

生としての都市

——中之島をあるく——

呉 谷 充 利

1. 水都の繁栄

中之島

近世都市の傑出した場所がある。中之島界隈である。

大阪駅から梅田新道をしばらく歩いていくと、堂島川が見えてくる。出てみると、視界がひらけ何かしら圧倒される。風景の底の方で動いているような何か大きな力を感じる。その力はおそらく堂島川の深い流れや日銀大阪支店の見事なファサードが示唆するものであろう。堂島川に架かる大江橋を渡ると、左手少し遠方に緑青の丸い屋根を付けた赤煉瓦の建物が見える。「中央公会堂」である。界隈の華麗さが一段と引き立つ。

日銀大阪支店（明治36年）の保存された正面を右手に見て、さらにもう少し歩くと、土佐堀川に出る。土佐堀川に張り出したアルコーブと欄干、橋に取り付けられたガス灯が風景に華やかさを誘う。「淀屋橋」である。堂島川に架かる大江橋、土佐堀川に架かる淀屋橋、二つの橋はこの風景のエッセンスといえよう。

川面の風紋は、悠久の時の流れとなつて、時の流れの非情さを語る。揺らぎのなかに、いまがうしろへうしろへと流れてゆく。その時を刻んで川が流れる。

淀屋の碑

土佐堀川の看板にこう書かれている。

江戸時代、この付近の河岸には諸国大名の蔵屋敷が建ち並んでいた。土佐堀川は各地の特産物を運んでくるための水路として利用され、川船が盛んに往来している。

土佐堀川を渡って、川沿いを西に少し歩いてゆくと、「淀屋の屋敷跡」の石碑（写真-1）と「淀屋の碑」（写真-2）がある。「淀屋の碑」を読むと、碑に書かれる淀屋が江戸時代前期の大坂を代表する最大の豪商であり、本姓岡本氏通称三郎右衛門は豊臣秀吉が天下を取るに及んで、大坂に出、十三人町（いまの大川町）に卜居し、淀屋と称し材木を商い、元和元年に京橋一丁目の淀屋特地に着物市を開き、また米の相場をたてる中之島を開発する。心齋



写真-1 淀屋の屋敷跡・碑

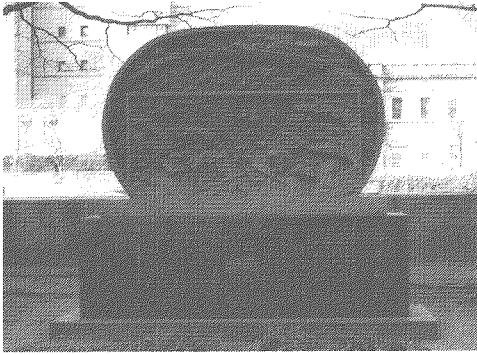


写真-2 淀屋の碑

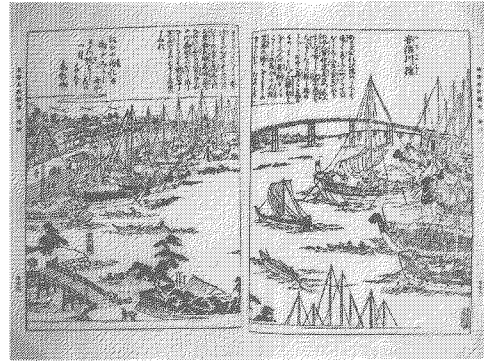


写真-3 帆船でにぎあう安治川河口
(撰津名所図絵)

橋筋から西肥後橋の間に宅地があり、宅内の小路は淀屋小路と呼ばれ、四十八戸前のいろは蔵がその豪商ぶりを誇ったという。

巨大な米商人と目すべく淀屋が米市のために土佐堀川に自費を投じて架けたその橋が淀屋橋である。碑の銅板のレリーフは淀屋米市の盛大さを余すなく伝えている。が、最後は豪華な生活ぶりが祟った。経営は放漫になって、五代目広当のとき、印判偽造の罪で關所・所払になる。財産は没収され、流石の淀屋もいまはただこの碑だけを残す。

淀屋の繁栄はなにわ八百八橋といわれた水都に築かれる。日本の物流が水運によって大きく成立することは、まず国土の地形を考えればはっきりする。わが国の地形は北から南にかけて真ん中に魚の背骨のような高い山脈をもっている。日本海と太平洋は高い険しい山脈の壁によって隔てられる。人力で大量の物資を運んでこの山を越えることは困難である。これをなしたものはわずかに若狭小浜と京都をつなぐ「鯖街道」だけであろう。

海に囲まれた細長い陸のかたちは、近世の水運を発達させる。水運がいかに重要な役割を担ったかは以下のことを考えてみればわかる。たとえば、大正期まで精米は水車によってなされている。水流を得るため米俵を山中まで運んだのが「ごろた」と呼ばれる牛車である。一車に五俵積めただけである。一俵は米4斗分であり、一石は十斗である。三十石を舟で運んだとすれば、米俵でいえばじつに75個分になる。

国土に入り組んだ動脈としての海洋は太平洋や瀬戸内海からいわば毛細血管のように水都大坂へと見事につながる。川ににぎあう帆船が描かれる。(写真-3) (『撰津名所図会』寛政十年による。) 絵は近世日本の物流の中心をなす水都大坂の繁栄をいまに伝えている。「淀屋」はこの水都の拠点の担う中之島を開発し、四十八のいろは蔵をもって知られる富を築いたのである。が宝永二年(1705)淀屋の財は没収される。驕奢が泡沫となる。

近松門左衛門と大坂

商いの町に生きるこの人間の哀切を見事に描ききった一人の脚本作者が現われる。近松門左衛門である。この淀屋の關所の二年前、界隈の曾根崎で一つの心中事件が起きる。この事件は近松門左衛門の人形浄瑠璃「曾根崎心中」となって語りつがれることになる。

近松門左衛門は1653年越前の武士の家に生まれる。彼が京都に出て、公家に仕えたのは十

代の時である。19才のとき作った一句「しら雲やはななき山の恥かくし」が残されている。彼が浄瑠璃の作家として歩き始めるのは20代の頃とされ、書いたものとして明確になっているのが天和三年（1683）宇治座（京都）で上演される『世継曾我』である。この時近松は31才になっている。

彼は1706年の初め京都から大坂に居を移す。この前年に近松は道頓堀に座を構える竹本座専属の作者になっている。竹本座座付作者としての近松は以後多くの名作を生んでゆく。大坂と近松はあたかも水と魚のごとく一つになって見事な浄瑠璃の世界を作ったのである。近松と大坂を結んだこの絆こそ、実際の話をもとにした「曾根崎心中」である。竹本座と近松とのこの関わりは、以下のように解説されている。「元禄十六年（1703）の四月はじめ、近松はたまたま大阪に来ていた。そこを竹本座の人につかまった。〈町中で評判になっている心中だから、これを題材にぜひ書いてほしい〉とたのまれて、書いた浄瑠璃が『曾根崎心中』である。」（松平進：『近松に親しむ』和泉書院 2001）

近松が書いた竹本座のこの浄瑠璃は翌月の五月に上演される。彼の最初の世話（世間話のこと）浄瑠璃である。この作品が大当たりした。これによって資金が潤沢になった竹本座は一挙に苦境を脱したといわれる。この二年後近松は竹本座座付作者となる。

ところで、彼が19才のとき（1671年）作った「しら雲やはななき山の恥かくし」の句について、例えば松平進氏の「いずれにしても、わずかこの一句からでは将来の大劇作家の姿を予想するのはむずかしい」とする言葉があるが、それでもこの句のもつ意味はけっして小さくはないように思われる。というのは、仮に平安朝にみるような貴族的美意識をもってすれば、句はあるいは「しら雲やはななき山の口惜しや」ともうたわれる。王朝の貴族的審美眼をもって「はななき山」を心眼に映すことはできなかったにちがいないであろうからである。

が、近松はその王朝の非歌を心眼にとらえて「恥かくし」とうたった。彼は情景の審美をむしろ人間の内面の心情へと変えて「はななき」を我が身の恥とする。審美的な鑑賞を超えて人間の内面的な心情へとまっすぐに向かう彼のまなざしがこの歌を作っている。

若干19才の近松のこのまなざしは美的というよりむしろ倫理的なものである。わたしの内面の感情がわが身を律する。そのことは畢竟倫理的な自我の別言にはかならない。彼は自我の感情の深底から沸き立つ情念の世界を見事な人形浄瑠璃へと変える。『曾根崎心中』は近松のこの傑作である。お初と徳兵衛の死出の旅路を彼はこう書いている。

此の世の名残り。夜も名残り。死に、行く身を譬ふれば。あだしが原の道の霜。

一足づゝに消えて行く。夢の夢こそあはれなれ。

名文中の名文とされる。あらずじはこうである。醤油屋の手代徳兵衛は天満屋の遊女お初と深い恋仲にあった。その徳兵衛に持参金銀二貫目を付ける旦那の姪との縁談が持ち上がる。これが話のはじまりである。客と大坂三十三所の観音霊場をめぐりをしていたお初と茶屋で偶然出会った徳兵衛はことの次第を打ち明ける。

徳兵衛が縁談を取り合おうとしないのに、継母は持参金銀二貫目を持って帰ってしまう。きっぱりとこの話を断った徳兵衛はなんとか取り戻した持参金を旦那に返す前に不用意にも騙されて友人の九平次に渡してしまう。騙されたと知った徳兵衛は腕づくで九兵次に飛びかかって

ゆくが、逆に五人連れの九兵次に袋だたきにされてまったく男の面目も身も立たなくなって心身ともに窮地に追い詰められる。

残された唯一の道がお初との死出の旅路であった。尋ねてきた徳兵衛を上り口の縁の下に隠してお初は足で徳兵衛に覚悟を確かめる。二人は深夜人目を忍んで店を抜け出す。近松はこの死出の道中を先の名文に歌う。

近松の浄瑠璃「曾根崎心中」の世界は大坂の情景と一つになって美事な情感を生み出す。埋め立てられ今は看板だけを残す蜷川が当時堂島川の北に流れていた。その「しゝみ」川に比喩し重ねた恋慕の情を彼は次の句に歌う。

恋風の身にしゝみ川 流れては、そのうつせ貝、現なき 色の闇地を照せとて 夜ごと
にともす灯火は 四季の螢よ、雨夜の星か 夏も花見る 梅田橋

「身にしむ」が「蜷」、「うつせ貝」が「現なき」と歌にかけられる。蜷川はお初と徳兵衛の悲痛な心の世界と重なる。

近松のもう一つの浄瑠璃「心中天網島」がある。大当りした元禄16年の「曾根崎心中」(1703)から数えた17年後の享保5年(1720)竹本座でこれが上演される。このなかに「名残の橋尽し」と名付けられる段がある。近松は水路、蜷川、堂島川、土佐堀川、大川(淀川と大和川が一つになる川)に架かる天神橋、梅田橋、緑橋、桜橋、蜷橋、おほ江橋、難波小橋、舟入橋、天ま橋を数え挙げ、主人公紙屋治兵衛と小春の死出の旅路をそこに歌っている。

あれ見や、難波小橋から、舟入橋の浜伝ひ これまで来れば、来るほどは、冥途の道が
近づくと 嘆けば女も縋り寄り もうこの道が冥途かと、見交す顔も見えぬほど 落つる
涙に堀川の橋も水にや浸るらん

水都の風景はいつしかドラマの心的世界になってゆく。近松は人間の真実を小春と治兵衛の生きざまに見事に描ききる。水都大坂が生むこうした深い人間性と高い精神性は抜きんでて一つの時代を画する。淀屋の闕所に見るような享楽に墮する豪華があるいは近松の浄瑠璃「曾根崎心中」の種になった実際の心中事件に見る破滅のみが商都大坂に生きる人間の証しではけっしてなかった。

適 塾

淀屋の仰天するような豪華な屋敷も今は一本の小さな石碑だけを残し、近松の浄瑠璃に歌われた蜷川も今はただ看板に往時を偲ぶのみであるが、中之島から梅木壇橋を渡って南へしばらく歩くと、右に一軒のしもたやが見えてくる。「適塾」(写真-4)である。緒方洪庵が開いた私塾の遺構である。

梅溪昇『緒方洪庵と適塾』(大阪大学出版会)にしたがって塾の経緯を辿ってみる。洪庵は文化7年(1810)に今の岡山県に生まれるが、父の転勤に伴って大坂に出る。彼が16歳のときである。父のこの大坂出仕が彼と蘭学を結びつける直接のきっかけになる。彼はこの一

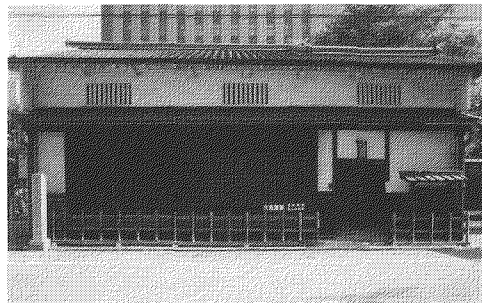


写真-4 適塾

年あと同地の中天游のもとで蘭学を学ぶ。天保元年（1830）天游のすすめで江戸に出、翌年蘭学者坪井信道の門に入る。このあと長崎でさらに蘭学を積んだ洪庵は天保9年（1838）大坂にこの「適塾」を開いている。

懐徳堂

ところで、近世大坂の学問を支えたのは町人の富豪である。なかでも三星屋武右衛門、道明寺屋吉左衛門、舟橋屋四郎右衛門、備前屋吉兵衛、鴻池又四郎の五人の富豪が共同出資して創った学問所「懐徳堂」（現在の地名 大阪市東区今橋四丁目）は近世大坂の学問の隆盛を考えるうえで重要なものである。

その名の由来については論語の「君子懐徳小人懐土」によるとされている。名がいかにも町人の智慧を思わせもする子弟のためのこの学びの舎が享保11年（1726）公的学問所となる。年代的にいえば、近松が没して二年のちのことである。懐徳堂の学問は朱子学を基本としながらも諸学の長所を柔軟に取り入れる点に特色があり、この折衷的な傾向によって自由で批判的精神に富んだ学風が形成されたといわれる。（湯浅邦弘編著：『懐徳堂事典』大阪大学出版会 2001）

この学問所のその後の発展を考えてみると、朱子学の形式的教義を超える自由で批判的精神に富むその学風が培ったものは大きい。とりわけ、迷信、鬼神の存在を否定する合理的思考とこれに基づく荻生徂徠にたいする批判は近世史における懐徳堂の大きな遺産であることはいうまでもない。

創設当初の学主三宅石庵（1665-1730）以来、懐徳堂は学派一派に固執しなかった。柔軟な姿勢でいわば折衷的に諸学をよしとしてこれを学んだ。このためにそれは「ぬえ学問」⁽¹⁾であるとする世評を受ける。がそこに垣間見られる自らの主体性と学説の墨守を超える自由な精神こそ、懐徳堂の真の意義を明らかにすることになる。

宝暦8年（1785）二代目学主中井齋庵が他界する。その仏事を済ませた八月のある日、新学主春楼、中井竹山、履軒、五井蘭州の談があったという。柳田昭はそれを次のように書いている。近世史における懐徳堂の意義を明らかにする一つの場面が文学的フィクションを交えてここに鮮やかに描き出されている。

この時、竹山は二十九歳になり、学者として油の乗り切った働き盛り、転機を積極的にとらえる言辞を口にした。

こうなると弟の履軒も負けてはいない。

「兄者、よう言うた。その通りや。ほかの学者連中にいつまでも「懐徳堂はぬえ学問や」と誇られてたまるか。今こそ一家の学問を天下に知らさなあかん。天の理は窮められんものと、はなから諦めてかかって、格物致知⁽²⁾を否定しよる徂徠学は人を怠けもんにする説や。そやから祟りとか化け物とかの俗信を鸚鵡返しで受け売りするような鬼神論を唱えよるんや。言うては何やが、天下の白石先生⁽³⁾の論も似たり寄ったり。鬼神論については儒学全体をもう一遍洗い直さなあかん。そうせんと、方便や言うて、三千世界とか輪廻転生とか、まことしやかに述べたてる仏教や神道の大嘘を暴かれへん。儂は理を窮め^{わし}るためやったら西洋の天文や医術も越俎⁽⁴⁾したるつもりや」

履軒はそう息巻いた。

すでに還暦を二つも越えた蘭州は意気盛んな二人を目を細めて見守っていた。蘭州が津軽藩を致仕して帰坂した時、この兄弟はまだ十歳と八歳の少年だった。それから二十年ほどの間、蘭州は二人の教育に全力を傾けてきた。そして今、その二人が一門の学問の旗色を鮮明にしようとしている。乗り出さないわけにはいかなかった。

「二人ともよう言われた。そのとおりじゃ。そこでじゃが、僕の腹案を聞いてもらおう。ここ十数年の研鑽を経て一門の学はすでに朱子学一尊に固まっておる。そのことを天下に宣言して、一門として徂徠派など昨今喧しい諸派への宣戦布告としよう。次に弟御の言条通り、格物致知のためなら何を学んでもよいと約定を改める。最後に石庵先生と塾庵殿が築いてこられた町人のための学問所としての学風を一層徹底するため、わが学問所内では武士も町人も身分の違いは問わないことを規定する。これでどうじゃろう」

蘭州のこの言葉で懐徳堂の進路が決まった。……(中略)……

紅潮した四人の顔面を樹々の合間を抜けた涼風が撫で、秋の訪れを感じさせた。

(柳田 昭『大坂町人学者たちからの伝言』濤標 2000 による。)

荻生徂徠の学に対決する格物致知、西洋の天文、医術さえも取り込んで窮めようとする理知の精神、身分を問わない自由な学風が懐徳堂の学の柱となる。

注

- (1) むえとは、伝説上の怪物を指し、転じて正体不明の人物やあいまいな態度のこと(広辞苑による)。
- (2) 「物に格(い)りて知を致す」こと、つまり個物の本質をつきつめることによって知識を深め、宇宙の原理をきわめること。(湯浅邦弘編著：『懐徳堂事典』前掲書による)
- (3) 新井白石(1657-1725)：儒学者(江戸中期)。
- (4) 自分の職分を越えて他人の権限内に立ち入ること。越権。(広辞苑による)。中井履軒：『越組弄筆』(医書)がある。

荻生徂徠

荻生徂徠は寛文6年(1666)江戸に生まれ、享保13年(1728)に没し、「古文辞学」⁽¹⁾を遺す。彼はこの間幕府の中樞に仕え、いわゆる「赤穂浪士の吉良邸討入り」(元禄15年)の裁きに大きな役割りを果たす。懐徳堂が真っ向から対決したこの徂徠の学とはいったい何であったか。柳田昭にしたがえば、そのちがいは聖人観においてもっとも顕著に現われる。彼の言葉を借りれば、「懐徳堂では鳥や獣などあらゆる生き物が懸命に子を育むように、人間社会でも親子・師弟などの関係が存在するかぎり、儒教の經典があろうとなかろうと、倫理は自然に存在するとする。聖人とはこの天命賦与の倫理を完全に会得した者の称号である。したがって修養を積むことによって地位・身分を問わず、誰でも成りうる。がこれに対して徂徠は〈先王の道は先王の造る所なり。天地自然の道に非らざるなり〉とし、〈聖人は教えを設けて而して天下服す〉と強弁する。すなわち徂徠が主張するのは、倫理は普遍的真理などではなく、聖人が作りあげたものである。聖人とは規範や倫理を作り上げた特別の存在であり、いかに修養を

積んでも庶民の到底及ぶところでなく、ただ服従するのみである。」(柳田 昭『大坂町人学者たちからの伝言』前掲書)

赤穂浪士四十六士の「吉良邸討入り」(元禄 15 年)をどう裁くか、幕府にとってそれは簡単な問題ではなかった。「忠孝」を人民の道徳として立てる將軍徳川綱吉の政権下に起こったこの事件は、赤穂浪士の主君浅野匠守にたいする忠義からいえば、むしろ拍手喝采さるべき挙である。しかしながら、浅野匠守の松の廊下の刃傷沙汰は容認すべからざる幕府のご法度である。赤穂浪士の吉良邸討入りは、この論理から推せば、幕府への反旗となる。

荻生徂徠はこの難問にこう進言したといわれる。四十六士が主君のために吉良を討ったのは「公」の法に違反する「私論」にすぎず、これを処刑すべきであるが、主君にたいするその忠義を重んじて「侍の礼」により、切腹をもって処すべきである。(日本の名著 荻生徂徠 中央公論社 昭和 57 尾藤正英「国家主義の祖型としての徂徠」)

徂徠はここにはっきりと公をもって私を説き伏せている。徂徠のこの考え方は『弁道』や『弁名』を読めば、もっと明確になる。以下、尾藤正英 責任編集『荻生徂徠』(中央公論社)にしたがってこれを読んでみる。

彼がしたがうのは先王の道である。先王というのは儒教の古典のなかで理想の君主として描かれている唐堯、虞舜、夏の始祖禹王、殷の始祖湯王、周の文王・武王・周公の七王を指す。孔子はこの周の政治を再現することを理想としていたのであり、「孔子の道」は「先王の道」と同一のものであった。

徂徠は『弁道』のなかでこう述べている。「先王の道」(上古の聖王たちが定めた道)は、先王が創造したものであり、天地や自然のままの「道」ではないのである。つまり先王は聡明・英知の徳を持つことから、天命を受け、天下に王としてのぞんだ。その心はひとえに天下を安泰にすることを任務としていたので、精神を使いはたし、知恵の限りを尽くして、この「道」を作りあげ、天下後世の人々をこれによって行動するようにさせたのであり、天地自然のままに「道」があったわけでは、決してない。

この先王・孔子の「道」は天下を安泰にする「道」なのであり、具体的にいえば、それは礼楽刑政のことである。徂徠はこうした「道」を生む先王の聡明・英知の徳は、生まれつき天から授けられており、凡人が及びうるものではなかったとする。尾藤正英によれば、徂徠は要するに権力の直接の発動にもとづくものと、日常生活の中に習俗化したものとの両者を合わせ、社会制度のすべてを為政者の設定にかかわるものとみなして、これを「礼楽」もしくは「礼楽刑政」の語で表現しているのである。

先王は、言葉だけでは十分に教えられないと知っていたので、礼楽を作って教えた。つまり政刑だけでは民衆を安泰にするのに十分でないを知っていたので、礼楽を作って感化したのである。(『弁名』)礼楽が言葉に優る理由はそれが人を感化するからである。「物とは教えの条項である」という徂徠の確信がここにある。無論、この「物」に礼楽がある。先王の教えは抽象的な理論ではなく、具体的な物によってなされたのであり、言葉で表現できるものは理論の一部にすぎず、重要なのはものごとに即して学ぶことなのである。彼はこのように述べている。

『学則』のなかで徂徠は言う、古代には聖人がいた。現代には聖人がいない。だから学問は

古代を対象とせねばならない。聖人というのはものごとをはじめて作る人のことである。〔『弁道』〕その古代はいかにして接近できるか。それは具体的な事物によってである。事物は時代によって違い、時代は事物によって違うのであり、古代に通じようとする者は制度・文物の記録におけるその歴史によって学ばなければならない。この手順によって六経（易経・書経・詩経・春秋・礼・楽経）の内容がより明確になる。

今の言葉で昔の言葉を眺め、昔の言葉で今の言葉を眺めるときはいずれもわけのわからぬものとなる。徂徠の古学が後世に与えた影響の大きさは『学則』におけるこの言葉に明瞭に示される。

注

- (1) 荻生徂徠の唱えた学問のことで、古語の意義を具体的な事実から一般的な命題に引き出して殷・周より戦国末の古典の本旨を知ろうとする。宋・明の儒学や伊藤仁斎の古義学に対抗したもの（広辞苑）。

懐徳堂と徂徠の学

懐徳堂の学問の意味は個物の本質から知を問い、そこから宇宙の原理をきわめようとする格物致知（格物窮理）と学問にたいする自由な主体性をいう「越俎」をもって成立する。徂徠の学はこれにたいして凡人の届かぬ聖人の知恵によって人間社会全体の秩序が作為的に造られたるのであり、とりわけ、個人の恣意的な解釈を許さない歴史的な方法によってそれが究明されるのであるから、懐徳堂の学問とはその学の成り立ちにおいて根本から異なる。

このちがいをいえば、個を超える崇高な全体の論理（天下の安泰）が凡人の知の及ばない聖人によってつくられたという徂徠にたいして、五井蘭州、中井竹山・履軒に見る懐徳堂の系譜は全体ではなく個から、この個というのは主体的な個人のことだけではなくまた同時にその個人が対象とする個物のことをもいうのであり、これを基盤にして知を拡充して人間社会や宇宙の原理をきわめようとする。

つまり、つくられた元の全体を古学によって知ろうとする徂徠の学にたいして、結論的にいえば、個の実証的研究へとすすむ懐徳堂の学問の精神がここに明らかにされるのである。鬼神をめぐるその考え方は、とりわけ両派の思想のちがいを鮮明にする。徂徠の目から見れば、驚くべきことに鬼神は存在する。彼は『弁道』のなかでこう述べている。先王の「道」は、すべてが天を敬い鬼神を敬うことにもとづいている。それは仁（人々を育て民衆を安らかにする徳〈弁名〉）を主とするがためであるにほかならない。ところが後世の儒者は知を尊重し、物の理を窮めることに努力したので、先王・孔子の「道」は破壊されてしまった。

この理由について徂徠は続けて言う。理を窮めることの弊害は、天も鬼神もいずれも畏れるに足らぬものとし、自分が傲然として天地の間にただ一人立つと思うところにある。これが後世の儒者に共通の欠陥であり、天上天下の唯我独尊と同じではないか。

山片蟠桃

徂徠のこの鬼神論を懐徳堂が看過できるはずがなかった。なかでも、山片蟠桃の『夢の代』はこれを否定するものとして名高く、稿を起こしてから18年の歳月を要して完成した辛苦の

著作である。

山片蟠桃の「無鬼」を引いてみる。(日本の名著 責任編集 源了圓『山片蟠桃 海保青陵』中央公論社)「天地山川に、もとより鬼は存在しない」とする蟠桃は言う。「神代の巻(『日本書紀』)で見ると、君があつて後に臣民を造つたようであるけれども、そうではない。庶民があつて後に君を立てたのである。」同様に彼はこう述べている。「およそ国土があつてのち人がある、人があつてのち君がある。これが順である。君があつてのち人がある、人があつてのち国土があるというのは、子があつてのち父があるというようなものだ。これは逆である。順はあるべきであり、逆はあるまじきことである。すべて神代の巻は逆である。・・・」(「神代第三」)

国土があつて人があり、しかるのちに君ありとする蟠桃の考え方は、礼楽刑政をつくる凡人にはうかがい知ることのできない先王の知恵が社会秩序のはじまりであるとする徂徠の学への明快な反論である。

蟠桃は、大名貸と米の仲買を商いにする升屋の番頭を勤め、豪商に仕立て上げ、「ああ恐るべきかな。ああ今、天下に賢いものは、米相場にまさるものはない」と述べている。(『夢の代』)『夢の代』に見る合理的精神の系譜をいえば、蟠桃は升屋に仕えるかたわら懐徳堂に通い、中井竹山と履軒を師とし、さらに麻田剛立に天文学を習っている。彼の思想はこれら三人の師と升屋の番頭としての生業によって形成され、開花する。

懐徳堂の系譜

中井竹山(1730-1804)は弟の履軒とともに五井蘭州に師事して朱子学を学び、後に預り人(懐徳堂の校務・俗務の最高責任者のこと)、さらに第四代学主に就任して懐徳堂の黄金期を築いたとされる。とりわけ、師蘭州の徂徠学批判の書『非物篇』を継承する『非徴』は竹山の主著として知られ、懐徳堂の批判精神をよく現わしているという。(湯浅邦弘編著『懐徳堂事典』前掲書)

履軒(1732-1817)は竹山の弟であり、優れた学問的業績を残し、近代的な知としての先駆性が指摘される一方、彼は人付き合いが苦手で大名や学者仲間との面会を避けたと伝えられている。

が、懐徳堂の学問のその後の展開から考えてみると、履軒が果たした役割は決定的な意義もっている。現実的な一つの問題を挙げれば、脱藩して天文学を志した麻田剛立の隠匿がある。結局大事には至らなかったのであるが、履軒のこの時の断なくして、後に知られる懐徳堂の麻田剛立は存在しなかったかもしれない。

麻田剛立が志した天文学こそ、山片蟠桃や間長涯へと引き継がれ、さらに蘭学、洋学へとひろかれてゆく大坂の近代的な知の一流流であったからである。自身の「水哉館」に麻田剛立をかくまう履軒の心中には「越俎」を標じる彼の学問の精神がある。越俎というのは本分を超えることであり、古典の墨守に終始する精神の桎梏からの解放を意味する。この越俎こそ、徂徠にたいする学問の根柢のちがいを明らかにするものであり、その精神において初めて近世大坂の進取の学問が育まれたといえる。

履軒はこの言葉にちなむ『越俎弄筆』を遺している。『懐徳堂事典』(前出)によれば、この

医書は、麻田剛立が獣体解剖を行い、人体との対照確認を行なおうとするのを彼が「かたわらに在りて膝を抱えて寓目（注視）」し、本来麻田剛立が執筆すべきものであったが、その暇がないため、自ら分を超えてたわむれに書いたというものであり、それは履軒の実証的精神が漢学という枠をはるかに超えて、医学にまで及んでいたことを示す資料であるとされている。このエピソードはそうした志を分かちあう履軒と剛立の親密な師弟の関係を伝える。

近世大坂の知

麻田剛立から山片蟠桃、間長涯へと引き継がれ、蘭学、洋学へとひらかれてゆく近世大坂の知がここに見えてくる。

適塾はまさにこの学の遺構なのである。緒方洪庵が「適塾」という蘭学の私塾を始めるのは天保9年（1838）のことである。現在の遺構（中央区北浜三丁目）は弘化2年（1845）元あった瓦町を離れ、移転した町家に開いたものであり、ここから幕末から明治にかけて日本の近代を担う優れた人材が育つ。

緒方洪庵は文化7年（1810）現在の岡山市に生まれる。父佐伯惟因の来坂にしたがって岡山を出た彼は中天游のもとで蘭学を学び、医学の道を歩む。中天游とのこの出会いは偶然であった。洪庵はこれを『病学通論』自序に記している。初め彼は大坂の蔵屋敷で文武を習うのであるが、病弱のため思うにまかせず、このときたまたま蘭学者中天游の教える西洋医学の評判を耳にし、来坂した翌年（1826）決心して彼はこの門をくぐる。（梅溪 昇『緒方洪庵と適塾』大阪大学出版会 2001）

中天游は、橋本宗吉が開いた蘭学塾「絲漢堂」に学び、自らもまた蘭学塾思々齋塾を開く。緒方洪庵はここに入門する。ところで橋本宗吉（1763-1836）の向学心に目を付け、一介の傘屋の紋書き職人にすぎなかった彼を蘭学の道に導いたのが小石元俊と間長涯である。（『大坂市の歴史』大阪市史編纂所編 創元社 1999）この小石元俊と間長涯の先達として実証的な天文・医学の道を拓いた人物こそ、麻田剛立その人であった。天文の理を窮めべく脱藩した彼は履軒の「水哉館」にかくまわれたのである。

間重富（号間長涯）は麻田剛立の天文学塾「先事館」に入り、彼の実証的天文学を継承する。柳田昭は『大坂町人学者たちからの伝言』のなかで間長涯の町人学者としての気骨とその人となりをあざやかに描いている。小石元俊は重富の古い友人であり、彼もまた蘭学への強い志を抱いて類焼した京から来坂する。大坂の蘭学を確かなものにすべく、長涯と元俊の二人が託した人物こそが先に述べた橋本宗吉である。彼らはオランダ語を直接に解する人物の育成を計ったのである。

橋本宗吉はこれを裏切らず、後に大坂蘭学の始祖と呼ばれるまでになる。橋本宗吉の蘭学は中天游に受け継がれ、緒方洪庵へと渡されるのである。懐徳堂が天下の学問所として発足する享保11年（1726）から、緒方洪庵が現在の場所に適塾を移す弘化2年（1845）まで優に百年を越えるこの間、連綿として受け継がれたものがある。それは、個物から普遍性をさぐる格物致知の教えであり、また理のためには越俎をはばからず生きる人間の主体性である。

こうした精神と対峙したのが徂徠の学である。とりわけ、不可知の聖人の知恵と鬼神論をめぐる考え方のちがいがこの対立を鮮明にしている。

山片蟠桃の有名な辞世の句がある。

死したる跡にて
地獄なし 極楽もなし 我もなし
た、有物は人と万物
又
神僊も化物もなし 世の中に
奇妙不思議の事ハなをなし

これは蟠桃が死際に吐いた生への捨て台詞ではけっしてない。懐徳堂の学の根幹を支えた無鬼論への揺るぎない信念とそこに打ちたてられた事績への矜持そのものであろう。その言葉の意味は、井原西鶴が伝える「天満の怪」(天満の七つの化け物)に対する通俗的な抗弁をはるかに超える。すなわちこれを端的に言えば、いわゆる科学の精神になる。

しかしながら、科学のその無機性をもって懐徳堂に由来する大坂町人の学の精神があったと言ってはならない。世界は無鬼である。ならばどうするのか。この問いに答えていたのが初代学主三宅石庵の朱子学であったことは間違いない。享保 11 年 (1726) 石庵の懐徳堂官許記念講演における「聖人も人、此方も人なり」の言葉は学ぶべきは「人の道」であることを説いている。

懐徳堂に系譜する近世大坂の学問が人倫と科学という二つの輪をもって道を拓いたことにわれわれはいま強く打たれる。具体的な例をいえば、一つには経世として、またもう一つには人間の倫理においてそれはよく示されている。経世の優れた例をいえば、中井竹山の松平定信にたいする寛政の改革における進言がある。またその倫理は洪庵が深く信条とする、疾病を治し万人を救う法としての医術に実践されている。

ルネサンスにおける科学と人間が優れて芸術的ないわば自覚認識的な人間と科学の統一であるとすれば、近世大坂の学の統一は人間と科学との優れて倫理的な実践的統一であったとここに言うことができる。このことを可能にしたものは、人間にたいする洞察になる。がその洞察は深い。

府立図書館と住友吉左衛門友純

中之島に府立図書館が建つ。近世大坂が近代へと連なって美事に開花した瞬間であった。建物の落成を見て、明治 37 年 (1904) 2 月 25 日初代館長に今井貫一を迎え開館の式典が行なわれる。明治 32 年 12 月府知事菊池侃二が出した「大阪府教育施設計画書」に加えられた図書館設立がこの発端になる。この前月に「図書館令」が制定されている。計画の発表はこれを引き継いだものである。

このとき図書館建設のため、寄付を申し出たのが第 15 代住友吉左衛門友純である。翌明治 33 年 2 月のことである。額は、当時の金額で建設費 15 万円、図書購入基金 5 万円にのぼっている。図書館の建設はこの篤志によっている。府の当時の財政で果たしてそれが実現したかどうかはなはだ疑問である。

住友吉左衛門友純 (号春翠) の寄付の直接的な動機として、明治 30 年に行なう 218 日間に及ぶ欧米視察が挙げられている。彼はその視察において欧米の実業家が慈善事業に私財を投入

することに深く感銘したといわれる。が彼の心中に流れていたものは単なる一過性の奮起でははるかになかった。

住 友

住友は事業の祖蘇我理右衛門が起こす銅の精錬業を継いで、これを発展させ財をなす。

宮本又次氏の『上方の研究』（清文堂 昭和52）によりながら、この住友の歴史を辿ってみると以下ようになる。まず蘇我理右衛門が京都市寺町五条に店を構えたのは天正18年のことであり、寛永7年のちの「住友」を担う理兵衛友以が京都から大坂の淡路町一丁目北西の角にすべての居を移す。

理兵衛友以は大坂で銅吹きから銅貿易、さらに日常の商品の取引にも事業を拡大し、この資力をもって両替商を開業し、大坂一の豪商になる。住友は大坂を地歩にして揺るぎない基礎を固めるのである。住友はこのあと銅山の開発に乗り出し、別子銅山を所有する友以から数えて三代目の友芳のとき、つまり元禄の末年から宝永にかけて最盛期を迎えたといわれる。

住友と懐徳堂との関わりができるのは友俊のときである。友俊は享保3年（1718）に生まれ、友芳の長男友昌の異母弟になるが、病弱の友昌に代わって住友の家政一切をまかされることになる。友俊は懐徳堂の五井蘭州に学ぶ。懐徳堂が官許されて天下の学問所となるのは、繰り返せば享保11年（1726）のことであったから、彼の生まれを享保3年（1718）とすれば、蘭州が大坂に戻る元文4年（1739）に彼は21才になっている。

蘭州（1697-1762）はこのとき43才である。友俊は「懐徳堂」蘭州の儒学を学ぶとともに蘭州を通して契沖の学にも私淑したとされる。宮本又次は、友俊の尽力による契沖没後の顕彰は懐徳堂における契沖の認識を確かなものにしたとし、その意義の大きさを改めて指摘している。この一事をもってして、友俊のその人となりか推察される。

五井蘭州の「識語」（後人の加筆したもの）が遺されている。懐徳堂と住友との関係を深く示すこの「識語」は、宮本又次の研究によれば、次のようになる。住友には、精神上的の祖文殊院とすでに述べた事業上の祖蘇我寿濟という二人の傑出した先人があり、文殊院の処世訓や書状「旨意書」（勘十郎宛）に書かれる精神が一族によって伝来され、その後の家訓家法にも継承されてゆく。

「旨意書」は浮利に趨ることをいましめ、口合を禁じ、掛商内をとめ、人と語気荒く競うことを禁じている。一言でいえば、商いにおける正しさをいうものであり、商業における社会性がつよく住友の家訓として受け継がれるわけである。この文殊院（「政友」法号）の旨意書を宝暦11年懐徳堂の五井蘭州純禎が校閲して、箱ぶたの裏に長文の「識語」を書く。

宮本又次は「これは恐らくは入江友俊（「友俊」のこと）との関係で、その師五井蘭州に見せて執筆をたのんだものであろう」と推察している。以下は「識語」の文面である。

礼以処儉。儉以愛福。福以惠人。惠復養福。久栄不衰之道、吾聞、嘉休住友君之御家也。实用斯道、乃明嫡庶上下之分。塞男女玩好之淫。不然則以市井編戸。焉得能積巨万之貲、建百年之業。嗟乎。世復有諺、所得父勤子逸孫焉者。甚至堂構纒畢。竈突未点。乃債家他人入室、是偷者。視諸住友家、何其吉凶之相霄壤。可不畏哉、可不慎哉、此書乃君之所以諭家人。乃貽子孫、雖如事徵。然得其意。推而行焉則其必有不可勝用者

