

# 歴史物語としての『愚管抄』

—実践の原理をめぐって—

幸 津 國 生

“Gukansho” as a historical narrative  
—with regards to the principle of practice—

Kozu, Kunio

## 一 はじめに

本稿の課題は、慈円（一一五五—一二二五）の『愚管抄』において歴史物語の成立を見出し、そこに現代に生きる人間にとっての根源的な問い、すなわち生きることの実践の原理をめぐっての問いに答えるための示唆を得ることにある。

このような課題設定からただちに問われるのは、このような現代における実践の原理への問いからは一見遠いように思われるであろうこの書物をそもそも何故取り上げなければならないのか、という問いであろう。この問いにはこの書物そのものの内容についての解釈をもって答えなければならないのは言うまでもない。しかし、この書物そのものについての考察に入る前に、これを取り上げる前提となるべきわれわれの立場について一般的に答えなければならないであろう。というのも、現代に生きるわれわれが漠然とした形にせよ採っている立場こそわれわれをしてこの書物を取り上げさせると考えられるからである。そのときこの立場は、われわれが現代に生きることににおいて向き合わざるを得ない状況に対して採られているという仕方でのこの状況と繋がっているに違いない。そこで、まずわれわれが置かれている現代の状況に眼を向けなければならないであろう。

現代における人間にとって、とりわけ現代の日

本社会に生きるわれわれ一人ひとりにとって、次のことが根底から問われているように思われる。すなわち、まさに生きるということをめぐって、生きることの目的は何か、つまり、何故にあるいは何を根拠として生きるのか、ということである。言い換えれば、われわれが生きるということをどのような原理に基づいて実践していくべきなのか、ということである。そして日本に生きるわれわれにとっては、とりわけ他ならぬ日本においてこのことが問われているということが重要であろう。すなわち、われわれは複雑化し多様化した現代において戦争と平和や環境問題など地球的規模の諸問題を背景にしつつ社会的紐帯の解体や生命倫理の問題などわれわれ一人ひとりの生命の在り方に関わる諸問題に直面している。そして現代という状況を共通にしながらも、とりわけその中で日本という限定において、われわれは諸問題に立ち向かうことが要求されている。というのは、現代の日本においてわれわれは現代一般の問いを受け止めざるを得ないのだが、当の日本文化に問いへの答えを見出すことができるかどうかは他の文化についてはともかく、現代の日本に生きるわれわれに直接突き付けられているからである。

では、果たしてわれわれがこれらの問いに対して答えを与えることができているのかと言えば、

われわれはそのようにはとても言えないという状態のうちにある。すなわち、われわれは、当の問いに対して何らかの答えを与えることができているどころか、むしろわれわれ自身の生きる根拠をどこに見出したらよいのか分からないという混迷のうちであり、今後の方向をどのように見定めるべきか不分明のままに、この方向を探し求めているという状態にあると思われるのである。

そのような状態にあるとすれば、われわれにとっての次の問いは、さしあたり、まずどこから始めればよいのかという問いである。そのとき、われわれにとって浮かび上がってくることがある。それは、過去に立ち返ることによって現在を見定めるということである。その場合、一方でそれぞれの個人は自己にとって個人史を辿るなどきわめて特殊な出来事に立ち返るということもあるだろう。それは、その個人それぞれによって違っている。このことは当然のことであり、そのことがそれぞれ深められていくべき条件を現代は生み出しているのである。

しかし、他方でそのような相違を越えて、われわれの祖先以来の過去を全体として振り返ることが不可避的に求められるであろう。すなわち、われわれの祖先がどのように世界と関わってきたのかを振り返るということである。というのも、個人の抱える問題が個人的な不安の解消によって解決されることもありえず、全体の見通しが欠けているということをめぐる不安が漠然としてあれ、感じられてもいるからである。そしてさらに、あれこれの過去の出来事についてではなくて、過去というものに立ち返るということそのこと自体の意味について捉えるということが問われることになるであろう。このような問いを立てるとき、われわれは自己と世界との関係を過去と現在との対比において捉えることによって実践の原理へのわれわれの問いに一つの答えを得る

ことになるであろう。

そこで一般に人間が何らかの仕方で自己と世界との関係について認識するとき、過去を対象とする場合とはどのような場合なのかが問われるであろう。この場合には、それなりの独自の意味があるはずである。というのは、そこでは当該の関係が時間軸にそって取り上げられるわけだが、このような取り上げ方自体が一定の独自の視点を前提していると考えられるからである。そこには現代という現在を生きるという時間軸による限定が日本という空間軸による限定とともに特別の意味を持つ特別の事態として捉えられるであろう。どのような意味においてであるにせよ、この認識によって過去が何らかの仕方で位置付けられるであろう。

この位置付けに際して、それを行なう自己の立場が前提されていると思われる。その前提とは、自己によって世界との関係の認識が行なわれる際に当の自己がその拠って立つ現在をどのように認識しているのかということである。そしてこの現在を認識するために、とりわけ過去が取り上げられるのである。すなわち、自己にとっての現在から見て過去が位置付けられるのである。あるいは逆に言えば、過去との対比という仕方で現在が認識されるわけである。

ここには、自己と世界との関係を過去-現在という対比において捉える一つの認識の仕方が示されている。そして、そのような対比において位置付けられた過去から現在への過程が捉えられることになる。この過程が一定の仕方で認識されるということには、一つの歴史認識の成立を見出すことができるはずである。

そのとき、一つの問いが立てられるであろう。すなわち、このような歴史認識という認識の仕方は、自己と世界との関係について認識にとってどのような意味があるのか、という問いである。そ

れは、たまたま過去を対象にしたにすぎないのだろうか。そうではなく、このような対象の立て方自体に何か本質的な事柄が含まれているのではないだろうか。そこで、この問いにどのように答えるべきかということについて検討されなければならないであろう。そして、もしそこに何か本質的な事柄が含まれているとするならば、それはどのようなものなのかを明らかにすることが必要となるであろう。

ここで生じている事柄について理解するために、その手がかりとして本稿ではJ. リューゼンの論文「歴史物語の四つのタイプ」を取り上げたい。この論文を取り上げる理由として、われわれの問いに関わる次のようなことが挙げられる。すなわち、この論文において、まず、当の事柄の理解の仕方の一つとしての「物語 Erzählen」理論について総括的に捉えられているということ、さらにこの点についてのみならず、それに加えて本稿において取り上げる「歴史物語 historisches Erzählen」について理論的な手がかりが得られるということ、つまり「物語」一般の理解の上に立って「歴史物語」がどのような意味を有するかについて論究する筋道が与えられるということである。

