

式年遷宮と「永遠」の觀念

— 西洋哲學との對比の下に —

小堀 桂一郎

緒言

平成五年第六十一回と二十五年第六十二回と、神宮式年遷宮の御重儀に二度に互つて御奉仕の末席に列なる光榮に浴した結果、自づからにして腦裡に生じてきた一條の公案といつたものがある。それは、千三百二十餘年の昔に發祥を有し、現代に於いてなほ立派に活力を保つてゐるこの制度を通じて、日本國民は優に將來千年の、言つてみれば永遠の未來に向けての長大な計畫性を現に實體として身にかけてゐるといふことの不思議さについての所懐である。

世界のどの民族にも、その精神的發展・成熟の途上で、何らかの形で「永遠」(aeternitas)といふ觀念に想到したり、或いは少くとも外來思想の到來・移入といふ徑路を経てそれに接觸して深い關心を唆られたり、といふ經驗を有してゐるであらう。日本民族の場合、それがどの様な遭遇を通

して我等の先祖の意識に生じ、形を成し、且つ精神活動の一の契機として民族の歴史に何らかの役割を果すことになつたのか、そんな問題を考へてみるのに、千三百年餘の經歷を有してゐるこの重儀に際會し、且つ參與の榮を得たのは、洵によい機縁であると思はれた。

一 古典文獻に表れる「永遠」の概念

日本文學の古典の中に「永遠」の意味を含んでゐる章句を探してみようと思へば、誰もがすぐに想起し、擧げることのできるのが、天照大神のいはゆる「神勅」の結びの句、（寶祚之隆、當與天壤無窮者矣）（寶祚あまひつぎの隆さかえまさんこと、まさあめつちに天壤あめつちと窮きはまり無かるべし）である。改めて注記するほどの事ではないが、念の爲に記しておくならば、原漢文が〈與天壤〉なので、これを〈あめつちのむた〉といふ古風な、或いは〈あめつちとともに〉といふ現代口語文的な訓みをつ

ける版本もある。普通「神勅」の名で呼んでゐるのはこの「天壤無窮の神勅」と共に「寶鏡同床共殿の神勅」及び「齋庭の穗の神勅」の三詔を一組と考へてであるが、當然この第一の詔が最も著名である。

但しこの天壤無窮の詔は『日本書紀』卷第二神代下の、本文ではない第一の一書が載せ、同床共殿、齋庭の稻穗の詔は同じく第二の一書が載せる所であつて、本文にも『古事記』にもそれが見當らない。『記』にも引かれるとすれば、當然「天孫降臨」の件りに於いてであらうが、そこには神鏡について（此之鏡者、專爲我御魂而、如拜吾前、伊都岐奉（これの鏡は、もはら我が御魂として、吾が前を拜くが如くいつき奉れ）との勅が見えてゐるだけで、寶祚の天壤無窮を言ふ天孫の前途への祝福の言葉はない。

『紀』の本文ならぬ異本の一書にのみそれが見えてゐるといふことは、やはり『紀』編纂に際しての史料の價値をそのままに、一目盛下げた扱ひを表す編輯かとも思へるのだが、然し、その意味からしても、用ゐてゐる辭句のめださからしても、「天壤無窮の神勅」は當然後世の注意を著しく惹付けた。大同二年（八〇七A.D.）二月との後記を有する齋部廣成撰の『古語拾遺』は（寶祚之隆、當與天壤无窮矣）と、『紀』の行文と略同じと見てよい表記で、「同床共殿の神勅」と併せて之を引いてゐる。

少しく後世の話になるが、近世の史的國體論として最も重要な位置を占める北畠親房の『神皇正統記』（曆應二年（二三三九A.D.）撰）は、神代紀を略述する部分で、後世の三種の神器論として最も的確であり尊重すべき發言と思はれる三徳の定義を述べてゐるが、そこでも「天壤無窮」と「寶鏡同床共殿」の神勅を『紀』の原漢文を正確に引いて神器の意味を論じてゐる。又所謂百王論への批判的注釋として、その「百」は自然數の百ではなくて無窮の比喩としての百なのだと論ずる件りで再び天壤無窮の神勅を原文通りに引いてゐる。

親房は該書の中で、（同世界の中なれば、天地開闢のはじめはいづくもかはるべきならねど、三國の説各ことなり）との大きな命題を冒頭に出し、天竺・震旦・本朝の三國を比較して創造説の相對化を立論した。そこに近代知識人の先達としての彼の面目がある。彼は『佛祖統記（紀）』『俱舍論』『涅槃經』等の佛典に據つて天竺の世界像の一端を知り、時間的には「劫」、空間的には「由旬」などといふ莫大な數を指す數單位を知つてゐた。又震旦の歴史に洞察を加へて、そこにも儒書では伏羲、神農、軒轅といつた三代の神話上の王の世が合せて五萬八千四百年といつた人界離れの數値を示すことを知つてゐた。更に溯れば、『廣雅』なる書によれば、震旦の天地開闢以來獲麟に至る

まで二百七十六万年といつた數字も示される。そこから、親房はおそらくは本心から信じてといふのではなく、天竺・震旦の歴史像との均衡の上から、人王初代の神武天皇より以前は即ち神代のもので、それが何年續いたかといふことを記載した文獻はないが、地神五代の末期をやはり一代が三十万年餘、六十万年餘、八十万年餘などといふ例を名を擧げて記してゐる。地神五代の果てた後の神武天皇から俄かに壽命が人間並みの短かさになるのはをかしいと疑ふ人もあらうが、（さざれど、 神道の事推してはかりがたし）といふのが親房の結論乃至逃口上である。

いづれにせよ、日本人は天竺・震旦・本朝を通じての天地開闢のはじめ、即ち天地創造といふ時間の始點を考へる想像力を有してはゐるが、我が日本については、神代の事は測り難し、として天竺や漢土の民の如くに敢へて具體的な數値を以て神代紀の年次を算へることをしなかつた。

時間の長大なるを表現するのに、數值的な操作を以てするのではなく「天地と共に窮り無し」といつた、具體的な「物」の存在に即して比喩的に想像力に訴へる、といふ發想には何やら日本人の思惟方法の原型的なものが窺ひ見られるのではないかと思はれる。だが今はその方の穿鑿は姑く措いて、比喩を以てしてではない、單語一語を以て「永遠」を指示する名辭もあるであらう、と考へてみると、直

ぐに思ひ當るのが「とこしへ」である。但しこの語とても元來はやはり「永遠」の概念を内包とする抽象名詞といふわけではない。文獻の上でのその早い用例として、『書紀』允恭天皇十一年春の部が引いてゐる天皇の義妹（皇后の妹）にして愛妾である衣通郎姫の歌、

とこしへに君も会へやもいさな取り海の濱藻の寄る時（4）
時を

に見えてゐる（とこしへ）は原表記が（等虚辭陪）であるからこの訓のままに口の上つたのであらう。もちろん未だ「永久」といふ漢字表記は生じてゐない。

ところでこの（とこしへに）は歌意の上からして實は「永久に」の意味ではないであらう事が一讀して判る。慥かに、ここは諸注の謂ふ如く、安心して、いつも變らずにの意であること、（とこしへに）の語源が（床石上）であるとの説明が妥當であらう。つまりこの語は元來が時間的脈絡にあるのではなくて、磐石の如き安定性の表象なのである。

