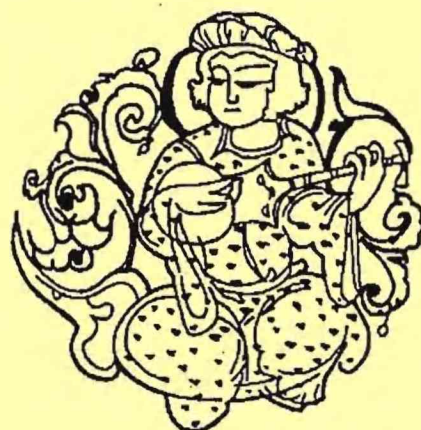


通 信



日 仏 東 洋 学 会

日仏東洋学会

会 長：興膳 宏

名誉会長：Christophe MARQUET

顧 問：福井文雅

評 議 員：Didier DAVIN・Marc-Henri DEROCHE・濱田正美・岩尾
一史・彌永信美・門田眞知子・狩野直禎・加藤純章・菊
地章太・木島史雄・興膳宏・熊谷誠慈・京戸慈光・牧野
元紀・松原康介・御牧克己・森由利亜・中谷英明・大谷
暢順・田中文雅・八木徹

代表幹事：中谷英明

幹 事：Didier DAVIN・Marc-Henri DEROCHE・濱田正美・岩尾
一史・彌永信美・木島史雄・熊谷誠慈・松原康介・御牧
克己・八木徹

監 事：加藤純章・森由利亜

会計幹事：牧野元紀

本部

〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿三丁目9番25号 日仏会館内

事務局

〒573-1001 大阪府枚方市中宮東之町16-1

関西外国語大学外国語学部 中谷英明

『日仏東洋学会通信』編集局

〒606-8501 京都府京都市左京区吉田下阿達町46

京都大学こころの未来研究センター 熊谷誠慈

入会・会費受付

〒113-0021 東京都文京区本駒込2-28-21

公益財団法人東洋文庫普及展示部 牧野元紀

表紙 題字元 趙孟頫の六体千字文から

高田時雄氏集字

カット イラン陶器模様（13世紀）

桑山正進氏描画

日仏東洋学会会則

- 第1条 本会を日仏東洋学会と称する。
- 第2条 本会の目的は東洋学に携わる日仏両国の研究者の間に、交流と親睦を図るものとする。
- 第3条 本会の目的を実現するために次のような方法をとる。
- (1) 講演会の開催
 - (2) 日仏学者の共同の研究及びその結果の発表
 - (3) 両国間の学者の交流の促進
 - (4) 仏人学者の来日の機会などに親睦のための集会を開催する
 - (5) 日仏協力計画遂行のために学術研究グループを組織する
- 第4条 本会の本部は日仏会館におき、事務局は代表幹事の所属する機関内におく。
- 第5条 本会会員は本会の目的に賛同し、別に定める会費をおさめるものとする。会員は正会員および賛助会員とする。
- 第6条 正会員および賛助会員の会費額は総会で決定される。
- 第7条 本会は評議員会によって運営され、評議員は会員総会により選出される。評議員の任期は2年とするが、再任を妨げない。
- 第8条 評議員会はそのうちから次の役員を選ぶ。これらの役員の任期は2年とするが、再任を妨げない。
- 会長 1名 代表幹事 1名 幹事 若干名 会計幹事 1名 監事 2名
- 日仏会館フランス事務所所長は、本会の名誉会長に推薦される。会員総会はその他にも若干名の名誉会長・顧問を推薦することができる。
- 第9条 会長は会を代表し、総会の議長となる。代表幹事は幹事と共に会長を補佐して会の事務を司る。会計幹事は会の財政を運営する。監事は会の会計を監査する。
- 第10条 年に一回総会を開く。総会では評議員会の報告を聞き、会の重要問題を審議する。会員は委任状又は通信によって決議に参加することができる。
- 第11条 本会の会計年度は3月1日より2月末日までとする。
- 第12条 この会則は総会の決議により変更することができる。
- 第13条 以上の1条から12条までの規定は、1989年4月1日から発効するものとする。

STATUTS DE LA SOCIÉTÉ FRANCO-JAPONAISE DES ÉTUDES ORIENTALES

- Art. 1 Il est formé une association qui prend le nom de Société franco-japonaise des Études Orientales.
- Art. 2 L'objet de la Société est de promouvoir les échanges scientifiques et amicaux entre spécialistes français et japonais des études orientales.
- Art. 3 Les moyens employés pour réaliser l'objet de la Société sont entre autres les suivants:
- 1 - Organisation de conférences.
 - 2 - Études et recherches entreprises en commun par des scientifiques français et japonais et publication de leurs résultats.
 - 3 - Développement des échanges de scientifiques entre les deux pays.
 - 4 - Organisation de réunions amicales entre scientifiques français et japonais, notamment à l'occasion des visites des scientifiques français au Japon.
 - 5 - Organisation de groupes de travail spécialisés, pour la poursuite de projets coopératifs franco-japonais.
- Art. 4 Le siège de la Société est établi dans la Maison franco-japonaise et le bureau à l'établissement auquel appartient le secrétaire général.
- Art. 5 Sont membres de la Société toutes personnes qui approuvent le but de la Société et acquittent la cotisation.
- La Société comprend des membres ordinaires et des donateurs.
- Art. 6 La cotisation pour des membres ordinaires et des membres donateurs est décidée par l'Assemblée Générale.
- Art. 7 La Société est administrée par le Conseil d'Administration. Les membres du Conseil d'Administration sont élus par l'Assemblée Générale des membres. Ils sont élus pour deux ans et sont rééligibles.
- Art. 8 Le Conseil d'Administration élit dans son sein:
- 1 Président - 1 Secrétaire Général - Plusieurs secrétaires - 1 Trésorier - 2 Auditeurs.
- Les administrateurs ci-dessus sont élus pour deux ans et sont rééligibles. Le Directeur du Bureau français de la Maison franco-japonaise est statutairement président d'honneur. En outre, l'Assemblée Générale peut élire un ou plusieurs présidents d'honneur et plusieurs conseillers d'honneur.
- Art. 9 Le président représente la Société et préside l'Assemblée Générale. Le secrétaire général assiste le Président pour assurer avec les secrétaires les activités de la Société. Le trésorier gère les finances de la Société. Les auditeurs surveillent la comptabilité.
- Art. 10 L'Assemblée Générale se réunit une fois par an pour entendre le compte-rendu du Conseil d'Administration et délibérer sur les problèmes importants. Les membres de la Société peuvent voter par procuration ou par correspondance.
- Art. 11 L'année fiscale de la Société commence le premier mars et prend fin le dernier jour du mois de février.
- Art. 12 Les statuts peuvent être modifiés par décision de l'Assemblée Générale.
- Art. 13 Les dispositions statutaires prévues dans les articles 1 à 12 ci-dessus sont entrées en vigueur le premier avril 1989.

目 次

論 文

戦後日本における中世禅文化論と一休の「像」 —芳賀幸四郎を中心に—	飯島孝良	1
東洋学関係の講演会・ワークショップ		
2014 年度日仏東洋学会会員総会・講演会		25
第 1 回「聖典言語シンポジウム」(パリ、コレージュ・ド・フランス) の 開催と発表« Le Pāli, langue de la Réalisation de l'enseignement du Buddha » について	中谷英明	27
Vincent Eltschinger 教授講演会 “Aśvaghōṣa on smṛti” (馬鳴における念につ いて)		31
日仏東洋学会 会計報告		32
編集後記		34

戦後日本における中世禅文化論と一休の「像」

—芳賀幸四郎を中心に—

飯島孝良

I. 何故一休なのか：その「像」研究の意義

I-1. 問題の所在

中世後期の禅僧・一休宗純（一三九四～一四八一）は、アニメなどを通じてその名が知られているにも関わらず、実像についてはあまり知られていない。近世の『一休ばなし』では確かに「とんち坊主」として語られるものの、直弟子たちが記述する『一休和尚年譜』では生真面目な師として語られ、一休自身のことばを録した『狂雲集』『自戒集』では破戒的でエロティックな精神がみられるなど、その姿はさまざまなのである。

一休の著作群は『一休和尚全集』（春秋社、一九九七～二〇一〇）にまとめられて十数年経つが、その研究成果の批判的受容はようやく口火を切ったという段階にある。禅学・国文学・日本文化史学・日本思想史学などを包括的に踏まえた一休像の精緻な分析が必要となった今、『別冊太陽 一休—虚と実に生きる—』（平凡社、二〇一五年）は、一休の総合的研究に先鞭をつけた好例と言える。また、フランスでも、ディディエ・ダヴァン氏によって卓抜した一休研究が提出されはじめている¹。このダヴァン氏をコーディネーターに、二〇一五年十一月十五日にはシンポジウム「一休とは何か—この妖怪に再び取り組む Qui est Ikkyū? Nouvel affrontement avec le monstre」（於東京日仏会館）が举行され、禅学や中世史学、漢文学の第一人者が集って最新の知見から一休が語られた。更に二〇一五年秋には特別展「一休—とんち坊主の正体—」（於五島美術館）も催され、禅学のみならず国文学や美術史も交えた幅広い関心がうかがえる。本論は、こうしてにわかに活性化した一休研究と連動している。

本論は、一休の「像」が一休の在世当時から戦後にいたるまで多様に変遷していることを改めて検討し、これを日本宗教思想史における「禅」のイメージの多様性ないし変遷として読み解くことを目指すものである。即ち、これまでさまざまな観点からいわば「多面体」的に論じられてきた一休像について、一休をめぐる各論者の問題意識を明らかにし、日本宗教思想史で「禅」ないし「禅文化」がどう享受され考察されてきたか、その再考を

¹ ディディエ・ダヴァン『15世紀日本仏教の詩想における自己の表現：一休宗純と『狂雲集』』〔DAVIN Didier, *L'expression de soi dans la poésie bouddhique japonaise du XV^e siècle : Ikkyū Sōjun (1394-1481) et le Kyōun-shū*〕、フランス国立高等実習院(EPHE)博士論文、2013年。

試みる。

I-2. 一休の「像」とその語りを分析すること

われわれが一休そのひとを知るためには、『狂雲集』『自戒集』といった一休自身のことばを精緻に読み込み、多くの史料を駆使した史実の考証を重ねていかねばならないのは当然のことである。しかし、一休という存在はそう一筋縄でいかない。というのも、その在世当時から近現代に至るまで、逸話や伝説も含めて数多くの「像」として語られてきたからである。その行実を伝える『一休和尚年譜』にしても、もっとも近くでその実際に触れていた弟子達がまとめたものではあるものの、弟子達が師を語るうえで少なからず高めて語ったひとつの「像」だと考えるべきであろう。まして「一休ばなし」となれば、近世に伝承されていたさまざまな頓智ばなしを一休の名に仮託してまとめられたものが多い。近現代に多く著された一休論も、先例に倣うかのように快僧としての一休に魅力を語るものが多いのである。

では、一休の伝承もしくは一休論などは、結局は一休の実像からかけ離れたものとして排除すべきなのだろうか。むしろわれわれは、各論が何故一休を取り上げ、一休の何処に魅力を見出し、一休を通して何を語ろうとしたのかをいちど整理しておかねばならないのではないか。本論がとくに重視したいのは、一休にせよ、「禪」にせよ、それが複雑で玄妙であるほど多くの耳目をひきつけ、それらと対峙する中で語り手自身の抱える問題意識を明らかにしてきたという点である。むしろ、一休や禪を語ることそのものが、ひとつの「歴史」「物語」を形成してきたのではないのだろうか。

茶道における伝承などは、その典型例であろう。千利休（一五二二～一五九一）の弟子だった山上宗二（一五四四～一五九〇）の『山上宗二記』（一五八八）は、茶道のはじまりと一休との関わりを次のように紹介している。

それに就き、禪宗の墨蹟を専ら用い、一休和尚より珠光、円悟の一軸を申し請け、これを数寄の一種に楽しむ。かくの如きの時は、仏法もその中にありと、深更に及び、涙を流し言上いたす²。

茶祖たる村田珠光（一四二二～一五〇二）が一休に参じた際、宋代の高僧・円悟（仏果克勤、一〇六三～一一三五）の墨蹟を授けられ、それがきっかけで一休—珠光—紹鷗—利休と茶道が伝わっていった、とされているのである。これが史実かどうかについては議論があるようであるが³、少なくともここで重要なのは、史実はどうあれそのような「物語」が語り継がれてきたことそれ自体ではなかろうか。茶道が禪との強い結びつきに端を発すると「語り継がれる」こと、禪の伝法（伝燈）よろしく茶道においても法が嗣がれること、

² 熊倉功夫校注『山上宗二記』岩波書店、2006年、11頁。

³ 例えば永島福太郎は、珠光の「一休参禅説といい、東山山荘参仕説といい、確証は見当たらない」（『珠光研究』『初期茶道史覚書ノート』淡交社、2003年、25頁）としている。或いは田中博美「圓悟克勤の墨跡」『松ヶ岡文庫研究年報第十七号』、2003年、85-104頁も参照。