もちろん、これらの論点をめぐっては「物語」一般および「歴史物語」についての研究史を踏まえなければならないのは当然である。そして後者の「歴史物語」をめぐって本来は歴史理論全体についての見通しにおいてこの論文を位置付けする必要があることは言うまでもない。しかし、残念ながらこのことは筆者の能力を越えている。したがって、この論文を取り上げる意義は限定的なものでしかありえないであろう。しかし、それにもかかわらず、そこには顧慮に値するものがある。すなわち、この論文が「物語」理論一般を前提しつつも、その中で「歴史物語」理論を取り上げる

に際して、この論文が他ならぬ「歴史物語」の成立にその焦点を合わせているということである。このことから見て、この論文は「歴史物語」の意味の考察に際して示唆するものがあると言えよう。本稿にとって可能なことは、そのような限定において、当該論文を手がかりにわれわれの問いについて考察を進め、答えを与えるべく試みることにすぎない<sup>(註1)</sup>。

「物語」理論に従えば、ここでの歴史記述はそのうちで「歴史」Geschichteと呼ばれる過去というものの質が構成されるところの意味形成過程が示されるものである。そしてそこで、注目に値するのは、このような意味形成過程が「物語 [物語ること] Erzählen」の経過と同じものと看做されるということである (Rüsen 514参照)。かくて、人間は「物語る」という仕方でも過去というものの質を理解するということが、つまりこの仕方でも過去を意味付けするということが主張されるわけである。

この理論は、自己と世界との関係において生じていることを人間が理解する際に、どのように理解していくのかを明らかにしている点で示唆に富んでいる。それは、この関係の理解に際して、この関係を「歴史」のうちに見るという理解の仕方を提示する。ただし、そこには「物語る」こと一般が過去に関わるとしても、必ずしもその「物語」を「歴史」として捉えることを意味しないであろう。というのは、「物語る」という仕方でも過去というものの質を理解すると言うとき、そのように言われることによっては「物語」一般について規定されるにすぎないからである。そこで、そのような「物語」一般の中でとりわけ「歴史」が主題となるのはどのような事情においてなのかが明らかにされなければならないであろう。では、先の関係についての理解の仕方がとりわけ「歴史」として捉えられるのはどのような場合であろうか。

そのように「歴史」が登場するのは、おそらく次のような場合ではないだろうか。すなわち、自己の直面する世界が何らかの意味で人間の理解を超えているという場合である。そのとき、人間は自己と世界との関係を主題的に取り上げざるを得ないことになるであろう。つまり人間はこの関係の在り方を主題として取り上げ、それなりの仕方に関係を再構築しようとする。というのは、そこでの世界が人間の理解を超えている限りにおいて、自己と世界との関係は理解可能な仕方でも再構築されなければならないからである。そして、その取り上げ方としては、過去から流れてきた時間の系列のうちそれを現在として位置付けるという仕方が切実なものとして浮かび上がってくる。そのようにすることによって、人間は現在から未来への展望を得ようとするのであろう。

このような過去-現在-未来という系列を立てる仕方が登場するということは、おそらく一般に、自己と世界との関係がそれまでのようには自明のものではなくなり、何らかの意味で変革されざるを得ない時期を迎えているということを示しているであろう。このような時期において、人間は何らかの仕方でも実践に迫られるようになり、したがって実践の原理が問われるようになるのではないだろうか。そのとき、「歴史」が思想の主題として登場する。それもあれこれの歴史ではなくて、歴史一般が原理的に反省されるのである。そして、そのようなものとしての歴史への原理的な反省に基づく歴史記述が成立することになる。つまり、事柄を歴史的に物語るということ自体が実践の原理への反省として主題化されるのである。ここに、「歴史物語」の成立について論究することが課題として立てられなければならないであろう。

この課題を果たすためには、歴史物語とは何か確定されなければならないわけだが、その際歴史物語の人間学的基礎について明らかにすること

が重要であろう。というのは、歴史というものが歴史物語という仕方でも取り上げられるとき、そこにはそのような歴史を記述する人間が前提されており、そこに歴史物語の成立根拠が示されるだろうからである。すなわち、歴史物語においてはその前提として、そもそも人間がどのような意味で歴史に向かい、歴史を記述しようとするのかについての理解、すなわち歴史物語を求める人間学的基礎が問われるのである。

この目的にとって、リューゼン論文が次の意味において参考になる。すなわち、この論文は「歴史物語」の本質を「伝統的traditional」・「範例的exemplarisch」・「批判的kritisch」・「発生的genetisch」というその四つのタイプに類型化する（Rüsen 537-539参照）ことによって解明しており、そこにとりわけ「物語」一般の中で「歴史」が学問的に主題化される根拠を求めているのであるが、その際歴史物語を構成する人間学的基礎を捉えているという意味においてである。

本稿では、日本におけるそのような歴史物語の一つの典型的な例として『愚管抄』を挙げたい。というのも、『愚管抄』は、日本における歴史記述をめぐって特別な位置を占めており、歴史物語という仕方での自己と世界との関係の在り方について原理的な問題の所在を示していると考えられるからである。すなわち、『愚管抄』は日本における「歴史哲学」の最初の書物と呼ばれてきたのだが、そのうちでは歴史が初めて統一的概念、すなわち「道理」および「末法」という概念の基礎の上に描かれているとされるのである。ただし、このようにのみ呼ばれてきたわけではない。そうではなく、この書物をゆるやかに「歴史書」と呼ぶこともできよう<sup>(註2)</sup>。どのような呼び方が適切であるのかについては、この書物の中に捉えられた歴史をどのように規定するかにも依るであろう。そこではとにかく歴史が対象となっており、歴史

を認識するという仕方では何か物語られているわけである。

そこで『愚管抄』をめぐる歴史における物語ということに注目して、これらを含む歴史物語という視点で捉えてみたい。すなわち、日本で初めて『愚管抄』において歴史が完全に意識的に統一された仕方では記述されたという点に注目しよう。このように見るならば、『愚管抄』において少なくとも日本における歴史物語の成立の一例が観察されるということになるであろう。

この書物の根底的な概念、すなわち「道理」の性格に関して、二つの解釈のタイプがある。第一の解釈のタイプは、「道理」とは或る時代的な状況を超えているところの理念的な原理であり、そのうちで著者の慈円は（本稿の用語でいえば）実践の原理を見出すと努めたというものである<sup>(註3)</sup>。第二の解釈のタイプは、「道理」とは理念的な原理ではなく、或る特定の政治的状況においてのみ応用されるようなただ現実的な原理にすぎないのであり、それでもって慈円は彼の政治的な視点を正当化しようとしたというものである<sup>(註4)</sup>。

