

欠な行爲であることも否めない。國家は之を單純にして一面的に道德化することの出来ないところの存在である。このことこそマイネツケの云うように世界史における最も含蓄あり、そしてまた最も驚異すべき最大の事實であると云はなければならない。

國家理由の問題も亦、國家がその内面において一定の内の原理を持つているところに形成せられるものであると同時に、そしてその外なる世界に制約せられ乍ら云はばその

外なる世界の一部分をば同時に自分の原理の中に取入れ、かくして或る意味において内と外とが一になるところにおいて形成せられるのである。

政治史經濟史に於いては一般的な國家を考えていて、具體的な現實的な、個別的な國家というものを考へなかつた現實の國家はそれ自身深い實在性、存在價值を持つことが反省されねばならない。
(筆者は本学講師)

前後封建社會轉換期における歴史意識

横 田 健 一

目 次

- 一、問題の提起
- 二、古代社會の歴史意識
- 三、前期封建社會の歴史意識 (その一貴族) (以上本号)
- 四、同 右 (その二武士) (以下次号)
- 五、貴族武士交渉の展開と歴史觀
- 六、庶民階級の歴史意識
- 七、轉換期における精神様態
- 八、後期封建時代初頭の歴史意識
- 九、結 論

一 問題の提起

「ミネルヴァの梟は黄昏になつて飛ぶ」とは有名なヘーゲルのことばである。この言葉の如く歴史も一つの社會が成熟しきつたとき、あるいは、むしろその盛りをすぎ衰頹期に入つたばあい、多く記述されるようである。それは衰えた現在を、すぎさつた過去の花やかなりし時代や、隆々と興起上昇しつゝあつた時代と對比し、痛憤した詠嘆の感情をもつて書かれる。さらに多くのばあい、衰頹の現在を會ての如き時代になすよしもがな、といつた將來への實踐をおしすゝめんとする復古的感情を伴つて書かれる。ときには、おのれと親しかつたもの、或は敵であつたものなどが衰頹し亡びさつた運命を哀れみ、人間のはかなき宿命を謳わんとする感情をもつて書かれるばあひもあろう。

しかしなによりも自己の現在の存在根拠理由を、その歴史的系譜をたどり明らかにすることによつて證明し、自己の現存在を強化し自己の地位を肯定しようとするのである。こうした衰頹を意識し、その現在より將來への實踐と自己

の地位の肯定強化を必要とする場合は、必ずその主体が他と對立し、自己の危いときあるいは自己の内部がそのような他者との對立にもかゝわらず内部的に分裂しようとしてゐるときのごときであらう。こゝにそうした危機を救おうとして、自己の社會集團の始源以來の長い歴史的經過とさらに將來への運命を見とおし、その中に危機を救うべき解決策を見出し、或はこれを乗切るべき勇氣の源泉を求めようとする。その求められる對象は集團の創始者や興隆中興を來さしめた英雄達とその時代のことが多いであらう。しかしその歴史意識が、單なる感情に訴えるに止まらずして理性に訴えるものであるとき、その主体の反省しうる人間社會全体の運命の展開中における自己の現在をはじめ、他の諸時代や己と對立する諸社會集團群や顯著な個性の歴史的位置付を合理的に人は行おうとする。その全体に對する視野の廣さと各々の位置付けが、より事實に即して合理的に客觀的に嚴密さをもつており、体系的になされてゐるとき、その歴史意識は學問的により高いものといえよう。

さて以上のような一般論はさておき、封建社會なる社會

が歴史意識をもつばあいにはいかなる特質があるであろうか
そも、封建社會は近代社會に比して、かりに傳統的世襲
的なるものを歴史的というならば、非常に歴史的過去が現
在にたいして拘束を加えやすい社會である。その社會は歴
史が階級的身分を固定せしめ人の運命を決定する社會であ
り、しかも歴史をともしにする諸種社會集團の團結が非常に
鞏固であると考えられている。それはこうした社會と對蹠
的な中央集權的統一國家と比較してみると、かような統一
國家にとつては、その統一主權の成立發展の過程をたどり
体系付けることのみが、その歴史反省にとつてもつとも重
要なことであり、かつそれを果せばそれでおゝむね用は足
るのとは異なるのである。しかるに封建社會はその概念規定
は諸説があつて困難であるが、要約すれば次のごとくなる
上層支配階級間には上級者より下級者に對して土地（又
は封祿）の恩給があり、その反對給付としての下級者の
上級者に對する隷屬奉仕、とくに軍事的奉仕がなされそれ
らは契約が自由なる人格間に結ばれて結成され、下部構造
には農奴制が成立つている状態をいうとすればよいであら

う。そうした社會は、底層社會の廣い三角形が多くの階級
に分れた如きヒールアルヒーをなし、それらの諸階級の結
合した諸集團には、それ、獨自の團結とその中心に歴
史的權威をもつ主權者階級が存在していて、多元的に地方
に分權的に割拠するのが通例である。歴史意識をもつべき
主体が多元的に存在している点が、統一國家の如き一元の
主權、歴史意識の一元的なる状態と異なるのである。即ち封
建社會にあつては幾多の社會集團が、それ、獨自の統一
の仕方、獨自の存在様式と社會形態とをもち、獨自の歴史
をもち、それらの歴史の深さが異つてゐる。

これらの諸集團が互に對立交渉しあう動的過程において
興亡盛衰交替しつゝ、様々な形態の多様な歴史意識をもつ
であろう。それとともに、こうした多くの諸社會集團が、
全体として統一をもち、これを上から統轄する上級の主權
が存在する場合、そうした上級の統轄主權、即ち公權の歴
史といかに絡みあい、關連をもつかの問題がある。さらに
その上級統一主權が二つ以上存在しかつ對立闘争せるばあ
い、そこに歴史意識の構造はさらに複雑な問題を提供する

以上のような抽象的一般論は、具体的事實を問題にすべき歴史學にとつては興味の無いことであらう。だが問題が前提に長い説明を要するにも拘らず、紙數の制限があるとき、かような抽象による簡略化は止をえないのであらう。

さて日本には長い封建社會時代があり、とくにそれが鎌倉及び室町時代の前期封建社會と、徳川時代の後期封建社會とが社會構造を異にしていると考えられるとき、その兩者のあり方の相違がいかなる点にあるかの問題がある。これと共に前者から後者への發展、轉換がいかにして行われたかが問題となる。さて小論にはそのような政治經濟史的問題を扱おうとするのではなく、前期封建社會が變質して、幾多の社會集團がめまぐるしく興亡盛衰しつつ、新なる統一を形成してゆく過程において、そこにいかなる歴史意識の形がみられ、それがいかに變轉してゆくかの問題を考えてみようとするのである。こゝにその問題を考證するにはその前に幾多の基礎事實を考證せねばならぬ。しかしそのような紙數は許されぬから小論には個々の論證を省き、それに立いる前提としての問題の概觀をなさんとするもので

ある。

二 古代社會の歴史意識

古代國家においては日本の統一主權となつた氏族であらう皇室の歴史が、もつとも早くできあがつた。それこそは最も主要な國家の歴史であり記紀として成立した。この皇室以外の諸氏族も、それ／＼の歴史を持ち、それへの反省をなし、系譜を中心とする神話的な祖先傳承を成立せしめていたらしい。しかしそれには記紀の時代以前のものはほとんど残つておらぬ。記紀のなかに、わづかに、記紀編纂の史料に用いられた諸氏族の斷片的傳承にそのおもかげをとゞめているにすぎない。

奈良末から平安初期にいたり、多くの古代氏族は、その氏族の位置が轉換盛衰するとともに、あるいは衰えた現代の地位からかつての榮えた時代の地位に復せんがためにあるいはより自己の位置を強化せん、がために、新たに氏族系譜と祖先傳承とを編纂し、作爲する傾向を生じた。

