

南北朝正閏論争と官学アカデミズム史学の文化史的展開（2・完）

山口, 道弘
九州大学大学院法学研究院 : 准教授

<https://doi.org/10.15017/4485658>

出版情報 : 法政研究. 88 (1), pp.388-325, 2021-07-27. Hosei Gakkai (Institute for Law and Politics) Kyushu University

バージョン :

権利関係 :

南北朝正閏論争と官学アカデミズム史学の 文化史的展開（2・完）

山口道弘

序

第1章 田中義成と兎島高德抹殺論批判

第1節 履歴

第2節 業績

第3節 思想

1. 改良的進化論
2. 戦略と戦術との参考例
3. 現実主義

第2章 南北朝正閏論争の背景と経過

第1節 研究史と本論文の目的

第2節 基本的概念

1. 正閏
2. 論争に於ける4つの正閏判断

第3節 政治史的背景及び経過

1. 国定教科書の制定
2. 論争の背景
3. 論争の政治過程

第3章 正閏論争に対する官学アカデミズム史学第1世代の対応

第1節 田中義成

第2節 三上参次

第3節 喜田貞吉

1. 履歴
2. 思想と業績

（2（1）まで87巻4号）

第4章 正閏論争に対する人格主義者の対応

第1節 井上哲次郎

1. 履歴
2. 思想と業績

第2節 井上門下

1. 丁酉倫理会
2. 帝国文学会

第5章 正閏論争に対する官学アカデミズム史学第2世代の対応

第1節 停滞と刺戟

1. 「史料の運搬夫」
2. 限定的影響

第2節 文化史

1. 2つの史観と第3の方法
2. 黒板勝美
3. 三浦周行

第3節 官学アカデミズム史学の世代交替

第4節 第2世代以後の官学アカデミズム史学 (以上本号)

(2) 解釈と叙述

「臭気を根本より除去」

そして、この「国民思想の根本」は、これも国史が担うものとされていた。⁽²¹⁶⁾喜田曰く、「国民が、必ずしもことごとくその出自を一にすとのことを信ぜずとも、多年相共同して同一の国土に住み、上に同一の君主を戴き、ことごとく同化融合したるものであるとの事実を自覚することにおいて、わが尊き国民性は培養せらるべきものであると信ずるのである」、と。実際に喜田は歴史家として、被差別民発生の原因や、帰化人やアイヌ民族の同化融合過程を研究し、その成果は、応用史学を重んずる喜田自らの手で、雑誌・歴史地理や喜田が発行した幾つかの個人雑誌上に、陸続と公表されていった。

(216) 喜田貞吉「南北朝問題の回顧」(大8)同・前掲注(204)36頁。

(217) 喜田貞吉「純日本研究会」(大12)同・前掲注(204)440頁。

しかしながら、同一国土上に於ける、「同一の君主」に依る恒常的統治を、日本民族共通の「大信念」⁽²¹⁸⁾たらしむるには、君主の万世一系性を疑わしむる様な例外（壬申の乱、源平合戦、南北朝内乱）を旨く処理する必要がある。ここで「臭いものに蓋を」した所で、いずれは国民に真相がばれ、悪くすれば、国民は、国史の事実性に対する「危懼の念」⁽²¹⁹⁾を懐き、万世一系の天皇統治下に於ける同化融合と云う望ましい国史を、十把一絡げに「投棄するが如き、甚だしき誤解」⁽²²⁰⁾を犯しかねない。そこで喜田は、「臭気あるものを蔽ふ」のではなく、「根本より之を除去」する事に決した。即ち、「善美なる国体」⁽²²¹⁾に矛盾する史実は、解釈によって矛盾を緩和することにしたのである。

例えば、ここに、弓削道鏡が皇位を狙ったとされる事件がある。臣下に依る皇位篡奪計画の存在は、万世一系の瑕疵となる不祥事であるが、これを喜田は以下の如く学術的に再解釈した。即ち、道鏡は実は皇位継承可能な皇族であり、道鏡事件は平凡な皇族間の政治闘争に過ぎない、従って、「わが万世一系の皇統、天壤無窮の皇運は、開闢以来いかなる場合においても動揺したためしはないのである」⁽²²²⁾、と。これに依って喜田は、万世一系の例外をひとつ、「根本より……除去」した。

又、壬申の乱は、それ迄は、天智天皇の子・大友皇子が天皇（弘文天皇）として即位していたにも拘らず、それに対して大海人皇子が叛乱して皇位を奪って即位した事件として理解されていた。喜田は、この理解に対しても関連史料の再解釈を通じて反駁を加え、大友皇子は天皇に即位していなかった、従って、壬申の乱は、天皇と臣下（天皇以外は全て臣下であり、皇族も其の例外ではない）との争いではなく、これ亦た皇族間の政治闘争に過ぎない、それ故、「国民の前に強いて史実を隠蔽」⁽²²³⁾する必要もない、と結論したのである。かくて万世一系の瑕疵が又ひとつ消えた。

「事実は致方ありません」

しかし、南北朝に於いては、自称天皇が同時に2人存在した事が顕然であって、

(218) 喜田貞吉「日本民族史概説」（昭4）上田・前掲注（215）234頁。

(219) 喜田貞吉「南北朝論」（明44稿）同・喜田貞吉著作集第3巻（平凡社、昭56）499頁。

(220) 喜田・前掲注（219）437頁。

(221) 田中（史）・前掲注（30）125頁。

(222) 喜田貞吉「道鏡皇胤論」（大10）同・前掲注（219）259頁。

(223) 喜田貞吉「後淡海宮御宇天皇論」（大11）同・前掲注（219）181-182頁。

これを未だ天皇となっていない皇族同士の争いと解釈して済ませる訳には行かない。とは言え、臭い物に蓋では意味が無いし、57年間に及ぶ南北朝内乱を省いて歴史を教える事も不可能だ。⁽²²⁴⁾勿論、ここで正閏論を導入して、どちらか一方を正統と認めてしまえば、容易に万世一系を言えようが、「維新後四十余年を経過し、〔嘗ての〕敵味方は相携へて国家の為に尽瘁して居る今日に至つて」、態々正閏論を導入して勤王論・佐幕論の対立を復活させ、同化融和とは反対方向に社会を向かわせるべきではなかった。抑も、正閏論を導入してどちらか一方を正統だと決めねば成らぬ様な事態が存在した事実は消そうにも消せない、どのみち「天に兩日あることを許すことになる」⁽²²⁶⁾——。

考え茲に至った喜田は、南北朝の対立を「根本より……除去」する事は諦めた。「事實は致方ありません」⁽²²⁷⁾。そこで次善の策として、「〔注意した筆法〕すなわち叙述において教育的配慮をする」方策を採った。⁽²²⁸⁾即ち、南北朝の対立は、確かに形式的には「兩朝廷間の皇位の御争」であるが、本質的にはそうではない、実は「宮方と武家方との主義の争である」⁽²²⁹⁾、「武家に政権を委ねるか、あるいはこれを廃するかという主義の争いだと解すべきものである」⁽²³⁰⁾、との「解説」⁽²³¹⁾を明記する事にしたのである。

要するに、喜田は、南北朝内乱の争点を、皇位を繞る争いから政治上の主義の争いへとずらし、国民の目を正閏論から逸らし、それによって、同化融和を旨とする国民教育に害ある不祥事の毒を少しでも希釈せんと試みたのであった。

「善良なる國民」

以上、喜田が教科書に於いて南北並立論を採用するに至った思考の筋を追ってき

(224) 「歴史上の事柄は彼此相關聯して起つて居るのが普通であるから、壬申の亂の如く、他の教育上必要な事項と多くの交渉を有して居ないものならば全く之を除去するも宜いが、さもない重大な事歴は其のもの自身が國民教育上直接必要たらずとも、或る程度までは之を授けねばならぬのである」(喜田・前掲注 (31) 245頁)。

(225) 喜田・前掲注 (219) 544-545頁。

(226) 喜田・前掲注 (219) 453-454頁。

(227) 喜田・前掲注 (219) 498頁。

(228) 田中・前掲注 (221) 129-130頁。

(229) 喜田・前掲注 (219) 487-488頁。

(230) 喜田・前掲注 (216) 35頁。

(231) 喜田・前掲注 (219) 500頁。

た。この筋は、三上参次や田中義成が南北並立論支持に至った筋とは、南北並立と云う結論のほか重なる所が無い。

しかし、学校では刷込教育を通じて善人を養成すべきだ、と考える点に於いては、喜田は三上と相通う所があった：

國史を以て、訓育上の一大要具とすべきは無論である。而して、是に由つて訓育を施すには、理論よりも實例、實例によつて必要な性格を注入するの要がある。革命が善い事か悪い事か、萬世一系が善い事か悪い事かと云ふ様な事に就いては、もはや理窟も何もいらぬ。我等は幸にして此の萬世一系の國に生れ、忠孝兩全の境遇に在る事を無上の幸福と心得、我が國と國體を異にして居る諸外國の國民は不幸である、氣の毒であると云ふ風に、子供の時から注入されて頭をこしらへて居る。而して其の結果の甚だ良かつた事をかたく信じて居る者である。随つて是と國體を異にする諸外國の精しい事歴を一般人民は熟知する必要がない。……之を理窟づめにしても、立派に我が國體が他の諸國に勝つて善美なものである事〔をママ〕が會得せしめる事は出來やう。鞏固なる國家を維持する爲には、萬世一系の我が國が最も好都合を得て居る事を理會せしむる事は出來やう。併しながら、それは一般國民に對しては餘程面倒である。殊に理會力の未だ十分熟して居らぬ年少者に向つては甚だ困難である。そこで、是は先づ理窟を抜きにして、唯何かなしに我が國體は實に立派なものである。我等國民は君に忠に親に孝にあらねばならぬ。是は是非共斯うなければならぬものであると云ふ事を、光輝ある國史の成跡によつて合點させる。やがてそれが習〔232〕性となつて、所謂第二の天性となり、決して惑ふ事なきものとなるのである。

別の箇所でも喜田は明言する：外国の事例や「教育上爲にならぬ事跡は教へてはならぬ。啻に歴史上の知識を與へるのが目的ではない、善良なる國民を作るのが目的である以上、此の目的を取り外してはならぬ。随つて兒童の頭へ餘計な事を多く注入する必要はない。爲にならぬ事は知らせぬが宜いのだ」、歴史教育は「大體」

(232) 喜田・前掲注 (31) 56-58頁。

(233) 喜田・前掲注 (31) 70頁。

が分れば良い、「千五百年の久しい歴史を授ける中には、チツトヤソツト脱けた所があつても差支ない」、と。

裏を返せば、喜田は——これも三上と同じく——善悪の自律的判断や人格の修養には興味が無かった。例えば、和氣清麻呂は、当時、我が身を顧みずに道鏡の即位を阻み、皇統の一系を守った忠臣の鏡とされ、喜田も亦たその人格の清廉を認めてはいる。しかし、と喜田は言う：「清麻呂が若し此の時に居なかつたならば、天壤無窮の皇運が絶えてしまつたのであるかも知れないと云ふ様に解せられては、甚だ宜しくない」、寧ろ児童には、「皇運はどこまでも天壤無窮で、無論一點の疑もない」事をこそ叩込まねばならぬ、と。⁽²³⁶⁾同様に、「南朝の忠臣を賞揚せんとするの餘り、……北朝天皇をまでも不正な君であつたかの如く考へ……、遂には敬を至尊に失する様な事」があつてはならないし、⁽²³⁷⁾「楠木正成・新田義貞の向ふに居る足利尊氏」の如き邪佞の輩が為出かした「不埒なる行爲」を事細かに教え、以て児童をして道徳的に憤慨せしめる必要も無い。⁽²³⁸⁾「勸善懲悪は無論相並んで必要があるが、先づ消極的の懲悪より積極的の勸善を先きに置かねばならぬ。而して我が國史の善美なる事蹟に富んで居る事を十分に理會せしめ、感奮興起する所あらしめねばならん」のである。⁽²³⁹⁾喜田も三上と同様に、嘉言善行の花園に児童生徒を遊ばしめ、これを善人に仕立てる事を以て国民教育の目的なりとしていた事が判る。

第4章 正閏論争に対する人格主義者の対応

第3章で採上げた所の官学アカデミズム史学者は何れも応用史学に熱心であったが、その目的は主体や人格の養成には置かれていなかった。これに対し、哲学者・井上哲次郎と其の門下は、明治10年代後半から人格主義を奉じて官学アカデミズム史学と陰に対立した。彼等の間の矛盾は、聽て正閏論争で顕わとなった。

(234) 喜田・前掲注 (31) 18頁。

(235) 喜田・前掲注 (31) 22頁。

(236) 喜田・前掲注 (31) 129頁。

(237) 喜田・前掲注 (31) 167-168頁。

(238) それ故、彼等を救済する途が拓かれるのである。「武家必しも勤王でないとは云へません。武家主義必しも絶対に不都合とも言へません」(喜田・前掲注 (219) 522頁)。

(239) 喜田・前掲注 (31) 211-212頁。

第1節 井上哲次郎

1. 履歴

井上哲次郎は、安政2年に生まれ、太宰府に育ち、明治13年に東京大学文学部哲学科を卒業した。文部省御用掛を経て明治15年に東京大学文学部助教授に遷り、史学及東洋哲学史、史学の講義を担当した。尤も、「文部省をやめて東京大学助教授になってからも、暫らくの間は講義を担当することなく」、大学内に設けられた編輯所に於いて、文部省時代からの業務である、大学用の東洋哲学史教科書編輯に従事している。⁽²⁴⁰⁾ 即ち井上には、「大学卒業後文部省に入ってから一貫して東洋哲学史をまとめることが自分の職分として課され」ていた、そして「彼自身もそれを自己の使命・義務として自覚して」いたのである。留学先のドイツにあっても井上が自らの職務に忠実に東洋哲学史の草稿を書き溜めていた事は、同じころ在独していた鷗外・独逸日記（明治18年10月1日条）から知られる所である。⁽²⁴¹⁾

井上の職務たる東洋哲学史研究は、具体的には、西洋の哲学・哲学史に範をとった、東洋の哲学・哲学史の構築を目的としていた。そして井上は、そうした研究が、国民の自国に対する信頼や愛国心の涵養に繋がるであろう、と信じていた。⁽²⁴²⁾

明治23年に帰国するや井上は帝大教授に昇任し、以後大正12年に至る迄、東大の哲学科の総帥として研究と教育とに従事した。研究に於ける井上の主著は、江戸儒学三部作と称せられる、日本陽明学派之哲学（明33）、日本古学派之哲学（明35）、日本朱子学派之哲学（明39）である。この三部作は、予て温め来たった東洋哲学史体系の日本編に当り、今日に至る迄、近世日本儒学史の概説書としてよく読まれて来た。この外、東洋哲学史体系のインド編に当る、インド哲学・仏教哲学に関する著書論文もある。応用的側面、即ち、国民教化にも熱心で、教育勅語の解説書・勅語衍義（明24）や、国民道德概論（明43）、そのほか多くの論文を書き、講演を熟した。⁽²⁴³⁾

井上は、「學界の千兩役者」の渾名を奉られる程に辯が立ち、哲学・哲学史に止

(240) 今西順吉「わが国最初のインド哲学史——井上哲次郎の未公開草稿（三）」北海道大學文學部紀要第42巻第1号（平5）53-54、57-58頁。

(241) 今西・前掲注（240）59-60頁。

(242) 「自國古來ノ事ヲ推窮スルトキハ、勢必ズ愛國ノ情ヲ起スモノナリ」（井上哲次郎「伯林東洋學校ノ景況并日本學ヲ我邦ニ振興スベキ事」〔明22〕島蘭進＝磯前順一編・井上哲次郎集第9巻〔クレス出版、平15〕20頁）。

(243) これは、重野安繹の名ける所である（高瀬武次郎「所感」巽軒會編・井上先生喜壽記念文集

まらず、人文系で学問に関わる「事件の起る」や、「此を各方面より比較研究をなして綜合統一し、以て……解決」せんが為⁽²⁴⁴⁾に発言した。「その時々⁽²⁴⁵⁾の「時代思潮」を見定め、それに「追随」し、ある場合には抗いながら「国民道徳」を模索し、形作ろうとしたのが、井上の面目であった⁽²⁴⁵⁾」、とも言える。我々が近代日本思想史研究史に於いて彼の名を随所に見出す所以である。もちろん正閏論争でも井上は南朝正統論を唱える学者の首領の様な立場にあって発言し、論争の「解決」を図っている。

2. 思想と業績

井上哲次郎は、近代日本に人格主義の礎を定めたる者である。英語Personalityに訳語・人格を充てた者も、井上（と其の同僚の倫理学者・中島力造と）⁽²⁴⁶⁾であり、それ以降、人格なる言葉は、主として「人間の倫理や道徳について語る言説の場において」用いられる事となった：「個人の「人格」を高めていくことが、人間にとっての何より大事な責務として位置づけられ……「人格」がしっかりしていない人は、道徳的な人間として認められない。地位や財産や学識がいくらあっても、「人格」が卑小であればその人の価値は十分ではないのである。そして一人前の「人格」を身につけるためには、自らのなしてしまう不善な行いを常に反省し改めながら、「己に克つ力」を強化し続けていく徳の高さが求められてい」た。

この様な人格とは、畢竟するに善悪を辨別した上で善を意思的に行う、自律的な主体性に外ならない。そして、かかる概念を輸入した井上の目標も亦た、「単に教育勅語の教えに従い天皇や国家に表面的な随順をするのみではない、強固な主体性をもった国民」⁽²⁴⁷⁾の養成にあった事は勿論である。注意すべきは、こうした主体ないし人格なる者は、三上や喜田の欲した善人とは異なり、寧ろ、それを否定した所に成り立つ、と云う事である。そして、まさに其の点を廻って、人格主義は、正閏論

〔富山房、昭6〕572頁〕。

(244) 小豆澤英男「巽軒先生の喜壽を迎ふるに當りて」巽軒會編・前掲注(243)653-654頁。

(245) 見城悌治「井上哲次郎による『国民道徳概論』改訂作業とその意味」千葉大学人文研究第37号(平20)168頁。

(246) 佐古純一郎・近代日本思想史における人格觀念の成立(朝文社、平7)。

(247) 碧海寿広「人格の仏教——近角常觀と明治後期・大正期の宗教言説」同・近代仏教のなかの真宗——近角常觀と求道者たち(法藏館、平26)121-123頁。

争で三上や喜田と対峙するに至ったのであった。以下では、論争の過程を、井上哲次郎と、その門下の事蹟に沿って述べることにする。

「實在」

先ずは人格主義に就いて言を補おう。

人格主義は、第1に、形而上的な精神世界と経験的な物質世界とを峻別し、その上で精神世界の方に世界の本当の姿、「實在」を認める⁽²⁴⁸⁾。しかるに、そうした實在は、通常の「認識を超越せる境界」にある、とされる。實在は、経験的な世界に生きる人間に依っては「認識される所のものではない」所の、「認識以上のもの……トランスチェンデント Transcendent……超絶的」なものなのである⁽²⁴⁹⁾。従って、我々は實在を認識は出来ない：差当り、そこに實在がある、と云う臆気な「感覺」を頼りに、捉え難い實在に近づこうとする、即ち、「憧憬 Ahnung」を抱くより外⁽²⁵⁰⁾ない。

しかし、第2に、人間は實在を憧憬するしか術が無い訳でもない。人格主義は主張する：「各個人の中に天與の分子（即ち實在）ありて存す」、即ち、個人の内面には、普段は自覚されないながら實在の破片の様なものが宿っている、それ故に、この實在の破片の存在を「自覺して、……以て漸次に之れを擴充し、之れを發展すれば」、本来的な自己に到達出来るのだ⁽²⁵¹⁾、と。井上の用語法では、本来的な在り方に立ち戻った自己は「大我」と称され、これに対し、理想を目指さず、物質世界の肉体的存在に止まる自己は「小我」と呼ばれるので、これに従えば、人間は小我を超克して大我に至るべし、と言換え得る。用語は兎も角として、要するに人格主義は、我々は實在を認識は出来ぬが、實在と一体化する事は出来るし、それを目指すべきである、と主張するのである。

