

博士学位論文

トートロジー性、循環性、否定性－
明治中期のナショナリズムにみられるその思想
の根本論理

金沢大学大学院人間社会環境研究科

人間社会環境学専攻

学籍番号 : 1921082013

氏名 : Marco Rudde

主任担当教員名 : 能川泰治

目次

目次.....	1
序章 課題と方法.....	3
1. 課題と問題意識.....	3
2. これまでの国民国家・ナショナリズムに関する先行研究の難点.....	5
1. 国民国家論について.....	5
2. ナショナリズム論について.....	12
3. 分析視角と方法.....	16
第1章 「国家教育」と「国楽」—伊沢修二のナショナリズム.....	20
はじめに.....	20
第1節 伊沢修二の音楽教育と「国楽」論.....	22
1. 明治期における学校制度の曲折と音楽取調掛.....	22
2. 音楽と国民教育.....	31
3. 「国楽」の創出は失敗と看做されるのか.....	41
第2節 伊沢修二の国家有機体説と「国家教育」論.....	50
1. 伊沢の国家観と「国家教育」.....	50
2. 国家有機体説と遺伝学.....	60
3. 「一国ノ元気」—国家と宇宙論.....	68
小括 ナショナリズム思想におけるトートロジー性.....	77
第2章 優勝劣敗と因果応報—坪内逍遙と井上円了の国民国家・国民文化進化史—.....	81
はじめに.....	81
第1節 坪内逍遙の小説改良と社会進化論.....	84
1. 「文明史」から「進化史」へ.....	84
2. 坪内逍遙の小説改良論と「小説進化史」.....	92
第2節 井上円了の仏教改良と「護国愛理」.....	108
1. 井上円了の思想におけるナショナリズムと仏教の結合.....	108
2. 宇宙の進化退化と国民国家.....	121
小括 ナショナリズム思想における循環論法.....	135

第3章 明治中期の在野ナショナリズム—国粹主義とその周辺—	140
はじめに	140
第1節 国粹主義とその背景	142
1. 1880年代後半の日本ナショナリズムの背景	142
2. 国粹主義とそれに対する同時代人の批判	147
第2節 『真善美日本人』—日本のナショナリティを求めて	159
1. 三宅雪嶺の国家論	159
2. 日本文化の「真善美」と「偽悪醜」	168
第3節 「健康なナショナリズム」?	184
小括 ナショナリズム思想における否定性	196
終章 総括と展望	202
史資料・参考文献一覧	210

序章 課題と方法

1. 課題と問題意識

本論文は、明治中期（1880年代後半～90年代半ば）において形成しつつあった日本ナショナリズムを対象とし、思想史的な視角からナショナリズム思想の再論を試みるものである。ナショナリズムを再び論じる必要性があると感じているのは次の理由からである。ここ数十年来いわゆるグローバル化が進んでゆく勢いの中で、過ぎ去った時代に属する死物のように扱われてきたナショナリズムは、近年新たに興隆しているという現象である。例えば、フランスの「国民連合」、「ドイツのための選択肢」、「イギリス独立党」といったポピュリズム運動がヨーロッパ各地で隆盛を見せ、選挙で夥多の票を集められた。アメリカ合衆国では露骨なナショナリストであるドナルド・トランプが2016年に大統領に当選され、日本では日本会議国家議員懇談会の会員である安倍晋三が2012年から2020年まで内閣総理大臣として国政を執った。更にポーランド、ハンガリー、ブラジルの極右政権、トルコにおけるエルドアン大統領のイスラム・ナショナリズム、インドにおけるモディ首相のヒンズー・ナショナリズム等々、世界のいたるところで右傾化、排他的なナショナリズムへの回帰が認められる。今年2月のロシア侵攻で始まったウクライナ戦争も、参戦国のナショナリズムのみならず、東ヨーロッパ全体の反ロシア的傾向が強いナショナリズムを煽る危険性を孕む。それだけでなく、西洋諸国の世論の大半はロシアの侵略戦争に反対し、それに対してウクライナのナショナリズムを暢気に支持する傾向を示す。

こうして燎原の火のごとく広まっていくナショナリズムの再燃は、ナショナリズム思想を改めて理論的問題にすることを必要とする。のみならず、ナショナリズムとその土台である国民国家については既に膨大な研究の蓄積があるが、筆者はその多くの国民国家・ナショナリズム論とその前提にはいくつかの問題点があることを認めている。その問題点のため、従来の国民国家・ナショナリズム論は全く実績を挙げてこなかったとは決して言えないが、ナショナリズム思想の理解とそれに対する批判をある程度妨げる要素を含む。ここで、本論文はナショナリズムという現象を完全に理解するという野心的な狙いを掲げているものではないが、それを従来の研究とは異なる視角から検討することによって、その理解と批判のための新しい手掛かりを提供することを目指す。

ここでは、まずナショナリズムを論じるに当たって、あえて明治中期の日本ナショナリズムを対象とする理由はどこにあるのかということに触れる必要がある。筆者にとって明治中期の日本ナショナリズムの特に魅力的なところは、それは形成途中であったということである。ナショナリズムの大雑把な定義を示すと、「ナショナリズム」は基本的に「国家主義」「国民主義」「民族主義」という三つの意味合いを内包している思想であるといえる。「国家主義」とは、まず一般的な次元で国家の必要不可欠性を認め、そしてより具体的な次元で「国体」と「国権」すなわち国家の体制・法秩序と内外に対する強制力を強調する思想である。「国民主義」とは、例えば封建国家の身分制と異なり、国家の支配下にある住民を「臣民」ではなく、平等・自由といった権利を具有し、かつまた、自覚的、積極的に国事に参与する「国民」として捉えるものである。最後に「民族主義」とは、国民を単なる国家権力の産物あるいは政治的な共同体ではなく、国家に先立つ何らのア priori な紐帯—歴史、人種、言語、宗教等—に結び付けられた有機体的な結合と看做す考え方である。

明治中期に形成した日本ナショナリズムは「国家主義」「国民主義」「民族主義」の三要素を併せ持ち、その意味で幕末期の尊王攘夷思想や明治初期の文明開化と自由民権思想というプロト・ナショナリズム的な思潮に対して、厳密な意味での日本最初のナショナリズムであった。国学・水戸学の思想に影響された尊王攘夷思想は、西洋列強を撃攘することで日本の独立を守ることと天皇崇拜という点において、「国家主義」と「民族主義」という側面が多少あったが、旧来の封建制・身分制の枠を大して超えない統治・社会思想のため「国民主義」の側面がなかった。明治初期の文明開化・自由民権思想は、条約改正によって日本の独立を守ることが国是とし、国内に対して天賦人権説を唱え、政治・国事に積極的に参与することを促した点において、「国家主義」と「国民主義」の面があった。しかし、概ね欧化主義の立場を取った文明開化・自由民権派は日本の「民族性」・「ナショナリティ」に対する意識が薄く、「民族主義」の側面を欠いていた。

ここで 1880 年代後半から形成した日本ナショナリズムは、憲法制定による日本の近代的国民国家としての樹立を目前にし、それに相応する国家・国民・国民文化の摸索・構築を行なった。当時を生きていた日本人にとって、維新後に欧米から新しく取り入れた概念であった「ネーション（国民・国民国家）」は、いまだに自明な存在ではなかった。そのために、明治期のナショナリズムも固定した内容、論理のあったイデオロギーではなかった。当時のナショナリズム論者は、「日本国民とは何か」「日本のナショナリティとは何

か」「日本に適した国体とは何か」といった問いに対する答えを摸索・構築しなければならなかった。こうした形成途中のナショナリズムにおいて、その思想の前提、根拠、論理等は、現在のナショナリズムにおいてより露骨に表現されて浮き彫りになる。そのために明治中期のナショナリズムは、ナショナリズムの研究にとって良好な材料である。

それでは、本論文の対象をより詳しく紹介する前に、まず従来の国民国家・ナショナリズム論を概観していこう。

2. これまでの国民国家・ナショナリズムに関する先行研究の難点

1. 国民国家論について

1970～80年代以降、国民国家・ナショナリズムが盛んに議論されてきた。E・ゲルナー『民族とナショナリズム』（1983年）、B・アンダーソン『想像の共同体』（同年）、E・ホブズボーム、T・レンジャー『創られた伝統』（同年）¹、そして日本において西川長夫『国民国家論の射程—あるいは「国民」という怪物について』（1998年）等は、その代表的な著作である²。こうしたさまざまな国民国家論は主として、国民、ナショナリズムをめぐる言説の虚構性やイデオロギー性を暴露することを試みる、いわゆる「脱構築的」な理論であると言える。例えば、アンダーソンは国民を「想像の共同体」として捉え直し、その成立過程における出版資本主義と出版語の普及による時間的、空間的均質化の役割を指摘する。ホブズボームとレンジャーは、非常に古い起源があると考えられているブリテンの伝統を挙げて、それらは実際に比較的最近に創造されたものであることを示す。西川は、アンダーソンの国民論とアルチュセールのうち立てた「国家のイデオロギー装置」論を結び合わせ、ポスト構造主義の立場から国民国家・ナショナリズムの批判を行なった。

¹ このアンダーソン、ゲルナー、ホブズボームに代表される 1980年代以降の国民国家、ナショナリズム論の社会構築主義・社会構成主義的な方向性は、ナショナリズム研究の「構築主義的転回（constructivist turn）」と呼ばれることが多い。

² 1990年代の日本における国民国家論の展開に関して、牧原憲夫編『〈私〉にとっての国民国家論』（日本経済評論社、2003年）、藤野裕子・戸邊秀明編『牧原憲夫著作選集下巻』（有志舎、2019年）140－142頁を参照。

こうした国民国家論は、国民・国民国家・国民文化・ナショナリズム等に関していくつかの正しい指摘を行なった。なかでも、国民・国民国家の諸要素の脱構築によってその自明性を剥奪したという点において極めて重要な役割を果たしてきた。しかし大概において、そうした国民国家論・ナショナリズム論はあまりにも抽象的な次元にとどまるものである。何故ならば、アンダーソン、アルチュセール、フーコー等に影響を受けた構築主義・（ポスト・）構造主義的な国民国家論は、ナショナリズムというイデオロギーの組織的・構造的な前提に範囲を限定し、現実の国民国家やナショナリズム思想の具体的な内容と論理については、殆ど何も明らかにしない。例えば、西川長夫は自分の考える国民統合、国民化論をまとめたものとして次の二つの表を提示する³。

表1 国民統合

1. 交通（コミュニケーション）網／土地制度／租税／貨幣—度量衡の統一／市場……植民地 ←経済統合
2. 憲法／国民議会／〔集権的〕政府—地方自治体（県）／裁判所／警察—刑務所／軍隊（国民軍、徴兵制）／病院 ←国家統合
3. 戸籍—家族／学校—教会（寺院）／博物館／劇場／政党／新聞（ジャーナリズム） ←国民統合
4. 国民的なさまざまなシンボル／モットー／誓約／国旗／国歌／暦／国語／文学／芸術／建築／修史／地誌編纂 ←文化統合
5. 市民（国民）宗教—祭典（新しい宗教の創出、伝統の創出）

表2 国民化

1. 空間の国民化	均質化、平準化された明るく清潔な空間／国境 中央（都市）—地方（農村）—海外（植民地）／中心と周縁、風景
-----------	---

³ 西川長夫『国民国家論の射程』（柏書房、1998年）本扉。

2. 時間の国民化	暦（時間の再編）、労働・生活のリズム ／神話・歴史
3. 習俗の国民化	服装、挨拶、儀式（権威—服従）／ 新しい伝統
4. 身体の国民観	五感（味覚、音感、……）、起居、歩行 学校・工場・軍隊等々での生活に適應で きる身体と感覚／家庭
5. 言語と思考の国民化	国語／愛国心

以上の表において国民国家に何らの意味で属するあらゆる要素は単に網羅され、「イデオロギー装置」の概念にやや無差別に包摂される。それによって、「装置」それぞれのイデオロギーとしての役割ないし国民国家・ナショナリズム思想の中の重要性、また、それらの「装置」がどのように関係しているかは全く不明である。もちろん、こうした国民国家の諸要素がある意味で「イデオロギー装置」の役割を果たすという西川の考えを誤っているなどとは考えていない。以上の表から一例を挙げると、近代的な家族制度—市民的な核家族—は、国家の基礎単位として近代国家の法的枠組みに編入されたことは、周知の事実である。その意味で、近代家族は国家の立場からみれば、国民の人口再生産、家族員の相互扶養、子供の家庭教育等の場として機能しており、その関連で一定程度のイデオロギー性を与えられてきたことは確かである⁴。

しかしながら、だからといって近代家族を単に国家の「イデオロギー装置」に包摂して扱うことはできない。というのも、近代的な核家族は国民国家によってその法的枠組みを与えられたが、この家族制度を創出したのは国民国家ではなかった。近代家族は、そもそも近世ヨーロッパにおける資本主義経済の発展と、それにつれて勃興した市民階級の新しい生活様式の一環として形成したものである。だから、この家族制度は後に国民国家に法文化されたとしても、それを国家との関係のみにおいて把握できず、アルチュセールや西川が主張する家族の「イデオロギー装置」としての役割はやや漠然たるものである。

⁴ 日本における近代家族制度の形成について、上野千鶴子『近代家族の成立と終焉』（岩波書店、1994年）、小山静子「家族の近代」（西川長夫・松宮秀治編『幕末・維新时期の国民国家形成と文化変容』（新曜社、1995年）167-189頁）を参考。

同様に、「均質化、平準化された明るく清潔な」「国民化された空間」がこの意味で実際に存在するかどうかはさておき、「均質化、平準化」された共同体として定義される国民と「均質化、平準化」された空間を関連付けることは単なる類推に基づいている。こうした国民国家・ナショナリズム論の抽象性の結果、例えば中野目徹が『明治の青年とナショナリズム』の序章で指摘しているように、「今日ほどナショナリズムが広く論じられることは、いまだかつてなかったように思われる一方で、日本史学の分野では三谷博氏など二、三に研究者を除くと、それを取り上げて論じられることが少なく」、「およそ近代に特有の現象であると考えられるナショナリズムが、日本近代史の研究対象になりにくい」ようである⁵。

こうした脱構築的な国民国家論の弱さをよく示すのは、構築主義・（ポスト・）構造主義の論者が抽象的な次元を去り、具体的な事柄に言及する場合である。例えば、アンダーソンは『想像の共同体』で、日本における国民意識の形成について次のように述べる。

こうした一連の作戦行動において、明治人は半ば偶然の三つの要因によって助けられた。その第一は、幕府による国内の平定と二世紀半の孤立によってもたらされた、日本人の比較的高い民族文化的同質性である。たしかに九州で話される日本語は本州ではあまりわからなかったし、江戸・東京と京都・大阪のあいだですら会話によるコミュニケーションには支障があったが、半ば中国化した表意文字による表記システムはすでに長年にわたって列島全域で使用されており、したがって、学校と出版による大衆の読み書き能力の向上は容易で、論議の対象となることもなかった。第二に、天皇家の万邦無比の古さ（日本は、その記録された歴史の全時代を通して単一の王朝が王位を独占してきた唯一の国である）、そしてそれが疑う余地なく日本的なものであること……、これによって、公定ナショナリズムの発揚のために天皇を容易に利用することができた。そして第三に、夷人が突然、一挙に脅迫的に侵入してきたため、大多数の政治的意識をもつ住民は、新しい国民的枠組みで構想された国防計画に容易に結集することができた。ここで強調されるべきは、こうした可能性が、西洋侵入のタイミング——一七六〇年代ではなく一八六〇年代であった——によることが大きかったということである。というのは、このときまでには、ヨーロッパの主要部では、「国民

⁵ 中野目徹『明治の青年とナショナリズム』（吉川弘文館、2014年）4頁。

共同体」が、民衆的ナショナリズムにもとづくものも公定ナショナリズムによるものも、半世紀にわたって存在していたからである。⁶

つまり、アンダーソンは日本における国民意識・ナショナリズムの形成は比較的に容易であったことを主張する。この発言には二つの欠陥がある。第一に、アンダーソンの歴史的事実の把握が妥当であるかどうかは疑問である。まず、鎖国のために日本人の民族文化的同質性が比較的高かったという主張は全く根拠を欠いている。少なくとも、日本列島において日本語は共通語であり、識字率が比較的高かったという事実だけは、その根拠として不十分である。言い換えれば、共通語の存在と識字率の高さによる一定の地域内におけるコミュニケーションの発達、民族文化的な自己同一性及びナショナリズムの形成とどのように関係するのかは自明なことではない。確かに、既に江戸時代には一定のプロト・ナショナリズムと看做せる国学や水戸学派の思想が存在した。しかし、それは本居宣長、藤田東湖、平田篤胤等、一部のごく少数の論者に唱道された思想であり、広く普及していたわけではない。

第二に、例えば牧原憲夫は『客分と国民のあいだ』で明らかにしたように、日本人の国民意識の形成は、アンダーソンが考えるように容易であったわけではないのである。

江戸時代は武士が統治権を独占し、一般の民衆は原則として政治に関心をもつことすら禁じられていた。身分制を維持し国内の秩序を確保するうえで効果的なこの統治形態は、しかし万国対峙の近代世界では致命的な弱点になる。外国から攻撃されたとき、国家との一体感を欠いた民衆は、反乱を起こすほどの気力はないにしても、“あつしらにはかかわりのねえことで”と逃げ出しかねない。これではどうてい一国の独立を確保できない、というわけだ。⁷

以上は、明治時代の知識人の多くが問題視した、福沢諭吉が「客分意識」として批判した一般民衆の立場である。日本の独立が西洋列国に脅かされていたのに、一般民衆は自発的に国に献身しようとしなかったのみならず、一般的に政治に対する関心もなかった。言

⁶ ベネディクト・アンダーソン著、白石さや・白石隆訳『増補 想像の共同体』（NTT出版、1997年）158-159頁。

⁷ 牧原憲夫『客分と国民のあいだ』（吉川弘文館、1998年）6-9頁。

い換えれば、当時の大多数の日本人は国家に対する帰属意識を持たなかったのである。近代的な国民に不可欠な「国民意識、わが国意識」を喚起するのは、国民国家の樹立に当たって明治期の為政者、知識人が取り組んでいた切迫した課題であった。従って、「夷人が突然、一挙に脅迫的に侵入してきた」という事実は、一般民衆の国民意識、ナショナリズムの喚起とはそのまま結び付いたわけではない。要するにアンダーソンは、出版資本主義の発達や出版語の普及は国民意識の構造的条件であるという彼の持論を、明治日本における国民意識の形成過程にやや図式的に当て嵌めているといふ。

ここ数十年の国民国家・ナショナリズム論のもう一つの問題として次の事柄が挙げられる。すなわち、80、90年代の国民・国民国家論の多くは、資本主義のグローバル化が進んでいくにつれて、ネーション・国民国家の重要性がだんだん低下していく、という認識に基づいてなされたものである。このように、国民国家は実際に衰退していくことを前提とすると、国民国家・ナショナリズムを理論上脱構築することによってそのイデオロギー性を暴露するのは、それに対する批判として十分であることになる。その代表例として、A・ネグリと M・ハートの『〈帝国〉』が取り上げられる。

資本主義的な生産と交換のグローバル化によって、経済的關係が政治的な統制から離れてより自律的なものとなり、その結果、政治的主権が衰退していると主張する者は大勢いる。……たしかに、グローバル化のプロセスが進行するにつれ、いまだ実行力を失っていないとはいえ、国民国家の主権はしだいに衰退してきている。生産と交換の基本的諸要素—マネー、テクノロジー、ヒト、モノ—は、国境を越えてますます容易に移動するようになっており、またそのため国民国家は、それらの流れを規制したり、経済にその権威を押しついたりする力を徐々に失ってきているのだ。……すなわち、主権が新たな形態をとるようになったということ、しかも、この新たな形態は、単一の支配論理のもとに統合された一連の国家的かつ超国家的な組織体からなるということ、これである。この新しいグローバルな主権形態こそ、私たちが〈帝国〉と呼ぶものにほかならない。⁸

⁸ アントニオ・ネグリ・マイケル・ハート著、水嶋一憲・酒井隆史・浜邦彦・吉田俊実訳『〈帝国〉』（以文社、2003年）3頁。

日本において同様な見解を表出した論者もいた。例えば歴史学研究会が 1994 年に刊行した『国民国家を問う』で、木畑洋一は次のように述べている。「二つの大戦を含む二〇世紀の最初の三分の二が……〈国民国家が輝いていた時代〉であった」のに対し、「二〇世紀の最後の三分の一は、国民国家の動揺の時代、国民国家の枠組みのさまざまな揺らぎが見え始めた時代であったといえる⁹。「これを推進した条件として、経済や情報流通、人間の移動などにおけるいわゆるボーダーレス現象をあげることができるが」、「ボーダーレス＝境界線の不在という程度までにはいまだ行き着かないにしても、国境線の意味が変化し、低下する時代が到来しているのである」と考えられる¹⁰。

要するに当時は、グローバル化の進歩によって惹き起こされた様々な現象が、国民国家の空洞化を助長すると考えている人が多かった。なお、こうした国民国家に関する言説には、国民国家の現実に対して著しい盲点があった。まず、1990 年代以降は、資本主義的なグローバル化がかつてないほど進んでいたことは事実であるといえども、国民国家やナショナリズムが衰退の兆候を示していた時代であったわけではない。ソ連、ユーゴスラビア連邦の解体によって、ちょうど第一次世界大戦後と同様に、一連の新たな国民国家が成立し、そしてバルカン半島、アフリカ、東ティモール等あらゆる地域において、国民国家をめぐる民族紛争・民族浄化が頻発した時代であった。また、ドイツの「再統一」によってヨーロッパの中央に強力な国民国家が成立し、それは現在のドイツが欧州連合において握っている政治的・経済的なヘゲモニーの基礎となった。ブッシュ政権の下で、アメリカ合衆国の一国主義的方針が強化され、その傾向はトランプ政権の「アメリカ・ファースト」主義において頂点を達した。

また、国民国家の重要性が低下するとはいえないのみならず、国民国家に関わる国民意識・ナショナリズムも、冒頭で述べたように、衰微しつつあるわけではなく、却って勢いを盛り返している。そうした現象を考慮に入れると、以上の国民国家、ナショナリズムをめぐる議論は、その現実を見誤っていたことがわかる。例えば、アメリカの歴史家 E・M・ウッドは既に 2003 年の著作『資本の帝国』で次のように指摘する。

⁹ 木畑洋一「世界史の構造と国民国家論」（歴史研究会編『国民国家を問う』（青木書店、1994 年））3-4 頁。

¹⁰ 同前 19-20 頁。

現在では、資本主義的な経済のグローバル化によって国民国家はかつてのような基本的な機能をはたしていないとか、グローバリゼーションのために国家の重要性がますます小さくなっているという議論をよく耳にする。しかしどのような超国家的な組織や国際的な組織も、所有関係と社会秩序を維持するという国家に不可欠の機能をはたしているわけではないし、すべても機能の背後で秩序を支える強制力を行使しているわけでもない。いま考えられるような「グローバルな統治」では、資本が必要とするような日常的な規制や資本の蓄積のための条件を提供することはできないのである。実際には今日の世界は、これまでにないほどに国民国家の世界である。そしてグローバルになった政治形式とは、単一のグローバル国家ではない。複数のグローバルな国家が、支配と服従の複雑な関係のうちで、グローバルなシステムを構成しているにすぎないのである。¹¹

近年の発展を考慮に入れると、これはまさに正鵠を射た見解である。資本主義的なグローバル化が進んでおり、国連、欧州連合といった超国家的な組織が存在することは確かであるが、資本主義的生産様式はあくまでも国民国家の枠組み—その私的所有権を保障する法秩序と強制力—に依拠するものである。だから、ナショナリズムを単に時代遅れの思想とすることはできない。ナショナリズムの存続はむしろ、「人間の意識がその存在を規定するのではなくて、逆に、人間の社会的存在がその意識を規定する」というマルクスの有名な命題を証左するものである¹²。言い換えれば、国民国家・ナショナリズムはアカデミズムの中で批判されるようになったからといって、その現実が動揺しているわけではない。

2. ナショナリズム論について

従来の国民国家論・ナショナリズム論に見られる、その対象の内容に触れることを回避する傾向は、特に新しいものではない。この傾向は中でも、日本の超国家主義やドイツの国家社会主義といったナショナリズムの最も極端な場合に認められる。例えば、日本ナショナリズム論の一古典たる論文、丸山眞男の「超国家主義の論理と心理」は、標題におい

¹¹ エレン・メイクシンズ・ウッド著、中山元訳『資本の帝国』（紀伊國屋書店、2004年）45頁。

¹² マルクス著、武田隆夫・遠藤湘吉・大内力・加藤俊彦訳『経済学批判』（岩波文庫、1956年）13頁。

て「論理」と「心理」を共に冠していると雖も、実際には、日本の超国家主義の実体は天皇制国家の構造と、それに相応する日本人の心理的構造にあるとする。丸山によれば、日本の超国家主義の特徴とは、次の通りである。まず、ヨーロッパの近代国家の特色とは、「中性国家」たらんとするところにあり、言い換えれば、「真理とか道徳とかの内容的価値に関して中立的立場をとり、そうした価値の選択と判断はもっぱら他の社会的集団（例えば教会）乃至は個人の良心に委ね」ることである¹³。こうしてヨーロッパの近代国家は、「内容的価値から捨象された純粹に形式的な法機構の上に置いている」、価値判断を超越したものであるという¹⁴。

それに対し、日本の近代国家は「このような国家主権の技術的、中立的性格を表明しよう」とせず、「その結果、国家主権は内容的価値の実体たることにどこまでも自己の支配権を置こうとした」のである¹⁵。その理由とは、明治維新前に日本が「精神的君主たるミカドと政治的実権者たる大君（将軍）との二重的統治の下に立って」いたが、「維新以降の主権国家は、後者及びその他の封建的権力の多元的支配を前者に向って一元化し集中化」してしまった¹⁶。それによってヨーロッパの場合のように、国家権力から独立した「内面的世界の支配を主張する教会的勢力は存在しなかった」という。

つまり、天皇という神聖不可侵とされた超越的な元首において、国家権力と内容的価値は同一の場に統一され、国権と真理、正義、道徳といった価値との間の境界線はぼやけてしまった。その結果、日本の近代国家はヨーロッパの近代国家より、国民の意識において絶対的な位置を占め、国権そのものは国民の良心の価値基準とった。この丸山の、ナショナリズム思想を、国家体制と国民の心理との間の構造的な類似性より把握することは、例えば、フランクフルト学派が国家社会主義をドイツ人のいわゆる「権威主義的性格」によって説明しようとした試みに軌を一にする見解である¹⁷。

¹³ 丸山眞男「超国家主義の論理と真理」14頁。初出は『世界』1946年5月号。本論文では古矢旬編『超国家主義の論理と真理・他八篇』（岩波文庫、2015年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

¹⁴ 同前。

¹⁵ 同前 15頁。

¹⁶ 同前。

¹⁷ 「権威主義的性格」については、T・W・アドルノ著、田中義久・矢沢修二郎・小林修一訳『権威主義的パーソナリティ』（青木書店、1980年）を参照。

もう一つの例は、橋川文三の『昭和ナショナリズムの諸相』である。橋川は其中で昭和期の右翼テロを論じ、その原形として安田善次郎を刺殺した朝日平吾の事例を取り上げる。橋川は、まずテロリズムについて次のように述べる。テロリズムとは「人間存在のもっと奥深い衝動と結びついた行動であり……人間の生衝動そのものに根源的にねざした行動であるとさえいえる」という¹⁸。その衝動とは、「人間という恐るべき生物が、絶対的な自己表現にかりたてられる場合」であり、なかでも「人間が絶対的の意識にとらえられやすい領域」、すなわち宗教と政治の領域で起こるものであり、「それ自体異常心理の持主のふるまい」のように思われるものである¹⁹。それに続いて橋川は朝日の遺書等を分析し、朝日の性格に現われる感傷性、被害者意識、彼の幼少期に根ざす父親憎悪等々の心理的要因を指摘し、安田の暗殺は「父親憎悪の代償行為」として解釈できるとする²⁰。そう考えると、ナショナリズムとそれに動機付けられる暴力行為は精神病理学、そして最終的に「人間という恐るべき生物」の本性に関わる人類学に解消する問題となる。

西川長夫は似たような方向から日本の超国家主義を論じる。彼によると、国民が場合によって祖国のために命を落とし、祖国の敵を殺すことを名誉と感じるのは、彼らの「国民化された身体」に関係している。「国民化された身体が、祖国のために死ぬことを望み、国民化された身体が他の国民を殺すことを名誉と感じ」ることは、「その精神と身体の規律は、近代的な、つまり国民国家的な時間と制度によって与えられているのである」所以であるという。また、「昭和九（一九三四）年生まれの私は、かつて熱烈な愛国少年であったから、そのことはわがこととして理解できる」わけである²¹。一方、この発言は、一種の自己弁護という印象を残さないとは言えない。他方、人々が熱心なナショナリストとなり、そのために残酷な行為を採ることは、国家権力による国民としての主体化そのものに起因する論理は、従来のナショナリズム論の延長線上にある。「国民化された身体」という構想は、心理学・精神分析というより、アルチュセールが打ち立てた主体の重層的決定論やフーコーの規律訓練型権力概念に影響を受けたものである。なお、ナショナリズムは、思想や論理というより、ナショナリストの意識の閥下に作用する絡繰りの問題であるということは、心理学的、精神分析的なナショナリズム論と趣旨が一致する。

¹⁸ 橋川文三著、筒井清忠編・解説『昭和ナショナリズムの諸相』（名古屋大学出版会、1994年）。

¹⁹ 同前。

²⁰ 同前 16頁。

²¹ 前掲『国民国家論の射程』43-44頁。

こうした類のナショナリズム論に対して、次の疑問を投げかけることができる。すなわち、ナショナリズム—超国家主義・国家社会主義であれ、「普通」のナショナリズムであれ—を、心理学、精神分析の対象として扱う必要性は、そもそもどこにあるのか、ということである。言い換えれば、ナショナリズムを理解するために、それをナショナリストの心理的メカニズム等に還元する必要があることを認めると、民主主義、資本主義、(新)自由主義、共産主義、保守主義、無政府主義等々はどうだろうか。これに対して、例えばナショナリズムには、祖国と同胞への時には熱心な愛着という、その他の諸々の主義より情動的な側面が強く、そのためにナショナリズムは論理的思考というより心理的衝動に従うものであると反論できる。

この異論はいっけん妥当するものであるが、問題はさほど簡単に片付けることができない。まず、ナショナリズムは祖国愛、郷土愛、同胞愛云々を飽きるほど強調しているが、だからといって、ナショナリストは実際に祖国と同胞に対する愛着を感じるわけではない。更に、社会主義、共産主義といった左翼思想も、その根源において社会内の不条理な貧困、搾取、差別への憤慨、社会的弱者に対する共感性・連帯感を起点とするものであり、その意味で一種の情動的な動機を内包する。それにしても、左翼思想はマルクス主義をはじめとし、強固な合理的・理論的裏付けを有することを承認せず、それを完全に社会主義者、共産主義者の(異常)心理、構造的重層決定等に帰する者は殆どいないだろう。

こうした、ナショナリズムを思想ではなく、心理的な問題として扱う方向性には、次の理由があると思われる。すなわち、ナショナリズムに対する道徳的な先入観である。ナショナリズムはその他の政治イデオロギーより醜悪な側面が多く、排外主義、軍国主義、権威主義、人種・性差別等と結合しやすい思想である。そのために 20 世紀を通して、ナショナリスト運動及び政権は大量殺戮、ジェノサイドにいたる暴力を繰り返してきた。この、ナショナリストが往々にして「普通」の人々がしない没義道な行為を犯す事実を、ナショナリストの歪められた「普通ではない」心理に帰するという逆推論は、一つの魅力的で安易な答えを提供する。それはナショナリズムのみならず、一般的に犯罪とその他の常軌を逸脱した行動を説明するため、頻繁に持ち出されている論理である。理解しがたい人間行動を病理と特徴付けることによって、こうした人々は「健全」な行動をとる人々の集団から「ひねくれた」者として排除され、彼らの思考と行動を本当の意味で理解する努力は不要となる。

一つの有名な例は、「ドイツ特有の道テーゼ (Sonderwegsthese)」である。このテーゼはフリッツ・フィッシャーといった第二次世界大戦後のドイツの歴史家が、ナチス・ドイツのファシズムを説明するために打ち立てた理論である。「ドイツ特有の道テーゼ」によると、ナチズムは、フランス、イギリス等の「正常」なナショナリズムと異なる、19世紀初期まで遡らせる「異常」なドイツ・ナショナリズムの結果である。それは丸山の日本の超国家主義論に似ている論理であるが、更にもう一つの面を内包する。それは「ドイツ特有の道」テーゼを立てた歴史家は、ナチス・ドイツを批判の対象としたが、必ずしも国民国家・ナショナリズムそのものを否定していたわけではない、ということである。このように、ナチズムをナショナリズムの「病的」な形体としてイギリス、フランス、アメリカ等のより「健全」なナショナリズムから区別することによって、国民国家・ナショナリズムそのものは批判の射程外に置かれることになる。現在ではよく耳にする、パトリオティズム (祖国愛、郷土愛) を悪名高いナショナリズムから区別するというのも、同様な方向性を持つものである。

3. 分析視角と方法

以上に挙げてきた先行研究に見られるように、これまでナショナリズム論には、その対象を国民国家の構造とそれに相応する国民の心理的構造から説明する傾向が強い²²。ここでよく抜け落ちてきているのは、ナショナリズム思想は具体的に何を内容としているかということや、どのような論理に従っているかということである。もし仮に、ナショナリズムの背後には国民国家という支配体制の構造と、国民の心理的な動機等があることを想定しても、そうした要素はある特定の思想とそれを基にする行為に結びつくということが説明できない。

²² 2000年以降、国民国家・ナショナリズム論はやや下火になったが、日本に関するより新しい著作として姜尚中『ナショナリズム』(岩波書店、2001年)、大澤真幸『近代日本のナショナリズム』(講談社、2011年)、三谷博『愛国・革命・民主—日本史から世界を考える』(筑摩書房、2013年)が挙げられる。なお、2000年以降の国民国家・ナショナリズム論は概ね、1980年代のアンダーソンやゲルナーに代表される構築主義的転回の影響を強く受けたものであり、ナショナリズムの新たな理論化にほとんど取り組んでいない。

例えば、現在のヨーロッパ等における右傾化を説明することに難渋している世論を観察すると、次のような言説をよく耳にする。すなわち、近年のグローバル化や新自由主義的政策がもたらした影響で、一般の人々の仕事と生活は複雑化・不安定化し、失業・貧困率が増え続けているから、自分の生活状況と将来に対する人々の不安が募る。それだけでなく、そうした経済・社会的変動に伴って家族、隣近所、職場、組合等における従来の絆も解体し、人々は孤立して自分のアイデンティティを確立できる基盤を失う。そうした境遇にいる人々は、何らの新しい共同体的な紐帯や自分のアイデンティティのしっかりした拠り所、そして自分を取り囲む社会問題に対する容易な答えを要求している。ここでネーションという集団に対する帰属意識の強化は、国民一人ひとりに一定の共同性やネーションの一員であるというアイデンティティの可能性を示し、更に世界を「国民」と「非国民」という二分法の眼鏡で見ることによって、社会事情・諸問題を理解するための簡単な図式を提供する。

ナショナリズムの流行と、不況、失業、貧困等といった経済・社会問題の蔓延はしばしば互いに作用し合う現象であることは事実であるが、こうしたあくまでも経済的な理由のある問題は、如何に「国民」「ネーション」の概念に結びつくかということは明瞭ではない。そもそも、失業、貧困といった生活難に直面している人々が、ナショナリストの立場をとって内外に対する国権の発揚、自国の伝統・価値観の保存、移民の排除等を要求することは的外れである。経済的問題を「ネーション」に関わる問題として捉えることは一定の論理的飛躍を要し、この飛躍は予め国民の意識、思想に存在しなければならない。

この飛躍はどのように起こるのかということは、ナショナリズムを主として構造・心理的な現象として把握することではあまり理解できない。それにいたる論理的筋道を明らかにするため、ナショナリズムに思想として肉迫する必要がある。本論文は、1880年後半～90年半ばの日本ナショナリズムの言説を検討することによって、それにいくつかの手掛かりを与えることを目指すものである。そのために、ナショナリズム思想の論理における次の三つの側面に焦点を当て、本論文の3章はその中の一つずつを対象とするものである。

第一、ナショナリズムの根底にあるトートロジー性である。ナショナリズム思想の特徴の一つは、自分が属している国民・国民国家を無条件・無根拠に「我が物」として受け入れるという決断主義的な立場である。換言すれば、「この国をわが国として受け入れるべき理由とは何か」という問いに対して、ナショナリズムは原則として「それはわが国だから」というトートロジー以外に根拠をもたない思想である。第1章では、明治期の天皇制

ナショナリズムの代表的な論者だった文部省官僚・教育者伊沢修二の思想を例にこの点を明らかにしたい。伊沢の音楽教育論を扱う本章の前半は、ドイツの出身大学に提出した修士論文に基づいている。修士論文の部分的な翻訳は 2020 年 9 月の『人間社会環境研究』第 40 号に掲載した²³。

第二、ナショナリズム思想のもう一つの特徴としては、国民、国民国家、国民文化等に一定の必然性を与えようとする傾向が挙げられる。ネーションはほんらい近代的な現象でありながら、ナショナリズムがその起源を遠い過去に位置づけるのは常である。それは、国民、国民国家、国民文化を法則的に形成させてきた歴史過程を強調するという、ナショナリズムのいわば歴史主義的な側面である。明治期のナショナリズム言説には、そうした歴史主義の二種類が認められる。一つ目は、西洋の自然科学に依拠した社会ダーウィニズムである。第 2 章の前半は、明治期における社会ダーウィニズムの例として、坪内逍遙の『小説神髓』にみられる逍遙の時代認識と、彼がそれに基づいて描いた「小説進化史」を挙げる。第二種の歴史主義は、東洋思想の宇宙論を援用することであった。第 2 章の後半はその例として、井上円了の『仏教活論』を挙げ、円了の「護国愛理」仏教と彼の説いた輪廻転生・因果応報という法則に従う国民国家の形成過程を論じる。特に注目されるのは、こうした国民・国家の形成をめぐる構築される歴史記述における循環論法である。本章の坪内逍遙に関する記述は、2022 年 3 月に『人間社会環境研究』第 43 号に掲載した論稿に基づいている²⁴。

第三、最後にはベネディクト・アンダーソンがネーションを「想像の共同体」と定義したのに対し、ネーションのより重要な特徴はそれが「否定的にしか定義できない共同体」であることを示したい。国家・国民を「我が物」として受け入れる立場にあるナショナリズム思想は、「我」と「他」、「国民」と「非国民」という区別を必然的に内包する。この区別は、ナショナリズムの極端な形態において、その国民内外に対する排他性・暴力性の土壌となるが、ナショナリズムのより「穏健」な形態においてもその側面が萌芽的に窺える。第 3 章は、天皇制ナショナリズムや昭和期の超国家主義に対してしばしば「健康な

²³ ルッデ・マルコ「西洋音楽・国民形成・文明ヒエラルキー—明治日本における洋楽受容と近代化—」（『人間社会環境研究』第 40 号、2020 年 9 月、63-83 頁）。

²⁴ ルッデ・マルコ「伊沢修二と坪内逍遙の文化改良論と社会進化説—明治中期の日本ナショナリズムについての一考察—」（『人間社会環境研究』第 43 号、2022 年 3 月、41-56 頁）。

ナショナリズム」とされる政教社の国粹主義を中心に、明治中期の在野ナショナリズムを対象とする。なかでも注目されるのは、国粹主義者は日本のナショナリティを西洋・アジアの外国と、彼らが国内の中で「非国民的な分子」とした者との区別によって構築したことである。その例として、三宅雪嶺の『真善美日本人』と『偽悪醜日本人』が挙げられる。最後に本章では、三宅雪嶺と陸羯南の記述に見られる日清戦争観と社会問題との取り組み方を検討し、国粹主義に付き纏う「健康なナショナリズム」像を問い直す。

本論文の中で論じるナショナリズムの側面は、端的に言えば、その思想の論理のトートロジー性、循環性、否定性に相応するものである。こうしたナショナリズム思想の論理的な特徴を把握することは、ナショナリズムに対する批判のために、その構造的・心理的な要因を指摘することより有効な手掛かりを与える。本論文の各章は、まず以上の明治中期の日本ナショナリズムの思想家・運動を紹介・評価する2・3節からなる本文と、その中で見られる内容と論理は、より一般的にナショナリズム論にとってどのような意味があることを論じる「小括」から構成されている。引用文の中の下線は、特に明記しない限り、筆者に引かれたものである。

第1章 「国家教育」と「国楽」—伊沢修二のナショナリズム

はじめに

本章は、教育者・文部省官僚伊沢修二の音楽教育論と「国家教育」論を検討することによって、1880年代に樹立された天皇制国家をまつわった公定ナショナリズムを論じるものである。伊沢は嘉永4（1851）年信濃国高遠（現在の長野県）に生まれた。明治3（1870）年に彼は藩の推薦を受けて貢進生として大学校南校（旧開成所）で勉強し、卒業後に文部省の官僚職に就任して明治8（1875）年に師範教育調査を目的にアメリカ合衆国に留学する指令を受けた。帰国後、伊沢は東京師範学校長、体操伝習主幹、音楽取調掛長、文部省編輯局長、東京音楽学校長、そして日清戦争後、台湾総督府民政局学務部長、貴族院勅撰議員等を歴任し文部官僚として大活躍した。そのかたわら、彼は教育学なかでも音楽教育と聾啞教育の理論化に傾注し、更に教育勅語の教育方針を踏まえた「国家教育」の普及促進に力を注いできた。伊沢は明治後半における天皇制国家の公定的な「忠君愛国」ナショナリズムを鼓舞した代表的な論者であったから、彼の思想は当時の天皇制ナショナリズム、なかでもそのイデオロギーが天皇・国家に対してトートロジー・決断主義的に関わるということについて重要な示唆をいくつか与える。

伊沢に関する先行研究は現在まで比較的になく、その中の最も重要な著書として上沼八郎が1962年に著わした伝記と、奥中康人の『国家と音楽—伊沢修二がめざした日本近代』（2008年）が挙げられる¹。本章では、まず伊沢修二の音楽教育者としての教育実践を紹介し、そして彼が1880年代末から90年代前半にかけて行なった一連の演説を検討することによって、伊沢の教育実践が依拠した国家観とそれに基づく「国家教育」論を詳しく述べる。伊沢が当時に行なった演説は、これまでの研究においてしばしば取り上げられてきたが、その詳細な検討はいまだ行なわれていない。明治23（1890）年、伊沢は忠君愛国の元気を煥発し、「国家教育」の本義を講明し貫徹する目標を掲げた国家教育社を設立し、爾来当社の指導者・代弁者として全国を遊説した。国家教育社は『国家教育』という

¹上沼八郎『伊沢修二』（吉川弘文館、1962年）、奥中康人『国家と音楽』（春秋社、2008年）。

機関紙を刊行し、伊沢が行なった演説の原稿もその中で掲載された。国家教育社は国家主義的な学校教育の促進を目標とし、同年 10 月に教育勅語が下されるとその趣旨の普及に力を入れてきた。伊沢が社長として行なった演説は、当時の天皇制ナショナリズムと教育思想を検討するための好材料である。彼の教育者としての実践・理論活動に取り組むことに先立ち、まずその背景にあった 1880 年代における教育制度の変遷を述べていく。

第1節 伊沢修二の音楽教育と「国楽」論

1. 明治期における学校制度の曲折と音楽取調掛

明治5(1872)年に太政官は、文部大輔江藤新平の下で日本史上最初の一般的な学校制度を確立した¹。「邑ニ不学ノ戸ナク家ニ不学ノ人ナカラシメン」という目標を掲げ、新たに発足された学制の体系はフランスの学校制度に範を取ったものであり、教科は概ね欧米の学校で教授された科目と一致し、読書・習字・算術の他に、地理・歴史・窮理・体操等があった。女子学校では更に家計や裁縫といった、女子を彼女らに負わせられた「良妻賢母」の役割に準備させる授業が行われていた。欧米諸国の学校制度と著しく異なるところは、修身に置かれた重点である。修身は主として生徒に伝統的ななかでも儒教的価値観を教化する科目であり、それによって他の科目で教えられていた西洋思想の影響に対する釣り合い錘の機能を果たしていた。音楽教育—小学では唱楽、中学では奏楽—も最初から予定されていたが、目下の段階で教材や授業を担当できる教員が不足していたから「当分之ヲ缺ク」とされて実現不可能であった。

学制の背景には当時の「文明開化」と名付けられた趨勢があった。明治元(1868)年3月に明治天皇は京都の皇居で「五箇条の御誓文」を公布し、「廣ク會議ヲ興シ萬機公論ニ決スベシ」、「知識ヲ世界ニ求メ皇基ヲ振起スベシ」、また「舊來ノ陋習ヲ破リ天地ノ公道ニ基クベシ」と宣言した。江戸幕府が200年以上維持した鎖国政策に終止符を打ち、外来の知識・技術を受容して体制や風俗を根本から改革するというこうした啓蒙主義的な風潮は明治初期において支配的であった。伊藤博文が明治2(1869)年に発表した「国是綱目」において、「海外諸国ト並立シテ文明開化ノ政治ヲ致サシメ、天性同体ノ人民賢愚其所ヲ得」や「全国ノ人民ヲシテ世界万国ノ學術ニ達セシメ、天然ノ智識ヲ拡充セシム可シ」と述べるように、教育は世界—なかでも欧米—の先進的な学術、知識を伝えることを中心とすべきと考えられていた²。

¹ 明治期の教育制度について、山住正己『日本教育小史—近・現代』(岩波書店、1987年)を参照。

² 伊藤博文「国是綱目」10-11頁。初出は1869年1月。本論文では山住正己編『日本近代思想大系 6』(岩波書店、1990年)を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

しかし、この啓蒙主義的・実用的な教育は自己目的であったわけではなく、富国強兵の一環としても極めて重要であった。というのは、西洋列国と締結された不平等条約を改正するために、日本が列国に対抗できる経済力・軍事力を構築することは前提とされた。これに当たって、学校教育が単に有用な知識や技術を授けることだけでは十分ではなく、日本人はその知識、技術を国家の富強のために尽くす精神を育成することも必要であった。言い換えれば、学校教育は「国民教育」として行なわなければならないのである。

こうした明治初期における教育制度に関する問題意識をよく表現したものは、福沢諭吉が明治 5 (1872) 年から明治 9 (1876) 年にかけて順次に発行された『学問のすゝめ』である。福沢は次の有名な語句で議論に取り掛かる。「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らず」と言われているように、人間はみんな生まれながらにして平等であり、そして同じく自分の欲求を満たし、他人に妨げられず自由に平穏な人生を送ることを追及している³。もちろん、人間の間には富裕・貧乏、聡明・愚鈍等の違いがあるのは確かではあるが、それらの相違は福沢にとって、前者は学問を身につけ、後者は学問を身につけていないこと、ひとり教育の度合いのみによるものである。従って学問を奨励することは自由で、自立した国民を育成することに不可欠である。福沢が目指していた学問の趣旨は、従来の通り主に儒教の古典を勉強するのではなく、むしろ実践的で、生活に必要な知識を取得することである。しかし、福沢はこうした実利を中心とする教育は個人の一身独立のみに役立つと考えていたわけではなかった。

人たる者は貴賤上下の区別なく皆悉くたしなむべき心得あれば、この心得ありて後に土農工商各々その分を尽し銘々の家業を営み、身も独立し家も独立し天下国家も独立すべきなり。⁴

孜孜として家業に従事することによって身も家も経済的に独立した国民は、国家の独立の条件である。のみならず、「国の恥辱とありては日本国中の人民一人も残らず命を棄てて国の威光を落とさざるこそ、一国の独立と申すべくなり」というのである⁵。言い換えれ

³ 福沢諭吉『学問のすゝめ』11頁。初出は 1872 年 2 月～1876 年 11 月。本論文では岩波文庫、1942 年を参照にし、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁴ 同前 13-14 頁。

⁵ 同前 25 頁。

ば、福沢は、個人を主として国家の一構成部分として捉え、個々人の日常生活における営みは直接に国家の富強と繋がっていることを考える。究極的に、国民は独立した国家の存在を自分の存在条件として受け入れ、かつまた、こうした認識に立って国益を自分自身にとっての利益と同一視する。更に国民は、国家の威光の毀損を自分自身にとっての屈辱として受け止め、それを挽回するために自分を犠牲にすることも惜しまない意識を持たないといけない。

福沢がとくに槍玉に挙げたのは、彼が「客分意識」として批判したものである。「客分意識」とは、すなわち、当時の日本人は国家の中での安定した暮らしを望んでいたが、国家の利益を他人事と看做し、そのために積極的に寄与しようとしなかったという、封建制度の名残とされた意識である。この日本人の旧来の「客分意識」を「国民意識」に替えることは、福沢の考える学問の狙いである。

「客分意識」と「国民意識」は如何に関係していることを説明するため、福沢は次の二つの事件を対照する⁶。永禄3年（1560年）に駿河の大名今川義元と、尾張の大名織田信長が率いた軍隊が桶狭間で交戦し、今川は戦闘の中で斃れた。武将の死をみた今川の兵は戦意を失って戦場から逃げ去ったから、織田は軍勢に劣っていながら勝利を収められた。それに対して、1870-71年の普仏戦争においてナポレオン三世がセダンの戦いで捕虜となったにもかかわらず、フランス兵士はプロイセン軍に対する戦いを続けた。つまり、福沢の考えている理想的な国民は国家を絶対視し、その存続を自分の生命よりさえも優先するものである。かつての人格的な主従関係に特徴付けられた封建制度下のように、領主がなくなると自分の命を救うために戦場から逃げた武士は国民の模範ではない。国民は人格的な紐帯というより、非人格化した—マルクスの用語を借りれば物象化した—抽象的な絶対者としての国家のために自発的、ないし、自分にとっての利益を顧みずに挺身するものである。学問は実利的知識と技術を伝えると共に、このような国民意識の育成を助長しなければならない。

この福沢の描く国民像は明治初期の文明開化的教育の趣旨をよく表現するものであると言える。しかし、1870年後半になると学制の国民教育に関わる効果はますます不十分とされてきた。特に批判されたのは、学校教育は知育に偏重し、徳育を等閑に付するとされたことであった。1879年8月、天皇は教育の方針転換を求める「教学聖旨」を文部卿寺島宗

⁶ 同前 35-36頁。

則に下し、その「大旨」は「教学ノ要仁義忠孝ヲ明カニシテ智識才藝ヲ究メ以テ人道ヲ盡スハ我祖訓國典」であると述べる。しかし、従来の学校教育は「専ラ智識才藝ノミヲ尚トヒ文明開化ノ末ニ馳セ品行ヲ破リ風俗ヲ傷フ者少ナカラス」、遂に国民が「君臣父子ノ本意」を知らなくなるに至るものであるという。だから今後の学校教育は必ず「祖宗ノ訓典ニ基ヅキ専ラ仁義忠孝ヲ明カニシテ道徳ノ学ハ孔子ヲ主ト」する徳育に重点を置くべきである⁷。「教学聖旨」は、教育勅語の草案にも携わっていた侍講元田永孚によるものといわれているから、儒教的な道徳の涵養によって「君臣父子」の関係を人民に知らせる趣旨は驚くに当たらないだろう。

とにかく、「教学聖旨」が公布された後、政府は学制の大幅な改革に取り組んできた。同年 9 月の教育令と 81 年の改正教育令によって学制が廃止され、教育制度の中央集権化と就学義務が強化された。そして、81 年 5 月に公布された小学校教則綱領で修身は授業科目の首位に置かれた。それに加えて、80 年 3 月に文部省は編輯局を設立し、同年 12 月に府県に対して国安を妨害し風俗を紊乱する恐れのある教科書の使用を禁じる通達を発した等、教科書統制に着手した。この国家主義的な国民教育を大いに進行させたのは、1885 年に内閣制が創設された後、初代文部大臣に就任した森有礼が実行した教育改革である。森の教育方針を示した「学政要領」は、初等教育の目的は「我国臣民タルノ本分ヲ弁ヘ倫理ヲ行」うことであると指定し、そのために「生徒ノ氣質ヲ鍛錬シテ正確ナラシメ」ることが必要であると述べる⁸。

森の教育政策は、天皇制国家に適する「臣民」としての国民形成に主眼を置き、この意味で明治初年代の知育に重点を置いた教育理念に修正を加えたものであった。明治 19 (1886) 年 3 月に公布された帝国大学令により、東京大学が高等教育機関の中心とした帝国大学に改造され、教授研究が国家の必要に応じて行われるべきであると規定された。更に帝国大学総長は法科大学長を兼任するとされ、大学行政を行うためにその下に文部大臣に任命された評議官が置かれることが決められた。森は其上、義務教育の貫徹を推進し、教科書検定を更に強化した。それ以降は、特に修身、国語、地理、歴史教科書の内容が文部省の検査を受け、一定の基準に適合した教科書のみは学校での使用が認定された。師範

⁷ 「教学聖旨」78-79 頁。初出は 1879 年 8 月。本論文では前掲『日本近代思想大系 6』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁸ 森有礼「学政要領」131 頁。執筆年月は不明。本論文では前掲『日本近代思想大系 6』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

学校は兵舎を手本にした寄宿学校に再編され、それによって生徒の日常生活は厳格な規則に縛られ、舎監はその厳守を強制した。兵式体操も明治 18（1885）年に東京師範学校に導入され、軍隊式の教育によって教員は順良、信愛、威重という気質に基づく徳性を身に付けることが期待された。

この 1880 年代における教育改革は明治 23（1890）年 10 月、「教育ニ関スル勅語」の発布で頂点に達した。この短い文章は「我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ億兆心ヲ一ニ」するのは「我カ國體ノ精華ニシテ教育ノ淵源」であると述べ、教育の基本方針は忠君愛国と儒教的道徳に基づくものであると規定した。全国の学校の各教室に天皇の肖像写真と一緒に教育勅語の写しが壁に取り付けられており、祝祭日に行われた儀式で校長が校庭に招集された生徒と教師の前で教育勅語を朗読した。こうして教育勅語は、学校教育の方針を定めたばかりでなく、天皇を国家の中心として国民の生活に定着させる役割も果たした。

こうした教育政策の転換は、1880 年代における天皇制国家の樹立の一環として行なわれていた。明治 18（1885）年 12 月に太政官が廃止されて欧米の政治体制に範をとった内閣制度に取って代わられた。明治 15（1882）年伊藤博文は政府に憲法の起草を依頼されてヨーロッパに赴き、ほぼ一年半にわたってドイツとオーストリアで立憲主義の調査を行った。伊藤の調査成果に基づき、大日本帝国憲法の草案が作成され、明治 22（1889）年 2 月に欽定憲法として発布された。ドイツ帝国の立憲君主制に依拠したこの憲法の第 3 条は、天皇の身位を「神聖ニシテ侵スヘカラス」と規定し、皇室を中心とする国家体制を制定した。

こうして、天皇制国家の形成に伴って教育方針が徳育中心へと移行した。そして、徳育の関連で注目されるようになったのが唱歌であった。例えば、明治 24（1891）年 11 月 17 日に発布された小学校教則大綱の第 1 条は「徳性ノ涵養ハ教育上最モ意ヲ用フ」べきであるとし、第 10 条は「唱歌ハ耳及発声器ヲ練習シテ容易キ歌曲ヲ唱フコトヲ得シメ兼ネテ音楽ノ美ヲ弁知セシメ徳性ヲ涵養スルヲ以テ要旨トス」と定める⁹。こうした健康、徳性に対する効果を及ぼすとされた唱歌を学校教育に導入すべく、文部省は明治 12（1879）年 10 月に西洋音楽ならびに音楽教育を研究する目的で音楽取調掛を創立し、学制が布告されたときに「当分之ヲ欠ク」とされていた唱歌をようやく実現することを望んでいた。

音楽取調掛の創立で洋楽受容が日本で始まったわけではなく、はやくも幕末期において諸藩が軍備と兵制の洋式化を行ったことにともない、洋式軍楽を演ずる鼓笛隊が設置され

⁹ 前田紘二『明治の音楽教育とその背景』（竹林館、2010 年）128 頁。

た。維新後の明治 2 (1869) 年、薩摩藩士 30 人余がイギリスの軍楽隊長ジョン・ウィリアム・フェントンの指導下、横浜の妙香寺で軍楽伝習生として吹奏楽を学んだ。更に、宮内省式部雅楽部の伶人たちが 1870 年代半ばから洋楽の研究に取り組んでいた。その理由は、当時に宮中・外交行事が欧米の慣例を手本に改革され、それにあって洋楽の演奏も必要とされたことである¹⁰。こうして音楽取調掛は比較的遅い段階に現れたが、洋楽受容の過程においてその重要性は極めて大きかった。その理由は、音楽取調掛創立の目標が、軍隊、宮中儀礼といった限られた場面ではなく、学校教育を通じて日本国民一般のために音楽を選定・作曲することであったことである。

この音楽取調掛の創立過程において重要な役割を果たしたのは伊沢修二であった。明治 8 (1875) 年、文部省は師範教育調査の目的で一団の留学生をアメリカ合衆国に派遣したが、後に日本における教育学の開拓者として知られてきた高嶺秀夫、神津専三郎とならんで伊沢も参加した。伊沢はそのとき大学南校を卒業したばかりの文部省の若手官僚であり、明治 7 (1874) 年から愛知師範学校長を務めていた。アメリカ滞在中、伊沢はマサチューセッツ州ブリッジウォーター師範学校で 3 年間勉強し、心理学、語学、自然科学等の授業を受けた。唱歌も受講したが彼は歌唱が苦手だったから、校長に必須科目ではなかった唱歌を免除してもらうように勧められた。

ところが伊沢は唱歌の免除を断り、週末にボストンで活動した音楽教師ルーサー・ホワイティング・メーソンの家で個人授業を受けることにした¹¹。1828 年メーン州ターナー生まれの L・W・メーソンは、そのときアメリカにおいて音楽教育者及び音楽教科書の執筆者として既に名を馳せてきた。作曲家・音楽教育者クリスティアン・ハインリッヒ・ホーマンの音楽教科書とならんで、19 世紀中頃のイギリスに流行していたトニック・ソル・ファ法に影響を受けたメーソンは、読譜と音階を学ぶための体系的、段階的な教育方法を構想し、1870 年から 1875 年にかけて『The National Music Course』（『国民音楽教程』）という教本を発表した。この著作は広く好評を博し、メーソンは 1876 年のシカゴ万国博覧会で自分の作品を展示できた。メーソンの家で唱歌を勉強した時、伊沢はメーソンの教育

¹⁰ 幕末維新期における洋楽受容に関して、塚原康子『十九世紀の日本における西洋音楽の受容』（多賀出版、1993 年）、安田寛『唱歌と十字架』（音楽之友社、1993 年）、塚原康子『明治国家と雅楽』（有志舎、2009 年）、奥中康人『幕末鼓笛隊』（大阪大学出版会、2012 年）を参照。

¹¹ 奥中康人『国家と音楽』（春秋社、2008 年）137-138 頁。

方法についても学び、往々にして留学生指導係の目賀田種太郎が加わり、三人の間で日本における唱歌の実現をめぐる考察が行われたと思われる¹²。

その結果として伊沢と目賀田は、明治 11 (1878) 年 4 月に「學校唱歌ニ用ウフベキ音楽取調ノ事業ニ着手スベキ、在米國目賀田種太郎、伊澤修二ノ見込書」と題された建議書をときの文部大輔田中不二麿に宛て、その中で唱歌の必要性について次のように述べる。

現時歐米ノ教育者皆音楽ヲ以テ教育ノ一課トス、夫レ音楽ハ學童神氣ヲ爽快ニシテ其ノ勉學ノ勞ヲ消シ、肺臟ヲ強クシテ其ノ健全ヲ助け、音聲ヲ清クシ、發音ヲ正シ、聽力ヲ疾クシ、思考ヲ密ニシ、又能ク心情ヲ樂シマシメソノ善性ヲ感發セシム。是レ其ノ學室ニ於ケル直接ノ功力ナリ、然シテ社會ニ善良ナル娛樂ヲ与へ、自然ニ善ニ遷シ罪ニ遠カラシメ、社會ヲシテ禮文ノ域ニ進マシメ、國民揚々トシテ王德ヲ頌シ太平ヲ樂ムモノハ其ノ社會ニ對スル間接ノ功力ナリ。¹³

唱歌は要するに個人の肉体的、精神的健康に対する直接的な影響と、社会道德に対する間接的な影響を兼備しており、その理由で学校に唱歌を導入するのは急務であるという。それに加えて二人は、西洋音楽、教育法の知識を伝習するためにメーソンを招聘するように勧める。

帰国後、伊沢は東京師範学校長に任命され、そのかわり唱歌の実現に関する計画をより詳しく練り上げるように努めた。明治 12 (1879) 年 3 月、彼は文部省に音楽伝習所の創立に関する考案を費用の見積書と一緒に提出した。この音楽伝習所は音楽取調掛と名づけられて同年 10 月 23 日に文部省管轄下に設置され、伊沢は掛長に就任した。1880 年に L・W・メーソンは伊沢と目賀田の推薦通りに招聘され、契約の満了まで助言者・お雇い外国人教師として勤務した。その他に、伊沢と一緒にアメリカに留学した神津専三郎、箏曲家の山勢松韻（吉田専吉）、雅楽局の伶人芝葛慎、内田弥一、上真行、さらに国学者・歌人の稲垣千穎などが掛員となった。明治 15 (1882) 年 3 月にメーソンの契約が満了すると、明治 13 (1880) 年以来日本海軍でドイツの軍楽を教えていたプロイセンの軍楽隊長

¹² 同前 149-150 頁。

¹³ 伊沢修二・目賀田種太郎「學校唱歌ニ用ウフベキ音楽取調ノ事業ニ着手スベキ、在米國目賀田種太郎、伊澤修二ノ見込書」231 頁。初出は 1878 年 4 月。本論文では供田武嘉津『日本音楽教育史』（音楽之友社、1996 年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

フランツ・エッケルトが彼の跡を継いだ。明治 20 (1887) 年 10 月 5 日に文部卿森有礼の命令により、音楽取調掛は東京音楽学校として日本最初の音楽大学に昇格され、伊沢は初代学長に任命された。

音楽取調掛に委託された任務は、『洋楽事始—音楽取調成績申報書』に詳細に記述されている¹⁴。この申報書の大部分は、伊沢が音楽取調掛設立以来に執筆した文章をまとめたものである。文部卿大木喬任の序言を付け加えた形で『洋楽事始』は明治 17 (1884) 年に刊行された。本著で叙述される音楽取調掛の仕事は次の 5 点でまとめることができる。

1. 西洋・東洋音楽を折衷して「国楽」を創出すること。音楽取調掛が取り組んでいた最も重要な課題は、学校教育のために適当な音楽を選定・作曲することであった。しかし、日本在来の音楽はこの目的にあまり相応しくないとされ、他方、西洋音楽の純粋な採用も否定されていた。その代わりに東西二楽を研究して比較することによってそれぞれの音楽の長所を新しい「国楽」に折衷することが目論まれた。伊沢の念頭に浮かんでいたのは、ヨーロッパの芸術音楽や日本の雅楽といった管弦楽を模範とした「高尚の音楽」であった。

2. 学校における音楽教育の実施を準備すること。音楽教育に適当な音楽を創出することとならんで、唱歌科の内容と方法を具体化する必要があった。教育現場で用いられる歌曲として、差し当たって主に西洋の歌を使用することが想定されたが、適当とされる日本の歌を採用することも認められていた。西洋の歌曲には基本的に新しい歌詞が付けられ、日本の歌曲は必要に応じて歌詞が作り直されることもあった。選定された歌曲の旋律にメーソンが和音・伴奏を付けて西洋の五線譜に採譜した。その上、授業用の唱歌教科書と掛け図の編輯が目指されていた。