宝暦辛巳四月

五井純禎識 印

住友の家訓が懐徳堂五井蘭州の「識語」によって、いわば「お墨付き」を得て住友の家法として後々に継承されてゆく。宮本又次は、五井蘭州の「識語」にみる解説的標語も伝えられて住友精神を培ったことを推測し、懐徳堂の学問と住友との関係の深さを述べながら、「文殊院の精神は尊重されて、明治 15 年に定められた家法にもそれを継承している」という。

これにしたがえば、われわれは一挙にそうした家訓と懐徳堂との関わりを引き継ぐ明治の住友に至る。徳大寺隆麿が請われて先代登久の養子となる。明治 25 年のことである。公卿からの養子縁組は容易なことではなかった。明治における公卿徳大寺家と住友家とのこの縁組は三顧の礼をもって迎えられ、友純（徳大寺隆麿）は翌 26 年住友の家督を継ぐ。

第 15 代住友吉左衛門友純がこのとき仔々細々にいたって住友の歴史と家訓を開陳されたことは明白であろう。同時に友純もまたそれらを深く理解し、我が身に引き受けて立ったことも明瞭であろう。

「府立図書館」建設のために寄付を申し出た友純の信念を支えたものに、住友の家訓やこれを裏書きする五井蘭州の「識語」、そしてこれに新たな生命を与えようとする友純の人となりがあったとすることはけっして妄想ではあるまい。なかなづくこうした優れた社会的実践をもっとも深いところで支えたものに、連綿として受け継がれた懐徳堂の学問の精神があったとすることは正当なものであろう。

宮本又次によれば、明治の洋学の天下になってさすがの懐徳堂も影をひそめることになるのであるが、これに復興の気運が起こる。明治 44 年のことである。大阪府立図書館長今井貫一の首唱により「大阪人文会」ができ、例会で五井蘭州の伝を講じ、懐徳堂のため公祭を挙行すべしとの声がり、議決される。大阪府教育委員会は、懐徳堂五同志の子孫たる鴻池善右衛門、住友吉左衛門によびかけ、これに加えて勸説し発起人会を開き、互選により住友吉左衛門を会頭にす「懐徳堂記念会」ができる。

明治 44 年 10 月大阪市公会堂においてこの祭典がおこなわれている。住友吉左衛門春翠は祭典に出席し、会頭として漢文の祭文を朗読する。住友吉左衛門春翠とは友純その人である。住友と懐徳堂とのこうした関わりを考えると、大阪府立図書館の建設は、一財閥の褒誉を超える意味をもってきはしないか。

なぜなら近世から近代へと継承される大坂町人の学の精髓がまさしくそこに生きていることが証されるからである。これをいえば、格物致知と人倫の両輪をもってする人間知とその実践であり、世界的に見ても稀有な近世・近代の遺産であろう。そこに脈打つものは余りにも大きい。府立図書館は近代に継承されるこの人間知の精華として、今あらためてこれを見なければならぬのではあるまいか。

府立図書館の建設

府立図書館建設のため、明治 33 年 6 月 1 日住友本店に技師長を野口孫市、技師を日高胖とする臨時建築部が設けられる。府立図書館の建設は具体的にどのようにしてなされたのか。そのいきさつを『住友春翠』（「住友春翠」編集委員会 昭和 30 年）にしたがって以下に辿って

みる。

第15代住友吉左衛門友純に、図書館設立の事案（府知事菊池侃二、府会提出）が伝えられる。明治32年の暮れのことである。友純はこれを聞き、意を決する。彼は翌1月6日に図書館寄附に必要な用件を重役伊庭、田邊らに調べさせている。

意見を求められた帝国図書館長の田中稲城は図書館建設費として拾五萬圓、創立図書購買費五萬圓、これに加えてさらに図書購買基金五萬圓を住友家が寄附することを助言している。大略を得て、友純は、2月10日府知事菊池侃二に宛てて図書館建設願書を出している。

このとき、田中稲城は大阪市からの土地と維持費の提供に加えて、図書館に住友の名を冠することを助言したとされるが、府立図書館に「住友」の名は無い。友純はおそらくこれを固辞したと思われる。友純にそうした私欲は無かったのであろう。田中稲城はこのとき欧米の私立図書館の著名なものを挙げて解説したといわれ、そうした図書館を実例として府立図書館が設計されることになる。

府知事菊池侃二宛の「建設願」によってわれわれは友純の考えを知ることができる。以下はその文面である。

我が大阪は近年商工業の発達と市政当局者の勉励とによりて顕著なる進歩を為し、その市政の整備においては他の二都に譲らざるのみならず、かえってこれを凌駕するものあるは、世人のひとしく認むる所にこれ有り候。しかれども、つらつら全般の事物を視るに、市民の便益を計り子弟の教育をたすくの方法に関しては、なお欠（闕）如する所少なからざる様相覚え、ひそかにこれを遺憾とし、機会もあらば若干の資を投じてこの種の事業をおこし、もって拙者の祖先以来大阪に負うたる洪恩の萬一にむくいたく、平素希望まかりあり候。しかるところ、閣下近頃大阪府のために子弟教育の大計を立てられ、府民をして永くその恵に頼らしむるのご盛意にて、図書館設置の事も、またご企画これ有り候趣ほのかに伝承つかまつり、ご深慮の段厚く感佩の至りに堪えず。まことに平生の素望を達する好機会と存じ候につき、すなわち別紙記載の要項に基づき、図書館建物一式ならびに図書基金として金五萬圓を大阪府に寄附し、一はもって目下極めて多端なる市費の一部を補い、一はもって市民のために最も有益なるご盛挙を賛助仕りたく存じ奉り候。幸いに願意ご採納くだされ微志貫徹候えば、拙者の本懐これに過ぎず候。よって前顕寄附の件ご許可なしくだされたく、別紙相添えこの段願ひ奉り候なり。

明治三十三年二月十日

大阪市南区鰻谷東之町三十六番屋敷

住友吉左衛門

大阪府知事菊池侃二殿

これを読むと、図書館建設を決する二つの動機が彼の内にあったことが分かる。一つは市民のための便益をはかり、子弟の教育のための施設の欠如を彼がかねがね痛感して、このための資を投ずる機会を彼が待ち望んでいたことであり、もう一つは住友が大阪の地で財をなし、これに報いる礼のためである。

したがって、真の始まりは菊池侃二の図書館建設の発議にあったのではない。それは一つの

きっかけにすぎない。友純の心中にあった二つのことが府知事の図書館建設の発議をいわば結晶の触媒として現実のものになったのであり、菊池侃二の図書館建設の議案にいやしくも便乗するような名誉欲などではない、そんなものとはまったく別な他の動機を彼がもっていたことが分かる。

この友純の動機のみこうに見えてくるものがある。近世大坂に見る町人の学の伝統と「自利利他公私一如」をもってする住友の家訓である。ここにおいて、懐徳堂五井蘭州に学んだ友俊の伝を友純に見ることは誤りではあるまい。そうだとすれば、近世大坂の宇宙が近代に受け継がれ、ここに美事に蘇生したことになる。それは繰り返していえば「格物致知」の教えとそこに拠って立つ人倫的实践にほかならない。

が、近世大坂の宇宙が蘇生して近代に蘇るというそのことはいかに証明されるのか。つまり、そうした精神の蘇生があるとすれば、それは空気のように伝わるすぐれて芸術的なあるいは気分的ともいふべき感情として表現されるはずであり、それは府立図書館の場所的空間的・芸術的表現においてほかにない。その表現は究極において府立図書館の造形に結実していなければならない。

友純と府との寄附契約が明治33年4月17日に結ばれ、十月より三年以内に建物が住友家の手で建設され、府へ引き渡されることが決められる。これにしたがって、六月一日住友本店に図書館建設のための臨時建築部が設けられる。技師長として設計の任に付いたのが野口孫市である。

野口孫市は明治2年4月23日兵庫県姫路市に生まれる。明治24年東京帝国大学工科大学造家学科に入学した野口は同27年優等の成績で卒業し、さらに大学院に進んで、耐震構造について研鑽を積み、同29年通信省の技師になる。(故工学博士野口孫市君小伝 日高胖謹識 大正9)

野口が住友に招かれるのは明治32年の初めとされる。囑託として住友本店銀行建築調査のために洋行する野口は約一年の欧米視察を終え、帰国する。帰国の日付は明治33年3月13日である⁽¹⁾。つまりこの日から約一年前の明治32年1月から3月ぐらいに野口は住友に招かれたことになる。

帰国して同年六月一日技師長に任命された彼は府立図書館の設計に全身全霊を打ち込んだのである。彼が府立図書館の図面を決定して府と協議するのがこの日からちょうど6カ月たった12月1日である。(「住友春翠」) 図書館建設のための地鎮祭がおこなわれる明治33年11月27日から約三年余りを数えて図書館が竣工し、明治37年2月24日引渡し式の儀式を終えた翌日待望の開館式を迎える。(写真-5)

現在の図書館はこのとき竣工したものにさらに左右両翼に増築を見たものである。この増築は住友の再度の寄附をもって大正11年になさ



写真-5 大阪府立図書館

れている。が、このとき野口はすでにいない。大正4年10月26日47才の若さをもって彼は夭折する。図書館のもっとも重要な部分を設計して彼は世界した。

注

(1) 坂本勝比古：商都のデザイン 日本の建築〔明治大正昭和〕全10巻 三省堂 昭和55による。

府立図書館の思想

建築作品はいわば建築の言葉で書かれた思想を現わしている。府立図書館はみずからの造形において何を語り、何を詩おうとしたのか。

ところで、建築の空間的意味としてのこの言葉、言語を生むものはいったい何であるのか、このことをまず明瞭にしておかなければならない。それは一言でいえば、空間における人間の身体である。つまり空間と交じりあい、交渉するわれわれの体である。建築の空間は人間のこの身体的体験を軸にして、そこから縦横、奥さらに前後、高低に作為されて創られている。

無論、造形的言語の構文つまりその組合せ方は、建物のテーマによって違ってくる。この構文を正しく読み取るためには全体と部分との相互作用的関わりをさぐるが必要になる。これをいえば、いわゆる解釈学の循環になぞらえられる。作品の部分と全体との相互作用的な関わりあいにおいて、部分が全体から定義され、全体もまた部分から定義されながら、作品にたいするもっとも妥当な一つの解釈がそこに生まれる。が、それはいま空間論における造形としてである。

一例に、奈良の東大寺と裏千家の茶室「又隠」を挙げてみよう。東大寺の真っすぐな大きな石畳の参道とこの参道の軸線を真正面に受ける東大寺の堂々たる正面、堂内に鎮座する盧舎那仏、表現されるものの大きさがそこに暗喩され、それは圧倒的な権威となって現われてくる。近隣諸国にたいする古代国家の権威の象徴として東大寺は君臨していたのである。

これに対していま、露地の飛び石を踏んで、隠されるような一軒のあずまやに辿り着く。客は飛び石を踏みながら自身の内面に向かい、清寂のなかに心中を整えてゆく。日常が次第に非日常化される。主の「和敬清寂」の世界が俟つ。茶室「又隠」の小さな戸口（闌り口）が見える。入れば、自然木と和紙、土壁でできたくすんだ小さな部屋である。

いわゆる冷え枯れた美、皓々と輝く月よりも雲のかかる月の姿の方が味わい深いと言う村田珠光の言葉に返って見るとき、茶室は、珠光のそうした美意識に返る表現としての指向をもっている。露地や茶室の室内は「ひゑかれ」のかたちとしてはじめて成り立っている。

東大寺と茶室又隠の造形の相違を説明するものは、国家の権威と冷え枯れというその心持のちがいである。建築の造形が思想の表現であるというのはじつはこういうことである。それは物理的な存在ではなく、いわば感情のイデー（理念）のようなものである。こうしたことを確かめておいて、府立図書館に戻ってこのことを考えてみたい。

「中之島図書館は・・・(中略)・・・ドームの先端まで92尺(27.87m)もあって当時高層建築は皆無で偉風廻りを払い開館当初は本を読むより建物を見物に来た人が多かったといわれる。」(「府立図書館の変遷と中之島」大阪府立図書館 昭和46)記事は当時の人々の目に映っ

た図書館をよく語ってしよう。それほど建物は立派で、図書館自体がまだ珍しく人々は図書館に入ることを忘れその姿に見入っている様子が伝わってくる。

『図書館』の誕生、それはあたかも千両役者のごとく登場した新たな都市の風景であったにちがいない。府立図書館はその劇的な誕生を自身の造形にいかんなく現わしている。正面玄関は古代ギリシアのイオニア式オーダーの4本の柱とこれが支えるペディメントの破風飾りをもっている。(写真-6) そのうしろに半球の銅板葺きの大きな屋根が見える。十字形のプランの真ん中にこのドームが架けられている。

二十段の石の階段を上って、玄関であり、地面より3.25メートル(筆者実測)ほど高く造られている。そこを昇っていかなければならない。つまり、非日常的な心持ちをもって向かうべき場所としてこれが暗示されている。現在はこの正面玄関は閉じられて、人々は一階から(つまり地下から)入るようになっていたのであるが、われわれはいま当初の姿において造形の意味を探らなければならない。

石段を昇って、玄関に入りドームの架かる中央のホールに立つとき、われわれはその円天井の空間がもつ美しさに心打たれる。ホールの真ん中に重厚な木製の階段が流れるがごとくつながる。その階段を中心に見て、ちょうど左右対称形に二つのポーチコが壁に作られ、そこに二対の像が置かれる。(写真-7) 文神像と野神像である。北村西望の彫刻である。

円天井のドームの基部には八聖殿になぞらえて、東西の八賢人の銘が彫られている。菅原道真、孔子、ソクラテス、アリストテレス、シェークスピア、カント、ゲーテ、ダーウィンである。

ドームの最上部から落ちる自然光が内部の青い凹面の天井に映えて、この空間の荘厳さを一層奏でていく。ホールを十字形に閲覧室、書庫、その他の諸室が囲んでいる。(写真-8) 造形のもっとも高い関心がこの中心のホールに払われていることは明らかであろう。(写真-9)

大学図書館

府立図書館に払われたこの造形思想を明瞭にするために、他の図書館に目を転じて今一度これを考え

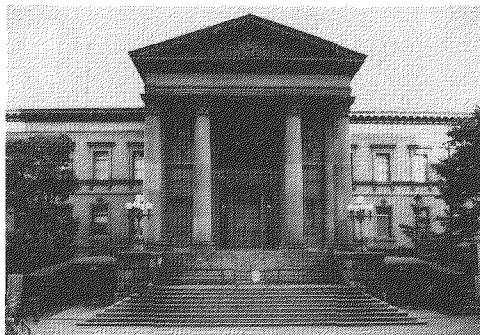


写真-6 大阪府立図書館 正面

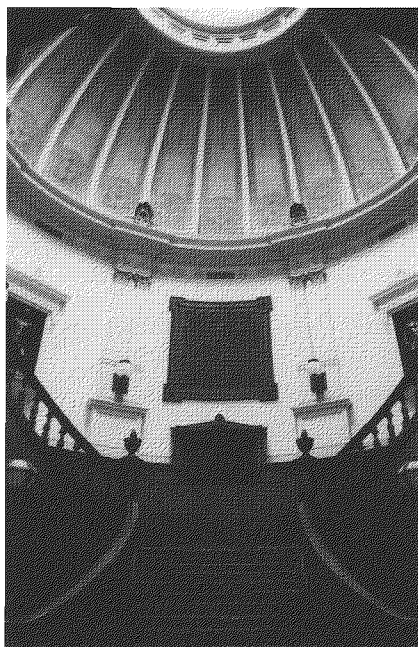


写真-7 大阪府立図書館 ホール

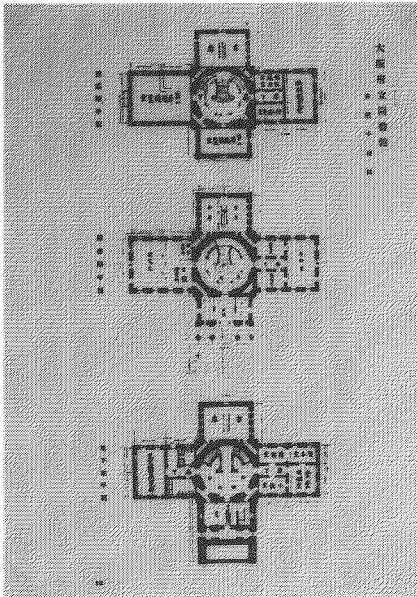


写真-8 大阪府立図書館 各階平面図

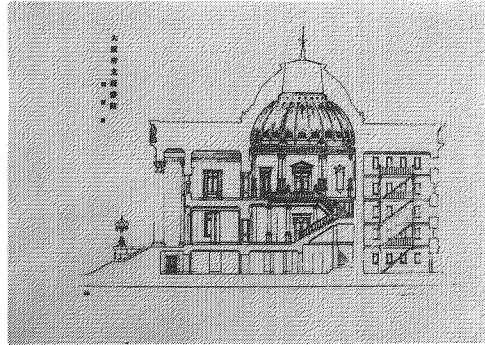


写真-9 大阪府立図書館 断面図

てみる。村野藤吾の設計した二つの図書館がある。建設された時期は前後するが二つとも円形の形状をなす西洋でいうロトンドの形を示す。

村野藤吾は商業建築としてのデパートや観光施設としてのホテルあるいは美術館などに美事な手腕を奮った、日本近代屈指の建築家である。大学のキャン

パス（「関西大学」大阪府吹田市）に建てられたこの二つの図書館は、円形のヴォリュームを誇示するがごとく存在感をもっている。とりわけ法文キャンパスにある図書館は、誰言うともなく、名建築としてその評価を固め、建築を志す者の関心をつよく引いてきた作品であるが（写真-10）、今はその用途を変えている。もう一つの図書館は専門図書館と呼ばれ、元の用途を変えて現在博物館になっている。（写真-11）

法文図書館の円形の内部は閲覧室になっており、円の図形的求心性が空間の求心性となって、読書の場所としての集中感を結果として生んでいた。これに対して、専門図書館の円形は古典的柱頭に支えられ、最上部に位置する。内部は真ん中に正方形の空中庭園をもち、この空中庭園を円形に取り巻くようにして開架閲覧室が作られており、歩いていくといつの間にか元に戻る。

造りを比べてみると、二つの図書館は似ているようで違った円形の意味をもっていることが



写真-10 法文図書館（関西大学）

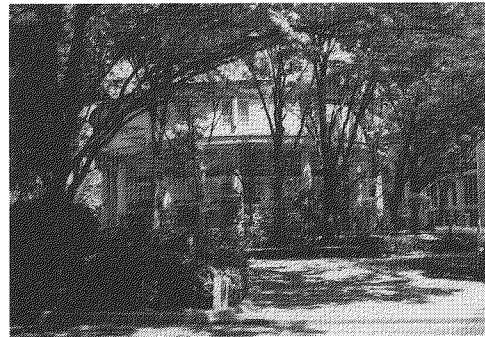


写真-11 専門図書館（関西大学）

分かる。専門図書館の円形は中心を虚の空間とし、その周囲をめぐって一種放射的な構成になっている。したがってこの図書館の外部の構成がキャンパスのシンボルとしてその存在感を発揮するにせよ、内部の機能はこのために大きく上下の階に分離され、閲覧室と事務室のつながりの不便さを招く結果になっていた。

村野藤吾はおそらく法文図書館の円形内部の閲覧室の暗さを取り除くべく、専門図書館では閲覧室を最上階に上げ、その中心に開放された光庭をつくり空中庭園としてこれを解決しようとしたのではあるまいか。この見方が正しいとすれば、彼は図書館の設計に当たって円形にこだわっている。ロトングの専門図書館は、法文図書館の円形構成を基本にしながらその内部に自然の光を取り入れてこれを改良しようとしたといえるかもしれない。

結論づければ、彼はキャンパスにおける図書館のシンボル性を重視し、これを円形の造形に求めたといえよう。

ところが、この二つの図書館が手狭になる。三つ目の中央総合図書館の建設が大学創立百周年を記念する具体的な事業として持ち上がる。この図書館設計のために選ばれたのが鬼頭梓である。この総合図書館は昭和54(1984)年10月に落成している(写真-12)が、これを遡る約一年前、昭和53年11月11日3時工学部講義棟408Rで鬼頭梓が建築学科の学生を前にして新図書館について講演している。

法文図書館や専門図書館は、キャンパスのなかで建築学科の学生の関心を強く引く作品であった。そこに突然まだ知られることのなかった鬼頭梓が登場して、新しい総合図書館を設計するという。彼はこう語ったのである。「図書館はフラット(平ら)でスーパーマーケットのようなものでなければならぬ。」衝撃的な発言であった。村野藤吾をさし置いて、出てきた新顔の建築家である。それだけでも学生からすれば割り切れない。加えて、いきなり講演会でこの言葉がとび出す。

伝統にたいする真向からの反乱分子のごとく彼が映って見えたことはいまでもなかった。村野藤吾の二つの図書館が見事に現わしている外部空間の芸術的な構成はスーパーマーケットの図書館を標榜する新図書館において期待されるはずもなく、キャンパスにただそれだけが誇示される不満が残ったわけである。

総合図書館の設計にどうして鬼頭梓が関わることになったのか。謎であったこのことが明かされる。二十年ほど経って、一冊の本が出される。タイトルは『本は私にすべてのことを教えてくれた』(PHP研究所 2004年2月)であり、著者は谷沢永一である。書店でたまたま手にしてパラパラとページをめくって読んでいくと、筆者はこれについて書かれた箇所につづかつた。

新しい総合図書館の建設に武勲をなした張本人と出会ったのである。本の著者である。そこにはこう書かれていた。顛末は、簡単にいえば

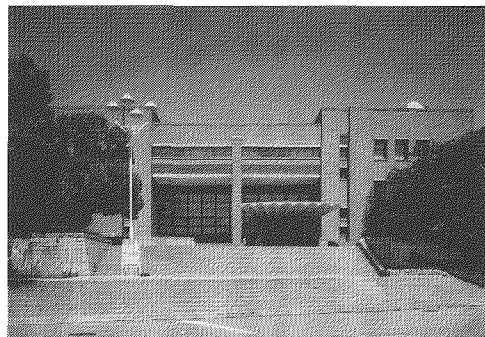


写真-12 中央総合図書館(関西大学)
(昭和54年落成)

丸ではなく四角がよいということであった。少し長い引用になるが、ことの次第がよくわかる。

関西大学は戦後に至って漸く飛躍的な発展を遂げたため、学舎の増築に追われてきたが、それも予算を捻出するのに後手々々となる始末であった。特に最も遅れている中央総合図書館の建設が議にのぼってから何年も経つ。進捗を阻む問題は場所の選定である。これが非常に難儀で揉めに揉めた。広い校地の中央に位置するためには、第一グラウンドを潰さねばならぬ。それには体育会系のOBが猛反対し、彼らの謂う東洋一のグラウンドを守れと、ホテルで集会を催し氣勢を上げる始末である。大学のため、この人たちに納得してもらわねばならぬ。

次は謎が解けた箇所である。

同時に設計を誰に依頼するかが問題である。さっそく村野藤吾が様子をうかがうべく顔を出していると聞く。村野藤吾だけはいけません、と私は久井忠雄理事長に証拠を示して説いた。その理由は以下の如くである。関西大学は本格的な図書館を建てるまでの繋ぎに、専門図書館と呼ぶ小さな分館を計画した。その設計に乗りだした村野藤吾は、図書館にあるまじき不便な円形にしつらえた。そのうえ書庫を事務室から何段も低くする。したがってブックトラックが使えない。書庫へ下りる階段は仮設的だから、本を持っての上り下りに難渋する。完成してからは全国からの見学者が多くなった。こういう図書館を作っていけないと、実地教訓にするためである。・・・(中略)・・・

私はその道の信頼できる方々に教えを乞い、大学図書館の設計は、鬼頭梓建築事務所に依頼するのが妥当であるとの結論に達した。東京経済図書館は、鬼頭さんの名を一挙に高め、大学図書館の理想的な範例として、評価が定まっている旨は聞き及んでいる。

・・・(中略)・・・そこで久井理事長の諒解を得て、渋谷区千駄ヶ谷の鬼頭梓建築事務所を訪れ、即座に快諾を得た。

あるまじき不便な円形の図書館は、書庫が事務室から何段も低くなってブックトラックが使えず、本の運搬は仮設的な階段を苦労し上下しなければならない。結果、「村野藤吾だけはいけません」になった。村野藤吾のこの負の遺産を見事に清算したのが鬼頭梓であった。いわく、フラット（平ら）なスーパーマーケットのごとき図書館である。この思想によって、谷沢永一が村野藤吾に抱いた懸念はまったくの杞憂となって払拭されたわけである。

図書館の起源

図書館のはじまりはメソポタミアの粘土板蒐集にあるとされるが、古代図書館として名高いのがアレクサンドリア大図書館である。アレクサンドリア大図書館が完成したのはプトレマイオス2世フィラデルフォス（308-246 BC）の時代であり、ムーサ（ギリシア神話で学問、芸術を司る女神）を祀った神殿ムーセイオン—*Museion*—に付属してこれが設けられる。（岡田温：図書館 丸善 平成9）

文字通り、そこは古代における学問の殿堂であったといえる。人間の知が文字として記録され、図書となりそれらは蒐集され保管される。保管庫は「ビブリオテーク」（*βιβλιο* 本+*θηκη* 箱）と称され、貴重な学問の場所が生まれる。図書館の成立である。ところで、アレクサンド

リア大図書館が古代社会唯一の図書館ではないにしても、今日伝えられるこの図書館のすがたは図書館の何たるかを考えるうえで大きな示唆を与える。アレクサンドリア大図書館は人々の生活とどのように関わりあっていたのか。これについて、まず注目すべきはそれが神殿ムーセイオンに付属して設けられていることであろう。

つまり、図書館は神殿という神聖な領域に置かれ、日常の場所から一段高いところに創られている。つまり日常性から脱する高い精神性が図書館に存在していたことがここに推察されるのであり、単なる日常的な道具ではない図書館の精神性、象徴性がそこに存在したことは明白であろう。

が今日、蒐集された人間の知の記録は膨大なものになり、知の貴族性もおのずと大衆化され、その宝庫たる図書館も変貌する。端的に言えば、図書館は今日日常的なものになって人々に利用される。文明の進展とは別言すれば大衆化である。

図書館は丸か四角か。それは結局図書館の象徴性と道具性を問うている。究極を言えば、それは図書館の貴族性と大衆化という根本の問題に突き当たっている。はじめはおわりにおわるのか。つまりはじめはおわりに解消されるのか。考えてみれば、この究極の問いをじつは図書館の歴史は内に抱えている。

「図書館に行く」

二十世紀の哲学の言葉に「現象学的還元」といわれるものがある。むつかしい言葉であるが、要するに、われわれが素朴に経験する日常世界との交渉のスイッチを一旦切つてつまりそれを括弧に入れ、あらためてこれについて元から考えてみようとする、エドムンド・フッサールの哲学における新たな着想をその言葉はあらわしている。

こうした哲学のことはここに引くことの是非はともかくとして、われわれが「図書館に行く」ことをこれに倣って、いま問い直してみたい。「図書館に行く」ということは、つまるところ収蔵された本を手にして読むことにほかならず、本と人とがそこで出会うことである。これを取り持つのが図書館の司書である。

図書館にやってきたこの人の行為は、「行く」と「読む」という二つに分節される行動の意味によってはじめて成り立っている。「行く」ことも「読む」ことも人の意志であるが、前者と後者の行動を支えるものは同じものではない。「行く」ことは簡単に言えば移動的事実であるが、「読む」ことはそうした物理性ではなく人間の高度な精神的作業である。

しかしながら、この二つの行動は「図書館に行く」ことによってつながる。「図書館に行く」ことの優れて人間的な意味が現われる。人間の意志の自由、文字を読む人間の普遍的な理性さらにはこの精神のいとなみを包む人間感情がそこにはたらいっている。つまり、知・情・意が行使され、人は「本を読む」。

「本を読んで」いったいわれわれは何をしようとするのだろうか。しらべたいこと、たしかめたいことがあるだろう。がもっと大切なことはなんといっても「本を読んで」学ぶことであろう。「本を読む」ことは書かれた文字を通してじつは「聞く」ことである。聞くためには、ことばに謙虚に耳を傾けなければならない。真摯な気持ちなくして読書は成り立たない。

こうしたことから言えば、読書の精神は芸術作品の鑑賞に似ている。芸術作品を本当に鑑賞

するためには、どこまでもその表現を通して作品に近づいてゆかなければならない。これを自己流に見たり、聞いたりしてしまうと、結局自分の感情や考えかたの主張が逆にそこに生じてしまって、真の鑑賞はできない。

芸術作品は鑑賞者によって再創造されるのであるが、ハンス・ゼードルマイアーは名著『美術史の理論と方法』（島本融訳 みすず書房 昭和43）のなかで、作品にたいする鑑賞者の気構えや態度の大切さを強調している。芸術作品は一般にさまざまな解釈を生むのであるが、作品の正当な解釈はただ一つであると彼は言う。

つまりゼードルマイアーによれば、この正当な解釈に道を開くものが作品に臨む正しい「構え」なのである。彼は次のように語っている。

ひとはショーペンハウエルの言葉にならって、芸術作品の前に立つこと身分の高い人物の前に立つごとくでなければならない。つまり帽子は手にして、何か語りかけてくるのを待つわけである。（『美術史の理論と方法』「解釈の問題」前掲書）

帽子を手にしてその前に立つという芸術作品にたいするこの姿勢は、同じように書物に対する姿勢でもあることは明瞭であろう。が念のためにいえば、それは無批判に盲目的に作品に向かえと言っているのではない。まず、作品を正当に知ることが大事で、これを欠いて真の批評や批判は成り立たないということである。

書物に記された文字が読まれるためには、何よりもそれにいのちが与えられ、再生されなければならない。イメージとしてあるいは概念としてまた叙事的なことばとしてゆたかにまた正確にさらには生きいきとしてである。文字に生命を与えるのはこれを読む人間であり、彼は帽子を手にしてはじめてその語るところを真に聞くことができる。

一つの言葉を正確に、ゆたかに生きいきと捉えるためには読者のいわゆる正しい構えが大切であることは明白である。芸術作品の現わす気分や感情をかたちづくるのが色やかたちであるに対して、書物が組み立てる概念や思想は言葉や文章によって構成される違いがただそこにあるだけである。美術作品として書棚を飾った書物の歴史は、このことを示唆しているように見える。

「本を読む」ことは、記された文字を読んで聴くという高い精神的作業である。そのことはじつをいえば日常的な四肢の生活を一旦中断することによってはじめて成り立っている。換言すれば、それは日常茶飯事から時間的、場所的に離れてみる非日常性をもつ。非日常性の空間的・造形的演出はしたがって図書館をして図書館たらしめる大きな要素である。「本を読む」場所としてのそうした非日常性は、アレキサンドリア図書館が神殿ムーセイオンの域内に設けられたことに示されているように。

ところで非日常性の演出は建築の造形の根本の思想として、古今東西さまざまに表現されてきた。長い参道がなによりもそうであるし、神殿にいたる神さびた階段はこれをさらに確かなものにしてある。一例に、長いあいだその信憑性が議論された福山敏夫博士による出雲大社の復元図が近年金輪締めの本の巨木の発掘によって実証される。復元図に示される神殿の長い階段は神域の神々しさを語って余りあろう。

また茶室の露地は、技巧を凝らしたこの演出であり、岡倉天心によれば、利休は露地の意味

をつぎの歌に託したという。「私は見渡した 花はない 紅葉もない。浜辺に 小屋が一軒ひっそり立っている 秋の夕の 薄明の中に。」歌は露地にこめた深い情感をとらえている。

非日常性の造形は、このような空間的アプローチに留まるのではない。それは日常世界にたいするもう一つの世界を生み出す。内部の宇宙である。パリのノートル=ダム寺院は、高い天井によって造形化されるこの内部の宇宙の例である。ほぼ五十メートルに達するヴォールト天井がこれを美事に現わしている。また、「シャルトルの青」と呼ばれるシャルトル大聖堂のステンドグラスは、内部の宇宙を心的なまでの光の世界に表現して、訪れる者を嘆息させる。

翻って言うてみるならば、こうした非日常性こそがまさに文化の根源なのである。建築の美が人々の心を深く捉えてきた理由がそこにある。非日常性を現わす空間の造形は何よりも象徴的なものである。例をいえば、階段はすなわち天へ到る神聖な道であり、またドーム型の内部の天井は、天上の世界を現わしている。同様に円形のフォルムは求心性や中心性さらに放射性を表現する象徴である。こうした象徴のはたらきによって人間はコスモスとしての都市を創ってきたのである。

ところが、この象徴性を解体して、空間を機能化したのが産業革命にはじまる近代である。建築は一言でいえば、象徴から道具になった。空間は座標空間的な均質性を与えられ、純粋化した分、無機的になる。空間は機能である。文明としての近代は建築学的に言えば、これに尽きる。文明の進展は非日常性を日常化し、われわれの生活をより道具的にしたのである。

「図書館は円ではなく、四角で平らである」この言葉は文明としての近代を述べて余りある。はじまりはおわりに解消されて一つの生命を終える。すなわち人類はみずからにかかわるほとんどすべてのことがらを道具化して文明を完成し、自らのいとなみを終えるという、じつに根本的な問題がそこに横たわっている。

「本を読む」根本の意味は日常性の停止であり、帽子を手にもってこれに対しなければならぬ。こうした気持ちを欠いて「読む」ことは成り立たない。図書館に行くことは今日なおこのような気持ちに裏づけられるものがある。然るべきであろうことは言うまでもない。円ではなく四角で平らな図書館は、じつのところをいえば本をさがしたり、運んだりするのに便利だけである。

本を読む動機には、日常性には解消されない非日常性がある。はじまりはおわりに解消されはしない。はじまりははじまりなのである。アリストテレスの言葉をここに借りていえば、アルケー（始原）はどこまでもテロス（目的）なのである。あるいはこれを簡単に「初心忘るべからず」といえばよい。

こうしたことを考えてみると、谷沢永一博士の大いなる賛同をもってした「四角の平らな図書館」とこれに対する「円い図書館」は近代文明の根本の問題に届いている。結論的にいえば、「円い図書館」はその不便さを代価にして図書館の象徴性を獲得しているのであり、対する「四角い図書館」は図書館の象徴性をいわば払い下げて空間の機能性を実現しているだけなのである。

根本の問題に返っていえば、四角い図書館が円いそれを決定的な意味で凌駕しているわけではない。

府立図書館の造形

大学の四角で平らな図書館が竣工した昭和 59 年をずっと遡る明治 37 年、府立図書館は開館式を迎える。図書館のかたちをあらためて見てみると、なんとも興味ぶかいことに四角と円できている。中央部の円形のドーム型ホールをちょうど十字形に囲む立体がこの図書館の空間的な機能を明瞭にしている。

二十段の石の階段を昇り、イオニア式のオーダーによって作られる正面玄関の前室を通して、扉の敷居を跨ぐと、ドームの青い天井が天窓の光に映える。ホールに流れるように木製階段が重厚な裾をひらいている。階段を中心軸にして文神像と野神像が左右両側に対称的に置かれる。黙示するがごとくアルコーブに鎮座してその二つの神像が迎える。

円形のホールから球形の天井を仰いでみれば、天空のごとく見えてくる。銘板の帯が古今東西の八聖を刻む。管公（菅原道真）、孔子、ソクラテス、アリストテレス、シェークスピア、カント、ゲーテ、ダーウィン。ホールは図書館のまきに見せ場であり、精魂を傾注した造形の粋が美事なまでに凝縮している。ホールはまさしくシンボリックな場となって図書館の崇高さを詩っている。

二階のホールを中心に同じフロアで閲覧室、書庫、事務室がつながっている。全体は三層で構成され、地階（一階）には児童閲覧室、三階には特別閲覧室が設けられ、それぞれのフロアには書庫が付けられている。玄関は地面から二十段の階段を昇って 3 m 25 cm ぐらいの高さに位置する。玄関を仰ぎ見て人は図書館に入る。玄関から中央のホールに足を踏み入れると、そこには前述した重厚な木製の階段が三階のフロアに届く。中央ホールを三階内部のバルコニーが取り巻いて、ホールの求心性が造形的に一層高められている。

こうした階段の造形が意味するものは明瞭であろう。地にたいする天である。地と天がそこに空間化されるのであり、ホールは地から天を仰ぎ見て、あたかも宇宙に立つような錯覚をふと覚えさせる。図書館は、平らな四角ではない。中心は円形で求心的であり、天井は天を仰ぎ見るがごとく創られている。

こうした図書館の建築的造形は、畢竟すれば「帽子を手にして」、「本を読む」精神の意味つまり本に向かう人間の高い意志をその空間に詩いあげている。

正面に住友吉左衛門友純の言葉がある。

建館寄附記

我が大阪は関西の雄府にして、人口百万、財豊かに物殷んにして諸学競い興る。而して図書館の設独り焉を闕く。是に於いて、府庁、建設の議有り。某、自ら揣らず、図書館一宇および図書財本若干資を献じ、もって微力を効さんことを請う。府議して之を納め、明治三十三年十一月に起工し、三十七年一月に至って成れり。それ、宇内の交通、五州の貿易経済の術は、商工より急なるは莫し。而して大阪は商工の淵藪と称す。

斯の館に入る者は、仰いで国家の盛運を思い、俯して我が府の富源を察し、之を培い之を養い、諸学理に参じ、益ます功を将来に収めよ。庶幾くは府庁建館の義こいねがわに負かず、某も亦た余榮有るに与らんことを。（銅板 明治 41 年 7 月）

「この館に入る者は、仰いで国家の盛運を思い、俯して我が府の富源を察し、之を培い、之

を養い、諸学理に参じ、益ます功を将来に収めよ。」友純がここに言う「国家の盛運」は教条的な国粹主義を意味しているのではない。その言葉は、明治という時代が直面する「国家の盛運」に託して、まさに社会に望まれるべき一つの理想を謳っているのである。このひたむきなまでの気持ちが「仰いで」のことばに現わされている。

そのために「俯して我が府の富源を察し、之を培い、之を養い、諸学理に参じ」なければならぬ。彼はこう言っているのであり、「富国強兵」という明治の国家主義をここに繰り返しているわけではない。「富の源を見据えて、これを培い、これを養いながら学問に学ぶ」ことを彼は述べているのである。

