

札幌大学総合研究 第2号 (2011年3月)

〈論文〉

日本人の哲学—中世期の主脈—

鷺田 小彌太

〈要旨〉

中世期の哲学の主脈として、世阿弥、北畠親房、吉田兼好、親鸞をとりあげる。能芸論（初心）、歴史論（正統）、随筆（本性）、本願論（他力）で新境地、正確に言えば、新領域を創造した哲人たちである。この時代に共通する背景がある。朝廷から幕府への、公家から武士への権力の移行をめぐる苛烈な闘争である。四人はともにその権力闘争に巻き込まれる。だが権力に寄る場合でも、離れる場合でも、フライデンカーの実質を見失わない冷徹な思考を貫いた。とくに注目すべきは、至高の芸能論でありながら、同時に人生論でもありうる世阿弥の『風姿花伝』等の著作である。さらに注目すべきは四者ともに日本人の背骨となりうる哲理を展開していると同時に、現代にも（こそ）通用する論を展開していることだ。

〔日本人の哲学 第一部 主脈篇のまえがき〕

§ 1 日本の歴史は、日本国家の成立以降、つねにとはいわないがほとんどの時代で代表的な哲学者を有するという幸運をもった。

日本人の哲学のトータルなイメージをつかむために、まずは各時代に代表的な哲学者を取り上げ、その精髓を明らかにしていこう。なかなかやっかいな仕事だが、やりがいのある作業でもある。

§ 2 本書は時代を最近から逆順に進むスタイルをとっている。最も近いものがもっとも評価しにくく、叙述しにくいといわれる。その通りだ。しかし、「最近のこと」あるいは「時局」を解読できなくて、なぜ過去の古いことが解読できるのか、ということもまた半面の真実なのだ。

§ 3 大局あるいは普遍と時局あるいは流行を双にらみするなどということは、口でいうのは簡単だが、容易ではない。しかし、抽象（原理）と具体（個別）の間に常に血

流を通わず思考スタイルを保持するためにも、現在からさかのぼって歴史を観てゆく、「後ろ向き」に歴史の深奥へと分け入ってゆくことを心掛けたいのである。

§ 4 第一部は、吉本隆明から日本書紀まで、日本の哲学背骨を形成する典型的な思考者をじっくり紹介してゆこう。]

鎌倉室町期の概観

§ 1 連歌師たち

伝統文化を継承し新興文化を誘発する媒介者がいなくては、固有 (identity) 文化は育たず、枯渇するほかない。

かつて和歌が第一芸術であった。古代期で文芸の中心を占めた和歌とその周辺文芸（『源氏物語』もそこに属するといっている）から、近世徳川期の芭蕉の俳諧を中心とした文芸（近松や西鶴の文芸もそこに属する）への転換を媒介したのは、宗祇をはじめとする連歌師であった。彼らは連歌の宗匠〔マスター〕だけを意味したのではない。

宗祇は在野の文人の走りである。大陸の元は、文人を現実の政治から分離するという一種の文化革命を断行した。その影響もあってか、身分の低い宗祇が将軍や公家に連歌を教え、『古今集』や『源氏物語』という古典を講じて、最高の文化人、学者でかつ文人として遇された。

連歌は、単連歌から長連歌へ、さらには定型連歌（百韻）へと、時代とともに形式が変化していった。一首（短歌）を二人で詠むという遊びや付けのおかしみ（単連歌）から、前歌（第一首と第二首）と次歌（第二首と第三首）はつながっていないながら分離している非連続の連続という文学形式（長連歌）の発見に進み、定型連歌において個々の作調の変化と全体の調和が美しく保たれるという、短歌から生まれながら短歌とは異なる新しい芸術形式が宗祇で完成する。内容的には、上流階級の遊びから、大衆化へ、さらに短歌と並ぶ純粋芸術へと成熟していった。

宗祇以降、古典学の知識が連歌師の必須の資格になった。しかし連歌師が文学の頂点に立つと同時に、連歌が少数者の専有物になり、短歌と同じ衰退の道をたどり、連歌から生まれながら、連歌から独立し、連歌を超えて第一芸術に転じてゆく俳諧に道を譲らざるをえなくなる。

§ 2 皇統の危機

鎌倉から室町期全般を通じた政治的、文化的危機（crisis 裂け目）の最大のもの、は、「皇統の断絶」という危機だった。皇室伝統は紛れもなく日本の政治と文化の固

有性 (Identity) である。では皇統とは何か。折口信夫が『源氏物語』を材料にしながらじつに巧みに表現している。

昔の宮廷は、われわれが考えるほど、政治的に大きな勢力を持っていたわけではない。ただ、神を祭り、神に接近して生活していたため、「信仰上の中心」になっていて、それが「習い久しく」、中世〔平安期〕になっても、「宮廷を上に乗えない形の世の中」というものは、考えられなかったのである。政治上の実権を持っている豪族〔藤原氏など〕たちにとっては、この宮廷を自分のほうへ寄せてくるのが、なによりも必要であった。」（「反省の文学源氏物語」）

この政治上における天皇、皇室の地位は、中世鎌倉・室町期においてももとより変わっていない。皇統＝皇室伝統（久しい習い）に反した言動をとって、皇統断絶の危機を招いたのは、皇室側であった、という理由である。

事実、源平や北条・足利という武家政権が公家政権を圧倒したというだけではない。皇室の伝統を皇室ないしは朝廷側から断ち切るような思考と行動が、後白河（保元・平治の乱）、後鳥羽（承久の変）とあいつぎ、後醍醐（正中の変、元弘の乱、建武の新政）となってついに皇統が南北に二分して対立抗争し、消滅の危機を迎えるという事態を生み出したのである。

この皇統の危機をふまえて正史や歴史物語とは異なる、慈円の『愚管抄』と北畠親房の『神皇正統記』という二冊の皇統の「反省」（自己認識）をうながすすぐれた個性的な歴史書が生まれた。親房はその著の冒頭に、日本は「神の国」であると記すが、まさに折口信夫が皇室伝統（政治上の実権を持たない信仰上の中心）であるとした第一特徴を一語でピン留めしたのであった。

§ 3 人間本性の冷徹な観察

「傍観者」（onlooker; bystander）という言葉がある。皇統が二分し、武家を巻き込んだ一大争乱期にあつて、政治的文化的党派対立に巻き込まれながらも、その渦中から自由に、人間と社会を冷徹に観察する人のことである。

傍観者の書いた書物を若干あげてみよう。

古くは孔子『論語』がそうである。プルタルコス『モラリア』やプルタルコスの影響を受けたモンテーニュの『エッセー』がそうである。ただし西洋哲学の伝統のなかから消え去ったものである。

わが国のなかから拾えば、親鸞『歎異抄』を嚆矢とし、兼好『徒然草』、そして世阿弥『風姿花伝』が続く。江戸期の伊藤仁斎『童子門』、佐藤一斎『言志四録』は『論語』の精髓を受け継いだ。この傍観者の伝統は、福沢諭吉『学問のすゝめ』、三

宅雪嶺のエッセイ、司馬遼太郎の時代小説に受け継がれてきた。

傍観者とは、人間の心情と世態と風俗の冷徹〔クール〕な観察者であり、一言でいえば人間本性の成熟した研究者、人間通のことである。

「人間本性」とは、時代、民族や地域、性や宗教、貴賤、貧富、賢愚に関係なく、すべての人に共通に存在する性質のことである。親鸞は「自然」〔じねん〕を人間の生き死にの中心におく。兼好の随筆は人間（本性）観察の宝庫である。世阿弥の『風姿花伝』は芸論であるが、人間論、人生論として読むことができなければ、その過半の価値を失うだろう。

人間本性は、現在の複雑に込み入った社会でも、「変化」していない性質のことである。したがって、それがどんなにすばらしく、新奇でかつ魅惑的なものであっても、人間本性から外れたものは、人生ならびに人間世界にとって、不幸と争乱の種となる。平和や正義やユートピア（理想）論が戦争や悪徳やデトピア（悪夢）を生み出すのは、偶然ではなく、必然なのだ。人間本性に逆らっているからだ。

鎌倉室町期の日本に、人間本性論の極北とでもいうべき『歎異抄』や兼好の『徒然草』、そして世阿弥の『風姿花伝』が生まれた意義は大きい。まさに世界標準の偉業というべきである。

§ 4 大衆宗教

長期公家政権、公家文化が崩壊し、政治と文化が公家から武士を含む大衆（多数）に移行する過程が、鎌倉室町期の一大特徴である。この過渡期をもっとも鋭く映し取ったのが権門勢家と結びつき、それ自体が権門勢家の仲間入りを果たした南都北嶺の旧仏教から離脱した新興宗派である。浄土宗の法然、浄土真宗の親鸞、日蓮宗の日蓮、禅宗の栄西、道元である。

とくに注目すべきは、万民救済を謳う法然、親鸞の専修念仏である。だれでも、いつでも、どこでも可能な称名（他力本願）だけで、極楽往生できるという浄土教の教えは、大衆のあいだにいきよに広まっていった。日本人のあいだに人間は生まれながらにして「平等」であるという共通の意識が、「万民往生」という法然や親鸞の教えという形で生まれたのである。これはもともと浄土教の中核を占める教えであったのを、法然や親鸞が「再発見」し、日本に根づかせたのである。ただし独特の仕方においてであった。

法然と親鸞の教えの核心は「悪人なおもて往生をとぐ、まして善人においてをや」（悪人でさえ往生できるのに、どうして善人が往生できないことがあろうか）にあるとされている。しかし親鸞は法然よりも先に進む。

マルクスは、フォイエルバッハの『キリスト教の本質』を評して、宗教の名による宗教の否定である、と記した。親鸞は、南無阿弥陀仏を唱えるだけで往生できる、というだけでなく、往生は弥陀の本願なのだから、往生を願えばいいのだ、とするのである。専修念仏はおろか、称名さえ無用だ、「自然法爾」である、というのだ。

結局、親鸞は、宗教がもつ属性（教義、戒律、罰則、布教、布施、教団、寺院）すべてを否定する。宗教の徹底否定の宗教である。しかし翻ってみれば、「往生本願」（神仏による万民のおのずからなる救済）とは、日本固有の神道の存在様式に他ならないのではないだろうか。神なき宗教が、山川草木すべてに神が宿るという思念である。世界標準を超絶した思念ともいうべきものである。神（超越者）なき宗教の民、日本人の思考の発見ではなかろうか。

1 世阿弥 1363?~1443?

至高の美や芸に達しても、稽古（トレーニング）に終わりはしない

1. 1 なぜ「現代的」に読めるのか？ 人生論

△「現代的」？

《一、この芸において、おほかた七歳をもて初めとす。この頃の能の稽古、かならずその者自然とし出すことに得たる風体あるべし。舞・働きの間、音曲もしくは怒れることなどにてもあれ、ふとし出さん懸りを、うち任せて心のままにさせすべき。さのみに、よき・あしきとは教ふべからず。あまりにいたく諫むれば、童は気を失ひて、能ものぐさくなりたちぬれば、能はとまるなり。》

『風姿花伝』の冒頭である。一読されたい。困難なく読めないだろうか？ 特別な知識なしに読める。リーダブルであるだけではない。その内容にも、おのずと頷けるのではないだろうか。「天才」世阿弥が書いているのだから、むしろその言おうとすることの平凡さに驚くのではないだろうか。ひとまず演能を離れて言っても、七歳で習いごとを始めるのでは遅きに失するのでは、と思いたいほどにである。否、早期教育が叫ばれている昨今、むしろ七歳から始めるべし、それ以前に教えるはいけない、しかも強制ではなく子供の自然の好みに任せなさい、というのは、反語的かつ貴重な提言だろう。ちなみに小西甚一の現代語訳を示そう。

〔一、この芸では、だいたい七歳を練習の初めとする。この年ごろの能の練習では、その子どもが、偶然にやりだすことの中に、きっと、どこか得意な行きかたがあるもの

だ。それは、舞や動作の中、あるいは謡、あるいは激しい演じかたなんかでもよいから、何でも何げなしに子どもがやりだすおもむきがあれば、それを、干渉せず、思いどおりやらせるがよろしい。そんなに善いだの悪いだのと、とやかく教えるのはいけない。あまりやかましく文句をいうと、子供は意気込みがくじけて、能にいや気がさしてしまう。そんなことになると、それっきり能の進歩は止まってしまうものだ。（日本の思想8『世阿弥集』）

さらに注目すべきは、世阿弥の『風姿花伝』他の芸能論は將軍や公家を含む一般の読者を対象にした発表や発刊を目して書かれたものではないということだ。世阿弥の論は特定の者に対する著述である。それも「一子相伝」（秘伝）の書なのだ。

それなのに、現代人でも多少の努力をすれば、能に対する特別の素養がなくても、読んで理解することができる。正確にいうと、専門書としてではなく一般教養書として読むことができるのだ。山崎正和がいみじくも漏らしたように、「こんなに現代的に読めるのは、どこか間違っているんじゃないか」という「不安」が生じるほどに、「具体的」で「わかりやすい」（日本の名著5『世阿弥』の付録）。

△人生論の「成功」例として読む

『風姿花伝』の「第一年来稽古」は年齢を、七、十二三、十七八、二十四五、三十四五、四十四五、五十有余に区切って「稽古」（研修）のありよう（本筋）を述べている。すぐに思い起こすのは孔子『論語』（「為政第二」）の十有五（志学）、三十（而立）、四十（不惑）、五十（知天命）、六十（耳順）、七十（従心所欲、不踰矩）である。一見して、学びの年齢区切りは異なっているように思えるだろう。孔子の言葉は区切りがよく、通俗しているのでよりよく耳に残っている。しかしよくよく比較するといい。

内容的にいえば、人生上におけるもの「学び」の段階区分において、世阿弥と孔子のあいだに根本的な違いはない。十三（十五）ではじめ、二十五（三十）で「初心」、三十五（四十）で盛期を迎え、四十五（五十）で老練（後退）期に入り、五十以上（六十以上）は奥義（衰退）に達する。能学び、さらには学び一般に即して、わたしの経験則に照らしても、世阿弥の仕方のほうが適切かつ有用な年齢区分に思える。理由を述べてみよう。

一つは世阿弥に「初心」があるからだ。一時的な「人気」に惑わされ、天狗になって研修をおろそかにし、自分の進む道を誤ってしまう時期である。この時期をどのように過ごすかで、人生行路が大きく変る。

二つは世阿弥の方がより具体的である。これを書いたとき世阿弥は三十八歳で全盛期を迎え、自信に溢れている。自分の「成功例」を見本におくことができた。さらにその

自信は、思い込みに支えられているのではなく、父親阿弥が五十二歳で奥義に達した能を披露して上から下まで賞賛をえた実例を背景にしている。父と自分の成功例をベースに語る事ができたのだ。

対して、孔子の区分はずっと一般的なケースを想定している。具体的ではない。孔子自身の人生行路の「例」が加味されている場合でも、むしろいまだ「自立」「不惑」「知天命」等に至っていない状態を猛省、愁嘆しているさまを見ることができる。これを逆にいえば、人生の成功例は稀の稀だから、失敗にこりず自制して修練し、前進を怠ってはならないよ、という戒めと励ましの言葉を含んでいる。

三つはさらに重要だ。世阿弥の人生区分は稀な成功に至る実例として読むことができる。総じて成功例は稀なのだ。稀なケースだからモデルにはならないと考える必要はない。成功例には、失敗に至らないさまざまな条件が含まれているからだ。早期研修の弊害、変声期（少年から青年に変わる不安定な時期）をどう乗り越えるか、「初心」期をどう克服するか、後退と衰退の時期をどう持たしたらいいか、の具体的な回答が『風姿花伝』にある。