3. 音楽家・教員を養成すること。伊沢が目指していた国楽の創出と学校における音楽教育の実施はいずれも専門的な音楽教員、作曲家の養成を要した。作曲家・教員の養成をできるかぎり早く進めるために、既に日本音楽に経験を積んだ人材が音楽取調掛の伝習生として採用された。伝習生の一部は将来に師範学校で音楽教員の訓練を担当し、もう一部は新しい楽曲の作曲に取り組むべきであることが想定された。

4. 「俗曲」を改良すること。伊沢が特に憂慮していたのは、当時の一般民衆の音楽であった。この彼のいわゆる「俗曲」は無教養の音楽家が作ったものであり、その

¹⁴ 伊沢修二『音楽取調成績申報書』。初出は 1884 年。本論文では山住正己編・校注『洋楽事始』（東洋文庫、1971 年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

大半はしたがって低俗、猥褻なものがあるという。だから「俗曲」は民衆の道徳性に悪影響を与えるのみならず、海外に対する国家の体面にかかわるものでもあると伊沢は考える。そうした音楽による弊害を堰き止めるために「俗曲」を禁じるのではなく、却って毒を以て毒を制すごとく、民衆の徳性涵養に利用することが最も適した政策とされた。これは具体的に、「俗曲」の「猥褻」な歌詞を高尚なものに代替し、改良された曲を学校の唱歌を通じて普及させることを意味する。

5. 祝祭日儀式用の楽曲および国歌を選定すること。これは明治 15 (1882) 年、政府が音楽取調掛に依頼した任務である。その時点で日本には国歌がまだ存在しなかったが外交上の理由で必要とされたから、音楽取調掛はその選定を委嘱された。

音楽取調掛の仕事は速く成果を上げることができた。明治 13 (1880) 年 4 月、2 校の小学校と東京女子師範学校附属幼稚園にメーソンの指導下で唱歌が試験的に導入され、同年 9 月音楽取調掛は伝習生の募集を開始した。明治 14 (1881) 年から明治 17 (1884) 年にかけて音楽取調掛は『小学唱歌集』(全 3 巻)を授業用の掛け図と一緒に順次刊行した¹⁵。全部で 91 曲の歌曲を含むこの教本は、日本最初の唱歌教科書であり、音楽取調掛の仕事の集大成と見ることができる。

『小学唱歌集』は、大体においてメーソンの方法に従って音域の小さい歌曲から始まり、そして音域の範囲をだんだん拡大してゆく西洋音楽の音階を習得する目標で体系的に構成された教本である。『小学唱歌集』を通して歌曲の難度も漸進的に増し、第 1・2 巻の歌曲の大多数は単旋律で、ハ、ニ、ヘ、ト長調、比較的に歌いやすい調が最も頻繁に用いられる。後に多声の合唱曲、そしてより難しいイ、ホ、嬰ホ、嬰イ長調、更に短調の曲も出てくる。また、ヨーロッパの歌の旋律に基づき、日本語の歌詞が付け加えられた歌曲が多い。例えば、第 20 の歌《蛍の光》はスコットランドの民謡《オールド・ラング・サイン》、第 89 の歌《花鳥》はハインリッヒ・ヴェルナーの《野ばら》の旋律に基づく。その他、ハイドンのオラトリオ《四季》の主題やモーツァルトのオペラ《魔笛》のアリア、いくつかの民謡から採った旋律に基づく歌曲もある。それに対し、日本音楽の音階に基づく曲の数は僅かで、前編をわたって 8 曲に過ぎない。

メーソンの方法とならんで、伊沢が西洋音楽の基礎を学んだ時に自分自身でした経験がある程度『小学唱歌集』の作成課程に影響を与えたと思われる。以上で述べたように、ブ

¹⁵ 音楽取調掛編『小学唱歌集全 3 巻』。初出は 1881 年 11 月～1884 年 3 月。本論文では前掲『洋楽事始』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

リッジウォーター師範学校に留学したとき、伊沢は唱歌を学ぶことでかなり苦勞した。その主な理由は、幼時から日本音楽の五音音階に馴染んできた伊沢にとって、西洋音楽の七音音階を習得するのは特に難しかったことである。『小学唱歌集』は4度と7度の音を用いない五音音階（いわゆるヨナ抜き音階）に基づく歌曲を数多く含む事情から、音楽取調掛はその日本人生徒にとって困難とされたところを汲み入れたことが考えられる¹⁶。

しかし、伊沢が掲げていた東西音楽の折衷によって新しい「国楽」を創り出す目標から『小学唱歌集』は全体としてみれば程遠く、殆どの曲は純粹に西洋音楽に基づいている。実際には、『小学唱歌集』の最も重要な意味はその音楽的側面というより、むしろ用いられた歌詞にある。伊沢は唱歌をなかならず徳育の手段として考えていたことから、彼が指導した音楽取調掛が歌詞の選定、作成に最も注意を払ったのは想像にかたくない。『小学唱歌集』に含まれている曲の内容とその修身との関係について、伊沢の音楽教育論を紹介した後で立ち入って述べよう。

2. 音楽と国民教育

これまでは、1880年代における教育政策の変遷と音楽取調掛の仕事を概観してきた。次の部分は、伊沢修二の音楽取調掛長としての音楽教育論と、彼が目指した東西二楽を折衷した「国楽」に関する考察を対象とする。伊沢が音楽教育に興味を持ち始めたきっかけは、彼が在米前に愛知師範学校長を務めていたとき、アメリカの教育学者マチルダ・クリーゲ著『子供—その性質と関係』（『The Child. Its Nature and Relations』）という本を読んだことであった。本著は、世界初の幼稚園を開設した教育学者フリードリヒ・フレーベルの教育理論を紹介するものである。フレーベルはペスタロッチの弟子であり、ペスタロッチの教育理論を発展させた人物として名を残したが、彼は音楽の教育効果にも関心を持ち、いくつかの歌集を作成した。フレーベルは遊戯を子供の自然な行動として重視し、それを教育的に利用する目的で運動・表現遊戯を案出した。この運動・表現遊戯は、概ね子供たちが輪をなして唱歌とリズムカルな動きを通じて集団の全体と調和することにより、一体感と共同体意識を育ませることを主眼とする遊戯である。伊沢は愛知師範学校長の時代に自

¹⁶ 千葉優子『ドレミを選んだ日本人』（音楽之友社、2007年）108-109頁。

ら運動・表現遊戯を考案する試みを行い、西洋の書物から遊戯の手本を採ってそれに日本の歌を付け加えた¹⁷。

以上に挙げた目賀田種太郎と一緒に作成した見込書で、伊沢は音楽の健康及び徳性に対する影響を強調し、後者は究極的に「國民揚々トシテ王徳ヲ頌シ太平ヲ樂ム」ことに至る効用があるとする。それを学校教育に関して言うと、音楽取調掛が編集した『小学唱歌集』の序文で伊沢は音楽の主要な機能について次のように述べる。

凡ソ教育ノ要ハ徳育智育体育ノ三者ニ在リ。而シテ小学ニ在リテハ最モ宜ク徳性ヲ涵養スルヲ以テ要トスヘシ。今夫レ音楽ノ物タル性情ニ本ツキ人心ヲ正シ風化ヲ助クルノ妙用アリ故ニ古ヨリ名君賢相特ニ之ヲ国家ニ播サント欲セシ。¹⁸

伊沢は H・スペンサーに依拠して教育を知・徳・体育に分け、唱歌は中でも徳育の関係で重要であると考えている。こうした伊沢が想定した唱歌の健康、徳性に対する影響について、彼は『洋楽事始—音楽取調成績申報書』においてより詳しく叙述する。申報書は「音楽と教育との関係」と題された章を含み、その中で伊沢はまず長・短調の異なる影響を扱い、そして音楽と健康・徳性との間の関係を論じる。音楽と健康に関するところはここでは割愛し、徳育の関係で重要である伊沢の音階論と、彼が音楽を修身の機能として述べることを取り上げる。

音楽は徳育方法としての機能を果たせるために、その目的に用いられる音楽の種類を決めるのは肝腎である。適当な歌詞の厳密な選定とならんで、伊沢は音楽の教育的効果は音階と密接に関係していると考えた。この点において彼はプラトンの哲学を引き合いに出す¹⁹。「希臘のプラトは、則ち国人をして強豪ならしめんの熱心より、啻に婉柔なる楽曲を禁ぜしのみならず、なお比類の楽器もまた、尽く之を禁」じた²⁰。プラトンの『国家』第3巻で、ソクラテスは音楽が理想国家の住民に与える精神的な感化について語っている。プラトンは音楽をミメシス（模倣）の一種類と把握し、それを踏まえて猥褻、邪悪等とされる如何わしい事物を「模倣」する音楽を国家から排斥するように力説する。なかでも

¹⁷ 前掲『国家と音楽』102頁。

¹⁸ 前掲『洋楽事始』161頁。

¹⁹ プラトン著、藤沢令夫訳『国家（上・下）』（岩波書店、1979年）を参照。

²⁰ 同前 107頁。

響きが柔弱、哀れっぽいとされて酒宴で用いられるイオニア、リディア、ミクソリディア、ヒポリディア等の音階と、笛と複音の弦楽器はプラトンの理想国家において禁物である。楽器の中でライラとシリンクスのみが許されているが、後者は牧野で働いている羊飼いの気晴らしのためしか用いるべきではない。音階の中でプラトンは、勇敢、好戦的な男らしさと生命力を体現するドリアとフリギアの音階だけを良しとする。英雄的な音楽の使用によって、プラトンは社会中の背徳や柔弱化を阻止しようと目論んだ。伊沢はこうしたプラトンの音楽論を頷けるものとするが、プラトンが扱うギリシャ音楽の数多い音階は伊沢の説においてルネサンス以降西洋音楽で用いられる長調と短調の対比に限定される。

長音階の旋法に属する楽曲は勇壮活潑にして、其快情実に極りなし。之に反して、短音階の旋法に属するものは柔弱憂鬱にして、哀情の甚だしきものとす。故に長音階の楽曲を演ずる者は、心性の淵底より歓楽を覚え、其快情発して容貌に顕われ、之を見聞するものといえども、知らず識らず亦、其快楽を享くるに至る。而るに短音階の楽曲を演ずる者は、哀情計らず、哀歎の感を催し、其外貌に露わるるや、覆わんとするも得べからざるに至る。是を以て幼時長音階に由て薰陶を受けし者は、よく勇壮活潑の精神を發育し、有徳健全なる心身を長養するを得、また幼時短音階に由て教練を受けし者は、柔弱憂鬱の資質を成し、無力多病なる気骨を求むべし。²¹

楽曲によって惹き起こされる感情と子供の身体的、精神的な発達には何らかの関係があるという主張の信憑性はここでは問わない。ただし、長音階は「勇壮活潑」であるのに対して、短音階は「柔弱憂鬱」であるということは、確かに単純すぎる二分法である。自分の説を根拠づけるために、伊沢は「長音階製の楽曲は文教最進の国に多く、短音階的は其未進の国に多」と述べ、つまり、長音階と短音階の割合は進歩の一般的な尺度であるという。そもそも「短音階は古代のものにして、楽曲にては益々古製のものに属」という²²。この論理に従えば、たとえばベートーヴェンの《熱情》やショパンの夜想曲の大半は古代的な音楽になろう。

その更なる裏付けとして、伊沢は長音階、短音階と両方とも含む楽曲の割合によって配列された西洋諸国の一覧表を付加する。その先頭にはドイツが立ち（98：2：0）、それに

²¹ 同前 106 頁。

²² 同前 107 頁。

続いてスイス（92：8：0）、ポーランド（88：10：2）などが並べられ、スウェーデン（14：80：6）とロシア（35：52：13）は末尾にある²³。それは転じて、ドイツには長音階が最も頻繁に使われているから、ドイツは最も進歩している国であることを意味するだろう。以下で述べるとおり「軍人的精神」の育成を徳育の主眼とした伊沢は、山県有朋など日本の軍人が軍事国家の模範として嘆賞したドイツ帝国と、そのエリートが帯びたプロイセン気質を高く評価したに違いない。

最後に音楽と徳性との関係は以下のようなになる。

音楽は人情の自然に基づき、其心情を感動激触するものにして、喜悅の歌曲は人心を喜ばしめ、悲哀の歌曲は人心を悲歎せしむる等の如く、一も人情の感動を生ぜざるものなし。故に正雅の歌を歌うときは、心自ら正し、和楽の音を聞くとときは、心自ら和らぐ。心和ぎ正しきときは、邪悪の念、外より入る能わず。心に邪悪の念なきときは、善を好し悪を避くるは人の常なり。²⁴

音楽は人間の自然的本質に根差しているから、音楽において表現される感情は人間のそれと一致し、それゆえ愉快または憂愁な音楽を聴く者はそれに相当する気分させられる。したがって、道徳の高いあるいはよく調和のとれた音楽を歌うと、気分はおのずから和らいで改め、悪い考えが外から精神に侵入できない。こうなると、人々は善悪を弁別できるようになり、自ら道徳的に行為するにいたるといふ。その理由で、社会の風俗を矯正するために音楽ほど優れた手法は他に存在しないという。

そして、勉強をなるたけ早く始めるに越したことはないから、国民が小学の時から一日も早く適当な楽曲を学ぶのは最善の道である。というのは「幼時は人の畢生に於て、最も感化の速なる時期にして、後来善悪の別を顕わすは、則ち此時の薫陶」によるものであるという²⁵。その薫陶を施すと、「三軍の将、千万の衆を率い、其進退井然として序を失わず、以て勝を戦野に恣にするは、実に金鼓の力に依て正しく之を指揮するに由れり」と同じように、唱歌は学校中の秩序を維持し、教師が生徒を指導することを簡単にする²⁶。

²³ 同前 108－109頁。

²⁴ 同前 110－111頁。

²⁵ 同前 111頁。

²⁶ 同前。

「千百の子弟、相和諧して、坐作進退、恰も一教師の心を以て其手足を使用するが如く」、唱歌の助けによって学校生活は兵舎のようになる²⁷。言い換えれば、徳育は教師の威厳に対する学童の信心を基にして行なわなければならない。唱歌は生徒が「温良純正の徳性」や「平素和諧の心情」を育成することに資するから、そうした兵将の間のような主従関係を、教師と生徒の間に作ることを助長させる²⁸。

音楽と徳育に関する伊沢の思想を示すもう一つの史料として、彼が明治 23（1890）年に茨城県教育協会で行なった演説がある。その中で伊沢は唱歌を徳育の一方法として論じる。彼によれば、修身は「智力に訴ふ可き者ではない、重に感情の方に任すべき」ものであるから、唱歌は理性に訴える教育と違って直接に感性に影響を及ぼすものとして、道徳の涵養に最も適した方法であるという²⁹。こうしてみれば唱歌は「文字に書き、或は口に誦する」だけでなく、「其の詞に和するに、音律を以て」することによって生徒の感情に訴え、「実に人の心の底に染み渉る」ものである³⁰。それによって、例えば軍人名將の事蹟や仁人君子の徳等を称賛する曲を人々に歌わせると、「忠君愛国」的な道徳を発揚させることができる。

そればかりでなく、例えば日本の地理を唱歌によって教えることも、愛国心の喚発に貢献するだろうと伊沢は考える。なぜなら「日本の国土が、実に肥饒にして優麗にして、万国に譲るべき者ではない」ということを教えるのは、愛国心を養う手段であるという³¹。加えて、日本が「四面海を環らして居る国故、商業の発達に就ては、頗る好地位を占めている」ことを教えるのは、愛国心と相まって日本人に帝国主義を鼓舞する手段である³²。というのも、英国が西洋において商権を握っているように、「我国も……商権を以て、亜細亜並に亜米利加辺に向て、充分に手を伸すに足る地位であるといふことを、十分生徒の頭に容れたい」のである³³。言い換えれば、日本は東アジアからアメリカ大陸の西岸に勢

²⁷ 同前。

²⁸ 同前。

²⁹ 伊沢修二「茨城県教育協会に於ける演説—徳育について—」（1890年 8月）507頁。原稿の初出は、『国家教育』第4号、1891年 1月 12日。本論文では信濃教育会編『伊沢修二選集』（信濃教育会、1958年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

³⁰ 同前 508頁。

³¹ 同前。

³² 同前。

³³ 同前。

力を及び、東洋において大英帝国のような覇権国になることができる地理的条件を備わっているという。端的に言えば、唱歌の効用は次の通りである。

古来聖主の仁徳、名将賢士の偉蹟、国威の振張、国徳の光輝等を叙し又は我国著名の山河、風景、百般の品物等を詠じ之を歌曲に製して互に相唱和せしめ以て忠愛の至情をして油然興起せしむるが如き方法あらざるか。身体を強健にし気節を磨砺し能く規律に服従するの良習を養い国家の為めには一身を犠牲に供して顧みざるが如き志操を奮起せしむるの方法あらざるか。³⁴

この関連で興味深いなのは、伊沢が 1891 年に行なった「国家教育ノ体制」という演説で、「夫故ニ又此目的ニ資スル所ノ唱歌ト体操、此ニツハ必要デゴザリマスカラ、或ル程度ニ至ツテ設クルヲ要シマセウ」と述べるように、唱歌と同じく体操も重要であると考えたことである³⁵。音楽取調掛の仕事をした前に、伊沢は一時的に西洋式体操の導入を図った体操伝習所の指導を担当したから、この発想は驚くに当たらない。

こうした体操の国民教育における位置は、その身体を鍛える効果のみならず、精神に対する影響にもよっているのである。体操を本格的に確立した人物は、1813 年から 1815 年にわたるドイツ解放戦争に活躍した「体操の父ヤーン (Turnvater Jahn)」という渾名で知られてきたフリードリヒ・ルードヴィヒ・ヤーンであった。当時は、旧神聖ローマ帝国の大部分はナポレオンが率いたフランス軍に占領されており、ヤーンはドイツの青年をフランスに対する抗戦のため鍛錬する目的で器械体操を創案して「体操運動」(Turner)を起した。ヤーンの体操運動は「Frisch, Fromm, Froh, Frei (新鮮に、敬虔に、楽しく、自由に)」を標語に掲げたことからわかるように、体操は身体鍛錬とならんで青年の愛国心を涵養する手段でもあった。文部卿森有礼が師範学校に兵式体操を導入したこともこの延長線上にあると思われる。

伊沢が徳育の方法として重視した唱歌は、具体的にどのようなものであったのかに関して、音楽取調掛が編纂した『小学唱歌集』が参考になる。まず、以上に述べたように、唱

³⁴ 伊沢修二「国家教育社設立の要旨」(1890年6月10日)447頁。原稿の初出は『国家教育』第6号、1891年3月12日。本論文では前掲『伊沢修二選集』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

³⁵ 伊沢修二「国家教育ノ形体」(1891年8月16日)47-73頁。原稿の初出は、『伊沢修二教育演説集・第一』、1891年9月21日。本論文では前掲『伊沢修二選集』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

歌は「古来聖主の仁徳、名将賢士の偉蹟、国威の振張、国徳の光輝等を叙し又は我国著名の山河、風景、百般の品物」等々を謳歌することによって、直接に「忠君愛国」的な内容を伝達するものである。『小学唱歌集』の作成に当たって、音楽取調掛がこの見解を踏まえて歌詞に特別に注目したのは、以上に述べた通りである。以下、その中からいくつかの例を挙げよう。

最初に目を引く歌曲は、初編の末尾に載せられている《五常の歌》と《五倫の歌》と題される2曲である。表題から簡単に察せられるように、その内容は儒教的な倫理の中心をなす5つの基本的な道徳法則（五常）と5つの基本的な人間関係（五倫）を謳うものである。《五倫の歌》はわずか3行からなり、歌詞は単純にその5つの関係（君臣の義、父子の親、夫婦の別、長幼の序、朋友の信）を数珠繋ぎして並べ立てる。《五常の歌》はより興味深いものである。儒教の基本的な道徳である仁、義、礼、智、信はそれぞれ5つの節で順次に取り上げられ、その重要性が次のように説かれる。

- 一 野辺のくさ木も、雨露の、
めぐみにそだつ、さまみれば、
仁ちょうものは、よのなかの、
ひとのこころの、命なり、
- 二 飛驒の工が、うつ墨に、
曲もなおる、さまみれば、
義というものは、世の中の、
人のこころの、条理なり、
- 三 威儀ほかに、あらわれて、
謹慎みてる、さまみれば、
礼ちょうものは、世の中の、
ひとのこころの、掟なり、
- 四 神の蔵せる、秘事も、
さとり得らるる、さまみれば、
智というものは、世の中の、
人のこころの、宝なり、
- 五 月日と共に、あめつちの、

循環たがわぬ、さまみれば、
信ちょうものは、世の中の、
人のこころの、守りなり、³⁶

「唱歌略説」で伊沢はこの曲について、「仁義礼智は人の性、親義別序は人の倫、忠孝かけず慈敬」あり、「此歌は……五常五倫の大綱を掲げ忠孝慈敬の人生に必要なを述べ」るものであると言う³⁷。五常に従うというのは要するに、人間本性を構成する要素（ひとのこころの…なり）として描写されるのみならず、五常は自然の万物（草木、雨露）の動きや、最後の一節には、宇宙の森羅万象の動きにも譬えられる。

そもそも、仁、義、礼、智、信といった道徳はかなり抽象的であり、また日本以外にも一般的に認められている普遍的な価値観であるから、こうした歌曲はいっけん「忠君愛国」とは直接な関係がないようにみえる。なお、この唱歌は「忠孝慈敬」の必要性を説くものであると「唱歌略説」に述べられているように、五常は国民の天皇に対する「忠孝」に基づく関係の基礎である。より露骨に「忠君愛国」の範疇に入る曲の一つは《忠臣》と題され、その歌の二つの節は「忠臣嗚呼忠臣、兄弟の人、忠臣嗚呼忠臣、たぐいなや」³⁸という折り返しで終わり、生徒に自ら尽くすべき臣民の「分」を知らせるものである。もう一つの《治まる御代》と題される歌は、明治天皇の統治を次のように褒め上げる。

- 一 治る御代の春そら、ただよう雲もはれにけり、
晴るるみそらの、その雲は、めぐみの風にはるるなり。
- 二 おさまる御代の春の風、千里のほかにみてるなり、
みてる恵みの風にこそ、青人草は栄ゆるめ、³⁹

この唱歌は儒教的な統治理念を仄めかしていると思われる。君主の統治にかかわる儒教の理念は、君主が何よりもまず優れた徳性をもって統治することである。君主が優れた徳性を備えていれば、彼の統治権はいわゆる「天命」によって承認されていることを意味す

³⁶ 前掲『洋楽事始』193-194頁。

³⁷ 伊沢修二「唱歌略説」268頁。初出は1881年5月24日。本論文では前掲『伊沢修二選集』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

³⁸ 前掲『洋楽事始』252頁。

³⁹ 同前 268頁。

る。このことから、君主の統治ぶりと気候条件または自然現象等は密接に関わっているという自然の動きと人間の働きを包括的に捉える観念が生まれた。つまり、徳性の高い君主による善良な統治は良天候や豊作に結びつき、天下を平定する公明正大な支配は天に報いられる。他方、凶作、天災等は不公正な統治に対する天の懲罰と看做される。この場合は、君主の統治はもはや天に承認されておらず、彼は「天命」を剥奪された（革命）と解釈される。以上の曲は、儒教思想の「天命」という観念を示唆することによって、明治天皇の「聖世」を褒め称えるものであると考えられる。

『小学唱歌集』に含まれている最後の唱歌の中で、「忠君愛国」の最終的な結果が主題となる。この曲は《招魂祭》と題され、「ここにまつる、戦死の人、骨を砕くも、君のため、国のまもり、世世のかがみ、ひかり 絶せじ、其光り」と綴る⁴⁰。この種類の曲が『小学唱歌集』に盛り込まれたのは、音楽取調掛は際日儀式用の歌曲を選定することを文部省に委託されたためである。

なお、『小学唱歌集』の全体を通してこうした内容を持つ曲は比較的小さい割合を占め、大多数の曲は自然環境、日常生活、人間関係といったよりありふれたことを題材とする。しかし、伊沢はこうした事物を謳い上げることも愛国心を助長すると考えていた。例えば、彼は《螢の光》について「唱歌略説」で、「学生等が数年間勤学し螢雪の功をつみ業なり事遂げて学校を去るに当り別れを同窓の友につげ将来国家の為に協心戮力せん事を誓ふ有様」を述べるものであるとする⁴¹。また《蝶々》の意味は、「我皇代の繁栄する有様を桜花の爛漫たるに擬し聖恩に浴し太平を楽しむ……童幼の心にも国恩の深くを覚りて之に報ぜんとするの志気を興起」させることである⁴²。

もう一つ面白い例は《思ひいづれば》という唱歌である。

一 おもいいづれば、三年のむかし、
わかれしその日、わがちちははの、
かしらなでつつ、まさきくあれと、
いいしおもわの、したわしきかな、
……

⁴⁰ 同前 276 頁。

⁴¹ 前掲「唱歌略説」269 頁。

⁴² 同前。

四 明日になれば、かどおしひらき
ゆうべになれば、とこうちはらい、
父まちまさん、母まちまさん、
はやく帰らん、もとの国べに、⁴³

「唱歌略説」によれば、この唱歌は「学生の遠地にありて其郷国を出し時の形状を追憶し又今時の情を写出し父母を愛恋するの情頻に興りやまざる有様を述べ孝愛の美德を涵養熟成」させることを目的とする⁴⁴。このように、『小学唱歌集』は「忠君愛国」的ナショナリズムと、儒学的徳目を教化することを目的とするものである。次節で詳しく述べる伊沢の国家論で言うなら、唱歌は生徒に各々が国家という有機体において尽くすべき臣民としての分を教え、また、彼らの「忠君愛国の元気」を刺激するものである。

唱歌を徳育の手法として利用するという点において、音楽取調掛の影響が大きかったと考えられる。明治 13 (1880) 年以降、唱歌が順次に学校に導入されるにつれて、このジャンルは学校教育を通じて漸次に国民の間に定着してきた。学校授業のために構想された『小学唱歌集』に引き続き、それ以後の時に、音楽取調掛の小学唱歌に範をとった道徳的基準を教化するため作曲された唱歌が相次いで出現した。更に、ありとあらゆる物事や出来事をきっかけに、様々な目的で作曲された唱歌が巷に氾濫しはじめた。特に日清戦争のときには、日本国民の軍国・愛国主義を扇動するために国家・軍隊を謳歌する莫大な数の軍歌が作曲され、それによって唱歌の流行が大いに助長された。その他に、日常的な出来事、時事、国と自然、また鉄道といった技術的な発明などよりありふれたテーマについても多くの唱歌が作曲された⁴⁵。

⁴³ 前掲『洋楽事始』184-185頁。

⁴⁴ 前掲「唱歌略説」268-269頁。

⁴⁵ 明治中期以降の唱歌の流行について、山東功『唱歌と国語—明治近代化の装置』（講談社、2008年）、渡邊裕『歌う国民—唱歌、校歌、うたごえ』（中央公論新社、2010年）、辻田真佐憲『日本の軍歌—国民的音楽の歴史』（幻冬舎、2014年）、須田珠生『校歌の誕生』（人文書院、2020年）、佐藤慶治『翻訳唱歌と国民形成—明治時代の小学校音楽教科書の研究—』（九州大学出版会、2019年）を参照。

3. 「国楽」の創出は失敗と看做されるのか

伊沢修二と彼が指導した音楽取調掛は、教員養成の組織的な基礎を作ったことと、日本最初の唱歌教科書である『小学唱歌集』を編輯したことで、彼らに課せられていた主な任務で少なからぬ成果を収められた。しかしながら、伊沢が音楽取調掛の目標の一つとして挙げた「国楽」の創出はどうなったのか。伊沢がもともと目指していたのは、東西二楽（洋・和・清）をいずれも研究し、その要素から日本固有の「国楽」を創り出すことであった。ところが、上述の通り、『小学唱歌集』に収められている曲の圧倒的多数は純粋な西洋音楽であり、和楽の音階に基づく曲は少なく、中国の音楽ましてや折衷の曲は皆無である。この事実が顕わにしているのは、東西二楽を折衷した「国楽」を創り出すというもともとの目標は、早くから洋楽なかでも現在のいわゆるクラシック音楽への偏重に道を譲った事柄である。遅くとも東京音楽学校が設立された時、日本音楽は西洋音楽に対して副次的な地位に落ち、教育課程において周辺的にしか扱われていなかった。日本在来の音楽がもちろん完全に姿を消したわけではなく、民衆にまだ人気を呼び続けたが、学問的関心と一般教育の対象としては低く評価されるようになった。

こうした日本音楽に対する軽視は日本で長く尾を引き、それを再評価する努力は戦後以降に始まった。日本音楽が長い間芸術音楽と認められなかった事情については、1930年代において音楽学者田辺尚雄と兼常清佐の間で行われた論争が代表的である。兼常によれば、日本音楽は時代遅れのもので、その上、そのだいたいは遊女の賛美のために作られた音楽であるとする。だから現在にはその価値が低く、西洋音楽のみを芸術音楽と看做すことができるという。田辺はそれに対して、日本音楽はいまだ形式と技法の発展を要すると認めながら、日本音楽は日本の民族性の産物、日本人の精神を表現するものとして評価されるべきであると主張する⁴⁶。

こうした日本音楽に対する悪評が成立した顛末はここで立ち入って論じるつもりはないが、そうした洋楽・和楽に関する評価は明治時代まで遡ることに触れたい。たとえば、伊沢と一緒に米国にいた目賀田種太郎は次のように述べる。

⁴⁶ 吉川英史『日本音楽の歴史』（創元社、1969年）437頁。

抑西洋ノ樂ハ其ノ源ヲ希臘ニ取レリ、然シテ其ノ基ヒタル天然ニ據レリ八音アリテ其ノ元素タリ、衆音皆之レニ拠ル。然シテ此八音關係節度斯克天然ニ基クガ故ニ音樂ノ節度曲調精妙和合ヲ致シ千古ニ涉リテ易フベカラズ改ムヘカラズ。斯カル不朽不易ノ基礎アル故ニ此ノ樂ノ行ハルノ處ニテハ何レノ國々ニテモ其ノ音樂皆同一轍ニ出シ、然ルニ此ノ基礎ニ據ラザル處ニテハ音樂完全ナル能ハズ。我國固ヨリ禮樂ヲ尊ミ、其ノ雅樂ノ如キ古代ヨリ傳ハルト雖モ其基礎恐ク天然ニ原クモノニアラズ。況ンヤ是迄之レヲ學術上ニ研究セシ事格別ナカリシ故ニ、其ノ彼レノ音樂ノ如ク完全ナラザルハ明ケン。⁴⁷

洋樂の音階は音樂の「基ヒタル天然」である八音を含むから、その古代ギリシャにおける起源より完全したものであるという。この「不朽不易ノ基礎」に依拠しないと音樂は完全になることができない。日本の雅樂も西洋音樂の完全度に達しておらず、その理由は日本音樂の學術的研究がいまだ行なわれていないことであるという。こうした日本文化の西洋文化に対する不完全性という見解は、維新以降の政府の欧化政策を伴ったものであった。この欧化政策は、不平等条約改正交渉を進めるに当たり、日本は列国に文明国としての承認を得る必要から行なわれていた。従って日本を西洋諸国をモデルに改革することは、単に新しい技術や知識の受容にとどまらず、「未開」とされた文化や風俗を改良する必要性としても受け止められていた。

その一環として、明治 2 (1869) 年 2 月に東京府が「市中風俗矯正」の町触れを發布し、銭湯における男女混浴、公然の裸体、入れ墨、春画の販売等を禁じた。明治 5 (1872) 年 11 月に太政官は「違式誑違条例」を制定し、これらの規制を全国規模まで拡大した。政府からの欧化政策は、1880 年代に入るといわゆる鹿鳴館時代に頂点に達した。西洋を手本とした日本文化の改良は世論においても活発に論じられていた。

こうした欧化熱の反面、日本文化は等閑視された。のみならず、福沢諭吉は『文明論之概略』で「文明」を体現する西洋に対して日本を「半開」としたように、日本従来の事物を明け透けに賤しめることもあった。なかでも江戸時代に隆盛していた町人文化は、殆ど武士階級出身であった当時の知識人、改革者にとって目の上の瘤であった。伊沢も一般民衆の「俗樂」を猥褻と貶したように、三味線音樂、歌舞伎、浄瑠璃、浮世絵等は、花柳界

⁴⁷ 前掲『日本音樂教育史』239 頁。

において行なわれるものとして風俗を退廃させ、国家の体面を毀損するものとされた。その意味で伊沢の音楽改良論もこの時勢の現われであったが、注目に値するのは、彼は純粋な欧化ではなく、飽くまでも日本音楽の要素を積極的に組み入れた折衷を目指していたことである。しかし、結局のところ、この計画は実現しておらず、西洋音楽は日本で王座に就くようになった。

さて、音楽取調掛は「国楽」を伊沢が望んだ通り創出できなかったようにみえる理由はどこにあるのだろうか。この問いに答える鍵は、伊沢が『洋楽事始』で洋楽と日本音楽について述べる箇所にある。ここではまず、「国楽」創出にあたって西洋音楽を採用する必要性はどこにあるのか、ということ突き止めておこう。この点はそもそも自明ではなく、伊沢が日本の一般民衆の音楽を「低俗」や「猥褻」と看做したことからも十分に説明できない。というのも、日本には庶民の音楽以外、雅楽や能で用いられる音楽など、興すべき「国楽」の手本と成り得る「高尚」な音楽も存在していた。『洋楽事始』で伊沢はこれについて次のように説明する。

世の音楽の事を談ずる者の言を聞くに、其説、概ね三あり。

甲説に曰く、「音楽は人情を感発するの要具にして、喜怒哀楽の情、自ら其音調に顕る者なれば、洋の東西を問わず、人種の黄白を論ぜず、苟も人情の同き所は、音楽亦同して可なり。抑々西洋の音楽は、希臘の哲人ピサゴラス以来数千年間の研究によりて、殆ど最高点に達したるものなれば、其精其美、素より東洋蛮楽の及ぶ所に非ず。」⁴⁸

音楽はつまり人情の普遍的な表現であり、また西洋の音楽は世界の音楽の中で最も発達したものであるから、それを日本に移植して「不充分なる東洋楽を培育完成するの迂策を求むる」必要がない。これは目賀田が西洋音楽について述べることと同じ内容である。西洋音楽は古代ギリシャの時代より研究され、発達してきたものであるから、形式、美、作曲技法等において日本音楽に優れているのであるという。しかし、以上の「甲説」に対する次の説もある。

⁴⁸ 前掲『洋楽事始』4頁。

乙説に曰く、「各国皆な各国の言辞あり、風俗あり、文物あり。是れ、其住民の性質と風土の情勢とに因て、自然に産出せしものなれば、人力の能く之を変易すべきに非ず。且つ音楽の如きは、素と人情の発する所、人心の向う所に従いて興りたるものなれば、各国皆、固有の国楽を保有す。」⁴⁹

音楽を普遍的なものと捉える立場に対して、音楽は言語、風俗のようにその発生地の特異的なものであり、一国における独特の人情、性質、価値観等と相まって発展したと反論できる。だから、西洋音楽を日本に移植するのは「恰も我国語に代るに英語を以てせんとする」ような「到底無益なことである」⁵⁰。両説をまとめてみると、前者は音楽の形式的な面を強調するのに対して、後者は音楽が表現する「住民の人情と風土の情勢」、その精神的な面を重んじる考えであると言えよう。

伊沢は次に自分の擁護する「丙説」を述べる。すなわち「甲乙の二説、各其理なきに非ずと雖も、皆、偏倚の極に陥る」ものであるから、「其中を執り、東西二洋の音楽を折衷し、今日我国に適すべきものを制定」することによって、「将来、我国楽を興すの一助」を提供すべきである⁵¹。つまり、西洋音楽は「其精其美」、形式・技法において優れていると認めざるを得ないが、「東洋蛮楽」の一種たる日本音楽は日本固有の精神を表現するものとして排除することができないことになろう。従って、西洋音楽の形式と日本音楽の精神は伊沢が考える折衷の対象になると思われる。

伊沢の想定する「国楽」とは、如何なるものであるべきかという問いに関して、もう一つの手掛かりを与えるのは、『洋楽事始』に収録されている「音楽沿革大綱」である。その中で彼は西洋音楽と日本音楽の歴史を比較的に描き、彼がそれぞれの音楽の性質について考えていることも窺わせる。伊沢は、音楽の歴史を叙述するに先だって古代ギリシャと日本音楽で用いられる音階の比較を行い、その結果として、西洋と東洋の音楽は起源が同じであることを主張する。

⁴⁹ 同前。

⁵⁰ 同前。

⁵¹ 同前 5頁。

其理、例えば地質学上に於て、太古の時代に属したる生物の化石と為りて今日見るべきものあるときは、之に因て数百万年の往時を眼前に提出するを得るが如し。抑々音楽上の化石とも云うべきは音階なり。⁵²

自然科学における化石の研究と同じように、音階の研究が音楽の起源と発展を明らかにすると伊沢は考える。それを踏まえ、彼はユーラシアの音楽の起源は古代インドにあるとし、のちに「アリヤ種族」の移動によってユーラシア大陸に伝播したと述べる。「蓋し、アリヤ民族の一部は西方に向いて移転し、なお一部は東方に向いて故郷を出でしが、印度の音楽を支那に伝えるは、即ち此東方に向いて漂泊したる者なるべし」という⁵³。その根拠として伊沢は、当時日本で用いられていた音階と古代ギリシャの音楽に用いられていた音階を比較する。そうして、古代ギリシャの音楽は中国・日本音楽と同様に五音音階に基づくことから、伊沢は次のような結論を導出する。

蓋し此希臘の音階と、現今本邦人の俗曲に用うる音階と相同じきは、是れ即ち音楽の人性自然に基く所以にして、彼此の二国、音楽の大源を一にし、其進度を同じゅうする所以なりとせざるを得ざるなり。⁵⁴

このように、日本音楽は音階の類似性から 2000 年以上前に存在していたギリシャ音楽と「其進度を同じゅうする」と論定することは奇妙だろう。その理由は伊沢が音楽史を当時流行っていた社会ダーウィニズムに依拠して捉えることにあると思われる⁵⁵。ダーウィンの進化論に従えば、動植物の種はすべて何らの原始的な単細胞有機体に起源し、そして突然変異・自然淘汰からなる進化過程によって種分化・種形成が起こり、現在に見られる生物の多様性はその結果として生じたというのである。伊沢が採用するいわば「伝播主義」的な音楽史の論理は、ダーウィンの進化史になぞらえているといえる。ユーラシア大陸の音楽のさまざまな「種」は、すべてインド音楽に由来し、「アリヤ種族」の移動によって各地域に伝播された。そして、それぞれの地域の環境条件に合わせて、インド音楽の

⁵² 同前 64 頁。

⁵³ 同前 88 頁。

⁵⁴ 同前 65-66 頁。

⁵⁵ 伊沢に対する社会ダーウィニズムの影響について、次節でより詳しく説明する。

要素は「変異」し「淘汰」され、国ごとに異なる多様な音楽洋式が生成した。音階は化石としてその進化史の証明となる。

伊沢の描く音楽進化史は従って音階の発達を中心的に扱う。彼はまず、古代エジプト、ギリシャ、ローマの音楽を論じ、その音階は全て日本音楽の音階と一致することを主張する。そして中世ヨーロッパの教会旋法も同様に概ね日本音楽の音階に相当するという。しかし、ルネサンス期に入ると西洋音楽において大きな変化が起こる。

然るに千五百年代の中葉に当て、彼のパレストリーナが出て天下に大名を轟かせしより……非常の豪傑輩出して、各其力を極め、妙を競い、自由自在に主調音を創用し、遂に自然音階を表出し、由て以て音楽の体面を一新せり。⁵⁶

伊沢はパレストリーナからモンテヴェルディにいたる 16 世紀から 17 世紀前半、つまりルネサンスから初期バロックにかけて起こったヨーロッパ音楽の変遷に注目している。その変遷過程では、古代末期にグレゴリオ聖歌が成立して爾来、ヨーロッパの中世音楽において用いられた教会旋法は、現在の西洋音楽において用いられる長短調にもとづく七音音階に置き換えられた。伊沢はその音階を「自然音階」と名づけて、音階の最も発展した形体とする。その理由から、伊沢が 19 世紀の西洋音楽を最も進化した音楽として位置付け、いまだ「自然音階」に達していない日本音楽はそれに対して大きな発展を遂げていないという結論を導きだす。

由是觀之、該自然音階の表出せしは、西紀千五百五十六年（永祿元龜の頃）より同千七百五十六年（宝曆明和の頃）に至る間に在り。則ち其完成に達せし後、なお二百年に至らざるものとす。由是觀之西樂は日に進み、我樂は否ず。此等の事情を考うるも、西樂は実に近年に至るまで、我樂と同一なるものというべし。⁵⁷

ルネサンス期まで西洋音楽は日本のものと大した相違がないが、「自然音階」が成立して以降、絶え間ない進歩を辿っている。日本音楽はそれと違って停滞の状況にある。このように、音楽史を音階の発展に限定してその他の要素を無視し、また西洋音楽の優位性を

⁵⁶ 同前 84-85 頁。

⁵⁷ 同前 88 頁。

暗黙の前提とするという伊沢のやり方は、西洋音楽や日本音楽についてあまり当てになる判断を与えることができないだろう。この点はしばらく傍らに置いて、まず伊沢が日本音楽が停滞してしまった理由として述べることを挙げよう。

西洋音楽の歴史を述べた後で、伊沢は日本音楽の歴史に言及する。日本音楽もやはりインドに由来しているという。「東方に向いて漂泊」した「アリヤ種族」がインド音楽を最初に中国に伝え、それは伊沢によると「最も太古の時代に属」し、インド音楽はすでに「黄帝の頃……世に行はれ」ていた⁵⁸。五音音階の使用に加えて、伊沢は日本・中国の音楽がインドに由来しているもう一つの証明を提示する。それは、いずれの国においても最古の楽器は笛だったということである。伊沢によると、笛は古代インドのクリシュナといった神々を祭る「偶像崇拜」に用いられていた。その後、音楽が皇室によって推進されて中国で発展・隆盛し、唐時代になるとその「極進の度に達」し、その完成した形で朝鮮半島を経てようやく日本に伝わってきた⁵⁹。

中国から渡来した音楽は、日本においては最初に宮廷音楽として行われていた。伊沢によれば、この音楽が日本で繁栄したことに最も貢献したのは聖徳太子であった。

……^{たまた}会ま聖徳太子の出て天下に令を布き、偏ねく伎楽舞楽を学習せしめ玉いしより、楽道遂に勃興せり。国朝夙に音楽の効用を看破し、且つ之を享有せられしは、抑々此聖徳太子にして、太子が守屋大臣を討たれしときも、現に陪臚を奏して其軍を進められたりといえり。⁶⁰

パレストリーナやモンテヴェルディといった作曲家を中心とする西洋音楽の歴史に対して、東洋音楽の歴史において皇室の役割が大きいという。以上の発言は伊沢が学校における唱歌の効用について述べる関係で興味深い。教師は将軍のように唱歌を用いて生徒が「相和諧して、坐作進退、恰も一教師の心を以て其手足を使用するが如く」になる。こうした音楽の効用は既に古代日本の皇室に見られ、進軍等のために積極的に利用された。

このことから、伊沢は日本音楽の発展が西洋音楽のものと異なる顛末を辿ったと考えたことが窺える。西洋音楽のように技法や形式—「自然音階」の生成—というより、日本音

⁵⁸ 同前 89頁。

⁵⁹ 同前 90頁。

⁶⁰ 同前 92頁。

楽は皇室の下でその効用のために振興してきたから、道徳的、精神的な影響において発展してきたと言えよう。

聖徳太子の後、朝廷は遣隋・遣唐使を派遣し、それによって制度文物とともに中国の新しい音楽様式、楽器等も日本に導入されたと伊沢は続ける。それは「我邦の音楽史上、一大紀元を開」いたという⁶¹。奈良・平安時代には雅楽が隆盛して神楽、催馬楽、東遊といった音楽様式も成立する。しかし、朝廷が遣隋・遣唐使の派遣を止めると雅楽が衰頹しはじめ、「戦国乱離」の時代になると現在にいたる「萎靡」の状態に陥ったと伊沢は考える⁶²。中世に入ると統治権が朝廷から幕府に移行し、それによって皇室の音楽の発展に対する影響は減少し、日本音楽は停滞に陥ったという。

その結果として「無学の輩の手に委」し「音楽の本旨に悖り、人事至低の用途に帰し、随て野卑に流れ」る「今日最も下流の極に達」した「俗楽」が蔓延り、その「淫奔猥褻」のために社会風俗を害し、道徳の涵養を妨害するだけでなく、国家の体面を毀損するものであると、伊沢は感情的になって批判する⁶³。このような音楽では国民教育をとうてい行えず、同じインド音楽に由来している西洋音楽を手本にしてその遅れを取り戻し、学童の忠孝を涵養して「忠君愛国」を謳うのに相応しい「国楽」を創り出すことは伊沢にとって何よりも緊急の課題であった。

以上の伊沢が西洋音楽、日本音楽の歴史について述べていることは、彼の「国楽」構想に関わっていることは明らかだろう。一方で、音楽は人情の普遍的な表現であり、かつ、西洋音楽は形式、技法において最も発展している音楽である。他方、日本音楽は日本住民の気質と風土の情勢をもとに形成したため、一種の個別的な精神を内包する。この二者を折衷することによって日本固有の「国楽」を創り出すことができる。伊沢の西洋音楽、日本音楽それぞれの歴史に関する認識は、この「国楽」を構成すべき要素がそれぞれの音楽において異なる程度で発展していることを前提とする。

それを踏まえて伊沢は音楽の歴史を二つの異なる観点から描き出す。一つ目は、東西の音楽が同じ起源に由来し、そこから各地に伝播・発展するという生物進化になぞらえた、音階という化石から読み取った音楽の発展を進化史として捉える観点である。二つ目は、中国・日本音楽の歴史を述べるにあたって、なかでも朝廷の音楽に注目し、さらに、その

⁶¹ 同前 93 頁。

⁶² 同前 94-95 頁。

⁶³ 同前 288 頁。

発展過程における聖徳太子といった皇帝・皇族の役割を強調するという観点である。それによって彼は、西洋音楽の歴史を五音音階から七音音階への形式、技法における進化として述べるのに対して、中国・日本音楽の歴史をその「効用を看破」した名君の下での道德的効用の進化として述べることができる。

それに従えば、音楽取調掛が「国楽」の創出で失敗したとは必ずしも言えないだろう。『小学唱歌集』の曲は、西洋音楽の形式に日本に相応しい「忠君愛国」的精神を注入したものとして、この意味で伊沢の考えた折衷を見事に成し遂げたのである。しかしながら、このように西洋音楽は基本的に日本音楽に対して形式的、技法的に優位であることを前提とすれば、両音楽の折衷にあたって日本音楽の保存に値する要素として残るのはこの精神しかない。『小学唱歌集』の殆どの唱歌は音楽的に見れば純粹に洋式である事情はその所以であると思われる。次節では、伊沢の音楽教育論に窺えるナショナリズム思想をより詳しく検討していきたい。

第2節 伊沢修二の国家有機体説と「国家教育」論

1. 伊沢の国家観と「国家教育」

本節では、伊沢修二が国家教育社長として行なった演説を取り上げ、彼の教育実践の理論的基盤をなしたナショナリズムを検討したい。その議論の順番としては、まず第一に、伊沢は国家ないし国家と教育との関係をどのように捉えていたかということ、そして第二に、彼は如何にして自分の国家・教育論を近代科学—特に遺伝学—の知識と、「元気」の概念を中心とする東洋思想の宇宙論によって根拠付けたかということを見ていこう。

明治 23 (1890) 年 6 月 1 日、浅草鷗遊館で開会した国家教育社員懇談会の席上で、伊沢は「国家教育社創立の要旨」についての演説を行い、そのなかで国家と教育との関係、また、国家教育社の目的に関する自説を述べる。まず、国家というものは何かについて彼は次のように主張する。すなわち「吾儕が所謂国家は万世不変不滅の精気を有し土地、人民、社会、経済の四要素に由り生々進化発達の状態を具するもの」である¹。その見解は「或る学士」が「此の活動せる大機関を以て生活せる人身に比」したことから「吾儕の心を得」たものである²。この国家を「生活せる人身」に比喻した「或る学士」とは、ハーバート・スペンサーを指すことは明らかだろう。

イギリスの哲学者スペンサーは、社会学の先駆者として現在にいたるまで有名な人物であり、当時の日本で特に彼の打ち立てた社会進化論は一世を風靡した。スペンサーは、ダーウィンの『種の起源』に刺激を受け、彼がそこから読み取った（ダーウィン自身による用語ではない）「適者生存 (survival of the fittest)」という概念を自然だけでなく、人間社会にも当て嵌められることを主張した。それに従えば、社会とは一つの恰も自然法則的に生成、再生、発達する大きな有機的な全体であり、その中で生活する人々はそれを構成する細胞に譬えられるものとして位置付けられる。スペンサーが進化法則を社会に転用した目的は、人間社会が一般的な法則に従って必然的に軍事型から産業型へと進化することを

¹ 伊沢修二「国家教育社設立の要旨」（1890年6月10日）444頁。原稿の初出は『国家教育』第6号、1891年3月12日。本論文では信濃教育会編『伊沢修二選集』（信濃教育会、1958年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

² 同前。

「実証的」に示すことであり、彼独特の自由主義のための哲学的基盤を構築する試みであった。1880年代初頭から、ダーウィンの進化論及びスペンサーの社会ダーウィニズムは、日本の知識人の間で大きな流行をみた。

ダーウィンの進化論を本格的に日本に紹介したのは、動物学者エドワード・モースであった。モースは1877年に来日し、東京大学で動物学を教えていた際、進化論に関する3回にわたる連続講義を行った。伊沢がダーウィンの進化論に初めて接触したのは、既にアメリカ合衆国に留学していたときであった。彼自身の叙述によると、ハーヴァード大学である教授にトマス・ハクスリーの講義録を勧められたことはそのきっかけとなった。帰国後の1878年に伊沢は東京師範学校長に就任し、高嶺秀夫の媒介によってモースと知り合っており、彼の進化論に関する講演を聴講する。翌年、伊沢はハクスリーの『種の起源について』の最初の2章を翻訳した『生種原始論』、10年後にその完訳版である『進化原論』を出版した。『生種原始論』は日本において進化論を紹介した最初の著書といわれる。伊沢がダーウィンの『種の起源』ではなく、その解説者であったハクスリーの講義を翻訳した理由は、ハクスリーは当時のダーウィンと違って、進化の法則を動物だけでなく人類の発達にも応用したことであった³。

話をもとに戻すと、伊沢が浅草鷗遊館の演説で述べる、国家とは「万世不生不滅の精氣」を有する「生々進化発達」する「活動せる大機関」であるということは、彼独特の社会有機体論・社会進化論を表わす発言である。すなわち、スペンサーの社会発展に関する合理主義的な進化説を国家の発展に転用し、その根本原理を「適者生存」の法則から「万世不生不滅の精氣」のいわば自己発達という些か神秘主義的な観念に置き換えたものである。このように、進化の次元を社会から国家に移すという論理は、自由主義者だったスペンサーと違い、伊沢は国家主義の立場より社会と国家との関係を捉えている観点と関わる置き換えである。言い換えると、国家権力を最低限まで抑えることを要求する自由主義に対して、伊沢は国家が社会において中心的な位置を占めることを立論しようとした。国家は「万世不変不滅の精氣を有し土地、人民、社会、経済の四要素」からなる有機体であるとするれば、国家と社会は不可分一体の関係にあり、両者を常に一緒に考えなければならないことになる。こうしたスペンサーを転成した社会ダーウィニズムは、前節で論じた伊沢の日本音楽史の思想的枠組みでもあった。

³ 森田尚人「伊沢修二の『進化原論』と教育学を読む」（『彦根論叢』383号、3/2010、1-33頁）。

それでは、国家の有機体は具体的にどのようなものだろう。伊沢は国家と人体との比喩が妥当するものであることを根拠づけるため、まず人間という有機体の定義を示す。

夫れ人の人たる所以は唯人に類するの形態を有するが為めに非ず。其心身の主宰たる我なるものの終始不変に存在するあるに由れり。此れ人の此世に人として成立し得るの本源なり。既に我なるもの生存するときは外界凡百の事物に触れて発起する所の意思なるものなかるべからず。既に意思の発起するある時は之を事実界に表はすの行為無くんばならず。故に我と意思と行為とは人をして人たらしむるの要素にして苟も其の一を欠く時は仮令人に類するの形態を具するも決して人として見るべからざるものなり。決して人として論ずべからざるなり。⁴

人間を人間たらしめる最も肝腎な要素は「我」、「意思」、「行為」という三者であるという。「我」とは要するに、人間の「終始不変に存在」する自己意識や自己同一性を指すものである。「意思」と「行為」は、「心身の主宰」たる「我」に対して従属的なものであり、人間が外界に及ぼす作用である。それを国家に転じていうと、「国に元首あり立法権あり行政権あり元首は人心の我の如く立法権は意思の如く行政権は行為の如」きものであることになる⁵。国家もまた、「終始不変に存在」する「我」として国家の自己同一性を表す元首を要し、立法権と行政権は国家の「意思」と「行為」を表すものとして国家有機体の社会・外国との関係を営む器官である。この三つの要素のうち一つが欠如すると、国家は形態上にしか存在しておらず、それを国家として見るができない。

「終始不変に存在」する元首を国家の中核とするという考えは、明らかに「万世一系の天皇」は日本国家の他国から異なる自己同一性を表現する「我」であることを念頭に置いたものである。というのも、人間個々人は生きた有機体として一人ひとり互いに異なるように、国々もまたそれぞれ本質的に相違するのであると伊沢は話を続ける。

果して然らば各国の国家の互に相同からざるも亦人心に比するを得べし。夫れ支那には支那たるの国家あり。朝鮮には朝鮮たるの国家あり。英は英たり、仏は仏たり、独、墺、魯、伊、米各国皆特殊の性体を具せる国家あるは固より其所なり。抑々我大

⁴ 前掲「国家教育社設立の要旨」444頁。

⁵ 同前。

日本帝国の国家の他の国家に異なる所は那邊に於て存するか。実に一国の唯我たり至尊たる神髓たるの元首に於て大に異なる所あること明けし。恐多くも吾国は宝祚の降なること天壤と共に窮り無かるべき万世一系の天皇陛下が治しめす国にして世界無比の帝室を戴けるものなり。我君民の關係は申すも恐多きことながら恰も父子の如きは史乘に明なるの事実なり。是れ此事たる他国人の常に歎羨して措かざるも到底之に模倣することさえ為す能はざる所の者ならずや。⁶

「万世一系の帝室」は日本を他の国々からはっきりと区別させるもののみならず、歴史を通じて日本の有機体としての統一を維持してきたものである。従って、日本国家の統一すなわち自己同一性を将来においても保全すべく、天皇はその中心に置かなくてはならない。この見解は、伊沢固有の社会有機体・社会進化論の立場からみれば、かなり首尾一貫した論法だろう。何故かという、国家はそれぞれ固有の、かつ、たえず進化発達する「万世不生不滅の精氣」があることを前提とすると、こうした「精氣」の古今を通じる自己同一性を表現・保障する不変な何かが必要である。このような国家の自己同一性を保障する何かは日本の場合、日本列島の歴史の淵源まで遡らせることができる（と伊沢は信奉している）「万世一系」の帝室に他ならない。

こうしてみれば、現在の日本国家は確かに過去の日本国家とは大いに異なるが、それは国家の形態における相違にすぎず、その「精氣」または「神髓」は、古今を一そして未来も一通じて不変な形で存在するものであることになる。伊沢に言わせればこうなる。「今日の大日本帝国の国家は数百年前若くは数千年前の国家とは其形体に於て大に異なる所」があるから、「吾儕が主として称道する所の国家は今日の国家」であり、古代の律令国家ではなく、中・近世の幕藩制国家でもなく、大日本帝国憲法によって樹立された天皇制国家に他ならない⁷。

抑々吾国家の唯我たる元首には万世一系の天皇在しまして統治権を掌握せられ立法権、命令権、議会開閉召散の権、行政権、兵馬権、顕栄権、恩赦権等を綜攬せらる。

吾国家の意志を表するには帝国議会ありて貴族院衆議院より成立し立法参与の権、行

⁶ 同前 445 頁。

⁷ 同前。

政監視の権を有し之に加ふるに例外特権を以てせり。吾国家の行為を表するには政府ありて行政司法会計の三大部より成立し各固有の権勢と責任とを有せり。⁸

以上の引用は、最初に抽象的に述べられた国家有機体論を、大日本帝国憲法の規定をその枠内に組み入れたことによって具体化した伊沢の日本国家像である。「万世一系の天皇」は国家の元首としてその我・自己同一性を表し、かつ、その広範に及ぶ権限によって他のすべての国家機関に超越し、その諸機関に国家の「精気」を遍満させる。国家の意志と行為を表わす帝国議会・政府は、天皇という「我」から発してその機関としての機能を果たす。最後に、「吾国家の分子たる臣民は古来一定して動かざる君臣の分を守り忠を尽し義を重んじ以て憲法に定められたる権利と義務を全くする。要するに、日本人の圧倒的多数は、伊沢は他の演説で述べるように、国家という大きな有機体の「恰モ人体ノ細胞ノ如ク」構成部分である⁹。それに、この有機体のなかでそれぞれ臣民としての決まった位置をもち、その「分」に従ってその義務を負うから「忠君愛国の大主義」は学校教育の中心にならなければならないと伊沢は再三誠める。

以上のことから、伊沢が掲げている「国家教育」という概念の意味がおぼろげにも窺いはじめられるだろう。すなわち、人民は国家機関と有機体的な関係で結ばれていることを前提とすれば、個々人の知識、道徳、行為等は必然的に国家の富強を決定するのである。ここで教育は国家のための極めて重要な役割を担わせられる。というのは、「国ガ、人民ヲ教育スルハ何ノ為ニスルゾト申シテ、考ヘテ見レバ、勿論、国ノ為ニスルト言ハナケレバ」なるまいから、教員は「天皇陛下ノ忠僕トナツテ、陛下ノ愛撫シ賜ヘル赤子ヲ教育シ、以テ国家ノ為ニ死スル覚悟」をもたなければならないと伊沢は強調する¹⁰。

従って教育の目的とは何よりもまず、学童に各人が「陛下ノ愛撫シ賜ヘル赤子」として国家秩序において占める分を教化し、国家の要求に応じる知識や道徳を教え込むことである。それ故に、教育は国家必須の需要のみならず、かならず国家自体によって行なわれるべき事業である。「国家が一大活機たる以上は其精神上の発達に就きても自ら其責に任ぜざるを得ざるは喋々を要せざる所」であり、「其精神の発達を謀るは教育に依らずして他

⁸ 同前 445-446 頁。

⁹ 伊沢修二「国家ノ各機関ト普通教育トノ関係」（1891年 8月 27日）528 頁。原稿の初出は『伊沢修二教育演説集・第二』1891年 10月 8日。本論文では前掲『伊沢修二選集』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

¹⁰ 同前 535 頁。

に何物に依るべきぞ」という¹¹。何故かという、¹¹「野蛮蒙昧の世に在りては父は子に射獵を教へ兄は弟に釣漁を教へ以て一身一家の生活を謀るの外更に公共の思想」がなく、「人民個々単立して各自任意の生活をなし」た時代であったから、当時の人々はそれ以外の教育の必要を悟らなかったのである¹²。国家が成立してはじめて教育は「各自任意」の営みではなくなり、国民教育の責任を担う公共—国家—の問題に上昇する。そして、こうした伊沢の考える「国民教育」の核心をなすべきものは何だろうか。伊沢は、スペンサーの教育学になぞらえて教育を知育、徳育、体育とに分け、その中の最も「国家教育」に資するものは徳育であるとする。

ここで、教育なかでも国家に適する徳育の内容は如何なるものであるべきのかという問いが自ずと浮上する。明治 23 (1890) 年、伊沢は茨城教育会において徳育に関する演説を行ない、国家と道德の関係をめぐって次のように述べる。すなわち、「学校教育の第一たる徳育」という問題の所在は、まずその「一貫する所の主義」は定まっているか否かということにある¹³。だから、まずもってこの「一貫する所の主義」は、何を基準にして定めるべきなのかを述べないといけない。「国家教育」の立場から言えば、それは国家の「特有たる体性」、あるいは、「国徳」を基準としなければならないのであるという¹⁴。日本の場合は、その基準となるべきものは、いうまでもなく、「世界に独歩無類」たる、「世界に向て……我日本国民の誇るに足」る万世一系の帝室である¹⁵。これこそ、日本の「国徳」の基準であり、徳育の一貫した主義を定めるものであるという。厳密に言えば、帝室の存在自体はそのままで道德基準にならないから、この「国徳」は具体的に何かということとは曖昧である。帝室を基準とする「国徳」はおそらく第一義的に「忠孝」を中心とする儒教的徳目を指すだろう。しかし、伊沢はこの演説の続きにおいて道德の内容に関して抽象的な段階を越える説明を加えず、話を概して修身の方法論にとどめる。

伊沢の考える徳育の具体的な内容とは何かに関して、彼が 1891 (明治 24) 年 8 月に行なった「国家教育ノ本旨ト軍人的精神ノ養成」という演説は手掛かりを与える。ここで

¹¹ 前掲「国家教育社設立の要旨」446 頁。

¹² 同前。

¹³ 伊沢修二「茨城県教育協会に於ける演説—徳育について—」(1890 年 8 月) 503 頁。原稿の初出は『国家教育』第 4 号、1891 年 1 月 12 日。本論文では前掲『伊沢修二選集』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

¹⁴ 同前。

¹⁵ 同前。

「軍人的精神ノ養成」というのは、伊沢が恰も「忠君愛国の元氣」を育成する目的とは、学童を兵士に育て、彼らが後に軍隊に入るための下稽古を施すものであると考えるような印象を残す。しかし、伊沢は、「国家教育」を受けた人々がみな実際に入隊し戦場で国に奉ずるのは、国民教育の目指すところであると必ずしも考えていたわけではない。国民をみな軍人に仕立てるといふより、むしろ「軍人的精神」の涵養によって国民統一を助長させるのは徳育の目指すところであると、伊沢は繰返して強調する。

彼はこの点を次のように説明する。伊沢によると、「忠君愛国の元氣」は天地開闢以来たえず変遷・進化しているのであり、「之ヲ振作スレバ、盛ニナツテ」きて「之ヲ棄テ置ケバ、自然ニ萎靡シテ仕舞フ」のである¹⁶。現在の元氣とは、もはやかつての英雄豪傑や維新前に尊皇攘夷を唱えた者が体現した「腕力ノ戦争」に基づく元氣では決してない¹⁷。現在において行なわれる戦争は腕力で決まるものではなく、科学技術の進歩によって決まる「智力ノ戦争」である。だから、楠木正成のような昔の英雄豪傑の気風は敬慕に値するとしても、そうした人物を模倣してはならない。したがって、「世界ニ向ツテ、決シテ負ヲ取ラス」ように、教育者の課題は、国民の「智力ノ戦争」に適する元氣を振作することである¹⁸。