(248) 実際の所は、井上は、實在と現象とは表裏不可分の関係にある、としていたから、本文の叙述は不精確であるが、大まかな人格主義の概念を読者に与える為に、敢えて単純化した次第である。井上思想の精確な理解は、船山信一・明治哲学史研究（増補版、ミネルヴァ書房、昭40）、小坂国継・明治哲学の研究——西周と大西祝（岩波書店、平25）第3部などの哲学史叙述に、又、人格主義に於ける歴史認識に就いては、田邊元「自然科学對精神科學・文化科學」（大4）「歴史の認識に就いて」（大11）同・田邊元全集第1巻（筑摩書房、昭39）に、夫々依られたい。

(249) 井上哲次郎「再び倫理と宗教とに就きて」同・巽軒講話集二篇（博文館、明36）383頁。

(250) 井上哲次郎「認識と實在との關係」同・巽軒論文二集（富山房、明34）232頁。

(251) 井上・前掲注（250）270頁

しかも、第3に、人格主義によれば、人間は、自らの内面に存在する実在の破片を自覚したならば、本能的に実在との一体化を求めずには居られぬ、憧憬せずには居られぬ様な存在だ、と言う。例えば、道徳の実践は、人格主義者によれば道徳的な実在との一体化に外ならないが、そうした道徳的な実在との一体化は、「吾人の内界の幽邃なる處より起り来る」所の本能的欲求に基づく⁽²⁵²⁾とされる。恰も宗教の信者が已むに已まざる「宗教的情熱を持つて」⁽²⁵³⁾神を冀求するが如くに、道徳的理想を内なる声に従って実践する事が、人格主義者の考える所の、勝義の道徳的行為に外ならない。そして、人間の行為が、その様な純粹に内発的な意思に依つてのみ為された場合に、人格主義者は、その行為に自律性を認め、その行為者を自律的主体ないし「高尚なる人格」の所有者と認定する。⁽²⁵⁴⁾

「高尚なる人格」者は、外的な物質世界の諸条件に左右されずに恒常的に道徳を践み行ふ筈である。従つて、「高尚なる人格」者（自律的主体）が国民の中に増えれば、それだけ国家は道徳的に向上する事になる。「道徳の本源を現象以外に置いて居る所の道徳主義が最も行為を良くし品性を高うするに適切なる道徳主義であつて是が日本に取つては最有益」なり、と井上が主張する所以である。⁽²⁵⁵⁾

「武士道」

人格主義者が抱懐する所の、理想の倫理的人間は、かかる自律的主体（「高尚なる人格」者）に外ならぬが、井上によれば、日本人は伝統的に、その理想を「武士道」と名付けて尊んできた。武士道の躬行者は、理論こそ生さなかつたが、実践に於いては「己れの良心に忠實にして固く正義を守つて動搖せ」⁽²⁵⁶⁾ず、如何なる外的条件にも左右されずに超越的理想の実現を目指し、己が肉体的・物質的存在「より一層尊きものを發見して之れが爲に身命を放擲する」⁽²⁵⁷⁾類の、殉教者の如き人間であつて、且つ、「正邪善惡の辨へを明かにして……自分が正である善であるといふことを見、敵が邪である惡であるといふことを見、……敵は人道の敵である、敵は正義の敵で

(252) 井上哲次郎「宗教及び之に對する日本人の位置」同・巽軒講話集初篇（博文館、明35）242頁。

(253) 井上哲次郎・懷舊錄（春秋社、昭18）351頁。

(254) 井上哲次郎「宗教に對する態度」同・前掲注（252）265-266頁。

(255) 井上哲次郎「我邦徳育の前途」同・前掲注（252）75頁。

(256) 井上・前掲注（254）265頁。

(257) 井上哲次郎「時局より見たる武士道」秋山梧庵編・巽軒武士道叢論（博文館、明38）177頁。

ある、邪惡の巢窟である。之を撲滅するのは人間の目的」だと思ふ位に慷慨の氣・「勇氣」に富む、とされる。⁽²⁵⁸⁾そして、かかる「武士道」に対する日本人の伝統的な敬意を一の根拠として、日本人は昔から一貫して人格主義的国民であった、と云われた。

「同感」

ところで、人格も精神世界に帰属する以上は、我々の認識の対象外にある。しかし、人格主義は、同程度に高尚な人格同士であれば、両者が繋がれている共通の実在を媒介として、相互にコミュニケーション出来る、と主張し、この特異なコミュニケーション手段を同感、移感、共感共鳴等と呼んだ：

人間は精神の現象は異れども夫を超絶したる我的世界に至りては差別はない、客観世界〔物質世界〕では此と彼と違ふけれども、主観世界〔精神世界〕に於ては差別すべきものはない。そこで同感Mitgef hlが起る。之にはMitleidとMitfreudeとの二つがある。是は現象世界〔物質世界〕に於ては解すべからざるものがありて、凡て他人の感ずることを自分も同様に感ずる……これが同感でありて、空間より云へば我でないものものを私の感ずるのは理窟の上からは解釋はつかぬ。心理學者は之を説明して夫れは自分が其人の位地に居たならば非常に悲しいだらうと思ふからであると申しますが、夫は間違である。現に其人と自分とは違ふて居ると明かに自覺して居る。夢ではない。夫にかういふ事を感じるのは、**根本**〔両者を媒介する実体〕が一體であるといふでなければ⁽²⁵⁹⁾説明は出来ぬ。

共感共鳴は、肉体的には滅んだ人間の人格との間にも成り立つ。何故ならば、精神世界は謂わば神の世界の如きものであって、時間空間の如き形式や因果律などに神が拘束されぬ如くに、精神世界に属する人格も亦た、時空を超越するからである。それ故にこそ井上は、「高尚なる人格が一度世の中に顯れますれば其影響と云ふも

(258) 井上哲次郎「武士道」(明34)同・武士道の本質(八光社、昭17)45-46頁。

(259) 井上哲次郎「宗教の本體に就いて」同・井上哲次郎選集(潮文閣、昭17)70頁。

のは隠々として千歳若くは數千歳の後に影響する⁽²⁶⁰⁾」、と言い、過去の人格者の事蹟保存及び顕彰に尽力したのである。

2つの歴史

人格主義者に於ける歴史の捉え方も亦た独特である。即ち、彼等は、物質世界と精神世界とを、それぞれ全く異なる原理に従って成立するものと捉え、それに合せて歴史をも2つに分かったのである。

第1に精神世界の歴史がある。そこには時間も空間もなく、従って因果関係も考えなくて良い。神々の歴史、永遠なるものの歴史である。この精神世界の歴史は、我々の認識の対象ではない。しかし、我々が然るべき人格者となれば、過去の人間の事蹟を通じて当該人格と共感共鳴し、精神世界を直観し得る、とされた。

第2は、物質世界の歴史であり、普通に所謂の歴史は、これに当る。物質世界の実、及び、その因果関係は、認識する側の人格の高低に拘わらず、これを明らかにし得る。

2つの歴史は井上哲次郎の用語法では、「精神上から見」た歴史と「歴史上から見」た歴史とに当る。これらを分けた上で井上は、官学アカデミズム史学者は「歴史上の事實」しか見ず、「歴史上の事實の外に精神上の」事実ある事を知らぬ、鈍感なる「歴史家が歴史眼を以て」しては、過去の精神的事件や人格を「眞に形状し盡したとは行かぬ⁽²⁶¹⁾」、と批判し、共感共鳴を通じて精神世界の歴史を直観する様な、人格主義的歴史家を待望したのであった。

「日本民族の大理想」

精神世界の歴史と物質世界の歴史との区分に併せて、国史も、物質世界の国史と、精神世界の国史との2つに分れる。

物質世界の歴史に就いては、井上は官学アカデミズム史学の研究に不満を示していない。例えば、天壤無窮の神勅を、官学アカデミズム史学は、(物質世界の)事実ではなく神話であると判定したが、井上もそれには異論が無かった。井上は倫理学者であったが、伝統的倫理を重んずる余り「⁽²⁶²⁾記紀神話を無謬視するような原理主義の立場とは一線を画していた」のである。

(260) 井上哲次郎「菅公評論」高駒桑吉編・菅公論纂（史學界文庫第1編、富山房、明35）49頁。

(261) 井上哲次郎「教育雜感」同・巽軒講話集二篇（博文館、明36）222-223頁。

尤も、井上に於ける物質世界の国史の価値は、精神世界の国史の価値に比べて甚だ低かった。⁽²⁶³⁾勝義の国史は精神世界の国史であった。そして、そこでは、天壤無窮の神勅と云う神話が、万世一系と云う「日本民族の大理想」の端的なる表明として、重大な意義を賦与されていた。

「大義名分は國民道德の根本精神」

同様に井上は、南北朝時代史も、精神世界の南北朝史と物質世界の南北朝史との2つに分つ。

井上によれば、物質世界の歴史としての南北朝史は兩朝対立の過程であって、それは皇位継承を繞る優勝劣敗の退屈な一挿話に過ぎない。他方、精神世界の歴史として観察するならば、南北朝内乱は、片や天壤無窮の神勅に示された民族の大理想（「建國の⁽²⁶⁴⁾精神」）と一体化し、その実現を目指す高尚なる人格者集団たる南朝と、方や内面に「悪い動機」⁽²⁶⁵⁾を懷き、「國民道德の根本精神」たる「大義名分」⁽²⁶⁶⁾を内心では嘲っていた北朝との争い、即ち、正義と不正義との戦いである。

正閏論争に於ける井上の主張も、この様な理解に基づいていた。井上は、正閏論争に於いても、それが事実であるからと云う理由で兩朝並立を唱える三上や喜田を、物質世界の事実のみ観て精神世界の事実を無視した廉で非難し、「南北朝問題……は單に歴史の事実上から観ただけではたらぬのであります。歴史の事実の上に、更に道德觀を加へて論斷しなければならぬのである」⁽²⁶⁷⁾、と言った。歴史家たる者は、物質世界の歴史を「事實を事實として其正邪善惡に拘泥せず……科學的に研究」するに止まらず、精神世界の歴史をも明らかにせねばならない⁽²⁶⁸⁾。況んや歴史教育の場に於いては、物質世界の南北朝時代史よりも精神世界の南北朝史を優先させるべきは勿論であり、「^(しか)國定教科書、而も小學の教科書といへば、……國民道德

(262) 前川・前掲注(109) 54頁。尤も、井上の見解が特異だった訳ではなく、「二〇世紀初頭の民衆の多くは、神話を無謬のものと考えるほど原理主義的な立場をとっていなかった」(右田裕規・近現代の皇室観と消費社会〔吉川弘文館、令2〕26頁)。

(263) 前川・前掲注(109) 55頁。

(264) 井上哲次郎・國民道德概論(三省堂書店、大元) 156頁。

(265) 井上・前掲注(264) 附録19頁。

(266) 井上哲次郎「教育上より見たる南北朝問題」教育界第10巻第6号(明44) 10-11頁。

(267) 井上・前掲注(266) 10頁。

(268) 井上哲次郎「南北朝正閏問題 國民道德が成立ぬ」東京朝日新聞 明治44年2月16日朝刊6面。

を基礎とせねばならぬ事は論ずる迄も無い⁽²⁶⁹⁾」。要するに、児童及び学生をして、精神世界の歴史に顕れたる過去日本人の高尚なる人格に共感せしめ、以てその人格を向上せしむる事が、井上に於ける歴史教育の真の目的であった⁽²⁷⁰⁾。

第2節 井上門下

以上の如き井上哲次郎の人格主義は、その源をカント倫理学に発する。そして、井上や中島力造等は、カントの道德形而上学の基礎付け、実践理性批判、イギリスのカント主義者 T. H. グリーンの著作を通じて、明治2、30年代の日本にカント主義を広めた。その影響は、特に東京帝大の哲学科に於ける井上門下に於いて大であった⁽²⁷¹⁾。こうした人格主義の宣伝と併行して、井上は、東洋哲学史研究の一環として、「当時の西洋における東洋研究の最新知識」であった「比較宗教学と原始仏教研究」を日本に移入し、明治30年代には、儒学史、就中、日本儒学史を集中的に研究した。

かくして、明治3、40年代の井上門下は、カント仕込みの人格主義を骨格とし、これに宗教学・仏教学その他の学問を組み合わせ、師匠の「井上の構想した東洋哲学史の各部門を分立させるようにして、アカデミズムに登場しはじめる」。

「井上の門下生でいえば、東大では、明治三八（一九〇五）年に姉崎正治によって宗教学講座が、大正九（一九二〇）年に田中義能や加藤玄智によって神道講座が新設される。宗教学・神道学とも、宗教を人間の本質としてとらえ、それを学問の中核に据える点では共通するものであり、その点では啓蒙主義者の井上が組み込みきれなかった宗教の問題を、積極的にあつかう学問であった。その意味で、姉崎の宗教学は井上の比較宗教学とは明確に一線を画していた。

また、すでに設置されていた教育学講座も、井上の女婿である吉田熊次が明治四〇（一九〇七）年から、倫理学講座も大正一五（一九二六）年から国民道德論者の深作安文が教鞭を執るようになる。その他にも、明治三四（一九〇一）年には梵語学講座が、大正六（一九一七）年には印度哲学講座が新設され、前者はマックス・

(269) 井上・前掲注(268) 120頁。

(270) 猶、井上は、官学アカデミズム史学者を、文学上の自然主義者の如く「道德を無視」する者であると判断したが（井上・前掲注(266) 16頁）、それは誤解である。本論文第3章で述べた通り、三上や喜田は道德なくしては須臾も生きられなかった人間である。但だ、彼等は人格主義者ではなかった。そして井上は人格主義以外を道德と認めなかった。その為、井上には三上等が没道義漢に見えた、と云うに過ぎない。

(271) 佐古・前掲注(246) 151-152頁。

ミューラーの薫陶を受けた高楠順次郎が、後者は大乘非仏説論で知られる村上專精が担当することになる。彼らは東大出身ではないが、井上をはるかに凌ぐ文献的知識をもつ本格的な仏教学者として登場してくる。中国哲学に関しても、明治三八年に旧弊的な漢学支那語学講座が支那哲学支那史学支那文学講座へと改められ、服部宇之吉らが担当するようになった。

そして、大正八（一九一九）年に文科大学が文学部に改組されたおりに、いずれの講座も——その翌年設置の神道講座だけは学科に昇格しなかったが——、井上が領袖をつとめる哲学科から独立した学科となる。それ以降、哲学科そのものは次第に西洋哲学専攻の学科となり、これも井上門下の桑木巖翼が、新カント派という新たな知識をもって教えることになる。こうして、かつて井上が構想した東洋哲学史という学問は、宗教学、神道学、印度哲学、中国哲学、倫理学、教育学、哲学など、さまざまに分立した講座あるいは学科として、彼の門下生や本格的な訓練を受けた者によって担われてゆくことになる⁽²⁷²⁾」。

1. 丁酉倫理会

(1) 人格主義に依る宗教＝倫理運動

井上門下を中核とする新世代の人格主義系学者達には、幾つかの学問的拠点があった。その1つが丁酉倫理会である。丁酉倫理会は、明治^(丁酉)30年に、姉崎正治や大西祝等に依って設立された丁酉懇話会を母体とし、これを明治33年に改組して成立した、「超宗派的な倫理思想の形成と普及をめざす」、人格主義者を中核とする団体であった⁽²⁷³⁾。

尤も、人格修養の方法、就中、「伝統的宗教の要素をどの程度許容するかについて——たとえば人格的非人格的な宗教的対象物への崇拜を媒介にして倫理を神聖化するあり方をも寛容をもって認めるかどうか——は、さまざまでありえた」。

創設者の中では、姉崎や大西、横井時雄（牧師、政治家）、岸本能武太（宗教学者）等は、伝統的な宗派宗教そのままでは人格修養に利用する訳にはいかない、と考えていた。他方で彼等は、迷信や儀礼的な要素を取り払った所の純粹なる信仰（Belief）

(272) 磯前順一「明治二〇年代の宗教・哲学論——井上哲次郎の「比較宗教及東洋哲学」」同・近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道（岩波書店、平15）92-94頁。

(273) 前川・前掲注（109）116頁。

乃至は抽象的なる宗教的情操は、「宗派宗教とは別物であり、倫理修養にとってむしろそれが必要不可欠と考えていた」。

これに対して、「倫理学者や教育学者のなかでは、宗教的教育が道徳にとって重要と認識する者は皆無ではなかったものの、こと学校教育に関しては」、例えば井上哲次郎や吉田熊次（教育学者）の様に、宗教や宗教的色彩の導入に消極的な会員も少なくない⁽²⁷⁴⁾。

この様に細部の意見の相違はあったものの、否寧ろ、多様な分派を包摂し得たからこそ、丁酉倫理会と其の奉ずる人格主義とは能く社会に浸透し得たのではなからうか。臆て人格主義は「明治三〇年代には……宗教＝倫理運動としての展開をみ、明治末以降にはその流れをくみながら国民教育上の信仰重視論が、宗教者以外の人々の支持も得つつより広範に唱えられていくことになる⁽²⁷⁵⁾」。

(2) 民主化と人格

丁酉倫理会は、又、デモクラシー、即ち、国民の参政権拡大へ向けた運動に便乗⁽²⁷⁶⁾し、その健全な発達の為にも人格の修養は欠かせないと主張していた。

会員・横井時雄は言う、我が国は「確かに平民的社會〔民主的社會〕に向つて進ん」でいる、「併ながら平民的社會になるとそれに伴うところの悪弊がある、言換れば段々平凡主義になつてしまふ、總ての人間が皆な同様のものと看做され、平民的生活の原則として多數に依りて事を決するといふことになり平凡なところの多數の者が他の少數の有識者を壓して多數決に依つて總ての事を決すると云ふやうになり、随つて正しき道理を知り、眞理は何處にあるかと云ふことを確かに認めて居るところの識者の考も遂に多數の爲めに排斥せられて其正しき道理が社會に行はれないやうになる」、だから、衆愚の压制に対抗し得るだけの堅固な人格を備えた精神的「貴族」が必要だ、「斯る貴族が種々の方面に現はれ來つて多數の平凡者を指揮して之を適當に導くならば、政治社会に「健全なる發達を來すことが出來」よ

(274) 前川・前掲注(109)124頁。

(275) 前川・前掲注(109)115頁。

(276) 「現下の我邦の狀態は如何でありますか。政治の側では憲政が布かれて人民が参政権を得、立法、教育、倫理杯の側では人格の觀念の扶植が必要視せられまして、人權、人格といふことは極めて大切な意義を帯びて來たのであります」(「右に對する意見」丁酉倫理會倫理講演集第72号〔明41〕48-49頁〔深作安文發言〕)。

⁽²⁷⁷⁾
う、と。

会員・加藤拙堂も之に和して曰く、輿論は尊重さるべくも、「ソクラテースを毒殺したるは希臘當時の社會にして、楠正成を討死せしめたるは日本當時の社會」であつた事を忘れてはならぬ、多数意見に屈せず、縦令「白頭頂上に下るも自若として色を變せざる底の……良心」を「倫理宗教」の力を借りて修養する必要がある、と。

眼を同時代の議会に転ずれば、そこでは先述の如く民本的勤王論が唱えられていた。敍上の人格主義的デモクラシー言説は、その民本的勤王論の思想的対応物であり、又、政治的同伴者であつた。

2. 帝国文学会

人格主義者の文学上の拠点が帝国文学会である。同会は、明治27年12月、何れも帝大文科大学生たりし塩井正男（雨江）・高山林次郎（樗牛）・姉崎正治・島文次郎・岡田正美・内海弘蔵・上田敏等に依つて設立され、翌28年正月からは雑誌・帝国文学を月刊した。

本会の目的は、帝国文学創刊号から連載された、井上哲次郎「日本文學の過去及び將來」（帝國文學第1巻第1-3号）に集約されている。それは、「一言でいえば、①固有の国民性ないし民族性を探究し、これを發展させながら、②先進諸国の精神的・文化的達成を摂取・消化して、③前者に後者を同化する〔東西の文明を止揚する〕、という路線で」、日本民族の大理想を汲む国民文学を作り出す事、そして、国民文学に国民を共鳴せしめ、以て堅固なる「國民精神を成す」事であつた。⁽²⁷⁹⁾⁽²⁸⁰⁾