「仰いで、俯して」という精神の世界を、階段ホールの特徴する天と地の世界に映してみることは誤りではない。このことを考えてみると、銅板に語られる友純の世界は、野口孫市の手によって美事に空間化され、造形化されている。友純と野口孫市は図書館の建設にあたってほとんど一心同体ではなかったか。二人はまさに一つの精神世界を共有してこれを実現している。

友純が図書館建設に込めたものは通り一辺のものではなかった。敷地の選定に関した彼の手紙がこれを語る。図書館の敷地については、府が無償、永久に提供することになる。明治33年2月12日日本店支配人植村俊平に宛てた手紙のなかで彼はこの敷地に触れて次のことを書いている。

図書館の件につき、西澤書記官と交渉の結果御報下されしよりやうそろ。しかる処図書館建設の位置については中之島公園現形^{しづ}と記憶し申さずさふらへども、今日予定の位置も将来あまり面白からざる位置のよう存じそろ。小生の兼てより考えそうろう場所は左図の如き場所を選定致したき希望に御座さふらへども、なほ将来の事など当局者に聞き正し、その後実地一覧の上ならでは小生の希望も確定致しかねさふらへども、とも角今日の処にては、予定の場所よりも公園内にては優等の場所と存じそろ間、一寸申し入れ置きそろ。過日当地にて知事に面会の節も図書館の事ならびに位置の事など一寸話出でそろあいだ、小生希望の場所大略申し述べおきそろ。 . . . (後略) . . . (『住友春翠』)

友純が建設を希望したのは、現在の大阪市庁のところであったとされるが、はじめに府から示された敷地は彼の思惑とは違った「あまり面白からざる位置」であった。手紙にはこれについての彼のこだわりが書かれている。

ところで、府立図書館の寄附を思い立った彼の動機として、明治30年におこなわれる欧米視察旅行が挙げられている。その旅行は4月13日横浜を出港し、11月4日神戸に帰港するまでの間七ヶ月にわたる。旅の日程については『住友春翠』のなかにくわしく記される。この旅程で、彼はシカゴ大博覧会のと看建設された美術館の保存資金として、富豪マーシャル・フィールドが百万ドルの寄附をしたことを聞いている。

友純の欧米視察におけるこうした見聞が府立図書館建設のための寄附を願い出る大きな動機であったといわれる。しかしながら、外遊中のこの見聞だけをもって府立図書館建設の寄附を願い出るすべての根拠とすることは皮相な見方といわざるを得ない。友純にはじつはもっと深く心中に期するものがあつたといわなければならない。

住友吉左衛門友純

徳大寺隆磨が住友吉左衛門友純を名乗って、住友家第15代の家長となるのは明治26年4月のことである。この相続の式が4月28日に挙げられる。第14代の家長登久は新家長たるべき隆磨に辞令を受け、隆磨は前に進み跪いてこれを受けた。『住友春翠』にこう書かれる。

登久子さきに時運のやむを得ざるに会し、しばらく家長の任を承くるといへども、今や隆磨内孝慈にして外令聞あり。宜しく我家督を欽承してますます家道の昌盛を致し、誓って祖宗の神霊を安んぜよ。

隆磨は第15代家長吉左衛門友純となって、祖宗の神霊を拝して次の誓告文を朗読する。

これ明治癸巳四月吉日、否徳吉左衛門家長の教命を奉し、我家督を祖宗の照前に継承す。おもうに我家産は祖宗の家産にして一代のよく私すべきにあらず。このゆえに家長としては、宜しく家衆の輔弼ほつにより、ますます家資増進の道を計り、これを兒孫に傳えて永く家聲を墜さざらん事を期せざるべからず。

おもうに我家憲は先世授受の訓誡にして兒孫永く率由そつゆうすべきの典謨なり。このゆえに家長たる者みだりに私意をもって改竄すべからざるは勿論、誓いて厳守すべきの要綱とす。
……(後略)……

住友第二十二代家長吉左衛門再拜敬白

この誓告文は、先代の築いた家産を継承し、増進の道を計って子孫に伝えること、住友家の家訓(家憲)に則り、私意をもってこれをつくり変えてはならず、それは家長のかたく守るべき要綱であることを言っている。三顧の礼をもって迎えたこの友純を指南したのが総理廣瀬幸平である。友純は同じ席でこう述べている。

今般友純否徳をもって家長の大任を負うといへども、入家以来日もまだ浅く百般の家政を挙げて独断専行せばおそらくは過ち多からんことを顧念す。そもそも我が廣瀬君はすでに当家中興の元勳五世の阿衡(宰相)なり。余において之を敬愛すること師父の如し。今や年耳順を加え専らその壽康を養うべく細事をもって煩わすを欲せずといへども、今の時に当り、請う務めて余が不敏を善導し余が怠過を規正し旧により我家の総理として家政の要領を総覧せられん事をこいねがう。

以下雇員末家においても、余にしていやしくも過失ありと認むる時は、すべからく規諫直言を惜しむなかれ。余また之を改むるに憚らず。反省顧慮し諸僚と共にいよいよ家道の隆昌を致し、幸いに家長の任を全うせん事を希望す。

このとき、徳大寺隆磨は先世七代を加えた二十二代にわたる住友家の系譜に連なって家長となりこれを名実ともに継承したのである。友純は誓告の文の末尾に「住友第二十二代家長吉左衛門再拜敬白」と結んでいる。自らを二十二代とした理由は、「家伝の系譜によって、帰商した初代政友の前に加えて、住友を初めて姓とした備中守忠重から備前守頼定、式部大輔定信、土佐守信定、若狭守政俊、土佐守政重、權左衛門尉政行の七世を数えたのであろう」(『住友春翠』)と推察されている。

「住友第二十二代家長吉左衛門」のこの明記は重要なものである。それは友純が住友における系譜の意味を明確に捉えていたことを示している。連綿として引き継がれる住友の史の詳細が総理廣瀬幸平を通して友純に開陳されたことはもはや明白であろう。友純の住友第15代家

長の任の意味するところはこの誓告文にはっきりと現わされている。

家産の継承と発展、家憲の厳守は第15代家長住友吉左衛門友純といえども越権の許されない最も重要な項目であったことはいうまでもない。したがって、「住友第二十二代家長吉左衛門」の名が示すものは、この家憲の体現者であって、これを超越する者ではない。

こうしたことを考えてみれば、府立図書館建設のための寄附願いを友純自身による発案をもってすべての根拠とする見方には幾分無理を生じる。連綿として受け継がれ、友純にいたる住友の家訓は彼自らがしたがうべき規範であったことは明らかであり、仮にこれを超越する発言があるとすれば、そのことは難航をきわめたであろうからである。

結論をいえばこうである。友純による府立図書館建設寄附願いの根拠は、住友の家訓の伝承のなかに一つの思想をもっている。友純は深くこれを汲み上げその思想を明治の大阪に具現した。彼の欧米視察はそのきっかけにすぎなかったものであり、その一見聞のみをもって図書館建設寄附願いの根拠とすることを皮相とするのはじつはこうしたことに拠っている。

明治33年2月10日付の府知事菊池侃二に宛てた友純の建設願書に、「(大阪は近年商工業の発達と市政の尽力によって大きな進歩を遂げ、市政二都に譲らず、かえって之を凌駕するものがあるが)、市民の便益を計り子弟の教育を扶くるの方法に関してはなお闕如する所少なからざる様相覚え、ひそかに之を遺憾とし、機会もあらば若干の資を投じてこの種の事業を興し、もって拙者の祖先以来大阪に負うたる洪恩の万一に酬いたく、平素希望まかり在りそろ。……」と書かれる。

「拙者の祖先以来大阪に負うたる洪恩」のなかに住友の繁栄を築いた大阪の一つの精神的風土があった。「市民の便益を計り子弟の教育を扶くる方法」は、そうした精神的遺産を暗に示唆していよう。住友自身が大阪に受けた学恩がある。それを明らかにするものはとりわけ五同志に始まる大阪町人の学であり、この府たる「懐徳堂」の存在である。商と学は大阪の真の繁栄を築くまさに両輪であった。

府立図書館建設寄附願いのなかに、住友の史におけるこうした学の意味を見ることはけっして飛躍ではない。彼はその学恩を改めて大阪に返そうとする。友純は建館寄附記(1941年7月)に記している。大阪町人の学はここに明瞭であろう。

我が大阪は関西の雄府にして、人口百万、財豊かに物殷んにして、諸学競い興る。

……(中略)……

それ、宇内の交通、五州の貿易経済の術は、商工より急なるは莫し。而して大阪は商工の淵藪と称す。

商と工をなす都大阪の繁栄がこのように謳われている。大阪の地に新たに図書館が建設される。この願いを込めて彼は言う。

この館に入る者は、仰いで国家の盛運を思い、俯して我が府の富源を察し、之を培い、之を養い、諸学理に参じ、益ます功を将来に収めよ。

商工の富と学の理、彼は明瞭にこの二つのことを述べている。

ところで、町人の学問所として近世大坂の学問を大きく支えたのが含翠堂と懐徳堂であるといわれるが、他に篠崎三島・小竹父子の「梅花社」、藤沢東岐の「泊園書院」、大塩平八郎の

「洗心洞」、漢詩の「混沌詩社」などがあり、また書籍、巻物の収集、標本のコレクションをもってなし、その博識と交友の広さで世に知られた木村兼葭堂（1736-1802）などが挙げられる。

このなかで、住友と深い関わりをもつのが懐徳堂である。なかでも、文殊院（「政友」）の「旨意書」に対する五井蘭州の識語は住友と懐徳堂との密接な関係を端的に示す。友純が述べた商工の富と学の理は、翻っていえばじつは大阪町人の学の雄たる懐徳堂の精神と重なっている。

懐徳堂に見る近世大坂の学は、たとえばルネサンスの遠近法がそれを象徴するような芸術的、つまり自覚認識的な西洋近代の人間と科学の統一にたいしていえば、より倫理的な実践をもってなされる人間と科学の優れた統一であったとすることができる。

個物の本質から知を立てて、宇宙の原理を知ろうとする懐徳堂「格物致知」の学は同時一体にこれを支える人間みずからの主体性をつよく求めた。繰り返せば、その学の精神はまさにこの両輪をもって成立している。格物致知とこの人間の主体性は「越俎」をもってなされる学の発展においてより実証的な科学とこれと一つになる優れた人倫の実践へと進んだのである。

われわれは、実証的科学の頂点に山片蟠桃を、また人倫の実践において緒方洪庵の医術の精神を見ることができた。懐徳堂の学の系譜につながるこうした精神こそ、友純の府立図書館建設願がもつ真の意味である。彼が語る商工と学の理は、近世大坂町人の拠って立つところとそこに生まれた学問の意味を見据えたものであったことはもはや明白であろう。

結論的にいえば、府立図書館が表現する造形的生命は近世大坂の学の意味へとまさに遡る。すなわちこのたくいまれな建築作品は、近世大坂に生まれた稀有な精神を近代に継承するまさに造形的精華であったといえる。

府立図書館は二期にわたって建設される。一期目は、すでに述べた明治33年の起工によるものである。二期目は、最初の図書館が早や手狭になったために、両翼が拡張されて増築される（大正10年）。友純は一期目と同様にこのための資金を府に寄附している。

二期目の工事については、正面から左右両翼に新たなスペースを付け加えただけであるので、野口孫市の手になる一期目の作品に的をしぼって再度考えてみたい。彼は二期目の工事に触れることなくこのときすでに他界しているからである。

住友本店臨時建築部

野口孫市が生まれたのは、明治2年4月23日である。その日から数えて47年の生涯を師辰野金吾は深く悲しみ、早すぎたその死を惜しんだといわれる。

野口孫市が本家に招かれて洋食の饗を受けた一つの記録が残されている。「重役会を本店に開く 野口孫市（建築技師）を雇入る事に相成、重役及岡、植野、庵地、高木、野口等本家に於て洋食の饗を受く」明治32年1月24日、住友本店理事田辺貞吉の日記である⁽¹⁾。シャンデリアの光が磨かれたテーブルに落ち、華やかな歓談の夕げのひとつ目が目に浮かぶ。

野口孫市は住友入社を前提に明治32年2月から明治33年3月まで洋行費六千円を支給され欧米に遊学している。日付から推せば、この洋行を祝して宴の席が設けられたのであろう。彼はこの日をもって住友に抱えられ、その中枢を担う筆頭の建築家としての地位を得る。ある

いはむしろ住友は後世に名を残すまれな建築家を手にする幸運をこのとき得たというべきなのかもしれない。

ちなみに、これより前、野口孫市は住友から四カ月の奨学金を受けている。明治26年のことである。彼が住友と関わる最初の記録になっているが、身分の拘束はなかったと思われる。

「野口は、本店と銀行の新築、須磨別邸の建設に就き調査を委嘱せられて欧州を巡り、この春帰朝してゐた。」(『住友春翠』)と記されるとおり、本店、銀行の新築、須磨別邸という住友のもっとも重要な建物を設計すべく欧州をめぐった彼に明治33年3月14日付で次の辞令が出されている。彼が帰朝するのは、前日の3月13日である。

臨時雇申付候事
但 準等内五等 月手当金百円支給
本店土木課勤務申付候事
右辞令相成候条此旨及通達候也

野口孫市

臨時雇 同 人

住友吉左衛門友純が府立図書館建設願書を知事菊池侃二に提出したのは、明治33年2月10日であり、遡る同年1月6日友純は「意を決して、重役に、図書館寄附に就いて命じた」(『住友春翠』)のである。

欧州視察から野口が帰朝するのは3月13日であり、翌日彼は臨時雇の辞令を受ける。4月27日図書館寄附契約が友純と府とのあいだに取り交わされ、このため住友に臨時建築部が創設される。住友史料館の記録文書に「六月一日本店直轄、重要ナル新築工事ヲ管掌スル為臨時建築部ヲ置カル」とこれが記される。この建築部の技師長に野口孫市が就く。技師は日高昇である。友純の図書館建設に賭ける並々ならぬ決意が見えてくる。

図書館建設が具体的日程に上るのは、野口が欧州視察から帰ってからのことである。視察は、本店、銀行の新築、須磨別邸のためのものであり、図書館建設のために行なわれたものではなかった⁽²⁾。野口孫市は当初目的とした本店、銀行の新築、須磨別邸の設計には取りかからずに、欧州見聞の余韻醒めやらぬまま、真っ先に府立図書館の設計に向かったわけである。

野口孫市が図面を決定して、府と協議するのは12月1日である。技師長の任に就く6月1日から六カ月の歳月をかけてこの間彼は図書館の設計に苦心したのである。彼は住友のお抱え建築家として筆頭の地位につき、友純の図書館に賭けた並々ならぬ決意をみずから汲み取って、余すなくこれを表現すべく渾身の力を注いだのである。

享保大坂にはじまる学の雄「懐徳堂」、これと深くかかわる住友の系譜、府立図書館の建議と第15代住友吉左衛門友純、そこに登場した建築家野口孫市、この人間の連綿としたつながりのなかにわれわれは稀有な歴史の幸運を見る。

それはまた日本の近代にみるもっとも幸福なクライアントと建築家との関わりであり、たぐいまれなこの建築作品はまさしくそこにおいて生まれている。野口孫市その人もまた大阪の学の真の意味を住友吉左衛門友純その人とまさに分かちあっていた。府立図書館の造形はこれを明瞭にして余りある。

注

- (1) 小西隆男『北浜五丁目十三番地まで』『住友本店臨時建築部の創設と野口孫市』
- (2) 一部の著作に野口孫市の欧州視察が図書館のためになされたと記されているが、誤りである。

図書館のプランと文神像、野神像の意味

北村西望による二つの彫刻が図書館に立っている。彫刻は二期目の工事のとき、ホール階段正面、左右に置かれたといわれるが、像を鎮座させるアルコーブがそもそも用意されているから、それらは二期目になされた発案ではなく、当初の意図に基づいたものであろう。二つの彫像はこの図書館の何たるかをはっきりと語る。右の像は、右手に節くれだった棍棒を握っている。(写真-13) 左の像は、左手に書物をひろげ、これを見ている。(写真-14) 前者は野神像を、後者は文神像を現わしている。

野神像は野に立つ人すなわち民を象徴している。商いする人、工作する人、働く人を意味する。文神像は書を読む人すなわち学問する人を表現している。二つの像はすなわち民が学ぶ世界を黙示する。そこに、八人の賢人の銘が刻まれている。

階段正面に管公(菅原道真)の銘が埋められている。この銘板の右に孔子、左にダーウィンの銘がある。管公を出発点に時計まわりに進んでいけば、ソクラテス、アリストテレス、シェークスピア、カント、ゲーテ、ダーウィンと連なって一周する。

特に興味を引かれるのが正面の三銘板である。端的に言えば、孔子は朱子学の、DARWINは自然科学の学智に連なって、まさにこれを象徴していると考えられないだろうか。これに対する正面の管公とは、郷土において学問をする人すなわちこの図書館の敷居をまたぐ人自身を暗喩するものでもあろう。この管公の両側に孔子とダーウィンが君臨している。

すなわちこれをいえば、町人五同志にはじまる近世大坂の学の系譜そのものである。格物致知は越俎をもって山片蟠桃の無鬼論に到る。しかしながら、その無鬼論はまた優れて主体的な人間の実践をいう倫理へと返った。石庵の「聖人も人、此方も人なり」の言葉をいえば、それは学ぶべきは「人の道」であることにほかならなかった。懐徳堂の朱子学の意味はそこにおいてあった。

府立図書館が近世大坂の学の精神を継承しこれを空間化する造形の宇宙であることがあらた

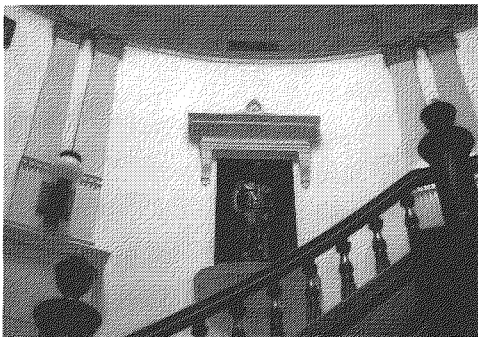


写真-13 大阪府立図書館
野神像(北村西望作)

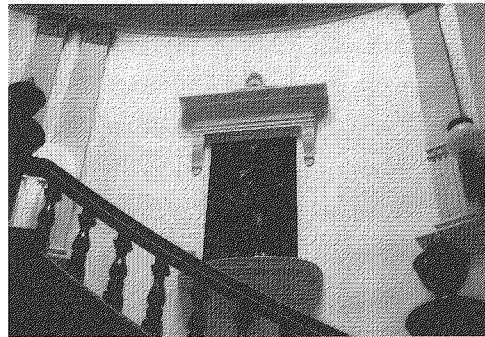


写真-14 大阪府立図書館 文神像

めてここに明瞭になってくる。正面のイオニア式の四本の列柱に導かれる玄関から内に足を踏み入れるとホールがある。十字形のプランの中心に位置するそのホールこそが、この図書館の何たるかを言う。

設計当時の図書館のプランが残されている。図書館は吹き抜けの円形の中央ホールとこれを囲む十字形の三層の平面で構成される。(写真-8) 玄関から入って、左手に目録検索所と閲覧室、図書出納所、右手に応接室と小さな閲覧室、その奥に事務室が配置される。このプランの成り立ちから、この階は主として事務的機能を受け持っていることがわかる。

下階に降りると、左手に児童図書閲覧部とトイレがあり、右手に荷解室、製本室、小使室、食堂、喫煙室といった室が配置され、内部の階段でつながれる三層最下階の書庫が付く。実際には地上階であるが、「地下室平面」記されるこの階は図書館の付属的機能を受け持つ。

最上階には、十字形の一翼を書庫として、他の諸室は、第一普通閲覧室、第二普通閲覧室、婦人閲覧室、特別閲覧室、懷徳堂記念室になっている。室の配置から、この最上階が図書館のもっとも中心的な階として構成されていることがわかる。ホールの美事な木製階段は、いわゆる一人よがりな好事の趣味によるものではない。それは、地に対する天に比喩されるもっとも重要な場所たる図書館最上階をまさに示唆するメッセージであり、その造形の粋なのである。

が、そうしたことにも増して、さらに決定的な意味を現わしているのが「懷徳堂記念室」であろう。(写真-15) 友純の府立図書館の建設が深く懷徳堂にかかわって誕生したことをこの「記念室」は明らかにしているからである。換言すれば、「記念室」の存在はこの図書館の真の来歴を語るものにほかならず、それは近世の大坂が近代の大阪にまさしく継承されたことを示す紛れもない証しであろう。

天と地をかたちづくる円天井の光に包まれて、二体の像が階段を迎えて両翼に鎮座する。文神と野神を現わす二体の像は、大坂の学の根本をそこに黙示している。これに連なるごとく八賢の銘がそこに象られた。

この造形の宇宙は野に立って、学の世界にひたむきな希いを込めるがごとく表現されている。その宇宙は「本を読む」真の動機の何たるかを言おうとしているのであり「読書に向かう」精神の世界を自ら造形するものにほかならない。

大坂町人の学の傑出した精神がそこに詩われている。第15代住友吉左衛門友純は心中にこれを見ていたといわなければならない。この学の宇宙を野口孫市は空間化し造形化し、視覚化した。それは古い円形の一つの図書館であったのではけっしてない。

生前の彼の人となりやを伝えた日高胖の一文(大正九年八月)がある。以下はその抜粋である。

君資性剛直明晰の頭脳に加うるに周到の工夫をもってし、不撓の精力と果敢の氣象とをもって事に処し、美術的に構造的に之く所として可ならざるなくその天性ともいうべき独創的材能は随所に發揮せられ、か

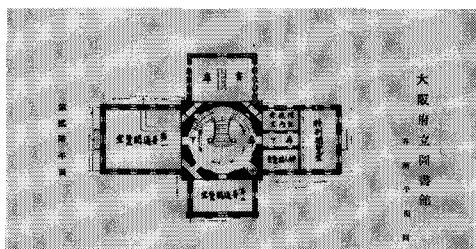


写真-15 「懷徳堂記念室」が明記される。
(大阪府立図書館)

つ一点一点の微といえども之を忽^{おろそか}諸に付せざる刻苦琢磨の努力は遂にこの才人をして斯界においていわゆる野口式なる幽玄而して精緻盡くことなき趣味を含蓄し他の追隨を容さざる独特の風格を樹立するに至らしめたりその居常質素簡潔をたつとび居家あたかも禪堂の觀あり斎整古樸の氣室に溢るその身を持することこの如くなりしと共にまた情に篤く後進を撫育したたびたびその急を拯^{すく}い家に余財なく養痾（療養）の資もまたすこぶる菲^{うすく}薄なりしは同人の竊^{ひそか}に感傷に堪えざる所なりしも君は平然として意に介する所なかりしか如きは古名匠に愧じざるものというべし。

野口はすでに死期を悟っていた。肺患であった。「秋風や博士も墓の飾かな」この歌のあと、次の二首を歌って彼は他界した。

秋雨や桐の葉た、く音高し
生死のちまたに立つや秋の空

大正4年10月26日、享年47才、その死の約一カ月前のことであった。

岩本栄之助

中之島に雄姿を見せた図書館の建設（1904）から八年を数える大正元年（1912）もう一つの建築が図面に華麗な姿をあらわす。大阪市中央公会堂である。（写真-16）緑青の銅板葺きの屋根と赤煉瓦の大アーチ、左右に鐘楼のような二対の小円蓋が中央の大アーチをはさみ、正面ファサードの四本の柱はルネサンスばりの柱頭を戴いて、アーチと列柱、さらに細部の古典的オーダーがシンフォニーのごとく美事な立面を構成するこの作品はその美しさのゆえに大阪のシンボルといわれてすでに久しい。がこの作品の一点の曇りもない朱の麗しさはそのゆえに一人の人間を絶望のうちに砕いた。

岩本栄之助は明治10年4月2日南区安堂寺橋通に岩本栄蔵の二男として生まれる。彼は、父栄蔵の業を継いで株式界に入り仲買人となる。この業に就いたのは明治32年であるから、彼が22才前後のときである。

北浜に株式取引所ができる。明治11年8月、関西発の株式取引所が東京につづいて設立され、岩本栄蔵は六十人に限られた仲買人の一人となる。栄之助は明治39年家督を相続し株式の仲買によって若干31才にして巨富を得る。が幸運は続かなかつた。彼が手にした巨富は雪崩をうってくずれる。巨万の富が彼の手からすべり落ちる。（『公会堂の恩人 岩本栄之助』大阪市役所民生局 池永治雄 昭和29年）

大正5年10月22日、悲劇の日となった。この日の夕刻、7時20分ころ栄之助宅に「ズドン」という銃声が起こる。「その秋をまたてちりゆく紅葉哉」の一句が残されていた。その日のことが書かれる。

「十月二十二日（日）店員一同を引率して宇治へ松茸がりに行く筈を自分（栄之助）は気分が悪いゆえ行かぬから宜く遊ばしてやつてくれと支配人栗山寛一氏を主人



写真-16 大阪市中央公会堂

代理として店員四十余名を率いて出発せしむる (中略) 主人は午前は自分の居間にて書見に送れるが午後は北浜神本理髪店に赴いて散髪をなし、帰宅後はいつもの習慣にて奥の離れ茶屋に床を延べさししばらく午睡起きて何事か書き物をなしたるが (遺書のことか) ソレより俤を呼び妹聲戸田栄蔵氏、新宅岩本栄三郎氏、岡次平等の親戚を歴訪して他所ながらこの世の暇乞をなして帰り又フイと外に出たるがこの時は三越呉服店に行き之が形見の写真を写したり」とある。(大毎新聞 大正5年 10月27日)

帰らぬ人となったのは五日後の10月27日であった。堂島川を隔てて建設中の「公会堂」の鉄骨が余命わずかに運び込まれた病室から見えたという。40年の短い生涯であった。

これを遡るある日、彼はこう言ったという。「自分の寄附した公会堂が目前において日々新装を凝らし段々形体を更めて龐大の姿を見せて居るのを見ると身が切られるやうな思いがいたします。」自決の真の理由は株の大損にあったのではなかった。

渡米実業団

明治42年、岩本栄之助は渋沢栄一を団長とする外遊に大阪財界を代表し若干33才の身をもってこれに加わる。株界の寵児が華々しく社交界に登場した瞬間であった。この洋行は彼にとって決定的なものになる。欧米の都市をめぐって自身の肌でそれに触れたことは、そのまま商都大阪への熱い思いとなって彼のなかで結晶する。

栄之助と親しく交わった友人の一人が彼を偲ぶ座談会の席(昭和28年12月17日)で次のことを披露している。外遊から帰って折入って話があるという。何かというと、公会堂を作ろうという。ヨーロッパを回ってきたが、大阪市のこれだけのところで公会堂がないということはない。何かためになることをしたい。年も三十を越えて、何かしようということで千思万考の結果、公会堂を建てようと思う。

彼は外遊から帰って自分にこう言ったという。彼は公会堂にいったい何を見ようとしたのか。公会堂、それは一言でいえば人々が集う所である。大阪に西洋の都市に見るような人々の集う所を造ろう。栄之助は欧米の都市を見て、これを心中に秘めた。

彼の眼はもっとも深い西洋の文化のなりたちを見ている。それは彼の直観が見抜いた優れた都市論というべきものにほかならなかった。この都市論を象徴したものこそが「公会堂」であったといえる。

栄之助は持ち前の周到さでこれを身邊の人間にはかった。彼は克明に自身の公会堂寄贈にいたる経緯を記している。『寄附事件記録』(岩本家)である。(写真-17) 以下『記録』と書

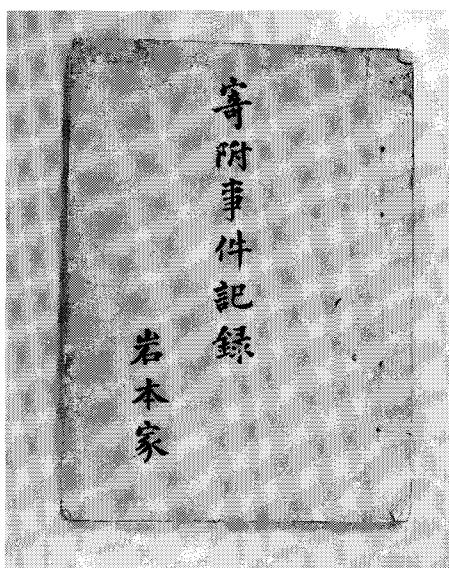


写真-17 寄附事件記録 (岩本栄之助)

く。栄之助自筆のこの記録は後年家族によって見つけ出される。これを読むと、まず明治42年10月20日付の次の記事がある。

父栄蔵73才をもって病歿す時に栄之助は渡米実業団に加り米国ニューヨークにありそもそも今回岩本家が公共事業に金百万円を提供せし起因がここに動機を發したるものなればこの渡米実業団についての梗概を記録するをもって順序なりとす。

渡米実業団は米国太平洋沿岸連合商業會議所の招待によって編成されたものであり、渋沢栄一を団長とする総勢51名の一行であった。岩本栄之助はこう書いている。

明治41年9月東京、京都、大阪、横浜、神戸の五商業會議所は日米両邦の親交を厚くし両邦間の通商貿易をして益盛大ならしむるは両邦国民の利益なるのみならず又現下日米戦争等の誤解を消滅せしむるは最良手段なりとして米国太平洋沿岸商業會議所に向けその実業家の渡米を促し親しく我が国情および商工業の実況を觀察を求めたるに對し彼国より40余名の紳士淑女は來訪し各市において盛大にしてかつ熱誠なる歡迎を受け大に満足を表して帰国せり。

翌42年5月彼国より之に酬いんため太平洋沿岸六商業會議所會頭發企となり我が実業家15名専門家15名を招待しその渡米觀察を求め來れり……(後略)……。

渡米実業団は、渋沢栄一を団長として、東京、大阪、京都、神戸、横浜等の当時の代表的実業家を網羅している。その正賓の一人として遇されたことは栄之助にとっていかに晴れがましいものであったかがわかる。彼は渡米実業団について、続けてこう記している。

同年(明治42)8月我国より渡航したる実業家の一団を渡米実業団と名づけ男爵渋沢栄一君を団長に東京商業會議所會頭中野武宮君を委員長に挙げ、土居大阪、西村京都、大谷横浜、松方神戸、上遠野名古屋の各地商業會議所會頭を委員とし之に政府よりは男爵神田乃武君、農學博士南鷹次郎君、醫學士熊谷岱藏を一行に加え、朝野の紳士淑女四十名名9月1日米国「シヤトル」市に上陸以來、53市を歴訪し一万一千里の大旅行をなし米国各州の商業は勿論農工礦の実況を視察調査し且つ且つ両邦民の親交を大に融和し同年12月17日横浜に無事帰着しその使命を完うして直ちに解団せり。(『寄附事件記録』)

つまり明治42年8月出航した一団は太平洋を渡って9月1日シヤトルに着き、米国53市もの多くの都市を訪れ、商農工鉦にわたる産業を視察見聞し親交を深めて12月17日横浜に無事帰る。が10月21日ニューヨーク滞在中の岩本栄之助に父栄蔵の訃電が入る。彼は記している。

栄之助は大阪株式取引所仲買人団体を代表してその団員として一行に加わり、渡米後ニューヨークに滞在中父の訃電に接し早急欧州を経て帰国す而して米国において富豪が公共事業に財産を投じて公衆の便益を謀りまたは慈善事業によく遺産を分譲せる実況を目撃して大に感動し這般寄附の決心をして一層強固ならしめたり。

ちなみに渡米実業団の日程を引けば、彼がニューヨークに滞在するまでの旅程は次のようになっている。

9月1日 シヤトル着 ワシントンホテル泊。

9月2日 消防演習見学。

- 9月3日 ビール工場見学。
- 9月4日 「ジャパン・デー」全市あげて歓迎、アラスカ・ユーコン博覧会見学。
- 9月5日 農場その他見学。午後10時40分特別列車に乗り車中泊。
- 9月6日 午前7時30分タコマ着。レニア山国立公園見学。車中泊。
- 9月7日 午後2時タコマ帰着。商業会議所訪問。ホテルタコマ泊。
- 9月8日 製材工場等見学。夜半過ぎタコマ発。車中泊。
- 9月9日 早朝ポートランド着。市中見学。ポートランドホテル泊。
- 9月10日 バンクーバー市見学。午後5時発。車中泊。
- 9月11日 午前6時スポーケン着。商業会議所訪問。ホテルスポーケン泊。
- 9月12日 市中見物、夜は観劇。車中泊。
- 9月13日 アイダホ州ボタラッチ訪問。夜スポーケン帰着。車中泊。
- 9月14日 午前7時発、午前10時アナコンダ着。銅山見学、ついでビューチに行く。車中泊。
- 9月15日 終日汽車旅行。モンタナよりノースダコタへ向かう。車中泊。
- 9月16日 午前9時ファルゴ着。農事試験所見学。午後2時20分グランドフォーク着。農学校見学。車中泊。
- 9月17日 午前6時ヒビング着。ステイブンソン鉄鉱見学。午後ダルーズ着。ホテル泊。
- 9月18日 スペリオル湖に面する港湾、市中見学。午後2時出発。車中泊。
- 9月19日 午前6時ミネアポリス着。タフト大統領に会見。工場見学。ホテル泊。
- 9月20日 市長会見。ミネソタ大学見学。車中泊。
- 9月21日 午前5時セントポール着。市中見物、商業会議所歓迎会。午後11時発。車中泊。
- 9月22日 午前8時30分マディソン着。ウイスコンシン大学見学。午後ミルウォーキー着。ホテル泊。
- 9月23日 鉄工場その他見学。夕刻出発。車中泊。
- 9月24日 早朝シカゴ着。鉄工場、銀行見学。コンGRESホテル泊。
- 9月25日 シカゴ大学、新聞社等見学。ホテル泊。
- 9月26日 ホテル泊。
- 9月27日 シカゴ商業協会大歓迎会、午前1時30分汽車にて帰る。車中泊。
- 9月28日 午前6時30分サウスバンド着。ノートルダム大学見学。車中泊。
- 9月29日 午前6時グランラピッズ着。家具工場等見学。車中泊。
- 9月30日 午前8時デトロイト着。パークデイビス社招宴等。キャデラックホテル泊。
- 10月1日 公園、地震計器工場見学。商業会議所晩餐会。車中泊。
- 10月2日 午前9時クリーブランド着。ヘイ国務長官の墓に参拝。ホーレンデンホテル泊。
- 10月3日 休養。ホテル泊。

- 10月4日 商業会議所夕食会。ロックフェラー氏出席。車中泊。
- 10月5日 午前7時ダンカーク着。汽車会社、農園等見学。午後3時バッファロー着。車中泊。
- 10月6日 ナイヤガラ見学。車中泊。
- 10月7日 午前6時30分ロチェスター着。イーストマン写真会社見学。車中泊。
- 10月8日 午前7時30分イサカ着。コーネル大学見学。車中泊。
- 10月9日 午前3時15分シラキューズ着。レセプション後、発電所等見学。車中泊。
- 10月10日 休養。午後マンリウス市訪問。車中泊。
- 10月11日 午前1時シェネクティ着。GE社見学。車中泊。
- 10月12日 午前6時30分ニューヨーク、グランドセントラル駅着。アスターホテル泊。
- 10月13日 生糸輸入組合歓迎会。グラント將軍墓参拝。ホテル泊。
- 10月14日 商業会議所レセプション。ホテル泊。
- 10月15日 港湾見学。ホテル泊。
- 10月16日 平和協会招宴、ヒッポドロム座見物。ホテル泊。
- 10月17日 東京高商同窓会。ホテル泊。
- 10月18日 自由行動。ホテル泊。
- 10月19日 絹織物工場見学。日本クラブ夕食。ホテル泊。
- 10月20日 法律家クラブ昼食。ハリス墓参拝。ホテル泊。
- 10月21日 シフ招宴等。車中泊。
- (10月22日 午前4時ニューヘブレン着。各工場、エール大学見学。午後1時プロビデンス着。車中泊。)

(木村昌人『日米民間経済外交』慶応通信 平成元年)

栄蔵の訃報を受け帰国の途につき、彼はシベリアを経由して敦賀に帰る。彼の公会堂寄附願にいたる直接の動機は、この渡米実業団における見聞にあった。彼はそこに加わって米国の富豪が公共事業に私財を投ずることをつぶさに見ている。がその動機を正當に言えば、心中にそれとなく秘めていたものが欧米のこの見聞において結晶したというべきであろう。彼のその後の決心の固さはこれを語っている。

帰朝後、12月21日栄之助は早速渡米実業団の世話係であったニューヨーク総領事水野幸吉を滞在先の帝国ホテルに訪ね、このとき公共事業への自身の寄附の意向を語り米国の公共事業にたいする仕方を問うている。水野幸吉は栄之助のこの意向を受けて、渋沢栄一を紹介している。

公会堂の案

渡米実業団員が外務大臣小村寿太郎により官邸に招かれ晩餐会の宴を受ける。明治43年2月2日のことである。翌朝栄之助は自身の意を渋沢栄一に伝えて助力を願っている。彼は『記録』に「爾後前述の方針に基づき着々資産の整理を遂行す」と書いている。決意は明らかである。

同年9月栄之助は北浜銀行頭取岩下清周を訪ねその旨を伝えて寄附実行の手筈を整えてゆ

く。翌年1月24日、彼は渋沢栄一の事務所を訪問する。この訪問は実行の方法と事業の選定について相談するためであったがその多忙を見て彼は自らの希望を書面に表して、これについての渋沢栄一の考えを聞く方法をとって帰宅している。

彼が記念公共事業の草案に向かうのはこの時以降になる。加えて2月11日恩賜財団済生会の設立にいたる新聞号外の「施療救民の詔勅」を見て感奮し、彼はさらに自身の決意を固めるのである。

栄之助の公共事業の草案が明らかになる。彼は上京し渋沢邸を訪ね（明治44年2月23日）提案について詳細に意中を吐露している。出された栄之助の考えは三つあった。『記録』には次のように記される。

第一案 東洋的商業学校の設立は急務ならんも中心人物すなわち経営者その人を得る点においてすこぶる難事なると、限り有る資財にて永年に渉りての画策は甚だ考慮せざるを得ず。

第二案 財団法人を組成し基金より生ずるところの利子を以て学生の養成、発明家の保護その他公共的事業に投資するの件は高尚なる案には相違なからんも金百万円の利子としてはこれが経営に従う時は余りに少額にあらざるやかつ選択上非常に焦慮を要するものなり。

