

文化史への途：明治中期の哲学界・文学界に於ける 歴史研究の展開

山口, 道弘
九州大学大学院法学研究院：准教授

<https://doi.org/10.15017/7152025>

出版情報：法政研究. 90 (2), pp.1-68, 2023-10-06. Hosei Gakkai (Institute for Law and Politics)
Kyushu University
バージョン：
権利関係：

文化史への途
——明治中期の哲学界・文学界に於ける歴史研究の展開

山 口 道 弘

序

第1章 哲学史の展開

第1節 ヘーゲル哲学史の受容

第2節 ヘーゲル哲学史の修正

第1款 ヘーゲル批判

第2款 問題史

第2章 批評の基準

第1節 大西祝

第1款 内在的批評

第2款 外在的批評

第2節 高山樗牛

第1款 井上哲次郎

第2款 日本主義

第3章 文献学の導入

第1節 履歴

第2節 文献学

第1款 姉崎の文献学理解

第2款 姉崎に先行する文献学

第3節 宗教学

第1款 研究枠組

第2款 宗教概念の帰納

第3款 人格主義宗教学

第4款 小括

補章 文学研究に於ける人文史・文献学

第1節 国文学

第1款 芳賀矢一

第2款 藤岡作太郎

第3款 近松研究論争

第2節 独文学

第1款 カール・フローレンツ

第2款 高木敏雄

序

本稿の意図と構成

時代錯誤を避け、或る時代の事実を其時代の物の見方で理解する、と云う歴史学の研究態度を文化史と謂い、これが中田薫や牧健二等の法制史研究の基本姿勢でもあった。この事は、私が既に明らかにした所である。更に私は、この文化史が、国史学界では南北朝正閏論争を境に広まったと述べ、その源を高山樗牛や姉崎正治等の帝大哲学科出身者に依る言論に見出した⁽¹⁾。

これを承けて本稿は、正閏論争に先立つ明治2、30年代の帝大周辺に於いて、I 哲学科界限（井上哲次郎、大西祝、高山、姉崎等）で文化史が受容され発展した経緯を明治10年代に溯って明らめ、これと並んで、II 文学研究も文化史の淵藪であった事を述べ、以て前稿を補足せんとするものである。

猶、IIに就いては既に研究が重ねられており、私見を加えるよりも寧ろ先学の意見に従った箇所が多いので、補足として扱った。

(1) 拙稿「牧健二と文科派法制史学の展開（上）」法政第88巻第4号（令4）・「同上（下）」法政第89巻第1号（令4）。

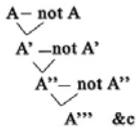
(2) 拙稿「南北朝正閏論争と官学アカデミズム史学の文化史的展開（1）」法政第87巻第4号・「同上（2・完）」法政第88巻第1号（令3）。

文化史の語に就いて

文化史はKulturgeschichteの訳語である。本稿の対象とする明治2、30年代には、この訳語は未成で、「文明史」「人文史」の語が用いられたが⁽³⁾、文明史は福沢諭吉や田口卯吉の歴史叙述を想起させる為、本稿では人文史を用いる。

第1章 哲学史の展開

第1節 ヘーゲル哲学史の受容



日本に於ける哲学史研究は、明治10年代半ば、帝大の御雇外国人教師アーノルド・フェノロサに依って伝えられたヘーゲル哲学(弁証法、哲学史)に端を発する。フェノロサは、学生に左図を示して⁽⁴⁾、ヘーゲルの弁証法を、正(A)一反(not A)一合(A')の三分法(Trichotomy)を辿って、潜在的なものから具体的なものへと不断に発展し続ける、「すべての事物の法則(the law of all things)」だ、と釈いた。これが正しい事は、過去から現在に至る「思考の進化(Thought-evolution)」を研究すれば「明晰に認識される」筈だ、とも言った。⁽⁵⁾

思考の中でも哲学の進化(哲学史)は、この図式に完全に適合する事になっていた。「哲学史は「偶然に抱かれる見解のコレクション」、つまりさまざまな学説の——必然性を欠いた——単なる寄せ集めではなく、「理念」(Idee)の必然的な展開であった。つまり、理念が自らを生みだし、矛盾を止揚し、自己を具体化していく過程であった。理念は哲学の歴史の進展とともにより具体的なものになっていくの

(3) 「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〔世界文明史(明31)〕も、初めは世界人文史と名づけやうと話しをしてゐたが、^(マ)出版者の考へとして、それでは世間に通じないと、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。)(姉崎正治「序言」〔昭5〕高山樗牛・改訂註釋樗牛全集第5巻〔博文館、昭5〕序3-4頁。以下、引用文内の太字強調は山口による)。

抑も輸入元のドイツに於いても、「文化」を精神的で深遠なものとし、「文明」を物質的、表面的なものとする、と云う「対概念として用いるようになったのは、実は一八八〇年〔明治13年〕あたりから」で、それ迄は2つの語は互換的に用いられていた(竹中亨・梶依する世紀末——ドイツ近代の原理主義者群像〔ミネルヴァ書房、平16〕15頁)。

(4) 「清沢満之フェノロサ講義〔明治17年度〕自筆ノート」村山保史監修(竹花洋佑ほか訳)・フェノロサ「哲学史」講義(続々)(私家版、令4)48頁。

(5) 前掲註(4)49頁(邦訳は同上139頁)。

である。そのような観点から言えば、理念の展開の途上に出現するそれぞれの哲学は、……何の連関もなくギャラリーに並べられるだけの絵画ではない。それぞれの哲学は、理念の展開の必須な一段階として、全体のなかに位置づけられる。しかも単に過去において必須であったものとしてではなく、総体としての理念を構成する一つの欠くことのできない契機として位置づけられるのである⁽⁶⁾。

こうして日本に移入されたヘーゲル哲学史は、その後もフェノロサ後任のブッセや井上哲次郎を通じて帝大哲学科に定着した。哲学入門としても重宝であった哲学史は、明治30年代のはじめには哲学科の基礎学課となり、多くの学生が哲学史で論文を書き、一時は「哲學界には、哲學史の蓄音機ありて、活きたる哲學者なし」と周りから嘲られる程に流行った⁽⁸⁾。

第2節 ヘーゲル哲学史の修正

第1款 ヘーゲル批判

ヘーゲル哲学史は衝撃は強烈であった為、彼以後の哲学者は、好むと好まざるとに拘らず、「この哲学史理解に対する態度を表明することなしには、もはや哲学史を記述することは不可能となった」。勿論ながらヘーゲル哲学史への批判も出された。取分け、「歴史の内に見出される哲学体系の継起と、論理学の中に見出される論理のカテゴリーの継起とが一致するというヘーゲルのテーゼ」は集中的に攻撃され、「原理的にも正しくないし、歴史に照らしても維持されない」と……批判⁽⁹⁾された。

明治22年には日本でも有賀長雄が、ヘーゲル哲学史の如き「歴史を見る時ハ、面白くもあり、又意味も深」いけれども、「これハ事實に據つて分けしもの」ではなく、

(6) 藤田正勝・日本哲学史(昭和堂、平30) 4-5頁。

(7) 桑木巖翼「哲學四十年——哲學問題の推移」(昭10)同・哲學四十年(辰野書店、昭22) 8頁。日本では、ヘーゲルの前にスペンサー進化論が輸入され、それが「或處まで心に植付けられて居」た所に(桑木巖翼「大西博士と啓蒙思想」丁酉倫理會倫理講演集第341号〔昭6〕62頁)、フェノロサが、ヘーゲルをスペンサー進化論と繋げて紹介した(藤田正勝「日本における哲学史の受容」哲学の歴史別巻〔中央公論新社、平20〕91-92頁)。これが為、ヘーゲル哲学史は速やかに弘まった。

(8) 大町桂月「明治の歴史家」太陽第9巻第1号(明36) 137頁。

(9) 藤田・前掲註(7) 104頁。

「人智と云ふ者ハ、進歩して往くべき筈の者なれば、必、斯う云ふ事實にならねばならぬと、跡より、之れを事實に當て、説いたに過ぎぬので、「いかにしても迂闊の事」が多く、例えば「支那の事に付きて、ヘーゲルが言ひしことハ、少しも當ら⁽¹⁰⁾ぬ、と批判している。かかるヘーゲル批判は時と共に勢いを増し、明治30年には、「ヘーゲル流の演繹法」は「純理學的方式の中に、歴史的事實を嵌束したるの弊」があつて宜しくない⁽¹¹⁾、所詮、「ヘーゲル一輩」の所謂の歴史とは、「自家の哲學主義の説明」に過ぎぬ如何わしい代物で、その「純理哲學〔=形而上学〕の荒唐にして信憑するに足らざること」は「知れ渡⁽¹²⁾っている、と言われていた。そこでヘーゲルの哲学史を修正すべく提案されたのが、問題史と呼ばれる哲学史叙述の立場であつた。

第2款 問題史

ヘーゲル哲学史は、過去の哲学の全体に就いて、その論理必然的發展を説いたが、それでは辻褃が合わない所が出て来た。そこで、哲学全体ではなく、哲学上の幾つかの主要問題に考察の範囲を局限し、個々の問題に対する解答が、過去から現在に至る迄に、どのように洗練されて来たかを叙述すれば、哲学史としては十分だとする立場が現れた。これが問題史である。すなわち、問題史とは、「哲學史を哲學的な問題解決の發展史なりと見」る立場であつて、「哲學史に於ては如何なる時代に於ても根本的に本質的な同一の問題〔、〕例へば世界及び人生の問題が繰返し提起せられ、その解決が試みられ〔、〕……歴史と共に問題の解決そのものが發展するばかりでなく、問題そのものも一層洗練せられ發展⁽¹⁴⁾してきたが、この發展過程を叙述するのが「問題史的方法に外ならない」。

注意すべき事には、ヘーゲル哲学史とは異なり、問題史は、哲学の發展を必ずしも論理必然的な展開とは看做さない。例えば、或る哲学問題Xに対する解答Aに較べて、それを批判して出された解答Bは、確かに、論理的にヨリ洗練されている

(10) 有賀長雄「歴史編纂の標準」日本文學第14号（明22）9頁。

(11) 高山樗牛「美學史及び美術史」（明29）同・改訂註釋樗牛全集第1卷（博文館、大14）376頁。

(12) 高山樗牛「明治の小説」（明30）同・改訂註釋樗牛全集第2卷（博文館、大15）317頁。

(13) 高山樗牛「坪内逍遙が『史劇に就いての疑ひ』を讀む」（明30）同・前掲註（12）403頁。

(14) 宮本富士雄・哲學史の哲學（弘文堂書房、昭23）18頁。

だろうから、その限りに於いて、AからBへの論理的発展を言えるだろう。しかし、AからBへの変化を、単に論理的な見地から説明し尽せるとは、問題史は考えない。哲学者を取巻く社会的環境や、哲学者の知的個性と云った、ヘーゲルが偶然だとして捨去った所も亦た、解答の変化を齎す要素である——この様に問題史は考える。

斯かる問題史の方法を大成したのは、新カント派の哲学者ヴィルヘルム・ヴィンデルバント（Wilhelm Windelband. 1848-1915）で、「其の最高の範型は彼の哲学史教科書である」とされるが、そこでは、哲学説の発展を齎す論理的要素が「ブラグマチツシュ傳 承 的 要素」、哲学者を取巻く社会的環境が「ケルツールヒストリツシュ人 文 史 的 要素」、哲学者個人の知的問題関心が「インデイゴジエルレ個 人 的 要素」と名付けられた上で、それぞれ以下の様に敷衍説明されている。⁽¹⁵⁾

「ブラグマチツシュ傳 承 的 要素」——哲学者は、或る哲学問題に就いて、先行する解答（「斷案」）に「矛盾の點を發見し、之を改造」して自己の見解を樹てる。しかし、それも「やがて又其破綻を生ず」る。「かくして、彌縫に次ぐに彌縫を以てし〔、〕相傳承して哲學史上に不斷の痕跡を印する」。「傳承的要素」とは、この「傳承」過程の謂である。

或る解答（「一解釋」）より別の解答（「他の解釋」）に「移る」際には、「其間〔、〕常に思想内部の必然的理法」がある。哲学者は、「此理法に従ひて一學説に次いで他の一學説を起」す。論理に従った「轉輾變移」を追えば、「哲學史上に一系の進路を劃す」る事が出来るだろう。

しかしながら、哲学史は、必ずしも「必然的展開過程」を辿る訳ではなく、「理性の努力」の軌跡であっても、理性そのものではない。それ故、ヴィンデルバントは、以下の2要素を「哲学史に……盛り込」んだ。⁽¹⁷⁾

「ケルツールヒストリツシュ人 文 史 的 要素」——これは、哲学者を取巻く社会的環境・「時代の精神」の謂であり、「人文史的要素、即時勢の潮流」である。「哲學は當代の時勢を反映し、暗に當代の人心に代りて、時代の精神を發表す」る。例えば、時代の転換点に於いて、「哲學説の論争が新舊兩思想の對抗を代表するが如き、即是なり」。

「インデイゴジエルレ個 人 的 要素」——必ずしも論理的でないが、時代精神や社会通念に還元し切れない、哲学者の人格・個性の謂である。

(15) 宮本・前掲註 (14) 18頁。

(16) 以下の3要素の説明は、キンデルバンド（桑木巖翼〔明29哲学科卒〕訳）・哲学史要（早稲田大學出版部、明35）7-9頁に依る。

(17) 柴田隆行・哲学史成立の現場（弘文堂、平9）38頁。

その上でヴィンデルバントは、以上の3要素の内、伝承的要素に着目し、哲学の「學説が、哲學史上に如何なる地位を占むべ^{〔ママ〕}かきを品評すること」を「批評哲學的研究」に、その他の人文史的要素と個人的要素とに懸かる研究を「文獻歴史的研究」に分類した。

この分類は、哲学の論理で批評し得るか否かに由来する。

伝承的要素の研究は、詰まる所は過去の学説と学説との関係を対象とするが、夫々の学説も、学説同士の継承（「傳承」）関係も、全て西洋哲学に於ける論理に従っているが、この論理は、ギリシャの昔より、その根本の所では変る事無く、今に至るまで「一系の進路」を辿ってきた、と理解されていた。要するに、伝承的要素は、基本的には今と同じ論理に依っているのであるから、哲學家は、今の自分の論理を基準として、解答Aに対する解答Bの批判は上手く行っている、とか、的外れである、とか批評する事が出来る。論理的なものは論理的に批評して宜い、と云う訳である。

これに対し、人文史的要素や個人的要素は、AからBへの推移を論理的発展としては叙述し得なくなった時に、それでも何とか推移を説明しようとして哲學家が持出す類のものであって、非論理的な要素に属する。昔の社会通念は今の論理からすれば変に見えるし、人間の個性は必ずしも論理には従わない。偶然は論理の外側にある。それ故に、これ等の要素が哲学の発展に影響した筋道は、過去の歴史の流れとして理解する事は出来ても、今の論理で批評するだけの価値は抑も無い事になる。

ヴィンデルバントは、斯くの如くに、「ヘーゲルのように哲学史の全行程をただ一本の断絶することなき論理の糸によって貫きとおすような一元論的、連続的な叙述をおこなったのではなく、不変恒常な哲学の諸問題が種々の時代に反復して現れながら、それらがそれぞれの時代的条件に応じた多種多様な概念によって解決されてゆく過程を、一方では思想の発展の内的必然性にそって事実連関的に追求するとともに、他方ではしかし、その事実連関の糸が文化史的要因や個人的要因によって断ち切られてゆくさまを明らかにしながら、哲学史の全過程をいわば多元論的に、また非連続的に叙述し⁽¹⁸⁾たのであった。以上を纏めたのが表1である。

(18) 柴田・前掲註(17)70頁。

表 1

ヘーゲル哲学史	問題史（新カント派哲学史）	
論理必然的（弁証法的）展開	伝承的要素——論理的体系	批評哲学的研究
偶然	人文史的要素 ----- 個人的要素	非論理的要素 文献歴史的研究

ヴィンデルバントが大成した所の問題史は、その存在が明治20年代半ばには哲学徒に知られており、それ以降、帝大哲学科界限の哲学史家の共通基盤となった。上に引いたヴィンデルバントの教科書を邦訳（明35）したのは、明治29年に哲学科を卒えた桑木巖翼であった。桑木より2年後に哲学科を卒業した朝永三十郎は、後にハイデルベルクのヴィンデルバントの下に留学する事になるが（明42-43）、既に明治36年の論文「哲学史研究の旨趣と研究法に就て」からして、その骨子はヴィンデルバント哲学史を祖述していた。

朝永云く：凡ゆる「哲學体系」は「人格〔・〕國民性・時代精神の發表」であつて、時と所とに拘束されないものではなく、「決して夫自身に於て完全なるもの」ではない。従つて、少しでも普遍的なもの・完全なる真理に近付きたいならば、特定の哲学体系を知るだけでは駄目で、「其總和即ち哲學史」を学ばねばならぬ。それでは哲学史は如何に研究すべきかと言へば、学説間の論理内在的な展開を叙述する「論理的方法 (Pragmatische Methode)」を主とすべきは勿論であるが、その外に、「論理的体系の奥底に」存する「個性・國民性・時代精神等より來る非論理的の要素」よりの影響にも注意せねば成らぬ。この非論理的要素の内、哲学者の個性に着目すると、哲学史の「心理的説明」となり、「國民性・時代精神」に着目すると「人文史的説明 (Kultur-historische Erklärung)」となる。哲学史家は、「論理的方法」、「心理的説明」、並びに、「人文史的説明」の「三面」を併用せよ——

(19) ヴィンデルバントの英訳出版が、「過ぐる五年間英國に於ける哲學史の概況〔雜報〕」哲學雜誌第11卷第114号（明29）に報ぜられた位であるから、その頃には独語原著も知られていただろうと推測した。

(20) 朝永三十郎「哲學史研究の旨趣と研究法に就て」哲學雜誌第18卷第200号（明36）23-24頁。

(21) 朝永・前掲註（20）28-30頁。

第2章 批評の基準

明治2、30年の哲学科界限では、論者達が、新しい哲学史の研究枠組を共有した上で、批評に就いて、就中、その基準に就いての考察を深めた。

第1節 大西祝

フェノロサ以後、西洋を対象とする哲学史は、講師のブッセ（在任：明20-25）及びケーベル（在任：明26-大2）が主として担った。彼等は、「歴史的批評的研究」への興味を学生の間に着させるに力が有った。学生の中からは、西洋哲学史に特に通ずる者も現われるに至ったが、その1人が大西祝である。

大西は岡山出身で、同志社から予備門を経て帝大に進み、明治22年に哲学科を卒業した。在学時には進化論者の社会学者・外山正一にも「師事し」、進化論の「上にブッセ博士を通してロツツェ其他の獨逸哲學者を學び、殊に哲學史的研究を努め」⁽²²⁾ていた、と云うが、進化の行く末を見定めたいと云う欲求は、その後も大西を動かす事となる。哲学史家としては、大西は学部生の頃から、帝大哲学科の機関誌・哲学雑誌に、匿名で、西洋哲学史の紹介文を載せていた。尤も、この頃の大西は、未だヘーゲルの色、或は、ヘーゲルと進化論とを掛合わせたフェノロサの色が濃く、哲学史は「論理的必然ノ順序ヲ推シテ哲學ノ發達進化ヲ究明スルモノ」、「哲學史ト哲學トハ必竟其別アルニ非」⁽²³⁾ず、等と書いていた。それが、明治26年の論文「哲学史とは何ぞや」では、哲学史は、「個人」、「時勢」、「学説の内部」構成（＝個

(22) 桑木巖翼「明治哲學界の傾向」（昭15）同・明治の哲學界（中央公論社、昭18）63頁。

桑木所謂の「歴史的批評的研究」とは、1「歴史的」——研究対象の文献を「その成立の歴史の中で捉えるということ」、すなわち、文献を「当時の読者を意識しつつ書かれた「古典」文書として理解し、現代の読者である我々との間にある時間的・空間的距離を意識しつつ読んでいくこと」、2「批評的」——文献を、既往の権威に依らず、理性に基づいて解釈し、検証すること、の2つの態度の総称である（辻学「資料・様式・編集」浅野淳博ほか・新約聖書解釈の手引き〔日本キリスト教団出版局、平28〕54頁）。この後の本文で論ずる様に、この「歴史的批評的研究」は、哲学徒が学んだ新カント派哲学史の態度であったのみならず、当時の聖書文献学の態度でもあった。

(23) 桑木・前掲註（7）「大西博士と啓蒙思想」62頁。

(24) 大西のみならず、哲学（会）雑誌には、歴代の編集委員（主として哲学科生）が匿名で論考を掲載している。この内、大西執筆分は、平山洋「大西祝全集未収録論文目録」同・大西祝とその時代（日本図書センター、平元）で同定されている。

(25) 〔大西祝〕「西洋哲學小史」哲學會雜誌第1冊第5号（明20）246頁。

人的、人史的、伝承的要素)に関する「現象を叙述」し、就中、伝承的要素に属する学説間の推移は、その「進歩」「退歩」を「自家の立脚地たるべき哲学上の定見」から批評し得る⁽²⁶⁾、と、ヴィンデルバント的な研究枠組に従う様になっている。

第1款 内在的批評

新カント派の哲学史研究枠組は、大西の没後に公刊された講義録・西洋哲学史(明治28-30年の講義筆記に大西が明治32年に加筆したもの)⁽²⁷⁾にも承継されている。すなわち、そこで大西は、「哲學史を研究するには」、「一には先人の學説に對する關係〔=伝承的要素〕を見、一には其の時代の影響〔=人史的要素〕を見、又一には個人の特質獨創のところ〔=個人的要素〕を見ざるべからず、哲學史は此の三方面より講究するを要する⁽²⁸⁾」、と言っている。これは従前と変らない。

