

1 「一國史」の成立

現在の日本史という「一國史」の記述が可能になるためには、少なくとも以下のことが前提されている。すなわち、日本という明確に区切られた境界領域内において、太古から継起的に連続する、それ自体で完結する特質を備えた、国民（民族）を構成要素とする歴史共同体（国家）が存在しており、それは日本語（国語）というその歴史共同体が育んできた文字によって記述されてきた史料などを駆使することによって、実証的に再構成が可能である、という前提である。この前提の土台には、実は時間が継起的・連続的、かつ不可逆的に流れるという時間認識や、文字史料などに基づいて再構成され、記述された歴史は科学的・実証的なものであるという学問方法論が存在していることはいうまでもない。さらに、不可逆的な時間認識という場合には、それを発展的に捉える発展史観も概ねにおいて前提されている。

近代以前の歴史書が、現在の歴史記述と時間認識、学問方法論において異なっているものであることは、現在の学界において大方において認められている。しかしながら、それらが同じ歴史共同体内の「一國史」的歴史書であるという前提は動じない場合が多い。『古事記』『日本書紀』をはじめ、『愚管抄』『神皇正統記』『読史余論』などの著名な歴史書も（それはのちの眼差しで歴史書と捉えられているにすぎないのだが）、立場や方法を異にするにせよ、疑いもなく日本史という「一國史」を記述したものと理解されており、したがって「一國史」は古代から自明のものとして繰り返し記述されてきたというのである。

だが、こうした言説は、近代国民国家確立以降の、殊に近代的学術制度の確立以後に徐々に自明性を獲得していった言説であることは明らかだろう。確かに、自己像の構築という点でいえば、徳川日本においても、中華文明圏内での〈東夷〉としての自己認識が、さまざまな屈折した自己像を描きだしている。殊に明清王朝交代に触発されて、日本型華夷思想や日本中華主義的言説が登場するようになると、歴史的な自己像への関心が高まり、そこに何らかの自己の特殊性を認識しようとする営為がみられるようになる。だが、そこでも日本という閉域で完結する歴史認識など思いもよらなかったはずである。あくまで中華文明圏が当該期の〈世界〉の全てであってみれば、その文明圏内の文明の栄枯盛衰こそが歴史認識の基本的枠組みであり、日本型華夷思想や日本中華主義的言説も、その栄枯盛衰的一幕として位置づけられているものにすぎなかった。そうであればこそ、徳川日本の知識人にとっては、「経」書とならんで、今日では中国史書としか映じない「史」を、文明の〈世界〉史書として読むことを求められていたのである。端緒的には、国学者の言説、殊に本居宣長以降の言説こそが、こうした歴史認識とは異なったものとして、日本という閉域の中で完結する歴史の「発見」を、日本語の「発見」と同時になし遂げていくこととなる。そして、それまで決して「一國史」の歴史書とみなさ

れることのなかった『古事記』などの書物が、実はこれまでの儒学的聖典であった「史」とは「支那」の「一
国史」を記述した歴史書にすぎないものだったのだという眼差しと表裏の関係でみだされていくこととなる。

だが、近代初頭期においても、こうした国学者などの唱えた「一国史」は、未だ記述された歴史書としては存在していなかった。西欧の歴史書に接した知識人の多くが、近代日本には未だ<歴史>（「一国史」）が存在していないと痛感していたことがそのことを端的に物語っている。例えば、だれの発言かは定かではないが、「われわれには歴史がありません、われわれの歴史は今からやっと始まるのです」と述べた者があったという記述や（『ベルツの日記』）、周知のごとき「都てこれまで日本に行はるゝ歴史は唯王室の系図を詮索するもの歟、或は君相有司の得失を論ずるもの歟、或は戦争勝敗の話を記して講釈師の軍談に類するもの歟、大抵是等の箇条より外ならず。稀に政府に関係せざるものあれば仏者の虚誕妄説のみ、亦見るに足らず。概して云へば日本国の歴史はなくして日本政府の歴史あるのみ」と述べた福沢諭吉の発言（『文明論之概略』）はこのことを鮮明に示すものといえよう。福沢の場合は、これに続けて「日本には政府ありて国民（ネーション）なし」という含蓄ある一言をつけ加えていることも注目される。<歴史>の不在を痛感していたものは、何も福沢のごとき啓蒙知識人のみではない。「一国史」とはどのように記述されるものなのかということ、概ねは儒学系知識人であった明治初期の<歴史家>たちは、西欧の歴史書によって初めて学んだのである。例えば、明治前半期の「正史」編纂にたずさわりのちに東京帝国大学国史科確立の中心人物となる重野安繹は、西洋史書について「史編ノ首ニ必人種、地理、風俗等ヲ載セ、其国土人情ヨリ叙起シテ其参照ニ備ルハ最着実ノ趣向ト称スベシ」と述べ、「人種、地理、風俗」を冠した西洋史書の「其体裁ヲ採ルベキ」ことを説いている（「国史編纂ノ方法ヲ論ズ」）。この重野の発言は、一八七九（明治一二）年のものであって、一八六九（明治二）年の史料編纂国史校正局設置に始まる「国史」編纂事業が、修史館事業として継承され、一つの転機を迎えていた時期に発せられたものであったことも注意されてよい。久米邦武も新たに加わって「国史」編纂が『大日本編年史』へと進むこの時期前後こそが、まさしく「皇朝史」として開始された「国史」編纂事業が、近代的「一国史」へと変移する転機であったことを考えると、「人種、地理、風俗」から「国土人情」を「叙起」する史体こそが、「一国史」的記述様式として見いだされていったといっても過言ではなからう。最初の系統的「一国史」書の一つとして名高い三宅米吉の『日本史学提要（第一編）』（一八八六〔明治一九〕年刊行）が、日本の位置、気候、動植物などから記述を起し、かつ嵯峨正作の『日本史綱』（同年刊行）が、これまでの史書は「伝記、年代記ニ過ギズシテ、所謂歴史ト称ス可ラズ」とし、「年代記、伝記、系図、雑書の外、地理誌、古物学、人種学、及原語学」を涉獵しての歴史書編纂を主張しているのも、こうした「一国史」的記述様式の影響とみることができる。また、最初の官製版「一国史」書と考えられる『稿本国史眼』（一八九〇〔明治二三〕年刊行）が、たとえ文体において在野の文明史学や史論史学に劣るものであったとしても、冒頭から「国俗特ニ歌詠ヲ尚ビ情ヲ通シ思ヲ陳ベ」などという記述を付し、全体に風俗や文化に対する目配り

