

国際シンポジウム

『人文学の再建とテキストの読み方—津田左右吉をめぐる—』会議録

International Symposium

“Text Analysis and the Reconstruction of the Humanities: The Case of Tsuda Sōkichi”

2016年度早稲田大学総合人文科学研究センター（RILAS）主催年次フォーラムは、研究部門「仏教文明と東アジアの地域文化研究」（代表・新川登亀男）を基盤とし、去る2017年1月14日（土）に開催された。早稲田大学小野記念講堂にて開催された国際シンポジウムでは、津田左右吉の人文学形成とその課題を再検討する中で、人文学の基礎であるテキストの読み方を巡り様々な観点から問題が提起された。さらに世界的な規模における人文学の危機とどのように向き合っていくか、人文学の再建を念頭とした議論がなされた。

本稿はその会議録であり、以下当日のプログラムに沿って発表内容を報告する（別稿での論文発表を控える内容を除き、本稿は口頭発表の音声記録に基づき文書化した）。

- ◆日時◆ 2017年1月14日（土）
- ◆会場◆ 早稲田大学小野記念講堂
- ◆主催◆ 早稲田大学総合人文科学研究センター
「仏教文明と東アジアの地域文化研究」研究部門
- ◆共催◆ 私立大学戦略的研究基盤形成支援事業「近代日本の人文学と東アジア文化圏—東アジアにおける人文学の危機と再生」第三研究グループ「早稲田大学と東アジア—人文学の再生に向かって」／スーパーグローバル大学創成支援事業・国際日本学拠点／角田柳作記念国際日本学研究所
- ◆参加人数◆ 約150名



- ◆プログラム◆
 - 〈総合司会〉河野 貴美子（早稲田大学）
 - 開会の挨拶 大藪 泰（早稲田大学文学学術院長）
 - 趣旨説明 新川 登亀男（早稲田大学）
 - プロローグ
 - 磯前 順一（国際日本文化研究センター）
 - 「津田左右吉の文献学と儒学的合理主義—人文学的批評はいかにして可能になるか—」
 - 第一部 解釈と再生
 - デイヴィッド・ルーリー（コロンビア大学）「津田左右吉と神話学—『ヨミの国の物語』を中心に—」
 - 渡邊 義浩（早稲田大学）「中国古典と津田左右吉」
 - 肥田 路美（早稲田大学）「津田左右吉の国民思想研究における仏教芸術観」
 - 第二部 知の交差
 - マシュー・フェルト（コロンビア大学）「白鳥庫吉と津田左右吉」
 - 十重田 裕一、尾崎 名津子、塩野 加織（早稲田大学）「岩波茂雄と津田左右吉」
 - 鶴見 太郎（早稲田大学）「柳田民俗学と津田左右吉」
 - 第三部 総合討論
 - 〈司会〉新川 登亀男（早稲田大学）
 - 閉会の挨拶 上野 和昭（早稲田大学総合人文科学研究センター所長）

河野貴美子（早稲田大学）：それでは時間になりましたので、早稲田大学総合人文科学研究センター主催、国際シンポジウム「人文学の再建とテキストの読み方——津田左右吉をめぐって——」を始めたいと思います。総合司会を務めさせていただきます早稲田大学の河野貴美子と申します。どうぞよろしくお願い致します。

それでは、初めに開会のあいさつを申し上げます。早稲田大学文学学術院長、大藪泰より開会のごあいさつを申し上げます。よろしく申し上げます。

【開会あいさつ】

大藪 泰（早稲田大学）

文学学術院長の大藪でございます。早稲田大学総合人文科学研究センター主催の国際シンポジウム「人文学の再建とテキストの読み方——津田左右吉をめぐって——」の開催に際しまして、一言ごあいさつを申し上げます。

総合人文科学研究センター、略称「人文研」「ライラス（RILAS）」と申しますのは、文学学術院に設置された研究センターであります。2012年に開設されましたが、文学学術院の教員と他箇所所属の教員も加わり、学外の研究者をお招きをして、現在14の研究部門が活動を致しております。いずれも人文学に対する新しい問題意識の下で国際的かつ学際的な研究活動を展開致しております。

この国際シンポジウムは、人文研が年に1回開催する年次フォーラムで、今回が5回目に当たります。人文研の重要な活動には東アジア人文学フォーラムがありますが、ここには中国の精華大学・南開大学、韓国の漢陽大学、台湾の国立台湾大学、そして早稲田大学文学学術院の5大学が加わっておりまして、2009年の学術協定締結以来、毎年、持ち回りで国際シンポジウムを開催してまいりました。早稲田大学は2012年度に開催しましたが、本年、2017年度には第2回目の開催を予定致しております。

本日これから開催される国際シンポジウムもまた、この東アジア人文学フォーラムと同じく、年1回の年次フォーラムとして人文研の研究活動の最も重要な活動に数えられるものの一つです。早稲田大学文学部で東洋哲学を講じられた津田左右吉先生の人文学の形成とその課題に対して、海外からの研究



司会
河野貴美子（早稲田大学）



開会あいさつ
大藪 泰（早稲田大学）

者を交えたシンポジウムが、いかに読み解かれ、どのような意味世界が創出されてくるのか、大変期待を致しております。

さて、人文学の危機といわれる時代を迎えました。それゆえなのでしょう。このシンポジウムもまた「人文学の再建」と銘打たれております。私は、「人間の心の本質とは何か」と問われたとき、その一つの重要な働きが再帰性だと感じています。それはわが身を、つまり自分という存在を振り返って見つめる能力です。鳥瞰的、バズアイの視点の獲得です。私はここにおいて、そして、そこにも、そこにもいる、そうした存在です。人間は、心の中にわが身を、そして自分自身の心を映し出す鏡をつくり出したときに人間になったのだと思います。

人文学とは、その人間の心の根源的な営みから生み出されてきた、人間の心の極めて本源的・本質的な、知的で情動的な営みです。人文学ほど、意味や価値という人間の心にしか分からない問題について長い時間をかけて議論をしてきた学問は他にはありません。なぜなら、それは人文学の対象が私たち自身だからです。「人文学は役に立たないけれども価値がある」といわれることがあります。しかし、本当にそうなのでしょうか。私は、人文史は役に立つと思っています。なぜなら、それは人間の心の本源的な営みであるからです。

最後に、グローバル化という言葉について触れておきたいと思います。グローバルとは、近年、地理的・空間的な広がりだけを指すように使われています。しかし、それは、私は間違いだと思います。グローバルには時間的・歴史的な広がりもあるからです。地理的にも時間的・歴史的にも縦横無尽に研究対象を広げていくこと、それが大学のグローバル化ということだと思います。人文学あるいは人文科学

は、それができる極めて有能な学問だと考えています。これから、この早稲田、記念講堂で開催される国際シンポジウムは、人文史、人文学の本源的な営みの世界に光を当てるものになるだろうと思います。大変楽しみに致しております。

少し長くなりました。私のごあいさつと致します。ありがとうございました。

河野：ありがとうございました。

引き続きまして、本日の国際シンポジウムのコーディネーターを務めております早稲田大学文学学術院の新川登亀男より、本日のシンポジウムの趣旨説明を行っていただきます。よろしく願います。

【趣旨説明】

新川登亀男（早稲田大学）

どうも。ただ今、紹介にあずかりました新川登亀男でございます。先ほど本学文学学術院長から、主催に関する事、あるいは実は趣旨に関する事も既にお話を頂いております。皆さんのお手元にあります要旨集の表に、あるいはプログラムでも結構なんですが、主催は早稲田大学総合人文科学研究センターとあります。ライラスというふうに俗に言っております。併せて共催のチームがありまして、そこに幾つか、3つほど共催のチームが出ております。最初のところの私立大学研究ブランディング事業というのは、名称を私立大学戦略的研究基盤形成支援事業に訂正してください。中身は同じことであります。テーマとして掲げておりますのは「近代日本の人文学と東アジア文化圏」および「東アジアにおける人文学の危機と再生」というものです。李成市先生が全体の代表をなさっておりますけれども、そのグループ3が一つの事例研究として早稲田大学の場合を取り上げ、津田左右吉という人物が浮かび上がってきたわけでありまして。ただ、あらかじめお断りしておかなければならないのは、津田左右吉については、皆さん、よくご存じと思うのでありますけれども、決して本学の先輩であったり教員であったりということにおいて、あるいは多くの業績を残した方であるということにおいて、津田左右吉を顕彰しようというつもりでは全くないのであります。これは、あくまで人文学という現状を踏まえた上で、津田左右吉を一つの事例として取り上げて、客観的



趣旨説明
新川登亀男（早稲田大学）

にいろんな課題をその中から見いだしてきて、今後の糧にできればというふうに考えているわけでありまして。

先ほど学術院長からもお話がありましたけれども、人文学の危機ということがグローバル、世界的な広がりをもって言われているわけでありまして、実は、じゃあ人文学って何なのかということ自体が問われているというふうに考えたらよろしいかと思えます。人文学の何が問題なのかということが実は分かったようで分かってないというか、分からせられる段階にやっと来たのかというふうにも思えるわけでありまして、そういう幾つかの重層的な危機といいましょうか、それが浮上してきたかなと思えます。

しかし、それは人文学だけではなくて、近年であれば、ノーベル賞を取られた大隅先生などもおっしゃってますけれども、それ以前の科学の受賞者のかたがたも異口同音におっしゃってるわけでありまして、科学自体も非常に危ないということをおっしゃっております。人文学だけの問題ではないというふうに思われます。それは、広い意味で言えば学知の問題でありましょう。その学知というのはわれわれのつくり上げたものでありますから、われわれの歴史、あるいはわれわれの現在の課題であるというふうに考えております。人文学だけを取り上げるというのは、ちょっと限定的過ぎるのかなとも思えます。ただ、文学学術院のスタッフは人文学に多く携わっている人間であります。そして、具体的にそれぞれの研究をしたり教育をしたりしているわけでありまして、その立場をやっぱり踏まえて、われわれは、いろいろ考え、発言をし、アピールをしていかなければならないというふうに思っております。

その中で、特に私個人として大変注目しましたの

は、事例として津田左右吉を取り上げるわけでありませけれども、津田左右吉という人は、皆さんもよくご存じのように、大変、多分野にわたる幅広い研究をした人物であります。ですから、こんにちに言う何々の専門家であるとか何々の学者であるというふうに簡単には言えない人物であります。そういうところに人文学の一つの痕跡があるんだらうと思われま。そして、盛んに津田左右吉は学問ということを書いてきた人だと思ひます。すなわち、「学問が、ちゃんとできていないんだ」、「学問を構築しなきゃならないんだ」という非常に強い思いがあったようでありまして、学問をもって現実の社会や歴史に対してどう立ち向かうのか、あるいは、そこにどういう理解を、解釈をし、意見を述べるのかということに多大な関心を注いだ人物であったというふうに思っております。そして、本学の文学学術院自体も基本的には学問に立脚しなければならないとこであります。それは何も早稲田大学だけの問題ではなくて、最高学府として、大学として、どこの大学も基本的には同じ義務を背負うはずであります。ただ、その方向がいろいろ迷走をしてると思うのであります。そういうことをもあらためて落ち着いて見直す一つの場を、あるいは機会を皆さんとお持ちできればいいのではないかとこのように思っております。

そこで、第一部、二部という形をとり、「解釈と再生」が第一部、第二部が「知の交差」ということ。 「解釈と再生」というのは、特に津田を中心と致しまして、テキストの読み方、あるいは、それをどう再生させていくのかという。これは学問と現実社会・歴史との格闘であろうと思ひますけれども、その痕跡をこちらとしては落ち着いて批判するところは批判しなければならないと、当然、思ひますけれども、それをどう見据えたらよろしいのか。それから、津田の周辺にさまざまな知が交差していたわけでありまして、そのあり方という観点からも第二部を展開できればというふうに思っております。最後までお聞きいただき、最後の討論も短い時間ではありますが行うつもりでありますので、ぜひ皆さんのご意見を頂きながら、あと半日を終えたいと思っております。よろしくお願ひを致します。

河野：どうもありがとうございました。それでは本日は、この後、夕刻まで長時間になりますけれども、

どうぞよろしくお願ひ致します。

それでは、午前中は、まずプロローグとして、国際日本文化研究センター教授の磯前順一先生に「津田左右吉の文献学と儒学的合理主義——人文学的批評はいかにして可能になるか——」というタイトルでご講演を頂きま。1点、お詫びとともに訂正をお願ひいたします。お手元の要旨集5ページの、磯前先生のご所属の名称が間違っております。大変失礼致しました。国際日本文化研究センターの磯前先生です。どうぞよろしくお願ひ致します。

【プロローグ】

「津田左右吉の文献学と儒学的合理主義——人文学的批評はいかにして可能になるか——」

磯前順一（国際日本文化研究センター）

京都から来ました磯前です。よろしくお願ひ致します。2003年ですか、私が半年間だけですけどアメリカにいた時に、ちょうどエドワード・サイードが亡くなりました。私の今日の報告の中で、予備知識として、エドワード・サイードが人文学的批評というようなヒューマニズムっていう言葉を使ってやっている話を下敷きにしながら、人文学的な批評、クリティシズムはどういうふうに可能かということ、津田左右吉を例に考えてみたいと思ひます。今、新川登亀男先生から津田左右吉をどういうふうに扱うかという大変心強いお話を聞いて、私のような部外者もここで何ら遠慮することなく話させていただくというのは大変ありがたいと思ひ、感謝しております。

2003年のサイードが亡くなった日、私はニュージャージーのコーネル大学にいました。友人の酒井直樹、コーネル大の教授のところ、その日も私はこのように講演をする準備をしていました。その時に酒井さんの部屋に電話がかかってきて、エドワード・サイードが亡くなったと伝えられました。恐らく秘書からだったのですね。その時の酒井さんの悲痛な表情っていうのは今も忘れることができません。サイードは、そのころ人文学的な批評の大事さということをお説いていたわけですが、その後、サイードが働いていたコロンビア大学で——今日その大学の先生のデイヴィッド・ルーリーさんがいらっ



磯前 順一（国際日本文化研究センター）

しゃっていますけども——、私のインド人の友人が今、エドワード・サイードの部屋を使っております。

その部屋に行くと、とても厚い——10センチ以上もあるでしょうか——ドアで、そして長い廊下があって、それを通ると、ようやくサイードの部屋に行けるんです。それは、エドワード・サイードを暴漢やテロリストが襲うかもしれないので、非常に大変なガードをしなければならないんだという話をその友人から聞いた記憶があります。そういう意味で、津田が遭ったような、1940年にあった発禁事件と同じように、批評的な学問をやっていく上では社会との軋轢が避けがたいものとして生じていくでしょう。

もう一方で、サイードの話をもうちょっとすると、私はコーネル大学から、当時所属していたハーバード大学ライシャワー研究所に戻って、その数日後に、エドワード・サイードを顕彰する催しが行われました。ただし、サイードは日本研究者ではありませんから、その場所はライシャワー研究所ではなくて人文学センターで、ホミ・バーバというインド人のポストコロニアル的な英国文学者が司会をやって、いかにエドワード・サイードがアメリカ人の良心であったのかという話をしていました。そこで残念ながら、私はすごく違和感を覚えて、当時、英語はほとんどしゃべれない状態だったんですけど、「ヒューマニティーってというのは何ですか」という具合に、拙い英語で質問しました。

隣にいた私のアメリカ人の友人は「お前やめろ」って、「英語下手だからやめろ」って心配してくれたんですけども、「ヒューマニティーって何でしょうか」って、今日の会場と同じくらいの規模の場所で尋ねました。「誰を人間として扱うんですか。そして誰が人間じゃないんでしょうか」。そういうヒューマニズムってというのは、訳し方次第では、人

間中心主義ともなりますね。そういう問題を抱えた会議の中で、サイドはアメリカの良心として、その日、祭り上げられたんです。すると、何人かの移民の方、あるいは外国籍の方も手を挙げて、「本当にそうだったんですか。エドワード・サイードってというのは、生きていた間はアメリカの中で『うるさい』と言われて、命の危険性にもさらされるような非常に難しい場所において、決してアメリカの全体的な意思は統合していませんでしたよ」と、質問していました。実に問題を抱えた会議でした。

この点でも戦前における津田左右吉を思い出すわけですが、そういう中で、人文的な批評がどのようにして可能であって、その批評に従事するとき何をわれわれは背負わなければならないのか、そして批評というのは、本当にどういう形で可能になるのかということ、自分なりにサイードの言葉も踏まえつつ、今日は考えてみたいと思います。サイードの言葉から入りたいんですけども、批評とは何かという点では、『Humanism and Democratic Criticism』という著作の中で——民主主義的な批評ということでしょうか——、“Openness”ということを彼は述べていて、あらゆる人に開かれた批評、つまり特定の人、すなわち帝国の臣民だけが人間なのではなくて、植民地の人間もマイノリティーも二級国民と呼ばれている人たちも、全ての人々に開かれたものが批評であるとサイードは言っています。これを一つの導き糸にして、では津田左右吉はどうなんだろうかと考えてみるのも有効な論じ方になるのではないかと考えています。

今日の話は四つの部分に分かれていて、その中心は二番目と三番目の津田の記紀批判です。私は『古事記』とか『日本書紀』の解釈史を研究しましたので、津田左右吉が記紀——『古事記』と『日本書紀』——をどのように批判しながら読もうとしたのかを論じてみたいと思います。その理論的前提として、彼には国民文学論というものがあるので、古代から明治に至るまでの文学論の中で『古事記』と『日本書紀』の批評をどういうふう位置付けていたのかを簡単に押さえた上で、二番目と三番目の議論へと移って行きたいと思います。

そして、本当にお話したいのは四番目なんですけれども、それは津田左右吉の文献学と戦後歴史学という視点から見たとき、津田の仕事が戦後どのように日本の学問の中に入っていったのか、そのときの

可能性と限界をどのように見極めたらよいのか、そうした可能性と限界を見つける中で、それはどういふようなところに由来する限界なのか、その原因をできれば探してみたいと考えています。

短い時間ですから、パワーポイントのスライドを端折りながら進めていきますが、皆さんのお手元には長尺版がありますので、関心のある方はそれをご覧ください。私が今日ここでやるのは、その半分ぐらいの話ですから、申し訳ないんですけど、十分に理解していただくというよりは、今日は何らかのきっかけをつくって、この後の議論に引き継ぐ幾ばくかの起爆剤になればいいかなと考えています。よろしくお祈りします。

まず、最初は国民文学論。津田左右吉の有名な著作『文学に現はれたる我が国民思想の研究』が1916年から21年にかけて発表されます。この作品の中で津田が何をやっているのかを考えないと、思想史や文学史における『古事記』とか『日本書紀』の位置というのはなかなか見えてこないと思います。この部分は雑誌『アリーナ』19号に書いた論文「津田左右吉の国民史構想 他民族帝国における単一民族国家論の役割」の中で論じましたので、今回は簡単に触れていくのにとどめたいと思います。

津田左右吉は国民的アイデンティティーの形成過程として、国民文学論を構想していました。もともと『古事記』や『日本書紀』っていうものは中国から入ってきた儒教を中心とする漢籍的な言語概念であって、それは当時の庶民の——「日本民族」と津田は呼ぶわけですが——生活世界、当時流行したドイツ語の言葉で言えば「レーベン」とはかなり距離があるものであったと津田は考えます。それが歴史的時間を経ていく中で、中国から入ってきた言語的な概念が徐々に生活世界と密接につながって、江戸時代の国文学あたりで「平民」という概念がようやく出てくる。それは非常に長いスパンで見た国民国家の形成過程で会ったともいえますが、それは言語あるいは概念と生活の接合過程であったわけです。

生活というのは概念を持たないものと津田は考えていたのですが、言語を持たないものが言語を持つものと結び付いて、平民という自分たちの生活世界を表現する真の文学っていうのが江戸あたりに生まれる。その観点からすれば、『日本書紀』と『古事記』というのは、生活世界からかなり遊離したものであ

ることになります。この二つ世界の隔たりを、知識と生の分離という具合に津田は考えて、特に「支那」的世界と彼が戦前に呼んだ世界、すなわち中国支配層の世界は日常生活から離れているので、その影響かに成立した『古事記』や『日本書紀』は民族文学や国民文学ではないというふうに津田は議論を展開していきます。

ここが、おそらく今日の会議全体の議論の中での共有点であり出発点になるのではないかと思います。儒学的な合理主義という意味では荻生徂徠の聖人の学というものと、本居宣長の不可思議なゆえに信じるという神秘主義的なもの、その両者が津田の学問の中では密接に関連付けられているのです。宣長の国学というのは、生活世界の情動につながっていて、感情的な生活につながっていて、徂徠の聖人の世界というのは政治の世界につながっていく。

政治・言語というような世界と、情動・生活という世界の分離という意味では、津田は、儒学的な合理主義と同時に国学的な非合理主義も生活世界に持ち込んで、丸山眞男的な理解からすれば、聖人の学と宣長の「もののあはれ」的な世界という二つの層から日本の国民文学を考えようとしたのであろうと私は考えています。ただ、それを詳細に述べていると、それだけで一時間かかってしまいますので、今日はお手元の配布資料を後で見てくださればと思います。

古代社会では言語とは離れたところで日本民族というものが存在していて、日本民族の一貫性——遠い昔の民族生活に深く根ざして連続して一貫している生活過程というふうに津田は理解します——を、どういうふうに思想や言語を通して表現していくのかというところのダイナミクスで、彼は国民文学史というものを考えていったわけです。その中で津田は叙事文学は日本には存在しないと主張することで、英雄時代ではなくて、なだらかでのっぺりとした民族の感情が漂うような世界がずっと続いているという状態が長かったんだという議論を展開してくわけです。

それに対して、サイドの言葉をもってすれば、「唱えるべき、証すべき文化とは、混じりけのない、最終的に単純な救いを与えてくれる健康な文化である」と考える人文主義者は、その意識を全く見失っている」というような問題提起をどのように受け止めていくのか。つまり言語的な概念は外から入ったも

のだけれども、民族というレーベンの世界、生活の世界というものは混じりけのない純粋なものだと、津田が考えていたとすれば、そこの根本的な、実は中国と日本は別だと言いながらも、日本というものの内部には均質な統一性や連続性が存在すると唱えたときに、サイドが言っているようなハイブリッドな、異種混交的な、いろいろなものが入り出すオープンネスの世界とはかなり違うものを、津田は議論の前提に据えていた可能性も否定できないと思っています。

続いて津田の記紀論ということで、時間の制約もあります。神代史の評価をめぐる津田に関する話をしてみたいと思います。この部分については、拙著『記紀のメタヒストリー』で述べていますので、詳しくはそれを見ていただくことにして、今日の話にとっては前提にとどまりますので、やはり簡単に触れるにとどめたいと思います。

歴史学者の早川万年さんが次のように述べています。津田の史料批判は極めて高い評価を得ているけれども、その史料批判の上に獲得した歴史認識については問題があるというような評価が——早川さんというよりも、早川さんが見て取った津田評価というのは、「史料批判はいいけれども、歴史認識は間違いだという人が結構いるんじゃないか」という批判が——あって、それをどのように考えたらよいのだろうか。

古い著作ではありますが、今日何度も言及されるであろう家永三郎さんの『津田左右吉の思想史的研究』は依然、津田を考える上で重要な1972年の作品です。史料批判としては、6世紀の大和王権の、中国的な概念で書かれたものは日本民族の生活に基づいたものではない。6世紀の大和王権の心理的な産物にとどまるという津田の理解は史料批判としてはいいのではないか、そうした理解があるんですけども、その後に出てくる二番目と三番目の問題、一つは中国と日本は全く別であって、中国は停滞社会であるという、ある種の中国蔑視の立場。それから天皇制は非常に素晴らしいものである。早川さんがおそらく言いたいのは、この二つ点で、津田の研究はいろいろな批判を浴びてきたということだったのかなと思います。

そうすると、どういうところに彼の文献学的方法の良さがあって、一方で問題点があるのか。それを早川さんの問題提起に導かれるかたちで考えていか

なければならぬだろうと思います。戦前の津田は1910年代から30年代にかけて作品を精力的に発表していくわけですが——これはお手元の資料の最後のところに津田の年譜があります——、1910年代にだいぶ大きな仕事が出て、最終的には1924年に彼の記紀論がまとまるわけです。私これらの津田の作品の先駆形態として注目したいのは、1891年に刊行された久米邦武の論文「神道ハ祭天ノ古俗」という作品です。

そこでどのような話を久米がしているかという、神道っていうのは日本民族だけのものではなく、東アジアあるいは北東アジア全体に見られる天を祭る儀礼なんだということなんです。それが素晴らしい形で近代になっても日本には残っている一方で、他の国では衰えてしまったのだと。そうしたアジアの視点に立ったとき、実は日本というのは、日本の中で完結するものではなくて、日本の外側、東アジア世界と共有した文化背景の中であるということ久米は言っていたのです。

この発言がもとになって、東大を辞めなきゃなくなるといような政治的な問題を引き起こしてしまいます。久米のような視点から神道を考える立場は、皆さんのお手元に資料のあります、寛克彦っていう東大の法学部の教授にも引き継がれています。かれが1912年に刊行した『古神道大義』という書物は、神道っていうのは世界中に広がっていくものであり、広がった先では、インドだったらヒンズー教の神様と明治天皇と一緒に、ヨーロッパまで行ったらイエス・キリストと明治天皇と一緒にして祭ったほうがいいんじゃないかということを目に言っていたわけなんです。

そういう意味では、現在のように神道は民族的な宗教であるという理解とはかなり違って、実は神道は東アジア全体に広がっている宗教・文化的な背景を有しているという見解は根強かったのです。そこから、当時、朝鮮人と呼ばれた崔南善チェナムソンの「神道は、実は朝鮮半島から発生したんだ」といような読み方も発生してくるわけです。従来の神道や思想史研究ではその辺りがあんまり議論されていませんでしたが、そういうような多民族帝国——当時の日本は多民族も含む帝国でした——という政治状況のもとでは、神道を多民族を結び合わせる一つの絆にしようという試みが良くも悪くも一般的になされていったのです。

ただし、それだけでは、みんな平等で同じだねっていうことになって、内地の日本あるいは日本民族の優位性というものが失われますから、そこで大きな役割を果たしたのが天皇制でした。天皇を抱えている日本の内地あるいは日本民族っていうものは、他の民族とは、日本帝国の中にある多民族とは違うんだという形で、最終的には久米も寛の議論も、天皇が日本民族の優位性、それゆえに帝国は日本民族によって支配されるべきであるっていう帝国主義の論理を用意するわけです。

その中で、津田の活動した時期に近くなると、たとえば1920年には、東大の人類学者であった鳥居龍蔵が『古事記』や『日本書紀』の記述を次のように解釈します。日本民族というものはその歴史的経緯から言って複数の民族からなっていた。日本列島は複数の異民族の興亡からなっていて、もともとはアイヌと呼ばれるような人たちがいて、そこに弥生人がやって来て、さらに出雲族がやって来て、最後に高天原から降りたという伝承を持つ天孫族がやって来るという四層ぐらいの構造なのだと。こうした日本列島の内部でさえ多数の民族が異なる形で存在していたと見解を、『古事記』と『日本書紀』を鳥居は彼なりに忠実に読んだ結果から出てきたのです。

こうした戦前の日本民族をめぐる言説布置を念頭においてみると、津田の記紀論というものがかなり独自のものであったということが分かってくるわけです。他方、井上哲次郎の国民道徳論なんていうのは、明治の終わりに日清・日露戦争を経て、どうやって国威高揚をしていくか、帝国をつくっていくかという時に、大きな役割を果たしたわけですが、井上もまたそのテキストのなかで、朝鮮人や中国人の存在について触れているのです。そういう植民地の人間も含めて日本国民なんだ。そのときに、それをどう統合するかっていうことが重要なのだ。現在では井上の作品は単一民族国民国家的な文脈で読まれています。これを丹念に読んだらば、多民族を包摂した帝国という国民統合の書にも見えるのです。それが津田の登場するすこしと前の時代、明治末に広汎に流布していたわけなんです。

これに対して、津田は「神代史は官府もしくは宮廷の製作物であって、国民の物語ではない」という言い方で、国民史をめぐる議論に登場をしてくるんです。かなり斬新な切り口だったわけですね。もちろん、今から見れば斬新ではないように見えます

が、それは津田によって開かれた地平上にわれわれが立っているからです。当時の言説布置の中では、寛や鳥居、あるいはその少し前だと久米、そういう人たちの発話の中では、ある意味では異様な発言として、非常にクリティカルな介入を行なったわけです。まさに批判的に状況に介入していくような批評行為であったと言えます。

これを家永の表現になぞらえて言うならば、そのような王権の作品、『古事記』や『日本書紀』というものは民族的なものではなくて、一部のヤマト王権の人たちの心理的な産物であるというふうになります。そうした認識が登場した結果、記紀から独立した空間、すなわち『古事記』や『日本書紀』をそのまま事実の出来事として読むのではなくて、『古事記』や『日本書紀』は当時の事実のごく一部に過ぎないという理解が出現してきます。それ以前は『古事記』や『日本書紀』からしか、歴史的事実を読みだすことができなかったんですね。鳥居龍蔵もそうなんですけども、『古事記』や『日本書紀』の記述を自明の前提として、その中に考古資料を当てはめていくという形にすぎなかったわけです。ところが津田がやった仕事というのは、それを引っくり返した形で、われわれは『古事記』や『日本書紀』を批判しながら、『古事記』と『日本書紀』の向こう側に、そこに語られてない民族の生活や歴史をどのように読み出していくかということだったのです。

残念ながら、津田の論に従うならば、民族の生活は『古事記』と『日本書紀』からは読めないっていう結論になっていくわけですが、どのようにテキストを読むという問題が浮上してきたのは津田の記紀論の功績だといえると思います。そういう意味では、サイドの表現をもう一度借りるならば、人文学っていうのは、歴史の世界をは神ではなく、人間によって作られたものであると認識することが出発点にあるということなのだと思います。これは世俗批評といって、あるいはワールドリー・クリティシズムすなわち現世内批評といって、この人間の住みなす世界から行う批評のことなのです。