しかし、大西は、伝承的要素への批評に就いては、前よりも慎重な態度を示す様になった。大西は言う、確かに、学説間の推移は、「自己の哲學上の所信」に基づき「彼れ此れを比較し其の優劣を論」ぜなければ「完全」な「説明」には成らないだろう。しかし、注意すべきは、今のところ「萬人の承認すべき完全なる哲學」は存在しない、と云う事だ。だから、自己の所信を「唯一の標準として凡べての學説を是非褒貶する」者は、「偏僻の弊に陥り易」い。それ故に私は、「史家一個の哲學上の見識よりするの批評は史家としてむしろ力めて控ふるを可とす」るのである。具体的には、哲学史家は、伝承的要素に対して、「内在的批評」の態度で臨むべきである。これは、「批評の根據を専ら批評せむとする學説そのものの中に置き又その前後及び同時代の學説との關係に置く」批評であって、詳論すれば以下の3点より成る：

- 一 〔その学説が〕如何なる先人未發の問題及び解釋を提出せしか〔、〕又その問題及び解釋が後人をして如何なる新行路を取らしめ〔、〕如何なる新見地を開かしむるに効ありしか。

(26) 大西祝「哲学史とは何ぞや」(明26)小坂国継編・大西祝選集I哲学篇(岩波書店、平25)353-357頁。

(27) 平山・前掲註(24)217頁以下。

(28) 大西祝「西洋哲學史上卷」同・大西博士全集第3卷(警醒社書店、明36)7頁。

- 二 學説の内部に自家撞着の點あるか、なきか。
- 三 その實際達したる解釋が果たしてよく其の統合せむと欲したる事柄を悉く統合し得たるか。⁽²⁹⁾

こうした内在的批評は、大西が依拠した新カント派哲学史の唱える所でもあった。確かに、伝承的要素は、今の哲学と基本的には同じ論理の上に成立っているから、これを批評し得るけれども、やり過ぎれば哲学史は患者の画廊になってしまう。その帰結を避ける為、伝承的要素を批評する哲学史家に対し、今の論理ではなく、成るべく昔の論理に照らして、昔の学説の内的整合性や、所説と当時の著述意図との合致の度合を批評するに止まる様、要請せざるを得ない。大西の提唱も、かかる意図に出ていた。

現に大西の西洋哲学史が蒙った名誉は、その内在的批評の御蔭であった。当時の或る学生は、彼の西洋哲学史に就いて、「バートランド・ラッセル翁の『西洋哲学史』に劣らぬ啓蒙的でしかも学問的な深さを持ち、時代・環境・アトモスフィアを印象的に描き、その人に逢い、その哲学を聴くがごとき錯覚におちいらしめる。——これは五十嵐〔力〕博士が『平安朝文学史』上巻の序に走馬燈式とよばれたもので、津田〔左右吉〕博士の思想史的方法からの作家論やラッセル卿の近代哲学者への批判の裁断的なとは、根本的にちがう、感情移入的な史的叙述である⁽³⁰⁾」、と若き日の読書の感動を生涯忘れなかった。

第2款 外在的批評

大西に依れば、「社会に流布せんとするの思想」は、「文学の批評」であれ、「美術の批評」であれ、「創作のある所〔、〕批評あらざるはな」く、「歴史」も、「既往の事実を批評⁽³¹⁾」して進歩退歩を論ずる限り、「一種の批評に外」ならない。しかし、これ等の分野に於ける大西の批評は内在的ではなかった：彼は、「自己の……所信」、

(29) 大西・前掲註(28) 7-9頁。

(30) 岡一男「明治における文学史研究——藤岡作太郎博士から五十嵐力博士へ」國語と國文學第42巻第10号(昭40) 19頁。岡(明33-昭56)は、早稲田出身(大10文学科卒)の国文学者で、引用文中の五十嵐力に師事した。

(31) 大西祝「批評論」(明21)小坂国継編・大西祝選集II評論篇(岩波書店、平26) 35頁。

具体的には自ら信ずるキリスト教（「猶太の思想」）と西洋哲学史（「希臘の思想」）とに培われた所の「西洋の思想」、就中、その「思想界の最高位なる哲学」を基準として、⁽³²⁾ 外在的に批評したのである。大西は云う、「従来我国に存する……支那印度の思想及其和合より生じたる文学等」を「批評的に論じて其価値を判定し其真相を認むる」には、「先ず西洋の思想を仮り其批評法に倣うべきである、⁽³³⁾ と。

確かに大西は、同時代の西洋哲学を以て哲学が完成した（普遍的である）とは思っていなかったが、哲学を含む西洋思想は東洋思想よりも普遍化可能性が高いと見ていたのである。西洋思想は東洋思想に「多少の感化」を受けるかも知れないが、「去れども其感化は之を東洋の西洋に仰ぐ者に比較すれば、其大小強弱言を待たずして明」かである、現に維新以来、「西洋思想の我国を感化」する事は現に「驚駭すべき者」がある、「将来は必ずや永く其感化を受くる」は必定である、そうであれば「先ず⁽³⁴⁾ 進歩せる西洋思想」を基準に批評しても問題ない、と大西は踏んでいた。

斯かる外在的批評の一例として、評論「和歌に宗教なし」を挙げ得よう。ここで大西は、和歌が「宗教的ならず、且哲学的ならぬ事」を批判し、これに「高尚なる風韻と思想」を賦与するには、「基督教の精神をば……注入」する必要がある、と説いたのであった。⁽³⁵⁾ すなわち、和歌は「単なる思想性の欠如」でしかなかった。⁽³⁶⁾ 又、「我国の淨瑠璃作者などが此迄作りしもの」にも、大西は、「意味深長にして専ら熟読玩味に適したるものあるを見」ず、「我国文学の進むに従い必ず」、「舞台にて演ぜざるも……他の詩歌文章になき妙趣あ」る戯曲を興さねば成らぬ、と述べた事があるが、これも、読むだけで感動できる西洋の戯曲を標準とする欠如理論に外ならない。その外の文藝・美術に対しても、大西は、「結局わが国の美術の価値を定めるには、「かの哲学的美学を論拠とせざれば、到底その終局の判断は下し得ざるべし」⁽³⁷⁾ と、西洋を基準とする外在的批評に終始していた。⁽³⁸⁾

事は仏教に対しても同様であった。

(32) 大西・前掲註 (31) 38-40頁。

(33) 大西・前掲註 (31) 40頁。

(34) 大西・前掲註 (31) 38-39、44頁。

(35) 大西祝「和歌に宗教なし」(明20) 小坂編・前掲註 (31) 18-24頁。

(36) 小坂国継「解説」同編・前掲註 (31) 534頁。

(37) 大西祝「詩歌論一斑」(明23) 小坂編・前掲註 (31) 110頁。

(38) 山本正男・東西芸術精神の伝統と交流（理想社、昭40）67頁。

明治20年代の仏教界では、仏教清徒同志会（明27設立）に代表される新仏教運動が盛んであり、その同志達は、ユニテリアンの聖書批判・教義批判を範として、「個々人が理性以外の何ものにも拘束されずに、批判的に研究する」「自由討究」を掲げていた。⁽³⁹⁾そして、その自由討究の一端として、彼等は仏教教理の内在的批評に取組み、「佛教の根本的原理を以て標準とな」し、「佛教と稱せらるゝ一宗教の教理を明に」せんとした。しかし、この試みに対して大西は、内在的批評は結構だが、更に普遍的基準（「合理的判断」）に依って、内在的批評が「標準」とする「佛教の根本的原理」が「眞正無妄なることを示」さねば成らない、と注文を付けた。⁽⁴⁰⁾東洋は、西洋＝普遍に認められ、包摂されて初めて価値を有する、と云う姿勢は、ここでも一貫していたのである。

確かに大西は、一般論としては、全ての「批評家」に対して、「作者と一体感を持って作者の内在批判を行った上で、作者を超越して自己の理想的見地における最高の標準で作者を批判する、いわば超越的批判を行うことを要求」⁽⁴¹⁾していた。しかし、批評の実践者としての大西は、西洋の文物には十分に内在的であった傍ら、東洋の文物に対しては、内在的批評を深めるより寧ろ「超越的批判」に急ぐ嫌いがあった。

大西の西洋主義は、その他の点では彼の批評論が、明治20年代初頭の「批評の時代」⁽⁴²⁾に叢生した諸々の批評論と撰ぶ所が無かった為に、⁽⁴³⁾ひときわ目立っている。欧化派の徳富蘇峰でさえ東西文明の綜合を唱えていた時に、敢て之に反対して、当今は「〈西洋の思想を輸入して之を論評する事を専とするの止むを得ざる〉時代である」⁽⁴⁴⁾、と主張する程に、大西は頑強な西洋主義者であった。彼は、批評の「〈建設的の要務〉を説く時、〈先づ宜しく眼を西洋の思想界に転ずべし〉として、我が国の現実を直視せよといわな」かった。その眼には「我が国の現実には破壊すべきも

(39) 福嶋信吉「明治後期の「新仏教」運動における「自由討究」」宗教研究第72巻第1輯（平10）111-112頁。

(40) 大西祝「進歩的佛教徒の立脚地」（明28）同・大西博士全集第6巻248-249頁。

(41) 小泉仰「大西祝——比較思想の視点」比較思想研究第23号（平8）3頁。

(42) 徳富猪一郎「適用の時代、批評の時代（前號の續き）」六合雜誌第90号（明21）221頁。

(43) 佐藤善也「『批評論』の位相——大西祝の批評観とマシュー・アーノルド」同・透谷、操山とマシュー・アーノルド（近代文芸社、平9）124-129頁が、その西洋主義を除いた大西の批評論が、同時代の徳富蘇峰、高田半峯、高橋五郎、坪内逍遙等の批評論の主張と重なる事を摘示している。

(44) 佐藤・前掲註（43）128頁。

ののみ多」く映っていたが故に、⁽⁴⁵⁾日本や東洋の事物を批評する大西の態度は破壊的であった。

これに対して、西洋の文物に対する大西の批評は、甘かった。確かに、「ひとが現状に停滞せず、建設に向かう進歩の途上にみずからを見出すのであれば、批評の営みは無窮」であるとする点に於いて、大西の「批評主義は、疑いなくカントの批判哲学に通じる」。しかし、カントとは異なり大西は、理性そのものを批判（批評）の客体として、「⁽⁴⁶⁾理性に何か認識でき何か認識できないかを分かち作業」に従う事をしなかった。

斯かる大西の姿勢に対しては、彼に親しい者からも批判が出ていた。例えば、六合雑誌の特別寄書家であった高橋五郎（後の英語学者）は、大西と同じく護教論者ではあったが、仏教新論（明13）、神道新論（明13）を著し、六合雑誌に「日本古史考」（明16-17）を連載する程には東洋・日本の歴史に通じていたので、⁽⁴⁷⁾「大西の西洋第一の考え方」に「反撥し」、その「批評論」を駁すべく、「國民之友なる西堂居士〔=大西〕の批評論を讀む⁽⁴⁸⁾」を著した：「高橋によれば、現在の現象は〈西洋東洋の相調和して生じたる思想〉であって、〈西洋の思想而已を知る者〉が〈容易く之を批評し得る〉はずがないのである。高橋にすれば、第一の〈従来我国に存する者即ち支那印度の思想及其和合より生じたる文学等〉も、第二の〈西洋の思想〉も、第三の〈西洋の思想と従来思想との相合して現今に現はるゝ所の現象〉も、ともに〈批評を要する者〉であることは認めても、〈西洋の思想〉の批評だけを最も重んじなくてはならないということに納得がゆかな⁽⁵⁰⁾」⁽⁴⁹⁾であったのである。

大西に対する斯かる批判の趣く所、内在的批評を東洋にも及ぼさんとするの聲は、哲学科からも発せられた：井上哲次郎・高山樗牛等の日本主義が是である。

(45) 佐藤・前掲註(43) 161頁。

(46) 御子柴善之「批評主義と世界市民的倫理学——大西祝研究のために」早稲田大学史記要第43号（平24）33-35頁。

(47) 杉井六郎「高橋五郎小論」同志社大学人文科学研究所編・「六合雑誌」の研究（教文館、昭59）164-166、172-173頁。

(48) 國民之友第21号（明21）に載る。

(49) 六合雑誌第90号（明21）に載る。

(50) 佐藤・前掲註(43) 107頁。

第2節 高山樗牛

日本や東洋を専攻する研究者は、西洋を普遍と看做す大西の外在的批評に対抗すべく、西洋哲学に匹敵する日本哲学／東洋哲学の樹立を急いだ。彼等の試みは、明治20年代末から30年代初頭に懸けて、日本主義の主張となって世に現われた。

第1款 井上哲次郎

井上哲次郎は、日本主義の運動には必ずしも熱心ではなかった⁽⁵¹⁾。しかし、その東洋哲学史研究は、日本主義の共通基盤であった。

井上は、東大の学生時代（明10-13）に、原坦山の仏典講義を受けて大乘仏教哲理に関心を抱き、その後は文部省編輯局に勤め、東大内の編集所で「教科書でない、「東洋哲学史」編纂」に従事した⁽⁵²⁾。明治17年からドイツに留学するが、その間、「万国東洋学会に出席して各国の東洋学者に接近し、殊に印度哲学者の錚々たる人々……と会談した結果、どうしても吾が日本のやうな仏教国に於ては、日本の学者として、印度哲学を知らぬと言ふやうなことではなならないと痛感した⁽⁵³⁾」。そこで帰朝（明24）して帝大哲学科の教員となった井上は、西洋の哲学・哲学史の傍ら、東洋哲学史の講義を^{はじ}勩めた。これは、科目名こそ比較宗教及東洋哲学であったが、「実質的にはその内容は印度哲学であり、二七年まで仏教前哲学、その後は仏教起源史を扱⁽⁵⁴⁾」い、学生からも「なかなか好評であった⁽⁵⁴⁾」。同時期の西洋哲学（史）の講義でも、ドイツ観念論の「源流」たるカントの外に、特にショーペンハウアーを詳論した。これは、ショーペンハウアーが「余程東洋的で、東洋思想と西洋思想との相互交渉の地位に立つた者」で、「印度哲学を尊重し……仏教に対しても却々深い信念を有してゐた」が故に、これを「青年学生に研究せしめることを必要と認めたから……講じたのである⁽⁵⁵⁾」。明治30年代初めまで印度哲学を研究した後、井上は、「日

(51) 長尾宗典・〈憧憬〉の明治精神史——高山樗牛・姉崎嘲風の時代（ベリかん社、平28）159-160頁。

(52) 井上哲次郎・井上哲次郎自伝（富山房、昭48）7-10頁。引用中「教科書でない」云々は、大木文相－西村茂樹編輯局長時代に、文部省編輯局に於いて、全国の小学校向け教科書を編んだ事と、それと同時代に行われた、大学内の編集所に於ける、井上が従事した作業とを辨別する為、井上が敢て言い足したものである。

(53) 井上・前掲註（52）44頁。

(54) 末本文美士「アカデミズム仏教学の展開と問題点——東京（帝国）大学の場合を中心に」同・近代日本と仏教（近代日本の思想・再考II、トランスビュー、平16）217頁。

(55) 井上・前掲註（52）41-43頁。

本の哲学思想史とも言ふべきものを纏めて見たい」と考え、「大学でもさう言ふ意図から、日本の陽明学、古学、朱子学、折衷学等各学派の哲学に就いて講義をし」、⁽⁵⁶⁾その内容は、後に井上の日本思想史3部作として出版されている。

東洋ないし日本哲学の樹立を志す井上の最大の敵は西洋主義者であり、又、明治半ば迄は西洋主義と分ち難く結ばれていたキリスト教徒であった。井上は、「日本を余程低級な非文明国と観、且つ宗教といへば、キリスト教の外に無く、その他の宗教は何れも眞の宗教で無いやうに説く」外国人宣教師を嫌い、「殊に吾が国体に関しては、表面露骨に誹謗しなかつたけれども、隠然吾が国体を毀損するやうなことを説き、又行つてゐた」⁽⁵⁷⁾のに慷慨し、彼等に同調する「我が日本の基督教界の牧師連」を軽蔑した。井上「は聊か儒教、佛教等を研究して居つたからそのやうな不公平な即ち偏頗な見方をすべきではなからうといふ感が強かつた。それだからして、一層是れは克く佛教、儒教、神道其の他の宗教を研究して公平なる立場に立ちて青年學生を指導すべきであると云ふ痛切なる學的要求を以て」⁽⁵⁸⁾講義し、教育と宗教との関係を繞つてキリスト教徒と両度論争した。⁽⁵⁹⁾

東西の宗教対立と結合した文化対立は、帝大内にも在った。例えば、英文学の講師ラフカディオ・ハーン（小泉八雲）の外国人講師連からの孤立には、神経質なハーンの性格のみならず、ハーンがキリスト教に懐疑的で、寧ろ前近代日本文化を愛惜していたと云う事情も一役買っていた。井上に取っては不都合な事に、哲学科に於ける同僚教師ケーベルは、そうした講師連のひとりであった。採用前のケーベルは、「ショーベンハウエルだの、ハルトマンの哲學に傾注して居つたから、佛教にも多大の同情があるものと思」いきや、「決してさうではな」かつた：彼は、「佛教なんといふものは全然眼中に置かなかつた。又佛教をよく知つても居なかつた。まるで知らなかつたと云つて宜からう。それから神道などは固より知らうともしなかつた。日本の風俗、習慣、歴史、文學等に對して何等の認識も無かつた。殊に宗教としては基督教以外、如何なる宗教も公平に認めるなんといふ雅量を有して居な

(56) 井上・前掲註(52)45頁。

(57) 井上・前掲註(52)35-36頁。

(58) 井上哲次郎「祝辭」宗教學紀要第1号(昭5)301頁。

(59) 久木幸男「「教育と宗教」第二次論争」同ほか編・日本教育論争史録第1卷(第一法規、昭55)。

つた」⁽⁶⁰⁾。

これは強ち東洋哲学研究者の偏見と云う訳でもなかった。例えば、後の宗教学者・姉崎正治（明29哲学科卒）は、在学中に最も多く取ったのはケーベルの授業で、駿河台のケーベル邸で幾度も話し込むなど、公私に亘ってケーベルと親しかったが、その姉崎も、ケーベル「先生は、日本の愛好者ではなかった。……「ギリシヤ語を知らない日本の思想も學問も文化も、多寡が知れてゐる」此が先生の態度であつた」、と証言している。⁽⁶¹⁾

斯かる教師陣内の隠然たる抗争に哲学徒も加わり、哲学科は、己が信仰と専攻との価値の賭けられた、文化戦争の前線と成っていた。ケーベルに近い大西や姉崎は、キリスト教系の雑誌・六合雑誌や、丁西懇話会（明30設立、後に改組して丁西倫理会となる）に拠り⁽⁶²⁾、これに対して井上は、木村鷹太郎や竹内楠三等と大日本協会を起上げ（明30）、雑誌・日本主義を発行して対抗した。高山樗牛は、この日本主義の側に加わっていた。

第2款 日本主義

樗牛高山林次郎は、明治4年に鶴岡で生まれた。仙台の2高を経て、帝大文科哲学科に進み、井上哲次郎やケーベルに哲学・哲学史を学んで明治29年に卒業した。哲学科では姉崎や桑木と同級である。卒業後は一時、2高の教授となるが、直きに帰京し、明治30年5月より、総合雑誌・太陽の文芸欄担当記者となって文名を揚げた。もともと学者志望であった高山は、記者稼業の傍らドイツ留学を目指して準備していたが、結核が悪化した為に渡航は直前で止めざるを得なかった。その後は療養しながら文筆で糊口を凌ぎ、晩年は日蓮を深く景仰したが、明治35年、春秋31歳を以て没した。

樗牛は、明治28年6月より明治33年8月に至る迄、日本主義⁽⁶³⁾を奉じていた。具

(60) 井上哲次郎「小泉八雲氏（ラフカディオ・ハーン）と舊日本」同・懷舊錄（春秋社、昭18）248-249頁。

(61) 姉崎正治「ケーベル先生の追懷」思想第23号（大12）969-970、975-976頁。

(62) 姉崎正治「浮田和民君の思出」丁西倫理第528集（昭22）57頁。

(63) 林正子・博文館「太陽」と近代日本文明論——ドイツ思想・文化の受容と展開（勉誠出版、平29）45-46頁。

体的には、彼は、木村鷹太郎（明26哲学科〔選科〕修了）の主唱した生々主義に賛同していた。木村の所謂生々とは、「厭世、退隱の情」「宗教家の所謂来世の如き」……「一切迷信の事物」「個人の女々しき私情」に対比されるもの⁽⁶⁴⁾であり、そのような「迷信」を説く宗教（仏教、キリスト教）を排し、国民が心中に保持する所の道徳（「新神道」）を以て国家社会を維持せんとする主張が日本主義である⁽⁶⁵⁾。樗牛は、この生々主義に同じて、木村と共に「盛んに神道を論じて「舊來の神道では到底自滅を免れんから、時勢に順應して新に進路を開かにならぬ」と云⁽⁶⁶⁾」っていた。

結論を先取すれば、樗牛の日本主義言動の背後には、批評の基準如何と云う大問題が在った：彼は、西洋哲学以外の対象をも「進歩せる西洋の思想」を基準として裁断せんとする、大西の如き姿勢を批判し、日本文化の内在的批評を試みた。そして、その基準を人文史と云う手段に依って抽出せんとしたのであった。そこで以下では、樗牛が人文史に着目する迄の経緯を、彼の修学時代から説き起こす事としたい。

第1目 美学

樗牛の狭義の専攻は、哲学の中でも美学であったが⁽⁶⁷⁾、実は、この専攻選択そのものが、明治20年代に於ける批評の盛行と関わっていた。

1. 批評論

我国に於いて、批評の本質、それを可能ならしめる条件と云った、「原理論的な問いを自覚的に引き受け、自身の置かれた時代状況と対峙しながら、批評を一個の思想に練り上げたのは」、彼の大西祝や、その同世代人たる徳富蘇峰、坪内逍遙等