今日のこる「古語拾遺」「高橋氏文」^①「秦氏本系帳」^②「大

中臣氏本系帳」③「多米氏本系帳」④および「新撰姓氏錄」のごときは、そうした氏族傳承のおもかげを示すものである私のかつてふれたことのある「和氣清麻呂傳」⑤のごときはそれである。こうした皇室とそれをめぐる諸氏族の系譜とくに始祖あるいは中興の祖の神話的傳承を中心とする歴史叙述の歴史意識は、そこに時間觀念に、クロノロジイが明確でなく、歴史事實としての正確さも乏しい。たゞ自己の現存在の價値の始源を、過去の偉大なる祖に求めようとするもので、その祖と自己との間の時間は、その長短もまたその間の變遷興廢もほとんど問題とならぬ。その間は一つの飛躍で、現存在は直ちに神話的祖先と連續していることを意識する。

かような古代の諸氏族の歴史意識は各々同質的であつたしかしそれらの中で最も巨大な氏族である皇室の歴史記述は、その原形においては、それら諸氏族と同質であつてもそれらを集成し、記紀の如き統一主權の歴史となつては、もはや同質的ではない。そこには悠久な天地宇宙の始源より諸氏族を包括し、日本列島の島々をはじめ山川草木にい

たるまでを皇室中心の体系に統一し秩序化しようとしている。かつその統一秩序を永遠に存続せしめようとする觀念が働いている。またこの統一秩序を漢韓諸國等の先進諸國をはじめ、クマソやエソ等の齋夷諸族と對立する獨自な國家民族として自覺している。「續紀」以下「三代實錄」に至る。六國史は要するに、その日本書紀の意識の繼續にほかならぬ。やゝ異なる点は儒教的な鑑戒思想をとりいれてきたことくらいである。統一秩序化と私はいつたが、もちろんその記述体が編年史、年代記的であることは、歴史体系の統一秩序化が中世、近代人に比すれば未成熟であることはいうまでもない。この六國史の編纂が中止されてしまひ歴史編纂や歴史記述がふるわなくなつたこと、そうしてしばらく間において、また全く別箇の形の歴史記述があらわれてきたことは、時代の性格が轉換してきたことを物語つている。その新なるものとは「大鏡」や「榮華物語」である。あるいは「將門記」や「陸奥話記」である。

「大鏡」や「榮華物語」は、藤原氏なる特定の氏族の榮華繁榮を顧みて、そのよつてきたるゆえんを、考えようと

する近代史である。そこでは視野が狹隘となり、悠久な時間における國家全体への反省、とくに地方邊境や、下層社會に對する關心や省察は欠けている。たゞ藤原氏を皇室と結びつけるきづなを考え、他の氏族との對立を若干意識している。しかし全体の緊密な統一と叙述の美しさは數歩を進めてきている。大鏡が書かれるにいたつたゆえんは、すでに先學の指摘せられたように藤原氏が村上源氏の興隆に壓迫せられ、一時衰頹した危機において源氏側より書かれたとの説は一應肯定するにたりよう。視野の狹隘化して宮廷のみに限られきていることは、貴族社會が、國民一般の社會から遊離してきたことを物語つてゐる。しかしそうした宮廷のとくに藤原氏の歴史が書かれるにいたつたことは、この社會がすでに相當の年をへて成熟してきていることと、そこに盛衰のあることを示している。しかしその大鏡には歴史の衰頹、上代といつても、かなり近い過去であるが、それをよき、すぐれた時代として、それよりの降下を考へてゐる。たとえば「大鏡」に音楽のことをのべて「斯様のものゝはえぐしき事ども、天曆の御時迄」といふ、

また、冷泉院の御代になると「世はくれふたがりたる心地」がして「世の衰ふる事もその御時より」といつている。かような歴史の衰頹降下の意識を成立せしめる根拠は、たんなる社會の年月の経過や成熟のみではない。それは佛教信仰の浸潤と、宮廷貴族社會の特異な構造がもたらしたものである。一つには佛教における正像末三時の経過に伴ない、歴史は次第に悪しくなりゆき、鬪争堅固、濁惡澆季の末法の世となるという理論がそれである。しかしそうした理論を受容せしめる現實の體驗的地盤がなければならぬ。第一に佛教や神社その他の超越者、総じて超越的運命支配への著しい他力的信仰と、人力に對する自信の喪失が貴族にみられる。そのような人力に對する自信の喪失は、人力を發揮するような、とくに武藝を發揮するような機會のないこと、むしろそのような武藝の如きものゝ輕視閉却があげられる。また貴族社會の榮進は自己の實力によらない。それは自己の競争者と陥しられる陰謀を別としては、自分の生んだ娘を入内せしめうるか否か、その所生の皇子が天位につくか否か、といつたような偶然性が支配する。狭い

宮廷社會の榮進が實力の自由競争によるのではなく、偶然的な運命に支配されることが多ければ、宗教的な他力依存的な場合がよくなるわけである。その他政治ついでに農作上の豊凶や疫病のごときも、自然力による度合が大きく、人力はこれをいかんともしえぬことが大きい。こゝに超越的運命に對する信仰と、人力に對する自信の喪失が關連して現在の狀況を改革向上せしめる氣力を欠きやすい。これにあわせて、佛教や儒教のもつ尙古的思想を學問として學んだ知識人としての貴族がこのような觀念をもつことはふしぎではない。

貴族の歴史や文學などに關する視野が、狭い宮廷社會のみに限られればめられてきたのに平行して、その意識外の分野社會層に對して別箇の歴史記述がやがて成立してくるその一類は將門記や陸奥話記の類である。また他の一類は佛教的傳記たとえば法華驗記とか往生傳類及び縁起類である。これらは、それまでにない新しい次の時代の（中世的な）歴史記述の萌芽である。これらの記述者は貴族か、もしくは貴族に親近な僧侶であつたかもしれない。また描

かれた對象も貴族社會の人物も少くないし、それに連る人々である。しかも一類の方は貴族とはことなる社會層であり、他の一類は、現世を超えた彼岸の世界に價値をおき、これを求める人々の行爲について記したものである。前者は貴族が自己の生活圏の視野以外の事象に注目せざるをえぬ事態に、世界が變轉してきたことを物語る。そのような宮廷外の社會とくに地方邊境には、貴族とはまつたく別種の間人類型が、まつたく別箇形態の行動を累積した結果が貴族社會を震撼せしむるに至つたことが顧られている。しかしそれはいまだ貴族社會の危機として自覺意識されてはいないが危機の萌芽といえるまでに、地方の貴族外社會における社會の成長があるのである。それらの戰記はいまだ歴史記述としては、人間の歴史全体におけるそれらの地方豪族や、その一類の人々の位置を明確に意識し、秩序づけられるまでにはなつていない。それだけに幼い歴史であるといえる。しかしとにかく、新たな人間類型が注目されるまでに成熟している基盤は、本來の律令的社會から、長い間に培われ變化してきたものである。それがさらに貴族の統

制干渉をうけないで、あるいはうけること少く成長して、
ついに狭隘化し遊離した貴族社會と對立しこれを壓伏す
るだけの社會となるのである。

その後平安末期の貴族社會の歴史記述にも、古代の六國
史的史觀の傳統をうけた『本朝世紀』や『扶桑略記』のごとき
ものがある。しかしそれらには六國史の初のものゝような
皇室中心の秩序が永遠に發展するとの力強い信念のような
ものは蔭がうすい。むしろ宗教的な超越的絶對者の支配と
相對的有限なる人間との對立、そして後者の暗い運命のか
げが色濃くにじみ出し、記述は生彩を失つてきているよう
に思われる。「大鏡」的なる歴史の後裔としての「今鏡」
もまた「大鏡」の鋭い批判とキビ／＼した叙述の生彩は失
われてきている。すべてに貴族社會の爛熟がみられ頼唐の
蔭は濃い。その傾向はとくに貴族の日記をみるとき明らか
である。それらには平安中期より末期に進むにしたがい、
貴族らが世を天魔支配の世と觀じ、滯季濁悪の末世と歎じ
自己の無力感を告白し、ひたすら超越者にたよろうとする
心情が表白されている。それらが記されているのは多くの

