

広島大学学術情報リポジトリ

Hiroshima University Institutional Repository

| | |
|------------|---|
| Title | 子どもと儀礼文化 |
| Author(s) | 上原, 輝男 |
| Citation | 児童の言語生態研究 , 19 : 43 - 59 |
| Issue Date | 2018-10-27 |
| DOI | |
| Self DOI | |
| URL | https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00046621 |
| Right | |
| Relation | |



子どもと儀礼文化

元儀礼文化学会常務理事・元玉川大学教授 上原輝男

その1

『生命の指標』としての儀礼

—特に心意伝承とのかかわりから—

『儀礼文化』（儀礼文化学会編）No.1 1981 初出

その2

生活が儀礼化することの意味

『儀礼文化』No.3 1983 初出

その3

芸道という折り目と躰とについて

『儀礼文化』No.2 1982 初出

その4

子どもの教育と儀礼文化

『儀礼文化』No.5 1984 初出

（注）編集部の責任において、右の4篇の論文を、「子どもと儀礼文化」と題して構成しました。

その1

『生命の指標』としての儀礼

—特に心意伝承とのかかわりから—

かかわりから

当学会の設立を希求した私なりの理由は、標記の通りのものであった。学会の進展にもなつて、先達の御示教に誘引されながら、愚見を確かめてみたいと思つていたのに、その期間を持たない前に、拙論を披くことは何とも面映ゆいが、以下は身づくろいせぬ素案のとりまとめである。

儀礼学とは何かという問題とその探索は専門家に委すとしても、儀礼に吸引される人情

は他人事ではない。しかも、厳密にいつて、人情（心）が儀礼（形）に吸引されているのか、人情が集中される形式過程が儀礼なのかとなると、儀礼は、生命感情と切り離されて論じられない。むしろ、人間の生きんとする意志や、情念によつて選択された共同的表出行為及びその形体といふべきであろう。この場合、生命感情・意志・情念等は、その行為やその形体を成すための動機や要因を指しているのではない。結果的にいうならば、形態、様式がそう決定されることによつて生命感情・意志・情念が落着き満足の状態に達した生命現象の場面にちがいないのだと思う。たとえば、拍手を打つのは、神に祈る方式だというのは、本質的に儀礼とかかわりがない。目的に供せられるための形式とするときは、その目的に如何に威厳や神秘を強調しても、その形式行為は偽似的儀礼とはなつても、真の儀礼とはなり得ない。平家物語等に伝える神興振りは、まさに巧みな示威行進で

あっても儀礼ではない。しかし、神輿を振ること、手を拍つことの行為伝承には、それに裏打ちされたそれぞれの心象を思わないわけにはいかない。いまここで述べようとすると心象は、その形式行為をなさしめる動機・決心・覚悟と区別される。形と心との関係は古くから考えられて来たことであり、今後もなお、儀礼を論じられる時、必ず繰返されるであろう日本人好みの思考方法のように思えるが、それは儀礼を形とし、それを行う心掛けとの関係において把えられているのではない。元来、心と心に掛けることとは別である。勿論、仮りに形式化された生活手段乃至もしくは生活技術として、「儀礼」を把えたとしても、それを実践する心構え・心掛け・心得等をいう作法や、茶道にいうお点前にしても、それらを方法論としては誤りを侵すことはいうまでもない。

おそらく、日本人好みの「形と心」の論理構造は、形と心とはいうものの一源論であろう。「およそ形（フォーム）あればここに意（アイデア）あり。意は形によって見われ、形は意によって存す。物の生存の上よりいわず、いずれを重としいずれを軽としがたからん。されどその持前の上よりいわず、意こそ大切なれ。意あればこそ外に形われもするなれば、形なくともなお在りなん。されど形は意なくして片時も存すべきものにあらず」

（二葉亭四迷『小説総論』）などとする考察はその一般的な代表例であろう。こうした論は、芸道論（武芸論を含む）の原論として多く用いられており、更にその思考の基礎は事理一源論及び体用一源論から導かれていると思われるが、拙稿で取り上げようとするのは、心形一源論の論証ではなくて、心形一源論の目的論である。つまり、心形一致という理念を取らしめながら進むわれわれ運命共同体の行動目的、あるいは、その発動性は何なのだろうかということである。

当然、簡単に答えの出るものではない。しかし、そのための研究の手順、方法の討議は尽すべきである。拙論にとって、いま最も関心があるのは、以下掲げる折口信夫博士の『生命の指標』という仮説の見直しである。

二

「生命の指標（らいふ・いんできす）」なる用語は、『日本文学発生序説』の『文学様式の発生』一『大嘗祭の風俗歌』の文中に使用され、以下、二『国讃めの詞』四『枕詞』五『枕詞・歌枕など』に、簡略化して「生命標」なる用語として数回にわたって出る。また、これは同書「声楽と文学と」五『声楽における主題』では『咒詞の生命標』という語で示される通り、折口学の基層を形成している重要な発想であり思想であった。

折口学の真髓に触れ、その根本思想に言及するのは、浅学非才の身の負担に堪えられるところではない。ただ、先生御逝去の翌々年、西角井博士の御指導によって、咒詞の研究を演習テーマとして学んだ者にとって、以後、現在に至るもなお、この『咒詞の生命標』なる目的設定の厳正さと、その迫真性は、一向に新鮮さを失わない。そしていままた「儀礼研究」の目的設定とその方法を考えるとき、これはそのまま適用が可能だと思われるのである。

『咒詞の生命標』における「咒詞の」は単なる連体修飾語扱いは済まされない。咒詞と生命標との一体把握において、この語が用いられている。咒詞は博士の日本文学発生の際像を命名したものであって、そのために、らいふ・いんできすという言い方が必要であったのである。「咒詞」が折口学の根柢であることを知る人は多いが、それを成立させるための「生命標」なる仮説が導入されていることは、なぜか問題にされたことを聞かない。わずかに、『ホモ・ルーデンス』の訳者高橋英夫氏が「折口学の発想序説」（中央公論昭和四十三年二月号）に次のように触れている程度である。

「折口信夫は「生命の指標」（らいふ・いんできす）という表現をしばしば用いた。古りし世に、神授の詞章の精髓部がしだいにそれ

自体で遊離独立し、詞章全体を代表するに至り、やがて枕詞のような様式を生み出してゆくというのは、「折口学」の文学発生論のきわめて美しく、独創的な解釈であるが、そういう詞章の精髓部を意味する「生命の指標」という言葉を、今日のわれわれは「折口学」というこの名辞にあてはめ、「折口学」という名辞が、「折口学」の生命の指標になっている、と感じることはできないであろうか。

高橋氏の右の後半部分は譬喩的引用だから読者の立場からわからないことはない。しかし、前半部分においても、「生命の指標」とは後半と同様同質の形容のための名辞であったり、表現であるとしてよいのか。この点に関して、拙論は折口学を文学発生論における解釈学とはしないのである。きわめて美しいとか独創的であるとかいう前である。

既に述べたように、折口博士は、この「生命の指標」あるいは「生命標」には、かなりの筆を費されている。たとえば、先掲の書にも、「だからここに『呪詞の生命標』が生じる訳である。ある威力ある詞章の索引であると共に、其含まれている箇所が、生命の標識であったのである。」とあるところもあって、博士としては、珍らしく説明的であるので、先の高橋論文のような整理も、ともすれば圈点(筆者付す)の部分を見逃すと充分可能なのであろう。しかし、博士のいう呪詞＝生命