これらの解釈のタイプにおいては、次のことを説明することが残されているであろう。すなわち、何故著者が彼の思想を他ならぬ歴史物語という形態で表現したのかということである。第一の解釈のタイプでは、「道理」概念の意味を書物そのものの記述の内部に見出すように努められるのに対して、第一の解釈のタイプに対する批判としての第二の解釈のタイプでは歴史はただ正当化の手段として特徴付けられている。したがって両者においては、『愚管抄』の記述が一つの歴史物語であるということが前提されている。

そこで、われわれの考察の課題は次のことにあることになるであろう。すなわち、まさに『愚管抄』における歴史物語の成立のうちに「道理」概念の性格、したがって慈円の思想全体の性格を見

るということである。この課題を果たすために以下において、先のリューゼン論文を手がかりとしながら、次の五点が論究されなければならない。すなわち、第一に慈円において歴史物語はどのように成立したのか（二）、第二に彼の歴史物語の基礎となるものは何か、つまり当の時代の課題、そして彼の出自および社会における彼の地位はどのようなものであったのか（三）、第三に彼の歴史物語の性格は何か、すなわち歴史物語の四つのタイプを顧慮して彼が抱いた連続性の表象としての「道理」とはどのようなものなのか（四）、第四に慈円の歴史物語との連関において「末法」史観とはどのようなものなのか（五）、第五に歴史物語がそこで成立した『愚管抄』の当の歴史記述にはどのような意味があるのか（六）、という点である。

## 二 『愚管抄』における歴史物語の成立

『愚管抄』という書物のうちに歴史物語という性格を見出すことは、容易なことであるように見える。すなわち、著者の視点の単なる主張ではなくて、この視点の正当化を歴史的な過程のうちに求めるという態度を見出すということである。このことが果たして妥当なのかどうかについて、たとえこの過程が当の視点から構成され描写されているとしても、問われなければならない。政治的な正当化の意図を持った歴史記述の仕方は、なるほど『愚管抄』のうちに現われてはいる（この点において第二の解釈のタイプは正しい）。しかしながら、それは特別新しいものではない。というのは、歴史記述のそのような仕方は、日本書紀以来ごく普通のことであったと思われるからである。『愚管抄』において新しいのは、歴史記述そのものの根拠が統一的な概念として反省されているということである（この点において第一の解釈のタイプは正しい）。

しかし、さらに次のことが問われるべきであろう。すなわち、この新しいものがそもそも何を意味するのかということである。ここで考慮されるべきことは、歴史物語というこの新しい仕方そのものが一つの歴史的所産であるということである。『愚管抄』において歴史物語が現われているという前提をめぐって、そもそもこの前提が何を意味しているのかという点に関して吟味されなければならない。ここに、『愚管抄』における歴史物語の成立という問題がある。このような問題構成のうちに、『愚管抄』の性格が見出されるであろう。それによって、『愚管抄』はもはや歴史物語の単なる一例ではなく、むしろそれ自身が日本において歴史物語がどのように成立したかということについての根本資料を提供しているのである。かくて、歴史物語が言わば歴史的に探求されるわけである。ただし、ここで問われるのは、歴史物語の成立の事実そのものの歴史的探求ではない。そうではなくて、この物語の成立をめぐって、それがどのような人間学的基礎に基づいているのかということである。

歴史物語の人間学的基礎については、リューゼンの見解が参考になる。リューゼンによれば、歴史物語は人間学的基礎をなすところの言わば〈アイデンティティーへの欲求〉によって担われている。すなわち、「歴史物語は、時間的な変化の経験についての連続性の表象をなしている。そのとき、それは著者および読者の欲求Bedürfnisによって担われている。その変化の中でアイデンティティーIdentitätを主張し、その中で自己自身を失うのではなくて獲得し、自己をその中で彼らの行為によって主体として貫くという欲求である。」(Rüsen 535)。ここで注目されるべきことは、当の〈アイデンティティーへの欲求〉が歴史物語という形態で自己を記述するという点に到達しているということである。ただし、リューゼンにお

いては、この点は何を意味しているのか詳細には説明されないままに止まっている。というのは、彼の論究は、歴史物語の構造を考察することに向けられているからである。われわれの論究においては、そのような構造を前提することはできない。何故ならば、まさにこの構造こそわれわれの論究の対象だからである。そうでなければ、われわれは先に述べた解釈のタイプと同様に解釈することになるであろう。そこでわれわれの論究において課題になるのは、次のことを明らかにすることである。すなわち、人間学的基礎が『愚管抄』の場合にとりわけ歴史物語という形態においてどのように現実化されるのか、そしてこのことが逆に人間学的基礎にとって何を意味するのかということである。

そこで問われなければならないのは、著者慈円が歴史上の出来事に即して連続性についてどのような表象を持っていたのかということである。彼がその歴史物語で連続的であると捉えているものは、言うまでもなく彼の時代像や彼の出自そして彼の社会的地位と関連しているであろう。これらの事柄を考慮することを通じて、われわれはまず歴史物語の人間学的基礎について論究することしよう。

### 三 慈円における歴史物語の人間学的基礎—時代の課題、彼の出自および社会における彼の地位について

慈円が見ていたものは、まず彼が自己の生きる時代についてどのような時代像を持っていたのかということに端的に示されるであろう。それは、次のような時代の転換である。すなわち、彼が武家政権の興隆のうちに見て「末代悪世」における「末法」の始まりと捉えた時代の転換である。すなわち、「マコトニハ、末代悪世、武士ガ世ニナリハテ、末法ニモイリニタレバ」(NK 340、「実

際には、今や末代の悪世、武士の世になりはてて、末法の時代にも入っている」NM 9. 319) というのである(「末法」については五参照)。この時代像は、彼の出自および社会的地位を見れば理解できる。というのは、彼は撰関家の出身であり、そして上皇の宮廷と非常に密接に繋がっていた天台宗の首長である天台座主に既に四度もなっていたからである。したがって、彼は彼の生きる時代のうちに彼の親しんだ世界の危機、すなわち公家政権の没落を見たに違いない。そうだとすれば、仮に彼が彼の出自および社会的地位からして端的に保元の乱(一一五六年)以来の大いなる害悪の故に新しい政権を告発したとしても不思議ではない。すなわち、彼はその時代を次のように告発するのである。「コノ巨害<sup>こがい</sup>ノコノ世ヲバカクナシタリケルナリ」(NK 217、「この保元の乱という巨大な害悪がこの世を現在のようにしてしまったのである。」NM 9. 213参照)、と。しかし、慈円は単純に旧い公家政権の側に立ったのではない。そうではなくて、彼はむしろ両者を結びつけようと努めたのである。

