

日本における「歴史」の歴史

——ひとつのプロブレマティクとして

1 歴史叙述の概念編成と価値観

日本における歴史叙述と歴史観について、その古代から近現代までを見渡すためには、あらかじめ今日の歴史学における「歴史」概念を相対化しておくことが不可欠である。なぜなら、今日の歴史学における「歴史」概念を基準にして、かつての人びとがそれなりに行ってきた歴史叙述や、もっていた歴史観から、そぐわないものを切り捨ててしまう可能性が大きいからだ。

現在の歴史学は、従来の政治・経済史を焦点としたものから、民衆の生活史に関心をむける傾向をもつなど、いくつかの点で様が変わりを見せているが、西欧近代人文系の科学（science、分科学）のひととして展開してきた歴史学の基本姿勢、すなわち過去に起こった客観的な事実を再構成することを目的とする作業を基本にしてい

鈴木貞美

ることに変わりはない。そして、その作業は、まずは過去をふりかえる無数の叙述（文献史料）のなかから、「事実」の事実としての記載を尊重し、伝説類を除去し、ないしは伝説類の底に「事実」を探りあてようとする態度をとる（いま、物質的史料を対象とする研究については論外におく）。この学問の態度は明治期の日本に移入された。それゆえ、日本近代における「歴史」概念の再編成をめぐって、明治期を焦点にした研究が、ほかならぬ歴史学者の手でなされてきたが、しかし、それらのほとんどは西欧近代の歴史学の概念を基準にして、形成期の歴史学アカデミズムにおける当該の問題を論じるものだった。

唯一、佐藤正幸『歴史認識の時空』（二〇〇四）が例外的な姿勢を見せようとしている。彼は（歴史的）過去に対する認識全般を比較研究する立場をヒステリオロジー（historiology）と呼び、これまで

での歴史叙述がその主たる研究対象であるけれども、歴史学という学問の存在を必ずしも前提としているわけではない。職業的歴史家が存在しなくとも歴史は言葉や文字で伝えられてきたのであり、過去は存在してきた。歴史学の大学教授が存在しなくとも歴史は解釈され続けてきたし、過去は現在を捉えてはなさなかった⁽¹⁾という。

そして、その第一章「歴史という言葉に見る歴史認識と歴史意識」では、近代歴史学という「歴史」概念が、いかに形成されてきたかを論じて、⁽²⁾「伝統的な学問が新たな学問を受容して再構成する基盤の役割を果たさなければ、概念の翻訳は一切不可能である」と述べ、第四章「歴史叙述における規範と認識」では「ひとつの文化全体における歴史叙述の位置・役割」の解明がヒステリオロジの課題であり、それによって、歴史叙述の「部分の特性」や「要素の結合のありようが決まる」ということを明確にしている。⁽³⁾

この姿勢は「歴史」概念に限らず、他の諸概念の変遷について研究する場合にも望まれるものである。幕末から明治期を通じて西欧の文化諸概念が翻訳されて取り入れられ、新たな概念システムを形づくるしくみを研究してきたわたしは、この姿勢を基本的に支持する。⁽⁴⁾そして、佐藤正幸「歴史認識の時空」は、メタ・ヒストリーの領域を大胆に、また従横に論じて、関連する問題ととりくむ者が参照すべき労作であることにまちがいない。しかし、私の立場からいえば、佐藤正幸『歴史認識の時空』は近代歴史学の「歴史」概念を

相対化しているとはいいがたい。なぜか。

その第四章「歴史叙述における規範と認識」には、中国の伝統的な「歴史」は過去から教訓をえるための規範として編まれるものであり、それゆえ西欧とことなり、歴史的過去をいかに認識するかという問題意識を生まなかったことなどが的確に述べられている。しかし、そこでは、彼自身が自らの提言を裏切っているといわざるをえない。結局のところ、あまたの歴史叙述のなかから過去の事実の事実としての再構成という近代歴史学の規準にあうものが選ばれており、そのうえで東西比較がなされているからである。その態度は、日本における「歴史叙述の文学的形式」について述べた次の一文にも端的に示されている。「基本的に歴史は漢文で書かれ文学は日本語で書かれてきており、この伝統は一九世紀まで続いていた」と。ここにいう「歴史」は、いわば専門家によるものを指しており、それ以外のものを「文学」として、歴史叙述の範疇から外してしまっている。

ここで用いられている「文学」は、日本では二〇世紀初頭に専門家のあいだに定着した言語芸術の意味である。そして、そのことが、彼の立場を裏切るような考察をもたらしている。日本では一九世紀半ばまで、「文学」の語は中国語の書物、すなわち漢籍の学問の意味で用いられてきた。この習慣は固く守られており、明治期になるまで、和歌や物語が「文学」と呼ばれたことはない。例外も、いま

のところ見つかっていない。そして、明治期を通して「文学」の語は史学をふくむ人文学、ほぼ文学部の「文学」の意味で用いられていた。それに対して、狭義の「文学」すなわち言語芸術とそれについて批評・研究の意味が専門家のあいだで優位に向かうのは一九〇年ころであり、第二次大戦後には、文学部の「文学」の用法は「日本文学史」など特定のところにしか見られなくなる。⁵⁾つまり、佐藤正幸は今日の概念によって、明治期以前、いわゆる前近代における歴史叙述を分類していることになる。

中国における「文学」は、一九三〇年代に言語芸術という意味でひろがり始めるまで、一貫して「文」の「字」、したがって学問全般の意味で用いられてきた。同義語として、「文芸」「芸文」をもち、文章の価値が高くなると「文」と「学」の意味で用いられることもあった。その「文学」、すなわち「文の学」の分類は、『隋書』経籍志(六五六)以来、「経(儒学を主とした教え)、史(歴史)、子(思想)、集(アンソロジー)」の編成をとってきた。史の価値が高くなること「経」「史」と並び称されたが、「史」は「経」の精神にのっとって編纂された。叙述一般のなかで虚構を軽視する価値観は、とりわけ宋代に強くなった。これが中国の学問における概念編成と、それが担っている価値観の概略である。⁶⁾

佐藤正幸『歴史認識の時空』第四章「歴史叙述における規範と認識」は、キリスト教神学を上位にもつ西欧近代の「歴史」と比較し

て、中国や日本の文化伝統においては、(為政者の政治の)規範を示すための歴史叙述の編纂が、文化らの基本軸をなしてきたと述べている。そして経験的事実を尊重し、嘘を退ける儒学の精神を、歴史叙述の態度がリードしたかのように解釈し、まるで歴史叙述が文化の根本をなしているかのように考えている。しかし、中国においては、あくまでも儒学の精神が先であり、順位を転倒してしまっているといわざるをえない。そして、そのように考えることによって、中国と日本において中国語で記された歴史叙述の性格のちがいを検討することも実質上、放棄してしまっている。

先に引用した「基本的に歴史は漢文で書かれ文学は日本語で書かれてきており、この伝統は一九世紀まで続いてきた」という一文につづけて、佐藤正幸は「歴史を題材にした小説では、戦記物・軍記物といった多くの歴史物語が生み出されてきた。しかし注意しなければならぬことは、これらの作品は現在の目から見れば立派な歴史叙述であるが、当時においては歴史家のあつかう歴史という範疇には入っていないかった。伝統的に歴史は、専ら記録に値する国家的出来事が記載された著述であったからである」と述べている。ここに用いられている「歴史物語」という語は、まずは「栄花物語」以下の藤原氏によって書きつがれた「大鏡」などの歴史叙述が章題をもち、回想などの物語形式によって記されていることを理由に、二〇世紀初頭から「国文学者」のあいだに定着した観念である。

いったい、藤原政権による歴史叙述は「記録に値する国家的出来事」を記載した著述という範疇から外れるものだろうか。また佐藤正幸のいう「戦記物・軍記物といった多くの歴史物語」のうちにくまれるであろう『太平記』は、足利幕府によって管理され、長く、いわば武家政権の「正史」の役割を担っていたのではなかったか。このようにして佐藤正幸の考察は自ら設定したへひとつの文化全体における歴史叙述の位置・役割の解明を自ら放棄する結果になってしまっている。根本的には「歴史」と「文学」をはじめとする他の概念との関係、すなわち概念編成の把握を欠いているからである。本稿は「歴史」概念が明治期に再編成される様子の概略をまとめることを目的にするが、そのためには、西欧近代に発する言語芸術に相当する概念をもたなかった近代以前の日本において、移入された漢籍の学問を意味する「文学」の範疇のひとつとしての「史」が、また、日本語で語られ、書かれた歴史叙述群が、どのような性格をもっていたのかをあらためて確認しておく必要があるだろう。佐藤正幸の見解は、その必要性を強く示している。

それゆえ、中国の「史」と近代以前の日本の歴史叙述全般の基本的な性格のちがいについて述べる第二章に、全体の半ばを費やされなければならぬ。そして、第三章で、日本における歴史叙述と歴史観が明治期に西欧近代的な歴史観と出会うことによって、概念編成がどのように組みかえられたか、その概要をスケッチする。全体

は蓋然性の高い議論をするつもりだが、それらであつかう歴史叙述にかかわる事象の大部分は百科事典や歴史事典に記されている水準にとどまろう。そして第四章では、概念の再編成という観点から、帝国大学の国史学科で文献実証主義の立場を貫こうとした歴史学者、久米邦武（くみくにたけ）（一八三九—一九三二）がとった態度について、その核心点を再考してみたい。それによって、明治期と、その後、とりわけ一九三五年あたりに高まる皇国史観との性格のちがいが明らかにしよう。

2 中国と日本における近代以前の歴史叙述

2-1 「史」と「歴史」

中国語の伝統的な記述では、よく知られるように、一字はひとつの意味を担っている。「歴史」のうち、「歴」は過去の事件全般やその経緯を、「史」は書かれた記録を意味する。この二文字を連続する記述は、古代から、たとえば『三国志』六五巻に南朝宋の裴松之（Pai Songzhi, 三七二—四五二）が付した注や、梁の蕭子顯（Xian Zi'ian, 四八七—五三七）の撰になる『南齊書』列伝などに見えている。この「歴史」という語が一九世紀後半に流行し、二〇世紀になると梁啓超（Liang Qichao, 一八七三—一九二九）によって『中国歴史研究法』（一九二二）のような書物が書かれるまでになったことは事実だが、しかし、これが、いつから「歴史」あるいは「歴史

「学」を意味する一語の成語として意識して使用されたかは、実のところ、まだはつきりさせられていない。ある現代中国の辞書では、それをヘロドトス(Herodotos, BC494-30)の「歴史」(Historiā, 9 vols., BC479)の翻訳に由来するものとしている。⁽⁸⁾現代中国語の「歴史」が、他の多くの概念と同じように西欧概念の翻訳の際に二字成語として成立したという見解を示すものといえよう。

中国における「史」は、一言でいえば、天命に基づく世界の運行、すなわち事件の記録であり、この記録を管理する役人、史官の手で書かれ、保存され、編纂される。孔子(Kong-tzi, 紀元前五五一頃〜四七九)によって歴史の事例を利用して行いを正す精神が打ち立てられ、教訓的な世俗の事例を書き残す習慣が成立したとされる。西暦紀元前二一三年に全国を統一した秦の始皇帝は「焚書坑儒」の策を行ったが、紀元前二〇六年、漢王朝の樹立後、武帝は儒学を国家の学と定め、失われた古典の復元に務めた。これによって古典崇拜と歴史重視、文献の真偽を批判する態度が確立したといわれる。そして、司馬遷(Sima Qian, 紀元前一四五〜八七)によって『史記』が編まれた。これは本紀(皇帝を中心とする帝国の歴史)、年譜、列伝(諸侯、英雄、豪傑、学者らの伝記)、志(個別分野の記述)などからなる「紀伝体」をとる。とりわけ漢代の記述は、公文書のみならず種々の記録類を併せ記述する。そのため、互いに矛盾する記載も少なくない。文献として由緒が正しければ一様に尊重し、内容の

齟齬をそのまま残す態度である。

唐代には、さらに歴史尊重の態度が進み、史館を設置し、歴史は科挙の試験の重要科目にもなった。役人は天子の語ったことや行いを「起居注」に記し、天子が歿するとその統治を総括する「実録」が書かれ、ある王朝が亡びると次の王朝の手で包括的な「正史」が書かれる習慣が確立し、それが持続した。のち、清の乾隆帝が、これらをまとめ「二十四史」(三三四巻)とし、印行した。中華民国の初め、柯劭忞(Ke Shào-min, 一八五〇—一九三三)の『新元史』が出る、大總統令によって、これが正史に加えられて「二十五史」となった。これらが中国の「正史」である。

史料の真偽は厳密に問うが、背景を説いたり、その意味を解釈したりしない態度が一貫しており、天子治世の年代記である本紀と著名な個人の事績を記した列伝との二つの部分を不可欠の要素とし、また王朝ごとに断絶した歴史記述の累積をなすのが特徴である。これを「断代史」と呼ぶ。中国ほど長きにわたって組織的に歴史が書かれた国家は他に類例がない。

ただし、正史のうちでも、司馬遷の『史記』は通史だった。また『史記』は、民間に伝承されていた神話や伝説も記録している。その後、通史としては、北宋の英宗の勅命を受けて、司馬光(Sima Guang, 一〇一八—一〇八六)が戦国時代から五代王朝までの「資治通鑑」(二九四巻)二〇六五年にわたる編年体の記述を行った『資治通鑑』二九四巻(二〇六五

一八四)が知られる。また、たとえば、明の袁黄(Yuan Huang 一五三三—一六〇六)が科挙の受験のための教科書として編集した『歴史大方綱鑑補』三九卷首一卷(二六〇六)のような書物もある。

この場合の「歴史」は「歴代之史」の意味が明確であり、断代史の史書群を指している。これだけでは成語意識の有無は判断できない。

「正史」のほかには、個人の手で「外史」「外伝」と呼ばれるものが書かれたが、いずれにしても種々の記録を管理する役人の手で書かれた「正史」に合致するものでなければならなかった。そして、この虚構を価値の低いものと見る価値観は、とりわけ宋代には厳密になり、「稗史」や「志怪」「伝奇」など、事実性の疑わしい文献をほうりこむゴミ箱、すなわち「小説」というカテゴリーの中身が増えることになった。

日本でも、儒者は伝統的に「史」の語を用い、「歴史」の語はほとんど用いていない。林羅山(二五八三—一六五七)の三男で徳川幕府に仕え、父の遺業をついで一六七〇年『本朝通鑑』(三一〇巻)を完成させた林鷲峰(二六一八—一八〇)とその弟の手紙のやりとり(二六六〇)に、「歴史」の語が中国の歴代史書の意味で用いられているのが嚆矢とされる。先に紹介した『歴史大方綱鑑補』の輸入に刺戟されたものと推測される。これを含めて、佐藤正幸は「歴史」の語が元禄期以降、他に二〇点ほどの書物に認められ、なかには「本朝歴史」の題名をもつものもあり、中国の歴代の史の意味から

日本の連続史観に立つ史書群へと拡大されていることを指摘している。随筆にも用いられているという⁽¹¹⁾。

一般に徳川時代には、内容が日本語で記されているも、書物などの題名には「漢文」を用いる例が多く見られる。その場合は微妙だが、日本語の文章のなかに「歴史」と用いられている場合は成語意識を認めてよいだろう。ただし、日本の史書をいう場合、そもそも連続史であるために、もとの「歴代之断代史」の意味から、「歴代天皇の史」に転じやすい。つまり、中国語の「歴史」が日本化し、「history」の訳語でもない、「歴史」という話が成立している可能性があるということだ。

そして、たとえば増穂残口(一六五五—一七四二)の『艶道通鑑』(二七一六)には『古事記』にふれて「歴史にまほ詳まほかなり」とある。神道家が『古事記』を正史とみなしたとも考えられるが、『古事記』一書を「歴史」とするのは、もとの意味からの極めて無造作な拡大逸脱であり、これは、あるいは誤用とすべきではないか。増穂残口は『授業編』でも「歴史」の語を用いているが、これらの用例をもって「歴史」の語が日本語として登場したと即断することは早計といわざるをえない。

以下、古代から日本の「史」の歴史を概観し、中国の「史」との差異を検討した上で、再度、この問題を考えてみたい。

2-2 日本古代における「正史」と「外史」

中国においては正史が権威ある史書として確立してきた。日本の歴史叙述も、その影響のもとに、古代国家の営みとして開始されたが、その性格は中国とは大いにことなるものとなった。まず、権力者によって編まれ、また管理された歴史叙述について、古代から順に略述してゆく。

奈良時代から平安時代にかけて「六国史」が官吏の手で編まれたが、中国とことなり、すべて編年体の中国語（漢文）で書きつがれたことはよく知られる。天皇家を頂点にいたたく大和朝廷は転覆されることなく存続しつづけたので、これらは連続史となる。

『日本書紀』『神代』は、よく知られるように、多くの残存史料を収集、編集したもので、異伝がへ一書二曰クのかたちで併記されているのを特色とする。古代王権が連合国家的な性格の上に成りたっていたゆえともいわれる。これに対して、『古事記』には、やはり多くの伝承の累積が推測されるものの、こちらは皇室の神話としての系統化が認められる。