を行っているのも、こうした影響のなせる業といえるだろう。

かくて、「一国史」的歴史記述は、ほぼ明治二〇年代を境として、在野・官学アカデミズムを問わずに、急速に普及していくこととなる（皮肉なことに、皇典講究所に結集していた国学者のほうが、こうした歴史記述に踏み切れずにいたことも注目されるが、今は措く）。だが、在野・官学アカデミズムを問わずにとはいいながらも、やはり「一国史」の成立にとっては、＜学術知＞としての歴史学の制度化が決定的に重要であるように思われる。確かに、歴史記述としてみた場合には、在野のいわゆる文明史学・啓蒙史学のほうが、「一国史」の普及に早くから与かっていたことも事実である。福沢の『文明論之概略』、田口卯吉『日本開化小史』（一八七七〔明治一〇〕年～一八八二〔明治一五〕年刊行）を挙げるまでもなく、その広範な影響力は到底官学アカデミズム史学の及ぶところではなかったことは、よく知られた事実である。だが、「西洋の学問社会」（井上哲次郎 後述）に通用する学問編成原理、学問方法論に裏づけられた上で「一国史」が学術的に確立すること、このことが、「一国史」の自明性にとっては何よりも重要な要件であったとわたくしは考える。そして、当該期の「西洋の学問社会」の歴史学が有していた方法、すなわち学問的実証性、自然科学的な客観性という方法によってこそ、その自明性は近代の制作にかかるものとしての歴史認識の制作性をほぼ隠蔽することに成功したのではなかったか。さらには、学問研究と「客体」との関係において「余白に残されるか隠蔽され」、「学説を可能にし、学説を密かに規定する」「特異な場所」としては、この＜学術知＞の知的制度化こそ決定的に重要な役割を果たしたのではなかったか（ミシェル・ド・セルトー『歴史のエクリチュール』）。

そして、「西洋の学問社会」に通用するものとしての「一国史」の確立は、何よりも「西洋の学問社会」を知った当該期の知識人自体によっても痛感されていたことであった。例えば一八九〇（明治二三）年に六年余のドイツ留学から帰国した井上哲次郎は、西洋列国で未だ東洋研究が「非常に幼稚」であり、東洋の学問に従事する学者が「動物学・植物学・地質学・気象学」以外は盛んではない状況を知り、早晩に「支那学」に続いて「日本学」が西洋で起こるにしても「東洋の歴史を研穿して、其歴史上の事実を西洋に明らかに知らしむるのは、日本人の力」を待たなければならないと痛感していたが、「西洋に明らかに知らしむる」歴史学については次のように述べている。

歴史は大別すると二に分れます。即ち人民一般の読む歴史と、学者間にて研究する歴史とて、人民一般の用に供する普通の歴史と、引用書から理論から何から悉く書て置く学術探究の為にする歴史は別です。（中略）歴史と申しても一般の歴史のみではありませぬ、広く史学を指すので文学・宗教・美術・法制・然云ふ歴史を悉く東洋人が自から任して研究しなければならぬ（中略）各国に知らしめて公にするのが必要であります（『史学会雑誌』二五号）。

ここでは、歴史（史学）には「人民一般の読む歴史 = 普通の歴史」と「学者間にて研究する歴史 = 理論から何から悉く書いて置く学術探究の為にする歴史」があり、後者こそが「西洋の学問社会」に「知らしめて公にする」必要があることが強調されているのである。したがって、歴史は、＜学術知＞と見なされた手続きを経た「真正の事実を知らせる」ものとして、「漢学者」ではなく「欧羅巴の学術に通じ」る者によって担われなければならない。

西洋にも日本の事に関する書物が、各国の言語で書いてあります。故に日本の歴史を書くにしても、西班牙、和蘭、独逸、仏蘭西で出来た日本の事に関する書物を研究せむければなりません。（中略）日本の歴史を欧羅巴に知らしめようと云ふ人は、愈々以て是等外国の書類を十分穿鑿しての基礎を拵へなければなりません（同前二六号）。