人間の行為として、われわれがこの世をつくっていくんだと、人間が自らこの世界を作っていくんだというような、宗教的なものに対する安易な傾斜ってものを戒める批評なのです。津田の記紀批判というのものも、そういう意味では、世俗社会の中に記紀を位置付けたときに、その記述内容の限界を明

らかにしていく。そしてその限界によって見ることの出来ない世界を別の資料、中国史の資料や朝鮮史の資料や考古学資料によって読むという方法になっていったのです。

津田にとっては言葉で表現された世界っていうものには限界がある。むしろ、考古学の資料をどうやって解釈するのか。それを『古事記』や『日本書紀』の記述に服従させないで、むしろ考古学の世界から『古事記』や『日本書紀』を相対化していくような、鳥居とは逆の方向で推し進めていく。そこに開かれたのは、いわゆる「論文」という形式の誕生でした。論文というのは、注を付けて引用を引いて解釈の論拠を示していくという、今でいう学術的な形式のものです。多分、今の私が書いている文章の多くは投稿しても、もうのほとんどは学術誌に載らないでしょう。それは論文の形式を充たしていないからなのです。

津田の時代くらいに出てきた「論文」という形式によって、記紀を引用の根拠の一つとして扱うことによって、記紀が全てではなくて、記紀は事実を認識するための一つの資料に過ぎなくなる。じゃあ、そこで追求される事実とは何かというと、「歴史」という、われわれが思い描いて復元すべきものになります。「歴史」という言説のもとでは、一つ一つのテキストは、あくまでも一つの傍証でしかないという認識が成立することで、われわれの今日的な学術世界が良くも悪くも成立してきたのです。そうした認識論的転回があって、山内清男という考古学者によって、記紀の世界から解放された原始社会の世界というものが登場してくることもなります。

こうした津田の語る原始・古代社会というものは、日本社会を単一民族として捉えることを前提にしたものでした。それは、単一民族を唱えることで、他民族支配を自明なものとする帝国主義的な立場を批判するという点で非常に有効なものであったわけで、まさにそれが戦後の日本社会の価値観の礎となっていく。しかし、こうした津田の議論というものは、幾つか問題を抱えていたように思われるのです。日本民族、すなわち内地の日本民族は単一であるという理解の仕方は、沖縄人やアイヌ人という問題が抜けていますし、当時、日鮮同祖論などで同化の対象となっていた朝鮮人という存在にもほとんど言及されることはありませんでした。そうした認識の延長線上において彼は、中国は日本と異質な

社会だったと説くのですが、自分の外部に異質な空間を設けた時に、自分の内部は極めて簡単に同質化されてしまうのです。

そうすると、さきほどから問題になっている日本民族というものの生活世界っていうものは、本当に単一なのかという疑問が生じてきます。それに対して鳥居龍蔵は、それは単一ではないと、出雲やアイヌやいろいろな人たちが入り混じる複数性の世界だって主張したわけです。津田の場合は、それは心理的な産物として『古事記』に描かれた認識にすぎないので、基本的に日本民族は皆、同じだということで、アイヌや沖縄、あるいは私が生まれた北関東の、そういう抵抗する人々たちの痕跡を消してしまう、あるいは見過ごしてしまうという問題があったのです。

しかし一方で、津田は考古学というものが記紀から解放されて、東大人類学教室のような記紀に従う考古学ではなくて、山内清男によって唱えられた、自分たちが語るのは「文化」現象であって、実体的な「人種」ではないのだ。複数の人種がいるかいないかはどうでもいいことなんだという見解と強く共振していくわけです。だから日本「文化」というものが日本列島全体を覆っていたということが大切なことなのだというのが、戦後の日本考古学の開祖である山内清男のマニフェストなわけですけれども、そういう文化として津田はそれを心理的事実って言っていたわけです。

心理的事実あるいは文化、いずれも大正期における新カント派の隆盛と密接な関係があるように思われます。こうして、血ではなく文化、あるいは認識という問題で考えていくという見方が出てくるのは、帝国主義に対する批評性としては極めて有効だったわけですが、そのマイナスの側面もまた戦後になると、いろいろ出てくることになります。

ここで津田の文献学っていうものを見ていきたいと思えます。エドワード・サイードは、文献を批評するということは古典へどのように疑問を付するかということだと述べています。その意味では、津田の文献学もまた記紀という古典に対する大きな疑問の付け方であったわけです。その時の津田の批判というのは、事実と精神的なもの、つまり6世紀の大和王権の心理的な出来事と物理的な事実を腑分けするというものでした。

こうした事実性の批判山片蟠桃らの近世儒学の流

れを踏んでいるものです。近世的な合理主義によって、事実と事実以外を分ける。しかし、その非事実とされたものを荒唐無稽な話ではなく、精神的な産物として理解したときに、一つの心理的な事実という視点が生まれます。一方、その物理的事実の欠落部分には、朝鮮半島や中国の文献、そして考古学を持ってくることによって、その空白の民族の歴史を津田は復元していったわけです。

但し、果たしてそれがうまくいったのかどうかについて、文献学者として津田を見たときに問われる点であって、今日では様々な批判が出ているとも言えるでしょう。このような記紀の権威に対する批判という問題は、津田に先駆けて森鷗外が小説「かのように」でその難しさを指摘していますが、今回は時間の関係で省略したいと思います。

儒学的合理主義というものは、今述べたような物理的な批判——物理的には荒唐無稽なものだという批判——をしたものであるわけですが、それを補う形で、宣長が「しかし、そういうような心の世界っていうものは、やはりわれわれにとって非常に豊かなものである」と述べたような、物理的批判を補う精神的な次元のリアリティを主張する見方も同時に提起されていたわけです。その点を考慮すると、津田の記紀論というのは儒学的な批判だけでなく、国学的なテキストの読み方、国学的な儒学批判を踏まえて、儒学と国学を合わせた形で生活世界と概念世界の拮抗関係を把握しようとしていた。それが、おそらく津田の学問を、近世思想史の流れの中に位置づけるとすれば妥当なところであろうと今は私は考えています。

皆さんのお手元にある資料の最後のところに江戸時代の漢籍の版本が付いていますが、これは河村秀根という人のものです。この人は岐阜の尾張藩の、津田と同じ故郷の人で、家永さんは「津田は、これと、河村と、非常に江戸時代の河村の作品となじみがあった」というふうに指摘されている人物です。彼の学問は出典論といって、『古事記』と『日本書紀』の、彼の場合は主に『日本書紀』ですけども、その出典を中国の漢籍の中に求めていくのです。

津田は、この河村の仕事をどのように再解釈したかということ、漢籍と同じ文章の部分は中国の借り物であるから、偽作である。すなわち日本民族固有の精神世界を表していないというふうに判断するわけです。中国から借りた言葉なので本物ではないとい

うように結論付けてしまうわけですね。しかし、河村自身は儒学者ですから、中国的な語彙の大展を突き止めることで、むしろそこにこめられた文章の意味を割り出していったのです。事実、近代においても小島憲之さんがその代表的研究者であるように、出典論の立場から漢籍の組み合わせの中で、そのレトリックを通して何が表現されていたのかを考察して来た研究者もいました。しかし津田に関して言えば、ここで儒学的な出典論から離れて、宣長の立場に合流していったわけです。その結果、漢籍と同じ表現をとる文章のなかには本当の生活世界は存在しない、民族的な生活の精神は描かれていないというような、「漢文飾文論」と呼ばれる立場を取ることになったわけです。

ただし、最近、津田の記紀論に対して批判が出ているのは、例えば、これはここにいらっしゃる新川さんが早川さんと編集された『史料としての『日本書紀』』の中で、遠藤慶太さんが漢籍の出典に基づいている『日本書紀』の記述がほんとに嘘かといえ、例えばここに欽明期の記述があるんですけども、そうではないことを論証しています。出典を漢籍から借りて何かを表現しようとして、ちゃんと、それはその出典の持つ文脈も理解したうえで、そこに自分たちの出来事に対する評価も込められているという卓見を述べています。

その意味では、津田のように漢籍と同じ文章だから嘘であるという形にはならないだろうという実証的な見解が出されているのです。単に漢籍だから、中国から来た言葉だからという理由で、それは中国人の精神世界観の表出に過ぎず、日本民族には関係ないという津田のテーゼは、少しずつ崩れて始めているように思われます。このように、いろいろな問題と可能性をはらんだ津田のテキストの読み方をどういうふうに評価するかという問題を論じたのが、新川さんと早川さんの編集した『史料としての『日本書紀』』という仕事だと私は理解しています。

そうした津田の文献学に対する疑問の中で、ここでは『古事記』と『日本書紀』には6世紀の大和王権のエリートたちの世界観しか反映されてないとする津田の記紀理解の仕方を取り上げたいと思います。これは、『古事記』と『日本書紀』がどのような歴史的記憶を包摂していたかっていう議論だと思いますが、津田のクリティカルな読み方というのは何かを見落としているのではないかという批判が、

遠藤さんに限らず存在するわけです。それは、私の先生なんですから、マルクス主義歴史学の古代史を牽引してきた一人、原秀三郎さんもおこなっています。

津田自身の意図とかかわらず、その記紀論はきわめて大きな影響を、マルクス主義を中心とする戦後歴史学に与えているのですが、その関係を単純な系譜関係と言ってしまうのではなく、かなりねじれた関係にあると言ってよいと思います。『古事記』や『日本書紀』の記述というものは表面的な文飾にとどまるものであって、日本民族の日常生活には関係ないという津田の根本的な認識が、原さんによれば、戦後歴史学へと組み込まれていったんだというふうに考えられます。ですから、津田の記紀論を批判するということは、戦後歴史学の文献の読み方を、特に記紀の史料批判のあり方を批判するということにもなるのです。

それに対して、これはよく知られたことですが、和辻哲郎は「いや、記紀っていうのは、記憶の断片としては、確かに六世紀に作られたものだとしても、記憶の断片は六世紀以前のものも入っている」というふうな言い方をして、津田の記紀論を批判しています。既に戦前に渡部義通っていうマルクス主義の立場に立つ『日本歴史教程』グループの中心人物もまた、津田の記紀批判を利用しながらも、そういった記紀以前の記憶の断片を掘り起こす作業を、その若き仲間でもあった石母田正に先だって、記紀の記述などから行っていました。

例えば、津田の帝紀・旧辞論——津田の見解によれば、記紀のもとになった原テキストということになります——というのは、それが六世紀に作られた書物だとする立場を取っているだけけれども、それについても、仁藤敦史さんがそうではないだろうと根本的な批判を加えています。仁藤さんの議論というのは、五世紀の稲荷山古墳の鉄剣銘から、その頃にはすでにある種の帝紀が存在したという話になります。

そして原さんと同様に、古代における歴史的記憶というものは想像力と歴史的事実がちがたく結び付いたものであり、どれが事実で、どれが心理的な産物かというような、事実と心理的産物を二分法、さらに生活と言語、事実と概念といったように二分法で分けて考えようとする思考様式自体が、多分これが津田の文献学の理論的前提をなす認識なわけで

すが、それ自体が近代主義的な発想の域を出るものではないと原さんは指摘しています。

その他にも、景行天皇に関する三世紀くらいから四世紀くらいの記述についても、津田は、ここに挙げたような幾つかの理由をもって——漢籍の文章を借用しているとか、簡単な記述になっているとか——、そういうものでその記述全部が事実じゃないと結論付けていますが、それとは違う形で、原さんはそこから何らかの事実、各地方の歴史と符合するような痕跡を読み取ることは可能なのではないかと考えています。ただし、原さんが記紀から読み出す世界というものは、最終的には天皇制の権威に収れんしていく世界であって、そこに大きな問題があると私は考えています。それについては、また後で機会があれば自分の見解を述べたいと思います。

では、今回の報告のまとめに入っていきます。これが津田の記紀論の一番大きな問題だと思いますが、大和王権の心理的な産物と言うけれども、大和王権っていうものはそもそも単一の心理的な主体を想定できるような存在だったのでしょか。主体として単一で均質なものが想定可能なのかというと、今でも京都や奈良に行けば分かるように、出雲族ゆかりのものがあつたりと、色々な地域とかかわりを持つ、多様な祭祀や祭神の神社があるのです。原さんも論じているように、それは様々な地域からやってきた人、そうした地域に出自を持つ人たちが入り混じって——民族って概念は近代につくられたものですから、古代には存在しないですけども——、鳥居龍蔵が言うように、そのバランスによってヤマト王権はできていたと見るべきだと思うのです。そうした立場に立つならば、津田が言うような単一の大和民族、あるいは大和王権という存在が古代に本当に存在したかどうかということはかなり疑問であって、移動する人々の存在や、複数系統の人々の混在ということから考えるならば、大和王権のような均質な古代王権、日本帝国のような均質ではない近代帝国という対比そのものが成り立たないのではないでしょか。

結局、津田の場合は、そうした単一の主体は天皇制によって保証されているわけですが、こうした調停者としての天皇を歴史の中に見出そうとする発想は、果たしてどういうところから来たのかと考えると、近世儒学の聖人論に突き当たることになります。

市川匡麻呂という人は、津田も読んでいた儒学者

なんですけども、『古事記』や『日本書紀』という書物は、聖人が聖人の道、政策を、国民、民衆を統合するのに作った」というふうに述べています。このような聖人に天皇をなぞらえる儒教の発想のもとで、津田は天皇制を理解していたわけです。しかし、その理解自体が津田の抱えていた問題——すなわち日本民族という単一の民族が絶対的に優越した上で、日本帝国下の多民族が統合されていき、その統合の象徴として天皇が機能するという構想——が大きくクローズアップされていきます。その一方で、天皇によって強い意志は担われるために、国民のほうは強い意志を持つ必要がなかったというのが、津田の説く英雄時代の不在論ということになります。

戦中の1940年代から戦後にかけて、それを批判したのが石母田正でした。石母田の議論においては、英雄時代という時代が日本にもあって、天皇制に回収されない人々が自分の主体的行動で、自分の意志で道を開いていくのだということが説かれています。ただし、その英雄というのは共同体を体現する存在なので、近代的な個人主義とは違うんですけれども、そこに石母田は人間の可能性を見いだそうと、天皇制に対する抵抗の可能性を見いだそうとしたわけです。同じ記紀の叙述を通して描き出された世界は、津田のなだらかな均質な民族という世界と、石母田の英雄時代という、かなり異なるものが1944年の段階でもう提起されていたのです。

そして、石母田と津田は、戦後になって長い論争を展開していきますが、その論争の中心の一つが、人間の自由とは何か、帝国とは何かという問題だったわけです。英雄時代があったのか、それとも天皇の意志のもとに国民が統合されていくのか、その歴史的構想力のあり方によって、他者と共存する社会のあり方もまた随分違っていたのかなという気がします。

ただこの点で、私が津田に対して疑問を持つのは、そういうなだらかな温かな共同体が、ほんとならで温かな共同体が存在するだけで済むものなのか。もう一度、津田の議論を彼が置かれていた東アジアの帝国主義という当時の文脈に置いたときに、彼が善意をもって語る「日本国民こそ、なだらかで、閉じていて、中国とは関係ないんだ」という調和的世界が、むしろ、そうした日本国民が天皇制を抱くことで、優越性をもって帝国を統治できるといふ論理に結びつくとすれば、久米邦武や井上哲次

郎の議論と津田の議論というものは、実は東アジアに帝国を作る上で相補うものであったのではないかと私は考えています。

では最後に、エドワード・サイードの言葉を引いて終わりにしたいと思います。世の中の人々が正義と平等の理念によって動かされることもある。人文主義というものは、虐げられた人々に積極的に関わることで、そうした暴力を破っていく動きなんだ、と。ただし、それは、あくまで人間の営みが歴史を変えていく世界なのだ。そのようにサイードは言っているわけです。そういう視点から見たときに、記紀批判、記紀を神秘化する批判をした津田の文献学というものをどういった評価のもとで捉えたらいいかということは、非常に難しい問題を含んでいるのではないかなと私は思っています。急ぎ足になりましたが、ご清聴ありがとうございました

河野：磯前先生、どうもありがとうございました。

それでは、会のほうは、ここをもって、いったん休憩とさせていただきます。午後は13時に再開いたしますので、時間になりましたらお戻りください。1つ、皆さまにお願いがございまして。入り口のテーブルに質問票が用意されているかと思います。入り口にそれを入れる箱がございまして、最後の総合討論に向けて、それぞれの講演者にご質問等がありましたら、ぜひ質問票をお出しいただければと思います。

それでは昼食の休憩に入ります。

□昼休憩□

河野：それでは、午後の部を再開したいと思います。午後は、第一部、第二部、それぞれ3名の方にご講演いただいた後に、総合討論へと進んでまいります。また、差し替え資料を入り口で配布させていただきました。鶴見太郎先生のご講演資料です。もしお手元になれば、入り口で配布しておりますので、ご確認ください。

それでは、第一部は3名の方にご講演をそれぞれ40分ずつ行っていただき、その後で休憩ということにいたします。

まずお一人目は、コロンビア大学准教授、ドナルド・キーン日本文化センターの所長でいらっしゃるデイヴィッド・ルーリー先生にご講演をいただ

きます。タイトルは「津田左右吉と神話学——『ヨミの国の物語』を中心に——」です。ルーリー先生、よろしくお願いいたします。

【第一部：解釈と再生】

「津田左右吉と神話学 ——『ヨミの国の物語』を中心に——」

デイヴィッド・ルーリー（コロンビア大学）

ただ今ご紹介にあずかりましたルーリーと申します。よろしくお願いいたします。

津田左右吉にとって『古事記』や『日本書紀』の神々の物語は中心的テーマであるにもかかわらず、彼は〈神話〉という語の使用を意図的に避けていたと思われまふ。大正2年、1913年刊行の『神代史の新しい研究』という著書の題名からも分かるように、彼にとって神々の物語に関するキーワードは、〈神話〉ではなく〈神代史〉です。神代史という用語は後の著作にも引き続き使われまふ。

例えば本書と深い関係のある大正5年刊行の『文学に現はれたる我が国民思想の研究 貴族文学の時代』をはじめとして、これらの著作の改訂版とも言える1924年の『神代史の研究』、1948年の『日本古典の研究 上巻』、1951年の『文学に現はれたる国民思想の研究〈第1巻〉』においても、津田は一貫して分析対象を〈神代史〉と呼んでいまふ。

それでは、神代史とは何を意味するのでしょうか。この問いの答えについての手掛かりとなるのは、逆説的ではありますが、『神代史の新しい研究』における神話という言葉の使用例です。資料1をご覧ください。例が少ないとはいえ、使用例を8点、見つけることができます。この8点は4種類に分けられまふ。まずは、1は白鳥庫吉による序文の神話の使用ですので、厳密に言えまふ、この語についての津田の認識と直結するわけではありまふせん。しかし、神話に対抗する神代史という語の意味について、重大なヒントを含んでいまふ。「神話を神話として研究する」場合の神話は人類学的に人間一般の問題ですが、これに対して、「一国民の神話」とは「国民本来の思想」を知るための手段と考えられていまふ。こうした「国民思想」と「神話」との関係は、津田にとってもまた非常に大切な概念であり、これについては後で論じまふ。



デイヴィッド・ルーリー
（コロンビア大学）

さて、津田自身が書いた文章を見ると、基本的には〈神話〉という語を避けて〈神代史〉を使用していることが分かります。白鳥は短い文章でも〈神話〉を多用しており、加えて津田のことを「日本の神話の熱心なる研究者の一人」と気軽に書いていまふので、白鳥は津田の神話についてのこだわりを気付いていないようです。しかし、白鳥もまた、明らかにこの2つの言葉を使い分けていまふ。「神代史を構成している神話」と言うから、白鳥にとって神話は神代史の一要素だと分かりますし、続いて神代史は「神典に書き下された首尾一貫せる神話」と言い換えられているので、一部分である〈神話〉と、〈神代史〉なる全体との関係がうかがえまふ。津田の認識も白鳥が考える〈神代史〉と〈神話〉との関係と共通点があることが、2から4の例から分かります。ちなみに、これらの用例は津田が書いた自序的な文章からの引用です。資料2をご覧ください。『神代史の新しい研究』の冒頭に、まず最初に白鳥による「序」があり、次に津田の2つの「緒言」があります。「緒言」には1915年6月と8月の日付があり、『神代史の新しい研究』の成り立ちを述べていまふ。しかし、津田の自序に当たるものは、「緒言」の後に来る目次と、本体の始まりである「緒論」との間の、内題『神代史の新しい研究』に続く文章です。欄外見出しには「神代史の研究」と書いていまふ。津田の『神代史の新しい研究』や『文学に現はれたる我が国民思想の研究』の本文では、他の研究者や彼らのアプローチと津田との違いにはほとんど触れられていないため、この自序的文章を読み込むことが津田のアプローチを理解する重要な手掛かりとなります。

さて、この自序的文章は、「記紀によって伝わっている我が神代史の解釈については、古来、種々の

見解があった」と始まります。ここから、津田の研究対象が抽象的な〈神話〉ではなくて、『古事記』と『日本書紀』の神の世の物語、つまり「我が」＝日本の神代史であることが明らかになります。続いて、簡略にまとめられた研究史において、「昔の神道家」の北畠親房・一条兼良・山崎闇斎は「神代史には著しく神秘的色彩」を付けたものとして批判され、彼らの解釈を排除した新井白石と本居宣長が称賛されています。これに続くのが自序的文章の本論となります。

津田によると、当時の〈神代史〉の解釈には、「相互に無関係であるらしい」「二様の見方」があります。一つは、神代史を「歴史的事実に基づいた伝説と見なす」立場、もう一つは、「近代の比較神話学の見地から、それを取り扱おうとする新しい見解」です。しかし、津田は両方とも問題含みであるとし、ます。「歴史の伝説として見るもの」は、「歴史的事実に基づいた伝説と認める部分と、しからざる部分とを明らかに選り分け、同時に、後のほうの部分にいかなる意義があるかを解説」する必要があるのに、「それがまだ十分にはできていない」という。一方で、神話学者は「神代史に含まれている個々の物語に関する研究を試みるのみで、神代史全体の組織、その精神、ならびに、かかる物語と歴史的事実との関係について明瞭な解釈を与えてはいない」とします。先行研究に対する津田の結論は、「神代史を全体としていかに解釈するべきかという問題については、まだ何らのまとまった考が学界に提供されていない」となります。最後に、白鳥の「神代史は、皇室の尊厳を明らかにするために、ある時代に、ある人が思いを構えて作った物語である」という立場に同意した上で、自分の考える神代史を論じたいと述べます。この津田の自序的文章で注目すべきは、歴史的・伝説的な見解、そして神話学的見解への批判です。特に神話学への批判は、翻って、津田が理想とするアプローチの言い換えとも読めるために重要です。つまり、津田は、「神代史に含まれている個々の物語に関する研究を試みるのみ」ではなく、「神代史全体の組織、その精神、ならびに、かかる物語と歴史的事実との関係について明瞭な解釈」を与えたいのだと分かります。

さて、津田は〈神話〉と〈神代史〉という語を使い分けませんが、神話学的見解を批判しつつも否定はしません。そのため、彼の研究対象が〈神話〉では

なく〈神代史〉だということの意味は明らかでも、「個々の物語」に関する神話学的研究の成果と、津田の神代史研究との関係は不明なままです。資料1の次の神話の用例、つまり5と6の「神話的分子」という語の問題と関わるので、これについては後述します。

また、津田の〈神話〉と〈神代史〉の使い分けについては、白鳥のそれと通じるところがあります。つまり、津田が言う「神代史に含まれている個々の物語」は、白鳥にとって神代史の一要素である〈神話〉に当たり、津田の「全体の組織」が強調される〈神代史〉は、白鳥の「神典に書き下された首尾一貫せる神話」としての〈神代史〉に当たります。とはいえ、神代史の一要素である個別の物語を指すとき、白鳥と違って、津田は〈神話〉という語を避けます。これはなぜでしょうか。一つの理由は、津田の別の著作である『文学に現はれたる我が国民思想の研究』とも共通しますが、根本的には津田の上代思想の理解によります。つまり、『神代史の新しい研究』の最後の「神代史の性質」の節にあるように、「神代史の神代は、国民詩人の想像から、おのずから生まれ出た生きた神の世界ではなく、ある特殊の企画により、宮廷の識者が祖先の伝説と宗教的信仰とを材料としてことさらに作った影の世界である。神代がこうして作られたものとするれば、そこに宗教的信仰の利用せられた点はある、また、それに結び付けられた挿話に、多少、上代人の人生観が表れているとはいえ、神代そのものは決して国民の人生観や世界観の表象として見るべきものではない」。

ここで強調したいのは、津田には「神代そのもの」という概念があり、それは神代史の内実を上代の国民の思想から切り離したものとなります。神代史の一要素である個々の物語には、国民の思想の表現がある程度、認められるにせよ、津田にとって、神代史そのものの本質は、こうした思想と無関係です。白鳥と同じく〈神話〉と〈思想〉を一続きに見ているからこそ、津田は〈神話〉という語の使用を避けたと言えるでしょう。以上のように、津田が〈神話〉という語を避ける理由は統一されており、全体の組織である〈神代史〉を研究対象としているためですが、これは、言うなれば津田が全体の構造を問題にしていたということでしょう。

また、神代史が上代の国民の思想と無関係だという論点は、〈神代史〉というものの内実を決定する

わけですが、資料1の最後の7と8に記されてあるとおり、この他にも神代史の内実を巡る論点が示されています。津田は、〈神話〉という語を避けると明言しないだけではなく、その定義も行いませんが、7を読むと、彼にとって〈神話〉は「自然現象」や「人類の創造」などのテーマを扱うもので、〈神代史〉はこれらとは異なるということになります。そして、8で明らかのように、神話の定義の問題は他の文化との比較に関連しています。ここでも「自然現象」に言及しているとはいえ、大切なのは「詩的想像」と「詩化」と神話との関係です。津田にとっては、〈神話〉と呼ぶべきものは、このように文学的な性質を持つだけではなく、文化の進化の程度という概念にも関わります。8の備考欄では、ギリシャやインドの本当の神話を持つ文化との暗示的な比較も行っています。「神話が成り立つほどの程度に上代人の文化は進んでいなかった」という発言が示す比較的かつ否定的な態度も、『文学に現はれたる我が国民思想の研究』と深く共通しており、津田の〈文化〉と〈思想〉への根本的なアプローチの現れだと言えます。

以上のように、津田が〈神話〉を避けるには複数の理由があり、フロイト的に言えば、それは多元的決定性、overdeterminedと言えるでしょう。7と8は上代日本における〈神話〉の可能性の絶対的な否定に当たりますが、2から6の構造的な分析には、暗に神代史の一要素として〈神話〉と呼べるものの可能性は認められています。7と8は矛盾しますが、津田は、もともと〈神話〉を明確に定義せず、術語としても使用しないように努めているので、ある程度の矛盾は当然かもしれません。

それでは、本発表の後半では、記紀の黄泉の国の物語を手掛かりに、『神代史の新しい研究』における神話の意味をさらに明らかにしたいと思います。

まずは、もともとの資料になっている『古事記』上巻と『日本書紀』第1巻の、黄泉の国の物語の内容の確認から始めたいと思いますので、資料3をご覧ください。津田の分析では『古事記』のほうが基本になりますので、まず、そちらの重要なポイントを整理しました。ここで留意しておきたいのは、資料3は『古事記』を基にしており、『日本書紀』の場合はかなり違います。巻1の本書（つまり一書に対して中心の物語）では、スサノヲは漠然と「根の国」と、そして、スサノヲとオオクニヌシは出雲と

関係がありますが、イザナミの死も、イザナギが黄泉の国を訪れることもありませんし、オオクニヌシの根の国への訪れもありません。しかし、『日本書紀』の「神代」の巻の一書というバリエーションでは、事情がちょっと違います。巻1の第5段の一書の6には『古事記』に近いイザナミの死とイザナギが黄泉の国を訪れる物語があり、同じ段の一書の9と一書の10も共通している様相があります。『神代史の新しい研究』では、『古事記』や『日本書紀』の本文が直接引用される箇所は意外に少なく、大体は、ある程度抽象化された物語のレベルで扱われています。津田の目的は、『古事記』と『日本書紀』の原文やそれぞれの特質の究明というよりは、「神代史の結構」、つまり全体の構造を示すことだからです。

津田の理解に対しては、ただちに現代の上代文学研究から批判がなされるかと思えます。例えば、津田は「根の国」と「根の堅洲国^{かたすくに}」を単に〈黄泉の国〉の別名として考えていますが、この点については、黄泉の国の神話的性質や「根の国」と「根の堅洲国」との関係などについての、昭和から現在に至るまで、研究の蓄積を参照すると、問題があります。また、津田が、『古事記』『日本書紀』のテキストには今の姿とは異なる原形があり、つまり、もともとの単一的な物語があったとする点も批判対象となるでしょう。無論、現在に至るまでの津田の多大な影響力を考えると、批判は重要ですが、本発表の目的は、現在の上代文学研究の視座から、上代の文献の解釈や津田論の批判ではありません。むしろ、批判や批評の出発点となる津田の著書『神代史の新しい研究』を精読して分析するところにあります。

津田は、最初に『古事記』と『日本書紀』が伝える物語をそのまま一つの構造、まとまりとして整理し、次に、そこから、いわゆる「遊離分子」を取り除きます。そして、残った核心的な物語の「矛盾」と「無理」の解明を通じて、原形の神代史の「骨子」または「結構」を想定します。資料4をご覧ください。「神代史の分析」と題して、最初に津田は、『古事記』上巻と『日本書紀』の巻1巻2を合わせて、その「結構を概観」して、その「筋」を資料4に示したような9つの項目に整理します。次に、これらの「神代史の大筋」に当たる9項目から、「全体の結構においてさしたる必要がなく、取り除けても差し支えない遊離分子」を「抜き去り」ます。伝え

