏弥勒像の台座銘に「中宮天皇」とある」（傍点原著者）点を重視し、本銘は「推古朝よりも降つた時代に書かれた

と見る方が穏当ではあるまいか」という見解を示している。そのうえ、具体的に「この銘文は恐らく天武朝の後半以降、天平以前に於いて坂田寺の縁起を模して法隆寺で作られたものであるらしい」と推定している。したがつて、六八〇〜七二九年がその成立期間だと言ひ換えられる。

ところが、根拠として利用される、六六七年に成立したといわれる野中寺藏弥勒像に、近年疑義が差し挟まれている。東野治之「野中寺弥勒像台座銘の再検討」<sup>18)</sup>によつて、「銘文が新たに撰文されたとする、その時期は野中寺像が、学界や世間に知られるようになった大正七年（一九一八）に比較的近い時点とならざるをえない」とする新説が提起されたからである。福山説の物証そのものの信憑性が弱められてしまつたとはいへ、「天皇」号採用の観点から、福山説を補強する論考が現れた。渡辺茂「古代君主の称号に関する二・三の試論」<sup>19)</sup>は、『旧唐書』の一節「皇帝稱天皇，皇后稱天后」（皇帝、天皇と称し、皇后、天后と称す）に着眼して、「中国において、政治上の君主に「天皇」号を用いたのは唐の高宗の上元元年（六七四）で」「天武天皇の崩後において、天武の偉業をしのぶあまり、これまでの「帝」号にかえて、当時唐で呼称されはじめた「天皇」号を以て尊称するようになったのは、持統天皇ではなかつたらうか」と推測している。また、東野治之によると、「天皇号の採用は六七五年以後と考えるのが妥当である」<sup>18)</sup>という分析もある。要する

に、中国の天皇号が日本に伝わってきた時潮に依じて、天武―持統の叔父―姪の関係で、かつ夫婦の統治下にそれを導入した七世紀後半以降、本銘の執筆者が六―七世紀の日本「大王」を描写する際に、一斉に後世の「天皇」号に書き換える経緯があった、と整理することができる。

それに対して、小谷博泰<sup>17)</sup>は福山説の「あやふやな根拠をまことらしく並べたてることによって、あらかじめ設定され、ないしは予見された結論へと強引に持ち込もうとするかのような論理の展開には、当惑を覚えざるを得ない」と非難する。その手法への批判を経て、本銘は「推古朝頃のものであった可能性は高い」と結論付けている。

一方、大山誠一「『聖徳太子』研究の再検討(上)」<sup>17)</sup>は「結論として、銘文の成立時期は、上限が天皇号を採用した持統朝、下限は『法隆寺資財帳』に見えるから天平十九年ということになる」という修正案を出している。持統女帝の在位は六八六―六九七年だから、六八六―七四七年と言い換えられる。

代表的な諸説を検討してみたが、率先して「天皇」号を指標にして掘り下げた福山説の研究手法が切り拓いた先見性に敬服せざるをえない。ただ七世紀後半以降の成立とする観点には早過ぎる恐れがあり、まだ精確さを欠いていることも否めまい。用字状況を検討する際に、個別の二字熟語は重要ではあるが、構造的な修辭法の視点こそ、かえってより有効なのではないだろうか。以下、漢詩文の二

大修辭格を通じて、従来全然顧みられなかった本銘が紡ぎ出した言葉の綾の一端を究明してみよう。

本銘の図版に基づいて文字の分布状況を検討する研究史のなかで、逸早く示唆を与えたのが藪田嘉一郎『日本上代金石叢考』<sup>18)</sup>であろう。

「五行。第一行十六字。第二行と第四行は行に十九字。第三行と第五行は行に十八字」と述べられているからである。その方向を深化させたのが、小松英雄の二大論考である。小松「法隆寺金堂葉師仏造像銘札記」<sup>18)</sup>は、新たに計算を行ったところ、「各行一八字に均分すれば格子状の配列になる」はずだが、「均一的配分に優先するならんかの原理があつたに相違ない」と想定している。その後、小松英雄『日本語書記史原論』<sup>18)</sup>は、「第二行以下は、交互に十九字／十八字になつてゐるから、明らかに計算された配分である」と明快に指摘している。そして、「綿密な計算のもとに総字数が決定され、また、各行の字数も慎重に再配分された」とともに、「文字の大きさが語句の重みに比例している」という到達点を見せている。

一行の総字数から切口を発見し、シンプルとはいへ興味深い結論に漕ぎ着けた小松の手法は参考にするべきである。しかし、やや視点を換えて全体的な文字の出現頻度に即して把握して見る必要がある。ここで統計し直したところ、一回しか用いられない文字を除けば、下表の通りとなる。

表2 用字ランキング

順位	銘文	頻度
1	大	7
2	天	5
3	賜	4
4	宮	3
4	治	3
4	皇	3
4	王	3
5	下	2
5	御	2
5	時	2
5	歳	2
5	次	2
5	年	2
5	太	2
5	而	2
5	造	2
5	仕	2
5	奉	2

本銘の最後の一字「奉」について、小松は「先行する各行の末尾の文字「歳」「大」「然」「天」と、ほぼ水平に近い位置にあり、余白がない」と指摘している。ところが、図版を下方より仔細に観察すると、二行目の「大」と四行目の「天」だけはほぼ同じ余白を残しており、一行の字数が多い割に縮まり方が目立っている。そのうえ、本銘の「天」や「大」が左に傾く特徴があります<sup>(183)</sup>（傍点原著者）という書き癖も認められる。異なる字数五十八字のうち、この二字は一、二位を争う、いかなれば執筆者の愛字意識を言外に滲ませるレイアウトのわざが看取できる。かりに機械的に各行十八の格子状に並べ直せば、行末に来るべきなのは丙・御・當・天・奉となっており、愛字の所在が見えにくくなってしまふ。鐫刻バージョンの行が長かったり短かったり設定されたのは、ゆえなしとしない。

次に気になるのは、一般的に作文は同語反復を避けるべきだとされていているものを、本銘の「大」「天」「天」に限っていえば、どうしてあえて十二回ほど繰り返されているのだろうか。最上位となった二字だけが、何らかの理由で特権的に書き込まれたように思われる。それを解明するために、王維「送梓州李使君」（梓州の李使君を送る）の前半に現れた修辭法を通じて考察しよう。

萬壑樹參天，千山響杜鵑。山中一夜雨，樹杪百重泉。（万壑樹 天に参わり／千山 杜鵑響く／山中 一夜の雨／樹杪〔筆者訂正〕びよう）百重の泉<sup>(184)</sup>

日本の注釈書を見れば、「山字、樹字を錯綜して用いている」とする目加田誠の評価と、「山二字あるは病なり」として避板法に基づいた積清潭の批判がある。後者に従えば、表2に挙げた十八字はすべて重病にかかってしまふ。そのような初級的な失策を本銘の原作者が演じるはずがないだろう。よって、前者の方向から探究すべきである。

錢鍾書の指摘によると、「ㄱY叉法」(chiasmus)（キアスムス、交錯配列法）にこそ「錯綜流動」の効果があり、『史記』における散文や『玉台新詠』における韻文などとともに、当面の「送梓州李使君」も代表的な実例として数えられている。その極意については、

蔡田明<sup>(188)</sup>によつて詳説されている。即ち、「交錯配列法は文字を『錯綜』させ、行文を『流動』させる」としつつ、「A—B—B—A」という図式で示されている。「送梓州李使君」の「樹——山——山——樹」構造はこの第一特徴に合致しているといえる。それに対して、本銘の一行目を観察すると、「大——天——天——大」が配置されている。明らかに交錯配列法の第一特徴に符合する。同法の第二特徴として「ABA (Chiasm)<sup>(189)</sup>」または「a-x-a<sup>(190)</sup>」という指摘があり、第三特徴として「Chiasmus (ABABA)<sup>(191)</sup>」という説明が知られる。本銘の二行目を吟味すると、「大——天——大——天——大」の並べ方が見える。総じて四回交錯配列法・三回交錯配列法・五回交錯配列法という「錯綜」の諸相が十二回繰り返り広げられているのである。


なお、奈良国立博物館所蔵の長谷寺銅板法華説相図銘<sup>(192)</sup>における「飛鳥清御原大宮治天下天皇」と同じく、本銘も某大宮の号と「治天下天皇」を繰り返している。その選択によつて、例えば第一行の場合、「大↓天↓天」という骨格が確保でき、その後に「大御身」を加えると交錯配列法の第一特徴がより簡単に出来上がったと推測できる。

然らば、そうした構造の意味は何だろうか。まず、『詩経<sup>(193)</sup>』の「鳳皇鳴矣 于彼高岡 梧桐生矣 于彼朝陽 萋萋萋萋 離離喑

喑」(鳳皇鳴く 于に彼の高岡に 梧桐生ず 于に彼の朝陽に 萋萋萋妻たり 離離喑喑たり) についていえば、薛夢得『写作技巧手冊<sup>(194)</sup>』によると、「詩人は交錯配列法を運用しながら構想・考慮している。

『萋萋』を梧桐に近接させ、『離離』を鳳凰と照応させる。このようにして、この詩の構造に『円』の特色を際立たせている」という。

たしかに鳳凰↓梧桐↓萋萋(茂盛の意)↓離離(鳳凰の鳴き声を形容する)というふうになびき出して理解すれば、円の構造が認められる。また、『論語』といった古文を取り上げた王世鈺「Y又法」探究<sup>(195)</sup>によると、「而してABBA式は幾何学の正式な円形にあらずといえども、しかし首尾は呼応し、中間は相連なり、構造は自然にして唐突ならず、即ち円の義を含み、この構造の使用は正に円の追求する意図を実現しているといえる」という指摘もある。そうした言葉レベルのABBAに円構造がある以上、同字で織り成す第一特徴の「ABBA」と第二特徴の「ABA」と第三特徴の「ABABA」にも各々円の構造が認められるべきである。

再び本銘の主旋律となる「大」「天」に焦点を合わせて分析してみよう。江正傑<sup>(196)</sup>によると、甲骨文の「大」は という形になつて



いるが、その頭上に太陽を表す指事の符号(一輪の丸・○)を加えると、 (天) になる、という。○の有無で区別するのである。そして、甲骨文の (天) で刻まれた金石文の一例として、初唐の「総章三年」(六七〇年)<sup>(197)</sup>に成立した碧落碑が想起できる。その



図3 三回交錯配列法



図2 四回交錯配列法



図4 五回交錯配列法

示唆深い○またはを○用いて「大」と「天」との輪をそれぞれ描いてみると下図のようになる。

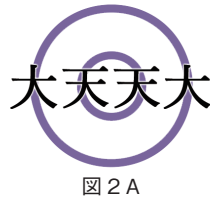


図2A



図3A

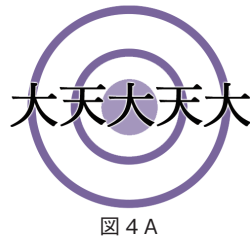


図4A

仮に愛字以外を無視すれば、主旋律が形作っているのは主に三つの圖案である。

どう訓むべきかにとらわれてしまいがちな日本語話者よりも、漢字文化圏内の人々は、同形のところに丸を描き易くなるだろう。図3Aの「天」と図4Aの「大」をともに凹んだ点と見なせば、図3Aから2Aへ、さらに図4Aへと見届けると、漣さざなみが立つように感じられるだろう。逆に、図4Aから図2Aへ、さらに図3Aへと見届けると、渦巻いている躍動感がありそうである。いずれにせよ、図2Aと図4Aに複数の同心円が重なっている。

文字のレベルで渦・漣・同心円が現れるのは、決して孤立しているわけではない。薬師如来の裳懸座に垂れ下がっている衣紋と呼んでいるのではないだろうか。中国仏像の場合、「北魏の金銅仏が纏った着衣の裾が鋭くかつ波状的に翻る容態」と表現されている。また、武则天の顔を象つたという、龍門石窟の盧舍那仏については「二輪一輪の同心円式の衣紋」が報告されている。それに対して、

日本の場合はどうだろうか。法隆寺金堂に即していえば、「六号壁如来像の裳裾も蓮華座の上にそれ自体で生動的な渦文を連続させている」と注視されており、釈迦三尊像本尊へ視線を移しても「大きく波打った衣文は深く刻まれシャープであり」と報告されている。

一方、八九六年の制作の棲霞寺阿弥陀三尊像について「衣文線がつくる同心円状の構図のみが目立ち」という説明がある。大陸の造仏様式が列島に伝わってきた際に、衣紋を水に関するイメージに見立てて作り上げてゆく審美眼が着実に受け継がれているのである。

さて、薬師如来像を観察すると、光背の「蓮華唐草文帯内を波状にうねる蓮茎」や「水波文で、下框および台脚部天板の上面に認められる。四隅に渦巻をおき、四辺に水波の拡がつてゆくさまをあらわす」などの如き意匠が報告されている。それに加えて、入念に左手の下における衣紋を凝視すると楕円の同心円も認められる。したがって、文字と彫刻との間に共鳴関係をなしており、このように、願主である先帝の冒頭文字「池」に基づいて彫刻芸術の共演が立体的に行われていたといえよう。

なお、光背の表面に円と字が同時に描かれている類例として想起できるのは九州の石仏である。例えば、白杵の九軀の阿弥陀に焦点を当てると、「中尊の光背は、大きな舟形光背の中に円光を容れ、舟形光と円光との内部にはそれぞれ朱または墨をもつて円圏を描き、その中に梵字が書かれていたようである」と報告されている。円内

に文字を埋めるようなやり方は、「禪宗で、人の心に本来備わっているさとりを示すために、象徴として描く円。円のなかに文字や記号をかいて、心の働きや、さとりの階程を表わすこともある」概念に該当する。それと異なつて、本銘は同字を目印にして描くべき円に暗示を与えているのみである。

二つ目の修辭法に関しては、何度か抄写しているうちに、筆者はある現象に気が付いた。その文字の相対位置の順序がある法則によつて支配されているということである。仮にAとG及びaとgを付けておこう。

池邊大宮治天下天皇大御身勞賜。時歲次丙午年，召於大王天皇与太子，而誓願：「賜我大御病太平，欲坐故，將造寺、薬師像，作仕奉詔！」

然、當時崩。賜・造不堪者，小治田大宮治天下大王天皇及東宮聖王大命受賜，而歲次丁卯年仕奉。（傍線筆者）

「然」字以前を第一段落と区切り、それ以降を第二段落とすれば、第一段落における七箇所の登場順番が、そのままごとに第二段落において繰り返されている。第一段落における「作仕奉詔」は、ただ口頭命令のレベルにとどまっているのに対して、第二段落における「仕奉」は竣工に達している。先帝が歩んだ道のりを、推古天皇





図5 前波と後波

と聖徳太子は一步も疎かにせず忠実に追隨してゆくという姿勢を遠回しに言っているのである。もし冒頭字の「池」を重視して、如上の文字配列の技巧を波紋と見なせば、AとGは前波となり、aとgは後波となるだろう。

そうした十四箇所の波浪が、衣紋の「波」とともに「池辺」天皇に捧げるモノとして献上されたら、極めて意味深長である。それを支える修辞法を洗い出す際に、宗廷虎（他著）『中国集句史』<sup>207</sup>を参照する必要がある。それによれば、「古人或いは前人の成句を集引する方法を運用して詩篇を書けば集句詩である。この方法は『集句』法である」と定義つけられている。そして、魯哀公の「誄孔子」が集句の最古の作という。ただ見過ごしてはならないのは、伝統的な『集句』とはやや趣を異にした発展である。それは、薨じた魏王曹操のために後漢の献帝が以下のような詔を渙発したことである。それぞれアルファベットを付けてみよう。

誄孔子・旻天不弔。不愍遺老、俾屏余一人以在位。瑩瑩余在疚。嗚呼、哀哉尼父。無自律。<sup>(D)</sup>（旻天弔ます。愍らく一老を遺し、余一人を屏ひて以て位に在らしめず。瑩瑩として余、疚に在り。

嗚呼、哀しいかな尼父。自ら律するところ無し<sup>(208)</sup>

漢献帝の詔・魏太子丕・（前略）天不愍遺老、永保余一人、

早世潛神、哀悼傷切。丕奕世宣明、宜秉文武、紹熙前緒。今使

使持節御史大夫華歆奉策詔授丕丞相印綬、魏王璽紱、領冀州牧

方今外有遺虜、遐夷未賓、旗鼓猶在邊境、干戈不得輟刃、斯乃

播揚洪烈、立功垂名之秋也。豈得脩諒闇之禮、究曾、閔之志

哉？（下略）（魏太子丕・（前略）天一老を遺して、永く余一人

を保るを愍はず、早世神潛せしこと、哀悼傷切なり。丕よ、奕世す

ともここに宣明す、文武を秉つて、前緒を紹ぎ熙むべし。今、持節

たる御史大夫華歆に策詔を奉じさせ、丕に丞相の印綬、魏王の璽紱

を授け、冀州牧を領せしむ。今に方るも外には遺虜有り、遐夷未だ

つきしたがはず、旗鼓猶辺境に在り、干戈刃を輟め得ず、斯れ乃ち

洪烈を播揚し、功を立て名を垂る秋なり。豈に諒闇の礼を脩め、

曾・閔の志を究めんことを得ん哉（下略）<sup>(210)</sup>（傍線筆者）

誄孔子における（A）と（E）という順序が、献帝の（a）と（e）の構文のなかで忠実に取り入れられている。誄を見ると、二字・三字・四字のみならず、僅か一字（D）（E）だけでもよいから献帝によって追跡されているのである。先行テキストを集めて引く場合、いずれも前後の相対的な文字順序を重視するような姿勢を見せている。そのうち、一字を〈集字〉と、二字以上の文字列を

〈集詞〉ないし〈集句〉と定義し直すことができる。

本銘の執筆者が先帝の誓願を述べておいてから、推古女帝らの満願を書き綴る際に〈集〉の技法が取り入れられた可能性が高い。なぜなら、文字数としては図5におけるAとGとaとgという〈集〉

関連の十四字分は、猷帝による詔の十一字分に匹敵する。〈集字〉に即していえば、大、賜、年という三箇所に現れているが、猷帝の

二箇所（在、哉）を更に強化した結果であろう。したがって、〈集字〉の技巧を抜きにしては本銘の成立は考えられない。いざ天皇の崩御と次の世代がどのように先帝を偲ぶのかという前後関係の骨組みを纏める際に、先行した死者（素王とされる孔子、魏王）のための散文に用いられた修辭技巧を甦らせたものと推断できる。

本銘の執筆者を見極めるためには、管見によると『万葉集』巻二を重視すべきである。岡田喜久男の論文を読むと、次の二首が注目に値する。

1 4 1	磐白乃	浜松之枝乎	引結	真幸有者	亦還見武
1 4 3	磐代乃	崖之松枝	將結	人者反而	復將見鴨

（圈点原著者）

岡田によれば、「圈点を付した部分が、あきらかに踏まえた歌い方になっている。後人追和の歌が前歌に縛られるのは当然であるに

しても、これは明かに似せて作られたものである」（傍点原著者）という。しかし、言葉ではなく、もう少し漢字そのものの絶対的および相対的な位置関係を重視したい。アルファベットを付け直す、以下の通りになるだろう。

有間皇子自傷結松枝歌

1 4 1	磐白乃	濱松之枝乎	引結	真幸有者	亦還見武
-------	-----	-------	----	------	------

の 浜松が枝を ひき結び ま幸くあらば またかへり見む

長忌寸意吉麻呂見結松哀咽歌

1 4 3	磐代乃	崖之松枝	將結	人者反而	復將見鴨
-------	-----	------	----	------	------

崖の松が枝 結びけむ 人はかへりて また見けむかも

1 4 1 番歌におけるAとGの順序が1 4 3 番歌のaとgという順序で誤りがなく踏襲されている。題詞からすれば、落命した有間皇子のために、意吉麻呂がわざわざ事件が発生した遺跡を訪れて心を痛めていたことが分かる。脱稿する前に、漢文学の一つの伝統として、死王のために作った哀悼の文類に〈集字〉が用いられている点で意識にのぼった場合、作者の脳裏にその技巧を七箇所へと遍在させる方針が固められたのではないかと推測できる。

本銘の執筆者は、後漢の皇帝が残した〈集〉の詔書に詳しい人物に疑いない。原稿作成のために依頼された人物として、まず「漢の

帝室の後裔とする「東漢」(ルビは引用者)氏の一支族である「長氏」<sup>214</sup>という家系から出た長意吉麻呂ではないかと考えられる。その理由は以下の二点にある。

①〈集字〉の技法に長けていること。前述の通り、皇子に捧げるべく七箇所〈集字〉したという特徴的な修辞法を導入した。のみならず、『万葉集』3827番歌「一二之目 耳不有 五六三 四佐倍有来 雙六乃佐叡」(一二の目 のみにはあらず 五六三 四さへありけり 双六の采)を見ても、「有↓六↓佐」の三字が繰り返されてる。一首内部における前後相互の〈集字〉関係も認められる。

②交錯配列法に堪能なこと。『万葉集』57番歌「引馬野尔 仁保布榛原 入乱 衣尔保波勢 多鼻能知師尔」(引馬野に にはふ榛原 入り乱ひ 衣にははせ 旅のしるしに)を見ると、五回交錯配列法が認められる。『万葉集』238番歌「大宮之 内二手所聞 網引為跡 網子調流 海人之呼聲」(大宮の 内まで聞こゆ 網引きすと 網子ととのふる 海人の呼び声)を眺めても、四回交錯配列法が観取できる。

〈集字〉と交錯配列法を兼有するという条件で調べた結果、意吉麻呂が浮上してきた。換言すれば、同様な執筆方法が認められるからには、本銘は意吉麻呂による意匠の結晶であろう。238番歌が六九九年、143番歌が七〇一年、57番歌が七〇二年に製作した<sup>215</sup>というわけだから、二大修辞法が相まって完全に成熟したのは、

七〇二年以降になるだろう。なお、彼は六四二年誕生であり、七一年までは存命中と推測されている。したがって、本銘の成立の幅は七〇二〜七一年の間に狭まるのではないかと推定できる。

図2の二箇所と図3の二箇所と図4の三箇所および図5の十四箇所は、すべて「池」に因んで演出された同心円・渦・波などの連続である。合計すると全部で二十一箇所となる。しかし、これは無意味な数字ではあるまい。そもそも本銘には、発願年が「丙午」であり、完成年が「丁卯」とある。その期間について、「二十年前」<sup>217</sup>または「経廿二年」<sup>218</sup>と認識するよりも、「崩後二十一年」<sup>219</sup>という精確な数え方に従うべきである。二十一年ほど長引いた理由については、「二十一年忌」<sup>220</sup>に関連付けて造営されたのだろうか。あるいは、西田長男「日本書紀の仏教伝来の記事」<sup>221</sup>によると、「用明天皇紀、二年の条の崇仏・排仏二派の拮抗の記事が歴史的事実であつたのをいふものであるまいか。即ち当時にあつては排仏派の勢力未だ強く造寺・造仏の挙の容易に行はれ難かつたことを意味するものと考へられないであらうか」という推測がある。少なくとも仏像の造立が崇仏派の最終的な勝利を取めた段階に、二十一年と緊密に呼応するようには、本銘の執筆者が字配りのレベルでちょうど二十一箇所の伏線を敷くべく、心血を注いでいたと見るべきだろう。

五 おわりに

以上の議論を踏まえて、『日本国見在書目録』所収の漢籍や漢訳  
 仏典・金石文・漢簡などから問題句の用例を拾ってみた。出所の年  
 代を付け加えて、次のように一覧表に纏めた。

表 3 用例の年代別一覧

問題の漢字列	漢籍の用例 『日本国見在書目録』所 収書に実例又は類例(括 弧)あり	それ以外の書物に実例又 は類例(括弧)あり
(1) 大御	6世紀:大御伯、大御正	紀元前:大御獸、10世紀: 大御與など
(2) 勞賜	3世紀:勞賜	漢代:勞賜、13世紀:勞 賜
(3) 誓願賜我		(5世紀:誓願:“願我~”、 願賜我身)
(4) 欲坐故		5世紀:欲坐故
(5) 將造寺藥師像作仕奉詔	(7世紀:矯作禪讓之詔)	7世紀:造藥師像
(6) 仕奉	(4世紀:事奉)	唐代:仕奉 (5世紀:奉事。7世紀: 奉仕)
(7) 當時崩賜造不堪者	6世紀:有必不堪者七	(宋代:當時湯既崩) (16世紀:造作不完、不 堪并被盜者。17世紀:造 作不堪者)
(8) 大命受賜	紀元前:大命  (7世紀:受賜之命)	(漢代:忽受賜口帛絮)

「故」という「仏教漢文」<sup>222</sup>の部分があつても、基本的に正格漢文  
 の性格が浮上した。筆者なりに訓釈の試案を作成したが、大方の叱  
 正を仰ぐ次第である。

次に、本銘において止撰の韻字がややもすると句首と句尾に多く  
 現れていることを突き止めた。冒頭の「池」に繋がりを持つ韻字を  
 多用する傾向と、同一センテンスにおける首尾の二字がともに連続  
 的に韻を踏んでいることも明らかにした。この補助線を通じて、  
 正格漢文説をいよいよ復権させないわけにはいかない、という結論  
 に到達した。

最後に、二つの修辭格からアプローチした。一つ目は、「大」  
 「天」という二字が執筆者の愛字であることを発見した。その十二  
 回ほど繰り返している主旋律は、唐詩の修辭法を通して検討した。  
 本銘第一行では、王維の名詩の A B B A という交錯配列法の構造  
 が取り入れられている。また、第二行では A B A という交錯配列  
 法が強化されている。更に掉尾の二行でも A B A B A 交錯配列法  
 が深化されている。そうした十二回の錯綜は、交錯配列法に基づい  
 て発展された結果であることは疑いの余地がない。二つ目は、前半  
 の「大宮治天下」「天皇」「大」「賜」「歳次」「年」「仕奉」の七箇所  
 が後半でそのまま繰り返されているという現象に気付いた。魯哀公  
 の「誅孔子」という「集句」の濫觴<sup>らんしょう</sup>作を踏まえて創作された後漢  
 の献帝の詔を検討したところ、原作の字配りの順番を追いかけるよ

うな（集句）とともに（集字）という技巧も用いられている。「薬師銘がある意図のもとに撰文され、追刻された後世の造作である」<sup>(23)</sup>とするならば、追刻において（集）の修辞法と交錯配列法を自在に運用できる長忌寸意吉麻呂がその任に堪える宮廷歌人として撰文を依頼されたに違いない。そうした想定に差し支えがなければ、本銘は八世紀初期に脱稿したものと考えられる。要するに、駆使されていた修辞法を重視すれば、福山説を下方修正せざるをえないのである。

以上、字義・字音・修辭という三つの側面から総合的に検証してみると、本銘は八世紀第一四半期にほぼ純漢文体で執筆されたものであることが改めて確かめられる。

後注…日本の読者を想定して、本論を執筆した。そのため、できるだけ日本通用の漢字で示した。ただし、原文尊重主義を貫く必要もある。したがって、用例を引用する際に、「」をつけたいえ、繁体字で原文を示し、日本通用の漢字で読み下し文を示した。論点を引用する際には、すべて日本通用の漢字を使い、かなは歴史的仮名遣いで通した。また、返り点の代わりに、読み下し文を添えた。なお、特に重要なところに限ってルビを付した。本稿は真理大学「外国語文教学与跨文化研究」国際学術シンポジウム（二〇一六年五月七日）と大葉大学応用日語学系学術研究会（二〇一七年四月二十九日）での口頭発表、並びに国文学研究資料館「第40回国際日本文学研究集会」（二〇一六年十一月二十日）と輔仁大学日本文学系暨台湾日本文学学会国際学術研究会「日本文学研究与社会との連携」（二〇一六年十二月十七日）で

のポスター発表を補訂したものである。また台湾行政院科技部補助專題研究計畫 (MOST105-2410-H-130-037-) による研究成果の一部でもある。

注

- (1) 国指定文化財等データベース ([https://kunsichonkango.jp/bs/index\\_pchmt/](https://kunsichonkango.jp/bs/index_pchmt/))。二〇一八年六月二十五日現在。
- (2) 小酒井儀三「法隆寺金堂所在銘文私攷」〔「夢殿」一九三五年六月、一三三頁〕。
- (3) 奈良国立文化財研究所飛鳥資料館（編）『飛鳥・白鳳の在銘金銅仏』（一九七九、京都…同朋舎、四一〜四八頁）。
- (4) 三上参次（他著）『日本文学史・上』（二八九〇、東京…金港堂、六五頁）。
- (5) 三上参次（他著）『刪定日本文学史』（一九〇二、東京…金港堂、五頁）。
- (6) 武島又次郎（述）『日本文学史』（一九〇七、東京…早稲田大学出版部、三八頁）。
- (7) 白川静『漢字百話』（二〇〇二、東京…中央公論新社、二四五・三三二頁）。
- (8) 萩野由之『日本文学史』（一九一五、東京…修学堂、一一頁）。
- (9) 有精堂編集部（編）『時代別日本文学史事典 上代編』（一九八七、東京…有精堂、一五七頁）所収。
- (10) 注9所収、一六二〜三頁。
- (11) 中西進（編）『日本文学新史 古代Ⅰ』（一九九〇、東京…至文堂、二八一頁）所収。なお、中西進（編）『日本文学新史 古代Ⅰ』（『国文学解釈と鑑賞 別冊』一九八五年十月、一六四頁）という初出形態に従って誤りを訂正した。
- (12) 注9所収、四九五頁。

- (13) 「朝日新聞」二〇一〇年十一月二日。記者成川彩「金石文や木簡読み解き 伝えるメッセンジャー 紫綬褒章奈良大教授・東野治之さん」。
- (14) 石田尚豊(編)『聖徳太子事典』(一九九七、東京：柏書房、四八四頁)所収「聖徳太子関係銘文史料」。
- (15) 築島裕『国語学要説』(一九五九、東京：創元社、一三三頁)。
- (16) 『国風暗黒時代の文学 上——序論としての上代文学』(一九六八、東京：塙書房、七四頁)。小川伸之「法隆寺金堂本尊について」(『史学』一九七〇年五月、一〇七頁)にも、「一見、その文体などはかなり異った印象を受けるけれども、なかなか立派な出来ばえである」とある。
- (17) 西宮一民『日本上代の文章と表記』(一九七〇、東京：風間書房、二三頁)に「和文体……日本語でしか読めない文体」という定義がある。
- (18) 「語順・敬語・助辞の三方面において和臭が見られる和化漢文体」という定義(徳光久也「漢字専用時代の文体——上代日本文学史の研究から」(『文学論藻』一九六〇年六月、三頁))も知られる。
- (19) 春日政治『仮名発達史序説』(一九三三、東京：岩波書店、四七・一〇頁)。
- (20) 和田利彦(編)『上代日本文学講座 第三卷 特殊研究篇(下)』(一九三四、東京：春陽堂、一三二頁)所収。
- (21) 一九六四、東京：南雲堂桜楓社、一一八〜一九頁。
- (22) 児玉幸多(編)『図説日本文化史大系 第二卷 飛鳥時代』(一九五七、東京：小学館、二二九頁)所収。
- (23) 注22。
- (24) 小島憲之『上代日本文学与中国文学 上——出典論を中心とする比較文学的考察』(一九六二、東京：塙書房、二二九頁)。
- (25) 小島憲之(他参加)『座談会日本の歴史(三)『古代国家の成立』をめぐって(上)』(『日本歴史』一九六六年八月、一一頁)。
- (26) 岡田正之『近江奈良朝の漢文学』(一九四六、奈良：養徳社、三三三頁)。
- (27) 乾善彦「書評・小谷博泰著『木簡・金石文と記紀の研究』」(『万葉』二〇〇七年十二月、四八頁)。
- (28) 京都帝国大学文学部史学科(編)『紀元二千六百年記念史学論文集』(一九四一、京都：内外出版印刷、二二六・二二七頁)所収「法隆寺金堂薬師如来像管見」。
- (29) 山口佳紀(編)『講座日本語と日本語教育 五 日本語の文法・文体(下)』(一九八九、東京：明治書院、八頁)所収。
- (30) 高岡市万葉歴史館(編)『聖武天皇の時代』(二〇一三、高岡：高岡市民文化振興事業団高岡市万葉歴史館、一三三頁)所収「聖武天皇の時代にみる文章の特色——文体の面から」。
- (31) 平川南(編)『古代日本の文字世界』(二〇〇〇、東京：大修館、一三〇頁)所収。
- (32) 皮明麻『武漢史稿』(一九九二、北京：中国文史、二二頁)。
- (33) 北周・庾信(撰)清・倪璠(注)許逸民(校点)『庾子山集注』(一九八〇、北京：中華書局、七九八頁)。
- (34) 龔延明『中国歴代職官別名大辞典』(二〇〇六、上海：上海辞書、五二頁)。
- (35) 小長谷恵吉『日本国見在書目録解説稿』(一九三六、国立……にたち本の会、二〇頁)。
- (36) 黄永年(編)『二十四史全訳 旧唐書』(二〇〇四、上海：漢語大詞典、五一頁)。
- (37) 宋・李昉(他奉勅撰)『太平御覽』(景印文淵閣四庫全書八九四、一九八六、台北：台湾商務、一五九頁)。
- (38) 宋・洪興祖(撰)白化文(他点校)『楚辭補注』(一九八三、北京：中華書局、二七三頁)。
- (39) 黄永年(編)『二十四史全訳 新唐書』(二〇〇四、上海：漢語大詞典、三八頁)原文…『皇帝所乘馬車』。
- (40) 宋・李昉(他奉勅撰)清・阮元(校)『太平御覽』(二八一八、歙：鮑崇城、一〇九卷、九b頁)。



- (41) 鄭松炎『六朝怪談 另類解読《幽明録》』(二〇一二、北京・中央広播電視大学出版社、五六頁)原文・「唐、宋類書引用古籍時往往都有刪節」。
- (42) 吉野政治「語にあらわれた発想の相違による和習——上代における「御」という字の敬語接頭辞用法について」(『同志社国文学』一九八〇年一月、六二頁)。
- (43) 柏樺(編)『慶祝王鍾翰教授八十五暨韋慶遠教授七十華誕學術論文合集』(一九九九、合肥・黄山書社、五九四頁)所収周潤年「歴代噶瑪巴活仏与中央政府的關係」。
- (44) 中華書局(編)『清実録第九冊高宗純皇帝実録(一)』(一九八五、北京・中華書局、一八四頁)。
- (45) 宋・楊万里『楊万里詩文集 上』(二〇〇六、南昌・江西人民、六〇四頁)。
- (46) 清・廖志灝(撰)『燕日堂録』(四庫禁燬書叢刊集部一三三、二〇〇〇、北京・北京出版社、一一二頁)所収。
- (47) 小松英雄「法隆寺金堂薬師仏造像銘札記」(『愛文』一九九三年一月、三頁)。
- (48) 犬飼隆の主張、注31、一三〇～一頁。
- (49) 諸橋轍次(他著)『広漢和辞典 上巻』(一九八一、東京・大修館、三九五頁)。
- (50) 中国社会科学院考古研究所(編)『居延漢簡甲乙編下』(一九八〇、北京・中華書局、一六頁)。
- (51) 馬飛海(編)『中華錢幣論叢』(一九九六、上海・上海書店、三〇頁)原文・「我們看到賞、賜、勞三種用錢方式的性質基本相近、有了功勞或苦勞、就会有賞賜、特別「勞賜」二字連用、很能說明問題」。
- (52) 曹海東(注)『新訳曹子建集』(二〇〇三、台北・三民、二七八～九頁)『魏曹植集』は前掲『日本国見在書目録』(注35、二〇頁)に載録されている。
- (53) 許嘉璐(編)『二十四史全訳 三国志』(二〇〇四、上海・漢語大詞典、五四八頁)。
- (54) 和田清(他編訳)『魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝』(一九五一、東京・岩波書店、五〇頁)。
- (55) 一九八七、東京・雄山閣、四九四頁。
- (56) 李修生(編)『二十四史全訳 元史』(二〇〇四、上海・漢語大詞典、二八三～二頁)。
- (57) 白川静『字通』(一九九六、東京・平凡社、八六七頁)。
- (58) 松村明『国語史概説』(一九七二、東京・秀英、六八頁)。
- (59) 緒方惟精『日本漢文学史講義』(一九六一、東京・評論社、一六頁)。
- (60) 寇才質(撰)『道德真經四子古道集解』(無求備齋老子集成初編三九、一九六五、台北・芸文、五b頁)。
- (61) 聖普『聖普鈔』(高楠順次郎(他編)『聖徳太子御伝叢書』(一九四二、東京・金尾文淵堂、四六〇頁)所収)。
- (62) 小松英雄『日本語書記史原論』(一九九八、東京・笠間書院、一三二頁)。
- (63) 青木和夫(他校注)『続日本紀 一』(一九八九、東京・岩波書店、六二頁)。
- (64) 浅野清(他著)『奈良の寺 法隆寺 一』(一九七九、東京・岩波書店、四頁)所収秋山光和「玉虫厨子・橘夫人厨子の絵画」。
- (65) 大蔵経刊行会(編)『大正新修大蔵経 第十六冊 経集部三』(一九八三修訂版、台北・新文豊、三五六頁)所収。
- (66) 一八八九、東京・法苑珠林出版社、二〇b頁。
- (67) 注65所収、三五七頁。
- (68) 「法隆寺金堂薬師・釈迦像光背の銘文について」(『仏教芸術』一九五〇年五月、七〇～七一頁)。
- (69) 「本邦上代仏教の一形態——法隆寺金堂薬師仏像銘文偽作説批判」(『龍谷大学論集』一九四九年十二月、六〇頁)。
- (70) 上代文献を読む会(編)『古京遺文注釈』(一九八九、東京・桜楓社、一八頁)。
- (71) 乾善彦「古代造仏銘考」(『国語と国文学』二〇〇一年十一月、二一九頁)。

- (72) 大日本統藏經第一輯第四十九套第五冊、一九〇八、京都・藏經書院、三九四a頁所収。
- (73) 王繼紅『基於梵漢對勘的阿毘達磨俱舍論語法研究』(二〇一四、上海・中西書局、一八三頁) 原文:「梵語中的名詞 "目的" 意為 "目的", 以 "目的" 結尾的不變狀複合詞常常表示動作行為的目的。這種語法意義在漢譯本中是由 "為……故" 或 "欲……故" 結構來對訳的。」
- (74) 二〇一四、北京・宗教文化、一五七頁。ちなみに、七三六年の文書に「大智度論一百卷」(東京帝国大学文学部史料編纂掛(編)『大日本古文书七』(一九〇七、東京・東京帝国大学文学部史料編纂掛、八五頁)が記録されているため、上代人にとって馴染みの漢訳仏典の一つである。
- (75) 国民文庫刊行会(編)『国訳大藏經 論部 第一卷』(一九二七再版、東京・国民文庫刊行会、二八三頁) 所収。
- (76) 小島憲之(他校注・訳)『日本書紀 二』(一九九六、東京・小学館、五〇四〜五頁)。
- (77) 二〇〇二、香港・商務印書館、六一・六四頁。原文:「敦煌尊像画中、如果從諸仏繪製的数量上看、除千仏外、单体像最多的是東方淨琉璃世界的教主藥師琉璃如来、即常説的藥師仏。」
- (78) 会津八一『法隆寺・法起寺・法輪寺建立年代の研究 一』(一九三三、東京・東洋文庫、一八六頁)。
- (79) 注78、二二六頁。
- (80) 長谷川誠『法隆寺金堂釈迦三尊像の莊嚴意匠について』(駒沢女子大学研究紀要)一九九四年十月、八六頁。
- (81) 浅野清(他著)『奈良の寺 法隆寺 一』(一九七九、東京・岩波書店、六頁) 所収 柳澤孝「金堂の壁画」。
- (82) 注31所収、一二八頁。
- (83) 二〇〇五、東京・笠間書院、一一七〜八頁。
- (84) 西條勉(編)『書くことの文学』(二〇〇一、東京・笠間書院、四四頁)
- (85) 唐・釈神会(著) 胡適(校)『神会和尚遺集』(一九六八、台北・胡適紀念館、二六一〜二頁) 所収「菩提達磨南宗定是非論」。
- (86) 水野清一(他著)『龍門石窟の研究・河南洛陽』(一九四一、東京・座右宝刊行会、二六四頁)。
- (87) 注86、二六五頁。
- (88) 注21、一一八頁。
- (89) 『呉稚暉全集卷十日記書信筆記 二』(二〇一三、北京・九州、二四頁)。
- (90) 注35、八頁。
- (91) 許嘉璐(編)『二十四史全訳 晋書』(二〇〇四、上海・漢語大詞典、一三三八頁)。
- (92) 二〇一三、北京・現代、一六六頁。
- (93) 大藏經刊行会(編)『大正新修大藏經 第五十冊 史伝部 二』(一九八三修訂版、台北・新文豊、一一〇〜一頁) 所収。原文:「於佛法中已得信心」「王遇病知已必亡涕泣不樂」「正欲願我將來生處心得自在速成聖果」「便作詔書以齒印付與輔相羅提龜提」「於是氣絕遂使命終」。
- (94) 東京大学史料編纂所(編)『大日本古文书編年之二十四(補遺一)』(一九七〇、東京・東京大学出版会、五三三頁)。
- (95) 注70、一六五頁。
- (96) 青木和夫(他校注)『続日本紀 三』(一九九二、東京・岩波書店、六四〜六五頁)。
- (97) 「香椎瀉」一九七五年十月、七頁。
- (98) 二〇一三、北京・北京大學出版社、五九三頁。
- (99) 「上智大学国文学科紀要」二〇一五年三月、一四六頁。
- (100) 清・宗仰上人(編)『頻伽大藏經 第一二五冊』(二〇〇〇、北京・九州圖書、五四六頁) 所収。なお、元興寺の律師が九一四年に提出した章疏目錄のなかに、智雲(述)『法華文句私志記十五卷』(東京帝国大学文学部史

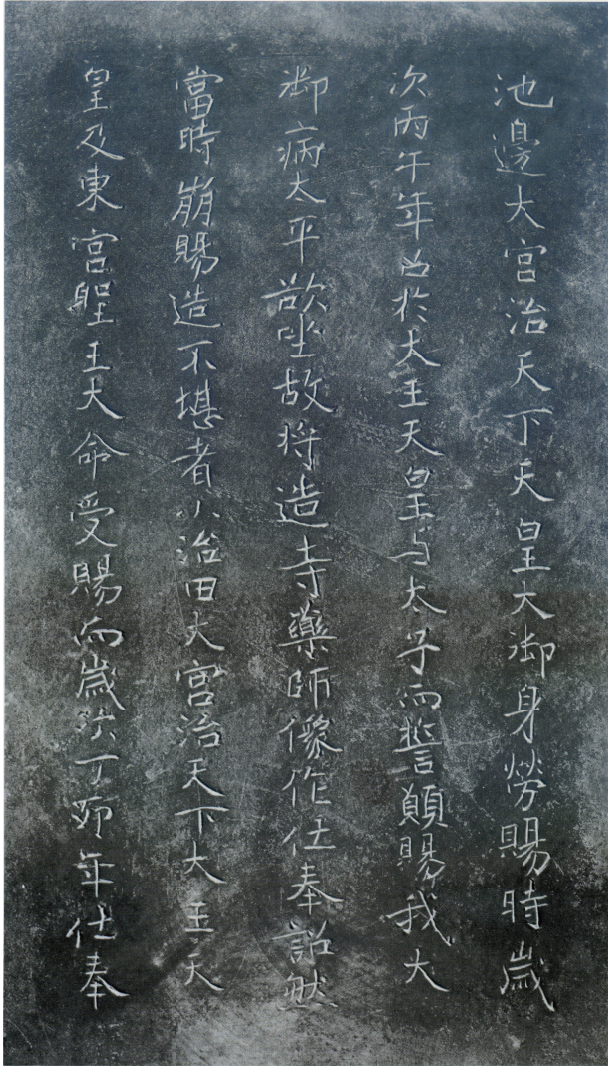


- 料編纂掛(編)『大日本史料第一編之四』(一九二六、東京:東京帝国大学文学部史料編纂掛、六六一頁)が挙げられている。
- (101) 「創造週報」一九三三年六月二十三日、一頁。
- (102) 郁達夫『中国人的出路』(二〇一三、西安:陝西人民、二二頁)。
- (103) 狩谷望之(編)『古京遺文』(一九九三、東京:随筆集誌、七頁)。
- (104) 羅竹風(編)『漢語大詞典第一卷』(一九九〇、上海:漢語大詞典、一三一—四頁)。
- (105) 注99、一四九頁。
- (106) 注35、一〇頁。
- (107) 石川忠久『詩経下』(二〇〇〇、東京:明治書院、一一二頁)。
- (108) 漢・毛公(伝)唐・孔穎達(他正義)周何(分段標点)『毛詩正義』(二〇〇一、台北:新文豐、一六〇八頁)。
- (109) 周盈科(編)『通假字手冊』(一九八八、南昌:江西教育、三三三頁)。
- (110) 注99、一五五—六頁。
- (111) 大藏経刊行会(編)『大正新修大藏経第十二冊 宝積部下 涅槃部全』(一九八三修訂版、台北:新文豐、三四二頁)所収。
- (112) 大藏経刊行会(編)『大正新修大藏経第三十七冊 經疏部五』(一九八三修訂版、台北:新文豐、三二六頁)所収。
- (113) 大藏経刊行会(編)『大正新修大藏経第四十五冊 諸宗部二』(一九八三修訂版、台北:新文豐、三七一頁)所収。
- (114) 東京帝国大学文学部史料編纂掛(編)『大日本古文书 卷之十七』(一九二七、東京:東京帝国大学文学部史料編纂掛、一三八頁)。
- (115) 国史大辞典編纂委員会(編)『国史大辞典 第九卷』(一九八八、東京:吉川弘文館、九〇八—九〇九頁)。
- (116) 潘重規『敦煌变文集新書』(一九八三、台北:中国文化大学中文研究所、六二三—六一一、六二六—六一一、六一五頁)。
- (117) 黄征(他校注)『敦煌变文校注』(一九九七、北京:中華書局、五五六頁)。
- (118) 「敦煌本降魔变(牢度叉闍聖变)画卷について」(「美術研究」一九五七年三月、五三—六五頁)。
- (119) 楊家駱(編著)『小説与講唱文学(一)』(一九五三、台北:世界書局、七頁)原文:「因其由口述变为文字,故称「变文」」。
- (120) 二〇一〇、上海:上海古籍、一・三〇三—三〇七頁。原文「同素逆序詞」:「構詞語素序位互逆的同素詞,且以双音複合詞為主」。
- (121) 顯真(撰)『顯真自筆古今目錄抄——聖德太子伝私記 上卷』(一九三四、東京:荻野伸三郎)。国立国会図書館デジタルコレクション(<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1186784>)所収、六八頁。
- (122) 狩谷掖斎(著)長田権次郎(校訂)『上宮聖徳法王帝説』(一九一〇、東京:裳華房、九八頁)。
- (123) 注47、五頁。
- (124) 注62、二六〇—一頁。
- (125) 神野志隆光(他校注・訳)『古事記』(一九九七、東京:小学館、三五六—七頁)。
- (126) 注62、二五七—八頁。
- (127) 矢田裕士「敬語の誤用法と過剰敬語の一考察」(「英語英文学研究」一九九六年十月、一〇二頁)。
- (128) 宋・程顥(他撰)『四庫家藏二程語錄集』(二〇〇四、濟南:山東画報、二〇四頁)。
- (129) 前田富祺(編)『国語文字史の研究二』(一九九四、大阪:和泉書院、三五頁)所収。
- (130) 注31所収、一二九頁。
- (131) 注22。
- (132) 東京帝国大学文科大学史料編纂掛(編)『大日本古文书 卷之十二』(一九一八、東京:東京帝国大学文科大学史料編纂掛、一五七頁)。
- (133) 大藏経刊行会(編)『大正新修大藏経第二十七冊 毘曇部二』(一九八三

- 修訂版、台北・新文豊、三三八頁）所収。
- (134) 畑昌利「[註]、『沙門果経』と阿闍世王」（『パリー学仏教文化学』二〇一〇年十二月、四頁）。
- (135) 梁・蕭統（撰）竹田晃（著）『文選 文章篇 中』（一九九八、東京・明治書院、二九七〜八頁）。
- (136) 李国祥（他編）『明実録類纂 河北天津卷』（一九九五、武漢・武漢、五三六頁）。
- (137) 江蘇省博物館（編）『江蘇省明清以來碑刻資料選集』（一九五九、北京・生活・讀書・新知三聯書店、三頁）所収。
- (138) 注 62、二六〇頁。
- (139) 注 28 所収、二二六頁。
- (140) 注 63、四頁。
- (141) 漢・鄭元（注）唐・賈公彦（疏）邱德修（分段標点）『周礼注疏』（二〇〇一、台北・新文豊、一三三二頁）。『周礼疏』は『日本国見在書目録』（注 35、三頁）に収録されている。
- (142) 羅竹風（編）『漢語大詞典第二卷』（一九八八、上海・漢語大詞典、二三四九頁）。
- (143) 一九五九、東京・大修館、七〇七頁。
- (144) 中国簡牘集成編輯委員会（編）『中国簡牘集成 標注本 第九冊 甘肅省内蒙古自治区卷 居延新簡一』（二〇〇一、蘭州・敦煌文芸、二四〇頁）。
- (145) 賈繼用『元明之際江南詩人研究』（二〇一三、濟南・齊魯書社、一五頁）。
- (146) 注 35、三頁。
- (147) 注 108、二一三五頁。
- (148) 注 17、三三三頁。
- (149) 一九九四、濟南・齊魯書社、三七五頁。
- (150) 上原真人（他編）『列島の古代史——ひと・もの・こと 六言語と文字』（二〇〇六、東京・岩波書店、五六頁）所収。
- (151) 『日本古代金石文の研究』（二〇〇四、東京・岩波書店、三頁）。
- (152) 注 151、四・二二頁。
- (153) 奈良県立橿原考古学研究所（編）『橿原考古学研究所論集 第十六』（二〇一三、東京・八木書店、一六六頁）。
- (154) 注 35、六頁。
- (155) 続修四庫全書編纂委員会（編）『続修四庫全書 經部 小学類 二五〇』（一九九五、上海・上海古籍）所収。
- (156) 『文学』一九六八年七月、一五頁。
- (157) 一九六二訂正版、東京・東京堂、九六二頁。
- (158) 『万葉以前 上代びとの表現』（一九八六、東京・岩波書店、一七頁）。
- (159) 方孝嶽『漢語語音史概要』（一九七九、香港・商務印書館香港分館、七九頁）原文・『等韻家把《広韻》の韻部帰納為十六箇韻撰、對於原来《切韻》の系統也是符合的。十六撰就可以代表中古韻母大系。』
- (160) 黄典誠『黄典誠語言学論文集』（二〇〇三、厦門・厦門大学出版社、三四頁）原文・『經過韻図家的分析，《切韻》首先分為十六撰。』
- (161) 注 159、八六〜八七頁。
- (162) 向熹『簡明漢語史（上）』（一九九三、北京・高等教育、六六〜六七頁）原文・『以下一些詩的韻脚是「《既醉》五章・時、子」。
- (163) 居思信『是“濁上變去”還是“上去通押”——与池曦朝、張伝會二同志商榷』（『語言学通訊』一九八二年第四期、四六頁）原文・『杜牧《感懷詩》以“季、意、地、治、髓、尾、起、市、否、頌、魏、事、里、徵、擬、尾、賜、雉、已、委、恥、鬼、戲、寄、憫、器、利、弛、悴、費、靡、子”為韻（略）。』
- (164) 小島憲之『国風暗黒時代の文学中（上）——弘仁期の文学を中心として』（一九七三、東京・塙書房、七七八頁）。
- (165) 二〇〇六、北京・社会科学文献、一八九頁。
- (166) 華鍾彦（編）『中國歴史文選』（二〇一一、瀋陽・遼寧人民、一一頁）。
- (167) 斎藤响『老子』（一九七九、東京・集英社、一四五頁）。
- (168) 李水海『帛書老子校箋評上』（二〇一四、西安・陝西人民、七二頁）

- 原文：「故、父韻。此也是首尾韻」。
- (169) 山口仲美『日本語の歴史』(二〇〇六、東京：岩波書店、四七頁)。
- (170) 乾善彦「日本における新出資料の増加と既存資料の見直し——新出資料から見えてくるもの」(『上代文学』二〇一一年四月、二〇頁)。
- (171) 堀井純二「法隆寺金堂薬師如来造像銘考」(『芸林』一九七四年十二月、二四三頁)。
- (172) 「夢殿」一九三五年六月、四九・五〇・五七頁。
- (173) 「国語と国文学」二〇〇〇年十一月、一〇頁。
- (174) 「史流」一九六七年二月、一八・九・一〇頁。
- (175) 注36、七八頁。
- (176) 注151、三五七頁。
- (177) 注84所収、四二〜四三頁。
- (178) 「弘前大学国史研究」一九九六年三月、一一頁。
- (179) 一九四九、京都：河原書店、一九二頁。
- (180) 注47、六頁。
- (181) 注62、二六六・二六九頁。
- (182) 注62、二六五頁。
- (183) 上原和「法隆寺を歩く」(二〇〇九、東京：岩波書店、一一九頁)。
- (184) 蘅塘退士(編)目加田誠(訳注)『唐詩三百首二』(一九七五、東京：平凡社、七六頁)。
- (185) 注184、七七〜七八頁。
- (186) 釈清潭(註解)『淵明・王維全詩集』(一九七八、東京：日本図書センター、三二八頁)。
- (187) 『管錐編』(一九七九、北京：中華書局、八五八〜九頁)。
- (188) 『管錐編』述説(一九九一、北京：中国友誼、四三八頁) 原文：「Y又句法作用是讓文字『錯綜』，行文『流動』」
- (189) Wilfred G. E. Watson, *Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), p. 340.
- (190) Wang Shiyu (王世鈺), "Chiasmic Structure in *The Rime of the Ancient Mariner*" (M.A. thesis, Fudan University, Shanghai, 2010), p. 4.
- (191) Lucius Harman, *Die grosse Rede des Timaios, ein Beispiel wahrer Rhetorik?* (Basel: Schwabe Verlag, 2017), p. 472.
- (192) 注70、三四四頁。
- (193) 注107、一七六頁。
- (194) 一九八九、北京：中国婦女、一二二頁。原文：「詩人運用了Y又句法構思謀篇，以『摹摹』近接梧桐，而以『離離』遙應鳳凰，這樣便使此詩的結構顯出『円』之特色」。
- (195) 復旦大学外文学院(編)『復旦外国語言文学論叢 研究生專刊』(二〇一〇、上海：復旦大学出版社、一二九頁) 原文：「而A B, B, A式雖不是幾何式的規矩円形，但首尾呼應，中間相連，結構自然不突兀，即含円之義，对此結構的使用正可以實現追求円的意圖」。
- (196) 『《学記》的教育理想国——看《学記》教我們如何說經』(二〇一四、北京：人民、八〇頁) 原文：「甲骨文  在「大」(人)  的頭上加一円圈指事符号 ，應該表示太陽」。
- (197) 趙超『石刻古文字識讀』(二〇〇六、北京：文物、一〇四〜五頁)。
- (198) 石川滿寿江「法隆寺金堂釈迦三尊の謎(一)：衣文を主として」(『大学紀要 第二分冊 家政系編』一九八四年三月、三一四頁)。
- (199) 徐潛(編)『中国著名石窟』(二〇一四、長春：吉林文史、一〇三頁) 原文：「二圈同心円式的衣紋」。
- (200) 山名伸生「日本彫刻史における古典的様式の成立」(『研究紀要』一九八四年三月、二三頁)。
- (201) 吉田進一「奈良・法隆寺」(九州龍谷短期大学紀要)一九九三年三月、一三七頁)。
- (202) 清水善三「日本彫刻史における転換期の様相：物理的量と視覚的量」

- 感)のあいだ」(「研究紀要」一九八八年三月、九頁)。
- (203) 町田甲一「法隆寺金堂薬師像の擬古作たることを論ず」(「国華」一九七二年十月、一六頁)。
- (204) 奈良六大大寺大観刊行会(編)『奈良六大大寺大観 第二卷 法隆寺二』(一九九九年補訂版、東京・岩波書店、三五頁)所収。浜田隆「薬師如来坐像(金堂)台座」。
- (205) 谷口鉄雄(他著)『日本の石仏』(一九五八、東京・朝日新聞社、一〇三頁)。
- (206) 日本大辞典刊行会(編)『日本国語大辞典 第三卷』(一九七三、東京・小学館、二八二頁)。
- (207) 二〇〇九、濟南・山東文芸、二・八〇九頁。原文:「運用集引古人或前人或句的方法来撰写詩篇者便是集句詩、而這種方法便是『集句』法」。
- (208) 晋・陳寿(撰)南朝宋・裴松之(注)『三国志』(一九七九、台北・鼎文、五七〇五八頁)裴注引袁宏『漢紀』。
- (209) 鎌田正『春秋左氏伝 四』(一九八一、東京・明治書院、一八四三頁)。
- (210) 葛飾戴斗(画)『絵本通俗三国志五編卷之九』(江戸時代、大阪・岡田茂兵衛、二八〇頁)を適宜参照した。
- (211) 「長忌寸意吉麻呂論」(『日本文学研究』一九八五年十一月、四頁)。
- (212) 鶴久(他編)『万葉集』(一九九三重版、東京・おうふう、七一・四九七・五七・八九頁)。
- (213) 鶴久『訳文万葉集』(一九九三、東京・おうふう、三三・四二四・二八・四七頁)。
- (214) 川上富吉「長忌寸意吉麻呂伝考」(「大妻女子大学文学部紀要」一九七一年三月、一〇頁)。
- (215) 土屋文明『万葉集年表 第二版』(一九八〇、東京・岩波書店、五四・六八・七一頁)。
- (216) 注214、一三・一一頁。原文:「その出生は皇極元年(642)」「養老二年頃まで意吉麻呂は生存していたことになろう」。
- (217) フランクベルナル(著) 仏蘭久淳子(訳)「法隆寺金堂西の間阿弥陀三尊像についての考察」(「日本研究」一九九八年九月、二二九頁)。
- (218) 高橋順次郎(他編)『聖徳太子御伝叢書』(一九四二、東京・金尾文淵堂、一一三頁)所収頭真(撰)『聖徳太子伝私記』。
- (219) 注70、二二頁。
- (220) 神宮司庁『古事類苑 礼式部 第二冊』(一九〇〇、出版地不明・神宮司庁、一四〇五頁)。
- (221) 「大倉山論集」一九五二年六月、一七九頁。
- (222) 金文京『漢文と東アジア——訓読の文化圏』(二〇一〇、東京・岩波書店、二〇二頁)。
- (223) 大西修也「再建法隆寺と薬師銘成立の過程」(「仏教芸術」一九八〇年十一月、三七頁)。



◆同光背銘文（同上注3、一三五頁より転載）



◆法隆寺金堂薬師如来坐像（『飛鳥・白鳳の在銘金銅仏』注3、一三四頁より転載）



# 『風姿花伝』神儀篇の成立経緯と著述の意図

——「申楽」命名説を軸として

重田みち

## 序

中世後期初頭の能役者である世阿弥（一三六四—一四三六以降）が編纂した能楽伝書『風姿花伝』<sup>①</sup>は、年来稽古・物学・問答・神儀・奥義の五篇から構成されている。そのうち本稿のテーマとする神儀篇（以下書名を冠せず「神儀篇」と略称する）は、その提示する話題の面から言えば、猿楽の神代・仏在所の起源から日本古代における来歴、世阿弥当時の近畿各地における主な猿楽の座の構成・所属に至るまでを説いた伝書である。同篇の性格は、能役者の藝や催しの在りかたを説いた同書の他篇、及び同書と成立のうえで密接な

関係にある『花伝』花修篇・別紙口伝<sup>②</sup>とは趣が異なると考えられることが多い。たとえば能勢朝次氏は、「猿楽者流の家に伝はる伝説の記述」であり「能楽論といふべきものではない」と述べ、表章氏は、「独立した猿楽縁起説」であり、内容も文体も他篇とは異質であると概説する<sup>③</sup>。このように、神儀篇は猿楽（または大和猿楽）の「伝説」「縁起説」「猿楽史」を記述した伝書であると認識されてきた<sup>④</sup>。従来の神儀篇を活用した研究も、そこに綴り合わせられた猿楽の由緒来歴説<sup>⑤</sup>の個々の内容に注目し、そこから能楽や関連芸能の史実、説話の伝承史を推測する芸能史研究・説話史研究、もしくは民俗学的研究の資料とするものが大半を占めてきた<sup>⑥</sup>。

しかし、神儀篇の性格を見きわめる基礎となるはずの同篇の文献

学的研究は、著者が世阿弥自身かどうかを問題とした論や、成立に  
関する推測が行われてきたものの、いまだに十分とは言えない。こ  
れまでの研究によれば、その由緒来歴説のなかには明らかに世阿弥  
周辺の猿楽関連伝承であつたと見られるものがある一方、記紀や  
『賢愚経』所収説話、『本朝文粹』『辨散楽』等に由来するとの説  
があり、それらの学識を有する知識人が世阿弥に協力したのではな  
いかとの表章氏の推測が示されている。この表氏説は、換言すれば、  
同篇著述の際に知識人の力を借りて「伝承」の創作や既成の説の意  
図的変形が行われた可能性があると指摘である。つまり、神儀篇  
は猿楽の既成の伝承を素朴に叙述しただけの伝書かどうかという、  
同篇の性格把握を左右する問題を提起することとなり、右に述べた  
藝能史・説話史等諸研究に際しての資料的位置付けにもかわるこ  
ととなる。しかし、このように新たな問題が提起されることについ  
て、表氏自身とくに言及しておらず、またこれらの問題について、  
知識人の関与の当否や典籍の内容が取り込まれた経緯に関する  
個々の具体的な考証も行われていない。また、表氏は神儀篇の成立  
を応永二十五年（一四一八）以後の可能性が強いと述べながらも、  
「断定」せず、「遠慮した結論」としてその積極的な主張を躊躇して  
いるが、それは、後述する直接の理由以外に、成立の問題と連鎖す  
る右のような同篇の著者や性格の問題についての考証が十分ではな  
かつたことも遠因している。したがって、これらの問題について、

あらためて具体的な考証・考察を行うことが有用であると考える。  
そこで本稿では、表氏の推測が成り立つかどうかを含め、神儀篇の  
著者、成立時期、由緒来歴説の性格等、これらの問題の一端を取り  
上げて論じたい。なお、このような本稿の性質上、関連する複数の  
表氏説に多々言及することとなる。

またそれにあたり、神儀篇第三条に見える「申楽」命名説とい  
べき説に、とくに注目したい。この説は、上宮太子がこの藝能を  
「さるがく」と命名し、それは「申楽」と表記すべきである（一  
般的な「猿楽」の表記は本来的ではない）と説くものである。猿楽（申  
楽）の由緒来歴を何らかの観点から叙述する神儀篇において、こ  
の説が全体の要となつていふことには疑問の余地がない。また、上  
述した表章氏による神儀篇の著述に知識人の協力があつたとの推測  
にあつて眼目となつた説でもあり、上記の問題を考える際に、重  
要な鍵を握るのではないかと筆者も考える。したがって、本稿では  
「申楽」命名説を全体の軸として、神儀篇の成立やこの説自体の典  
拠の一端を明らかにしたい。

また先に述べたように、従来神儀篇の性格は「伝説」「縁起説」  
「猿楽史」などと言われることが多かったが、それを世阿弥の思想  
があらわれた著述として読む試みは、成り立たないものであろうか。  
同篇の著者の問題が提起されているにせよ、それを『風姿花伝』の  
一篇に位置付けたのが世阿弥であることは動かない。しかも神儀篇



の著述目的として、猿楽（「申楽」）への比較的素朴な矜持きやうじや神聖視のために、その由緒来歴説をまとめて叙述したとする見かたが仮に当てはまるとすれば、その性格は、『花伝』『風姿花伝』の他篇に見出される新奇性や独自の発想とは相当にかけ離れていると言わなければならないか。その点に注意するならば、世阿弥が関与した一篇として、神儀篇の性格そのものを一から見直す余地が生じよう。したがって本稿では、神儀篇に一篇を貫くどのような意図がはたしているのかという点に着目する。すなわち、同篇の由緒来歴を示す個々の説が、何のために取り上げられ、どのように相互に並び、結びつけられ、最終的には何を説くことへと向かっているのかという、文脈の読解を試みたい。本稿ではこのように、神儀篇を世阿弥独自の論や主張として、すなわち字義どおりの藝道論、能楽論としてとらえる可能性がないかを考え、その著述の意図や『風姿花伝』における役割の問題についても再考したい。

なお、これらの問題を考える手順として、本稿前半では神儀篇の成立時期やその著者、説の形成について考証・推測を行い（第一節―第四節）、それを踏まえて、後半に同篇の主旨や能楽論・藝道論としての意味、著述の意図について考察する（第五節―第七節）。

#### 一 神儀篇の成立時期——「申楽」表記は応永二十五年以後か

神儀篇の成立時期について、具体的に論じた唯一の説と言つてよいのは、序に触れた、表章氏による応永二十五年以後に著述された可能性の指摘である。ただしそこに述べたように、表氏は、その結論を断定せず躊躇している。したがって本節では、この表氏説を検討し、その指摘が成り立つかどうかを検証したい。

この表氏説の根拠は、序に述べた第三条の「申楽」命名説、すなわち次の一節と深くかかわっている（以下この説をそのように称する）。

上宮太子、天下すこしさはりありし時、神代・仏在所の吉例に任て、六十六番の物まねを彼河勝におほせて、おなじく六十六番の面を御作にて、即河勝にあたへたまふ。橘の大裏しん殿にてこれを勲ず。天下おさまり、国しづかなり。〔第三条第四段〕

上宮太子、末代の為、神楽なりしを、「神」といふ字の片をのけて、つくりをのこし給ふ。これ、日よみの「申」なるがゆえに、「申楽」と名付。則、たのしみを申によりてなり。又は神楽をわくればなり。〔第三条第五段〕<sup>14)</sup>

上宮太子が秦河勝に演じさせた六十六番の物まねを、「神」字の旁を採つて「申樂」（さるがく）と命名したことを述べる右の説は、猿樂が「神樂」に由来すると説く第一条の神代起源説を承けた藝能の名称由来説である。序に述べたように、この説の特徴は「さるがく」を「申樂」と表記すべきであるとする点にあり、世阿弥以前の文献には、この類の説や「申樂」と表記する史料が見当たらないことから、世阿弥周辺において形成された説と考えられる。表氏は、世阿弥が一般の「猿樂」表記と異なるこの説を主張し始めたのがいつ頃かという問題を提起し、約二十種の世阿弥伝書すべてを対象に「さるがく」の用例の表記を精査している。その結果、応永二十年代後半以降に完成したと表氏が推定する現存本『風姿花伝』には「申樂」表記の例が多く、なかでも神儀篇では全用例がそれに該当するのに対し、応永二十五年までに相伝したと見てよい伝書の用例はすべて仮名書きであり「申樂」表記への関心がうかがわれないことから、表氏は、神儀篇の著述が、応永二十五年以後に行われた可能性を指摘している。

それに対し、表氏がこの結論の断定を控えた直接の理由は、第一に、『花鏡』現存本のうち応永二十五年以前に世阿弥が著述したと推定されている条々にも「申樂」と表記した例が見えること、第二に『風姿花伝』完成以後の著述である『拾玉得花』『習道書』の用

例には「申樂」表記が案外少なく仮名書きが多いことから、仮名書きの用例が「申樂」命名説以前を示すとは言い切れないとの懸念を生じたことにあつた。しかし考えるに、第一については、著述時期はそのとおりであつても、『花鏡』現存本が実際に書写されたのは、その奥書が記された応永三十一年頃であり、同二十五年よりもはるかに後年である。また第二については、『拾玉得花』『習道書』には仮名表記も見られるが、「申樂」表記がないわけではない。つまり、これらの現象は先の表氏の調査結果ととくに矛盾しない。それに対し、上述したように、応永二十五年までに書写した伝書と現存本『風姿花伝』との表記との差は、「申樂」表記への意識の有無を歴然と示している。したがって、「申樂」命名説が考案され神儀篇の一部として執筆されたのは、応永二十五年以後と見て差し支えないと考える。

このことは、現存する神儀篇全体の成立にもそのままではまるつまり、表氏が躊躇した説を以上のように検討すれば、同篇全体の成立時期も、同じく応永二十五年以後と推定される。一方、神儀篇を含む『風姿花伝』全体の完成時期について表氏は、同書書名に見える「風姿」の語が、他の世阿弥伝書では『至花道』（応永二十七年六月奥書）の頃より現れるようになることから、応永二十七年頃をその上限であると考え、同年から応永三十年頃を、同書とともに神儀篇の成立時期でもあると、やはり断定を躊躇しながらもひとま

ずの推定をしている<sup>17</sup>。しかし、『風姿花伝』完成時期について、筆者は右表氏説と異なり、応永二十七年六月（『至花道』相伝期）以前であつたと推定している<sup>18</sup>。『至花道』を含め、その頃からの世阿弥伝書に字音語造語を多用する特徴が見られることに對し、『風姿花伝』には世阿弥自身が後補した箇所を含めてその特徴がないことが、その理由である。「風姿」の語についても、まず完成期の『風姿花伝』に用いられ、その後『至花道』等にも用いられたと見れば不自然ではないと考えている。今なお筆者はそのように推定しており、したがって、神儀篇の成立時期、及び「申樂」命名説形成時期の推定範囲は、表氏説と異なり、『風姿花伝』完成期とともに、応永二十五年以後一、二年の間に絞られると考える。

## 二 神儀篇の著者の問題（一）

### ——「申樂」命名説の典拠と学識的背景

神儀篇の成立時期の問題と並んで、その成立の経緯に関して取り上げられてきたのは、同篇が世阿弥自身の著述かどうかという問題である。吉田東伍（一八六四—一九一八）は、同篇は世阿弥の他の著作と内容や執筆態度に相違があることから世阿弥に仮託した後代の偽書であると述べている<sup>19</sup>。それに対し表章氏は、その世阿弥らしくない荒唐無稽な内容の背景に、序に述べたように学識がうかがわ

れることに注目し、神儀篇の文章は純粋な世阿弥の著作ではなく、世阿弥が何らかの知識人に委嘱して編んでもらつた猿楽由緒説に、大和猿楽田満井座の伝承を少々加筆したものであると推測している<sup>20</sup>。表氏は同時に、同篇の「申樂」命名説について、その附会の巧妙さや、「申樂」の意味を「樂しみを申」などと述べるユーモアのセンスが、世阿弥の文章とは異質であり、別人物の発想ではないかと述べている。これも大いにありうることに首肯される。本節ではこのように著者の問題が指摘されている「申樂」命名説に引き続き注目し、そこにこれまで指摘されてこなかった何らかの学識が見出されるのではないかとということについて考証する。

これに関して着目したいのは、「申樂」命名説が漢字一字を偏と旁に分ける発想の上に立っている点である。このような説をなすには、漢字の素養、とくに「神」字の構成に関する知識が必要であり、世阿弥一人で発想しえたとは考えがたい<sup>21</sup>。そのような特徴をもつこの説の典拠として挙げうるのは、中国後漢の許慎（生没年未詳）が撰述した最古の字書『説文解字』の、次に引用する卷一「神」字条であろう。

神 天神。引出萬物者也。從示、申聲。

〔訓読〕神。天神。萬物を引出する者なり。「示」に従ふ、

「申」<sup>しん</sup>の聲<sup>22</sup>。

「天神。引出萬物者也」は「神」字の意味を表しており、続く「從示、申聲」は、『説文解字』における形声文字の説解の体例に則り、意符「示」と声符「申」を示している。このように形声文字を意符と声符とに分けて示す字書及び辞書類は、すべて『説文解字』の体例を継承していることから、神儀篇の「神」字から「申」字を引き出す発想は、『説文解字』の右の説解に基づくことが明らかである。またこの説解とともに、中国南唐の徐鍇（九二〇—九七四）による同書注釈『説文解字繫伝』の次の文にも注意される。

臣鍇曰、申即引也。疑多聲字。天主降氣以感萬物、故言引出萬物也。

〔訓読〕臣鍇曰く、申は即ち引なり。疑ふらくは聲の字多し。天主氣を降し以て萬物を感じしむ。故に萬物を引出すと言ふなり。

右には「申」の意味が「引也」と示されている（「申即引也」）。上述した説解について「故言引出萬物也」と言うのも、「神」字の意味に「申」の意味が反映されていると見たからであり、徐鍇は「神」字を形声文字ではなく会意文字と解していた。<sup>(23)</sup> 徐鍇の『繫伝』がこのように「神」字の声符「申」の意味を「引き出す」の意

であると述べる点は、神儀篇が「すなはち、楽しみを申によりてなり」と、やはり「申」の意味に言及することと通ずる。<sup>(24)</sup> よって、『説文解字』とともにその注釈『説文解字繫伝』も、神儀篇の「申樂」命名説の発想の下地となつている可能性が高い。

『説文解字』「神」字説は、日本中世の文献にも、その引用やそれを用いた説が複数見出される。世阿弥周辺で参照された『説文解字』本文としては、同書及び『繫伝』を含む同書注釈を摘録した『古今韻会挙要』の五山版応永五年（一三九八）刊本が知られる。<sup>(25)</sup> また『説文解字』「神」字条を引用した例として、世阿弥と交流のあつた岐陽方秀（第六節に言及）による『碧巖録』注釈『碧巖録不二鈔』や、一条兼良の『日本書紀』神代卷注釈『日本書紀纂疏』等を挙げることができる。<sup>(26)</sup> しかも日本中世の文献には、右の『説文解字』「神」字条の説を用いた、猿に関する附会説も見出される。関屋俊彦氏により指摘された鎌倉時代中期の天台山王神道書『耀天記』<sup>(27)</sup> の次の文はその一例である。

昔の黄帝ハ……其臣下ニテ蒼頡大臣ト聞シ人ハ……黄帝ノ勅ヲウケ給テ、文字ハ造出タリト聞エ侍レバ……神ト申文字ヲバ、サルニシメストツクル也。サルト申文字ニハ日ヨシノサルヲ用キ、シメスト申ス文字ニハ示現ノ示ヲ用ルナルベシ。其示文字ヲ篇ニシテ神ノ字ヲ作タレバ、神ハ文字ヲバ申ニ示ト申也。サ

レバ神ト申ス文字ハ、山王ト申サンズル神ニ……サルニスガ  
 「タ」ヲ示シ給ハンズレバ、其由ヲ文字ニ作り顕サントテ、蒼  
 頤大臣将来カミミテ、山王ノ御事ヲ造タル文字也。<sup>28</sup>

右は中国の文字発祥説に基づく説でもあり、漢字を構成要素に分割する発想がやはり『説文解字』をふまえていることは疑いない。また、これは同書「神」字の説解を日吉山王神道の神猿に附会した説であるが、猿への附会説は、世阿弥と同時代の天台僧良遍の応永二十六年（一四一九）二月の講説を記述した『日本書紀卷第一聞書』にも次のように見える。

神代上文。此卷ニハ、天神七代ノ事ヲ注ス。仍、神代上ト云也。  
 凡、神ト者、申ニ示ト書ケリ。申トハ、一心也、六窓獼猴ノ義、  
 可思之。……一心ノ神ハ、万徳ヲ具足シ、宛然ノ本有也ト云意  
 也。<sup>29</sup>

右では「神」字の要素「申」から猿を連想させ、禪に伝わった六窓獼猴の譬喩から「一心」概念を導き出し、神道の神の本性と結びつけている。このように、世阿弥活動期前後を含んだ日本中世の文献には『説文解字』の「神」字に基づく説が散見され、なかには「申」字の和訓に猿を結びつけた附会説が含まれる。神儀篇の「申

楽」命名説が、学識の場という視点からいずれの説に近いかなど、これらの説との関係はいま措くが、それが中国の字書の学識に基づくことが確実視されると同時に、その傍である「申」の和訓に猿を結びつける発想は、『耀天記』『日本書紀卷第一聞書』の類の附会説（ただしこれらの説そのものとは限らない）を参照したものである可能性が考えられる、それらのなかに、『日本書紀』神代卷注釈としての神道説が見出されることには、注意すべきであろう。

このように、『説文解字』の「神」字の説解を「猿」と結びつけた附会説は鎌倉期にすでに見えていた。しかし、先述したように、世阿弥が「申楽」表記を行うようになったのは応永二十五年（二四一八）以後であり、猿楽を「申楽」と書いたそれ以前の文献も見出せない。識字率が低かったはずの世阿弥以前の猿楽の役者が、字書の教養を要する説を伝えていた必然性も見出しにくい。これらを総合すれば、神儀篇の種々の由緒説のなかで少なくとも「申楽」命名説は、一知識人が世阿弥に協力して考案したと考えられ、おそらくは執筆も行ったと見てよからう。

### 三 神儀篇の著者の問題（二）

——文体及び太子の呼称に着目して

前節に述べたように、「申楽」命名説は知識人の学識によって

なつたと言えるが、表章氏は、神儀篇にはそのほかにも世阿弥以外の人物の手になる文があると推測している。すなわち、神儀篇の「短文主体のきびきびした」『風姿花伝』他篇とは異なる文体を、世阿弥以外の人物の手になると述べている<sup>(21)</sup>。また、世阿弥が太子に言及する場合「聖徳太子」と称するが、神儀篇に「上宮太子」の呼称が五例見えるのは、世阿弥とは別人物の手になるからであるとも指摘している。表氏のこれらの指摘は、たしかに神儀篇の著者の問題に関して示唆を与えている。ただし、表氏が言及する右の文体が「申楽」命名説をなす学識を有する知識人のそれとしてふさわしいと言えるかどうかは、実際にそれに該当する文を具体的に吟味し、文体としての特徴を正確に位置付けることが前提となる。また、「上宮太子」の用例についても、神儀篇のどこに見えており、それが右の文体と相関関係にあるかどうかを検証する必要がある。したがって、本節ではこの問題について、個々の文に即して検証・考察するために、神儀篇各条の性質の違いに留意し、第三条とそれ以外の条々に分けて考えたい。まず第三条に注目するのは、後述するように、神儀篇全体が表氏が注目した文体で貫かれているわけではないなかで、第三条には、とりわけ表氏が指摘した神儀篇の文体面の特徴が際立っているためである。またこれらの検証・考察と同時に、逆に、どの文が世阿弥自身の執筆したものであるかについても推測したい。

まず、第三条の第一段・第二段は次のとおりである。

一、日本国においては、欽明天皇の御宇に、大和泊瀬の河に興水のをりふし、河上より一のつばながれくだる。三輪の杉の鳥居のほとりにて、雲客此つぼをとる。なかにみどり子あり。かたちにうわにして玉のごとし。<sup>(22)</sup>〔第三条第一段〕

是、ふり人なるがゆえに、大裏に奏聞す。其夜御門の御夢にみどり子のいはく、「我はこれ、大國秦の始皇のさいたんなり。日域にきゑんありて今現在す」と云。〔同第二段〕

右の文において、表氏が述べた特徴とともに「ごとし」、「いはく……と云」等の語句を含む点は、それが漢文訓読的文体であることを示している。この文体的特徴は、続く「申楽」命名説（同条第四段・第五段、第一節に引用）にも該当し、必ずしも短文ではないが、同条の全体にわたっている<sup>(23)</sup>。とくに「天下おさまり、国しづかなり」（第四段）等の対表現、また「則、たのしみを……」（第五段）、「則、神と崇めて」（第六段）、「守屋はうせぬ、と云々」の「則」「云々」等、漢文訓読体に多用される表現が見えるとともに、「申楽」命名説が『説文解字』の知識に基づくことと併せて、第三条全体が漢文に習熟した世阿弥の協力者の知識人によって執筆されたと考えれば了解しやすい。

また、表氏が世阿弥とは別人物の手になると指摘した「上宮太子」の呼称は、その用例五例のうち四例が、右に述べた第三条に見えている点にも注目したい（第三条以外の例は、後述するように、続く第四条の冒頭の文に見える一例だけである）。とりわけその二例は「申楽」命名説に見え（「上宮太子、天下すこしきはりありし時……」、「上宮太子、末代の為、神楽なりしを……」）、その知識人が「上宮太子」の呼称を用いたことを証すると言つてよい。また他の二例は、それに続く部分に次のように見える。

彼河勝、欽明・敏達・用明・崇峻・推古・上宮太子につかへたてまつり、この藝をば子孫につたへ、化人跡をとめぬによりて、撰津国難波の浦より、うつほ船にのりて、風にまかせて西海に出づ。播磨国坂越の浦につく。浦人舟をあげて見れば、形人間にかはれり。諸人につきたゝりてきずいをなす。則、神と崇めて、国豊也。「おうきにある」とかきて、大荒大明神と名付く。今の代に靈験あらたなり。本地毘沙門天王にてまします。〔第三条第六段〕

上宮太子、守屋の逆臣をたいらげ給し時も、かの河勝が神通方便の手にかゝりて守屋はうせぬ、と云々。〔第三条第七段〕

これらは大和猿楽やその周辺の伝承と解され、世阿弥に協力した知

識人が考案した話とは考えがたいが、そこで太子を「上宮太子」と呼んでいることから、第三条の前の文と併せて、これらの文章を執筆したのがその知識人であったことを示していると見てよからう。<sup>35)</sup>

このように、第三条には、漢籍の学識と併せて漢文訓読体的文体が見出され、「上宮太子」の呼称がそこに集中的に用いられており、これらがすべて、世阿弥ではなくその協力者による著述の特徴であるとともに、その人物が知識人であることを示していると考える。

また文体面では、第一条・第二条にも注意したい。第一条冒頭には「神代のはじまりと云は、天照太神、天の岩戸にこもり給ひし時、天下とこやみに成りしに……」とあり、第二条冒頭には「仏在所に、は、しゆだつ長者、祇園精舎をたて、供養の時、釈迦如来、御説法ありしに……」とあつて、両者の構文は近似している。しかも両者とも右の文に続いて由緒説が具体的に示され、さらに両者の末尾にはそれぞれ「其時の御あそび、申楽のはじめと、云々」、「それより、天竺に此道は初る也」とあり締め括りの表現が類似しているように、両条は相互に対をなすとも言うべき、技巧の勝つた文体であると言える。第一条に「……と、云々」の表現が見えることと併せて、これらは漢文体的特徴であると言つてよい。したがって、これらの執筆者は、世阿弥ではなく知識人であったと見るべきではないか。

ただしこの両条は、内容的に、知識人の考案によつたとするには疑問が残る。表氏が神儀篇の学識のあらわれと述べた記紀や『賢愚

経』に基づく脚色は、原拠の指摘としてはそのとおりであるが、<sup>(34)</sup> 一条の天岩戸説話は、<sup>(35)</sup> 記紀の記述に合わないいわゆる「中世日本紀」「中世神話」に属し、少なくとも当時最高の知識人が考案した話ではあるまい。第二条の天竺起源説も、『賢愚経』の説話内容が大幅に変形されており、<sup>(36)</sup> 「後戸」の語を伴う仏教説話であることから、<sup>(37)</sup> 天台宗寺院常行堂の藝能に関する由緒説の一種であろう。したがってこの両条の説話は、大和猿楽に縁の深い寺社に伝わった天岩戸説話や藝能の由緒説の写しまたは翻案であり、<sup>(38)</sup> 第三条の「申楽」命名説以外の文と同様に、世阿弥が提供した既成の説を用いて、知識人が文章にまとめたのではないか。また、第三条の「申楽」命名説が両条の説話内容を踏まえているのも、その人物が世阿弥からあらかじめそれらの説の情報を得ていたからではないか。

このように、神儀篇には漢文訓読体的な整った文体が見られるが、同篇の全体がそのような文体で一貫しているわけではない。たとえば、次の第四条第一段の文がそれにあたる。

一、平の都にしては、村上天皇の御宇に、昔の上宮太子の御筆の申楽延年の記を觀覽なるに、先<sup>b</sup>、神代・仏在所のはじまり、月氏・晨旦・日域に伝るきやうげんきぎよをもて、讚仏転法輪の因縁をまもり、魔縁を退ぞけ、福祐をまねく。申楽舞を奏すれば、国おだやかに、民しづかに、寿命長遠也と、太子の御筆

あらたなるにて、村上天皇、申楽をもて天下の御祈禱可為とて、その比、彼河勝より此申楽の藝を伝る子孫、秦氏安なり、六十六番申楽を紫宸殿にて仕。其比、紀のごの守と申人、才智の人なりけり。是はかの氏安が妹むこ也。これをもあひともないて申楽をす。

このなかで、先に知識人の考案によると推測した傍線部 a・d は、由緒・縁起類の叙述として明快であり、その間の傍線部 c も、上記 d とともに対（または三句対）表現を用いた漢文訓読体的な特徴を有している。しかし、直前の「先、神代・仏在所のはじまり」（点線部 b）は、神儀篇第一条の神代起源説と第二条の天竺起源説を指しているらしく、それらが「申楽延年の記」の内容の一部であると言わんとしているようではあるが、直後と自然につながらず、文の体裁が整っておらず、どこからが引用であるのかが曖昧である（架空の書物であることはいま問わない）。後文の、村上天皇が国家の祈禱のため秦氏安と紀権守に猿楽を勤めさせたとの説明部分（点線部 e・f）も、挿入文が繰り返され、説明が入り組んでいる。このように、知識人の筆を思わせる漢文訓読的な文体とそうでない文体とが混在しているのが右引用文であり、全体をその知識人が一人で著述したとは考えにくい。

そのなかで、先述した神儀篇における「上宮太子」の残りの一例



が、右の a 部分に見えている。「上宮太子の御筆の申樂延年の記」は、同篇以前にこれに言及した資料がなく、太子仮託の架空の書物と見られている。<sup>39)</sup> これについて注目すべきは、「上宮太子」の呼称が「申樂」と結びつけられている点が、知識人が考案した「申樂」命名説と共通し、しかもその仮託・架空である点も、同説の附会・捏造的な性質に通ずることである。さらに、「申樂延年の記」に記述があるという「申樂」の国土安穩・寿命長遠の効用（「国おだやかに、民しづかに、寿命長遠也」）が「申樂」命名説にも示されている（「天下おさまり、国しづかなり」前掲）。このように両者に共通点が多いことは、この「申樂延年の記」なる書物の説が、「申樂」命名説と同じく、世阿弥に協力した知識人の考案に係るものであることを示唆しているのではないか。<sup>40)</sup>