こうした井上の主張の背景には、「西洋の学問社会に東洋の史学が缺けて居るのを、東洋人が深く自ら研究をして、西洋人に知らしめて、学術社会一般の利益を図るのは、日本人の義務です。それに就て東洋人否日本人の利益のある所は、吾国の事情を明らかにすることが出来る、斯云ふ国体を往昔より建て、斯云ふ工合に発達したので、決して日本人は欧羅巴人の侮るべからざるものだ」と云ふことを知らしむるには、日本の歴史に如かぬのです。（中略）日本の発達した進歩の程度を明らかにするには、史学を研究して、日本の歴史を欧羅巴に顕はして、彼国に知らしむるのが日本人の急務と思ひます。其歴史上の事実も分り、日本人の進歩したる程度も分れば、自から輕蔑の言は消滅するに相違ない」（同前二四号）という、オリエンタリズムを意識した「カウンター・オリエンタリズム」ともいうべき視点が存在していたことについては、かつて論じた。「一国史」が実証主義的方法を伴った＜学術知＞として構成される背景には、こうした「西洋の学問社会」の存在があり、それが当該期の官学アカデミズムの学問性を担保するものであったことは明らかであった。

そして、明治三〇年代から四〇年代といういわば世紀転換期前後の時期、すなわち日清・日露戦間期という帝国日本の最初の跳躍の時期とは、こうした「一国史」の内実を決するための重要な学問的確立がなされていた時期であった。この間の動向を一瞥しただけでも、一方では「一国史」の「始源」を科学的に実証しえるものとしての日本考古学・古代史学、人類学（日本人種論）の学問的確立があり、また言語学・国語学の学問的確立が古代からの体系的「一国文学史」などの叙述を可能にしようとしていた。さらに東洋人を「代表」する日本人という観点を内に孕んで東洋学・東洋史学が誕生せんとしていた。そして、この帝国日本の最初の跳躍を背負っての学問的確立 = 知的制度化とは、ただ単に「西洋の学問社会」で通用しえるところの学問的体系化に止まらず、＜西洋・東洋＞の二分法からする帝国意識としての他者認識が「一国史」の内実を規定づけていたことは明らかであった。ここでは、この点を日本思想史学を素材として粗描してみよう。

2 日本文化・日本思想の抽出 中国を差異化しての

日本思想史学とは、先の「一国史」の定義にならうならば、日本という明確に区切られた境界領域内において、太古から継起的に連続する、国民（民族）を担い手とする日本思想の一貫した記述が可能であることを前提として成立する学問である。それは、日本思想を構成すると考えられる著作を、そのような眼差しによって配列し、そこにある独自の特質を見いだすことを課題としている。だが、この学問的営為を行うにあたって、そこには解決せねばならぬアポリアがあったことが注目されるべきであろう。すなわち、日本思想と考えられる著作のほとんど全てが（国学者によってまさしく「純然」たる日本思想を顕現している著作と捉えられた『古事記』『万葉集』を含めて）、漢字によって記述され（いわゆる漢文体であるか万葉仮名体であるかを問わず）、あるいは直接に儒学・仏教を〈彼の地〉の言語で記述するものであったことである。漢字が、いまや〈凋落しつつある〉「中国の文字」であることが「発見」されてしまった以上、この問題は日本思想史学にとって（それに先行する国文学史などにとっても）まさに避けておれない問題を提出していたのである。すなわち、この漢字群から、どのようにして日本思想（国文学など）を抽出するか、という問題である。

漢字・漢文が「中国の文字・文章」ではなかった徳川日本においては、無論このことは、国学者を除いては、ほとんど問題となっていない。例えば、徳川時代の代表的「儒学史書」といえる『斯文源流』（河川静斎著、一七五〇〔寛延三〕年成）『学問源流』（那波魯堂著、一七九四〔寛政六〕年刊）などでは、「経天緯地の大業」たる儒学が「いかでか一人一家の私を以て為べけんや。先儒を蔑如して独り特見を恃む者、其量の小なる事言ずして知るべし」という観点から藤原惺窩以下の儒者の行状が簡潔に回顧される（『斯文源流』）。あるいは、『学問源流』も同じく惺窩以降を中軸に儒学の来歴を記し、殊に仁斎学、徂徠学、闇斎学に関する紹介に紙幅をさいて、それぞれの極端な学説を批判して穏当な立場を主張している。そこには、「朝鮮八朝鮮の風、琉球日本八琉球日本の風有テ其口気免レ難シ、清朝ノ人ノ詩亦唐ニ倣ウテ其清人ノ句調アリ」という彼我の状況が記されてはいるが、それぞれの特殊化をはかることに眼目があるわけではなく、時代や地域の差を認めつつ「経学道理ノ要八言ニ不及、文章モ詩モ、信実誠ノ心ナクシテ八成就スヘカラス」というのが那波魯堂の主張したいところだった。那波がここでいう「文章、詩」は無論漢文で記述されたものであって、その「和氣和習」を認識しつつも「誠」に努めるならば彼我に共通する価値に到達するはずだという確信が語られているのである。

それでは明治末年には、これはどのように記述されるようになるのか、ここではまずは西村天囚著『日本宋学史』（一九〇九〔明治四二〕年刊）についてみてみよう。いうまでもなく西村は『大阪朝日新聞』主筆ともなったジャーナリストとして著名であるが、ここでは重野に学んだ〈漢学者〉としての眼差しが問題となる。