さう云へば『書紀』の語る國土誕生の神話で、かたちあしかび 狀葦牙の如きものが化成して神となつた、その最初の存在の名が國常立神で、この（常）はこれも諸種の詳注が説いてゐる通り、現行の字義ではなく音義に即して釋けば「床」であり土臺である。床岩が常磐（トキハ）と讀まれて永久不變

を意味することになったのも、元來が時間に添つての發想によつてではなく、専ら堅固不動の表象としてのことである。「とこしなへ」とことは「も、今瓊末に渉る語義の穿鑿を控へておくが、ほぼ同様の過程を経て成立した表現であり、いづれも「床」を語根とし、「床」は又「底」と同系とされ、『記』の國讓りの件りでの大國主神の請求に印象深い（底つ石根に宮柱太しり）（地の下は、底つ石根に焼き凝して）に見る如き磐石の安定性を表象する語であつたと考へられる。

「底」と「床」については本居宣長は『古事記傳』の天之常立神の語注で（登許は曾許と通ひて同じ。凡て底とは、上にまれ下にまれ横にまれ、至り極まる處を、何方にても云り）と、以下數々の用例を擧げて斷定してゐる。宣長説によれば「常世」の國の「常」も借字であつて意は「底」と同じ、空間的に見ての極限の位置を云ふことになる。これは永遠性の概念の後發性を想定する本稿の作業假設にとつての肯諾的參考となる。

『書紀』允恭紀に見る様な古語「とこしへ」の用法に、時間的（抽象的と解してもよい）脈絡での「永遠」の内包が生じてくる動きはあつたのか。『國歌大觀』で檢索が可能といふ便宜に頼つて、さし當り『萬葉集』での用例を検してみよう。この語を含む長歌短歌の作例は五例をかぞへる

ことができるが、卷の順序に従つて引いてゆけば、先づ卷一に志貴皇子の作になる藤原の御井の歌といふ御井の清水への讚訟の長歌がある。

……高知るや 天のみかげ 天知るや 日のみかげの
水こそは 常ならめ 御井のま清水

の結びの句は、原表記（常尔有米）で、ここに（常）一字を「とこしへ」と訓ませる珍しい例に遭遇する。即ち澤瀉久孝の注釋によれば、此は以下に引く卷九や卷十八での用例に倣つて「とこしへ」と訓むべしといふことになつてゐる。訓はそれでよいとして、意味としては、井泉の湧水の清らかさがいつまでも變ることはあるまい、との豫想に言寄せた國譽め歌の字眼をなす用法である。

卷六には笠朝臣金村が神龜二年（七二五 A. D. 聖武天皇御代）五月に芳野（吉野）離宮で、この宮の繁華のさまがいつまでも續く様に、との祝ひと祈りをこめて（玉かづら絶ゆる事なく 萬代に かくしもがもと 天地の 神をぞ禱る……）と詠んだ長歌の反歌として出てゐるもので、

人皆の いのちも吾も み吉野の 瀧の常磐の つね
ならぬかも

の第四句（多吉能床磐乃）を（とこは）とも讀めるが音調からして（ときは）と訓むがよからうとされてゐる例である。これも瀧の流れ落ちる岩盤の堅固さによせての借辭な

のだから、元來確乎不動の表象を時間的持續としての（たゆることなく萬代に）に移して考へたものである。

次に第九卷に忍壁皇子が山に住む人としての仙人の繪を見て詠んだものとされてゐる戯歌に近い一首がある。

とこしへに 夏冬行けや 裘かほらも 扇放たぬ 山に住む人

の初句は原表記（常之倍尔）で、常を（とこ）と訓んでゐる點は『記』『紀』の天之常立神・國之常立神と同じである。この用例の意味脈絡は、夏も冬も同じことで、といふことであるから他の用例に比べてはるかに軽く、いつも變らずに、といふ程のことになつてゐる。

卷九にはもう一例、高橋蟲麿の作にかかる有名な水江浦島子を詠める歌がある。型式の上では當然長歌であり、その内容から言へばむしろ韻文で綴つた創作の物語とみてよいものだが、この中に（常世に至り）（永き世に）又（常世邊に）が繰返し出てくる。原表記は（常代尔至）（永世尔）（常世邊）である。反歌にも

常世べに 住むべきものを 劍太刀 己が心から おそ（鈍）や是の君

と、（常世邊）を用ゐてゐる。ここに言表された（常世）は文中に一度出る（永世）との連關で、人間が永世不死の身を得る仙境、蓬萊の國の表象を直ちに喚び起すものでは

あるが、そこで宣長が「常」と「底」とは同じ事だと指摘したことが思ひ合される。「わたつみの神の宮」は山幸彦の火遠理命が兄の鉤つりばりを探しに赴いた龍宮に他ならず、海の彼方の遠い國の表象に過ぎない。尤も上に見てきた「常」の語源に近づけて考へてみるならば、「常世」に、その人の住人がいつまでも變らぬ姿を保ち續けてゐる、壽命が次第に残り少くなつてゆくことのない國、といった表象が託されてゐるといふ聯關はあるであらう。只それが時間といふ次元での抽象觀念たる「永遠」に繋がるわけのものではないらしいことは、『萬葉』でも最も後期に屬する次の用例に照らしても明らかである。即ち卷十八なる大伴家持の「史生尾張少咩せきりを教へ諭す歌」に、なか／＼に貧窮の境涯から脱け出すことができずにゐる術なさを嘆く辭として（とこしへに かくしもあらめや（等己之部尔 可久之母安良米也））、いつまでこんな貧しさが續くのだらう、と至つて軽い意味合ひでの（とこしへ）が用ゐられてゐる。口語に碎いてみれば、いつまで經つても同じこと、といった、自嘲の混じつた嘆きである。その點では少しく後代の用例になるが、藤原俊成の『長秋詠藻』に見えてゐる「苔」と題する、

岩たたむ山の片その苔むしろとこしなへにも物思ふかな

の第四句の含意と同じ様なものであらう。山中の岩にむし
てゐる苔が常に色も變らず、木草の如き季節による消長も
ない姿に比へて、いつまで経つても埒の明かない物思ひを
自嘲的に嘆いた詠草だからである。

『記』の大國主神の國譲りの一節での（底つ石根に宮柱
ふとしり、高天原に氷木高しりて）が殊に印象深く記憶に
残るのは、此の句が『延喜式』⁽⁸⁾卷八の「神祇八」所收の
「祈年祭」以下「出雲國造神賀詞」に至る諸種の祝詞に、
定型として反復出現することによつてもあらう。「祝詞」
にはこの句と並んで同じく天つ神の皇孫の寶祚無窮を祝福
する定型句として（皇御孫命の御世を 手長の御世と、堅
磐に常磐に齋ひ奉り）が幾度か出てくる。この（かきは、
ときは）が是亦「磐」の表象を以てしての永續性の比喩で
あることは改めて言ふまでもないが、その堅固さにたぐへ
て祝福される天皇の御世Ⅱ治世の歲月に（手長の）といふ
つましい形容が付されてゐるだけといふ修辭法に却つて
注意を惹かれる。王朝時代にはこれは「手長・足長」とい
ふ異相の人間の稱、もしくは給仕役のしがたない職種の名に
なる。いづれにせよ、手を長く差し伸べて、といふ程度の
身體表象にことよせた修飾であり、永久の觀念には程遠い
時間表象でしかない。