(64) 木村悠之介「新神道とは何であったか——メディア排宗教運動としての雑誌『日本主義』」國學院大學研究開発推進機構紀要第15号（令5）35頁。

(65) 木村悠之介「無宗教だと文明化に影響？——幕末～明治期」藤原聖子編・日本人無宗教説——その歴史から見えるもの（筑摩書房、令5）37-40頁。

(66) 岩崎英重「逸話」猪狩又藏編・佐佐木高美夫人（私家版、大8）23頁。この発言に就いては、木村・前掲註（64）41-42頁に、背景事情を含めて論じてある。

(67) 樗牛自らは、在学時に「美學と文明史〔＝人文史〕に力めた」とするが（高山樗牛「わがそでの記」（明30）改訂註釋樗牛全集第6巻〔博文館、昭6〕284頁）、精確には、人文史の修得は明治28年以降であって、美学の学修は、それより早い（姉崎・前掲註（3）序4頁、長尾・前掲註（51）126頁）。

(68) 郭馳洋「批評」山口輝臣＝福家崇洋編・思想史講義【明治篇Ⅱ】（筑摩書房、令5）171頁。

である。彼等の提唱を承けて、種々の批評論が明治20年代の言論界で戦わされたが、その1つが、坪内逍遙と森鷗外との没理想論争（明24-25）であった。経緯は省くが、この論争の結果、言論界には以下の認識が齎された：すなわち、一方では逍遙の言う様に、「客観性と普遍妥当性の要求される「科学的」批評にあたっては、一つの「理想」によって対象を裁断すべきではなく、「没理想」の態度で対象に臨み、「帰納」（「記実」）的に対象を捉えることが批評主体には求められる」が、しかし他方では、鷗外の言う様に、「最終的な価値判断の場面では、「標準」（「理想」）が要求される」事、そして、苟も批評が社会実践を志向する限り、その「標準」は、社会に妥当する一般的な「理想」でなければならない事、が確認されたのである。⁽⁶⁹⁾

2. 標準的美学

明治の言論人にとっての「標準」「理想」は何であったか。それは、時として西洋哲学であり、人に依っては東洋道徳であったが、こと文学・美術の世界では、美学に期待が懸っていた：明治10年代以降の美学は、「実際に芸術批評に役立つ有効な手段」として、⁽⁷⁰⁾「批評的使命を帯び」ていたのである。すなわち、美学は、「芸術活動に規準を与え、これを基礎づける学問としての実際の要求から取り上げられて」おり、「時代の芸術活動と緊密に関連し、これに対する批評的・指導的任務をもっぱらとしていた」⁽⁷¹⁾た。要するに、この頃の美学は、鷗外所謂「標準的審美学」^{ノルマチーフ}だった。

その様な美学説として、Ed. v. ハルトマン（Eduard von Hartmann. 1842-1906）の哲学的な体系が、そのころ持て囃された。何となれば、このハルトマン美学こそは、没理想論争に於いて森鷗外が金科玉条として用いた所であったからだ：「文壇の大御所坪内逍遙をも「論争」によって沈黙させた鷗外のハルトマンの美学は世の人々に、あたかも芸術についての批評あるいは論争を挑む場合の最終兵器のごとき印象を与え」⁽⁷²⁾たのである。その人気たるや大したもので、明治26年には帝大の美学者・

(69) 岩佐壯四郎・島村抱月の文藝批評と美学理論（早稲田大学出版部、平25）113頁。

(70) 神林恒道「「美学」は「批評」にとって有効か——明治美学史のひとつま——同・美学事始——芸術学の日本近代（勁草書房、平14）99頁。

(71) 山本・前掲註（38）49頁。

(72) 神林・前掲註（70）101頁。

大塚保治（明24哲学科卒）がハルトマンを講義で取上げ、又、正岡子規もハルトマンに着目していたと云う。⁽⁷³⁾

ところが、明治20年代末から30年代の初頭に懸けて「美学理論の転回」が生じ、ハルトマン美学体系は、一転して批判的⁽⁷⁴⁾と成る。例えば、先にはハルトマン紹介者であった大塚保治も、明治33年の帰朝講演では、ハルトマン美学は、確かに論理的に一貫しているが、個人心理や社会通念と云った経験的要素を軽んじており、その結果、作品批評の標準としては役立たない、と言い、「この欠陥を克服すべく心理学的美学と社会学的探求の必要を強調、両者を統合して「美術」（芸術）という現象を客観的に捉える芸術学という学問領域が樹ち立てられるべきであるという構想を提示⁽⁷⁵⁾」している。

この転回は、例の新カント派哲学史の枠組に照らせば分かり易い。すなわち、美学は、批評の基準を与える哲学（「標準的美学」）より、人文史や心理学（「心理的方面と社会學的方面」⁽⁷⁶⁾）の如き「精神文化中の分化せる一部門」⁽⁷⁷⁾に遷ったのである。もちろん藝術学も批評の基準は之を提供し得る。しかし、その基準を導くに当っては、「始終〔経験的〕美術學の研究結果を参照しなければなら」ず、「若し哲學で立てた原理なり標準が、美術學上の事實法則と矛盾する場合には哲學が一步を譲つて其主義理想を變更しなければなら⁽⁷⁸⁾ない」、とされたのである。

第2目 内在的批評としての人文史

高山樗牛も、同世代の大塚と同じく、哲学より人文史・心理学への端境期を生きた美学者であった。ハルトマンの如き「移植された欧州美学はただちにわが芸術に適用しがたいこと」を「自覚」した彼は、特に人文史に力を注いだ。⁽⁸⁰⁾その結果、樗

(73) 岩佐・前掲註 (69) 115頁。

(74) 岩佐・前掲註 (69) 373頁。

(75) 岩佐・前掲註 (69) 375頁。

(76) 大塚保治「美學の性質及其研究法」哲學雜誌第16巻第172号（明34）455頁。

(77) 山本・前掲註 (38) 98頁。

(78) 大塚・前掲註 (76) 461頁。

(79) 山本・前掲註 (38) 86-87頁。

(80) 樗牛が心理学よりも人文史を選好した理由としては、彼が在籍していた時分の哲学科の潮流を挙げ得る：そこでは、「国家を共通善の実現のために不可欠の存在とみなし、個々人の権利も共通善の実現のために正当化」するT. H. グリーンが読まれ、ケーベルが「美的価値の人種的

半は、内在的批評を凡ゆる文化現象を対象に施す事に成功する：

凡そ歴史研究の方法に三あり。

研究者が自家の學說主義を標準として他を批判するもの、其一なり。

研究者自身が何等の主義を有するも、一切之れを度外に付し、純ら標準に就いて研究せむとする學說の中に求め、歴史の範圍内に於て其の推論發展の正誤趨勢を討尋するもの、其二なり。

預め事物に就いて純理的原理を抱持し、是の原理によりて歴史的發展の必然なる理由を説明せむとするもの、其三なり。

吾人は是の三者の中何れを取るべきか。

第一の法は今日の青年學者が好みて用ふる所のものなり。是れ一家の私評としては、依りて以て論者の懷抱を發表するに足るべきも、動もすれば己れを樹て他を排せむとするの弊に流れ易く、随つて歴史上の事實に就いて忠實なる敘述を缺き易し。加之、隨うて歴史上の事物は主として其の當年の思想の程度に關して、其の價值と意義とを有するものなるを以て、吾人の立脚地より之を批判するは、寧ろ歴史研究の旨趣に協はずと謂ふべし。……第三法は、自家が純正哲學の原理を承認せざる讀者の前には、一個の空論に過ぎざるべし。ヘーゲルが哲學の如きは即ち是れのみ。第一、第三、共に取るに足らず、歴史研究者として吾人の擇ぶべきは夫れ第二の法乎。⁽⁸¹⁾

3つの方法の内、第1は、大西も否定した所の一家言であって、社会实践を齎す「理想」たり得ぬもの（鷗外の所謂「衆小理想」に止まるもの）、第3は、梶牛が言う通り、歴史を歪曲するヘーゲル哲学史のものであって、何れも取るに足らない。残る第2の方法は、対象（「學說」）より「標準」を抽出し、それを以て「其の推論發展の正誤趨勢を討尋する」、「其の當年の思想の程度に關して、其の價值と意義と

特性を語」っていた。これ等を承けて高山も、日本主義の旗幟を掲げる以前から、「道徳の実現について、個人の内面における完成ではなく社会的な契機を重視してい」た（長尾・前掲註（51）110-111、122頁）。

(81) 高山梶牛「歴史的研究とは何ぞや」(明29)同・前掲註(12)31-32頁(改行は山口が増やした)。

を」批評する、のであるから、これは正しく大西の内在的批評そのものと言って宜い。但し、樗牛は、内在的批評を、哲学以外の凡ゆる「歴史上の事物」にまで及ぼした点で、大西と異なる。

この様な転回が可能であったのは、樗牛が、普遍的で歴史を超越する批評基準なるものの存在を認めていなかったからである。大西に於ける西洋思想の如き、特権的な地位を与えられたものは、ここには無い。確かに、批評の基準たるべき「最も進歩せる知識」が、「時勢人文の進歩につれて日に新なる物質的及び精神の材料の上に、日々に新に建立せらるべき」ものであって、その発見は「主として歴史的研究に依⁽⁸²⁾る、と云うのは、大西も異論無いであろう：大西も現今の西洋哲学を以て哲学が完成したなどとは考えていなかった。しかし、樗牛に於いては、批評の基準たる「理想」は、「各国民族」が「各々其の完全なる發達によりて、當に到着すべき特殊なる理想」であって、大西の奉ずる西洋思想も、そうした「特殊なる理想」の一に過ぎない、とされていた。なればこそ樗牛は、徒に西洋思想を普遍的標準として外在的批評を喋々し、「特殊なる理想」や「國民性情を蔑視する」が如き「批評家」の存在を目して、言論界の「最大缺點の一」である、と指弾したのであった。⁽⁸³⁾大西が、昔の哲学者の思考を基準として昔の哲学説の出来不出来を評価したのと同様に、樗牛は、各時代の社会通念（「特殊なる理想」「國民性情」）を抽出し、それを以て同時代の文化現象を、内在的に批評したのであった。

第3目 日本主義批評の諸相

以下では、日本主義時代の樗牛の評論の重立ったものを概観する。

1. 時代精神論

同時代の文学界に向けては、樗牛は時代精神論を提起した。

樗牛は、本稿所謂の社会通念を、「一時代の人文の全部に貫通して、其の活動進歩の動機となる所の根本思想」との含意で、「Zeitgeist……時代精神」と呼んでいた。⁽⁸⁴⁾批評家は、この時代精神を細大漏らさず把握し、それを以て批評の基準と

(82) 高山・前掲註 (81) 30-31頁。

(83) 高山樗牛「我邦現今の文藝界に於ける批評家の本務」(明30) 同・前掲註 (12) 307-312頁。

すべきであるのは言う迄も無い。「文藝批評家の本務」は、「國性民情の特質及び其の發達の理想を自覺し」、更には「一世の好尚を率ゐて當に向つて進むべき所の理想を啓示」し、創作者に「供給する」所に在る。⁽⁸⁵⁾すなわち、「樗牛は時代精神 Zeitgeist という立場から文明批評を行なおうとし」たのである。⁽⁸⁷⁾

この時代精神論は、主として早稲田派の写実主義や、それに遵う私小説を敵として想定していた。樗牛には、彼等が「衆小理想」に踟躕する者にしか見えなかったのである。勿論ながら彼の論敵は、その様な時代精神とは未だ内容不詳であるからには創作の指針たり得ぬと詰り、それが人文史家の拮据経営して猶「俄に知り難い類だと云うなら、歴史家ならざる創作者は人文史の大著が出るまで待惚けせよとでも言うのか、と切り返した。これに対しては、樗牛は、時代精神を長期持続するものと短期的な流行を齎すものに分ち、⁽⁸⁸⁾当座の流行現象を批評する程度ならば、短期持続の時代思潮を把握しておれば、「それゞゝの觀方によりて、それゞゝの解釋は得ら」れる筈だ、と躲している。⁽⁸⁹⁾

2. 近世文学論

樗牛は、早稲田派と近世文学研究の場でも戦ったが、そこでも人文史の立場から発言している。

西鶴批評——明治の西鶴研究は、「明治十年代に淡島寒月等からはじめられ、その感化によつて作家の尾崎紅葉や幸田露伴によつて西鶴が注意され、その創作の上にとりあげられたのであるが、……次第に研究的にも西鶴を重んじさせるに至つた」⁽⁹⁰⁾。

(84) 高山樗牛「國民精神（論）の統一を論ず」（明30）改訂註釋樗牛全集第4巻（博文館、昭2）374, 381頁。

(85) 高山・前掲註（84）381頁。

(86) 高山・前掲註（83）313頁。

(87) 高坂正顕「明治思想史」同・高坂正顕著作集第7巻（理想社、昭44）288頁。

(88) 「常住なるものと流轉するもの」（高山樗牛「世界文明史」〔明31〕同・前掲註（3）3頁）、「時代又は國民の理想」と「一の時代に流行し、其の社會の動力となれる精神」（高山樗牛「明治三十二年に於ける小説界の傾向を論ず」〔明33〕同・前掲註（12）370頁）。

(89) 高山・前掲註（88）「明治三十二年に於ける小説界の傾向を論ず」370頁。こうした区分は、短期のmœursに根差すか、將又、一時期を劃する caractères に根差すかに依つて、その作品の生命の長短を論じた、彼のテーヌに或は由るか。

(90) 久松潜一「明治中期に於ける國史編纂と國文學史」國語と國文學第20巻第2号（昭18）103頁。紅葉・露伴には、「言文一致體」を「補充するに足るべき新文體の工夫に苦心」していたと云う

明治20年代の事である。西鶴に着目した研究者は、主として「寫實的立場」を重んずる早稲田派であり、坪内逍遙や島村抱月であった。他方では、「これと同時に西鶴を道徳的立場より非難する見解も現れて居⁽⁹¹⁾り、例えば、関根正直・小説史略(明23)や三上參次=高津敏三郎・日本文学史(明23)は、西鶴に現実描写の才を認めつつも、それを道徳的見地からは批判⁽⁹²⁾していた。

この状況に対し、樗牛は、両つの立場は、「共に一半の眞理を會得したるもの」だとする。前者の如く、現代の「純文學の眼孔を以て」批評するならば、西鶴に同調するのは当然であり、後者の如く現代の「社會的立脚地より」批評するならば、西鶴を批判して然るべく、各々の基準に従って「それぞれ西鶴を觀察して、何方が誤りと云う訳ではない。

しかし——と樗牛は言う——人文史の観点より、「西鶴、春水一輩の戯作者が、如何に當代の社會の必然なる所生兒にして、〔当代の〕社會は又翻つて如何に彼等の爲に影響せられたるか」を「知るもの」としては、「社會的立脚地より西鶴、春水を排斥」せざるを得ない。その當時の時代精神の中でも「凡てのものの最高の判官にして、又絶対の標準」である所の「道義」に照らせば、確かに西鶴は批判されて然るべきだ、と云うのである。

馬琴批評——西鶴とは逆に、早稲田派が批判した馬琴に対しては、これを樗牛は肯定的に評価する：馬琴の小説は、確かに写実主義的な見地からは「奇怪不自然」な描写が多く、作中人物の造型も「鋪張夸大に失する」。加之、「馬琴小説の勸懲主義一度び時尙を壟斷してより、我が小説は殆ど全く淺近なる功利的方便の渦中に沈溺し、所謂純美術的詩趣は蕩然として地を掃ふに至⁽⁹³⁾」った。これは、確かに今日の文学を基準とすれば悲しむべき悪影響である。

しかし——と樗牛は言う——時代精神に鑑みれば、馬琴も強ち悪くない：何とな

事情もあった。そこで彼等は「西鶴調に基ける一種の雅俗折衷體を靚造した」のである。「是れ西鶴的文體が婉曲暢達にして而かも適勁に、文字淺近にして而かも餘韻あるは、尤も社會的、はた平民的の事物を直寫するに適するが爲なり。露伴が『風流佛』、及び『葉末集』、紅葉が『伽羅枕』、『三人妻』以下の作、多くは西鶴體によれり。是より言文一致體漸く衰へて西鶴體漸く行はる」に至った(高山・前掲註(12)357頁)。

(91) 木村洋「文明史から文学史へ」同・変革する文体——もう一つの明治文学史(名古屋大学出版会、令4)207-208頁。

(92) 久松・前掲註(90)103-104頁。

(93) 高山樗牛「作家の道念と觀念」(明29)同・前掲註(12)45-46頁。

れば、「彼が唱道せる勸懲教訓の主義」は、「我が國民の現實的、はた功利的性情」を能く捉えていたからである。この道義は明治維新を齎す原動力となり、維新後「三十年の」今日に至って益々盛んである。これを思えば、馬琴は、時流を掴み、「我が國民の性情に、尤も健全なる進歩の動機を與」⁽⁹⁴⁾える具眼者だった、と。

3. 非宗教論

日本主義の核心的主張たる非宗教も、人文史研究の結果として主張された。樗牛は、歴史を通じた日本「國民の特質」として、「開濶、生々、尙武等のもろもろの現世的性質」を抽出し、「出世間的、非國家的なる基督教と佛教」との「排斥」を訴えたのである。⁽⁹⁵⁾樗牛は主張する：確かに、印欧に於いては、「宗教が、彼等の文學美術より社會的、はた國家的生活の上に及ぼしたる勢力」は「至大至深」であり、それは今も変らぬ。⁽⁹⁶⁾しかし、日本では、「實際の人生に於て宗教以上の標準に率由する所の道德原理」⁽⁹⁷⁾が過去現在を貫通している。「國家と世界との關係は如何に。個人と國家との關係は如何に。世界に邦し、國家に人となるに於て、國家と國民とは什麼の覺悟なかるべからざるか。一國の道德主義は如何なるものならざるべからざるか」に就いては、國民が「血と涙とを以て經驗し、研究し、且つ解釋」してきた所に汲んで決めれば宜いのである。しかも、そうした國民道德原理は教育勅語の中に「今や最も適切に會得せられた」ではないか。我々「日本主義」批評家は、この「皇祖建國の丕圖」〔＝「皇祖皇宗ノ遺訓」(教育勅語)〕の中に我が國家主義の大理想を認め⁽⁹⁸⁾る。それにも拘らず「主として基督教信者」が、キリスト教を範とする religion を、それとは無縁の日本に導入しようと試みて「日本主義に反對」しているのは遺憾である。日本主義は、外在的なる「一切宗教〔＝ religion〕」に向つて、根本的打破を唱道する所の主義」であり、その主張の焦点は、「如何にして宗教の調攝を計るべきかにあらずして、日本國家に於ける宗教其物の存否に就いて消極的意見⁽⁹⁹⁾を有するものなることにあ」る、と。

(94) 高山・前掲註(12) 332-334頁。

(95) 高山樗牛「明治思想の變遷」(明31) 同・前掲註(84) 306頁。

(96) 高山樗牛「日本主義」(明30) 同・前掲註(84) 329頁。

(97) 高山樗牛「日本主義に對する世評を慨す」(明30) 同・前掲註(84) 343頁。

(98) 高山・前掲註(9584) 299、305頁。

第3章 文献学の導入

過去の対象を内在的に批評するには、然るべき道具が必要である。この内、過去の文献の解析を目的とする文献学と云う道具の導入には、大西祝や高山樗牛と親しい宗教学者・姉崎正治の^{はた}作らきがあった。

第1節 履歴

姉崎は、明治6年に京都に生まれ、三高を経て帝大文科哲学科に進み、明治29年に卒業すると、引続き院に進んで宗教学・宗教史を専攻した。学部では、先述の如くケーベルに親しみ、ケーベルの推すショーペンハウアーを好んだが、同時に井上哲次郎にも囑目されていた（後に井上の女婿となる）。姉崎が大学院で特にインド宗教史・仏教史に注力した切掛も、井上の東洋哲学史（印度哲学）講義よりの刺戟であった。明治33年から3年間、ドイツに留学し、仏教学・宗教学を研鑽した。⁽¹⁰⁰⁾既に留学前の明治31年より帝大講師であったが、留学中の33年に助教授に任ぜられ、38年には、新設の宗教学講座を担った。高山樗牛とは学部時代よりの親友である。その外、印度哲学に志があった吉田賢龍（明30哲学科⁽¹⁰¹⁾）も同窓である。更に、丁酉倫理会の活動を通じて、先輩の大西祝とも親しかった。⁽¹⁰²⁾

第2節 文献学

姉崎が大学に進む前年の明治25年、哲学科の機関誌・哲学会雑誌は、誌面を刷新し、名を哲学雑誌と改めた。この雑誌は、それ迄も、「純正哲學 [= 形而上学]」の

(99) 高山・前掲註 (97) 343頁。

(100) 姉崎はキールで仏教学の大家オルデンベルク、ドイセンに師事した。そこでの学修、及び、師より蒙った影響に就いては、西村実則・萩原雲来と渡辺海旭（新版、大法輪閣、平31）67頁以下に詳しい。

(101) 吉田は卒業後、村上专精が校長を勤めた私立真宗東京中学校で教え、真宗大学や早稲田大学でも教えたが、明治40年に教育界に転じ、千葉中学、三高、七高造士館を経て、大正9年より広島高師に移り、文理大の教授を兼ねた（塚原政次「吉田賢龍君を憶ふ」丁酉倫理會倫理講演集第484号〔昭18〕57頁）。

吉田は東京留学に当って本願寺の留学生制度を用いたが、在学中は、やはり同制度を用いて東上した先輩の清澤満之を支持する改革派（白川党）の一員でもあり、真宗改革派の縁で村上や近角常親とも親しかった（常盤大定「故吉田賢龍兄を憶ふ」同上74-75頁）。