ばあい。盜賊の横行、社寺僧兵の神人の乱暴、無体なる要
求、地方の動乱、武士の貴族階級への進出（下級貴族とし
ての官職の授與）人心の悪化に、有職故實の弛廢淫亂など
のばあいもある。こうした事態の多くは、貴族自身が遊惰
にふけて私欲をほしきまゝにし、地方政治、社會政策を
おろそかにした結果生じたものであることを、かれらは悟
ることができなかつた。そうしてそれがもはや自己の手に
負えなくなるまで成長した後に、これを意識しこれらは超
越的な運命のもたらしたものと世を惡視しているのではあ
る。こゝに末法思想が貴族の心に喰こみ、さらにかくのご
とき悪しき世よりも過去の上代と將來の彼岸の世界により
よき美しき世界を觀想し、過去を懷しみ、後世を願うにい
たつたのである。かくのごとき心情から淨土往生を願つて
さまざまの往生の業を修した人々の傳記、また持經者の傳
記などが編纂されている。これらもある意味で歴史記述で
ある。しかしそれらは社會全体の變遷隆替に關する觀念が
欠けているから嚴密には歴史とはいえぬ。それは超越的運
命の流れにおける個人の運命と世界との對比はあるが、あ

くまでも個人の救済の記述に止まり、社會の記述に成長する前の段階にすぎない。たゞその背景に佛教的の末法觀のごとき歴史意識は存在するといえよう。

こゝにいさゝか注意しておかねばならぬことは、從來この末法の厭世悲觀思想を平安後期の社會全体を掩う思想と考えている人々が非常に多かつた。しかしこれは非常な誤解である。現在残つてゐる史料はほとんど全部が貴族か貴族的な僧侶の手になつたものである。故にそこにみられる史料には悉く末法觀が記してあつて、それに反對の思想は數量的には非常に少いとしても、たゞちに貴族以外のすべての階級までが末法思想をいだいていたとは斷言できない貴族以外の武士や田夫野人が極めて剛健にして、自己の力を信じ、超越的な運命や、妖怪幽鬼の類を貴族のごとく怖れたり、迷信に戦々競々としなないことは、「今昔物語」や後代の戰記物等にもゆる武士の思想などにいろ／＼みられる。貴族は國民全体の數からいえば、おそらく一％にもみない少数であつたらう。この貴族が遊惰の生活にふけり貴族外の階級の勃興や乱暴や治安の紊亂に世を惡視しても

貴族をかく脅す、遊惰ではない自己の力によつて行動せざるをえぬ民衆が、貴族のような思想に陥るとは考えられない。従つて私は末法觀的歴史意識は平安後期の貴族階級のものであると認めても、時代全体の思潮であるといふことはできない。次代の社會の基本的色調をなす封建社會は、これらの剛健な自己の力に自信をもつて活動的に行爲する武士や庶民社會が、貴族や寺社への隸屬下から、次第に成長し、遂にその支配を脱して獨立し、自己の独自の社會と構成するところに成立する。

したがつてこゝに考へんとする封建社會の歴史意識とはこれらの武士社會（後には庶民社會のあるもの）が獨立し、その成長、發展の結果、己の成長過程を反省した時に成立するものである。そのような反省を成立せしめる契機がなんであるか、その意識の構造がいかなるものであるかは、おつて後に問題とする。さて社寺貴族に隸屬していた武士が、農奴としての庶民を脚下にふまえて獨立する時期は、源賴朝の鎌倉幕府の開創にはじまるといつてよい。平氏政權の成立は、平氏が武士であるといひでう。その政

治權力の形態は律令法に基き、貴族政治のそれに全くない。これを襲うたものであるから、これを新なる封建社會を開始したとはいえない。あくまでも過渡的なものとせねばならぬ。鎌倉幕府成立後、關東御分國や御家人領は別として關東の御家人が地頭に任命され、社寺貴族領に入つたといへ、依然國衙公領はじめ社寺貴族領の主權は、社寺貴族側にある。律令法は公法として、武家政權の權威の存立の基礎を裏づけつゝ存在する。武家法はすべての人々に適用されるのではない、ゆえに全くの封建社會とはいへぬ。

しかし關東が事實上の權力を壟斷し、これを否定せんとする公家側の武力的挑戦を排除制壓し、武家權力は次第に社寺貴族領までも強く浸透してゆく、かくて武家權力の基礎構造をなす封建的社會關係は、この時代に優越せる基本的社會關係とすべきであろう。さらにいえば、社寺貴族領の構造もしだいに封建的なものへ變質しつゝあつたといえよう。かくて社會關係のみでなく、また意識の面においてもはや前代と同一でありえないであろう。すなわち皇室の權力をはじめ社寺や貴族の主權は、武家社會なる自己と同

じ律令國家の中から生れてきたり、しかも異質的な社會の出現のため、全面的にこれと對立するにいたつた。のみならず相互に交渉し浸透し合うにいたつた。その後には自らの過去に對して従來同様の歴史意識をもちえないであろう。いわんや自己の經濟的基礎の莊園の内部は變質し掘りくづされることになつてきているのである。

さて前期封建社會意識を考えるには、まづ古代的な貴族のそれがいかに變つてきたか、いかなる形の意識かを考察せねばならぬ。

三 前期封建社會の歴史意識(その一・貴族)

中世貴族の歴史意識を古代近世のそれに比較するとき、もつとも特色ある思想はもちろん末代思想である。これについては従來しばしばとかれてきたからこゝには多くいわない。末代思想は貴族階級において、そのよつておこつた體驗的地盤として前述のように第一に政治の儀禮化、形式化、地方政治や社會施策の閑却、武力の輕視など貴族の側よりのものと相應じて、武士有力庶民階級の地方社會構造

の變換に伴う勃興があり。貴族階級がこの擡頭を抑えなかつたことがあげられる。第二に佛教がこうした社會構造に適合したものとして發展し、宗教意識の尖鋭化したこととそれに反比例して人力自覺のうしなわれてきたこと、第三にこうした佛教の發展に伴い社寺の勢力が増大し、とくにその末端機構としての社寺神人僧兵等の武力及び宗教的威力を利用しての恣意乱暴と、それへの對策の無力の自覺などが主としてあげられる。とくに保元の乱以後において、武士の公家の特權的世界への侵入、さらに政權の横奪に、公家は施すすべをしらず、これらは決定的に公家の没落を觀ぜしめた。天台宗の高僧延曆寺座主慈円僧正が、その名著「愚管抄」に「保元以後ノコトハミナ乱世」で「ムサノ世」であるといつてゐるように、保元の乱こそは、貴族の没落を時代的に劃した指標たるもつとも大きな事件であつたと考えられた。それまで己が日本の國を擔うものであるとの自信をもつていた公家は、自分の階級のみ没落をたゞちに日本國全体の没落と判斷した。かくして慈円が現實を「ワロキ事ニテノミアランズル」と考えた結果は「此世

ハ我モ人モホロビヘテナンズラン」といふ慈円の兄右大臣九條兼實が源平合戦の際に京に入つた木曾義仲軍の乱暴の甚しきにおどろいたときに「天下滅亡只在今來月歟」といつたような言葉は、貴族の日記の類に多くみうけらる。かような貴族の決定論的最惡觀ともにも、また日本國は百王すなわち第百代の天皇にて終るべく、したがつて八十余代の現在に残るところいくばくもない、との終末觀的思想がいだかれるにいたつた。

戦乱のうちつゞき、武士僧兵の乱暴のしきりにをこなわれ、天災あいつぐ貴族にとつて醜惡深酷な現實へのふかい反省は、その反面にこうした現實よりの救済をもとめしめずにはおかない。こゝに美しく高い理想的世界を現實ならざるところにえがくことになる。歴史觀の点よりいへば、現實を否定する末法思想は、人間の過去については上代に理想的世界をえがく。それとともに未來においては五十六億七千万年後の彌勒菩薩の淨土の地上出現を豫言する。(近世初頭にこの現實世界こそがすなわちたのしき彌勒の世として謳歌されるにいたつたこと後章參照と對比せよ)こゝ