の指標の原像は無機化学のようなかたちではとり出せるとは思えぬ。なぜなら、博士は次のように言うからである。「伝来の詞章の中にあるもの其は呪詞を唱へてゐる時に、発動するものでなければならぬ。呪詞の命は、単に記憶せられ羅列せられた無生命の言語群の上にはなかつた。之が唱へられる時、言語と声音との間に発動するものこそ、詞章自身の命なのである」と。(『日本文学の発生序説』声楽と文学と) 師説をもどくことは容易ではないが、博士は、先の「生じる」とか「威力ある」とかこの「発動するもの」に吸引せられる情動 (Psychomotor) 生活の透視にあつたとすべきであらう。

高崎正秀博士は、この師説をもどくことをしなかつたが、次のように援用している。

「この蛇之鹿正はすなはち出雲成す大神の(生命の指標) Life-indexとして、歴代出雲の咒師的王者が授受すべき聖器であつたのだ」(『瓊響瑤々平―水の鎮魂』・国学院雑誌・昭和二十七・四)(補註1)

ここではもはや、文学発生に拘泥する用語というより、大胆に古代生活における特殊情動の在り方を示す視点を示されている。このことは、「一切の文学芸術はすべて宗教上の儀礼から」(同博士著『文学以前』)という考えからは極めて当然の転移であつたのだと思う。だから、筆者も、高崎博士同様、思い

切つて、儀礼研究とは「生命の指標」が得られる座標軸に移すことにあるといえよかもしれない。あるいは、この「生命の指標」という仮説は文学の発生をいうためのものとするより、儀礼―特に祭儀の原像を言い当てるものとして最適であつたという方が、率直なのかもしれない。

しかし、それでは一般論に過ぎる。やはり折口博士は呪言をもつてそれを言い、高崎博士に聖器(咒具)をもつてそれを言うところを考えてみなければならぬ。「単に記憶せられ羅列せられた無生命の言語群の上にはなかつた」「勿論言語の威力によるものではあるが、其詞章を発言した偉大な神、或は、神なる人の霊力のこもつたものとしての言語の力なのであつた。だから固よりその言語は力がある。併、その底に充ちた神の霊が、力の源である」というのは、いわば霊的世界の交感を前提とするものといえよう。このことを最も端的に述べた記事が、『折口信夫ノート篇』第五卷「日本芸能史六神楽の採物」にある。

「トーテムリズムはどこに根拠があるかという、われわれ人間の身体にマナ(外来魂)がやってきてくつつく。それが人間の身体にくつついてくるのが普通であるが、仮りの宿りとして他のものにはいることもある。その品物がその人間の部落にとつてトーテムとい

うものになる。ともかく特定の植物なら植物に、人間に、はいるはずの魂がはいることがあるのだ。その考えがだんだん育つてくると、人間と共通している点があるために、特別な関係を生ずることになる。そうなるらイフ・インデキスというものになる。人間の魂の源が他の動・植物のなかにはいつている。その品物をライフ・インデキス (Life index) とする。」

そして、この魂の内在化を「なる」というのだとある。「威力ある」とか「発動する」を強調する所以がここにあった。高崎博士が直ちに、「蛇之龜止」を「生命の指標」とすることも当然の帰結であったのである。

三

咒言と咒具の新たななる効験の認識を靈的世界の交感と呼ぶことが許されるなら、儀礼はその情動生活を基幹とした時空間への誘いであり、敬虔と畏怖に包まれた回帰的生命現象（精神）である。高崎博士は、「祭りの最も重要な意義は、この神々への帰一、古代への復帰ということにある」（『文学以前』所収「風土讃歌」と述べられたが、それは決して、かつての民族主義への復帰をいうものでないのもとより、より根源的生命原像への遡及として扱えられていることはいうまでもない。しかも、それが、民俗伝承としてそ

うであるところに、拙論でとり上げる儀礼の性格がある。つまり、遡及と伝承とは同時行為としては矛盾するが、祭りの論理は明らかに同時成立させる。祭が古代の模倣であったり、踏襲であったりするなら、既に祭祀を離れた記念行事にすぎない。遡及と伝承とが矛盾しないためには、遡及は神威神霊実現の期待過程であり、伝承はかくすればかくなるという既定習俗の実践であったはずである。その端的な実例として、唱え詞としての「かけまくもかしこき」を挙げることができよう。唱うこと自体が従へる意味だといったのも折口博士であるけれども、この「かけまくもかしこき」という言葉には、発言と思考という意味がある（『古代研究』（民俗学篇2）「古代に於ける言語伝承の推移」と博士ならではの指摘がある。簡単に、発言と思考という意味とばかりでそれ以上の説明はないが、単に言葉に出していうには恐れ多いことだがなどといわずに、発言に至る過程——ヴィゴツキーふうというなら内言、もしくはその理念の流れ自体に注目されていることに驚かされるのである。かけるは神かけるであることはいうまでもない。なぜ、今日もなお×印がかけるであり、罰であるのか。しかもちぎりを意味する故も、神と交わる秘儀としての遠い記憶ではなかったろうか。またこれがある時は丹羽氏の家紋となるのも、またある時は決

死隊の白樺となるのも、神霊と交感咒術の何かであったからにちがいない。神霊への接近は、同時に神威への服従の誓いを示すことによつて、神々の来臨はなるものであった。この遡巡と決意の内包を、博士は発言と思考と示唆されたのではなかっただろうか。博士は、「懸け合いすることを祭祀の儀礼の重要な部分とするのが、古代の習慣であった」（『唱導文学』全集第七卷所収）とも述べられている。神霊と交感することが懸け合いであり、それがより神聖に行われるには、より始源的神事に遡及し、より正しき伝承に従っていることを説明されたところとみる。このことはまた、「此儀礼の起原に遡れば、此神代の神事より始まると信じて居た」（『日本文学の発生序説』「詞章の伝承」ともある。文中の此は、直接には成婚式を指しているが、儀礼の根本的性格としての遡及と伝承との関係を言い当てたところとして差し支えあるまい。また、遡及と伝承の一致点としての体感があるから、畏怖と敬虔に包まれるのである。具体的に述べると、既に述べた神霊の来臨、出現であり、襲から晴への回帰ということになる。一般的にいうなら、心意伝承の世界（民俗としての心性）への悟入だといえよう。

河合隼雄氏によると、ユングは人間の無意識の深層には、普遍的無意識と呼ばれる領域が存在するといひ、この考えは文学、宗教学、歴史学などの分野で歓迎され、一方また多くの誤解や反対をまきおこしたという。では一体、民俗学の心意伝承部門では何とも反応するところはなかったのであろうか。そのこと自体について、ここでそれに触れるわけにはいかないが、心意伝承の研究がこれに無縁とは思われない。既に述べて来た遡及と伝承とが一致するという感情論理も、また褻から晴への意識が回帰する体感とともにあることも、おそらく深層心理現象として説明される日も遠からず来るのであるう。

しかし、それだけに、民俗としての心意伝承の研究の目的と方法との整理を急がねばならない。それはわれわれの学問が、この新しい学問に蔽い尽されるからではなくて、同一の生命現象（無意識）を対象としているからである。しかも、ユングは「心の全体性」に注目し、その心全体の統合の中心として「自己」という明確な考えをもつに至るのには、東洋の思想からだという。この東洋の思想という意味は、特定の哲学を指していない。むしろ、特定の思想書よりもわれわれの側からいえば、われわれの研究対象である心意伝承の方が、より効果的なものであったにちが