られてきた現存のテキストの比較分析にも続くので、これは共時態的な作業ですが、それと同時に、津田にとって、この「遊離分子」はもともとあったはずの原形の物語に対する「潤色」の結果と見なされますので、その除去は通時態的に神代史の本来のあるべき最初の姿への掘り下げにもなります。基本的に彼の方法は、「多くの異説を公平に観察」して、「共通の点のみを採って、違った分子を取り除ける」ということですが、実は、「取り除く」ことになる多くの例は『古事記』や『日本書紀』に近いとされる『日本書紀』の一書にのみ存在し、『日本書紀』の本書にはない物語を指しています。これらの物語を「神代史の骨子として認めない」「遊離分子」とするので、この作業では『日本書紀』の本書がベースであり、そこから「遊離分子」をさらに外したり、まれに付け加えたりしていきます。

本筋の9項目を中心として想定される神代史の原形から「遊離分子」を排除するに当たって、「民間説話」的な色彩が濃いとされた分子が排除されることには深い意味があります。例えばスサノヲのヤマタノオロチ退治の話は、『古事記』と『日本書紀』の本書にもありますので、原則から言えば神代史の骨子のはずですが、結局は遊離分子として排除されます。ヤマタノオロチ退治は、「前後の物語に何らの関係もない」ため、神代史の原形とは関わりがないと判断され、加えて民間説話的とされて排除されます。津田は「怪物を退治して、その犠牲となろうとした少女と結婚するという話は、世界に例の多い民間説話で、わが国でも『今昔物語集』や馬琴の作品にあり、「またスフィンクスを退治したエジプスの話もこれに類似している。だから、神代史の大筋から抜き去ってよいものである」とします。ここに現れた〈民間説話〉という用語は、先に資料1で概観した津田の〈神話〉という用語に対する立場と深く関連しています。『神代史の新しい研究』の冒頭の「緒論」の第1章である「神代史の性質と、それが作られた時代」という章で、津田は、神代史とその後に続く神武天皇から神功皇后までの『古事記』『日本書紀』の物語には歴史的事実と関係があるとしますが、歴史的事実はかなり潤色され、伝説化されたと論じます。

例えば資料1の5と6の、「神武天皇東征物語」の中に「神話的分子」が多いという指摘があります。ヤタガラスやタカクラジの夢などの物語を指してい

ます。津田にとって、こうした〈神話的分子〉は、神代史の中の〈遊離分子〉と明らかに近い存在であることは、6年後の著書『古事記及び日本書紀の新しい研究』での分析方法から裏付けられます。この本の予告編とも言える『神代史の新しい研究』の「緒論」のこの箇所では、「神武天皇以後に関する記紀の記事は、それをそのままに事実として見ることはできないにしても、その根底には歴史的事実があるのであり」、「その大筋は事実から生じた伝説が基になっている。しかし神代史は、その間にいくらか歴史的事実の反映が含まれているにしても、その全体の結構が空想から成り立っているのであるから、これと性質が違うのである」とします。津田は、いわゆる記紀批判の過程で、神代史および「神武天皇以後に関する記紀の記事」の中から、不必要で本来のものではない「分子」を繰り返し取り除いていきますが、神代史の場合、分子が取り除かれる理由の一つは、その分子が神話的であるためです。つまり、皇室の起源を語るための「作り物語」は、本質的に自発的である〈神話〉と無関係です。これは、資料1の7と8に示された発想の裏返しと考えられます。皇室の由来を語る作り物語としての〈神代史〉は神話ではありませんので、神代史の原形を還元していく過程で排除されていく分子は、まさに神話的なものとなります。「神話的」な「遊離分子」は、津田が想定する〈神代史〉の本来の原形にとって真実不可欠の分子ではないのです。

それでは、9項目からなる「大筋」から「遊離分子」を排除していく手続きの結果、何が残るのかを実際に検討します。『古事記』または『日本書紀』の一書のみ記されていて『日本書紀』の中心の物語である本書にはないこと、前後の話との関係の希薄さ、そして「民間説話」的な色彩の濃さなどの理由で多くの分子が取り除かれた後、最後に残った物語が神代史の原形とされます。資料4の2、3、4、6、7が、そぎ落とされた要素、つまり本来の正しいオリジナルな分子が残り、「神代史の大綱」とされます。残ったのは、「イザナギ・イザナミ2神が国土を生み、次に日月2神とスサノヲを生んだこと、スサノヲが出雲に下り、オオナムチ [=オオクニヌシ] がその血統に生まれたこと、そのオオナムチが国を譲ったので降下となったこと、これだけになってしまう」と津田は述べます。これこそが、津田が目指した神代史の「原形」ですが、『神代史の

新しい研究』の分析はここでは終わらず、ある意味、ここから始まります。この原形である骨子の「無理」と「矛盾」の究明こそが『神代史の新しい研究』の主眼だからです。こうした「無理」と「矛盾」の究明の結果として残るのは、津田が想定する神代史の、いわば核心の核心と言えましょう。この核心とは、神代史の物語の以下のような展開です。まず日の神は皇室の祖先とされ、天孫降臨と国譲りの物語ができて、その後、日の神と月の神は天に上る前に地上に生まれた物語によって皇室の世界を領有することが説明されます。そして最後に、この2つの物語の相互関係をつくるためにスサノヲとオオクニヌシの物語が作られます。つまり、兄弟のスサノヲを通じて、日の神アマテラスは国譲りの主体であるオオクニヌシとつなげられます。津田にとっては、『古事記』や『日本書紀』に見られる他の分子は全て、この神代史の原形に時代を経てだんだん付け加えられていった「潤色」であるということになります。以上は『神代史の新しい研究』における津田の神代史の大まかな構造ですが、それでは、この中で黄泉の国はどのようなふう扱われるのでしょうか。

『神代史の新しい研究』の「緒論」の第2章「研究についての二三の用意」では、「共通の点のみを採って、違った分子を取り除ける」という研究方法が具体例とともに簡略に説明されていますが、その後、黄泉の国の問題について長く複雑な検討が加えられています。本書の冒頭で既に論じられていることから、黄泉の国の扱いの難しさは明らかです。黄泉の国がなぜ神代史に付け加えられたかという問題は、『神代史の新しい研究』では十分に解決されたとは言えません。スサノヲとオオクニヌシと黄泉の国との関係は、ある程度、説明されますが、イザナミになると違う理由が想定されるし、津田にとって黄泉の国の物語を含む段階まで神代史がどう発展したかは、はっきり見えないままです。しかし、ここで強調したいのは、こうした黄泉の問題性ではなく、もともとの遊離分子として削除したことより生じる矛盾です。『神代史の新しい研究』の「遊離分子の除去」という節では、黄泉の国の物語が最初に論じられ、神代史から取り除くべき物語の典型的存在であるかのように読めます。除去すべき理由はさまざま、まずは「その話を採っていない」『日本書紀』の本書を読んでも、前後の連絡には何の欠陥もない」とあります。つまり、『日本書紀』の本書

には、もともとの話が入ってなくても問題がないわけだから、なくても構わない物語だということです。これは、先に触れた前後の話との関係の希薄さ、『古事記』や『日本書紀』の一書だけにあって『日本書紀』の本書にないという条件に当たります。他には、生産の神であるイザナミが死の国へ行くのは矛盾してるという異なる論点も加えられます。

しかし、私がここで強調したいのは、除去するもう1つの理由である、この黄泉の物語の性質です。資料5をご覧ください。黄泉の物語の性質は、先に論じた「神話的分子」の問題に深く関連しています。スサノヲのヤマタノオロチ退治の物語の扱いと同様に、黄泉の国の物語は「民間説話」的な面があるからこそ、これを取り除かなければ神代史のあるべき姿が現れません。しかし津田は、いったん排除した「民間説話」を、国民の思想の真実の表現として再び呼び戻します。資料5で、黄泉の国の物語が遊離分子であると論じるに当たって、その「民間説話」的性質は多くの国に存在していたことから、上代日本の固有の思想と無関係であると津田が切り捨てた印象を受けますが、必ずしもそうではありません。神代史の原形の一部となるべき分子ではないとして排除された黄泉の国の物語の民間説話的な要素が、一般的な人類学的な問題として論じられますが、これは資料1の1の白鳥の「神話を神話として研究する」対象に相当します。これに対して、津田が黄泉の国の物語を上代の日本人の思想を知るための真実の史料として復活させる場合には、白鳥の「一国民の神話を解釈して」その国民の「本来の思想」を明らかにする立場に通じます。

ここで、資料2の『神代史の新しい研究』の冒頭の自序的文章に戻りましょう。歴史伝説と比較神話学という2つのアプローチを批判し、白鳥の新しい解釈を紹介してから、津田は謙遜をしながら著書の主旨をこう説明します。「僕は神話学者でもなく、また上代史を専攻する者でもないが、平生、私に研究に志している国民思想史上の一題目として、神代史についても多少の意見を持っている」。この箇所は、大正時代の津田の業績の最も重要な問題の一つにつながっています。つまり、1913年刊行の『神代史の新しい研究』と、1916年刊行の『文学に現はれたる我が国民思想の研究』の第1巻との相互関係です。

『文学に現はれたる我が国民思想の研究』では、

〈神代史〉に関する論述の多くが3年前の『神代史の新しい研究』に譲られています。これは一見、効率的な書き方に見えますが、これまでに述べたように、津田の研究対象の〈神代史〉は、本質的に「国民思想」と無関係に、エリートによって無から作られた「皇室」を支えるための「作り物語」です。ですから、「国民思想」を扱う本書で神代史に深入りしないのは当然の選択です。ところが、国民との関係が希薄な「作り物語」こそが、津田の分析の成果である神代史の「骨子」でした。その骨子まで、そぎ落とす過程で「遊離分子」として除外されたものには、「民間説話」的、つまり、ある意味では神話的な物語がかなりありますが、これらの物語は、逆に「国民思想」という観点からは真実であり、最も重要であると見なされなければなりません。このように、神代史の分析で排除された物語は、国民思想の研究に呼び戻されて復活します。津田が言うように、「上代人の思想が現れているものは、物語そのものを神代史の骨子とすることはできないけれども、その中に現れている思想をば取らなければならぬ」ということなのです。

この復活の現象は、『神代史の新しい研究』の第4章「神代史に現はれている上代思想」に顕在しており、その論点もまた『我が国民思想の研究』の上代思想の分析に重なるものが非常に多くあります。ここでもまた黄泉の国の物語を例と致します。『我が国民思想の研究』で、津田が上代人固有の思想を考察する際に重要な論点の一つは、「平和な民族生活」による上代人の「うぶな楽観思想」です。中国の神仙思想などと違って、根本的な世界観・人生観が楽観的な上代の日本人は、現世を超越する天国的な世界を信じないとされ、その証左として例の黄泉の国の物語の要素が動員されます。資料6をご覧ください。ここで注目したいのは、この世に対する楽観的な見方と対比される黄泉の国の役割です。「死の国は地下の暗い汚い世界」とあり、「現し国の外には暗黒醜穢しゅうわいの死の国がある」ともありますが、このような黄泉の国というものは、言うまでもなく神代史の「遊離分子」として除外されました。このように、現存するテキストのもっとも神話的な分子は、「作り物語」の神代史の原形を探り出すときは否定され、国民思想という別な文脈では固有の思想の表現として評価を受けます。津田のこの時期の業績における〈神話〉へのアプローチを考えるには、

神代史研究と思想史研究の、このような複雑な相互関係に注目する必要があります。

最後に、『文学に現はれたる我が国民思想の研究』の例言から言葉を借りれば、本発表は「著者の研究の到着点ではなくして、むしろ、その出発点」であると言わなければなりません。残された課題のうち、本発表では触れなかった2点を簡単に述べて終わりたいと思います。

第1点目は、津田の神代史論と、その先行研究との関係です。本発表の最初に引用したとおり、津田の自序的な文章では、新井白石と本居宣長は開拓者として挙げられ、白鳥庫吉の神話論は称賛されますが、資料7の表から分かるとおり、それ以降に他の研究者の名前はそれほど挙げられていません。また、名前が挙がるのは、宣長と高木のように、その研究者の論点に津田が肯定的な場合です。とはいえ、津田が特定の研究者を意識して書いていたり、名前を挙げずに批判している箇所もあります。例えばスサノヲの性質を論じながら、津田が「ある人は、スサノヲが日神に反抗したというので、それを暴风雨の神として解釈しているが、これは賛成できない」と述べる時、この「ある人」は高山樗牛を指しています。

こうした箇所を網羅して、元の論文と併せて考察することにより、『神代史の新しい研究』の新たな重要な面が現れると思われれます。また、津田の蔵書には1913年以前に刊行された英語の神話学・宗教学・人類学などの研究書も多くありますので、日本人の研究者以外の知的ネットワークを今後、究明していきたいところです。

もう1つの課題は、『神代史の新しい研究』の改訂についてです。1924年の『神代史の研究』、1948年の『日本古典の研究』上巻および1951年の『文学に現はれたる国民思想の研究』第1巻の、いずれにおいても、神代史の把握の仕方、神話学との複雑な関係、黄泉の国の矛盾をはらむ扱いなどは、1913年の著書と根本的な違いがありません。しかし、そうは言っても、特に『神代史の研究』には、ある程度の改編や発展があります。神代史論における〈神話〉の問題を究明するには、後の、こうした改訂まで視野を広げなければと思っています。

津田の早い時代の研究と神話学との関係を、拙劣ながらも本発表が少しでも明らかにできたとすれば幸いです。ご清聴ありがとうございました。

河野：ルーリー先生、どうもありがとうございます。
た。

それでは、第一部「解釈と再生」の二人目のご講演です。早稲田大学文学学術院の渡邊義浩から「中国古典と津田左右吉」というタイトルでお話をいただきます。よろしくお願いします。

「中国古典と津田左右吉」

渡邊義浩（早稲田大学）

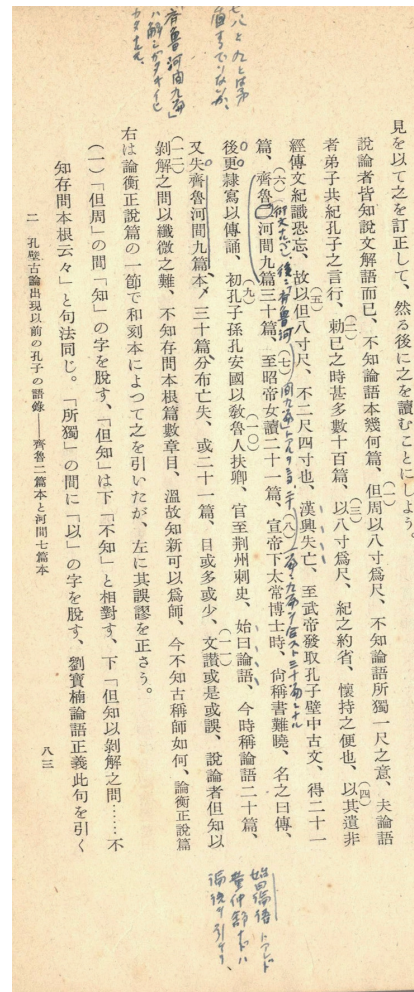
ご紹介いただきました渡邊でございます。それでは、始めさせていただきます。

津田左右吉の中国古典研究の特徴は、文献学に基づく徹底的な史料批判により、漢代に至るまでの中国古代思想を解体し、それを再構成したところにあります。それは、清朝考証学の流れを受ける校勘を主とした資料考証とは質を異にするものでした。そこに津田と顧頡剛さんたち『古史辨』^{りゅうきよりのりゆうきん}による疑古派との違いがあります。津田は、劉向・劉歆が「七略」によって組み上げた諸子九流の枠組みを退けます。そして、聖典化されていた個々の儒教経典や、あるいは諸子の書籍の中に混在している時代と系統を異にするいくつかの思想的な要因も、津田の近代的合理主義によって分析をし、比較検討をすることで、それぞれの文献の成立年代を推定したわけです。もちろん津田が見ることのできなかった新出資料が、中国からたくさん出てきておりますので、文献の成立年代などに関する結論には見直しを要する部分も存在いたします。しかし、津田がその問題関心と方法論によって方向づけた、先秦のそれぞれの時代と社会に基づいて生じた思想的な要因が、やがて漢代に儒教として合流していく、という先秦から漢代にかけての大枠と崩れていないと考えます。本報告は、それを『論語』に関する津田の成果と出土資料との関係に即して検証をしていきたいと思えます。

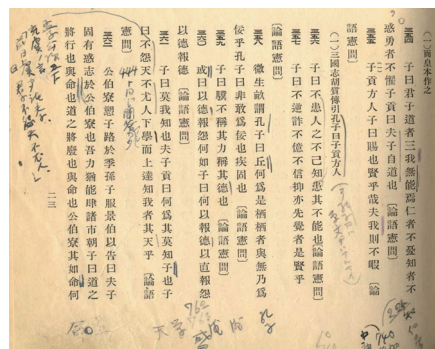
最初に資料をご覧ください。早稲田大学は、津田左右吉の全蔵書を納める津田文庫を持っておりますが、特別な貴重書以外は、こうして借りることができます。それを見ると、たくさんの書き込みがしております。中には黄色い蛍光ラインが引かれているものもあり、津田の時代に蛍光ペンがあったのかとも思いましたが、やはり学生が引いたのでしょう。資料の保存としては問題があるかもしれません



渡邊義浩（早稲田大学）



津田文庫所蔵武内義雄『論語之研究』



藤原正纂『孔子全集』

が、津田は使ってもらって喜んでいてと思います。この本は武内義雄さんの『論語之研究』です。津田は、『論語』を研究するときに、基本的に武内の考えに対して議論を立てていきました。武内の議論の中心の一つに王充の『論衡』をどう読むのかという問題があります。この本では、このように、武内が『論衡』を読んでいるところに、ペンを入れていることが分かります。

次の本をご覧ください。これは、藤原正纂さん『孔子全集』です。津田は、『論語』を篇ごとではなく、一つ一つの章ごとに検討していきます。『論語』の「子曰く～」という一つの固まりのことを章と呼びますが、章ごとに、その章が何を典拠としているかを全部調べて、この本に典拠を書き込んでいることが分かります。こうした作業を通じて、『論語』がどのような成立過程を持っているのかを考えていったわけです。

さきほどルーリーさんもおっしゃっていましたが、津田は、名を挙げて先行研究を示すことはあまりしませんが、『論語』では武内を先行研究の中心と考えていることは明らかです。武内の『論語』の捉え方は、結論だけ申し上げますと、『論語』を篇ごとのまとまりで捉え、篇の成立の先後を考えていくものです。『論語』は、二十篇から成ります。「学びて時に之を習ふ」でおなじみの学而篇から始まりまして、為政篇・八佾篇・里仁篇・公冶長篇と続くのですが、それらの篇を前半の十篇（「上論」）と後半の十篇（「下論」）とに分けて、どのような篇が古く、また新しいかを検討していきます。これに対して、津田は、篇ごとのまとまりは考えられない、そうしたことは無理である、と『論語』を一章ごとに検討していきます。『論語』は約五百章から成るのですが、それを一つ一つ分析していくわけです。そして、『論語』の孔子の言葉を『孟子』・『荀子』などに見える孔子の言葉と一つ一つ対応させて、比較していきます。その結果、『論語』は、孔子の言葉をそのまま記録したものではなくて、後代の文献から拾われて再編集されたものがほとんどである、と結論づけるわけです。その結果、『論語』に見える孔子の言葉は、ほぼ孔子自身のものではなくります。

孔子の言葉が、自身のものであるか否かについて、津田は具体的には、『孟子』『荀子』などの先秦の諸子の著作に見える言葉や思想を基準として、そ

れを各章と思想的に位置付けることにより判断していきます。たとえば、憲問篇に、「子曰く、古の学者は己の為にし、今の学者は人の為にす」という文句がありますが、これは『荀子』にもあるのです。その際、『荀子』は、これを孔子の言葉として引用していません。「子曰く」と言わなくても、引用することはあるだろう、と普通は見逃すわけですが、それを津田は、『荀子』が孔子の言葉を引用する場合には「子曰く」と必ず記していることを論拠に、『荀子』のこの言葉は、荀子自らの言葉と解釈し得るとします。そうなりますと、ここの部分の『論語』の成立は、『荀子』よりも遅くなります。荀子は李斯や韓非子の師とされていますので、戦国も終わりのころの人です。『論語』の成立は、かなり遅くなるわけです。事実、津田は、『論語』の成立は漢代と考えております。わたしもそう思っております。

こうした仮説を証明するため、津田は、『論語と孔子の思想』の第一篇におきまして、孔子の言葉を『論語』との関係の有無によって二つに分け、孔子の言葉が時代と共に追加されていくことを漢から遡って考証してまいります。そして、第二篇では、前漢における『論語』の伝承から遡りまして、戦国時代において、未だ『論語』の形にまとめられていない孔子の言葉が伝承されていたことを論証していくのです。こうしたことから、津田は、『論語』の孔子の言葉のすべてが、孔子の思想を表現していないことを論証すると共に、孔子の言葉は、『論語』にまとめられる以前に、ある程度のまとまりを持った言行録に整理されていた、と予言していたのです。

なぜ、予言かと申しますと、一九九四年に上海博物館が香港の骨董市場から買った「上博楚簡」の中には、『論語』の言葉と関わりを持つ文献が含まれております。『論語』と文章がほぼ同じなのですが、細かくは違うというものです。その違いは、論理的に考えると『論語』に収録されている言葉の方が新しく感じられる、そうしたものが出てきております。これを分析した湯浅邦弘さんも、『論語』は、一時期に孔子の言葉を集めて、ただちに完成体に向かったわけではなく、弟子たちによって保有されていた孔子の言葉が複数の文献に記録され、微妙に言葉を異にしつつ伝承されていった後で、最終的に『論語』として編纂された、とっております。これは、津田の言っていた通りであったということに

なります。これは『論語』の話ですが、これ以外にも、伝世した書籍以外に複数存在した言葉や思想が重層的に存在していた、と津田は考えています。そのことに思いを致すことが、われわれ古代の文献学を研究する者の基本であるとわたしは思いますが、津田はそれを繰り返し述べております。今日継承すべき津田の中国古典研究の第一の方法論は、ここにあると考えております。

また、津田は、篇ごとに『論語』の編纂過程を考えるのではなく、儒家思想の歴史的な変化に照らし合わせるべきだと言っております。そのためには、儒家思想が書かれている様々な書物の作られた時代を一つ一つ定めていく必要があります。個人で本を書くという考え方は、この時代にはまだありません。たとえば、先秦諸子の中で、個人で書いていると最も誤解されているものは『孟子』でしょうが、『孟子』の中にも、古い部分と新しい部分が明確に存在します。したがって、学派で共有されている書物が、いつ完成したかを定めることは、非常に難しいわけですから、一つ一つの書物の完成年代を考えるのではなく、たとえば儒家思想の全体の歴史的な変化の有様を知ることにより、その書物の作られた時代を定めていくべきである、と津田は言います。それとは逆に、他の書物に引用されていることから、もとの書物の本文を推し測ることはおかし、とも津田は言っています。これは、王充の『論衡』から『論語』の制作を考えている武内への批判と考えられます。あるいは、他の学者、たとえば劉歆の「七略」とか、あるいは鄭玄の記録とか、それらによって調べられる異本の照らし合わせにより、元の本文を定めていこうとしていた疑古派、具体的には顧颉剛さんたちへの批判と考えることもできます。そうしたものには、少なからぬ無理がある、と津田は言います。

異本の本文のどれに従うべきなのかは、本文そのものに、その内部に拠り所を求めなければならない。その文章によって何らかの思想が表現されているかどうか、言い換えれば、文章として意義を成しているかどうかを見ることが、何よりも大切な点である。文章の解釈がまずなされて、それによって、その解釈に当てはまる本文が正しいとされねばならない、と津田は述べているのです。津田は史学を修めていますので、こうした方法は史学の内的史料批判に近いと思います。こうして津田は、劉歆が作り

あげた「諸子九流」、「諸子百家」という考え方は、劉歆が生きた前漢の終わりになって現れたものであり、その枠組みを前提としない、諸子の相互影響を考慮しながら、書かれている思想の内容によって、文献の成立を追究すべきであるとしたのです。これが今日継承すべき津田の第二の方法論だと思えます。

これらの方法論に基づき『論語』の成立を考えた津田は、『論語と孔子の思想』の第四篇で、『論語』の章の中に、『孟子』以降になって付け加えられた部分と、『孟子』以前に出来ていた部分がある、と主張しています。『孟子』に拘るのは、武内義雄が『論語』の成立に『孟子』が大きく関わっていたという説を述べていたことによるのでしょう。このため、『孟子』以降に成立した部分が『論語』の中にある、ということの実証を具体的に展開していくわけですから、そこで、本報告は、『孟子』と『論語』に焦点を絞り、津田が明らかにした部分と、わたしが調べたこと、それを合わせることで、津田の仮説の検証を目指します。

『孟子』において、孔子の言葉は二十九条引かれておりますが、『論語』と一致するものは八条、「孔子曰く」とは書いておりませんが、『論語』に見えるものは二条。文章は異なりますが同質のものが二条ありまして、その他十七条は、『論語』とは無関係なのです。宇野精一さんは、「孟子は『論語』を見ていなかったのであろう」と言っており、そのとおりであろうと思えます。

それでは、『孟子』では、孔子の言葉はどのように描かれていったのか、という問題に対して、津田は、『孟子』と『論語』に見える孔子の言葉は、『論語』の言葉を『孟子』が取り入れたもの、これは常識的な考え方は。逆に、『孟子』の言葉を『論語』が取り入れたもの、さらに『論語』も『孟子』も別の書から取ったもの、その三種類が考えられるとするので。

『論語』の言葉を『孟子』が取り入れているという第一の事例から見いきましょう。たとえば、里仁篇の冒頭です。まず『孟子』公孫丑章句上からお示しします。

①孔子曰く、「仁に^も里るを^よ美しと為す。擇びて仁に^を処らずんば、焉んぞ智たるを得ん」と。夫れ仁は、天の尊爵なり、人の安宅なり。之を^{とど}禦むる莫くして不仁なるは、是れ不智なり。不

仁・不智・無礼・無^②義は、人の役なり（公孫丑章句上）。

「孔子曰く、仁に里を美しと為す」という部分は、次に掲げます『論語』里仁篇の冒頭と同じです。

子曰く、「仁に里を美しと為す。擇びて仁に処らずんば、焉ぞ知たるを得ん」と。

孔子の言葉は同じですが、『孟子』では、孔子の言葉①を踏まえた上で、議論を展開して、②に「義」という概念を提示しております。「義」という徳目を重視しますのは、孔子ではなく孟子の特徴です。したがって、『孟子』は、孔子の「仁」という言葉を出し、それに「義」という自分の考え方を加えることによって、議論を展開していると考えられます。これが『論語』の言葉を『孟子』が取り入れている事例で、一般的に当たり前とされてきたものです。

これに対しまして、第二の事例がございます。『孟子』から見ていただきます。

堯は舜を得ざるを以て己が憂と爲し、舜は禹・皐陶を得ざるを以て己が憂と爲す。……孔子曰く、「^①大いなるかな、堯の君たるや。惟だ天を大なりと為す。惟だ堯之に則る。蕩蕩乎として、民能く名づること無し。^②君なるかな舜や。巍巍乎として、天下を有ちて而も与らず」と。堯・舜の天下を治む、豈に其の心を用ふる所無からんや。亦た耕すに用ひざるのみ（『孟子』滕文公章句上）。

「堯は舜を得ざるを以て己が憂いと為し、舜は禹・皐陶を得ざるを以て己が憂いと為す」という文章の後に、「孔子曰く」が出てまいります。「^①大いなるかな、堯の君たるや。惟だ天を大なりと為す。惟だ堯之に則る。蕩蕩乎として、民能く名づること無し。^②君なるかな舜や。巍巍乎として、天下を有ちて而も与らず」という孔子の言葉が引かれて、話が展開してまいります。

これに対応する『論語』を掲げましょう。

子曰く、「大いなるかな、堯の君たるや。巍巍乎として、唯だ天を大なりと為す。唯だ堯之に則る。蕩蕩乎として、民能く名づること無し。巍巍乎として、其れ成功有り。煥乎として、其れ文章有り」と（『論語』泰伯第八）。

このうち下線を引いたところが、『孟子』の①に引用される孔子の言葉よりも多い部分です。『孟子』より多いということは、『孟子』が『論語』を引用

するときに、その部分を削除したという解釈も成り立つと思います。しかし、『論語』には、この文の前に次のような文章もあります。

子曰く、「巍巍乎たり、舜・禹の天下を有つや。而して与らず」と（『論語』泰伯第八）。

この文章は、『孟子』の②とほぼ同じですが、『孟子』では、舜しか言っていなかったのに、『論語』は禹が出てきているのです。そして、舜と禹の評価について、『論語』は、『孟子』では舜だけが行っていたと言っている、臣下に政治を任せて自らは与らない政治、これは「舜の無為」と言い、この後に思想的な展開がありますが、その「舜の無為」を舜だけではなく、禹も行っていたと『論語』は説いているわけです。しかし「無為」は本来、舜のものでした。したがって、舜だけを「無為」とする『孟子』の方が正しいでしょう。禹は、堯・舜という禪讓説話を持っている帝王の後に出てくる夏王朝の創設者です。津田左右吉は、湯・武革命を中心とする殷周物語が戦国初期のころに成立し、堯・舜の禪讓説話はその後に成立する。そして、禹の物語は堯・舜とは別系統であったと考えております。このため、舜の政治的な内容を禹の中に加えている『論語』のこの章は、『孟子』よりも思想的に新しく、『孟子』の孔子の言葉を踏まえて記されたのである、と津田は言うわけですが、これは、正しい仮説であるとわたしは考えております。津田はこの一例だけではなく、このような形で『論語』が『孟子』の孔子の言葉を踏まえた例をあと三つ挙げております。

