

# 内藤湖南の日本文化史論について

2021年9月

長崎大学大学院水産・環境科学総合研究科

劉璐

## 目 次

序章 「日本文化とは何ぞや」から内藤湖南の日本文化史論を探る...	1
第1節 研究動機：内藤湖南を論証する立脚点に据える理由.....	1
第2節 内藤湖南に関する先行研究.....	6
第3節 研究方法：「日本文化とは何ぞや」から内藤湖南の日本文化史論を探る.....	11
第4節 本論の主旨.....	20
第1章 「日本国民の文化的素質」と独立性.....	22
第1節 はじめに.....	22
第2節 日本国民の文化的素質.....	23
(1) 国民の文化要素を持つ象徴：目録学.....	23
(2) 日本国民の文化的要素.....	28
第3節 国民文化の形成：教科書の編纂及びその教育による.....	32
(1) はじめに.....	32
(2) 字書、教科書.....	33
第4節 国民文化教育の事例としての「大阪の町人と学問」.....	41
(1) 大阪の学問の起源：徳川時代の初期.....	41
(2) 大阪の学問の興起：元禄と享保時期.....	42
(3) 大阪の学問の没落：享保以後.....	49
(4) 大阪の学問の暗黒時代：明治以後.....	51
第5節 結論.....	54

第2章 独創的文化論——応仁の乱を巡る論考.....	56
第1節 はじめに.....	56
第2節 独創的な日本中世文化論.....	56
第3節 応仁の乱を再考察：目録による.....	57
第4節 応仁の乱：日本文化形成のきっかけ.....	59
(1) 「日本文化形成のきっかけ」について.....	59
(2) 応仁の乱以後の日本文化.....	60
第5節 結論.....	69
第3章 日本文化の形成・発展論——「日中交渉史」から論ずる...	71
第1節 はじめに.....	71
第2節 「ニガリ説」.....	71
第3節 螺旋循環史観.....	74
第4節 日本の古代の唐代文化の受容.....	77
(1) 日本上古の状態：「日中交渉」から論ずる.....	77
(2) 「唐化」.....	85
(3) 「日本化」：唐代文化を受容しながら「日本的」文化の形成	113
第5節 日本近世の宋明儒学の受容と儒学の「日本化」.....	120
(1) 近世の儒学史：時空座標の文化論.....	123
(2) 近世の独創的な儒学者の学問.....	134
第6節 内藤湖南：近代の「新学の先駆」.....	138
第7節 結論.....	140
終章 内藤湖南の独創的な日本文化史論を究明.....	141

第1節 各章の結論.....	141
(1) 文化論：国民性を文化の基本的要素とする .....	141
(2) 文化影響論：螺旋循環史観.....	143
(3) 独創的な中世文化論：応仁の乱を日本文化の創出される契機と する.....	148
(4) 日本文化交渉論：中華文化は日本文化のニガリとする.....	150
第2節 今後の課題.....	157
参考文献一覧.....	158

## 序章 「日本文化とは何ぞや」から内藤湖南の日本文化史論を探る

### 第1節 研究動機：内藤湖南を論証する立脚点に据える理由

内藤湖南（1866-1934）は陸奥国毛馬内村（現在の秋田県鹿角市十和田毛馬内）に生まれ、小学校の教師、雑誌の編集者、新聞記者を経て、1907（明治40年）に京都帝国大学史学科東洋史学講座の講師として招聘され、1909（明治42年）に同講座の教授となった。同僚の狩野直喜（1868-1947）、桑原隲蔵（1871-1931）とともに「京都中国学」<sup>1</sup>を形成し、東洋史の大家と呼ばれた。内藤湖南の東洋史の業績について、宮崎市定（1901-1995）は次のようにいう。

富永仲基の『出定後語』は独特な方法論を用いて、古代印度における仏教の発生、成長を跡付けた異色の研究であるが、内藤湖南はすっかりこの研究法に傾倒した。そしてこれを中国古代史に応用して、彼独自の歴史観を組み立てた。・・・

しかし内藤湖南が後世に残した、一番大きな影響は、その中国史における時代区分論であろう。彼は早くから、中国史について独自の構想をもっており、それによる上代から漢までが古代、以後唐の末までが中世、そして宋以後は近世だというのである。・・・

内藤湖南の、唐宋間の社会・文化の一大転換という考えは、東京方面の学者たちには長い間顧みられずに無視された格好であった。そこではむしろ、中国の中世はずっと長く、明または清代まで続くという見方が有力であった。しかし結局は、この転換を認めざるを得なくなったが、しかしそれは唐末までが古代で、宋代から中世に入ると言う認めた方であった。これは内藤湖南の考えとは程遠いものといわなければならない。

<sup>1</sup>宮崎市定によれば、京都帝国大学に1906年、文学部が設けられた初期において、そこで中国史を研究する学者の態度に、二つの異なった傾向が見られた。そのひとつは、世界史の一部として中国史を取り扱う態度であり、他はシナ学の一部として中国史を研究する態度であった。前者においては、世界史はまず西洋史と東洋史に分かれ中国史は東洋史の中心をなすものと考えられた。故にこの立場をとる研究者を東洋史学派と称しても差支えない。その代表者は桑原隲蔵博士であり、矢野仁一、羽田亨博士等はこの派に属する。後者においては中国史は中国文学、中国哲学と相まってシナ学を形成するが、この三者は元来分離すべからざるもので、ただ同一の中国文化の異なった側面にすぎぬと考える。故に中国文学、中国哲学を離れて中国史だけを研究することは不可能であると主張する。故にこの立場の研究者を、シナ学派と称することが出来、その代表者が内藤湖南博士であり、富岡謙蔵、岡崎文夫氏等はこの派に属する。（「独創的なシナ学者内藤湖南博士」、『宮崎市定全集』第24巻、p249。）