しばしば『日本書紀』の特徴のひとつとして、神話と歴史が連続していることがあげられてきたが、神話と歴史の連続は無文字社会の伝承にはふつうにみられることであり、その連続したかたちを保持したまま編集がなされたのである。『日本書紀』や『古事記』では、英雄譚も、さまざまな祖形から、長い時間をかけて、人びとの

記憶のなかで、ひとりの英雄の物語として練りあげられる途中のものが記述された形であり、穀物の粒がかなり残っている生煮えの状態の粥のようなものを想像すればよい。つまり『日本書紀』の神話は、各地に散在する口頭伝承群が、ひとつの神話のストーリーとして練りあげられる前に、ある程度まとまりを獲得したところで、早くも文字に記載されてしまったような形をしている。¹³⁾

また『日本書紀』は、中国の「正史」とことなり、仏教についても記載している。そして、「六国史」の後の時代については『新国史』や『本朝世紀』などの編纂の試みがなされたが、「正史」としての制作は『日本三代実録』で終わった。また、奈良朝から平安中期には『日本書紀』の講読の覚書が「日本紀私記」の名でかなり書かれ、平安時代には「六国史」の要約である『日本紀略』三四巻も編まれ、かつ、菅原道真（八四五―九〇三）によって「六国史」の記事が『類聚国史』に分類、整理されたりした。中世、一三世紀末には、『日本書紀』の注釈書が卜部兼方『釈日本紀』に集成される。つまり『日本書紀』は絶えず知識人によって参照される書物であった。

平安時代以前の歴史叙述に、もうひとつ注目すべきことは、齋部いんべ広成（生没年不詳）によって、齋部氏の由緒を記した『古語拾遺』（八〇七）が編まれたことである。これは祭祀を担当した齋部いんべ部氏が、同じ職掌に携わっていて勢いを強めた中臣氏に対抗し、

齊部氏が不当なあつかいを受けていることを朝廷に訴えて、「正史」に漏れている同氏の伝承を書き記したものである。神道家も正式の文章には「漢文」を用いた。これは、いわば「外史」だが、宮廷に願ひ出て、命を受けるかたちで書き残したものである。

その冒頭には「正史」は細かなことを書き漏らしているという批判が見える。「正史」が、古代王権を構成する各氏の正統性を保障する役割を果たしていたゆえに、その「史」に対する批判が、いわば公式になされたわけだ。ここに中国とはことなる日本の正史の役割と、それゆえにこそ政権担当者に対して、その叙述に対する異議申したてがなしうるといふ中国では考えられない事態が生じていたことが認められる。それゆえ、『古語拾遺』は、中国の野史や外史とはことなる性格をもっており、のちのちまで、神道家の尊重するものとなった。

『日本三代実録』より、一世紀あまりのち、古代中後期には平安貴族のいわゆる「国風文化」の産物として、和文（日本製のものをふくむ漢語を交えた仮名文字主体の日本語）で、物語形式で歴史を書くことが行われた。『栄花物語』四〇卷（異本三〇卷）は宇多天皇（在位八八七〜八九七）から筆を起し、堀河天皇まで約二〇〇年間の出来事を語るが、ここに、「六国史」の最後に位置する『日本三代実録』五〇卷の最後、光孝天皇（在位八八四〜八八七）の記事につづく意識が明らかである。国史編纂事業の途絶を意識し、編年体を

とり、藤原政権にとつての「正史」の意味をもつと考えてよい。

しかし、各巻に題名をもち、ある翁が語るかたちをとり、また個人の心情に分けいるなど「作り物語」の作法に従う。正編では藤原道長の栄華を公私にわたり、ときに道長個人の心理にまで分けいつて、彼の死までを語る。そして、藤原道長の死の場面は、『源氏物語』の主人公、光源氏の死にたとえられている。歴史の叙述に虚構の物語が引用されることなど、経験的事実を尊重する中国の歴史観では絶対にありえないことだ。『源氏物語』「螢」のなかで、光源氏が若い女性を口説くことばのなかに、史よりも物語の方が、事実の細部や人の心の機微をよく語るができると述べるところがあり、このような思想によつて物語形式が採用されていると考えられる。そのあとを語る続編は、出来事と宮廷の行事、風俗の記載に終始する。「六国史」が「漢文」で編年体の記述が採用されていたことに對して、物語形式と和文体を採用したことには、天皇家の「六国史」の権威と並ぶことを避ける意識とともに、それに対抗しようとする文化ナシヨナリズム（もちろん前近代的なそれ）の発現が認められよう。ここには、日本独自の「文学」を形づくる機運までには至らなかつたものの、独自の「史」の形式を追求する姿勢が認められよう。

さらに『大鏡』三卷（また六卷、八卷、八五〇年〜一〇二五年を記載）が一世紀末に書かれる。『栄花物語』とともに「世継ぎ物語」

とも呼ばれるが、こちらは天皇本紀と大臣列伝、「藤氏物語」などからなる紀伝体の構成をとる。藤原政権の「正史」として編もうとする意図がさらに明らかで、また人物を中心に、逸話をもりこみ、藤原氏の栄華の必然を語ろうとする意図が、そのような形式をとらせたといえよう。そして、そのあとを受けて、紀元体のかたちをとる『今鏡』一〇巻（一〇二二〜一七〇）、そして『大鏡』以前の神武天皇から仁明天皇までの一五一〇年間の本紀のみを編年体でつづる『水鏡』三巻（成立不明）が二世紀末に編まれた。さらに中世に入って、一四世紀後半、『今鏡』の後を編年体でつづる『増鏡』三巻（一一八〇―一三三三）が書かれた。これは取りもどすことのない過去の栄華を追慕する意識によって、潤色も強い。たとえば、承久の乱に敗れ、隠岐に流された後鳥羽院の生活を書く「新島守」の章は、『源氏物語』の須磨の巻を下敷きにした虚構性をあらわにしている。¹⁴

平安後期の「外史」としては、比叡山の学僧、皇円が仏教史を中心に編年体の「漢文」で書いた『扶桑略記』（一〇九四以降に成立、神武から堀河天皇まで）がある。中国でも僧侶の手で「正史」に記述されない仏教の事跡を追う「外史」が書かれており、それにならったものともいえるが、他の仏教者の手になるさまざまな記述と同様、神道の国における布教意識と、朝廷とのつながりが強調されていることが特色である。これは『大鏡』『水鏡』などにも参照され、ま

た鎌倉時代の僧、慈円の『愚管抄』（一二二〇）などにも影響をあたえた。「愚管抄」は『栄花物語』とは逆に、歴史の総体を支配する「道理」によって時代が衰退にむかう様子を生なましく書きながら、事柄のそれぞれのうちに「道理」が現れることを説き、善き「道理」に導かれた人間の事跡こそが「利生」（利益）をもたらすことを明らかにしようとする。

2-3 日本中世における「正史」と「外史」

鎌倉武家政権の公的な史書、『吾妻鏡』は一一八〇年から一二六六年までを、六代の將軍ごとに、独特の「漢文」の日記体で記すものだった。幕府や御家人、寺社の文書や公家日記、軍記物などに史料を求め、武士の逸話も多く、のち戦国大名らによって政治的また精神的教訓書としてさかんに読まれることになる。鎌倉幕府にとっては正史にあたる。しかし、のち徳川幕府は、徳川家の祖とする新田氏が鎌倉幕府と敵対したため、これを認めなかった。日本では権力の交替によって「正史」の権威が左右されることを、よく示している。

中世の歴史叙述を特徴づけるのは、多くの軍記が書かれ、また語られたことである。また、中国から禅宗がもたらされ、民間に日本仏教もさかんになり、歴史観にさらに仏教思想が色濃くにじむようになる。他方、中世はじめに起こった伊勢神道は、平安時代を通じ

て支配的だったインドの仏が日本の神となって現れるという本地垂迹説、権現思想を打ちやぶり、アマテラスオオミカミを主神とする日本の神がみを、日本古来の、そして、しばしば普遍性をもったものと主張しはじめる。これらが新たな歴史観を生む。これらについて順に見てゆく。

公の記録と在地の語り伝承を用いて、実録風の物語を変体漢文で書くことが一〇世紀には開始されていた。平将門の乱(九三五一—四〇)を、朝敵である将門、すなわち敗者の側に立つて記した『将門記』がそれである。前九年の役(一〇五一—六二)に取材して、追討軍の側から語る『陸奥話記』も書かれる。これらから鎌倉時代には合戦の場面を中心にした和漢混淆文の物語群、すなわち軍記物が生まれる。『保元物語』三卷、『平治物語』三卷(ともにe—一三C)、そして『平家物語』で、これらは「平曲」として琵琶法師によって語られた。琵琶は死霊を呼びよせる宗教的な意味をもつ楽器であった。

『保元物語』は、鳥羽法皇の死を予言する熊野権現の神意が告げられるところから始まる。『平家物語』は末法の世という認識に立ちつつ、全体としては神意により没落した平家を鎮魂し、源氏の世を言祝ことほぐ思想を底にもつ。年代記的な構成をとり、先例、故事には記録、伝承、寺社縁起を引用し、仏教的因果論と陰陽思想が幅をきかせるのが特色で、かつ、当時のあらゆる文体を駆使する多様な語り

の世界をつくる。文献としては一四世紀以降に現れ、「語り本」と呼ばれる諸本は当道座によって管理され、平家の物語を中心にするが、長門本二〇巻など「読み本」と呼ばれる諸本は源氏の動静にも詳しい。ここから、さらに異説を取り入れて独自の世界をつくる『源平盛衰記』四八巻が生まれる。これらをもとにして、『平家物語』に登場する武士を主人公とした物語や演劇作品、また、個人の伝説をつぎはぎした『義経記』『曾我物語』が生まれ、さらには中の局地戦を描く『明德記』(一四世紀末)などの「軍記」、すなわち戦いくさ語りが生まれてゆく。

南北朝の争乱を背景とした『太平記』四〇巻は、『平家物語』二巻の構成を模して、鎌倉幕府の滅亡までを書く第一部、後醍醐天皇の吉野での逝去までを書く第二部、足利義満の登場までを書く第三部に分けて考えられるが、幕府の草創を記した史書として「読まれる」、すなわち声を出して講じられるテキストとして、足利幕府の手で改修が重ねられた。日本語で語られる物語形式をとる『太平記』は、足利幕府にとっての「正史」のような意味をもつ歴史叙述だった。

それは『平家物語』をふまえ、そのパロディのような場面を多分にもち、また漢籍の著名な故事先例を引く叙述の仕方により、登場人物の行為の意味を儒学的な政治思想によって語っている。そして、徳川時代にも「太平記読み」と称されて、町角などで講釈される

(筋を語りながら、コメントする) 材料となり、また注釈書も編まれるなどして人口に膾炙し、のちの講談の原型となった。

この『太平記』を非難したという意味で、『難太平記』(二四〇二)と呼ばれる書物がある。室町時代の武将、今川了俊りょうしゅん(貞世さだよ) (二三二六―?) は、一時期、南朝方が制していた九州の地を奪いかえし、これを治める大きな成果をあげた。にもかかわらず、将軍足利義満に職を解かれ、所領も没収された。失意の晩年に、將軍家に対する今川氏の代々の忠誠、幕府の樹立と運営にかかわった自身自身の功績を述べ、儒学の思想にもとづき、「天下万民ノタメ」のまつりごと政を説いて、子孫に伝えようとしたものである。『太平記』の関連部分を正しているので、この名がある。中世には合戦での手柄が認められるかどうかが領地の取り分にかかわるために、その記録が正確でなければ、異議申したてが行われた。合戦を描いた絵巻物に對して、正確でないとクレームをつけた武人もあった。つまり、どのような様式で記されようと、政権が管理する歴史叙述は、あいかわらず権力とその構成員の正当性を保証するものだった。

軍記の活況と仏教的歴史観の浸透に対して、南北朝の争乱のなかで、南朝の正統性を明らかにするために書かれた北畠親房の『神皇正統記』(二三三九) は、末法の世の気分に対して、その危機の由来を明らかにし、自身の信ずる正統が貫きながれるさまを記そうとする。〈大日本者神国也〉という「漢文」の一句をもってはじまり、

皇室が(一種姓)であること、かつ徳をもっていることよって存続し続けていると説き、その「事実」をもって、日本が中国やインドよりも優れていると述べる。この歴史観は北畠親房が伊勢神道を信奉していたことよってしている。ただし、『神皇正統記』の「徳」の思想や「事実性」の尊重は儒学によるものである。そのことはしかし、内部矛盾ではない。なぜなら、本地垂迹説を逆転して、アマテラスの聖性のもつ普遍性のあらわれとして、儒学も仏教をも包摂しうるものが論じられているからである。背景には一二七四年と八一年の二回にわたり蒙古軍の襲来にあい、国難の意識がナシヨナリズムを高めていたことがある。『神皇正統記』の思想は、まさに日本の中世という時代の産物だった。だが、将来の見通しを、男が農業に、女が紡績に従事して世のために尽くすことに求めているところは、近世的な価値観に近いものを示しているともいわれる。

また中世末期には、織田信長の一代記として太田牛一「信長記」(二五八七) が記されている。徳川時代には、これを小瀬甫庵おせほあん(二五六四―一六四〇) が加筆するなど、武将の一代記がさかんになる。小瀬甫庵はまた、幕府の治世下という強い制約のもとで、豊臣秀吉の一代記である『太閤記』(二六二五) を成す。これも講釈の場にも持ちこまれ、人気を博し、明治期以降まで、庶民の歴史観にさまざまな影響をあたえることになる。

戦国時代が終わり、全国を支配下においた徳川幕府は、朱子学を公認の学問とし、あらためて武家政権の正当性を説く正史の編纂事業を開始する。「礼」よりも「忠孝」、しかも「孝」よりも「忠」を重んじる日本的儒学と武家の立場からの歴史の整理、批評がさかになる。徳川幕府は天皇家と公家に対して、その勢力を極力殺ぎながら、その権威を高めることで、自らの権威を高めるという方策をとった。民間では、早くも一七世紀、元禄期の「往来もの」(この場合は字引)のひとつの、いわば口絵にマテオ・リッチ (Matteo Ricci, 一五五二—一六二〇) の『坤輿万国全図』(一六〇二)とともに、歴代の天皇像が掲げられていたという⁽¹⁵⁾。町人や農民の富裕層が用いたもので、それが流布した範囲が今日、明らかになっているわけではないが、彼らは、このころには世界のなかの日本の地理上の位置と天皇家の連続性を知っていたことになる⁽¹⁶⁾。

そして、幕府公認の朱子学に対して、伊藤仁斎(一六二七—一七〇五)の古義学、荻生徂徠(一六六六—一七二八)の古文辞学などが出、とりわけ荻生徂徠の学統は古典尊重の気風をひろめた。清朝考証学の流入により、歴史的な過去についての考証もさかんになり、儒学と漢詩の歴史がまとめられるなどジャンルごとの歴史叙述も起こる。

こうした儒学の動きに対して、僧、契沖(一六四〇—一七〇二)が文献の考証の方法を改め、『万葉集』の研究などに新説を出し、これらの動きから賀茂真淵(一六九七—一七六九)、本居宣長(一七三〇—一八〇二)らが、のちにいう「国学」、つまり和歌と和文のジャンル史の道をひらいた。歴史観としては中国に対する日本主義であり、かつ、歴史以前が理想化される。この流れは幕末には平田篤胤(一七七六—一八四三)の「国学」に変奏され、神社関係者や民衆のあいだに神国日本のイメージをひろめる。

さらに民衆のあいだでは歌舞伎や浄瑠璃などに歴史的な過去を舞台にあげる「時代物」と呼ばれるジャンルが成立し、講釈には史実に基づきながら臨場感をもりあげる工夫が行われる。このように、日本近世における歴史叙述は、実に錯雑した様相を呈して展開した。以下、儒学、「国学」、民間芸能の三つの領域について概略を見ておきたい。

徳川幕府は、朱子学を幕府の学問と定め、それを司る林家に命じて、史実の直書を心掛けた『本朝通鑑』を編んだ。『資治通鑑』の名称と記述法に倣ったもので、もちろん漢文による連続史である。正編は神武天皇から宇多天皇までで四〇巻、続編は醍醐天皇から後陽成天皇に至るまでで二三〇巻。その他をあわせて三一〇巻となる。一六七〇年に完成した。武家政権の正統性を根拠づけるものである。それに対して、水戸藩では徳川光圀(一六二八—一七〇〇)の命

により、紀伝体の本格的な史書『大日本史』の編纂が開始される。儒学を基礎としつつも、神道と皇室の尊重を説くもので、一六五七年に史局を創設し、代々の事業として受けつがれ、最終的に完成を見たのは一九〇六年のことである。神武から一三九二年に後小松天皇が即位し、南北朝が合一したところまでを、本紀七三卷、列伝一七〇卷、志一二六卷、表二八卷につづる。『日本書紀』では卑弥呼と同一視されていた神功皇后を皇妃傳に載せ、「壬申の乱」(六七二)で大海皇子(のちの天武天皇)に敗れた大友皇子(弘文天皇)を本紀に載せ、また南北朝の争乱(一三三六―九三)の皇統争いについては、『太平記』の記述を尊重して、後醍醐天皇が吉野に立てた南朝を正統とするなど、幕末の勤王思想のみならず、のちの歴史観に大きな影を投げかけることになる。