しかし、こうした「智力ノ戦争」に際して科学技術を教えることだけは足りない。その道徳的基盤として「節度」「廉潔」「剛毅」「信愛」からなる「軍人ニ貴」ぶ精神を育成し、それによって日本国民の「協同一致」を促進させるのは肝腎である¹⁹。ここで述べられている軍人の尊ぶべき美徳は、「忠節」「礼儀」「武勇」「信義」「質素」という、1882年の軍人勅諭に規定されている5カ条からなる徳目を彷彿とさせるものである。伊沢にとって、こうした「軍人的精神」を涵養する目的は究極的に、日本国民は平常の時であれ、非常の時であれ、つねに「協同一致」し、いざという場合に国を守るように覚悟することである。

彼はアメリカ合衆国を例に挙げて次のように述べる。「実ニ私ハ、感服シタ事ガア」り、この事は「彼国ニハ、一人モ常備兵ガナイ代リニ、国民中一人モ、兵ニ為レナイモノハナ

¹⁶ 前掲「国家ノ各機関ト普通教育トノ関係」535頁。

¹⁷ 同前。

¹⁸ 同前。

¹⁹ 伊沢修二「国家教育ノ本旨ト軍人的精神ノ養成」（1891年8月30日）537-538頁。原稿の初出は、『伊沢修二教育演説集・第二』1891年10月8日。本論文では前掲『伊沢修二選集』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

イ」というのである²⁰。それは「平日ノ教育ノ仕方ト云フモノハ、実ニ能ク届イテ」おり、「先刻申シマシタ精神ト云フモノハ、小学ニ於テ余程善ク仕込デ」いる²¹。だから「一旦緩急アレバ、全国民、皆兵トナリ得ル国」である²²。要するに、たとえば福沢諭吉の国民個々人の一身独立は国の独立の前提であるという主張と同様に、伊沢は国民が日常生活において行なう道徳は、戦場において国を守るために必要な道徳の前提となることを考えている。伊沢の考えている「国家教育」的な徳育の目的は、こうした二種の道徳を結びつけて国民の生活に浸透させることである。

話を徳育の方法論に戻すと、伊沢は茨城教育会における演説で三つの主要な方法を挙げる。第一の方法とは、修身は「理屈詰」ではなく「信心」から起こるものであるという²³。そもそも、徳育はペスタロッチやフレーベルの、被教育者の自力・自発性を重視する開発教授法によって行なうべきではない。それよりむしろ、注入教授の方に依拠しないといけないという。注入教授法とは、教師中心、教科書中心の教授法であり、教師が一方的に授業内容を生徒に伝えるものである。この方法はなぜ必要なのかといえば、「世の中の物に種を蒔かずには生ずるといふ事はない、即ち其生徒の頭の中に、詔勅格言などの種を蒔き込んで置くと、イツか開発して来る時」がある²⁴。言い換えれば、徳育は帝室を基準とすべきであるから、それに関わる「国徳」を表現する「詔勅格言」を学童に教え込まなければならない。そのためには、「或る章句は暗誦させなければなら」ず、また、「或章句に毎朝学校を始める前に、一度は誦読する」という程度でなければ、修身の目的には達することができないという²⁵。だから、そうした「種」はちょうどよい時に開発しはじめるために、それを早くも幼時において学童の脳髓に蒔いておく必要がある。伊沢がここで述べる方法論は、彼が数年前に刊行された『洋楽事始』で唱歌と徳育との関係について述べる、「幼時は人の畢生に於て、最も感化の速なる時期にして、後来善悪の別を顕わすは、則ち此時の薫陶」であるという発言と一致する。なお、この演説において徳育の「忠君愛国」的な方向性はより濃厚である。

²⁰ 同前 538－539頁。

²¹ 同前。

²² 同前。

²³ 前掲「茨城県教育協会に於ける演説—徳育について—」504頁。

²⁴ 同前 507頁。

²⁵ 同前。

こうした生徒の頭に蒔く「種」は慎重に選ばないといけない。日本には儒学、仏教という二つの偉大な道德体系があり、この二つの思想は現在日本の道德を維持するにもあいかわず最も適しているものであるという。しかしながら、孔子や釈迦が生きていた時代は現在と大きく異なるため、『論語』のような大著をみても、その中には現在の状態に当て嵌められる章句と当て嵌められない章句のいずれもある。とくに「支那の放伐禪讓」のような故事は「大日本帝国の国体」、すなわち、「忠君愛国の大主義」からみれば適用すべきではないという²⁶。確かに、「万世一系の帝室」を中心に据えたナショナリズムには、中国の王朝交代に関わる章句は適用できない。そう考えると、孟子など儒教の古典における天命—革命という王朝の正当性に関する概念も危険思想に近いだろう。そうした危険を惹き起こさせないため、教育者の「衆力を集め衆智を積」んで儒学、仏教などの古典から適当な章句を抜粋して注解を加えるのは徳育の第一の方法である²⁷。

徳育の第二の方法とは、「日本の国躰に直接の関係」のある日本の歴史を教えることであると伊沢が続ける。そして、修身において「道德の目的を達する方便とせる歴史」として日本史からどのような材料を採用すべきかといえば、「実に其時の天皇の大御心が、其儘に現れて居」る「歴代の詔敕」がとくに注意に値するという²⁸。最後に、徳育の第三の方法として伊沢は唱歌をあげる。伊沢の唱歌と徳育に関する説は既に前節で紹介したから、ここで再び取り上げない。

その代わりに、伊沢が唱歌以外の教育科目について述べることを紹介して、彼の徳育論についての部分を締め括ろう。「国家教育社創立の要旨」の演説で伊沢は、学校教育の各科目が国民教育という目標にどのように関係していることに言及する。まず国民教育の一貫した主義とは何かといえば、学校教育の中心はやはり「忠君愛国の大主義」でなくてはならず、「各般の学科は皆此中心より其幹枝を發すべきもの」であると伊沢は述べる²⁹。そうであれば「凡て学校に於て授くる所の学問は一科一目も此精神を離れて可なりとするもの無し」ことを確かめなくてはならず、国家教育社はその信念に従って学校教育の内容を講究すべきである³⁰。それから伊沢は、学校教育の科目を逐一あげて、科目をそれぞれどのようにして「忠君愛国」の精神を離れないものにすべきかと述べる。

²⁶ 同前 506 頁。

²⁷ 同前 505－506 頁。

²⁸ 同前。

²⁹ 前掲「国家教育社設立の要旨」447 頁。

³⁰ 同前。

語学に於ては我国語の優尚にして最も愛すべく最も重んずべきものなる事を悟らしめ之に由て大に自尊の心を養ひ以て愛国心の発達を謀るの方法あらざるか。読書に於ては書中載する所の間人百般の行為に就き正邪を判じ善悪を弁じ正義を尊び邪魔を排し以て大義名分を正し各其分に安ずるのを習慣を得せしむるが如き方法あらざるか。歴史に於ては特に我国史に就き忠臣義社の遺勲を表章して正面より忠愛の志気を養成し乱臣賊子の邪行を指斥して反面より義気を激励するが如き方法あらざるか。地理に於ては我風土の佳良なる物産の豊多なる人民の優良なることを挙げて我国の遙に他国に勝れるの觀念を興起せしめ以て吾儕の主義を助成する方法あらざるか。古来聖主の仁徳、名将賢士の偉蹟、国威の振張、国徳の光輝等を叙し又は我国著名の山河、風景、百般の品物等を詠じ之を歌曲に製して互に相唱和せしめ以て忠愛の至情をして油然興起せしむるが如き方法あらざるか。身体を強健にし気節を磨砺し能く規律に服従するの良習を養い国家の爲めには一身を犠牲に供して顧みざるが如き志操を奮起せしむるの方法あらざるか。実業を励み勤勉を守り同心協力能く我国の富贍を謀り以て報国尽忠の志を蓄へしむるが如き方法あらざるか。³¹

要するに、伊沢の考える「国家教育」にとって徳育とは修身の場に限ったものではない。各科目に適当な内容を与えると学校教育は「忠君愛国」一辺倒になる。日本の国語や自然環境の美しさを教えるのは、生徒の日本人としての自尊心を養い、よって自ずと愛国心の育成を助長する。読書と国史において文学と歴史から勸善懲惡的な話を採用し、生徒に善惡の基準を教え込むのは、各人が自分の社会秩序中の「分に安んずる」ことを習慣とし、さらに「忠愛の志気」や「義気」を基にする報国の精神を育むことに繋がる。唱歌はなかでも重要な科目であり、「忠君愛国」の心情を涵養することに資するのみならず、健康に対する好影響もあるから、規律を遵守して国のために自分を犠牲にすることも惜しまないという軍人的な志操を養成する手法である。

³¹ 同前。

2. 国家有機体説と遺伝学

以下、伊沢は自分の国家有機体説・「国家教育」論を更に根拠付けるために、自然科学の知識と東洋思想の宇宙論をどのように援用したかということを検討しよう。まず、教育学と遺伝学との関係に関する伊沢の発言を見ていこう。伊沢のその時の教育思想の概要をまとめたものとして、彼が1889（明治22）年8月、信州（現長野県）上伊那郡で16日間にわたって行なった夏季教育講習会講義の原稿がある。その中で伊沢はまず、教育の定義を「自然ノ教育」と「人為ノ教育」という二者にわけ³²。前者は、土地、気候、社会などからなる環境が人間に及ぼす感化のことであり、広い意味での教育を指す。また、自然教育の影響はほぼ偶発的であり、ゆえに有益と有害いずれの結果をもたらすものである。後者は、狭い意味での教育、すなわち、年長者が一定の目的と方法をもって児童に対して故意的に行なう積極的な感化のことであり、この「人為ノ教育」は教育学がほんらい従事する対象である。

それから伊沢は教育学の諸学派に言及し、当時の主な学説として「鍛錬説」と「実利説」をあげる。「鍛錬説」とは、ペスタロッチの思想を基にフレーベルやヘルバルトが開いたドイツ流の開発主義のことである。伊沢によると「鍛錬説」の趣旨は、「人ニ教育ヲ施シ、其諸心カヲ開発スルニハ、決シテ偏重偏軽ガアツテハナラ」ず、つまり、「アル学科ヲ重クシ、又ハ軽クシテ、諸心カノ发育ニ不平均ヲ生ジテ」はいけないということである³³。故に「ヨク調和均同シテ以テ完全ノ域ニ達セシムル」ことは目標であり、「仮令学科其者ハ、夫ダケ実益ハナクテモ、其学科ヲ授クレバ、或心カヲ鍛錬スル事が出来ル」からそのような学科も授けるべきである³⁴。概していえば、「学科ノ実利、実益如何ト云フヨリハ、或ル心カノ鍛錬ノ為ニ其ノ学科ヲ利用スル」というのは「鍛錬説」の主眼である³⁵。要するに、ドイツ式の教育学は知識を教授するにあたり、それが日常生活や実業において直ちに役立つというより、如何に心力の開発または人格形成に貢献することを重視する学派である。

³² 伊沢修二「信濃上伊那郡夏季教育講習会講義」（1889年8月10～25日）480－481頁。本講習の筆記は、『教育報知』199－205号（年月日は不明）に発表された。本論文では前掲『伊沢修二選集』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

³³ 同前 482頁。

³⁴ 同前。

³⁵ 同前。

それに対して「実利説」は、その名の通り、知識の現実的な利益を重視する功利主義的な教育観である。「即チ教育ト云フ者ハ、人ガ世ニ立ツテ、事ヲ為スノ準備ヲナスヲ主」とするものであるから、「其授ケル所ノ学科ナドモ、総テ後來ノ生活上ニ要用ナル者ノミニスル」がよい³⁶。また、「此学派ニ従フト、何ガ世ノ中ニ一番多ク利益ヲ生ズル学科」であるかという、「理学諸科ト云フ者」である³⁷。だから、「理学ノ諸科ニ重ミヲ置イテ、頻リニ実益ノアル様ナ教育ヲ施シテ行ク」ということは、「実利説」の大まかな定義である³⁸。こうした科学的・技術的知識を教授することに重点を置く「実利説」は、当時とくにイギリスにおいて盛んに議論されていたスペンサーの教育学を指す。

伊沢は、「鍛錬説」と「実利説」はいずれも有用な理論であると認めるが、それぞれ一方に偏っているため、その一つだけを採用してはいけないとする。「我輩ガ唱導スル所ノ説ハ、ドチラヘモ偏セヌ主義デアル、即チ教育ト云フ者ハ、鍛錬ノ一方ニ偏シテハナラヌ、又実利ト云フ一方ニノミ偏シテモナラ」ないものであり、「矢張鍛錬ノ方モ実利ノ方モ、二者ノ宜シイ所ヲ取ツテ、サウシテ夫ヲ我国ニ適スル様ニ並ビ行ハセテ……初テ真ノ利益ヲ受ケ可キ者」になると、伊沢は自分の説をまとめる³⁹。「国家教育」の立場から教育法を論じる伊沢にしては驚くにあたらないだろう。日本国家に有用な人材を育成する教育は、「智力ノ戦争」のための実利的教育と、国民としての分を尽すための徳性を鍛錬する教育を共に行なう必要がある。

ただし「鍛錬説」は、伊沢にとってもう一つの大きな問題点を内包する。すなわち、「鍛錬説ニヨレバ、人ハ大概誰デモ、心力ニ異ナル所ナキ物デアル、同ジ様ニ生レテ居ル者」であるため、人々それぞれに適当な程度での教育を施せば、皆「同ジ様ナ人ニナルベキ」のである、という教育観である⁴⁰。それはむしろ、フレーベルやヘルバルトの思想を単純化ばかりか、歪曲した捉え方だろう。たしかに、人間の「諸心力」は教育によって開発させられることを主張するような理論は、根本的なところで人間の平等を前提とする立場に違いない。しかし、だからといって、開発主義は個々人の間に大きな差異が存在することを否定しているわけではない。

³⁶ 同前 482-483頁。

³⁷ 同前。

³⁸ 同前。

³⁹ 同前。

⁴⁰ 同前 487頁。

そもそも、こうした伊沢が述べている平等主義的教育に対する反感には、教育学の理論上以外の動機があると考えられる。というのは、人間が生まれながら平等・同等であることを強調するのは「鍛錬説」のみではない。たとえば、「[人ノ、或ハ賢トナリ、或ハ愚トナル違ヒノ生ジテ来ルハ、唯教育ノ如何ニ依ルノミ] ナドト云フ様ナ説ヲナス人ガ、随分沢山」いと、伊沢は指摘する⁴¹。当時、人の賢愚はもっぱら教育の程度によるものであるという説を唱えていた「随分沢山」の人は、いうまでもなく、福沢諭吉や自由民権思想の論者であった。「人の上に人を造らず、人の下に人を造らず」や「天賦人權説」の旗印を掲げたそうした思想は、万世一系の天皇から、各々その「分」を守るべき臣民に至るまで、有機体的なヒエラルキー組織に構成される社会秩序を前提にした伊沢にとって受け入れがたいものであった。こうした日本社会に関するエリート主義的な認識には、人間の同等性を排することのできる教育理論を模索しないといけない。しかし、昔の身分制を否定し、人民を一少なくとも基本的に一平等な国民として規定する近代国家の枠内で、そうした理論を立てるのはかなり難しい。

ところが、今日は幸いにして自然科学がかつてないほどまで進歩していく時代であり、そのおかげで、人間がみな平等であるというような妄想をたやすく論駁できると伊沢は喜ぶ。というのも、最近の生理学と心理学が明らかにしたように、精神と脳はごく密接な関係にあって「殆ド分離スル事ガ出来ナイ有様」であり、ゆえに「人ノ智愚サヘモ、此脳ノ容量ト、組織トニ関係シテ居ル」ように、脳の容量と組織はまた大体において遺伝子によって決定されたものである⁴²。「父母ノ身体中、或部分ニ黒子ガアレバ、其子ニモ同ジ所ニ黒子ガアルト云フ様」に、体質というものは「既ニ其両親ノ質ヲ、子ニ伝ヘテ現ハス」のである⁴³。それと同じように、「精神上ノ、気象デ在ツテモ、習癖デ在ツテモ、才智デアツテモ、道徳デアツテモ、其多分ハ、其両親ノ性ヲ稟ケ」た、すなわち、ことごとく遺伝された属性である⁴⁴。伊沢はそうした固有の「稟性、才能」を「独有性」と名づけ、この「独有性」は教育が及ぼしえる効果を自然に限定していると結論する⁴⁵。

⁴¹ 同前 488 頁。

⁴² 同前 484 頁。

⁴³ 同前 486 頁。

⁴⁴ 同前。

⁴⁵ 伊沢はここで、19 世紀前半にオーストリアの解剖学者 F・J・ガルが確立した骨相学に影響を受けたといえよう。頭骨の形状・容量から、その人の性格や才能を推定することは、現在では一般的に似非科学と看做されているが、例えば、心理学における知能検査等、社会ヒエラルキー、格差を“科学的に”根拠づけ

したがって、「此独有性ヲ持テ居ル以上ハ決シテ皆同様ニ発達シテ行クベキ筈」はなく、「此各種ノ人ヲシテ、完全ニナラシムルト云フハ、各自ノ到達シ得可キ点ニ止」める以外は仕方がないという⁴⁶。それは近代科学の成果だけでなく、「昔ノ聖人」の言葉を借りることによっても証明できると伊沢は述べる。例えば、孔子は「上智ト下愚ハ移ラズ」や、アリストテレスは「教育ハ天性ヲ進修シ得可シト雖モ、全ク之ヲ変改スル事能ハズ」と言うように、教育の影響は「或ル範囲内ニ限ツタ」ものに過ぎないという⁴⁷。

こうした遺伝学と教育の組み合わせが伊沢の国家主義にいつそう強固な根拠を与えたのは明らかだろう。すなわち、彼が肯定していた天皇制国家の根底にある社会のヒエラルキー構造は、国家秩序内の権力関係を原因とするのではなく、人間の先天的資質に基づき、つまり自然の結果であるということになる。のみならず、伊沢は自分の遺伝学に関する見解を国家に転用して次のように述べる。

抑国ハ、一個ノ無形ノ有機体デ、日本ト云フ一ノ有機体モアリ、支那、仏蘭西、英吉利ナド云フ有機体モアリ、各々一個独立シテ、国ト云フ者ヲ成立シテ居ル以上ハ、此有機体、即チ国家ニモ、亦独有性ガアルニ違ヒナイ。⁴⁸

国家は個人と同様に「独有性」をもつものであるという。したがって、教育の影響は国家の「独有性」の範囲内において行なうべきものに相違なく、ゆえに、「其国教育ノ中心トナル所ノ者ハ、各其国ノ独有性ニ遵依」しなければならない⁴⁹。日本のこうした「独有性」は、いうまでもなく、やはり「親族ノ如」く君臣の関係にあり、それは「我国教育ノ、道德ノ根本トナス可キ者」で、すなわち「忠君愛国」を教育の一大原則に上げるべきだというわけである⁵⁰。これは上述した「国家教育社創立要旨」の演説における、天皇と日本

るという試みが相変わらず行なわれている。それに関しては、S・J・ゴールド著、鈴木善次・森脇靖子訳『人間の測りまちがい』（河出書房新社、1998年）、R・ルウォンティン著、川口啓明・菊池昌子訳『遺伝子という神話』（大月書店、1998年）を参照。

⁴⁶ 前掲「信濃上伊那郡夏季教育講習会講義」488頁。

⁴⁷ 同前。

⁴⁸ 同前 489-490頁。

⁴⁹ 同前 490頁。

⁵⁰ 同前。

人民は「恰も父子」の関係に繋がられているという伊沢の家族国家イデオロギーと同様な発言であるが、この演説において伊沢はもう一步踏み出して次のように述べる。

昔我皇祖ガ、日向ノ国カラ出テ来ラレシ以来、其牽ヒラレタル種族ヲ、国内ニ繁殖セラレテ、万世一系ニ、帝位ヲ継承セラル事デアレバ、此日本国民ハ、実ニ大キナ一家族デ、其頭ト云フ者ハ、.....我叡聖文武ナル天皇陛下デアルト申ス可キ国柄デアル。⁵¹

家族国家イデオロギーを遺伝学の知識と結びつけると、国家有機体説における「有機体」はすでに、単なる比喩として用いられる概念ではなくなる。伊沢の見解においては、日本国民は字義通り血縁の一家族、同じ遺伝的系統をもつ国内に繁殖した「種族」であり、天皇はその家父長としての地位にある。こうした家族国家における教育は、こうした君臣関係を踏まえて「忠君愛国ヲ以テ、一大原則ト定メ」なければならない⁵²。

ちなみに、遺伝された先天的才能の差異は個人の間には存在するのみならず、「人種ノ中ニモ脳ノ出来方ノ差ト知愚ノ別」があり、それは「皆実証ノアル」事実であると、伊沢は主張する⁵³。その例としては、

欧羅巴人種亜細亜人種杯ノ、極高等ナル所ノ人ト、亜弗利加辺ノ野蛮人トノ脳ヲ比較シ、夫カラ又亜弗利加人種ノ脳ト、猩々「ゴリラ」ト云フ様ナ、高等ノ喉類ノ脳トヲ比較シテ見ルト、其差異ハ、再上等人類ガ、最下等ノ人類ニ於ケルヨリモ、最下等ノ人類ガ、最高等ノ喉類ニ於ケル方ガ、却テ近イ位ナ者デアル。⁵⁴

つまり、「亜弗利加人種」—「黒人」を指すだろう—という「最下等ノ人類」の脳は、「再上等人類」たるヨーロッパ人およびアジア人の脳より猿の脳に似ているから、アフリカ人は「野蛮人」の段階にとどまるのは当然のことであるという意味になろう。しかし、だからといって、「黒人」は人間でないわけではない。というのは、「再上等人種」と

⁵¹ 同前。

⁵² 同前。

⁵³ 同前 484 頁。

⁵⁴ 同前。

「再上等人種」との間の智愚の格差より、「人類ト獸類トノ間ニ、余程懸隔」があるのは明らかである⁵⁵。この人類と獸類の間の懸隔とは、「人類ハ能ク物ヲ言フ事ガ出来、又開化シタ人類ハ、文字ヲ書ク事ガ出来」るから、人類は獸類に勝っており、「万物ノ長タル物ニ近」いのである⁵⁶。その理由は何かといえば、「人類ハ智識ヲ得テ、前代ノ智識ヲバ後代ニ伝へ、段々進化発達シテ来テ」、現在のようなものになったのである、と伊沢はいう⁵⁷。

ここで仄めかされている、知識の取得は人類の進化発達を促進することは、ダーウィンの進化論から大いに逸脱することは注目し得る。知識といったいわゆる獲得形質を子孫に遺伝することは、進化の推進力であると主張したのはダーウィンでなく、ラマルクの「用不用説」である。ダーウィン進化論を熟知していた伊沢にしてはやや奇妙な混同だろう。なお、そうしたダーウィンの自然選択説の原理からの逸脱は、伊沢は教育者の立場から意識的に行なつたと考えられる。なぜかという、人類を「教育シテ、段々進マセテ往ケバ、益々高クナル」のである⁵⁸。このように、教育は個人を完全させるのみならず、人類の品種改良に貢献することによって人類の進化発達を進める万能薬である。ただ、以上述べてきたように、遺伝的素質が個人に対する教育の影響を限定するという伊沢の考え方は、おそらく人種の場合にも通用するだろう。それに従えば、「再上等人種」と「最下等ノ人種」はいずれも教育によって進化発達させることができるが、その到達され得るところはとりあえず、その人種の遺伝的に限定された範囲内に限つたものだろう。

このようないわゆる「科学的人種主義」は、ヨーロッパやアメリカにおいて長い歴史があることは周知の通りである。それは、ヨーロッパの植民地帝国やアメリカ合衆国といった「白人」の帝国が征服、虐殺、搾取、奴隷貿易等によって他民族に加えた暴力を「科学的」に正当化する理論であつたのは言を俟たない。西洋列強の植民地支配によってアフリカやアジアの「有色人種」は「白人」の支配下に置かれ、「科学的人種主義」はこの支配関係を人間の自然に相当するものとして正当づけた。しかし、このように考えると、アフリカ大陸における植民地をもたない日本帝国のイデオログだった伊沢が、こうした「黒人」に対する誹謗を無批判的に受け入れることはいっけん不思議に思われるだろう。

⁵⁵ 同前 485 頁。

⁵⁶ 同前。

⁵⁷ 同前。

⁵⁸ 同前。

なお、一般的に言えば、このような植民地支配に関する考え方は伊沢の思想において歴として認められる。日清戦争後の 1895 年に、伊沢は台湾の総督府民政局学部長に就任し、その時より植民教育に従事するようになった。同年 6 月 5 日に伊沢は『広島新聞』に「台湾教育談」と題された記事を載せ、その記事は後に『国家教育』39 号に転載された。その中で伊沢は台湾住民の生活状況について次のように述べる。台湾の住民は古来から漢学の教育を受けているから「無文字の蛮族」とはいえないが、近代教育の立場からみれば彼らの生活は「蠢愚たる一動物の境界に沈み居るものなり」、それで「皇天何の恵する所ありてか此の憐むべき蛮民を駆りて我大帝国の治下に投じたる」のである⁵⁹。つまり、台湾住民は「蠢愚たる一動物」のような暮らしをおくっているから、彼らを日本帝国の支配下におくのは、決して不当な暴力ではない。これは却って、その「憐むべき蛮民」に対する「恵ある所」であり、台湾の住民にとって僥倖であるに違いない。

そして、台湾住民の「動物的」な生活は何に起因するのかといえば、「彼等が高等なる人生の幸福を享受すること能はずして動物界に近き生計を為しつゝあるものは教育なきの人類として正に受くべき所の因業」であると伊沢はいう⁶⁰。やはり、伊沢のような文明の権化たる者から教育を受けないなら、野蛮は自業自得だ。そうであれば、日本は台湾を領有してその住民を支配するのも「因業」であるばかりか、その国の「憐むべき蛮民」に文明的教育を施すことができるから恩恵でさえあろう。

そうした征服と教化との関係は、ごく当たり前のことであり、太古より行なわれたことである。というのは、「昔し [マホメット] が [メッカ] の地より起りて右に剣戟を振り左に [コーラン] の教典を以て彼幾万人の人民を征服して以来如何に人心の征服即ち征服と云ふものと精神の征服即ち教化」というものが相まってなされていたのは、よく知られている事実であると、伊沢は帰国後の帝国教育大会で行なわれた演説において主張する⁶¹。ここでの伊沢の論理は、西洋列強の植民地主義をイデオロギー的に支えた「文明化の使命 (mission civilisatrice)」や「白人の責任 (white man's burden)」という、植民地支配とは実際に被植民者に西洋文明の恵みをもたらすものであるという理屈に酷似する。つまりここで、伊沢の観念世界のなかで日本人は台湾の征服者というよりその救済者である。

⁵⁹ 伊沢修二「台湾教育談」(1895年 5月 25日) 570頁。初出は『広島新聞』1895年 6月 5日。本論文では前掲『伊沢修二選集』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁶⁰ 同前。

⁶¹ 伊沢修二「新版図人民教化の方針」(1897年 11月 5日) 632頁。原稿の初出は『教育報知』1898年 3月 26日。本論文では前掲『伊沢修二選集』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

なお、注目に値するのは、伊沢は日本人と台湾住民の間の文明的格差を遺伝子・脳といった生理学的な要因に帰するのではないことである。伊沢の観点からみればそれは当然のことだろう。なぜなら、「最下等人種」たる、ゴリラのような脳を持つ「亜弗利加人種」というあまり手の施しようがない「野蛮人」と違い、台湾住民と日本人はとにかく「再上等人種」に属するアジア人同士である。だから、その間の文明的格差は人種的な優劣に帰することができないのである。したがって、台湾住民は教育の力をもって日本人と同じように、日本帝国にとって有用な人材に育成することができる。

この理由で「若し夫れ聖化の庇蔭に立ち台湾の教育を計らんとするは帝国臣民たるものゝ当然の義務にして開拓事業中益々其先登に居らん」とし、台湾住民を教育するのは至急の課題である⁶²。こうして被植民者に教育を施すと、「偉なる哉我が聖天子の稜威は八紘に光被し台湾五百万の蛮族も将に天日を拝するの時近きにあらんとする」のである⁶³。つまり、「蠢愚たる一動物の境界に沈み居」る「野蛮人」を文明に導くのは、何よりも彼らが日本帝国の臣民としての「分」をわきまえ、天皇の威光を拝するようになることを目標とする。

要するに、上述した伊沢の「阿弗利加人種」に対する科学を装った人種主義は、とりわけ「黒人」そのものを標的にしたわけではない。むしろ伊沢は、自分の国家論を当時の世界秩序に応用することによって、彼自身が台湾総督府民政局学務長として関与していた帝国主義・植民地主義をより一般的に弁護する思想を構築していただろう。すなわち、国家という有機体の内部と同様に、国際秩序においても一定のヒエラルキー構造が存在し、また、そのヒエラルキーは暴力によって強制されたものではなく、人種・文明間の優劣に対応する自然的な組織である。当時そうした国際的ヒエラルキーは主として、ヨーロッパの植民地帝国と、植民地化された地域との支配関係に特徴づけられていた。

1884-85年、西洋列強は「アフリカ分割」をめぐるかの有名なベルリン会議を開き、その結果、英国、フランス、ドイツ、ベルギーなど列強14か国の間でアフリカ植民地化の原則を規定したベルリン条約が締結された。以後、ほぼ20年以内にアフリカ全土のほとんどが列国間に分割され、それによって「白人」と「黒人」は一般的にそれぞれ主—従の地位に置かれてきた。ダーウィンの従兄フランシス・ゴルトンなどが開発したいわゆる

⁶² 前掲「台湾教育談」570頁。

⁶³ 同前。

「科学的人種主義」と優生学は、西欧の資本主義社会における階級制度と並んで、こうした国際秩序を背景に蔓延り、そのイデオロギー的な「上部構造」であった。

日清戦争のとき、日本は台湾の併合によって膨張的植民地帝国へと歩を速めると、植民地主義を支持した日本人はそうした理論を歓迎したのは想像にかたくない。この関連で興味深いことは、伊沢は人種的な差異がヨーロッパ人種・アジア人種という「再上等人種」と、アフリカ人種という「最下等人種」の間のみが存在すると考えていないのである。彼によれば日本人とヨーロッパ人の間にも一定の人種的な差異がある。1890年8月15～16日にわたって国家教育社大集会で行なった演説「国家教育ノ形体」で、伊沢は日本の教育体制を論じ、その形体を設計するにあたって「人種ト学校系統トノ関係」、日本人の人種の特徴を考慮に入れることが必要であると述べる⁶⁴。

日本人種を特徴付けるものとは何かというと、「日本人種ハ、西洋人種ト比較シテ、ドノ位ノ違ガアルカト云フ事ハ、今日決シテ定ツタ問題デハナイ」が、さしあたって「御承知ノ通り、日本ノ人種ハ、所謂早熟ノ人種」であると言える⁶⁵。日本人は「西洋人が、先ヅ二十一・二歳ノ所ハ、日本ノ十四、五ノ所ト、恰モ適合」するほど早熟であるという⁶⁶。伊沢はこの「事実」を何の根拠から主張しているのは不明であるが、彼はそれによって日本を当時の世界秩序に位置づけていることが考えられる。日本は維新以降、列国に追い付き追い越そうとし、この目的で迅速に欧米諸国に模範をとって近代的な市民社会、国民国家、資本主義経済を確立してきた。こうして、日本はヨーロッパにおいて数百年を要した発展を数十年以内にやり遂げた。伊沢の「科学的人種主義」はこれを「日本人種」の早熟性として捉え直していると思われる。

3. 「一国ノ元氣」—国家と宇宙論

本節の冒頭では、「精氣」「精神」「元氣」という言葉から露わになる、伊沢の近代科学に影響を受けた理論にいつけん矛盾する、いささか神秘的にみえる側面を指摘した。もちろん、そうした言葉は比喩的な意味で用いられるなどとも解釈できるが、彼のその他の

⁶⁴ 伊沢修二「国家教育ノ形体」（1891年8月16日）63頁。原稿の初出は『伊沢修二教育演説集・第一』1891年9月21日。本論文では前掲『伊沢修二選集』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁶⁵ 同前。

⁶⁶ 同前。

演説を参考にすれば、そう簡単ではないことがわかる。それどころか、「精神即元気説」において明らかになるように、伊沢は西洋の科学思想と東洋古来の哲学を結びつけることを試みていた。それによって、彼は自分の国家論に国家有機体説や社会ダーウィニズムを越える、「気」という東洋哲学の概念に基づく宇宙論的な根拠を与えようとした。

こうした、伊沢の自然科学と東洋思想の宇宙論を結びけることは、彼独特の発想であったわけではない。次章で紹介する井上円了も仏教思想の立場から、西洋科学の新知識を輪廻転生・因果応報といった仏教の宇宙論の基盤をなす概念との合致を試みた。ここで興味深いことは、井上が三宅雪嶺等と共に創立した政教社が、明治 21 (1888) 年 4 月 3 日に雑誌『日本人』の創刊に際して行った祝宴で、加藤弘之とならんで伊沢も招待されていたことである⁶⁷。天皇制ナショナリズムの凝固まりだった伊沢が、在野ナショナリストの祝宴に参加したことはやや奇妙に見えるだろう。伊沢が招待されたきっかけは、三宅雪嶺が大学卒業後に文部省編輯局に就職し、当時に局長であった伊沢の下で勤務していたことであつたと思われる。それ以外、伊沢は国粹主義運動との関係がなかったらしいが、東洋思想の宇宙論をナショナリズムの根拠とする点において、ある程度の思想的な影響を受けたことが考えられる。

さて、『精神即元気説』は伊沢が明治 23 (1890) 年 8 月に京都府教育会において行なつた演説である。その中で、彼は国家教育社が教育の中心として鼓舞した「忠君愛国の精神」と「国家の元気」との関係について説明する。ここでは、儒教・道教など古代の中華思想の宇宙論に由来する「元気」と、明治時代以降、西洋語の「Geist」や「spirit」の訳語として主に哲学用語として用いられるようになった「精神」が対置される。なお、演説の題名において既に明らかなように、伊沢は「精神すなわち元気」、つまり、精神と元気は同じものであると考える。この主張を根拠づけるため、伊沢はまず精神とは何かについて説明する。彼によれば、精神は「無形ノモノ」であるから、有形的な物のように「赤イ物ハ赤イ、青イ物ハ青イ、堅イ物ハ堅イ」など、その性質を簡単に規定することができない⁶⁸。しかし、精神について有形的なものとの関係で考察すると、その本質はなんとなく把握できると、伊沢は述べる。

⁶⁷ 中野目徹『三宅雪嶺』（吉川弘文館、2019年）63頁。

⁶⁸ 伊沢修二「元気即精神説」（1891年8月27日）519頁。原稿の初出は『伊沢修二教育演説集・第二』1891年10月8日。本論文では前掲『伊沢修二選集』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

例えば、「此ニ此 [コップ] ガゴザリマス。此 [コップ] ヲ、私ガ、一尺ノ高サニ上ゲマシタナラバ、有形物ノ位置ニ、変化ガ起ツタ」ように、腕の動作は有形のコップに変化を起こす⁶⁹。しかし、そうした物質的な変化を起こすには無形の力にも変化が起こることが必要であるという。なぜなら、「本来此「コップ」ハ、所謂重量デ、大地ニ引レテ居ル」から、それを引き上げるには「其重量ニ逆ツテ.....何カ重力ニ平均スルダケノ、他ノ力ヲ要スル」わけである⁷⁰。その力は何かというと、「私ノ腕ニアル筋ノ力ヲ要」し、また「筋ノ力ヲ要シタノハ、即チ此筋ニ収縮力ヲ起サセタ」のである⁷¹。また、筋肉の収縮力を起こさせたのは「此筋へ神経ガ来テ居ツテ、其神経ニ [エレキ]」があり、このエレキはまた「脳髓カラ起ツタ」のである⁷²。そして脳髓はなぜ「エレキ」を起こしたかといえ、私ガ、此 [コップ] ヲ上ゲヤウト思ツタカラデア」り、「私ノ精神ニ、意カト名ヅクル一種ノ変化」が起こった⁷³。それによって「本来人ノ身中ニ宿レル精神ハ、物理界ナル [エレキ] ノカト変ジ」た⁷⁴。そしてエレキは筋力に化するなど、無形の力である精神は、有形の神経や筋肉に媒介されて、同じく無形の力である重力に変化を起こし、最終的に有形のコップの位置に影響を与えることができる。

それだけではない。もし先に持ち上げたコップをいま下に落とすとすると、どのような変化が起こるのだろうか。それは熱であるという。そうすると、コップを上げるために費やした筋肉の力（エネルギー）は、コップの落下によって「同量ノ熱ト変ジテ発生スル理屈」なのである⁷⁵。このことからわかるように、「此世界ニアル所ノ勢力、即チ元氣ト言ハンカ、理氣ト言ハンカ、先ヅ一般ニ勢力ト申ス物ハ、所謂不生不滅ノモノデアツテ、永劫ニ存在シテ」いるものであるのみならず、「其ニハ、亦変遷ト云フモノ」もある⁷⁶。換言すると、国家にはたえず進化発達する「不生不滅の精気」があるように、宇宙そのものにも、ある変遷する不生不滅のエネルギーが働いているのである。

⁶⁹ 同前。

⁷⁰ 同前。

⁷¹ 同前。

⁷² 同前。

⁷³ 同前。

⁷⁴ 同前。

⁷⁵ 同前 520 頁。

⁷⁶ 同前。

この主張にはまたしっかりした自然科学的な根拠があるという。すなわち、「今日ノ理学者ガ、勢力ノ保存、即チ [コンセルヴェーション、オブ、エネルギー] 」という理論があると、伊沢は指摘する⁷⁷。この「勢力ノ保存」説は、当時ヘルムホルツといった物理学者に発見されたエネルギー保存の法則のことである。エネルギー保存則によれば、熱、光、電気といったエネルギーは、特定の状態から異なる状態へと移り変わるとき、元のエネルギー総量に変化しない、つまり保存されるという近代物理学の基本的な概念である。伊沢によると、この理論は「西洋近世……ノ物理ノ学問上デハ、大層新ラシイ様デゴザリマスケレドモ、却テ東洋ノ哲学ニ於テハ、之ト似タ様ナ事ガ、数千年前」より唱えられているのである⁷⁸。こうした東洋哲学の近代科学的エネルギー概念に類似するものは、「氣」または「元氣」に他ならない。

「氣」とは、儒教、道教など中華思想の宇宙論に中心的な位置を占めるものである。それは天地の間を満たし、宇宙を構成する基本要素、生命の原動力、自然現象、精神など幅広い意味を内包する観念である。つまり、自然力、物質、精神など宇宙内のすべての現象は同一の力の動きに基づくという考えを表現するものである。『易経』繫辞伝などによると、天地がまだ分れていない宇宙の起源には、「氣」が混沌した形で集結していた太極があり、そして太極は運動したり静止したりすることによって両儀を生み、両儀はまた四象を生んだなど、宇宙万物はその唯一の根源から生成した。「氣」とは要するに、森羅万象はどのようにして発生し、また如何にして関わっているのかという問いに答える形而上学的概念である。

そして、宇宙万物を支配する不生不滅のエネルギーと国家の「精氣」「元氣」はどのように関係していることを把握するために、宇宙の始まりまで遡らなければならないという。宇宙の始まりという「渾沌タル時代」には、「太陽モ地球モ他ノ遊星」なども存在しておらず、「恰モ烟ノ如ク、虚空ニフワフワ浮ンデ運動シテ居タ時デ……星雲ト称スル、劇熱ヲ帯タル気状」のものがあつた⁷⁹。そして、この星雲が段々熱を失い凝結しはじめ、その外部に「鶏子ノ外皮」に似たような外殻ができた⁸⁰。その外皮は固まっていくにつれて「一方ニハ内部ニ収縮セントスルカト、一方ニハ自体固有ノ回轉ニヨツテ、外部ニ飛ビ去

⁷⁷ 同前。

⁷⁸ 同前。

⁷⁹ 同前 520－521 頁。

⁸⁰ 同前。

ラントスルカトノ作用ニヨツテ、遂ニ外皮ハ破レテ仕舞」い、こうして「度々外皮ガ出来テハ破レ、破レテハ円形トナリ……数多ノ円形球」が形をとった⁸¹。この「円形球」は今日の太陽系の遊星であり、遊星を生んだもとの「気状」はその中央にある恒星として存続している。これは「カント、ラプラース以下、諸大家ノ説」、すなわち「ネビュラ」説または「ハイボセンス」説とも称される星雲説であるという⁸²。要するに、エネルギー保存則と同様に西洋科学の星雲説は、宇宙万物は原初の渾沌（太極）から発生したという東洋古来の陰陽思想を「再発見」したにすぎないのである。しかし、星雲説は宇宙の起源に関して説得力のある説明を提供するにしても、それによって地球において有機的生命や人間の精神がどのように発生してきたことは明らかにすることができない。

この点は、伊沢によると、自然科学的認識のみをもって説明できない問題である。かえって、「今私が説カウトスルノハ、形而下ナル物質界ノ事ニハ非ズ」して、「寧ろ形而上ナル精神界ノ事」であるという⁸³。以上で述べたように、伊沢はエネルギー保存則を引き合いに出し、宇宙万物の生成変遷は一定の「不生不滅」また「無形ナル勢力」の現われである⁸⁴。この勢力はやはり「開闢以来宇宙ニ満チ、即チ称シテ元氣ト云フ」ものである⁸⁴。この元氣は「始テ動イテ、星雲中ニ散布シタル物質ヲ個々団聚セシメ、同気相引キ、同性相和スル」ことによって、「今日元素ト知ラレタル物質ヲ造リ、又其元素ヲ種々ニ結合シテ、花崗岩其他ノ岩、石、金、水」等を生じさせた⁸⁵。

こうした無機物質と同じように、地球における有機的生命も元氣の変遷によって造られたに相違ないのである。というのも「宇宙間ノ勢力ハ、不生不滅ニシテ、其量ニ増減ナケレバ、或ル物ヲ造ルガ為ニ、新ニ勢力ヲ生ズルコト」がない⁸⁶。たとえそうであるとすれば、「是レ無ヨリ有ヲ生ズルワケニナリ、甚ダ道理ニ協ハヌ」のであり、「学問上ノ原則ハ、之ガ為ニ、総テ転覆セネバナラ」ないという⁸⁷。だから我々は、「次代ノ物ヲ造ル勢

⁸¹ 同前。

⁸² 同前。

⁸³ 同前 523 頁。

⁸⁴ 同前。

⁸⁵ 同前。

⁸⁶ 同前。

⁸⁷ 同前。

力ハ、前代ノ物ヲ造リタル勢力の変遷」である、言い換えると、宇宙のすべての現象は同一の勢力の変遷に帰するという「一大原理」を信じなければならない⁸⁸。

この「一大原理」を踏まえると、人間固有の勢力である精神もこの同一の勢力の変遷がもたらした現象であるといえる。しかし残念ながら、「古今東西ノ賢哲ガ、或ハ輪廻ノ説ヲ為シ、或ハ精神ノ不滅ヲ説」いてきたにもかかわらず、この「一大原則」を発見することができなかった⁸⁹。のみならず、近代科学も人間精神に対する無理解を示し、その理由は主として一つの「障碍」にあると伊沢は考える。すなわち「今日西洋ノ学著中ニ、或ハ[オントロヂイ]ナドト云ツテ、人ノ精神又ハ生靈ナドト云フ様ナモノヲ説ク人」は、「皆モト耶蘇教ノ国ニ生マレタ人達」である⁹⁰。つまり、西洋の科学者はキリスト教の影響で、精神は物質とまったく異なるものであることを—意識的であれ、無意識的であれ—暗黙の前提とし、それは精神の研究を障碍するのである。それに対して、欧米に比べてみると、「我国ニ於テハ、仕合セノ事ニ、宗教ト云フモノト、道德ト云フモノトガ、全ク別ニナツテ」いるから、「宗教ニ少シモ関係ナクシテ、此精神ノ研究ガ出来」という⁹¹。

伊沢の宗教にいっさい束縛されていない精神研究がもたらした成果は次のようになる。すなわち、「抑宇宙ハ、開闢以来、元氣ヲ以テ充サレテ」おり、「其元氣ノ、個々ノ人体ニ宿レルモノヲ称シテ、精神」という⁹²。この個々人の精神にはまた、「善イノモ、悪イノモ、鋭イノモ、鈍イノモ」など、様々な種類がある⁹³。それらは「宇宙間ニ瀰満スル所ノ元氣」がしている「処々方々ニ、千種万別ノ渦巻」の中で「或種類ハ、斯様ナ風ニ、或種類ハ彼様ナ風」に渦巻いているからである⁹⁴。いいかえれば、人の「独有性」を決定する遺伝子が遺伝しているのは、実際にはそうした元気の渦巻きにおいて形成した精神の種類である。伊沢はこの精神の種類を「原形」と名づけて、また、「原形」はエネルギーのように永遠に保存されているとする。これは「[ペルシスタス、オブ、オリヂナル、タイ

⁸⁸ 同前。

⁸⁹ 同前 524頁。

⁹⁰ 同前。

⁹¹ 同前。

⁹² 同前。

⁹³ 同前。

⁹⁴ 同前。

プ] 即チ原形ノ永存」の原理であり、「聖主、賢哲、忠臣、義士ト云ハルヽ人々ノ体ニ宿ツテ居タ所ノ精神ハ、此元氣中ニ、永ク一種ノ形ヲ存シテ居ルニ違ヒナイ」のである⁹⁵。

故ニ我等ガ、聖主ノ明德ヲ欽仰シ、賢哲ノ言行ヲ敬信シ。忠臣義士ノ偉蹟ヲ景慕シ、一心専念ニナルトキハ、同氣相応ジ、同性相和スルノ理ニヨリテ、宇宙ニ存在セル、同種ノ元氣ハ、来リテ我等ノ精神ト同化シ、其種ノ心情ヲ強メ、遂ニ我ガ欽仰、敬信、景慕スル所ノ人物ト、殆ド同様ナル精神ニ化セシムルノデアル。故ニ我ガ皇祖皇宗ノ在天ノ靈ヲ拝シ、我祖先ノ祀ヲ重ジ、忠臣義士ノ魂ヲ祭ルハ、最モ学理ニ協ヒタル、我国固有ノ美風ト申スベキデゴザリマス。⁹⁶

故人の精神は元氣の中で永遠に保存されているから、祖先崇拜は「最モ学理ニ協ヒタル、我国固有ノ美風」であるという。祖先を崇拜すると「同氣相応ジ、同性相和スルノ理ニヨリテ」、すなわち同種の精神が互いを引き付けることによって、我々は祖先の精神に満たされてそれに同化するという⁹⁷。これこそ宗教に障碍されていない思考である。

そう考えると、ネーションは遺伝的だけではなく精神の「原形」によっても繋がれている共同体であり、「個々ノ人体ニ宿レル精神ハ、相聚シテ遂ニ一国ノ元氣」となる⁹⁸。しかしながら、この一国の元氣は宇宙を瀰漫する不生不滅の元氣の変遷によって発展しているとしても、それを単にその自然の成り行きに任せてはならない。というのは、国の元氣もたえず変遷するものであるから、元氣に「盛衰」があるのは必然である。だから例えて言うなら、エレキは「始終宇宙ニ存在シテモ、摩擦トカ、或ハ化学上ノ変化トカ、或ル一種ノ刺激ヲ用ヒザレバ」エレキは起らず、それと同じく、一国の元氣を養わんとすれば「時々随分刺激ヲ施ス必要」があり、元氣を「只放棄シテ置クトキハ、沈静シテ仕舞」うのである⁹⁹。こうした国家の元氣に刺激を与える任務を負担するものは教育学者に他ならない。

ここまで紹介してきた伊沢のナショナリズム思想の中で、とりわけ次の点を指摘したい。「国家教育社創立の要旨」の演説で伊沢は、日本の「万世一系の天皇」を国家と教育の中

⁹⁵ 同前。

⁹⁶ 同前 524－525 頁。

⁹⁷ 同前。

⁹⁸ 同前 525 頁。

⁹⁹ 同前 526 頁。

心とする理由を次のように述べている。天皇は「実に一国の唯我たり至尊たる神髓たるの元首」であり、また日本は「宝祚の降ること天壤と共に窮り無かるべき万世一系の天皇陛下が治しめす国にして世界無比の帝室を戴ける」、それは「他国人の常に歆羨して措かざるも到底之に模倣することさえ為す能はず」という。日本の皇室は「一国の唯我たるもの、「世界無比」のもの、他の国々は「到底之に模倣することさえ為す能はず」云々、天皇制は日本国家に適する制度である理由は何かという、それは最終的に「万世一系の天皇」は日本固有のものであることに他ならない。序章で述べたように、ナショナリズムの根底には一種のトートロジーに基づく決断主義がある。伊沢の天皇制に関する発言は、このナショナリズムの側面を極めて明け透けに表現する。「万世一系の帝室」を日本国家の中心に据える理由は、畢竟、これを「世界無比」たる日本固有の「わが物」として受け入れるという無条件・無根拠な決断である。

こうした天皇・国家に対する態度を学童の頭に入れることは、伊沢の教育思想の全体を貫通している企てである。その最も明白な例は、彼が修身の方法について述べていることである。すなわち、修身は「理屈」ではなく「信心」に訴えなければならないものであるという伊沢の考えである。それは例えば「或章句に毎朝学校を始める前に、一度は誦読することによって生徒の頭の中に「忠臣愛国」という「国徳」の種子を蒔き、あるいは、直接に感情に訴える唱歌を歌わせて愛国心を育ませることによって成し遂げられる目的であるという。

要するに、愛国心・国民道徳を教授する際、生徒の理性は全く当てにすることができないものである。なぜなら、そうした道徳に何らかの合理的根拠を与え、それに基づいて修身を行なうなら、生徒はその根拠の当否を問い、それに対して疑問を投げかけかねないからだろう。これには一定の道理がある。福沢もよく理解したように、国民道徳そのものは、国民は国家のことを無条件に自分自身の関心事として受け入れることを前提とする。というのも、国民は「国の恥辱とありては……一人も残らず命を棄てて国の威光を落とさざる」ような態度を身につけなければならないとすれば、自分が国のために献身する要請に対して「なぜ」と問い掛けてはならない。だから、生徒が修身で教わるナショナリズムに関わる「国徳」は、よく考えたうえでもっともな道理として受け入れさせるものではない。国民道徳は逆に無根拠で当たり前の態度としてしっかりと肝に銘じさせる必要がある。そうした国に対する無条件な愛着を発育させるには、確かに「信心」に訴えるのはもっとも適した方法論的基礎にちがいない。彼がこの教育法によって目指していたのは、まさに国

家、天皇に対する無条件・無根拠な愛着を育成するに他ならない。音楽取調掛が編輯した『小学唱歌集』は、唱歌の歌詞をもって学童に愛国心とそれに相応する徳目を教化する目的において、その方法として構想されたものである。

最後には、天皇を中心とする国家有機体に自然法則的・形而上学的必然性を与えようとする、伊沢の思想における自然科学と東洋思想の宇宙論の受容がある。このナショナリズムの側面について次章でより立ち入って論じるが、ここで、伊沢のようにスペンサーの社会ダーウィニズムに依拠すると、こうした裏付けを採用することはある程度に必要な論法になることを述べておきたい。何故かという、社会・国家有機体説と社会進化論は自然過程になぞらえて人間社会の生成発展を捉えるものであり、つまり観察できる生物学的な因果関係に基づく法則性を想定した理論である。こうした自然過程は、比喩的に社会・国家に当て嵌めることができるとしても、自然において観察できる因果関係に基づく法則性は人間社会において認められないため、社会・国家有機体説や社会進化論のような理論はそうした実証的根拠を全く欠いており、説明としてもとより薄弱なものである。だから、そうした因果関係を遺伝子や元気といった、社会や国家に対する作用が極めて曖昧で目に見えないものに見出そうとするのは、それに詭弁的であるとしても一種の根拠を与える。しかし、こうした根拠の妥当性を承認するということは、その論理的首尾一貫性というより、またもやナショナリズム思想の決断主義によるのである。

小括 ナショナリズム思想におけるトートロジー性

1807年にドイツの作家、ドイツ・ナショナリズムの先駆者 H・クライストは『ドイツ人のためのカテキズム』を執筆した。当時はナポレオン戦争の最中であり、オーストリアとプロイセンの連盟がフランス軍に敗れたことによって神聖ローマ帝国が崩壊してしまった状態であった。『ドイツ人のためのカテキズム』はキリスト教の信仰告白（カテキズム）になぞらえた父親と息子の間問答という形式に構成されている。その第2章「祖国愛について」で、クライストは次のように叙述する。

問 我が息子よ、自分の祖国を愛しているに違いないだろう。

答 はい、お父さん、その通りです。

問 なぜ自分の祖国を愛しているのか。

答 自分の祖国なのですから。

問 神様のおかげで多くの果実に恵まれて、多くの芸術作品に飾られて、その名前は枚挙に遑がないぐらいの英雄、為政者、賢者に輝かしくさせられたためなのか。

答 いや、お父さん、僕を惑わしています。

問 わしはお前を惑わしたのか。

答 というのは、あなたは教えていただいたように、ローマやエジプトの三角洲は、果実や美しい芸術作品、そしてまた偉大や壮麗であるかもしれない物事に、ドイツより遥かに恵まれているでしょう。にもかかわらず、あなたの息子の運命は彼があのに住まないといけなことを欲するならば、彼は悲しく感じて、今ドイツを愛しているように、あのに愛することは決してありません。

問 だって、いったいなぜドイツを愛しているのか。

答 お父さん、それはもう言ったんでしょう。

問 もう言ったのか。

答 自分の祖国なのですから。¹

¹ Heinrich von Kleist 「Katechismus der Deutschen」 (『Werke und Briefe in vier Bänden, Band 3』〔Berlin und Weimar、1978年〕389-401頁)。和訳は著者。

こうしたクライストのドイツ・ナショナリズムの「信仰告白」はナショナリズムの根本論理の一つを表明するものである。それは「なぜ?—だから!」というトートロジー、つまり国家・国民の存在を「我々のものである」以外の根拠なしに承認することである。

E・ルナンは 1882 年にソルボンヌ大学において「国民とは何か」という有名な演説を行ない、この論理を明確に表現した。ルナンはこの演説で国民は共通の人種、言語等、何らの具体的、顕在的なものによって定義することができないという困難を指摘する。例えば、英語は英国、アメリカ合衆国、カナダ、オーストラリア等の共通する言語である。しかし、だからといってイギリス人、アメリカ人、カナダ人、オーストラリア人は一つの国民であるわけではない。一方、スイスにおいてドイツ語、フランス語、イタリア語、様々な言語が話されているが、スイス人はそれにしても間違いなく一つの国民である。それでは国民とは何だろう。「国民とは魂、精神」であり、かつまた「国民の存在は毎日の国民投票」、つまり国民であるとは国民でありたいという、国民の意志以外の何ものではないという。国民であるとは国民でありたい心構えに他ならないという主張は、クライストの述べる「なぜドイツを愛しているのか」「自分の祖国なのですから」という、ナショナリズムのトートロジー的、無根拠な論法と全く同じことである²。

姜尚中も指摘している通り、「家族愛や友愛、郷土愛といった第一次的な集団へのゲマインシャフト的な心情を超越したところにしか「国家という共同体」の水準は成り立ちえないということであり」、「身近な親しい関係や集団への帰属意識の連続的な延長上に国家が成り立ちえない以上、そこには何らかの決断主義的な「飛躍」が養成されざるをえない」のである³。国家・国民共同体は、国民個々人の実生活において具体性を欠いているものであるから、それに対する帰属意識はある「決断主義的な飛躍」を要する。この飛躍的な決断とは、国民が自分の属するネーションを更なる根拠なしに「我が物」として肯定する態度に外ならない。

この「決断主義的な飛躍」の好例としては、第 3 章で立ち入って論じる三宅雪嶺の『真善美日本人』が挙げられる。この中で雪嶺は日本の「美」の特色を論じ、その特色は「軽妙」の趣味にあるとする。しかし、「軽妙必ずしも敬重すべきの性質にあらざるも、美術上また一種の美妙を現すことを得るものなれば、はたして邦人の特質にして軽妙に傾きた

² 鶴飼哲・大西雅一郎・細見和之・上野成利訳『国民とは何か』（河出書房新社、1997 年）を参照。

³ 姜尚中『ナショナリズム』（岩波書店、2001 年）vi。

るならんか」という⁴。換言すれば、軽妙それ自体は良い趣味であるかどうかは如何でもいい。肝腎なのは軽妙は日本固有の趣味であるということである。ここで見られる、雪嶺の日本ナショナリティを定義する試みの論理は、伊沢の「一国の唯我た」る「万世一系の帝室」を日本の「独有性」を表すものとして、国家の中心として受け入れなければならないという見解と見事に一致する。

こうした、「この国は我々のものだから我国として受け入れなければならない」というようなトートロジー的転倒は、ナショナリズム思想のみならずその他のイデオロギーの根底にもある論理である。例えば、哲学者スラヴォイ・ジジエックは『イデオロギーの崇高な対象』で、反セム主義について次のように述べる。ファシズムといったイデオロギーにおいて「……まず「ユダヤ人」というものは、「事實的」とされる諸属性の集合体（悪知恵を働く精神、利益を欲張ること等々）を指定するシニフィアンとして現われるが、それは反セム主義そのものではない」という⁵。本当の意味での反セム主義に達するために、実際に存在するユダヤ人と彼らに帰される属性との関係を逆さまにしなければならず、「彼らはユダヤ人であるからこそ、このようなもの（我利我利亡者、狡猾……）である」という主張に至らなければならない⁶。最初の場合は、「狡猾、貪欲」等はユダヤ人の性質に対するステレオタイプであるが、特定の人々の集団（ユダヤ人、女性、外国人、他民族、浮浪者等々）に対するステレオタイプが存在するからといって、それを必ずしも「反…主義」と看做することができない。特定の集団に対する判断が真の意味でイデオロギー的・「反…主義」的になるためには、以上の転倒が必要となる。

ナショナリズム思想の論理もこうした転倒に基づくものである。一例を挙げると、ナショナリズムを掲げる者⁷は往々にして自国の言語、文化、仕来り、伝統、歴史等を取り上げ、それらの美しき事物は祖国を愛すべき理由であると主張する。しかし実際には、特定の国の言語、宗教、歴史等々と、ナショナリズム思想のそれらとの関わり方は逆である。「この国固有の事物は素晴らしいから、この国を愛すべきだ」というのはでなく、「この国を

⁴ 三宅雪嶺『真善美日本人』320頁。初出は政教社、1891年3月。本論文では鹿野政直編・解説『日本の名著 37』（中央公論社、1971年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁵ Slavoj Žižek 『The Sublime Object of Ideology』（Verso、1989）106-107頁。和訳は著者。（日本語版は鈴木晶訳『イデオロギーの崇高な対象』（河出書房新社、2000年）。）

⁶ 同前。

⁷ 現在は、歴史的に悪名を馳せてきたナショナリズムというより、それに比してより無邪気とされるパトリオティズム（祖国愛、郷土愛）を掲げる傾向が強い。

愛しているからこそ、この国固有の事物は素晴らしいと思わなければならない」というのが、ナショナリズムの基本的な立場である。

だから、ナショナリズムの批判者がそれに対して、古い起源を有するとされる伝統は実際に比較的最近に発明されたものであり、宗教、家族制度、国語、国文学、国史等という国民にとって馴染み深い自明なものは、実際にイデオロギー性・虚構性に満ちているものであり、国民そのものは事実上どころか想像上にしか存在しない等々を指摘することは、ナショナリズムの有効な批判ではない。こうした、国民国家・ナショナリズム思想の諸要素を脱構築するという批判方法は、ナショナリズムがこうした具象的な根拠に基づくという暗黙の前提に立ち、そして、その要素のイデオロギー性・虚構性を明らかにすることによって、その根拠を空虚なものとして論破しようとする。なお、クライスト、ルナン等の発言に見られるように、こうした国民・愛国心の空虚性の認識は、ある程度、既にナショナリズム思想—またその他のあらゆるイデオロギー—の枠内に組み入れている。

第 2 章 優勝劣敗と因果応報—坪内逍遙と井上円了の国民国家・国

民文化進化史—

はじめに

前章で述べてきたように、伊沢修二は自分のナショナリズム思想に、スペンサーの社会有機体説・社会ダーウィニズムと「元気」を中心とする東洋思想の宇宙論によって一種の哲学的基盤を与えることを試みた。それは伊沢のみならず、当時の日本ナショナリズム論者の多くが採用した論法であり、特に社会ダーウィニズムは 1880 年代以降一世を風靡した思潮であった。本章はこの二つの流れから一例ずつ挙げて、その当時のナショナリズム思想における役割をより立ち入って論じ、特に社会ダーウィニズムと東洋思想の宇宙論が一種の国民・国民文化形成に関する歴史像として、福沢諭吉の『文明論之概略』に代表される明治初期の文明史観との違いを明らかにすることを目指す。

本節では、まず社会ダーウィニズムの一例として坪内逍遙の『小説神髓』において描かれている小説史が取り上げられ、前章で紹介した伊沢修二の音楽史との比較によって、二人がそれぞれ目指していた文化改良、国民文化創出との関係が検討される。坪内逍遙に関する専攻研究が膨大であり、なかでも彼の 1880 年代における小説論、演劇論、そして 90 年代に森鷗外と交わした「没理想論争」が注目されてきた¹。だいたい研究者は、特に逍遙の写実主義の先駆者としての役割を強調し、彼の文学思想と当時のナショナリズムとの関係が殆ど論じられていない。例外的なのは、桂秀実の『日本近代文学の〈誕生〉—言文一致運動とナショナリズム』である。その中で桂は逍遙の文体論を次のように評価している。

¹ 坪内逍遙に関する主な先行研究としては、河竹繁俊、柳田泉『坪内逍遙』（富士房、1939 年）、『坪内逍遙』（吉川弘文館、1958 年）、日本文学研究資料刊行会編『坪内逍遙・二葉亭四迷』、坪内土行『坪内逍遙研究』（日本図書センター、1984 年）、中村完『坪内逍遙論』（有精堂出版、1986 年）、石田忠彦『坪内逍遙研究』（九州大学出版社、1988 年）等が挙げられる。

われわれは、逍遙の言う、「雅文体」、「俗文体」、「雅俗折衷文体」といった分類—おそらく今日も受け入れられている分類—を、そのまま受け入れることができない。逍遙は別のことを言いたかったのではないかと思う。逍遙にとっては、「雅文」も「俗文」も共に倭言葉的—女性的—非論理性を担った文章であるのだから（言うまでもなく、倭言葉は「おんなもじ」である）、その二つを「折衷」したからとて、論理的な文章が構築されるわけではない。男性的＝論理的な「漢土の語をさへ其折々にまじへ」ることによって、女性的な非論理（＝「物のあはれ」）を維持しつつ隠蔽する、ということが逍遙の「改良」目論見であったと思う。²

逍遙は小説の主眼が専ら「人情世態」を写實的に描写するところにあることを主張し、芸術は実用性を目指すべきではないとした。一方、彼の雅文と俗文を折衷した文体の構想には、逍遙の当時の日本社会に関する一定の認識・理想が認められ、それは彼のナショナリズムに関係することが言える。つまり、本居宣長以来、日本文学の特徴とされた「物のあはれ」を表現する雅文体を俗文と漢文の要素と折衷して、それによって日本固有の「物のあはれ」を保持しながら近代的な論理性を導入するということである。本章は、『小説神髓』（明治 18-19〔1885-86〕年）を検討することによって、坪内逍遙の小説論と当時のナショナリズムとの関係を論じるものではあるが、彼の文体論ではなく、逍遙が述べている小説の社会に対する「裨益」と「小説進化史」に焦点が当てられる³。