第三案 故人の遺訓に基き国運発展上に資したしとの希望に添わんにはすなわち一大公会堂を建設してこれを市に寄附するの勝れるに如かざらんか。

かいつまんでいえば、1) 東洋的商業学校の設立 2) 基金による財団法人の設立 3) 一大公会堂の建設の三つの案がここに述べられるのであるが、文意をたどれば、彼の意中は三つ目の公会堂の建設にほぼ固まっている。

したがって、この経緯から推せば、公会堂の建設という根本の考えはやはり岩本栄之助その人の心中から発せられている。もっとも「以上三案について諸氏へは男爵より相談をなし他に良案も出づる事あらば熟議のうえ之を採用する」と記せられ、しかるべく他の公共事業についても考慮する旨が述べられる。

栄之助は趣旨の発表を渋沢栄一に託す。これを受け、3月8日栄蔵の追善会のあと正午12時北浜銀行樓上において、渋沢栄一は栄之助の寄附事業案を明らかにする。このときの顔ぶれは、高崎親章（大阪府知事）、植村俊平（大阪市長）、土居通夫（大阪商業会議所会頭）、村山龍平（大阪朝日新聞社長）、本山彦一（大阪毎日新聞社長）、岩下清周（北浜銀行頭取）、加藤恒忠、永田仁助、浜崎永三郎、片岡直輝、栗山寛一、熊谷辰太郎、西園寺亀次郎である。

渋沢栄一はこの席で岩本栄之助の公共事業への寄附の発意とこれに至る経過の万端を説明し、新たに加わった一案を含める栄之助の意向として次の四案を紹介する。

1. 公会堂の建設
2. 東洋的専門の商業学校の設立
3. 帝国大学奨学資金
4. 公園の設置

これに固執することなく他案もなお良案があれば検討をはかり、渋沢栄一を加えて高崎知事、植村市長、栗山相談役の四人が立案委員となって会は散会する。翌日の新聞はこの寄附の

ことを大々的に報じている。

明治44年4月12日再度会がもたれ、高崎知事、植村市長、岩下頭取、岩本栄之助、栗山相談役が北浜に集まっている。この席で栄之助の寄附行為のすべてを委託し実行する財団法人をつくることが決まる。4月20日栄之助は市長宛てに金百万円を出資して公衆の便益に供するため大阪市に公会堂を建設し、竣工のうえ市に寄贈する旨の書面を出している。

このあと、公共事業の選定について新たに大阪市役所の建設案が出たのであるが、知事は当初の栄之助の意志を尊重して、頑としてこれを退けている。公会堂の建設案が5月10日の会合の席で可決される。栄之助の公会堂建設にたいする意志は固かったといわなければならない。

辰野金吾の参画

このことを裏付けるように4月20日先述した市長宛ての公会堂建設の書面を提出して、同月24日栄之助は辰野金吾を事務所に訪ねている。彼は『記録』にこう書いている。

午前辰野工学博士を事務所に訪い草案を示して協議するところあり。その要旨は辰野博士いわくいよいよ寄附行為により公会堂建設せらるのならば学者間の希望もあり是非略図の公募を乞いたし。その費用は僅少にして相互得るところ極めて多々なり。審査員は「コンドル」博士に一任して可ならん。もし余もその一人に加わる如き事とならば審査の公平を保つために東京大阪に関係せる余の事務所すなわち葛西、片岡両氏の提出はこれを見合わさしめん。その他建築談ありたり。

要するに募集方法の如きは同博士の立案を乞うこととなしたり。

栄之助のこの辰野金吾訪問によって、一挙に公会堂設計に関わるもっとも重要な決定がなされたことになる。公会堂のための競技設計である。

財団法人の管轄において公会堂の建設を遂行することが決定される。その後の展開からいえばこの決定は重要なものになる。理事長として植村俊平、顧問は洪沢栄一、高崎親章となっている。同44年8月4日付で財団法人公会堂建設事務所の設立が許可され、建設地を中之島公園とし、大正2年3月9日、地鎮祭をもってはじまったこの工事は大正7年(1918)11月17日落成している。が栄之助はこの日を俟たず、他界した。大正5年10月27日のことであった。

「公会堂」設計指名懸賞競技

建築顧問に辰野金吾を迎えた財団法人公会堂建設事務所は指名設計競技の方法をとって案を募る。辰野金吾が先例に台湾総督府府庁を挙げて方法の有益性を述べるこの斬新な「指名懸賞競技」の発意によって、公会堂はきら星のごとき俊英たちの様々な案を生む。指名された競技者は次のとおりである。(いろは順)

伊東忠太、大澤三之助、岡田信一郎、片岡安、田辺淳吉、塚本靖、野口孫市、古宇田實、鈴木禎次、中條精一郎、大江新太郎、葛西萬司、武田五一、宗兵藏、長野宇平治、矢橋賢吉、森山松之助

明治45年4月23日、財団法人「公会堂建設事務所」は上記の十六名に「線図」を「競技規程」に添付して発送する。このなかで、葛西萬司と野口孫市は競技を辞退することになる。

それぞれ事故と病気のためである。また鈴木禎次は締切間際で設計図の提出を見合わせたので、最終的にはこの三名を除く残り十三名によって公会堂の設計が競われる。こうした経緯において明治から大正にわたる日本建築界の英知がここに結集される。

「大阪市公会堂新築設計指名懸賞競技規程」の主な内容は次のようなものであった。まず、財団法人公会堂建設事務所によって適当と認められる建築技師約十五名が指名される。指名された建築家は上記のとおりである。当選者は三名とし、一等案には賞金三千円、二等案には千五百円、三等案には一千円が与えられる。設計案の提出の締切は、明治45年10月31日正午となっている。

ちなみに要求された図面は以下のとおりである。

1. 配置図 (縮尺 600 分の 1)
2. 各階その他平面図 (縮尺 200 分の 1)
3. 立面図 3 方もしくは 4 方共 (縮尺 100 分の 1)
4. 断面図縦横 2 ヶ所以上 (縮尺 100 分の 1)
5. 透視図
6. 仕様概要

この設計競技には次のような工夫がなされる。それは、設計図には署名に代わる暗号を記入し、これとは別に競技者の氏名住所および暗号を記載した書面を厳封し、表には単に暗号だけを記して添付することである。この理由は、審査委員として理事長、建築顧問の他に、競技に参加した全員を加えるためである。案の審査は明治45年11月15日より開始され、同30日までに終えることになっている。

しかしながら、「設計指名懸賞競技」であるとはいえ、全権が競技者に委託されたわけではなかった。「審査規程」は設計の根幹に関わる次の条件を付記している。その第十七条と第二十条である。

第十七条：当選したる設計はもちろん提出したる設計は当事務所の所有に帰し意匠の取捨配合は随意にこれを為し得るものとす。

がこの条件にも増して決定的な意味をもつのが第二十条である。

第二十条：競技者には参考のため左記の線図（ラインドローイング）および書類を理事長より送付すべし。

1. 公会堂新築敷地その付近市街図および地層断面図
2. 線図（ラインドローイング）および公会堂に要する室数面積等の希望
3. 競技者心得書

このなかで、決定的なのが「線図」である。(写真-18)「線図（ラインドローイング）」というのは実質的に公会堂のプランそのものである。各階に構成される室と寸法、建物の概略的形状が明確に示される。これが辰野金吾の手になるものであることは言うまでもない。彼は公会堂の設計をコントロールすることをけっして手放しはしなかったのである。

つまり、「大阪市公会堂新築設計指名懸賞競技審査規程」第二条に述べられる「審査委員たる理事長および建築顧問は設計の審査をなすといえども可否同数の場合のほかは表決に加わら

ざるものとす」の文面は一見すれば公平な表決を競技者に全権委任しているように見えるが、実のところは設計のもっとも重要な部分を辰野金吾が握ってこれを指南していたことが分かる。

ちなみに競技者による表決のしかたは次の要領によっている。

設計提出者たる各審査員は自己の設計に対しては零票を付し、その他の設計に対しては優劣に従い一より順次に設計案数に等しき数字に終わる数票を付したる投票をなすべし、会長は開票の上各設計に付したる数票を合計して得たる和の最小なる設計を一等賞当選者となし之れに次ぐ和を得たる設計を順次二等賞および三等賞当選者となす。

(同第五条)

つまり、十三名の競技者は自分の設計案を0票として優劣にしたがって他案に1から12の数字を付し、投票したのである。開票の結果、一位岡田信一郎案(写真-19)、二位長野宇平治案(写真-20)、三位矢橋賢吉案(写真-21)となる。全案が参考の「線図」プランを逸脱することなく、これに従っている。辰野金吾はこの結果を受け入れる。

「線図」は略図とはいえ公会堂のプランと形状の全体像をほとんど決定している。公会堂は辰野金吾によって原案の設計を見たといってもけっして過言ではない。

岡田信一郎の一等案とできあがった実際の公会堂を比較してみると、細部の意匠を除けば「公会堂」はほぼ岡田信一郎の設計案にしたがっている。辰野金吾は岡田信一郎の案に対して

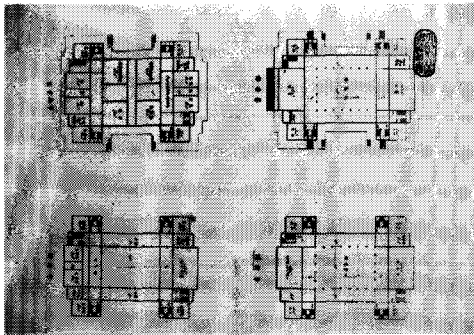


写真-18 線図(「大阪市公会堂新築設計指名懸賞競技規程」)

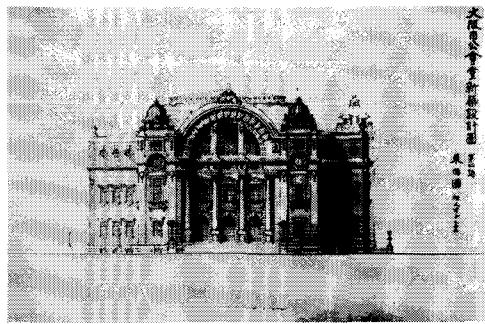


写真-19 一位 岡田信一郎案

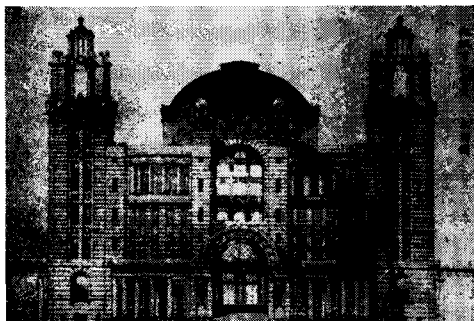


写真-20 二位 長野宇平治案

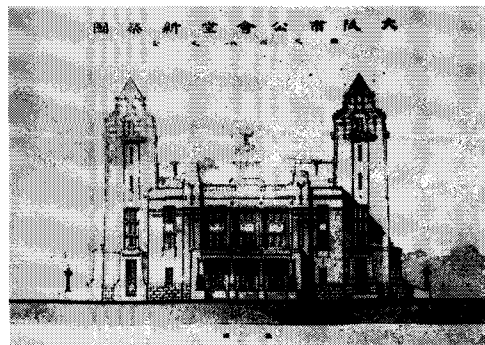


写真-21 三位 矢橋賢吉案

こう評している。

岡田学士の設計は、平面図においても立面図においても、音響、採光および構造等においても、はたまた仕様書においても、十二分研究され、甚だ要領を得た表現的の意匠と認めるのである。しかし隔意なく評せしむれば、評する所も随分少くない。たとえば格別重要でもない中二階を重く見做し、その結果が自然正面立面図に波及し、大事な玄関出入口が低くなったり、あるいはその上部の窓が、重要な室を表現するが如くなったり、正面両翼の軒蛇腹を、故意であるか、偶然であるか、段違いにしたり。あるいは比較的矮小な孤立窓三箇を列ねて、壁面を減じたり。あるいは三階に三箇の丸窓を並列したり。あるいは大時計を搭の中腹に設けた停車場然たる工合などは、甚だ面白くない。又玄関天井および一階廣堂廊下天井の高さも充分でないのみならず、彼の廣堂中二階窓の頭部が下り過ぎ、一階廊下の窓が低く過ぎたため、光線不十分の感を起さしむる如きは、確かに欠点と思うのである。

要するに本設計は、意匠がゴツイ、カレて居ない、若い、と云う感がする。ことにその感じが外観にある。

岡田信一郎案にたいする辰野金吾の忌憚のない批評である。なかでも、「意匠がゴツイ、カレて居ない、若い」という最後の言葉は、当時建築界の頂点に君臨した彼の満々たる自信を窺わせる。

したがって、「線図」を提示してまず原案を示し、そのうえに提出された案の修正を「指名懸賞競技規程」において認める条項を設けたのは、このことを当初から想定した辰野金吾の采配によるものであることは明白であり、辰野金吾はそもそも大阪市公会堂の原案と仕上げをその手に握っていたわけである。

このことからいえば、公会堂の全体の設計は実質的には辰野金吾によってなされたといえる。事実、できあがった公会堂の立面の構成は彼が下した評に沿って見事に修正されている。以下にこれを簡条書きにしてみる。

1. 正面柱列の3分の1ほどしか無い岡田案に見る低い玄関出入口が2分の1の高さにまで引き上げられていること。
2. 玄関出入口上部の窓を小さくし岡田案の大げさな窓を修正していること。
3. 正面両翼の段違いの軒蛇腹が修正され、同一の高さになっていること。
4. 3つの孤立窓をなくしこれを一つにして壁量を多くし、同様に三階部分の3つの窓もこれに倣って一つにしていること。
5. 搭の中腹に設けられた大時計が除かれていること。

辰野金吾の公会堂原案はいかに構成されたのか。それはつまるところ公会堂のもっとも重要な機能がどこに存在したのかを問うことにほかならない。「大阪市公会堂新築設計指名競技者心得」として、公会堂の機能が次のように説明される。

1. 半地中階は随所、手広き酒場（バー）、小使室、下駄置場、便所その他之に類する用に供す。
1. 一階廣堂は奏楽用演説用、その他大集合の場合において約三千の聴衆もしくは観覧人

を容れ得るの希望なるも廣堂には段階席を設置せず。

1. 二階廣堂においては約五百人の会食をなし得るほかに百人までの会食をなし得る室と之に相当する大休憩室、一階中二階二階を通して数個の控室および便所その他昇降機、煖房機設置の用意を望む。

つまりこのことから分かることは、公会堂のもっとも重要な機能が一階の大ホールにあり、そこで音楽が演奏され、演説が行なわれ、三千人もの人々が集うことである。公会堂の意味するものはこの条項に明瞭に語られている。辰野金吾はこれに呼応するように次のことを述べている。

けだし設計の要旨は、その所要者が使用上便利を得んとする希望を満たして遺憾なからしむるに在り、しかるに当公会堂の如きは、所要者の希望すこぶる広く、時としては奏楽の用に供し、時としては演説の用に供し、あるいは大集会場に充て、あるいは大会食場に充てんとし、学理上性質目的の相反する用途に流用するものなるを以て、各方面の用途に適する如く、便宜に設計して好結果を収めんとするは到底予期すべからざる難問題に属すれば、設計者の苦心惨たんは如何ばかりならんかと想像するに余りありき、・・・(後略)・・・

(辰野金吾「指名設計競技について」)

文面に現わされている「時としては奏楽の用に供し、時としては演説の用に供し、あるいは大集会場に充て、あるいは大会食場に充てん」とすることこそは岩本栄之助その人が辰野金吾に伝えんとした「公会堂」そのものではなかったか。岩本栄之助の言う「一大公会堂」の意味は辰野金吾に開陳されて、まさしくこの文面に現わされていたのではなかったか。

とすれば、公会堂の構想そのものは、やはり岩本栄之助その人によってなされたのであり、これに基づく公会堂のプランを「線図」に表現し、建築の造形をも見越して建物の全体を指南したのが辰野金吾であったといえる。彼の指南するこの建築設計競技において見事一等案に輝いたのが岡田信一郎であった。

結論づければ、岩本栄之助の新たな都市大阪論は建築家辰野金吾へと引き継がれる。辰野金吾はこれを彼一流のしかたで見事に指南し、競技設計の方法をもってこの建築作品を成功させる。当代の俊英を集めたこの競技設計一等案の榮譽に見事に輝いたのが岡田信一郎であった。

大阪市公会堂の建設はまさに明治から大正期における日本の英知を結集している。この作品の放つ輝きは都市に新たな生命を与えんとして渾身の力を注いだ建築家群像の情熱の証しでもあった。

内部の壁画

ところでルネサンス式造形の表現をもって正面の大アーチの頂部にミネルヴァとメルクリウスの神像を鎮座させる華麗な外部の姿もさることながら、なお公会堂の来歴を語ろうとするもう一つの場所がある。

創建当時、貴賓室とされた場所である。この所を外から望むと、正面の二つの搭にはさまれる中央大アーチの内部になる。貴賓室には、美事なアーチの天井画と壁画が描かれている。描いたのは松岡壽(1862-1944)である。『岩本栄之助と大阪市中央公会堂』(大阪市立博物



写真一22 「天地開闢」(松岡壽)
(大阪公会堂内部天井画)



写真一23 上町台地から生駒山を望んで描かれたとされる「仁徳天皇」(松岡壽)
(大阪公会堂内部壁画)

館)によれば、描かれる画のゆえんは次のようなものである。

松岡壽は商工業都市にふさわしい内容を『古事記』『日本書紀』に求め、このなかから「天地開闢」「仁徳天皇」「商神すさのおのみこと」「工神ふとたまのみこと」の四つの題材を選ぶ。画の制作は大正7年5月12日に着手し、7月19日に完成している。

「天地開闢」を現わす天井画はいざなぎ、いざなみの両神が国造りのため天つ神より天のぬほこを授かる劇的な場面を描き(写真一22)、櫛形の壁面に描かれる「仁徳天皇」は民の困窮を見て租税徴収免除した仁徳天皇の故事を現わしており、この構図は上町台地の紅葉寺の辺りから生駒山を望むようにして描かれている(写真一23)。

さらに彼は大阪の繁栄を古事に託して「商業の神」と「工業の神」たる「すさのおのみこと」と「ふとたまのみこと」を北側と南側の壁面に描く。商神「すさのおのみこと」は海辺に立って交易をおこない、工神「ふとたまのみこと」ははたを織る女性、鏡をもつ女性、玉を磨く男性に囲まれて立っている。

商と工に築かれる大阪の都の成り立ちを神話の世界に包み込むこうした壁画が美事に描かれる。この天井画、壁画を決したものは国運と都大阪の繁栄を願った岩本栄之助の遺志に沿ったものであろう。松岡壽は亡き岩本栄之助の想いを全身全霊を込めて画に現わしたのである。これを国家主義や、国粹主義というのははたして妥当であるか。また世にいわれる「和魂洋才」がそこに表現されているのでもあるまい。

それは、ただ大阪の大地に立って商都の繁栄と国富を願うその生の証しにほかならぬ。栄之助は商都のさらなる生の輝きを見ようとした。都市は市民のためにある。つまり、市民の集うところがなければならぬ。ある時には、音楽、また時には演説や講演あるいは集会、会食、たぐいまれな英知の結集がこのことに応えようとする。『公会堂』はこれを美事に詩う。

2. 思想としての文化と文明

福沢諭吉

明治2年その建物が金三百両をもって質屋天満屋善兵衛にゆずり渡されて、懐徳堂が閉じられる。洋学の天下となってもはや門前の雀羅はいかんともしがたかったという。(宮本又次

【上方の研究】

福沢諭吉が「適塾」に入る。安政2年（1855）3月9日のことである。蘭学で名高かった緒方洪庵の塾を彼に勧めたのは大坂に居た兄三之助である。福沢百助は豊前国中津藩（大分県）大坂堂島倉屋敷勤めの任に就いていた。福沢百助に天保5年（1835）12月12日第5子になる男児が誕生する。男児の名、福沢諭吉は、父百助がようやく手に入れた漢籍『上諭条例』にちなんで付けられたといわれる。

豊前中津藩は奥平氏の支配する禄高十万石の藩である。百助はこのなかで「足軽よりは数等よろしいけれども、士族中の下級」藩士であった。（『福翁自伝』岩波文庫 2004）大坂に一家を挙げて引越して中津藩の堂島倉屋敷に長く勤番した百助は、第5子諭吉の誕生を見て約一年半後（天保7年6月）に他界する。このため、諭吉が数えて三歳のとき、一家は豊前中津藩に帰郷している。

上下の区別の厳しい下級武士のこの身分秩序は福沢諭吉につよく反骨の精神を植えつける。学者であった父が大坂の藩邸にあって加島屋、鴻ノ池という商人と交わって藩債の事務をつとめる。

算盤をとって金の数を数える、藩借延期の談判をする。……銭を見るも汚れると言う純粹の学者が純粹の俗事に当る。読書一偏の学者を通したかった父は不平で堪らない。（『福翁自伝』）

諭吉は自身の理想からかけ離れた父の生活をこんな風に描いている。そんな父に同情して彼はまた「自伝」に書いている。

こんなことを思えば、父の生涯、四十五年の間、封建制度に束縛せられて何事も出来ず、空しく不平を吞んで世を去りたるこそ遺憾なれ。また初生児の行末を謀り、これを坊主にしても名を成さしめんとまでに決心したるその心中の苦しさ、その愛情の深き、私は毎度このことを思い出し、封建の門閥制度を憤ると共に、亡父の心事を察して独り泣くことがあります。私のために門閥制度は親の敵で御座る。

永く大坂にいた一家が中津に帰ってうまくいくはずがなかった。

第一言葉が可笑しい。私の兄弟は皆大坂言葉で、中津の人が「そうじゃちこ」と言うところを、私共は「そうでおます」などと言うような訳けで、お互いに可笑しいからまず話が少ない。

こんなことが万端に届いたことを諭吉は述べている。中津の生活は彼には不平でたまらなかつた。「〔藩風は貴賤上下の区別をなして藩の公用のみならず子供の交際に至るまで）私（諭吉）などが上士族に対して、〈アナタがどうなすって、こうなすって〉と言えば、先方ではく貴様がそう為やって、こう為やれ〉というような風で、万事その通りで、何でもないただ子供の戯れの遊びにも門閥が付いてまわるから、どうしても不平がなくてはられない」と彼は書いている。

彼はどうかして中津から出たかった。独りそればかり祈っていたという。そんな諭吉に助け船が現われる。兄から蘭学のことを聞き、どうだと言われた彼は渡りに舟の調子で中津を後にして長崎に出る。安政元年（1854）のことである。このとき、十九才になった彼は「こんな

所に誰が居るものか、一度出たらば鉄砲玉で、再び帰って来はしないぞ、今日こそ宜い心地だと独り心で喜び、後向いて唾してさっさと足早にかけ出した」（「自伝」）のである。

この長崎遊学は論吉にとって「私の生来活動の始まり」になった。といっても食客として入り込んだ彼の仕事は、諸事万端「有らん限りの仕事を働き、何でもしないことはない」というものであった。

朝夕の掃除は勿論、先生が湯に這入る時は背中を流したり湯を取ったりしてやらなければならぬ。またその内儀さんが猫が大好き、狛が大好き、生物が好きで、猫も狛も犬も居るその生物一切の世話をしなければならぬ。 （「自伝」）

彼は生活の一端をこのように書いている。食客として山本物次郎という地役人で砲術家の家に這入りこんだ彼はこの倅への漢籍の伝授も含めて、上中下一切の仕事を引き受けて文字通り甲斐甲斐しく身を粉にして働くのである。

ところが、この粉骨砕身が仇になる。論吉は中津から呼び戻される。同居の家老の倅奥平壱岐といつの間にか主客が逆になっておもしろくなくなった壱岐の奸計に遇う。このために「論吉を呼び還せ、アレが居ては倅壱岐の妨げになるから早々呼び還せ、ただしソレについては母が病氣だと申し遣わせ」という厳命が中津から下る。

彼はもとより中津に戻る気はない。何でも人間の行くべき所は江戸と決めてかかる。江戸から来た蘭学書生岡部同直にことの次第を打ち明け、何とかつてを見つけ、彼は江戸に向かう。乏しい懐中の船旅からようやく大坂に着いた彼は中津藩倉屋敷の兄に逢う。

兄は中津を避けて大坂に着いた弟を無論よしとはしない。兄は彼に言う。

……乃公がここで貴様に面会しながらこれを手放して江戸に行けと言え兄弟共謀だ。如何にも済まぬではないか。おッ母さんはそれほど思わぬだろうが、どうしても乃公が済まぬ。それよりか大阪でも先生がありそうなものじゃ。大阪で蘭学を学ぶが宜しい。

論吉はこのとき緒方洪庵を知る。これが「自伝」による論吉の適塾入門のあらましである。緒方洪庵のもとでの蘭学修業はこの後彼が江戸に出る安政5年10月までつづく。入門が安政2年3月であったから約三年半の大阪修業である。適塾での精魂を込めた勉学は、江戸に出た論吉の自負を支える。「大阪の書生は修業するために江戸に行くのではない、行けば教えに行くのだ」彼は「自伝」にこのように書いている。

論吉の江戸行きは江戸の奥平の屋敷からじつは呼び出されたものであった。奥平は彼に大阪から中津帰藩を強いた経緯があるが、彼はこれを心中で無視して江戸に発とうとしたことは先に述べたとおりである。論吉はこれを表立てで荒立てることをしなかった。この処世術が功を奏した結果になって彼は晴れて江戸行きになった訳である。

江戸の奥平からの用向きは藩邸に開いた蘭学の塾の学者に彼を充てることであった。江戸に出た論吉に大きな転機が訪れる。英学である。彼は開けたばかりの横浜を見物する、が言葉がつかない。看板がよめない。彼の落胆は大きかった。とにかく英語を知らなければならない。これが横浜から帰った翌日の彼の決心であった。論吉の洋学が英学へと向かった瞬間である。

「水に泳ぐ」と「木に登る」ほどの違いと思われた蘭学から英学へのこの転進は彼のなかで一種の悲壯感をもってなされるのであるが、それは単なる誤解にしかすぎなかった。「実際を見れば蘭といい英というも等しく横文にして、その文法もほぼ相同じければ、蘭書読む力はおのづから英書に適用して、決して無益で」はなかったのである。

論吉の学の根本は名実ともに緒方洪庵のもとで培われたことになる。大阪での修業のなかに彼の自尊心は生まれている。彼は江戸と大阪を比べこれに触れている。緒方洪庵の塾生はいわゆるバンカラ風の血気さかんな若者が多かったらしく、外でも内でもずいぶん乱暴もすれば、議論もしたという。

論吉の「自伝」のなかで筆者が一瞬言葉を失って息を呑んだ箇所がある。論吉は日付けでいえば安政3年の3月熱病を煩う。が、幸いに快復する。彼は次のように書いている。

病中はくくり枕で、座布団か何かをくくって枕にしていたが、おいおい元の体に回復して来たところで、ただの枕をしてみたいと思い、その時に私は中津の倉屋敷に兄と同居していたので、兄の家来が一人あるその家来に、ただの枕をしてみたいから持って来いと言ったが、枕がない。どんなに捜してもないと言うので、ふと思いついた。これまで倉屋敷に一年ばかり居たが、ついぞ枕をしたことがない、というのは、時は何時でも構わぬ、ほとんど昼夜の区別はない、日が暮れたからといって寝ようとも思わず、しきりに書を読んでいる、読書に草臥れ眠くなって来れば、机の上に突っ臥して眠るか、あるいは床の間の床側を枕にして眠るか、ついぞ本当に蒲団を敷いて夜具を掛けて枕をして寝るなどということは、ただの一度もしたことがない。

彼は、はたとそのとき自分が枕をして寝たことがなかったことに気付いたのである。がこれは論吉一人の話ではなかった。塾生の勉強は大方こんなものであったという。「勉強ということについては、実にこの上に為ようはないというほどに勉強した」ことこそが江戸に対する大阪の自負のゆえんであった。

江戸は政治の中心地で学はどうしても功利的になる。功を求め名を求める報酬がついてまわる。これに対し、大阪は町人の世界で、よほどエライ学者になっても、実際の功利と結びつかない。勉学の理由は畢竟ただ勉学することのみにある。

西洋の日進の書を読むことは日本国中の人に出来ないことだ、自分たちの仲間に限ってこんなことが出来る、貧乏をしても難渋をしても、粗衣粗食、一見みる影もない貧書生でありながら、智力思想の活発高尚なることは王侯貴人も眼下に見下すという気位で、ただ六かしければ面白い、苦中有楽、苦即楽という境遇であったと思われる。

論吉の「自伝」のこの言葉は自負の来たることを語っている。緒方洪庵「適塾」の塾生は文字通り無償の情熱を注いで蘭学に向かった。目的なしの勉学であったからこそ、真の修業が大阪で出来た。論吉はこう言う。適塾に見るこの学の源を辿っていくと、近世大坂の学を切り拓いた町人五同志の精神に行き着く。

格物致知と実践的倫理において明白にされる近世大坂の学の根本は人間の魂の奥底に届いている。学は手段ではない、精神である。学の意味は功利を超える。このことこそが近世大坂の学の何たるかを示した。実践的倫理が目に見えてあったのではない。それはおのずと現われて

いる。実践的倫理のゆえんはまさに人間の魂の問題にほかならなかった。

諭吉は緒方洪庵のもとで大坂のこの学の精神を受け継いだ。学にたいする諭吉の無償の情熱がこれを証している。大阪から江戸に出て諭吉は蘭学を英学へと換えて新たな洋学の道を歩む。新たな学は近世から近代へと大きく動く時代の変化をじつは現わしている。

諭吉は『西洋事情』を著わす。慶応2年(1866)のことである。彼は、航海中帆船になる「咸臨丸」に乗船して初めてアメリカに行く。咸臨丸は万延元年(1860)正月に出帆し、三十七日かかって一行はサンフランシスコに着く。彼が江戸に出る安政5年(1858)から数えて二年後のことである。

蘭学医のつてを頼って首尾よく許可されたこのアメリカ行で彼はウェブストルの英辞書を購入する。日本に入った初めての英辞書である。アメリカにおける見聞は文明の進歩においてもまた社会や風俗においても彼を大いに驚かす。三、四月の暖気の季節にコップに氷が浮かぶ。日本とはあべこべにお内儀さんがしきりに客の取り持ちをすると、ご亭主が周施奔走している。さらには豚の子の丸煮に肝をつぶす。([自伝])こんな具合である。

アメリカから帰って、諭吉は幕府の今でいう外務省に雇われる。語学力が買われたのである。このことが彼を大いに利することになる。文久元年(1861)日本からヨーロッパ諸国に使節が派遣される。彼はこれに同行する。先のアメリカ行きは従僕として同行したのであるが、今回は幕府から直接命ぜられたものであるから、旅中すべて官費で彼はさらに手当てとして四百両を手にする。

〔西洋事情〕

文久元年12月に出発して約一カ年のヨーロッパ行きであった。回った国はフランス、イギリス、オランダ、プロシア、ロシアにわたっている。交渉のなかったヨーロッパ行きは無論珍道中になる。兵糧と廊下にもす金行灯を携え旅支度したという一事がこれをよく語っている。

が、諭吉はこのヨーロッパ行きで辞書ではわからない社会のしくみを知る。例を挙げれば選挙法や保守党、自由党といった政党についてである。直接見聞し詮索した洋行の成果が「西洋事情」となった。彼はこう述べている。

その西洋一般普通の制度風俗ありて、わが国風俗と異なるもの多し。今その大概を左に条挙件説して本編の備考となす。すなわちこの条はさる文久元年(1861)、余がヨーロッパに航して現に聞見せしところのものを手録し、かたわら経済論等の諸書を引きて編集するものなり。

主な内容は政治の成り立ちから経済のしくみ、兵制、さらに文学、技術、社会制度、学校、新聞、図書館、病院、障がい児のための施設、博物館、博覧会に及び、さら文明の動力としての蒸気機関や蒸気船などである。政治、経済、社会から機械動力にいたるつまりは移植可能な近代西洋文明の全貌が見事に描写されている。

諭吉の洋学はこうした見聞をもってその基礎を固めてゆく。「西洋事情」を書いてから六年後の明治5年(1872)彼は渾身の著作というべき『学問のすすめ』初編を出版する。彼の地位を決定的なものにした明治5年にはじまるこの著作は同9年十七編を数えて終了し、実に70

万部に達する明治の大ベストセラーになった。

洋学の新たな精神が諭吉を通して日本に伝えられ、人々をふるい立たせる。『学問のすすめ』の冒頭は天賦人權をいう「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らず」の有名な言葉ではじまる。言葉の意味は明瞭である。人々は江戸から明治へと変わる根本の理由を見いだしたのである。時代の新たな精神が明確なかたちをもって描き出され、幕末から明治にわたる内憂の混乱は、この一文をもって新たな精神的秩序を築いてゆく。

諭吉の『学問のすすめ』は文字通り明治を支える根本の意味を的中させた。著作は次のことをいう。まず実学である。この実学にたいしていえば儒学や和学があるが、実に遠く日用の間に合わぬと彼は述べている。諭吉が学問の根底に見たものは、たがうことのない自由独立の精神と万人の理である。

学問はなによりも実の用に供するものでなければならない。したがって、世帯、張合、時勢の洞察も学問になる。学問は文字ではない。文字を道具として物の道理をわきまえることが肝心である。人は同等であり、国も同等である。彼は不可侵の人間の権利を言う。人間としての命、身代、面目名誉は、侵してはならない人間社会の根本の理なのである。

彼は旧弊を痛罵する。

旧幕府の時代には士民の区別甚だしく、士族はみだりに権威を振り、百姓町人を取扱うこと目の下の罪人の如くし、あるいは切捨御免などの法あり。この法に拠れば、平民の生命はわが生命に非ずして借物に異ならず。百姓町人はゆかりもなき士族へ平身低頭し、外に在っては路を避け、内に在っては席を譲り、甚だしきは自分の家に飼いたる馬にも乗られぬほどの不便利を受けたるは、けしからぬことならずや。

相敬愛、互惠こそが社会本来のすがたであり、これを本当の意味で築くものが学問に他ならぬ。こうした言論はさらに国家と国家との関係に進む。彼は国家は権利において同等であると言う。

しかしながら、名実ともにこれを成し遂げるためには学問に志し、気力をたしかにして一身の独立を謀って一国の富強へと進むことが大事で、一身独立してはじめて一国独立すると彼は述べている。

諭吉に見るこの一身独立の鼓舞のゆえんを探れば、そこには大阪町人の学の精神が見えてくる。すなわち、格物窮理とわが身をもって恐れぬ無鬼論、さらにはこれを人倫の根本へと返す近世大坂町人のその学の精神である。

諭吉は智者上に在って諸民を支配し上の意に従わしめるいわゆる孔子流の教えを明確に否定して、これに代わる自由独立の気風を国家の独立の根本とする。彼は官に対する民すなわち私立の弁をもって自らこれを実践する。明治元年の慶応義塾の創設がこれを雄弁に語る。

福沢諭吉の思想の根本は国家の独立にあった。国家の独立を支える第一のものが実学問への志である。学問は万人の理によって成立する。人間の平等をうたい、これを敷衍して国家の同等を言う諭吉にとって、民における一身の独立の気概こそがこれを実現するものに他ならなかった。

福沢諭吉の国家像はなによりも万人の法をもって成立する。徳川政権下に起こった吉良邸討

入りの野蛮と不公平な裁きをこの見方から批判して、旧弊を脱する近代社会の新たな精神の秩序を彼は鮮明に描く。

民は国家の主にして、同時に客である。政府の下に立つ一人の民はまたその付託を受けた名代たる政府の主人に他ならない。ここに論吉のいう「分限」が在る。分限とは職分をよく履行し、しかも則を超えずということになる。論吉の国家のディテールである。

人間は一身の衣食住と人間社会の交際をもって生きる。学問の真の意味は一身一家の衣食住を越える人間交際のなかにある。麦飯を喰い味噌汁を吸り、もって文明の事を学ぶべきと彼は言う。虚飾の名目たる上下貴賤の名分を排し、職分をいう論吉の思想は一身の独立にその根本があることは明らかである。

この根本において彼はまた「演説の法を勤むる」と弁じて、視察、推論（究）、読書の学問からさらに談話、著書演説をもって為される学問の真の姿を語ろうとする。一身独立の気風によって成り立つ社会の新たなしくみの要諦が捉えられている。人間の交わりに怨望の害を説き、旧知を疑って真理を求めよというその言葉のなかに一身の真の独立を希った論吉の明治が正鵠を射て語られる。

一身の独立とは孤高孤立の人を言うのではない。論吉は人間じんかんの人のすがたを描写する。一身の独立をもってなお人間じんかんに交わって厭われてはならぬのである。

肩をそびやかして諂い笑い、巧言令色、太鼓持の媚を献ずるが如くするは固より厭うべしといえども、苦虫をかみつぶして熊の胆を吸りたるが如く、黙して誉められて笑って損をしたるが如く、終歳胸痛を患うるが如く、生涯父母の喪に居るが如くなるもまた甚だ厭うべし。
（『学問のすすめ』）

『文明論之概略』

『学問のすすめ』に見る論吉のこうした思想はさらに『文明論之概略』となって先鋒を固めてゆく。彼がこの執筆を思い立つのは明治7年（1874）3月ごろとされる。彼のもっとも優れた著作といわれるこの書は着想から約一年をかけて脱稿され、同8年8月発売されている。『文明論之概略』の意図は、この著作が成立するプロセスをつぶさに見れば大体わかる。

論吉の言によれば、今までの彼の著訳は専ら西洋新事物の輸入と共に我国旧弊習の排斥を目的にして、いわば文明一節ずつの切売にほかならなかった。世間の状態も明治7、8年の頃になって定まってきたことを受けて、西洋文明の概略を記して世人に示し、なかんずく儒教流の故老に訴えて賛成を得ようと考えたことを彼は述べている。（『文明論之概略』松沢弘陽解説 岩波文庫）

論吉のこうした言葉は、『文明論之概略』の思想の骨子を明確にする。まず第一に彼は西洋文明の全体つまりその体系を語ろうとする。次に、彼はこの体系的な見方における西洋文明を儒学と対比させて、西洋文明の真の意義を明らかにしようとする。つまり西洋文明の真の理解を通していわば儒学と対決し、これを超えようとする論吉の意図が明瞭になっている。

したがってこの経緯を考えれば、この著作が日本の近代にはたす意義は余りにも大きい。『文明論之概略』の底本として、熱心に彼はバククルの『英国文明史』やギゾーの『ヨーロッパ文明史』を初めとしてさらに J. S. ミルの『代議政治論』や『自由論』また『経済学原理』

などをひも解いたといわれる。(『文明論之概略』松沢弘陽解説 岩波文庫)

