

室町期における「禪文化」はどうみられてきたか

——戦前から戦後における文化史観の変遷をたどって——

飯島 孝良

一・問題の所在

太平洋戦争における敗戦後、日本の知識人においては、灰燼に帰した日本文化の「祖型」を求める言説が陸続として提出されていった。戦時下における国文学者の動向をみると、『万葉集』『源氏物語』『平家物語』の評価が戦時中と戦後でがらりと変わっていくことがみられ、『源氏物語』が戦時中は国家に有用ならざる「大不敬の書」とされる⁽¹⁾ところから戦後は「物語文学の最高の達成」「古典中の古典」「日本人の心性の自伝」と評価される、といった様子⁽¹⁾がうかがわれる。また、日本文化の「祖型」を中世の仏教文化に求めるものもみられ、典型例と言えるひとつは、唐木順三（一九〇四～一九八〇）や加藤周一（一九一九～二〇〇八）ら「禅知識人」における一休論である⁽²⁾。こうした一休論は、室町期に謡曲や作庭や連歌といった「民衆」の手に成る文化との関連もしばしば指摘され、所謂「東山文化」にみられる「下剋上」的な性格にも触れられることが多い。

ただ、この「東山文化」という分析概念には限界がみられることが、末柄豊・川嶋将生・芳澤元・重田みちの各論⁽³⁾で指摘されてきた。いわばそれは、「東山文化」≡「義政の時代の文化」とだけ看做すのは理解に無理があり、義政

の時代はむしろ（一）義満以来の室町殿を中心とした文化の衰退と（二）応仁の乱以後に勃興してきた都市民による新たな文化の萌芽、というふたつの流れの画期（交点）として捉え得るのではないか、という考え方である。こうした考え方そのものは重要であり、中世史における最新の理解として参照すべきものである。これを踏まえて本論でとくに検討したいのは、「東山文化」の分析概念としての正否や限界というよりも、「東山文化」という分析概念そのものに各時代の歴史学でさまざまなニュアンスが込められてきたということであり、そうしたさまざまなニュアンスの成立過程である。というのも、室町期の文化はときに「武家文化の悪しき結実」とも、「後代まで到る国民意識の発露」ともみられ、同時代の状況に応じて両端に評価されてきたからである。そこには、文化史家たちが皇国史観との不可避的な対決を迫られてきたことが背景にあった。

本論では、そうした「文化史」の実態を明らかにするため、まずは戦前から戦後までの国史で室町期の文化がどのように評価されていたのか、重要な事例を列挙整理して、その特徴を分析する（第二章）。これを受けて、戦時中に「東山文化」論のひとつの到達というべき著作を公にした芳賀幸四郎（一九〇八―一九九六）が、室町期の文化とその大きな源泉としての禅林文芸に何を見出そうとしていたのか、そのねらいと困難とを批判的に検討する。戦前から戦後の芳賀には、皇国史観には批判的な看方を向けており、とくに戦後には「民族の生命力」に着目した文化史を構想しようとする狙いがあったと考えるからである（第三章）。更に、戦前から戦後までに「文化史」という試みがあるようなものとして展開してきたのか、その功罪をめぐって室町期の「禅文化」に関連する論点を分析例に検討する。とくに、芳賀らが室町期の「禅文化」の象徴として一休を「民族的個性」と評価するに到った面にも着目する（第四章）。以上のような作業から、中世文化史家が敗戦をはさんでどのようにポジショニングしようとしてきたか、その一端が明らかになるものと考えられる。⁷⁾

二・戦前から戦後の国史学における室町期の文化をめぐる評価

岡倉天心の美術史における「足利時代」評価

古社寺の宝物の保護を目的とした古社寺保存法（一八九七年）に関わった岡倉天心（一八六三～一九一三）やアーネスト・フェノロサ（一八五三～一九〇八）は、その論述のなかでも、日本文化の代表として「足利時代」の文化に着目し、なかでも「禅文化」に注目していた。岡倉の『東洋の理想』（英文初版一九〇三年）や『茶の本』（英文初版一九〇六年）においては、「精神を以て物質に打勝つ」状態（Ⅱ「文明」）が想定され、中国における禅宗とその影響を受けた日本文化（とくに足利期の禅文化や茶の湯など）は「文明」の表れと捉えられた（十一「足利時代」）。具体的には、以下のような記述である。

道教が儒教と対立したように、禅はしばしば正統的な仏教と対立した。禅の直観的な内省にとつて、ことばは思索の妨げでしかなく、あらゆる仏典を読破したところで各人の考察へ注釈を加える程度にすぎない。禅の修行者は物事の内なる本質と直接交流することを目指し、外側の見かけは真理の明確な把握をする上で障害でしかないとみなした。こうした抽象性をとくに好んだからこそ、禅では原始仏教にみられる丹念に色彩をほどこした仏画よりも白黒の水墨画が好まれたのである。【中略】禅が東洋思想に特に貢献したのは、日々のありふれた暮らしに靈性的な事物と同様の重要性を認めたことだった。（岡倉天心『茶の本』第三章「道教と禅」）

そして「鎌倉時期」は「封建的な権利や個人意識という觀念が十分な発達」をすることとなり、儒道仏の三教一致のなかで台頭した宋代の禅文化を受容する「足利氏時代」に至ると述べ、主体的な参加で社会を構築する時代であると位置付ける。そして、禅院の仕組みとその運営は時代を象徴するものだったともいう。こうした分析を基に、茶道は

「東洋民主主義の神髓を表すもの」(前掲『茶の本』第一章「人情の椀」)とも述べていくのである。

岡倉は「孔子の共同主義をもつ中国人と、ヴェーダの個人主義をもつインド人」との影響にある「アジアは一つ」という主張をする(『東洋の理想』一「理想の範囲」)のである。⁽⁸⁾この根柢には、天竺↗震旦↗本朝と受け継がれるなかで、仏教は日本で最もよく保存されてきたという「三国仏教伝通史観」というべき看法が見出せる。こうした看法そのものは鎌倉期の凝然(一二四〇〜一三二二)などが示してきたものではあるが、近代以降は「大東亜共栄圏」的な構想へも接続する可能性もあるものとして、その功罪へ批判的な再考が求められている。⁽⁹⁾少なくとも岡倉の看方には、足利期の文化にはインドの個人主義や中国の共同主義を承けて高度な「東洋民主主義」が台頭し、これを根として日本の日常性と文化性が展開してきた、というものといえる。この点はフェノロサの論述も同様であり、「東山文化」をルネサンス芸術に比するものとして称賛し、ここに「民衆的芸術」を見出すのである。⁽¹⁰⁾

国史学における「国家仏教」という分析概念とその変遷

岡倉はまた、「日本美術史」講義録(一八九〇年〜一八九二年)⁽¹¹⁾と東京帝室博物館編『稿本日本帝国美術略史』(隆文館図書、一九〇七年)などにおいて、聖武天皇時代には社会と文化が隆盛の頂点に達し、律令によって中央政府の権力が強固となったと国内外に発信していた。但し、岡倉の当初の構想と、岡倉が「日本美術史」編纂を免職後に完成した『稿本』には改変がみられる。⁽¹²⁾(一)「神代既に開明の域に進み居たりき」とし、祭式・工芸・農耕・養蚕・衣服・歌舞音曲にいたるまで、皇祖の時代の美術を殊更に高く評価、(二)「国初」に自生していた文明があり、それが二千年余り変わることなく持続してきた「所謂日本的と云ふ一種の特調」を記述しようとする、(三)岡倉がとくに強調した「足利幕政の時代」の禪文化の「即心即仏の宗旨」を「思惟学修に乏しかりし当時尚武の人心」の所産であるとして逆に強調しなくなる、といったものである。こうした改変からは、岡倉の構想したアジア主義が、次第に時代が要請する日本主義と相容れなくなっていたことを示唆する。