かうしてみると和語の古言としての「とこしへ」は明治

以降の西洋哲學流入後に發生した如き抽象的時間觀念と
しての「永遠」の含意を有さなかつた様である。その漢
語「永遠」にしても、諸橋『大漢和辭典』が掲げる古用例、
『書經』の（我亦、上帝の命に寧んぜず、永遠、天威を念
ふなし）や、潘嶽「寡婦賦」の（亡魂逝きて永遠なり）の
如く、敢へて言へば人間界の卑近の次元での長さを指して
誇張的に用ゐられる語である。従つて、一種の明治漢語と
して頻りに用ゐられる様になつたその「永遠」にしても、
reclamas の含蓄を以て使はれてゐるのは英書の翻譯であ
る中村正直『西國立志編』の（人生の職分を盡し、皇天の
意に合ひ、永遠無疆の福を望むことなり）や福澤諭吉の同
様に歐文脈に引付けられてのいくつかの用例⁽¹⁰⁾から見て、そ
の他は概して長期的、恆常、現状維持といふ程の文脈で出
されてゐる場合が多い。

用例の検出が古代から不意に明治に飛んでしまつたが、
その中間の時期の例を考へてみるには、平安時代に早くも
多數の編纂例を見るに至つてゐる字書・辭書の類に據ると
いふ便宜はある。但し漢字和訓を見出し語とする現今通用
の概念で云ふ國語辭書は十二世紀後半成立の『色葉字類
抄』以下幾種かあるものの、今本稿の目標とする「永遠」
の概念の出現を検出しようといつた作業のためにはむしろ
『記』『紀』『萬葉』の古典に後世の付した古注を採つてゆ

く方が便利だとも云へる。室町期以降の古辭書類（例へば『下學集』を代表として）は、天地、時節、神祇、人倫、或いは、天文、歳時、地輿、方位、といった如く、収録語彙を部門別に分類してあるので、これだけで既に「とこしへ」の如き抽象語は何れの門に屬すべきかとの疑問にぶつかり、且つ、天地や歳時門を検するだけで用は足りてしまふ。

『節用集』の如くいろは引の分類を採る辭書も編まれてゐたが、その類の中で特異な意味を有つのが『日葡辭書』⁽¹⁾である。成立は慶長八年（一六〇三A. D.）、編者は『日本大文典』の著者イエズス會士のジョアン・ロドリゲスである。この辭書は當然ながらいろは引ならぬアルファベット排列である（但しEとOで綴り始める見出語は無い）。今土井忠生氏他編譯の『邦譯日葡辭書』に據つてそのTooxinaye, tooxinayeniを引いてみると（常に、または、あらゆる時に）との譯語のみが充てられてゐるのが示唆的である。（邦譯版がローマ字綴りの讀みに（鎮へ、または、鎮へに）なる字を充ててゐるのは、たぶん『色葉字類抄』の（鎮トコシナへ）を採つて用ゐたものであらう。）つまり悠久、無窮といった時間の無限の延長としての含意を認めてゐないのである。擧げてある文例も（アンジヨ（天使）達エケレジヤ（教會）をとこしなえに守らせらるる）であつて、これ

は明らかに、いつも、常に、の含蓄である。キリシタン時代にイエズス會士達が耳にし口にもしてゐた日本語の「とこしなへ」は奈良・平安朝の國語語彙としてのそれが引續いてそのままに用ゐられてゐたことを間接的に證してゐる。近世辭書の説明と用例を検したついでに新井白石の『東雅』⁽²⁾にもふれておかう。白石は寶永六年（一七〇九A. D.）小日向の宗門奉行所でのシドチ訊問の結果として、（ここに知りぬ、彼方の學のごときは、ただ其形と器とに精しき事を。所謂形而下なるもののみを知りて、形而上なるものは、いまだあづかり聞かず。さらば、天地のごときも、これを造れるものありといふ事、怪しむにはたらず）と道破し、この斷案を『西洋紀聞』に書き記してゐる。此は高名な事蹟である。

彼は『易經』「周易繫辭上傳」の記す（形而上なるもの之を道と謂ひ、形而下なる者之を器と謂ふ）を知つてゐた。且つこの命題を世界解釋の方途としてどの様に適用すべきかを正確に心得てゐた。だから、シドチが天地宇宙は一の造物主の創作にかかる被造物である、と説くのを聞いて、これを形而上の道を知らぬが故に宇宙を形と器の原理からしか説明できぬ癡愚の説であると斷じた。ここに天地創造説は形而下の學しか知らぬ者の妄説なりとの甚だ興味深い逆説が成立した。

『東雅』全篇の脱稿は享保四年（一七一九 A. D.）とされてゐる。従つてその起稿も寶永六年のシドチ訊問の経験より十分の時日を経てからの事になるはずである。即ちシドチとの問答及びその準備としての轉びバテレン岡本三右衛門ことジュゼッペ・キアラの轉宗告白の手記を入念に讀んだ後の述作である。彼の腦裡には、世界宇宙の成立についての泰西人の「形而下」的理解と震旦・本朝の「形而上」學的把握との對比的圖式が意識されてゐたであらうことが十分に考へられる。然しながら『東雅』の天象・歲時門で彼が記述する「天」「日」「時」、地輿門に於ける「地」「磬」「石」等についての釋義は殆ど全般に互つて「もの」に即しての語史的檢討に限られてゐる。最も期待される「時」についても、その名義を形而上學的次元に引揚げて考へる試みをしてはゐない。例へば、〈常をいひてトコともいひ、トキともいふ。そのコといひ、キといふも又轉語なり。

……一日の辰時より始（め）て、一歳の節時をも、萬世の常なるをも、共にこれトキといひし事、いかさまにも其謂（れ）あるべき事なれど、すべて是等の義隠れて見えぬなりけり」とて、思惟を全て語史的脈絡の内部に限定し、時とは何か、といった抽象的思索に興味を向ける氣配は全く無い。そしてその語源の穿鑿に用ゐる史料は『記』『紀』に加へて『先代舊事本紀』『釋日本紀』等の正統的古典が

専らである。

結論として言へば、新井白石の如き眞に近世知識人の代表的存在に於いても、日本人は、「時」と何か、その無限の延長としての「永遠」とは何か、といった西洋世界にとつての大きな公案であつた形而上學的問題に頭を悩ますことがなかつた。そしてそれは、謂はば知らなくも困ることではない、至つて健全な對世界態度なのであつた。

二 西洋哲學の學統に見る「永遠」論

前節で一言觸れた如く、「永遠」は『書經』以來の正系の漢語であるが、我が國では明治漢語の一種として使用され始めた形跡があり、殊に *eternity* の譯語としてのこの語が、その原語に溯つて意識される様になつたのは、西洋哲學の學統が我が國の學界に支脈を擴げ始めてより以後のことであらう。

明治中期に既に簇出し始めた西洋哲學の研究者達の中で時間論の面で特に擧げて然るべき者として『時と永遠』¹³の著者波多野精一が居る。波多野は明治十年の生れ、二十九年に東京帝大文科に入學、三十二年卒業。この年度から判る通り、明治二十六年には着任してゐたラファエル・ケーベルの指導を受け、三十四年には二十四歳の若さで『西洋哲學史要』を著してゐる。これは我が國で初めての