これらから推測すれば、その知識人は、『太子の『申樂延年の記』に、大陸の除魔招福の藝能に由来し国土安穩・寿命長遠の効用があるという「申樂」を、村上天皇が天下の祈禱のため秦氏安に命じて勤めさせた<sup>41)</sup>との素案を執筆したが、世阿弥がそこに大和猿樂の既成の伝承、すなわち神代・天竺起源説を「申樂延年の記」と結びつける文言や、秦氏安やその妹智の紀権守が猿樂の藝系にあるとの説明（右引用文点線部 b・e・f）を書き足したために、第四条の先の文は異なる文体が混在する結果となつたのではないか。

なお、第四条の第二段の執筆者は両人のどちらとも判断しがたく、

第三段は円満井座内部の話題であり、太子を「聖徳太子」と呼んでいるから、執筆者は世阿弥であろう。<sup>42)</sup>

さらに、第五条には次のように「しかれば」の語が見えていることに注目したい。

一、当代において、南都興福寺の維摩会に、講堂にて法味をおこない給をりふし、食堂にて舞延年あり。外道をやわらげ、魔縁をしづむ。その間に、食堂前にて彼御経を講給。すなはち祇園正舎の吉例也。〔第五条第一段〕

然、大和国春日興福寺神事おこなひとは、二月二日、同五日、宮寺において、四座の申樂、一年中の御神事初也。天下泰平の御祈禱也。〔第五条第二段〕

表章氏は、神儀篇には世阿弥が多用する「しかれば」の用例がないと述べ、それを同篇全体を編んだのが世阿弥とは別人物であると推測する根拠の一つとしているが、<sup>43)</sup> 実際には神儀篇には右のように「しかれば」の用例が見える。しかも、右の「しかれば」は、その用法にも注意される。表氏は、世阿弥の藝論の「しかれば」の用例には、通常の用法のように「だから」「であるから」「ゆえに」などと訳すことができな例があることを指摘している。<sup>44)</sup> 右の例を検討すると、興福寺の維摩会に延年があるために二月の神事猿樂がある

と述べているわけではなく、この「然ば」も、世阿弥独特のやや変則的な用法であると言える。したがって、右の第二段は世阿弥自身が執筆した可能性が高いと言うべきである。ただし右第一段は、その漢文訓読体に近い文体の特徴からも、知識人が執筆したのではないか。

以上のように、表氏が世阿弥と別人物の手になるのではないかという点から注目した神儀篇に特徴的な文体とは、漢文訓読体的な整った文体であることが認められ、そのことは、その別人物が漢文に習熟した知識人であり、「申楽」命名説を考案した人物としてふさわしいことを意味している。神儀篇の著述にあたって、世阿弥が同人に協力した知識人の着想のみならず、その筆力も借りたことは疑いない。とくに第一条から第三条までは、その全体がほぼその人物の執筆の跡を留めていると言える。しかし、第四条・第五条については、知識人の素案に世阿弥が書き足しを行ったために、入り組んだ説明や構文の不整合が含まれているのであろう。また、第三条・第四条に見える「上宮太子」も、その知識人による呼称であり、その前後がその人物による文であることを示している。なお、近畿の各猿楽の座と参勤先を記した第六条は、世阿弥が書き加えたと思われる。これを要すれば、神儀篇の素案を執筆したのは漢文・漢籍に秀でた知識人であり、ただし最終的に世阿弥がそれをまとめ直したということになる。本節の最後に、神儀篇のどの部分が知識

人の手によっており、どこが世阿弥自身によるまとめ直しであるかについて、筆者の推定をまとめておく。微細な点についてはなお検討を要するが、大筋は以下のとおりであると考える。

第一条・第二条——知識人の著述。ただし両条の天岩戸説話及び天竺起源説は、天台宗寺院常行堂等、大和猿楽に縁の深い寺社に伝わった由緒説の写しまたは翻案。

第三条——知識人の著述。第三段の「申楽」命名説もその知識人の考案による。他の段の秦河勝説は大和猿楽やその周辺の伝承の写しまたは翻案。

第四条——知識人の素案に世阿弥が手を加えている。第一段は世阿弥の加筆が入り交じる。第二段の執筆者はどちらとも判断しがた。第三段は全体が世阿弥の加筆。

第五条——第一段は知識人の著述。第二段は世阿弥の加筆。

第六条——全体が世阿弥の執筆。

#### 四 第三条の主題と形成

——猿楽始祖の秦河勝と仮面藝能猿楽創始者の太子

前節に見たように、世阿弥に協力した知識人の文章がほぼそのままの形で跡を留めたと考えられる神儀篇第三条は、とりわけ種々の説が綴り合わせられた条と見られている。それでは、その人物は同

条をどのように構成し、全体として何を示そうとしたのであろうか。

第三条は、大和猿楽が始祖とする秦河勝の伝説として構成されている<sup>47</sup>。その面から同条の構成を見ると、第一段から第三段までの河勝出自説（A）、第四段・第五段の上宮太子指揮下における藝能勤仕説（河勝藝能者説・「申楽」命名説ⅡB）、第六段の河勝荒神説（C）が揃うことによつて、その伝説のひとつおりの顛末が整い、それに第七段の守屋平定譚（D）が附載される（A・C・D本文は第三節に引用、Bは第一節に引用）。

これらを素材面から見ると、河勝出自譚（A）では、河勝が大和泊瀬の河に漂着した秦始皇の再誕の降人であり、宮中で育ち、大臣となつて秦姓を下賜されたことが述べられる。既成の伝承と見られるが、欽明朝を舞台とする点は、推古朝の上宮太子統治時代を記す第四段以下の説とは素材が別個であることを示唆している<sup>48</sup>。次に、「申楽」命名説（河勝藝能勤仕説、B）については再々述べたが、太子御作の面を用いたとする点は、先祖秦氏安より伝来した「聖徳太子の御作の鬼面」があるとする、大和猿楽円満井座の伝えに着想したものであろう<sup>49</sup>。六十六という藝の番数、「橘の内裏紫宸殿」という上演の場所名は、秦氏の伝承や大和猿楽の藝態を反映している<sup>50</sup>。続く河勝荒神説（C）は、本地垂迹思想を基盤として、河勝が「申楽」を子孫に伝えた後、流離して播磨国坂越浦で奇瑞をなし、大荒大明神（本地毘沙門天王）として崇められ、当地を豊かにしたと叙

述する。同明神は、伊藤正義氏の推測のとおり秦氏祖神の居住区域における勧請神であり、服部幸雄氏の指摘のとおり、大和の円満井座系猿楽が崇める宿神と同一であろう<sup>51</sup>。同条末尾に附載される守屋平定譚（D）も河勝の超人的事蹟であり、大和猿楽における一伝承と見られる。このように第三条は全体として、世阿弥が称した秦氏<sup>52</sup>の先祖と称される河勝の、常人とは異なる伝説的経歴や猿楽（「申楽」）との関係を示している。しかし、本来各々別個の説として存在していたことは間違いなく、世阿弥に協力した知識人が種々の説を統合して構成し、首尾が整つた秦河勝伝説一箇条に仕上げたのであろう。

このように同条の内容の基調は大和猿楽の始祖としての神格化された河勝像を説くことにあると言えるが、そのなかで第二節において知識人が考案したと推測した「申楽」命名説（上記B）だけは、その描きかたが他といささか異なるのではないか。注意すべきは、ここでは河勝ではなく、太子の比重が大きいことである<sup>53</sup>。太子が河勝伝説に登場すること自体は不自然ではないが、この説が河勝の藝能との関連性を説いて猿楽の祖神であることを直接示す、一連の伝説の眼目であるにもかかわらず、そこで神格に近いあつかいを受けているのは、藝能の催しを発案し六十六番の面を制作した太子である。世阿弥に協力した知識人は、太子の藝能による統治を主題とし、河勝ではなく「上宮太子」と「申楽」に重点を置いて、「申楽」命

名説を創作したと見られる。

それでは、なぜここでは大和猿楽の伝承の基調から離れて太子が主役とされたのか。それについて注意すべきは、太子の「申楽」命名が、「申楽」(猿楽)という藝能の創始にほぼ等しいことである。

神儀篇第一条・第二条では猿楽の起源が神代や仏在所であると説くが、『風姿花伝』序文に「申楽延年のことわざ、其源を尋ぬるに、<sup>(56)</sup>或は仏在所よりをこり、或は神代より伝るといへども、時うつり、代へだ、りぬれば、其風をまなぶちから、およびがたし」と述べるように、この二箇条は、太古の起源説として冒頭を飾る權威としての意味はあるにせよ、それらを世阿弥が自身の継承した猿楽に直結すると認めるには、具体性や現実性が希薄であった。それに対して世阿弥が実質的に自身の藝系と認めえた条件は、第一に秦氏の血統によること、第二に仮面藝能であることであつたに違いなく、そうであつたからこそ、第四条に説かれているように円満井座伝来の鬼面の作者と伝えられた太子が、仮面制作のみならず藝能の命名を行つた猿楽の実質的創始者として、大和猿楽の始祖とされた河勝の伝説の合間に描き込まれたのではないか。

以上を総合すれば、世阿弥と面識のあつた一知識人は、おそらく応永二十五年(一四一八)前後に、秦氏の種々の伝承を統合し首尾が整つた秦河勝伝説を編み、円満井座の太子御作の面の伝承に基づいて創作した「申楽」命名説をつなぎ合わせて、秦氏が伝える仮面

藝能としての大和猿楽の創始説と言うべき、第三条の内容を仕上げたのであろう。

なおここで、かつてより議論されてきた『風姿花伝』の異本である四篇本系本文の成立上の位置付けについて附言しておく。<sup>(57)</sup>この問題でいま注意すべきは、現在『風姿花伝』の主要伝本として用いられる五篇本系諸本(本稿も原則的にこの本文に依拠する)では「神儀云」とする神儀篇の見出しを、四篇本系諸本では「聞書云」と作ることであり、それが原『風姿花伝』の本文であつた可能性が、表章氏や伊藤正義氏によつて指摘されてきたことである。<sup>(58)</sup>しかしこれまで見てきたように、世阿弥に協力した知識人の創作を含む同篇の実質は、当初から「聞書」ではなかつたため、この見出しを原形と断ずることはできない。ただし、世阿弥が手を加える以前の同篇の素案が、表向きは大和猿楽の伝承の体裁をとつていたことも、そのとおりであろう。したがつて、その知識人が世阿弥の「聞書」と銘打つて見出しを付けた可能性は、その人物が附会説の作成者であつたと見られることから、否定はできない。したがつて、神儀篇四篇本の見出し「聞書」はその素案の状態が何らかの事情で跡を留めたものであつて、「神儀」という篇名は、その後世阿弥が全体を最終的に修訂した時に新たに付けたものであつたと見る余地はあろう。<sup>(59)</sup>さらに附言すれば、表氏は「申楽」命名説の後半部(第三条第五段)を、その一節がなくても前後の文脈が十分つながる記事である

と述べ、増補の可能性を指摘している。<sup>(59)</sup>つまり、応永二十五、六年以前に、その一節を増補する以前の原神儀篇が存在していたとの想定である。<sup>(60)</sup>しかし本稿のこれまでの推測からは、右の現象は知識人が考案した説と、既成の伝承を素材とした前後の説との質の違いに起因すると見れば了承しうるものであり、右のような原神儀篇を想定すべき理由はとくにないと考ええる。

## 五 桃源瑞仙『史記抄』にうかがわれる世阿弥の猿楽観

——「申楽」は「神楽」の藝系である

本稿ではこれまで、神儀篇の成立時期や説の形成、執筆者など、成立の問題を取り上げてきたが、以下の節ではそれを承けて、同篇の著述の意図について考察する。第一に、知識人の協力を得て考案された「申楽」命名説は、世阿弥にとつてどのような意味があつたのであろうか。表章氏は、猿楽の役者に獣の「猿」字を用いた「猿楽」表記を嫌う意識があつたと述べているが、<sup>(61)</sup>はたしてそれが「申楽」命名説の眼目であつたらうか。本節ではこの点について、同じく表氏が関連資料として注目した、桃源瑞仙の撰述に係る『史記抄』滑稽列伝所載の一話の内容を参照しつつ、考えてみたい。

世阿弥の次世代の五山僧である桃源瑞仙（一四三三—一四八九）が書き留めたこの逸話は、東福寺を本拠地とした禅僧岐陽方秀

（二三六一—一四二四）と世阿弥との交流を示す資料として、日本史学者の森末義彰氏により能楽研究界に紹介されて以来、<sup>(62)</sup>能楽の専門的研究においても知られるようになった。瑞仙が方秀門下であつた蔵室翁から聞いた話であるとする、その内容は次のとおりである（現代日本語訳は後述）。

世阿……常在不二師座上笑談、且供禪寂一嘆。嘗云、「俗之語訛者甚矣。呼我輩為猿楽、不足言之、其變成申楽、猶無憑拠、況於猿哉。本是神楽也。人或從省作申、爾來転申成猿。豈不誤也耶。」（卷十六「滑稽列伝」第六十六、標点引用者）<sup>(63)</sup>

右の「嘗云」以下は、世阿弥が方秀の許で禅僧に向かつて話した内容であるが、表氏は次のように、その内容が「猿楽」の表記の誤りを指摘する点に重点があると解し、同時に、「申楽」表記に対する説が神儀篇の「申楽」命名説と矛盾すると述べている。

素直に読めば、世間の言葉（＝用字）には訛誤が多い。我々を「猿楽」と呼ぶのは甚だおかしいことだ。それを變えて「申楽」と言うのも根拠がない。まして「猿楽」などんでもない。本来は「神楽」なのだが、「神」の字を人が略記して「申」と書き、それがさらに「猿」と書かれるようになったもので、誤りも甚

だしい」と世阿弥は主張していたことになる。「神儀篇」「申楽」命名説と較べると、本来は「神楽」だと言う点は共通し、「猿楽」は甚だおかしいとの点も、「サルガク＝申楽」説の根底にあったはずのことであるが、「申楽」と書くのは根拠がないと言う点は大きな矛盾である。<sup>64)</sup>

しかし右の文の解釈について再考するに、「其変成申楽、猶無憑拠」の「其」は「猿楽」を指す代詞ではなく、「其れ」と訓み、直後に係つて個別の場合を提示する（一種の仮定、「……については」……についても）ほどの意を表す）連詞である。それをふまえ、この一連の文を私に現代日本語訳すれば、次のようになる。

〔現代日本語訳〕 世阿弥は……平生、不二和尚のもとに寄つては談笑し、しかも禅の悟りの場に大笑いを提供することがあった。ある時〔世阿弥が〕言った、「世間でのことばの誤りはひどいものです。我々を『猿楽』と見なすなどは〔ひどすぎて〕指摘する値打ちもないほどです。〔『神楽』の『神』の字を〕変形して『申楽』とすること〔についても、それ〕でさえ根拠がないのに、ましてや『猿』とは何たることでしょうか。本来は神楽なのです。人々のなかで一部の人が〔『神』字の偏を〕省略して『申』と改め、その後〔いつの間にか〕『申』字が変えられ

て『猿』と書かれるようになったのです。誤りでないはずがありません」と。

右では「変じて」の下に置かれる賓語が省略されているが、これは下文の、本来この藝能は神楽である（「本は神楽也」）という主張を前提とした言辭であり、「神楽」という表記を変じて、「申楽」と表記することについて述べたものと解したい。つまり、「猿楽」や「申楽」よりも「神楽」のほうがその由緒を直接に示す本来のことばであり、その点で根拠があると言っているのであろう。「申楽」表記には根拠がなく、まして「猿楽」ではない」と言ったのも、「我が藝能はもと神楽なりき」の一点を強調するあまり、即席の談話の場で、実際の世阿弥の考え以上に「申楽」や「猿楽」表記を遠ざけるような語気になったにすぎないのではないかと。とりわけ、「猿楽」を「神楽」に直結させる効力をもつ「申楽」表記を世阿弥が強く否定したとは考えにくく、この談話時における世阿弥の「申楽」表記に対する考えそのものが、神儀篇と矛盾していたわけではないと考える。

しかも、表氏は言及していないが、『史記抄』のこの逸話の後文にも注意したい。そこには桃源瑞仙の評として、「蓋和樂始于春日、江樂始于日吉、皆日本之神樂也」（思うに、大和樂は春日社ではじまり、近江猿樂は日吉社ではじまったのだが、ともに日本国の神樂であ

る) という文が記されている<sup>(65)</sup>。瑞仙が別の機会に別の人物から聞いた話に基づいた文であるが、注意すべきは、大和猿楽と近江猿楽を日本の神楽であると述べる点である。瑞仙も、歳室翁から伝聞した世阿弥の談話の重点が、猿楽を「神楽」と結びつけることにあると理解していたからこそ、このような評を行ったのであろう。

そのようにとらえられる『史記抄』の世阿弥の逸話をとおして、あらためて神儀篇の「申楽」命名説を読み直せば、「猿」字には言及せず、「神楽なりしを」「神楽をわくればなり」と、「神楽」との関連を繰り返す点に注意される。作成者であった知識人がこの附会説の「神楽」にどの程度の意味を込めたのかはいま明らかにしえないが、少なくとも世阿弥にとって、この説は猿楽が「神楽」の藝系であることを主張するきっかけとなつたか、あるいはその主張を助ける権威ある根拠となつたのではないか<sup>(66)</sup>。

以上のように、世阿弥は「申楽」命名説を、猿楽が「神楽」の藝系にあるとする思想の支えとし、それを親しい禅僧たちの間で話題にしたものと推測される。その時期は世阿弥が「申楽」表記を行うようになった応永二十五年(一四一八)以後、岐陽方秀が没した応永三十一年二月までの間であつたろう。桃源瑞仙『史記抄』滑稽列伝の逸話を、神儀篇の「申楽」命名説と併せ考えることにより、『風姿花伝』完成期の世阿弥が、猿楽が「神楽」の藝系にあるという意識を非常に高めたことが、明らかになる。

## 六 神儀篇における仏教性・神道性の対比と

### 春日の神事の重視

——『風姿花伝』序文への階梯としての神儀篇

上に見たように、世阿弥は猿楽が「神楽」の藝系であることを主張し、神儀篇の「申楽」命名説も、猿楽を神道と結びつけるものであつた。しかし、既述したことがからも明らかのように、同篇には神道のみならず仏教に関する記述も少なくなく、神仏習合的要素も含まれる。神儀篇において宗教性がその読解の重要な鍵を握ることは疑いないが、その宗教的記述は相互にどのように関連し、神儀篇を最終的にまとめた世阿弥はそれにより何を説こうとしたのであろうか。本節ではこの問題について具体的に考えたい。

神儀篇には、猿楽の仏教性・神道性とともに、両者の性質と密接に関連する外来性・日本国性の両方が示されている。先述した第一条の神道性に対する第二条の仏教性、第三条の秦河勝の秦始皇帝再誕説・荒神説(外来性、本地垂迹説すなわち神道に対する仏教の優位性)に対する神楽の藝系を引く仮面藝能「申楽」の創始(神道性・日本国性)、第四条の狂言綺語としての猿楽(月氏・辰旦・日域に伝る狂言綺語)云々、外来性)に対する、日本の国家行事としての国土安穩・寿命長遠の祈禱(日本国性)、第五条の興福寺維摩会の舞

延年（仏教性）に対する春日大社の二月の神事の猿楽（神道性）、第六条の近畿各地の猿楽の奉仕先としての寺社名（神道性・仏教性）等、すべての条々にわたり、それらが対比的に述べられている点に特徴がある。

神儀篇のこの仏教性・外来性と神道性・日本国性の対比には、両者の均衡を保った対表現的な記述も見られるが、ただし、同篇全体として、そのような猿楽の両義性や両者の対等性を説いているとは言えないのではないか。第三条の河勝伝説や第五条前半の興福寺維摩会延年の説など、世阿弥の協力者の素案と見られる部分に猿楽の外来性や仏教性の叙述の多いことは、その人物が猿楽の神道性・日本国性にそれほどこだわっていなかったことを思わせる。それに對し、世阿弥が書き足したと見られる第五条後半及び第六条は、大和猿楽の参勤先が春日大社であるとする、神道的な内容である点に注意したい。また、神儀篇全体の展開も、まず神代の神楽から説き起こし、天竺起源説及び秦河勝伝説を介して、次第に日本の仮面藝能「申楽」の創始とその国家行事への藝能勤仕へと説き進み、興福寺維摩会の「舞延年」の説を挟んで、最後には、春日大社の神事に奉仕する大和猿楽の神道性の強さ、天下泰平を祈禱する日本国における猿楽の藝能的役割と効能の主張へと落着いている。世阿弥が最終的にまとめた神儀篇に見出されるこの説の展開は、猿楽が「神楽」の藝系にあるとする同人の主張と通い合っている。さらに、完成形

と見られる神儀篇（現存五篇本）では、その篇名がほかならぬ「神儀」と付され神道と結びつけられていることにも注目したい。先述したように、四篇本に見られる「聞書」の見出しの文献学的な位置付けは確定しえないが、同篇を「神儀」と名付けたのは世阿弥であり、またそれが同人の最終決定としての篇名であつたらう。世阿弥は、権威ある既成の伝承に基づく、外来性・仏教性の勝つた説を排除してはいないが、同人が神儀篇で最終的に強調したのは、猿楽の「神道性・日本国性であつたと解すべきであらう。

それに加えて注目すべきは、大和猿楽のこの神道性・日本国性や春日社の神事との関係の主張は、神儀篇だけでなく、同じく『風姿花伝』完成間近になって著述されたと推定される同書全体の序文にも、次のように見出されることである。

夫、申楽延年の事業、其源を尋るに、或は仏在所より起り、或は神代より伝るといへども、時移り、世隔たりぬれば、其風を学ぶ力、及びがたし。近比万人のもてあそぶ所は、推古天皇の御宇に、聖徳太子、秦河勝に仰て、且は天下安全のため、且は諸人快樂のため、六十六番の遊宴を成て、申楽と号せしより以来、代々の人、風月の景を仮て、此遊びの中だちとせり。其後の河勝の遠孫、この藝を相續ぎて、春日・日吉の神職たり。仍、和州・江州の輩、両社の神事に従ふ事、今に盛なり。〔以下略〕



この序文は、「申楽延年の記」を想起させる「申楽延年」の語が冒頭に見えることをはじめ、神儀篇の内容と重なりが多く、「或は仏在、所より起り、或は神代より伝る」と神儀篇第一条・第二条を承けた、仏教性・外来性と神道性・日本国性の均衡を保った記述も含む。しかし、「申楽」命名説を除けば神儀篇第三条の内容を反映せず、秦河勝の超人性への言及がなく、必ずしも同篇全体の要約にはなっていない。また、太子統治期以下の記述において、「天下安全のため」の行事として河勝が「申楽」を勤め、その遠孫が「春日・日吉の神職」となり神事に参勤しているとして、その日本国性・神道性を示す一方で、外来的・仏教的側面が褪色させられている点には、とりわけ注目される。『風姿花伝』序文には、このように、世阿弥が神儀篇をとおして主張しようとした猿楽の国家行事の藝能としての効能や、大和猿楽の春日社と強く結びつく神道性が、端的に表明されている。

神儀篇は、このように、世阿弥が大和猿楽やその周辺において認識されていた猿楽の仏教性・外来性に配慮しつつ、それとは逆の神道性・日本国性を猿楽本来の性質であると説いた伝書である。太子が内裏での仮面藝能を企画し、「申楽」と命名してそれが「神楽」の藝系であることを示した時点が、猿楽という日本の藝能の起点であり、そうであるからこそ春日社の「天下泰平」の神事を勤める

こととなった——この新しい大和猿楽の来歴物語を、旧来の由緒の基盤を塗り替える形で作り上げ、大和猿楽に神道性・日本国性の烙印を押しつつ、春日の神事との緊密な関係を示すこと、これが『風姿花伝』序文の著述に直結する、最終的な神儀篇の主旨だったのでないか<sup>20</sup>。大和猿楽の性格をそのように位置付けることが、応永二十年代半ば（一四一八頃）の世阿弥にとつて何らかの理由で重要になったのであろう。「申楽」命名説は、知識人による創作の段階では、猿楽の「神楽」との関係こそまで強調するものではなかったとも考えられるが、少なくとも結果的に世阿弥のそのような新しい主張を支え、神儀篇の主張の核をなすに至ったと言えよう。

## 七 神儀篇著述の動機と背景の一端

——翁猿楽と春日社参勤の重視の意味

以上に見たように、神儀篇は大和猿楽を「神楽」の藝系であるという性格付け、春日の神事と結びつけた一篇であった。その思想が『風姿花伝』序文に端的に示され、同書完成へと収束したと見られるが、応永二十年代半ば（一四一八頃）に至って、新たにそのような思想が示された動機とは何であったか。最終節である本節では、その一端について考察する。

第一に注目すべきは、『風姿花伝』は、大半が翁猿楽ではない脇

能以下の能の藝の在りかたや心構えを説いているにもかかわらず、神儀篇及び先述した『風姿花伝』序文の前半部に限って、翁猿楽を主に念頭に置いてのことである。それは、第四条に《式三番》の由緒を述べ、第五条に春日興福寺の神事すなわち薪猿楽における春日社頭の《翁》（呪師走り）を取り上げていること等から明らかであり、春日・日吉の「御神事」や「神職」という信仰性の強いことばも翁猿楽を示唆している。しかし、春日社頭の《翁》は原則的に座の長が担う藝であり、世阿弥のような能役者が勤めるものではなかった。それにもかかわらず、応永二十五年以後の世阿弥において高まった猿楽の神道性・日本国性への意識は、翁猿楽を自身の藝系の本藝として標榜するといふかたちであらわれている。

第二に、それが大和猿楽の春日社参勤の重要性の認識と一体であった点に注意される。これに関して想起すべきは、興福寺薪猿楽の修二会離脱、すなわち世阿弥若年時における両金堂への翁猿楽を含む猿楽参勤の廃絶により、同薪猿楽は寺院内の翁猿楽を闕き、春日社のそれだけとなったことである。神儀篇が大和猿楽の春日の神事への奉仕を述べ神道性を強調するのは、この興福寺参勤の変遷の史実を踏まえたものであろう。

しかし、神儀篇が、その薪猿楽の実態の変化を強い動機として著述されたとは考えがたい。大和猿楽の興福寺修二会離脱からすでに三十年以上を経ており、しかも、法会や神事からいささか離れた、

京都の足利將軍家文化圏を主要な経済的基盤としていた世阿弥にとって、奈良の春日社に奉仕する猿楽よりも、京都を中心とした能の在りかたを考へるほうが、実質的に重要であったことは言うまでもない。実際、世阿弥が応永六年（一三九九）の自身の京都竹ヶ鼻勧進猿楽をおそらくきつかけとして『花伝』に書き続けてきた内容の大半は、室町文化が形成されたそのような環境を、如実に反映していると言える。

では、応永二十年代半ばに至って、世阿弥はなぜ春日社での翁猿楽を重視するようになったのか。この問題に関して注目すべきは、神儀篇著述と相前後する世阿弥の衆人愛敬説、すなわち『風姿花伝』奥義篇後半部を中心とした論である。そこには、観客の貴賤、上演の場の都鄙を問わず、あらゆる鑑賞者を尊重しようとする世阿弥の姿勢があらわれている。それまでは足利將軍家を最重視していた世阿弥の、視野の拡がりや思想的な深まりがそこうかがわれるが、それを別の角度から見れば、そこには観世座の統率者という立場からの、活動の方針の転換も示唆されているのではないか。幅広い鑑賞者を世阿弥が意識するようになったのは、当時の將軍家当主であった足利義持が、田楽新座の能役者増阿弥を破格に厚遇したことの影響であったと推測される。増阿弥の活躍は、応永二十年代（二四三—）に入る頃から義持の晩年にあたる応永三十年代前半まで続いた。その情況下、世阿弥が、將軍家とその周辺において観

世座がかつてと同様の活躍の場を見出すことは難しいという一種の諦観、あるいは見きわめを生じたとしても決して不自然ではない。奥義篇後半部には、それをうかがわせる文言が次のように見える。

たとひ、天下に許されを得たる程の為手も、力なき因果にて、  
万一少し靡るゝ時分ありとも、田舎・遠国の褒美の花失せずは、  
ふつと道の絶ふる事はあるべからず。道絶えずは、又天下の時  
に合ふ事あるべし。

世阿弥は義持政権期をとおして、少なくとも形の上では、將軍家側近の役者としての立場を脱していない。しかし応永二十年代半ばからは、必ずしもその名目にこだわらず、都以外での演能の場の確保や開拓を試み、その方面の活動に力を入れるようになったことが考えられよう。そのようにして、また政権が変わった時に「天下」すなわち国の最高権力の下で再起すべく、雌伏し座を持ちこたえようとした、この時期の世阿弥の方針が、右の文言にあらわれているのではないか。そして、神儀篇に春日興福寺という具体名を挙げ、大和猿楽を春日社参勤の座と明記したことから、そこに、世阿弥があらためて春日興福寺との関係の強化に努めたなどの事情が反映されていると想定することも可能ではないか。

この点に関して同時に注意すべきは、神儀篇では、当時の將軍家

周辺において猿楽と同様に重要であった田楽の話題について、いささかも触れていない点である。『風姿花伝』奥義篇の義満政権晩期の執筆と推定される前半部では、猿楽とは異なる<sup>55</sup>と述べながらも田楽に言及し、世阿弥出家後の講話でも田楽の能役者や起源を話題にしている（『世子六十以後申楽談儀』序等）。世阿弥のそれらの態度からは、神儀篇でも田楽について記述するのがむしろ自然であろう。翁猿楽は言うまでもなく田楽とは異なる猿楽の専門藝であったが、同篇が翁猿楽を中心に据えることと、田楽に言及しないことは、同一の事情による現象の両面ではないか。つまり、神儀篇著述の意図の一つは、田楽ならぬ猿楽について説くことであり、そこには、当時の世阿弥が、大和猿楽の本藝である翁猿楽の存在意義を強調し、増阿弥属する田楽に対する差別化を図ったという事情があつたのではないか。

さらに参照すべきは、松岡心平氏が指摘するように、応永二十三年九月及び二十四年八月に義持が奈良に下向し興福寺を訪れ、世阿弥を含めた猿楽の催しに臨んだ後日、一条院において増阿弥の能を観たことである<sup>56</sup>。神儀篇著述をやや遡るこの機会に、興福寺関係者が義持の増阿弥愛好を実感したことは疑いない。一条院は薪猿楽の別当坊猿楽の場でもある。増阿弥率いる田楽新座も古来奈良を本拠地としていたが<sup>57</sup>、世阿弥が右の折に、京都はともかく興福寺での地位は守りたいとの思いを起こすことは十分にありえたらう。右の興

福寺演能は、神儀篇の内容との関連においても、注意してよいのではないか。

このように、翁猿樂奉仕と大和猿樂の春日社参勤を重視する神儀篇の内容は、応永二十年代半ばにおける世阿弥を取り巻く情況、すなわち足利義持の増阿弥厚遇を背景としてこそ、了解しうるのではないか。逆境に陥った観世座の対策として、世阿弥は、京都ばかりでなく、春日興福寺をはじめ、都以外の地域における演能活動の場を守り、模索することを考え始めた——それがこの神儀篇の内容にあらわれているものと見たい。

#### 結語——『風姿花伝』における神儀篇の意義

以上に見てきたように、神儀篇の成立時期・著者等の文献学的事柄について、またその伝書としての性格について、同篇に関する表章氏の説を中心とした従來說を再考し、従来行われていなかった同篇の各条、個別の説に即した具体的な検証・考察を行った結果、従來說とは異なる結論、または従來說において明確ではなかった事柄について、より明確な結論を得た。それらを以下にまとめれば、神儀篇は『風姿花伝』完成直前の応永二十五、六年（一四一八、一九）前後に発案、著述されたと推定される。それに何らかの知識人が協力した特別な一篇であったことは、少なくとも「申樂」命名説が

『説文解字』に関する知識・教養に基づくことから明らかであり、それを既成の大和猿樂の伝承と統合し由緒説として編んだその人物の漢文に秀でた筆力が、第三条を中心にあらわれている。ただし世阿弥は、それに手を加えて全体をまとめ直した。それが現存本神儀篇であるが、そこで同人は、猿樂が「神樂」の藝系であるとする「申樂」命名説を根拠として、興福寺新猿樂の一環としての春日社への翁猿樂奉仕を大和猿樂の根本の勤めと位置付け強調するとともに、太子・村上天皇の故事を根拠として日本の国家行事の藝能としての効用を主張している。それは応永二十年代に入る頃からの足利義持の増阿弥厚遇という情況を反映している可能性がきわめて高く、神儀篇は、相対的に逆境に陥った大和猿樂観世座の棟梁としての世阿弥の意向や方針に著述の端を發した、相当に意図的な書物であったと言える。そこには、將軍家の傘下での演能活動に疑問を挟むこととなかったそれ以前の在りかたを根本的に見直し、春日興福寺との関係保持などに目を向け始めた世阿弥の事情をうかがうことが可能である。

神儀篇がこのように、既成の伝承内容を忠実に写した素朴な伝説の類ではなく、応永二十年代半ばの特別な情況下における一種の猿樂観の提示であり、あらたな猿樂の伝統・来歴の説の構築であったことには注目すべきであろう。世阿弥が演能の在りかたを模索する過程の思想があらわれている点では、同篇は『花伝』『風姿花伝』

の他篇と基本的に変わるところがない。神儀篇が藝能史研究や説話史研究、民俗学等の資料として用いられることは序に述べたが、その場合にもこのような性格をもつ同書の史料性には注意を要する。

世阿弥が著述の協力を得た知識人の具体像については今後なお考察を要するが、いま言えることとして、その人物が漢文方面の学識を有し、『日本書紀』注釈あるいは神道説にも親しんでいた可能性が高いことを指摘しておく。世阿弥との交流が知られている禪僧である岐陽方秀は、『日本書紀』や神道説とは縁が薄いことから、その候補からは外れると見てよい。またその漢文訓詁体の文章力や附会の巧妙さから見れば、定型文の作成やいわゆる「中世神話」の伝達が精一杯という水準を大きく超える教養の持ち主であり、おそらくは漢才に秀でた貴族またはそのような出自の出家者であろう。

神儀篇の最大の主張である猿楽の神道性と春日社参勤の重視は、その後も続いた。『世子六十以後申楽談儀』の冒頭には「申楽とは神楽なれば」とあり、永享八年の奥書を有する『金島書』所収の薪の神事の謡い物にも「十二大会の始めにも、この遊楽をなす事の、当代の今に至るまで、目前あらたなる、神道の末ぞ久しき」とあるが、神儀篇と同じく興福寺薪猿楽の春日社頭の《翁》を取り上げたこの謡は、神儀篇著述期またはそれ以後の作であろう。この謡が次代の義教政権期、自身の佐渡配流を題材とした謡い物集の最後に収録された事実、大和猿楽の神道性と春日社参勤が、将軍家との関

係においてさらなる不遇に陥った最晩年の世阿弥の精神的支柱としてもはたらいたことをうかがわせる。

付記：本稿は、日本学術振興会科学研究費助成金（研究課題番号：15K02232）の成果の一部である。

## 注

- (1) 『風姿花伝』は、応永七年（二四〇〇）にいったん完成し第四郎に相伝したその前身としての第一次『花伝』（年来稽古篇・物学篇・問答篇の三篇を主体とした）に、世阿弥自身が大幅な書き足しや再編成を行い、約二十年後に『風姿花伝』という新しい書名を冠して最終的成立を見た書物と推測される。右三篇及び神儀篇・奥義篇は『風姿花伝』の諸篇として伝わり、第一次『花伝』の後に著述されたと見られる花修篇・別紙口伝が『花伝』と題する書物として現存する。この著述の経緯については表章氏が最初に指摘し、筆者もそれを承けて関連考察を行った。表章「世阿弥」初出一九六九年一月、日本文学研究資料刊行会編『謡曲・狂言』、有精堂出版、一九八一年所収、重田みち「初期三書から『花伝』へ」、『花伝』から『風姿花伝』へ、『文学』隔月刊第一巻第六号、二〇〇〇年十一月、等諸考察。「世阿弥の能楽伝書『花伝』花修篇の性格と相伝に関する問題」『演劇研究』第三十八号、二〇一五年三月、その他「足利義持時代の美意識——世阿弥の藝論の冷え・さび・無文」『藝能史研究』第一〇八号、二〇一五年一月、注(8) 掲出表氏稿及び小論参照。
- (2) 能勢朝次「世阿弥十六部集評釈」、岩波書店、一九四〇年、一三七頁。
- (3) 表章「世阿弥の伝書とその芸論」、『能の伝書と芸論』、岩波講座 能・狂

言II、岩波書店、一九八八年、三二二頁。

五五三頁。

(4) このほか伊藤正義氏は、神儀篇を、大和猿楽が誇る「円満井座の由緒」としての「猿楽史」であると述べる。伊藤正義「円満井座伝承考」、初出一九六九年七月、『金春禪竹の研究』、赤尾照文堂、一九七〇年、二六五—二六六頁。

(5) 神儀篇における猿楽の由緒来歴に関する説が、様々な説を綴り合わせたものであるとの見かたが、能勢朝次注釈(注(2))を参看等、大方の共通理解となっている。

(6) 下記をはじめとする諸論考。能勢朝次「翁猿楽の発生」、『能楽源流考』、岩波書店、一九三八年。服部幸雄「後戸の神」、初出一九七三年七月、「宿神論」、初出一九七四年十月—一九七五年二月、ともに『宿神論——日本芸能信仰の研究』、岩波書店、二〇〇九年、所収。表章「多武峰の猿楽」、初出一九七四年十月、『大和猿楽史参究』、岩波書店、二〇〇五年、所収。

牧野和夫「中世の太子伝を通して見た一、二の問題(1)——世阿弥、禪竹の伝書の場合」、初出一九八一年三月、「無明法性のこと——覚書——無明法性合戦状」の背景」同六月、『中世の説話と学問』、和泉書院、一九九一年、所収。天野文雄「翁猿楽の成立をめぐる諸問題」、初出一九八三年七月、『翁猿楽研究』、和泉書院、一九九五年、所収。山路興造「翁猿楽」考、初出一九八五年二月—三月、『翁の座——芸能民たちの中世』、平凡社、一九九〇年三月、所収。

(7) 吉田東伍『能楽古典——世阿弥十六部集』、磯辺甲陽堂、一九〇九年、序引二—二四頁。

(8) 表章「四卷本『風姿花伝』考」、初出一九六〇年三月、及び一九七九年補説『能楽史新考(一)』、わんや書店、一九七九年、所収。同「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、一九九四年三月。伊藤正義「円満井座伝承考」、『金春禪竹の研究』。同「解題 四卷本風姿花伝」、『室町ごころ——中世文学資料集』、角川書店、一九七八年、五四九—

(9) 神儀篇に対する記紀の投影は能勢朝次氏、賢愚經の説話との関係については伊藤正義氏説参照。能勢朝次『世阿弥十六部集評釈』、岩波書店、一九四〇年、「風姿花伝第四、神儀云」〔神儀篇〕。伊藤正義「円満井座伝承考」、『金春禪竹の研究』、二七二—二七四頁。また「辨散楽」については、同作品が暗示となつてこのような伝説が生まれたに相違ないと能勢氏の見解がある。能勢氏上記著書、神儀篇語釈及び「評」。なお注(36) (38) (40)をも参看。

(10) 表章「世阿弥の伝書とその芸論」、『能の伝書と芸論』四八—四九頁。「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、三一頁。

(11) 表章「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、第二節及び第三節。

(12) 表章「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、以下の記述等。「以上に「第四神儀」〔神儀篇〕成立応永二十五年以降説を開陳してきたが、言葉を選び、可能性を強調しただけで、そう断定しては、こなかつたはずである」(二六頁)、「神儀篇成立は」やはり応永二十五年以後の可能性が強いとの発言に止めるのが無難であろうと思う。実はそれは、次節〔同稿第四節「申楽」説の発想は世阿弥とは別人か〕に述べることをも勘案しての遠慮した結論なのである」(二八頁)等。なお傍点は引用者により、「」内は引用者による補注である。以下同じ。

(13) 注(12)に引用した表氏文言の後者(表氏稿二八頁)は、それに関するものであろう。この文言は「次節」のいずれの説を「勘案」したかについて具体性を闕くが、神儀篇著者等の文献学的問題が十分に解明されていない情況が、表氏の成立年代推定の論調に影響していることが読み取られる。

(14) 本稿に引用する『風姿花伝』本文は、最善のテキストを有する金春本を底本とし、かつ最も世阿弥の文字遣いに近いと推測されている吉田本の文字遣いになるべく従い、他の主要伝本を適宜参照し、段落分けも含め、本

稿筆者が校訂したものである。

(15) 本文冒頭に「神代・仏在所の吉例」が各々第一条の神代起源説・第二条の天竺起源説を指す。その第一条・第二条の全文は以下のとおりである。

一、申樂、神代のはじまりと云は、天照太神、天の岩戸にこもり給ひし時、天下とこやみに成りしに、八百万の神達、あまの香久山にあつまり、大神の御心をとらむとて、神樂を奏し、せいなうをはじめ給ふ。中にも、あまのうずめの尊、すゝみ出給て、神の枝にしでを付て、声をあげ、ほどろ焼、ふみとどろかし、かんがゝりすと、うたい舞かなで給。(第一条 第一段)

その御声ひそかにきこえければ、大神岩戸をすこしひらきたまふ。国土又明白たり。神達の御面しろかりけり。(第一条 第二段)

其時の御あそび、申樂のはじめと、云々。くはしくは口伝にあるべし。

〔第一条 第三段〕

一、仏在所には、しゆだつ長者、祇園精舎をたて、供養の時、釈迦如来、御説法ありしに、提婆、一万人の外道をともない、木の枝・篠の葉にしでを付てをどりさけめば、御供養のべがたかりしに、仏、舍利弗に御目を加へ給へば、仏力をうけ、御後戸にて、鼓・しやうがをと、のへ、阿難の才覚、舍利弗の知恵、富樓那の辯説にて、六十六番の物まねをし給へば、外道、笛・鼓の音をきゝて、後戸にあつまり、是を見て静まりぬ。其隙に、如来供養を宣給へり。(第二条 第一段)

それより、天竺に此道は初る也。(第二条 第二段)

(16) 表章校注『世阿弥 禪竹』、岩波書店、一九七四年、補注二〇。同『世阿弥の「サルガク」申樂』説をめぐつて、『能楽研究』第一八号、二二―二三頁。同書完成時期の筆者の推測はこの表氏説と異なるが、応永二十五年以後であると考ええる点と同様である。

(17) 表章『世阿弥の「サルガク」申樂』説をめぐつて、『能楽研究』第一八号、二二―二三頁。

(18) 重田みち「初期三書から『花伝』へ、『花伝』から『風姿花伝』へ」『文学』隔月刊第一巻第六号。なお、これは表氏の成立時期推定説以後の拙論である。

(19) 注(7)を参看。

(20) 表章『世阿弥の伝書とその芸論』、『能の伝書と芸論』三三―四九頁。

(21) 『風姿花伝』完成期以後の世阿弥が藝論に漢文的記述を試みたことは表氏の指摘のとおりであるが、そこには初歩的な誤りが見られ、「申樂」命名説が世阿弥自身の考案によるとはとうてい認められない。表章校注『世阿弥・禪竹』、補注二〇。

(22) 本文は五代の学者徐鍇の同書注釈『説文解字繫伝』(『説文解字』小徐本)に拠り、清の道光年間祁雋藻刻本『説文解字繫伝』(中華書局、一九八七年)より引用した。

(23) 右「疑多聲字」は、許慎の説解に「従示、申聲」と「聲」字(形声文字の声符)があるのは余計であり、会意文字と見て「従示、申」とすべきだと述べたものである。

(24) 『風姿花伝』主要伝本にはこの前後はすべて「たのしみを申によりて」とあるが、吉田本は校註者である吉田東伍が「申」字に振仮名「マナス」を付し、従来の世阿弥伝書注釈においても、この字は「まうす」と訓まれ「申し上げる」の意と解されてきた。しかし、『説文解字』繫伝の「引き出す」の意に従えば、「申」の訓みは諸和訓資料の同字条に見える「のブ」が適合する。神儀篇の文脈からも、この前後を「楽しみを申ぶるによりてなり」と訓み、藝によつて楽しみを呼び起こすことを表したと解釈する余地を残すかと考える。

(25) 『古今韻会举要』伝本については下記住吉朋彦氏稿参看。「二元」刊本系『古今韻会举要』伝本解題——本邦中世期漢学研究のための『日本漢学研究』第一号、一九九七年十一月。「古活字本『古今韻会举要』考」『斯道文庫論集』第四四号、二〇一〇年二月。

- (26) 『碧巖録不二鈔』、普照序「順神」注。『日本書紀纂疏』巻一「神代」注。
- (27) 関屋俊彦「能・狂言と日本の笑い」、木村洋二編『笑いを科学する——ユーモア・サイエンスへの招待』、新曜社、二〇一〇年。
- (28) 続群書類従、第二輯下所収本文に拠り、標点等、表記の一部を整えた。
- (29) 伊藤正義監修『磯馴帖 村雨篇』（和泉書院、二〇〇二年）所収本文に拠る。ただし一部に表記を変えた箇所がある。
- (30) 『宏智禪師廣録』巻第二の次の話の類に拠ると見られる。  
 舉仰山問中邑…「如何是佛性義」。邑云…「我與爾說箇譬喩。如室有六窓中安一獼猴。外有人喚云狻狻、獼猴即應、如是六窓俱喚俱應。」（大正新脩大藏經第四八冊、二五頁上。六の窓を備えた建物中に一匹の猿がいれば、外からの喚びかけに応える声は六つの窓すべてから聞こえるが、その声は一つである、の意）。
- (31) 表章「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、三〇—三一頁。
- (32) 第三条第六段・第七段本文は後文に引用。また第三段の本文は以下のとおり。  
 御門きとくにおぼしめし、天上にめさる。せいじんにしたがひて、才智人に超、年十五にて大臣の位にのぼり、秦の姓をくださる。「しん」といふ文字「はた」なるが故に、秦河勝是なり。
- (33) 第七段の話は、能《守屋》またはその素材となった話の要約であるが、ここでの「上宮太子」の呼称が、《守屋》の詞章においては太子がすべて単に「太子」と呼ばれていることと異なる点も、やはりこの段の執筆者がその知識人であることを思わせる。
- (34) 注(9)を参看。
- (35) 神儀篇第一条の記紀との関係について言えば、「天の岩戸」を『日本書紀』は「天石窟」、『古事記』は「天石屋戸」とし、『日本書紀』は岩の扉部分に限定する場合にのみ「磐戸」という。また、記紀には神々が真坂樹に

- 幣を付けて祈禱した、及び天鈿女が真坂樹を鬘にしたとの記述は見えるものの、天鈿女命が神の枝を取り歌い舞ったとは記していない。さらに記紀には天鈿女命以外の神々の藝能演戯の記述も見えない。同条の説話はこのように記紀の内容と大きく齟齬する、非正統的な、いわゆる「中世日本紀」（中世神話）の一例である。「中世日本紀」「中世神話」については以下を参看。伊藤正義「中世日本紀の輪郭——太平記における卜部兼員説をめぐって」「文学」第四〇巻一二号、一九七二年十月。山本ひろ子「中世神話」、岩波書店、一九九八年。
- (36) この内容は、『賢愚経』の舍利弗が外道を屈服させた話などに基づく脚色（表章「世阿弥の伝書とその藝論」、『能の伝書と芸論』四八—四九頁）ではあるが、翻案が大きく、全く別の説話として成立している。能勢朝次氏は興福寺維摩会の延年の伝説などに関連がありそうな仏教説話であると述べ、伊藤正義氏は『賢愚経』との関係に注意しながらも神儀篇の説そのものの典拠は求めたいと述べる。能勢朝次「世阿弥十六部集評釈」、神儀篇、評。伊藤氏説は注(9)を参看。
- (37) 服部幸雄「後戸の神」、『宿神論』所収、参照。
- (38) ただし第一条末尾は『古語拾遺』の内容もふまえており、同部分は知識人によった可能性がないとは言えない。同条のその部分のみ、「国土又明白たり。神達の御面しろかりけり。其時の御あそび、申楽のはじめと、云々」と漢文訓読体のな歯切れのよい文体となっている点にも注意したい。なお『古語拾遺』との関係については別稿に譲る。
- (39) 伊藤正義「円満井座伝承考」、『金春禅竹の研究』二八二—二八三頁。表章校注「世阿弥・禅竹」当該文頭注。
- (40) この話の登場者である村上天皇と秦氏安の組み合わせが、従来の指摘のとおり『本朝文粹』所収対策文「辨散楽」の発問者と答申者である点にも注意したい。このように「辨散楽」を踏まえる点が（注(9)をも参看）、表氏が神儀篇の説に知識人の手が加わっていると推測した根拠の一つであ



り、また右の点以外にも、「辨散楽」の用語や背景にある思想が神儀篇や後の世阿弥の藝論にも反映していると筆者は考えている（中世文学学会平成二十八年秋季大会にて口頭発表）。これに関する論は別稿に譲る。

(41) つまり素案は、おおよそ次のような文だったのではないか。

平の都にしては、村上天皇の御宇に、昔の上宮太子の御筆の申楽延年の記を觀覽なるに、「申楽延年という藝能は」月氏・晨旦・日域に伝るきやうげんきぎよをもて、讚仏転法輪の因縁をまもり、魔縁を退ぞけ、福祐をまねく。申楽舞を奏すれば、国おだやかに、民しづかに、寿命長遠也」と、太子の御筆あらたなるに、村上天皇、申楽をもて天下の御祈禱可為とて、秦氏安におほせて、六十六番申楽を紫宸殿にて仕。

(42) 第四条第二段・第三段の本文は以下のとおり。

其後、六十六番までは一日につとめがたしとて、其中を選て、稻積イナヅメの翁（翁面）、代経翁（三番申楽）、父助、これ三をさだむ。いまの代の式三番是なり。則、法・報・応の三身の如来をかたどり奉所なり。しき三番の口伝、別紙にあるべし。〔第二段〕

秦氏安より、光太郎・金春まで、廿九代の遠孫なり。これ、大和国円満井の座也。をなじく、氏安より相伝たる聖徳太子の御作の鬼面、春日の御神影、仏舍利、是三、この家に伝る所也。〔第三段〕

(43) 表氏は、「されば」「しかれば」さるほどに」の三種の接続詞の多用が、世阿弥の文体の特徴であるとする。「世阿弥の「サルガクⅡ申楽」説をめぐって」『能楽研究』第一八号、三一頁。なお、表氏が神儀篇に「しかれば」の用例がないと述べたのは、単純な見落としてであろう。

(44) 『風姿花伝』問答篇第三条「然ば、さるがくの当座に於いても」、『花伝』花修篇第一条「しかれば、よき能と申は」等。表章校注『世阿弥・禅竹』当該文頭注及び補注七五。

(45) もっとも、表氏はこれらを話題転換と見なし「ところ」で」と訳しているが、世阿弥の「しかれば」の例は、他例も含めて完全な話題転換の意味とは解

されない。この例は、興福寺と春日大社の行事における藝能には除魔招福・天下泰平の効用があるという話題において、興福寺維摩会が除魔を担当する一方、春日御社上りの猿楽は天下泰平の祈禱を担当する、という両者の均衡を保った緊密な関係が「しかれば」によつて示されている。他例についてはいま具体的に触れないが、世阿弥の「しかれば」の用例は、すべてこのように前後に話題上の繋がりが認められる。

(46) 漢文訓読的文体の特徴は、第三条の「みどり子のいはく……と云、」「しん」といふ文字「はた」なるが故に、秦河勝是なり、等の表現にも認められる。

(47) 『世子六十以後申楽談儀』第二十三条に「大和申楽は、河勝より直に伝はる」と見える。なお本稿における『世子六十以後申楽談儀』の引用は、表章校注『世阿弥・禅竹』に拠る。

(48) 伊藤正義氏は、天王寺系秦氏関連の伝承や禅竹の伝書に拠り、推古朝を河勝出現の時代とするのが円満井座の伝承に忠実であると指摘する。「円満井座伝承考」、『金春禅竹の研究』所収。

(49) 神儀篇第四条末尾に、「秦氏安より、光太郎・金春まで、廿九代の遠孫なり。これ、大和国円満井の座也。をなじく、氏安より相伝たる聖徳太子の御作の鬼面、……この家に伝る所也」とあり、大和猿楽におけるその伝承を記す。

(50) 「六十六番の物まね」は、能勢朝次氏が延暦十三年の延暦寺供養の記録として挙げる秦氏の楽人六十六人という数、または表章氏が指摘する多武峰の六十六番猿楽などとの関連を思わせ、同じく「橘の内裏紫宸殿」は、服部幸雄氏によれば秦氏の伝承を反映したと推測される。能勢朝次「平安時代の貴族的猿楽」、『能楽源流考』二三頁。表章「多武峰の猿楽」、『大和猿楽史参究』所収。服部幸雄「宿神論」、『宿神論』五〇―五二頁。

(51) 伊藤正義「円満井座伝承考」、『金春禅竹の研究』所収、及び、服部幸雄「宿神論」「宿神論」所収。

(52) 現存本『風姿花伝』第三問答篇末尾に見える応永七年(一四〇〇)時点の奥書に、世阿弥が自身を「秦元清」と署名していることが、秦氏を称し、早い資料である。

(53) 本条における太子の重要性は、この前後の話の筋が、欽明朝から太子統治時代へと数代の天皇を飛び越えて直結し、第六段冒頭に列挙された敏達からの三代はその間を繋ぐための名目以上の意味を見出せない点、またそこに、本来は推古朝に含めるべき太子の名が挙げられ、天皇よりも太子の存在が突出している点にうかがうことができる。

(54) 伊藤正義氏の指摘のとおり、天王寺系秦氏の伝承等に太子譚と深く関連しているものがある。「円満井座伝承考」、『金春禅竹の研究』二八三—二八五頁。

(55) 両条の本文は注(15)に引用。

(56) 『風姿花伝』の伝本は、「五卷本」「四卷本」と呼ばれてきたが、前者の善本に、その篇構成とは別に「上巻」「下巻」と分けた跡があり、それとの混同を避けるため、近年筆者はこれをそれぞれ「五篇本」「四篇本」と呼ぶことにしている。

(57) 表章「四卷本風姿花伝」考—附、「花伝」七篇の成立をめぐる諸問題、初出一九六〇年三月、『能楽史新考(一)』所収。伊藤正義「解題 四卷本風姿花伝」、「室町ごろ」所収。もつとも、その後表氏は、四篇本系が五篇本系に先行する、世阿弥自身による別系統の本であるとしていた旧説を、五篇本の世阿弥原本から同人が一篇を除き、五篇本系に先行して相伝したのが四篇本系であるとする説に変更している(上記『能楽史新考(一)』所収稿補説(3))。またその際、表氏は、見出しの「聞書云」が世阿弥原本の神儀篇の当初の見出し(五篇からなっていた)にふさわしいとも述べている。

(58) その事情として、前注に記した表氏の新説などが想定可能である。

(59) 表章「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、

二七—二八頁。

(60) ただし、この想定がいまの四篇本系と五篇本系の関係と無関係であることは、四篇本系諸本も第三条第五段の本文を有することから明らかである。

(61) 表章「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、三頁。

(62) 森末義彰「桃源瑞仙の『史記抄』にみる世阿弥」、初出一九七〇年二月、『中世芸能史論考—猿楽の能の発展と中世社会』、東京堂出版、一九七一年、所収。

(63) 岡見正雄・大塚光信編『抄物資料集成 第一巻 史記抄』、清文堂、一九七一年。なお、引用文に続く「事自妙法教院禿力而始」以下は、世阿弥と歳室翁のどちらの言であるかの判別が難しいが、ひとまずその前までを世阿弥の言と見なし、鉤括弧を付した。

(64) 表章「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、六頁。

(65) この引用文の内容は、神儀篇の最終条に世阿弥当時の猿楽の座の所属を示した記述「大和国春日御神事相隨申楽」「江州日吉御神事相隨申楽」、及び『風姿花伝』序文の「かの河勝の遠孫……春日・日吉の神職なり」云々の文と関連が深いことから、世阿弥の言に端を発する別経由の説だったと見てよからう。

(66) この引用文直前に「又與余之昔所聞大同少異」(この話も私がかつて聞いた話と大同小異だ)とある。

(67) 世阿弥の「神楽」の概念は、神儀篇第一条の天岩戸説話のような神道性と結びつけられていることは確かであるが、厳密には明確な具体性を以てとらえがたいものであるため、以下本稿ではこの「神楽」の語に鉤括弧を付して表記する。

(68) 「申楽」命名説の創作の際にも、猿楽の「さる」の説明のために「神」字の構成を着想したことから、偶然「神楽」に言及することになったとも考

えられる。

(69) この序文は、表章氏により、当初の『花伝』にはなかった後年の増補と推測され、筆者も同書完成間近の最終時期に執筆されたと推定している。

表章「花伝」から『風姿花伝』への本文改訂』『語文』第三八輯、大阪大学国語国文学会、一九八一年四月。重田みち『風姿花伝』奥義篇書き替えの経緯再考——田楽本座の役者一忠の記述及び能の名望論について』『藝能史研究』第二〇三号、二〇一三年十月。

(70) 表章氏は神儀篇の内容について、本来多武峰の六十六番猿楽と縁の深い説であつたものを興福寺と縁ある説に改変したのではないかと述べており（『多武峰と猿楽』寸感』『能と狂言』第五号、二〇〇七年）、それは、同篇の「六十六番の物まね」や、そこから三番を選んだのが『式三番』であるとの説が、多武峰の六十六番猿楽に由来するとの推測に基づいている（多武峰の猿楽、『大和猿楽史参究』六九―七二頁）。「六十六」と秦氏との関係は多武峰の説には限らないが（注（50）を参看）、神儀篇著述に用いられた原素材が多武峰の説であつた可能性は十分に考えられよう。

(71) 表章「薪猿楽の変遷」第二節、初出一九七七年七月、『大和猿楽史参究』所収。

(72) 表章「大和猿楽の「長」の性格の変遷」、初出一九七六年二月、一九七七年三月、一九七八年七月、『大和猿楽史参究』所収。

(73) 表章「薪猿楽の変遷」初出一九七七年七月・八月、『大和猿楽史参究』所収。表氏は両金堂への猿楽参勤の廃絶を明徳年中（一三九〇―一三九三）と指摘する。

(74) 奥義篇後半部の著述時期推定、及び以下に述べる衆人愛敬説ならびに義持の増阿弥厚遇に関する一連の拙稿は以下のとおり。重田みち「初期三書から『花伝』へ、『花伝』から『風姿花伝』へ』『文学』隔月刊第一卷第六号。『風姿花伝』の完成と世阿弥の思想——増阿弥の存在のかかわりの可能性』『藝能史研究』第一七二号、二〇〇六年一月。「増阿弥全盛期——常在

光院の演能の意味』『鏡仙』第五三三号、二〇〇五年三月。『風姿花伝』奥義篇書き替えの経緯再考——田楽本座の役者一忠の記録及び能の名望論について』『藝能史研究』第二〇三号、二〇一三年十月。

(75) 奥義篇の完成は神儀篇と同じく『風姿花伝』完成の直前と推定されるが、その前半部には前代の義満政権期に活躍した犬王道阿弥の藝風が意識されていることから、その著述の開始は義持政権開始以前と見るのが自然である。重田みち『風姿花伝』奥義篇書き替えの経緯再考——田楽本座の役者一忠の記録及び能の名望論について』『藝能史研究』第二〇三号、二〇一三年十月。

(76) 松岡心平「足利義持と世阿弥——世阿弥の新資料報告』『鏡仙』第四三七号、一九九五年十一月。なお同稿には、これらの義持下向の折に世阿弥も演能していることから、「義持の時代に世阿弥が冷たくあしらわれていたという通俗説の訂正がさらに強く求められる」とあるが、増阿弥と世阿弥との待遇の差は京都の勸進能開催等、当時の演能記録の差に顕著であり、寺社参勤等の活動はともかく、義持自身の藝の愛好という点から増阿弥と比較して見れば、世阿弥は義持に冷遇されていたという表現は可能であろう。

(77) 能勢朝次『能楽源流考』一四八〇―一四八七頁。

(78) 『金鳥書』本文は、表章校注『世阿弥 禅竹』所収本文に拠る。



## 京伝の擬人物黄表紙の到達点

——カルタ見立ての『寓骨牌』をめぐる

マスキオ・パオラ

はじめに

天明七年（一七八七）に刊行された『百文／＼<sup>ひやくもん</sup>二朱<sup>にしゆ</sup> 寓骨牌<sup>むだかるた</sup>』は、天明期（一七七二―一七八九）に江戸で流行していた「めぐりカルタ」（現在のトランプや花札のようなカードゲーム）を素材とした山東京伝の黄表紙である。登場人物は、その全てにおいてめぐりカルタの札や、役（特定の札の組み合わせで加点の対象となる）が擬人化されたものとなっており、彼らがお家騒動の物語を演じる。『寓骨牌』は、記録があまり残されていないめぐりカルタの研究において非常に興味深い資料で、カルタ研究の分野でよく知られている。<sup>①</sup>

方、黄表紙や山東京伝に関する研究においては、珍しい題材の作品として時折わずかに言及されるのみである。

例えば、比較的詳しくこの作品を取り上げた森銑三は、一九七四年に『『寓骨牌』を読んで、第一に困るのは、その中に「中略」メクリ札の名や、遊びの上の用語などが出て来ることで、それにはほとと手を焼かされる』と述べ、特に歌舞伎の要素を中心に概要を紹介している。最後に、「鬼」と「幽霊」が世帯を持つようになった場面の「強飯に蒟蒻の炒めつけにて茶ぶるまひをする」という書き入れなどに「当世の庶民生活に触れているのが、大いに嬉しく感ぜさせる」と述べているが、これは、作品に対する評価としてはやや表面的であろう。翌年に佐藤要人による注釈付きの翻刻が出版さ

れることによつて『寓骨牌』の研究は大きく進んだが、その後この作品は黄表紙の研究の間であまり評価されなかつたようで、研究対象としてほとんど取り上げられなかつた。一九八六年に出版された『黄表紙総覧 前』の中でこの作品の解説を著した棚橋正博は、登場人物と歌舞伎役者の関係にのみ注目し、「蓋し、当時の歌舞伎の内情の穿ちを含むものか、未考」と結んでいる<sup>⑤</sup>。さらに、一九九二年の『山東京伝全集 黄表紙I』の解説では「翻刻に際し、めくりかるたが今日では難解な故に、不明な点が少なくなかつた」といつた記述が改めて繰り返されている<sup>⑦</sup>。

このように、『寓骨牌』の先行研究で示されてきたこの作品の最大の難関は、めくりカルタに対する理解、あるいはめくりカルタと物語の結びつきであるといえる。そのため、本稿ではめくりカルタのルールに照らし合わせたいえで、あらためて作品解釈を試みる。また、それに加えて、新たに山東京伝の黄表紙及び擬人物の中で『寓骨牌』の位置付けを考察したい。

従来の研究によれば、本作品の意義は、めくりカルタの擬人物であるという獨創性にあることが強調されている。しかし、天明三年（一七八三）に、すでにめくりカルタを擬人化した黄表紙として井久治茂作『下手癖永物語』<sup>（へたのくせながものがたり）</sup>が刊行されている。京伝はその発想を持つた初めての戯作者ではなかつたのである。

それでも、『寓骨牌』の魅力は、ただめくりカルタを題材として

いることだけにあるのではない。むしろ、ゲーム中の札ごとの役割を考えたうえで、それぞれの札を擬人化し、作り上げた登場人物の性格や台詞<sup>（せりふ）</sup>を細部にわたつてカルタの世界に重ね合せ、物語全体をめくりカルタの勝負のように読めるように構成した山東京伝の工夫に、『寓骨牌』の魅力はある。

また、めくりカルタをどのように黄表紙の素材としたかを分析することによつて、京伝が多く著し、中心となつて作りあげた一連の「擬人物」黄表紙の形成過程を知ることができる。よつて、これまでカルタ研究の資料として論じられてきた『寓骨牌』は、黄表紙創作の方法を考察するための、興味深い事例として理解できるのである。

本稿では、第一節においてめくりカルタ遊びの詳細を紹介し、第二節で『寓骨牌』の書誌の情報や概要を述べてから、第三節で主な登場人物の創作の発想を探つて、めくりカルタの札がどのように擬人化されているかを分析する。第四節では、めくりカルタに擬えられた登場人物の関係がランダムではなく、元の札の機能を守つていふことを示す。先に結論をいえば、『寓骨牌』のストーリーは、あつてめくりカルタの勝負に見立てたものとなつていふといえる。第五節で、同様にめくりカルタを擬人化した『下手癖永物語』と照らし合わせることで改めて『寓骨牌』を評価し、この作品によつて天明期の山東京伝による擬人物の黄表紙について理解できる点を示し、最後に、今後の課題を提示する。

一 めくりカルタとは

『寓骨牌』の擬人化を論じるにあたって、まずめくりカルタについての基本的な情報を述べる。

めくりカルタは四種の紋標が十二枚ずつ、一組四十八枚という構成をとる。このような構成の札はポルトガル船が伝えた南ヨーロッパ式のプレイングカードに由来している。「めくり」とは、本来ゲームの名称だったが、古く天正カルタと呼ばれていたその道具のことを表わすために使用されることもある。本来プレイングカードで行われるゲームの一つである「トランプ」でプレイングカードのことを表わすようになったと同様に、天正カルタも遊技名で「よみカルタ」や「めくりカルタ」と呼ばれることがある。

天正カルタの用語もポルトガル語に由来し、四つの紋標はハウ(pau「棍棒」)・イス(spada「剣」)・オウル(ouo「貨幣」)・コップ(copo「聖杯」と呼ばれていた。時代が下るとともに天正カルタのデザインからは南ヨーロッパの趣きが失われ、王子などの人物は日本らしい姿になり、全体的に絵柄が簡素かつ抽象的になっていく傾向が見られる(図1)。

同様に、ゲームの進め方についても日本人の嗜好に合わせて変更されていき、様々な技法(遊び方)が生み出されていった。「よみ」



図1 両方とも、もともと棒札の王子が描かれている「ハウ(青札)のきり」。左は「三池カルタ」(江戸初期):最も古い日本製カルタの一枚であり、デザインはポルトガル人が伝達した南ヨーロッパ製カルタに近いとされている(写真の出典は江橋崇ほか監修『図説カルタの世界』大牟田市立三池カルタ記念館、2002年、9頁)。右は『雨中徒然草』カルタ全図(江戸中期):デザインが日本化され(日本式の鎧を着ている武者を描いているか)、抽象的になった(写真出典:日本かるた館編『江戸めくり加留多資料集』近世風俗研究会、1975年より)。

と呼ばれている技法は十七世紀後半から十八世紀半ばまで文献上でも多く見られ、全国的に流行していたことがわかる。<sup>⑤</sup> 明和期(二七六四—一七七二)刊のよみカルタの説明書『雨中徒然草』によると、「よみ」はイス(剣)の紋標の十二枚を除いた三十六枚で行われ、数多くの役を伴っているのが特徴だった。

「よみ」の次に「めくり」という技法が流行する。これは、天正カルタ四十八枚を使った技法である。時期としては、安永期(二七二二—一七八〇)から黄表紙などの戯作に現われ始め、天明期(二七八一—一七八九)に人気のピークをむかえている。めくりカルタは特に江戸で出版された文献で見られ、その流行は黄表紙が流行した時期と重なっている。

『寓骨牌』の登場人物は全て、めくりカルタの札と役を題材にしている。その擬人化の手法は、主に札や役の名称とゲームにおける機能を土台としている。

本稿では、京伝がどのようにそれぞれの札や役を擬人化したのかを具体的に論じていくが、そのためには、まずめくりカルタの行いや札の名称・用語に触れる必要がある。しかし、この時期におけるめくりカルタの遊び方について記録は極めて少ない。現在知られている情報はほぼ、寛政期に（一七八九—一八〇二）にまとめられたとされている『博奕仕方風聞書』<sup>⑩</sup>によるものである。この書物はめくりカルタの遊び方を教えるためのものではなく、賭博を取り締まる側の視点から書かれた覚書のようなものであるため、不明なところも残るが、これに記された内容をもとに、当時の遊び方を示すと、次の通りとなる。<sup>⑪</sup>

めくりカルタは二人から四人までで行われる。まず「親」がほかの参加者に札を七枚ずつ配り（「手札」）、六枚を表側が見えるように真ん中に置く（「場札」）。残りの札は裏側を上にして山積みにした状態で隣に置かれる。参加者は順番に手札を数字で場札に合わせて取る（「打つ」）。そして、積み重ねている札の山から一枚をめぐつて、それも場札に合わせて取る。最後にそれぞれの参加者の取った札の点数を数えて、点数が多い参加者の勝利となる。

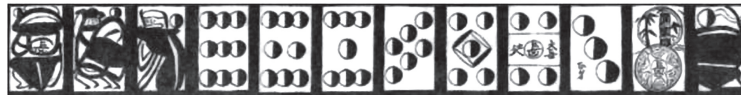
点数の数え方は大きく紋票で決まり、ハウ（棍棒）とイス（剣）



青札（ハウ）：青きり、青馬、釈迦十、青九、青八、青七、青六、青五、青四、青三、青二、青一あざ  
青六 60点、青八と青七は 20点、残りの9枚はすべて50点



赤札（イス）：十のきり、十の馬、すだれ十、赤九、赤八、赤七、赤六、赤五、赤四、赤三、海老二、びん  
全 12 枚…各10点



オウル（すべた）：オウルのきり、オウルの馬、オウル十、オウル九、オウル八、オウル七、オウル六、オウル五、オウル四、オウル三、太鼓二、オウル一

太鼓二は 50点、残りの11枚は無点（すべた）



コップ（すべた）：コップのきり、コップの馬、コップ十、コップ九、コップ八、コップ七、コップ六、コップ五、コップ四、コップ三、唇の二、コップ一

全 12 枚…無点（すべた）

図2 めくりカルタの札の名称と点数。『雨中徒然草』カルタ全図（前掲『江戸めくり加留多資料集』より）。



は点数が付く紋標として「青札」と「赤札」と呼ばれるようになり、点数が付かないオウル（貨幣）とコップ（聖杯）は無点数を意味する用語である「すべた」と呼ばれるようになる<sup>15)</sup>。

『博奕仕方風聞書』にはそれぞれの札の名称と点数が細かく記録されている。札の名称は基本的に「(紋標)の(数字)」となるが、ある特定の札は、例えばエビが描かれている赤札の二が「海老二」と呼ばれるように、描かれている絵などによって、隠語のような名称が付く(図2の「めぐりカルタの札の名称と点数」を参照)。

しかし、「役」に関しては名称と構成のみが記されている。役とは、特定の三枚の札を組み合わせることで成立する。この役を入手すると特定の点数などを加える権利が生じるため、勝利へ導くものだとされる<sup>16)</sup>。

『博奕仕方風聞書』に記されているめぐりカルタの役は六つで、それぞれ特定の名称で呼ばれている。図3「めぐりカルタの役一覧」にみるように、二つずつ対になっている。歌舞伎役者市川団十郎の名前を借りた「団十郎」役は、青札の一・二・十(それぞれ、あざ・青二・釈迦十と称される札)といった三枚からなる。この組み合わせのうち、青札の二の代わりに、海老が描かれている赤札の二(海老二と称される札)があつたら、「海老蔵」役になる。また、同じく歌舞伎役者中村仲蔵の名前を使っている「仲蔵」役は青札の七・八・九の三枚からなる。これに対して、赤札の七・八・九の三

枚は、「赤蔵」役をなす。最後に、青札の一・二・三枚目にあたる札(あざ・青二・青三)が「下三」役で、青札の十・十一・十二枚目にあたる札(釈迦十・青馬・青きり)が「上三」役をなす。

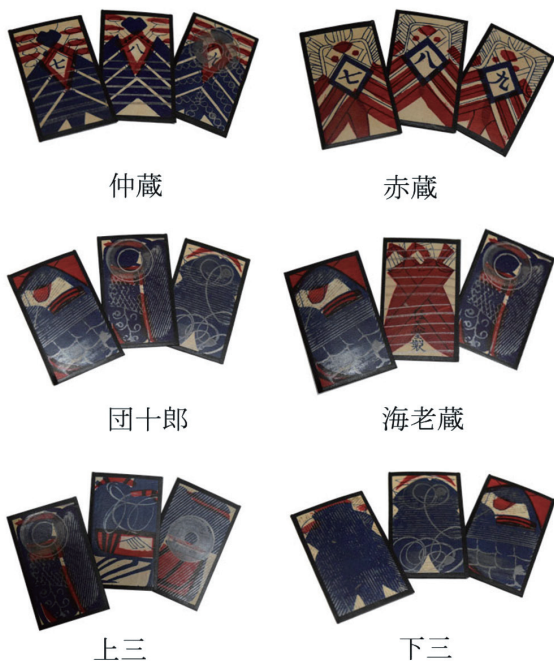


図3 めくりカルタの役一覧 (写真は、三池カルタ・歴史資料館の「黒馬」の札。筆者撮影)

## 二 『寓骨牌』の概要

『百文／二朱 寓骨牌』は、上中下三巻三冊十五丁で、十五ウに「京伝作・政のぶ画」とあるように、山東京伝作・北尾政演(山東

〔京伝〕画の作品である。板元は榎本屋吉兵衛で、刊行年は天明七年（一七八七）である。柱題は「あぐら山」で、角書き「百文／二朱」と同様に、すでにカルタの形で普及していた『小倉山百人一首』のもじりである。いうまでもなく「百文／二朱」の文・朱は貨幣の単位で、賭博を連想させる。また、「あぐら山」のあぐらはめくりカルタの勝負を行うときの座り方を指す。序文の代わりに、一オに「蚊不食<sup>かたくわれまじな</sup>咒哥」とあり、柿本人麻呂などの有名な歌をカルタ用語でもじった三首がある。「蚊に食われぬ呪い」とは博打<sup>ぼくち</sup>をいう隠語である。

『寓骨牌』は登場人物が多く、プロットが複雑であるため、代表的な擬人化の事例を詳しく述べる前に、その概要を述べておく（以下、初出の登場人物をゴシック体で示す）。

めくりの役人仲蔵が札の親分六大膳（めくりカルタの六つの役の擬人化）をぶちのめして、九大膳を流行らせる（つまりめくりカルタの役を増やす）ために、陰謀を企てる。仲蔵の仲間<sup>い</sup>は赤蔵やぐし六で、それに六大膳の家来であるすべたの八蔵<sup>やぐし</sup>が加わる。

六大膳自身は登場人物として現れないが、その姫君の六大御前と許婚<sup>い</sup>の青木馬之丞と<sup>な</sup>その家来たちが、善人方として登場する。

このようなお家騒動風の本筋に対して、様々な横筋が絡められる。まず、六大御前の家来同士である青二之助と腰元のお六との間に

関係が結ばれ、それが知られるようになる。二人を死罪にするのが普通であるところ、六大御前は二人を解雇にして実質的に赦免する。点銭寺の釈迦十如来の開帳を機会に、住職のすだれ十が六大御前に一目惚れして口説こうとするという、歌舞伎の「清玄桜姫物」のパロディーともいえる事件が起こるが、それに失敗したすだれ十は狂乱し、やがて仲蔵の仲間に入る。六大御前を逃した腰元のお六がすだれ十に足蹴にされるが、青木馬之丞の家来である小姓桐三郎に介抱され、恋愛関係が結ばれる。

つづけて、不景気になった地獄に住む鬼と幽霊の夫婦が登場し、食いつなぐために江戸でめくりカルタの役にでもなろうと、娑婆の旅に出る。小姓桐三郎とお七は、青二之助とお六のようにお家の法度を破らないように自ら暇を取り、青二之助らの住まいへ向かうが、途中、赤蔵がお七を手に入れようと密かに二人を追いかける。

一方、河童十（コップ十の札のもじりか）は若衆である小姓桐三郎を捕まえようとする。その際、鬼と幽霊が悪人を止め、桐三郎はお礼に夫婦が店を持てるように世話をする。

仲蔵は修験者に頼んで青木馬之丞が舅<sup>しゅうと</sup>の六大膳に貰った家宝「丸の太刀」を奪<sup>う</sup>う。青木馬之丞は恥のあまりに六大御前と共に館を忍び出で、お六と青二之助の家に隠れる。そこにすべたの八蔵が訪ねてきて、六大膳の命令だとうそをついて、六大御前と青木馬之丞の首を討つて渡すように頼む。六大御前に恩返しをするために、お

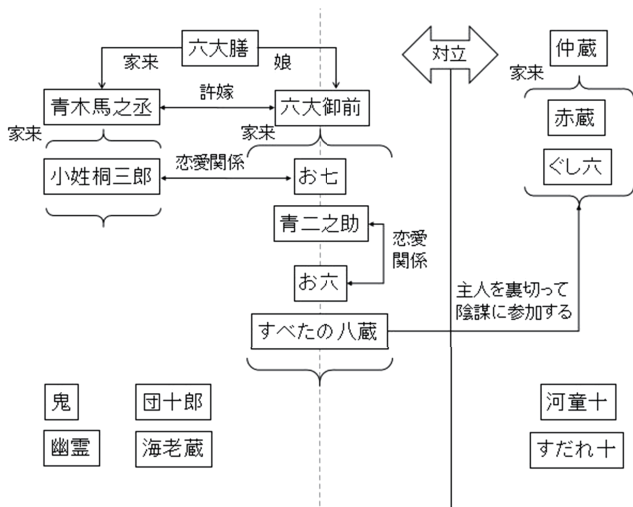


図4 『寓骨牌』登場人物の相関図

六と青二之助は身代わりになることを決心するが、小姓桐三郎も御返しをしたいと述べ、切腹する。夜の中に、すべたの八蔵とぐし六が六大御前と青木馬之丞を駕籠に乗せて、仲蔵の館へ連れて行く。駕籠の垂れを開けると、六大御前と青木馬之丞の代わりに鬼と幽霊が座っており、仲蔵は大いに怒る。ここで善玉として、役の海老蔵と団十郎が登場し陰謀をはばむ。

最後の半丁で、切腹した桐三郎の靈魂が桐の木になり、お六（桐三郎の恋人お七の誤りか）の靈魂は孔雀になると説明される。それを見た世の人が、孔雀を鳳凰と見間違えて、「桐に鳳凰」でこの草紙のキリに鳳凰が現われてめでたい結びだとこじつけて本作は終わる。

なお、登場人物が多いので、前掲の関係図（図4）も参照してほしい。

三 カルタの擬人化をめぐる

カルタの黄表紙化を説明するためには、まず京伝がどのようなめぐりカルタを擬人化し、登場人物にしたかを分析する必要がある。『寓骨牌』の物語は、めぐりの役人仲蔵がゲームのルールを変えるために陰謀を企てて、酒を飲みながら仲間たちと相談する場面が始まる（図5）。屏風の前に座っているのは「人」の文字を三つ並べた紋の柄の衣を着ている仲蔵で、その右に味方の赤蔵がいる。二人の前に紙の貼った火鉢があり、その中にお酒の徳利が置いてある。二人の前に、後ろ姿ですべたの八蔵が描かれているが、背筋を伸ばしているのは、目上の二人の人に対して敬意を表す姿勢である。すでに指摘されているように、めぐりカルタの役と役人を掛けて「めぐりの役人」と紹介される仲蔵は、初代中村仲蔵の似顔絵で描



図5 『寓骨牌』一ウ・ニオ 物語の冒頭の場面。左から仲蔵と赤蔵、すべたの八郎。以下『寓骨牌』の図像の出典はすべて、前掲『山東京伝全集 黄表紙1』。

かかれている。さらに、その着物の柄は先述の中村仲蔵の家紋であることから、歌舞伎役者その人との関連性が強められていると考えることができる。つまり、めくりカルタで青札の七・八・九の組み合わせ

わけから構成されている仲蔵役は、その名称に由来する発想で擬人化されているのである。同様に、物語の結びに登場する海老蔵役と団十郎役も当時の同名の歌舞伎役者のそれぞれ四代目、五代目をモデルとして擬人化されている。

このように京伝は、黄表紙につけて定番の題材である歌舞伎の役者名が、めくりカルタ用語にも使われていることを捉え、それをめくりカルタを黄表紙の素材とするための軸として利用したと理解できる。黄表紙において、めくりカルタの仲蔵役と役者中村仲蔵のこじつけは、非常に自然な発想として読み解くことができ、これ自体にはあまりオリジナリティがないともいえる。

しかし京伝は、この発想を出発点として、めくりカルタの世界と歌舞伎の世界を筋運びのうえでも結びつけ、お家騒動風の歌舞伎的な物語を組み立てているのである。もともと、めくりカルタの仲蔵役にネガティブなイメージはまったくなかった。しかし、中村仲蔵が「色悪」（二枚目の悪人役）の名優だったことから、めくりカルタの役を増やそうと陰謀を企てる「めくりの役人・仲蔵」という発想が京伝に生まれたのではないか。

ただ、めくりカルタの役や札はすべて歌舞伎の世界から名称をとっているわけではない。そのため、京伝はこれらを黄表紙の中で生かすために、ほかの方法も考えなければならなかった。例えば、六大御前の事例を考察してみよう。

六大御前は二番目の見開きに登場する(図6)。右下に見える看板の中に「開帳 五大山点銭寺 釈迦十世尊 靈宝等」と書き込んであることからわかるように、舞台は開帳場の前である。点銭寺は、カルタ賭博の「寺銭」の連想に加えて、めぐりカルタ賭博を思わせる「点」「銭」という文字で創造された滑稽な寺の名前で、釈迦十世尊も青札の十の名称である「釈迦十」に由来する。六大御前は左端の女性で、名壺に平仮名で「ろく」とある。その横に家来の青二之助とすべたの八蔵がしやがみ込んでお喋りをしている。また、六大御前の前に腰元のお七とお六が立っている。六大御前と腰元のお七は顔を右の方に向けて、そこにいる六大御前の許嫁である青木馬之丞(深笠を被っている人物)とその家来の小姓桐三郎を見ている。六大御前は、めぐりカルタの勝負において一番点数が高い札「青札の六」の擬人化で、六大膳の娘となっている。この女性は、許嫁の青木馬之丞(青札の十一「青馬」の擬人化)と一緒に逃げたり、すべたの八蔵に騙され仲蔵の手に落ちそうになったり、すだれ十の片思いの対象になって追いかけられたりして、『寓骨牌』の中で様々な登場人物に思いを寄せられる。このような人物設定は、まさに青札の六のゲームにおける役割を反映しているのではなからうか。実際、青札の六は点数を得て勝利するために、誰もが狙う札であり、それがこの物語のヒロインである姫君として擬人化されているのである。

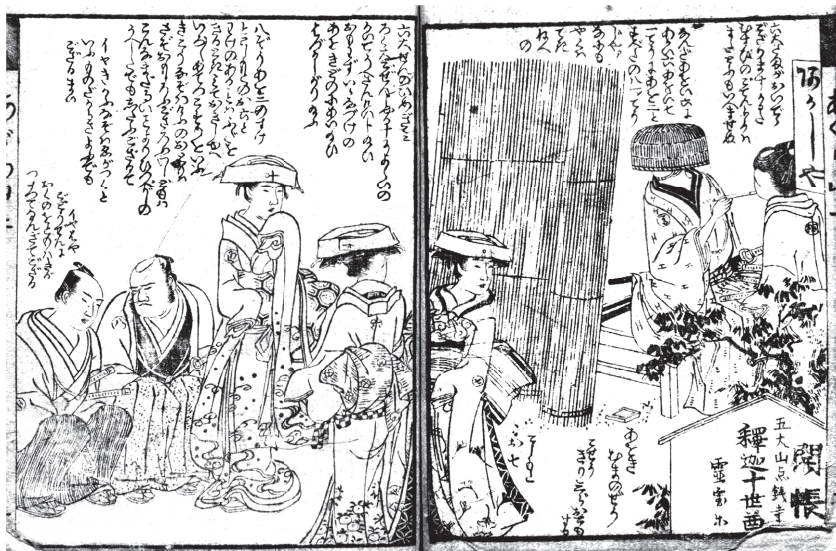


図6 『寓骨牌』二ウ・三オ 六大御前の登場。左から青二之助、すべたの八蔵、六大御前、腰元お七とお六、青木馬之丞と小姓桐三郎。

また、六大御前の腰元としてお六とお七という女性が登場する。これも数字の札の擬人化だと捉えられる。青札の六に対して、点数が少ない赤札の六(十点)と青札の七(二十点)が使いとといった脇

役として擬人化されている。<sup>(20)</sup> お六は青二之助と不義をはたらいたため六大御前の家から追い出される。その後、青木馬之丞と六大御前をかくま匿うという役割を果たす。それは、不義をはたらいた時に死罪にせず解雇としてくれたことへの恩返しとなっていると同時に、めぐりカルタでは青札の六を取るために、同じ数字の赤札の六が使用されることに擬えていると考えられる。また、お七という名前からは、当時様々な文芸の題材になっていた八百屋お七と吉三郎の事件が連想される。吉三郎が「桐三郎」としてめぐりカルタの世界に取りこまれ、新たな横筋が生まれる。<sup>(21)</sup>

仲蔵の仲間に話を戻す。赤蔵と仲間のぐし六に、すべたの八歳という人物が仲間入りする。「すべた」とは『江戸語の辞典』でも確認できるように、無点数の札を意味するめぐりカルタ用語であり、そこから転じてつまらない人や醜い女性を指す「すべた野郎」や「すべた女郎」などの表現が生み出されたほど普及した語である。<sup>(22)</sup> ここでは、すべたの八歳は、有点数の札になるために主人を裏切って仲蔵の陰謀に参加する人物として描かれている。