しかもそのきっかけとして一休が据え置かれていること、注意すべきはそうした「物語」の在り方である。

現代の禅宗史研究においてもまた、その歴史研究の在り方に新たな考え方が提出されている。二十世紀のはじめに「敦煌文献」が出土し、そのなかから後世の禅宗では受け継がれなかった最初期の文献が発見されたことで、禅宗史研究はその実証性を高めていった。その結果として、後代の宗派の編集意図やさまざまな歴史的社会的情勢との関係で、禅の伝統とその系譜は後代からさかのぼって再構成され、創作もされたということが明らかになってきた。二十世紀前半の禅宗史研究においては、そうした「虚構」は史実でないから無価値とされ、その底に埋もれる歴史の「真実」を掘り起こさねばならないと考えられた。しかし二十世紀後半に到ると、むしろ「虚構」はそれぞれの時代の中で生み出されていったものであり、それ自体が生きた歴史となっていたと考えられはじめた。即ち、「虚構」が形成された理由や背景を解明することが、禅宗史研究の真の課題とされてきたのである。小川隆氏は、このような禅宗史研究の経緯について次のように述べている。

たとえば、二十世紀前半の歴史観はウメボシのようなものでした。実の部分の後世加えられていった「虚構」で、それを取り除いていったら最後にタネのような確固とした「史実」が出てくるだろうというイメージです。しかし、実際にその作業を一所懸命やってみたらタネは出てこなかった。しかも、いちばん美味しいところを、みんな棄ててしまっていた……。それで二十世紀後半に現れた新たな禅宗史観は、禅の歴史をタマネギのようなものと考え直すようになりました。一枚一枚の皮の重なりがつまりタマネギの全体像であって、その奥に隠されたタネなんか無い。皮を一枚一枚剥ぎとって捨ててゆくのではなく、逆に一枚一枚の皮が重なっていったプロセスとその必然性を跡づけてゆく、それこそが禅宗史研究のやるべきことだという発想の転換です⁴。

こうしたことは、一休論も同様なのではないか。前述のように、禅宗と茶道が伝えられる構造を同じくし、一休が両世界の接点となったと語られた。このふたつの系譜は過去を忠実に表すというより、当時の状況に合わせて作成されたものだった、ということである。

I-3. 敗戦を契機とする一休論の台頭

一休に関する著作という点、自身の手によるとすべきものは『狂雲集』『自戒集』であり、一休による仮名法語とされてきた『一休骸骨』は、近年一休自身の作であることに疑義が呈されている⁵。更に徳川期に多くあらわれた頓智の「一休ばなし」については、当時伝えられていた種々の伝承を一休の名のもとに（一休の名を仮託して）編集されたものが

⁴ 小川隆「茶道と禅語」『ゆきま第九十一号』不白流白和会、2015年、16-17頁。

なお、これに関連してジョン・マクレイ『虚構ゆえの真実』大蔵出版、2012年も参照。

⁵ 例えば恋田知子『仏と女の室町一物語草子論』笠間書院、2008年などを参照。

少なくなかった⁶。

この傾向は近代に到っても継承され、戦前までに刊行された一休伝は多くが「とんちばなし」的なものである⁷。これらはいわゆる御伽噺や奇人伝などの類が多いが、例外的に伝記的なものもあり、明治新仏教運動を唱導して後に東洋大学の学長もつとめた高島米峰（一八七五～一九四九）が一九〇四年に『一休和尚伝』（文明堂）を、仏教学者の古田紹欽（一九一一～二〇〇一）が一九四四年に『一休』（雄山閣）を刊行した。これらにおいては民衆を教化するイメージが語られると同時に、ともに世間に流布している一休の事蹟に著しい誤謬があるとの認識を示している。

こうした一休への探究が学術的なレベルで本格化するのには、敗戦を経てのように思われる。戦時ナショナリズムを批判し、そうした趨勢に反対の声をあげられなかった仏教者の戦争責任を問いつけた市川白弦（一九〇二～一九八六）は、戦時の抑圧の中では、一休の如き批判精神が出て来ようもない、と反省的に述べている。曰く、

天皇神道を利用し、困苦欠乏に耐える国民道徳をもって、ナショナル・コンセンサスを鑄造しようとする政治力にとって、頓智と滑稽の「一休さん」の背後から、呪術と偶像の破壊者、禁裡のカリスマ的権威を利用する霸道権力の否定者、恋愛と性の自由の実践者、この「破戒無慚」の風狂禪が登場することは、帝国日本のため、皇国仏教のため、世道人心のために、好ましからぬことであつた。【中略】狂雲子一休がその全体像の名において世に出るためには、敗戦を待たねばならなかつた⁸。

戦時中のムードから言つて、一休のように破戒やエロスを堂々と語り、体制批判をすることはあり得なかつた、というわけである。市川はこのとき、自らの批判精神を一休に投影させているようにも思われてくる。というのも、この一休論と同年に刊行した『仏教者の戦争責任』（春秋社）の問題意識からもわかるように、市川は戦時ナショナリズムの目撃者として、帝国日本や皇国仏教に反旗を翻す批判精神を、一休の風狂に見出そうとした点も感じられるからである。このように、戦後まもなくから本格的に言及される一休の「像」は、「とんちの一休」より具体的になり、「批判精神」「反逆」「破戒」「エロス」といったものが以前より全面に押し出されてくるようになる。

一休はこうして、多様な「像」が形成されたからこそ、その魅力を多方面に伝えたと考えべきではないのだろうか。これらはいわば、一休論であると同時に、自らの問題意識を仮託した一休の「像」を形成するものでもあつたのである。本論ではその代表として、芳賀幸四郎（一九〇八～一九九六）を中心として、一休像の形成にまつわる中世文化史論とその問題を考える。芳賀幸四郎は、敗戦という現実をつきつけられ、一休とその時代を語ることで戦後日本の行く末を考えようとした歴史学者であつたといえる。即ち、芳賀が

⁶ 詳細については、岡雅彦『一休ばなし—とんち小僧の来歴—』平凡社、1995年を参照。

⁷ これらは現在、「近代デジタルライブラリー」（<http://kindai.ndl.go.jp/>）でネット上にアップロードされており、その多くが無料で閲覧が可能である（2016年1月31日現在）。

⁸ 市川白弦『一休—乱世を生きる禅僧—』NHK出版、1970年、120-121頁。

中世文化史における一休を語る際には、戦前から戦後にわたる日本の頽落、戦後日本における「反体制」的な意識、或いは「西欧近代化への反省」といった論点が反映しているようにも思われる。こうした点は、一休論としても軽視すべきではない。

II. 芳賀幸四郎における一休の「像」

II-1. 芳賀の経歴

芳賀幸四郎は中世文化史家として知られ、いわゆる「東山文化」の研究や茶道など禅に関連するといわれる文化について多く論文を遺している。その一方、人間禅教団の師家としても知られ、「洞然」という号で指導していた。そうした立場から、禅文化史家という部分と、禅者（宗教者）という部分を併存した存在であったといえる。

芳賀が歴史学者として禅文化史とどのような関わりをもつことになったのかは、晩年の講演録から明らかとなる。平成四年九月、芳賀の郷里である山形県寒河江市で行われた歴史研究者の集いで、「歴史家としての歩みを顧みて」と題した講演が行われた。ここで芳賀は、幼年時代からどのように歴史家へとなっていったかを回想している。

昭和三年に東京高等師範学校文科第一部に入学した芳賀は、当時「人生如何に生きべきか」の問題に悩んでいたという。そんな芳賀にとって教育学や倫理学は余りに抽象的で、あたかも「パンを求めている者に石を与える」にも似たものだったという。

こうして教育学にも倫理学にも幻滅を感じ愛想づかしをした私は、いつかカントやヘーゲルのドイツ観念論哲学に心ひかれていましたが、高等師範の二年の秋頃からはそれにあきたらずフォイエルバッハの唯物論に転じ、それにマルキシズム全盛の昭和四・五年の頃とて、いつしか唯物史観に大きく傾斜するようになっていました。しかもその頃は世界恐慌の影響もあって大変な不景気で都会には失業者があふれ、農村では小作争議が頻発し、「娘の身売り」が尋常茶飯事のように行われていました。そのような色々な事が私の多感な心を動かし、そうなれば退学処分をうけることはよく分っておりながらも、次第に「赤い学生」になっていました。はたして昭和六年の三月、四年生に進級する直前に退学を命ぜられて帰郷しました。今考えてみれば「若気の至り」というものではずかしいことですが、その当時は、主観的には真剣に悩み考え、生きたつもりでした⁹。

その後、昭和七年三月には山形高校を成績優秀にもかかわらず不合格となる。これも「赤い学生」であったためだという。こうして浪人暮らしを一年半ほど続けていた頃、文部省（当時）が思想対策の本部として設けた国民精神文化研究所の研究生となる。芳賀はこの第一号であった。芳賀によれば、この研究生制度は「赤い学生の洗脳」をすべく設けられ

⁹ 「歴史家としての歩みを顧みて」『禅の心・茶の心』たちばな出版、1996年、99頁。

たものだったという¹⁰。そしてここで、芳賀は「ヘーゲルの歴史哲学やエンゲルスの唯物史観の現象をその図式で見事にさばき、歴史発展の法則を説いているが、はたして本当にそうなのかどうか、これを歴史の史実に即して、自分なりに検証してみよう¹¹」と考えた、という。また、歴史研究への焦点が当たってくるにつれて、禅へも本腰が入っていく。

こうして唯物史観の呪縛からどうやら解脱したのは昭和八年の秋頃でした。そして一方、この頃から臨済禅の釈宗活老師に就いて禅の修行に打ちこみ「人生如何に生きべきか」の問題についても見透しが立ってきました¹²。

そして昭和九年一月には、東京高等師範学校への復学が認められ、翌十年三月には卒業することとなったのである。

その後、芳賀が着手しようと考えていたテーマは、「鎌倉時代における武士道の成立と禅との関係」か「禅宗の影響をうけて成立した室町文化の研究」のどちらかであったという。ときは昭和十三年、満州事変を経て軍国化甚だしく、戦意昂揚の叫ばれた時代にあつて「武士道の研究はその意味で流行のテーマでしたが、私は流行を追うのがいやでした。そこで当然、室町文化を研究テーマとすることに落ちついた¹³」という。こうしてまとめた処女論文が「東山文化の性格とその成立」であった。

その後、大東亜戦争の勃発後に読み込んだものとして、瑞溪周鳳（一三九一～一四七三）の『臥雲日件録』、太極蔵主（一四二一～？）の『碧山日録』、季弘大叔（一四二一～一四八七）の『蔗軒苑日録』や『鹿苑日録』などの日記類、横川景三（一四二九～一四九三）の『補庵京華集』をはじめ景徐周麟（一四四〇～一五一八）や月舟寿桂（一四七〇～一五三三）ら五山禅僧の詩文集などであったという。こうして「足利義政の宗教生活」「五山禅僧の教養と世界観」といった論文を執筆した。時局も悪化し、召集令状が届く直前に「墓標代りに」それまでの研究成果をまとめようと考えた芳賀は、『東山文化の研究』を昭和二十年はじめに完成させる（刊行は敗戦後の同年十二月、河出書房より）¹⁴。

復員後、芳賀は世界観が一変している日本を眼にして愕然となる。

東京に帰って、わが眼と耳とを疑いました。ついこの間まではナチス張りの教育を礼賛していた教授が、何の懺悔も釈明もせず、アメリカ流のデモクラシーの教育学を講じ、良家の子女までが「鬼畜米英」という「打ちてしやまん」といっていた其の進駐軍兵士の腕にぶらさがって媚を「賣」っているではありませんか。私はこれを見聞して、何とも憤慨にたえませんでした。しかも「そんなことを今更憤慨するのは、君がおかしい。おくらしている」とまでいわれました。こちらの正気が、世間には狂気としてしか通用しないわけで、今更のように価値観の変化を思いしらされました。それにつけ

¹⁰ 前掲書、100頁。

¹¹ 同前。

¹² 前掲書、101頁。

¹³ 前掲書、105頁。

¹⁴ なお、『東山文化の研究』のなかでも一休が言及されている（「格と破格」『芳賀幸四郎歴史論集Ⅱ』思文閣出版、1981年、752-784頁）。

て、応仁の乱後の政治の腐敗と世相の墮落とを見聞して、自ら「狂雲子」と号し風狂の行為を敢てして世人を警醒した一休宗純の心境に共鳴をおぼえて、煎り豆をかじりながら十一月の一夜、一気に書きあげたのが「狂雲子一休とその時代」という一篇です。これは私の記念すべき論文の一つです¹⁵。