學問的正統を履んだ西洋哲學紹介の書として名著の譽れが高い（本稿筆者未讀）。

波多野の本領は宗教哲學・西洋宗教思想史にあつたが、代表作として最も知られてゐるのは昭和十八年六十七歳の圓熟期の著作である『時と永遠』であらう。やはり宗教哲學の觀點から標題に掲げた學問的主題についての思索を展開したもので、昭和二十五年の彼の歿後十三年を経た三十八年に *Time and Eternity* として英語譯が刊行されてゐる。彼の奉じた學統からしても用ゐてゐる語彙からしても、獨語譯の方が歐文譯としてふさはしかつたのではないかと思はれるが、翻譯の企畫者が日本ユネスコ委員會であつたから、自然英譯となつたものであらう。とにかくそこに我が國の學界が本書に與へた高い評價を感じ取ることはできる。現在でもなほ現役として通用してゐる本書（本稿は昭和十八年の初版の稿態に據つてゐるが、岩波文庫による普及用新版もある）を繕いてゆくと、著者の提示する論題に直接向き合ひ、その所説を傾聽する以前に、いくつかの副次的な感慨が生じて來て暫く歩みが滞らざるを得ない。

讀み始めて直ちに氣になるのは、この著作は本文の字面を見れば文法的に至つて正確に綴られた國語の文章には違ひないのだが、アリストテレスあたりを原著とする翻譯の文文ではないか、といつた印象が強い。漢語の名詞が頗

る多く、且つそれ等は殆ど全てが觀念語であつて人間の生活で日常目に觸れる具體的な「もの」の名前は皆無と云つてよいからである。著者は「序」の中で（本書に使用した述語は今日學界における慣例に従ひ異を樹てることは力めて避けた）と記し、その例外たるは「將來」と「未來」とを判然と使ひ分けたくらゐるものである、と、ことわつてゐる。

それならば、本書の各頁に充滿してゐる夥しい漢字の觀念語は、特に著者の獨創になる造語ではなく、大正・昭和期の西洋哲學の學徒の世界では別段特殊視されることはなくて普通に通用してゐたものなのであらう。つまりその時代に、日本の哲學界は膨大な量の漢字語の導入により、完全に國語の文脈を以て最高度の西洋形而上學の諸觀念を操作し、その脈絡に沿つて思惟し表現することができる迄に國語文を練り上げてゐたことになる。

これは驚くべく又感嘆すべき學問的營爲の達成であるが、只、驚くには値するにしても不思議にもその成果に敬意を表する氣持になれない。それは何故か。

今、最高度の西洋形而上學の諸觀念、と記したが、波多野は、本書の冒頭で「時と永遠」の問題を宗教的に取り扱はうといふのは、（プロテイノス以來の歴史的傳統の壓倒的壓力によつて）促されての事である、と先づことわつて

ある。そしてこの問題の持つ困難さはアウグスティヌスが『告白』⁽⁴⁾の中で歎いたのと同じ困難さが昭和の現代人である波多野にとつて、同様の障礙となつてゐるのであると述べてゐる。即ち彼の「永遠」への問ひかけといふ思索の出発点は、キリスト紀元四世紀末期のアルジェリアに生れ、カルタゴで學んだローマ帝國市民の一修道僧の形而上學的懷疑に觸發されたのことと云つてよいのであり、決して「天壤無窮」の理念ではなく「とこしへ」の表象の解明でもない。

アウグスティヌスの『告白』全十三巻の最後の三巻は、主として舊約の『創世記』の解明にあてられ、全巻の中では稍獨立性を有してゐて所謂天地創造神話に對する異教徒（主としてマニ教徒）からの論難に答へる護教論としての性格が濃い。これを一種の解釋學として讀めば私共の如き根からの教外の徒にとつても十分に面白いものである。特に第十一卷第十四章は永遠論の大前提をなす時間論として、〈それでは時間とは一體何であるか〉との問を眞向から提出し、紀元四世紀の北アフリカ人にしてこの様な明晰な論理を驅使する知性を有していたのか、との感嘆を覺えさせ（と言つても本稿の筆者は原典ではなく、服部英次郎譯の岩波文庫版邦譯に據つて讀んでゐるのであるが）。

『創世記』に向けての異教徒の疑問乃至難癖は、造物主

が天地萬物を創造する以前には彼を何をしてゐたのか、又どうして創造の業を思ひついたのか、といふ様なものであつたらしい。此に對するアウグスティヌスの答は、論理的にはまさしく明晰のだが、教外の徒にとつてはその答自體が洵に不思議な世界觀を間接的に提示したことになる。即ち、——造物主が萬物を造つた、といふ時、その萬物の中には時間も含まれる。つまり時間も亦造物主の造つたものである。故に創造以前の段階なる時間は存在しない。造物主は恆常（とこしへ）であるが、被造物が造物主と等しい恆常性を有することはあり得ないから、従つて造られたる時間は恆常ではない。もし恆常にして過ぎ去ることがないとすればそれは時間ではない。〈それでは時間とは一體何であるか〉との論判がここで展開される。

アウグスティヌスの推論は以下の如くに進行する。時間は、我々の日常生活を構成する要素として、話のたねとして誰もが自明の事として互ひに理解しあつてゐるものである。時間とは何か、と問はれない限り我々はそれをよく知つてゐる。然しその「何か」との問に答へようとするとき我々はそれを知らないことに氣がつく（この詠嘆は妙に實感がこもつてゐて共感を呼ぶ）。少くとも我々に言へることは、過去といふ時間は既に過ぎ去つたものであるから存在しない、未來といふ時間は未だ來てゐないのだからやはり存在

しない、現在だけはたしかに存在するが、それが時間である以上やがて過ぎ去りゆくことによつて存在しなくなる、恒常ではない。かうしてみると、時間はただそれが消滅してゆくといふ性質によつてのみ存在する、といつて間違ひないであらう——と。ここに既に、存在はやがて存在ではなくなるためにのみ存在する、といった悲觀的虛無主義の萌芽の如きものが見て取れるのだが、我々を驚かすのはその内容よりもこの思惟過程の見せてゐる觀念性・抽象性である。敢へて簡単に言つてしまへばその不毛性である。

そして更に我々を驚かすのは、千五百年餘の後生たる波多野が全く文明圏を異にするこのアフリカの聖者の不思議な思索の跡を（何人も研究の出発點となし又終始指導者となさねばならぬ畫期的業績である）と賞賛し、まさにその後について自らの思索を開始してゐることである。

波多野がアウグステイヌスに學び、その求めたるところを自らも求める形で克服しようとした努力は一往見事に成功してゐるかに見える。アウグステイヌスが論じてゐる時間性が自然的時間の本質的構造であることを看破し、それと區別した文化的時間の構造を提示することによつて彼は先達の缺陷を克服しようとする。

即ち、過去は自然的時間としては過ぎ去ることによつて存在しなくなるが、人間にとつてはそれが記憶と化するこ

とにより、回想といふ作業を通じて文化的には依然として有意義である。將來は未だ無い状態の故に存在ではないが期待に促がされた構想の形をとることによつて人間の文化内容たり得る。現在は直觀によつて把握可能である點で立派な實在性を有する。且つ現在を未來と過去との境界に存する點の如きものとしてではなく、そこに持續の觀點を導入することで文化的生産性を與へ、此を歴史的時間として成立せしめることもできる。（文化的歴史的時間は或る形或る程度における時間性の克服である）——。