「漢文」の編年体による古代王朝の「六国史」、和文物語体の藤原政権による「鏡もの」に、これらをあわせると、日本は全部で四種類(の形式と文体を異にする「正史」ないしは「正史」に準ずる古代からの通史をもつことになった。他に類例を見ない事態である。

個人では、新井白石『読史余論』(一七一二)が武家政権の成立過程を中国の王朝の交替(易姓革命)になぞらえて整理するなどし、やがて、これらを参照し、多くの史書から抜き書き、編集して、武家に関する通史が書かれた。頼山陽『日本外史』全三二卷(二八二六)である。これは徳川の世を言祝ぐ書でありながら、勤王の精神

と武家の主体性を強調して、武士のあいだに皇室崇拝を一举にひろめ、討幕運動のなかで広く愛読された。

また水戸学の流れは、とりわけ藤田幽谷(二七七四―一八二六)によってかたちづくられ、その子、東湖(一八〇六―五五)によって幕末に尊王攘夷思想を擡頭させることになる。こうして日本を「神州」とし、天皇及び皇室の絶対的権威の下につくられる国家という觀念が、幕末の武士の間にひろまった。これらは明治以降の歴史観にも大きな影を投げかけることになる。

つぎに神道の動きについて。徳川時代に全国の神社に大きな影響をおよぼした吉田神道は、伊勢神道の流れから出たものだが、神、儒、仏の根は同じという三教一致論に立ち、儒学や仏教を自在に組み入れたもので、習合的性格は明確だった。それに対して、『神皇正統記』によって説かれた、皇統の一種継続の「事実」をもって、いわば国体の本質のように考える考え方は、徳川中期の神道書、松岡雄淵『神道学則日本魂』(一七三三)などに受けつがれ、王朝が何度も交替してきた中国に対する日本の優位の根拠として説かれる。だが、松岡雄淵も皇統の一系性を「中庸の教え」にかなうと説いており、儒学を完全には離れるものではない。

他方、講釈の場では神道の談義も行われ、談義本の嚆矢となった増穂残口の『艶道通鑑』(一七一六)のように、儒学の隆盛を「礼」を重んじて「和」を忘れたと非難し、日本すなわち和国の根本義に

「和」すなわち男女の親和、夫婦和楽を置き、『古事記』のイザナギ・イザナミのミトノマグワイにその根本を求めて、古今の色恋の様ざまを面白おかしく論じ、神道興隆の手段としようとされるものも現れる。このように日本を意味する「和」の根本に、イザナギ・イザナミのミトノマグワイを見る「付会」は、中世の宗祇『古今和歌集抄』のある異版に「やまとうた（大和歌）といふに大きに和やはらぎあり。（略）二神（イザナギ・イザナミ）陰陽の和合に及ぼす義なり。尽く乾坤一切万物に及ぶ和なり。和歌これなり」に見られる。和歌に宇宙の万物を和合させる力があるというのである。中世には、『古今和歌集』仮名序をめぐる様ざまな付会が行われたが、これも、そのひとつである。冗談のようなものだが、日本人の歴史観としては、案外、見過ごせないものをもっている。¹⁸⁾

『艶道通鑑』は歴史上の色恋を講じて、神道の優位を主張しようとするもので、いわば日本の色恋史のような一面をもっているが、徳川時代を通じて、いわば各ジャンル史の形成が見られるのが特色である。儒学では江村北海が『日本詩史』五卷（二七七二）、また『日本詩選』十卷（二七七四）、続編八卷（二七七九）を編んだ。『日本詩史』は古代から当代までの詩人を批評しつつ、その歴史を書くもので、同時に日本の儒学の歴史ともなっている。これは中国に先がけて行われたとされ、当時の概念でいう日本の「文学」の歴史の中心部分に相当するものだ。

そして、古学の流れや「国学」の流れを受け、また清朝考証学の書物が流れこむことによって、一八世紀末から一九世紀はじめにかけて、生活風俗や巷説などを実証的に考察する考証隨筆の世界が開する。朱子学的な秩序を離れた個別具体性への関心がさかんになつたといえる。ここでは、たとえば、山東京伝（二七六一―一八一六）の『骨董集』に見られるように、事物の伝来や起源への関心も見られ、個々の事象の歴史が、より厳密に考察されることになる。また、たとえば曲亭馬琴（二七六七―一八四八）が中国と日本の小説類を「唐山稗史類書名」「読本類書名抄」に整理し、『近世物之本江戸作者部類』（一九世紀初期）を書くなど、「物語」ないしは「小説」のカテゴリーが形づくられる機運も見られる。

徳川後期には古典復興の流れのなかで、荒木田麗女（二七三二―一八〇六）によって、平家の興亡を題材にして『月のゆくへ』二巻、『池の藻屑』一四巻（ともに一七七一）が和文で書かれもする。これらは、平安後期の歴史物語よりも脚色が強い。

歴史観の問題として、もうひとつ見すごせないのは、浄瑠璃、歌舞伎における「時代物」である。これは当代の材料を舞台にあげる「世話物」に対する語で、幕府の政策に対する風刺などがかなわないう場合、歴史的過去の事件に仮託して演じることが「時代物」として行われた。¹⁹⁾ よく知られた竹田出雲らの浄瑠璃『仮名手本忠臣蔵』（二七四八）は、赤穂四十七士の仇討ち事件を『太平記』の時代に

移して脚色している。個人の感情や主体的な行為を書きつつも、歴史の流れのなかでは、無力ではかないものという観念が強く出るようになった。観客は、『太平記』に記された歴史上の人物たちの行動を通して、四十七士の仇討ち事件の史実に想いをさせることにならる。こうして、虚構の底に真実を読み取るうとする態度が養われてゆく。他方、徳川時代には史実として書かれたものについて、その真偽をめぐる論議がさかになるために、史実の裏には、権力者の自己正当化の意志を読みとろうとする態度も育つてゆく。⁽²⁰⁾

2-4-2 史書の歴史性に対する意識

このように近世には、様々な日本の歴史に対する観念と、またジャンルごとの歴史意識の芽生えが交錯する状態が生じていた。そのなかで、史書の記述に対する疑義も生じていたことに目をむけておきたい。

本居宣長の神道論に対しては、いわゆる国学者のなかにも疑問を投げる人びとがいた。とりわけ上田秋成（二七三—一八〇九）が古代の音韻をめぐり、また宣長が天照大神を世界の普遍的な神と説いたことなどをひとりよがりの説と難じて、神代の物語に見える歌が後世の作だと論じたことはよく知られる。

それらに対して、宣長は物事の裏側を憶測する理、すなわち中国流の理屈に汚染された説と一蹴する態度をとった。宣長は何よりも経験上明らかなことや人情が大事とする態度をとり、それを「やま

と心」とし、陰陽五行説など、何事にも理をたてるのは「こちたき漢心」とした。その弟子、服部中庸『三大考』（一七九一）も冒頭近くで、陰陽五行説を「妄説」と退けている。これらには賀茂真淵の思想の影響が指摘されている。

本居宣長は医療においても、京都で行われていた中国医学のひとつで、陰陽五行説にもとづき、体内の循環を重んじる李朱医学を退け、症状に即した対処を行う古医方を論じていた。この経験上明らかなことを重んじる態度は、神に対しては一種の不可知論をとる。⁽²¹⁾

宣長の日本の神に対する一種の不可知論には、荻生徂徠の影響が指摘されてもいる。さかのぼれば伊藤仁斎の態度、もとをたせば『論語』にいう「敬鬼神而遠之」（鬼神を敬して之を遠ざけ）、また「子不語怪力乱神」（君子は怪・力・乱・神を語らず）である。

しかし、宣長の場合は、形而上のものに対して態度を保留にするというものではない。もちろん、真理の探究を断ち切ることによつて、精神の平和をうる古代ギリシア以来の懐疑論でもなければ、ルネ・デカルト『方法序説』（René Descartes, *Discours de la Méthode*, 1637）のように人間理性の限界を超えた神の存在を証明し、もつて人間理性の活動の自由を保障する態度でもなければ、インマニエル・カント『判断力批判』（Immanuel Kant, *Kritik der Urteils-Kraft*, 1790）のように、自然の合目的性を前提とし、人間理性の限界を指摘して、神の存在を証明するものでもない。ましてや、トマ

ス・ヘンリー・ハクスリー(Thomas Henry Huxley, 1825-95)のよう
に形而上のものを認めない自然科学の態度を意味するわけではな
い。むしろ、仏の「不思議」を強調することによって、信心を促す
親鸞(一一七三—一二六二)の態度に近いものである。

荻生徂徠ら儒者たちは、日本神話が太陽神、アマテラスを女神と
見なしたのは聖徳太子以来のことだと論じていた。儒者にとって、
仏教を宮廷に導き入れた聖徳太子は、いわば不倶戴天の敵であり、
また崇神天皇殺害に加わった弑逆王子として批判を集めやすかった
からだろうが、それはともかく、儒者たちは太陽を女性と見なすの
は陰陽の対応から考えて不自然だと思ひ、日本神話は途中で改作さ
れたものと考えていたことになる。そして、そのような議論がなさ
れていたからこそ、「国学」の流れを築いた賀茂真淵は中国伝来の
陰陽五行説を退けたにちがいない。

われわれが問題にすべきなのは、荻生徂徠と賀茂真淵のどちらが、
また本居宣長と上田秋成のどちらが「迷信」を排除する近代合理主
義に近づいているか、ではない。ここで着目したいのは、宣長の
「ものの哀れ」すなわち人情重視と経験的事実の重視(いわば実証主
義)とを合わせた態度は、人情重視に傾いた末木の儒学と清朝考証
学の流れとを受けとめた徳川時代の儒学の流れと、日本主義の態度
を築いた「国学」、そのふたつの流れが交錯するところにつくられ
たものだということである。

宣長を難じた上田秋成の態度も同じ交錯のうえに築かれたものだ
った。賀茂真淵の孫弟子にあたる秋成は、『古事記』は『日本書紀』
のうちの「一書」にすぎないという見解をとり、また、偽書の存在
を知って、そもそも古文獻の信憑性を疑っていた。それらは何度も
焼けて、のちの人が書きなおしたものと思っていたのである。それ
はまた、古語をめぐる解釈についても同じ態度を秋成のうちに生じ
させたのだ⁽²²⁾。

このようにして知識人のあいだには、「聖典」類に対しても、そ
の歴史性を問う態度が築かれていた。徳川時代中期の儒者、富永仲
基(一七一五—一四六)も仏教の諸思想に対して、その歴史性を説く
「⁽²³⁾加⁽²⁴⁾上の説」を論じている。そして、徳川時代後期の国学の系譜に
も、秋成と同じ賀茂真淵の門流に属する村田春海(一七四六—一八
一一)、それとは別の富士谷御杖(一七六八—一八二三)らが、『日本
書紀』『神代の巻』の個々の事実を疑ったり、後世における改作を
認めたりする論義を続けていた。

そして、本居宣長が陰陽五行説に対して「妄説」とした態度を裏
がえして、『日本書紀』『神代の巻』を信じることを、そっくりへ神
学者ノ妄説愚陋と批判する書物が登場する。大坂の大商人の別家
番頭で、洋学をも学びながら朱子学の合理主義を貫くことで近代実
証主義に接近したと評される山片蟠桃(一七四八—一八二二)が著
した『夢之代』(一二卷一二冊、一八二〇)がそれである。その巻三

では、『古事記』は古い言葉をそのまま用いたものとした本居宣長をへソノ余ニ牽強付会到ラザルナシと批判し、北畠親房、一条兼良にはじまる『日本書紀』に依拠する神道論の系譜をあげて、それらへ神学者ノ妄説愚陋ヲ正サントスと述べている。⁽²³⁾

山片蟠桃も、太陽信仰は普遍的といえるが、太陽信仰のあるところ、みな、アマテラスを祭っているわけではない、アマテラスは日本だけの神であると論じている。これは上田秋成とよく似た論法である。山片蟠桃は、さらに高天原を常陸の国に比定するなど、神話を具体的な歴史的事実に引きよせて読みとこうとした新井白石『古史通』(二七一六)をも難じ、典籍の有無を基準にして、へ応神ヨリハ確實トスベシとした。⁽²⁴⁾ 神功皇后までを伝承の世界、応神天皇よりを実在の人物と切りわけたのである。その根拠は別にして、この切りわけは大正・昭和戦前期の歴史学者の見解の基礎となり、今日にいたっている。ただし、『夢之代』は写本五〇部ほどが確認されているだけで、その影響が、どの程度であったかは判明していない。⁽²⁵⁾ その山片蟠桃は、日本の「金銀歴史」(手稿を残している)。この書物も題名のみ「漢文」で、中身は日本語で書かれている。そして、これは一分野の「歴史」である。この場合は、「史」に対して、むしろ各ジャンル史に「歴史」の語が用いられていることも考えられる。

徳川時代中期あたりから生じる各ジャンル史は、清朝考証学の影

響によるものが主だと考えてよいが、漢訳洋書によることも排除できない。そして、山片蟠桃の場合は、ヨーロッパ各国の経済史のよなものを目にして——蟠桃は失明していたが——と考えてよいだろう。つまり、徳川時代における各ジャンル史に用いられた「歴史」の語には、漢訳洋書における「history」の用法からの影響を勘案しなくてはならないわけだ。しかし、ここには享保の改革ともなう漢訳洋書の解禁——それは国内の通俗読み物の取り締まりともなうものだったが——から蘭学が発展してくる段階から、幕末に、上海でプロテスタントの宣教師と中国人の知的青年たちの手によってなされた漢訳の新知識が大量に流入し、知識層における漢訳英書の受容が飛躍する問題もからむため、説明は容易でない。

さらに、『夢之代』巻十「無鬼神」上に、山片蟠桃は万物の生々化育にかかわる鬼神の働きを否定して、へ生レハ智アリ、神アリ、血氣アリ、四支心志臟腑皆働キ、死スレバ、智ナシ、神ナシ、血氣ナク、四支心志臟腑ミナ働ラクコトナシ。然レハイカンゾ鬼アラン、又神アラン。生テ働ク所コレヲ神トスベキナリと述べて、鬼や神の存在を人間の精神の働きに還元する考え方を明確にしており、『書経』泰誓上にいう「万物之霊」を読みかえ、へ万物ノ中ニ庶用カネ備リテ、生ヲ遂ヤスキモノ残リテ、タンタンニ生ミ繼ギ、その最も優れたのが人間であるとする。それゆえへ人ハ万物ノ靈ニ非ズ。万物ノ中ニ靈ナルハ人ナリ、故ニ之ヲ主トシテ諸物ヲ主ラシムル

也²⁷)ともいう。これは価値観を伴う適者生存説といってよい。おそらくはラマルクの生物進化論を何らかのかたちで受容していたと思える。

そして、人は万物の主であるだけなので、他の生物をへ我用ナリトテ貪ルベカラズ、皆同類ナリ」とも述べる²⁸。西洋の科学知識を受けとりながら、朱子学を「天地自然の理」として現世主義に徹底するところに生まれた考えといえよう。

そして、この朱子学を「天地自然の理」として現世主義に徹底することは、ひとり山片蟠桃に生じていたことではなかった。たとえば佐久間象山は(一八一—一六四)は「文久二年九月の上書」に次のように記している。

朱子格致の補伝に、凡^{およそ}天下の物に即^{つき}て其理ヲ窮^{きま}むると御座候……左候^さへば当今の世に於て、五世界に涉^{わた}り其あらゆる学芸物理を窮^{くわ}め可^べ申^ま事^{こと}本^{もと}より朱子の本意たるべく候去る故に当今の世に出で善く大学を読み候者は必ず西洋の学を兼^か申^ますべきと有無之論に及^{およ}びざる義と奉^た存^{ぞん}候^{こう}。

〈朱子格致の補伝〉とは、朱熹が『大学』から「格物致知」の伝が欠落したとして、その『大学章句』に新たに記した補伝のことである。五世界は五方に同じ。中国と四方の未開の地域をいうのが原

義だが、ここは全世界の意である。

佐久間象山は、朱熹のいう「窮理」を「アラユル学ト芸ト物ノ理」の意味でとっている。「学問」と「芸術」(芸と術)と「物の理法」くらいの意味である。そして、その精神から洋学も学ばなくてはならないと説いている。ここに示されているのは、朱熹の「窮理」の精神のうちに洋学全般を、技術をもふくめて包摂しようとする考えである。象山が蘭学を勉強したのは、まずは大砲の製造を行うためだったことはよく知られるが、それは、伝統的な「学問」の「窮理」の範囲を西欧の技術や物理学に拡張する姿勢をつくったといつてよい。