(1) 「天才」

国民文学運動は、天才を持ち上げた。

ここに謂う天才とは、国民文学を産み出す才能、即ち、民族の大理想と共鳴し、これを他の国民同胞に追体験せしむるに足る文学作品を成す才能の持ち主である。

(277) 吉田静致「形式的平民主義と實質的平民主義」丁酉倫理會倫理講演集第82号（明42）31-32頁に於ける、横井時雄「我國徳育の前途」丁酉倫理會倫理講演集第72号（明41）の要約。

(278) 加藤拙堂「現今の倫理宗教問題」秋山梧庵編・巽軒博士倫理的宗教評論集（金港堂、明35）254-255頁。

(279) 品田悦一「〈民謡〉の発明——明治後期における国民文学運動にそくして」万葉集研究第21集（平9）229頁。

(280) 井上哲次郎「日本文學の過去及將來（續）」帝國文學第1巻第2号（明28）37頁。

「天才は一切の世界を超越して真に實在の根本に冥合し、直感〔、〕直に萬世不變の法則を見出し、〔⁽²⁸¹⁾直に藝術に於て〔国民を〕解脱涅槃(Erlösung)〕の境致に導く、とされた。かかる天才像は、同時代ヨーロッパの作曲家リヒャルト・ヴァーグナー——バイロイト歌劇場で観客を感激失神せしめた楽劇作者たるヴァーグナー——を念頭に置いて作られたが、そうした文学的乃至は音楽的天才の外にも、宗教的⁽²⁸²⁾天才、倫理的天才(偉人)も、帝国文学同人は屢々取上げている。そして歴史家も、それが精神世界の歴史を叙述する才能を有する限りに於いては天才に数えられ得た。⁽²⁸⁵⁾

天才的歴史家とは、具体的には如何なる存在であろうか。

人格主義者は、先述の如く、歴史を精神世界の歴史と物質世界の歴史とに両分し、前者を後者に優越せしめる。しかし、精神世界は認識の対象にはならない。そこで、客観的な存在を認識するのではなく、實在(理想)と主観的に同化し、或は、人格と主観的に共感・同感する、と云った特殊技能が精神世界の歴史家には求められる事になる。こうした能力を有つ歴史家を、人格主義者は、主観的歴史家と呼び、そして、体良く精神世界の歴史を叙し了せた主観的歴史家をば、天才的歴史家と称した。その頃では、例えば、テオドーア・モムゼン Theodor Mommsen (1817-1903 [明36]) が天才的歴史家である。文才を以ても高名なる、この大ローマ史家の追悼録に於いて、野の人・斎藤信策は、以下の如く記す：

彼は歴史家なり、然れども彼は歴史の爲めの歴史家にあらず、彼は人なる故に

(281) 斎藤信策(野の人)「天才とは何ぞや」(明37) 同・藝術と人生(昭文堂、明40) 184頁。

(282) 斎藤信策「パルシファル劇と現代世界の思想界」(明37) 同・前掲注(281) 90頁。

(283) 姉崎正治は留学先で楽劇を実見し入れ込んでいた。この姉崎を初めとする幾つかの情報源から帝国文学同人はヴァーグナー像を形成した(竹中亨・明治のワーグナー・ブーム——近代日本の音楽移転〔中央公論新社、平28〕第7章)。

(284) 「宗教及び文學(雜報)」帝國文學第2巻第8号(明29)、姉崎正治「救世の使命」同・復活の曙光(博文館、明36)、など。

(285) 裏を返せば、物質世界の歴史(事実)は、彼等の求める所ではなかった。それ故、帝国文学同人は、物質世界の歴史のみに拘泥する同世代の歴史学よりも、寧ろ歴史小説に期待していた(「歴史小説の作家〔雜報〕」帝國文學第5巻第3号[明32]、「歴史小説の意義(雜報)」帝國文學第7巻第7号[明34])。又、彼等は歴史画に就いても、その精神世界への接近可能性を評価する一方、その歴史画の考証的精確には拘らなかつた(歴史画論争[明32])。

思想の人なるが故に歴史を書きたり。更に彼は羅馬の歴史に於て自らの夢みたる大なる理想の光明の閃きを見たるが故に慨然として其歴史を論述したり。即ち羅馬の歴史を借りて自らの理想と抱負とを公表したるに外ならず。あゝかの無意義なる事件の羅列を以て歴史の能事終れりと信ずる史家と相去る〔、〕何ぞそれ甚しきや。民族の思想界の光明たるべき歴史家は當に此の如くなるべき也。故に彼れは所謂正當なる意味に於ける歴史家にはあらざらむ。彼は殆ど極端なる主觀的歴史家なり。羅馬を撰びたるは其の處に自らの眞理と信念と理想の髣髴を見ればなり。……

彼は現象を記さず、たゞ心靈に寫りたる觀念を描けるのみ。是に於て彼の歴史描寫は全く藝術家のそれなりき。彼は詩人の如く、歴史に於て自らの理想を辿り行きしのみ。……已に理想を第一義となす、故に彼は常に現代に關係す。故に彼は同時に時代の批判者たるべきなり。彼は即ち現代の思潮に下りて其逕路と發展を審判し、常に新しき光明を授けざるべからず。即ち彼の教ゆる所のものとは年月にあらず、人名にあらず、書簡の説明にあらず、否、そは常に理想なるべく、抱負なるべく、新しき思想なるべきなり。⁽²⁸⁶⁾

この様に、民族の理想と一体化し得る「主觀的歴史家」なればこそ、その理想に照らして現代を「批判」し、社会を指導し得るのだ、と人格主義者は主張した。

(2) 南北朝史の人格主義把握

かかる人格主義の立場を、正閏論争に於いて代表した者が、樗牛の友人にして宗教学者の姉崎正治であった。

姉崎は、論争以前から、師たる井上哲次郎と同様に、教育は、自律的主体、しかも、国民精神と云う確乎たる道德規範に共感共鳴する様な人格をこそ修養しなくてはならない、と主張していた：

服従や協同が社会進歩の原動力であるとするれば、其の服従協同が凡ての人を感化し、凡ての人に行はれた暁、即ち凡ての人が所謂の善人となつた暁を考へて

(286) 齋藤信策「モムゼン博士を論じて我國現代の歴史家に警告す」(明37)同・前掲注(281) 38-39, 45, 46-47頁。

見よ。服従する人あつて指揮する人はない、協同する人あつても協同を支配し、又場合によつては協同を破つて新しき光を持ち來たす人はなくなる。此の如き善人の理想が果して社會の進化を助けるか。凡そ眞の服従といふことは壓制に盲従することなく、自分の意志を自分より大なる意志の一部として働かせることである。此の如き服従があつてこそ眞正の社會的協同も生ずるのである。されば服従協同の眞義は、我といふものゝ自覺に基かなければならぬ。自覺なしの服従は奴隸根性である。此の如き服従を獎勵する道德は奴隸道德である。

既に自覺がある服従といふならば、其の服従を生ぜしむる意志と意志との交通が第一義でなければならぬ。自覺の明かな意志なしには、協同も眞の協同でない、眞の協同は即ち奴隸根性の反對で、意志の獨立を要する、而して意志の交通は即ち精神の交通で、此の交通は即ち吾等の稱呼する神祕⁽²⁸⁷⁾である。然らば神祕の基礎なしには、服従協同の道德も到底行はれないではないか。

この姉崎の主張は、本論文の用語を使えば、次の様に置換し得よう：単に善のみを注入された結果、善に愛着を懷く程度の、主体性無き善人は社會を前進させない。そこで「自分の意志を自分より大なる意志の一部として働かせ」る、即ち、物質的・肉体的な欲望に捕われた自我（小我）を、實在の呼び声に応じて、本質的・精神的な自我（大我）に高め、高尚なる人格を修養する様な教育が施されねばならぬ。教育を通じて「高尚なる人格」を獲たならば、その様な人格同士は共感共鳴する事が出来るだろう（「精神の交通」）、こうした共感共鳴に依つて國民の人格が互いに結ばれるならば、國家は、時空を超越した「神祕」の共同体として、永遠の命を得るであらう、と。

この様な教育目的觀から、姉崎は、「所謂る善人」を作ろうとしていた三上や喜田を批判した：彼等は、南北兩朝に白黒付けなくて良い、兩朝の善惡を臣民は判断すべきではない、と言うが、それでは善人しか育たぬ、善人は所詮「長いものにまかれよと云ふなまくら主義」者でしかない、それでは駄目だ：

(287) 姉崎正治「神祕と道德」同・前掲注(284)95-97頁。

(288) 姉崎正治・南北朝問題と國體の大義（博文館、明44）13頁。

歴史の上に道徳的判斷を重んじない人には、志さへ純潔なれば忠義も出來ると考へるかも知れないが、苦節を守つての大忠は唯忠だけで出來る者ではない。其志に保證を與へ、彼等の生命を賭しても節を守らせるだけの強い客觀的標準があつて出來る事である。歴史上の人物に對する道徳的判斷には、彼等の心事⁽²⁸⁹⁾を見ると共に、其心事を養ふ源泉を見なければならぬ。

「強い客觀的標準」、「心事を養ふ源泉」とは、具体的には、日本民族の大理想、國民精神の根本たる万世一系の理想を指していた。そして、その基準に従つて善惡を辨別し、行為する様な主体的國民を姉崎は欲していたのである。姉崎はカント仕込みの人格主義者らしく、「法則への尊敬から義務が動機となつて法則に一致するように行為するとき、はじめてそれは道徳的であり、単に法則に一致するように行為するときは、合法的であるにすぎない⁽²⁹⁰⁾」と信じていたのだから、合法的であるにすぎない「善人」に嫌る筈がなかつたのだ。

この様な姉崎から観れば、喜田も三上も押並べて共感共鳴の能力に乏しく、「現代風の思潮に乗り、現實の利害の外に久遠の理想を見ない」点では「現實主義」者と撰ぶ所が無く、物質世界に於ける「人心の動搖跡、社會の變遷の經路をたどつて見るといふだけ⁽²⁹¹⁾」で、その外に精神世界の歴史ある事を知らない朴念仁でしかない。勿論、姉崎は、三高から東大まで同窓であつた「喜田君始めその説を同うする史家を尊氏と同類だなど、」⁽²⁹²⁾は思つていなかったし、又、喜田や三上が「*Might is right*（實力即ち正義）といふ思想」の持ち主ではない事も承知していた⁽²⁹³⁾。しかし、結局の所、彼等は人格主義者ではないから駄目なのである。精神世界に深く思いを致していない、と云う点では、有象無象の科学主義者と変わらないのである。重要

(289) 姉崎正治「道義上より見たる南北朝問題」史學協會編・南北朝正閏論（修文閣、明44）204頁。これは、明治35年に生じ、丁酉倫理会でも話題になつた、彼の哲学館事件——「動機善にして惡なる行為ありや」（中島徳藏）を繞る論争——も踏まえての発言であろう。

(290) 団藤重光・法学の基礎（第2版、有斐閣、平19）278頁。

(291) 姉崎正治「南北朝正閏問題と道義思想」友聲會編・前掲注（161）43頁。

(292) 姉崎・前掲注（291）49頁。

(293) 姉崎・前掲注（289）192頁。

(294) 姉崎は、「吉田〔東伍〕博士の北朝正統論」を「最も赤裸々に力即ち義といふ思想を代表するもの」とするとすれば、「三上、喜田兩博士の兩立論」は、その「酵母」に當る、と考へていた（姉崎・前掲注（288）24-25頁）。

な事は、或る事件を、精神世界の歴史として見るか、物質世界の歴史として見るか、と云う「研究者の……態度」なのだ——この様に姉崎は⁽²⁹⁵⁾言い、官学アカデミズム史学に於ける「天才」の私底を慨嘆した。かくて姉崎正治は、正閏論争を、歴史を如何に観るかと云う「歴史家自身の人格問題」に帰着せしめ、南北並立論者を、修養が足らぬと云う廉で科学主義者と同じ棚に曝して批判したのであった。⁽²⁹⁶⁾

勿論ながら、姉崎所謂人格修養の為になる歴史とは精神世界の歴史である。目下の問題である国史であれば、教科書を執筆する歴史家が万世一系の理想に深く共感し、理想を同じくする過去の高尚なる人格に共鳴し、そうした共感共鳴から獲た感動を文章に載せた時に、望ましい歴史教科書が顕れる事になる。姉崎が正閏論争中に語った所から推測すれば、日本神話を読み解いて、そこに根本的な国民精神の表明を見、その精神が国民（臣下）の主体的な翼賛行為を通じて現実化する、類の

(295) 「姉崎は、東洋諸国では「宗教的理想主義」(religious idealism)と近代文明の産物である「物質的個人主義」(materialistic individualism)との対立に直面しており、もはや問題はキリスト教と在来宗教との違いではなく、「宗教対反宗教」(religion versus anti-religion)であるという現状認識を訴えた〔宗教と教育〔大元〕404-419頁〕」(岡本佳子「初期婦一協会の国際交流活動と宗教的自由主義——成瀬仁蔵・姉崎正治の活動とユニテリアンを中心に」見城悌治編著・婦一教会の挑戦と渋沢栄一——グローバル時代の「普遍」をめざして〔ミネルヴァ書房、平30〕173-174頁)。

(296) 姉崎・前掲注(288) 6-8頁。

《非南朝正統論者は自らの人格の内面も主観も反省しない、だから駄目なのだ》と云う姉崎の批判は、《自然主義文学者は自らの人格も主観も内面も反省しない、だから駄目なのだ》と云う、帝国学の周囲には周知られた論法を借用したものである。その類の自然主義文学批判としては、例えば、宮田脩「注意すべき文藝思潮の一傾向」丁酉倫理會倫理講演集第64号(明41) 55頁がある：「あることを有りのまゝに描くと云ふが、いくら自然主義者だからと云つて其描くべき有ることを定める前には、必ず他のあることよりも其有ることが興味あること、思ふから、其處で取材の局面が決定されたに違ひない。處で其局面の選定は何がするかと云へば、云ふまでもなく作者の主観内に潜む趣味心と云ふか理想と云ふか、其名目は何でもよいがとにかく作家の主観が指示したものでなければならぬ。して見ると作家が有りのまゝに寫すと云ふ「ある事」は、純然たる客観的の物象でなくて、主観の影を認め得る客観、別言すれば主観の内面的要求を求めるに都合のよい客観であるから、描かんとする意志が動いたのであると云ひ得はしまいか。

言う迄も無く、人格主義は、早稲田派(坪内逍遙、長谷川天渓〔誠也〕)の自然主義(没理想主義)とは不倶戴天であった。人格主義者の抱懐する理想の文学とは、「餘裕」のある文学、即ち、「現象界〔物質世界〕と本體界〔精神世界〕といふ者をチャンと知つてさうして本體界に身を置いて現象界に活動して行くといふ……胸中自ら餘裕があつて〔読者をして〕悠々自適するところ……あ」らしめる文学でなくてはならず、「現象界に寄託して居る者」をして「實在の世界に一步超越」せしめねば真の文学ではなかつた(加藤玄智「国民生活と宗教」東亞協會研究部編・国民生活と宗教〔弘道館、明42〕69頁)。

叙述が望まれていた様だ。⁽²⁹⁷⁾ ヨリ具体的には、古代では、天孫降臨に際して万世一系の天皇への服従を誓った臣下の人格(「八百萬の神の志」)に、アマテラスを擁護して素戔鳴尊と戦った「思金命以下八百萬の神」の人格が共鳴し(天岩戸神話)、更にそれらの人格に、出雲の支配者「建御名方を説破し征服した」所の「經津主神」「事代主」の人格が共鳴する、と云う具合に、同じ理想を奉ずる人格同士が次々に共感共鳴する様な過程が叙述されるべきであった。⁽²⁹⁸⁾そして、そこに登場する臣下達に共感共鳴出来るならば、現代の児童生徒の心中には南朝正統の判断が当然に湧いてくる筈だ、と姉崎は考えていた。何故ならば、神話上の忠臣達に共感し得るならば、足利尊氏が最初に後醍醐天皇に反逆した時点で、嘗ての忠臣達と同様に、天皇の味方になって立ち上がるろう、叛逆者を倒そうと思うに決まっているからである。

畢竟するに、姉崎にとって「神代巻は南北朝問題に対する事前の指導光明〔Geschichte a priori〕であ」⁽²⁹⁹⁾った。姉崎は、「哲学者として、自分にとってアプリアーリな世界設計の進路にしたが」ったが、「それは、歴史ぬきでも彼にとって明らか」なものであった。「彼の命題は、すでに以前からいかなる歴史からも独立に証明されているので、彼が歴史を利用するのは、けっしてそれによって何かを証明するためでは」ない。「彼が歴史を利用するのはただ説明のためであり、歴史がなくても理解されることを、生きた生活のなかで歴史として叙述するため」であるに過ぎな⁽³⁰⁰⁾かった。まことに彼は「歴史に従事する哲学者」であった。

(297) 姉崎は、「ある宗教の信徒にとって大事なものは、宗祖が生きていたときに何をしたかという事実ではなく、その事実に基づきながらも、その事実が部分的に拡大され脚色されるかたちで出来上がった、理想としての宗祖の生涯である」と考えていた(碧海・前掲注(247)127頁)。そして、かかる信徒-祖師伝の関係の如く、国民-国史の関係も、国民-教育勅語の関係も在るべきだ、と考えていた。勅語を「勅教」と呼んだ事から窺われる如く(山口・前掲注(109)「明治末年の宗教と教育」13頁)、その様な把握の背景には、宗教そのものではないにせよ、1つの理想(実在)に媒介された宗教的な人格間の結合と云う、理想的イメージが在った様に思われる。

(298) 姉崎・前掲注(288)79-80頁。

(299) 姉崎・前掲注(288)63頁。

(300) J. G. フィヒテ(柴田隆行訳)「現代の根本特徴」柴田隆行=量義治訳・フィヒテ全集第15巻(哲書房、平17)143頁。原文はJohann Gottlieb Fichte: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. In: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe I. Bd. 8. Stuttgart-Bad Cannstatt (F. Frommann) 1991, S. 304.