ないと思われるのである。では、われわれの学が学問的成果を挙げる時、この深層心理学に、より正確な資料を送り込むことでその任了を了るのであろうか。心意伝承研究者の関心は、いうまでもなく、その外形よりもその内心にある。しかし、内心のメカニズムもさることながら、それよりも執心しているのは、その内心の整え方であるといえよう。もちろんそれをも含めて深層心理学という普遍的無意識における現象であるといわれるならいまは反論する何ものもない。ただ、整え方であるという意味は、内心が無意識で行う秩序立てもしくはその表現といつてもよい。仮りにいま既に述べて来たことで説明するなら遡及と伝承とが同時成立するとき、畏怖と敬虔とに包まれるという秩序立てがあり、その時それは儀礼という表現を取らしめることである。「心意伝承」なる学的対象と範疇は今日もなお明確ではない。しかし、誰にでも「儀礼」が「心意伝承」である実感が明瞭である。もし、そのことの実感が起きないとするならば、それは普遍的無意識の構造自体に狂いが生じ始めた結果か、さもなければ、人間の生命現象に背を向けている者なのであろう。なぜなら、「儀礼」は「心意伝承」としての志向性と機能を最も典型化したものといえるからである。しかし、「儀礼」に目的はない。目的を持つ「儀礼」は既に擬制であつて、生

命現象としての心意伝承の世界から逸脱したのである。心意伝承の世界の中で、「生命の指標」^{サインポスト}を誰もが発見し、獲得したが故に、あるいは、その獲得の記憶の残像が明瞭であるが故に、その「心の全体性」を特に「儀礼」と命名したのである。つまり、こう言い換えてもよいかと思う。折口博士のいう「生命の指標」は、「心の全体性」を全体性たらしめるものに相違ないし、遡及と伝承との一致点と考えてもよいものではなかつたらうか。そしてそれは研究者にとつて、まさしく索引の一つ一つであつたにちがいないのである。ただ微力な私などには、極めて僅少の索引しか手繰り寄せることができないまでである。

今後の本学会の当然の仕事として、この「生命の指標」の組織図といふか全索引を完成したいものである。

補注1 蛇之籠正（オロチノアラマサ）は、記紀神話において、スサノオが出雲国ヤマタノオロチを退治した時に用いた神剣。大蛇を切った時、その体内にあつた天叢雲剣（草薙剣）に当たり切先が少し欠けた。元々は十拳剣（十握剣）とされていたが、この八岐大蛇退治を機として、蛇之籠正、又は天羽々斬剣（アマノハバキリノツルギ）として石上神宮に祀られた。一方、蛇体から出た天叢雲剣はスサノオが高天の原の天照大神に献上した。

生活が儀礼化すること

の意味

諸先達によって言われるように、日本人が生活に晴と褻の生活意識及びその感覚感情を抱くことに異論はない。また、その根底にまつりの思想が働いているという指摘も、実証性もあり、確かな説得力を持つていると思ふ。

ただ、晴と褻の二重生活における、この両者の存在関係となると、どうも明らかでないように思える。具体的にいつて、日常性となると、褻に日常性を思い、晴に非日常性を思わざるを得ない。しかし、この晴の非日常性は決して変事としての非日常性ではない。予期され、既定の行為内容を持つていることに於て、日常性の行為以上に、より確かな根源的習慣行為であるともいえる。従って、晴と褻を、日常、非日常の区別における弁別は妥当ではない。また、標題の如く生活の儀礼化というものの、一般的生活の中から儀礼が生

ずるといふ常識は果して正しいのかどうか疑わしい。もとより生活という概念自体が曖昧であるにもかかわらず、或る特定時間行われる有意識的生活を除くその他の無意識的生活を一般的生活として、それを分母に決めてかかっているだけかもしれないのである。仮りに、衣・食・住を人間生活の基本だとしても、無目的、無方法に日々を送ることをしないでだらうし、仮りにそれが出来たとしても、人間はそれを生活（くらし）とは呼ばないだらう。必ず何らかの目的をとり、生きること

自体に意味を求めてしまうものである。生活（くらし）とは、少くとも繰り返されるという意識を伴い、その反復自転にそれぞれの生涯の時間経過を重ね合わせる実体と感慨だといふことにならうか。この有目的及び有意味的行為を生活（くらし）と考えるならば、生活を分母とし、儀礼を分子とする考え方は根柢を失ってしまう。言い換えれば、生活は儀礼を生活の部分・要素として含むのではなく、生活意識にかかわる志向性が儀礼の実質でなければならぬ。しかし、生活意識にかかわる志向性が儀礼の実質とはいふもの、これは個々人のそれを指すよりも、習俗的に伝承化された社会的志向であるといった方が一般的である。

このことは、言語が、いかなる人においても、その人の出生以前において成立してお

り、既成の言語文法に従って物をいうのだという考え方に似ている。つまり、個人的発想や志向と雖も、社会的既存のパターンがあつて、それを学習し選択しているにすぎないといふ考え方である。

この世の高齢者たちは、世の儀礼的習俗に従順であるばかりでなく、その推進と管理的役割をつとめようとする。簡単にいうと儀礼を軸にして生活を考える傾向があるものも、いわゆる儀礼に仕来りとしての生活の典型化を見るからにちがいない。個人の生命を超えて生き続け、仕来つた人間の営みのパターンが見えて来たといふことであらう。こうなると生活が儀礼を生んでいるというより、儀礼が生活に目鼻を与えてその姿たらしめている。少くとも生活儀礼を考えると、人間生活にはどんな儀礼が含まれているかという採礦に似た考え方を放棄して、儀礼生活という形象を考えない限り、所詮、儀礼文化など焦点化できないことだけは確かである。

二

拙稿では「生活儀礼」とは何かについて定義づけることを目的にしたわけではない。ただ、何故だか直観的に、本学会の名称でもある「儀礼文化」を考えると、最も身近にして不可欠の根源的対象として「生活儀礼」が考えられなければならないことは間違いない

ないことに思われるのである。そして、それは、格式あり洗練された儀礼よりも、日常性と遠く隔てられない、むしろ親近性の故に、儀礼と呼んでいいかどうかも危ぶまれるような生活形態でありながら、その行為の在りよう如何によつて、その人自身の育ち、品性等を問われることに、他の重々しい儀礼とは大きく異なる特徴があるといつていい。その意味では、極めて皮肉な儀礼であると同時に、この点からも、生活儀礼の存在を認めなければならぬし、またそれに托している人間界とは分ち難いものであることを思わせるのである。

たとえば「挨拶」を例にとろう。日常茶飯事における作法や礼式という意識以前に、人間の生體的規制であるといえる。人間が対面するに当つての発語並びにその姿態のとり方である。これを儀礼的に扱えば、「そんな固苦しい挨拶は抜きにして」と言い、かといつて、「ぞんざいに扱えば、ろくに挨拶もできない」とさげすまれるあたりに、本来同心円的志向が働いていることを物語っているように思う。

また、「挨拶」が「開く」、「挨拶」が「迫る」の意であり、熟語となつて、前にあるものを押しつけて進み出ることが原義だという。辞書の意味はともかく、この漢語を日常用語に使い慣らしてしまうには、よほどの日本人の執

心がここに集つたといわねばならない。更には、その内容として、対者の気嫌伺いを目的とするところに、日本人の特性があるとしてよい。その日の天気とその対者の元気を問うことが本来であるとする為には、中国渡来の天人合一思想の浸透ぶりともいえるが、もしくは、同時に日本人のその吸収のよさに、まづ讚嘆すべきことであつた。現代中国人の挨拶にはそれが無い。

挨拶以前の「対面」からしてが、特別な感性を催すのが日本人なのである。相見ゆることに生活感情を超える何かを感じる。倉林正次博士の表現を借りれば、「聖なる状態」である。そうであるからこそ『曾我の対面』という歌舞伎の名場面となつたりも出来るのである。