岡倉はこれに対して、インドや中国の文化は、それらの国のように革命や内乱があまりみられなかった日本に受け継がれ保存された——禪文化のような「東洋民主主義」の典型もよく残っている——と考え、「日本はアジア文明の博物館」であると論じる（『東洋の理想』一「理想の範囲」）。そのため、関東大震災（一九二三年）による帝室博物館本館の再建で「堂々たる東洋古美術博物館」というコンセプトを採用し、建設様式も「日本趣味ヲ基調トスル東洋式」⁽¹⁴⁾を指すものとなった。ここにも、前述のようなアジア主義的な構想が見出せる。

「東山文化」への対極的評価

岡倉が注目した足利期の文化に関する研究は、その後の昭和期に到るまでに《武家時代たる中世が暗黒の時代》ともされ、或いはまた《のちの「国民意識」につながる時代》ともされたという事情もみられるようになる。言い換えれば、室町期の文化を否定的に捉えるか、のちの日本文化の基調を成したと肯定的に捉えるべきか、といったふたつの見方がみられるのである。

たとえば、①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たという論調で、女犯酒肉・男色・職位売買・金銭利殖を列挙する⁽¹⁵⁾。また②黒板勝美（一八七四―一九四六）は、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、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」とも述べる⁽¹⁶⁾。

これら①②に対して、東山時代の文化に積極的な評価を与えるものも少なくない。③笹川種郎（臨風、一八七〇―一九四九）は、茶道など「東山時代に於ては全く日本人の趣味を拵へ上げたものと言つて宜しい」「東山時代と云ふ一つの時期があつて我々の国民趣味が余程新しいものを得た⁽¹⁷⁾」と評価し、東山時代に至つて人民が歴史の主体となる

べき勢力となったと論ずる。④原勝郎（一八七一―一九二四）は、「伊太利を除外してルネッサンスを論ずることの出来ぬと同様に東山時代の京都の文化の説明が出来れば、それで以て同時代に於ける日本の文化の大半を説明し得るものとなすべきである」とする（この点は前出のフェノロサに共通した看方である）。そして、「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、即ち応仁の乱であつて見ると、此兵乱は日本の文明史上意外難有味のあるもの」であるとする。原は、この時代が「暢気であつたとはいえぬけれど、案外に平気なもので、時に際して相應に享樂をやつておる。遊山にも出かければ、猿楽も見物した。加茂や祇園の例祭には祓敷もかかり、人も多かつた。兵乱や一揆のために焦土と化した町もあると同時に、その焼け跡に普請をして新宅を構うる者も続々あつた。【中略】いかに兵乱が危険でも、常習性の者になると恐れて許りはおられないからであつて、次第に危険を輕蔑するようになり、遂にはいよいよ焦眉の急に切迫した場合は別として、さもない時には成るべく取越し苦勞などをしないこととなるのである。この呼吸が呑み込めずしてはどうてい足利時代を会得することが出来ない」とも評した。また、⑤内藤湖南（一八六六―一九三四）は、「大体今日の日本を知る為には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つて居つたらそれで沢山です」とまで述べ、平民が最も謳歌すべき時代だつたとする。ここにはアジア主義的な歴史観もみられ、「日本の文化といふものを日本の国が初めて出来た時から出来て居ると思つて居るのは間違である、日本文化といふものは、詰り東洋文化、支那文化の、今日の言葉で云へば延長である、支那の古代文化からズツと継続して居るのである。それだから日本文化の起源とその根本を知る為にはどうしても先づ支那文化を知らなければならぬ」とも指摘するところに、内藤の看方の特徴がみえる。更に⑥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」と東山文化が重ねられ、東山時代が《暗黒時代》どころか《のちの日本文化の礎》となり、「われわれの祖先たちは、どんな苦しい時代に生きてても、どんなに大きな戦を戦つていても、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忘れなかった」と述べる。⁽²³⁾これは明らかに戦時下の国民の境遇が念頭にある。森末の戦後における次の言及は、その室町文化に関する看方の基本線を示すものといえる——

武家の公家化によつて、武家を中心とするこの時代の文化は、著しく公家文化の影響をうけた。その上、武家が深い信仰と厚い保護をよせた禪宗の影響も、また少なからぬものがあつた。これは対支貿易による元・明の文物の流入と相まつて、この時代の文化をして、著しい特色を発揮させることになつた。【中略】これが戦国の世になつて地方に普及し、さらに庶民の力が加わり、つぎの時代における発展の基礎となるのである。⁽²⁴⁾

上記③～⑥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、東山時代は肯定的に語られている。

これらを受けた⑦戦後の評価として、ここでは林屋辰三郎（一九一四～一九九八）と横井清（一九三五～二〇一九）の看方を参照してみたい。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（二三八六～一四八二）など、所謂「河原者」^{かわらもの}と称された賤民階級もまた文化の担い手であつたと言及し、⁽²⁵⁾これらを以て、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」と指摘する。⁽²⁶⁾林屋のこの指摘を、「東山文化」を論じる者が避けて通れぬ《原点》であると評価する横井清「東山文化——その背景と基層」（初版は一九七九年）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——戦前の歴史学における皇国史観への反省——を捉す。更に、皇国史観の枠内では語られなかつた賤民階層や被差別民などを含めたあらゆる身分や職種が中世の町（都市的環境）では混交し、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——⁽²⁷⁾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——とみる。

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、そのことによつて「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。⁽²⁸⁾

すなわち、足利氏という武家の台頭を契機に旧来の体制から解放され、上下の身分がないまぜになった「民衆」の文化として積極的に評価しようというのである。戦後の京都を中心にした歴史学で「芸能史」という枠組が追究されていくのも、林屋や横井にみえる問題意識と大きく関係してくるものだろう。⁽²⁹⁾

戦後における仏教史観の反省と超克の試み

こうして戦前までの皇国史観への批判は、「国家仏教」という看方についても再考を求めるものとなった。前出の黒板勝美は、近代日本において初の本格的な「官製」の自国史叙述というべき『国史の研究』（一九〇八年初版）の刊行に関わっているが、この『国史の研究』（一九一八年版）各説の部で、聖武天皇時代の仏教の隆盛は「既に多少日本の趣味を帯び来り、遂に国家仏教ともいふべきものとなつた」⁽³⁰⁾と述べ、史学史上初めて「国家仏教」という術語を持ち出している。つまり、聖武天皇時代の仏教が「鎮護国家」を旨としていたという看方が、このあたりからみられるようになったのである。

これに対して、二葉憲香（一九一六～一九九五）などから「反律令仏教」という看方が提出されてくる。宗祖を権力や体制への批判の体现者とする論調で、仏教の本来の使命である民衆伝導を実践する者（親鸞など）を国家権力が阻害し抑圧するという二項対立を提示するものであった（『古代仏教思想史研究―日本古代における律令仏教及び律令仏教の研究』永田文昌堂、一九六二年など）。これを受け、井上光貞（一九一七～一九八三）の『日本浄土教成

立史の研究』（山川出版社、一九五六年）や『日本古代仏教の展開』（吉川弘文館、一九七五年）は、黒板らの「国家仏教」と二葉らの「反律令仏教」とを統合する形で「律令的国家仏教」という看方を提示している。つまり、戦前にみられた仏教観と戦後歴史学における仏教観との交点を探ろうとする看方となっていたのである。⁽³¹⁾

このように、岡倉から戦後にかけて試みられた「日本美術史」あるいは「日本仏教史」という叙述においては、はじめアジア主義的な看方があっても、日本国家の独自性を主張するものが次第に台頭してくる様が見て取れる。「東山文化」という概念においても、戦前はいちどアジア主義的な看方が脱色されて日本独自のものとするか、さもなければ大陸文化に与するものとして低評価となる。更に、日本国家の独自性を強調するときに公家など支配階級との密接な関係性を念頭に置いたものとなるが、戦後はむしろ民衆から下剋上の台頭してきたことに着目することが一層多くなったのである。