明治期のナショナリズムと社会ダーウィニズムとの関係はよく知られているのに対し、伊沢の「元気即精神説」に見られる、ナショナリズムを陰陽思想や仏教思想の宇宙論と結び付ける試みは、これまでさほど注目されてこなかったようである。本章の第2節は、「護国愛理」を標語に掲げていた井上円了の思想におけるナショナリズムと仏教の宇宙論との組み合わせを取り上げる。円了のナショナリズムに関しては、既に中島敬介「井上円了の—奇妙な—ナショナリズム」、三浦節夫「井上円了のナショナリズムに関する見方」、中野目徹「井上円了と政教社」といった研究者の論文があり、井上円了のナショナリズム

² 桂秀実『日本近代文学の〈誕生〉』（太田出版、1995年）137-138頁。

³ 逍遙の小説を国民国家との関連で論じる論文としては、西田谷洋「坪内逍遙の「日本」」（『金沢大学国語国文』23号、1998年2月、186-195頁）があるが、西田谷はそれを特にオリエンタリズムの概念によって捉えている。

を主に政教社と教育勅語との関係で論じている⁴。本章ではそれに対して、円了の当時の代表作『仏教活論』（明治 20—23〔1887—90〕年）が挙げられ、円了は仏教思想と西洋哲学の形而上学によって自分のナショナリズムをどのように根拠づけ、国民国家の生成をどのように捉えていたかということが中心的に論じられる。

坪内逍遙と井上円了の論述において特に注目したいところは、彼らが社会進化論、仏教の宇宙論を如何にして、国民国家・国民文化の生成発展を説明することによって援用したかということである。これは、ナショナリズム思想の一般的な契機の一つに関係している。それは、ネーション・国民国家というものはほんらい近代的な現象ではあるが、ナショナリズム思想は常にその起源を遠い過去に位置づけ、更に、ネーション・国家は必然的な歴史過程の産物であるという観念を内包する。それはナショナリズム思想のいわば歴史主義的な側面である。明治期の日本ナショナリズムにおいては、ネーション・国民国家を必然的な歴史過程の結果として捉える論法として、社会進化論と東洋思想の宇宙論という二種類が特に際立ち、本章はそれぞれの例を挙げ、当時のナショナリストはこうした必然性をどのように構築してきたかということを検討し、こうしたナショナリズム思想の側面に関していくつかの指摘を与えることを目指す。

⁴ 三浦節夫「井上円了のナショナリズムに関する見方」（『井上円了センター年報』1号、1992年3月、73—92頁）、中野目徹「井上円了と政教社」（『円了センター年報』8号、1999年7月、3—24頁）、中島敬介「井上円了の—奇妙な—ナショナリズム」（『国際井上円了研究』5号、2017年、236—257頁）。その他、宮本正尊『井上円了の事蹟』（佼成出版社、1975年）、高木宏夫編『井上円了の思想と行動』（東洋大学、1987年）、竹村牧夫『井上円了—その哲学・思想』（春秋社、2017年）を参照。

第1節 坪内逍遙の小説改良と社会進化論

1. 「文明史」から「進化史」へ

スペンサーの社会進化論を日本に紹介したのは E・フェノロサであった¹。ハーバード大学で哲学と政治経済学を専攻したフェノロサは、明治 11（1878）年に来日して東京大学で教鞭をとり、哲学、政治学、理財学についての講義を行った。現在、フェノロサはとりわけ日本美術の復興を提唱したことで有名であるが、岡倉天心、三宅雪嶺、坪内逍遙、井上哲次郎等、後に影響力のあった日本の知識人の多くが彼の哲学講義を受けたから、彼のヘーゲルやスペンサーの思想を日本で普及させた役割も見逃してはならない。

スペンサーの社会進化論が当時の日本においてそれほど注目されていた理由に関して、次のように考えることができる。すなわち、日本はそのとき西洋列強との競争関係にあり、また、日本国内において立身出世主義が一世を風靡して社会のなかの競争が激しかったため、「優勝劣敗」「弱肉強食」「適者生存」といった観念が蔓延り、それは社会進化説の流行を惹き起こしたのである。社会進化論の流行は、その時の帝国主義的競争や日本国内における資本主義的生産様式の形成を伴った社会内競争を背景としていたことは確かではあるが、それだけで社会ダーウィニズムの流行を説明できるのだろうか。1880年代における社会進化説の流行には、もう一つの面があったと考えられる。例えば、三宅雪嶺は、『明治思想小史』で 1880年代のスペンサー流行について次の興味深い示唆を与える。

欧米の思想で影響のもっとも広きに及んだのは未開、半開、開化という類のことである。野蛮の迹があつてはならぬ、文明開化にならねばならぬというのである。明治のはじめ開化の語が通り言葉であった。何事にも開けたとか開けぬとか言い、いかなることが開化であるかを確かめずに、開化と言えよそれで明らかにわかったように思う……いやしくも洋書を繙いた者の頭脳をば、直接もしくは間接に支配したのは文明史であつたと言うてよい。

¹ 明治期の社会進化論については、山下重一『スペンサーと日本近代』（御茶の水書房、1983年）、田中友香理『〈優勝劣敗〉と明治国家』（ペリかん社、2019年）を参照。

ところが明治十年ごろエヴォリューションの語が伝わった。……人間は猿の種類から出たと説いたのでたちまちにして世間の好奇心を喚起し……科学の力が何辺に及ぶか計られぬと思わしめた。ややこれに遅れてフェノロサが来たり、スペンサーの社会学を講じ、社会がいかにか野蛮より進みはじめたかを説くこと掌を見るようである。その社会学は出版せられたから一、二年経ただけであって、漠然文明開化の語を使用した者も、これで順序を追うて理解し得るように心得た。……進化の語は翼を生じて飛び、新知識に心がけある者はしきりに進化を口にし、進化とさえ言えば問題は解決せらるるかに考えた。²

つまり、社会ダーウィニズムは、明治初年代に支配的であった文明開化期における「文明史」に代わって登場した歴史観として捉えることができる。雪嶺が「文明史」と呼ぶのは、例えば、福沢諭吉の『文明論之概略』で述べられている歴史像を指すだろう。

福沢は、この著作で西洋文明と日本文明の比較を行い、日本が文明開化の道を進み、西洋の文明を目的とすべきことを力説する。彼は世界の文明を「野蛮」、「半開」、「文明」という三つの発展段階にわけ、「文明」は現在のところひとり西洋諸国が達した段階であるとし、それに対して日本、中国、トルコ等アジア諸国は「半開」であるが、その状態に安んじることが決してできない。というのも、「我国の文明の度は、今正に自国の独立に就いて心配するの地位」にあるという³。つまり、西洋文明と日本文明との間の科学技術における格差は、日本が西洋諸国に植民地化される危険性を孕むから、文明の進歩を規定する国民の知徳を発展させ、それによって日本の独立を確実なものにしなければならないという。その趣旨はもちろん、福沢が数年前に執筆した『学問のすゝめ』で述べていた、国民が学問を身につけることによって一身独立するのは、国の独立に直結するという主張を文明論に展開させた議論である。

日本と西洋諸国がそれぞれ位置づけられる「半開」と「文明」の段階は如何なるものなのかといえ、福沢は両者を次のように描写する。まず、「半開」とは、

² 三宅雪嶺『明治思想小史』432頁。鹿野政直編・解説『日本の名著 37』中央公論社、1971年。

³ 福沢諭吉『文明論之概略』264頁。初出は1875年8月。本論文では岩波文庫、1995年を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

農業の道大に開けて衣食具わらざるにあらず、家を建て都邑を設け、その外形は現に一国なれども、その内実を探れば不足するもの甚だ多し。文学盛なれども実学を勤る者少く、人間交際に就ては、猜疑嫉妬の心深しといえども、事物の理を談ずるときには、疑を発して不審を質すの勇なし。模擬の細工は巧なれども、新に物を造るの工夫に乏しく、旧を脩るを知て旧を改るを知らず。人間の交際に規則なきにあらざれども、習慣に圧倒せられて規則の体を成さず。⁴

それに対して「文明」の段階に至ると、

天地間の事物を規則の内に籠絡すれども、その内にありて自から活動を逞うし、人の氣風開発にして旧慣に惑溺せず、身躬からその身を支配して他の恩威に依頼せず、躬から徳を脩め躬から智を研ぎ、古を慕わず今を足れりとせず、小安に安んぜずして未来の大成を謀り、進て退かず達して止まらず、学問の道は虚ならずして発明の基を開き、工商の業は日に盛にして幸福の源を深くし、人智は既に今日に用いてその幾分を余し、以て後日の謀を為すものの如し。⁵

福沢が『文明論之概略』を書いた時期は、維新後に設立された太政官が西洋諸国をモデルにした「文明開化」と呼ばれた近代化政策を実行した最中であつた。江戸開城の前日に発布された「智識ヲ世界ニ求メ」て「舊來ノ陋習ヲ破リ天地ノ公道ニ基ク」ことを誓つた明治天皇の「五箇条の御誓文」に端を發し、明治新政府は次々と四民平等、殖産興業、地租改正、徴兵制度、学制等、西洋型の近代国家の樹立を強行した。それに加え、西洋列強と締結された不平等条約の改正を遂行できるように、日本が西洋列強に文明国として認められることが必要とされた。そのために断髪、洋服、洋風建築、肉食といった「文明的」な風俗や事物が普及され、また、東京府をはじめとして外国人居留地が存在した都会は、入れ墨、猥褻物の販売、銭湯における男女混浴などを禁止する条例を公布した。

こうした上からの改革に並行して「文明開化」の風潮は、日本の独立を列国から守るといふ大義名分のもとに、当時の知識人の間でも支持されていた。明治6(1873)年に福沢諭吉、西周、加藤弘之、森有礼、中村正直等が明六社を設立し、『明六雑誌』誌上で西洋

⁴ 同前 27頁。

⁵ 同前。

文明、啓蒙思想の普及を企てて活動した。福沢の『文明論之概略』は、西洋諸国を一現在の世界での一目指すべき文明の到達点とし、それにいたる文明の段階的な発展を説くことによって、この欧化主義に相応する「文明史」を提供する著作であった。それは、福沢が認めた明治政府の欧米化政策の「必要性」を観念論的に演繹された歴史的な「必然性」として正当化するというものであった。

もっとも、福沢は西洋文明を日本の発展の青写真とすべきであることを主張しながら、西洋文明を無差別的・無批判的に受け容れることを考えていたわけではない。例えば、『文明論之概略』で福沢は、西洋諸国は 19 世紀という現在において文明の最上の発展を体現していることを認めながら、それは文明の発達の実極的な形であるとは決していえないと述べる。なぜなら、西洋諸国はしきりに戦争を行なっているし、西洋諸国においても窃盗や殺人を犯している者が多い等、「愍然たる野蛮の歎を為す」ことがある⁶。それゆえ、西洋文明は満足するに足らないものであり、文明の更なる進歩によって克服すべきものである。

その上、文明の本質はそもそも技術、衣食住、建築といった物質的外形というより、むしろ国民の「気風」・「精神」にあるという。以上に『文明論之概略』より引用した「半開」と「文明」の段階に関する福沢の発言は、西洋諸国と日本の現状から抽出した、福沢がそれぞれに認めていた「気風」である。「半開」の人々は「旧を脩るを知て旧を改るを知らず」のに対し、「文明」の人々は「進て退かず達して止まらず」、学問、工・商業に従事することによって国家・社会の進歩に寄与するのは、福沢の理想とした「気風」であった。こうした実学、自立した経済活動を「幸福の源」として重視するのは、要するに資本主義・市民社会のイデオロギーである功利主義を、その経済・社会的「土台」と共に文明史的に普遍化する立場である。

しかし、1880 年代に入ると「文明史」観は社会、文化等の発達を理解するモデルとしてますます廃れ、その代わりに社会ダーウィニズムは当時の論者に受け容れられてきた。フェノロサが紹介したスペンサーの社会進化論を日本において最も早く提唱したのは加藤弘之であった。加藤弘之は 1870 年代に明六社に参加し、明治 7 (1894) 年に著わした『国体新論』で天賦人権説を擁護したが、80 年代冒頭から「転向」して民権思想を批判した。加藤は社会ダーウィニズムをはじめて持ち出したのは 1882 年の『人権新説』である。そ

⁶ 同前、28 頁。

の中で加藤は、植木枝盛、中江兆民等自由民権運動の論者が擁立したヨーロッパの啓蒙思想に由来する「天賦人権説」—すなわち、人間はみな生まれながらにして平等・自由といった自然権を有するという考え—に対する論駁を試みた。彼の主な主張は、天賦人権説が自然科学の認識、なかでもダーウィン進化論の法則にもとるものであるために謬論であるということである。加藤によると、進化論の法則は次の通りである。

動植物カ遺伝変化ノ二作用ニ由テ個々優劣ノ等差ヲ生シ、随テ各生存ヲ保チ長育ヲ遂ケンカ為ニ互ニ競争ヲ起シ、優者常ニ捷ヲ得テ劣者ヲ倒シ以己独リ生存ヲ遂ケ、併セテ独リ子孫ヲ拳クルヲ得ルハ、之永世不易ノ自然規律ニシテ、即万物法中ノ一個ノ大定規ト云フヘキナリ。⁷

そして、その法則は動植物界のみならず人間社会にも当て嵌まると加藤は考えている。というのも、人々の間にも体質、心性などにおいて大小、強弱、智愚といった優劣の差異があり、それらは外的な「千万無量ノ事物ノ感応影響」、つまり人間が置かれている気候、風土、社会風俗、身分、教育などの環境条件によるものであり、それにもたらされた「優劣ノ等差」によって社会において優勝劣敗、淘汰が起り、社会は大きな有機体のように進化しているという⁸。

したがって、人間がみな平等であるという「天賦人権説」の根本概念は誤っており、人間社会における不平等はこのような優勝劣敗・淘汰の結果であるという。だから、自由民権運動やヨーロッパの社会主義運動のような、貴族・ブルジョア階級など社会の強者の優位を攻撃する運動は狂暴であるだけでなく、極めて危険なものでさえある。なぜなら、現在の社会秩序は優勝劣敗による淘汰がもたらしたものであるから、社会的優位に立つ者があるとすれば、それは彼らが他の者に優れた特性があることに起因するに決まっている。だから、この有機的に発達してきた社会秩序を覆し、国家体制をむりやりに変更するのは必ず国家の進歩発達を害するという結末になると加藤は警告する。

その根拠から彼は天賦人権説に対して「得有権利説」を提唱し、すなわち、権利は人間が生まれながらにして有するものではなく、国家・社会のなかだけで獲得するものである

⁷ 加藤弘之『人権新説』177頁。初出は1882年9月。本論文では大久保利謙編『明治文学全集 3』（筑摩書房、1967年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁸ 同前 178頁。

ことを主張する。権利というものは「吾人カ初メテ稍鞏固ナル社会ヲ成スニ至リシ時即邦国の体裁稍立チタル時ニ於テ共ニ生シタリトセルモノ」である、つまり、国家・社会の進化につれて発生・発達するものであるという⁹。したがって、権利は即時にではなく、国家・社会の進歩にあわせて漸次的に導入すべきという。要するに、鞏固な政権なしには民権も存立しないという発想である。

加藤の社会進化説は、まず、社会的強者—天皇、藩閥政府、士族等—の地位を自然法則的な必然性として正当化する弁証論であることはいうまでもない。そもそも、社会的優位に立つ者は社会的劣位に立つ者に優越したところがあるから優位に立つ、という理屈は循環論法に過ぎないし、それをなんらかの自然法則で根拠づけることも牽強付会である。しかし、加藤のように既存エリートの地位を擁護するために社会ダーウィニズムを応用することには次の注目すべき点がある。すなわち、加藤の社会・国家の発展を進化の法則によって説明する捉え方には、上述した福沢の普遍主義的な「文明史観」と違い、かなり相対主義的な契機を内包するという点である。福沢は西洋諸国が文明の完成した発展形体であると考えていたわけではないが、現在のところその発達の最も高い段階に達している国々であり、日本もその模範に従わなければならないことを認めていた。その見解は、全ての文明が一定の普遍的な到達点に向かって多かれ少なかれ同様な発展コースをとる想定を前提としている歴史像である。

加藤はそれに対して、西洋型の中央集権的、統治力の高い法治国家を確立する必要性を認めていたが、福沢や自由民権運動に反して、18世紀以降アメリカとヨーロッパで勢力を増していた自由主義的な民主主義、そして19世紀半ばから抬頭した無産階級運動が掲げた社会主義の平等主義を否定した。その代わりに、君主大権・国権を中心として、一方ではドイツ・プロイセンに倣い、もう一方では彼が認識した日本の歴史や社会現状に適合した国体の創出を目標にすべきと考えていた。そして社会進化論は、この二つのいっけん両立させがたい発想—西洋諸国を普遍的なモデルとしながら、その枠内で日本の特殊性を保全する—を繋ぎ合わせる論理として機能していた。

というのも、社会進化論は社会の発展において一般的な法則があることを前提とするが、生物進化の場合と同様に、その発展の結果は必ずしも同じではないということを意味する。更に言えば、社会進化論は生物学から有機体、環境適応、自然淘汰といった概念を

⁹ 同前 186頁。

借りて、社会・国家はそうしたメカニズムによって生成発展したから、人工的に一特に革命によって一変更できない要素からなる統一体である帰結にいたる。従って、文明開化的な「文明史」観は日本のあるべき到達点を指定したのに対して、社会進化論は過程を定義したものにすぎず、日本の特殊の要素を踏まえた「進化」をある程度許容する発展図式である。そうした相対・特殊主義的な契機という理由で、社会進化論は 1880 年代の日本ナショナリズム論者にとって、社会の発展・歴史を解釈する論理として歓迎されていたといえよう。

前章で論じた伊沢修二の音楽史もその論理に従い、西洋音楽の技法・理論的枠組みを受容し、「忠君愛国」という日本固有の道徳と折衷することによって、新しい「国楽」へと「進化」させる伊沢の目論見を裏づけたものである。こうした社会ダーウィニズムの受容は、伊沢、加藤といった天皇制イデオログだけでなく、当時の在野ナショナリズム論者にも見られる。その代表的な例は、1888 年に政教社を創立した志賀重昂、三宅雪嶺、井上円了等が唱えた「国粹主義」である。次章で詳しく述べるように、「国粹主義」とは、西洋文明の受容を全面的に否定し、もっぱら既存の国家・社会秩序の維持を目指す単なる守旧・排他的な国家主義・民族主義ではなく、むしろ、一国において一種の他国で模擬できない特有の無形的な「国粹」「精神」があると想定し、国家体制を変革するに当たってその「国粹」を保存することを要求した思想であった。国粹主義者はこの立場から文明開化期において過度・無批判的とされた欧化主義を批判し、日本従来 of 価値観・生活様式を踏まえた社会・国家の改革を要求した。さらに、志賀重昂の『日本風景論』や三宅雪嶺の『真善美日本人』等、日本の「国粹」の定義を試みた作品が出版された。

社会進化論に依拠した当時の公定ナショナリズムと在野ナショナリズムが共通していた論理は、いずれも西洋諸国をモデルにした近代化をまったく否定していたわけではないが、日本の「伝統的」な道徳や価値観を基盤にして国家・社会の近代化を進めることを強調していたことである。福沢諭吉ら文明開化論者は、科学技術と共に西洋文明の「気風」「精神」を受容することを求めたのに対し、1880 年代に抬頭したナショナリズムはちょうどその西洋文明の「気風」「精神」を受け容れることを否定した。その代わりに日本文化の核心とされていた天皇に対する忠誠と儒教的徳目、あるいは、より多義的で曖昧な概念である「国粹」という「気風」「精神」を踏まえて日本文明の特殊性を発展させることを目指した。要するに、1880 年代のナショナリズムは、「文明開化」の論者はその実用的、

啓蒙的な方向性のために等閑に付した日本のナショナリティを、政治・経済の次元を超えた日本国民の自己同一性を創出するために活用しようとした。

こうした明治中期のナショナリズム思想における変化は、明治初年代の文明開化に対する反動の一環として起こった。前章で述べた、教育の「大旨」は「教学ノ要仁義忠孝ヲ明カニシテ智識才藝ヲ究メ以テ人道ヲ盡スハ我祖訓國典」にあるとした明治 12（1879）年の「教学聖旨」に端を発し、森有礼の国家主義教育と教育勅語にいたる一連の教育改革はその現われの一つであった。こうした当時の教育制度の変遷に反映された、明治初年代の文明開化・欧化主義から、天皇を中心とするナショナリズムへの移行には次のような理由があった。一つには、藩閥政府に対して西洋型の民主主義・自由主義を掲げた自由民権運動がそのときに興隆したことである。こうした政治運動に対して危機感を抱いていた藩閥政府は、西洋思想の多大な影響を堰き止めるため、自由民権運動の弾圧に取りかかったと共に、言論統制、教科書検定等によって民権思想の普及を阻止しようとした。

西南戦争で不平士族の反乱が鎮められたことによって日本国内がようやく比較的な安定期に入ったが、1880年代冒頭に立憲体制導入、国会開設をめぐる政府内の対立が激化し、イギリス型の議院内閣制・国会の即時開設など自由民権運動の要求を支持した大隈重信の一派が政府から追放された明治十四年の政変に行き着いた。大隈ら急進派に代わって君主の大権を大きく規定するプロイセン・ドイツ型の憲法を標榜した伊藤博文、井上馨を中心とする漸進派が政府内の優勢を占めた。それは明治国家の体制形成の方向性を決定した事件であった。大隈派の罷免で成立した薩長藩閥政府は、明治 14－17（1881－84）年にかけて秋田、福島、高田、秩父等で起ったいわゆる自由民権運動激化事件をきっかけに集会条例を公布して自由民権運動の弾圧に乗り出た。明治 15（1882）年に伊藤博文は憲法調査のためヨーロッパに渡り、ベルリン大学とウィーン大学で憲法学を学び、帰国後ドイツ帝国の憲法をもとにして、日本の国体を「万世一系の皇室」を元首・統治権の総攬者とする立憲君主国家と規定する憲法の草案作成に着手した。

もう一つには、80年代において大日本帝国憲法の草案作成によって天皇制国家の樹立が進められたこととならび、欧化政策のおもな推進力であった条約改正交渉が失敗した事情は、文明開化・欧化主義に終止符が打たれたことの決定的な要因だったといえよう。この政府の近代化・欧化政策は当時の世論においてもますます非難・嘲弄的となったが、なかでも、条約改正交渉で奔走していた外務卿井上馨の提起により、外国貴賓を接待する施設として建設された鹿鳴館とそこで開かれていた華やかな仮装舞踏会が、その政策の象徴

として世論の批判を招かずにはおかなかった。そして、井上が明治 19 (1886) 年 10 月の第 8 回条約改正会議に提示した内地雑居、外人判事任用を容認した改正案の内容が漏洩すると、その条件を「国辱」と認めた公論の強硬な反発が起こった。翌 87 年に言論の自由、地租軽減、外交挽回を要求した三大事件建白運動、旧自由党员を中心とする大同団結運動が興り、反政府気分が高まった。内閣はそうした運動に対して同年 12 月に保安条例を公布し反政府言動の弾圧に働いたが、井上の外交方針とそれを伴った欧化政策が失敗に終わったことは明らかであった。

1880 年代後半のナショナリズムは、こうした状況を背景に、明治初年代の欧化主義に対する批判として生まれた。ここで、国民・国民国家というもとは西洋の概念である普遍化された枠組みの中で、日本の特殊性を如何にして位置づけることができるかという微妙な問題に直面した 1880 年代の日本ナショナリストたちにとって、社会ダーウィニズムは彼らの主張に一つの根拠を提供した。国民国家そのものを社会進化の必然的な結果として想定する一方、日本は西洋諸国と異なる発展路線を過去に辿ってきた、そして未来でも辿るだろうというのは、当時のナショナリズム思想における社会進化論の主な意味であったといえよう。こうした、西洋型の国民国家という普遍的な枠組みにおいて日本の特殊的な要素を組み入れるということは、ナショナリズム思想の一般的な論理に依拠しているのである。例えば、大澤真幸氏はその点に関して、「ナショナリズムは、特殊主義と普遍主義の交叉、特殊に限定された共同性への志向と普遍的な社会性への志向との接続をこそ、その本質としている」のであると述べている¹⁰。社会進化論は、そうした特殊主義と普遍主義との矛盾を解消させるための論法であったと言えよう。以下で、坪内逍遙と井上円了の記述を検討することによって、その点を確認していく。

2. 坪内逍遙の小説改良論と「小説進化史」

1880 年代以降、日本の社会、文化、生活の様々な改良を要求した運動が盛んに起こった。そうした改良運動は、維新以来の国家体制・産業の進歩と、それについていかなかった国民の文化、風俗、生活の有様との間の隔たりを問題にしていた。例えば、明治 21 (1888) 年 3 月に組織された日本風俗改良会の発起人であった土肥正孝は、明治 24 (1891) 年 4

¹⁰ 大澤真幸『近代日本のナショナリズム』（講談社、2011 年）16 頁。

月刊行の『風俗改良雑誌』33-51号に連載した「日本風俗改良論」で、次のように述べている。

熱ら我国今日の大勢を観察するに、人智大ひに開け、文物燦然、政事に、法律に、殖産に、興業に、駸々其歩を進め、旧天地一変して、茲に新天地を造出せんとす。其進歩の速かなること古今各国其比を見ざる所なり。夫れ然り、宇宙の大機は我が日本帝国をして文明の域に進ましめたりと雖も、然れども之れ多くは外形上の進歩にして、其内部の進歩に至りては未だ輒すく明言すること能はざるなり。¹¹

日本帝国は「宇宙の大機」と共に絶間なく進歩しているが、「其道德や衰頹し、其人情や腐敗し、其風俗や紊乱せ」るから、それは外形上の進歩に過ぎず、国内の道德、人情、風俗を改良することによってそれに内実を与えることが必要であるという。土肥は日本風俗の主な弊として「人間階級」「軋轢競争」「宗教迷信」「西洋心酔」「言語不正」「時日空費」「奢侈虚飾」「虚礼徒式」等を挙げる。もう一つの例は、女性の髪型の改良を提唱した婦人束髪会を創立した医師渡辺鼎が、明治20(1887)年4月に『女学雑誌』2-5号に掲載した「束髪案内」である。

熱ら我国当今の風俗を見るに、其不便利にして早晚必らず改めざるを得ざるもの極めて多し。例へば家屋衣服の如き、皆全く西洋風に倣ふか、又は我が風俗と西洋の風俗とを折衷して軽快便利を計るか、其一を採らざる可からず。然れ共衣服家屋の如きは、其改正に費用を要するのみならず、他に種々の関係もあることなれば、年を経るに随て漸く之を改むるに非れば、種々の不便と差支とを生ずべし。然るに婦人頭髮の一事に至りては、現時の不便利に甚しくして、之を改むること極めて便に且易き者なり。……例へば島田髻は、島田と云ふ宿の遊女間より始まりたりとも云ひ、或は歌舞伎島田甚吉と云へる者の結び初めたる所なりとも云ふ。又兵庫結びと云へるものあり。大橋柳町の遊女屋兵庫楼より其名を得たりち云ふ。又丸髻は吉原の遊女勝山と云へるが工夫せる者なりとか、丸髻に勝山の称あるは之れが為めなる可し。是より後ち

¹¹ 土肥正孝「日本風俗改良論」40-41頁。初出は『風俗改良雑誌』33-51号、1891年4月。本論文では小木新造・熊倉功夫・上野千鶴子編『日本近代思想大系 23』（岩波書店、1990年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

遊女芸者の結髪風は常に世上女子の好向を支配来り、遂に今日の如く婦人の頭上に種々様々の結髪を現出こととはなりぬ。……斯く様々の結び方ありて甚だ美しき様なれ共、其实此等の結ひ方は大概究屈不便にして、風俗文化の進歩に大害あるものなり。

12

日本人の女性の髪型は美しいが、だいたいは遊女、歌舞伎俳優といった花柳界の人々に由来しているから、実用的ではなく、衛生面からみれば不潔であり、更に「実に冗費多きものなり」、「徒に時間を費や」すことを要するものである¹³。こうした、土肥と渡辺が述べている風俗改良の必要性は、当時形成した国民国家、資本主義経済の欲求に相応するものであることは容易に想像できる。「人間階級」「軋轢競争」は国民の統一を脅かすものであり、「西洋心酔」「言語不正」は日本のナショナリティに関わる問題であり、「宗教迷信」は科学の進歩を阻害する非合理性であり、「時日空費」「奢侈虚飾」「虚礼徒式」は資本主義社会に必要な国民生活の生産性、効率性、経済性から逸脱する行為である。

以上のように、当時の国民生活、風俗の改革を目指していた改良運動は、国家・経済に対する実用性の立場から行なわれていた。こうした実用性に重点を置く改良は、文化の領域にも認められる。前章で述べた、伊沢修二が提案した「猥褻」な「俗曲」の改良も、歌曲を国民道徳の涵養のために利用する目論見から唱えられていた。二葉亭四迷や山田美妙等、日本語の文体を口語に近づかせるという言文一致運動の論者が掲げた目標もまた、単に文末表現等をめぐる文学の体裁だけでなく、国民の自己同一性を表現する均質な国語の創出にも関係していた¹⁴。

明治 19 (1886) 年に結成された演劇改良会もその例に漏れない。演劇改良会は伊藤博文の娘婿末松謙澄の先導で創立された歌舞伎の改良を目指し、伊藤と末松の外に、井上馨、森有礼、渋沢栄一、戸山正一、福地桜痴、依田学海等、政治・経済・言論の主要人物が加わっていた組織であった。明治期における歌舞伎の改良は既に 1870 年代に 12 世守田勘弥と 9 世市川団十郎に開始されたが、演劇改良会の登場によって第 1 次伊藤内閣のいわゆる鹿鳴館外交の一環となった。外山正一『演劇改良私考』（1886 年 9 月）や末松謙澄『演劇

¹² 渡辺鼎「束髪案内」307-308 頁。初出は『女学雑誌』2-5 号、1887 年 4 月。本論文では前掲『日本近代思想大系 23』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

¹³ 同前。

¹⁴ 言文一致運動とナショナリズムとの関係について、桂秀実『日本近代文学の〈誕生〉』（太田出版、1995 年）を参照。

改良意見』（同年 11 月）が提案する演劇改良は、西洋の演劇を手本にし、女形、花道、黒衣、茶屋の廃止、洋風建築の劇場の建設、歌舞伎の猥褻、荒唐無稽とされた内容の改良によって、「文明国」にふさわしい演劇を創出することを企てた¹⁵。しかし、演劇改良会の歌舞伎改良は、当時の知識人の批判に遭い、一般の好劇家にも受け入れられず、90 年代初頭に立ち消えになった。

演劇改良会の新歌舞伎を批判した論者の一人は坪内逍遙であった。逍遙は安政 5（1859）年に美濃国加茂郡太田宿で尾張藩士の一家に生まれ、明治 9（1876）年に東京開成学校に入学し、のちに東京大学予備門を経て、明治 16（1883）年に東京大学文学部政治科を終了した。卒業後、逍遙は早稲田大学の前身である東京専門学校（現慶応義塾大学）の講師になり、その傍らにウォルター・スコットの小説とシェークスピアの戯曲を翻訳・出版した。明治 18（1885）年 9 月から明治 19（1886）年 3 月にかけて、彼は処女作『当世書生氣質』を発表し、そして同時に執筆された自分の文学理論をまとめた『小説神髓』を世に問うて、日本における自然主義文学の先駆者として注目を集めた。それ以降、逍遙は小説改良、言文一致、演劇改良など盛んに評論活動を展開し、後年になると『桐一葉』『牧の方』等一連の歴史劇も作成した。

逍遙がめざしていた小説改良の主眼は、当時のヨーロッパの小説（ノベル、英 novel）を手本にして江戸時代から明治初年代にかけて流行していた戯作を克服することであった。なお、彼が意図していたのは西洋文学の純粋な模倣ではなく、日本の「作者の蒙を啓きて、我が小説の改良進歩を今より次第に企図つつ、竟には欧土の小説を凌駕し」、言い換えれば、従来の「我が小説」の「改良進歩」を図り、ヨーロッパの文学と肩を並べられるいわば国文学を確立することであった¹⁶。その目的のために、日本従来（江戸時代）の小説を改良する必要がある理由として、逍遙は次の 2 点を挙げる。

まず、彼によると、「近来刊行せる小説、稗史はこれもかれも、馬琴、種彦の糟粕ならずば一九、春水の贗物」が多い、つまり当時の日本の作者は独創性がなく、曲亭馬琴、柳亭種彦など江戸末期の戯作・読本の大家の「翻案家」に過ぎない¹⁷。第二に、当時の戯作は概ね「勸善懲悪」を趣旨にし、「善を勧め、悪を懲らしめる」という儒教の倫理規範や

¹⁵ 明治期の演劇論については、松本伸子『明治前期演劇論史』（演劇出版社、1974 年）、倉田喜弘『芸能の文明開化』（平凡社、1999 年）を参照。

¹⁶ 坪内逍遙『小説神髓』10 頁。初出は松月堂、1885 年 9 月～86 年 4 月。本論文では岩波文庫、1936 年を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

¹⁷ 同前 8-9 頁。

仏教の因果応報思想に影響を受けた道徳観に基づく物語であったという。つまり、当時の戯作者は小説を教訓の手段として、実用を目的とする意味で用いたということである。

しかし、逍遙にとって小説はまずもって芸術の一種であり、そして芸術というものは専ら人々に娯楽を与えることを目的とし、なんらかの実用を目指すものでは決してない。小説に関して言えば、その主眼とは「人情なり、世態風俗これに次ぐ」というのであり、小説家はそれを単に「模擬」すなわち迫真的・写實的に描き出すように努めるべきである¹⁸。何故かというと、人間には二つの面があり、一つは外見に現れる行為で、もう一つは内面に隠れている思想・感情である。そして小説家は、そうした内面に潜んでいる「人情の髓を穿ち」、また、細かく「世態の秘蘊を探」ることによって「この人の世の因果の秘密を見るが如」く描き出す「心理学者」のようなものであるという¹⁹。

ここでは一つの問いが浮上する。それは、逍遙が、もともと鑑賞者に娯楽を与えることを目指す小説は、「人情の髓」や「世態の秘蘊」を明らかにすべきであると考えている理由はどこにあるのかということである。それは、逍遙は芸術作品一つ一つが実用を目的に作成すべきではないと考えていたにもかかわらず、芸術そのものは彼にとって必ずしも実用性がないわけではないということである。『小説神髓』は「小説の裨益」と題される章を含み、その中で逍遙は小説が社会に対して及ぼし得る実益について次のように述べている。

小説は美術なり、実用に供ふべきものにあらねば、その実益をあげつらはむことなかなかに曲ごとなるべし。そもあれ音楽、絵画の類にも暗に実益のするごとくに、小説、稗史の場合に於ても、作者の敢て望まざりける裨益あるひは尠しとせず。蓋し美術家の望む所は、偏へに美妙の感覚を与へて人を娛ましめむとするにありて、敢て他に望む所あらざればなり。前にも已に論じたるが如く、美妙の妙工神に入りて完美の程度に達れる物は、大いに人心を感動して暗に気格を高尚になし、教化を裨補する由あれども、そは妙工の神に入りて自然に生ぜし結果といふべき、決して美術の目的ならねば、その直接の利益といはむはいと大なる誤なるべし。かかれば小説の利益を述

¹⁸ 同前 50頁。

¹⁹ 同前 22頁。

べむとするにはまづ予め区別を設けて、一を直接の利益となし、一を間接の裨益となすべし。²⁰

ここで述べられている、芸術は鑑賞者に娯楽という直接の実益を与えることによって、「気格を高尚になし」「教化を裨補する」という間接の実益を惹き起こすということは、伊沢修二が唱歌の徳性に対する効果について述べていることとはあまり異ならない。上述のように、伊沢によれば唱歌は「學童神氣ヲ爽快ニシテ其ノ勉學ノ勞ヲ消シ、肺臟ヲ強クシテ其ノ健全ヲ助ケ、音聲ヲ清クシ、發音ヲ正シ、聽力ヲ疾クシ、思考ヲ密ニシ、又能ク心情ヲ樂シマシメソノ善性ヲ感發」させるという直接の「効力」によって、社会が「自然ニ善ニ遷シ罪ニ遠カラシメ、社會ヲシテ禮文ノ域ニ進マシメ、國民揚々トシテ王德ヲ頌シ太平ヲ樂ム」という間接の「効力」を与えるから、徳育のための優れた方法であるとした。逍遙が述べている、芸術は「美妙の妙工神に入りて完美の程度に達れる物は、大いに人心を感動して暗に気格を高尚になし、教化を裨補する」ということは、それと趣旨を同じくするが、彼は伊沢と違って「忠君愛国」の道徳を考えていなかった。

小説は訓誡の種となるべき物を夥多納めたる宝蔵なり、問屋なり、人ひとたびその扉を開かば益を得ること蓋し少少のことにはあらず。……げにや道徳の主義の如きは人生必須の規律にして寔に大切なる標準にしあれど、予のいふ訓誡は区域ひろくて、唯さることをのみいふにあらず。たとひ道徳の区域を離れたるものといへども、苟にも人間を警誡してその内外の体裁をば改良するの力ありなば、総じてこれらをも通称して訓誡とはいふなりけり。譬へば人間に諸礼法を教ふるも、機智頓才を磨かしむるも、人情の何たるを悟らしむるも、また情慾の千万無量なるを知らしむるも、皆これ訓誡の一端なるべし。世上の小説読者にして、もしこの訓誡の所在をも覚得べく、且は快樂の果実をしも摘得たりとはいふべきなれ。²¹

逍遙にとって道徳は、「忠君愛国」より広範囲にわたるものであり、礼儀作法、知恵、人情・欲望を包括するものである。それでは、小説はそれに如何にして働きかけるのかといえ、小説の「直接の利益は人心を娯ましむるにあり……小説の目的とする所は人の文

²⁰ 同前 69頁。

²¹ 同前 80頁。

心を娯ましむるにあ」り、そして文心とは「美妙の情緒」である²²。芸術は、要するに、理性というより感情に訴えることによって、その「裨益」を鑑賞者に及ぼすものである。具体的にいえば、

それ小説は人間の肉慾に供する物にあらで、その風流の嗜好に投じて娯楽を与へむと望むものなり。しかして風流の嗜好、美妙の感情は、もっとも高尚なる情緒にして、文華発暢し、開化進達せる国人ならでは、決してこの情緒を有することなし。彼の蒙昧の野蛮を見るに、ひたすら肉体の慾に耽りて、所謂妙想を楽しむことを知らねば、造次顛沛行住坐臥もその為にするところを問へば皆肉慾にあらざるはなし。ゆゑにその心は卑野にながれて、ただおのが利のみ是れ求めて、残忍なること酷しく、物の可憐といふことをば毫末^{つゆほど}だにも解せざるなり。蓋し劣情の為に責められ、卑慾の為に追はるるから、道理性はますます退縮し、良心はいよいよ力を亡ひ、特り卑劣の情慾をして専ら発動せしむればなり。よしや蒙昧の民ならずとも、ひたすら功名、富貴を求めて競利場中に奔走なし、毫もその慾望を休ましむることなく、単に塵界の榮利にのみその心をしも傾け尽さば、或ひは人情に戻りやすく、或ひは私慾に偏しやすく、卑劣陋猥の心にしも流れざらむと欲りすと雖も、豈によくこれを制め得むや。是れ併しながらその胸懷に彼の綽々たる余地なきまま、そぞろに情慾の奴となりて、その指頤のみ受くればなるべし。この劣情を制するには道理の力を借りらざるべからず。されども劣情烈しきときには、道理もまったく威力をうしなひ、これをいかにともし得ぬことあり。……(劣情は) 勃発きはめて烈しき折には道理をもてして制すべからず。彼の溫柔なる美術を用ひて、その文心に訴へつつ美妙の感覺を喚起して、次第に劣情をおひしりぞけ、その当人の心をしもこの塵界の外に誘ひ、一種美妙の感覺をば抱かしむるにいたりもせば、氣韻おのづから尚うなりて、しばらく慾海を脱しつべし。是れなん美術の実益なうして尚ほ要用なる所以なりける。²³ [カッコ内は引用者]

芸術は端的に言うると、文明化の現れであると同時にそれを助長させるものでもある。そして逍遙の考えている文明化とは、肉慾という「劣情」に耽ることから、「道理性」に従って行為するということである。しかし、「道理性」は「劣情」が込み上げるときにその

²² 同前 69-70 頁。

²³ 同前 72-74 頁。

作用を及ぼすことができない。ここで「溫柔なる芸術」は、人の高尚な感情を刺激し、肉欲を制禦することに資するものである。そして「人情世態」を写實的に描き出す小説は、次のような役割を果たす。

小説は即ち人生の評判記にて、甲の失敗なしたる所以、乙の成功なしたる所以、或ひは権力を得て道義心の腐乱する趣き、或ひは情に牽かれて道理を誤る次第、歴々篇中に叙しいだして、もつて読者の評判に供ふ。具眼の人にしてこれを読まば、その興情の深からむこと他の経書をよみ、もしくは又正史をよむの比にあらじ。²⁴

従来の「勸善懲悪」を教化する目的で作られた戯作は、その道徳的内容を全く虚構の物語を媒介にして伝達するが、逍遥にとって、人生そのものは訓戒に富んでいるものであるから、それをありのままに描写することは十分である。それだけでなく、

さて又婦女児童の輩にいたりては、元来稚蒙浅学なれば、脚色を読むのみにて寓意などは決して得知るまじき道理なれども、さはとて善悪美醜の弁別些少もなしとはいひ難かり。奨誠主眼の小説を屢々通読するに及ばば、勸懲の異はしらずしらずその心肝に銘徹して、幾分か刺戟する由ありてその行為に影響あらむは疑ふべうあらざるなり。唯その影響の力、具眼の読者に於けるものに比すれば弱し。是れ小説の専ら婦女児童の為にせざる所以なりかし。²⁵

小説は、「勸善懲悪」を直接の目的としなくても、戯作より優れた教化手段であるという。寓意といったあまりに見え透いたやり方で教化を行なえば、その影響は「稚蒙浅学」とされる婦女・児童に限ったものであり、「具眼の読者＝教養のある男性」にとってその方法は面白みがなく、稚拙すぎるものである。小説家はそれに対して、特定の内容を教化することを直接の目的としないが、実際の間人・社会を虚構を加えずに描き出し、「人情の髓」と「世間の秘蘊」を可視化し、それによって小説に含まれている訓戒を自ら悟るように読者によりさりげなく働きかける。端的に言えば、逍遥にとって個々の芸術作品の非実用性は、芸術の全体としての実用性を保証するのである。

²⁴ 同前 70-71 頁。

²⁵ 同前 80 頁。

こうして逍遙は、芸術のある程度の自己目的性を強調する点において、当時のその他の文化・風俗改良運動とは一線を画し、『小説神髓』は大きな反響を呼んだ。しかし、逍遙の主張している芸術の非実用性・自己目的性には、その他の改良運動と共通の日本社会に対する認識があった。それは、「勸善懲悪」を内容とした戯作は、日本が維新後から成し遂げてきた進歩からみれば時代遅れであり、西洋文学に興味を持った逍遙は、「文明国」の仲間に入った日本に相応する小説を創出することを力説した。なお、明治初年代の「文明開化」と違い、逍遙の理想とした文明は必ずしも欧米諸国そのものというより、「道理性」が支配するありさまである。

本章の冒頭で挙げた、桂秀実の逍遙の文体論に関する指摘は、逍遙の小説の「裨益」に関する見解にも該当すると言えよう。「道理性」を肉体的欲望という「卑劣の情慾」と対峙させ、後者は前者を妨げるとする禁欲的な立場は、自制力、平常心、合理性からなる気質を重んじるものである。それらは、逍遙が書生として自ら体験した、福沢諭吉『学問のすゝめ』や中村正直『西国立志編』に説かれている当時の立身出世主義に相当する性情である²⁶。こうして、逍遙の文体論は日本の伝統的な「物のあはれ」と近代的な論理性を折衷する目論見において、彼のナショナリズムについて示唆的であるという桂の指摘と同様に、逍遙が小説の「裨益」について述べていることから、彼の国民性・国民道徳に関する見解を読み取ることができるだろう。そして、こうした国民性・国民道徳の育成に資するという意味で、逍遙の目指した小説は、一定の国民的文学の理想である。

以上の、文明の進歩と小説との関係を更に根拠づけるために、逍遙は「小説の変遷」という章で古代まで遡って小説の歴史を述べる。それに当たって、逍遙はまずもって小説を「奇異譚」（「ロマンス」、英 *romance*）の一種類と定義し、その両者の相違について次のように述べている。「ロマンスは趣向を荒唐無稽の事物に取りて、奇怪百出もて篇をなし、尋常世界に見はれたる事物の道理に矛盾するを敢て顧みざるものにぞある」という²⁷。それに対して「小説すなはちノベルに至りては之れと異なり」、「世の人情と風俗をば写すを以て主脳となし、平常世間にあるべきやうなる事柄をもて材料として而して趣向を設くるものなり」という²⁸。「ロマンス」の定義とは要するに逍遙が克服すべきも

²⁶ 明治期の書生社会と立身出世主義の関係について、前田愛「明治立身出世主義の系譜」（『文学』33巻4号、1965年、10-21頁）を参照。

²⁷ 同前 27頁。

²⁸ 同前。

のと看做した日本の「荒唐無稽」とされる戯作と一致するものであり、「ノベル」とは写実を主眼とする芸術としての小説である。そして、逍遙の描く小説の歴史は、「ロマンス」から「ノベル」にいたる変遷に他ならない。それは無論、逍遙の小説改良論を歴史的な必然性として正当づけるために文学史に当て嵌めた観念であり、「小説の変遷」を客観的に記述するものにならないだろう。いずれにせよ、以下で逍遙が描いた「小説進化史」の概略を述べよう。

逍遙はまず小説の起源と歴史記述の起源は同一であると考えている。それは何故かという、彼によれば原始時代における人間社会とは、一人の家長を指導者として崇拜する「酋族」という形をとったものであった。その時代はまた「戦闘いと烈しく優勝劣敗急激なる未開野蛮」の世界であり、その「猛然荒蕪」から「俄かに一家の主長となり忽ち一族の長となる」者が少なからず出現したいわば下剋上の時代であったという²⁹。そして、そうした家長・部族長の「艱難辛苦」や「武功」は、彼の子孫によって代々次の世代に語り続けられた。つまり逍遙は、小説・歴史記述がもともと先祖の功績を後世に伝えるために作られてきた英雄物語に由来するとするから、その起源は同一であると考えていると言えよう。

それでは、過去の事情を語る伝承からは「ロマンス」と「小説」がどのように発生してきたのか。逍遙によれば、当時の社会が文字言語を持たず、物語はもっぱら口承で伝えられたという事態がその所以である。そのため、「或ひは記憶の誤謬より或ひは附会に原因して」物語の内容は世代を経るにつれてますます事実からかけ離れ、「奇怪」な要素に潤色されたなど、最後に「ミソロヂイ、英 mythology」や「神代記」に発展したという³⁰。このように発生した「ミソロヂイ」・「神代記」は当初、おもに詩歌という形で伝えられていたと逍遙は続ける。というのも、無文字社会において詩歌はもっとも記憶・伝承しやすく、また、詩歌で用いられる言葉は「平骨流暢」であるため、詩文は「優雅にして閑麗婉曲」になり人々の注意を促すことによく適するという³¹。ここで『ギルガメシュ』や『イリアス』といった古代の叙事詩が示唆されるだろう。しかし、詩歌は何よりも人情を表出する目的で作られるものであるから、詩人は史実をいっそう歪曲する傾向があり、結

²⁹ 同前。

³⁰ 同前 28 頁。

³¹ 同前 30 頁。

局、完全に架空の物語を作成するに至るといふ。こうした架空の物語が詩歌の形を脱皮するとき、ようやく本当の意味での「ロマンス」が登場すると逍遙は言う。

それ以後の「ロマンス」が経た発展は、作者がそれぞれの国や時代の「時好に投合」することによって決定され、「興情殺伐にかたぶく時には、武勇を主とするロマンス出で、時好柔弱に流るる国には宗旨に関する物語にあらずは情事に関する物語」が現れる³²。逍遙は前者の例として「ノウマン（ノルマン）人種のロマンス」と「サクソン時代の古詩篇」、後者の例として「専ら男女の情事をのべ」て「蓋し優遊文弱なる当時の興情に応」ずる日本の平安・鎌倉時代の物語を挙げる³³。そのような「奇異なる」物語は、逍遙によると、ひたすらに「時好に媚ぶるをもてその目的とはなしけるゆゑ、美術の主旨など知るべう」ものではない。したがって、文化がだんだん進歩するにしたがって人びとは「ようやくロマンスの荒唐無稽に倦むよしありて、ロマンス随つて衰へ、いはゆる真成の物語（ノベル）起る」といふ³⁴。

古代にはまた「ロマンス」の一種である「寓言の書」（「フヘイブル」、英 *fable*）が現れたと逍遙は続ける。「寓言」とは「無稽の小説に諷意を寓して、童幼婦女子の蒙を啓き、奨誠」することを目的とする物語で、その範疇に『イソップ物語』や『莊子』などが入る³⁵。「寓言の書」が成立した理由は、「当時の君子、有徳の士が、世の道德の萎靡して振はず、人情の澆薄に流るる」ことを嘆かわしく思ってそれを救いたかったが「人みな遊佚懶惰にして」本をまれにしか読まず、特に「人倫道義」を説く堅苦しい書物を忌避するきらいがあったから、寓意をもつ架空の物語を作って人々を暗に教化しようとしたことであるといふ³⁶。

そして文明の進歩が更に進むと、「寓言の書」も進歩しないではいられないと逍遙は続ける。というのは、文化が進むにつれて生活も贅沢になり、人智もだんだん進歩するから、「フヘイブル」の内容は単純すぎてもはやその本来の目的に適しなくなってきたといふ。そこで「寓言の書」は「寓意小説」（「アレゴリイ」、英 *allegory*）に発展した。「アレゴリイ」とは「二様の脚色」、すなわち、「皮相に見えたる物語と隠蔽の寓意」を

³² 同前 31頁。

³³ 同前。

³⁴ 同前 32頁。

³⁵ 同前。

³⁶ 同前 32-33頁。

含蓄する物語であると逍遙は定義し、その例として『西遊記』や『仙嬢伝』を挙げる³⁷。それでは「フヘイブル」と「アレゴリイ」との違いはどこにあるのだろうか。「アレゴリイ」の「皮相」にある物語は「奇異荒唐、架空無稽」で、やはり「ローマンス」・「フヘイブル」のそれとはいっさい異ならないが、「アレゴリイ」をじっくり読むと「頗る隱微の寓意もしられて、彼の幽玄なる仏道をも窺ひ見るべき便機となる一種深妙不可思議なる脚色の、別に存在することを正可に穿鑿」し得るといふ含みが現れると述べる³⁸。つまり「アレゴリイ」と「フヘイブル」との違いとは、おもに後者の内容の複雑さだろう。それは逍遙によると、当時の社会・人智の進歩を伴った発展であり、「奇異譚にまれフヘイブルにまれ、あまりに単樸浅近にて興味うすかるものなどは、いつしか輿論にしりぞけられ、世に行はれぬ事」になり、「作者ばらは、つとめて新奇の趣向を案じ、その脚色を複雑にし、その物語を長くものして、ますます時好に適するやう意匠をかまふる」ように努めていた³⁹。

「フヘイブル」のもう一つの変身として逍遙は、主として東洋の国々に流布していた「稗史」すなわち「勸懲を主眼とする小説」を挙げる。「勸懲」とは「勸善懲悪＝善を勧め、悪を懲らしめる」ということで、つまり道徳的教訓を目的とする物語の一種である。それは「世の狂才ある操觚者流」や「宗教家もしくは道徳家の博識」などが「世の人心を奨誠して萎靡たる徳義を正さむ」ために「フヘイブルを延長してその脚色をも複雑にし、奨善誠悪の意を寓して」作られた物語であるという⁴⁰。「勸懲小説」と「アレゴリイ」との違いは、「寓意小説は勸懲をもて主眼となし、物語をもて方便」とするものであるが、「勸懲小説は物語をもて本尊とし、勸懲をもて粧飾」とするものであると逍遙は言う⁴¹。

ここで述べられていることは「勸懲小説」とは「勸懲を主眼とする小説」であるという定義と矛盾するように見えるが、逍遙が言わんとしていることは恐らく次の通りだろう。すなわち、「アレゴリイ」が内包する「勸懲」的な含蓄は、それとはいっけん全く異なる内容の話によって隠されており、読者は眼光紙背に徹してその意味を読み取る必要があるのに対して、「勸懲小説」の場合は、「勸懲」の趣旨と話の内容は一致して寓意的ではなく露骨に表されているということである。

³⁷ 同前 34-35頁。

³⁸ 同前 35頁。

³⁹ 同前 36頁。

⁴⁰ 同前 36-37頁。

⁴¹ 同前 37頁。

そして、文化が更に進歩するにつれて「荒唐無稽」な「奇異譚」もまたもや変遷し、もっぱら「人情世態」を写實的に描きだす「真の小説稗史」が「進化を経て……おのづから世にあらはれ、またおのづから重んぜられる」と逍遙は述べる⁴²。しかも、これは「優勝劣敗、自然淘汰の……まことに抗しがたき勢ひ」、つまりあたかも自然法則的必然性によってもたらされた結果である⁴³。それでは「真成の小説」が成立する必然性はどこにあるのだろうか。それに加えて、小説が「優勝劣敗、自然淘汰」によって「おのづから」世に現れるとすれば、逍遙は『小説神髓』を執筆し小説の改良を長々と唱道する理由はそもそもないだろう。その苦勞は何故必要だったのだろうか。

まず、小説が成立する必然性とは、文化の進歩を伴う人々の趣味嗜好と人情の変化にあると逍遙は考える。「文化の浅かりける未開蒙昧の世」において人間はもっぱら「皮相の新奇」を好んで趣味が凝っておらず、また、感情の表し方は「頗る激切なれば、七情自からその挙動とその顔色とに」現れる慎みのない振る舞いであったという⁴⁴。それは当時の人々は「道理力の作用きはめて微か」であったから「一時一旦の情慾を抑へ止むる」ことができず、感情は内面にとどまらず、たちまち表情、挙動に現れたという⁴⁵。そうした明瞭に現れる感情は文才に富まない作者にしても描きやすいだけでなく、演劇の巧みな俳優にも演じやすいため、その時代には「ロマンス」が質的に衰えたと共に演劇が隆盛を誇ったと逍遙が述べる。ここで具体的な時代が明記されていないが、逍遙の念頭に浮かんだのはもしかすると歌舞伎が栄えた日本の江戸時代だろう。

しかし、文明が進めば進むほど人々は次第に湧き出ている感情を、表情や振る舞いに現れないように内面に抑えることができるようになるという。それは演劇にとって不利の状態である。というのも、演劇の面白みとは、逍遙によると、妙手の俳優が「一挙一動一笑一顰」において人間の感情、言動を迫真的に演技するところにある⁴⁶。それは、人々が感情を激しく表出する時代にはうってつけの技芸であったが、人間は感情がますます抑えられてそれほど外観に現れないような時代が到来すると、演劇は現在の「人情世態」をもはや面白く表現することができず時代遅れになるという。そうすると演劇は衰えて、演劇に

⁴² 同前 49 頁。

⁴³ 同前。

⁴⁴ 同前 40 頁。

⁴⁵ 同前。

⁴⁶ 同前 41 頁。

取って代わって、内面に潜んでいる「人情の髓」を穿つ小説は文学の支配的な形となると、逍遙は自分の「小説進化史」を締めくくる。

要するに、逍遙が『小説神髓』を書いた明治時代は、日本の社会が「未開蒙昧の世」を脱してとうとう「文明の世」に入った時代であり、文化、知識、人々の趣味嗜好等が進化し、人間は感情の激しい表出を抑えて「道理」に従って行動するという世の中になったはずである。それ故、小説もその進化に歩調を合わせなければならず、「荒唐無稽」な作り話ではなく、「童幼婦女子の蒙を啓き、奨誠」する「勸善懲悪」の話でもなく、もっぱら「世態」の実際のあり方と人々の内面に隠れている人情を描き出すことを主眼することによって、その裨益を読者に施すべきである。しかし、

若しそれ小説にして実にかくのごとき裨益ありなば、わが未熟なる小説、稗史を次第に終生改良して、彼の泰西のものにも駕すべき完全無欠のものとなして国家の花と称へつべき一大美術となさざらむはわが大いなる懶怠ならずや。さりとて是れをなさまくせば、まづ先進の得たりし所以、また失したりし理を察し、同轍の過失に墜らざらむことをつとめ、その長じたりし妙処を探りていよいよ之れを発暢なし、完全無欠の好稗史を編むべき手段を定めずもあらば、わが東洋の小説、稗史は幾星霜を経といふとも、依然としてローマンズの地位に止り、進歩すべき機なからむ。⁴⁷

小説は「優勝劣敗」「自然淘汰」によって形成するものではあるが、東洋の稗史はその進歩をいまだ成し遂げておらず、それを積極的に助長させる必要があるという。一方では、芸術は「優勝劣敗」「自然淘汰」によって社会との密接な関係であたかも自然法則的に発展する認識と、他方では、日本の小説はその発展を成し遂げられるために人為的介入を要するという主張にはまた矛盾があるだろう。そもそも、逍遙の描く「小説の変遷」は、循環論法に基づいて構築されているものである。彼は、人々は「劣情」を制禦して「道理」に従って行動するという文明観と、彼が目指していた小説改良の構想をふまえ、社会・小説の歴史はひたむきにその理想に向かって展開する過程のように描く。なお、逍遙はある意味で歴史の達すべき状態を規定しているが、福沢諭吉の「文明史観」と違って、西洋文明を文明の段階的発展の到達点としているわけではない。彼の構想する「文明」とは、

⁴⁷ 同前 88頁。

「劣情」の制禦と「道理」の發揮というより抽象的な概念であり、その中で日本の特殊性のために余地を残すものである。

この点には、逍遙の「小説進化史」は伊沢修二の音楽史に関する記述との共通性がある。伊沢と逍遙は二人とも、彼らがそれぞれ従事していた分野において西洋諸国をモデルにした文化改良とあわせて、その枠内で日本固有の音楽・文学の創出を目指して、その音楽・小説の改良を理論的に根拠づけるために社会進化論を援用した。伊沢の場合は、それは特に彼が構想した「国楽」において西洋音楽と中国・日本音楽がそれぞれ果たす役割、つまり最高度に発展した「其精其美」を提供するという西洋音楽の長所と、日本文化の根底にある気質・道徳を表現する中国・日本音楽の長所を歴史的に導き出す論法として機能している。また、「東西二楽」を折衷するという計画を実行可能なものとして、伊沢はユーラシア大陸の音楽が同じ起源に由来していることを主張する。それに従えば、西洋音楽と日本音楽は基本的に同質的であり、同一音楽の異なる発展段階をなしているに過ぎず、西洋音楽との折衷は単に日本音楽がその歴史的な発展の遅れを取り戻せる方法である。

逍遙の場合は、社会進化論が社会と芸術の発展が有機体的な統一として密接に関わっており、社会の変遷に従って芸術も変遷しなければならないという主張を根拠づける論法として機能している。そして逍遙の社会現状の把握にもっとも適している西洋小説をモデルにして日本小説を改良する必要性を強調するしかたとして、彼は進化論の応用によってそれを自然法則的な必然性として描き出した。その上、逍遙も伊沢と同じく、西洋の小説を単純に受容するのではなく、「わが小説の改良進歩」によって「欧土の小説を凌駕」する日本固有の小説を創り出すことを標榜した。社会進化論は伊沢の場合でも、逍遙の場合でも、西洋音楽・小説を必然的な歴史過程として生成した普遍的な枠組みとして認めながら、その中で日本固有の要素を保全し発展させるという二つの発想を結び付けた論法としての役割を果たす。

もっとも、そうした社会進化論の応用には共通性があるにもかかわらず、伊沢と逍遙の間の重要な相違点も無視してはならない。それは、二人が音楽・小説の改良を唱道していたそれぞれの立場はまったく異なっていたことである。まず、伊沢は教育家・文部省官僚の観点から音楽に携わっており、「忠君愛国」・天皇制ナショナリズムの論者であった。彼がとくに注目していたのは、音楽の国民教育の手段としての機能であり、学童に臣民的徳性を涵養することであった。伊沢の音楽論は全面的にその狙いを中心として展開されていた。逍遙は、それに対して、大学を卒業したばかりの作家・文学評論家であり、芸術に

関心のある文人の立場から自分の文学理想を記述したから、彼の小説論には伊沢と違って、忠君愛国・儒教的なナショナリズムがあからさまに唱えられていない。彼にとって文学は何よりもまず芸術の一種であり、国民教育、道德涵養といった実用的な目標をもつものではなく、もっぱら娯楽を主眼とするものである。その理由から逍遙は、道德的教訓を趣旨とした「勸懲主義」的な従来戯作を批判し、時代遅れのものであるとする。

なお、上述の通り、だからといって、逍遙は文学が社会に何らの影響がないと考えていたわけではなく、『小説神髓』には、小説の「人の気格を高尚になす事」「人を勸奨懲戒なす事」「正史の補遺となる事」「文学の師表となる事」という4項の「裨益」が認められている。しかし、それらの裨益はあくまでも小説の「妙工の神に入りて自然に生ぜし結果」であり、小説の間接的な影響にすぎない。ここでも、音楽には個人に対する直接の効用と社会に対する間接の効用があるという伊沢の主張との共通性があるが、一方、芸術の自己目的性を重んじた逍遙の理論と、伊沢の音楽を実用的な教育手段として利用する目論見はやはり相容れないものである。こうした相違点があるにもかかわらず、二人が目指した国民文化の創出を根柢づけるために構想された歴史過程は、同様な循環論法に基づいており、その論理はナショナリズム思想における歴史の根本的な捉え方に相当するものである。この点を本章の「小括」でより立ち入って論じる前に井上円了のナショナリズムと仏教思想の総合を検討することによって、その論理をもう一回確認していこう。

第2節 井上円了の仏教改良と「護国愛理」

1. 井上円了の思想におけるナショナリズムと仏教の結合

明治初期に日本仏教は大きな危機に陥っていた¹。維新後の新政府は「王政復古」の旗印の下で、「万世一系の皇室」を国政の中心に据えることを図り、そのイデオロギー的基盤として、天皇の「現人神」としての資格を正当化する神道の国教化を促進した。明治元（1868）年に太政官は祭政一致を実現するため神祇官（同3年に神祇省、4年に教部省に再編された）を置き、祭典の統制、陵墓の管理、宣教に組織的に着手した。それに合わせて、皇室の祖先とされる天照大御神を祭る伊勢神宮を中心に、官幣社・国幣社から県社、郷社などにいたるまで神社の序列化を行なった。また明治4（1871）年に、それまでの寺請制度に代わって、国民に対して郷社の氏子になることを義務付けた氏子調が実施された。

それだけではない。国家宗教たるべき神道を確立するに当って太政官は、神道の教義から仏教の要素を一掃する必要性を認め、明治元年3月に神仏分離令を公布した。こうした神仏分離の流れは、江戸後期において神仏混淆を批判した平田篤胤、藤田東湖、会沢正志斎ら水戸学の廃仏論に影響を受け、維新以前すでに水戸藩、会津藩、岡山藩などで行なわれていたが、太政官の神仏分離令によってはじめて全国規模で実行された。神仏混淆を禁止するこうした法令は、神社と寺院の分離、神官と僧侶の厳密な区別、神社に奉仕する僧侶の還俗などを命じ、神道の祭祀における仏具の使用や神道の神を仏像にすることなどを禁じた。それに伴い、全国各地に神主と国学者に煽動されて激しい廃仏毀釈運動が発生し、仏堂、仏像、経文などが破壊、焼却された。そうした仏教排斥運動は太政官の神仏分離政策が目標にしていたわけではなく、この方針はあくまでも神道を天皇制のイデオロギーとして仏教から切り離すことを目指していた。しかし、それによって日本仏教がほぼ1000年にわたって掲げてきた神仏同体説は公的に否認された。