こうした書物を通して彼は西洋文明の何たるかを理解し、これをひろく文明の問題へと敷衍しようとした。彼は『文明論之概略』の緒言に述べる。「文明論とは人の精神発達の議論なり。」一人の人間ではなく、いわゆる社会における全体の人間の発達としてこれを語り、「その趣意は、一人の精神発達を論ずるにあらず、天下衆人の精神発達を一体に集めて、その一体の発達を論ずるものなり」と彼は言う。

諭吉の「文明」は進歩史観に基づく。進歩発達する人間精神の問題として文明は捉えられなければならない。彼が西洋文明に見たものはここに凝縮されている。西洋と初めて接した日本の有様を彼は「極熱の火を以て極寒の水に接するが如く」と評して、その混乱ぶりを描写している。

想像を絶するこの人心の騒乱と事物の紛擾雑駁を前にして、首尾一貫する一つの文明論を立てること、『文明論之概略』のめざしたものがそこにあった。西洋文明を目的とするこの著作において、彼はまず西洋文明の精神を学んでしかるのちにその形を取り入れよと言う。精神とは要するに人民の気風のことであり、文明の精神をいえば、それは一国の人心風俗のことである。

ところで、諭吉の文明論をかたちづくる重要な意味として国体（国家の状態。広辞苑による）がある。彼は国体を次のように言う。

一種族の人民相集まりて憂楽を共にし、他国人に対して自他の別を作り、みずから互いに視ること他国人を視るよりも厚くし、みずから互いに力を尽すこと他国人の為にするよりも勉め、一政府の下にいてみずから支配し、他の政府の制御を受くるを好まず、禍福共に自から担当して独立する者をいうなり。西洋の語に、ナショナルリチと名づくるもの、これなり。(『文明論之概略』)

人民の気風とは容易にナショナルリティーと結びつく。諭吉にとって国体は文明論の実質的基盤となって現われる。

この時にあたりて日本人の義務は、ただこの国体を保つの一箇条のみ。

諭吉は明確にこう述べている。このために彼が鼓舞したのもこそ、人々の智力の発展であり、それは古習の惑溺を一掃して西洋文明の精神を取り入れることに他ならなかった。文明は英語でいうシヴィリゼーションであるとし、これはラテン語のシヴィリタス（シヴィリタス）に由来する国の意味であると彼は述べる。

文明とは、人間交際の次第に改まりて良き方に赴く有様を形容したる語にて、野蛮無法の独立に反し、一国の体裁を成すという義なり。

ギゾーの『ヨーロッパ文明史』の記述によっていとされる諭吉のこうした言葉において、文明と国家の問題はつながって一つになっている。

ところで、文明とは単に身の安楽をいうのではなく、また「陋巷（狭くきたないちまた）にいて水を飲む顔回の如く」心の高尚のみをもって文明というのでもない。心身にまたがってその所を得てはじめて文明たり得る。彼はこのように述べて、文明とは要するに人の安楽と品位との進歩であり、結局これを生む人の智徳の進歩であるとしている。

智徳について彼はこう説明する。徳とは西洋の語でいえばモラルであり、智とは智恵つまりインテレクトである。この智と徳はさらにそれぞれ二様の意味をもつという。徳についていえば、貞実、潔白、謙遜、律儀を表わす一心の内に属する私徳と廉恥、公平、正中、勇強といった人間の交際に見る外的な働きとしての公德であり、智についていえば、物の理を究めてこれに応ずる働きとしての私智と人事の軽重大小を分別し、軽小を後にして重大を先にするというような時節と場所とを察する働きとしての公智である。

このなかで、彼はもっとも重要なものとして最後の公智を挙げ、大智と呼ぶ。智恵と徳義はしかしながら別物であるとはいっても、この二つを兼ね備えてはじめて十全の人たり得る。論吉によれば人間の徳義は智恵の働きにしたがってその及ぶ範囲を広げ、真の価値を発する。

彼はこうした議論を進めて徳義はどこまでも一人の心の内にあるもので他に示すための働きではなく外物に関係のないものであるが、智恵はこれとは違って外物に接してその利害得失を考えるという。ジェームス・ワットの蒸気機関の発明やアダム・スミスによる経済の法則はこうした智恵の働きによってまさに世界を一新した。

彼は要約して言う。

徳義は一人の行状にてその機能の及ぶ所狭く、智恵は人に伝わることすみやかにしてその及ぶ所広し、徳義の事は開闢の初めより既に定まりて進歩すべからず、智恵の働きは日に進みて際限あることなし。 (『文明論之概略』)

論吉の文明論はこの智恵の働きを根幹に見て成立している。

彼は西洋文明と日本文明を比較して述べている。これによれば、西洋文明はいわば多様の統一というべき文明であり、多元的要素は相均衡して全体が一つに形づくられる。たとえば西洋の歴史において宗教権と政治権力の対立があり、この教権と俗権は各々自らの領分を主張して譲らず、その権利をいわば互いに相対させて西洋社会を築いている。

つまり肉体を制する世俗権に対して、精神を制する教権が厳然として今日に至るまで存在してきたわけである。こうした西洋文明を根底において築いたものこそ自主自由の精神であると彼は言う。諸説が並び立て互いに隣接し、ついにはそれらが合体して全体を形成し、なおその間に自由が存在する西洋の文明にたいしていえば、日本文明はこれとは違う一様をもって一つになる社会を造ってきた。

日本の文明に機能してきたものは論吉の言葉によれば権力の偏重である。つまり上なる主なる内なる治者と下なる客なる外なる被治者の区別は日本文明の二元素をなして往古より今日に至って一も独立して自家の本分を保つものはなかったという。社会のなかで肥大化した一つの権力が上から下に順番に至るところで発動されて、これに抗することなく従ってきたのが今日までの日本文明であったと彼は述べている。

権力の偏重というのはこのようなことであり、これを制限するしくみは社会的に働かなかった。仁徳天皇の仁政も言うならば天下を一家の如く見做して、私有する気持ちがなかったとはいえず、徳川政権などは言うに及ばずである。日本の武士を見ても独一個人としての気象(性) 趣きは無きに等しかったと彼は言う。

論吉が明治の日本に見据えていたものはこうした旧弊を脱して独立する新たな精神の気風で

あったことは言うまでもない。彼の語る一身の独立はそのまま一国の独立へとつながってゆく。彼が明治の日本に求めたものは自国の独立であり、これに資する二つのやむの得ざる条件があった。彼は述べている。

殺人争利の名は、宗教の旨に対して穢らわしく、教敵たるの名は免かれ難しといえども、今の文明の有様に於いては、止むを得ざるの勢いにて、戦争は独立国の権義を伸ばすの術にして、貿易は国の光を放つの徴候といわざるを得ず。

他国に対して自他の差別を作る富国強兵という近代日本の焦眉の課題はいわゆる宗教の問いと相反した。宗教における「一視同仁、四海兄弟の大義と、報国尽忠、建国独立の大義とは、互いに相戻りて相容れざるを覚ゆる」のであり、彼は「宗教をおしひろめて政治上に及ぼし、以て一国独立の基を立てんとするの説は、考えの条理を誤るものというべし」と述べる。

論吉から見れば、一身の私徳に関係する宗教は建国独立の精神とは根本が異なるのであり、宗教をもって人民と国家を護ることはできなかった。内外の区別を明らかにして一国の独立を保つすべは文明をおいて他にない。彼の言う文明の意味はどこまでも実利実学に基づく国家の独立と繁栄であり、これを根底において支える一身の独立する精神のことにほかならない。西洋の単なる模倣を超えて、真に文明たらしめるものはその独立心であった。

国の独立はすなわち文明である。彼のこの言葉は近代日本の進む道を指南した。文明とは多岐にわたる。彼は文明を形容して次のように言う。

文明はあたかも一大劇場の如く、制度、文学、商売以下のものは役者の如し。……
文明はあたかも海の如く、制度、文学以下のものは河の如し。……文明はあたかも倉庫の如し。人間の衣食、渡世の資本、生々の気力、皆この庫中にあらざるなし。

(『文明論之概略』)

論吉の云う文明は人間の生活の全般、社会のありかた、人間の交際とりわけ国の交際に関わって進歩の度合い、優劣、合理を競うものに他ならない。彼は近代日本をこうした国家の競争の真只中に置いて見た。群を抜いた西洋の文明があったのである。これに負けじと彼は筆をもって近代の日本を鼓舞したのである。西洋の単なる追従ではなく、自国の真の独立をもってこれに應えること、彼が近代日本を指南した精神がそこにあった。

彼は近代日本に一つの病理を見て、これを「外国交際」と名付けている。

今日の文明にて、世界各国互いの関係を問えば、その人民、私の交わりには、あるいは万里外の人を友として、一見旧相識の如きものあるべしといえども、国と国との交際に至りてはただニカ条あるのみ。いわく、平時は物を売買して互いに利を争い、事あれば武器を以て相殺するなり。

この言葉に違わず、世界は戦争の世紀へと進んだのである。そこにはまさしく列強が武力を以て覇を競う一種のゲームと化した世界支配の構図が出現していた。論吉はこの難局に文明の名をもって応えようとした。彼の考えは近代日本を導く玉条の思想となる。

論吉のそうした考え方は、慶応義塾創設に見る教育の方針によく示されている。数理と独立である。彼は教育において自然の原則を重視し、数と理とを根本とする。つまり人間万事有形の経営をこれから導く。こうした自然の原則にたいして、道徳としての人間の生を万物中至尊

至靈のものとし自尊自重することを彼は言うのであるがまさに西洋にあって東洋になかった有形の数学と無形の独立心に東西の今日の進歩の差のゆえんを見たわけである。

約言すれば、諭吉の思想は、文明としての近代というその言葉に現わされるのであり、その言葉は同様にまた日本の近代を象徴するスローガンとして機能したといえる。競争的原理をもつこうした文明論は内的というよりより外的な尺度つまり対自然的、対人間的、対社会的、対国家的視点をもつ。

つまり、そうした文明は人間が自然に対してまた一人の人間が他の人間に対してあるいは社会に対してさらに一つの国家が他の国家に対して、支配や優劣を競う側面をもっている。したがって文明は畢竟すれば支配や勝敗をもって決着する一種のゲームのようなものになってくる。文明は勝者と敗者という支配、被支配の主従関係を結果として導く。

そうした国家と国家の熾烈な戦いを勝ち抜くためにゲームのルールを知り、闘うことが求められる。このルールが諭吉から見れば文明であり、それを根本において支えるものが一身の独立にほかならなかったといえよう。文明とはこの見方に立てば作為的なものになる。文明の勝敗を決するものがルールを完遂するプレーであるとするなら、これを演じるものは同様にまたそうしたルールが求める肉体と精神になるはずだからである。

たとえば、どんな競技をもってきたとしても、それがおよそ競技である限り、その最中慈悲心は余計なものである。相手を打ち砕くことが目標の一点である。諭吉が日本近代を指南するにあたっていわゆる宗教を範疇に入れなかったのはこうしたことに拠っている。

このような見方に立っていえば、近代は作為的に構築された一つの文明として現われ出る。諭吉によって指南される文明は、国家、西洋文明の導入、一身の独立という三つの要素をもって形づくられんとする。

結論づければ、全人格としての近代は国家、文明の問いとしては存在しなかった。国家、文明の近代を文字通り背負って立って結局それが心中に溶解することのなかったことを言う漱石の諦念や鷗外が晩年に吐露する自身の寂寥感はこれに対する負の抗弁であったと見ることは誤りではない。

全人格の開花する意味で日本の近代は成立しなかった。諭吉は無論このことを知っていたのであり、やむを得ざる確信犯であったといえる。列強の東洋への進出というその脅威を目のあたりにして時勢はこれを許さなかったのである。

したがって、近代を元に戻って考えてみることはじつは近代そのものに対して遺されたままの重要な問いではあるまいか。そうだとすればまさにこの観点において、われわれは近代をあらためてここに問うてみなければならない。この問いのなかに国家というより、より人間そのものにおけるもう一つの近代が新たに浮かびあがってくる。全人格としての近代である。

文明としての近代

ところで、文明にたいしていわゆる文化がある。文明とは生活の安楽に関する。われわれはこれを快適さといってもよいし、また利便さといってもよい。しかしながら、文明は人間の生活に見るこうした物的な意味とともにまた人間関係や社会制度に及ぶ。なべていえば、文明は自然に対してあるいは人間に対してより普遍的な方法論的合理性をもつ。

それはいわば目的に対する手段の合理性としてあり、具体的にいえばそれは科学の発展として存在し、技術の進歩のみならず、また社会制度のより普遍的な人類の価値としてあり、そうした文明は直接的にせよ、間接的にせよ、生活に関することがらとして存在していることは明白である。

一例としてもものを運ぶことを考えてみれば、人力をもって始まり、車輪が工夫され、馬車となる。馬車はさらに近代において蒸気機関に代わってこれがディーゼルや電車になって今日に至る。あるいは切捨御免の沙汰が万人のしたがる法に代わる。また、食卓に箸が置かれ、あるいはナイフとフォークが並んで生活の野蛮さが洗練されて衛生的になる。

こうしたことが要するに文明である。文明はつまるところ生活のかたちである。文明は人間の生活の物心にわたる道具的価値を進歩させ、洗練させてきた。文明の前後には常に普遍的な合理性がはたらく。言い方をかえれば、文明とは普遍的合理性における方法的な置き換えである。

置き換えの結果は、利便性や性能の高さあるいは快適さとしてまた究極には人類の価値の普遍性として現われる。文明は人間生活の根本の意味を変えるのではない。その手段、方法を変えるのである。同じように、やはり人は食事をし、衣服を着け、住まう。そのかたちが文明の進歩においてより省力的、合理的、普遍的な他の仕方に置き換えられる。文明の進歩とはこの意味における飽くなき置換である。

ニーチェにおける文化と文明

ところで、E. R. クゥルツィウスは「文明とは郡畜の人間の理想である。そして最も自由にして最も大胆なる人間の支配する所、これが文化の最盛期である。文化と文明とはその目的を異にし、全く相反する方向に向うものである」というニーチェの言葉を自身の著『フランス文化論』（大野俊一訳 みすず書房 1990）に引く。

われわれはいわゆる文明にたいする文化の問題をここに突きつけられる。ニーチェの『善悪の彼岸』（竹山道雄訳 新潮文庫 平成16年）によれば、「今日のヨーロッパ人の特色を求めれば、それは〈文明〉とも、〈人道主義化〉とも、あるいは〈進歩〉ともいわれる」のであり、そこにはヨーロッパ人の近似同化というプロセスをもって「本質的に超国民的な一種の遊牧民がしだいに出現してきて」いる。

ニーチェのいわゆる「近代思想」に対する痛烈な批判である。ニーチェにおける「近代思想」とは具体的には「十八世紀の観念」あるいは「フランス思想」といわれるものであるが、これに対してもうひとつの「ドイツの思想」が対置される。「ドイツの文体は音の調べと耳とに関わらない」ニーチェの『善悪の彼岸』（前掲書）におけるこの言葉はドイツの精神の意味をよく語っている。

「ドイツ人は一昨日と明後日の人間であって一今日をもっていない」。彼がそこにおいて同様に語るこの内省的な無言の精神に対して、音の調べと耳に関わる文体をいえば、まさにフランスの文体がこれになる。フランスの文体をそのように音楽的にしたものは「サロン」である。「サロン」とは畢竟会話であり、音の調べと耳こそが社交の精髓となる。「サロン」に見る社交は文字通りフランス文明を揺籃した。十八世紀啓蒙の世紀はついに民族、階級を超える人類

的価値へと到達し、「文明」が宣言される。

がニーチェは言う。

勇気・洞察・共感・孤独、つねにこの四つの徳の所有者たれ。何となれば、われらにあっては、孤独は純潔の高き衝動として一つの徳であるからである。しかして、この純潔への願いは知る、人間と人間との接触—社交—において、いかに不潔は避けがたきものであるかを。すべての共同生存は、いつか、どこかで、いかにかして、人間を卑しくする。

(『善悪の彼岸』前掲書)

ニーチェにおけるこうした言葉は文化と文明の核心を鋭く抉りだしている。二つのことがらは結論的には高貴・深遠なる人間的生命をいうドイツ文化論に対して平明・普遍的な人類的価値のフランス文明論として捉えられる。カールツィウスはこのことに関連して次のように述べている。

こうしてドイツ側でもフランス側でも、この二つの言葉（文化と文明のこと）、二つの概念は対立の位置に置かれることとなった。この対立を認める点では両国いずれも同じであるが、その評価は正に反対であった。われわれドイツ人は文化を文明の上に置き、フランス人は文明を文化より高く評価する。

(E. R. カールツィウス『フランス文化論』大野俊一訳 みすず書房 1990)

福沢諭吉の文明の意味

福沢諭吉が『文明論之概略』を書いたとき、座右に置いたのがギゾーの『ヨーロッパ文明史』(安土正夫訳 みすず書房 1987)の英訳版であったといわれる。ギゾーはこのなかでフランスがヨーロッパ文明の中心であり、その原動力であったと述べている。フランス文明は自らが現わす、明快さ、社交性、共感においてヨーロッパ文明の先頭を歩んだのである。

諭吉がギゾーの文明論を下敷きにして、『文明論之概略』を書いたことは、一例としてギゾーの『ヨーロッパ文明史』第一講「この講義の主旨」の記述が『文明論之概略』第三章「文明の本旨を論ず」の記述に符合することに示される。諭吉はこのなかでつぎの四つの社会を挙げている。

第一は、衣食住の安楽あるのみで智徳発生力の閉塞した自由なき社会。

第二は、智徳の路があるにしても、自由の大義を欠く社会である。例をいえば、神政府のために束縛を蒙り、活発の氣象を失い尽して蠢爾卑屈の極度に陥りたるアジア諸国の人民がこれであるという。

第三は、奔放な自由があるとはいえ、強者が暴力をもって弱者を支配する秩序なき社会である。昔日のヨーロッパがこの例であるという。

第四は、身の自由があり、大小強弱の差別がないにしても人々は未だ人間交際の仕方を知らず、一人一人が自分のためにのみ、生き死んでゆくような社会である。

福沢諭吉がここに挙げる四つの文明未開社会はギゾーの『ヨーロッパ文明史』第一講のなかはこの記述を認めることができ、諭吉の文明概念はじつはフランス文明論をつよく引き継いでいる。

この四つの文明未開社会の対極にあるものこそ、諭吉がギゾーの文明史を受け継いで打ち立

てようとした真の文明の意味である。論吉はこう述べている。

しからば、すなわち何事を指して文明と名づくるや。いわく、文明とは人の身を安楽にして心を高尚にするをいうなり、衣食をゆたかにして人品を貴くするをいうなり。あるいは身の安楽をのみを以て文明といわんか。人生の目的は衣食のみにあらず。もし衣食のみを以て目的とせば、人間はただ蟻の如きのみ、また蜜蜂の如きのみ。これを天の約束というべからず。あるいは心を高尚するのみを以て文明といわんか。天下の人、皆陋巷にいて水を飲む顔回の如くならん。これを天命というべからず。故に人の身心ふたつながらその所を得るにあらざれば、文明の名を下だすべからざるなり。然りしこうして、人の安楽には限りあるべからず、人心の品位にもまた極度あるべからず。その安楽といい、高尚というものは、正にその進歩する時の有様を指して名づけたるものなれば、文明とは人の安楽と品位との進歩をいうなり。またこの人の安楽と品位とを得さしむるものは人の智徳なるが故に、文明とは結局、人の智徳の進歩というて可なり。 (『文明論之概略』)

彼がここに言う進歩は、ギゾーが『ヨーロッパ文明史』のなかで述べる「文明という言葉の中に含まれている第一の事実、それは進歩、発展という事実であるように思われます」の記述につながる。(ギゾー：ヨーロッパ文明史 安土正夫訳) ギゾーによれば、この進歩、発展を具体的に形成するものが社会的活力と個人的活力の発展であり、この社会の進歩と人間性の進歩をもって真の意味で文明が成立する。

文明の二つの要素であるこの社会の発達と精神の発達とは無論互いに孤立しているのではなく密接に結びついている。ギゾーは社会生活の発達に対するもう一つの文明の要素である個人生活つまり内面生活の発達、人間自身の、その能力の、その感情の、その思想の発達を述べる。つまり社会の進歩にたいする人間性の進歩である。

彼は、この例としてキリスト教を挙げ、キリスト教は社会状態を目的としたものではなかったにせよ、人間の内面つまり人間の信仰、感情を変えることによって、道徳上のまた知性上の人間を一新し、文明の大きな転機となったことを述べている。

ギゾーの文明論は明瞭である。文明は社会の発達と人間の精神の発達という二つの要素によってはじめて成立し、この二つは密接につながりあっているということである。福沢論吉は、こうしたギゾーの文明論を下敷きにして『文明論之概略』を書いた。しかしながら、論吉の言う「文明」とギゾーの言う「文明」とは明瞭な一つのちがいを見せる。

このことを明白にしているのがキリスト教に対するギゾーの記述である。ギゾーが『ヨーロッパ文明史』において言うキリスト教が文明にたいしてもつ意義を論吉の『文明論之概略』のなかに見いだすことはできない。論吉は西洋文明を理念的にはではなく、いわば応用的に摂取したのである。彼はこう述べている。

宗教は一身の私徳に関係するのみにて、建国独立の精神とはその赴く所を異にするものなれば、たといこの教を以て人民の心を維持するを得るも、その人民と共に国を守るの一事に至りては、果たして大なる功能あるべからず。概して今の世界各国の有様と宗教の趣意とを比較すれば、宗教は洪大なるに過ぎ、善美なるに過ぎ、高遠なるに過ぎ、公平なるに過ぎ、各国対立の有様は、狭隘なるに過ぎ、鄙劣なるに過ぎ、浅見なるに過ぎ、偏頗な

るに過ぎて、ふたつながら相接すること能わざるなり。 (『文明論之概略』)

諭吉の最大のテーマは国家の独立にあった。彼にとって、国家の独立をなさしむるものこそが文明であり、その文明を支える精神がすなわち一身の独立にほかならなかった。こうした点に着目してみると、ギゾーの文明論は諭吉のなかで微妙に変化していることが分かる。社会の発達は国家の独立に、これとつながる人間精神の発達は一身の独立に取って代わっているからである。

「事々物々、見るとして奇ならざるはなし、聞くとして怪ならざるはなし」西洋文明のこの到来を諭吉は「極熱の火を以て極寒の水に接するが如く、人の精神に波瀾を生じるのみならず、その内部の底に撒して転覆回旋の大騒乱を起さざるを得ざるなり」と書いている。彼の思想は外的発達のこの文明に触発されている。

彼は、かつて例を見ることのなかったこの難局に何よりも国家の独立を応急の課題とし、これをなす新たな精神の鼓舞と智徳の啓蒙を急いだ。その文明論がこうした政治的動機を根幹にもつとはいえ、その思想は単に外発の文明に対する抗体的な文明論に留まるものではなかった。

それは、一つには緒方洪庵の適塾を通してまさに近世大坂町人の学の精神を受け継いだものにほかならなかったからである。諭吉は「自伝」に次のことを書いている。

それゆえ緒方の書生（適塾の塾生）が幾年勉強して何ほどエライ学者になっても、頓と実際の仕事に縁がない。すなわち衣食に縁がない。縁がないから縁を求めるということにも思い寄らぬので、しからば何のために苦学するかといえ一才と説明はない。前途自分の身体はどうなるであろうかと考えたこともなければ、名を求める気もない。

・・・・・・(中略)・・・・・・

ただ昼夜苦しんで六かしい原書を読んで面白がっているようなもので、実に訳けのわからぬ身の有様とは申しながら、一步を進めて当時の書生の心の底を叩いてみれば、おのずから楽しみがある。これを一言すれば—西洋日進の書を読むことは日本国中の人に出来ないことだ、自分たちの仲間に限って斯様なことが出来る、貧乏をしても難渋をしても、粗衣粗食、一見見る影もない貧書生でありながら、智力思想の活発高尚なることは王侯貴人も眼下に見下すという気位で、ただ六かしければ面白い、苦中有楽、苦即楽という境遇であったと思われる。 (福沢諭吉『福翁自伝』)

学ぶことへの無償、無目的の情熱は明らかである。この源をたどれば、懐徳堂に象徴される大坂町人の学の精神があることはここに明白であろう。その学の精神は近世大坂のすぐれて人間的な自由の発露として誕生した。洪庵の蘭学もまさしく近世大坂のこの学の意味を引き継いでいる。

近世大坂のこの学の精神は福沢諭吉を通して日本の近代へと運ばれる。列強のアジア進出という脅威を前にして、諭吉はこの無償の学の精神を国家の独立に資する実利実学と一身の独立へと一挙に打ち直したのである。

格物致知と人倫的实践にうたわれる近世大坂の学は人間の優れた内的必然をもって自ら生まれている。それは、近世大坂の学の傑出した意味であった。福沢諭吉はこれを鑄直して国家に

資する学へと変える。一言でいえば、内発の学の精神は外発の学へと変容する。諭吉の言う「国家の独立」がそれである。

ところで、「国家の独立」を実現する文明は進歩をもって測られる。競争的優劣をなす国家の独立を支えるものは諭吉において一身の独立へと直につながった。人間と国家は文明の構成において同質であり、そこに見る智徳の進歩こそが文明の原動力であった。

しかしながら、一歩距離を置いて考えてみれば、人間と国家の問題はそれほど単純なものではけっしてない。後の歴史がこのことを明瞭に示している。単純でないこの問題を単純にしたのが諭吉のいう「文明」にはかならない。人間と国家を同質化するこの近代日本の文明論はなによりも人間精神の発達をその根拠としたのである。

文明と文化

文明という言葉は **Civilization** の訳語である。“**THE CONCISE OXFORD DICTIONARY**”によれば、それは野蛮さから抜け出ることあるいは啓蒙する、洗練するという意味の動詞 **Civilize** の名詞形であり、フランス語の **Civiliser** から来ている。**Civiliser** はラテン語の **Civilis**（都会人の）に由来する社交的人間や都会的社会的、さらに礼儀正しい、丁寧などという意味をもつ形容詞 **Civil** の動詞形である。

したがって **Civilization**（文明）は都市的な社会を基盤にする人間の洗練、言い換えれば人間が野蛮さを脱する過程であるということが出来る。つまり文明は対自然的、対人間的、対社会的なものである。そこに見られる洗練の度合いがすなわち文明の進歩なのである。

文明の進歩における人間精神の発達をギゾーは普遍化する。福沢諭吉はこれを受け継いでいる。がギゾーが文明に見るキリスト教の意義は福沢諭吉にはなかった。ギゾーの文明論は諭吉においてより競争的な戦いの論理として捉えられる。

ところで、こうした **Civilization** に対するものとして **Culture** がある。ラテン語の **Cultura** から来るこの言葉は耕作、保護、産出などの意味をもち、文化と訳されている。文化というこの言葉が日本の近代において一つの流行語になる。柳父章によれば、それが現われるのは、敗戦直後（1945年）からである。（柳父章『文化』三省堂 1995）

敗戦を総括する一つの精神が「文化」という言葉のなかに込められたことは明瞭であろう。端的に言えば、「軍国主義」に対する新たな思想として「文化」が生まれる。軍国主義は明治の「富国強兵」にその源をもつ。日本の近代を導いてきたそうした明治の思想が大きく修正される。

明治以来の指導的原理の一つに福沢諭吉の文明論があった。その文明論には富国強兵をもってする一国の独立が掲げられていた。「文化」がこうした文明論にたいする意味をもって登場していることはいうまでもない。**Culture** の訳語である「文化」は **Civilization** 文明にたいする意味をもち、ラテン語の **Cultura** に由来して、耕作、産出などを表わす。

Culture の語源的意味である耕作は、自然にたいする人間の働きかけである。つまり人間が自然に働きかけていわば元の自然を分節してこれをさらに延長して発展させるような一つの作為がそこに見られる。文明の都市性にたいしていえば、文化はそれに比してより自然の側にいる。文化の語源的意味から推せば、それは自然的概念の延長、発展でありこれを超えない。こ

のことは文化の意味を考えるうえで重要な一点である。

柳父章は『文化』のなかで「(クルトゥールやカルチャーは) ラテン語の〈耕す〉という意味を語源としていて、人為によって自然を変えていくということだから、Natur や nature と対立する」と述べる。揚げ足取りといわれればそれまでであるが、柳父章のこの説明は文化にたいする言及としては、やや粗雑なものになってはいないか。

文化が自然にたいする働きかけによって元の自然を変えようとしてもその変化は持続的で連続している。例として、耕作の成果である作物は野性の自然を飼い馴らしてより人間に馴染むように育てられる。野性の葡萄がぶどう園の葡萄となってたわわに実る。これが耕すことの成果である。たわわな葡萄の実りは、野性の自然をいわば分節し、延長し引き延ばして育成している。こうしたことから見れば、ぶどう園の葡萄は自然の生そのものを根本において生き抜いている。

文化を自然に対立する意味で捉えてしまうと、自然と文化を紐帯するこの持続性が見失われ、もっとも微妙で繊細な文化のこの相を見逃してしまうことにならないか。約すれば、文化はこうした自然の内的生命をもって成立しているからである。これに対していえば、文明は人間の外的世界としての都市の成立と同時に生まれている。

『徒然草』に次のような件りがある。

よき人は、ひとへに好けるさまにも見えず、興ずるさまも等閑なり。片田舎の人こそ、色こく、万はもて興ずれ。花の本には、ねちより、立ち寄り、あからめもせずまもりて、酒飲み、連歌して、果ては、大きな枝、心なく折り取りぬ。泉には手足さし浸して、雪には下り立ちて跡つけなど、万の物、よそながら見ることなし。 (第百三十七段)

故郷の人の来りて、物語すとて、「吾妻人こそ、言ひつる事は頼まるれ、都の人は、ことうけのみよくて、実なし」と言ひしを、聖、「それはさこそおぼすらめども、己れは都に久しく住みて、馴れて見侍るに、人の心劣れりとは思ひ侍らず。なべて、心柔かに、情ある故に、人の言ふほどの事、けやけく否び難くて、万え言ひ放たず、心弱くことうけしつ。 (第百四十一段)

十四世紀前半ころに書かれたこの随筆の作者は兼好法師であるとされるが、「よき人」が「片田舎の人」と対比されて「ひとへに好けるさまにも見えず、興ずるさまも等閑なり」と描写されるこの箇所は都市における人間の洗練をまさしく語っている。また実の有る「吾妻人」と実のない「都の人」の言動をめぐって、後者が「心柔かに、情ある故に」きっぱりと言うことができないがゆえにそう見えるだけであり、心が劣っているわけではないという聖の言葉を兼好は挙げています。作者は文明の根本の問題をここに見ている。

ニーチェの思想

ところで、近代においてこうした文化と文明の問題が問われる。ドイツにおいては Civilization (文明) に対して Kultur (文化) により高い人間的意味が与えられる。その根拠は一言でいえば、文明の人類価値あるいはその物質性にたいする文化の個人的、民族的価値つまりその精神性である。

ニーチェ（1844-1900）はこうした文化と文明の根本における対立を見て、文明に対する文化の優位を鮮明にしようとした。彼は畜群と化した人間を近代文明に見る。彼は述べている。

今日のヨーロッパ人の特色を求めれば、それを「文明」とも、「人道主義化」とも、あるいは「進歩」ともいわれるであろう。あるいはまた、賛否を別として、ただ単に政治的方式をもって、ヨーロッパの民主主義化運動ともいわれるであろう。いずれにもせよ、このような方式をもって示されうるすべての道徳的政治的前景の後には、一つの巨大な生理的プロセスが動いているのであって、これがますます流れはじめている。このプロセスとは、ヨーロッパ人の近似同化ということであり、風土的に階級的に制約された人種成立の諸条件から、ますます離れてゆくということである。

（ニーチェ『善悪の彼岸』竹山道雄訳）

この「近似同化」を皮肉を込めて彼は次のように言う。

今は、凡庸なる人間のみが持続し繁殖する見込みがある。かれらこそ将来の人間である。唯一の生存者である。「かれらのごとくあれ！凡庸たれ！」これが今なお意義をもち、耳傾けられる唯一の道徳の道徳である！

（同上）

近似同化する凡庸な人間はついには畜群へと行き着く。このプロセスに抗してニーチェは言っている。

この自然なあまりにも自然な「似たものへの前進」、類似・平常・凡庸・畜群へー卑賤へ！ーの人間の進展に逆行すべく巨大な対抗力を喚起しなくてはならぬ。

（同上）

この近似同化する凡庸な人間に対抗して高貴なる人間が現われる。ニーチェによれば、その魂を支えるものこそ、自己に対する畏敬にはかならない。「自己に対する畏敬」、この語はおそらくニーチェの思想の核といえるものであろう。

こうした思想において、『善悪の彼岸』における次の言葉が理解される。

すべての選ばれた人間は、本能的に彼の城砦と秘密の場所とを求める。ここで大衆・多数・群衆から解放されるべく。

ニーチェによれば、「孤独は純潔の高き衝動として一つの徳である」。そのような人間の孤独こそが畜群の近代文明に抗する人間の高貴を生むと彼は言うのである。畜群と高貴というニーチェにおけるこの対立は **Civilization** に対する **Kultur** として存在していることはいうまでもない。

人々と人は異なる。文明と文化を分かちものがここに明瞭になる。近似同化した分子の人間とまったき一人の人間、ニーチェは群畜性と高貴さをそこに見たのである。西洋における文明と文化の対立が人間の精神の問題としてここに鮮明に描き出されている。

E. R. クアルツィウスは著『フランス文化論』（大野俊一訳 みすず書房）のなかで「文明とは群畜の人間 **Herdenmensch** の理想である。そして最も自由にして最も大胆なる人間の支配する所、これが文化の最盛期である。文化と文明とはその目的を異にし、全く相反する方向に向うものである」とするニーチェの言葉を引きながら、「我々ドイツ人は文化を文明の上に置き、フランス人は文明を文化より高く評価する」と述べたのである。

ゲマインシャフトとゲゼルシャフト

ところで、「すべての選ばれた人間は、本能的に彼の城砦と秘密の場所とを求める」というニーチェの言葉が **Kultur** (文化) と **Civilization** (文明) の場所的、あるいは空間的意味を暗喩するように、文化と文明はそもそも人間的、精神的問題にのみ留まらず、さらには場所や空間、また社会と一つになって存在している。

テンニエスは名著『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト—純粹社会学の基本概念—』(ドイツの社会思想 世界思想教養全集 19 所収 重松俊明訳 河出書房新社昭和 38) のなかで、現実的・有機的な生命体と見做される「ゲマインシャフト」と観念的・機械的な構成体と見做される「ゲゼルシャフト」という二つの対立的な社会概念を挙げ、さらに人間の意志として、本質意志と選択意志と呼ぶ二つの形式を認める。

テンニエスによれば、「本質意志は、心理的に捉えられた人間の身体にあたる」ものであり、「個性をもてる人間有機体が主体となっているあらゆる活動のうちには、心理的な意味における個性を成立させるものとして、必然的になんらかの形の本質意志がはたらいている。本質意志は運動に内在しているものである。」これにたいして選択意志は「それによって生じる活動の前に、あるいは外に在る」ものであり、「選択意志とその活動の主体は、身体を外的衝撃によって運動せしめる。」

また、血縁関係はもっとも強くゲマインシャフトへの傾向を示すが、これは「共同居住として直接的に現われる場所のゲマインシャフトへと発展し、特殊化する。そして後者はさらに、同じ方向、同じ意味をもった純然たる共同作用、共同処理としての精神のゲマインシャフトへと発展する」と彼は述べている。

これに対して、ゲゼルシャフトにおいては人々は本質的に分離している。自己自身のためのみ存在するこの分離した人間をつなぐものが交換である。つまり「ゲゼルシャフト的行為と考えられる、あらゆる交換における一致せる意志は契約と称せられる」。

このような見方において、テンニエスはゲマインシャフトの民族性、慣習、自治共同体、宗教に対して、ゲゼルシャフトの協約、国家、世界市民、世論を挙げる。テンニエスのいうゲマインシャフトがいわゆる文化をまたそのゲゼルシャフトがいわゆる文明を意味することはここに明らかであろう。

彼は述べている。

このような社会状態はわれわれの概念によれば、ゲゼルシャフト的文明の状態である。すなわちここでは、平和と交易は、協約ならびに協約のうちに表現されている相互的恐怖によって維持されている。このような文明状態は、国家によって保護され、立法や政治によって完成される。そして科学や世論はこのような文明状態をあるいは必然的にして永遠なるものと解せんと努め、あるいは完成への歩みとしてそれを礼賛する。

しかし民族性とその文化が保たれるのはむしろゲマインシャフト的な生活・秩序においてである。(テンニエス『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト—純粹社会学の基本概念—下』杉之原寿一訳 岩波書店 昭和 32)

テンニエスによれば、諸々の歴史的民族において、原初的なゲマインシャフト的生活形式や

意志形態からゲゼルシャフトやゲゼルシャフト的選択意志、言い換えれば民族性の文化から国家的な文明が発展してくる。

文化と文明は、人間の精神のみならず、同時に場所や世界における人間の問題として存在している。文化の民族、場所性にたいする文明の国家、世界性がここに明瞭になっている。彼はゲマインシャフトとゲゼルシャフトを対立させながら、前者に後者の時代がつづくと言っている。つまり今、大きくゲマインシャフトを文化、ゲゼルシャフトを文明とすれば、文化と文明が対立しながら、文化のあとに文明の時代が取って代わる。

シュペングラーの文明論

文化と文明を対立として見て、前者に後者がつづくとするこうした考え方は、煎じ詰めれば発展的歴史観つまり歴史は進歩、発展するという西洋近代の思想に拠っている。そうした発展的歴史観に立って、西洋の近代に大きな衝撃を与えたのがシュペングラーの文明論である。

柳父章はシュペングラーの『西洋の没落』（第一巻 村松正俊訳五月書房 昭和49年）を近代にみる西洋文明論の嚆矢とし、文化は文明に至って死を迎えるとするその思想を『文化』（前掲書）に取り挙げている。シュペングラーのこの著作は文化と文明にたいする西洋近代の思想として象徴的なものであろう。

シュペングラーによれば、文化と文明はじつは同一の時間軸を不可逆的に流れる二つの人間社会の状態であり、文化のそうした不可逆的な運命こそが文明なのである。その文明とはつまるところ世界都市にほかならず、この世界都市とは故郷ではなく、世界主義であり、また伝統や成熟にたいする崇敬ではなく、冷たい事実感であり、古い心の宗教ではなく、その化石としての科学的無宗教であり、慣習法ではなく、自然法なのである。