以上は波多野の甚しき觀念的術語の濫用によつて空疎と不毛（敢へて言ふが）に近い冗舌體の文章から、筆者がかなりの眞面目を以て要約したところである。自然的時間に對する文化的時間を提示することで、波多野の時間論には生産的な實りが約束されたかに見えるのだが、人間は文化的時間の舞臺で常に主役を務め續け得るわけではない。主體が姿を隠した後に残る客觀的時間の構造は（等質性即ち同一内容の單なる連續單なる繰返へしに盡きる）といふ。只（時は一定の方向を取つて進むことを特徴としてゐる故）に、その流れに終りの無いことがその本質的特徴である。これが客觀的時間として捉へた場合の「時」の「無終極性」であつて、これは昔から廣く、殊に通俗的には所謂永遠性の如くに看做され、そこに想到することが時間性

(流れ去り消え去ること)の克服であるかの様に考へられた。然し波多野によればそれは甚しき誤解であるといふ。時の無終極性は、實は(人間の)活動の無意味を意味する。〈存在がいつまでも充實と完成とに達せぬこと、主體の自己實現がいつまでも志を得ぬこと〉といふ悲觀の淵源である。畢竟時間性に規定されたものである存在の(可滅性・無常性・不安定性・斷片性・不完成性)は、斯うして(果てしなき連續即ち無終極性として發現を遂げる)と。なるほど、無終極性が永遠性と似て非なるものであるとの判定はよく腑に落ちる話である。

一つの傍説として波多野は(時間性の徹底化)としての「死」についても一章を立てる。一見すると死は時間性とそれにまつはこの世の苦惱からの解脱であるが、惜しむらくはその解脱は同時に解脱を成就する筈の主體の消滅でもある。主體の否定は謂はば生の惱みの徹底化であり、時間性の勝利である。時間性の克服と死の克服は同義である。従つて時間性の克服としての永遠性の獲得は同時に死の克服でもなければならぬ。ところが波多野は次の章で、永遠性の成就としての不死性の成立に對し、古來様々に論じられ、むしろ要求されてきた靈魂不滅の信仰に對し、これほど説得力なく、證明力の粗笨な教説もない、と斷罪して此を斬り捨ててしまふ。

それでは靈魂不滅の要請をさし措いて、彼の永遠性の冀求は何處へ向ふのか。それがこの論者の最終章「永遠性と愛」で扱ふところの「エロースとアガペー」「神聖性創造 恵み」「罪 救ひ 死」等の彼の宗教哲學者としての本領を發揮した、甚だ力の籠つた立論になるのだが、讀者たる我々(少くとも本稿の筆者)から見るとそれは如何にも魅力を缺いた論述の連續となつてしまふ。それは始めに指摘しておいた疑念がいよいよ募つて來た形であつて、波多野はこの様に深く西洋古代の形而上學の奥底に沈潜して、一體如何なる知恵(もしくは知恵への愛)を汲み上げ、如何なる善き意圖を以てそれを遠い時空を距てた世界に住む我々に示さうとするのか、その動機自體が疑はしくなつてくるからである。

〈永遠は愛としてのみ成立つ〉といふ、彼の(正しき理解を求むべき方向)が指し示された段階で、筆者は波多野の折角の努力とはこの邊で袂を分つてもよいと考へた。むしろ、永遠性の把握は時間性の克服である故に死の克服であらねばならぬ(然し不死性の觀念は學問的使用に堪へぬ)との命題が提示された段階の、そのペシミズムの方が我々とつては示唆するところが大きいのだと言つてもよいであらう。何故ならば、死の克服といふ課題についてならば、波多野の奉ずるキリスト教的倫理學の教説に聴くまでもな

く、我々にも別に説ありと言ひたいところだからである。

それと、波多野には通俗性・原始的の心性に對する明らかなる軽蔑の言辭を筆にする傾向がある。彼は原始人性と反對の極にあるのがヨーロッパ人式の考へ方であると見る。靈魂不滅説に對する否定も、「靈魂」も「不死性」もともにすでに原始民族の間にも存在する通俗的觀念であり、理論的根據づけを缺いた原始的思想だと見るのが彼の思考の大前提である。さうであれば、我が國の古神道の靈魂觀はもとより、佛教で輪廻轉生として理解される靈の不死性・連續性も亦、それが死の觀念の稀薄なることの表れであり、即ちギリシャ・ヨーロッパ的でないが故に斥けられる一段低い人間觀だと見られ、且つ時間性の把握として原始的だといふことになつてしまふのではないか。かうした西歐至上主義に果してそれが自ら氣負ふほどの學問的尊嚴があるとは筆者には到底思はれない。

波多野の「客觀的時間」の定義として、それが「同一内容の單なる連續・單なる反復」である點を、永遠性の對極にある點で「悪しき無限性」或いは「偽りの永遠性」と呼んで警戒を表明してゐる部分は又彼の目指すのとは別の脈絡で興味を唆る。といふのは、そこに波多野自身はおそらく意識してゐないであらう微妙な氣脈を通じて、所謂ヨーロッパのニヒリズムとその克服に向けての空しい努力の吐

息が聞えてくるからである。

限られた紙幅を有効に使ふために、ここでは少しく文藝めいた語りを用ひてみよう。森鷗外は明治四十四年齡五十にして内面的自殺傳めいた精神遍歷の物語『妄想』を書いてゐる。その中に多くの讀者の記憶に残つてゐるであらう次の如き一節がある。

（生の意志を挫いて無に入らせようとする、シヨオペンハウエルの Quietiv [注・鎮靜劑] に服従し兼ねてゐた自分の意識は、或時懶眠の中から鞭うち起された。／それは Nietzsche の超人哲學であつた。／併しこれも自分を養つてくれる食餌ではなくて、自分を酔はせる酒であつた）

鷗外の言ふ「ちぎれちぎれの Aphorismen の旋律」に乗せて、ニーチェはその主人公ツァラトゥストラをして、我は汝等に超人を教へんがために來た、人間は克服されるべき或物である、と語らせ始める。超人とはニヒリズムを克服するために人間が目指すべき最強・最高の、Übermensch といふその字義通り人間を超えた次元に生れる人間である。ところが超人たることを教へるために來たはずのツァラトゥストラは、死ぬほどに疲れ、死ぬほどに酔ひ、悲しみのあまりの欠伸をしながら、「人間は永遠に回歸する。汝が倦んじたる小さな人間は永遠に回歸する」と語るのであ

る。それを聞く動物たちは、ツアラトウストラに向つて、汝は永遠回歸の教師である、これが汝の運命なのだ、汝の教義はわかつてゐる、一切の事物が永遠に回歸し、われらも共に、永遠に回歸する、と、教を受ける側としては不思議な答を返す。

稍不思議な動物達の間接説話をツアラトウストラの直接説話に直して概要を引けば以下の如くにならうか。——自分は今死んでゆく。消滅する。一瞬にして虚無に歸する。肉體も靈魂も、共に不滅ではない。だが自分を構成してゐる諸々の因子の結合は、回歸して再び自分を作り出すであらう。私自身が永遠回歸の理を成立たせる因子の一つなのだ。……自分は永遠に反復して、より良いのでもなく、似た様なでもない、そつくりそのままの寸法で生に回歸するものであることを教へるために——。