冒頭の場面(図5)に、「せめて十ヲつも掠つて置きてへものさ」と文句を言うすべたの八歳に、仲蔵が「俺が世になったら、その方をも、五十のものにしてくりやふ」と答えて誘う。<sup>(23)</sup> すべたは勝利に役立たない札であるため、めぐりてしまった人にとっては邪魔になる。それは札の視点から考えると、いわば「邪魔者扱い」されるこ

とであり、札に命があるならば、不満に思うことであろう。自分の「務め」に不満を持つているすべたが人間であれば、主人を裏切つても得点のある札になろうとするであろう。京伝はそういった無点数の札の「気持ち」を想像し、擬人化を通して作品上に表現したのである。そして、すべたの八歳が様々な方法で積極的に陰謀に参加しても、結局お六と青木馬之丞の首を得られないことは、やはり価値のない無点数の札であることを表しているといえる。

最後に、すだれ十の例を挙げる。これは、めぐりカルタでは赤札の十の名称で、札に僧侶のような絵が描かれている。<sup>(24)</sup> このことからヒントを得て、京伝は「点銭寺の開帳」の場面を物語に織り込んだ可能性がある。ちなみに、開帳とめぐりカルタの連想はすでに、京伝の処女作とされている安永七年(一七七八)刊の『お花／半七開帳利益札遊合』とその出典である安永前期刊の洒落本『咲分さきわけ論』にも見られる。<sup>(25)</sup>

すだれ十は三ウ・四オの見開き(図7)で点銭寺の住持として登場する。六大御前に近づこうとするが、腰元のお七によつて阻まれる。つまり、女に一目惚れして口説こうとするが、逃げられて狂乱するといった、清玄桜姫物をパロディー化した事件が起こる場面が描かれている。

この横筋をめぐりカルタの勝負だとすれば、僧侶が赤札の十で、姫君が青札の六であることは、めぐりカルタの事情を知っている読



図7 『寓骨牌』三ウ・四オ すだれ十が点銭寺の開場で六大御前を口説こうとする場面。

者にとつて納得できる滑稽なエピソードになる。つまり、めぐりカルタでは同じ数字の札を合わせて取るのが基本であるから、赤札の十で青札の六を取ろうとしても、できるはずがないのである。その

ため、恋したすだれ十も六大御前を諦めなければいけないという展開になるのである。

すだれ十のストーリーには、次のように三つの発想が重なる。札に僧侶のような絵が描かれているためこの札を「僧侶」として表現し、僧侶から開帳を連想し、開帳で僧侶が六大御前に一目惚れして、清玄桜姫物パロディーの事件を起こす。

このように、すだれ十の例からは『寓骨牌』がいかなる作品なのか、よく理解できる。京伝は、開帳のような江戸の娯楽や、清玄桜姫物といった人気文芸を取り上げ、そこにカルタと連想つけられる要素をできる限り見出していった。このように仕掛けられている『寓骨牌』は、凝りに凝つためぐりカルタ尽くしの作品だと理解できる。

以上、取り上げてきた例から、山東京伝がめぐりカルタの名称を連想の出発点として使い、ゲームにおいての札の機能を活かしながら物語を展開させていることがうかがえる。

しかし、『寓骨牌』の擬人化が単に札の機能を利用しただけであるとすれば、それほど複雑な擬人化でもないと考えられる上、腑に落ちない登場人物や出来事もある。例えば、仲蔵役には青札の六と青札の十一（青馬）を必要としないのにもかわらず、なぜ仲蔵は六大御前と青木馬之丞の首を取りたいのか。こういった、一見すると不明な点を理解するために、それぞれの登場人物にみられる擬

人化に加え、さらなる『寓骨牌』の趣向について考察する必要がある。

#### 四 カルタ見立ての趣向

『寓骨牌』の登場人物が擬人化されたカルタの札と役であり、ゲームにおけるそれぞれの役割が活かされていることを踏まえて読んでとしても、ストーリーの展開として理解しにくいエピソードがある。筆者は登場人物を分析するために、めぐりカルタのルールを見てきたが、決まったルールがあつても、勝負をする度に配られる札やめくられる札は違う。めぐりカルタの面白さはまさに、偶然に配られた札をもとに、偶然に真ん中に置かれた札に合わせて、なるべく多くの点数を取得することにある。偶然と参加者の能力によって勝負が展開していく。それでは、『寓骨牌』の物語をめぐりカルタの勝負として読んでみればどうだろうか。

このように作品を読んでもみると、今まで物語の展開として理解しきれなかったエピソードが、作品の中で意味を持つものであることがわかってくる。結論からいえば、『寓骨牌』はめぐりカルタの勝負に物語を見立てる趣向であると考えられる。

まず、『寓骨牌』を読んで不明に思うところは、仲蔵が六大御前と青木馬之丞を討ち取りたいと考える理由である。物語の設定（図5を参照）は、仲蔵が「札の総録六大膳をぶつてしめ、九大膳を流

行らして、役を大きくせんと巧み、赤蔵、ぐし六などを語らい、より／＼陰謀を企つる」となっている。六大膳を倒すために、その娘の六大御前の首を取りたいということだろうか。だが、仲蔵役は青札の七・八・九、三枚の札からなり、六大御前こと青札の六を必要とするわけではない。青木馬之丞も、青馬と称される青札の十一の擬人化であるが、仲蔵役に必要なものではない。

しかし、お家騒動で敵対する両者がめぐりカルタの勝負をしている二人の遊戯者だとすると、以上の筋は当たり前のように意味を持つようになる。要するに、すでに仲蔵役や赤蔵役などを持っている（あるいは持てそうである）遊戯者が、点数の一番多い青札の六をはじめ、有点である青札をなるべく取ろうとしているのである。六大御前か青木馬之丞の家来として登場している青札の七（腰元お七、二十点）と青札のきり（小姓桐三郎、五十点）、また赤札の六（腰元お六、十点）と青札の二（青二之助、五十点）を取れば、合計百三十点が得られる。しかし、そうしようと思つても、カードゲームであるため、思った通りになるものではない。青札を「望んでいる」遊戯者は、狙っている札を次々と取られ、青札のきり（小姓桐三郎の首）しか手にすることができない。

登場人物の台詞にも、このような趣向の読み方を思わせるものがある。例えば、二ウ（図6）の青木馬之丞が点銭寺の開帳の入り口で六大御前と従者に会った場面には、横に「なんだ、青い六に赤い



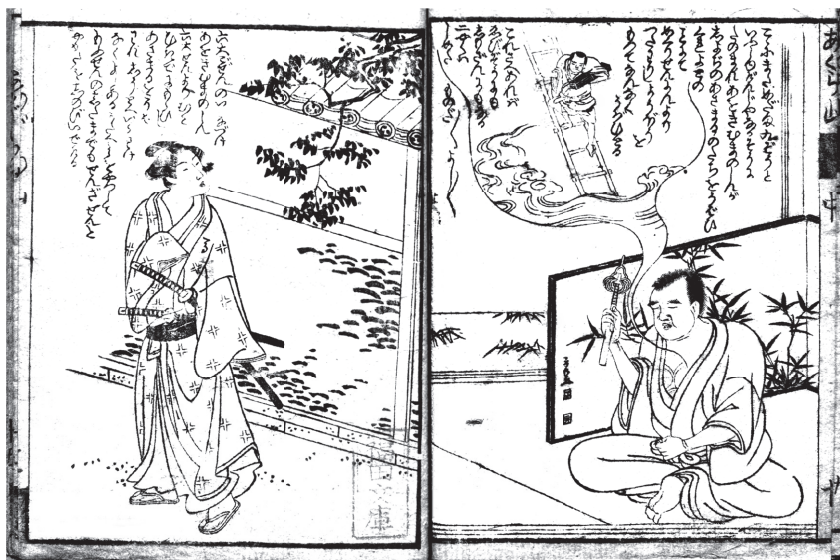


図8 『寓骨牌』十ウ（右） 仲蔵に頼まれて「瘧丸の太刀」を奪った修験者。

六、青い七一丁に青二とすべたの八一丁じやア、何も役はできねへの」と書かれている。<sup>27)</sup>そこにいる登場人物を元の札としてみて、この組み合わせでは何も役ができないというのは、『寓骨牌』のス

トリーをめぐりカルタの勝負に見立てて読むようにという、作者京伝による明確なヒントとして理解できる。

同様に捉えられる台詞として、十オ（図8）に瘧丸の太刀を奪った修験者が述べる「これさへあれば、海老蔵にも下三にもなる。二役はしめたものだ、よし」というものがある。<sup>28)</sup>「瘧丸の太刀」は青木馬之丞が義理の父になる六大膳からもらった太刀だが、めぐりカルタにおいて「あざ（瘧）」とは青札の一名称である。<sup>29)</sup>このあざの札は、団十郎役、海老蔵役と下三役に必要である（図3「めぐりカルタの役一覧」を参照）。瘧丸を奪った修験者はまさに、「あざの札さえあれば、海老蔵役も下三役もできる。よし、二つの役を独り占めにしたぞ」（一人の遊戯者があざの札を持っていると、当然ほかの遊戯者はその札を必要とする役ができない）と述べているのである。

また、四ウ・五オ（図9）に、六大御前に逃げられたすだれ十が怒りのあまりに、残された腰元のお七を「さんく踏む」（殴る）といった場面があるが、ここで京伝はその趣向をさらに強調している。この場面のキーワードになっている「踏む」とは、実はめぐりカルタ用語であり、「他の斗技者の手に入っては都合の悪い重要札を、自分はずしが必要としないにもかかわらず、合わせ取って自分の札にすること、体の良い邪魔立てを意味する」と佐藤要人が注釈している。<sup>30)</sup>「踏まれた」（殴られた）お七を介抱する桐三郎が「さ



図9 『寓骨牌』 四ウ・五オ すだれ十に〈踏まれた〉お七を介抱する桐三郎。

てくむごひ踏み様をしておつた。こねへに踏むと、みんな大引きへ丸くなつて入る。下手な打ち様だ」と述べる。<sup>⑪</sup>めくりカルタの文脈におけるこの台詞は、「二人の遊戯者が、必要としない札を取つて、

ほかの人がその札で役を手に入れることを防ごうとしていると、結局、勝負の最後の手になって、すべての役が大引き（最後に打つ人）の手に入る（最後に残る札は最後の遊戯者が手にすると決まっているから）とは、下手な打ち方だな」ということである。

ここで京伝は、めくりカルタ用語の「踏む」を文字通りの意味である「踏む（殴る）」に置き換えて滑稽な場面を組み立て、桐三郎の台詞で改めて作品の筋とめくりカルタの勝負の展開を結び付けて、読者を導いているのである。

ところで『寓骨牌』の中巻では、それまでの登場人物の代わりに突然、鬼と幽霊が現われるため、いったん違う物語になった印象をうける。六ウ・七オ（図10）に鬼が足のない幽霊を背負ったポーズで描かれている。男が女を背負って行く川べりに柳が描かれたこの絵の構図は、『伊勢物語』の芥川の段の挿絵にも似るが、七オに桜田治助作詞の富本節「おはん／長右エ門 道行瀬川の仇浪」（天明元年「二七八一」）をカルタ用語でもじつた「赤鬼／幽霊 道行三瀬の川波」曲の歌詞が書き込まれていることからここは桂川を踏まえているといえる。<sup>⑫</sup>

カルタの世界で鬼と幽霊といえば、佐藤要人が指摘したように鬼札と幽霊札を連想する。『博奕仕方風聞書』には鬼札と幽霊札の言及はないが、佐藤要人は大田南畝の『俗耳鼓吹』（天明八年「二七八八」刊）をはじめ、めくりカルタにおいての鬼札や幽霊札の



図10 『寓骨牌』六ウ・七オ 鬼と幽霊の登場。

役割が推測できる文献を指摘している。<sup>83)</sup>

実物のカルタにおいて鬼と幽霊札を探してみると、ライデンの国立民族学博物館に所蔵されているブロンホフ・コレクションとシー



図11 左はブロンホフが収集したカルタ (360-2188) の鬼札  
右はシーボルト・コレクションのカルタ (I-2644) の鬼札  
ライデンの国立民族学博物館所蔵、筆者撮影。

ボルト・コレクションのカルタの中に、四十八枚の札以外に鬼が描かれている札を見出すことができる(図11)。どちらの札にも、赤く塗った札に鬼の仮面のようなものが描かれ、その後ろに「金札」という看板が見える。前者には、ブロンホフ自身によりローマ字で「Oni Duivel」と記されたラベルが貼り付けられている。Duivelとはオランダ語で「悪魔」を意味し、「鬼」の訳語として挙げられている。また、シーボルト・コレクションの別のカルタには、白札が含まれている。

このライデン国立民族学博物館所蔵のカルタの鬼札・白札とそつくりのものは、天正カルタから発展したとされ、近・現代まで伝わっている複数の「地方札」にも見られる。<sup>34)</sup>

疑問として残るのは、めくりカルタのゲームにおける鬼札と幽霊札の使用方法である。この点については、佐藤要人が挙げている文献からも明らかではない。とはいえ、鬼札と幽霊札は、四種の紋票各十二枚のセットに所属していない例外的な二枚であることから、ゲームにおいてもおそらく特殊な札であったと推察できる。『寓骨牌』には幽霊が「赤鬼の恋妻」として登場することから、鬼札と幽霊札が似たような役割を果たしていたと考えられる。

そのため、『寓骨牌』に鬼と幽霊が突然、物語に現れるのは、まさに勝負の途中にジョーカー的な鬼・幽霊札が出された様子を反映していると見てとれるのではないか。

その後の七ウ・八オ(図12)の場面では、暇をもらったお七と桐三郎が赤蔵と河童十に追いかけられている。七ウ・八オに「赤蔵はお七をめくりて役を打たんと、後をつけて来り、様子を窺ふ。河童十は、桐三郎が若衆姿を見込み、引きずり込んで上三を打たんと、同じく窺ふ<sup>35)</sup>」とある。これをカルタの勝負の文脈で解説すると、ある遊戯者が赤蔵役(赤七・八・九)に含まれている赤札の七で青札の七(腰元のお七)を取ろうとしている様子に物語を見立てている。つまり、若衆姿の桐三郎に一目惚れして捕まえようとする河童十を、



図12 『寓骨牌』七ウ・八オ お七と桐三郎が赤蔵と河童十に狙われる。

めくりカルタの勝負で有点数の札を狙っている遊戯者に見立てて、青札のきりが必要とする上三役を手にしようとしていると述べているのである。



図13 『寓骨牌』 八ウ・九オ 鬼と幽霊がお七と桐三郎の難儀を救う。

次の見開き(図13)では鬼と幽霊が悪人を威して、お七と桐三郎の難儀を救う。赤蔵が「鬼と幽霊に負けちやア過料が出る。いまま〜く〜しい」という台詞を述べる。それは、「鬼札と幽霊札に負けたら、

さらに罰金を支払わせられる」という意味で捉えられるため、改めて物語がめくりカルタの勝負をする人の視点から書かれていることがわかる。

最後に、『寓骨牌』の物語がめくりカルタの勝負であるといった解釈を、最もはつきりと証明している場面を考察したい。それは、十四ウ・十五オ(図14)の結末の場面である。

めくりカルタに限らず、カードゲーム全般において、勝利するためには最後の手が非常に重要である。それは、それまでにめくられなかった札や、遊戯者が独り占めしていた札を、最後の手では必ず、場に登場させなければならぬからである(最後の点数の計算にすべての札が必要になる)。

めくりカルタでも最後の手になるとその時まで使用されなかった札が現われるが、図14の場面では、それと同様に、海老蔵と団十郎が登場し、仲蔵とその仲間を退治する。「めくりの下に舐めていた海老二が現われ出で、しごろく〜フウ」とある。「舐めていた」とは、場札の最後の一枚、つまり最後にめくられた札を意味するカルタ用語であると佐藤要人が指摘しており、「海老二」とは海老蔵役に必要とされている赤札の二枚目のことである。最終的にこの札がめくられたおかげで海老蔵役ができ、成田屋のお家芸「暫」ならぬ「しごろく」(四五六)とめくりカルタに掛けて表現される。さらに、「暫」の姿をした当時の市川海老蔵(後の六代目団十



図14 『寓骨牌』 十四ウ・十五オ

物語の結末の場面が、めくりカルタの勝負の最後の手のように構成されている。

郎)の似顔絵で擬人化され、袖に成田屋の紋である三升の代わりにめくりカルタの海老二の札が描かれている。同様に現われた団十郎役も、五代目の似顔絵で描かれ、団十郎がたびたび演じた「悪七兵

衛景清」をカルタ用語でもじつた「あざきりま七ふめきよ」と名乗る。この場面は、次の十五ウに次のようにまとめられている。

団十郎、海老蔵は痣丸の太刀を取返し、一帯のかるたを数へて見れば、大引き勝となりけれども、きりと六の札が見えぬゆへ、まづこのかるたは蒔き直しにする

つまり、一旦ある遊戯者が持っていたあざの札(物語では仲蔵が奪った痣丸の太刀)が最後にまた現われ、もう一人の遊戯者はそれを手にして団十郎役と海老蔵役を構成する。勝負が終わり、それぞれの遊戯者が得た有点札と役を数えたところ、大引き(最後に打つ人)が勝利したとわかる。しかし、点数計算の際に、青札のきりと青札の六がなくなっているのです、この勝負はやり直すことになる、という意味である。

最後に京伝自身が、『寓骨牌』の結末をめくりカルタの勝負における最後の手のように結んでいるのは、この作品全体をめくりカルタの勝負として捉えるべきことを明らかにしているのではないだろうか。

## 五 山東京伝の擬人物の黄表紙と『寓骨牌』

まず、本稿のはじめに言及した、『寓骨牌』と同様にめぐりカルタを題材としている『下手癖永物語』<sup>(39)</sup>を取り上げて、両作品の関係及び相違点を明らかにしたい。

天明三年（一七八三）刊の『下手癖永物語』は上下二冊十丁の作品で、板元は岩戸屋、作者は井久治茂内。棚橋正博によると「幾治茂内」と同人であろう伝未詳の作者で、黄表紙の著作六種のうち、『下手癖永物語』が初筆である。素人作者による上下二巻の短い作品であり、カルタ史研究、黄表紙研究の中で、従来詳しく取り上げられてこなかった作品である。<sup>(40)</sup>

『下手癖永物語』は、めぐりカルタによる賭博を好んで貧乏になった夫婦が、札が擬人化された、お家騒動の物語を演じる夢を見るところという構成である。太鼓二郎とおきりが恋に落ちるが、それに嫉妬した札、あざ兵衛、青二、釈迦、青九、青八らが太鼓二郎を殺し、おきりと太鼓二郎の弟海老二郎が、六右衛門（青六）や赤六などの協力を仰いで、敵討ちを図る。おきりが赤六の切見世に勤めている間に、海老二郎と青五郎が浅草広小路で乞食になったあざ兵衛を見かける。海老二郎とおきりが仲間を集めていよいよ対決場面になる時に、鬼が現われ、両者を仲裁する。夫婦は夢から醒めて、常にし

ていためぐりカルタ賭博をやめて、正月だけにすることを決心し、仕事に対して真面目になり、豊かな生活へ導かれるという結末で終わる。

『下手癖永物語』は『寓骨牌』より四年前の天明三年（一七八三）に刊行されていることから、京伝の構想の源になった可能性も否定できないが、両作品の共通点は、めぐりカルタを題材とし、お家騒動を趣向としていることと、鬼札が特別な存在として登場することにとどまる程度だといえる。

相違点を述べると、まず、それぞれの作品で登場する擬人化された札がほぼ異なっている。<sup>(41)</sup>さらに、両作品に登場する札は、まったく違う発想で擬人化されている。例えば、きりの札が『下手癖永物語』では女主人公のおきりとして、『寓骨牌』ではお七・吉三郎の事件をパロディー化する小姓桐三郎として登場する。

『下手癖永物語』と『寓骨牌』との根本的な違いは、前者ではめぐりカルタの世界とお家騒動の趣向が、後者ほど絡み合っていないことである。第四節で明らかにしたように、『寓骨牌』では、登場人物はお家騒動の芝居に合わせながら、ゲームにおける札の役割・関係を反映している。そのため、物語自体がめぐりカルタの勝負に見立てられている。

一方、『下手癖永物語』でお家騒動を起こす登場人物は、太鼓二郎と赤六を除いて青札の擬人化である。青札は点数付きのカードで、

勝負の参加者にとつて手にしたいものであるが、数字で合わせて札を取つていくめぐりカルタで、青札同士が対立するという筋立ては理解しがたい。また、『下手癖永物語』は『寓骨牌』と違つて、めぐりカルタの勝負をお家騒動の歌舞伎に置き換えるという発想を持つているように思えない。

さらに『寓骨牌』には富本節やお七・吉三郎の事件など、様々な文芸をカルタの世界に結びつけてパロディーにする傾向があるが、『下手癖永物語』では文字通りの主なストーリー以外に連想によつて絡められた展開が少ない。また、『下手癖永物語』ではカルタの役について何の言及もないため、『寓骨牌』にあるような中村仲蔵や市川団十郎、海老蔵の似顔絵も見られない。

『下手癖永物語』を読むと、なぜ『寓骨牌』はこれほどまでに特殊で、凝りに凝つた作品なのであろうか、という疑問が湧く。そこで、山東京伝の擬人物の黄表紙、あるいは黄表紙全般の流れの中で『寓骨牌』をどう位置付けるべきか、といった課題へと導かれる。

山東京伝による黄表紙は、京伝の研究において古くから前期・中期・後期の三つに分けられて論じられている。水野稔は、前期（安永七〔一七七八〕～天明元年〔一七八一〕）を「画工政演として、作者としての時期の活動への準備の時」と、中期（天明二〔一七八二〕～寛政三年〔一七九一〕）を「画工を兼ねた作者京伝としての開花全盛期」と、後期（寛政四〔一七九二〕～文化二年〔一八〇五〕）を「寛

政改革で受けた打撃や身上の変化から立ち直つて、黄表紙にも新生面をひらこうと努力した時期<sup>41)</sup>」としてまとめている。これらの三期の区切りは、大田南畝に激賞されて出世作となつた『手前／勝手<sup>42)</sup>御存商売物』(天明二年)の出版と寛政の改革である。

『御存商売物』は、京伝自身のキャリアにおいてのみならず、擬人物黄表紙の系統、あるいは黄表紙全般に新たな展開をもたらした作品だといわれる<sup>43)</sup>。ここで『寓骨牌』を位置づけるために、特に京伝の作品に注目して擬人物黄表紙の流れについて触れたい。

擬人物は、人間以外のものが「人に擬えられて」登場する作品群を指す。擬人物は中世文学をはじめ様々な時代や形態の文学に見られるが、「絵解きの文学」とされている黄表紙に特に相応しく、その中で大きな作品群となつている。擬人物黄表紙の早い例は、安永七年（一七七八）刊の『辞闘戦新根<sup>44)</sup>』などの恋川春町による異類合戦の趣向を持つている作品である。その影響を受けて、擬人物の流れをさらにお家騒動の趣向へと発展させたのが山東京伝の出世作『御存商売物』であつた。

『御存商売物』が、異類物合戦の先行作よりさらに細かく当時の出版界をうがち、それぞれの特徴に合わせて出版物を擬人化し、世評や話題を織り込んだ、画期的な作品であることは様々な研究者によつて指摘されている<sup>45)</sup>。よつて擬人物の黄表紙は『御存商売物』以前・以降に大きく分けられる。



擬人物黄表紙は他の作者と比べて山東京伝による作品が圧倒的に多い。例えば、「擬人化手法を用いた黄表紙作品」を総合的に論じた広部俊也・木戸聖子によると、安永期以来の擬人化を伴う黄表紙全七十作品中、京伝は絵師・作者、または両方として最低二十五作に関わった<sup>(55)</sup>。

ここで『寓骨牌』を京伝作の他の擬人物と対比して考察してみたい。天明期に京伝が出版した擬人物の作品には、『御存商売物』と『寓骨牌』の他、天明四年（二七八四）刊『天慶和句文』（京伝作画）と天明八年（二七八八）刊『真字／手本 義士之筆力』（京伝作・北尾政てる画）がある。

『天慶和句文』は『御存商売物』の二年後に出版された上下二巻二冊の短めの作品で、その趣向は天上界のお家騒動、あるいは「晴れ党」と「悪天の党」の異類騒動ともいえる。中国の天文学書『天経或問』をもじっている題名をはじめ、言葉遊びも豊富な作品である。擬人物の流れの中でいえば、『御存商売物』の影響は明らかで、素材を変えて「変奏」のような作品として創案されたと考えられる。その次に出版された京伝の擬人物が『寓骨牌』（天明七年）で、ただの『御存商売物』の変奏に終わることなく、作品全体をカルタの勝負に擬えて筋を展開するという凝った仕掛けが施されていた。その翌年に『真字／手本 義士之筆力』が出版される。

この作品は、箔置の九寸五分の刀をはじめとする芝居道具が擬人

化し、由良之介などの役者を困らせる、忠臣蔵のパロディーの趣向を持つ。天明期に刊行されたそれまでの擬人物と比較すると、『義士之筆力』は忠臣蔵という世界を持つ点が目新しい。

京伝黄表紙の後期に当たる寛政期にも、擬人物の作品が見られる。寛政の改革によって、寛政二年（一七九〇）刊の『心学早染草』（山東京伝作・北尾政美画）をはじめ、京伝の黄表紙が理屈臭さを趣向とし、教訓性を全面に出すことはよく知られている<sup>(56)</sup>。鈴木俊幸が『江戸の読書熱』で指摘したように、書籍の流通が広がり、戯作の読者層が地方まで拡大していく時期のことであり、その結果として、作品が大衆化、単純化する傾向があることが論じられている。

寛政期の擬人物の黄表紙でも、人の心の中で善玉悪玉が活躍する『心学早染草』こそ、挿絵の面白さによってシリーズ化されるほどの人気を呼んだが、それ以降は大衆向けの理解しやすい作品となる。例えば、寛政元年（一七八九）刊『一百三升芋地獄』は芋各種についてのおんちくに絡めた駄洒落を楽しむ「芋尽くし」といった趣向で、凝った筋はない。

また、寛政五年（一七九三）刊『のしの書初若井の水引 先開梅赤本』は正月の縁起物が擬人化されて登場しているが、この作品の上中巻はほぼ縁起物の紹介で終わり、物語を演じるようになるのは下巻からであるため、多くの横筋をもつ複雑な物語が特徴だった天明期頃の擬人物とは大きく異なっている。

さらに時代が下って文化二年（一八〇五）に刊行された『荏土自慢名産杖』<sup>まなめいさんづえ</sup>では、江戸の名物が擬人化されて登場する。それは、地方へ拡大した黄表紙の読者層に江戸の名物・土産を紹介することを目的に考案された作品であると論じられている。<sup>49</sup>

『寓骨牌』が刊行されたのは、天明七年（一七八七）であった。山東京伝の黄表紙には、寛政改革を境に、当時の書籍需要の変化に応じた作風の変容が見られる。それらは天明期以前に刊行された作品と比べれば、趣向においても筋立てにおいても単純化しており、擬人物もその例外ではない。『寓骨牌』は、その前夜に著された最後の凝りに凝った作品の一つであった。単にカルタの札や役を擬人化するだけではなく、お家騒動の趣向にめぐりカルタの勝負を重ねる工夫によって、京伝の擬人物黄表紙の到達点と見なし得るのである。

### おわりに

本稿では、めぐりカルタが『寓骨牌』の中で、単に擬人化や駄洒落の題材のみならず、趣向にまで影響を与えていることを論じてきた。それだけにカルタは最新の流行として当時の通人たちによって楽しまれ、寛政の改革で取り締まりの対象となる。この作品は、限られた読者層を対象としたことがわかる。天明期の黄表紙は作者と

近い教養を備えた限定的な読者を想定する傾向があったが、その究極的な例として理解できる作品であるといえる。

さらに、『寓骨牌』をもっと広い文脈で、すなわち「遊びの文学」（遊戯を物語の軸にする作品群）の系譜の中で位置付けることはできないだろうか。

例えば、双六が重要な役割を果たしている『長谷雄卿草紙』（絵巻、十四世紀前半成立か）をはじめ、日本文学史上でも遊戯が一定の役割を果たす文芸の様々な例が見られる。伝統遊戯の多くは中国から伝わり、それらに関する説話が両国に共通する場合もあろう。

日本の「遊びの文学」のみならず、東アジア文化圏へと視座を広げた時に『寓骨牌』がどのように位置づけられるのか考察することが今後の課題となる。

さらにいえば、遊び心や遊戯は世界中に見られるもので、遊び文化研究の草分けであるホイジンガも『ホモ・ルーデンス』（一九三八年刊）で文化における遊びの要素を論じるために、西洋文化圏のみならず、世界中の文化圏から事例を挙げながら論じた。<sup>50</sup> 何と云っても、本稿で取り上げたカルタ自体がポルトガル人によって伝えられたものであり、地中海文化圏で使用されていたカードゲームに由来するのである。

めぐりカルタを取り入れた『寓骨牌』は、同様に擬人化されたプレイングカードが登場する、ルイス・キャロル（一八三二―

一八九八)の『不思議の国のアリス』(一八六五年刊)を想起させる。ここではプレイングカードは物語の後半から登場し、フランミンゴのクローケーなど様々な遊びやゲームが見られる。さらに、めぐりカルタの勝負を趣向とするところは、同様にチェスを伴う続編の『鏡の国のアリス』(一八七一年刊)を連想させる。その点で、『寓骨牌』とはかなり近い発想であり、「チェス見立て」と呼んでも不当ではなからう。実際、鏡の国はチェスボードのように構成され、アリスもチェスの駒になって行動しなければならぬという趣向である。

また、『寓骨牌』とキャロルの『不思議の国のアリス』と『鏡の国のアリス』は限定された読者層に向けて考案された作品であり、さらに文章と挿絵で構成されているという共通点もある。

『寓骨牌』が『鏡の国のアリス』の八十四年前に現われたという事実は驚くべきである。『寓骨牌』のように、天明の江戸の知識人といった決して広くない読者層を対象とした、現在の日本でも広く知られていない作品を、世界文学という枠組みで考えるのは大胆に過ぎるかもしれない。

しかし、これまで述べてきたように、戯作研究においてはマイナーな作品として扱われてきた『寓骨牌』には、日本・東アジア文化圏の「遊びの文学」の流れで位置付けるといった課題や、さらに比較文学の研究という分野で注目されるべき可能性も見出しうる。

『寓骨牌』を『アリス』の二編と比較することは、もちろん両者に直接の関係はないにせよ、それぞれを生んだ文化圏の特質について考える題材を提供してくれるのではないだろうか。

謝辞…本論に先立って、近世文学研究会において『寓骨牌』についての発表をさせていただきました。その際、様々なご指導を頂きました延広眞治先生、アダム・カバット先生をはじめ、近世文学研究会の皆様には深謝いたします。

また、この論文作成にあたっての資料収集において、オランダ・ライデン市の民族学博物館学芸員のダン・コック氏、大牟田市立三池カルタ・歴史資料館の梶原伸介館長に多大なご協力をいただきました。謹んで謝意を表します。

くわえて、ブロンホフ・コレクションのカルタのオランダ語で書かれたラベルの解説を手伝って下さった、フランク・ウイトカム氏にも御礼申し上げます。

#### 注

- (1) 以降角書きを省略する。
- (2) 江橋崇は『かるた』で作品概要の後に「(めぐり)」に関する最も基本的な史料である」と述べている(江橋崇『かるた』法政大学出版局、二〇一五年、一九六頁)。
- (3) 森銃三『続黄表紙解題』中央公論社、一九七四年、一〇二頁。
- (4) 同前、一〇四頁。
- (5) 『寓骨牌』は二回翻刻され、次の書籍に翻刻が含まれている。日本かるた館編『江戸めぐり加留多資料集』近世風俗研究会、一九七五年、九二―

一二六頁（佐藤要人による翻刻と注釈は複製版とともに本書に収められている）。山東京伝全集編集委員会編『山東京伝全集 黄表紙1』ぺりかん社、一九九二年、三三五―三五二頁。

(6) 棚橋正博『黄表紙総覧 前』青裳堂書店、一九八六年、六九四頁。

(7) 前掲『山東京伝全集 黄表紙1』、五三七頁。

(8) 「ヨミ」の技法は、貞享一年（一六八四）に成立したとされている山城国の地誌『雍州府志』で言及され、西鶴や近松門左衛門の作品をはじめ、元禄期（一六八八―一七〇四）から明和期（一七六四―一七七二）までの多くの作品で見られる。詳しくは、前掲『かるた』、七九―八四頁。

(9) 『雨中徒然草』の複製版・翻刻と注釈（佐藤要人によるもの）は前掲『江戸めぐり加留多資料集』に含まれている。

(10) 『博奕仕方風聞書』は著者不詳の未刊随筆で、国文学研究資料館の「日本古典籍総目録データベース」に伝本の情報はないが、一九二七年に三田村鳶魚校訂の『未刊随筆百種』（米山堂、一九二七年）に翻刻されていることが記されている。『未刊随筆百種』は一九七六年に中央公論社によつて朝倉治彦・森銃三・野間光辰監修で再版された（森銃三ほか監修『未刊随筆百種 第一巻』中央公論社、一九七六年）。

(11) 『日本随筆辞典』で『博奕仕方風聞書』は「町役人の実際必要な知識として編纂されているため類似のものが他になく、異彩を放つ」という評価を得ている（朝倉治彦監修『日本随筆辞典』東京書籍、一九八六年、一三五頁）。

(12) 最初が「親」、二番目に「胴二」、いれば三番目に「胴三」、最後に「大引き」と称される。大引きが有利だとされる。最後に残った札を大引きが取ることから。

(13) ただし、オウルの二の札だけは例外で、点数が付く。

(14) ただし、『博奕仕方風聞書』に役の点数・価値は明確に示されていない。

(15) 黄表紙の本文の出典は、数字で丁を、ウとオで丁の裏・表を示している。つまり見開きで左側が表となる。

(16) 「青木馬之丞」はここ以降作品中「馬之進」と呼ばれる。京伝の誤りか。

(17) 前掲『江戸めぐり加留多資料集』、九二頁・前掲『山東京伝全集 黄表紙1』、五三六頁。

(18) 佐藤要人が指摘しているように、六代御前の名前は『平家物語』の六代御前を踏んでいるであろう。前掲『江戸めぐり加留多資料集』、九二頁

(19) 寺銭（てらせん・てらぜに）とは、出来高に対する一定の割合で貸元または席主に場所の借り賃として支払う金銭のことである。

(20) 青札の七は七ウ・八オで恋人の桐三郎と江戸へ向かうお七が赤蔵に追いかけられ、めぐられそうになるところから、赤札の七（十点）の可能性も考えられる。

(21) 「きり」とは十二枚目の札の名称である。

(22) 前田勇編『江戸語の辞典』講談社、一九七九年、五四九頁。

(23) 前掲『山東京伝全集 黄表紙1』、三三八頁。

(24) 前掲『江戸めぐり加留多資料集』、一〇四頁。

(25) 『開帳利益札遊合』は、ちようとその年に回向院で行われる予定だった善光寺の開帳の宣伝の作品だとされてきた。しかし、それにしても、カルタ賭博との連続性は何に由来しているだろうか。現在、「開帳（張）」とは「賭博場を開く」という意味もあり、この意味で使用されている江戸時代の用例が『角川古語大辞典』（角川書店、一九八二―一九九一年）の一つ挙げられている。しかし、『日本国語大辞典』（小学館、一九七九―八一年）などではそういった意味の用例は明治以降のもので、江戸語の辞典類にはこういった意味は挙げられていない。また、新編日本古典文学全集に収められている江戸時代の作品で「かいちよう」の用例を検索しても、秘仏の展示といった意味の用例は数多く見当たったが、賭博に結び付けられる用例は確認できなかった。とはいえ、文献上で確認ができなくても、京伝の時代には賭博場の「開帳」といった表現がすでにあった可能性は否定できない。そのため、「寓骨牌」の物語の一部が開帳場を舞台としているのは、この二

つの意味を利かせていることも考えられるだろう。

- (26) 青札のきり(青きり)は青札の十二に当たる。
- (27) 前掲『山東京伝全集 黄表紙I』、三三九頁。
- (28) 同前、三四七頁。
- (29) 佐藤要人は、「瘧丸」が景清劇などに出る名刀であり、これにめぐりカルタのあざ札を掛けていることを指摘している(前掲『江戸めぐり加留多資料集』、一一八頁)。
- (30) 前掲『江戸めぐり加留多資料集』、一〇五頁。
- (31) 前掲『山東京伝全集 黄表紙I』、三四一頁。
- (32) 前掲『江戸めぐり加留多資料集』、一〇九—一一〇頁。
- (33) 前掲『江戸めぐり加留多資料集』、一五頁。
- (34) 例えば、昭和初期まで任天堂によつて製作されていた「小松」「大二」「黒札」「小丸」「金山寺」などが挙げられる。また、松井天狗堂製の「伊勢」には鬼ではなく、幽霊が描かれている札が見える。また、福井県の地方札「小松」を研究した山口康彦は、鬼札と幽霊札についてそれぞれ「金札」と「白札」という別の名称を記録している。山口康彦『最後の読みカルタ』私家版、二〇〇四年、六頁。
- (35) 前掲『山東京伝全集 黄表紙I』、三四四頁。
- (36) 前掲『江戸めぐり加留多資料集』、一二三頁。
- (37) 京伝の黄表紙における景清について、次の論文を参照。岩田秀行「黄表紙『明矣七変目景清』攷——「景清が目盗」をめぐって」『近世文芸』第五二号、一九九〇年、六四—九二頁。同「黄表紙『明矣七変目景清』をめぐって——景清と重忠の対立」『国文学研究』第一一〇号、一九九三年、一一—一五頁。
- (38) 前掲『黄表紙総覧 前』、四六四頁。
- (39) 黄表紙研究においては『黄表紙総覧 前編』(前掲、四六三—四六四頁)の解説と、カルタ研究においては江橋崇『かるた』(前掲、一九八頁)の

「めぐり」技法を描いた文学作品」の節で、概要を中心に言及されている。伝本は東京都立中央図書館と国立国会図書館に所蔵されているものの、翻刻されていない。

- (40) また、例えば、『下手癖永物語』であざ兵衛として悪役を演じるあざの札や、主人公の太鼓二郎として登場する太鼓二は、『寓骨牌』に見られない。逆に、『寓骨牌』に登場するすだれ十やお七などは『下手癖永物語』に登場しない。
- (41) 水野稔『山東京伝の黄表紙』有光書房、一九七六年、一一—一二頁。
- (42) 以降角書きを省略する。
- (43) 前掲『黄表紙総覧 前』、三九二頁。
- (44) 水野稔『山東京伝の黄表紙』有光書房、一九七六年、二〇頁。
- (45) 広部俊也・木戸聖子「黄表紙の擬人化技法と〈見立て〉」『新潟大学国語国文学会誌』第四六号、二〇〇四年、一一—一五頁。ただしそこには、動物が擬人化されている昔話物(例えば『浦島太郎 龍宮搾鉢木』たづのみやこなまぐさばちのみき)や、登場人物の一部あるいは一人だけが擬人化である作品(例えば『三国／伝来伝来無匂線香』無匂線香)も含まれている。
- (46) 佐藤至子『山東京伝』ミネルヴァ書房、二〇〇九年、七六頁。
- (47) 鈴木俊幸『江戸の読書熱』平凡社、二〇〇七年、特に第二章「地方の本屋さん——信州松本書肆高美屋甚左衛門を中心に」七三—一四四頁を参照。
- (48) 京伝自身が寛政三年(一七九二)に後編『悪魂後編 人間一生胸算用』と寛政三年(一七九三)に三編『堪忍袋緒／善玉』を出版した。善玉悪玉の話を書いた作家に、寛政八年(一七八九)に『四遍摺心学草紙』を刊行した曲亭馬琴も含まれている。
- (49) 小林ふみ子「山東京伝の地方読者へのまなざし」『文学』第一七巻四号、岩波書店、二〇一六年、一四—一頁。
- (50) ヨハン・ホイジンガ『ホモ・ルーデンス——人類文化と遊戯』中央公論社、一九八九年。

(51)

全十二章のうちで、擬人化されたプレイングカードは第八章に初めて登場する。『不思議の国のアリス』の擬人化されたカードは、王と王女となるキングとクイーンなどの絵札以外は、スペードが庭師、クラブが兵卒、ダイヤが廷臣、ハートは十人の王子というように、紋標（スーツ）によつて表現されている。これらは「厚みのない、縦長の四角い胴体の四隅に手足がついていて」（ルイス・キャロル『不思議の国のアリス』東京図書、一九八〇年、一一七頁）、王女が来た時に顔を伏したら、裏の文様はもちろん同じもので、どのカードであるか見分けられなくなる。さらに、王女がクローケーのゲームをしたいと言うと、カードたちは体を曲げて、クローケーのアーチになる（同前、一二二頁）。

# 明治末の米国人留学生チャールズ・ジヨナサン・アーネル

——忘れられた日本学者の生涯

古俣達郎

はじめに——明治末の留学生

明治末、日清戦争・日露戦争の両戦役における日本の勝利を契機として、多くの外国人留学生が日本を訪れるようになった。それらの学生群のほとんどは東アジア圏からの留学生であり、その大部分が清国からの留学生であった。急増する清国留学生（留日学生）の受け皿として、法政大学清国留学生法政速成科、明治大学設立経緯学堂、早稲田大学清国留学生部などが次々に設立され、私立大学を中心に明治末日本の高等教育機関は留学生ブームに沸いた。さねとうけいしゅう『増補版 中国人日本留学史』（くろしお出版、一九八一

年）によれば、一九〇六（明治三十九）年前後の清国留学生数は八千人以上の規模に達するという。<sup>1</sup>

大量の清国留学生がいた一方で、日露戦争以後の留学生の中には少数ながらも欧米諸国からの留学生が含まれていた。数少ない欧米人留学生のほとんどがロシア人であったが、彼らロシア人が日本に赴いたのは、明確な理由があった。すなわち、日露戦争において、彼らの祖国ロシアに打ち勝った日本という国は果たしてどのような国であるのかという問いである。

当時の新聞報道には、日本の教育機関への入学を望むロシア人の姿が報道されている。例えば、一九〇六年四月九日付の『東京朝日新聞』には、齢二十四、五歳の美しいロシア人青年がロシア公使館

を訪れ、ロシア公使コザリフに東京帝国大学への入学を涙ながらに懇請する姿が報道されている。この青年はコザリフに次のように訴えたという。

今回の日露の戦争は実に余に精神的大革命を与えたり余が小なる頭脳は従来我本国たる露西亜を以て世界に於ける最も強大にして進歩せる国なりと思惟せり然るに何ぞや蕞爾たる日本と戦ひて連戦連敗せるのみならず国内には各種の革命的暴動続発してザーの權威を以てするも亦之を鎮圧するを得ざらんとは、余は是に於て大に迷へり然ども其後の研究により敵国たりし日本の連戦連勝せし所以を知り爾来日本の文明を研究せんとするの念日に増し盛にして遂に今回渡航し来るなり就ては之より東京帝国大学に入りて大に研究せんと欲す<sup>2)</sup>

この若きロシア人青年の説くところは、日清戦争以降に開始された清国人たちの留日理由と通底するものがある。その理由とは、有史を通じて、遙かに大国であった中国に勝利した明治日本とはどのような国家であり、その近代化の達成はどのようなようになされたのか、という問いである。いうまでもなく、その頃の中国では、ロシアとは違って、列強から植民地化されるという強烈な危機意識が生じていた。そのため、急速な近代化を図ることを目的に、たとえ、「速

成」であろうとも、大量の留学生を送り込み、近代化を担う人材の養成を急がねばならなかったのである。いわば、留日は国家の生存を賭けた大規模な政策として行われたのであって、その点、あくまで個人単位の留学であったロシアとの違いは明らかである。ただし、両者とも日清・日露戦争で生じた「日本の衝撃」（山室信一）を受けとめることによつて日本への留学が行われた点で相通じているのである。<sup>3)</sup>

同年十二月十八日付の同紙<sup>1)</sup>には、日露戦争以後、数十名のロシア人学生や軍人が訪日し、日本語を学んでいる様子が報道されている。そのうち、約十名は駿河台の正教神学校で日本語の研究に励み、一名が東京帝国大学医科大学に入学（一九〇六年入学のニコラス・アンドレーエフのこと）、<sup>4)</sup>その他は旅館に寄宿し、個人教授として雇った日本人に直接日本語を教わっているという。いずれも「粗食に甘んじ熱心に邦語に研鑽」しているとのことである。

これら明治末のロシア人留学生の中で最も知られているのが、日本文学者・日本文学者のセルゲイ・エリセーエフ（一八八九—一九七五）であろう。一八八九年一月十三日、帝政ロシアの富豪エリセーエフ家に生まれたセルゲイは、ベルリン大学を経て、一九〇八年、東京帝国大学国文学科に正規の課程で入学した。在学中には、夏目漱石の木曜会に参加するなど、日本文学者として研鑽を積み、優秀な成績で卒業した後、ロシアに帰国し、ペト



ログランド大学の講師に就任した。しかし、ロシア革命によって投獄され、釈放後はフィンランドを経て、フランスで亡命生活をおくった。ソルボンヌ大学で教鞭をとった後、第二次世界大戦後は、アメリカのハーバード大学に転じて、日本語・日本史・日本文学等の講座を担当し、エドウィン・O・ライシャワーやドナルド・キーンなど日本学・日本研究の先導者たちを育てている。彼は漱石門下の小宮豊隆や安倍能成、野上豊一郎、森田草平などの文学者・作家のみならず、国際法学者の田中耕太郎、経済学者の大内兵衛など、戦前戦後の日本をリードした多くの知識人の友人でもあった。エリセーエフについては、倉田保雄が詳細な評伝を刊行しており、倉田は彼を「日本学の始祖」もしくは「日本学の父」と位置づけている。<sup>6</sup>倉田の評が示すように、エリセーエフは日本学および日本研究の歴史を検証する際に欠かすことが出来ない存在として、その名を残しているのである。

他方で、これら留学生たちの中に、日清・日露戦争を契機として訪日したロシア人や清国人とは全く別の理由によって日本を訪れた、たつた一人のアメリカ人青年がいたことはほとんど知られていない。この一人のアメリカ人青年の名はチャールズ・ジョナサン・アーネル (Charles Jonathan Arnell 一八八〇年七月一日—一九二四年十一月九日) といい、十代のうちにアメリカへ移住したスウェーデン系の移民であった。

アーネルは先述の東京帝国大学医科大学学生アンドレーエフと同年、エリセーエフの東京帝国大学文科大学入学に先駆けること二年、一九〇六年九月に、米国大使館に通訳官として勤務する傍ら、法政大学に入学している。日本の私立大学(ただし、当時の私立大学はすべて、一九〇三年に発令された「専門学校令」にもとづく「専門学校」である)に入学した最初の欧米出身者であり、その後、東京帝国大学に転じて、エリセーエフに続いて、欧米人としては東京帝国大学文学部国文学科(一九一九年、文科大学から文学部と改称)の二人目の卒業生となっている。<sup>7</sup>

しかしながら、「日本学の始祖」との評もあるエリセーエフと比して、アーネルの名は忘却の彼方にある。管見の限り、戦後、彼の名が記された文献として、アーネルの東京帝国大学国文学科における学友であった高木市之助による『国文学五〇年』(岩波書店、一九六七年)、同「島津久基とアーネル」(『折り折りの人第三』朝日新聞社、一九六七年。初出は『朝日新聞』一九六七年四月二十二日夕刊)、最初の入学校である法政大学の歴史を記した、霞五郎(≡神長謙五郎)『お濠に影をうつして 法政大学八十年史』(一九六一年)、同『法政大学 物語百年史』(一九八一年)、教員として勤務していた東京商科大学(現在の一橋大学)の『二橋大学学問史』(一九八六年)、そして、アーネルが来日するきっかけとなったタコマの日本人移民に関する大塚俊一(伊藤一男『続・北米百年桜』一九六九年



写真1 チャールズ・ジョナサン・アーネル。『東京朝日新聞』1924年9月27日

所収)があるが、これらの文献のうち、アーネルの経歴に関して、ある程度まとまった記述があるのは、『一橋大学学問史』のみである。その他の文献は、いずれもアーネルに関する数少ない情報を伝えてくれる貴重なものではあるが、それぞれの著者の関心に限定された部分的な言及にとどまっているのである。

こうした文献の少なさにも象徴されるように、今日、アーネルはその存在が忘れられているが、それにはそれなりの理由がある。というのも、彼はわずか四十四歳という若さで急逝したため、東京帝国大学で研究を行っていた能や狂言、歌舞伎などの日本の伝統芸能・伝統演劇の研究を大成することができなかつたからである。彼は一冊の著作も残すことができず、その短い生涯を終えた。

一九二四年十一月、大学院に在籍し、博士論文の執筆に励んでいる最中、「排日移民法」の成立(一九二四年七月施行。同法の正式名称は、「一九二四年移民法 Immigration Act of 1924」)<sup>(8)</sup>に苦悩し、急逝したので

ある。<sup>(9)</sup>「排日移民法」は日米関係に深刻な遺恨を残し、多くの悲劇を生むこととなるが、アーネルの死はその悲劇の一つであった。

さて、本稿は、この忘れられたアメリカ人留学生であり、そして早世の日本学者であったアーネルの生涯を明らかにすることを目的として書かれたものである。それでは、今日、彼の生涯を辿ることになるが、ここでは、以下の四点を指摘しておきたい。

まず、第一は近代日本の留学生史に関わる。これまでの留学生史は圧倒的多数を占める清国留学生の研究が中心であった。これは量的な観点のみならず、彼ら清国留学生が辛亥革命などの中国近代史に果たした重要な役割と足跡を考慮すれば、至極当然のことであった。しかし、冒頭で記したロシア人や本稿で対象とするアーネルのようなアメリカ人など、明治末の日本には東アジア圏以外の様々な国から訪れた留学生が、少数ながらも存在していたのである。このことは事実のレベルにおいてもほとんど知られていないが、彼らなぜ明治末に日本に留学したのか、また帰国後に果たした役割はどのようなものであったのか、といった問いを、国別の差異や偏差も含めて検証する必要があると思われる。

第二は、日本学及び日本研究の歴史に関わる点である。残念ながら、彼の早世によって未完となつてしまつたが、彼が東京帝国大学で着手していた能、狂言などの伝統演劇の研究は、日本国内のアカ

デミツクな研究機関において、アメリカ人によってなされた最初期のものである。本稿では、筆者の力量不足のために紹介程度にとどまるが、外国人による学術的な日本研究の先駆けとして注目するに値する。

第三は、国文学史の領域に関係している。アーネルは東京帝国大学国文学科時代、高木市之助らその後の国文学界をリードする多くの人々と研究をともにしており、彼ら学友だけでなく、恩師であった国文学者藤村作（一八七五—一九五三）とも極めて親密な関係にあった。本稿では、昭和初期に大きな反響を呼んだ藤村の英語教育廃止論（英語科廃止論）に焦点をあて、アーネルの死が藤村に与えた影響についても考察した。

最後に、「越境史」の観点からである。根川幸男によれば、「越境史 [Transnational History] とは、「一國史や比較史に対する批判から起こった新しい歴史研究のパラダイムであり、複数国家・地域の関係・交差の視点から歴史を見直す方法」<sup>10</sup>である。本稿はあくまで伝記的記述が中心となっているが、スウェーデンからアメリカへ、そしてアメリカから日本へと越境し続けたアーネルの生涯は、それ自体が一つの「越境史」としても捉えることができるだろう。

## 一 移民同士の出会い

チャールズ・ジョナサン・アーネルは一八八〇年七月一日、スウェーデンに生まれた。父ジョン、母アリダ、そして二人の妹とともに、十代のうちにアメリカ合衆国ワシントン州タコマ市に移住し、一八九九年、二十歳の折にはアメリカに帰化している<sup>11</sup>。

スウェーデンからアメリカへの移民が増えたのは、一八八〇年代のことである。スウェーデンでは、一八一五年には、わずか二五〇万人に過ぎなかった人口が、一九〇〇年までに五一〇万に急増しているが、その背景には、急激な死亡率の低下があった。死亡率の低下はジャガイモの栽培が盛んになることよって栄養状況が好転したこと、また、天然痘に対する予防接種が普及し、衛生状況も劇的に改善したことが原因であった。他方で、農業国であるスウェーデンにおいては、エンクロージャー（囲い込み）により、農業・農法の近代化と開墾も大規模化した<sup>12</sup>が、そのような農地の効率化と拡張にも関わらず、急激な人口を賄うにはいならなかった。農村には無職者があふれ、農村不況が発生した。それゆえ、多くのスウェーデン人はアメリカという新天地に向かうこととなる。スウェーデンでは、一八六五年から一九三〇年の間に、総人口の約四分の一が移民となり、とりわけ、ピークの一八八七年の移民者数は、

一年間に約四万七千人もの規模に及んだ<sup>12</sup>。そして、これらの移民の約九割は、アメリカへの移住者であり、アーネル一家がタコマに移住したのも、こうしたスウェーデンからアメリカへの大規模な移民の時代を背景としたものであった。

アーネルの生涯を決定づけることとなる日本への関心は、家族とともに移住した、このタコマの地で生じた。ここで、アーネルは日本人移民たちと出会ったのである。

彼が一九〇六年に法政大学へ入学した際に、同校の学内誌『法学志林』に掲載された記事によれば、当時、彼の父ジョンはタコマでバプテスト教会の伝道活動に関わっており、その布教の対象の中には、彼らスウェーデン人移民と同じく、アメリカへ移住して間もない日本人移民が多数含まれていたため、息子のアーネルも「自然日本人との交わり深」<sup>13</sup> くなっていったという。

タコマの地に日本人移民が入植を開始したのは、一八八五年頃のこと、アーネル一家がスウェーデンから移住した時期とほぼ同時期にあたる。この当時の日本人移民の急増もまたスウェーデンと似通った理由であった。一八八〇年代後半、西南の役の後、松方デフレ政策による不景気を起因とした、米価の低落、地租の重税に凶作が加わり、農村部は深刻な不況にあえいでいた。それゆえ、農村の無職者は、都市に流入することとなるが、当時の日本においては、都市産業はまだまだ発展の途上にあり、農村から流入する労働力を全

て吸収するにはいたらなかった。こうして、農村における余剰労働力の一部が北海道移住または海外への移住に回ったのである<sup>14</sup>。一方で、彼らの移住先のアメリカでは、一八六五年の南北戦争終結後の一八七〇年代から一八八〇年代にかけては、いわゆる「金びか時代」<sup>15</sup>とも、「第一次産業革命」<sup>16</sup>とも評されるほどの未曾有の経済的成長の過程にあった。急成長を遂げる中で、都市部であろうと農村部であろうと労働力の不足が深刻化しており、移民たちの労働力を求めていたのである<sup>17</sup>。

この間、ワシントン州の西北部に位置し、太平洋岸の港湾地にあるタコマは、世界中の移民が集まる湾岸都市として発展していき、一八九〇年頃には、百名を越える日本人が居住するにいたった。一八九一年にはタコマ日本人会が結成され、以後、日本人移民は漸次的に増加していった<sup>18</sup>。とりわけ、一九〇九年に大阪商船会社がタコマを米国航路の第一寄港港とし、日米貿易が進展したこともあり、日本人移民は九百名を超え、タコマの日本人社会は全盛期を迎えた<sup>19</sup>。先にアーネルの父ジョンがバプテストの伝道活動に関わっていたことに少し触れたが、タコマの日本人へのバプテストの伝道を開始したのは、「シアトルの日本人社会に基督教青年会を設けた元祖」<sup>20</sup>と称される岡崎福松牧師である。岡崎は、東京一致英和学校（明治学院の前身）を卒業後、一八八七年に渡米した日本人移民であった。渡米当初は各地を転々とするが、デンバー滞在中に、同地の第一バ

プテスト教会で受浸し、一八九四年には、シアトル第一バプテスト教会で按手礼を受けて伝道者として承認された<sup>19)</sup>。以後、シアトルを中心に日本人移民への伝道に努め、一八九九年には、アメリカ西北部における日本人キリスト教会の第一号であるシアトル浸礼教会（バプテスト教会）を設立している。彼は伝道活動とともに、日本人移民への教育にも熱心であり、一八八九、一八九〇年頃から、移民たちに教育を施すために教会の一部を開放した宿泊所を設立し、多く人々が彼の世話になつてゐる。こうした岡崎の活動の功績は、日本人移民の誰しもが認めるところで、『在米闘士録』（一九三二年）の岡崎の項目には、「在米同胞中、シヤトル港に上陸し、暫く同地に足を停めて、奮闘した者ならば、大抵は岡崎氏の教会に止宿し氏の厄介にならぬものはないといつても敢て過当ではあるまい」として、彼を「海外に於る同胞精神界の明星」と称している<sup>20)</sup>。

その岡崎がシアトル近郊のタコマに伝道を開始したのは一八九三年ことで、岡崎の回想には、タコマへの伝道に際しては、同胞の牧師以外に、「同情者アーネル氏、ドクタームーソン氏」の尽力があつたことが記されている<sup>21)</sup>。すなわち、この回想にある「同情者アーネル氏」が、父ジョンのことであり、岡崎のタコマ伝道にはジョンの貢献があつたわけである。先述の『法志林』の記事に従えば、アーネルは父ジョンとともに岡崎ら日本人バプテストの伝道を手伝う中で、岡崎の周辺にいた日本人移民たちとも自然と親しくなつて

いった。極北の地スウェーデンから移住者であり、なおかつ多感な少年期をおくつていたアーネルにとつて、未知の存在である極東の日本人の言葉や文化、風俗など、彼を魅了するものであつたことは想像に難くない。

アーネルと日本人移民の交流に関しては、彼の母アリダの証言もある。アーネルの没後、アリダが日本に滞在中のアメリカ人の友人に宛てた書簡で記すところによれば、彼はタコマで日本人移民に英語を教えるなどの積極的な関わりをもつていたという<sup>22)</sup>。例えば、後にタコマ日本人会の会長をつとめた川井徳平もその一人であつた。タコマの日本人移民の歴史を記した最も古い文献である、大塚俊一「タコマ日本人発展史」（一九一七年）には次のように書かれている。

現駐日米国大使館一等書記官アーネル氏は、駐日外交官中、最も日本語に長じ、歌舞音曲にすら通曉すと称せらるゝが、氏の日本語の手播きをなしたるものは、明治三十二年にはじめてパシフィック街にリンコン洋食店を開業せる川井徳平氏にして、互に日英語の交換教授をなしたるものなりと。川井氏は久しくタコマ日本人会々長として在留同胞の為に尽せる人、今は仲買媒介業に従事せり、春風秋雨二十年両者相会せば其の感概果して如何<sup>23)</sup>。

同著は一九一七年に刊行されたもので、当時、アーネルは外交官として駐日米国大使館に在職していた<sup>24)</sup>。タコマにおける日本人移民の歴史を語る中に、このような一節が残されていることから、タコマの日本人移民にとつて、アーネルは親しい友であり、彼らの誇りであったことを窺い知ることができる。

アーネルと「日英語の交換教授」を行っていた日本人移民の川井は、山梨県東山梨郡日川村に生まれ、一八九四年にタコマに移住している。一八九六年にはサムナー市のホワイトウオレスカレッジに入学し、同校を優秀な成績で卒業した<sup>25)</sup>。初期の山梨県から移民は二十歳前後の青年が多かったが、川井もその一人であったのである。根川幸男は近現代日本人の移植民史の時期区分を試みているが、それにもとづくならば、川井は「黎明期」に特徴的な「苦学生」型の日本人移民であり、「西海岸の日本人移民の始祖集団」の一人であったといえる<sup>26)</sup>。川井はホワイトウオレスカレッジを卒業後、飲食業・仲買業など手広く展開し、親切な人柄から日本人移民のみならず白人との付き合いも多く、タコマの日本人社会の名士となつて<sup>28)</sup>いる。岡崎の回想によれば、川井は渡米当初、「国籍保存主義」者として知られており、キリスト教自体に反対していたとされる。しかし、後には、信徒にはならないまでも、賛同者の一人となり、

一九一七年十月に彼が没した際には、バプテスト教会の日本人牧師によつてキリスト教式の葬儀が行われたという<sup>29)</sup>。おそらく、アーネ

ル一家らと親しく交流する中で川井の思想も徐々に変化していったのであろう。

さて、このようなアーネル一家と日本人移民との関係性は、村川庸子が明らかにしようとしている、シアトル・タコマ周辺の日本人移民の「コスモポリタニズム」を象徴するものであろう<sup>30)</sup>。シアトル・タコマはアメリカにおける東洋貿易の拠点であり、日本との貿易を要因として発展していった都市であった。そのため、カリフォルニア州ほど排日運動が盛り上がることもなく、このことは異なる国から移住した移民間の良好な関係性を促進したのである。アーネルは五十三の諸語に通じているとの噂があつたほどで、もともとと言語への天賦の才に恵まれていたのであろうが、その卓越した日本語能力は、こうしたコスモポリットな環境のもとで、岡崎や川井ら日本人移民たちと親しく交流することによつて、磨かれていったのである。

## 二 法政大学入学と伝統演劇との出会い

アーネルはワシントン大学文学部を卒業後、外交官試験に合格した<sup>32)</sup>。彼が外交官を志した背景には、家族とともにスウェーデンから移住したタコマ及びシアトルでの経験が反映している。国際的な湾岸都市である同地でアーネルの家族と日本人移民たちが育んだ移民

間の幸福な関係性は、アメリカという多民族が共生する社会の理想を体现するものであり、国際社会においても、その可能性を追求する意義を与えるものであった。異なる国家と民族、人と人との架け橋となる外交官という仕事は、日本語を始めとした類まれな言語能力と異文化への優れた理解力をもつ、「越境者」アーネルにとつて、天職とも感じられるものであつただろう。

彼の外交官としての最初の赴任地はマニラであつたが、まもなく、東京の在日米国公使館に通訳官として着任している。そして、在日米国公使館着任後、彼の名が日本の新聞に登場することとなる。

一九〇六年九月、日本の私立大学（法政大学）に入学した初めての米国人学生として報道されたのである。「米国人の法政大学入学」と題された、一九〇六年九月二十三日付『東京朝日新聞』の記事がそれである（なお、一九〇六年一月、米国公使館は大使館へと昇格しており、この記事では、アーネルの肩書きも「米国外務通訳官」となっている）。

米国外務通訳官アーネル氏は今回梅博士の管理せらるゝ法政大学に入学し法制及び経済に関する学理を研究する筈なるが米国人の本邦大学は勿論私立大学に入学せるものは氏を以て嚆矢と為す

〔米国人の法政大学入学〕『東京朝日新聞』一九〇六年九月二十三日

本邦初の米国人学生のアーネルの入学に関して、入学先である法政大学の学内誌『法学志林』には、より詳細な記事が掲載された。

米国外務通訳官「シー、ゼー、アーネル」氏は大の日本好に在るや其熟達せる日本語の研究に興味を有し来て我帝都に在るや其熟達せる日本語を縦横に活用して其趣味の満足を貪りつつありしか頃日大に法律研究の志を起し校友高橋敏太郎氏の紹介に依りて我法政大学に入るか「ア」氏は卒業後論文を提出して学士の称号を得るに非ずんば止まざるの決心なりと云ふ氏当に年二十五気鋭にして志壮なる前途有望の青年なり父は「ジャン、アール、アーネル」と曰ひて「マバプテイス〔原文ママ〕」教会に関係を有せるか該教会は邦人の出入多き為め自然日本人との交り深りしは「ア」氏が日本好の動機を為せりといふ故国に在るや「タコマ〔原文ママ〕」大学文学科に学卒業後馬尼刺政府の書記官と為り転じて駐在米国外務通訳官と為りて来朝遂に我大学に入るに至れり

欧米人士にして我私立大学に入れるもの実に氏を以て之の嚆矢となす

〔米国人アーネル氏の入学〕『法学志林』一九〇六年十月

『東京朝日新聞』の記事にもあるように、当時の法政大学は総理（現在の総長）であった法学者の梅謙次郎（一八六〇—一九一〇）のもと、法学及び政治学を中心とした私立大学として知られていた<sup>(33)</sup>。明治期の知識人の多くがそうであったように、総理の梅自身がフランスのリヨン大学への留学生であったが、梅はとりわけ、「インターナショナル」なフランス法学者として知られており、清国留学生を対象とした清国留学生法政速成科を法政大学内に開設したのも、彼の主導によるものであった<sup>(34)</sup>。昭和初期に刊行された法政大学の評判記の類には、「梅博士時代は単に国内の学生のみを相手にして居なかつた点に注目しなければならない」と書かれているが、これは清国留学生のみならず、米国人アーネルの入学にも当てはまるだろう。また、ここで引用した法政大学の学内誌『法学志林』は、梅自身が編集主幹を務めており、アーネルの入学にあたって、梅による庇護があつたことを窺い知ることができる。

『法学志林』の記事にあるように、アーネルに法政大学への入学を勧めたのは、高橋敏太郎であつたことも注目される。高橋は国民英学校および郁文館中学校で英語教師として勤務する傍ら、夜間に法政大学に通い、一九〇六年に法政大学を卒業している。卒業後は三井物産に入社し、得意の英語を活かして国際貿易に携わつていた<sup>(36)</sup>。アーネルと高橋の出会いがどのようになされたのか不明であるが、高橋は、十代のうちに受洗したメソジストとしても知られており、<sup>(37)</sup>

こうした経緯から両者に何らかの交流が生じていた可能性もあるだろう。高橋が自身の母校である法政大学をアーネルに紹介したのには、幾つかの理由が考えられる。一つは高橋自身がそうであったように、当時の法政大学は夜学の法律（政治）専門学校であり、昼間に職業を持つものが通うには格好の学校であつたことである。また、外交官として働いていたアーネルにとって、外交官としての職務に直結する日本の法律・政治・経済を学ぶことができる点で、都合がよかつたのであろう。

しかしながら、法政大学の各種の卒業生名簿の中に、アーネルの名を見つけることはできない。霞五郎が『お濠に影をうつして法政大学八十年史』（一九六一年）や『法政大学 物語百年史』（一九八一年）の中で述べているように、彼が法政大学を卒業することはなかつたのである<sup>(38)</sup>。法政大学を卒業しなかつた理由については、いくつか考えられるが、第一は外交官としての仕事である。入学から一年後の一九〇七年七月一日、アメリカが満州国安東県に設置した領事館に副領事として赴任することになつたため、一時、日本での就学が不可能となつたのである。いま一つの理由は、その当時の法政大学の学風やカリキュラムが関係している。先述したように、当時の法政大学は夜学の法律専門学校であり、大半の学生は、昼間に職をもつ下級の官吏や軍人などであつた。法政大学の卒業生で俳人としても知られる白田亜浪（卯一郎）が記した『最近学校評



論』(一九〇六年)によるならば、夜学時代の法政大学の学生は、「多くは壮年思慮に富むの人にして、彼等は他に職業を有し、就中官吏に多くを見る。此等勞して糊口の資を作為し、余暇を以て修学せんとする篤志者」であつた。彼らはさらなるキャリアアップのため、高等文官試験などの国家試験の合格を目的として通つていたのである。その分、国家試験向けの実学的なカリキュラムが多く、学者肌のアーネルにとつては物足りないものであつたのかもしれない。しかし、それ以上に重要であるのは、来日後、彼が歌舞伎の観劇をきっかけとして日本の伝統芸能・伝統演劇の魅力に取り憑かれていつたことである。一九二二年十一月に『旬刊朝日』誌上に掲載されたアーネルの談話「日本の演劇と西洋のダンス」<sup>(4)</sup>では、彼が日本の伝統演劇に興味を持ったきっかけが、次のように語られている。

私が日本の演劇に初めて興味を持ったのは、以前、大使館に居た書記官のメイさんに連れられて帝劇に幸四郎や梅幸の出演した、「関の戸」を見た時に始まります。「関の戸」はドラマチックなものでしたが、演劇的趣味の他に所作の興味と、調子の非常に豊富なものであつた様に記憶して居ります。其次に矢張り帝劇で「勸進帳」を見ました、此時もメイさんと一緒に其の所作の雄大さに驚きました。殊にメイさんは以前、伊太利、仏

蘭西、独逸などに永らく居て音楽や踊りの好きな人でしたが此の「勸進帳」を観て、西洋のオペラに比して、少しも遜色の無いものだと思つて居ました。私も「関の戸」以上の演劇的価値のある物だと思ひ、これを観て一層深い興味を覚え、自身日本の踊りを稽古して見たい、と云ふ様な気が起つた訳です。

アーネルは米国大使館の同僚にたまたま連れられて行つた観劇によつて、歌舞伎に魅せられた。とりわけ、彼を魅了したのは西洋のダンスにはない「所作」であつた。後に彼が整理するところによれば、「西洋のダンス」は身体の美しさを表現することを目的としてゐるため、ダイナミックな動作が強調される。対して「日本の踊り」は「肩や手先の微細な技巧」を駆使することによつて、「自然」のシンボリズムを表現する。いわば、西洋のダンスは絵画的曲線美をみせるものであり、日本の踊りはそのような絵画的曲線美のほかには必ずシンボリックな要素が含まれているのである。例えば、「花の散るところ」、「水の流るゝところ」、「風が吹くところ」、「蝶々の飛ぶところ」といった自然の光景を、所作はその繊細な動作によつて表現する。そのような自然を背景にした所作(アーネルはこれを「シンボリック・ムーブメント」と評している)は、「日本の踊り」に独自のものであり、西洋人であるアーネルには極めて新鮮なものと映つた(彼によれば、歌舞伎はこのような「日本の踊り」を土

台として発展してきたものである)。この談話にもあるように、彼は自分でも踊りの稽古をしたいと、水木歌若（初代）に師事するが、年齢的に身体が固まっております、決して上達することはなかったという。しかし、そのことは、「日本の踊り」が幼少時からの長年の「仕込み」によって、漸く成し遂げるものであることを知る機会となり、その奥深さに改めて感銘を受けている。

後に、アーネルは、「舞踊歌舞伎にかけては日本人も及ばぬ精通者」<sup>(42)</sup>、「歌舞伎狂」などと評されたが、歌舞伎にとどまらない、能、狂言などの日本の伝統演劇に関する探究の道はこうして始まったのであった。

### 三 東京帝国大学での日々

安東の領事館を経て、再び日本の地に舞い戻ったのは、約一年後の一九〇八年六月のことである。アーネルは安東県副領事から、在日米国外使館日本語書記官補に任命された<sup>(43)</sup>。翌一九〇九年にはミラー一等書記官の極東局長への昇進にともない、次席のアーネルは一等書記官に任命され、外交官としてのキャリアを順調に進んでいった。

その頃、日米関係は極めて微妙なバランスの上にあった。日露戦争時、アメリカではロシアへの敵対心と、アメリカは日本を開国さ

せた「保護者」であるという意識から、日本へ同情的な視線を寄せる人が多かった<sup>(44)</sup>。タコマにおいても「米人の日本人に対する好感情其の頂巔に達」し、「諸種の労働利益々多きを加へ、酒舗、ホテル、倶楽部等は競ふて同胞を用ゐる」、「黄金の雨降らんず勢」であつたという<sup>(45)</sup>。

しかし、日露戦争での予想もしなかつた日本の勝利は、日本は東アジアにおいて、アメリカの権益を脅かす対抗者ではないかという認識へと変化していった。こうした背景のもと、アメリカでも「黄禍論」が流布することとなり、カリフォルニア州では、一九〇六年に発生した「サンフランシスコ学童隔離事件」を契機として、日本人移民が「問題」として惹起されるにいたつた<sup>(46)</sup>。秦郁彦はこれらの出来事を「第一次日米危機」と呼び、蓑原俊洋は「排日運動の原点」と位置づけている<sup>(47)</sup>。

ただし、一九〇六年前後にカリフォルニア州議会に次々に提出された排日法案は、セオドア・ローズヴェルト大統領を中心とした連邦政府の働きかけによつて成立することはなかつた。まもなく、日米両国の外交的努力のもと、日本人移民の制限を両国が合意した日米紳士協定（一九〇七年十一月―一九〇八年二月）が締結され、日米関係はさしあたり小康状態にあつたといえる。この間、アーネルは様々な公務に従事しながらも、私生活においては、二十歳の日本人女性玉子と結婚し（一九〇八年）、玉子との間に二児をもうけている<sup>(48)</sup>。

アーネルが東京帝国大学国文学科に入学したのは、一九一三年のことであった。<sup>52</sup>一九一三年の文科大学の入学生は全部で四十四名。同年の入学生の中には、芥川龍之介（英文科）、久米正雄（英文科）、辰野隆（仏文科）、藤森成吉（独文科）、松浦嘉一（英文科）らがあり、国文学科の入学生には、終生の友となる島津久基（一八九一—一九四九。後に東京帝国大学教授。古代・中世文学）、三浦直介（一八八九—？。『白樺』同人）らがあった。<sup>53</sup>

欧米人であるアーネルの入学にあたっては、エリセーエフという先達がいたことが大きいだろう。一九〇八年に同大に入学したエリセーエフは四席という優秀な成績で卒業しており、このことは、アーネルの入学に際して好都合に働いたに違いない。この点に関して、先駆者であったエリセーエフの場合、非常な困難があった。彼は、ドイツに留学していた際にベルリン大学で偶然出会った言語学者の新村出に紹介状を貰っていたにも関わらず、文科大学長の坪井九馬三に殷懃無礼な態度で無理難題を吹っかけられ、ロシア語学者の八杉貞利や国語学者の上田万年の尽力によって漸く入学を果たしたのである。<sup>54</sup>なお、同時期にはアーネル以外にも、ロシア人のワシリー・メンデルリン（国文学科。国語学）やオ・ローゼンベルグ（哲学科。俱舎哲学）が東京帝国大学への入学を果たしている。<sup>55</sup>

また、当時の国文学科の教員には、上田のほかに、芳賀矢一、藤村作、保科孝一、佐々木信綱、吉岡郷甫、垣内松三らがあり、これ

らの教員のうち、近世国文学を専門とする芳賀や藤村とは公私共に親しく交わることとなる。

入学後、アーネルは、同じ国文学科の学生であった島津、三浦に、後に入学した高木市之助（一八八八—一九七四。後に京城帝国大学、九州帝国大学、日本大学の各大学教授）、沼澤龍雄（一八七九—一九四五。中世文学史）、宮崎晴美（一八九二—一九八四。後に駒沢大学教授）、平林治徳（一八八九—一九五九。後に学習院教授、大阪女子大学学長）らを加えて、「元六会」と称する親睦を兼ねた研究会を結成している。<sup>56</sup>高木の回想によれば、元六会はアーネルが創始者であり、彼を「主人」としたサロンとも言えるもので、「元六」とは、最初期のメンバーが六人（アーネル、島津、沼澤、三浦、高木、宮崎）であったことを「元六」にもじって、アーネルが名づけたものであった。月に一度開かれた元六会の会合は、「各自が自分の研究を持ちよりそれを話題に意見を交換するという仕組み」<sup>57</sup>で、主に勤務先の米国大使館の一室で開かれた。高木は官邸で出される料理の美味しさにも引かれながら足繁く通っていた。元六会の談話の中心は常に「主人」であるアーネルであり、しばしば恩師の芳賀や藤村を招きながら、機知に富んだ洒落で場を盛り上げたという。

一九一五年九月に開かれた元六会では、熊本の五高への赴任が決めた高木のために送別会が開かれた。その席で、離別への思いをこめて奏でられた島津の薩摩琵琶の音は、高木にとって生涯忘れら

れない思い出となった。どうやら、この時、アーネルは不在であったようだが、彼は「しよせんはこの人〔引用者注…アーネル〕が薩摩の殿様に琵琶を語らせたのだ」と回顧している。<sup>(60)</sup>

アーネルは元六会で友人や恩師たちと日本文学の様々な領域についての知見を深めながら、彼個人のテーマである能や狂言など日本の伝統演劇の研究に励んだ。先に大使館の同僚に連れられた観劇から彼が日本演劇に興味を持ったことは触れたが、その後、演劇界との付き合いも深まり、とりわけ、歌舞伎界においては、市川羽左衛門（十五代目）、松本幸四郎（七代目）、尾上梅幸（六代目）ら花形役者たちと極めて親密な関係にあった。例えば、恩師の芳賀は、歌舞伎座で上演された「平仮名盛衰記」に招待された際、アーネルに楽屋に連れて行かれ、幸四郎、梅幸、森律子らに「これは芳賀先生です」と紹介され、面をくらった思いをしている。この時、芳賀はアーネルに「一つ芝居の筋でも説明してやろうという心持あったが、開幕前にアーネルの筆による優れた英文の筋書きが配布され、驚くしかなかったという。<sup>(61)</sup>

歌舞伎界との密接な関係を物語るものとしては、幸四郎や梅幸の指導のもと、日活向島撮影所に交渉して、『積恋雪関扉』のフィルムを撮影したというエピソードもある。撮影では、「せめてこの美しい型衣装だけでも米国人にみせたい」と、アーネル自らが幸四郎の衣装を借り受けて、主役の相伴黒主に扮したという。同僚のアー



写真2 相伴黒主に扮したアーネル。『東京朝日新聞』1936年10月2日

ノルド書記官も出演し、米国の名士の間で上映したところ、大変な評判を呼んだとのことである。<sup>(62)</sup>

こうした現役の役者陣との交流でも深められた日本演劇研究の成果は、東京帝国大学国文学科の機関誌である『国語と国文学』に掲載された。『国語と国文学』は、文学研究室主任教授であった藤村の主導で一九二四年五月に創刊されたもので、今日においても国文学界を代表する研究誌として知られている。同誌の発刊の趣旨は、第一次大戦後の国文学の隆盛とともに、「天下同感の学者教育者に本誌を開放して、相共に斯学の研究、教授の進歩に尽くす所あらん」との方針のもとに、若い研究者たちに対して、その研究成果を発表する場を提供しようとするものであった。<sup>(63)</sup>

アーネルの日本演劇研究の成果である、*Brief Note on Comparison Between the No and the Greek Drama*（邦題は、「能と希臘劇の比較断片」。

以下、邦題で記す）が掲載されたのは、『国語と国文学』一九二四年七月号、すなわち第三号である。<sup>(63)</sup>

「能と希臘劇の比較断片」は、

- 一、能狂言と希臘悲劇との比較
- 二、能狂言と希臘喜劇との比較
- 三、能狂言とエリザベス時代の間劇

の全三部からなるもので、Brief Noteとされていることからわかるように、未だ覚書に等しいものである。

能とギリシャ劇を比較するのは、英語圏の能に関する言説として、当時、一般的に見られたものではあるが、「能と希臘劇の比較断片」に特徴的であるのは、両者の差異よりも「是等の類似点の変遷する環境の中にあつて、普通の法則〔英文は common laws〕が実行されることに寄与されなければならない」として、<sup>(64)</sup> 両者の共通性を見出すことを意図している点である。

例えば、そのような共通性を象徴するものが、「面」である。日本の能もギリシャ悲劇も「面」を使用するが、それはどちらも「超自然的な役」を表すためである。能もギリシャ悲劇も「半宗教的で且教訓的」であり、「神々や英雄たちの性格や行為」を表すことを主題としている。両者とも、その「面」は原始的ではあるが、とも

に奏でられる音楽や役者の荘重な動作とあいまって、「夢幻的神秘的」な雰囲気醸し出し、「笑と同じやうに涙が好きであつた当時の純粋な聴衆」に訴えたのである。

一方、狂言はギリシャ喜劇、とりわけ、サテュロス劇（原文では「サター歌」と際立つた類似性がある。狂言がしばしば謡曲中の人物を茶化すように、ギリシャ喜劇はしばしば悲劇の題材を「もぢつたもの」である。両者とも「可笑美（ユモラス）」、「あてつけ」によつて、当時の社会状態を風刺しつつ、人間の愚かさや弱点を指し示す。こうして、狂言もギリシャ喜劇も「劇に於ける非現実的な人物及生活から、現実的なものへの推移を標示」するものとして機能するのである。

さて、このような能・狂言に関する分析を、先述の「西洋のダンス」と「日本の踊り」の差異の分析と重ね合わせるならば、彼の問題意識が次のように抽出できる。すなわち、今日においては、「西洋のダンス」と「日本の踊り」は様々な点で差異をなす。しかし、「西洋のダンス」はその起源に遡るならば、そこには「日本の踊り」と共通の形態・要素を見出すことができる。それが西洋文明の源であるギリシャの劇である。西洋人であるアーネルが「日本の踊り」に心惹かれる所以は、その意味からすれば、彼が西洋人であるということではなく、人類に共通する「踊り」の根源が、日本の伝統演劇により色濃く遺されているからではないか、という問いに繋

がるのである。このような観点は、日本の伝統演劇を世界的な視野のもとに開くものであると同時に、「踊り」という人類に共通する文化を探究する視座を構築しようとする気宇壮大な試みであったといえるだろう。

以上、ここでは彼の東京帝国大学の日々を中心にみてきた。このようにアーネルは一見極めて社交的であり、華やかな演劇界との交流や外交官としての仕事も含めて、その生活も順風満帆であるかのように見える。しかし、恩師の藤村はそれとは違う彼の相貌を伝えている。アーネルは親しい藤村だけには、自分はこうした生活は好まない、大使館の仕事も望むものではない、としばしば吐露していたという。藤村は「アーネル君の性格は地味な方であつたようである」と観察している。<sup>66</sup>彼の日本の学友たちとの学生生活や演劇界を中心した交流が充実したものであつたことは疑い得ない。しかし、彼はたつた一人のアメリカ人学生であつたことに注意する必要がある。

また、同じ藤村によれば、アーネルの願いは日本で学位を得た後、アメリカに帰国し、し、母校のワシントン大学で教鞭を取ることであつたという。この点に関して、学士号に関してはエリセーエフという先達がいたが、日本人でさえ極めて難しかった博士号の取得（後述するように一九二三年にアーネルは大学院に入学している）については、前代未聞のことであつた。アーネルが死去した際には、

「排日移民法」とともに、「過度の勉強」も一因ではないかと噂されていたが、<sup>67</sup>次節で見えるように、彼が異常をきたしながらも、博士号の取得を藤村に懇願していることを考慮すると、無視できない側面である。一見、華やかに見える生活の裏で、様々なかたちの精神的な抑圧が積み重なっていったのであろう。

#### 四 「排日移民法」の成立とアーネルの苦悩

アーネルはもともと「神経衰弱」の傾向があつたという。<sup>68</sup>一九一三年に東京帝国大学に入学していながら、卒業まで十年もの月日を費やしたのは、大使館での激務はもちろんのこと、一度、長期の入院生活に入ったためであつた。<sup>69</sup>それゆえ、一九一七年八月には、米国外使館も退職せざるをえなくなり、退職後は、一時的に神戸の商館に就職し、その後、彼自身の名を冠した「紐育アーネル合同会社」<sup>70</sup>を設立している。

長期の入院生活を経て、東京帝国大学に復学したのは、一九二一年のことであつた。復学から二年後、一九二三年三月に、アーネルは先述の日本演劇の研究で東京帝国大学を卒業し、翌月、大学院に入学した。<sup>71</sup>学部を卒業する約半年前の一九二二年九月には東京商科大学商学専門部及び予科の講師に就任し、英語（英会話）を担当することとなつた。<sup>72</sup>東京商科大学との関係は、一九二二年に同校の英

語奨励会が主催する演劇会において、東京外国語学校のメドレー博士とともに舞台監督にむかえられたことから始まった。<sup>25)</sup> 講師就任後は、学生たちから温和な人格者として親しまれ、「おやじ」というニックネームまでつけられるほどであった。<sup>26)</sup> 東京商科大学の学生新聞である『一橋新聞』には、当時のアーネルの様子が報じられているが、学生たちに近松の研究を披露し、その名調子に学生たちは目を見張ったという。<sup>27)</sup> このように、大使館辞職後のアーネルは、幾つかの職を経て、漸く教壇に立ちながら博士号の取得を目指すという学究生活に入ることができたのである。

しかし、こうした学究生活の日々に、まもなく、突然の破綻が訪れることとなる。それは一九二四年七月のこと、すなわち、先述の「能と希臘劇との比較断片」が掲載された『国語と国文学』第三号が刊行された頃であると同時に、アメリカにおいて「排日移民法」が施行された時であった。

第一次世界大戦時、日本とアメリカは共に同盟国としてドイツと戦ったこともあり、日米友好の雰囲気醸成されるようになった。<sup>28)</sup> 一九一七年十一月二日には、「石井・ランシング協定」がなされ、ドイツという共通の敵の前に、「両国で共同の宣言が行われたのである。しかし、終戦後に行われたパリ講和会議において、日本が終始自己利益を追求する方針をとったため、そのような親日ムードは一変していった。それとともに、カリフォルニア州では、一九〇六年

に発生した「サンフランシスコ学童隔離事件」以後、<sup>29)</sup> 熾り続けた排日運動の熱が再燃することになる。<sup>30)</sup>

一九一九年一月二十九日には、日米紳士協定の廃棄を綱領とする「カリフォルニア州排日協会」が結成され、翌一九二〇年十二月には、日本人移民の土地の制限を目的とした「第二次排日土地法」がカリフォルニア州法として成立した。一九二一年には、第一次大戦後のヨーロッパからの大量の移民の制限を目的とした「新移民法」が連邦議会で制定され、同法が失効をむかえる一九二四年六月を目標に、より厳格な修正移民法案が次々に提出されるようになった。<sup>31)</sup> 下院では、排日を意図としたアルバート・ジョンソン議員の案が提出され、一九二四年四月十一日、ジョンソン案に基づいた移民法が可決された。一方、上院でも、同月十六日、デイヴィッド・リード議員による修正案が可決され、上下の両案をすり合わせるための両院議会が開催されることとなり、五月十五日、両院の投票によって可決された。五月二十六日、クルリッジ大統領が同法案に署名し、七月一日に施行されることが決定された。<sup>32)</sup> 同法案は、「一九二四年移民法 (Immigration Act of 1924)」が正式な名称であるが、それが「排日移民法」と呼ばれるのは、「同法案」(「ジョンソン案」)には、帰化資格のない移民はアメリカから排斥されるとし、黄色人種は帰化資格のない移民とされていた。当時のアメリカの移民法において、まだ排斥されていない黄色人種は日本人だけであった<sup>33)</sup> ことによる。