このような態度は幕末の儒学者のうちかなり共通して見られる。個々人によつて態度は様ざまだが、大略としては、朱子学の「天理」の観念をリセプター(reception)とすることによって、朱子学とは原理のことなる当時の洋学歴史学に支配的だった進歩史観——フランソワ・ギゾー (François Pierre Guillaume Guizot, 1787-1874) やヘンリー・トマス・バッケル (Henry Thomas Buckle, 1821-62) らのそれ、そしてスペンサー (Herbert Spencer, 1820-1903) の思想——を「天理」として受けとめる態度を啓蒙知識人のあいだにひろめたと考えられる³⁰。

3 明治期における歴史概念の再編成

明治維新は復古革命の様相を呈したが、それは西洋諸国の国民国家主義を受けとめ、日本の国民国家を制度的に整え、国民文化を創造してゆくことにも大きな影を投げかけることになった。明治前期においては、まず、ヨーロッパ諸国よりも古い起源をもつ日本の歴史が発明され、その枠のなかで国家事業として古典籍の整理と日本歴史の編纂が企画され、啓蒙知識人によって、西欧における進歩史観の受容、実証主義および文献実証主義の受容がなされ、エリートのための教育制度に取り入れられてゆく。中期には帝国大学の制度整備によって、漢学の秩序が哲学、史学、(狭義の)文学に解体され、文学部に西洋史、東洋史、日本史の三分野からなる歴史学科が編成されてゆく。後期には、皇国史観が西欧近代思想によって練りなおされ、実証史学とのあいだに軋轢を起す。これが官製の日本史の編纂を放棄させる大きな原因になったと推測される。本稿では、概念編成が組みかえられる様子に注意をはらい、西欧の歴史叙述を受け入れる際にリセプターの役割を果たした日本の歴史叙述と歴史観を明確にしなが、歴史概念と歴史観の再編成を略述してゆきたい。

3-1 明治前期

3-1-1 歴史の発明

明治政府は、幕末から維新期にかけて高まった神がかった国体論、「日本は神の国(神州)」という考えにより、一八七一年には、皇室

の祖先神である天照大神を祀る伊勢神宮を大元締めとして、全神社の社格を定めた。一八七二(明治五年)年に、それまでの太陰暦(旧暦)を太陽暦(新暦)にあらため、一二月三日を明治六年一月一日とした。西暦にあわせて、日付を動かした。これは、いわば暦の西欧化である。しかし、同時に、このとき、日本の神話で第一代天皇、神武天皇が即位したとされる年をもって、紀元元年とすることも決められ、この日にはじまる一年を「紀元二千五百三十三年」とした。西暦より六六〇年早い。日本には日本の歴史がある、それもヨーロッパより古い、という姿勢を内外に示したのである。まさに「歴史の発明」といえよう。

このときには、一月二九日を国民の祝日と定めた。翌年に、紀元節と呼ぶことに決めたが、その年のうちに、その日は二月一日に改められた。その事情はいろいろあつたにせよ、神話の世界に根拠を求めようというところに根本的な無理があるので、こういうことが起こったと考えてよい。⁽³¹⁾

そして、一八八二年には、国家祭祀^{さいし}は、皇室の祖先崇拜であり、宗教ではないとした。帝国憲法によって、これが確立し、開国以来、西洋列強から強く求められてきた信教の自由が認められることになった。といっても、それは「国家神道」(第二次大戦後の呼び名)とぶつからない範囲でのことだった。このことは歴史学にも歴史観にも大きな意味をもつ。

幕末から明治初期の日本の洋学者たちは、ヨーロッパ一九世紀後半の「歴史学の時代」と遭遇した。時代を動かすほど歴史学がさかんな時代という意味である。それは国民国家主義のうちに、コント(August Comte, 1798-1857)の実証主義(positivism)がしだいに浸透して、積極的に社会を動かす方策が探られ、経済史、社会史が重視され、かつ生物進化論の影響によって発展段階論や社会有機体論が勢いをもち、さらに、ドイツでは公文書などの文献の分析(文献実証主義)から歴史を有機体のような統一像(国家有機体論)として描きだす流れが強くなってゆく時代である。

“history”は、いうまでもなく、“humanities”の一分野である。そして、“humanities”は、中義の“literature”として、日本に受容され、その翻訳語として「文学」が用いられはじめる。すなわち大学の文学部の「文学」である。

英語“literature”と中国語の「文学」が相互に翻訳語となった経緯について簡単に見ておこう。英語“literature”の方が、中国語の「文学」より多義的であり、この時期には、そして今日でも、著述一般を意味する広義、“Bell-letters”ないしは“humanities”を意味する中義、高級な言語芸術を意味する狭義の三つの層をもっている。このうちの中義が、中国語の「文学」(経史を中心とする学問と「漢詩」などからなる)とほぼつりあったために、相互に訳語となった。

しかし、中国においては、儒学の価値観が虚構を低く見るため、詩、小説、戯曲を中心とする狭義の“literature”を受け入れがたく、それゆえ、中義の“literature”も受け入れにくかった。それに対して、日本では、相対的に虚構の価値が高く、また、詩歌、小説や戯曲などの、それぞれに雅俗を超えたジャンル意識が生まれつつあったために、中国より早くに“literature”の狭義も、したがって中義も受け入れられ、その重要な一翼を占める“history”と「歴史」が、ほぼ対応するものとして容易に受けとめられた。日本の場合、連続史観に立っていたため、発展史観の受けとめが容易で、その点でも不都合は起こらなかった。⁽³²⁾

そして、“humanities”のもつ普遍性の観念は、荻生徂徠の学統がもっていた儒学普遍主義を拡大することによって受けとめることができたと思われる。もともと儒学には超越的なものへの崇拜よりも、人間の生活倫理の側面が強い。そして、徂徠の歴史重視の思想も、啓蒙知識人が西欧の「歴史の時代」を受けとめる際に役だったといえよう。

なお、一八六二年にオランダのライデン大学に学んだ西周(一八二九-一九七)は帰国後、育英社での講義録『百学連環』⁽³³⁾で、「歴史」の内部に、伝記、年表、諸国対照年表、“Romance”、“Fable”、“Mythology”をあげているが、これは当時のヨーロッパの分類として奇異なものではない。フランス語“histoire”も、ドイツ語“Ges-

chchts”も虚構の物語をふくむ多義性をもっている。そして、西周は司馬遷の『史記』に、このすべてがそろっていると述べている。このようにして、ヨーロッパの学問体系が受けとめられてゆくが、西周は実証主義の影響も受けており、「歴史」は確実なものに限定すべきという意見も述べている。文献や事実に対して厳密であろうとする態度の受容には、清朝考証学や徳川後期の考証の世界が受け皿として働いたと考えてよい。

またなお、『百学連環』の「総論」で、西周は「およ凡宇宙間道理に二つあることなし」⁽³⁴⁾、すなわち真理はあくまでもひとつといいつつ、だが、それが現れる場面のちがいによって学術の分野が成りたつと説いている。一種の相対性理論によって、西周は「理」一元論的な思考法を免れていた。そして、それによって、学術の全体を数学のように一般に成りたつ「普通学」と個別事例についての「特殊学」とに分け、その「特殊学」のうちを、人間の内面に関するもの（「心理上学」Intellectual Science）と外界の事物についての学問（「物理上學」Physical Science）とに分ける構成をとる。このように人間に関する学と自然の法則についての学を分ける構成をとるのは、朱子学の「天理」に対する批判があることが、すでに指摘されている。⁽³⁵⁾ 実際、西周は「西洋には漢の如く理という文字の別にあることなし」⁽³⁶⁾と述べ、西洋の“reason”の相対性、理論は何かと何かのあいだの関係について論じるものとし、すべての上に立つ、その意味で絶

対的な朱子学の「天理」の観念を退けているのである。

このような態度は、彼が学問の編成に強い関心を抱きつづけた理由ともなったが、それは西周に固有のものといった方がよく、明治知識人の多くに、スペンサー流の、事象全般におよぶ進歩史観が浸透してゆくことになる。のち、同じ明六社に属した加藤弘之に、その例を見てゆくことになるろう。

3-1-3 古典籍の整理

明治日本において、官製の“humanities”の歴史の編纂は、お雇い外国人、マレーイ (David Murray, 1830-1905) の提言により、文部省が一八七六年のフィラデルフィア万国博覧会に向けて、『日本教育史略』をまとめようとしたことに端を発する。これはフィラデルフィア万博には間にあわず、一八七七年に完成した。日本および中国の「文学」、すなわち習字、読書、作文、すなわち読み書き能力の歴史をまとめようとしたもので、その「文学」の内容は、歴史、理学（哲学）、詩譜、小説とされる。ここで、伝統的な「文学」、すなわち「漢文」の世界が、和文の領域を含んだものに拡大されている。そして、ここには画学、医学、薬物学、曆学などもふくむ構成がとられている。これは、旧来の「文学」は「無用の詩譜」にばかりとらわれていたが、これからは“science”に力を注ぐべきだというMurrayの考えによるもので、百科の学を網羅するものが目ざされた。そして、この『日本教育史略』の第三部「文芸概

略」を担当した榊原芳野（一八三二—一八二）が、一八七九年に『文芸類纂』をまとめる（文芸の語は、古代からの中国語で学問全般を意味する。芸文とも）。「字」「文」「学」「文具」の四部構成で、和漢の学問全般をバランスよく並べている。『文芸類纂』の「序文」は、当時、文部省大書記官の地位にあった西村茂樹（一八二八—一九〇二）が書いている。これらの編纂事業は西村が統括していたと推測される。

そして、この『文芸類纂』をさらに大きく拡大し、古典籍全体の分類、整理にのりだしたのが、『古事類苑』の編纂である。一八七九年に西村茂樹の建議により着手され、一九一四年に完成した。その「序文」は、文献がなければ、日本の「治乱興廃ノ基因ヲ察シ、制度文物の変遷ヲ視ルコト」もできないし、「社会百般ノ事物ニ互リテ、一々其原委ヲ知ラント欲スルニ」も類書編纂が必要であると説いている。中国には古来様ざまな類聚があり、西洋にも「エンサイクロペディア」があり、日本にも種々のものがあるが、みな分野が偏っており、全体を覆うものがないので、この編纂事業に着手したという。文献の全般を覆うべきだという問題意識と歴史に対する関心、言いかえると、「science」と「history」への関心が根幹にあることがうかがえる。分類は当初は四〇項目、一九〇〇年に三〇項目に統合されたが、キリスト教の小項目を加えるなどの措置もこのとき行われた。⁽³⁸⁾

このような古典籍の編纂がなしたのは、徳川時代における考証学の展開によって、文献類の整理が進んでいたことが土台になっている。とりわけ、江戸後期の国学者、塙保己一（一七四六—一八二二）によって編集された古文獻の叢書、『群書類従』五三〇巻（一九）がよく知られる。

3-1-4 発展史観の浸透

当時の日本の洋学者たちには、ギゾー『ヨーロッパ文明史』（一八二八—三〇）、イポリット・テーヌ（Hippolyte Taine）『現代フランスの起源』（一八七六）、そしてコントの影響下に書かれたバックル『イギリス文明史』（一八五七）などがよく読まれた。田口鼎軒『日本開化小史』六巻（一八七七一—一八八二）は、これらに学んで、物質、精神の両面にわたる古代からの日本文明の発展史を書いている。田口はまた、アダム・スミス（Adam Smith）『国富論』（一七七六）やスペンサー『社会学原理』（一八七六—九六）の翻訳者としても知られ、経済学や社会進化論にも通じていた。キリスト教の勢力が極めて弱かったために、日本では、スペンサーの社会進化論のみならず、ダーウィン（Charles Darwin, 1809-82）の生物進化論も英語でよく読まれ、進化論は明治初期から後期にかけて、様ざまな解釈を伴いながら浸透した。⁽³⁹⁾

その先頭を切った加藤弘之は『国体新論』（一八七五）で、神がかった国体論に対して、天賦人權論をとなえて排斥した。しかし、加

藤弘之は、その意見を変え、キリスト者たちによる天賦人權論を古い思想と退け、生物進化論および社会進化論に基づく『人權新説』(二八八二)を展開した。その理由のひとつとして、加藤弘之は、これからは自然科学の時代だと考えたゆえと『加藤弘之自叙伝』(二九一五)などに書いているが、実際のところは、スペンサーの社会進化論に依拠している。自然界と社会とを同一の法則が貫くというところを、朱子学の「天理」の観念で受け取ったものである。ただし、加藤弘之のそれは、スペンサー流の個人の競争原理、「最適者生存」の原理に立つものではなく、原始的な強権がしだいに下位に分配されてゆく過程を進歩と考えるもので、日本古来の天皇制、祖先崇拜の集約点である天皇制が、弱者救済を行ってきたと論じ、それをヨーロッパよりも優れた伝統としたうえで、イギリスと比較しても立憲君主制が妥当と論じている。

やがて、プロイセンやバイエルンの王権神授説を条文に残した立憲君主制の憲法を参照して、「天皇は神聖不可侵」という条文をもつ帝国憲法が制定され、万世一系の皇室を尊敬し、忠より孝を重んじる日本の儒学を倫理とする教育勅語が公布される(一八九〇)。これは、「人民は天子の赤子」という儒学を日本化した徳川時代の武士の「忠」——君主とは藩主、国家とは藩を意味した——の対象を天皇(家)に変え、しかも、それを武士だけではなく、「四民平等」の国民全体のものとしたのである。

すると、加藤弘之は、天皇制を古代の純然たる「族長政治」の継続発展とし、(吾が邦の君民は真に一家親子の関係を有するもの)⁽⁴⁰⁾「国家生存の最大基礎に就て東西両洋の比較研究」と論じるようになる。すなわち家族国家論である。そして、すぐに中国のように親への「孝」と君主への「忠」を区別せずに、親への孝が天皇への忠に通じる忠孝一本の思想、すなわち万邦無比の国体論が説かれる(殉国の義)⁽⁴¹⁾。これは教育勅語とドイツ流の国家有機体論を組みあわせて発想されたもので、スペンサー流の社会進化論からも逸脱した、まったくの「伝統の発明」⁽⁴²⁾である。

要するに加藤弘之は、天賦人權論から進化論へ、そして進化論のご都合主義的な解釈による「家族国家論」へと大きく三度、その思想を変えたことになる。⁽⁴³⁾そして、加藤弘之のこの家族国家論は、皇室祭祀は日本民族の祖先崇拜であり、宗教ではないというタテマエとも合致していた。加藤流をそのまま認めるかどうかはともかくとして、このようにして国体論の近代的な解釈替えがなされ、立憲主義が明治知識人のあいだに定着していったのである。

3-2 明治中期

3-2-1 「文学」概念の再編成

このように歴史観が組みかえられてゆくのは、ヨーロッパの近代的な概念をうけとめ、それによって伝統的な概念が組みかえられ、

学術の制度が整えられてゆくなかでのことである。歴史観の受けとめにも伝統的な観念が働き、ヨーロッパのそれとはまったくことなる歴史観がつくられたのと同様、歴史学の制度においても、ヨーロッパのそれとはまったくことなるものがつくりだされていった。

ヨーロッパ諸国の“nationalism”のうち、自国文化を崇拜し、民族独自の言語に誇りをもつ感情は、日本の場合、中国文化に対抗して、すでに平安時代中期の貴族のあいだに明確だったし、徳川時代には「国学」の系譜も生じていた。日本は明治期には、西洋列強と対峙することになったために、それが对中国から対西洋に組みかえられるが、そのとき、日本の文化ナショナリズムは、同時に西洋対東洋という文明対立の構図をあわせもつことになり、アジア主義を随伴させるものとなった。

さらに、英語の文献を読む必要からも「漢文」の学習が必須とされ、一八七二年に制定された学制では、男子のエリート養成機関として位置づけた中学校では、「国語」の教科のなかに「漢文」をふくめている。これはヨーロッパにおける“national language”からの逸脱である。日本の知識層は、古代から時代によって濃淡はあるものの「漢文」による読み書きを行ってきたからである。明治初頭には「英学」に押されて、若い人びとの「漢文」学習熱は一旦は衰えたが、一八八〇年代には、日本語の古典の学習熱とともに、中国古典の学習熱が再燃した。⁽⁴⁾

「国学」の思想によれば、日本は、ヨーロッパ諸国よりも長い一貫した伝統を誇ることになるが、しかし、それはあくまで和文の世界のことであり、主として心情の問題しか論じられない。日本人の知的生産は主として「漢文」に頼って行われてきたからである。たとえば、幕末から三回、ヨーロッパに赴いた福地桜痴は、我が国では「平常の日本人に読める文章もて書きたる歴史がない」(『日本文学の不振を嘆ず』、一八七五)⁽⁵⁾と述べて、日本の民衆の言葉、すなわち俗語で書かれた「歴史」がないことに注意をむけているが、福地桜痴は日本人の教養は「漢書」のお陰という考えを確固としてもつていた。ヨーロッパのラテン語に相当するものとして、「漢学」を考えていたのである。