ヨーロッパで内藤湖南の時代区分をそっくりそのまま用いているのがフランスである。特にハンガリー生まれの天才的なシノログ、パリ大学教授のバラジは早くから宋代以後を近世と認めていた。<sup>2</sup>

中国古代史の加上説とは、中国に現在まで伝わっている古代史の文献で、一番古いところは周公を中心とする伝説であり、その前の殷や夏の歴史は、かえって後世になって加上、すなわち新しく付け足されたものだというのである。そして中国史の時代区分論については、まず、古代の終末をどこにおくかについて、従来は戦国の終わり、封建制度から郡県制度にかわる時点をもって、中国社会の一転換期と見る考え方が強かったが、内藤湖南はそれをもう少し引き延ばして、古代の中に漢時代を含めたのである。西洋史の上でもローマ帝国の統一をせずに、その崩壊を古代の終末とするのと共通なものがある。これは確かに非常な卓見と言えよう。次に、宋以後を新しい時代とする考えは、中国社会の全部の諸現象、特に社会構成と文化とが唐から宋へ移る間に大きく変化した事実に着目したのである。従来の中国の学問では、唐宋と続けて一時代のように取り扱おうとする傾向が強いが、内藤湖南は、政治上において唐から宋へ移り変わりは、中世の貴族制度が崩壊して、近世的な独裁君主制の出現によって代表される。経済もまた、唐から宋へ移る間に大きな変化を蒙った。それは貨幣経済の発達である。なお文化の上でも、同様な変化が見られる。たとえば文学では、六朝以来唐まで、「駢体文」という、対句を用いる文体が流行したが、宋代に至っては、形成的な美しさより、自由に思想を述べていた古文を重んじ、その内容を尤もよく表現しうる文体を工夫したのである。内藤湖南の時代区分論は、中国史上に起こった2回の大きな文化的社会的転換期を認識した結果として、そこに必然的に三つの時代が存在しなければならなかったのだと言える。こういう変化を見抜く洞察力には、内藤湖南の独特の才能を示し、「独創的な東洋史学者」<sup>3</sup>だと言える。

内藤湖南の学問の独創性はどのようにして形成されたかについて、宮崎市定(京大教授、中国史)は、次のように述べている。

明治時代は文明開化のスローガンが示すように欧米化の時代であり、その欧米化がとりも直さず、日本の近代を意味する場合が多かった。・・・そこで日本における学問の近代化が、おおむね輸入、翻訳、模倣、独立という道

<sup>2</sup>宮崎市定「内藤湖南とシナ学」、『宮崎市定全集』第24巻、東京：岩波書店、1994年2月、p 244-247。

<sup>3</sup>宮崎市定「独創的なシナ学者内藤湖南」、p 249-262。

筋を辿ったのに対し、東洋学、シナ学においては、最初から日本人の独創が強く働いている。東洋史という学問は、その名もその実体も日本人の発明である。・・・

内藤湖南は、当時、京都[帝国]大学での若い学者たちが支那学社を組織し、雑誌『支那学』を発行していたが、内藤湖南はその後楯になって、編修者を励まし、原稿難に陥ればいつでも原稿を書いてやった。彼の独創的な重要論文の幾つかは、この『支那学』に発表されたものである。・・・

内藤湖南は、秋田県立師範学校中等科に入学し、途中で高等科に転科して、本来四年の課程をわずか二年余りですませた。義務年限二年の小学教員の任期をすませるかすませないかに、上京して大内青巒に頼り、文筆に従事しながら、英語、国学、仏教などを勉強した。『万朝報』『朝日新聞』『台湾新聞』などの記者として健筆を振り、特に日露戦争に開戦論を唱えて世論を指導し、その間にあって学術的な著書、論文を多く著わして、その学識を称揚された。

なお、明治から昭和までの日本では大国を志向しない「小日本主義」と、大国を志向する「帝国主義」あるいは「大日本主義」（小日本主義という言葉は定着しているが、大日本主義とはあまり使われない）があり、もちろん後者が主流であった。明治であれば山縣有朋や伊藤博文などは当然大日本主義であった。明治時代の小日本主義は幸徳秋水（刑死）や内村鑑三（失職）に代表され、昭和時代ではこの言葉の代名詞とも言える石橋湛山がいた。湖南は客観的にみれば「大日本主義の穏健派」といえよう。軍国主義者とはいえないし、平民主義的な一面があったことは三田村も指摘している。当時の朝鮮人からみれば、湖南は「敵」とうつったこともありうるだろう。湖南は日本が東洋文化を守り、さらに発展させなければいけない重大な任務を抱えていると考えており、帝政ロシアの南進が中国、朝鮮などの文化と政治経済にとって脅威になると考えていたのであろう。1934年没の湖南は、1931年満州事変、1932年「満州国」設立を目撃した。湖南が当時の軍国主義にもろ手をあげて賛同したという証拠はない。1938年からの朝鮮語圧迫は目撃していないし、1939年の「創氏改名」は目撃していないし。。

ハンギョレ新聞 2018年9月9日の記事に「日帝強制占領期間、日本が朝鮮人に対する皇国臣民化(天皇への忠誠を強要)のために特に重視したのが「日本語常用強制」だった。日本は1938年3月から朝鮮各級学校の朝鮮語科目を廃止して、朝鮮語の使用を禁止した。代わりに日本語で作られた教科書と日本語を強制した。」との記述がある。

<https://plaza.rakuten.co.jp/kakasinojamp/diary/201809100002/>

現代人の目からみて湖南が「体制側の穏健派」「帝国主義の穏健派」に見えることは否定できない。他方で湖南の文化論の中核に平民主義や自由主義の精神があったことも事実である。多くの知識人と同様に、湖南の内面にも矛盾があり、時代的制約があったと言えるだろう。なお、日清戦争時代の日本軍による「朝鮮東学農民数万人の虐殺」（日本軍の戦死は1人）は当時の国民に知らされていない。