四つに、同時に世阿弥の「人生」論は世阿弥に特有な「成功」例である、ということ忘れてはならない。そのケースを一般化できるかということ、難しいというより、危険である。成功例はおよそ「結果」論である。しかも世阿弥の場合は「一子相伝」としての年来稽古論である。この点をわきまえておかないと、不用意に真似をすると骨折する。致命傷を受けるケースだって想定できる。

△人性論として読む

初期の『風姿花伝』にしる中期の『花鏡』にしる世阿弥の著作は「伝書」であり、刊行を目してのものではなく、子や孫に言い遺すべき秘中の秘の書付である。だから特殊特例論であって一般論としては成立し難い。ひとまずはこう考えていだろう。

だが、そうではないのだ、と強く言いたい。その著作は、『論語』と同じように、人間「本性」にもとづけた論であるからだ。「本性」とは「自然」であり、人間に普遍的に備わる変わる事のない性質のことだ。日本人にかぎらない。欧米人にも、チャイナやインド人にも備わっているというべきものである。

たしかに父親阿弥も世阿弥も「天才」にはちがいない。同時にその才は、「奇」や「異」をもとにして育まれたのではなく、人間の「本性」に合ったやり方で修練、修得されたものだという点が重要なのである。例えば、

五十歳以降から《だいたい「わざをしない」という方針をとるよりほか手段もないようである。「麒麟も老いては驚馬に劣る」という通りだ。しかし、真に奥義に達した名

人ならば、これまで観客を引きつけてきた曲はみな演じ難くなり、善かれ悪しかれ見どころは少なくなっても、花だけは残るものである。》（小西訳）とある。

老境に入った。「自然」の変化に応じた演じ方こそベストである。観客に受けるような能はもうすべて若手に譲り、らかな曲を控えめ控えめにとあしらって演じた見事さといったらなかった、と観阿弥五十二歳のときの演能を述懐しているとおりだ。これを演能にかぎる必要はない。生き方（how to live）にもそのまま当てはまる。

世阿弥はこの自然の流れ（人生 human life）を、後期の『拾玉得花』において、「性」（しょう what）と「用」（ゆう how）の二語（概念）で表している。簡単にいえばこうだ。

世阿弥は生涯にわたって「花」を追求する。その花にはいかなる場合でも存在する「性花」と、ある状態のときだけ現れる「用花」がある。これを敷衍して人性論に当てはめれば、人間の本性（人性）に基づけて生き方（人用）を決めてゆくということになる。この性と用の関係で人生をつかむことはけっして特殊な人間に特有のものではなく、人間一般に通じるものである。世阿弥の著作を人性論として読むと、こんなにわかりやすく、現代にも通じていいの、と山崎が発した疑問が氷解するだろう。

1. 2 花は心 「初心」とは

△「花」とは

世阿弥の最初の著作『風姿花伝』は「花」論である。「花」とは何か、を問い、答えようとする。しかし処女作にかぎらずその著作全部が「花」論なのだ。

能はチャイナから伝来した散楽に源流をもつ猿楽から発展した歌舞音曲を主体とする総合芸能である。能楽を完成に導いた世阿弥の作能や演能は父の観阿弥から受け継いだもので、その能芸の美的概念が「花」である。小西甚一は『花伝』に示された前期の思想を、解きほぐし、現代ふうに通条書きする。

- 一、能は「花」（舞台における表現効果）によって存立する。
- 二、花を得るためには、「能を知る」心のはたらきと、その種となる「わざ」とが必要である。
- 三、能を知るとは、次のような各項を体得することである。
 - (イ) 花は、目新しさを契機とする「おもしろみ」にほかならない。
 - (ロ) いつでも「おもしろみ」をとらえうるためには、よく「その場」に適応する工夫が必要。
- 四、「わざ」については、次のようなことが必要とされる。

(ハ) 曲目をたくさん用意しておくこと。

(二) 研修をつくすこと。

五、花はぜったい失ってはならない。そのためには

(ホ) 現在の芸位を正しく自覚しなくてはならない。

(ヘ) 特に老境に入ってから「せぬ」工夫が必要である。

(ト) さらに、自分ひとりではなく、永遠の花を咲かせるため、子孫に自分の芸を伝えなくてはならない。

『花鏡』で代表される中期の思想は、

一、〔能は花によって存立する。〕

二、花は、その究極において、すべて「無」の境地につらなる。

三、能を知るといふ方面については、

(イ) 目新しさが基本となるのではあるけれど、

(ロ) 「その場」に適應する工夫は、たいへん重要である。

四、「わざ」については、次のようなことが必要とされる。

(ハ) 多くの新作を用意すると共に、従来からある曲はどしどし当世むきに改作せよ。

(二) 稽古をつくすこと。

五、〔花はぜったい失ってはならない。そのためには、〕

(ホ) 芸位を自覚するため、いつも「初心」（是非初心）を忘れるな。

(ヘ) 老境に入ってますますみごとな芸を保つため、あまり「わざ」に依存せず「心」だけで演じてゆく位まで進まなくてはならない。

(ト) それは「初心」（老後初心）にかえることであり、さらにその「初心」を「家」にずっと伝えなくてはならない。

世阿弥後期の思想は、

一、〔能は花によって存立する。〕

二、花は、その究極において、「無」の性格をもつ。

三、能を知るとは、個人的な心のはたらきよりも、永遠に能そのものを貫く根源的な「ちから」にめざめることである。

四、「わざ」には、とらわれない。

五、花を老境においてさえ失わないためには、芸位をよく自覚し、上れるところまで上りきったら、こんどは初心以前の「無心」にかえるのでなくてはならない。

以上の箇条書きからわかる、初期、中期、後期への思想的変化で注目すべき点は、第一に『花鏡』に端的に示されているように、「花」という中心術語がなくなったことだ。

(小西が〔 〕で括っている部分だ。なお『花鏡』には「花」が一回だけ出てくる。) もちろん「花」が世阿弥の中心概念でなくなったのではない。では中期、後期へとどのような変化、深化があったのか。

△「初心」とは

もっとも重要なのは「初心」概念の深化である。初心は『花伝』では二十四五に特定された一時期、まだ芸の完成しない若手を指す。ところが『花鏡』では「時々」の初心といわれるように、その時々(どんな時期)にも初心があるということになる。過去の下手な時期を思い起こして精進に努めよという意味から、その時々、いま現在存在する未熟さを自覚し精進せよ、精進に終わりはないという意味合いに変わっている。つまりは芸に完成などありえないということになる。

小西は従来中期の作品に位置づけられていた『九位』を後期の作品に入れる。理由は後期の議論には「去来」という基本パターンが色濃く示されているからだとする。至当であるように思える。

ところで最晩年の論に『却来花』(きゃくらいか)がある。「却来風の曲というのは、このうえない絶対的な芸の秘伝である」とし、その本意を「しなくてもすむ事はしない」と記す。だが秘伝を伝えた後継者、嫡男元雅がなくなったので、伝えるべき者としていないから言い残すという「遺言」に等しいもので、そのハウ・ツーは「口伝」によるとして書かれていない。

「去来花」のハウ・ツーの一つに当たるのが『九位』なのだ。世阿弥の娘婿で、伝授者の一人でもあった今春禅竹(娘婿)の六輪一露説を媒介として推定されたものが、小西が要約した上述の箇条書きである。この『九位』が独特だ。

『九位』は芸位を上中下、各三位ずつ九位(ランク)にわけ、それを修行する順序をパターン化する。まず中三位(中級下)からスタートし、上三花(上級下)に進み、上一位(「妙花」)から下三位(下級下)に降りるべきだとする。一見して、奇妙な主張に思えるだろう。問題は、中級に習熟し、上級を極めたものが、なぜに「非風」として除外している下級に却来し(立ち戻ら)なければならないのか、である。世阿弥はいう。中級下から進んで中級を終えて上級を完全に身につけ、自在の境地に入った人が、わざわざ下級に戻ってその三段階を一つの遊びとしてたしなむと、その演技はたんなる「粗野」ではなく、一つの「なごやか」な芸風を示すことにもなる。昔から「大きな象は兎の通り路に立ち入らない」という格言がある。だが、観阿弥のように、中・上級から下級までを縦横にこなした熟達の芸風は、下級三段階の演技を示してもその風情は上級のものとは変わらぬ「品格」を示す、と。

△螺旋的進化＝深化

ここで一見して奇異に思えるのは、下位から始めると「非風」（規格外れ）で終わり、下三位にも達しないという、下位からの積み上げ方式が排されている点だ。では世阿弥は「基礎」のトレーニングは必要ではない、直ちに実践（実演）向きのトレーニングに入れとっているのか？ そんなことはない。「花」を身につける「初入頭」（入り口＝初歩＝基礎）とは中級の三級（「浅文風」）であり、「正花」を獲得する規格（スタンダード）のことである。この修得段階が中級なのだ。

さらに注目すべきは、中・上・下の各「中位」をきちっと修得するかどうかで、中位から上花へ進むか、下位へ下降するかが決まるとした点である。たんに中級段階をきちっと踏み終えることが重要だとしてだけではない。各級の中級の修得が重要とした点だ。そこで「規格」つまりはスタンダードの修得が決定するからだ。

そして最も注目しなければならないのが、上花から下位への下降を必要とした点である。わざわざ非風（粗くて規格外れ）になじむ必要はどこにあるのか。「優美さ」（幽玄）に「強さ」を加えた演じ方が可能になるからだ。たんなる上級で終わる名人と、なにを演じて、たとえ粗野を演じて、至芸に達する名人を分かつポイントである、とする。

こう考えると、「初心」とは、どんな時期にも、たとえ名人の域に達したといわれても、「不足」を自覚し、つねに精進を怠らないで初心をもって臨む心意のことである。これが一つで、同時に、どんなに上達しても、つねに下位から、さらにいえば若者から、新しいものから学ぶ必要があるというを説いている。これを段階的進化との対比でいえば螺旋的進化とっていいだろう。つねに「新人」としてものごとに対していくトレーニングスタイルのすすめだ。

このように世阿弥の「初心」の進化・深化をたどると、これはひとり能芸にかぎらない、時代を超えて学芸さらには人生一般に通用する「稽古」（トレーニング）のありかただということが了解される。もちろん現代にも通用する。つねに「新人」として参入する、高齢社会ではなおのこと必要なトレーニング法だろう。

1. 3 種はわざ（態） 理念と実行

△物学（ものまね）とは？

まことの花が永遠なのは心によって咲くからだ。時分の花はわざから生まれるから一時的である。同時に、心はわざに乏しくては働くことができない。これが「花は心、種はわざ」の意である。

『花伝』第二は「物学」（ものまね）論だ。物まねとは「写實的に形態をまねる」のではない。ある役の「本質的な点を演じ現すこと」で「写意的」とでもいうべきだと小西はいう。真似とは字義通り学びである。学びの本質は写意であると世阿弥はいうのだ。どうということか？

世阿弥は「鬼能だけが上手だというのは花を知らぬ役者だろう」という。これをうけて第七でこういわれる。

《役者がたくさん曲をこなして後、鬼を目新しく演じたならば、その目新しい点が「花」となるはずだから、面白いだろう。しかし「あの役者は、他の曲がらをやらず、鬼ばかりがお得意だ」と観客が承知していたならば、鬼をうまく演じられたと認められはしても、新鮮な感じは起こるはずがないから、観ていても「花」は存在しない。》

世阿弥は多様なわざを学ぶべしとまずいう。これでは、一つのことでもできないのにさまざまなものに手を出して、器用貧乏で終わるといふ弊害に陥るのではないか、と思うだろう。しかしいうまでもないが「自分のゆきかたの基本（わが風体の形木）をしっかり究めない役者は、自分のゆきかたを知らないばかりでなく、他派の芸態に通じるなど、まして思いもよらない。」（第五）というとおりだ。重要なのは多様なわざを稽古し、究めてゆき、自分の基本を確立することである。同時に、自分の基本を守ることに終わらずに、多様なわざに挑戦し、どんな役をも自在に演じることができるよう芸風を広げることである。

すなわち物まねでは多様な曲・役をこなすことが肝要なのだ。その本意は、たんに観客にワンパターンで飽きられずにももの珍しさでおもしろがられるというだけでなく、「物まね」の本意にかかわるからだ。

《物まねに「似せぬ位」というのがある。物まねの神髄を得て、その扮する主人公になりきってしまうと、もはや、似せようとする意識がなくなる。》（第七）

ここでの焦点は「似せぬ位」である。役柄になりきるとは、リアリズムに徹することではなく、まさに能面がそうであるように、役柄の類型を表現するのであって、特定の個人の身体的特徴や心情の起伏を表現することではない。

これを逆にいえば、類型の規則的な集積からなっていない、伝統と伝承をそのうちに含んでいない物まねは、にせもの（イミテーション）にすぎず、物学とはなりえないとあっていい。たしかに能は猿まね（poor imitation）芸である猿楽がら生まれた。だが伝来の和歌の心や態（わざ）を見事に継承してなったのである。しかも世阿弥の物まね論は、じゅうらいの和歌よりさらに理念的な意味合いが深くなっていると小西はいう。類型、理念的な形の展開だけで、心象の多様なニュアンスが表現されるのである。

△理念と実行

世阿弥がめざした「幽玄」は、中期から後期へと深化し、洗練されてゆく。『九位』で示されるように、「上花」の三段階は下位から順に、「閑花」、「寵深花」、「妙花」である。「妙」は言語では言いあらわしようもなく、心の働きでも把握できない、演者の意識を超えた芸であるといわれる。

世阿弥の説くところ、演能芸である能楽で最も重要なのは「演者」である。肉体によって演じられる技芸だからだ。ところが中期の『花鏡』は肉体的な技芸のあいだに生じる空白である「なにもしない」面白さについて説く。だがこの空白とは、なにもないたんなる空白ではない。すべての技芸を一貫して統一する「奥の心」の緊張でもあるというのだ。無心の位である。ただし

《注意を要するのは、役者がそのような心がまえをもっているのだと、外面に見えてはいけないことである。もし観客に見て取られたら、それは、もはや意図的な演技というべきもので、決して「しない所」ではない。無心の境地で、自分の心を自分にもさとらせないような心がまえで、技のあいだの空白をつながなくてははいけない。これすなわち、万の技芸を一心でつないで興味を生む力なのである。》

演者は自ら無心無我の境地にはいり、自分の配慮を自分で意識しないほど演技に集中し、その集中力によって技芸の感覚の前後をつなぐようにすべきである。このような、いわば意識を超えた意識の集中が、ここで求められている。

なるほど、自己集中が自己超越であるということは言葉では理解できる。しかしこれは「理念」である。当為にすぎないだろう。努力目標だ。完全には実行不可能だからこそ、「初心忘れるべからず」であり、上花（上位）から下位への下降が必要であり、絶えず心を集中し、自己集中を忘れるほどに精進に励まなければならないということになる。

このようにみると、世阿弥の技芸論は、その理念性を忘れると、不可能事を要求する脅かしの論、後続の演者を尻込みさせる芸道に他ならない、と述べる人がいる。至言だろう。さらにこのような世阿弥の理念的技芸論の尻馬に乗って、瑕瑾を咎めようとする評者がいることも忘れないほうがいい。