筆者なりの言い方をすれば、儀礼と呼ばれるための基礎的条件として、つつしみとあらゆるための精神的規制を受けていることを挙げてよいように思う。こういう言い方は、あまりに今日的で皮相な、まるで交通規制みたやうで、その道の方に響きを買うかもしれないが、敢えてそう考えたのは、儀礼が他の一般生活形態と区別されるのは、形式が異なるからというより、その心の在りようによると思われるからである。もし、一般的に、儀礼と呼ばれる形態だけを模倣したとしても、そこに籠められるべき感性が保てない場合、それ

は儀礼の真似事となつても、人々は儀礼が行われたとしては決して思わないのである。もし、実際に、似て非なるそうした場面に出食わしたら、人々はそれを無礼呼ばわりをして、難詰、叱責することを慣例として来たのである。ただし、問題は心であると言おうとするのではない。何故、つつしみとあらたまりをする必要とするのかである。儀礼が尊いからそうするのではない。おそらくは、その行為が世俗性と離れた宗教的生活の残像であることを深層心理として記憶しているのではないだろうか。日本人の挨拶が、単なる親愛の情を示すとか愛想づくりとかとは区別してよい、天気元気を問う理由は、人と人との接触の信号交換ではなく、対者における神と人の深秘なる交信の具合を尋ねるのだというのは言いすぎであろうか。しかし、少くとも、敬虔・謹厳・真摯等の心象の裏打ちがない限り、それに発語してはならないことであつたことにはまちがいないのである。

過日、高野山で声明を聴く機会に恵まれた。そして最後に、聴問者の為にと講師は断わりを述べられて、「善哉々々」と朗々誦々なされた。夜陰の雨は高野の谷間を縫つて、その声音を運び去る気配があつた。善哉々々、まことに祝福にふさわしい語であると思ひ、明治憲法発布の日、宮城前で旧一高の生徒たちが、始めて万歳三唱の歓呼をなし

たことをふと思いついていた。万歳三唱、これも生活儀礼でなければならぬ。今後長く後世に伝承して行くにちがいないけれども、敬虔・謹厳・真摯に祈念の情が籠められるところに意味があるといわねばならない。本来、祈念の情なくして生活が始まらぬことを日本人は知っているのではなかったか。つづしみ本来の姿にあらたまるるところに、いのりの情が発する。こうした最も卑近な生活儀礼の中にこそ、折口先生の呪詞の発生の由来を見届けられる思いがするのである。

三

今一つ、日本人の生活儀礼を考える上で、重要な対象がある。それは切腹である。何故日本人は自殺の方法に腹切りを選ぶのか。既に詳説については、千葉徳爾氏の『切腹の話』に明らかであるので、これに譲らねばならぬが、拙稿で述べたいことは、日本人の切腹を、特異な習俗という見方をするだけではなく、それは極端なまでに顔をのぞかせた生活に対する潜在的姿勢と考えられることについてである。つまり潜在的死生観の発想が切腹ではなかったかということである。今生の別れの演出に腹切りを以てするというのは、武士道の最後を飾る作法という以前に、それが何よりの畢生にして、最高の価値ある秘儀でなければならなかった筈である。

千葉徳爾氏は、「従来のヨーロッパ人の見方である、『野蛮な自殺方法』とみる視点を捨てて、単純素朴に『人間の一つの行為』という人類学的見地をとって、とらえ直すことから出発してみた」と述べられ、「切腹の原型」を追求され、腹を切ることよりも、腹わたを取り出すことに着目しておられ、遂には人身供犠に及んでいる。拙稿で切腹を取り上げた理由はそこにあった。生活儀礼と目されるものは、現実生活から遊離しない。それだけに宗教的意識も希薄に見える。しかし、それはより根源的に神との接近を示し、聖なる状態の投影であった。切腹は肉体より生肝（魂）をとり出す転生の秘儀であったということは、今後、生活儀礼を考える上で、重要な指針とすべきものであろう。

切腹を儀礼だというには、何かそぐわないものを感じるが、むしろ、そぐわなさを感じるのは、それだけ現代人が儀礼生活から縁遠くなっているからであろう。とはいえ、現代人がどれほど信仰と無縁に生きられるものであるか。つつしみ、あらたまるという生活感情がある限り、それは、生活自体に志向性があることに思い至る時であり、遙かに遠い思慕の情とともに重なり合うとき、その発想として生活は儀礼化するのである。

その3

芸道という折り目と

躰について

一

小西甚一博士に、「唐竹割りとお点前」と題する一文がある。「われわれ日本人は各種の技術になぜ道という語をつけ加えたがるのか。内容からいうと、唐竹割り、袈裟がけなどという物騒きわまる殺人技術と、おいしい茶を飲んでもらう優雅なもてなしとは、まるきり違うのに、なぜひっくり返るめて道のなかに扱うのだろうか」(岩波・日本古典文学大系月報)と問題を提起されている。博士はその文の中で、外人に示す「道」の訳語がない。結局〈special field〉と説明することになっているといわれている。

なるほど、専門領域を示していることには誤りがない。しかし、日本語で芸という場合と、芸道という場合のちがいは、それだけだとはいいかねるのである。

本学会の提唱する儀礼文化の意味は、儀礼を文化現象の内に把え、日本文化の全体構造

の在り方をそう呼ぼうとするのである。そのため、本年度の初の講座の全体テーマを、「日本文化の形と心」と掲げ、儀礼化する文化現象の仕組みを解き明かそうとしているのだと思う。平たくいうと、文化はかたちを成す。そのかたちを成すにはその心があるのであって、日本人はどんな心で、何をつくり上げて来たのか、またこれから何をなそうとしているのか、一体、日本人のエネルギールはどこに向っているのかを問おうとするのである。同様に考えて、本演題も、形と心との関係において、芸と芸道を持ち出して来たのである。「芸道という折り目と躰とについて」と題したのも決して、勿体ぶったり、格式ばった言い方をしたためではなくて、芸を芸道と言いかえるその心を知りたいためである。おそらく、日本の芸能において、芸を見ることはその心を見ることを目的としているためではなかったかと思うのである。この点、今日、芸と芸術とは区別されなければならない。芸術が作品を中心とするのに対して、芸はその演者自身の働きに注がれる視点がある。特に歌舞伎は極端にまでそうだと行ってよいかと思う。

歌舞伎は中世をかくぐつた庶民エネルギーの近世的爆発ともいえるべきもので、今日の暴走族ならぬかぶき者の風俗なのである。歌舞伎の演技の基礎がふりだといわれるのも

当を得ている。『役者論語』に「六法といふ風俗は……」とあり、「江戸さんちや通ひの風俗として見せけるより起りけるとなん、江戸は丹前といひ大坂にては出端といふ。」とあるように、ふりに風俗の字を宛てていること及び、大坂にては出端というのが目される。つまり、歌舞伎の演技は風俗だという見方と同時に、いわゆるふり出す出はながそれだとする視点を問題にしなければならぬ。われわれが行動を起す姿、あるいは行動を起こそうとする姿にふり出すということはが使われていることを考えてみたい。平家物語を始め多くの軍記物に記すところの「大将その日の出立ち」という出立ちに注がれた視点並びに視線と同一のものにちがいない。また当時の歌舞伎の世界では「寛濶出立」などが成語になって来る。この感覚、またはこの美学は、現代の日本人においても、身ぶり、素

ぶりにことさら関心を寄せることと無関係ではない。身ぶり、素ぶりなどというものは決して結果としてのかたちを意識するよりも、仮りに名づけるとすれば、その人自身の発現性を感じとっているとしたい。つまり、ふりとはその発現性の全体的印象ではなかったのか。またその部分的印象をしぐさと呼んで来たように思えるのである。こうした人間の動作及び姿勢の陽動と静止にともなう絵画的視覚美を芸といっていることになる。しかし、