その限りで、彼は新しい政権の必然性を承認していた<sup>(註5)</sup>。そこで問題になっているのは、歴史的な出来事を或る必然的なものとして認識し、あるいは承認し、そしてそれ故に或る規範的な主張を超え出る態度である。第二の解釈のタイプから見れば、この態度は或る現実的な政治的根拠によって動機付けられていると推定されるかもしれない。実際慈円は、政治的対立を避けるために、『愚管抄』を承久の乱(一二二一年)直前に書いたのである<sup>(註6)</sup>。

新しい政権への評価に関して、慈円のそれとは別の態度もあった。すなわち、慈円には和歌の交流を通じて親しかった後鳥羽上皇によって代表される態度である。これは、武力による武家政権の転覆を目指した。その芽は、院政において現われ

ていたわけである。だが、このような仕方によって武家政権とは別の権力を樹立することは、慈円にとっては撰関家である彼の家の没落をも意味していた。それ故、彼にはそのような権力樹立の試みを全く受け容れることができなかつたであろう。そこで、慈円は次のように考えたに違いない。すなわち、後鳥羽上皇は武家政権の鎌倉幕府を攻撃してはならない、と。何故ならば、このことは国の初まり以来の神々によって命じられた伝統からの犯罪的な逸脱だからである。ここに、彼の書物の直接的な動機が見出されるのではないだろうか。しかし、このことのみをこの書物の意味であると仮定するならば、慈円の歴史物語のうちにただ彼の主張を正当化する手段しか見出すことができないであろう。『愚管抄』の記述は、或る単純な時代批判あるいは或る政治的な態度決定を超えているような何か、すなわち、一定の歴史観を以て歴史物語を可能にするような何かを含んでいる。

このことは、次のことを推定させる。すなわち、彼の固有の現実に対する彼の態度は歴史物語として具体化される或る新しいものであるということである。もし彼の態度がそのようなものではないとするならば、特定の政治的状况に向けられた政治的な著作で彼の直接的な目的には十分叶っていたのではないだろうか。彼の態度とは、歴史的現象などを取り扱うような著作における或る歴史観として見出されるべきであるような何かでもない。このような意味での歴史観あるいは歴史意識はどこにでも見出されるであろう。というのは、そのような著作は常に歴史についての何らかの見解を含んでいるということは自明のことだからである。『愚管抄』もまたもちろんそのような著作の一例であり、しかも良い例である。何故ならば、それは歴史そのものを対象としているからである。しかし、このような捉え方では次のことが説

明されないまま残っている。すなわち、何故『愚管抄』がとりわけ歴史物語という形態において成立したのか、ということである。そこで考察されなければならないのは、慈円のこの態度がどのように彼の書物の根本的な概念、すなわち、「道理」概念に関わるのかということである。

#### 四 慈円の歴史物語の性格—連続性の表象としての「道理」

『愚管抄』の内容は、次の三部から構成されている<sup>(註7)</sup>。すなわち、

- 一、皇帝年代記（第一巻—第二巻）
- 二、「道理」の変化に関する歴史の記述（第三巻—第六巻）
- 三、「道理」および時代に結び付いた指針（第七巻）

ここで顕著なことは、皇帝年代記が公家階級にとって当時の歴史認識の枠組みであったということである<sup>(註8)</sup>。この点において、歴史物語把握についてのリューゼンの方法を援用するならば、慈円の「方向付けへの欲求 Orientierungsbedürfnis」(Rüsen 520) は最初から確定されていたということが示されている。この欲求あるいは「現在への関心 Gegenwartsinteresse」(Rüsen 528) は、慈円に彼のアイデンティティーを皇帝年代記の線上で見出すように動機付けた。この線を想起することによって同時代の変化が理解可能にされる(Rüsen 529参照)。ここには、それに基づいて慈円においてもまた野性的な時代から人間的な時代への変化が遂行され、そして物語が成立した(Rüsen 523参照) ところの「永遠のもとにあることの快樂 Lust an der Ewigkeit」(Rüsen 522) が見られるであろう。しかし、これによってはまだ歴史物語について何かを述べることはできない。というのは、そこにはなお、どのように「方向付けへの欲求」が〈アイデンティティーへの欲求〉

と関連するのかが明らかにされないまま、残っているからである。後者の欲求が表現するものは、「道理」理念に他ならない。歴史物語というものは、どれも「現在への関心」あるいは「方向付けへの欲求」に関わっている。しかし、それは直接的ではない。というのは、連続性の表象は理念として行為の方向をときに規定し、「方向付けへの欲求」に逆に作用する。この点に、おそらく言わば理念の遊動空間があり、その作用を通じて「方向付けへの欲求」は或る行為に置き換えられるのであろう。そのとき、理念は歴史の連続性の表象としてあるいは歴史の解釈として一定の役割を果たすことができるであろう。すなわち、この解釈を通じてこの理念の主体はその行為の諸条件を取り扱うことができるのである(Rüsen 520, 528, 531参照)。一度、本来「方向付けへの欲求」に基づいている理念が形成されると、理念は逆にこの欲求を導き、そしてそれにその正当化の根拠を与える。こうして、理念は実践の原理として働くのである。

実践の原理としての理念について語るとすれば、このように語ることは歴史物語におけるその機能としては言い過ぎかもしれない。何故ならば、リューゼンによれば、歴史物語の理念は「統制的 regulativ」に止まる(Rüsen 531) からである。このことが慈円の「道理」理念においてもそうであるのかどうかは疑わしい。というのは、「道理」とは慈円が歴史のうちに見出し、或る構成的なものとして捉えたところの纏まりのある意味の総体性を指し示しているからである。このことは、彼の書物の意図についての言明において示されている。彼の意図は、歴史の根底に「道理」を見出すことである。このことについて、慈円は言う。すなわち、「世中ノ道理ノ次第ニツクリカヘラレテ、世ヲマモル、人ヲモル事ヲ申侍ナルベシ」(NK 321、「世の中の道理が順次作りかえられな



がら世の中をささえ、人間を守っているということ  
を申し述べたい」NM 9. 302)、と。ここから、  
実践への彼の命題が生ずる。すなわち、「邪正ノ  
コトハリ善悪ノ道理ヲワキマヘテ、末代ノ道理ニ  
カナヒテ、仏神の利生<sup>りしやう</sup>ノウツハ物トナリ」(NK  
317「邪と正との道理、善と悪との道理をわきま  
えて末の世の道理にかなうようにし、仏や神のめ  
ぐみをうける器<sup>うつわ</sup>となる」NM 9. 299)、つまりその  
ような人格の持ち主にならなければならないとい  
う命題である。かくて慈円によれば、歴史は「道  
理」に従って動くのである。