内藤湖南の学歴は当時としてすこぶる高度なものであったことである。師範学校といっても、明治初年の師範学校は後世のそれとは社会的信用が全然ちがう。・・・それが明治の末期になると、日本の官僚制が安定し、帝大出身者の閥ができて、重要なポストを独占し、非帝大をよせつけないようになった。

帝大出が非帝大出を軽視し、自ら高くとまっていた根拠の一つは、帝大ではドイツ語が読めるという点にあったらしい。・・・翻訳が文明開化の一番大きな要素であった当時にあつては、これが十分に帝大での自慢の種になりえた。ところがその実、無理な学習法で無茶苦茶にドイツ語の原書を、ゲデン・ゲデンと読ませられている間に、たいていの者は独創性の芽を摘み取られて、模倣性と、それから官学意識を植え付けられるのが落ちてあつたのである。内藤湖南は幸いにしてそういう目にあわないですんだ。<sup>4</sup>

つまり、「時空座標」という、明治の時代の動向、京都の学問の風土及び内藤湖南の経歴によって内藤湖南の「独創性の由来」を述べている。さらに、

内藤湖南は独創的な学者であつた。彼の専門分野は中国史にあるわけだが、その分野において独創的な研究をやり遂げたばかりでなく、これに隣接する諸分野においても、その道の人々が驚くほどの独創的な業績をあげてみせた。内藤湖南の学問の領域は間口が非常に広い。日本から朝鮮、朝鮮から満州、満州から蒙古、蒙古から中国本部、さらにチベットと拡がり、これら諸民族の言語をすべてある程度までこなしていた。その上に多才多能であり、漢詩、漢文をつくり、書をよくし、書画の鑑識にも長じ、ひまがあれば和歌をもものした。彼の学問における独創性は、こういった広い地盤の上に自然に成立したと言えるが、どうやらその経歴から来ている点も多いらしい。それは彼が、東京帝国大学を出ないで、自由な勉強がやれたことである。<sup>5</sup>

<sup>4</sup>宮崎市定「内藤湖南とシナ学」、p 238-241。

<sup>5</sup>同上、p 240。



内藤湖南は中国学の研究の代表者として独創的な研究を出しており、中国史にあるだけではなく、東洋全般の文化・歴史などにおいても、独創的な業績をあげていた。その独創性は内藤湖南が他の研究者と違うところで、自分なりの代表的なものになったのである。このことについて、桑原武夫（1904-1988、京大教授、フランス文学）は、内藤湖南の日本文化史に関する研究について、次のように言う。

本書（『日本文化史研究』）でも、一つの文化が発達してある時代に絶頂に達すると、それは以後の時代にはもはや発達しない。発達するように見えても、それは種類が変わってきているのだという着目すべき断絶史観を示しているが（上巻、一〇三ページ）、これはラセン史観の展開ということができる。このほか本書には内藤湖南が初期からもっていた「文化中心移動説」、日本への中国文化の影響における「ニガリ説」など、代表的「独断」が読まれるが、読者はそのほかにも光を放つ小独断にいくつもめぐり会うはずである。<sup>6</sup>

内藤湖南の学説を「独断」、つまり独創性をもっていると称え、高い評価を与えた。内藤湖南が客観的に歴史の変遷と文化の発展を直視し、自分なりの文化史論を形成していた。内藤湖南の学問は非常に珍しく、後世にたくさんの功績を残したと思われる。

また、歴史家としての三田村泰助（1909-1989、日本の歴史家、東洋史・中国史）は以下のように述べている。

大学人となった湖南は長年の蘊蓄を傾けて、雄大かつ独創的な東洋史の体系を展開した。今日遺著として公刊されているものに大学時代の概説である『中国上国史』『中国中古の文化』『中国近世史』があり、それに京大の夏季講演会でなされた『清朝史通論』がある。これらに『中国論』を加えると、一応中国の古代から現代に至るまでの通史ができあがる。また特殊講義をまとめた『中国史学史』と『中国絵画史』がある。これらを総合すると、湖南が到達した文化史観の全貌がわかる。もともと文化史という学問はだれにでもできる性質のものではない。そこでは政治・文学・芸術に至るまでの理解ないし鑑識力が要請されるからである。しかもそれらの総合の上に立って時代の様式、あるいは精神といったような共通した傾向を抽出しなければならぬ。こうみると、中国文化史は湖南の天才をまっぴらしてはじめてその成立が可

<sup>6</sup>桑原武夫『日本文化史研究・解説』、東京：講談社学術文庫、p 176。

能であったのであり、また絶好とされるゆえんであろう。<sup>7</sup>

三田村泰助によると、内藤湖南の東洋史学観は優れた立体的な存在である。彼は中国の立場に立って日本を取り扱い、そして日本の角度から中国を再審する。政治の立場から文学を観察し、文学の角度から絵画を認識し、改めて芸術の面から政治を考察してくるのである。さまざまな立場から、あらゆるものを観察し、それらに基づいて東洋史学の全体像を作るということである。内藤湖南の東洋史学観はそのように自然に立体的に構築されていることが分かる。

小川環樹（1910-1993、京大教授、中国文学）は『日本の名著 41 内藤湖南』を編集して、その解説論文で内藤湖南を「文化史学者」と評価され、次のように言っている。

内藤湖南の史学を本論はこれまで便宜のためおおむね文化史と称してきた。文化史がかれの史学においてほとんど全部を占めるかのように見えるし、かれ自身が文化史家とよばれることを望んだらしい。<sup>8</sup>

内藤湖南が東洋史学者であるが、文化史学者というべきだと思っていた。さらに、内藤湖南の史学には総合性があり、文化上の考えがもっと深遠で、自分の特色を持つと彼は考えていた。それゆえ、内藤湖南は東洋史学者だけではなく、文化史学者としての視角も備わっていたと思われる。