¹ 明治時代の仏教については、池田英俊『明治の新仏教運動』（吉川弘文館、1976年）、安丸良夫『神々の明治維新』（岩波書店、1979年）、田村晃裕『近代日本の仏教者たち』（NHKライブラリー、2005年）、末木文美土編『近代国家と仏教』（佼成出版社、2011）、鶴飼秀徳『仏教抹殺』（文藝春秋、2018年）、中西直樹編・解説『明治仏教家究事始め』（不二出版、2018年）、嵩満也・吉永進一・碧海寿広編『日本仏教と西洋世界』（法蔵館、2020年）、畑中章宏『廃仏毀釈』（筑摩書房、2021年）を参照。

明治仏教にとってもう一つの大きな脅威はキリスト教の普及であった。明治 6 (1873) 年、太政官は江戸幕府のキリシタン禁制を廃し、これまでのキリスト教弾圧に終止符を打った。以降、なかでも日本の上流社会と知識人の間でキリスト教は一時的な流行を見て、福沢諭吉のキリスト教国教会論のように、日本のキリスト教化を文明開化の一環として標榜した人々もいた。当時の仏教徒は、仏教が置かれていた窮地からキリスト教の流行に対して危惧の念を抱いたことは言を俟たない。仏教論者にとって特に厄介なのは、キリスト教の統一した神学・倫理体系に、仏教はいかにして刃向かうことができるかという問題であった。確かに、仏教はその長い歴史を通して膨大な量の思想を蓄積してきたが、キリスト教の神学に相当する諸宗派の教義、倫理基準を体系的にまとめた理論がなかった。仏教者はキリスト教の神学に比肩できる理論・倫理体系を築くことができないかぎり、キリスト教に対する仏教の立場は危ういのであった。

以上のことから、明治期の仏教思想家が直面していた危機と彼らに与えられた課題としては次の 4 点が挙げられる。1、神道の国教化によって周縁化の危険に直面していた仏教を、新しい国家・社会秩序にどのように位置付け、日本の新国体にいかに適応させるかということ。2、神仏分離によって神道が独立した宗教としての性格を与えられたように、日本仏教もその分離を既成事実として認め、神仏同体説を断念したうえで新たな根拠付けを摸索すること。3、仏教はキリスト教の普及にどのように対処できるかということ。4、仏教は維新後から新しく流入してきた西洋の科学的、哲学的知識と両立できることを示すこと。

こうした問題に取り組んできた明治期の仏教者の代表的な人物は村上専精であった。専精は嘉永 4 (1851) 年に丹波 (現・兵庫県) に生まれ、明治 4 (1871) 年に越後無為信寺の武田行忠に弟子入りして真宗大谷派の僧侶になった。のちに東京の曹洞宗大学林 (駒澤大学の前身) や井上円了の哲学館で講義を行い、明治 21 (1888) 年東京帝国大学文科大学のインド哲学の講師に就任した。こうした盛んな教育活動と共に専精は、清沢満之、南条文雄、姉崎正治等と並んで実証的な仏教研究の開拓者の一人であった。彼が研究者として携わっていた仕事の中心的な課題は、自分の属していた真宗大谷派など日本仏教の主な宗派の殆どが基にしている大乘仏教は、釈迦の教えを正統に引き継いだものであることを論証することであった。その目的に専精は仏教の歴史学的研究に重点を置き、大乘は釈尊のもとの教えをたんに文字通りに受け取ると仏説ではないが、その教えの歴史的展開としては最も正しい解釈であると力説した。しかし、専精が自分の主張を「大乘非仏説」と名づ

けたことは誤解を招き、大乘は仏教の正統な部派ではないことを言おうとしたように受け止められ、1901年に彼は一時僧籍を剥奪されるはめになった。専精は、更にアメリカの統一教会を手本に仏教の統一論を展開し、キリスト教に対する「排耶論」の復活に取り掛かっていた²。

明治期に仏教の改良を唱道したもう一人の重要な論者は、井上円了であった。安政5（1858）年に越後国長岡藩西組浦村（現在の新潟県長岡市）の東本願寺系統の寺院に生まれた円了は、仏家出身ながら若い時は仏教に関心がなく洋学の勉強に没頭した。明治14（1881）年に東京大学文学部哲学科に籍を置き、彼は西洋哲学を学び、なかでもカントとヘーゲルの影響を強く受けた。在学中、円了は加藤弘之が主催した哲学会に加わり、そこで三宅雪嶺と知り合いになったと思われる。哲学を勉強した際、円了は最近の西洋思想が仏教の原理と一致することに気づき、仏教にも興味を持つようになった。卒業後、彼は仏教研究を続け、『仏教新論』『真理金針』『哲学要領』等を著わし、哲学と仏教に関する執筆活動を開始した。明治20（1887）年、円了は現在の東洋大学の前身である哲学館を設立し、教育活動にも従事するようになった。同年、彼は三宅雪嶺や志賀重昂と一緒に政教社を設立し、国粹主義の標榜者の一人となった。

井上円了がそのとき目指していたのは、西洋の新知識に立脚した仏教の理論的再構築と並び、流行していたキリスト教の有神論を論駁することであった。その集大成として彼は明治20（1887）年から明治23（1890）年にかけて『仏教活論』を刊行した。『仏教活論』は、多く分けて『序論』（87年2月）、第1編『破邪活論』（同年11月）、第2編『顕正活論』（90年9月）の3部からなる。もともと3編が計画されていたが、第3編は当時成立せず、大正元（1912）年に『活仏教』と題されて刊行された。本論文は明治中期のナショナリズムを対象としているものであるから、『序論』『破邪活論』『顕正活論』のみを挙げる。

第1・2篇の題名に含まれている「破邪顕正」という語から察せられるように、『仏教活論』はキリスト教の「邪義」なかでも有神論を打ち破り、仏教の教えは正しいであることを顕かにするために書かれていたものである。その動機について円了は『序論』の緒言で、「余つとに仏教の世間に振るわざるを慨し、自らその再興を任じて独力実究する」のに取り組んできて、また「近頃始めてその教の泰西講ずるところの理哲諸学に符合するを

² 村上専精の仏教改良に関しては、オリオン・クラウタウ編『村上専精と日本近代仏教』（法蔵館、2021年）を参照。

発見、これ世上に開示せんと欲して」いると述べている³。神仏分離、廃仏毀釈運動の打撃を受けた日本仏教は、いまだに立ち直ることにいたらなかった現状を憂い、井上はその復興を望んで仏教の研究に取りかかってきたという。その結果として彼は、仏教の教えは新しく流入してきた西洋の科学、哲学思想と合致することを発見して自信満々になった。

すでに哲学界内に真理の明月を発見して更に顧みて他の旧来の諸教を見るに、ヤソ教の真理にあらざることいよいよ明らかにして、儒教の真理にあらざることまたたやすく証することを得たり。ひとり仏教に至りてはその説大いに哲理に合するをみる。余これにおいて再び仏典を閲しますますその説の真なるを知り、手を拍して喝采して曰く、なんぞ知らん、欧州数千年来実究して得たところの真理、早くすでに東洋三千年前の太古にありて備わるを。……これにおいて余始めて新たに一宗教を起こすの宿志を断ちて、仏教を改良してこれを開明世界の宗教となさんことを決定するに至る。これ実に明治十八年のことなり。これを余が仏教改良の紀年とす。⁴

従って、円了が仏教の真理を力説するのは、たんなる信仰心や自分の属する宗教に対する依怙最良ではなく、「哲学上より公平無私の判断をその上に下す」のである⁵。その上、「ただ余が愛するところのものは真理にして、余がにくむところのものは非真理なり」としきりに自称した円了の掲げていた仏教改良にはもう一つの理由があった。すなわち、「真理のためあくまでこの教を護持」することは、「国家のためにあくまでその弊を改良せんと欲する」からであるという⁶。円了の考えていた仏教改良は、単なる神学的・哲学的問題ではなく、国家に関わる営みであるという。その理由は、彼がこのんで用いた「護国愛理」という標語によって明らかとなる。換言すれば、真理を愛するのはすなわち国を護

³ 井上円了『仏教活論序論』327頁。初出は哲学書院、1887年2月。本論文では東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集第三巻』（東洋大学、1987年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁴ 同前 337頁。

⁵ 同前 327頁。

⁶ 井上円了『仏教活論本論第一編—破邪活論』23頁。初出は哲学書院、1887年12月。本論文では井上円了選集編集等委員会編『井上円了選集第四巻』（東洋大学、1990年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

る、また逆に、国を護るのはすなわち真理を愛する。円了はその趣旨について次のように述べている。

人だれか生まれて国家を思わざるものあらんや。人だれか学んで真理を愛せざるものあらんや。余や鄙賤に生まれ、草莽に長じ、加うるに非才浅学なるも、またあえて護国愛理の一端を有せざるものにあらず。……そもそも真理を愛するは学者の務むるところにして、国家を護するは国民の任ぜるところなり。国民にして国家を護せざるものは国家の罪人なり。学者にして真理を愛せざるものは真理の罪人なり。国家学なきときはその進歩をみるあたわず。学者国なきときはその生存を保つあたわず。学者にして国家を護することを知らず、国民にして真理を愛することを知らざるものも、これまた罪人なり。……故に人いやしくも罪人たらざらんと欲せば、一臂を奮うて国家のためにその力を尽くし、一志を立てて真理のためにその心をつくし、一毛の国家を利するあるも必ずこれを求め、一髪の真理を防ぐるあるもこれを除かざるべからず。かくのごとき人にして、始めて真正の護国者にして純全の愛理者というべきなり。⁷

真理の探究と国益の追求は表裏一体の営為であり、「その名称同じからざるも、帰するところの本心に至りては一なり」という。そして、円了のように、仏教は真理であることを考えれば、仏教の教えに従うことは真理を愛して国を守ることと同然になる。円了が主張した「護国」と「愛理」との間の決して自明ではない同一性は、どのような根拠があるのかという問題はより以下で論じるが、ここではまず、円了が仏教に見出した「真理」とは、どのような真理であったことに触れよう。

円了の求めていた真理とは、「無始無終の真理なり、無涯無尽の真理」であり、「偏僻の真理」ではないという⁸。つまり、個別の対象に関する特殊の真理を超えた普遍的、絶対的な真理であったといえよう。だから、真理の考察を「全く形而下の事物にとどめて、更にその形外にいかなる真理ありて存するを問わざるは、けだし学者の妄見なり」という⁹。近代科学が依拠する実証主義のように、真理の範囲を感覚によって経験できる物理的現象に限定するのは、真理の一面を把握するしかない。その上、「諸学諸術に立つところの

⁷ 前掲『序論』330頁。

⁸ 同前 333頁。

⁹ 同前 333-334頁。

真理は、あるいは世の進歩と共に変更することあるを許す」ものである¹⁰。科学的真理は分野や対象によって限られているのみならず、新しい知識によって常に変遷するものでもあるから、普遍的・絶対的な真理ではない。それに反して宗教は、「その目的、古今上下億万の人をして、ことごとく一味同感の樂地に永住せしめんとするにあるをもって、確然不動、一定不変の真理を唱道するもの」である¹¹。ここで、円了に対するヘーゲルの宗教哲学の影響が窺える¹²。ヘーゲルの観念論的哲学体系は、「絶対知」を頂点とする認知における概念の段階的発展を説き、その中で「宗教」は「絶対知」の前段階に位置づけられている。こうしたヘーゲル哲学における宗教と真理との関係について円了は次のように指摘する。

故に天神すなわちゴッドの語は一字多義にして、ヤソ教に用うるがごとき有意有智の天神を義とするときと、不可思議の原因または平等絶対の理想を義とするときあり。しかして哲学者の唱うるところの天神は大抵この第二種の意義を有するものとす。…もしヘーゲルをして仏教中の真如の語を知らしめば、ゴッドの字に代うるに、あるいは真如の語を用うるなるべし。なんとなれば、ヘーゲルのいわゆるゴッドは仏教の真如とほとんどその意義を同じうすればなり。¹³

近世の西洋哲学が成し遂げた偉業とは、神の概念を伝統的な宗教のように「有意有智」つまり人格化した神ではなく、「不可思議の原因または平等絶対の理想」、つまり一定の抽象的根本原理として捉え直したところにある。ヘーゲルの宗教哲学にいたるとキリスト教の神はもはや宇宙の創造主・統治者ではなくなり、むしろ哲学が究明すべき絶対的真理を表わす概念となる。ヘーゲルはそれについて次のように述べている。

宗教の対象は哲学のそれと同様に、客観性の相における永遠の真理そのもの、つまり神である。……哲学は世俗の知恵ではなくして、非世俗的なものの認識であり、決

¹⁰ 同前 334頁。

¹¹ 同前。

¹² 井上円了とヘーゲルとの関係については、竹村牧夫『井上円了—その哲学・思想』（春秋社、2017年）がより詳しく説明する（特に48-63頁）。

¹³ 前掲『破邪活論』35頁。

して外的な物質の認識や経験的な定在や生活ではなくして、永遠なるもの、神であるところのもの、神の本性から流露するところのものの認識である。¹⁴

神はすなわち永遠の真理であり、この真理は物質の研究によって認識することができない。そして哲学的思惟の究極目的は、宗教において潜在的に意識されているこうした永遠の真理を別の仕方でも明らかにすることである。だから、宗教や哲学の歴史において用いられてきた「神」の概念は一義的に解釈できない。例えば、キリスト教徒といった有神論者は「哲学書中にゴッドすなわち天神の字あるをもって、ソクラテスもプラトンもアリストテレスも天神の本質を説き、デカルトもカントも、ヘーゲルも天神の存在を信じたことを指摘し、哲学書の中にみられる「神」の概念は、自分が信じている神の概念と一致することを主張する¹⁵。しかし、一つの言葉には複数の異なる意味やニュアンスが込められていることがあるから、同一の単語は常に同義的に用いられているわけではない。

例えば、「日本の〔神〕の字にても有為有作の体を義とするとときと、不可思議不可知の体を義とする」ときがあり、きわめて多義的であるように、「西洋のゴッドという文字にも数種の異義ありて、別して哲学者の用うるものは各家の主義に応じてその意義を異にする」のである¹⁶。そうした哲学者のいう「ゴッド」は、キリスト教の「有意有智」な人格化した「ゴッド」と必ずしも同じではなく、むしろ、「不可思議の原因または平等絶対の理想」を表す語である¹⁷。そして、こうした哲学的意味でいうところの仏教に最も相応する「神」概念は、上述の通り、ヘーゲルの考えている「神」である。

ここに、円了が目指していた仏教改良の着眼点が窺えるだろう。というのも、仏教はがらんば神の存在を想定している宗教ではないが、その普及につれてヒンドゥー教、道教、神道等、各地在来の宗教との混淆によってありとあらゆる神を吸収してきた。仏菩薩とその権現・垂迹をはじめ、神、明王、天等が仏教の観念を人格化したものとして受け入れられ、特に仏教の通俗的慣習において神々のように崇拜されてきた。キリスト教の有神論という「邪説」に対して仏教の真理を明らかにしようとする円了にとって、仏教からもそうした有神論的要素を一掃するのは必須の前提である。そうしなければ、仏教を神仏分離に

¹⁴ 廣松渉・加藤尚武編訳『ヘーゲル・セレクション』（平凡社、2017年）86-87頁。

¹⁵ 前掲『破邪活論』35頁。

¹⁶ 同前。

¹⁷ 同前。

立脚した国家神道や、欧米から流入してきた近代科学・哲学の認識と合致させられず、仏教はこの関連において真理を含む思想であることを矛盾なく論証できない。だから、ヘーゲルがキリスト教の「有意有智」の神を、絶対者または世界の最高原理としての非人格化した神に再定義したと同様に、仏教が理論実践において取り入れてきた超自然的、神秘的なものから、これらが具象化する抽象的原理を抽出し、仏教を合理的な形而上学に再構築するのは、円了の目指していたものだったと言えよう。

こうしたヘーゲルのいう永遠の真理としての神に相当する仏教の形而上学的概念は真如であるという。真如とは何かといえば、

真如とは法性といい、一如といい、法界といい、理性といい、種々の異名あれども共に一切諸法、万象万類の実体本源を義とす。……その真如の体面に現立するものこれを事相という、現象の義なり、あるいは方法という、万象万有の義なり。この現象界は生滅変遷、栄枯盛衰あるをもってその実況とす。……これに対して真如界を不生滅界という。¹⁸

さらに、

もしこの真如と現象との関係を知らんと欲せば、あらかじめ平等と差別との関係を知るを要す。平等とは無差別なり絶対なり、差別とは不平等なり相対なり。絶対は相対と相反し、平等は差別と相反すといえども、平等は差別を離れず、絶対は相対を離れず、絶対の中に相対あり、平等の上に差別ありて、二者一体の関係を示すもの、これ仏教なり。¹⁹

真如とは要するに、我々が経験できる物質的な現象界の背後にある、現象の不変的な運動法則、その本質や実体を指す言葉である。このように世界を現象界と真如界に区別する考え方は、一瞥して西洋哲学の認識論的二元論に似ている。すなわち、円了の考える現象と真如との関係は、カントが主張した経験的に認識できる現象と、認識の範囲外にある物

¹⁸ 井上円了『仏教活論本論第二編－顕正活論』268頁。初出は哲学書院、1890年9月。本論文では前掲『井上円了選集第四巻』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

¹⁹ 同前 268－269頁。

自体の区別に相当すると思われる。もっとも、二つ目の引用が示すように、円了はこうした二元論的思考をいっさい否定し、平等・差別、相対・絶対といった普通には対立項と考えられている概念は、実に対立あるいは矛盾するものではなく、もともと表裏一体の関係にあり、同一の真如において「止揚」されているという。だからカントのように、現象を通じて媒介される物自体を不可知とする理由もない。二元論を否定して現象と真如の関係を考えると、この二者もやはり表裏一体の関係にあり、したがって現象を研究することによって宇宙の真如を知ることができる。この真理は、ひとり仏教と最近の西洋哲学が明らかにしたのである。『真理金針』「続々偏」で円了は次のように述べている。

今、仏教に立つところのものはこの両対不離説にして、ヘーゲル氏の立つところにすこしも異なることなし。すなわち仏教にては、相対の万物その体真如の一理に外ならざるゆえんを論じて、万法是真如といい、真如の一理物心を離れて存せざるゆえんを論じて、真如是万法といい、あるいはまた、真如と万物と同体不離なるゆえんを論じて、万法是真如、真如是万法、色即是空、空即是色という。色はすなわち物にして、空はすなわち理なり。²⁰

そして、仏教の諸派の中で真如を最も深く理解しているのは日本の大乘仏教であるという。それについて井上は『哲学要領』で次のように述べている。

つぎに大乘唯識の森羅の諸法、唯識所変と立つるは西洋哲学中の唯心論に似たり。その第八識すなわち阿頼耶識はカント氏の自覚心、またはフィヒテ氏の絶対主観に類す。つぎに般若の諸法皆空を談ずるは西洋哲学中、物心二者を空ずる虚無学派に似たり。つぎに天台の真如縁起は、西洋哲学中の論理学派すなわち理想学派に似たり。その宗立つところの方法是真如、真如是方法というはヘーゲル氏の現象は無象、無象是現象と論ずるところに同じ。起信論の一心より二門の分かるるゆえんは、シェリン

²⁰ 井上円了『真理金針』304-305頁。初出は哲学書院、1886-87年。本論文では前掲『井上円了選集第三巻』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

グ氏の絶対より相対の分たる論に等し。そのいわゆる真如はスピノザ氏の本質、シェリング氏の絶対、ヘーゲル氏の理想に類するなり。²¹

大乘の唯識論は、西洋哲学において唯物論の対極をなす唯心論または「理想派」（観念論）に相当するものであり、そして唯識論の仏教における最高点は、天台宗の真如縁起説であるという。その理由は、真如縁起説が西洋哲学中最高の思想たるヘーゲルの二元論を超えた観念論に等しいことである、と井上は主張する。ヘーゲルの用いた「神」の概念は仏教の真如に相当すると同様に、真如縁起説の「方法は真如、真如は方法」というのはヘーゲル氏の現象は無象、無象は現象と論ずるところと同じであるという。このように日本大乘仏教、なかでも天台宗の教義は西洋哲学が立てた真理に最もよく適うものであり、仏教のその他の宗派より優れた思想である。当時の円了の思想において、こうした絶対＝相対の考え方は、仏教思想と最近の西洋哲学の最も重要な見識である。そして、こうした論理は井上が提唱する「護国愛理」の根底にもある。国を守るという特殊性・相対性に関わる行為と、真理を究明するという普遍性・絶対性に関わる行為は不可分である。ゆえに、根本的なところでこうした一元論に立つ大乘仏教は日本にとって最適の宗教である。

以上、井上円了の「護国愛理」を普遍－特殊の弁証法という抽象的な次元において検討した。その考えは日本に関してどのように捉えるべきであるのかについて、『序論』とならんで『顕正活論』は参考になる。『顕正活論』の大部分は、真理としての仏教の理論を紹介して体系的にまとめたものであり、「哲学総論」「仏教総論」「理論門」「応用門」「通宗門」から構成されている。井上のナショナリズムの関連で最も興味深いのは、彼が「緒論」で自分の理論の前提として述べていることである。以上までに見てきたように、円了は仏教とナショナリズムとの関係を「護国愛理」という原理によって根拠づけ、すなわち、国を護ることと真理の探究とは表裏一体の関係にあり、また、仏教は真如を諦観する教えであるから、それを究極的な真理として受け入れなければならない。『顕正活論』の「緒論」で円了はこの原理を改めて強調し、それに加えて次のように述べている。

²¹ 井上円了『哲学要領』103－104頁。初出は哲学書院、1886－87年。本論文では東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集第一巻』（東洋大学、1987年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

そもそも人のこの世にあるや外界に対して発動する本心に二様あり。一は利己自愛心、二は利他汎愛心、これなり。この二者は全く相反し氷炭相いれざるがごとしといえども、その実一体にして決して離れたるものにあらず、この一体不離の關係を示すものすなわち仏教にして、余が愛國論もこの理に基づくものなり。今この本心を護國愛理の二者に配当するときは、真理を愛する情は汎愛心より起こり、国家を護する念は自愛心より起こる。余はこの二心より生ずる主義を名付けて、その一を宇宙主義といい、その二を国家主義といわんとす。すなわちわが汎愛の心、天地の上に及ぼすときは宇宙主義を生じ、自愛の心、國際の間に及ぼすときは国家主義を生ずるなり。²²

円了がここで述べている、自愛心と汎愛心は同一のものであるということは、以下に述べる彼の道徳論を社会關係から國際關係に転用したものである。社会内の道徳は自愛と愛他の相互作用によって発展すると同様に、國家に関わる道徳すなわち愛國心においても、利己と利他という二つの原理が何れも内包されている。このように、特殊と普遍、自愛心と愛他心は表裏一体であるという主張によって、ナショナリズムを根拠づける論理は詭弁であるが、円了の國粹主義者としての立場に由来するものである。次章で挙げる三宅雪嶺の、「自國のために力を尽くすは世界のために力を尽くすなり……護國と博愛となんぞ撞着することあら」ずという発言にも窺えるように、当時の國粹主義者は愛國心と博愛心を兩立させるといふ円の正方形化を成し遂げるような主張をしきりに繰り返していた。

さて、円了にとって國家主義と宇宙主義は表裏一體の關係にあり、「國家の裏面には必ず宇宙あり宇宙の裏面には必ず國家ありて、一方の極端に達すれば必ず他方の存するゆえんを知るべ」し、更に言えば、「差別は平等を離れず、平等は差別を離れざるもの」である故に、「平等の真理中に國家あり、差別の國家の上に真理」があるという²³。言い換えれば、世界は複数の國家に区分されていることは「差別」を意味しているが、円了の一元論に従うと、「差別」は同時に「平等」つまり森羅万象が全て共有する真理を含むものである。その理由で、宇宙と國家、普遍と特殊、理論と実践は、表裏一體のものであることを論証するのは、「余が本論を述作するの意またこの目的に外なら」ず、「宇宙主義よりこれをいえば、余は誓って世界万世のために宇宙の真理を發揮せんと」し、「國家主義よ

²² 前掲『顛正活論』199頁。

²³ 同前 200頁。

りこれを論ずれば、余はあくまでもわが日本帝国のために国家の富強を祈念せんと」すると円了は述べている²⁴。

それでは、真理＝仏教を研究することは如何に国家の富強に関係しているのだろうか。

かつそれ一国の独立するゆえんのものなんぞや。その国固有の政治、宗教、人種、交情、言語、文章、学問、技芸、風俗、習慣の存するによるや明らかなり。もし政治を変じ、宗教を変じ、その他百般の事物を変ずるときは、すなわちその国を変ずるものにして、これを変ずると同時にその国の独立を失うものなり。そのうち最も重大の関係影響を有するものは宗教にして、宗教は間接または直接に政治風俗に関し、言語交際に関し、精神思想に関するをもって、これを変ずれば他の百般の事物みなこれに従って変ぜざるをえず。今仏教はわが国千余年来の宗教にして、重大の関係を百般の事物の上に有するものなり。これを変ずればその勢い他の百般の事物も早晚変ぜざるをえず、百般の事物変ずればわが国がこれと同時にその独立を失うに至るべし。²⁵

円了は伊沢修二と同様に国家を有機体として把握しており、政治、宗教、言語、風俗等々は有機的な関係にあり、その中の一要素を変更すればその他の事物も変更すると主張している。それを生物学的に表現すれば次のようになる。

およそ生物の發育するや順応遺伝の二種の規則互いにその作用を営むによる。社会国家の發育もまたしかり。その従来有するところのものを維持するは遺伝なり。その形を変じて外情に適合せしむるは順応なり。遺伝のみありて順応を欠くときはその進歩を見るあたわず。順応のみありて遺伝を欠くときはまた大いに害あり。²⁶

社会と国家は生物の種と同じように「順応遺伝」による進化過程の結果である。この「順応遺伝」の過程で、国家の制度、宗教、言語といった諸要素は、相互に影響を与える密接な関係において形成してきた。ゆえに、この要素の一つを変更または廃止すれば、これはその他の要素のすべてに影響を及ぼし、国家は臓器不全に陥った有機体のように滅び

²⁴ 同前。

²⁵ 前掲『序論』340－341頁。

²⁶ 同前。

る危険がある。したがって社会・国家という有機体を維持するためには、その固有の制度文物を保全する必要がある。その中でも宗教はもっとも影響力のあるものであるから、特に国家固有の宗教を擁護しなくてはならない。

日本の場合、この宗教は円了にとって仏教であることは言うまでもないが、彼は仏教のみを重視したわけではない。彼によると、日本文明の「根元を探りまたこれを将来に伝えるは、従来存するところの学問によら」なければならず、その学問の「元素をもって区別すれば、和学、漢学、仏学なり、もしその種類を挙げれば、言語学、歴史学、宗教学」がある²⁷。日本の文化は、日本、中国、インドという三つの国の文化を混淆したものであるから、従来の日本の学者はたいてい「和漢仏の三学を兼修し、和学者は漢仏を兼ね、仏学者は和漢に通じ、その著書も三者を混和」したものが多かったが、現在の日本の学問は「ひとり外面隔離の現状をみて、永くこれをして分解せしめんとするもの」である²⁸。ところが幸いに、「数千年来混和したる一種の化合物、いづくんぞ一朝にしてその本来の元素に溶離するを得」ることができず、もしこの化合物を溶離できるとしても、「わが国体民情の上に大いに利害の関係ある」ため、「余はあくまでこの三学を保護し、永くその和合を維持し、国家の独立にさきだちてこの独立を全うせんことを祈念してやま」ないのである²⁹。

国家の独立を維持するためには、特にその言語、歴史、宗教を保護する必要がある理由は次の通りである。まず、言語は「広く貴賤、上下、異等の人民にわたり、横にその思想を接合して、一国の人心をして散失せざらしむる力」を有し、つづめて言えば、言語は「空間上、人民を結合する」ものである³⁰。歴史は同じく、「古今歴代を貫き、その沿革風習を維持して、従来の民情国体をして永続せしむるの力」を有するものである。国語と国史は要するに、国民統合を助長する道具であり、国民の空間的・時間的自己同一性を保障するものである³¹。

最後に宗教は国民統合にどのように関係しているのかといえば、宗教は「古今を貫きて変ずることなく、上下にわたりて異なることなく、いずれの世、いずれの人を問わず、一

²⁷ 前掲『顕正活論』201頁。

²⁸ 同前

²⁹ 同前。

³⁰ 同前 202頁。

³¹ 同前。

味平等、一定不変の教義をもって貫徹継続」させることである³²。宗教は、つまり、国民を空間的・時間的に統合するという国語と国史の役割を併せ持つものである。それだけではない。「上下にわたりて異なることなく」や「一味平等」という語句が表すように、宗教は社会内の実際に存在する不平等、支配者—被支配者、有産階級—無産階級などの間の対立を媒介して埋めるための、一定の普遍的な道德・価値体系を提供するのである。ゆえに、宗教は「空間上、時間上、共に人心国体を結合持続するに力ある」ものである³³。言語、歴史、宗教の国家の独立上の重要性をまとめていうなら次の通りになる。

故に一國に固有の言語、歴史、宗教なくんばすなわちやまん。いやしくも言語あり、歴史あり、宗教ある以上は、国家のためにこれを講究し、これを養成せざるべけんや。今わが国のごときは千余年の久しき伝來せる一種固有の言語あり、歴史あり、宗教あり。その文学といい、史学といい、宗学といい、共にその美なること一步も他邦のものに譲らず。あにこれをおいて問わざるの理あらんや、いわんやその存廢は國家の獨立に関するをや。³⁴

2. 宇宙の進化退化と国民国家

それでは、日本の独立を守るためにその言語、歴史、そして特に宗教（＝仏教）を講究しなければならない。しかし最近は、「人種を改良するもヤソ教にあり、人知を開発するもヤソ教にあり、国力を養うもヤソ教にあり、国威を輝かすもヤソ教にあり」とし、仏教は「亡国の教なり、破産の法なり」とする者が多い³⁵。当時の欧米化をともなったキリスト教の影響を受けた日本の知識人は、仏教には何らの実益もないことを主張し、更に仏教の信仰者は西洋人に野蛮視されているため、仏教は廃止すべきであることを求めた。これに従えば、真の「護国」の宗教は仏教ではなくキリスト教であるという帰結になる。『仏教活論』はそれに反して、こうしたキリスト教がもたらすとされた実益は仏教にもあるの

³² 同前。

³³ 同前。

³⁴ 同前。

³⁵ 前掲『序論』344頁。

みならず、仏教はキリスト教に対して理論的に真理であることを証明する意図で書かれたものである。

『仏教活論』の第1編『破邪活論』で、井上円了は彼の目指した仏教改良の下敷きとして、キリスト教、なかでもその核心たる有神論の論駁に取り掛かる。『序論』によると、キリスト教の仏教に劣る根本的なところは、キリスト教は「感情一辺」の宗教であるために国家、社会に対する実益があるとしても、その反知性主義的な傾向による弊害の方は甚だしいという。仏教はそれに対して「知力感情両全」であるから、理論的にも、実践的にも完全なる宗教として国家のためになるという³⁶。

しかし、それを単に主張することは十分ではなく、仏教は理論・実践ともにおいてキリスト教に優っていることを示す必要がある。そのために、円了はキリスト教神学における神の実存証明を挙げ、最近の自然科学の知識に照らしてそれぞれの欠陥を指摘し、仏教はより適切な解釈を提供することを力説する。こうして、円了は仏教が西洋哲学のみならず自然科学にも裏づけられた合理的宇宙論であることを論証することを試みる。円了の論じている神の実在証明は大きく理論的証明と実践的証明という二つの群に分けられる。理論的証明とは、神の実在を自然現象から演繹する自然神学における宇宙論的実在証明と目的論的実在証明等のことである。実践的証明とは、それに対して自然現象ではなく、人間社会における倫理・道徳等を根拠に神の存在が必要である道徳的証明等を指す。

円了は自然神学的な実在証明の主たるものとして「原因論」「秩序論」「進化論」という三者を挙げる。「原因論」とは、キリスト教神学における神の実存の宇宙論的証明の根底にある「第一原因 (prima causa)」の問題を論じるものである。第一原因論の核心は、宇宙万物は因果関係にある、換言すれば、如何なる結果にそれを先行する原因があるとするれば、そうした因果連鎖を最初に発動させた根本的な何物があったはずであるという問題意識である。しかし、万物にはことごとく原因があるならば、その根本原因を究明する試みは必然的に無限後退に陥り、論理上ありえないものである。したがって、宇宙万物の動きの根元には、それ自体なんらかの原因に動かされていない「第一の不動の動者 (primum movens)」があったことを想定しなければならない。そして、この「第一の不動の動者」とは、ほかでもなく、宇宙を創造したことによって万物を最初に発動させた神であるというのは、神の宇宙論的証明の根本主張である。

³⁶ 同前 358頁。

「秩序論」と「進化論」は、キリスト教の有神論における神の实在の目的論的証明に相当するものである。この目的論的証明の主張は、「天地万物の変化作用に一定の秩序和合ありて、万物万化みな整然として条理」があり、「この秩序和合は決して偶然」ではなく「また無智盲目の物質よりなる」でもなく「必ず大智大能を有するものあらかじめ経営するところならざるべからず」ということである³⁷。つまり、宇宙が巧緻な機械のように精密に相互調整した法則に構造されているようにみえる理由は、世界は宇宙外の人間に不可解な最高の知恵によって計画的・合目的的に創造されたに違いない。宇宙万物の秩序と同様に、地球における生物の複雑性や驚くべき適応性は、盲目の偶発的な進化過程によって説明できず、そのためにはそれを合目的・意匠的に創造した神の存在を想定しなければならないということが、神の実存の目的論的証明の主張である。

円了は有神論の宇宙論的証明と目的論的証明に対して、それらは「ヤソ教の有神論は陰証ありて陽証なし」とし、つまり神の实在を直接に証明するのではなく、観察・経験された事実から神の存在を間接的に導出するに過ぎないのである³⁸。例えて言うなら、「……隣家を尋ねてその家に外客あるを實視して、ただ今隣家に來客あり」というのは直接的証明であるが、それに対して、「自宅にありてひそかに隣家当日の状況を量り必ず外客あるべしと論定する」というのは間接的証明であり、たんなる推理にすぎない³⁹。もし「隣家に笑談の声のやかましきと、僕婢の奔走の常ならざるを聞」くとしても、こうした事実は隣家に來客があることを結論するに十分な証明を提供するとは言い難い⁴⁰。それでは、有神論と違い、因果関係、自然法則、生物進化という現象に直接関わり、それによって確実に証明され得るような説があるはずである。こうした説とは仏教に外ならない。

例えば「原因論」、つまり、宇宙の万物万化はすべてそれと異なる原因から発生するように、宇宙そのものもそれと異なる原因から発生したはずであるから、その一大原因は創造主たる神でなければならないという主張に対して、円了は次のように反論する。まず、原因論の前提とは、「家屋器械は偶然に生ずるにあらざして、これを造出する大工の手になるは明瞭な事実」であるように、あるいは「書籍のあらかじめ著者の思慮工夫に出でたる」のであり、あるいは「時計の動くはあらかじめ人のその手をもってこれに運動を与う

³⁷ 前掲『破邪活論』81頁。

³⁸ 同前 25-26頁。

³⁹ 同前 26頁。

⁴⁰ 同前。

る」のであり、また、「舟車の動くはあらかじめ蒸気、石炭のこれにその運動力を与える」など、人間生活において観察するすべての事物には必ずそれと異なる原因があるのである⁴¹。

しかし、この事実から宇宙の起源にもこれに類する原因があったことを主張することはできない。なぜなら、第一に「原因結果の関係は我人の天地間にありて経験上得るところの規則にして、天地の外にその規則を応用するの理なし」、また第二に、「我人の経験するところの原因結果は、相対の原因結果にして、絶対の原因結果にあらず」という⁴²。言い換えると、宇宙の起源への問いは、我々が経験できる宇宙の外部にある原因を前提とするのであり、そうした原因があるとしても必ずしも宇宙以内の法則に従うわけではない。それに、宇宙以内の原因結果はすべて既存する物同士の相互関係において発生する相対的な運動であり、その因果関係を超越する絶対的な原因—キリスト教でいうところの「不動の動者」—が存在するかどうかは別問題である。だから、宇宙以内で観察できる法則を敷衍して、宇宙全体の生成発展、または、その外部にある事物に応用するのは理にかなったものでもなく、創造主の存在を証明するものでもない。

そうであれば、宇宙以内の法則のみに立脚して、万物の間の因果関係を神といった絶対的原因なしにどのように説明できるのか。それは「物質不滅、勢力恒存の理法」、つまり近代物理学のエネルギー保存則よりその問いに対する答えを求めるべきであるという⁴³。なぜかというと、最近の実験結果が明らかにしたように「一物の変化して、あるいは気形となり、あるいは液形となり、あるいは固形となり、同量の物質の依然として存するありて、一分子たりとも真に滅するにあらざる」のである⁴⁴。言い換えると、エネルギー保存則によれば、宇宙の万物間の原因結果は、不変不滅である一定量のエネルギーの形体上の変化をもたらすに過ぎず、エネルギーの量にはいっさいの増減がない。従って宇宙万物は質的に絶えず変化しているとしても、エネルギー・物質そのものは無から発生する、または、創造されるでもなく、また無に消滅することもまったくない。円了の言葉を借りれば次のようになる。

⁴¹ 同前 42 頁。

⁴² 同前 43 頁。

⁴³ 同前 55 頁。

⁴⁴ 同前。

もしこの規則を広く応用するときには因果不滅の理を知るべし。すなわち物に増減生滅なく、力に増減生滅なき以上は、一事として偶然に生ずることなく、一物として偶然に滅することなく、一結果あれば必ずしかるべき原因あり、一原因あればまた必ずその結果ありて、有を転じて無となし、無を転じて有となすことあたわざるの理に達することを得べし。故に余は物質不滅、勢力恒存の理法は因果の規則と同一理に帰するものにして、因果の規則はこの理法の実在を示すものなりとするなり。⁴⁵

そうした近代科学の発見は、創造主の存在を主張する有神論にとって致命的な打撃を与えるのはいうまでもない。というのは、このように宇宙以内の因果関係は永久不変の量のエネルギーの動きによるものであると考えれば、もはや宇宙に始まりと終わりがあることを想定する必要がなく、「すでに因果の規則によりて天地万物の不増不滅、不生不滅なるゆえんを知れば、宇宙は無始無終となさざるべからず」ことになる。更にいえば、

……春の前にも春あり、冬の後にも冬ありて、歳時循環して尽くことなきを知るべく、海洋の水はのぼりて雲となり雨となり、また降りて地中に入り湧きて泉となり、流れて百川となり、入りて海洋の水となり、循環して際涯なきを知るべし。……しかして無始無終、循環無窮の原理は、不生不滅、不増不滅の規則より生ずること疑いをいれず。あたかも、春秋歳時の循環して尽くことなく、江河海洋の水の変化して生滅なきと一般なり。故に原因結果の理法について宇宙の原始を考うるときは、世界万物の無始無終、循環無窮の原理に達し、無神論の真理を示すに至るなり。⁴⁶

こうして物質の因果関係をエネルギーの循環運動として捉えると、創造主の概念は不要となり、仮に宇宙に始まりがあるとしても、そうした始まりはエネルギー保存則に基づかなければならず、宇宙を無から創造した神はそれに矛盾する。それに対して「因果の正理を開立し世界万物をもって無始無終を立つるもの、これ仏教なり」、仏教は科学的原理とみごとに両立させられると円了は指摘する⁴⁷。つまり、「陰証」のみに立脚する有神論と違い、輪廻転生、因果応報の思想を中心とする仏教は、近代科学によって明らかにされた

⁴⁵ 同前。

⁴⁶ 同前 57-58 頁。

⁴⁷ 同前 61 頁。

「陽証」を示すことができる。そして科学思想と仏教思想を併せた宇宙観をまとめると次のようになる。

しかしてその無始無終の間に因縁相感して果を生じ、もって無量の変化をみるも、その実、循環運動に過ぎずして、万物一として真に滅するものなく、一として真に生ずるものなく、いわゆる不生不滅、不増不減なりという。およそ事物の単純に起こりて複雑に進み、一様より出でて多様に移るもの、これを進化という。これに反対の方向をとるもの、これを退化という。ただちにこれをみるに、世界の進化するは余物のこれに加わるにより、退化するは自体の滅殺するによるがごとしといえども、今物質不滅、勢力恒存の理法に考うるに、その進化するも、その退化するも、事物の外形上の変化にして、その実体に至りてはすこしも増減生滅ことなきを知る。果して実体上に増減生滅なき以上は、進化にその極点ありて、進みてその点に達すれば退化し、退化にもまたその極点ありて、降りてその点に達すればまた進化し、進退両化互いに循環交代して終始なく、際涯なきゆえんを知るべし。⁴⁸

つまり、宇宙は全体として循環運動にあり、「渾沌たる一塊開きて万象を現じ、あるいは森然たる万象閉じて一塊に帰するの変化」を絶え間なく繰り返しているのである。こうしてみると、仏教は世界の起源に関わる宇宙論的証明だけでなく、「秩序論」と「進化論」からなる目的論的証明、すなわち自然法則の調和と生物進化について有神論より優れた解釈を示すことができる。

続いて、「秩序論」、すなわち、「天地万物の変化作用に一定の秩序和合ありて、万物万化みな整然として条理あり、また「この秩序和合は決して偶然に生ずべき理なく、また無智盲目の物質より成るべき理なく、必ず大智大能を有するもののあらかじめ経営」しなければならぬ主張は次のように論駁できる⁴⁹。「……天地万物はただにその配置よろしきを得るのみならず、その変化運動に一定の規則ありて、いまだかつてその規則を破らないことは疑いないが、「今天地万物に一定の規則ありといえる論案より、万物は同一体のものの分化ならぬというの断案を結ぶことを得る」ことができるという⁵⁰。

⁴⁸ 同前 61-62 頁。

⁴⁹ 同前 81 頁。

⁵⁰ 同前 84-85 頁。

要するに、宇宙は「太初に存するところの渾沌たる雲気」より発生し、「ようやく回転しようやく減熱して、求心力、遠心力の關係を生じ」ることによって銀河や太陽系が形成するなど、最後に地球において「幾億万劫の久しき歳月を経て、今日の地球の表面を現するに至」り、「その歳月の間、草木の生ずるあり、動物の発するあり、人類の起こるありて、次第に成長繁殖して全地球上に万物の分布をみるに至」るのである⁵¹。言い換えれば、宇宙は進化—退化の循環を新たに始めるたびに、最初に渾沌という同一体から万物が分化し、その同一の起源より相關的に進化するゆえに、「天地万物の変化作用に一定の秩序和合」が存在するのは不思議ではない。それは永い年月を経たまったく自然法則にしたがった過程であり、その秩序を造出し経営する神の存在を証明するのではない。

宇宙が自然法則的に進化することを見事に示すのは生物進化であるという⁵²。有神論者は「地球上の諸生物をみるに、みなその風土に適したる身体と性情を有し、たとえその住居を転じて適せざる地方に至るも、自然にその地の事情に適応することを得る」だけでなく、「人身の構造を見ても、目は光線の強弱を調節するの器能ありて、口舌は栄養に利あるものと害あるものを識別するの作用あり」等、人身の器官はあたかも一定の目的のために設計されているようにみえる事実をあげて、それは創造主なしに説明できないことを主張する⁵³。

しかし、ダーウィン進化論が示すように、「生物は地球上に出でてその生存を全うせんと欲せば、必ず外界の事情に対して競争せざるべからず……ことに飲食は生存上最も必要なるも、その量に定限あるをもってことごとく生物の需給に応ずる難し」ため、「同種に向かつてまた競争せざるをえず、すでに風土同種の間競争を生ずれば、その強くしてかつ事情に適合するものは生存し、否れば生存する事あたわず、これを適種生存の理法」と称する⁵⁴。このダーウィンの提唱した自然淘汰は生物進化の原動力であり、生物のその環境に対する適応性はいっさいの神力なしに生み出されたのである。その過程はまた人間の出現によって完結し、「人類は諸動物中最も高等に進化したるもの」であり、「その始め

⁵¹ 同前 83-84頁。

⁵² 明治時代における仏教と進化論との関係について、鶴浦裕「明治時代における仏教と進化論—井上円了と清沢満之」（『北里大学教養部紀要』23号、1989年3月、100-121頁）。

⁵³ 前掲『破邪活論』88頁。

⁵⁴ 同前 89頁。

は人類も諸動物のごとく簡単不完の構造を有したるも、次第に進化して今日のごとき複雑にして、かつや完全なる構造を有するに至」ったという⁵⁵。

しかし、ここには進化論によって説明できない問題が残る。進化論は既存する種がいかにして発達してきたメカニズムを明らかにする説であるが、そもそも生命そのものがどのようにして発生したことを説明できず、言い換えると、「無智無心のいわゆる盲目の物質元素が、いかにしてかくのごとき構造機能を構成」してきたのかという問いが残る⁵⁶。その問題は、井上によれば、創造主の作用を否定しても唯物論の立場から解き明かすことができない。というのは、「道理上よりこれを見るも、物質をもってひとり盲目となすの理」がなく、むしろ「おおよそ物質に有生と無生の二種」があり、「この二種を同一物となすもの、これ余が説」である。つまり、唯物論は無機物質と有機物質を二つのまったく異なるものとして捉え、そのせいで無機物質から有機物質、すなわち生命がいかにして発生したのかという問いに対して思案投げ首である。しかし、仏教は「[一切衆生はことごとく仏性あり。]（一切衆生悉有仏性）と説き、[草木国土、ことごとくみな成仏す。]（草木国土悉皆成仏）」ことを説くから、この問題を解決する鍵を提供する⁵⁷。

こうして有機物質と無機物質を同一のものとして考えると、次の二つの結論が導き出せる。第一に、宇宙が循環的に分化開発して万物を生むのは、宇宙そのものは「本来すでに分化開発の勢力を含有する」ゆえんである。この勢力は「物質と共に不生不滅なるもの」であり、またすでに「その原体中に包容して存」ずる⁵⁸。その上、物質と勢力は「二者常に相伴って存し、力を離れて物なく、物を離れて力なく、ほとんど一体不二なる」ような密接な関係にある⁵⁹。そしてエネルギー保存則を考慮に入れると、「その進化するも退化するも、開発するも閉鎖するも、物質の実量に至りてはすこしも増減生滅あることな」く、つまり、すべての有機物質と無機物質は宇宙の始まりにおいてすでに、一定の形体で存在していた。この二種の物質は「開発の太初にありては無差別の一体」にあり、「その内部には万差の諸象を含有す、これを外延に無差別を示して内包に差別を含むという」のである⁶⁰。

⁵⁵ 同前 91 頁。

⁵⁶ 同前 104 頁。

⁵⁷ 同前。

⁵⁸ 同前 108 頁。

⁵⁹ 同前 109 頁。

⁶⁰ 同前。

第二に、現在の化学が明らかにしたように、有機物質と無機物質は同様に元素から構成されており、この二種の物質が異なるところは、有機物質に炭素が含まれているのみである。ゆえに、有機物質と無機物質の間には本質的な違いがなく、元素をたんなる「無生無力の死物」としてみる必要もない。元素はむしろ「その体化学的の作用を有するをもって各元素の間に互いに相引き相結ぶの力を有し、その作用ほとんど生物の作用と同一にして、すなわち一種の活動物」であるといえる⁶¹。こうした元素の「互いに相引き相結ぶ」ことはまた偶然ではなく必然的な過程であり、すでに天地開闢のときに元素は、「おのおの異なりたる化合力を有し、互いにその固有の力をもって、あるいは相合し、あるいは相離れ、自然に自他交互の間に種々の関係を生じ」て、それによって「第一の結果は第二の原因となり、第二の結果は第三の原因」となる等々⁶²。

このように、宇宙の進化は原因結果の間断ない連鎖として進み、ゆえに、世界の現在の有り様は創造主の営為ではなく、ただきわめて永い時を経た自然法則の働きにすぎない。そして宇宙が循環的に進化・退化することを前提とすると、仏教が真理であることは確実に言える。

ただに太古より今日まで間断なきのみならず、世界の前の世界より、世界の後の世界に至るまで、みな一条の原因結果の永続に過ぎず、これ因果循環の理にして、前世界の原因は現世界の果を生じ、現世界の原因は後世界の果を生ずるものなり。仏教に立つところの三世因果の説、全くこの理にもとづく、これを必然の理という。その偶然の暗合と同一ならざることすでに明らかなり。今宇宙の万物はみなこの必然の理より成る。⁶³

これによってこれを見れば、ダーウィン進化論であれ、エネルギー保存則であれ、西洋科学が発見した自然法則が証明するのは、仏教がとうの昔から説いてきた真理にほかならない。宇宙全体は「一活物」として輪廻転生、因果応報の原理にしたがって永遠に進化・退化し、その中の万物は仏性を有して成仏できるのである。

⁶¹ 同前 114頁。

⁶² 同前 115頁。

⁶³ 同前。

要するに、自然現象は有神論ではなく無神論によって説明できるものであるのみならず、仏教は真理であることを証明する。しかし、自然現象を無神論によって説明できるとしても、人間界における道德といった自然法則に従わない現象は、異なる原理によって作用するようにみえる。それは有神論の社会的実践に関わる道德論的証明、つまり、「道德の必要普遍を唱えて天神の存在を論ずる」証明が依拠しているところである⁶⁴。この「道德論」の主張は、第一に「人は生まれながら道德心を有するをもって自然に悪を避けて善に移るの性あり、これ天神の賦与する」ものでなくてはならず、また第二に、「今日の世にありては天神をもって道德の基本と定むるにあらざれば人間の幸福、社会の安寧を期すべからず、故に天神の実存を説くは道德上必要なり」という二つの命題を含む⁶⁵。二つ目の主張は、「實際上必要なるもの、必ずしも理論上真理なるにあらず」、言い換えれば、道德の必要性から神の存在を主張するのはカテゴリー錯誤であるということによって簡単に反論できる。

それでは、無神論の立場から道德の普遍性を如何にして説明できるのか。まず、「人は生まれながら善悪邪正を弁別するの力ありて、自然にそのおのずから尽すべき義務本分を知り、もしその本分を尽くさざれば、己を責むるを知りかつ悔悟の心を生ずる」、つまり良心を有し、良心はまた「人たるものはいずれの時代にても、いずれの国にても」有する普遍的なものであることは確かである⁶⁶。しかし、人間には良心・道德心があることは普遍的な現象であるにしても、良心の内容は必ずしも普遍的ではないと、井上は指摘する。たとえば、「……古代にさかのぼりて蛮民の事情を考うるに、あるいはこの心を有せざる者あり」、あるいは、この心があってもそれは「いまだ完全ならざる」ものにすぎない。また現在においても「孤島の蛮民のごときは現にかくのごとき心を有せざるもの」、「すでにその子を殺し、その父母を捨て、その兄弟を食みて」など、良心をまったく持たぬ者がいるという⁶⁷。

良心の内容はこのように時代や国々の間で大いに異なるとすると、それは神に賦与されたものであるという主張に矛盾する。もしそうであれば、良心の存在だけでなく、これが内容とする基準も普遍的であることを期待しなければならない。ゆえに、「天神果して良

⁶⁴ 同前 141－142 頁。

⁶⁵ 同前。

⁶⁶ 同前。

⁶⁷ 同前 142－143 頁。

心を賦与するときは、人類中の一部分には全くこれを与えず、一部分にはその一半を与え、一部分には全分を与える等の異同あるは、天神の人を見る実に偏頗ある」と言わざるを得ない⁶⁸。実際に「社会の道德は、古今東西その風俗習慣に従って異なり」、「善悪の基準は社会と共に変遷」するのであり、それを神に定まった普遍的なものとみる理由はない⁶⁹。

なお、良心そのものは、多少の異同があるにせよ、人類一般に存在する事実から、生まれながら備わっているものであると考えられる。そして、良心はどのように先天的な特徴として発生してきたのかといえ、その答えもやはり進化論に求めることができる。というのも、人間以外の動物にはなんらの道德があることは考えがたいにしても、「その基本となるべきものを有するは必然にして、かの苦楽の感覚を有するもの進みて善悪の二情を生じ」させた。それによって「自ら試みて生存に利あるもの次第に因習して善となり、生存に害あるもの次第に因習して悪となり」、生存に対する利害は進化につれて善悪の基準となった⁷⁰。

しかし、動物の生存に必要な利害の弁別と人間の行為における善悪の判断は根本的に異なるものであるため、それらはどのように関係しているのか。といえ、動物と人間の挙動はいずれも一定の合目的性を有するものであるという。動物の挙動は「自保自存の規則」、つまり「自身の生存と子孫の繁殖」を目的とし、あくまでも「自利自愛の私情」に従うものである⁷¹。それに対して、人間は「協力団合」して社会を形成する動物であるため、人間の行為は自然淘汰だけでなく「社会進化の結果」である⁷²。それによって人間は「互に相親愛するの必要を知る」ようになり、「衆人を汎愛する公情」や「己をすてて人を愛するがごとき純然たる愛他心を生ずる」にいたるのである⁷³。言い換えると、自己保存をめざす利己心と、他人の福利を慮る利他心は表裏一体であり、ともに人間の生存に必要なものである。こうした利己・利他の一体性は個人のみならず、社会にとっても重要な意味を持つと井上は次のように力説する。

⁶⁸ 同前 143 頁。

⁶⁹ 同前 144 頁。

⁷⁰ 同前 145 頁。

⁷¹ 同前。

⁷² 同前 146 頁。

⁷³ 同前。

人その数世間の経験上自愛心を有するをもってその生存を全うするものにして、もしこの心なくして愛他心のみ存するときは、社会の生存もまた難し。故に知るべし、愛他も自愛も共に生存上必要な事情ありしをもって、両心共に人に存するに至り、かつ完全の自愛は愛他を待ち始めて行わるるをもって、いよいよ高等に進むに従いますます愛他の必要を感じ、かつ自愛心の中に一種の愛他心を形成するに至るなり。

74

したがって、社会が維持されるためには、自愛と他愛の心がいずれも重要であり、どちらか片方に偏重してはいけない。そのためには善良な教育が肝腎である。というのも、良心は遺伝と経験ともによって形成するものであるため、教育や風俗の影響によって一定の範囲で左右するのである。しかし概していえば、人間の利己心は消し去ることができなくとも、「父祖数世間の経験上、道德善行の実益ありしをもって、自然その本心行為が人の性質中に感染して一種の習慣を形成するに至り、その勢い利他博愛の公情にあらざれば道德となさざるに至る」のは、社会進化のある程度必然的な成り行きである⁷⁵。

これまでキリスト教の神の実存証明とその論駁について述べてきたことは、上述した井上哲学が標榜する一元論と密接に関わっている。キリスト教の神の実存証明は基本的なところで二元論的思想に基づいている。その中心には、「宇宙の始まり—宇宙の終わり」「無限・永遠の神—有限・無常の世界」「盲目の自然法則による無秩序—有意有智の創造主による秩序」「精神・魂—物質」「自利—利他」という対立項の間の矛盾がある。これらの矛盾は二元論的な捉え方で解決できないため、宇宙外の原因—神—を想定しなければならない。それに対して、宇宙を不生不滅、無始無終のたえず進化と退化の循環をたどる運動体として把握すると、こうした矛盾は解消する。エネルギー保存則と（社会）進化論に立脚すれば、宇宙の起源、自然法則の秩序、生命の発生と発達、人間の道德性はいずれも不可思議なものではなくなる。

そして最後には、その宇宙進化の結果として国家が登場する。上述のように、円了は「人のこの世にあるや外界に対して発動する本心に二様」、すなわち、「一は利己自愛心、二は利他汎愛心」があると同様に、国家は「国家主義」と「宇宙主義」という二つの原則に立つものである。こうして国家は自愛心と愛他心によって動かされる社会進化の最高の

⁷⁴ 同前 147頁。

⁷⁵ 同前。

発展段階になる。この円了のいわば仏教的社会ダーウィニズムは、坪内逍遙の社会進化論と同様な循環論法に基づく。円了の議論は既存する国民国家から出発し、それをドイツ観念論と仏教思想の一元論によって捉え直し、「利己自愛心」・「利他博愛心」、「国家主義」・「宇宙主義」の対立を止揚するものとして擁立する。それから、彼はキリスト教の有神論に対して、一元論的思想の立場から論駁し、エネルギー保存則、進化論といった自然科学の発見は、仏教の因果応報、輪廻転生を証明するものであると力説する。最後に、彼は宇宙の進化・退化の一環として社会進化論を導入し、それを自愛心と愛他心との相互作用によって促進されている発展であるとし、「利己自愛心=国家主義」と「利他博愛心=宇宙主義」という国家に関わる二つの原則は、それに相当するものとして循環的に根拠づけられる。

円了のこうした仏教の宇宙論とナショナリズムの結合は、伊沢修二の「元気即精神説」で述べていることとかなり似ている。前章で述べたように、伊沢は文部省編輯局長を務めていたとき、政教社が『日本人』創刊の日に開催した祝宴に参加したが、それ以外は彼と政教社員との関係がなかったらしい。なお、伊沢はこの演説を明治 23 (1890) 年 8 月、『仏教活論序論』と第 1 編『破邪活論』が刊行された後に行なったことから、円了に影響を受けたことが考えられる。円了と同様に、伊沢はエネルギー保存則という近代科学の新しい発見は東洋思想の宇宙論にある「不生不滅の勢力」という概念に相当するとし、有神論を否定しても自然科学の法則のみでは生命、精神といった現象を説明できないと主張し、そして、化学から原素の概念を借りて無機物質と有機物質とのはっきりした区別は実際に存在しないと述べているということは、『破邪活論』における仏教思想と自然科学の結合とほぼ同じ内容である。こうした、伊沢と円了との間の共通性には、二人ともがスペンサーの『第一原理』から影響を受けた理由もあるが、スペンサーの理論を東洋思想における類似する概念によって再定式化する点において、当時の日本ナショナリストが互いに影響を与えたと思われる。

しかし、二人の間には大きな違いもある。それは、伊沢が天皇制ナショナリズムの立場から、宇宙万物の根底にある「不生不滅の勢力」=「元気」は最終的に「忠君愛国の元気」に流れ込むことを主張する。円了はそれと異なり、『仏教活論』で日本のナショナリティを論じるに当たって天皇に殆ど触れておらず、伊沢修二の公定ナショナリズムが掲げている「忠君愛国」に基づく国民道徳への言及もみられない。それは円了の当時の政教社のメンバーとしての立場によるものであると思われるが、1890 年代半ばになると、円了は

より積極的に仏教と天皇制ナショナリズムとの組み合わせを摸索はじめ、明治 26 (1893) 年に彼は『忠孝活論』と『日本倫理学案』、明治 35 (1902) 年に教育勅語の解釈を試みた『勅語玄義』を発表した。後年に著した『奮闘哲学』(大正 6〔1917〕年)に彼は、仏教の「世間門をうかがわば、仁義の道も忠孝も、みな備わりて欠目なく、「勅語にうちの忠孝の、いとも尊き大道は、世間門にて説き尽くす、故に決して国体と、衝突するの恐れなし」と述べているように、仏教の道徳が教育勅語のそれと合致することを論じるようになった⁷⁶。

こうした円了の公定ナショナリズムへの接近は、彼が『仏教活論』を執筆したときに構想したナショナリズムと仏教との結合はあまりにも普遍主義的であったことを克服するためであったと思われる。つまり、国民国家の必然性を専ら宇宙論的な原則から演繹するのは、結局、概ね抽象的な次元に留まることにいたり、日本の特殊性・ナショナリティは十分に根拠づけることができない。ここで、円了は例の「決断主義的な飛躍」をもって、日本国民の特殊性・自己同一性を保証するものとして、「万世一系の帝室」とそれに対する「忠孝」を導入し、それをむりやりにも仏教思想の枠内に組み入れようとした。

⁷⁶ 井上円了『奮闘哲』275-276頁。初出は哲学書院、1917年。本論文では東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集第二巻』(東洋大学、1987年)を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

小括 ナショナリズム思想における循環論法

第1章の「小括」で見てきたように、ナショナリズム思想の根底には常に一定の決断主義に由来するトートロジー性があり、「わが国だから」以外の根拠を要しない思想である。なお、ナショナリズムはそのものとして無根拠な思想であるにも関わらず、それを納得させるためには否応なしに一種の根拠をつけなければならない。というのも、伊沢修二の官僚的ナショナリストや坪内逍遙、井上円了の在野ナショナリストは、それぞれ異なる立場からせよ、自分が単にナショナリストであることに満足せず、日本人が彼らの立場を受け入れるように説得することを目指していた等の理由から、それに何らの納得がゆくような根拠を与えなければならなかった。

ここで、社会ダーウィニズムと伊沢修二や井上円了の国家把握が依拠した東洋思想の宇宙論は助けを提供する。国家・国民は社会進化、不生不滅の元気、輪廻転生・因果応報等の運動法則によって形成するものであるとすると、国家・国民（文化）は必然的に起こるものであることになる。加藤弘之や井上哲次郎といった明治期のナショナリストがヘーゲルの思想を敬慕したことはこの考えと密接に関係している。例えば、『法の哲学』でヘーゲルは国家について次のように述べる。

国家は実体的意志の現実体であり、この現実性を国家の普遍性にまで高められた特殊の自己意識のうちにもっているのものであって、即かつ対自的に理性的なものである。この実体的統一は絶対不動の自己目的であり、この目的において自由はその最高の権利〔Recht, 法〕に達するのであるが、この究極目的も個々人に対して最高の権利〔正義〕をもつのものであって、国家の成員たることが個々人の最高の義務である。¹

国家は普遍であり、自己目的であり、そのものとして実体である云々、要するに国家はヘーゲルにとって一種の絶対者である。だから、国民はその存在と権利を無条件に承認しなければならないのである。明治期のナショナリストが国家・国民の根拠として唱えた社会有機体説・進化論、輪廻転生・因果応報等は全て、国家をそうした絶対者として納得させる論法である。

¹ 廣松渉・加藤尚武編訳『ヘーゲル・セレクション』（平凡社、2017年）229頁。

なお、日本のナショナリストとヘーゲルとの間に重要な相違点がある。すなわち、ヘーゲルは国家を理性、または、倫理的観念の弁証法的自己発展の結果として把握し、それによって国家における普遍性を重視した。本章で示したように、1880年代の日本ナショナリストはそうした文明開化期の「文明史」観において重んじられた普遍性を克服しようとし、日本の特殊性を強調してきた。その理由から、彼らは理性によってではなく、日本の特殊性が形成した歴史過程に注目し、それを法則に従ったものとして把握することによって、日本国家・国民の必然性を根拠づけた。

こうした、国家・国民の必然的な生成を説くのは 1880年代の日本ナショナリズムのみに見られるものではない。既にホッブズ、ロック、グロティウスといった、17世紀の早期ブルジョアの国家イデオロギは架空の自然状態から国家の必要性を演繹した。よく知られているように、ホッブズは『リヴァイアサン』で「人間は人間にとって狼となる」と主張し、国家の法秩序や強制力が存在しない自然状態において人間は「万人の万人に対する戦い」を繰り返していることを想定した²。この間断ない殺し合いを克服するために、人々はこうした「自然権」を放棄して社会契約を結び、それによって国家が形成したという。