同じく昭和二十年十一月、東京文理科大学（現筑波大学）の歴史学会「大塚史学会」で、「一休宗純の〈狂〉について」と題した講演を行う。芳賀はここでもまた、当時の世相や人心をみて一休に共感する旨を述べている¹⁶。

II-2. 「狂雲子一休とその時代」における一休像とその問題意識

芳賀自身が「私の記念すべき論文の一つ」と評する「狂雲子一休とその時代」。これは歴史学者としての芳賀が、敗戦間もない日本を見つめながら一休を論じたものである。その論点は、世相の腐敗と墮落を徹底的に批判して「風狂」と呼ばれた一休に共感したものであり、かつまたその「狂」と呼ばれる所以を中世史の文脈に照らして分析解明することにあつた。

芳賀は、「すぐれて歴史的・社会的な存在である」一休の「生得的素質が一方において主体的条件に促され、他方において歴史的・社会的な客体的諸条件に規定され、それらの総合において、彼の性格転換が結果したのであろう。したがって、ただ一つの立場と方法にかたよらず、彼の性格の形成と転換におけるこれらの諸条件の力学的構造関聯をあきらかにすることこそ、彼を理解する正しい道でなければならない¹⁷」と述べる。一休という異才を理解するためには、単に人格など「主体的条件」のみならず、歴史社会など「客体的諸条件」の総合においてなされねばならないという。芳賀は、「彼の存在を特定の歴史的時代の所産とみ、彼の風狂において彼の意識をこえる時代の動きの尖端をみることによつてこそ、^[77]始めて一休の特異性と歴史的役割とが明らかになり、彼の実体がわかると信ずるから¹⁸」であると規定して、一休論をはじめていく。

一休について、芳賀はまず次のように紹介する。

一休は、幕府に親近しそれに依附した夢窓国師系統の五山禅僧社会に対しては、全く独自の立場を堅持した大徳寺派に属する存在であり、彼の周辺にあつまったいわゆる「瞎驢門下」の一群と共に、東山文化の形成と展開に対して独自の役割をはたした民族史的個性である¹⁹。

「民族史的個性」という表現に、芳賀の強い意図が感じられる。京都五山という権威の中核からはなれた、いわゆる「林下」にある大徳寺派において、一休は日本史上でも類稀れ

¹⁵ 前掲書、115-116頁。

¹⁶ 芳賀幸四郎『芳賀幸四郎歴史論集V』思文閣出版、1981年、436頁参照。

¹⁷ 芳賀幸四郎『近世文化の形成と伝統』『芳賀幸四郎歴史論集V』思文閣出版、1981年、5頁。

¹⁸ 前掲書、6頁。

¹⁹ 前掲書、1頁。

な個性として東山文化の形成と展開に独自の役割を果たした、という位置づけである。

更に「東山文化」を担う層については、「京都五山を棟梁とする禅僧社会・義政を頂点とする上層武家社会・朝廷を中心とする公家社会・下剋上してきた新興庶民社会及びこれらに寄生した連歌師・茶人等のいわば隠者の社会²⁰」と規定している。

このような背景にあって、一休は旧い既成（芳賀の表現を借りれば「行詰りと混沌」「化石化した形式」）を破って「新しき歴史的生命力」をもたらした存在であるという。

およそ、一休がその中年以後の三十年を生きた時代は、時代の内に潜在し成長しつつあった政治的・経済的諸矛盾がまさに爆発しようとして暗転渦動しつつあった革命の前夜であり、民族の生命力が、すでに桎梏と化した旧制度を打破しようとしてもがき、行詰りと混沌にあえいでその出口を模索しつつある大きな転換の時代であった。【中略】

一休はその最後の二十年を、鬱積した矛盾の轟然爆発した応仁文明の大乱、戦国時代に先行するこの不安と動乱を身をもって体験し、急速に進行しつつある旧秩序の自壊作用をまのあたりみながら、いわば近世の暁闇時代を生きたのであった²¹。

この動乱の時代、一休が「長祿庚辰八月祿日、大風洪水、衆人皆な憂う、夜に遊宴歌吹の客有り、之を聞くに忍びず、偈を作して以て自ら慰さむ」（『狂雲集』203）と題して偈を作っていたように、風水害や飢餓疫病に苦しむ庶民をよそに遊び狂う特権階級がのさばっていた。芳賀は『碧山日録』（長祿四年〔一四六一〕三月十六日条）を引用しながら、この時代の禅林が苦難に喘ぐ衆生へ濟度することがなかった実態を記している。即ち、「幕府の綱紀弛緩と相まって五山十刹の住持職は情実に左右され、金銭で売買され、白紙公文さえ行われる有様であり、五山禅僧の大多数は地方に疎開して身の安全をはかるに急で、第一義の究明履踐へよりは空疎で形式的な詩文の末にはしり、葬式仏教ないし派閥争いに憂身をやつし、寺領年貢の徴収・金銭の利殖・飲食や男色にその関心の大半を傾けていたのが、その実情であった²²」という。

一休の兄弟子である養叟宗頤（一三七六～一四五八）もまた、堺商人などの俗人へ公案禅を安易に授けて収入を得ていたという。宗門内の密伝であったはずの公案禅が、都市新興層のたしなみとして消費され、古則公案の透過の仕方を教えて商売していたというのである。時代そのものが困難をきわめるなか、大徳寺もそのようにして自らを支えねばならぬ難局にあったことは確かである²³。

²⁰ 同前。「東山文化」を術語として最初期に用いたのは、芳賀の諸論文や森末義彰『東山時代とその文化』であったといわれており、「東山文化」に関するこうした規定は等閑に付すわけにはいかないだろう。これについては、川嶋将生「東山文化」の誕生：その言説の成立』『アート・リサーチ7』、2007年、89-95頁も参照。

²¹ 前掲書、8-9頁。

²² 前掲書、10-11頁。

²³ こうした背景については、玉村竹二「日本中世禅林に於ける臨済・曹洞両宗の異同」『日本禅宗史論集（下之一）』思文閣出版、1979年、981-1040頁などを参照。

芳賀は、一休がそれでもやはり養叟の在り方が認められなかったという。一休は、養叟一派は多くを惑わせ誤らせるとして「紫野大徳寺ハジマリテヨリ以来、此ノ如キノ大悪党ノ邪師未聞不見也」(『自戒集』)などと痛烈に批判する。だが、それは大徳寺の住持として中心的な役割を果たす養叟への恨み妬みの類ではなく、「根本は大法の尊厳と純粹を重んじようとする、法に対する一休の厳肅主義から出ていると解すべき」として、こう評している。

『自戒集』の表面に執着せず、その根底にある一休の大法尊重の厳肅な精神をわれわれは正しく読みとらねばならない。『自戒集』にみられる一休と養叟との反目は、かようにして、一休の世俗的な人我の情や俗物根性を示すものではなく、かえって一休の法における峭峻な態度と大燈・徹翁から言外・華叟へとつたえられてきた真の禅的精神を表現するものと解すべきである²⁴。

芳賀は養叟その人については深く切り込んでいない分、一休と養叟との対立についての評価も幾分判然としない。ただ改めて注意しておかねばならないのは、芳賀がとくに一休の「大法尊重の厳肅な精神」を重視していた点である。即ち、大燈国師(宗峰妙超、一二八二～一三三八)―徹翁義亨(一二九五～一三六九)―言外宗忠(一三〇五～一三九〇)―華叟宗曇(一三五五～一四二八)という大徳寺の正統たる法燈を真に受け継ぐことを願ってやまなかったのだとしているのである。

難局にあたって、或る種の妥協をしてでも大徳寺を維持しようとした養叟を認められず、かといってこうした大徳寺派を唾棄して離脱隠遁するまではいかず、あくまで一禅僧として腐敗と墮落を批判し続ける。こうした一休は、実はかなしむべき宿命にあったと芳賀は評す。「時代の現実に妥協し時勢に便乗することもできず、時代に超然とすることもできず、真向から時代に反抗することもできぬ、というのがいつわらぬ彼のすがたであった²⁵」。芳賀の描く中世の様相において、禅林をはじめとして墮落した権力と、それに相容れぬ一休という構図は前景化されている。

芳賀は、この青年一休の生得的性格には、「清純多感な情熱と、誠実真摯な求道心と、現実との安易な妥協を排する正義心²⁶」があったという。この、清純で真摯なほどに現実と妥協し得ぬ「両極的性格」に、一休の本来の面目があるというのである。

かようにして一休の人格には風狂と真摯・頓智と厳肅・不羈と精進・皮肉と純真等々の互いに対立し矛盾する性格があり、これら両極の矛盾的統一において彼の具体的・全面的人間があるのであった。しかも、彼の人間を更に複雑多角的ならしめたのは、一種色情狂とでもいべきまでの旺盛な動物的衝動が、こうした両極的性格の根柢をつらぬき流れていたことである²⁷。

²⁴ 前掲書、14頁。

²⁵ 前掲書、16頁。

²⁶ 前掲書、3頁。

²⁷ 同前。

「姪欲を以て詩文に換う」(『狂雲集』398)や「美人の姪水を吸う」(同前 535)など、一休は姪詩が数多い。「我れ本来迷道の衆生、愚迷深き故に迷いを知らず」(同前 395)とも口にした一休ほどに、女性との交情を詩や偈に遺した禅僧は、そういない。こうした側面は、現在に至るまで多く論議を醸してきた。芳賀はというと、一休が「予、今ま衣を更えて浄土宗に入る」(『狂雲集』227)と題する偈を遺すなど、浄土宗に接近したとされる点と合わせて、「彼の性的狂詩は、罪悪深重の凡夫としての彼の自覚と告白、懺悔の詩として解することが正しいであろう」と判断している。一休が浄土宗に改宗したかどうかはなお検証を俟つところであろうが²⁸、ここで重視すべきは、芳賀が「この「破戒」を通してみられることは、人間の自然性の尊重と偽善の嫌悪である²⁹」とする点であろう。

一休が最もにくんだのは殊勝げな形式や表面的な持戒即ち偽善であり、彼の尊んだのはすなおな人間の性であり、天真の自からな流露であったことが知られよう。それは不自然な形式や戒律によって疎外されていた人間性の回復・解放として、中世的世界観にとって一つの世界観革命を意味するものであった³⁰。

世にはびこる不条理に対して「まことに彼、特に青年一休の魂の内部には神と悪魔とが共存し、たくましい衝動と鋭い理性とが対立し、不羈奔放と克己忍苦とが相剋し、こうしたもろもろの矛盾する景気が互に覇権を争ってはげしく渦をまいていたのであった³¹」、こう芳賀は論ずる。

かくして両極的・複雑多角的と評された一休の性格が、或るひとつの方向性へと収斂されていくのは、どのようなきっかけがあったのか。この点について芳賀は、太刀を携えて市中を闊歩した四十二歳の時にあったとしている。『一休和尚年譜』永享七年[一四三五]、四十二歳の条には、つぎのような話がある³²。堺にいたころ、一休は木剣を携えて街中に出て、劍の束を叩いて歩いた。市人が不思議に思って、「人を殺せるのが劍でありましように、そんな斬れもせぬ木剣を携えるのはどういうわけです」と問うと、「今ごろの贗坊主はこの木剣と同じだ。飾っておけば真劍のようだが、抜いたら木片だ。殺すことができない

²⁸ 例えば加藤周一「一休という現象」(『日本の禅語録十二 一休』講談社、1978年、5-52頁)は、「禅僧がまさか冗談に浄土宗に入るという詩を作ることはないだろう。浄土宗への彼の関心は、自力の限界に他力の意味を感じとったからでなければならない。そのときはじめて現れる「他力本願」の意味は、禅宗の枠を超えて仏教の本質に近いはずであり、おそらくは仏教の枠さえも超えて、一般に宗教的なるものの核心に近いはずである」(同 40頁)と指摘している。

²⁹ 前掲『芳賀幸四郎歴史論集V』、24頁。

³⁰ 前掲書、25-26頁。

³¹ 前掲書、4頁。

³² 原文は、「師四十二歳、曾て泉南に在り、街市に遊出する毎に、一の木剣を持ちて鉄を弾く。市人争つて師に問う、『劍は殺すを以て功と為すに、師のこの劍を持つは是れ甚麼の用ぞ』と。答えて曰く、『汝等未だ知らずや、今ま諸方の贗知識の此の木剣に似たるを。収めて室に在れば則ち殆ど真劍に似たるも、抜きて室を出れば即ち只の木片なるのみ、殺すは猶お能わず、況や人を活かすをや』と。人皆咲いたり。瑞子、師の像を絵す」。今泉淑夫校注『一休和尚年譜1』平凡社、1997年、170-179頁を参照(訓読は飯島)。