上述のように、日本文化史を論考するには東洋史の大家で、独創的な見地を持ち、文化史の造詣が深く、「日本近代の文化史学者」<sup>9</sup>と称される内藤湖南の日本文化史に関する著述を中心にして日中交渉の観点から日本文化の歴史の変遷及び独自性を解明する研究の特徴を明らかにすることができるであろうと思う。

## 第2節 内藤湖南に関する先行研究

内藤湖南は日本の近代中国学の創立者の一人である。1887年から新聞や雑誌の記者として活躍し、当時の政治評論家として有名になった。1907年、新聞言論界から学术界に転入し、京都帝国大学に招聘され、東洋史講座を主宰した。内藤

<sup>7</sup>三田村泰助 『内藤湖南』、中公新書、1972年2月、p 215。

<sup>8</sup>小川環樹 『内藤湖南』、東京：中央公論社、1984年9月、p 48。

<sup>9</sup>連清吉 『日本近代的文化史學家』、台湾：學生書局、2004年10月、p 1-264。連氏は中国歴史の通変史観、文化変遷を軸とする時代区分論、螺旋循環史観とする文化発展論、歴史考証加上説である歴史進化論、中国文化史論、中国絵画史論から内藤湖南を「日本近代の文化史学者」と評価されるべきだと述べている。

湖南の研究範囲は非常に広く、その学説は後世に「内藤史学」と呼ばれる。彼が提唱した「宋代近世説」と「唐宋変革論」を中心とした中国歴史時代区分説及び「文化中心移動説」を代表とする中日文化関係論は東洋史分野の「京都学派」の基礎を打ち立て、日本の漢学研究に深い影響を与えた。内藤湖南は立派な漢学者であっただけでなく、日本の歴史と日本文化研究の分野においても造詣があり、いくつかの視角の斬新な学説と主張を提出した。第二次世界大戦後、日本の学界は戦争を深く反省した。内藤湖南の『中国論』と『新中国論』を代表する中国時政評論の内容については学術を通じて日本帝国主義の侵略のために弁護をすると非難され、厳しく批判された。しかし、「内藤史学」はそれによって行き詰まったわけではなく、1960年代から「内藤湖南全集」の出版をきっかけに、内藤湖南の学説が再び学界の注目を集めた。日本では、内藤湖南に関する書籍や論文の数が多いが、それらは大体中国学を中心とした時事の評論や歴史学説についての紹介や検討することであり、内藤湖南の日本文化論についての研究はあまり多くない。中国の学术界において内藤湖南の訳書が比較的多いが、その学説についての研究は乏しい。また、ヨーロッパには内藤湖南に関する研究が非常に少ない。したがって、全体として、内藤湖南の日本文化論については学界であまり重んじられていない。

内藤湖南に関する研究は大体伝記、研究書、論文という三つの種類からなっている。それは主に以下の通りである。

### (1) 伝記・評伝

- 1、加賀栄治『内藤湖南ノート』<sup>10</sup>
- 2、粕谷一希『内藤湖南への旅』<sup>11</sup>
- 3、千葉三郎『内藤湖南とその時代』<sup>12</sup>
- 4 三田村泰助『内藤湖南』
- 5 青江舜二郎『竜の星座 内藤湖南のアジア的生涯』

加賀栄治氏は内藤湖南に関して、新聞と雑誌などにももの書きをするようになったのは昭和四十(1965)年に始まると述べている。そしてまさしく高橋克三の慫慂によるものだった。『内藤湖南ノート』は主に四つの章からなっている。第一章は主に「内藤湖南の学問形成に関する第一考察」と「内藤湖南の学問形成」ということを巡って論述を展開する。第二章の内容は「内藤湖南先生と本論」、「郷土先賢の記

<sup>10</sup>加賀栄治『内藤湖南ノート』、東方書店、1987年5月。

<sup>11</sup>粕谷一希『内藤湖南への旅』、藤原書店、2011年10月。

<sup>12</sup>千葉三郎『内藤湖南とその時代』、国書刊行会、1986年12月。

念館を」、「顕彰会発足に当たりて」、「内藤湖南精神の継承」、「継承と創造」、「まぼろしの内藤湖南蔵書」、「雨の老松庵」である。第三章は「内藤湖南の書について」と「内藤湖南の書論について」である。第四章は「学問研究のありかた」及び『内藤湖南の「中国論」について』である。

粕谷一希氏の『内藤湖南への旅』という本は内藤の人生と学問、そして彼の生きた時代の精神と、関連する人物や後継といった群像を温かい敬意をもって精緻に描いた一冊である。それは主に「内藤湖南の郷宅——秋田毛馬内紀行」、「新聞記者時代——政治・言論・学問」、「中国論に位置——同時代中国をどう見るか」、「通史の独創性——全体（文明）の観察者たち」、「文化史的方法に就いて——日本文化の成立過程」、『中公クラシック版「東洋文化史」——その視点の新しさ』、「中国史学史——近代日本の歴史意識」、「宮崎市定の位置——『アジア史論』の方法と磁場」、「世界史的立場と日本——世界史と歴史哲学の間」、「『文明の生態史観』以後——梅棹忠夫の仕事」、「『ふたたび「中国論」に戻って——中国はどこへゆくのか』、「学問全体への問い——中国目録学の世界」という12の章からなっている。

千葉三郎氏の『内藤湖南とその時代』という本は内藤湖南の足跡を、資料中心に忠実に辿るよう努めた。その内容は大体「学匠の晩年」、「『「山島」の郷土』、「幕末、維新の風雪」、「逆境の内と外」、「郷関を出づ」、「学舎の春秋」、「山里の先生」、「首都の風」、「三河の秋」、「言論界の波」、「悩める友人」、「政教社の朝夕」、「西へ東へ」、「独立への道」、「故国離れて」、「無常の嵐」、「中国学への出発」、「曲折の航路」、「最後の操觚界」、「象牙の塔入り」、「内藤史学の確立」という21の章からなっている。