『日本宋学史』の「叙論」において西村は次のように記す。

我が日本国民の道德の基礎は、神代以来の固有の美德と、応神朝に伝来せし儒学の感化と欽明朝に濫觴せし仏教の弘布と、此三者を一爐鑪の中に鎔鑄せし者是なり。（中略）儒仏相輔けて、以て道德の向上人文の発達に資する所の者甚だ大なり。是れ我が国体支那と異なり、万世一系、天壤と無窮なるより、神ながらの固有の美德ありて、之が素を為し之が調和を為しつゝ、儒仏二者を包容同化せしに因らずんばならず。故に儒学は日本的儒学と為り、仏教も亦日本的仏教と為りて三者を打ちて一丸と為して、日本魂と曰ひ武士道と曰ふ者を陶鑄し来れり（『日本宋学史』）。

ここには、明治末年の「日本宋学史」という叙述が、どのような眼差しとともに可能となるのかが余すことなく語られている。「固有の美德」の設定、それと「外来思想」たる儒仏二教との交渉、「調和」「包容同化」の来歴としてそれは辿られ、その結果「日本的儒学」「日本的仏教」が、そして「日本魂」「武士道」が、やがては「国民道德」が生まれたと西村はいうのである。つまり、日本思想史上において、「外来思想」を全て振り払ったところに日本思想の「固有の価値」が存在し、かつその「固有の価値」への「外来思想」たる儒仏二思想の「包容同化」がなされた思想は、たとえ漢字・漢文で記述されているにしても、「日本的」なものとなっている以上は日本思想だ、というのだ。

こうした言説が、いかに当時の日本思想史の骨格をなすものとしてあったか、もう少し例示してみよう。日露戦後の帝国日本の跳躍を背景とした<日本人論>のはしりともなった芳賀矢一『国民性十論』（一九〇七〔明治四〇〕年刊行）は次のように述べている。

我国は早くから支那の文化の影響を受け、支那を通じて印度の文明も受けた。しかも今日の東洋諸国は皆萎靡振はない間に、我国ばかりは世界強国の班に入つた。輓近西洋文明輸入の効果も亦著しくあらはれつゝある。我国の文化はどんな風に印度支那の文明に影響せられたか。我國民は如何なる程度まで之を消化し、又自己を發展させたか。我等は今日の幸福を思ふと同時に、亦深く自ら今後を戒めなければならぬ。過去を知つて且将来を熟慮せねばならぬ（『国民性十論』）。

芳賀は、日露戦後の「我国ばかりは世界強国の班に入つた」ことを「今日の幸福」とあからさまに語り、そうした来歴を知るために「印度支那の文明」にどのように影響され、かつそれを「消化し、又自己を發展させたか」という課題を設定しているのだ。あるいは、恐らく最初の徳川思想史に関する概括的著述と考えられる井上哲次郎のいわゆる三部作、『日本陽明学派之哲学』（一九〇〇〔明治三三〕年刊行）『日本古学派之哲学』（一九〇二〔明治三五〕年刊行）『日本朱子学派之哲学』（一九〇五〔明治三八〕年刊行）には次のよう

な記述が散見される。

藤樹は先哲の「和魂漢才」と喝破せるが如く日本の精神を以て漢学を講究し、漢学の為めに併吞せられず、我邦人の取るべき立脚点を取り、巖として樹立する所ありき。(中略)藤樹は各種の徳性中に於て最も孝を重んぜり。是れ亦吾人の顧慮すべき所なり。孝は祖先教(Ahnenkultus)の綱常なり。孝の最も重んぜらるゝ處には、必ず祖先教ありて存す。(中略)孝は祖先と子孫とを連結する所以にして血族の運命如何は孝の強弱如何による。然るに日本民族は同一の古伝説より其遙遠なる系統を引き、建国以来他の民族の為に攪乱せられしことなく、同一の言語、風俗、習慣、歴史等を有せるが故に、一大血族の形を成し、国家は一の家族制を成せり。(中略)是故に孝の教は日本民族の運命上に重大の關係を有するものなり。殊に日本にありては、孝を言へば、忠は自ら其中にあり。日本の国家は一の家族制を成せるが故に、家にありて父に対するが如く、国にありては君に対するなり(『日本陽明学派之哲学』)。

中江藤樹が「日本の精神を以て漢学を講究し、漢学の為めに併吞せられず」という観点で評価され、特に「日本民族の運命上に重大の關係を有する」「祖先教の綱常」たる「孝」の体现者として描きだされている。この他、『日本古学派之哲学』では、「日本民族特有」の「活動主義」が古学派系儒者によって主張されたと捉えられ、例えば山鹿素行の「国体論」が称賛され、その士道論も新渡戸稲造の『武士道』を批判的に検討しつつ、「其精神は尚ほ衆多の頭脳中に存続」する武士道の「憲法」と評価されることとなる。伊藤仁斎の「活動主義」も「日本民族の性質の顯現」とみなされている。また、『日本朱子学派之哲学』では、朱子学は「徳川三百年間我邦の教育主義となりて、国民道德の發展上に偉大の影響を及ぼしゝ」ものと位置づけられ、全編を通じて、朱子学が日本に根づく準備期、それが「開花」する藤原惺窩から寛政異学禁までの時期、「維新の暴風雨に逢ふて其之く所をしらず、然れども朱子学てふものが(中略)其倫理説中に於ては永遠不滅の真理」を示す第三期と時代区分され、朱子学が日本における独自の展開を遂げて国民道德論に合流する過程が描かれることとなるのである。