三．芳賀幸四郎の中世禪林文芸論…戦中から戦後への変遷

芳賀の看方…その要点

こうした戦前から戦後にかけて室町期の文化が論じられてきたが、その流れと軌を一にするようにして室町期の「禅文化」を分析して自らの立場を確立していったのが、芳賀幸四郎である。芳賀の「東山文化」論については拙論⁽³²⁾でも既述しているが、とくに中世禪林の学問及び文学に最も顕著な性格として、(A) 老荘思想の重視などによる強度の観念的傾向とその反面としての現実遊離性、(B) 外典を網羅するなど百科全書的であり術学的であること、(C) 抄物などにより先人の解釈を継いでいく集大成的性格、(D) 大陸文化を模倣する傾向と日本の民族的な性格が欠けていること——この四点を芳賀は指摘する。⁽³³⁾これに関して芳賀の『中世禪林の学問および文学に関する研究』（一九五六

年)が評するのは、中世禅林の学問と文学が終始「大陸模倣的な性格」を基調としつつも次第に和様化していったこと、そしてそれら学問や文学に本来あるべき宗教的性格が稀薄になって近世の学問と文学への道を開いたこと、といった点である。或いはまた、この当時の文化が漢文化と和文化が融合したものであるとか、禅林文化と公家文化との合点であるとか、大陸文化への憧憬と王朝文化への郷愁がみられる、といった記述もある(『東山文化』一九五七年)。

ただし、こうした評価について、戦中と戦後では変化がみられる。戦中の論述をまとめた『東山文化の研究』(一九四五年)においては、禅林文化にみえた大陸重視の性格について、公家文化による和様のな性格によってその不足が補われていたと繰り返されていた。だが、戦後の『中世禅林の学問および文学に関する研究』(一九五六年)の記述においては、禅林文化があつてこそ中世の「公家社会の学問と文学の停滞不振」が乗り越えられ、大陸から新たな文化を導入することで近世以後の学問と文化へつながる新生面を開いたという評価に移っており、こうした評価こそ室町期の禅林文化を「正當に認識し評価すること」であるともことわっている⁽³⁴⁾。また、中世禅林の学問と文学の大陸模倣性はインドや中国で失われた仏教の要諦を色濃く残したものであるという「三国仏教伝通史観」的な看法は、「その視野は世界——その世界は唐・天竺・日本の三国を出なかつたが——に向つて開かれ、その思想はコスモポリタンのものを多分に包蔵していた⁽³⁵⁾」といった評価へと変容しており、禅林文化の性格を「大東亜共栄圏」などへ収斂させるもののみられなくなつている。つまり、芳賀の「東山文化」論において、皇国史観的な記述が消失したことが敗戦を契機としたものであることが見出せる。言い換えれば、戦後における仏教研究が皇国史観という前提条件から脱却して新たに研究を進める状況となつたことは、「東山文化」研究ないし禅文化史研究にとつても大きい転換点であつたといえる。

芳賀の先蹤・原勝郎における公家文化論の影響など

芳賀が「東山文化」を論じる際に好例と位置付けるひとりとは、三条西実隆(一四五五〜一五三七)である。芳賀はその日記である『実隆公記』にみられる「一人の保守的な知識人の生活を具体的に知り、さらにそれを通じて、彼

をめぐる時代の動きと社会の様相を把握する⁽³⁶⁾」ことを狙いとして、『三条西実隆』（一九六〇年）を執筆している。その論述に際して参照している先行研究が前出の原勝郎のそれであることは、以下のように明言されている——「原勝郎博士の『東山時代に於ける一縉紳の生活』は、本書のこのねらいをいち早く実現した古典的名著であるが、そこには若干の過誤もないではない。補訂さるべき部分も少なくない。また、応仁の乱後の公家社会の生活を、単に貧窮と没落の二語でかたずけてしまわず、その具体相を明らかにすることは、現代の学界にとってもなお意味のあることである⁽³⁷⁾」。このような問題意識は、いわば原の論述を芳賀がどのように承け、どのように深めていたかを知る手掛かりとなるだろう。

原によれば、実隆の学識が卓抜したものであり、和歌・連歌・漢詩文に秀でたのみならず、『万葉集』『古今集』などの歌集・物語類・歴史書類にも相当通曉し、これらを「読みもし写しもしたのみならず、いわゆる和学の書で古典とも称すべきものは、ほとんど残りなく涉獵した。【中略】漢籍に於ても相当の濫蓄はあつた⁽³⁸⁾」と評価する。芳賀の実隆論においても、この時代の和歌と漢詩の融合に着目しており、その担い手として実隆を評価する。原も芳賀も、実隆が宗祇ら連歌師との交流が深かった点を繰り返し述べ、実隆自身が優れた連歌を多くものしたことを指摘するが、『実隆公記』文龜元年「二五〇二」九月十五日条に、「宗祇法師古今集開書・切紙以下相伝の儀、悉く函に納め封を付して今日到来す。自愛、誠に以て道の冥加也。尤も深秘する所也」とあることから、実隆が古今伝授をすべて承け終わったことに注目している。このことで、和学と漢学双方の世界の中心に位置づけられたというのである。

また、原は「予はたんに実隆が連歌^{れんが}または連歌気分^{れんが}の和歌を善くしたから、若か^しいうのではない。連歌にも和歌にも種々の色彩のものがある。禪宗的のものもあれば、浄土宗風のものもある。そもそも足利時代を風靡^{ふうび}した宗教は、浄土宗よりもむしろ禪宗ではあるうけれど、実隆において浄土宗はまったく無勢力ではなかった⁽⁴⁰⁾」とも論ずる。芳賀はこれを受け、その交際範囲に天隱龍澤（一四二二～一五〇〇）や桃源瑞仙（一四三〇～一四八九）といった五山

禅僧がいたが、特に相国寺派の横川景三（一四二九～一四九三）との深い関わりで禅宗や漢学の素養を深めた点を指摘する。⁽⁴¹⁾ その一方、「実隆をもふくめて当時の公家社会全体が、何にもまして朝儀の再興を念願し、有職故実の研究と保存につとめ、平安古典文学の註釈的・集大成的研究に情熱をかたむけ、浄土念仏の教えに傾倒したのは、一つには彼らの有閑無為の生活と現実逃避的な態度に根ざすものではあるが、同時に一方では、こうした彼らの保守的・懐古的・逆行的な生活態度にもとづくものである」とも評する。⁽⁴²⁾

そして芳賀は、東山時代と実隆（中世の保守的知識人）に現代性を見出し、こう述べる――

古い革囊への執着を捨てきれず、先例を「時」に代えて考えるべき時勢であるのに、かえって時の流れをとどめようと願い、先例尊重の呪縛から脱却することができなかった。伝統破壊の時代であるのに、その伝統こそは彼にとつて最も価値あるものであった。傍観の丘からおりて、自己と現実との間のずれを大胆な実践で彫刻すべき時代であるのに、彼は伝統と家格の重みで腰くだけし、時勢に顔をそむけてたじろぐだけであった。実践と独創の要請されている時代なのに、彼はついに観想し註釈し集大成するだけであった。【中略】三条西実隆は、まさにその意味で、中世から近世への転換期において、歴史の舞台から顛落してゆく公家社会の悲劇的運命を、最も典型的に一身に具現した存在であった。⁽⁴³⁾

原と芳賀との立場が大きく異なるのは、敗戦の経験の有無であろう。痛烈な敗戦経験を経た芳賀の論述は、旧時代の歴史観にしがみついて敗戦という先例の否定と無化を前に「顔をそむけてたじろぐだけ」の歴史家を批判したものとしてみても読み替え得るのではないか。