(102) 磯前順一＝高橋原＝深澤英隆「姉崎正治伝」磯前ほか編・近代日本における知識人と宗教——姉崎正治の軌跡（東京堂出版、平14）。

みならず、「心理學、倫理學、論理學、美學、法理學、社會學、宗教、教育學、史學、文學ニ關スル事項」であれば何でも載せていたが、更に、「言語學、理財學、古物學〔=考古學〕、人種學、人類學、等總ベテ哲學上切要ノ諸學科ニ關スルコトヲモ併セテ之レヲ載」せる事としたのである。⁽¹⁰³⁾要するに、この頃の哲學雜誌は、人文社会科学の略々全領域に目を配っていた訳であって、文献学Philologieの紹介も、その一環であつた。それに依れば、文献学とは、「文籍ニ徴シテ言語文學ノ變遷ヲ推究シ一國民或ハ數國民ニ固有ナル文化ノ何タルヲ察知セントスル」学問であって、「『フィロローク』(『フィロ、ギー』ノ専門家)」とは、「單ニ言語學者ノミニアラズ〔、〕文學史家ノミニモアラズ〔、〕又韻律學者ノミニモアラズ〔、〕修詩學者ノミニモアラズ……一人ニシテ此數者ヲ兼」る学者である。⁽¹⁰⁴⁾

さて、ここで注意しておくが、実は日本語で文献学という場合には、広狭の両義がある(表2)。

表2

広義の文献学	狭義の文献学	高次(高等)批評
		低次(低等)批評

広義の文献学は、上で紹介された様な、文献を素材とする人文史を指す。これに対し、狭義の文献学は、過去の文献を分析して、その中に多元的・多層的構造を抉り出す所の技術を謂う。

多元的・多層的構造とは聞き慣れないかも知れないが、新約聖書を例に取れば、4福音書は、マタイ・マルコ・ルカの共観福音書と、それとは系統を異にするヨハネ福音書とから成る、と云う点で多元的であり、又、現在の形に落着く迄には多くの段階を経ていると云う点で多層的である。聖書のみならず、古典とされている様な文献は、大抵、多元的・多層的に出来ている。そこで、こうした文献を歴史の史料として使う際には、多元的・多層的構造の形成過程を、一番古い根源に溯って

(103) 「本誌改良ノ趣意」哲學雜誌第7巻第64号(明25) 2-3頁。

(104) 「史傳「バルンハルド、テン、プリンク」」哲學雜誌第7巻第64号(明25) 46頁。

(105) 「福音書、とりわけマタイ・マルコ・ルカの三書は、全体の構成も個々の内容や文言もよく似ているゆえに、並べて見ることが容易だという意味で、18世紀以来「共観福音書」と呼ばれてきた」(辻・前掲註(22) 55-56頁)。

考察し、差し当っては、「現在残されている写本証拠から学問的な手続きによって再構成しうる、最も自筆本に近いと見なされる本文」を構成し、その上で、そこから時代を下って、文献の各部分が、何時、どのようにして成立したかを分析する技術が必要となる。新約聖書の場合であれば、「福音書のテキストは、史的イエスの出来事から始まり、それが口頭による断片伝承となって伝えられた段階、そしてその伝承が書き留められ、文書となった段階（マルコ、Q）、さらにその文書の「増補改訂版」が作られた段階（マタイ、ルカ。さらにヨハネ）を想定し、各々の段階で伝承がどのように改変を加えられて発展し、現存するテキストの形に至ったかを再構成していく⁽¹⁰⁷⁾」。この一聯の過程が、狭義の文献学である。

狭義の文献学は、あらゆる歴史家が文献を使う際の基礎技術である所から、これを低次（低等）批評といい、これに対して、狭義の文献学が明らかにした所の多元的・多層的構造が、何に原因するか、「現存するテキスト」の「発展の諸段階を担った人々の置かれた歴史的状況や思想を読み取ろうとする」研究を、高次（高等）批評⁽¹⁰⁸⁾という事もある。高次批評は、簡単に言えば、文献が改訂・増補された原因を、その述作者の意図や、述作者を取巻く同時代の環境に求める訳であるから、その限りでは内在的批評や人文史と同じ視点で似たような作業をする事になる。

以上の理解を前提にすれば、先に見た哲学雑誌の紹介の内、「文籍ニ徴シテ言語文學ノ變遷ヲ推究」は低次批評、「一國民或ハ數國民ニ固有ナル文化ノ何タルヲ察知」は高次批評に当る。尤も、この紹介文は簡略に過ぎて、実際の文献学が何をやっているか、特殊な解析を要する古典文献の構造とは如何なるものか、に就いては語る所が無い。

これに対して姉崎正治には、広狭両義の文献学に関する詳細な智識が必要であった。何となれば、彼の専攻する宗教史が扱う聖典は、多元的・多層的な文献の最たるものだからである。以下、本節では、第1款で、姉崎が自らの文献学理解を纏めて示した論文「宗教の研究」(明39)を紹介した後、第2款で、姉崎の文献学理解に影響したであろう同時代の学問環境を推測する。

(106) 前川裕「本文批評」浅野ほか・前掲註(22)23頁。

(107) 辻・前掲註(22)65頁。

(108) 辻・前掲註(22)65頁。

第1款 姉崎の文献学理解

姉崎「宗教の研究」は云う——或る宗教の信者には、その聖典の所説は即ち真理である。そして真理は1つしかない。従って、聖典の内部に矛盾する記述があった場合には、これを解釈に依って極力排除せんとするのが通例であった。キリスト教の聖書の場合も、そうであった。「所が」、西欧近世に至って、別な仕方でも矛盾を解釈する動きが現われる：

近世に色々の材料が集つて古語や文書の材料が多くなつて来るに従つて、今日出来上つて居る聖書も元から其通りでなしに、色々の違つた聖書文書が存在して居つて、それが後に統一せられたものであると云ふことが、段々明になつて来た。⁽¹⁰⁹⁾

例えば、「新約書の中でキリストの傳記が四つ在」るが、そこには記事や表現の出入りがあり、「其中には同じ説教でも幾分か違つた言葉を傳へて居るものがある」。聖書内部のみならず、^{ヴァリアント}異伝異文は、聖書の外部にも、例えばパピルス文献に伝わっている。そうなると、「新約全書のみがキリストの言葉を傳へたものでなく、又キリストの言葉を傳へたものは皆同じであると云ふことは言へな」くなる。「そこで是等の異傳はドウして出来たかと云ふ問題が出て來」る。これに答える為には、異伝異文を蒐集して比較検討し、それぞれの由来を探究する「文言の研究」に懸からねば成らぬ。⁽¹¹⁰⁾

是等の文言を比較研究して見ると、今日の聖書の出来上るまでに色々の材料が在つて、さうして其材料を集めた一つが今日の聖書になり、其外のもは或は散逸し或は排斥せられたのである。さうして見ると同じ聖書の中に又違つた意味の教が在るとすれば、其違ひも同じやうな原因から出て、同じキリストの教が違つた弟子達の間に違つて傳へられて、さう云ふ差別を生じたのではなからうか。既に違つた弟子が違つた教を傳へたとすれば、キリストの教と云つた所で其弟子や並に後世に各々之を受次ぐ人に依つて差別を生じたに違ひない。既

(109) 姉崎正治「宗教の研究」教育學術界臨時増刊・輓近學術の進歩（明39）621頁。

(110) 姉崎・前掲註（109）622頁。

に人に依つて幾分かの違いが出来たとすれば又同時に時代に依つて段々違ひを生じたと云ふことも見なければならぬ。斯う見て来れば聖書一つの研究からしてキリスト教には變遷が在つたものと云ふことを見（假令其精神は一貫して一つであつても）、其變遷がどう云ふ歴史上の事情で起つたかと云ふ關係を研究し説明しなくてはならぬ。⁽¹¹¹⁾

この様に、異伝異文を手掛かりに、伝承の過程で生じた變遷と、その個人的な理由（「人に依つて」生じた「違ひ」、社会的な原因（「時代に依つて」生じた「違ひ」）を明かすのが宗教史学者の仕事である。「此見方はキリスト教のみならず」、聖典を有する宗教であれば、「佛教でも或は儒教でも總ての宗教に當る」。詰まり、「諸々の宗教の研究は先づ其聖書の文言的研究に始つて、及んで其の歴史的發達を見なければならぬ。此文書の研究を稱して聖書の批評と云ひ、其後の歴史の研究は即ち宗教史的研究である」。⁽¹¹²⁾

異伝異文の比較検討を、姉崎は「聖書の批評」とし、異文異伝發生の原因を探り、宗教の發展経路を示す事を「宗教史的研究」である、と言うが、この前者の「文言の研究」が低次批評であり、個人的・社会的環境に照らして、内在的に、心理学的・人文史的に因果連関を探究する後者が高次批評であり、2つ併せて広義の文献学となる事は既に示した。それを踏まえれば、ここで姉崎が説く所の「宗教史」とは、低次批評（狭義の文献学）の基礎の上に、高次批評として内在的批評を加えた産物だ、と言える。

姉崎「宗教の研究」に戻ろう——こうして或る宗教に就いて、その宗教史が成立するが、この歴史は、宗教を取巻く国家社会の人文（文化）の發達に相即する。何となれば、凡そ「人間の歴史と云ふのは人間が其知識と人情を具へて社會の事情〔、〕歴史の變遷に處するもの」であつて、それは宗教の歴史でも変らないからである。要するに、「精神上の需用、時代の變遷に従つて……信仰も又自ら變遷」する。例えば、「キリスト教の精神は一貫して居るとしても〔、〕其一貫した精神が違つた人や違つた事情の下に各々それに相當した發表を呈する。それ故に違つた發表を歴史

(111) 姉崎・前掲註 (109) 622頁。

(112) 姉崎・前掲註 (109) 623頁。

の関係として因果變遷の一つの續きとして見て來れば、ソコに即ちキリスト教の歴史が現れて來る譯である⁽¹¹³⁾」。

これと全く同じ事が仏教に就いても言える、と姉崎は言う。

確かに、嘗ては諸々の仏典を一枚岩と見て、「總て佛教の中に出た經文を釋迦一人の説法として」いたが、今の宗教学・仏教学は、却って、經文の異同にこそ着目している：

今日傳つて居る經文は其内容や所説が異つて居るのみならず〔、〕之を書き表はす言語も違つて居る。或る者はパーリ語であり、或る者は特別の梵語〔= 仏教混淆梵語 Buddhist Hybrid Sanskrit（俗語を交えたサンスクリット語）〕で書いてある。其中でも言葉の工合や韻脚などが異つて居るとすれば、それを書き表はした人や時代が一つであるとは考へられない。既に一人が總ての經文を書き傳へたでないとすれば、**違つた人**或は**違つた時代**に佛の教を書き表はしたので、時が違ひ人が異れば同じ教を傳へても違つた方面に目を着け、**違つた信仰で佛陀**を見ると云ふことは已むを得ざる勢ひである⁽¹¹⁴⁾。

後に本文で述べる様に、姉崎は、宗教の核心を人格的帰依に見ていた：キリスト教ではキリストへの、仏教では釈尊への帰依（「信仰」）の念は、時代を通じて不変であり、そこが揺らげば、その宗教は同一性を保持し得ない、と考えていた。しかし、その核心さえ一貫しておれば、その内容（教義）は、時と人ともに依って逐次變遷する。現に姉崎仏教史は、「違つた信仰で佛陀を見」た歴史、すなわち仏身論の開展史となっている。

論文の最後に、姉崎は宗教史学者の心得を説く。宗教史学者は、「同情」を以て対象に当れ、と言うのである：

研究と云ふことは公平に事實を觀察することには違ひないが、事實は夫れ自ら離れ、ゝのもので、之を聯絡して其間に意味を發見するのは我々の精神の力

(113) 姉崎・前掲註（109）623-624頁。

(114) 姉崎・前掲註（109）624-625頁。

である。材料のみに支配せられて〔、〕其材料の間に潜むで居り、其材料を置いて置いた根本の信仰に這入つて〔、〕初て事實の真相を明にし得たと云ふべきである。さすれば研究と云ふのは材料の観察から進んで其〔材〕料の内幕に這入ることである。内幕に這入る爲には其宗教の信仰を研究者自身に同化し、研究者自身の心の中に再び活かして組立て、見なければならぬ。短く言へば其材料の示す中から信仰に同情して、少くともそれを再び活して考へる時には其時の信者の心持ちになり、其信仰と一つになつた経験を得て、それを客観的に言表はして、初て本當に宗教の内容を研究し發揮したと言ひ得る。同情すると云ふことは必ずしも自分が其の宗教信者になつて仕舞ふのでなく、其の宗教信ものが此の經文を聞いたとき、或は書いたときには斯く、の信仰を抱いて居つたであらう、此の殿堂を建て此の儀式を營んだときには斯う云ふ渴仰の念に充たされ、感涙に咽んだであらうと云ふ内心の消息に這入つて見ることである。斯くのごとくに同情をして其の信者の信仰を自分の心の中に経験した事、之れを組織のある言葉で言表はし、歴史の聯絡を與へて初めて宗教の本當の歴史を得るのである。それ故材料は材料として其材料を支配し、其材料の源に同情して心理的に其宗教を再び現すのが即ち宗教研究の目的である。⁽¹¹⁵⁾

ここに見える「同情」（理解）に就いて言えば、19世紀末以来、欧米の宗教学者は「比較宗教学に不可欠なものとしての「共感的態度」の格別の重要性」を認め、これを恰も「公理のごとくに、普遍かつ不可侵の原理のごとくに」持て成してきた所であつた。⁽¹¹⁶⁾ この姿勢に姉崎も倣つた訳である。尤も、姉崎に於ける「同情」は、欧米宗教学のみに由来する訳ではあるまい。何となれば、「同情」とは、本稿で説き来つた語を用いるならば、姉崎の同学が用い來たつた所の、内在的批評の根本態度であり、人文史の基本姿勢でもあつたからである。

さて、姉崎は続けて、この「同情」が、取分け多層的な文献を扱う際には特に欠かせない事を例証する：嘗て「デリッチ」（Friedrich Delitzsch, 1850-1922）と云う

(115) 姉崎・前掲註(109) 630-631頁。

(116) 増澤知子（秋山淑子＝中村圭志訳）・世界宗教の発明——ヨーロッパ普遍主義と多元主義の言説（みすず書房、平27）143頁。

学者が、「創世紀の世界創造に似た話がバビロン人の間に在つたこと」を明らかにした。これに依り、「猶太人が是等の信仰や話を輸入してそれが創世紀の材料になつたこと」が分つた。しかし、「デリッチ」は短絡的にも「舊約書の研究はバビロンの宗教〔の研究〕に過ぎない」と結論してしまつた。これは「甚だ速断である」。何故ならば、「話の材料はバビロンから這入つても、其材料に基いて出来た猶太人の信仰がどう云ふ工合に猶太人の特長を現し、猶太人の信仰の中に鍛へられた〔か〕と云ふことを見なければ〔、〕舊約全書の中に現れた猶太人の信仰を研究したとは言はれない」からである。創世紀を作つたユダヤ人が旧いバビロニアの神話を取込んだとしても、その神話に対する態度は、元のバビロン人の態度とは違ふからである。「是は一例であるが、文書の研究、實物の研究が材料となつて之を統一して宗教の活きた歴史を研究せしむるのは〔、〕即ち其信仰を心理的に観察し、我々に汲取つて、同情の眼を以て其信仰の内容、其理想の特質を發揮しなければならぬ⁽¹¹⁷⁾」。ここで姉崎が説く所は、時代錯誤を避けよ、と云う人文史の格律そのものである。

第2款 姉崎に先行する文献学

以上の如く、姉崎の宗教史とは広義の文献学そのものであったが、彼は、何処から文献学を知つたのであろうか。これに就いては、姉崎が聖典批評の歴史を説いた著作・佛教聖典史論（明32）の題辭が参考になるであらう：そこには、江戸時代の仏典研究者・「富永伸基氏の出定後語」と聖書学者「フェルデナンド、クリスチアン、バウル〔Ferdinand Christian Baur. 1792-1860〕氏の牧者書簡論〔Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostel Paulus. 1835〕」との、「二書出現の紀念として此小著を公にす」、と「後學姉崎正治」が宣言しているのである。

第1目 聖書批評

1. 聖書批評の到来

聖書批評（Bibelkritik）に就いては、佛教聖典史論の付論「基督教聖書批評略史」が、人文主義・宗教改革より19世紀のチュービンゲン学派を経て現在に至る、聖書

(117) 姉崎・前掲註（109）630頁。

(118) 姉崎正治・佛教聖典史論（經世書院、明32）頁数なし。

批評（聖書の文献学的研究）発展史を概観している。⁽¹¹⁹⁾

西欧の研究を承けて、日本でも、「明治一〇年代の終りから明治二〇年代のはじめにかけて」、聖書批評の「紹介が行われ、とくに「自由キリスト教」と称される普及福音教会、ユニテリアン、ユニバーサリストの三派の渡来は、「新神学」の導入ということでキリスト教界には大きな波紋を起した」。⁽¹²⁰⁾ 就中、普及福音教会は、その宣教師に聖書文献学の専門家を擁した事もあって、聖書批評を熱心に唱導していた。この教会は、1884年にドイツのヴァイマールに設立された普及福音新教伝導会（Der Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein）を母体とし、1885（明18）年には、その第1伝道区たる日本に、宣教師シュピンナー（Wilfrid Spinner）を送っていた。⁽¹²¹⁾ シュピンナーは、比較宗教の学祖マックス・ミュラーに関心があったと云うが、⁽¹²²⁾ シュピンナーに次いで来日した宣教師シュミーデル（Otto Schmiedell）に至っては、嘗て「十人に足らざる學生で、若き日の〔神学者〕ハルナツク〔Karl Gustav Adolf von Harnack. 1851-1930〕を圍んで、ライプチヒ大學時代に作つて居た所の、ハルナツク一黨即ち Harnackkreis の一人」であり、⁽¹²³⁾ 滞日する「數百の宣教師中〔、〕聖書批評學を専門とする最初唯一の宣教師」であった。⁽¹²⁴⁾

シュピンナーやシュミーデル、その門下生は、聖書批評の概要を、同教会附属の新神学校で語り、機関紙・真理にも載せ、ヘーゲル公式主義を批判し、人文史を持上げた：

試に歐洲に於ける前世紀〔=18世紀〕の所謂の合理的批評と獨逸新神學の歴史的考證とを比較せよ〔。〕……歴史的の精神は身を過去に移し過去の標準に従ひて過去を量かり〔、〕過去の事實を觀察し敢て現在を以て之を推す事を爲さす〔。〕苟も人間の能ふ限りは自から過去の人となつて之を理解し之を説明せんと欲するものなり。⁽¹²⁵⁾

(119) 姉崎正治「基督教聖書批評略史」同・前掲註（118）。

(120) 鈴木範久・明治宗教思潮の研究——宗教学事始（東京大学出版会、昭54）24頁。

(121) 鈴木・前掲註（120）27頁。

(122) 關岡一成「〔普及福音新教伝道会〕について」神戸外大論叢第36号（昭60）4頁。

(123) 三並良・日本に於ける自由基督教と其先驅者（文章院出版部、昭10）364頁。

(124) 三並・前掲註（123）418頁。

(125) 駿臺居士「考證果して宗教に害ある乎」真理第10号（明23）14頁。猶、三並は、駿臺居士を

新教神学校第1期生・三並良^{はじめ}の論調も同様であった。三並曰く、パウルは偉大な聖書批評家であった。しかし、「ヘーゲル派の哲學思想を用ひ、其の三段論法を以て、古代基督教の發達を解し去らん」とした所は旧かった。「歴史を解するに哲學的の構形を用ひ」るならば、「其の考證^{クリチック}は」、図式的にして雜駁な「所謂テンデック⁽¹²⁶⁾」に墮ちてしまうだろう。これに対して、「吾人は考證を爲すに、眞に歴史的の法方^(ママ)を用⁽¹²⁷⁾」いねば成らぬ、と。

姉崎は後に明治20年代を回顧して、普及福音教会を含む「獨逸自由派」が、「ユニテリアン、宇宙神學等」^(ユニヴァーサリスト)と共に、「基督教の學術的自由考究が大に歐米に行はるゝを紹介」し、その結果、「基督教のみならず一般の學者も高等批評の名を知り、ハルナック、ハツチ〔Edwin Warren Hatch. 1835-1889〕等の研究は如何に歴史的に、プライデレル〔Otto Pfeiderer. 1839-1908〕、レプシウス〔Richard Adelbert Lipsius. 1830-1892〕等は如何に批評的に基督教を見るかを聞くに至⁽¹²⁸⁾」った、と書いたが、確かに「高等批評の名」は、当時喧伝されていたのである。

そして、姉崎に取って重要な事に、この「一般の學者」には大西祝が含まれていた。

2. 大西祝と聖書批評

大西祝はキリスト教徒である。但し、その信仰は非正統的で、ユニテリアンや獨逸自由派に近かった。大西自身は、「正統派内の進歩派（若しくは異端派）」、「正統

スピナーの筆名であるとするが（三並・(123) 520頁）、それ以外の者も、この名を称している（岩波哲男＝岡本不二夫「解説」H. E. ハーマー編〔岩波＝岡本訳〕・明治キリスト教の一面——宣教師シュビンナーの『滯日日記』〔教文館、平10〕378-379頁）。

(126) 「パウルの初期キリスト教史観は、ヘーゲルの正反合という弁証法に影響され、ユダヤ主義とパウロ主義の対立を総合して、中立的な古カトリズムが生まれたという考えである……。そして、それぞれの文書には、ユダヤ主義・パウロ主義・古カトリズムのこれら三つの「傾向」が見られる、という「傾向批判」を特徴とする。その弟子は、テュービンゲン学派と呼ばれる」（山田耕太「聖書学の黎明期のイエス研究——H・S・ライマールスからW・ヴレーデまで」大貫隆＝佐藤研編・イエス研究史——古代から現代まで〔日本基督教団出版局、平10〕92頁）。