以上に明らかなように、どのような内容であれ、まさに日本思想の固有性が前提され、外来文化と規定された「儒仏二教」の受容のありように「自国の文化の同一性を見出し、そのような外来文化との交渉(包容、同化)で日本思想の展開を捉える言説が、公然と<学術知>としてたちあがってきたことが確認できるだろう。それは、徳川時代までの思想全体に、固有性と異質性という二つのメスによる外科的手術を施し、中国(東洋全般)から自覚的に日本を摘出する作業としてあったといえるだろう。

無論、現在も再生産されている日本思想史学は、一般的には村岡典嗣や和辻哲郎、津田左右吉らによって昭和初期に確立したといわれている。講座の制度化としては、一九二四(大正一三)年に東北帝国大学文化史学

講座に日本思想史学科がおかれ、ついで一九三八（昭和一三）年に東京帝国大学と京都帝国大学に、それぞれ日本思想史講座と日本精神史講座が設置されたことが指標と考えられている。これらを見ると、日本思想史学の講座の制度化が昭和ファシズム期と重なっていることは間違いない。そして、そこで確立された言説の多くが戦後も継承されている状況を見るならば、戦前・戦後を通じての〈昭和の言説〉として日本思想史学を捉えることも重要であろう。だが、大正末年から昭和初年にかけての和辻や津田の言説にしても、中国文化の受容に肯定的であったか否定的であったかの別はあるにしても、外来文化の眼差しが向けられた中国文化のその受容のありように「自国の文化の同一性を見出そうとする」言説であったとするならば、そのような外来文化との関連で日本思想の来歴を辿る言説は、〈学術知〉としては既に世紀転換期から明治末年頃に登場していたとみてよいように思われる。この意味では、日本思想史学の知的制度化の濫觴を、世紀転換期から明治末年頃に求めることもあながち的外れではないように思われる。

この点を津田の場合でみるならば、「支那」文化の影響を極力否定し、それを取り払ったところに日本文化（日本思想）が存在しているという『文学に現れたる我が国民思想の研究』などでの主張は、（淵源は本居宣長に遡るものであるとはいえ）まさに世紀転換期に芳賀矢一らによって確立しつつあった国文学史が、自らの学問成立のための要件として主張していたところに孕胎していたものであった。すなわち、芳賀は一八九九（明治三二）年に出版された『国文学史十講』に次のように記す。

日本国民がどんな生活をして居つて、どんな境遇に居つたかと云ふ本当の内面を窺ふには、文学の歴史を知るのが一番宜いのであります。（中略）漢学や仏学が這入つて来て、漢語、仏語が混つたり、文法上の構造が多少変つたりするのは、時勢の変遷で、自然のことではありますが、日本語はどこまでも日本語です。（中略）一国の文明は、其国民が造出すものであれば、我國民の國民感情の変遷を現した文学史の裏面には、世界に特殊なる我國民の歴史が認められる事でありませう（『国文学史十講』）。

国文学者・国語学者たる芳賀の場合は、太古からの日本語の一貫性という揺るぎない仮構によって、既に日本の文学やそれに内在する日本の精神は保障されている。そして、日本語の「母音の多いといふことは、言葉を柔かくすることは慥」であり、したがって「日本の文学を読んでみると、誠に柔かい」というような特徴づけが行われていく。無論、細部をみるならば、「昔し支那と交通し始めてからは、儒仏の影響に依て、文学の発達を助け」と述べる芳賀と、中国の影響をほぼ完全に否定したところに「国民思想」をみいだそうとする津田との間には相違点がある。貴族文学を主とする日本文学自体にも中国の模倣が深く浸透しているとみる津田に対して、「書かれたもの」全体を日本文学とする見方も国文学者・国語学者としての芳賀に独自のものといえる。だが、両者ともに中国文化と差異化しえる何か、原初から存在していた何かによって日本文化を捉える

視点は共有されていることは間違いない。

ちなみに、中国文化と日本文化を同一化していた「支那学」の立場も、実は固有性のみいだし方という点では、同様の構造にたつものであったとわたくしは考えている。やや後のものとなるが、「京都支那学派」の重鎮たる内藤湖南は、日本文化の来歴をめぐって次のように記している。

国史家始め多くの日本人は、今日でも動もすれば日本文化なるものゝ、最初からの存在を肯定し、外国文化を選択し同化しつゝ今日の発達を来したと解釈せんと欲する傾きがある。此の謬想は随分古くからあつて、国民的自覚が生ずると同時に、日本人は已にこの謬想に囚はれていたと云つても宜しい（『日本文化史研究』）。

内藤がここで「国民的自覚」といった場合には、近代以前のことも含んでいると考えられるが、「国民的自覚」と日本文化論の不可分性を説いている点はなかなか示唆深い言説ではある。ここで内藤は「日本文化なるものゝ、最初からの存在を肯定し、外国文化を選択し同化しつゝ今日の発達を来した」とする見解を「謬想」として斥けている点が注目される。そして、日本文化の来歴の語られ方について次のように述べる。