第5章 正閏論争に対する官学アカデミズム史学第2世代の対応

官学アカデミズム史学第1世代の歴史家と人格主義者とは、歴史教育の目的が、片や善人の形成、片や自律的主体の養成と、真っ向から対立していた事、上述の如くであり、その事に姉崎などは気が付いていた。しかし、姉崎を含む当事者達は、その論点で議論を深めるよりも、寧ろ、己が主張の喧伝に忙しかった。従って、論争とは言いながら、両論は噛合わぬ儘に了った。それ故、以前から自己の見解を固めていた喜田や三上にとっては、論争は、学問外的なノイズとしか感ぜられなかったかも知れない。しかし、官学アカデミズム史学の第2世代に属する黒板勝美や三浦周行にとっては、そうではなかった。何となれば、論争は、彼等が予て温めていた文化史の構想を、全面的に展開する契機となったからである。

第1節 停滞と刺戟

1. 「史料の運搬夫」

思い返せば明治20年代の歴史界限は熱かった。田口卯吉や政治評論家達が史学熱を煽り、それを受けて修史館史学の中から官学アカデミズム史学が生まれ出でた、活気ある時代であった。これに対し、続く明治30年代は、少なくとも外面上には沈滞の時代であった。

沈滞の一因は、歴史研究を主導すべき官学アカデミズム史学第1世代が、纏まった著述を公表しなかった事に求められよう。三上参次は、松平定信の伝記に続く筈であった輪切体伝記叢書を結局公刊しなかったし、田中義成の講義録は没後出版であった。彼等は公務(大日本史料の編纂と刊行と)に忙殺されていたのである。就中、明治34年に最初の大日本史料が公刊されるに至る迄の数年は、関係者にとっては初めての経験と云う事もあり、困難の連続であった。休日返上で働く彼等には、迎もこのこと、大著に取組む時間も余裕も無かったであろう。

尤も、その様な内情は外野の知った事ではない。

帝国大学出身で、高山樗牛に近い立場の文士に大町桂月と云う者がある。明治33年以降、中学生向け雑誌・中学世界の時評欄担当者として人格の修養を吹聴し、感傷的で扇情的な文章に依って読者の人気を博して、⁽³⁰¹⁾「中学生お抱えの文士」と呼ば

(301) 和崎光太郎・明治の〈青年〉——立志・修養・煩悶(ミネルヴァ書房、平29)159頁。

れたこの桂月⁽³⁰²⁾は、明治36年正月、総合雑誌・太陽に、次の様な檄文を掲載した：

竹越三叉に、二千五百年史あり、松村介石に世界興亡史あるも、所謂史家と稱するものに讀むべき歴史の著述なし。……嗚呼、明治の世、……歴史界には、史料の運搬夫⁽³⁰³⁾ありて、眞の歴史家なし。

桂月に応ずるが如く、翌年には齋藤信策も、「歴史は日録にあらず、記述にあらず。故にそは事件の寫眞的羅列なるべからず、斷じて史料の編纂なるべからず、……史料編年の如きは歴史家の第二義第三義最終義なるのみ」、と大日本史料に専念する官学アカデミズム史学批判に唱和した。⁽³⁰⁴⁾

歴史家は当然に反撥し、史料編纂事業が如何に大変な仕事であるかを縷々述べて、これを軽んずる人格主義者⁽³⁰⁵⁾に対峙した。しかし他方、官学アカデミズム史学者の一部は、人格主義者の批判に理を認めてもいた。史学雑誌の弟分とも云うべき雑誌・歴史地理には、「『史料の運搬夫』てふ、言語其のものは、誠に史家頂門の一針、軽々に看過すべからざるものあり、古來史料を門前まで運び來り遂に堂に入らずして終りし所謂史家なるもの夫れ幾何ぞや、近來また考證の弊漸く學界を侵し一基の墓標、一片の斷翰に全身を捧げて又他あるを知らざるの徒なきにしもあらず⁽³⁰⁶⁾」、との所感が掲載され、雑誌・史学界も亦た、「當今の所謂『史料運搬者』、乃至無筆の大家連は、いつもながら通俗とか常識とかいふことには頗る御疎遠なることを無上の名譽と遊されて、簿書堆裡に一生の三萬六千日を空過せられ、而して何々紀念文庫を百年の後に遺さるゝもまた妙ならん。されど、よく修史の難に堪ふべき學識と氣力とを有せらるゝ先達また全くこれ無きにもあらざるべし。吾人は憶ふ、修史其者の難きは、猶修史の方法其者の難きよりも難しと。噫また難い哉⁽³⁰⁷⁾」、と歴史学の現状を嘆息した。

(302) 生方敏郎「明治三十年前後——読者として」(大15)十川信介編・明治文学回想集下巻(岩波書店、平10)181頁。

(303) 大町桂月「明治の歴史家」太陽第9巻第1号(明36)137頁。

(304) 齋藤・前掲注(286)45頁。

(305) 「史料編纂掛の事業に就いて」史学雑誌第16巻第6号(明38)。

(306) 菅水「史料の運搬夫(彙報及評論)」歴史地理第5巻第3号(明36)296頁。

(307) 「蘆舟氏の『修史難』(時評)」史学界第6巻第2号(明37)227頁。

後に第2世代の主要人物となる三浦周行も、人格主義者からの「批難」は、自分たち若手の官学アカデミズム史学者に「深刻なる衝動を與へた」、と証言している：三浦は言う、史料編纂の困難を弁明した所で、「史料の引用穿鑿に汲々として、何等の達観も獨創もない」のは事実である以上、「史料の編纂其者の本質的缺陷の指摘に對する辯護とはなり得ない」、本質的な「問題は依然として猶ほ取残されてゐる」、と我々少壮史家は感じていた、と。⁽³⁰⁸⁾大日本史料の編纂ばかりでは不可^{まず}いのではないか、通史への見通しが無い儘に個々の事実を確定していった所で、結局は行き詰まるだけなのではないか、「珍書争に罵詈譏諷〔、〕くらやみの耻をあかるみにへ出⁽³⁰⁹⁾」して漸く話題を繋ぐ為体では、嘗ての修史館史学が陥った抹殺主義と択ぶ所が無いのではないか、彼等の「考證の弊」の二の舞は御免蒙りたい——こうした危機感が、官学アカデミズム史学の内に醗酵されていた。

溯れば、人格主義の批評に依って官学アカデミズム史学が自己批判を迫られると云う関係は、明治20年代末、高山樗牛が批評活動を始めた頃からあった。その頃から樗牛は、官学アカデミズム史学、就中、その本拠である史学会に対し、史料蒐集ばかりで研究が停滞していると批判していたのである：樗牛曰く、「世は史學の勃興を望み人は史論の興味を争」っているのだから、史学会も「更に活眼を開いて闊歩するところありて可」い、大体、「史學雜誌として名乗り出たる限りは」、国史ばかりでなく、「史論」・「外國の史乘」・海外の歴史学方法論を、もっと多く取り上げたらどうだろうか、と云々。樗牛の批評は具体的な紙面改善案にまで及んでいたのである。

官学アカデミズム史学の側では、一方では坪井九馬三の様に、こうした批評を文士の戯れ言と捉えて黙殺する学者もいた。しかし他方で、若い世代はより柔軟に対応した。例えば、明治29年の史學雜誌第7編第4号では、帝国文学の批評を受け入れて誌面の構成を刷新し、海外史壇の紹介、国内出版物の書評を彙報欄に新設した。翌30年には、「今後の史學會」なる意見が史学雜誌（第8編第3号）に載せられた。その著者は言う、歴史「材料の蒐集、個々事實の考證」は、本来「一層高尚な

(308) 三浦周行「日本史學史概説」（昭3）同・日本史の研究第2輯（岩波書店、昭5）473-475頁。

(309) 「史學界（雜報）」帝國文學第6卷第5号（明33）541頁。

(310) 「雜誌五十五種略評（批評）」帝國文學第3卷第3号（明30）360頁。

る目的を達せんが爲めの準備として……着手したるもの」であるにも拘わらず、「知らず識らず材料の蒐集、個々事實の考證そのものを以て目的とするが如き有様とな」ってしまった、これを改め、「推理的考察」を活用して、もっと概論的な叙述を成すべきである、今日の「識見ある史家、特に少壯の學者にして過去の人事に關し、根柢ある研究を爲さんと欲し、多少自ら材料の蒐集、事實の考證に従事したるものは、大抵皆此の感を同じくする」ものである、「唯各自之を心に感じて未だ公然之を發露せるもの少きのみ」⁽³¹¹⁾、と。

この「今後の史學會」の逸名著者は、擱筆に當り、「我等の敬重する」同志が外にも居て、「江湖文學紙上にも『現今史學界の缺點』と題する文を載せ……史論的研究を盛にすべきことを説」き、「其の大体の主義ハ、現時少壯史家の間に鬱勃たる這般感想の一端を代表するもの」であつた⁽³¹²⁾、と読者に伝えている。実は、この同志こそ、官学アカデミズム史学第2世代を担う事になる、黑板勝美その人であつた⁽³¹³⁾。

黑板勝美（筆名は虚心）が江湖文學第3号に投稿した「現今史學界の素描」も、人格主義批評に同調して官学アカデミズム史学の現状を批判するものであつた。彼は、「滔々たる史學界また一人の世を動かすものなし、一の好著述なく一の大論文出で」ざる状況を慨嘆し、「一事一物の考證を事とすれば足れり」としてはならぬ、「世運の變遷し來れる所以、さては社會の裏面に於ける暗流如何」を明らかにせなければならぬ、而して「社會の暗流を研究して國史上大勢の變遷し行く有様を」明らかにすれば、例えば、一貫した基準（「標準」）に基づいて、日本史の全体を時代区分（「年代の分ち方」）する事が可能となるであろう、その時代区分は学校教育を通じて國民の間に普及し、限られた分野ではあるが、歴史家が「世論を一に」し、「世を聳^{〔動ママ〕}勤」する事に繋がる、兎に角、「社會の暗流を研究」して一貫した歴史の流れを見出し、それを「史論的研究」の形で世に問う事が急務なのだ、と主張した。⁽³¹⁴⁾

黑板を首めとする「少壯の學者」の理想は、先ず大学の講義の中で、即ち、内田

(311) 「今後の史學會」史學雜誌第8編第3号（明30）321-322頁。

(312) 前掲注（311）322頁。

(313) 渡邊剛「黑板勝美の史学史的位罫——「官学」の再検討に向けて」早稲田大学修士論文13-14頁。

(314) 黑板虚心〔勝美〕「現今史學界の缺點——史論と素養」江湖文學第3号（明31）57-60頁。

銀蔵の日本経済史講義で日の目を見た。内田は、明治29年に国史科を卒えると大学院に進んで経済史を専攻し、明治32年からは母校に新たに開講された経済史講義を担当したが、この講義は、経済史の特殊問題ではなく、日本経済史の概論であり、これは当時としては劃期的な事であった。

明治三十二年、私が未だ東京大学の學生であつた頃……東大に於ける史學國史科の諸講義なるものは、有體に云へば、多くは極めて斷片的のものであつて、或教授は一戦役の考證に半歳を費し、或教授は某英雄時代の講義に全學年を要する如き有様で、東西洋及び國史を通じて綜合概論せられたものは殆んどなく、従つて當時の歴史科卒業の文學士にして、中學の歴史をすら教授し得ざる者ありとの非難は、屢々聞かされたものである。此の間に在つて内田先生の日本経済史は、大綱を擧げて徒に考證の弊に陥らず、穩健なる論斷を廣大なる概括の中に藏して、巧に講義を進めて行かるゝのであつて、先づ私等を敬服せしめた。殊に私自身としては、従來の歴史なるものが、餘りに戦争とか事變とか乃至は制度とか、社會の表面に現はれたる事實にのみ囚はれ、其の根柢に横はり、眞の社會を形成する、國民經濟生活上の事象には沒交渉であるのを見て、大に不満であつたのであるが、先生の經濟史によりて、初めて其の缺陷の滿されし心地して、愉快に堪へなかつた。私は大學卒業論文に經濟史の論題を選び、後年主として經濟地理の研究に身を委ねるに至つたのは、先生より受けし刺戟が、與つて大に力あつたと思ふ。⁽³¹⁵⁾

2. 限定的影響

尤も、官学アカデミズム史学は、人格主義者の批評を受容したが、批評の大本である人格主義と云う思想は受容していない。上記の内田に依る經濟史概論の対象も、經濟現象や地理現象、即ち、物質世界であつて、精神世界や、精神世界の物質世界に与えた影響ではなかつた。先に登場した「今後の史學會」氏も、歴史家は、「個々の事實を總合して、一時代の世態國狀を目前に見るが如く想描活現し、更にかゝる靜狀的考察の結果を統一貫して、社會變遷の徑路を明にし、沿革の由て來

(315) 石橋五郎「内田先生の追憶」藝文第10卷第10号（大8）971-972頁。

る所を繹ね、因果の關係が古今を統宰連環する所以を闡明⁽³¹⁶⁾せよと叱咤していたが、因果關係の解明なるものは、時間空間を前提としない精神世界の歴史には抑も適用し得ないだろう。思えば、「一時代の世態國狀を目前に見るが如く想描活現し、更にかゝる靜狀的考察の結果を統合一貫」する程度であれば、夙に明治20年代に、田口卯吉や三上參次が輪切体伝記を以て實現せんとした所であった。そうなると、明治30年代前半に於ける少壯官学アカデミズム史学者は、一句前の先輩達が十分に實現し得なかった理想を己が手で以て完成せんと意気込んでいたが、先輩達から継承した理想自体には手を加えていなかった、と言うべきであろう。

この点では黑板勝美が典型的である。彼は、考証への埋没を批判する点では、確かに人格主義批評に同調したが、その目指す歴史叙述の主題は「政治史……法制史」であって、精神世界の歴史ではなかった。又、書かれるべき通史叙述に就いても、黑板は、「武家時代の特質」等と云う、民族の大理想の實現とは関わらないばかりか、寧ろ其れに背反しかねない事項を通史の目次に含めるべきだと主張してさえた⁽³¹⁸⁾。

要するに、明治30年代前半に於いては、人格主義者の、官学アカデミズム史学に及ぼした影響は甚だ限定的であった。それは確かに若手の官学アカデミズム史学者を刺戟し、このままでは修史館史学と変わらないではないか、と危ぶませ、進んでは自ら歴史の概論を書かせたり、一貫した基準に依る時代区分を伴った通史を構想させたりするだけの力は持っていた。しかし、物質世界の歴史に対する精神世界の歴史の偏重と云う人格主義に特徴的な価値判断は、官学アカデミズム史学には受容されずに了った。「少壯の學者」は、三上以来の官学アカデミズム史学の理想が部分的にしか實現していない事を問題視したが、その理想そのものの更新は、未だ彼等の関心の埒外に在った。

第2節 文化史

明治30年代後半に入ると、官学アカデミズム史学は、以前よりも強く人格主義に影響される様になった。事の発端は、いざ通史や概説を書くとして、それを如何な

(316) 前掲注(311) 320頁。

(317) 山口・前掲注(1) F18-F30頁。

(318) 黑板・前掲注(314) 63頁。

る基準（「標準」）に従って書くか、即ち、通史叙述の際に如何なる史観を採用するか、と云う問題にあった。

1. 2つの史観と第3の方法

(1) 宗教史か経済史か

明治30年代後半の官学アカデミズム史学には、差当たり2つの史観が選択可能であった。即ち、精神世界に人間社会の究極の原因を求める史観と、物質世界に究極の原因を求める史観とである。この両者は、宗教史と経済史⁽³¹⁹⁾、「哲學的研究」⁽³²⁰⁾と「科學的」研究⁽³²¹⁾と言ひ換えても良い。例えば、アメリカのマルクス主義経済学者セリグマン⁽³²²⁾の *The economic interpretation of history* が明治38年に河上肇に依って翻訳されているが、そこでは、「宗教史」と「經濟史」、なる対が用いられていた。セリグマンは言う、これからは「社會進歩の根本的原因如何と云ふ事」が「問題」となる、これに対しては、第1に宗教史が回答する、宗教史は社会の進歩を「思想及び感情の方面から説明しよう」とし、就中「宗教こそ社會進歩の原因となつて之を左右するものである」と主張する、と。セリグマンによれば、そうした「宗教的史観中、ベンジャミン・キッドのは最も缺點が少い」⁽³²⁵⁾。キッドは19世紀イギリスの社会学者で、その主著 *Social evolution* (1894) は、「個人の行為に対する社会の紐帯としての宗教〔の役割〕を強調し、帝国主義戦争の時代に国内の階級対立を避ける「社会帝国主義」と呼ばれる傾向を代表」⁽³²⁶⁾し、明治日本にも紹介されて、姉崎正治が宗教学を専攻した切掛の1つとなっている。要するに、セリグマン所謂の宗

(319) セーリグマン（河上肇訳）歴史之經濟的説明 新史観（昌平堂川岡書店、明38）11頁以下。

(320) 三浦・前掲注（308）473、511頁は、「高山樗牛氏」に「代表」される、人格主義的で精神世界に偏重する歴史叙述を「哲學的研究」と言い、これを「物質以上の或る力を無視する……經濟史」と対置している。

(321) 例えば、吉田熊次「帝國主義的教育」（明36）同・現今の教育及倫理問題（金港堂、明37）220頁に、カント的人格主義は「哲學的若しくは宗教的にして決して科學的と稱するを得べからず」云々、と対で用いられている。

(322) Edwin R. A. Seligman. *The economic interpretation of history*, New York : Columbia University Press, 1902.

(323) セーリグマン・前掲注（319）。

(324) セーリグマン・前掲注（319）2-3頁。

(325) セーリグマン・前掲注（319）11頁。

(326) 鈴木貞美・生命観の探究——重層する危機のなかで（作品社、平19）139頁。

(327) 姉崎正治・新版わが生涯（姉崎正治先生生誕百年記念会、昭49）6頁。

教史は人格主義者の好む精神世界の歴史に近かった。

これに対して、「経済史」は科学主義に則り、その典型は、セリグマン自ら奉ずる所のマルクス主義的唯物史観である。セリグマンは主張する、宗教史は個人の人格を殊更に重視するけれども、「凡ての個人的倫理は社会的勢力より生じ來れる結果」に過ぎないではないか、そして、社会的勢力の核心は経済力であり、経済力は物質世界の力である、従って、「物質的の事情は殆ど常に倫理的の思想に先つて居る」、即ち、歴史の本質的な原動力は、精神的なものではなくて、物質的なものである、と。それ故——セリグマンに依れば——今後の歴史学は、唯物的な経済史観に基づかなくてはならず、仮に精神的な対象を扱う際にも、人格主義者の如く個人の人格に着目するのではなく、社会的集団の心理に着目し、それが「一定の〔物質的〕条件の下に於いては、……必ず一定の行爲を取ること」、即ち、「所謂社會的法則」を明らかにせねばならない、所謂精神世界なるものも、「人々は自己の利益と信ずる所に適合する様其の行爲を撰擇するものであると云ふ観察と、又一方では、一定の組織を有する社會に於いては其の多數のものが自己の利益と信ずる處は凡て同一であると云ふ観察とを、其の基礎として」、研究されねばならない。⁽³²⁸⁾

精神を物質に、個人を集団に、夫々還元する唯物史観は、通史の基準、概論の史観を探していた歴史家達に少なからぬ衝撃を与えた。

唯物史観に積極的に賛成した歴史家には、官学アカデミズム史学第1世代の大物・坪井九馬三が居る。坪井はそれ以前から確乎たる物質主義者で、精神的な力を軽視し、故にリースや箕作元八とは対立していた。⁽³²⁹⁾ 彼は、河上に請われて自らの旧稿をセリグマン訳書に転載したが、そこでも「國家なり社會なりに於ける所の根本問題」は「經濟」であって、人格主義者の様に「精神教育國家教育に依て國家が現在に生存して居ると考へたら、非常な誤り」だと断言している。⁽³³⁰⁾ 歴史上「最も敬愛し尊崇すべき者は誰なりやと云へば、邦家を覆没し、社稷を泯絶したる國の君臣」である、何となれば、「其行に鑑みて反省し、其跡を觀て熟慮する者、人類一般に涉り、諸國家全体に通ず、其與ふる恩惠の無量にして其功驗の廣大なる、豈孔子釋

(328) セーリグマン・前掲注 (319) 100, 112, 125頁。

(329) 山口・前掲注 (1) F43-F45, F49-F52頁。

(330) 坪井九馬三「史學と經濟との關係」セーリグマン・前掲注 (319) 177頁。

迦以下の聖人等の企て及ふ所ならんや」⁽³³¹⁾、等と広言する人間が、精神や人格なんぞに興味を持とう筈が無い。この坪井ほど熱烈でなくとも、或は、唯物史観や経済史研究に依って「史論に乏しく、専ら事實年代の考證に偏」する歴史学界の現状を打破し得るのではないかと期待したり、又或は、「社會を本位として偉人を見るの合理なる……を思ひ、……社會を主として史學を説明せんとするセ〔リグマン〕教授の研究法を是認」⁽³³²⁾するに吝かでない歴史家も居た。⁽³³³⁾

(2) 文化史と其の受容

以上の2つの極の加えて、もう1つ、両者の中間に位置する立場があった。それが文化史である。文化史は、精神世界を重んずる点では人格主義と揆を一にするが、他者の心はブラックボックスではなく、これを社会集団の一員として観察し、その時代の平均的な社会的文脈に照らせば、その行為の意味を理解し得る、と主張する。心そのものは窮極的には認識の対象とはならないが、社会的行為の意味として近似的に理解する事ならば可能である、とする文化史は、個人よりも集団に着目して人間を観察する点では科学主義に通ずる所がある。

A) ランプレヒト

我々は、明治末年の官学アカデミズム史学に影響した文化史として、カール・ランプレヒトに依る試みを挙げ得る。⁽³³⁴⁾彼の構想した文化史は、国民と云う人間集団の心理に着目し、その段階的發展過程を叙述するものであった。ランプレヒトは、国民毎に国民心理なるものを想定し、或る時代の国民心理は、その時々々の国民の思想・宗教・文学・美術等のみならず、経済や政治をも規定する、と考え、更に、その国民心理が、時代を逐って段階的に發展するさまを叙述せんとしたのである。