(127) 三並良「日本に於ける自由主義基督教の進歩」眞理第13号（明23）14頁。尤も、斯く言う三並は、シュビンナーに依れば、新約聖書研究には必須のギリシア語が「あまり……できない」神学生であった（シュビンナー滯日日記 1890〔明23〕年10月24日条〔ハーマー編・前掲註（125）216頁〕）。

(128) 姉崎正治「明治三十年史 宗教」太陽第4巻第9号（明31）210-211頁。

派内の不正統派」を称して、同志が集う六合雑誌に論文を載せ、編輯にも携り、「三位一躰、贖罪、インスピレーション等の説に關」する「正統派の教理」を、「到底維持し得可からざる信仰」だ、と公言していた。⁽¹²⁹⁾ ここでも大西は批評精神に富んでいた訳であるが、⁽¹³⁰⁾ その当然の成行として、聖書批評の情報も早くから仕入れていた。⁽¹³¹⁾ 大西は、「神学上の大著述」(明21)で、ハルナックをパウルやリッチェル(ハルナックの師)と比較したり、「あのアダム、エバの物語は、あれはバビロンなどで出来た小説だよ、事実ぢやないよ、又、今君等が信じて居る基督教はバイブルを土台として居るが、あのバイブルは君達が信じて居るやうに耶蘇直伝のものでなく、百年も二百年も後から拵へたものなどが多い」、などと友人(松村介石)に喋っていたのである。⁽¹³²⁾

3. 大西より姉崎へ

姉崎が聖書批評を知った経路の1つは、この大西であった。

(129) 大西祝「我國の基督教に於る新傾向」(明23)同・前掲註(40)44-45頁。端から見ても大西は正統派ではなかった。例えば、同志社のJ. D. デイヴィス達は、大西を、「金森〔通倫〕、海老名〔弾正〕、横井〔時雄〕」と同様の「自由思想」鼓吹者、「合理主義者」、「急進主義者」であると批難している(シュビナー滞日日記 1891〔明24〕年3月7日条〔ハーマー編・前掲註(125)250頁])。

(130) 六合雑誌は、明治13年の創刊当時こそ、小崎、植村等の正統派に指導されていたが、「明治二〇年代の終わりにはユニテリアン(統一キリスト教会)の雑誌という性格になり、明治31年にはユニテリアン系の雑誌・宗教と合併するに至る(武邦保「ユニテリアン雑誌としての側面から」同志社大学人文科学研究所編・前掲註(47)95、112頁)。

(131) 大西・前掲註(129)47頁。

(132) 「全躰或一の書に録しある事をば徹頭徹尾絶對的の眞理と見做し候ことは(小生には)到底證據し得べからざる假定と存ぜられ候」(大西祝「インスピレーションに就いて」〔明23〕同・前掲註(40)129)575頁)。

猶、大西の如き聖書インスピレーション説批判(部分的誤謬説)は、改革志向の宗教関係者が、この時代に屢々唱えた所である。その内、大西も加わった六合雑誌に於ける論争に就いては、岡田勇督「『六合雑誌』におけるインスピレーション論争とそのコンテクスト」京都大学キリスト教学研究室紀要第6号(平30)が経緯を整理している。

仏教界に於いても、改革派は、「若し所謂天來Inspirationにして眞に存すとせば、我は是を以て社會精神の鼓吹せし所なりと斷ずるに躊躇せざるなり(田中治六「如是我觀」〔明34〕二葉憲香監修／赤松徹真＝福島寛隆編『新佛教』論説集上巻〔永田文昌堂、昭53〕275頁)、等と主張していた。

(133) 「聖書の本文批評の低等批評Low Criticismと高等批評High Criticismの見解」を大西が自らの批評に取込んだ例は、小泉・前掲註(41)6頁以下に示されている。

(134) 平山・前掲註(24)152-154頁。

兩名の親交は、明治29年の「宗教家懇話會〔宗教家懇談會〕⁽¹³⁵⁾」や井上宅での「宗教に關する談話會」で、「親しく……宗教に關する意見を闘はし」た時に始まる。姉崎は、大西の識見の「深きと其人の敬すべきを知り」、付合いが深まるに連れて、「宗教觀は益す〔大西〕君の见到に服し、君の感化を受け」る様に成り、特に丁酉會を共に起上げてからは、「眞に兄の如き先輩として交るに至つた」⁽¹³⁶⁾。

ドイツに留学する姉崎に向かつて、「先づゆつくりしつかり梵語から始めよ」と掛けてやったのも大西である：もともと大西自身、仏教が「印度に於て如何なる發達の段階を經過したりしかと云ふ事」には関心があつたが、梵語パーリ語が必須となる仏教史研究は、西洋古典語の学習を優先させねば成らぬ身には「難事の中の難事」であつた。しかし他方で、「身を佛門に托する僧侶輩」には「不羈自由の歴史的批評」は望めない⁽¹³⁷⁾。ここに来て、姉崎は打って付けの人物だったのである。結局、姉崎は、この「大西君の勸説に基いて、基礎からしつかりといふ着眼によつて」、「佛教の源泉といふ方に力を注」ぎ、「ウパニシャドやギターと共に、パーリ佛典の研究」に従事している⁽¹³⁸⁾。

更に大西は、「歐洲の學者が斯舊約書に與へたる如き嚴密なる史學的批評を佛典に與」うべき事をも説き、經典に含まれる諸矛盾に対し、これを嘗ての「教相判釋」の如くに解消するのではなくて、寧ろ、その「種々の（中には相反せる）……方向」に着目し、「如何にして斯の如き種々雜多なる方向を同じ佛教の範圍内に生するに至りしや」を探るべきだ⁽¹³⁹⁾、と明治20年代の夙い内から言っていた。後に姉崎も、「佛教の中に出た經文を釋迦一人の説法として見やうとする……教相判釋」を批判し、異伝異文の裡に宗教の發達を探つたが、その方鍼の決定には、大西の助言が影響し⁽¹⁴⁰⁾。

(135) 本會は後に發展して比較宗教学會となる（鈴木・前掲註（120）第4章、同「比較宗教学會から日本宗教学會へ」宗教研究第54巻第4輯〔昭56〕）。

(136) 姉崎正治「大西祝君を追懷す」哲學雜誌第16巻第171号（明34）413頁。

(137) 姉崎正治「思想家として大西博士の人格——没後三十年記念會に於ける談話」丁酉倫理會倫理講演集第340号（昭6）1頁。

(138) 姉崎・前掲註（136）422頁。

(139) 大西祝「佛教の歴史的的研究」（明27）同・前掲註（40）116-118頁。

(140) 姉崎正治「宗教學講座二十五年の想出」（昭6）同・已辨集（大東出版社、昭9）554頁。

(141) 大西・前掲註（139）117頁。

(142) H. O. [大西祝]「佛教哲學に就きて（雜録）」哲學會雜誌第3冊第34号（明22）592-593頁。

(143) 姉崎・前掲註（109）624-625頁。

たのではないか。

第2目 仏典研究

近代の仏典研究史は、大乘非仏説論から説き起こさねば成らない。

大乘非仏説論とは、釈尊直説を自称する所の、大乘諸宗の依経は、実は寂滅後^{えきぎょう}に作為されたものである、とする主張である⁽¹⁴⁴⁾。我国では大坂の儒者・富永仲基が、これを唱えた。すなわち、「仲基は独特の「加上」という原理を考え、一切の教法は前のものの上に後のものが付加されて変化、発展するものとした。それを基礎として、言語のもつ八種類の原則論や、インド・中国・日本の国民性の相違などとの絡みあいのなかで仏教の発展を考察し、結果的には釈迦の直説は初期の阿含部經典の数章で、のち加上されて次第に大乘教の諸説が發展していった、とした」のである⁽¹⁴⁵⁾。富永の論は平田篤胤に継承され、その廃仏主張を支える事と成った。

明治に輸入された西欧の仏教学に於いても、大乘は非仏説であった。ここでは、スリランカを中心とするパーリ語仏典の教説（南伝仏教）が原始仏教に近く、大乘仏典を含むサンスクリット語（梵語）仏典の教説（北伝仏教）は、それとは遠いものと⁽¹⁴⁶⁾とされていた。

1. 井上哲次郎

井上哲次郎は、これ等の先行研究を承けて、仏典研究の指針を示した。井上曰く：宗教学者マックス・ミュラーは、留学中の私に対し、「貴國の佛教は、其實菩提教^{ボチズム}

(144) 今日では、大乘經典は、仏滅後500年を経た、紀元前1世紀から紀元前後に懸けて、「同時多発的かつ継続的に制作されるようになったと推測されて」いる（宮崎展昌・大藏經の歴史——成り立ちと伝承〔方丈堂出版、令元〕43頁）。又、それ等の經典が「匿名の作者たちによって生み出されたこと」にも「異論はない」が、最近の多くの研究は、更に、「それら匿名の作者たちが在家者ではなく、僧院あるいは阿蘭若（村落近郊の森）に暮らす出家者であった可能性は高い」、と推測している（松田和信「大乘經典」京都仏教各宗学校連合会編・新編大藏經——成立と変遷〔法藏館、令2〕22頁）。

猶、大乘經典の説主は、主として釈尊（釈迦牟尼仏）である。その外、例えば、7世紀以降に登場する密教經典では、大日如来となるが（宮崎・同上書49頁）、これは本稿とは関係が薄いので、以下の叙述では捨象した。

(145) 柏原祐泉・日本仏教史 近代（吉川弘文館、平2）88頁。

(146) 馬場紀寿・仏教の正統と異端——パーリ・コスモポリスの成立（東京大学出版会、令4）255頁以下。

なり、佛教にあらず」と言った。その他の諸学者も亦た、「南方の佛教のみを以て確實なるものと假定して、……北方の佛教は釋迦の教の眞面目にあらざる」旨を説いていた。しかし、その判断は正しくない。何となれば、大乘仏典は確かに寂滅後の作為であるが、その所説が釈尊の教と乖離しているとは限らないからである。寧ろ、釈尊所説の眞理を時代に合わせて敷衍した、と見られぬであろうか。尤も、これは、「歴史的に……〔仏典の〕發達を研究して……證明」すべき事柄である。

さて、歴史的に仏典を研究するには、「批評的精神」が不可欠である。凡そ「佛經は凡て後人の記憶せしまゝを記述せしもの」であって「一も釋迦佛自身の手になりしも〔の〕なく」、更に「經卷の多くは一時一人にて記されし者」でもなく、「百年或は二百年等の幾千の星霜を隔て、口傳を輯録せし者」であり、「或は異端異途の混入せし者も多々ある⁽¹⁴⁸⁾」。そこから眞の仏説を抽出し、その後の狹義の変遷を追わねばならないのだ。西洋の聖書学者が「經文も批評的に講究」し、「我邦人にて」も「富永仲基」が「批評的に佛教を研究」した掣みに倣い、我々も「佛教も亦經文を批評的に研究」すべきである、「批評的に之れを研究して純粹なる本來の佛教を恢復する⁽¹⁴⁹⁾」べきである、と。

井上は、仏教史の研究に当って、先ずは、諸説分岐の根源たる「純粹なる本來の佛教を恢復」せんとし、その為に「批評」を求めたが、この「批評」も、異伝異文の処理の謂であるから、實質的には文献学を指す。斯かる文献学への示唆が、その富永仲基への言及も含めて、姉崎に影響したのではないか。

猶、ここには、後の姉崎に於けるが如き、仏教の「變遷」そのものを研究の主目的とする態度は見られない。しかし、「變遷」を言わんが為には、当然ながら、先ずは一番初めの仏説を構成せねば成らぬのであるから、これだけから、井上が仏教の「變遷」そのものには興味が無かった、と迄は言えない。事實は寧ろ、その逆であった：井上は、叙上の研究計画に則って「純粹なる本來の佛教」に着手し、手始めに釈尊の伝記を固め、明治35年に釈迦牟尼伝を刊行した。同書の目的は、「我邦の佛者が奉じて以て佛教とせる其中には婆羅門教の元素を混入すること多く、従ひ

(147) 井上哲次郎「宗教の研究法に就いて」宗教第3巻第15号（明26）105-106頁。

(148) 井上哲次郎「佛教の研究に就て（承前）」佛教第8巻第86号（明27）12頁。

(149) 井上・前掲註（147）108頁。

て又純粹なる原始的佛教と大に其趣を異にするもの」がある為、「史的探究によりて先づ純粹なる原始的佛教の眞面目を描出し」、「釋迦の……正確なる事實を……敘述」する事に置かれていたが、他方で、「時代を逐ひて如何に之れ〔=原始仏教〕が變遷せるかを考覈し、遂に我邦現今の佛教が如何に原始的佛教より派生し來たるかを見」る研究も、「他日」に期していたのである。井上は、しかし、大乘仏教史を自ら完成する事はなかった。その実現は、彼の門下生たる姉崎の課題となった。

2. 井上円了

尤も、大乘仏教史自体は、哲学科界限を見ただけでも、既に井上円了（明18哲学科卒：井上哲次郎〔安政2生〕と同世代〔安政5生〕⁽¹⁵⁰⁾や村上專精（嘉永4-昭4：明23より印哲講師）が手懸けていた。

しかし円了は、確かに歴史にも手を出したが、その本来的な関心は、仏教教理を西洋「哲学という新しい知的体系において再構築」する事であった。彼に於いては、「仏典・経典」も、そこに「哲学の道理」が記されているがゆえに重要なのであって、それが釈迦の直説であるか、二千年來の伝統を有しているかどうかは重要ではな⁽¹⁵¹⁾かった。歴史叙述の方法に於いても、フェノロサ以來のヘーゲルの図式を因襲し、事物の發達は「三斷論形〔=弁証法的發展〕ならざるはな⁽¹⁵²⁾く、「西洋古今并史那哲學の發達已に此の如し〔。〕印度豈獨り然らざるの理あらんや」との信念から、「佛教の發達史」を弁証法的發展の例証に用いていた。⁽¹⁵³⁾

3. 村上專精

村上專精は、井上円了程にはヘーゲルに近くなかった。

確かに、明治20年に上京した村上が就職した哲学館（現東洋大学）の経営者は円

(150) 井上哲次郎・釋迦牟尼傳（文明堂、明35）序2、25頁。

(151) 江島尚俊「哲學的仏教研究から歴史的仏教研究へ——井上円了と村上專精を例として」大正大学大学院研究論集第34集（平22）3頁。

(152) 井上円了は、大学で、フェノロサに、論理学、社会学、美学、並びに、シュヴェーグラーを種本とする近代哲学史を習っていた（山口静一「フェノロサと井上円了」井上円了センター年報第1号〔平4〕）。

(153) 井上圓了「佛教哲學史に就きて卑見を述ぶ」佛教史林第2編第16号（明28）222頁。

了であり、教鞭を執りつつ受講した講義は、三宅雪嶺や清澤満之のもので、これ等の人物は孰れもヘーゲル主義者であった。しかし、村上が、仏教史の研究に着手し（明25）、鷲尾順敬及び境野黄洋と共に雑誌・仏教史林を創刊した（明27）頃には、既に哲学科では新カント派哲学史の時代が始まっていた。村上が、「自ら佛教史研究を企て、而も之を社會に訴へ」んとした理由は、「哲學には哲學史の研究法あり、倫理學には倫理學史の研究法ありといふやうに、史的方面より之を研究し來らざるものは、殆んどあることなしと斷言してよい」程の、明治20年代に盛行した歴史研究の刺戟であったが、この「哲學史の研究法」「倫理學史の研究法」は、哲学科界限に於ける「西洋流の新式研究法」たる、修正されたヘーゲル哲学史だったのである。

結局の所、村上仏教史学は、2つの哲学史研究法の端境期に相応しいものと成った：それは、大枠では新カント派の提唱した哲学史研究法に違いつつ、その一部に於いては、それ以前のヘーゲル哲学史に倣っていたのである。

表 3

新カント派哲学史		村上仏教史学		
伝承的要素	批評哲学的研究	A教理発達史	A 1 宗門史 A 2 一般仏教史	内在的批評 外在的批評
人文史的要素 個人的要素	文献歴史的研究	Bその他の事実史		人文史的理解

表 3 に、明治20年代の新カント派哲学史と村上仏教史学とを対照した：村上仏教史学に於けるA教理発達史（「教史の研究」）は、新カント派哲学史に於ける批評哲学的研究に、Bそれ以外の事実史（「傳記の攷究」）は、文献歴史的研究にあたる。

(154) 三浦周「排耶への姿勢——〈実学〉と村上专精の思想形成」オリオン・クラウタウ編・村上专精と日本近代仏教（法藏館、令3）39頁。哲学館で開講された「三宅君の西洋哲學史が……どうも解くからない。殊にカントの哲學が一番解くからない」為に、清澤に補講を願ったのである（村上专精「自傳」同・實踐論下巻——聖人親鸞と禪師道元〔佛教統一論第5篇：東方書院、昭2〕附録122頁）。

(155) 村上に依る仏教史研究の意図と経緯とに就いては、箕輪顕量「〈大乘非仏説論争〉再考——村上专精の意図」クラウタウ編・前掲註（154）を参照のこと。

(156) 村上・前掲註（154）135頁。

(157) 村上专精「吾曹が佛教の歴史を研究する思想（第二）」佛教史林第1編第3号（明27）151頁。

A 教理発達史は、更に A 1 宗派毎の教理発達史（「特別的教史」＝宗門史）と A 2 仏教一般の教理発達史（「普通的教史」＝一般仏教史）とに分れる。

A 1 は、「例へば國民的思想を以て、國民的問題を解釋するが如く」に、「何宗何派に係らず、……暫く其宗派の門徒となりて……其宗派の真相を顯揚することに意を用」い、「其宗派の起源來歴……陳述」するもので、大西の唱えた内在的批評に当る。

これに対して、A 2（一般仏教史）に於いては、村上は、「例へば宇宙主義の思想を以て、宇宙主義の學術問題を攷究するが如く」、「未だ何の宗派にも屬せざる者」として、すなわち、村上自らが眞の仏教であると信ずる所に基づいて、「徹頭徹尾、一定の思想を守り……無私公平の批評的判斷を試み」⁽¹⁵⁸⁾ていた。これは、大西が一家言だと批判した所の外在的批評である。

さて、A 1 A 2 より成る A 教理発達史の史料たる經典は、それを内在的に評価するか、外在的に評価するかに拘らず、その読解に当っては、人文史的な観点を以てせねば成らぬ、と村上は言う：「余輩は達意的に其書の眞意実相を裏面より看破することに於ては、如何があるらんと、訝る心なきにあらざらず……其人の如何を知るべきものとす、而して其人をして、其書を造り其説を吐かしむるものは、其時代預りて力あるもの」と言うように、〔村上は、〕仏教、特にその教理を理解しようとする場合には、それが如何なる歴史的背景のもとに形成されてきたのかに着眼する必要性を主張している。また、「前後連続の關係ありて異論を生ずるは、謂ゆる人智の発達理想の進歩なるものなり……仏教の研究にも古今免るへからざるを常式とはなれり」というように、仏教の歴史を「発達」として理解しようとしていた。⁽¹⁵⁹⁾

B に於いても、村上は人文史に依った。彼は、「吾れの思想を標準とせず、古記に載る所を標準と」⁽¹⁶⁰⁾して、仏典を読んだ。殊に、「世間の史家」（修史館史学者を指すならん）が「妄傳なり構造なりとして……抹殺し」、護教論者が「成るへく之を保存せん」とする所の「奇瑞靈驗といふへき事蹟」に対しては、これを「佛教の眼光を以て」、すなわち、信者の眼から見て事実として認知されたならば、信仰の歴

(158) 村上・前掲註 (157) 152-153頁。

(159) 江島・前掲註 (151) 5頁。

(160) 村上・前掲註 (157) 151頁。

史に於ける事実として扱った。⁽¹⁶¹⁾

4. 村上批判

村上仏教史学は、新カント派哲学史の研究枠組に依っていた。しかし、それにも拘らず、村上仏教史は、幾つかの点で哲学徒よりの批判を免れなかった。批判のひとつは、一般仏教史に対する村上の批評態度にあった。

明治36年に公刊された村上专精・原理論（佛教統一論第2編）は、著者自白の如く、自らが真の仏教であると信ずる所を基準として、過去の仏教教理の論理的な展開を討究した所の、一般仏教史（A2）であった：村上は、仏教思想の時代的な前後関係（「世界發現の事實」）には「敢て……⁽¹⁶²⁾關せず」、すなわち、「各國に發現せし事實の小歴史に係はず」に、「各地に發現せし各種の教理を比較研究」し、「これを論理の判断に任し、以て思想開展史を編」⁽¹⁶³⁾んだのである。

その結果として、日本仏教史では、例えば、時代が降る日蓮よりも時代的に先行する法然・親鸞の方が、思想的には後に来るものとされ、著書全体の「結論」も「終に浄土教に歸趣するに至」った。これは、村上に依れば、「全く無宗無派の見地に超立」せる研究の「止むを得ざる自然の結果」であって、「最初の豫期に出でしところ」⁽¹⁶⁴⁾ではなかった。

しかし、周りは納得しなかった。例えば、北澤定吉（明35哲学科卒）⁽¹⁶⁵⁾は批判する：「あらゆる宗派の發展的關係、論理的關係を豫想し、これに由りて、我家の教義の他家がこれに優れるを立せんとするは教相判釋」であるが、その「形式」は「頗るヘーゲルの辨證法に類」似している。成る程、確かに、教相判釋は「常に正、反、合の形式をと」る訳ではない。「されど他家の教義を以て、我家の教義の擧揚的要素〔「Ausgehobenes Moment」〕と見る根本思想は、全然ヘーゲルの辨證法と契合