日本文化といふものが、一の儼然として出来上がったものがあると致しまして、それがどうして出来上つたかといふ事が次の問題であります。この出来上り方を、例へば動植物が、一の種から、養分を得て、それが段々芽を出して、さうして育つて来たやうにして出来たとも解釈は出来ませう。或は又単に、例へば豆腐が出来るやうに、殆ど豆腐が出来上つて居らんで、豆腐になるべき成分があります所へ、そこへにがりを入れると、成分がその為に寄せられて豆腐の形になるといふやうな出来上り方もありませう（同前）。

「一の種から、養分を得て、それが段々芽を出して、さうして育つて来た」日本文化という視点が、先に述べた芳賀らのものであることは明らかである。内藤はこれを「謬想」とし、「豆腐になるべき成分があります所へ、そこへにがりを入れる」ようにして日本文化はできあがったという。かくて、内藤は「東洋文化の中心」は「支那文化」であり、その「にがり」を抜きにしては日本文化は理解できないと主張し、日本文化を理解するためには「どうしても先ず支那文化を知らなければなら」ないことを強調している。この内藤の言説を考えるためには、内藤の言説が日本と「支那」を無媒介に同一化するものであって、既に帝国日本が確立しつつあった状況のなかで、中国に代わって中国を論じる帝国日本の眼差しがそこに存在していることを説いた子安宣邦の指摘が参考となる。あるいは、東洋学・東洋史学について、それが「日本の支那」を「<他者>のいない

空虚な同一性の原理」に基づいて、西洋のオリエントに代わって描きだそうとするものであったと説く姜尚中の指摘が参照されるべきであろう。これらを勘案するならば、この内藤の「豆腐」論としての日本文化論とは、日本文化と「支那文化」の同一化という点では芳賀や津田と相違しつつも、芳賀や津田が中国文化という異質性を押し返したところに固有性をみいだすものであったとするならば、内藤はその異質性を完全に消去するところに固有性をみいだすものであったことが明らかとなる。この意味では、内藤がいかにも「東洋文化の中心」としての「支那文化」を強調しようとも、それは容易に日本文化へと回収される性格を帯びていたことが看過されてはならないだろう。

さてここで再度、世紀転換期から明治末年に目を転じるならば、確かにこの時期には帝国日本への最初の跳躍と連動して、さまざまな日本人論が、新たな他者像の創出を伴って登場していた。ざっと一瞥しただけでも、三宅雪嶺『真善美日本人』『偽悪醜日本人』（一八九一〔明治二四〕年刊行）、内村鑑三『代表的日本人』（一八九四〔明治二七〕年原著刊行）、新渡戸稲造『武士道』（一八九九〔明治三二〕年原著刊行）、岡倉天心『東邦の理想』（一九〇三〔明治三六〕年原著刊行）『日本の目覚め』（一九〇四〔明治三七〕年原著刊行）などが目につく。そして、先に触れた芳賀の『国民性十論』（一九〇七〔明治四〇〕年）は、「比較的研究、歴史的研究の方法により、或は宗教、或は言語、或は美術、或は文芸、民族の異同を論じ、国民の特性を發揮するに力めて居る」「精神科学」として、すなわち学問的言説として「国民性」を論じ、「忠君愛国」「祖先を崇び家名を重んず」「現実的・实际的」「草木を愛し自然を喜ぶ」「楽天洒落」「淡泊瀟洒」「繊麗織巧」「清浄潔白」「礼節作法」「温和寛恕」に「国民性」をみいだしている。久松潜一は「この国民性十論が発表されてから此の書の見解はそれ以後の国民性研究に極めて多くの影響を与へた。のみならずこの書の出現した事があらゆる方面の学者に国民性研究を促進したと言ふ事が言へるであらう」としているが、この芳賀の影響とはいえないにしても、対英語圏を意識した内村鑑三、新渡戸稲造、岡倉天心らの著書は「西洋の学問社会」を意識しつつ、芳賀の「国民性」論と軌を一にする主張を行っていた。そして、これらの流行を経て、文化という言葉自体も、大正期にはさまざまな文化学の隆盛と並んで流行語となるに至ることとなる。

3 文献学というもの 西洋との同一化としての

ところで、中国文化（思想）との差異性による固有性の「発見」は、実は西洋との同一化という眼差しによって生みだされたものであった。この点は、先の井上哲次郎の三部作に顕著に看取されるところである。例えば、古学派について、「古学は文芸復興（即ちルネッサンス）の結果として起れる研究」と西洋史に照らして評価が与えられ、かつ「宋学以来世の学者朱子を奉ぜざれば陽明を奉じ二氏の見解の外に出づるものなきの秋に当り、大膽にも其謬見を喝破して起れるものは支那人にあらずして日本人なり」と、（「支那人」ではなくて）日本人こそが「文芸復興」の担い手となったことが称賛されているのは、その典型的なものであろう。他