この理念は、歴史物語そのもののうちに形成さ  
れた或るものとして理解されるであろう。このこ  
とは、『愚管抄』が一つの歴史物語としてのみ成  
立することができたという事情と関わっている。  
慈円にとっては、時代の現象はただ次のようなも  
のとしてのみ表象されるべき或るものであった。  
すなわち、彼の歴史認識の枠組みのうちに位置付  
けられるに違いないものである。彼の認識一般の  
枠組みとは、歴史認識のそれに他ならない。彼に  
とって或る事柄を記述するということが一般が可能  
であったとするならば、それはただ歴史物語とい  
う形態においてのみ登場したに違いない。何故な  
らば、彼の言明の正当化の根拠は常に歴史的に生  
起した「道理」のうちに求められたからである。  
そうだとすれば、次に言及されるべきことは、  
『愚管抄』における「道理」理念がどのように歴史  
物語の四つのタイプに分節されるのかというこ  
とである。

伝統的物語としての『愚管抄』の性格は、慈円  
が神代以来の統治形態の伝統的継承について述  
べるとき、明らかである。つまり、皇室出身者以外  
の誰も天皇になることは許されないということ  
である。すなわち、「日本国ノナラヒハ、国王<sup>しんぎやう</sup>種姓  
ノ人ナラスズチヲ国王ニハスマジト、神ノ代ヨリ  
サダメタル国ナリ。」(NK 328-329、「日本国のし

きたりでは、国王の家柄の出でない人を国王に  
してはならないと神代以来定められているので  
ある。」NM 9. 308) さらに、各天皇はその臣を撰  
関白に任じなければならず、そしてその者とも  
に統治しなければならないということが神代から  
の慣習として命じられているというのである。す  
なわち、「ソレニカナラズシモワレカラノ手ゴミ  
ニメダクヲハシマス事ノカタケレバ、御ウシロ  
ミヲ用テ大臣ト云臣下ヲナシテ、仰合<sup>おほおみ いち</sup>ツ、世ヲバ  
ヲコナヘトサダメツル也。」(NK 329、「そして、  
国王となられた御方が、万事御自分の手で立派に  
事を処理していかれることは、かならずや困難な  
のであるから、御後見役を用いることとして大臣  
という臣下を設け、それと御相談をなさりながら  
世の中を治めていくようにと定められたのであ  
る。」NM 9. 308) ここに、時代の経験のうちに源  
泉の更新を見るところの伝統的物語 (Rüsen 545  
参照) としての『愚管抄』の性格が示されている。  
慈円は、武家政権を眼前にした当時の問題の解決  
を次のことに見出した。つまり、撰関家出身の人  
物が武家政権の長つまり将軍になるということに  
である。すなわち、「撰<sup>せん</sup>家ト武士<sup>ぶし</sup>家トヲヒツ  
ニナシテ、文武兼行<sup>ぶんぶけんかう</sup>シテ世ヲマモリ、君ヲウシロ  
ミマイラスベキニナリヌルカトミユルナリ。」  
(NK 336-337、「撰関家と武士家とを一体にし、文  
武を兼ね備えて世を治め、そういう文武兼行の臣  
下が後見役として君をおたすけすべきであるとい  
うことになったものと思われるのである。」NM  
9. 315)<sup>(註9)</sup> そして結局のところ、このことが祖先  
神の考えに基づくとされる。すなわち、「宗廟神  
ノ、猶君臣合体<sup>がうてい</sup>シテ昔ニカヘリテ、世ヲバシバシ  
ヲサメントヲボシメタルニテ侍」(NK 333、  
「皇室の祖先神が君臣を一体にさせて昔に帰らせ、  
しばらくの間世の中を治めさせようとお考えに  
なったことから起こったのである」NM 9. 312)、  
というのである。これによって、源泉の命令が更

新されるというわけである。

また、皇位継承の規則がその正しい形態においてまず歴史の初まりが示されたという。すなわち、「一切ノ事ハカクハジメニメデタクアラハシオカル、ナルベシ」(NK 45、「すべての世のことわり」というものは、このように歴史のはじめにみごとに示しておいてあるらしい」NM 9. 71)。このような物語の在り方は、範例的物語として理解できるであろう。それは、人間の行為の時間上の(つまり時代における)動きを超時間的に(つまり超時代的に)妥当する行為規則の完遂として捉えるところに示される(Rüsen 547参照)であろう。というのは、慈円はこの形態のうちに歴史全体において妥当する行為規則を見ているからである。

二つの物語の在り方は、次のように相互に結び付けられている。すなわち、或る範例的行為のうちに一つの行為規則が見出されるわけだが、この行為規則は神々によって命じられた伝統に基づいているというようにである。そうだとすれば、歴史は次のように解釈されるであろう。すなわち、天皇政権は変わることなく存続し、この政権が臣下の補弼を必要とする限りにおいてただその形態のみが変化するにすぎない、というようにである。その形態の変化とは、一 天皇親政政権—二 摂関の補弼を伴う天皇政権(藤原鎌足がその家の地位を認めさせた大化の改新以来)—三 摂関および武家の補弼を伴う天皇政権(慈円はこの段階に属する)、という変化である。

かくて現在は、歴史のうちに織り込まれることになる。このようにして、武家政権の興隆のような変化が歴史のこのような把握のうちで理解可能にされるのである。ここでこの把握の正当化が批判的に取り扱われているのではなくて、むしろ伝統的に前提されているので、ただ正当化の根拠が反省され、表現されているにすぎないように見えるかもしれない。そうだとすれば、『愚管抄』の

歴史物語はただ伝統的—範例的物語に数えられるにすぎないことになるであろう。というのは、それは伝統に対して、あるいは範例に対して何ら批判をしていないように見えるからである。実際、それは時代の出来事のうちに伝統からの如何なる逸脱も知らないのであり、それ故、根底的な連続性の現象としてすべての現象を自己のうちに含んでいるのである。そこでそれは、時代の変化をただ一つの視点から正当化し、一つの線に持ち込むような単なる歴史解釈として理解されるかもしれないのである。

しかし、見過ごされてはならないのは、慈円が彼の同時代を「末代」として特徴付けたということである。ここには、武家政権に向けられた明らかに彼の時代批判が見出される。ここから一つの問いが生ずる。すなわち、正統な天皇政権が公家・武家連合の補弼によってはじめて確立されるはずであるとする現在についての歴史把握とこの時代批判がどのようにに関連するのか、という問いである。この把握は、慈円の単に政治的な「方向付けへの欲求」として理解されうるものではない。それは、むしろ歴史物語の諸形態が全体として作る連関においてはじめて表現されうるような、より深い把握を前提している。すなわち、単に伝統的—範例的物語という形態においてばかりではなく、また批判的—発生的物語という形態においても表現されるうる把握である(Rüsen 538-539参照)。四つの物語の仕方は、相互に結びついており(Rüsen 542参照)、そのことを通じて統一的な歴史把握を構成しているのである。