こうした考えは、「日本文学史」、すなわち日本の日本文学史を新たに創造する際に、「漢文」で書かれた著作群を排除しない編成を生んだ。イギリス「文学史」のうちに、イギリス人がラテン語で書いた書物を加えるに等しい編成である。この「日本文学史」の創造は、帝国憲法が公布された一八九〇年ころから一斉に開始される。翌年の教育勅語は、皇室崇拜と忠孝を重んじる日本的な儒学をもって国民教化の指針としていた。そして、「漢学」の復興は時代の趨勢でもあった。このようにして、日本の俗語に限らずに、「漢文」をも含んだ「日本文学史」が発明された。いうなれば二重の「伝統の発明」が行われたのである。

なお、日本よりも早く西欧の概念に接触した中国で「中国文学史」が作られるよりも先に、最初の「中国文学史」は日本人によって書かれた。先にも述べたように、中国の場合は、虚構を低く見る伝統的な価値観によって、フィクションを「文学」のうちに取り入れることに抵抗が強かったためである。⁽⁴⁶⁾

3-2-2 「国史学」の成立

明治初期には、「歴史」はほぼ人文学を意味する「文学」の一部に位置づけられていたが、明治中期には、歴史学と言語芸術を意味する「文学」の分離が進む。それは大学の学科の再編成の過程に端的に示される。そこで、日本の近代的な大学制度の整備過程において、「history」すなわち歴史学の位置の変化を見てみよう。最初の大学制度の計画は一八七〇年に発布された「大学規則」のなかに現れる。教科（内容は皇学と儒学）・法科・理科・医科・文科の五科からなる。これはヨーロッパ、とりわけドイツ一九世紀の大学の学部編成、神学部、法学部、医学部、哲学部を参考にしたものと推測される。文科の中に紀伝学・文章学・性理学（哲学・心理学）の三科が置かれる。それ以前、洋学系の大学南校の文科系の科目に各国史が見えるので、「紀伝学」という語が“history”の訳語として用いられたと判断してよいだろう。「紀」は本紀、「伝」は列伝の意味である。ただし、この「大学規則」は実現しなかった。

そして、一八七二年に大学南校が南校に変わる。英学、仏学、独

学などの編成で、たとえば英学のなかに英国の「歴史」の授業科目が設けられていた。ここではイギリスで書かれたイギリス史の講義が行われた。七三年には開成学校が開校。法学校、化学校（当初は理学校）、工学校、諸芸学校、鉾山学校からなる。七五年に諸芸学校、鉾山学校が廃止され、七七年に文学、性理学、史学などを増設する。

そして、一八七七年に東京大学が発足する。法、理、医、文の四学部構成で、文学部第一科は史学、哲学、政治学科、第二科が和漢学科だった。第一科は洋学系で、史学では西洋の歴史が講じられた。ただし、史学は八一年、学生が集まらずに一度消える。和漢学科の授業科目には「和文学」と「漢文学」があり、「歴史」の分化はなされていない。くりかえすが、伝統的な「文学」は中国伝来の経史（儒学と歴史）を中心にした概念で、ここで大学の制度上、はじめて「和文学」が成立したことになる。

かつての大学本校「教科」における「皇学」の必読書、すなわち『古事記』『日本書紀』『万葉集』『古語拾遺』『祝詞』『宣命』などに、「文科」の必読書、すなわち『大鏡』『増鏡』『今鏡』などの「歴史物語」、そして『源氏物語』『枕草子』などを加えた書物群が「和文学」の教科書とされたと思われる。中世から近世にかけての民衆が享受した作品は排除されている。これは、西欧の“polite literature”に相当する内容である。

さらに一八八六年、帝国大学令が發布され、法科大学、医科大学、理科大学、工科大学⁴⁷、文科大学へと編成がえがなされ、文科大学は哲学科、和文学科、漢文学科、博言学科の四科で発足し、八七年に史学科などを新設する。八八年には日本歴史が史学科の授業科目となり、八九年には国史料が新設される。これによって、日本の「歴史」と「文学」、すなわち言語芸術とが制度的に分離されたことになる。とはいっても、九〇年ころから編集される「日本文学史」の巻頭には、どれも『古事記』『日本書紀』『風土記』など「漢文」ないしは日本化した漢文の「歴史書」や「地誌」をあげている。そして、それは今日まで変わらない。

先に述べたように、一八八〇年代には中国の古典学習もさかんになり、明治期の政治評論は、中国古典の歴史叙述にならって、先例故事をあげて政策の是非を論じる形式が目だつ。ただし、その中にシーザー (Gaius Julius Caesar, BC100-44) やナポレオン (Napoleon I, 1769-1821) の歴史的偉業をなした人物を中心にして、ヨーロッパの歴史的表象が取りいれられることが、伝統様式とはことなっている。そして、平民社を率いる徳富蘇峰 (一八六三—一九五七) は、一八八九年ころ、史論をもって「文学」の中心とせよ、と主張する。この「文学」は、もちろん広義(英語では中義)のそれである。

この背景には一八八〇年代における「政治小説」の隆盛がある。

自由民権運動の武器として、そのさまざまな主張が古今東西、さらには近未来にわたる歴史的事件にことよせて話られていた。

なお、大学の制度は、その後、何度も改革される。一八九七年に京都帝国大学の設立にともない、名称替えした東京帝国大学では、一九〇四年に文科大学の大改革が行われる。哲学科・史学科・文学科の三科編成となり、史学科のなかに「東洋史学」が設けられる。これにより、それまでの「漢文学科」は、文学科のうちの「支那文学」と分離する。ここに大学の制度上、中国の伝統的な「文学」観念は解体されたことになる。しかし、それは中学や高校などの「漢文」の教科には保持されていた。そして、中学の一年時の教科書には新井白石や頼山陽ら日本人の書いた「漢文」が掲載されるのが通例⁴⁸だった。

またなお、古典「漢文」の学習熱は日露戦争以降、下火になる。中学の「漢文」学習の必須科目から暗誦と作文が外されたことが大きい。これによって「漢詩」「漢文」を書く層が著しく減ってゆく。かわって、東アジア市場をめざす青年たちは清代の口話学習に熱をあげていった。そして、日露戦争後に登場する論客たちの文章には、歴史上の故事を引いて論拠とするような論調は目だたなくなる。

3-3 現代史の季節へ

3-3-1 文献実証主義の格闘

西欧の歴史学の時代との遭遇は、日本にも文献実証主義を生みだした。岩倉使節団に記録係として随行し、『米欧回覧実記』（二八七八）の編者として知られる久米邦武は、フランスの国立図書館で、膨大な古典籍の保存を目のあたりにし、徳川時代には禁止されていたキリシタン史料をも閲覧し、歴史学者の道を歩みはじめた。その姿勢は神話の記事にも、それをかたちづくった事実があるはずだと考え、それを突きとめようとするものだったが、同時に、その姿勢は現下の内外情勢に対する発言という意味ももっていた。久米邦武の筆禍事件については様ざまに論じられてきたが、その理由の根本について充分に明らかにされているとはいえない。彼の論説を中心に、明治後期の文献実証主義の態度について論じてみたい。

久米邦武が帝国大学校文科国史学科の助教授として在任中、『史学会雑誌』に発表した「神道ハ祭天の古俗」（二八九一）を田口鼎軒が『史海』第八卷一月号に再録し、これが神道家から激しい攻撃を受け、帝国大学を辞任に追いこまれたことは、よく知られる。その論旨は「神道は宗教に非ず、⁴⁹天を祭り、攘災招福の祓を為すまで」の古い起源の習俗で、仏教と並びたってきたのも当然、⁴⁹命令せずして行はれ、君臣上下一体となりて結合したる国体の堅固なる所にて。思へば涙の出るほどなり」というところにある。太陽崇拜などについても述べ、⁴⁹地球諸国みな神道の中より出て。種々に変化したれども。国本を維持して。順序よく進化したるは、日本のみ

なり⁵⁰ともいう。そして「後世に至り之を以て宗教となさんと欲するものありと雖も、⁵⁰是り遅まきの唐辛にして国史は之を許さざるなり」云々と結ぶ。

これだけ読むと、本居宣長『石上私淑言』（二八一六）に「わが御国は天照大御神の御国として、他国々にすぐれ、めでたく妙なる御国なれば」と大差なく、神道と国体の由緒正しさを述べているように感じられるし、神道は宗教ではないとした国是に抵触しているわけではない。それゆえ、この論文がすぐに非難を浴びたということではない。しかし、再録に際して、田口鼎軒は「序文」に「我邦現今の或る神道熱信家」に対してかなり挑発的な言を弄した。これに『史海』第一一卷あたりから反応が出はじめ、田口と久米との間にも応酬がかさねられ、注目を浴びて、『国光』（二八九二年二月号）に匿名「国家の大事を暴露する者の不忠不義を論ず」が出て、⁵¹「学術上の講究を名として、牽強付会敢て天皇の祖先を議し奉り、三種の神器を蔑視し、不敬を太廟に加えんとするもの」と非難を浴びせた。これが筆禍事件の原因とされる。この事態に対して、たとえば「近代天皇制イデオロギー」と神道との関係の深さを、久米も田口も見誤っていた⁵²という解説がなされている。本当に、そんなのだろうか。

先にふれたように加藤弘之が古代天皇制を原始的族長制と論じても論難にあつたわけではない。帝大総理と助教授の差が働いたわけ

でもないようだ。久米邦武は帝国憲法によって諸宗教の自由を保証するのと引きかえに、宗教を超えるものとして定位された「国家神道」——それゆえ、諸宗教がこれに抵触することはもちろん、新たな神道系の宗教を起こすことも許さない。実質的には宗教の自由を制限することになる——について、神道が宗教ではないという理由に歴史的考察を加えたことになる。久米のいう「神道は宗教ではない」とはキリスト教などの形式を整えた宗教ではないという意味であり、神道を、いわば太陽崇拜などの原始宗教と同一のものとしたのだ。⁽⁵⁵⁾

宗教学においてスペンサー『社会学原理』の宗教進化論が浸透していたことなどを考えると、その原始的性格を論じるとは神道を宗教以前の宗教、いわば「野蛮人の宗教」と規定することと同じである。彼の論議は皇室の祭祀は民族の祖先崇拜であり、道徳の基礎であり、それゆえ宗教ではないという当時の政府見解を実質的に食い破るものだった。それゆえ、それなりの教義と儀式を尊重し、廃仏毀釈運動を経て、帝国憲法によって「諸宗教を超えた宗教」と規定されたと自負する神道家たちにとって、この歴史的考察は侮辱以外のなにもでもなかった。『国光』の匿名論文が「三種の神器を蔑視し、不敬を太廟に加えんとする」と述べるあたりに、それはうかがえる。さらに、その匿名論文は、皇室を論じること自体を不敬と非難している。帝国憲法にいう「神聖不可侵」にふれるというの

だ。つまり、この論議は神がかった国体論とプロイセンなどの立憲君主制を折衷した帝国憲法の妥協的性格を暴くような意味をもっていたのである。

久米邦武「神道ハ祭天の古俗」をめぐる事件は、古来の天皇制の歴史をめぐる議論が、まさに現下の国家体制をめぐる問題として鋭く問われたことを示している。明治の歴史家たちには、ヨーロッパやアメリカの同時代の歴史家たちがそうであったように、まさに同時代の歴史、すなわち現代史をめぐる、その立場が鋭く問われたのだった。つぎに、久米邦武の現代史論を例にとり、それがどのような性格のものであったかを見てみたい。

3-3-2 久米邦武「学界の大革新」

『太陽』創刊号（二八九五年一月）は「日清戦争」勝利が確定した時期に刊行された。その論説欄の最初に久米邦武「学界の大革新」がおかれている。久米が帝大助教を辞任した後のものである。軍事的勝利に湧き、「支那」を「野蛮の国」と嫌い、ナシヨナリズムに酔う世論に対して、久米邦武は「学理は国の興廃に関するものに非ず」と戒めるところに文を起している。日本は清浄の国なり、廉潔の民なり、愛国の心厚く、義侠に富み、武勇にして物の情れを知るなどと、かゝる自称の誉詞は慢心の発露にて、学界には排除せられたり」と。久米は「日清韓の三国は、是まで発達の歴史に大差なし」といい、しかし、「秦西」より吹き来る「革新の嵐」にまっ

先に衝撃を受けたのが日本であり、その〈秦東革新〉の機運が「日清戦争」となって現れたという歴史観を披瀝する。久米邦武にとつて「清国陥落」は、すなわち〈道徳政治〉と〈階級制〉による旧弊な社会の没落の象徴である。軍事的勝利は日本の軍隊に〈分業専科〉が行われたゆえのこと、〈分業専修〉ないしは〈分業専科〉による発展を期すことが、その革新の内容である。そして、〈貴賤の男女みな生存競争の忙劇場に投入され〉る社会の変化に対して、政府を設けるのは〈其生命を保護し財産を保全がため〉、日本は立憲主義によって、〈階級を撤去〉し、私有財産制による個人主義を確立し、〈民権平等〉の法治主義に移行したがゆえの勝利と説いている。⁵⁶

これはキリスト教的な天賦人權論ないしは、それを儒学の「天」の観念で受けとめた福沢諭吉（二八三—一九〇一）の『学問ノススメ』（二八七二）にいう「天は人の上につくらず、人の下に人をつくらずといへり」ではなく、一八八〇年代に加藤弘之が論陣を張ったスペンサー流の社会進化論に支えられた近代的人権思想の流れにある。その意味で「学界の大革新」は社会進化論の歴史的な証明を「日清戦争」に求めるものであった。久米は、孔子の言もいまや時代遅れ、〈階級制に根を託して発生したる論議は既に摩滅に帰したり〉といい、しかし、〈古来の明哲〉の〈不磨の金言〉は〈時運にに応じて変通し明解を与ふれば、光輝を発する真理を存すべし〉

と述べて、論を結んでいる。〈秦東の学者として文明の責任を負ふ〉者は、〈古来の明哲〉の言葉に〈明解〉を与えざる義務があることを強調しているのである。⁵⁷「支那」蔑視の風潮を戒めるところにはじまり、〈秦東革新〉を訴える評論にふさわしい結語といえよう。

『米欧回覧実記』の著者として知られる久米邦武が、西欧文明の導入を高く評価するのは当然としても、その「東洋革新」の主張には微妙なところがある。まず、なにゆえに「学界の大革新」と題されているのか。表だった動きとしては一八七九年の「教学聖旨」を起点に、大隈重信（一八三八—一九二二）らが政府を追われた明治一四年政変以降、国民教育の柱に天皇制と儒学——礼や義よりも忠孝、しかも孝よりも忠を重視する日本化されたそれ——を置く教化政策がとられていることに対する、ある抗議が、ここに込められていたと考えてよい。

3.3.3 福沢諭吉の文明論とのちがひ

西欧文明の導入をはかる立場においては同様の立場をとる福沢諭吉もまた、儒学を国民教化の指針とする政策に反対していた（『教育の方針変化の結果』、『時事新報』一八九二年一月三〇日）が、福沢は「日清戦争」に際して、中国を野蠻と罵りもした。「兵馬の戦に勝つ者は亦商売の戦に勝つ可し」（『時事新報』一八九五年一月八日）は、久米邦武が「学界の大革新」で中国蔑視を戒めたのちに書かれたものである。ここに両者の立場のちがいは明らかだろう。つまり

久米の西欧文明の導入による「東洋革新」の主張は「国家神道」と儒学を国民教化の方針にすえる『教育勅語』とも、福沢の「脱亜入欧」とも対立するものだった。言いかえると久米のいう「東洋革新」とは『帝国憲法』制定に示された近代国家の制度整備の精神を尊重し、その貫徹による国民国家の建設をアジア諸国にもおよぼすことだったといえよう。

そして、福沢が『文明論の概略』（一八七五）などで国際的経済競争の観点から富豪の育成を説くのに対して、久米の場合は『太陽』第二号の「階級制と君子の道」でも、あくまで階級制の廃絶を強調して、「華族士族平民」の制度を批判している。『太陽』第五号、第六号の「倫理の改良」でも儒教道徳をスペンサー流の進化と平等思想によつて組みかえることによつて、利益競争の平等な社会の実現を訴えることに終始している。

系譜としては加藤弘之の社会進化論と同類にあるように見える。すでに紹介したように、加藤は『人権新説』で、優勝劣敗の自然法則に對して、日本では古来、天皇が弱者救済の政策をとってきたと積極的に万世一系の天皇制の意義を説いていた。そして、久米邦武「学界の大革新」と同じ、『太陽』創刊号論説欄に掲載されている井上辰九郎「経済的闘争」は、世界各国の輸出入比較の統計を示して、各国の経済闘争の状態を述べ、その闘争の重要性を訴えている。国家間の生存闘争を訴える論調は、すでに一八九〇年代には蔓延して

いた。このように国家間の生存闘争を強調する議論は、それに勝つためには国民は団結しなくてはならないから国内の生存競争を緩和すべしという論調をとることが多い。加藤弘之の主張もそれにかかわる。ヨーロッパでは一九世紀末ころに盛んになる「社会帝国主義」と呼ばれる思想の傾向である。

それに対して、久米邦武の場合は貴賤の別を否定し、人民の平等を説くに止まる。もちろん、先に見たように久米の場合も万世一系の皇室観念は否定しない。それゆえ、それは帝室の下での人民の平等思想とでもいうべきもので、その強固な立憲主義は、進化思想により天皇制の歴史を発明した加藤弘之とも、「社会帝国主義」的な思想の流れとも相違する。