「日本歴史の形成及び展開とその主体」

そうした批判意識は、芳賀が歴史教育に関する論集へ寄稿した「日本歴史の形成及び展開とその主体」（一九五五年）にも見出せる。芳賀はここで、戦前までの歴史観を批判的に回顧している。批判対象のひとつは、天皇ないし皇祖天

神の神意を以て日本の歴史の主体とする看方である。これは民主主義時代の歴史観として不適当であり、「天皇を少しも出さないで歴史を書ける時代——天皇が真に日本歴史の主体であるなら、このことは不可能なはずである——」の方が長いことで、この見解の誤りであることは明らかで「終戦前の日本史が「国体の本義」の名の下に、天皇中心の歴史として書かれた根柢には、この誤った主体の設定があった」と論じる。⁽⁴⁴⁾もうひとつの批判対象は、歴史の主体を国家とする看方である。これはあくまで日本の歴史の一面であって、国家中心の看方は誤った歴史認識をもたらすとして排除すべきとも述べる。というのも、「一つには国家がより多く政治的概念であることに応じて政治史偏重を来たしやすきことであり、二つには個人の価値を国家の前に埋没させた、国家主義的な歴史を復活させる危険をはらんであるからである」(同前)と指摘する。つまり、天皇即国家を日本の歴史の主体とし、その展開を跡付けるのが歴史学だった時期を痛烈に批判するのである。

芳賀は同時に、経済が根源的な位置を占めて政治や文化に優越し、階級闘争によって歴史が展開していくというような唯物史観(階級闘争史観)に一定の評価はする。しかし、近代的な経済の優越に較べて中世日本は宗教の優越の方がみられることから、唯物史観だけを取るわけではないとする。⁽⁴⁵⁾国家主義史観や唯物史観に留まらない歴史観を模索する芳賀は、「原始時代以来、この日本列島上に居住し、一つの統一ある集団として歴史を形成し、展開させてきた人々の協同体」を日本民族とし、「この日本民族が日本列島を中心とし、東亜的世界圏のなかにおいて、さらに世界的世界圏のなかにおいて、時には理想を追究し、時には迷い或いは墮落し、悪戦苦闘しながらたどってきた生活の足跡が、即ち日本歴史であり、その自叙伝が書かれた日本史であると、私はそう考えている」という。⁽⁴⁶⁾これはまた、日本民族に「神的なものと動物的なもの」「光りの契機と闇の契機」「理性的なものと唱道的なもの」「発展と頹廢」といったものが混在し対立相克するのが日本歴史の具体相であって、「民族のいわば神性だけしか着目しなかったかつての歴史、日本歴史を「天祖の神勅」や「八紘一字の精神」の自己展開として把握した歴史が、日本歴史における

「悪」と頽廢の説明に苦しみ、しかもその展開がきわめて安易平坦なものであったかのような錯覚をおこさせたことを、われわれは深く反省する必要がある」と述べる。⁽⁴⁷⁾このように「民族」に着眼した歴史観を、芳賀は「民族史観」というのである。そうして、政治や経済や文化を形成していくのは、それらの統一体としての根源的エネルギーがあるものと想定し、これを「民族生命力」と呼称する。

こうした「民族生命力」によって政治の諸制度や経済の生産関係や文化の諸形態は展開し得るが、一旦成立すると弾力性を失って固定化してくるため、その桎梏となった既成の制度や文化と矛盾対立するとき、より一層の発展を目指して民族生命力が「殻」を破ろうとすることを「革新」「革命」というのだという（芳賀によれば、この点は唯物史観とも同様の看法だとも指摘している）。そうした「殻」のなかで窒息して民族生命力を失えば、その民族は世界歴史の舞台から顛落するほかない、ともいうのである。⁽⁴⁸⁾

こうした論述の直後に、芳賀は前出の『中世禪林の学問および文学に関する研究』を刊行している。この著作や『三条西実隆』などを執筆した昭和三十年頃の記述からうかがえるのは、戦前の自らの記述を批判的に刷新する試みであったということといえる。室町時代認識を、『三条西実隆』から確認しよう。

この時代は水火風の三災がこもこも起り、戦争・放火・殺人・強盗などが日常茶飯事化した「鬪諍堅固」の時代であり、まことに「末世澆季の世」とよぶにふさわしい時代であった。人間的打算の前に神仏の權威が冷然とふみにじられ、道義や教養が野性的な力によって無惨に下剋上された「無道の世」であり、暗黒時代であった。しかしながら、それはまた新しいより大きな発展をもとめてやまぬ民族の生命力が、すでに狹隘な桎梏と化した古代・中世的な殻から自らを解放しようとしてもがき、まず衝動的に旧物破壊の拳に出た時代である。【中略】この時代の「暗黒」は、いわば近世の夜明けに先だつ暁闇ともいうべきものであった。しかも実隆は、この時代のもつこうした進歩的意義を理解することはおろか、感じわけることさえもできなかった。⁽⁴⁹⁾

このように、「すでに狹隘な桎梏と化した古代・中世的な殻」から脱却して新しい発展を求め続ける「民族の生命力」こそ、芳賀の室町文化論の要諦のひとつというべきものであろう。そして、この「民族」へ着目した文化論は、同時代的にも台頭してきたものであった。

同時代的認識とその背景

敗戦により連合国軍占領下にあった日本においては、古代以来支配階級の文化である国宝は日本の民主化を妨げるからどンドンアメリカに持つていかせるべきとか、国宝を財源もなくいつ戦争に巻き込まれるかしかない日本政府の下で荒廃させてはならぬからもっと施設の整ったアメリカに移すべき、といったことがみられたという⁽⁵⁰⁾。しかし、戦後日本では平和と独立のための国民的運動が展開しつつあり、日本民族の精神の淵源を伝える文化財や学術資料をどう保存するかが喫緊の課題となっていた。一九五〇年八月に文化財保護法が施行されて国宝や重要文化財の保護が進められることとなったが、戦後五年余りのうちに日本の重要な美術品や文化財が取引されて海外へ流出したり、或いは外交で政治家への「土産」とされるような事態も取り沙汰されていた。この関連で、マルクス主義歴史学者の松本新八郎（一九一三～二〇〇五）は、国宝や文化財が「民族の革命的傳統として、また創造的能力の源泉として、今日なお、平和と獨立の國民的運動の愛國的支柱として使うことが出来る」ものとし、科学的な歴史研究の資料とすべきと指摘する⁽⁵¹⁾。松本は、こうした「民族の成長発展の足跡」である文化財や学術資料が「日本人の民族的自覚と正しい自尊心の有力な支え」となるべく、その貴重さと保存方法を日本人の常識にまで高めることが必要とするのである⁽⁵²⁾。文化財の保存を各地の自治体が地方史家や教員などとともに共同管理し、各学術機関や諸学会の連絡協力も求められるとする。こうして、日本の「民族」「民衆」が実際に携わった事件・災害・文化財に着目した歴史を如何に叙述するかが試みられようとしたのである⁽⁵³⁾。

先に確認した一九五五年前後の芳賀の歴史観と、松本のような進歩的な歴史学者とは、戦時中の皇国史観への反省

と日本民族を主体とした歴史観の構想という点で、その立場は一致している。芳賀が所属していた東京教育大学（いまの筑波大学）を母体とする大塚史学会、或いは松本をはじめ石母田正（一九一二～一九八六）・遠山茂樹（一九一四～二〇一一）・永原慶二（一九二二～二〇〇四）といった進歩派歴史学者が属した歴史学研究会（歴研）などにおいては、時代の桎梏を打破して発展を成し遂げる「革新」の主体を中心にした歴史観を求める議論が続いていたと考え得る。⁽⁵⁴⁾