にそれまでの佛法の破滅を救わんがために、經典の埋藏をなした經塚が、今日金峯山、鞍馬寺、那智山などのそれはじめ多く發掘されている。しかしかくも長大な時間は待ちうべくもない。こゝに彌陀の淨土は彼岸にあり、たゞ彌陀を念じさえすれば、たやすくそは人をこの美しい世界に救いとるととく、しかも衰頹しきつたこの末世濁惡の世に極惡の罪人こそかえつて善人よりも淨土に往生しうるととくところの、親鸞の教える淨土眞宗の出現こそは、まさに大なる福音でなければならぬ。自己の時代を澆季濁惡の末世と觀じ、自己の日本國を廣大な世界の中の東方聚散の邊土と觀じ、自己を極重罪惡の惡人と觀する思想は、たんなる厭世悲觀ではない。かように自己の現實を徹底的に反省惡視する痛切な反省力の強さ、懺悔の良心の鋭さこそは他の樂天的な時代にはみられなかつたところである。それは今の辯證法神學や實存主義哲學における人間の危機的把握に似た構造をもつ。それは有limits的相對者である人間の矛盾をもつとも強く露呈し、人間欠陥をあらはにしたこの時代の人間に對する強い反省力が、無限絕對者の救いと慈悲と

を求めてあらわれたものである。すなわちこの人間の相對有limits的方向へ向う力と絕對無limit者へ指向する力といふこの兩極の間に緊張する強い力としてあらわれたのである。これこそはこの時代がすぐれた幾多の宗教的天才を輩出せしめ、日本に於る宗教改革をなしとげしめたゆえんである。

慈円僧正においては、かような末世の濁惡の世が強く顧られたにしても、なお人の内面に徹底した罪の懺悔と、全き自己放棄、自己否定よりする彌陀あるいはその他の佛に對する必死な歸依とはならなかつた。慈円においてはすべてを棄てさせるには貴族とくに攝籙家出身としての矜持自負心があつた。さらに天台山を負うものとしての、また世を救うものとしての自負心もあつた。田夫野人に對する愛と理解をもちながら、しかもすべての階級を絕對者の前にひとしく平等のものとするにはいたらなかつた。その貴族としての地位をたえ武家との妥協の如き形(藤氏將軍)でも、宗廟や氏の神々その他の冥々の攝理力が守つてくれるとの樂觀があつた。また政治や學問や藝術への執着がありすぎたことなどもそうあるが、救濟を求めて自己を放棄

するには、とにかく執着すべき自己が多すぎたのである。

この点にこそかれの人間味の豊かさがあつたのではあるがこゝに新たな人々のなやみの救済の易行の宗教を創始したものは、末世意識のきわめて鋭敏であつた貴族のもつともすぐれた學僧慈円ではなかつた。かゝる救済の宗教をはじめた法然、さらにそれをより徹底的にすゝめた親鸞においてはそのや歴史なるものは問題とならない。絶對者の前に極重罪惡の自己の放棄されてしまつた境地においては、たゞ絶對者とそれを信する個人とがあらしめられるのみであり、さらにいうならばその個人すらもなく絶對的な彌陀の慈悲とそれへの無我の信の喜悅があるのみにある。そこにおいてはその個人の屬する歴史は、過去も現在世界も未來も問題とはならぬ。歴史はまつたく超えられてしまつてゐる。

かような超歴史意識の面が中世においては強く人々の心を支配したのであるが、歴史意識の面について考えようとする現在においては、しばらくこの問題はさておいて、上古の理想化、追慕の思想がいかなる構造のものであつたか

を考えてみよう。

こゝに追慕されている古はいかなる時代であつたか。こゝにわれわれは中世公家の理想とする時代が、延喜天曆寛弘延久時代にあることを見出すであろう。鎌倉時代の現在まで、すぐれた文化財と華やかな傳承とを豊かにのこし、現在の生活様式をうみだしたそれらの時代が、もつとも親しみをもつてよびおこされるであろうことは容易に考えるであらう。これらの時代の理想化と崇拜とは、すでに平安末期に明確であつたことは「六鏡」などにも、みたとおりである。その傾向は時代の降るとともにますます強められた慈円によれば延喜天曆時代は「メデタクテシカモケダカ」^⑭き聖代の範例とされ、道長時代も道長自身が「人間界ノ中ニ其人ノ徳ト云手本」^⑮で、その世は「トニモカクニモヨキコトノミ侍リケル世」とされた。かようにこれらの時代の崇拜される理由が、すぐれた人材の輩出にあると考えられたことは「野守鏡」に「和漢の博才あつまりたりし延喜の聖代に古今集をえらばれて」といふ「十訓抄」^⑯に「やさしき女房どもあまたあり……すべて帝（一條）賢王にお

はしましけるにや、才臣智僧よりはじめて道々のたぐひにいたるまで皆其名を得たり……帝も我人を得たる事延喜天曆に越たりとぞ御自讃有けるとなり」といふ「愚管抄」にも「カール器量ドモアイノヌル世ナド見ザリケントシノバルレドモ」などいつている。あるいは鎌倉後葉の公卿平經高が、天變地妖の相ついた時、朝廷におけるその對策の評定に際してのべた言ばに「抑妖不勝德、只被行徳政之外更難却妖星之災歟、依之上古者雖有如此變、強不被行御祈皆以德化（皆）消其災、中古以降御祈及其數、治承之後彌以倍增、然而更無法驗、每度果其災、末代彌可然歟、只被行徳政之外不可有他計歟……古者人少器多、有公器之輩皆被登用、中古以降此風漸落」といつている。これまた上代が人の少い割合にすぐれた器量の徳のある人物が多く、後代に至るほど人材が少く、神佛に對する祈禱がかわつて政治上におもきをなしてきたことをのべ、そこに世態の變遷を注目しているのである。これら中世貴族によつてとりあげられたすぐれた人材の、いわゆるすぐれた方面は本當の意味での政治的な方面ではなく、文學藝能や有職實故や咒的

法驗などにすぐれた人々であり、また藤原氏の榮華の盛世を築いた人々であつたことを注意せねばならぬ。これらの時代こそは、藤原氏專權の結果、氏族や家柄の身分地位、職能などの固定が、さらに生活様式を固定せしめ、傳統的身分秩序を重んぜしめる傾向をもたしたのである。これについてはすでに北畠親房が一寛弘よりあなたにはまことに才かしこければ種姓にかまはらず將相にいたる人もあり寛弘以來は譜第をさきとして其中に才もあり、徳もありて職にかなひぬべき人をぞえらばれける」と指摘しているとおりである。かようにこれらの延喜より寛弘にいたる時代こそは、中世公家文化の故郷であつたといえよう。しからば、この時代の公家古典文化が、中世にいかにか追慕研究されよびおこされたであらうか。まづ政治についていうと、平安中期以降の政治は地方政治、社會政策が重要性を失い主な年中行事的朝儀および、その他臨時の重大な朝儀は、傳統、生活様式の固定とともに、形式が固定した「神聖な藝術」ともいうべきものとなつた。そこでは一舉手一投足にいたるまで、傳統的形式を秩序整然と行うことが要求さ

れ、その技術的知識の正確な習得が必須の教養とされ、また舉動の藝術的な優美さが關心された。その場かぎりの一回的な朝儀も、それが吉例であるとき記録されて、故實のなるうべき先例として次代への規範力をもつた。かようにつぎ／＼に後代の公家の記録を通じて、過去の先例が學ばれ、復興され、守られてさらに新なる範例が創造されてゆく。かくて寛平延喜以後の政治記録である公卿の日記が熱心に讀習研究され、佳例がとくに模倣され、各自の家傳の特殊故實が尊重踏襲された。そこには祖先との強い連續の意識、その連續をつよく守ろうとする意識がある。もつとも模範として研究された日記の中でも三代御記（宇多、醍醐、村上天皇の御日記）はその尤なるものである。臣下では、たとえば「小右記」のごときさかんによまれ、筆者たる個性小野宮實資は崇拜追慕されることを甚しきものがあつた。すなわち藤原定家が實資を夢にみて「……予本性慕古人之心極深、近日殊日夜握翫彼^{長和之比}、依此執心見此夢歟」^②といふ、花園院が「去年予見小野宮右記、此人中古有賢名……見件記君子也識者也、世俗稱賢宜哉、至識者無双