久米邦武が『太陽』に寄せた論文としては、ほかに第四号の「京都遷都一一〇〇年祭」の特集に「京都は国美の庫なるを論ず」がある。京都の観光都市としての発展を展望するもので、大枠としては「国粹保存主義」の流れに立つものと認めてよいだろう。福沢論吉も「京都の神社仏閣」（『時事新報』一八九二年五月一三日）、「日本国を楽郷として外客を導き来るべし」（同五月一四日）、「京都の一千九百年祭」（五月二七日）などで古建築の保存を述べ、京都の観光都市としての発展を語っているが、外国人など観光客に対する資源としての意味を認めることで、儒学や日本古典を排斥する福沢の立場は一貫している。久米邦武の「伝統」に対する考えについては、も

う少し検討が必要だろう。

久米邦武は、その後、日露開戦を前にして『太陽』一九〇四年一月号に「聖徳太子の対外硬」を寄せている。聖徳太子がウマヤで生まれたとする出生にまつわる伝説を、キリス教伝説⁽⁵⁸⁾をもとにしたものと排除し、かつ徳川期の儒者たちが、仏教を国教化した張本人として、また崇神天皇をはふった事件に加担したことから「弑逆王子」の汚名を着せて排撃したことを一蹴し、聖徳太子を立派な政治家として描きだしている。

一九〇三年に「十七条憲法」公布一三〇〇年を記念する祭典が行われ、それを契機に聖徳太子再評価の機運が高まっていたことが、その背景にある。ここには、この年彼が出版する『聖徳太子実録』の骨子が見てとれるし、ドイツ流の文献実証主義を日本の古典に適用し、伝説類を排除しようとする姿勢が明確である。また、とりわけ朝鮮半島に対する太子の政治姿勢を「対外硬にして平和主義者なるには恐れ入りたり」と賛美し、日露問題に硬軟両策を用いて平和的な解決をはかる政治家の出現を待望して、論を結んでいる。⁽⁵⁹⁾ここに久米の聖徳太子再評価の大きなモチーフをうかがうことができる。「弑逆王子」の汚名に唾棄して、仏教を導入した聖徳太子を立派な政治家として描きだすところにも、国家神道と儒教道徳を国民教化の柱とする『教育勅語』に対して批判的な姿勢が認められよう。〈古来の明哲〉の〈不磨の金言〉は「明解を与ふれば、光輝を発す

る真理を存すべし」という久米の態度は、このように發揮されていたのである。つまり、それは「漢学」復興にともない、中国古典の歴史叙述にならって、先例、故事に依存して、現下の政策を論じる言論がさかんなかで、それら先例、故事そのものを科学的な態度で洗いなおすことを鋭く要求するものだった。

これが徳川時代の日本的儒学を根本精神にすえて国民教化をはかろうとする勢力にとつては気にいらなかったことはいうまでもない。今日から見れば、彼の科学的態度による歴史の洗いなおしにも恣意的なところがあることは明白だが、彼が同時代の国際、国内情勢と日本の課題と密接に結びつけて、過去の出来事を論評する態度が、それを生んでいる傾向も見える。⁽⁶⁰⁾

3-3-4 揺れる歴史観

久米邦武が東京帝国大学助教授を依頼退職になった余波は、一八九三年に『大日本編年史』の編纂掛が廃止となる事態を招いた。編纂掛の委員長をつとめた重野安繹^{しげのやすつぐ}（二八二七—一九一〇）は、過去の史実・史伝への批判に厳しく、久米とともに「抹殺博士」との非難を受けていた。とりわけ、ふたりとも『太平記』の記述に依拠した『大日本史』には批判的な立場、つまり、南朝を正統とする史観を認めなかった。それゆえ中学の歴史教科書などは南北朝を併記する方法をとっていた。

この問題は一九一一年、すなわち大逆事件をきっかけに社会主義

思想を徹底的に取り締まる策がとられた翌年、世の中が乱れるのは、天皇への「忠」の精神がしつかりしていないからだ、南北朝併立説をとる歴史教科書も悪い、とクレームがついて、論争になる(南北朝正閏論争)。これは日露戦争後の世の中の乱れを皇室崇拜、家族国家論の強化によって立てなおそうとする勢力によって起されたふたつの論争のうちのひとつである。

『太平記』を受けた南朝正統論は、明治期には、たとえば落合直文(一八六一—一九〇三)、小中村(池辺)義象(一八六四—一九二三)の編著『家庭教育 歴史読本』十二巻(博文館、一八九二—一九二)に受けつがれていた。これも伝説類を排除し、典拠としてふさわしい古典を抜粋しているという点では近代歴史学の態度にのっとっている。全二十七篇の短篇にまとめて、平易な文章で説くもので、ベストセラーになり、子供向けの歴史読み物が流行するきっかけをつくったといわれる。ふたりとも、加藤弘之が一八八二年に東京大学に設けた「古典講習科」(二年制)を卒業し、当時は第一高等中学校教授をつとめていた。

そのなかには聖徳太子も豊臣秀吉(一五三七—一九八)も徳川家康(一五四二—一六一六)も出てこない。平清盛(一一一八—一一八二)や源頼朝(一一四八—九九)、織田信長(一五三四—一八二)も、いわば脇役として登場するだけだ。日本史の全体像を示す読み物としては、あまりにかたよっている。当時の歴史や修身の教科書にも、これほ

ど極端なものは見られない。徳川時代に「弑逆王子」の汚名を着せて儒者たちが排撃した聖徳太子を除くと、『家庭教育 歴史読本』に主役として登場しない人物は、みな武家の権力を高めた者たちである。つまり、徹底して武家政権を軽視する立場から編まれている。そして、全二十七編中の七編が南北朝もので、南朝方の楠正成(一二九四—一三三六)ら忠臣の物語が大半を占めている。あとは鎌倉初期の武人で、父の敵を討つことで名高い曾我兄弟や、「忠臣蔵」などの仇討ちものが目だつ。第四巻には、先にふれた静御前、そして平安末期、遠藤盛遠(のちの文覚上人)に言いよられ、夫の身代わりとなって殺害された袈裟御前、また、近世初期の武将、細川忠興(一五六三—一六四五)の夫人で、キリシタンとして知られる細川ガラシャの境涯が語られる。これは要するに忠臣と貞女の物語として、日本の歴史を語るものだった。

この本は教育勅語の精神に、あまりに忠実に編まれたものだった。天皇家への「忠」を強調すると、古代と明治の間で、天皇家の権威を回復した「建武の中興」(今日では「新政」)が重視される。すると南朝方に味方することになる。「正史」ないしはそれに準ずるものとしては『太平記』に発し、『大日本史』に受けつがれていた。『日本外史』も、そうだった。ところが京都御所に続いた皇統は、そして、もちろん明治天皇も北朝系である。これは万世一系の天皇制論にとっては弱点である。

しかし、この論争は南朝正統論が勝ちをおさめた。皇室の系譜とネジレが生じようと、「忠」を強調する思想が、それを押しつづけたのだ。以降、検定教科書は南朝正統論をとる。ただし、皇室では北朝系の天皇も祀りつづけた。⁽⁶¹⁾

一九一一年におきたもうひとつの論争は、天皇機関説問題である。ドイツ流の国家有機体論に立ち、統治権は法人である国家に属し、天皇は国家の頭部にあたる機関であると説く東大教授、一木喜徳郎^(いちきぎとくろう)（二八六七―一九四四）の説、その門下で、さらにイギリスの議会議制を加味して、国民代表機関たる議会は内閣をとおして天皇の意思を拘束しようと説き、政党政治の推進を理論で後押しした美濃部達吉^(みのべたつきち)（二八七三―一九四八）の説に、上杉慎吉（一八七八―一九二九）らが食ってかかった。そして、加藤弘之によって先鞭をつけられた「家族国家論」は、やがて帝国大学法学部の憲法学教授、穂積八束（一八六〇―一九二二）によって、日本民族が「血統団体」であると変奏されることになる。『国民教育愛国心』（一八九七）は冒頭、へ我が日本民族の固有の体制は血統団体たり。……吾人の祖先は即ち^{おそれおそ}恐くも我か天祖なり。天祖は国民の祖にして、皇室は国民の宗家たり⁽⁶²⁾と説いている。

これらの論争はいわば守旧派が敗れた。以後、一九三五年ころまで、学界と知識人のあいだでは天皇機関説が主流を占めた。それは逆に、「首位教科」とされた修身の教科書には、一九二二年より

「家族国家」観に立つ国体論がとりいれられてゆく。

3-4 歴史を超える観念

3-4-1 武士道の発明

歴史意識を対象にする研究は、アカデミズムの歴史概念や研究手法、また民衆のあいだの歴史観を問題にするだけでは、その底に大きな陥穽をうがたれても気づかないことになる。なぜなら、大きな歴史的事件に対する総括もまた、その時期の歴史意識のひとつであり、しかも、それが歴史を超えた観念をつくり出すこともあるのだから。

東亜の大帝国、中国清朝に対して、あつという間に勝利をおさめた日清戦争の文明論的総括は、西洋近代文明をいち早く取り入れたゆえということ——その近代化の内容は千差万別であっても——、簡単におさまったが、西洋の大帝国ロシアを相手に、かろうじてではあつても勝った日露戦争については、国内では議論百出し、なかなか結着がつかなかった。そして、極東の島国、日本が勝利をおさめたことは、国際的に驚きをもってむかえられた。

日露戦争の勝利は、一面、最先端の科学技術を駆使した結果である。とりわけバルチック艦隊を壊滅に追いこんだことが、戦争の帰趨を決めた一つであり、その際、無線電信が活躍したことは、その後も語り草になっている。重火器を用いた、いわばはじめての近代

海戦で、世界ではじめて無線を用いたからである。ロシア艦隊は、より性能のよい器械を備えていたが、故障していたとも、そもそも用いる気がなかったともいわれている。

しかし、無理な作戦もたたり、双方に大量の戦病死傷者を出した戦争で、技術的な面に総括を求めることに、国際的な歴史意識は満足しない。日本の兵隊の死を恐れない勇猛果敢さが耳目を集めていた。

新渡戸稲造（一八六二—一九三三）の『武士道』（英文、*Bushido, the soul of Japan: an exposition of Japanese thought, 1899*、櫻井罵村訳、一九〇八）は、そのただなかにむけて発信されたものだった。それがこの本を有名にした理由の一半である。

実をいえば、日清戦争を前後する時期から尚武の精神が鼓吹され、三神礼次『日本武士道』（一八九九）、井上哲次郎『武士道』（一九〇〇）が刊行されたあたりから「武士道」の名が盛んに用いられるようになり、秋山梧庵編『現代大家武士道叢論』（一九〇五）や釈悟庵『禅と武士道』（一九〇七）なども出されていた。そのなかにあって、新渡戸稲造『武士道』と日本史学者、重野安繹『日本武士道』（一九〇九）の二著が双璧といわれた。⁽⁶⁵⁾

新渡戸稲造『武士道』は「武士道」の起源を、まず仏教に尋ね、また「民族の信仰」(national faith)⁽⁶⁴⁾としての神道であるとし、その「忠君愛国」の精神に「知行合一」など陽明学の論理が与えられ

たものと説いている。⁽⁶⁵⁾ 武士と禅との結びつきは中世以来のことであり、まず仏教にふれるのは当然にすぎないが、徳川時代の武士層の忠義の対象とは藩主のことであり、もし、彼らのあいだに、こんな民族国家観がひろがっていたら、幕藩体制はたちまち崩壊したにちがいない。これは、まったく創作された「民族の伝統」である。

第一に、『日本書紀』に記された神話の神々を奉じる信仰を「神道」と呼ぶなら、その体系は日本に固有のものとして認められるが、神道の教義そのものが儒・仏を参照してつくりだされたものであり、支配層は古代から儒学、仏道、神道が並列し、また習合したものを奉じており、そして道教や道家思想の混入もはなはだしく、また民間には自然信仰も広く長く残存していたのが実態だった。必ずしも神道が日本列島に住む人びとの信仰のおおもとになつていたとはいえない。徳川時代に神社に最も勢力のあつた吉田神道も、儒学、仏教との習合がはなはだしいものだった。

第二に、徳川時代の武士層に「忠君愛国」思想が浸透していたとしても、その「君」は藩主、「国」は藩（この名称も一八七一年の廃藩置県によって一般化したもの）を意味していた。藩は直接には藩主を頂く武士集団を、間接には、その武士集団が幕府より管理を委託された「領地」を意味するが、彼らは土地に根づいた者たちではない。新渡戸のいう「民族信仰」は、国民国家が成立し、皇室崇拜を、古来、国民が行ってきた祖先崇拜であり、それをもって「忠君愛

「国」思想のもととした「国家神道」の成立を待つてはじめて成りたつものであり、しかも、この主張は「神道は宗教ではない」とした明治政府の見解に抵触しかねない。

この宗教をもつて民族的結束の紐帯とする観念は、当時ではイギリスの社会進化論者、ベンジャミン・キッド (Benjamin Kidd, 1856-1916) が唱えたものが知られていたが、新渡戸のアメリカ及びドイツ留学の履歴から推測して、ドイツ・プロテスタント神学の大御所、シュライアーマハー (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768-1834) の民族宗教論の影響を考えてよいだろう。個人の絶対者との一瞬の合一の意識ないしは感情を基礎におくものだが、しかし、それは歴史的には民族共同体として発現されるとする。ローマ法王庁から弾劾を受けたルーテル教会などを奉じる君主国家がプロイセンを中心に統一をはたしたドイツでは、神学の中心をなしていた。そして、明治知識人のなかでひろくキリスト教に関心をもつ人のあいだで、シュライアーマハーの理論は、よく知られていた。

第三に「武士道」という語は徳川時代には、ほとんど用いられておらず、幕府公認の学問、朱子学を中心にした儒学によって語られるのは「士道」だった。朱子学を批判し、古学によって武士の生き方と皇室崇拜とを結びつけ、一部の大名からも尊敬を集めた山鹿素行 (一六二二-一八五) が説いたのも「士道」である。

それゆえ、帝国大学教授として長く教鞭をとったチェンバレン

(Basil Hall Chamberlain, 1850-1935) は、離日してすぐに著した『新宗教の発明』(The Invention of a New Religion, 1912)において、「Mikado worship」(天皇崇拜)は武士の主君に対する忠誠を天皇に転じたもので、「新宗教の発明」というべきものであることを説いているが、そのなかで「武士道」ということばにもふれて、一九〇〇年以前のどんな辞書にも載っておらず、制度としても規範 (institute and code of the rule) としても存在しなかったこと、せいぜい、この十年か二十年に現れたものだとして記している。⁽⁹⁾ この認識はほぼ正確である。

ほぼ、というのは、徳川前中期に戦国武士の生き方を指して「武士道」と呼んだことがまったくないわけではないからだ。武田信玄 (二五二-一七三) 一代の戦功・武略を中心に甲州武士の生き方を記録した『甲陽軍鑑』、享保期の著作として、「武士道と云は、死ぬ事と見付たり」という一句で有名な『葉隠』(正しくは『葉隠聞書』、別名『鍋島論語』などに登場する。『甲陽軍鑑』は兵法書として読まれ、『葉隠』は肥前(佐賀)鍋島藩家臣、山本神右衛門常朝が藩の気風が衰えたのを嘆いて一七一〇年ころに語りはじめたのを門人が整理したものが、極端な尚武思想に買かれていたため、藩内でも公開を禁じられていた。明治中期以降に尚武の気風が盛んになるなかで読まれはじめたものである。

武士道に対する評は、たとえば『徂徠先生答問書』下に、「世上

に武士道と申習し申候一筋」とはじまる一条がある。へ多くは戦国之時分之名將の筋を説伝へて軍者杯の申にて候」とし、「文盲」という語をちらほらさせつつ、その内容をへ勇を尚び死をいとはず。

恥を知り信を重んじ。むさくきたなく候事を男子のせざる事と立候習はし」とする。へ「武道すなはち神道也」などともいうが、みな戦国以来のことにすぎない、時に応じて文と武を使いわけて世を治めることこそ聖人の道にたらなる士君子たるもの心構えなので、武のみいうのはもつてのほか、という調子である。ここに述べられているのは中国・士大夫の理念である。実際の中国の科挙制度では、清代には武人は武人としての採用がなされていたが、日本では科挙制度をとつてこなかったし、この徂徠の理念では文武の分業は認めない。いいかえると、徂徠は武士という職分ないしは身分の規定すら認めていないことになる。なお、へ「武道すなはち神道也」が、誰の言かは不詳だが、あるいは山鹿素行の「士道」論を念頭においてのことかもしれない。

これに対して「武道」の名を冠して広く知られたのは兵法家の大道寺友山（一六三九—一七三〇）の著『武道初心集』で、天保の改革期に土風の刷新が急務とされたとき、「松代藩版」が普及した。

これは原著から神道的側面などをそぎ落とし、まったく時勢にあうように修正されたもので、いわば習慣法を説くものだった。そして、徳川後期の高名な儒者で洋学の取り入れにも積極的だった斎藤拙堂