方では「古代に超駕して前進するが如きは思ひも寄らざるなり。支那文明の進寸退尺月を追ひ歳を遂ふて墮落沈淪せしもの実に此に淵源すといふべきなり」と、古学派の「限界」が「支那文明の墮落沈淪」と結びつけて述べられているのも、日清戦後期の井上の中国への眼差しを顕著に示すものといえよう。こうした眼差しの上で、伊藤仁斎の「活動主義」や「四端拡充説」が「パウルゼン」「グリーンミュルヘッド」などの西洋哲学と結びつけて高く評価され、荻生徂徠もホッブスの功利主義と比較され「利他的功利主義」として仁斎と両輪の位置にたつものと捉えられることとなる（以上『日本古学派之哲学』）。また、朱子学は「西洋理想派の倫理説と共通の處」ある「普遍的価値を有するもの」と位置づけられているが、ドイツ哲学における「認識的統一」にヒントを得ての一元論に照らして、日本朱子学の一元論的傾向は（中国朱子学に比較して）「哲学上に於ける進歩の徴候」と述べられているのも同様に理解されるだろう。逆に中華主義者であった室鳩巢などは「朱子学に熱心なるが故に、我邦の朱子学派に対しては深く同情を表すべき筈なるに案外に冷淡なる批評を下だして憚らざるなり」と井上によって冷やかに扱われているのも注目される点である（『日本朱子学派之哲学』）。以上、万国東洋学会で日本倫理思想史を「西洋の学問社会」で通用しえる言説として、換言するならば西洋哲学史の文脈において紹介せんとした井上の言説は、その西洋への同一化の眼差しと同時に中国への差異化の眼差しを示しつつ、かくて初めて総括的な日本思想史が記述されるものとなっているのである。

ところで、西洋との同一化に基づく日本思想史学の記述にとって、やはり決定的であったことは、ベルリン大学のヴォルフ（Wolf）が確立したといわれる文献学（Philologie）としての国学の「発見」、それを継承する<学術知>としての日本文献学、日本思想史学の構築であった。最後にこの点を検討しておきたい。

西洋文献学にならっての日本文献学としての国学を見だし、その継承としての近代国学研究という立場を最初に鮮明にしたのは、芳賀矢一であった。やや長きにわたるが、一九〇四（明治三七）年の講演から、文献学についての芳賀の説明をまずは引いておく。

ベイツク（Bockh 引用者）の申しますのには、文献学の目的とする所は、昔の人が知つたことを再び知るのだといふのであります。昔の人が意識して居つたことを、再び吾々が目の前に出して知るのが文献学の目的であると、かういふ定義を与へたのであります。（中略）政治・文学・法制・美術はもとよりのこと、その他すべての社会上の事柄を、昔の人が知つて居つた通りに、今の人目の前に構造して見えるやうにするのが、この学問の目的であります。（中略）それには先ず第一、古い言葉を研究してかゝらなければなりません。（中略）古語を知るのを第一段として、既に学び得た所の古文学の知識を以て、その社会全体の政治・文学・語学・法制・歴史・美術等のあらゆる一切の事柄を、一言でいへば、古代の文化一切の事を知るといふのが文献学者の仕事であります。換言すれば、一つの国民の全体の社会上の生活状態、活動状態を科学的に、学術的に研究して知るといふ、これが文献学の目的といふことになります。

(中略) 国といふことを根本と致して、すべてのことを研究する。国が全体のしめ括りになる。これによつて、文献学は立派に成立つのであります。(中略)

それからこれもやはり独逸の大家ですが、ウイヘルム・フンボルト(Humboldt 引用者)といふ学者がありました。この人は、文献学のことを(中略)国学と名づけたのであります。(中略)その国民を外の国民と区別するのが国学の目的であると、フンボルトは更に明瞭に言つて居ります。すべて一国には、その国特有の特性がある。その特性を指摘するのが、国学者の役目であります。(中略)今の学問は、世界的で、国民的ではない。世界的であるから万国共通である。さういふものには、文献学の研究はいらぬのであります。それ故、国学はその研究の範囲を古代に置かなければなりません。(中略)古代ほど国民的の性質が分り易い(「国学とは何ぞや」)。

芳賀は「科学的・学術的」学問としての文献学について以上のように紹介し、フンボルトに従って国学=文献学との規定を行っている。それが「国民を外の国民と区別する」ために「既に学び得た所の古文学の知識を以て、その社会全体の政治・文学・語学・法制・歴史・美術等のあらゆる一切の事柄を」知る学問である、と。国学を文献学と捉える視点自体は、既に「国学史概論」(一九〇〇[明治三三]年成)にも窺えるので、芳賀のこの考えはドイツ留学に前後して抱かれていたものと考えてよい。このように「科学的・学術的」に国学を規定づけることに確信を得た芳賀は、「明治の国学者の本分」として、徳川時代の国学の「研究を基として、合理的に、比較的、歴史的に、其上に新研究を添へ」ることを提唱する(「国学史概論」)。具体的には、「言語、文学、律令・法制、有職・制度、神道」の五分野にわたって「書籍解題、古文書学、古文字学、金石文字学、音律学、文法学、考古学資料、古代地理学、古代史・年代学、度量衡学、古代の遺物、神話学、芸術に関する古物学、古代哲学、文学史、古銭貨学」などを駆使した研究が必要であるという(「日本文献学」)。こうした方法によってこそ学問的に「国民の特性」は記述されるというのだ。〈学術知〉として、一貫した国民史としての文学史、あるいは精神史が記述される方法がここにみいだされたのであった。