理論と実践は異なる。理念と実行は別物だ。両者の統一は不可能である。その上で、理念が目指されるのなら、それは大きな意味をもつとっていいだろう。

△批評と観衆

理念と実演は統一（一致）できる。観阿弥がやってのけた。そう世阿弥がいう。そういう世阿弥も父以上の境地に達したと明言している。もしこの言を「是」とするなら、

能楽は世阿弥で完成し、そのあとはたんなるお復習いの部類に属するということになる。実際、わたしがそのほとんどを学んでいる小西甚一でさえ、その世阿弥論を読んでいると、世阿弥で頂点を迎えた能楽は、その後、その真似、パリエーションの連鎖にすぎないと語っているように響く。しかしそんなことがありえるのだろうか。ありえない。

二つある。一つは演者・作者の問題である。一つは観衆の問題である。ざっくばらんにいってみよう。

演者と作者に完成はありえない。たとえ世阿弥がいう最上位の「妙花」にたどり着いても、そこで終わりということにはならない。世阿弥自身がそういっている。世阿弥の人生自身がそれを示している。それに通俗的にいっても、「芸はながく、人生は短い」。ひとりの人生でたどり着く地点はどんなに高かろうと、限られている。

二つは観衆である。観る側に珍しさ、面白さ、つまりは感興を与えない技芸はダメだ。これが世阿弥の特筆すべき主張だ。父の観阿弥が、都の高貴な観衆に受け入れられる演能も、田舎の大衆にも歓迎される演能も披瀝したと語っている。これが多様なわざを体得し、稽古をつねに怠ってはならないとしたひとつの理由でもある。

しかし観衆にもランクがある。最上位は、観阿弥や世阿弥のパトロンであった將軍義満に限らない。関白二条良基や將軍足利義持、それに世阿弥を島流しにした義教も入れなければならないだろう。彼らに満足を与える技芸を披瀝しなければならない。だが義満、義持、義教の評価軸も好みも異なっている。この三人を満足させるだけでも至難のわざだ。果たしてそれが可能だったとしても、人間（見る人）と人間（演じる人）との関係は一筋縄ではいかない。世阿弥の至芸が認められたとしても、それを好んで受け入れ、観能に及ぶということにはならない。現実にもそうであった。ましてやどれほどの至芸だとして、都鄙や貴賤を分かつたず、好悪のべつなしに、すべての観衆に感動を与える芸の披瀝など不可能事である。

最後に、世阿弥（演者・作家）自身が観衆でもある。批評家（観衆）としての世阿弥は、世阿弥（演者・作家）の芸がどれほどの高み達したとしても、「初心忘れるべからず」という。

つまりたとえ理念にゴールがあろうとも、実行にゴールはない。（否、理念のゴールも終わりが無い。）正確に言えば、そのときどきに暫定的なゴールがあるということだろう。世阿弥が『九位』で示した九ランクはそのときどきの暫定的ゴールを示すいちおうの理念的標識（マーク）にすぎない。

1. 4 独創と困難の人生

最善を尽くしても、成功しない場合がある。流れが変わるまで、待つしかない

△学芸者の運命

優れた才能の多くに共通するのは、独創と困難が表裏一体になっていることだ。日本哲学史上、若くして満天下にその天賦の才を知らしめる幸運にあい、独創の才を開花させたが、四〇代の後半に暗転、後半生を不運と失意と悲慘の連続で過ごしながら、いっども研鑽を積むことをやめず、最晩年に至るまで芸才の熟達に心身を砕いた世阿弥ほどの人を知らない。

父は猿楽・能楽を開いた結崎座の観阿弥である。十二歳で世阿弥の能舞が足利義満（十七歳）や関白二条良基に認められる。

一三八四年（二十二歳）で父の死（五十二歳）で観世大夫を継ぎ、能楽という新しい芸能を開花させる道に入る。

一四〇〇年（三十八歳）に『風姿花伝』（はじめの三巻）を書く。

一四〇八年（四十六歳）、はじめての天覧能を演じる。同年義満死去。

一四一三年（五十一歳）以降、二九年まで観世座の演能記録はほとんど見られない。

二八年、將軍義持死去。

一四二九年、將軍義教は世阿弥親子の仙洞（上皇）御所演能を禁じる。

一四三四年（七十二歳）、佐渡に流される。四一年、將軍義教死去。（その後、許されたようだが、不詳）

一四四三年（八十一歳）世阿弥死去。

世阿弥は、父親阿弥とともに義満に見いだされ、舞に、作能に、能楽論にと才能を恣にした。しかし四〇代のなかばでこのパトロンを失い、次期將軍義持は増阿弥の田楽能を重用した。だが冷遇されたとはいえ世阿弥は研鑽をやめず、また長男元雅、次男元能というすぐれた伝承者を育てた。ところが新將軍義教は世阿弥の弟四郎の子音阿弥（元重）を寵愛し、世阿弥親子を窮地に追い込み、観世大夫も元重に継がさせた。失意のうちに元雅は急死、元能は僧門に入って能楽を捨て、そして世阿弥は配流（罪状わからない）となり、一家離散の憂き目にあった。それでも世阿弥は能楽の研鑽をやめなかった。佐渡に流された事績をベースにした小謡『今春書』（三六年）を佐渡に書き残した。悲惨さを沈痛な言葉で語るといふより、自分の運命を客観視して描くことで、運命に拮抗するという淡々として悠然たるスタイルを保持している。

將軍義教が死去したのは一四四一年で、世阿弥はさらに二年余生き延びて、おそらく京都で没したかと思われる。その一生は世の流れに逆らわず、しかし流れを超える営み

だったとっていい。

△パトロンと「美」の効用

少年世阿弥が義満や良基に見いだされたのは、その美貌ぶりによっているといわれる。事実だろう。しかし寵愛され、それゆえにパトロンの後ろ盾を得たからといって、世阿弥の能が開花できたわけではない。

もしパトロンの効用を積極的に言うとするなら、義満が能の鑑賞眼に長けていたことと、能が義満をはじめとする上流貴族と結びつくことで、幽玄（優美さ）をその芸の本道とすることができたということにつける。能が少し後の連歌とともに、和歌に代わる新スタイルの芸術としてより広い層に受け入れられてゆくことができた機縁が生まれた。

その上で「美」（少年）を世阿弥に即していうなら、三島由紀夫が喝破したように、世阿弥が「美」の「移ろいやすさ」を自覚していた点を特筆すべきだろう。天性の「美」は、長ともなれば短ともなる。世阿弥は美を「初心」とタイアップさせ、まことの花を保持しながらときどきの花をのりこえてゆく算段をはかっている。さらにいえば、美（花）ははかないからこそ人を惹きつけるゆえんを説くのだ。いつまでもいちように続く美とは、死んだ花、造花に違いない。

まさに世阿弥の一生が「花」（美）の深化論の具体であったというべきだろう。

〔『風姿花伝』『花鏡』『九位』『却来花』『申楽談儀』（小西甚一『世阿弥十六部集』現代語訳日本古典文学全集 河出書房 1954）『世阿弥集』日本の思想8 筑摩書房〔小西甚一編・解説・訳〕『世阿弥』日本の名著10 中央公論社〔山崎正和編・解説・訳〕『世阿弥 禅竹』日本思想大系24 岩波書店〔加藤周一・表章解説〕『世阿弥芸術論集』（新潮日本古典集成 新潮社〔田中裕解説〕『世阿弥能芸論集』（小西甚一編訳 たちばな出版〔『世阿弥集』筑摩書房の新装版〕／小西甚一『能楽論研究』（塙書房 1961）、小西甚一『日本文藝史 III』（講談社 1986）、山崎正和（戯曲）『世阿弥』（河出書房新社 1964）、西一祥『世阿弥研究』（桜風社 1976）〕

2 北畠親房 1293～1354

皇統はいかにすれば守ることができるのか

2. 1 歴史論 『愚管抄』と『神皇正統記』

△「歴史」は「現代の意識」によって構成される

歴史意識（民族の自己意識）とは哲学意識の最重要な一つであるとともに、日本と日本人の自己意識=自画像である。日本には優れた自画像とよぶにふさわしい歴史書がある。

『日本書紀』にはじまる「正史」とは別に、近代以前に書かれた優れた個性的な日本通史をあげるとするなら、慈円『愚管抄』と北畠親房『神皇正統記』、新井白石『読史余論』と頼山陽『日本外史』ということになるだろうか。とくに『愚管抄』と『神皇正統記』は激動期、権力基盤の大移動期に遭遇した二人の哲学者が「日本人の歴史」という特徴を際立たせようとして書き記したものである。

二人とも独特の政治的立場に立つ、明確な歴史意識を持つ思想家（哲学者）である。慈円（1155－1225）は権門中の権門、摂政藤原忠通の子として生まれ、兄に九条兼実（関白）がいる。十三歳で出家、九二年三十八歳で天台座主に就く。同時に、新興する平氏や源氏等の武門に浸食され、一家、一門、公家、朝廷の栄枯盛衰を目の当たりにする一生であった。兄兼実は失脚後に法然に深く帰依したが、慈円は、政治上も宗教上も、皇城鎮護の比叡山天台座主の立場を崩すことはなかった。

北畠親房は、天皇「親政」復権（建武の中興）をはかった後醍醐天皇の側近で、三十二歳で右大臣に次ぐ高官である大納言まで昇進し、一三三〇年出家する。建武の新政が失敗したのち、子の顕家・顕信等とともに、南朝を建て、後醍醐天皇の亡き後も、政治・軍事両面で重要な役を担うとともに、南朝の精神的象徴であった。

ふたりは栄盛と枯衰が交差し、変換する危機の時代を旧勢力の一員として生きた。同時に栄枯盛衰の必然性、過渡期に共通な無意識（自然=必然性）を好むと好まざるとにかかわらず自覚的に生きた。

しかしその歴史叙述はまるで好対照である。

慈円の『愚管抄』は読みにくい。作品を誰かに読まそう、多くの人に理解されようとしてリーダブルに書かれたものではないとっていい。しかしこの人「歴史好き」なのである。歴史マニアには垂涎的である、過去の煩瑣と思えるデータを入手するのに最適な社会的地位にあった。だが、その具体的で生き生きとした歴史叙述は、歴史事件に「同化」する能力に長けていたことを示している。とはいえ感情移入がときに認識を曇らす例は枚挙にいとまない。慈円はその弊を免れてあくまでもクールなのである。（付け足せば、『愚管抄』をうまく現代語に直せば通俗日本史として存分に楽しみかつ理解することができる。）

『愚管抄』に比して親房の『神皇正統記』はるかに読みやすい。古典籍や正史にほとんど親しむことのない東国の武士たちに読んで理解してもらうために書かれたからであ

る。しかもその歴史叙述の素材を、戦乱のまっただ中であつた東国、それも敵陣に圧迫され孤立する時空のなかで書かなければならなかつたため、誰でも知っている事件に求めるざるをえなかつたので、難解さを免れることができたのである。

△「歴史」は「現代の意識」を超えている

優れた歴史叙述は「クールでリアルな目」を備えている。

『愚管抄』は歴史マニアの著作だといった。極端化すれば読者は著者である慈円唯一人でもかまわなかつたのである。わたしに解ればいいんじゃないかという「自己没入」の意識だ。

事件の個々の登場人物やその事件の推移に同化するマニヤックな能力に長けているともいった。自己や自己の属する集団の意識を保持したままではこの「共感」能力を獲得することは困難である。「自己没我」の意識である。

この慈円の「自己没入=没我」こそが「現代の意識」を超絶する歴史意識（歴史必然性）の叙述を可能にしたとっていいのではなからうか。

反対に『神皇正統記』にマニヤックな性格はみじんもない。叙述素材も細部にこだわっておらず、抽象的であり具体にこだわっていない。自己没入も自己没我もないのだ。あくまでも皇統を、南朝の正統性を真つ正面から東国の武士たちにストレートに説こうとする。

説こうとするのはあくまでも「天理」の歴史意識だ。しかし天理を説こうとすればするほど、新興勢力たる武士たち、さらには武家政権の登場の必然性を説かざるをえなくなる。天下にとって必要な「徳の理」だ。「天理=徳理」の意識によって、現在の変更に・可逆性をクールかつリアルに認めることを通して、過去は変更不能であり不可逆である、歴史に正統ありと強く印象づけねばならなくなる。

慈円と親房は「歴史」に対する趣向、感覚においてまったく逆方向を向いている。同時に慈円のマニヤックな意識が「現代の意識」を超える。真摯な態度で現実を見ざるを得ない「現代の意識」に囚われた親房が「現代の意識」を超える。

△「歴史」の同一性とその変容

優れた歴史意識に共通なのは、歴史に同じことは二度起こらないという意識（偶然性）を保ちながら、歴史の同一性を確定しその変容を説こうとすることだ。この点では慈円も親房も同じである。

慈円は優れた歌人でもあつた。『新古今和歌集』には西行に次ぐ数の歌が採られている。その主著『愚管抄』は神武から順徳（前1210～1221）までの政治事件を編年で記述する史書で、個々の歴史叙述が極めて面白く、現在でも優れた通俗日本史として通読で

きる。しかも明確な歴史観をもった類い希な思想書でもあるのだ。

すべての「法」（具体的存在）は「道理」によって「自性（しょう）」（固有性 Identity）をもつ。この「自性」は、たとえば大小の国が存在してきた時間は人間にとっては無限と感じられるほど長いが、この世がはじまったときからの時間と比べれば、瞬時にすぎない。この点からいうと、「自性」は「空」であり「仮のもの」であり、衰滅の必然にある。しかし道理にもとづいて「ある」のだから、その滅亡の瞬間に、仏の力によって再び生成の道を歩む。無限の宇宙のなかで、人間が認識できる単位で、衰退・下降と興隆・上昇の過程を反復してゆくのが歴史というわけだ。

では日本国の「自性」とは何か。この自性は宇宙史から見ると一瞬だが、日本史においては「道理」である。

神代以来、日本の国法（アイデンティティ）は皇統にある（万世一系）。同じ血筋ならより立派なほうが天皇になるのがいい（徳=皇位継承争いの必然）。天皇一人では立派な政治を処理してゆくのは困難だから、後見役（大臣）が必要となる（摂関政治の必然）。しかし天皇が悪くなりすぎると、因果応報でその地位を保てなくなる（悪王退位の必然）。……

こう考える慈円にとって、武家の進出もよき政治を支えるという意味では、道理にかなうことである。これをいたずらに憎んだり排撃するのは、間違いということになる。

「現実」（法）に生起することには道理がある。しかもそれはかならず衰滅の道理に従い、仏法によって再生・変成してゆく、というこの慈円の思想は、仏語で語られていることを別とすれば、親房と相似である。

2. 2 皇統論

△「神の国」論

『神皇正統記』を歴史書といった。だが天皇治世の編年体という形をとっているが、通常の歴史書ではない。それは冒頭の

《大日本は神の国である。天祖が国の基をはじめて開き、日神が長く統を伝えたまう。わが国のみこのことあり。異朝にはその類なし。この故に神の国というなり。》

に現れている。日本という国の、他国（とくに唐、天竺二国）の「国体」（コンスティテューション constitution=憲法=国柄）と本質的に異なる、国体の特質を確定しようとする民族の自己意識という意味での歴史思想書と呼ぶべきものである。