日本人を標的とした「排日移民法」の成立に対して、「日本の多くの国民はそれをアメリカ議会による恣意的な侮蔑であると受けとめ」た。<sup>(79)</sup>日本の新聞社は共同で抗議を行い、『国民新聞』の徳富蘇峰は、「排日移民法」の成立によつて、「日本国民は未曾有の侮辱を被つた」と憤慨し、同法が施行される七月一日を「国辱の日」と命名すべきであると主張した。親米派として知られる新渡戸稲造さえも、「実にけしからん、アメリカのために惜しむ。僕はこの法律が撤回されないかぎり、断じてアメリカの土は踏まない」と誓つたという。これらの言説を詳細に検証した養原は、この当時の日本の世論は「感情的になる傾向が顕著だつた」と総括している。<sup>(80)</sup>

このように「排日移民法」をめぐる日本世論が湧き立つ中、アーネルは一人煩悶し、眠れない日々を過ごしていた。当時のアーネルの様子を、妻玉子は次のように回想している。

日米問題が起つた時分なども、男ですからさう愚痴は言ひませんが、側のものがハラハラするほど懊悩してをりました。

(中略)七月頃になつて、一寸変だと思ふやうになりました。けれどもさうしたう言みたいなやうなものは、大抵日米問題が関係したことで、陛下だとか米國議会がどうしたとか、一人で興奮をしてをるのでした。<sup>(81)</sup>

アーネルの異変に気づいていたのは、家族の玉子だけではない。アーネルの師であつた藤村はその鋭敏な観察眼をもつて、アーネルが異常をきたす様子を伝えている。<sup>(82)</sup>

七月六日のこと、藤村の家にアーネルが長男を伴つて来訪した。出迎えた藤村に対して、開口一番、「先生を大金持ちにしてあげます」としきりにまくし立てたという。藤村ら帝大教授を「大金持ち」にするというのはどういふことか。アーネルは日本政府が大学の教授陣を薄給にしておくのは文化的観点から大きな間違いであるとして、彼が新たに設立するレストランの株主に帝大の教授陣がなつてくれさえすれば、必ず彼らを「大金持ち」にしてみせると、奇想天外なレストラン構想を語り始めた。そのレストランは、「極楽」と「地獄」の二つに分かれており、「極楽」ではアーネルが考案したという菜食を中心とした人間にとつて理想的な料理を、天女の格好をした給仕と静かな音楽の中で味わう。一方、「地獄」では、壁から炎が噴出する真っ赤な壁に囲まれ、耳を劈くような音楽が流れるなか、槍を持ち、鬼の格好をした給仕に監視されながら、肉と酒を食するのだ、という。

藤村はこのようなアーネルの夢想的なレストランの話が、戯言なのかそれとも真面目な話なのかと戸惑いながらも、藤村が酒を嗜むことはアーネルも承知しているはずであるから、「わたしは地獄組ですね」と冗談めかして、茶々を入れてみる。しかし、アーネルか



らは何の反応もなく、「東京中、日本中からお客が集まります。会社は大儲かりです。」と、滔々<sup>とた</sup>と、かつ真面目に語り始めた。藤村はアーネルの様子が明らかにおかしいことに気づく。

台所では、動物の声色をまねて、藤村と藤村夫人を驚かせ、別室ではたまたま居合わせた客人と子供たちがアーネルの様子がおかしいと首を傾げている。結局、深夜までアーネルは一人で騒ぎ続けた。藤村と藤村夫人はもう一人の来客者とともに、彼の昂揚した様子に辟易しながらも、「例の神経衰弱が高じたのぢやないかね」と頻りに心配し合っていたという。

約一週間後の十二日夜半、今度は玉子と二人の子供を連れて再訪した。席につくやいなや、柳行李から石鹼や売薬、化粧品などを取り出して、「これもあげます」「これもあげます」と、矢継ぎ早に贈り物をしてくる。藤村は玉子に「少し亢奮してゐらつしやるやうですぬ」と耳打ちし、アーネルを刺激しないよう、彼の申し出を一つ一つ受けた。贈り物が終わると、「先生と一緒に食事をしようと思つて」と、またしても柳行李から次々と食料を取り出し、自分で発明したという「フスマの麵包」や乾葡萄と落花生を主食とした独特の料理を振る舞った。

食事が終わると、アーネルは藤村にしばらくアメリカに帰国すると打ち明けた。アーネル曰く、帰国の目的は、日米問題にあるという。すなわち、排日移民法の制定は、全くアメリカ政府の「過つた

処置」であるから、帰国して、諸方に演説をしてまわり、国論を喚起しよう思う、とのことであつた。藤村は彼の日本への好意と正義感に心をうたれるとともに、最近の興奮した様子は、日米問題に起因すると思ひ至り、心が痛んだ。そのうち、アーネルは藤村に博士号の取得について懇請し始める。

それに就いて先生に御相談があります。私は日米両国のために帰国するのですが、私が単に日本の大学を卒業したといふだけでは十分の信用が得られません。広く演説して回るには、日本の博士の学位が欲しいと思ひます。私は大学院にゐてまだ研究は纏まりませんが、どうか、この事を先生から大学総長に話して特別に学位を貰うて下さい。

藤村はこの申し出に大いに困惑し、博士号の取得は厳密に学位令に基づくゆえ、極めて困難であることを説明したが、納得しない。困り果てた藤村はアーネルをこれ以上興奮させてはいけないと、その場ののぎに、明日、総長に相談すると約束してしまつた。すると、「きつと出来ます。斯ういふ特別な場合ですから」と非常に喜んだ様子であつたという。

そうこうするうち、アーネルは藤村にもアメリカへの同行を求めてきた。偶然、高木市之助が来訪したため、藤村は高木に話をふる

も、高木はアメリカへは秋の船で行く予定だからと譲らない。アーネルは非常に不満な様子であったが、突然、親友の沼澤龍雄のことを思い出し、「それでは、沼澤さんに一緒に行つて貰はう。さう／＼沼澤さん、沼澤さん、沼澤さんなら大丈夫だ」と一人で納得して、例の声色ではしゃぎだした。この日、結局、アーネルと彼の家族が帰宅したのは午前一時であった。

翌日、藤村は、彼の病状を慮つたとはいえ、その場しのぎの口約束をしてしまったことに良心の呵責を覚えながらも、なんとかアーネルを宥めようと、急いで手紙を書いた。君の好意は日本人として実に感謝に堪えない、ただ、総長にも相談したが、日本の学位令は非常に厳格で、君の希望に添うことは難しい。しかしながら、君は遠からず博士号を得られるはずだから、アメリカではそのように伝えればいいのではないかと。「総長にも相談した」というのは嘘であった。それはもとより無理な話であったのだから。藤村は玉子にも彼の様子を心配する手紙を書き、同僚の宗教学者姉崎正治（嘲風）らと甲府への出張に向かった。

十四日、甲府の出張から帰宅すると、昨夜もアーネル夫妻が訪れ、藤村夫人を相手に、日本の学位の窮屈さをしきりに非難していたという。玉子はアーネルの様子が日増しに悪くなつていき、興奮の度合いが尋常ではないことを藤村夫人に伝えている。

翌十五日、今度はアーネルの親友である沼澤が一人で藤村のもと

へ訪れ、アーネルの症状が日増しに悪化していくため、友人たちで協議をして、築地のセントルカ病院（聖路加病院）に入院させたといい。しかし、セントルカ病院では治療できる設備がないため、青山脳病院に転院させたところ、すぐに面会謝絶になつてしまったとこのことであつた。数日して、アーネルの帰国が決まったとの報が藤村のもとに届いた。急遽、米国大使館の便宜で船室を与えられることが決まり、七月二十三日、帰国の途につくことになつたのである。七月二十三日、高木と沼澤はアーネルを見送るため、船室に向かったが、そこにはやつれ果てた姿のアーネルが一人待つていた。面談の際、高木は「琵琶を聞いたあの夜とは全く違つた涙」を流さずにいられなかつたという。この時、アーネルは誰が見ても回復の見込みがないほど病状が悪化しており、もはや絶望的な状態だったのである。見送りに行くことができなかった藤村は、アーネルを乗せた船が、海上を穏やかに進行していることを願いながら、帰国後は故郷の母のもとで心静かに療養し、奇跡的な回復を遂げることを祈るしかなかつた。

## 五 アーネルの死と遺されたものたち

アーネルの帰国は、「排日を憂いて 米人教授発狂」と題されて『東京朝日新聞』（一九二四年九月二十七日）に大々的に報道された。

同紙の報道を受けて、アーネルが教鞭をとっていた東京商科大学では、彼に教えをうけた商学専門部の学生たちが義捐金の募集を呼びかけている。

われらの旧師アーネル先生は発狂されました、そして只今先生は、ワシントンの州立脳病治療院で淋しく暮らして居られます。先生は蓄財がないために愛する玉子夫人や二人の愛児の看護を受くることも出来ず、知らぬ中に日本を去り、知らぬ中に治療院に影ばかりの生活を初められたのです。何と云ふ悲しいこととせう。吾等は先生が日本を愛されたことを知って居りました、併し先生が今度の日米問題に就いて煩悶の末発狂せらるゝまで日本を愛して下さつたことは知りませんでした

心なくして先生に単に米国人なるが故に、白眼を向けた人こそ  
 慚謝すべきでありませう

先生を思う諸兄よ。応分の寄付をしてください。それは物質的に望み少き先生に捧げられるのです。(略)

商学専門部有志<sup>85)</sup>

彼ら東京商科大学の学生たちの善意は疑うことはできないが、この呼びかけに記されているように、「排日移民法」成立前後の反米感情の高まりの中で、勤務校である東京商科大学においても、アメ

リカ人である彼を白眼視するような傾向があつたのである。商学を中心としていることから英語教育が盛んであり、リベラルな校風を誇っていた同校でもこのような事態があつたとするならば、他は推して知るべしだろう。

「排日移民法」の成立に、最も苦悩していた一人がアーネルであつたことは疑い得ない。本稿で述べたように、アーネルの日本への関心は、移住先のアメリカ、タコマでの日本人移民との交流から始まつた。そして、彼らとの交流はアーネルのその後の生を方向づけたのである。同法が標的とする日本人移民たちは、彼の生涯を方向づけた人々であり、少年時代からの彼の友人たちであつた。

アーネルは大使館に勤務していたころにも、排日問題に取り組んでいる。例えば、一九一三年にカリフォルニア州議会で「カリフォルニア州外国人土地法」が可決された際には、「排日問題の醸生する畢竟日米両国人の意思の疎通を欠くあり」との見地から、大日本平和協会と日米平和協会の共同事業の一環として、阪谷芳郎(二八六、三一―一九四一。大蔵大臣、専修大学学長等を歴任)らと外国人向けの日本語学校の設立に参画し、日米間の融和に努めている。神田錦町に設立された同校では、米国人を中心として、老若男女百名ほどの留学生が熱心に日本語を学んでいたという。<sup>87)</sup>

一九一七年四月に発足した日米協会の発起人にもアーネルは名を連ねている。<sup>88)</sup> 日米協会が設立された背景には、カリフォルニアにお

ける排日問題があり、日本側からは「知米派の政府関係者や実業家、学者」たちが、米国側からは「日本に在住する米国人の外交団、実業家、教育・文化関係者、宣教師」たちが参集し、「両国の親善と日米間の懸案となった移民問題の解決」を図ることが目標として掲げられていた<sup>91</sup>。同会の設立に最も熱心であったのが、アーネルの上司であったガスリー (George W. Guthrie) 駐日大使である。ガスリーは、「フリーメーションの会員としてペンシルバニア・メーションのグランドマスターという大役を務めており、人と人との交流の重要性を理解できる人物」であった。彼はカリフォルニアの排日運動にも極めて批判的<sup>91</sup>で、排日問題の解決のためには日米両国の広範な人々がより緊密に交流する必要性を痛感しており、アーネルもまたガスリーと志を同じくしていたのである。残念ながら、ガスリーは同年三月八日、日米協会の設立を待たずに駒沢のゴルフ場で競技中に急逝するが、その遺体を祖国まで送り届けたのもアーネルであった<sup>92</sup>。

なお、大倉喜八郎 (一九三七—一九二八。大倉財閥の創業者で、大倉商業学校の創立者) や渋沢栄一 (一八四〇—一九三二) ら財界人との親交が生じたのもこれらの事業に関わっていた頃であつただろう<sup>93</sup>。

これらの事業に加えて、一九一四年に、駐日アメリカ特命全権大使ラーツ・アンダーソンの妻イザベル・アンダーソン (二八七六一—一九四八。作家、ボストンの富豪としても知られる) が刊行した *The Spell of Japan* への協力も注目される<sup>94</sup>。 *The Spell of Japan* は英語圏の読

者に向けて、イザベルの滞日中の生活をもとに、日本の歴史や文化、風俗、娯楽などを幅広く解説したもので、同著の中で、イザベルが最大限の感謝を述べているように、彼女のために、歌舞伎やアイヌ民族の文化などを紹介したのがアーネルであった<sup>95</sup>。

大使館に勤務していた頃のアーネルは、書記官という立場上、直接的に排日問題への考えを公にすることはなかったが、こうした地道な活動を積み重ねていくことよって、日米間の相互理解を深め、両国の懸隔を埋めることに努めていたのである。

しかし、東京商科大学の学生たちの呼びかけが行われてから間もなく、彼はワシントン州立脳病院で死去した。帰国から約三ヶ月半後、一九二四年十一月九日のことであつた<sup>96</sup>。

アーネルの死に最も衝撃を受けていたのは、まだ大学院生として在籍していた東京帝国大学国文学科の友人と恩師たちであつた。沼澤とともに帰国を見送った高木は、アーネルの死によつて、彼ら若き学究たちの青春の舞台であつた元六会が終焉を遂げたことを、そして、これからは個々の道を歩まざるを得なくなったことを悟つた<sup>97</sup>。アーネルへ二度の嘘をついたことに後悔の念に駆られていた藤村は、せめて、「君が我が国に寄せられた好意を了解してください。一人でも得たい」と、『国語と国文学』に長文の追悼文「アーネル君を憶ふ」をしたためた<sup>98</sup>。掲載号は、一九二四年十一月号、アーネルの「能と希臘劇との比較断片」の掲載からわずか四ヶ月後のこ

とであった。一九二四年五月に創刊された『国語と国文学』は、創刊からわずか半年のうちに、その重要な書き手を失ったのである。

アーネルと藤村との出会いは、藤村が東京帝国国文学科の助教に就任して間もないころ、彼の講義にアーネルが出席したことから始まった。いまだ三十代の少壮気鋭の学者の眼には、日本人学生に混じって、日本の演劇の魅力を熱心に語るアメリカ人学生の姿は新鮮に映ったことだろう。その後、アーネルが主催する元六会に度々招待され、観劇にも連れ立って行くようになり、次第に両者はその仲を深めていった。藤村とアーネルの年齢差はアーネルの方が五歳年下であり、男兄弟のいなかったアーネルからすれば、藤村は兄のように慕い、そして頼れる存在であった。この点に関して、元六会の面々は一歳年上の沼澤を除けば、いずれも十歳近く年少であり、彼らの中にいるとき、アーネルは年長者として振る舞わなければならなかったのである。八歳年下の高木がアーネルを元六会の「主人」と評するのは、年少者に囲まれるなかで、アーネルがそのような役割を自覚的に担ったがゆえである。アーネルがしばしば藤村だけに悩みを打ち明け、真情を吐露していたことに注意しなければならぬ。

藤村にとつてもアーネルは国文学の研究を共にする尊敬すべき同志であり、得がたい友人であった。藤村は毎年正月三日には、自宅で客人に囲まれて過ごすことを年に一度の楽しみとしていたが、

その席に決して欠かすことができない客人がアーネルであった。座敷で食事をともにし、数の子を美味しそうに食べるアーネルをみて、藤村夫人は喜び、狭い座敷に春が訪れたかのような談笑の花が咲いた。その合間には、アーネルお得意の勸進帳の物真似や白波五人男を演じて、皆を楽しませた。藤村の愛する家族と最愛の弟子たちとともに笑い合いながら新年を迎える幸福な瞬間であった。しかし、アーネルの死によつて「斯うしたことも今は悲しい思い出」となつてしまった。そして、なによりもアーネルが長期にわたつて、身を犠牲にしながら取り組んでいた日本演劇の研究がついに遂げられなかったことが悔やまれた。「誠に痛ましくも亦惜しいことである」「返すく遺憾である」「天の幸することの薄きをつくづく歎じたくなる」と、藤村は繰り返す。せめてもの手向けは、アーネルが『国語と国文学』に掲載した論文「能と希臘劇との比較断片」の存在を読者に知らしめることだけであった。

ところで、藤村の追悼を読み進めたとき、彼が一九二七年以降に発表し、大きな反響を呼んだ一連の英語教育廃止論（英語科廃止の急務）『現代』一九二七年五月号、「英語科処分の論争について」同誌一九二七年十月号、「中学校英語科全廃論」『文芸春秋』一九三八年<sup>29</sup>）をどのように受けとめるべきかという問いが生じざるを得ない。

「模倣の時代は過ぎた」という宣言からはじまり、一般の日本人には労力の面からも生活上の必要性の観点からも英語学習・外国語

学習は不要であり、早急に英語教育を廃止して、その分を「国民特有の精神」「国民的自覚自尊」を促すことに傾注すべきである、と主張する藤村の英語教育廃止論は、一見、彼を反米ナシヨナリストとして解釈させるものである。しかしながら、藤村とアーネルの交誼とその結末を知る者からすれば、事態はより複雑である。例えば、「英語科処分論争について」の中に、不意に挿まれた次のような文章に注意する必要がある。

世界の多くの民族が建ててゐる国家の境界を亡くして、四海は同胞であり、あらゆる人類は平等であらねばならぬという考へは結構な考へであります。此の考を地球上に実行しようとするのが人道主義の理想でありませうけれども、人類進化の今日程度に於いては、かゝる考へは一場の香夢にすぎませぬ<sup>100</sup>

ここから伝わってくるのは、民族主義的な熱狂ではなく、国家・民族間の関係性に関する藤村の諦念と絶望である。「人類進化の今日程度」、すなわち、アーネルの死のきつかけとなつた「排日移民法」に象徴されるような民族間の憎悪があらわな今日においては、異民族間の交流は、両者の属する国家や民族の関係と状況によつて規定されてしまい、最終的には、苦惱——藤村とアーネルのような——しか生み出さない。それならば、最初から、徒に外国語を学ば

せ、外国及び外国人への興味を持たせるようなことはすべきではない、と藤村は訴えているかのようである。

藤村とアーネルの中に確かに存在した交誼は、「一場の香夢」であつたのだろうか。藤村はアーネルへの追悼文を次のように締めくくっている。

アーネル君の如き人の存在は独り米国の為め、日本の為、両国の親善の為に必要なばかりでなく、世界人類の幸福の為に必要な筈である。私は独り友人を失つた悲しみを感ずるばかりでなく、君の長逝によつて世界の損失を感ずるのである。<sup>101</sup>

藤村がアーネルの死によつて感じた「世界の損失」とは、「世界」にとつての損失であるのみならず、藤村にとつて「世界」そのものが失われるに等しいことであつたのではないだろうか。

おわりに

アーネルは「日本の新古の劇を英語に直して世界に知らせたい」という望みを持っていた。そして、日本で博士号を取得し、母校のワシントン大学で教鞭を取りたい、と。

芳賀によると、彼のワシントン大学でのポストは、日本で博士の

学位を得さえすれば、約束されたものであったという。<sup>103</sup> 確かに、ワシントン大学では、一九〇九年に東洋学学部 (Department of Oriental Studies) が設立されており、アメリカにおけるアジア研究機関の拠点として歩み始めたばかりであった。<sup>104</sup> 二十年もの期間を日本で過ごし、たつた一人のアメリカ人学生として研鑽を積んだアーネルであれば、当然のことであつただろう。だが、彼は死の直前、日本人との出会いの場であり、母アリダと妹が待つタコマに帰ることはできなかったが、母校の教壇に立つという夢はかなうことなく、四十四年の短い生涯を終えた。

アーネルの葬儀には、彼がタコマで生活をしていた際に、英語を教えていた日本人たちも駆けつけたという。母アリダは先述の書簡の中で、その時の様子を「あの子は恰も自身がお友達の間に交つてゐることを知つてゐるやうに、その笑顔は自然で、その頬はありし日のまゝでした」と記している。<sup>105</sup> アーネルと友人たちは、生前も、そして死後も、日米の懸隔を超越したところで、自然な笑顔を浮かべることができるとあつたのである。

アーネルが十代前半という多感な時期に極北の地から移住することになったのは、世界中から様々な夢をもって移住した移民たちのダイナミズムによつて形成された「移民国家」アメリカであつた。同時期、極東の地から訪れた移民たちが、偶然に同じ地に住みつき、出会うことによつて、彼のその後の人生は方向づけられた。巨視的

にみれば、このような偶然的な出会いには、一九世紀末の「近代世界システム」(イマニュエル・ウォーラーステイン)の展開を背景とした大量の人的移動の産物であり、「移民の世紀」を物語るものでもあつた。<sup>106</sup> そして、その死もまた「移民」という存在が刻印されている。「排日移民法」の成立は、彼と日本人との出会いの場であつた、ほかならぬアメリカという国家、彼が外交官として忠誠を尽くした国家が、彼の生そのものを否定するものだったのである。

もちろん、彼の死を排日移民法の成立のみにひきつけて解釈することには問題がある。先述したように、彼はそれ以前から心身ともに長期的な疾患を抱えていたのであるし、「排日移民法」にひきつけたアーネルの死についての解釈は、「排日移民法」を批判する日本の新聞メディアにとつて、格好の「材料」であつたこともまた事実である。<sup>107</sup> しかしながら、周囲の日本人たちが証言するように、それが死への一つのトリガーとして機能したこともまた疑い得ない。

アーネルの生涯は、十九世紀末から二十世紀初頭の「移民の世紀」において、スウェーデンからアメリカ、そしてアメリカから日本へと越境しつづけた越境者の喜びと苦悩の軌跡として、そして、喜劇的結末に至らなかつた悲喜劇として記憶されなければならない。

付記…本稿の執筆にあたり、海外移住資料館、一橋大学学園史資料室には資料に関するご教示をいただきました。記して感謝申し上げます。なお、本稿

においては、固有名を除いて、旧字体を新字体に改めました。

注

- (1) さねとうけいしゅう『増補版 中国人日本留学史』くろしお出版、一九八一年、五九一―六二頁。さねとう以降、清国留学生については、多くの研究が重ねられてきたが、最良の成果は、山室信一『思想課題としてのアジア―基軸・連鎖・投企』(岩波書店、二〇〇一年)であろう。
- (2) 「露人我が大学に入らんとす」『東京朝日新聞』一九〇六年四月九日。少し後になるが、大正六年二月十日付『東京朝日新聞』掲載の「本邦留学の外人」には、文部省の統計調査をもとに、当時の外国人留学生数が以下のように報告されている。

- ▲帝国大学(東京、京都、東北、九州) △支那人百二十一人、△露国人四人、△米国人一人
- ▲高等師範学校支那人男子八十三人女子十人
- ▲高等学校(自第一至第八) 支那人百九十四人
- ▲医学専門学校支那人十九人
- ▲高等工業学校△支那人百六十九人△印度人五人△比律賓人二人
- ▲高等商業学校支那人三十七人
- ▲其他の専門学校支那人三十二人 合計七百七十七人

ここから分かるように、留学生の圧倒的多数は中国からの留学生であったが、少数ながらも、ロシア、インド、フィリピン、アメリカなどから訪日した留学生が存在していたことは忘れてはならない。この報告にある帝国大学の「米国人一名」が本稿で対象とするアーネルである。

- (3) 山室、前掲書、三一―三五〇頁。この点に関しては、清国の留日政策を主導した張之洞の『勸学篇』(一八九八年。最新の訳は、濱久雄・那智安敬訳『勸学篇(中国古典新書統編)』明德出版社、二〇〇六年)も参照されたい。

- (4) 「露人の邦語研究」『東京朝日新聞』一九〇六年十二月十八日。
- (5) アンドレーエフの名は、『東京帝国大学一覽 従明治三十九年 至明治四十年』(学生生徒姓名) 五五頁(『医科大学学生及生徒 第一学年』)に見出すことができる。
- (6) 倉田保雄「エリセーエフの生涯——日本学の始祖」中公新書、一九七七年。同「夏目漱石とジャパノロジー伝説——「日本学の父」は門下のロシア人・エリセーエフ」近代文芸社、二〇〇七年。
- (7) 藤村作「アーネル君を憶ふ」『国語と国文学』一九二五年一月号、一一―四頁、芳賀矢一「アーネルさん」『国語と国文学』一九二五年二月号、九三頁。
- (8) 「一九二四年移民法 Immigration Act of 1924」(またはジョンソン・リード法 Johnson-Read Act) が、日本で「排日移民法」と呼ばれるのは、日本人移民を排斥する、いわゆる「排日条項」(第十三条C項) が法文中に含まれていたためである(養原俊洋『排日移民法と日米関係』岩波書店、二〇〇二年、六九―七〇頁)。すなわち、同条項でアメリカへの入国を禁止された「帰化資格ない外国人」とは、「東洋人で唯一いまだ米国の移民法によって排斥されていなかった日本人移民」を意味していたのである(同右、一一―九頁)。
- (9) 高木市之助はアーネルの死を次のように嘆じている。「アーネルさんは後に突如として健康を害し、小泉八雲を想わせるような夫人を日本に遺して帰国後数週間?で歌舞伎その他の日本文化についての造詣を業績にすることなしに長逝してしまった」(高木市之助「折り折りの人 薩摩の殿さま 島津久基とアーネル」『朝日新聞』一九六七年四月二日夕刊)。
- (10) 根川幸男「近現代日本人の海外体験と日系移民史の時期区分」根川幸男・井上章一編『越境と連動の日系移民教育史』ミネルヴァ書房、



- 二〇一六年、八頁。
- (11) 一橋大学学園史編集委員会編『一橋大学学問史』一九八六年、一一〇—一一一—四頁。また、Herringshaw's American Blue Book of Biography (Chicago: American Publishers' Association, 1914, p.33) も参照された。二人の妹の存在は、津彌子「日米問題に狂死したアーネル氏の遺族を訪ふ記」『主婦の友』第九巻第二号（一九二五年二月）に記されている。同記事の筆者である津彌子については不詳であるが、一九二三年から一九二五年までの期間、『主婦の友』誌上でいくつかの記事を執筆している。
- (12) スウェーデン移民については、さしあたり、I・アンデション・J・ヴェイブル・潮見憲三郎訳『スウェーデンの歴史』（文眞堂、一九八九年、三七—三八頁）、ナンシー・グリーン・明石紀雄監修『多民族国家アメリカ』（創元社、一九九七年、六三—六四頁）を参照された。
- (13) 「米国人「アーネル」氏の入学」『法志林』一九〇六年十月号（法政大法学志林協会編）。
- (14) 飯野正子『もう一つの日米関係史——紛争と強調のなかの日系アメリカ人』有斐閣、二〇〇〇年、一三一—一七頁。
- (15) 当時のアメリカの状況に関しては、ハーバート・G・ガットマン『金びか時代のアメリカ』（大下尚一訳、平凡社、一九八六年）、有賀夏紀『アメリカの二〇世紀（上）1890年～1945年』（中公新書、二〇〇二年）等を参照されたい。なお、世界システム論に従うならば、このような世界的な人的移動は、一九世紀末における「近代世界システム」の全地球的な展開によるものである。すなわち、全地球的な「近代世界システム」の展開過程においては、「中核」部が工業化の局面に至り、世界システム内での労働力の配置転換が行われた。「中核」国（後にヘゲモニー国家）へとのし上がる過程にあつたアメリカでは、「周辺」「半周辺」の諸国家から、高い賃金と生活水準を求めて多くの移民が集まることとなり、「移民の世紀」が現出した。こうして、極北のスウェーデン人移民と、極東の日本人移民が
- 海を越えて出会うこととなつたのである（川北稔『世界システム論講義——ヨーロッパと近代世界』ちくま学芸文庫、二〇一六年、一九七—二〇二頁が簡にして要を得ている）。
- (16) タコマ日本人会編『タコマ紹介』一九二二年、八八—九二頁。
- (17) 村川庸子「日本人移民の「コスモポリタニズム」——二〇世紀初頭のタコマ近郊の愛媛県人農業コミュニティを事例に」『総合地域研究』第五号（敬愛大学総合地域研究所編、二〇一五年三月）。
- (18) 竹内幸次郎『米国西北部日本移民史』大北日報社、一九二九年、七八—一頁。
- (19) 伊藤一男『北米百年校』PMC出版、一九八四年、竹内、前掲書『米国西北部日本移民史』、七五〇、七七九頁。
- (20) 中川無象「在米闘士録」（博文堂書店、一九三三年）、奥泉栄三郎監修『初期在北米日本人の記録 北米編 第十五冊』所収、文生書院、二〇〇三年、五七五頁。
- (21) 竹内、前掲書『米国西北部日本移民史』、四五—一頁。ただし、父ジョンの経歴についてはほとんど判っていない。ジョンについて記した数少ない文献である、R. E. Magden, *Furnace: Tacoma-Pierce County Japanese 1880-1977*. Tacoma: Tacoma Longshore Book & Research Committee, 1998, pp. 10-11によれば、ジョンは当地のバプテスト教会のリーダーであつたことであるが、岡崎がジョンのことを「同情者」であつたと述べていることはいささか気になる点である。また、同書は父子の経歴を混在させてしまつている点で問題がある。例えば、本稿で引用した大塚俊一『タコマ日本人発展史』（タコマ時報社、一九一七年）、奥泉栄三郎監修『初期在北米日本人の記録 北米編 第三十八冊』（文生書院、二〇〇七年）所収のアーネル（息子）に関する記述を父のことと誤読しており、ジョンは「日本に滞在経験もある優れた言語学者」であつたという解釈がなされているのである。同書はタコマの日本人移民の歴史に関する優れた成果であるが、本稿では、ジョンがバプテストの伝道活動に関わつていたことは確かであるとしても、彼がどのような

立場にあったのかは、さしあたり保留とさせていたいただきたい。なお、シアトル近郊のバプテスト教会関係者に「親日家」が多かったことは、伊藤一男『北米百年校』などからも明らかである（七四九―七六七頁）。

(22) 津彌子、前掲記事「日米問題に狂死したアーネル氏の遺族を訪ふ記」（注(11)）、一三三〇頁。

(23) 大塚、前掲書『タコマ日本人発展史』、一三頁。伊藤一男『続・北米百年校（四）』（PMC出版、一九八四年）に収録された大塚の回顧録「回想のタコマ日本人タウン」にも、ほぼ同一の記述が見られる（同書、一三三頁）。

(24) ただし、同年八月に、アーネルは米国外務省を退職している（本稿参照）。

(25) 竹内、前掲書『米国外務省日本移民史』、七八五―七八六頁。

(26) 『山梨県海外移住史』一九六五年、一一―二頁。山梨県の移民に関しては、廣瀬守令『在米甲州人奮闘五十年史』（南加山山梨海外協会、一九三四年、奥泉栄三郎監修『初期在北米日本人の記録 北米編 第二十一冊』所収、文生書院、二〇〇三年）も参照されたい。

(27) 根川、前掲論文「近代日本人の海外体験と日系移民史の時期区分」（注(10)）、一一―一二頁。

(28) 竹内、前掲書『米国外務省日本移民史』、七八五―七八六頁。

(29) 同右、四五―四六頁。

(30) 村川、前掲論文「日本人移民の「コスモポリタニズム」」（注(17)）。

(31) 津彌子、前掲記事「日米問題に狂死したアーネル氏の遺族を訪ふ記」（注(11)）、一二八頁。

(32) 一橋大学学術史編集委員会編『一橋大学学問史』（注(11)）、一一〇―一一三頁。

(33) 法政大学編『法政大学八十年史』一九六一年、法政大学百年史編纂委員会編『法政大学百年史』一九八〇年等を参照されたい。

(34) 法政大学清国留学生速成科に関しては、『法政大学史資料集 第十一集 法政大学清国留学生速成科特集』一九八七年に基礎的な資料が収録されている。梅と法政速成科に関しては、拙稿「法政速成科のメタヒストリー」（法

政大学国際日本学研究所・王敏編『日本意識』の根底を探る——日本留学と東アジア的「知」の大循環』所収、三和書籍、二〇一四年）を参照されたい。

(35) 法政大学 X・Y・Z「学園風景 法政大学の巻」『法律春秋』南交社、第六卷第三号（一九三一年三月号）、九九頁。

(36) 高橋敏太郎『受洗五十年の回顧』三光社、一九四二年。高橋の法政大学卒業年度については、法政大学校友名鑑刊行会編『法政大学校友名鑑』一九四一年等から確認できる。

(37) 同右及び高橋敏太郎『基督教界の青年諸君へ』教文館、一九三七年。

(38) 霞五郎『お濠に影をうつして 法政大学八十年史』法政大学八十年史刊行会、一九六一年、一三五頁、同『法政大学 物語百年史』一九八一年、一一八頁。

(39) 「安東県の米領事館」『東京朝日新聞』一九〇七年七月一日。

(40) 白田垂浪『最近学校評論』秋霜館、一九〇六年、一一―一頁。

(41) シー、ゼ、アーネル「日本の踊と西洋のダンス」『旬刊朝日』第一卷第三号（一九二二年三月二日）。当該記事の存在に関しては、山川恭子「戦前期週刊誌メディアの受容形態——その「大衆性」と「戦争加担」との関係に着目して」（筑波大学博士論文、二〇一一年）にご教示を得た。

(42) アーネル、前掲論文「日本の踊と西洋のダンス」。

(43) 「積る恋雪の閑扉 廿余年前に米国へ 親日外交官が自ら映画化 歌舞伎紹介に狂奔」『東京朝日新聞』一九三六年一〇月二日。

(44) 『官報』七五〇二号（明治四十一年六月三十日）。

(45) 『官報』七五七〇号（明治四十一年九月十七日）。

(46) 「米国新極東局長（大使館のミラー氏栄転）」『東京朝日新聞』一九〇九年九月三日。

(47) 養原俊洋『アメリカの排日運動と日米関係』朝日新聞出版（朝日選書）、二七頁。

- (48) 大塚、前掲書『タコマ日本人発展史』(注(21))、二二頁。
- (49) 養原、前掲書『アメリカの排日運動と日米関係』、二四一五〇頁。
- (50) 秦郁彦『太平洋国際関係史——日米および日露危機の系譜1900—1935』福村出版、一九七二年、六三—六七頁、養原、前掲書『アメリカの排日運動と日米関係』、二三一—五〇頁。
- (51) 前掲記事「積る恋雪の関扉 廿余年前に米国へ 親日外交官が自ら映画化 歌舞伎紹介に狂奔」(注(43))を参照。
- (52) 『東京帝国大学一覽 従大正二年 至大正三年』(学生生徒姓名)、五二頁。
- (53) 同右。
- (54) 倉田、前掲書『エリセーエフの生涯』(注(6))、一九—二四頁。
- (55) 『東京帝国大学一覽 従大正元年至大正二年』(学生生徒姓名)、六—七頁。藤村によれば、ロシア人学生メンデルリンは早くに亡くなったという(藤村、前掲記事「アーネル君を憶ふ」注(7)、一一—四頁)。卒業生名簿にも名前が見当たらないことから、在学中に死亡した可能性が高い。
- (56) 東京大学百年史編纂委員会『東京大学百年史 部局史一』東京大学出版会、一九八六年、七一—五頁。
- (57) 元六会については、高木、前掲記事「折り折りの人 薩摩の殿さま 島津久基とアーネル」(注(9))、同『国文学五十年史』(岩波書店、一九六七年)、五二—五三頁、藤村、前掲記事「アーネル君を憶ふ」(注(7))、一〇九頁を参照のこと。
- (58) 高木、前掲書『国文学五十年史』、五二—五三頁。
- (59) 高木、前掲記事「折り折りの人 薩摩の殿さま 島津久基とアーネル」(注(9))。
- (60) 芳賀、前掲記事「アーネルさん」『国語と国文学』一九二五年二月号(注(7))、九三頁。
- (61) 前掲記事「積る恋雪の関扉 廿余年前に米国へ 親日外交官が自ら映画化 歌舞伎紹介に狂奔」(注(43))を参照。
- (62) 東京大学百年史編纂委員会、前掲書『東京大学百年史 部局史一』、七一—八頁。
- (63) Amell C. J., "Brief Note on Comparison Between the *No* and the *Greek Drama*" (邦題「能と希臘劇との比較断片」)『国語と国文学』一九二四年七月号、二〇—二三頁。
- (64) Slavov Perko Slavov「外国人の目に映った能楽の明治維新——外に伝えられた能狂言のイメージ」大阪大学博士論文、二〇一四年、六一—六九頁。
- (65) Amell C. J., "Brief Note on Comparison Between the *No* and the *Greek Drama*" (注(63))、二三頁。
- (66) 藤村、前掲記事「アーネル君を憶ふ」(注(7))、一一—四頁。
- (67) 「排日を愛ひて米人教授発狂」『東京朝日新聞』一九二四年九月二七日。
- (68) 藤村、前掲記事「アーネル君を憶ふ」(注(7))、一一—一頁。
- (69) 芳賀、前掲記事「アーネルさん」(注(7))、九三頁。玉子によれば、アーネルは精神的な疾患のみならず、心臓にも持病を抱えており、継続的に治療を続けていたという(津彌子、前掲記事「日米問題に狂死したアーネル氏の遺族を訪ふ記」(注(11))、二二—八頁)。
- (70) 米国大使館の退職については、『外務省月報』(大正六年八月分)に記されている。その他の職については、同右及び、アーネル、前掲記事「日本の踊と西洋のダンス」(注(41))を参照。
- (71) 『東京帝国大学一覽 従大正十二年 至大正十三年』(学生生徒姓名、卒業生姓名)、七二—二頁。
- (72) 『東京商科大学一覽 自大正十一年 至大正十二年』一〇七頁、『東京商科大学一覽 自大正十二年 至大正十三年』、一〇七頁。
- (73) 「メドレー教授が舞台監督」『東京朝日新聞』一九二二年五月六日。
- (74) 一橋大学学園史編集委員会、前掲書『一橋大学学園史』(注(11))、一一—三頁。
- (75) 「アーネル氏の近松劇研究」『一橋新聞』一九二四年七月二八日。

- (76) 養原、前掲書『アメリカの排日運動と日米関係』(注(47))、一一〇—一一四頁。
- (77) 中村進「排日移民法成立の背景」『政経研究』第五二卷二号(日本大学法學部編、二〇一五年九月、三八六—三八八頁)。
- (78) 同右、三八七頁。
- (79) 養原、前掲書『アメリカの排日運動と日米関係』(注(47))、二八五頁。
- (80) 同右、二八四頁。
- (81) 津彌子、前掲記事「日米問題に狂死したアーネル氏の遺族を訪ふ記」(注(11))、二二八頁。
- (82) 以下の記述は全て、藤村、前掲記事(注(7))にもとづく。
- (83) 高木、前掲記事(注(9))。
- (84) 前掲記事「排日を憂ひて米人教授発狂」(注(67))を参照。
- (85) 「専門部生の美拳 狂へる旧師アーネル氏の為に同情金募集」『一橋新聞』一九二四年一〇月一日。また、東京商科大学一橋会『一橋五十年史』一九二五年、二九五—二九六頁も参照されたい。
- (86) 「日語学校設立準備」『東京朝日新聞』一九一三年六月一七日。
- (87) 「日本語を学ぶ西洋の大人連」『東京朝日新聞』一九一三年十二月一九日。
- (88) 「日米協会設立」『中外商業新報』一九一七年五月一日、渋沢青淵記念財団竜門社編『渋沢栄一伝記資料第三十五巻』所収、一九六一年、五五五—五五六頁。
- (89) 社団法人日米協会編・五百旗真他監修『もう一つの日米交流史——日米協会資料で読む20世紀』中央公論新社、二〇一二年、二四—三八頁。
- (90) 同右、二六頁。
- (91) Letter, George W. Guthrie to William J. Bryan, November 7, 1914. In Confidential U.S. Diplomatic Post Records, Japan, Part 1 1914-1918.
- (92) 「遺骸護送の儀礼」『東京朝日新聞』一九一七年四月二六日。
- (93) 津彌子、前掲記事「日米問題に狂死したアーネル氏の遺族を訪ふ記」(注(11))、二二八頁。アーネルの没後、大倉らの発起により、遺族義捐金の募集が行われている。アーネルの遺族への義捐金(見舞金)は、東京商科大学、東京帝国大学国文学科(「アーネル君遺族見舞金」『国語と国文学』一九二五年三月号。ここには芳賀、藤村とともに元六会の名々が名を連ねている)、大倉らの義捐金の計三ヶ所で行われた。
- (94) Isabel Anderson, *The Spell of Japan*, Boston: The Page Company, 1914, p. xiv.
- (95) 同著には、歌舞伎の一場面を演じる写真やアイヌの人々と撮影した写真など、数点のアーネルの写真が掲載されている。
- (96) 「アーネル氏逝く」『東京朝日新聞』一九二四年一月十一日。同記事には「享年六十四歳」とあるが、明らかな間違いである。
- (97) 高木、前掲記事「折り折りの人 薩摩の殿さま 島津久基とアーネル」(注(9))。
- (98) 藤村、前掲記事「アーネル君を憶ふ」(注(7))。
- (99) 藤村の英語教育廃止論(英語科廃止論)に関しては、藤村作『国語問題と英語科問題』(白水社、一九四〇年)、川澄哲夫編『資料日本英学史2 英語教育論争史』(大修館書店、一九七八年)にそれぞれ収録されている。川澄によれば、藤村の英語教育廃止論は、「いたるところに大きな波紋を巻き起こし、『学校の教員室に、実業団の倶楽部に、各氏(ママ)の応接室に、政界の一角に、大中の学生間に、路行く人々の界限に、或は電車汽車中にまで』(『現代』六月号)、その是非をめぐって、さかんに論争が行われた」という(同書、二二三頁)。
- (100) 藤村作「英語科処分論争について」、川澄編、前掲書『資料日本英学史2 英語教育論争史』、三三七頁(初出は、『現代』一九二七年一〇月号)。
- (101) 藤村、前掲記事「アーネル君を憶ふ」(注(7))、一一五頁。
- (102) 芳賀、前掲記事「アーネルさん」(注(7))、九三頁。
- (103) 同右。
- (104) 石川忠雄「ワシントン大学における中国研究」『季刊外政』一九五八年八

月号（日本外政学会編）、一二六—一二七頁。

(105) 津彌子、前掲記事「日米問題に狂死したアーネル氏の遺族を訪ふ記」（注

(11) 二三〇頁。

(106) 前掲注（15）を参照。

(107) 「排日移民法」成立時における日本のメディア報道と言説については、  
原、前掲書『アメリカの排日運動と日米関係』（注（47））、二八四—二八六  
頁。



# 「誓の御柱」建設運動とその広がりについて

西田 彰一

はじめに

本稿では、戦前の公学者でありながら、法学と神道を組み合わせた「古神道」「神ながらの道」を提唱した筧克彦（一八七二～一九六一年）の思想がどのように広がったのかについての研究の一環として、「誓の御柱」という記念碑の建設運動を取り上げる。筆者はこれまで筧が考案した（やまとばたらき）（皇國運動／日本体操）という体操や植民地における筧の活動を研究し、その思想は国家を「表現」、「体現」することで日本を世界の中に位置づけ、日本と世界の秩序の維持を試みるものであり、そのために広範な活動を

行っていたことを明らかにしてきた<sup>①</sup>。今回は筧の思想が元となり生み出された「誓の御柱」という記念碑をその研究対象とする<sup>②</sup>。

この「誓の御柱」の研究は、菅沼晃次郎や伊藤厚史、滋賀県の報告書を除けば殆ど例がなく、しかもそれらの研究は「誓の御柱」の概略について説明するにとどまっており、筧克彦や実際の運動の中心人物となった水上七郎の関与及びそれがなぜ各地で受容されたかには触れてない<sup>③</sup>。また、筧の研究においても、筧とその教え子の思想の系譜関係について中道豪一の研究をはじめとして近年解明が進みつつある<sup>④</sup>。だが、その系譜関係において「誓の御柱」がどのように扱われたのかについて取り上げた研究は、昆野伸幸が筧克彦と彼の弟子で貴族院議員（伯爵）、少年団日本連盟の理事長を務めた<sup>⑤</sup>



図1 滋賀県多景島の誓の御柱

荒芳徳（一八八六～一九六七年）との系譜関係の中で部分的に触れたのみにとどまっている<sup>5)</sup>。これより本稿では、筑克彦の思想的影響を受けた水上七郎がなぜ「誓の御柱」建設運動に取り組んだのか、その理由と運動の実態を明らかにする。そして、その運動がどのようにに日本各地に広まったのか、「誓の御柱」を受容した地域の中心人物の思想にも注目することで、筑とその教え子たちによる活動を解明する。

「誓の御柱」が建てられた一九二〇年代は、大正天皇の病気の深刻化や、第一次世界大戦後の社会主義思想の広まり、デモクラシーの要求が高まった時代であり、支配者層にとっては従来の統治方法が通用しなくなる危機の時代であった。そこで、筑とその教え子たちは五箇條の御誓文を「標語」として掲げ直し、その「標語」を用

いた「象徴」的記念碑を国民の手で作り上げることで、この危機を乗り越えようとしたのである<sup>6)</sup>。その実践的な試みが「誓の御柱」建設であった。これより、本稿では第一章で「誓の御柱」建設の思想背景、第二章で建設運動の様相を論じ、第三章では一九二〇年代半ばから三〇年代前半にかけて活動した大日本彌榮會による建設運動の展開を検討する。これによって、筑とその教え子たちが、その思想を広めるためにどのような運動をしていたのかその全体像を描出したい。

## 第一章 「誓の御柱」建設の思想背景

### 一 「誓の御柱」の概要

本章では「誓の御柱」建設の思想背景を解明する。そのために、まずは滋賀県多景島<sup>たけしま</sup>に建てられた「誓の御柱」の概要について述べたい。滋賀県多景島の「誓の御柱」とは、一九二二年（大正十）に当時の滋賀県警察部長である水上七郎が発案した記念碑である（図1）<sup>7)</sup>。

水上は建設推進団体を組織し、運動開始から五年後の一九二六年に、滋賀県琵琶湖内の小島である多景島に「誓の御柱」を造り上げた。この多景島の「誓の御柱」は高さ二十三メートル、五角形星型



のコンクリート製の台座と、青銅製の五角形の尖塔で構成されている<sup>(8)</sup>。そして各面には、五箇條の御誓文の各文と、皇室の菊の紋章が刻まれている。また、台座部分の各面には「天晴れ」「あな面白」「あな手伸」「あな明けおけ」「彌榮<sup>いやすか</sup>」という文言が彫られている。これは、算が唱えた「神ながらの道」「古神道」とも称していた<sup>(9)</sup>という独自の思想に由来する文言である。また、これは多景島の「誓の御柱」のみであるが、内部には大正天皇の皇后である貞明皇后が納めた鏡が内蔵されていると伝えられている<sup>(9)</sup>。そして、「誓の御柱」の側には水上たちによつて寄進された小さな社（「天之益人神社<sup>あまのますひとじん</sup>」）がある<sup>(10)</sup>。これは、「現に生活せると否とを問はず、一切の日本人の、御誓文の精神を仰ぎ、皇室皇國の御守りたる神靈を祀る」とされ、「誓の御柱」を仰ぐ国民の魂を祀る社とされている<sup>(11)</sup>。

「誓の御柱」が単なる「記念碑」ではなく「御柱」とされた理由については、「誓の御柱」の模型を作成した山中保三が「天の御柱に見立て、造つたと述べ、さらに水上の師である算が運動の普及パンフレット『誓の御柱』の序文で「此の御柱は即ち上下各人の中に燃えつゝある彌榮の清明心、輝きつゝある御誓を映すべき鏡であつて又實に理想と現實とを支持し是等の二つを聯絡せしむる天の御柱國の御柱」と語っているように、古事記や日本書紀に登場する、かつて天と地上世界を結んでいた「天御柱<sup>アマミコハしら</sup>」（天柱）に見立てられたからである<sup>(12)</sup>。また、「國民的精神の美はしき發露」を標榜してい

ることから、視覚的に目立つ記念碑を建設するため、巨大な柱状の記念碑になつたことも無視できない要素であろう<sup>(13)</sup>。

次に、「誓の御柱」が戦前盛んに用いられた教育勅語ではなく、五箇條の御誓文に範をとつた理由については、大正期に固有の状況が二つ考えられる。まず一つ目として、当時大正期においては、名古屋の鶴舞公園に普通選挙実施を記念して造られた「普選壇」（一九二八年）に五箇條の御誓文が刻まれたことや、吉野作造の御誓文に基づく政府批判に代表されるように、御誓文を国民の政治参加を認める宣言であるとみなす議論が台頭しつつあつた<sup>(14)</sup>。これに対して、算や水上たちはデモクラシーの潮流を肯定したうえで、五箇條の御誓文の精神に則つて、「社會奉公普遍的實修」を修めさせようとした<sup>(15)</sup>。これにより、自らをデモクラシーの潮流に対応させつつ、さらには国家を逸脱する流れに対抗しようとしたのである。

算や水上が五箇條の御誓文を取り上げたもうひとつの理由は、運動における普遍性と宗教性を重視していたからだと考えられる。「誓の御柱」における理論の大本である算克彦は、普遍的宗教として神道（古神道・神ながらの道）を唱えていた。そして、五箇條の御誓文の誓詞の場を、明治天皇が万世一系の日本の普遍的意を體現し、臣民に率先して「天地神明」の神々に誓い、臣民もそれに倣う形式をとつたと論じている<sup>(16)</sup>。

当時算は、内面に根差した精神性などを考えると神社は宗教であ

るとし、神社を管轄する内務省の「神社非宗教論」とは異なる見解を唱えていた<sup>17)</sup>。この批判は彼の教育勅語理解にも通底している。少しあとの議論になるが、一九三一年には、現在明治天皇の名において発せられた教育勅語もその宗教性が骨抜きになり、単なる国民道徳論として理解され、「権力主義形式主義を以て解し奉るに止」<sup>18)</sup>まっついていると現状を批判している。同時に教え子である水上も、彼自身神社行政を管轄とする内務官僚でありながら、神社参拝に「靈驗」を求めている<sup>19)</sup>。

このため、「皇祖皇宗」からはじまり、宗教としての普遍性がやや弱い教育勅語や神社非宗教論との対立が煩わしい神社よりも、漠然とした「天地神明」に誓う形式を採る五箇條の御誓文が、より自分たちの思想に適合しやすいと考えたのだと思われる。すなわち、普遍的精神世界に通じる宗教的な記念碑として、なるべく受け入れやすい形式で「誓の御柱」を建てていけば、「全國到る所に、恰も忠魂碑のあるが如く」<sup>20)</sup>になつて、国民に皇国精神を根付かせることができる<sup>20)</sup>と考えたのである。

## 二 発案者水上七郎の略歴

発案者である水上七郎<sup>21)</sup>（一八八一〜一九二六年）は、以下のような経歴の持ち主である。水上は熊本県玉名郡高瀬町（現在の熊本県玉名市）に生まれた。一九〇二年に熊本県立中学を卒業し、第五高

等学校を経て、一九一〇年に東京帝国大学法科大学法律学科を卒業した。筧と出会い、その思想に心酔するようになったのもこの頃である。卒業と同年に高等文官試験に合格し、翌一九一一年には三重県警部に就任している。次いで福井県敦賀警察署長、広島県雙三郡郡長、北海道室蘭支庁長、東京市芝警察署長、同小石川宮坂警察署長、神奈川県理事官（兼学務課長、県視学）と、主に警察官僚としてのキャリアを経て、一九二〇年九月に滋賀県警察部長に就任した。在任期間は一九二〇年九月三十日〜一九二三年十月二十七日である。その後三重県内務部長、佐賀県内務部長に就任するが、持病の糖尿病の合併症によつて面癢<sup>めんじょう</sup>を患い、一九二六年八月七日に在職中に死去している。

友人の評価によれば「他を忘却して没入する所謂凝性」、「憎愛の念も亦極端であつて好きな人は極端に好きで心底より交はるし、嫌ひな人には側へも寄りつかず又寄せつかせず無愛想の限りをする」という好悪の激しい性格の人物であつた<sup>22)</sup>。そのため官界での評判も、「赴任先の引用者注」佐賀へ行つても相變わらず「惟神」鼓吹をやつて居るかね」「役所の仕事をお留守にはしないかね」「地方行政官として適任と思ふかね」と噂されていたように、あまり評判が良いととは言えなかつた<sup>23)</sup>。また普段の職務についても、意固地で融通が利かないところもあつたため、政黨員や同僚からは疎<sup>と</sup>まれがちであつた<sup>24)</sup>。

一方でかなりの勉強家でもあった。水上は恩師である筧の思想の他に、ジョン・ラスキンやウィリアム・スマートなど、自由主義経済学批判に基づく道徳主義的経済学者の書物を原著で愛読しており、当時の社会学にも関心を寄せるなど学識豊かな人物でもあったと伝えられている。<sup>25)</sup>

### 三 水上七郎の思想的背景と筧克彦

水上の思想的背景を分析するには、まずは彼の師である筧の影響を考える必要がある。筧の書物は多数に及んでいるが、なかでも「誓の御柱」の建設に直接影響を与えている書物として、『御即位禮の勅語と國民の覺悟』（一九一六年）を取り上げたい。本書は、一九一五年東京市主催で行われた大正天皇の即位礼記念講演が元になっている。

筧は本書において、大正の新時代の到来と第一次世界大戦の勃発による世界の変動を視野に入れ、天皇と臣民の君民一体の国家をより強固にする必要を説いている。筧が主張するには、日本において開花した独自の宗教である「隨神」（神ながらの道）は、世界に通じる普遍的な宗教であるとされる。なぜなら「古神道」は仏教や西洋の影響を受けていない日本古来の純粹な神道であり、「天地の公道、世界の大道」として、君民一体、万世一系を保持してきた「其の最も美しき表現」だからである。この雄大な道は「天皇豊榮登る 御

光」を前提にしたものである。そのため、我々國民は「世界の指導者」たる皇國人として、世界に「隨神」（神ながらの道）を「永遠に服膺し絶え間なく實現」する必要が生じる。<sup>26)</sup>

そして、「隨神道」を広めるうえで自覚しなければならないのが、我々國民は世界に率先する指導者である天皇の「御光」を反射し、これを用いてさらに天皇の徳義を高めることに寄与しているということである。天皇は太陽神天照大御神の子孫として、永遠に全世界の生命を照らし育む唯一の光源である。<sup>27)</sup>しかし同時に天照大御神の子孫たる天皇の「御光」は、八百万の神々の子孫である我々の「御輔佐の功によりて益々輝く」<sup>28)</sup>ゆえに、元来天皇が有していた「御光」を我々人民が反射することで更に天皇の生命の光を増幅させ、我々もまた増幅された「御光」で益々自らの生命を輝かせしめることができるのだという。<sup>29)</sup>

また、天皇と國民の本質を鏡にも例えている。<sup>30)</sup> 筧によれば、この鏡の作用は三つである。まず、我々は唯一人の主宰神アマテラスとその子孫たる天皇のもとに帰属し、統治されている。天照大御神は太陽神として自ら光を放つ存在であるので、その光を享受する存在である八百万の神とは明確に区別された神である。これは、神と人君と臣の関係が永遠に相対立（区別）されたものであるということを示している。しかし、天之岩戸神話で八百万の神が天照大神に鏡を差し出し、天照大御神の光を反射したように、八百万の神とその

子孫である我々国民はこの鏡（天皇Ⅱアマテラス）と鏡（八百万の神Ⅱ臣民）の間には無限に鏡像（Ⅱ表れ）を映し出すことができる。

鏡は天皇と我々国民の間には様々な関係のあり方が存在し、しかもお互いにその輝きを高め合う関係にあると主張する。

さらに、天皇と国民がお互いにその輝きを増幅させる関係は、明治天皇及び大正天皇においてさらに強化されたと鏡は述べている。

既に明治元年に 明治天皇がかたけな忝くも一切の臣民に先んじられ衆と共に天地神明に五事を誓はれ給ふた。是ぞ明治大政の方針である。先づ廣く會議を興し萬機公論に決し、官武一途となり上下の人人手を引き手を引かれて 天照大神の和魂を以て國の内外を美化し世界を神國化せんとする御方針である。斯く上下各々其の私を超越して創設作用を行ふに當つては、決して各自の隨神の本性特性を抑壓することなく各人の有する事實中より自發する特色、要求道理及び自由行動を思ふ存分に是認することを主義とし、世間に於ける陋習と認むべきものを轉化して天地の公道を輝かさしめ、此の公道を基として世界の有ゆる智識を採用することを旨とし給はれたのであります。<sup>32</sup>

さらに、この方向性をさらに揺るぎないものとするために、大正天皇も即位礼の勅語において、「御決心」を宣言したと鏡は強調す

る。<sup>33</sup> 臣民は大正天皇の「御決心」に基づいて、国際社会において「油断なき」行動をとるべきなのである。<sup>34</sup> このように、鏡はただ単に天皇の偉大さ、日本国民の素晴らしさを評価するのではなく、天皇から「御光」を受け、さらにそれを以て天皇を補佐し、天皇をさらに輝かせるといふ国民の「自發」に基づく理論を説いている。つまり、天皇が模範的理想であり得るのは、国民が一心同体の象徴である天皇に自発的に従い、支えているからだと言は主張したのである。

#### 四 警察官僚としての水上七郎

次に、水上七郎自身が警察官僚としてどのような考えを持っていたのかについて述べたい。水上の性格については、警察署長時代に取材に訪れた新聞記者が「哲學者の如き眞摯の態度と、宗教家の如き熱誠なる語氣」を持つ人物であると語っていたように、理屈屋の一面がある一方で、非常に情熱的な人物であった。<sup>35</sup> 例えば水上は、東京の芝警察署長時代に取り組んだ警察官の思想改善運動が『警察協會雜誌』で取り上げられたことがある。その署長時代に行つた思想改善運動は、巡査に姿見（Ⅱ鏡）による身だしなみの確認を奨励し、標語として「公平無私」「純正不曲」の書を掲げ、敬神思想、天皇崇拜を重視するように巡査たちに訓示することで、「自覺自奮の根本的教養」を求め素行改善に取り組むというものであった。<sup>36</sup> 水

上は自らが率先して模範を示し、巡査の指導に努めたのである。<sup>(37)</sup>

さらに、水上の独自の思想として、相対的所有と絶対的所有の区別の主張を取り上げることができる。「功德問答」という滋賀県警察部長時代の論文において、水上は私的所有（相対的所有）とは、天皇の大御心（絶対的所有）に貢献するがゆえに優遇されていると主張する。<sup>(38)</sup> 水上によれば、国家に相反する私の存在を認めるからこそ、私を乗り越えた先にある忠義はますます輝くのである。このように、水上は、個々人の内面や生命が重要だからこそ、公のために自発的に使われる価値があると主張する。こうした水上の思想や活動は、警察官僚としての立場から、寛の思想を実現しようとしたものにはかならない。

最後に、寛との直接のつながりについてである。水上は学生時代に指導を受けたのちも、署長時代に巡査の思想改善のために「旧師寛博士」に講演を依頼するなど、卒業後も良好な関係を保ち続けていた。<sup>(39)</sup> さらに、親しい友人たちと共に同人の会として「一笑會を開催し、寛本人も交えた会合を定期的に行っていた<sup>(40)</sup>（発足は一九一六年と『御即位禮の勅語と國民の覺悟』の刊行と同時期）。この会合は、後述するように、その後の「誓の御柱」建設運動でも重要な役割を果たすことになる。

## 第二章 滋賀県多景島の「誓の御柱」建設運動

### 一 「誓の御柱」建設の主張の開始

これより本章では滋賀県多景島における「誓の御柱」建設運動の様相について追えることとする。一九二〇年九月末に滋賀県警察部長に就任した水上は、就任時の取材に対して、「警察官と警察部長との職務には算術と代數位の相違点がある、私はこれから代數を行らねばならない」と、より高い次元からの職務を遂行すると抱負を述べている。<sup>(41)</sup> そして、就任三ヶ月後の一九二二年一月十日に「誓の御柱」建設の提唱を開始する。<sup>(42)</sup>

建設理由について水上は次のように語っている。現代社会においては、生活難、過激思想、国際問題等、様々な「矛盾反對」が噴出してきている。そのため、「是等を善美化する建國の大精神を反省し、之を顯揚」していかなければならない。<sup>(43)</sup> そして、そのためには、「明治天皇御踐祚の始めに臣民を率ゐて、天地神明に誓はせ給ひし五事」（五箇條の御誓文）の精神に立ち返り、「己れの魂」（＝使命）を自覚できるような象徴の建設が求められる。そこで、「誓の御柱」のように、日本國民の皇國精神を象徴する記念碑を建設する必要が生じるのである。

水上が「誓の御柱」の建設にこだわったのは、「階級打破」のよ

うに社会主義の激烈な言葉に国民が幻惑されているという危機感に基づいている<sup>44</sup>。そのため、水上はこれを解決する方法として「象徴」をとりあげる。

蓋し國民の精神に感化を及ぼし、之れに實行力を興ふるものは、深遠、巧妙なる理論よりも、説明よりも、簡單、明瞭なる、しかも其の背後には無限の眞理を蔵して居る形象、文句等を度々瞻仰し、又奉誦せしむるにありませぬ、特に其の眞理を、實社會に活用せんとする場合に、其の必要を感じます、現に御念佛、御題目等が、其の使命を果しつゝあるのを見ても、明かであると信じます。

又露獨國民今日の窮状は、階級打破、資本公有、機會均等、などの内容不明なる標語に無智不鍛鍊の國民が眩惑されたるにあるを思へば、標語の力、象徴の感が如何に激烈なる實効性を包含するかを、知ることが出来ると思ふのであります。而して煽動政治家の爆弾は、新しき標語を作り出すにありと云ふ、社會學者の説も、思ひ出されるのであります<sup>45</sup>。

水上は、仏教が仏像や塔を建立して信仰を深めているのと同様に、国家は標語や象徴を用いてその国民性を深めっていると主張する。国民の精神に感化を及ぼし実行力を与えるのは、理論ではなく、「形

象、文句、奉誦」なのである。標語の力は絶大であり、もし「階級打破」のように過激な言葉が跋扈すれば、国が滅びかねない。そこで、社会主義の流行を防ぐためにも、「根本的の皇國思想にも、常に新しき衣を着」する必要があると主張する。水上にとつて、「誓の御柱」はその「象徴」なのである。

## 二 建設地の選定

こうして新時代の「象徴」として建設が目指された「誓の御柱」であるが、その最初の一基は、滋賀県琵琶湖の小島・多景島に建設予定となつた。多景島が選定された理由について、水上は四つの理由を述べている。第一には、「多景島丈を見れば小さいが琵琶湖を背景とせる所であり、琵琶湖は歴史上も場所柄も皇國を背景として居る」絶好の地だからである<sup>46</sup>。第二に、「誓の御柱」を馬鹿げた記念碑だと軽んじる人の好奇の目にさらしたくない。「眞實瞻仰して見たいと願望を有する多數の人々」以外の人には見てほしくないからである<sup>47</sup>。第三に、「此處に行くことが容易でないので、眞に仰ぎ見ん」と心を落ち着けて「眞面目に、御誓文を朗吟奉誦」し、「愈皇國精神を感得」することができるからである<sup>48</sup>。第四には、多景島に向かう際には船に乗って湖上を遊覧することになるので、「暫時の間でも自然の懷に抱かれ、平かに安かに、人生それ自身を樂しむ」ことを期待できるという観光面でのメリットである<sup>49</sup>。

水上は、琵琶湖が富士山に並ぶほどの名勝であるからこそ、その湖上にある多景島に「誓の御柱」を建設する理由があるのだと強調している。だが、本当のところは、多景島が記念碑を建てるのに実務上好都合であったからと考えられる。実際「誓の御柱」の建設完成時の取材で水上が告白しているように、じつは建設案自体は神奈川県学務課長時代のころから温めていたものであった。<sup>50</sup>もし神奈川県学務課長時代に建設計画が進んでいれば、神奈川県に建てていたとしても不思議ではない。

また、「誓の御柱」が、御誓文の普遍性を説いているということや、「将来に向けての皇國精神鍛錬の目標たらしめんとする」のであるから、必ずしも現時点における明治天皇との「縁故を深く研究する必要は」ない。<sup>51</sup>あるいは多景島には、南無妙法蓮華経と巨石に刻んだ巨大な題目石があるが、これもいずれは「問題にならぬようになる」とまで豪語している。このように、実は琵琶湖に「誓の御柱」を建設するという理由はほとんど後づけであった。<sup>52</sup>

おそらく、多景島に建てられたのは、明治から戦前にかけて多景島が官有地であったということが主な理由であろう。<sup>53</sup>しかも、多景島で唯一人が住んでいる見塔寺は、創建以来旧彦根藩の寄進に経済的に依存しており、この頃、常駐の僧侶がいなかった。<sup>54</sup>水上はこうした多景島及び見塔寺の基盤の弱さを見越した上で、建設に及んだと考えられる。

### 三 寄附金募集活動の展開

「誓の御柱」建設運動の大きな特徴は、出資金を一人一円以下に抑えることを標榜したことである。理由は「國民的の事業であるから、何人でも気安く参加し得る」ことを期すためである。<sup>55</sup>当時一般的に行われていた篤志家を中心とした寄附に依存すれば、「皮相に失する」ことになってしまう。<sup>56</sup>財産のある人だけが社会貢献をすることは、財産のない人たちから社会問題を真剣に考える機会を奪うことになる。そうではなくて、社会の下層の人たちも一緒に、社会問題や国家の統合について考える機会を与えなければならないというわけである。

こうした水上の考えは、翌年『警察協會雜誌』雑誌に掲載された「功德問答」にも明らかである。この論説において水上は、当時民力涵養運動で唱えられた勤儉貯蓄運動を、自己の利益の貯蓄という相対的富にのみ注目した運動であり、公共のために資する徳や社会貢献のような「功德」（＝絶対的富）を軽視していると批判している。<sup>57</sup>「将来に於ける文化の發達」のためには、「國民各個の胸中に、自發自展の精神が、爵勃たること」、「社會日常に對する、善惡邪正の判断を敏感ならしめ」なければならぬ。<sup>58</sup>よそ事として過ごしてしまうと、ロシアやドイツのように「瀕死の状態」に陥ってしまうので、「社會の出來事に付ては、進んで其の責任を自覺する様に」

せねばならない。<sup>(59)</sup> 人々が「自發自展」の精神から気安く参加できるようにすることで、少しでも現実の社会問題を考えられるようになるということが、水上の目論見だったのである。

こうして「誓の御柱」建設を打ち出した水上は、財団法人「笑會」(正式に発足した団体の名称は「彌榮會」)をつくり、「誓の御柱」建設運動に携わり、講習会の実施や文書図書を通した宣伝を開始するということ、さらには寄附金によつて活動し、適当な時期に資産の十分の七で御柱を建設することを宣言する。その一環として、『誓の御柱』(一九二二年十月)を刊行し、宣伝に努めた。また、ほかには物品の頒布を挙げることができる。「誓の御柱」の普及団体である「やさか會」は「誓の御柱」の模型を作成し、頒布宣伝に努めていた。値段は一九二八年時点で一基十二円であるこれと同時に「心身の不完全を轉化して彌榮えとなす」魂拭(みたまぬぐひ)(一名彌榮木綿)という手ぬぐいも頒布している。<sup>(64)</sup>

#### 四 反対運動への対応

「誓の御柱」建設運動は開始後必ずしも順調に進んだわけではなかった。むしろ、水上の計画はあまりに強引だったので、危うく頓挫とんざしかねない状況であった。これを論じるために、まずは『大阪朝日新聞』(以下『大朝』と略す)の記者との対立を論じたい。建設運動が開始されて間もない一九二二年二月十九日に、『大朝』

にこの運動に反対する次の記事が掲載された。

水上滋賀縣警察部長の發起に係る所謂「誓ひの御柱」の建設費募集は範圍が巡查、小學兒童、藝娼妓に迄及んでゐるので非難の聲が益々高い〔中略〕それにしても藝娼妓の懷中迄も搾つて件の「御柱」を建てるのは却て聖徳を冒す虞あり、且彼の藤樹神社創建の寄附金を募るにも藝娼妓はいふ迄もなく小學兒童などの細かいところに及んでゐるならぬ、金持階級から集めるといふことになつてゐる位だから建設を成就する積りなら小さい者の懷中を搾らず、大きい者から募れば好い、殊に建設費募集の手が巡查迄に及んでゐるのは明らかに警察權の濫用で、又一錢十錢の寄附者が直に建設の發起者であることを公表しつゝあるのは余りに不透明な手段ではないかといふやうな論議が縣廳内でも愈喧こしうなつてゐる。<sup>(65)</sup>

その反対の理由は、建設費募集の範圍が金持ちに限らず所得の少ない、もしくは持たない「巡查、小學兒童、藝娼妓に迄及」び、しかも半強制的に徴収しているからである。『大朝』の記者が取り上げた例だけでも、警察署長の依頼で各学校に寄附を強要し、警察に對して弱い立場にある遊郭の檢番から割り当てで徴収を行う、あるいは貧しい巡查に對して、自分の分だけでなく、妻子の分も出すよ



うに圧力をかけるなど、公職として非常に問題のある行為ばかりであった。これを『大朝』の記者は、従来の寄附のように資本金を多く持っている者から寄附を募ればよいのに、なぜ敢て所得の無い者から徴収を半ば強制するのか理解できないと批判している。その後も寄附金集めは打ち切って「五箇條の『御柱』は『千石岩』に彫附<sup>66</sup>けよ<sup>66</sup>」や、「縣廳内でさへ水上君の「気がひの御柱」と噂されていると手厳しく追及している<sup>67</sup>。

これに対して、水上は次のように反論している。現在の社会は必ずしも良い人間ばかりで構成された社会ではない。だが、この善悪は個々の人格の成熟具合に基づいているので、必ずしも職業に由来するものではない。車夫のように社会的に下層の職業にあつても人格者たり得るし、記者のように社会的地位のある者であつても、人格的に劣っている場合もあり得る<sup>68</sup>。現代社会においては、資本家と労働者は互いに目指すところが異なっているし、宗教においても全く統一を欠いている。それどころか、単に虫が好かないという感情的好悪が互いの意見の相異を産み出すこともある。けれども、五箇條の御誓文を戴くこの「誓の御柱」の建設を、互いに意見の異なる者同士が互いに協力して建設することが出来れば、これほど素晴らしいことはない<sup>69</sup>と説いている。だが、水上は建設の目的を繰り返して強調するものの、『大朝』の記者の論点である寄附が実際には黒に近いグレーな方法で集められていることや、児童や貧しい人々か

らも募金を徴収しているという運動の実態には全く触れなかった。

そもそも滋賀県庁内でも「誓の御柱」建設運動は理解を得られてはいなかった。「堀田知事、島内内務部長以下各課長」といった当時の県の幹部たちでさえも、建設運動を知ったのは新聞紙上であり、水上から事前に知らされていなかった<sup>70</sup>。しかも、水上の運動の推進方法は非常に強引であつた。運動開始の翌年に開催された滋賀県会では、「誓の御柱」建設事業の悪評が取り上げられている。

一九二二年十一月二十九日付の『県会会議録』によると、巡査が商人を田舎に連れてきて、「誓の御柱」の模型や書画を無理やり農民に買わせるという事件が頻発し、県会議員や県当局の間では既に「特ニ御承知」の事実となつているという。このため、「警察ノ威信ニモ甚大ナル影響ヲ持ツ」ため綱紀肅正の「警告」が発せられていた<sup>71</sup>。だが、これに対する水上率いる警察側の対応は極めて不誠実であつた。警察予算の審議であるにも関わらず、「何等カノ手違ヒ」で、県会には県の警察幹部は誰も出席していなかったのである<sup>72</sup>。これは憶測であるが、おそらく事前に県会で話題になることがわかつていたので、警察関係者は誰も参加しないように水上が部下に命じていたのであろう。水上の「誓の御柱」反対運動に対する向き合い方は、全く誠実性を欠くものであつた。

水上が任期を終えた翌年の一九二三年になつても、巡査によつて模型の押し売りが行われるという状況は相変わらず続いていた。あ

る県議は、自分は「誓の御柱」の建設に「双手ヲ擧ゲテ賛成ヲシタ一人デアリマスガ」、「地方ノ駐在巡查ノ地位ヲ向上セシメタイト云フナレバ、絶対ニ斯カル行爲ヲサセラレナイ方ガ宜シイ」と警察に抗議している<sup>(73)</sup>。後任の警察部長も「誓の御柱」問題は前任者の「個人的事業」であり「事務引継ギヲ受ケテ居リマセヌ」ので、「警察事務ノ範圍デハナイ」と突き放している<sup>(74)</sup>。また、次の赴任先である三重県では、水上の「誓の御柱」建設に関する活動は、勤務時間中に「皇國精神作興宣傳に狂奔」していると問題視され、監督官から数回訓戒を受け「端書を書くことすらも差止められ」る冷遇を受けていた<sup>(75)</sup>。

## 五 「誓の御柱」の完成

このように、一九二三年時点では先行きの怪しくなっていた「誓の御柱」建設運動であったが、翌一九二四年に別方向からの支援で一気に建設へと話が進むようになる。その要因としては、貞明皇后の協力が大きく影響している。当時貞明皇后は寛の思想に傾倒しており、寛は皇后から依頼を受けて、同年二月から五月にかけて御進講を行ったのである<sup>(76)</sup>。その最終日に次のようなやりとりを交わしている。

〔五月〕二十七日 午後二時ヨリ東京帝国大学教授寛克彦ノ古

神道ニ関スル御進講ヲ聴キタマフ。尚此ノ御進講ハ本日ヲ以テ終了セルニヨリ、明治天皇ヨリ御拝領ノ陶花瓶一個並ニ昭憲皇太后ヨリ御拝領ノ蒔絵硯箱一個ヲ始メ扇子・御好裂・八千代紙及ビ金員ヲ克彦ニ賜ヒテ其ノ勞ヲ犒ハセラル。又克彦其ノ他有志ガ皇國精神ヲ作興シ、五箇条ノ御誓文ノ理想ヲ具現センガ為、「誓ノ御柱」ト呼ブ記念碑ヲ建設セントスルヲ聞カセラレ、其ノ資金トシテ金二百円ヲ併セテ賜フ<sup>(77)</sup>。

貞明皇后は金二百円を支援するだけでなく、さらに同年末の関西行啓の際には彦根から多景島を眺望し、のちに「誓の御柱」に奉納された鏡も下賜している<sup>(78)</sup>。引き続き、秩父宮以下の皇族たちも「誓の御柱」建設に金一封を出している<sup>(79)</sup>。また、閑院宮戴仁親王は「誓の御柱」に刻む五箇条の御誓文の文言を揮毫した。貞明皇后をはじめとする皇族がこの運動に関わるようになってからは、不満は表向きには沈静化していくことになった。

こうして、一九二四年十一月に工事が始まった<sup>(80)</sup>。一九二二年時点で出資金二万円、賛同者約十万人<sup>(81)</sup>、一九二四年三月時点で出資金四万円、賛同者約十五万人であったが、皇后の支援を受けたことで、一九二六年の完成時には出資金約十万円、賛同者七十万人に急増していた<sup>(82)</sup>。しかも「工事請負者大林組に於ても其の事業の性質と収纏金との關係上より約貳萬餘圓の奉仕」があり、総工費は計十二万円

となった。<sup>(84)</sup>そして、「琵琶湖特有の突風や荒波にはばまれ」ながらの難工事の末、一九二六年三月九日に完成。<sup>(85)</sup>同年四月一日に除幕式が彦根町（現在の彦根市）の長曾根湖岸において挙行された。<sup>(86)</sup>

除幕式当日には、発案者である水上七郎とその恩師である寛克彦、水上の友人で「誓の御柱」建設運動の支援者である二荒芳徳らが来賓として招かれた。<sup>(87)</sup>さらに彦根ではこれに関連して、花火大会、競馬大会、八日市飛行部隊の奉祝飛行、帝国キネマ及び東亜キネマによるニュース映画化、遊郭の芸妓による出店があつた。<sup>(88)</sup>こうして発案者の水上は「誓の御柱」の完成を見届けたあと、ほどなく病を得て同年八月七日に死去した。<sup>(89)</sup>

その四年後の一九三〇年四月七日、「誓の御柱」の御誓文を揮毫した閑院宮戴仁親王が滋賀県訪問に際して多景島に行啓している。この行啓には寛をはじめ、当時の滋賀県知事、京都府知事をはじめとする両府県のトップ、さらには寛の教え子であり、「誓の御柱」建設運動を引き継いだ水上の友人三名（二荒芳徳・瀧本豊之輔・渡邊八郎）も同行している。<sup>(90)</sup>事前に水上の友人でもあつた渡邊八郎が閑院宮御用掛として派遣され、危険箇所を補修や事前の段取りなど入念な準備が行われた。<sup>(91)</sup>また、この行啓に際して戴仁親王は記念として御手植えの松を植えている。<sup>(92)</sup>「誓の御柱」建設に命を捧げた水上のことを思えば、寛たちと「誓の御柱」との関係は未永く続くことが目指されたに違いない。しかしながら、寛たちと滋賀県の「誓の

御柱」との公式記録はここで途絶えてしまつている。<sup>(93)</sup>寛の学問的な後継者であり、娘婿でもある三瀨信吾が組織していた保守系運動団体でさえ、各地に建てた「誓の御柱」の正確な所在すら把握できておらず、「再発見」したのは戦後かなり経つてのことであつた。<sup>(94)</sup>

だが、皮肉なことに寛たちの影響が薄くなつてから、「誓の御柱」は滋賀県下において国家イデオロギーの装置的役割を本格的に発揮し始めることになる。一九三七年には「国民精神総動員運動」頭揚の一環として、棧橋の架け替えと観光遊覧船の寄港が計画された。<sup>(95)</sup>さらには、彦根町に新たに造られた磯田尋常小學校（現在の彦根市立城陽小學校の前身）の校歌に歌われるようになった。「誓の御柱」が建設されてからは、多景島には多くの観光客が島を訪れるようになり、国民精神を高める場として機能した。当時磯田尋常小學校に在籍していた児童は家族で多景島に参拝した記録を次のように書き残している。

目指す靈島多景島は廣大な琵琶湖上大軍艦のやうな姿体を浮べて僕たちの參島をまちかまへてゐるやうである。右にも左にも發動機船がどれも七八人の參詣人を樂しませて白波をけつて進んでゐる。舟の進むにつれて多景島はどんぐりと大きく見えて来る。斷崖になつてゐる週圍の岩石、綠色濃き松、そして其の中にチラ／＼とする竹の姿、なさては誓の御柱に明記されてゐる

る五箇條の御誓文までかはつきりと見えて来た。僕は此時ふと學校の校歌を思ひ出して口ずさんで見た。「緑いやます多景島

朝日にはゆる御柱の 誓の御文これぞこの 我が學び舎の教へ草——」そうだ。今僕の目の前に明らかに見えてゐる五箇條の御誓文これこそ我が學び舎の教へ草なのだ。そしてこれが明治大帝の國民への最初の御言葉なのだ。——そう考へた時僕は自然に御柱に対して頭が下つてゐた<sup>97</sup>

こうして、戦前の滋賀県下において「誓の御柱」は、「明治大帝の國民への最初の御言葉」を遙拝し、國民精神を高揚させる場として機能していったのである。

### 第三章 大日本彌榮會の活動と「誓の御柱」建設の広がり

#### 一 大日本彌榮會の発足と会誌『いやさか』

「誓の御柱」建設運動は、それまで運動を牽引してきた水上七郎の死後、師である箕や水上の友人である二荒たち<sup>98</sup>に継承され、その後も運動として継続していった。そのなかで最も有力な団体となつたのが彌榮會、後の大日本彌榮會である。本章ではこの大日本彌榮會の活動と「誓の御柱」建設運動の広がりについて取り上げる。

彌榮會は二荒芳徳ら中心として一九二七年四月二十九日（天長節）に結成されている<sup>99</sup>。これに伴つて、雑誌『いやさか』が会誌として創刊された<sup>100</sup>。『いやさか』の正確な雑誌発行期間は不明であるが、現存している雑誌から考えると、一九二七〜一九三六年ごろまでのおよそ九年間と推定できる<sup>101</sup>。詳細な発行部数も不明であるが、A4版の数頁しかない雑誌であり、大日本彌榮會の活動報告が主な内容であつたので、おそらく大量頒布を目的にした雑誌であつたと思われる。値段は一部十銭、年会費一円十銭であつた<sup>102</sup>、途中、会員のみで非売品となつていた時期もあつたが、一九三六年頃には再び一部十銭に戻っている<sup>103</sup>。また、一九二九年に彌榮會が大日本彌榮會と改称した際には、東京の本部をはじめ、滋賀彌榮會、大和彌榮會（奈良県）、三重彌榮會、奈良彌榮會、知多彌榮會など近畿東海地方に支部を置くほどまでに成長していた<sup>104</sup>。

『いやさか』の主な寄稿者は岩本憲治（満洲移民協会宣伝部長）、元通信省官僚で、後に京都愛宕神社宮司に転じた瀧本豊之輔、貴族院議員、少年団理事長で会長でもある二荒芳徳、秩父宮御用掛、學院教授を務めた渡邊八郎の四人である。大日本彌榮會の運営も、会長に二荒芳徳、理事長に瀧本豊之輔、理事に渡邊八郎が就任するなど、箕の東京帝国大学法科大学での教え子たちが主要なメンバーを占めていた（のちに箕も顧問に就任している）<sup>105</sup>。

大日本彌榮會の活動内容は、当時の規約によれば次のとおりである。

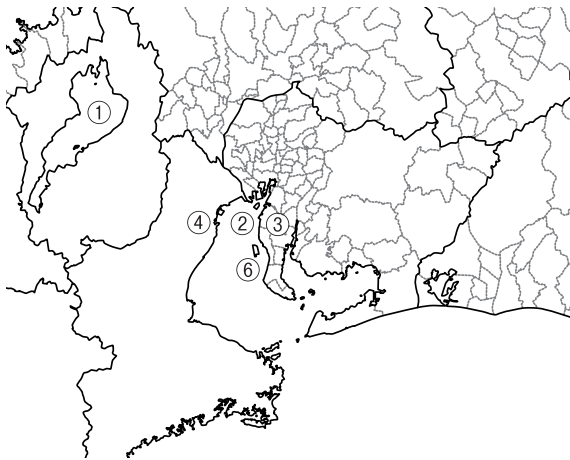


図2-2 東海地方における誓の御柱の分布地図

- ①滋賀県多景島（一九二六年）
- ②愛知県知多高等女学校（一九二九年）
- ③愛知県半田町外成岩運動山（一九二八年）
- ④三重県四日市諏訪公園（一九三四年）
- ⑤秋田県男鹿半島寒風山山頂（一九三〇年）
- ⑥愛知県知多半島龜崎町（一九三〇年）
- ⑦山形県自治講習所大高根道場（一九三二年）

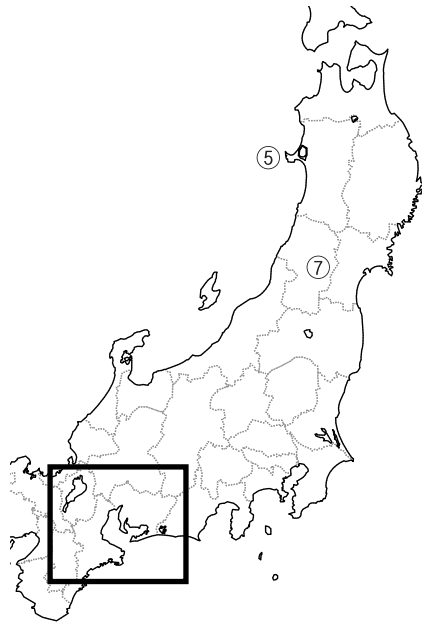


図2-1 誓の御柱の分布地図

- 一、皇國精神ニ關スル研究ノ發表
- 二、神社參拜ノ奨勵
- 三、  
邸内神殿トシテ彦社ノ頒布
- 四、誓ノ御柱ノ建設
- 五、皇國運動ノ普及及並ニ彌榮祝聲ノ徹底
- 六、御魂拭ノ頒布
- 七、講演講話及ビ雜誌ノ刊行
- 八、其ノ他本會ノ目的ヲ達成スルニ必要ナル事業<sup>106)</sup>

大日本彌榮會の活動は、『いやさか』における論文の掲載や講演の実施などのほかには、「誓の御柱」建設運動の推進、（やまとばたらき）（皇國運動）の普及ならびに弥榮の普及、伊勢神宮の彦社（家庭用の簡易の神棚）の頒布、御魂拭<sup>みたまぬぐひ</sup>（身も心もきれいに美化するといふ手ぬぐい）の頒布である。また、寛が東京帝国大学を退職した際には、大日本彌榮會が中心になって、「東京帝大」關係とは限らず、前後數年間先生の講義をせられた各大學其他の團體とも出来るだけ連帯<sup>107)</sup>し、「先生の教をうけた者の謝恩會」を企画し、約九百四十三名の賛同者と五千五百八十五円三四銭の醸金<sup>きやまきん</sup>を集めている。

「誓の御柱」建設運動を引き継いだ大日本彌榮會は、水上の死後一九二六年から一九三四年まで全国で七ヶ所に建設している（図2-1・2）<sup>108)</sup>。

これら各地に建設された「誓の御柱」は、多景島に建設されたものと同型であるものの、より小型で、台座も含めた全高数メートル



図3 寒風山の誓の御柱

の記念碑である。<sup>(9)</sup>これらの「誓の御柱」は多景島の時ように大々的に資金を集める方法ではなく、地域の青年団からの寄附で建てられたものがほとんどであった(図3)。<sup>(10)</sup>