歟、云當時云後世、無不資準的、正直賢名又不可更言、悲哉、生後生不遇此人、嗟呼嗟呼」^③といつておられるが如きその例である。こういつた上代のすぐれた個性を崇拜することはしても身分のいやしい階級や地位に、すぐれた「器量」のものがすぐれた個性があらわれても、これを拔擢するような風は存在しなかつた。本當にすぐれた政治は、すぐれた人材を拔擢することによつて、眞に力ある飛躍を行うのでなければならぬ。官位や、任官の順や家柄を無視し、もしかやうなすぐれた人を拔擢して當然さきに官位をあげるべき順番の人を「超越」すれば、ごう／＼たる非難をこうむらねばならないのが中世の貴族社會の風潮であつた。中世公家のいうすぐれたる「器量」の人物とは、多くのばあい眞に深い時世にたいする洞察と強烈な決斷力や實行力をもつた人物であるよりも、むしろ學問のある人物詩や文章にすぐれ有職故實に練達せる人物であり、人柄からいえば、意志性の強さなどは人間の美点として考えられなかつたのではないかと思われる。かくのごとき人物評價基準である。學問や故實の優秀をもつてしても、「超越」

は非難される。そこにその有職故實において、もし朝儀に古い形式がまもられず、新儀が行われたときは、「末代之作法」と歎じてしりぞけられ、古例に則つて行われたときは、「天下善政已復古風、可欣感」^{②①}とたゞえられる。そうした善政の嘆賞のばあい評價の基準として延喜天暦が引合いにだされることが通例であり、たとえば「於去年今年者不異延喜天暦之舊儀」^{②②}とされる。中世の復古的政治といわれるものにおいては復古されるものは、律令盛期政治のよるな地方社會政策にとほしく、多くは除自敘位、祭儀その他宮廷内の年中行事の朝儀である。すなわち公家社會の形式的整齊が重要問題なのである。平經高は「抑敘位除目仰事漏此篇歟、未承其事如何、被行善政之本意、只在此要須也、於他事雖有沙汰、至此一事漏其篇者、自餘事更不可有詮也、……又是德政之最要也、所詮、其至要可在任官、加爵、諸訴已上三ヶ條也……只善政者第一可在任官加爵事也……」^{②③}とくりかえしいつている。我々から見て最も枝葉末節的な任官加爵が、善政の最も重要なものとされているところに、かれらの政治がいかに上代のよき政治を追い、こ

れを復興せんとするとも、民心を把握しえないゆえんを諒解しえよう。もちろん中世貴族は平安朝の復古のみを最上としていたのではない。かゝる風潮にたいして批判的な思想も存したことに注意せねばならぬ。たとえば九條兼實は「但政道之反素是肝心也、何必尋上古之風、隨時之法非聖代之德猷哉、近則法皇（後白河）之御宇末代之中興也、治教不外求、尤是遵行者歟」^{②④}といつて、上古の風を追うよりも隨時の法すなちその時その時の現實に適切なる方策をとることをよいとしている。かくいえばとてまた兼實が全くの革新的現實主義的な人物で、つねに古風をとらなかつたというのではない。古風をよしとしたこともある。たとえば自分の長男良通が「深思政道之古風絶、歎舊禮之廢絶」^{②⑤}たのをほめたゞえてゐる。かくて延喜天暦および後三條天皇の延久の治を模範とした建武中興の失敗は、こうした公家の政治理念の狭い限界よりして當然のことであつた。いな延喜天暦が本來は律令政治が弛廢し、地方の秩序治安が亂れ、無警察状態に近づきつゝある時代なるにたゞ公家文化のとくに藤原氏の盛世に入ろうとした時代であるとの、

きわめて狭い観点のゆえに模範とされることそのことが、公家の政治理念の限界を明示するものであつた。たゞ公家においても理念として「徳政」すなわち道徳的にすぐれた政治をなさねばならぬとの理想は、儒教の影響によつて強く存在してはいたのである。しかしその理念を自覺していたものは少く、またその人々ですら現實の社會にこれを安當せしめるべき方策をしらなかつた。中興の敗れたことは必然の結果であつた。

しかし以上のような理念、理想とならんで中世公家の政治的實踐における欠陥のよつて來るゆえんは、人力の自覺と意志性の不足である。超越的理法の力による歴史の頽衰が決定的なものであるとする歴史觀や、政權奪回の中興の業においてすら神佛への依頼祈禱が重きをなす手段であるような精神においては人力によつて公家の覇權をもたらすことは望むべくもない。慈円が超越的な歴史理法の故に、劫末劫初の時運は人力のおよぶところではないが、その中間の妖災が道徳政治の力によつて打ち勝ちうるといふ、わが國を守る宗廟社稷の神々の御めぐみ三寶諸天などの冥衆

の利生にひたすらたのむところであるが、その利生の半が人の力にのつてことをなす、といつてゐることに、わづかに人間の力がみとめられるのみである。

しかし元寇を契機としておこつてきた公家における國家自覺は、日本國が百王にて滅亡するとの終末觀を否定せしめ國家の永續の自信をかれらにあたえたものであるとの通説はみとめてもよいであろう。それについては北畠親房が「神皇正統記」にのべた言葉は有名である。すでにこれよりさき「釈日本紀」^⑩に、一條實經が書紀の天壤無窮の條と百王思想との矛盾に氣づいて不審をいだいて質問したにたいし、卜部兼文は「百王者唯上數之衆多歟」といふ、實經もこれに賛成しているのはその一例であろう。しかしそれには人間の力の自覺は明かではない。元寇による百王的終末觀の打破は、神佛より他の超越的理法の日本を滅亡せしめる必然的理法を信じなくなつた消極的なものであろう。北畠親房は「邪なるものは久しからずしてほろび、乱たる世も正にかえる」といふ、超越的攝理や、神明の存在に拘らぬ人間の道徳的實踐の力を維持すべき絶対的理法と信じ

られている。かれの立つた悲運劣悪の地位立場にもかゝわらずその抱いた信念の強さとその望んだ理想とは、かえつてこの立場が、この信念を強固ならしめ、かような人力を維持すべき理法を確信せしめている。これは理想と現實の距離が非常に大きく、理想へ現實を高めようとの意力のみ強さによつて生じたものであつて、客觀狀勢にたいする現實的打算、計量は毫もない。したがつて當時の社會一般人にたいしては妥當性のない行われがたい思想であつた。しかしこの親房の立場といえども超越的理法と神佛の存在との人間世界支配をつよくみとめているものであつた。中世公家における人力自覺に欠けている最大の根拠はかような信仰にあつた。

さらにいうならば中世においては政治的關心が強くて善政を行おうとする意欲すら、悪しき妄執としてしりぞけるほどの強い宗教的關心があつた。たとえば「沙石集」^⑩に「つぎのはなしがある。中世なにがしの宰相という才覺のすぐれ賢人のおぼえのあつた人が出發して高野に入り念佛を行つて、往生したそののちの靈が同法の僧について、往生し

損なつたことを託言した。その故は、當世の御殿の濁れることが常に心にかゝり、我其官にありて其ことを司どりてひきなほさば、さりとも是程のことはあらじ、との妄執が心にかゝり、かくのごとき魔道に落入つたという。當時の人々の思想において、かようによき政治をなさんとするのと、現世によき價値を實現せんとする人間の努力の意志すらも、往生極樂を最大の價値とする宗教的世界觀においては、魔道に落入るべき悪しき價値であると考えられたのであつた。すなわち世の價値は絶対に矛盾する二元論に分れていて彼岸的價値が現實的價値を強く制約し、あるいはより優越さえていた。