ただし、わが国を「神国」というのは親房の独創ではない。『日本書紀』の卷九（神功皇后）に、新羅王の言葉のなかではじめて登場し、その後もしばしば出てくる。だが

それは「神明の加護する国」というほどの意味である。いってみれば「神」とは「形容詞」だ。

対して親房の「独創」は、天祖（国常立尊）が国を開き、日神（天照大神）の血統を伝える国、「神明の皇統を伝えたまえる国」が日本の「国体」（国のアイデンティティ）であるとした点にある。すなわちわが国の特質は皇室伝統＝皇統を伝えることにあった点だ。

しかし「万世一系」の皇統とは、皇紀二六〇〇年同様、歴史事実を反した虚偽、虚言である、反・非歴史だ。夜郎自大の誇大妄想狂で、自国中心主義の狂信的なナショナリズムの鼓吹以外のなにものでもない。日本と日本国民を無謀な戦争と敗戦にたたき込んだ皇国史観の創始である。こういう反論にただちに会おうだろう。

だが考えてもみよう。天智が国号を「日本」とし、みづからを「天皇」としてからおよそ一三〇〇年余、日本と日本人は、意識的あるいはより多く無意識的に皇統を保ってきたのである。これを人類史のなかでまったく例外的な国の特色、「万世一系」「天壤無窮」の皇統と誇って差し障りがあるだろうか。

天皇は「万世一系」である、というのは、文字通りにとれば、歴史事実ではない。いうまでもなく人間世界にかんしていえば、「万世」（all ages [generations]; eternity）に永続する「一系」、アイデンティティ（同一性）などというものは存在不可能だ。明白なフィクションである。しかし、斎藤秀三郎の和英大辞典が記すように、「万世一系の帝位」（an Imperial throne occupied by a single dynasty from time immemorial）とは、immemorial（記憶・記録などに残らないほど遠い昔）から続く単一王朝の帝位である。日本の皇室を万世一系とよぶのは虚偽であり、不遜かつ誇大妄想だろうか？ 最低でもア・シングル・ダイナスティが千三百年余続いているのだ。世界に類例がない長さだ。日本民族の最大遺産の一つであり、日本人の最大の発明である。神国日本に対して獣国（鬼畜）英米などというのは虚言かつ破廉恥だが、神に加護されたかのように無窮の時を経たほどに永続する皇統を誇りに思わないほうがむしろおかしい、といっている。

しかもである。

たしかに皇室がきちっとした姿をとるまでは、「天皇」が専制的な力を振るうことがあっただろう。しかし皇室がまとまった形をなして後は、藤原氏をはじめとして、つねに政治権力の実際は、皇室以外の勢力によって担われてきた。天皇は主として権力（power）の主宰者ではなく、宗教的かつ文化的権威（authority）の主宰者として振舞ってきたのである。重要なのは、政治的実権から可能なかぎり遠くにしようとしたこ

とが、政治の転変にもかかわらず、皇室が記憶に残らないほど長く存続できた理由でもある。

しかも天皇はつねに日本民族の統合＝統一原理であった。国民の共同の無意識＝国民感情は、天皇の存続と日本国＝民族の存続をだぶらせてきている。日本国家と民族の存続が危機に瀕したとき、日本人が思い浮かべることができるのは日本の代表たる天皇存在であった。

神秘的なもの、超越的なものを拒絶断罪し、「石を拝め」と命じかつ実践させた織田信長でさえ、天皇に対しては崇拝の礼を欠かさなかった。思いだしてほしいが、どんな権力者も天皇の地位を篡奪することはなかったのだ。そういう思いを抱いたものはいるだろうが、少しでもその気が見えると、かならずといっていいほど権力の座から滑り落ちた。

「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」は大日本帝国憲法が創作したたんなるフィクションではなく、記憶・記録などに残らないほど遠い昔から民族感情に深く染みわたった経験則＝無意識なのである。

これが、親房の『神皇正統記』と現代の私たちが深いところにつながっている「神の国」論、日本人の無意識の本意である。

△「正統」論

皇室伝統（皇統）という。しかし何をもって皇統の「正統性」とするのか、これが正統の論理である。血脈はいかに正しく継がれたか、が『神皇正統記』の第一主題である。皇室の血脈以外に皇位継承があってはならない、これが皇統論の基本である。

たしかに「傍」より出て皇位に就いた天皇は三代あると親房は指摘する。継体、光仁、仁明の帝である。だが皇統の傍系である。皇室の血脈が途絶えたのではない。

ただし皇位が正しく継承されなかった場合がある。

『神皇正統記』の叙述は総体としてみれば淡々としている。だが所々異常な調子を奏する記述部分がある。たとえば、聖武、孝謙、淡路廃帝、称徳、光仁の章である。とりわけ聖武が娘の高野姫＝孝謙に皇位を譲ったときだ。

従来から女帝がいなかったわけではない。しかしいずれも天皇の后が天皇の死後リリーフ役として即位したケースばかりである。高野姫のように一度即位し、譲位して尼になって後ふたたび淡路天皇を廃して重任し、称徳となって「専権」を振るったような例はない。親房は「非常の極みなりけんかし。」と慨嘆している。山田孝雄は『神皇正統記述義』でこの変事の因を「空前絶後」の「仏法感溺」に求めている。

この「非常の極み」の皇位継承は、孝謙による恵美押勝（藤原仲麿）、称徳による道

鏡の寵愛を生み、皇統＝血脈が絶える危機を迎え、朝廷に大混乱をもたらした。幸運にも皇統断絶は免れたが、天武からはじまった文武、聖武、孝謙＝称徳と続く天武系は四世で子孫が絶え、天智の孫である光仁が即位し、天智系に皇位が継承されてゆく。皇統の「交代」である。

この「非常の極み」を親房は、チャイナの則天皇后の例を引き、「そのときにぞ法師も宦者もあまた寵せられて世にそしらるるためし多く侍りしか。」と述べている。

ただし則天皇后に比せられるべきは、孝謙＝称徳天皇というよりは、その母の光明子（藤原不比等の娘）というべきだろう。娘を皇太子に立て、夫の聖武を出家させて、天皇位に就かせ、これを傀儡としてほしいままにし、皇室の血脈を怪しくするほどに「仏法惑溺」したのが他ならない光明子であるからだ。

皇統の正統は第一に血脈にある。しかし孝謙＝称徳のケースが語るのは、どんなに正統な血脈が保たれても、皇徳がなければその子孫は廃れてしまい、皇胤は絶え、他の皇族血脈に取って代わられるということである。

親房はこの「正統」を示すために、神武から後村上に至るまで皇統を、「代数」とともに「世数」をもって示している。たとえば後村上は「第九六代第五〇世」の天皇ということになる。正統の第五〇世天皇のいいである。

皇徳、これが皇統正統の第二論理である。

ということは、皇徳のない天皇、あるいは皇位継承者（皇太子）は、他の皇位継承資格を持つ皇族によってとって代わられる必然性をもつということである。

歴史書はいかなる体裁をとろうと過去の記録にすぎないのではなく、「現代史」たる側面をもつ。『神皇正統記』も例外ではない。

『神皇正統記』とは皇統の正統性を論じる正統論＝皇統不断論であるとともに、大覚寺統、後醍醐親政、南朝を皇統を継ぐ正統とするために書かれた現代の記録＝政治文書でもある。

ここに皇統の第三論理、皇位継承には三種の神器を伴うべしという、正統な皇位の象徴としての「三種の神器」論が登場する理由がある。

たしかに「三種の宝物」は『日本書紀』に登場する。だが大きく下って鎌倉期まで、「三種の神器」が皇位の象徴であるという観念はかならずしも成立していなかったというべきだろう。むしろ、南北朝期になって天皇家の二統分裂という現実をふまえて、『太平記』『平家物語』という文学作品に皇位のシンボルとしての「三種の神器」が登場するようになったと見るべきだろう（下川玲子『北畠親房の儒学』ペリかん社）。むしろ『神皇正統記』が三種の神器なくして正統な皇位継承とみなすことはできないとい

う「正統」論を立てたと見るべきだろう。

理由ははっきりしている。後醍醐に、南朝に「三種の神器」が「あり」、北朝には「ない」という動かし難い「事実」（その経緯や確定はややこしいが）にもとづいている。これを逆にいえば、親房にとっては残念至極なことではあれ、南朝には「三種の神器」以外に、北朝にまさる「正統」を証明する事実がなかったということである。後醍醐の死の前日、皇太子義良（のりよし）親王（後村上）が「三種の神器」を伝えられたと親房は記し、義良親王の即位をもって『神皇正統記』の記述は終わる。

ただし三種の神器という「器物」の保持者が正統なりというのでは、親房の真意を十分におもんばかったことにはならないだろう。

親房によれば、神器（鏡・剣・玉）とは「徳」を象徴しており、三種の神器の保持者（天皇）に三徳を要請するからだ。

すなわち「鏡」は万物を私心なく写し出す「正直」の本源、「玉」は「柔和善順」を徳とする「慈悲」の本源、「剣」は「剛利決断」を徳とする「知恵」の本源である。三種の神器とは、それをもつものに、それにふさわしい統治者の徳、正直、慈悲、知恵を要求するのである。

三種の神器を三徳の象徴とするのは、ただし親房の独創ではない。彼の独創は、「鏡」＝「正直」を三種の神器の中核、三徳の中心に、したがって「鏡」こそ皇位の象徴とした点にある。一つは「正直」を徳の中核におく「宋学」（朱子学）の影響があり、二つに、「鏡」（八咫鏡 やたのかがみ）も「玉」（八尺瓊曲玉 やさかにのまがたま）も、皇統がそこに源流をもつ日神＝天照大神に発する神器である。（ちなみに「剣」（天叢雲剣 あめのむらくものつぎ）は素戔鳴尊（すさのおのみこと）に発する。）

これをみるに親房は（伊勢）神道と宋学の徳論を結びつけて三種の神器を新たに意味づけしたことがわかる。「玉」ではなく、「鏡」と「正直」がセットとなった皇統の正統論である。

たしかに三種の神器論は、その保持者、後醍醐、後村上と続く南朝とそれをいただく勢力にとっては、「われこそ正統なり」と称することができる大きな政治的意味があっただろう。そしてこの正統性を主張し、劣勢に陥っている南朝勢力を奮い立たせることに『神皇正統記』記述の政治目的があったと見るべきだ。

△「政府」論

では親房の『神皇正統記』は、政治論として後醍醐天皇の「親政」（建武の中興）を肯定しているのか。さらにいえば、肯定できるのか、できているのか。はなはだおぼつ

かないといわなければならない。

親房は天皇親政とともに、摂関政治に代表される補佐役との二重権力（権力の二重構造）、さらには皇室内の分岐や対立を強める院政をさえ是認する。つまり政治形態の歴史変遷の必然性を認めるのである。

ならば天皇が政治の中心から距離をとっていかざるをえない歴史過程を、たんなる変化の過程としてとらえるだけではなく、日本の皇統および政治の特長、その政治安定の保証であるとしたら、なお適切だっただろう。

しかも親房は、朝廷や公家政治に敵対する武士政権をいたずらに敵視していない。

たとえば北条泰時のように陪臣でありながら仁政を施し、厳正な裁判を行い、守るべき法を定立した。その上、一族ごぞって高位高官を望まなかった。もし頼朝や泰時が出なければ、保元・平治以来の混迷の世で、わが国人はどうなったか分からない。こういういいさえるのだ。

だがそうなら、陪臣＝執権が幕政を裁量し、将軍がお飾りであるのを、たんに「事実」としてではなく、政治の「理」に適っている、といわなければならないだろう。さらにその執権北条が執権職と得宗家の二重構造になっていることを無視してはならないだろう。

親房に特徴的なのは天皇謀叛の批判である。

たとえば、天皇謀叛の例として、後鳥羽（院）の討幕の企て（承久の変）である。

第一に時期尚早だった。君主の取る道はまず善政を行い、朝廷の権威を確立することである。兵を動かすのはその後のことだ。しかし兵を動かす場合も、私心なく、民意に従うべきである。したがって後鳥羽の討幕の試みは「天も許さぬもの」であった、と断じるのだ。

だがそうならば、第一に、後醍醐の「親政」（建武の中興）は、権力の二重性を確保し、皇統不断（万世一系）を保証する日本政治の特長（アイデンティティ）を否定する、したがって正統から外れた、時代錯誤の「異端」じゃないのか、とまず問うてみる必要がある。しかし親房が天皇親政を日本の政治理想型とみなしているたとしても、次の事実を見のがしていいはずはない。

第二に、簡単に失敗した後醍醐の討幕陰謀は、後鳥羽と同類の、否、それよりさらにチャチで杜撰な天皇謀叛（クーデタ）ではないのだろうか。「天も許さぬもの」と断じなければならないのではないか。まさに然りといわざるを得ない。

第三に、後醍醐が復権し、親政を試みた結果の悲惨はいうまでもない。公家の政治無能をさらけ出し、武士の離反と戦乱を招き寄せ、皇統を分断し、政治に大騒乱を来たし、

民を困窮に陥れた責任はないのか。民意を少しでも考慮したとは思われない。

以上の責任はあげて、足利高氏や味方の武将のふがいなさにあったのか。そんなことはない。

冷静に見れば、後醍醐こそ天皇専断の政治を試みようとして、皇統断絶の危機を招いた第一の張本人である、と親房に向かっていわなければならない。

親房は天皇の血脈がいかにも正統でも、皇徳なくばその子孫は絶えると述べた。親房は、後醍醐の、後村上の正統を声をあげて高唱するが、その子孫は絶えた。親房にとっては後醍醐の子孫の行く末を見ることはできなかったが、『神皇正統記』にもとづけば皇徳がなかったからだといわなければならない。

2. 3 「正直」にして通俗（ポピュラー）

△リアルな眼

『神皇正統記』を読むかぎり、北畠親房という政治家は、歴史哲学者としてはまれに見るほどに「正直」な眼をもった人物に思える。くもりなき眼でものごとを写し出すことのできる「鏡」＝冷徹な心の持ち主である。

問題は、それほどリアルな眼をもった哲人でも、おのれの主君（後醍醐）をひたすら肯定しなければならなかったために、対象を批判的に、「現在」という目前で進行してゆく事態を冷徹かつ批判的につかまえることができなかったことにある。

なによりも後醍醐とその子後村上天皇を奉じ、南朝の勝利を確保するために、公家を代表して、北朝、とりわけ足利高氏、直義（ただよし 高氏弟）、義詮（よしあきら 高氏息子・二代将軍）等との抗争の先頭に立たねばならなかった。

△敗北者の意識

一三三六年、楠木正成が湊川で戦死し、高氏が入京し、八月に持統院統の光明が即位し、南北朝の分立がはじまった。南朝側がつねに劣勢であったというのは単純な誤れる事実である。しかし総じていえば、南朝の劣勢は否めなかった。

一三三八年、東国を転戦していた息子の北畠顕家（陸奥守兼鎮守府将軍）が上洛をめざしたが、和泉で戦死する。その後、親房は東国での劣勢を挽回するために常陸に入るも、孤立を余儀なくされざるをえなかった。そんな東国での孤立状態のなかで、

一三三九年、『神皇正統記』は書かれ、後醍醐の崩御で跡を継いだ後村上に献じられたのである。後醍醐は吉野の仮御所に入り、そこで亡くなられ、その吉野で後村上は即位された。

聖なる戦いである。勝たねばならぬという意識と、現在劣勢であるという敗北者の意

識が、本書巻末にない混ぜになっている。混濁というより、悲鳴にも聞こえる。

親房の苦戦は続き、一三四三年冬から翌年春にかけて、親房はついに東国計略を断念して吉野に戻った。その後、北朝側の分裂等で南朝が何度か京を奪還することがあったものの、一三五四年に西吉野の賀名生（あのを）で亡くなった。親房の死後、およそ五〇年をへた一三九二年、南朝が消滅し、北朝に統合されたのである。