(161) 村上专精「吾曹が佛教の歴史を研究する思想（第一）」佛教史林第1編第2号（明27）80-81頁。

(162) 村上专精・原理論（佛教統一論第2編：金港堂書籍、明36）14-15頁。

(163) 村上・前掲註（162）17頁。

(164) 村上・前掲註（162）序5-6頁。

(165) 「憶北澤定吉君〔雜錄〕」（大島正徳稿）哲學雜誌第25卷第278号（明43）559頁以下に依れば、北澤は信州諏訪の人で、一高から帝大文科哲学科に進み、「精神科學一般」を修めて卒業し、その後は「哲學史を専攻」しながら、東洋大学に勤めて幾冊か書を著したが、明治43年に春秋36を以て没した。

一致」する。さて、今般、村上专精先生の著書が出版されたが、本書は、言うなれば明治の教相判釈である。何となれば、その「立論の形式がヘーゲルの辨證法に類するのみならず」、著述の目的も「ヘーゲル「哲學史」の概念と全然其軌を一にする」からである。⁽¹⁶⁶⁾そして、その当然の結果として、本書はヘーゲル哲学史の欠点をも承継している。すなわち、ヘーゲル哲学史が「歴史的事實を曲解し、年代の順序を無視」した如くに、村上仏教史も亦た、「成實宗に先ちて三論宗のあらはれ……法然親鸞におくれて日蓮の出でし」事実を枉げる。これは歴史の濫用である。何となれば、

偶然的の出來事を離れて歴史なく、必然的因果の連鎖を外にして歴史なし。偶然必然の一をとりて他を捨てんとす、共に迷なり。歴史の概念果して斯の如しとすれば、ヘーゲルの所謂哲學史の概念の従ふべからざると共に、先生思想史の概念も亦人の誤解を買ふに足るべし。⁽¹⁶⁷⁾

先述の如く、村上は、確かに内在的批評や人文史の概念を解していた。文献の読解には人文史の観点を要請していたし、宗門史(A1)は内在的批評の格律に遵っていた。しかし、一般仏教史(A2)に入り、諸宗を進化発展の相の下に序せんとするや、村上の主観的想いと裏腹に、その叙述は自家の最頂を証せんが為の教相判釈となってしまう。これ以前から、村上が其完成に向けて心血を濺ぐ所の「佛教統一論」が「根本義」とする「理想の開發」が、「ヘーゲルの歴史哲學の根本思想」たる「Die Weltgeschichte ist das Weltgericht」(Schiller)の「精神その儘」である事は、哲学科界限では勘付かれていた。⁽¹⁶⁸⁾哲学徒は、大西の内在的批評論も批評

(166) この辺りは、村上はヘーゲリアン井上円了に近かった：円了の仏教体系も、教相判釈(「小乗、權大乘(法相宗)、実大乘(天台宗、華嚴宗)の枠組み」)を基盤とし、そこに西洋哲学由来の「真如と物心二元という議論(本体現象関係論)」を取込んで成っていたのである(佐藤厚「井上円了のキリスト教批判——明治期の仏基論争における位置」東アジア仏教学術論集第3号〔平27〕264頁)。

(167) 北澤定吉「村上先生の「佛教原理論」を読む」哲學雜誌第18巻第199号(明36)73-74、78-79頁。

(168) 加藤玄智「村上博士の新著佛教統一論を読む」金港堂書籍株式會社編・佛教統一論第一編大綱論批評集(金港堂書籍、明34)67頁。この言は、「村上の仏教統一論は、彼の以前の著作に比べてかなる科学的になっている」を言わんとする文脈で発せられている。しかし、この言に続けて加藤は、「他宗教の存在価値は認めても、自らの宗教伝統へのこだわりを捨てない村上

基準を繞る論争も知っていたので、村上の外在的批評に接するや、瞬く間に、時代遅れのヘーゲル主義の悪名を呈上したのであった。哲学科の界限では、「宗教も亦人文現象の一」にして、「人文發達の歷程上に餘他の一切人文現象と等しく開展し來たりたる」ものであれば、「宗教も亦歴史的秩序を追」わねばならぬ、との声が高まっていた。⁽¹⁶⁹⁾

然らば、村上の弊は如何すれば避け得るか。手っ取り早いのは、批評基準の内在化を徹底させる事である。姉崎正治の宗教学は、実際に、その途を辿る事となる。

第3節 宗教学

明治20年代の帝大哲学科界限では、新カント派哲学史の研究枠組が歴史研究の基盤となっていた。その一部たる人文史 Kulturgeschichte も、諸学の研究に於いて実践された。文献学を学んで多元的多層的構造を解析する者も現れた。

これと並んで、哲学科界限では、批評の基準に就いても議論が深められていた。就中、批評基準の内在性／外在性の問題が、明治20年代末以降の焦点であった。

斯かる状況下、姉崎正治は、批評基準の内在化を徹底する方向で、その宗教学を展開する事となる。

の立場」を「不徹底であるとし、より厳密な科学的立場の必要性を主張」しており、寧ろ此方の批判に加藤の意は有った事が知られる（岡田正彦「仏教統一論と比較宗教学——村上專精の「五種の研究眼」をめぐって」クラウタウ編・前掲註（154）98-99頁）。

又、加藤（明32哲学科卒）は、姉崎正治と共に比較宗教学会（明26設立）の主要な構成員で、のちに神道研究者として大成した。彼は、明治33年には問答体哲学史を、翌年にはクーノー・フィッシャー・哲学史要を出版するなど、ヘーゲル以降の哲学史にも造詣が深かった。

以上の如き文脈と履歴とを踏まえれば、ヘーゲルの「精神その儘」である所の村上の研究姿勢に、加藤が満腔の賛意を示すなどとは考え難い。

(169) 加藤玄智「所謂宗教の歴史的發達とは何ぞや」（明33）赤松＝福島編・前掲註（132）115頁。

第 1 款 研究枠組

表 4

新カント派哲学史	大西「神學の解昧」	姉崎宗教学	
批評哲學的研究	「宗教哲學」	「宗教哲學」	
文献歴史的研究	「古典の歴史的研究」	「宗教学」 = 「宗教歴史の研究」	「聖書の批評」
	「比較宗教学」		「宗教史的研究」

姉崎の宗教研究の枠組は、批評哲學的研究／文献歴史的研究と云う、例の哲学史の研究枠組を踏襲していた。

姉崎の周辺では、例えば、吉田賢龍が、「思想の内的發達、教理の論理的推移を明かにすること」を宗教の「哲學的」研究とし、「思想變遷の原因及事情を敘述するに……重きを外圍の状況に置く」研究を宗教の「文明史〔=人文史〕的」研究と称し、その両者を「宗教思想」研究者は兼備すべし、と述べていた。⁽¹⁷⁰⁾

大西祝は、ここに文献学を加えて、「神の存在及び性質を論ずる」所の「宗教哲學」、「基督教の舊新約聖書又は回々教のコーラの如き經典の起原成立等を詮索し其の中に記載しある事柄の歴史上の根據を討究する」所の「古典の歴史的研究」、並びに、「イスラエル又は印度人の宗教的意識の性質と發達とを究明」する所の「比較宗教学」、と云う三分法を唱えている⁽¹⁷¹⁾が、これも表 4 に示した通り、新カント派哲学史の枠組に収まる。

先述（本章第 2 節第 1 款）の如く姉崎も、その「宗教の研究」に於いて、宗教学を概観した際には、先学の図式に則り、次の様に纏めている（表 4 右）：「諸々の宗教の研究は先づ其聖書の文言的研究に始つて、及んで其の歴史的發達を見なければならぬ。此文書の研究を稱して聖書の批評と云ひ、其後の歴史の研究は即ち宗教史的研究である⁽¹⁷²⁾」。この 2 つを「稱して宗教歴史の研究と言つても宜い、或は漠然と宗教学と稱しても宜い。只是等の研究も終りには統一的の宗教説明になつて總ての

(170) 吉田賢龍「姉崎文學士の「印度宗教史」」哲學雜誌第13卷第133号（明31）208-209頁。

(171) 大西祝「神學の解昧」（明28）同・前掲註（40）413-414頁。

(172) 姉崎・前掲註（109）623頁。

宗教を説明し包含するやうな宗教哲學を生ずるのが即ち將來の望みである⁽¹⁷³⁾。

この様に、宗教学者は、哲学と歴史学との双方に通ずべきであった。姉崎も、彼のパウルの「史家としての理想的人物」である所以を、哲学者の「論理的頭悩に加ふるに」、歴史学者の「鑑識能力と無私の眞理探求の精神」をも兼備し、以て「ヘルデル及ヘーゲル等の歴史哲學」と「ゼムレル、アイヒホル〔ン〕等の批評的方法」⁽¹⁷⁴⁾とを綜合した点に求めている。

第2款 宗教概念の帰納

尤も姉崎自身は、哲学と歴史学とでは、歴史学に寄っていた。パウルの褒めた時も、彼が狭義の変遷を「時代精神の反映として」理解し、又、聖典「輯成の主体」の「個人性格の重んずべきに着目」した、と云う人文史家としての側面に姉崎は筆を多く割いていた⁽¹⁷⁵⁾。実は既に明治28年の段階で、姉崎は、哲学や思想を対象とする場合であっても、「誠^(前ママ)の批評は包有的に他を見るにあり、暫く其人となりて思想し其思想を批評するにあるのみ⁽¹⁷⁶⁾」と、内在的批評への志向を明言していたのであるが、かかる姉崎の志向は、大西も能く分かっていた。以下に掲げたのは、姉崎が渡独する前の年に、大西と交した話である：

昨年〔明治33年〕の今日〔、大西〕君と鎌倉を散歩せし時、余〔＝姉崎〕が留學中研究の方針に關して、余は三年を専ら語學に盡さんといひしに、君は之を賛成して哲學者の基礎が論理にある如く、人文史家の根底は言語にありとて、獨逸の學風の事など語られき。⁽¹⁷⁷⁾

自分が「論理」を重んずる「哲學者」であつたればこそ、大西は、姉崎の「人文史家」たる本質を能く判別したのである。

斯かる姉崎の志向を、その著作から感得した者も居た。吉田賢龍は、姉崎の著・

(173) 姉崎・前掲註 (109) 632-633頁。

(174) 姉崎・前掲註 (119) 120、138頁。

(175) 姉崎・前掲註 (119) 138頁以下。

(176) あ、ま、〔姉崎正治〕「思想界の評論〔雜報〕」哲學雜誌第11卷第108号（明29）170頁。

(177) 姉崎・前掲註 (136) 418-419頁。

印度佛教史考に就いて、「著者は思想の内的發達、教理の論理的推移を明かにすることに力をさまで用ゐざりしが如く見ゆる……、換言すれば本書は寧ろ文明史〔=人文史〕的にして哲學的にあらず、〔本書に所謂の思想發達の〕第一期及第二期等に於て思想變遷の原因及事情を敘述するに過大に重きを外圍の状況に置くが如きはいかにも偏せり」、と評している。確かに同書は、「宗教が社會人心と交渉し之を感化し來りし真相」を明らめ、「又他方に於ては其宗教の代表者、宗祖の事業と其宗教の信仰とに同情同感して、其信仰の甘酸を味ひ、而も其先入信仰の中に没せずして能く之が菽麦を分別する」事を目指し⁽¹⁷⁸⁾、その目的を達せんが為に、仏伝に含まれる「傳説説話を分析」する躰の人文史・文献学的な著述であるが⁽¹⁷⁹⁾、教理の展開には甚だ関心が薄い。⁽¹⁸⁰⁾

姉崎が斯くも強く人文史を志向した理由は判然としないが、第1に、批評基準の内在化を進めた友人高山樗牛の影響は想定し得る。第2に、新カント派哲学史を修めた姉崎には、明治20年代末に至って猶ヘーゲル色の濃い仏教史学とは一線を劃したい気分もあったかも知れない。前出の村上に加え、姉崎とは3つしか違わない近角常観も、ヘーゲリアン清澤満之に親かった所為か、人文史の観点を受容れ乍ら、教理史に於いては「教理と教理史とは全く同一にして、教理を時間的に開展したるもの即教理史なるものなり、故に教理上に於ける教判は、教理史上に於ける開展の規律たらずんばあらず」、⁽¹⁸¹⁾としていた。若手の仏教改革論者であった境野黄洋も、「よしヘーゲルの哲學史は哲學なりといふこと、果して理に當らずとも、

(178) 吉田・前掲註(170)209頁。

(179) 姉崎正治・印度佛教史考(金港堂書籍、明31)序2-3頁。

(180) 姉崎・前掲註(179)325頁。

(181) 清澤のヘーゲル主義に就いては、角田玲子「清沢満之の思想開發環」印度學佛教學研究第52巻第2号(平16)、藤田正勝・清沢満之が歩んだ道——その学問と信仰(法蔵館、平27)、を参照のこと。

ヘーゲル色は、村上や近角の様な真宗の僧侶の教理史観に特に濃いが、これは、井上円了や清澤満之と云った、明治10年代から活躍する同門の先達が、揃って後年までヘーゲル哲学史を祖述していたからではなかろうか。近角は、自らの教理史観が、「ヘーゲルの哲學と、法華經の十如是とを比較して、各宗の發達を論」じた「清澤満之先生」の論文「思想開發環」(明26)と、「ヘーゲルの三斷論法と、四句分別とを比較して、教理發達の規則なりと論」じた「井上圓了先生」の論文「佛教哲學史に就きて卑見を述ぶ」(井上・前掲註(153))とに影響せられた事を告白している(近角常観「如何か佛教教理史の基礎を成立せむ(承前)」佛教史林第2編第24号(明29)799頁)。

(182) 近角・前掲註(181)801頁。

宗教史は宗教、少くとも佛教史は佛教なりとの歸結に落ちざるべからず⁽¹⁸³⁾、と近角と同様の見解を持し、「佛教史は、一方にありては社會の政治風俗諸般の歴史と密接の關係を有し、他方にありては、總て形而上思想の開展發達と不可離の親族たり、即ち佛教史は、哲學史と及び社會歴史の二を合したるものと云ふべし⁽¹⁸⁴⁾」、としていた。こうしたヘーゲル流「Schematisieren」を姉崎は嫌っていた。ヘーゲルの「歴史に必然發達の觀念を輸入したるの功は没すべ⁽¹⁸⁵⁾」きではないにせよ、「現實の事實に適合せざる」「構造的歴史」は、到底「維持すべからざる」ものだと考えていたのである。

村上以下のヘーゲル的公式主義を避ける為、姉崎は、先ず、学問の核心たる宗教の概念を改鑄した：全ての研究の基準たる宗教の概念を、哲学や特定宗教からの演繹に依るのではなく、もちろん自己の一家言に依るのでもなく、現存した諸宗教からの帰納に依って構成したのである。これに就いては以下の引用を読みたい：

余輩〔＝姉崎〕は……成立的宗教〔Positive Religion〕に於ける宗教の概念及其主張のある所を觀察しぬ。其結果を總括すれば左三項に歸すべし、

- 一、同じく一系の成立的宗教なる者にては、其体系的中心主義に法律（教法）、開祖（教主）、及教會（教權）の別あり。
- 二、何れの成立宗教も、各其の基く所の體系中心を最上唯一の宗教と主張し、他を異端邪宗即似而非的なる偽宗教となす。
- 三、此故に成立宗教にては、宗教なる概念は宗門と同一にして、其宗教研究は即自家教系の解釋説明辨證の外に出でず。

此に於て余輩の成立宗教に對する批評を概括すれば、左三項に歸すべし。

- 一、成立宗教は各自らが主張する如く、神聖統一普遍の性質實質を具ふる者にあらずして、各其宗教史の人文的發達事情の結果發表に過ぎず。
- 二、成立宗教は各自の正統主張に依りて相破壊し、畢竟宗教体系的の何れも、正否眞偽の別をなすべき者にあらざるを示せり。即一般に何れの宗教も、

(183) 境野哲海〔黄洋〕「歴史的佛教」佛教史林第1編第8号（明27）511頁。

(184) 境野・前掲註（183）512-513頁。

(185) 姉崎正治「非理性主義の觀念論、吠檀多とシヨベンハウエル」哲學雜誌第13卷第135号（明31）360-361頁。

人類宗教的意識の人文的發表なるを間接に證明せり。

三、成立宗教に於ける宗教觀察は演繹的教訓的なるが爲に、一面のみの宗教觀察と稱すべし。完全なる宗教觀察研究は、總て此等の現象事實より歸納し觀念的に統一せざるべからず。即人文的現象として宗教の研究は、眞の科學的研究なり。⁽¹⁸⁶⁾

ここでは特定の既成宗教を基準とする宗教史叙述に対し、自らの宗教史が、諸宗教の「現象事實より歸納」された概念に依る事、既成の何等かの「體系」に依らず、内在的な基準から、各宗派を「人文的發達」の一齣に位置付けんとするものである事が言われている。諸宗教から歸納した概念を基準として、それぞれの宗教を理解するならば、それは確かに内在的基準に依る内在的理解となるに相違ない。

諸宗教から宗教の概念を歸納し、その概念が時と場所とに依って現象形態を異にする様を描写し、その変化を齎した原因を人文史の見地から究明する——これが姉崎宗教学であった。かかる方向を公に打出した明治31-32年以降⁽¹⁸⁷⁾、姉崎は一貫して、「人文史的現象として心理的歴史的方法を以て研究すべき宗教學」(「Religionswissenschaft 又 science de la religion 若くは science religieuse」)の立場から、「宗教の發達に就きて科學的觀察を下」⁽¹⁸⁸⁾す研究に従事した。

ここで注意すべきは、姉崎は宗教の概念を確かに歸納したと考えていたが、実際は、次款で述べる様に、その概念はキリスト教的な人格信仰に偏向していた事である。この為に、姉崎の仏教史研究からは、人格信仰の色が薄い禪宗の如き、大乘仏教に関する少なからざる部分が脱落する事となった。この偏向には姉崎自身も気付いていた節がある。それにも拘らず、そうした概念を維持した理由は、彼自らが人格主義者だったからに外ならない。

(186) 姉崎正治「宗教の成立的解釋と其に伴ふ宗教考察」哲學雜誌第14卷第153号(明32)854-855頁。

(187) 姉崎は、帝大に於ける宗教学講義を通じ、「宗教に對する古來の把抽を敘述し自らは人文史的把抽を採ることを論じ自家の立場を明」らめ(明治31年度)、これを承けて、明治32年度に、「les religionsの研究を取らず之を融合してla religionとなし、宗教其物を渾一躰として研究」する「本論」に入った(「文科大學の新學年〔雜報〕」哲學雜誌第14卷第152号(明32)812頁)。

(188) あ、ま、[姉崎正治]「テール氏の宗教學緒論」哲學雜誌第14卷第148号(明32)438-439頁。

第3款 人格主義宗教学

第1目 人格

姉崎が宗教として帰納した所は、具体的には、物質世界に生きる人間を、或る特定の人格への帰依信仰を通じて、精神世界へと導く装置である。特定の人格への帰依信仰に依って人間同士が結ばれる所には、信仰共同体が生まれる。この信仰共同体は、姉崎に取っては、単なる学問上の概念に止まらず、その社会实践に於ける目的でもあった。以下は、これに就いて敷衍する。

1. 理想主義

姉崎は根本的に理想主義者であった。理想主義は、精神世界と物質世界とを峻別した上で、後者に実在の地位を与える。但し、物質世界に生きる肉体的存在としての人間が精神世界に至るには、何等かの特殊な手段が必要だ、と説く。

唯物論者の加藤弘之やプラグマティストの田中王堂を除けば、明治2、30年代の哲学徒の少なからざる部分は、井上哲次郎、ケーベル、大西祝、高山樗牛、そして姉崎を含めて、この理想主義を奉じていた。

2. 人格信仰

特殊手段の1つが宗教である。しかし、宗教にも色々ある。精神世界を人格的に表象したり（人格神）、両世界の媒介者として神人と云う超常的な人格を措定する事の当否に就いては、理想主義者の間で争いがあった。

井上哲次郎は、人格神にも神人にも冷たかった。彼に取っては、「實在を人格的に寫象する」のは、「未だ高尙なる哲理を了解すること能はざる幼稚なるもの、事」であり、「智識の發達に伴ひ難」い迷信でしかなかった⁽¹⁸⁹⁾。こうした迷信的・夢想的要素を宗教から殺ぎ落とせば、終いには宗教は倫理の教えに帰着するのであり、それならば、初めから宗教ではなく、倫理の教えを実践すれば良い、と井上は考えていたのである。

これに対して、人間は倫理だけで遣って行くには余りにも弱いので、人格神や神

(189) 井上哲次郎「宗教の將來に關する意見」（明32）同・巽軒論文初集（富山房、明32）226頁。

人を表象し、これに依存しなければ精神世界には到達し得ない、と信ずる論者も居た。この立場は、何等かの宗教の信者や、宗教学者に支持された。その筆頭格は、大西祝である。大西は、一方では、「宗教的真理は一宗教一經典の専有する所」ではなく、全ての宗教現象は「皆……人類の宗教的現象の一部分一段階に外なら」ないとしながら、他方では、「最も天地の大道を明にし人間の理想を達するに效ある」宗教は、「歴史上の一人物を以て其教祖」⁽¹⁹⁰⁾となし、その「人物に對する敬慕の念を以て教徒の最要資格となす」所の、キリスト教的な人格信仰であり、それに鑑みれば「我國従來の宗教は（是を其自身の發達に任しては）以て向後の宗教と爲すに足ら」ないので、「歐米の宗教的思想」を導入して、これを改鑄せねば成らぬ、⁽¹⁹¹⁾と言っていた。⁽¹⁹⁴⁾

「パーソナリチーに重きを置く」キリスト教⁽¹⁹⁵⁾に親和的な大西の主張を、姉崎は承継した。姉崎は、「信仰は家族的、亦國民的なるべき」だ、との信念から、キリスト教に改宗はしなかった。しかし、大西同様に「パーソナリチー」を重視する姉崎は、「其思想信仰よりいへば六分は基督教的」な仏教徒であった。⁽¹⁹⁶⁾