算たちが創刊に関わった雑誌には、ほかには『皇學會雑誌 神ながら』がある。<sup>(11)</sup>この雑誌と比較して考えた場合、『いやさか』の主な特徴は、算が直接寄稿した学術論文はなく、弟子たちによるのみ運営されていることである。また、『神ながら』は学術的内容が中心となっているのに対して、『いやさか』は学術的な内容を一部含むものの、主な主題は大日本彌榮會の活動報告である。そのため、

「誓の御柱」建設運動や彌榮の祝声推奨運動などが紙面の中心になっている。これらの運動により算の教え子たちは国民の生命力を内面化させ、さらに活性化しようと試みた。『神ながら』が算及びその学問的弟子たちの理論指導の雑誌であるとするならば、『いやさか』は実践による算の思想の普及のための雑誌であると言える。また、両誌がほぼ同時期に刊行されたことを考えると、姉妹雑誌とも言うべきであろう。

## 二 「誓の御柱」建設の広がり

本節では各地に造られた「誓の御柱」の概略を述べたい。まずは東海地方に建設された「誓の御柱」である。概観すると②愛知県知多高等女学校(一九二九年)、③愛知県半田町外成岩運動山(一九二八年)④愛知県知多半島龜崎町(一九三〇年)は現在の愛知県半田市内に点在している(③のみ老朽化により撤去)。これらは当地域の高等女学校(半田高等女学校)や青年団(成岩男女青年團)の要請によって、大日本彌榮會が建設したものである。当地域は一八九〇年の陸海軍聯合大演習の際に、明治天皇が乙川白山公園の丘から観戦していたことから、地域アイデンティティーとして明治の精神に立ち帰ろうという機運が生じていた。<sup>(12)</sup>また、半田高等女学校の校長である中村正元は算の思想に心酔しており、同地域における大日本彌榮會の支部(知多彌榮會)の設置に関与している。<sup>(13)</sup>おそ

らくその影響で、「誓の御柱」が建てられたのであろう。<sup>114</sup>

同じ東海地方でも、④三重県四日市諏訪公園については詳しいことはよくわかっていないが、村山清八という人物が提唱したと伝わっている。<sup>115</sup>村山は宇治山田市（現在の伊勢市）出身で、村山石炭株式会社の代表を務め、一九三二年から一九三六年までの四年間、四日市市議会議員の職を兼務していたことが知られている。<sup>116</sup>

次に、⑦山形県大高根青年修養道場に建てられた「誓の御柱」である。大高根青年修養道場は、山形県が中堅農民の育成を目的として運営していた山形県自治講習所のために、一九二〇年に開設された実習農場である。同道場が完成した当時、笈の教え子で、後に満蒙開拓青少年義勇軍の指導者となる加藤完治が山形県自治講習所の所長を務めていた。そのため、実習農場であった大高根青年修養道場において、自治講習所の実習訓練や県下青年団の修養訓練が行われたほか、農業移民の基礎訓練場となり、満州第一次武装移民もここで発足している。<sup>117</sup>一九三二年の事業の規模拡大に伴う施設改修の際に、「誓の御柱」建設も行われたのである。

大高根道場の「誓の御柱」は、十一月一日に道場の落成式と同時に除幕式が挙行された。<sup>118</sup>記念碑は「縣下各地の青年團から團名と其標語を刻んで運んだ石を礎石とし、之を一丸に結成し其上に、五角の銅柱を建て」られた。<sup>119</sup>建設には自治講習所の生徒や短期講習生、青年団の勤労奉仕が充てられ、川村貞四郎山形県知事と安倍源基学

務部長もそれぞれ「自任」、「赤誠」と刻んだ石を自らの手で運んでいる。<sup>120</sup>なお「誓の御柱」の除幕式には笈も参加しており、「泄れず落ちず神の産靈を行ふと築き立てたる五事の御柱」「己が身を省みずして國作る齋場に高し靈の眞はしら」など、団結の象徴として「誓の御柱」が出来たことを祝福する複数の和歌を寄せている。<sup>121</sup>なおこの「誓の御柱」は戦後大高根道場が自衛隊の演習場になった時に取り壊されていて現存していない。<sup>122</sup>

### 三 秋田県寒風山の「誓の御柱」と伊東晃璋

これより大日本彌榮會が関係した「誓の御柱」について、より詳しい活動の実態に迫るために、秋田県寒風山の事例を検討したい。秋田県男鹿半島寒風山には一九三〇年十月二十四日に完成した「誓の御柱」が現存している。<sup>123</sup>この「誓の御柱」は土台一辺六・三メートル、高さ七・七六五メートル、石材は寒風山産出の輝石安山岩を使用している。石材の重さは一〇六〇貫（三九七五キロ）あり、採石場で粗削りした後、約一七〇〇メートル、高低差一九〇メートルの距離を、小学生、青年団、消防組員、主婦会などが協力して人力で山頂へと引き上げ、船川港町住の石工職人が制作して作ったものである。<sup>124</sup>

秋田県男鹿半島の「誓の御柱」は、秋田県男鹿地域の青年団男鹿琴湖会が夏季大学開講十周年を記念して建設したものである。<sup>125</sup>夏季

大学（夏期大学とも書く）とは、「会員相互ノ親睦、及健全ナル思想ノ涵養、該博ナル常識ノ修養ヲナス、進ンデハ全島青年ノ社会的活動ノ基礎ヲ確立セン」という男鹿琴湖会の目的を果たすために開始された文化運動である。<sup>126</sup>一九二一年から毎年八月に東京帝国大学や東北帝国大学、東京高等師範などから教授や名士を数名ほど招聘し、三〜六日間青年たちを対象とした講演が行われ、当地域の青年教育における一大イベントとなっていた。<sup>127</sup>

当時男鹿琴湖会の会長を務めていたのは、男鹿の有力な実業家・政治家であった中川重春（二八九〇〜一九六三年）である。<sup>128</sup>しかし、中川は当会のスポンサーと言うべき人物であり、実際に男鹿琴湖会を主導していたのは副会長の伊東晃璋（二八八九〜一九四四年）であった。伊東は当時樽澤尋常高等小学校の校長を務め、同時に夏期大学の企画立案者の一人でもあった。<sup>129</sup>とりわけ夏期大学の開催には「持前の活動力を遺憾なく發揮して、とくに仙台、東京などの有力な学者を直接訪ねては、夏期大学の御膳立てを整え」ていたほど熱心であった。<sup>130</sup>

伊東晃璋は男鹿の寺院善行寺の住職の家に生まれた。秋田県立横手中学校を経て、秋田県立師範学校本科第二部を卒業し、秋田県南秋田郡の小学校、高等小学校で訓導、校長を歴任する。<sup>131</sup>人物像としては、「普通のイワユル師範タイプの人間に属する方ではない」、  
「東北人には珍らしく明るい活動的な人」と評されるように、教師

というよりは事業家に近い活動的な人物と見られていた。<sup>132</sup>その一方で、「その性格の長所が往々短所と認められて、かなりの無理をしたやうである」とも友人からは評されている。<sup>133</sup>実際に「誓の御柱のため伊東は授業を休んで運動して歩いてゐる」「御柱の菊の御紋章は偽物だ」「あの誓の御柱の御文字は閑院の宮様さまの書かれたものでなく、その本当のものは伊東が持つてゐる」など悪い噂を流されていた。<sup>134</sup>しかし、そうした噂をもとめせず、建設運動に邁進した。

伊東が「誓の御柱」建設の計画を公表したのは、一九二九年十月二十七日の面瀉尋常高等小学校における児童の労作展覧会である。秋田魁新報社の記者に「誓の御柱」建設の計画を内密に話したところ、四、五日後にスクープとして新聞記事に書かれてしまった。伊東は回顧している。<sup>135</sup>正式に公表したのは、翌一九三〇年一月の元旦『秋田魁新報』の紙面上である。<sup>136</sup>当初は二荒が講師として男鹿を訪問する夏期大学に合わせて除幕式を行う予定であったが、流石に性急すぎたためか計画が遅れ、夏期大学開設時には地鎮祭の挙行のみにとどまっている。<sup>137</sup>その後「誓の御柱」は起工から約三ヶ月で完成し、十月二十四日に除幕式が挙行された。<sup>138</sup>建設に際して会の役員が近隣の町村を回って寄附を集め、さらには男女青年団、小学校の児童、主婦会の勤労奉仕を動員して進められた。<sup>139</sup>



#### 四 伊東晃璋における社会教育の意志と「誓の御柱」

伊東がここまで「誓の御柱」建設活動に熱心だったのは、伊東自身の問題意識に理由がある。伊東は中学校卒業時点で、広島高等師範学校（現在の広島大学）英語科に無試験で入学を許可されていたほどの秀才であったが、父親が他人の借金の保証人になっていたため、進学を断念せざるをえなかった<sup>109</sup>。ようやく借金が片付いた頃には、伊東は既に妻子持ちの小学校の校長になっており、しかも父から善行寺の住職も引き継いでいたため、身動きが取れなくなっていた。進学を諦めて選んだ小学校教師としての生活は順風満帆で二十七歳にして樽沢小学校長となり、大正十年には男鹿夏季大学も軌道にのり始めていた<sup>110</sup>。しかし、若き日の青雲の志は忘れ難く、「爾来十有四星霜を教師の群に投じて空しく聖職を汚して来た」と教職に就いたことを後悔し、本山の大谷派本願寺編纂課宛に「少なくとも芸術的良心のある雑誌記者」になりたいと自らの心情を吐露し、本山の雑誌記者への就職を希望する内容の手紙を認めている<sup>112</sup>。もつとも、息子で遺稿集の編者である伊東博によれば、この手紙が実際に本山に送付された形跡はない。だが、この手紙からは伊東が都会で最先端の知識に触れて勇躍したいという望みを抱きながらも、世間的なしがらみでそれを叶えることができないというギャップの中で苦しんでいたことが伺い知れる。それでは、伊東は雑誌記者として何を成し遂げたかったのであろう

か。それを知る手がかりがこの手紙の一節にある。

私の常に遺憾に思ひ、寂寥の感に堪へない事は、宗教雑誌として時代的のものゝ絶対でない事であります。此間も同志とこの事を論じましたが、一体私は自今のジャーナリストの経営する雑誌が、何んで価値ある、現代人の生命の深奥にまで徹するやうな深刻なものが出来やう筈はありません。私は勿論微力なものでありますが、而し宗教と教育との交渉関係を考へてから年を経て居ります。又無限の価値ある古代宗教の現代化を翹望<sup>113</sup>して止まないものであります。

伊東は宗教雑誌が時代に適応していないことと同時に、昨今のジャーナリストの経営する雑誌には、現代人の生命の奥底を刺激するものがないことを指摘している。

伊東の宗教と教育観については、伊東のノートに残されていた「教育宗教交渉論」と題した論文から明らかにできる。この論文で伊東は宗教と教育の関係に対して、分離論者と非分離論者の双方の意見を取り上げ、学校教育において宗教と教育を分離することは仕方ないことであるが、教育なるものを「家庭教育も、社会教育も」と押し広めたる場合には、有意的に、又無意的に、宗教的感化を受くる機会も、事実決して少なくはないのである。「中略」故に教育者

側よりは、此広義の教育に関与しつつある宗教家に囁するところがなければならぬ」と力説する<sup>(14)</sup>。そもそも成立宗教は時代精神として「開宗のその昔、その当時の国勢、民情に剗切なる形を取つて顕現」したものである<sup>(15)</sup>。この感化作用を全く無視してしまうならば、「竟には、後日恐るべき迷信、または破壊的思想と化して社会に出現する」と指摘している<sup>(16)</sup>。

このように伊東は、宗教と学校教育は分けられるべきだけでも、宗教には社会を領導し、迷信や破壊的思想を防止するという学校教育を超えた大きな役割があると自負している。社会教育の一種である夏季大学に注力したのも、こうした宗教的情熱の為せる業だったと言えよう。またそれは同時に、都会の知的社会に進出したくても果たせなかつた自らの夢を少しでも慰藉する方策でもあつた。

この夏季大学の講演者選定の中で、伊東は当時大日本彌榮會会長として「誓の御柱」建設運動を推進していた二荒芳徳と出会う。伊東は一九二九年六月頃に第九回夏季大学に「華胄會の新智識二荒芳徳伯を招聘したい」と考え、二荒邸を訪問している<sup>(17)</sup>。この時は二荒の都合がつかかなかつたが、代わりに「弥栄會の同人である」渡邊八郎を二荒から直接紹介されている<sup>(18)</sup>。

また、二荒邸で渡邊を待つ間、二荒から「明治維新は政治的の一大革新であつたが、昭和は思想的に一大エポックを造らるべき時代である。日本は今日まで欧米文化に追従して来たが、今や將にそれ

を乗越さんとしつつある。これを乗越した時に一寸ゴールが解らなくなるであらうから自然混沌たる状態を見るであらう」という意見を聴き、伊東自身も「今日は淳朴なる農村青年まで次第に輕薄なる時代思想にかぶれる風ある」と意気投合する<sup>(19)</sup>。そして、「混沌たる思想をして正しく歸趨せしむるにはヨリ強い思想が現はれなければならない」という二荒の意見に賛意を表している<sup>(20)</sup>。こうして第九回の夏季大学を迎えた際に、渡邊八郎ともう一人の講演者和田（高良）富子を交えて翌年の十周年記念事業について会談した結果、「誓の御柱」を建設するという案が出され、中川や伊東をはじめとする会の幹部で数回相談した結果、建設が決定したのである<sup>(21)</sup>。完成時の除幕式に際して、伊東は次のように述べている。

私共の「夢」は愈々實現されて、寒風の長城、巍然たる誓の御柱は遂に建てられました。私は常に考へてゐます、吾々は縦横無盡に「夢」を描いて、其の「夢」を次第くく実現して行くところに人生の意義があるのだと。「中略」あらゆる方面の援助、心勞の結晶である誓の御柱を仰ぎ拝して、我身の疲れを忘れ、只此の後、「御柱」に刻まれた、大御心を我が心と、人の心に移し植えて愈々、益々皇國の彌榮を祈念するばかりであります<sup>(22)</sup>。

社会教育の発展に力を尽くすという伊東の「夢」は「誓の御柱」

建設を経て形となつて表れた。「誓の御柱」を建設するということは簡単なことではなかつたが、事業の完成に伊東は非常に満足したのであつた。

おわりに

これより、本稿の内容をまとめたい。国民の政治参加の要求が高まるなか、高級官僚や学者のように従来からのエリート層にとつて第一次世界大戦後の国家イデオロギーの再構築はロシア革命の影響もあり、喫緊の課題であつた。そこで当時警察官僚であつた水上七郎はその師である寛克彦の思想を活用し、寛と協力して対応をはかつたのである。

この事態に対して、水上はまず我々国民一人一人が「模範的人格者」としての天皇に心から服し、その精神に沿うように努力して行動すれば、デモクラシーの要求が高まりつつある現状においてなお、日本全体を益々理想として輝かすことができる」と説いた。これによつて、国民に内面から国家に服従するように自覚を促し、従来からの国家の秩序の維持を確保することを試みたのである。

そしてその際には、標語として五箇條の御誓文が重んじられた。明治天皇が王政復古に際して神々に誓つた文言を、国民皆が順守す

べき標語として読み替えるのである。水上は、国民の精神に感化を及ぼし実行力を与えるのは、理論ではなく「形象、文句、奉誦」であると確信していた。小難しい理論よりも、日常的に繰り返し唱えることができる「標語」や、わかりやすい「象徴」こそが国民の精神に影響を及ぼすために重要であり、社会主義の流行に対抗するためにも、従来の皇国思想にも、新しい装いが必要だと強調したのである。

さらに、その「象徴」に従い御誓文の精神を「表現」し、それに従うように行動することを求め、一人一人の国民が天皇を中心として仰ぐ国家に参加することで、日本が成り立つていくという国の秩序を「可視化」しようと試みた。一人一円以下の募金を求めたのも、国民としての自覚を持たせ、国家への参加を可視化しようとしたからである。

こうした水上の活動は、国民一人一人にどうすれば国家に相応しい「私」となり得るか「自覚」を促すものであり、それは寛の思想を可視化し、具現化したものにほかならなかつた。こうして水上の提唱によつて作り出された記念碑が、皇国精神の結晶であり、同時に寛の思想の可視化でもある「誓の御柱」なのである。

しかし、「誓の御柱」建設の崇高な理念とは裏腹に、実際の建設運動には強引な手法が採用された。滋賀県当局を一切通さずに話を進めたいえに、一人一円以下の寄附の名目を達成するために、貧し

い人々や立場の弱い人に強引に寄付を迫るといふ手法が横行した。しかも、部下である巡査たちが、「誓の御柱」建設の寄附や模型販売で不逞を働いていても水上は一向に気に留めることはなかった。一人一人の自覚を説きながら、その運動自体は威圧的な手法によって主導されたのである。そのため、新聞報道や滋賀県当局ではこうした水上の建設方針に不満が渦巻くことになり、水上が滋賀県を去った後は運動の実現が危うい状況であった。運動が中断されなかったのは、幸運にも当時寛に心酔していた貞明皇后が運動の支援を表明したことで、誰も表立って反対することができなくなったからに過ぎない。

このように、「誓の御柱」建設運動は建設に向けた理念や手法には新しさを含みつつも、実際の集金活動については、公私混同の剛腕で進められるという矛盾を孕んでおり、結局天皇（皇后）の権威のおかげでそれが表面化せずに済んだだけであった。だが、水上が寛の思想に心酔し、その熱心な普及への取り組みは成功した。さらに「誓の御柱」は寛たちの手を離れてからも、その後の国民精神総動員運動で滋賀県におけるその「象徴」となったのである。

また、水上の死後も二荒芳徳と渡邊八郎の手によつて「誓の御柱」建設事業は展開され、規模は縮小されたものの、機関紙『いやさか』の発刊を通して「誓の御柱」建設の理念の普及が進められ、実際に東海地方や秋田、山形では建設が行われた。大日本彌榮會が

事実上活動できた期間は一九二〇年代半ばから三〇年代半ばまでの約十年程度にすぎなかったが、「下からの支持」の調達という点では部分的には実を結んだ。こうした大日本彌榮會の活動は、特に秋田の伊東晃璋の事例に明らかのように、宗教的情熱に基づいて地域を良くしたいという社会教育に取り組む地域の教育者を巻き込む形で発展していった<sup>(5)</sup>。この大日本彌榮會の活動は、つまるところ皇国精神を鼓吹する国家主義団体によるイデオロギッシュな活動であった。だが、伊東晃璋の社会教育運動との結びつきのように、地域社会を良くしたい、さらには自身が都会の知的社会とつながりたいという願望を巻き込んだものでもあったのである。

#### 注

(1) これまでに筆者が寛克彦の思想の影響について分析した研究として、拙稿「寛克彦「やまとばたらき（皇国運動／日本体操）」の分析——明るき国家の肯定と身体技法」第三二号、二〇一六年、拙稿「植民地における寛克彦の活動について——満州を中心に」『総研大 文化科学研究』第二二号、二〇一六年。

(2) 記念碑の研究としては、羽賀祥二『史蹟論』（名古屋大学出版会、一九九八年）、高木博志『近代天皇制の文化史的研究』（校倉書房、一九九七年）。

(3) 菅沼晃次郎「甦る信仰の島」『歴跡』一九八六年六月号、筒井正夫「誓の御柱」『滋賀県の近代化遺産』（滋賀県教育委員会、二〇〇〇年）、「誓の御

- 柱」『新修 彦根市史』第三卷（彦根市、二〇〇九年）六一二～六一三頁。  
 伊藤厚史「誓いの御柱（五箇条の御誓文）」『学芸員と歩く——愛知・名古屋の戦争遺跡』（六一書房、二〇一六年）。
- (4) 中道豪一「貞明皇后への御進講における寛克彦の神道論——「神ながらの道」の理解と先行研究における問題点の指摘」『明治聖徳記念学会紀要』復刊第五〇号、二〇一三年、「寛克彦「日本体操」の理論と実践」『明治聖徳記念学会紀要』第五一号、二〇一四年、同「阿部國治による寛克彦「神ながらの道」の受容と展開——生き方に連なる『古事記』の教え」『明治聖徳記念学会紀要』復刊第五三号、二〇一六年、拙稿「寛克彦の皇族論」『立命館大学人文科学研究所紀要』第一〇七号、二〇一六年。
- (5) 昆野伸幸「神道の国体論の帰結——昭和一〇年代の二荒芳徳の思想」平成二十七～二十九年度 日本學術振興会科学研究費助成事業（基盤研究（C））研究成果報告書『国家神道と国体論に関する学際的研究——宗教とナショナルリズムをめぐる「知」の再検討』（代表：藤田大誠、研究課題／領域番号：一五K〇二〇六〇、二〇一八年）。
- (6) 維新时期当時における五箇条の御誓文の役割については、ジョン・ブリーンが御誓文の内容そのものよりも儀式の実施にこそ意味があつたと主張している。ブリーンによれば、岩倉具視たちが中心となり、これまでと異なる政治的に能動的な君主を創り出すために、当時幼少の君主明治天皇に、諸侯の前で天地神明に誓わせる儀式を行わせたと述べている（ジョン・ブリーン『儀礼と権力——天皇の明治維新』平凡社、二〇一一年）。
- (7) 図1は二〇一五年九月十九日筆者撮影。
- (8) 筒井前掲「誓の御柱」『滋賀県の近代化遺産』二二九頁。
- (9) 『国定公園 琵琶湖多景島パンフレット』。
- (10) 天之益人神社は再建されたものが現存している（主権回復國民會議の發足と當面の事業計画）『八重雲』第三二号、一九八四年、二～三頁）。
- (11) 寛克彦「建島の誓の御柱に御供し奉りける時」『皇學會雜誌 神ながら』第三卷第五号、一九三〇年、一九頁。
- (12) 山中保三「謹告」『誓の御柱』奉公会、一九二二年、寛克彦「序」『誓の御柱』五頁。
- (13) 水上七郎『誓の御柱』（奉公会、一九二一年）四五頁。
- (14) 中日新聞社社史編さん室編『中日新聞創業百年史』（中日新聞社、一九八七年）、吉野作造「現代政局の史的背景」『時局問題批判』（大阪朝日新聞、一九二四年）二四四頁。
- (15) 水上前掲『誓の御柱』六四頁。
- (16) 寛克彦「帝國憲法の根本義」（一九一三年）『國家之研究』（清水書店、一九一三年）九〇～九四頁。
- (17) 寛克彦「農村と神社」（一九一三年）『國家之研究』（水書店、一九一三年）。
- (18) 寛克彦「明治維新以後に於ける神社制度の沿革 其一」『皇學會雜誌 神ながら』第五卷第九号、三一頁。
- (19) 水上前掲『誓の御柱』三四頁。
- (20) 同右、四三頁。
- (21) 水上の略歴は『官報』第二四五〇号（一九二〇年十月一日）、『官報』第三三五七号（一九二三年十月二十七日）、『大阪朝日新聞京都附録』一九二〇年十月四日一面（以下『大朝』と略す）、『大朝』一九二三年十月二十九日一面、『維新』第一卷第四号、一九二七年、秦郁彦『日本官僚制總合事典』（東京大学出版会、二〇〇一年）一九七頁を参照して作成した。
- (22) 殺堂生「水上七郎氏を追悼す」『維新』第一卷第四号、一九二七年、六七頁。
- (23) 齋藤行三「故水上君追善」『維新』第一卷第四号、一九二七年、七七頁。
- (24) 同右、七九～八〇頁。
- (25) 殺堂生前掲「水上七郎氏を追悼す」『維新』第一卷第四号、六七頁。
- (26) 寛克彦「御即位禮の勅語と國民の覺悟」（清水書店、一九一六年）一～三頁。

- (27) 同右、二七〇二八頁。
- (28) 同右、三三三頁。ちなみに八百万の神々の子孫Ⅱ臣民は同書六一頁の記述による。
- (29) 同右、六一頁。
- (30) 同右、三四頁。
- (31) 同右、三八〇四一頁。
- (32) 同右、八六〇八七頁。
- (33) 同右、一〇八〇九頁。
- (34) 同右、一二二〇二二頁。
- (35) 「訪問録 芝三田警察署長警視法学士 水上七郎氏談」『日本警察新聞』第三三三号、一九一五年五月二十一日、一九頁。
- (36) 同右、二〇頁。なお、「公正無私」「純正不曲」の扁額は水上と同郷の政治家(のちに首相)であり、警察官僚の大先輩にあたる清浦奎吾の筆による。
- (37) 「訪問録 芝三田警察署長警視法学士 水上七郎氏談」『日本警察新聞』第三三三号、一九一五年五月二十二日、二〇頁。
- (38) 水上七郎「補遺」『しんてんち』(私家版、一九二二年)一四頁。
- (39) 前掲「訪問録」『日本警察新聞』第三三三号、二〇頁。
- (40) 寛の教え子の一人である大和茂樹(東京府判事)が主宰した雑誌『維新』の末尾には「彌榮會誌(ママ)」が掲載されており、それによると一九一六年三月に発足したらしい、『維新』第一巻第一号、一九二七年。
- (41) 『大朝』一九二〇年十月九日一面。
- (42) 『近江新報』一九二二年一月十日の文化協会号が初出である(水上七郎『誓之御柱』奉公会、一九二二年、七頁より引用)。
- (43) 水上七郎『誓之御柱』(奉公会、一九二二年)二頁。
- (44) 同右、一九頁。
- (45) 同右、一八〇一九頁。
- (46) 同右、四〇五頁。

- (47) 同右、二五頁。
- (48) 同右、二六頁。
- (49) 同右、三八頁。なお、当時琵琶湖における遊覧船事業は黎明期を迎えつつあった。一九一三年に建造した大型遊覧船白石丸による竹生島、長命寺の団体観光客むけの遊覧船事業が好調であったため、翌一九一四年には日曜祭日に運航する定期観光遊覧航路が開設された(竹生島めぐりの始まり)。その後大戦景気の後押しもあり、一九二二年太湖汽船(現在の琵琶湖汽船)は遊覧船みどり丸を新造、英国皇太子の乗船の効果もあり、琵琶湖観光は本格的に盛んになった(『琵琶湖汽船百年史』琵琶湖汽船、一九八七年、五四〇五五頁)。
- (50) 『大阪朝日新聞京都滋賀版』(『大阪朝日新聞京都附録』の名称変更)一九二六年四月一日九面。原文では学務部長とされているが、一九一九年当時の水上の正しい経歴は「神奈川県理事官兼教務課長兼県視学」である。もともと一九二六年の地方官制の改正により、教務課長が廃され新たに学務部長が新設されることになったので、記事では新しい名称に合わせたのかもしれない。また、『彌榮會誌』によれば、一九一九年八月に「誓の御柱」の建設を試みるようになったとのことである(『維新』第一巻第一号、一九二七年)。
- (51) 水上前掲『誓之御柱』、四三頁。
- (52) 同右、七八〇七九頁。
- (53) 「日蓮宗見塔寺(磯田村大字八坂字領湖中多景島)」「犬上郡寺院明細帳」(滋賀県政史料室蔵)。
- (54) 『日蓮宗 靈夢山 見塔寺』パンフレット、「あとがき」『国定公園 琵琶湖・多景島』(見塔寺、一九八九年)。靈夢山見塔寺は一六六一年(明暦七年)に、日蓮宗の僧侶日靖上人が開山した社寺である。彦根藩第三代藩主井伊直澄の寄進を受け、裏鬼門の祈願寺として歴代藩主から手厚い保護を受けていた。だが、人が頻繁に来るような島ではなかった。田山花袋が滋

賀県下の行楽地の様子を記した『京阪一日の行楽』においても、定期便がある竹生島とは異なり、「多景島あたりでは、一週間も使ってもないやうなところがある」神秘的な島として紹介されるにとどまっている。(田山花袋「多景島」『京阪一日の行楽』博文館、一九二三年、六三〇〜六三二頁)。

- (55) 同右、四五頁。
- (56) 同右、五三頁。
- (57) 水上七郎「功德問答」『警察協會雜誌』第二六六号、一九二二年、一〇〇〜一一頁。
- (58) 水上前掲『誓の御柱』五六頁。
- (59) 同右、五六〜五七頁。
- (60) 同右、八四頁。
- (61) 「誓の御柱」を建設する意義について論じ、宣伝するための小冊子。(序文は寛克彦による) 構成としては次の通り。
- 第一、建設趣意書案 第二、建設問題の経過 第三、建設は追進の要求 第四、建設地の選定 第五、出資の額を一圓以下に限定せること 第六、御柱に奉録する文字 第七、本問題の将来
- この後も『しんてんち』(私家版、一九二二年)と『國之礎』(私家版、一九二四年)を著し、自ら宣伝普及につとめている。
- (62) 模型は高さ三〇センチほどの大きさで「床置きとして至極適當」な「祝儀の贈物」として作成された。作成したのは山中保三という人物である(山中保三「謹告」『誓の御柱』奉公会、一九二二年)。模型の底に大正文化維新を評価する文章が記載されている(筆者所蔵)。
- (63) 『維新』第一卷第一号、一九二七年の裏面広告欄による。ちなみに当時の巡查の初任給が月給約四十五円である。
- (64) 水上七郎「魂拭(一名彌榮木綿)」『誓の御柱』(奉公会、一九二二年)。
- (65) 『大朝』一九二二年二月十九日一面。
- (66) 『大朝』一九二二年二月二十二日一面。「千石岩」は滋賀県大津市にある

巨岩を指す。

- (67) 『大朝』一九二二年四月十七日一面。引用文中には差別表現が使用されているが、原文史料からの引用であり、それを肯定するものではないことを留意された。
- (68) 水上七郎「新聞記者を悪罵すとの新聞記事に就いて」『誓の御柱』(奉公会、一九二二年)五九〜六二頁。
- (69) 水上同右、六三頁、六六〜六七頁。
- (70) 『大朝』一九二二年二月二十二日一面。知事は堀田義次郎、内務部長は島内三郎である。
- (71) 『通常県滋賀縣會會議録』第四号、一九二二年十一月二十九日、六頁。発言者中村七右衛門は野洲郡選出議員。以下単に『県會會議録』と表記する。
- (72) 『県會會議録』第四号、一九二二年十一月二十九日、六〜一〇頁。発言者である井用常蔵および青木亮貫は共に甲賀郡選出の県會議員。
- なお、水上警察部長時代(一九二二年及び一九二二年)を除けば、前後五年間(一九一七〜一九二七年)の警察関連の歳費を決める県議會第一読会に、当時の警察部長もしくは県警視が参与として参加していることを確認できる(一九二二年は警察関係者への質問なし)。そのため質問があつた一九二二年には、管轄外ではあるが、島内内務部長が代理で対応にあたっている。なお、議事録には県議會で再びこの問題を取沙汰することも厭われないという発言があるが、実際には行われていない。
- (73) 『県會會議録』第三号、一九二三年十一月二十九日、二五〜二六頁。発言者である田中養達は阪田郡選出議員。
- (74) 『県會會議録』第三号、一九二三年十二月二十九日、二六〜二九頁。
- (75) 齋藤前掲「故水上君追善」『維新』第一卷第四号、七八頁。
- (76) 御進講の詳細な内容の分析とその後の寛と貞明皇后の関係については、前掲の拙稿「寛克彦の皇族論」(『立命館大学人文科学研究紀要』第一〇七号)で明らかにした。

- (77) 「大正十三年五月二十七日」『貞明皇后実録』巻二五（識別番号…七二〇八三）（書陵部編修課貞明皇后実録編纂部、一九五九年）四四頁。
- (78) 同右、一一三頁。前掲『国定公園 琵琶湖多景島パンフレット』。
- (79) 同右、三九一頁。
- (80) 『大朝』一九二四年十一月九日一面。なお、この年に貞明皇后の関西行啓が行われたが、その際に皇后は寛が考案した皇國運動を元女官たちに直接指導している（十二月四日、一〇五頁）。また行啓の帰路彦根附近から湖上に浮かぶ多景島を眺望し、「誓の御柱」建設の様子を見物している（大正十五年一月十日）『貞明皇后実録』巻二十五、一一三頁。
- (81) 水上七郎『一厘實行會趣旨』（私家版、一九二二年）巻末。
- (82) 水上七郎『國之礎』（私家版、一九二四年）巻末。
- (83) 「多景島及び誓の御柱に就て」『滋賀県行政文書』昭和せ一五五（新修彦根市史）第九卷第一八〇号「彦根市、二〇〇五年」、三九〇頁にも収録。
- (84) 同右（三九二頁）。
- (85) 『近江實業新聞』一九二六年三月九日一面。
- (86) 『近江實業新聞』一九二六年三月三十一日一面。また、その後の打ち上げを彦根高等商業学校で行っている。
- (87) 前掲「多景島及び誓の御柱に就て」三九〇頁。
- (88) 『近江實業新聞』一九二六年四月一日一面。
- (89) 寛克彦「故水上七郎君の思出」『皇學會雜誌 神ながら』第一卷第八号、一九二八年。
- (90) 一九三〇年三月二十七日 滋賀縣秘第一二四号 滋賀縣官房主事より京都府官房主事宛「昭和五年四月七日閑院宮殿下琵琶湖御巡覽ニ就テ其ノ御行程及御召船「みどり丸」ニ御供乗船スル者並御昼食陪席者」『閑院宮殿下御來縣、御日程に関する一件書類』、滋賀縣政史料室所蔵。
- (91) 一九三〇年三月二十五日 滋賀縣秘第一六五三号 彦根警察署長より滋賀縣警察部長宛「多景島實地見分ノ件」『閑院宮殿下御來縣、御日程に関する一件書類』、滋賀縣政史料室所蔵。

- る一件書類』、滋賀縣政史料室所蔵。
- (92) 一九三〇年五月七日 滋賀縣秘第二〇七号 官房主事より閑院宮附浮田宮内事務官宛「御手植松保護方法ノ件申報」『閑院宮殿下御來縣、御日程に関する一件書類』、滋賀縣政史料室所蔵。
- (93) 一九三〇年代半ば以降寛克彦の社会的影響力が低下したためだと考えられる（星野輝興「後生可畏」『皇國時報』第五〇六号、一九三三年十月十一日、六頁）。
- (94) 前掲「主權回復國民會議の發足と當面の事業計画」『八重雲』第三一号、一九八四年、二〇三頁。
- (95) 「多景島を大々的に宣伝 誓の御柱顕揚運動」『大阪朝日新聞 滋賀版』一九三八年四月二十二日（『新修彦根市史』第九卷、彦根市教育委員会、二〇〇五年、四三〇頁）。
- (96) 「磯田尋常高等小学校々歌」（昭和七年六月二十三日認可）『磯田尋常小学校郷土資料第二輯』滋賀縣彦根市立図書館所蔵資料。
- 作者不明「多景島」（一九三二年夏ごろ作成？）『磯田尋常小学校郷土資料第二輯』滋賀縣彦根市立図書館所蔵資料。見せ消ちは原文通り。
- (97) ほかに「はかには弁護士の大和田茂樹が中心となって創刊した雑誌『維新』もあるが、筆者が現存を確認できたのは第一卷第一号から第四号までであり、『いやさか』ほど長続きしなかったと思われる。
- (99) 『いやさか』については、筆者は寛克彦の教え子である守屋栄夫（内務官僚、衆議院議員、塩竈市長）の文書群である守屋栄夫文書（国文学研究資料館蔵）を基に調査した。なお、『いやさか』の目次リストについては、今回は紙幅の都合上省くが、将来的な公開を期したい。
- (100) 「大日本彌樂會ノ進展」『いやさか』第一三三号、一九二九年、一〇二頁。会の発足と隔月で発行されていたことから考えて、おそらく一九二七年ごろに創刊されている。ただし創刊号は未発見。
- (101) 先に言及したように、寛や水上の思想は国民精神総動員運動とは一見強



- い親和性・連続性を持ちながらも、滋賀の事例に明らかなように、国民精神総動員運動（一九三七〜四五年）が盛んになるころには却って寛たちの活動は低迷している。なぜ寛たちが低迷していったのかについては今後の検討課題であるが、一九三六年に雑誌『いやさか』で大日本彌榮會の会長である二荒をはじめとする幹部が、会活動の低迷の吐露と国体明徴運動以降の国体論の氾濫についての苦言を呈している（二荒芳徳「時事危言（其二）」『いやさか』第六六号、一九三六年）。なお、自身の活動の低迷を打開すべく二荒はその後日本の特性を海外に宣伝する重要性を説く「八紘一字」論、さらにはその実現のために臣民の主体性を強調する「八紘為字」論を説くようになった（昆野前掲「神道的国体論の帰結」平成二十七〜二十九年度 日本学術振興会科学研究費助成事業研究成果報告書『国家神道と国体論に関する学際的研究』）。
- (102) 「消息情報」『いやさか』第二巻第四号、一九二八年、巻末。  
 「編輯後記」『いやさか』第七二号、一九三六年、一二頁。  
 (103) 前掲「大日本彌榮會ノ進展」『いやさか』第一三号、一〜二頁。  
 (104) 『いやさか』第一四号、一九二九年。  
 (105) 「大日本彌榮會規約」『いやさか』第一五号、一九二九年、一二頁。  
 (106) 渡邊八郎「寛先生謝恩會に於ける 経過報告」『いやさか』第七〇号、一九三六年、一〇〜一一頁。  
 (107) 瀧本豊之輔「五箇条御誓文に就て」『いやさか』第六六号、一九三六年、四頁を元に作成した。このうち③と⑦以外は現存している。  
 (108) 『いやさか』第一三号、一九二九年三月二十日。  
 (109) 「凶三」は秋田県寒風山の「誓の御柱」（二〇一六年十一月十四日筆者撮影）。
- (11) 『皇學會雑誌 神ながら』については、抽報告『皇學會雑誌 神ながら』における祭政一致論の展開——大日本弥栄会雑誌『いやさか』との関わりを踏まえて」日文研共同研究会「明治日本の比較文明的考察——その遺産の再考」（二〇一六年七月）で詳しく述べた。近日中に論文化する予定である。
- (112) 「明治二三年三月 日本初陸海軍聯合大演習 明治天皇乙川村行幸全記録」『知多郷土史往来』第一号（はんだ郷土史研究会、二〇〇九年）。
- (113) 中村正元「知多に於ける誓の御柱除幕式に臨みて」『いやさか』第一三号、一九二九年、六頁
- (114) また、大日本彌榮會が関わっていたわけではないが、愛知県あま市十二所社と愛西市大野山町に石で造られた「誓の御柱」が二基確認されている（伊藤前掲「誓いの御柱（五箇条の御誓文）」『学芸員と歩く』一一三頁）。あま市ものには五面に五箇条の御誓文が彫られ、台座に「大正十五年四月建立 森山青年會」と刻まれている（先述の伊藤厚史は「大正二年四月建之 森田口辻口太郎」と判読しているが、筆者が現地を確認したところこれは誤りである）。また愛西市の石碑には五箇条の御誓文と、一九二三年に大野山青年會が建立したという銘文が刻まれている。石碑の年号に間違いがなければ、滋賀県多景島の「誓の御柱」よりも早く記念碑として建設された最初の「誓の御柱」であると言える。
- この二基の「誓の御柱」が建設された契機はよくわかっていないが、名古屋の有名な新聞記者である亀山半眠が「誓の御柱」運動を評価し、パンフレット『誓の御柱』にも寄稿しているのが、愛知県にはほかの地域よりも早い段階で知られていたとしても不思議ではない。いずれさらなる検討を加えたい。
- (115) 「四日市諏訪公園の誓の御柱除幕式 市民壇の竣工式と、もに 八日盛大に挙行さる」『伊勢新聞』一九三四年四月九日二面。
- (116) 北野保「歴史展望・四日市発く近代日本・国づくりの原点」『諏訪公園パンフレット』（四日市市、二〇一〇年）一頁。
- (117) 『山形県史 拓殖編』（山形県、一九七一年）三〇八頁。
- (118) 西垣喜代次「新道場落成まで」『弥榮』第一二三号、一九三三年、二三頁

- (119) 同右、三一頁
- (120) 同右、二三頁。「編輯後記」「弥榮」第一一九号、一九三二年、三一頁。それぞれ山形県聯合青年団総裁、同青年団長として奉納している。
- (121) 寛克彦「萩野開墾事業及大高根新道場落成式誓の御柱除幕式をことばぎて」『弥榮』第一二三号、一九三二年、一頁。
- (122) 「自衛隊に取り壊された「誓の御柱」」「八重雲」第三号、一九八四年、二頁。
- (123) 中川重春「誓の御柱」完成に際して謹んで感謝の意を表す」『秋田半島新報』一九三〇年一月二十四日二面、『男鹿市の文化財』『秋田半島新報』〔昭和五年刊行分〕復刻版』第一七集（男鹿市教育委員会、二〇一一年）所収、一三一頁。
- (124) 「誓の御柱」『文化財オンライン』(<http://bunka.rri.ac.jp/heritages/detail/232591>)。二〇一八年一月二十二日アクセス。
- (125) 秋山福次郎「誓の御柱沿革抄史」（一九七四年）、伊東博編『伊東晃璋遺稿集』（私家版、一九七七年）三六〜三七頁。建設当時は寒風山の山頂にあったが、一九六四年に展望台を造るために西に少し離れた場所に移設した。なお、琴湖とは秋田県男鹿半島にある八郎潟の異称である。
- (126) 伊東晃璋「夏期大学の経営について」（一九二二年）、『伊東晃璋遺稿集』二六頁。
- (127) 夏季大学は一九二二年から一九三一年の間に全十一回開催されている（『男鹿市史』上巻、男鹿市教育委員会、一九九五年、一一六四〜一一六五頁）。
- (128) 渡部誠一郎『中川重春・伝』（秋田魁新報社、一九九〇年）二七三頁。中川重春は船川電気、中川汽船などの複数の会社を経営し、一九二三年からは県会議員を務め、男鹿船川港の整備に尽力した人物である。「誓の御柱」建設後は衆議院議員、船川港町長、男鹿市長を務めている。
- (129) 『男鹿市史』上巻、一一六四頁。
- (130) 伊東博「序にかえて」、『伊東晃璋遺稿集』ii頁。
- (131) 伊東晃璋「履歴書」、『伊東晃璋遺稿集』。
- (132) 島山花城「誓の御柱と伊東君」（一九三〇年）、『伊東晃璋遺稿集』二〇八頁。
- (133) 同右、二〇九頁。
- (134) 姓名判断博士「南秋の校長を描く——伊東校長」（一九三二年）、『伊東晃璋遺稿集』二二二頁、覆面記者「南秋田五部会選出常議員」、『伊東晃璋遺稿集』二二五〜二六頁。
- (135) 伊東晃璋「落穂を拾ふて」（一九三〇年）、『伊東晃璋遺稿集』五〇頁。
- (136) 同右。
- (137) 「誓の御柱建設と男鹿夏期大学」『秋田半島新報』一九三〇年五月一日二面（『男鹿市の文化財』第一七集、六四頁）。「誓の御柱の地鎮祭に 参列者三千人 二荒伯も臨席して」『秋田半島新報』一九三〇年八月十一日二面（『男鹿市の文化財』第一七集、一〇四頁）。
- (138) 中川前掲「誓の御柱」完成に際して謹んで感謝の意を表す」一三一頁。
- (139) 黒眼生「誓の御柱」宣伝 行脚の記（四）『秋田半島新報』一九三〇年十月一日三面（『男鹿市の文化財』第一七集、一二五頁）。「婦人会、御柱の石磨きを奉仕」『秋田半島新報』一九三〇年十月一日二面（『男鹿市の文化財』第一七集、一二四頁）。黒眼生「誓の御柱」宣傳 行脚の記（六）『秋田半島新報』一九三〇年十月十一日三面（『男鹿市の文化財』第一七集、一二九頁）。
- (140) 伊東晃璋「自序」（一九一四年執筆）、伊東博編『伊東晃璋遺稿集・別冊 小学教師のノート』（私家版、一九七六年）。
- (141) 伊東博「編者注」、『伊東晃璋遺稿集』二四七頁。
- (142) 伊東晃璋「本願寺編纂課への記者志望の書簡」、『伊東晃璋遺稿集』二四七〜二四八頁。
- (143) 同右、二四八頁。

(144) 伊東晃璋「教育宗教交渉論」(一九一四年執筆)、『伊東晃璋遺稿集・別冊  
小学教師のノート』八九頁。

(145) 同右。

(146) 同右、八八頁。

(147) 伊東晃璋「滯京通信」(一九二九年)、『伊東晃璋遺稿集』一一七頁。

(148) 同右。

(149) 同右、一一八〜一一九頁。

(150) 同右、一一九頁。

(151) 秋山福次郎「國家的この清業を 夏季大学開講十年記念に」一九三〇年  
七月二十一日三面(『男鹿市の文化財』第一七集、九七頁)。和田(高良)

富子(一九九六〜一九九三年)は教育研究者であり、戦後政治家になった。

(152) 伊東晃璋「誓の御柱」工事完成するまで『秋田半島新報』一九三〇年  
十月二十日二面(『男鹿市の文化財』第一七集、一三二頁)。

(153) こうした戦前の地域における宗教者の社会活動について、地域の在地神  
職のそれに注目した研究として、畔上直樹『村の鎮守』と戦前日本——「国  
家神道」の地域社会史(有志舎、二〇〇九年)がある。

付記・本稿は二〇一六年度大阪歴史学会近代史部会個人報告「大正後期から  
昭和初期にかけての明治天皇の顕彰運動について——五箇条の御誓文顕彰碑  
『誓の御柱』建設運動を中心に」をもとに成稿した。同会で皆様から有意義な  
ご指摘をいただきましたことを感謝申し上げます。なお本稿は平成二十八年  
度笹川科学研究助成「誓の御柱」設置運動の展開——寛克彦と一笑会による  
明治維新の顕彰について(番号…二八—一〇七)の成果の一部です。

謝辞・本稿の作成にあたり、勝見龍照氏(見塔寺住職)・昆野伸幸氏(神戸大  
学准教授)から史料提供を受けました。また、滋賀県県政史料室、同議事  
事務局、栗東市歴史民俗博物館、彦根市教育委員会、同市立図書館、米原市教

育委員会、国文学研究資料館に史料閲覧の便宜を諮っていただきました。こ  
こに御礼申し上げます。



## 橋本平八《裸形少年像》と木材の克服

——木彫と「木製の彫刻」を分ける眼差し

福江良純

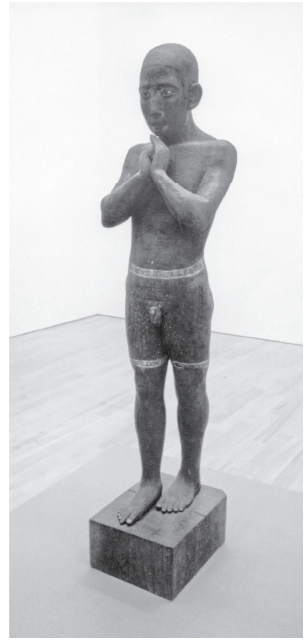
はじめに

橋本平八（一八九七—一九三五）は三重県度会郡四郷村（現・伊勢市）に生まれた。彼が育った生家は、進取と文化的な気風に富んでいたと言われ、彼が異色性をもって語られる木彫作家であることも、こうした生家の環境と無縁ではないであろう。

橋本の作家活動は大正十一年（一九二二）の日本美術院再興第九回覧会出品に始まる。その仕事ぶりは、木を生かし、木材に生命を与えるものとして、院展同人の石井鶴三らの称賛するところであつた。また、そのキャリアの初期においては、院展の木彫作家佐

藤朝山の弟子でもあつたことから、彼は木彫技術の正統派としての評価が高い。

ところが、彼の場合、卓越しているはずの技能が、却つてその発表作品を難解なものにしているのも事実である。自身の院展出品作を「何れも自分の彫刻の道程の尖端を指示する最も鮮明なるもの」として特別扱いする橋本が、それぞれに例外的ともいえる技法的処置を施すことで既存の正統派を越え出ようとしたからである。《裸形少年像》（挿図1）、《石に就いて》、《花園に遊ぶ天女》などは、彼の院展出品作の中でも刃物の扱われ方に顕著な特徴があり、その技法意図は作品の神秘的な様相と相俟つて謎めき、論議を呼んできた。しかし、その技法に関する橋本自身の説明は乏しく、彼独特の



挿図1 橋本平八《裸形少年像》  
昭和2年(1928)。東京藝術大学所蔵。

論法による彫刻論も作品をべールに包むばかりである。

これまでは、そうした謎めいた神秘性をもって橋本の特質として括られる傾向にあったが、この見方は一方で、作者の人物像と作品が持つ構造との境界を曖昧にし、橋本作品の評論上に「精神性」というある種のバイアスを形成することにもなった。そうした中では、多くの場合、意図的な制作技術と偶発的な事態との混同が生じる。本研究が取り上げる《裸形少年像》の、作品表面に残る特徴的な刃物痕と背面に裂開する大きな干割れの問題はその典型である。

橋本の制作法に関して、彼に日本木彫の伝統への回帰を認めようとする見方は今も根強い。もともと、橋本と江戸末期の造像僧円空とを直結する、かつての系列論自体は囁かれることが少なくなつた。しかしながら、系列論の成立要件のごとくに作りだされた「円筒状の形」、「木心」などの技術的キーワードは、橋本の木彫態度を集約するとみなされ、そこに「素材自体の靈性」、「木のアニミズム」な

どの特殊な観念を染み込ませる結果を残してきている。

このような現状に鑑み、筆者は橋本平八の《裸形少年像》の実見調査を行った。《裸形少年像》は、戦後の批評言説の文脈を形成した代表作であるが、筆者は調査の過程で、橋本が採った技法処置と作品形態上の諸特徴が、これまでの作品評と相いれないものであることを特定していった。これら作品の諸特徴は、彫刻技法の原理と橋本の遺稿集『純粹彫刻論』における言説とを結び合わせる物証として、橋本の制作実態を明らかにするものである。

本研究は、係る物証をもって、橋本に永らく纏わりついてきた評論上の定型文から彼を解放し、靈性観念をもってされた従来の論議を根本的に改めていく。そして、橋本が《裸形少年像》で開眼した「素材」の新境地を拓く方法論には、伝統的木彫を「近代彫刻」へ展開する意思が現れていることを示すものである。

## 一 橋本平八の時代と制作技術

### (1) 問題の所在

橋本平八の《裸形少年像》は、昭和二年(一九二七)、日本美術院再興第十四回展覧会に出品され、同年の院展同人推挙につながつた橋本の代表作の一つである。また、これは橋本が郷里三重県朝熊あさまに帰郷した後の第一作であり、彼の自立したキャリアを象徴する作



挿図2 円空《両面宿儺像》。岐阜県千光寺。木。出典：『近代の美術 16 円空と橋本平八』至文堂、昭和48年（1973）。

品でもある。

橋本が彫刻界で活躍したのは、作品《猫》を出品した大正十一年（一九二二）の第九回展から、第二二回展に《鷹》を出品する昭和十年（一九三五）までの十四年間の出来事である。この期間を短くと見るか長いと見るかは、比較する対象によって異なるだろう。荻原守衛（一八七九—一九一〇）が僅か二年足らずの活動によって、日本彫刻史の源流の一つとなったことに比べるならば、十一の院展出品を残した活動は、橋本の評価を高めるのに十分に長い。しかし、今日までの長きにわたって常に新しい関心と呼び覚ます作品の影響に鑑みるなら、三十八歳で没した短い生涯はまるで一瞬の閃光のようでもある。いずれにしても、橋本の存在は荻原以後の近代彫刻史において、重要なポジションにあることは間違いない。

しかしながら、何故か橋本は、ある時期を境に美術史の潮流から乖離<sup>ひら</sup>してしまうことになる。

橋本作品の批評言説は戦後、それも昭和三十年代から大きく転回<sup>てんくわい</sup>することになる。金井直はそこに、橋本平八をめぐる戦前戦後の評価の断絶を指摘する。この断絶とは、表現を変えるなら、橋本作品についての展覧会批評や美術評論が、美術史研究の俎上に乗った際に生じた様変わり<sup>さまわり</sup>を指している。戦後、橋本についての論考は、日本近代彫刻の再考を意図した企画展に伴って展開されたが、本来、そこに橋本を美術史における特殊なケースにする狙いはなかったはずである。ところが、ちょうど同じ頃、円空が美術史の中で再評価を受け始め、それが一般に知られていく過程の中で近代彫刻史との思わぬ混線が生じる。

戦後における橋本の再評価ならびに円空の再発見は、そもそもはルーツの異なる互いに独立した事象である。確かに、橋本は昭和六年（一九三一）に大きな感銘をもって円空仏（挿図2）との偶然の出会いを経験した。もともと、それ自体は彼が脳溢血で倒れる四年前のことであり、橋本の活躍そのものは円空からの影響によるものではない<sup>③</sup>。ところが、美術史側が円空の存在を橋本の文章を通して知るといふある種の転倒<sup>てんたう</sup>によって、両者の関係に「一系<sup>④</sup>列」というバイアスが形成され、今日の論説にも深い根を残すことになったのである。

橋本と円空の結び付きを「近代木彫の一系列」と謳<sup>うた</sup>って打ち出したのは、昭和三十六年（一九六一）に本間正義が『國華』に掲載した論文「円空と平八——近代木彫の一系列」である。ここにおいて、『裸形少年像』は、「円筒状の形」から導出される「求心力」という、円空仏に通じる素材の原理を引き出す狙いから、背中の干割れに初めて注目された。

確かに、説明困難な異色性という問題に関して、造像僧円空に「近世逸格派的」な位置を与えて橋本に對置することは、その当時としては卓見であつたかもしれない。本間は後に、『裸形少年像』の表面に残る刃物による線状痕を、同じく求心力に関する方法論の物証として取り上げ、円空の手法と対比して見せている。しかし、それらには、彫刻技術に関する致命的ともいべきミスリードイン<sup>グ</sup>が孕<sup>はち</sup>まれており、却つて日本近代の彫刻のあり方に対する問いの範疇<sup>はんしゅう</sup>から、橋本を締め出してしまふことになつた。

つまり、結果として、橋本の異色性の問題はそのままに残された。橋本の問題の所在はここにある。

## (2) 異色性と「素材」

橋本は、生前から異色作家と評される傾向にあつた。確かに、喜多武四郎など、院展の同門作家からも「最も異色ある驚嘆の製作」、「類例のない異常な作家」等とも記されるほど、橋本には形容しが

たく際立つ特質があつた。<sup>5</sup> しかしながら、橋本の日記に記されたエピソードなどから、彼に異常な克己心を読み取り、そこに「深い精神性と斬新な感覚」の根源を求めていくのは戦後に始まつた評論の傾向である。橋本を一種の精神主義者のように扱うことは、作品の神秘的な様相を日本の精神的土壌に馴染ませていくには適していたかもしれない。確かに、橋本は強い自覚を持った木彫作家であり、古来、木材は様々な構造物や造形物として日本の精神的風土を形成してきた。

こうしたことを背景に、「木という素材に対する態度」という観点<sup>7</sup>が、橋本を「他の同時代作家のそれから際立たせる」ために用いられることがある。これは、古来「木」が帯びる靈性の觀念に近代造形の源泉の一つを求めようとするもので、これまでの異色性を巡る評論の基調と言える。戦後の一時期、橋本にこの造形觀を成り立たせるために繰り返されたのが円空との系列論である。確かに、橋本は円空仏の良さに気付いた人物であり、思い切りの良い鑿<sup>の</sup>さばきに感服していたのも事実である。しかしながら、果たして伝統的な精神風土を培<sup>つちか</sup>ってきた「木」というものは、橋本の直接的な造形の対象だつたのであろうか。

木による造形文化は、「木」を素材として活用することに根差すことは自明である。しかしながら、木材を用いることと「木」そのものを造形表現の対象にすることは、それぞれ違う目的觀に従うも



のとして、単純には同一視できない事柄のはずである。ところが、橋本の造形に関しては、「木のアニミズム」という見方のもとで、表現手段である「素材」と表現対象としての「木」の境界が曖昧に論じられてきた感がある。確かに、アニミズムとも言うべき觀念が根底にある造形物や物体のあり方は、古来、人間の精神的活動の一面として認識されている。しかし、それをもって橋本の素材観を律する見方は、橋本作品を彫刻以外のカテゴリーに括ってしまう恐れがある。

橋本の異色性が、素材に対する考え方と強く結び付けられて論じられてきたのは他でもなく、その扱い方に前例がない試みが見られるからである。ただし、それらは円空の鑿さばきの模倣では決してなく、素材に対する橋本独自の態度が固有の技となつて、作品上に進取の気概を漲みなぎらせたものと言うべきであろう。円空と異なり、橋本は「木製の彫刻」<sup>8</sup>という、むしろ「木」の性質を超えた先に、木彫の新境地を展望していた。高村光太郎（一八八三—一九五六）をして、「新感覚の木彫」<sup>9</sup>と評させた橋本の制作は、「木彫を離れて彫刻を思はなくてはならない」という「彫刻精神」の覚醒にまで到達する<sup>10</sup>。この覚醒の道程には、制作手法の開拓が伴っていたことは、橋本を身近で見守っていた院展の作家たちの眼差しから察することができる。彼らは橋本の仕事ぶりに一目置いていたが、そこには理由があつた。それは、当時の木彫界一般には、院展系作家が懸念を

抱く技術的風潮が蔓延まんえんしていたからである。

### (3) 直彫りと橋本平八

当時の院展で指導的立場にあつた石井鶴三（一八八七—一九七三）は、橋本を最も身近で見守っていた一人である。橋本も切磋琢磨した院展の彫刻研究所は、石井を中核として、木村五郎、喜多武四郎ら有力な若手がともに「血みどろになつて」切磋琢磨していた<sup>11</sup>。中でも石井は橋本が師事した佐藤朝山の友人であつただけでなく、透徹した造形理論家でもあり、その観点から橋本を高く評価していた。同い年の喜多と橋本の兩人について、石井が常々「土を持たしては喜多君、木を持たしては橋本君」と言つて感心していたことは有名な話である<sup>12</sup>。ただし、そうした評価も決して無条件に向けられたものではなく、喜多が回想するように、「容赦の無い石井鶴三氏の意見」<sup>13</sup>による厳しい研鑽がそこにはあつたのである。

石井は「橋本君ぐらい木彫のコツをのみ込んでいた人は少ない」<sup>14</sup>と振り返るが、橋本への期待には当時の木彫に関わる世相が反映している。それは「木彫危機に瀕すとも言ひたい当今」<sup>15</sup>と石井が嘆くように、当時、多くの木彫家は木という材料が生きてこない「星取り法」による制作を行つていたのである。

星取り法とは、明治前期、日本に紹介された石膏原型を石材等に転写する複製技術である<sup>16</sup>。元来、それは大理石彫刻のために開発さ

れた手法であるが、高村光雲（一八五二—一九三四）一門に代表される木彫家達は、西洋彫刻に認めた「写生風」と呼ぶ高い形態の再現性を木彫に転用する手段として積極的に採用していった。これは一時、木彫技法の主流となるまで普及したが、形態の再現を単純な機械的操作で可能にするため、本来素材と結び付くはずである彫刻制作の「方法論をあいまいにした点で弊害を伴った」<sup>17</sup>ことも事実である。一方、それに対する反省的自覚に立った在野系の作家は直彫りに法に回帰する傾向にあった。<sup>18</sup>

そうした状況の中で、橋本は「外国の彫刻の写真の効果に倣ふ。是程愚かな事は無いと思ふ。外国の形式を倣つて日本彫刻を完全に為し得ないと思ふからである。」<sup>19</sup>という、複製手法に追従しない意思の表明をもつて、直彫り法による制作を押し進めていた。「日本彫刻の研究は余が即生命」<sup>20</sup>と宣言する橋本には、石膏原型を写すことなく、直接材料に当たらなくてはならないという考えが根底に強くあつたと思われる。<sup>21</sup>彼が、修行時代の塑像を一度も発表していないのはそのためであろう。彼の院展発表作品はすべて直彫りという、「最初から木を彫る」手法に従っていた。そこには院展内で問われる彫刻の在り方が強く影響していたはずであり、こうした信念を持った制作に、周囲は厚い信頼を寄せていたのである。<sup>22</sup>

二十世紀以降、彫刻家が直彫り法へ回帰するのは、世界的な傾向である。ただし、近代における直彫り法の復活は、単なる複製手段

の放棄ではなく、芸術自体の要請に目覚めた個人の意思決定によつて興つた。<sup>23</sup>それは、外形の転写と裏腹に喪失された一切の造形要素を、オブジェの自律性のうちに回復する新規の方法論として、直接的な制作行為のうちに見出されたものである。

この近代直彫りの潮流に照らすなら、「最初から木を彫る」という意志のうちには、単に「木」の性質に従属することに甘んじない、木彫家のあるべき姿が浮かび上がる。橋本も昭和七年（一九三二）五月の日記に次のようにしたためている。

現代日本彫刻の体系は極めて乱雑である。而も最も權威ある方面に於て尚且余りに独断的である。これは要するにそれら専門家に於いて余りに木彫の技術的見地に重きを置くの故に持来たらされた弊害であつてつまり余り木彫的であり過ぎ彫刻と言ふ精神を没却したことに原因している。木彫家は反省して木彫の正当に帰納せしむ可く今一段の関心を覚醒す可きである。即ち木彫か木製かに止まらず木製の彫刻であつて完全す可きである。この意味に於いて木彫に漆箔を施し彩色し着色乾漆しあらゆる技巧を承認す可きである。そしてここに一つの彫刻を見出す可きである。<sup>24</sup>

この時、橋本が言う「あらゆる技巧」の多くは、彼の代表作それ

それの上で試みられ、異色の作風を醸すところとなったものである。中でも、《裸形少年像》には、木材の性質を逆手に取ったとも言える手法が施されており、こうした素材に対する気概に、同時代の彫刻家たちの共感もあった。しかしながら、そのような橋本の実像を歪めて来たのが、日本近代の彫刻を振り返る戦後の評論である。

## 二 言説神話批判

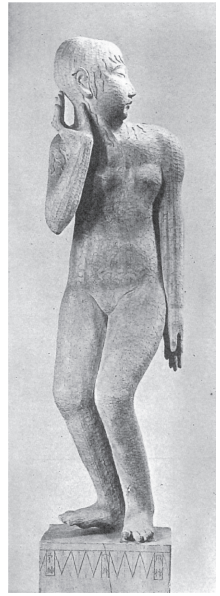
### (1) 日本近代彫刻の出発

昭和三十年代には、明治以来の彫刻界の動向を近代彫刻として検証する機運が興り、国立近代美術館では、昭和三十年（一九五五）に「四人の作家」展、昭和三十四年（一九五九）に「近代木彫の流れ」展が開かれた。橋本の作品はその両方に出品されており、その事實は、彼が日本近代の彫刻概念を構築する上での要にあることを示すものである。

二つの展覧会の狭間の昭和三十一年、今泉篤男は「日本近代彫刻の出発」と題した評論で高村光雲、荻原守衛、藤川勇造、橋本平八の四者を取り上げ、日本の彫刻の近代化の過程は「奇妙なジグザグコースをとって現在に至っている」と書いている<sup>25)</sup>。そこには、明治初年にラグーザに教授された洋風彫塑と後期のロダニズムという複線の道筋に、日本の伝統に対する転換と回帰が交錯するという日本

彫刻史の複雑な実情が窺える。しかしながら、この時点で今泉は、橋本について「日本の彫刻伝統と結び付こうとして回帰していた」一人としながらも、後に多くの評論が染まるような円空との系列論には全く言及していない。これは、戦後の橋本の再評価は、円空との関係を前提としていなかったという事実を示し、さらには円空問題の所在を逆照射するものとして重要である。

近代彫刻の変遷には、確かに「ジグザグコース」と評されて然るべき一本化の困難さがあるだろうが、「近代木彫の流れ」展では、対象を木彫に絞ることで、近代化の特質を「一木造りの創作的な制作」に求めた<sup>27)</sup>。しかしながら、この技術的な観点は、一木造りを「仏所において行われた分業的な寄木法」と対置して考えていたために、出品作品との整合性を失っている<sup>28)</sup>。何故なら、寄木法は材料のサイズを獲得するための手段であつて、星取り法と直彫り法の何れでも用いられるからである。この作品展は、本来対置すべき星取り法と直彫り法を不問にして、一木造りを近代化過程の出発点に据えた。これは当然の帰結として、円空と木喰<sup>29)</sup>を「近代木彫に先がけ」て異色を放つ存在として扱ふこととなり、そのことが橋本と円空の系列論の環境を準備することにもなったのである。これは、古来の一木造りと近代直彫りを混線して再評価することで生じた、近代彫刻史認識の歪みと言えらるだろう。



挿図3 橋本平八《花園に遊ぶ天女》昭和5年。東京藝術大学所蔵。出典：「四人の作家」展図録、国立近代美術館、昭和30年（1955）。

(2) 二つの展覧会と論点の推移

この節では、「四人の作家」展と「近代木彫の流れ」展それぞれに関係した橋本作品を巡って推移した、国立近代美術館の機関誌『現代の眼』上の評論に注意したい。

「四人の作家」展の図録解説文の中では、橋本は「木彫において異色ある地位を確保し」、「日本精神を発揚して、古い因襲のうちに低迷していた木彫界を刷新するだけの気概を示す」存在として、単独で描かれていた。<sup>(29)</sup> 出品作品に関しては、国立近代美術館の陳列保存係長であった本間が、展覧会が開かれた十月の『現代の眼』に、橋本の代表作《花園に遊ぶ天女》（挿図3）についての小論を掲載している。ここで本間は作品表面の花蝶の毛彫りについて、「立体造型としては甚だ観念的」である<sup>(30)</sup>とみなし、「果たしてこれが彫刻の本質にかなっているかどうかということになると、色々論議のあるところであろう」と、やや冷やかにコメントしている。

その四年後の「近代木彫の流れ」展ではこの様相が一変する。この展覧会は、円空仏を明治以降の彫刻作品群と同列に扱う初めての試みでもあり、そこに橋本と円空の間に特別な連続線は引かれていないはずである。ところが、展覧会の最中に『現代の眼』に組まれた特集記事で、橋本には、前触れなく円空との結び付きが仄めかされて<sup>(31)</sup>いる。特集記事トップに小論「伝統木彫の現在」を寄せた東京国立博物館彫刻室長の千沢楨治には、橋本作品に関する次の一節がある。

また木材の円筒（丸木材）の量感と密度を強調してこれまでの古代彫刻の場合では木の割れを防ぐ為<sup>(32)</sup>に避けられていた木心をわざわざ意識的に作品の中心にとっている。（本間正義氏の御教示による。作例橋本平八「花園に遊ぶ天女」）<sup>(33)</sup>

後に、本間が《裸形少年像》によつて展開する「木心」の話を、先に千沢が触れた形であるが、この小論を背後から支持するように、同じ特集記事「円空の鈍ばつり」<sup>(34)</sup>の中で、本間は「木心」の着想について告白している。彼は「円空上人のことを初めて知ったのは、橋本平八の純粹彫刻論からである」と断つた上で、橋本作品の調査で行つた先の伊勢で円空仏を見る機会を得て「私はその時又、平八が干割れを覚悟しながら、一木の木材の心を敢てつかつている心境



挿図4 《裸形少年像》頭部後ろよりの木心。木心が2か所の穴を作っている。

が解るように思ったのである」と述べている。ここで唐突に現れた「干割れを覚悟しながら」云々に相当する作品は、後の彼の論文で明らかな《裸形少年像》であって、《花園に遊ぶ天女》のはずではなかった。さらに、「一木の木材の心を敢てつかっている」という判断は、作品の物理的形状と木心の対応関係や技術的な裏付けを欠く独断に過ぎない。

造形技術の上で「心」という語は、「木心乾漆」や塑造の「心棒」のように構造概念と不可分であり、確かにその意味で彫刻の基底を成すものと言える。ただし、ポジションとしての木の中心に、活用可能な実体を想定することは、その組成からしても無理のある考えである。木を組成から考えると、「木心」は芽や成長点が元にある「髄」または「樹心」に相当する。この部分ごく細く、かつ

「木部」に比べて柔らかい。その部分が空洞となつていても多  
く(挿図4)、干割れの要因となるという以外にも、素材としての  
加工に堪えないという理由で避けられる。つまり、「木心をつか  
う」という発想自体、既に技術的には矛盾しているのである。

「木心」の実態を他所に、「近代木彫の流れ」展から二年後に発表  
された論文「円空と平八」では、先の「木心」の論理は橋本作品全  
体に適用されて、例えば、《花園に遊ぶ天女》の一風変わったポー  
ズに関しても「木心を彫刻のセンターに使っている点も、裸形少年  
像と全く同じである」と断定している。この論文で、「木心」の論  
理は円空を貫いて、木のアニミズムに見立てたオブジェ観に様相を  
変えながら、古代の木彫史にまで敷衍ふえんされていく。

こうして「木心」論は、円空との系列論を支える作品批評の文脈  
から、時代性を超越する方法論へと仕立てられた。もとより、「木  
心」自体が造形素材として成り立たない以上、係る方法論の観念論  
的な限界性は自明である。しかしながら本間は、橋本と円空の間に  
「二木造りの木材の考え方」<sup>34</sup>という技術的な系統を見立て、そこに  
「円筒状の形」、「求心性」などの特殊なキーワードを駆使しながら、  
両者を系列論に落とし込んでいった。その時、《裸形少年像》の干  
割れと刃物痕が、この考えを裏付ける物証としての扱いを受けたの  
である。

こうして形成された「木心」を使うという不合理な技法論は、橋

本の異色性を強調する説明原理を超えて、今日の彫像理解にも影響を残している。<sup>35)</sup>

### 三 検 証

#### (1) 《裸形少年像》の態様と評価

《裸形少年像》において橋本が試みたものについては、彼自身に自覚のあるところで、本作の解説を「寒中の裸形である技巧に独自の境域を開拓し得たと確信する」と記し、技法面の独自性に、それまでの作品とは一線を画す自負を覗かせている。

この作品は、その他の橋本の代表作と同じく一木造りの直彫りで制作されている。用いられた材を示す資料は存在しないが、木目の状態や橋本の他の作品から類推して楠と考えられる。筆者が調査時に作品を実測したところ、台座を含めた高さは一五六センチ。横幅は肩幅がその最大で三八センチ。奥行きに関しては台座が作品本体の前後を内に含めており、その台座奥行きサイズが三九センチとなっていた(挿図5)。

作品の表面には、酸化鉄による着色がなされ、全体がかなり黒ずんでいる。眼球部には、腫の周辺の白目に相当するところが白く見えるが、これはよく観察すると、首から上あたりが一度白く塗られた際の色と同じであることが確認された(挿図6)。また、付言す



挿図5 《裸形少年像》全像正面(左)、全像側面(右)。

べきは、作品の臍下から両膝上あたりまでをカバーする、タイトのよな彩色された線刻である(挿図7)。水平方向の二重線の内側には黄色が濃く塗り重ねられ、それらに挟まれた膝上から下腹部にかけては白っぽい斑点が無数に打たれている。まるで細かな水玉模様の水着のようでもあるが、露わに造形された少年の陰部が、この部分が着衣ではないことを暗に示している。また、この彩色部分は真つ直ぐ前後に開いた両足の構成と相俟って、どこかエジプト彫刻風の印象を与えるのに一役買っているが、その意図は今も不明のままである。

一方、エジプト彫刻と一線を画す主題を思わせるのが、両手を顎の下で強く合わせた形のポーズである。ここには「寒中の裸形であ



挿図6 《裸形少年像》左顔面。首筋あたりから上にかけて、下地と思われる白い塗料が確認できる。

「という言明の他、手を前で合わせるところに、下半身の動作と独立して構想されたことを示すいくつかのスケッチも残されている。ただし、このポーズについても由来が定かでない、作品にどこことなく謎めいた印象を与えている。こうした作品の様相は橋本に独特なもので、今日ではそこに斬新性が評価され、鑑賞者の興味を喚起しているのである。

しかしながら、院展発表当時の周囲では、こうした作品の神秘的様相も、戦後に描き出された精神性などは、やや趣を異にして受け止められていた。第一四回院展の展覧会評を残している石井は、「裸形の少年像」は、例によって少し怪奇な魂のこもった作である。昨年の作には量感が乏しかったきらいがあつたが、今年のは充実してよいと思う」と評し、その「怪奇的な」様相に目を留めなが



挿図7 《裸形少年像》下腹部。陰茎の上、帯状に一段下がっている個所は、上下を挟む線状痕の状態から、鋸によるものと判断された。

らも、「量感」という非形態の実体感受されるものを評価している。人体のポーズなど、作品の形相面にはなく量感そのものに、形相から独立する固有の価値を認める石井の見解は、作品の自律性を重視する近代的オブジェ観に「脈通じるものと言える。」「技巧に独自の境域を開拓し得た」と、橋本自ら自負する《裸形少年像》に係るオブジェ観を探るなら、作品背面に放置されたままの大きな干割れと、全身に限なく残る水平方向の線状痕に注目しなくてはならない。何故なら、それらは共に素材の物性を示すものであつて形ではないからである。これらの特徴は、今日では目を見張るほどのこと

ではないが、未だ伝統性の色濃い昭和初期の木彫界には前例のないものであったに違いない。もつとも、物性を生かした造形法という点では、縦に割った木材を活用した円空にも先行例を認めねばならないだろう。しかし、この時点で橋本と円空の接点はなく、円空からの影響は想定されない。特に、木材の「割れ」に関しては、割った素材に対し人為による造形を施した円空と、造形の過程で自ずと割れたものを作品として受け入れた橋本の間には、素材に対する峻別されるべき態度の違いがある。

## (2) 干割れと木心の検証

本間は論文「円空と平八」で、「昭和初期の院展に活躍した異色作家、橋本平八が、近世初頭の円空から、かなりの影響を受けたと思われることは、近代彫刻史を再検討する上に注目すべきことである」<sup>(38)</sup>という書き出しから始め、木心を実体として対象化する必要から《裸形少年像》の背中干割れに先ず注目する。

この像の後ろにまわってみると、首から尻にいたるまで、背中の中真中に背骨にそった大きな亀裂があるのに驚く。そこであらためて台のところをみると、この像は木の心を、彫刻の真心にあわせているのである。<sup>(39)</sup>



挿図8 《裸形少年像》台座。木心が左足の甲、親指の付け根上あたりにある。

本間は、橋本が語る「手を口にあてて、物言わざる形式」<sup>(40)</sup>のポーズを「求心的にセンターにそった形」と見なし、それを伏線に彫刻の真心と木心の一致を断定したのである。確かに、木心はやや後ろに引いた左足甲の内側辺りに露出(挿図8)している。しかし、足を前後に開く形状にセンターは特定しがたく、亀裂は木心によるものとしても、「彫刻の真心」とは木心を意識化させるための修辭的な援用に過ぎない。

作品の干割れは、大小のものが全身にわたって確認されるが、目立って大きいのは背中のもの(挿図9)である。亀裂が背中側に大

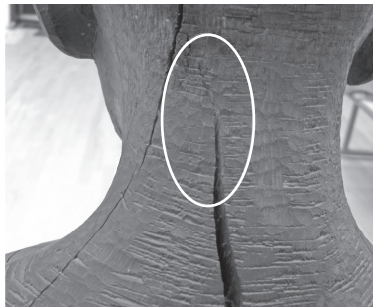




挿図9 《裸形少年像》作品背面の亀裂。

大きく開いているということは、背中寄りに木心が通るように木取りされている証拠である。通常、一木造りの仏像においては、通常、さらに背割りが施されて干割れが避けられる。

背割りを施していない《裸形少年像》は、当然、干割れを生じる可能性があった。ただし、この作品の干割れは、その結果を前にした橋本によって積極的に鑑賞内容に取り込まれている。なぜなら、背中のものを筆頭に、大小の亀裂には内側まで彩色が施されており、それは、そこまでが作品の表面であるという意識を表し、それが完成作品であることを証拠立てているからである。干割れに対し、割れ目を木片で埋めて、さらに彩色を施して目立たなくするという処置も考えられたはずだが、橋本はこれも採用していない。つまり、橋本は亀裂を放置して、あえてそれを造形要素として見せているの



挿図10 《裸形少年像》後ろ首筋。亀裂の拡大が確認される。

である。

また、さらに割れが進行した部分（挿図10）には新たな木肌が表出し、それらは当初の亀裂の状態と木材のその後の収縮具合を推察させる。こうした状態から、材料となった木材は、切り出されて日の浅い水分を多く含むもので、十分に乾燥させずに使用されたため、制作の早い段階で割れが生じたものと判断される。

今日、木彫作品にひび割れをあえて残すことは決して珍しいことではないが、「木心」が素材として扱えない以上、そこに「木心をつかう」という動機は存在しない。ただ、それは干割れを生じる可能性を高め、干割れは木の物性の自律性を現す。

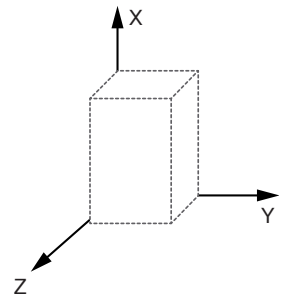
しかしながら、その物性が「木」に帰着してしまえばかりでは、そもそもの造形の意味が薄弱化しかねない。橋本が《裸形少年像》

でなした木材の扱いが、木の物性を「彫刻」の物性へと汎化するこ  
とによって「一つの彫刻を見出す」試みであったことは、彼の技法  
処置に明白である。しかし、その作品上に明白な物証を見損なう結  
果を招いたのが、「円筒状の形」という制作技術に馴染まない特殊  
な観念である。

### (3) 円筒状の検証

橋本作品を立木仏や円空仏と等しい、アニミズム芸術の類型と見  
なす必要から、「古木に木仙あり。〔中略〕木仙は古木の木骨に潜  
む<sup>(41)</sup>」という純粋彫刻論の一文が、橋本の精霊信仰の世界観を示す証  
としてよく引かれる。これにより、橋本には「木心」に精霊的な存  
在を感知する観念があつたことを特定しようとするのである。ただ  
しこの一節に関しては、そもそも「木仙」というものが定義されて  
ない中で、字義が明確でない「木骨」を「木心」と同一視する方便  
に用いられてきた感がある。そしてこの文脈からは、「素材の中に  
「あるもの」を見ようとしているのは、アニミズムの芸術や、円空  
の世界に通ずるものである」という断定に立つて、「木のアニミズ  
ム」論までもが展開された<sup>(42)</sup>。

この「木のアニミズム」が造形の動機となるためには、木心が素  
材としての木に何らかの作用を及ぼす根拠を説明する必要があつた。  
そこで本間によって考え出されたのが、木心が中心軸に想定された



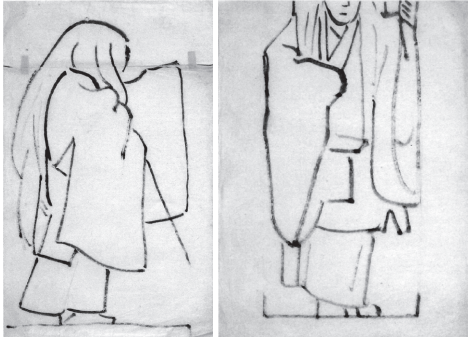
挿図 11 空間座標軸モデル。  
カービング作業一般として、  
各種素材は空間座標構造に  
合わせて事前に加工される。

「円筒状の形」という彫刻の原型である。

「木彫における木が素材として、最も彫刻的な量を持っているす  
がたは、アプリアリにもっている円筒状の形である。平八がこの円  
筒の中ですっぽりと人体をあてはめて考えていたとすると、手をす  
ぼめた形が彫刻的であるといった言葉が生きてくる<sup>(43)</sup>」。

しかしながら、「アプリアリな円筒状の形」は、『裸形少年像』の  
外郭構造に対する誤った解釈から解析されたもので、空間座標と齟  
齬<sup>(44)</sup>をきたす「物理量」を定義し、つまりは非現実的な造形の方法論  
を構成しているのである。

実空間内に存在する全ての形状の物理量は、直行三方向（ $X \cdot$   
 $Y \cdot Z$ ）軸で数値化される空間座標軸（挿図 11）に照らして導かれ  
る<sup>(45)</sup>。この時、立体物の正面、側面の各方向の最大値は、立面図に  
よって規定されるため、古来、彫刻には直方体の素材各面に、立面  
図を描きつける方法が採られてきたのである。



挿図12 橋本平八 作品《弱法師》の下絵（正面と側面の立面図）。出典：『橋本平八と北園克衛展』三重県立美術館／世田谷美術館、平成22年（2010）。

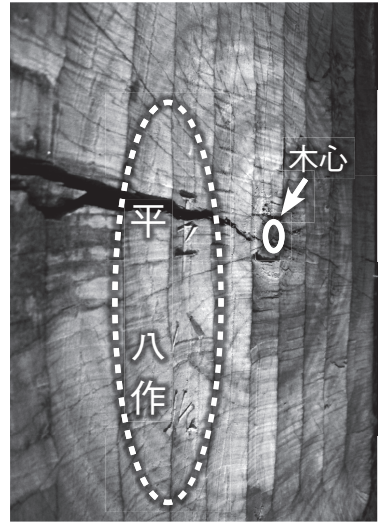
当然、橋本はこのことをよく自覚しており、「彫刻に於ける木取りされた方形の素材」<sup>46</sup>、「自分は材料に対して厳格である。自分は下に絵に対して厳格である。木取りに仕上げに対して厳格である」と語っている。橋本が残した作品の下絵（挿図12）や型紙の多くは正面と側面の原寸大立面図であり、それは、彼が造形の原理に従って実際に木材を方形に加工し、そこに立面図を適用していたことを物語っている。<sup>48</sup> 橋本の主要作品の多くが直方体の台座で仕上げられているのも、この方法が最後まで守られたからであろう。

（4）直方体の台座が語るもの

作品の台座は、本体とは異なる貴重な情報が保存されている。《裸形少年像》の台座は、横方向二九センチ、奥行き三九センチ、高さ一六センチのしつかりとした無垢の塊である。台座の裏を確認するため、作品を傾けたところ、台座底面の縁数センチ幅を残して浅い落とし込みの加工がなされていた（挿図13）。これは丸鑿を平行に走らせただけのもので、作品の安定性を増すことが主眼と思われる。写真では読み取り難いが、作品の左足元に相当する位置に、おそらくは「裸形少年像」と記された墨書き、その反対の右足側には「平八作」との線刻がある（挿図14）。作品の題名と署名は、それぞれの文字列が互いに逆を向いており、墨書きと彫り込みという対照性にも何か意図があったのかもしれない。ただ、はつきりして



挿図13 《裸形少年像》台座裏。



挿図 14 《裸形少年像》台座裏面のクローズアップ。木心から広がる亀裂が「平」の文字を分割している。

いることは、全ての操作は長方形の台座奥行き方向に沿っており、これらは、橋本が「円筒状の形」を意識していたとは言い難い処置だということである。

台座右側面には、像の右足くるぶしまで達する干割れがあり、それは、台座裏に線刻された署名「平」の一字を分割している。これは、この台座の干割れが作品の完成後に生じたものであることを示している。また、この箇所割れ目内は全く着色されていないか、もしくは、ごく表層付近にとどまっているが、そのことも、像本体と台座の干割れの時間差を推察させるものである。要するに、作品の完成時、台座は、直方体に整えられた状態で仕上げられ、その上に干割れを生じた作品が乗せられていたのである。この事実は、観賞内容の実体である像本体と、見せるための環境を整える台座に対

する、橋本の認識の違いを明確に示すものである。つまり、台座上に自覚を持って据えられた像の干割れは、作品の表現内容を構成する造形要素なのである。もつとも、干割れを正確に予測できない以上、橋本がそれを狙って本体の制作に着手したとは考えにくい。ここで言えることは、素材の物性が自律的に現すものを、橋本は、受け入れて作品とする感覚を持っていたということである。ただし、それは「木彫における木」のためではない。《裸形少年像》の刃物痕の問題をここに併せるなら、彼の制作が木材を超えて、より普遍的な彫刻の「素材」を目指すものであったことが見えてくる。

#### 四 造形方法論

(1) 「木製の彫刻」の「量感」について

橋本には「あらゆる技巧」の承認が許される「木製の彫刻」をなすという強い主張があった。一章3節後半で引いたこの信念には、さらに自らを鼓舞するような言葉が続く。

近時余りに木彫と称するに過ぎて彫刻と言ふ材料を問わない。木彫鑄造などの抱含された彫刻と言ふ芸術精神に遠ざかる感が切にある。

木彫を離れて彫刻を思はなくてはならぬ。彫刻精神に覚醒せよ。<sup>19)</sup>

要するに、橋本にとって木彫と彫刻は同義ではなく、「彫刻精神の覚醒」のもとで木を扱う態度には、戦後、彼に付された伝統回帰のイメージとは全く逆の目的観を認めるべきである。昭和二年（一九二七）発表の《裸形少年像》は、先の主張がなされた昭和七年から五年遡る。しかしながら、干割れが示す木の物性を造形要素として対象化する意識、通常の木彫には例を見ない刃物の使用法などは、「木製の彫刻」に通底する方法論の現れと言えるだろう。それらは、それぞれ違う意味で木の性質を逆手に取っており、干割れと刃物痕の両者が相働くことで、《裸形少年像》上には「彫刻という材料」のうちに問い直す効果が生じている。

こうした素材に対する橋本の気概が、石井からも量感の充実という評価を引き出したと思われる<sup>(30)</sup>。直彫りを身上とする橋本にとって、量感とは制作過程と不可分であった。彼は、制作行為を河川の石塊が丸みを帯びる過程に<sup>なぞら</sup>準え、そこに「立体的密度」の増加と「立体をして生命を発生せしめる状態」の一致を認め、「この効果を発生すると同時にこの立体を彫刻と名称することが出来る」と、彫刻の「発生」について語っている<sup>(31)</sup>。《裸形少年像》に加えられた刃物痕は、打撃による物理的操作であり、河川の石塊のごとくに生じた「量感」の効果をもって、彫刻の「生命」を現していく試みと思われる。