興味深い事であるが、ニーチェがツアラトウストラの口を藉りて説いてゐるのは、波多野が時間性の根源的性格として拒絶を表明した「偽りの永遠性」としての存在の〈可滅性・無常性・不安定性・断片性・不完成性〉の果てしなき連續即ち無終極性である。それがニーチェの場合には拒否ではなく強い肯定の對象として語られてゐる。もちろん本氣での歓迎ではなく、人生とは斯うしたものであつたのか、それならばよい、よしもう一度同じ生をそのままの形

で——といった諦念の果てに、所謂價值轉換の一擧を以てニヒリズムの克服を説く超人の哲學としてなのだが。

明治末から大正期にかけて日本でも既にかなり廣く紹介され論及されてゐた永劫回歸肯定の超人哲學を、昭和十年代の波多野が念頭に置いてゐて、そこであの様な「偽りの永遠性」への斷乎否定を間接的に表明したものであつたかどうか。その關連は現實に不明であるし、筆者にそれを穿鑿する興味もない。只、ツアラトウストラの獅子吼が、一刻人を酔はせる酒に過ぎないことは醒めた人々には早くから氣付かれてゐた。鷗外は先に引いた『妄想』の續きの部分で次の様に述懐してゐる。

〈過去の消極的な、利他的な道德を家畜の群の道德としたのは痛快である。同時に社會主義者の四海同胞觀を、あらゆる特權を排斥する、愚な、とんまな群の道德としたのも、無政府主義者の跋扈を、歐羅巴の街に犬が吠えてゐると罵つたのも面白い。併し理性の約束を棄てて、權威に向ふ意志を文化の根本に置いて、門閥の爲め、自我の爲めに、毒藥と匕首とを用ゐることを憚らない、Cesare Borgiaを、君主の道德の典型としたのなんぞを、眞面目に受け取るわけには行かない。その上ハルトマンの細かい倫理説を見た目には、所謂評價の革新さへ幾分の新しみを殺がれてしまつたので

ある)

短いが要を得たニーチェ評價の結論として、問題の永劫回帰説については次の様な斷案を下す。

〈そこで死はどうであるか。「永遠なる再來」は慰藉にはならない。Zarathustraの末期に筆を下し兼ねた作者の情を、自分は憐んだ〉

何ともさり氣ない、むしろ素氣ない筆つきであるが、この工まざる修辭は、鷗外が彼なりに如何に的確にニーチェを理解してゐたかといふ内情の見事な證言である。彼は、ニーチェがあれだけの苦心慘憺の思索の成果として「永遠回帰」の理法に到達し、それを諦めと共に「呑む」より他なかつた、その内面の苦闘を唯「憐んだ」のである。この一語ほど、日本人の精神史から見てのニーチェの位置を的確に表現した字眼は見當らないであらう。本稿の筆者も、「永遠回帰」の思想を以て「永遠」の理念を體得したと自負するあの哲人の一面を評するにはこれ以上適切な表現を求めることができない。筆者も亦、ニヒリズムの克服としての「永遠回帰」の思想を「憐れむ」だけの話である。

三 「永遠性」への門としての「循環」

上記の二つの節で考察したところを一往肯定してよいとすれば、古代以來、泰西の思想が廣く流入する様になる明

治の文明開化期に至るまで、日本人は神勅に見る、(與天壤無窮)の豫言にも拘らず、時間の無限の延長の彼方としての「永遠」の觀念に、少くとも明白な言葉に表しての關心を示さなかつた。十九世紀の後半に入ると、西學東漸の時流の然らしむる勢で、西洋哲學の歴史に對する興味が擴がり、その中で泰西の知識人に於ける世界の時間性とその究極の相としての「永遠」に就いての彼等の思索の跡を尋ねる關心も生じた。

西洋世界の時間觀念の根柢にある古代ギリシア人とヘブライ人の抽象的な思惟、エジプト人が石造建造物に托した現存在の不朽の存續への願望といったものが日本人に、彼等の心の深層に流れてゐる永遠への思念についての學問的興味を喚起した。その際に、これは明治期の西洋學導入に於いて概して支配的だつた一般の傾向であつたが、邦人は西洋の哲學・宗教思想の淵源に溯り、その沿革を批判的に考察するだけの餘裕を有せず、只管彼等の思索の跡を忠實に辿り、學ぶといふ姿勢をとる事が多かつた。夏目漱石が想到し開悟した如き「自己本位の立場」(16)を西洋學びに於いて守り得た知識人は少數派だつた。さうした無私の學びの姿勢は、西洋の精神傳統の神髓にまで悟入し理解する上で慥かに重要な條件ではあつた。然し、その姿勢の自然の結果として、西洋學の學徒達は、西洋の學問の成果が世界に

於ける唯一最高の達成であり、その價値の普遍性は遠い極東の我が國の精神界に於いても本國に於けると異なるない權威を有するもの、若しくは有すべきものであるかの様に思ひ込んでしまふことが屢々生じた。

限りある人間の身にして如何に「永遠」といふ超越的な、時間性の極致に關はり合ふことが可能であるか。この公案への解答を、ギリシア人の世界觀とヘブライ人の歴史觀の融合から生じたキリスト教哲學と、その傳統への反撥から同じ西歐精神世界の末流に生じたニヒリズム及びその克服の努力の中に讀み取らうとした試みは、それとしてもちろん正しい學問精神の營爲ではあつた。だが、その對象の難題ぶりに眼を奪はれて、自分達自身の民族の歴史の歴史を顧みる必要に氣がつかかなかつた。

本誌本號の別稿でも述べてゐることであるが、神宮の式年遷宮の制度は人皇第四十代天武天皇の御代の十三年（六八五A.D.）九月に天皇の直々の御意向によつて定められたとするのが通説であり、その叡慮を受けての最初の遷宮の儀は、天皇の崩御の後に皇后から立つて皇位を繼承された持統天皇の四年（六九〇A.D.）に内宮、その二年後（六九二A.D.）に外宮で行はれてゐる。内宮の遷宮を齎行した年の歳旦に持統天皇は即位の大典を舉行され、朱鳥元年（六八六A.D.）九月以來三年三箇月餘の稱制の政に締め括りを

つけられた。即位の大典がこの様におくれたのは、先帝の崩御の直後に、英才大津皇子の叛亂の企てとされる事件が生じ、皇子は自殺を餘儀なくされる。その悲劇の後にも天武天皇の御陵たる大内陵の造營、そして本葬を營んだ上での埋葬、稱制三年（六八九A.D.）四月の皇太子草壁皇子の薨去（二十四歳）といつた物忌み事が續いたからであらう。稱制四年目の元旦に即位式を擧げられたのはさうした一連の齋戒に區切りがついた、もしくははつけるといつた意味があつたのであり、おそらくは新宮の造營が靜かに進んでゐた遷宮の儀も、即位の大典が濟んだ區切りを受けてその年の内に（神嘗祭を式日として）といふ運びになつたのではあるまいか。