こうしたことは政治のみならず文化についてもいえることである。中世公家は吉野時代以後もはや自己の手に政權を奪いかえそうとする念を絶つたけれども、平安朝文化を理想的模範的なものとし、これを追い慕うたことは前代とかわりはない。

いまこゝに少しく中世公家の平安朝文化にたいしてとつた態度、意識の形態を考えてみよう。平安朝以降の貴族政

治においては、臨時の諸朝儀や年中行事がその中心をなすものであり、その有職故實の行爲そのものが、演劇的藝術性をもつ文化であり、その記録である故實書や公家の日記そのものが、すぐれた文化財である。ゆえにその研究習得

實施をなす中世貴族政治は必然的に、古の文化的研究を前提としていた。さらにあげねばならぬことは、平安朝文學音楽、書道などの研究があるが、とくに顯著なのは文學である。中にも源氏物語や伊勢物語などの物語、万葉集はじめ三代集以下などの和歌集はよろこび研究鑑賞され、多くの註釈研究書がでた。それらは、鎌倉期には難語句の解釈よりもむしろ語句文章の出典の究明、物語中の有職故實の方面への關心をいただき、唯美的感情的鑑賞様式が行われたしかるに室町期へと漸次時代の下るにしたがい、註釈的訓詁的となり、鑑賞様式は神秘性をおびてくる。これは時代の生活文化にふかく根ざすものであつたが、この註釈訓詁の起つたゆえんこそは、上代文學よりの距離、親しさが遠くなつたことによる。かようにより合理的精神による客觀的解釈が發展し、さらにこゝに神秘性の拂拭せられるとこ

ろに近世國學の生れてくるゆえんがある、こゝにはそれらにはふれず、たゞ上代のこうした文化財を生んだすぐれた個性を中世人がいかに考えたかに、時代の歴史觀の一端をうかゞうにとゞめよう。

紫式部の「源氏物語」は、藤原定家ささえも、「雖狂言綺語鴻才所作、仰之彌高、仰之彌堅、以短慮寧辨之哉」と批判を絶したものであるとした。あるいは源氏物語を「さばかりに作」つたことは「凡夫のしわざとおぼえぬこと」で「佛に申しこひたりけるにや」と考へるものもあつた。

かように人間の力を超越した神佛の力によらねば、かくもすぐれた作品は作りがたいと考へるところに、偉大な仕事の背後に超越的な力の存在を觀する宗教意識の鋭さ、人間の有限的無力觀、そうして上代のすぐれた個性を超越化し理想化して考へる中世人の思想がある。こうした超越化崇拜のもつともいぢるしい例は、柿本人麿のばあいである。その高才はずでに「古今集」の序に譽めているところであるが、元永元年の六條顯季の影供以來、歌道の祖として中世には影供がしきりに行われ、影像を拜み人丸を念ず

ることによつてよき歌を詠みうるとされた。たとえば粟田兼房が人丸を念じその影を拜み、そのしるしによつてかよき歌をよむようになったという^④。かように肖像そのものにするが、上代個性の超越的な力の顯現を信じた。人間的に偉大な個人や文化財への興味と讚歎が宗教的な形をもつことは人間自覺の中世的特質であつた。

しかるにこれらの古典文化の偶像たちはまた別の面から批判されねばならなかつた。すなわち源氏ほどの物語に法華經の一偈一句もなく、これが第一の難であるし、紫式部は法華經を読み奉らなかつたのかと疑うかごとき、中世人が平安朝の人間の現世的文化を讚歎しながらも、その源氏物語のものゝあはれの美しさをこえて宗教的性格の稀薄さにあきたらなかつたことをよく物語つてゐる。あるいは、月花を愛し風雲を嫌うのは妄念邪執で綺語の罪過をまねき夫婦男女妖艶戀慕の詞は輪廻の罪根をきざし流轉の因を結ぶゆえ、これこの執心にひかれ先靈すなわち上代の偉才たちも出離の疑い多く、苦患に沈むこと多からんという^⑤。あるいは紫式部は「そらごとのみ多くしあつめて人の心を惑

はずゆえ地獄におちて苦を受くること堪えがたし」とある人の夢に現じたという。平安朝の現世的人間的價値の文化は、罪惡として今や彼岸的超人間的價値に基く批判によつて否定される。さらに中世貴族の理想的君主である延喜の聖帝醍醐天皇すらも、生前の重罪で地獄に墮ち、遇ひ奉つた日藏上人にむかつて「冥途には貴賤を論ぜず罪なきを主とす不可敬」と帝が仰せられたという説話がある。彼岸世界は現世の身分秩序と異なる次元の秩序すなわち善根罪惡なる宗教的秩序の支配する世界であるとされ、かゝる未來に至るべき結果としての次元の秩序を基準として、人間は批判を受けねばならないのである。かように上代の理想的世界も、さらに高次の價値をもつ彼岸世界の欣求に否定される思想構造に、われ／＼は中世において、かの「大鏡」のあとをうけてその取あつた以前の古代の歴史を説いた。「水鏡」の序文の歴史觀を理解しうる鍵をもつと思う。「水鏡」において、「今の世をはかなく見うとみ給ひて古をかくもあらざりけんとあさくおぼすまじ」といふ、「古をほめ今を譏るべきにあらず」とて一見上代崇拜の末代思

想に反対して現世を肯定するがごとくであり、非中世的な歴史観のようにみえる。しかるに實は歴史は輪廻循環するものであるとし、上代すらも「事定らず」よくない時代で「すべて三界は厭うべきこと」と上代への「執心を失」^⑩わしめるのみならず、すべて人間的世界を否定して、佛道にすゝましめんがため上代史を説くものがこの水鏡であつたのである。かように全く人間的世界の否定をなし、彼岸の欣求をなす思想においては上代復興の思想は來るべくもない。「水鏡」のかようにとくに、上代をほめるべきでないと説くゆえんは、かえつて當時一般に上代を理想化し追慕するものゝ多かつたことを示すとゝもに、また中世人の古典文化追慕復興の力弱さはかゝる價値の二元的對立を含む世界觀の構造に基くものであることを知りうるであろう。

しかもかかる價値の絶對的な二元的對立はなんらかの形で調和をもとめる。それはいかなる形でなされたであろうか。地獄におちた紫式部が「源氏物語の名を具してなもあみだ佛とやう歌を卷毎に人々によませてわがくるしみを訪ひ給へ」^⑪といつたとし、「先亡をとぶらはむことしかし此

の風をもてせむには」^⑫と和歌をもつてすることが考えられている。かように狂言綺語の戯をもかえつて讚佛乘の縁として、あるいは「煩惱すなはち菩提なるがゆへに」^⑬との理由をもつて佛敎にかなうと考へている。「日本の和歌もよのつねのことばなれども、和歌に用ひて思ひをのぶれば必ず感あり。まして佛法の心をふくめらんは疑なく陀羅尼なるべし」^⑭という考へかたである。また俊成が「和歌佛道全二なし……此道の外別して佛道をもとむべからず」^⑮と住吉明神の示現を蒙つたといわれるように、和歌も佛道も同じことゝし、さらに「人鷹は大權の薩埵」^⑯であるとし、紫式部は石山寺觀音の化身で「源氏物語は夢の世と人に知らせん方便」^⑰とされるように歴史的個性を佛菩薩の垂跡再生と考へるのである。沙石集卷五ノ十八權化之和歌翫給事の條には、娑羅門僧正普賢、行基菩薩文殊、聖武天皇觀音、良辨僧正彌勒、聖德太子觀音、觀八達磨大師としてゐる。現世的文化がかえつて佛敎を讃へるもの、その道にひきいれるため神佛の用うる方便として肯定され、文化と宗敎との本質的な矛盾を調和しようとする。かくて