第三の事例として津田が掲げる、『論語』も『孟子』も他の書に依拠した事例は、津田も分からぬ場合が多い、と言っております。たしかに津田の時代には、出土資料がなく、こうした事例を考えることは難しかったと思われまます。したがって、ここからは、わたしが調べた部分となります。

『論語』も『孟子』も、ともに他の文献から引用している事例は、たしかに証明しにくいものです。そこで、逆に、津田の古典研究の方法論である、伝世した書籍以外に複雑多様な言葉や思想が重層的に存在していた、ということに思いを致すため、『孟子』に書かれていながらも『論語』とは関わない「孔子曰く」と、それが他の書籍とどのような関係を持っているのか、を調べることで、津田の所説を補強していきたいと思っております。

『孟子』に記された「孔子曰く」から始まる孔子

の言葉のうち、『論語』との関係を持っていない『孟子』独自のものは、『春秋』の制作を孔子と関わらせるもの、あるいは孟子の主張の正当性を保証する言葉、それを孔子が語るものなどがございます。一つ例を挙げましょう。

世衰へ道微かにして、邪説・暴行有^また^{おこ}作る。臣にして其の君を弑^{これ}する者之有り。子にして其の父を弑する者之有り。孔子懼れて、春秋を作る。春秋は、天子の事なり。是の故に孔子曰く、「我を知る者は、其れ惟だ春秋か。我を罪する者も、其れ惟だ春秋か」と（『孟子』滕文公章句下）。

『孟子』は、「孔子懼れて春秋を作る。春秋は天子の事なり。是の故に孔子曰く、「我を知る者は、其れ惟だ春秋か、我を罪する者も、其れ惟だ春秋か」と」と言っております。すなわち、孔子が『春秋』を作り、孔子の評価は『春秋』によって定まると孔子が言った、と『孟子』はするのです。しかし、『論語』の中には、孔子が『春秋』を編纂したことはもとより、『春秋』という書名すら存在しません。『論語』では、孔子と『春秋』は全く無関係なのです。したがって、ここの「孔子曰く」は、恐らく『孟子』が創作したものでしょう。それは、『春秋』と孔子とを強く結び付ける思想そのものが、『孟子』から始まるためです。

孟子曰く、「王者の迹熄^やみて詩亡ぶ。詩亡ぶて然る後に春秋作る。晋の乗、楚の檣^{おこ}杙、魯の春秋は、一なり。其の事は則ち齊桓・晋文、其の文は則ち史なり。孔子曰く、「其の義は則ち丘竊かに之を取れり」と」と（『孟子』離婁章句下）。

『孟子』は、魯の「春秋」は、「晋の乗」、「楚の檣杙」と同じような「史」（年代記）に過ぎなかったが、孔子によって「義」を加えられることで『春秋』という経書になった、と述べています。これが、『孟子』の思想なのです。したがって、先ほどの言葉だけではなく、ここに引用されている「春秋の義」は自らが加えたものである、と述べる孔子の言葉もまた、『孟子』の創作である、と考えられます。

そもそも自分の学説を権威づけるために、孔子の言葉を捏造する者が多かったことは、『孟子』そのものも認めております。

咸丘蒙問ひて曰く、「^①語に云ふ、「盛徳の士は、君も得て臣とせず。父も得て子とせず。舜南

面して立つや、堯諸侯を帥め、北面して之に朝す。瞽瞍も亦た、北面して之に朝す。舜瞽瞍を見るに、其の容蹙^{いた}める有り。孔子曰く、「斯の時に於てや、天下殆^{あやう}いかな。岌岌乎たり」と。識らず。此の語誠に然るか」と。孟子曰く、「否。^②此れ君子の言に非ず。齊の東の野人の語なり。堯老いて舜撰するなり。^③堯典に曰く、「二十有八載、放助乃ち徂落す。百姓考・妣に喪するが如し。三年、四海八音を遏密す」と。孔子曰く、「天に二日無く、民に二王無し」と。舜既に天子為り。又天下の諸侯を帥めて、以て堯の三年の喪を為さば、是れ二天子なり」と（『孟子』万章章句上）。

咸丘蒙が孟子に、^①「語」に次のようにあります、と話を始めて、舜が南面して、堯が諸侯を率いて北面して朝したときに、瞽瞍、瞽瞍は舜のお父さんですが、舜のお父さんもまた北面して、これに朝した。舜は、お父さんが臣下になっているのを見て、その容が「いた」んだ。要するに、お父さんが臣下になって申し訳ないと思った。「斯の時に於てや、天下殆いかな。岌岌乎たり」と孔子が言った、と言っていますが、この^①「語」は本当なのでしょう、と咸丘蒙が孟子先生に聞いたわけです。そうすると、孟子先生は、^②「否。此れ君子の言に非ず。齊の東の野人の語なり」と答えたと言います。すなわち、『孟子』自体が、孔子の言葉が偽作される場合のあることを肯定しているのです。

『孟子』は、^①「語」の孔子の言葉を否定したのち、『尚書』堯典を引用、そして、孔子が^③「天に二日無し、民に二王無し」と言ったと伝えます。実は、この『孟子』が引いている「孔子曰く」も、現行の『論語』の中にはありません。恐らく『孟子』が作った孔子の言葉であろうと思われる。このように見えてくると、孔子の言葉を様々な人たちが作っていたことが見えてまいります。

たとえば、「孔子曰く」を含みます^①「語」は、『墨子』、そして『韓非子』にも見えています。ここでは、『韓非子』を掲げましょう。

記に曰く、「舜瞽瞍を見るに、其の容造焉有り。孔子曰く、「是の時に当たりてや、危ふきかな。天下岌岌たり。識らず。有道の者は、父固に得て子とせず、君固に得て臣とせざるなり」と。臣曰く、「孔子本より未だ孝悌・忠順の道を知らざるなり。……（『韓非子』忠孝篇）。

『韓非子』忠孝篇は、法家として忠孝をいかに位置づけるのか、という執筆目的によって著されています。したがって、ここで「記」の中に挙げられている「孔子曰く」は、「臣曰く」以降に展開される自らの主張を正統化するための否定すべき見解として引用されています。すなわち、対立する諸子においても、「記」としてまとめられていた孔子の思想が共有されていたことが分かります。そして、孟子は、この「語」を②「君子の言に非ず。齊の東の野人の語なり」として、偽作された孔子の言葉であると主張しており、孟子もその中の一人であるような、孔子の言葉を偽作する者の存在を孟子は自覚をして、「その言葉が孔子の言葉ではなくて、この言葉が孔子の言葉なのだ」というように、孔子の権威の奪い合いをしていることが分かるわけです。であれば、こうした都合の悪い孔子の言葉は引かなければいいではないか、となるわけですが、それを引用しているのは、孟子独自の思想である堯舜革命、中でも舜への評価に「語」の孔子の言葉が大きく関わっているのだから、ここは引用したうえで否定しなければならなかったのだと思います。

しかも、ここには『孟子』の中で唯一となる『尚書』堯典篇が引用されています。『尚書』という経典も、非常に長い期間を経て、次第に出来あがった書籍で、古い部分と新しい部分があります。堯典篇は、かなり新しいと考えられており、陳夢家さんによれば、秦の始皇帝のころと言います。堯典篇と『孟子』とを比較しますと、堯典篇が『孟子』に基づいていることが分かります。すなわち、陳夢家の説に従うと、『尚書』堯典篇の「二十有八載、帝乃ち殂落す。百姓考・妣に喪するが如し。三載、四海八音を遏密す」という部分は、『孟子』に基づいた可能性も生まれます。果たしてそうなのでしょう。それとも、第三の資料に両者は基づいているのでしょうか。これが、津田が明らかにしにくいと言っていた第三の事例です。たしかに伝世資料だけでは難しいのですが、出土資料を用いると、少しずつ見えてまいります。

少し整理をさせていただきますと、『論語』はお弟子や孫弟子が編纂した、とむかしの概説書などでは書いてありましたが、孔子の言葉は、そうした弟子や孫弟子、あるいは孟子の専用物ではありません。『論語』と『孟子』の影響関係も、双方向性を

持っていました。それは、『論語』と『孟子』が、ある特定の時期に一挙に完成した書籍ではないことを理由の一つとしています。比較をすれば、『孟子』よりも早い時期に編纂が始まり、そして重層的に制作されていた「原論語」、これは現行の『論語』ではなくて、『論語』の基になっているものです。その「原論語」や同じく「原孟子」などに、孔子や孟子の言葉や言動、あるいはかれらに仮託された言動が次第に積み重ねられながら、長い時間をかけて『論語』や『孟子』は編纂されていったと考えられるわけです。その際、たとえば「原論語」の孔子の言葉は、孔子の言葉が集められた複数の孔子言語録、それに、あたかも湖の中に流れ込む川のように、孔子の言葉が集まっていき、その湖にたまった孔子の言葉が他の諸子にも引用され、また新たな「原論語」にも吸収されていく。そうした繰り返しの中で、『論語』が形成されていくのであれば、篇ごとのまとまりを考えていく武内の学説にはそれほど大きな意味はなく、一つ一つの章がどのような来歴を持つのかということが重要になってきます。津田が武内を批判した理由はここにあるのです。

そして、孔子の言葉であれば、特定のものの、具体的には儒家としか結び付かないわけで、今回見た『韓非子』も、孔子の言葉は否定的にしか引用しておりません。これに対して、堯・舜という聖人は、本来的には墨子、あるいは墨子に対抗して孟子あたりが出てきたものですので、その言動は様々な思想の混合状態となります。それがそのままの姿で現れたものが、一九九三年に出土した「郭店楚簡」の中に含まれます。「唐虞之道」と命名された篇だとわたしは考えております。そして、これを見ていくことで、間接的にはありますが、『論語』の成立の過程が明らかになるのではないかと考えております。

「唐虞之道」の思想をどのように捉えるのかについては、多くの説が出されております。代表的なものだけ掲げますと、李学勤さんは「孟子に似ているが縦横家である」と、廖名春さんは「孔子の作である」と、王博さんは「堯典篇に基づく」と、姜廣輝さんは、「子思（孔子の孫）あるいはその門人の作である」と述べています。これも、津田の方法論を使うと、異なって見えてくるのです。

「唐虞之道」は、唐（堯）と虞（舜）は、賢者に位を譲って血筋に伝えなかったと、その禪譲を称える文章です。「堯・舜は、王として天下に利を与え

ても、天下の利を自らの利とはしなかった。譲って伝えないことは最上の聖であり、天下に利を与えても自分の利としないことは最上の仁である」と述べられています。「唐虞之道」ではなく、「堯舜之道」という言葉であれば、複数『孟子』に出てきます。しかし、これはそれを踏襲せずに「唐虞之道」と名称を変えております。

『孟子』では、「禹に至りて徳衰へ、賢に伝へず子に伝ふ」と禪譲であろうが世襲であろうが「伝」という字を使います。しかし、「唐虞之道」は、「禪」と「伝」を使い分けております。このため、『孟子』の禪譲説よりも後の思想であると考えられます。あるいは、「堯・舜が天下を利した」と言いますが、「天下を利」すという思想は、『墨子』の「利天下」の思想です。あるいは、天下を利するが「利とすることはない」という主張は、現在では『商君書』だけに見られる思想です。そして、天下に利を譲って自分の利とはしないことを仁と評する、という思想は、管仲に仮託される『管子』に出てまいります。このように、一章を見るだけでも、「唐虞之道」には、実にさまざまな思想が流れ込んでおります。津田の発想した、いろんな思想が集まってプールになる、そうしたものが出土資料として出現しているのです。

二章・三章では「愛親」という言葉が出てきます。「愛親」という言葉は、『莊子』あるいは『管子』に出てくる言葉です。また、親孝行の「孝」と禪譲、そして「忠」というものの関係を、舜という聖王を媒介に矛盾なく説明しようとしていますが、この「孝」と「忠」を君主のもとで一本化するという考え方は、『孝経』の思想です。それから「尊賢」の思想が出ていますが、これは墨家の思想となります。あるいは、禹の治水、益の治火、后稷の治土が出てきますが、いずれも『孟子』に記されています。ただ、「唐虞之道」は、この三人に伯夷・夔・咎繇を加えて六人としておりますが、この六人となると『大戴礼記』に出ている思想となります。

時間がないので、最も特徴的な十二章を掲げましょう。

むかし聖人は二十歳で成人となり、三十歳で家庭を持ち、五十歳で天下を統治し、七十歳で政治の職を退いて賢者に譲った。(老衰して)四肢が疲れ、耳目の聡明さが衰えてくると、天下を譲って賢者に授け、退いて自己の身体の生命

を養った。このことから(天下の利を)自分の利としなかったと知ることができる。(十二章)十二章に見える養生と禪譲を組み合わせる思想は、今日までに伝わった中国古代の思想では存在しない考え方です。さらに、ここに「弗利」が付いておりますので、これは明確に「唐虞之道」独自の思想と考えることができます。

このことを津田の方法論でどのように考えるのかをお話する前に、これら複数の思想の共存を明晰に分析した韓国の李承律さんの見解を述べておきます。李は、堯舜伝説が『尚書』堯典篇、『論語』堯曰篇、そして『孟子』万章篇と展開することを中国の研究者が前提としていると批判して、「堯舜伝説は儒家の専有物ではなく、直接的には発展しない」と述べています。それは、すでに津田が言っていたことです。そして、李は、「唐虞之道」は、『荀子』正論篇よりやや遅れて、それ以前の諸学派のいくつかの最も特徴的かつ重要な諸思想を積極的に取り入れて、既存の堯舜禪譲説を再構築しようと試みた儒家の一派の手になったもの、と位置づけています。これが、従来の最も優れた研究であると思っておりますが、それでも納得できないところが強く残ります。それは、何でそのように今ある諸子と比べなければならないのか、という思いです。

津田の中国古典の研究方法論を用いますと、そもそも何とか家、何とか家という諸子九流の枠組は、前漢末の劉向が作ったものであり、戦国時代には存在しません。九流の分類が後出のもので、しかも諸子の相互影響が当たり前であったとすれば、李が影響と把握する他の諸子の思想も、そのまま「唐虞之道」が何とか家に属する指標と見なすことはできないのではないのでしょうか。そうであれば、『荀子』に依拠した形で結論づける必要はありません。あるいは、李が断絶性を強調する『孟子』についても、乗り越えようとする形での継承関係を認めることができるのです。つまり、「唐虞之道」に含まれる思想を墨家とか『商君書』とか『管子』とか養生とか道家とか儒家とか、そうした諸子九流の枠組に当てはめようとするから、「唐虞之道」は、どの側面を研究者が重視するのかという主観により、「これは『荀子』に近い」とか「それは『孟子』に近い」というようにまとめられるわけです。これに対して、諸子九流の枠組は関係ない、と考えるのであれば、老衰により引退し、養生に努めて、生きているうち

に賢者に禅譲を行うという、「唐虞之道」に独自の思想が表明されている以上、後世には伝わらなかったものの、「唐虞之道」は「唐虞之道」のまま、一つの思想の表明と捉えるべきではないでしょうか。これが津田の方法論なのだと思うのです。

そのときに考えなければいけないことは、そうした独自の思想を持っている「唐虞之道」が伝世されなかった理由は何か、ということです。それは、「唐虞之道」が様々な思想を包含しているために、独自の思想としての強さが十分ではなかったことに求められると思うのです。つまり、津田が述べるように、先秦のそれぞれの時代と社会に基づいて生まれた思想的な要因が、やがて漢代に儒教として合流していく。これが先秦から漢代にかけての大枠であるならば、『荀子』としてまとめられたような儒家思想としての洗練化、そうしたものが「唐虞之道」にはさらに必要であった。そうしたことが分かるわけです。たとえば『呂氏春秋』は、いろんな思想を入れているので雑家と言われるのですが、そのように大きな湖をつくっていくような方向性と共に、一方では逆に、諸子間の論争と著述によって諸子九流への枠組みへとそれぞれの思想が先鋭化していく、そういう方向性も見ることのできるのです。具体的には、『呂氏春秋』の不二篇では、『莊子』の天下篇にも見られるような、それぞれの特徴を踏まえた諸子の思想的な位置づけが行われており、『呂氏春秋』執一篇では君子による法の一元的な把握が主張されています。

大きな思想史の流れを捉えるのであれば、思想史は前者から後者へ、すなわち雑多な湖から、諸子ごとの独自性を強調して他から卓越する方向へと動いていく。雑多な共有物として書籍が形成していく中で、そぐわしくない記述が削られて、ふさわしい記述が加えられていく。そうした作業を最も一生懸命行ったものが、諸子九流という枠組をつくった前漢末の劉向・劉歆たちで、かれらは、儒教一尊の思想の中で「七略」をまとめながら、それらの特徴に合わせて書籍を編纂していきます。この思想に都合の悪い、たとえば『莊子』には都合が悪い部分はすべて削ってしまうわけです。『孟子』に相応しくない部分はすべて削ってしまう。このようにして、諸子だけではなく、『経書』の本文も定まっています。

『論語』に立ち戻りますと、『論語』の成書時期は、

劉向・劉歆の校書よりも早く、現行の『論語』の中に、津田や武内が指摘するような、夾雑物や、孔子の思想として一括りにできない雑多な思想が含まれるは、『論語』の成書が劉歆・劉向以前の校書以前であるためであった、そうしたことが言えてくるわけでございます。

本日は、津田の方法論を用いることにより、現行の出土資料の研究も含め、『論語』を初めとする中国古代の思想史を見直すことができる、というお話をさせていただきました。以上でございます。ご静聴、ありがとうございます。

河野：どうもありがとうございました。

それでは、第一部、三人目のご講演です。早稲田大学文学学術院の肥田路美から、「津田左右吉の国民思想研究における仏教芸術観」というタイトルでお話いただきます。よろしくお祈いします。

「津田左右吉の国民思想研究における 仏教芸術観」

肥田路美（早稲田大学）

ただ今ご紹介いただきました肥田と申します。私は「津田左右吉の国民思想研究における仏教芸術観」というタイトルでお話し致しますが、このタイトルに違和感を覚えた方は少なくないのではないのでしょうか。

実は、私の専門は中国の美術史でして、その立場から津田左右吉の人文科学研究における姿勢や方法を振り返るとというのが、このシンポジウムにおいて私に課せられたテーマです。そこで、津田の主著であります『文学に現はれたる我が国民思想の研究』の随所で触れられている仏教芸術、すなわち仏像彫刻や仏教寺院の建築についての批評を取り上げたいと思いますが、そうした記述は、無論のこと、この浩瀚な津田の著作においては議論を側面から補強するための付け足りのようなものであるには違いありません。この題目の違和感は、それを、いわば針小棒大に取り上げようとするところにあると自覚しております。けれども、その付け足りのような記述につきましても、津田は、入念な加筆や改訂を行って本質を衝いた指摘を重ねておりまして、建築や仏像などの造形物を文字によらないテキストと見ることができるとすれば、ここでも津田左右吉一流のテキ



肥田路美（早稲田大学）

ストの読み方と洞察を見て取ることができるのです。

津田は、大正5年、1916年に出版されました本著作の第1巻『貴族文学の時代』で、推古朝前後から承久ころまで、すなわち飛鳥時代の6世紀末ころから鎌倉初期の13世紀前半までを扱い、万葉の歌をはじめとする諸々の文学作品の分析を行いながら、国民思想について論じました。津田の言う国民思想とは、国民生活の心的側面を仮に名付けたものであり、津田の言葉によれば、国民の実生活から生まれ、それとともに推移しつつ、さらにそれを新しい方向に導いていくものを指します。周知のように、津田は、思想というものが実生活と離れて存在するもののように見なされていること、国民の実生活から乖離したところで安易に何々主義というような概念的な枠組みが唱えられる傾向に、鋭い批判を向けてきました。大正5年の旧版の「序文」は、そうした既成の言説、津田はそれを俗説と言っておりますけれども、そうした言説に対する疑問をたたみかけるように連ねた、たいへん印象深い文章です。その上で、「事実を十分、詮索してからでなくては、容易に同意することができなからうではないか」と投げ掛けています。

それでは、上代の国民思想において、仏教という宗教やその造形芸術を津田はどのように位置付けているのか、幾つかの文章を見てみましょう。

これは、大正5年、初版本の推古朝前後から天長・承和ごろまでの約250年間を論じた第一篇の中の一文です。なお、お手元の配布資料に、津田の著作『国民思想の研究』から主要な箇所を列記致しましたので、ここでは全文を読むことは致しませんが。ご覧のとおり、十一面観音や千手観音はもとより、一般的な如来像についても、「人間界を離れた怪物であって、女こどもは、それを見て夢にうなされたかもしれない」と、ここまで言わなくても思

うぐらいな言いようです。このくだりは、昭和26年の改訂版では、さすがに削除されておりますけれども。国民の実生活に立脚するところで仏教の造形を見たときに、このように見えるのではないかという、そうした視点というのは少々エキセントリックにも見えますが新しいもので、他の者がなかなか持たなかった視点ではございます。そして、太字にした箇所では、要するに、日本上代における仏教芸術は外から持ってきた型によって作られた工芸品であり、複製品であって、つまり、真の意味で言う芸術品ではない。またしかも、「実はその手本となったものが、仏教芸術の歴史から言えば、既に因習化し、便宜化し、退化したもので、芸術品としては価値の高くないものである」と、大変に手厳しい言い方をしております。日本の上代の仏教美術の手本となったものというのが、芸術品としての価値が高くないというこの判断基準、といいますか判断の根拠については、津田はこれ以上、言葉は避けておりますけれども、察するに、インドないしはガンダーラという地域で生まれたオリジンから、かなりの時代を経過することによって、形骸化し、形式化していった、それを日本が受容したということに対する、一種、批判的な見方かというふうにも思います。

さらに、これに続けて、「ギリシャの神像やゴシック美術にはそれぞれの国民思想がうかがえるのに、法隆寺の堂塔や東大寺三月堂の仏像」——例えば、ご覧の三月堂、法華堂の月光菩薩像は大変な人気の仏像でありまして、この東大寺三月堂は「天平彫刻の代表作が集まった宝石箱」などと一般には賞されているものなのですが——これを取り上げて「往昔の日本人の情緒をしのぶことはできない」と言います。「なぜならば、少なくとも奈良朝ごろまでの芸術は、六朝から唐代にかけて行われた支那芸術の標本であり、その模造であって、われわれの民族の芸術ではない」と言うわけであります。つまり、これらの造形に初めて接した上代の日本人は、ただ異国人の作った異様に驚嘆するばかりであり、また仏教芸術は、仏の莊嚴にせよ、浄土のありさまや堂塔伽藍がらんの配置にせよ、定まった規範ののっとなって作られるものであるため、国民の信仰の象徴でもなければ趣味の表現でもなく、内的意義を少しも持っていないものだと主張しております。

また、「薬師寺の三重塔は、ほとんど申し分のない美しい建築であるけれども、当時の人のいかよう

の精神がそれによって表現されているのか。日本人の情緒の何の象徴があるのか。あるいはまた唐招提寺の金堂の前面の列柱を今の人は美しく見るが、当時の人は、それを己らの気分とどのような連携があると思って見ていたのか」と続けています。確かに薬師寺の三重塔は「凍れる音楽」と称えられたりしておりました。この有名な評句は、ドイツ・ロマン派の影響を受けた、この当時、建築評論も行っていた黒田鵬心という人が最初に言いだしたことでありますけれども。また、この写真のような吹き放ちの列柱や、胴張りのある丸い柱について「ギリシャのパルテノンにも比すべきエンタシスの列柱」と評されたりということがなされたのは、ちょうど津田左右吉のこのころからのことであります。近代日本のナショナリズムと表裏をなすこうした風潮、ヨーロッパ世界の古典になぞらえる、それに匹敵するような位置付けを与えようとするという、ある意味ロマンチックで無邪気なこうした風潮への批判的な心情というのが、津田の中にはあったものかもしれません。

また、「仏像の様式の変化は、わが国での独自の発達を示すものではなく、中国における歴史的発達の初段階を示す作品が、そのまま日本に伝えられ、学ばれたところから生じたものとすべきであろう」と論じ、「全体として見れば、少なくとも、この時代の仏像は、日本の芸術品としてよりも当時の中国の仏教芸術の標本として見られるべきもの」とする指摘は、これは極めて的を射たものであります。なお、文中の傍線部、「仏像に刺激せられて、わが国の神像が作られるようにならなかったこと」ということについては、また後で触れることに致します。

「上代の仏教芸術は、いわば中国からの借り物であって、日本人の実生活、宗教感情から生まれたものではない」とする津田の主張は、同時代の美術評論の動向に全く逆行するものでした。『国民思想の研究』の3年後に出版された和辻哲郎の『古寺巡礼』は、その代表的なものです。ちなみに和辻も、津田と同様に、この『古寺巡礼』をはじめ彼の著作に手を入れ続けまして、『古寺巡礼』は改訂版の出版も津田の改訂版と同時期の昭和21年のことであります。ここに例を挙げましたのは、和辻の『古寺巡礼』の中の中宮寺の半跏思惟像、ご覧の写真の作品であります。これについての初版本の文章ですけれども、この中で用いられている「しめやかさ」

であるとか、また他の箇所でも用いられている「曇りのない純一さ」「徹底した柔らかさ」といった語句で、奈良の仏像や寺院建築に現れた日本人の心象の特質、日本精神の特殊性・独自性を説いて、長く影響力を持ったことは周知のとおりです。津田の学問の方法に学び、これを吸収して対抗しようとしていた、当時30歳の和辻が、津田の論調を意識したものであった可能性はあると思います。

また、これは日本建築史の草分けである伊東忠太の文章であります。先ほど出たエンタシス、上代建築の胴張りのある円柱をギリシャ由来のエンタシスであると提唱した張本人が、伊東忠太でありました。ここでは、日本最古の、つまり仏教受容早期の法隆寺の西院伽藍を「既にわが国固有の趣味の表現を実現した、わが国民性の流露である」と評しています。伊東は、明治30年代後半に中国やインドを踏査し、実証的な比較研究をもって日本の古代建築の様式展開を論じており、それだけに、こうした一般啓蒙的な言説であっても一定の説得力を持ちました。

こうした日本美術の独特の表現であるとか、日本人特有の、あるいは日本独特の美といった評句には、例えば、この高村光太郎の文章にも見えますように、実に枚挙に暇ありません。中国絵画の研究者で東京大学の教授だった戸田禎佑が、平成9年の著作で「日本美術史の専門家が、ほとんど無意識のうちに『日本的』という言葉を発する前に、せめて10数えてくれれば、日本の美術史は10年早く進展するのに」と嘆いておられますが、昭和15年の伊東忠太や昭和17年の高村光太郎の言説のようなナショナリズム高揚期だけの現象ではなく、もうずっと近年に至るまで、この「日本的な」「日本独自の」美という評句は、極めて一般的に専門家も使っているものであります。そうと見るとき、津田左右吉の仏教芸術観こそ、非常に独自性が際立ったものであります。

津田の、そうした仏教芸術観の論拠となっているのが、『文学に現はれたる国民思想』と題するとおり、文学、ここでは『万葉集』に、仏教思想や仏教の造形芸術に関係する歌がほとんど存在しないという事実の検証でした。ここからは、門外漢の私には、ちょっと手の出ないお話になりますけれども、珍しく『万葉集』に、万葉の歌に仏像が詠み込まれてあると思えば、これは津田からの引用でございませ

れども、「寺々の女餓鬼申さく 大神の男餓鬼
賜りて 其の子生まさむ」。実はこれ、津田の昭和
26年の改訂版でも「生まさむ」と書かれておりま
す。けれどもこれは多分、「生まはむ」の誤りかな
と思うのですが。ともかく、この歌であったり、そ
れに答えての「仏造る 真朱足らずは 水溜まる
池田の朝臣が 鼻の上を掘れ」という贈答歌であっ
て、「これでは、いかにも仏像をおちゃらかし、お
ふざけの類にすぎない」と、津田はそう言ってお
ります。ことに、張文成の『遊仙窟』の流行などを受
けて神仙世界、神仙郷がしばしば歌われた反面、当
時相当に信仰されていたはずの弥勒の兜率天である
とか阿弥陀仏の極楽浄土を歌った歌が一首もない、
という指摘には、あらためてハッとさせられます。

また、貞観前後から万寿、11世紀前半ごろまで
の約180年間を論じた第二篇では、「仏教の社会へ
の浸透が進んだものの、彫刻と世間との交渉は甚だ
少ない」と述べています。彫刻作品は絵画に比較し
て公開性が高いものですが、平安貴族の生活におい
ては実世間と結びつく要因を持たず、世間では彫刻
に対する趣味を有していなかったと、こういう主張
であります。

『枕草子』にあるように『仏のきらきらと見え給
へる』を『いみじう尊き』に見たのみであって、金
色燦然としていれば、それでよかったのである」と
いう指摘は、確かに近年の平安後期彫刻・平安後期
美術の研究で盛んに指摘されている「美麗過差」を
目指して、彫刻作品の場合は立体造形としてのモデ
リング——量塊性といえますか、ボリューム感とい
ったもの——を軽視した、いわば平板で平明な表
現となった平安彫刻の本質を捉えていると言えま
しょう。ただ、「絵画でも彫刻でも、仏像の面貌な
どには、おのずから時代の趣味が現れてきたかもし
れないが、それも工人や仏師の間だけのことであっ
て、技巧上の問題にすぎなかつたらう」というのは、
一面的な見方でありまして、仏像の出来栄え、
ことに面貌の表現、顔かたちの表現に、発願者、パ
トロンの意向が反映されることはよくあり、藤原貴
族であるパトロンが事細かく注文をつけてやり直さ
せるというような記事は散見されるところでありま
す。彼らの美意識や好尚が仏像様式を左右するところ
まで日本人の実生活に仏教芸術が浸透していたとい
うことは、実態として言えるはずであります。