このような把握は、また先の問いにも答えるであろう。その際、問題になっているのは、言わば二面的な態度である。すなわち、一方では歴史全体を対象として批判的に取り扱う態度、他方では歴史を或る必然的なものとして認識し自己自身をこの歴史そのもののうちに見出す態度である。

この態度の主体は、歴史そのものの主体に他ならないものとして次の仕方では登場する。すなわち、「末代」という状況がこの主体をして、この状況の根拠を探し、そこからの出口を見出すように促すという仕方である。このことは、おそらく慈円の歴史物語の成立において起こったことであろう。というのは、当時の状況は慈円に彼の時代像を「末代」として表象させたからである。しかし、このことはさらに次のように理解されるべきであろう。すなわち、慈円の思想が当時の状況によってこのように規定されたということが彼の思想そのものの内容として再構成されたというようにである。かくて慈円の「方向付けへの欲求」は、歴史把握によって表現された彼の〈アイデンティティへの欲求〉のうちに位置付けられたのである。

この態度の主体が歴史の主体として登場することは、他でもなく、歴史物語が成立することを意味する。このことは、とりわけ発生的物語においてそうである。何故ならば、リュゼンによれば、そこでは歴史は「弁証法的に dialektisch」表象される（Rüsen 555 参照）からである。『愚管抄』において問題になっているのは、次のような主体と客体との弁証法である。すなわち、一方では客体（「末代」としての時代状況）が主体を客体に自己を対置するように促す。しかし、他方では逆に主体は客体のうちに自己の根拠を見出し、客体における伝統を前進させる。このようにして、実践の原理が過去と未来との間の橋渡しとしての現在のうちに明確に立てられるのである<sup>(註10)</sup>。その際考慮されるべきことは、先に触れたように、仏および神の恩恵を受け取るに値するような人格の持ち主への人間の形成のうちに実践の課題が求められる（NK 317、NM 9. 299 からの引用参照）ということである。すなわち、『愚管抄』における実践の原理は慈円の仏教思想

と関連しているのである。そこで次に考察されるべきことは、歴史物語が後者、とりわけいわゆる「末法」思想とどのように結びつけられているのかということである。

## 五 慈円の歴史物語との連関における「末法」史観

慈円の歴史観一般が「末法」（一〇五二年以来）思想によって導かれているものとして特徴付けられるのかどうかは、疑わしい<sup>(註11)</sup>。というのは、この思想に対立する「正法」思想は当時の仏教思想における三つの時代（正法-像法-末法）の意味においてではなく、「王法」すなわち政治権力の領域において用いられたのだからである。「末法」という語は余り登場せず、代わりに「末代」あるいは「世の末」という語が現われる。主として政治思想が問題になっているのであり、それ故彼の宗教思想が問題になることは少ない。しかし、このことは彼の歴史観が「末法」思想によって全く影響されなかったということの意味するのではない。反対に当時の一般的な雰囲気としての「末法」思想は、彼の歴史物語の形成に次のように働いたであろう。すなわち、この思想故に慈円は自己自身および眼前の世界を歴史の光のもとにもたらし、そして彼の〈アイデンティティへの欲求〉を歴史物語という形態で満足させるよう促されたというようにである。ただし、その際この思想のような時代像に自らを対立させ、この対立を新しい形態で解消することに向けられた何かが前提されなければならないであろう。これは、或る潜在的な前提である。それは、なるほど歴史物語の外側で生じたものではあるが、しかし、当の対立が解消されうるように、歴史物語に姿を変えるものである。

当時の状況を眼前にして歴史物語に姿を変えたものは、慈円の個人的な信仰に帰着する。この信

仰は、「王法」と「仏法」とが一体であり、相互に依存している<sup>(註12)</sup>というところにある。これはまたその時代の歴史的所産である<sup>(註13)</sup>。しかし、慈円にとっては、それは彼の根底的な確信であり、彼の〈アイデンティティーへの欲求〉の根底にあったに違いない。この信仰に基づくならば、当時の状況は次のように見えたであろう。すなわち、「王法」と「仏法」との統一という本来的な状態から時代は没落し、現在もまた没落しているというようにである。慈円は、歴史全体を仏および神の世界と人間の世界とが相互に調和していた理想的状態からの没落の過程として描くのである。すなわち、「コノヤウヲ、日本国ノ世ノハジメヨリ次第二王臣ノ器量果報ヲトロヘユクニシタガイテ、カ、ル道理ヲツクリカヘシテ世ノ中ハスグルナリ。」(NK 326、「こうしたことを考えてみると、日本国のはじめからしだいに王臣の器量と持って生まれた幸運とが衰えていくにつれ、道理というものが作りかえられ作りかえされながら、世の中が移り変わり、時が過ぎてきたということがわかるであろう。」NM 9. 306) 彼は、この立場から「仏法」に関連する様々な現象を判定する。例えば、蘇我馬子による崇峻天皇の暗殺が「仏法」の受容という目的に従って正当化される(NK 136-137; NM 9. 142-143)、菅原道真の左遷が「末代」における仏の具体化による救済として解釈される(NK 88; NM 9. 101)、慈円自身が四度にわたって天台座主に任命されたことが延暦寺に伝えられてきた「仏法」が「王法」にとって忠実な役割を果たしたことと看做される(NK 122; NM 9. 130)、法然以来の「専修念仏」の教えに従う行いが「仏法」の没落の像として激しく批判される(NK 294-295; NM 9. 279-281)、というようにである。