世界都市に存在するものは民族ではなく大衆であると彼は言う。民族の文化は世界都市へと発展し、大衆的な文明となって没落する。つまり世界都市的なものという概念とまったく一致する非宗教的な時代とは、高い芸術的なまた形而上的な産物を除外した純粋に外延的な活動の一世紀であり、衰頹の時代なのである。これがシュペングラーが文明に見たものである。西洋の没落とはこの文明の問題にほかならない。

「文化の人間はその力を内部に向け、文明の人間は外部に向ける。」この言葉から分かるようにシュペングラーは、ニーチェやテンニエスの文化や文明にたいする考え方とその土台を分かちあっている。シュペングラーによれば、そうした文化から文明への推移はギリシア・ローマ時代においては紀元前四世紀に、西洋においては十九世紀に完成されたという。

パスカル

ところで「あらゆる文化分野の形態を内的に結合させる形態的な近親関係」を言って、「微分とルイ十四世時代の王朝国家原理とのあいだに、ポリスというギリシア・ローマの国家形式とエウクレイデス幾何学とのあいだに」深い形式的関係があるとして世界史そのものを一つの形態に捉えるシュペングラーの文明論は壮大な巨視的視点をもって語られるのであるが、しかしながら、根本に立ち返って考えてみれば、文化と文明の中心的な問題はより人間的な生そのものに関わって存在してはいなかったか。

換言すれば、人間の実存にとってそもそも文化と文明はどのような意味をもって存在してい

るのか。こうした問いは、シュベングラの壮大な視点に語られる「世界史の形態学」そうした「歴史としての世界」に対していえば余りにも微視的で、いわば大海流に分子のような水を持ち出すようなことになるが、だからといってそうした微視的な視点を取るに足らないものではけっしてない。

いかに巨大なうねりであったとしても、その元に分子の水があることもまた事実である。比喩にすぎる言い回しになるが、しかしなお一人の人間の生から文化と文明を考えてみることは、これにたいするもう一つの重要な問いを形づくることは確かである。こうした微視的な視点において考えてみると、パスカルの「幾何学的精神」と「繊細なる精神」があろう。

パスカルは幾何学の原理は明らかであり、人が間違ふことのないそうした公理からの推理に対していえば、繊細なる精神においてはそれとはちがって良い眼をもつことが大事であると言う。幾何学は理知であり、繊細さは *sentiment* (感情、直観) による判断力であるというパスカルのこの二つの精神をここに敷衍してみれば、幾何学的精神が文明を現わし、繊細なる精神が文化を意味することが分かる。文明の普遍性は何よりも理性によって成立し、文化の宗教性、民族性、風土性は言ってみれば感情的な心持ちにおいて成立しているからである。

デカルトの『方法序説』が1637年に刊行され、翌年太陽王ルイ14世が生まれる。パスカルが生まれた17世紀半ばのフランスは絶対王政に至る宮廷社会であり、この時期、正確に言えばパスカルが没した三年後、1665年に刊行されるラ・ロシュフコーの『箴言集』は人間にたいする深い洞察であると同時に当時のサロンつまり「オネトム」(紳士)の心がまえをよく語ったものとして名高い。

一例にこのなかで彼は「いかに品がよくて機知に富む会話でも、あらゆる種類の会話があらゆる種類の紳士に同じように向くとは限らないことに注意する必要がある。それぞれの人にふさわしいものを選び、さらにはそれを言う時さえ選ばなければならない。……」と語る。(ラ・ロシュフコー箴言集 二宮フサ訳 岩波文庫 2000)

1623年クレルモンで生を受け、僅か39才で早世する早熟の天才パスカルはすでに16才のとき『円錐曲線試論』という名の論文を発表して世間を驚かせている。数学者にありがちないわゆる内向的な生活を抜け出して20才の半ば、彼は社交界に出入りすることになる。彼の病弱の体を気遣って医師が気晴らしのためにこのことを彼に勧めたのである。

この社交生活が幾何学から人間そのものへと彼の関心を大きく変える。パスカルは幾何学的精神と繊細なる精神について次のように述べている。

幾何学的精神においては、その原理はあきらかであるが、ふつうはあまり使用されない。そこで人はなれないため、その方へあたまをむけようとしなない。しかし少しでもそこからあたまをむけると、その原理は十分に見える。そして、よほど精神のどうかしている人でないかぎり、ほとんど見のがすことのできないほどあきらかなそれらの原理からまちがった推理をすることはできない。

しかし繊細の精神においては、その原理はふつう使用されており、すべての人の目の前にある。人はあたまをむけるまでもなく、努力するにもおよばない。ただ問題はよい目を持つことであり、これだけはよくなければならない。

(パスカル瞑想録 [パンセ] 由紀康訳 白水社 1976)

既知の原理から推理を重ねて、未知の問題を解く幾何学の論理にたいして、全体のことがらを澄んだ眼をもって一瞬の直観にとらえる繊細なる精神がここに語られる。今日の言葉でいえば、そうした繊細なる精神はすぐれて芸術的な感情である。芸術がわれわれに与えるところのものは人生の全体ということであり、その全面的な経験であると深田康算は述べている。

パスカルは幾何学的精神にたいするもう一つの精神を見出した。判断力の直観である。幾何学の理知などではない繊細なる精神の意味がそこにあると彼は言う。抽象的な幾何学から心情に見る人間へと大きく関心を変えてゆくパスカルのこの転機は、社交生活によってもたらされる。彼はそこで一人の人物と出会う。シュヴァリエ・ド・メレ (1618-1690) である。

田辺保の『パスカル伝』(講談社学術文庫 2000) に次のように書かれる。メレは本名をアントワヌ・ゴンポーといい、洗練された身のこなしと才気のきらめく会話術とによって、パリの社交界では高い評価を受けており、多少見栄や気どりが鼻につかぬわけではなく、その口ぶりは軽妙にすぎ、ときにほらまじったが、なかなかの教養人であった。またギリシア語、ラテン語をはじめとしてイタリア、スペイン、アラビア各語をよくし、ホメロスとプラトンは30回も読みとおしていたという。

彼の著作として『会話について』、『真の紳士 (オネトゥテ)』などがあり、また多くの手紙が遺されている。社交界の紳士道としての「オネトゥテ」について独自の理念を作りあげ、人々に教え込んだというメレは「オネトゥテ」について次の定義を与えている。「それは、人生の論楽と礼法とに関連して、あらゆる事柄において卓越する術である。それは、心と才気とに由来する。それは、正しく、有用な眼識と、なによりも適度さを知る知識とから成る。」

こうしたメレとの交友においてパスカルが強く感化されたことはいうまでもない。メレを通してパスカルはより深く「人間」について考えるようになる。パスカルはこう書いている。

真人間——「かれは数学者だ」とか、「説教者だ」とか、「雄弁家だ」とか(言われ)ないで、ただ「かれは真人間だ」と言われるようでなければならない。

(『パスカル瞑想録 [パンセ]』由紀康訳 1976)

ここにいう「真人間」とは“^ホnnête ^ホomme” (17世紀社交界の範と考えられた紳士、節度を心得、婦人に丁寧で言動の洗練された貴族のこと—『新スタンダード仏和辞典 大修館書店』による。) のことである。由紀康は17世紀における博学多才にして趣味礼節あり、誠実と信仰とを兼備した社交人としてのこの「オネトム」—“honnête homme”—をパスカルは彼固有の意味に用いたとして、これを「真人間」と訳している。名訳であろう。

ちなみに『ラ・ロシュフコー箴言集 (1678)』(二宮フサ訳 岩波文庫 2000) にはこれがかのように語られている。

ほんとうのオネトムとは、どんなことも鼻にかけない人である。

紳士の資質 (オネトゥテ) は、ある身分だけに特別のものではなく、広くすべての身分のものである。

パスカルは「オネトム」—“honnête homme”—について述べている。

人間は欲求に満ちており、それらのすべてを満たしてくれる人だけを好む。「この人は

りっぱな数学者だ」と、人は言う。—だが、数学はわたしには用がない。かれはわたしを一つの命題ととりちがえるかも知れない。—「この人はりっぱな軍人だ」—かれはわたしを包囲された一つの要塞ととりちがえるかも知れない。だから、必要なのは、わたしのすべての欲求に全般的に応じてくれる真人間（オネトム）—“honnête homme”—なのだ。

（『パスカル瞑想録 [パンセ]』由紀康訳 前掲書）

パスカルのこの文面にしたがえば、オネトムとは一人の人間と全面的に向き合って彼自身をそのまま受容するそうした人間のことである。『パンセ』—Pascal: Pensées Édition Garnier Frères 75014 Paris 1964—のなかで彼が次のようにいう箇所がある。

人は耳にしか聞かない。心を欠いているからだ。基準は誠実さ—honnêteté—なのである。詩人ではあるが真人間（オネトム）ではない。

これに関連する「スタイル」について彼は次のように言う。

人が自然なスタイルを見るとき、まったく驚き、とてもうれしく思う。というのは一人の作家を見ることを予想して、そこに一人の人間を見いだすからである。ところが良い趣味をもつ人々が一冊の書物を読んで一人の人間を見いだそうと思うのに一人の著者を見いだして不意打ちされる。つまり、「おまえは人間としてよりも、より多く詩人として語った」（—PLUS POETICE QUAM HUMANE LOCUTUS ES—）のである。自然がすべてを神学をさえ語り得ることを自然において学ぶものこそ、自然を真に尊ぶ。

パスカルのオネトムの受容の精神の行き着くところに技巧を超える自然があった。その自然において彼は人間そのものを見いだす。詩人をしてなお真人間とせず、耳ざわりのよい作者の技巧を超える自然のスタイルにおいてはじめて人間を見るパスカルの眼がある。

このオネトムを導いたものこそ、パスカルの語る繊細なる精神であったことはいうまでもない。繊細なる精神とは論理的な理性ではもちろんなく、まさに良い眼をもってはじめて判断される直観のことである。パスカルにおけるこの直観は人為的な技巧を超えて自然に届いた。

直観は順序的な論理を超えて、存在するもの丸ごとをいわば一瞬のうちにとらえる力である。直観はものがあるがままに見て、その全体を一目に知ることである。パスカルのこの繊細なる精神は無論幾何学の精神を超えて存在している。

デカルトのわれとパスカルのわれ

パスカルは、デカルトを許すことができなかった。デカルトは人間にとってもっとも大切なこの繊細なる精神の大陸を看過しているからである。

デカルトはその全哲学のなかで、できることなら神なしにすませたいと思ったであろう。だが、かれは世界を動かすために、神にひとはじきさせないわけにはいかなかった。

それから先は、神に用がないのだ。 （『パスカル瞑想録』前掲書）

彼はこのように述べて「無用にして不確実なデカルト」と断じている。由紀康の注記にしたがえば、無用というのは、デカルトの哲学が「なくてはならぬ唯一のもの」にふれていないからであり、不確実というのは、彼の体系が結局仮設にすぎない先天的論理の上にたてられているからである。パスカルのこの言葉は、デカルトに対する彼の思想の意味を明白にする。

デカルトは有名な言葉「われ思う、ゆえにわれ在り」を遺す。彼は「ほんの少しでも疑いを

かけうるものは全部、絶対的に誤りとして廃棄すべきであり、その後で、わたしの信念のなかにまったく疑い得ない何かが残るかどうかを見きわめねばならない」（デカルト『方法序説』谷川多佳子訳 岩波文庫 2004）と考えて、感覚も論証もいわゆる思考もわれわれをあざむくことがあるとし、これらをすべて真でないとして捨ててみるのであるが、そうしてみてもなお「わたしは考える、ゆえにわたしは存在する（われ思う、ゆえにわれ在り）」というこの真理だけは、懐疑論者たちのどんな途方もない想定といえども揺るがしえないほど堅固で確実なのを認め、この真理を、求めていた哲学の第一原理にしたと『方法序説』（谷川多佳子訳 岩波文庫）に述べている。

彼はつづけて次のように言う。「どんな身体も無く、どんな世界も、自分のいるどんな場所も無いとは仮想できるが、だからといって、自分は存在しないとは仮想できない。反対に、自分が他のものの真理性を疑おうと考えること自体から、きわめて明証的にきわめて確実に、わたしが存在することが帰結する。逆に、ただわたしが考えることをやめるだけで、仮にかつて想像したすべての他のものが真であったとしても、わたしが存在したと信じるいかなる理由も無くなる。」

こうしてデカルトは次のことを導く。つまり「わたしは実体であり、その本質ないし本性は考えるということだけにあり、このわたし、すなわち、わたしをいま存在するものにして魂は身体〔物体〕からまったく区別され、しかも身体〔物体〕より認識しやすく、たとえ身体〔物体〕が無かったとしても、完全に今あるままのものであることに変わりはない。」

「われ思う、ゆえにわれ在り」に語られるそのわれの存在に対する確証こそ、デカルトが信じて疑わなかったものである。彼のこうした哲学を築いたものは、数学がもつ明証性である。それは彼の学問の根本を支える精神として働いた。彼は「わたしは何よりも数学が好きだった。論拠の確実性と明証性のゆえである」と語っている。

ところが、近代哲学の父といわれ、『方法序説』をもって思想の領域における「人権宣言」と称されるこのデカルトに対して、パスカルは「否」と言う。デカルトのわれ（わたし）の本質は考えるということだけであって、存在するためにどんな場所も要せず、いかなる物質的なものにも依存しない。

このデカルトの場所を要せず、物質的なものにも依らない「われ」に対して、パスカルの「われ」は全くちがった。パスカルは「パンセ」のなかで次のように言う。

わたしの人生の短い期間が、その前後につづく永遠の中に呑みこまれており、わたしの占めるこの小さな空間、わたしの目にうつるこの小さな空間が、わたしを知りもせず、またわたしにもわけのわからぬ空間の無限のひろがりの中に沈みこまれているさまを、つくづく眺めてみるとき、わたしは、他の場所ではなく、この場所にこうしている自分の姿が見えてきて、おそれと驚きを感じる。なぜ他の場所ではなく、この場所にいるのか、なぜ、あの時ではなく、この現在にいるのか、まったくその理由がないのだからである。だが、わたしをここへおいたのか。だれの命令、だれの指図によって、この場所、この時がわたしにふり当てられたのか。「ただ一日とどまって、通り過ぎて行く客の思い出のように……」。

（パスカル著作集 VI 田辺保全訳 教文館 1981）

パスカルの「われ」がここに語られている。その「われ」は「広大な拡がりのほんの片隅につながれ」、「自分がどこから来て」、「自分がどこへ行くのかも」知らぬ。(パスカル著作集 VII 田辺保全訳 教文館 1982) つまり逆にいえば、パスカルの「われ」は、ここ、このときに存在するまさにその「われ」であり、その「われ」はまた宇宙の一隅に自身の場所を占め、悠久の時の流れに一瞬を刻みながら、無辺の宇宙の謎として存在している。この「われ」を無限の永遠の沈黙が取り巻いている。その宇宙の沈黙が彼を恐れさせる。—Les silence éternel de ces espaces infinis m'effraie—

デカルトの疑い得ない明証性としての「われ」に対して、パスカルはその「われ」を永遠の謎とする。謎の意味は述べたとおりである。考えれば考えるほど謎が深まるパスカルの「われ」に対して、デカルトの「われ」は逆に明証性として現われる。一方は、数学的論理に象徴されるような論理の確実性と明証性によって導かれ、他方は、良い眼をもって全貌を判断する、繊細なる精神によって導かれている。

ところで、デカルトの哲学の精神はパスカルの幾何学的精神に重なっていることはいうまでもない。デカルトは、パスカルから見れば、幾何学に象徴されるそうした精神だけで自身の哲学を築いている。デカルトの哲学はたかが偏狭な分析的論理にすぎず、あるがままにある存在そのものへの眼差しをもってはいないことになる。

パスカルのデカルトに対する次の言葉がある。

デカルト。—大まかに言わねばならぬ。つまり「これは形状と運動とからできている」と、なぜなら、それは真実であるから。だが、どんな形状と運動かを言って、機械をつくらうとするのは滑稽である。なぜなら、そういうことは無用で不確実で骨が折れるから。たとえそれが真実であったとしても、あらゆる哲学は一時間の労にもあたいたないと、われわれは考える。

(Pascal: Pensées 前掲書)

繊細なる精神を欠くデカルトの眼が存在の全体を見ることなく、部分にしかすぎない細部にこだわってそのことでデカルトはなくてはならぬ唯一のものに触れず、仮設的な論理に留まっている。そんなことは何の値打ちもない。パスカルはこのように言うのである。パスカルの幾何学的精神の極にデカルトの哲学があった。がここに結論づければ、そのデカルトの哲学こそが近代文明の真性の指導的精神として機能していく。

いわば世界に君臨する「われ」をデカルトは生んだのであり、その「われ」は自ら掲げる明証性をもって人間や自然の問題を解いてゆこうとする。が、その「われ」は謎のままであるとパスカルは言う。デカルトとパスカルのこの根本のちがいが情念論においてより明確になる。デカルトは、「涙」の出る源について、と題し次のように述べる。

笑いが非常に大きな喜びによっては決して起こらないのと同様に、涙は極度の悲しみからは起こらず、ただ、愛または喜びの感情を伴うか、あるいはそれに伴われている中程度の悲しみから起こるにすぎない。そこで涙の原因をよく理解するためには、つぎのことを注意しなければならない。人体の部分からも絶えず多量の蒸気が出ているが、しかし目ほどたくさん蒸気の出る所はない。これは視神経の太いことと、涙の通路たる小動脈が非常に多くあるためである。また注意すべきは、汗が蒸気から成るものであり、蒸気が他の部

分から出てその表面で液体に変化するのと同様に、涙もまた目から出る蒸気から成っていることである。(小松攝郎『パスカル』清水書院 1996による。)

デカルトによるこの涙の記述は、いわば涙腺のしくみにおける涙の形状と運動である。パスカルの指摘した「どんな形状と運動かを言って、機械をつくるような滑稽」さがここにあらう。つまりそこにはパスカルの言葉に倣えば、その形状と運動から涙のしくみをつくる無用さがあり、人間の涙にたいする真の判断が欠けている。小松攝郎の著『パスカル』の言葉をここに借りれば、まさしく「これは涙の出ることの生理的説明になるかも知れないが、〈涙〉そのものの理解は欠けている。この説明では人間は蒸気ポンプになってしまう」。

パスカルの有名な次の文章がある。

人間は一茎の葦にすぎない。自然のうちでもっとも弱いものである。だが、それは考える葦である。かれをおしつぶすには、全宇宙が武装するにはおよばない。ひと吹きの蒸気、ひとしずくの水が、かれを殺すのに十分である。しかし、宇宙がかれをおしつぶしても、人間はかれを殺すものよりもいっそう高貴であろう。なぜなら、かれは自分の死ぬことと、宇宙がかれを超えていることを知っているが、宇宙はそれらのことを何も知らないからである。

そうだとすれば、われわれのあらゆる尊厳は、思考のうちにある。われわれが立ち上がらなければならないのは、そこからであって、われわれが満たすことのできない空間や時間からではない。だから、よく考えるようにつとめよう。これこそ道徳の本源である。

(『パスカル瞑想録(パンセ) 由紀康訳])

パスカルはここに人間が考えることの大切さをつよく語っている。「人間は、明白に考えるためにつくられている。それが彼の尊厳のすべて、彼の役割のすべてである。彼の義務は、求められるように考えることである。ところで考える順序は自身からはじめ、さらに彼の創造者と彼の目的からはじめることである」(Pascal: Pensées 前掲書) 彼はこのように言う。パスカルとデカルトの「考える」ことの違いがここに明らかになる。

デカルトも同じように考えることを人間の人間たるゆえんとした。彼は自身の哲学の第一原理として「われ思う、ゆえにわれ在り」を掲げたのであり、「われ」の本質あるいは本性は考えることだけにあると語る。がデカルトにおけるこの「思う(考える)」ことは論拠の確実性と明証性を求めつづけてついに辿り着いた疑い得ない究極の真理として存在しており、そこに見る明証性が彼の哲学を貫く根本の精神としてはたらく。

デカルトは『情念論』を書く。それによれば、人間の基本的情念は次の六つである。つまり「驚き」「愛」「憎しみ」「欲望」「喜び」「悲しみ」である。このようなすぐれて人間的な感情さえもその明証性において捉えられる。

デカルトの四つの規則がある。(『方法序説』谷川多佳子訳 前掲書)

1. わたしが明証的に真であると認めるのでなければ、どんなことも真として受け入れない。つまり、注意ぶかく速断と偏見を避けること。疑いをさしはさむ余地のまったくないほど明晰かつ判明に精神に現われるもの以外は、何もわたしの判断のなかに含めないこと。(「明証性の規則」)

2. わたしが検討する難問の一つ一つをできるだけ多くの、しかも問題をよりよく解くために必要なだけの小部分に分割すること。(「分析の規則」)
3. わたしの思考を順序にしたがって導くこと。ここでは、もっとも単純でもっとも認識しやすいものから始めて、少しずつ、階段を昇るようにして、もっとも複雑なものの認識にまで昇っていき、自然のままでは互いに前後の順序がつかないもの間にさえも順序を想定して進むこと。(「総合の規則」)
4. 最後は、すべての場合に、完全な枚挙と全体にわたる見直しをして、なにも見落とさなかったと確信すること。(「枚挙の規則」)

こうした明証性において導かれるデカルトの方法が情念の何たるかに適用される。デカルトはこれ以上疑い得ない唯一つの真理を「われ思う、ゆえにわれ在り」に求めた。「われ思う」というそのデカルトの「考えるわたし」というのは、身体から分離され、心身二元論の心として展開される。

彼はまず「精神の情念を知るには、精神の機能を身体の機能から区別しなければならない」と述べる。分離されるこの心身すなわち精神と身体の間が『情念論』のなかであらためて考察される。その精神と身体とをつなぐ一つの場所として、彼は「松果腺」なる精神の座を挙げる。

先達の説明を借りれば、「それは身体の生理学的変化を精神に伝えるだけでなく、また精神が機械としての身体に働きかける場所」(神野慧一郎『デカルト』「デカルトの道徳論」)として存在している。つまり分離された精神と身体はこの場所で結ばれて心身はそこにおいて相互作用的にはたらきあう訳である。

デカルトのこの見方に立てば、情念はより身体的、生理学的な問題として浮かびあがる。たとえば彼は次のように言う。

「悲しみ」において認められるのは、脈拍が弱くおそくなること、紐が心臓をまいてしめつけるかのように、また氷片が心臓を冷やし他の身体部分にも冷たさをおよぼすかのように感ぜられること、しかもその間、憎しみが悲しみにまじりさえしなければ、われわれはときには盛んな食欲をもち、胃が十分にその任務を果たしていると感じることである。

(デカルト『省察・情念論』井上庄七・森啓・野田又夫 中公クラシックス 2002)

情念というすぐれて人間的な感情に関わることがらが精神と身体とがつながる松果腺なるものによって身体的、生理学的に捉えられる。情念にたいするデカルトのこうした説明は、パスカルのいわゆる「幾何学的精神」によっている。幾何学的精神とは明らかな原理から正しい推理を重ねてある結論に辿り着くことであり、幾何学に見るそのような論理的な精神にたいして、パスカルは自ら「繊細なる精神」を言ったのである。

がパスカルは、幾何学に示される抽象的な学問が人間については適していないことに気付く。パスカルにおける人間の研究はメレから大きく感化されたといわれる。人間を真に理解するものは、幾何学に見るような論理的な精神ではなく、むしろ直観的な判断力である。パスカルにおける人間の研究はここにはじまっている。まさにこのゆえに彼はデカルトを許すことができなかった。

「外的な事物についての学問は悲嘆のときに、道徳についてのわたしの無知をなぐさめてはくれないだろう。しかしながら品性の学問は常にわたしの外的な学問の無知をなぐさめてくれるだろう。」(『パンセ』) 彼はここに外的な「学問のむなしさ」を言う。彼は外にある事物ではなく、より深く人間そのものつまり自身の内面へと向かう。

パスカルの人生

自らの生をまっとうするパスカルの歩みは、じつはそのまま彼の内面の精神がより深く形づくられてゆくその足取りと重なっている。1623年フランス中部オーヴェルニュ州クレルモンに生まれ、39才の若さで他界したパスカルの人生は大きく三つの時代に分けることができる。

第一は、彼が幾何学や自然科学の研究に没頭する十代から二十才後半までの時代である。この時代の彼の業績を挙げてみれば、彼がわずか16才のときに著わす前述の「円錐曲線試論」がある。この論文を手にしたデカルトは、先人のデザルグに拠ったものであると批判したが、実際にはそれはデザルグの方法を超えていたといわれる。

また、彼が19才のとき発明したとされる有名な計算器がある。こうした数学に関連する業績はさらに彼を物理学に向かわせる。24才のとき、彼は『真空に関する新実験』を出版する。同じ年(1647年)彼は『真空論序論』を書く。このなかで、彼は「記憶だけが頼りであって、純粹に歴史的であり、著者が書き記した内容を理解することだけを目的とする学問と、理性的判断だけを頼りとし、つぎつぎ断定を下すことがすべてであり、秘められた真理を探索し発見することを目的とする学問とがある」(パスカル著作集I「真空論序論」田辺保 全訳 教文館 1980)と述べている。

要するに、一つ目の学問においては書物だけによって教えられるのであり、そこではわれわれは何よりも権威の光によって導かれる。これに対して、二つ目の学問においては権威は無用であり、ただ理性のみによって認識が可能となる。つまり幾何学、算数、音楽、自然学、医学、建築学などはその学問が実験と理性的判断によって増し加えられ、完全になる。彼はこのように語っている。

幾何学からさらに実験的な自然科学へと発展するパスカルの科学的精神がここに存在している。自然科学上の問題の根拠は、権威ではなく理性的判断や実験をもってしなければならないこと、これに対して神学においては聖書や教父たちの権威が大事であることを彼は言う。

しかしながら、そうした学問への没頭は病気がちな彼のからだに障ったらしい。これを案じた医者たちは彼に気晴らしを勧めた。こうして、パスカルは、彼が29才(1652)のとき社交界に出入りするようになる。パスカルの第二の時代がここにはじまる。繰り返していえば、この社交生活のなかで、彼に強い影響を与えたのがシュバリエ・ド・メレ(1607-1685)である。

彼はメレを師として社交界におけるオネトゥテ(紳士の資質)を学ぶ。オネトム(紳士)はオネトゥテ(紳士の資質)を体現する社交の理想像である。パスカルが『パンセ』に著わす「オネトム」はメレから学んだ社交の理想像に独自の解釈を加えている。その言葉は彼の中でより普遍的な人間の意味を有している。ちなみに由紀康はこれを「真人間」と訳し、田辺保は

それを「充実な人間」とする。訳は同様な意味になっている。

社交生活を通じて学ぶこのオネトムはパスカルの思想の発展において重要な意味をもつ。彼はこう書いている。

わたしは抽象的な学問の研究に長い年月を費やした。そして、その研究によって交わりうる人々が少ないのにいや気をもよおした。人間の研究をはじめたとき、わたしはさきの抽象的な学問が人間に適していないことに気づき、それを知らない人々よりもそれに深入りしたわたしのほうが、いっそう自分の状態について迷っていることを悟った。

(『パスカル瞑想録 [パンセ] 前掲書])

抽象的な学問は、人間の研究に適していない。人間の研究は幾何学や自然科学ではない、これについてはもっと別の固有の学問によらなければならない。人間そのものへの彼の目覚めがここに語られている。人間の研究を導くこのパスカルの精神こそ、「繊細なる精神」にはかならなかった。

パスカルによれば、デカルトは人間そのものの意味をとらえるこの繊細なる精神を欠いている。直観的、心情的なその繊細なる精神を介してパスカルはものに直に触れる。『パンセ』の言葉をここに繰り返せば、「自然な文体を見ると、人は非常に驚き、大いに喜ぶ。なぜなら、人は一人の著者を見ることを期待していたのに一人の人間を見いだすからである」。

パスカルの眼はまっすぐに自然や人間を視る。「彼は数学者だとか、説教者だとか、雄弁家だとか言われずに、真人間だと言われるようではなければならない。わたしはこの普遍的な性質—*qualité universelle*—だけを好む。」と彼は言う。彼の眼は人間そのものに届いている。幾何学の精神ではけっして見ることのできなかつたもう一つの宇宙が彼の前にひろがる。人間そのものに届いた彼の精神は、もはや社交界になかった。彼はその世界に倦怠を感じるようになる。これは彼が31才のころとされる。G. ペリエの「パスカルの生涯」はこの時のパスカルの様子を次のように伝えている。

弟が、この世にあって結んでいた新たな諸関係を捨て去ろうと決心したのは、三十歳の時でした。まず住所をかえることにし、今までの習慣のいっさいを打ち破るのに都合がよいように、田舎へ引き込みました。相当ながい間身をかくしていた後、再び戻ってまいりますと、自分がこの世から離れたいたいと思っている気持ちをはっきり表明したのでした。そのため、この世の方もついに弟から去って行きました。

(パスカル著作集 I 田辺保全訳 教文館 所収 ジルベルト・ペリエ「パスカルの生涯」)

彼は、社交界から去ったのである。パスカルの第三の時代がはじまる。『パンセ』の言葉はこうした彼の胸中を語っている。

人々はたがいにあざむき、たがいにへつらうことを、これこととしている。だれもわれわれの前では、われわれのいないときに言うようなことは言わない。人と人との結合は、そのような相互の欺瞞のうえにきずかれたものにほかならない。そして、もし自分の友人が自分のいないときに言ったことを各自が知ったとしたならば、たといそのときかれがいかに真実に公平に言ったとしても、それにたえうる友情は少ないであろう。だから、人間は自身においても他人にたいしても、偽装と虚偽と偽善とにはほかならない。かれは他人が

真実を言うのをこのまず、他人に真実を語るのもさける。

(『パスカル瞑想録 [パンセ] 前掲書])

パスカルは社交界における人間の醜さを見た。そこに真人間はいなかった。彼はそうした世俗的な社交生活を離れて、なお自らオネトムたらしとする。パスカルにおけるオネトムは繊細なる精神によって導かれている。この精神は一つの直観であって、理知ではない。

パスカルの三つの直観

優れたパスカル論である三木清の「パスカルにおける人間の研究」によれば、パスカルの直観は三つに区別される。1. 自然的なる光 2. 繊細の心 3. 心情である。自然的なる光というのは、パスカルが「幾何学の精神について」(パスカル著作集 I 田辺保全訳 教文館 所収)のなかで述べているもので、たとえば「すべてこれらの語(空間、時間、運動、同等、多数、減少、全体、その他)は、自然の光によって、また幾何学が与えている定義によって、完全に理解のできるものになっている。」とあり、こうしたことがらを直観的に自明なものとし、そのうえに幾何学の論証が成り立っているとす。

繊細の心というのは、繰り返せば理知的な論理を重ねてゆく幾何学の精神にたいするもう一つの精神の意味で、良い眼をもって一目で判断する直観のことである。この繊細な精神の原則は、パスカルによれば万人共通の使用においてあり、すべての人の目の前にある。

彼はさらに心情について述べている。

心情—*cœur*—はそれ自身の秩序をもっている。精神—*esprit*—もまた自らの秩序をもっている。それは原理と証明による。が心情はそれとは別のものをもつ。

(Pascal: Pensées 前掲書) (『パンセ])

パスカルによれば、「われわれが神を感ずるのはこの心情であって、理性—*la raison*—ではない」のであり、「われわれが真理—*vérité*—を知るのはただ単に理性—*la raison*—によるのみではなく、心情—*cœur*—にもよる。われわれが第一の原理を知るのは、後者(心情)なのである」。(Pascal: Pensées 前掲書) (『パンセ])

三木清は、パスカルにおける三つの直観、すなわち数学的原理の直観のようなデカルト的概念としての自然的なる光、日常の生に属する繊細の心、人間存在の最高の可能性に属する心情を明確に区別した。つまり彼によれば、この三つはまったく次元を異にするものである。

デカルト的概念をいかに拡大したとしても、パスカルのいう繊細なる精神には届かない。また、繊細の精神と心情とを区別する三木清の考え方は、日常的生に属する繊細の精神にたいして、心情が「慈悲の秩序における生において」存在して、日常的生を超えていることに拠る。(三木清「パスカルに於ける人間の研究」)先に述べた『パンセ』の言葉は、こうしたことを明瞭にしている。

結論的にいえば、パスカルは、人間の研究からさらに心情において知覚される神の世界へと向かう。1655年、約二年ほどの社交生活から離れ、彼は、ポール=ロワイヤル=デ=シャン大修道院に隠遁する。彼はすでに32才になっている。このとき修道院の指導者ド=サシとパスカルによってなされた一つの対話が残されている。有名な「サシとの対話」(パスカル著作集 I 田辺保全訳 教文館 所収 前掲書)である。

このなかで、パスカルは人間についてまずエピクテートスとモンテーニュの思想を挙げて説明している。エピクテートスは「神が存在するとして、そこに自分の最高の幸福を託する道」を選んだのであるが、モンテーニュはこれに対して懐疑的で「すべてにわたって、広く何もかもが疑わしい」とし、真理の相対性、理性の弱さを言う。その結果、彼は習慣や風習にしたがうことをよしとする。

こうした考え方は、要するに人間の世界を代表する二つの主要な思想であるが、しかしながら前者は人間の無力さを知らぬゆえに高慢に、後者は何をなすべきかを知らぬゆえに人間を無力にするとパスカルは言う。つまり「一方が確かさを、他方が疑いを、一方が（神に似た）人間の偉大を、他方が（自然における）人間の弱さ」をいうこの二つの思想は、結局は「自壊自滅して、福音の真理に場所をゆずる」のである。

パスカルによれば、われわれは相反するこの二つを信仰によってはじめて脆弱なものはすべて自然性に、強力なものはすべて恩寵に属することを知る。「サシとの対話」はこのようなことを語っている。パスカルは神の恩寵（いつくしみ）をもって、ここに人間を超える。

パスカルにおける繊細なる精神と心情における直観は、精神と心情というそれぞれ別の世界において成り立っており、前者から後者への移行があるとすれば、それはまさに自ら開眼をもってするほかはない。しかしながら、よく考えてみればパスカルにおいてこの二つの世界を媒介したのものがある。真人間（オネトム）である。彼は『パンセ』のなかで次のように語っている。

キリスト者になりえぬとしたら、せめて真人間—*honnêtes gens*—になるがよい。けっきょく道理にかなっていないといい得る人は二種類しかなく、それは神を知っているために全心をもって神につかえるものと、神を知っていないために全心をもって神を求める者である、ということ認めるがよい。 (Pascal: *Peussés* 前掲書) (『パンセ』)

つまり真人間とは神を知らぬがゆえにまったき心をもって神を求める人であると彼はいうわけである。真人間たるパスカルはこれを超えてキリスト者になった。繊細なる精神と心情の世界を媒介する真人間の真の意味が明瞭になってくる。専門家ではなく、真人間といわれることこそが人間にとってもっとも重要なことだと彼は言う。

パスカルが言う「真人間」は、日常的生における人間から、心情の世界における人間へとつながっている。それはパスカルにおける必然であったろう。そこには彼の眼が捉えたあまりにも重要な人間の意味がある。その世界の奥底に彼が見たものがあつたのである。彼は次のように言う。

だれがわたしを世界に置いたのか、世界がなにで、わたし自身がなにであるか、わたしは知らない。すべてのことごとについて、恐ろしい無知のなかにいる。わたしは自分の肉体、自分の感覚、自分の魂、しかもわたしがこう言っていることを考え、すべてについてまた自分自身について考えをめぐらすわたし自身のこの部分をさえ知らない。その部分はなお他のものも自分自身をも知らない。

わたしは自分を取り囲んでいる宇宙の恐ろしい空間を見る。そしてわたしがこの広大なひろがりの一隅につながれていることを見いだす。が、なぜ他の場所ではなく、ここにわ

たしが置かれ、わたしに生きることを与えられたこの僅かな時間がなにゆえわたしの前にあり、そしてわたしにつづくまっただき永遠の他のときではなく、このときに割り与えられたのかをわたしは知らない。

(Pascal: Pensées 前掲書) (『パンセ』)

パスカルのわれの存在することへの不安は、世界と宇宙の永遠の不条理としてここに語られている。が彼が見た世界や宇宙の不条理としての人間の存在の不安は、ついには人間を超える神の恩寵によって救済される。彼の死の数日後、衣類の整理にあっていた一人の召使によって、彼の衣服の裏に縫い付けられていた羊皮紙が発見される。次のことが綴られていた。パスカルの有名な「メモリアル」である。

「キリスト紀元 1654 年 11 月 23 日月曜日、教皇で殉教者の聖クレメンス、および殉教者伝に出ている他の殉教者たちの祝日、殉教者聖ヘリソゴノス、および他の殉教者たちの祝日の前夜、夜十時半ころから、十二時半ころまで」

パスカルのなかに起こったこの宗教的体験が日時と正確な時刻を打たれて記されている。「メモリアル」(覚書き)はつづいてこう書いている。

火

「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」。哲学者や学者の神ではない。
確実、確実、直感、よろこび、平安。

イエス・キリストの神。

「わたしの神、またあなたがたの神、Deum meum et Deum vestrum.」

「あなたの神は、わたしの神です」。この世も、なにかも忘れる、神のほかは。

神は、福音書に教えられた道によってのみ見出される。人間のたましいの偉大さ。

「正しい父よ、この世はあなたを知っていません。しかし、わたしはあなたを知りました」。よろこび、よろこび、よろこび、よろこびの涙、わたしは、神から離れていた。

.....(後略).....