彼は、先ず母国ドイツを対象とし、その国民心理は、丁度児童心理が発達するのと同様に、象徴的段階、類型的段階、伝統的段階、個人主義的段階、主観主義的段階、の順に古代から現代まで發展し来たった、と述べた。次に、この發展段階は各

(331) 坪井九馬三「古今人物論」勢多章之編・明治名家古人評論（博文館、明32）170-171頁。

(332) 瀬川秀雄「序文」セーリグマン・前掲注（319）瀬川序1-2頁。

(333) 吉川宗充「序」セーリグマン・前掲注（319）吉川序2-3頁。

(334) 以下のランプレヒト文化史理解は、西山謹二「カール・ランプレヒト対新ランケ学派——あるいは理論対歴史」橘女子大学研究紀要第7号（昭54）、及び、佐藤真一・トレルチとその時代——ドイツ近代精神とキリスト教（創文社、平9）第1部第3章に拠った。

国民に共通する所の歴史的な発展法則であると云う仮説を立て、これを各国史の比較研究に依って証明する作業に取り組み、1909年（明42）には、ライプツィヒ大学に比較研究のための機関として附属王立文化史世界史研究所を設置した。

比較対象としては、ランプレヒトは、特に日本に目を着けた。何となれば、日本はドイツとは民族的には系統を異にし凡そ没交渉であるにも拘わらず、その国民心理の発展がドイツのそれに近く、だからこそ先の発展段階仮説の普遍性を立証する為には打って付けの材料を提供するだろうと思われたからである。尤も、ランプレヒト自身は日本語は出来なかった為、その日本史知識は、助手のヴェーデマイヤーや、日本から留学してきた新見吉治、三浦新七等を通じて吸収したものであった。⁽³³⁵⁾

B) 日本に於ける文化史の濫觴

日本とランプレヒトとの関わりと言え、史学方法論を通じて明治の日本でも知られた歴史家ベルンハイムは、ランプレヒトの方向性を支持したひとりであった。⁽³³⁶⁾ベルンハイムは、「史學は、**共同体をなす存在として**いろいろ活動する人間の空間的時的发展の諸事實を、その時々**の共同体から見た価値に關係させた心理的物質的な因果關聯に就て**究明し且つ敘述する科學である」、と、⁽³³⁷⁾いとも文化史的な歴史学の概念規定を与えていたのである。

しかし、明治20年代にベルンハイムを種本として史学研究法を講義した坪井九馬三は精神世界に価値を見出さない頑強な唯物論者であった。抑も、当時の（19世紀末）ドイツ歴史学界にあっては、ランプレヒトは異端であった。歴史学の主流は、人格主義であり、その流れは、日本にも、ルートヴィヒ・リースに依って伝わり、箕作元八に継承されていた。恐らくは此等の理由から、日本では、明治20年代迄は、文化史の概念が十分には知られていなかった。

それでも、明治30年代に入ると、日本でもランプレヒト文化史が知られるようになる。例えば、明治32年には、磯田良が帝国大学で行った西洋史学講義で、主流派

(335) 石橋智信「曩に逝きし^{蘭學哲大}ラムプレヒト氏の東亞學上の學説及び事業」東亞之光第10巻第8号（大4）。

(336) 岸田達也・ドイツ史学思想史研究（ミネルヴァ書房、昭51）111-113頁。

(337) ベルンハイム（坂口昂＝小野鐵二訳）・歴史とは何ぞや（岩波書店、昭25）72頁。

と文化史派との対立は、「個人派と社会派との……対立」であると紹介している⁽³³⁸⁾。同年には、史学雑誌上で、歴史哲学論争が起こるなど、日本でも歴史学の方法論意識が高揚していたから、磯田の講義も、そうした風潮に棹さすものであったと言えよう。

この時代に於ける官学アカデミズム史学界隈のラインプレヒト受容に就いては、管見の限り、これ以上は大した情報を見出し得なかった。それ故、官学アカデミズム史学の「少壯史家」は、ランプレヒトの名前や講義題目くらいは知っていても可笑しくはないが、その文化史の内実⁽³³⁹⁾に就いて、どれだけの知識を持っていたかは判らない。

しかし、注意すべき事に、この頃の史学界には、ランプレヒト文化史、乃至は、それに類する学説が受容される土壌が、以下の2つの経緯に依って、既にして形を成していた。

第1に、官学アカデミズム史学が継承した文明史は、初期の福澤・田口以来、常に国民精神発展史を志向してきたが、それは、文化史の目指す所と大筋に於いて重なっていた⁽³⁴⁰⁾。仮令、文明史が、文化史を受容した者の目には、「風俗史の如きもの」にしか映らなかつたとしても、である。そして第2には、人格主義者達が、歴史家達に先んじて文化史の方法を取入れ、それを自らの歴史叙述に於いて実践していた、と云う事情があった。

確かに、人格主義は、精神世界に対して認識ではなく或種の神秘的な同一化を企て、しかも、集団よりも寧ろ個人の人格に重きを置く点で、文化史と相容れぬ所がある。又、カント及び新カント派哲学に依って鍛錬された人格主義者が、彼等ほど

(338) 新見吉治・分け登る歴史学の山路（新見吉治先生頌寿記念刊行会、昭44）98頁。

(339) 山口・前掲注（1）。

(340) 猶、明治20年代には、岡倉天心が、「まず概略の沿革を挙げ、またその時代の精神如何を示し、いかなる景況にして、文学宗教とはいかなる関係を有ち、各時代大家はいかに世を支配し、またいかに世に支配されしか、またいかに後世を益せしか等」を叙述する「完全の美術史」を構想し、その一端を講義していた（岡倉天心「日本美術史」〔明23〕同・日本美術史〔平凡社、平13〕14頁。高木博志「日本美術史の成立・試論——古代美術史の時代区分の成立」同・近代天皇制の文化史的研究——天皇就任儀礼・年中行事・文化財〔校倉書房、平9〕も参照のこと）。

しかし、その講義は、大正11年に公刊されるまでは、手写されて少数に読まれるに止まったから、官学アカデミズム史学第2世代に影響を与えた可能性は少なからう。

(341) 姉崎正治「序言」『藤牛全集第5巻（博文館、昭5）』4頁。

には哲学に通じない文化史家の議論を読んで、「論理的方面に於て、ウィンデルバント、リッケルトその他の哲學者の説に對抗し得るや否やは、頗る疑はし」く感じ、「論理的徹底」を欠く所に「不満足」を覚えた事も亦た、事実である⁽³⁴²⁾。

しかし、人格主義にとって、文化史は、精神世界を重んずる点では、科学主義に對抗する同志であり得た。あの経験主義的で社会心理学者の様なランプレヒトも、「總て心的なるものはその最後の生々たる現象表出に於て、質的性質のもの」であつて、「量的計算の方法などでは推知せられない……寧ろそれを體驗するのが必要である」、とし、又、「道德、宗教、美術、文學、科學等の……最高精神作用の歴史」を齎す所の、人間精神の内なる「創造的閃光」の存在を信じ、且つ尊重⁽³⁴³⁾していた。又、人格主義者の側も、その総てが齋藤野の人の如く純朴であつた訳でも、神秘的な同一化や共感共鳴のみを以て能事畢れり、と考えていた訳でもなかつた。確かに、究極的には国民精神との同一化を果さねば全き人格主義の歴史は書けないであろう。とは言え、そうした「主觀的」能力を闇雲に發揮すれば良い、と考えられていた訳でもなかつたのである。明治20年代に固められた、理想的歴史家の三要素論（考証、科学、文才）は、人格主義者をも拘束していたのである。

C) 高山樗牛の世界文明史

人格主義者に依る文化史の実作として、高山樗牛が、明治31年に、世界文明史なる本を著している。その性格に就いては、姉崎正治が次の様に回想している：

一體、歴史を文明史として見るといふ考は、明治初年にバックルやベジホト〔バジョット〕の影響として現れ、田口卯吉氏の開化小史などがその結果として出た。然るに、その後大陸特にドイツ學問の影響で *Kulturgeschichte* といふ考が加はつて来て、我々の學生時代には、其に動かされる者が多く、人間の歴史を、理想思想の發表、生活方法の努力として見ようとする學風が興つて來た。樗牛は、初め美學を専攻しようと考えてゐたが、カリエルなどの影響で、此の如き文明史といふ考に基き、單に理論の美學、概念の學問としての美學でなく

(342) 和辻哲郎「譯者序」カール ラムプレヒト（和辻哲郎譯）・近代歴史學（岩波書店、大8）序1-2頁。

(343) ラムプレヒト・前掲注(342) 185, 251-253頁。原文はKarl Lamprecht *Moderne Geschichtswissenschaft*, Freiburg i. B. (H. Heyfelder) 1905, S. 87, 118f.

て、人間の活きた理想憧憬の一面として美術を観察し、美學も亦、此の如き美的活動の學とすべきだと考へるに至つた。されば、後年の美的生活論は、此の思想が一種の自然主義要求と合して出たものであるが、世界文明史は、同じ思想が先づ客觀事實の觀察といふ方面に向つて、努力を試みたものである。

然し所謂の Kultur については、ドイツでも後に出た様な理くつつばい概念はなく、日本では譯語もなく、自然に對する人事、人文といふ意味で、我々は人文と呼んでゐた。それで樗牛の此書も、初めは世界人文史と名づけやうと話しをしてゐたが、出版者の考へとして、それでは世間に通じないとの事で、文明史とした位である。(文化といふ譯語はそれから十年ばかり後に出たと思ふ。)

兎に角、此の文明史は、ヘルワルドの如き、人類學的傾向の多い文化史に、ブルクハルトやカリエルなどの人文思想を加へたもので、今までの日本には風俗史の如きもののみであつた處へ、所謂の文化の思想的方面を重んじたものが出来たのである。⁽³⁴⁴⁾

これを読むと、樗牛の世界文明史は、福澤・田口の文明史の流れに汲むが、しかし、それらが「風俗史の如きもの」に止まったに対して、内面性(「文化の思想的方面」)を重視した事、及び、歴史を、人格主義的人間觀に基づき、人間が崇高なる理想(実体)を実現する過程として捉えた事、結果として、当時のヨーロッパに於ける文化史(Kulturgeschichte)の中でも、自然科学的(「人類學的」)なものではなく、思想や藝術に重点を置くものに近付いた事、そして、その様な過去を叙述するに當っては、一先ずは「客觀事實の觀察」と云う、これだけを取り出せば特に人格主義的とは言えない、寧ろ歴史學に一般的な方法に拠つた事、が判る。

実際に世界文明史を繙くと、樗牛は、最初に歴史を政治史と文化史とに分かつてゐる。そして、彼によれば、政治史は即ち物質世界の歴史にして、「外面上の現象に終始せるもの」である。これに対し、文化史は精神世界と物質世界との關係の歴

(344) 姉崎・前掲注(341) 3-4頁。世界文明史掲載の「重要參考書」(本注前掲5頁)には、「カリエル」に當る「[Moriz] Carriere: Die Kunst im Zusammenhang der K [sic: C] ulturentwicklung [und die Ideale der Menschheit, 5 Bde.]」と、「ブルクハルト」に當る「[Jacob] Burckhardt: The [Civilisation of the] Renaissance in Italy.」との名が見える。

史である。但し、それは、精神世界を重んずるもので、具体的には、現実世界に於ける諸現象の原因を「時代及び個人の内面」に求め、「人類社會一般の發達を其の精神的方面より觀察し、其の外部に表はれたる政治、經濟、宗教、文藝、其他もろもろの文物に對して、其の成立變遷の説明を與ふる」事を目的とする様な歴史叙述である、とされる。⁽³⁴⁵⁾政治經濟以下の専門分化から諸要素の統一・帰一へ、物質世界から精神世界へと、樗牛は時流を嚮導しようとし、その為の手段が文化史であった。

下って大正6年、日蓮主義者の本多日生は、「十九世紀の終りの頃までは、單に分化の文明を最善なりと認めたりしも、この十九世紀末よりして統一の文明を建設せんとするの新機運を齎したことは、歴史家としての具眼者はこれを認むるに至つた」と述べた。⁽³⁴⁶⁾明治30年代の樗牛は日蓮主義者と親しく、本多も姉崎とは人的にも思想的にも近く、且つ、明治末年以降の国民教化運動に於ける同志でもあったから、⁽³⁴⁷⁾「歴史家としての具眼者」は樗牛の事を指すのかも知れない。そうでなかったとしても、世紀の変わり目に際して（明治33年は1900年にあたる）、一の国民精神を据えて文明の諸相を統一的に把握する視点を打出した樗牛は、確かに「具眼者」であった。

話を世界文明史に戻す。

政治史と文化史との区分の導入に続いて、樗牛は利用した史料に話題を転じ、政治史と人文史と、「兩者の間、已に是の方法の差別あり、材料の取捨に就いて亦自から徑庭なき能はず」、と陳べる。乃ち、政治史が国民に関わる外的事件を扱うのに対し、人文史は事件そのものではなく、事件の背後に潜む、内的な民族の「勢力、思想」を対象とするが、⁽³⁴⁸⁾その様な「勢力、思想」は、文学作品、就中、神話を史料とした場合に、最も端的に窺い得る、そして、神話に通じ、神話に通じた歴史家が然るべき文筆を揮って史書をものするならば、その読者は、宜しく過去の国民精神

(345) 本文の「諸現象」とは、「自由に大地から生ずる……Naturprodukt（自然産物）」と對置される様な、「價値を認められたもろもろの目的に従つて行動する人間によつて直接に生産された……自然に對立する」所の「Kulturprodukt（文化産物）」を指す（リッケルト・前掲注（299）48頁）。

(346) 高山樗牛・世界文明史（明31）前掲注（341）1-2頁。

(347) 本多日生「日蓮主義の主張」同・修養と日蓮主義（博文館、大6）6頁。

(348) 大谷栄一・近代日本の日蓮主義運動（法藏館、平13）59頁（註68）及び第4・5章。

(349) 高山・前掲注（341）3-4頁。

と一体化し、過去の国民(人格)とも共感共鳴し得よう。かくて「吾等が祖先の努力」を「今も尙^{〔はママ〕}を之を追懐し之を體得する者」は、祖先が抱いたと同じ理想を「眼前の力……事證の光」として己が心の裡に懐き得る、さすれば、我ら日本国民は三世に亘って一つの国民たり得る、と樗牛は主張した⁽³⁵⁰⁾。

文化史の実作を通じて、人格主義者は、史料の取扱に自信を深めた。姉崎正治は、明治32年に著した日本神話の文化史的研究論文の中で、その論敵^{むか}に対して、「今日の神話研究は常にドキュメントに忠實なるべき時にして、ドキュメントを十分に研究せずして俄に大膽なる臆断をなすは、決して學術界に許す能はず⁽³⁵¹⁾」、と断じたが、かかる揚言も、人格主義者が単なる「主観的歴史家」で居続ける限りは為し得なかったであろう。

しかし、文化史は人格主義にのみ裨益したのではなかった。以下の2点に於いて、文化史は、我が歴史研究一般に於ける史料批判の在り方をも前進せしめたのである。

第1に、文化史の導入に依って、歴史家は時代錯誤の誤りを、特に自覚して避ける様になった。乃ち、或る時代の史料は、必ず、その時代の思想で以て解釈せねばならない、と歴史家に強く自覚させる契機となった。或る時代に於ける出来事を、その時代の国民精神(時代精神)の顕れと見る、と云う文化史的な観方に慣れれば、或る時代の出来事を、別の時代の思想で以て解釈することに抵抗を覚える様になるのは、蓋し当然の仕儀と言えよう。

この事を、姉崎正治に就いて見よう。姉崎は、明治32年から翌年に掛けて、日本神話の解釈を繰り、高山樗牛と高木敏雄とを相手取ってスサノヲ論争を闘う中⁽³⁵²⁾で、神話解釈は文化史(「人文史」)に拠るべきである、即ち、神話の意味は、「神話傳説が其の行はれし當時如何なる社會的事情、歴史的境遇に生ひ、また如何なる社會的關係を有せしかを見⁽³⁵³⁾」、「神話的時代の人心を弘く其歴史的的心理的事情に考へて認識⁽³⁵⁴⁾」されねばならない、「あらゆる俗謠、俗説、お伽噺、説話、傳説を材料とし、

(350) 姉崎正治「回顧と前進」(明37)同・國運と信仰(弘道館、明39)415-416頁。

(351) 姉崎正治「素戔嗚尊の神話傳説」帝國文學第5卷第8号(明32)879頁。

(352) 論争の経緯は、平藤喜久子「日本神話の比較神話学的研究の歴史」同・神話学と日本の神々(弘文堂、平16)を参照のこと。

(353) 姉崎正治「素戔嗚尊の神話傳説(承前)」帝國文學第5卷第12号(明32)1451頁。

之を助くるに風俗、風習、儀式、祭儀、婚姻、葬儀、法律等總ての人文史的現象」から帰納的に「闡明」された国民精神と合致する様に理解されねばならない、と主張した。そして、文化史に依る神話解釈は、当面の論敵たる言語学派神話学「よりも一層包括的に……神話を研究」⁽³⁵⁶⁾するが故に、恣意的な時代錯誤的解釈に陥る可能性が比較的に低い筈であった。何となれば、言語学派は、文化の一部に過ぎない言語の探求（「神名語源の探求」）だけから神話を解釈したに過ぎないからである。⁽³⁵⁷⁾

第2に、文化史は、歴史家をして、古典籍の読解には文献学的観点の欠かせない事を強く意識せしめた。

或る時代の史料は、必ずや当該時代の思想で以て解釈せねばならぬ、と云う文化史の主張は、その史料が作成された時代に就いても、歴史家に従前よりも精密な思考を迫るものであった。と云うのも、史料の中には、現在は1つに纏っていても、元々は相異なる幾つかの史料の寄せ集めであったり、或は、現在の姿に成る迄に改訂を繰返して来たものもあるからである。こうした史料の多元性や複層性を、史料が成立する源流（Quellen）に溯って考察する学問が文献史料学である。文献史料学に依って、歴史家は、例えば、自ら解釈せんとする史料の特定箇所が、元は何の時代に属するか、又、そこから如何なる改訂を経て現状に至るか、に就いて知るを得るのである。この様な史料の成立時代に関する精確な知識は、全ての歴史学に有用であるが、取分け、史料を同時代の文化的背景の中に置いて解釈する文化史には不可欠な前提知識である。

この点に於いても姉崎は鋭敏であった。曰く、神話解釈の主たる材料は、文字史料（「ドキュメント」）であるが、その文字史料は須く「神話及傳説の源流的（Ofsic: Quellenmässig）研究」に依って吟味されねばならぬ、例えば、記紀の如きは「元一貫の系統を以て著作したる者にあらず、古傳を蒐集したる者」であるから、その源

(354) 姉崎正治「言語学派神話学を評して高木君の素尊嵐神論に及ぶ」帝國文學第6巻第1号（明33）14頁。

(355) 姉崎・前掲注（354）16-17頁。

(356) 「神話は人心の發表として獨り材料を天然界にのみ仰ぐと斷ずべき理なし、社會的關係も亦大に人心に神話作爲の材料基礎を與ふる者なればなり、……言語学派に對する余の見解此の如く、期する所は其よりも一層包括的に人心の現象として人文史の事實として神話を研究せんと欲するにあり」（姉崎・前掲注（354）22-23頁）。

(357) 姉崎・前掲注（354）17頁。

流に溯り、「一々の神話傳説を其異分子異成分に分析し、其の各部につきて其意義由來を解明」せねばならぬし、又、例えば、「其材料口碑のみなれば、轉々の間無知の人民が之を轉訛せし跡を稽へ、可成多く口碑を集めて之を比較すべく、文書なれば、口碑を文書に集成したる時代人物を精査すべ」きである、何れにせよ「全軀としてドクメントの生存集成に關する社會人文史的事情に至りては、慎重と鋭利とを期して批評研究するを要す」、と云々。⁽³⁵⁸⁾