## (2) 線状痕と素材の変容

《裸形少年像》の作品表面に無数に残る線状痕（挿図15）は、踵<sup>かかと</sup>から頭頂部までの全身を覆いつくすもので、これが、橋本が作品全体に彩色を施すのと同じく、作品全体の質感に大きく影響していることは一目に見て取れる。素材を扱う手法が示す効果は、道具とその適用法によることは自明の理である。例えば、切れ味鋭い鑿跡は潔い形態処理を表出し、その逆は判断力の鈍さや素材の抵抗感となつて現れる。そのように、対素材の操作はその物性を視覚化し、それらが総じて作品の表現効果となるのである。

橋本が円空に驚きをもって認めたのも、鑿さばきの妙であった。橋本は円空仏と出会った直後の日記にこう記している。



挿図15 《裸形少年像》上体側面。無数の線状痕が確認できる。

碧玉のごとき清浄無垢とそれを作出する心智の明澄さその技能の洗練さ。刀法の微妙なる即ち鉦サバキの快適さである。実に驚くばかりなる自由奔放愉へ様なきものである。実に素晴らしい刃跡である。<sup>(53)</sup>

ところが、これまでの評論では橋本のこの考えを顧慮する代わりに、円空独特の俗に言う「鉦ばつり」の手法から、角度の浅い「彫り」に対する角度の深い「打つ」という刃法が引き出され、《裸形少年像》の鑿跡については、「木材の求心的なアプリアリの量に対する用具の方法論として、同じ方向にそつたものである」と、円空の側からの解釈が試みられてきた。<sup>(54)</sup>

しかしながら、橋本が作品の仕上げに際して表面になしたのは、刃物を水平方向に揃えて木の繊維を小刻みに断つ行為である。これに対し円空は、原木を縦に割つた上で、木目に従つて鑿を入れることを基本としている。両者の刃法は本質的に異なる。ただ、前例のない橋本の手技は、それが伝統木彫とは一味違う効果となつていたのである。

刃物を木材に適用する造形技術一般において、刃物は角度の深い浅いに関わらず、素材を切り取るように用いられ、打たれることは少ない。繊維を多く含む木材に対しては、切り取る方が打つよりも物理量に与える効果が大きいからである。一方、打つという用具の



挿図 16 木彫作家瀧口政光氏（北海道釧路市）の手法（女性立像制作過程）。瀧口氏は、独自に考案した斧や鉦を強く打ちつける手法をもって、徹底的に木材の繊維を破断させ、素材を脆く毀れる性質に変えつつ造形を追究している。

適用法は、石材のように脆性が大きくかつ非常に硬い素材に対してなされる。特に、御影石などの硬い花崗岩は、石鑿が直角に近い角度で打たれ、素材が粉碎されることで形状操作が施される。このように、道具の扱いは物性に制約されるが、それは翻るなら、材質感  
は手法によつて表出されているということでもある。実際、幾度も  
刃物を打ちつけられた木材は、脆性を高め脆くもろなり、木材の表層は  
そうした物性の変化を呈す（挿図 16）。つまり、「打つ」ことは、荒  
く脆いテクスチャを現し、木材をしなやかではない硬質な素材に変  
える可能性がある。

ただ、橋本の狙いが物性の変質にあつたとしても、その目的的是  
非や《裸形少年像》における達成度合いは論議されねばならない。  
それというのも、線状痕は弱く浅く打たれたものから、強く



挿図17 《裸形少年像》後頭部の線状痕。曲面上に数ミリ単位で刃物を平行に揃えて打ち付けるのは困難であり、鋸で入れた切込みみであることも否定できない。

幾度も重ねて打たれ、繊維が破断して毀れている個所まで様々だからである。また、線状痕はほぼ全て、水平方向で打たれており、頭頂部や臀部など、水平方向では鑿が滑って打ち付けが困難な曲面にも、かなり慎重に刃物を扱った形跡がある（挿図17）。そこまで水平方向にこだわる理由には、材質感の問題に律されないものも想定される。

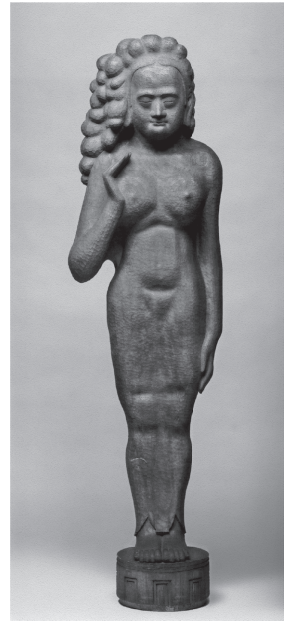
また、作品の表面を精査したところ、線状痕の大半は平鑿、鉋などの刃幅の広い刃物と推定されたが、若干数の鋸による長いものも確認された（一七九頁挿図7）。木彫の荒彫りの段階では、鋸で深く筋目をいれて木材を荒くはつつていくが、それらはこの時に残った溝と推定される。全身の線状痕は、この筋目を鑿跡に紛らせるためか、あるいはそこから着想を得て施してみたものとも想像できる。



挿図18 橋本平八《石に就いて》昭和3年（1928）。三重県立美術館蔵。白っぽい部分には、刃物を立てて引っ掻いて削った箇所が多い。画像提供：毛利一郎氏。

橋本の素材に対する挑戦は、彼が連作として位置付ける《石に就いて》（挿図18）上では、引っ掻いたような鑿跡でもって木材以外の材質感が現されようとした。しかし、そこに一つの限界を感じた橋本は、その二年後に「来る可き転回」と宣言した《花園に遊ぶ天女》では丸鑿を用い、有機的な形態表現を成した。こうした材質感を巡る展開には、後の作品《アナンガランガのムギリ像》（挿図19）に関する「木彫面を滅没することにより木彫以外の彫刻感を表はし木彫石彫刻の区別撤廃総括的に彫刻と改めなければならない」という決意表明が思い起こされる。

橋本は院展出品作を通じ、技術的な特性が表現に与える効果を様々に試み、作品自体に興る物的様相に主題を追究する制作態度を開眼してきた。木を「打つ」手法もそうした新しい彫刻観に向けた、



挿図 19 橋本平八《アナンガランガのムギリ像》昭和7年（1932）。個人蔵。

様々な試みの一つであったことは間違いないだろう。

### （3）彫刻の近代化と素材の克服

橋本が院展で活躍した大正後期から昭和十年（一九三五）頃、ロダニズムを消化した彫刻家達は、荻原が主張する「生命（[Life]）」を深化継承する仕事をもつて、日本の近代彫刻史に刻まれる彫刻概念を紡ぎ出していった。<sup>(57)</sup>それは、彫刻を「形状」で追究するのではなく、量感や動勢という造形要素において構築せんとするものであり、ゆえに、彼らの多くは形を引き写す星取り法から、フォルムの生成過程を含む直彫り法へと制作方法を転換していくのである。ただし、この時代の直彫り法の復興は、単なる古代的手法への回帰ではなかった。

近代直彫りの特質は、近代彫刻の発端ともなった、トルソや未完成作品に形態的な完結性を認める美意識に導かれているところにある。

<sup>(58)</sup>それは、古代彫刻などの断片的なものに対して、そこに働いた力学的作用と時間経過とを転化させ、物体に自律的な形態形成の過程を認めていく眼差しのことである。この時、断片から浮かび上がるのは、仕上がった「形」ではなく、発生とも言うべきフォルムの生成の様相である。そこに感受されるであろう生動するものを、作品の生命として主題化するところに、観念世界を脱するオブジェとしての近代彫刻が生まれたのである。つまり、逆説的にも、生命という抽象性は自律的な物的現象のうちに具現されたのである。ここにおいては、木や石という素材の物性は克服され、ある種の「原質」的な実体に変容されることになる。<sup>(59)</sup>

当然ながら、素材の克服に係わって、重要な働きを担うのは表現される「形」ではなく、素材に加えられた力学的作用である。<sup>(60)</sup>「立体をして生命を発生せしむる」ところに彫刻の本質を確信する橋本は、《裸形少年像》において、刃物で木を「打つ」という新手法によって、素材と形態の間に固定された関係性を打破しようとした。連作に位置付けられる《石に就いて》では、岩盤の石塊が一個の石になる過程を再現する木の扱いによって、「生きた石」が成されたのである。<sup>(61)</sup>木を生かし、木材に生命を与えると評された橋本は、このように木の物性を克服することでそれを生かし、作品に生命を与えたのである。

橋本は、《石に就いて》を「裸形少年像の製作に因つて体得する



ところをより精緻に導くものである」としつつも、技巧上の境域を開拓した《裸形少年像》で到達した「方式」に、「自分の最奥のもの」を明言している。<sup>(62)</sup>これは、彼が後に標榜する「木製の彫刻」という素材観が、《裸形少年像》において初めて、彼の自覚的な方法論となったことを意味するものではないだろうか。このように、素材の物性自体に自律的価値を認め、それを制作の方法論上に応用した橋本には、日本木彫の伝統への回帰以上に、近代的オブジェにも通じるオリジナリティ観の覚醒こそが認められるべきであろう。

おわりに

十九世紀、ロダンの登場で開花した近代彫刻の潮流が、二十世紀なつて荻原守衛を通じて日本にもたらされたことは周知の事実である。これに引き起こされた彫刻界の変化を、高村光太郎は後に「底の動き」<sup>(63)</sup>と語り、この言葉を支持するように、石井鶴三は荻原の志「彫刻の生命」に感奮して立つた彫刻家達の、「細きながらも脈々として今日に及んで居る」系譜を明言した。<sup>(64)</sup>この時、石井より十歳若く、院展で喜多武四郎と共に石井に高く評価されていた橋本平八が、「彫刻の生命」を継ぐ一人に数えられていたことは想像に難くない。新しい彫刻のうねりには、造形方法の取捨選択が伴っていた。西洋において発達し、盛衰を繰り返した歴史を持つ星取り法は、二十世

紀の彫刻家達によって自覚的に放棄され、それに代わる直彫り法が作品に自律的価値を生じさせ、彫刻の近代性が覚醒していくのである。<sup>(65)</sup>この過程の縮図を辿ったのが近代の日本彫刻なのであれば、橋本の活躍した時代における、木彫伝来の直彫りの再評価についても、単純に日本固有の技法への回帰として理解してはならないだろう。確かに、直彫り法は最も原初的手法であれば、原始的な心性への回帰も近代彫刻に馴染む美意識であったことは肯首される。ただし、橋本の場合は、木を断ち割る円空の鑿裁きに物性を取り扱う潔さを称賛したのである。ここには、物的な破損や風化を形態の現れと解し、古代のトルソを再発見した西洋近代にも通じる眼差しを認めるべきである。

本間の後に続いて、多くの論者が依存することとなつた橋本と円空の系列論。ここには歪められた橋本の異色性と不問にされた近代性がある。これは後に円空問題とも言われたが、それを指摘した金井直は、近年「二項間の影響関係や類似の記述には終わらない彫刻の共同体の再発見」<sup>(67)</sup>を求め、それに関連するように、毛利伊知郎は橋本を日本彫刻の展開における高村光太郎、石井鶴三に続く重要な作家であるという見解を示している。<sup>(68)</sup>彼らは、橋本を、かつてのよ

うな別格として扱うのではなく、橋本と同時代の「彫刻の共同体」<sup>(69)</sup>に再定位することによって、「日本近代における彫刻のあり方について多くの示唆」<sup>(70)</sup>を得ることが可能となると考えるのである。本研究

は、橋本の制作の仕組みを明らかにすることで、そうした橋本の再評価を期待する機運に応答するものである。

橋本がいかに同時代の作家たちに先駆けた近代性を示したとしても、それは彼がその時代において生きたという事実を超えることはない。ただし、そのことは、橋本を時代の条件下に押し込めるものではない。つまり、橋本がその時代の俊英の一人でありえたのは、逆説的にも時代という人的、物的な制約のゆえであり、その限界状況を木材の克服によつて拓いた「木製の彫刻」観に、彼の彫刻家としての近代性が顕在化しているのである。

注

(1) 橋本平八『純粹彫刻論』復刻版、伊勢文化舎、平成二十四年(二〇二二)、二三頁。『純粹彫刻論』は、橋本平八の遺稿集として橋本没後七年の経過した昭和十七年(一九四二)に昭森社から第一版が出版された。本書が刊行に至った詳細な経緯は明らかになっていないが、毛利伊知郎によると、本書の出版は弟(北園克衛)との共同作業のうちに橋本の生前より準備が始まり、橋本の急逝後、北園が残りの作業を行つて出版したことが確かめられている。つまり『純粹彫刻論』は、出版を念頭に置いた著書としての構成が練られていたのであり、橋本の造形観を裏付ける貴重な言説として重視されるべきものである。また、本論における『純粹彫刻論』からの引用は、すべて復刻版からのものである。

(2) 金井直「橋本平八再考」、岩城見一編『芸術／葛藤の現場』晃洋書房、二〇〇二年、一四八―一五一頁。

(3) 毛利伊知郎「近代彫刻と円空」『美術手帖』第九七九号、二〇一三年二月、八七頁。

(4) 本間正義「円空と平八——近代木彫の一系列」『國華』第八三六号、一九六一年十一月、五〇六頁。

(5) 喜多武四郎「橋本君を憶う」『アトリエ』第一三卷第二号、一九三六年二月、四五頁。

(6) 東京国立近代美術館／三重県立美術館／宮城県立美術館『日本彫刻の近代』淡交社、二〇〇七年、二四七頁。

(7) 中村麗子「木という素材に対する態度」『リア』第二五号(リア制作室)、平成二十三年(二〇一一)、三三―三四頁。

(8) 橋本平八『純粹彫刻論』、一八五頁。昭和七年五月十二日の日記より。同年九月には、朱地金箔が施され、「木彫面を滅没」した《アナンガランのムギリ像》が第十九回院展に出品されている。

(9) 高村光太郎「上野の彫刻諸相」『読売新聞』昭和五年(一九三〇)九月十六日、四頁。

(10) 橋本平八『純粹彫刻論』、一八五頁。

(11) 石井鶴三の回想からは、院展彫刻研究所における同志が、美術史に果たしてきた役割についての自負が伺える(石井鶴三「私の彫刻修業」『石井鶴三先生——信州上田と』小泉上田教育会、昭和四九年(一九七四)、九七頁)。また、彼ら彫刻家達の自覚は、戦後の美術史においても「最大の在野勢力」における「最も充実した時期」を形成したと考えられている(田中修二「近代日本彫刻史概論Ⅲ」『近代日本彫刻集成』第三卷、国書刊行会、二〇二三年、三一〇頁)。

(12) 平櫛源太郎「序」、橋本平八『純粹彫刻論』、二頁。

(13) 喜多武四郎「序」、橋本平八『純粹彫刻論』、六頁。

(14) 石井鶴三「牧雅雄に橋本平八」『アトリエ』第一三卷第二号、四三頁。

(15) 同右。

- (16) 星取り法：(pointing technique) 幾何の原理を機械的に応用した形態転写の彫刻技法。立体モデルの任意の点を大理石などの材料中に定位することで形状再現を行う。星取り法の使用は、二十世紀に入り、作品のオリジナルティが重視されるに従って衰退していく。星取り法の技術的な仕組みに関しては、拙稿「彫刻技法「星取り法」の造形的特性——オリジナリティと複製を跨ぐもの」『図学研究』第四二巻第一号（日本図学会）、二〇〇八年、一一—二〇頁、「彫刻技法「星取り法」と形態の生成——ロダンにおける模倣について」『美術解剖学雑誌』第一二巻第一号（美術解剖学会）、二〇〇八年八月、四八—五七頁を参照されたい。
- (17) 三木多聞「明治の彫刻」『Musium（東京国立博物館研究誌）』第二〇三号、一九六八年二月、八頁。
- (18) 星取り法は、院展作家木村五郎から「木彫は粘土と全く同じものが作られ木としての興味は殺がれ、その作程は無味乾燥」として蔑まれていた。木村五郎『木彫の技法』アルス、大正十五年（一九二六）、八一頁。
- (19) 橋本平八『純粹彫刻論』、一六頁。
- (20) 同右、一六三頁。
- (21) これは木彫に限らないことが橋本の日記に記されている。『純粹彫刻論』、二八一頁。
- (22) 石井鶴三「美術院の彫刻」25、『石井鶴三全集』第三巻、形象社、昭和六十一年（一九八六）、七八頁（初出『アトリエ』第二巻第一〇号、一九二五年一〇月）。
- (23) Milt Liebson, *Direct Stone Sculpture: A Guide to Technique and Creativity*, Schiffer Publishing, 1991, p.37.
- (24) 橋本平八『純粹彫刻論』、一八五頁。
- (25) 今泉篤男「日本近代彫刻の出発」『みずる』第六〇九号、一九五六年四月、三〇頁。
- (26) 同右、三三三頁。
- (27) 「近代木彫の流れ」展図録、国立近代美術館、昭和三十四年（一九五九）、一頁。
- (28) 出品作の平櫛田中《鏡獅子》（一九五八）は寄木法に星取り法という展覧会の趣旨とは真逆の方法で作られている。
- (29) 「四人の作家」展図録、国立近代美術館、昭和三十年（一九五五）、三三三頁。
- (30) 本間正義「花園に遊ぶ天女」『現代の眼』第一号、一九五五年一〇月、二頁。
- (31) 千沢楨治「伝統木彫の現在」『現代の眼』第五四号、一九五九年五月、三頁。
- (32) 本間正義「円空の鉦ばつり」『現代の眼』第五四号、五頁。
- (33) 本間正義「円空と平八」『國華』第八三六号、五〇〇頁。
- (34) 同右、五〇一頁。
- (35) 平成十八年に東京国立博物館で開かれた特別展「仏像——一木にこめられた祈り」の展覧会図録末尾の用語解説には、「木心をこめる」という木心を活用する技法用語が、出自の明記もなく掲載されている。特別展「仏像——一木にこめられた祈り」展図録、東京国立博物館、二〇〇六年、二七八頁。
- (36) 橋本平八『純粹彫刻論』、二二頁。
- (37) 石井鶴三「優作は常連にある」27、『石井鶴三全集』三、形象社、昭和六十一年（一九八六）、二二六頁（初出『アトリエ』第四巻第九号、一九二六年一〇月）。
- (38) 本間正義「円空と平八」『國華』第八三六号、四九七頁。
- (39) 同右、四九九頁。
- (40) 同右。
- (41) 橋本平八『純粹彫刻論』、二〇八頁。
- (42) 「木仙」という表現は一般にはなく、これは橋本の造語とも考えられる。ただし、橋本には、「仙」に関する次のような記述がある。「仙とは動なり。

- 動は静の終わりなり。即ち静中動なり」(『純粹彫刻論』、一〇九頁)。この表明を踏まえ、橋本の作品と他の言説の関係を総合的に検証した結果、筆者は、橋本が「仙」において意味するところのものを「形態の形成に関与した条件と時間的経緯の様相」と解釈した(福江良純「神秘不可思議の芸術——橋本平八の木彫と近代性」京都工芸繊維大学大学院博士論文、二〇〇八年、三三三頁)。つまり、「仙」とは、形態の自律的な発生過程を括る概念であり、「木仙」に関しても、有機的な形態の形成過程を示すものと推察される。ちなみに、現代では「木骨」は「鉄骨」と並ぶ建築用語である。
- (43) 本間正義「円空と平八」『國華』第八三六号、五〇三頁。本間正義「近代の美術16 円空と橋本平八」至文堂、昭和四十八年(一九七三)、四四頁。
- (44) 本間正義「円空と平八」『國華』第八三六号、四九九頁。
- (45) 福江良純「彫刻における立体概念の形成」『図学研究』第四四卷一号(日本図学会)、二〇一〇年、三一―二頁。
- (46) 橋本平八『純粹彫刻論』、六一頁。
- (47) 同右、五七頁。
- (48) 工業製図と異なり、通常、彫刻においては正面と側面の二面で制作が進められる。対象形状の物理量が素材中に確保できれば、実際に用いられる材料自体の外形形状は問題とならない。
- (49) 橋本平八『純粹彫刻論』、一八五頁。
- (50) 石井が塊と量感についての見解を基に、美の本質を造形の方法論と共に描き出したことは、近年注目されつつある。ここに關しては、稲賀繁美「接触造形論」(名古屋大学出版会)、二〇一六年、三〇九―三一九頁も参照されたい。
- (51) 橋本平八『純粹彫刻論』、六二頁。
- (52) 素材の加工と量感の關係については、本郷新『彫刻の美』中央公論美術出版、平成十七年(二〇〇五)、三六一―三七頁も参照されたい。
- (53) 橋本平八『純粹彫刻論』、一四二頁。
- (54) 本間正義「円空と平八」『國華』第八三六号、五〇一―五〇二頁。本間は、千光寺に伝わる円空の自刻像に「直角に打ちつけた線状痕」(前掲「近代の美術16 円空と橋本平八」、五〇頁)を断定しているが、これは誤りである。自刻像の細かな鑿跡は、鑿を木槌などで小刻みに叩くことで生じた間隔の短い通常の痕跡である。また、本間はこのくだりで、「鈍ばつり」という語句から古代の「鈍彫り」を連想し、両者の異同を経由して橋本作品の線状痕に「特殊なやりかた」という目を向けていく。鈍彫り像については、現在も諸説あるところだが、筆者は、鑿後の方向と深さ、そしてその長さが形態要素(例えば衣服)単位で一定している諸特徴に鑑みて、これを丸鑿の跡を残した仕上げの形式と判断している。なぜこのような形式が採られるようになったのかは推測の域を出ないが、一つ言えることは、この鑿跡を通して像が無垢の木材である印象を強めているということである。この点においては、円空の「鈍ばつり」も同様である。《裸形少年像》の線状痕にも、無垢材を印象付ける効果は顕著であるが、ただし前二者と異なるのは、木の繊維の細かな破断が、木材特有のしなやかな材質感を脆性の高い硬質なものへ変質させているという点である。
- (55) 福江良純「橋本平八の木彫——作品《石に就いて》と素材の変容」『デザイン理論』五〇号(意匠学会)、二〇〇七年、七九―九二頁。
- (56) 『純粹彫刻論』、二二―二三頁。
- (57) 彫刻の本旨として荻原が語る「一種内的な力(Uner Power)」、「生命[Life]」については、荻原守衛「余が見たる東西の彫刻」『彫刻真髓』オンデマンド版、中央公論美術出版、二〇〇四年、三三二頁(初出「藝術界」明治四十一年八月号所載)を参照されたい。また、荻原の主張を「内部生命論」として解釈する批評言説もある。古田亮「ラグーザと碌山——彫刻における複製の問題を中心に」『明治の彫塑 ラグーザと荻原碌山』(芸大学美術館ミュージアムショップ／(有)六文社)、二〇一〇年、一六頁を参照のこと。

- (58) J・A・シュモル「トルソ・モテイフの生成とロダンにおける断片形式の意味」、J・A・シュモル編『芸術における未完成』中村二柄訳、岩崎美術社、一九七一年、一九一―二二七頁。シュモルは、古代彫像の断片（トルソなど）に、「それ自身が価値を持つ自律的な形態」を認め、それが「近代彫刻のテーマにもたらした刺激」を指摘している。破損した古代の遺物としてのトルソは、近代において意識的に「トルソ的形態を惹起こそす」芸術手段となり、係るトルソ的形態は一つの完全な作品とみなされていく。
- (59) 素材がその物性を示し続けている限り、それは物質であつて「生命」ではない。形象以前の混沌から生命が生まれる現象に範を取り、近代彫刻は「形態の現れ」もって生命を表現した。福江良純「荻原守衛の彫刻における形態の現れ——ロダンのトルソとの対比を通じて」『美術解剖学雑誌』第一三巻第一号、二〇〇九年を参照されたい。また、「原質」の字義については、中村尚明「オブジェの時代——表象・実体・空間」『イタリア彫刻の二〇世紀』図録（現代彫刻センター、二〇〇一年）が参考となる。
- (60) 物質に加えられる力の作用が、その物性を現すと共に形態を形成していくという見方は、今日の自然科学にも見受けられる。山本学治は「自然物の形態はつねに、その物の、その時のその場における存在の性質の誤ることのない形象化である」と述べている。山本学治『素材と造形の歴史』鹿島出版会、昭和四十一年（一九六六）、一八頁。
- (61) この「生きた石」という表現は、前掲『純粹彫刻論』、二三九頁に所載される「彫刻の法則」と題された橋本の一文からである。ここに表明された橋本の考えを手掛かりにした、作品『石に就いて』の造形的な特質については、拙論「橋本平八の木彫——作品『石に就いて』と素材の変容」『デザイン理論』第五〇号にて詳しく扱っている。
- (62) 橋本平八『純粹彫刻論』、一三二頁。
- (63) 高村光太郎「荻原守衛」『新潮』第五九〇号、昭和二十九年（一九五四）六月、三三三頁。
- (64) 石井鶴三「彫刻の先覚荻原碌山」『石井鶴三全集』第十巻、形象社、昭和三年（一九八七）、一六二頁（初出、東京芸術大学石井教授研究室編『彫刻家荻原碌山』信濃教育会、昭和二十九年（一九五四））。
- (65) 二十世紀に彫刻家が星取り法を放棄した状況について、リーブソンは次のように語っている。「私たちは、古典主義からの離脱と表現の自由への到達について話し合った。石彫直彫りへの関心は新しくされ、そして星取り機は捨て去られた（We have discussed the departure of classicism and the arrival of freedom of expression. Interest in direct stone carving was renewed and the printing machine was discarded）」（Milt Liebson, *Direct Stone Sculpture: A Guide to Technique and Creativity*, Schiffer Publishing, 1991, p.37）。
- (66) 星取り法から直彫り法への移行過程については、拙論「彫刻技法「星取り法」と形態の生成——ロダンにおける模倣について」『美術解剖学雑誌』第一二巻第一号を参照されたい。また、彫刻作品の自律的価値と近代的な彫刻の主題については、前掲拙論「荻原守衛の彫刻における形態の現れ——ロダンのトルソとの対比を通じて」『美術解剖学雑誌』第一三巻第一号を参照されたい。
- (67) 金井直「橋本平八と現代の彫刻（家）」『リア』第二五号、一九頁。
- (68) 毛利伊知郎「日本近代彫刻史における橋本平八」『リア』第二五号、三五頁。
- (69) 金井直「橋本平八と現代の彫刻（家）」『リア』第二五号、一九頁。
- (70) 毛利伊知郎「日本近代彫刻史における橋本平八」『リア』第二五号、三五頁。



# 一九五〇年代の網野善彦についての政治と歴史

## ——国際共産主義運動からの出発

内田 力

はじめに

日本中世史家の網野善彦（生没年一九二八～二〇〇四年）は、一九七〇年代ごろから新しい歴史学の潮流（「社会史」）の代表的人物として注目されるようになり、のちに「網野史学」・「網野史観」と称される独自の歴史研究のスタイルを打ち立てた人物である。これは日本の中世（鎌倉期～戦国期）を非農業民の側から捉えなおし、一九九〇年代には国民国家批判を展開した。かれの歴史観は大量の著作により広く人口に膾炙した。とくに大衆文化の実作者への影響は大きく、映画監督の宮崎駿や小説家の隆慶一郎、北方謙三の作品

にその影響がみられる。

では、網野はなぜこれほどまで個人的な歴史研究者になったのだろうか。そう考えて網野の自伝を読むと、一九五三年の夏に左翼政治運動から離脱したことが重大な転換点として語られている。共産党内が所感派（網野のことばでは「民族派」）と国際派に分裂するなか、自身は「自らの功名のために、人を病や死に追いやった」「戦争犯罪人」そのもの「だったのであり、一九五三年の夏、「そうした許し難い自らの姿をはつきりと自覚した」できごとをきっかけにして、研究をやりなおすことを決意した」と網野は語る。ところが、網野自身がこのできごとの詳細を終生あかさなかつたこともあり、一九五〇年代の網野の活動を同時代の左翼政治運動の潮流とつきあ

わけて検証した研究は存在しない。

そこで本論文では、一九五〇年代の政治環境と網野の活動との関係を検討することを課題としたい。網野の体験は小熊英二が大著『民主』と『愛国』のなかで検討しているものの<sup>3)</sup>、その記述は、網野が参加した「国民的歴史学運動」とナショナルリズムの関係に集中している。そのため、小熊の書をもつてしても、一九五〇年代の共産党分裂と網野の体験の関係性については未検証である。本論文では、網野の死後に刊行された証言や資料も参照しながら網野の一九五〇年代を検討する。

ある年代以上の歴史研究者にとつて、左翼運動経験やマルクス主義からの影響はとくに珍しいものではないが、年代によつてその運動の性格は大きく異なる。一九五〇年代までの左翼運動の場合は、一九六〇年代以降と比べて、日本共産党との関係が色濃い。本論文では、当時の中ソ同盟が日本共産党にあたえた影響を念頭に置きつつ、つまり国際共産主義運動という文脈に気をつけつつ、一九五〇年代に網野が体験した左翼運動の特徴をあきらかにする。本論文を つうじて、一九五〇年代特有の左翼運動のありかたを描写することになるだろう。

くわえて、一九八〇年代の「網野史学」へのつながりを考えるうえで、本論文では歴史を大衆に伝えるためのメディアの問題に注目する。なぜなら、一九八〇年代の網野は歴史を人々に伝えるために、

画像資料に着目し、絵本制作のような企画にも挑戦していったからである。その原体験が一九五〇年代の左翼運動経験のなかにあったことは、後年の「網野史学」との関係を考えるうえで見逃すことができない。

本論文はつぎのように構成されている。まず、日本の敗戦直後における網野と共産党の関係について説明する。つぎに、一九五〇年以降の共産党分裂期を対象として、網野をとりまく政治的状況を分析する。そのうえで、おなじく共産党分裂期に網野が、歴史をめぐるついでいかなる活動を展開していたのかを分析する。最後に、一九五〇年代後半の文章を分析することで、左翼政治運動から離脱したあとに、網野がいかなるかたちで歴史研究を再開したのかを検討する。

#### 一 網野善彦と日本共産党の関係

本節では、網野の大学生時代（一九四七年四月～五〇年三月）を対象に、かれの活動と日本共産党との関係を説明する。

一九二八年生まれの網野は、一九四七年に東京大学文学部国史学科に入学し、在学中から日本共産党の政治活動に参加した。先輩である色川大吉（一九四八年に東京大学を卒業）は、「後輩の網野善彦君が一年生で党員になり、「色川さん、この道しかありません」な



んで言うんだ」と証言する<sup>5</sup>。敗戦直後の東京大学では、多くの学生が共産党の政治活動に参加し、それが学生運動の一大勢力となっていた。網野もそのような学生のひとりであった。

その後、網野は民主主義学生同盟（民学同）という団体に結成時から参加し、副委員長兼組織部長として熱心に活動するようになった<sup>6</sup>。この団体は共産党の政治方針と密接に係る学生団体であった。アメリカの対日政策が「非軍事化・民主化」の方針を転換したことをうけて、一九四八年二月に共産党は党中央委員会で「民主主義の徹底・人民生活の安定と向上・民族の独立」を基本目標として民主民族戦線の結成を目指すことを決定し、社会党などの各種団体に参加を呼びかけた<sup>7</sup>。この流れのなかで大学生の戦線への参加を牽引すべく一九四八年一月に結成されたのが、民主主義学生同盟であった。網野によると、「当時は、青年共産同盟があったんですが、それとは別に、もうちよつと学生の独自性を生かした組織を作ろうということになったんでしょね。その中央にわたしは引つ張りだされ」た、とのことだ<sup>8</sup>。民学同は全国組織であり、その参加者は「あつという間に二、三万人に増えた」のだが、網野は組織部長として、「あまり地方には行かなかつたけれども、東京の学校はずいぶん歩きまわった」という<sup>9</sup>。

ところが、直後に日本共産党は方針を転換して、複数の青年組織を合同することにしたため、民主主義学生同盟は解散となり、民主

青年合同委員会を経て、一九四九年四月に日本民主青年団準備会という単一組織に移行した<sup>10</sup>。これにより網野は役職から外れ、卒業論文に専念する時間を得ることになる。日本共産党に関わったことで、網野個人の活動は共産党の活動方針に翻弄されたのであった。

網野の研究対象は、日本中世における若狭国の東寺領荘園・太良荘たらのしょうであった。網野が歴史を専門にするようになったきっかけは「自分でもよくわからない」と後年に述べているが<sup>11</sup>、中世研究に進んだのは大学の先輩である永原慶二との交流をつうじて歴史書を読むようになり、とりわけ一九四六年六月に刊行された石母田正の『中世的世界の形成』（伊藤書店）を読んだ影響が大きかった。

ここで、磯前順一の整理に沿って、日本のマルクス主義にとって『中世的世界の形成』が占める位置を簡単に確認しておきたい。マルクス主義やそれを前提とした国際共産主義運動の特徴のひとつは、政治戦略と科学的な歴史把握を結びつけていたことである。「一九二〇年代から一九三〇年代にかけて、いわゆる「新興科学」と呼ばれたマルクス主義歴史学」は「たくさんのソ連歴史学界の翻訳書によって支えられていた」<sup>12</sup>。それだけでなく、『日本資本主義発達史講座』のように、コミンテルンの政治指令である「三二年テーゼ」が歴史研究を方向づけていた。ところが、「引用者注・一九三三年の」日本共産党の壊滅以降、コミンテルンとの連絡を切断された日本のマルクス主義者は国際世界から孤立することになる。

しかし、かえってその孤立傾向が、彼らをコミンテルンの指令から解き放ち、いかなる権威にも依存することなく、日本の社会に向き合う姿勢をもたらしたといえよう<sup>14)</sup>。その時代の代表作が戦時下に書かれた『中世的世界の形成』であった。

マルクス主義歴史学の歴史叙述は、近代と原始古代の両方向からはじまり、一九三〇年代までにそれぞれ『日本資本主義発達史講座』と『日本歴史教程』という成果を生み出していた。その結果、

「中世史の叙述が空白部として残されることになり、講座派と教程グループがそれぞれ埋めようと試みることになる<sup>15)</sup>」。こうして、『中世的世界の形成』が古代から中世史への移行過程をめぐる叙述のひとつとして登場し、一九五〇年代の『日本歴史講座』（河出書房、一九五一年・一九五三年）により、「階級社会の成立とその消滅という筋書きのもとに、原始・古代・中世・近世・近代といったマルクス主義的な社会構成体を貫ぬく、歴史叙述の基本的枠組みがほぼ抽出<sup>16)</sup>」つた。つまり、網野を魅了したのはマルクス主義という普遍理論の日本史叙述への適用を完成に近づける仕事だったのである。

これにくわえて、敗戦後の日本の再建にあたって日本に残存する封建性に対して関心が集まっていた。たとえば一九四六年二月、マッカーサーが憲法改正に際してGHQ民政局に示した三原則（「マッカーサー・ノート」）のなかには、「日本の封建制度は廃止する（The feudal system of Japan will cease.）」との文があった。戦後に再

建された日本共産党も、日本社会の封建的な性格を強く批判していた。網野の研究テーマは若狭国における封建制度の確立をあつかったものであり、敗戦直後の左翼政治運動のなかで実践的なテーマでもあった。

## 二 国際共産主義運動の一環としての政治活動

本節では、一九五〇年からの共産党分裂期を対象に網野の政治活動を国際共産主義運動の一環として説明する。

網野善彦は東京大学文学部を卒業後、日本常民文化研究所月島分室（東京都中央区）に勤務する。この研究所は水産庁からの委託で全国各地の漁村の古文書を収集・整理・刊行する業務をおこなっていた。ただし網野の回想によると、当初は政治活動に注力していた。研究所の業務には熱心でなかつたという<sup>17)</sup>。

いっぽう、共産党主導の労働運動は一九四八年ごろには路線対立により高揚期が終わりにむかっていた。しかし国際政治に目を転じると、むしろ状況は緊迫化していく。中国では一九四九年に中国共産党が国共内戦を制して中華人民共和国が成立し、一九五〇年六月からは朝鮮戦争が開戦した（一九五三年七月休戦）。かくして、国内では一九五〇年に中ソ同盟との関係をめぐって日本共産党内部の路線対立が表面化する。

きつかけはコミンフォルム機関誌『恒久平和と人民民主主義のために』の記事だった。一九五〇年一月六日にこの雑誌は野坂参三の理論を批判する論文を掲載して、日本共産党に路線転換を求めた。その対応をめぐって日本共産党は主流派と反主流派に分裂した。このいわゆる「五〇年分裂」は、一九五五年七月の日本共産党第六回全国協議会（六全協）で統一が図られるまでつづくこととなる。

この分裂は「所感派」と「国際派」の対立だとしばしば解説され、網野もそのような説明をするが、やや単純化のきらいがある。たしかに当初、反主流派の「国際派」はコミンフォルム批判の無条件での受け入れを主張したのに対して、主流派である党執行部は『日本情勢について』に関する所感を発表して留保をつけた。徳田球一や伊藤律を中心とする主流派（「所感派」）は中ソ同盟との連携に慎重であり、宮本顕治や志賀義雄らは国際的な権威に拠って主流派を批判したのである。ところが、この構図はすぐに覆る。「主流派が急旋回し武装路線に走り、国際路線を追求しだした後」にこの立場は逆転するからである。<sup>18</sup> 執行部はむしろ中ソ同盟に全面的に従う方針をとり、反主流派は執行部の極端な態度変更を批判するようになる。

もともと日本共産党の権威の源泉はその国際性にあった。世界史を説明するマルクスとエンゲルスの理論を前提とした政治方針をとり、現実の国際政治ではスターリンを筆頭として社会主義国の存在

が影響力を増していた。中国の国共内戦は中国共産党の勝利に終わり、次いで朝鮮戦争が勃発した。こうしたなかで、日本共産党の執行部（主流派）が中ソ同盟の指導下に入るのとはそう不自然な帰結ではなかった。

一九五〇年八月には「北京機関」が設立され、党執行部は中国に密航して中国から国内の党員に指示を出すようになる。このような経緯から、「所感派」が民族の問題を強調したからといって、所感派に属する人物は中ソとの関係が薄いというわけではない。

網野の活動が国際的な文脈のなかにあったことは、かれの文章からも垣間見ることがができる。網野のデビュー論文である「若狭における封建革命」（一九五一年一月）は、冒頭でスターリンの『マルクス主義と民族問題』を挙げて、スターリンの「民族」定義を念頭に置いて議論をはじめている。<sup>19</sup>

もう一例は網野の講師としてのデビューに関わるものである。

「鶴見地区労（鶴見地区労働組合協議会）の主権によつて開かれている労働学校」が一九五一年七月から『社会発展略史』を二カ月の計画でとり上げた<sup>20</sup>とくに、網野が講師として派遣された。ここで教科書とされているのは『社会発展略史——中共幹部必読文献』

（五月書房、一九五〇年十一月）のことであり、<sup>21</sup>ソ連の経済学者レオンチェフの文献を中国の出版社が一九四八年八月に刊行した書の日本語訳である。「原始共産制」↓「ドレイ制度」↓「封建制度（農

奴制度」↓「資本主義」↓「共産主義」という発展段階に沿ってそれぞれの社会の特徴を学習できるようになっており、付録としてマルクス主義思想家・艾思奇<sup>がいしき</sup>による「社会発展史を学ぶときにおけるいくつかの問題」が収録されている。<sup>22)</sup>つまり、網野は中国で作られたマルクス主義の教科書の翻訳を片手に教壇デビューを飾ったのである。

一九五一年十月に日本共産党が第五回全国協議会（五全協）で武装闘争の方針を決定すると（「五一綱領」）、網野もその方針に沿った行動をすることとなった。この時期の日本共産党は中国共産党の中国での成功を踏まえて、農村に革命の拠点を作る計画をもっており、各地に山村工作隊を派遣していた。網野自身は実際に山村工作隊に参加することなく、工作隊の派遣に関わっていたという。のちの網野は「督戦隊みたいな役割をしていた」と表現しているが、具体的にどの山村工作隊のことを指すかはあきらかにしていない。

しかし、時期と地域、さらに網野が工作隊員の逮捕や病死に言及していることから判断して、網野が関わったのは一九五二年の小河内村（東京都三多摩地区）への山村工作隊の送り出しと考えられる。この山村工作隊には早稲田大学の学生が参加しているが、ちょうどこの時期に網野は早稲田大学のサークル歴史研究会（歴研）にリーダーとして出入りしていた。<sup>23)</sup>早大細胞は党中央（所感派）による組織再建がなされたばかりで、一九五一年暮れごろには早稲田

の社会科学研究会の講師が「主流派の松本新八郎、前田良らに切替えさせられるという状況だった」。<sup>24)</sup>松本に近かつた網野もこのときから早大歴研に関与しはじめたのであろう。小河内村のダム建設阻止のための軍事拠点づくりには、旧国際派の早大生が多く派遣され、この派遣にはあきらかに「懲罰」と「党への忠誠心の試し」の意味が込められていた。<sup>25)</sup>小河内では一九五一年十一月ごろから山村工作隊が活動していたが、三回にわたる一斉検挙を受けて逮捕者を出すこととなる。岩崎貞夫のように小河内での食料不足がもとで体調を崩し、下山後の一九五三年十月に三十五歳で亡くなった人物もいる。当時の逮捕者のひとり土本典昭は、小河内行きを命じられたときのことを、一九五二年六月下旬のことだとしたうえで、「大義名分をふりかざし小河内の重要性を説く正体不明の「学対」（共産党の学生対策部を指す）」から工作隊参加を伝えられたと回想する。<sup>26)</sup>この人物が網野であるかはもちろん不明であるが、同種の活動を網野が早大でしていた可能性が高い。

一九五〇年代の網野の活動については、党幹部伊藤律との関係を示唆する証言も存在している。日本中世史家の今谷明は「『網野』先生から「自分は伊藤律の指令を下部へ伝達する役」を担っていたと承ったことがある」と書いている。<sup>27)</sup>伊藤律という人物は、五〇年分裂のなかにあつてもっともその立場が状況に翻弄された党幹部である。<sup>28)</sup>日本共産党の当時の最高指導者徳田球一の右腕ともいえる党

幹部であり、一九五一年に北京に渡航して北京機関にくわわった。しかし、徳田が病気で倒れると、野坂参三によりスパイ容疑をかけられ、一九五三年九月に伊藤律は党から除名され中国で投獄された。伊藤の除名は共産党の機関紙『アカハタ』（のちの『しんぶん赤旗』）でも報告され、監禁状態は一九八〇年までつづく。

今谷は伊藤からの指令があつた時期を「恐らく伊藤律の離日直前の頃ではあるまいかと推測」している。<sup>32</sup> 伊藤が国内の地下指導部で中心的人物のひとりとなつた時期と一致するので妥当な推測であろう。<sup>33</sup>

さらに犬丸義一はつぎのような証言をのこしている。<sup>34</sup>

「薄紙指導」と呼ばれた、党の地下指導部からの指示書があつた。カーボン紙で限られた枚数だけ複写され、封をした秘密書類である。それを網野さんから受け取つて、民科歴史部会のグループ員に届けるというメッセンジャーボーイの役を私が一時期つとめていたので、それを受け取るために何度か月島の常民文化研究所を訪ねたものである。

「常民文化研究所を訪ねた」ということは一九五〇年四月以降のことである。この「薄紙」<sup>35</sup>が伊藤から受け取つたものかは不明であるが、網野は地下潜伏した党幹部との連絡役を務めていたことがわか

る。そして、伊藤の除名が日本に伝えられた時点で、共産党内において網野の進退が窮まったことは想像に難くない。網野が左翼政治運動から離脱した一九五三年夏はちょうどこの時期であつた。

### 三 大衆戦略としての歴史表象の実践（合唱と紙芝居）

前節では網野をとりまく政治的な環境について説明した。本節では網野が同時期に歴史をめぐつていかなる活動をしたのかをとりあげる。

この時期、網野は一九五一年一月に「若狭における封建革命」、同年十二月に「封建革命とはなにか」と「封建社会成り立期をめぐる諸問題」を論文として発表している。ただし、これらの論文に関してはすでに山本幸司が詳細に分析している<sup>36</sup>ので、本節では網野が主導した歴史を題材とした大衆運動を中心に説明する。

「五一年綱領」下で日本共産党が主導した運動には、ソ連に倣つた都市でのゼネスト・武装蜂起戦略と中国に倣つた農村ゲリラ戦略といった武装闘争路線<sup>37</sup>のほかに、平和的な大衆戦略も存在していた。武装闘争路線は徐々に失敗があきらかとなり、一九五二年七月に徳田球一の論文「日本共産党三〇周年にさいして」<sup>38</sup>が発表されたことにより六全協に先立って修正されている。代わつて強化されるようになったのが大衆戦略であつた。著名なうたごえ運動やサークル運

動も一九五二年以降に活況を呈した大衆運動であった。

この大衆戦略が歴史研究の大衆化運動と結びついたのが「国民的歴史学運動（国民のための歴史学運動）」であった。この運動では、「国民のための歴史学」を目指して、民主主義科学者協会歴史部会や歴史学研究会などの歴史学会が、歴史学の実践運動を展開した。とりわけ紙芝居や演劇などの大衆性のあるメディアを通じて、歴史研究者が人々の歴史認識に関わることが企図された。<sup>43)</sup>

こうしたなかで、歴史学研究会の委員になった網野が大会運営に携わるようになったとき、かつて民学同で組織部長を務めた経験をもとに、歴史を題材とした大衆運動を推進した。<sup>44)</sup> 網野が委員として企画・運営に携わった歴史学研究会の一九五二年の年次大会（一九五二年五月）では、紙芝居「山城物語」「祇園祭」<sup>45)</sup>、人形劇「あのみさま」、民話劇「彦一ばなし」の上演にくわえて、網野自身も参加した歴史家コーラス団による合唱がプログラムに組み込まれていた。ここに合唱が登場するのは唐突に感じるかもしれないが、当時のうたごえ運動の盛況を踏まえた着想だったはずである。

この歴史学研究会の大会が契機となり、歴史に関する紙芝居が研究者によってつぎつぎと制作されるようになった。この時代、大衆文化を支えるメディアは紙芝居と幻灯となっていた。これらのメディアはテレビ放送が開始されると次第に衰退にむかつていくもの<sup>46)</sup>、手作りが可能であったことから、左翼運動では一九五〇年代を

つうじて重要なメディアでありつづける。<sup>47)</sup> そのようなメディア環境のなかで、ひとつの論点に浮上していたのは、学術成果の発表媒体として主流であった白黒印刷の雑誌でなく、紙芝居や幻灯というメディアで歴史を表象することであった。

網野も、歴史学研究会の封建部会での紙芝居づくりに参加した。制作に参加した福田榮次郎はつぎのように述懐する。<sup>48)</sup>

大会（一九五二年の歴史学研究会の大会）後の六月二十一日の部会では、池永二郎氏の問題提起で紙芝居作成が討論されている。素材として備中国新見荘がとりあげられ、十名前後の若い連中によって作業がはじめられた。秋頃には台本も出来上り、新進気鋭の画家箕田源二郎氏にお願ひし、無償で四、五十枚の絵をかいていただくことになった。（中略）台本の草稿は福田が書き、全員で討論して作成していった。年がかわる頃には出来上り、三月頃にはいろいろなところで演じている。

当時の紙芝居制作について後年の網野は、「学問そのものの底が浅かったんですね。嘘を書いて無理をしたという感じがあった」と否定的に振り返っている。<sup>49)</sup> しかし、このシリーズは歴史研究者を監修に迎えた歴史紙芝居の先鞭をつけたという意義をもち、その後、歴史紙芝居の制作自体は学校教育用のものとして定着することとなる。<sup>50)</sup>

網野個人にとつても、このときに直面した、歴史をいかに大衆に伝えるかという問題は、一九八〇年代に網野が司修とともに歴史絵本『河原にできた中世の町——へんれきする人びとの集まるどころ』（一九八八年八月）を制作するとき、ふたたび浮上することとなる。

さて、網野は一九五三年の夏に政治運動から離れ、五四年度委員の任期切れとともに歴史学研究会での活動も控えるようになる。網野はこの詳細をあかさなかつたが、後年につきのように回想している。<sup>48</sup>

若いころ、わけもわかつていない概念を駆使して、適当な理屈を組み立てて人を説得したり、論争したりすることに喜びを見いだしていた時期があつたのですが、そういう自分が徹底的にいやになつた時期がありました。（中略）それでも一度言ったことはなかなか撤回できないわけです。（中略）そうやっていくうちに、間違いや傷口をどんどん大きくしてしまうのです。

こうして、網野は「これまでやってきたことが全く空虚だつたと気づいて、「いい加減疲れて、あの世へ行きたいと思つたほど」の状態に陥つたという。<sup>49</sup>くわえて、網野は山村工作隊（おそらくは小河内山村工作隊）の顛末にも責任を感じていた。「大学を卒業して、日本常民文化研究所の所員になつていたので、自分では行かないで、

若い学生たちに村へ入ることを煽動」し、その結果、「自らの功名のために、人を病や死に追いやった」のであつた。<sup>49</sup>このことから後年の網野は自身のことを「戦争犯罪人」と表現した。<sup>49</sup>運動が共産党の権力関係や方針変更に振り回されるなかで、主導的な立場にいた網野は言行の一貫性がとれなくなつていたようだ。このような網野の言動の背景には、前節で説明したとおり、日中ソの共産党の関係性により日本での方針が二転三転していたことがあつた。

#### 四 南北朝封建革命説の検証（一九五〇年代後半の諸論文）

前節・前々節では、一九五〇年から一九五三年までの時期に焦点を当てて網野の活動を分析した。本節では、一九五三年夏以降の網野が挫折後の研究をどのように再開させたのかを説明する。

まず、挫折後の網野の心情がよくわかる文章を引用しておきたい。一九五六年、『歴史学研究』が二〇〇号を迎えるにあたって実施したアンケートに、網野はつぎのような短文を寄せている。<sup>50</sup>

かつて委員をやつておりました時、歴研におかけした御迷惑を日に日に身にしみて感じております。

会の発展に少しでもお役に立つことができたらと思つてはおりますが、非力のため何も出来ないのが残念です。頑張つて学

問にはげもうと思つています。今は日本の中世、荘園の勉強をあらためてやりなおして、荘園に生きる人々の姿を本当にとらえたいと思つております。

勝手なこのみ書きつらねました。

「御迷惑」とは、歴史学研究会の委員としての自身の活動を指すのだろう（前節参照）。ここで、「会の発展」に寄与する活動から離れて中世荘園の勉強をやりなおすと述べている。では勉強の「やりなおし」はどのような経過をたどつたのだろうか。網野の文章から読みとつてみたい。

網野の研究活動はあたえられた役割を果たすことから再出発した。一九五五年三月の「文永・弘安の役」<sup>(52)</sup>は東京大学史料編纂所の佐藤進一（のちに名古屋大学で網野の同僚となる）から指名を受けて取り組んだ史料解題であった。一九五六年の「霞ヶ浦四十八津と御留川」<sup>(53)</sup>と「愛媛県温泉郡二神島」（河岡武春との共著）<sup>(54)</sup>は、大学卒業後に網野が勤務していた日本常民文化研究所での業務から発展させた論文である。とりわけ前者は、江戸時代の自治的漁場管理組織である霞ヶ浦四十八津をあつかつており、一九五二年十一月の史学会大会発表「霞ヶ浦・北浦の村々の連合組織」と研究とほぼおなじテーマである。<sup>(55)</sup> 網野によると、「史学会の大会で行つた霞ヶ浦についての全く実証性のない報告を根底から考え直すために、常民文化研究

表1 1955年から1960年までに発表された網野の文章

1955年3月	「文永・弘安の役」
1956年2月	「霞ヶ浦四十八津と御留川」
1956年4月	「愛媛県温泉郡二神島」（河岡武春と共著）
1956年10月	「アンケート：歴史学研究200号によせて」
1957年1月	「蒙古襲来す一元寇の一断面」
1958年1月	「大和平野殿庄の所謂「強剛名主」について」
1958年4月	「鎌倉時代の太良庄をめぐる」
1959年4月	「西国における二つの東寺領荘園について」
1959年7月	「元寇前後の社会情勢について」
1959年10月	「若狭国太良庄における惣百姓について」
1959年12月	「霞ヶ浦の魚介」

※1960年は発表なし

出典：『網野善彦著作集』別巻の「著作目録」をもとに作成

所の仕事の中で一通一通の文書を丹念に読んでみた結果を、霞ヶ浦四十八津に関するノートとしてまとめ<sup>(56)</sup>た文章であった。網野が描き出すのは、「四十八津の動きの中に、過去の大きな力の断片のようなものを感じられた」が、享保期を境に「伝統的な力を失い、生命を失つた官僚的な性格を強くしていく」という様子であった。<sup>(57)</sup> このような、自治権力の弱化・官僚化というモチーフは後年の代表作『無縁・公界・楽』（一九七八年）につながるものである。

一九五七年には商業誌に「蒙古襲来す——元寇の一断面」<sup>(58)</sup>を発表



する。これは一九五五年に「文永・弘安の役」を執筆した経験を踏まえて書かれたもので、御家人竹崎季長を主人公にした読物である。これもおそらく依頼を受けて執筆した文章であろう。共著者のなかに松本新八郎がふくまれているのでその伝手かもしれない。いずれにしても網野の活動にはいつの時期も、主人公のいる物語として歴史を語るといふ課題がついてまわる。この文章では歴史の大きな流れに関する記述が最小限に抑えられているもの、一九六〇年代以降、網野の研究が新たな理論的枠組みを提起するようになると、それを人物中心の物語的な叙述といかに両立させるかが問題になっていく。網野は歴史紙芝居で悔いを残していたが、歴史を一般読者に向けて語るといふ面でも再出発をしていた。

個別の荘園史の論文をふたたび発表したのは一九五八年からである。網野はもともと若狭国太良荘という東寺領荘園を研究対象としていたが、それまでの中世に関する知識を再確認するために、おなじ時代の複数の東寺領荘園を検討し、その勉強の成果を発表するようになった。『歴史学研究』に掲載された研究ノート「大和国平野殿庄の所謂「強剛名主」について」<sup>(59)</sup>は、一九五四年のはじめから国学院大学のメンバーを中心にした史料を読む研究会に参加したことがきっかけとなった研究であった。<sup>(60)</sup>この研究会に誘った池永二郎は歴史学研究会で網野とともに紙芝居を制作したメンバーのひとりである。

この研究ノートはつぎのようにはじめられている。「南北朝の内乱の政治的意義を評価する場合、それに近づく<sup>ア</sup>道はいくつかあると思われるが、一つの視点として、この内乱ではじめて大きくあらわれてきた動きを、その出発点にさかのぼって考えてみる見方がありうると思う」<sup>(61)</sup>。ここからわかるのは、網野は「南北朝の内乱の政治的意義」の評価が問題関心でありながら、「元寇前」の荘園を分析しはじめたということである。この段階では、南北朝の「内乱を一つの「革命」と評価する人達」が存在すると紹介される程度で、具体的な論者名やそれへの賛否は明記されていない。網野は、かつて「若狭における封建革命」（一九五一年一月）・「封建革命とはなにか」（一九五一年二月）を書いたことからわかるように、南北朝の内乱を「封建革命」とする立場にあつたが、運動からの離脱にともなつてその見解を実証的に検証しようとしていた。その背景にあるのは、「五〇年分裂」下に網野に対して指導的な立場にあつた松本新八郎の南北朝封建革命説であつた。<sup>(62)</sup>とはいえ、もしそのような網野の経歴を知らなければ当時の読者は研究の意図が読みとれなかつたであろう。

この四頁の短い研究ノートで網野は「南北朝の内乱」の評価に関して一応の見通しを立てている。「南北朝の内乱」は「それぞれの人々の私的な利害が、幕府の滅亡によつてそのまま表面にあらわれ、はげしく衝突」したものであり、その「本格的な解決は、はるか後

までもちこざれているように思われる」と指摘する。<sup>(65)</sup>つまり、「南北朝の内乱」自体は歴史に新しい事態をもたらす革命ではないとされる。しかしそのいっぽうで、現地で荘園の支配を担った下司の横暴に対する百姓たちの「素直な恐怖と、それに抵抗しようとする決意」こそが「混迷を克服する一つの力」となったのではないかと、とする。<sup>(66)</sup>すなわち、この時点において網野は、私的な利害の衝突とは性質の異なるものを百姓たちの動きのなかに見出し、それが内乱を克服・解決する力になると論じたのである。ここで網野が自らに問いかけているのは、なぜ南北朝の内乱が革命にみえてしまったのか、そして、真の革命が拠って立つものはどこに見出されるべきなのか、という二つの問いである。

その後も元寇前後の荘園を分析した論文がつづく。一九五八年四月、『史学雑誌』に研究ノートとして掲載された「鎌倉時代の太良庄をめぐって」<sup>(67)</sup>は、すでに太良荘に関する論文を一九五一年一月に「若狭における封建革命」（『歴史評論』二七号）として発表していたので、論文冒頭でわざわざ、「なお蛇足であるが、この論旨は以前『歴史評論』誌上に発表した私の愚論とは全く無関係なものであることをおことわりしておきたい」と記す。<sup>(68)</sup>一九五九年四月の「西国における二つの東寺領荘園について」<sup>(69)</sup>は、伊予国弓削島荘・安芸国後三条院新勅旨田という東寺領荘園を対象にしている。弓削島荘は「塩の荘園」と呼ばれ、日本常民文化研究所での業務から一九六〇

年代以降に網野が中世塩業を研究する発端となった論文である。このように、研究所の業務を機として個人的な荘園に着目することで、自身の中世史論の根拠をたしかなものにしようとする傾向がすでにみられる。このような姿勢が、生業のなかでも農業に視野を限定しない研究スタイルにつながっていく。

これらの三作品は「南北朝の内乱」という大きな論点を意識しているものの、あつかうのは個別の荘園であったことから、卑屈ともいえる自己限定の表現が随所に用いられている。たとえばつぎのような文である。「もとよりこの一つの荘園の実例のみをもって、大きな問題についてあれこれいうことはさしひかえねばならぬことであるうし、いままでのべられたことにやや具体的な一例を加えるにすぎない（後略）」<sup>(70)</sup>。さらに、論文の導入部分において、「若干の補足を加えうる余地があると思われた」や「蛇足を加えるにすぎない結果になることをおそれる」といった表現も登場する。<sup>(71)</sup>

しかし、一九五九年に発表されたふたつの文章、「元寇前後の社会情勢について」（『歴史学研究』二二二号）と「若狭国太良庄における惣百姓について」（『史学雑誌』六八巻一〇号）<sup>(72)</sup>では、自身の個別荘園研究を総括する段階に入ったことで、自身の研究の意図をより明確に記しはじめている。まず、「元寇前後の社会情勢について」は、「最近（こころみ）た2、3の荘園の勉強のなかで感じたいくつかの点を整理」し、「社会の根底をゆるがすほどの動き」のなかに農村での

動きと政治の動向を位置づけようとする試論的な論文である。<sup>33</sup>この作品でこれまでの自身の鎌倉期に関する研究を総括したうえで、つぎの「若狭国太良庄における惣百姓について」でついに南北朝内乱の評価に歩みを進める。ようやく「五〇年分裂」下での歴史研究の議論に直接言及できるようになったといえる。

網野が念頭に置くのは石母田正と松本新八郎の「悪党」観の対立であった。そのことが「若狭国太良庄における惣百姓について」ではじめて明記される。<sup>34</sup>畿内の中小武士である「悪党」に関して、石母田はその存在の「頹廢性」を指摘するが、網野はむしろそのエネルギーが室町期をつうじて社会を支配したといい、その意味で松本が「この時期の惣および党・一揆の「革命性」を見出したのに一定の理解を示す。しかしつづけて、つぎのようなもつてまわった表現で松本の見解に留保をつけている。「もとよりその根底に真に革命的という動きがなかったというのではないが、石母田氏の指摘されているように、それを支配している動きは社会の被抑圧者たちの声を真に代弁しうるものであったとは思われない」。<sup>35</sup>網野は生産力発展にもとづく新たな社会的動きの代表としては悪党と惣百姓を挙げているが、この文が暗示するように、それらの評価は両義的なものであった。悪党同様に、太良庄の惣百姓には、「利用できるかぎり東寺を使用しようとする凶太い強さ」があつたものの、それは真の革命を導くような「すべてをすて去つたもののもつ強さとは

およそ無縁のものであり、それゆえに南北朝期を経てもなお東寺の支配を許す「弱さ」になつていた、と分析する。<sup>36</sup>東寺に対する惣百姓の要求は一見強硬だが、そこに「自らに対する抑圧が他のものにも同様であることをのぞむ気持が働いていることをみのがすわけにはいかない」と論じ、惣百姓が東寺の支配を拒絶して「真に自らの足で立とうとする動き」は不十分であつたと断じる。<sup>37</sup>

ここにおいて、左翼政治運動から離脱したあとの網野は、国際共産主義運動の影響を受けた時期の歴史解釈から出発して、新たな解釈を打ち出そうとしていた。このときの網野はすでに、マルクス主義でいう「革命」を漸進的な社会的な「動き」であると読み替えている。「南北朝の内乱」のような歴史上の大事件にあてはめようとはしていない。そのうえで、網野は「真に革命的」といふ動きの有無を論じる。いわば真の革命と偽の革命を弁別しようとしているのである。その規準には倫理性が込められていた。「社会の被抑圧者たち」の側に立ち、力関係のなかでうまく立ち回るのでなく抑圧それ自体を拒絶するどうか。網野が語る先には左翼政治運動のなかで「革命」を論じていたかつての自分自身がいたはずである。上記の分析が一九六〇年代・七〇年代をつうじて、実例を増やしながら理論的に深化していくことになる。

おわりに

本論文では、国際共産主義運動との関係を確認しながら、網野の歴史研究の出発点として一九五〇年代までの網野の活動を検証した。戦後最初期に高揚した左翼政治運動は共産党が主導したことから、網野をはじめとして東京大学の学生が大量に共産党に入党した。しかし一九五〇年代に入ってから、共産党が国際共産主義運動の一部に組み込まれて混乱することで、その高揚期が終焉する。網野の左翼政治運動はこのような時代状況に特徴づけられている。網野は大学生時代から政治運動に深く関与しており、そのために政治運動の体験が歴史研究を大きく左右させていた。とはいえ、この点は他の同世代の歴史研究者と共通する特徴である。

とすると、網野史学の原点として、他の歴史研究者との違いを生み出した要因は何だったのか。なぜ網野は当時の研究潮流（いわゆる「戦後歴史学」）から外れ、個性化するようになったのか。当時の政治運動から後年の「網野史学」への影響を考えるに、つぎの三点が重要であったといえよう。

ひとつは、網野の左翼政治運動が中国やソ連の動向・意向によって翻弄される性格をもっていたことである。つまり、網野は一九五〇年代前半の一時期、国際共産主義運動の一部分に組み込ま

れていたことである。その体験が、一九六〇年代・七〇年代に歴史研究者のなかでの反主流派意識と結びついていく。一九六〇年代以降の網野はときおり自身の文章のなかで外国での政治状況に言及しているが、同時代に実在する社会主義国の状況を考慮しながら、国内の政治状況を相対化しようとしていた。歴史研究においても、外国史研究や他国での歴史研究の状況に強い関心を示しつつづけていた。この点はイギリスやフランスの「新左翼」と比較する際に重要な視点となるだろう。

ふたつめとして、網野の研究が、政治的に否定された学説の検証にむかったことである。日本常民文化研究所に勤務していたことで、研究活動の継続が可能な環境にいたことはもちろん重要な要因であった。それにくわえて、一九五〇年代後半には共産党の政治的権威が低下したために、左翼運動からの離脱者でも主流の歴史解釈に對して議論ができるようになりはじめていた。一九五〇年代後半の網野の文章の変遷は、主流の歴史解釈への遠慮が解けていく過程であったとも見ることができよう。

最後に、一九五〇年代の網野が歴史を表象するメディアの問題に接していたことを指摘しておきたい。この点のちに網野の研究関心を方向づけることになる。網野は若くして歴史知識のメディアへの応用を体験することとなった。運動からの離脱後は文献史学に邁進し、視覚メディア上の歴史という論点をいったんは忌避するよ

うになる。しかし、のちに網野は不承不承の態をとりつつつたたびこの論点にとりくむことになる。そのとき、自身の歴史に対する知識の不正確さを思い出すこととなり、最終的に歴史の表象の問題に踏み込むに至る。それは、当時の左翼運動が目をつけたとおり、一九八〇年代のメディア状況を先取りするものであった。

注

- (1) 網野本人が一九五〇年代のできごとと言及した文章・インタビュー・対談は以下の書籍にまとめられている。『歴史としての戦後史学』日本エディタースクール出版部、二〇〇〇年・『歴史と出会う』洋泉社新書、二〇〇〇年・『日本』をめぐって 網野善彦対談集』講談社、二〇〇二年。そのほかには以下の文献がある。『中世東寺と東寺領荘園』東京大学出版会、一九七八年、序章・『中世史研究第三期へ』『日本読書新聞』二〇〇〇号、一九七九年四月二日(『中世再考』日本エディタースクール出版部、一九八六年所収)・『日本中世の非農業民と天皇』岩波書店、一九八四年、序章注釈部分・『断片を読む——襖の下張りのなかに歴史が見えてくる』(聞き手・大月隆寛)石井慎二編『別冊宝島一六七 学問の仕事場』JIC出版局、一九九二年。なお、網野の経歴については『網野善彦著作集』別巻(岩波書店、二〇〇九年)の「網野善彦年譜」や「著作目録」を参照のこと。
- (2) 網野「戦後の『戦争犯罪』」岩波書店編集部編『戦後を語る』岩波新書、一九九五年、一〇頁。
- (3) 小熊英二『「民主」と「愛国」——戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社、二〇〇二年、とくに八章。

- (4) 日本共産党による公式の党史であるつぎの文献では、一九五〇年代の分裂のことを「五〇年問題」と呼んでいる。それまでの徳田球一による専決指導が党の分裂と外国からの干渉を許したが、「五〇年問題」の総括をとおしていかなる外国勢力の干渉も許さない自主独立の立場を確立した、と位置づけられている。日本共産党中央委員会『日本共産党の八十年 一九二二〜二〇〇二』日本共産党中央委員会出版局、二〇〇三年、第四章、とくに一二七〜一二八頁。
- (5) 色川大吉「人生の贈り物五 ナロードニキに憧れ農村で教師に」『朝日新聞』二〇一五年三月二〇日夕刊、六面。なお、この記事の存在は木下龍馬氏(国立国会図書館)のご教示により知りえた。伏して感謝する。

- (6) つぎの文献に「民主主義学生同盟結成趣意書」や「民主主義学生同盟結成宣言」が掲載されている。三一書房編集部『資料戦後学生運動』一、三一書房、一九六八年、三五〇〜三五五頁。三五〇頁の「民学同通達第一号」(一九四八年九月九日付)には「民学同は民主主義擁護同盟及青年戦線・学生戦線統一の重要な一環として急速な組織を期待する」とある。三五四〜三五五頁によると、結成時の「中央委員会役員」はつぎのとおり。委員長 中森時人、副委員長 網野善彦、事務局長 大沼鉄郎、教育宣伝部長 西沢舜一、文化部長 荒川幾男、組織部長 網野善彦、機関紙部長 中村正光、財政部長 北田芳治。三五二〜三四頁の「各支部短信」にふくまれる「一カ月の活動の自己批判(組織部)」という文章は網野の執筆だった可能性がある。なお、一九六三年結成の同名団体が存在することに注意。
- (7) 一九四九年七月に統一戦線組織である「民主主義擁護同盟」が成立するに至るが、短期のうちに運動は崩壊し、同盟は一九五〇年八月に解散した。吉田健二「民主主義擁護同盟の成立と崩壊過程——戦後日本における統一戦線の原型」『社会労働研究』一九一／二、一九七三年。
- (8) 網野「断片を読む——襖の下張りのなかに歴史が見えてくる」、一二四頁。
- (9) 同右、一二四頁。

- (10) 長崎真人『命ある限り』光陽出版、二〇〇七年、一六二～一六四頁。著者の長崎は日本青年共産同盟（青共）の一員としてこの組織改編での大混乱に立ち会った。長崎によると、一九四九年一月はじめ、青共の全国グループ会議の席上で、共産党の青年対策部長だった西沢隆二（ぬやまひろし）が突如として青共解散と民学同などの合同を提案し、「とにかく俺に任せてくれ」と言い残して去ってしまった、とのことである。
- (11) 網野「断片を読む——襖の下張りのなかに歴史が見えてくる」、一二二頁。
- (12) 磯前順一「戦後歴史学の起源とその忘却」磯前順一・ハリール・D・ハルトゥーニアン編『マルクス主義という経験——一九三〇—四〇年代日本の歴史学』青木書店、二〇〇八年、序章。
- (13) 同右、二四頁。
- (14) 同右、二八～二九頁。
- (15) 同右、二七頁。
- (16) 同右、二九頁。なお、戦後のマルクス主義と日本史学の関係についてはつぎの文献を参照のこと。戸邊秀明「マルクス主義と戦後日本史学」『岩波講座日本歴史第二二巻 歴史学の現在』岩波書店、二〇一六年。
- (17) たとえば、網野『歴史としての戦後史学』日本エディタースクール出版部、二〇〇〇年、三～四頁・二八八頁。なお、当時の日本常民文化研究所月島分室での業務内容については、業務マニユアルとして作成された、つぎの文献からうかがい知ることができる。日本常民文化研究所水産庁資料整備委員会『資料筆寫のしおり』（謄写版）一九五一年五月。
- (18) 下斗米伸夫『日本冷戦史——帝国の崩壊から五五年体制へ』岩波書店、二〇一一年、一九五頁。
- (19) 網野「若狭における封建革命」『歴史評論』二七、一九五一年（『網野善彦著作集』別巻、一六頁所収）。
- (20) 石母田正『続歴史と民族の発見』東京大学出版会、一九五三年、一五一～一五五頁（『民科本部通信』四号（一九五一年九月）から網野の文章を転

載したもの、『網野善彦著作集』別巻、一九一～一九三頁）。

- (21) 解放社編集部編、小林信訳『社会発展略史——中共幹部必読文献』五月書房、一九五〇年。なお、この書はのちに続編と続々編が出版されている。解放社編集部編、尾崎庄太郎訳『続社会発展略史』五月書房、一九五三年。同『続々社会発展略史』五月書房、一九五四年。
- (22) この書に対してはつぎの書評が存在する。尾崎庄太郎「異色ある中国の啓蒙書——『社会発展略史』と『社会科学基礎教程』」『歴史評論』五一—二（通巻二八号）、一九五一年。
- (23) 網野『歴史としての戦後史学』二八七頁。
- (24) 網野「祖先の事業への尊敬を——謙虚に歴史をみる」『学園評論』創刊号、一九五二年七月。この文章は『早大歴研月報』一九五一年一月二六日号（筆者未見）からの転載であると記されている。なお、この文章は『網野善彦著作集』別巻の「著作目録」には挙げられていない。
- (25) 由井誓「パルチザン前々史」『由井誓 遺稿・回想』新制作社、一九八七年、一三三頁。
- (26) 土本典昭「『小河内山村工作隊』の記」『映画は生きものの仕事である——私論・ドキュメンタリー映画』未來社、一九七四年（初出一九七〇年三月）。
- (27) 同右、一〇〇頁。
- (28) 厳密にいうと、宣伝部隊である山村工作隊のほかに、軍事組織である「Y組織」（中核自衛隊や独立遊撃隊）も小河内で活動していたが、「Y組織」の実態は当時の黨員も知りえない部分が多かった。本論文では区別せずまとめて「山村工作隊」と呼んでいる。小河内における共産党軍事組織の活動については、たとえば由井誓（一九三二年生まれ、一九五〇年早稲田大学入学）の文章を参照のこと。由井誓「パルチザン前々史」・「内側からみた日共50年代武装闘争（回顧対談）」・『五一年綱領』と極左冒険主義のひとこま、いずれも『由井誓 遺稿・回想』（新制作社、一九八七年）所収。

- くわえてジャーナリスト川島憲治によるつぎの文献も小河内での活動の事態を詳細に調査しており参考になる。川島憲治「山村工作隊と中核自衛隊——空回りした和製バルチザンの革命への献身」『反逆者とテロリストの群像』『別冊歴史読本2』三三—三三 新人物往来社、二〇〇八年。
- (29) 土本「小河内山村工作隊」の記」一〇〇頁。
- (30) 今谷明「時局下の網野先生」『網野善彦著作集』六卷「月報」二〇〇七年一月、五頁。その後発表された犬丸義一の文章もあわせて参照のこと。今谷の文に対して補足や訂正する意図があると思われる文がいくつか見受けられる。犬丸義一（談）『網野さんと私』『網野善彦著作集』四卷「月報」一五、二〇〇九年一月、七—一〇頁。
- (31) 伊藤律についてはたとえつぎの文献を参照のこと。伊藤律『伊藤律回想録——北京幽閉二七年』文藝春秋社、一九九三年。つぎの文献は伊藤律の次男による回顧録である。伊藤淳『父・伊藤律——ある家族の「戦後」』講談社、二〇一六年。なお、網野はつぎの文献で宇野脩平とともに左翼運動に入った人物として伊藤律に言及している。網野『歴史としての戦後史学』一八三頁。
- (32) 今谷明「時局下の網野先生」『網野善彦著作集』六卷「月報」、五頁。今谷はおなじ箇所です「五六年以降の武装共産党時代」と書いているが、「五年以降」の誤記と思われる。
- (33) 井上敏夫「戦後革命運動の息吹と變」『マイクロフィルム版「戦後日本共産党関係資料」解題・解説』不二出版、二〇〇八年、三七—三八頁。
- (34) 犬丸義一（談）『網野さんと私』『網野善彦著作集』四卷「月報一五」、九頁。なお、一九五〇年代の状況に関してはつぎの文献も参照のこと。犬丸義一「戦後日本マルクス主義史学史論」『長崎総合科学大学紀要』二五—一、一九八四年。
- (35) 薄い紙が用いられたのは、不意に警察官の職務質問にあつたとしても飲み込むことができるようにするためだつたという。「薄紙指導」についてはつぎの文献を参照のこと。井上敏夫「戦後革命運動の息吹と變」三七—三九頁。
- (36) 山本幸司「論文編解説」『網野善彦著作集』別巻、一七七—一九三頁。
- (37) 由井誓「内側からみた日共50年代武装闘争（回顧対談）」『由井誓 遺稿・回想』、とくに四五—四九頁。
- (38) ここで注意が必要なのは、歴史を大衆にとって身近なものにしようとする活動の必要性自体は敗戦直後から認識されていたということである。一九四九年、農村文化教育会の発行する『緑の工場』に東京大学史料編纂所所員（稲垣泰彦・杉山博・永原慶二）が「村の歴史を書こう」を連載したとき、永原慶二はつぎのように書いた。「村の民主主義の歴史を自分で学ぶことによって、自分たちの生き方を見出し、新しい民主主義の歴史を自分の行為でつくってほしいと思う」と。このように、敗戦後の日本で「新しい民主主義」を実現するには、大学に所属する研究者が歴史を研究するだけでなく、もつと多くのひとが歴史を学び、歴史を書くことが近道であると考えられていた。永原慶二「村の歴史を書こう（三） 村の歴史の書き方——富士山麓のある山村を例として」『緑の工場』一—五、一九四九年、一五頁。
- (39) なお、つぎの文献には網野の発言が記録されている。「よい話が出たが、（中略）まだ話しが抽象的だ」といったように非常に高圧的な物言いなのが印象的である。「平和懇談会記録 歴史学はどうあるべきか」『歴史学研究』一五五、一九五二年、五五頁（懇談会の開催は一九五一年十月二十七日）。
- (40) 紙芝居「祇園祭」はその後、東京大学出版会から書籍化された。民主主義科学者協会京都支部歴史部会『祇園祭』東京大学出版会、一九五三年。さらに、西口克己による小説化を経て、一九六八年には映画、一九七六年には絵本になった。
- (41) 幻灯からテレビへの技術的な連続性についてはつぎの文献で考察した。内田力「ある海軍技師の光学技術と戦後メディア——カメラ・幻灯・テレビ

』大塚英志編『動員のメディアミックス——〈創作する大衆〉の戦時下・戦後』思文閣出版社、二〇一七年。

(42) 当時の左翼政治運動とメディアとの関係については、つぎの文献を参照のこと。鳥羽耕史『一九五〇年代——「記録」の時代』河出書房新社、二〇一〇年。とくに戦後労働運動における幻灯メディアについては、鷲谷花による一連の研究を参照のこと。

(43) 福田榮次郎「幻の紙芝居」と「安良城旋風」——歴史学研究会編『証言戦後歴史学への道——歴史学研究会創立80周年記念』青木書店、二〇一二年、三三九〜三四一頁（初出一九八八年）。この紙芝居は「新見の人々にもみてもらおう」ということになり、杉山博氏によって新見に送られた。しかし、その後は行方不明」となったとのことである。

(44) 網野・司修「対談・画家の目 歴史家の目」『河原にできた中世の町——へんれきする人びとの集まる場所』（岩波書店、一九八八年）所収冊子、一頁（『歴史と出会う』一六七頁所収）。

(45) 「歴史紙芝居シリーズ」全一二巻（企画編集：日本教職員組合・歴史教育者協議会・教育紙芝居研究会、出版：日本紙芝居幻灯株式会社、一九五三〜一九五六年）。

(46) 網野（インタビュ）「網野善彦の世界」『月刊百科』四二四、一九九八年、二二頁（『歴史と出会う』九九〜一〇〇頁所収）。

(47) 網野（インタビュ）「百姓イコール農民ではない——公的文書が切り落とした歴史を叙述する」『公研』三五—二、一九九七年、五〇頁（『歴史としての戦後史学』二八八頁所収）。網野は同時期に日本常民文化研究所内での論争にも直面していた。研究所の日常の仕事に追われて所員個人の勉強ができないという問題が表面化するとともに、古文書収集の成果報告書である『漁業制度資料目録』刊行計画に対して、方針が曖昧であることから拒否するかどうかで論争が起きてメンバー同士が対立していた。この論争のなかで網野は当初、刊行拒否派だったが、批判しながらも目録は刊行す

べきとの立場に転じたと回想している。なお、上述の論争の結果として中地和平が研究所を辞職した。網野は中地から研究所内で厳しい批判を受けていたと書いているが、批判の内容など詳細は不明である。網野『歴史としての戦後史学』一九八〜二〇〇頁・網野「特集 人文書の戦後五〇年歴史篇」『人文会ニュース』七三、一九九五年、九頁（『歴史と出会う』、一九九頁所収）。

(48) 網野・小熊英二「人類史的転換期のなかの歴史学と日本社会（上）」『神奈川大学評論』三八、二〇〇一年、一〇頁（『日本』をめぐって』一六五頁所収）。

(49) 網野「戦後の『戦争犯罪』」岩波書店編集部編『戦後を語る』岩波新書、一九九五年、一〇頁（『歴史としての戦後史学』四頁所収）。

(50) 同右。  
(51) 「歴史学研究」二〇〇号刊行によせて「歴史学研究」二〇〇、一九五六年一〇月、四九頁（引用にあたって旧漢字を新漢字に改めた）。

(52) 網野「文永・弘安の役」『世界歴史事典二二 史料篇日本』平凡社、一九五五年。

(53) 網野「霞ヶ浦四十八津と御留川（地方史研究）」『歴史学研究』一九二、一九五六年。

(54) 河岡武春・網野善彦「愛媛県温泉郡二神島」伊豆川浅吉編『共同漁業権への依存度に関する調査』（謄写版）一九五六年。

(55) 「史学会第五十一回大会記事（部会発表要旨）」『史学雑誌』六一—二、一九五二年、六五頁。

(56) 網野「戦後の『戦争犯罪』」、一一頁。

(57) 網野「霞ヶ浦四十八津と御留川」『歴史学研究』一九二、三五〜三六頁。  
(58) 網野「蒙古襲来す——元寇の一断面」『特集知性』二（河出書房）、一九五七年。

(59) 網野「大和国平野殿庄の所謂「強剛名主」について」『歴史学研究』



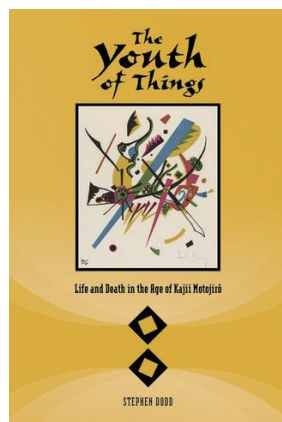
- 二一五、一九五八年。
- (60) 「網野善彦年譜」『網野善彦著作集』別巻、二〇六頁。
- (61) 網野「大和国平野殿庄の所謂「強剛名主」について」、四六頁。
- (62) その主張は「南北朝内乱の諸前提」（一九四七年）や「中世末期の社会的変動」（一九四八年、単行本収録時の題名は「南北朝の内乱」）にまとめられている。ともにつぎの単行本に収録されている。松本新八郎『中世社会の研究』東京大学出版会、一九五六年。
- (63) 網野「大和国平野殿庄の所謂「強剛名主」について」、四九頁。
- (64) 同上、四九頁。
- (65) 網野「鎌倉時代の太良庄をめぐって」『史学雑誌』六七―四、一九五八年。
- (66) 網野「若狭における封建革命」『歴史評論』二七、一九五一年。
- (67) 網野「鎌倉時代の太良庄をめぐって」、六七頁。
- (68) 網野「西国における二つの東寺領荘園について」『日本歴史』一三〇、一九五九年。
- (69) 網野「大和国平野殿庄の所謂「強剛名主」について」、四六頁。
- (70) 網野「西国における二つの東寺領荘園について」、八〇頁。
- (71) 網野「元寇前後の社会情勢について」『歴史学研究』二三一、一九五九年。単行本『悪党と海賊』（法政大学出版局、一九九五年）収録時の題名は「元寇」前後の社会情勢について」とされている。
- (72) 網野「若狭国太良庄における惣百姓について」『史学雑誌』六八一〇、一九五九年。
- (73) 網野「元寇前後の社会情勢について」、四三頁。
- (74) 網野「若狭国太良庄における惣百姓について」、四一頁。
- (75) 同上、四一頁。
- (76) 同上、五五頁。
- (77) 同上、五五頁。



## 梶井基次郎研究を深化させるために

——鈴木貞美氏の書評論文にこたえて

ステイヴン・ドッド



拙著『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 Kajii Motojirō*, University of Hawai'i press, 2014) について鈴木貞美先生から頂戴した貴重な論評(『日本研究』第五十六集収載)と識見にまずお礼を申し上げたい。鈴木先生のような卓越した学者の方が、これほどの時間とエネルギーを割いて、詳細な概説と分析をお寄せくださったことを光栄に思っている。先生からは拙著の肯定的な面と併せて、至らぬ点についても、徹底を極めたご指摘をいただいた。望むらくは、私たち双方がこれまで梶井研究に注いできた努力が、近代日本の文学史に重大な役割を果たした梶井基次郎という作家の価値と意味に対して私たち双方が与える高い評価に匹敵するよう願ってやまない。

拙著における私の結論および省略された点に対して、鈴木先生が時として厳しく批判を加えておられること、また結果として本作が一層深まったかもしれない数々の異なるアプローチを示してくださったことは、よく承知している。こうしたご指摘を私は真剣に受け止めているが、それは先生が近代日本文学を専門とする学者として高い評価を得ておられるからだけでなく、先生ご自身が同じ梶井基次郎をテーマに広範な研究・執筆を続けてこられた方だからである。およそ学者ならば、このような批判はいかなるものも積極的に受け入れ、今以上の努力と熱意を傾けて今後の業績に活かすための奇貨とすべきだと思う。こうした考えに立って、その素晴らしさにもかかわらず英語圏ではこれまであまり知られてこなかった梶井文学に拙著が一石を投じ、将来にわたって内外

の学者による梶井研究の継続の一助となるよう願っている。

私の見解についてはすでに、上梓した二七〇頁におよぶ拙著に述べているので、鈴木先生の提起された点すべてをここで網羅しようとは思わないし、この返答もごく短いものに留めたいと思う。総じて、先生のお考えと私の考えにさほどの違いがあるとは思えない気もするが、論旨をもっと明確にできたはずだと思えるところもあるので、それに触れさせていたきたい。例えば鈴木先生は、私が日本のモダニズムは日本回帰運動で「終焉」したと述べているとおっしゃっている(すこ)。私が言いたかったのは、日本のモダニズムが一九三〇年代に止んでしまったということではない。そうではなく、私自身の議論を進めるために、このころ文化の力点が変わったこと、具体的には、日本アイデンティティへの関心が日本回帰運動を通じて、さらに内向していったことに注意を向け直してみようとしたのである。鈴木先生はモダニズムの諸相が今日に至るまでにかに持続してきたかを詳細にたどつてみせてくださったが、私はこれに異議を唱えるものではない。どんな文学運動、文化運動も、時代のある時点で忽然と消滅するなどあり得ないことはもちろんだし、ある時代の概念や文学のトレンドが、フロイトの言う「抑圧されたものの回帰」メカニズムのごとく、後世の文学作品に再登場することは少なくない。モダニズムという点については、総じて私たちの見解が必ずしも対立する

とは思えない。

鈴木先生はまた、より説得力のある議論を導けたかもしれない、いくつかの文学的に重要な文献を、私が検討していないこととにも、特定の文学作品の広範な文化的、文学的背景を全面的に考慮していないことを指摘しておられる。先生のご助言を私は真剣に受け止めているし、もちろん自分の研究が至らないことも自覚している。実のところ、著作や評論をいったん仕上げると、私も自分の研究をさらに深めるべきであり、またそうできたはずだとも感じる。敢えて自己弁護させてもええれば、どんな著者も時間と分量の制約の中で、何を含め、何を排除するか、選択を迫られざるを得ない。完璧な本というものは存在しない。ただ、私の見解に明確な欠陥があるにしても、拙著が批判的な執筆者を少なくとも刺激し、その人々がこれを引き継いで、今後も梶井研究を続けていつて欲しいと考えている。