このふりは見る側の感受性の問題であるから、それを生み出す方の役者の苦心はそう簡単であるわけがない。芸を仕組むことを役者の方では「仕打ち」あるいは「仕打ちする」といつているのも、何やら一般のわれわれにもわかる気がするのも面白いところであろう。おそらく、芸が当るといいうのも、この役者の仕打ちしたものが、見物の感受性と合致した場合のことをいいうのにちがいないのである。

戸井田道三氏は「後世の風流という概念はいろいろ複合した意味をもっていたが、その中にひとすじタマフリの呪術に発する演技の観念が糸をひいていたといっているのである。それが利久の茶・芭蕉の俳諧を区別してフウリユウといい、諸国に残る風流をフウリユウと区別しているが、それは生活美化の演技と、芸能の演技とのちがいにすぎない。つらぬいている一本の筋としてはフリであったのである」(『演技』)と述べ、その始原は魂振りの呪術として「ふり」にあると指摘したのである。日本人にとって、美意識としての風流は、やはり魂の発動性を事とする古代呪術に糸引くものであったということである。ふりとしての芸に注目するわれわれの目が姿勢の奥にその発現性を把えようとすることも、遠い民俗として心性の然らしめるものであったことになる。

芸を芸道とことさらに言い換えるのも、芸は抑々芸を媒介として通ずる何かを感じとる目的を持つものであったからである。芸によつて通ずる何かとは何か。私の力をもつてしては、芸は心を見るものだと先述した如く、日本人の心としかいいようがないのである。

ただ、最近もう少し説明がつくようになったので、次に述べてみたい。

二

それは過日（昭和五十六年十一月十三日）国立劇場で行われた『咒立北斗法―星供―』という密教儀礼を見学して少しは確信が持てるようになったことがある。

そのパンフレットの曲目解説（新井弘順）に、―本尊を道場に招来し、「行者の身口意の三業を本尊の身口意の三密と合一させ瑜伽感応する」ことであると述べている。また北斗七星を祭るのは、北斗七星の精霊を行者の体に転移させることにちがひなかつたと思われ、星供と呼んでいる「そなえ」の意味も漸くにしてわかる気がしたのである。つまり、御馳走を作つて並べることが供で、敵にそなえるは備だとはかり区別して思い込んで来た者にとつて改めて、先記の両者が瑜伽感応し合う体制こそ、そなえだと教えられたのであった。瑜伽とは主観客観の合一不二するこ

とである。そのために相對峙すること、これがそなえであつた。まさしく咒立することではないか。そのために、手には印契を結び、口には真言を唱え、意は三摩地に住まわせることをしなければならなかつたということになる。

私は市川家が歌舞伎の宗家をもつて任じ、他もまたこれを認めるのは、この咒立北斗法にも似た秘芸を行うところにあつたと気付いたのである。この秘芸を荒事というのも、荒っぽいことをするからではなくて、あらたか事が本来であつたと思う。

それを具体的に述べてみたい。まず歌舞伎十八番が荒事といわれる第一の根拠は、呪詞を口に唱えることにある。咒立北斗法にならつていうなら咒立することにあるといつても過言とはなるまい。

歌舞伎十八番のうち、〈鳴神〉と〈矢の根〉にそれを見出すことが出来るので次に引用してみる。

（鳴神）

竹へきくより鳴神いかりの面色。鳴神「扱は、我行法をやぶらんと、雲の絶間といふ女、勅諭をもつて、ここに来りしより○そのたへまめを○ヤアラ、残念や、口をしやナア○寸善尺魔の障化佛罰、我破戒のうへは、生ながら鳴る神となつて、彼女たとへいづくにかくる、とも、天は三十三尺、地は金輪なら

くの底○雨となり、風となり」竹へ東は奥州外が濱。鳴神「西は鎮西鬼界が島」竹へ南は紀の路那智の瀧。鳴神「北は越後のあらうみまで、人間の通はぬところ竹へ千里もゆけ、萬里もとべ、女をここへ引よせん。（卜この内、皆々とゞめるを千鳥になりて、トゞ壇上へのほり）竹へしんいのほむら舞あがり、（卜鳴神、引ぬくと、総身一面の火焰となり、毛逆立つて、きつと見え）

（矢の根）

へ時致夢さめ、むつくと起き、漫りを見れ共人もなく、茫然として居たりける。五郎「扱は夢中に兄祐成、念力通じて急難を、救ひくれよと告げたるか。譬はゞ祐經、天へ昇らば續ひて昇り、大地へ入らば同じく分け入り、日本六十除州は日の漫り、東は奥州外ヶ濱○へ西は鎮西鬼界ヶ島」南は紀の路熊野浦○北は越後の荒海まで「人間の通はぬ所○へ千里も行け」萬里も飛べ○へイデ追駈けんと時致が、勢ひ進む有様は、恐ろしかりける次第なり。

傍点を打つた文言はなぜこの二つの芝居に用いられなければならなかつたのか。なぜこの急難至難の場でこの文言を使用するのか。明らかに、国を境とする東西南北四方最果ての地を唱え上げていることは確かである。もし、それに続く、人間の通はぬところ千里も万里も」の形容句とすると、文意が通じてい

三

るかに見えるが、千里も行け、万里も飛べ。とは誰がなのか、鳴神自身だとすると、次の「女をここに引きよせん」では意味がとれない。現行台本では、(鳴神)も(矢ノ根)同様に、女をここに引よせんを改めて、イデ追駈けん^レに直している。咒詞であることがわからずに、徒らに合理化した結果である(引用台本は明治十五年のもの)。この咒言によつて東西南北四方最果ての地は招来され、そこにひしめく亡魂怨念は寄せ集められることによつて、この咒言を唱える者自体は怨霊化し、当然この場自体が見立られた特定の霊的空間たり得るのにちがいない。「女をここに引きよせん」でよかつたのである。咒立北斗法にならつていうなら、瑜伽感応し合うための行法というべきであつた。

それかあらぬか、この(鳴神)の幕切れの型を、雲上飛行の見得と称して、坊主が大勢で組み上げた肩車にのつて、右手を前に突き出し前進する形を見せて来たのである。いうまでもなく、これは異形のものが雲に乗つて飛行する様相を示そうとしたのである。このときの鳴り物名を「飛去り」と呼びならして来たのも納得がいく。(矢の根)の幕切れ、(菅原伝授手習鑑)における(天拝山)の雷神の場合、また(勸進帳)や(暫)などの引込み等々がそうである。

さて、この咒言あるいは咒詞が、歌舞伎十八番で創案されたものでないことは次の資料等で明らかであろう。

『曾我物語』に二ヶ所出て来る。卷二、(頼朝謀叛の事)へと発展する(盛長夢見の事)には、「今夜、盛長こそ、君の御ために、めでたき御示現をかうぶりて候へ。御耳をそばたて、御心をしづめ、たしかにきこしめせ。君は、矢倉嶽に御腰をかけられしに、一品房は、金の大瓶をいだし、實近は、御疊をしき、也つなは銀の折敷に、金の御盃をすゑ、盛長は、銀の銚子に、御盃まいらせつるに、君三度きこしめされて後は、箱根御参詣ありしに、左の御足にては、外濱をふみ、右の御足にては、鬼界島をふみたまふ、左右の御袂には、月日をやどしたてまつり、小松三本頭にいただき、南むきにあゆませたまふとみたてまつりぬ」と申ければ……