文藝、藝能が佛道に叶い、神佛に喜ばれるとの思想が、種々の藝術的法樂を發展盛行せしめた。すなわち和歌、連歌のごときものから咒師猿樂、延年舞、田樂、能樂、幸若舞のごときにいたるものである。これらの藝術、藝能の詞章や演出形態の中には多分に超越的世界の象徴、宗教的な幽玄なるものゝ表出に適した形がひそめられていた。然るにそれらの盛行はその中にふくむ人間の官能的現世的なる要素を次第に發展せしめ、そのうちに藝術の形態を次第に異らしめ、更に現世肯定の精神をあらわす演出形態をとらしめ、人間性を彼岸的價値の批判より解放する動きが進んでいたのである。そうしたこと、ならびにそれをもたらしめた社會的動因の構造については、別に改めて考えることにしたい。

以上みてきたように上代文化の崇拜を否定したものは佛教的信仰であつたが、その佛教においても上代がよき時代で、漸次悪しき時代へ降下衰頹するとの末法思想が強く存在していたことは、先に述べたとおりである。こうした思想に裏づけられて、釈迦存在の昔への復歸が、あるいは日

本上代佛教の祖師である聖徳太子をはじめ傳教、弘法、行基らの崇拜と、その歴史の個性の再生、權化が考えられた。末世相應として生み出された淨土教においてすら聖徳太子崇拜はさかんであつた。しかしもちろん淨土教の歴史觀においては、歴史は絶対に超えられたものであり、そこにはたゞ絶対的なる彌陀佛と、それを信ずる惡人なる人間自己があるのみである。しいていえば過去は罪惡としての過去であり、未來はたゞ救いとられる光明の未來であるがそれすらも現在の念佛行の瞬間に統一されている。世界は考えられてもそれは歴史的時間をもつて興亡隆替するものとしての意味をもたない。

こうした新しい宗教の興隆にたいして舊佛教の方面においては戒律の復興、奈良朝佛教への復歸をとなえるものがあつた。こうした現象は、宗教が現實世界の價値を強く否定して、ひたすら來世彼岸の價値をもとめていながらも、宗教的なかゝる信仰そのものを創始した上代のすぐれた個性の現實世界における強い指導力を要望し、依存してやまぬとともに、その反面では現實の人間の無力への反省があ

りすぐれた上代個性の優秀性を人間的な性格のものと考ええず、何らか絶對的超越的なものによるもの、乃至佛そのものをそこに考えざるをえなかつたのである。

しかし中世の宗教のなかには、全くの他力的な來世欣求の傾向のみではなく、禪宗のごとく現實における煩惱の自力による諦觀解脱の方向にむかつていたものもある。しかしそれはなお出世間的のものであつて、現實世界そのものを肯定するものではない。その点後述する如く、現實社會の倫理に重大な關心をもつ儒學から批判されねばならなかつた。しかしこの宗教の考え方においては、現實世界のありのままの姿が認容され諦觀され、とくに過去のある時代がとくにある價值をもつものとしてよび起されたり、歴史的世界の變遷隆替が現代社會の實踐的な動きとの関連において關心をよびきたることはない。かくのごとき諦觀洞察の智慧眞理はあらゆる個人の努力になる工夫によつて、開かれるものであり、法はそうした個人によつて個人をとおして代々うけ傳えられて永遠に一貫して存在するものであつて、そこにはなんらの榮枯盛衰變遷はありえない。

宗教的な中世人にとつては歴史はなんら力強い指導原理ではなかつた。しかしそれは絶對的な宗教的價値の前に悪しく有限にして相對的であるにせよ、あたえられた現實はその社會の矛盾の原因は殆んど指摘されることなく、一應認容すべきものとしてなんらの疑もいだかれず、現實社會の改革は宗教から提起されるようなことは少かつた。それはもとより宗教の本質よりして當然のことであつた。

慈円のごときは天台宗の高僧で、理論的思考に貧弱な日本中世においてもつともすぐれた歴史哲學ともいうべきものを考えぬいた人であるが、その歴史觀をとりあげてみても、判然と切りはなしえないことではあるが、その哲學こそは二つの立場の融即ちなわち佛教教理に基く面と、かれが貴族とくにその最高の藤原氏攝關家の出身であることに基く面とがある。すなわち彼の歴史觀においてもつとも興味のある歴史の衰頹の道理とその七つの段階時代區分を考へる面は、佛教教理の末法思想に基くとはいうものゝ、それよりはむしろ貴族階級の没落、武士の勃興を惡視する貴族の現實に對する實踐的關心に基いている。しかしその實

踐的關心なるものが、貴族の人間の行動性意志性に對する自信を欠き、きわめて觀想的であり、神佛冥衆への依存が強い。現實の改革などは容易に出てくるべくもない。それに對してかゝる歴史の衰降と矛盾するというよりも、むしろこれを包んで超越している各二十の小劫ふくんだ成住壞空の四大劫の雄大な上昇下降を考ふる悠久な時間觀念に於ては、區々なる短い時間における人間の運命の衰頹は問題とならぬ。こうした雄大なインドの歴史觀こそは佛教々理の本質的な時間觀念といへば、自然法爾なるこうした超越的な長大の時間に輪廻というものを超えて絶對的な永遠を考へしめる。怒円においてはそうした時間を觀念的には遠觀しながらもやはり貴族的立場の悲運なる現實への妄執をはなれることができない。わづかに藤氏將軍がわが一族から出たことにより、武士の制覇に對する惡視にも、

わらず、貴族の優位を保ちえることを、神佛の冥意に歸して一脈の安心を感ずるオブテイミズムを残しているにすぎない。かくて歴史の變遷隆替を考ふる思考形態は抽象的な宗教的思考からは出て來ない。むしろ現實に密着した今

の政治的社會狀況の全体における地位への透察から來るものである。したがつて貴族の政治的地位の決定的に没落し去つた南北朝期以後には、貴族においてはかような歴史の隆替を考ふる歴史意識が、とくにかれらの地位の復興というがごとき實踐意欲と結びついておこつてくるようなことは全くない。たゞ後章にみるがごとく身分的な觀念に即していく分考えられてくるにすぎない。

南北朝期以後において文化について考へても古典文化の偉才らの超越化が甚しくなるのみならず、前代以來あることであるが作品の研究註釈などにいたるまで諸流派の秘説口傳を生じ、その傳授が古今傳授にみるように神秘化し、傳授をうけるためには宗教的精進を要したばあいがある。^⑩

中世には貴族階級においてもまたやゝ後には武士や庶民においても、各藝道の専門について、各家々の専門技法が固定し、諸流派の諸説、諸家傳が對立した。それら各流各家々においては、その始祖がきわめて重んぜられ、上述の退歩的史觀がこの始祖尊重、家傳墨守の傾向をつよめた。かつ貴族階級の没落はかれらの社會經濟的地位を確保するた

めにも、この傾向を促さしめ、文化形式を固定せしめ自由な創造をさまたげた。しかしその傳統墨守、上代模倣といつても、古の良きものがそのまゝ崇拜模倣踏襲されたわけではない。「万葉集」のごときでも、後鳥羽院や定家や冷泉爲兼らの推賞するかたわらで、爲世一派からは「いまだ柔らがず耳遠き故學ぶべからず」とされ、三代集の中にもよからぬ詞ありとされるように難解となり、親近性の乏しくなつたものは遠ざけられ、自己の時代の新しい鑑賞様式に基いて選擇取捨せられたのである。さらに室町時代に入ると「古今の歌も心こそあれ詞は古代して當世の歌にはあらざる也」ととつて詠むべきは二百五十首にすぎずとされた。かように「古今集」の耳遠く實際に親しく喜び鑑賞されなくなつたことこそ古今傳授の神秘化を招いた原因であるといえよう。そうして新古今時代がかえつて親近性をもつて崇拜されるようになつてきた。たとえば定家については「於歌道定家を難ぜん輩は其加もあるべからず、罰をかうぶるべきなり……かなはざるまでも定家の風骨をうちやみまなぶべし」と宗教的な威力をもつと考えられ、應永