この機会にもう一点だけ明確にさせていただきたい。私は学術文書を書くとき、言葉の選択に極めて慎重であろうと心がけている。およそ文学を愛する者は誰でも一言一句にこだわるべきだが、時にはそれが叶わぬこともある。例えば、鈴木先生ご自身の著作『梶井基次郎の世界』について、私が「どこかの領域を深く掘り下げたものではない」(p.175-176)と述べている点に、先生は言及されている。よく考えてみれば、この文言は私が先生のご著書であ

たかも「浅い」かのように、否定的文脈でとらえているかに見える。しかし、それは私の意図するところではない。私がここで言うおうとしたのは、学者は自身の選んだ分野にそれぞれの個人的視点からアプローチするということである。しかしここでは先生が梶井作品に「より広く概括的な」視野から迫ろうとしておられることを、もつと正確な言葉で伝えられたはずだった。私の意図を理解いただくために申し上げるが、先生の『梶井基次郎の世界』をまだお読みになっていない読者の方々は、先生の今回の評論をお読みいただければ、拙著に込めた私の考えを先生がどれほど見事に「より広く概括的」にまとめておられるか分かるはずである。

なお、鈴木先生の評論に対してこの小文を掲載する機会をいただいたことを、前編集長の坪井秀人先生にお礼申し上げますとともに、これからも様々な角度から近代日本文学研究を続けていこうと志を新たにしていることを申し添えておきたい。

(翻訳・朝倉和子翻訳家 (SWEET所属))



ジェフリー・ポール・ベイリス

『帝国の「余白」で——戦前・戦中期の日本における部落と朝鮮のアイデンティティ』

Jeffrey Paul Bayliss, *On the Margins of Empire: Buraku and Korean Identity in Prewar and Wartime Japan.*

青野正明

著者は二〇〇三年にハーバード大学から歴史学の博士学位を得し、現在は米国コネチカット州にあるトリニティ・カレッジ (Trinity College) にアンシエイト・プロフェッサーとして勤務している (同校HPのプロフィールによる)。日本での長年にわたる生活経験を土台に、さらに二度にわたる日本滞在で著者がおこなった研究・調査活動や、博士課程での研鑽が結実して、本書ができたものとは私は想像している。

まず、本書のタイトルにあるマージン (margin) を見て思いつくのは、ポストコロニアル理論で用いられる「サブアルタン (subaltern)」という概念である。確かに本書はこの概念を下敷きに、それが意味する周縁化され抑圧された人々を研究対象にしていることが確認できる。もう少し具体的にいえば、本書はマージンに

追いやられた「部落民 (burakumin)」と「朝鮮人 (Koreans)」という二つのマイノリティを研究対象に設定し、両者のアイデンティティの関係を戦前・戦中期を通じて分析している。

なお本書の用語の翻訳に際して、本書のタイトルにある「margin」の訳語として周縁化された場という意味合いを出すべきかもしれないが、それに近い語ですでに概念化されている「周縁」や「周辺」を用いることはしないで、磯前順一 (国際日本文化研究センター) などの用例に倣い「余白」を当てることにした。それからアイデンティティ (identity) に関しては、本書評では本書全体を貫く用法に合わせて「主体性」という意味でこの語を使っている。

では内容に移って、著者はサブアルタン住民としての二グループ



Harvard University Asia Center, 2013

の比較を試みた意図を次のように説明している。すなわち、二つのマイノリティ共同体の間に顕著に見られる、日本社会での社会的・経済的な位置とマジヨリティから排斥される度合いという対比がある。この対比を考慮した場合、部落と朝鮮が経た周縁化の経験およびそれに対する様々なレベルでの反応を比較し、両者の支配・統合を企図した政策もその比較に並置することが必要だと著者は考えたようである。このような背景から、第七章で著者は日本が一九四五年に敗戦するまでの四半世紀の期間において、二つのマイノリティのメンバーがお互いをどのように見て、どのように影響し合ったのかを探求したという (p.11)。

まず構成を通じて本書の全体像を示そう。

## 序章

第一章 近代性と周縁化——明治期日本における部落民と朝鮮人の描写

第二章 初期における部落民と朝鮮人の反応——「余白」から見る近代性と帝国

第三章 一九二〇年代におけるマイノリティとマイノリティ問題——国家と帝国への脅威、そして自由主義的な対応

第四章 「帝国デモクラシー」期におけるマイノリティ行動主

義とアイデンティティの対立

第五章 日本の「新体制」における「マイノリティ問題」——国家のマイノリティ政策と戦争動員

第六章 国家危機時におけるマイノリティ——動員と戦時下の部落民と朝鮮人

第七章 マイノリティ間の関係（一九二〇～四五年）——運動と共同体

終章 偏見、政策、そして帝国の「余白」における近接

次はこの構成の流れを概略したうえで、私なりの観点で本書から論点を見いだしてみようと思う。流れとしては、著者は主に三つの時期に分けて、結果的に二つのマイノリティ間の関係を描こうとしていたと考えられる。概観するならば、まず明治初期における近代化と周縁化およびそれらへの両者の反応が叙述されている。国民国家と帝国の中では天皇の臣民すべてが、市民という単なる法的な事実以上に、彼らのアイデンティティに対するより深くて固い絆を共有することが求められていた。そのことを背景に、国家が両者を国民国家および帝国の視野の中で統合しようとしたために、朝鮮と部落のアイデンティティが理想化された日本人から逸脱したものに描かれたと説明する (p.76)。

次に、二つ目の時期は一九二〇年代の「帝国デモクラシー



(Imperial Democracy)」期で、両者の運動の組織化とそれに並行するアイデンティティ対立が考察されている。三つ目の時期は一九三〇年代に入ってからで、戦争動員政策とアイデンティティ対立の顕在化としてまとめられるだろう。二つ目と三つ目の時期の両マイノリティ間における関係については、改めて第七章で整理・考察されている。やはり、前述したように二つのマイノリティを比較することで両者間の関係を描くことが、本書の最大の目的であることを改めて確認することができる。

後者の二つの時期における成果を概観することにもつながるため、次は方法論の面で私なりに本書から見いだした論点を二つあげてみよう。それらは、二つ目の時期を説明するために用いた「帝国デモクラシー」という日本では馴染みのない概念と、彼らサルタン住民の声を聞くことの試みとしてアイデンティティの関係性を論じた点である。

著者がハーバード大学で師事したアンドリュー・ゴードン(Andrew Gordon)の「帝国デモクラシー」という概念を用いることで、本書は二つのマイノリティにおける運動の性格付けとその限界を際立たせることに成功したといえよう。

この「帝国デモクラシー」は第一次世界大戦後に成立した中産階級の党派による支配の下で展開したという。当時の労働・社会運動は、組織化された抵抗から得る「帝国デモクラシー」の制度

に対するイデオロギー的な批評により鼓舞され、またそのような抵抗的な文化の一部となっていた。最もラディカルな表現をすれば、私有財産権、帝国の正統性、そして天皇制の必要性のような「帝国デモクラシー」の根本的な教義に対して、この抵抗的な文化は挑戦的であった。しかしながらそれ以上の頻度で、この時期の大衆的な政治・社会運動は上記のような問題に直面したなら両面価値的にならざるを得ない。この両義性により抵抗的な文化が「帝国デモクラシー」にも加担することになり、結果的にはそれに包摂されていくのであった(pp.166-67)。

このような「帝国デモクラシー」概念を用いたマイノリティ行動主義とアイデンティティの両義性の分析を踏み台にして、本書は両者におけるアイデンティティの複雑な関係性を提示する次のステージへと議論を展開し、その分析が可能となったといえる。

マイノリティ間のアイデンティティの関係性について、わかりやすい要約の一つと思われる部分を翻訳して次に引用しよう。これは著者がサルタン住民の声を聞き取ろうとした努力の結果のほんの一部分であることを断っておく。

二十世紀前半における朝鮮人と部落民の関係は、様々な要因に対する対応の中で形づくられ失敗に終わった。それら要因は、国家、帝国、そしてマジョリティの文化の中に入ること

を熱望した両マイノリティの位置と何らかの形で関わっている。世界観としての帝国の影響は、水平社の指導者たちが朝鮮人活動家の苦境と熱望を理解したり同情したりできた程度に、ひたすら限られたものであった。朴春琴（親日融和団体である相愛会の指導者＝訳者）のような朝鮮人が発した朝鮮人差別への批評は、アジアにおける日本の使命にともなう部落差別の問題を水平社が批判したことと共鳴するかもしれない。だが、マジヨリティの悪行を訴えるために互いが手をつなぐことで反体制的な態度が露わになることを避けたいという願望と、一方のマイノリティが戦争支援をする動機に対して抱いた疑念により、両者は差別に対抗する朝鮮・部落の「共同戦線」の誕生を回避してしまった。（p.377）

最後に本書から得た知見をもとに、私がさらに知りたいたいと思つたことを課題として提示してみる。本書は、国体観念にもとづく日本の国民教化において、部落民は天照大神に連なる日本臣民として想定されていなかったという立場を取っていると理解した。なぜなら朝鮮人と部落民をマイノリティとして国民統合の「余白」の位置に並置しているからである。しかし、国家としては両者の「余白」内での位置関係がより重要であり、排除・包摂に関して異なる認識があつたとすれば、両者に対する政策や各々のア

イデンティティに関する理解も変わってくるのではないかという疑問をもつた。つまり、読者のひとりとして排除・包摂の議論にまで踏み込んだ考察を読みたいということである。

これに関連して、一九二〇年代の日本において推進された国民教化、つまり国民国家の「公定ナシヨナリズム（official nationalism）」の内容は単一民族主義的ナシヨナリズムであった。それに沿った朝鮮人の「同化」とは同祖論を根拠とする国民意識の強制で、私は根拠自体が矛盾していたと考えている。だが一九三〇年代に入り、満洲事変後の帝国日本の拡張期においては、帝国主義的な国民意識が重なつた重層状態へと移行したと私は理解している。新たに覆い被さつてきた内容は多民族帝国主義的ナシヨナリズムと呼ぶべきもので、たとえば植民地朝鮮では日本人を頂点とする帝国臣民の序列の中に朝鮮人が組み込まれていた（拙著『帝国神道の形成——植民地朝鮮と国家神道の論理』岩波書店、二〇一五年、第三章を参照）。

このような国民国家成立期から帝国主義期に至るまでの国民教化において、国家が想定したナシヨナリズムの変遷と本書で描かれた二つのマイノリティのアイデンティティを重ね合わせてみると、本書で扱った「融和」「同化」といった排除・包摂の両義的な概念をめぐる両アイデンティティの複雑な関係性に、新たな発見が加わるのではないだろうか。そのことを期待したいと思う。

ヒギョン・チョー

## 『忘れられた翻訳史——ロシア文学、日本語の媒介、そして近代韓国文学の形成』

Heekyoung Cho, *Translation's Forgotten History: Russian Literature, Japanese Mediation, and the Formation of Modern Korean Literature.*

佐藤「ロスベアグ・ナナ

書籍のタイトルである「忘れられた翻訳史」とは、韓国における近代文学形成時期に翻訳が果たした役割の忘却を意味する。翻訳史は近年西欧を中心に展開しているトランスレーション・スタ

ディーズにおいても注目されており、日本の翻訳史や通訳史に関する研究も数は少ないが刊行され、各々の地域においてさらなる研究が期待されるテーマである。

本書はとりわけ韓国における翻訳史を取り上げ、近代韓国文学が形成される過程で、ロシア文学が果たした役割や影響について分析し、それが日本語訳や日本文化を媒介して行われたことを明らかにする。日本の植民地であった当時の韓国社会や政治状況を射程に入れ、また翻訳者の持つイデオロギーや翻訳操作という視点を投じつつ、翻訳がいかに近代文学形成に密接にかかわったの

かを、事例研究を用いながら論じる意欲的な作品である。以下に各章とその内容を紹介する。

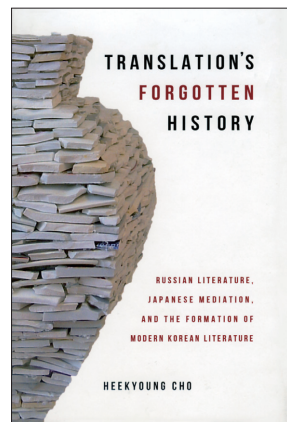
はじめに——翻訳と近代文学の形成

1 名声と不安の操作——モデル知識人と文学理論の構築

2 文学と現実の書き直し——翻訳、ジャーナリズム、そして近代文学

3 新しい文学への渴望——十九世紀ロシア文学からのプロレタリア文学構築

おわりに——東アジアにおける共有された感覚と代替的な文学史の想像



Harvard University Asia Center, 2016

「はじめに」では、東アジアにおいて近代文学を構築する力となつたのは翻訳であり、東アジアの近代においては、翻訳は創造であつたとする。チヨールは、翻訳が創造性を欠く副次的な産物であり、歴史を問ひ直す材料にはならないという考えは、歴史的に構築された国民文学の近代的な概念の幻想であり、近代韓国文学史の研究は、翻訳が果たした役割を抜きには語れないと強調する。チヨールによれば、翻訳というプロセスを経てのみ可能になる文化同士の交渉は、韓国における国語と国文学の誕生に不可欠であつたにもかかわらず、国語がそのような「雑種」的な混淆の産物であるという事実を隠蔽いんぺいするために、翻訳は、独創性のない、二次的な行為として扱われる必要があつたと言う。チヨールは、韓国における近代文学史を論じる際には、特に日本語を介しての翻訳について研究する必要性があることを再度強調する。

第一章では、韓国の近代文学形成が、日本の統治下で発生し、広義には、この影響下で創造されたことを論じる。韓国への海外文学の紹介は、韓国の近代化の過程の中で行われたこと、文学作品の多くが日本語からの重訳であつたこと、ロシア文学の多くが日本語を介して行われたにもかかわらず、この事実が隠蔽／忘却されてきたことを社会政治的な状況と照らし合わせて考察する。第二章では、韓国における近代文学形成に特に大きな影響を及ぼしたロシアの作家、アントン・チェーホフの韓国語訳を行った

玄鎮健ヒョジンゴンを中心に考察している。チヨールは、玄の翻訳もまた日本語翻訳からの重訳であり、登場するキャラクターが、ロシア語から、日本語へ、そこから韓国語へと旅をする過程で、チェーホフの設定したそれとは異なるものになり、「死後の生」を得たとする。

さらに、日本語翻訳からの重訳として韓国に受容されたロシア文学が、国民としてのアイデンティティやプロレタリアート文学の形成などに貢献し、他の西洋文学とは異なる役割を演じたことを指摘する。

第三章では、ロシアの作家であるレフ・トルストイの文学が翻訳を介し、韓国文学に与えた影響について考察している。チヨールは、その中で、真のキリスト教として奉仕するためのトルストイの感情論が、翻訳家の李光洙イグァンズによつて、韓国国民文学の形成に貢献する内容へと巧みに変換され、翻訳を介して大衆と社会のイデオにすり替わつたことなどを指摘する。韓国のプロレタリアート文学者が、ロシア文学の感情的な部分だけではなく、その論理性にも共感したことを、さまざまな資料から実証する。チヨールは、一九二〇年代、日本植民地時代の韓国人作家にとつて、それらが、現代的で国際的な現実感覚の核となつていたとする。

「終わりに」では、上述してきたことを踏まえて、韓国の近代文学形成において、日本語を介しての重訳の役割を真摯に論じることの重要性を説き、文学翻訳史を論じる際には、翻訳史とそこに

働く社会、そして政治的な力学の考察も必要であることを指摘する。

くり返しになるが、本書は、翻訳という、これまで忘却されてきた行為が、韓国における国語や近代文学の形成に必要不可欠であったことを証明しようとする意欲的な作品である。ポストコロニアル研究、カルチュラルスタディーズの観点から、学際的な学問としてイギリスを中心に認知されつつある、トランスレーション・スタディーズ (translation studies) にも言及しつつ論じている。東アジアの中でも、とりわけ韓国に関する事例研究を含む近代翻訳史の英語による研究は、希少である。近代、そして現代韓国において日本語を介したロシア語翻訳がもたらした影響について詳細な事例研究をもとに論じた本書は、日本の翻訳史ともかわり、今後いつそうの議論がまたれる分野である。

最後に、本書を読み、いくつか気になった点をあげておく。チョーは、本書について、広く東アジアの近代文学形成に関する研究であるとするが、韓国の近代文学形成時に翻訳がどのような役割を演じたのかを語るには十分な事例研究をあげているものの、これを東アジアにまで押し広げるのは少し無理がある。チョーの言う東アジアの概念は明確ではないが、本書を読む限りでは中国、日本、韓国を指しているようである。しかし、日本、とくに中国に関する事例は断片的で、東アジアの枠で語れるほどの論拠には

なっていない。

また、本書は翻訳に真正面から取り組んだ研究であることから、トランスレーション・スタディーズにも言及したと思われるが、同学問分野において翻訳史の重要性を説いているアンソニー・ピムや東アジアにおける翻訳史の問題に取り組んできている若林ジュディ、ローレンス・王チーウォン、また「非西洋圏」の翻訳行為や研究が軽視されていることに警戒を鳴らしてきた故マーサ・チャン、マリア・テイモツチコ、またはオヘイガン統子などへの言及がないのが気になる。本書はむしろ地域研究の枠組みでなされてきた翻訳研究として書かれており、無論その貢献に疑いはないが、便宜的にトランスレーション・スタディーズに言及した感は否めない。主に西洋を中心に展開してきたトランスレーション・スタディーズを、今後アジア、アフリカ、アラブの文脈でどのように展開していけるのか、はまさにそこに関わる研究者たちが意見を戦わせているところであり、そういう意味で「非西圏」におけるトランスレーション・スタディーズはまさしく「構築過程」であると言える。そのような現在の状況に鑑みると、本書の立ち位置は明確ではない。

ただし、『忘れられた翻訳史』が挑戦し、明らかにしたこと

は貴重であり、論じきれなかった部分も含め、今後の展開が待たれる。

鄭毅、全成坤

## 『帝国への道——原理・天皇・戦争』

정익, 전성곤 『제국에의 길: 원리·천황·전쟁』

『帝国への道』は、東アジアの「近代」をめぐる活発な研究成果を蓄積してきた鄭毅、全成坤によつて著された本である。中国人・韓国人の両者は、明治期の日本内部の視点に立ち、帝国・天皇・アジアの問題を徹底して解剖し、そこから現在の「右翼」問題の原理を分析している。

では、本書を簡単に紹介する。本書は、右翼思想家と呼ばれた大川周明とその周辺人物の言説を中心に、日本の「右翼」と「右翼思想」が誕生する、その原理を探っている。つまり、日本の「右翼」や「右翼の思想」が形成されていく論理そのものを究明しようとしているのである。こうした「思想(thought)」「化を解明するため、とくに注目したのが、大川周明という人物である。両著者は、戦前、日本が帝国主義を創出し、太平洋戦争の勃発に多大

## 諸 点 淑

に貢献したイデオログが大川周明であったとし、大川が、明治から大正期にかけてのリベラリストであつて、「右翼」内部においても異質な「新右翼」であつたと指摘する。「新自由主義右翼」がもつ特徴が、どのような「右翼の思想」を導き出し、その言説がいかなる思想的な根拠に基づいて形成されたのか、彼らはそこに注目し、その思想形成の道を導き出しながら、日本の「右翼」「右翼思想」「帝国」という原理をたどっていく。

本書のタイトルを「帝国への道」と名づけた理由は、ここ起因する。とくに、両著者は、「帝国」という言葉を、民族(他民族を含む)と国家(他国家を含む)を統治して管理、支配するという意味より、領土的限界を超えて、外部へ向かう「脱中心主義」的で「脱領土化」したものという意味として用いている。つまり、



소명출판, 2015

「脱中心主義」や「脱領土化」が持つ意味としては、帝国は主権国家や国民国家を超えて世界的で普遍的な「理論」を持つ文脈として作用することもある」(90)と指摘し、このような観点から、日本は文明国家を形成する「帝国の普遍性」をもつていたと、大川周明の言葉を借りて論じているのである。そして本書では、サブタイトルとして、「原理」「天皇」「戦争」という三つのキーワードを用いている。本書の大きな筋であるため、以下ではそれらの意味について概観したい。

大川周明は、日本が西洋と出会ったことが日本に新たな変化をもたらしたという論理によらず、西洋をモデルに設定しながらも、西洋そのものも、ある一つの社会に過ぎない存在であると見なしている。ヨーロッパも、アジアから見れば、一種の変容したものであり、中心ではないということである。逆に言えば、日本が中心となる可能性も十分あり得るという原理となる。これがサブタイトルの「原理」がもつ意味である。一方、ローマ帝国が滅亡したことに對して、大川は、道徳と宗教が全体的に調和をとれなかったこと、いわゆる「精神的な欠如」が理由であると指摘する。その反面、日本という国は、儒教や仏教、キリスト教という新しい宗教が入ってきて、日本人の精神生活にうまく適応し、さらに天皇を通じて帰一化、従順化され、矛盾は生じなかったと論じる。サブタイトルのキーワードを「天皇」とした理由は、ここに

ある。「天皇」というのは、「国家」と結びつくものではなく、「日本の精神」と結びつくものである。「日本精神＝天皇」こそ、帝国、つまり、「脱国民国家」「脱領土的」な帝国であると主張する。それは、既存のエンペラーを越えた日本天皇、つまり日本語の「テノウ」の帝国であったのだ。こうした論理は、世界史を揺るがした日清戦争と日露戦争によって「血の帝国」として完成され、さらに植民地は戦争によって獲得できるという「戦争肯定論」と結びつく。こうして、太平洋戦争が勃発したのである。それは、日本が、日清戦争と日露戦争を起こす以前に置かれていた自らの位置、つまり「従属」の危機を忘れて、一等国、あるいは西洋と対等な文明国として自らを見直し始めることによつて生じた論理であった。このような時代的な時流に乗り、大川周明は、日清戦争と日露戦争、そして第一次世界大戦を、「白人との戦争、アジアの解放」とし、革命意識を形成していく。これが、三つ目のキーワードを「戦争」とした理由である。

一方、大川は、西洋による侵略を阻止するため、被抑圧民族であるアジアの連帯を主張した。しかし、アジアの論理では、日本による領土支配と日本国家の拡張という日本的なエトスとして、天皇を注入する必要がある。まさしく、西洋のローマ帝国を模倣しつつ、日本を軸としてアジアにおける日本中心化を狙い、周辺国の領土を獲得しようとする、「国民国家的な帝国」への道を歩

んだのである。これが本書のタイトルである、国民国家的な立場から日本中心主義的な支配論理を構築していく、「帝国への道」である。

以上の内容に基づき、大川周明を軸として「右翼」が作られていった原理を俯瞰すれば、日本における「右翼」の性格を捉えることが可能となると、著者たちは指摘する。しかも、大川は、保守の側面を内包しつつ、帝国を志向したという点で、「右翼」と「保守」の融合論理も見せる人物であると論じる。そして、これを理解すれば、現在の日本の「右翼」に流れる「血脈」を垣間見るヒントが得られると述べている。

さて、本書は、第一部「近代と帝国意識の知造」、第二部「帝国の完成と戦争への道」に大別され、全八章で構成されている。第一章（近代日本の欧米崇拜と「国粹主義」の発明）は、明治維新と日清戦争という二つの事件の意味を、「国粹主義」に基づき、再吟味している。それは西洋に対する近代の超克を実験する作業であり、東アジアから「優越主義Ⅱ国粹主義」を獲得する、二重性の路程であったと論じる。そして、これを通して、中国と朝鮮に対する劣等のイメージを固着化する言説を完成させていったと指摘する。第二章（「倫理的帝国意識」の内核と天皇の流着）は、明治期の代表的キリスト教研究者である松村介石の宗教的な特徴を究明している。とくに、その宗教的内面の核心の中で、倫理と天皇がどのよ

うに絡み合っていたのかを明らかにすることを試みている。松村は、「道会」を設立し、「新宗教」を提唱する。その本質は、古代から現在まで不変であることを尊重する「新宗教」であった。そして、松村が「道会」で主張した普遍的な論理そのものが、まさに天皇を中心とした帝国意識への回帰であったと解明する。

第三章（宗教の「暴力」と「脱宗教」の暴力）では、大川周明の宗教思想が持つ特徴や、宗教と暴力行為をめぐる関連性の問題について扱っている。ここでいう宗教と暴力の問題とは、「宗教」を暴力的なものとするのではなく、「人間の内面を一つの宗教を利用して同化させる」という意味であり、それを暴力と見なしている。大川は、宗教の解釈を通じて、「道」の天皇制国家という独自の「天皇観」を構築し、欧米のキリスト教との出会いを通じて松村介石の「道義」を再解釈しながら、宗教の東西融合だけでなく、東西の共通要素を導き出した。それは、日本特有の、宗教が歴史的天皇論へと収斂されていく過程であった。

第四章（「国民国家論」、その「反復」と「脱」反復の再審）は、大川周明と蓑田胸喜の時代認識と、両者が作り出したナショナリズムの様相を探るものである。大川と蓑田は、相互批判的で緊張関係を築き上げてはいるものの、大川が主張した「道德的实现Ⅱ国家」論は、結局、蓑田の反対的な意見をベースに補充され、完成される。こうした両者による新しいナショナリズムの共謀は、これを



尊王主義と再編させるため、国家思想の受容と排除を経た統制の中から、「国民思想」の創出と絡んでいく。

第五章（二つの「帝国意識」と「グロテスク」なものとしての天皇）では、大川周明と蓑田胸喜の国家論について、比較検討を行っている。大川と蓑田は、互いに異なる国家論を提示しているが、結局、共通して「天皇＝日本主義」論理を構築していくこととなる。ここから、大川の「宗教的天皇論」は誕生する。

第六章（日本的「中庸」の解釈と国体概念のねじれ）では、大川周明の西洋の宗教思想に対する認識と、またそれを東洋の儒教と融合させ、そこから「中庸」の再解釈を試みた思想的行程について検討している。西洋の宗教思想を受容しつつ、東洋の儒教を折衷（せっちゆう）させるという方式で「中庸」を再解釈した大川周明は、日本神道を加味した「中庸の天皇像」に至るようになる。

第七章（「儒教」の変形と国体論としての天皇）では、儒学という概念が、日本国内でどのように「日本中心主義」の論理へと再編されていったかについて、論じられている。そのために取り上げられた人物が、阿部吉雄である。儒学の概念は、修養から国民道徳へと「変容」し、再解釈された。具体的に言えば、朝鮮の李滉の影響を受けながらも、「日本中心主義」を提唱する尊王論に「変形」してしまったのである。

最後の第八章（「日本」内部の「ポスト東アジア論」）は、大川周

明のアジア認識論である。大川は、アジア文化の集合体として日本を設定する論理を岡倉天心から学ぶが、アジア文化は、日本精神へ再編成される論理となり、植民地化の言説を含むアジアの可能性が導き出されることとなる。いわゆる、日本の伝統、日本の精神はアジア精神であるという論理として、再構成されたのである。

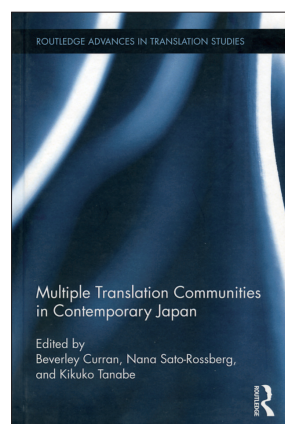
以上、本書の内容を各章ごとにまとめてみたが、このように、鄭毅、全成坤の両著者は、日本の「右翼」や「右翼思想」が「思想化」するプロセスを、韓国や中国の思想も視野にいれ、徹底的に解明している。今日の日本の右翼問題を理解するためにも、本書は、学界を問わず、今後日本社会に反響を呼び起こし得る力作であると、評者は確信している。ただし、本書は、「西洋」と「日本」という東洋」との関係にのみ焦点を当て、植民地化される他の東洋には目を向けていないという限界をもつ。日本の「帝国への道」は、西洋の帝国らと同様に、植民地という東洋なしでは語れない。こうした側面まで視野に入れ、「帝国への道」を論ずるなら、より「右翼」の「思想化」が明確になると、評者は考える。いずれにせよ、こうした原理を立証するため、両著者は、明治期日本知識人を中心に、きわめて膨大な資料を用いて徹底的な検証を行っている。旧植民地のアジアの研究者たちのこうした研究成果が、今日の日本（人）に投げかけるメッセージは、示唆に富むところが多いだろう。

ベヴァリー・カレン、佐藤「ロスベアグ・ナナ、田辺希久子編

『現代日本にみる複数の翻訳コミュニティ』

Beverley Curran, Nana Sato-Rosberg, Kikuko Tanabe ed., *Multiple Translation Communities in Contemporary Japan*.

M・テレサ・ロドリゲス・ナバーロ



Routledge, 2015

『現代日本にみる複数の翻訳コミュニティ』は、英語で書かれた翻訳学に関する優れた革新的な論集であり、日本におけるコミュニティの文化的・言語的多様性を追及することを目的としている。

「日本あるいは日本語内外に向けた翻訳の多様性、そしてそれらの理論化・位置づけ・実践に対する理解を深めるために用いられている方法／手法」(p.iii) を重視した本書は、優れた研究者であるベヴァリー・カレン、佐藤「ロスベアグ・ナナ、そして田辺希久子の三氏の手により編集されたもので、翻訳・文学研究、そして日本研究の優秀な学者たちの協力の下、一流出版社であるルートレッジ社から二〇一五年に刊行されている。

ベヴァリー・カレン氏は、国際基督教大学の社会・文化・メディアデパートメントで言語学、文化・メディア翻訳の指導にあ

たっている。また佐藤「ロスベアグ・ナナ氏は、イギリスのロンドン大学SOAS(東洋アフリカ研究所)の言語・文化学科で翻訳学の講師を、そして田辺希久子氏は、兵庫の神戸女学院大学の教授を務めている。

本書が文学翻訳のみならず、文化翻訳にも焦点を当てているということを強調しておきたい。またテキスト分析のほか、パラテキスト要素の分析、そして談話分析にも目を向けている。さらに、翻訳者の役割や翻訳の生成過程・翻訳手法、あるいは翻訳観、そして目標テキスト(Target Text)の受容に関しても論じている。本書では、「複数(Multiple)」という概念をトランスジェネリック(transgeneric)、つまりジャンルを超えるものという意味合いで解釈している。カレン氏も述べる通り、「本書では、文化生産や社会運

動に取り組む現代のコミュニティにおける翻訳を取り扱っている。また、複数の地域に目を向け、日本国内、日本とその他のアジア諸国間、そして日本と世界その他の国々との間における国際的な翻訳の流通についても考察している」(p. vii)。

本書は十章で構成されており、マンガ、映画、演劇等のジャンルを跨ぐ翻訳について論じる他、ジェンダー、横断的な翻訳、またクイア・コミュニティについて、そして文学翻訳なども取り上げている。

まず第一章では、ベヴァリー・カレン氏が、多言語の入り混じるマンガ『DEATH NOTE (デスノート)』(小畑健、原作・大場つぐみ)の分析を通し多次元翻訳について、そして日本を「多言語地域」として検討している。本論は、「日本のマンガ、あるいはその英訳版のバイリンガルな構造」、そして謡曲を想起させる豊かな間テクスト性が、いかに英語圏の文化への翻訳を困難なものにしているかについて「考察している」(p. iii)。その内実を明らかにするため、また読者の反応を探るため、ヤコブソンの言語内翻訳(intralingual translation)と記号内翻訳(intersemiotic translation)の概念、およびマクルーハンのメディアと翻訳に関する考えを用いて、このマンガ翻訳が単なるテキストの翻訳ではなく、「社会的概念や社会的文脈」の翻訳でもあること、言い換えれば、「死を与える権利(The right to kill)をも翻訳することが求められることを明らかにし

ている。カレン氏は、マンガ『DEATH NOTE』が「この世界の変化を知る手段として、翻訳にどのようにアプローチすべきかを示す職業である」と章を結んでおり(p. vi)、私見によれば、マンガ『DEATH NOTE』は文化翻訳の良例として捉えることができる。

ティタニラ・マートライ氏による第二章「映画になつた文学と演劇——新藤兼人の『黒猫』」では、『藪の中の黒猫』などをはじめとする一九六〇年代の映画において、監督が化け猫のような大衆向けの題材に、能の技術や演目をどのように融合させているかについて検討している。またこの作品には、そのタイトルにもあるように、芥川龍之介の短編「藪の中」等との間テクスト性も見られる。この傾向はそのタイトルにも現れている。マートライ氏は、黒沢明監督の『羅生門』への直接の言及は避けてはいるものの、『羅生門』との間テクスト性をほめかす要素も多数組み込まれている。また映画には、『平家物語』や歌舞伎なども登場するため、これらの要素が英語圏の国々のようなかけ離れた文化への翻訳を一層困難なものにしていることについても論じている。

『カムイ外伝』を翻訳する——マンガから実写映画へのジャンル間翻訳をめぐって」と題した第三章では、佐藤・ロスベアグ・ナナ氏が、マンガ『カムイ外伝』(一九六五)から実写映画『カムイ外伝』(二〇〇九)への翻案に関わるプロセス、手法、そしてその翻案作品について分析している。また、このジャンル間翻訳に

おける社会的背景の影響、そして翻訳者の可視性 (Venuti, 1995) についても考察している。

「カムイ」は、もともとアイヌ語で神を意味する。意外なことに当初原作者は「アイヌ」を題材に作品を描こうとしていたが、最終的に「カムイ」という忍者となった非人を描くことになった。非人であり、チャンスに恵まれないカムイは忍者となるが、やがて「抜け忍」となり、生涯、他の忍者に追われ続けることになる。

プロットの軸となるのは、生き延びるための戦い、そして社会的差別問題等である。カムイは生きるために多くの他者を犠牲にしなければならぬ……。そのため、崔洋一が監督を務めた映画には、日本で差別されてきた「在日」に纏わる話が含まれている。崔洋一自身、韓国籍を取得しているが、生まれも育ちも日本である。この章は、ジャンルを跨ぐ翻訳者としての崔の役割に焦点を当てつつも、マンガの登場人物やその精神がどのように翻訳されているのか、その翻訳手法、そして映画の受容について、さらには、観客のコメントに依拠しつつ翻訳の質についても明らかにしている。

また、佐藤＝ロスベアグ氏は、この論考を起点テキスト (Source Text) である『カムイ外伝』(十七世紀を舞台とする) の歴史的背景の分析から始め、プロット (テキスト) の要約を見事に行なっている。また、映画 (目標テキスト) の監督／翻案者だけでなく、マ

ンガ (起点テキスト) の原作者である白土三平についても取り上げている。

このように著者は、翻訳過程と登場人物について、特に、監督が男女の登場人物たちをどのように「翻訳して」いるのか、彼らの姿勢や感情がどのように表象されているかに着目している。また、主人公であるカムイの「精神」がどのように翻訳／変換され、またそれが批判されているか否かについても解き明かしている。

また、この章では映画の受容についても考察しており、インターネット上のレビューや感想を検討することにより、監督の主な目的 (スコpos) が「新世代の視聴者たちの心を動かし、交流を図ること」であったと結論づけている。残念ながら監督のこの試みは成功することなく終わっており、佐藤＝ロスベアグ氏は、その諸要因についても探っている。

第四章「翻訳できない革命——一九七〇～一九八〇年代の日本における女性解放運動言説の変容」(ジェームズ・ウエルカー著) は、日本のフェミニズム論の歴史を取り上げている。カレン氏によると、「アメリカのフェミニズム理論の日本語訳は、バトラーが言うところの「複数の文化領域が会場う場に出現する理論」(Butler, 1999, p. 12) の可能性を切り開くうえでの翻訳の意義を示す例である」という (p. 8)。

この論考では、翻訳者の認知度やイデオロギー形成における

ウーマンリブ運動の重要性と影響について強調している。そのためウエルカー氏は、一九七〇年代並びに八〇年代に日本の女性たちが翻訳をどのように用いていたのか、また、どのような文章が翻訳されていたのかについて考察し、これらの文章が、女性の身体とセクシュアル・アイデンティティをよみ変えるのみならず、日本における女性解放運動に貢献した著作の着想源になったと説明している。そして、フェミニストによる翻訳が用いられ始めたのは何もこれが初めてではなく、すでに一九一〇年代頃の日本に始まっていたと結んでいる。それにも関わらず、つい最近まで翻訳学の学者たちは、主に文学翻訳を重視し研究を進めてきた。この論考では、社会の異なる側面や歴史的な動きに対する理解を十分に深めるために、それ以外の翻訳研究にも取り組む必要性が強調されている。

第五章の「日本語訳にみるキャサリン・マツキノン——ラディカルフェミニズム翻訳論へ」と題したキャロライン・ノルマ氏による論考では、二〇一一年に和訳が刊行された『女の生、男の法』を主な分析対象とし、「ラディカルフェミニズムの視座からみた翻訳の理論と実践」(p. 79)や、フェミニズム論のテクストの発展について、そしてその和訳を手がけた翻訳者たちに焦点を当てている。さらに本章では、理論用語や法律用語を翻訳する難しさについて着目する他、翻訳者たち(森田、中里見)の可視性、そし

て彼らが従事しているフェミニズム運動(特に、性風俗産業を女性に損害を与えるものとする反ポルノ/売春運動)などを、翻訳の重要な背景要素として浮き彫りにしている。またノルマ氏は、起点テクストの著者と翻訳者とのやりとりの重要性を強調している。

第六章「日本でクイアを訳す——一九九〇年代のゲイブームにおける情緒的帰属意識と翻訳」においてジェフリー・アングルス氏は、クイア読者やそのコミュニティに属する人々が、翻訳やクイア・テクストを通してどのように互いを探し求めるかについて、また、その感情的な繋がりがこれらのテクストの日本語訳の読者間だけでなく、英語で読んだ読者との間にも生まれることを詳しく論じている。

アングルス氏の興味は特に、日本の「ゲイブーム」(一九八〇年代並びに九〇年代)で人気を博した翻訳書に向けられている。彼はまた、クイア・テクストの翻訳者と読者について、そして彼らの間に生まれる絆や同一化現象についても分析している。アングルス氏は一九九〇年代のゲイブーム文学における主要小説、伏見憲明著『魔女の息子』(二〇〇三年)に言及し、本章を結んでいる。この小説は、「欧米のゲイらしさの概念に共感することなく、他の男性とのエロティックな行動に耽ける日本の男性たちを探究」(p. 28)しており、一九九〇年代のアメリカやヨーロッパで人気を博したゲイ小説とは、その趣を少々異にしている。また、柿沼の

『魔性の森』（二〇〇一年）をはじめとする、主に若い女性読者を対象としインターネットブームと共に登場したサブジャンル、「耽美小説」についても解説しているが、この本は、海外のクイア文学の翻訳ほどの人気を集めることはなかった。

第七章の「ペーズリーの危機と男女（おとこおんな）——テロップを通し日本のプライムタイム番組を横断するクイア」では、クレア・マリイ氏が、日本文化の特徴であり、異性愛の規範を強化する、社会構築物としての日本の女言葉（*W.L.: Japanese Women Language*）の翻訳に焦点を当てている。つまり、日本における言語内翻訳に焦点を当てているわけだが、マリイ氏は日本のプライムタイム番組にみる「オネエ言葉」の分析を通して、このクイア特有の話し言葉が、「クイア・コミュニティとの距離を保ち」（p. xi）つつも、主要テレビ番組の消費者に向けていかに徹底して同化（あるいは適切化）されているかについて指摘している。

「言葉における性差の翻訳——谷崎潤一郎の『痴人の愛』から吉本ばななの『キッチン』まで」と題された第八章では、金志映氏が、「女言葉」の言語間翻訳（*inlingual translation*）を取り上げている。著者は、作家や登場人物が女性であること、例えばパラテクストの諸相を強調するのではなく、女性を主人公とする作品や登場する女性の声がどう英訳されたかを通して、日本女性のエキゾティックなイメージが繰り返し具象化されていることについて

論じている。

この『キッチン』の翻訳者であるバックス氏が直面した未解決の翻訳課題の一つは、「女言葉」をいかにして訳すかということであった。登場人物の一人であるえり子が、トランスジェンダーだからである。そのため起点テキストでは男言葉・女言葉が頻繁に使われているが、目標テキストにそのような特徴はみられない。翻訳者は、現代的な口調を現代英語に巧みに置き換えているが、起点テキストのスタイルや雰囲気翻訳には失敗したようである。また、目標テキストには起点テキストを操作（*manipulation*）した跡が幾つか認められ、ヴェヌティ（*Venuti, The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference, 1998*）は、この操作を異化（*foreignization*）の一例として挙げている（p. 100）。金氏が論じるように、日本語をエキゾティックなものにすることにより、日本の独自性が強化されている様子を知ることができる（p. 165）。

第九章には、下楠昌哉氏による『魔人ドラキュラ』の翻訳家、平井呈一と文学におけるシェイプシフター」が収められている。本章では、平井呈一による *Dracula* の日本語訳の経時的変遷を分析する他、再翻訳の考察、そして同書の翻訳史のみならず、翻訳理論へのアプローチの仕方にも重点的に取り組んでいる。

そして、最終章にあたる第十章「日本語訳における尹東柱の詩」では、朴銀姫氏が尹東柱の詩の翻訳の難しさについて考察し

ている。戦後、数多くの翻訳者や作家たちがこの詩人の詩の翻訳を試みてきたが、これは極めて困難な作業を伴う課題である。この章で朴銀姫氏は、ハングルで書かれた起点テキストとその日本語訳を考察するとともに、複数の翻訳の違いをあぶり出す比較文学的アプローチを用いているが、読者はこの論考を通して、そのいくつかの和訳の例に触れることができる。また朴氏は、満洲に生まれた朝鮮人移民の子孫である尹東柱について探りつつ、二十八歳という若さで早逝した彼が韓国の国民的詩人になったという事実を重視し、詩を韓国語から日本語へ訳す際に生じる翻訳問題、そして前掲した二カ国の状況の違いについて強調している。

#### 結論

本書では、現代日本におけるコミュニティの多様性を明らかにするため、そしてその多様性が文物や文化的製品にどのように反映されているかを考察するため、綿密かつ優れた研究方法が採られている。翻訳を取り巻く状況の重要性、翻訳者の役割、そして日本のコミュニティ、日本人、また他のアジア諸国、さらには西洋における日本に対する反応の重要性についても明らかにしている。また本書は、翻訳がただ言葉を訳すだけでなく、文化をも翻訳するものであるということに着目している。この論集は、翻訳学の、特にその日本の文脈にまつわる研究において多大な貢献となる先

駆的かつ卓越した研究である。翻訳学に留まらず、カルチュール・スタディーズ、社会学、文学研究の観点からみても非常に優れた洞察であるといえる。洗練された筆致で、分かりやすく書かれており、学者や翻訳者、そして日本研究や国際関係学に興味のある全ての人が手に取るべき一冊である。

(翻訳・片岡真伊総合研究院大学博士後期課程)

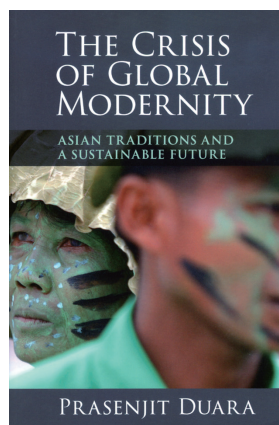
プラセンジット・ドゥアラ

## 『グローバル近代の危機——アジアの伝統と持続可能な未来』

Prasenjit Duara, *The Crisis of Global Modernity:*

*Asian Traditions and a Sustainable Future.*

鍾以江・磯前順一



Cambridge University Press, 2015

ここでレビューされる『グローバル近代の危機』の著者、アメリカのデューク大学教授のプラセンジット・ドゥアラは世界的に著名な学者である。しかし、数多あるドゥアラの著作はいまだ一冊も日本語に翻訳されておらず、日本での知名度は決して十分とはいえない。それは、日本における研究者が日本の地域研究を超えて活動する者に対していなく関心が薄いことに起因しているようにも思われる。

以下、最初にドゥアラを個人史的に紹介し、次に国際的に広い反響を呼んでいるこの本を同氏の研究史の中に位置づけ紹介する。そして最後に、本の中心的な概念の一つである「対話的超越性」(dialogic transcendence)をポストコロナ的分析視点としての「主体化」と関連付けながら分析することにした。

### 著者の紹介

ドゥアラは一九五〇年にインドのアッサム州に生まれ、名門のデリー大学で歴史を勉強するが、一九六〇年代と七〇年代の中国の文化大革命に鼓舞されインドの学生運動に参加した。その背景には、インドの脱植民地の成功を期待した世代が、独立後、農村の近代化の失敗に対していだいていた失望感があつたのだ。インドに伝わってきた文化大革命のユートピア的な可能性、なかんずくそこで描かれた中国の農村革命の成功像が、氏の関心を中国農村に導いた。

その関心を持つて、ドゥアラは一九七六年からアメリカのシカゴ大学とハーバード大学の大学院で中国史を勉強し、一九八三年



に日本軍占領期の中国北部農村の歴史をテーマにした博士論文を持ってハーバード大学で博士号を取った。その後、いくつかの大学を経て、一九九〇年からシカゴ大学で教鞭をとることとなった。

氏の博士論文は、一九八八年に『文化、パワーと国家——一九〇〇〜四二年における華北の農村』(Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942, Stanford University Press, 1988) のタイトルで出版された。出版後すぐ大きい反響を呼び、翌年アメリカ歴史研究学会のジョン・K・フェアバンク賞とアジア研究学会のジョーセフ・レヴェンセン賞を受賞した。華北農村の前近代的な宗教生活と資源採取の様式が、いかに近代化の衝撃で変化あるいは消失したかを考究したもので、ドゥアラはこの本によって中国史のなかの宗教とりわけ民間宗教の重要性を認識するようになった。

この民間宗教への関心は、ドゥアラの二冊目の著作で、近代国民国家批判の書『ネイションから歴史を救う——近代中国のナラティブを問う』(Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China, University of Chicago Press, 1995) において、ネイションの「他者」と「余白」として、言い換えればネイション批判の方法として、大きな部分を占めることになる。前近代の地域生活あるいは公共空間の基盤となっていた民間宗教は、近代化のために「世俗主義」、「宗教」、「迷信」などの近代カテゴリーによって再改編されたが、完全に近代的なネイションの空間に吸収されること

はなかったことが指摘される。

そのあと、ドゥアラの宗教に対する関心は超越性に移っていく。二〇〇三年に出版した『主権と真正性——満州国と東アジアの近代』(Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern, Rowman & Littlefield, 2003) は、中国の民間宗教結社の普遍的な理想と実践のなかの超越性がいかに近代国民的な共同体と市民のビジョンを突きつけ、抗争しあつて、いかにその抗争によって近代的な「人間」が形成されてきたかをめぐる研究であつた。中でも、満州国が主権国家という体裁を整えた上で、実際には日本帝国の植民地として機能した指摘は、アメリカの戦後の東アジア政策を決定付けるような、新しい形態の植民地支配として、ピーター・ドゥースの「植民地なき帝国主義」という主張と呼応しあつて大きな注目を浴びた。

二〇〇八年にドゥアラは十八年間務めたシカゴ大学を出て、シカポール国立大学のアジア研究所 (Asia Research Institute) の所長に着任した。そして二〇一五年にアメリカのデューク大学に移るまで、アジアで有数の人文系研究所をリードしながら、『グローバル近代の危機——アジアの伝統と持続可能な未来』を完成させ、同年に出版した。ノルウェーのオスロ大学はこの本によるドゥアラ氏の研究が今日の環境問題の研究へ多く貢献していることを認め、二〇一七年にドゥアラ氏に名誉博士号を授与したのである。

ここでドゥアラとポストコロニアル研究の関係を説明しておこう。大学の時のドゥアラは同じ世代のインドの学者と同様、六〇年代のポスト構造主義とカルチュラル・スタディーズに強く影響された。その学者たちの中には、ずっと農村に関心を持ち続けた者がいて、彼らの研究関心が、ポストコロニアル研究の先駆者であるエドワード・サイード（元コロンビア大学教授）の『オリエンタリズム』（一九七二年）に刺激されることで、後に「サバルタン・スタディーズ」のメンバーとして知られるインド系研究者たちを生み出していった。その代表的な学者が、インド、コルカタ出身でアメリカのコロンビア大学の教授であるパルタ・チャタジー（*Partha Chatterjee*）であった。

マルクス主義はインドを矛盾的な状況から救い出せないこと、独立したインドはいまだ元宗主国の植民地主義者たちと同じ国民国家単位での資本主義のゲームに駆り立てられ負け続けていることを認識したサバルタン・スタディーズのメンバーたちは、のちに学術世界を席卷するポストコロニアル研究の先駆者であったといえよう。一九八六年に出版されたチャタジーの著書『ナシヨナリスト思想と植民地世界——派生的言説にすぎないのか』（*Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* Zed Books, 1986）は、ベネディクト・アンダーソン『想像の共同体』（一九八三年）に対するサバルタン・スタディーズからの批判の書であった。

しかし、ドゥアラは、サバルタン・スタディーズが行っていた、ブルジョア的なナシヨナリズムへの批判より、ナシヨナリズム自体を研究対象に据えるべきだと考えるようになる。それだけでなく、サバルタン・スタディーズが有する、言語に対する脱構築的な、ポストモダン的な、コミットメントを否定するように見える批判性と、脱植民地と解放へのコミットメントとの間の緊張関係を着目するようになる。その影響を受けて、一九九五年に出版された『ネイションから歴史を救う』は、その緊張関係のバランスを保ちながら、実証的な歴史としてのナシヨナリズムに対して脱構築的な言説分析を行い、中国近代史を国民国家に吸収されない視点を提供する批判的な研究となったのである。ほぼ同じ時期に、ドゥアラの出身地のアッサム州と隣接するベンガル地方出身のガヤトリ・スピヴァク（*Gayatri Spivak*、コロンビア大学教授）は「サバルタン・スタディーズは脱構築可能か」という論文で、やはりラナジット・グハラのサバルタン・スタディーズを批判的に読み替えたが、彼女を一躍有名にした論文「サバルタンは語ることができるか」（一九八八年）につながるような、代理表象のポリテクスへの脱構築的介入とは異なる、実証的な歴史学の手法を用いたのである。

西洋発端の近代知に対する批判的視点から国民国家と近代性を批判し続けてきたという意味で、ドゥアラもまたポストコロニア

ル研究者だと理解できる。ポストコロニアル御三家といえば、先のサイドに加え、現在、ガヤトリ・スピヴァクと、ペルシア系インド人のホミ・バーバ (Homi Bhabha、ハーバード大学教授) の三人が並び称せられてきたが、彼らはいずれも英語圏の大学で学位を習得し、研究経験を積み上げてきた共通点を有する。その点ではドゥアラも同様であり、そうした経歴自体が西洋と非西洋の入り混じった植民地主義の時代以降の「異種混濁的な生と知」を体現する存在である。

ただし、彼は「ポストコロニアル」とは一つの理論 (theory) ではなく、一つの視点 (perspective) であり、またその視点はヨーロッパの啓蒙理性に基づいた近代的な視点の外からの、想像力に富んだ視点であると、従来のポストコロニアル批評に対しては留保を置いたポストコロニアル研究の立場を取る。このポストコロニアルの定義は、同じインド出身の研究者でもスピヴァクやバーバとはかなり差があるように思われる。

一般にポストコロニアル研究といえば、ジャック・デリダやミシェル・フーコーなどのポスト構造主義——構造の実体化を批判する立場——を方法論に据えたうえで、非決定的な主体が個別の歴史状況の中に分節化 (articulation) されていくなかで生じる搾取や排除を問題化するアプローチを指す。先述のポストコロニアル御三家がいずれも英語文学批評家 (English critic) であり、デリダ

を批判するサイドにしても、旧宗主国の英語文学テキストのノテーションを転覆させたり横領したりする戦略を取る点で共通する。

それが、ドゥアラが距離を置くポストコロニアル批評の典型的な「理論」なわけだが、政治史を主舞台とするドゥアラはこうした主体やアイデンティティの脱構築的な効果よりも、社会状況や構造の分析に主眼を置いたのである。その社会構造自体が、ポストコロニアル状況に他ならない事実、すなわち政治的に独立したあとも、政治的な影響を含めて、経済的にも文化的にも植民地化の歴史から解放たれることはないという現実を、彼は「ポストコロニアル状況 (postcolonial condition)」と名づけたのである。「ポスト」とは時代的な区切りのついた「後」という意味ではなく、依然として影響が続く、先行する植民地期がまだ持続する空間の「内部で」という意味なのだ。その状況に介入するためには、脱構築的なテキストの意味の転覆とは異なる多様な方法があることを、文学者ではなく歴史学者であるドゥアラは「視点」と呼んだのである。

こうしたポストコロニアル研究の散種 (dissemination) は、中国史研究のドゥアラのみならず、日本研究の酒井直樹、韓国研究の尹海東ユンヘドンや金哲キムテヨル、キリスト教研究のタラル・アサド、インド研究のゴウリ・ヴィシヌワナータンなど、御三家以外の研究者によって

広く押し進められてきたところである。そして、スピヴァク自身もまた、ポストコロニアル研究はインド系の英文学／英語文学研究の方法に限定されるべきものではなく、各地域の植民地経験に沿って、その固有の特質の方法と主題にもとに発展させられていくべきだと述べている。いずれも、俗流のポストコロニアリストのように単なる差異の称賛に終わるのではなく、差異を梃子とした主体と公共空間そのものの再編を目的とする点では、共通点を持つ第二世代に属するといえる。

こうした先行研究に敬意を払いつつも、距離をおいたその柔軟な姿勢から、ドゥアラはやがて近現代資本主義とナショナリズムへの最も重要な批判は自然の破壊であるという、彼ならではの主題を発見するにいたる。その思考の成果が、以下に概要を紹介する本書『グローバル近代の危機』なのである。

### 『グローバル近代の危機』

ドゥアラは、今日の世界状況が三つの相互交差の特徴を持つていると考える。それは、1、非西洋世界の上昇、2、自然環境の持続不可能の危機と、3、権力源泉としての超越性の喪失である。超越性 (transcendence) はかつての宗教や政治イデオロギーが持っていた理念、原則、倫理の源泉ということを指している。今日の世界の物理的な救いは今の時代の超越的な目的になるべきだが、

そのためまず国民主権を超越しないといけない。彼はアジアの伝統が人間、生態、普遍との関係に対する、西洋と違う理解の仕方を持つていて、そこに実現可能な持続可能な世界のための基礎になるものを見つけないことが可能だと説く。その可能性への歴史的・理論的探索がこの本の目的である。

この本は、序章、本文の七章とエピローグからなる。第一章「サステナビリティと超越性の危機」はグローバル近代の危機とは何かを説明し、普遍的なビジョンの問題とそれへの探求、アジア社会におけるその探求の事例を紹介する。アジア、特に中国の上昇とともにアジアの学者が、近代的な普遍主義よりもつと公正な世界像の構築に値する超越的な知的資源を土着の伝統から探し出そうしている。本章はこの「ポスト西洋の近代」(Post-Western modernity)における超越性の可能性を理解する必要があると説く。

第二章「循環的歴史と競争的歴史」は、国民国家単位の近代化記述の中心概念「主権」(sovereignty)を批判するため、「循環的歴史」概念を導入する。前近代の歴史記述は、普遍的あるいは宇宙論的な時間との関係性を持ちながら差異と論争を包摂したが、近代になり競争的排他的な国民国家の直線的 (linear) な歴史記述が主流になった。このような直線的な記述は、前近代社会を可能にしたコスモポリタンの循環性を隠蔽してしまう。

第三章「グローバル近代の歴史的ロジック」は、サステナビリ

テイの危機を理解するために、今まで規範的であった西洋モデルの資本主義を頂点とする近代化理論 (modernization theory) を相対化しつつ、「グローバル近代のロジック」という分析概念を導入する。「ロジック」とは歴史変化のパタンであり、資本、政治システム、文化との三種類がある。資本は一番強いロジックと考えられがちだが、この三種類はそれぞれ独自性を持つ。

脱地域性を持ち、あらゆる境界を越えて市場と資源を探し出すのは資本のロジックで、今日の資本はインターネットを通して国民国家の世界システムを再空間化している。国民国家に埋め込んでいる政治ロジックは、主権と世界的無秩序状態とのテンションによつて表象されている。文化ロジックは、組織化された超越性に基づく「文明」と「ハイカルチャー」、そして気づかれていない循環のグローバルなネットワークの間の動きを指している。冷戦後の資本は国民国家の政治ロジックと文化ロジックを飲み込んでいくように見えるが、公と私のパートナーシップ、ソーシャル・メディア、市民社会ネットワークの発達などの新たな社会文化的な動きから、三つのロジックのバランスをとる様式が生まれてくるかもしれないと予測している。

第四章「対話的超越性とラディカルな超越性」では、この本の最も重要な概念の一つ「対話的超越性」(dialogical transcendence) が披露される。ドゥアラは、ユーラシアの超越性の伝統を、絶対的

な一神教の創造神 God の観念に基づいた「極端な超越性 (radical transcendence)」とし、複数性 (plurality) を持つ内在的で、多神的、汎神的な宗教実践と織り交ぜていた対話的超越性とを区別する。対話的超越性では真理の異なったレベルでの分節化の共存が許されていた。その共存は討論と論争、互いの無視、相互的「借用」などの形で実現化されるものである。この章はアジアの対話的超越性の伝統、また各種の個人と身体的修養実践と技法とその哲学的教義面での特徴を紹介し、これらの特徴とサステナビリティの関係を検討する。

第五章「中華文化圏における対話的超越性と世俗的ナショナルリズム」は、世俗主義とナショナルリズムが制度化される前の民間宗教の対話的超越性を考察する。中国史においてはラディカルな超越性による宗教的な衝突はなかったが、対話的超越性の分節化の一つは、国家とエリート階層対民間宗教の競争であった。この垂直的な区分は、ラディカルな超越性を特徴とするキリスト教をモデルにした世俗化理論では理解できず、見落とされることのほうが多い。

第六章「世俗主義と超越性の往来 (Trade)」は第五章で提起された世俗化の問題を念頭に、「往来」という概念を利用してアジアにおける世俗化の過程を考える。ドゥアラによると、往来には二つの面があり、一つは世俗を作り出す過程で宗教に関する特性と

特徴の循環的な社会的再分配であり、もう一つは近代政治の要素の新たに構成された宗教への移転とのこと。近代アジア史の中では、超越性と宗教の他の要素はただ消失していくではなく、多くは異なった空間と制度に転移したのだ。「往来」概念を利用したアジアの世俗化にたいする考察は、今日の世界で如何に超越性を再想像できるかを考えるために示唆的である。

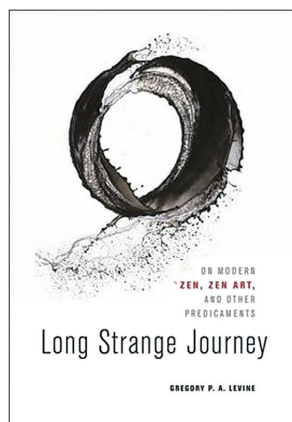
第七章 「アジアにおける循環地域とサステナビリティのネットワーク」は、グローバリゼーションの中の地域化を考察し、グローバル経済と戦略競争による地域主義 (regionalism) から循環とネットワークの視点で新たな可能性を読み出す。EU、ASEAN、APECなどの地域主義は相互依存を深めるだけではなく、グローバルのコモンズ——生命に不可欠な資源で、いかなる私的な個体・国民によっても独占できないもの——を共同管理する考えをもたらした。ドゥアラ氏は、地域主義が、不安定ながら増強していく国民国家的富のグローバルの源泉と国民国家的問題のグローバルの源泉とを仲介する空間となることを可能性として期待している。

グレゴリー・P・A・レヴィン

『長い奇妙な旅——近代の禅、禅アート、その他の窮地』

Gregory P. A. Levine, *Long Strange Journey:  
On Modern Zen, Zen Art, and Other Predicaments.*

山田 奨治



University of Hawai'i Press, 2017

北米や欧州を旅していると、思わぬところでZENに出くわす。

携帯音楽プレイヤーの商品名、寿司店、マッサージ店、スーパーで売られているハーブティーなどだ。アップル社製品のデザインがシンプルなのは、ステイブ・ジョブズが禅に親しんだからだと誇る声が、日本国内からは聞こえてくる。だが、映画監督の小津安二郎や黒澤明、ファッション・デザイナーの三宅一生や川久保玲までもが禅アーティストだといわれると、不安が湧いてくる——彼らは何か誤解しているんじゃないかと。西洋での禅の一見奇妙な広がり方をじつと観察していると、それが本質的な問いをわたしたちに投げかけていることに気がつく。いったい禅とは何か、禅アートとは何なのかと。

本書の著者のレヴィンは、カリフォルニア大学バークレイ校で

日本美術を教えている。彼は、禅アートをめぐる古めかしい決まり文句を問題にしつつけてきた。レヴィンは、二〇〇七年にワシントンDCのジャパン・ソサイエティーで開催した「覚醒——中世日本の禅の肖像画」展を、ハーバード大学のユキオ・リピットと共にキュレーションした。その展覧会では、「わび・さび」ばかりが禅アートではないことを、恐らく海外ではじめて体系的に紹介した。また前著の『大徳寺——禅寺院の視覚文化』（ワシントン大学出版社、二〇〇八年）でレヴィンは、大徳寺の内外にある膨大な数の絵画や彫刻を調査し、西洋の禅アート言説が一面的なものだったことを論じた。

「批判的禅アート・スタディーズ」を標榜するレヴィンによる展示と著作の狙いは、はつきりとしている。禅アートに与えられた、

固定的で、ノスタルジックで、シンプルで、静かなイメージが一九三〇年代にはじまり、西洋に広がり、そして日本に環流したことを示すことである。鈴木大拙や久松真一といった禅アートの唱道者たちが作った固定観念をずらすことが、彼のストラテジーだ。抽象、非対称、ミニマリズム、モノクロームがもたらす、スピリチュアルなアジアという異国趣味に抵抗し、それに代わって、グローバル化した禅における民族、ジェンダー、階級、商業主義、環境、大衆文化といったものに、レヴィンは光を当ててきた。

本書では、「覚醒」展と『大徳寺』でみせた思索をいっそう深めている。「無」が強調される以前の禅アート、禅と西洋の接触、鈴木による禅の近代化、一九五〇年代後半以後の米国での禅ブームといった、禅文化論のストーリーの精緻な記述はもとより、雑誌「ニュー Yorker」に載った風刺漫画、「ZEN」という香水、禅僧が登場する高級車のCMクリップ、はてはアメリカの禅センターが販売するさまざまなグッズにまで射程を広げ、著者は禅と禅アートを問う。

驚くべきことに、十六世紀に来日したイエズス会の宣教師たちは、禅アートは「無」を表現していると欧州に伝えていた。ルイス・フロイスにいたっては、樹木や人物の水墨画が「無」や非二元性を表現していると気づいていた。しかし彼らが関心を寄せた主な対象は、キリスト教の聖堂と比肩しうるような、禅寺院の荘

厳な塔頭たっちゅうや庭園であった。

禅アートに西洋が関心をもち始めたのは、二十世紀初頭になつてからだつた。一例として、一八九三年のシカゴ万博の日本展示のなかには、禅アートに分類されるものはほとんどなかった。日本の唱道者たちが禅アートを定義したのは、宗教への懐疑と近代化への国内向けの応答に加えて、トランスナショナルな自己表象と、西洋とのソフトパワーの戦いのためだつたと著者はいう。

著者の探究は、禅アートと大衆文化のもつれた関係にも向けられている。禅アートを唱導したことで、鈴木と久松は西洋のアヴァンギャルドの「意図せざる協力者」になつた。そのひとつの帰結を、著者は「ニュー Yorker」の風刺的な「禅漫画」にみいだす。

仙厓義梵の禅画や一休宗純の逸話、ダライ・ラマ一四世が時折みせるクスクス笑いに象徴されるように、もともと仏教にはユーモアの精神がある。「ニュー Yorker」の「禅漫画」には、マイノリティーの宗教である禅にいそしむ西洋人と、そこに忍び込む物質文明が戯画化されている。「禅漫画」による「平凡かつ文化的な比喩の禅への侵入」に注目することで、著者は禅と禅アートの高尚な概念に疑問を投げかける。この問題にここまで徹底的に踏み込んだ研究を、評者は知らない。

禅と大衆文化への著者の関心は、禅と結びついた商業主義への



批判へと向かう。西洋におけるさまざまな禅の表象の分析を通して、著者はこう結論づける——商品化とブルジョアの消費の対象になった結果として、禅は「トランスナショナルな文化産物」になっただけだ。

それに加えて、米国各地の禅センターにある土産物店で売られている小さな仏像などの「Zenny」な商品を、著者は深掘りする。

「この店でこの商品を買うのが善行だ」と禅センターが顧客に感じさせることと、スターバックスやホールフーズのビジネスは類似していると著者は指摘する。禅の商業主義への批判的視線から、著者は「真の禅」「真の禅アート」とは何かの問いに突き進む。

本書は、禅アートだけでなく、それを包括する美術史の境界を開くことに成功している。

トウリオ・ロベッティ

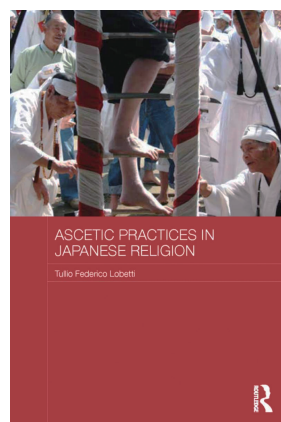
## 『日本の宗教における修行』

Tullio Federico Lobetti, *Ascetic Practices in Japanese Religion*.

本書はもともとロンドン大学東洋アフリカ研究院（SOAS）の博士論文として書かれたもので、日本の修行の世界を描くすばらしい旅行記になっているが、このテーマは日本の宗教の研究においては周辺の分野であり、まちがいなくもつと学術的関心を呼んでしかるべきテーマである。本書は著者が日本各地の行者に伍して実体験した広範な実地調査をもとに書かれ、三つの主要課題の解明を目指している。その三つとは、一、英語の「asceticism」（求道の禁欲）という言葉が日本の文脈に適用するのが妥当かどうか、二、修行の宗教的・社会的様相、三、日本の修行における共通テーマとは何かである（p.2）。

最初の課題は第一章で論じられる。ここでは人間の身体を幅広い文化的観点から検討し、禁欲を自己否定ととらえる西洋でよく

ウーゴ・デッシ



Routledge, 2014

される理解は、近代の心身二元論から強い影響を受けてきた誤解だと説く。しかし例えば「凛として力強い行者の姿」や「宗教的实践に果たす身体の決定的役割」のような文化的収斂点に焦点を絞れば、「asceticism」という言葉を異言語間に汎用することが可能だと述べている。そして、このような身体を強調する考え方もつて、様々な伝統における行者が単なる「自己中心の人々」であると結論すべきではなく（p.23）、むしろ行者と社会的文脈との相互作用は不安定かつ曖昧なものにとらえるべきだとしている。第二章では禁欲的行為と修行の違いを述べ、修行の三タイプ、すなわち「禁欲行為の借用」、「屋外での修行」、「宗教施設内部での修行」を紹介する。第一のタイプは例えば火渡りや刃渡りのように、祭で行われることが多い。第二の屋外タイプは御嶽山〔木曾〕

の寒行や七尾山〔奈良県吉野〕の行者修行を例として紹介される。

第三のタイプは修験道における羽黒山〔出羽〕「秋の峯入」や曹洞禅の「臘八接心」など、完全に組織化された修行で、「内容が豊かでしたっかり構築された修行体系」になっている。著者は、こういうものが修行の二つの基本要素、すなわち「実践性」と「変化を起こさせる力」という点で禁欲的行為の効率に肯定的インパクトを及ぼすと考えている (p.60)。

第三章では「行者」について論じられる。ここでは俗人の修行と(僧など)職業宗教者の修行を区別し、後者の例として天台宗の「マラソン僧」による有名な比叡山の千日回峰行を挙げている。章の後半では、「なぜ」修行するかに絞られる。これは基本的に何らかの形ある御利益や力の追求をめぐるものであり、人によつて異なる意味を持つ。修行者がこうしたものを求めるのは「自分のためか、あるいは他人のため」であるという (p.88)。

第四章では「修行世界の外部と内部」が表裏一体になっている二重構造を示した上で、日本の修行の空間的・社会的文脈を探究する (p.92)。この章の後半では神道と仏教それぞれにおける修行の比較分析が行われる。「禁欲的行為は必ずしも宗教教義の直接的表現ではなく、宗教的意味の充当と修行実践を通じて生じる身体解釈は異なる地平に属するという著者の議論は説得力がある (p.116)。

最終章第五章では修行における「不変」に焦点が当てられる。

「不変」とは、身体、一定の苦痛と肉体的疲労を意図的に作り出すこととそれに耐えること、修行から生ずる感覚をどうとらえるかという身体解釈論の三つを指す (p.119)。この身体感覚は「喪失」と「獲得」という面から修行者が会得するものであり、不純から純粋へ向かい、最終的理想である「完璧な身体」を感じ取るプロセスを可能にするものだ。著者の言う如く、痛みは修行者を最終的に「死に至らしめ」てくれる「鍛える力」として機能する。こうして修行者は「生の中の死」を経験し、究極のパラドクスを現実させようとする。その例が、日本の宗教伝統における「即身仏」である (pp.126,131)。これらの結論から著者は、修行とは「修行者の身体内の流れを逆行させ、結果として力の生成を獲得する明白で構造的なプロセス」という新しい定義を加えた (p.136)。

字数の限られた短い書評で本書の豊かさを正しく評価するのは難しい。著者は自ら荒行にいくつか参加してその分析をまとめているが、そうした「極限の」フィールドワークを通じて集めた調査データの持つ価値、および曖昧になりがちな宗教現象を明確化するための注意深い類型化の双方の点から、本書は推奨に値する。その上で、いくつかの細かい点について批判めいたことを述べさせてもらいたい。一、題名にある「日本の宗教」という言葉からは、日本に「統一された」宗教があるかのようなニュアンスを感

じてしまうが、これは日本という文脈において、たくさんの方の宗教形態が存在する事実と矛盾する。二、感謝という考え方が日本の修行 (pp. 86-87) および文化一般と関連しているなら、もう少しその点を深掘りしてよいような気がする。三、本書はいささか唐突な終わり方をするが、結論を含め、あと数頁の書き足しがあれば、もっと読者に納得しやすいものになったのではないか。四、著者自身も自覚しているようだが (p. 120)、著者の「人間学」的な説明力が充分発揮されていない点が多量にある。こうした若干の留保点を除けば、本書は日本的禁欲や修行一般について新たに加えるに値する文献であり、日本の宗教および比較宗教学の分野の研究、上級の学生にとって極めて貴重な文献となろう。

(翻訳：朝倉和子 翻訳家 (SWET所属))

\*本稿は *Japan Review* 31 (2017) に掲載された英文テキストの日本語訳である。

ローラ・ネンツイ

## 『黒沢とき子のカオスとコスモス——徳川時代から明治時代を生きたある女性の変遷』

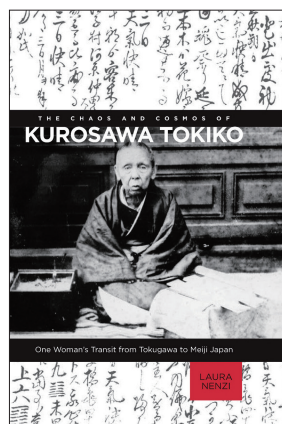
Laura Nenzi, *The Chaos and Cosmos of Kurosawa Tokiko: One Woman's Transit from Tokugawa to Meiji Japan.*

ゲイ・ローリー

伝記の勢いがとまらない。新聞や書評紙は毎週のように、ジェイン・オースティン、アン・ブロンテ、クレオパトラなど私たちがよく知っていると思っていた女性たちの新しい伝記が出たことを知らせてくれる。そのほか、これまでそれほど知られていなかった女性たち——「最後のシュルレアリスト」レオノーラ・キャリントン、十九世紀末から二十世紀にかけてハーバード大学天文台で活躍した数学者たち、ムツソリーニの「最後の愛人」クラレッタ・ペタツチなど——の伝記も出た。

私たちの分野も遅れをとっていない。奈良時代の女帝や十六世紀の女性キリシタンから全時代を通じた女流詩人や画家など驚くほど多様な日本の女性の生涯が研究者の手で発掘され、そのインパクトが探究されている。一九〇〇年以前に生まれた日本女性だ

けをとつても、パトリシア・フィスターの先駆的研究『近世の女性画家たち』(Fischer 1988)、ハルコ・ナワタ・ウオード『日本のキリスト教の世紀における女性の宗教指導者』(Ward 2009)、チエコ・イリエ・モルハーン『優雅なる英雄——日本の伝説的女性たち』(Mullhen 1991)、レベッカ・L・コーブランド『失われた葉——明治日本の女性作家たち』(Copeland 2000)などのほか、個々の女性の伝記としてクリステイーナ・ラフィン『中世日本の女性再発見——阿仏尼の生涯と政治、人格、文学作品』(Laffin 2013)、ベティーナ・グラムリヒ・オカ『只野真葛論——男のように考える女』(Granlich-Oka 2006)、アン・ウォルソール『たおやめと明治維新——松尾多勢子の反伝記的生涯』(Walsh 1998)などがある。これらの本やその他の伝記を私は楽しく読み、多くのことを学



University of Hawai'i Press, 2015

んだ。しかし黒沢とき子（二八〇六一―一八九〇）の生涯を描いた本書を読み始めたとき、私は一種のおののきを感じずにいられたかった。黒沢とき子は村の教師であり巫女だった（生家が修験道場で、とき子は陰陽道に通じていた）、後に熱狂的な「勤王派」になった。幕末の勤王派は攘夷だけでは飽き足らぬかの如く（「思ひきや／異国人に／おかされて／己が身よりを／打弓矢とは」ととき子は書いている「すゝ」）。勤王派は、君主には民を救う力があると信じていたが、私にしてみれば、それこそ星占いや血液型占いを信じるのとはほとんど変わらない錯乱・錯覚である。そうした信念に駆られて、とき子は水戸に蟄居を命じられていた旧藩主徳川斉昭（二八〇〇―一八六〇）の雪冤を孝明天皇に訴えるため、一八五九年に水戸藩にある故郷の村を出て、徒歩で京都へ向かうことにした。とき子の直訴状は百五十行を越す長歌にしたためられ、全文に「かしこき君」、「御国」、帝のおわす「雲居／雲上」という言葉が散りばめられている（pp. 70-77）。当時、裸眼でも確認できる彗星が一八五八年（安政五年）の夏から年末にかけて現れ、とき子はこれを天の示された凶兆だと考えた。そしてついには京都で獄中にあつたとき子の枕辺に天満宮様（菅原道真公）が立ち、「ご託宣」を下された（pp. 103-107）。

さて、この本を楽しむためには、とき子が正気に戻ってくれればと願うのはやめて、このとんでもない異界の道案内をしてくれ

る著者に身を委ねるのがよい。この著者の語り口はとき子の物語をただそのまま伝えるのではない。著者はつねに読者に寄り添い、とき子の経験したことが何を表すのか逐一丁寧に説明してくれる。それも背景を概観するというより、とき子の物語が何を意味するかを伝えてくれるのだ。つまり「とき子の物語が幕末危機、幕府の崩壊、近代国家の登場という大きな物語と交差し、それをいかに豊かに色付けていくか」が語られる（すゝ）。時として私は著者が一歩引いて、物語そのものを語ってくれたらと思ったりする。けれどこの本は一般読者に向けた書き方をしていない。これは少なくともとき子についての本であると同じくらい、歴史科学についての著述なのである。「記憶、改竄、記憶喪失」と題された第三部は、一八七五年にとき子が帝国の大義に尽くした功績を公式に認められたことに始まり、二十世紀の歴史家によって定まったとき子の運命の評価を経て、一九六三年にNHKの第一回大河ドラマにとりあげられた船橋聖一の歴史小説『花の生涯』（一九五二―五三）に至るまで、とき子のたどった「歴史の記憶の旅」についてまるまる四章を費やしている。

歴史上、何ひとつ際立った業績があるわけでもない無名の人をとりあげ、伝記にしてしまう手腕の持ち主はこの著者をおいてあるまい。論旨は一貫して明晰で、叙述は美しくいきいきとしている。次のような一節を書けるような人がほかにいようか。

過去は歴史家やイデオログの独占領域ではない。他はいざ知らず、小説家や映画の撮影監督もその禁漁区に侵入していく。それは正確さではなく行動のため、研究ではなく壮大なショーのため、教育ではなく娯楽のためなのである。(p. 190)

こんな記述もある。「どんな歴史家も知っているように、ノスタルジアには選択的記憶喪失が必要だ」(p. 197)。こうした珠玉のような所見が文章のそここに散りばめられている。

すべての伝記は対象人物の一生が並外れたものであれ平凡なものであれ、その人生の背景事情を照らします。伝記の著述にトレンドがあるとすれば、書き手はもはやその人生を一目瞭然の単純なユニットとして想定することはできないということである。彼らはむしろ「一人の人間の人生がたとえどれほど並外れたものであろうと、それを追求することの意味はその唯一無二性ではなく、典型性であり、いかに個人の人生が文化全体に影響するより大きな問題の寓意になっているかにある」(Lepore 2001, p. 133)と感じている。著者は結論の中で、この見方をはっきりと拒否してこう述べた。「とき子の物語に意味があるとすれば、それは(はっとしないと言つてよい)その結果でもなければ、「典型性という価値

でもない」(p. 201)。しかしながら、この物語は「大きな歴史イベントをマイクロヒストリーの視点でのぞき見ることの強みを教えてくれる」(p. 203)。ここから私たちが学ぶ多くのことは、とき子自身が学んだことである。

彼女が、巫女として村人たちの運命を占うのに使った八卦図から学んだのは、高と低、大と小、強と弱の絶えざる入れ替わりであった。二つの対立物はそれぞれ勝手にではなく、共に機能し合う。こうした宇宙観は、下層に生まれた者もその身分から上昇できるという考え方と全く矛盾しないどころか、そうした見方を少なくとも助長した。そしてその結果、とき子は身の丈より大きな人生を生きたのである。(p. 203)

## 参考文献

- Bernstein 1991  
Gail Lee Bernstein, ed. *Recreating Japanese Women, 1600–1945*. University of California Press, 1991.
- Bosworth 2017  
R. J. B. Bosworth. *Claretta: Masolino's Last Lover*. Yale University Press, 2017.
- Byrne 2013  
Paola Byrne. *The Red Jane Austen: A Life in Small Things*. Harper, 2013.

- Copeland 2000  
 Rebecca L. Copeland. *Lost Leaves: Women Writers of Meiji Japan*. University of Hawai'i Press, 2000.
- Ellis 2017  
 Samantha Ellis. *Take Courage: Anne Brontë and the Art of Life*. Charto & Windus, 2017.
- Fisher 1988  
 Patricia Fisher. *Japanese Women Artists, 1600–1900*. Harper and Row, 1988. (『近世の女性画家たち』後藤美香子訳、思文閣出版、一九九四年)
- Granlich-Oka 2006  
 Betina Granlich-Oka. *Thinking Like a Man: Tadano Makuzu (1763–1825)*. Brill, 2006. (『只野真蔓論——男のまごころ考える女』岩田書院、二〇一三年)
- Laffin 2013  
 Christina Laffin. *Rewriting Medieval Japanese Women: Politics, Personality, and Literary Production in the Life of Nun Abusa*. University of Hawai'i Press, 2013.
- Lepore 2001  
 Jill Lepore. "Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography." *The Journal of American History* 88:1 (2001), pp. 129–44.
- Moorhead 2017  
 Joanna Moorhead. *The Surreal Life of Leonora Carrington*. Virago, 2017.
- Mulhern 1991  
 Chieko Irie Mulhern, ed. *Heroic with Grace: Legendary Women of Japan*. M. E. Sharpe, 1991.
- Natarajan 2017  
 Priyamvada Natarajan. "Calculating Women." *The New York Review of Books* 64:9 (25 May 2017).
- Roller 2010  
 Duane W. Roller. *Cleopatra: A Biography*. Oxford University Press, 2010.
- Sobel 2016  
 Dava Sobel. *The Glass Universe: How the Ladies of the Harvard Observatory Took the Measure of the Stars*. Viking, 2016.
- Walthall 1998  
 Anne Walthall. *The Weak Body of a Useless Woman: Matsuo Taseko and the Meiji Restoration*. Chicago University Press, 1998. (『たけやまと明治維新——松尾多勢子の反伝記的生涯』菅原和子ほか訳、へりかん社、二〇〇五年)
- Ward 2009  
 Haruko Nawata Ward. *Women Religious Leaders in Japan's Christian Century, 1549–1650*. Ashgate, 2009.

\* 本稿は *Japan Review* 31 (2017) に掲載された英文テキストの日本語訳である。

(翻訳：朝倉和子翻訳家 (SWEI所属))



マリア・ロベルタ・ノヴィエツリ

## 『アニメラマ——日本アニメーション映画史』

Maria Roberta Novelli, *Animerama: Storia del cinema d'animazione giapponese.*

土肥秀行



Venezia: Marsilio, 2015

イタリアの日本映画専門家による、初の日本アニメーション映画通史である。

先行する唯一の類似書として、南伊の弁護士でアニメ愛好家による熱のこもった日本アニメーション史がある (Terasi 2012)。「世界」アニメーション映画史ならば、これまで三度まとめられてきた (Bendazzi 1988; Rondolino 2005; Antonini e Tognolotti 2009° Bendazzi 本は英訳あり)。ヴェネツィア大学で日本映画を講じるノヴィエツリにとって、『日本映画史』(Novelli 2001° 葡訳あり) 以来の「歴史」本となる。歴史は、一度編んで終わりとならず、アップデートするなり、範囲を広げるなりして、増補し続けていかなければならない。『メタモルフォーシス——最新日本映画における暴力的要素』(Novelli 2010) は二〇〇〇年代についての更新として、一方、

本書は『日本映画史』で残された空白部を埋めるため、約十五年のち、三年の準備期間を経て世に問われている。

加えて教科書としての効果をすぐに発揮する。発刊とともに、イタリアの大学初となる「日本アニメ史」と銘打った専門講座が立ち上げられており、インターネットを通して授業動画が届けるという新たな手法に依っている。これは大量の需要(受講者)を見越してのことであろう。トリノ大学のダリオ・トマーゾと並び、イタリアにおける日本映画研究を牽引するノヴィエツリが、アニメ史に正面から向き合うことになったのは、自らの研究教育上の必要性からというだけでなく、時代と社会の要請ゆえでもある。

イタリアにおける日本文化への関心は、日伊国交百五十周年事

業（二〇一五年）でもたびたび振り返られたとおり、当初は高雅な伝統に向けられていたが、この三十年の間にハイテクあるいはポップカルチャーへと移ってきた。二〇〇〇年代以降の若者には、「MANGAとANIMEの国」とのイメージが支配的である。最新の状態として、ローマ有数の展示スペースを擁するパラッツォ・デッレ・エスポジツィオーニに、二〇一七年から翌年にかけて「マンガリアーアアジア漫画のワンダーランド」展（英バービカン・センター監修）が巡回し、なかでも日本アニメに捧げられた最終セクション「アニメ」が目玉となっていたことが挙げられる。ちなみに同展示会場で、一九三〇年には「日本美術展覧会」が開催された。横山大観に代表される日本画壇が紹介され、ファシズム政権の支援と、批評界からの好反応や多くの集客により、当時の日本文化理解に大きく貢献した。大観からアニメまでの日本観の変遷を、八十年というスパンで「定点観測」してみると面白いだろう。

海外における日本のポップカルチャー人気という下からの突き上げにより、近年アニメは、「クールジャパン」の名のもとに日本政府の対外戦略に組み込まれた。一方、イタリアでは、子ども向けの娯楽、あるいは商業的であるという偏見から解放に向かうアニメーションが、アカデミックな「文化」の枠組みに取り込まれてきている。こうした動きを受け、さらに推進するのが、ノヴィ

エッリの書であり、オンライン講座である。

ではさつそく本書の検討に入ろう。タイトルの「アニメラマ」は、手塚治虫と虫プロによる実験的アニメーションの真骨頂となる三部作（一九六九〜七三年）にちなむ。かつて『日本映画史』が大島渚の序文を迎えていたように、毎回「後見人的」存在がいる。著者はまず、前置きにおいて、テレビシリーズは扱わない旨にとわる。同じアニメーションでも、映画とテレビを分けてしまうのには異論もあるうが、あくまでも日本映画史という大きな括りに属する一冊であるためだ。映画史家としての矜持きよじが感じられる大胆な線引きでもある。

たしかに一九六〇年代以降続くテレビシリーズ、それ在一九八〇年代に興隆するオリジナルビデオ（OVAないしODA）は、日本のアニメーションを語る上で欠かせない媒体であり、これまでイタリアの熱狂的ファンにより発表されてきた多くのアニメ本では、映画以上の比重を占めていた。一例としてトリノのグループ、旧ネオンエイガによる『アニメ——一九八四年から二〇〇七年までの日本アニメーション史』(Forana e Tarò 2007)では、むしろ映画が副産物として扱われる。「アニメ」という語が広まるのも、テレビシリーズの興隆にあわせ、日本では一九六〇年代以降、海外では一九九〇年代以降のことである。

といつてもノヴィエッリ本が、「テレビもの」（イタリア語で言う

ところの「小さな画面もの」にまつたくふれないわけではない。あくまでも映画を主眼に据えるということである。代わりに充実をみせるのが、全七章のうち前四章を占める「テレビ前史」である。第一章「起源」では、絵巻物や『鳥獣戯画』にはじまり、影絵、幻灯（映し絵）、紙芝居へとアニメ前史が描かれる。漫画史にも関わる『北斎漫画』や諷刺画家・北澤楽天が、アニメにもつながることが語りおこされる。

アニメーションの生みの親ともいわれる仏人コールの作品が、一九一〇年以降、日本でも上映され、一九一七年に初の国産アニメ（当時は「線画」と呼ばれる）、下川凹天作『芋川椋三玄關番の巻』が生まれる。宮古島出身で、楽天の弟子として漫画家としても成功していた下川は、同時期に、それぞれ独自の方法でアニメ製作にあたっていた幸内純一や北山清太郎と共に、日本アニメの父とされる。

ノヴェイエツリ本の読者は、引用される作品が確認できるサイト「日本アニメーション映画クラシックス」（東京国立近代美術館フィルムセンター編）を利用するとよい。日本アニメ誕生一世紀となる二〇一七年に立ち上げられており、英語版も整う。他の動画サイトもあわせれば、「副読本」的リストが作れよう。

アニメーション以前のメディア、すなわち下川にとつての漫画だけでなく、幸内や北山における洋画の素養、加えて天活・小林

商会・日活といった既存の有力映画製作配給会社の競合といった諸要素から、新たな映像の誕生が複合的に説明される。もちろん映画（活動写真）の範疇はんちゆうにある「線画」に添えられる「弁士」の意義は、通常の映画史同様であることがわかる。また映画として、当然ながら、大衆への影響力を買われ、教育的・政治的利用がなされていく様も語られる。

いかにも動的な新分野らしく、大藤信郎による切り絵アニメーションや音楽との同期といった様々な手法の実験が続く。そこには、一九二〇年代以降、独ロット・ライニガーや、米フライシャー兄弟（『ベティ・ブーブ』の生みの親として知られる）といった外国からの影響もあつたことも指摘し忘れない。海外における研究らしく、歌舞伎や浮世絵など他芸術のレパートリーからの転用、童話や神話への取材、特に想像獣の採用といった日本的なテーマや、受賞歴や特集上映にあらわれる欧州での評価に注意を払う。

ノヴェイエツリ「史観」においては、すでにタイトルが示しているように、日本における映画としてのアニメーションの先鋭性が強調される。一九三〇年代には、プロキノのイデオロギーとの親和性をみせる。トーキーをいち早く日本に導入したJ・O・スタヂオでは政岡憲三や円谷英二が人形アニメ制作にあたり、同「漫画室」には「アニメーター」市川崑が在籍していた。田河水泡の人気漫画でアニメ化された『のらくろ』については、描かれる軍

人精神は「あきらかに不自然」との、日本文学の泰斗オルシの『日本漫画史』(Orsi 1998)での見方を、効果的に引用している。

ここではまた、アニメ史をまとめた映画史家ノヴィエツリと、漫画史をまとめた日本文学家オルシの対称的な二人を擁するイタリアの日本学界の豊かさについて留意しておきたい。

第二次大戦中の「国策映画」として瀬尾光世によって作られた、日本初の中長編アニメ『桃太郎』二部作にしても、「洗練」と「荘厳」が指摘される。ならば、戦後、アニメの復興が熊川正雄や山本早苗らによって精力的になされていったのも、軍国主義とはまた異なる占領軍からの新たな「縛り」ゆえであったのがよくわかる。

ノヴィエツリにおいて、アニメーション映画史が、「一般」映画史、さらには歴史そのものとパラレルであるのは、もはやあきらかである。よって戦後日本で激化する労働運動と赤化とレッドパージについても触れる。満州く戦後の中国く日本くアメリカで人形アニメーションを中心に発表した持永只仁のような存在を通して、逆に大文字の歴史を照射することも忘れない。アニメ作家としても重要な足跡を残す漫画家・手塚治虫が登場し、アニメーション産業を本格化させる制作会社の東映動画が誕生するのは、主権回復後の日本である。ここでも有機的な文脈に沿って歴史が語られる。

最終三章(「実験の時代」、「シミュラクル」、「世界制覇するジェネレーションX」)がカバーする一九六〇年代以降は、本来ならばテレビが深く関係し、多くのファン本が重点的に扱う時代である。

しかし一般の認知度とは全く別の尺度で、戦前の実験主義を継承する一九六〇年代、歴史を大胆に読み替える「模像」の流行する一九七〇年代を描く。ここ三十年の流れは、思想と直結した社会現象としてとらえられるのが興味深い。イタリアでも広く受容された宮崎駿や『アキラ』から、ヴェネツィア美術ビエンナーレに出展したこともある束芋<sup>たばいも</sup>までが触れられ、映画の枠外に至って本書は閉じられる。

本文内で、アルファベットに書き換えられ、伊語訳が添えられた用語は、巻末索引で一覧できる。人名と作品名(原題と、イタリアでの英語版通名もしくは伊訳タイトルでも引ける)の索引も、この歴史本の利用価値を増す。

#### 参考文献

Antonini e Tognolotti 2008

Anna Antonini e Chiara Tognolotti, *Mondi possibili: un viaggio nella storia del cinema d'animazione*, Milano: Il Principe Costante, 2008.