こうしたホッブズ等の描いた社会契約による国家形成は歴史的にみれば正しくないだけでなく、ヘーゲルの言を借りれば「矛盾の巣窟」でもある。というのも、例えば、ホッブズのように人間の本性とは、他の人間にとって狼となることであるとすれば、人間はこれによって惹き起こされる血生臭い状態を克服する意志を決して有しない。言い換えれば、人間の自然本性は暴力的となることであるとすれば、恐怖等から他人との契約によって暴力を手段として断念し、国家権力に強いられる平和状態に服従するのはその自然本性に悖るのである。したがって、ホッブズの描く人間は、一方では欲動に駆られて横暴なもの、他方では理性を有して他人との調和を望むもの、矛盾的なものとして規定されている。

この啓蒙思想の社会契約説が 17世紀・18世紀において流布したのは偶然ではない。当時はフランスをはじめとして、ヨーロッパにおいていわゆる絶対君主制が形成した時代であった。それによって、領主一家臣との人格的紐帯に基づく従来の封建制度が段々崩壊し、それにつれて王権神授説といったこれまで君主の支配権を支えた宗教的な正当化は無効になった。絶対王政は、従来の人格的支配関係を国家の組織に「物象化」、形式化したものであり、それをイデオロギー的に根拠づけるために国王という人物ではなく、国家の存在

² ホッブズ著、水田洋訳『リヴァイアサン』（岩波書店、1954年）を参照。

そのものを正当化する必要があった。ここで、啓蒙主義の国家論は、国家の支配権は神ではなく、人間の自然本性、意志等より発生すること主張してきた。

ヘーゲルはそうした啓蒙主義の自然状態説、社会契約説に対して「国家……の歴史的起源、国家の諸法や諸規定の歴史的起源がどういうものであるか、ないしはどういうものであったかということ……は国家の理念そのものとは関係がない」と述べる³。国家は絶対者、自己目的だから歴史的な根拠付けは不要である。これには一理がある。というのは、国家をヘーゲルのように絶対的なものとして認めなくとも、国家の起源は現存する国家とはいっさい関係がない。我々は国家という支配体制がどのようにして生成したのかについて殆ど何も知らないし、そしてそれが分かったとしても、何らの遠い過去にあった国家の体制や目的は、現在の国民国家のそれとまた関係がない。ナショナリズム思想が国家・国民の起源や、その歴史的生成過程を—社会契約説によってであれ、社会ダーウィニズムによってであれ、「元氣」または「精神」の運動法則によってであれ—説くのは、もともと無根拠のものに根拠を与えようとする試みに過ぎない。

国民や国民文化の起源に対する問いもまた、国家自体の起源と同様に、ある虚構の物語を必要とする。なぜならば、国民（国家）が生じた「近代への移行は、原初的な共同体（エトニー）の全人格的で有機的なつながりから個人を解き放ち、市民権のような普遍的で抽象的（媒介的）な規定によって内部の諸個人を結びつける共同体を成立させた」のである⁴。つまり、絶対王政の確立によって支配権は封建的な人格的紐帯から抽象的な国家機関に移行したと同様に、資本主義的な近代国家における国民（市民）共同体は、例えば人格的自給経済を営む農耕共同体と違い、極めて抽象的なものである。一つの国に住んでいる個々人は全て互いを決して知ることができないし、また直接に関係を持っているでもない。国民という「想像の共同体」は、個々人が日常生活において結ぶ諸関係の規模を遥かに超えるものであり、更に一定の共通の目的を達するために存在している共同体ではない。だから、「この普遍的で抽象的な結合は、それ自体としては、まったく機能しない」わけである⁵。

そこで、国民一人一人の国民共同体への帰属意識を如何にして助長させることに関して、ナショナリズム思想は常に一つの回答を含んでいる。それは、国民という抽象的共同体を

³ 同前 230 頁。

⁴ 大澤真幸『近代日本のナショナリズム』（講談社、2011 年）44 頁。

⁵ 同前。

イデオロギーの上で、一つの言語的・民族的・歴史的・文化的等に繋がられている有機体的な共同体として再び蘇生させることである。啓蒙主義の思想家は国家の必要性を人間の自然本性に還元したと同じように、ナショナリストは国民共同体の一員であることを人間の自然本性に帰するのである。1880年代の日本ナショナリストが社会ダーウィニズム—あるいは伊沢修二と井上円了のように東洋思想の宇宙論—に依拠した立場を採用したのは、日本国民をこのような有機体的に生成してきたいわば「運命共同体」、国民一人一人にとってのつびきならない結合として想像上に構築する方法である。

以上指摘したホップズの自然状態説が内包する矛盾性は、伊沢修二、坪内逍遙、井上円了の社会進化論にも認められる。三人ともが描く国民国家、国民文化を生成させてきた歴史過程は、一方「不生不滅の元気」と優勝劣敗・自然淘汰の運動法則に従って進行する、そのものとして主体であるように規定される。他方、歴史はあたかも自然法則的、ほとんど自動的に進行する過程として把握されているにもかかわらず、ここにおける行動する主体はあくまでも人間である事実を考慮に入れざるを得ない。

例えば、伊沢は自分の音楽史において西洋の作曲家と日本の皇室の役割を強調したと同様に、逍遙の小説史も小説の発展における作家の役割を無視することができなかった。逍遙が認めた戯作の質の悪さに関して、「見識なき、総じて輿論の奴隷にして流行の犬」であり、「競うて時好に媚むとして彼の残忍なる稗史をあみ彼の陋猥なる情史を綴」る云々、当時の戯作者の負った責任が多い⁶。だから逍遙は「作者の蒙を啓きて、我が小説の改良進歩を今より次第に企図て」ようとする目的で『小説神髓』を執筆した。こうして伊沢と逍遙は、歴史における主体に、一方では法則的に進行する過程、他方では生きた人間によって意識的・意図的に動かされる過程、という二つの両立させがたい規定を与える。

この自然状態説や社会進化論等に見られる矛盾性は、それらの歴史物語は一定の循環論法を基にして構築されたものであることに起因する。例えば、ホップズの自然状態説において国家の必要性は、じっくりなされた考察、議論のあげくに導出された結果であるわけではなく、彼の考察・議論の前提である。言い換えれば、ホップズは予め国家が必要なものであると想定し、それを踏まえて国家が存在しない故に人間が野獣のように振る舞うような自然状態を捏造する。そして、この想像上の自然状態はあまりに惨憺たるものである

⁶ 坪内逍遙『小説神髓』9頁。初出は松月堂、1885年9月～86年4月。本論文では岩波文庫、1936年を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

から、ホッブズは手品師のように国家を、人間を自分の自然本性から救助するものとして再び帽子から出現させる。

伊沢修二、井上円了、坪内逍遙—そして次章で紹介する三宅雪嶺—の国民国家・国民文化進化史は同様に結果より演繹・構築されているものである。いずれもが現存する日本国家・社会、かつ、彼らが創出しようとした論じた東西二楽を折衷した「国楽」、西洋の小説を見本にした文学、西洋哲学によって改革された仏教を遡及的に過去に投影し、それにいたる歴史過程をその到達点から解釈する。それによって、伊沢・円了の論述においては（天皇制）国家が宇宙論的な運動法則によって生成した必然的な結果であり、逍遙の小説論においては西洋の小説が最も進化した文学様式として優勝劣敗・自然淘汰の必然的な結果として登場する。

第3章 明治中期の在野ナショナリズム—国粹主義とその周辺—

はじめに

1880年代後半に生まれた日本ナショナリズムの主要な流れの中に、徳富蘇峰の平民主義と陸羯南の国民主義とならんで国粹主義があった。国粹主義とは何かということを簡潔に定義するのは難しい。この言葉は一般的に明治22(1888)年4月3日、神武天皇祭の日に政教社を結成した三宅雪嶺、志賀重昂、井上円了、杉浦重剛、島地黙雷、棚橋一郎、辰巳小次郎、内藤湖南等による当時の思想を指す。政教社は政治評論団体兼出版社であり、機関紙『日本人』(後に『亜細亜』、『日本及日本人』に改題された)と単行本を発行した。第一世代政教社の同志には、哲学館(三宅雪嶺、井上円了等)と東京英語学校(志賀重昂、杉浦重剛等)という二つの系統があった。しかも政教社は、陸羯南主筆の雑誌『日本』を刊行した日本新聞社と思想的、人的に密接な関係を有し、『日本人』と『日本』は姉妹紙と看做することができる。その理由で、本章では主に当時の政教社の代表的な論者たる三宅雪嶺と志賀重昂に焦点を当てながら、あわせて陸羯南の論説も取り上げる。

中野目徹が三宅雪嶺の伝記で指摘するように、三宅雪嶺や陸羯南に代表される明治中期のナショナリズムは、大正・昭和のナショナリズムに対して「健康なナショナリズム」として位置づけられる傾向がある¹。例えば、長妻三佐雄は「昭和期の偏狭な国粹主義とは異なり、政教社の「国粹主義」は諸外国の文明を積極的に摂取する対外的な開放性を有しており、彼らの「国粹主義」を閉鎖的なナショナリズムと区別して「健康なナショナリズム」とする研究者も多い」という²。鹿野政直は三宅雪嶺の『真善美日本』を評して次のように述べる。本著の主張は「あきらかに、封建復帰派の夷狄思想や明治政府の国家主義とは別個の思想であり……とくにドイツ的国家主義への批判がつよく、それへのいわばアンティ・テーゼとしての書物」である。更に「そこには、西洋化が偏狭な国家主義を招来するという実感があったのであって、それにたいして“弱者の連帯”のごときものへの予見が

¹ 中野目徹『三宅雪嶺』(吉川弘文館、2019年)6頁。

² 長妻三佐雄『三宅雪嶺の政治思想』(ミネルヴァ書房、2012年)108頁。

あった」という³。概していえば、国粹主義は「十五年戦争の時期のファナティックなナショナリズム」とは異なる、「日本のナショナリズムにとってなにか別の可能性」として位置づけられる⁴。佐藤能丸は、「国粹主義ナショナリズムは、昭和前半期に展開されたファナティックで、独断的で、排他的で、偏狭な超国家主義的な国粹主義とは異なる、歴史的使命を帯びた明治中期の発展途上の上昇期のナショナリズム」であるとし、同じような肯定的な評価を加える⁵。

こうした評価は丸山眞男の 1947 年の論文「陸羯南一人と思想」⁶まで遡るが、本章では、序章で述べたナショナリズム思想における「国民」と「非国民」との間の区別に注目し、国粹主義が日本のナショナリティを「非国民的」とされるものに対して否定的に規定したことを示したい。それによって、ナショナリズム思想の排他的・攻撃的な傾向は既にその「穏健」とされる形態において認められることを明らかにし、国粹主義に付きまとう「健康なナショナリズム」像を問い直す。まず、国粹主義はどのような状況を背景にして生まれたかということと、どのような思想であったかということを検討する。

³ 鹿野政直「ナショナリストたちの肖像」（鹿野政直編・解説『日本の名著 37』〔中央公論社、1971年〕49-50頁）。

⁴ 同前 11頁。

⁵ 佐藤能丸『明治ナショナリズムの研究』（芙蓉書房出版、1998年）2頁。

⁶ 丸山眞男「陸羯南一人と思想」。初出は『中央公論』1947年2月号。本論文では『丸山眞男集・第3巻』（岩波書店、1995年）を参照し、必要に応じて該当頁数を記している。

第1節 国粹主義とその背景

1. 1880年代後半の日本ナショナリズムの背景

国粹主義—「国粹保存旨義」や「国粹顕彰」とも呼ばれる—とは、主に藩閥政府が条約改正交渉の一環として進めた欧化政策（いわゆる鹿鳴館外交）に反対し、日本固有の文化、伝統、風俗を保存することを標榜した思想であった。大正2（1913）年に刊行された『明治思想小史』で、雪嶺は当時の政治的背景を回顧して次のように述べる。彼によれば、明治六年政変で征韓論者が政府から追放されて以来、政府は「外柔内硬」の姿勢を極端なまで貫いてきた。「外柔」とは、政府の西洋列強との交渉における柔軟すぎるとされた態度、「内硬」とは、国内における自由民権運動といった政府に批判的な言論の弾圧を指す。「外柔」の根底には、政府の西洋崇拜主義があったと雪嶺は考える。

……文明流に列国と交際し、国家の体面を全うしようとし、すなわち条約改正に取り掛かることになった。取り掛かって種々の故障を感じる中にも、彼我風俗の一致せぬところがもっともむずかしい。とかく外人は東洋人として軽蔑するが、何故に軽蔑するかを尋ねれば、欧州人の趣味に合わぬところがある。何でも趣味に合うまで風俗を同じくせねばならぬとて、欧州人のもっとも好むところの男女混淆の舞踏のごときを盛んにし、他にもいろいろと努めようとした。が、とくにこの点において務めた。鹿鳴館に絶えず内外人相集まり舞踏を事とした。¹

雪嶺は、政府が取りかかっていた西洋列強との条約改正交渉は、列国に文明国として認められる必要があることを前提とした故に、この方向性に偏重してしまったことを論難する。かかる外交方針には、彼にとって一つの大きな問題点がある。すなわち、文明国をめざすのは、当時、主に西欧文明の受容を意味しており、鹿鳴館の仮装舞踏会に代表されるように、上流社会において西洋風俗の形ばかりの猿真似にいたった。鹿鳴館は、英国の建築家ジョサイア・コンドルが設計したネオ・ルネサンス様式の社交施設であり、列国の高

¹ 三宅雪嶺『明治思想小史』410頁。初出は丙午出版社、1913年3月。本論文では鹿野政直編・解説『日本の名著 37』（中央公論社、1971年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

官との「文明的」な交流を目的に建設されたものであった。そこで日本の政治家、外交官等が夫人同伴で、洋装して欧風の舞踏を踊って洋食の饗宴を催したとか、外賓のもてなしを行なった。「外柔」という雪嶺の呼び方が示すように、この政策に対する世論の反応は芳しくなく、政府の列国に対する阿諛追従の姿勢を顕わにするものとして受け止められてきた。

たまたま鹿鳴館連夜の酒宴または舞踏がしきりに噂になった。はじめ彼我の風俗を同じくし和気霽々のうちに条約改正の歩を進めようというのであったが、漸くして手段が目的に変じ、男女混淆からして醜声が外に洩れた。たわいもなくふざけて居るばかりである。しかして改正案の内容の外に知れたところでは、いかにも我より譲るところが多い。国家の体面を傷つけると思われるのに、上流社会の連中が毎夜鹿鳴館でふざけ散らして居り、仮装舞踏を催して貴紳総出という有様であっては何が何やらさっぱりわからぬ。かかることに縁の遠い民間の有志家にはなおさらわからぬ。憤慨する声が漸く高まった。²

ここでいう「改正案」とは、外務卿井上馨の下で明治 19（1886）年 5 月から同 20（1887）年 4 月にわたって開催された条約改正会議で、列国代表との掛け合いのあげく談判された修好条約案を指す。この改正案は、領事裁判権の撤廃、関税率の引き上げ、日本の法権の一部回復に成功したが、それとひきかえに外国人の内地居住と営業権、外国籍の判事・検事の任務など大きな譲歩を含むものであった。だから、改正案の内容が漏洩すると、改正案は政府内外に「国辱」として大きな反発を買い、外務卿井上は辞任に迫られた。

政府が交渉においてとった妥協的なやり方に対して、三大事件建白運動といった旧自由党员を中心とした反政府運動が起り、地租軽減、言論集会の自由、交渉の回復という 3 件を要求した。こうした諸運動は 87 年末、政教社員も関わっていた大同団結運動に合流し、自由民権運動の蘇生を予告するようにみえた。しかし、政府は同年 12 月に保安条例を布いて反政府運動の弾圧を行なった。こうして「外に対しひたすら外人の機嫌を取るに務め、内に対し警察と軍隊とを借りて少しも用捨せず、外にファンシーボール内にクーデター、実に外柔内硬の極点に達」したと、雪嶺は回想する³。

² 同前 411 頁。

³ 同前 412 頁。

国粹主義は要するに、政府の対外政策の一旦の蹉跌と、国内の言論弾圧を背景に生まれた思想運動である。1880年代末の日本ナショナリズムの代表的な潮流として、国粹主義の論者は、政府の「外柔」的姿勢に対して「対外硬」、「内硬」的姿勢に対して言論自由、藩閥政府打倒を掲げた。のみならず、この時期は憲法制定の前夜であったから、当時の在野のナショナリズムはその関連でも解すべきだろう。藩閥政府の弾圧に呻吟した在野勢力は、立憲政体と議会開設の到来に大きな希望を託していたことは想像にかたくない。中でも、ようやく日本人民としての権利を保障し、議会制の導入によって一定の範囲内で政治参加を許容する、言い換えれば、日本人民を「国民」たらしめる点において、憲法制定の意味が大きかった。これに当たり、当時のナショナリストにとって、来るべき立憲君主制に適する「国民」の概念を構築する必要があった。

例えば、憲法発布の明治 23 (1889) 年 2 月 11 日に、自身が編集する新聞『東京電報』を『日本』に改題した陸羯南は、当日の第 1 号に「日本国民の新特性」という記事を載せ、憲法制定は「その本質において国民旨義の実行を認め」るものであると、歓呼の声を挙げる⁴。「国民旨義」とは、「主として一国特性の保続発達を帰する」ものであり、そして立憲制の樹立によって「建国二千五百年一系不易の帝室は日本国民の一特性」としての位置を与えられた⁵。帝室は、日本の「保続発達」すべき「特性」である理由とは、「上仁にして、下忠なり、君民和合靄然相接する際に当りて立憲政体の確立することは、宇内万国に於て誰か能く其のあるを見る歟」、つまり、日本の天皇制は世界に類を見ないものである⁶。これまでの羯南の発言は、天皇が「実に一国の唯我たり至尊たる神髓たる」ものである故に日本国家の中心に据えるべきであるという、伊沢修二の公定ナショナリズム的立場とはさほど異ならない。

しかし、翌 12 日に羯南は、『日本』第 2 号に「国民的の観念」を掲載し、国民を更に次のように定義する。国民の観念とは、「一国の一国たる元気を發揮するに足ら」ず、「国民的の観念は一国統一の上において君主政の元気と相吻合し、文明的進歩の上においてよく歴史上の精神と相調和し、列国交際の上においてよく独立の精神と相連結す」るこ

⁴ 陸羯南「日本国民の新特性」208頁。初出は『日本』第1号、1889年2月11日。本論文では植手通有編・解説『陸羯南集』（筑摩書房、1987年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁵ 同前。

⁶ 同前。

とを意味するという⁷。また、「近世国家の基礎は単に貴族の上にも在らず、また単に各人の上にも非ず、また単に君権の上にも置かず、しかして自ら君民の合同を意味する「国民」の上」にあるから、「いたずらに君権の張大を主張し、いやしくも民意民力に基づく政治上の動力は、すべてこれを抑制する」ような極端な国権論は適応できない⁸。

三宅雪嶺は、同年 2 月 18 日付の『日本人』誌上、「日本国民は明治二十二年二月十一日を以て生れたり」という記事を発表し、その中で憲法の意味を論じた。憲法制定は、「独り明治歴史中の主位を占るべき出来事たるのみならず、実に建国以来の盛挙にして、世界に記すべき事件中に於ても一大要位を占むるの価値」があると、雪嶺は褒め挙げる⁹。憲法制定によって、「余輩の祖先が夢にだも希望せざりし参政の権利を専与せられたるなり……世界各国挙て政体の最も優美なるものと称道する所の立憲君主制の根基を肇開せられた」のであり、更に、「君主と臣民と其感情の一致投合すること……敢て暴力を用ひざるも、敢て脅迫手段を要」せず成就したという¹⁰。羯南と同様に、雪嶺は天皇を日本国民の統一・自己同一性が依拠している基盤として把握し、とりわけ天皇と日本人の「感情の一致統合」は暴力、強制なしに成し遂げられたことを重視している。

しかしながら、憲法の条文は雪嶺にとって一つの問題点を内包する。すなわち、「君主独裁制の国家に生息する人民は、之を臣民と称するこそ適当なるべしと雖ども、立憲君主制の国家の住民をば之を国民と呼ぶべきである¹¹。なぜかという、¹²。「君主専制の国家の中には余輩は臣民あるを知れども国民あるをしらざるなり、何となれば国家は君主の専有物の如く、人民は亦国家の附属物の如くためである¹²。憲法の条文上で、日本人は「国民」ではなく「臣民」として規定されているが、それは立憲君主制というより専制君主制に相応する名称である。人権、参政権をある程度に賦与する立憲君主制の下で、日本人は「単に風俗、習慣、言語等と同じふする民族」あるいはその総称である「人民」でもなく、国家の単なる付属物たる「臣民」でもなく、「国民」としての位置を有するのであ

⁷ 陸羯南「国民的の観念」210頁。初出は『日本人』第2号、1889年2月12日。本論文では前掲『陸羯南集』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁸ 同前 209頁。

⁹ 三宅雪嶺「日本国民は明治二十二年二月十一日を以て生れたり」248頁。初出は『日本人』1889年2月18日。本論文では山本幸彦編『近代日本思想大系 5』（筑摩書房、1975年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

¹⁰ 同前。

¹¹ 同前 250頁

¹² 同前。

る¹³。具体的にいえば、「国民とは国家旨義の上より云ふものにして、政治上固く結びて一体をなしている人民を云ふ」ものである¹⁴。人民や民族とは異なり、国民は言語、習慣といった特徴を共有する単なる集合体ではない。国民とは、「国家旨義の上」、すなわち、人民の国家・国民に対する自覚的な帰属意識を踏まえた上で誕生するものである。

端的に言うと、雪嶺の国民像は次の通りである。

嗚呼日本人民と称する各種各類の細胞は今や稍々団結して一生体を形成し、明年を期して将さに完成せんとす。生体既に完全に生出すれば、其神経中枢たる帝室は健壯ならざらんとするも得べからず、而して生体の良不良は細胞団結の如何に係るものなれば、余輩日本国民は能く此原則を服膺して其本務を尽さざるべからず。¹⁵

以上の引用は、一瞥して、伊沢修二の国家有機体論と内容を同じくする。なお、羯南・雪嶺のその他の叙述を考慮に入れると、当時の在野のナショナリズムと公定的な天皇制ナショナリズムとの間の相違点も顕著になろう。日本人民を主として天皇との関係において把握し、臣民としての「分に安んずる」ことは日本人の義務であるとした伊沢に対し、羯南・雪嶺は日本国民とその義務をより広範に、かつまた、国家権力からある程度独立した存在として定義する。羯南・雪嶺の考える国民とは、国家・帝室のみならず歴史、文化、精神等によって統一している有機的共同体であり、積極的かつ自発的に国家の「一国特性の持続発達」や独立のために尽力すべきものとして想定されるものである。このように、国家富強の責任を国民個々人に負わせるという意味で、1880年代末のナショナリズムは、福沢諭吉や自由民権運動の「文明開化」的ナショナリズムの延長線上にあるといえよう。三宅雪嶺は『真善美日本人』の「凡例」で、こうした国粹主義的ナショナリズムの定式とも言える趣旨を次のように述べる。

一 自国のために力を尽くすは世界のために力を尽すなり。民種の特徴を発揚するは人類の化育を裨補するなり。護国と博愛となんぞ撞着することあらん。……

¹³ 同前 249頁。

¹⁴ 同前。

¹⁵ 同前 250頁。

一 世のいわゆる国家主義なるものにして、はたして国家全体の勢力を拡張せんと欲するものならんには、余もとよりこれを取らん。しかれどももし一部のドイツ学者に付和して、政府を最大主要とするの意味ならんには、余はたやすくこれを取るあたわず。かつて板垣翁に質ししに、爺いわく、「国家主義にして国家全体を抱合するものならんには、予は国是の名を付して大いに賛同せん」と。¹⁶

雪嶺は最初の二文で、「自国のために力を尽くす」ことと、「民種の特徴を発揚する」ことを連関させ、二者を同一視するとまでは言えないが、相互補完的なものとして捉えている。だから重要なのは、加藤弘之など「一部のドイツ学者」のように、雪嶺の擁護するナショナリズムは政府を中心とするものではない。彼のナショナリズムは「国家全体」、つまり国家の制度、経済、国民、文化、風俗、道徳等を総合的に捉えるものである。したがって、福沢ら文明開化流のナショナリズムが提唱した、個人の経済的一身独立は一国独立の基盤であることや、政府の御用学者のようにひたすらに「忠君愛国」を掲げて、国民の天皇に対する忠孝、政府に対する従順を鼓吹することは充分ではない。雪嶺の考える「自国のために力を尽くす」ということは、より広範囲にわたる努力を要求し、日本人としての国民性の全般を包括するものである。

2. 国粹主義とそれに対する同時代人の批判

以上のように、三宅雪嶺と陸羯南に代表される当時の日本ナショナリストは、「国民」を政治や経済の領域を越える概念として把握し、その自己同一性・国民性をより広い意味で規定することを試みていた。そして、こうした日本国民の自己同一性・国民性（民族性）を表現する概念として登場したのは「国粹」であった。「国粹」という用語は、『日本人』の主筆編集者を務めていた志賀重昂が *nationality* の訳語として創出した名称であると思われる。『日本人』創刊の日に政教社の祝宴が催され、その席上で志賀は挨拶の演説を行った。この演説は、『日本人』第2号の巻頭論説「『日本人』が懐抱する処の旨義を

¹⁶ 三宅雪嶺『真善美日本人』286頁。初出は政教社、1891年3月3日。本論文では『日本の名著 37』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

告白す」として掲載され、「国粹」の語に nationality の振り仮名が付されている。本演説で志賀は、「国粹」を次のように定義する。

……日本の海島を環繞せる天文、地文、風土、気象、寒温、燥濕、地質、水陸の配置、山系、河系、動物、植物、景色等の万般なる囿外物の感化と、科学的の反応と、千年万年の習慣、視聽、経歴とは、蓋し這裡に生息し這際に來住し這般を視聞せる大和民族をして、冥々隱約の間に一種特殊なる国粹（Nationality）を扨成発達せしめたることならん、蓋し這般の所謂国粹なる者ハ、日本国土に存在する万般なる囿外物の感化と、化学的の反応とに適応順從、以て胚胎し生産し成長し發達したるものにして、且つや大和民族の間に千古万古より遺伝し來り化醇し來り、終に当代に到るまで保存しけるものにしあれば、是れが發育成長を愈よ促致奨励し、以て大和民族が現在未來の間に進化改良するの標準となし基本となすハ、正しく是れ生物学の大源則に順適するものなり¹⁷

志賀は、日本のナショナルリティは日本列島の地理的条件によって形成されたものであると主張し、それは日本列島の自然環境と同様に「化学的の反応」や「適応順從」といった自然法則の結果であるとする。故に、かかる自然環境との相互作用によって有機的に形成した「大和民族」の特徴を無視して、日本を欧化するという「日本分子打破旨義」は「天地自然の大原則に違戾」し「民を賊し国を亡ぼすの大元素たる」ものである¹⁸。志賀はこの「日本分子打破旨義」を「塗抹旨義」とも名付け、次のように定義する。

……「塗抹旨義」とハ何ぞや、泰西の開化てふ栄養物を日本国土なる身体に飲喰せしめ之を咀嚼し之を消化し、以て日本国土に同化せしむるに非ずして、只管之を以て日本の外面を虚飾塗抹せんとする是れなり、彼の白哲人種の一顧を購はんとし、故更に不急なる土木を興し、不生産なる事業を扨起し、虚飾是れ本領とする壮宏華麗なる

¹⁷ 志賀重昂「日本人」が懐抱する處の旨義を告白す」99-100頁。初出は『日本人』第2号、1888年4月18日。本論文では松本三之介編『明治文学全集 37』（筑摩書房、1980年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

¹⁸ 同前 101頁。

建築物を新造し、無用の道路を修繕し、蹈舞を勉強し、仮装舞会を奨励するてふ策略の如きハ、是れ豈に「塗抹旨義」の本色に非ずして何ぞや¹⁹

ここでいう「塗抹旨義」とは、要するに当時の欧化政策を指す言葉である。欧米の文物を咀嚼、消化せずに受容することは、「日本の外面を虚飾塗抹」するに過ぎず、真の意味での日本の開化と称すべからざるものである。日本の開化は、「我国粹を精神となし骨髓となし、之を以て大和民族が現在未来の間に変改改良するの標準となし基本と」なすべきであり、「日本の宗教、徳教、教育、美術、政治、生産の制度を選択せんにも、亦「国粹保存」の大義を以て之を演繹」しなければならない²⁰。しかし、志賀の考える「国粹保存」は「徹頭徹尾日本固有の旧分子を保存し旧元素を維持せんと欲するもの」や、「所謂国学者流の口吻に倣ひ、漫りに神国、神州、天孫等の文字を陳列するもの」ではなく、「日本を日本とし、而して後西洋学問の長所を以て其短所を補はん」とし、「採長補短」あるいは「折衷比較」をもって日本の諸制度を西洋列強の水準に順応させることを目指すものである²¹。

明治 22 (1889) 年 5 月 18 日の『日本人』第 25 号に掲載した記事「余輩国粹主義を唱道する豈に偶然ならんや」で、三宅雪嶺は自分の国粹主義の射程を次のように述べる。

余輩屢国粹論を唱道し、日本特得の元気を発揚し、日本固有の秀質を振興して、以て国家の独立開達を維持せざるべからざる理由を明にし、重ね徒らに他国の秀美を見て自家の国を忘れ、自家の身をも忘るる、所謂欧州主義の人士を警戒して、今日既に振作せるの流弊を挽回せんと勉めたり。然るに余輩と見解を異にするものは、国粹保存と云へる此の保存なる文字を見て急断速了し、余輩を以て祖先伝来の旧事物を保存して欧米の事物を拮抗せんとするものなり、今世開化の結果たる新種輸入の路を閉塞し、其普及伝播を欲せざるものなりと誤解し、……真の守旧論者は……国粹保存の文

¹⁹ 同前 100-101 頁。

²⁰ 同前 101 頁。

²¹ 同前。

字に自分勝手の解釈を附し、自ら呼びて国粹党と称し、余輩にまで其累を及ばさんとせり。²²

雪嶺の「国粹論」は、ときの欧化主義者に対して、日本の「独立開達」のために「日本特得の元気を発揚し、日本固有の秀質を振興」することが必要性であることを主張するものである。しかし雪嶺の考える「国粹保存」は、たんに守旧を目指しているものであるわけではなく、

……蓋し国粹主義とは旧来存立せる国家の制度を改めずして之を維持すべしと云ふものにあらず、此制度を発達せしむると同時に国家特有の精神を保存し、之を顕彰しこれを助長すべしと云ふにあり。²³

雪嶺の考える「国粹保存」は、国家・社会制度の改革・発達を支持するものであるが、それは「国家特有の精神」を踏まえて行なわなければならない。そもそも、「国粹保存」とは、物質的なものというより、むしろ「国家特有の精神を保存」することを指すものである。そして、この「国家特有の精神」すなわち「国粹」とは何かといえば、雪嶺はその特徴として次の3点を挙げる。「国粹」とは、第一に「無形的の元気」、第二に「一国の特有」、そして第三に「他国において模擬することあたわざるもの」である²⁴。このように、「国粹」を「無形の元気」として定義すると、「国粹保存」は単に旧来の風俗、価値観、物質文化等を、「わが国のものだから」という理由だけで墨守することを意味しない。「国粹保存」はむしろ、一国の文化のあらゆる要素の根底にある—と想定される—共通の精神的真髄を保全することを目指すものである。従って、「国粹」は、一定の時代に存在する物質文化、伝統、風俗等そのものではない。かかる事物は、この「国粹」の現象にすぎず、それ自体として必ずしも保存する価値がない。

志賀と雪嶺の提唱した国粹主義の最も目に付くところは、両者が自分の主義を政府の欧化主義と国学者ら守旧派と、何れとも一線を画したことである。その主な理由は、国粹主

²² 三宅雪嶺「余輩国粹主義を唱道する豈に偶然ならんや」251頁。初出は『日本人』25号、1889年5月18日。本論文では本山幸彦編・解説『三宅雪嶺集』（筑摩書房、1975年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

²³ 同前 252頁。

²⁴ 同前。

義者は政府が列国との競争において進めた政策を批判したが、その推進力であった競争意識そのものを否定したわけではないことである。却って国粹主義者は、欧化主義者と同様に西洋列強との追い付け追い越せという競争を自分の立場の前提とし、そのために日本を欧米諸国の模範にならって「近代化」する必要性を認めていた。従って、志賀、雪嶺らの国粹主義は単なる保守主義ではない。むしろ「仮令日本固有の風俗」や「日本特造の習慣」といった事物であろうとも、「今日国家の処世上に適応せざるもの」あるいは「文明境裡に泰西諸邦と馳駆するのみに於て、不利なるもの」あるならば、「宜しく之を打破すべし」「之を放擲」すべきのである²⁵。それに対して、「仮令泰西産出の事物と雖も、用ひて以て利あるときは、之を用ふべし、倣ひて以て便なるものあるに於ては、欧の風俗も、米の習慣も、之を採用し、之を輸入」してもよい²⁶。

ただし、以上のことを認めたとしても、単純に西洋のことを模倣することをもって日本を「虚飾塗抹」することは十分ではない。それについて雪嶺は、『偽悪醜日本人』のむすびの部分でときの欧化政策を次のように難ずる。まず模倣とは、「未開民人通有の性情にして……もしく珍奇の事物を見れば、ただちにこれを模倣せんとすること、なお小児の大人の挙動を擬して欣々たる」ような行為であるという²⁷。のみならず、西洋の風俗を模倣する必要性を認めるのは、日本人が「自ら未開視するなり、野蛮視する」ことを意味する²⁸。言い換えれば、ときの政治エリート、上流社会は欧米の文化に憧れ、日本の文化を軽蔑した理由は、彼らは西洋人の日本に対する視線を内面化し、自己卑下に陥ったことを示す。その上、模倣は大人の挙動を真似る子供のような幼稚的な行為であるとすれば、人が成長するにつれて必然的に模倣を次第に止めるようになる。そうしない人は「侏儒のごとく、俳優のごとく、幫間のごとく、とうてい卑陋賤劣を免るるあたわず、まことにこれ巧言令色の怪物、独立独行の士人として言語道断の至」り、尊敬するにちっとも値しない人である²⁹。したがって、欧化政策の結果は「ただ国をして劣等なる欧米とならしめ、民をして劣等なる欧米人とならしめ、もって欧米国民中の賤劣なる種族を増加するに過ぎ」ない³⁰。

²⁵ 同前。

²⁶ 同前。

²⁷ 三宅雪嶺『偽悪醜日本人』355頁。初出は政教社、1891年5月。本論文では前掲『日本の名著 37』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

²⁸ 同前 356頁。

²⁹ 同前 355頁。

³⁰ 同前 356頁。

欧化政策が日本を「劣等なる欧米とならしめ」る理由とは何かというと、例えば、最近
は便利とされる洋服の着用が流行しているが、「わが曲体に強いて異形の洋服を着」し、
その「躬の窮屈を忍び不格好なる見苦しき洋服を着けて外人に接す、そもそも不体裁」な
ことである³¹。日本人の体格は白人のそれと異なるため、元来白人の体格、体型理想をも
とにした洋服をそのまま着用するのは、ビゴアの風刺画に描写されているような滑稽な様
子になるという。この発言は、言うまでもなく、当時の上流社会なかでも鹿鳴館の舞踏会
に対する当て擦りである。洋服を着用するなど、がむしゃらに欧米の風俗を模倣し、それ
によって列国に文明国としての承認を得ようとするという、政府の欧化政策は成功を上げ
なかったばかりでなく、問題の一部であると雪嶺は考える。『真善美日本人』で彼は次の
ように述べる。

今や外人往々にして支那人が豚尾の髪、チャンチャンの服依然として旧習を改めざ
るを見、陽に笑うて陰に畏れ、わが邦人が高帽、洋服、不恰好を顧みず、競々として
他に倣うを見、陽に誉めて陰に侮る……³²

日本人が欧米の風俗を嚮に倣うことは、いっけん、文明国にいたる路線を一心不乱に進
む努力として西洋人の誉れを得るようにみえるが、実際には日本人の西洋に対する従順な
態度として受け止められて侮蔑を買うことになる。一方、中国人が洋服の着用等を拒否す
るのは、彼らの時代遅れのものに拘泥する「未開」な態度として愚弄されているが、実際
には、彼らの西洋に対する不撓不屈の精神として恐れられているという。この意味で日本
の文化を保全するということは、単なる趣味嗜好の問題ではなく、列国との条約改正交渉
において日本人の毅然とした態度を示す手段でもある。

この意味で国粋主義は、維新後の欧化政策が内包する矛盾点を補正するものとして抬頭
したと言える。この矛盾とは、政府の欧化政策は西洋列強に追い付き追い越す目的で実施
されていたのであるが、欧化政策そのものは日本の西洋列強に対する本質的な劣等性を認
める意識に立っていた、ということである。言い換えれば、今日の世界情勢において日本
の存続を保全するためには、日本を欧米諸国の模範に倣って根本から作り替える必要があ
るとすれば、日本従来の学問、思想、風俗、生活様式、物質文化等は悉く無用の長物と看

³¹ 同前。

³² 前掲『真善美日本人』322頁。

做されてしまう。こうした懸念は、「日本人」自体にまで及ぶことがあった。高橋義雄の『日本人種改良論』（明治 14（1884）年）はその一例である。この類の著作は、西欧文明のアジアに対する優位を白人の人種的優越性に帰し、その結果、白人との雑婚等によって「日本人種」の「改良」を提案した。雪嶺ら国粹主義者にとって、西洋列強と対等に競争すべく、まずもってこうした意識を払拭する必要があった。言い換えれば、改正交渉等において不撓不屈として白人に対抗するために、まず「明らかに我を主とし、彼を客とするの本領を確定」し、日本人としての自尊心を挽回しなければならないのである³³。

他方では、国粹主義のこの主張は欧化風潮に対する明らかな退却戦であった。なぜなら、雪嶺のように日本の「国粹」を全ての具体的な文物から捨象した無形の精神に、一種の「価値基準」³⁴として定義することは、結果的に、日本にはそうした「精神」の外に保存すべきものが殆どないことを意味するからである。例えば、井上円了は、西洋文物の受容の目的は「日本をして外国に追従随行せしむるにあらずして、今よりして後、西洋に競争抗敵して、その上に超駕せしめんとする」ことであり、その最適な方法は「かれが長を採りてわが短を補うにあ」とする³⁵。しかしながら、「有形の物品はみなかれの長ずるところなり、無形の学問またかれの長ずるところなり」、科学、技術、芸術、哲学等は全て西洋の方が長ずる領域である³⁶。日本には一つの長しかなく、すなわち、「ひとり宗教に至りてはわが長ずるところなり」、特に「仏教はわが長ずるところのもの」であるという³⁷。そして、仏教は日本が長ずるところである理由は、前章で見てきた通り、仏教の教えは西洋哲学・自然科学の知識と一致するわけである。

志賀重昂は円了と異なりとりわけ美術を重視し、日本美術を日本の「国粹」として位置付けた。

³³ 同前。

³⁴ 中野目徹『政教社の研究』（思文閣出版、1993年）151頁。

³⁵ 井上円了『仏教活論序論』342頁。初出は哲学書院、1887年2月。本論文では東洋大学創立百周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集第三巻』（東洋大学、1987年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

³⁶ 同前。

³⁷ 同前。

既に然り大和民族の美処、長処、粹処ハ美術的の観念に在り。故に紫式部の小説となり、狩野派の絵画となり、陶器製造となり、漆塗となり、刺身と云ひ、口取と云ひ、事々物々皆是れ美術的の空気を包含せざるものなし。……

予輩ハ、敢て告白す。所謂日本の国粹ハ、美術の観念に存在すと。³⁸

要するに、日本は経済、軍事、技術、科学等々の核心的な分野においてとうてい西洋と角逐できないから、競争の重点を宗教、美術等というより副次的な領域に移すことを余儀なくされたのは、国粹主義の解消しがたい理論的問題であった。言い換えると、もとより国家・国民全般の基盤をなすものと想定された「国粹」は、実際に周辺的なところにおいてしか見出せない、という矛盾である。中野目徹は、当時の日本ナショナリズムにおける美術の立ち位置について次のように述べる。美術は「科学技術や軍事力では当面西洋列強と比肩できないという見通しの上に立った悲痛な選択とも取れる」が、他方、「ナショナリティーの保護や顕彰を掲げた思想運動にとって、民族や国家の本質と深く関わる領域の発見を意味した」のであるという³⁹。別の言い方をすれば、美術（あるいは宗教）は日本国民の観念的な自己同一性を具象化するものとして把握できるものでありながら、軍事力・経済力のごとく直接的な競争によって優劣が決まる領域ではないため、国粹主義者にとってその場しのぎの選択肢であった。

概して言うと、西洋文明の基本的な優位性を承認するという意味で、当時の欧化主義者と国粹主義者の間には、本質的な対立が存在していたとは言い難い。両者の立場の主な相違点は列強との競争方法のみにあった。欧化主義者は、西洋文明を物質文化から「気風」「精神」にいたるまで模倣する必要があると考えたのに対して、国粹主義者は西洋の物質文化の受容によって日本を「文明化」しながら、その中で日本固有の「精神」「国粹」という極めて曖昧な観念をできる限り維持することを提唱した。こうした、実存する物質文化から全く捨象されたナショナリティ概念のために、「国粹」の内容を具体的に規定することは困難であり、常に国粹主義論者それぞれのある程度恣意的な判断に依っていた。

³⁸ 志賀重昂「大和民族の潜勢力」128－129頁。初出は『日本人』第7号、1888年。本論文では中野目徹『明治の青年とナショナリズム』（吉川弘文館、2014年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

³⁹ 同前 128頁。

この国粹主義の弱点を指摘したのが高山樗牛であった。自分の掲げる日本主義と国粹主義との間の違いを明らかにする目的で執筆した記事「国粹保存主義と日本主義」（明治 31（1898）年 4 月）で、樗牛は国粹主義を次のように批判する。国粹主義は「今日より見れば甚だ漠然たるもの」であり、しかも、「国粹」とは「何物なるか、何故に内外万千の事物の中、是の如き『国粹』の特に保存せらるべき価値ありとするか、社会経営の全局面に於て所謂国粹保存てふことは幾何か国家国民の幸福を増進するに益すべき」ことを定義することができなかったという⁴⁰。樗牛の指摘する国粹主義の理論的行き詰まりの理由とは、国粹主義は欧化主義に対する「単純なる反動の性質として……消極的に欧米を斥くるに急にして、積極的に自家の主張を暢ぶるに違」がないことであったという⁴¹。

それに従うと、樗牛や井上哲次郎を中心とした日清戦争後の日本主義運動は、国粹主義に対して積極的に「自家の主張を暢ぶる」ものとして登場した。その趣旨について、樗牛は明治 30（1897）年 6 月 20 日の『太陽』第 3 巻第 13 号に「日本主義」と題された記事を発表し、「日本主義」を次のように定義する。

日本主義とは何ぞや。国民的特性に本ける自主独立の精神に據りて建国当初の抱負を發揮せむことを目的とする所の道徳的原理、即是なり。

そも、国家の真正なる発達は国民の自覚心に基づかざるべからず。国民の自覚心は国民的特性の客観的認識を得て初めて生起することを得べし、而かも是の如き国民的特性は、精覈なる歴史的、はた比較的考察に依るに非ざれば、認識することを得べからず。吾等の所謂日本主義は、決して夫の偏に己を樹て、他を排せむとする、狭隘なる主我的反動と日を向うして論すべきものに非ざるなり、我邦歴史ありてよりこゝに二千六百年、中ごろ誤て外来の文化を過重し、国民の性情を蔑視したるより、建国当初の精神は不幸にして十分の発展を見る能はざりき。今十九世紀人文の高潮に駕し、明治聖代の余蔭を享けて、茲に中正なる国民的意識の中に、我日本主義の唱道を見るに至りたるは、我邦文化の史上に於て一新紀元を画したるものと謂ふべきなり。⁴²

⁴⁰ 高山樗牛「国粹保存主義と日本主義」369頁。初出は『太陽』、1898年4月。本論文では姉崎正治編『高山樗牛全集 4』（博文館、1915年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁴¹ 同前 371頁。

⁴² 高山樗牛「日本主義」24頁。初出は『太陽』第3巻第13号、1897年6月20日。本論文では瀬沼茂樹編『明治文学全集 40』（筑摩書房、1970年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

国家の発展が国民的特性の自覚心に依拠するから尊外卑内の態度を克服すべきではあるが、それにしても日本主義は決して偏狭・排他的な反動思想でない云々という主張は、国粹主義の主張とは異ならない。両者の間の主な違いとは、国粹主義が日本のナショナルリティを国家・国民全般の事物にわたって総合的に捉えようとしたのに対し、日本主義は国民的特性を「建国当初の抱負を發揮せむことを目的とする所の道徳的原理」という特定の基準に限定することにある。そして、この「道徳的原理」とは何かについて、樗牛は次の「日本主義の目的綱領」を提示する。

君民一家は我国体の精華なり。之れ実に我皇祖皇宗の宏遠なる丕図に基くものにして、万世臣氏の永く景仰すべき所なり。故に国祖及皇宗は日本国民の宗家として無上の崇敬を瀝すべき所。日本主義は、是故に国祖を崇拜して常に建国の抱負を奉体せむことを務む。……億兆一姓に出で、上下其心を一にし、内に臨みては棣萼相親しみ、外に足しては毎に国威を拡張して、古来未だ曾て外侮を受けず。是れ我國民の万邦に冠絶せる所なり。是を以て日本主義は、平時にありて武備を懶らず、いよ、国民的団結を鞏固にせむことを務む。然れども妄に己を樹て、他を容れざるものに非ず、国内を修めて海外に臨み、與国と共に永遠の平和を享受せむことを希ふ。是に於てか、日本主義は、世界平和の維持を務め、進みて人類的情誼の発達を期す。而して要は我邦建国の精神を發揮し、我國民の大抱負を実現せむとするにあり。⁴³

日清戦争における日本の勝利によって奮い立たせられたナショナリストは、国粹主義の日本ナショナルリティに対する有耶無耶な態度、また、日本ナショナルリティを宗教・美術等に求めるという内向きの視線で満足できなかった。より「積極的に自家の主張を暢」べようとした日本主義は、日本ナショナルリティの本質を思い切って「君民一家」、すなわち国民の天皇との一体化に決着をつけた。「君民一家」を基にした日本人の「国民的特性」は、「社会的生活を尚び、国民的団結を重じ、君民一家忠孝無二の道徳を維持」し、「現世的国民として皇祖建国の鴻図を大成すべき運命を担える」ところにあるという⁴⁴。既述したように、三宅雪嶺や陸羯南も天皇制イデオロギーの中心概念たる「君民一体」を掲げていた。しかしながら、彼らは天皇と国民との一体化を、日本国民の自己同一性を表現すると

⁴³ 同前 25 頁。

⁴⁴ 同前 24 頁。

いうむしろ抽象的な次元で捉え、必ずしも「忠孝無二の道德」を日本人の国民性と考えていたわけではない。高山樗牛らの日本主義はこの点において、天皇制国家の「忠君愛国」的ナショナリズムと国粹主義を折衷した思想であり、日清戦争の結果で軍事大国への道を歩みつつあった日本帝国に相応する意気揚々とした、外に対するより攻撃的な姿勢をとったナショナリズムであった。

高山樗牛の国粹主義に対する批判は、国粹主義は列国に対して強硬な姿勢をとることと、藩閥政府の欧化主義に反対することを主眼とした思想であったため、日本のナショナリティを主にその二者から区別して否定的な形で定義したということを指摘する。言い換えれば、国粹主義者が構築した日本ナショナリティとは、西洋列強と国内の欧化主義のネガミたいなものであった。それと同様に、幸徳秋水は明治 34（1901）年に刊行した『廿世紀の怪物—帝国主義』の中で、国粹主義者が密接に関わっていた大同団結運動を次のように批判した。

- 故後藤伯は、かつて一たび日本国民の愛国心の煽揚を試みて、国家の『危急存亡』の秋なることを呼号せり。天下の愛国の士翕然としてこれに趨る、草の風に偃すが如くなりき。しかして伯は突如として廟廊に曳裾せり、大同団結は消て春夢と一般なり。当時における日本人の愛国心という者は、その実愛伯心にあらざりしやあらざらずや。
- 否な後藤伯を愛するにあらざるなり、藩閥政府を憎まればなり。彼らの愛国の心は憎悪の心なり、同舟風に遭えば呉越も兄弟たり、この兄弟や豈に賛美を値いする者あるか。
- この日本人の愛国心は、征清の役に至りてその発越空湧を極むる振古かつてあらざりき。彼らが清人を侮蔑し嫉視し憎悪する、言の形容すべきなし、白髪翁媪より三尺の嬰孩に至るまで、殆ど清国四億の生靈を殺し殲して後甘心せんとするの慨ありき。虚心にして想い見よ、むしろ狂に類せずや、むしろ餓虎の心に似たらずや、然り野獣に類せずや。⁴⁵

⁴⁵ 幸徳秋水『廿世紀之怪物—帝国主義』42-43頁。初出は警醒社書店、1901年4月20日。本論文では幸徳秋水『帝国主義』（岩波文庫、2004年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

秋水は樗牛と違い、国粹主義に対して別のナショナリズムを提唱したのではなく、社会主義者の立場からナショナリズムそのものを批判したが、二人の批判の主旨は同じである。大同団結運動は、主に藩閥政府の対内・対外政策という共通の敵に対抗すべく、それ以外に共通の利害関係や目標を有していない諸党派間の都合上の結合であった。故に大同団結運動は、後藤象二郎の入閣でその中心的存在を失うやいなや解体した。のみならず、秋水は、共通の敵の存在によって否定的に継ぎ接ぎされた 1880 年代末のナショナリズムと、日清戦争の日本における世論の攻撃的な主戦論を関係づける。

こうした幸徳秋水と高山樗牛の 1880 年代の在野ナショナリズムに対する批判は、本章の冒頭で挙げた後代の研究者の強調する「健康なナショナリズム」像とかなり異なるものである。次節では、国粹主義の代表的な作品である三宅雪嶺の『真善美日本人』と『偽悪醜日本人』を挙げ、雪嶺がその中で展開する国民国家・日本ナショナリティ論を検討することによって、樗牛と秋水の認めた国粹主義のこうした否定的な契機を突き止めることを試みる。そして第 3 節では、『真善美日本人』と『偽悪醜日本人』における雪嶺の一般的な国民国家・ナショナリティ論に加え、三宅雪嶺と陸羯南の日清戦争・社会問題に関する論説を挙げ、その論理のより具体的な事例への適用を論じる。

第2節 『真善美日本人』—日本のナショナリティを求めて

1. 三宅雪嶺の国家論

先述の通り国粹主義者は、「国粹」概念の抽象性と、日本が経済・軍事といった国家の富強の基盤をなす領域において西洋列国にとてまかなわなかったため、ナショナリティの探究を宗教、美術等より二次的な領域にはぐらかすことを余儀なくされ、「国粹」とは何かについて満足できる答えを出すのに難渋した。こうした「国粹顕彰」を試みた当時の多少異彩あった著作が三宅雪嶺の『真善美日本人』である。本著は明治24（1891）年3月に政教社から出版され、同年5月に刊行された『偽悪醜日本人』と対をなす著書である。この二つの著書の特徴は、雪嶺が井上円了や志賀重昂のように「国粹」の探究を仏教、美術といった一つの分野に限定せず、日本ナショナリティの「真・善・美」とその対立項「偽・悪・醜」をより広範囲にわたって定義することを試みたところにある。このようにして、雪嶺は国粹主義運動にいつそう明白な目的と綱領を提供することを目指していたと言えよう。

『真善美日本人』の「序」で、雪嶺は自分の執筆動機を次のように述べている。大日本帝国憲法の制定によって、ようやく議会制が確立されたのは歓迎すべきことであるが、「しかし得るところついに何ものぞ」、「大臣の暗唾のみ、議員の紛囂のみ、離間のみ、腐爛のみ」という有様である¹。政府は超然として国民との意思疎通がなく、政党は相対立して紛議を繰返し、国内の統一と調和がなく乖離と悶着が蔓延る。これは「日本人民と称する各種各類の細胞は今や稍々団結して一生体を形成」という、雪嶺の立憲君主制の理想から程遠い現状である。こうした国民統一にいたる道は雪嶺にとって、日本のナショナリティを明らかにし、もって日本国民の階級、党派等による実際的な分裂を埋める観念上の自己同一性を検出することである。

雪嶺の目指した日本国民の一致団結は其上、日本のみならず全世界のためにもなるという。なぜなら、日本人が団結して日本固有の「真善美」を極めることによって人類の円

¹ 三宅雪嶺『真善美日本人』285頁。初出は政教社、1891年3月。本論文では鹿野政直編・解説『日本の名著37』（中央公論社、1971年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

満幸福に貢献する「八荒のために偉大の任務を負」うのである²。「真」とは、要するに科学的研究や哲学的考察によって得る知識のことであり、「善」とは、「突如として一朝思わずも一事を行なう、さらにまたこれを一事に徴するに謬らず、さらにまたこれを一事に徴するに適うこと」、つねに一定の倫理的基準にしたがって行為することである³。最後に「美」とは、「純白と純黒、もしくは純赤と純青と、もって色彩配合の妙を画せという、幾箇の直線、幾箇の曲線、もって形象変化の致を極めよという」こと、要するに美学・芸術を指すことである⁴。

ただし、雪嶺の国粹主義者としての立場から察せられるように、彼は日本人が純粋に科学、倫理、芸術等に従事することを事足りりとしたわけではない。肝腎なのは、「日本人が大いにその特能を伸べて、白人の欠陥を補」う、つまり日本の「国粹」を踏まえてそれを行なうことである⁵。たとえば、科学的方法をもって「真」を極めることは、いっけん、一定の国の特色とは何らの関係がないようにみえる。なお、「廬山の形、かなたよりは峰と見ゆるも、こなたよりは巒と見えん」がごとく、真理の探究にあたって、「異なる標準、異なる目的、異なる関連によりて、異なる彙類をなすこと」にいたることが多い⁶。近代科学といった特定の方法があるとしても、真理の基準は立場によって異なる。同じ山頂の形は、一つの位置から「峰」に見えるのに対し、違う位置からみれば「巒」のように現われる。それと同様に、西洋と日本の異なる価値観に立脚して物事を考えると、同じ事柄について異なる判断を下すことがある。ここで、単に一方の見解を真理とし、多方の見方を過ちとしてはいけない。「峰を執り巒を執り彼是此非という、廬山の真理、終身現われじ」ように、二つの真理は必ずしも互いを排除するではなく、相互補完することが多い。

要するに、日本人は知識、倫理、芸術において日本の「特能」を発揮し、それによって人類の円満幸福に資することができるが、日本人が補えるより根本的な「白人の欠陥」がある。その欠陥とは、「欧米諸国の勢力強盛にして、向かうところ前なく、日月に波及してほとんど寰宇を挙げて氾濫の中に没せん」とし、「その旧の特色を泯滅して、その自ら

² 同前。

³ 同前。

⁴ 同前 291 頁。

⁵ 同前、

⁶ 同前 291 頁。

の特能を伸ぶる」ばかりであることにある⁷。西洋列強の「白人帝国」は世界の隅々までその勢力を及ぼし、アジアやアフリカの領土を植民地化しつつある。

ここで興味深いのは、雪嶺が西洋列強の植民地主義そのもの、ないし、植民地帝国が非ヨーロッパ世界に及ぼす抑圧、搾取、破壊等を批判するというより、むしろその結果世界各地において起こる欧米化の現象を問題にすることである。雪嶺が、とりわけアジア諸国等の特色は衰退の一途を辿り、ついに西洋の文化、風俗、価値観等しか残らないという危険性に警鐘を鳴らす理由は、言うまでもなく、彼が日本国内における欧化主義に反対したことであった。このように、日本国内の状況を西洋諸国の植民地主義の文脈に位置づけると、欧化に対抗するのは日本人が全世界のために担う歴史的使命となる。

雪嶺が『真善美日本人』の前半部分で展開する国民・国家論は、こうした彼の行動主義的な立場から構築されたものである。冒頭で雪嶺は「日本人とは何ぞや」という問いを読者に投げかけ、まずもって日本人を「国民」たらしめる要素を、紆余曲折を経ながら演繹する。日本人とは何かに対する答えはいっけん容易であり、すなわち「いわく日本の人なり」という同義反復によって定義できる⁸。ただ「日本」というものは、「坤輿の図を被展すれば、見る、アジア大陸の東、太平洋の西、大陸小嶼相連なりて虬竜のごときを名づけ」たものであり、あくまでも地理的名称にすぎない⁹。しかも、「瀛海の水、舶を載せ艦を漂わし、万邦此隣朝に往き夕に還る」から、「日本」には「碧眼紫髯の胡人」や「豚尾髪の清人」も棲むし、「前朝衣冠の名残りを留めたる韓人」や「捲髪厚唇にして裸体なる黒奴」等も往来するのである¹⁰。それらをみな「日本の人」の数に入れると、「日本人」という範疇を膨らませすぎて曖昧な表現にとどまることになる。

それに対して、「日本人」を地理的ではなく、政治的な共同体として定義することができる。つまり「日本島を統轄するの政府なる者あり、命をこれに聴く者あり」、この統治者と被統治者からなる集合体は、いちおう「日本の人」と称せられる¹¹。しかしながら、この共同体の構成員は、「蠢爾として動き、雑然として群がる、蛆の蠢くがごとく、野禽の集まる」ように、商業、工芸、宗教、教育、学術等々に従事する者が「限りなきの雑然

⁷ 同前。

⁸ 同前 287 頁。

⁹ 同前。

¹⁰ 同前 287-288 頁。

¹¹ 同前。

紛然」たる人々の集まりに過ぎない¹²。そうした区々の人々は、そのままで共通のアイデンティティや目的を有する共同体を形成するとは決して言えない。しかしながら、

活発地の元々相生じ相殖する、かくのごとく紛然・雜然にして止むものならんや。個々の産業、個々の作用、頑爾・蠢爾として機械的に組織し、形成するのみにして止むものならんや。彼その集まるや必ず一体の国家を形づくる。その啓発するや、微なる種子の苗として芽を生じ、単子葉を開き、双子葉を開き、茎を生じ、幹を生じ、枝を岐し、葉を茂らし、しかして花さき、しかして実るがごとく、純然たる有機体をなして発達す。草のごとく木のごとく、知覚なきの有機体にあらずして、総体に通じて意識を具有し、動物よりも、人類よりも莊嚴高大なる優等の有機体を形づくり、通商、工業、宗教、学芸、みなこれが一官能とし、一機関として発達し、しかしていわゆるこれを統轄すというところの政府そのものも、またこれが一官能、一機関として、かの統轄せらるると認むべきものと、同じくともに発達するなり。¹³

結局のところ、一国家の領土に生活している個々人を国民共同体として統一させる契機を、国民国家の存在から遡及的に演繹するしかなす術がない。そのために雪嶺は、国家の生成をスペンサー流の社会有機体・進化説によって把握し、国家は社会の組織化の必然的な産物であるとする。このように、社会の組織化は機械的な過程としてではなく、植物の成長に譬えられる有機体的な発展として現存する国民国家を形成するにいたる。要するに国民^{ネーション}とは、国民国家^{ネーション}という自然発生的に生成発展した有機体の一員たるものに他ならず、言い換えれば、国民国家^{ネーション}に統合されているが、国家に先立って存在する歴史的、文化的な共同体に属するものは国民^{ネーション}とみることができる、という相変わらずトートロジーにとどまる定義になる。また、国民国家は自然発生的な有機体であるとすれば、それを人工的に設計、建設できないと雪嶺は続いて述べる。

年暦の詳らかにすべからざる、神秘の『古事記』が現実に活劇せり数千年の昔より、生殖し、孳足し、分合し、拡大し来たって、かくのごとき無慮四千万の親愛なる昆弟を致し、歳月の久しき、境遇の千種万様なる、陶してこれを治し、醸してこれを成し、

¹² 同前。

¹³ 同前。

もってようやくにしてかくのごとき日本の国家を形づくりしなり。かくのごとき国家、すなわち望んですなわち造り、日を期し挙手投足して弁ずること、主意書を広布して会社を組織するがごとく然るにあらざるなり。かくのごとき歴史ある日本の国家に分子たるの人、ここにこれを名づけて日本人というなり。¹⁴

この雪嶺の国民国家観は明治時代の現実にかなり相反することは明らかだろう。当時の日本国家は維新から憲法制定にかけて、西洋諸国の青写真に倣って計画的に設立された人工物であった。それにもかかわらず国民国家の生成をかかる有機体的、自然発生的な過程として描くのは、国民が「日本人民と称する各種各類の細胞は今や稍々団結して一生体を形成」するような、「国家に分子たる」個々人が必然的に所属する「運命共同体」であることを力説する論法である。

というのも、国民国家は自然発生的、必然的に形成する有機体であるとする、一定の国家に属するのは人間の避けがたい運命である。そもそも、人類には「その居るところの処を求む、亜欧墨濠、唯々わが択ぶところのまま」、自分の生活したい場所を自由自在に選ぶ可能性があると考えられるが、人間は「しかるにすなわち好んで局促して某の国家に属」し、「なんぞ好むところにゆきて、好むところに棲住するの至当を取ら」ないのである¹⁵。雪嶺によると、「人類は国家という鉄鎖の下に縻せられざるべから」ず理由とは、人間の「その体軀の矮小なる、あるいは某の禽某の獣にこれ如かざる」ことである¹⁶。人間は禽獣と違い、単独で生存できる身体能力がないため、他の人間と群をなしてもやいで生存競争に耐え抜かなければならない。それはもちろん、国家の存在の必要性を十分に根拠づけるわけではないが、またもやスベンサーが助けになる。すなわち、人間が単独で生存できないから集団を成さなければならず、この単独生活から集団生活への移行は集団における競争、適者生存による社会進化を発動させる。

……（人間の）矮小なる体軀が潜蔵する偉大の勢力、犛然として索居すれば、もとよりよりてあらわるるところなしといえども、他と相競い、同類相触れて、これを磨しこれを礪すれば、璞玉光を放ちて、漸々にその能力を露出し、独居の無能は忽とし

¹⁴ 同前 289 頁。

¹⁵ 同前。

¹⁶ 同前 290 頁。

て他の人と力を角するによりて有能となり、一人の一人と競うの能力は、十人の一団、十人の一団と相角するによりて倍蓰し……百万の団体、彼と此との二に止まらずして、若干の積数相対抗して相角し相競えば、その能力を表露することますますもって洪水を致し、かくて人類の繁殖は原人の無量劫前より急湍直下、自乗三乗の程をもって進み来たり、しかして画することなき能力の増大はようやくここに円満幸福の地位に向かって進むなり。¹⁷ [カッコ内は引用者]

人類の歴史は端的に言うと、「独居の無能」から共同体において成就される円満幸福にいたる一つの進化史である。こうした目的を達する能力は人間に潜在的に備わっているが、この能力は他の人間との団結、競争のみによって現われて開花することができる。このように、優勝劣敗、適者生存を経て人類は次第にもっと大きな集団をなし、ついに国家を結成するにいたる。

しかし、国家の出現によって人類の生存競争は幕を閉じるわけではなく、より高い次元、すなわち国家の間で続くのであると、雪嶺は述べる。国家という単位に分たれた世界において国々は、「時にはすなわち相軋し、時にはすなわち相争奪し、時にはすなわち相謀虐・酷遇・攻伐・殺戮」するのは常であるが、この惨憺たる有様も結局のところ、「かの円満幸福に達するの駅程た」と言わざるを得ない¹⁸。この意味で、戦争もまた人類の進化を促すのである。この論理は、「自国のために力を尽くすは世界のために力を尽すなり」、「民種の特徴を発揚するは人類の化育を裨補するなり」、「護国と博愛となんぞ撞着することあらん」という雪嶺の国粹主義の信条を根拠づけるものである。