（二七九七—一八六五）は、その『士道要論』（一八三七）で、「追腹」（殉死）など戦国時代に成立した武人の習いには孟子の説く「義」に背くものと論じている。⁶⁸

以上あげたいずれも神道思想と陽明学を根幹とするというにはほど遠い。要するに、新渡戸稲造『武士道』の説く武士道の淵源なるものは、幕末維新期に武士階層にひろまっていた陽明学でキリスト教を受けとめた自らの経験から考えだしたものにはかならない。

新渡戸稲造と内村鑑三とは、札幌農学校を卒業に際して、一生を二つのJ (JesusとJapan) に捧げることが誓いあった仲だった。内村鑑三同様、新渡戸稲三も陽明学によってキリスト教を受けとめたにちがいない。内村鑑三は、王陽明について、その著、『Japan and the Japanese』（一八九四）のち、Representative Men of Japanese『代表的日本人』のなかで次のように述べている。

王陽明は、支那哲学者中、良心「良知」と、仁慈且つ峻厳なる天の法則「天理」とに關する、偉大な学説に於て、亜細亜に同じく起源を有するかの尊厳きはまりなき信仰「基督教」に、最も近くまで達した人である⁶⁹

『Japan and the Japanese』は英語圏にむけて代表的な日本人を五人紹介し、彼らが、いかにキリスト教の精神と通じるものをもって

いたか、を説くことを主眼にしている。そのうち、ふたりを陽明学と関連の深い中江藤樹と西郷隆盛にあてており、西郷隆盛の項に、ここに引用した一節が記されている。西郷隆盛については、この精神をよく把握し、〈実践的な性格を織り成しえた〉⁽²⁰⁾人だと述べている。

3-4-2 自然を愛する民族性

新渡戸稲造『武士道』は、日清、日露の両戦争を通じて「日本民族」独自の精神性が海外からも求められたことに対して、イギリスのジェントル・マンシップに相当するような精神が日本にもあることを説く姿勢をもっており、必ずしも尚武の精神のありかを指し示すものとはなっているわけではない。それ以前に、岡倉天心は、平和で宗教的な高みをもつアジアの精神性を集約するものとして日本美術を論じる英文の著書『*The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan*』（東洋の理想―日本美術を中心として、一九〇三）を著し、日本中世の絵画こそ、崇高で平和な東洋の精神が凝縮したものと訴えた。

その翌年、ニューヨークで刊行された、英文の『*The Awakening of Japan*』（日本の覚醒、一九〇四）で、天心は「日本が終始平和維持を希求し、戦争という最後の手段に訴えるのは、国家存立の安全を保つ必要上やむをえざるに出ずるものである」（橋川文三訳）⁽²¹⁾と説いている。日清、日露とたてつづけに海外で戦争を行う「好戦

国日本」のイメージを和らげようとしたものだった。そして、岡倉天心『*The Book of Tea*』（茶の本、一九〇六）は詩的な文体で、千利休（一五二二―一九一）のわび茶を中心に、道教と禅（Taoism and Zenism）を穏やかな伝統文化のエッセンスとして語るものだった。〈茶道は、日常生活のむさくるしい諸事実の中にある美を崇拜することを根底とする儀式である〉（桶谷秀昭訳）⁽²²⁾と述べているのは、日本における生活芸術という考えを強く打ち出そうとするゆえのことである。

『*The Book of Tea*』では、中世に興隆を極めた闘茶や、バサラ大名の系譜を引く豊臣秀吉好みの絢爛豪華な茶会は捨てられている。わび茶を語る際に、岡倉天心がまず道教を立てるのは、彼が「氣」の観念を道教のものと考え、根本においていたゆえである。中国に渡ったヨーガ（禪）の行法と道教の養生術は互いに交じりあったが、利休の師、武野紹鷗（一五〇二―一五五）にはじまる茶人參禪、茶禪一味の精神に道教を加える必要はない。そして、それほどまでに道教や禅の精神を強調するのであれば、茶の湯は、いわば東洋の宗教生活上の作法として論じられるべきものとなる。

そして、岡倉天心の説く道教的な「氣」の観念を、いわば歴史的に普遍化するような日本文学史が登場する。藤岡作太郎『国文学史講話』（二九〇八）は、「総序」で日本文化の独自性として、「団結力の強さ」と「自然に対する積極的な愛」とをあげている。「団結

力の強さ」は、いかにも世界の強大国、ロシアとの戦争に、かろうじてではあつても勝つた日露戦争後の時勢を写している。そして、藤岡作太郎は「万世不滅の皇統」のもとに組織された「日本の社会は一大なる家族」とうたいあげる。⁽⁷³⁾ このころさかんになりつつあつた「家族国家論」に立っていることは明白だ。

そして、西洋は「人生を主」とする「人間中心」、東洋は「自然を重んず」と大別した上で、東洋一般は自然の「威力に屈服」するのに対して、日本文化の特徴として、自然に親しみ、へ生々として活動すると論じている。⁽⁷⁴⁾ そして、本論の『万葉集』について論じたところでは、中国文化の影響を受ける以前の和歌として、山部赤人のそれをあげ、景物に心をたくす歌い方に「自己を没却して、自然と融合し、山川と同化」する姿勢を見ている。これも富国強兵、殖産興業を旗印とした明治期には、けつて言われていないことだ。

明治中期に起こつた『万葉集』評価は、これと比較しうる水準でいえば、その表現の雄渾さの賛美にあつた。そして、「印象明瞭」を主眼とする「写実」をとなえ、かつ句ぶりの多彩さを大切にして、俳句に革新運動を起こした正岡子規の短歌革新の宣言、「歌よみに与ふる書」(二八九八)が、源実朝の『金槐集』を賞賛したのも、その延長にあつた。

藤岡作太郎のいう「自然との合一」という観念は、このころ、「自然との融合」、「主客一致」、「主客合一」などが、知識人のあい

だで、ほとんど流行語のように用いられていたことを背景にもつている。一九世紀から二〇世紀への転換期に欧米に起こつた「感覚」「知覚」「意識」を認識の出発点とし、それに焦点をあてる新しい哲学の動きを受けてのことだつた。また、西洋に追いつけ、追い越せではなく、西洋と東洋の調和や結合にこそ、日本の使命があることが唱えられ、あるいは、日本文化の独自性を見つけたさうとする姿勢も、この時期からしだいに高まっていったものだ。この藤岡作太郎の評言も時代の産物だつたことは明白だろう。

藤岡作太郎がつけている思考法は、中国文化の影響を受ける以前の日本文化に、その真髄を見いださうとするもので、文化相対主義と本質還元主義に立つものである。「自然との合一」と論じられている山部赤人の歌は、

古の旧き堤は年ふるみ、池のみぎはに水草生ひにけり

というものである。これは、作者の心をそれとして歌わずに、景物をうたうことによつて、その心を示す技法であり、象徴技法のひとつといえるが、「寄物陳思」として知られた「漢詩」のそれ、すなわち中国からの影響によるものと考えられる。藤岡作太郎に、それを吟味することを忘れさせたのも、時代の思潮のむかうところであつたといふべきだろう。つまり、ここに、「自然に対する積極的

な愛」を、その本質とする日本文化の「伝統」が、はじめて「発明」されたのである。⁽⁷⁵⁾

そして、この書物は第二次大戦後にも、岩波書店から復刻され、名著として広く読まれたことをいいそえておこう。そうであれば、これは今日でも見られる日本文化論、すなわち、日本人は、自然征服観ではなくて、伝統的に「人間は自然の一部」という観念を保ってきたという伝統観のひとつの源泉になっていることに気づくはずだ。

日清、日露と戦争を行うたびに明治天皇の威厳が高まっていったのはたしかである。そして、それは、明治天皇歿後、大葬に際して最高潮に達する。明治期後半の出版界の雄に躍りでた博文館が誇る総合雑誌『太陽』は、一九一二年一〇月臨時増刊「明治聖天子」を刊行する。明治の終焉を記念するその内容は、まったく新興の『中央公論』など他の追隨を許さない独壇場の感があるが、巻頭、帝大歴史学教授、三上参次（一八六五—一九三九）の論文をはじめ、明治期後半の政論、言論界のリーダーたちが口ぐちに唱えていることの内容は、ひとつだった。列強による植民地化の危機をのりきり、内乱をおさめ、一時期の西欧化の行き過ぎを改め、西欧文明をよく日本の風土に同化せしめて、憲法の制定をはじめ国内諸制度を整備し、産業を興し、教育を普及させ、日清、日露の戦争に勝利をおさめて、台湾、朝鮮などを併合、在位の期間を通じて、北海道をふく

めると領土を二倍に拡大する偉業をなしとげた天皇として、神武以来の大帝とたたえたのである。⁽⁷⁶⁾

いま、注目したいのは、西欧文明をよく日本の風土に同化せしめて、という部分である。これは端的にいえば、鹿鳴館政策を改め、教育勅語によって、日本の独自性を打ちだしたことを指している。しかし、このことによって皇室の価値が、教育勅語にいう「天壤無窮」のものとして崇められたかという点、そうではない。明治天皇の即位の詔勅にあった「神ながらの道」は、大正天皇の即位の詔勅には登場しない。

一九一〇年代にさかんになった「人道主義」は、人類の普遍性を強調し、また一九一八年暮ころからさかんになる「文化主義」は精神文化の価値を訴えた。そして、第一次大戦時に改訂された修身の国定教科書は、家族国家論に立ちつつも、国際協調を打ちだしてゆく。そして、一九一九年、朝鮮半島における三・一独立運動、中国大陸における五・四運動の波は、朝鮮と台湾で武断政治から文治政治への転換を促してゆく。これらのふたつの波をくぐったのち、「日本民族」の独自性の追究は、独自の精神的な価値の発見へと人びとをいざない、また「植民地」の民衆文化への関心も生み出していった。

次に、天皇の詔勅に「神ながらの道」が登場するのは、昭和天皇の即位に際してである。そして、やがて一九三五年に国体明徴運動

が国会に持ちこまれることを契機として、日本帝国主義のイデオロギーとしてにわかに高まり、大手をふってまかりとおるようになり、一九三七年暮ころから、「日本は神の国」の合唱がはじまる。しかも、それは語の本来の意味での「国粹主義」ではなく、普遍性を標榜するものであった。この経緯は、「神がかつた」皇国史観が明治以来、支配的であった、ないしは次第に高まっていったとする、第二次世界大戦後の日本で支配的だった見解を否定するものである。また西欧歴史学の定着が「反動勢力」によってゆがめられたものと見ることもできない。なぜなら、加藤弘之の転向につぐ転向に示されるように「反動勢力」と呼ばれる側の歴史観もまた、それなりに西欧近代思想を、かつての歴史叙述によって受けとめるところに形成されたものだったからである。

4 結び

日本の近世までの歴史叙述の特徴の第一は、その目的が権力者とその構成員の正統性を主張するものであることに求められよう。それゆえ、権力の交替により改竄がなされること、また、不当な扱いを受けていると思えば、訂正を訴える歴史叙述もなされた。第二に、天皇家の連続史観がとられること、それゆえ、権力者の身分の交替により、古代天皇家による漢文でかかれた「六国史」、藤原政権による物語形式と和文主義で書かれた「鏡もの」、徳川幕府による漢

文の『本朝通鑑』、水戸藩の『大日本史』を入れると、言語、文体と形式のことなる三ないしは四種の古代からの通史が並立することになったこと、これは日本の「正史」に独特のことといつてよい。

第三に、中国伝来の「文学」の範疇に収められる「漢文」の「正史」にも、仏教の記述がふくまれていたこと、そして、和文や和漢混淆文などの歴史叙述の流れは、仏教的な因果論を抱えこみ、また、虚構を交える方向へとその規範を大きく逸脱していったこと。第四に歴史叙述の断片化、物語化して伝承され、歌舞伎、浄瑠璃、講釈などの芸能として民間に広く流布したこと。それゆえ第五に、民衆文化が早くからさかんになったことにより、それを享受する民衆のあいだに虚構の裏に真実を、史実として書かれたものの背後に権力者の意図を読み取る態度が養われていたこと。そして、第六に、とりわけ近世の現世主義思想のなかで個人の心情や主体的契機への注目を強めていったこと。また、第七に近世後期においては、中国に対する日本のナショナリズムの流れが民間に成立し、個別のジャンルや個々の事象の歴史への関心も生みだすにいたっていたこと。そのような流れのなかで、儒者たちは日本神社の成りたちや仏典成立の歴史的背景に関心をもちはじめ、「国学」者たちは陰陽五行説に対する疑問を抱き、対立する思想の聖典や思想の歴史性について論述するようになっていったこと。これら諸点が指摘できる。

明治期の文化ナショナリズムは、徳川期における中国に対するも

のから対西欧列強に組みかえられ、それによって、西欧列強よりも長い歴史を誇ろうとする意識から、神話に依拠した紀元をもつ「歴史の発明」がなされたことが、第一の特徴である。第二の特徴は西欧の進歩発展史観が生物進化論とともに「天理」として受けとめられ、万世一系の天皇制との妥協がはかれることで、独自の「家族国家」が継続してきたという「歴史の発明」がなされたことがあげられる。第三には西欧の歴史学の時代と遭遇し、文献実証主義の導入がはかられ、神話や伝説の底に事実を想定する歴史学が形づくられたこと。「漢学」の復興は、先例や故事に歴史の教訓を読み取り、政治の指針を求める伝統的歴史叙述の様式を、徳川時代よりも顕著にしたが、久米邦武がそうであったように、その先例や故事を、近代的な歴史学の立場から洗いなおそうとする姿勢も登場していた。そして故事、先例の呼びかえしも、その洗いなおしも、現代史をどうとらえるかという問いと密接不可分なものとして行われた。言いかえると、明治における歴史的過去への関心そのものが現代史の進歩と密接不可分なものであった。そのなかにあつて、文献実証主義を貫徹しようとした久米邦武の「神道八祭典の古俗」は、いわば神道の原始宗教性を暴きだすことになり、皇室の祭祀は日本民族の祖先崇拜であつて、宗教ではない、という支配的な思想に抵触することになり、非難を受けることになった。

第四に西欧の人文歴史を意味する「文学史」にならつて、虚構に

価値をおく狭義の「文学」を受けいれられなかった中国に先んじて、「日本文学史」が発明されたが、それは、国際的に類例を見ない「漢文」と「和文」からなるバイリンガルのものとなった。これは、日本の文化ナショナリズムの形成が不可避に東洋対西洋という文明対立の図式をかかえこんだ事態を示している。

また、徳富蘇峰が率いる『国民之友』は史論こそが「文学」の中心と唱え、ここではふれられなかったが、立身出世の Handbook として偉人伝が流行したこと、民権運動の武器として流行した政治小説のなかから歴史小説の流れが形づくられ、また講談とその速記の流れが広く民衆の歴史観をつくってゆくことになる。

そして、明治の終焉は、領土を二倍にした偉大な時代という総括を呼びおこす。それは明治天皇を神武以来の大帝と絶賛し、西欧文明を導入しつつ、しかし、その行き過ぎを是正した歴史として明治を振りかえることが行われた。それは、日本を西欧文明と東洋文明の融合点、ないしは交差点に立つものとする文明的な位置づけと密接不可分であり、また、そこから新たな伝統の発明、すなわち歴史を超えた日本文化の独自性論が様ざまに生みだされたのである。つまりは、当代の世界史における日本の位置づけと、明治という時代史の総括は相互に規定しあう関係をもっていた。その関係は、日中戦争期から第二次大戦期にかけても、また第二次大戦後も変わらない。しかし、その内容の変化については稿を改めるしかない。

参考文献

- Butterfield, Herbert "Historiography," Philippe P. Wiener ed. Dictionary of the History of Ideas, 5 vols., Charles Scribner's Sons, New York, 1968-74, 鈴木利章訳『西洋思想大事典』5 (平凡社 1990) pp. 555-587
- Chamberlain, Basil Hall *The Invention of a New Religion*, London, Watts & Co, 1912
- Hardacre, Helen *Shintō and the State 1868-1988*, Princeton: Princeton UP, 1989, 1991
- Margaret Mehl, *History and The State in Nineteenth-Century Japan*, Hounmills & London, Macmillan Press LTD, New York, St. Martin's Press, Inc., 1998
- Nitobe, Inazo *Bushido, The soul of Japan; an exposition of Japanese thought*, 1899, Shokwabo, Tokyo, Japan, 1899, 5thed., 1901, 矢内原忠雄訳'岩波文庫'一九三八
- Okakura, Kakuzo *The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan*, London, John Murray, 1903 [Kakuzo: misprinted] 佐伯彰一訳『岡倉天心全集』第一卷'平凡社'一九三〇
- Okakura, Kakuzo *The Awakening of Japan*, 1904, 橋川文三訳『岡倉天心全集』第一卷'前掲書
- Okakura, Kakuzo *The Book of Tea*, 1906, 桶谷秀昭訳『岡倉天