明治30年代前半の日本に現れた文化史は、大凡上述の如き性質を有っていた。前述の如く、文明史は、人格主義（宗教史）と科学主義（經濟史）との兩極の中間に立ち、そして、大抵の中間的立場がそうである様に、実践的ではあるが理論的には洗煉を欠いていた。又、兩極が屢々特定の世界観との結合して研究主体を全人的に拘束する力を有ったに対し、文化史は、「歴史研究を規定すべきものは、世界観に非ずして方法であ」るとしていたから、⁽³⁶⁰⁾然様な力が無かった。しかし、理論的でも世界観的でもなく、道具的存在であったからこそ、研究の実践の場で受容される余地は広がったのではないか。現に、或る時代の出来事を其の時代の思想・観念・精神に依って解釈する、と云う文化史の基本的姿勢は、時代錯誤の忌避や文献史料の多元性及び複層性への注意と云った派生的態度と共に、明治30年代後半以降、格段人格主義者的ではなかった官学アカデミズム史学第2世代に継承される事となるのである。

以下では、第2世代歴史家の代表格である黒板勝美と三浦周行を取上げ、彼等が官学アカデミズム史学内に文化史を導入した過程を、途中に正閏論争を挟みながら述べる。その要は以下の2点に纏められる。

第1に、黒板と三浦とは、官学アカデミズム史学的方法的刷新を求めていたが、その刷新の方向性は、明治30年代前半に人格主義者に依って導入された文化史の方向性と、大体に於いて一致していた。

第2に、南北朝正閏論争に於ては、黒板と三浦とは共に南朝正統論を支持したが、その判断は、《当時の社会的な文脈に於いては南朝が正統だった》と云う風に、

(358) 姊崎正治「素戔鳴尊の神話傳説（承前）」帝國文學第5卷第9号（明治32）1020頁。

(359) 姊崎・前掲注（351）879頁。

(360) 上原專祿「カール・ラムプレヒトの生涯とその業績」カール・ラムプレヒト（上原專祿譯）・歴史的思考入門（日本評論社、昭17）273頁。

文化史の基本的姿勢に依っていた。

2. 黒板勝美

(1) 履歴⁽³⁶¹⁾

黒板勝美は、明治7年、長崎県に生まれた。大村中学から熊本五高を経て帝大に進み、文科大学国史科を明治29年に卒業して大学院に進学した。大学院の研究題目は日本古文書学の研究であったが、この選択は、「今まで諸先輩の研究された事は、すでに研究し盡されて居るから、其上研究するのは、なかゝゝ困難である。それよりも、誰れも手をつけぬ、新方面を開拓した方が、學問のためにもならうか」と考えた結果であったと云う。⁽³⁶²⁾ 大学院在学中の明治29年には史料編纂事項取調補助となり、明治34年には正式に史料編纂員に任ぜられて史料編纂の公務をも担った。明治36年、博士論文「日本古文書様式論」が成り、これに依って同38年、黒板は文学博士の学位を与えられた。明治38年には、帝国大学文科大学の助教授に任ぜられ、これを史料編纂官と兼ねた。

明治41年から同43年に掛けて黒板は欧米に遊び、欧米各地の博物館・美術館を視察し、文化財保護の状態を調査した。この調査が機縁となって帰国後の黒板に文化財保護分野での活躍の場が拓かれている。

黒板は精力的で、組織者としても有能であった。⁽³⁶³⁾ 史料編纂の公務の外にも、弟子を各地に派遣して寺社の史料調査を行い、又、大正末年からは門下を動員して国史大系の校訂増補版の出版にも着手した。⁽³⁶⁴⁾ 校訂増補は、昭和21年の黒板の死を超えて続けられ、遂に昭和39年新訂増補国史大系全66巻に結果し、黒板の名を不朽ならしめている。

(361) 黒板の履歴に就いては、坂本太郎「黒板勝美」国史大辭典、松島栄一「黒板勝美」永原慶二＝鹿野政直編・日本の歴史家（日本評論社、昭51）に依った。

(362) 黒板勝美「新方面の開拓」中學世界第10巻第4号（明40）170-171頁。

(363) 「事を行わんとするや実に細心。そして行うや実に大胆である。細心さは、いつも頭の中にしまっておく。大胆さだけが人目につく。正に事業家的天分豊かである。好い意味で遠謀深慮だった」（黒板昌夫「プライベート」黒板伸夫＝永井路子編・黒板勝美の思い出と私たちの歴史研究〔吉川弘文館、平27〕20頁）。

(364) 坂本太郎「国史大系と黒板博士」（昭40）同・歴史と人物（坂本太郎著作集第11巻、吉川弘文館、平元）。

(2) 明治・大正初年に於ける思想と業績

A) 「精神的の活動が大なる根本となつて居る」

昭和10年、黑板は、25年前に起きた正閏論争の前後を回想して、こう言った：⁽³⁶⁵⁾「日本に於ける史學研究の進歩は實に三十七八年からの事と云はねばならぬ」、それ迄は、「全然歐羅巴の方法を採り〔、〕總て〔その〕方法論に立つてやる」に過ぎなかつた、と。⁽³⁶⁶⁾ヨーロッパからの借り物方法論とは実証主義を謂う。ここに云う実証主義とは、「形」ある「證據」が「無い所に歴史は存在しない」との考え、言葉を補えば、或る人物なり事件なりが物質世界に於いて行動した痕跡を遺していない場合には、それを歴史的事実として認めぬ、と云う考えであり、経験主義の一種である。そして黑板によれば、「彼の兒島高德の抹殺事件」も、「皇室の天壤無窮……を否定する論者」の登場も、国定歴史「教科書」に於ける正閏判断の回避も、すべて、物質世界に於ける活動痕跡を偏重する実証主義の結果であり、又、それ以外の方法を知らぬ官学アカデミズム史学の未熟の徴憑に外ならない。そして、その実証主義を乗越える方法論として黑板が目をつけたものが文化史であった：

従來の史學研究法といふものが、私などには餘り感心せられぬもので、歴史をワキセンシャフト一の學問として觀察するに、餘程根柢から築き上げねばならぬやうに考ふるのであります。例へば歴史の研究を、昔から起つた出來事の眞偽を鑑定するやうなものと考へ、たゞ考證に没頭してしひ、兒島高德は實際居たとか居らぬとか、或はこんなことはあつた、あんな事は無かつたなど、頻りにその考證に頭腦を費し、それで歴史家の能事終れりと爲す人あらば、これ果して歴史なる學問が如何なるものなるかを了解して居るものであらうか、無論この考證が歴史研究の第一歩であるかも知れぬが、さりとてこの鑑定的歴史が史學の全部なりといふことは、どうしても出來ぬのである。……

A 地理學の範圍に屬するものでも、無論空間的を主として研究するのであるが、決してこれを時間的に研究することを忘れてはならぬ。今若し何處には何

(365) 黑板勝美「貳拾五年の回顧談」(昭10)筑後史談會編・筑後史談會二十五年史(筑後史談會、昭11)117-120頁。

(366) 黑板・前掲注(365)118頁。

といふ山がある、河がある、都市がある、そして山の高さ、河の長さ、都市の大きさなどを精細に調査したゞけが、地理學といふ學問であるならば、如何なものであらうか。私はどうしても、その間の關係や成立の原因や變化の跡と、いろゝゝ科學的研究を加へねばならぬと思ふ。これと同様、歴史に於いても今日までのやうに、多く考證的で鑑定的で、たゞ史實の正確などゝいふことを喧しくのみいふのは、果して吾々を満足せしめ得るでありませうか。

B また歴史上の出來事が眞實であるとはどんなことを意味するであらうかといふ、こゝに一つ疑問があります。信すべき材料にあるからそれでその出來事が眞實であるといふのが、一般の史學研究法にいふところであつたが、恐らくそれは史的事實といふべきものでなくて、史的現象と稱すべきものではないでせうか。例へば聖武天皇が奈良に大佛を作られた。それは續日本紀にも明記せられ、現に實物が残つて居る。何年から始まつて何年に出來上つた。費用はどれ程、出來ばえは如何と事精細に研究するだけでは、たゞ歴史的現象を知るだけに過ぎぬ。いはば聖武天皇や光明皇后の靈的活動がこの奈良の大佛に現はれた一つで、これと同じやうな史的現象は奈良朝時代の出來事にいくらでも捕ふことが出来る。またこの出來上つた奈良の大佛そのものはどれだけ歴史上の價值があるであらうか。大佛の出來上つたことは必ずしも難有いことではない。しかしその大佛を作るといふ働きが難有いのである。⁽³⁶⁷⁾

先ず黑板は、或る事實が在つたかどうか、を確かめる（「高德は實際居たとか居らぬとか、或はこんなことはあつた、あんな事は無かつた」）等と云う、「考證」染みた事をしていては駄目だ、と切り出す。尤も、この類の批判は、三上參次ら官学アカデミズム史学第1世代が既に修史館史学に対して放っていた所である。又、提案A、即ち、諸事實「の間の關係や成立の原因や變化の跡」の因果關係を解明する「科學的研究」の必要性も亦た、文明史を繼承する官学アカデミズム史学一般の主張であつて、それが実践されていなかったにせよ、主張としては目新しいものではない。

しかし、提案Bの如き視点は、既往の官学アカデミズム史学には確かに無かつ

(367) 黑板勝美「奈良時代の文化史的觀察」(大3)同・虛心文集第3卷(吉川弘文館、昭15)86、87-88頁。付番A、Bは山口に依る。

た。ここでは、それ迄の歴史学が「眞實」としていた物質世界の実事は、表面的な「現象」に過ぎず、「靈的」な力が作用し、顕現するさま（大仏で言えば、それを「作るといふ働き」、即ち、精神世界の実事こそが、歴史の本質にして「眞實」である、と言われていた。しかも、この精神的な力は、特定の事件（例えば大仏建立）にのみ働くのではなく、或る「時代の出来事」（ここでは奈良時代の全出来事）に普く作用する所の、その時代の国民精神（時代精神）と捉えられていた。これは、正しく明治30年代前半に人格主義者が導入した所の文化史の主張に外ならない。

同じく大正3年に書かれた「我史學界の現状」を読むと、黒板も、文化史的な精神世界への注目が、同時代の人格主義運動（具体的には三教会同運動⁽³⁶⁸⁾）と同根であることに気付いていたらしいと知られる：

専門家の研究にあつては、明治時代から大正時代に入つた徴候がこゝに現はれたといつてよい程、まづ史學研究法に一轉機を示して居る、それは歐洲に於ける哲學や史學の影響もあるのではあるが、殊に史學の研究に**社會や個人の思想の上に重きを置くやうになつて來た**傾向があるのは注意すべきことである。從來の國史研究でいつても、材料の考證が寧ろ主であつたといつてよい。また經濟關係を非常に重く觀察した傾向もあつたが、近時に及んで既に知られたる材料を如何に活用するかといふに進んで來た。そして**社會も個人も心理的に精神的活動が大なる根本となつて居ることに注意を向けて、從來の物質的方向に重きを置いたのと兩方からすべての史的現象を觀察することになつて來た。**……〔学界の外でも〕**精神的方面に重きを置く傾向は彼の三教会同問題にも現はれて居るのである。國民の信仰思想が重大であることを漸く自覺して來た一**

(368) 三教会同とは、内務次官・床次竹二郎が、日露戦争後の国民教育には人格主義に依るべし、との姉崎等帝大哲学科系人格主義者の意見を承けて、明治45年に、教派神道・仏教・キリスト教の代表者を会して、これに国民教化への協力を依頼した集会を謂う。具体的には、宗教者の感化（≠布教）に依って、既存宗教の教義や儀礼を超越した、超宗派的な宗教的情操を、教師の精神に涵養せしめ、しかる後に、教師の人格に児童が共感共鳴して高尚なる人格になる事が期待されていた。同年には、三教会同と類似の趣旨を以て、婦一協會なる學術普及団体が、浪沢栄一等の後援を受けて設立されてもいた。これ等は、井上門下に依る「人格主義による宗教＝倫理運動」が実を結んだものであった。聽て「明治末以降にはその流れをくみながら国民教育上の信仰重視論が、宗教者以外の人々の支持も得つつより広範に唱えられていくことになる」（前川・前掲注（109）90-93, 115-116頁）。

の現象ともいふべきで、従つて歴史研究上に於ける趨勢と相對して輕視すべからざるものである。⁽³⁶⁹⁾

この頃の黑板は、精神世界に歴史の「大きな根本」を見る視点を人格主義者と共有していたのである。彼は、外の論文でも「物事はすべて國民の思想に伴ひ變遷し行くものである」⁽³⁷⁰⁾、と言い切っていた。

しかしながら黑板と人格主義者とは異同もある。黑板は、精神世界の歴史を重んじて物質世界の歴史（「經濟關係」）を捨てたりはしなかった。彼に依れば、或る歴史的事件は、物質世界の事件として及び精神世界の事件として、「兩方から……觀察」されねばならなかった。文化史は人格主義と科学主義との中間を行く第3の極であったことを思えば、物質世界の歴史と精神世界の歴史とを併行させようとする折衷的な態度を表明する黑板は、人格主義者よりも文化史家らしい文化史家だった、と言えるかも知れない。

B) 欧米遊学

黑板が文化史家と成った精確な時期は判らない。晩年に病を得て動作と言語との自由を喪つたこともあって、黑板は若き日の回想を殆ど遺していないので、明治30年代の彼の生活史は、勢い推測に頼らざるを得ない。しかし、黑板が高山樗牛や姉崎正治を学生の頃から知っていたことは間違いない。何となれば、彼等は後世に名を留める秀才が揃つた明治29年文科大学卒の同窓生であつたし、卒業後も姉崎とは共に東大に籍を置く同僚であつたからである。そうでなくとも樗牛・嘲風は学生のうちから華々しく評論活動を展開する有名人であつたから、黑板が帝国文学に掲載された彼等の論に目を通したであろうと推測しても許されるだろう。今日に比れば雑誌の数が圧倒的に少ない時代でもある。

しかし、仮に明治30年代前半に人格主義者の議論に触れていたにせよ、黑板が文化史に目覚めた直接の切掛は、先の回想の如く明治「三十七八年」以降に求めるべきであろう。先行研究も、黑板が「文化」を多く口にするようになったのは明治末

(369) 黑板勝美「我史學界の現状」帝國教育第378号（大3）194、195頁。

(370) 黑板勝美「氏神について」神社協會雜誌第6年第1号（明40）5頁。

から大正初期であると指摘している⁽³⁷¹⁾。そして、この時期に着目するならば、明治42年からの欧米遊学から受けたであろう刺戟を考慮せぬ訳にはゆかない。遊学の学問的成果を多く語らなかつた黒板だが⁽³⁷²⁾、ライブツイヒでランプレヒトとの会談に就いては簡単ながら発言が遺る：

獨逸に行き、ライブチヒ大學で、ランクレス〔ランプレヒト〕と云ふ其國の歴史家の話を聞いた中に「文化史を研究しようと思はゞ西洋と支那とで行き方が違ふ、日本も違ふやうだ」と云はれた事がある。三浦君なども常識的にこんな考で日本史の研究を始めて居た。歴史哲學に就ても物質的經濟的に偏した考へ方は變へなければならぬ。民族研究も盛になり日本民族の研究も必要となつて來たが、其等を綜合すれば今迄の行方を墨守する事は間違であると云ふ考を持つて歸つて來たものであつた⁽³⁷³⁾。

文中の「三浦君」は、後の西洋史学者・三浦新七である。彼は明治36年に、經濟史の勉強をすべく渡独し、そこでランプレヒトに出会つて其の學問に魅せられ、明治45年迄の9年間をランプレヒトの許で助手をしながら學んだ。黒板が渡歐した頃の三浦は、「ランプレヒトの……史觀とそれに随伴する心理學的な文化發展の段階説に恐らくはそのまま則つて、大化時代の吾日本の法制、一般にはわが文化の歴史時代的地位を確立しよう⁽³⁷⁴⁾」と努力していた。黒板は、ランプレヒトとは異なり、世界人類に共通する國民精神の發展法則を明らかにする積りは無かつたが、三浦と同様に、歴史を、各國の國民精神の發展史として把握すると云う文化史の基本的な考へには賛同していたのであろう。だから、ランプレヒトや三浦の姿勢を「常識的」だと評したのだと思う。文化史が「西洋と支那とで行き方が違ふ」と考える点も、借り物歴史學からの脱却を図る黒板には好感觸であつたに相違ない。

以上から私は、黒板が文化史家となつたのは、彼が欧米に留學した明治42年頃で

(371) 渡邊・前掲注 (313) 26頁。

(372) 渡邊・前掲注 (313) 25頁。

(373) 黒板・前掲注 (365) 119-120頁。

(374) 村松恒一郎「三浦先生の學問」(昭22)三浦新七ほか・三浦新七博士——その人と軌跡(東西文明史別巻、三浦新七博士記念會、平20)191頁。

あろう、と推測する。そして、現に黒板は、文化史を以て明治末年から大正初年の論壇に名乗りを上げ、先に引用した「奈良時代の文化史的観察」・「我史學界の現状」等の文化史的業績を世に問うたのであった。

C) 文化史の実践

文化財保存論

その頃の黒板に依る文化史的業績として、第1に、文化財保存論が挙げられる。例えば、史跡調査の方法に就いての講演に於いて、黒板は、文化史の基本に忠実に、以下の如く発言している。

歴史なるものは、単に一事實に就て論すべきものではなく、之を社會の連続したる事實として、研究するの必要ありとすれば、一事實のみを研究せず、當時の國民思想を、其事實の中心に置き、それから其材料を取扱ふことが大切と思ひます、然らずしては、單に其事蹟のみを調査するに止まることとなり、遺憾のことであると思ひます。⁽³⁷⁵⁾

そして、こうした基本的姿勢から、文化財の真贋には拘らないと云う派生的態度が導き出された。何となれば、後世に作られた偽物であっても、「其當時の國民思想が、背景になつて居て、之によりていろゝの事實を推知することが出来る」、即ち、時代精神の顕れである点では本物と変わりがないからである。「文化的復現」⁽³⁷⁶⁾の為には本物も偽物も等価値だ、と黒板は言った。⁽³⁷⁷⁾

注意すべきは、黒板は偽物にも本物と等しい価値を認めたが、それは、純粹史学上の考慮によるものであって、応用史学（国民教育）上の配慮に依るものではなかった、と云う点である。実は、偽物にも価値を認めて保存の対象としようとするだけであれば、既に官学アカデミズム史学第1世代に属する三上参次が主張していたのである。しかし其の際、三上は、保存さるべき対象を「風景のよい所、歴史上の人物・

(375) 黒板勝美「史蹟調査の方法（大正二年八月廿四日於筑紫史談例會）」筑紫史談第1号（大3）5頁。

(376) 黒板・前掲注（375）5頁。

(377) 齋藤智志・近代日本の史蹟保存とアカデミズム（法政大学出版局、平27）160-161頁。

事件に関係した場所、文学上の由緒地として有名な場所」に限っていた。何故ならば、それ等を「保存する事を通じて人心を教化し、国民性を涵養すること」が出来るからである。これは応用史学の観点からする保存論と言えよう。裏を返せば、応用史学が目的とする愛国心の涵養に役立たぬ様な偽物は、保存されるとは限らない。

実際に、田中義成は、応用史学の目的に沿わぬ偽物に厳しい発言を遺している。田中は、後醍醐天皇の皇子である大塔宮が足利方の手で幽閉されたと伝える土牢（現在も鎌倉宮にある）に就いて、こんな事を言っている：あれは全くの偽物で、しかも応用史学の役にも立たぬ代物だ、「獨り足利氏の殘虐無道であるばかりか、當時の日本人の精神が、いかに癱痺して居つたであらうか、日本に於てかゝる大義を没した時代があつたか、吾々の祖先の中には、かゝる不都合な人間があつたかと思はれて、國辱の一としてもよい位」だ、「實に日本民族の恥辱」であつて「速かに撤去破壊させたいもの」だ——こう言つて田中は、鎌倉宮の宮司との間で、土牢の眞贋とその国民教育に及ぼす影響を繞つて争つた。⁽³⁷⁸⁾

こうした第1世代の官学アカデミズム史学者とは異なり、黑板は、全ての遺物は何等かの時代の国民精神の産物ではある以上、諸遺物の間に保存すべき順位などは付け様がない、或る時代の人類活動の痕跡全般を保存せよ、と、「過去の人類活動の痕跡全般を史蹟と見なす」⁽³⁷⁹⁾論を張つた。これは、文化史と云う学問の枠内に止まり、応用史学の助けを借りていない主張であつた。官学アカデミズム史学第1世代と第2世代との文化財保存論は、「大きく異なる」ことが夙に知られているが、その相違は、文化史の導入に依つて齎されたものであつた。⁽³⁸⁰⁾