三田村は京都帝大卒で内藤門下、『宦官』（中公新書）などで知られる中国史研究者、立命館大学教授であった。

青江は秋田県秋田市生まれの劇作家、評論家であった。

以上は内藤湖南に関する伝記・評伝である。

## (2) 研究書

### ① 共著

#### 1、内藤湖南研究会『内藤湖南の世界』<sup>13</sup>

『内藤湖南の世界』は学校法人河合塾である河合文化教育研究所の研究プロジェクトの一つ「内藤湖南研究」の一つ成果である。本書は論文の形式で作られ、主に

<sup>13</sup>内藤湖南研究会『内藤湖南の世界』、河合文化教育研究所、2001年3月。

「内藤湖南における歴史・文化・政治」、「内藤湖南とその時代——日本と中国の研究」、「内藤湖南の史学」、「戦後社会と内藤湖南」という四つの部分からなっている。各論文には執筆者たち(高木智見、谷川道雄ほか)の内藤湖南に対する様々な思い入れや、異なった切口、多様な問題意識をのぞかせている。

以上は内藤湖南に関する共著である。

## ② 単著

1、高木智見『内藤湖南：近代人文学の原点』<sup>14</sup>

2、銭 婉約『内藤湖南研究』<sup>15</sup>

3、連 清吉『日本近代的文化史学家：内藤湖南』<sup>16</sup>

4 JOSHU A. FOGEL J. A. フォーゲル著、井上裕正訳『内藤湖南ポリティックスとシノロジー』<sup>17</sup>

内藤湖南の名を冠した全集が出ていることは知っているが、その中身は知らずにきた。高木智見氏の『内藤湖南：近代人文学の原点』は副題には「近代人文学の原点」とある。それは「原点」を無視するわけにはいかないということである。そして、本書の発行元は、全集と同じく筑摩書房である。さらに、本書は「内藤湖南生誕150年記念刊行」とある。その内容は「今こそ内藤湖南——内藤湖南とは何者か」、「中国学者・内藤湖南の誕生——内藤湖南はいかにして『内藤湖南』になったのか」、「孟子と内藤湖南——早期内藤湖南はなぜ激越だったのか」、「歴史認識とその背景——内藤湖南はなぜ面白いのか」、「内藤湖南史学の形成——面白い歴史はいかにして書かれたのか」、「内藤湖南史学の核心・心知——テキストはいかに理解するのか」、「内藤湖南を以て内藤湖南を読む——内藤湖南執筆文をいかに鑑別するのか」、「内藤湖南の面白さの意味——誠と恕の精神」という8つの章からなっている。著者は多面的な知的巨人である内藤湖南を内側から捉える試みとして、その学問と思想の核心部に位置する歴史学と儒家思想に着目し、特にその「面白さ」に焦点をあてて考察する。すなわち、内藤湖南の文章はなぜ面白いのか、内藤湖南はいかにしてそれらの文章を書いたのか、さらにはどうすれば内藤湖南のように面白い歴史叙述が書けるのか、といった単純にして素朴な問題に解答を与えてみたのである。

<sup>14</sup>高木智見『内藤湖南：近代人文学の原点』、筑摩書房、2016年11月。

<sup>15</sup>銭婉約『内藤湖南研究』、中華書局、2004年。

<sup>16</sup>連清吉『日本近代的文化史学家：内藤湖南』台湾學生書局、2004年10月

<sup>17</sup>井上裕正訳『内藤湖南ポリティックスとシノロジー』、平凡社、1989（テオリア叢書）。

錢婉約氏の名著である『内藤湖南研究』という書は中国の学者が20世紀日本の「東洋史」という研究領域において権威がある学者である内藤湖南に対して、系統的な学術整理と学術解析を行う専門的な学術著作である。この本は「中国学研究視野中の内藤湖南」、「時代風雲中の時論記者」、「近代日本中国学の京都学派」、「江山異域久神遊」、「宋代近世説」、「文化中心移動説」、「清史研究の濫觴」、「時論は表、史論は裏」、「弁章学術、考鏡源流」という9つの章からなっている。

連清吉氏の『日本近代的文化史学家：内藤湖南』という書は『前言：内藤湖南の著述生平とその「時」と「地」を経緯とする文化形成論』、「通変史観：中国史学論」、「時代区分論：文化変遷を主軸とする」、「歴史考証説：歴史輪廻論」、「『史記』は中国史学の始め」、「中国中世文化論：貴族を主軸とする」、「中国近世文化論：宋代は中国の近世」、「清代文化論：日本研究清史の始め」、「中国絵画史観：中国文人遊芸の才能」、「螺旋循環史観：文化発展論」、「結論：日本近代の文化史学家——内藤湖南」という十一の章からなっている。

『内藤湖南ポリティクスとシノロジー』という本の著者は JOSHU A. FOGEL J. A. フォーゲルであり、井上裕正によって翻訳された。著者は内藤湖南の著作をできるかぎり忠実に英訳している。そして訳者としての井上裕正はそれを日本語訳したわけである。その内容は大体「明治中期の日本と中国」、「青少年期の内藤湖南」、「一八九〇年代——中国の改革とシノロジスト内藤湖南の誕生」、「京都帝国大学就任と清朝史研究」、「『中国論』——時代区分と共和政治の本質」、「現代政治とシノロジー——内藤湖南の政治観（1907～34年）」、「歴史的評価——内藤湖南と共和政治の萌芽」という七つの章からなっている。フォーゲルは、1950年生まれ、シカゴ大学卒、コロンビア大学で博士号、ヨーク大学教授、専門は中国近代史・日中関係史。

以上は内藤湖南に関する単著である。

### (3)論文

- 1、町田三郎『内藤湖南著「近世文学史論」』<sup>18</sup>
- 2、陳 凌弘『内藤湖南近世文學地勢二元中心論』<sup>19</sup>
- 3、小川環樹「内藤湖南の学問とその生涯」<sup>20</sup>
- 4、藤田昌志「内藤湖南の日本論・中国論」<sup>21</sup>