また、先にも傍線部で「仏像に刺激されて、わが

国の神像が作られるようにはならなかった」と津田
は語っておりますけれども、こちらでもやはり文中
で「彫刻は、極めてまれに神社の神体がそれによっ
て作られたことがあるけれども、概言すれば、仏像
の他にはほとんど用いられてなかったから、世間と
の交渉は甚だ少ない」と記しておりますけれども、
この点についても見直しを要します。といいますが、
地方での文化財調査の進展に伴いまして、9世紀
以降に各地で神像彫刻が作られるようになってい
たことが、かなりの程度、分かってきております。
神像彫刻は、仏像彫刻の流行の影響を受けて、神の
姿も人体像としてイメージされ、彫刻されるよう
になったと考えられますが、例えば、ここに示しまし
た広島・岡山・岐阜あるいは滋賀の4つの例のよう
に、その多くは、彫刻技法も、あるいは造形表現も、
至って素朴なものであります。在地の好まれた樹種
の木を用いて、そして、あまり彫刻刀の手数も多く
ないような、サイズも小さな素朴な表現のものが、
かなり大量に再発見されてきているという現状であ
ります。けれども、例えば中には、この富山県高岡
の二上射水神社の男神像のように、像高、身の丈が
1メートルを超えるという本格的な彫像も作られま
した。素木の一木彫の表面に、荒い丸鑿の痕がわざ
わざ水平に並べてびっしりと施されておりますの
が、ほったの辺りなどに見て取れるところであり
ますけれども、大変、魁偉な印象をひとときわ強めて
います。こうした技法を「鉦彫り」と読みますけれ
ど、これを依り代としての霊木から神が化現する奇
跡の真ただ中にあるさまを示そうとしたものとい
う井上正の霊木化現説が、一つの魅力的な解釈とし
て知られています。その土地その土地の樹木信仰に
根差した、日本ならではの技法であり造形表現であ
ると見るとき、これも一つの日本国民の心的側面の
具現化というふうに捉えることは可能であろうと思
います。もっとも、こうした神像彫刻の広範な裾野
の広がり、津田左右吉が見過ごしたというよりも、
いまだ知り得なかつた実態でありました。

その他にも津田が見過ごした、知り得なかつたとい
うよりも敢えて見過ごしたのではないかと思われる
1~2の事例を挙げておきたいと思えます。

その1つが、ご覧の白鳳時代という時代区分の中
でくられる作品群の存在であります。止利仏師が
作った法隆寺の金堂釈迦像に代表される7世紀前
半の飛鳥様式と、中国の初唐・盛唐様式の影響をダ

イレクトに受けた8世紀の天平様式との間に、その2つの時代のどちらとも大きく異なる様式が存在している。童子のような丸顔であったり、素朴さ、清らかさ、未熟さを感じさせる一群の仏像が認められます。飛鳥時代の仏像に見られた、おごそかで厳しく、左右相称に張り出す衣の裾や布端をあらわしたり、立像が両足に均等に体重をかけた直立姿勢を取っていたり、菩薩像が大ぶりの宝冠をかぶるといった、そうした飛鳥仏の様式が影を潜めて、片足に重心をかけて緩やかなS字形を描く立ち姿や、頭の正面と左右に飾りを立てた瀟洒な宝冠を頂くというような形式が取って代わりました。けれども、この後に続く8世紀に入ってから天平時代のような成熟した量感のある肉付きは、まだ見られません。何よりも特徴的なのが、無垢な初々しさを誰しも印象付けられる、あどけない童顔であります。7世紀後半から8世紀初めの多くの作品が、こうした特有の表現様式を共通して持っていることから、これを1つの時代様式としてくることが有効であり、これを白鳳美術、白鳳様式などと呼んでまいりました。もっとも、政治史にはない時代区分であり、時代名称でありまして、仏教美術史と、それから建築史に特有のタームであります。この白鳳様式ないしは白鳳美術という言葉の最初の提唱者は、津田左右吉とほぼ同時代の建築史家であった関野貞でありました。

ところが、興味深いことに、こうした特徴的な童子のような相貌の仏像の表現というのは、中国にも、また朝鮮半島にもほとんど見られません。日本の古代美術に特有と言ってよい流行現象でありまして、なかなか説明は難しいものの、童子に神性を見るというような日本人の心象の一面を示すものである可能性がありましょう。津田は、このことを関野の提唱や、あるいは津田の活躍当時から盛んに建築史や日本美術史では、もてはやすように白鳳様式、白鳳美術の独特の美についての記述・言説が少なかつたものですから、これを知らなかったとは思えないのですけれども、あえて取り上げるには及ばずとしたのか、一切、触れるところはありません。

また、逆に中国や朝鮮半島では大流行したにもかかわらず、奈良時代の日本では、恐らく意識的に、意図的に受容されなかったと考えられるような様式もあります。これも、一面においては、無批判に伝来してくるものを何でも丸のみするかのように受け

入れてくるというような、模倣・複製を専らとするというざっくりとした津田の見立てとは、ちょっと齟齬する要素ではあろうと思います。ご覧のような如来の坐像でありまして、右の肩を完全に露出して素肌を露わにする袈裟のまとい方をして、そして右手を下に垂らすという形式。これを偏袒右肩触地印像と仮に呼ぶと致しますと、この偏袒右肩触地印像の如来像が、中国や朝鮮半島の大流行にもかかわらず、同時代の日本、あるいはそれ以降の日本で1例も見いだせないという現象が見られます。

このスタイルの仏像というのは、もともとは釈迦が菩提樹の下で悟りを開いた時の姿でありまして、すなわち降魔成道の釈迦の事績に由来する形式で、成立したのはインドでありました。かなり早い時期から作例がインドでは見られます。それが、7世紀前半に、有名な玄奘三蔵や、あるいは唐からインド・ヴァルダナ朝への外交使節であった王玄策らによって、インドから中国へもたらされたことが記録で分かっておりまして、現に彼らの帰国以降、7世紀の後半から8世紀にかけて、中国では、都長安だけではなくて、かなり地方に及ぶまで大いに流行した一つの型でありまして、統一新羅においては如来像の最も主要な定型となりました。統一新羅期のみにとどまらず、その後の高麗、李朝時代まで、如来像の最もポピュラーな形がこの姿でありました。ちなみに、画面の一番右端に映っている、この美しい大きな白い像は、これは韓国の慶州のソックラム、石窟庵の本尊像であります。けれども、日本には1例も見当たらないのです。

津田が述べるように、奈良時代の日本は中国から伝えられた仏像の形式を実に忠実に模倣しました。ご覧の画面の左側が唐の仏像、右側は日本で作られた像であります。着衣を何枚も重ねて着ている、その着方が非常に細かな点まで、この端っこのおなかのところでも袈裟の間にちょっと挟むとか、そうした細かな点に至るまで、あるいは、衣の襞の形式。波打つように見えますのは、これは蓮の花の台座の花弁の先端に柔らかい布が引っ掛かっているという表現でありますけれども、そうしたところまで、ほんとなぞるように忠実に模倣しています。あるいは、こちらも左が中国の作、右がよく知られている奈良の薬師寺の金堂の本尊像であります。片や白い大理石製、片やブロンズ製で、素材は随分違うんですけれども、手の、手といっても取れてしまっ

いますけれども、手のポーズから、衣の翻り方とい
いますか、裏側がちょっと見えているようなありさ
まであるとか。たまたまこのような着方をしたとき
に、どのような襞の線が出るかっていうのも、かな
りのバリエーションがあるものなのですが、それに
至るまで、ほんとはよくコピーされているもので
す。もちろん、この像から直接こちらができたっ
ていう、そういうことではありませんが、このよう
に陸続と中国からさまざまな造形の手本となるよう
な情報というのが伝わってきて、それを間髪置かず
日本で再現していくということが行われたのが8世
紀でありました。

にもかかわらず、かの地で、ほんとに目立った大
流行を示していた片肌脱ぎの触地印像というのが、
全く痕跡を記しておりません。ということになりま
すと、こうしたスタイル、こうした形式に限っては、
たまたま日本に情報が伝わらなかったのかと言え
ば、その可能性も無しとはしませんが、実はなか
なそう考えにくい点があります。と申しますのは、
ここに3種類の図柄の磚仏——せんぶつ タイル状の仏像、粘
土を型抜きして作るレリーフ状の仏像を言います。
大変に安い材料で簡単に大量生産ができるという、
非常に簡便な仏像の作り方、仏像のあり方であり
ますが、それを磚仏という言い方をします。この3種
類の磚仏、実はこれ、かなりたくさん西安の市街地
で出土しておりまして、いずれも、この背面に、表
側の図柄はいろいろなんですけれども、背面に同じ
文句がやはり型押しで陽刻されておりまして、「大
どうぜんぎょうでいあつとくしんによみようしきしん唐善業 壑壓得真如 妙色身」と12文字の銘があり
ます。ここで、仮に大唐善業銘磚仏と呼ぶとしま
すと、これは一連の作でありまして、主に3種類か
らなる型を使って、ある時期にたくさん集中的に作
られて、そして、それが前世紀からかなり出土して
いるというものであります。制作年代は、私見によ
りますと7世紀の後半と考えるとよいと思われま
すが。ちなみに、インドから中国にもたらされた、先
ほどからご紹介している偏袒右肩へんたんうけんの触地印像の図像がい
ち早く採用されたのが、まさにこの一群の小さな
磚仏でありました。

面白いことに、この3種類の図柄のうち、台に腰
を掛けた形式——如来倚坐象なんていう言い方を
しますが、日本各地の白鳳寺院の跡から数多く出
土しています。ご覧の2例は、そのほんの一部で
ありますが、

伝橋寺の出土像を2つ挙げてみました。

真ん中の如来倚坐象の形が近いだけではなくて、
附属品、両側に立つ菩薩のポーズであったり、そ
他のさまざまな装飾的なモチーフに至るまで、極
めて酷似しています。全く同じというわけではない
のですけれども、極めてよく似たもので、この情
報がなければ、決して作れないものであります。
これが枚挙に暇ないほど日本各地の白鳳寺院社
から出ているにもかかわらず、これと同じセット
である、こちらの偏袒右肩の触地印像も日本に
入ってきてしかるべきであるにもかかわらず、
それが全く痕跡をとどめていないということに
なりますと、一つの可能性として、たまたま伝
わらなかったというよりも、そこで何らかの規
制が働いたか、あるいは意識的な捨選択が行
われたのではないかというふうに想像されま
す。片肌脱ぎの姿など、何らかの要素が忌
避されたということもあるかもしれません。こ
こでは、あまりにも脱線するものですから、
深くは立ち入りませんが、この独特なポ
ーズの降魔触地印像、釈迦の降魔成道の
姿をモデルにして派生してきたこの形に
対する見方とか信仰のあり方というもの
に、何かこう受け入れがたいものがあ
ったというようなことが想像できます。そ
こに、いくばくか日本人の心的側面の
反映を見いだせるかもしれません。

最後に、津田の本著作の趣旨からすれば、もち
ろん枝葉末節に当たることながら、日本の上
代の仏教美術について、津田はこのよう
に言っております。「その元の形の主要
なるものが六朝時代の南部支那にお
いて形作られたものであることは、おの
ずから推測せられる」と。これの論拠
に関しては、一切、述べてはおりませ
ん。もう自明のことであるかのように
さらりとした指摘にすぎませんが、実
は、このシンポジウムのために、あら
ためて『国民思想の研究』を読み直し
まして、この文言にぶつかった時に随
分びっくり致しました。と申します
のは、これは仏教美術の学史に照ら
せば、非常に画期的なものでありま
す。実は日本の美術史学界におき
ましては、この津田の著作の刊行さ
れた時代はおろか、ほんとにごく最
近に至るまで、飛鳥様式の源流は
南部支那ではなくて北部にあると、
華北にあるというふうになってきて
おります。どうやら高校の日本史の
教科書でもそうあるようで、授業
で少し触れたりしますと、学生たち
に、「北だと習った」という答えが返
ってきたりもするのですが。こうした認

識は、最も早くは1907年に、飛鳥様式の仏像の作家であるところの司馬鞍作首止利仏師という仏師の名前をタイトルにした、平子鐸嶺の『史学雑誌』に掲載された論文に示されました。そして、岡倉天心もまた、1910年に東京帝大での講義「泰東巧藝史」の中で、「北魏系芸術は三韓、朝鮮半島を経て日本に来たれるもの。これ推古時代のことであった」と述べている講義録が残っております。もとはと言えば、岡倉天心、関野貞などをはじめ、伊東忠太などは、日本の古代美術、飛鳥・白鳳・天平の仏教美術のルーツ探しというような目的もあって、朝鮮半島から中国を非常に細かく踏査をしました。そうした中で、中国三大石窟の1つであります龍門石窟の、賓陽中洞と呼ばれる北魏帝室が開削した石窟の本尊が、「わが飛鳥時代の法隆寺の釈迦像と、毫も異なるところがない」という発見を、岡倉天心がしました。

それがそのまま紹介され、そして、その龍門石窟のみならず華北の一帯で北魏時代、あるいはその後の東魏時代に作られた仏像の多くが実に飛鳥様式を示しているということに、日本人の研究者たちはいわば夢中になりました。爾来長く、例えば水野清一、長廣敏雄、松原三郎、あるいは町田甲一、ここまでは物故者ですけれども、その後、いま現役で活躍していらっしゃるような方たちの中にも連綿と、その飛鳥様式の源流を北中国に求めるという主張が続いてきています。そうだものですから、ここで津田が南部において作られたと言っているのには——これはもう私もそのとおりだと思います——驚かされます。本学の名誉教授である吉村怜先生が、その昔、孤軍奮闘この南朝起源論を主張して、袋だたきに遭ったりしておられましたけれども、それを学生時代見ておりました私としましては、津田が、彼自身の思想史研究を通して中国史を洞察したその洞察眼でもって、もう自明のことのようにさりと書いていたこの文章に、もっと早く気が付いていればと思う次第です。

雑駁な論になりましたけれども、何か話題の提供になれば幸いに思います。

河野：どうもありがとうございました。

それでは、第一部はこれで終了といたしまして、これから10分間、休憩を取りたいと思います。先ほどもご案内させていただきましたが、質問票をお

配りしておりますので、ご質問がある方は、入り口にボックスがありますので、この休憩時間に入れていただいてもよろしいですし、この後の休憩時間に入れていただいても結構です。それから、会場の外に飲み物のご用意がありますので、どうぞご利用ください。

それでは休憩時間と致します。

【第2部：知の交差】

河野：それでは、続きまして、「知の交差」と題しました第二部に入りたいと思います。まず、お一人目は、コロンビア大学のマシュー・フェルト先生に「白鳥庫吉と津田左右吉」というタイトルでご講演をいただきます。よろしくお願いいたします。

「白鳥庫吉と津田左右吉」

マシュー・フェルト（早稲田大学）

こんにちは。紹介されたマシュー・フェルトでございます。今日の発表は「白鳥庫吉と津田左右吉」との題で、津田左右吉は先生であった白鳥倉吉とどのような関係があったかを少し考えてみたいと思います。

まず初めに、津田が大正2年に書いた『神代史の新しい研究』の「緒言」のところで、先ほどルーリー先生の発表にもあったんですが、白鳥のことをここに言及します。これは今日の話の土台になりますので、読ませていただきます。

「四五年も前の話である。或る時、記紀の神代の巻の解釈について二三の卑見を述べて、白鳥先生の批評を仰いだことがある。ところが、先生の説は根本的に僕の考へとは違つてある点があるので、そこになると、まるで話が合わない。幾度も論議を重ねてあるうちに、先生の説によつて発明した点が多かつたにも拘はらず、僕はどうしても自説を棄てることができなかつた」（津田左右吉『神代史の新しい研究』緒言 大正二年六月五日 二松堂書房）

と津田が言います。続けて、

「其の話は、それなりで、何時のまにか済んでしまつたが、雑誌「東亞の光」（明治四十三年七月号）に載せられた先生の論文「倭女王卑弥呼考」中の天照大神に論究せられた一節は少し



マシュー・フェルト（コロンビア大学）

くこれに関係のあるものである」(同上)
と書きます。そして、最後に

「五月九日、先生が東洋協会調査部で「神典の解釈」といふ講話をせられた其の翌日から書きはじめて、今、てうど^{かくひつ}擱筆したところである」(同上)

と津田は「緒言」に書きます。ここから、まず3つの課題が浮かんでくると思われます。まずは、4～5年前の話であるということは、4～5年前の津田と白鳥との関係はどのような話があったかを考えてみたいと思います。ここの難しいところは、この明治晩期の辺りに白鳥倉吉に書かれている論文は、神話に関わる論文はほとんどありません。次の課題は倭女王卑弥呼のことで、津田は、これ、アマテラスについて、何ていうか、白鳥と何か関わりがあったように言うんですが、それがどういうことであったかは全く言及していないんです。最後に、5月9日の先生の「神典の解釈」の発表をも考えてみたいと思います。これも論文になっていないんですので、どうもその内容は推測するしかできないんです。

次に、白鳥倉吉が書いた「序」にも、もう1つの課題が出てきます。白鳥が書くのは、

「津田君は我が国の思想史を研究する上から、また此の問題を明らかにしようとして、久しき以前から独特の見解を有つてゐたから、何にかの機会があると、神典の解釈が自分との間に論議の対象となつて、啓発するところが頗る多かつた。しかし、近ごろになつて、論議に論議を重ねた末、ふたりの見解には尠なからぬ相違があつて、其の信ずる所が互いに固く、到底調和の見込みの立たないことを発見した。尤も、論議の全体が一から十まで相容れないといふのではない。神代史が我が皇室の由来を説明する為

に作られた政治的の意義を含んだものであるといふことは、当初から一致してゐた意見であつた。けれども神典に書き下された首尾一貫せる神話が、どうしてさういふ形式と内容とを具ふるに至つたか。神話の一部を構成する我等の祖先の思想としての宇宙観が、どういふものであつたか。是等の論点は、互いに見る所が違つてゐて、殊に神話の全体を貫通する我が国体に関する精神の観察については、ふたりの間に大なる懸隔があつたから、度々の論難も、最終の合致点を見出すには何等の効がなかつた」(白鳥庫吉『神代史の新しい研究』序 大正二年九月)と白鳥は書きます。先ほどの4～5年前の話と、アマテラスの問題と、大正2年の講演の3つの課題に、もう1つ、この白鳥が言う「我が国体に関する精神の観察」のことを考えたいと思います。ということは、今日の発表はこの4つのところを一つ一つ取り上げたいと思います。

まず、この4～5年も前の話です。白鳥は、明治42年の4月19日に日本の神話に関わる発表をしたのは、『哲学』彙報の報告から分かります。この発表は論文になっていないことで、実は津田は、昭和19年辺りに書いた「白鳥博士小伝」にも、白鳥倉吉は講演に数多くの問題を取り上げたんですが、いちいち論文にしない癖があつたと言っていました。まさにそうです。この話は論文になっていないんですが、大事なのは、私、傍線付いているところから見れば、

「白鳥氏は、日本神話の研究を、歴史として見るにあらざして、神話の研究と、歴史との区別を説明し。進で日本神話の、日本神代の巻の、一切を講演され。日本神話は、二元論の著しく秀でたることを述べ、常に高天原と夜見国との二元により説明することを云ひ。高天原は、生、光明、慈愛、直の代表にして、夜見国は死、暗黒、冷酷、曲などの代表なり。方面に配当すれば、高天原は左にて東方に当たるとし、三種の神器は、高天原の代表なる玉と、夜見国の記号なる剣と、祖先崇拜の印なる鏡とよりなるとせり。神代巻一篇内の各部は、歴史の事実にあらざるも、一篇全体は日本の理想にて、其の理想は日本の歴史により証明さる。実に高天原は皇室にて、夜見国は武家なりき。と詳細に論述されたり」(『哲学雑誌』彙報 明治四十二年五月

第二百六十七号)

というふうに報告されます。

ここから、まず大事なことは2つあると思いますが、1つは、この二元論の話です。もう1つは、神代史は歴史ではなくて、日本の理想をはらむとの点です。後に、この理想のことが思想のことに転ぶこととなります。同じ発表の報告は『東亜之光』の彙報にもあります。こちらのほうは少し短く書かれています。先ほどの報告に含まれていない情報もありますので読ませていただきます。

「右は講演者の意思により速記はなさず。故に当日参加せざりし人々は残念ながら其の内容を知るを得ざる事なれり。本会の講演会には此後も往々、かゝる事あるべければ会員諸氏は力めて参会せらるべし。偕博士は当日先ず日本の神話は日本古代の歴史と混同するべからざる旨を述べ、次で、日本神話中の dualistic element に就て専ら言語研究よりして其説を立て、また神話中諸神の性質、意義、三種の神器の本質、等に関しての科学的研究を講説せられたり」(『東亜之光』彙報 明治四十二年五月 第四巻第五号)

というふうにかかれていています。ということで、先ほどの二元論のことに加えて、ここは言語学、言語学の研究を通して神話を研究しようと白鳥倉吉の立場が分かります。

白鳥の発表の半年後、井上哲次郎が同じく日本神話について講演して、そのまとめは明治42年12月の『哲学雑誌』彙報に載っています。この講演には、白鳥先生の半年前ぐらいの発表を、引用とは言えないんですが、一応、参考にはなります。全部は読まないんですが、この口頭発表のところで井上哲次郎が、

「解決を添えて大体に於て賛成の意を表せられ」(『哲学雑誌』彙報 明治四十二年十二月 第二百七十四号)

というふうに、大体、賛成していた。この二元論のことを、大体、賛成していたというふうに報告されます。井上はこれを明治43年、その翌年の1月2月までわたり、これを論文にしました。「日本神話の新解釈」と題して、ここには、以前の講演より詳しく白鳥の神話概念を描写する。批判するのを見えるのですが、その中では、

「先ず白鳥博士の御考では【略】全体の神話の

性質が二元的であると云ふことは論断の要点であつた記憶して居ります。デ、非常に有益な御講演でありましたが、未だ世に発表なりませぬのでありますからして、餘り細かい所まで挙げてお話しすることは出来ませぬ。只其の点だけに就いて私の考を述べて見やうと思ふのであります」(井上哲次郎「日本神話の新解釈」『哲学雑誌』明治四十三年一月 第二百七十五号)

というふうにかきます。結局的に、井上は白鳥の捉え方を「日本神話の形式の上の確定」のようなふうにとめます。これを全部、合わせて考えれば——もう1つ、言い忘れたこともあります。先ほどの白鳥の発表の中に、歴史の部分と神話の部分が両方あると言っていました。ここで井上は、私が飛ばしたところに『日本書紀』神代史の上巻と下巻はそれぞれ神話の部分と歴史の部分のように井上が白鳥の概念を適応させました。

これらを考えると、まず津田左右吉に関わって、この二元論のことは、そのまま津田の書いたものには見ないんですが、人種論や言語論から考えれば、白鳥と津田の影響は、もう少しはっきり分かれると思われま。

まず、先ほどの磯前先生の発表には、津田は単一民族のような論を言っていることもあったので、ここで白鳥の立場と、また対照として井上哲次郎のことを見ます。要するに面白いことは、白鳥と井上の両方は、明治42年と3年の辺りに変貌がありました。白鳥は、まず津田の「白鳥博士小伝」に書かれているように、次の「韓史概説」のところを見れば分かるんです。これ、明治40年のものです。もともと白鳥は、日本語と韓国語が同じ系統に入るといふふうに考えていたんです。白鳥の見解には、言語の区別は人種の区別です。つまり、日本人と韓国人は同じ人類になることです。で、「韓史概説」を見れば、「韓国人民は、大体に於いてウラル・アルタイックという人類の系統に属する、併しながら其の系統の中に於いて他の民族とは余程縁の遠い方の種族であるといふのであります」といふ、はっきり言っています。また、この隣の次の段で、

「今日の日本の歴史を講ずる人が動もすれば大和民族であるとか、熊襲であるとかいふやうに、是等の民族を違へたものの如く解して、さうして天孫人種なる者が余程高度の文明を有して、我が日本島に移つて来たのかの如く論ずる

のでありますが、どうも私はさう考へないの
あります。さう云ふ口碑伝説を有する時代は余
程後世のことで、それよりずつと以前に我々の
祖先が朝鮮半島を越えて来て、此の日本島に拠
つて居つたものであると思ひます」(白鳥庫吉
「韓史概説」『叡山講演集』明治四十年八月(全
集第九卷))

ここから見れば、まず日鮮同系論の話になります。
日本語も韓国語もウラル・アルタイック系統に入る
んですが、他に大切、大事に見えることは、口碑伝
説は、他のところで『日本書紀』『古事記』のこ
とを口碑伝説のように扱うんです、この口碑伝説
は日本人種の来歴を説明することには役に立たない
ことです。また大事なのは、ここで、これも磯前先
生のお話に出た天孫人種、天孫民族などの、久米邦武、
鳥居龍蔵、または後に見る井上哲次郎の話にもよく
出ることです。「余程高度の文明」。この「文明」は
白鳥に非常に大事な点です。なぜ白鳥はこういう天
孫人種の論を受け入れなかったのは、文明を持って
る点です。つまり、三種の神器、剣と鏡、精銅の技
術、これらは文明の印です。遠いどっかから渡って
きた人たち、いわゆる天孫民族はこの文明を持って
いたはずなんです。白鳥の見解には、当時の朝鮮半島に
はそういう技術はなかったんです。それほど、よほ
ど高度の文明があった国は中国しかなかったんです。
つまり、この天孫民族は中国人になってしまいま
すね、白鳥の見解には、だから、どうしても白鳥は、
こういう説を避けようとしてたんです。それは、
もしかして愛国のところもあったかもしれません。
確かに白鳥は言語学者ですので、言語学で中国語と
日本語は全く合わないというか、同じ系統に入っ
ていないことは疑いのないことですので、それから考
えれば、白鳥は、そういう井上哲次郎とか久米邦武
が立てた論を否定します。ですが、この次の白鳥倉
吉の「言語学上より見たる『アイノ』人種」を見れ
ば、これも同じく、アイヌは歴史がないんですから、
言語を見るしかないんです。

それから、明治42年の1月から3月に書いた『日
韓アイヌ三国語の数詞に就いて』というところは、
ここで立場が変わります。真逆になります。

「然るに、事実は予想と相反し、研究の歩武を
進むるに従つて、益々両語——というのは日本語
と韓国語——の関係総括にして、当初に期待
したるが如き親密のものにあらざるを感ずるに

至れり」(白鳥庫吉「日・韓・アイヌ三国語の
数詞に就いて」『史学雑誌』明治四十二年一〜
三月 第二十編第一・二・三号(全集第二卷))
つまり、韓国人はウラル・アルタイック系統に入る
んですけど、日本人はそれに入らない。これは数詞、
題名ですぐ分かるんですけども、数詞を比較して分
かってきた問題です。この数詞の問題は、もともと
アストンが指摘しました。アストンが指摘して解決
できなかったし、アストンが解決できないからさじ
を投げたんですけども、白鳥も解決できないんで
す。日本語と韓国語が同じ系統であれば、数詞があ
る程度似てるようであるはずですけども、全然似
ていない。白鳥は、それを解決できないから、奥の
手で片付けましたというか、科学者の立場をとって
仮説そのものを完全に否定するような見解になりま
した。ということで日本語、ウラル・アルタイック
系統に入らない結論になります。で、大正4〜5年
辺りでしょうか、新村出という言語学者が、また別
な論文で、その数詞の問題を結構うまく解決して、
日鮮同祖論とか同系論の説を救うことにもなるんで
す。脱線ですが。

井上哲次郎の場合には、本当に真逆の動きがあり
ます。時間がもう半分ぐらいたったので、全部は読
まないです。まず、この明治25年の論文がありま
す。ここに、井上は日本人がウラル・アルタイに入
らないというふうに言っています。はっきりと言っ
ています。最後の行を見れば、すぐ分かると思われ
ます。

「決して確信すべからず」(井上哲次郎「人類
言語及び宗教等の比較に依り、日本人の位地を
論ず」『東邦協会報告』明治二十五年(第20号)
ということです。それから20年間たって、明治43
年10月、「日本民族の起源に関する考証」(『史学
雑誌』明治四十三年十月(第二十一篇第十号))の
論文の中に、「日本の神話はその裏面に^{ほうふつ}髣髴として
日本古代の歴史上の事実を写し出している所があ
る」というふう言っていて、また次の段には「日本の
言語が烏刺爾爾爾爾泰系統であると云ふことによつて
推測し得るゝのである」というふう言っていて、日本人は
朝鮮民族であるということを言い、明治25年と反
対な立場になる。同じく、『国民道徳概論』で、私、
傍線付いているところで、

「種々なる民族が、矢張り争ひもしましたらう
が、次第〜に混化して遂に日本民族が出来た

のである。けれども、日本民族を形成した各民族中で、一番優秀なる民族であつたのが（名の付け様が無いから暫く民族と言ひます）天孫系統であります」（井上哲次郎『国民道徳概論』明治四十五年八月 三省堂）

天孫系統が、この他の熊襲とか出雲を、全部を征服して、統一させて、それで日本国家が初めて生まれるというのは井上哲次郎の見解です。井上と白鳥は、同じ明治40年代に両方が立場変えて、その両方、ちょうど2人とも日本神話についての講演とか勉強、研究がなされている時代にも言えるんでしょう。もちろん、これも、ちょうど朝鮮併合の年にもなります。

そこで、津田に戻れば、先ほどのことで、津田も大体、単一民族の説を信じます。それは白鳥と同じような立場を取っています。そして、歴史と神話を分けないといけないということも津田のことにあるんですが、つまり、『神代史の新しい研究』に見える作り物語の問題です。神代史は作り物語のことも、これは全部、白鳥も大体、同じようなことを言っているんですが、津田の4~5年前からです。確かに異なっていることは、多分、この二元論の問題です。先ほど見たように、津田には、その二元論の問題があまり浮かんでこないんですので、そこが「序」に見えたお互いの合わないところであったんでしょうか。