村岡典嗣を狭義の意味の日本思想史学の確立者とするならば、日本思想史学は間違いなくこの芳賀によって提唱された日本文献学の申し子である。すなわち、村岡はまさにこの芳賀に示唆を受けて『本居宣長』を著し(一九一一年[明治四四]年)、文献学という概念で国学・宣長の思想の「意義」を捉える。ベエクにならぬ、文献学を「人間精神から産出されたもの、即ち認識せられたものゝ認識」と定義づけた村岡は、宣長の思想を「概括的意義は文献学的思想」「古代を対象とし目的とせる客観的学問的意識の展開及びその変態」と規定づけた。それはやがて日本思想史学の方法自体に発展し、「フィロロギーとしての国学が(中略)史的文化学として完成された時、ここに日本思想史を見ることが出来る」と述べられることとなる(「日本思想史の研究法について」)。だが、それはのちのことである。ここでは、村岡がこのように宣長学を規定づけることに、ど

のような意味があったのかという点が注目されるべきである。すなわち、村岡は述べる。

上代から中世を経て、近世に入った変遷発達の形式上では両者は（日本と西欧の両者は 引用者）、互いに相似てゐる。而して、前代文明が近世文明に入る間に、或過渡時代を有したこと、亦、同様である。殊に、その過渡時代に於いて、鬱勃としてゐた学問の発生が、外部の好事情の下に、益々その機運を増長して、近世の初期を経て、ある時期に至つて、新学問となつて出現した次第は、両者頗る相似てゐる。（中略）かのルネッサンス、及び文教上これに属すべき時代を、我が足利季世から、徳川幕府樹立後、数十年の間に擬し得べしとしたならば、ベエコン出で、デカルト出で、新学問が勃興した現象は、やがて之をわが元禄時代前後に於いて見るのである。而して、この時代に発生して、ベエコンや、デカルトの学問それは、ルネッサンス以来の古代学即ち文献学の範囲を脱した点に於いて、新学問たる意義を有せるに比すべきものは、我国に於いては、同じく在来の古典学のうちに発達した、特別の意味に於ける古学であつたのである（『本居宣長』）。

ここには、先に井上にみたのと同様に、西洋哲学史の文脈において、古学や国学を捉えようとする村岡の眼差しがある。そして、その眼差しこそが、宣長学を文献学と規定づけた当のものである。先の芳賀らの日本文化の遡り方と同様に、村岡も日本の学問的研究は「混淆的性質に囚へられざるを得なかつた」とする。「仏理」「儒意」を付会した「附会的妄説」が中世までの学問界を覆っていたというのだ。それを脱して「真の学問を発生せしめる機運」が、村岡のいう古学であり国学であり、こうした「近世古学の大成者」として宣長が登場すると捉えられているわけだ。

いずれにしても、国学＝文献学とする「西洋の学問社会」の＜学術知＞からの視点が、奇しくも芳賀と村岡の両者において、自らの先駆としての宣長学を見いださしめ、かくて宣長に淵源するものとしての自らの学問の位置づけが行われていく。ここに、「一国史」の一つの骨格としての日本思想史学が、＜学術知＞としてその最初の成立をみるに至るのである。

4 おわりに

およそ、あらゆる自己認識は、他者認識・他者表象の産物である。世紀転換期から明治末年にかけて、「一国史」的言説として、＜学術知＞としての最初の知的制度化を遂げた国文学史、日本思想史学は未だそれをあからさまに語っていた。日本思想史学の場合でいえば、大正から昭和期にかけての津田や和辻の登場は、そうした他者認識・他者表象が隠蔽され、自明のものとしての固有性が主張される過程であつたといえる（自明のものとしての固有性の主張にこそ日本思想史学の確立をみるならば、まさにこの＜昭和の言説＞こそ、日本思

想史学の確立といってよい)。この観点からすると、「国際主義」を標榜していたはずのマルクス主義史学にも、この隠蔽された他者認識・他者表象が内在化せしめられていたことに気づかされる。さらに戦後の日本思想史学においても、例えば丸山真男の『日本政治思想史研究』には、よく知られているように<停滞する中国像、それを示す朱子学><近代的に発展を遂げた西欧、それを思惟構造として示していた日本古学派>という理解があった。思うに、それは単に丸山の方法や眼差しの問題としてあったのではなかった。実に日本思想史学という「一国史」の、まさに誕生の当初から構造化されていた眼差しだったのだ。本稿ではその一端について考えてみたのである。

それにしても、「一国史」の学問的確立過程上で、本居宣長が果たした役割は甚大である。いや、宣長というよりも、宣長のみいだされ方の役割というべきなのかもしれない。いずれにしても、国学の継承者を自認する国文学という学問は無論のこと、日本思想史学などには、近代からする宣長への眼差し、しかも当の宣長は当惑したに違いない「西洋の学問社会」の<學術知>からする眼差しが明白に看取できる。本稿では検討することができなかつたが、日本古代史学にも同様のことが指摘できるのは、例えば三宅米吉をみれば明らかなことだろう。そこでは、実証主義と結びつけられた「旧辞学」の先駆として宣長はみいだされていくわけだ。<學術知>の制度化において、およそ国民国家の「一国史」的言説を支えた人文諸学の制度化において、宣長がどのように「発見」され、かつどのように位置づけられていくこととなるのか、そこに近代日本が隠蔽してきた他者表象の問題が浮かび上がるに違いない。だが、この問題については無論別の検討が必要である。

付記 本論文の註は省略する。