こうしたとき問われるのは、そもそも文化史という枠組には、その枠組に則って語ろうとする者の規範意識によって、強調される部分が変わり得るといふ点である。戦前には「国家」が強調され、戦後には「民衆」が強調されるといふ文化史という方法は、どのようなものを狙った語りであったのか。

四．一休の〈像〉と文化史という方法

芳賀における一休論の文化的な位置づけ

こうしたとき、芳賀の一休論は、やはり強い問題意識に則ったものといえるのではないか。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」と述べ、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して、「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ってこそ、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⁽⁵⁶⁾という。ここで芳賀のいう「主体的条件」と「客体的諸条件」に着眼した歴史叙述は、ひとつの人格に表れる精神性（思想や信仰）とそれを成立させる時代状況の双方に着目した文化史研究でみられる解釈の類型といえる⁽⁵⁷⁾。

そして芳賀は、一休は「周辺にあつまっていたいわゆる「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的個性である⁽⁵⁸⁾」と評する。そしてこの「民族的個性」を生み出した「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⁽⁵⁹⁾」と規定している。この「民族史的看方こそ、まさに芳賀が戦後に導出しようとした歴史観であったのは、既述の通りである。

すなわち、芳賀における一休の〈像〉は、後小松天皇の血を引く御落胤のなかに「高貴な野性」を捉え、ときに皇室にも出入すれば庶民社会へも入っていった姿を重視するものとなる。何故なら、ひとつの時代精神を象徴する文化を革新的に生み出し、旧時代の桎梏を打破する人物こそ、その時代精神の象徴と言えるからである⁽⁶⁰⁾。こうして芳賀は、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を提出する。こうした一休の〈像〉の形成が、戦前から戦後にかけての「東山文化」研究を根としていたものでもあったのである⁽⁶¹⁾。

一休における「南朝」の血統をめぐる…戦中から戦後に語られ続ける〈像〉の問題

このような一休の〈像〉に皇族の血を引いた「高貴な野性」が見出されていく点は、我々の注意を喚起するものであろう。というのも、このような〈像〉を取り扱う文化史において、特に戦後は何らかの規範意識について反省的かつ批判的に問われるからである。

その一例を挙げるならば、所謂「南北朝正閏論」（南朝と北朝のどちらを正統とするか論争したもの）は長らくさまざまな議論が巻き起こってきていた。明治期には、近代以降に出来た皇室典範の定める基準に則って南北朝の正否

を判断する状況がみられたが、前出の黒板勝美は南北朝時代当時の精神に即して文献を解釈すべきと表明した。そして、南朝正統説は鎌倉後期の史料にみえる「絶対主権」——持明院統と大覚寺統とが分立してそれぞれの皇統にいくつか院（上皇）が存在しても、実際に主権を行われた上皇はただひとりであったこと——に則って論じるべきとした。⁽⁶²⁾但し、これは裏を返すと、「南朝正統」を裏付ける方が時代精神（日本主義や皇国史観）に適ったものとなるという状況があったことを意味する。

この「南北朝正閏論」は学術的なレベルに限定されるものではなく、市史（郷土史）における語りにおいても、そうした恣意性があり得るものとも考え得る。例えば、田辺郷土史会編『田辺町史』では、田辺町（いまの京都府京田辺市）をはじめとした南山城地方一帯が南朝方を支持したとされ、「例へば大住村の内山城主は、元弘年間後醍醐天皇に随従し、しばしば力戦したが、終に足利氏の攻むる所となつて城は破壊せられた。また普賢寺村朱智神社の北にある天王城は、建武三年の頃普賢寺土佐守楯盛が、南朝の為に始めて一城を築いてこれにおり、正平二年楯盛の息但馬守考盛がこれを増築した」と述べる。⁽⁶³⁾のちに後小松天皇が南北朝を統一したが、この後小松天皇の御落胤である（或いは母が南朝方の生まれともされる）一休が妙勝寺（いまの一休寺）の復興に寄与したことを、『田辺町史』は「深い因縁と言ふべきである」とも指摘している。こうした記述からうかがえるのは、戦前（或いはその時代と連続していた頃）までは、「天皇の御落胤」という（像）は南朝方の悲劇を背負いながら日本の民衆を教導した英雄的な精神として機能し得た、ということである。

これと同時に、この田辺町も含む南山城地域では、市民たちがとくに山城国一揆（一四八五年に山城国南半の久世郡・綴喜郡・相楽郡で国人や農民が協力し合い、守護大名の畠山氏を斥けて八年間にわたり自治を行ったもの）の叙述を行われていった。このときに組織された城南郷土史研究会は、いわば中世の「民衆」に着目した叙述を専門歴史研究者でない立場から試みたものであった。⁽⁶⁴⁾一休に関わる山城国について、南北朝の問題を語っていくことや「民衆」

からの歴史を叙述することを市民レベルで試みていたという事実そのものが、非常に興味深いことである。

芳賀幸四郎などの中世史家は、戦後に到ってなお——いや、だからこそ——こうした皇国史観との連続性と対峙し続け、ことに「民衆」「民族」のなかで語り継がれた〈像〉を批判的に再考する作業を試みていったといえる。しかも、こうした語りが市民における郷土史としてもさまざまに問われていったことも、目を向けていくべきであろう。

五．むすびとひらき

戦前の国史学とその後継世代において文化史という営みがどういうものであったのか、そこから室町文化論については史学史的再考が求められてくる。というのも、前出の黒板勝美は、「歴史なるものは、単に一事実に就て論すべきものではなく、之を社会の連続したる事実として、研究するの必要ありとすれば、一事実のみを研究せず、当時の国民思想を、其事実の中心に置き、それから其材料を取扱ふことが大切と思ひます、【中略】其当時の国民思想が、背景になつて居て、之によりていろゝの事実を推知することが出来る」と述べ、視覚的な資料（「モノ」と国家の歴史を整合させて教育に供給する語りとしての文化史を構想した。これは一見すれば、「国民思想」なるものを示す文化を基に日本の歴史を総合的に叙述する方法となるが、そもそもその「文化」の内実が何であるのかが恣意的であれば、時局に応じた語りへ容易に変容する危険を孕む、ということである。そして、そうした語りがそのまま歴史教育の現場へと流れ込んでいくのでもある——黒板らが意識していたのは、そうした実践に他ならない。その意味でも、仏教文化——ことに室町期における「禪文化」が或る時代状況のなかでどう位置付けられるかは、注意深く問われなければならない。

「総合の歴史」としての文化史を考えるうえで、中村直勝（一八九〇～一九七六）による「日本文化史」の定義は

ひとつの参照軸となるだろう。

「下剋上」それはたしかに進歩の代名詞である。然らば文化とは何ぞや、——それは極めて説明し難い言葉であるけれども、人間努力の成果をすべて此の言葉の内容としたい。されば今ここに言う文化史とは、或いは政治或いは宗教或いは芸術或いは経済、それ等をすべて含有したるもの、言い換うれば人類社会の進歩発展の経路を跡付けようとするものである。【中略】私見を以てすれば、史家は冷静なる頭脳の外に、熱烈なる心臓の所有者でなければならぬ。明晰な判断力の外に、温き同情を欠いてはならぬ。史家の筆は興奮(excite)されなければ、其の人の描いた歴史は生命のなき記録に止るであろう。歴史は史料の堆積ではない。史家の血潮は史料に移入せられて、史料に生命を吹き込まなければ嘘だ。切らば血潮の出る「歴史」を復元するには、血の出る筆でなければならぬ。そこに史家の主観を認容されたい事を希望する。⁽⁶⁶⁾