アマテラスのところに移ります。この2人の合致のできないところがだんだん増えますけれども、次は卑弥呼とアマテラスのところに移ります。

卑弥呼のことですが、津田が書いてあるように、こういうアマテラスは白鳥の論文に出てきて、関係があるように書きますが、何の関係であろうかは、全然、言及していないんです。白鳥は明治43年6月7日に、この論文を『東亞之光』に出した。これは初めて邪馬台国の九州説を説明する論文です。論文はほとんど『魏志倭人伝』の解釈になるんですが、少し終わりのところで、白鳥はアマテラスまで言及をします。簡単にまとめれば、倭女王卑弥呼の大きい問題は、君主が女性であることはどういうことでしょうかという問題で、江戸時代からずっと出てきたんです。『日本書紀』とか見れば、白鳥の見解には『日本書紀』は男尊女卑の精神という思想が見えるというふうに言っていますが、アマテラスが女神ということを考えれば、そういう昔から日本人の思

想の中に女性の君主の思想があったという証明になるんです。つまり、白鳥は、『魏志倭人伝』を分けるために、解釈するためには、記紀を参考のように使っています。

津田左右吉になると、この問題がちょっと厄介になります。まず津田は、一応、九州説に従います。邪馬台国も九州にあるというふうに言いますが、この翌年、翌年じゃないですね、『神代史の新しい研究』の翌年に出した「天の安の河について」の論文には、津田は、天安河は大和地方に関わりがあるように論じます。先ほどの倭女王卑弥呼の論文にも、白鳥が天安河まで取り上げるんですが、白鳥は、それを九州にあるように考えたいか、または九州にある人たち、『魏志倭人伝』に描写されている人たちと、記紀に描写されている人たちが同じ思想を持つてるように考えたいんです。それは津田の説明と合わない。これは大正3年ですね。少し飛ばして、津田の『古事記及び日本書紀の新研究』。これは5年後です。大正8年。ここには、はっきりと津田が言っています。

「支那の文献に見えるこれら【卑弥呼・邪馬台国に関わる】の記載は、古事記や書紀によつて伝へられてゐる我が上代の物語とは、何等の接点を有せず【略】記紀は民族の起源や由来を説いたものではない、といふことがわかるのである。我々の民族の重要な一部を形づくるツクシ人の上代の歴史が、豪も記紀に現れてゐないからである」（津田左右吉『古事記及び日本書紀の新研究』総論 大正八年（洛陽堂 全集別巻第一））

というふうに言っています。つまり、津田の場合には、記紀は『魏志倭人伝』の参考にならないし、『魏志倭人伝』に見える倭国・奴国は大和朝と同じ思想を有していないということと津田はここで言っています。

先ほど出した井上哲次郎の論文には、「日本の神話は、その裏面に髣髴として」というふうに書いています。先ほど飛ばした白鳥倉吉の「和女王卑弥呼考」に、「本朝には『古事記』・『日本書紀』の二書備はりて」の2行目を見れば、「幽かにその状況を彷彿するに過ぎざるを思へば」なんて言いますが、記紀を口碑伝説と呼んでいる。面白いことは、白鳥も井上も両方が彷彿の言葉を使いますが、その彷彿が何の彷彿であるかは異なっています。

白鳥の場合は、それは思想の彷彿、状況の彷彿にすぎざるを得ない。井上の場合には、これは歴史事実の彷彿です。それだけ、その2人の区別するって、強調したかったです。

資料集の6ページに移ります。まず、この大正2年5月の講演のことです。これも論文になっていないので、内容はなかなか分かりづらいところですが、手掛かりとしては、まず『神代史の新しい研究』の「緒論」があります。先ほどルーリー先生の発表にもあったんです。津田が白鳥を褒めるところです。「天の安の河について」の論文に、もう少し具体的に書きます。傍線付いているところを見れば、

「然るに神代史を日本民族の来歴と見るのは不可能なることは既に白鳥先生が言語学・人種学並びに東洋史学の上から説いてをられる」（津田左右吉「天の安の河について」）

と、確かにこの大正2年の話を参考します。というか、具体的に言えるのは、この大正2年の話は作り物語の問題を取り上げること、または、これ、日本人の来歴、記紀は日本人の来歴の証明するために何も役に立たないということです。つまり、先ほどの人種論・言語論の問題は、これ大正2年の講演ですけれども、明治42年から白鳥がずっとこういうふうに日本人種論の問題に取り組んでいることになります。

さらに、白鳥は、同じ大正2年5月に、『弘道』に「東洋史上より観たる日本国」との論文も載せました。少しだけ読み上げます。

「今迄日本人が我々の祖先即ち大和民族と云ふやうな事に付いて考へて居る所で、私の思つて居る所とは少し異なつて居るやうに考へられるのであります。それは何んであるかと云ふと、只今迄の歴史家は我々の祖先殊に大和民族と云ふものは、此の大八洲国に先きに十着をして居つた所の土民よりは尚ほ優秀な文化を」

また文化の問題が出てきます。

「文化を持つて居る所のもので、それが何処からの他の所からやつて来たと云ふ風に考へられるやうであります。私はさう考へないのであります。大和民族即ち日本民族の祖先は、それは何万年となつて非常に古い事は分かりませぬが、兎に角その歴史を持つて——歴史を持ちませぬ前は兎に角言語を持ち、或程度の文化を有する頃に既に日本の島に居つたのであつて、大

和民族は此の島に於て生まれたのであつて、歴史以上に非常に古いものであると云ふ事を自分は信ずるのであります」（白鳥庫吉「東洋史より見たる日本国」『弘道』大正二年五月 第二五四五（全集第九巻））

これは大正2年5月9日の講演に直接の関係はないんですが、大体、同じ時期に、また津田と、津田が取り上げる問題と関わりがあるんです。当時、白鳥は多分この講演の内容は、こういうような、混成民族の話の否定の内容でしょうか。白鳥の「日韓交渉開始に関する古伝説」という論文も大正3年にあった。ここは、傍線付いているところを見れば、

「日本の神話に依つて我々の祖先の宇宙観、世界観を窺つて見ますと、此の世界の中に五つの世界があつたといふ考であつたやうに思われます」（白鳥庫吉「日韓交渉開始に関する古伝説」講演筆記 大正三年頃（全集第二巻））

というふうに言います。これは他のところであまり見ないんです。

先ほど、白鳥が書いた「序」には宇宙観が津田と合わないというふうに書きますが、多分、こういうような、津田に、こういう5つの世界の話はあまり見ないと思いますので、その2人がよく合わないところはここにあったんではないかと思われます。

これから、「日本人種論に対する批評」の論文を見ます。大正4年8月には、同じく神典は日本人の来歴を説明できないことを言っています。そして最後に、私、傍線付いているの、「天地」「善悪」のところを見れば、これが明治42年に出た二元論の話と若干似てるんです。白鳥は、この5年半の間に、その二元論の話は多分、捨てていないように思われます。ここで最後に、「本邦上代遷都の原因に就いて」の論文があります。これは大正4年2月の論文です。最後に傍線付いている「これは総て日本人である」と書かれています。右に出雲、(1)のところは出雲中心で、(2)は九州の熊襲のことで、(3)は近畿地方です。傍線付いているところは、「これは総て日本人である。従来にこれを互いに異人種の如く云ふのは何等の根拠も無い謬説である」というふうに言います。で、また、これから『古事記』の話をしますが、ということは、大正2年5月辺りで、白鳥がまた、こういう人種論の問題ばかりを言っているように思われます。

最後に、国体の問題を少し考えたいと思います。

同じ「本邦上代遷都の原因に就いて」の論文を見れば、白鳥が考えるのは、終わりから2行目のことで、国民の脳裏には「unconsciousに北へ北へといふ引力が動いてゐる」というように論じます。白鳥が思想を考えることは、こういうようなものでしょう。国民の中にアンコンシャスとして存在するものです。先ほどのアマテラスの話から分かるんですが、白鳥が想像した国民は、『魏志倭人伝』の時代から記紀の時、そして今までずっと一貫しているんで、それらの人たちの、どこか脳裏にそういうような思想が動いている、それが歴史を動かすような引力があるというふうに歴史を考えています。

白鳥が「所謂神籠石」の話をするときに、これ大正3年で、大体、同じ時期ですが、ここにも神典を取り上げた。同じように、神籠石はほとんど九州にあります。白鳥は明治晩期に朝鮮半島へ行きます。朝鮮半島へ行きながら、いったん九州を巡って、邪馬台国はどこにあったかを調べようとするんです。で、日記に神籠石がたくさんあったというように書きます。この神籠石も、やっぱり神典の石村とか、神典に見えるような思想があるんじゃないかというふうに言います。白鳥は、『魏志倭人伝』とか昔の九州にあった邪馬台国のことを記紀を通して読もうと考えています。

次は、この「大嘗祭の根本義」の論文です。その最後には、「三種の神器は我建国の精神で国体のかゝる処であります」とか、これ1つ飛ばして、「支那の国体と中華民族の現状」の論文を見ると、「我皇室の盛なることは天地」うんぬんというふうに白鳥は、国体は皇室に関わりがあると言っています。先ほど私が言っていた、天孫民族が非常に大事な問題であったことは、ここですぐ分かるんです。国体、天孫民族、つまり皇室が中国から渡ってきたんでしたら、国家が成り立たないということになるんです。ということは、何で白鳥がこういう、しつこく各論文には「記紀は日本人の来歴にならない、ならない、ならない」ということを言っているのは、こういう問題です。

終わりに、また津田に戻ろうと思います。ここに引用をしているのは、また人種論に関わる問題で、読む必要はあまりないと思います。出したのは昭和24年です。ということは、津田はもう一生、単一民族のことを一貫、そういう意見を持っていたことは、これで分かります。それから、簡単にまとめられ

ば、「緒言」の4~5年前の話でしたら、まず、この作り物語の話が出ると、単一民族のことが出ると。ですが、白鳥の問題には、この二元論の話があります。津田には、それは見ないんです。で、アマテラスと卑弥呼のことで、大体、九州、2人とも九州説に従いますが、津田は記紀を通して『魏志倭人伝』を読もうとすることは全くしないし、多分、そういう捉え方も賛成しないと思われます。大正5年辺りのことも、また記紀は日本人種の来歴を説明する本にならないことは一緒だと思います。少しだけ出てきますが、その5つの世界の話は、それも津田の論には見ないと思われます。最後に、この国民精神と国民思想のことです。白鳥が想像する、『魏志倭人伝』の時からずっと現代まで一貫している日本の思想、どうしても探り出そうとしていて、そのために記紀を読もうとするんです。津田は、そういうふうに記紀は使わないことは分かるんです。大和朝のものとして取り上げます。ご清聴ありがとうございました。

河野：フェルト先生、どうもありがとうございました。

引き続きまして、次は3名の方によるご講演で、早稲田大学の十重田裕一、尾崎名津子、塩野加織の3名によりまして「津田左右吉と岩波茂雄」というタイトルでお話をいただきます。それでは、よろしくお願い致します。

「津田左右吉と岩波茂雄」

十重田裕一（早稲田大学）
尾崎名津子（早稲田大学）
塩野加織（早稲田大学）

十重田裕一：ただいまご紹介にあずかりました早稲田大学の十重田裕一でございます。どうぞよろしくお願い申し上げます。本日はこのような貴重な発表の機会をいただき、誠にありがとうございます。まずは、この国際シンポジウムを開催するにあたり、ご尽力くださいました方々に深く御礼を申し上げます。

津田左右吉については門外漢ですが、『岩波茂雄 低く暮らし、高く想ふ』という著作をミネルヴァ書房から3年前に出版したご縁があり、今回、「津田左右吉と岩波茂雄」について報告するようにと、お



十重田裕一（早稲田大学）

声掛けいただきました。限られた時間ではございますが、本日は、岩波茂雄ならびに彼が1913（大正2）年に創業した岩波書店と津田左右吉とのかかわりについて、皆さんとともに考えていきたいと思っております。

現在、岩波茂雄に関する2つの共同研究を行っていることから、本日の発表は尾崎名津子・早稲田大学客員主任研究員と塩野加織・早稲田大学文学学術院助教と共同で行います。共同研究の1つ目は、塩野を研究代表者とし、尾崎・十重田が研究分担者として本年度から研究を開始した科学研究費・挑戦的萌芽研究「岩波書店における検閲と文学の総合的研究」です。この共同研究を進めていることから、本日の発表では、津田左右吉・岩波茂雄が戦前・戦中・戦後の言論統制とどのように対峙したかに照明を当てたいと思っております。共同研究の2つ目は、岩波書店から同社に所蔵されている岩波茂雄関係の文集を編集する仕事の依頼を受け、現在推進している『岩波茂雄文集』です。スライドに示したように、植田康夫さん、紅野謙介さん、十重田の編集、本日発表する尾崎・塩野らの編集協力で、2017年1月から3月にかけて全3巻で刊行される予定です。

これから、尾崎が岩波書店で調査した津田左右吉と岩波茂雄ならびに岩波書店にかかわる資料をもとに、帝国日本時代の内務省の検閲との格闘について分析します。ここでは主に、岩波書店のご許可を得て調査した、津田左右吉と岩波茂雄ならびに岩波書店にかかわる資料に基づいた考察になります。

つづいて塩野が、プランゲ文庫所蔵の津田左右吉の著作の検閲資料を分析し、アメリカ軍による占領下の日本で実施されたGHQ検閲との葛藤について分析します。十重田が2016年1月にアメリカ合衆国メリーランド大学図書館ゴードン・W・プランゲ文庫で調査し、許可を得て複製した津田左右吉の著作の検閲資料をもとに、塩野が岩波書店からご提供

いただいた貴重な資料とあわせて考察を行います。

尾崎が戦前・戦中を、塩野が占領期を担当し、それぞれ新しい資料に基づきながら、津田・岩波が異なる2つの言論統制とどのようにかかわったかを解明する端緒にしたいと考えています。これからの報告で、津田が二つの異なる言論統制にいかに対峙していたのか、その一端が浮かび上がってくるだろうと思っております。

尾崎名津子：私は戦前から戦中にかけての津田と岩波の関わり、また、内務省検閲や裁判への対応のありようを検討します。津田の著作のうち、岩波書店から刊行されたものの嚆矢は『神代史の研究』（1924年）です。これ以降、岩波書店は津田の著作を積極的に刊行していきます。しかし、1940年には『神代史の研究』を含む岩波書店から刊行された津田の著作四点が、内務省から発売頒布禁止処分を受けました。内務省検閲は基本的に行政処分に留まる点に特色がありますが、本件は司法処分、即ち裁判へと発展しました。本発表では、起訴までの経緯を、岩波書店所蔵の内部資料、また、内務省検閲に関わる一次資料の検証を通じて辿りなおします。同時代の社会的、政治的文脈を考える際には、蓑田胸喜の活動も参照しました。蓑田の活動は津田・岩波の起訴に関わる実効力を有していると言えませんが、蓑田が30年代を通して岩波と津田への批判を続けていくなかで、個別になされていた批判が一本に纏められていく過程が明瞭になりました。総じて、1930年代を通じて津田と岩波書店のそれぞれにおいて、言論・出版活動を阻害される文脈が用意されていたことが明らかになりました。また、本発表では、津田裁判の速記録に残された津田と岩波茂雄の発言の意図を、書簡や速記録への書き込みを元に探りました。津田と岩波の発言において、言下



尾崎名津子（早稲田大学）

に起訴に抵抗する意図が込められているとしても、両者は著者と出版者という点で決定的に位相が異なります。それは両者の裁判中の振る舞いにも表れていると考えられ、この点の追究が、発表者にとり今後の課題となるでしょう。

(本発表の内容は再考すべきところを修正した上で、論文として発表する予定である。)

塩野加織：続いて私の発表では視点を戦後に移し、岩波書店から刊行された津田左右吉の著作について、占領期検閲という観点から考察します。GHQ 占領下の日本には、戦中とは異なる性質のメディア規制が存在していました。具体的には、1945年から49年までのあいだ、GHQの民間検閲局（Civil Censorship Detachment、通称 CCD）における検閲です。この当時の検閲資料の一部は、アメリカのメリーランド大学内にあるゴードン・W・プランゲ文庫に所蔵されています。登壇者である十重田・尾崎・塩野の三名は、戦前から戦後に至る時期の検閲に関する研究を共同で進めていますが、この過程において、プランゲ文庫の所蔵資料のなかに津田左右吉に関するものが複数含まれていることを把握しました。さらに、このときの津田著作の検閲に対する出版社側の対応を示す資料の一部が、岩波書店本社内に現在保管されていることが判明しました。そこで今回は、このなかから『支那思想と日本』（岩波書店、1938年初版）を取り上げて紹介・解説し、検閲当局による規制内容と津田側の対応についてそれぞれ整理した上で、当時の検閲が契機となって津田の叙述に変化が生じていくことを指摘します。発表では、プランゲ文庫と岩波書店に残っていたそれぞれの資料を重ね合わせてみることで、抑圧する側／される側といった単純な二分法では掬い取れない検閲という事態の一端を示すことを目指しました。



塩野加織

戦後における津田左右吉は、占領期検閲の観点からみても、興味深い書き手の一人であったことがわかります。

(なお、今回取り上げた資料の紹介とそれにもとづく議論は論文にて近日発表する予定であるため、上記の報告をもって概要に代えさせていただきます。)

河野：どうもありがとうございました。

それでは、本日最後のご講演になりますが、早稲田大学の鶴見太郎から「柳田民俗学と津田左右吉」というタイトルでお話をいただきます。資料は、先ほどもご案内いたしましたように、封筒に入っている PowerPoint の印刷物と、再配布版資料の2種類がございます。お手元のご準備はよろしいでしょうか。それでは、よろしくお祈いします。

「柳田民俗学と津田左右吉」

鶴見太郎（早稲田大学）

文学学術院に所属している鶴見と申します。「柳田民俗学と津田左右吉」というタイトルを掲げましたが、ここでは、柳田国男とその民俗学の側から見た津田左右吉、そして津田の仕事ということで進めたいと思います。

柳田国男ないし柳田民俗学と津田左右吉の関係を記したものとして、本来ならば、もっと細かく取り上げておきたい先行研究があるんですけども、代表的なものにとどめて、ここでは、この3点を挙げておきます。最初の家永三郎『津田左右吉の思想史的研究』（岩波書店 1972）は、直接に著者の家永三郎さんが、これまでの報告でも何回か出てきておりますが、1950年代を中心に津田への聞き取り調査を行ったという点で、資料的に非常に価値の高いものであります。おおむね柳田民俗学、柳田国男との交流という観点から、後の研究の基礎にもなっております。2番目の佐伯有清先生の『柳田国男と古代史』（吉川弘文館 1988）は、非常に丹念に大正期における津田の日記の記述から柳田との交流を探ったものです。なおかつ、久米邦武あるいは喜田貞吉と柳田の交流を比較の軸にしなが、柳田との交流を浮かび上がらせたという点で自由な指摘を行っております。3番目の増尾伸一郎先生による「黎明期の記紀神話研究をめぐる動向」（新川登亀男



鶴見太郎（早稲田大学）

編『史料としての「日本書紀」 津田左右吉を読みなおす』 勉誠出版 2011) は、柳田が大正期に関わった雑誌『郷土研究』ないし『民族』に対して津田が投稿した論考、それらを通して、この時期、わずかながら両者の間で成立していた関係について、非常に詳細に論じておられます。この3つの先行研究において、確かめられていることは、総じて両者の間に積極的な交流を持とうとした形跡がほとんどわかれないうことです。部分的に認められるところはあっても、互いの方法について認め合うということは、どうやらなかった。しかも、そのことを両者ともよく分かっていて、お互いに交流すること自体、それに深入りすることを避けていたという特色があるということです。その象徴的なものが、次のような津田の言葉です。いわく「柳田君が民俗学を日本に興し、豊富な資料を収集した功績は偉大であるが、その結論には賛成できぬものが多い。それに柳田君の書くものは論旨が晦渋で、趣旨が分かりかねる。もう少し論旨がはっきり分かるように書けないものだろうか」うんぬんと。この談話自体は、家永さんが直接に聞き取り調査を行った1950年9月20日のものであります。家永さん自身は、これは津田先生が晩年になってから漏らした考えではなかろうと推測しておられます。この言葉からだけではなく、津田自身は柳田国男との交流について消極的だったと位置付けておられるわけです。私自身も、この感想が津田の柳田に対して持っていた印象としてはほぼ間違いのないと考えております。本報告は、そのことを確認した上で、しかしながら、そうした消極性の上に立ちながらも、離れたところから両者、特に柳田が津田の仕事に対して、どの部分に対して、何に関心を持っていたのか、そこについて考えていきたいわけです。

まずは両者の閥歴、これを考えていきたいと思

ます。その際に両者の学問のあり方、これをまずは見ていきたい。両者は3年違いです。別表として簡単に2人の略年譜を対照させておきました。両者の交流に関する部分は、主に津田の側、津田の欄に書いてありますけれども、これで一つ分かるのは、両者の直接的な交流というのは時期的に大正時代に限定されているということです。しかも、その同じ大正時代の中に2つの画期がある。『郷土研究』と雑誌『民族』、大正初めと大正末にそれぞれ柳田が創刊した、この2つの雑誌に津田が寄稿するという形で、おおむね交流が行われていると。この2つのピークというのは、ちょうどその間に挟まるように、国際連盟の委任統治委員就任に伴う柳田の2度にわたる外遊が入ります。

昭和に入りますと、直接的な交流はほとんど絶えたと言っていいでしょう。とりわけ昭和10年代というのは、柳田は自分の民俗学の体制基盤というのを着々と進めてゆくわけです。組織と理論の両面で体制化をはかっているということですね。津田のほうは、ちょうどそこから、先ほどのご報告にもありましたとおり、著書の発禁処分と、それに続く裁判という、おのおの非常に緊張した環境に置かれた時期に当たります。これ以降、戦後になっても両者は交流することはなかったと言っていいでしょう。直接的な交流については以上なんですけれども、互いに離れたところで両者はお互いをどう捉えていたのかという問題は、依然として残されます。この点については、多少、触れていきたいと思

次に、両者の学問の形成過程ということを見ていきたいと思うんですけれども。津田左右吉も、しばしば晩成型の人といわれますが、これまで繰り返して出てきております『神代史の新しい研究』(1913年)によって、自分の学問上の方法を確立したのが、41歳の時です。ところが、これに対して方法ということに関して言うと、柳田のほうは、自身の民俗学に対して確固とした理論的な枠組みを持つに至ったのは、津田よりもはるかに遅いということなわけです。ご存じの方もおられると思いますが、氏神信仰を照合の尺度とすることで日本の民俗事象全般が説明できるという直感を柳田が得たのは、沖縄紀行を行った1921年で、民俗語彙を可能な限り収集して比較総合を行うことで生活事象の変遷の跡をたどることができるとする、いわゆる重出立証法、

これを提唱して弟子を指導し始めたのが1930年代になってからのことなんです。しかも、ややこしいことに、柳田自身は自分で作ったこの重出立証法について忠実だったわけではない。しばしば自分で逸脱した。自分で作った理論から逸脱した論考を書くわけです。そして、むしろ柳田の本領は、これら逸脱した論考の中で、むしろ発揮されていると言っていいでしょう。後で述べます手毬唄てまりうたに関する論考、あるいは『木綿以前の事』に収録された作品群は、俳諧に使われた語句を素材にしたものですし、『明治大正史 世相篇』では、これは新聞の社会面から多くを得たというふうにいわれております。つまり、方法に先んじて自分の着想があって、その着想が資料的な不備などの理由で中絶したりする、そういう場合であっても、柳田は、かなり長い時間を経て、もう一度、かつては封印された自分の着想というものが何かの事情で解かれるということ、それがしばしば起こったりするわけです。従って、何かの拍子に柳田は、当初、掲げたある着想、しかし、その後、撤退させた自分の着想を、何か外側から触媒となるものに遭遇したときに、再びその着想が生き始める、そういうことをしばしば起こす人物であったということです。あと、もう1つ。柳田は、生活に密着した言葉という観点からジャーナリストとして、あるいは戦後、教育行政に参画するに当たり、必要以上に漢字を多用することについて非常に否定的な態度を取っておりましたけれども、一部では、やはり漢字の有効性について考え直すところがありまして、これを幾つかの語句に限定をつけることで比較の素材にしようと模索していた形跡もあります。こういう、いささかやっかいな柳田像の中で、津田左右吉がどのような関わり方をしたのかが、この報告での一つの課題となります。

まず、「津田文庫の中から」と掲げましたけれども、津田自身は他に柳田の著作を読んでいたのかという問題があります。書籍という形に限って言うならば、それを示す素材は少ないというのが現状であります。

無論、『郷土研究』や雑誌『民族』など、柳田が主催していた雑誌については、先の手毬唄に関する論考のように、明らかに雑誌という媒体で目を通す機会があったんだと思うんですけども、これを単著という形式で見るとすれば、実はほとんどないと言っていい。早稲田大学中央図書館の津田文庫の目

録を見ますと、似通った分野、つまり文化人類学という項目なんかで見ますと、西村眞次、金田一京助などが数冊入ってるんですけども、単著として柳田の本が載っているのは、わずかに、『木綿以前の事』のみなんです。1940年の、奥付を見ますと昭和15年です。これ以外に論文集という形で言いますと、戦後、新嘗研究会を柳田が主催していたところに編集した『新嘗の研究 第一』に柳田の論考、後に『海上の道』の一部になる「稲の産屋」が収録されているんですけども、これも残念なことに書き込みはありません。あるいは、『郷土研究』『民族』で津田文庫にあるものについても、柳田の掲載論文への書き込みはないのです。仮に書き込みがあるのであれば、私も「しめた」と思ったんですけども、残念ながら、ちょっとそこを、それを発見するには至っていないということです。

では、一方の柳田のほうはどうか。柳田は津田の書籍でどういうものを読んでいたのかですけども、その一覧をご覧に入れます。これは成城大学の民俗学研究所柳田文庫所蔵のものなんですが、そこが現在、所蔵している津田に関する書籍は、10点です。このうち、4点が、柳田による書き込みのあるものです。この中に、恐らく初出の雑誌論文の段階で既に柳田が読んでいたものもあるんじゃないかなというふうに推測されます。この中で、やはり一番大きなものとして考えておくべき本は、やはり『神代史の新しい研究』でしょう。ただし、家永三郎先生が『津田左右吉の思想史的研究』の中で言及されておりますとおり、同書は、高木敏雄が1904年に刊行した『比較神話学』から多くの研究成果を吸収しております。その意味で、その後に表示される津田の文献による考証史学とは一部に異なる手法が散見される、それも事実であります。恐らく柳田は、これを購入した当初、こういう比較神話学的な分析方法、そこにも自分なりの手掛かりを求めながら、この本を読んだんではないかと想像されます。ただし、大正2年当時の柳田は、必ずしも神代史についての研究の比重を重く見ていたわけではありません。自分の研究の中で、むしろ彼の、当時の柳田の関心は、山と里とを対比的に捉えて、山のほうに稲作農耕民が定住する以前の生活習俗、あるいはそれを担っていた集団がいたと想定して、これを天津神に対する国津神まつえいの末裔ではないかというふうに考えて、複合的な日本人像を描くことに足場を求めている

た、そういう時期でした。

ここにある書き込みは1カ所だけです。オオナムチとスクナヒコナの連称についての記述です。しかし、この部分は、当時の柳田を考えますと、なるほどと思わせるところもあるんです。別表には柳田が赤線を引いた箇所にかぎっこを付しましたけれども、この前後の文脈と対応させると、この本の中で柳田の関心がどこに置かれていたのかが見えてくるかと思うんです。まず、この文章に至るまでの津田の叙述というのは、津田が自分の方法に基づいて、記紀神話といわれるものの中から、まず比較神話学の観点から、直接、皇室の由来に関わらない部分を、遊離分子として区分する。それが除去された後、本来、神代史を構成している物語の分析に入るという流れが、この前の部分に来るわけです。そして、オオナムチあるいはオオクニヌシ、この位置付けを巡って考証が行われる部分に、どうやら柳田は注目したらしい。

この辺りは、典拠となる史料も記紀だけではなくて、各地の風土記、あるいは『延喜式』の「神名帳」などが駆使されるようになってくるんですけれども、叙述が次第に民間信仰に下りてくる、そういう部分でもあるわけです。ここで津田は、数あるオオクニヌシの別称として考えられていたオオモノヌシあるいはオオクニダマ、これらは、いずれも民間崇拜の神であって、後にオオクニヌシと結合されたことを論証しております。そして、国づくりという概念に、果たして、これら民間信仰はどれだけ、果たしてどれだけ参与したのか疑わしいという判断を下しております。線引きの対象になっているオオナムチとスクナヒコナの伝承についても、その前の部分に「神代史以外の伝説でも多くスクナヒコナと一緒に現れているので、万葉にも2神が常に連称されている」と。「『播磨風土記』のある場所ではオオナムチスクナヒコネという1神にさえなっている。オオクニヌシの名を主に用いている『古事記』でも、スクナヒコナに対するときには特にオオナムチとしてある。そうして2神は、しばしば崇拜と結合されていて、『神名帳』には能登に大穴持像石神社、宿那彦神像石神社の名があり」とありますけれども。具体的に民間信仰に関わる部分に、とりわけ関心を津田が示しているのは、この部分ではないかと考えるわけです。