ばかりか、人を活かすこともできん」と。これを聞いた皆は大笑いした。のちになって、土御門定長（宗瑞、一四一〇～？）がこの木剣を持った姿の肖像を描かせた、というものである。この「剣を叩いて歩く」ということは、唐代に成立して室町期の日本でも広く読まれていた『蒙求』「馮諼折券」^{かうげん}（更に遡れば『史記』「孟嘗君伝」^{もうしようくん}や『戦国策』齊策四）に典拠があり、中国戦国時代の齊の馮諼が孟嘗君の食客（才能を買われて客として養う代わりに、主人を助ける者）となっていたが、その待遇が悪かったので、刀の束を叩きながら遠回しに非難する歌を歌った、というものである。加えて、ここで一休が携えている木刀では真剣のように斬り殺せないものの、権威にあぐらをかいてだらしのないニセ坊主たちを大いに批判し、“斬って捨てた”わけである³³。芳賀によれば、この時一休は、「まじめな面に対して風狂辛辣な面、厳肅厭世的な傾向に対して洒脱楽天的な傾向、忍苦精進的な性向に対して奔放不羈な性向が、ようやく支配的になってきたものようである³⁴」という。芳賀の重視する一休の姿は、極めて正義漢である故に孤高であり、かつまた孤立を深める存在であった。

そのような一休の姿こそ、時代のなかで「狂」とならざるを得なかった、と芳賀は評する。「狂とは、畢竟、時代と社会から孤立することによって時代をみる眼が歪められ、時代の常識との間に大きな隔りができることであり、又自らの存立の可能を否定する、悲劇的良心の自殺行為にほかならぬ³⁵」と、芳賀は述べる。「実は一休が辛辣な皮肉や諷刺をあえてし、痛罵をはなち、奇矯の言行をあえてしたのは、彼のまじめな憂世の念と純情な人間愛とが時流に激してとった、一つの表現にほかならぬのであった³⁶」。こうした「狂」は、一休が自らの自由闊達な境地を表すものとして、『狂雲集』のことばにもみられるものである。

彼が自ら狂雲子と号し、「狂雲誰識属_二狂風_一、朝在_二山中_一暮市中」とか「風狂々客起_二狂風_一、来往姪坊酒肆中」などと言っているその狂の根柢には、「時流に同すれば望あるに似たり、時流に背けば狂するに似たり」という、その狂の観念があるのではなからうか。そしてその狂が著しく表面に出てきて、その実体である厳肅な良心が背後にひそんだのが、即ち彼の中年における性格転換にほかならぬのであった。彼の性格転換は、本来同じものが、歴史的社会的現実の歪みにふさわしく、しかも時代の良心のなやみを代弁して自らを表現したものと解すべきであろう。それは単に一休個人の主観内部の現象なのではなくて、まことに高度に時代の苦悶を反映するものなのであった。そして、一休の法嗣・墨斎の手になる素描の肖像をみる人は、そののびた頭髪やまばらな鬚髯、高く秀でた頬骨、とりわけ鋭い流眇をもつこの肖像において、時

³³ これについては、芳澤勝弘「風狂僧の真面目」『別冊太陽 一休—虚と実に生きる—』平凡社、2015年、50-81頁も参照。

³⁴ 前掲『芳賀幸四郎歴史論集V』、4頁。

³⁵ 前掲書、19頁。

³⁶ 同前。

代の良心として時代の苦悶になやむ狂雲子の面目、またその背後にひそむかなしい人間性を的確に把握すべきであろう³⁷。

一休が「狂」ということを深く理解したうえで、自身もまた「狂」であらざるを得なかったことは、「まことに高度に時代の苦悶を反映するものなのであった」と芳賀は論ずる（これが墨斎の描いた一休頂相に明確に表されているという評も注目すべきであろう）。そしてその「狂」が時代の中で異質である故に自滅的で「かなしい人間性」であるということが、芳賀においては強く描き出される。

その点から言っても、とりわけ「黄金の宮殿依然として在り、勅下って千秋、万国清し」（『狂雲集』366）といった句は「われらの八月十五日の体験にてらして感銘がふかい³⁸」と芳賀は言う。大乱を鎮静化するためにどうにか戦火を免れた御所から勅命が下り、諸国はこれでながらく清くいられるだろう、とこの句はいう。ここに表された一休の「悶々たる憂国慨世の至情が彼の風狂と別物でないことも、われわれの今日の体験にてらしてよく納得のいくところである³⁹」と評し、「こうした皇室をおもう至誠の情と亡国を憂える彼の純情」は「襟を正さしめる彼の厳粛な国民的信念」であるとする⁴⁰。こうした評価も、芳賀が国体の揺るがされた敗戦を強く意識していたことを如実に示している。

かくして一休の時代認識とその実存を考えると、芳賀は「英雄」と「天才」のふたつの在り方を持ち出して考察を加えている。芳賀によれば、「英雄」とは「時代の行詰りの極に際して、新時代をになうべき新興勢力の混沌たる不満をいちはやく本能的に察知し、彼等の形ない要求に明確な形をあたえてこれを提示し、その旗の下に彼等を叫合し、その潮のような力に乗り、大きな情熱をもって彼等の先頭にたち、旧体制のわくを打破して新時代の道を開いてゆく⁴¹」存在であるという。それに対して「天才」とは「時代がまだ完全に行詰らぬうちに、大衆がむしろ現状を謳歌しそれに満足している段階において、時代のふくむ矛盾をいちはやく指摘し、その没落を予言し、その足場の危険を警告する⁴²」存在であるとしている。その上で、芳賀は一休がどちらかといえば「天才」的存在であったと規定する。

英雄が時機の成熟の故に指導者として大衆の帰依渴仰をうけるのに反して、天才は時

³⁷ 前掲書、20頁。なお、引用文中の「狂雲、誰が知るや狂風に属するを、朝は山中に在り、暮は市中」は『狂雲集』93（「山中自り市中に帰る」と題す）、「この一休が狂風というべき者だとわかっているものがおるか、朝は山中にいるかと思えば、夕暮れには市中に出入りしているくらいなのだ」という意。また「風狂の狂客、狂風を起こし、来往す、姪坊酒肆の中」は同前156（「自賛」）、「常軌を逸した言動を繰り広げるこの一休は狂風を起こし、奔放に淫売宿や居酒屋に出入りするのだ」という意。どちらの句も、一休が常人には到底捉えどころのない闊達な境地にあるという意を含むものと思われる。

³⁸ 前掲書、10頁。

³⁹ 同前。

⁴⁰ 同前。

⁴¹ 前掲書、17頁。

⁴² 同前。

機の未成熟の故に同時代人から安眠を邪魔するおせっかいな狂者として石をなげうたれるのが、一般にそのかなしい運命である。英雄がより多く意志と実践の政治的人間であるのに対して、天才はより多く理性と観想の批判的人間である。そして今の場合、一休は英雄的ではなくてむしろ天才的存在であり、政治的手腕も奮闘的意志もないしかも批判的知性と良心の人一倍鋭敏な人間なのであった。彼には時代のふくむ矛盾が余りにも眼につき、その頽敗の臭気がいちやく敏感に感ぜられるのであった⁴³。

四十二歳の時には「太刀」を携えて市中を闊歩して、鋭く禅門の墮落を批判したものの、その慧眼と善意が故に世からは疎んじられてしまうというのは、残酷な宿命である。確かに一休の批判的な言句は、「嫌仏閣」(『狂雲集』80)をはじめとして力強く痛快である。しかし一休は概して大徳寺門下を批判し続けるものの、養叟のようにその中核に坐して主導するわけではない⁴⁴。その点で言えば、一休が「政治的手腕も奮闘的意志もないしかも批判的知性と良心の人一倍鋭敏な人間」であることが、芳賀には魅力的に感じられたのではないか。

このように、一休が室町期において如何に異才を放っていたかを論じた芳賀は、この独自性が同時代の文化にどう影響したかについて分け入っていく。蛭川親当(?~一四四八)、宗伊(一四一八~一四八六)、柴屋軒宗長(一四四八~一五三二)といった連歌師は一休門下の居士といわれ、当時の能楽を代表する金春禅竹(一四〇五~一四七〇?)はその理論に一休が関連していたとされ、また絵師の曾我蛇足(生没年未詳)は一休の頂相(肖像画)を描いている。また茶祖の村田珠光や『犬筑波集』で知られる山崎宗鑑(一四六五?~一五五四?)も、一休周辺に出入りしていたことが取り沙汰される。

この中で珠光と一休の関係について、「この伝承の真実性を積極的に証明すべき肯定的史料もないけれど、同時に積極的に否定すべき史料もない今日、山上宗二や利休が動かぬものとしている珠光の存在と一休への参禅を否定することは、抹殺主義史学のひそみにならう思い上りというべきであろう⁴⁵」という。芳賀はここで、史実を云々する以上に「物語」としての一休とその周辺に注目すべきと問題提起しているように思われてくる。少なくとも芳賀は、珠光、禅竹、宗鑑、蛇足らがいずれも因襲の破壊や伝統の超越という形で新たな美の創造と精神の自由を追究した存在であるとし、それ故に新時代の先駆者として位置づけられていることに着目する。このような文化史的現象——分野の異なる者が「伝統の超越」という特徴で共通していること——をどう解釈しうるのか、芳賀はふたつの解

⁴³ 同前。

⁴⁴ ただし、最晩年である文明十一年[一四七九]三月十一日、酬恩庵に在してした八十六歳の一休は、応仁の乱で荒廃した大徳寺の復興に着手している。この際、豪商が私財を擲って資金を調達し、一休の弟子で朝倉経景(武将)の子息であった祖心紹越が経営活動を展開して、三年後に大徳寺(法堂、築地、方丈など)の復興、如意庵の復興などを成し遂げた。今泉淑夫校注『一休和尚年譜2』平凡社、1997年、236-243頁、或いは矢内一磨『一休派の結衆と史的展開の研究』思文閣出版、2010年、192-216頁などを参照。

⁴⁵ 前掲『芳賀幸四郎歴史論集V』、31頁。

釈を提示する。

ひとつの解釈は、文化人たちが共通して一休に触れ、同じように感化と影響を受け、一休を媒介して「伝統の超越」を可能にした、とするものである。

けだし、一休其人の禅はすでに指摘したように当代の禅界一般に対しては無論のこと、大徳寺の主流とも家風を異にし、人間性の肯定・庶民的傾向とりわけその偶像破壊と形式の超克によるもの真生命の宣揚において、多分に近世的要素をはらむものであった。因襲の上に惰眠をむさぼる現実への反逆、頹敗の腐臭に無感覚な旧時代的なものへの憎悪こそは、一休の生活を貫く基本的なものであった。この点については、先ず一休が自賛の偈で、

臨濟正伝面目真、賓中主也主中賓、扶桑今日宗風起、天沢条章格外新

といい、彼の真面目が格法の超越とその新しさにあることを主張していること、また彼の法嗣墨齋が正しくは没倫紹等であり、同じく法嗣の一人である祖心紹越が別に格外と号していることが、ここに想起さるべきである⁴⁶。

一休の「真面目が格法の超越とその新しさにあることを主張している」からこそ、そこに触発された室町文化に独自性が顕現されたとする解釈である。かなり大胆な看法だが、「格外新」が「臨濟の正法」だとする一休へ着目する点は見逃せぬものがある。一休における臨濟の位置づけが、芳賀の一休論でこれ以上深められなかったのが悔やまれる。

これに対してもうひとつの解釈は、彼ら文化人に共通して刻み込まれたのが「同時代的体験」であったとするものである。

まさに時代の頹敗の底にうごめきつつあった新時代的なものが彼等をとらえ、彼等に乗りうつり、彼等をして時代に対する時代自らの批判と憎悪と超越を代行せしめたものであることを、それは最もよく語るであろう⁴⁷。

このように、一休のみならず多くの文化人が、時代の頹廢の底に胎動していた「新時代的なもの」を捉え、個々人の在り方を通じて体現しようとしたこと、いわばそうしたことが室町文化を形成してきたというのである。言い換えれば、連歌、能楽、茶道、画賛などと色とりどりに展開した室町文化には、等しく時代の頹廢に裏打ちされており、旧時代のあ

⁴⁶ 前掲書、34頁。引用された偈は、「臨濟の正伝、面目真、賓中の主、主中の賓。扶桑、今日、宗風起る、天沢の条章、格外に新たなり」といい、「臨濟のおしえを正しく伝えたこの一休は、賓となり主となり立ち代わり自由のはたらきを示す。いまここ日本に宗風が興り、虚堂和尚のすじみちが中国からわが宗派にまで到って、格別新鮮に發揮されているのだ」というもの。これについては、芳澤前掲「風狂僧の真面目」、78-79頁も参照。

なお、この没倫紹等（墨齋）は一休が臨終するにあたり、その法を嗣ぐことを断ったことで知られる。師を失うことに慌てふためいた弟子達が一休に後継者指名をせつつき、一休が思わず没倫紹等の名を口にしたら、当の没倫は「師がそんなことを言うとは、耄碌したか病でトチ狂ったかだろう。師の真意がわからぬとは、お前らこそ不忠の輩だ」と痛罵したとされている（「一休和尚遷化記録」『大日本古文書 大徳寺文書別集真珠庵文書之一』東京大学史料編纂所、1989年、87-89頁）。これこそ「格法の超越」（臨濟のいう「瞎驢辺滅却」）を示すものではないか。