博物館展示論

或る時代の全遺物が時代精神を知る手段となるならば、自分の周りを見渡す限り或る時代の遺物で埋め尽くせば、容易に時代精神を体得し得るだろう。こうした発想を、黑板は博物館の展示に於いて現実のものとした。⁽³⁸¹⁾例えば、宝物館の建屋外観は敢て古い様式に則り、中に入ればマネキン人形を使った再現ジオラマを設置し、

(378) 田中義成「鎌倉雜談」神社協會雜誌第4年第1号（明38）28-29頁。

(379) 齋藤・前掲注（377）244頁。

(380) 齋藤・前掲注（377）248頁。

(381) 齋藤・前掲注（377）201-202頁。

恰も其の時代に生きたかの如き気分に入館者を導こうとした。⁽³⁸²⁾ 体感型歴史テーマパークである。

黒板自身も、朝鮮を見学旅行した時には朝鮮服を着た。これも黒板に言わせれば「奇を好んでやつたことではない」。黒板曰く、「朝鮮の有様を研究し、そして自分の心に入れるには出来るだけ朝鮮式で歩いた方がよくなるまいか、一つ朝鮮の人になつた積りで見て歩きたい。若し私が出来る事ならば、朝鮮語を使つて旅行したいと思ふのである。斯くの如くにして朝鮮の歴史と云ふものが、自分の眼前に浮んで來と思ふのである」、と。

日本書紀の文献史料学⁽³⁸³⁾

明治末年から大正初年に於ける黒板の文化史的業績の第2は、日本書紀の源流遡源的な文献史料学である。これに就いては黒板の以下の発言が要を得ており、贅言を要すまい。

日本の歴史研究に於ける第一の出発點は上代史でありまして、古事記日本書紀は吾々の何うしても據らなければならぬ根本のものであります以上は、此兩つの書物を第一に研究しなければならぬ。そして此兩つの書物の研究に就いては先づ其編纂が如何にして出來たかと云ふことから十分文化史的に研究する必要があると思ひます。今日まで書物の成立を研究致しますのに文化史の方面から研究せずして單に其中に書いてある事を以て研究の標準にして居ると云ふことは吾々の願くことの出來ない處であります。

凡て或時代に於ける著述を研究する場合に——吾々の思想の或るものが表れた所の書き物を研究するには之を文化史の上から研究すると云ふのが私の出発點であります。随つて日本書紀の編纂と云ふことに就て研究をするにも、單に日本書紀に表れた所を以て研究せず、如何にして日本書紀が出來たかと云ふ其時代の文化の性質から研究して見たいので、乃も奈良朝時代に於ける文化の性質からして私は研究し始めたのであります。⁽³⁸⁴⁾

(382) 三成重敬「醍醐寺の古文書記録等の調査」黒板博士記念會編・古文化の保存と研究（私家版、昭28）56頁、古屋清「日光寶物館」同上著238頁。

(383) 黒板勝美「大同江附近の史蹟」（大5）同・虛心文集第4巻（吉川弘文館、昭15）343-345頁。

(384) 黒板勝美「日本書紀古事記の編纂に就いて」東亞之光第10巻第4号（大4）76頁。

黑板は、この様に抱負を語り、「奈良朝時代に於ける文化の性質」を踏まえて日本書紀の編纂史に関する幾つかの新知見を披瀝したのであった。

児島高德論の転換

明治末年から大正初年に於ける黑板の文化史的業績の第3は、児島高德論の方向性の根本的転換である。

それ迄の児島高德論の焦点は、児島高德なる武士が、物質世界に存在したか否か、に在った。先述の通り、児島高德を繞っては、重野安繹が其の存在の抹殺を試み、それに対して田中義成が児島高德の様な人物が存在しても可笑しくないと応酬したが、それ等は全てが物質世界に於ける児島高德の存在を繞って戦わされていた。

これに対し黑板は、重野でも田中でもない第3の立場を採った。

先ず黑板は、官学アカデミズム史学者でありながら、児島高德の抹殺を否定的に評価したり、残念かったりしなかった：

高德の假設の人物たりや否やの問題はまだ解決がつかぬとはいへ、若し立派にその存在を否定すべき史料が発見された場合に於て、猶ほかゝる忠勇の人を抹殺するは國民教育に害ありとなすものあらば、未だよく歴史と教育との關係を研究したものとはいへぬ。……應用の如何はその人にありて自由なるも、之がために歴史の事實を顛倒して史實を曲筆するが如き、また之がために歴史の自由討究を束縛せんとするが如きに至つては斷じて不可なりとせなければならぬ。⁽³⁸⁵⁾

とは言え黑板は応用史学を軽んじていた訳ではない。児島高德は、仮に物質世界から抹殺されても、精神世界の歴史人物としては影響を受けない、立派に実在している、と考へていた為、抹殺論で騒ぐ必要が無かつただけのことである。物質世界の歴史の外にも精神世界の歴史はあり、児島高德は其処で語れば済むのであるから、「児島高德は實際居たとか居らぬとか」云う物質主義的な問題の立て方に拘泥する必要は無い、そこで論争し続けるのは「感心せられぬ」、と黑板は言つた。⁽³⁸⁶⁾

(385) 黑板勝美「南北朝正閏問題の史實と其斷案」日本及日本人第554号（明44）98頁。

(386) 黑板勝美「奈良時代の文化史的觀察」（大3）同・虛心文集第3卷（吉川弘文館、昭15）86頁。

D) 文化史の実践としての南朝正統論

そして、正閏論争に於ける黑板の態度も亦た、文化史的实践の1つであった。

黑板は正閏論争に加わるに当って、「歴史を教育に應用するに當つて、取捨は可なり、事實を曲ぐるは甚だ不可である」と断りを入れて⁽³⁸⁷⁾いる。即ち、万世一系と云う應用史学上の要請の所為で純粹史学の研究結果を左右すべきではない、と言ったのである。これだけを見れば、黑板は、三上・喜田と同意見である。

しかし他方で、應用史学に依つて作られるべき国民像に就いては、黑板は人格主義者と近かった。黑板曰く、三上・喜田に依る、正閏判断を回避する「議論は一應尤もの事である」、しかし、「國民教育」として「皇室の萬世一系なることを知らしむるに、一點の疑義を挾ましめ」ぬ為には、児童生徒に対して、正閏を辨別して「皇室の御代數を明確にし、天に二日あるべからざるを示すことが肝心」ではないか、「南朝が正統であると云ふ理由」を明らかにせぬ儘に楠木正成を教壇で賞讃しても一体どれほどの意味があるだろう、主体的に正統の天皇を選び、従つた所にこそ「楠木正成を忠臣として之を景仰せしむる所以」があるのであつて、そこを曖昧にした儘では、児童生徒に「忠臣」⁽³⁸⁸⁾の何たるかは伝わらないだろう、と。要するに、黑板は、単なる善人ではなく、理由あつて善を選択する主体たるを児童生徒に求めていたのである。そうなると、正統を辨別する基準が必要だ。

元々黑板は、私人として（「私一個として」）「道德的判斷を下すならば南朝を正としなければならぬ」、又、歴史家としても、南北朝史に関する研究蓄積が未だ十分でない現状に鑑み、「暫く明治維新以來多くの人々が信じて居ると思はれる南朝正統説に従つて居つた方がよいのではあるまいか」、⁽³⁸⁹⁾と思つてはいた。しかし、黑板の南正統論は、そうした消極的議論のみに依拠したものではなかつた。文化史が生きてくるのは此処である。

先づ黑板は、同時代に有効であつた規範・皇室典範の適用は、これを時代錯誤と

(387) 黑板勝美「南北兩朝の史實と其斷案」日本及日本人第554号（明44）97頁。猶、本論文は、後に「南北兩朝の由來と其正閏を論ず」と改題の上、友聲會編・國體之擁護（松風書院、明44）に再録されているが、断りのない限り、本論文では、「南北兩朝の史實と其斷案」から引用する。

(388) 黑板・前掲注（387）99頁。

(389) 黑板勝美「尙早論」東京朝日新聞 明治44年2月18日朝刊6面。

して退ける：

正閏を論するに當り、……歴史上の事實を根據としてこれを論じ、その一方が眞正の太陽であると云ふことを、色々な事實から歸納せねばならぬ事である、冷靜に考ふれば、單に明治の時代に出來た皇室典範に據り其標準を定め、之を以て正閏を斷せんとするが如きは、果して其當を得たものであらふか、素より皇室典範なるものは、歴史上の事實、及びその事實から皇位繼承の上に紛糾を來した所以を研究調査せられて、今後の皇位繼承の法則を定められたものであらふか、これを以て古來歴史上に現はれたる皇位繼承の正當なりや否やを論斷せんとするは、また論理上の誤謬であると思ふ、たゞ皇室典範なるものは、今後の皇位繼承上必ずこれに従はねばならぬ寶典といふべきもので、過去の問題を解することは出來ぬものではあるまいか。⁽³⁹⁰⁾

この発言は、時代精神に即した解釈を求め、時代錯誤を嫌う点で、まことに文化史的である。

さて、問題に断を下すには、何等かの「標準」が必要であるが、文化史的な観点から「明治の時代に出來た皇室典範に據り其標準を定め」てはならないとするならば、南北朝時代に有効であった規範を「歸納」し、その何れかに「據り其標準を定め」ねばならない。それでは、黑板は如何なる基準を南北朝時代の史料から「歸納」したであろうか。

黑板は、南北朝期に於ける皇位繼承に懸かる規範を複数「歸納」している。

最初に黑板に依て「歸納」された規範は、神器の所在によって正閏を断ずる「神器所在説」である。黑板に依れば、神器所在説は「鎌倉時代を通じて南北朝に及」⁽³⁹¹⁾び、真器を保持している旨を自称していた後醍醐「天皇及び其御繼承」は固より、「當時一般の人、或は北朝の君臣でさへも、深く且つ堅く此事を信じて居つたのは争ふ可らざる事實であ」⁽³⁹²⁾った。

(390) 黑板・前掲注(387)「南北兩朝の由來と其正閏を論ず」10-11頁。引用箇所は、「南北兩朝の史實と其斷案」には無い。

(391) 黑板勝美「神器の所在」東京朝日新聞 明治44年2月21日朝刊4面。

(392) 黑板・前掲注(387)111頁。

しかし、黑板は神器所在説を正閏論争解決の「標準」としては採らない：抑も、神器の真偽に就いては諸説紛々である、又、例えば、仮に、後醍醐天皇が光厳天皇に偽器を造って渡し、自らは密かに真器を携行して逃亡した事が事実であると確定した場合でも、⁽³⁹³⁾それならば「たゞ準備の時間がある無しで、正閏の問題を決する」事となるがそれは如何なものか、更には、「暴威を以て〔神器を〕奪ふものがあつた萬一の場合は如何」するか、と云う昔ながらの難問も控えている。この様に思案した結果、黑板は、神器所在説は教科書に載せるには相応しくなく、「國民教育上今後是非とも固持する必要ありやといふに、必ずしも然らず」、⁽³⁹⁴⁾として神器所在説を捨てた。

次に黑板に依て「歸納」された規範は、「絶対主権説」である。

主権の語には近代の響があるけれども、黑板所謂「絶対主権」は、法学乃至政治上の主権概念とは無関係であって、要するに、正統な皇位継承に当っては、「形式的に前天皇が次の天皇の在位を承認」する事が、「南北朝前後、尚ほ遡つて古からの日本歴史の上に顯はれて居る皇位継承の……〔必要〕條件」であつた、⁽³⁹⁵⁾と云う議論に外ならない。尤も、中世では院政が一般的であつたから、承認者（「絶対主権」者）は前天皇から治天に「移つた姿とな」⁽³⁹⁶⁾っていた。

ところで、治天とは何か。周知の如く、中世では院政が一般的である。そして、院の権利の中核は、天皇家の家父長として次代の天皇を指名し得る権能に由来していた。この、次代天皇指名権を中核とする、院の有する諸権利を抽象化した概念が、天下を治める権利、即ち、治天である。

扱て、今も昔も天下は1つよりほか無い。そこで治天は同時に2人以上は存在し得ないものとされていた。例えば、鎌倉後期の様に持明院統と大覚寺統とが分立し、夫々の皇統に複数の院（上皇、法皇）が存在する場合でも、その中の誰か1人だけが治天の君である。「實際に〔絶対〕主権を行はれた上皇はたゞ御一人で」あつ

(393) 黑板自身は、光厳天皇に渡された神器は真器であると考えていた（黑板・前掲注（387）108頁、同「南朝正統論」太陽第17巻第5号〔明44〕138頁）。

(394) 黑板・前掲注（391）。同旨、同・前掲注（387）110-111頁。

(395) 黑板・前掲注（393）「南朝正統論」139頁。

(396) 黑板・前掲注（387）109頁。

⁽³⁹⁷⁾て、その外の院は治天の君ではないのである。他方で、治天の君が1人も存在しない状態もあってはならなかった。従って、治天の君が治天を辞める場合には、それ以外の院又は天皇が治天の君たるの地位を承継する必要があった。この内、天皇が治天となる場合には、天皇は、院政下に於ける天皇の通常事務と治天の事務とを兼ね行うことになる。例えば、後宇多法皇が治天を辞めた後の後醍醐天皇が其れに当る。そこで黑板は言う：

余はこゝに於ては後醍醐天皇が皇位の継承について絶対の主権を有せられたることを主張し、以て南朝の正統たることを斷ぜん⁽³⁹⁸⁾と欲するのである。

この様に、黑板は、正統なる皇位継承は治天の決定に依らねばならない、と云う社会規範を、鎌倉後期の史料から帰納⁽³⁹⁹⁾した。そして、この社会規範が、南朝側のみに依って援用された訳でも、北朝側のみに依って援用された訳でもない事を確認した上で、これを南北朝時代の正統を決する為の準繩として用いた。その結果として、光明天皇以降の北朝天皇は、治天の君たる後醍醐天皇の意思に従って位に即いた訳ではないが故に正統ではなく、正統は南朝の側にある、と云う判決を、黑板は首尾よく導き出したのであ⁽⁴⁰⁰⁾った。

3. 三浦周行

黑板が、文化史に依って南朝正統論を純粹史学の範囲内で導出したのと同じ頃、三浦周行も、黑板と相似た文化史観から南朝正統論を主張していた。

(1) 履歴⁽⁴⁰¹⁾

三浦周行は、明治4年、島根県に生まれた。明治23年、帝国大学文科大学国史科に撰科生として入学し、明治26年に修業した後は、水戸学者・栗田寛の家塾に寄寓

(397) 黑板・前掲注(387)110頁。

(398) 黑板・前掲注(387)115頁。

(399) 伊藤・前掲注(30)は、黑板が皇室典範の論争への適用を時代錯誤であるとして斥けた事を指摘したにも拘らず、「絶対主権」に含まれる「主権」と云う語感に引き摺られて、彼を「近代日本における制度的な天皇像を南北朝時代にあてはめる超時代的な歴史解釈」を為した、とするが(24-25頁)、これは本文に上述した通り、全く謬っている。

(400) 黑板・前掲注(387)32-41頁。坂口・前掲注(80)38-39頁注17を参照のこと。

(401) 三浦の履歴に就いては、「本會評議員三浦周行博士計(彙報)」史林第16巻第4号(昭6)に依る。

して歴史の研究を続けた。明治28年以降、史料編纂掛に勤務し、明治43年には編纂官に昇った。この間、文科大学、法科大学で講師として教鞭を執り、聽て京都帝大文科大学史学科の講師に任じ、明治42年に教授に昇り、昭和6年、定年で退官し、その3ヶ月後に死んだ。その性は緻密にして「非常に神経質」、「ちょっと會ってもピリピリするような」⁽⁴⁰²⁾所があったと伝える。

三浦には正閏論争前の欧米留学経験が無い。それどころか、大正時代の文化史流行には反感さえ抱き、今日日の文化史なるものは、所詮「是迄の歴史から政治や戦闘の事實を抜きにしたものか、それでなければ、割合に多く文藝や宗教方面の記述に頁を費やして居る位の……往年の文明史に少しく輪をかけたやうなもの……是迄の歴史に多少の手加減を加へた丈のものであつて、新しい試みとしては徹底を闕いだものと謂はなければならぬ」⁽⁴⁰³⁾、と遣つ付けていた。これを読む限りでは、三浦は文化史には興味が無かったかに思えてしまう。

しかし、三浦は確かに、「文藝や宗教方面」ばかりを扱う研究、「宗教、思想、美術、學問等の所謂精神的文明に限らるゝの嫌がある」⁽⁴⁰⁴⁾歴史叙述を嫌悪していたが、それ等は実の所、「高山樗牛氏」を「代表的人物」とする「哲學的研究（今の文化史的研究）」⁽⁴⁰⁵⁾、要するに、精神世界の外には目も呉れぬ類の人格主義者の書いた文化史や其の余流である。他方、史料を当時の思想で解釈すると云う文化史の基本的姿勢に対しては、以下に述べる通り、三浦は同調していたのであった。

(402) 岩生成一ほか「先學を語る——辻善之助博士」東方學第66輯（昭58）168頁（引用順に、岩生成一、坂本太郎の発言）。

(403) 三浦周行「文化史とは何ぞや」（大11）同・現代史觀（古今書院、大11）490-491頁。

由良哲次の回想する如く——「我國に於て擡頭した所謂文化史的歴史敘述は、一面に於てラムプレヒトの史學論に系統をひくこと勿論であるが、しかし必ずしも、これと同一の一般性を目的とするのではなく、同様の心理主義を方法とするものでなく、寧ろより多く西南學派に於ける目的論的價值觀と、ディルタイ的な個性的意味把握の解釋學の方法を結合する所に成立する如く思はれる」（由良哲次・歴史哲學研究〔目黒書店、昭12〕269頁）——、西田直二郎や大類伸は社会心理学的と云うよりも寧ろ哲學の影響が濃く（西南學派新カント主義、ディルタイ解釋學〔生の哲學〕）、その限りでは矢張り哲學的であつた人格主義に通ずる。

猶、由良の指摘する所の流行哲學が入り乱れた文化史の具体相は、三品彰英「文化史管見」（昭34）同・神話と文化史（三品彰英論文集第3巻、平凡社、昭46）279-280頁（「私が歴史を専攻しはじめたころ」）を参照のこと。

(404) 三浦周行「中世の日本文明」（大15）同・前掲注（308）94-95頁。

(405) 三浦・前掲注（308）473頁。

(2) 明治・大正初年に於ける思想と業績

三浦の歴史学は栗田寛の提擧に多く依るとは本人の語る所である。確かに栗田は良き教師であって、「學生に對しては慈愛深く、其感化力は實に偉大なものであつた、當時國史科に居つたものは皆心服して居つた」⁽⁴⁰⁷⁾。しかし他方で、三浦は、リースと坪井九馬三と云う全く傾向の異なる2人の歴史家の「指導に依つて啓發」された官学アカデミズム史学者（「西洋史學派」）でもあつた⁽⁴⁰⁸⁾。特に坪井からの影響は著しく、歴史地理学の有用性を述べて、「山川風土は無文の歴史なり、されば歴史を讀みて、うちかたぶかるゝ事も、其地に臨めば、容易すく悟り得らるゝ事あり、なほ心して觀たらんには、記録の足らざるをも補ひつべく、はた其疑はしきをも明らかにしつべし」と説いたり、「從來の史家〔が〕……餘り重きを置かなかつた……經濟上の關係」、即ち經濟史に着目すべし⁽⁴¹⁰⁾と論ずるなどは、坪井の口吻を思わせる。尤も、坪井一辺倒と云う訳でもなく、「國民をして自國の歴史を知らしむれば、以て愛國心を養成すべし」⁽⁴¹¹⁾、と三上參次を想わせる言も発していた。又、三浦の専攻の1つは我國の法制史であつたが、條約交渉時の欧化主義政策への反撥から、「國粹保存論に傾き、深い趣味を以て、日本法制史を研究するやうになつた」⁽⁴¹²⁾辺りも、國粹派であつた三上と似る。