なお競争は、この人類に多くの恩恵をもたらす作用を及ぼすことができるには、それは異なる「特能を尽くしてその特色を秀絶せしむる」個人・国家の間の競争でなければなるまい¹⁹。というのも、同じような特能、特色を有する相手との競争において、「特能」・特色の優劣による淘汰はなく、したがって進化もありえないのである。だから、以上に見てきたように、西洋諸国の「旧の特色を泯滅して、その自らの特能を伸」べようとする帝国主義は、この人類史の鉄則に相反し人類進化を妨害する行動である。

¹⁷ 同前。

¹⁸ 同前 291 頁。

¹⁹ 同前。

こうした雪嶺の認識には明らかな矛盾がある。人類の発展を個人・国家の間の競争に動かされる進化過程として捉えると、西洋文明は世界的ヘゲモニーを掌握し、他の国々の文明はそれにつれて押し退けられる現象は、適者生存原理の必然的な帰結にすぎない。そうであれば、日本人は日本の「特能」・特色を守り、それによって西洋文明の欠陥を補う理由がない。そもそも、雪嶺が描写する人類史は、理論的考察の結果であるというより、彼の政治活動家としての立場に相応する。つまり、雪嶺は日本国内の欧米化に対抗し、日本の国粋を守る必要性を力説するために、それを人類の運命にかかわる問題まで膨らませる。

さて、日本人の任務は「真善美」を西洋列国との競争関係において極めることであるとすれば、日本人はその競争に耐える能力があるかどうかを確認しておく必要がある。というのは、「憾むらくは人の多くここに断言するに躊躇」し、「欧米人の優等人種にして我のたやすく企及しがたきを危ぶ」み、そのため「その交際においてつねに一着を彼に譲り、彼の前をかねて自ら誠筋がごとき卑しき情念の胸にまつわる」のである²⁰。当時は多くの日本人が、日本と西洋との間で認められていた文明的格差は、日本人の白人に対する人種的劣りに帰し、この人種的優劣はとりわけ「アリアン種族の特徴として、彼みな骨格偉大、肢体の均衡よろしき適」う体格において現われるとした²¹。こうした、日本が最近の工芸学術、制度文物等を概ね欧米から受容してきたことに由来する—と雪嶺は考える—「外人崇拜の念」は、日本人の「民性の発揚を図る者」にとって重大な問題である。だから、まづもってこの迷信を論駁する必要がある。

雪嶺は、白人と日本人との間には体格上の優劣があることは否めないが、体力と開化との間には明瞭な関係がないことを指摘する。そもそも、「腕力競争の風久しく、存せる民にありては、体軀長大、棍を執りて格闘するに便なるものつねに勝ちて生存し、もってかの偉大なる種族を形づくる」のである²²。腕力をもって競争が行なわれるような社会では、強壯な体格を有するものは生存し、体質が虚弱なものは淘汰される。その結果、こうした社会の進化は強健な体質のもつ個人を生ずる進路を取る。それは主に「群居相資くるの法に拙なき民族」、つまり、社会進化の低い段階において起こる傾向である²³。従って、社

²⁰ 同前 292-293 頁。

²¹ 同前 293 頁。

²² 同前。

²³ 同前。

会の発展が進むにつれて、人間は「市邑を成し、耕耨を知り、おのおのその業に安んじ、昔にありて邦土社会の早く平和の結合を成せる」ようになる²⁴。このような社会において「その戦うやまた隊を作し伍を成し、勇者ひとり進まず、怯者ひとり退かず、かつて個々にして力を角し技を競」わなくなる²⁵。この単独生活から共同体生活への進化にともない、腕力の重要性が減じ、また、体格の優れないものも集団における相互扶養のために生存できるようになる。ゆえに、「軀幹の大小、肢体の均否は、ただその民族が従前処するところの境遇に間」し、「アリアン種の彼がごとき、日本人の此のごとき、またただその個人競争の風、その社会に行われるること久しかりしと否とに由る」という²⁶。

このように、日本人と白人は体格において異なるにもかかわらず、二者の間に根本的な人種的優劣があるわけではない。したがって、民族間の開化の進度も、体格上の相違に帰することができない。さらに、今日はもはや「腕力競争」の時代ではないため、「開化に直接に関係するは、軀幹肢体の長大屈強にあらずしてむしろ智力」である²⁷。それでは、日本人は知力をもって西洋人と競争するとすれば、日本人は人種的な理由で必然的に白人に勝る見込みがないとはいえない。というのも知力は、「その^お処るや度もってその大小を知るべからず」、「その動くや数もってその遅速を記すべから」ざるのであり、体格のように簡単に比較することができないものである²⁸。

だから、日本人と白人の間に知力の格差があると断定するのは軽率である。こうした格差が存在するように見える理由は、ただ日本人は伏龍鳳雛のごとく「その島国自ら桃源とし、閉鎖自ら局促すること日久しきをもって」、これまで自分の知力を発揮する機会がなかったに過ぎない²⁹。それと違ってヨーロッパ諸国は、遙か以前より航海、遠隔地貿易を孜孜と営んできたから、「他種族の成就せる開化、みな集めて大成するの利を享くるを得」て、アラビア人、インド人等との交流によって多様な知識や技術を受容し、それを折衷することによってアジア大陸の古い文明を蹂躪できるようになるまで進歩してきた³⁰。

²⁴ 同前。

²⁵ 同前。

²⁶ 同前。

²⁷ 同前 294 頁。

²⁸ 同前。

²⁹ 同前。

³⁰ 同前 297 頁。

雪嶺がここで体格と社会進化との関係について述べていることは興味深い。というのも、社会が「腕力競争」から「知力競争」まで進化するにつれて、その社会における人々の体格が矮小化すると考えると、西洋人と日本人との間の体格上の違いは、そうした社会進化の結果であることになろう。雪嶺はそれについて直接に述べていないが、白人は「骨格偉大、肢体の均衡よろしき適」う体格を有することは、「島国自ら桃源とし、閉鎖自ら局促」してきた日本と違い、ヨーロッパにおいて「腕力競争」がより最近まで行なわれていたことを意味すると言えよう。こうした、鎖国の日本のナショナリティに対する影響は、以下で述べるように、雪嶺にとって大きかった。彼はここで、体格の進化と競争のやり方を関係づけることによって、日本人が「体格矮小し、やや俯屈し、歩態直ならず」ことから、日本の社会はつとに白人と「知力競争」において角逐できる段階まで進化したことを示そうとする。それだけでなく、こうした日本人の体格は、日本がヨーロッパ諸国より早く「腕力競争」を後にしたことから把握できるから、その日本社会の「知力競争」におけるリードをもって「白人の欠陥」を補うことができることになろう。

そして「知力競争」で白人に勝つことができるとすると、西洋列強の現在における世界的覇権も「アリアン族」の人種的優越に根ざしておらず、この覇権を白人から再び奪取できると思われる。

それ今日蒙古種の人口六億に上る。しかしてアリアン種は四億に過ぎず。すんわち過去幾数年間、生存競争の大勢において、われもとよりすでにアリアン種に克てること多し。いわんやその世界の開化を促すの能力、彼がごとく雄偉宏大なり。たとい時勢の推移、一旦蹉跌、振るわざること久しきにわたるといえども、その実力の蘊蓄ひとたび暢達せば、世界史のふたたび蒙古種の紀事に充たされんこと、けっして疑いを容るべからず。³¹

それゆえ、西洋列国が数十年来、アジア諸国を圧迫し続けていることは必ず仇となる、と雪嶺は断言する。というのは、西洋列国が「東洋の問題に砒々するはまさにこれ蒙古人種を困睡より醒起して、重大なる任務のあるところを知らしめ、それをしてアリアンと馳駆して世界の円満なる極処を尋求せしむる」だけである³²。つまり、西洋の帝国主義が与

³¹ 同前 298 頁。

³² 同前 299 頁。

える脅威は、アジア人の民族的覚醒を促し、結局、西洋人は数において遥かに勝っているアジア人との競争に巻き込まれる。その意味では、西洋列強の帝国主義は負だけでなく、正の側面もある。そして、日本人は「すでに蒙古種中の優等者ならば、その能力優に坤輿の大局を斡旋して、偉大の功業を立つるに足」るのである³³。

これまでの雪嶺の考察は、日本ナショナリティを直接に取り扱うわけではないが、彼が西洋列国に対して日本をどのように位置づけることが読み取れるだろう。まず国家というものは、本来平等な自由競争による人類進化の担い手であるとすれば、その原則に相反する列国の帝国主義・植民地主義は焦眉の急である。だから幸いにして、「アジア諸国敗亡相踵ぐの間にありて、絶海の東、叢爾たる島国、なお屹然として独立の日本帝国と称するを得」る国がある³⁴。このことから、「蒙古種中の優等者」たる日本人はアジア諸国中で、押し寄せてくる欧米の帝国主義に対抗して自由・平等な国際秩序の実現に努める位置に置かれている。この意味で、雪嶺の考えていた国家・国際論及びそれにおける日本の役割は西洋列国に対して否定的に構築されている。以下では、彼が日本のナショナリティを構成する「真善美」に関して述べていることを検討し、それらがこの立場とどのように関係しているかということ明らかにする。

2. 日本文化の「真善美」と「偽悪醜」

次に、日本人が極めるべき日本の「真善美」とその改良すべき対立項「偽悪醜」の内容、加えて、雪嶺が日本人は「蒙古種中の優等者」であると考えていた理由を検討する。まず「真」を極めるとは、基本的に科学的・哲学的な真理探究を指す。もっとも、真理の認識には社会的、文化的境遇を基にした違いがあるから、真理を究明するために「相切磋、相磨礪することのもって美玉を成就」するごとく、「異なる境遇における異なる経験より獲得」した「智識を闘わす」ことが必要であるという³⁵。真理探究は異なる知識を競わせることによって進捗するものであるため、それに当たって西洋諸国と競争できる日本固有の知識を摸索しなければならない。

³³ 同前 298-299頁。

³⁴ 同前 292頁。

³⁵ 同前。

こうした日本人の知識における「特能」とは、「支那の文物を輸入し、インドの学説を伝承し、咀嚼してこれを融化」する、儒学、仏教等の東洋思想の受容、融合にあるという³⁶。なかでも江戸時代において「士に常禄ありて、俯仰衣食の資に促々たらざるを得」、しかも「力を蹀血の場に伸ぶるの機」もなかったから、「人みな事理の講究にその心力を傾ければ、利害得喪の念に擾されずして、もっぱら理義を立つる」ことに専念することができた³⁷。のみならず、幕府は鎖国政策を貫いたにもかかわらず、日本人は「事の理義に適うがごときは、これが輸入採択に怠らず、暦算、刀圭物理」等、西洋の文物を盛んに受容してきた。要するに、日本の文化は中国、インド、西洋等、外来文物を折衷することによって形成したものである。この多様な要素は数百年の競争・淘汰を経て、現在の国際的生存競争のために他のアジア諸国より進化した日本固有の文化を構成している。

……一朝港を開くや、新文化、新学説、沓至壘入、その急速なること眼応接するに違あらず。制度文物、技芸習俗、その理義をもって解悟すべきは、一時みな輸入採取して遺すなからんとす。これを支那が均しく東洋にありて、その泰西と交通すること我に先だつ数百年、通商貿易の道は大いに進歩発達しながら、しかも制度文物のごときは、亢然としてひとり自らを墨守し、かつて欧風に採るなきと、氷炭相反す。そのはたしていずれか得、いずれか失、いずれか利、いずれか害、旦夕のよく判ずるところを得るところにあらずといえども、邦人が理義を喜びて、これを容れこれを採るに躊躇せざるは、もって概見すべし。³⁸

日本人独特の強みとは、さまざまな起源に由来する知識を躊躇わずに受容し、それによって得失、利害を判別する能力と理義を優先する性質を育まれてきたことである。他方、中国人はひたすらに自国古来の制度文物を墨守し、外来の事物の受容を斥けるから、その能力を欠いている。従って、中国はアヘン戦争でイギリスに敗れて以来、列国の半植民地の地位にあり続けるのに対し、日本は独立を確保できたのは、雪嶺にとってこうした文化的な相違点に起因すると言えよう。

³⁶ 同前 300頁。

³⁷ 同前。

³⁸ 同前。

なお、外来の知識を喜んで受け入れるのは日本の特色であるといえども、それを単純に日本人の果たすべき任務と定めることができない。なぜかという、日本人が自分の「特能」をもって知識における人類進化に資すべきであるとすれば、その「特能」は単に外来知識の活剝生呑であってはならず、日本人は独自の知識を開拓できる分野を探らないといけない。現在の最も先進的な知識は西洋科学であるが、日本人は「泰西の学説を聞くことわずかに二十年」にすぎず、いまだ西洋に対する遅れを挽回する段階にあるから、当分の間ニュートンやダーウィンのごとく「破天荒の新理論」を打ち立てられることは期待できない³⁹。一方、日本が古来より取り入れてきた東洋思想においては、日本人は自分の才能を十分に揮うことができるという。

アジア大陸はわが一衣帯水を隔てて相接するところなり。その史蹟、文化の発達はこれを彼に取りて研究するの容易なる、しかも局外に立て、掣肘せらるるところなく、公平にこれを判断するの利あり。インド、支那、およびこれを繞れる諸邦の事情、これを探究し、究明するは難きにあらず。加うるに新たに輸入せる泰西の理論を挙げて対照討究の資を供し、もって公明の断定を下さば、理義究明の事において、むしろ居然として東洋のアレキサンドリヤたるの望みあらん。近世泰西文物の新面目を開くや、実に重きを十五世紀なるギリシャ文学の再興に帰す。しかして輓近インド学説の流入せしより、さらに一生面を開くに至る。けだし将来にありてさらにまた文化の新天地を裝飾し來たらんものは、支那文物の感化にあらん。⁴⁰

西洋の特能である科学においては、日本人は新しい理論を立てて列国と競争できないが、東洋思想を研究し発達させるのに地理的、歴史的に優良な立場にある。日本には既に仏教や儒学思想の莫大な蓄積があり、これを更に増やしたり理解を深めたりして「東洋のアレキサンドリヤ」になるための好条件が揃っている。そうすると、ルネサンス期のヨーロッパが古代文学を再発見し、それに基づいて近代科学の基礎を作ったように、日本人は東洋思想の古典を西洋科学との比較対照で研究し、それによっていわば東洋のルネサンスを起こすのは、日本人の「真」における任務である。

³⁹ 同前。

⁴⁰ 同前 302 頁。

こうした、日本人は古来の東洋思想を踏まえて知識において自国の「特能」を発揮すべきという発想は、他の国粋主義者にもあった。例えば井上円了は、自分にとって日本文化の「真」たる仏教に関して同様な見解を提示した。

それ仏教は日本固有の宗教にあらずして他邦より漸入したるものなりといえども、すでに今日にありてはその本国たるインドはほとんどその痕跡を絶し、わずかにその地に存するものは仏教中の小乗浅近の一法のみ。その最も深遠高妙なる大乘の法は、その書その宗共に今日のインドに伝わらず。……しかしてその宗、その書、その人、共に存して大乘の深理を知り、一乗の妙味を知るべきものひとりわが日本あるのみ。……もし今日これを日本に維持せずして、その人去り、その書亡びその宗廢するに至らば、仏教またいづれの地にありて興らんや。これ余がその教をわが国に維持するは今日の急務なりといわんとするゆえんなり。⁴¹

仏教はその原産地であるインドで既にほとんど跡を絶ち、他の国々において行なわれる仏教は概ね小乗（上座部）仏教であるという。日本は大乘仏教が栄えてきた唯一の国であるから、仏教国中で仏教の真如を最も深く会得しているのは日本人に他ならない。だから、日本人が率先して日本大乘仏教の唯識論を維持し発展させるなら、仏教のルネサンスを起こすことができる。

以上のことから、雪嶺と円了のアジアに対するアンビバレントな立場が顕わになる。一面では、二人が日本を歴史的・文化的に東洋の一部として位置付け、日本文化はインド、中国をはじめとしてアジア大陸に由来することを認める。他方、二人ともは日本人の立場から現在のアジアに対する優越意識を共通している。中国人が外来の文物を受け入れずひたすらに中華文明を墨守するために、外来の文物をすすんで受け入れる日本人と同じように列国に抗戦できないという雪嶺の発言と、アジア大陸において行なわれている小乗仏教に対し、日本の大乘は仏教の最も発達した形であるという円了の主張は、同様な認識に基づくものである。すなわち、インド、中国に代表される東洋文化は、過去において隆盛したが、19世紀という現在には停滞、頽廢の状態に陥っている。ひとり日本は、東洋思想を

⁴¹ 井上円了『仏教活論本論第二篇一頓正活論』338頁。初出は哲学書院、1890年9月。本論文では東洋大学創立百周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集第四巻』（東洋大学、1990年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

維持発達させ、維新以来もっとも進歩した西洋文明の制度・技術を首尾よく受容してきたなど、連綿として進化している。故に、日本人は「すでに蒙古種中の優等者」であり、アジア諸国の先頭に立って西洋列国に対抗できる適者である。

さて、「真」を極めることによって東洋思想のルネサンスを起こすべき日本の学術世界は、現在のところ、この目的を達せることから程遠いと雪嶺は『偽悪醜日本人』で述べる。その主たる理由は、日本の学者の間で「根帯深き階級制度の弊は今にまったく芟り尽され」ていない有様であるという⁴²。雪嶺が主として批判しているのは、日本の学術世界で蔓延する出世主義である。例えば、日本の教育機関の教職は「みな行政府の官等に準ずる」、しかも大学教授にいたると「概して奏任にして、そのもっとも昇進する者は勅任」であるように、日本の教育制度における地位の高い職は官僚の地位に相当するから、教師、教授の中で真摯に学問に従事するというより、官界での出世を狙うものが多い⁴³。

のみならず、学位・地位は文部省が制定、授与するものであるから、彼らは「政府の付属として、これに頼らざれば榮譽に地位」を得ることができず、「もっぱら学理の講究を務めんとする者あるも、地位低ければ、研究の便宜もしたがって悪く、便宜の善からんことを望めば、また官等の昇進を望」まなければならないのである⁴⁴。こうした学界における出世主義は最悪の場合、「国内の学者を挙げて、ただ文部大臣の意向に背かざらんことをこれ務む」、政府に対するへつらった態度を惹き起こす⁴⁵。その結果、ほんらい「真」を極めるべき日本の学術はこうして「偽」を生むことにいたる。こうした学術世界における弊害を矯正するために、雪嶺は、職階・学位の廃止によって階級意識を払拭すること、また、政府の干渉を制限することによって学問において万能薬たる競争を放任することを提案する。

次に、「善」を極めるとは何を意味するのかということを検討する。上述のように、「善」を極めることは一般的に倫理的行為として把握することができるが、雪嶺はその概念の範囲をさらに絞り、「善」を極めるとは「正義を宇内に伸ぶる」ことであるとする⁴⁶。つづいて雪嶺は、正義とはもとより対等な権力を有する相手の間においてしか実現できな

⁴² 三宅雪嶺『偽悪醜日本人』330頁。初出は政教社、1891年5月。本論文では前掲『日本の名著 37』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁴³ 同前。

⁴⁴ 同前 331頁。

⁴⁵ 同前。

⁴⁶ 前掲『真善美日本人』306頁。

いものであるとするが、現在の様々な権力関係において「大小強弱の差別」があり、「大にして強なるものは、小にして弱なるものを凌辱」しようとするのである⁴⁷。かかる現状に対して雪嶺は、対等な権力を有する相手との間の理想的な関係を次のように描く。

甲において乙を圧服せんと欲するも得るなく、乙において甲を屈従せんと欲するも得るなく、すなわち一方より他方に向こうて非理を言わず、他方より一方に向こうて驕矜の行為をなさず、互に情を放ち欲を恣にするあたわざるより、互に信を守り義を重んじ、その文や郁々、その声や洋々、その情あるや井然として大に見るに足るべきものあらんとす。⁴⁸

ここで雪嶺は、個人間の関係のみならず、当時の国際関係を念頭に置いていたことは明らかだろう。当時、権力を恣にし、「小にして弱なるもの」を凌辱させようとした「大にして強なるもの」は、西洋列強に外ならなかったからである。それでは、強者が跳梁跋扈できる権力の不均衡に基づく国際秩序において平等・正義を如何に実現できるのだろうか。西洋列強は自ら掌握するヘゲモニーをすすんで放棄するわけがないし、また、競争を人類進化の原動力と考えていた雪嶺にとって、平等というものはあくまでも競争相手との間の平等である。かくして、雪嶺が描く正義の理想も実際にさほどユートピア的なものではないのである。

そもそもある国家にして四隣の国家と相比肩し、相駢立し邦土の大義を汚さず、独立の体面を辱めざらんと欲せば、これを保全しこれを維持するに足るの勢力を貯え置かざるべからず。年々歳々雲起こらず風も来たらざればすなわち止むべきも、国家と国家との間において競争激烈を加うれば、したがって内部よりこれに応ずるに足るの勢力を発生せざるを得ずして、もし事の然るあたわざるあれば一旦緩急、覆敗これに次ぐべきのみ。⁴⁹

⁴⁷ 同前。

⁴⁸ 同前。

⁴⁹ 同前 307頁。

国家間の競争関係に特徴づけられる国際秩序において平等を実現することは、つまるところ、武器の平等を前提とするのである。国家はひっきりなしに相互を脅かしているため、軍備増強は一瞬もゆるがせにすることができない課題である。当時の西洋列強のアジアに対する軍事的優位性もこうした状況より発生したと雪嶺は述べる。

けだし欧州諸強国の兵備、整頓・完具、屹然として動かすべからざるごとき勢いあるは、これその内部より自然に発達し来たりたるものにあらずして、四方を圍繞せる必迫の形勢に迫られ、驅りたてられ、やむをえずしてここに至れるなり。試みに見よ、独と仏とは骨を拆き肉を喰らわんとする深仇大敵にして、此に兵員を増せば彼も兵員を増し、此に武器を改むれば彼も武器を改め、彼に鉄道を国境に向くれば此も鉄道を国境に向け、相對峙して同一の比例をもって進達す。⁵⁰

日本はそれに対して島国であるのみならず、数百年にわたって徳川幕府が施行した鎖国政策の下にあったから、そうした隣国の圧迫を長らく免れてきた。その結果、日本人は軍備を進める必要を感じておらず、ついに列国の砲艦外交に屈せざるを得なかった。だから「宇内の形勢日に切迫」し、「日本を驅りてその中に没入せしめ、他国と等しく外来の圧迫によりて進退せざるべからざる」ようになった世の中では、「宇内に向こうて正義を鳴らし、毅然として善の道途を闊歩」すべく、軍備増強は何よりも急務である⁵¹。

しかも、軍備拡張にはしっかりとした経済的基盤が必要である。だから、まずもって日本は十分な富力を有することを確認しなければならないが、日本の現在の経済状況を考えれば、けっして列国に及ぶ見込がないものである。故に、軍事力を充実させるに先だって日本の経済を発展させなければならない、言い換えれば、「富国」と「強兵」は不可分である。そして、日本の経済発展を促進する方法として、雪嶺は次の提言を持ち出す。

けだし欧米の社会は四境の圧迫によりて発達し来たりたるものなればその富力のごときも圧迫によりて膨張し来たりたるものと言わざるべからず。これに反してわが社会は外国の圧迫を俟たずして、自ら発達し来たりたるものなれば、その富力のごときもおおむね純粹の自然淘汰によりて進み来たり、いわゆる人為淘汰なるものによりて

⁵⁰ 同前。

⁵¹ 同前 309頁。

制御せられたるははなはだまれなりとす。今や形勢の切迫する日にははなはだしければ、もとより悠々緩々として純粹の自然淘汰のなすがまま任すべからず、人為淘汰と称すべきあらば、なるべく用いてもって富財の増殖を計図せざるをえず。⁵²

日本と欧米列国の間の経済的格差もまた、両者が外より受けた圧迫の相違に帰するものであるという。日本はこれまで、外国との経済的競争をさほど行なっていかなかったため、経済力を意図的に発達させることを強いられなかった。その結果、日本の経済は「純粹の自然淘汰」、つまり全く内発的な要因によって形成してきた。このいわば自然発生的に発展した基盤は、いまや「人為淘汰」、人工的な操作によって計画的に発展させることによって、列国に比肩できる軍事力の財源を構築しなければならない。

以上に述べたきたことから、日本人が「善」において果たすべき任務は、雪嶺にとって富国強兵方針の貫徹であったことがわかる。これは日本の経済を、国民の要求を満足させるというより、人々の要求とその満足を軍備拡張の目的に従属させるという、やや暴力的な考えである。こうした国際情勢に対する悲観的な見方は雪嶺のみならず、陸羯南にもあった。「人間世界に争なきあたわず、已むなければそれ国をもつてまたは人種をもつて争わん、争いよいよ大なれば公いよいよ多し、公いよいよ多ければ道いよいよ近し」という⁵³。だから、「ひとり兵器の備えのみにあらず、またひとり外交の術のみにあらず、外政は言うに及ばず、内治百般の事みな国外の競争に待つあるの計」をなさなくてはいけない⁵⁴。人類史上の普遍的な現象である競争に勝つために、国々は人口、経済、軍事、教育、科学技術等々、国内全般の物事の総動員を要する。

こうした立場から、雪嶺は『偽悪醜日本人』で、維新後の政府の殖産興業政策と、1880年代冒頭から実施されていた官営事業民間払下げを批判する。前者は、「運通を奨励し、汽車、汽船、電信、郵便等……ことごとく発達助長せしめん」としたが、それに対して「天産物もしくは製造物に至りては依然として進歩発達」していないという⁵⁵。雪嶺の認識では、政府の殖産興業政策は主に資本主義的生産様式に必要なインフラストラクチャーの建設に力を注いできたが、日本国内の生産力は相変わらず低い段階にとどまっているか

⁵² 同前 311 頁。

⁵³ 陸羯南『国際論』176 頁。初出は 1893 年 8 月。本論文では前掲『日本の名著 37』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁵⁴ 同前。

⁵⁵ 前掲『偽悪醜日本人』341 頁。

ら、それは「熙々として文明国土の概観を備え」たものに過ぎない⁵⁶。その結果、日本は相変わらず経済的に弱体しており、「世界万国虎欲狼貪、強大なるもの、跋扈跳梁して、弱小なるもの氣息奄々とし……ために一臂の力を奮い、正義を主持して、これを四隣に伸ばし、もって人類福祉の一部分を増進せしむ」ことができない状況が続いている⁵⁷。

のみならず、官業払下げによって政府は、「血液の循環を迅速ならしめんがため、悪性の分子を注入」してしまったという⁵⁸。この「悪性の分子」とは、当時のいわゆる「紳商」、すなわち政府との特権的政商によって巨大な富を蓄積できた三井、岩崎、鴻池といった豪商である。彼らは、「名を公益に仮りて私利を経営せり、有司に賄うて官業を請け負えり、姦商、博奕商」を行ない、さらに「世人のいまだ知らざるに官府の内情を探知し、あらかじめ法律政令の向かうところを知り、市場の物価を動揺せざるに乗じて算盤を撫し、機会一転たちまち巨万の怪利を獲得」するという⁵⁹。

鉱山、工場等が民営に転換されたことによって、それらの営業目標は資本主義的原理に従って、国益・公共福祉というより私的利潤の最大化を中心としなければならない。雪嶺にとって、こうした必須事業の民営化は富国強兵政策に対して破壊的である。第一に、「紳商」はもっぱら短期的な利潤追求にかまけているから、国家の富強に必要な「事業のために黽勉努力」する関心がなく、ただ「公言令色、便佞艶媚、権家の門に出入りし、官府間に攀縁するの徒与のため」莫大な利益を獲得しているのみである⁶⁰。第二に、「紳商」は列国との競争にある日本の窮地を了知しても、彼らは軍備を進めようとするどころか、自分の事業を安定させるために「天下国家をして平居暇日のごとくならしめん」とするという⁶¹。こうした「紳商」の影響によって蔓延する拝金主義と安全第一主義は、日本の生産力、軍事力の増強を妨害する主たる要因であると、雪嶺は考える。以上の問題の対策として彼は、第一に、日本の事情に適応させた経済の「人為淘汰」（鉱業、漁業等の振興）による生産力を向上させること、第二に、選挙権の拡大によって議会における富豪の影響を撃肘することを要求する。

⁵⁶ 同前。

⁵⁷ 同前 339 頁。

⁵⁸ 同前 342 頁。

⁵⁹ 同前。

⁶⁰ 同前。

⁶¹ 同前 343 頁。

最後に「美」を極めるとは、「美の観念より生じ来たる多くの趣向を調合和育し、これを淘汰し、これを助長し、もってその真粹を發揮せんことを望む」ことであると雪嶺は述べる⁶²。「美」を極めるとは、多くの異なる審美観、芸術様式を折衷することをもって、それぞれの美点と欠点を判別してふるい落とし、美点を保全しさらに発展させることにより、一国固有の「美」はその「真粹を發揮」するにいたるまで進化する。そして、日本固有の「美」の「真粹」とは何かというと、雪嶺はそれを「輕妙」に規定し、すなわち、日本美術は「もとより偉大宏壮なるものありといえども、概するに手軽くさらさらとして輕妙に渉るの風」があるとする。

その好例としては雪嶺が日本の家屋を挙げる。日本の家屋の構造は「たいてい木材を組み合わせてこれを作り、瓦、石等を用ゆるは小部分に過ぎ」ないから、石や煉瓦で建てられた家屋に住み慣れている外国人の目には、こうした構造は「兒童の玩物に彷彿」とさせるのであるという⁶³。この趣味は日本人が他国の文化を受容する場合でも認められる。たとえば、「寺院の構造のごときはもと明らかに外邦の風を模擬せしものにして、すこぶる宏大雄麗にして人肅然たらしむ」るが、「漸次にその風を移して、普通民人の家屋を造築するに至れば、大なるものは変じて小となり、雄なるものは変じて纖となれり」という⁶⁴。日本の家屋は、アジア大陸より寺院建築の影響を受けたが、次第にそのもともと壮大な構造を輕妙に変えてきた。それと同様に、銅像はもとよりインドや中国から伝来した「魁偉健剛」なるものであったが、「星遷り物換り、邦人の倣うてこれを作るに至りては、いよいよ久しくしていよいよ穆和の形相を現わし、俗流の人形と径庭」しないようになった⁶⁵。

こうした日本人固有の美意識には、二つの理由があると雪嶺は考える。第一に、「けだしわが国たる、久しく港を鎖して他国と交通せず、桃源、ユートピア、花自ら開きて自ら落ち、水長く流れて、鳥楽しく歌う」という、日本人の歴史的経験がある⁶⁶。第二に、「邦土の山水たる、その風光また自ら輕妙の趣あれば、国民の思想も自ら伴うて輕妙に傾き」したのである⁶⁷。つまり、知識、経済と同様に日本人の美意識も、主として江戸時代の鎖国によって形成されたという。ほぼ 250 年狭い島国にこもって生活してきた日本人は、

⁶² 前掲『真善美日本人』315頁。

⁶³ 同前。

⁶⁴ 同前。

⁶⁵ 同前。

⁶⁶ 同前 320頁。

⁶⁷ 同前。

この生活環境の狭小さのために、小さくて繊細なものを好むようになった。だから「輕妙必ずしも敬重すべきの特質にあらざるも、美術上また一種の美妙を現わすことを得るものなれば、はたして邦人の特質にして輕妙に傾きたる」のであれば、この趣味を發揚して「ますます輕妙の品物を出だして広く宇内に傳播せしむる」ことは得策である⁶⁸。言い換えれば、輕妙はそれ自体としてとりわけ優れた趣味とはいえないが、ともかくも日本特有の趣味であるから、輕妙は日本人が人類の美術における進化に貢献できるものである。

雪嶺が考える日本固有の「美」に対する「醜」とは、要するに、彼が自分の同時代人に認めた美術に対する判断力の欠如である。「今や美術の語は天下を風靡し、美術と言えば何となく人をして神聖高尚なるがごとき思いあらしめ……うたた世間の俗物をして、開化超乗したる人物のごとく思わしむ」が、「これみな美術の思想に富めるがごとき外見を装い、もって世間に誇らんと欲する徒与」にすぎない⁶⁹。当時の日本人は、維新後に西洋から入ってきた「美術」の概念について表面的な理解しか有しておらず、美術品の外観のみを評価するに過ぎない。日本の美術家もまた同じく「競うて手先の織巧を尚び、しかして意想を鍛錬するなく」、専ら美術品の外形に技巧を凝らし、その感情的・知的な内容に充分の工夫を施していないという⁷⁰。

もちろん、美術には外形の美と製作者の手腕が不可欠であるが、「単に鍍金的に外部の能力のみを發達せしめ」ることだけでは足りず、「よろしく内部より意想を富まし、觀念を富まざるべから」ずのである⁷¹。真の美術品を特徴づけるのは、それに内在する一定の觀念であり、美術品の外観はその觀念を感覺的に表現し、鑑賞者に伝達する手段である。雪嶺は「觀念」を強調しているのは、「妙想 (idea)」を「美術ノ本旨」としたフェノロサに影響を受けた発想であると思われる⁷²。なお、雪嶺の小説に関する叙述から、影響を与えた人物がもう一人あったと思われる。

⁶⁸ 同前。

⁶⁹ 前掲『偽悪醜日本人』348頁。

⁷⁰ 同前 353頁。

⁷¹ 同前 350頁。

⁷² E・フェノロサ演述、大森惟中翻訳・筆記『美術真説』。「美術真説」は、フェノロサが1882年5月14日に龍池会の演説会で行ない、翻訳筆記された講義である。本論文では土方定一編『明治文学全集79』（筑摩書房、1975年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

小説に至りてもいやしくも卓絶出色の述作をなさんと欲せば、得意失意、悲痛歓楽、種々様々の堺遇に出入するか、然らずんば活眼を開きて人情の動作変転するところを洞察分析せざるべからず。もし然らずして浅薄に人情世態の外面を瞥見し、よりをもって不朽の大作をなさんと欲するものあらば、愚にあらずなすなわち狂なり。⁷³

ここで興味深いのは、坪内逍遙の小説論との共通性だろう。逍遙は写実主義を唱道したことで知られているが、彼の考えた写実主義は「人情世態」の上面のみを描写することを意味しない。彼にとって小説家は、「人情の奥を穿ちて……心の中の内幕をば洩らす所なく描きいだして周密精到、人情を灼然として目えしむる」、さらに「世態の秘蘊を探」ることによって「人の世の因果の秘密を見るが如くに描き出し、見えがたきものを見えしむるをその本分」とする。雪嶺が逍遙から影響を受けた可能性は十分に考えられる。小説を書くに当たり、小説家がまずもって人情世態を周密に観察し、自分の認識を観念化した上で、この観念を小説の形式を通じて表現するのは、逍遙と雪嶺にとって真の小説であるといえる。

雪嶺の日本美術論に更に影響を与えたのは、カントと志賀重昂であったと思われる。明治 22 (1889 年) 9 月に発表した西洋近世哲学の入門書たる『哲学涓滴』で、雪嶺はカントの『判断力批判』を紹介し、とりわけカントが行なった「美 (das Schöne)」と「崇高 (das Erhabene)」(雪嶺の用語で言うと「美麗」と「宏壯」) の区別に注目する。「美」とは、「形式に於ては私慾を離れて満足する様にし、分量に於ては諸人押しなべて満足する様にし、関係に於ては目的を示さずして意匠の結構を顕わすもの」である⁷⁴。その特徴として雪嶺は、「春和景明、波瀾不驚、上下天光、一碧万頃、沙鷗翔集、錦鱗游泳、岸芷汀蘭、郁々青々、而或長煙一空、皓月千里、浮光耀金、静影沉璧、漁歌互答」を挙げ、つまり「前の景は実に心広く神怡寵辱皆忘ると云はるゝ如く、私利私慾を離れて十分に満足するを得べく、誰れ彼れの区別なく洋々として楽しみ、理を知ると知らざるとに論なく熙々として喜ぶを得る」のである⁷⁵。

⁷³ 同前 351 頁。

⁷⁴ 三宅雪嶺『哲学涓滴』181 頁。初出は文海堂、1889 年 9 月。本論文では柳田泉編『明治文学全集 33』(筑摩書房、1967 年)を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁷⁵ 同前 182 頁。

それに対して「崇高」とは、「分量に於ては絶大にして万物に超過する様にして、形質に於ては苦痛に打ち勝ちて快樂を感じずる様にして、關係に於ては天然に勢力ありとしながら自ら之に優り得ると思ふ様にし、様式に於ては必ず首肯して歎服せざる能はざる様にするものとす」という⁷⁶。その特徴は、「淫雨霏々、連月不開、隱風怒号、濁浪排空、日星隱曜、山岳潜形、商旅不行、檣傾楫摧、薄暮冥々、虎嘯猿啼」、それらは「畜に樂からざるのみならず、誠に苦痛に際するの思あるが、而かも之を読んで何となく面白みを生じ、いつか斯様の境遇に会したく観念するは不思議にあらず」という⁷⁷。

以上の「美」と「崇高」の対比から窺えるように、雪嶺が日本美術の特徴として挙げる「輕妙」は、彼がカント美学から学んだ「美」の定義に近い。それに対して、「宏大雄麗」「魁偉健剛」等と定義される、「人を肅然」とさせるアジア大陸の美術は「崇高」に相当すると言えよう。言い換えれば、「美」＝「輕妙」は、「形式に於ては私慾を離れて満足」し「分量に於ては諸人押しなべて満足する」、よく節度を守って「私利私慾を離れて十分に満足する」趣味である。こうして「美」の本旨は、その「私利私慾」を超越する契機であると定めるのは、小説の裨益の一つは読者が「劣情」を抑制できるようになるとした逍遙の発言を髣髴とさせる。この意味で雪嶺の美術論は、逍遙の小説論と似たような形で、彼の日本社会認識に相応する禁欲的な理想を美術の概念に持ち込んだと言えよう。西洋列強との競争を強いられた日本国家の有機体の細胞たる日本国民は、ひとえに私利私益を追求する「紳商」という「悪性の分子」や、官界における出世を目指す学者と違い、それを超えた国家全体の利益のために挺身しなければならない。

志賀重昂の雪嶺に対する影響は、雪嶺が日本列島の自然風景と日本人の美意識が密接に関係しているところにあると思われる。例えば、以上に挙げた「「日本人」が懷抱する處の旨義を告白す」の演説の冒頭で、志賀は「日本の海島を環繞せる天文、地文、風土、氣象、寒温、燥濕、地質、水陸の配置、山系、河系、動物、植物、景色等の万般なる囿外物の感化」は、「転た人をして知らず識らず美術的の観念を發揮せしめ」る、または、「人をして自から優婉高尚なる観念を養成せしむる」のである⁷⁸。札幌農学校出身だった志賀は地理学に強い関心を持ち、明治 27 (1894) 年 10 月に著わした『日本風景論』で、日本

⁷⁶ 同前 181-182 頁。

⁷⁷ 同前 182 頁。

⁷⁸ 志賀重昂「「日本人」が懷抱する處の旨義を告白す」99 頁。初出は『日本人』第 2 号、1888 年 4 月 18 日。本論文では松本三之介編『明治文学全集 37』（筑摩書房、1980 年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

列島の地理的・地誌的事情とならんで、日本美術や文学からの豊富な例を提示しながら日本固有の自然美と、その日本人の性情に対する感化を論じる。そして、日本風景の中でも日本人の性情の標準となるべきものは、志賀は日本列島に遍在している松柏を挙げて次のように述べる。

松柏の轟々天を衝くは本性たり、しかも根を托するの土壤や少量に、四圍の境遇もまた逆ならんか、仮令その幹をして天を衝かしむ能はざるも、豪氣竟に屈せず、断崖絶壁、石面稜層の上といへどもなほかつ根を硬着し、幹や、枝や、葉や、四時能く風、雨、霜、氷、雪に禦敵し、他の生平艶を競ひ媚を呈せる軟弱の植物は枯死し、尽くすも、独り堅執して生存し、たまたま斧を以て斬伐せられんか、些の未練を遺すなくして昂然斃るる所、他の花木の企つ所にあらず、真に日本人の性情中の一標準となすに足れり。⁷⁹

松柏は頑健、剛直、堅忍不拔、不撓不屈といった性情を象徴する植物であり、しかも日本は「松柏科植物に富むこと実に全世界中第一」の国であるから、松柏は日本国民にこうした気風を形成させるのに適しているという⁸⁰。その主張の歴史的な裏付けとして志賀は次の2例を挙げる。

瑞西の歴史を立論する者曰く、瑞西の歴史は不羈独立を酷愛する民人の歴史なり、而して瑞西史の精粹は、蒼健高聳なる松林の中に生育せるシュウイツツ、ウリ、ウンテルワルデン三州の民人に存す、松以て三州民人の性情を感化し、いはゆるテル（仮成人物なりといへども、当時の情勢いはゆるテル一流の人物を輩出せしや必然）松林の中より身を挺でて墮太利の苛政に抗し、近古三州の民人松林の中より首として羅馬法王及び僧侶の非行を倡へたりと。……対馬の海岸を過ぎり、その懸崖直立数百尺、西北風逢々として黄海より吹き到り、怒潮百碎、崖に激して万斛の白雲を噴く処、岩石の罅隙から松樹の些も屈撓せずして成長し、あるいは聳直風を凌ぎ、あるいは欹斜して水を探らんとするの状を看る者、誰は夫の元寇の際、州の目代右馬允七郎宗助国

⁷⁹ 志賀重昂『日本風景論』34-35頁。初出は政教社、1894年10月。本論文では岩波文庫、1995年を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁸⁰ 同前。

(文久十一年十月六日)が慨然八十余騎を拉して故元の戦艦九百余艘三万余人を反撃し、三子親姻と共に身を国に殉じる偉蹟に酷類するを想起せざらんや。⁸¹

スイスの原初三州はハプスブルク家の圧政に抗戦しスイスの独立への道を拓いた、または、鎌倉時代の日本人は蒙古襲来を防禦し日本の独立をモンゴル帝国から確保したという、いっけん何らの関係もない歴史的出来事は、スイス人と日本人の松柏に感化された性情と密接に関係しているという。だから、日本の独立を将来にも維持すべく、日本の自然風景を保存しなければならない。

この江山に洵美たる、生殖の多種なる、これ日本人の審美心の過去、現在、未来に涵養する原力たり。この原力にして残賊せられんか、日本未来の人文啓発を残賊すると同一般、しかも近年来人情醜薄、ひたすら目前の小利小功に及々とし、竟に遙遠の大事宏図を遺却し、あるいは森林を濫伐し、あるいは「名木」、「神木」を斬り、あるいは花竹を薪となし、あるいは古城断礎を毀ち、あるいは「道祖神」の石碁を橋梁に用ひ、あるいは湖水を涸乾し、あるいは鶴類を捕獲し尽くし……以て日本の風景を残賊する若干ぞ、かつや名所旧跡の破壊は歴史観の聯合を破壊し、国を挙げて赤裸々たらしめんとす。⁸²

こうした、志賀が松柏の特徴と考える属性は、雪嶺の考える「輕妙」というより、カントのいう「崇高」に相応するだろう。志賀はここで述べている、近年の人々は「ひたすら目前の小利小功に及々とし、竟に遙遠の大事宏図を遺却」するということは、三宅雪嶺の『真善美日本人』と『偽悪醜日本人』も通底する問題意識だろう。雪嶺にとって、日本人が日本国民という自分の必然的に属する有機的「運命共同体」の一部として、自国の「特能」を発揮して西洋列強との競争に当たって日本のためのみならず、人類進化という「大事宏図」のために力を尽くすべきであり、「目前の小利小功」に拘るべきではない。こうした彼の描く理想的な国民国家において、国民一人一人が国家の自己主張力のため献身的に努力し、学問において日本固有の「真」を講究し、経済活動において常に国家の富強の

⁸¹ 同前。

⁸² 同前 321頁。

ために腐心して「善」に寄与し、芸術において日本固有の「美」を踏まえて「観念」を表現する深遠な作品を創造する。

しかし、現実の日本人は惜しくもこの雪嶺の理想に従って行為していない。学術世界には出世主義が蔓延し、経済界には「紳商」の商業主義が跋扈し、美術界には作品の外形のみに技法を凝らして浅薄なものを拵える美術家が好評を博し、更に悪いことに、日本のナショナリティを全般的に否定し、表面的な欧米崇拜に耽溺している者が多い。『真善美日本人』における雪嶺の国家・国際論は、西洋列強の一方的な膨張主義を否定し、それに対して国家間の平等な自由競争を理想として掲げているのに対し、彼にとっての日本ナショナリティの「真善美」は、そうした国内の「弊害」を否定して定義されていると言えよう。雪嶺がとりわけ否定しているのは、彼が例えば立身出世を目指す学者や利潤を配慮なく最大化する「紳商」に見出している私利私益を追求するエゴイズムだろう。彼の理想としている日本ナショナリティの「真善美」は、こうした国民を腐敗させるエゴイズムに対して、国民一人一人が個人的な利益を下位に置き、日頃の営みにおいて常に国家全体の利益に貢献するように努める国民道徳を主旨とするものである。その意味で、以上に挙げた高山樗牛と幸徳秋水の批判は、三宅雪嶺の国粹主義に見事に該当する。

第 3 節 「健康なナショナリズム」？

前節では、三宅雪嶺の『真善美日本人』と『偽悪醜日本人』における国民国家・日本ナショナリティ論を辿り、彼が国民国家と日本ナショナリティを一般的なレベルにおいてどのように理解していたかということを見てきた。本節では、三宅雪嶺と陸羯南が行なった時論から二つの例を挙げ、前節で突き止めた当時のナショナリズムの否定性は、具体的なレベルにおいてどのように機能していたかということを確認しよう。そのために、まず二人の日清戦争に対する発言を検討し、こうした論理は外国の敵に対する態度にどのような現われたのかということ論じる。そして上述の『偽悪醜日本人』における雪嶺の「紳商」批判を再び挙げ、国粹主義者としての雪嶺と羯南は日本資本主義の形成をともなった社会問題に如何に取り掛かっていたかを見ていく。

国粹主義者のアジアに対する態度は、アジア諸国と完全に手を切ろうとした福沢諭吉ら「脱亜入欧」論者より複雑であった。中野目徹が指摘するように、1890年代に入ると政教社の同志の着眼点は「国粹主義」から「アジア主義」へと重点を移り、その一環として機関紙『日本人』は明治 24（1891）年 6月に『亜細亜』に改題された¹。前節で述べてきたように、三宅雪嶺は、日本を文化的・歴史的に東洋に位置づけながら、現在において「蒙古種中の優等者」として西洋列強との競争に当たってアジアの先頭に立つ適者であるとし、アジアの事情に対して強い関心をもった。その背景には、明治 23（1889）年 12月に成立した第一次山県有朋内閣が日本国家の「主権線」に加えて国家の利益に関わるアジア大陸内に及ぶ「利益線」を定義したことや、1891年 3月にロシアのシベリア鉄道が起工したことによって、朝鮮半島に対する支配権の問題が浮上しはじめたという情勢が挙げられる。

国粹主義者ら当時の在野ナショナリストの場合、アジア主義への接近は彼らの「対外硬」的姿勢と結びついていた。本章の冒頭でも触れたように、政教社の三宅雪嶺や志賀重昂は、井上馨の外交に反対した大同団結運動を支持し、以降も対外硬派との密接な関係を保っていた。条約改正をめぐる政府と世論との対立は、第二次伊藤内閣の外相陸奥宗光が進めた外交方針をきっかけに再び尖鋭化し、「非内地雑居」「外交刷新」「条約励行」等を掲げたいわゆる「硬六派」は明治 26（1893）年 10月に大日本協会を結成した。本協会の発会式にも出席した雪嶺は、全国同志新聞雑誌記者連合（同盟新聞）の一員として硬六

¹ 中野目徹『三宅雪嶺』（吉川弘文館、2019年）84-86頁。

派の代弁者の一人であり、政教社員の中でとりわけ志賀重昂は硬六派の中心人物の一人として活躍した²。

対外硬派とアジア主義との関係をよく示すのは、明治 31 年（1898）11 月に結成された東亜同文会である。東亜同文会は、「亜細亜のモンロー主義」を唱えていた近衛篤磨を会長とし、会員としては更に陸羯南、谷干城、犬養毅、副島種臣等が加わっていた。当会は「日清連携」「支那保全」、ないし、康有為、梁啓超、孫文といった中国の改革者・革命家の後援によって「支那及朝鮮の改善を助成す」ことを目指した団体であった。言い換えれば、中国の独立を保持し、日中関係を深めることによって、日清戦争後から清国に進出しつつあった欧米列国に対するアジア諸国の結合を目論んだ汎アジア主義的組織であった。三宅雪嶺は東亜同文会にメンバーとして加わっていなかったが、積極的に支持したのである³。この日本のナショナリストのアジア主義は、「亜細亜モンロー主義」という近衛篤磨の標語が示す通り、アメリカ大陸におけるアメリカ合衆国と同様に、東アジアを特に西洋列国に対する日本の排他的な勢力圏と定義し、日本をその諸隣国の保護国として想定したものである。

なお、このようなアジア諸国との連携を支持する姿勢が当時の日本ナショナリストにあったとしても、彼らのアジア諸国に対する態度は必ずしも好意的であったわけではない。前節で指摘したように、三宅雪嶺と井上円了は、中国・インドは歴史的にみれば日本にとって極めて重要な存在であったことを承認したが、現在はインド仏教が頽廃した状況にあるや、中国は外国の影響に対して閉鎖的であるといった理由から、日本は既にアジアの旧文明を凌駕する立場にあると主張した。こうした、日本以外のアジア諸国は停滞・頽廃に陥っているという当時広く普及していた認識は、日清戦争に対する当時のナショナリストの反応にも露わになる。

例えば、陸羯南は明治 27（1894）年 7 月 29 日、開戦 4 日後の『日本』に「我帝国の対韓政策を妨害する国は是れ文明国に非ず」と題された記事を載せた。この中で、彼は日本の出兵に対する批判を「正邪曲直」とし、「朝鮮国の現状を視て放任すべしと為す者は文明国の心なるか、支那国が朝鮮の弱に乗じて施す所ろの陰險的干与を是とするは文明国なるか、日本国が朝鮮の衰を助けて行ふ所の好誼的保護を非とするは文明国なるか」と反

² 同前 113－114 頁。

³ 前掲『三宅雪嶺』146－147 頁。

論する⁴。要するに陸は、近代的主権国家の概念に依拠し、この立場から、清国の朝鮮に対する干渉は従来の朝貢関係の延長上にあるとし、清国は「専横邪曲の権臣を助けて之を抑へ、平時は則ち不法の使臣を置きて朝鮮政府の自由を拘束す」ることにより、ひたすらに朝鮮を「属邦」の地位に陥れんとすることを糾弾する⁵。

それに対して日本は「毎に平等の礼を以てして緩急相救ふの誼を保つ、未だ曾て属邦視するが如きの侮蔑を加へたること」なく、朝鮮の独立を守る「厚誼的保護」を施しているという⁶。ここで注目に値するのは、この羯南の日清戦争像において、清国と日本はいずれも何らかの政治目的をもって戦っていないということである。清国は特別の理由なしにただ朝鮮を属国化しようとし、日本はそれに対して「厚誼的保護」を施して朝鮮の独立を非打算的に防衛しているだけである。こうした図式は、日本は国際法に遵わない「未開」な清国と違って、万民法の擁護者として「文明国」の仲間に入ったことを強調するものである。この意味で日清戦争はアジアの文明化を促す戦いであり、日本は「先進国として……有形となく無形となく苟も進歩に資するものは我れ皆な之を半島国に輸し……若し欧米の事物を文明の事物なりとせば、我れ実に朝鮮に向ひ深切なる紹介人と為りて文明を買はしめたるなり」という⁷。

陸羯南に依頼されて 90 年代初頭から頻繁に『日本』に記事を寄せるようになった三宅雪嶺は、日清戦争における日本の役割に関して同様な見解を持っていた。明治 28 (1895) 年の『日本』の元旦号に彼は、「月章国衰へて日章国盛なり」という論説を載せ、その中で「我は支那の腐敗を責め、而して自らは益々戒むるなり、我は支那の疾病を癒し、併せて世界を健全にせんとする者なり」と述べている⁸。「支那の疾病を癒し、併せて世界を健全に」するということが、具体的に何を意味しているのかについて、雪嶺が日清戦争後 1896 年 8 月 5 日～11 月 20 日にかけて『日本人』（第 24～30 号）に連載した「人生の両極」は示唆的である。

⁴ 陸羯南「我帝国の対韓政策を妨害する国は是れ文明国に非ず」206-207 頁。初出は『日本』1894 年 7 月 29 日。本論文では松本三之介編『明治文学全集 37』（筑摩書房、1980 年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

⁵ 同前。

⁶ 同前。

⁷ 同前。

⁸ 三宅雪嶺「月章国衰へて日章国盛なり」119 頁。初出は『日本』1895 年 1 月 1 日。本論文では前掲『三宅雪嶺』を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

この連載記事は、雪嶺の当時の人生観や道徳哲学を纏めたものとして書かれたものではあるが、彼の清国と朝鮮に対する姿勢も窺わせる。雪嶺は、「易に曰く易ニ大極有り、是レ両儀ヲ生ジ、両儀ハ四象ヲ生ジ、四象ハ八卦ヲ生ズ」と、「老子に曰く有無相生ジ、難易相成シ、長短相較ベ、高下相傾キ、音声相和シ、前後相随フ」等を説く東洋思想の古典に依拠し、それらは「二理対立の説を唱へ、此世界は二箇の本元に交闘して成る所なりと説くものであるとする⁹。これに従えば、人生のあらゆる現象もまたこのような二つの対立項の関係に基づくものであり、雪嶺は電気という自然現象になぞらえて、人生が「積極消極」という両極の相互作用によって動かされている「生力」の表現に外ならないとする¹⁰。第7回「列国に於ける両極」で、彼はこの考えを当時の国際情勢に次のように展開する。

国と国との関繋の如きも亦た又同然にして、同極相離れ異極相合ふ……一國権勢に依りて大に威力を伸張せんとし、他一國亦た権勢に頼りて大に威力を伸張せんとせば、兩國必ず衝突せざる能はず……然れども一國強く一國弱く、一國権勢を伸張せんとし、一國其の保護に倚らんとする時の如きは、乃ち兩國の互に便とする所にして異極相求めて相合う者なり。……国又た素より善あり、箇人の善は意識上に存するも、国としての善は列国若しくは一國全体の勢と識者の見多数人の考量を斟酌したる者なり、故に国と国との間に成立する道徳なる者は、未だ箇人の間に存立する道徳の如く整正なること能はざるも、何れの国と雖も幾許かの法則を存せざる者なし。……一國は存在すべき者にして滅亡すべき者にあらず、之を亡ぼすは悪なりと為す、強國たるの故を以て弱國を亡ぼすは悪なり、國乱れ民堵を安ずる能はざるの故を以て國を亡ぼすも亦た悪なり。¹¹

雪嶺がここで哲学じみたふうに述べていることは、簡単にいうと次のことを意味する。『真善美日本人』の議論に見たように、雪嶺の理想的な国際関係は、平等な独立国家間の権力均衡を前提とするものである。この均衡が成立するのは、「同極相離れ異極相合ふ」

⁹ 三宅雪嶺「人生の両極」62頁。初出は『日本人』第24～30号、1896年8月5日～11月20日。本論文では本山幸彦編『近代日本思想大系5』（筑摩書房、1975年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

¹⁰ 同前 63頁。

¹¹ 同前 76頁。

という原則によってであり、言い換えれば、強大な国家が衝突して互いを牽制し、小国は大国の庇護下に入るということによってである。だから国際秩序は、「一国は存在すべき者にして滅亡すべき者にあらず」、つまり、国家の主権・存在権を絶対視する近代的国際法を基にしなければならない。こうしてみると、自分より弱い国家の主権・存在権を否定する西洋列国の植民地支配は「悪」となるが、他国を合併する、あるいは、それに干渉することは、必ずしもいずれの場合も「悪」であるわけではない。

然れども到底一国の体面を備ふる事能はざる者にして之を亡ぼすは却て民人の福利たるを認むべき時に於ては之を潰滅するも亦必ずしも悪とせず……国あり組織乱れて外邦の力を藉るにあらざれば、弛緩の組織を一振する能はざる時の如き、他より之に干渉するは寧ろ正当の義務に属すと謂ふべし……朝鮮は列国に対して独立対峙すべき国力を有せず、之が為めに外に対するに当たりては毎に外国の力に藉る必要あり、然れども清国の其内政に干渉したる時は、己れの属国たらしむるを黽めて其の稚蒙を啓くことを為さず、露の朝鮮の内事に干渉するに及びて、亦た毫末も国政の刷新に尽すなく、其の施設一に自国の権力を伸張するにありて其の国の必要に應ずるにあらず、此の如きの干渉素より大に非なりとす。¹²

国家の機能を自力でとうてい果たすことができないといういわゆる「破綻国家」の場合は、干渉を行なうことは「正当の義務」である。もっとも、干渉は勝手にではなく、その国の住民の福利のために行なわなければならないから、清国とロシアの朝鮮における干渉は許せないという。雪嶺はここで陸羯南のように明け透けな主戦論を行なっていないが、羯南と同じように、清国は単に朝鮮を「己れの属国たらしむるを黽めて其の稚蒙を啓くことを為さ」ないことを主張している。

以上のように、陸羯南と三宅雪嶺は、日本が東アジアにおける「蒙古種中の優等者」や「好誼的保護」者として担う役割を、清国との区別によって否定的に規定する。つまり、清国は朝鮮を属国化しようとする意図でその内政に干渉するため、独立した主権国家に基づく「文明的」な国際法に違反する「ならず者国家」として排除すべきである。日本はそれに対して、朝鮮の独立を守るのみならず、西洋文明の紹介人としてその進歩を助長させ

¹² 同前 77頁。

る、「文明的」な世界秩序の促進者である。しかし、この羯南と雪嶺の日清戦争論は、藩閥政府がとった政策の単なる正当化として捉えることは早急であり、むしろ彼らのアジア主義的立場に関わっていると思われる。というのも、雪嶺は『真善美日本人』で「欧米諸国の勢力強盛にして、向かうところ前なく、日月に波及してほとんど寰宇を挙げて汎濫の中に没せん」とすると述べているように、「文明的」であるはず西洋諸国の植民地主義もまた、しきりに国際法を蹂躪しているものである。それに対して、アジア諸国は連携して共に対抗し、日本はアジアの最も先進した国としてその盟主と想定されていた。

ここで、日清戦争を「清国＝未開」「日本＝文明」という図式をもって解釈するのは、これまで東アジアにおける覇権国家であった中華帝国はその役割をもちや担えず、却ってアジア諸国の独立・文明化を妨げている障害物である。日本はそれに対して、清国に反して朝鮮の独立を保護し、甲申政変で失敗した朴泳孝ら開化派を援用することによって、東アジアにおける「文明的」秩序の産婆役としてアジア諸国の指導者に最も適していることになる。

こうして、ときの在野ナショナリストは、異なる理由からであるにせよ、日清戦争に当たって藩閥政府と一時的に提携するようになった。それは、三宅雪嶺と陸羯南だけでなく、ほんの少し前に大隈の外交に猛反対した対外硬派は、開戦より挙って政府との対立を当分棚上げにし、清国という外敵に対して国内の統一を鼓舞した。本章の冒頭で挙げた、当時のナショナリストが唱えていた国内統一は、共通の敵に対する「呉越同舟」のような否定的な団結に過ぎなかったという幸徳秋水の指摘は正確だろう。

次には、三宅雪嶺が『偽悪醜日本人』の中で行った「紳商」に対する批判を再び上げ、当時のナショナリズムにおける社会問題との取り組み方を検討していく。雪嶺はジャーナリストとして早くから社会問題に注目し、その最も有名な例は彼が高島鉱山における労働者の酷使を告発するために執筆した「三千の奴隷を如何にすへき」（『日本人』第9号、1888年8月3日）という記事や、彼の足尾銅山鉱毒事件に際する反鉱毒運動の支持である。そうした労働・社会問題に対する関心は、彼が日清戦争後に社会主義思想の要素も受容してきた背景にある。

前節で挙げた、彼が『偽悪醜日本人』で行なった「紳商」に対する批判もその一環である。上述のように、政府が日本の資本主義を発展させるために1880年代から官業の民営化を促進し、それに際しいわゆる御用商人を優遇するという政商を行なった。こうした、政府・官庁と富裕な商人との結託は、「紳商」の多くが後の財閥に上った基盤を作ったか

ら、実際の問題であった。しかし、雪嶺が「紳商」を社会における「悪性の分子」として攻撃するのは、政府の政策を本当の意味で評価するのではなく、発展途上にあった日本の資本主義を伴った問題を経済的に理解しようとするものでもなかった。むしろ彼は、貧富の格差、景気の左右といった現象の原因を「紳商」に求めこれを人格化し、彼らを道徳的立場から糾弾するに過ぎない。

紳商は社会の悪分子なり、有司と通ずるに因りて政府迷誤し、社会に跋扈するに因りて邦家錯乱せり。これを要するに、皮相上欧米の文化、年々歳々に膨張し来たるの外観あるも、実際の事業進歩せず、民人衣食の度依然として上進せざるのみならず、かえって年々歳々幾分ずつ低落し来たり、貧民窮氓したがって増加し、年一年しだいにしだいに国力の衰弱せるは、瞞過すべからざる現代の実状なり。……しかして国家をしてこの極に至らしめるものは、かの紳商のあずかって力あるところとす。¹³

経済発展の停滞、貧富の格差、国家の弱体化はいずれも紳商の責任であるという。だから、そうしたあらゆる問題の打開策は「社会の悪分子たる紳商の掃除」に他ならない。そのために「細大漏らすなく彼ら（紳商）が賤しむべき、悪むべきの内情を天下に暴白し…紳商は真商ならず、卑陋の種族なりとなし、これを擯斥して大いに勢力を社会に得せしめざること、なお明治以前における豊富の穢多」（カッコ内は引用者）のような位置に落とさなければならないのである¹⁴。社会から「悪」を撲滅するために、その担い手を除け者とし、江戸時代の「穢多」に相当する「非国民」にさせなければならない。

「紳商」という「悪」の土壌を作ったのは、維新後の政府がとった方針によるところが大きいという。雪嶺によると、古来の封建制度の下で武士の道徳が支配的であり、「一人の私利を軽んじ、他人のためにし、邦国のためにする」を是とした「士風」が育まれてきた¹⁵。維新後は、この昔ながらの「士風」は征韓論に最後の盛り上がりを見せたが、政府はこれを抑圧して以降、士族の多くは国内の商業に従事するようになった。それにつれて士族は、「町人の風を学び……その衣服、その態度みなことさらに簡厳謹整を去りて、町

¹³ 三宅雪嶺『偽悪醜日本人』343頁。初出は政教社、1891年5月30日。本論文では鹿野政直編・解説『日本の名著 37』（中央公論社、1971年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

¹⁴ 同前 344頁。

¹⁵ 同前。

人の靡浮灑落をなし、もって得々として自ら喜ぶ風」を帯び、豪商のように「みだりに自ら尊大にして……その交際応酬においてつとめて鄙俚の商人」に倣おうとする¹⁶。こうして公共や国家に奉ずる「士風」が失われつつあり、その代わりに私利を貪る「いわゆる商人根性」が蔓延するという¹⁷。こうして見ると、紳商は時代病の氷山の一角に過ぎず、とりわけ彼らを槍玉に挙げて社会から排除する理由はないだろう。