△読者を意識

『神皇正統記』は直接には後村上天皇に捧げられた。正統なる血脈を受け継ぎ、三種の神器を持す後村上が、「正直」を本分として皇徳を積むことによって、南朝が来たるべき日に復権することを強く願っている。

同時に本書は、南朝に与する武士層、とりわけ東国の武将たちに読まれることを強く意識したものである。したがって叙述は簡明にして読みやすさをめざしている。武士層の反発を招かぬように、彼らを層として敵と見なしたり、見下すような叙述を意識的に省いている。本書が多くの読者（大衆）にとって読みやすく通俗的な装いを持ち得た理由である。

この意味でいえば、『太平記』や『平家物語』というような同時代の歴史小説（読み物）に通じる性格を持っている。歴史書はかくありたいものだ。本書が当代だけでなく、後世にもよく読まれた美質の一つとっていい。

[北畠親房『神皇正統記』 慈円『愚管抄』（『慈円 北畠親房』日本の名著9 中央公論社 『歴史思想集』日本の思想6 筑摩書房）／山田孝雄『神皇正統記述義』（民友社 1932）、中村正勝『北畠親房公景伝』（星野書店 1943）、下川玲子『北畠親房の儒学』（ぺりかん社 2001）、岡野友彦『北畠親房』（ミネルヴァ書房 2009）]

3 吉田兼好 1283? - 1352 以後

モラリストを超える人間通の精髓

3. 1 『徒然草』の意識と受容

△新しい文学形式 随筆

「随筆」というジャンルは一四世紀にチャイナの宗から輸入された。その最初の作品が兼好の『徒然草』で、最初にして最高の達成とっていいだろう。

随筆とは思いつくままに書きとめられ、組織的な構成や順序をもたない作品と定義するだけでは不十分である。小西甚一が指摘するように、知識的な興味に支えられていることを特性としているからだ。この点で、清少納言の『枕草子』は和文日記であり、随筆のジャンルに入れるわけにはいかない。つまり、この二つの一見すればよく似た形式の作品のあいだには、一〇～一一世紀までの貴族用語としての和文から一四世紀の漢文的な要素が増加する準和文へという大きな変化を認めることができる（『日本文藝史』Ⅲ）。

心情を言い表す語彙が豊富なヤマト語には、反面、理知的な思想を正確に表現するための語彙が貧弱であった。朱子学をはじめとする知性的な宋代文化が大いに輸入され、漢語ないし漢文ふうの表現をしなければならない必要が生まれた理由である。

同時に、この日本語の変化を促したのは、公家政治から武家政治への変化、武士ばかりか農民町民が文化の舞台に力強く登場してきた鎌倉期から室町期への大きな社会変動が反映されている。『徒然草』にはあらゆる階層の人々が登場する。

無常観を綴ったといわれる『徒然草』を読んでまず最初に驚かされるのは、日常のありふれた事象について思いがけない発見をさせられることだ。だが、それが異例でもななくてもなく、いわれてみると「なるほどそうだな」と納得せざるをえないのである。たとえば、

「家の作りは、夏を主とするのがよい。冬は、どんなところにも住むことができる。暑いところに住み心地の悪い住居は、たまったものではない。」（第五五段）

この評言は、高温多湿な日本の気候だけにぴったりなのではない。人間の心身は、通常、かなりの寒さには耐えられるようにできあがっているが、暑さには耐えることが難しいという特性をもっていることを十分にふまえている。

「友としたいタイプに七つある。一、身分の高貴な人、二、若い人、三、病気をしたことの無い身体強健な人、四、酒好き、五、武勇にはやる武士、六、嘘つき、七、欲張り。

友としたいタイプに三つある。一、物をくれる友、二、医師、五、知恵ある友。」（第一一七段）

この段は『論語』の「孔子曰く、益ある友人に三タイプ、損する友人に三タイプある。正直な友人、篤実な友人、物知りの友人は益がある。責任を回避する人、反対をしない人、口先だけが達者な人は、友人にすると損をする。」（「季氏」）をふまえている。といっても踏襲しているのではない。共通するのは、わずかに各一タイプにすぎない。孔子のほうは「掌（たなごころ）を指すように」そのものずばりだが、兼好のほう

は「よくよく考えると」なるほどそうか、という性格のものである。

たとえば、病気をしたことがない人は、一見すると、よき友人に数えたくなるように思える。だが（わたしも健康体なのでよくわかるが）「病氣」の苦しさ、他人の心身の痛みを理解できないものだ。兼好は、医師を友とするのがいい、生きるのに最低限必要なのは、衣食住と薬だ（第一二三段）と述べるのも、同じ意味だ。

『徒然草』にはいわれてみれば、よくよく考えれば、その通りというような、どの地域の人にもどんな時代にも通用する知識や日常生活の知恵（処世術）とでもいうべき卓見がさりげなくちりばめられている。

△江戸期に流行

ところがこの人間知、人間通の宝庫とでもいうべき『徒然草』は、兼好の生存中はおろか、遠く下って江戸時代初頭までほとんど読まれることも、注目されることもなく、忘れ去られたのである。もっとも室町中期に正徹が『徒然草』を発見し、心敬や宗祇の連歌に影響を与えているのだから、完全に忘れられたわけではない。

しかしわたしは『徒然草』が長きにわたって忘れられたことより、三〇〇年後の江戸期に大流行したことに、むしろ大いなる驚きを感じる。

小西甚一は、『徒然草』の内容も表現も新しすぎて、理解され難かったからだ、という点に、長く忘れられた理由を見いだしている。小西に倣っていえば、こういうことになるだろうか。

『徒然草』は江戸期に突如という形で流行しだした理由である。

第一は、徳川政権によって宋学（朱子学）が社会秩序維持の思想・道徳として全国的に採用された。上は大名から下は足軽までの武士層だけではない。農民から町人に至るまで全庶民を教化普及の対象にした。家庭教育、学校教育、冊子、双紙、大衆演芸等を通してである。ちなみに幕府儒学の総本山である林羅山が『徒然草』の詳細な注釈書『野槌』（一六二一年）を刊行している。もっとも歌人としての兼好を評価し、随筆家としての兼好には高い評価を与えていないが。

第二は、反朱子学の流行がある。「論語に帰れ」、「孔孟に戻れ」と説いた反朱子学派は、「天道」によってではなく「人道」によって、人間本性（自然）にもとづけて人間を、人間関係を理解しようとする。『徒然草』は伊藤仁斎や石田梅岩の、さらには貝原益軒の人間知＝平俗知、人間通の哲学の淵源として読まれたのである。

第三は、文芸作品に与えた影響である。兼好は、近松門左衛門の『つれづれ草』に見られるように、文の道を究めた女性に好かれる好色な教養人、文人の典型として描かれる。西鶴の『日本永代蔵』なども『徒然草』なしには生まれなかったという見方も成り

立つ。他方、兼好が『徒然草』で引用したり言及している文学作品の評言が、文学理解、評価の基軸とされた点も見逃せない。文芸批評家としての兼好法師である。

第四は、兼好伝の流行である。『徒然草』の内容とはほとんど関係のない、いってみれば「虚像」としての有名人、ファン心理にかなう兼好伝が数多く流布され、読まれたのである。

以上をまとめていえば、江戸期に『徒然草』が大流行を見たのは、処世訓や教養のほどをひけらかす種本として便利であった、有名教養人兼好へのファン心理からであった。この兼好流行現象は、『徒然草』に即して理解されるべき兼好の真の姿を見失ったものである、という評価がある。そうだろうか。

後に芥川龍之介なども、「中学程度の教科書に便利である」ことは認めるが、と切捨て捨てるような口調でとりつく島もないのは、兼好に責任があるのだろうか。それとも芥川の理解に問題があるのだろうか。

ここで先取りしていえば、江戸における『徒然草』の流行は、『徒然草』のメイン哲学である人間本性論を基調にしている。『徒然草』は人間の本性にもとづけて人間世界の諸事象を巧みな表現と論理で自在に展開しているのだ。その流行は「虚」でもなければ「俗」でもない。むしろ『徒然草』の精髓はその「通俗」、時代を超えて人間すべてに通じる本性を鋭いタッチでしかもふっくらと巧みに表現したことにあるといっている。もちろん江戸期だけでなく、明治から現代につながっている兼好流行を貫く精髓である。

△大隠の文学

『徒然草』は隠遁あるいは隠者の文学といわれる。

ある山里をたずねたとき、こけむす細道を踏みわけた先に、訪れる人としてない、心細げに住んでいるというふうの庵があった。こんなふうにしても住めば住めるものなのだなあと感じ入ってみとれていたところ、むこうの庭に大きな枝もしなるほどになっている蜜柑の木があって、まわりを嚴重に囲ってあるのが目についた。少々興ざめして、この木がなかったらなあ、と思われた（第一一段）。

たしかに生きるのに必要な最低限度の衣食住と薬があれば十分だ、と兼好はいう。では出家して、鴨長明の『方丈記』に記されているような「隠遁」、「ひたふるの世すて人」を兼好は「よし」あるいは「あらまほし」としたのか。

《なにがしとかやいひし世すて人の、「この世のほだし持たらぬ身に、ただ空の名残のみぞ惜しき」といひしこそ、誠にさも覚えぬべけれ。》（第二〇段）

「名を忘れたけれど、何とか呼ばれた世捨人、つまり出家したものの決った寺に属さず、佛道の修行に専念する人が、在るとき次のように言ったと伝え聞いた。

すなわち、この世では、名誉とか親子の情愛とか女人との縁とか、我が心の自由な彷徨（たゆたい）を縛る掬われを持たない身ではあるけれど、見ていて飽きぬ空の雲行き、季節や明け暮れその時その時に、さまざまな姿かたち色合いを変えてゆく空の眺めを、心の慰めとする一日一月が、二度と再び繰り返して巡っては来ないと心に決すれば、おのずから名残惜しく思われるに違いないであろう、と。

まことにしみじみと共感できる心境であろうと思われる。人間の情感が鋭敏に反応してこそ、自然はますます美しく映じるのではあるまいか。」（谷沢永一訳）

「中世の無常感、人の世についての諦め、つまり諦念を、叙情的に浮かび上がらせた巧みな表現です。行く雲の流れに、世間の執着を絶った身、或いは執着心を無くしようと努めている身の心境を重ね、千変万化する雲のかたちを楽しみながらも、自分の心を慰める、観入の姿勢に託して、悟入を暗示しているのです。

中世は「世捨人」が流行した時代でした。いや、「世捨人」になることへの憧れが、人間と社会についての共通了解事項であったと言ってもいいでしょう。人々が何かを語る時、この心情を底流とするのが常だったようです。

「世捨人」の精神内容を追究するのは、葱玉の皮を剥いて本体を探し求めるのと同じ。どこまで突きつめたら世を捨てたことになるのか、少し考えただけでも、究極がありえないという事実に気がつきます。

行く雲の眺めになぞらえて、実は、死にたくない、という呼吸のただよっているところに面白味があります。人間は執着を捨て去ることのできない生物であると、兼好はおもむろに感慨を伝えようとしているのかもしれませんが。」（谷沢の視点）

谷沢永一の訳と解説に付け加えるものはない。

まさに兼好が求める「世捨て人」としての生き方とは、「小隠は陵薮（リョウソウ）に隠れ、大隠は朝市（チョウシ）に隠る。」であると思える。

3. 2 人間本性論

△「理」＝精練された常識とは

孔子『論語』は、朱子学のようにまず「天道」（理）ありきを説かない。人道を説く。その説は人間学で、朱子学に対する仁斎学の主張の要である。（すでに江戸前期の伊藤仁斎の章で述べたのを繰り返すことになるが）その主著『童子問』を約言すればこうなる。

学問とは、非常に貴く高尚なもので、世間一般のならわしを超越し、人間にそなわる感情から遠く離れ、たいそう高遠で、実行しにくいもの、と考えられてきた。およそ逆

である。なぜか。

孔子は「人間（本）性」にもとづいて教えを立てる。あらゆる時代の人、農民や下僕にさえ共通な本性である。誰にでも備わり、おのずから実行可能な本性である。難解で、実行しにくく、高遠な思想は、人間本性とは無縁な、異端邪説である。誰でも、理解でき、実行も容易で、変わることはない、身近な思想こそ孔子の教えなのだ。学問は卑近を嫌ってはならない。むしろ「俗」（ポピュラー）なることが学本来の性格なのだ。

人間の性にもとづくのが人道で、孔子の説いた道である。朱子学のように、けっして天道の（不動の）理をまず立て、それに従うことを命じたのではない。知ることも行うことも至難な空理空論に陥るとは、この理に従うことだ。では、性とはどういうものか。「性」とは生まれながらの性で、人間本性（ヒューマン・ネチャー）のことだ。この「性」が動いて欲を起こした場合、情という。耳がよい音を聞きたいと思ったりすると、情が動く。欲は朱子学では避けられるが、美しい音を聞きたい（欲）、というのは、当然（ナチュラル）で、自然感情であり、少しも否定する必要がない。「心」とは「情」が動くとき、少しの判断が加わったものだ。情（欲）も心（判断）も人間本性を基礎において考えるべきなのだ。人間本性にもとづいて人道を説く、これが『論語』の思想である。

したがって、兼好が宋学（朱子学）の影響を受けたといったが、超然と天道の理を説く朱子学ではなく、むしろ『論語』の人道＝人間本性論を基調にして『徒然草』を書いたというべきである。宋学一般ではなく、宋学にももちろん含まれている孔孟の教え（人間本性論）、それこそが小西甚一のいうところの「精錬された常識」論である。

この『論語』の精髓たる人間本性論は、江戸期までは受容されず、江戸期になって伊藤仁斎、石田梅岩、佐藤一斎によって広められ、ポピュラーになっていった人間と社会の理解である。天道をアプリアリなものとして説く林羅山がついに『徒然草』を評価できなかった理由でもある。

△表裏一体の人生観

『徒然草』の格段をそれぞれ独立した、完結した表現内容をもつものとしてみれば、それぞれは鋭くクールな意見であると納得できそうに思えて、前後をつきあわせると、矛盾し撞着した考え、主張や判断の羅列にすぎないように思える。たとえば、

《万事にすぐれていても、男女の道の趣を解さないような男は、まことにあじけなく、まるで、美しい盃に底がないような思いがすることであろう。》（第三段）といいながら、《素直でなくて、しかも愚劣なものが、女というものである。》（第一〇七段）というのである。兼好は、愚劣なものである女に情愛を感じることができてこそ味のあ

る・わかる男であるといいたいのか。然りかつ否である。

この一見した矛盾こそが兼好の人間本性理解である。前後をつきあわせてみると、愚劣な女にさえ情を通わすことができるほどに迷いに身をゆだねるのが情愛である、という男女の情愛の本性、表裏一体性を語っているからだ。

第一〇八段では、一日、一刻を惜しむように生きなくてはならないと、断じる。ところが第一八九段は、思い立った仕事とは似ても似つかぬ偶然のために、脇道に迷い込み、一年もあつというように過ぎて行くのが人間の一生でもある、という。