しかし聽て三浦の歴史学は、敍上の第1世代に依る官学アカデミズム史学を超える。その契機は、自らが12年のあいだ従事した所の史料編纂事業にあつた：

私の手鹽にかけた史料は、中世の前後各時代に互つてゐるが、何れの時代を問はず、其日の出來事で日記古文書の如き根本史料に出でゝゐるものは言ふ迄もなく、當時の街談巷説を綴つた二等三等の史料や後世の編纂に成つても確據あるものは、すべてこれを網羅し、記録以外遺物遺蹟にも及ぶのであるから、編

(406) 三浦周行「永續の研究」中學世界第10巻第4号（明40）151-152頁。

(407) 原秀四郎「吾が修學時代の回想」中學世界第10巻第4号（明40）119頁。

(408) 三浦・前掲注（308）482, 488-490頁。

(409) 三浦周行「鎌倉の地理と歴史との關係」教育時論第309号（明26）23頁。

(410) 三浦周行「國史研究の趨勢」國學院雜誌第17巻第10号（明44）970-971頁。

(411) 三浦周行「神代史研究の必要」教育時論第327号（明27）26頁。

(412) 三浦・前掲注（406）150頁。

纂に従事してゐるものは、最もよく其時代の事情に直面して、正しき理解が得られるのであつて、身は何百年の後に生れ乍ら、**当代人物の起居動作はもとより其心理状態迄も手に取る如くに窺はれるのが、其獨擅場と思はれる。**⁽⁴¹³⁾

或る時代が遺した多くの史料に通ずれば、恰も其時代の人間になつたかの如く、当時の人間の内面にまで到達し得る、と云う自信を、三浦は大日本史料編纂作業から得たのである。その逆、即ち、或る時代の凡ゆる側面に通じなければ「正しき理解」は得られぬ、事も三浦にとっては真であつた。

そんな三浦の目には、明治3、40年代の歴史学は、全て一面的で「正し」からざるものと映つた：確かに、今迄の官学アカデミズム史学が主張し、且つ、実践し来たつた如く、「**經濟上の關係**」は更に注目されて良いし、「**裏面的側面的の事實**」（例は女性史）も宜しく研究さるべきではあろう、しかし、爾後の歴史家は、そうした特殊領域に許り何時までも「**拘泥する事は出来ません**」、歴史学の進歩は新領域の開拓よりも寧ろ方法論の刷新になければならぬ：

〔歴史家は史料を〕 **必ず其時代の思想で取扱はなくてはなりません。**……要するに、**廣く種々の事を参考して、當時の思想で解釋するのでなければ、真相は得られない**⁽⁴¹⁴⁾

それでは、その「時代の思想」とは何か：

時代思想といふものは……即ち其時代々々の**社会意識**とでもいほうか一代に**共通の思想を指す**のであつて、仮りに一人や二人の異論はあつても、其時代の大多数を支配する程のものでなければ、これを時代思想とは云はぬのである。それであるから其時代に於ても、或は多少の異説があつたであらうが、**其時代を通じて時代人心の上から申して一致の傾向を有つて居るものであつたならばこ**

(413) 三浦・前掲注(308) 471頁。

(414) 三浦・前掲注(410) 971-972, 974-975頁

れを称して時代思想と云ひ得る。⁽⁴¹⁵⁾

三浦の所謂「當時の思想で解釋する」とは、同時代の平均的な社会意識に依つて出来事を解釋する事であり、それは取りも直さず明治30年代に輸入された所の文化史方法論の核心であった。かくて三浦は、史料編纂事業に叩上げられた自生の文化史家となった。

南朝正統論

正閏論争に於ける三浦の南朝正統論は、三種の神器の所在を重視する所から、栗田寛を首めとする水戸学者に影響されたものと考えられており、この推測を否定すべき謂われは無い。但し、私は、論争に於ける三浦の議論の大枠が、「當時の思想で解釋する」と云う文化史的な発想に依っていた事を補足したい。⁽⁴¹⁶⁾

三浦が明治44年に公表した論文「南北朝論」では、文化史的方法に従って、2つの結論が用意されていた。

第1の結論は、事実としての南北並立は、中世の「時人の均しく認めしところ」、即ち、當時の一般的な事実認識なのだから、「史學上、對立的記述の方法に依りて、時代現象の直寫を試みんとする事の如きは毫もこれを非難すべき理由を見出ださざるなり」、と云うものである。⁽⁴¹⁷⁾だから、ここで議論を止めてしまっても一向に構わない訳である。しかし、それでは正閏論争は喧嘩別れに終ってしまうだろう。

そこで三浦は、第2の論として、當時の一般的な規範意識に訴えたならば、並立の「史實を道義的判斷に訴へて名教上の批判を加へ」、以て南朝正統の結論を出す事も出来る、と言う。⁽⁴¹⁸⁾三浦は、次代天皇を指名する「大權」を有する後醍醐天皇が「極めて強硬に讓位を拒斥し」ている以上、正当なる讓位はあり得なかつた、と言っており、要するに黑板と同じく、これは、治天に依る指名の有無に皇位の正統性基準を求めると論であった。⁽⁴¹⁹⁾

しかも、と三浦は言う、南朝には三種の神器が備わっていた：嘗て源平内乱の時、

(415) 三浦周行「楠木正成」(明42)同・前掲注(14)205-206頁。

(416) 石井紫郎「三浦周行」永原=鹿野編・前掲注(361)113頁。

(417) 三浦周行「南北朝論」(明44)同・前掲注(12)140-141頁。

(418) 三浦・前掲注(417)141頁。

(419) 三浦・前掲注(417)142-143頁。

京都の朝廷は安徳天皇が随伴した三種の神器の帰還を熱望して「あらゆる手段を講じ」、これに対して「平氏が斷々乎として……〔神器と〕其運命を俱にせんとした」が、この経緯を見ても、中世に於いて正統なる皇位継承には三種の神器が不可欠であると考えられていた事が判ろうものだ（「神器と皇位とが離るべからざる連鎖たるの印象を強うするに足る」）。

以上2点から三浦は、「政治問題や教育問題、社會問題を別として、これを史的**研究から見ても**、南朝正統説は最も合理的であつて、當然の歸結といへる」、と結論したのである。⁽⁴²⁰⁾

三浦は、論を終えるに当って、南北朝時代なる時代名称に言及し、「南北朝時代」の称を「公家武家時代」に改むべし、と主張した。その理由は、第1には、そうした方が、天皇（南朝）と臣下（室町幕府）との争いである事が読者に判然となる分だけ、南朝正統の判断に馴染むから、と云うものであったが、理由の第2は、武家方でのみ用いられた「南朝」の語よりも、「公家武家」の方が「當時に於て寧ろ一般の通稱」であったから、であった。⁽⁴²²⁾三浦が歴史を徹底して文化史的に、「當時の思想で解釋」せんとしていた事が、ここからも窺われる。

最後に、歴史教育に依って作られるべき国民像に就いては、三浦はこれも黒板と同様に、善悪を自律的に判断する主体的な国民を想定していた：

歴史は小説や戯曲と違ふから、善人が榮えて悪人が引込むとは定まらぬ……我國體に於て朝威を輕んじ大權を私するが如き人物丈は、せめて歴史の何の頁にもあらはれぬやうにありたく、縦ひあらはれても、其志を遂げぬ間に失脚させたいとは誰しも願ふことであらうが、事實は往々此希望を裏切つて居る……〔それ故、〕國定教科書が成るべく斯様な人物に觸れまいとつとめて居るのは議論の餘地があるにしても、其苦心は認めねばならぬ、……〔しかし、〕私は此

(420) 三浦・前掲注(417) 143-144頁。のちに三浦は、「南北朝合一に当り、足利義満は「南朝の後龜山天皇が北朝の後小松天皇に神器を傳へらるゝに、讓位の儀を用ゐらるゝことを認めてゐる。これ事實に於て南朝の正統を認めたものと謂ふべきであらう」と、第2の論を補足した(三浦・前掲注(308) 499-500頁)。但し、この補論は、大正新出の史料に依るので(三浦周行「南北合體條件」[大10] 同・前掲注(12))、正閏論争には関与しない。

(421) 三浦・前掲注(308) 482, 499-500頁。

(422) 三浦・前掲注(417) 148頁。

點に於て寧ろ國定教科書編纂の微溫的方針を遺憾とするものである、……〔何となれば、足利尊氏と云う謀叛人が出現し、南北兩朝が対立するに至ったと云う〕事實があつてこそ南朝君臣の回復に關する慘憺たる苦心經營に充分の意義を認めて同情の涙をそゝられる〔からである〕⁽⁴²³⁾

第3節 官学アカデミズム史学の世代交替

文化史の採用を以て官学アカデミズム史学は第2世代を迎える。新旧世代は明治末年から大正前期に掛けて交替するが、その開始の劃期が、明治44年の正閏論争であり、論争に於いて黑板と三浦とが唱えた南朝正統論であった。そして、これ以降の官学アカデミズム史学は、歴史理解及び批評は須く同時代精神に照らして為されねばならぬと云う原則を把持し続けた。

純粹史学の領域では、文化史学方法論は思想史、美術史研究の隆盛を齎した。確かに文化史は、その研究対象を精神世界に限るものではない。しかし、「個人なり社會なり時代なりが動かされてゐた最深最高の精神、即ちイデー」を知らんには、經濟史料に當るよりも、寧ろ、「行爲の直接原因であり、その説明の論理である思想」や美術に關する史料に「省察の眼を向け」る方が、捷徑に決っている。ランプレヒトも言っていたではないか、歴史は「經濟史社會史憲法史等の契機によつてではなく、たゞ最高精神作用の歴史によつてのみ評價されるべきである……文化時代はその根の種類によらずその花の現象によつて境界を立て整理すべきである」、⁽⁴²⁴⁾と。かくて、精神世界の歴史が、物質世界の歴史と並ぶか、それ以上に価値ある歴史学の対象として認知された。經濟史に於いてすら、經濟思想史が語られる様になつた。⁽⁴²⁵⁾しかも、如何なる対象を選択するにせよ、それは最終的に時代精神と繋がる（「綜合」される）筈だから、例えば、思想を研究するにせよ、その対象は拡散し、頂点的思想家でも民衆思想でも良い事となつた。全てが均しく時代精神の産物なのである。⁽⁴²⁶⁾そして、凡ゆる時代の凡ゆる対象に就いて文化史的綜合を進めたならば、⁽⁴²⁷⁾

(423) 三浦周行「朝敵」（大6）同・日本史の研究第1輯（岩波書店、大11）461-462、466頁。

(424) 徳重淺吉「維新思想史研究の立場」同・維新思想史研究（立命館出版部、昭9）3-4頁。

(425) ラムプレヒト・前掲注（343）252-253頁。原文はLamprecht: a. a. O. (Anm. 343), S. 119.

(426) 例えば、中村孝也・元祿及び享保時代における經濟思想の研究（國民文化研究會、昭2）。

(427) 大正12年に刊行が始まった、日本文化史シリーズ（大鏡閣、全12巻）は、文化史の理解を各

嘗てリースや箕作元八が紹介した所の歴史学の最高段階（「概括」⁽⁴²⁸⁾）に到達するであろうと信ぜられた。即ち：

記述の段階〔考証〕に於ける歴史は準備的なものであり、聯結の段階〔因果・相関関係の解明〕に於ける歴史は部分的の體系を作るものであり、総合の段階に於ける歴史は全般的の體系を造るものである。文化史とは實にこの最後の段階に位する大総合の歴史である。人智は部分的に執する科學に満足せずして、一般相を達観する哲學を求むると同じく、人は部分的総合の歴史に満足せずして全般的総合の歴史を求めざるを得ないのである。⁽⁴³⁰⁾

尤も、官学アカデミズム史学に於ける文化史は、どれほど哲学懸かっても人格主義者に依る文化史程には精神世界を偏重せず、物質世界の歴史にも然るべき意義を見出していた。最終的に時代精神と繋がるのであれば、物質世界を主題とする歴史叙述を排する謂われは無かったのである。この為、大正期の官学アカデミズム史学では、思想史だけでなく、経済史研究も並行して行われている（人格主義の精神世界偏重を難じた三浦周行は、その中心人物のひとりであった）。「文化史……は、其対象たる歴史研究の領域を擴大した」⁽⁴³¹⁾のである。

応用史学の領域では、歴史家は過去の事実の道徳的評価を躊躇する必要がなくなった。当時の思想を基準とすれば良いのだから。そして、その端緒が、黒板と三浦とに依る南朝正統論支持であった。第2世代は、「そもそも皇統の正閏を判定すべき権能を持たなかった」⁽⁴³²⁾第1世代を超えて、南朝正統論を支持し、以て勤王的なデモクラシー潮流にも便乗した。事実には籠って道義的判断を軽んずる専門馬鹿みたような歴史家像も修正を余儀なくされた。

卷執筆者間で統一せず、「いわば各卷執筆者が日頃専攻している時代を割り当てられて、「文化史」という角度からする「通史」（時代史）叙述に課題として取り組んだ競作といった色彩がつよいものとなっている」が（今井修「歴史の思想」岩波講座日本の思想第1巻〔岩波書店、平25〕104頁）、そうした、散漫な「あれもこれも」は、文化史の特徴でもあった。

(428) 山口・前掲注（1）F51頁。

(429) 三品・前掲注（403）294-295頁。

(430) 中村孝也「文化史の意義」帝國教育第577号（昭5）15頁。

(431) 西田直二郎「郷土史研究と其教育」自然科学第4巻第2号（昭4）113頁。

(432) 廣木尚「南北朝正閏問題における歴史観と道徳観」民衆史研究第78号（平21）68頁。

そして最終的には、上記の純粋史学と応用史学と云う区分そのものが文化史によって解消されるに至る。この経緯の叙述は、文化史家でもあった歴史教育学者・中川一男の言を以てしたい。中川は言う：自分は始め「史學と歴史教育とを全然別個の見地に立たせ」ていた、何となれば、ベルンハイム＝坪井九馬三によれば歴史は「客観的な科学」にして、「過去の間人現象を過去そのものとして正確に把握せんとすることが史學の本質的使命であ」って、そこでは精神的なものは重視されない、これに対して歴史教育では逆に人間精神や国民性こそが重んぜられる、と理解していたからである。しかし、そうした純粋史学と応用史学との区分は、文化史の導入によって解消した。何故ならば文化史は、「歴史現象の中から人類としてまたは國民としての本質性を把握せんとする傾向を主とするがゆゑに、……史學研究に於ける目的と方法が歴史教育の向ふところと全くその軌を一にせんとするにいたつたのである。この意味に於いて歴史が科学であるとき歴史教育は史學と乖離し、歴史が哲学であるときこの二つは膠着するといふことが出来るであらう。……明治中葉以後に於ける史學は歴史科学なるがゆゑに、それは歴史教育とは極めて縁遠きものとなつてゐるのである。即ち私はその頃の科学的なる歴史思想をうけてこの二つは縁遠きものであると考へた。けれどもいま哲學的歴史學〔文化史〕の成立をみるとするにあつてこの二つは膠着するものであることを思うて止まない⁽⁴³³⁾」。

総じて、歴史家は社会と和解しつつあった。

社会との和解は、歴史家の専門家たるの權威を疵付けはしなかった。何となれば、過去の出来事を裁く基準は過去の史料から帰納されねばならず、その作業は歴史家の専門的技能に抛らざるを得ないからである。かくて歴史家は過去の裁判官となった。苟も普遍的基準で過去を裁断する輩に対しては、時代錯誤と批判すれば済んだ。かくて応用史学に於いても他の諸学の主張を雜音^{ノイズ}として処理し得るに至つて、歴史学は學問としての自律性を確立した。

第4節 第2世代以後の官学アカデミズム史学

本論文の最後に、昭和戦前期迄の官学アカデミズム史学が辿った途を粗々述べて

(433) 中川一男・歴史學及歴史教育（刀江書院、昭11）137-138頁。

おく。

大正の官学アカデミズム史学の中からは、主流派たる文化史に対して、相対立する2つの極が析出された。

第1極は、人格主義である。

人格主義は、明治30年代後半以降、新カント派哲学や生の哲学に依って理論武装し、知識人の好評を博した。官学アカデミズム史学の内部にも哲学的な人格主義が入り込み、先述の如く文化史も哲学的な傾向を帯びた。個人の修養や歴史家の人格に思いを馳せる歴史家が現れて、「歴史家に限らず如何なる學者と雖も、己れの専門學の哲學的根據にまで進み行かねばならぬ」と説いた。⁽⁴³⁴⁾「史學上の評論は、評論者自身の理想の告白である。要するに、史學者の理想といふは、其人格の力であつて、史學研究の要訣は、人格の修養に歸する⁽⁴³⁵⁾」と歴史家の人格修養が叫ばれ、「史的事實は一つの主観である、主観の統一によって生じたものである。過去の人間生活に於ける我の統一によって作出されたそれを、其の属する時代若くは社会に投射したものなのである。史家はかくしてなれる史的事實を再び現在の我のうちに投射して、以って生命のない記録上の史的事實をして恰も實際におこりつつあるが如く完全な形にして表出するのである⁽⁴³⁶⁾」と歴史認識の根源的な主観性が強調された。そうした歴史家の代表格が、若き日の西岡虎之助であり、平泉澄であった。⁽⁴³⁷⁾

第2極はマルクス主義的唯物史観である。

マルクス主義の浸透は人格主義よりも大幅に遅れ、大正末から昭和初年にかけての幾つかの講座、辞典、そして、改造に代表される左翼系雑誌の出版と流通とを通じて本格化した。⁽⁴³⁸⁾固より社会問題への関心は、夙に官学アカデミズム史学第1世

(434) 橋本孝「論史学「歴史哲學」概観」史學第2巻第2号（大12）262頁。掲載誌の史学は大正10年に、慶應義塾関係者を中核とする地人会を母体として発刊され、本格的な歴史哲学研究の必要を訴えて、官学アカデミズム史学に対抗した事が知られる（田澤晴子「『新しい歴史学』と『我々の文化史学』」同・吉野作造と柳田国男——大正デモクラシーが生んだ「在野の精神」〔ミネルヴァ書房、平30〕244-245頁）。

(435) 中村勝麻呂「至誠の人井伊大老」同・史學研究録第一（東京寶文館、昭2）113頁。

(436) 西岡虎之助「わすれな草」（大12）同・西岡虎之助著作集第4巻（文化史の研究Ⅱ、三一書房、昭62）214頁。

(437) 小原淳「一九二六年の西岡虎之助と平泉澄——戦後史学への分岐としての」紀州経済史文化史研究所紀要第34号（平25）。

(438) 大和田寛「1920年代におけるマルクス主義の受容と社会科学文献」大原社会問題研究所雑誌第617号（平22）。

代に属する喜田貞吉や田中義成に見られ、更には第2世代の三浦周行が手懸けた社会史研究も実践を志向していた。しかし、それらは、論理的且つ体系的なマルクス主義を学んだ歴史家の眼には、「科学的というよりも、あるいは科学の洗礼を受けたというよりも、……〔米騒動や小作争議等の〕事実を押されて、そしてある意味ではこれをどう起さないようにするかという、宣撫工作みたいな」もの⁽⁴³⁹⁾としか映らなかった。

人格主義と科学主義との両極の間には、そこまで論理的に徹底し得ぬ歴史家が常に一定数存在した。歴史家には「歴史哲学などにはほとんど興味のない人が多い」⁽⁴⁴⁰⁾し、ノンポリも少なくなく、其れ等の人々は、辻善之助や中村孝也や伊東多三郎の周辺に屯った。

そして、これら人格主義、文明史、科学主義の三者が、1930年前後の歴史学界に於ける、周知の三派鼎立——ナショナリズム、アカデミズム、マルクス主義⁽⁴⁴¹⁾——の濫觴を成しているのではないかと私に思う。

(本研究はJSPS科研費19K01244の助成を受けた。)

(439) 中村吉治「日本経済史五十年——国学院大学最終講義」同・学界五十年（社会史への歩み2、刀水書房、昭63）269頁。

(440) 井上光貞・わたくしの古代史学（日本図書センター、平16）44頁。

(441) 成田龍一「『歴史学』という言説」同・方法としての史学史（歴史論集1、岩波書店、令3）。