右は単に両足にて版図の最大を言わんとするだけであろうか。頼朝とはいへ、この期は天下転覆を窺う謀叛人である。この夢あはせの章を経て、(頼朝謀叛の事)に続く。その冒頭には、「さる程に、まことに謀叛の事有り」と記している。天下転覆を図るためには、この世に怨恨を残し、最果ての地に流誦された怨霊亡魂の加勢こそ頼みだとするのは、甚しい妄想曲解であろうか。

いま一つは、これまた奇怪にも、卷九、(祐經にとゞめさす事)に出る。この方は歌舞伎十八番に出た通りの文言と殆んど変りがない。

「一旦かくれゑたりといふとも、東は奥州・外濱、西は鎮西・鬼界島、南は紀伊・路熊野山、北は越後の荒海までも、君の御息のおよばぬ所あるべからず。天にかけり、地にいらざらん程は、一天四海の内に、鎌倉殿の御權威のおよばざる事なし。……」

特別に 詞としなくともよく文意の通るところでもあるが、「君の御息のおよばぬ所」にかかわる形容句ではなくて、そのあとの「天はかけり、地にいらざらむ」と呼応するものと見たい。つまりこの言は五郎で、仇を討つたあとの進退について述べているのである。既に追われる人としての意識がこの文言を選ばせているとしたい。つまり、この世ならぬ世界の設定であろうことは、次の義経記(卷五、忠信吉野山の合戦の事)の資料からも認められよう。

「忠信三段ばかりするくくと引く。差覗きて見れば、下は四十丈許りなる磐石なり。是ぞ龍返しとて、人も向はぬ難所なる。左手も右手も、足の立て所もなき深き谷の、面を向くべき様もなし。敵は後に雲霞の如くに続きたり。此處にて切られたらば、敢なく討たれたるとぞ言はれんずる。彼處にて死(に)た

らば、自害したりと言はれんと思ひて、草摺
挿んで、磐石へ向ひて、ゑいや聲を出して跳
ねたりける。二丈許り飛び落ちて、岩の間に
足踏み直し、兜の鍔押しかけて見れば、覺範
も谷を覗きてぞ立ちたりける。「正なく見え
させ給ふかや。返し合せ給へや。君の御供と
だに思ひ参らせ候はば、西は西海の博多の
津、北は北山、佐渡の島、東は蝦夷の千島ま
でも御伴申さんずるぞ」と申しも果てず、ゑ
い聲出して跳ねたりける。」

龍返しという四十丈馬ある深い谷底に飛び
降りる場合にこの文言が発せられる理由があ
るにちがいないのだ。それは既に述べて来た
飛行の術であつたかもしれない。しかもここ
ではおそらく奈落への転落（跳ね）の呪力を
身につけることではなかつたかと思われるの
である。

最後に、最も古く、なおかつ、この文言を
呪言といわざるを得ない資料を引く。

（祝詞・儺の祭の詞）

「穢悪はしき疫の鬼の、處處村村に蔵
り隠らふるをば、千里のほか、四方の堺、東
の方は陸奥、西の方は遠つ值嘉、南の方は土
佐、北の方は佐渡より彼方の處を、汝等疫の
鬼の住處と定めたまひ行けたまひて……」

歌舞伎十八番における荒事芸を遡って、遂
にのりに至つた。そしてそこは疫の鬼の住
処であつたのである。

歌舞伎の芸が、とりわけて荒事という名を
与え、別格視される技芸は、この世ならぬ悪
霊を呼び集める呪的行為としての長い伝承が
生き続けていることだけは説き得たであらう
か。

四

少くとも、芸は神秘に通じようとする直観
であることだけは消え失せてはいない。そし
て、神秘に迫る芸ほど価値高きものとする。
芸道と道をつけて言いたくなる意味もここに
あつたと思うのである。本居宣長は、「道は
物にゆく路」といい、「通ずるをもつて路」
と教えていることも思い合される。「芸道
という折り目と躰」と題してみたのも、何が
芸の筋道であるのか訂してみるときに、おの
ずとあらわれるものであることが言いたかつ
たのかもしれない。話し終つてみるとそんな
気がする。

物に行きつこうとする日本人の心が、折り
目と躰をつくつて行くということである。

その4

子どもの教育と儀礼文化

一

おそらく、曾てのある時代であつたら、こ
のような表題は、非常識・不謹慎と叱責さ
れ、このように発想すること自体、異常、異
端視を免れなかつたと思われる。つい先年ま
で

礼は身の幹なり。敬は身の基なり。

（春秋左氏伝）

已に克ちて、礼にかえるを仁となす。

（論語）

聖賢の教訓を引き合いに出すまでもなく、
人々は教育と礼とは一つとところに発想してい
た。家庭にあつても学校にあつてもである。
教える者も、教えられる者も、そう思ってい
た。それが何故、崩れたのか、いつからなの
かを問うことは、今は措く。過去の美しかり
し時代の愛惜論を展開しても、現今の事態は
容易に変化しそうもないからである。しか
し、教育と礼との距離が遠く、二つに意識さ

れている以上、この二つが、果して二つであるのか、あるいは過去の如く、一つなのかを問うことは、人はかくあるという前に、論理が尽されてよいことである。

いわゆる徳目主義と称する教育が、敗戦という痛手によって、その秩序と価値を喪失して、学校教育の中から、「修身」が消え、その後十三年を経て、昭和三十四年「道徳」が特設されている。にもかかわらず、学校教育は荒廃し続ける。最近、文部省は道徳時間の実情調査を開始するという。これが戦前の「修身」復活なのかどうかについても議論となるが、拙論は徳目として取扱うつもりはない。教育現場の「道徳」教育の実が上がらぬのは、根本問題が、すり替えられて即効を急ぎ徳目教条主義に低迷するからではないかと思われる。徳目教条という便利ではあるが都合論は、もう一度人間の条件という俎上で本質論として把え直しを必要とする。その手間を省くから、对症下药から脱け出せない。

加藤常賢は、儀礼は社会的制約の具体的実践であるとし、

「後世では倫理の徳目が先に存在して、この概念に従って生活上の規正ができ、その表現として礼が生れた如く考えられている。しかし、事實は全く逆で、先ず存在したものは、それぞれの対象に対する儀礼―生活行為の正しい細目に亘る行為―である。」と述べ

ている。(『中国教育宝典』叙説) もっとも、この加藤にしても、日本のみならず、中国も同様に、「この「礼」の起原から礼文化の発達が全然研究されていないのは奇怪である」という。専門的なことはわからない。しかし、この研究が遅れたのは、それが加藤のいうように、生活行為の実践として存在するものであったからであろう。つまり礼が生きていた証拠ともいえる。加藤は、礼の根本概念をいうのに、「それは現存原始民族の間に存在する『タブー・マナ』の神聖観念の信仰と全然同じものであった」としていることは、強烈に筆者の目を射たところであった。加藤は、こここのところを次のようにいう。『タブー・マナ』の信仰とは、『神秘力あるものに対する禁忌』の観念である。神秘力あるものには容易に近づいてはならない。何となれば、若しその禁を犯したならば、危険が生じ、生命を失うかも知れないからである。であるから、この禁止されたものに接触するには、それぞれ定まった手続を必要とした。この手続が即ち儀礼である。これが『礼の起原』なのである」と。そして続けて、「この『礼』の実行は、個人的であるよりも、集団的であった。血族集団を中心に、部落社会が集団的であった。であるからその集団の各個人は、集団の強制によって『礼』の教習を受けなければならぬ。でなければ、それぞれの