⁴⁷ 前掲書、36頁。

らゆる価値観が悉く破壊されたうえで現出してきたものと位置づけられている。

II-3. 「東山文化」研究の底流にあるひとつの意識

芳賀はこのようにして、一休の宗教性と芸術性には本来的な野性がそこなわれず、たくましく跳躍していると評価する。そして珠光や禅竹らが行きづまった旧来の文化に革新的転換をもたらしたのも、「化石化した中世的なものへの批判的精神の権化であり、人間性の自然と自由を疎外する一切の偽善的なものへの反逆精神のかたまりである一休その人に触発され点火されたことによるのではなかろうか⁴⁸」と論じている。下剋上の時代を駆け抜けた一休に触発された人びとと文化は、権力や既成を否定する批判精神を以て新たな文化を芽吹かせたとされているのである。芳賀のこうした論考にみえる関心について、今泉淑夫氏は「公家・武家・僧・芸能など諸階層の日常的活動のうちの知識と思想にかかわる実態を、記録を主とする文献史学的方法によって確認すること、その上にたってそれらの事象の背後にあった「美的理念」と「時代精神」を抽出して、いくつかの理想的特性を整合的に体系化する作業が主なものであったといえるだろう」と評しているが、これは妥当な看方ではなかろうか⁴⁹。

更にわれわれは、芳賀のこうした中世文化史観の背景に、同時代認識が反映していることにも注意を向けるべきであろう。即ち、まさに世界大戦の終結を受けて既成の権力が崩壊したあとの「価値観の解放」があった一九四五年十二月に、芳賀は「狂雲子一休とその時代」を脱稿していた。更には、国内が「鬼畜米英」から対米追従へと転換する有様に「こちらの正気が世間には狂気としてしか通用しない」という体験が芳賀にあったのは、前述の通りである。そして「東山文化」の現出した「室町時代は正に一つの危機的時代であっただけに、却てよくこの国史の本質を露呈した時代として注目に値するものでなければならぬ。それは日本民族生命力が分裂し悪戦苦闘した時代ともいうべく、単なる道義的批判の立場をこえた広い歴史学的立場から新しい眼をもってみらるべき時代である⁵⁰」という芳賀の問題意識は、応仁・文明の大乱から下剋上の時代へ突入した混乱と、太平洋戦争へ突入した混乱とが二重写しになっていたことを示しているといえる。

このような芳賀の論点の背景には、近代以降、皇国史観に基づいて、武家時代たる中世が暗黒の時代とされたという事情もあったろう。例えば辻善之助（一八七七～一九五五）は、五山を中心とした僧侶は武家政権との現実主義的關係において墮落し、近世にまでその墮落は続いていったという論調で、女犯酒肉・男色・職位売買・金銭利殖を列挙している⁵¹。また黒板勝美（一八七四～一九四六）も、武家の出家、黒衣宰相、僧侶外交、大衆一揆といったものが「成上り」「墮落」の証左であると述べ、「東山芸術が花を咲いていた

⁴⁸ 前掲書、35頁。

⁴⁹ 「書評『芳賀幸四郎歴史論集全五巻』』『日本歴史(428)』、1984年、125頁。

⁵⁰ 芳賀幸四郎『東山文化の研究(上)』『芳賀幸四郎歴史論集I』思文閣出版、1981年、4頁。

⁵¹ 辻善之助『日本仏教史第六巻 中世篇之五』岩波書店、1951年、310-351頁などを参照。

としても、それは糞土の上に叢生していたに過ぎなかった」とし、「逆賊」尊氏の為政や信仰も「成金者流のそれ」と唾棄する。但し黒板は、武家による社会の破壊と改造がなければ次代への展開の道はなかったという意味で「室町幕府は消極的の功労者である」という⁵²。

こうした看方に対して、応仁の乱が社会や文化に大きな革新をもたらしたものと肯定的に評価することも、既に大正期からみられた。例えば原勝郎（一八七一～一九二四）は、「足利時代の末が群雄割拠の形勢になったと云うことは、日本のために只管悲むべきことのみとは云い難く、而して此大勢を促進したのは、即ち応仁の乱であって見ると、此兵乱は日本の文明史上案外難有味のあるもの⁵³」であると評した。また内藤湖南（一八六六～一九三四）に到っては、「大体今日の日本を知る為に日本の歴史を研究するには、古代の歴史を研究する必要は殆どありませぬ、応仁の乱以後の歴史を知って居たらそれで沢山です⁵⁴」とまで述べ、平民が最も謳歌すべき時代だったとしている。これらは近代日本の「国民意識」「国民趣味」といったもののルーツを東山時代に見出そうとするものであり、東山時代に積極的な評価を下している。森末義彰（一九〇四～一九七七）になるとより明確に「国民意識」と東山文化が重なり合わせられ、東山時代が暗黒の時代であるどころかのちの日本文化の礎を築き、「われわれの祖先たちは、どんな苦しい時代に生きても、どんなに大きな戦を戦っていても、自分たちを向上させ、国を発展させる文化を築き上げることを忘れなかった」と述べる⁵⁵。これは明らかに、戦時下の国民の境遇が念頭に置かれたものであろう。そうした経緯を経て成立したのが芳賀の『東山文化の研究』であり、芳賀は東山文化の解放的気運に積極的評価を下そうとしたとみてよいだろう⁵⁶。

戦後、林屋辰三郎（一九一四～一九九八）は、芳賀の『東山文化の研究』など先行研究を踏まえたうえで、「鎌倉・南北朝・室町といういわゆる日本の中世は、周知のようにふつう近世と称せられる純粹封建社会を確立するための、ながい変革期であった」と述べ、保元・平治の乱の乱や応仁・文明の乱など内乱の連続を通じて歴史が発展していった時期であるとしている。

かくしてこの時期は、古代律令制的権力も崩壊し、封建的権力も亦未熟であって、支配者にとっての暗黒時代であっても、民衆にとってはふたつの専制権力に夾まれた明るい谷間をなし、解放的な気運がみなぎっていたのである⁵⁷。

⁵² 黒板勝美「室町時代の文化的概観」、史学地理学同攷会編『室町時代の研究』星野書店、1923年、333-341頁参照。

⁵³ 原勝郎『東山時代における一縉紳の生活』筑摩書房、1967年、29頁（初出は『藝文 1917年8月号～12月号』に連載）。

⁵⁴ 内藤湖南「応仁の乱に就いて」『日本文化史研究（下）』講談社、1971年、64頁（初出は前掲『室町時代の研究』、1-35頁）。

⁵⁵ 森末義彰『東山時代とその文化』秋津書房、1942年、99-130頁などを参照。

⁵⁶ これらの背景については、末柄豊「室町文化とその担い手たち」『日本の時代史 11 一揆の時代』吉川弘文館、2003年、219-268頁、或いは田中貴子『中世幻妖—近代人が憧れた時代』幻戯書房、2010年、19-79頁などを参照。

⁵⁷ 林屋辰三郎『中世文化の基調』東京大学出版会、1955年、14頁。

律令制的権力と封建的社会というふたつの間、政治だけではなくさまざまな要素の変化に「民族意識となるべき萌芽」が見出されたとする林屋は、その変化の萌芽として、文字言語、国一揆、郷土意識（中世農村の自治的結合によるものなど）、民衆文化（茶寄合や連歌会など）、神国意識（伊勢信仰の影響関係など）といった要素を列挙している。こうした諸々の変化が構成した中世を、林屋は次のように要約する。

われわれは古代に於ける奴隷制の束縛を解き放って、民衆が封建的な小農民として成長するなか、中世文化の成立を認めるものである。従って中世文化＝武家文化という見方ではなく、それを標識としてその基礎にあるひろい民衆の文化的成長を跡づけなければならないだろう。そしてまた古代には奴婢的境遇のために、自由な文化創造をはばまれていた民衆が、ほんとうに自己の文化をさまざまな形で作り得たのが、中世であったと思われる。しかもかかる文化の形成は、先ず最初は天才的な個人的能力を有つ人々によってそれへの突破口がひらかれ、ついでは日常生活のためのいろいろの組織、例えば郷村制や町組制という民衆の社会的結合によって進められたということが出来ると思う。それはきわめて困難ではあったが、われわれはそこに真に民衆的な文化創造のよろこびを見出すことが出来るのである⁵⁸。

このように、無秩序無統制であったがために、民衆にとってはかなり光明のある解放的気運の時代であった、と林屋は述べる。このうち、中世の町衆に普及した文化と仏教の関係については、時宗、浄土真宗、法華宗などが論じられると共に、禅宗の影響は次のように紹介されている。

禅宗特に臨済宗の如きは元来主として上層武士階級の間信奉されたところであるが、室町時代に入ってはその線から土倉衆などの富商層と関係を生じ、一四八七年（文明十九年）正月京都の薬屋五郎右衛門尉が相国寺の蔭涼軒の集証亀泉を招いて父清阿の十三回忌法要を営み^{集証軒}、一四九九年（明応八年）七月市中に「細倉」として知られた土倉澤村家の亡父一周忌に、同じく鹿苑院の景徐周麟が僧衆五六十員と共に列している如きがある^{集証軒}。併しこれらは幕府権力と結合した一部の富商が五山禅僧との交渉を一種の紳士の教養とした結果であって、特に大徳寺が堺の富商と関係の深かったことも、多く、茶、禅道の教養がその媒介をなしたことは周知のとおりである⁵⁹。

このように、農民からの搾取により富を積んだ土倉衆は室町幕府を支え、武家階級と密接にかかわり、かつまた禅宗寺院との交渉で自身の地位向上を図っていった。そうした結果として、「南北朝の内乱後、上層下層の武士階級の手によって成立した能や狂言にしても、この時代に至ってその運営は殆んど町衆の手に移っていたし、庶民文学としてのお伽草子や小歌閑吟集などをみても、それらが町衆生活の文化的所産であることは容易に窺うことが出来よう⁶⁰」と論じている。

⁵⁸ 前掲書、28頁。

⁵⁹ 前掲書、205-206頁。

⁶⁰ 前掲書、250頁。

こうした林屋の中世文化論においては、当時の文化を支えていたのが必ずしも上層階級だけでなく、東山山荘の作者として知られる善阿弥（一三八六～一四八二）など、「河原者」と称された賤民階級もまた文化の担い手であったことも言及している。こうした点を以て、林屋は「東山文化」を豊かに花開いた高峰にたとえつつ、その「裾野と風雪を考えたい」と指摘している⁶¹。この指摘を、「東山文化」を論じる者が避けて通れぬ“原点”であると評価した横井清氏は、次のように問題意識を継承すべきと述べる。

山頂に咲く文化の華、それを支えた人びと、とりわけ数多の隷属民＝賤民を包摂した民衆諸層の動態をその「裾野」とみ、その「風雪」をみようとする姿勢は、あれから四分の一世紀を経た今日もなお、失われてはならないと思う。いわゆる「皇国史観」に訣別し、「民衆」の目と心を通して日本史全体を読みかえ、そのことによって「現代」の日本人に民族文化の活力を提示しようとした「敗戦」後の歴史学の基本線は、大切にしたい。そしてあの発言の心を、まっすぐに今受けとめてみて、さらに少しでも深く「東山文化」が華ひらいた時代の社会と人間の“底”へと分け入ってみたいと思う⁶²。

横井氏は、先にみたような林屋の問題意識に「敗戦」後の歴史学の基本線を読み取っている。それは、戦前の歴史学における皇国史観への反省であり、更にその枠内では語られなかった賤民階層や部落民などが、中世文化史を語るうえで欠くべからざる存在であったということでもある。そして、中世の町（都市的環境）ではあらゆる身分や職種が混交し、もとは村々に淵源をもつさまざまな習慣や風俗や芸能が、「文化」として洗練され定型化された、というのである。横井氏は、まさに中世的「文化」そのものたる京都という大都市の特徴をこう語る。

院・天皇と乞食非人たちの間には、都に常駐して公家社会ともずいぶんなじみきった武家があり、「有徳人」をはじめとする町衆＝商工民があり、「洛中田畠」を耕す百姓もいた。また河川に漁る漁民があり、春を賑ぐ遊君や立君があり、ふだんは傘張りを表業とする盗賊団の首魁があり、人をたぶらかしては飯の種にする素破があり、それに高僧・悪僧とりまぜての僧侶があり、神官ありというぐあい、およそ日本の中世を生きぬいた人びとすべてのモデルが、ここには右往左往していたのであった。町を俯瞰すると、ふと眼のとまったある商家の隣は公家屋敷、つづいては天皇の御所内裏、その裏は尼寺、そのまた隣は武家屋敷、その向こうは河原者たちの集住する河原、というぐあいであった⁶³。