<sup>18</sup>町田三郎「内藤湖南著『近世文学史論』」、全国漢文教育学会第45号、2007年。

<sup>19</sup>陳凌弘「内藤湖南近世文學地勢二元中心論」、東亜漢学研究第七号、21—30頁、2017年。

<sup>20</sup>小川環樹『内藤湖南』、東京：中央公論社、1984年9月。

町田三郎は日本の中国哲学研究者であり、九州大学名誉教授でもある。町田三郎は「全国漢文教育学会第45号」という雑誌に「内藤湖南著『近世文学史論』」という文章を發表した。「『近世文学史論』は明治二十九年内藤湖南が勤務する朝日新聞に「関西文運論」と題して連載したものに若干の補訂を加えて、翌三十年刊行する。徳川三百年の文運、すなわち學術文化を論述したものである。題して「近世文学史論」というのはそのいわゆる「文学」とは違って著者によれば、それは儒学、国学、小説、戯曲、美術、宗教などを網羅したものであるが、著者の都合で所論がその全般に及ぶではなく、その中の儒学、国学と儒学の付録として医学に論及したにとまる・・・」ということを指摘した。「内藤湖南近世文學地勢二元中心論」は長崎大学大学院水産・環境科学総合研究科の陳凌弘の博士論文の基礎となった論文である。陳凌弘は内藤湖南の近世文学史論に関する研究では内藤湖南の學術の出発点に立ち返って、内藤湖南の學問体系を構成する経歴を把握する。そして、『近世文学史論』において、内藤湖南の「時」「地」「文化中心」といった独特な研究視点によって江戸儒学を觀察する。これは内藤湖南に関する論文である。

『日本の名著41 内藤湖南』という本の編集者は小川環樹氏(京大教授・中国文学)で、貝塚茂樹博士(中国史)、湯川秀樹博士(ノーベル物理学賞)の弟である。本の内容は小川の解説論文・評伝「内藤湖南の學問とその生涯」、あとは内藤の著書・論文の抄録で「日本文化史研究」、「先哲の學問」、「近世文学史論」、「東洋文化史研究」、「中国上古史」、「燕山楚水」、「中国近世史」である。

以上は内藤湖南に関する先行研究である。全体として、内藤湖南及び内藤湖南の日本文化論に対する研究は日本国内にも中国にもヨーロッパにも比較的乏しい。従って、本論文はその先行研究の基礎に基づいて論説を展開するつもりである。

### 第3節 研究方法：「日本文化とは何ぞや」から内藤湖南の日本文化史論を探る

『内藤湖南全集』第14巻に収録されている「著作目録」によれば、内藤湖南の日本文化論に関する著述は、以下の通りである。<sup>22</sup>

#### 著作目録

本目録は内藤湖南の著作を書籍と論文・エッセイにつき、それぞれ年代順に排列

<sup>21</sup>藤田昌志「内藤湖南の日本論・中国論」『三重大学国際交流センター紀要』3号、33-43頁、2008

<sup>22</sup>内藤湖南「著作目録」、『内藤湖南全集』第十四巻、東京：筑摩書房、1976年7月、p671-750。なお、雑誌や新聞に掲載されている論著は本論と関連するもののみ摘録する。

したものである。標題左のアラビア数字は本全集の収載巻数を示す

### 単行本

(書名)	(発行所)	(発行年月日)
1 近世文学史論	東華堂	明 30・1・10(1897年)
9 日本文化史研究	弘文堂	大 13・9・10(1924年)
9 増訂日本文化史研究	弘文堂	昭 5・12・1(1930年)
9 先哲の学問	弘文堂	昭 21・5・20(1946年)

### 死後出版

### 論文・エッセイ

2 所謂日本の天職 (上)	二十六世紀 7	明 27・8・25(1894年)
1 地勢臆説	大阪朝日新聞	明 27・11・1、2
1 日本の天職と学者	大阪朝日新聞	明 27・11・9、10
関西文運論	大阪朝日新聞	明 29・4・17~11・9(1896年)

### 年)

(翌年近世文学史論と改題して刊行)

近世文学概論	日本人 36	明 30・2・5
(近世文学史論の世論の部分)		
1 学変臆説	反省雑誌 12ノ2	明 30・3・1
9 履軒学の影響		明 44・10・7(1911年)
9 弘法大師の文芸		明 45・6・15(1912年)
9 賀茂真淵翁と山梨稻川先生		大 2・3・26(1913年)
9 日本上古の状態	歴史と地理 3ノ2	大 8・2・10
9 近畿地方に於ける神社	史学地理学同攻会講演	大 8・8(1919年)
9 山片蟠桃に就て	懷徳堂講演	大 10・2(1921年)
9 応仁の乱に就て	史学地理学同攻会講演	大 10・8
9 大阪の町人と学問	大阪朝日新聞	大 10・9・26~29
9 日本文化とは何ぞや (其一)		大 10
9 日本文化とは何ぞや (其二)	大阪朝日新聞	大 11・1・5~7(1922年)
9 日本文化の独立	歴史と地理 12ノ1	大 11・5 講演
6 富永仲基の「翁の文」	中外日報	大 13・3・11(1924年)
富永仲基の仏教研究	龍谷大学論叢 256	大 13



9 大阪町人学者富永仲基	大阪文化史	大 11・4・5 講演
1 2 山梨稲川先生遺事	本道楽	大 15・11・1
9 山梨稲川の学問	山梨稲川全集 4	昭 2・5・15 講演(1927年)
9 日本風景観	大阪毎日新聞	昭 2・7・13~19
9 唐代の文化と天平文化	「天平の文化」	昭 3・3 講演、3・1 刊行(1928年)
9 日本国民の文化的素質	日本及日本人 183・184	昭 4・4・27 講演(1929年)
9 飛鳥朝の支那文化輸入に就て	仏教美術 13	昭 4・6
9 日本文化の独立と普通教育	京都府教育会講演	昭 5・3・9(1930年)
9 慈雲尊者の学問に就て	慈雲尊者鑽仰会講演	昭 6・12・5(1931年)
9 山崎闇斎の学問と其の発展	京都府教育会講演	昭 7・12・27(1932年)