集団の一員とはなり得なかつたのである。」と。

この加藤の嚴肅にして明晰な指摘によって、最近とみに漠然とし、權威を無くして来た日本語を思い出す。「一人前」である。現今では資格をいうのに用いられず、「一人分」と同義になりつつある。店屋ものを注文するあれは、明らかに個数である。柳田国男が「一人前」を日本人の教育と指摘したのは既に昭和十二年(第二高等学校講演「平凡と非凡」)であった。人は人となるために生活行為を修練した。人でなしといわれることを極度におそれた。その在りよう在り方を監視する「世間」という共同連帯意識が生きることと同居していた。人々は、それに「様」の敬称までつけてその世間様から一人前の認定を得たのである。それは決して、平面的な個と全体との関係ではない。一段と高い、權威を思うところに敬称を献じたにちがいないし、見られ、判定される意識があるから「前」といったにちがいない。いわゆる人前を立てるという感覚を基本としているのである。加藤の言を借りれば、人前での手続きに遺漏のない出所進退を目標にしていたということである。

ここで述べる人間関係としての手続き(出所進退の在り方)は、今日の小学校では行われていない。しかし、学校教育法第十八条は

小学校教育の具体的目標を八項目を掲げてあるが、なんとその第三項までは、いわゆる教科目ではない。その第一項目は、

「学校内外の社会生活の経験に基き、人間相互の關係について、正しい理解と協同・自主及び自律の精神を養うこと。」

とあることは、教育關係者のもとより、国民全体がその実効に責任と義務を負うべきなのである。学校教育法自体のどこにも知育偏重の翳りはないのである。

二

小学校の名は、儒教書『小学』から撰ばれたにちがいない。朱子はこの書を編するに当り、巻頭に小学書題を次のように記している。「古の小学は、人に教うるに灑掃・應對・進退の節、親を愛し、長を敬し、師を隆び、友に親しむの道を以てす。

皆、修身・齊家・治國・平天下の本と爲す所以にして、而して必ず其れをして幼穉の時に之を講習せしむるは、其の習いは智と長じ、化は心と成りて、而して杵格不勝（互いに相容れず、その矛盾に堪えられないこと）の患の無きことを欲する也。

云々」

やはり、既に述べた通り、生活行為の實踐を取り上げ、修身齊家治國平天下の本とするは勿論ながら、その生活行為を、灑掃・應對・

進退と限るあたりが重要なのだと思う。おそらく、今日の小学校でも、教室掃除だけは太政官布告の学制頒布以来欠かされたことがないのではないか。それは、それよりも遙かに古く長い儒教の伝統意識に根ざしたものであったにちがいない。

灑は拭き掃除、掃は掃き掃除であるが、清掃を日常生活実践の第一とする考えは、山鹿素行の『山鹿語録』（卷二十一）「正一日之用」にあるように、「明よあけに向かふときは則ち門戸を開き、道を清め洒掃して、天氣こころに入り地脈こゝろに長ず。」から絶対とするのであろう。天人合一を目的とする儒教の当然の帰結にちがいない。次の、應對・進退についても、単に起居動作の基本としてだけ取り上げているのではないことは、多くの儒学書が註するところである。行住坐臥を正し、言動を慎めという根底は朱子のいう心に性と情とを見出しているからである。専門でもない筆者が敢えてこれだけ介入するのは、儒教が礼の基本として、日常生活の起居動作言動を厳しく規制するだけ思う誤りを訂したいからである。そしてそれは、儒学それ自体は非専門であつても、いわゆる視・聴・言・動に関しては専門ではないといえぬ筆者の立場からして、大いに啓発される視点を与えられ、かつ、現代の教育問題にとつても頂門の一針でもあるように思われるのである。それは、

視・聴・言・動この四者は身体の働こころき（用）だと考かんがへていることである。それは、現代の常識と変るところがないと思つてはならない。物があるから見える、音がしたから聞えたとするのではない。その人が視たのである。その人が聴いたのであつて、人それぞれによつて異なる働こころきがそれだとしてるのである。つまり身体の働こころき（用）は、心（体）のあらわれだとする。（『論語集註』『顔淵』篇「四者身之用也。由よ乎中こころ一而応こころ乎外こころ、制こころ於外こころ一所以養こころ其中こころ一也」）この解説は林羅山の『三徳抄』にも、山鹿素行の『武教小学』の『山鹿語類』にも丁寧ていねいに説明している。そして、その上で、「蓋礼為心之規矩也」（『論語集註』『顔淵』篇）に想到するとよく理解できる。（補注2）

どうも儒教は堅苦しいと先入観がありすぎることが、われわれを不勉強にしてしまい、折角の財産を持ちくさらしている。自由奔放に心身を委ね切れるほど人間は賢くも逞しくもない。少しく異つた解釈のあるものを見つけたから付記しておこう。

「之を導くに、礼を習はしむるは、ただ、其の威儀をただすのみにあらず、周旋揖讓（立居振舞、お辞儀）して其の血脈を動蕩（循環をよくし）拜起屈伸（拜礼動作）して、其の筋骸（筋肉・骨格）を固束（強固）にする所以也。」（王陽明『伝習録』）

先述の礼は心の規矩だということと併せて、礼を習うことによって、身体活動の正常発達にはうながされるのだとしているのである。

三

儒教からの引用が多くなったが、儒教的説明を意図したわけではない。仏教にしても釈尊が、知的能力に劣ることを嘆く弟子チューラタンタカに帚ほうきを持たせ、清掃を命じ、帚は知恵なり、心の塵を払うと思つてなすべしと教えた話が伝えられている（増一阿含経・善知識本第二十）のも、儒仏両教ともに人間の始原感情に発すると考えてもおそらく誤りではあるまい。この話ばかりか、仏教が、身・口・意三業という人間凡俗煩惱の起因を眼耳鼻舌心意の感官における、色声香味触法の知覚に求めていることとそう異るとは思えない。問題は人間の発達あるいは宿業に、目的を取り、宿命を見出しているのに較べて、現今は、人間能力を過信してかあるいは生命消耗が生起ることと同意義の如くに、人間の感官知覚を用立ててしまっている。それは、平和時であつても、戦時下における兵隊の如くに、特定目的のために人間機能を捧げている。それは、企業に、受験にということだけではない。ある著名雑誌社が「〇才から三才まで能力全開」という育児雑誌を出す世の中なのである。感官知覚機能は何かに役立てら

れるために具有していると信じて疑わない。だから道具的価値の優劣が人間評価の基準になつてしまう。これでは世の中ぎすぎすしてしまふから、ゆとりある教育など、誰が言い出したものか、冗談ぐらいに思つていたら、本気で学校教育の中に、ゆとりの時間など特設されてしまつた。今まで窮屈な洋服を着せて苦しかったらうから、今度は、だぶだぶのを着せてゆとりと言つているのと一体どこが違うのであろう。愚かという外ない。教育を洋服にたとえるのも問題はあつたが、子どもにとつて、窮屈なのはもとより、だぶつくのも不恰好なはずである。ぴつたり身についてこそ教育ではなかつただろうか。

人間が人間らしくなるために生きる——この生命力という神秘さに打たれた者が、子どもの健やかさを願ひ、伸びやかさを期待するのである。すくすく、のびのび、を子ども教育の合言葉のようにするのは、生命力という人間にとつては不可知であることに對する感動がそう叫ばせてしまふのである。生命の尊厳は、生命付与の神秘さの故に語らなければ、人間を傲慢にするだけである。また人間自由の謳歌も、人間生死の問題と切り離しては狂気か痴気と区別し難い。