上は院・天皇から、下は賤民・乞食非人にいたるまで、中世都市がすべてをパノラマのように包摂していた、というのである。そうした構造を象徴する「河原者」として、「放下僧」

⁶¹ 前掲書、236頁。

⁶² 横井清『東山文化—その背景と基層—』平凡社、1994年（初版は教育社、1979年）、23-24頁。

⁶³ 前掲書、59-60頁。

或いは「暮露」と呼ばれる存在があった。半僧半俗の宗教者である「放下僧」「暮露」は、蓬髪で刀や棒を携えながら、河原に集っては禅の宗旨や念仏を唱え、勧進聖のように街角で門付の芸能を披露していた。こうした存在は近世の虚無僧に連なる存在ともされるが、虚無僧の属する普化宗がその名を「佯狂」として知られる普化和尚(『臨濟録』)にとることからも、破戒的に振る舞う放下僧や暮露は民衆に「狂」の姿で禅を説法する存在とみなされたと思われる⁶⁴。

一休はまさしく、そうした下剋上の世に上下あらゆる層がないまぜとなった「十字街頭」を闊歩していた。一休は「酒肆娼坊」(居酒屋や淫売宿)へ出入りを表明しながらも(『狂雲集』85・156など)、傾城屋(いわゆる女郎屋)の増加を歎きもしており(同前261)、単に山門に閉じこもることで満足せず世俗の現実を直視することを旨としていたように思える⁶⁵。それはあたかも『十牛図』の「入廓垂手」——大悟したのちは衆生を済度するため俗に入っていく——を彷彿とさせる在り方にも思われてくる。芳賀もまた、後小松天皇の血を引く一休の「高貴な野性」を捉え、ときに皇室にも出入すれば公家社会や武家社会にも交渉をもち、かつまた庶民社会へも入っていった一休の姿を重視したのではなかったか。というのも、芳賀は「王者の血には高度の文化性と共に、そこなわれぬおおらかな野性が渾然と生きているのであるが、一休は特に成長の環境の故にその高貴な野性をゆたかにそなえ、それが形式過剰の時流に激して「風流」として現象し、またその故に中世への反逆者・近世への先駆者としての役割を期せずして果すことになった⁶⁶」と述べているからである。それはつまり、あらゆる階層の交点に結実したものが「東山文化」であり、その交点にこそ一休が生きていたとする看方ではなかったろうか。かくして一休像の形成は「東山文化」研究の一断面であったと改めて感じられてくるのである。

⁶⁴ 放下僧らは五山制度という禅宗の権威化にあっても消えることはなく、南北朝期や室町期にもみられたことから一休との風狂との関連も考えられる。が、原田正俊氏は、養叟のように「権門化した禅僧達が宗教的達人として、密参、印可状をもって人々を包摂しようとした動きであり放下僧や暮露の標榜した禅とは、民衆にとってもつ意味は大きく異なっていた」と判断している(原田正俊『日本中世の禅宗と社会』吉川弘文館、1998年、18-54頁)。

⁶⁵ 次の論考も参照。芳澤元「一休が生きた時代—室町時代の社会と宗教—」『別冊太陽 一休—虚と実に生きる—』平凡社、2015年、34-42頁。

⁶⁶ 前掲『芳賀幸四郎歴史論集V』、35-36頁。

また、「禅が、「悟りの悟り臭きは上悟りにあらず」といって、悟りくさい殊勝気な聖僧然とした態度をきらい、これに反して「悟り了って未だ悟らざるに同じ」という、一見、「愚の如く魯の如き」境涯を重んじていることは、すでにさきに説いたとおりである。事実、『十牛図』の第十では、活仏の境涯を図示するのに、端嚴殊勝ないわゆる仏像や、金襴の袈裟をかけ紫衣をつけた聖僧などをもってしないで、僧でもなく俗でもない一箇の風狂親爺、布袋和尚に似た風癡漢をもってしていることは、この意味でまことに注目し値いしよう」という記述もある。芳賀幸四郎『禅入門』たちばな出版、1995年(原版1963年)、125-126頁参照。

Ⅲ. 「反近代」としての中世文化史論と一休の「像」

Ⅲ-1. デモクラシー／ヒューマニズムとしての禅と一休像

敗戦間もない日本を見つめながら芳賀が重視したのは、大乱の果てに頽落した室町期において、人一倍鋭敏な批判的知性と良心を以て「十字街頭」を闊歩する一休の「像」であった。そこには、苦しむ民を前にして「禅」というものが何をなし得るのかという問題意識も込められていたように思われる。芳賀は後年、『禅入門』（初版は一九六三年）のなかで、禅が現代においてその特性をどのように生かすべきかを、次のように論じている。

「古い革囊^{かわぶくろ}に新しい酒を盛ることはできない。新しい酒は新しい革囊に」といわれるように、禅の布教の形式や教団の組織・運営などは、時代に即応して変化してよいもの、いな当然に帰るべきものである。白隠^{はくいん}が、かつて彼の時代にふさわしく、それらを革新したように、現代においても現代に即応するように、一大革新を加えるべきなのである。しかし、現代の禅僧たちには、これをあえてするだけの力量と勇気がとぼしく、そのため禅が依然として古い革囊のなかに閉じこめられて、その新鮮な魅力を發揮できずにいるというのが実情である。その古い革囊を打破しさえすれば、禅そのものは現代人の宗教として澁刺^{しぶさ}とよみがえり、よく現代人の宗教的な渴^{かわ}きを癒^いしうるものである。なぜなら、禅そのものは本来は封建的に対していえば民主的、出家的に対していえば人間的、神秘的に対していえば合理的な教えだからである。禅は現代の新しい宗教としての必須条件である視野の世界性、教理の合理性、制度の民主性という三条件を、少しの矛盾も無理もなく、本来的に満たしうるものなのである⁶⁷。

日本臨済宗中興の祖・白隠慧鶴（一六八五～一七六八）を参照しながら、時代に即応して衆生をみちびくべき禅と禅宗の在り方を問う芳賀のこのような記述は、歴史学者としてのそれというよりも、むしろ人間禅教団の師家「洞然」としてのそれのようにも感じられる⁶⁸。自然科学偏重の現代社会において、禅はデモクラシーやヒューマニズムを理解可能な形で伝えうるものだというのである⁶⁹。民衆の中の禅、人間のための禅を標榜する次のような

⁶⁷ 芳賀前掲『禅入門』、105頁。

⁶⁸ このように、歴史学者の看法と禅者の看法が混交しているという点については、芳賀の『中世禅林の学問および文学に関する研究』（初版は日本学術振興会、1956年。のち『芳賀幸四郎歴史論集Ⅲ』思文閣出版、1981年所収）に対する書評のなかで玉村竹二が既に指摘していた。曰く、「『歴史上の諸現象に対する歴史家本来の評価や批判に、歴史外的なある絶対的なもの〔を脱力〕基準にして、そこから超越的に行わるべきではなく、あくまでその諸現象の生起した時代と環境との関連において、いわば歴史の内部から行わるべきものである』といわれながら、往々にして、「歴史外的な」ものである所の禅の本質を説かれたり（四三六頁の註の如く）、または語録の解釈を、「主観的解釈を抑制」といわれながら、「自己の禅的体験」にかえりみられたり、参禅の老師家の検討をまたれようとするのであろうか。これでは、氏の意図と矛盾するようである。これが本書の所論をして一貫性を欠如するかに感ぜしめる所以ではなかろうか」（『日本仏教史(2) 1957年5月号』、95頁）。

⁶⁹ ここには、もともと生物学者で人間禅教団の創立者となった立田英山（一八九三～一九七九）の『人間形成と禅』（人間禅教団、1959年）で述べられた考え方も反映されている。芳賀前掲『禅入門』、135頁などを参照。

考え方を踏まえると、芳賀が一休へ仮託した思いも自ずと浮かび上がってこよう。

すでにみたように、禅は人間の平等と人格の尊厳とを最も強く主張するデモクラシーの宗教であり、この原則に反する制度や組織を決して容認するものではない。またヒューマニズムの宗教として、すでにその役割をはたし、今は極樞と化している、古い制度や形式からの解放、人間性を疎外するものからの脱却を求め、その意味での革新や偶像破壊の必要を是認するものである。かつ世間には往々にして、諸法実相ということを浅薄に解釈して現状を肯定し、憎悪や忿怒の情が悪いからといって、社会の不正をにくみ不義を怒ることさえ忘れ、かえってそうした態度を大人の態度のように錯覚している禅者もある。しかし、禅は道元のきびしい態度や一休宗純の風狂な行状をみれば明らかなように、「文王、一度び怒って天下治まる」というような無心から発した怒りや公憤を否定するものではない。禅は本来、決して安易な現状肯定の宗教ではない⁷⁰。

こうして、禅は革新や偶像破壊の必要も是認すると同時に、安易な現状肯定に対して義憤を発することもであると述べ、その典型例こそ一休の風狂であるというのである。前述のように、芳賀のみる一休は「理性と観想の批判的人間」たる「天才」であるが、「時機の未成熟の故に同時代人から安眠を邪魔するおせっかいな狂者」ともされてしまう存在と考えられた。その強い正義心と求道心がために「狂」となる有様は、「指導者として大衆の帰依渴望をうける」ような「英雄」ではなかった、と芳賀はいうのである。この一休の境地に較べれば、芳賀が眼にしたような戦後の革命運動家たちは余りに理想主義的で英雄的に過ぎる存在であった。

禅の態度は、このようにして、世の政治家や革命家の多くが、自らの人間完成の努力を棚にあげて、いたずらに濟世救民をさげび天下国家を論じ、大言壮語しているのとは大いに趣きを異にしている。まして自己一身の始末さえできかねる親がかりの身で、本分の学業の修得や人格の陶冶を放棄して、世界平和と人類の幸福のためと称し、革命運動に狂奔し、英雄主義に自己陶醉している学生運動家の態度とは、まったく逆である。理想社会の実現をもとめる彼らの情熱とその志とは壮とすべきで、私もかつて経験があるだけに同感できる点もないではない。しかし、それでは、「非力の菩薩、人を救わんとして、自ら溺れ」、他をそこなうのが落ちである⁷¹。

かつてはマルキシズムや唯物史観に打ち込んだ経緯のある芳賀からすれば、理想社会の実現をめざす革新勢力の情熱と志は、同感できなくもないという。しかし学生運動家が「禅の何たるかを知らず、他人のうわさのままに、禅を利己的だの傍観的だのと印象批判をする前に、よろしく自らの「脚下を照顧」し、他日にそなえて自らの力を養うことに専心すべきであろう⁷²」と手厳しく批判するのである。

⁷⁰ 前掲書、169-170頁。

⁷¹ 前掲書、167-168頁。

⁷² 前掲書、169頁。

III-2. 近代批判と一休像：唐木順三と芳賀幸四郎に共通する意識

芳賀にとって室町期は、近世の封建制に到る前の変革の時代であり、旧体制が種々の内乱によって揺さぶられ、人間が本来有する野性の如き生命力が湧き立った時代であった。芳賀はそれのみならず、まさしく近世への過渡期として旧体制が滅びんとした中世末期と、敗戦を迎えて改めて人間存在の生命力を取り戻そうとした眼前の日本とを二重写しにすることさえあったのである。それは西欧近代の受容に終始した帰結としての敗戦を、否が応にも反省せざるを得なかった歴史家の思索であった。その問題意識は、中世文化史を論じる他の例にもみられたのではないか。

その点から言って、唐木順三（一九〇四～一九八〇）もまた、敗戦を経て西欧近代が日本に提示してきた判断枠組の限界を感じ、再考を余儀なくされていた。『詩とデカダンス』（一九五二年、初版は創文社）の「新版のための序」には、この時期の唐木の問題意識が次のように述べられている。

この本の主題は近代批判であり、近代の帰結としてのニヒリズムにどう対処すべきかということである。西洋の近代が世界の近代を支配し、日本での近代化の問題は即ち西欧化の問題であった。当然にそこから伝統と近代という問題が起る。そしてニヒリズムが近代の帰結であるとき、近代化に対して楽観的ではありえない。寧ろニヒリズムから如何にして脱出するか、如何にしてそれを超えるかが現代の課題である。そして日本の中世の宗教や文学即ち伝統を、もういちど考えてみるべきであると思い、そこへ入っていった⁷³。

日本の近代化（或いは西欧化）が結局は世界大戦による無惨な結末となり、旧来のあらゆる価値観が無化されニヒリズムが蔓延することとなった。唐木にすれば、この敗戦という画期において「ひとつの秩序の崩壊は直ちに他の秩序によって受けつがれた。間というものがあった。従って間の露呈する深淵はついに表面に出なかった⁷⁴」という。唐木は、戦中から戦後へ移行するとは、総力戦という戦争目的の秩序から占領軍と闇の秩序へと移行することであったと論じ、その過渡期を十分に自覚しないまま戦勝国の占領にすぐさま飲み込まれるに到った戦後日本を批判的にみている。この「間の露呈する深淵」を自覚してニヒリズムから脱却するために、唐木は日本の「伝統と近代」を考える必要に行き当たった、というのである。