心全集』第一卷'前掲書

- Suzuki Sadami, "The Reformulation of the Idea of History and the Publication of Historical Text in the Late Nineteenth Century Japan, Translated by Jeffery Angles, Joshua A. Fogel and James C. Baxter ed., Historiography and Japanese Consciousness of Values and Norms, International Symposium in North America 2001, Nichibunken, 147-183, 2003
- Suzuki Sadami, *The Concept of "Literature" in Japan* (expanded version, translated by Royal Tyler, Nichibunken, 2006) Chapter 5
- Uchimura, Kanzo *Japan and Japanese*, 1894, (*Representative Men of Japanese*, 1908, 鈴木俊郎訳'岩波文庫'一九四一
- 石田雄『明治政治思想史研究』'未来社'一九五四'一九九一
- 井波陵一『知の座標 知の目録学』'白帝社'二〇〇三
- 今村嘉雄『日本体育史』一九五一'復刻版、『戦後体育基本資料集』第一五卷'大空社'一九九五
- 大久保鎌利『解説』『西周全集』第四卷'宗高書房'一九八一
- 荻生徂徠『徂徠先生答問書』『荻生徂徠全集』第一卷'みすず書房'一九七三
- 加藤弘之『加藤弘之文書』第三卷'同朋社'一九九〇
- 木村毅『解題』『編集後記』(明治文化研究会編『明治文化全集』補完(二)')日本評論社'一九七一
- 佐久間象山『文久二年九月の上書』(一八六二)'信濃教育会編『象山

- 全集』第二巻、信濃毎日新聞社、一九三四
- 佐藤正幸『歴史認識の時空』、知泉書館、二〇〇四
- 末中哲夫『山片蟠桃の研究「夢之代」篇』清文堂出版、一九七一
- 鈴木貞美『日本の文学概念』、作品社、一九九五
- 鈴木貞美『「日本文学」という観念および古典評価の変遷―万葉、源氏、芭蕉をめぐる―』、井波律子・井上章一編『文学における近代―転換期の諸相』日文研叢書22、国際日本文化研究センター、二〇〇〇
- 鈴木貞美『「太陽」に国民国家主義の変遷を読む』、鈴木貞美編『雑誌「太陽」と国民文化の形成』、思文閣出版、二〇〇一
- 鈴木貞美『日本の文化ナショナリズム』、平凡社新書、二〇〇五
- 鈴木貞美『生命観の探究―重層する危機のなかで』、作品社、二〇〇七
- 西周『百学連環』、『西周全集』第四巻、宗高書房、一九六〇、一九八一
- 日野龍夫校注『新潮日本古典集成 本居宣長集本居宣長集』新潮社、一九八三
- 日野龍夫『秋成と復古』(一九八一)、『宣長と秋成』筑摩書房、一九八四
- 藤岡作太郎『国文学史講話』岩波書店、一九〇八、岩波書店(復刻)一九四六
- 宮地正人『解題』、『日本近代思想大系13 歴史認識』、岩波書店、一九九一
- 山下重一『スペインと日本近代』、お茶の水書房、一九八三

山片蟠桃『夢之代』(二八二〇)、『日本思想大系35』、岩波書店、一九七三

柳田泉『明治初期の文学思想』上巻、春秋社、一九六五

横田冬彦『近世の軍書と「歴史」』(国際日本文化研究センター共同研究「出版と学芸ジャンルの編成と再編成」、二〇〇四年一月二〇日)の報告

注

(1) 佐藤正幸(二〇〇四) vi頁

(2) 同前一七一―一八頁

(3) 同前二〇九頁。

(4) わたしは生物学から借りたりセプターという用語を用いて、そのしくみを説明することを提唱している。情報の受容器官の意味で、その働きは、取り入れうる情報を選び、生体内に取り入れ、外部に対してリアクションを引き出すもので、端的には訳語を指すが、諸概念体系と価値体系を背負っている点に留意すべきなので、この語を用いている。

(5) 鈴木貞美(一九九八) II章、IV、VIII章を参照されたい。

(6) 井波陵一(二〇〇三)第一章「図書分類の時代区分」を参照。

(7) Butterfield, H. (1968) pp. 555-587. 小林昇(一九八三)一七八頁、佐藤正幸(二〇〇四)五頁を参照。

(8) 『漢語大詞典』、漢語大詞典出版社、上海、一九八六―九四を参照。

(9) 「歴代之史」の語は、日本でも山鹿素行『山鹿語類』巻三五、

新井白石『古史通或問』(下)にも見られる。佐藤正幸(二〇〇四)四四頁を参照。

(10) この書物は和刻本(一六六三)が出され、清田儋叟たんとそう『孔雀樓筆記』巻之四(一七六八)に「歴史綱鑑ハ……モト卒業ノ為ニ作レル書ナレバ」(『日本古典文学大系九六』、岩波書店、一九六五、三四四頁)と見える。

(11) 佐藤正幸(二〇〇四)四一五頁。

(12) 『日本思想大系六〇』、岩波書店、一九七六、二二一頁。

(13) 鈴木貞美(二〇〇五)五三頁、二五五頁を参照されたい。

(14) これらの物語形式をとる歴史叙述は、今日、歴史学者たちは歴史叙述の一種としてあつかっているが、二〇世紀初頭に国文学者が「歴史物語」と呼びはじめ、一九一八年に芳賀矢一(二八六七―一九二七)がそれを採用し、その名称とともに物語として読むこともひろがった。また、第二次大戦前の皇国史観の高揚期に、『増鏡』第二「新島守」は、国定教科書に掲載され、後鳥羽院が自分は新しい島司であるとうたう和歌とともによく知られた。

(15) 横田冬彦(二〇〇四)による。

(16) 民衆の教育は、中世の寺院が行った庶民教育に起源をもつ「寺子屋」ないしは「書房」と呼ばれる教育機関で自主的に行われ、より下層のそれは、一八世紀にさかんになり、今日の定説は、一九世紀に入ると商品生産のさかんな農村地帯では五〇%近い就学率を示したとしている。

(17) 日野龍夫(一九八三)、四一四頁頭注一。

(18) 大正期にも、寛克彦『続古神道大義』(二九一四)を国家主義と

批難する岩野泡鳴『古神道大義』(原題「寛博士の古神道大義」、一九一五)などを生む。詳しくは鈴木貞美(二〇〇七)第七章六節を参照されたい。

(19) なお、歌舞伎や浄瑠璃の「時代物」の名称は、明治期以降、小説の世界にも「鬻物」ないしは「時代物」と応用され、のち「時代小説」の呼称を生んだ。

(20) 鈴木貞美「日本近現代の時代小説 中里介山、吉川英治を中心に」(『日文研海外シンポジウム北米シリーズ 歴史叙述と価値規範意識、カナダ・バンフ、二〇〇二年一月、同報告書、国際日本文化研究センター、二〇〇六)を参照されたい。

(21) 日野龍夫(一九八三)四六二頁頭注一。

(22) 日野龍夫(一九八二)「秋成と復古」を参照。

(23) 山片蟠桃(二八二〇)二七九頁。

(24) 山片蟠桃(二八二〇)二三二頁。

(25) のち、神話の背後にある事実を探る久米邦武の歴史学の態度を批判し、神話はいくまでも神話としてあつかうべきだとして神代と歴史の切断をはかった津田左右吉が、自らの態度のいわば先駆者として山片蟠桃を「発見」することになる。いや、津田左右吉は、そのうは述べていないが、神話と歴史を切断したとき、すでに山片蟠桃の説をふまえていたことも考えられる。一九〇七年から京都帝大で歴史学を講じた内藤湖南は、それ以前、大阪朝日新聞社で論説を担当していたころから、徳川時代の儒者のうち、自ら創見をふるった人として富永仲基、三浦梅園、そして山片蟠桃の三人の関西人を称揚していたという。しかし、いま、内藤湖南と津田左右吉の機縁に

までふれている余裕はない。これらについては末中哲夫(一九七六)「研究篇」第二章第二節を参照されたい。

(26) 山片蟠桃(一八二〇)五一頁。

(27) 同前五五八、五一頁。

(28) 同前五七二頁。

(29) 佐久間象山(一八六二—一八一—一八二頁)。

(30) 鈴木貞美(二〇〇七)第一章三節を参照されたい。

(31) やがて、日中戦争たけなわの一九四〇年(昭和一五)には「紀元は二千六百年」と歌われることになる。第二次大戦後、戦時中に高まった建国神話によるナショナリズムが否定され、紀元節は廃止された。が、一九六六年に「建国記念日」として復活した。この日をめぐっても、日本のナショナリズムのジグザグした歩みが読みとれる。

(32) 鈴木貞美(一九九八)第V章を参照されたい。中国において、発展史観による通史が書かれるようになるのは二〇世紀初頭を待たなければならぬ。ただし、この時代のヨーロッパの大学では、神学部が厳然としてあり、宗教学は、そこに付随するものだった。それに対して、日本の場合、インド哲学や仏教などの宗教学は、文学部の哲学科で講じられた。ここにヨーロッパの概念編成との決定的な差が生じたことになる。

(33) 鈴木貞美(一九九八)IV章iiiを参照されたい。『百学連環』の講義のための控えと聴講生のノートとをあわせて編集されたのは、第二次大戦後のことであり、このような観念が当時、流布したわけはない。

(34) 西(lec)二四頁

(35) 大久保鎌利(一九八二)六〇九頁

(36) 西(lec)一四七頁

(37) 柳田泉(一九六五)は、こちらの計画が先にあったが、Murrayの提言で『日本教育史略』が先にできたと推測している。三二五—三二六頁。

(38) 鈴木貞美(一九九八)一四二—一五〇頁

(39) 日本の自由民権運動では、自然権の思想に立つミル(John Stuart Mill, 1806-73)の功利主義(utilitarianism)より、スペンサーの『社会静学』(Social Statics, 1851)の人氣が高かった。山下重一(一九八三)五九—六一頁を参照されたい。このことは、明治二〇年代の新式貸本屋のカタログでも傍証できる。その理由としては、これはスペンサーが、神やエネルギー保存則を実験によって確かめられないものとする実験主義(experimentalism)ないしは不可知論(unknowable theory)に転換する以前の著作であり、人びとの平等が「天の意志」(divine will)によると述べられていることが大きく働いたと考えられる。スペンサーの場合は、もちろん、キリスト教の母斑をもったものだが、日本人の場合には、朱子学などの「天」の観念で受け止められたと考えてよい。ただし、儒学に平等の観念はなく、仏教も内部に男女などのヒエラルキーをもっていることから、実際に「receptor」として最も大きく働いたのは、三教一致論に立ちながら、商人なども徳の実践においては武士とを並ぶ存在であると説いた石門心学であったと私は推測している。

(40) 加藤弘之(一八九〇)一七八頁

(41) 同前、二二二頁。加藤弘之は、一九世紀のドイツ法学を代表す

るブルンチュリの名著『一般国法学』（一八五二）を明治天皇に講義し、この書物を抄訳して『国法汎論』（一八七六）として刊行した。国家を一個の生命体と見る国家有機体論に立ち、それ以外の思想、個人人の社会契約によって国家がつくられるとする社会契約説、国家は領土の私的な世襲財産であるとする家産国家論、王権神授説にもとづいて君主の絶対的な権力を説く絶対君主論、そして、それらの対極にある人民主権論などを、みな否定して、国家そのものに主権があると説くもの（国家主権論）だった。民族自決権を正当な権利とし、国家は文化的共同体として民族の伝統に根ざすべきことを主張し、ヨーロッパ帝国のような連合体を構想してもいる。ドイツ型ナショナリズムの典型である。これは、各大学で講じられ、次代の官僚層に浸透し、日露戦争後に国家有機体論が盛んになるものになった。木村毅（一九七）を参照されたい。

- (42) Eric J. Hobsbawm and Terence Ranger, *The invention of tradition* (Cambridge U.P., 1984) は、近代に生活文化において伝統的習慣が創始されることを「伝統の発明」と呼んだが、ここでは、近代において、国民文化の「伝統」として形成される観念のことをいう。このような考え方は、戦前期の日本においては長谷川如是（にせ）「国民的性格としての日本精神」〔思想〕一九三四年五月号）に、戦後期には岡本太郎『日本の伝統』（一九六四）に先行例を見出すことができる。鈴木貞美（二〇〇六）三七頁、二五頁を参照されたい。
- (43) 石田雄（一九五四）「家族国家観の構造と機能」第一章第三節「わが国における社会有機体論の摂取」は、このように儒学思想を媒介にして、自然権思想を否定し、社会有機体論を「家族国家」観

へ転化する加藤弘之の行程を「わが国における社会有機体論摂取の一般的特質」とし、後の「家族国家」観の性格を規定する重要な契機（八三頁）と論じ、ほかに外山正一（一八四八—一九〇〇）にも、また日本においてコントを導入して社会学の基礎を築いた建部遯吾（一八七一—一九四五）にも、そして国家有機体論をドイツ流と否定し、修身の教科書を一九一一年に「家族国家」観にたつ国体論を中核とするものに修正した帝国大学法学部の憲法学教授、穂積八束（一八六〇—一九一）にもおなじパターンを指摘している。

(44) 帝大文学部の入学試験科目に漢文と英語などヨーロッパ語が課せられ、一八七九年に東京帝国大学文学部の卒業論文では、英語か「漢文」で書くことが科せられた。

(45) 『明治文学全集』第一巻、筑摩書房、一九六六、三四二頁。

(46) 鈴木貞美（一九九八）IV章、Suzuki Sadami (2006) Chapter 5, 鈴木貞美（二〇〇五）第三章「国民文化の形成」を参照されたい。

(47) イギリスでは蒸気機関の発達を背景として、サイエンスとテクノロジーないしはエンジニアリングの距離が接近し、一八五五年にウィリアム・J・M・ランキンがエネルギー概念を統一し、学問としての工学を確立した。アヘン戦争（一八四〇—四二）に敗れても、中国の士大夫層が学芸を重んじ、技術を低く見ていたのに対して、日本の幕藩体制の担い手は武士であり、佐久間象山が大砲の製造など新式の武器への関心から蘭学を学びはじめたことは先に述べたが、オランダ・ライデン大学に留学した西周は、この時期、とりわけイギリスで熱力学が擡頭していることをよくつかんでいた。彼の講義ノート『百学連環』には、熱（エネルギーのこと）還元主義を唱え

る物理学者がイギリスに登場していることが紹介されている。そして、明治期に入って、工部省がランキンの弟子、ヘンリー・ダイアールほか八人のイギリス人教師を招いて一八七三年に工学寮を開校。一八七七年、東京大学設立時は「法、理、医、文」の四学部構成をとり、工学寮は「工部大学校」と改称し、六年制の専門学校となったが、一八八六年、帝国大学設立に際して五分科大学のひとつ、工科大学となった。ユニヴァーシティーのなかに工学部が設置された最初の例とされる。

なお、エネルギー還元主義(energetics)は、原子論抜きで世界が説明しうるとするもので、一九〇五年、アルバート・アインシュタイン(Albert Einstein, 1879-1955)が、質量とエネルギーの関係は物理法則の座標軸のとり方によるちがいであり、等価であることを論じた相対性原理を提案し、沈静化するまで擡頭の一途をつづけた。

(48) 鈴木貞美(一九九五) V 「観念とその制度」を参照されたい。

(49) 『史海』第八卷四二頁。

(50) 同前、六七頁。

(51) 同前、六八頁。

(52) 日野龍夫(一九八三)四四三―四四四頁。

(53) 宮地正人(一九九二)四四五頁。

(54) 「国家神道」はタームとしては第二次大戦後に成立したものであるが、制度的には、事実上、皇室祭祀の神道を、諸宗教を超えるものと規定した帝国憲法によって成立したと見ることができ。

(55) この点については次の論稿が指摘している。Hardacre, H (1989) : 129, Mehl, M(1991) : 127.

(56) 『太陽』第一卷第一号(一八九五年一月)、三一六頁。

(57) 同前、八頁。

(58) 景教すなわちネストリウス派の影響と見たのだろう。

(59) 『太陽』一九〇四年一月号、一六六頁。

(60) 鈴木貞美(二〇〇一)三五―三五七頁を補訂した。

(61) 鈴木貞美(二〇〇三)、鈴木貞美(二〇〇五)七五―七九頁を参照されたい。

(62) 穂積八束(二八九七)一頁。

(63) 今村嘉雄(一九五二)二二〇頁。

(64) 新渡戸稲造(二八九九)一〇頁。

(65) 新渡戸稲造(二八九九)三二―三八頁。

(66) チェンバレン(一九一一) pp.13-14

(67) 荻生徂徠(〇)四六四―四六六頁。

(68) 古川哲史「武士道」、『スーパードットニッポニカ2002』小学館を参照。

(69) 内村鑑三(二八九四)二二頁。

(70) 同前

(71) 岡倉天心(一九〇四)二四八頁。

(72) 岡倉天心(一九〇六)二六六頁。

(73) 藤岡作太郎(一九〇八)五一―六頁。

(74) 同前二二頁。

(75) 同前五六一―五七頁。鈴木貞美(二〇〇〇)三三―三五頁を参照されたい。

(76) 鈴木貞美(二〇〇二)を参照されたい。