ちなみに柳田は、これよりも3年前、つまり

1910年に上梓^{じょうし}した『石神問答』の中で、「わが皇祖神は日の神にませども、直ちに日輪を崇祀するということは古史に聞かざるところなり。武蔵の日奉氏は国津神の末なるかと覚ゆ」ということを言っているんです。国津神の末裔の跡をたどろうとする柳田にとって、この日奉氏というのは武蔵七党の流れをくむ氏族であります、それよりも前は、はるかに前は、日奉部として朝廷において太陽に関わる祭祀を担当していたというふうな位置付けられておりました。これを柳田は国津神の末裔と考えていたわけです。従って、民間信仰に基盤を置きながらも、柳田の関心は、実は太陽信仰にも向けられていた。太陽神と日の神を峻別する津田の論は、柳田にとっては、やはり参照するに足るものだったのではないかとこのように考えられるわけでありませう。

で、いよいよ『郷土研究』の時代に入るわけですが、具体的に津田と柳田との交流が示されるのは、1913年3月に柳田が創刊した『郷土研究』誌上においてです。津田の個人史で見ると、この年に『神代史の新しい研究』、そして『朝鮮歴史地理研究』上下2巻を上梓して、旺盛な執筆活動を行っていた時期に符合しております。津田は、この『郷土研究』に2篇、正確に言うと「正」「続」というふうに続くので、実際はひとつながりなので1篇というふうにかウントしたほうがいいのかと思いますけれども、非常に長大な論文を投稿しております。一方の柳田はどうだったか。当時、彼は、貴族院書記官長として官舎を発行所としながら、神話学者・高木敏雄と共同編集で、この『郷土研究』の刊行に当たっておりました。しかしながら、編集を巡る対立から、翌1914年に高木はこの雑誌から手を引きます。よく言われるのは、編集上の対立が両者の間にどうやらあったらしいと。アカデミックな専門誌^{ちよくさい}を優先する高木に対して、民俗学に関わる直截な報告の投稿を期待する柳田。この両者の考えが行き違いを起こして、最終的に高木が割って出るということが、伝えられております。津田の問題の論文「文献に現れている上代の神」およびその続編が『郷土研究』に載るのは、翌年、1914年の5月および6月号です。

ですから、『神代史の新しい研究』において、津田は高木からの、高木の『比較神話学』からの引用を非常によく行っておりますけれども、方法上の示唆を受けたとクレジットを払ってる箇所があるんで

す。従って、津田の側からしますと、本来、自分に示唆を与えてくれた高木がいなくなった雑誌に自分の論文が載ったという、いささかタイミングからいうと、ずれたところが目につく、そういう前後関係になります。先行研究で挙げました増尾先生が論文の中で言うておられるんですけども、津田は、この論文が掲載された段階で、雑誌の掲載部分に非常に詳細な訂正を入れていることが判明しています。津田からすると、この論文はまだ十分に練り上げられていなかったのではないかというふうに増尾先生は推論しておられますが、実は大変な力作なんです。この論文で、津田は神代史でも民間崇拝の反映はあるという前提から出発して、『延喜式』の「神名帳」などから、もともと人格を備えていなかった自然神が次第に人文的な神に変貌していく、その過程を非常に詳細に論じております。一部にトーテムズムからの援用もあり、明らかに、まだ文化人類学・比較神話学からの影響も残っているというのも特徴的であります。同じく『神代史の新しい研究』で試みられた、日の神とはそもそも太陽そのものでも純粹の太陽神信仰でもなく皇祖神である、という位置付けはこの論考の中でも引き継がれておまして、「自然現象一般の中で、とりわけ生活に適当な温度と闇を払う力、闇を払う光を与えてくれる太陽というのは、人間の側から見ると自然への恐怖心を起こす機会の希薄な対象であった。その意味で、他の自然崇拝や精霊信仰とは異なる要素を持っている」。そのことを要素としながら、太陽が他の自然現象あるいは自然崇拝よりも上位の崇拝の形態を持っていたということを位置付けていくわけです。

さらに、資料の援用という観点から目を引くのは、この「文献に現れている上代の神」の6月掲載分で、津田は宗教儀礼を論じたくだけで、「『神名帳』の中にクニハシラノミコト、タカホコ、ヤホコ、こういう名称が散見される。これらは、いずれも柱を立てて、これを崇拝する宗教祭祀を思わせる」、そういう神社が幾つもあることを挙げまして、「これらは、いずれも他の民族でも共通して見られる」として、その時に叙述の部分で、柳田が1913年の12月、東洋協会調査部で行った講演を引用しております。この講演内容は、後に柳田その人によって1915年3月の『郷土研究』に掲載されるんですけども、この中で柳田は、お盆を、盆を中心に行われる投げ松明の行事を非常に豊富な事例によって紹

介しております。編集人への配慮ということも念頭に置くべきなんでしょうけれども、ここで、津田にとって柳田とは年中行事の細かな事例に通暁した考証家として扱われているわけであります。

さらに面白いことに、「文献に現れている上代の神」、この末尾で、こういう文言で締めくくられているんです。「死に対する恐怖は、死者自身の死に臨む恐怖よりも、生存者が死者またはその精霊に対する恐怖である。しかし、そのことと、また死者の精霊は恐ろしいが、父母なり兄弟なり自分に親しい者の精霊は、生きていた間の関係と連想せられるのが自然であるから、必ずしも常に恐れられるには限らないであろう。そうして、そこに祖先神という思想の萌芽もあるだろう」。このくだりは、実は絶えず祖先たちが村の後景をなしている山の側から自分たち子孫を見守ってくれているという、均衡と調和を旨とした、後年、柳田が提唱する祖霊崇拝の世界と、多くの意味で重なってきております。

1910年段階で、いまだ柳田は、この構造を探り当ててはいませんが、津田との間に東の間の交流が成立していたこの時期に、津田の側にこうした洞察があったということは明記されていいと思うわけです。

次いで、津田と柳田との交流を図る上で、もう1つ画期となるのが、1925年から6年にかけてです。時期的に言いますと、もう柳田は、沖縄紀行を経て、自分の民間習俗の総合的な把握が可能なのではないかという感触を得始めていたころですので、次第に山人、漂泊民に焦点を合わせた複合的な日本人像から単一的な日本人像へと自分の日本人観を変化させていった、そういう時期に当たります。ただ、自身の山人観をまとめた『山の人生』が『アサヒグラフ』に連載されるのが1925年ですから、まだ模索の時期にあったというふうに考えていいでしょう。

1925年の11月、柳田は、当時まだ大学を卒業して間もない岡正雄ら年少の文化人類学者とともに、雑誌『民族』の刊行に踏み切ります。ただ、意気込んで始まった『民族』なんですけれども、早くも編集を巡って柳田と岡たちとの間に軋轢が起こります。事情は、先ほどの『郷土研究』を巡る高木との確執に、ほぼ類似しております。そして、津田も『民族』に1本、1926年7月号に「事例と支那思想」、年中行事のことでしょうが、その1本を『民族』に掲載しております。ちょうど同じ年、津田が記した

日記「ゆきかふ空」の1926年12月26日に面白い記述があるのです。「柳田国男の仲間のやっている『民族』という雑誌の新年号が来ていた。あちこち拾い読みをしていると、柳田の『手毬唄の整理』^{てまりうた}というような1文が目についた。手毬唄というのは、それからそれへとつながりのないものをつないでいって、全体から見ると意味のないものになっているのであるが、そこに一種の面白みがある」と言うのです。

では、津田によって「全体から見ると意味のないもの」というふうに位置付けられた柳田の論考とは、一体どういうものだったのか。史学論文としての体裁は、ここでは問わないことにしますけれども、私の見るところ、これは重要な作品だと思わなければなりません。というのも、彼の芸術観に関わる視点が示されているということと、もう1つは、柳田なりの方法意識というものがこの辺りで散見されるということなんです。この文章、原題が「手毬唄の収集と整理」というんですけれども、子どもの手毬唄に民俗学的な価値があることを説いて、その収集を読者である各地の郷土史家に呼び掛けたものなんです。なぜ価値があるのか。柳田曰く、民謡全般が、もともと時代的な変化を受けて、その内容もまた非常に変化が著しい、その中であって、手毬唄は子どもが担い手になっている。だから、子どもというのは無心で遊びに興じる。その分、大人が書物によって得た言葉を、言葉の語句を入れてしまうことが少ない。従って、口承文学としての価値があるばかりでなく、民俗資料としても重要である。しかも、その歌を運搬した人の問題というのも、だんだんこれによって分かるというふうに言うんです。

もう1つ、ここで言いますと、柳田が目しているのは、連想の跡がはっきり表れているということなんです。柳田曰く、手毬唄の多くは『向こうを通るは』という言葉で始まるものが非常に多い。これは相当な遠隔地であっても共通している場合が多い。その一方で、全く同じというわけではなく、土地土地によって微妙にフレーズが異なっている。そこに柳田は歌い手・作り手の連想を読み取ろうとするわけです。手毬唄とは、すなわち一つのことを詳しく語り、または詠嘆するよりも、むしろ次から次へ連想に引かれて写し絵を変えていこうとすることが、俳諧の連歌などとよく似ている。従って、章句は、これをもって終わりを告げず、なお進んで、次々

の新しい興味に継ぎ付けられていたのかもしれないのである、と言うのです。その連想が具体的に何によって誘導されていくのか。その説明を、柳田は次のようにしています。「歌が盡きても毬が消えず、興味が衰へずに進んで行く場合は、何らの著く所無き別の歌でも、繋いで歌ひ続けようとするのが常の情で」ある。だから、異なる歌をつないでいった子どもたちの見えない姿ってというのがそこにあるわけです。それが一つの型を作って、各地に伝承されていくということです。全く竹に木を接ぐようなものではなく、子どもなりに、そこに何か新しい連想が働いている。歌い終わった語句から何か関連のある事柄を次の歌に反映させながら歌ひ継いでいく。そこに柳田は俳諧と連歌との相関を読み取ろうとしたわけでありませう。

では、手毬唄に限らず、柳田は民謡全体をどういうふうに捉えていたのか。これが結構、重要な事柄です。もともと柳田にとっては、言いだしたことで、民謡全体ってというのは「言いだした人は1人であっても、その気持ちは自分自身の独創ではなかったのである。言い換えれば、旧民謡は群れの言わんと欲するところをある個人が代表して言っているのであった」というふうに言うのです。つまり、個性は集団の中の埋没し、群れの心理を構成することに力点が置かれていたわけです。たとえ、はっきりと個性の分かる箇所があっても、その無名の人物というの大きな群れの中に入っているというふうに柳田は言うわけです。

では、これに対して、津田はどうだったのか。先ほどの1925年12月26日の日記に戻ると、津田はこんなことを言っているんです。「又た聞き傳へ、歌ひ傳へられてゐる間に、きゝひがめ、歌ひひがめて、訛り訛つたために、意味のわからなくたつたものもあらう。が、子どもが其のときどきの出来ごころで、即ち即興的に、つぎたし、いひたし、歌ひだすといふこともあり得と思ふ。すべての子どもがさうでは無いけれども、中に（少々業々しいひやうであるが）、幾分天才的のものがあれば、さういふことが出来、さうしてそれが記憶せられ、まねられて次から次へ傳はることもあらうかと思ふ」として、柳田の考えには、この点が欠けているのではないかと感じた、と言うんです。研究史の上で、この津田の言葉は直接に柳田の書いたものを批評したもので一番まとまったものだというふうに、家永さん

によって位置付けられていますけれども、個人心理の観点からの批判が強いというふうに家永さんはおっしゃるんです。この部分は、もっと考えてみる必要があるかと思うんです。つまり、「幾分、天才のものであれば」というくだりが示すように、津田は、やはりここで、ある才能が歌の語句や節回しについて決定的な変化を加えて、それが記憶されているという道筋を示している。津田による指摘というのは、これ、非常に大事なことでありまして、失礼、非常に的確に柳田の芸術観に対する批判になっているのではないかということです。

同様の指摘が、約10年後になりますけれども、中野重治によっても行われております。ちょっとこの辺、時間がないので端折りますけれども、やはり無名とはいえども、そこに優れた個性がいたのではないかっていうのが中野の考え方なのです。無名ではあるけれども、ある個性が民族歌謡の中にある、それを認めようとする。「突出した1人の個性よりも、生活に埋没した無数の人々が数百年かかって作った芸術のほうが、はるかに優れたものである」というのが柳田の芸術観であるとするならば、津田の批判は、無名の個性をすくい上げようとする点で、まさに柳田の芸術観に、婉曲ながら批判になっているのではないかというふうに考えるわけでありませう。

津田文庫の中に『木綿以前の事』が入っていて、読んだ形跡はないのですが、この本の中で柳田は個人よりも群れを、個人の内面よりも群れの中で起こる連想という価値を非常に高く評価するんです。つまり、群れ同士の連想によるネットワーク、これを現代にも持ってこようとしているわけです。これが柳田の組織論における重大な骨子だったというふうには私は考えております。

ここから、津田と柳田の関係はほとんど途切れてしまったと言っていいんですけども。でも、しかし両者はそれぞれ離れたところで豊饒な活動期を迎えます。戦後になって——ちょっと時間がないので端折りますが——柳田が読んだと思われる津田の著書が、別表にあるとおり『日本の神道』であります。収録された論文は1937年の11月から39年の5月までなんですけれども。ただし、初出の段階で、柳田はこれを読んだか。恐らくその可能性は少ないと思うのですが、例外的に同書の6ページ、「神道の語の種々の意義」のところにある「なほ最近には、

日本の民族精神といふやうな観念を神道の名によつて表現しようとする傾向もあるやうであるが、これは神道という語の濫用とすべきであらう」という部分は、確かに柳田の神道観とつながるものがあるかと思ひます。実際には、こういうふうになります。具体的にその部分を拡大すると、先ほどのようになりますが、問題は、柳田という人は読んだ本に系統的な記号を付ける癖がありました。それがこのようなものです。私が見たところ、津田の本に対して圧倒的に多いのが、✓字型の「もう一度、見たい点」なんです。時々、例外的ですけども、クエスチョンマークを付すこともありました。1948年ごろの柳田といいますと、ちょうど「新国学談三部作」を上梓して、そして国家神道と戦後における、あるべき神道のあり方というものを自分なりに体系化した時期であります。

その柳田が、この本をどういうふうにして読んだのか。柳田が強い関心を示した形跡、それを残しているのは、むしろこの本で言いますと、補論として配置された「役行者伝説考」なんです。これ、非常に面白い論考なんですけれども、柳田自身は非常にここで自分なりに、自分なりのテーマに引きつけて読んでおります。役小角およびその周辺に関わる領域ってというのは、かつて柳田自身が昭和初期にかけて、いろんなところで論じたテーマでもあるのですが、それに、非常に一つ一つの素材を、同じような素材を津田も使っているのではないかという、そういう柳田なりの読んだ跡というものが見えてくるかと思うんです。線を引っ張ったところですけども、「兎に角に今ある山伏道も、遡つて聖寶僧正以前になりますと、教義も作法も共に甚だしく不明になり、殊に始祖といふ役小角に至つては、之を佛教の教徒と認めることすら決して容易では無いのです」と言うわけです。この講演は1917年に柳田が行った講演ですけども、いまだ当時の柳田は山人に着目しております。日本の民族ってというのは複数の混成であるという前提に立っておりますけれども、その時と同じ目線で、戦後、この津田の文章を読んだのか、ちょっと難しいところではありますけれども、しかしながら、柳田としては、かつての自分の考証、自分の着想っていうものを、もう一度、ここで振り返るために、津田の文章を読んでいたのではないかというふうに考えるわけでありませう。

ところが、1930年代に入ると、ここで、こんな

言い方を柳田はするわけです。「我體は爰に置いて、心のみ彼山に往来することを、一種の登山と認めて居たかも知れぬのである。…役ノ小角は伊豆の島に在りながら、夜毎に海上を歩して富士の峯に往来したといふことが夙くより傳へられて居る。斯ういふ人々の幻覚は、語られ又信じられた」(『竹取翁』『国語・国文』1934年1月)。既に柳田は当時、ひとくくりの日本人というものを想定して物事を論じる時代に入っております。伝説を報告する側と、それを受ける側との間に一定の予備知識があって、連携を保っていたということを示しているわけです。ですから、山に住む人だけに通じる術という形で、もはや役小角は登場していないということでもあります。

時間をオーバーして申し訳ないですが、最終的に、もう1つ、柳田が津田の本でよく読んだ、書き込みの多かった『日本文芸の研究』をザッと見ていきたいと思います。仙人について、中国の仙人思想、神仙思想について、津田が体系的に論じたものなんですが、ここにありますがおり、本来、不死・長寿に対する憧憬、そして天に昇ることへの想像、この2つがやがて神仙思想となって、やがて、それが中国人の物質思想、現世思考と重なることで通俗化していった、そのことを津田は論じております。柳田は、まさに、この一つ一つの字の意味について津田が考証している、そこに着目しながら読んでいます。柳田の論考で仙人が登場するものは、圧倒的に1920年代が多いのです。だから、次第に単一的な民族像に変貌していく、その端境期にあったという形で見ていいと思います。

別表にありますとおり、津田は、「仙」っていうのは不死の意義であるが、しかし昇天の義は別にならしいってことを述べております。その部分に対して、柳田は、ちゃんと「日本にも仙が多かり」というふうに横に書き添えております。ですから、ここにありますがおり、次第に柳田は考証家としての津田に対して着目していつている、それが戦後の柳田であったというふうに言っているかと思えます。

やはり柳田は、字義にこだわりながら『日本文芸の研究』を読んで、津田の考証に着目していたところがあります。柳田自身は漢字の氾濫ってというものに手厳しかったのですけれども、その柳田が、珍しく戦時中にこんなことを言っているんです。「昔話で、これだけ東アジア地域で似たような話がある」と。そして「しかもあの四角い字だけは、はるかに

容易に読み得たのである」という言い方をするんです。四角い文字。もちろん、これは漢字のことです。従って、漢字を突き合わせることによって、柳田は戦時中、しばらく比較民俗学を模索していたという時期が確かにありました。1939年であるってことを考えると、ある程度、時代的には扱い注意ということがあるかと思えます。でも、ここで漢字の有効性を考えている上でも、その際に誤りがないように、誤りを犯さない上で必要なことは、着実な考証家の基盤をいかに優れた、着実な考証を基盤に、いかに優れた比較を行っているか、その先達の仕事を参照する。そのことで、柳田は津田の考証というものに着目していたのではないかというふうに考えるわけでありませう。

ちょっと時間を大幅に過ぎて、失礼を致しました。では、これで私の報告を終わります。

河野：どうもありがとうございました。

それでは、全ての方のご講演が終わりましたが、これから10分間、休憩を取らせていただきます。10分後に「総合討論」を始めますので、もしも質問等がありましたら、質問票にご記入の上、会場外のボックスにご提出をお願い致します。

【第3部：総合討論】

新川：それでは最後の部になりました。時間は十分ないのでありますけれども、総合的な討論といえますか、最後の締めを行いたいというふうに思います。

今、報告いただいたかたがたには全員、壇上に出させていただいております。それから、皆さんのほうからご質問の紙も若干頂いております。時間に余裕があれば、紙をお出しになっても、あるいは口頭で何かこの場で質問をしたいという方がいらっしゃれば、時間の範囲内でお受けできればと思います。それで、ご質問を既にペーパーで出していらっしゃるかたがたについては、今、それぞれの先生方にお配りしておりますので、お考えを述べていただけるかというふうに思います。

さて、今日は、それぞれのご報告が基本的には7本ということでもありますけれども、チームを組んでいただいたご報告もありますので、報告者の数は増えております。さて、これから討論あるいは意見交換を行うのでありますけれども、まず、それぞれ時



間的に十分述べられなかったというようなことがもしおありになれば、簡単な補足をお願いしたいと思いますが、いかがでしょうか。そして、その後、それぞれの報告者の間でご質問を出していただければ、ありがたいと思います。そして最後に、会場の皆さんからのご質問に対してお答えできる時間を確保したいというふうに思っております。まず、鶴見先生、時間が足りないとおっしゃっていましたが、よろしいですか。

鶴見：終わりの方で一部、端折ってしまいましたが、言うべきことは言いましたので、大丈夫です。

新川：そうですね。それでは、午前中にプロローグとして磯前先生にお願いをしたお話があるわけですが、この内容につきましては、さまざまな講演者の皆さんの中からもお尋ねになりたい点とか確認されたい点があるかと思えます。その中で、津田の位置付けということで、裁判等のことが出ましたけれども、その観点から磯前先生にご質問や確認ということはあるですか。十重田チームになりましょうか。あるいは、それ以外の方でも構いません。

尾崎：磯前先生にということではないんですけども、まずは質問票を通じて頂いたご質問にお答えしたいと思います。

「蓑田胸喜が攻撃した直後、内務省がそれまでの

態度を転換して起訴に踏み切ったのはなぜか」というご質問です。

まず、蓑田の攻撃がそれほど有効だったのかという点で考えますと、一次資料ができていないところもあるような気が致します。まず、蓑田が貴族院議員、衆議院議員あるいは軍人と密なつながりを持っていたということは、しばしば指摘されていることです。重要なのが、1939年の12月19日に蓑田が署名を集めて当局に働き掛けることを決議したということです。こういったときの当局は何かというと、具体的には議員たち、昵懇の議員たちということになるかと思えます。12月の半ばにそういうことをして、それが翌年の1月頭に岩波書店や津田に対する起訴に向けた具体的な動きという点で現れてくるわけでありますが、内務省内部と蓑田とがつながっていたというよりは、これはむしろ、内務省側が、司法当局、あるいはその背後にいる貴族院・衆議院議員、軍人たちからの圧力を受けて動いたというふうに捉えるのが妥当なところかと思えます。内務省が起訴に踏み切ったのはなぜかというご質問に明快に答えることは叶わないのですけれども、これは今後、その他の一次資料の発掘を踏まえながら考えてまいりたいと思います。新川先生にお戻しいと思います。

新川：というご返答でございます。今、裁判等にかかわる話が出ましたが、これにお詳しい今井修

さんが会場にいらしゃいます。突然、振って申し訳ありませんが、今井さんはいかがでしょう。

今井：はい。

新川：何かご意見がおありのように思うのでありますけれども。

今井：何についての意見をお求めですか。

新川：裁判関係です。出版の問題、岩波との。もちろん、このテーマでいけば「知の交差」にもなるわけではありますが、それについて資料をご紹介いただいたわけではありますが、それについて、もしご意見があれば、お聞かせいただきたいと思います。

今井：津田と岩波の出版法違反事件についての、いまだもって最大の謎は、なぜ免訴になったのかということで、私自身その経緯を良く掘めておりません。おそらく当事者たちも納得していない、本当の事情を分かっていなかったと思います。それに、先程のご報告にもありましたけれども、発禁処分のある方をはじめとして、事件の核心部分について、なおハッキリとした理解が形作られていない、というのが実際ではないでしょうか。例えば新川先生は「教科書などで一番有名」だという風におっしゃいましたが、お名前を出して申し訳ないのですが、戦後の古代史学をリードしたとされる井上光貞先生はじめ古代史の研究者の津田事件についてのこれまでの言及をみても、基本的な誤記がすぐと見つかるありさまで、きちんとした事実関係を押さえていない記述が多いようです。その意味で、今日のご報告は、プラング文庫や岩波書店の関係資料を調査しての、重要な基本史料に基づいた事件の核心部分を明らかにしようとした内容で大変意義深く、報告をお聞きしながら、事件に限らず津田左右吉研究も、やはり新しい資料によって、これまで曖昧にされてきた事実関係について、実証的な研究を進めていかなければならないし、また、かなりの程度そういう方向性で研究が開けていくところに来ている。そういう段階に入っているし、入っていかなければならないということを、今日のシンポで私自身非常に実感させられました。とりあえず以上です。

新川：はい、ありがとうございます。それでは、第一部の最初にお話しいただいたルーリー先生の内容ではありますが、津田にとっての神話とは何か。大きな問題だと思えますけれども。それについて、今日はお話に出なかったかもしれませんが、説話ということも言いますよね。説話と神話は、やはり区別して考えるということなんでしょうか。

ルーリー：左様でございますね。ありがとうございます。説話は、津田事件の資料の中にも神代史は説話だという発言もありますから、やはり基本的には「作り物語」と同じ意味で使用されているような気がします。つまり、事実に基づく〈歴史〉に対して、ストーリーとかナラティブという意味で使われているような気がします。でも、やっぱり「民間説話」の場合は、ある程度は〈神話〉という言葉を意識的に避けて、言い回しとして使用されているようです。そして、〈説話〉という用語に関してもう1つのポイントは〈伝説〉との関係です。『神代史の新しい研究』の最後に載せられている「付録」の「補遺」（つまり補注みたいなもの）には、『古事記』や『万葉集』などの日本の文献に合わせて、3つか4つの箇所ギリシャの神話が引用されるけれども、その場合には、津田は「ギリシャの伝説」としますから、〈伝説〉も〈説話〉も、一応、たんに「物語」みたいな意味もありますけれども、それに加えて、やはり〈神話〉の代わりに使用されている面もあるようです。

新川：そうですね。それでは、その次の渡邊先生のところであります。津田が中国古典等をどう読んできたかということではありますが、武内義雄さんとの対比が出てきます。表には津田自身、その名前を挙げてはいないようですが。これは、日本の記紀批判といえますか、日本の記紀の考証と抱き合わせで考えてみないといけない手法だろうと思います。逆に武内さんのほうからの反論といえますか、反応というか、もしここでご紹介していただけるのであれば、お願いします。

渡邊：津田が、他人の研究は本当には理解できないからと、他者への論評を行わなかったこともあって、武内さんから反論を表立ってやられたことは、あまりありません。また、戦後になると、津田左右

吉の中国学研究は、たとえば東京大学では禁学のような扱いを受けたように、その体系的な学問全体に対する批判が本格的になされたことはありません。もっとも、東京大学でも、秘密結社「津田左右吉研究会」などがあって、津田の本は盛んに読まれていたようですが。

この報告で、津田の方法論の有効性を強く述べたのは、武内さんの後継者あたりの方々から、新出資料の出土により、「津田の研究は全く無価値である」とか、「すでに読む必要がない」とか公言しているような人たちがいることへの批判です。もちろん、津田が見ていなかった出土資料によって、文献の成立年代に対する津田の結論が誤りであったようなものもありますが、そうしたことで鬼の首を取ったように「もう見なくていい」などと言っている人たちに対して、方法論としての有効性を再認識すべきことを主張したわけです。

新川：そうですか。よくあるパターンだと思いますけれども。それでは、肥田先生ですが、仏教芸術に対する考え方を、非常に具体的にお話しいただきました。ただ、私自身の理解が十分でなかったのだろうと思うのですが、片肌を脱ぐといいですか、その像が簡単に受け入れられていないというふうなお話をされたと思うのですが、それには、2種類ありましたよね。受け入れている伝橋寺なんていうのも、あれも半分肩を出してるわけですよ。あれは、どう違うのですか。受け入れているところと、受け入れていないところがあるようですが。片肌だけの問題ではないのかもしれませんが。どう考えたらよろしいんですか。

肥田：まずは、大変に幼稚な、非常に浅いご報告に終始してしまったことをお詫び申し上げます。片肌脱ぎ問題なんですけども、津田とは随分関係ないお話を少し時間つなぎにさせていただいたような次第なんです。確かに倚坐像形式、台座に腰を下ろした形式で、しかも両手を施無畏与願印ではなくて、倚坐像でありながらお腹の前で禅定印を結ぶっていうのはそれだけでも特殊なんですけれども、それらも全く肩を露出したタイプですが、その形式に限っては日本に入って来ているんです。一方で、朝鮮半島では長く如来像の一番ポピュラーな定型であった結跏趺坐した偏袒右肩で、しかも右手を垂らすって

いう特殊な像が、日本では本当に1例も見ないんです。奈良時代に関して言いますと、大概、大陸ないしは朝鮮半島に何かしら範型を求める、ルーツを求めることができるほど丸パクリをしているんですけども、この形式だけは全く入って来てない。今現在、見つかってないだけかもしれませんが。それにしても、共にセットであったものの片割れである倚坐像形式は日本でも流行しているのに、そのもっとメインになるはずの触地印坐像形式のほうが見られないっていうことは、何か意味があると思った次第です。多分、もうちょっと話はややこしく、素肌を見せる、見せないってだけの話ではないような気も致しておりますが。すみません。

新川：はい、どうもありがとうございました。それから、マシュー・フェルト先生のお話で、二元論というか、二元的うんぬんというのがキーワードで何回か出てきてるんですが。その二元的あるいは二元論というのは、いろんな意味で、使われているようなのですが、どういう中身を想定されてるのでしょうか。

フェルト：そうですね。彙報は結構、短いですから、多分、一番、参考になるのは井上哲次郎が書いた論文の中の白鳥の批評だと思いますけれども。当時、明治42年辺りの発表には、白鳥が二元論といったことは。または、『東亜の光』には「Dualistic Element (デュアリスティック・エレメント)」というふうに英語で書いてありますけれども。当時の白鳥の見解には、高天原と黄泉の国は対立的な関係があったようです。神代史ちゅうか、神話の中のあらゆるものが、そのどっちかにつくような見解であったはずですけども、それ以上は、なかなか理解はできないと思います、当時のことを。で、これも。『哲学』雑誌の批評には、これ、二元論というふうに言われます。『東亜の光』はデュアリスティック・エレメントで、井上哲次郎が白鳥の発表をまとめるときには二元的と、二次的と、二元的と思います。ですので、用語は統一されてないのは確かですけども、簡略に言えば、黄泉の国と高天原の対立に基づいているものです。さらに、やっぱり加えないといけないのは、大正2年、大正3年の、これ大正2年の終わりのどっちかの——2年だと思います。その発表には5つの世界の話が出てきます。それが二



元論の話とどういふような。なんか矛盾のよう思われれると思われれます、と私が思いますけれども。それも、やっぱり情報がちょっと少ないんですけれども。想像しかできないんですけれども。お答えになりましたんでしょか。