文明・応仁の乱といった荒廃を経た室町時代は「守旧と創造、没落と勃興の交錯する過渡の時代」であり、「根源底を露呈した」「虚空があらわになつた」時代であったという唐木は、一休が「風狂」として生きている有様に「批評精神の覚醒」を感じたという⁷⁵。そしてその頂相（肖像画）に触れたとき、その表情から「鋭敏な批評家だが、同時にまた虚

⁷³ 唐木順三『詩とデカダンス』講談社、新版 1966 年（原版 1952 年）、1-2 頁。

⁷⁴ 前掲書、25 頁。

⁷⁵ 前掲書、149 頁。

空という源にいつもつながってものをみている恰好である。単に価値の転換を説く哲学者ではなく、すいも甘いも心得て、しかも許さないという峻厳な道心である⁷⁶と看破したという。それは、一休の批判精神が過渡期の根柢に「虚空」と見出すほどのものであったということであった。唐木はそれ故に、一休とその時代をこう評する。

一休において我々が「近代」を感じずということは事実である。江戸期を乗り越えて我々に近い。うちつづいた戦乱と一揆は人間を限界状況においた。社会秩序の崩壊と下剋上は人間を困窮におちいらしめたと同時にその諸欲望を解放した。然し室町期の戦禍の中には今日の日本のように占領による勝者の一方的な強制もなければ、優勝者への追随模倣もなかった。イデオロギーの対立もまたない。荒廃した地上に立って、野性的な感覚世界に沈湎したり、また伝承の趣味を守りつづけて、いまを最後とする文化を書き残そうと計る者を生んだとともに、荒廃の露呈した虚無をみる者をも生んだ⁷⁷。

一切が「空」であるということを徹底的に自覚してこそ人間主体の根源（本質）が露わにされ、新たな精神が生み出されてくる、という。これはまさに、芳賀が論じた一休の「像」に共通する意識を感じさせるものである。というのも、芳賀によれば一休などの中世文化は、「旧来の価値観からの解放」と「伝統の超越」と「新たな野性的文化の創出」を成し得たものとされていたからである。そうした中世に較べて「過渡期」のないままの戦後日本は、戦勝国の占領やイデオロギー対立によって一切の根源に「空」を充分自覚し得ていない——こう唐木はみている。それ故に唐木は、一休とその時代から、ニヒリズムに陥る「近代」を脱却する思想を捉え得ると考えたのではないか。ただ、こうした唐木の一休論とその問題意識については、また別稿に詳細を譲りたい⁷⁸。

III-3. むすびとひらき

かつて歴史家のベネデット・クローチェ（一八六六～一九五二）は 20 世紀における歴史観を評して、「真の歴史はすべて現代史である」と述べた⁷⁹。歴史というものは、現在の眼を通して、現在の問題に照らして過去を見るところに成り立つものであり、歴史家の主な仕事は客観的史実というものを記録することではなく、個々の考え方に即して評価することだというのである。こうした看方に影響を受けた者の中には、歴史上の事実が常に記録者の心を通して屈折してくるのだから、歴史だけでなく歴史家にある思想や自己認識をも研究すべきだ、というロビン・G・コリングウッド（一八八九～一九四三）⁸⁰やエドワー

⁷⁶ 前掲書、142 頁。

⁷⁷ 前掲書、172 頁。

⁷⁸ その概観については、拙論「一休はどう読まれてきたか—その『像』の系譜—」『別冊太陽 一休—虚と実に生きる—』平凡社、2015 年、150-155 頁を参照。

⁷⁹ 『歴史の理論と歴史』羽仁五郎訳、岩波書店、1952 年、15-36 頁。

⁸⁰ COLLINGWOOD Robin G. *The Idea of History*, Oxford University Press, 1946, pp. 315-320. 「歴史はすべて思想による歴史である (All history is the history of thought)」の一句で名高い。これ

ド・H・カー（一八九二～一九八二）⁸¹のような論もあった。これらの看方は、われわれが本論で検討してきた問題に関連して無視し得ぬものだろう。

ただし、歴史家は小説家ではない筈である。歴史家自身の思想に合わせて歴史を創作するわけにはいかないのであり、史実がどのような時代背景において現出したかという客観的視点を抜きにして語り得ないのではなかろうか。一休の「像」が「近代」の問題と独特に関連せしめられていたこともまた、同様ではなかったか。芳賀が一休を論じるとき、過去の時代状況を捉えつつ、そこに現代からみた問題意識を照らして、一休の「像」を提出しようと努めたように思われる。このような立場は、一休を「歴史的に」語るということがどのようにあり得るのか——そもそも余りに伝説化した存在を改めて歴史的な文脈に投げ返すには如何にすべきか——を、われわれにいま一度考えさせるように思われる。

芳賀は前述の「狂雲子一休とその時代」において、「私は彼が時代から風癡僧として奇矯視された反逆児であるところに、更に大きな彼の歴史的意義の認むべきものがあると思う⁸²」と論じている。芳賀のこうした意識は中世文化史論においてばかりでなく、戦後日本がもてはやしてきたデモクラシーやヒューマニズムを「禅」から再考しようとしていた点につながるものであった。歴史家が室町期の歴史的な文脈にたずねようと試みながら、その内実として主体的な問題意識も込めて構成されたもの、それこそ芳賀による一休の「像」ではなかったろうか。

※1 本論に引用した各文については、旧字体であったものも新字体に改め、表記の統一をはかった。

※2 本論で引用した『狂雲集』は伊藤敏子の校合（「狂雲集諸本の校合について」、『大和文華』第四十一号、1964年）によっており、番号もこれに準拠した。また、『狂雲集』『自戒集』などは『一休和尚全集』春秋社、1997-2010年も参照した。

に関連して、「歴史的知とは、カプセルの中に入った過去の思想を、現在の思想の文脈において再遂行することである」という言も想起される（COLLINGWOOD Robin G. *An Autobiography*, Oxford University Press, 1939, pp. 114.）。

⁸¹ 『歴史とは何か』清水幾太郎訳、岩波書店、1962年、1-40頁参照。

⁸² 前掲『芳賀幸四郎歴史論集V』、22頁。

東洋学関係の講演会・ワークショップ

平成26年度日仏東洋学会会員総会・講演会

日時 平成27年3月22日(日)

場所 東洋文庫(2階講演室)

日程 総会 13時30分～14時40分

- (1) 平成26年度の活動報告・決算報告
- (2) 平成27年度予算案
- (3) 平成27年度活動案
- (4) その他

講演1 14時50分～15時50分

森賀一恵(富山大学 人文学部・教授)

「エドゥアール・ビオとその業績」

講演2 16時00分～17時00分

Didier Davin(極東学院東京支部・代表)

「日本における今後の禅研究を見据えて：思想的アプローチからの探求」

懇親会 17時30分～

【講演要旨】

(1) 「エドゥアール・ビオとその業績」 森賀一恵(富山大学)

エドゥアール・コンスタン・ビオ(Édouard Constant Biot, 1803-1850)は、フランスの東洋学者である。有名な数学者、物理学者であったジャン・バプティスト・ビオ(Jean-Baptiste Biot, 1774 - 1862)の息子で、はじめは自然科学系の教養を積み、サンテティエンヌーリヨン間の鉄道敷設計画に技師として参画し、事業に打ち込んだ。鉄道敷設実現(1833)の後、失業すると、スタニスラス・ジュリアン(Stanislas Julien, 1797-1873)の下で古典漢語を学び、短期間で習得し、早くも1835年には、論文を発表し、その後も業績を積み上げていくが、中でも最もよく知られているのが、フランス語による『周禮』の全訳である。エドゥアール・ビオの生涯と業績について紹介する。

(2) 「日本における今後の禅研究を見据えて：思想的アプローチからの探求」

Didier Davin(極東学院東京支部)

この十数年の間、中国における禅研究が目覚ましい成果を挙げている。禅の黄金時代と言われる唐代と日本に最も影響を与えた宋代のテキストが高い精度で明確に

読まれるようになっている。これに比べて、日本禅宗文献の読解はまだ充分であるとは言い難い。20 世紀後半から世界的に知られる日本の禅研究は中世・近世・現代の三時期に大きく区分される。このなかで、中世についてはとりわけ闇のなかにあると言える。日本と海外の禅研究の過去と現在を考察したうえで、今後の課題を考えてみたい。

第1回「聖典言語シンポジウム」
(パリ、コレージュ・ド・フランス) の開催と発表
« Le Pâli, langue de la Réalisation de l'enseignement du Buddha » について

報告

中谷英明

Collège de France において「日本文明文献学」(Philologie de la civilisation japonaise) を担当する Jean-Noël Robert 教授主催の第1回聖典言語シンポジウム « Hiéroglossie I » が2015年6月16・17の両日、Collège de France (Cardinal Lemoine 学舎)において開催された。

このシンポジウムは世界の諸文明、諸地域において種々の聖典言語がいかんにして形成され、いかなる役割を果たし、さらには夙に死語となったのちにも実社会の生きた言語と相互にいかん影響を及ぼし合ってきたかを探り、これまであまり指摘されることがなかった、聖典言語が果たした重要な役割を明らかにしようとするものである。今回はその第1回として、「中世ラテン語世界」、「オスマントルコ帝国とアラブ・ペルシア世界」、「チベット世界」、「インド世界」の4世界について、それぞれ4名ないし5名の発表者が聖典言語のあり方を話した。2016年6月には第2回のシンポジウムが予定されている。詳細は下記サイトを参照されたい。

<http://www.college-de-france.fr/site/en-jean-noel-robert/symposium-2014-2015.htm>

「インド世界」の講演者として招聘された中谷は、「ブッダはなぜ教えを説く言語として中期インド語を選択したか」という問いの解明を通して、サンスクリット語とパーリ語の聖典言語としてのあり方の一端を明らかにしようと試みた。以下がその梗概である。

言語・韻律・思想等からパーリ聖典の最古層を成すと考えられ、ブッダの思想を最も忠実に伝えると推定される『スッタニパータ』の第4章八頌品によるならば、ブッダには新宗教を創始するという意図は希薄であり、バラモンのあるべきあり方を再定義しようという意欲が強かったと思われる。従って、主としてバラモンから成る弟子たちに対して、中期インド語より明晰、精密な表現が可能なサンスクリット語を用いて教えを説くことは十分考えられ、その利点は大きかったとも言えよう。また八頌品の詩節の中には『アタルヴァ・ヴェーダ』などヴェーダ聖典中の句を踏まえたものも存在し、ブッダ自身もサンスクリット語を解したと推定される。

ではなぜブッダは教えを説くのに中期インド語を用いたか。この問いはブッダの教えの根幹に関わるであろう。ブッダは人の持つ自覚し難い根源的な利己的欲求 (papañca) の払拭に努め続けることを、究極的な安心を獲得する方法と考えている。自己の行為と思考

のこの「自省」を日常的に実践するには、自分が日常用いている言語による必要があろう。ブッダとそのバラモンの弟子たちにとって観念的あるいは技巧的、文学的言語ではない日用語、それが中期インド語に他ならなかったのではないか。

パーニニはその文法書において、記述対象とする言語に「ヴェーダ聖典語」(chandas)と「話し言葉」(bhāṣā)とを区別している。後者が実際の話し言葉であったことは、例えば興奮時と平静時の語形の違いが言及されること(6.4.91: *vā citta-virāge*; これは興奮時においては *dūṣayati* が *doṣayati* となり得ることを指摘するもの)などの諸事実から証される。しかしそれは、後代にパタンジャリが述べる如く、当時の「教養人」(*śiṣṭa*)の話し言葉であって、より広く一般のバラモン・クシャトリヤ階級 — カーストの最上層に位置し、互いに家系的、社会的連携を保っていた支配階級 — の人々が日常話す言葉とは乖離していたのではないか。後者の言葉こそ、クシャトリヤ出自のブッダはもとよりそのバラモンの弟子たちが用いた古層中期インド語であったのであろう。二つの話し言葉は話し言葉として併存し、それは社会的ミリューの違いに応じると同時に、「教養人」の言葉を話す人も、時と場合によっては(あるいはむしろ日常的あるいは私的場面では)古層中期インド語による会話も行っていたと推定できよう。

話し言葉的語形は既に前 1200 年頃の『リグ・ヴェーダ』中に散見され、以後、話し言葉的傾向は、前 400 年頃のパーニニの「話し言葉」を経て、「中期インド語からの翻訳」説まで提起された前 3~2 世紀頃成立し始める叙事詩『マハーバーラタ』のサンスクリットに至る迄、時代が下るにつれてその勢いを増していった。