そうした個人の理想が、その宗教学説にも影響した：

姉崎は、仏陀やキリストのような「人即神」、その人格がそれ自身不可知の「神秘」への交通の通路となるような人格との通交＝「信」を説くことを、「宗教の天職」と規定している。この人格関係への、神人への関心のありようは、後々

(190) 大西祝「我宗教界の進歩派」(明27)同・前掲註(40)151頁。

(191) 大西・前掲註(190)152頁。

(192) 大西祝「教祖と教徒(クリスチャンとは何者ぞや)」(明27)同・前掲註(40)211頁。

(193) 大西・前掲註(129)50頁。

(194) 仏教徒も、自らを汎神論や無神論に属せしめない場合には、キリスト教徒同様の見解を唱える事があった。就中、阿弥陀如来を本尊とする浄土系の宗派が、人格への帰依を重視する傾向にあったのは勿論である。例えば、村上专精は、「宗教は感化にあり、而して感化力は理想にあらざして人格にあるを奈何せん、泰西の宗教が多年間の感化力を繼續し來るも、人格的真神を其立脚地とするに由るものならん」(村上专精「未來二十世紀間における宗教觀」哲學雜誌第15巻第157号〔明33〕224頁)、「其教祖に感化せられ、其教祖を崇拜し、其教祖に服従する精神を有て居るものなら、説の如何に係はず宗教である」(同「宗教と倫理との關係論(其二)」丁酉倫理會倫理講演集第41号〔明39〕45頁)、とし、斯かる人格崇拜を核とする宗教は、「知と行と相合せず、又人を風靡する力なき……哲學」に勝る(同上46頁)、としている。

(195) 大西祝「基督教的教育と國家」(明28)同・大西博士全集第5巻(警醒社書店、明37)546頁。

(196) これは、姉崎の自称である(「姉崎博士の信仰談」基督教世界第1180号〔明39〕5頁)。

までも姉崎の宗教理解の中核をなす要素となってくる。姉崎の宗教的ヴィジョンにあっては、最終的志向対象である「实在」や「神霊」は終始曖昧なままであり、宗教的志向性はむしろこの人格的存在に差し向けられる。姉崎自身の宗教的志向性も、死せる樗牛、明治天皇、日蓮、聖徳太子など、人格存在を常に焦点としていた。⁽¹⁹⁷⁾

精神世界と物質世界とを媒介する神人への帰依信仰が、姉崎に於ける宗教の概念であり、この社会を神人への帰依に依って結ばれた信仰共同体に組換える事が、彼の社会実践目的であった。そして、学問としての宗教学と、社会実践との間の距離は、姉崎に於いては大変に短かった：彼は、「科学的の真理を研究する上に於いては」、研究者は公正なる第三者（「裁判官」）でなければ成らぬと頭では分っている、つい、「分ったならばお信じなさい、信仰をなさいと云うような一種の説教的な言葉」を放ってしまう類の人間だったのである。⁽¹⁹⁸⁾

第2目 宗教史

姉崎は宗教史を重んじた宗教学者であったが、勿論ながら、その宗教史は人格信仰の発達史であった：恰も「諸の時代、諸の國民に各時代精神、國民精神ありて、其時代其國民に於ける社會的原動力たるが如く」、「人類」は人格に結ばれた信仰共同体を冀求して已まぬ「天然普通なる宗教的素質」を有っている。この人類共通の素質は、「一般人類精神として、何れの時代何れの國民にも多少の度を異にして社會的開發をなして特殊の顯動をなし」⁽¹⁹⁹⁾ていた。しかも——姉崎には都合の好い事に——この宗教的素質は、本質的に社会志向であった：

吾人の宗教と稱する概念は、人心自然の要求より發して、人間が人格的に依屬信頼する對象を憧憬渴仰し之と融合せんとする機能にして、此機能は其性質自

(197) 深澤英隆「姉崎正治と近代の「宗教問題」——姉崎の宗教理論とそのコンテクスト」同・啓蒙と靈性——近代宗教言説の生成と変容（岩波書店、平8）105-106頁。

(198) 姉崎正治「学者としての元良先生」（大2）『元良勇次郎著作集』刊行委員会編・元良勇次郎著作集別巻I（クレス出版、平25）163頁。

(199) 姉崎正治・宗教學概論（東京専門學校出版部、明33）14-15頁。

ら包括的融合的なるを以て、當に一個人の精神に止る能はず〔、〕多數の與衆と共にせん事を求め、又其内容を歴史及社會の發達に求めずんば止まず、宗教の活動し存在する根據は心理的なるも、其養源と發表とは社會的發達的なり。⁽²⁰⁰⁾

あとは「宗教學」者が、「此の如き宗教の性質より出づる心理的社會的即人文史的現象を研究」して、その發達の大勢（「其生活の方法及發達の過程に關する規律」）を「發見」し、⁽²⁰¹⁾國民を指導すれば、理想の社會が出来る筈である。

1. 仏教史

当然ながら仏教史も姉崎に於いては人格信仰發達史となる。

彼に依れば、抑も古代インド社會に於ける仏教弘通の理由は、「教化の宣布解脫の媒介を佛ベルソンの人格に置」いたが故であり、「崇拜〔ききよう〕歸敬の人格的對象なかりし〔ばらもん〕婆羅門教」が、「幾多の人格、而も通俗的の人物を自家囊中の物となし」た理由も、人格崇拜の「佛教に對する欠點を完補する」為であった。⁽²⁰²⁾ 仏滅後の仏教史も、「佛ベルソンの人格に關する信仰、考察の發達史」であり、その為〔203〕に姉崎は、仏身論の形成過程（「現實の佛ベルソンが形而上的の法身に化するまでの過程」）を詳論した：彼等は人格崇拜の念已み難く、「不滅の佛身存在を要求して、その觀念を明かにせんとせし不識の衝動」に依って、「大乘小乗の區別なく」、「在世の現實なる佛ベルソンに代ゆるに神話的神人を」⁽²⁰⁴⁾造作した、と云うのである。

人格信仰を仏教の核心とする斯かる理解に対しては、吉田賢龍が疑義を唱えていた。

吉田に依れば、「印度思潮の骨髓は無神的教系にして有神的思想は殆ど重要なる意義を印度宗教史上に止め」⁽²⁰⁵⁾ていない。仏教も「元來其原始に於て」は「純粹の無神論」であった。成る程、「印度人民」は「主觀的思想に富めるが爲め」に、後には仏身論が流行ったけれども、「未だ之を以て耶蘇教徒が神に對する如く宗教的

(200) 姉崎・前掲註(199) 7-8頁。

(201) 姉崎・前掲註(199) 8頁。

(202) 姉崎正治「婆羅門教の化身説」哲學雜誌第10卷第99号(明28) 386-387頁。

(203) 姉崎正治・現身佛と法身佛(有朋館、明37)序2-4頁。

(204) 姉崎・前掲註(203) 223頁。

(205) 吉田賢龍「村上博士の佛教統一論第一編大綱論を評す」哲學雜誌第16卷第175号(明34) 769頁。

崇拜の客體とするに至ら」なかった。「佛果を得んが爲めに佛に祈禱歸依するが如き」は、吉田に取っては、「佛教の原始教義を去ること頗る遠」い愚行でしかない⁽²⁰⁶⁾。姉崎に就いても、吉田は、帰納科学を標榜し乍ら、実は西洋宗教史の図式を鵜呑みにして「人間精神の人文史的發達」とやらを喋々する「歴史哲學」の徒であると見ており、その人格主義的な仏教理解も亦た姉崎の哲学的先入見の反映に過ぎないと捉えていた。実のところ「大乘佛教にありては其説法が釋迦佛の宣述したるものなりと云ふ事は餘り意義のなきこと」で、「多くの大乘佛教徒」が偉大なる人格者・「釋迦の説法」であるが故に信仰しているかの如き「史論」は、「公平の觀察」ではない、と吉田は考えていた。⁽²⁰⁷⁾

鈴木大拙も同様の発言をしている：「元來宗教なる者は、主觀的にして、神人の崇拜を要せず、又必ずしも聖人の出現を要せず。相見て相笑ふの外、宗教には他の技倆なきもの。ハケましく偉人々と叫び立て、自ら救済するの途なき如く思惟するは、予は何とも物足らぬ心地するなり」——人格への帰依信仰は宗教の本質ではない、と言うのである。⁽²⁰⁸⁾

「自ら救済するの途」を探る居士と、「依頼心」は「宗教の骨髓」、「犬を見て宗教心深しと云ふに何の妨ぐる所あらんや」と言い切ったキリスト教徒の弟分とで、共有し得る宗教の概念が何処に在るといえるのか。⁽²⁰⁹⁾ 何れにせよ、批判を姉崎が受容れた形跡は無い。⁽²¹⁰⁾

(206) 吉田賢龍「佛教に於ける根本思想の發達（完結）」哲學雜誌第12卷第129号（明30）952頁。

(207) 吉田賢龍「姉崎文學士の佛教聖典史論」哲學雜誌第14卷第152号（明32）788-789頁。

(208) 鈴木大拙「偉人の出現」（明33）赤松＝福島編・前掲註（132）134頁。

大拙の論文を載せた雑誌・新仏教では、田中治六も人格主義的仏教理解に厳しかった。田中は、姉崎の人格主義の如くに「餘り依頼心を勸奨するは是れ病的宗教のみ」（田中治六「宗教上に於ける人格」（明33）同上書131頁）、と切捨て、姉崎が説いた信仰共同体での安心立命に対しても、生死の実存（「所謂來生の生活」）に「關係」なき迂論であるとしていた（田中治六「姉崎博士の來世説を評す（上）」（明39）二葉憲香監修／赤松徹真＝福島寛隆編・『新佛教』論説集補遺〔永田文昌堂、昭57〕185頁）。

(209) 大西祝「自力と他力」（明25）同・前掲註（195）546頁。

(210) 絶対他力を掲げる「清澤や『精神界』同人たちには共感的な立場に立っていた」姉崎であったが、大正4年に「アメリカから帰国した後、本格的な日蓮研究を開始し、法華經の信仰を固めるなかで、「自力」の立場が強調され、〈憧憬〉の思考は相対化されるようになっていく」（長尾宗典「高山樗牛・姉崎正治の〈憧憬〉と宗教意識——清澤滿之・浩々洞グループの「精神主義」との比較を通じて」現代と親鸞第42号〔令2〕152頁）。

2. 日本宗教史

日本の宗教史も、姉崎に懸かれば、人格信仰発達史となる。

この分野に於いては、日本主義の議論が先行していた。代表的な日本主義者である木村鷹太郎が、明治31年に公刊した日本主義國教論に於いて、「我が日本の國民には、幸にして西洋國民の如き迷信的神なし、これ國民自然に然りしもの」である⁽²¹¹⁾とし、人格信仰の「國教」に依る國民統合を目指すの試みを、「外國より乞食的に寄せ集めたる「ツギハギ」的のものを以て、日本國民の信奉すべき教理たらしめんとする……盲目的の行爲」⁽²¹²⁾だ、と非難していたのである。

これに対抗するが如くに、「比較宗教家」姉崎は、日本宗教史に言及する。彼は先ず、民間信仰（「民間の宗教即「民間崇拜」と「説話」(Folklore)と」）に着目した。民間信仰は、日本の既成宗教からは「多少……特立し」ているが故に、そこには、「教育なく文化なき一般俗間の心的素質」が露呈しており、「中には大古純朴の神話的信仰の留存せる」場合もある。日本主義の様に、日本の古典文献を史料とするならば、人格主義の勝ち目は薄いのが、非文字史料に依るならば、日本でも、本質的には／嘗ては、人格信仰が盛んであった歴史を書き得るかも知れないのである。

結局、ここでも姉崎は自分が見たいものを見た：民間信仰の「**大本はヴント〔Wilhelm Wundt〕の所謂人格化的統覺 (Personificierende Apperception)**」に、すなわち、「人間以外の萬物に就きて盡く之を**人格的に把持し統覺する**」所に在る。この人格化的統覺は、「太古の人民及民間に行は」れた後は歴史の表から姿を消した、と考えられてきた。しかし、「組織的宗教が如何に高尚の宗教的信仰を宣布するも、一般人民の間には此種の機能留存して其活動を續け、此機能に依りて正統宗教の教ふる所を**統覺し、従て之を民俗化し、又正統宗教の教理以外に此般觀想に成れる別種の宗教を作り出だす所以**」⁽²¹⁴⁾ともなっている、と。要するに、原始的ではあるが

(211) 木村鷹太郎・日本主義國教論（開發社、明31）32頁。

(212) 木村・前掲註（211）57頁。

(213) 姉崎正治「中奥の民間信仰」哲學雜誌第12卷第130号（明30）996-997頁。

これより先、大西も、民俗の一たる「俚諺」を研究すれば、「國民の歴史、氣質、風俗、人情、學術、宗教、社会制度等其の一切の生活と其の生活の理想とに就いて発見する所多々あ」らうから、その「採集及び考究」を急げ（大西祝「俚諺論」〔明30〕小坂編・前掲註（31）452、461頁）、と言っていた。

(214) 姉崎・前掲註（213）997-998頁。

確かな人格信仰への衝動を、日本人も他民族並みに有していたし、現在でも心の底では有している、と姉崎は見たのであった。⁽²¹⁵⁾

民間信仰に続いて、姉崎は英雄「傳説」に関心を示した。これも亦た、民衆の本源的な人格信仰を表現し、伝達する媒体だと考えられたのである。具体例として姉崎が持出すのは、西郷隆盛伝説である。死んだ筈の西郷が生きて舞戻り、日本の危機を救済する、と云う筋の西郷伝説は、明治20年代にも猶、民間では語られており、これを同時代の言論人は「国民の胸中に鬱積する希望理想の化生」と釈いた。⁽²¹⁶⁾⁽²¹⁷⁾ 姉崎も亦た、「愚にもつかぬ風説とは理性的に考へながら、心情の奥には何か老西郷の再現を望」んで已まない民衆は、新時代への希望を西郷の人格に表象して、これを信仰（「敬慕渴仰」「憧憬」）したのだ、と解釈したのである。⁽²¹⁸⁾⁽²¹⁹⁾

第4款 小括

以上の全ての研究に於いて、姉崎は一貫して人文史家であった。他方で、姉崎が詳しく紹介した所の（狭義の）文献学に就いて言えば、彼は文献の多元的・多層的構造の分析は、彼の実作に於いては影が薄い。

姉崎は、「我々の着手して居る文書の研究」が「遂に歴史の研究となつて、それに據つて佛教の歴史を明にして得る時」を待望し、⁽²²⁰⁾ 仏教史に於いては、「阿含とパーリ佛典との比較に據つて、基本の經文がどう云ふものであつたかと云ふことを推測して、根本の佛教がどう云ふ状況であつたか」、⁽²²¹⁾ 「其根本から發達して梵語に傳つて

(215) 民間信仰に姉崎が求めたものは、神人崇拜への端緒のみである。その他の大部分には、姉崎は、あるべき宗教の姿から乖離した病態しか見ない（磯前ほか・前掲註（102）26-27頁）。「中奥の民間信仰」も、元來は「漸く磨滅に歸せんとする生殖器崇拜」調査の一環であったが、姉崎は、斯かる「太古天然崇拜の遺物若くは自然に出づる天然崇拜」の残滓には大して関心を払わない（姉崎・前掲註（213）995、998頁）。

(216) 大規模なものとしては、姉崎が言及する、明治24年の西郷伝説がある。この時は、ロシア「皇太子訪問の背後にある強国ロシアのシベリア、朝鮮半島方面での動向」に対する、国民の畏怖と反撥とが、その流行の底流となっていた（河原宏・西郷伝説——「東洋的人格」の再発見〔講談社、昭46〕34頁）。

(217) 越智治雄「怪男児と快男児」同・文学の近代（文学論集I：砂子屋書房、昭61）149-150頁。

(218) 姉崎正治「英雄出現の信仰と其勢力」（明32）同・復活の曙光（博文館、明36）外篇192-193頁。

(219) 姉崎・前掲註（218）外篇205頁。

(220) 姉崎・前掲註（109）625頁。

(221) 姉崎・前掲註（109）627頁。

居る經文がどう云ふ事情で、何時、どこで出来たかと云ふことを明に」しようと努めていた。⁽²²²⁾そして現に、「姉崎は『佛教聖典史論』(1899)、『現身佛と法身佛』(1904)、『根本佛教』(1910)を發表して、日本で伝統的に小乗とされていた經典(阿含)こそがパーリ仏典に対応し、大乘經典よりも古いことを論じ、パーリ仏典と漢訳阿含を対照させた *The Four Buddhist Āgamas in Chinese: a Concordance of Thier Parts and of the Corresponding Counterparts in the Pāli Nikāyas* (1908) ⁽²²³⁾を出版した」。

しかし、それにも拘らず、姉崎の業績は、「たんにパーリ仏典と漢訳仏典との対応を同定するという水準」⁽²²⁴⁾に止まった、と考えられている。そして、姉崎が目論んだ漢バ仏典の比較文献学的研究を実現した者は、姉崎の後学・木村泰賢であった。帝大で姉崎と高楠順次郎(明30より帝大で梵語学を教える)とに学んだ木村は、原始仏教思想論(大8)、阿毘達磨論の研究(大11)に於いて、「高楠と姉崎が先鞭をつけた研究テーマを取り上げ、……鋭い文献学的分析に基づく思想の考察に成功している。すなわち、パーリ仏典と漢訳仏典の共通部分を古層として設定し、そこから原始仏教の思想を論じたのである。今日の視点に立てば彼の論述に問題がないわけではないが、当時の研究状況において木村の研究方法は卓越している。高楠と姉崎が始めた漢バ仏典の比較研究は、木村により高度な高等批評に結実した」⁽²²⁵⁾のであった。

姉崎自らが「高度な高等批評」を書かなかつた理由は、私には判然としない。しかし、本稿に述べ来たつた所に鑑みれば、姉崎好みの人格信仰史を書く為にてあれば、差当たり、パーリ語仏典の表面的な意味を捨うだけでも事足りてしまったから、かも知れない。

日本古典を扱う文献学も、その発展の担い手は姉崎ではなく、官学アカデミズム国史学者・黒板勝美(日本書紀研究)⁽²²⁶⁾や、彼の著名なる思想史家の津田左右吉であり、又、和辻哲郎⁽²²⁷⁾であり、就中、村岡典嗣^{つねつぐ}(明39早大文学科卒)であった。村岡は

(222) 姉崎・前掲註(109)627頁。

(223) 馬場紀寿「東京帝国大学の「原始仏教」研究——印哲がたどつた道とたどらなかつた道」内田力編・東京学派の研究——総合シンポジウム(ブックレット東京学派Vol. 04、東京大学東洋文化研究所、令4)124頁。

(224) 馬場・前掲註(223)125頁。

(225) 馬場・前掲註(223)124-125頁。

(226) 拙稿・前掲註(2)の(1)F101-F102頁。

(227) 和辻の文献学的業績としては、原始仏教論やホメーロス批判が名高い。例えば、その著・原始仏教の実践哲学の序論「根本資料の取り扱い方について」では、「律蔵及び経蔵の『大般涅槃』

早大で宗教学者の波多野精一（明32哲学科卒）の薫陶を受け、更に彼の普及福音教会新教神学校にも1年間（明39-40）だけではあるが通っていた。後に名著・本居宣長（明44）を大西全集の出版元でもある警醒社書店から出し、国学研究の大家となるが、その研究は、ベーク的な文献学を以て、キリスト教的な人格信仰への普遍的欲求の発表を日本の神道（国学）思想の中にも見出さんとする点に於いて一貫しており、正に姉崎が十分には実現し得なかった希望を叶えるものであった。⁽²²⁸⁾

補章 文学研究に於ける人文史・文献学

第1節 国文学

姉崎正治は、人文史にも文献学にも通じていた。しかし彼は、前者の有効性は実作を通じて例証したが、後者に就いては紹介するに止まった。このような事態は、哲学科界限だけでなく、同時期に文献学を紹介した文学研究者の多くにも言い得る事であった。

第1款 芳賀矢一

明治期の国文学研究には、文学作品を通じて時代の風俗を観る、と云う風潮があった。かかる風潮は明治10年代に流行した文明史に由来するが、国文学の前身たる近代国学は、そうした文明史の受容に前向きだったのである。例えば、近代国学者・小中村清矩の日本文学史は、「作品そのものよりもそれを生出した背景的方面に主力をそゝ」ぐ「文學背景史」ないし「文化史的であるとも言へる」内容を呈していた。⁽²³⁰⁾

繫経』を例として、仏典の成立史が論じられている」が、「その方法論は今でも修正を加えれば通用しうる優れたものを持っている」、と云う（末木文美士「和辻哲郎の原始仏教論」同・前掲註（54）81頁）。日本思想史の領分でも、「神功皇后について」（大10）同・和辻哲郎全集第22巻（岩波書店、平3）の様な文献学的分析の業績がある。

(228) 水野雄司・村岡典嗣（ミネルヴァ書房、平30）47-51、56-63頁。

(229) 齋藤公太「村岡典嗣の神道史研究とキリスト教——近代国体論と宗教理解」吉馴明子ほか編・現人神から大衆天皇制へ——昭和の国体とキリスト教（刀水書房、平29）。

猶、大西との関係で言えば、村岡は、本居宣長の中にキリスト教的な「宗教的情操」を見出す私見が、「かつて大西祝氏が注意した」所に由る旨を明言している（村岡典嗣「思想家としての賀茂真淵と本居宣長」〔昭3〕同・日本思想史研究〔岡書院、昭5〕173頁）。