磯前：ちょっと、いいですか。

新川：はい、どうぞ、どうぞ。

磯前：私も話そうと思ったら、なんか話すのが終わっちゃったんで。関係させて、今のマシューさんの話に質問をしたいんですけど。今日のお話、とても勉強になりました。白鳥と津田の違いはどこかっていうことで、今の二元論かどうかという問題はあると思うんですけど、その背景に、おそらく——私の理解ですよ。白鳥は、あくまでも心理的な事実という認識だけで、記紀は心理的な事実だけれども、やっぱり「日本民族」の心理的な事実だというふうに考えたと思うんです。それに対して、津田は、これは肥田先生が今日やった話とも関係していると思うんですけど、そういう実体的な日本民族っていうのを捉えているのではなくて、レーベンとかライブの次元では日本民族はあるけれども、記紀という作品はあくまでも民族そのものではなく大和王権の心理的産物であると。

そうすると、今日、私は、マシューさんの話で一

番、「ああ、なるほどな」と思ったのは、津田と白鳥の違いは、心理的事実という認識に立つ点では同じなんだけれども、それをどの主体が担うのかっていう意味で、民族が担うのか、大和王権が担うのか。そうすると、肥田先生がやられたような仏教の、コリアとか大陸と日本との関係も、日本が選択的に受容したから、それは日本的なものだっていうことではなく、あくまでもそれは支配層の中での引き算・足し算なんだというところで、肥田先生とマシューさんの話は非常に密接に絡んできたんじゃないかなと思うんですが、その理解で、マシューさん、いいんでしょうか。

フェルト：いいと思います。さらに、やっぱり今日は話せなかったんですけど、一つ、津田の日記にも白鳥についての面白い。面白く書かれてることは、まだ明治の時期ですけれども、満州鉄道のところで働いているうちに、津田は白鳥から研究の方法の説明を受ける話があります。それは、白鳥の説明によって、歴史的なことに幾つかの原因があるようなことで、その原因を1つか2つだけじゃなくて、一番奥にある原因のように津田が言います。それは、最後に私が引用したアンコンシャスっていうか、心理的なところ。それも、やっぱり白鳥の考えには、歴史的な事実は、あと政治的とかなどの原因は確かにあるんですけど、その奥に何かの心理的なことはあるはずですよ。先生がおっしゃったとお

り、それはサイコロジーとファクトの間のところで、津田と大体、一致してはいますが。大ざっぱに言うと、白鳥が、ちょっと、なんか詳細のところに入ると、津田と異なるところになります。なんか三種の神器の意義とか、いろいろな、そのようなことです。

新川：よろしいのですか。

磯前：もう少し言っちゃうと、私が今日、楽しみにして来たのは、人文学の構想っていう主題なので楽しみにして来たんですよ。ヒューマニティーズっていう。これは社会の、今日、問題にしている「ヒューマニティーズにはアントロポスは入らない」って有名な、酒井直樹さんの話があって。東アジアの人間はアントロポスだから、冷戦時代のエリア・スタディーズにも入るけど、ポリティクスとかヒストリーには入らないって有名な話があります。それは、どういうふう到人文学っていうのは主体を構想するかっていうことと関係していると思っていて、主体と関係させないと、これは議論をやってもあまり意味がないと思っているんですよ。そういう意味では、今の白鳥と津田の違いっていうのは、それを持っている主体がどういうふうに関わって、自分自体がどういうふうに変ってくるのかっていう問題と、非常に密接に関わっている視点を示しているような気がするんですけども。

津田っていうのは、私の報告で一番、言いたかったのは、いろんなことをやるんだけども——当時、当時としては、帝国危機はすごくインパクトがあったんですけど。いろんなことをやるんだけども、レーベンとか生活っていうところが均質で同質なものとして、これを繰り返し言ったわけですけども、均質で同質なものとして想定されてしまって、これはデイヴィッドさんとも私の話って絡んでくると思うんですけども、民間説話とか、そういうものが除去されてしまう。でも、実はそこのテキストに映らないものとしてレーベンとか民族とかある。そこでの主体っていうのは、全く手付かずのままに連続性のまま、無時間のものとして想定されているところにすごく問題があるんじゃないかなっていうふうに感じました。ちょっとそれを、せっかく来たので、皆さんに私の批判も含めて何か論じていただけたら。で、私に質問をくださった吉田一彦さんの質問っていうのも、「批評とは一体何か。津田の記紀

論とは何か」っていうことで質問が来たんで、ついでに今の話をしたんですけど。そこも主体と批評っていう問題が絡んでこないと、ちょっと危ないんじゃないかなって気がしてますけど。

新川：はい。それでは、岩波茂雄と津田左右吉の関係に移ります。先ほど、ちょっと尾崎さんにお話を頂いたわけですが、これは今、科研でやってらっしゃるところがあるそうですね。それは、2018年度に終わるんですか。まだ継続される可能性があるのですか。なぜそういうことをお聞きするかというと、これをどういう形で公表していただけるのかなということが気になったものですから、お聞きしたんです。何か今後の計画とございますか、『岩波茂雄文集』については刊行されているようでありませけれども、もしおありになれば教えていただけますか。

十重田：はい。共同研究はまだ始まったばかりで、これから継続していく予定です。ひとつ質問をしたと思いますが、よろしいでしょうか。

新川：はい、どうぞ。

十重田：岩波茂雄と津田左右吉を同時にとりあげて考察すると、出版社と書き手との同源性、関連性が浮かび上がってくるように見えます。この点は、現代の出版する側、そして書く側にも及んできますが、この点について、磯前先生はどのようにお考えになるでしょうか。

磯前：それについては、非常に語りたことがあったんですが、なんかさっき通ったら「今日は録音しているんだって」とかって言ったんで、差障りが出ると困るんで、語りにくいんですけど。数年前に、私は岩波書店の『思想』という雑誌で、戦後70年の特集号を組ませてくれるということで、西川長夫さんの追悼号をやったんです。そこで津田左右吉論を書きましたけれども、一種の検閲を編集長から受けました。津田の発禁事件で岩波書店が随分苦勞をしたのに、不思議な感じがしましたね。正確に言えば、岩波書店自体はこの出来事を知らず、編集長が自分の判断であるにもかかわらず、「これは岩波の意向だ」と語っていたに過ぎないのが後で分かりました。彼が「これは岩波書店としては困る」と言って

撤回を要求してきたのが、この特集号における靖国神社と明治神宮の扱いでした。靖国神社については、「靖国は批判してくれ」という方向で、靖国神社が戦後果たしてきた意義を肯定的に記述している論文があったのです——全体の主旨としては靖国批判だと私は考えていますが——が、「これは没にしてくれ」といわれました。ただし、岩波や編集長の名前ではなくて、磯前個人の名前でやってくれという話があったのです。一方、「明治神宮の悪口は一切、書かないでくれ」ということで、私の序文の該当部分は削除させられました。しかし、そこは容易周到で「あなた自身が納得して書き直したんでからね」と念を押されました。恐ろしいですね。次に、私の津田論の本文を、「民主主義自体に問題があるという書き方はとても困るので、それは訂正してくれ」と。「民主主義は欠点もあるけど、基本的に素晴らしいという書き方にしてくれ」。これが、岩波書店はリベラル・デモクラシーを守らなければならないんだといわれました。実際に別の社員に聞いたら、岩波書店の意志でそうしたことを私に指示しろという話は聞いたことがないといわれました。

こういった具合で、私に3カ月ぐらい、ずっとやられたんです。私の名前でボツさせられた論文とか、改ざんさせるということも、逐一挙げませんが、たくさんなされました。「ああ、なるほど、岩波と津田を攻撃した蓑田よりももっと危険だな」と思いました。もちろん、「危ない」と言うのは簡単なんですけど、私の中にも恐らくそういう危ないものがあるんでしょねっていうところでやらないと危ないと、私は岩波の編集者を見て思いました。私が相談した同社の別の編集者も、とりわけ深刻には考えてくれなくて、その人個人の問題だからということ片付けられてしまいました。その鈍感さといったら、出版社としては自殺行為ですよ。

そこは、やっぱり手付かずのものが恐らくあって、戦後の中に行く中で、津田とか、あるいは、もしかしら岩波茂雄もそうかもしれませぬ。いわゆる単一民族的なデモクラシー、リベラル・デモクラシーを担ってる人たちが「これは自分たちの良心、ある程度、勝ったんだ」と思ったときに、そこで、じゃあレーベンとか民族って問題まで手付かずだったものが問われたかって、問われてないんですよ。問われてないものまでが喜ばれてしまう。そういった思考停止のままに、自分の信じるものが実

体化されて弊害を引き起こすところに、正直、私は、ちょっと今日は危惧感を改めて覚えました。

一番「ああ、なるほどな」と思ったのは、今日の資料を出してもらったやつで、「戦前版・戦後版、比較その1」ってやつで驚いたんですけども。津田は、戦前は、はっきり「支那人に知らせてはならぬ」って言ってますよね。知らせなければならない。つまり、一見、単一民族っぽいんですけど、単一民族で優秀な日本人が天皇制を抱えて支那人に知らせてやるっていうのは、いや、これは帝国の論理なんです。優秀な民族が劣った民族に違うから知らせてやるっていう論理に読めるんですよ。戦後は、それを支那人じゃなくて、検閲があったから、もう今日の報告からすると、むしろきちんと受け入れて、日本人が日本人でっていう主体に戻ってくる。外部がなくなっていくときに、その外部に向けられた暴力はどこに行くかっていうと、恐らくは内部なんですよね。在日朝鮮人とか沖縄とか。そこが問えなかったっていうのが岩波書店の編集長、ひいてはそれを好き放題にさせて何も疑問を感じないこの出版社の体質であり、そこが大変問題で、戦後から戦前へ、戦前から戦後か、というものが非常に危うい形で不問のままに残存してきているものがあるのだらうと思います。

おそらく、ここのわれわれも、下手すると今日の会で民族とかレーベンっていうものを見落としてしまうと、主体の盲点を見落としちゃうと、とても危ないんだらうなっていうふうに思っています。リベラルデモクラシーという言葉も唱えているから、民主主義者かというところとは限らないのです。自分が善良だと自認しときに、その善良さは暴力に変質すると、雑誌『思想』の事件は教えてくれているように思います。もちろん、それから執筆依頼は一切ありません。すごいですよね。

新川：これは延長戦をやると大変なことになりますね。

それでは、最後の鶴見先生の柳田民俗学との関係ですが。その中で高木敏雄の話が出ましたけれども、今日は、特にそれについては深くお触れにはならなかったのですが。高木敏雄との接点のほうが、津田にとっては深かったのではないかと、親近性があったのではないかと思うのですが、その辺はいかがですか。

鶴見：いや、恐らくそのとおりだったと思います。『郷土研究』で、確か創刊してから1年くらいで高木が割って出るっていうこと背景には、やはり雑誌のあり方について、柳田と高木との間で決定的な編集方針の違いがあったということなんです。高木は例えば、ドイツ語でタイトルを掲げたりしていますし、学術専門誌として、『郷土研究』を意識していた。恐らく津田も、あれだけ浩瀚こうかんでしっかりとした論文を投稿しているわけですから、多分、編集のあり方としては高木的なものに呼応するという形で、あの論文を書いたと思うんです。柳田は、これに対して、もう既に各地方に自分が養成している郷土史家ちよくが何人もいるので、そこから上がってくる直截さいきな民俗採集事例というものを何も分析なく報告する欄っていうのを充実させようということを考えていたわけです。で、それぞれの報告が別の地域の研究者の目に触れることによって、私が報告の中で取り上げた「連想」が起こるわけです。その「連想」がまた新しい「連想」を起こして行って、何かそこに一つのなだらかな、似通った民族でも、異なる地域でも、これだけ同じ事例が見られるとか。先ほどの民謡が醸し出す「連想」、そこから生まれる組織、なだらかな組織っていうものを柳田は想定していたようで、それは、当時の学術専門雑誌から言うと、かなり違った編集方針であったということです。ですから、おっしゃるとおり、津田は、まさに高木の側の編集意図に応じて論文を書いたということは、これは間違いないと思っております。

新川：はい、どうもありがとうございました。それでは、時間もだいぶ詰まってきたのですが、実は質問が来ています。フェルト先生。

フェルト：はい、じゃあ。質問を頂いて、ありがとうございます。その質問って、「白鳥は昭和天皇の東宮の時代には歴史教育を担当してたんですけれども、それは立場の、白鳥の研究にどういう影響あったかどうか」という質問が来ましたが。私、知っている限り、ていうか、推測しかできないんですけど、多分、特に大きい影響、何も浮かんでこないんですけども。白鳥の研究の中に、一番大きい変貌は明治42～43年辺りの時でしたから。昭和天皇の教育、担当されたのは、明治天皇が亡くなってから、白鳥が理事に、学習院の院長になったことでしたか

ら、それは関係はなかったんですけども。もしかしてでしたら、ちょっと白鳥の面白いことは、この明治晩期に卑弥呼のこと等を、または日本神話の発表もしてたんです。ちょっと、なんか明治44年、45、大正元年、大正2年の5月までのことは、ほとんど。論文は、ちょっと出していますけれども、神話または卑弥呼に関わる論文は全くないんです。で、いきなり大正2年に、また神話の講演をして、その翌年に卑弥呼に関わる論文も出るんです。で、なぜかこの問題に戻りました。東宮の教育の担当になってから。でも、それ、具体的に関わりがあったかどうかは、そこまでは言えません。申し訳ありません。

新川：はい。それでは、磯前先生。

磯前：はい。人文学批評とはどういう可能性があるかっていう意味では、その主体をどういうふうにつくっていくか。通俗的っていうふうにはあえて言いますが、通俗的なポストモダンってのが「主体はないんだよ」と言いつつ人間は、大学の教員だったり、お金持ちだったりするって、非常にみじめな状態で終わったと私は思っているんですよね。

ポストコロニアル状況が、その後、出てきて。ポストコロニアルizmっていうのは、そういう主体がつくられているもの。永遠のものじゃないけれども、テンポラルなものとしてあって、そこに差別とか搾取があるんだってのが、ポストコロニアルizm最大の成果だったと私は思っています。そういう中で人文学批評ってものをサイドが言ったっていうのは、そういう主体の問題とどう絡めて文献を読むかって話だと考えていて。津田左右吉っていうのは、その意味で、記紀が非常にマジカルな、あるいはディバインなものだっていうものを批判するって意味では、非常に有効的だったろうと。

ところが、大きな問題は、先ほども岩波との関係で言ったように、生活とかレーベンの問題ってものが流体的に無規定にあって、それが民族というふうになっていて。一見、単一民族で、他人に迷惑掛けないようなんだけれども、さっきの改訂で出てくるように、それを支那人に分からせなければならぬ。あるいは、国民文学の研究では「朝鮮人とは、もう国も持っていないんだから、どうでもいいや」み

たいな。それは簡単に日鮮同祖論っていう形で結び付いていってしまう。というような、無規定なレーベンの単一民族国家という言説は、恐らく多民族帝国主義、酒井直樹が言うような多民族的国民国家主義とつながっていつてらるだろうと思うんです。そこをきちんと見定めてくということをやっつかないといけなだらうと。そのときに、恐らく今日われわれが、あるいは私が見落とした問題、できなかつたのは、原秀三郎っていう人が非常に危ない形でやっっている天皇制の問題なんですよ。津田は、民族、レーベンとしての民族と、中国文学的な概念ってものを、結び付くときに、恐らく天皇とか、徂徠的な文脈の中で聖人っていう、政治っていうものを持ってきてるんです。それが、結び付けることで、恐らくこれは鶴見さんが言ってることと関係してるんだと思うんですけど、ある種の個人的な才能が無規定なレーベンを形にする。今日、鶴見さんの話で非常に驚いて、勉強になったなと思ったのは、津田が柳田とつながるってというのは、ある意味であり得ることなんだと思ったんです。記紀批判では、津田は民族としては白鳥のように読みませんけれども。記紀を1枚はいだところに無規定なレーベンがあつて、そのレーベンに接近していくときに、彼は、日本民族っていうことは非常に肯定的に見ていますから、柳田のものをつながりながら単一民族とつながっていくっていうことはあり得る可能性かなと思つて。そこをもうちょっと、われわれが文献や何らかの下で主体を問い直していくという行為をやっつかないと。津田左右吉が非常に成果を収めました、そこだけでとどまっていたのが、恐らく戦後の歴史学の、厳しい言い方をすれば、私も含めて怠慢だったんだらうなつていうふうに、会場からの質問に取りあえず私は答えたいと思つています。

新川：はい、どうも。それでは、時間を過ぎてしまつたのですが、最後に、私のところに「総括をしてください」という質問が来ております。

李：いいですか。その趣旨をお話ししたいですけども。

新川：はい。

李：先ほど来、磯前さんが総合討論で指摘されてい

ることであり、また講演でもおっしゃった点と関わつて、全体の構成を伺つてみると、磯前さんの講演以外に、多くの発表者による津田のテキストの読み方ということで多様なご発表があつたんですが、必ずしも趣旨とマッチしてないような気がいたします。それはシンポジウムだからいいことだと思つます。ただ私がとても気になるのは、開催に当たつてつていうパンフレットの趣旨説明で人文学の危機に言及して、人文学の何に向かつて、何を根拠にして危機を叫んでいるのか、把握しにくい、そういう状況こそ人文学の危機だつていう言い方されてます。ところが、磯前さんは何が危機か、明確におっしゃつてます。その点が私には気がかりです。

多様な津田の再評価も含めて今日のシンポジウムの趣旨と成果や意義について、主催者の立場から、いま一度、お話ししていただければ幸いです。

新川：今、ご意見を伺つたわけですが、ご趣旨は分かるつもりです。ただ、ここに書きましたのは、それを含めて考えてみましょうという意味です。ですから、それ自体をみんなで考えてみようではないかと。このチームだけの問題ではなくて、広くアジア全体の問題として、それがどういふふうにならされているのか、あるいは、これから共有しなければならないのか、そういうことも客観的に考えてみましょうという意味で申し上げているわけなんです。ご理解いただけますかね。

李：今おっしゃつたような趣旨から、最後に応答するような形で、本日のこのシンポジウムの意義について、発表者の方々の報告内容を踏まえて、どういふ成果があつたのか。シンポジウムの結果どういふ意義が得られたのか、ぜひ伺いたいというのが私の質問の意図です。

新川：今日、最初、プロローグという形で磯前先生にお話を頂いたわけでありつますが、もちろん帝国主義や国民国家、あるいは多民族、あるいは単一民族という問題は、よく議論として、十分意味を持つと私は思つておりますし、有益な提言をしていただいたというふうにも、もちろん思つております。それに対しまして、個々のご報告の中では、それぞれの分野の中で専門にやられてるかたがたが、現在どういふふうにならされているのかというふうなことの

一端をお話したいと。それが十分、全体がうまくマッチしているのか、ということに関しましては、いろいろ、結果として考えなければいけない点もあるかもしれませんが、それぞれの分野においては、大変、意味のある重厚なお話を開陳していただいたというふうに私は思っております。

ただ、その際に、磯前先生が最初、さっきの最後に天皇制の問題を具体的な問題としてお挙げになったわけですが、そこにいろんな問題があることはよく分かりますが、例えば私は、ここで開催に当たってということで、事実史と思想史の複雑な問題というものをちょっと書いたわけでありまして、例えば大正デモクラシーの時、大正期にいろんな、津田を含めて、いろんなものが発表されてくるわけでありまして、例えば津田の場合で言うと、明治6年に誕生をしております、帝国憲法よりも早く生まれていて、尾張藩の関係の士族であったわけですが、明治でも、どの段階に生まれた人なのかと。そして、その人が、その間にいろんな煩悶はんもんもあったと考えられますが、そして大正期を迎えるということで、その大正期に至る前の明治初年から、あるいは幕末からでもいいかもしれませんが、そのプロセスと変化というものを、もう一度、丁寧に考えて見直す必要が多分にあるのだらうと思います。

それと、記紀批判を行っていることはよく知られているわけですが、それに関して、先ほど渡邊先生が話された中国古典の捉え方と非常によく似ているところがあるなと思いました。やはり同じ人がやるのだから当たり前だとは思いましたが、そういうふうには、中国のほうでは中国の分野の方の研究や見方があるし、日本のほうでは日本のほうであって、お互いがうまくリンクできていないというか。それぞれの分野ではあるのしょうけれども、そういう、もっと地道なところからも掘り下げていって、連携を組んでいかないと、津田の理解は、本当のものにならないのではないかとこのように思うのです。したがって、それぞれの分野からの提言とそのすり合わせが大切であり、今日は、いろんなところからご発言いただいていると思うのです。

例えば天皇制の問題。今でもいろいろ話題になっていますが、象徴天皇制という問題があるわけですが、津田の記紀批判と象徴天皇制の関係は、理論的には説明がつかなくはないのですが、どうしてあそこへ飛躍していくのかということが、私には、いま

だによく分かりません。

それは本当に記紀批判をおこなったから、あそこへ行ったのか。それ以前に、何か既にアプリアリにあるのか。例えば福沢諭吉の天皇制、象徴天皇制論は非常に分かりやすい。いわゆる立憲主義になって、政党が立ち上がってきて、帝国憲法もできる。それに対する非常に不安というか懸念を福沢諭吉はその代わりと言えはなのですが、将来を考えて、天皇の象徴性というか、政治社外の存在として位置付けていく必要があるというふうに主張をしてるわけです。もちろん福沢と津田は全然違った人ですし、それはそれで、考え方がそれぞれ別であることはいいのですけれども、なぜ同じように象徴天皇制に行きつくのかということが気になります。津田は、それをちゃんと説明していない。もし記紀批判から積み上げていったのであれば、それはそれで意味があるわけですが、コペルニクス的転回をするような感じがするのです。そのプロセス、構造は一体、何だろうか。それは、もちろん磯前先生がおっしゃるような課題からの説明があり得ることは承知しております。しかし、それで全て解決するかどうか。やはりいろんな観点から、それぞれの分野あるいはそれぞれの蓄積を寄せ集めて、津田の学問の方法から具体的に考え直してみる一つの事例になるのではないかとこのように思っているわけです。ですから、磯前先生の最初の問題提起というものを、当然、意識してすることは間違いがないのでありますが、個々の報告との交換もなされなければならないでしょう。

すごく時間がオーバーしてしまいましたが、もし何かあれば。

今井：よろしいですか。

新川：はい。

今井：今日は発言をしないつもりだったんですけども、先ほど、初めに思いもかけず新川先生から指名されて発言してしまいましたので、もう少し話をさせて頂きます。今の新川先生と李先生との厳しいやり取りをお聞きしていて、今日のシンポの全体的な印象にもなるのですが、「人文学の再建とテキストの読み方」がテーマで、「津田左右吉をめぐる」がサブタイトルになっていますが、やはり「解釈と

再生」と「知の交差」と大きく2つに括られてはいなくても、6つの講演は津田左右吉研究の個別テーマそのもので、それらがどのように「人文学の再建とテキストの読み方」という課題に繋がるものとして自覚されているのかは、主催者の方ではもう少しははっきりとした意義付けや提言をなされてもよかったのではと思われまじ、参加した私たちの側ではそれぞれ主体的に、それぞれが色々意味づけをし、掘り下げていくことが求められる、それが大切である、と思います。

今日のシンポに限りませんが、およそシンポの常として、問題の出しっぱなしという感想が否めないのも、率直に言って、この種の企画に参加して受けざるを得ないいつもの感想なのですが、あえて申し上げれば、津田左右吉研究についてのこれまでの「研究史」そのものが「問題の出しっぱなし」の観を呈し、繰り返し、むし返しが多く、発展があまり見られない。「批評における主体性の問題」も重要課題ではありますが、津田左右吉・津田思想史学の日清・日露戦間期から大正デモクラシー、戦前そして戦後にいたる長期にわたった長い研究過程そのものが、いわば複雑な陰影をともなった巨大なテキストとあってよく、記紀の説話の個々の「潤飾」過程を執拗に追究した津田の研究、その記紀批判のありようは、津田思想史学のスタイルを象徴するもので、それぞれ個々のテーマを設定して検討するにしても、津田の長い研究過程のなかにあつて、一定程度の「幅」や「断絶と飛躍」を想定して考えるべきで、そのような複雑な、形にならなかったものまでも含めた研究の展開に内在した読み方においてこそ、津田に即した「解釈と再生」の可能性をくみ取り、展望できるのではないかと考えます。すなわち、問題・テーマの幅・相互関連性をどのように考えるか、考えてのものなのか、の方法的自覚が強く問われていると言えます。

「知の交差」という問題設定にも関係して思うのは、鶴見先生がご報告になった柳田との比較で、私なりに考えるに、柳田国男の研究史はきちんと成立すると思いますが、津田の場合は同じレベルのものが成り立ちません。津田の第2次『全集』刊行の際、月報で「戦後における津田左右吉研究関係文献」というのを私なりに調査して書いたのですが、津田左右吉研究は「関係文献」の数こそ柳田のそれに劣らないかもしれませんが、発展的な「研究史」として

は成り立っていない、ということを感じました。先程の新川先生のご発言でも、では石母田正の問題提起の段階とどういう程度に違っているのか自明ではありませんし、要するに、津田をめぐる論には、かなりの程度、一定レベルのむし返が多い。柳田と津田との研究史の決定的違いで、もとよりそれぞれの学問的個性や現代的意義を反映するものであるのですが、家永三郎先生も『津田左右吉の思想史的研究』の中で言うておられますが、非常にもどかしいものがあります。

津田左右吉という複雑で一筋縄ではいかないテキストをどう読むか、読めるかについて、今日のご講演はそれぞれに刺激的ではありますが、やはり先程も少し申し上げましたように、岩波書店などでこれまで私も見るができなかった資料とか、プランゲ文庫であるとか、成城大学民俗学研究所の柳田文庫、石母田で言えば法政大の石母田正文庫がありますよね。和辻哲郎もそうです。「知の交差」というとき、実はその比較検討に耐えうるだけの資料状況の同一水準での整備がなされていることが肝要で、揺るがせにできないことだと思います。津田左右吉没後50年の時の図録にも書かせて頂きましたけれども、津田左右吉研究にあつては、柳田や早稲田で言えば朝河貫一、さらに東京女子大学の丸山眞男文庫の整備・公開のレベルと競合できるのか、残念ながらダメです。丸山文庫などは本当に感心・感激してしましますが、津田の場合は、第2次『全集』が完結してからでも28年たち、「津田左右吉伝記資料」はじめ重要な基本資料であるのに整理・公開のあり方が決定的に遅れています。その一方で、第2次『全集』で作成した「年譜」や「著作目録」などは、今の時点でかなり大幅な補正ができる、それを要するレベルになっていますね。そういう基礎的研究とでもいうべきレベルの問題が、津田の研究においては非常に揺るがせにされ続けてきた。これでは「知の交差」と言ってもそれに耐えられるか、寄与できるのか、というのが私自身の「屈辱的」とも言っている反省点です。

『津田左右吉全集』といえば、『全集』も津田左右吉研究にあつてはメモから草稿・論文・刊本にいたる複数あるテキストの中の「ひとつのテキスト」であつて、そもそも『全集』自体が今となつては一つの研究対象であるべきでしょう。家永先生の問題提起・説もあるわけですから、それを無視するかのよ

うであってはいけない。「研究史」が「研究史」としてきちんと定立していない、あるいはいかにない一つのあらわれです。

ちょっと長くなってしまいましたが、個人研究、歴史家の研究にあっては、それ相応の史料学的な基礎的研究も必要で、それをおろそかにした個人研究、テキスト分析、「人文学の再建」などはあり得ないと思います。史学史の研究も最近はややぐくにしてこのような史料群そのものへ目が注がれるようになってきていて、喜ばしく思います。今日のシンポでも、これまでの津田左右吉研究のあり方をどのようなものとして捉え、批判的に総括して、じゃあ「全体としての津田思想史学」への接近・アプローチを個々のテーマからどのようにおこなうのか、その展望と方法的自覚・射程というものが、単に報告をお聞きただけで申し上げるのも憚られるのですが、私自身しっかり理解できておらず、これからじっくりと検討させていただいて、自分の研究に役立てていこうと思っている次第です。色々と考えなければいけないことを突き付けられました。どうもありがとうございます。

新川：はい、ありがとうございました。だいぶん時間も過ぎてしまいました。これから、いろいろ考えてみなければならない課題を頂いたというふうに

思っております。

それでは、最後まで貴重なご意見、そしてご参加をいただきました皆さんには厚くお礼を申し上げます。ありがとうございました。

河野：それでは、閉会のごあいさつを、今回の主催であります早稲田大学総合人文科学研究センターの所長の上野和昭より申し上げます。

【閉会あいさつ】

上野和昭（早稲田大学）

本日は、早稲田大学総合人文科学研究センターの年次フォーラムとして「人文学の再建とテキストの読み方」という国際シンポジウムを開催致しましたところ、たくさんの方にお集まりいただき、誠にありがとうございました。厚く御礼申し上げます。また、国際日本文化研究センターの磯前先生、それからコロンビア大学のデイヴィッド・ルーリー先生、マシュー・フェルトさん、本日はありがとうございました。早稲田大学の新川先生はじめ本学教員のかたがた、貴重なご講演をありがたく拝聴致しました。本日、私どもは、最初のプロローグの磯前先生のお話に導かれまして津田左右吉の世界に踏み入り、徹底した文献の読解とその解釈によって人文学





閉会あいさつ
上野和昭（早稲田大学）

の再生があるんだというような方向でシンポジウムが始まり、幾つかの講演で、その趣旨をなるほどと聞いたわけではありますが、その後の「知の交差」によって示された多様な発展と、それからまた総合討論であらわになった一筋の問題点、こういうようなものを深く心に刻んで、この会を締めたいと思います。

次回の2017年度の人文科学研究センター年次フォーラムは、東アジア人文学フォーラムとして行います。今年の12月15日から17日にかけて行われるのがそれです。詳細は、またご案内致しますが、ご来場くださいますようお願い致します。

本日はありがとうございました。失礼します。

河野：長時間、どうもありがとうございました。これで終了致します。