永享頃の傑僧滿濟が定家を夢想して歡喜したことや、定家影供の行われたことなどに定家崇拜をみることができ

る。あるいは足利義尚は、新古今歌人である後京極良通を夢想してその影を圖せしめ影供を行つたが、景徐周麟は義尚の和歌に秀でたゆえんを「公幼精干此藝而有神助可知也」と良經の夢想を神助とまでいつて良經を超越化している。

新古今集そのものが喜ばれたことは二條良基も「新古今程おもしろき集はなし」といつている。かように理解鑑賞しうる近き古の文化がよろこばれ、よりすぐれた遠き古のそれは理解の程度を逸脱してゆくところに、貴族文化はもとより貴族古典文化をある形において繼受せる武士や庶民の文化が、貴族古典文化を繼受しながらも、古い傳統とは直接に連らず、かつその束縛制約をうけること少く、自由に新しい文化を別の地盤より創出してきたことを察せしめる。なお中世人においては歴史的過去の踏襲をまた別の方面から否定する思考形態があるようにみえる。「十訓抄」に「むかしのみいみじくして世にかはれるふるまひ」が「今の世にしたがはぬ」ものとして批難されている。その理由

は「今は時代あらたま」れる故「ことに心もすき」たる古人のごとく「古風を心にまかせて」行うのは「人目にあまり」現代的ではなく、僣慢だからであるという。⁽⁵⁵⁾その裏には「驕れるは失する事今在目」として、僣慢を慎んだ不輕比丘の證を得たことをのべて、「後世菩提のためかならずおごれる心を離るべき也」と驕をつゝしむ徳が彼岸の價値にかゝわるものと考へている。すなわち現代がすぐれた古とは異り劣つた時代であるから、恣に古風を踏襲することが現代人の分をこえた僣慢である、との中世人のきわめて控へ目な自己卑下的道徳思想、自己反省の過剰が古風の復興を否定し、さらにその道徳思想が現實二世の平衡を考へているところに中世的特色がある。かような僣慢の排斥の思想は中世に少からずみられるところである。⁽⁵⁶⁾中世人は人間が有限相對的存在なるゆえに、人間がその有限性の限界内にとどこもりそれを守ることを規範として要求し、これを無視しその限界の分をこえることを罪惡とした。それは人間の能力の無限の發展を考へるヨーロッパ近代のフアウスト的人間觀とは全く對蹠的な人間觀である。さらにいえば、有

限な自己の分以上に自己を評價することが罪惡とされるところに、身分秩序を重んずる封建的身分秩序社會の背景があり、この秩序を維持すべき思想構造が存在していたといえよう。もちろん宗教がもつ平等性の觀念の反面を見落してはならないことはいうまでもない。前期封建社會秩序の崩壞は、社會秩序の變換によつて、こうした身分秩序觀念の破れるところにおこつてくるのであるが、そうしたときそれにとりなつて、従前みてきたような歴史觀はいかなる變換をもたらずであらうか。そうした身分秩序乃至人間の有限性の觀念がいかなる形で破られてゆくであらうか。一方それを維持しようとするいかなる力がいかにたらくであらうか。そこに後章の問題を考へてみたいと思う。

以上は末代思想復古思想に反對であるところの現代に親近なるものをとり、古風をしりぞけ現代的なるべきことを主張する諸種の態度とそれに通じた中世的な宗教的世界觀の構造を考察したのである。こうした現代的なるもの肯定と、宗教的な否定の相即が發展し、彼岸的なものが破れ去るとき、新しい近世的な現實肯定の精神が生れてゆくで

あろう。

室町時代公家の日記をよむとき鎌倉時代公家のそのような憂鬱な現實の惡視、否定は乏しくなり現實安住の精神が濃くなつてきている。室町公家においては公的にいつて平安朝の盛世よりは著しく低落した現實は否定すべきであるが、この現實をのがれ、このがれて入りこんだ第二の現實である私的生活に対する諦觀的肯定安住が、生活精神の表面にあらわれてきている。連歌師宗祇が三條西實隆に「古今集」の義を説いて「スベテ古ヲアフクモ今世ノナクテハ成カタジ、今ヲタフトフ心又古ヲヒキテ云儀ナレハ必古今トイフニハ今ヲ本ニスル心アルヘキ也」と尙古が現在尊重と聯關して考えられているのは、かつての時代貴族たちの末代思想とは全くことなるものであるといわねばならない。

(筆者は本学教授) (以下次号)

- ① 本朝月令新校群書類從 4ノP314-5-6-7 年中行事秘抄新校群書類從 4ノP497-8 政事要略
- ② 本朝月令・新校群書類從第4卷公事部 P305-309 年中行事秘抄・新校群書類從 4ノP490
- ③ 中臣氏系図、新校群書類從第三卷傳部 P338-9
- ④ 政事要略
- ⑤ 上代地方豪族存在形態の一考察史林33ノ2
- ⑥ 新校群書類從第3卷傳部 P697-7 日本後紀延暦18ノ2ノ18條
- ⑦ 平田俊春氏「平安時代の研究」第二部、七・八・九
- ⑧ 愚管抄第三
- ⑨ 同 第四
- ⑩ 愚管抄第三
- ⑪ 同附録
- ⑫ 玉葉壽永二年閏十月二十日條
- ⑬ 愚管抄第三及四
- ⑭ 愚管抄第三
- ⑮ 同 第四
- ⑯ 同 第四
- ⑰ 十訓抄第一
- ⑱ 愚管抄第四一條天皇條
- ⑲ 平戸記寛元三・二・十條
- ⑳ 神皇正統記、後醍醐天皇條
- ㉑ 明月記安貞元・九・廿七條
- ㉒ 花園院宸記、元亨四・二・十三條
- ㉓ 明月記、建曆・二・六卅條

- 20 明月記、建保三・正・七條
 21 平戸記、延応二・二・廿條
 22 玉葉、壽永二・六・九條
 23 玉葉、文治四・二・廿條
 27 建武中興が延喜天曆を範としたことはあまりにも有名であるからこゝにはのべぬ。後三條天皇を範とせられたことについての史料の例。花園院宸記元亨三・六・二十條「每事被追治所延久之跡云々」
 28 愚管抄第三
 29 同 第四
 30 釈紀述義第四神代下
 31 沙石集第九下ノ八作妄執魔道落人事
 32 明月記、嘉祿元・二・十六條
 33 無名草子
 34 柿本影供記及朝野群載卷一柿本朝臣人麿画讃一首並序
 35 十訓抄第四
 36 無名草子
 37 柿本講式
 38 今物語
 39 十訓抄第五、沙石集第七上四、死之遺不知人事
 40 今物語
 41 柿本講式
 42 古來風体抄上

- 43 沙石集卷五ノ十二ノ和歌の道深き理りある事、沙石集卷五は和歌の佛法にかなうものであることを例証せんとした説話を集めて同様な言葉が多い「やまと歌は日本の陀羅尼」は他にも沙門慶範の柿本像採色勸進帳など乍み見る。
 44 「正徹物語」この書は俊成よりも大分おくれた時代の書であるが、俊成自身が和歌と佛道を習合していることは「古來風体抄」をみても明かである。
 45 柿本講式
 46 謡曲「源氏供養」
 47 古今傳授精進の例、実隆公記文明十九・四・九條
 48 冷泉爲世、和歌秘傳抄
 49 正徹物語
 50 満濟准后日記、永享六・十二・廿八條
 51 同二・八・廿五條
 52 翰林・胡塵集、及び後法興院記、文明十六三廿八條
 53 近來風体抄
 54 第二可離幡慢事
 55 これに似た言葉は、沙石集第九・六・証月房上人通世事條に、法性寺忠通の語として「されども近代は昔の儀を振舞ば狂ぜるやうに侍れば世に随ひてふるまひ候へ」とあるのを比較参照
 56 例沙石集第九ノ一及二、同五ノ四また発心集第八「時料上人臘徳事」
 57 実隆公記、延徳三・十一・廿七條