「東山文化」の時代に「すこぶる高次な文化現象がおこった、というよりも、むしろ、在来の文化を高さ深き階級に引きあげた、というべき新発展をみせたのであった。すべての文化を、人間の生活の面に、連関させて拡充していった。すべての芸能は、人間の欲求を満たさんがために、新生面を啓開した」(中村直勝『日本想芸史』一九四六年)⁽⁶⁷⁾と述べる中村は、その一方で次のようにも述べていた。

戦争は悲しむべき事件である。平和にして安穩の時代と比して、のぞみしからぬ時代である。しかしながら、戦争そのものは、ただ概念的に悲しむべきものとして、それでかたづけ去られるにはあまりに大きな事件である。悲しむべきである反面に、大きな獲得物が、かならず裏付けられている。思いきった旧弊の打破と、新しい文化面の湧出と、ことに勇ましき道德の勃興。それ以上に国民の雄雄しき勇氣と耐乏への訓練。それは大きな収穫物ではあるまいか。⁽⁶⁸⁾

こうした叙述を目にするとき、我々はどうしても「語り手」の主体性ということをどう捉えるか、さまざまに考察せ

ざるを得ない。「旧弊の打破」「新しい文化面の湧出」「勇ましき道德の勃興」などがみられるために、どうしても戦争が必要なのかどうか——。

戦後の歴史学者にとつて、民主国家においてようやく勝ち得た自由に対して、権力の横暴はゆるされるものではなかった。例えば、一九五二年七月施行の破壊活動防止法は、学術界においては言論・表現の自由を侵すものとして反発すべきものともなった。この法律の施行に対して、歴史学研究会・大塚史学会・史学会・社会経済史学会の四学会が「歴史研究の自由」と題してシンポジウムを開催した。このなかで、上原專祿うえはらせんろく（一八九九〜一九七五）・石母田正いまだのぼる（一九〇四〜一九六六）らが各々に言論と研究の自由が如何に必然的なものかを論じるなか、自身も論文を検閲削除される憂き目に遭つた家永三郎（一九一三〜二〇〇二）は、上田秋成『膽大小心録』（一八〇八年成立）が一九四〇年十月に岩波文庫から出版されるに際し、「西土天竺のことは知らず、我が国の神代語りは人のつくりそえしものにて云べからず」という一節が活字で印刷できなかつた事実を紹介し、この一句こそ「古事記、日本書紀の神代説話に對して加えた、非常に卓抜なる高等批評の結論を壓縮して述べたもの」と指摘する。そうした批判的で分析的な看方が前近代からあつたとしても、それを戦時中から遡つて打ち消すところに、戦時下皇国史觀の端的が表れてもいるだろう。そうして、戦後の研究者もまた、いつ歴史修正主義の荒波にさらされるかしのれないのであつた。

そうした時代を経て構想された芳賀の民族史觀的立場は、次のような一節に表明されているだろう——

「過去の伝統や世界の動きに規定されながらも、これからの日本歴史は、おれたち日本民族の全部でつくるのだ」といえる時代が、今ようやく来たのである。今後の日本歴史の形成と展開における、自己の主体性と責任とを国民のすべてに自覚させること、また苦難の道程をへてようやく獲得したこの民主主義を断じて逆転させてはならないという決意を、お説教としてでなく歴史の事実を通して、いつの間にか身につけさせること、それこそ民主主義日本における歴史教育の第一の目標でなければならない。⁽⁷⁰⁾

芳賀が敢えてこのように明言するのも、或る規範意識とは一線を画して歴史そのものを見つめる可能性を追究したいと願うからであろう。そして、芳賀と同様の願いは、森末義彰の戦後の看方にも見出せる。子供たちに語り掛けるという文体で、次のように述べているのが印象的である――

これまでの歴史の教科書は、国民を戦争にかりたてる道具だったんだからな。実際、これまでの教科書は、軍国主義や超国家主義の思想であふれていたという気がするね。日本民族は、世界の他のどの民族よりもすぐれた民族であるという考え方、それを裏づけるために、天皇を神様にしたり、神話を歴史的事実とみとめて、日本の国家の起源を神秘的にとり扱ったり、何かことがあると神風が吹いたり、静かに考えてみると、ほんとうかしらと疑問をおこすような話が多かったね。しかし、ときには疑問がおこつても、何度も何度もこれがほんとうだと頭から教えこまれると、みんな人間だから、少しはおかしいが、そんなこともあつたのかなあ!と思うようになってきたんだね。そこがつけ目だったんだよ。科学を重視しなければいけない。と、戦争中は、学校でも盛んに宣伝していたね。科学というのは、まるで自然科学のことだけのようにね。しかし歴史の学問も、やはり科学なんだよ。これまでのいき方かというと、歴史だけは、科学じゃなくてもよかつたんだからな。⁽⁷¹⁾

森末は敗戦後に編纂された歴史教科書『くにのあゆみ』の執筆者のひとりであった（前出の家永は古代から平安期を担当し、森末は鎌倉期から室町期を担当）。戦後歴史学の課題のひとつが歴史教育であったことは、「禅文化」の位置づけにも少なからぬ影響を与えていたといえる。ここで森末がいう「科学」は、或る特定の規範意識とは一線を画する客観視を意味するものと思われる。⁽⁷²⁾この客観視は、更には言えば日本国家や社会の発展を「批判的」に理解するものと想定されていたと思われる。というのも、一九四六年十一月の文部省通達において、「正しい国史の教材を通して歴史的事象に対する思考力と判断力とを養い、以てわが国家及び社会の発展を総合的に且つ批判的に理解せしめると共に新日本建設に対する自覚と実践を培う」⁽⁷³⁾授業が求められたからである。そうしたとき、芳賀のような中世文化史

家が一体の〈像〉に殊に批判精神が体现されたものと看做すのも、故なきことではなかったように思われる。

(了)

注

- (1) 小松靖彦『戦争下の文学者たち―『萬葉集』と生きた歌人・詩人・小説家』（花鳥社、二〇二一年）、吉井美弥子『〈みやび〉異説―『源氏物語』という文化』（森話社、一九九七年）、安藤徹『源氏帝国主義の功罪』（叢書 想像する平安文学第一巻―『平安文学』というイデオロギー』勉誠出版、一九九九年、一一〇―一三三頁）、有働裕『源氏物語』と戦争―戦時下の教育と古典文学』インパクト出版会、二〇〇二年）、三田村雅子『記憶の中の源氏物語』（新潮社、二〇〇八年）、大津雄一『『平家物語』の再誕―創られた国民叙事詩』（NHK出版、二〇一三年）など。これらを踏まえた論攷として、藤巻和宏『源氏物語』は「偉大な古典」か「後世への害物」か―古典と戦争から見る、学問の「有用性」の脅威―』[https://gendai.ismedia.jp/articles/-/96205]（二〇二二年十二月十日閲覧）などを参照。
- (2) 詳細については、拙論「唐木順三の一休論における「伝統」と「近代」」（『現代と親鸞』第三五号、二〇一七年、三六―七八頁）、拙論「日本の「伝統」を探究するということ」（唐木順三『禪と自然』文庫版解説、法藏館、二〇二二年、二六三―二七三頁）、先行研究として田中貴子『中世幻妖―近代人が憧れた時代』（幻戯書房、二〇一〇年、十九―七九頁）などを参照。
- (3) 末柄豊「室町文化とその担い手たち」（『日本の時代史（十二） 一揆の時代』吉川弘文館、二〇〇三年、二一九―二六八頁）。
- (4) 川嶋將生「『東山文化』の誕生…その言説の成立」（『アート・リサーチ』七、二〇〇七年、八九―九五頁）。「東山文化」を術語として最初に用いたのは、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いかないだろう。
- (5) 芳澤元「室町文化論構想ノート」（『室町文化の座標軸―遣明船時代の列島と文事』勉誠出版、二〇二一年、一―四七頁）。