湖南(1866-1934)の研究者としての専門は中国史、東洋史であり、あわせて日本史を研究しているわけがあるが、本研究は学説史研究として、湖南の日本史、とりわけ日本文化史に焦点をあてる。その際に中心的にとりあげる湖南の著作は次の通りである。

#### 総論的な著作

- 「関西文運論」1896年
- 『近世文学史論』1897年
- 「近世文学概論」1897年
- 「日本上古の状態」1919年
- 「応仁の乱に就て」1921年
- 「大阪の町人と学問」1921年
- 「日本文化とは何ぞや」其一 1921年
- 「日本文化とは何ぞや」其二 1922年
- 『日本文化史研究』1924年
- 「日本国民の文化的素質」1929年
- 「飛鳥朝の支那文化輸入に就て」1929年
- 『増訂 日本文化史研究』1930年

#### 各論的な著作

- 「弘法大師の文芸」1912年
- 「賀茂真淵と山梨稲川先生」1913年
- 「山片ばん桃に就いて」1921年

これまで湖南についての学説史研究は、中国史、東洋史が中心のとりあげられ、湖南の日本史を主題とするものは比較的少ない。そして湖南の日本文化史を概説する場合に、「ニガリ」「螺旋循環史観」という概念はたいてい紹介されるが(三田村 1972 ほか)、「応仁の乱の文化史的意義」「目録学などからみた日本文化の特徴」などがとりあげられることは比較的少ない。筆者は湖南の日本文化史研究において、次の3点が柱になると考えている。

1 日本国民の「文化的素質」の考察。万世一系の皇室、和歌などの文化的要素と目録学がキーワードとなる。

2 応仁の乱の文化史的意義。

3 日本文化の形成・発展論の探求 ニガリ、螺旋循環史観、日中文化交渉史などがキーワードとなる。

この3つの柱(3つの章に対応)を中心にして湖南の日本文化史研究の全体像に接近することが本研究の主題であり、独創性であると考え。先行研究を例にあげると、連清吉(2004)は、湖南の中国史、東洋史、日本史を総合的に考察しているが、その日本史についての中心的論点は日本文化の時代区分論と近代の日本儒学史論である。また、高木智見(2016)も湖南の中国史と日本史をとりあげているが、その日本史についての中心的論点は中国先秦文化史と中国古代思想である。藤田昌志(2008)は、湖南の日本論と中国論を総合的に考察しているが、主に近代に目を向けてその日本論、中国論を研究している。フォーゲルの研究(1984)は湖南の中国史の研究であって、日本史はとりあげていない。「日本文化とは何ぞや(その一)」「日本文化とは何ぞや(その二)」<sup>23</sup>は、内藤湖南が日本文化論を展開する端緒であろうと思う。この二篇は、文化を定義するに国民の文化的素質を重んずることと、日本への中国文化の影響における「ニガリ説」、螺旋循環史観の展開という「文化中心移動説」、蒙古襲来を日本の独自の文化を創り出すきっかけとみなす日本文化形成の経緯が述べられ、内藤湖南の日本文化史に関する論議が包括的に説明されている。したがって、この二篇が内藤湖南の日本文化史論の特徴を論証する手がかりであると考えられる。

文化について、内藤湖南はこう定義している。

文化は国民全体の智識、道徳、趣味等を基礎として築き上げられているのである。<sup>24</sup>

<sup>23</sup>「日本文化とは何ぞや(その一)」「日本文化とは何ぞや(その二)」は、『日本文化史研究』(東京：講談社学術文庫、1976年10月)に収録されている。

<sup>24</sup>「日本文化とは何ぞや(その一)」、『日本文化史研究(上)』、p15。

その定義の中で、国民全体というのは、非常に重要な概念であり、少数の民衆ではなく、一般的な民衆に備わる素質を指摘した。その国民全体とは文化を受ける民衆を広い範囲にとり、文化の定義において核心として位置付ける。それ故、文化は普遍的な特徴を備えている。文化の普遍性がどうして生まれるかという、やはり教育という手段を通じて実現したのである。特に、江戸時代の一般的な教育は日本人に国民素質を備えさせていた。その国民素質は文化的素質である。それに、その文化の出来る順序は上層から下層までではなく、下層から上層までのものなのである。「日本国民の文化的素質」や「日本文化の独立と普通教育」<sup>25</sup>の二篇において、詳細に論述されている。

日本文化は中国文化の影響を受ける「ニガリ説」について内藤湖南は次のように述べている。

従来の日本の解釈の方式は、日本文化の由来を、樹木の種子が最初から存して、それをシナ文化の養分によって栽培せられたというように考えるのであるが、余の考えるところでは、たとえば豆腐を造るとききもので、豆を磨った液の中に豆腐になる素質を持ってはいたが、これを凝集さすべき他の力が加わらずにあったので、シナ文化はすなわちそれを凝集させたニガリのごときものであると考えるのである。<sup>26</sup>

また、

例えば豆腐が出来るように、殆ど豆腐の形が出来上がっておらんで、豆腐になるべき成分があるところへニガリを入れると、成分がそのために寄せられて豆腐の形になるというように出来たということだ。日本にはただ文化になるべき成分があったところへ、他の国の文化の力によってだんだんそれが寄せられてきて、ついに日本文化という一つの形を成した。<sup>27</sup>

日本文化は内発的ではなく外発的であると考へ、日本文化の原型を混沌の豆乳にたとえ、中国文化をニガリになぞらえて中国文化の力によって豆腐の形になり、ついに日本文化という一つの形を成し、日本文化の創出に達すということを解説していた。これは内藤湖南が文化の形成について自分なりに作り出した文化の形成論と