この話し言葉の興隆の流れの中で現れたのが、話し言葉的傾向を一段と強めた中期インド語であって、その最古形は前 5~4 世紀頃のブッダの聖典言語であるパーリ語、ジャイナ教の聖典言語であるアルダ・マーガディー語として現れ、次いで前 3 世紀のアショーカ王碑文に用いられている。

かつて Louis Renou 教授は「碑文において中期インド語がサンスクリット語より以前に使用され始めるのはインドにおける言語的大パラドックス(*grand paradoxe linguistique de l'Inde*)である」と記されたのであるが(*Histoire de la langue sanskrite*, p. 84)、古層中期インド語がバラモン・クシャトリヤ階級の日用語であったとすれば、ブッダが修道方法としての日常的自省のためにそれを選び、また他方でアショーカ王が統治の言葉としてそれをを用いたことは、むしろ自然のことと言わねばならないであろう。これに対して聖典言語として孤高の位置にあったヴェーダ語、ごく一部の教養人の話し言葉としてのパーニニのサンスクリット語は使用する人々の範囲が極めて限られていたようである。

ヴェーダ語は前 1200 年頃『リグ・ヴェーダ』として固定されたときに高度に洗練された聖典言語としての権威を帯び、それは一字一句違えずに口頭伝承されることになった。前 400 年頃のパーニニの当時には、その聖典伝承に携わるバラモンたちの話し言葉としてのサンスクリット語は、パーニニが記述するとおり、余りにも技巧的なヴェーダ語とは相違を含むものであった。しかし、バラモン中の教養人の話し言葉としてのパーニニのサン

スクリット語もすでに一般のバラモン・クシャトリア階級の話し言葉である古層中期インド語とは乖離を来たしていたということであろう。

ここに我々は高度に人工化された聖典言語ヴェーダ語が次第に日用語に近づいて日用語的聖典言語（パーニニのサンスクリット語）を作り出し、その日用語的聖典言語が、さらに日用化した聖典言語（古層中期インド語）を生んでゆく過程を確認することができる。

さらにこの後、古層中期インド語の影響を多大に受けた「語りことば」としてのサンスクリット語である「叙事詩サンスクリット語」が紀元前 3～2 世紀に作られてゆく。このように聖典言語が日用語の影響を受けて新聖典言語を作り、さらにその新聖典言語が次の新聖典言語を作るという過程が古代インドにおいて確認される。

注意すべきは、このように次々と成立した聖典言語は、新しいものが作られたときに前のものが消滅するのではなく、現代に至るまでそれぞれに固有の権威と役割を維持し、諸聖典言語相互間や民衆の話し言葉との間で相互干渉してきたことである。インドにおいては古代より、ヴェーダ語、パーニニのサンスクリット語、パーリ語、アルダ・マーガディー語、叙事詩サンスクリット語が、日用語の影響を受けた聖典言語として順次確立され、次の聖典言語が現れた後も権威を失うことなく、日用語と相互干渉しつつ変化し続け、今日に至るまで新しい言語世界を創造し続けてきたのである。

なお、上記に述べた観念的、人工的聖典言語を避けて日用語を用いようとしたブッダの態度は、デカルトが『方法序説』をラテン語でなくフランス語で書いた理由を述べている態度と一脈通じるところがあるように思われる。

第 1 回シンポジウムのプログラムは次ページのとおりであった。



CHAIRE PHILOLOGIE DE LA CIVILISATION JAPONAISE

Année académique 2014-2015

Jean-Noël ROBERT, Professeur

HIEROGLOSSIE I

Moyen Âge latin, monde arabo-persan, Tibet, Inde

le mardi 16 et le mercredi 17 juin 2015
salle Lévi-Strauss

Mardi 16 juin 2015

09h30 Ouverture

Jean-Noël ROBERT, Collège de France

1 - Moyen Âge latin

10h00 « *Non quia dicitur sed quia creditur* ». Notes sur le pouvoir des mots et la multiplicité des langues, de Roger Bacon à Dante
Irène ROSIER-CATACH, EPHE

10h40 Anamorphoses linguistiques : le pentacle des langues référentielles dans l'Occident médiéval
Benoît GREVIN, CNRS

11h40 Le caractère sacré du latin au Moyen Âge
Pascale BOURGAIN, École des Chartes

14h00 Comment prêcher au peuple dans la langue de Dieu ? Les pratiques des prédicateurs dans la chrétienté latine médiévale
Nicole BERIOU, EPHE

2 - Empire ottoman et monde arabo-persan

14h40 Langue(s) sacrée(s) et recherche de langue(s) sacrée(s) dans l'Empire Ottoman au XIX^{ème} siècle
Johann STRAUSS, Université Marc Bloch, Strasbourg

15h20 Parler d'empire : le turc ottoman comme langue de discrimination et de ségrégation
Edhem ELDEM, Université de Bogaziçi, Istanbul

16h45 Le persan, seconde langue sacrée de l'islam
Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, EPHE

17h00 Le christianisme oriental et ses langues (XVII^e – XXI^e siècle) : le cas maronite
Bernard HEYBERGER, EPHE

17h40 Discussion générale sur la première journée

Salle Lévi-Strauss

52, rue Cardinal Lemoine, 75005 Paris
www.college-de-france.fr

Mercredi 17 juin 2015

1 - Aire tibétaine

10h00 Quelques commentaires tibétains récents du *Kāvyaḍarśa* (*Miroir de la poésie*) de Daṇḍin, ouvrage de poétique sanskrit du 7^e siècle
Françoise ROBIN, INALCO

10h40 Évaluations contrastées d'un best-seller tibétain « écrit en langue orale » : langue ordinaire, langue littéraire, langue orale et langues régionales dans les réceptions de *Joies et peines de l'enfant Naksang*
Xénia DE HEERING, EHESS/INALCO

11h40 Saussure au Pays des Neiges : langage / langue / parole et quelques aspects du « sacré » dans le bouddhisme tibétain
Matthew KAPSTEIN, EPHE

2 - Langues de l'Inde

12h20 Is Anything Sacred ?
Annie MONTAUT, INALCO

14h30 Le choix des langues dans la tradition jaïna : du moyen-indien au sanskrit
Nalini BALBIR, EPHE

15h10 Le pâli, langue de la réalisation de l'enseignement du Buddha
Hideaki NAKATANI, Université Kansai Gaidai

15h50 Pourquoi les bouddhistes ont-ils adopté le sanskrit ?
Vincent ELTSCHINGER, Institute for the Cultural and Intellectual History of Asia

16h50 Le sanskrit et la création des *mantra*
Pierre Sylvain FILLIOZAT, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres

17h30 Conclusion générale

Serge Haroche
Administrateur du Collège de France

馬鳴における念について

ヴァンサン・エルツィンガー
(パリ高等研究院)



公開講演会 (英語)

“*Aśvaghoṣa on Smṛti*”

Vincent Eltschinger
EPHE, Paris

In spite of *Aśvaghoṣa's* legendary connection with the redaction of the *Mahāvibhāṣā*, his works seem to reflect soteriological views that are earlier than the *Vaibhāṣika* systematization of the path, in particular the so-called *abhisamayavāda*, and to place much emphasis on mindfulness and its four “applications”.

日時 平成 28 年 3 月 13 日 (日) 15 時 15 分~17 時 45 分

会場 京都大学 文学部 新館 2 階 第三演習室 (L212)

共催 日仏東洋学会

「仏典における認識機序記述の研究」 科学研究費基盤研究(B) (代表 中谷英明)

<http://www.classics.jp/ninshiki/>

日仏東洋学会平成 25 年度決算報告

日仏東洋学会平成25年度 (2013年度) 決算

◇収入

普通会員会費	120,000
前年度繰越金	713,420
利子	35
計	833,455


◇支出

印刷費	183,750
通信費	7,010
会議費	0
消耗品費	1,260
支払報酬費	13,300
雑費	6,510
旅費	75,340
HP維持費	5,040
予備費	0
計	292,210


総収入－総支出：833,455円－292,210円=541,245円
 平成25年度残金541,245円は平成26年度への繰越金とする。

以上の通り相違ありません。

2015年 3月 16日
 日仏東洋学会監事

森 由利 子 

2015年 3月 17 日
 日仏東洋学会監事

加藤 純章 

日仏東洋学会平成26年度決算報告

日仏東洋学会平成26年度(2014年度)決算

◇収入

普通会員会費	0
前年度繰越金	541,245
利子	229
計	541,474

※平成26年度会費は27年度とまとめて請求。

◇支出

印刷費	0
通信費	4,416
会議費	50,000
消耗品費	5,539
支払報酬費	44,000
雑費	6,000
旅費	0
HP維持費	0
予備費	0
計	109,955

総収入－総支出：541,474円－109,955円=431,519円
 平成26年度残金431,519円は平成27年度への繰越金とする。

以上の通り相違ありません。

2015年 3月 16日
 日仏東洋学会 監事

森 由利 五

2015年 3月 17 日
 日仏東洋学会 監事

加藤 純 章

編集後記

会員の皆様にはお元気にますますご活躍のことと拝察申し上げます。

本年度の日仏東洋学会の会員総会ならびに講演会は、講演会講師として *École Pratique des Hautes Études* の Vincent Eltschinger 教授をお迎えし、京都大学文学部において開催することになりました。クシャーナ朝カニシカ王時代の傑出した仏教学者でもあり、またサンスクリット文学史上最初のカーヴィア（美文体）詩人としても名を残す馬鳴（*Aśvaghōṣa*）の「念」（*smṛti*）についてお話し頂きます。なお、今回の講演会は Eltschinger 教授を招聘する科学研究費基盤（B）「仏典における認識機序記述の研究」との共催となりました。皆様のご参加をお待ちしています。

近年、フランス人の研究者を含め若手の東洋研究者の入会が相次いでいますが、なお本会が多くの人にとって魅力あるものには十分になっていないと感じています。

先の編集後記に記しましたように、「懇親会」としての性格とともに、「学会」としての性格を兼ね備えたものとする方向で会の運営を進め、講演や発表のレベルも極めて高いものを維持することができていると感じますが、他方では、フランス滞在の経験のない東洋学関係の研究者にとってのフランス学界の様子を俯瞰する窓口としての役割をどこまで果たせたかについては、心もとないと言わざるを得ないと思います。

会の活動目的をさらに明確にし、種々の新たな活動を生み出して存在意義を高めてゆくために、会員の皆様方のお考えを積極的にお聞かせくださるようお願い申し上げます。次第です。

2月末に1週間、インドのデリー、プネ

ー、バンガロールの3都市を巡って来ました。数年前久方ぶりに北京を訪れ、市内の交差点がすべて立体交差化されているのを目を見張りましたが、インドは未だ始動しはじめたばかりのようでした。しかし中国の後を追ってまさに離陸しようとする息吹のようなものを感じて帰ってきました。

すでにインドが「CEO 輸出大国」として、マイクロソフト、グーグル、アドビー、ノキア、ソフトバンク（COO）などの世界のIT関連主要企業のインド人CEOを次々と誕生させた、異常ともいえる状況に直面しては、何がそうさせたのかと問わざるを得ないでしょう。これに対しては、古代インドしか知らない文献学者の独断と言われるかも知れませんが、「アルゴリズムに強い」インド人の資質がそうさせたと言いたい欲求に駆られます。聖典を文字を使わず口承することを選んだ結果、可能な限り簡潔に表現する技術を追求せざるを得なかった。その必要性が、サンスクリット語の全名詞・動詞語形をわずか4千条足らずの短い規則で記述したパーニニ文法に典型的に見られる超高度なアルゴリズムを発達させた。この超高度アルゴリズム思考こそ、インド人CEO誕生の秘密である、と。

ちなみにアルゴリズムという言葉は、中世後期にヨーロッパの大学で最もよく使われた数学の教科書、“*Algoritmi de numero Indorum*”から来ており、この12世紀のラテン語訳は、ホラズム出身のバグダッド在住数学者 Al-Khwārizmī が9世紀に著したインドの数学書の翻訳だそうです。インドの数学がアラブ世界を通してヨーロッパに大きな影響を与え、果てはチューリングによるアルゴリズムの厳密な定義を生み、コンピュータを誕生させたと考えたい気がします。（中谷英明）

日仏東洋学会 通信 第39号

2016年3月1日

日仏東洋学会入会申込み

- 様式は本会ウェブサイトにあります。
<http://www.classics.jp/sofjeo/>
- 推薦に関しては会員にご相談下さい。

『通信』へのご寄稿

- E-mail による投稿は下記まで
seijiyamatodamashii@hotmail.com
- CD-Rom による投稿は下記まで
〒606-8501 京都府京都市左京区吉田下阿達町 46
京都大学こころの未来研究センター 熊谷誠慈 宛

発行者 興膳 宏
本 部 〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿三丁目9番25号
日仏会館内
印刷所 有限会社ヤマダスピード製版
〒815-0031 福岡県福岡市南区清水
TEL: 0120-939-834 FAX: 092-511-5977