ところで、「王法」との関連における「仏法」の位置付けをめぐる顕著なことがある。すなわ

ち、慈円におけるその位置付けは天台宗の創立者最澄における仏教の位置付けよりもずっと高く評価されているということである。後者においては、なるほど国家への仏教の義務感情は現われるけれども、しかし仏教の位置付けは言わば召使の位置付けとして表象されている。これとは異なると慈円においては、「仏法」は常に政治権力としての「王法」との関連において考察されている。かくて「仏法」は、ただ摂関家の一員によってのみ担われうるのであり、また許されるのであるという視点、つまり神話時代以来の伝統を維持するという視点のうちに閉じこめられるのである。慈円の国家概念は、最澄のそれから遠く離れている。最澄は、民衆全体を福祉に導くために仏教を民衆宗教として新たに樹立しようと努めた。例えば『願文』では次のように言う。すなわち、「伏して願くは、解脱の味独り飲まず、安楽の果独り証せず、法界の衆生と同じく妙覚に登り、法界の衆生と同じく妙味を服せん。」(「伏して願くは、解脱の味はひとりで飲まず、安楽の果はひとりで明らかにせず、生きとし生けるものすべてと同じく妙なる覚りの位にのぼり、妙なる覚りの味をのみたい。」NS 30。同じくNM 3. 78参照) また『山下学生式』に言う。「凡そ、国師・国用、官符の旨に依りて、てんぽふ 伝法及こくかうし 国講師にきじん 差し任ぜよ。其の国講師、一任の内、毎年安居の法服の施料は、即便ち、当国の官舎に収納し、国司・郡司、あひたい 相對して檢校し、まさ 將に、こくない 国裏の池を修し、みづ 溝を修し、あれ 荒たるを耕し、くづれ 崩たるを埋め、橋を造り、船を造り、樹を植ゑ、ちよ 紵を植ゑ、あさ 麻を蒔き、草を蒔き、みど 井を穿ち、水を引きて、国を利し、人を利するに用ふべし。」(「およそ、国の師、国の用は官の命令によって伝法の師、諸国の講師として任じていただきたい。その諸国の講師に任ぜられているあいだの、毎年あんご 安居の法服料として与えられるものは、その国の官庁に収め、国司、郡司が保管して、その国の

池を修理したり、用水路の改修、開墾、くずれた堤防の修築、橋をかけ、船を造り、樹を植え、紵あさを植え、麻を蒔き、草を蒔き、井戸を掘り、水を引くなど、国のため人のために用いていただきたい。」NS 36。同じく NM 3. 84 参照<sup>(註14)</sup>。慈円が民衆の生活に関心を持ち、広範囲の読者のために『愚管抄』を俗語で書いた<sup>(註15)</sup>にもかかわらず、この書物の性格は変わることがなかったと言わざるを得ない。

しかし、重要なことは、このような制限あるいはむしろこの制限故に慈円が様々な現象を歴史の光にもたすことができたということ、そしてたとえ当時の時代が彼にとって「末代」というような或る否定的なものとして現われたとしても、歴史を或る統一的なものとして考察したということを見ることである。そこで次に探究されるべきことは、彼の歴史把握が歴史物語の形成にとって何を意味するのかということである。というのは、慈円の歴史把握全体が歴史物語の成立を指し示しているからである。

## 六 『愚管抄』の歴史記述の意味

慈円による歴史物語は、仏教的（天台的）教説においては理論的に基礎付けられていなかったところの実践の原理を明確に立てるという一つの可能性を与えている。というのは、この教説においては、形而上学的世界観がただ悟りによってのみ到達されるべきであるとされる限りにおいて、実践の原理は基礎付けられないままに止まっていると言わざるを得ないからである。慈円はなるほど、この教説の次のことを示す或る原理に言及している。すなわち、「如是本末究境等」(NK 345、「本をなすもののあり方から、そのはたらきによってあらわれる末の報いまで、それらの帰することはけっきょく同一で真理そのものであるということ」NM 9. 323) という原理である。「カナラ

ズ昔今ハカヘリアヒテ、ヤウハ昔今ナレバカハルヤウナレドモ、おなじ同スズニカヘリテモタフル事ニテ侍ナリ。」(NK 345「過去と現在とはかならず呼応しあっており、外見は昔と今では変わっているようでも、同じ一つの筋道でさえられているのである。」NM 9. 323) つまり、過去と現在とが常に合致するということ、あるいは外的な変化にもかかわらず同一の規則が存在するということである。しかし、彼はこれを時代の現実的な変化のうちに捉え、そして一種の悟りというようなものとしてではなく、むしろ人物の形成によって遂行されなければならないところの当の時代の実践的課題として立てるのである。この把握において、行為の主体が歴史の主体として現れるということ、実践の原理が理論的に基礎付けられるということが見られる。この把握は、仏教における当時の二つの一般的な潮流<sup>(註16)</sup>に対して、すなわち、一方では天台宗の正統な教説を伝承していた「本覚」思想に対して、他方では現実を或る呪われたものと捉え、このものからただ祈ることを通じて到達されるべきところの解放を教えていた「専修念仏」の教説に対して、一つの新しい契機を提示しているであろう。前者の潮流は、現実への何らの批判をも持っていなかった。何故ならば、それによれば真理の悟りは汚れた現実のうちにおいても求められるだろうからである。後者の潮流は、現実の意味を何も知らなかった。何故ならば、それによれば、現実を祈りによって去ることが人々に求められだろうからである。両者はいずれも、慈円においては発生的な物語という仕方で捉えられたところの主体と客体との連関を知らなかった。この連関は、客体の没落の過程が主体の次のような態度を喚び起こすところに見られる。確かに没落の過程は「道理」として不可避的である。「トカクおもひ思トモカナフマジケレバ、カナハデカクヲチクダル也。」(NK 326、「一人の人間があれこれと案じ

てみても、思うようにできるわけではなく、けっきょく世の中はしだいに落ち衰えていくのである。」NM 9. 307) しかし、先に繰り返し述べたように、にもかかわらず、この過程をしばらく止まらせるために仏や神の恩恵に値するような人格の持ち主へと自ら形成するという態度が喚び起こされ (NK 327参照)、そのような態度を採る人間が登場するのである。

この歴史把握のうちに、何故慈円の〈アイデンティティーへの欲求〉がとりわけ歴史物語という形態で満足を求めたのかという根拠を見出すことができよう。歴史における主体性についての把握は、〈アイデンティティーへの欲求〉の表現としてまた根源的な「方向付けへの欲求」に満足を与えたものであろう。慈円は、この満足でもってこの政治的な欲求を正当化することができると思じたのである。

なお残されているのは、次のことへの問いに答えることである。すなわち、『愚管抄』の物語一般が歴史物語と呼ばれうるのかどうかという問いである。この問いへの答えは、「道理」が歴史において「統制的」ではなくて、実在そのものの総体性をなす構成的なものであるとされる限り、否定的であろう。そのとき、それを「歴史哲学」と名付けることが、次のことに関して考慮されるべきである。すなわち、一つの歴史理論が成立したということ、それはその世界観の閉鎖性故になお学問的な議論の検証にもたらされえないということ、しかしおそらく日本で初めて人間の〈アイデンティティーへの欲求〉に歴史把握という形態で或る統一的な視点のもとに自己を表現する可能性を与えたということである。