ところで、天武天皇の御發意とされる式年遷宮制度の立制にせよ、持統天皇による第一回の式年遷宮の重儀齎行（事實上の制度發足）にせよ、我が國の正史であり、その名の通りの天皇紀に當る『日本書紀』には直接にそれに該當する記述が見當らない。それでは右に記した式年遷宮の制度・實施は如何なる文獻的根據に基いて記録されたものかといふに、それは『皇太神宮儀式帳』『太神宮諸雜事記』の二書を最も肝要とするいづれも『書紀』より後世の編纂になる數點の文獻である。主要な二點を始め、多くは神宮自身の側の古傳を輯録整理したものである。『書紀』には

神宮の行事については（やはり地理的な距りが影響するのか）案外に関心が薄く詳細を缺いてゐるのでその記述の不備を補ふには不可缺の貴重な文獻である。かうした神宮側の文獻を精査した結果としての式年遷宮制度の起源と初期遷宮の儀式の沿革については、夙に先學諸氏の業績の中で完成されてゐる事實¹⁷⁾があり、本稿ではその紹介に及ぶことは差し控へる。

本稿の筆者にとつて差當り重要なのは、式年の思想の根據を探るための文獻的典據を何處に求めればよいのかといふ事であり、その信賴すべき本文をここに引用できればそれで事は足りる。

『皇大神宮儀式帳』は延暦二十三年（八〇四A. D.）に大神宮司大中臣眞繼らが神祇官に奏進した解狀¹⁸⁾公文書である。第一回の式年より約百年を過ぎてから上申されたものであるが、この年数は古傳の傳承が安定した文書記録となるに程良いと言つてもよいくらゐであらう。

この文書の中に（一、新宮造奉時行事并用物事）といふ見出しの下に（常限甘箇年一度新宮遷奉……）なる件りがあつて、二十年に一度の式年といふ制度の既成が明記されてゐる。この解狀の上申より更に約百年後の制定である高名な『延喜式』¹⁸⁾（九〇五A. D.撰修開始、九二七A. D.奏進）は卷第四を「伊勢大神宮」に充て、本殿・攝社の座敷、祭事、

御料、封戸等に互つて詳細な規定を擧げてゐるが、式年の造營についても、

（凡大神宮は、廿年に一度、正殿・寶殿及び外幣殿を造り替へよ。〔度會宮、及び別宮、餘の社の神殿を造る年限は此に准ぜよ。〕皆新材を採りて構造し、自外の諸院は新舊通用し、〔宮地は二處に定め置き、限至りて更に遷せ。〕其の舊宮の神寶は新殿に遷し收めよ。

……）
といふ文言で、この造替事業が國制の一部局として制度化されてゐた事實を示してゐる。

もう一つの重要文獻である『大神宮諸雜事記』二卷は制度の發祥の證言として甚だ興味深いもので、そこに天武天皇の御代の事として、（朱雀三年九月廿日……宣旨狀傳¹⁹⁾二所大神宮之御遷宮事廿年一度應奉令遷御立爲長例也云々）の記述があり、この直ぐ後に（持統女皇帝）の御代の事として（即位四年庚寅大神宮御遷宮 同六年壬辰豐受大神宮遷宮）の記事がある。これが上記の第一回式年遷宮實施年度の典據である。

右に引いた（朱雀三年）なる元號は『日本書紀』及びそれに基いた國史年表では存在せず、朱鳥であるはずだが、その三年といふと既に元年に天武天皇が崩御された後の事であり、持統天皇の稱制二年（六八八A. D.）といふこと

になる。とすれば、その〈宣言〉は『諸雜事記』本文の〈天武天皇〉といふ見出しの下での引用であるにも拘らず、實は持統天皇の御誕を文書化したものであらう。〈状態〉は第二字が〈稱〉の誤寫でなく此で正しいのだとしても意味する所は〈稱〉と似た様なもので、〈宣言を下し給うて曰く〉といふほどのことである。そして以下は二所の大御宮の御遷宮の事は二十年に一度まさに遷御せしめまつるべし。立てて長例となすものなり」と訓ぜられよう。ここに、二十年に一度の遷宮といふ制度を立て、且つそれを〈長き例〉となせ、との朝廷の御意向が明示されたわけである。

實質上これは明らかな「みことのり」であるが、これが『書紀』に載らなかつたのは舍人親王を總裁とする國史編纂局にその寫しが保存しなかつた故といふほどの事にすぎず、『書紀』に於けるその缺落は重大な問題とするには當らないと考へる。神宮側ではこの宣言を極めて貴重な文書として大切に保存したであらう。宣言下付の責任者が天武天皇か持統女帝かといふ間も二者擇一の答を要求するものではない。飛鳥淨御原宮の朝廷に成立した式年思想といふものの如實な表現なのだと見ておけばよいことである。

本考察の眼目は、この宣言を以て、白鳳時代といふ我が國史上に最初に學術技藝がまさに不朽の繁榮隆昌を迎へた

この時代の成熟段階に於いて、「永遠」の觀念への着目が生じたと見る、その事である。二十年に一度、といふ式年制度の發想は、一見何氣無い様な手近にある數字を取つて用ゐるにすぎない様であるが、そこに含まれる周期性・循環性を〈長例となせ〉との唯一語によつて見事にそれを「永遠」の持續への契機として生かすことを成就してゐる。凡そ世界の時間的秩序に於ける周期性・循環性への認識こそ、限りある人間の境涯を「永遠」に繋げるための結び目として正鵠を射たものであり、これは世界の他の文化圏に類を見ない、我が國に獨特の着想である。西洋近代の一畸人が想到した「永遠回歸」の認識の苦々しさと對比してみる時、二十年周期の絶えざる循環による「永遠」の達成のあまりの明るさ、健やかさに、我々はかの畸人を憐んだ記憶の裏返しとしてこの清明な發見に衷心からの讃嘆を表明したくなる。

改めて考へてみると、世界の時間的秩序の裡に循環性を發見するといふこの偉大な功績は、畢竟日本列島の風土に對する住民の敬虔な適應から生じた必然の所産だつたと言へよう。概算で北緯30度から45度に互つて南北に長く伸びた日本列島は、南部と北部とで相應の氣候の差異は生ずるものの、先づは全體が溫帶性氣候の支配下にあると言つてよいであらう。所謂西洋文化圏の中心部分がやはり概算で

北緯40度から55度の緯度内に収まるのとよく似た条件であるが、ここに生ずる約10度の緯度の差は、夏冬の晝夜の長短に關して、少しく過ぎたると程良いとの僅かの違ひを見せてゐるし、それに問題は晝夜の長短の區分點たる春分・夏至・秋分・冬至の四時點の規則性にのみあるのではない。和辻哲郎の有名な業績『風土』²⁰が指摘し定義したところのモンスーン型の氣候（モンスーンとは語源的には「季節」の意味ださうである）こそは、日本人が時間の流れを循環的に捉へる事に氣付いた根源的な条件であらう。

白鳳時代は歴史編纂の開始、佛教美術・建築の隆盛の他にも、中大兄皇子の漏刻製作、それによる鐘鼓を打つての時刻報知、占星臺の設置といった廣義の天文學的關心の萌芽期でもある。この白鳳文化の圓熟期に、農業生産と密接に結びついた二十四節氣の周期と、それと微妙な一致とずれを保ちながら同じく時間の循環性を保證してゐる太陰曆といふ時間秩序原理との關連性に、最上層の知識階級たる朝廷人が氣づいたのは蓋し當然である。