(230) 久松潜一「小中村清矩の學問——國學と國文學との關係に關して」國語と國文學第20巻第10号（昭18）907頁。

作品の背景たる風俗の、更に背景を探究して行けば、やがては包括的な時代精神に辿り着くであろう、とも考えられていた。この時代精神は、時と共に遷るのだ、と云う事も理解されていた。先の小中村文学史も、著者の研究が進むに連れて、「時期区分や時代的變遷の把握」が「明確に」打出される様になっていった。⁽²³²⁾斯くて、明治20年代前半の国文学研究は、実質的には、既に人文史への途を歩み初めていた。

時の帝大国文学科教授・芳賀矢一は、こうした国文学の研究態度は、西洋の学問論に照らせば、文献学（広義の文献学）に当ると指摘した。

芳賀は、国文学研究の直接の祖である（近代）国学を、西洋学問論の枠内に位置付けたい、と予てより考えていた。何故ならば、国学（国文学）は、「歴史も、法律も、文学も、語学も、美術も、国学の一部」として研究してきたが、もし「国学といふものは、それらの集合体に過ぎぬとしたならば、今日ではその各々の専門家の手に渡してしまつたならばよい」事になってしまうからである。⁽²³³⁾

そこで芳賀は、単なる諸学の集合ではない所の「国学という存在の価値を証明・補強する存在として」文献学を見出し、日本の国学（国文学）は、これに相当すると唱えた：⁽²³⁴⁾西洋の文献学は、学祖「アウグスト・ベイツク（August Böckh, 1785-1867）」に依れば、単なる諸学の寄せ集めでなく、「立派に今日の意味でいふ一つのサイエンス、即ち科学と見做すことが出来る」。何故ならば、それは、「Erkennen des Erkannten……昔の社会の、或一つの国家の政治上の状態、その他すべての昔の状態といふものを、昔の人が知つて居た通りに、再び吾々が知り得るやうに現し出す」と云う、固有の目的を有しているからである。それ故、「科学としての文献学が成立するならば」、同じ目的を有つ「日本の国学もまた立派に科学として成立つ」のは当然である。今後とも我々国文学徒は、文献学者と同様に、「昔の当時に現れた国語を研究して、その国語によつて現れた文学といふものを、研究しなければならぬ」。⁽²³⁵⁾

(231) 拙稿「三上參次と官学アカデミズム史学の成立」法政第86巻第4号（令2）F14頁以下。

(232) 久松・前掲註（230）906-907頁。

(233) 芳賀矢一「国学とは何ぞや」（明37）芳賀矢一選集編集委員会編・芳賀矢一選集第1巻（國學院大學、昭57）154頁。

(234) 佐々木孝浩・芳賀矢一——「国文学」の誕生（岩波書店、令3）102頁。

(235) 芳賀・前掲註（233）154-155頁。

この様に、文献学を紹介した芳賀の意図は、文献学と国学（国文学）とが同じ目的を追求する所から、文献学と同様に国学（国文学）にも独立の学問としての地位を認めよ、と主張する事にあった。裏を返せば、低次批評には関心が薄かった。芳賀がドイツに留学した1899-1901（明32-34）年ともなれば、ラッハマン原則ほか、文献読解の技術は洗練されており、そうした欧文の業績を読み熟すだけの語学力も有ったにも拘わらず、芳賀は、19世紀前半のベークの名と、その有名な標語である Erkennen des Erkannten を繰返していた。要するに、芳賀矢一が紹介した文献学には技術が抜けていた。

明治30年代後半より芳賀は説話学に取組み、明治39年度帝大講義「日本国民伝説史」、論文「地名伝説について」（明38）、「今昔物語中の犬」（明43）、大著・攷証今昔物語集全3巻（大2、3、10）等の結果を出した。文部省の童話伝説俗謡等調査（明38）の企画・実施や、第2期国定国語教科書の尋常小学読本への童話伝説の採用にも、芳賀は関わっていた。⁽²³⁶⁾抑も民俗学への関心は留学中からあり、明治45年に東京帝大系の学者を核として設立された日本民俗学会の評議員を務め、その機関誌の創刊号の巻頭論文を書いたりもしている。⁽²³⁷⁾芳賀は、これら説話や民俗が、「国民の如何なる思想が伝説の上にはあらはれたか、其の思想は何処へ拡がったか、どんな風に変ったかといふやうなことを知る為の材料として役立つので、仮に「伝説そのものは〔物質世界の〕歴史に関係」無くとも、「史家にも棄てたものでない」、⁽²³⁸⁾と宣伝していた。しかしながら、以上の業績には、人文史的な興味関心は窺い得ても、低次批評への示唆は無かった。

第2款 藤岡作太郎

本来は芳賀の次世代を担う筈であった夭逝の国文学者・藤岡作太郎も亦た、明治30年代の国文学界を代表する人文史家であった。彼は、平出鏗二郎（明27国文学科卒）と共に日本風俗史（明28）を著した辺りから人文史へ傾いていた。以下に掲げる国

(236) 杉山和也・南方熊楠と説話学（平凡社、平29）34-37頁。

(237) 斎藤ミチ子「芳賀矢一とフォークローア——その先駆的側面」國學院大學日本文化研究所紀要第70輯（平4）87-88、93頁。

(238) 芳賀矢一「地名伝説に就いて」（明38）芳賀矢一選集編集委員会編・芳賀矢一選集第3巻（國學院大學、昭60）122頁。本論文は、史学会に於ける講演筆記である。

文学全史（平安朝篇）の総論にも、その傾向は明瞭である：

〔江戸と明治とは〕星霜僅かに二三百年〔であるが〕、既に社會の變遷は、われらをしてその昔の文學を讀んで、一見の下、書中の世界を眼前に再現する能はざらしめ、時にその解釋に苦ましむることあり。まして今を隔ること遙かに遠く、幕府樹立の以前、禪宗、眞宗、日蓮宗などの行はるゝ以前、江戸はもとより鎌倉もいまだ開けざる頃、玄關、書院もなく、茶の湯も知らず、砂糖も用ひず、夢にも鐵砲を見ず、十露盤も彈かぬ頃の〔平安〕文學を、八九百年後の今日にありて、讀破し批評せんとす。殊に注意を加へざれば、〔江戸の頭で平安文學を論じた〕江戸時代の論者の覆轍を踏み易し。虛心平氣、明治の社會を離れ、評者みづから平安朝の一人となりて、以てその時代を見る、蓋し正鵠を得るに近からん。⁽²³⁹⁾

この研究態度に本編の叙述も従う。例えば、「宇津保、源氏」は「變化に乏しくして、讀者を倦怠せしむる」と屢々批判されるが、藤岡に依れば、それは外在的な見方である。何故ならば、「これらも著作の時にありては、決して變化に乏しきものにあらずして、多大の感興を以て耽讀せられ」たからである。「もしこれらの小説」が「單調」であると感ずるならば、それは「平安の社會」が「單調」だったからに外ならない。⁽²⁴⁰⁾

民俗や説話の価値を国史家に宣伝した芳賀と同様に、藤岡の人文史的な態度も国史家を意識していた。何となれば、藤岡は、同僚の文科の教師達が、物質世界の事実ばかりを重んじて文学や宗教と云った精神世界のものを贅疣視している、と感じていたからである。就中ゆるし難いのは、事実史を扱う「史家より文学の軽く見らるゝ」傾向であった。人文史は、その様な朴念仁どもを見返す為にも有用であった：

(239) 藤岡作太郎・國文學全史 平安朝篇（開成館、明38）9頁。

(240) 藤岡・前掲註（239）31頁。

猶、藤岡は「文學批評は比較的（歴史的）に時勢の上より論ずべき」であると主張したが、他方では、「絶對的にその価値をも論ずべきこと」をも認めていた；「比較的と絶對的と」の2つの批評は、これを「わるく混」ぜなければ「謬見は生」じない、と考えていたからである（村角紀子編・藤岡作太郎「李花亭日記」美術篇〔中央公論美術出版、平31〕394-395頁〔明治35年5月11日条〕）。

歴史家と文学家と相容れざる処あり 歴史家は平家盛衰記等を史的事実に違へりとして重んぜず小説などは喜ばず 然りと雖も歴史は果して一小事実の穿鑿にのみ終るものならば知らず、さはあらで人民の歴史也人心の歴史也文明の歴史也とせば文学宗教等尤も軽んずべからず基督尺迺は後人の崇拜する——と史の人物の——とは異なるべし しかもこれまた後人の理想として軽んずべからず菅公また然り 国人の理想の神たる天満宮は歴史的人物に違へりとして非定するは非也 元禄時代の文学にあらはれたる義経弁慶また真の——にあらざるもよく元禄時代の思想をあらはせり 文学に於てあらはれたる人物を研究するのはその時代思想あらはれてまた甚だ趣味ある歴史の研究也⁽²⁴¹⁾

実際の所は、藤岡の同僚の国史学者・三上参次は、引用の藤岡と同様の考であった、「一小事実の穿鑿にのみ」踟躕していたのは、三上に先行する修史館史学者であった。⁽²⁴²⁾しかし、三上ら第1世代の官学アカデミズム国史学者は、自ら抱懐する所を实地に移す時間が無かったから、部外者の藤岡が誤解するのは已むを得ない。かかる批判に対する国史学界からの応答は、第2世代の官学アカデミズム国史学者の登場を待たねばならなかった事は、前稿⁽²⁴³⁾で述べた。

第3款 近松研究論争

近松研究法を繞る論争（明29）に於いても、国文学者は人文史家として戦った。

これより先、早稲田派は、明治23年より近松研究に取り組んでいたが、そこでは坪内逍遙の唱えた新式批評なるものが用いられていた。新式批評とは、例えば、「平家物語」における重盛像を、中世の軍記物語の中の一登場人物として歴史的にみるのではなく、あくまでも「一個の小説的性格」として批評を試みる」類の、⁽²⁴⁴⁾意図的な時代錯誤の態度を謂う。しかし、「この「新式批評」による性格論は、必ずしも射たものばかりとはいいい難」かった：「作品そのものがかなり近代的リアリ

(241) 村角編・前掲註(240) 393-394頁。

(242) 拙稿・前掲註(231) F35頁以下。

(243) 拙稿・前掲註(2)の(2・完) F76頁以下。

(244) 近藤忠義=田中喜一「研究史通観 明治以降」守随憲治ほか編著・近松（増補国語国文学研究史大成10：三省堂、昭52）26頁。

ズムに近い作風をもつ「女殺油地獄」の評の場合には、的確な論理をもって運ばれているが、他の場合においては、強引な近代的合理主義的解釈をほどこすため牽強附会に陥ったり、力みすぎて力負けに終わった傾向があった⁽²⁴⁵⁾。

赤門派は上田万年を中心に結束して、早稲田派を批判した：「果して當代の風俗人情を知れりや、其世話物が如何なる範圍まで當時の風俗の寫實なるかを知れるか、其時代物が如何なる程度迄彼が想像の果なるかを知れるか、否彼等は果して其言語と文章とを了解せりと稱する事を得るか、彼等果して元祿の時代語を知れるか、上方の方言を知れるか、彼等恐くは一も積極的の答辭を與ふること能はざらん。ことに其主題たりし遊里の状態は彼等が恐くは絶て知らざる所ならん。華車も知らず、よねも解せず、なげ節もなやも歌も、うてぬ顔の詮索を餘所にして、小春は元來娼妓やら、藝者やら、かくても尙天の網鳥を了解したりと云ふ事を得るか、其人格と人世觀とを覗ひ得たりと云ふ事を得るか⁽²⁴⁷⁾」。これは正しく人文史的な批判であった。

この様に、明治2、30年代の国文学者は、総じて人文史に熱心であったが、文学の技術的側面たる低次批評には然程でもなかった。国文学者が後者に着目するには、大正年間まで待たねばならない：

芳賀博士が二十世紀の初頭において発見したのは十九世紀前半のドイツ文献学であり、ベエクを中心とした歴史的文献学であつた。しかし、芳賀博士の確信にもかかわらず、ドイツにおいてもそのような文献学的方法的困難は次第に自覚され、ラツハマン（Kahr[sic] Lachmann. 1793-1851）等においては文献学は文献の性格それ自体を明らかにする方法学としての方向に純化しようとしていたのである。わが国文学界でも、大正期に入ると国民文化論・文学史論の如き芳賀博士的な歴史的文献学は次第に停滞の色を濃くし、基礎資料の整理研究といった形式的文献学の方向を目指すようになり、大正十二年の大震災を契機とし

(245) 近藤 = 田中・前掲註 (244) 27頁。

(246) 上田は国語学者であると共に、歌舞伎好き、浄瑠璃好き、錦絵蒐集家で、近世文学の愛読者と云う、大変な江戸趣味人でもあり、外山正一に国語学専攻を命ぜられる迄は、演劇を専攻しようと思っていた位であるから（長田俊樹・上田万年再考——日本国語学史の黎明〔ひつじ書房、令5〕253-255頁）、論争の一方の領袖たるに適していた。

(247) 「巢林子研究家に與ふ」(明29) 守隨ほか・前掲註 (244) 206頁。この頃の赤門派では、上田が江戸時代語に強く、藤岡や平出が風俗史に強い。

てそのような傾向が主流を形づくる事となる。⁽²⁴⁸⁾

それ故に、昭和も初めの頃になっても、「本文批評といふ學術的研究は、古い學者も行つてゐるが、その總括的統一的研究は、**近頃になつて行はれ**」出した、と見られていたのである。⁽²⁴⁹⁾

ともあれ、大正末年以後の国文学では、低次批評（上の引用に謂う「形式的文献学」）と高次批評（「歴史的文献学」）との2元的研究法が広まり、定着していく事となった。例えば、藤田徳太郎は、初心者向け概説の中で、国文学研究は「大まかに分けて二つ」、即ち「註釋的研究と歴史的研究と」から成る、とした上で、前者（＝低次批評）は更に、「本文の校訂〔テキストクリティク本文批評〕＝校本の作成」、語句文章の解釋、文學としての鑑賞、批評といふ段階に分れる、と述べて、それぞれの技術を紹介している。⁽²⁵⁰⁾ その本文批評に就いても、写本の系統を明らめ、校本を作るべきは勿論であるが、それだけでなく、「刊本にしても、原稿本との相違、初版本と再版本との相違等を調査」すれば、「原作者の推敲の過程」を知り、「その精神生活の軌跡」を辿り得るであろう、等々、⁽²⁵¹⁾ 成立史ないし編集史の観点よりする指摘が見られる。⁽²⁵²⁾

第2節 独文学

第1款 カール・フローレンツ

低次批評を含めた文献学の本格的な移植の中心は、上記の諸学者よりも寧ろ御

(248) 大久保正「文献学の成立」國語と國文學第42巻第10号（昭40）11頁。

(249) 藤田徳太郎「日本文學研究の手引」同・國文學の世界（人文書院、昭14）18頁。

(250) 藤田・前掲註（249）12-20頁。

(251) 藤田・前掲註（249）18頁。

(252) この外、高次批評（「歴史的研究」）に於いても、文學の發展を觀察する新視点として、ディルタイに汲んだ「精神史的新見方」や、唯物史観に基づく「社會史的解釋」が紹介されている（藤田・前掲註（249）24-25頁）。

他方で、低次批評と高次批評との接続は考慮されていなかった：

史的研究に當つては、本文批評の事はあまり問題とならない。流布の活版本でも十分に間にあふ。それ、本文批評などを云々するひまに、なるべく多くの有力な作品を読み味ひ、乃至國文學に關係ある外國文學の書を涉獵した方が賢明である（同上書26頁）。

蓋し、低次批評が扱う個々の作品と、高次批評の扱う国民文學総体との懸隔が、大きに過ぎたのであろう。

雇教師カール・フローレンツであった。彼は、明治22年から大正3年まで、(東京)帝大独文学科で独文及び独語の教師を勤めたが、もとは「ライプツィヒ大学の哲学部で、……言語理論に習熟する一方で、エルンスト・ヴィンディッシュのもとではサンスクリット文献学を専攻し、またゲオルク・フォン・デア・ガーベレンツのもとで……中国語を学」び、サンスクリット語文献に対する「テキストに基づく緻密な文法的解析」論文で学位を獲た、「サンスクリット文献学の研究者」であった。⁽²⁵³⁾

フローレンツは、独文学科では、「当時のギムナジウムで広く使用されていた教科書に依拠して、ゲーテとシラーとを中心とする一八世紀以降の作家と作品に重点を置いた」講義をし、同じく「一八世紀以降の著名な文学作品の講読に多くの時間を割い」たが、博言学科では、「文献学と言語史の基礎について講義」していた事が知られる。⁽²⁵⁴⁾

第2款 高木敏雄

このフローレンツに師事した学生⁽²⁵⁵⁾に、高木敏雄(明33独文学科卒)があった。「高木は神話学者として知られる人物であるが」、本質的には文献学者であり、「神話学についても飽くまでも〈文献学〉の一分科と捉えて研究を行っていた」。⁽²⁵⁶⁾

高木は論文「文献學に就て」(明33)で、高次批評⁽²⁵⁷⁾の外に、「一種特別の技術」と

(253) 馬場大介・近代日本文学史記述のハイブリッドな一起源——カール・フローレンツ『日本文学史』における日独の学術文化接触(三元社、令2)23-24頁。来日前のフローレンツは、日本で中国や日本を対象とする研究をした後には、「サンスクリット研究に戻る」積りでいた(佐藤ミチ子・カール・フローレンツの日本研究〔春秋社、平7〕206頁)。

(254) 馬場・前掲註(253)32-33頁。フローレンツは明治24年より「従来の独文科正教授に加えて博言学教授を兼ねて、主に印欧比較言語学の音韻論および語形論を講義した」。その内容は、「ライプツィヒ大学時代の師、ゲオルク・フォン・デア・ガーベレンツ……やフリードリヒ・マックス・ミュラーの系統」に汲んでいた(佐藤・前掲註(253)123頁)。

(255) 高木の在学時期は、恰もフローレンツが神道研究に打込んでいた時期に重なる(佐藤・前掲註(253)123頁)。

(256) 杉山和也「高木敏雄の〈^{フィロロギー}文献学〉——近代日本における〈^{フィロロギー}文献学〉受容の一側面」日本文学第66巻第2号(平29)38頁。

(257) 「精神的生産物の生せし状態、これを生産せし國民の思想界に、再び吾人の身を移し、吾人自ら、その嘗て思考感受せられし如く、思考し感受」した上で、「更らに一步を進めて、前代人民が、殆ど無意識に蒙りたる、その精神的變化の進路に闖入し、若し成し得べくんば、其精神的の生活に關して、彼等が傳へたる諸の事實、もしくは吾人の研究して得たる諸の事實相互の間に存する、原因結果の關係を確明し、史的發展の方法を明瞭ならしめむ」とする研究態度である(高木敏雄「文献學に就て」龍南會雜誌第82号〔明33〕2頁)、と紹介されている。

しての低次批評がある事、⁽²⁵⁸⁾後者は「言語の研究」及び「文學の研究」より成る事、⁽²⁵⁹⁾を概観した後、「日本神話学の建設」(明35-36)に於いて低次批評の技術に踏込み、「記録文書ならびに口碑伝承」を史料(「源泉(Quelle)」)として用いる際に留意すべき史料の多元的多層的構造を、「口誦伝承」、「板本」、「写本」の夫々に就いて指摘した。そして、特に日本神話学で用いられる記紀以下の古典を対象に、それら文献の編纂者が「その編述の材料たりし口誦伝承と文書伝承とを、いかなる性質のもと」捉え、又、それら「材料」を如何なる基準で「取捨選択」して本文を成したか、を研究者は精査すべき旨を述べ、併せて、それら古典の本文成立経緯に就いての見解の一端を開陳した。⁽²⁶⁰⁾

斯かる方法的な修練は、高木の研究生活では第2期とされる、明治43年から大正3年の間に⁽²⁶¹⁾、日本神話に就いての諸論文に結果した。それ迄の彼の神話学は西欧の学説紹介に集注する嫌いがあり、自らの日本「古典神話に対する見方はまだ単純であり、比較研究も説話の類似を指摘するにとどまっていた」。ところが、第2期の高木は、自ら「風土記・祝詞・古語拾遺その他の関係文献」を、上述の文献学的な技術を以て解析し、「古典神話の構成や特殊性」を解明する様になっていた。⁽²⁶²⁾例えば、「古事記について」(明45)では、高木は、編纂者・太安万侶の原史料と、それに対する取捨選択(批判)態度を論じ、又、「素戔嗚尊神話に現われたる高天原要素と出雲要素」(大3)では、記紀神話の多元性に焦点を当てていた。⁽²⁶³⁾

高木の名は、日本神話学のみならず、日本文献学の創始者としても、伝世さるべきだったろう。しかし、その学問は、在世中には「新し過ぎ」⁽²⁶⁴⁾た。そして、理由不詳ながら、大正半ば以降の彼は論文を出さなくなり、そのまま大正11年に47歳で

(258) 高木・前掲註(257) 8頁。

(259) 高木・前掲註(257) 8-12頁。

(260) 高木敏雄「日本神話学の建設」(明35-36)同(大林太良編)・増訂日本神話伝説の研究Ⅰ(平凡社、昭48)39-52頁。猶、「文献學に就て」と「日本神話学の建設」とで示した方法論を、高木は、自著・比較神話学(博文館、明37)85-108頁に纏めている。

(261) 大林太良「解説」高木(大林編)・前掲註(260)380頁。

(262) 次田真幸「高木敏雄における日本神話研究」同・日本神話の構成と成立(明治書院、昭60)214頁。

(263) 共に高木・前掲註(260)に収める。前者の原型報告の抄録(高木敏雄「古事記について」[明44])は、柳田國男全集第34巻(筑摩書房、平26)に載る。

(264) 柳田國男「序」(大14)高木・前掲註(260)iv頁。

論 説

没する。その神話学の論集は没後の大正14年に出版されたが、彼の文献学の業績に光が当てられる様に成ったのは最近である。

(科研費基盤研究 (C) 23K01056の助成により成稿)