- (6) 重田みち「足利義持時代の美意識―世阿弥の冷え・さび・無文―」(『芸能史研究』第二〇八号、二〇一五年、二五―四三頁)。なお、重田が「東山文化」という分析概念を批判する際にとくに着目していた「冷え」「さび」といった概念については、本論の範疇を越えたものであり、ここでは言及しない。
- (7) なお、本論は二〇二二年四月に開催された仏教文学会例会シンポジウム「戦時下の仏教研究」ならびに仏教史学会二〇二二年七月例会発表でも扱った内容と検討結果を一部踏まえ、これまでの研究を一層深めることを企図したものである。
- (8) 以上のような岡倉のアジア主義的日本美術史観については、小路田泰直『日本史の思想』(柏書房、一九九七年)に詳述されているので、参照されたい。また、本論中で参照する岡倉の論文については、原文から発表者が和訳したもので引用している。
- (9) 例えば、石井公成「三国仏法伝通史観の功罪―相互交流するアジア仏教の視点から」(『知のユーラシア5 交響する東方の知 漢文文化圏の輪郭』明治書院、二〇一四年、五五―八二頁)などを参照。
- (10) アーネスト・F・フェノロサ(有賀長雄訳)『東亜美術史綱』下巻、フェノロサ氏記念会、一九二一年、一〇九―一一〇頁。
- (11) 『日本美術史編纂綱要』(『岡倉天心全集』第四巻、平凡社、一九八〇年、三七五―五〇五頁)。
- (12) これに関わる分析については、小路田『日本史の思想』(五四―七一頁)などを参照。
- (13) 『帝室博物館復興翼賛会趣意書』(『東京国立博物館百年史(資料編)』東京国立博物館、一九七三年、三三三頁)。
- (14) 『帝室博物館建築設計圖案懸賞募集規定』(前掲『東京国立博物館百年史(資料編)』、三六九頁)。
- (15) 辻善之助『日本仏教史第六巻 中世篇之五』(岩波書店、一九五一年、三一〇―三五二頁)を参照。
- (16) 黒板勝美「室町時代の文化的概観」(史学地理学同致会編『室町時代の研究』星野書店、一九二三年、三三三―三四一頁) 参照。
- (17) 笹川種郎「文化史上に於ける東山時代」(『史学雑誌』第二三編第九号、一九二二年、四三頁)。
- (18) 原勝郎『東山時代における一縉紳の生活』筑摩書房、一九六七年、二八頁(初出は『藝文』一九一七年八月号―十二月号に連載)。
- (19) 原『東山時代における一縉紳の生活』、二九頁。
- (20) 原『東山時代における一縉紳の生活』、三六―三

七頁。

(21) 内藤湖南「日本文化史研究 応仁の乱に就て」(『内藤湖南全集』第九卷、筑摩書房、一九六九年、一三二頁)。「応仁の乱に就て」の初出は前掲の『室町時代の研究』、一〇三頁。

(22) 内藤湖南「日本文化史研究 日本文化とは何ぞや(其二)」(『内藤湖南全集』第九卷、筑摩書房、一九六九年、二二頁)。

(23) 森末義彰『東山時代とその文化』(秋津書房、一九四二年、九九―一三〇頁)などを参照。

(24) 森末義彰『室町文化夜話』大化書房、一九四七年、三九頁。なお、南北朝期について後醍醐天皇による反革命と元弘・建武年間に武士や農民による全国的な「封建革命」の起こった時期と捉える松本新八郎は、「じじつそれ以後の室町時代は在地の武士農民がもっとも建設的なたたかいをたたかった史上まれにみる明るい時代」であり、「應仁・文明の亂までは、農民の一揆によって古代的なまた鎌倉政権のないっさいの残存が清掃されていた」時期と評し、「南北朝いこの社會はいわゆる近世封建制への著實な建設的歩みの時代」と位置付けており(松本『中世社會の研究』東京大学出版会、一九五六年、三〇二―三〇三頁)、これら

は原や内藤や森末と同様の理解である。ただし、『くにのあゆみ』における森末の記述が建武中興を旧態依然とした理解をしており、尊氏が「ふたび鎌倉に下つてそむいた男」で「まもなく京都にせめのぼったが、さんざんにまけて、九州へにげた」人物と評価している点を批判して、南北朝の内乱が「天皇後醍醐のために仕組まれた忠臣逆賊の茶番でない」ことを論証しようとする(同前二五二―二五三頁)。

(25) 「ここにおいて考えられることは、阿弥のたずさわる芸術がになつてゐる身分的解放と宗教的制約の点であつて、阿弥号は単なる身分的解放の手段にすぎなくても、当時における高度の学問的教養であつた禅や、現実的な娑婆即寂光土を説く法華への歩みのうちに、真の芸術への昇華がうかがえたのであつて、東山時代はまさにその途上にあつたといえると思う」(林屋辰三郎『東山文化』『日本史論叢四 近世の黎明』、二二八頁)。

(26) 『中世文化の基調』、二三六頁、並びに林屋「東山文化」(『日本史論叢四 近世の黎明』岩波書店、一九八八年、二三九―二四〇頁)などを参照。

(27) 横井は、まさに中世的「文化」そのものたる大都市・京都の特徴をこう語る——「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つた武家があり、「有徳人」をはじめとする町衆^{ちやうしゆ}、商工民があり、「洛中田島」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^{ゆうくん}や立君^{たちぎみ}があり、ふだんは傘張りを表業^{おもて}とする盗賊団の首魁^{すしがい}があり、人をたぶらかしては飯の種にする素破^{すずは}があり、それに高僧・悪僧とりませの僧侶があり、神官ありというぐあい、および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^{ふかん}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^{ごしょうちり}、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^{かわらもの}たちの集住する河原、というぐあいであった」(横井清『東山文化―その背景と基層―』平凡社、一九九四年、五九〜六〇頁)。

(28) 横井『東山文化―その背景と基層―』、二三〜二四頁。横井のいう「賤民」については、今日的観点からは「被差別民」などと称すべき存在とも思われるが、ここでは横井の語法としてそのまま引用する。

(29) 戦後に歴史学者と伝統芸能関係者とが協働して組織された「伝統芸術の会」は、その京都支部が林

屋辰三郎を中心につくられ、現在の芸能史研究会に発展した。網野善彦『歴史としての戦後史学―ある歴史家の証言』(KADOKAWA、二〇一八年、四九〜五十頁)などを参照。

(30) 『国史の研究』文会堂書店、一九一八年、一三三頁。以上のような「国家仏教」論を史学史的に検討したものととして、佐藤文子『日本古代の政治と仏教』(吉川弘文館、二〇一八年、二四三〜二六四頁)を参照。