この二段も矛盾だが、同じ一つのこと、道の対立する二側面、本道と脇道の関係が矛盾であり、それこそ人間世界の事象の本質だということになる。

人生は偶然に左右され、脇道にそれて行くように過ぎて行くから、一刻を惜しむように本業に励まなければならない、というのが兼好の変わらない主張である。

しかも「かねて思いつるには似ない」道に行くのは、他からみると偶然であるが、本来の道を外れたいという人間の本性から生じるのである。それだからこそ、本道を、一刻も惜しみながら行け、と矛盾と感じつつ自分自身に言い聞かせなければならないのだ。自戒である。その極致に行くのが、第一三七段である。

《花はさかりに、月はくまなきをのみ見るものかは。雨にむかひて月をこひ、たれこめて春の行衛知らぬも、なほ哀に情ふかし。……

万の事も、始終こそをかしけれ。男女の情も、ひとへに逢見るをばいふ物かは。逢わで止みにし憂さを思ひ、あだなる契をかこち、長夜をひとり明し、遠き雲井を思ひやり、浅茅が宿に昔を偲ぶこそ、色好むとはいははめ。》

満開の花、満月はよろしくないといっているのではない。ただし、すべてに、始めと終わりがある。だがその開始と終端の両極が面白いといっているのではない。すべてのものには、生と死のように、両端が同在しているのである。生のうちに死を見、死のうちに生を見ることができるゆえんである。これは総じて万事に距離をとってみる態度である。

△諸行無常の響き

兼好が生きた時代は、南朝と北朝に別れて争った公家社会が混乱した時代だけでなく、公家から武家へと政治の覇権が最終的に移って行く時代であった。社会秩序に大変化が起こった時代で、この時代の世界観、人生観を染め上げたのが、仏教の「無常観」である。まさに『平家物語』の冒頭の一節にあるごとく、「祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響きあり……」である。『徒然草』も例外ではない。これを無常観の文学の極致と見る向きがないわけではない。

「人はただ、無常の身に迫っている死を、しっかりと心にかけて、つかの間もそれを忘れぬようにしていなければならない。そうしていさえすれば、おのずから欲念はうすらぎ、仏道に励む心もまめやかにならないはずがあるか。」（山崎正和訳 第四九段）

全編いたるところに、世の、人生の、そして自然の「無常」を奏でる言葉が配されている。しかし『徒然草』を無常観の文学とくくるのは、正鵠を得ているのだろうか。まさに死を、臨終を語った段である。

「臨終という大事は、たとい神仏の化身のような人でも思った通りにやりとげることはできないし、どんなに博学の士であっても計りにかけて云々することのできないことである。自分さえ取り乱したところがなければ、それでよいのであって、人の見聞を気にすることはないのである。」（第一四三段）

これは冷静な人間観察者の言葉で、無常観とはほとんど関係はない、一種の良識（「精錬された常識」）ある態度（覚悟）である。

なるほど兼好は現世を捨て、出家隠遁の生活を選んだ。しかし鴨長明が『方丈記』に記したような、世の無常を嘆きに嘆く怨み節とはまったく無縁である。

わたしは、兼好の「出家」は、社会・世間から隔絶し、最低限の衣食住で暮らしたギリシア末期のエピクロスよりも、はるかに世捨ての「程度」（グレード）が低いと考える。エピクロスは「病」（苦痛のない）生き方を選んだが、「薬」は用いず、「自然治癒」（自癒）の力だけを頼りとしたからだ。

人生は朝顔と、その朝顔に結ぶ露の如くはかないと嘆じた長明と、次のような兼好の言葉とは、似て非なるものである。

《命ある物を見るに、人ばかり久しきはなし。かげろうふのゆふべを待ち、夏のせみの春秋を知らぬも、あるぞかし。つくづくと一年を暮らすほどにも、こよなうのどけしや。飽かず惜しと思はば、千年を過ぐすとも、一夜の夢の心地こそせめ。》（第七段）兼好は「人の命の短かりし」という無常を嘆く人たちに、むしろやんわりと半畳をいれているのである。「充実した人生」を送りたい、それがいつの世とてかぎらない人の生き方だろう。

3. 3 冷徹な観察者

△リアリスト

三〇代のはじめに出家する前、兼好が仕えたのは、後醍醐の兄の後二条天皇である。朝廷と幕府の対立、朝廷内でも持明院統と大覚寺統が皇位継承をめぐる内紛が絶えず、

大覚寺統の内々でも内部抗争が絶えなかった時代である。

「世に従へば、心、外の塵に奪われてまどひやすく、人に交われば、言葉よその聞きに随ひて、さながら心にあらず。人に戯(たわぶ)れ、物に争い、一度は恨み、一度は喜ぶ。その事定まれる事なし。分別みだりにおこりて、得失やむ時なし。」(第七五段)

じゃあ、すでに指摘したように、兼好は世を呪い、世間を捨て、人との交わりを断って生きるのがいい、といたいのか。そうじゃない。

《物に争はず、己を枉(ま)げて人にしたがひ、我が身を後にして人を先にするにはしからず。》(第一二〇段)

というように、人間は世間を気にする存在であり、しょせんは一人では生きることのできない存在なのである。重要なのは、世間との折り合い (social relation) いかんである。

『徒然草』は、内容としてはプルタルコス『モラリア (倫理論集)』よりも鋭い。つまりは妥協性の幅が狭い。ロシュフコー『エピグラム (箴言集)』よりもソフトである。ずっと広い。

兼好は法師であり隠棲者だ。しかしその処世観は、人間と社会の「本性」に精通し、「論理」の通った文をリズムよく展開することができる、建前・正議論の臭味のない、クールな人間観察者のものである。一瞬、日本版『論語』を読んでいるような気がするほどである。

△モラリスト

ここでモラリストというのは、「道德家」とか「道学者」という意味ではない。逆で、「美德」を人間本性と説く建前本位の道学者をまずは批判の対象にする辛らつな人間批評家たちのことである。その筆頭に立つのが、一七世紀を生きたフランスのラ・ロシュフコーであり、その作品が『箴言集』(『自省録あるいは道徳的格言と箴言』)である。「われわれの自己愛は、われわれが友人に満足している度合いに応じて、彼らの長所を高く評価したり低く評価したりする。われわれは彼らのわれわれに対するつきあい方によって、彼らの価値を判断するのである。」(八八)

「友情」などというものは高貴でも美しいものでもない。「自己愛」の変形に過ぎないと述べるロシュフコーは、すでにあげた三〇〇年前の兼好の言葉を聞いたら、どんな反応をしたであろうか。

「友としたくないタイプに七つある。一、身分の高貴な人、二、若い人、三、病気をしたことのない身体強健な人、四、酒好き、五、武勇にはやる武士、六、嘘つき、七、

欲張り。

友としたいタイプに三つある。一、物をくれる友、二、医師、五、知恵ある友。」
(第一一七段)

たしかに表現上は、兼好はロシュフコーより鋭利で辛辣でないように見える。しかし「友」としたくない、自己愛を満足させない、逆に意識的無意識的に傷つける七つのタイプは、リアルであり、辛辣度は強いのではあるまいか。

兼好が、近松や西鶴に大きな影響を与えた理由には、モラリストもたじろぐ鋭い人間観察者、モラリストの目があったというべきだろう。

△アーティスト

とはいえ兼好はすぐれた歌詠み（創作者）であったばかりでなく、文芸批評家であり、芸術享受者（粋人）である点を忘れてはなるまい。この点が『方丈記』と『徒然草』が大きく異なる点、美質である。

兼好は「住」（家）は雨露を防ぐことができれば十分だという。と同時に、寒さより暑さ対策を本位とするのがいいと、家の好便を説き、さらにいう。

《家居の、つきづきしく、あらまほしきこそ、かりのやどりとは思へど、興有るものなれ。》（第一〇段）

谷沢の訳をとろう。

「人の家屋が、そこに住む主の人柄によく似合っ見え、なるほど住居はこのようでありたいと感じられるような体裁がよろしい。そもそも人生なんてこの世における仮の宿りに過ぎないとは観念しているものの、さりげない佇まいは、やはり奥ゆかしく感に堪え得ない眺めである。」

仮の宿りとはいえ、「つきづきしく、あらまほしき」感興をそそるたたずまいがいい、というのだ。美的情意の必要なること、人間の本性であると確認しているのだ。次もアーティストの趣意であると読むと感興が深まる。

「字の下手な人が、遠慮せず手紙を書き散らすのは、よい。見苦しいというので、代筆させるのは、いやみである。」（第三五段）山崎正和の直訳タイプの文章もいいではないか。

『徒然草』もその作者も、芥川のいうがごとき中学（高校）の教科書程度の対象ではないこと、了解されたであろうか。文は、文字は人なり。記号であると同時に、生命をもつ自然であり、かつ美的精神である。

〔『徒然草』（新潮日本古典集成 新潮社）『方丈記 徒然草』（新 日本古典文学

大系 岩波書店) 『方丈記・徒然草・一言芳談集』(日本の思想5 筑摩書房) / 小西甚一『日本文藝史』(Ⅲ 講談社 1986), 谷沢永一『知識ゼロからの徒然草入門』(幻冬舎 2006), 『徒然草・方丈記』(山崎正和訳 学研M文庫 2010) 島内祐子『兼好』(ミネルヴァ書房 2005) 『徒然草の変貌』(ペリかん社 1992) 大『徒然草文化圏の生成と展開』(笠間書院 2009) 『徒然草』(訳 ちくま学芸文庫 2010) 『徒然草をどう読むか』(左右社 2009) 『徒然草の内景』(放送大学振興会 1994) 川又敏文『兼好法師の虚像』(平凡社 2006)

4 親鸞 1173-1262

宗教の名による宗教の否定 あるいは「信」の構造の転換

親鸞は日本哲学史の最も重要な哲学者である。約言すれば哲学を極限において否定し、かつ極限において肯定した思考者である。その意味をこの短い章で検討してみよう。

4. 1 浄土教とは

△法然(1133-1212) 『撰択本願集』

親鸞を解しようと思えば法然を理解しなければならない。教理的には、親鸞はあくまでも法然の「祖述者」として振る舞っているからだ。

法然房源空は美作国久米に生まれる。九歳で父を失い、十三歳で比叡山天台宗に入門し、十八歳で叡空の門に入り、四十三歳で比叡山を去って専修念仏に帰入する。一二〇〇年鎌倉幕府、念仏を禁じる。〇一年親鸞が入門する。〇七年専修念仏停止で土佐に配流され、一一年許されて帰京した。

源信の『往生要集』や鴨長明の遁世は末法思想にもとづいていた。

平安末期、釈迦没後一五〇〇年経過し、一万年続くとされた末法時代に突入する。時あたかも東西に政権が二分され、騒乱と災厄と世情不安のまっただなかにあった。価値観が大きく変わり、多くの人が不安と苦悩と貧窮のなかに投げだされた。全般的危機の時代である。同時にこの不安と苦悩と貧窮を救済する思想が登場した時代でもある。

その先頭に立ったのが法然だ。

仏教は衆生本願(救済)を謳う。しかし救済が、寄進したいならば少数の富貴しか、智慧高才したいならば少数の知者しか、持戒持律したいならば少数の戒を持つ僧しか救われない。大多数を占める貧賤、愚昧、破戒の者は現世だけでなく来世でも「往生」の望みを絶たれる。

法然は源信の「念仏往生」に決定的な影響を受けた。だが「修行念仏」を往生の条件

とする源信の教えでは、大多数の人に救済の扉を開くことは出来ず、末法の世で悩む衆生を救うことはできない。衆生のなかに入り、衆生と共に生き、衆生を救う、これが法然の浄土思想がめざすものだ。

法然は「いかにして迷界から出離すべきや」という問いに対して、「成仏は難しいえども、往生は得やすし。〔浄土教を開いた〕道綽・善導の心によれば、仏の願力を強縁として、乱想の凡夫、浄土に往生す」と答える。

ここで注目すべきは、法然が浄土教の核心を、わが仏教界にはなく、唐で浄土教を大成した善導たちの権威に求めていることだ。仏教界に対する批判や弾圧を「本場」の権威であらかじめ封じるといった戦術心も働いたであろう。その善導はいう。

「仏の大悲は苦者においてす。心ひとえに常没の衆生を愍念（びんねん 憐憫）する。これをもって勤めて浄土に帰せしめたまう。水に溺れたる人のごときは、急にひとえに救うべし。岸上の者をば済（すく）うことを用いんや。」（『観経疏』）

いま甚に緊急の救いを求めている者がいる。彼らをまずもって救う、それが仏の慈悲の教えに従うことだ、というのだ。

では仏の大悲と憐憫に適う、凡夫を救済う最善の方法はあるのか？ ある。

念仏を勧めるのは、各種の修業を邪魔するためではない。念仏は、男女貴賤が日常と非常をとわず、いつでもどこでも簡単におこなうことができる。誰でもできる念仏〔易行〕だから、すべての衆生が平等に往生できる。難を捨て易をとって、もって本願とする理由だ。念仏専修〔もっぱら唱えること〕だけで凡夫が往生できる〔来世で救済される〕というわけだ。

「悪人なおもて往生す。いわんや善人をや」という言葉は広く親鸞のものだとみなされてきた。だが法然に発するのだ。法然は善導の教えをさらに明確化し、浄土宗を立てる本意を「凡夫の往生を示さんがためなり」という。その凡夫のなかでも、おのれの罪や悪行におののく人たちを、仏の願力、大悲と憐憫によって励まし、絶望から立ち直らせようとするのである。悪人こそ「手本」である、といった理由だ。

この念仏専修の浄土教の教えは、当然、旧派の仏教界から非難と糾弾を浴びざるをえなかった。また、幕府、遅れて朝廷の弾圧を喰らう。

念仏専修を唱え、流罪にもなった法然だったが、南都北嶺の旧仏教派との全面対決を避け、修行念仏や自力往生も否定しなかった。親鸞とのちがいである。

△明恵と慈円 反浄土教

念仏専修を説いた法然をもっとも激しく批判したのが明恵（1173～1232）である。

明恵上人高弁は、紀伊国（和歌山県）有田郡に生まれた。梅尾の高山寺を再興し、華

嚴宗に依って南都仏教の再興をめざした。

「如来のあとをふまん」これが明恵の「僧のあるべきよう」を示す求道修学の原則である。この点では法然自身も同じだった。ところが、念仏往生に肉食妻帯は障害にならない、と法然はいう。この言を曲解して、肉食妻帯を当然として勧める僧や信者さえ出たのである。この専修念仏の流行と行き過ぎを現前にした明恵は法然の『選択本願念仏集』を読み、はじめて激しい批判を展開する。法然がなくなった一・二・三年であった。年来、聖人（法然）は信仰深き人である。聞きおよぶさまざまな浄土教の邪見は在家男女等が上人の名をかたる妄説と思ってきた。ところがこの書を読み、種々の邪見はこの書より起こることを知った。「汝の邪法が増長するは、末代の大患なり」（『於一向専修宗選択宗中摧邪輪（ざいじゃりん）』と断じる。

旧仏教派を代表する明恵は「さとり」の道を説く。末法の世だからこそ、仏教伝来の教えに戻らなければならぬとするのだ。その説くところは、末法の世に大衆の「すくい」の道を説く法然と交差するところではなかった。

法然批判のもう一人の代表者は天台座主であった慈円である。

慈円（1155-1225）は摂政藤原忠通の子として生まれた。兄に九条兼実（関白）がいる。十三歳で出家、九二年三十八歳で天台座主に就く。一家、一門、朝廷の盛衰を目の当たりにした一生であった。兄兼実は失脚後、法然に深く帰依した。しかし慈円は、政治上も宗教上も、皇城鎮護の比叡山天台座主の立場を崩すことはなかった。