朝廷人の意識の裡に芽生えた世界の時間性との對決・適應の必要性は、例へば他ならぬ持統天皇その人の御製

春過ぎて夏來るらし白妙の衣ほしたり天の香具山

の一首に象徴的に表れてゐる。これは少し深讀み²¹をすれば甚だ意味深い一首であつて、この歌は帝王としての民生の

（安寧への御軫念を、安定せる季節の循環の相に托して詠まれてゐるのであり、そこに、規則正しき時の循環こそが蒼生の安寧の基本的条件であるとの認識が窺はれると見てよい。

その安定した循環の内に、更に二十年といふ周期のあることを洞察し、それをまつりごとの尺度として採用した動機については、本號の別稿で述べた通りである。二十四節氣中の立春と太陰曆の元旦とが二十年に一度一致することがある（専門家の計算によれば十九年七箇月毎に）といふ。この規則性は、欽明天皇十五年に百濟から曆博士が渡來して本朝に曆法を傳へてより、六周期餘百三十年ほどだつたであらう古代人の統計的經驗に徴しても、天地と共に限りなく續く規則性であると信ずることができたであらう。この不變の規則性に托しておけば、伊勢の神殿の造營は二十年に一度の頻度で行はれることになり、この制度が守られる限り神宮は老朽により倒壊することはあり得ない。それは法隆寺に代表される白鳳期の見事な佛寺の伽藍様式建築が現實に千年を超えてその搖がぬ存在を保つたのとは全く別の發想に立つた永遠性の實現だつた。別の發想とは、然し、堅固な礎石の上に柱を立て、瓦で屋根を葺く佛教寺院の堂塔建築に對する對抗的・反措定的な思想によつて、といふわけのものではない。佛寺建築に課された「とこしへ」の

理念に想を同じくしながら、只、その實現のためには、民族の祖先の代からの固有の建築様式を忠實に遵守してもなほ且つ同じ永遠性を成就する方途はあり得る、との一種の冒険を試みたのだと言つてもよい。

結果としてこの冒険は成功した。日本民族はギリシアへブライ系の文化圏の民族の如き、形而上的な觀念性とは全くかけ離れた、民俗的日常的な次元に於いて、永遠性の成就に自らも参加する機縁を得ることになつた。世界に類のない高度の宗教的經驗を、何とも朗かな、文字通りのまつりの賑はひを通じて身に付ける機會を持つ幸福な民族である。その幸福を實現せしめてゐる不思議な、謎の様な社會的機構は、「式年」といふ唯一語の字眼を以て説明することができぬ。即ち二十年毎の式年遷宮に於いて、神宮にかかはる一切の事物の更新を、民族の集合的經驗・集合的記憶として積み重ねてゆくことにより、我々は永遠といふ超越的時間性を己の身近に具體的に感得することができるのである。

注

(1) 『日本書紀』(『日本古典文學大系』、昭和四十二年、岩波書店) 神代下、第九段一書第一。なほ「あめつちのむた」の訓は森清人謹撰『みことり』(平成七年、錦正社刊)

による。同書では結びの部分も、「あめつちのむたきはまりなかるべきものぞ」との強い豫言調の訓となつてゐる。

(2)

『古語拾遺』(岩波文庫、昭和四年初版、昭和六十年、西宮一民校注改訂版) 引用の神勅に於ける初版の誤植(當與天壤元窮矣)は改訂版では无窮矣と訂正されてゐる。

(3)

『神皇正統記』(『日本古典文學大系』、昭和四十年、岩波書店)「天津彦々火瓊々杵尊」の條。百王論への批判的注としては「又百王マシマスベシト申メル。十々ノ百ニハ非ルベシ。窮ナキヲ百トモ云リ。百官百姓ナド云ニテシルベキ也」と記してゐる。

(4)

『日本書紀』前掲。原文(等虚辭陪邇 枳彌母阿閉耶毛 異舍儺等利 宇彌能波摩毛能 餘留等枳等枳弘)

(5)

『古事記傳』(岩波文庫版、(一)、昭和十五年) 神代一之卷・天地初發の段、「天之常立神。姓氏錄(伊勢ノ朝臣ノ條)に天底立尊とあり。又國之常立神を書記ノ一書に、國底立尊とあり。か、れば御名義、登許は曾許と通ひて同じ」云々。

(6)

以下「萬葉集」からの引例は全て澤瀉久孝『萬葉集注釋』(昭和三十年—四十五年、中央公論社) 全二十卷に據る。

(7)

『續國歌大觀』(昭和三十三年、角川書店) 所收「長秋詠藻」に據る。

(8)

『延喜式』大倉精神文化研究所編『神典』(昭和十一年初版) 所收による。

(9)

『西國立志編』刊本諸種あり。本稿は講談社學術文庫版に據る。前後の文脈を引けば「望みは勢力の伴侶にして成就の母なり。蓋し望みの強き人は、その自己の中に非

常の天資を具へたり。望みといふことは、世の富貴名利を望むにあらず。人生の職分を盡し、皇天の意に合ひ、永遠無疆の福を望むことなり」となつてゐる。

- (10) 福澤諭吉『西郷隆盛處分に關する建白書』(明治十年七月二十四日)の中に「實に日本全國永遠の幸福なり」との一句がある。佐藤亨『幕末・明治初期漢語辭典』(平成十九年、明治書院)に據る。又『尊王論』(明治二十一年十月)には「抑も帝室が政治社外に在ると云ふも、唯政治の衝に當らざるのみにして、固より政府を棄つるに非ず。永遠無窮、日本國の萬物を統御し給ふと共に、政府も亦其萬物中の一として統御の下に立つ可きは論を俟たず」云々とある。

- (11) 『日葡辭書』(ここでは土井忠生・森田武・長南實編譯)邦譯日葡辭書』(昭和五十五年、岩波書店)に據る。

- (12) 『東雅』『新井白石全集・第四卷』(明治三十九年、國書刊行會)所收に依る。

- (13) 『時と永遠』(昭和十八年、岩波書店)本編での引用はその第五刷(昭和三十八年)に據る。

- (14) 『告白』服部英次郎譯岩波文庫版(全三卷、昭和十五年)に據る。

- (15) 本稿筆者の譯は、竹山道雄譯『ツアラトストラ』(昭和二十五年、新潮社)と水上英廣譯『ツアラトウストラはこう言つた』(昭和四十五年、岩波書店、下卷)を参考に仰いでゐる。

- (16) 夏目漱石『私の個人主義』(大正三年十一月學習院輔仁會にての講演)

- (17) 順を追つて擧げるならば、

幡掛正浩『私本・式年遷宮の思想』(昭和六十一年、神社新報社)

田中卓『伊勢神宮と式年遷宮』(昭和六十二年、皇學館大學出版部)

茂木貞純・前田孝和『遷宮をめぐる歴史』(平成二十四年、明成社)

- (18) 『延喜式』前掲書に同じ。

- (19) 右記田中卓氏の著述の中に『群書類從』本の影印が掲げられてゐる。その影印版に據る。なほ「僞」の字はその原本のまま。

- (20) 『風土—人間學的考察』(昭和十年、岩波書店)本書は戦後刊行の全集版、文庫版では表記が現代假名遣に變換されてゐる。

- (21) この「深讀み」について、神宮司廳發行の「瑞垣」第一九七號(平成十六年一月)に「持統天皇の御製」と題する筆者の小考がある。

(東京大學名譽教授)