Bendazzi 1988

Giannalberto Bendazzi, *Cartoons: cento anni di cinema d'animazione*, Venezia: Marsilio, 1988.

- Fontana e Tarò 2007
- Andrea Fontana e Davide Tarò, *Anime: storia dell'animazione giapponese 1984-2007*, Piombino: Edizione Il Foglio, 2007.
- Novielli 2001
- Maria Roberta Novielli, *Storia del cinema giapponese*, Venezia: Marsilio, 2001.
- Novielli 2010
- Maria Roberta Novielli, *Metamorfosi: schegge di violenza nel nuovo cinema giapponese*, Castello di Serravalle (BO): Epika, 2010.
- Orsi 1998
- Maria Teresa Orsi, *Storia del fumetto giapponese, primo volume: l'evoluzione dall'era Meiji agli anni settanta*, Venezia: Musa Edizioni, 1998.
- Rondolino 2005
- Gianni Rondolino, *Storia del cinema d'animazione: dalla lanterna magica a Walt Disney, da Tex Avery a Steven Spielberg*, Torino: UTET, 2005.
- Tavazzi 2012
- Guido Tavassi, *Storia dell'animazione giapponese: autori, arte, industria, successo dal 1917 a oggi*, Latina: Tunné, 2012.

王宝平編

## 『東アジアの視座からみる漢文学研究』

王宝平主編《东亚视域中的汉文学研究》

中国の学界では、ここ数十年間、「漢文学」という用語はちよつとした流行語になった観がある。書名にこの三文字を銘打った単行本だけを見ても、王暁平著『亞洲漢文学』（二〇〇九年）をはじめ、高文漢・韓梅著『東亜漢文学関係研究』（二〇一〇年）や陳福康著『日本漢文学史』（二〇一一年）、それから金程宇著『東亜漢文学論考』（二〇一三年）など、すでに何種類も出ている。また「中国知網」（CNKI）を検索してみると、関連の学術論文が年間三、四十本ぐらゐのペースで量産されてきたことも分かる。これから書評する王宝平主編『東亜視域中的漢文学研究』（以下『東亜視域』と略す。「視域」とは視野、視角の意）は、言わずもがなこの流行と密接に関係する一冊に他ならない。

ここでいう「漢文学」は、日本の「カンブンガク」と漢字表記

唐  
権

上海古籍出版社，2013年

こそ同じだが、両者の外延はずいぶん異なっていることに、まず注意しなければならない。例えば右の諸書は、いずれも中国大陸以外の国々——たとえば日本、韓国、あるいはベトナムなど——に現存する漢文の書籍や作品を研究対象としたものであり、また「亞洲漢文学」や「東亜漢文学」といつても、おおむね中国本土の作品は研究対象から除外されている。類似の用語として、「域外漢籍研究」というものもあるが、「域外」の二文字が端的に示しているように、要するに中国周辺諸国の漢文資料を目玉として扱ったところに、漢文学研究の特色が現れている。

蛇足かもしれないが、日本の「漢文学」はもっぱら中国古来の文学や中国古典文学、という意味で使われている。ややこしいことに、こちらの用法も早くから大陸に輸入され、しかも現代中国

語に根付いたのである。魯迅の『漢文学史綱要』（一九二六年）における「漢文学」の用法はその典型だが、近年では「英漢文学翻訳」や「蒙漢文学交流」のように、中国文学全般を指す用語として使われた例も少なくない。本稿は、こちらの「漢文学」に触れない。

先に挙げた一連の単行本のなかで、評者が最初に読んだのは、王小平著『亜洲漢文学』であつた。日、韓、越諸国の漢詩や漢文小説を縦横無尽に論じるその研究スケールの大きさに、たいへん感動した覚えがある。また、日本現存の中国逸書を数多く見つけ出し、数十種類の書物を一大叢書にして景印出版した金程宇氏の仕事にも、たいへん敬服した（『和刻本古逸書叢刊』二〇一二年）。

最近では、研究蓄積の急速な増大に戸惑つたり、新しい成果の把握がいよいよ困難だと感じたりもしている。

昨年、域外漢籍研究の提唱者として知られる張博偉氏（南京大學）が『東亜漢文学研究的方法与实践』（中華書局、二〇一七年）という書を出した。それによると、「域外漢籍」に関する近年の研究は、「新材料・新問題・新方法」の三段階において旧来の古典学研究と一線を画するという。「新材料」とは文献を収集・整理・紹介することであるが、この段階では諸地域の漢籍の一つのまとまりとして捉えたことで、個別の文献に対する理解を深めていく、ということである。それから二つ目の「新問題」とは、「中国文

学」「日本文学」といった国別の壁を取り壊して、新しい問題提起をすることである。三番目の「新方法」はいささか分かりにくかったが、張氏が提唱する「方法としての漢字文化圏」を考えると、要するに近代以来の欧米中心主義的な偏りを是正して、漢籍研究に適する独自の方法論を構築しよう、ということかと思われる。

張氏がいう「新材料・新問題・新方法」は、近年の域外漢籍研究に対して、中国文学研究者側の意気揚々たる宣言とでも称せよう。実際はどのようなものなのか。この三段階説を念頭に置き、以下、『東亜視域』を組上そじょうに載せてその一端を見てみよう。

『東亜視域』は、二〇一二年十月二十九日から三十日にかけて、浙江工商大学（在杭州）日本語言文化学院と二松学舎大学日本漢文教育研究プログラムとの共同主催による国際シンポジウム「東亜漢文学研究 回顧と展望」に寄せた三十七本の報告の内、計二十九本を集めた論文集である。四八〇頁といふかなり分厚い分量は、同書の内容の充実を物語っている。

編者は、浙江工商大学の王宝平氏である。氏は近代中日文化交流史および書誌学の分野で多くの業績を挙げた研究者であり、ならなく中国の日本研究を牽引してきた一人でもある。十数種類にも及ぶ著書の中で、代表作の『清代中日学術交流の研究』（汲古書

院、二〇〇五年）は日本語で書かれたもので、関西大学に提出された博士論文でもある。一昨年、かの浩翰こうかんな『大河内文書』計八種七十八巻七十六冊を、『日本歳晚清中日韓筆談資料 大河内文書』（浙江古籍出版社、二〇一六）という題をつけ、すべてカラーで景印出版したことは、氏が成し遂げた大きな仕事といえよう。日本語言文化学院の長を長年務めた氏は、ここ二十数年間、日本文化や日中文化交流をテーマとする研究集会を数多く主催した。評者は院生の頃からそれらの会議にしばしば足を運び、多くのことを学ばせていただいた。

さて、中国文学研究者たちが巻き起こした漢文学研究のブームを、日本研究者の王氏はどのように見ているのか。このことについて、『東亜視域』の中で明言がされていないが、同書の「あとがき」を読むと、「域外漢文資料の調査と研究」は今や「顕学」になつたという事実を、氏が過分なほど意識していることは明らかである。そして研究集会の開催理由について、「學術の時流に乗り遅れないため、研究最前線にドッキングするため」云々うんぬんとすし言葉が濁して述べられているが、漢文学ブームの中で日本研究者の影が薄いという危機感を、氏が抱いているのではないかと評者は忖度する。

そして論文執筆陣の構成を見ると、いろんな角度から目下の漢文学研究にメスを入れようという編者の意図がよりはつきりと現

れている。執筆者は、中国国内の研究者十八名、日本在住の中国人研究者二名、台湾の研究者三名、日本人学者五名、アメリカの大学に在籍する研究者一名など、まさに多士済々である。各人の専門分野がさまざままで、共通点を強いて言えば、漢籍を研究材料として利用したという点だけだった。こういうふうにとみると、『東亜視域』は東アジア漢文学に対する学際的な研究を目指したものといえる。

同書に収録された二十九本の論文は、編者によって四つに分類されている。それぞれ「東亜漢文学総合研究」（八篇）と「東亜漢文学個案研究」（八篇）、「東亜漢文学交流研究」（七篇）、「東亜漢文学小説研究」（六篇）とある。一読していちばん印象に残つたのは、何よりもテーマの豊富さである。檀君神話の由来を考察したものがある。『日本書記』成立の文献上の特質を論じたものもある。禅文学の受容、禅僧の墨跡を取り上げたものがある。ベトナム漢文小説の出版事情に注目したものもある。中国文人の日本旅行記を取り上げたものがある。明治漢詩人の中国体験を説き明かそうとするものもある。時代でいうと上下二千年、空間でいうと東西五千キロ、つまり東アジアの全時代と全地域をカバーしているのである。二十世紀以前の東アジアに存在していた漢文世界の広がりを知るには、まさに好個の読み物であろう。もつとも、これらの報告を一々取り上げて臧否ぞうひすることは、評者の力では到



底できない。以下、気になった点だけを述べて責めを塞ぎたい。

『東亜視域』の中で評者が最初に注目したのは、漢文学というジャンルの学術史に関連する一連の論考である。上述したように、周辺諸国の漢籍に対する研究が中国の学界で脚光を浴びてからすでに十年以上経ち、そのブームが今もなお続いている。にもかかわらず、それに対する学術的な反省は、これまでまったくなかったわけではないが、まだ不十分だというのが現状である。この問題に対して、本書はいくつかの角度から有益な反省材料を提供している。

王宝平氏の論文「近百年來中国人編日本漢詩述略」は、陳鴻誥編『日本同人詩選』（一八八三年）が刊行されてからの百三十年の間に、中国人の手によって編纂・出版された日本漢詩集計二十一部を紹介するものである。驚いたことに、これらの詩集を編んだ人物には詩客文人あるいは人文研究者のほか、いくさに明け暮れた軍閥（齊燮元『日本漢詩選録』、一九二五年）や、バリバリの役所高官（王長春『和詩選』、一九四二年）といった意外な顔も含まれる。かつて田舎の青年だった毛沢東が幕末の僧・月性の詩句「男児、志を立て、郷関を出づ」を高吟して故郷を去り、やがて革命運動に身を投じた、という逸話がある。このような事例とあわせて考えると、近代中国社会に及ぼした日本漢詩の影響は実に興味

深いものがある。さらに改革開放後の一九八〇年代に入ると、日本の漢詩に対する中国人の関心がふたたび高まり、ついに『域外詞選』（一九八一年）のような四万冊も売れたヒット作が現れた（三七八頁）。とにかく日本の漢詩に対する中国人の関心はけっして近年始まったものではなく、それに対する鑑賞と研究の歴史は思いのほか早かった。全体像を掴もうとするなら、百年以上のタイムスパンが必要であり、埋もれた先駆者の存在も見逃してはいけない。王論文は、このように日本の漢文学と中国社会との関わり的一端を示したと同時に、通時的な考察の重要性を説いたのである。

一方、三人の台湾人学者は、各人が歩んだ漢文学研究の道程およびそこから得た知見を報告している。陳益源論文は、この半世紀以来の台湾人研究者によるベトナム漢籍の整理と研究のいきさつを回顧しつつ、ベトナム漢籍が如何に重要であるかを力説する。それから王国良論文と王三慶論文は共に漢文小説に光をあてたもので、主として当事者の立場から『越南漢文小説叢刊』（一九八七年）や『日本漢文小説叢刊』（二〇〇〇年）など大部の資料集をどのように編んだかを詳しく紹介する。思うに、台湾の漢文学研究は、中国国内のそれに比べて、発足の時期が十年以上も早いだけでなく、文献の収集や共同研究の組織・実施などの面においても優れたものがあり、むしろ研究成果の蓄積も厚い。台湾で培われ

た経験と成果は、中国国内の研究者に果たしてどのぐらい意識され、吸収されたのであろう。事実、王国良氏は近年中国国内で出版された日本漢文小説の研究書を取り上げ、その研究の浅さを率直に指摘している（四〇三頁）。ちよつと耳の痛い話だが、日本漢文学の研究を志す者にとつては傾聴すべき意見である。

同じく外部からの発言として、日本の視点に拠つた報告もある。その一つ、「漢文学」という概念が中国語圏できちんと整理されていないことを問題視し、明治期の日本人がこの概念をどのように創出したかを考察したのが、杜軼文氏の論文「試論明治時期日人的漢文学意識」である。杜氏は「漢学」「漢文」「漢詩」などの和製漢語の意味変遷を追跡し、そのうえ東京大学における「漢文学科」設立の経緯や、「漢文学」と「支那文学」との関係、日本人が著した中国文学史に見える「漢文学」意識などをも論じている。そこで浮き彫りにされたのは、中国の古典を純粋な外国文学と見るのではなく、日本文学の源流の一つとして位置づけるといふ、明治知識人たちが共有していた漢文学意識である。日本の中国文学史研究が世界に先駆けて発達したことも、実はこのような意識と深く関係している、と杜氏は指摘する。

杜論文のほかに、日本人研究者による数篇の報告も収められている。つまり藤原敦光『三教勘注抄』を対象として、平安時代人の漢文研究法を考証した河野貴美子論文、近代日本漢文学研究の

先駆者の一人である柿村重松の事跡を発掘した町泉寿郎論文、倉石武四郎著『本邦における支那学の発達』の文化史的意味を説いた佐藤進論文、石崎又造『近世日本支那俗語文学史』の特色を分析した川辺雄大論文である。これらの論考はそれぞれ日本漢文学の一面を細かく論じたものであるが、まとめて読んでいくと、日本の漢文学がたどつた道程、なかならず学問の中心から周辺へと追いやられていく凋落たふさの過程が何となく見えたような気がする。その中で日本漢文学が置かれている現状について、川辺氏はさらに次のように指摘する。つまり中国で日本漢文学は域外漢籍と位置づけられ、中国文学の一部と看做されるが、日本では、漢文学はちよつと国文学と中国文学の間に挟まれて、どちらからもあまり重要視されていないという苦しい立場にある（四四二頁）。漢文学に対する認識も位置づけも、それにまつわる社会環境も、国によつて大きく異なることを、ここで思い知らされる。

そういえば、ここ数年日本の漢文や漢詩関連の研究がずいぶん中国に紹介された。にもかかわらず、それに対する日本側の反響は今ひとつ大きくなかったことを、不思議に思ったことがある。今ここで理由を考えると、やはり漢文学に対する認識の差および社会環境の差が大きかったからであろう。ともあれ、中国の漢文学研究が抱えている問題を浮上させたという点において、まず『東亜視域』を評価したい。

もう一つ、評者が同書に注目したのは、目下の漢文学研究で脚光を浴びている研究者たちの報告である。この方面では、王暁平

氏の論文「日本漢文学と文化翻訳」をはじめ、孫虎堂氏の論文「日本漢文小説研究理路芻議」および孫文氏の論文「漢籍比較文献学」芻議」などがあるが、なかでも王暁平論文は力作で、『東亜視域』の巻頭に飾られている。同論文は日本漢文学の「二重性格」、つまり中国文学の外観と日本文学の内実を兼有することに着眼し、「日本文学的性格」の部分が無視して真の作品理解が成立しないと主張する。論文の見所はなんと言っても作者の博学ぶり、例えば『源氏物語』関連の漢文作品として、作者不詳の『賦光源物語詩』や江馬細香の漢詩「詠紫史」三首、さらに菊池三溪の『訳準綺語』など、どちらかという<sup>に</sup>知られていない資料を引用して評者を驚かせた。しかもこれらの作品から<sup>に</sup>滲み出ているいわゆる「和臭」に対して、王氏はわざわざ響きの良い「外意」という造語に言い換え、漢文学の「新成員」「新气象」としてむしろプラスに捉えている（一七頁）。

王暁平氏はもともと多くの業績を残した中国文学者である。氏の視線は、しかし今や中国文学研究の領域を確実に超えている。中国文学研究の立場に拘泥せず、日本文化に立脚して漢文作品を理解することの大切さを説いた氏の主張は、今後の漢文学研究に果たして新生面を開くことができるだろうか。評者はこの点に関

して楽観的であり、また中国の日本研究も同時に活発化していくことを期待する。

『東亜視域』の中で注目し値する論考はほかにもいくつがある。平安期の日本文人と渤海国使節との唱酬を考察した高兵兵論文と李美子論文、朝鮮と琉球の文学交流を考察した張源哲論文、南宋の禅文学と五山文学との関わりを論じた黄啓江論文は、いずれも実証に立脚した堅実な研究であり、東アジアにおける人的交流と書籍交流の知られざる側面を明らかにしてくれたものである。張博偉氏の三段階説を借りて言うと、これらの論考は漢文学研究に「新材料」をもたらしたものだといえよう。

それから『日本書紀』成立の謎を巡って、森博達説に真正面から反論する井上亘氏の「日本書紀の謎は解けたか」もたいへん力の込められた論考である。中国音韻学の知識を駆使して日本漢籍の分析に挑む井上氏の研究手法は、域外漢籍研究の目線からいうと、「新方法」に属するものであろう。音韻学はもともと中国人学者の御家芸ではないかという不確かな印象を持っていたが、それを自家葉籠中にする日本人研究者がいることに、正直驚いた。この学問の刺激に富む大論争に、音韻学に明るい中国人研究者もぜひ参戦してほしいところである。

全体の印象として、『東亜視域』に収録されている論文は、読みごたえのあるものが四分の三以上を占めている。中国の漢文学研

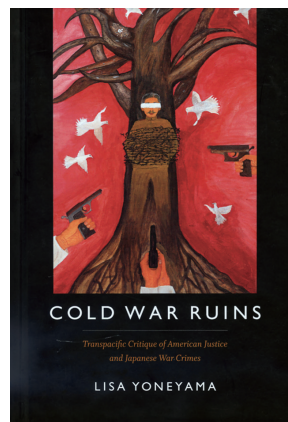
---

究および日本文化研究の現状に関心を持つ読者には、一読してほしい一冊である。もつとも、実証性の乏しい報告、文献調査が十分な報告、あるいは中国国内の大学院修士論文程度のもものが、何本か混じり込んでいる。シンポジウムの報告集である以上、仕方がないかもしれないが、本書の傷であると言わざるを得ない。賢明な読者には、それらを読み飛ばすことを薦めたい。

『東亜視域』を読む時、新しいページをめくると、しばしば見慣れぬ人名や書名に出くわした。漢文世界の広さと奥深さをあらためて思い知らされたと同時に、これらの用語がせつかく一冊の書物に収められているのであるから、せめて人名索引と書名索引のようなアイテムをつけてほしかった、とも思った。事実、中国で出版された学術書の中には、索引がついていないものがけっこうある。知識の範囲を読者に簡潔に伝えるため、あるいは読者に効率的に利用してもらうため、やはりあるほうが良からう。

---

米山リサ

『冷戦の廃墟——アメリカの正義と日本の戦争犯罪について  
の太平洋を横断する批評』Lisa Yoneyama, *Cold War Ruins: Transpacific Critique of American Justice and  
Japanese War Crimes.*柴田 優呼ゆうこ

Duke University Press, 2016

アナール学派の「長期持続」という視座から、戦前の植民地期、戦後、そしてポスト冷戦期を考える本書の射程は長い。過去数十年にわたる北米や日本の学問成果を駆使して、多分野・多言語で展開された理論や批評、テキストに言及しつつ、重要な局面に焦点を当てる。冷戦体制、日米関係、ジェンダーと占領、帝国と国民国家などテーマは多岐にわたり、沖縄、憲法、従軍慰安婦、アジア系アメリカ人とアメリカ社会、原爆など問題群も多彩である。一冊の本がこれだけ多面的・多元的な事象に、これだけの深度と精緻さを備えた思考でもって斬り込むのを目撃する機会はあまりなく、本書は今後も幅広い学際的な領域で参照され、議論を先導していくだろう。

この本の醍醐味の一つは、戦後の日米体制を維持するために犠

牲にされ、利用されてきたものは何か、米山リサ氏が剔抉ていけつしている過程にある。氏が議論と検証の場とするのは、返還後も米軍基地が集中する沖縄であり（第一章）、米軍占領下の日本人女性解放神話であり（第二章）、日本の歴史修正主義者の言説と女性国際戦犯法廷であり（第三章）、日本による強制労働などに対する賠償を求めたカリフォルニアでの訴訟であり（第四章）、一九九五年、戦後五十年の節目に起きたアメリカのスミソニアン博物館の原爆展を巡る論争（第五章）である。

太平洋をまたがるこれらの事象に、九〇年代以降盛んになった国境を超えたリドレス、という観点から米山氏は接近する。日本語による前著『暴力・戦争・リドレス——多文化主義のポリテイクス』（岩波書店、二〇〇三年）から引き続き、氏は議論の根底に

このリドレスの概念を据える。それは、歴史的なトラウマの補償を試み、マイノリティにされたり従属させられたり社会的な死をもたらされてきたりしたことに對する是正を求める実践を意味する。

このリドレスの軌跡を追っていく中で、米山氏は多くの重要な指摘をする。アメリカにおいて日本の戦争犯罪を追及するアジア人またはアジア系アメリカ人のリドレスの動きは「日本の戦争犯罪のアメリカ化」ひいては「世界正義のアメリカ化」をもたらすが、彼らが行動を起こす背景には、冷戦下のアメリカ社会で人権回復を求める動きが封じ込められていたことも関係している。つまり冷戦の封じ込め戦略の対象は、共産勢力に限らなかったのだ。氏は、なぜアメリカの戦争犯罪はリドレスされないのかについても考察する。それは「アメリカにより自分は解放され、自分の受けた傷も癒され、社会復帰が可能になったのだ」という「解放とリハビリ（治療と更正）の神話」が力を持っているためだ。アメリカの恩恵を受けた結果として現在の自分があるのだから、アメリカ側には何も債務はないのである。

刮目すべきは、そうした論点の理論化にとどまらず、小説やメディア報道、出版活動や裁判の行く末などの分析を通じて、リドレスの（不）可能性の実態が印象的に記述されることである。第一章で、沖縄の本土復帰前夜に芥川賞を受賞した大城立裕の『カ

クテル・パーティー』を取り上げ、登場人物の沖縄の女性が二重三重に封じ込められていくさまを浮き彫りにする。米兵にレイプされたにもかかわらず、暴行をされた後で米兵にけがをさせたとして、原告のみならず被告としても法廷に立たされるのだ。しかも物語中で彼女は自分の声を与えられず、最終的には両方の裁判での敗訴が予想される中、彼女の父親の声だけが前景化していく。だが封じ込められるのは彼女だけでない。この父親も本土から来た記者に、沖縄での日本軍の残虐行為を話せない。一方、登場人物の中には、日中戦争及び国内戦の避難民である中国人男性もいる。戦争中日本人兵士に妻をレイプされた彼は、米軍の不正に口をつぐみ、沖縄の収奪に実質的に参加する。暴力の経験と記憶がこのように幾重にも絡まる。

第二章では、米軍占領下における日本人女性への参政権付与を取り上げ、これが戦後、アメリカは偉大で特別、という例外主義の思想強化に利用されてきたと論じる。アメリカの勝利と占領によつて日本人女性は解放されたのだから、日本における米軍の軍事的プレゼンスも正当化されて当然、という解放のレトリックがこうして確立される。同時に、アメリカの戦争も「正しい戦争」「正義の戦争」だと正当化される。現実にはアメリカは新興植民地主義勢力として、ヨーロッパの植民地からの解放を旗印にアジアの覇権を日本と競っていたのだが、そうした戦前からの帝国とし

ての歴史は捨象される。その後イラク侵攻の際にも利用されたこの解放のレトリックは、アメリカの冷戦期の地政的想像力の鍵となった。

これと軌を一にして、白人中産階級のアメリカ人女性を近代の進歩の担い手とする冷戦期フェミニズムが力を得る。実際には日本人女性に劣らず、異性愛主義のブルジョワ家庭の内に閉じ込められていたのだが、「人種化された植民地の女性」との対比によって、アメリカ白人女性は正統的なジェンダーの正義を代表することになる。その一方で、日本人女性がこの「人種化された植民地の女性」として位置づけられる様子も、アメリカの戦時中の報道を追う過程で米山氏は鮮やかに描き出す。開戦当初は、アメリカ人女性を戦争協力に駆り立てる意図もあり、アメリカの新聞は日本人女性について、日本人男性に負けず軍国主義的で近代的だと書き立てていたのが、戦争終結間近になると、日本人男性に奴隷扱いされてきた弱々しい存在だと描き始める。

第三章では、アメリカの冷戦体制のさらに核心に踏み込み、日米関係との相関性を論じる。九〇年代以降の日本の保守派の修正主義者は、二十世紀半ばの冷戦期のアメリカ思想を補完する役割を果たした、と米山氏は指摘する。そうした補完作業によって、アメリカの従属国家としての非対称な関係維持を画したのである。ここで氏が注目するのが、愛国心とジェンダーの接統性である。

修正主義者が特に批判したのは従軍慰安婦問題とジェンダーフリー教育だったが、それは国家の歴史を、誇りと名誉という男性性の問題に置き換えるものでもあった。

従属国家になる選択と男性性と冷戦——この配置を考えるにあたり、米山氏はアジア系アメリカ人の男性性の問題を参照する。アメリカ社会におけるモデル・マイノリティとして振る舞うことが期待される彼らは、まさにその役割をうまく果たすことにより、アメリカのリベラリズムに潜在する人種差別も実質的に受け入れることになる。だがここでは、アジア系男性の性を規範から外れたものとみなす差別的イメージも構造化されているため、アメリカ社会に受け入れられる資格を得るのと引き換えに、彼らは傷ついた自己を自らの内に抑圧する。そうやって顕現するのが男性ヒステリーである。

九〇年代はポスト冷戦初期で、国際情勢に対する不安が醸成された時期だった。朝鮮半島の分断が続くなど東アジアでは現実冷戦が継続中であり、ポスト冷戦という言葉はもともとヨーロッパの地域主義に基づくものである。かといって東アジアが「冷戦後」の不安と無縁だったわけではない。つまりそうしたポスト冷戦の不透明さの中で、アメリカの従属国家でい続けるという選択は、アメリカの「モデル・マイノリティ国家」でい続けることでもあり、自己抑圧とその結果としての男性ヒステリーを引き

受けることを伴う。そもそも戦後日本の軍事国家から平和国家への歩みは女性化の過程とも言え、だからこそ修正主義者にとって「普通の国になる」という考えは、毀損された男性性を回復するという寓意を含む機制として、魅力的に映るのである。

第四章と第五章の一部でなされる議論は前掲書にも登場するが、興味深いのは、アジア人やアジア系アメリカ人のアメリカにおけるリドレスは、日本の戦争犯罪に対するものであっても、アメリカという国家と再交渉を経ざるを得ない、という米山氏の指摘である。リドレスの過程で、国家が定めた正義と言説を正統的なものとし、アメリカに同化する手順を踏まざるを得ないからだ。だが氏は、彼らが支配的な言説に完全に親和することはないと考える。そして、もし彼らがアメリカの帝国主義的暴力と人種主義をも組上に載せることができれば、多元的な記憶を捨てることなく、新しい公共性を切り開く可能性があると期待する。

以上のように、日本やアジアの戦後とポスト冷戦を考えるには、アメリカとの関係性を考慮に入れざるを得ないことを本書は示す。第五章のスミソニアン博物館の原爆展論争においても、日米が太平洋を隔てて複雑に絡み合うさまが描かれる。例えば、原爆による人的被害の展示に反対するアメリカの愛国主義者が口にする論理が、日本のリベラル派がナシヨナリズム批判として行ってきた日本の植民地支配と戦争加害に対する隠蔽や忘却への批判と重な

り合う。こうした絡まり合う関係性を長期持続的に分析する本書は、日本研究、アメリカ人研究、アジア系アメリカ研究、占領研究、冷戦研究、正義の研究などの領域横断の実践書でもある。

ポスト冷戦後のリドレスは地政学的に考えるべき、という米山氏の分析に不足があるとすれば、東アジアで日本に植民地支配された人々、とりわけ韓国での韓国人らの関わりを検証することだろう。慰安婦についての朴裕河氏の著書を巡る訴訟にみられるように、同国内の論争の磁場はアメリカまたは日米間の分析だけではつかめない。現在、東アジアの政治は新しい局面に入っている。中国の経済・軍事両面での大国化、北朝鮮の核開発、韓国経済の躍進など、日本がアジアで、またアメリカが世界で、圧倒的な存在感を持っていた頃の世界観では対処できなくなってきた。アメリカの民主主義の変容も、この地域を揺るがす。だが、米山氏が本書で活写した日米の基本的な関係性と構造は、こうした状況変化の中で解体どころかさらに深化しようとしているようである。

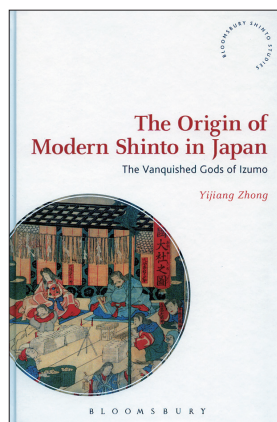


鍾以江

## 『日本における近代神道の起源——征服された出雲の神』

Yijiang Zhong, *The Origin of Modern Shinto in Japan: The Vanquished Gods of Izumo.*

井上智勝



Bloomsbury, 2016

本書は、副題にある「征服された出雲の神」を主軸に、日本における「近代神道」の成立過程を描くものである。「近代神道」とは「宗教に非ざる公的神道祭儀」と「宗教的信仰」に分離した段階の神道と解される。「征服された出雲の神」とは、現在、出雲大社の主神に定位されるオオクニヌシのことである。

オオクニヌシが「征服された」神と位置づけられるのは、第一に記紀に描かれた国譲り神話に由来する。オオクニヌシは、大和政権が八世紀に編纂した『古事記』および『日本書紀』に、国土の創造神として現れる。しかしながら、高天原のアマテラスの命に従って自らが切り拓いた国土を譲り、出雲に立てられた神殿に隠退する。「征服」の主体は、したがって、アマテラスとその子孫とされるニニギおよび天皇、天皇を中心とした大和政権である。

オオクニヌシは、天皇を中心とした近代国民国家形成の過程において、再び「征服され」る。国家祭儀の中心にはアマテラスと天皇が位置づけられ、「宗教的信仰」の面においても所謂祭神論争の結果、主神の地位をアマテラスらに占められてしまうからである。

ただそれは、近代前夜までにオオクニヌシが再「征服」に値する力量を蓄えていたことを前提とする。オオクニヌシが、アマテラスや天皇を相対化し得るだけの力を身に纏<sup>まと</sup>っていた時代、それが近世であった。本書の叙述が近世の開幕期である十七世紀から開始されるのは、そのためである。

以下に各章の内容を簡介する。第一章は、中近世移行期、出雲社が仏教の影響から脱し、本地垂迹説<sup>ほんぢすいじく</sup>によって仏色を纏<sup>まと</sup>わされた

スサノヲに代わってオオクニヌシが主神を占めた段階の叙述である。戦国期の当地の統治者尼子家によって神仏習合化が進められた出雲社は、寛文年間、江戸幕府と松江藩の全面的支援を受けて行われた修造途上において仏教色を一掃する。その前提には、近世武家政権成立過程における仏教の凋落と、朱子学者・儒家神道家による仏教排斥の思想があった。

第二章では、出雲信仰の民衆化が紹介される。十八世紀前期、幕府の財政窮乏により修造への支援が期待できなくなった出雲社は、御師おしの活動に活路を見出し、各地に講社が設立されるようになってゆく。「大國主」と漢字表記されるオオクニヌシは、「大國」すなわち「だいこく」の普通ゆえに福神の大黒とも習合して、国土創造の神から民衆に親しまれる現世利益の神へと神格の幅を広げてゆく。毎年十月に神が出雲に集まるため、その他の地で神が不在になるという神無月の考え方が出雲社と結びつけられて各地に広がり、縁結びの信仰も高揚した。

第三章では、十八世紀後期から十九世紀前半期にかけて、国学者によって神道的宇宙観が形成され、オオクニヌシが幽冥界の主宰神・魂の救済者として位置づけられていく過程が描かれる。国学者によるムスビの神、すなわち造化三神の形而上化にも言及される。それらの動向は、当時の全球的な「知」の流通、就中、西洋天文学と基督教の救済の論理の影響を強く受けたものであった。

死魂の行方と救済をも管掌するようになった神道は、内憂外患の世相の中で混乱する個々の民衆に安心を提供する「宗教」の相貌を具えた。

第四章では、後期水戸学者によるアマテラスの上昇、明治維新期の宗教政策の推移と、日本型政教分離へと至る過程が跡づけられる。明治初期の神道は近世までの展開の上に、祭儀・信仰さらには民衆教化などを包括する多義的な相貌を具えて立ち現れる。かかる神道は、「文明」の宗教である基督教と競合する可能性を帯びた。基督教への敗北は、政府が構築を目指す国家イデオロギーの根幹の滅失と、形成されつつあった「日本」としての自意識の解体を意味した。仏教の回復を企図する島地黙雷らは、国家と宗教に公私の区分を適用することによって、かかる危機回避の方向性を示し、それを達成する。

第五章では、明治初年の神道の多義性が惹起する問題と、神道の再定義の過程を描く。幽冥界の主宰神として神道的宇宙観の中心にあったオオクニヌシは、仏教・基督教とともに、なおアマテラスや天皇權威を相対化し得る存在であった。しかし、天皇とアマテラスを基軸にした国家の構築を目指す政府は、国家祭儀と宗教の切断によって競合を回避する。神道事務局での祭神論争にも敗れたことで神道的宇宙観が展開してゆく途は絶たれ、無毒化された出雲社とオオクニヌシは、近世に形成した民衆的基盤の上に、

教派神道の一つとして存続してゆく。

以上が本書各章の内容である。第一章の前には「導入」が、第五章の後に「結論」が配置されている。

アマテラスを相対化する存在としてのオオクニヌシの復活は、近世日本に横溢していたはずの、天皇やアマテラスを絶対的な価値とみない意識の端的な表現形態である。それは、その後に豊かに展開してゆくはずの神道の可能性を象徴するものでもあった。かかる事態の描出は、日本における日本近世史研究が考究してきた、天皇権威の相対化という課題とも共鳴し合うものである。

ただ、本書が目指す境地は、必ずしもその地点ではない。著者は「導入」において、オオクニヌシに焦点を当てた神道史の再構築は、列島を越えた歴史的視角を提供し、近代日本創出の過程を国家という枠組みを越えて描き出すものとなると述べる。兎角、日本という内向的な枠組みの中で語られがちな神道の歴史を、国境を越えた交流史の中に位置付けることが、本書の主眼なのである。

単に十八世紀後期からの西欧諸国の日本への接近と、それに對する日本の自国意識の高揚という位相だけではない。著者は特に、近代神道の形成過程において、神道の対極にあると考えられがちな基督教や西洋知識の影響による「知」の改編を論じることにより力を置いている。その影響は、西洋社会と日本が初めて直接邂逅

した織豊期において既に認められる、とする。織田信長が基督教と西洋天文学の知識を利用して仏教に打撃を与えたことや、著者が「神道の自立」と位置づける林羅山の神道説が朱子学のみならず基督教からも強く影響を受けた「超国籍の知の融合体」であったことが例示される。十八世紀後期以降に展開する国学者の神道説もまた、基督教と西洋天文学の知識に触発されて形成された。服部中庸は西洋天文学の知識を導入して神道の宇宙観を構想し、平田篤胤は神道の構築にカトリックの救済論を導入して神道的な来世観を樹立した、とすることくである。大國隆正もまた、儒教のみならず基督教と「万国公法」の影響下に自説を構築したという。

斯様に、神道は和洋中の「知」の混合体であったが、西欧就中ロシアの領土的野心に対抗し得る日本「固有」の外皮を纏つたため、その姿を曝け出すことがなかつたと説く。また、内憂外患の世相の中で、神道が社会と個人の関係を表象するものに展開していった点にも、基督教国の国家戦略からの学びがあつたことが示唆される。そのような神道の在り方は、維新政府が神道による国民統合を図る前提となつた。さりながら、基督教は維新政府にとって脅威であり、「近代神道」の成立は対基督教政策と表裏の関係にあつた。

このように本書は、神道が想起させる日本の固有性という幻想

を打破せんとする試みである。神道の形成に基督教や西洋知識が関わっていたことを強調することで、日本に自閉しない「知」や文化交流の在り方を考究するという著者の姿勢は、現在の日本の歴史や文化をめぐる学術状況にも向けられる。著者は、「結論」において内容を総括する代わりに、近現代日本における出雲地域やオオクニヌシの位置づけに即して、「戦後の研究者は、国家は脱構築し得たが民族は脱構築し得ていない」、それゆえに「日本は相変わらず国民国家〔単一民族国家、井上註〕という位相に止まっている」と述べている。オオクニヌシは戦前期、外国への拡張主義に有用な神として機能した。一方で戦後においては、出雲は天皇の相対化を行う素材として用いられるものの、反対にその議論は日本という枠組みを出ることがなくなつた、というのである。

オオクニヌシが表象する戦前日本の植民地主義への評価は、確かに戦後の歴史・文化研究において、列島・半島・大陸の相互交流の議論を抑制する方向に機能している一面を有するようみえる。国境を越えた歴史・文化研究の必要性を説く研究実践は数多く<sup>あまた</sup>提出されているが、それらのいくつかが真にかかる呪縛から自由であり得ているか。そのような「知」を巡るある種の閉塞状況を打開する必要性を、著者は訴えていると考える。

著者は出雲の神に、その役割を果たす潜在力を見てもらいたい。日本の神々にかかる役割を担わせることには慎重でなければなら

ないが——いや、著者に言わせればこの発想自体が「脱構築」されていけないのかもしれないが——、いずれにせよ全球化時代の現在、長く指摘されてきた日本の内向的な排他性からの脱却は、不可避のものとして要請されることであることは疑いない。

以上、本書は、神道が国境を越えた「知」の交流の賜であることを示す試みであるだけでなく、全球化時代の日本の歴史・文化研究の在り方への提言でもある。細かな批判は今ほ<sup>あ</sup>措き、日本を相対化するための試みという点にこそ本書の意義は所在すると理解しておきたい。

autobiography with this question in mind leads us to discover that he described his own withdrawal from the left-wing political movement in the summer of 1953 as a major turning point. This article closely examines Amino's activities in the 1950s, which he cites as a crucial turning point for his research, by comparing them with left-wing political movements at that time.

The article begins by confirming the relationship between Amino and the Japanese Communist Party (JCP) soon after Japan was defeated in WWII (Section 1). After that, focusing on the period of the major split in the JCP from 1950 on, the article analyzes the political situation surrounding Amino (Section 2), and the nature of the history-related activities he was carrying out (Section 3). Finally, the article examines the form in which Amino resumed his historical research in the late 1950s, that is, after he withdrew from the left-wing political movement (Section 4).

Through the afore-mentioned process of examination, this article suggests that Amino Yoshihiko turned to the examination of theories that had been politically rejected, after he withdrew from the leftist political movement, within which he had been caught up in the turmoil in the early 1950s. In addition, the article points out that Amino had already experienced problems with the media's representation of history in the 1950s.

**Keywords :** Amino Yoshihiko; Amino-style history (Amino-style historical view); Japanese Communist Party; International Communist Movement; JCP's split in 1950; Mountain Village Operation Unit; representation of history; chorus; *kamishibai* (picture-story shows); theory that the period of the Northern and Southern Dynasties was a period of feudal revolution

〈研究論文〉

## 一九五〇年代の網野善彦にとっての政治と歴史

— 国際共産主義運動からの出発

内田 力

日本中世史家の網野善彦（生没年一九二八～二〇〇四年）は、一九七〇年代ごろから新しい歴史学の潮流（「社会史」）の代表的人物として注目されるようになり、のちに「網野史学」・「網野史観」と称される独自の歴史研究のスタイルを打ち立てた人物である。かれの歴史観は、とくに大衆文化の実作者への影響が大きく、映画監督の宮崎駿や小説家の隆慶一郎、北方謙三の作品にその影響がみられる。

では、網野はなぜこれほどまで個性的な歴史研究者になったのか。そう考えて網野の自伝を読むと、一九五三年の夏に左翼政治運動から離脱したことが重大な転換点として語られている。本論文では、網野自身が研究上の重大な転換点として語っていた一九五〇年代の網野の活動を、同時代の左翼政治運動の潮流とつきあわせて検証した。

本論文ではまず、日本の敗戦直後における網野と共産党の関係について確認した（第一節）。そのうえで、一九五三年以降の共産党分裂期を対象として、網野をとりまく政治的状况を分析するとともに（第二節）、網野が歴史をめぐっていかなる活動を展開していたのかを分析した（第三節）。最後に、一九五〇年代後半、つまり網野が左翼政治運動から離脱したあとに、いかなるかたちで歴史研究を再開したのかを検討した（第四節）。

以上をとおして本論文では、一九五〇年代前半の一時期、国際共産主義運動の一部分に組み込まれて翻弄されていた網野善彦が、左翼運動離脱後に、政治的に否定された学説の検証に向かったことを示した。くわえて、一九五〇年代の段階ですでに、歴史を表象するメディアの問題に接していたことを指摘した。

【網野善彦、網野史学（網野史観）、日本共産党、国際共産主義運動、50年分裂、山村工作隊、歴史表象、合唱、紙芝居、南北朝封建革命説】

## Politics and History for Amino Yoshihiko in the 1950s: His Beginnings with the International Communist Movement

UCHIDA Chikara

Historian Amino Yoshihiko (1928–2004), who specialized in medieval Japan, began attracting attention as a representative of a new current in history (social history) around the 1970s, and established a unique style of historical studies, later known as “Amino-style history” or the “Amino-style historical view.” His historical viewpoint has had a major impact on those involved in creative activities in the field of popular culture, in particular. Works by movie director Miyazaki Hayao, and novelists Ryū Keichirō and Kitakata Kenzō all show the influence of Amino.

What made Amino an academic historian of such distinctive individuality? Reading his

# Hashimoto Heihachi's "Ragyō shōnen-zō" and Wood-Mastering: His Vision to Differentiate Woodcarving and "Wood Sculpting"

FUKUE Yoshizumi

In the history of modern Japanese sculpture, few wood sculptors have been characterized as being as idiosyncratic as Hashimoto Heihachi (1897–1935). The representative works he unveiled at the exhibitions of the Nihon Bijutsuin (lit. "Japanese Academy of Fine Arts") look mysterious and somehow enigmatic, and their distinctive novelty still attracts special attention and interest. This study is a close observation of Hashimoto's "Ragyō shōnen-zō" (lit. "Statue of a Naked Boy"), which has served as the starting point for much academic discourse that has had a long-term impact on interpretations of Hashimoto's works, and to prepare the groundwork for a reevaluation of his work.

As a highly skilled woodcarver, Hashimoto applied various idiosyncratic techniques to the different works he submitted to exhibitions, aiming for an originality beyond existing expressions in woodcarving. However, it was also the case that his advanced skills made his works difficult to understand. Hashimoto himself gave little explanation about the techniques he used, and his theory about sculpture based on his own unique logic made his works appear even more enigmatic. There has been a tendency to dismiss the enigma as characteristic of Hashimoto, but this view has blurred the boundary between his own personality and the structure of his works, and has caused a bias toward "spirituality" in critiques of his works. "Ragyō shōnen-zō," which this study deals with in detail, has a characteristic edge cut on its surface, and a large crack in its back. These issues have attracted particular attention based on a misunderstanding caused by this bias, but it might be better said that they constitute an aspect of the work itself, created by a combination of techniques and the actual material used for creating this statue.

In this study, I confirm that the techniques Hashimoto used and the work's formal characteristics were often contradictory to terms previously used in critical discourse about his work, such as "cylindrical form," "centripetal," and "wood core." By comparing new findings with the principles of sculpture techniques, this study frees Hashimoto from the critical clichés that have long adhered to him, and examines the meanings of the unique techniques he applied to "Ragyō shōnen-zō" and the crack that he left as it was. This study shows that Hashimoto overcame the restrictions his material imposed on him by taking advantage of its physical properties, aiming to create "sculpture" beyond the "border between stone-carving and woodcarving." Given that Hashimoto found autonomous value in his material's very physical properties, and applied these properties to his own methodology, proper recognition should be granted to his awakening to the originality inherent even in modern *objets d'art*. Here it is suggested that, in light of these intentions of his, a fundamental revision is required of conventional academic discourse that has tended to rely on such spiritual concepts as "wood animism."

**Keywords** : Hashimoto Heihachi; "Ragyō shōnen-zō"; modern sculpture; Ishii Tsuruzō; pointing technique; direct carving technique; woodcarving; "Ishi-ni-tsuite;" Ogiwara Morie; Nihon Bijutsuin-ten

**Keywords** : “Chikai no Mihashira”; Kakei Katsuhiko; Kan-nagara-no-michi (old Shinto); Charter Oath; Minakami Shichirō; Take Island; Futara Yoshinori; Watanabe Hachirō; Itō Kōshō; Mt. Kanpū

〈研究論文〉

## 橋本平八《裸形少年像》と木材の克服

—木彫と「木製の彫刻」を分ける眼差し

福江良純

近代日本彫刻史の中で、橋本平八（1897–1935）ほど、異色性をもって語られる木彫作家も少ない。彼が日本美術院展で発表した代表作は、神秘的でどこか謎めいており、今日においても色褪せない斬新性は話題と関心を集めている。本研究は、永らく橋本作品の解釈に影響を及ぼす論説の発端となった作品《裸形少年像》の実見調査を行い、橋本の再評価を可能にする環境を整えるものである。

木彫の技能に<sup>た</sup>長けていた橋本は、出品作それぞれに特異な技法的処置を施し、既存の木彫表現を超えた独創性を狙った。ただし彼の場合、確かな技能が却って発表作品を難解なものにしたことも事実である。その技法に関する橋本自身の説明は乏しく、独特の論法による彼の彫刻論も作品を一層謎めかせることになった。

これまでは、そうした謎めいたところが橋本の特質として括<sup>くく</sup>られる傾向にあったが、この見方は、作者橋本の人物像と作品が持つ構造との境界を曖昧にし、橋本作品の評論上に「精神性」というバイアスを形成することにもなった。本研究が取り上げる《裸形少年像》の、作品表面に残る特徴的な刃物痕と背面に裂開する大きな干割れの問題は、係るバイアスによって誤解のうちに注目された、制作技術と彫刻材料が織りなした作品上の様相と言える。

筆者は、調査の過程で、橋本が採った技法処置と作品形態上の諸特徴が、かつてこの作品上に語られた「円筒形の形」、「求心的」、「木心」などの批評言説と相いれないことを確認していった。本研究は、新しく得られた調査内容を彫刻技法の原理と照合することで、橋本に<sup>ま</sup>纏わりついてきた評論上の定型文から彼を解放するとともに、《裸形少年像》に適用された特殊な手法や放置された干割れの意味を検証した。その結果、橋本は素材の物性を逆手に取ってその制約を克服し、そのことで「石彫木彫の区別」を超えた「彫刻」を目指したことが明らかになった。素材の物性自体に自律的価値を認め、方法論上に応用した橋本には、近代的オブジェにも通じるオリジナリティの覚醒が認められるべきである。こうした橋本の意思の前では、「木のアニミズム」などという霊性観念をもってされる傾向にあった従来の論説は、根本的な見直しが要求されるであろう。

【橋本平八、《裸形少年像》、近代彫刻、石井鶴三、星取り法、直彫り法、木彫、《石に就いて》、荻原守衛、日本美術院展】



てようと運動を展開したことであろう。筧や水上たちは、国民皆が標語としての御誓文の精神に則り、建設に参加することで、一人一人に国家の構成者としての「自覚」を持たせ、秩序に基づいた形で自らの精神を高めることを求めたのである。そしてこの大義名分があったからこそ、「誓の御柱」建設運動は地域の人々の精神的教化の素材として伊東たち地域で社会教育を主導する人々にも受け入れられ、日本各地に建設されるに至ったのである。

【「誓の御柱」、筧克彦、随神道（古神道・神ながらの道）、五箇条の御誓文、水上七郎、多景島、二荒芳徳、渡邊八郎、伊東晃璋、寒風山】

## On the “Chikai no Mihashira” Construction Movement and Its Spread Across Japan

NISHIDA Shōichi

This article deals with monuments known as “Chikai no Mihashira” (lit. “pillar of the oath”) as part of research on how the thought of Kakei Katsuhiko, a scholar of Shinto and public law, spread. The construction of “Chikai no Mihashira” monuments was proposed in 1921 by Minakami Shichiro, then Chief of Shiga Prefecture’s Police Department and a student of Kakei Katsuhiko. The first “Chikai no Mihashira” was erected on Take Island, an islet in Lake Biwa, Shiga Prefecture, in 1926. Minakami constructed “Chikai no Mihashira” monuments to respond to the rapid social changes occurring after WWI, including the rise of democratic thought and socialism, and also to “concretize” the thought of Kakei Katsuhiko, his respected mentor.

Minakami’s activities were aimed at heightening individual citizens’ “self-awareness” as members of the nation. “Chikai no Mihashira” monuments, whose construction Minakami proposed, were intended to embody the spirit of the nation, and also act as a visual representation of Kakei’s thought. From the construction of the first monument in Shiga Prefecture as the starting point, a movement to construct such monuments was handed down—even after Minakami’s death from disease—by the Dainippon Iyasakakai, an organization established mainly by Minakami’s friends Futara Yoshinori and Watanabe Hachiro and by Kakei Katsuhiko himself; together they constructed monuments in other area, too. As clearly shown by the example of Itō Kōshō in Akita Prefecture in particular, these activities of the Dainippon Iyasakakai developed by involving local educators who devoted themselves to social education based on their religious passion and in the hope of improving their own local communities.

It is thought that the true value of the movement for the construction of “Chikai no Mihashira” monuments lay in the fact that those involved in it treated the “Imperial Oath,” which Emperor Meiji swore to Shinto deities at the restoration of imperial rule, as a set of slogans citizens should chant repeatedly; they led the movement by proposing the construction of monuments as a symbol of the oath. Kakei, Minakami, and their associates urged individual citizens to be “self-aware” as members of the nation and raise their own spirits in line with the social order by participating in the construction of monuments in the spirit of the Imperial Oath. This cause helped immensely in motivating local leaders involved in social education, like Ito, to accept the “Chikai no Mihashira” construction movement as a useful means for the spiritual edification of the local people, and led to these monuments being constructed across Japan.

doctorate, however, he suffered great mental anguish following the enactment of the ‘Immigration Act of 1924,’ and died at an American hospital in November of the same year.

Having completed an academic course of study at a Japanese university, Arnell was a pioneer among Japanologists. However, due to his untimely death, very little is known about him. This article aims to address that issue, bringing to light biographical information about his life with particular focus on events that took him from Sweden to Tacoma in the United States, where he interacted with immigrants from Japan. The ‘Immigration Act of 1924’ is presented here as a trigger that led to Arnell’s death on account of it standing in direct opposition to the kind of interaction he felt he was fortunate to have with immigrants that defined his life in Japan.

Following Arnell’s death, his former teacher and close friend, Fujimura, became instrumental in calling for an end to English education at Japanese schools, drawing much attention. This reflects the resignation and depths of despair Fujimura came to feel after his friend’s death, with regard to the futility of relations between nations and ethnic groups.

**Keywords :** Arnell, Fujimura Tsukuru, Hosei University, Tokyo Imperial University, Tokyo University of Commerce, History of Japanese Literature, kabuki, noh/kyōgen, international student, immigrant

---

〈研究論文〉

## 「誓の御柱」建設運動とその広がりについて

西田 彰一

本稿では筧克彦の思想がどのように広がったのかについての研究の一環として、「誓の御柱」という記念碑を取り上げる。「誓の御柱」は、一九二一年に当時の滋賀県警察部長であり、筧克彦の教え子であった水上七郎の手によって発案され、一九二六年に滋賀県の琵琶湖内の小島である多景島に最初の一基が建設された。水上が「誓の御柱」を建設したのは、デモクラシーの勃興や、社会主義の台頭など第一次世界大戦後の急激な社会変動に対応し、彼の恩師であった筧克彦の思想を具現化するためであった。

水上の活動は、国民一人一人に国家に相応しい「自覚」を促すものであった。この水上の提唱によって作り出された記念碑が、国民精神の具現化であり、同時に筧の思想の可視化である「誓の御柱」なのである。この記念碑の建設運動は、滋賀県に建てられたことを皮切りに、水上が病死した後も彼の友人であった二荒芳徳や渡邊八郎、そして筧克彦らが結成した大日本彌榮會に継承され、他の地域でもつくられるようになった。こうした大日本彌榮會の活動は、特に秋田の伊東晃璋の事例に明らかのように、宗教的情熱に基づいて地域を良くしたいという社会教育に取り組む地域の教育者を巻き込む形で発展していったのである。

この「誓の御柱」建設運動の真価は、明治天皇が王政復古の際に神々に誓った五箇条の御誓文を、国民が繰り返し唱えるべき標語として読み替え、それを象徴する国民の記念碑を建

---

〈研究論文〉

## 明治末の米国人留学生チャールズ・ジョナサン・アーネル —忘れられた日本学者の生涯

古俣達郎

本稿では、明治末のアメリカ人留学生で日本学者であったチャールズ・ジョナサン・アーネル (Charles Jonathan Arnell 1880–1924) の生涯が描かれる。今日、アーネルの名を知るものは皆無に等しいが、彼は一九〇六 (明治三十九) 年に日本の私立大学 (法政大学) に入学した初めての欧米出身者 (スウェーデン系アメリカ人) である。その後、外交官として米国大使館で勤務する傍ら、一九一三年に東京帝国大学文科大学国文学科に転じ、芳賀矢一や藤村作のもとで国文学を修めている (専門は能楽・狂言などの日本演劇)。卒業後は大学院に通いながら、東京商科大学 (現：一橋大学) の講師に就任し、博士号の取得を目指していたが、「排日移民法」の成立によって精神を病み、一九二四年十一月、アメリカの病院で急逝した。

アーネルは日本の大学を正規の課程で修めた先駆的な日本学者でもあったが、早世したこともあり、その存在はほとんど知られていない。それゆえ、本稿では、アーネルの伝記的事実を明らかにすることに主眼が置かれており、とりわけ、彼の生涯の出発点である、スウェーデンからの移住先タコマの地での日本人移民との出会いに注目している。なぜなら、アーネルの死のきっかけとなった「排日移民法」の成立は、移民同士の出会いによって始まった彼の生そのものを否定するものであったからである。

アーネルの死後、恩師であり、親しい友人でもあった藤村は、英語教育廃止論を展開し、大きな反響を呼ぶ。そこにはアーネルの死を契機として、藤村が抱くに至った国家及び民族間の関係性への諦念と絶望が見られるのである。

【アーネル、藤村作、法政大学、東京帝国大学、東京商科大学、国文学史、能楽・狂言、歌舞伎、留学生、移民】

## Charles Jonathan Arnell, an American Student in the Late Meiji Era: The Life of the Forgotten Japanologist

KOMATA Tatsurō

This article discusses the life of Charles Jonathan Arnell (1880–1924), an international student from the United States who studied in Japan in the late Meiji era and went on to become a Japanologist. Though few today have heard of him, in 1906, Arnell, a Swedish-born US citizen, became the first international student from the West to attend one of Japan's private universities (Hosei University). Then, in 1913, while in the employ of the US embassy as a diplomat, he continued his studies—specializing in noh and kyōgen—under esteemed scholars such as Haga Yaichi and Fujimura Tsukuru at Tokyo Imperial University's Department of Japanese Literature. Building on this, he went on to graduate school, where he pursued a doctorate while lecturing at Tokyo University of Commerce—now known as Hitotsubashi University. Before completing his

## Karuta Turned into Characters: *Muda karuta*, Santō Kyōden's Most Complex *Kibyōshi* of Personification (*gijinka*)

Paola MASCHIO

*Muda karuta* (1787) is a *kibyōshi* by Santō Kyōden, in which the characters are personalized *mekuri karuta*, or European-derived playing cards used in the game of *mekuri*. In previous research, this work has been mentioned for its original theme, but it has not been particularly valued either by scholars of Kyōden or of *karuta*. However, if it is read with an eye on the rules of *mekuri*, it is possible to understand its structure and the reason why it is entertaining.

In this article, after a summary of basic facts about *mekuri karuta* and its rules, I focus on how each character is constructed as a personification (*gijinka*) of each card, reflecting its value and function in the game. For example, the card with the highest value is *aofuda no roku* (corresponding to the six of clubs), which is worth 60 points, and this is personalized as the much sought-after Lady Rokudai Gozen.

I then explain how the relationship between the characters reflects that between the cards in the game of *mekuri*. For example, the scene where Oshichi is saved from Akazō by the ghost (*yūrei*) can be read as follows: when a player goes to take the *aofuda no shichi* card by using the *akafuda no shichi* card, another player uses the *yūrei* card, a sort of joker. Therefore, it is possible to describe the structure of *Muda karuta* as mimicking a *mekuri* card game.

With this new reading of *Muda karuta*, the place of this work in Kyōden's *kibyōshi* with personified characters can be reconsidered. Kyōden's first success was *Gozonji no shōbaimono* (1782), a story of personified books, which had a big impact on the whole *kibyōshi* repertoire. For the rest of the Tenmei era (1781–1789), Kyōden authored *kibyōshi* that followed the pattern of his first success, changing the object of the personification. *Muda karuta* is different in that its structure (a *mekuri* card game) matches the original form of the characters (personified playing cards).

After the Kansei reforms, *kibyōshi* became more popular. They were no longer a divertissement for Edo intellectuals, but were written for a wider audience. Kyōden continued to write *kibyōshi* with personified characters in the Kansei era, but lacked details and their structure no longer matched the object of personification as in *Muda karuta*, which can be considered the genre's most complex and mature example.

**Keywords** : card game, *karuta*, Kansei, *kibyōshi*, *gijinka*, personification, play, *mekuri*, Santō Kyōden, Tenmei

〈研究論文〉

## 京伝の擬人物黄表紙の到達点

— カルタ見立ての『寓骨牌』をめぐって

マスキオ・パオラ

『<sup>むだかるた</sup>寓骨牌』(天明七[一七八七]年刊)は、その時期に江戸で大流行していた「めくりカルタ」(ポルトガル由来のトランプカードで行われるカードゲーム)を擬人化して登場させる山東京伝の黄表紙である。従来の研究では、珍しい題材の擬人物の一つとして挙げられてきたが、特に意義があるとはされてこなかった。しかし、当時の読者が持っていためくりカルタの知識を意識しながら本作を読むことで、その構成や娯楽性を理解することができる。

本稿ではまず、めくりカルタの基礎知識や遊び方を紹介し、『寓骨牌』でそれぞれの札がどのように擬人化されているかを分析した。『寓骨牌』の擬人化の手法はゲームにおける役割を反映しているといえる。例えば、クラブ・スペード・ダイヤ・ハートに当たるハウ(青札)・イス(赤札)・オウル・コップの四種一〜十二の計四十八枚のうち、最大の点数が付く青札の六は、姫君の六大御前として擬人化されている。実際のゲームで点数の高い札が狙われるように、『寓骨牌』の物語で六大御前はさまざまな登場人物に思いを寄せられる。

次に、作品の趣向を考察した。「めくり」のルールを意識しながら物語を読んだ結果、登場人物の関係もゲームを反映していることがわかる。例えば、赤蔵がお七と桐三郎を追いかけている時に、鬼と幽霊が突然現れて難儀を救う場面は、ある遊戯者が赤札の七で青札の七を取ろうとしている様子に、ジョーカーのような役割を果たす鬼札や幽霊札が突然現れるゲームの様子に見立てられている。よって、『寓骨牌』は「カルタ見立て」の趣向を持っているといえる。

このような解釈によって、山東京伝の擬人物黄表紙における『寓骨牌』の位置付けを改めて考察することが必要になる。京伝が『御存商売物』(天明二年)で人気作者となってから素材を変えて同じパターンで天明期に執筆した擬人物黄表紙と比較して、『寓骨牌』では擬人化された札にお家騒動に見立てためくりの勝負を演じさせることで、「お家騒動の擬人物」の趣向をさらに複雑にし、凝りに凝った作品を生み出した。この後、寛政の改革以降の大衆化した京伝の黄表紙には、そのように細かく編まれた擬人物は見出されない。そのため、『寓骨牌』は京伝の擬人物黄表紙の到達点と見なせるのではないか。

【遊び、寛政の改革、カルタ、擬人化、黄表紙、山東京伝、天明期、見立て、めくりカルタ、『寓骨牌』】

wrote the chapter with a special purpose in mind.

To consider these problems, this article focuses on the argument concerning the origin of the name “*sarugaku*” in the third section of the *Shingi* chapter, particularly the description of the adoption of the two Chinese characters “申樂” for the term “*sarugaku*.” Since this issue has long been considered as a key to discussions on the bibliographical problems of this chapter, this author has conducted an in-depth study by reviewing previous research. As a result, this article suggests that the *Shingi* chapter was written between the 25th and 26th years of the Ōei era (1418 and 1419), shortly before the completion of the *Fūshi kaden*. Since the *Shingi* chapter explains the origin of the name *sarugaku*, by referring to the *Shuowen jiezi*, a Chinese character dictionary compiled in Later Han China, as well as the *Nihon shoki* and Shinto theories, it is reasonable to assume that the author of this chapter was an intellectual who possessed such knowledge. At the same time, the terminology, the content and the style of the argument used in the chapter imply that, although the originator produced a draft of the *Shingi* chapter, it was Zeami who completed the chapter in an integrated form. In doing so, Zeami added an emphasis on the Shintoistic and Japanese nature of the art of *sarugaku*. It seems that Zeami had two purposes for this emphasis. First, he intended to affiliate Yamato Sarugaku with the artistic lineage of *kagura* (sacred Shinto music and dance) and to define its fundamental duty as the offering of Okina Sarugaku performances at Kasuga Shrine on the occasion of the Takigi Sarugaku ritual at Kofuku-ji Temple. This is evidenced by Zeami’s reference to Tōgen Zuisen’s explanations in *Shikishō* 史記抄 (lit. “Notes on *Shiji*”) of related episodes in the Biographies of Jesters in *Shiji*. The second purpose was to show the effectiveness of *sarugaku* performances in bringing peace to the land and longevity to people. As evidence of such effectiveness, Zeami refers to historical events in the eras of Prince Jōgū (Shōtoku) and Emperor Murakami. As the background that drove Zeami to write this chapter, he probably embraced a sense of crisis about the continuity of his own theater company, since the then shogun, Ashikaga Yoshimochi, favored Zoami, an actor of the Dengaku Shinza theater company, rather than the Yamato Sarugaku Kanzeza theater company, led by Zeami himself. Accordingly, Zeami might have sought to reinforce his company’s relationships with Kasuga Shrine and Kofuku-ji Temple, both being located outside the capital.

This article thus maintains that the *Shingi* chapter of *Fūshi kaden* is not a simple compilation of pre-existing traditions, but it includes the endeavor (創作) of intellectuals other than Zeami, a fact that requires careful attention when using the chapter as a historical source. As suggested in another article of mine, I also believe that Zeami completed the chapter according to the same background and with the same intentions as his revision of *Kaden* and other chapters of *Fūshi kaden* in the mid-20th year of the Ōei era (1394–1427).

**Keywords** : noh; Zeami; *Fūshi kaden*; *Shingi* chapter; *sarugaku*; *Shuowen jiezi*; Prince Jogu; Hata no Kawakatsu; *Shikisho*; Ashikaga Yoshimochi; Zōami

阿弥と見てよいかどうか等、文献学的な問題が多く積み残されている。また、同篇は従来、既成の伝承を比較的素朴に綴った猿楽伝説と見られ、その著述に世阿弥の特別な意図がなかったかどうかなど、伝書としての性格や史料論的な観点に注目した検証は行われていない。

これらの問題について、同篇の文献学の問題に関する従来の考察において眼目とされている「さるがく」を「申楽」と表記すべきとする同篇第三条の「申楽」命名由来説にあらためて着目し、先行研究を参照しつつ考証・考察を行うと、同篇は『風姿花伝』完成直前の応永二十五、二十六年（一四一八、一四一九年）の著述と推定される。「申楽」命名由来説は、中国後漢の字書『説文解字』や日本書紀・神道説関連の知識に基づいており、その教養を有する知識人が考案したと推測される。また同篇の用語・説の内容・文体から、その人物は神儀篇の素案の執筆をも行ったと見られるが、最終的にそれに手を加え、猿楽の神道性・日本国性を強調して全体をまとめたのは世阿弥だと考えられる。その世阿弥の意図は、一つには、桃源瑞仙『史記抄』滑稽列伝所収関連逸話の参照により見出されるように、大和猿楽を「神楽」の藝系であるとして、興福寺薪猿楽の際の春日社への翁猿楽奉仕をその根本の務めと位置付けることにあり、もう一つには、太子及び村上天皇統治期の由緒に基づき、猿楽の国土安穩・寿命長遠の効用を示すことにあったと見られる。その背景として、当時の足利義持が田楽新座の増阿弥を厚遇したために、大和猿楽観世座を率いる世阿弥が自座の存続に危機感を抱き、都以外の春日興福寺との関係保持に力めたなどの事情を想定しうる。

このように『風姿花伝』神儀篇は、既成伝承の素朴な集合体ではなく世阿弥以外の知識人による創作を含んでおり、資料としてのあつかいに注意を要するとともに、他の拙稿に推測した応永二十年半ばの『花伝』『風姿花伝』他篇の世阿弥自身による書き替えと一体の背景事情や執筆意図によって書き上げられた一篇だと考える。

【能楽、世阿弥、『風姿花伝』、神儀篇、申楽、猿楽、『説文解字』、上宮太子、秦河勝、『史記抄』、足利義持、増阿弥】

## The Writing Process of the *Shingi* Chapter in *Fūshi kaden* and Zeami's Intention in Writing It: An Explanation of the Naming of *Sarugaku*

SHIGETA Michi

Among the five chapters of the *Fūshi kaden* 風姿花伝, a noh treatise written in medieval Japan, the *Shingi* 神儀 chapter has been regarded as a valuable source for academic studies. In addition to researchers of the history of noh, those of the history of traditional Japanese performing arts, the history of narrative literature, and folklore have paid particularly keen attention on this chapter. Many bibliographical problems, however, remain unresolved, including the time of this chapter's creation and the validity of the assumption that it was written by Zeami. While the *Shingi* chapter has long been viewed as a relatively simple description of pre-existing *sarugaku* performance traditions, so far there has been no close examination of the treatise's characteristics as a book written with the intention of handing down secret teachings. Nor has it been studied from a historiographical perspective. More specifically, it has not been established whether or not Zeami

perspectives: interpretation of classical words, phonology, and rhetoric.

An interpretation of the words in the inscription requires a close examination of eight particular phrases. For this purpose, I collected some related examples of word use not only from reference books, official histories, comprehensive collections, bronze inscriptions, records of statue creation, and Dunhuang *bianwen*, all from China, but also Chinese Buddhist scriptures transcribed in Japan. This process helped me conclude that the inscription can be read in an authentic Chinese style. From this viewpoint, I produced a new and literal Japanese translation of the inscription when viewed as a Chinese text.

From the perspective of the sounds of the characters, I examined how rhyming characters are distributed in the inscription using rhyme league advocated in the *Qieyun* (an ancient Chinese rhyming dictionary). Paying attention to techniques used in rhymed bronze inscriptions found in prose texts written in the West Zhou dynasty, that is, free-verse inscriptions in which rhyming characters are arranged, I revealed how the inscription in question is rhymed.

Research from a rhetorical perspective, which has been neglected in previous studies of the inscription, has to begin by carefully examining the characters 大 (large) and 天 (heaven). These characters appear to be favorites of the author of the inscription, as they are used repeatedly among all the fifty eight different characters. The main theme, repeated about twelve times, and its arrangements, cannot be explained without reference to the techniques used in Tang poetry. In addition, a close study reveals that seven terms in the first half of the inscription—大宮治天下 (rule the whole country from the palace), 天皇 (emperor), 大, 賜 (grant), 歳次 (year), 年 (year), and 仕奉 (a polite expression)—are skillfully repeated in the second half. Comprehensive observation also shows an association between concentric circles, whirlpools, and waves. Moreover, twenty-one rhetorical expressions related to the character 池 (pond) found in the beginning of the inscription correspond with the number of years between the making of the vow to erect the statue and the statue's completion: twenty-one years from the year of *hinoe-uma* to the year of *hinoto-u* in the East Asian sexagenary calendar system.

Based on the above considerations, this study aims to restore the minority argument that the inscription is written in authentic Chinese style, and proposes a reform of the current mainstream methods of description in literary history.

**Keywords** : Emperor Yōmei; Prince Shōtoku; *washū* (particularly Japanese peculiarities found in Chinese texts written by Japanese authors); texts in authentic Chinese style; *Qieyun*; bronze inscriptions; chiasmus; collection of phrases; collection of characters; *senmyō* (Emperor's order)

---

〈研究論文〉

## 『風姿花伝』神儀篇の成立経緯と著述の意図

— 「申楽」命名説を軸として

重田みち

日本中世の能楽論書『風姿花伝』五篇のうちの神儀篇は、能楽史研究をはじめ藝能史・説話史研究、民俗学等の資料として注目されてきた。しかし、その成立時期や著者を純粋に世



〈研究論文〉

## 法隆寺薬師仏光背銘新論

頼 衍宏

法隆寺金堂に珍藏されている「銅造薬師如来坐像」という国宝の光背銘は、日本の国語学ないし古典文学の領域で重要な位置を占めている。その文体について、現代の有力説では和文とされている。一方で、「正格の漢文」という波戸岡旭<sup>はと おかきら</sup>の説もある。ここでは、この少数説を支持して、訓詁・音韻・修辞という三つの側面から検証した。

字義については、とくに八箇所の文字列に即して考証する必要がある。そのために、中国の類書・正史・総集・金文・造像記・敦煌変文にとどまらず、日本で写経された漢訳仏典も視野に入れて、しかるべき用例を若干拾った。結果、純漢文体で読むことができた。この観点に基づいて、筆者は新しい読み下し文を作成してみた。

字音については、『切韻』の韻摂を導入して、銘文における韻字の分布を調査してみた。また、西周の散文のなかに存在する押韻をもつ金文、言い換えれば、非定型のなかに韻字を布陣する金石文の技法に注目しつつ、本銘の押韻状況を割り出した。

従来論じられていない修辞については、まず異なる字数五十八字のうち「大」「天」という執筆者の愛字から見ていく必要がある。その十二回ほど繰り返されている主旋律および配置の有り様は、唐詩に示された技法を抜きにしては考えられない。そのうえ、本銘を検討すると、前半の「大宮治天下」「天皇」「大」「賜」「歳次」「年」「仕奉」の七箇所が後半でそのまま繰り返されているという技巧も発見した。総合的に観察すると、同心円・渦・波という繋がりが認められる。冒頭の「池」に因んだ二十一箇所の修辞は、ちょうど発願<sup>ほつがん</sup>の「丙午」から完成の「丁卯」までの二十一年間に相当する。

以上の考察により、正格漢文体とする少数説を復権させるとともに、現行における文学史の主流的な記述の仕方の刷新を提起したい。

【用明帝、聖徳太子、和泉、正格漢文、切韻、金文、交錯配列法、集句、集字、宣命】

### Three Issues Regarding the Inscription on the “Yakushi Image Aureole” in the Hōryūji Main Hall

LAI Yenhung

The inscription on the reverse of the aureole of the seated bronze statue of Yakushi Nyorai (Medicine Buddha) treasured in the Kondō, the main hall, of Hōryūji Temple in Nara, and designated a National Treasure, occupies an important position in the fields of Japanese linguistics and classical Japanese literature. The current dominant theory argues that the inscription is in the style of a Japanese text, while Hato'oka Akira maintains that it is a text written in authentic Chinese style. This article supports the latter minority argument, and examines it from three

## CONTENTS

**LAI Yenhung**

Three Issues Regarding the Inscription on the “Yakushi Image Aureole” in the Hōryūji Main Hall ··· 9

**SHIGETA Michi**

The Writing Process of the *Shingi* Chapter in *Fūshi kaden* and Zeami’s Intention in Writing It:  
An Explanation of the Naming of *Sarugaku* ··········· 51

**Paola MASCHIO**

Karuta Turned into Characters: *Muda karuta*, Santō Kyōden’s Most Complex *Kibyōshi* of  
Personification (*gijinka*) ··········· 81

**KOMATA Tatsuō**

Charles Jonathan Arnell, an American Student in the Late Meiji Era:  
The Life of the Forgotten Japanologist ··········· 107

**NISHIDA Shōichi**

On the “Chikai no Mihasira” Construction Movement and Its Spread Across Japan ········· 139

**FUKUE Yoshizumi**

Hashimoto Heihachi’s “Ragyō shōnen-zō” and Wood-Mastering:  
His Vision to Differentiate Woodcarving and “Wood Sculpting” ··········· 169

**UCHIDA Chikara**

Politics and History for Amino Yoshihiko in the 1950s:  
His Beginnings with the International Communist Movement ··········· 195

**Stephen DODD**

Toward a Deeper Study of Kajii Motojirō:  
A Response to Prof. Suzuki Sadami’s Review Article ··········· 215

**BOOK REVIEWS** ··········· 219

## 『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判断した場合は、字数の面から改稿を求めることがある。

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。また、掲載決定後、著者は英文要旨を必ず提出すること（要旨400ワード、キーワード10ワード程度）。
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指針」（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。

2018年1月25日改正

頼 衍宏	静宜大学日本語文学系 副教授
重田 みち	京都造形芸術大学 非常勤講師
マスキオ・パオラ	法政大学大学院国際日本学インスティテュート 博士後期課程
古俣 達郎	野上記念法政大学能楽研究所 専任所員
西田 彰一	日本学術振興会 特別研究員 (PD)
福江 良純	北海道教育大学教育学部 教授
内田 力	国際日本文化研究センター 共同研究員
スティーヴン・ドッド	ロンドン大学アジア・アフリカ研究学院 教授
青野 正明	桃山学院大学国際教養学部 教授
佐藤=ロスベアグ・ナナ	ロンドン大学アジア・アフリカ研究学院 准教授
諸 点淑	韓国 東西大学校 副教授
M・テレサ・ロドリゲス・ナバーロ	スペイン グラナダ大学 准教授
鍾 以江	東京大学東洋文化研究所 准教授
磯前 順一	国際日本文化研究センター 教授
山田 奨治	国際日本文化研究センター 教授
ウーゴ・デッシ	ライプツィヒ大学宗教学研究 兼任教授
ゲイ・ローリー	早稲田大学法学学術院 教授
土肥 秀行	立命館大学文学部 教授
唐 権	中国 華東師範大学外国語学院 准教授
柴田 優呼	明治学院大学国際平和研究所 研究員
井上 智勝	埼玉大学人文社会科学研究科 教授

編集長 安井 眞奈美

編集委員 石川 肇

榎本 渉 (書評担当)

大塚 英志

呉座 勇一

関野 樹

古川 綾子

#### 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・M・F・モスタファ・ラハミー Ahmed M. F. MOSTAFA  
(久留米大学比較文化研究所)

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

本号は、これまで国内および海外の数多くの研究機関や大学図書館、研究者の方々にお送りしてきた『日本研究』を、オンデマンド印刷による出版に切り替えた初めての号である。近年の研究環境を鑑み、保管スペースおよび経費の削減を進め、希望する一部の研究機関を除き、紙媒体は制作しないこととした。『日本研究』のすべての頁はすでにオープンアクセス化しており、ネット上で閲覧およびダウンロードが可能であるため、支障はないと判断した。これまで通り、日本研究のすぐれた論考をご投稿いただければ幸いである。

ところで、前号の『日本研究』第五十七集「特集 日本研究の道しるべ——必読の一〇〇冊」(二〇一八年三月)を、一部中国語で紹介したいとのご提案があつたため、概要をまとめ、必読一〇〇冊(実際はそれ以上)のリストを送った。九月に北京外国語大学を訪れた折、早くも概要とリストの掲載された『日本研究』二十八号(郭連友主編、北京外国語大学日本学研究センター)を頂戴した。このような形で『日本研究』の特集や論考が、今後も国際的な日本研究の発展に寄与できるように、引き続き編集に邁進する所存である。

『日本研究』第五十八集 編集長 安井真奈美

---

---

## 日本研究(NIHON KENKYŪ) 第58集

2018年11月30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 本多マークアントニー

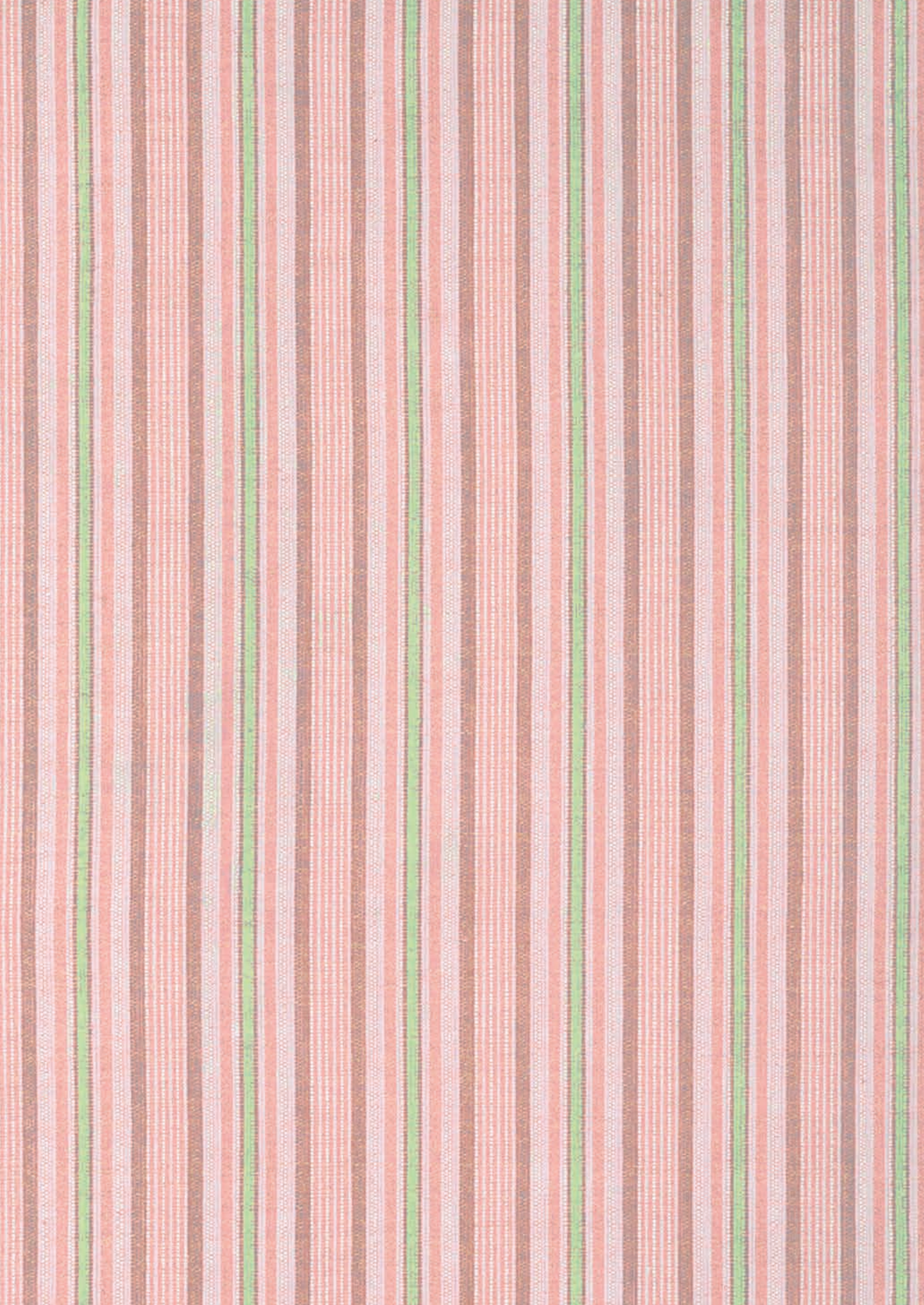
© 2018 国際日本文化研究センター

Print edition: ISSN 0915-0900

Online edition: ISSN 2434-3110

---

---



# NIHON KENKYU

No.58 November 2018

International Research Center for Japanese Studies

## 〈研究論文〉

頼 衍宏

重田みち

マスキオ・パオラ

古俣達郎

西田彰一

福江良純

内田 力

法隆寺薬師仏光背銘新論

『風姿花伝』神儀篇の成立経緯と著述の意図

——「申楽」命名説を軸として

京伝の擬人物黄表紙の到達点

——カルタ見立ての『寓骨牌』をめぐる

明治末の米国人留学生チャールズ・ジヨナサン・アーネル

——忘れられた日本学者の生涯

「誓の御柱」建設運動とその広がりについて

橋本平八『裸形少年像』と木材の克服

——木彫と「木製の彫刻」を分ける眼差し

一九五〇年代の網野善彦にとつての政治と歴史

——国際共産主義運動からの出発

## 〈特別寄稿〉

ステイヴン・ドッド 梶井基次郎研究を深化させるために

——鈴木貞美氏の書評論文にこたえて

## 〈書評〉

### 顔見世

霞月も早や暮れおむとすむを口條南座まはこむく竹の矢来にて  
東西名優の招看板と高く掲げ諸方よりの寄贈品と山と積めて  
景氣を添へぬ晝夜興の繪看板殊まらびやかたり早や師走も近  
づきしりと心も夜何をもしこと俗に顔見世といふ昔も歌舞伎依  
傍十一月より座元と交替して一々年の契約にて新座元へ抱えらるる  
むね月朔より三ヶ月に十五の座着として役者長上下にてお甚く列座

し名乗口上と述べ、手打として若者十人、或は二十人、一組とあり、この優の



# 日本研究

58

2018・11

≈ 国際日本文化研究センター