慈円は『愚管抄』で法然を、仏教界全体を破滅に追い込む邪教＝新興宗教の教祖まがいの存在であると断罪している。こういう言い方だ。

建長年間、法然という上人がいた。念仏宗を立て、専修念仏と称して「ただ阿弥陀仏と唱えるべきである。それ以外のことと、顕密の修行はするな」といいだした。ところがこの教えは、理非も解らず知恵もないような尼や入道に喜ばれ、急速に勢力を大きくしていった。この者たちは「専修念仏の修行者になったなら、女犯を好んでも、魚鳥を食べても、阿弥陀仏はすこしもお咎めがない。一向専修の道に入って、念仏だけを信ずるならば、かならず臨終のときに極楽を迎えてくださる」といって、京にも田舎にも広まっていった。ところが後鳥羽院の女房等をその信徒に引き入れたため、ついにその首謀者の門人は罪に問われ、斬首され、法然も流罪となった。真言や天台の教えが盛んになるべきときに、念仏だけを唱えれば救われるなどという教えが広まってゆくのは、悪魔がこれを広めるのに等しいもので、まことに嘆かわしい。

いわば天台宗のトップが、天台宗に片足を置きながら、専修念仏を唱える法然の浄土宗を邪教であると切って捨てたのだ。

△日本浄土教の系譜

いうまでもないが、明恵や慈円の浄土教批判は、浄土教がもつ専修念仏の否定的側面、とりわけ布教活動における女犯や魚獣食等の風紀紊乱のみを暴き立て、専修念仏門を邪教と弾劾し、朝廷や幕府に弾圧を要求する、きわめて偏頗な党派性の強い論難である。浄土教が無知な男女の大衆ばかりか武士、有力公家さえとらえ、大流行してゆく事態を前にして、南都北嶺を代表する明恵（華嚴宗）や慈円（天台宗）として当然の護教的対応ともいえる。

しかし浄土教はいかなる意味でも邪教ではない。仏教の伝統をふまえた、法然『撰撰本願集』や親鸞『教行信証』で示されるように、きちんとした教典と系譜をもつ教説である。浄土三部教といわれる。『無量寿経』『阿弥陀経』『観無量寿経〔かんむりょうじゅきょう〕』である。戒律生活や厳しい修行を要求せず、だれでも如来（悟りを開いた人）の本願（万人救済を約束する願い）を信じ阿弥陀仏の名を唱えれば浄土に往生することができる」と説く。

日本浄土教に決定的な影響を与えたのは、六世紀から七世紀にかけ唐〔チャイナ〕で浄土教を確立した曇鸞、道綽〔どうしゃく〕、善導の教えである。曇鸞の『浄土論註』はインドの天親（世親）『浄土論』と龍樹『十住毘婆沙論〔じゅうじゅうびばしゃろん〕』をもとになった。

浄土教の流行は末法思想と結びついている。すなわち釈迦の入滅（前九四九年）後、「教」（教説）、「行」（実行）、「証」（さとり）がすべてそなわった正法〔しょうぼう〕五〇〇年（あるいは一〇〇〇年）、「証」のない像法一〇〇〇年、そして「行」もなくなる末法一万年、そしてこの三時を経て法は衰滅するという説である。日本では最澄が唱えた正法一〇〇〇年という説を根拠に、一〇五二年に末法に入ったと説が流布されていった。

唐の浄土教を日本に伝えたのは、入唐した天台宗の円仁（794～864）である。そして日本浄土教を本格的にはじめたのが、源信（942～1017）なのだ。

源信は大和葛城郡当麻郷（葛城市）生まれ、若くして出家し、比叡山に登り、十三歳で得度受戒したといわれる。恵心僧都あるいは横川僧都としても知られる。後年、権少僧都にまで登ったが、比叡山の俗化を嫌い、辞して、修業と学問に専念した。

主著『往生要集』（985）の序文に「そもそも極楽往生のための教えと修業こそは、汚辱にまみれた末世の人々を導く眼であり、足である。出家の身も在家の者も、あるいは貴賤のいかに問わず、誰かこの道に帰一しない者があろうか。」とある。この主意のもとに、厭離穢土（地獄や人道等）と欣求浄土の対極的実相をイメージ豊かに活写し、

極楽往生への道を示すために、仏典や教理の文献を引証し、念仏往生にかんする浄土教の根本教義を述べ、後々に決定的な影響を与えた。

「無常については『涅槃経』は次ぎのようにいっている。

人の生命のはかなさは、瞬時もとどまることを知らぬ。あの沢を流れ落ちる水にも譬えられようか。今日生きているとしても明日という日は予測しがたい。こう考えるなら、どうして放縦安逸に身をゆだね、まちがった生涯を送ってよかろうか。」（大文第一章）「厭離穢土」第五（節）「人道」三「無常」とあるように、訴求力の強い文章で全編を説く。ただし、地獄極楽の活写は導入部である。念仏の正しいあり方を説いた「正修念仏」（第四）「助念の方法」（第五）それに「別時念仏」（第六）が本書の中核である。

法然は『往生要集』を高く評価し、『選択本願集』でも数多く引証している。だが源信の念仏は「修業」を根幹としたものだ。この意味で「一部」の者の極楽往生にかぎられる。対して、法然は「専修念仏」を説いて、凡夫万人の往生を約束する。

日本浄土教は専修念仏を唱える法然によって確立され、浄土宗、親鸞の浄土真宗、一遍（1239-89）の時宗へと展開してゆき、日本仏教の一大本流となっていった。

4. 2 「悪人正機」 浄土教と浄土真宗

△万人救済 「念仏往生」

法然、親鸞そして一遍（遊行上人 1239-89）の専修念仏は、「念仏往生」を説くという点では同じである。「南無阿弥陀仏」を唱えるだけで「往生」＝極楽浄土へゆける、仏になることができると説くのだ。しかしその内実に踏み込んで行くと、「念仏往生」の理念はまったく異なるといっている。

日本浄土教は、貴賤、賢愚、善悪、貧富、男女、にかかわらずすべての人を阿弥陀仏が救ってくれると説く、万人に開かれた他力本願の教であるという点で、画期的である。その発生自体が大衆性をもつもので、旧仏教が権門勢家に依存し、その大部分も権門勢家に列しており、因果応報を根本においた、自力本願、積善と難行苦行によってはじめて極楽浄土にゆけるとした少数者〔エリート〕の宗教とは、正反対の性格を持っていた。親鸞は『教行信証』で明らかなように、教義上は、天親、曇鸞、道綽、源信、法然の系譜を受け継ぐ祖述者として振る舞っている。だが親鸞の教は根本のところ、法然をはじめとする浄土教の先達や、時宗を立てた一遍、そして本願寺教団の浄土真宗とも決定的に異なっている。この点を明らかにしなければ、親鸞の親鸞たるゆえん、その哲学の固有な意味を見いだせない、といわなければならない。親鸞が、法然や一遍、浄土真宗

(教団) と決定的に異なるところは何か。

法然は、積悪に走り、愚昧に浸る人でも、「南無阿弥陀仏」を唱えれば、念仏だけで往生できるという。念仏はだれでも可能な「易行」だからだ。同時に、積善に励み、英知を求めることを他人にも勧め、みずからにも課している。

一遍は「南無阿弥陀仏」を唱えさえすれば、死後と生前とを問わず、阿弥陀仏が救ってくれ、仏になることができるという。

一遍が法然と端的に異なるのに二点ある。

一、念仏の「下地」をつくってはならない。行（修行）する風情、声を装う風情、身の振る舞い、心の持ちように風情があっては往生しない。（『一遍上人語録』門人伝説六九）

二、「生きながら死んで、静かに来迎を待つべし。」万事にかかわらず、一切を捨離し、孤独独一なのを、死ぬというのだ。生まれるもひとり、死ぬのも独りである。されば人とともに住んでも独りである。添い果てるべき人などいないからだ。我を無にして念仏をするのが死ぬということである。（六八）

法然は「下地」がなくても念仏だけで往生できるとしたが、「下地」をととのえること、修行や詠唱を禁じない。むしろ勧めた。自力を否定しなかったのだ。

一遍は濁世（このよ）から一刻も早く往生すべきである、その他一切のことを捨離すべきだと説く。吉本隆明が指摘するように、その極点が、生きながら仏になる（即身成仏）、「自己抹殺の絶対化」という「被虐的な願望」にまで徹底化する（が、自己抹殺の絶対化には自己の絶対化という前提が必要になる）のである。ただし「生まれるのも独り、死ぬのも独り」という自己肥大化があって、「わたしなんて生きる価値がない」というような被虐的な自己抹殺衝動がうまれるのは、生理的にも、心理的にも、ごくありふれた過程であるといっている。

それに、一遍の「一切捨離」ははたしてだれにでもできる易行だろうか。まったくそうではない。絶対自力にも等しい、「苦行と諦念と放浪に耐えられるかが、浄土へゆく問題」（吉本隆明）になる。

これに対して、法然と一遍に共通するところは何か。「念仏すれば往生できる」という、念仏と往生とのあいだに原因・結果を見ることだ。

法然と一遍の相違点も、共通点も、親鸞と異なる。それを明らかにするために、重要な観点に触れなければならない。「悪人正機説」である。

△念仏と悪人正機

親鸞は法然の「弟子」である。ただし稠密な師弟関係にあったわけではない。法然の

教えを超えていくことで、親鸞の固有性を獲得したのだ。簡単にまとめればこうだ。

第一は、法然は他力を説く。が自力修行による往生を否定しない。これは、旧仏教界とのいらぬ対立や摩擦を避けるための「妥協」であり、法然自身も生涯にわたって天台の徒でもあった。しかし同時に、仏の救いの前に平等であるという原則（教説）から来るものだ。対して、親鸞は比叡天台と、旧仏教界全体と絶縁し、絶対他力を貫こうとする。

第二は、法然は多くの門下、信徒を擁し、一大教団を形成した。対して親鸞は、「一人の弟子も持たず」というだけでなく、師弟関係それ自体を否定し、教団形成を固く禁じて、在家仏教を実践した。だから信徒は、同じ念仏の道をゆく「同行」であり、他力の信心で結ばれる「同朋」なのだ。

第三は、法然自身は「悪」を避け、「罪」なき生き方を貫き、信徒には「律」を要求する、自力修行の徒であり、聖人の生き方をよしとする。もちろん肉食妻帯を自らに固く禁じた。対して親鸞は自分を「極悪人」と称し、戒律を課さず、しかも肉食妻帯する。第四は、女は性別に関係なく救われるという考えでは、法然も親鸞も同じだ。だが在家仏教を説く親鸞は、法然のように女も救われる存在だというのではなく、女が念仏行者の伴侶として欠かすことのできない存在であり、男女共生が念仏往生の道に適っていると説き、自ら妻帯の念仏人生を実践する。

第五は、法然の専修念仏は、末法の時代において、仏法が衰滅し、悟りの門が断たれたため、もはや念仏以外に救われる道がない、というものである。時代、時局のなせるわざだというわけだ。対して親鸞は、ただ「信」だけが、いかなる時代であっても、時局にかかわりなく、弥陀によって救われる唯一の道である、と説く。

この違いは両者が生きた時代史や個人生活史の違いからも生まれたものだが、それに還元することはできない。両者を決定的に分かつ理念は、法然が他力のなかに自力を残す（自力を否定しない）のに対して、親鸞が絶対他力、他力のなかの他力を求めるところにある。

だから「悪人なおもて往生す。いわんや善人をや。」という悪人正機説は、法然に発し、親鸞が受け継いだ思想であるといわれるが、判然と区別すべき点があるのだ。

法然では、「悪人なおもて」とは「悪人が善人より」より強く阿弥陀仏の救いを必要としているという点、念仏によって救われるのはそれが悪人や愚者にとって「易行」だからからだ、ということになる。

これに対して、人をその善悪にかかわらず、仏は救うべくして救う（「自然法爾」）、その仏の慈悲に対してわれわれは念仏さえも必要ない、というのが親鸞である。

親鸞の主著とされる『教行信証』は、浄土教の系譜をたどる祖述書、註解である。親鸞独自の解釈＝改釈を可能な限り消し去っている。しかも誰かに読まれるために書いたものでも、書かれていることさえ知られないようにして書いた書で、徹底して自分のための書であるということができる。しかしそこに現れたぎりぎりの固有性をたどってみれば、次のように短く要約できる。

人は、念仏の教えも、行も、信心も、さと（証）も、つまりは「教・行・信・証」のすべてを、阿弥陀仏の広大な慈悲のみ心より与えられる。「南無阿弥陀仏」の称名は、救いをえようという信者の願いから発するものではなく、阿弥陀仏が救いを呼びかける真実の心（真宗＝教行信証）、「浄土へ行きましょう」（往相回向）であり、「浄土から戻って来ましょう」（還相回向）なのである。したがって「南無阿弥陀仏」を称えることは、慈悲深い仏の発願に対する感謝の念の表明に他ならない。「ありがとうございます！」である。親鸞の主著『教行信証』が説くところの本意だ。

つまり念仏の真は仏に対する全的な帰依心、仏にすがる心にある。それが念仏称名となって現れるのであり、感謝心の表明なのだ。だから念仏を称えること（行）と、仏を信心すること（信）は別にあるのではなく、同じ一つのことである。信なき行（称名）は形骸化に他ならない。

4. 3 他力本願の構造

△一念か、多念か

専修念仏の浄土教において、いかなる極悪人であれ念仏を唱えさえすれば往生、成仏できるのならば、「一念でいいのか、多念か」ということが大きな論争点になった。

法然は、「一念」（一度の念仏でも救われる）是最悪の状態を想定して説かれる最低の条件である、最低条件下にないわれわれは少しでも多く念仏するほうがよい、と説き、論争と混乱のなかで苦慮し、「一念義停止起請文」をさえ書いている。

法然の高弟で、師の死後、法門の指導的地位に就いた隆寛（1148～1227）は「一念多念分別事」で、いう。

一念か、多念かで争うことは本願の意に反し、善導の教えに背いている。だれしもいつ死ぬかもわからない無常の身である。だからつねにこの一念が最後になるかもしれぬと思って念仏せよ。一念を軽んじてはならず、多念義を立てて一念を誹ってはならない。一念を離れて多念なく、多念を離れた一念もない。ひとえに多念にてあるべし、と。

隆寛の書を念頭において書かれた親鸞の「一念多念文意」（一二五五年）は、一念、多念それぞれにかんする先人の教えを引用し、誤解を生まないほどに簡潔かつ愚直なほ

どに詳しく解説している。

冒頭三節目にある次の文が焦点となる箇所である。

《〔『無量寿経』のなかにある〕「一念」というのは、信心をうるときの極まりをあらわす言葉である。「至心廻向」というのは、「至心」は真実という言葉で、その真実は阿弥陀如来のお心である。「廻向」は本願の名号を十方の衆生にお与えになる教えである。「願生被国」というのは、「願生」はすべての衆生に本願の報土（浄土）に生まれたいと願いなさいということである。「被国」は彼の国で、安楽国をお教えになったのである。「即得往生」というのは、「即」はすなわちということで、時を経ず、日をもへだてないことである。また、「即」はつくということで、その位に定まりつくという言葉である。「得」は得るべきことを得たりということで、真実信心を得れば、すなわち無碍光仏はお心の内に摂取して、お捨てにはならないのである。摂はおさめたまう、取は迎え取ると申すことである。おさめ取りたまうとき、すなわち、日時をもへだてず、正定衆の位（往生すべき身）に定まることを、「往生」を得ると仰せになられたのである。》