## 註

(1) 本稿での「物語」・「歴史物語」という用語は、リューゼンの論文を手がかりにして

用いている。リューゼンの論文への参照は、Rüsenとして本文中に表示する。リューゼンにおいては、物語一般の中で、「歴史物語」の学問性が問われ、それを構成する要素に関心が集中している。ここでは、リューゼンの規定を手がかりにしながらも、そのまま用いるのではなく、より広い意味で用いている。その場合、日本におけるいわゆる〈歴史物語〉も含まれるし、またそれに限られずに、物語が歴史に素材を求めたときに成立するものとして広い意味で用いている。〈歴史物語〉および『愚管抄』における記述の形式の区別については、大隅 1999：103-105参照。「物語」一般については「物語る」という仕方でも過去に何らかの意味付けをするという点に関して「物語」を「経験の解釈装置」として捉える野家啓一の議論が参考になる。同 1990：63参照。集团的あるいは個人的な仕方での過去の経験の解釈という広い意味では、歴史上の文献についての研究や緩やかに歴史上の出来事あるいは人物に題材を求めたいわゆる時代小説ないし歴史小説（およびそれらについての言説）も対象としては含まれることになるであろう。その解釈の試みとして、近代日本の戦争における個人と国家との関係について幸津 2001で、また時代小説について藤沢周平の作品を手がかりに幸津 2002で述べた。

(2) 例えば『日本史小辞典』186、『哲学事典』561参照。この点は最近では緩やかに「歴史書」(〔大隅和雄〕『岩波哲学・思想事典』379)と規定されている。

(3) 例えば多賀 1959：148-149、原田 1965：118, 122-123、赤松俊秀「解説」岡見／赤松校注 1967：19参照。

- (4) 例えば大隅 1999：112、尾藤 1963：36-37、石田一良 2000：192参照。
- (5) 武家政権に対する慈円の二面的な評価については、多賀 1959：157-158, 167以下, 172以下参照。
- (6) 『愚管抄』の成立事情および年代については、石田一良 2000：13-54参照。
- (7) 内容の区分および個々の部分の意味については、大隅 1999：102以下参照。
- (8) 「皇帝年代記」という当時の公家にとっての歴史認識の枠組みについては、大隅和雄 [補注]、永原編 1971：467参照。
- (9) 慈円の理想としての「天皇・摂関・武家の三者和合」については、石田善人『『愚管抄』の自然法爾』田村／黒田／相良／源編 1974：174参照。
- (10) ここで主体-客体の「弁証法」を述べることは、慈円の思想を余りに近代的な主体と客体との関係の把握に近付けて理解しすぎるといふ批判があるかもしれない。しかし、ここでは、世界が「末代」であって、その趨勢に逆らうことはできないけれども、にもかかわらずそれなりの仕方での世界に対する人間の実践の在り方が問われている限りにおいて、或る種の主体と客体との関係を読み取ることは可能であろう。この点をめぐって、『愚管抄』の主旨のうちに末代には末代なりの在り方があることということを見出す石田一良の解釈は、示唆的である。すなわち、「器量ある人が天下の政治を執れば、——末法には末法にふさわしい仏教があって、それに従えば末法劣機の衆生も仏の救いにあずかることができるように——末代は末代ながらに世は穏やかに治まるであろう、さもなければ、日本は百王を待たずに滅亡するであろう」(石田一良 2000：191) ということである。
- (11) 「末法」については、大隅によれば「日本では永承七年(一〇五二)を末法到来の年と考えていた」(NM 9. 319) という。慈円もまたこの点は同様に考えていたと看做されている。ただし、「末法」思想に基づいて『愚管抄』が書かれたというこの書の性格付けについては疑われている。尾藤 1963：34参照。
- (12) 「王法」と「仏法」との統一については、多賀 1959：140参照。
- (13) 「王法」と「仏法」との統一という理念(「王法仏法相依論」)の歴史的展開については、黒田俊雄「王法と仏法」田村／黒田／相良／源編 1974：150-151参照。
- (14) 「修業した結果得られる功德を自己一身が受けることなく、あらゆる衆生にも与えて、ともに菩提を得ていきたいという大乘仏教の根本たる願い」を「自己自身のもの」とした最澄の願いについては、田村晃祐「日本仏教の脊梁・最澄」、福永編 1977：10参照。またPetzold 1982：433-434, 455-456, 484参照。
- (15) 慈円の個人的態度としての民衆への関心について、また俗語による表現の仕方について、多賀 1959：182-183参照。
- (16) 二つの潮流の対立については、田村芳朗「本覚思想と天台口伝教学」田村／黒田／相良／源編 1974：134-135参照。これらの潮流への批判のうちに鎌倉仏教における慈円の思想史的位置が示されるであろう。末木 1996：199-203, 210参照。

## 文献目録

### 1. 主題的に取り上げた文献

『日本古典文学大系 86 愚管抄』岡見正雄／赤

松俊秀校注、岩波書店 1967 (=NK)  
『日本の名著 9 慈円 北畠親房』永原慶二責任  
編集、中央公論社 1971 (=NM 9)

Rüsen, Jörn : Die vier Typen des historischen  
Erzählens. In : Koselleck, R. /Lutz, H. /  
Rüsen, J. (Hrsg.) : Formen der  
Geschichtsschreibung. Theorie der  
Geschichte. Bd. 4. München 1982. 514-605.  
(=Rüsen)

## 2. 関連する古典

『日本の思想 1 最澄・空海集』渡辺照宏編集、  
筑摩書房 1969 (=NS)

『日本の名著 3 最澄 空海』福永光司責任編集、  
中央公論社 1977 (=NM 3)

## 3. 研究文献

尾藤正英 1963 「日本における歴史意識の発展」、  
『岩波講座 日本歴史 22』岩波書店、1-58

原田隆吉 1965 「鎌倉時代の歴史思想—末法思想  
の超克—」、日本思想史研究会編『日本  
における歴史思想の展開』吉川弘文館、  
101-129

石田一良 2000 『愚管抄の研究 その成立と思想』  
ぺりかん社

『岩波哲学・思想事典』岩波書店 1998

幸津國生 2001 『「君死にたまふことなかれ」と  
『きけ わだつみのこえ』・「無言館」  
—近代日本の戦争における個人と国家との  
関係をめぐって—』文芸社

同 2002 『時代小説の人間像—藤沢周平とともに  
歩く—』花伝社

『日本史小辞典』山川出版社 1957

野家啓一 1990 「物語行為論序説」『現代哲学の冒  
険 8 物語』岩波書店、1-76

大隅和雄 1999 『愚管抄を読む 中世日本の歴史  
観』講談社学術文庫

Petzold, Bruno 1982 : Die Quintessenz der

T'ient' ai Lehre. Eine komparative  
Untersuchung. Wiesbaden

末木文美士 1996 『日本仏教史—思想史としての  
アプローチ—』新潮文庫

多賀宗準 1959 『慈円』吉川弘文館

田村圓澄／黒田俊雄／相良亨／源了圓編 1974

『日本思想史の基礎知識』有斐閣

『哲学事典』平凡社 1971