(パスカル著作集 I 所収「メモリアル」田辺保 全訳 前掲書)

パスカルが感涙にむせび泣き、法悦にひたるこの出来事は、人間を超えた一つの奇跡であることはまちがいない。彼のこの神的体験は、けっして観念的なものではない。彼はこの日の出来事を綴る紙片をひそかに自らの衣服に縫いつけ、神の直感へと至った魂の証しとして死の瞬間まで自ら肌身から離さなかった。

羊皮紙に書かれたこの「覚書き」はパスカルの「決定的回心」を裏づける。彼はこのあとポール=ロワイヤル=デ=シャンに隠遁し、「サシとの対話」を遺す。人間の悲惨さと偉大さを解くものをただ神のみに見た彼はついにその恩寵のなかに救済されたのである。

われわれは究極において神の直感にいたるパスカルの魂の遍歴を見ている。その遍歴のゆえんは、パスカルが理性をもってもまた繊細なる精神をもつてついに拭い去ることのできなかつたわれの不安と世界の不条理にほかならない。そこに見る世界や宇宙の不条理と人間の存在の不安こそ、デカルトにたいしてもつパスカルの思想のもっとも重要な意義である。

約すれば、デカルトの明晰な理性に対してパスカルは魂の心情を言ったのである。パスカルにおける世界の不条理と人間の存在の不安は、「われ」を非在化する。そうした現世の「わ

れ」の非在は、ついにはキリストの恩寵の世界へと自ら飛翔し、真のわれをそこに見いだしたのである。

が、われわれはこのパスカルの飛躍を経験することはできない。それはただパスカルという一人の天才を通してのみ、成就し得た一つの奇跡である。われわれがここに明るみに出したいのはじつはデカルトの明晰なわれに対するパスカルのわれの不安という、その対立の構図が人間社会にたいしてもつ根本の意味である。

ところで数学的論証を範とするデカルトの方法は、パスカルの幾何学的精神に通じている。この点においてこの二人の天才は同様な合理的科学的精神を分かちあっている。しかしながら、パスカルは合理的な科学へといたるそうした幾何学の世界から抜け出て、より情感的な直観の世界に向かった。彼は人間の真の意味を科学にではなく、この情感的直観の世界に見ようとする。パスカルのわれはデカルトのそれとはまったく違った方向に向かうのである。

文化の内的生命としてのパスカル

パスカルのそのような「われ」がいま合理的科学にたいして自ら一つの普遍的意味をもつとするなら、その普遍性はいったい何であるのか。デカルトとパスカルにおいて明るみに出されるこの二つの問いは、じつは今日いわゆる文明と文化の二語をもってあらためて捉え直さなければならない重要なテーマではあるまいか。

疑い得ないわれを確実な出発点とし、理性を手立てに対象を明証性のなかに分析し、総合するデカルトの方法は、今日の合理的な科学精神をきずく。しかしながらデカルトが『情念論』のなかで述べる「涙」は、涙そのものがもつ文学性や象徴性にまったく触れてはいない。涙は人体のメカニズムと化している。

この涙についての件りは、デカルトの情念にたいする一般的な説明のしかたになっており、一言でいえば、デカルトにおける人間は人体として捉えられている。人体とは生物学的成り立ちとしての人類であり、その人類的価値こそがデカルトの合理性の普遍性を語る。われわれはいわゆる文明的精神として存在するデカルトの意義をここに見いだしている。

文明とは人類の共通性、一般性、普遍性において成立している。しかしながら、そうした共通性、一般性は一方、そのゆえに人間を平板化してしまう。ニーチェは文明のこの負の遺産を見て、これを「群畜的」といった。言葉の意味は明瞭である。

普遍的なわれとして存在するデカルトの疑い得ないわれに対して、パスカルはいわば広大な無辺の宇宙に漂うわれを見る。パスカルは自身の存在の根拠、その正当さを問う。これを問うパスカルのわれは、固有な存在としてのパスカル自身である。パスカルはそこにおいてデカルトの普遍的なわれではなく、固有な自身のわれを言うのである。

普遍的なわれは自らの理性を絶対的な保塁として世界に対する。われは自身の宝刀たる理性をもって世界を分析し、総合しこれを統べてゆく。世界は共通化され一般化され、普遍化される。われはあたかも世界に君臨する王のごとくふるまう。デカルトのこのわれの慢心と欺瞞をパスカルは看過することはできなかった。

パスカルにとって、われはほかでもないこのわれであり、彼はそのわれの正当な根拠を幾何学的理性において見つけることはできなかった。心情の直観がついにはこの道をひらく。彼は

自身によって自身を問いながら、デカルトに無かった財産目録たる自らのこの内的生命を生き抜く。

文明的精神としてのデカルトの満々たる自信に対していえば、いわば世界からつまみ出されている半端な存在としてのパスカルの不安をわれわれはここにおいていわゆる文化に敷衍して考えてみたい。

文化—culture—は語源に「たがやす、育てる」という意味をもつ。それは、換言すれば一つの生命を細心の注意をもって保護し、育てることにほかならない。つまり一つの生命が自らの固有の生命において、その実りを成就することにその根本の意味があろう。

こうした文化の意味を踏まえていえば、文化はけっして存在するものの一般性、共通性というのではなく、むしろ逆にその存在の固有化、分節化を意味する。パスカルはデカルトの自信に対して、臆病な不安をもって尻込みしたのではけっしてない。彼はデカルトの普遍的な文明の精神にたいして、まさに文化のこの固有性をもって応えていたのである。

パスカルの固有のわれが無論そのまま文化を定義しているわけではない。立ち戻っていまパスカルのわれといわゆる文化の関係を考えてみるならば、われわれはもっとひろく、パスカルのわれを言うなれば精神や感情の束として現われる文化的宇宙の一つの精神の指向として、あるいは心情の一つの傾向において見なければならない。そこにおいて、デカルトに対するパスカルの思想の何たるかが今日的な意味で明らかにされるはずだからである。

パスカルのわれを敷衍してみたて分かる重要なことからは、文化と文明がシュペングラーのいうような時間的前後の系列的意味において存在してはいないことである。シュペングラーによれば、「文明とは、一つの文化の不可避な運命である。・・・(中略)・・・文明とは、高度の人間種が可能とするところの、最も外的な、また最も人工的な状態である。文明とは終結である。文明は成ることに続く成ったものであり、生に続く死であり、発達に続く固結であり、ドリス様式とゴシック様式とが示す通りに、田舎と精神的孩子とに続く知的老年と自ら石造であるとともに石化させる世界都市とである。文明とは取消し難くも一つの終末である」。(『西洋の没落』第一巻 村松正俊訳五月書房 前傾書)

つまり、文化は一次元の時間軸を不可逆的に推移して文明へといたる。パスカルの思想はシュペングラーのこうした文明論を訂正する。パスカルにしたがえば、文化は文明にたいしてはるかに高い人間的意味をもつ。パスカルにおける精神の遍歴を敷衍すれば、それはまさに文明から文化へと背進している。彼に見るこの背進は、一つの文化的宇宙を指向するまさに人間的生命であったといい得る。彼をして、この文化的宇宙へと指向させたものこそ、固有な唯一のわれである。パスカルの問いは、人間が人間においてなし得る究極の問いにほかならない。すなわちわれによるわれへの問いである。

パスカルのわれは己れの真のありかを求めて、さまよう。文化の成立を故郷として、文明の成立を世界都市に見たシュペングラーの用語法にならえば、パスカルのわれは文明から文化へ、つまり世界都市ではなく故郷に向かう。この故郷は畢竟一つの場所である。ポール=ロワイヤル=デ=シャンへの隠遁は精神の故郷へと向かって彷徨する彼の魂の意味を語っている。

彼は、パリから隔てられたその場所に安らう。パスカルのそのわれは、同時にまた自身の故

郷への問いを放っている。つまりそのわれは、じつは一つの場所におけるわれなのである。パスカルのわれが言うなればテンニエスのいうゲマインシャフトにおいてつまり精神の共同体において成立していることは明らかであろう。

テンニエスはゲマインシャフトの民族性、慣習、自治共同体、宗教にたいして、ゲゼルシャフトの協約、国家、世界市民、世論を挙げているからである。もっといえば、シュペングラーやテンニエスによって定義される巨視的社会に対して、パスカルはそこにおけるもっとも内的な生命を明るみに出し、自らこれを生き抜いたといえる。シュペングラーもテンニエスもこの内的生命を指摘しなかった。

がこれをまさに近代において自身の思想の核として詩ったのがニーチェである。彼は畜群へと化すヨーロッパ文明の人間の平等化、凡庸化に対して、高貴なる魂を掲げ、自己への畏敬においてこれと対決した。「すべての選ばれた人間は、本能的に彼の城砦と秘密の場所とを求める。ここで大衆、多数、群衆から解放されるべく。」彼のこの言葉は、文明にたいする文化の何たるかを明瞭にしている。

要約すれば、卑賤と高貴、ニーチェにおいて文明と文化は、対立するすぐれて道徳的な人間精神の問題として捉えられる。彼は人間の精神の高貴さ、自己への畏敬をもって近代ヨーロッパ文明の凡庸さを糾弾したのである。彼は文化と文明を対立的な図式に捉えながら、これをさらに人間の内的な道徳の問題へと凝縮して展開する。がニーチェのこの見方ははたして普遍的な妥当性をもっているか。それはニーチェに付せられた一つの問いであろう。

しかしながら少なくともわれわれは文明にたいする文化、後者の宇宙をきづく語彙群をここに明らかにすることができる。それは、漱石の言葉に返っていえば「外発」に対する「内発」であり、ニーチェの「自己にたいする畏敬」であり、テンニエスの「ゲマインシャフト」であり、シュペングラーのいう「民族」や「故郷」である。この文化的宇宙をかたちづくるもっとも内的な一つの生命としてまさにパスカルの思想があるといい得る。

パスカルの重要性は何よりも彼自らが幾何学的精神をもってなす近代文明のすぐれた先駆者でありながら、なお、自ら「繊細なる精神」の世界へと背進し、「真人間」をもってついには心情の直観の世界に真の「われ」を見いだしたことにある。その「われ」こそがいわゆる文明にたいして文化の生命の何たるかを明白にしている。

パスカルの「われ」とは、一言でいえば、「わが身のわれ」すなわちその「身体のわれ」にほかならぬ。デカルトに対したパスカルのわれの傑出した意味がまさにここにある。デカルトに身体のわれは無かった。パスカルはその欺瞞を許すことができなかつたのである。

パスカルのそうした身体のわれにおいて、われわれははじめて一般性、共通性、抽象性ではなく、まさに存在の固有性、個別性、具体性へと導かれる。パスカルの身体のわれは存在の抽象化ではけっしてない。それはまさに存在の具体化なのである。その存在の具体化とは、幾何学的な物理性ではもちろんない。そこに見る具体化は、限りなく分節し、個別化する固有の具象化なのである。

パスカルの「われ」はいわば一つの謎として存在している。「身体のわれ」はその謎にほかならない。その身体の謎のゆえに「われ」の真のありか、その出自、その共同体性が求めつづ

けられたのである。パスカルのわれのこの身体性に目をむけてみると、その「われ」はすぐれて場所的、出自的、さらには共同体的世界性として存在することが明瞭になってくる。身体は何よりもまず場所と出自、その共同体性をもってそもそも定義されるからである。

ところで、身体の世界性はつよく象徴性を帯びる。身体のわれは固有の場所とその出自さらには共同体的意味をもって成り立っている。身体を取り巻くこの世界性は身体とともに生きつづける。身体におけるこの世界性は、しかしながらいわゆる日付けと場所、係累の父母をもって単純に示されているのではない。そうした物理的意味の世界は身体の本質の謎を解いてはいない。そこには累歴的生命の永遠の背進があるだけである。

身体の本質とは一回的な固有のわれのことである。身体を取り巻く世界の意味はまたこの意味で固有なものでなければならない。世界の固有性は世界の象徴性になる。共同体の神殿がこの優れた例であろう。もっと卑近な例をいえば一人の人間の生まれた日が特別な日となって、誕生日として祝されることやあるいは思い出の風景自体がじつはこのことを現わしている。

こうしたことを考えてみると、文明にたいするいわゆる文化の正当性を明らかにするものは、じつはパスカルのわれが示唆するその身体性にほかならないことがわかる。

3. 風景の変貌—近世から近代へ—

中之島の文化と文明

ところで、ここに明らかにされた文化と文明の意味を日本の近代を文字通り担った一つの場所に戻ってあらためて考えてみたい。日本の近代が直面した根本の問題は畢竟すればこの文化と文明に行き着いている。われわれは、今パスカルが導かれた聖なるシオンではなく、バビロンの川⁽¹⁾のほとりに立っている。

多くは埋め立てられて無いが、近松門左衛門がかつてこう歌った川である。

あれ見や、難波小橋から、舟入橋の浜伝ひ これまで来れば、来るほどは、冥途の道が
近づくと 嘆けば女も縋り寄り もうこの道が冥途かと、見交す顔も見えぬほど 落つる
涙に堀川の橋も水にや浸るらん。 (「心中天網島」)

近松の名作「心中天網島」は享保5年(1720)に竹本座で上演される。近世大坂の繁栄はこの川によってもたらされる。ありし日のこのにぎわいをわれわれは今日わずかに『撰津名所図絵』(「寛成十年完」1798年)に偲ぶことができる。(写真-24) その図絵にこう書かれている。

堂島の市立は雑穀をあきなふなり、その市人を見るに、早且より斜陽までちまたにあつまりて、指頭をうごかして百万の斛数を相対す、そのかまびすしき事いはん方なし。その年の豊凶または時候の幸災、天地の順不順によりて尊きあり卑しきあり、その高下の極を相場といふ、これを又須臾に

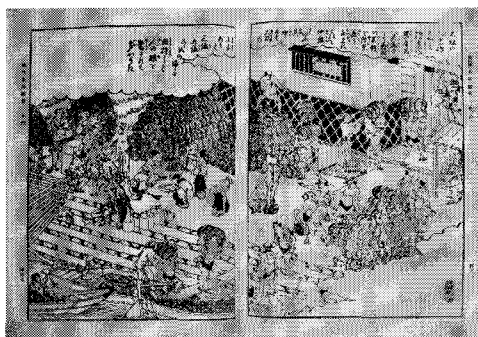


写真-24 堂島に陸揚げされる米俵
(撰津名所図絵)

遠き国々までもしらすとかや、いかなる術にやしらず。ほほこの市の始元をたづぬるに、俗諺にいわく、天正年中に今の淀屋橋づめに淀屋巨庵といふ豪富の者あり。豊太閤の旗下へ多くの軍糧を運送する事年久し。その恩賞として名画の鶏を賜ふ。……後略……

絵は、堂島の「そのかまびすしき事いはん方なし」様子を見事に描いている。ちなみに淀屋の闕所（家財没収）は宝永2年（1705）である。近松門左衛門の「曾根崎心中」は元禄16年（1703）、「心中天網島」は享保5年（1720）にそれぞれ上演されている。五同志によって町人の学問の場たる懐徳堂が立てられるのはこの四年後の享保9年（1724）である。

近世大坂は、経済、学問、芸術にわたって美事に開花し、まさに一つの時代を画する。これをいま近世大坂文化と呼んでおく。懐徳堂の学が誕生する。そこに見る学は、近世大坂文化の何たるかをいう。懐徳堂の学問は朱子学を土台にする。それは、簡単にいえば「学んで聖人に至る」ことである。

しかしながら、懐徳堂の学において指摘されなければならないものは、むしろその自由さであろう。学の自由は裏を返せば人間の精神の独立をいうことにほかならない。学堂の発展は、学の自由に導かれる独立不羈の精神によったことは明白である。山片蟠桃の無鬼論は懐徳堂のそうした学の精神をよく現わしている。

が、蟠桃が辞世に「死したる跡にて 地獄なし極楽もなし我もなし た、有物は人と万物」と詠んだしても、その無鬼論において人倫が捨て去られた分けではけっしてない。彼は『夢の代』で言う。「無鬼というならば真である。有鬼というならば偽である。偽りをいって、どうして人を感化することができようか」蟠桃が無鬼に見る本当のところは真実であることをこの一文は語っている。

彼はこれを次のように説明している。

余が、神霊なし、というのは、不敬に似ているが、実際は敬するのである。ただこの鬼神があると知っている人を見ると、みな求めることがあって阿諛するのであって、敬に似て実は不敬である。
（『夢の代』）

懐徳堂の学の傑出した意義は言うなれば予定されたこの無鬼論を根底にして、なおそのうえに人倫を立てたことにある。それは一言でいえば、まったき人である。人間が自身の内へと向かって、もっとも静謐な心身の世界に自身を見る、つまり人間が人間を本統に生きるひとつの経験がそこにあつたにちがいないのである。

「本心にて物のあわれを知るが仁なり、物のわかちを知るが義なり」懐徳堂初代学主三宅石庵が享保11年（1726）懐徳堂が官許されたとき、その記念講演で『孟子』に触れて述べた言葉である。仁義とは、人間の外側にある架空の理念ではなく、すべての人間に本来的に備わっている「本心」で感ずることのできる「あわれ」であり、「けじめ」と説明される。

（『懐徳堂辞典』湯浅邦弘編著）

注

(1) 「バビロンの川は流れ、くだり、まきこむ。ああ、聖なるシオンよ、そこでは、すべてのものがとど

まり、何ものもくずれることはない！」パスカルの『パンセ』の言葉。聖なるシオン、天のエレサレムが神の国の表徴であるのに対して、バビロンの川は世俗の表徴である。『パスカル瞑想録（パンセ）』（前掲書）による。

パスカルと懐徳堂の精神

ところで、石庵のこうした言葉に触れてみると、われわれはその言葉がパスカルのそれに重なっていることに気付く。ちなみに時代的にみれば、懐徳堂の官許は、パスカルが社交生活から離れて、ポール＝ロワイヤル＝デ＝シャンに隠遁する1655年からいえば、おおよそ70年後のことになる。

直接的な交渉はもちろん無い。が、パスカルのいう「真人間」（オネトム）と石庵の「本心」は見事に重なっている。二人とも人間が拠って立つ基盤を人間自身の心情に見ている。ところが、われわれはいま一つの難問に出会う。この明白な一致にもかかわらず、両者の結果はちがったものになる。

パスカルは神の恩寵に自らの救済を見たのであるが、懐徳堂のこの学の系譜において無鬼論をいう山片蟠桃は先に述べた辞世の句を遺して他界している。神の存在と神の不在というまったく対照的な二つの世界がそこに現われている。「真人間」と「まったき人」という同様な人間的意味をもちながらも、この二つの世界は対蹠的なちがいを示している。これを説明する一つのものにパスカルの考える葦としての人間があろう。

パスカルによれば、人間は一茎の葦にすぎない、がそれは考える葦である。彼は思考に人間の尊厳を見る。このことからいえば、パスカルの語る「真人間」は観想の知を超えない。彼はまさに葦のごとく佇んでいる。パスカルのわれは恩寵を俟つしかなかった。そうした観想の果てについて彼は神を見たのである。

こうしたパスカルの観想の知にたいして、懐徳堂の学の精神はまさに人倫の実践をもって応える。じつをいえば、思考の尊厳と人倫の実践というその二つの精神がパスカルの世界と懐徳堂の学の世界を隔てている。

懐徳堂の学における人倫の実践は、具体的には忠孝や職業の重視に見られるが、なかでも荻生徂徠に対する徹底的な反駁は自らの学の独自性を際立たせている。簡単にいえば、それは権威主義に対する人間主義というべきものである。その人間主義こそ、近世大坂の学問の柱であり、せんじつめれば「われ」からおこなうことである。

そこに見るわれは固有なわれである。つまりそのわれはすぐれて身体的なものである。懐徳堂の学の系譜における「われ」の身体性は、じつは蟠桃の辞世の句に象徴的に現わされている。「死したる跡に我もなし た、有物は人と万物」、死とは身体の喪失であり、同時にわれの消滅であると彼は詩っている。蟠桃のわれの身体性はここに明らかである。

身体、場所、共同体の文化と理性、空間、世界主義の文明

ところで、こうしたことをよく考えてみると、懐徳堂の学が言うなれば文化として存在することが分かる。が、その「われ」はパスカルやニーチェのように自己の内面へと沈潜しはしなかった。「われ」は他者に向かった。パスカルやニーチェは、いわば唯一のわれへと回帰

し、いわゆる社会から個を分節している。ただ一人のパスカル、ただ一人のニーチェがそこに在るだけである。

これに対し、近世大坂の学に見る「われ」はなお己れを超えて他者と深くかかわる。緒方洪庵は、この学の系譜に連なって燦然と輝く。近世大坂の学は無償の学の精神を生む。五同志による一学堂の建立は、けっして自らの生業の商業的利益のためのものではなかった。そこにあったものはいわゆる「人の道」である。この人倫こそは近世大坂文化のたぐい稀な遺産であることはまちがいない。

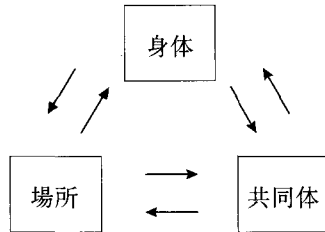
とすれば、正統な文化もっと正確にいえばまさしく文化の宇宙といって然るべきものをそれは名実ともに体现しているといえよう。文明の惨めさにたいする文化のいわゆる幸福がそこにきずかれている。この近世大坂文化は近代へと受け継がれる。『府立図書館』と『中之島公会堂』はまさにこれを証明する新たなモニュメントであった。

文明にたいして文化がもつ決定的な一つの意味をわれわれはパスカルの「われ」すなわち身体の謎に見た。一人の人間にとって自らの身体ゆえんは永遠の時間を背進しつづける。わたしはほかでもない父母から生まれる。その父母もまたそれぞれの父母から生まれている。一つの身体はこの永遠のいとなみにおいて誕生している。

がわれわれは自身の起源を知り得ない。身体の原因はさらにその起源へと無限に背進を繰り返しながらこの生の連関を遡ってゆく。起源は無限のかなたに遠ざかるだけである。身体は身体の原因を解かない。

パスカルは、この身体を固有のわれとして捉えた。解き得ないその身体の原因をわれわれは、いわゆるアイデンティティーつまり真正のわれ、自身の身体の原因性においてじつは定義している。そうした真正のわれは固有の身体として、自らが存在する固有の場所、自らがつながる真正の人間関係すなわち共同体と一つになっている。

それゆえに身体-場所-共同体は一体の世界である。三つは鎖のようにつながっているのではない。そのつながりはもっと相互作用的である。図でこれを表わしてみれば、



このようになる。

この相互作用をもっと踏み込んでいえば、相互に包み包まれる。ある場所に身体は誕生する。身体はまたその場所を生きる。場所は共同体の地として存在している。共同体はその場所をさらに象徴的に生きる。身体はいわば共同体から生まれる。彼はまたその共同体を新たに生きる。

結論づければ、われわれはいわゆる文化の成立をこの三極構造に見ることができる。しかしながら、この三極構造の真の起源はわれわれに隠されている。われわれは起源に向かってみる

ものの、それは永遠の謎のままである。その起源への問いは一つの運動である。その運動はいわば背進し、同時に前進している。

文化の誕生は、この背進と前進とを原動力にしている。一つの文化の誕生とは言ってみれば起源への奥景へと背進しながら、その遠景の奥景を拡大し、近景化するようないとなみにほかならない。いわば、存在の奥へと背進する一つの精神のいとなみを逆に前に引き寄せるようなそんな拮抗する二重の力において、じつは文化が成り立っている。

この背進とは、つまるところ己れのゆえん言い換えれば人間の真のゆえんを問うことにほかならぬ。文化の真の生命はそこに存在している。がこれに対して、文明とは一言でいえばいわゆる道具的なものになる。それは合理であり方法であって理念ではない。方法に謎は無い。方法は精度による。したがって文明の発展とは、方法の精緻化に尽きる。

この意味でデカルトが自身の思想を「方法序説」と呼んだのは当を得ている。それは理性の方法的使用なのである。彼は「われ思う、ゆえにわれ在り」と言う。つまり「わたしは一つの実体であり、その本質ないし本性は考えるということだけであって、存在するためにどんな場所も要せず、いかなる物質にも依存しない」のであり、「このわたし、すなわち、わたしをいま存在しているものにして魂は、身体（物体）からまったく区別され、しかも身体（物体）より認識しやすく、たとえ身体（物体）が無かったとしても、完全に今あるままのものであることに変わりはない」のである。

『方法序説』（谷川多佳子訳 岩波文庫）におけるこの言葉は彼の思想の意味をよく現わしている。つまり、理性（考えること）は身体から区別され、身体を超えて存在すると彼は言うのである。わたしとは身体を超えた理性である。デカルトの思想を要約すれば、こうなる。デカルトのこうした考え方がいわゆる文明として存在することは明らかである。文明とは、存在するものの共通性、一般性、普遍性において成立している。デカルトの理性はこの文明を支える柱である。

したがって、身体—場所—共同体に示される文化の構造にたいして、文明の構造をデカルトの理性を引いてここに現わしてみれば、それは理性—空間—世界主義になろう。デカルトとパスカルの身体にたいする考え方の相違は、同時に文化と文明の相違を明確にする重要な意味をもつことになる。

デカルトの理性をこうした一つの文明論において見るとき、それは容易にテンニエスのゲゼルシャフトあるいはシュペングラーの世界都市をかたちづくる根本の精神につながっていく。テンニエスはゲゼルシャフトにおける世界市民を言い、シュペングラーは文明における世界主義を述べているからである。

ところが、これに対してパスカルの精神を、一つの文化論に見るとき、それはテンニエスの言うゲマインシャフトあるいはシュペングラーの語る文化の根本の意味をもってくる。ゲマインシャフトは自治共同体や宗教を現わし、シュペングラーがついには文明に至ってその死を迎えるという文化とは、いわば精神の安らう故郷のようなものであったからである。

福沢諭吉の近代

日本の近代を一言でいえば、それはまさにこの文化と文明の世界を風雲急を告げる国家の名

のもとに、わずか百年たらずの間に駆け抜けた時代なのである。言い換えれば近世から大きく変化する日本の近代は、文化と文明という人間社会の根本の問題をほとんど不問にしたまま、いまわれわれの目の前にあろう。端的に言えば近世が文化を、近代が文明を現わす、近世から近代への移行は、自ずかなる時代の成熟ではなかった。それはまさに政治的な国家の力による変換であった。

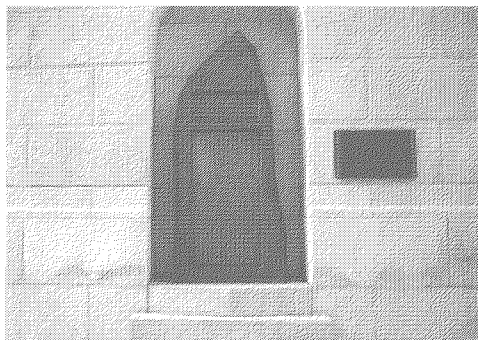


写真-25 懐徳堂の碑(大阪市中央区今橋三丁目)

われわれは今一度バビロンの川のほとりに立っている。福沢諭吉はこの激動の時代を満身の力を込めて走り抜いた。彼が「適塾」の門を潜ったのは1855年である。その日から数えて今150年の歳月が流れている。近世の華というべき美事な文化を生んだその川も今は往時を偲ぶだけである。

一つの碑と三つの建物が河畔に残される。わずかな一角に見る懐徳堂の碑(写真-25)、適塾、府立図書館、そして中之島公会堂である。中之島のこの界隈は近世と近代が全身全霊で尽くされるその美事さにおいて他に類例を見ない。それらのモニュメントは文字通り、心血の注がれた人間劇をいまに伝える。

まったき「われ」は、ここにおいていわば人倫の実践へと展開して、この地に共有される一つの精神を生んだといえよう。一つの文化にみる幸福がまさしくそこにあろう。それは一つの文化の宇宙といてよい。一つの碑と三つの建物はまさにこれを体現するものにほかならない。

固有のわれ(身体)、場所、共同体はここに一つの円環を描く。この円環こそ、文明にたいする文化の何たるかを明らかにしている。文明は円環ではない。文化の円環に対していえば、それは一つの中心から放射的にひろがってゆくような支配力であり、その膨張的な発展である。

われわれはギリシアを文化と呼び、ローマを文明と言う。ギリシアは地中海に咲いた華である。これにたいして、ローマは普遍的理性たる一つの法によって諸民族を支配した世界帝国である。ローマ帝国の末期は、「パン」と「見せ物」に墮した大衆を生む。ローマ帝国の人間は分子の大衆と化したのである。が元をただせば、世界帝国の出現を可能にしたものは、じつはこの人間の分子化にほかならない。

ローマはローマ法において成立したのであり、地中海においてではなかった。それはまさに文明であって、文化ではなかったのである。そうした意味において、ギリシアを象徴するものはパルテノン神殿であり、ローマを象徴するのは数々の凱旋門なのである。この二つのモニュメントは、身体-場所-共同体に現わされる文化の意味と理性-空間-世界主義に現わされる文明の意味を明瞭に示している。

福沢諭吉が『文明論之概略』を書く。こうしたことを考えてみると、明治8年(1875)に公刊されたこの書がもつ意義はけっして小さなものではない。それは、日本の近代をまさに

文明の名のもとに指南している。彼は言う。

誰か大八車を以て蒸気車に比し、日本刀を以て小銃に比する者あらん。我に陰陽五行の説を唱うれば、彼には六十元素の発明あり。我は天文を以て吉凶を卜したるに、彼はすでに彗星の暦を作り、太陽大陰の実質をも吟味せり。我は動かざる平地に住居したる積りなりしに、彼はその円くして動くものなるを知れり。 (『文明論之概略』)

西洋の強力な科学文明の前に非力な日本の様がここに描かれる。諭吉はこの西洋文明の摂取を鼓舞した。めざすところは、国家の独立にあった。国家の独立はすなわち文明なりと彼は言う。そうした国家の独立すなわち文明はそれを真の意味で支える一身の独立によってはじめて成し遂げられる。彼はこう述べたのである。

福沢諭吉の慶応義塾における教育方針は数理と独立にあった。数理とはいうまでもなく数と理であり、独立とは自尊自重し、卑劣、不品行を避け、一身を高く高尚にすることである。彼の言葉は文明の意味を端的に語っている。シュペングラーの「文化の人間はその力を内部に向け、文明の人間は外部に向ける」(『西洋の没落』)という言葉ここに引けば、福沢諭吉はまさしく文明の人間である。

「国家の独立」は、無論、外部に向けられている。しかしながら、仔細に見れば、この競争的国家的独立を担う一身の独立は、外部に向けられると同時に自身の内部にも向けられている。彼は次のように言う。

独立とは、自分にて自分の身を支配し、他に依りすがる心なきを言う。自ら物事の理非を弁別して処置を誤ることなき者は、他人の智慧に依らざる独立なり。自ら心身を勞して私立の活計をなす者は、他人の財に依らざる独立なり。

(『学問のすゝめ』岩波文庫 2003)

物心にわたって他人にたよることなく、自らが自らの身を支配すること、これが諭吉の言う一身の独立である。この諭吉の精神を「パン」と「見せ物」に墮する文明末期の大衆に比せば、一身の独立はむしろ文化的意味における一つの精神を現わしている。

つまり彼の精神は単純な文明のそれであったのではなく、いわば内部に向かって、外部に抗するような一つの力を現わしている。それは言ってみれば抗体的な力である。したがって、諭吉の精神は文明的であり、かつ文化的である。言い換えれば、彼の精神は二つの源流をもって形成されている。この二つの源流こそ、一つは近世大坂の学問の精神であり、もう一つは近代西洋文明なのである。

彼はこの二つの精神を国家の独立につなぐ。その「国家の独立」を旗幟として彼は明治の日本を指南したのである。この意味において、国家は諭吉においてむしろ共同体的なシンボルとして機能したといえるかもしれない。

がしかし、彼が指南した近代文明は、結果として次第に共同体としての国家の意味を変えてゆく。それは、一言でいえば、共同体から制度へとかわる近代国家の誕生であり、テンニエスの言葉を引けば、ゲマインシャフト(一体性)からゲゼルシャフト(協約)へと大きく変貌する一つの社会の出現である。日本の近代はこの道をたどって今日に至っている。

大坂の変貌—近世から近代へ—

近世大坂が近代大阪へと大きく変化するのは1920年～30年代においてであるといわれる。(芝村篤樹『都市の近代・大阪の20世紀 思文閣出版』1999) 近世大阪とはすなわち水都大坂であり、これに取って代わる近代大阪をいえば、それは御堂筋(1926年起工)に象徴される陸都大阪のことである。大阪は水都から陸都へと大きく造り変えられる。この都市改造の立役者が関一(市長在任 大正12-昭和10年、1923-1935)である。彼は市長の要職において自ら新しい大阪の都市像を描いてこれを大胆に実行する。

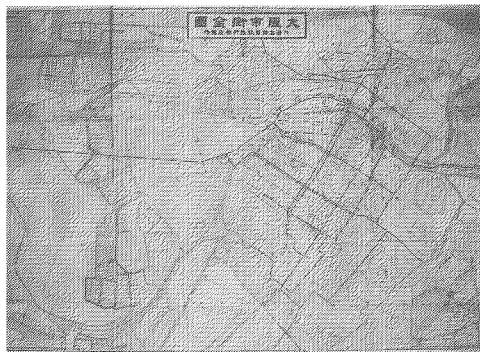


写真-26 大坂市街全図(大正二年)
ほとんどの水路は残されたままである。

がこの時すでに近代化の大きなうねりが近世大坂の都市のかたちを根本から変容していたことは確かである。近世大坂の繁栄を築いたものは、いうまでもなく淀川から中之島を挟んで堂島川、土佐堀川へと流れ、大阪湾にいたる水運の大動脈とこれにつながって縦横にめぐらされる碁盤目のごとき水路であった。(写真-26)

この水網による水運の一大集積地として、大坂は近世の経済の根幹を担う年貢米とその他の物流を全土から集め、名実ともに「天下の台所」として巨万の富を築いたのである。大坂のこの水運は、当時の地図を見れば、西に大阪湾を臨んで東に大坂城を見る東西の方向に形づくられている。

御堂筋の建設はこの東西軸を南北軸に変える。近代都市の新たなビジョンが明確にされる。地下鉄、鉄道、自動車が急速に水運に代わってゆく。幅員24間(44M)もの「飛行場」を想わせる大基幹道路、御堂筋の建設は、近代大阪のこの都市像を鮮明にする。

近代産業社会を推進した第一の原動力は、いうまでもなく蒸気機関である。J. ワットが18世紀後半に発明したこの機械こそが産業革命の意味である。それは巨大な動力をもって尺貫法をメートル法に代える空間を支配した。近代社会の決定的な意味はこの無言の機械によって生みおとされている。これによって、大量生産の方法が確立し、労働者階級という新たな職業層が出現し、人口が都市に集中する。

近世大坂から近代大阪への変貌の根本はこの産業革命に起因していることはいうまでもない。水都大坂を廃し、陸都大阪の建設を正当化したのはまさしく産業革命に基づく近代化の大きなうねりであった。関一は自らの使命をそこに見ていた。近世大坂の美事な風景は跡かたもなく消え、これに代わって新たに御堂筋が出現し、近代大阪の象徴となる。とどめを刺したのは、東洋のベニスとうたわれた縦横に走る水路の埋立てである。

とはいっても縦横の水路網は、戦前までほぼ往時の姿を残している。遡ればそもそもこの水路網の開削は秀吉の大坂城築城にはじまっている。秀吉が文禄3年(1594)に工事を命じた惣構堀(城地全体を囲む堀)は大坂城防御のためのものでこのとき東横堀川が造られている。大坂城築城による城下町として大坂は近世都市の地歩を固めるが、近世大坂の繁栄をきずいた

ものは何ととっても水陸交通の要衝を占めた地理と地形にあったといえる。

商都大坂は秀吉亡きあと、さらに天満堀川（1598）、阿波座堀川（1600）、南堀川（道頓堀）（1615）、江戸堀川（1617）、西横堀川（1620）などの開削をおこなって水都の美事な景観を生み、その地位を不動のものにする。

古記録によれば、蓮如が明応5年（1496）大坂本願寺となる堂宇を現在の大阪城の地に建立し、大坂はこの寺内町として出発している。この大坂が秀吉の城下町へと展開する。豊臣政権が崩壊する大坂城落城の後も、なお大坂は徳川政権下における「天下の台所」として物流経済の中心的地位を保ち、近世にその繁栄をきわめた。

が、水都大坂は、近代都市大阪の誕生とともに終焉を迎える。水路の開削から優に300年を越える歳月を数えて、水路は埋立てられる。この埋立ては主として昭和30年代頃からはじまっている。水運の用を失って、汚水による衛生問題のため、立売堀川が埋め立てられるのが昭和31年のことであり、これに続いてさらに長堀川、西横堀川が埋立てられている。

市史（『新修大阪市史第8巻 大阪市発行 平成4年』）によれば、自動車の急激な普及による駐車場需要に対処するため、昭和39年さらに長堀川が埋め立てられ、同様に続いて西横堀川が埋め立てられている。水都大坂は300年を越える歳月を経てここにその幕を閉じることになる。

都市のアイデンティティーと交通網

ところで、都市のアイデンティティーがあるとすれば、それを生み出す一つのもは都市の交通網ではないだろうか。交通網こそは一つの都市の成り立ちを具体的なものにしてている。そこには、経済を支える物流があり、政治の物的な仕組みがあり、産業の配置が示され、さらに人々の生活が明瞭なたちとして現われているからである。そうした構造がまさに都市の固有の意味を生んでいる。

都市の固有性は地理・地形と一つになる交通網において大きく語られはしないか。われわれは、たとえば都市の芸術性やその美しさを身体的感覚にとらえる。がそうした身体の行動を空間的に導くものは他ならぬ都市の道である。たとえばパリの美しさは正確にこの交通網にしたがって生まれている。

こうしたことを考えてみれば、交通網はまさに一つの都市を物理的、精神的な意味において創っている。したがって、都市における交通網の変化は、都市のアイデンティティーそのものにかかわる。近世大坂から近代大阪への変貌を単に文明論をもってのみ論じてはならない。それは、この観点に立てば皮相な見方にすぎるといわざるを得ない。

ところで近世大坂を廻船した船の一つに「北前船」があり、こう説明されている。

北前船とは、江戸時代中期から明治時代の中頃にかけて西廻り航路に就航し、下関を経由して北海道と大阪の間を往復した買積船で、舟才造りによる大和型荷船から蒸気船以前の西洋型帆船までのものを含める。（『北前船と大阪』大阪市立博物館 昭和58年）

北海道から日本海沿岸の港に寄港し、瀬戸内海を通過して大坂に着いた北前船に対して、これ以前に日本海航路を就航した船として北国船とハガセ船が挙げられている。（同上）さらにこのほかに、契約で運賃積みをおこなった菱垣廻船、樽廻船などがある。（図説大坂『天下の台

所・大坂』監修脇田修 Gakken 2003 による。) 近世日本の物流の主演は近海と河川をつないだこうした船である。

ところで、北陸における北前船の主な寄港地として、輪島、福浦、三国、敦賀、小浜、宮津がある。日本海をめぐるこうした海運はまたその付近の地域と河川で結ばれる一つの流通圏をかたちづくっている。そうした一つの町に豊岡がある。

水郷の街の変貌

大石りくの墓があることで知られるこの町を円山川が流れる。が、昨年(2004年)その円山川の堤防の決壊によってこの町は甚大な水害を受けている。円山川はゆたかな水量をたたえる屈指の川である。この川が氾濫した。被害は推して知るべしである。が川の氾濫は今に始まったことではなかった。