親鸞は、一念は最低条件である（法然）とか、はかない世なのでいつ寿命が尽きるともかぎらない（隆寛）から、この一念を最後と思って念じなさい、などとはいわない。この「文」の核心は、「一念」「至心」「願生」「即得」にある。「信心をうるときの極まり」「真実信心をえれば」、「即」、正定衆の位に就く、極楽往生すべき身に定まる、というのだ。

問題は一念か、多念かではない。「念」はここではもはや「念仏」という形あるものでなくなっているようにさえ思える。思うことができるというだけでは十分ではないだろう。

親鸞はこの書の最後に、真宗のならい（習い）は、一念往生とか多念往生とかではまったくなく、「念仏往生」であるという。しかし「念仏したら往生できる」などと、念仏と往生とを因果関係におかないだけでなく、「一念」とは信心をうるときの「極まり」で、浄土に生まれたいという「願」であるとする。したがって、親鸞は、「念仏」を唱えるかどうかではなく、「真実の信心」（=信）を得るかどうか、を浄土教の焦点にすえおいた、とあっていいだろう。

△他力と易行

親鸞が法然からえた最初の核心は、妻の恵信が娘に宛てた手紙で語っているように、「後世のことについては、善人にも悪人にも生死の境を超え出るべき道をひたすらに説くこと」であった。法然とともにこの道をひたすらに歩もうとした親鸞は、自力が入り

込まないためには、他力本願は絶対他力にまでゆくほかなく、絶対他力で行くためには、「知」と「愚」は、「善」と「悪」が本願の前に同じであり、「愚」と「悪」こそが逆に本願成就の「正機」であるというところまで歩むほかなかった。「悪」と「愚」こそが、もっとも仏から遠く、自力では仏に近づこうとはしない、他力であるほかない存在である。しかも念仏すれば極楽へゆけるという信心をみずからは起こさない不信ものである。以上のように述べて、吉本隆明はさらに続ける。

「最後の親鸞の思想的な課題は、この悪人正機、愚者正機を、どのように超えるかにおかれた。」と。吉本は、その要諦は「親鸞自身の著作からは知るよしもなく、ただ、同行の集めた語録にだけ残されているようにみえる。」と加える。いかなる含意か。

先に見たように、親鸞は一念か多念かを無化し、「常念」や「不断念」に支えられなければもちこたえることのできない「信」などは、「信」（真実の信心）とは考えない。むしろ、常念や不断念には自力修練の意志が入り込まざるをえないと述べている。

つまるところ、親鸞を含め、衆生（万人）は「悪」を免れることはできない、極楽往生の前では悪に大悪と小悪の区別などない。親鸞は「念仏往生の願」を次のように記す。《たとえわたしが仏をえたとしても、十方衆生、心を至〔いた〕し、信樂してわが国（浄土）に生まれんと欲するなら、あるいは十念するなら、それでもわが国に生まれたいなら、正覚〔しょうがく 仏の悟り〕をとらない。》（『四十八誓願』一八）

これは親鸞の誓願の形を取っているが、「信」のもっとも極まった形を問題にしているといっていいただろう。つまり、

すべての人が、真心から信じ楽しんで往生したいと欲しても、あるいは十遍（たとえ一遍）でも念仏したとしても、往生できないのならば、仏の悟りをえたとはいえない、ということだ。

これを動態としてとらえれば、心から信じ楽しんで往生を願おうと願うまいと、あるいは多念しよう一念にとどめようと、ただひたすらなる「信」だけが往生への細い一本道であるということになる。

しかも「信」には二種ある。一つは煩惱具足の凡夫の信である。罪と生死の迷いから抜け出ることができないと信じることだ。いま一つは弥陀の本願が世のすべての人を救ってくださる。その本願に身をまかせれば、かならず浄土に生まれることができると信じることだ。この二つながらの信をひたすら進むしかないというのは、はたして「易行」〔イージーゴーイング〕だろうか。まったくそうではあるまい。

△「自然法爾」

親鸞の「他力易行」のイメージは「自然法爾」〔じねんほうに〕とぴったり重なる。

《「自然」の「自」とは、おのずからということで、行者のはからいではない。「然」とはしからしむるという言葉である。しからしむるというのは行者のはからいではなく、如来の誓いであるがゆえに「法爾」という。……弥陀仏のお誓いは、もとより行者のはからいなのではなく、南無阿弥陀仏と願をおかけになって、人を迎えようとはからわせになられたので、行者のほうで善いとも悪いとも思わないことを自然とは申すのだ、と聞いております。》（『末燈鈔』六）

《信心が定まったならば、往生ということは阿弥陀仏のおはからいそのままにすることだから、自分からはからってはいらない。悪いときにつけてもいよいよ願力を仰ぎ申しあげれば、自然のことわりによって柔和忍辱のこころもでてくるだろう。すべて万のことにつけて、往生には賢きおもいを伴わずに、ただほれぼれと弥陀のお思いの深重なることを、つねに思いだすべきである。そうすると念仏も（おのずと）出てくるのだ。これが自然ということだ。自分からはからわないことを、自然というのです。これがすなわち、他力ということである。》（『歎異鈔』十六）

行者（衆生）の往生は、徹頭徹尾、み仏の願力によるおはからいである。弥陀の願いとはからいをただただ信じること、自分からちっともはかることなくほれぼれと（惚けたように）弥陀の深重なるおもいに、思いを致すこと、これが「自然法爾」である。

どうしてこれが、易しくはなく難しいのか。ほんの瞬間でも、信を確信（覚知）したと思った瞬間、はからいが生じ、信は非信に変わるからだ。具足の凡夫は信と非信を往還〔いきつもどりつ〕するだけではない。親鸞の理路をたどれば、信と非信は不可分離である。絶対的な信を凡夫は許されていない。非信の背中合わせの信を生きるほかないのだ。弥陀の本願を「自然」としてただただ信じることが凡夫の信の唯一のありかたである。

「自然法爾」において、常念も不断念も、「悪人正機」も「愚人正機」も、無化される。しかし親鸞は理論的に浄土教を問い詰め、追い詰めて、実践的にとんだところにまで進んでしまったのではないだろうか。

△極を考えることはできるが人間の本性に適さない

「自然法爾」は「自然」か、人間の本性に適っているか、という問に答えなければ、親鸞は人間の「自然」（本性）に適わないこと、不可能なことを要求することになる。なるほど絶対他力の「自然法爾」を考えることはできる。しかし人間にとっては実行不能である。親鸞ひとりが、実行不能と知りつつ、この不能をあえてするということはありうるし、許されているかもしれない。しかしこれを人間多数（衆生）の生きる道の中核におくことはできない。絶対他力は「理念」としては存在可能かもしれないが、それ

を根本にして生きることは人間存在を空無（nicht-sein）においつめることを意味する。総じて極を思考し、極を実践することは、親鸞にかかわらず、不可能を考え、不可能を生きること、なすことを要求する。浄土真宗が親鸞の指さすほうに進まなかった、進みえなかった理由であろう。

4. 4 「非僧非俗」を生きる

△非僧が非俗であるあり方

親鸞の確実に知られている一生は、一筆で記しとどめることができるほどに、簡粗である。

一一七三年、京都日野で日野有範の子として生まれ、九歳のとき慈円のもとで出家、一二〇一年、二十九歳で天台宗に対する疑問に悩み、六角堂に参籠をおこない、叡山を捨て、法然の専修念仏の門にはいる。

一二〇七年、三十五歳の時、旧仏教界等の圧力によって、法然は土佐に、親鸞は越後に流され（無名に近かった親鸞が流された理由がわからない）、強制的に還俗させられる。妻帯し、子をもうけた。一一年赦免。法然が京で亡くなったが、親鸞は帰京せず、在家のまま東国の地で布教を続ける。

三五年ころ京都に戻り、著述活動に専念し、一二六二年、九〇歳で没する。

親鸞は法然の教えを受け継いだという意味では法然の門人であるが、三十五歳以降は、法然おぼびその一統となんの関係ももたずに、非僧非俗で生きた。

親鸞の非僧非俗は、最初、流罪にともなう強制であった。だが三十九歳で勅免されても、「非僧非俗」を貫いた。法然の下にあったとき、「非俗」とは「僧」を意味した。しかし流罪後の親鸞は、「非俗」とは「非僧」をこそ意味するものによってゆく。

親鸞は、「非僧非俗」のモデルを播磨の賀古で沙弥（在家信者）として生きた教信に求め、「たとえ牛盗みといわれても、あるいは善人、もしくは後世〔ごぜ〕者、もしくは仏法者と見えるように、振る舞ってはならない」とさえいうのだ。

専修念仏を説いて衆生を教化し救済することを、すなわち布教を断念する親鸞（もはや親鸞ではなく非僧愚禿〔ぐとく〕）は、僧体を捨て、妻子をもち、一介の在家念仏者として念仏往生を信じる「同朋」を求めて旅をする。親鸞は衆生ではないし、もはや衆生になりえないが、

《自分のはからいによって、人に念仏をすすめるのであればこそ、弟子ということもあるだろうが、弥陀のお導きにあずかって念仏をしていらっしゃる人を、わが弟子と申すことは、きわめて荒涼のことである。》（『歎異抄』六）

つくべき縁があれば伴い、はなれるべき縁があればはなれる。自然法爾でゆくほかない。だから親鸞は「師」と「弟子」関係を排する。念仏往生を信じるものはすべてが「同行」「同朋」である。もちろん、教祖、教義、戒律はもとより、寺とか、教団などはあろうはずがなかった。

△知の放棄の仕方

流罪以降、「非僧非俗」を貫く親鸞は、かつては師と仰いだ法然と極限的に遠いところに向かってゆく。

法然は門弟や信徒に「知」の放棄を説く。というより、無知、愚昧、悪行「でも」、あるいは衆生に向かっては無知、愚昧、悪行「こそ」、往生、成仏することができる、と説くのだ。しかし「知者」「善行者」として、つまりは「師」としてである。

一方、法然は、「知」の冒涇、悪行の限りを尽くすなどの者たちに対して、「七箇条制戒」でも明らかなように、わが門人ではない、魔の眷属である、わが草庵に来るべからず、と破門を宣告する。これは師として立ち、弟子、門人、信者を集め、教団を形成するものにとっては避けることのできない「必然」であり、旧仏教界、朝廷、武家政権からの弾圧を避けるための「方便」でもある。ただし、この必然と方便は分かちがたく結びあっている。

親鸞には弟子も信徒もない。知を脅かす根拠ははじめから捨られているのだ。「戒」などもとより存在しないし、必要としない。「自然法爾」あるのみ。みずからの「はからい」が入り込む契機となる「知」は徹底的に捨てるべき対象でしかない。

同時に、親鸞は衆生のように生活したが、衆生ではない。まったく反対なのだ。流罪以降、法然の門を離れてからも、ほとんどだれにも知られることなく、主著『教行信証』を書き継ぎ、書き改め、浄土教の系譜をたどり、祖述し、註解し、その根本思想を「撰択」（識別）し、真の浄土教（浄土真教）を明らかにしようという知的努力をけっしてやめなかったのである。

吉本隆明の節回しでいえば、「〈信〉の実践では〈非知〉に徹しながら、その〈非知〉の根拠を凝視するのに徹底的に理路にしたがった」のである。

△万人に開かれ、万人に閉じられている

親鸞は宗教家である。念仏者として生きた。では親鸞の宗教上の独創性はどこにあるのか。親鸞は、

- 一、教義を立てず、戒律を設けない。したがって罰則を必要としなかった。
- 二、社寺や教団（セクト）の設立を否定し、もちろん教祖や門跡などは論外であった。
- 三、在家仏教だから、プロの僧侶を認めず、お布施（献金）を求めなかった。

religion (宗教) の原意は、「紐で結ぶあるいは縛る」である。教義で結ばれ戒律罰則で縛る、セクトで団結・拘束し、献金の強制と義務がある、という体のものである。親鸞の教えはこの宗教一般がもつ「縛る」につながる特性をすべてもたない。

つまり親鸞の教えは、宗教の名によって宗教を否定する宗教なのである。では宗教ではないのか。宗教だろう。万人に開かれた、万人を救済する宗教である。同時に、親鸞が終生追い求めた「自然法爾」の「信」の道は、また密かに研鑽することをやめなかった「知」の道も、あまりにも細く、狭い道である。衆生には万の一つにも開かれていない。

マルクスは宗教を否定する。第一に、宗教のイデオロギー性を批判する。現実の救済に覆いを被せ、虚偽によって幻想の救済に身を委ねる「阿片」にすぎないというわけだ。第二に、宗教は、現実の困窮と災厄に苦しみ、救済を必要としている民衆の「ためいき」であるという。しかし宗教はその「ため息」を幻想によってすくい取ることで、民衆の貧苦、病をなだめ、結果としては、現実には支配する権力の補助機関の役割りを果たす。ローマ教皇や教会や僧侶は権力装置の一つだというのだ。

ところが、マルクスの教説（マルクス主義）がイデオロギー（虚偽意識）であり、その組織（共産主義者の党、グループ）がまさに教義と規則と罰則で打ち固められた超セクトであり、その組織が国家権力を握るや、国家教義になったのである。つまり宗教の特性をすべてもつのだ。

親鸞の宗教は、誰もが阿弥陀仏に帰依すれば、弥陀の本願によって往生できるということで、心の安らぎをえて生きようとする人々の心に証の灯を点す。心の救済である。それには「南無阿弥陀仏」の称名以外を要しない。したがって親鸞は宗教がもつ属性をすべて否定することによって成り立つ宗教を立てたというべきだろう。

ところが、親鸞の死後、親鸞の本意とは異なる形で、本願寺教団が形成されてゆく。これは親鸞にとっては「悲劇」だが、「宗教」という形態を取るかぎり必然であった。浄土真宗の礎を築いたのが第三世の覚如（1270～1351）である。親鸞の廟堂を本願寺と称し、各地の門徒を本願寺のもとに統轄する契機を作った。第四世の善如は本願寺を勅願寺とし、第八世の蓮如（1415～99）が真宗諸派を本願寺（本山）の末寺にし、一大教団を形成するとともに、政治権力と密着した。本山の地は、戦乱のなかで激しく動いたが、第一一世の顕如（1543～92）が本山を現在の西本願寺の地に移し、日本最大の教団浄土真宗は現在に至っている。師も弟子も否定し、子の善鸞を義絶した親鸞であったが、浄土真宗は親鸞の血脈が法統を受け継ぐという世襲制になった。

〔法然『撰択本願集』（『法然』日本の名著5 中央公論社 『法然 一遍』日本思想大系10 岩波書店） 明恵『摧邪輪』『摧邪輪莊嚴記』（『法然』日本の名著5） 源信『往生要集』（『源信』日本思想大系6・岩波書店 『源信』日本の名著4 中央公論社） 慈円『愚管抄』（『慈円 北畠親房』日本の名著9 中央公論社） 親鸞『教行信証』『歎異抄』その他（『親鸞全集』石田瑞麿訳注 全五巻 春秋社 『親鸞』（日本の名著6 中央公論 『親鸞』日本思想大系11 岩波書店） 『親鸞』（日本の思想3 筑摩書房）／吉本隆明『増補 最後の親鸞』（春秋社 1981）『〈信〉の構造・吉本隆明・全仏教論集成1944.5～1983.9』（春秋社 1983），河田光夫『親鸞の思想形成』（著作集第三巻 明石書店 1995）〕

* 本稿は2010年度札幌大学研究助成金による成果の一つである。