(32) 拙著『語られ続ける一休像―戦後思想史からみる禅文化の諸相―』(ぺりかん社、二〇二一年)第二章などを参照。

(33) 『芳賀幸四郎歴史論集Ⅲ』、四二三〜四三五頁。

(34) 『芳賀幸四郎歴史論集Ⅲ』、二四二〜二四三頁。

(35) 『芳賀幸四郎歴史論集Ⅲ』、四三四〜四三五頁。

(36) 芳賀幸四郎『三条西実隆』吉川弘文館、一九六〇年、一〜二頁。

(37) 芳賀『三条西実隆』、二頁。

(38) 原『東山時代における一禪神の生活』九五頁。

(39) 芳賀『三条西実隆』、三五〜三六頁。

(40) 芳賀『三条西実隆』、九三頁。

(41) 芳賀『三条西実隆』、六一〜六二頁。

(42) 芳賀『三条西実隆』、二六一頁。

- (43) 芳賀『三条西実隆』、二六三～二六四頁。
- (44) 『芳賀幸四郎歴史論集V』、四〇九頁。
- (45) 『芳賀幸四郎歴史論集V』、四二二～四一三頁。
- (46) 『芳賀幸四郎歴史論集V』、四一一頁。
- (47) 『芳賀幸四郎歴史論集V』、四一一～四一二頁。
- (48) 『芳賀幸四郎歴史論集V』、四一五頁。
- (49) 芳賀『三条西実隆』、二五二～二五三頁。
- (50) 松本新八郎「民族文化をいかにしてまもるか―学術資料を保存する運動について―」(『歴史学研究』第一五四号、一九五一年、三六頁)。
- (51) その具体的事例として、松本は次のようなものを挙げている——「たとえば、中世革命のさいには、古代社會を倒すために、武士や農民が村寄合や起請文をもつて自己を結束したが、勝利した暁には、それは武士階級が都市・農民を支配するもつとも有力な武器に使はれるようになった。また、この運動にともなつて発見された狂言や茶寄合は、やがて武士階級に奉仕する幫間によつて、一つは能、歌舞伎に發展し近代演劇の基礎を作つたし、一つは茶道、花道となつて日本人の生活や住宅様式までをしばるものとなつたのである。これは、今日に生き残つたもののほんの一例であつて、舞踏、歌謡、童話その他さまざまのものを挙げうる」(松

- 本「民族文化をいかにしてまもるか」、三八頁)。
- (52) 松本「民族文化をいかにしてまもるか」、四二頁。
- (53) 一九五五年頃までに、文献史学と民俗学・文化人類学・美術史学・考古学・文学史学などの協働がマルクス主義歴史学者により積極的に推し進められていた(網野「歴史としての戦後史学」四七頁)。こうした構想を松本や石母田らが広く展開させようとしたのが所謂「国民的歴史学運動」であった。この「国民的歴史学運動」を再評価した最新の研究に、高田雅士「戦後日本の文化運動と歴史叙述―地域のなかの国民的歴史学運動―」(小さ子社、二〇二二年)などがある。
- (54) 戦時中から戦後にかけての歴史学研究会の動向を知るうえで、『証言 戦後歴史学への道』(青木書店、二〇一二年)は貴重な記録集である。
- (55) 『芳賀幸四郎歴史論集V』、五頁。
- (56) 『芳賀幸四郎歴史論集V』、六頁。
- (57) 芳賀が「主体的条件」と「客体的諸条件」双方へ着眼する背景のひとつとして考え得るのは、社会や個人の思想を重視した西欧の哲学や歴史学の方法である。前出の黒板勝美によれば、これは明治末期から大正期までにもたらされた「一大転機」といふべきもので、「社会も個人も心理的に精神

- 的の活動が大なる根本となつて居ることに注意を向けて、従来の物質的方向に重きを置いたのと両方からすべての史的現象を観察することになつて来た。【中略】国民の信仰思想が重大であることを漸く自覚して来た一の現象ともいふべきで、従つて歴史研究上に於ける趨勢と相對して輕視すべからざるもの」だという（黒板勝美「我史学界の現状」『帝國教育』第三七八号、一九一四年、一九四〜一九五頁）。こうした看方を提示したひとはカール・ランプレヒト（一八五六〜一九一五）の文化史觀であり、ここでは量的計算の方法で推知する物質世界（經濟・社会・憲法）などよりも質的な領域たる精神世界（道德・宗教・美術・文学・科学）こそが「世界的結合」を構成し、「個々の国民の歴史」を成していくと指摘している（カール・ラムプレヒト「和辻哲郎訳」『近代歴史学』岩波書店、一九一九年、二五一〜二五四頁）。
- (58) 『芳賀幸四郎歴史論集V』、一頁。
- (59) 同前。
- (60) 「王者の血には高度の文化性と共に、そこなわれぬ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つた」（『芳賀幸四郎歴史論集V』、三五〜三六頁）。
- (61) たとえば、岡見正雄が「室町ごころ」といふべき時代精神を充分踏まえながら一休の『狂雲集』や『自戒集』など室町期の文学や日記類を詳細に追ひ、以下のように論じるのは参考になる——「生々たる当代の禅精神は【中略】文化精神に新しい息吹を与え、再生させたのである。健康な精神が存したのである。そしてまた、遁世者と号しかえつて都にはなやかに隠れなくあらわれていた風狂人の群れもあつて、時代はどこかに沸々と沸き上る享樂的なものがひそんでいた」（『室町文学の世界―面白の花の都や』岩波書店、一九九六年、十八頁）。
- (62) 「単に明治の時代に出来た皇室典範に據り其標準を定め、之を以て正閏を断せんとするが如きは、果して其当を得たものであらふか、【中略】これを以て古來歴史上に現はれたる皇位継承の正当なりや否やを論断せんとするは、また論理上の誤謬であると思ふ、たゞ皇室典範なるものは、今後の皇位継承上必ずこれに従はねばならぬ宝典といふ

- べきもので、過去の問題を解することは出来ぬものではあるまいか」（黒板勝美「南北両朝の由来と其正閏を論ず」友声会編『正閏断案国体之擁護』松風書院、一九一一年、二八頁）。なお、黒板をはじめとした「官学アカデミズム史学」の諸問題については、山口道弘「南北朝正閏論争と官学アカデミズム史学の文化史的展開（一）（二）」『法政研究』第八七巻第四号、第八八巻第一号、二〇二一年、廣木尚『アカデミズム史学の危機と復権』（思文閣出版、二〇二二年）などを参照。
- (63) 田辺郷土史会編『田辺町史』田辺町役場、一九六八年、二七五頁。
- (64) 日本史研究会・歴史学研究会編『山城国一揆―自治と平和を求めて』（東京大学出版会、一九八六年）、高田『戦後日本の文化運動と歴史叙述―地域のなかの国民的歴史学運動―』第三章（九一―一八頁）などを参照。
- (65) 黒板勝美「史蹟調査の方法」『筑紫史談』第一号、一九一四年、五頁。
- (66) 『中村直勝著作集』第二巻、淡交社、一九七八年、三二七―三二九頁。或いはまた、中村孝也の以下の記述も参照――「記述の段階に於ける歴史は準備的なものであり、連結の段階に於ける歴史は部分的の体系を作るものであり、総合の段階に於ける歴史は全般的の体系を造るものである。文化史とは実にこの最後の段階に位する大総合の歴史である。人智は部分的に執する科学に満足せずして、一般相を達観する哲学を求むると同じく、人は部分的総合の歴史に満足して全般的総合の歴史を求めざるを得ないのである」（中村孝也「文化史の意義」『帝国教育』第五七七号、一九三〇年、十五頁）。
- (67) 『中村直勝著作集』第八巻、九八―九九頁。
- (68) 『中村直勝著作集』第八巻、一一五頁。
- (69) 大塚史学会・歴史学研究会・史学会・社会経済史学会編『歴史研究の自由』東京大学出版会、一九五二年、五三頁。
- (70) 『芳賀幸四郎歴史論集V』、四一七頁。
- (71) 森末『室町文化夜話』、七頁。
- (72) 所謂「国民的歴史学運動」においても「国民のための科学」ということが標榜されたものの、「国民のための科学」という表現そのものがわかりにくく「国民的な自然科学」というものがあるかなどという批判が内部から寄せられるようになり、次第に運動は停滞をみせ、共産勢力の党派争いに巻き込まれるような形で収束していったとみられ

(73)

る。高田『戦後日本の文化運動と歴史叙述―地域のなかの国民的歴史学運動―』五五―五六頁参照。
上田薫編『社会科学教育史資料Ⅰ』東京法令出版、一九六四年、一八八―一九〇頁。これに関連して、角田将士「戦後初期歴史教科書『くにのあゆみ』における歴史認識形成の論理―戦前国定国史教科書との断絶と連続性―」（『社会科学教育論叢』第四七集、二〇一〇年、十三―二二頁）も参照。