この雪嶺の紳商に対する姿勢は、陸羯南に影響を受けたものであると思われる。羯南は1890年4月26日～30日、『日本』第379～383号にかけて「駆紳商檄」（全5回）を連載し、その中で殆ど同じような口調をもって紳商を攻撃した。彼によると、「米価の騰貴、年豊なりと雖も細民飢に泣」き、「金融の渋滞、業盛なりと雖も良買窮を訴ふ」が、この状況はなぜ起こったのかといえ、すなわち「姦商ありを以てなり」、そして姦商とは「所謂紳商是れなり」という¹⁸。紳商は「官吏と姦通する所の商買」をなし、「権門を進むるに酒色を以てし、官家に説くに禍福を以てし、官権の力を借りて一攫万金の利を博するものなり」、「是れ博奕の徒」であって「商買」ではないのである¹⁹。この「博奕の徒は殖産の事業に益なく、経済の秩序に害あり」、そのために米価の騰貴、金融の停滞等、ありとあらゆる経済問題の理由は、「是れ博奕の徒上流社会に横行するを以てなり」という²⁰。

もちろん、紳商はこうした問題を直接的、意図的に生じさせているわけではないが、「然れども紳商なるもの身自ら経済社会の上位に居りながら、毫も之に匡救の策を施さず、甚しきは其の私利を貪るに適する限りは、反りて此の弊事の主因に合力するに至る」のである²¹。要するに紳商は、私利しか狙っておらず、それを獲得するために権謀術策をもって官僚に機嫌を取る等、「其の猾以て法律を避くるに足り、其の姦以て道理を排す」という。現在の「人間万事金の世の中」においては、「政府が紳商を役すと云ふよりは、寧ろ紳商は政府を動かすの力」がある²²。だから羯南は、「直に諸公を責めずして先づ紳商

¹⁶ 同前 346頁。

¹⁷ 同前 347頁。

¹⁸ 陸羯南「駆紳商檄」272頁。初出は『日本』第379～383号、1890年4月26日～30日。本論文では植手通有編・解説『陸羯南集』（筑摩書房、1987年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

¹⁹ 同前。

²⁰ 同前 272-273頁。

²¹ 同前 273頁。

²² 同前 278頁。

を攻」め、「先づ諸公の身邊に纏綿する所の夫の害虫を駆除せざる可からず」ということを要求する²³。

この「紳商」に対する雪嶺と羯南の攻撃は、彼らの清国に対する認識と同様に、ナショナリズム思想が必然的に内包するいわゆる「他者化」を窺わせる。すなわち、ナショナリズム思想は国民国家によって定義・統合されている国民を観念的な共同体として理想化しているが、国民は共同体として観念上しか存在しておらず、実際にはナショナリズムが想像している国民の統一性も調和も存在していない。むしろ国民の内に、これを構成している区々の個人・集団の間には両立させがたい要求・利益関係が存在し、絶え間なく対立関係・軋轢を生じさせている。ここでナショナリズム思想は国民の観念を救うために、こうした対立関係・軋轢を国民の虚構性を暴くものとして捉えるのではなく、これらをなんらかの人格化された外的行為主体に帰するのが常である。

そして、この行為主体は「非国民」、つまり、ナショナリストが理想としている国民のネガとして描かれる。例えば、「一人の私利を軽んじ、他人のためにし、邦国のためにする」という武士の「士風」を称えた雪嶺は、個人が国民として国家全体のためにそれぞれの義務を献身的に尽くすことを理想とした。この立場から彼は、個人的な利潤追求を第一とする「商人根性」は、国民を腐敗させる要因として抜き出し、この「紳商」に人格化された根性を国民から「掃除」する必要を力説した。

こうした、自分の掲げている国民理想を不可能にする諸要素を一定の社会集団に人格化する傾向は、当時のその他のナショナリストの記述においても窺える。一例を挙げると、井上円了は「護国愛理」を国民理想として掲げ、その立場から、非合理的・「感情一辺」の宗教としてその理想に相反するキリスト教を排除することを求めた。なお、「その教を信奉するものすなわち余が同胞兄弟なり……決して同朋兄弟の情義を破らざらんことを期し、一朝大事あるに際しては共に協力戮力して、まさに大いに国家のために尽くす所あらんことを望む」のであり、井上は日本のキリスト教徒自身を敵視するわけではないと断言している²⁴。しかしながら、『仏教活論序論』からの次の件が示すように、彼は国民を腐

²³ 同前 275 頁。

²⁴ 井上円了『仏教活論序論』348 頁。初出は哲学書院、1887 年 2 月。本論文では東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集第三巻』（東洋大学、1987 年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

敗させるキリスト教の普及を助長させる担い手として、一種の「非国民」的な要素を日本の社会内に認めている。

世の婦女子は喜怒愛悪の情感に長ずるも、是非分別の知力に乏しきを常とす。故にこれを誘人して非真理の宗教海中に沈没せしむるは、はなはだやすしとするところなり。しかるにヤソ教者はまず婦女子を誘引してその法に入らしむるをもって、西洋の婦女子は貴賤上下を論ぜず、大抵みなヤソ教に沈溺するものなり。これをもって世間の学者才子にして、たとえ自らヤソ教を信ぜざるもその配偶を求めんと欲せば、まず陽に宗教を信ぜざるべからず。もし宗教を信ずれば、男子たるもの婦女子に向かって交婚を求むることあたわざるの勢いあり。かつ婦女子すでにヤソ教に固着すれば、その生育するところの小児は知力の未だ発達せざるにあたりて、早くすでにこれにヤソ教の思想を与え、幼時の教育をして終生の習慣を養成せしむ。その長じて世間に出づるに及び、ヤソ教すでに上下一般の風俗を形成せるをもって、これを奉ぜざれば共にその社会に立つことあたわざるの勢いあり。これをもって、人をしてヤソ教の外に純全の真理を求むるの見識を生ぜざらしむ。……故にヤソ教はその性質決して社会の開明を助くるものにあらざること明らかなり。これ余があくまで国家のためにこの非真理の宗教を排駁せんことを祈るゆえんなり。²⁵

非合理的・「感情一辺」のキリスト教を普及させ、それによって国民を真理から遠ざけさせる「分子」は、「喜怒愛悪の情感に長ずるも、是非分別の知力に乏しきを常とす」る女性であるという。このように、「女性」あるいは「女性的」とされる属性を、国民理想の立場から「他者」として規定する論理は、坪内逍遙にもみられる。前章で述べたように、逍遙は従来の「勸善懲悪」的戯作に代わって、人情世態の写実を主眼とする小説を現在社会にとっての最適な文学様式とし、更に、小説は「劣情」を制禦することを助けるという裨益を挙げる。そもそも戯作は、「所謂高雅の質に乏しく、世の文心を慰するに足らねば、纔に童幼婦女子にのみもてあそばるるを務めと」するものであり、概ね「童幼婦女子」を標的として書かれていたものである²⁶。

²⁵ 同前 350-351頁。

²⁶ 坪内逍遙『小説神髓』71頁。初出は松月堂、1885年9月～86年4月。本論文では岩波文庫、1936年を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

さて又婦女児童の輩にいたりては、元来稚蒙浅学なれば、脚色を読むのみにて寓意などは決して得知るまじき道理なれども、さはとて善悪美醜の弁別些少もなしとはいひ難かり。奨誠主眼の小説を屢々通読するに及ばば、勸懲の異はしらずしらずその心肝に銘徹して、幾分か刺戟する由ありてその行為に影響あらむは疑ふべうあらざるなり。²⁷

「勸善懲悪」を内容とする小説は脚色をもって、「稚蒙浅学」なる女性・子供にその寓意に道徳的主旨を教化するためのものであるという。こうした、小説が「婦女童蒙の玩具と看做して美術視せざりし誤りより原因したる過失」に対して、小説を美術の一種として認めさせるため、それを「童幼婦女子」ではなく、「具眼者＝教養ある男性」のために作らなければならない²⁸。

もちろん、円了と逍遥は、女性を国民から排除するようなことを求めている。彼らが排除すべきと考えていたのは、むしろ女性が体现するとされた、彼らの国民理想にとって破壊的な「非合理性」である。こうした、「伝統的」な女性蔑視を近代的なナショナリズム思想の枠組みによって再解釈するのは、極めて「男性らしい」と想定されていた国民の理想と表裏一体の関係にあった。つまり、当時の日本ナショナリストは、西洋列国との国際競争や、資本主義経済の発展につれて激化した国内競争を前提としており、こうした競争に勝つためには、剛健、勤勉、規律、自制心、合理性、打算性といった一般には「男性らしい」とされる属性が求められる。明治期のナショナリストにとっての理想的な国民はこうした「男性らしさ」を模範としなければならなかった。軟弱、主情、従順等「女性らしい」とされる属性は、女性の領域であった家庭以外に、国民の性情になってはならなかった。こうして女性は、国民の一部であると同時に、国民の「他者」としての位置を担わせられてきた。

国粹主義は伊沢修二の天皇制ナショナリズムや昭和期の超国家主義とは異なるものであったが、それを「健康」な思想と呼べるだろう。例えば、国粹主義は「諸外国の文明を積極的に摂取する対外的な開放性を有して」いたことは言えるが、『真善美日本人』にみられるように、こうした国粹主義の「対外的な開放性」は、あくまでも国際競争を前提とし

²⁷ 同前 80頁。

²⁸ 同前 71頁。

たものであり、西洋文明の受容は日本をこの競争のために「武装」することを目的としていた。確かに、1880年代後半の在野ナショナリズムは、その反藩閥政府的な側面や、伊沢修二ら天皇制ナショナリズムの鼓舞者のように日本人を単なる「臣民」として捉えることを否定したが、公定ナショナリズムと同様に、国民の生活を悉く国家に対する義務に従属させる思想であった。陸羯南が述べている「内治百般の事みな国外の競争に待つあるの計」をなさなくてはならないこと、あるいは、雪嶺が日本人の任務を「真善美」において日本の「特能」を発揮することに限定するということは、いずれも日本国民一人一人に日本の国家権力、自己主張力の増強に献身することを義務付ける考えである。そして、本章を通じてみてきたように、国粹主義は日本ナショナリティの規定と国民統一を否定的に行なう傾向が極めて強かった。それは国粹主義だけでなく、ナショナリズム思想が常に含む契機である。「小括」で、このナショナリズム思想における論理と、ナショナリズムの攻撃性・暴力性との関係をより立ち入って論じていく。

小括 ナショナリズム思想における否定性

対外硬の精神は興国の精神なり。二十年来の対外政策を革新するの精神なり。外国に対して唯だ無事を是れ望み、只管ら内民に対して権力を張ることを主とする現時の政病を、根治するの精神なり。此の精神の一端は現はれて条約励行論と為り、厳正談判論と為り、条約廃棄論と為り、対韓論と為り、東洋論と為り、一転して現内閣攻撃論と為る。凡そ今日政治の百弊を見るに、大抵其の源を対外軟に発せざる莫し。行政官紀の振はざる、陸海軍気の張らざる、一に皆な外に対するの姑息偷安なるより来る。故に対外硬の精神は百弊を一掃して国を興すの最良剤といふべきなり。

今日の所謂る国民大同盟は、実に対外硬の精神に因りて成りたるものなり。対外政策に係る内閣の責任を問ふに因りて成るものなり。此の精神を除けば、大同盟の成れる復た称すべきものなし。単に内地の問題に屑々拘々たらんか、独り自由党等を排斥するの要なきのみならず、現内閣亦た必ずしも之れを排斥すべからざるものあらん。啻に排斥するの要なきのみならず或は反て相合するの意見もあらん。此の事や今日の大同盟が寸時も忘るべからざる所の要件にあらずや。非藩閥派といふ勿れ、又た民党といふ勿れ。非藩閥派民党の名は対外硬の精神を表すべからず。¹

以上は、陸羯南が 1894 年 5 月 25 日付の『日本』第 1742 号に寄せた記事「対外硬の精神」からの引用である。日本国内にはあらゆる分裂、対立関係が存在しているが、藩閥政府とその「対外軟」政策というような共通の敵があれば、ようやく「国民大同盟」が成し遂げられるというわけである。前に述べたように、国民とは共同体として極めて抽象的なものであり、国民一人一人にこの共同体に対する帰属意識を起こさせることは容易ではない。明治時代にこの問題は、民衆の「客分意識」を慨嘆した福沢諭吉や自由民権運動の論者、そして「忠君愛国」を教育の中心に据えた 1870 年代末からの政府の学校制度改革等において顕わになる。二つの現象ともは明治時代の政治・知識エリートが、国家目標のために日本の「人民」を如何にして共属意識のある統合した「国民」に切り替えることができるのかという難題で途方に暮れていたことを示す。

¹ 陸羯南「対外硬の精神」362 頁。初出は『日本』第 1742 号、1894 年 5 月 25 日。本論文では植手通有編・解説『陸羯南集』（筑摩書房、1987 年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

1880年代後半のナショナリストにとって国民統合は相変わらず切迫した問題であり続けた。例えば雪嶺が述べる「大臣の暗啞のみ、議員の紛囂のみ、離間のみ、腐爛のみ」という国内の様子や、「空間上、時間上、共に人心国体を結合持続するに力ある」という宗教の効用であるところの井上円了の発言は、二人には同様な問題意識があったことをよく示すものである。それと同様に、陸羯南は自分の提唱する国民主義の大要について、「国民的政治〔ナショナル・ポリチック〕とは外に対して国民の特立を意味し、しかして内においては国民の統一を意味」し、「国民の統一とはおよそ本来において国民全体に属すべきものは必ずこれを国民的にするの謂」であると述べる²。

しかし、雪嶺は『真善美日本人』の冒頭で「日本人とは何ぞや」を定義することに当たって困難し、結局、日本人とは日本国という有機体的全体の一部であるという規定に辿り着いたように、この国民を統一・統合させるものは国家そのもの以外の何ものではない。言い換えれば、日本人は一つの国民であることを認めたとしても、日本人を国民たらしめるものは何かということにははっきりと言えないのである。円了も同様に、初めに自分の国家主義の根拠として西洋哲学、仏教思想によって堂々たる宇宙論を構築したあげく、国民と国民文化の議論にいたると利他博愛と利己自愛との間の競争に基づく紋切り型の社会ダーウィニズムに陥る。

ここで、当時のナショナリストはその困難にもかかわらず、日本人のナショナルティーを見出すことが必要であると考えていた理由とは何かという問いが浮上する。その理由は、例えば雪嶺のように、国民であるとは単に国家の有機体に否応なし属することを意味するとすれば、国民はとどのつまり国家の強制力の産物しかないことを認めざるを得ない帰結になる。そうした個々人が国家権力に国民共同体に強いられている認識は、決して愛国心や国民団結の拠り所となりえるはずがない。だから、人民の国家に対する帰属意識を喚起するためには、国家権力以外の何らかの^ア・プリアリな国民的紐帯一言語的、文化的、宗教的、人種的等一を摸索しなければならない。

この国民性の摸索には二つの方向性がある。一つには、国民性を国民の内在的な要素から構築する方向性がある。「万世一系の帝室」、日本人の「真善美」、大乘仏教といった日本の特色、ないしは、国家有機体説、社会進化論、「不生不滅の元気」、輪廻転生・因果応報といった日本国民を生成させた過程を強調することは、この方向性に属するもので

² 陸羯南「近時政論考」121頁。初出は日本新聞社、1891年6月。本論文では鹿野政直編・解説『日本の名著 37』（中央公論社、1971年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

ある。第二の方向性は、日本人の国民性を特定の「他者」との区別によって導きだすことである³。それは、まず外に対して、自国民を他国民と比較対照することによって自国民の特色を明らかにすることを意味する。国々が平等に競争する国際秩序を理想とし、「欧米諸国の勢力強盛にして、向かうところ前なく、日月に波及してほとんど寰宇を挙げて氾濫の中に没せん」とするのに対して、日本人はその「特能」を発揮することによって人類の円満幸福に貢献すべきであることを強調した雪嶺や、インド等において既に跡を絶ち、そして西洋のキリスト教と違って真理である理由で大乘仏教を日本の保存すべき「特産」とした円了はその好例である。

なお、こうした自国民を他国民から区別する論理よりも、遥かにややこしい種類の「他者化」がある。例えば、三宅雪嶺と陸羯南はいわゆる「紳商」の利己的な取引を糾弾し、彼らを「穢多」のような「非国民」にし、「諸公の身邊に纏綿する所の夫の害虫を駆除せざる可からず」ことを要求したことを思い出して欲しい。元来国民同士である一定の集団を「善き国民」から区別して排除すべき「非国民」と決めるのは、ナショナリズムの付き物である国民の内側に対する暴力的側面である。その現象の最も極端な例は、19世紀後半のヨーロッパにおいて「伝統的」な反ユダヤ主義の場所を取った反セム主義であったが、失業者、浮浪者、犯罪者、同性愛者、娼婦、移民等々も常にその国民内の「他者化」の対象となる。

この国民内の「他者化」を理解するためには、再びスラヴォイ・ジジエクの反セム主義論は参考になる。ジジエクはファシズムにおける反セム主義の役割について次のように述べる。

言説分析の次元において、ユダヤ人という人格 (figure) に覆わせられた象徴的重層決定の網状組織を明瞭にすることは難しくない。まず、ここには置き換えがある：反セム主義の基本的な術数は社会内の対立関係を、健全な社会組織、社会体 (social body) と、それを腐蝕する勢力としてのユダヤ人、腐敗の勢力との間の対立関係に置

³ イデオロギーにおける「他者」の役割は、とくにサイードの『オリエンタリズム』によって明らかにされてきた。サイードはこの著書で「西洋」の概念は如何に「東洋」との対照によって形成したことを示したが、それは国民国家論・ナショナリズム論にとっても重要な指摘である。エドワード・W・サイード著、今沢紀子訳『オリエンタリズム上・下』（平凡社、1986年）。

き換えることである。こうして、社会そのものは対立関係によって「不可能」にされたものではない—腐敗の根元は一つの特定の存在、ユダヤ人に局地化される。⁴

そして、

……社会イデオロギー的幻想の賭けとは、対立関係による分裂がないような実存する社会、すなわち、その諸部分が有機体的、相互補完的な関係にあるような社会のヴィジョンを構築することである。その最も明白な例は、社会を有機体的統一体、その中の様々の階級は手足のごとく、それぞれその機能に従って全体に寄与する肢体である社会体というコーポラティズム的ヴィジョンである—我々は、“統合体 (corporate body) としての社会”は根本的なイデオロギー的幻想であるといえる。では、我々はコーポラティズム的ヴィジョンと、対立関係・闘争によって分裂している事実上の社会との間の齟齬を如何にして睨むのか。その答えは、むろん、ユダヤ人である：ある外的な要素、我が健全な社会組織に腐敗を取り込む異物。要するに、「ユダヤ人」とは「社会」の構造的な不可能性を同時に否定と具象化する物神である……。⁵

反セム主義とは、要するに国民のイデオロギー的な統合を否定的なやり方によって成し遂げようとするものである。国民はそもそも顕在的な具体性を持たない共同体であるのみならず、ナショナリストが想像しているような相互補完的、調和的、有機体的なものでは決してない。それどころか、国民内において様々な対立関係と軋轢—統治者と被治者、政党の内外、有産階級と無産階級、順法意識のある堅気な市民と犯罪者、失業者等々—が存在し、常に統合体としての国民の幻想を打ち壊す危険を孕む。ここで、国民統合を成し遂げ、維持するためにはナショナリズムは国民の虚構性を認めるのではなく、国民における対立・分裂を腐敗の担い手とされる一定の主体に局地化する。

⁴ Slavoj Žižek 『The Sublime Object of Ideology』 (Verso, 1989) 140 頁。和訳は著者。(日本語版は鈴木晶訳『イデオロギーの崇高な対象』〔河出書房新社、2000年〕。)

⁵ 同前、142 頁。

故に、社会的幻想の概念は対立関係の概念と必然的に対をなすものである：幻想とはまさに対立的亀裂が覆い隠されているやり方である。言い換えれば、幻想はイデオロギーにとって自分自身の失敗を先読みして計算に入れる手法である。……

「ユダヤ人」はファシズムにとって自分自身の不可能性を計算に入れて、表象する手法である：その現存において、それは全体主義的事業の最終的な不可能性、その内在的な限界を具象化するものに過ぎない。これは、全く透明で均質な社会を築こうとするという全体主義的事業は不可能で、ユートピア的であることを指摘することは充分ではない—問題なのは、ある意味で全体主義的イデオロギーはそれを知っており、予め認識していることである：「ユダヤ人」というものにおいて、この認識はその枠の中に組み入れている。ファシスト・イデオロギーは全体としてファシズム的事業の内在的不可能性の場所を占める要素に対する闘争として構造されているものである：「ユダヤ人」とは、一定の根本的な閉塞の物神的具象化に過ぎない。⁶

このジジエクの理論は、ヨーロッパ・ファシズムにおける反セム主義だけでなく、ナショナリズムの内包する暴力性を一般的に理解するために重要である。序論で述べたように、従来のナショナリズム論はとりわけ、ナショナリズムの極端な形体とその大義名分の下になされる暴力行為を説明する際、主に心理学に依っている。しかし、以上のことからわかるように、「国民統合」は必然的に「排他主義」、つまり健全な国民の担い手たる良好な国民と、その共同体を脅かし腐敗させる故に排除すべき「非国民」との区別を生じさせる。だから、ナショナリズムが頻繁に示す攻撃的、暴力的な側面は、ナショナリストの心理というより、その思想の論理に内在するのである。

それに加え、以上のことから、ベネディクト・アンダーソンに倣って国民・ネーションを「想像の共同体」として定義することの妥当性を問い直すことができる。なぜかというところ、国民が共同体として成立することには、想像が必要であることは確かであるが、それは国民がその他の共同体から本質的に異なるところではない。国民のより重要な特徴は、それは否定的にしか定義できない共同体であるということである。例えば、一定の宗教共同体は、その他の宗教共同体から区別することによって否定的に定義することができるが、宗教共同体それぞれはその共通の信仰においてそれ以上の明確な内容によって繋げられて

⁶ 同前、142-143。

いるものである。国民はそれに対して、あくまでも国家によって定義、統合されたものであり、それを構成する国民一人一人の間には、それ以上のはっきりと特定できる共通性が存在しないものである。故に、本章で挙げた三宅雪嶺の国民を定義する試みにみられるように、「国民とは何か」という問いは、必然的に「某国民とは某国家に属する人々の集合体である」というトートロジーに帰し、それから日本人の「特能」と果たすべき任務を西洋諸国や中国に対して否定的に規定することを余儀なくされた。このナショナリズム思想の否定的な側面は、その思想の論理の必然的帰結であるとともに、最終的にその破綻を意味するものでもある。

終章 総括と展望

本論文の目的は、従来の国民国家・ナショナリズム論と異なる方角から論じ、ナショナリズム思想の構造的・心理的要因ではなく、その論理についていくつかの手掛かりを与えることであった。それに当たって、明治中期において形成した日本ナショナリズムからの様々な言説を分析し、それらを、ナショナリズムを一般的に理解するために如何にして捉えるべきであるかということの説明してきた。そして、最後にナショナリズムがしばしば行き着く攻撃性・暴力性の契機は、既にその思想の根本的な論理に含まれていることを突き止めることができた。

だから、現在よく耳にする、悪名高いナショナリズムをパトリオティズムから区別して、後者は自国に対するより「健康」な愛であるとする試みは無駄である。まず、ナショナリズムとパトリオティズムは基本的に同じような論理に依拠している思想であるから、その区別はそもそも恣意的である。例えば、第3章で論じた政教社の国粋主義に対する研究者の評価は、国粋主義が排他的、閉鎖的、独断的等ではないことを強調する点において、それをナショナリズムというよりパトリオティズムの一種として捉えるものであるといえよう。しかし、例えば三宅雪嶺と陸羯南の日清戦争に対する態度に見られるように、こうしたナショナリズムのより「穏健」な形態も、他国に対する敵愾心・攻撃性に結びつきやすいのである。同様に、例えばJ・ハーバーマスが提唱した「憲法パトリオティズム」のように、自国の憲法を愛国心の拠り所とすることもできない。というのも、第1章で指摘したように、ナショナリズム・パトリオティズムは根本的なところにおいて、一種の決断主義・トートロジーによって国民・国家にかかわるものである。だから、憲法であれ、「万世一系の皇室」であれ、歴史であれ、なんらかの具体的なものをその根拠にすることは、その派生的な契機に過ぎない。

最後には、明治期のナショナリズムが、後に形成した昭和期の「超国家主義」にどのように受け継がれてきたことに触れる。この日本ナショナリズムの二つの流れを結び合わせる中間項として、北一輝の明治23(1906)年の処女作『国体論及び純正社会主義』が挙げられる。北が大正8(1919)年に刊行した『国家改造案原理大綱』(大正12(1923)年に『日本改造方案大綱』と改題された)は、日本ファシズムの先駆的な作品として、二・二

六事件を起こした皇道派の青年将校に影響を与えたから、北はその巻き添えのために 1937 年に処刑された。『国体論及び純正社会主義』等の初期作品で、北はナショナリズムではなく社会主義の建設を提唱したが、彼が後年に展開したいいわゆる「国家社会主義」の芽生えは、既にその中に認められる。

『国体論及び純正社会主義』の緒言で北は、自分の執筆意図について次のように述べている。「現代に最も待望せられつゝあるのは精細なる分科的研究に非ず、材料の羅列事実の豊富に非ず、誠に渾べてに渉る統一的頭脳」であり、「凡ての社会的諸科学、倫理学、社会学、歴史学、法理学、政治学、及び生物学、哲学等の統一的智識の上に社会民主々義を樹立せんとする」のである¹。そして、社会諸科学の「渾べてに渉る統一的頭脳」とは、やはりダーウィン進化論であり、本著の題目において掲げられている「純正社会学」は、「生物進化論の一節としての社会進化論」に他ならない²。社会諸科学と自然科学を融合し、それによって統一科学たる「純正社会学」を興す試みは、とりわけ独創的な発想ではなく、スペンサーの『第一原理』の二番煎じに過ぎないように見える。のみならず、伊沢修二、井上円了、三宅雪嶺等の例に見られるように、当時の日本においてもはや聞き馴れたものとなっていた。

それでは、『国体論及び純正社会主義』の独創性はどこにあるのだろうか。北によれば、従来は「古代中世の偏局的社会主義と革命前後の偏局的個人主義との相対立し来れる思想」が存在したが、彼の考えている「進化を承けて今日に到達したる社会民主々義が、国家主義の要求を無視するものに非ざると共に亦自由主義の理想と背馳する」ものでもないという³。つまり、北が提唱する社会主義（「社会民主々義」）は、国家主義を超克するものではなく、社会主義と国家主義を組み合わせることによって、個人主義と自由主義を国家において実現することを目指すものである。なぜかというところ、「権威なき個人の礎石を以て築かれたる社会は奴隷の集合にして社会民主々義に非らざる如く、社会主義の世界連邦論は連合すべき国家の倫理的独立を単位としてのこと」である⁴。故に、「個人主義の進化を承けずして社会主義なく、帝国主義の進化を承けずして世界主義なく、私有財産制度

¹ 北一輝『国体論及び純正社会主義』1頁。初出は 1906 年 5 月 9 日。本論文では神島二郎編・解説『北一輝著作集第 1 巻』（みすず書房、1959 年）を参照し、必要に応じてその該当頁数を記している。

² 同前。

³ 同前。

⁴ 同前 3 頁。

の進化を承けずして共産社会」がないため、「社会民主々義は今の世の其等を敵とせずして凡てを包容し凡ての進化の到達点の上に建て」られるものである⁵。

要するに、北は弁証法的唯物論の主張を極端なまでに押し広げている。それはすなわち、社会主義の実現は、そのための経済的・社会的土台が予め十分に発達していることを前提とするから、現在の国家主義、資本主義、帝国主義等をその意味で肯定的に捉えなければならないという考えである。北の「純正社会学」は、社会主義思想の唯物論を社会進化論によって再定式化し、それによって「社会民主々義」にいたる発展を「科学的」に論証する理論である。ここでは、北の社会主義論と当時の国体論に対する批判を詳細に論じるつもりはないが、本論文を通じて紹介した明治中期のナショナリズムと、北の後年のファシズムとの関連で興味深い箇所を引いて若干の解説を加えたい。

まず、北の引用から、社会主義は国家主義と個人主義・自由主義を如何にして調和させるのかということを見ていく。

現今の経済的階級国家を打破して経済上に於ても一国家一社会となし、以て国家社会の利益を道徳的理想とする良心の下に現時の階級的良心を掃蕩せんと計る。而して階級的良心の掃蕩によりて統一せられたる普通良心は偏局的社会主義時代の其の如く個性の発展を抑圧するが如き偏局の者ならず、社会国家の利益と共に個人の自由独立を最も尊重する所の普通良心として進化すべし。⁶

実に国家主義と個人主義は社会主義によりて其の完き理想の実現を得べき者なり。国家が個人の分子を包容して一団体たると共に、世界は国家を包容して其の個体の分子となす。故に個人が其れ自身を最善ならしむるは国家及び社会に対する最も高貴なる道徳的義務なる如く、国家は其の内包する分子たる個人を分子として包容せらるゝ世界の為めに国家自身を最善ならしむる道徳的義務を有す。……然るに、個人が其の小我を終局目的として国家の利益を害するならば国家の大我より見て犯罪なる如く、国家にして若し一否！今日の如く世界の大我を忘却し国家の小我を中心として凡ての行動を執りつゝあること帝国主義者の讚美しつゝある如くなるは、実に倫理的制度たるを無視せる国家の犯罪なり。個人の自由が他の大なる我の為に意義ある如く、国

⁵ 同前。

⁶ 同前 84頁。

家の独立は世界の大我の為に厳粛なる意義を有して存す。故に偏局的個人主義の如く個人の利益の為に国家を手段として取扱ふことは国家の大我よりして不道德なる如く、偏局的社会主義の如く小我の国家を終局目的として世界の凡ての国家の民族との分化的発展を無視することは世界の大我よりして許容すべからざる不道德なり。個人の自由が害用せられて罪悪たる如く、害用せられたる国家の独立は戦慄すべき無数の罪悪を敢てす。—社会主義の国家主義たる所以は茲に在り。個人の自由を認識する如く国家の独立を尊重す、而も其の個人の自由の為に国家の大我を忘却し、其の国家も独立の為に更に世界のより大なる大我を忘却することを排斥するなり。⁷

要するに、社会主義は、私的所有制及び階級制を廃止することによって、「経済上に於ても一国家一社会」を確立し、現在のところ法律上・観念上しか実現されていない国民統一を完成させるものである。そして、北は「大我」と「小我」という仏教の概念を導入し、それによって一方では個人の国家に対する独立、ないし、国家の世界に対する独立を倫理的に演繹する。他方では、個人は国家という「大我」との関係において「小我」であり、また、国家は世界という「大我」との関係において「小我」であるから、服従的な位置に置かれている。この個人—国家、国家—世界との倫理的な関係を根拠づけるものとして、北は進化論を持ち出す。

社会主義に対する哲学的根拠よりの非難は、社会主義は生存競争を廃滅せんと企図する者なるが故に生物進化論の原理に反する空想あり……実に科学哲学の一切の基礎が生物進化論に在りて、而して生物進化論の根本原理が生存競争説に在りとするれば社会主義と雖も此の外に立つ能はざるは論なき……而しながら今日の生物進化論は単に生物種属は進化によりて生ぜざるものなりと云ふ事実の発見に過ぎずして、人類の生物界に於ける地位を誤まり、其の説明の理由として執られつゝある生存競争も誠に古今比類なき支離滅裂を極めたるものにして、個人主義を以て解釈しつゝあるものなり。

……社会主義とは人類と云ふ一種属の生物社会の進化を理想として主義を樹つる者なり。⁸

⁷ 同前 4-5 頁。

⁸ 同前 96-97 頁。

……帰する所生物進化論者が未だ組織なきを以てなり。—即ち第一に生物界に於ける人類の地位を他の獣類と同一階級に包含するを以てなり。……而して又進化に極点なく、人類が進化の極点に非らざるならば、吾人々類は将来に進化し行くべき神と過去に進化し来れる獣類との中間に位する経過的生物なり。今日、吾人々類は人類の猿猴類と分れたる時代の祖先の化石を発掘して類人猿と名くる者を見出すならば、吾人々類が類人猿として消滅せる如く更に人類として消滅せる後に於ては、吾人々類より分れて進化する人類の子孫なる神の化石学者によりて『類神人』として発掘せらるべき半神半獣の或者なり。⁹

ここに、北が「人間は動物と超人とのあいだに張りわたされた一本の綱」であると説いたニーチェから受けた影響が窺える。なお、北によると「超人＝類神人」にいたる進化は、個人間の生存競争だけでなく社会間の競争によっても起こるものである。その理由は、人類が「社会的動物」として他の動物と異なり、そのために人類進化と動物進化を別々の次元において捉えなければならないのである。

吾人は信ず、今の生物進化論は生存競争の単位を定むるに個人主義の独断的先入思想を以てする者なりと。吾人は社会主義を生物進化論の発見したる種属単位の生存競争、即ち社会の生存進化を目的とする社会単位の生存競争の事実⁹に求むる者なり。……而して人類の如き高等生物も生殖の目的の為に陰陽の両性に分れたる者を以て、是れを男子として或は女子として、又親として、子として、兄弟としてそれぞれ一個体たると共に、中間に空間を隔てたる社会と云ふ一大個体の分子なり。今日の真理に於て唱へられるゝある社会有機体説、国家有機体説は此の点より生れたる者なり。¹⁰

社会を進化の単位として想定するためには、やはり国家・社会有機体説を採用しなければならない。国家・社会と個人は有機的な関係にある、かつ、人類の進化は個人と社会との間の相互作用によって進行しているという主張は、「小我」と「大我」に基づく倫理を根拠づけるものである。

⁹ 同前 100－101 頁。

¹⁰ 同前 102－104 頁。

一個の生物は（人類に就きて云へば個人は）一個体として生存競争の単位となり、一種属の生物は（人類につきて云へば社会は）亦一個体としての生存競争の単位となる。而して個体には個体としての意識を有す。一個人が一個体として意識する時に於て之を利己心と云ひ個人主義と云し、社会が一個体として意識する時に於て公共心と云ひ社会主義と云ふ。何となれば、個人とは空間を隔てたる社会の分子なるが故に而して社会とは分子たる個人の包括せられたる一個体なるが故に個人と社会とは同じき者なるを以てなり。即ち、個体の階級によりて、一個体は個人たる個体としての意識を有すると共に、社会の分子として社会としての個体の意識を有す。更に換言すれば、吾人の意識が個人として働く場合に於て個体の単位を個人に取り、社会として働く場合に於て個体の単位を社会に取る、吾人が利己心と共に公共心を、個人性と共に社会性を有するは此の故なり。—即ち、公共心社会性とは社会と云ふ大個体の利己心が社会の分子としての個人に意識せらるゝ場合のことにして、分子たる個人が小個体として意識する場合の利己心も其の小個体が社会の分子たる点に於て社会の利己心なり。故に利己心利他心と対照して呼ぶが如きは理由なきことにして寧ろ大我小我と云ふの遙かに適當なるを見る。……斯の個人的利己心も社会的利他心も共に等しく軽重あるべからず。而しながら其等の利己心が一は個人の者にして他は社会なるが為めに、而して人類は特に社会的団結によりて他動物を凌駕し社会的団結を単位として他の単たる其等と競争し来りしが為めに、社会的利己心により多き必要よりして殊更に公共心、社会性、道徳的本能、神の心等と命名せられて特別に重き地位に置かるゝに至りしなり。¹¹

「小我」は「個人的利己心」に相当し、「大我」は「社会的利他心」という原理として解釈できる。そして、社会進化は究極的に、「個人的利己心」が「社会的利他心」へと移行する過程である。その原理を国際関係に転用すると次の通りになる。

而して現今の地理的に限定されたる社会、即ち国家を以て永久に生存競争の単位となし、今日の進化の途上に於て生ぜる人種の差を以て永劫まで相対抗すべき単位の競争者なるかの如く断ずるに至つては万有を静的に考ふる者として愈々以て進化論の思

¹¹ 同前 105 頁。

想と背馳す。……山腹或は沼沢に数十百人の小さき群をなし他の小さき群と無関係に若しくは争闘して生存しつゝありし原人部落より、併呑或は合併の途によりて漸時に歴史時代の人口の稀薄なる境域の小さき小国家となり、更に種々の征服分裂の後今日の如き幾千万人数億万人を包容せる大国家として対立するに至れる進化の跡を顧みるならば、今日の大国家が、今日の大国家にまで進化し来れる原理を辿りて更に今後のより大なる国家にまで進化し行くべきことを推理せよ。¹²

是れ帝国主義にして社会主義の力を極めて排斥しつゝある空想なる。……歴史に意義なきものなし、斯の点に於て今日までに行はれたる国家競争が征服併呑の形に於て社会を進化せしめたる—即ち社会学者の所謂同化作用によりて個体の階級を高めて今日までの大国家に進化せしめたるは固より事実なり。故に吾人は帝国主義を以て歴史上社会進化の最も力ありし道程たることを強烈に認識す。而しながら同化作用と共に分化作用在り、外部的脅迫力によりて同化するより外なからし国家競争の進化は他の進化たる分化作用によりて其の同化作用を阻害せられ、又外部よりの同化作用を脅迫せらるゝことの爲めに分化作用を圧迫せられて社会の進化に於て誠に遅々たりき。故に自国の独立を脅かす者を排除すると共に、他の国家の上に自国の同化作用を強力によりて行はんとする侵略を許容せず。—この点に於て社会主義は国家を認識し、従て国家競争を認識す。吾人は……階級闘争と共に国家競争を事実のまゝに認むる者なり。階級は横断の社会にして、国家は縦断の社会なればなり。而しながら同化作用によりて階級的隔絶の漸時に掃蕩せられ、小国家の対立が歴史の進化によりて消滅すると共に、即ち競争の単位たる個体の階級を高めて進化すると共に、更に其の競争の内容を進化せしむることを看過すべからず。社会主義の世界連邦論は斯の競争の単位を世界の単位に進化せしむると共に、国家競争の内容を連邦議会の議決に進化せしめんとする者なり。……固より同化作用が階級間に行はるゝ如く国家間に行はれて階級闘争の絶滅の如く、更に一段の進化によりて連邦間の競争は全く絶滅して人類一国の黄金郷に至り、全人類を同胞とする同化作用と共に障害なく発展する個性の分化作用によりて社会の進化せしむるに至るべしと雖も、社会主義の実現されたる当座の近き時代に

¹² 同前 109—110 頁。

於ては連邦議会内に於ける利害の全然一致すべきことは想像し得べからずとすべし。

13

帝国主義によって、国家という「小我」はだんだんとより大きな単位に吸収され、結局のところ、現在の国家間の生存競争は社会主義的世界連邦における平和的解決に取って代わられるのである。

北が提唱する国家主義と社会主義との結び合わせは、国粹主義といった明治中期のナショナリズムからかなりの影響を受けたことは一目瞭然である。社会有機体説、社会進化論の提唱をはじめとして、社会進化の原動力を利己心と利他心との間の相互作用とすること、そして最後に、人類進化を促進するものとして帝国主義を擁護する立場は、既に伊沢修二、井上円了、三宅雪嶺等の例に見てきた論理である。もちろん、北は明治期のナショナリストと違って、国家主義と帝国主義は最終的に社会主義的世界連邦において消滅することを前提としたが、その理由でそれらに対する肯定的な態度を説いた。

その上、社会を有機的な統一体として想定し、社会主義をその物質上の統合を実現する手段として捉え、また、国家は国際的な生存競争に直面しているという認識は、北が後に展開したファシズム思想の土台を作ったことは見やすい。実際には、北が提唱する「社会民主主義」は、ベニート・ムッソリーニに率いられたイタリア・ファシズムのいわゆる「国家コーポラティズム」に酷似する。ムッソリーニも青年時代は社会主義者であり、イタリア社会党の政治家として活躍したが、第一次世界大戦後イタリア戦闘者ファッシを設立し、ファシズムの先駆者となった。イタリア・ファシズムの思想的支柱であったコーポラティズムは、社会主義と国家主義を合わせたものであり、有機体的な関連を有する社会は国家による経済統制によって調和的に統一されるという理想を唱えた思想である。コーポラティズム思想は日清戦争前後に日本ナショナリストによって受容され、その一例には陸羯南が 1897 年 3 月 22 日～29 日、『日本』第 1703～1710 号に連載した「国家的社会主義」（全 7 回）という記事がある。北一輝の初期作品の中で、こうした国家主義と社会主義との結合は、より急進的な形に変容し、日本ファシズムにおける一流れとなった。こうした明治期のナショナリズムと、後の「超国家主義」との関係をさらに穿鑿することは、将来の研究に託する課題である。

¹³ 同前 111-112 頁。

史資料・参考文献一覧

1. 史資料

伊沢修二・目賀田種太郎「學校唱歌ニ用ウフベキ音楽取調ノ事業ニ着手スベキ、在米國目賀田種太郎、伊澤修二ノ見込書」（1878年4月）。信濃教育会編『伊沢修二選集』（信濃教育会、1958年）収録。

伊沢修二「唱歌略説一・二」（1881年5月24日）。前掲『伊沢修二選集』収録。

伊沢修二『音楽取調成績申報書』（1884年）。山住正己編・校注『洋楽事始』（東洋文庫、1971年）収録。

伊沢修二「信濃上伊那郡夏季教育講習会講義」（1889年8月10～25日）。本講習の筆記は『教育報知』199—205号（年月日は不明）に発表された。前掲『伊沢修二選集』収録。

伊沢修二「国家教育社設立の要旨」（1890年6月10日）。原稿の初出は『国家教育』第6号、1891年3月12日。前掲『伊沢修二選集』収録。

伊沢修二「茨城県教育協会に於ける演説—徳育について—」（1890年8月）。原稿の初出は『国家教育』第4号、1891年1月12日。前掲『伊沢修二選集』収録。

伊沢修二「国家教育ノ形体」（1891年8月16日）。原稿の初出は『伊沢修二教育演説集・第一』（明治館、1891年9月21日）。前掲『伊沢修二選集』収録。

伊沢修二「国家ノ各機関ト普通教育トノ関係」（1891年8月27日）。原稿の初出は『伊沢修二教育演説集・第二』（明治館、1891年10月8日）。前掲『伊沢修二選集』収録。

伊沢修二「元気即精神説」（1891年8月27日）。原稿の初出は前掲『伊沢修二教育演説集・第二』。前掲『伊沢修二選集』収録。

伊沢修二「国家教育ノ本旨ト軍人的精神ノ養成」（1891年8月30日）。原稿の初出は前掲『伊沢修二教育演説集・第二』。前掲『伊沢修二選集』収録。

伊沢修二「台湾教育談」（1895年5月25日）。初出は『広島新聞』1895年6月5日。前掲『伊沢修二選集』収録。

伊沢修二「新版図人民教化の方針」（1897年11月5日）。原稿の初出は『教育報知』1898年3月26日。前掲『伊沢修二選集』収録。

伊藤博文「国是綱目」（1869年1月）。山住正己編『日本近代思想大系 6』（岩波書店、1990年）収録。

井上円了『哲学要領』（哲学書院、1886-87年）。東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集第一巻』（東洋大学、1987年）収録。

井上円了『真理金針』（哲学書院、1886-87年）。東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集第三巻』（東洋大学、1987年）収録。

井上円了『仏教活論序論』（哲学書院、1887年2月）。前掲『井上円了選集第三巻』収録。

井上円了『仏教活論本論第一編-破邪活論』（哲学書院、1887年12月）。井上円了選集編集等委員会編『井上円了選集第四巻』（東洋大学、1990年）収録。

井上円了『仏教活論本論第二編-顕正活論』（哲学書院、1890年9月）。前掲『井上円了選集第四巻』収録。

井上円了『奮闘哲』（哲学書院、1917年）。東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集第二巻』（東洋大学、1987年）収録。

音楽取調掛編『小学唱歌集全 3巻』（文部省、1881年11月～1884年3月）。前掲『洋楽事始』収録。

加藤弘之『人権新説』（山城屋佐兵衛、1882年9月）。大久保利謙編『明治文学全集 3』（筑摩書房、1967年）収録。

北一輝『国体論及び純正社会主義』（自費出版、1906年5月9日）。神島二郎編・解説『北一輝著作集第1巻』（みすず書房、1959年）収録。

「教学聖旨」（1879年8月）。前掲『日本近代思想大系 6』収録。

陸羯南「日本国民の新特性」『日本』第1号、1889年2月11日。植手通有編・解説『陸羯南集』（筑摩書房、1987年）収録。

陸羯南「国民的の観念」『日本』第2号、1889年2月12日。前掲『陸羯南集』収録。

陸羯南「軀神商榷」『日本』第379～383号、1890年4月26日～30日。前掲『陸羯南集』収録。

陸羯南『近時政論考』（日本新聞社、1891年6月）。鹿野政直編・解説『日本の名著 37』（中央公論社、1971年）収録。

陸羯南『国際論』（日本新聞社、1893年8月）。前掲『日本の名著 37』収録。

陸羯南「対外硬の精神」『日本』第1742号、1894年5月25日。前掲『陸羯南集』収録。

陸羯南「我帝国の対韓政策を妨害する国は是れ文明国に非ず」『日本』1894年7月29日。

松本三之介編『明治文学全集 37』（筑摩書房、1980年）収録。

幸徳秋水『廿世紀之怪物-帝国主義』（警醒社書店、1901年4月20日）。

志賀重昂「『日本人』が懐抱する處の旨義を告白す」『日本人』第 2 号、1888 年 4 月 18 日。前掲『明治文学全集 37—政教社文学集』（筑摩書房、1980 年）収録。

志賀重昂「大和民族の潜勢力」『日本人』第 7 号、1888 年。

志賀重昂『日本風景論』（政教社、1894 年 10 月）。

末松謙澄『演劇改良意見』（文学社、1886 年 11 月）。土方定一編『明治芸術・文学論集』（筑摩書房、1975 年）。

ハーバード・スペンサー『社会静学』（Herbert Spencer『Social Statics』〔1851 年〕。日本語の抄訳は森村進編訳『ハーバード・スペンサー・コレクション』（筑摩書房、2017 年）収録）。

ハーバード・スペンサー『第一原理』（Herbert Spencer『First Principles』〔1860-1862 年〕。日本語訳は澤田謙訳『社会科学大系第 7・8 巻—第一原理〈上・下〉』（日本図書センター、2008 年））。

高橋義雄『日本人種改良論』（石川半次郎、1884 年 9 月）。

高山樗牛著「日本主義」『太陽』第 3 卷第 13 号、1897 年 6 月 20 日。瀬沼茂樹編『明治文学全集 40』（筑摩書房、1970 年）収録。

高山樗牛「国粹保存主義と日本主義」『太陽』、1898 年 4 月。姉崎正治編『高山樗牛全集 4』（博文館、1915 年）収録。

坪内逍遙『小説神髓』（松月堂、1885 年 9 月～86 年 4 月）。

土肥正孝「日本風俗改良論」『風俗改良雑誌』33—51 号、1891 年 4 月。小木新造・熊倉功夫・上野千鶴子編『明治近代思想体系 23』収録。

外山正一『演劇改良私考』（1886 年 9 月）。土方定一編『明治文学全集 79』（筑摩書房、1975 年）収録。

福沢諭吉『学問のすゝめ』（出版社不明、1872 年 2 月～1876 年 11 月）。

福沢諭吉『文明論之概略』（福沢諭吉蔵版、1875 年 6 月）。

E・フェノロサ演述、大森惟中翻訳・筆記『美術真説』（竜池会、1882 年 11 月）。前掲『明治文学全集 79』収録。

三宅雪嶺「日本国民は明治二十二年二月十一日を以て生れたり」『日本人』1889 年 2 月 18 日。山本幸彦編『近代日本思想大系 5』（筑摩書房、1975 年）収録。

三宅雪嶺「余輩国粹主義を唱道する豈に偶然ならんや」『日本人』25 号、1889 年 5 月 18 日。前掲『日本の名著 37』収録。

三宅雪嶺『哲学涓滴』（文海堂、1889 年 9 月）。柳田泉編『明治文学全集 33』（筑摩書房、1967 年）収録。

三宅雪嶺『真善美日本人』（政教社、1891 年 3 月）。前掲『日本の名著 37』収録。

三宅雪嶺『偽悪醜日本人』（政教社、1891 年 5 月）。前掲『日本の名著 37』収録。

三宅雪嶺「月章国衰へて日章国盛なり」『日本』1895 年 1 月 1 日。

三宅雪嶺「人生の両極」『日本人』第 24～30 号、1896 年 8 月 5 日～11 月 20 日。前掲『近代日本思想大系 5』収録。

三宅雪嶺『明治思想小史』（丙午出版社、1913 年 3 月）。前掲『日本の名著 37』収録。

森有礼「学制要領」（執筆年月は不明）。前掲『日本近代思想大系 6』収録。

渡辺鼎「束髪案内」『女学雑誌』2-5 号、1887 年 4 月。前掲『日本近代思想大系 23』収録。

2. 参考文献

T・W・アドルノ著、田中義久・矢沢修二郎・小林修一訳『権威主義的パーソナリティ』（青木書店、1980 年）。

姉崎正治編『高山樗牛全集 4-時勢及思索』（博文館、1915 年）。

有山輝雄著、日本歴史学会編『陸羯南』（吉川弘文館、2007 年）。

ルイ・アルチュセール著、西川長夫・伊吹浩一・大中一彌・今野晃・山家歩訳『再生産について—イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』（平凡社、2005 年）。

ベネディクト・アンダーソン著、白石さや・白石隆訳『増補 想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』（NTT 出版、1997 年）。

テリー・イーグルトン著、大橋洋一訳『イデオロギーとは何か』（平凡社、1999 年）。

石川巧「音声の進化論—伊沢修二の言語観とその実践」（『国文学論考』38 号、2002 年、12-25 頁）。

池田英俊『明治の新仏教運動』（吉川弘文館、1976 年）。

石田忠彦『坪内逍遙研究』（九州大学出版社、1988 年）。

色川大吉『明治精神史（上・下）』（岩波書店、2008 年）。

岩崎允胤『日本近代思想史序説—明治期前篇下』（新日本出版社、2002 年）。

岩崎允胤『日本近代思想史序説—明治期後篇上』（新日本出版社、2004 年）。

鶴浦裕「明治時代における仏教と進化論—井上円了と清沢満之」（『北里大学教養部紀要』23 号、1989 年 3 月、100-121 頁）。

植手通有編・解説『近代日本思想大系 3—陸羯南集』（筑摩書房、1987 年）。

上野千鶴子『近代家族の成立と終焉』（岩波書店、1994 年）

鶴飼秀徳『仏教抹殺—なぜ明治維新は寺院を破壊したのか』（文藝春秋、2018 年）。

エレン・メイクシンズ・ウッド著、中山元訳『資本の帝国』（紀伊國屋書店、2004 年）。

梅田正己『日本ナショナリズムの歴史II—「神権天皇制」の確立と帝国主義への道』（高文研、2017 年）。

栄沢幸二『近代日本のナショナリズム』（青山社、2001 年）。

大久保利謙編『明治文学全集 3－明治啓蒙思想集』（筑摩書房、1967年）。

大澤真幸『近代日本のナショナリズム』（講談社、2011年）。

岡本幸治『北一輝—日本の魂のドン底から覆へず』（ミネルヴァ書房、2010年）。

小木新造・熊倉功夫・上野千鶴子編『日本近代思想大系 23－風俗・性』（岩波書店、1990年）。

奥中康人『国家と音楽—伊沢修二がめざした日本近代』（春秋社、2008年）。

奥中康人『幕末鼓笛隊—土着化する西洋音楽』（大阪大学出版会、2012年）。

小山静子「家族の近代」（西川長夫・松宮秀治編『幕末・維新期の国民国家形成と文化変容』（新曜社、1995年）167－189頁）。

鹿野政直編・解説『日本の名著 37—陸羯南・三宅雪嶺』（中央公論社、1971年）。

神島二郎編・解説『北一輝著作集第1巻』（みすず書房、1959年）。

上沼八郎『伊沢修二』（吉川弘文館、1962年）。

亀井俊介『ナショナリズムの文学—明治の精神の探究』（研究社、1971年）。

柄谷行人『定本 近代日本文学の起源』（岩波書店、2008年）。

河竹繁俊、柳田泉『坪内逍遙』（第一書房、1988年）。

姜尚中『ナショナリズム』（岩波書店、2001年）。

嘉戸一将「「忠君」と「愛国」—明治憲法体制における「明治の精神」」（鈴木徳男・嘉戸一将編『明治国家の精神史的研究—〈明治の精神〉をめぐって』（以文社、2008年）57－124頁）。

オリオン・クラウタウ編『村上専精と日本近代仏教』（法蔵館、2021年）。

Heinrich von Kleist 「Katechismus der Deutschen」（『Werke und Briefe in vier Bänden, Band 3』（Berlin und Weimar、1978年）389－401頁）。

倉田喜弘『芸能の文明開化—明治国家と芸能近代化』（平凡社、1999年）。

アーネスト・ゲルナー著、加藤節監訳『民族とナショナリズム』（岩波書店、2000年）。

幸徳秋水『帝国主義』（岩波文庫、2004年）。

S・J・ゴールド著、鈴木善次・森脇靖子訳『人間の測りまちがい—差別の科学史』（河出書房新社、1998年）。

小林新造・熊倉功夫・上野千鶴子編『日本近代思想史体系 23：風俗・性』（岩波書店、1990年）。

小山文雄『陸羯南—「国民の創出」』（みすず書房、1990年）。

エドワード・W・サイード著、今沢紀子訳『オリエンタリズム 上・下』（平凡社、1986年）。

- 坂本健一『明治維新と神道』（角川書店、1981年）。
- 坂本多加雄『明治国家の建設—1871-1890』（中央公論新社、2012年）。
- 佐藤能丸『明治ナショナリズムの研究—政教社の成立とその周辺』（芙蓉書房出版、1998年）。
- 佐藤太久磨「『社会進化論』と『国際民主主義論』のあいだ—加藤弘之と吉野作造—」（『立命館人文科学研究所紀要』96号、2011-03、1-24頁）。
- 佐藤慶治『翻訳唱歌と国民形成—明治時代の小学校音楽教科書の研究—』（九州大学出版会、2019年）。
- 山東功『唱歌と国語—明治近代化の装置』（講談社、2008年）。
- 志賀重昂『日本風景論』（岩波文庫、1995年）。
- Slavoj Žižek『The Sublime Object of Ideology』（Verso, 1989）、鈴木晶訳『イデオロギーの崇高な対象』（河出書房新社、2000年）。
- 信濃教育会編『伊沢修二選集』（信濃教育会、1958年）。
- 末木文美士編『新アジア仏教史 14—日本 4 近代国家と仏教』（佼成出版社、2011）。
- 絳秀実『日本近代文学の〈誕生〉—言文一致運動とナショナリズム』（太田出版、1995年）。
- 鈴木貞美『日本の文化ナショナリズム』（平凡社、2005年）。
- 須田珠生『校歌の誕生』（人文書院、2020年）。
- 瀬沼茂樹編『明治文学全集 40—高山樗牛・齋藤野の人・姉崎嘲風・登張竹風集』（筑摩書房、1970年）。
- 高木宏夫編『井上円了の思想と行動』（東洋大学、1987年）。
- 竹村牧夫『井上円了—その哲学・思想』（春秋社、2017年）。
- 嵩満也・吉永進一・碧海寿広編『日本仏教と西洋世界』（法蔵館、2020年）。
- 田中菊次郎「政教社のナショナリズムと井上円了の『護国愛理』」（『東洋大学社会学研究書年報』10号、1977年、21-61頁）。
- 田中友香理『〈優勝劣敗〉と明治国家』（ペリかん社、2019年）。
- 田村晃裕『近代日本の仏教者たち』（NHK ライブラリー、2005年）。
- 千葉優子『ドレミを選んだ日本人』（音楽之友社、2007年）。
- 塚原康子『十九世紀の日本における西洋音楽の受容』（多賀出版、1993年）。
- 塚原康子『明治国家と雅楽—伝統の近代化／国楽の創出』（有志舎、2009年）。
- 辻田真佐憲『日本の軍歌—国民的音楽の歴史』（幻冬舎、2014年）。
- 土方定一編『明治文学全集 79：明治芸術・文学論集』（筑摩書房、1975年）。
- 坪内逍遙『小説神髓』（岩波文庫、1936年）。
- 坪内土行『坪内逍遙研究』（日本図書センター、1984年）。
- 遠山茂樹『遠山茂樹著作集第五巻—明治の思想とナショナリズム』（岩波書店、1992年）。

東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集全 25 卷』（東洋大学 1987-2004 年）。

供田武嘉津『日本音楽教育史』（音楽之友社、1996 年）。

中西直樹編・解説『明治仏教家究事始め—復刻版「明治仏教」』（不二出版、2018 年）。

中島敬介「井上円了の—奇妙な—ナショナリズム」（『国際井上円了研究』5 号、2017 年、236-257 頁）。

中野目徹『政教社の研究』（思文閣出版、1993 年）。

中野目徹「井上円了と政教社」（『円了センター年報』8 号、1999 年 7 月、3-24 頁）。

中野目徹『明治の青年とナショナリズム—政教社・日本新聞社の群像』（吉川弘文館、2014 年）。

中野目徹『三宅雪嶺』（吉川弘文館、2019 年）。

中村完『坪内逍遙論—近代日本の物語空間』（有精堂出版、1986 年）。

中村洪右『近代日本音楽史序説』（東京書籍、2003 年）。

中村光夫『明治文学史』（筑摩書房、1963 年）。

中山昭彦「〈文学史〉とナショナリティー—猥褻・日本人・文化防衛論—」（小山陽一・酒井直樹・島藺進・千野香織・成田龍一・吉見俊哉編『岩波講座近代日本の文化史〈3〉近代知の成立 1870-1910 年代』（岩波書店、2002 年）83-119 頁）。

長山靖生『帝国化する日本—明治の教育スキャンダル』（ちくま新書、2018 年）。

長妻三佐雄『三宅雪嶺の政治学—「真善美」の行方』（ミネルヴァ書房、2012 年）。

成田龍一「〔総説〕時間の近代」（小山陽一・酒井直樹・島藺進・千野香織・成田龍一・吉見俊哉編『岩波講座近代日本の文化史〈3〉近代知の成立 1870-1910 年代』（岩波書店、2002 年）3-51 頁）。

西川長夫・松宮秀治編『幕末・維新期の国民国家形成と文化変容』（新曜社、1995 年）。

西川長夫『国民国家論の射程—あるいは〈国民〉という怪物について』（柏書房、1998 年）。

西田谷洋「坪内逍遙の「日本」：国民国家を語るテキスト」（『金沢大学国語国文』23 号、1998 年 2 月、186-195 頁）。

西村茂樹『日本道徳論』（岩波書店、1935 年）。

アントニオ・ネグリ・マイケル・ハート著、水嶋一憲、酒井隆史、浜邦彦、吉田俊実訳『〈帝国〉』（以文社、2003 年）。

朴倍映『儒教と近代国家—「人倫」の日本、「道徳」の韓国』（講談社、2006 年）。

橋川文三著、筒井清忠編『昭和ナショナリズムの諸相』（名古屋大学出版会、1994 年）。

畑中章宏『廃仏毀釈—寺院・仏像破壊の真実』（筑摩書房、2021 年）。

廣松渉・加藤尚武編訳『ヘーゲル・セレクション』（平凡社、2017年）。

福沢諭吉『学問のすゝめ』（岩波文庫、1942年）。

福沢諭吉『文明論之概略』（岩波文庫、1995年）。

プラトン著、藤沢令夫訳『国家（上・下）』（岩波書店、1979年）。

ホップズ著、水田洋訳『リヴァイアサン』（岩波書店、1954年）。

堀口節子「三宅雪嶺と井上円了」（二葉憲香編『続国家と仏教—近世・近代編』〔永田文昌堂、1981年〕）。

前田愛「明治立身出世主義の系譜」（『文学』33巻4号、1965年4月、10-21頁）。

前田紘二『明治の音楽教育とその背景』（竹林館、2010年）。

牧原憲夫『客分と国民のあいだ—近代民衆の政治意識』（吉川弘文館、1998年）。

牧原憲夫『文明国家をめざして—幕末から明治時代前期』（小学館、2008年）。

牧原憲夫著、藤野裕子・戸邊秀明編『牧原憲夫著作選集下巻—近代日本の文明化と国民化』（有志舎、2019年）。

松田宏一郎『陸羯南—自由に公論を代表す』（ミネルヴァ書房、2008年）。

松本三之介編『明治文学全集 37—政教社文学集』（筑摩書房、1980年）。

松本伸子『明治前期演劇論史』（演劇出版社、1974年）。

マルクス著、武田隆夫・遠藤湘吉・大内力・加藤俊彦訳『経済学批判』（岩波文庫、1956年）。

丸山眞男「超国家主義の論理と真理」（『世界』1946年5月号）。古矢旬編『超国家主義の論理と真理・他八篇』（岩波文庫、2015年）収録。

丸山眞男「陸羯南—一人と思想」（『中央公論』1947年2月号）。『丸山眞男集・第3巻』（岩波書店、1995年）収録。

三浦節夫「井上円了のナショナリズムに関する見方」（『井上円了センター年報』1号、1992年3月、73-92頁）。

御厨貴『明治国家の完成 1890-1905』（中央公論新社、2012年）。

三谷太一郎『日本の近代とは何だったのか。問題史的考察』（岩波書店、2018年）。

三谷博『愛国・革命・民主—日本史から世界を考える』（筑摩書房、2013年）。

宮本正尊『明治仏教の思潮—井上円了の事蹟』（佼成出版社、1975年）。

明治史料研究連絡会編『民権論からナショナリズムへ』（御茶の水書房、1957年）。

明治文化研究会編『明治文化全集第二巻—自由民権編』（日本評論社、1955年）。

本山幸彦編『近代日本思想大系 5—三宅雪嶺集』（筑摩書房、1975年）。

- 森田尚人「伊沢修二の『進化原論』と『教育学』を読む：明治初期教育学と進化論」
（『彦根論叢』第 383 号、2010 年、1-33 頁）。
- 安田寛『唱歌と十字架—明治音楽事始め』（音楽之友社、1993 年）。
- 安丸良夫『神々の明治維新—神仏分離と廃仏毀釈』（岩波書店、1979 年）。
- 山下重一『スペンサーと日本近代』（御茶の水書房、1983 年）。
- 山住正己編・校注『洋楽事始—音楽取調成績申報書』（東洋文庫、1971 年）。
- 山住正己『日本教育小史—近・現代』（岩波書店、1987 年）。
- 山住正己編『日本近代思想大系 6—教育の体系』（岩波書店、1990 年）。
- 柳田泉『哲人三宅雪嶺先生』（実業之世界社、1956 年）。
- 柳田泉編『明治文学全集 33—三宅雪嶺集』（筑摩書房、1967 年）。
- 横山利明『日本進化思想史 1—明治時代の進化思想』（新水社、2005 年）。
- 吉川英史『日本音楽史』（創元社、1969 年）。
- 米原謙『徳富蘇峰—日本ナショナリズムの軌跡』（中公新書、2003 年）。
- R・ルウォンティン著、川口啓明・菊池昌子訳『遺伝子という神話』（大月書店、1998 年）。
- ルッデ・マルコ「西洋音楽・国民形成・文明ヒエラルキー—明治日本における洋楽受容と近代化—」（『人間社会環境研究』第 40 号、2020 年 9 月、63-83 頁）。
- ルッデ・マルコ「伊沢修二と坪内逍遙の文化改良論と社会進化説—明治中期の日本ナショナリズムについての—考察—」（『人間社会環境研究』第 43 号、2022 年 3 月、41-56 頁）。
- エルネスト・ルナン著、鶴飼哲・大西雅一郎・細見和之・上野成利訳『国民とは何か』（河出書房新社、1997 年）。
- 歴史研究会編『国民国家を問う』（青木書店、1994 年）。
- 歴史研究会編『戦後歴史学最高—「国民史」を超えて』（青木書店、2000 年）。
- 渡辺保『明治演劇史』（講談社、2012 年）。
- 渡邊裕『歌う国民—唱歌、校歌、うたごえ』（中央公論新社、2010 年）。