川の水量のゆたかさはこの地の舟運を発達させた。江戸前期この地で創業した船大工「船津屋」は広く円山川筋の村々で注文船を造っている。ちなみに『豊岡市史』によれば、その造船数は次のようなものである。大きさは四石積みから五十石積みにわたっている。

万延元年 (1860)	40 艘
文久元年 (1861)	53 艘
2 (1862)	33 艘
3 (1863)	51 艘
元治元年 (1864)	34 艘
慶応元年 (1865)	40 艘
2 (1866)	31 艘
3 (1867)	30 艘
4 (1868)	43 艘

これを見れば、当時円山川を往き来した舟の重要さがわかる。ちなみに積み荷は穀物、塩、油、蠟、砂糖、鉄羽金、銚、繰綿、干魚、素麺、骨柳、瀬戸物、海草、荒物、石炭、板石、五六石、糠などである。

近世に見る豊岡はこうしたことから円山川沿いに特有の景観をかたちづくっている。往時の川沿いには階段状の「いと」と呼ばれる舟着場があり、また川かさの上昇に耐える高い石垣の蔵が淵に建てられている。加えて、『市史』を引けば、盆地であるその場所は海面との差が約二メートルしかなく、このために川は蛇行して、水はけを失った「荒原」と呼ばれる湿地帯をつくる。この「荒原」に適応したコリヤナギを原料として柳工業が発祥し、近世に特産品「柳行李」を生んで、今日の基幹産業である「豊岡かばん」に到っている。円山川は地の母なる川であった。

ところで、世界にはじめて蒸気機関車の鉄道が敷かれるのは、1825年ストックトン—ダーリントン間(イギリス)である。この区間を蒸気機関車ロケット号が走った。約半世紀遅れて明治5年(1872)日本に鉄道が敷設される。新橋—横浜間を蒸気機関車が走ったのである。「汽笛一声、新橋を早やわが汽車は離れたり……」と鉄道唱歌にこれが歌われている。

全土的鉄道網の敷設は明治政府の焦眉の課題であったことはいままでもない。鉄道は近代日

本の新たな動脈として全土を席卷してゆく。水運に代わって、新たに鉄道が担う人の流れと物流は大きく郷土のかたちを変えることになる。この地に鉄道が開通したのは、明治42年(1909)である。鉄道は隣町、八鹿―豊岡―城崎間を結んでいる。

がこれにつよく異を唱えたのが、円山川の船主であったといわれる。利権の喪失を考えれば当然のことであった。豊岡駅はいわば新たな町のシンボルとなる。円山川筋にできた以前の町並みに対して、ちょうど直角に1.3キロメートルほど離れたところにこの駅が造られる。

さらにこれに加えてもう一つの大事業が建白される。円山川の大治水工事である。台風の到来による増水はこの川を一変して暴れ川にした。このため流域には幾度となく甚大な被害もたらされた。明治の文明開化は、この地の人々を大いに鼓舞し、自然の猛威に屈することなく果敢にこの治水に立ち向かわせたのである。

市の年譜をたどってみると、明治43年(1910)円山川治水組合が設立されている。円山川大改修の議が帝国議会で議決されるのはこれを下った大正9年(1920)のことである。改修工事は、大正11年(1922)に着工されて、昭和11年(1936)に竣工している。予算総額500万円という巨費を投じて工事は完成する。

この結果、川は堤防で町と画される。名実ともにまったく新しい町がここにできあがる。円山川はもはや用なき川となる。いわば町は整形手術を施された如く、以前とまったくちがったものに造りかえられたのである。円山川の川筋は大きく変えられ、その跡に廃川を残した。かつての本流である。(写真-27)

川の改修をなした新しい堤防は、自然の猛威を見事に克服した近代文明の力を勇壮に語って、町の新たなシンボルになるはずであった。が、そうはならなかった。逆であった。人々は廃川を歌ったのである。暴れ川を治めるべく巨費を投じた大工事からすれば、これはおよそ予期せぬ出来事ではなかったか。

川は単に人々を苦しめただけのものではなかった。人々のその歌である。

虫き、に來し廢川の枯尾花。
舟影もなく廢川の芦枯れて。
廢川に若水くみし昔あり。
廢川に泳ぎしことのおぼゑあり。
廢川へ石垣高き芙蓉かな。
廢川に花火の瀑布美しく。
埋まりゆく廢川なりし寒の雨。
夏雲や今廢川にビル並び。
廢川に鳴る風の音聞きとめて動乱の日日わが少年期。
次々に埋めたてられてゆく川の淋しげに見ゆ夕焼の中。
町づくりたる時代をおもひつつ亡びゆく川惜しむよしなし。



写真-27 右に見えるのが廃川、堤防を介して左が改修工事による新しい河川(現況)(円山川、豊岡)

石垣に水の差引ありしさへ茫々として五十年まへ。
句碑読みてはげしき心鎮めんか時移りてきて今ビルの街。
埋めざる一帯の面に雪しきり消えつつ廃川は哀しみをもつ。
舟渡御に仕掛花火とさまざまの思ひ出残し川の消えゆく。
いつよりかビルの灯映つる廃川に変わりゆきつつ草なびきをり。
みこし渡御の記憶めぐれり廃川に水は病みたり黄に濁りつつ。
行き交いし千石船は脳裏にて雪降る町の廃川わたる。
ここは記憶を育てるところ葦の間を帆船一つが溯りゆく。
白帆みえ出町の波止に舟つきて津居山に通ひしは幾年前ぞ。
水ぬるむおたまじゃくしをとり来ては叱りし母もその川もなし。
船渡御のありしことなど偲びいつ廃川こそはわがさとの川。
病むゆえのもろき心は癒ゆるなし廃川のむこうの街のざわめき。
基礎打たれる廃川鳥貝掘った日。
駐車場に化して廃川夏の夜。
廃川と言われて今は口惜しい。

〔『目で見える豊岡の廃川』豊岡市教育委員会 昭和46年からの「抜粋」〕

川は、返らぬ思い出として生きつづける。人はその思い出を歌っている。一つ一つのその風景が作者の心象の世界に蘇っている。

「みこし渡御の記憶めぐれり廃川に水は病みたり黄に濁りつつ」「行き交いし千石船は脳裏にて雪降る町の廃川わたる」「水ぬるむおたまじゃくしをとり来ては叱りし母もその川もなし」「船渡御のありしことなど偲びいつ廃川こそはわがさとの川」「廃川と言われて今は口惜しい」今はなき往時の川に注がれる深い情感が伝わる。

かつての風景が次のように述べられている。貴重な記録であろう。

私にとっては廃川というよりも廃川が円山川本流の一部であった時分の思い出の方がはるかに深く頭に刻まれている。……(中略)……私の家の裏から十二、三段の石段を降りると川添いに岸の平地が続いており、その岸から水面まで三、四段の玄武岩の石段が川に添って長く続いていたのであるが、これを「いと」と呼んでいた。そしてそのいととは女の人の洗濯場ともなり、魚釣りに格好なスタンドでもあり、又船着場でもあった。そうして私の子供の時分には千石船と称していた相当大きな木造船が、お米などを積んで私の家の裏岸附近に着いたこともしばしばあった。(後略)

〔『目で見える豊岡の廃川』前掲書所収「廃川にちなむ思い出」抜粋〕

水郷のありし日の情景が同様に次のように書き留められている。

この所々にあるイトには絶えず二、三人の人が入り替り立ち替り居たので、常に川筋は賑やかであった。この活気に溢れた川面を、白帆を風にはらませて、帆かけ船が櫓の音も高く、時には舟頭歌もうたいながら、材木や米俵等を沢山積んで通り、川は常にのどかな城下町の風景であった。時には上等の屋形舟が水尾を引いてすべる様に通ることもあった。

然しこの反面、治水工事が施工される以前は、二、三年に一度位、必らずとっていい程大洪水があった。見渡す限り、一面の濁流渦巻く中に色々な物が流れ、その中でも蛇がとて早く水面を泳いでいた風景も記憶にある。(後略)

(『目で見ると豊岡の廃川』前掲書所収「思い出の記」抜粋)

この水郷の街が一変する。一変したその町から廃川に託されておりし日の情景が人々に歌われている。寄せられた数々の歌は技巧を凝らした創作ではない。それらの歌は人々の心情そのままを直に表現している。廃川の向こうに、失われたかつての風景がある。その風景のなかに生きた自身の姿を人々は歌っている。

虫の羽音を聴き、舟影を見、若水を汲み、泳ぎし川が失われてゆく。廃される川に自らの思い出も消えてゆく。人々はその川を必死に記憶のなかに引き留めようとしている。歌をよむ力は、喪失されてゆく風景に、喪失させまいとする思い出のなかに発している。歌は、消えてゆく幸福、その淋しさ、その悔しさをさえうたう。

廃川に引き換えたもの、それはビルの街であり、埋め立てられた駐車場である。がその街のざわめきは、病むゆえのもろき心を癒やしはしなかった。ふる里は廃川のむこうにあった。水郷のかつての街は、玄武岩の石段と三メートルにまで及ぶ石垣で造られた。その川を千石船のごとき見事な船が白帆を風にはらませて進む。時に舟頭歌が聞こえる。魚釣り場でもあり洗濯場でもある、水郷の街のスタンドのその「いと」に船が着く。

その母なる川が堤防をもって隔てられ、人々の生活から遠退いてゆく。舟に代わって鉄道が登場する。円山川の河川大改修と鉄道の敷設は、町の新たなシンボルとなって人々の心をまたつかむはずであった。がその痕跡は無い。むしろこれに反して、人々は廃川を歌った。河口を日本海に注ぐ豊かな水郷のこの街は、近世から近代へと移る時代の偽らざる証人でさえあろう。人々は時代の只中に生きて、自らを歌っている。

中之島の近代

ところで、改めて考えてみれば、水郷の街から鉄道の町へと変わるこの町の姿は、近世から近代へと変わる都市大阪にまさに重なっていることがわかる。八百八橋に歌われた水都大坂もまた埋め立てられ、鉄道の敷かれるまったく新たな都市へと変貌した。

とすれば、廃川の歌はいま近世から近代へと移る偽らざる人間の意味を隠喩してはいないか。それはわが身、わがふる里、わが仲間を歌っている。わが身、わがふる里、わが仲間とは、すなわち身体—場所—共同体において語られるいわゆる文化の根本の生へと通じる。日本の近代がおそらく文明の名のもとに喪失したものがあるとすれば、それは人々が真底で生きるこうした生ではなかったか。文明の末期における人間は、孤独な大衆の群れとなって「パン」と「見せ物」を求める。彼は共同体を離れ、分子の人間と化している。

中之島の近代が放つ光彩は、日本の近代に見る文化と文明の断絶を自ら渾身の力をもってつなごうとすることに発している。近世大坂の学は、人間の道徳的内面から生じている。そこに現われる無償の学は、さらには人倫の実践へとつながってゆく。

自ら文化でありなお自ら文明たらんとする傑出した一つの精神がそこにある。それは言ってみるならば起源へと返りながら、その起源のゆえに普遍的たらんとする一つの精神にほかな

らない。

住友吉左衛門友純と野口孫市による図書館は、そうした学の精神を受け継ぐ造形の世界をそこに結実させたのである。また、日本近代の叢知を結集した華麗な公会堂も出自はこれに似る。福沢諭吉の『学問のすすめ』や『文明論之概略』がじつは単なる文明の書ではなく、一端を近世大坂の学の精神に、他端を西洋文明に求めた書であることはすでに述べたとおりである。そこには、近世大坂に見る無償の学の情熱が文明の内なる精神として生きていた。

が、西洋列強の進出に抗して近代文明の火急の摂取を余儀なくされた日本の近代は傑出したその精神の根本の意味を超えてゆく。文明がまさに文化を凌駕したのである。そうした近代は必ずしも幸福をもたらさなかった。

しかしながら、近代にみるその不幸はまた文明の必然であり、文化は文明へと到って死を迎えるとシュペングラーは言う。ニーチェはあらん限りの憎悪を込めて、これを「群畜」と呼んだ。おそらく人間は一つの宇宙である。その宇宙が一分子となる。これが文化から文明へと進展する一つの人間の意味であろう。

共同体における人間が孤立した一個の人間になる。共同体の幸福は、文明の淋しさに取ってかわる。水都大坂が消え、御堂筋にみる陸都大阪となる。これを唄った歌謡曲がある。その歌詞である。「こぬか雨ふる御堂筋 風のたよりをうわさに聞いて、あなた、あなたはどこよ。あなたを尋ねて南へあるく……。」(昭和46年)

近松の名作を生む水都の共同体大坂が消えて、新たな大阪が現われる。唄はいみじくも殺風景な近代の人間関係を恋歌に滲ませて、そのさみしさをうたう。共同体を離れ、孤立した群衆となるよるべなき人の姿がはからずもここに唄われている。唄は近代都市大阪の新たな世相をよく現わしている。

4. 象徴と事実

文化の気分

ところで、文化は文明へと到って死を迎えるというシュペングラーの見方は果して妥当であるか。一分子としての人間はまた自ら一個の宇宙的存在へと返りはしないか。自らのアイデンティティーすなわち自身の自身たるゆえんを求める気持ちは、じつは人間のなかでつよくはたらく固有の感情ではあるまいか。

われわれはこうした精神の意味をバスカルに見た。とすれば、都市における文化と文明の問題は、不可逆なプロセスとしてあるのではなく、その二つはじつは入れ子のように存在してはいないか。もっといえば、文化と文明は双方向的にはたらく二つの力において都市をかたちづくりはしないか。具体的にいえば、都市の固有性と普遍性すなわちその場所性と世界性としてである。

もっとも生きいきとした人々の生はそこにおいてまさしくありはしないか。一端を固有性に他端を普遍性にみるこの都市論は、畢竟芸術的なものである。固有性と普遍性というこの根本の矛盾を解くものは、無論、論理的理性ではない。われわれはこの矛盾を芸術に現わしてきた。描くかぎりにおいてしか、また表現するかぎりにおいてしか人間の生は本当のところ存在

しはしない。芸術はこの根本の矛盾に人間の真の意味を見てきた。

こうした意味において、文化は懐古的郷愁でなく、文明もまた人間の悦楽でない。文化とは身体―場所―共同体を三つの極にして円環的にはたらく一つの精神的体制であり、これにたいして、文明とは理性―空間（座標的）―世界性において示される普遍的な一つの力である。

文明を貫く理性にたいして、文化をつくるものはいったい何であるか。それは、言ってみれば一種の気分のようなものとしてありはしないか。そうした気分こそがじつは三つの極を地のようにつないでいるからである。

気分とはそもそも身体的なものである。身体ふるまいの調子を挙げてみれば、それが気分とつながりあっていることがわかるし、行動のしかたを取ってみても、それは全体的には一つの気分において現われている。そうした気分の一つである不安を哲学の主題として初めて捉えたのがキルケゴールであるといわれる。ハイデガーによれば、われわれは実際には知覚的ではなく、いわば気分的に支配されて存在している。こうした見方にしたがえば、気分は人間のもっとも深い存在の層を現わしている。

ところで、こうした哲学の観点を離れていえば、もっと直接的にこれを表現としてわれわれに語りかけるものが芸術にはかならない。すぐれた芸術作品は主題のもっとも深い意味をいわく言いがたい一つの気分に見わしている。芸術に深い洞察を残す深田康算の『美と芸術の理論』（白風社 昭和57年）の次の言葉をここに引いてみたい。

画家はすべてのいわゆる現実の意味から脱却して、そうして概念的解釈というようなものを捨てて、直接的経験の立場に立って端的に自然を見ゆるまに見る。

つまり、画家は目的のないわんや功利的な意図からまったく離れて、たとえばこれがりんどであるとか、椅子であるとかいうような認識としてではなく、もっと対象を直に経験してその自然を感じるまに見るのである。深田康算は、いわゆる情趣とか気分とかいうようなものが芸術の本当の内容であるという。彼は同時に次のようなことを述べている。

各国の国民がおのおのその服装を異にしているということや、その建築を異にしているということやあるいはその模様が違っているということや、髪飾りなども違っているということは何を意味するかというと、つまりその国民国民の個性ともいべきところの、あるいはその個性を形造っている最も重要な要素と言ってもよいところのその気分とか、感情とか、あるいは情趣、それがおのずからその国民の服装なり、あるいは住宅なり、髪飾りなりに現われてくる。

これに加えて彼はさらにこう述べている。

各国の山水風景というようなものまでがやはり一種のその国その国に特有な情趣を現わしている。

芸術の根本は、知・情・意における情にある。彼は、そうした情について「われわれが物に対して起こすいろいろな心の働きの一番中心にあるものがこの情であり、われわれが見たり、考えたりあるいはあることを知ったりするすべてのものがこの情からして出る、情に根をもつてそこから出て来ると考えられる」という。

つまり、情はわれわれの精神活動の根本に存在するものであるが、それはすなわち知や意で

はけっして得られない人生の全面、全体の経験というべきものをいわゆる芸術において与える。次は、彼が芸術について語ったすぐれた箇所であろう。

芸術的態度においてはわれわれは何ものをも求めない、何ものをも追わない、しかもわれわれは何ものを求めず何ものをも追わないで、かえって熱心に求めているとき得られなかったものが授けられるのであります。……(中略)……

本当の意味において全体というものをわれわれが経験し、本当の意味において全面というものを経験するのは、芸術的態度においてのみ得られるのである、そうしてそのわけは、芸術においてわれわれははじめて本当の意味で個性を得、本当の意味で人間となりうるからである、……(後略)……

名著『美と芸術の理論』の末尾のことばである。深田康算のこうした芸術論に触れるとき、われわれはそこに語られる気分がいわゆる文化と深く結びついていることに気付く。というのも、身体—場所—共同体という三つの極を貫いて、これを宇宙的、世界的な一つの円に構成する精神性としてまさに気分があるからである。

見ゆるままに見る自然とは、自身の身体が直接するその生の場所にほかならず、その場所はまた同時に共同体として生きられる人々の世界そのものである。そこに見る身体は、いわば原初的な自然とその共同体を生きている。身体と原初的な自然は一つの気分において一体となる。

そうした気分がじつをいえばさらに人間の生活世界の究極的な象徴性にまで高められてゆく。われわれの生活世界の風景は、原初的な自然に根をもつ一つの気分をさらに芸術的な表現の世界に象徴化させながら成立している。要するに、原初的な自然と人間の創る世界は連続してつながりあっているのであり、われわれはそこに現われる独特の気分を表現的な価値として象徴化してきたといえる。

人間の生は、実のところこうした気分において存在している。言い換えれば文化を真の意味で成り立たせる一つの精神性こそが気分なのである。がこれに対して、文明を成立させる精神とは、いうまでもなく理性である。長足の進歩を遂げた今日の文明社会から見れば、いわゆる文化には一種の懐古的、郷愁的響きがあり、それは多分に古いものを愛でることの如く受けとめられている。

たしかに文明の明晰さに対していえば、文化は曖昧模糊としたものをもつ。前世界の曖昧さに新世界の明晰さをもってする近代文明の圧倒的な成果を前にして、文化はいまその後塵に帰するかの如く存在している。文明は究極において文化を凌駕するかのようないきおいをもって進んでいる。

はたしてそうであるのか。じつはそうではなく、今なお永遠の謎として文化は新鮮な人間精神の意味をわれわれに語りかけてはこないか。文化とは、著しく人間自身のことがらであるが、文明というのはこれに対してむしろ自然界や社会のことがらとしてある。それは人間自身から見てみるならば、いわばその外側にあるものである。

言ってみれば、人間そのものの延長としてある文化に対して、文明は人間の合理的、功利的な対象物である。こうしたことを考えてみると、文明は人間の外的な出来事にその出発点を

もっている。そうした文明とはちがって、文化は外ではなく、人間の内もって正確に言えば自らの感情にその源をもつ。

つまり、既知から出発する文明に対して、文化はいわば未知から出発する。文化と文明は根本において異なる。主客をもって成立する文明の精神にたいして、文化ははるかに自覚的なものである。文明は明から明に向かうが、文化は暗から明に向かう。デカルトの「方法序説」はこの文明の精神を現わしている。これに比す文化における精神の意味を、一つには深田康算の『美と芸術の理論』が見事に語る。

文化が文明にたいしてもつ独自の意味は、誤解をおそれずにいえば、無から有をなすことにある。一言でいえば、それは何ものかをつくるいわゆる創造にほかならない。文明の事実性に対していえば、文化にみる創造はすぐれて象徴的なものである。無の有化は、事実から事実への平面的展開ではない。それは元の事実の世界を超えて現われている。

無味的につながる事実の世界を統御するような精神的な一つの力がまさにそこにはたらいっている。統御するこの精神的な力こそが文化の象徴性を生む。文化における象徴とは一種の作用的な力の表現であると見ることができる。この見方に立っていえば、芸術作品としての絵画は表現において文化の何たるかをよく現わしている。

描かれる世界は事実の世界をもとにしながら、色や形、その構図によって事実の世界を超え出た象徴的な世界を情趣的感情に表現している。絵は、そうした色や形、その構図をかたちづくる一つの作用的な力によって統御されている。繰り返せば、絵は事実的ではなく、まさに象徴的なものである。

ところで、事実の世界を統御するこの精神的な力はいったいどこから来るのか。パスカルがついに解くことのできなかつた謎としてのわれがそこにある。彼は果てしない宇宙の闇に投げ出されたわれを見る。悲惨なパスカルのこのわれを救済したものこそ、神の恩寵の奇跡である。

パスカルをしてなさしめたこの恩寵の奇跡は無論われわれには無い。彼が見た孤独で惨めなわれが唯あるだけである。それは、人間の根源的な悲劇といえる。その悲劇は奇跡をもってしか救済されない。

しかしながら、じつは逆にいえば、この人間の根源的な悲劇こそが芸術に真の生命を与えている。事実の世界に、自らの真の居場所を見いだし得ない悲劇としての人間は、その世界をさらに統御する一つの象徴的な世界をつくってきた。その象徴的世界こそをわれわれはここに「文化」と呼んだのである。

この人間の悲劇を文明は見ない。文明は事実の連関である。人間はそこにおいて世界の網目の一つにしかすぎない。その網目を現実にかたちづくるものがすなわちわれわれの五感であり、四肢であり、生理であり、欲求であり、さらには生存としての経済や社会あるいは環境である。

文明の進歩とは、別言すれば、連関するこの網目の密化にほかならぬ。つまり、進歩の名においてわれわれは生存にかかわるこの網目をいわばより近くに引き寄せているのである。すなわち網目の密化とは、現実には物的な生活の便利さ、快適さあるいはひろく人間の生存的な社

会化を意味する。

具体的にいえば、数年をかけて朝鮮通信史によってもたらされた情報が今日一瞬にして世界に広まる。あるいはまた帆船が蒸気船になり、馬が自動車になり、鉄道になる。そうした物理的なことがらのみならず、これに呼応して人間の生存もより社会的な拘束を受ける。つまり、そうした便利さ、快適さ、生存の社会化によってじつは逆にわれわれはますますつよくこの連関的網目のなかからみとられている。

文明の進歩とはこの意味において逆説である。人間は、文明によって自由になった分、じつは拘束されて、自らはその網目のなかでさらに小さなものになってゆく。換言すれば、網目の密化とは人間のこの分子化を意味している。そこにみる文明はどこまでも人間を事実化していく。人間は連関する事実すぎなくなるのである。

文明において人間は究極には一個の人体となり、これを構成する肉の神経組織に還元されさへす。文明の進歩によってじつは人間は自由ではなく、拘束を得る。

こうしたことを考えてみると、「私はデカルトを許すことができない」と言ったパスカルの言葉は、文明のこの逆説を十七世紀にすでに見抜いて断罪するものであったのかもしれない。

文明は人間を事実の連関に捉える。文明による人間のこの事実化は、結果として人間の分子化をもたらす。文明の進歩は、事実のこの連関的網目をさらに密なものにしてゆく。文明の究極における人間はいわばこの連関的網目に固定される単なる振動のようなものになりはしないか。すなわち、精神や心というよりは、むしろ感覚的な刺激によって、人間が行動をパターン化するような一つの傾向を文明は究極において導きはしないか。現代の世相や風俗にこうしたことを感じるのは、おそらく筆者だけではあるまい。

この文明の逆説はあらためてわれわれを文化へと向かわしめる。世界に自らの場所をもたない人間の悲劇性こそが、文化の真の起源であるからである。人間は自身のこの悲劇において世界を象徴化する。悲劇としての人間は、連関する事実ではない。彼はそれを超える。

人間は考える葦である。宇宙のたった一吹き蒸気、たった一しずくの水で彼は殺されてしまう。しかしながら、それでも人間は宇宙よりも高貴である。なぜなら、人間は自分が死ぬことと、宇宙が彼を超えていることを知っているが、宇宙はそれらを知らないからである。パスカルはこのように述べた。

この言葉のなかには、人間と宇宙にたいする一種のあきらめがある。つまり、彼は人間の死と人間をはるかに超える宇宙があるがままそのまに見ている。あるがままそのまに見るそのまなざしこそが人間の本当の高貴さをうたっている。人間のこの高貴さは、世界における連関ではない。むしろ逆に世界における事実の連関から身を引き離す一種の諦念（あきらめ）において、それは生まれている。

言葉を換えていえば、パスカルはその諦念においてはじめて人間と宇宙を全面的に経験している。そこには、深田康算の言う全面的経験が存在している。敷衍していえば、人間の本当の生はじつはそこにはじまる。諦念は世界の虚無を見る。虚無のゆえに人間はおそらく象徴としての神話をつくったのであろう。

人間の高貴さを生むこの悲劇性を文明は事実の明晰さのなかに削いでゆく。文明はどこまでも人間を事実化する。それゆえ根本にわれわれが問わなければならないものは、文明ではなく文化なのである。文化は存在の謎を解く。文化においてはじめて存在がまるごと全面に捉えられるからである。

ところで存在の全面的、全体的な経験とはいわゆる認識的な明晰さを意味しない。そうした経験はむしろ円暈のごとき気分において存在する。芸術はこれを表現している。主客未分の円暈のごとき気分にはじまるこの情趣的世界は、これを自覚してゆく表現のいとなみにおいてついに一つの象徴を生む。その情趣的世界は究極的には象徴化される。

その象徴は事実の連関ではない。そうではなく、まさに事実の世界を超え出る一つの精神の宇宙が象徴の形式をもって、いわばそこに析出されるのである。ちなみに、印度の零、ギリシアの幾何学、西欧の無限はまさにそうした象徴の優れた例なのであり、驚くべき精神の宇宙がそこに現われている。

印度の大地が、ギリシアの光が、あるいは西欧の曇天が全面的に経験される円暈的感情の真只中から、精神の果てしのない営みにおいて、人々は文字通り世界の謎を解くものを結晶させている。世界の謎は、人間の全面的経験を高めた一つの精神としてのこの象徴によって解かれたのである。数学にみる零、幾何学、無限はまさにこの象徴の究極的な例にほかならなかった。

ここにおいて、文化をかたちづくる根源的な感情つまり円暈のごとき気分は、文明の明晰さをはるかに凌いでいる。文明は世界の謎を解かない。

がじつをいえば、文化的いとなみにおいて析出されるこうした象徴によって文明はより文明化された。こうしたことからいえば、文化と文明は二項的というよりも、やはり入れ子のような関係をもっている。文明がより文明化されるその原資はまさに文化なのである。あるいはもっといえば、文明とは文化の功利的な作り替えでしかない。

したがって文化は容易に文明の利的形式となる。文化の原初的な生命はそこにはない。文明の形骸化が起こる。文明は人間的生命をもたない自動機械に墮する。文化においてこそ、われわれは真の人間の生命を生き抜いている。世界や宇宙あるいは人間自身の謎を解く精神のはたらきは、何よりも創造的なものである。この人間のもっとも根源的な精神のいとなみをわれわれはここにひろく文化と呼んだ。

そうした文化にたいして、文明はより事実的であった。が文明は同時に文化の成果たる象徴を事実の連関に取り込んで、これを文明の世界における新たな原資としながら自らの世界をより文明化、つまりそこに見る事実の網目を一層密化させてきたといえる。つまり文明は文化を応用し、道具化する。文化の象徴性は、文明によってまさに文明化されたのである。

しかしながら、文明は依然として事実の連関において存在し、世界の文明的一元化において容易に文化を手段化し、その本来の意義を平板なものにしてゆく。存在の固有性は一般化される。人間はいわば文明に飼い馴らされ、自身の創造的生命を失う。文明はついには枯渇してやはりその終焉を迎える。

とすれば、元に戻って文化と文明はいかに語られなければならないのか。文化の固有性と文

明の普遍性、あるいは文化の象徴性と文明の事実性は、考えてみればまったく別のことがらである。とはいえ同時にこの二つのことがらは人間にとってそれぞれ重要なものである。このことを踏まえて文化と文明を約すれば、文化でありつつ、文明たらんとすることがあらためてここに問われはしないか。

しかしながら、固有でありつつ普遍たらんとすること、あるいは象徴でありつつ事実たらんとすることは人間にとって至難のわざであり、論理的には明らかに矛盾している。がこの矛盾が越えられなければならないのである。

こうした根本の矛盾に向かう人間の一つの精神活動としてまさに芸術が存在する。人間の真実は虚と実とのあいだにあるという近松門左衛門の「虚実皮膜論」は象徴性と事実性に見る芸術の意味をよく語っている。芸術は象徴そのものでもなく、いわんや事実そのものでもない。それは、象徴と事実つまり虚と実とのあいだにある精神活動であると彼は言う。

こうした芸術の意味に返るとき、それはまた文化の固有性と文明の普遍性を同時に生きる一つの精神の意味をここに敷衍化してくる。芸術の原初的なかたちはいわゆる身振りにあるとされている。約言すれば身振りは芸術の根源的な言語としてまさに存在している。芸術の原初的なかたちを現わすこの身振りこそ、固有性と普遍性を同時に生きる一つの精神の意味をみずから語ってはいないか。

なぜなら、身振りは自身の感情の現われであると同時にそれをさらに表現的なかたちへと高める精神の意味をもっているからである。つまり身振りは固有な自身の感情と普遍的な表現の形式とのあいだを往還しながら、これを統一するすぐれて自覚的な行為であるといえる。自身の感情へと遡及しながら、これを表現的な伝達の形式へと高める人間の原初的なこの行為こそ、文化の固有性と文明の普遍性をじつは根源的な意味において解いている。

身振りは、シンボルとしての言語ではない。かといって、それは自身の世界へと求心的に向かう行為でもない。それはシンボルでもなく、感情そのものでもない。身振りは自身の生の感情を形式化しようとする限りのない表現行為なのである。それは赤子の行為に似ている。がその赤子の行為こそが、文化と文明を一つにする精神の意味を証している。そうした精神はさらにわが身を離見して情と理とを一つにする芸術の至高の表現へとまさに高められよう。

シンボルとしての言語は、余りにも簡単に使用される。言語の使用のたやすさは、時に言語の欺瞞をさえ招く。つまり、これを一般化していえば、文明が文化を不正に使用するのであり、文明による文化の矮小化が起きる。

一方、感情もまたその固有性のゆえに独善的、あるいは自己中心的に墮する危うさをもっている。つまり同様にこれを一般化していえば、文化は自己中心的になり、他者を容れないまっつき独善に落ち入る。

それゆえ人間の身振りをいわゆる離見の見をもって高める芸術の表現は、まさにこの両極端をしりぞけてそれらを統一するすぐれた人間精神の意味なのである。

日本近代の文化と文明

こうしたことを考えてみると、文明の輸入はじつは野蛮さを孕む。それが一つの権力機構をもって導入される場合はなおさらである。それは、いわばシンボル化された一つの言語体系

の使用にしかすぎない。言語に形式化される真の人間の感情はそこに経験されてはいない。

日本の近代にみる西洋文明の導入においてわれわれはこれを生んだ洋魂の何たるかを経験しなかった。日本の近代は和魂をもってこれに応えた。和魂は和才を生んだ根本の感情であり、和魂洋才という日本近代の文化・文明論は、考えてみれば余りにも作為的なものである。

つまり、日本近代の文化と文明は、国家の力によってあたかも糊付けされるが如くに張り合わせられたのであり、その二つを真の意味でつなぐ人間の感情を俟つことはなかったのである。いったい文化と文明を紐帯する人間的生命の何たるかをいえば、それは赤子の行為に似た一つの身振りであるといえる。

なぜなら、赤子の行為はどこまでも己れの感情を汲み上げながら、これを他者に必死に伝えようとするすぐれた人間的行為であるからである。そこに見られる感情と形式は一体にはたらいてまさに一つのものである。文化が求心的に自己目的化すると、独善に落ち入る。文明もただ遠心的に普遍化すると平板化する。赤子に見る原初的な身振りは文化と文明のこの不幸な分離を真の意味において正しているといえる。

福沢諭吉ははじめて見る東京の芝居について僅かに自伝に触れている。がそれは、日本の近代の偽らざる姿ではなかったか。約すれば、日本の近代は火急にすぎ、人生の全面的経験を許さなかったのである。

たとえそうであるにしても、日本の近代をただ性急さにおいてのみ語ることは果たして妥当であるか。近世に見る文化の爛熟とこれを支える個の自覚は、ふり返ってみれば、輸入される近代に対して、じつは独自の近代の世界を用意するものではなかったか。近世大坂が放つ光彩はじつはこのことを語ってきはしないか。近世から近代へと受け継がれる学の比類なき意義がそこにありはしなかったか。

バビロンの川が流れる。われわれはいまそのほとりに立っている。「生死のちまたに立つや秋の空」建築家野口孫市が辞世に詠んだこの句のなかに「図書館」の雄姿が彷彿したにちがいない。全身全霊を込めたその建物は、今なおドームの蒼い光のなかに学の精神を美事にかたちづくって近世大坂が生んだ精神の至高の世界を詩いつづけている。無償の学の精神がそこに語られている。その無償の精神こそが文化と文明の乖離を防いでいる。赤子の行為に還るがごとき芸術の至高の表現がまさに造形化されている。

図書館は明治37年2月に竣工している。近世が近代へと継承されたのである。平板な文明を超える真正の近代の意味をそれは告げてはいなかったか。

緑青のドームの屋根に赤い煉瓦が映える。公会堂は修復の工事を終えて、かつての雄姿を見せる。この建築作品は文字通り近代の叡知を結集する。正面の半円アーチの内部貴賓室に古代の神話が描かれている。壁画は西洋の模倣的なものではなかった。かといってそれは国粹主義を現わしているのではない。公会堂の設立の趣旨を考えれば、明白であろう。

それは公会堂の拠って来たる一つの風景であり、共同体の精神の一つの表現にほかならない。公会堂はそうした精神風土を継承して建っている。岩本栄之助にもまた近世大坂の精神がたしかに生きていたのではなかったか。建物はいわゆる近代文明の作品ではない。

それは、人々の生きる場所そのものであり、共同体の象徴として現われている。その建築作

品は、共同体の世界における文化の独善ではなく、人々に共有される一つの心情をこそ詩おうとしている。文化のいとなみが真の意味で文明にとどくような一つの精神がそこに示唆されてはいないか。「公会堂」の三文字はこれを端的に示してはいないか。

人生の全面が経験される。人間の生の本当の意味がそこにある。功利的な関心や執着を離れて、見ゆるがままに見るとき、人生の全面が現われる。それはあきらめに似ている。あるがままに受け入れて、われわれははじめてものの姿そのままつまりその真の相を見ることができると。

ものにたいして何らかの関心をもつとき、われわれはそれがこうあってほしい欲求や願望を抱くのであり、それをけっしてあるがままには見ていない。がそうした欲求や願望こそがじつはわれわれの現実の生をつないでいる。それらのことを捨ててみると、換言すれば生を一種のあきらめにおいて見るとき、生は真の相をわれわれに現わす。あきらめとは、いわば生のさみしさを知ることである。彼は現実の世界のつながりから離れ、自身の孤独を見る。そこにおいて、生の全面が現われるのである。それは人間の悲劇である。

がその悲劇においてはじめて人は無償の生を生きようとする。そこにみる生はすぐれて象徴的なものになる。文化における象徴性はじつのところそこに生まれている。生の関心が強ければ強いほど、人間は生をあきらめない。飢餓は、人間をして生への執着を極度に高める。

文化が富と結びつく逆説がここに存する。富は現実の生を満たす。が満たされる分、生へのぎらぎらとした関心はなくなる。生への現実的な関心は次第に希薄になって、その分生の全面へと向かう。富そのものが直接に文化を生むのではない。がそれでも、文化の隆盛は、富の蓄積を俟たなければならなかったのである。

イタリアのルネサンスは言うまでもなく、近世大坂の文化もまた近世大坂の富なくして生まれなかった。じつをいえば、むしろそのことが近世大坂の文化が本物であったことを裏付けている。大坂町人五同志による懐徳堂の設立は、功利的な動機によるものではなかった。心理的にいえば、人生の全面を経験するような一つの心持ちがどこかに生じて、彼らは通じあつたにちがいない。その心的世界にみる一つの決断こそが、学の堂宇の建設につながつたといえよう。福沢諭吉の無償の学の精神は遡っていけば、ここに行き着く。

ところで、人生の全面的経験というのは、芸術的心持ちにおいてはじめて現われる。その心持ちは見ゆるがままに自然や人間そして世界を見ることであるから、自然や人間また世界は概念や抽象ではなくそこにおいて一つの紛れもない風景としてあるがままに存在していよう。そうした風景は単なる自然ではなく、いわばもっと奥深いものをもっている。

自然を全面的に見るといふことは、言ってみれば自然の謎を感ずることであり、いわば大自然といふべき自然をそこに見ることにほかならない。文化の象徴性はこの大自然における人間のいとなみのなかに生まれている。

繰り返していえば、身体・場所・共同体は一つの象徴性において統一される世界性や宇宙性としてまさに現われ出る。生の全面的経験から出発して人々は果てしのない営みのなかにやがて一つの象徴を生む。象徴は人間や世界の謎に迫る。真の生はそこにあった。バビロンの川は、屹立するモニュメントにこれを語りつづける。

おわりに

本研究にあたって、次の方々にご助力をいただきました。住友と府立図書館との関わりについて、快く史料を提供して下さった「住友史料館」様、また府立図書館の撮影にあたって便宜をはかって頂いた同図書館の中川隆雄課長、塩崎雅章主事の両氏、最後に貴重な資料を複写して下さい下さった大阪市中央公会堂の中村副館長、これらの方々に改めてここにお礼申し上げます。

図版出典

写真-5：野口博士建築図集 編輯者兼発行者 日高胖 大正9年

写真-8：同

写真-9：同

写真-15：同

写真-19：建築工藝叢誌第二十二冊

写真-20：同

写真-21：同