日本人は古来、青少年を遇するのに、若の思想をもつてしたのに、近頃は、ヤングと同義語としてしか意識されなくなつていくと

いえないだろうか。若の思想という意味は、生命の分割、湧出、回生と観るところ、若返つた魂が、人々の讃仰と期待を集めることにある。祇園の祭の標を切る稚児に五位の資格を与え、日吉山王祭の花渡りの稚児に供奉するおとなたちは、ただ可愛さの故に僭上させ、屈從してゐるのではない。

折口学では、「一家系を先祖以来一人格と見て、其が常に休息の後また出て来る」という。現代の常識でも、人格は、人間に具有される単一にして基本的資格と認めてゐるものといえるが、その単位を家系にとるか個人にとるかでは、その生命存在観は甚しく異質といわねばならない。古来、日本人は靈格を数うるに柱をもつてした。人格にアイデンティティを思ふか、パーソナリティを思ふかの開きは大きい。一方には個人を超える繼承的生命観への透視があり、他方は横断的類別にする個性への収斂があるように思ふ。前者が哲学的であり、後者が心理学的であることのちがいは、人間は、もともと、ねばならないとする課題を付与されたものか否かによつて分たしめる。前者が精神的解脱として宗教と交わる人間実践であるのに対し、後者は、あくまで個体としての実証的解明のための科学である。

現代人がいつしか生活の基礎基盤をこの科学におきかえ始めていることも、先に述べた

今日の学校教育の知育偏向ぶりからも充分窺える。しかし科学という杖が、人間の歩行を確かにしたといえても、杖が人間を歩かせているのではないことは、肝に銘じなければならぬ。ましてや、個性という科学が収斂させた人格的単位は、まだまだ専門家の手を離れて独り歩き出来る代物ではない。一体、どれほどの人が、個性と我がままとを区別できるだろうか。かつて、小林秀雄は「個性」にロマンチズムを感じたが、今はその色香は失せたと述べたことがあった。だからこそ、昭和初期に教育用語化出来たのだと思うのである。人間個人の特性の開花に魅力を感じるのも、人間感情の正しい発想であり、教育者の目的とするところにちがいないが、始原的に特性が単位であると決めてしまう現代的風潮は我がままを叱ることが出来ないという愚かさを演じている。その点、東洋的思考は、「子を愛すれば、之を教うるに義方（道）を以てし、邪を納れしめず、驕・奢・淫・洩は自ら邪なる所なり、四者（驕・奢・淫・洩）の来るは、寵禄（寵愛と俸禄）の過ぎたれば也」

『春秋左氏伝』

たというべきで、付与された靈格を害うことなく守り育てるとき、特性たるべき「若」の発現が約束され、祝福しているのだといえるのである。一方、「若」は崇り神となる一面も有っているが、今は省略しておく。教育史を専門とする筆者でもないので口幅つたいことは慎しまねばならぬが、近代の学校教育によつて、どれほど伝承的日本人思考が損傷されて行つたか、それは功罪半ばする以上かもしれないし、即時、その反省期に入らねば、驕・奢・淫・洩を防ぐことさえも、その理由を見失つてしまうことはもう目に見えている。

四

最後に少し、現代小学生について礼儀にかかわる意識の実態と覚しき例を挙げてみよう。

*

よしわら君、担任の松井先生を探しに職員室に入ってきた。元氣よく、
よしわら 「失礼します。」

と、ぐるっと部屋を見まわしたが、
よしわら 「松井、いねえや。」

と、ひとこと。再び、
よしわら 「失礼しました。」
と、すまして、部屋を出ていった。

三年男

*

友だち数人と、中原先生を探しに職員室に入つて来た子。

つちだ 「失礼します。」

と、ぐるっと部屋を見渡し、先生がいないとわかると、

つちだ 「失礼してはみたものの。」

と、ひとこと。

三年男

*

移動教室で、食事をしているとき、そのわきを通つた私（担任）が、

〈失礼〉

というとき、そばの男の子が、

みかみ 「失礼だつてさ！」

とはやす。その近くにいた女の子が、

はやし 「失礼だつて、失礼しちゃうわ！」

五年男女

*

今日この種の用語が大人社会でも原義を失つて、形式用語「シツレイ」に墮していることはいうまでもないが、そんなことが、子どもたちとどうかかわっているかを覗かせてくれる悲しい好例？であろう。それでも最後の例の女の子のように、「失礼だつて、失礼

「しちゃうわ！」とまことに不可解なことが、口をついて出てしまうあたりに、人間意識の中に絡みついているといわざるを得ない人間関係の秩序立てがある。

今日、学校における先生と児童との関係はその言葉づかいに見る限り、かつての、三尺下がって師の影を踏まず式のものとは影も形もない。それだけに、先生と児童との距離は縮まった。次の例などは、言葉づかいにおいては昔と今と、完全に逆である。

理科のノートを忘れて来た者にポカポカゲンコツをくれていると、こちらの手も痛くなってきた。

〈痛いな、もう。〉

「先生が痛いってことないだろう。ぼくらの方が痛いよ。」

〈叩いているほうだって、叩かれているのと同じだけ痛いんですよ。〉

「そんなことないよ。殴られる方は、殴られるってだけで痛いんだよ。殴る方は、殴るっていうだけでもう、痛くないんだよ。」

五年男

現代教育にもし長所があるとすれば、かつての師弟間には右の例のような会話内容は、交わされることはなかったということであろう。小学校に女の先生が増えたことも、先生と子どもたちの言葉づかいを混乱させてしまったことも事実であろう。職員室に入る形

式用語として「失礼します」と言わせ、松井と先生を呼び棄てにしても失礼を感じないのは、今日学校教育の偽りのない在りようを示している。このままで行きつくところは、建て前と本音の理解でしかないだろう。

言葉づかいは、建て前と本音のために習得するのではない。言葉づかいは選ばれた特定のよい言葉をつかうということでもなかった。言葉づかいは古人がやかましく躡けしやうとしたのは、言葉づかいは心づかいであったからである。心が外にあらわれるものとして聖賢は深く戒めたのである。

「礼は、先王の天の道を承けて、もつて、人の情を治むる所以なり」とは『礼記』『礼運』篇の孔子の言である。

今の子どもは、よく喋り、よく行動する。言ってみれば、感情を丸裸にしているようなものである。黙る効能を教えられていない。控えるという表現のあることに思い至れない。どこかの時点で、儀礼文化を形式の文化とだけ錯覚し、心の美しき投影を目的とした言語行動の処理だという教育伝承を怠ったからである。

しかし、悲観ばかりしているわけではない。次のような例も見つけ出しているのである。

卒業式の日。自分の進学する中学校を自分で紹介する。尾崎君は自分のことを報告する前置きに、その学校を共に受験し、ただひと

り落ちた金田君のことについて話をした。尾崎「一生懸命やったのに、いっしょの学校に行かなくて残念だ……。」

と続けたところ、クラスの子どもたちが一斉に、

「それは失礼だよ。」

「やめなよ。」

「早く、自分の学校をいえないじゃないか。」

六年男

「礼」が辞讓に発し、朱子の「以敬為本」を、子どもたちは悟っていることである。

(昭和五八・七・十五脱稿)

補註2 「四者身之用也。由乎中而応乎外、制於外、所以養其中一也」は、「論語集注3」(土田健次郎 平凡社)によれば、「この四者は身体の働きである。それは心中の状態が外に反映したものである。外を規制するのは、それによって内心を涵養するためである。」とある。

(子どもの引用例はすべて、児童の言語生熊研究会・上原輝男編『はなちがナンでえ、一子どものことばの記録』所収。個人名は仮り名)

※本稿にあわせて『統感情教育論』(上原輝男著) 88ページ所収の「道徳の発生」をくらんください。