<sup>25</sup> 「日本国民の文化素質」「日本文化の独立と普通教育」は、『日本文化史研究（下）』に収載されている。

<sup>26</sup> 「日本文化とは何ぞや（その一）」、『日本文化史研究（上）』、p 22。

<sup>27</sup> 「日本文化とは何ぞや（その二）」、『日本文化史研究（上）』、p 26。

いうことである。

螺旋循環史観の展開という「文化中心移動説」について、内藤湖南は次のように述べている。

日本だけ、日本中心の考えは、地球が中心という考えと同様、それで昔は天動説であって、地動説ではなかった。

太陽系の学説が進歩して来ると、自分の所が中心でなかったことに到達して来た。日本文化の見方も、そういう風にいうことが出来る。日本で考えると、日本が中心であるが、これを東洋全体から考えてみると、その文化の起源は、どこから始まって、そしてどういう風な順序を経て日本文化というものまで到達して来たかということを考えると分かると思う。

本論は東洋の文化は古来中国中心であったと思う。もちろん印度もあるが、日本に関係しておる点では、印度文化も直ちに印度から日本へ来たのでなくして、大部分は一度中国を潜ってきておる。たとえば佛教・・・

中国はどのような風に文化が発達したかということ、全地方いっぺんに文化が出来上がったわけでない。

本論の考えでは、たとえば、黄河の沿岸から文化が発芽して、それが始め西或いは南の方に開けて、それからだんだん東北に向かって開けていったのが、最後に日本まで到達してきたのである。そういうものがだんだん方々へ拡がって、その方々の民族を刺激して、その刺激したごとに、その地方に多少新しい文化を形作らせて、そして最後に日本のような所へ及んできたので、日本が今日のような文化を形作られたのである。

ところで文化というものにはまた、中心から末端に向かっていく運動と、それから末端から中心に向かって反動する運動がある。そしてその反動する運動に、権力関係から来るところの運動と、それから純粹の文化から来る運動がある。日本はどのように中国に対して権力を及ぼしたかということ、明の時の、倭寇が明の沿岸を來れたのが、まず日本の権力として中国に影響を及ぼした始めだと思う。最近には日清戦争があり、これは日本の勢力が中国に及ぼした。純粹の文化の関係から見ると、最近日本は西洋文化の影響を受けたため、中国の多数の学生が日本に留学をして、そして日本で出来たところの本を読み、日本で受けたところの思想、西洋の思想ではあるが、日本人の手を通したところのものを取るようになったということは、やはり中国の各地に広まった文化が、だんだん中国の中心に対して反動していく同じ行き方で、日本から文化的反動が今中国に向かって起こりつつある。<sup>28</sup>

<sup>28</sup>日本文化とは何ぞや（その二）」、p 26-31。

内藤湖南は「天動説」と「地動説」の例を挙げて東洋文化の中心は中国であることを説明した。中国文化の形成、発展と方々への影響及び日本へ及んできた順序を述べ、逆に、日本の勢力は中国への波及することと中国の留学生は日本の西洋思想を受けるとの例を挙げて、文化の逆方向への刺激を示した。それを文化の「反動説」と称える。この文化の「反動説」は客観的に文化の影響の過程を示し、正確に日本文化を認識するには大きな役に立つと言える。

内藤湖南は「学変臆説」においても、次のように述べている。

天運は循環するか、意ふに其の循る所の環は、完全なる圓環にあらずして、寧ろ無窮なる螺旋形を為す者たらんか、何となれば一個の中心点より開展して三つのダイメンションある空間を填充すべき一條線は、須らく無限に支派して螺形に纏繞する所の者たちざるべからざれば也。<sup>29</sup>

天体の運動することで文化の発展を解説した。「螺旋循環史観」という独特な理論を生み出した。文化を時代で縦の方向へ展開して時間の上昇することと土地で横の方向へ伸ばして空間上の影響することを指摘した。その文化の影響は中心から周辺に広がって周辺の自覚を促し、周辺の発展するのは逆に中心に波及するということである。桑原武夫は

内藤湖南は若いころ「学変臆説」と題して天運螺旋循環説なるものをとこなえたことがある（全集第一巻所収）。進歩のプロセスはけっして直線ではなく、また円環でもない。それはいわばラセンのようにもとに巡りつつ高まっていくというのである。イタリアのヴィコにこれに似た循環史観があるが、若い内藤湖南がそれを知っていたのだろうか。ともかく内藤湖南の方がはるかに明晰だ。本書でも、一つの文化が発達してある時代に絶頂に達すると、それは以後の時代にはもはや発達しない。発達するよう見えても、それは種類が変わってきているのだという着目すべき断絶史観を示しているが（上巻、一〇三ページ）、これはラセン史観の展開とすることができる。このほか本書には内藤湖南が初期からもっていた「文化中心移動説」、日本への中国文化の影響における「ニガリ説」など、代表的「独断」が読まれるが、読者はそのほかにも光を放つ小独断にいくつもめぐり会うはずである。<sup>30</sup>

<sup>29</sup> 「学変臆説」、『内藤湖南全集』第一巻、筑摩書房、1970年9月、p21。

<sup>30</sup> 桑原武夫『日本文化史研究（下）「解説」』、p176。

「螺旋循環史観」、「文化中心移動説」、日本への中国文化の影響における「ニガリ説」などを内藤湖南の代表的な「独断」と称えた。内藤湖南は東洋全体の立場に立って特に「日中交渉史」を巡って日本の文化史を論じていた。内藤湖南は日本の文化史を東洋の文化史の一部と見なし、その論説は「複眼の思考」であると思われる。以上は内藤湖南の文化の形成・発展・影響に関する理論についての主な内容である。

蒙古襲来が日本の独自の文化を創り出す契機について、内藤湖南は次のように述べている。

日本の聖徳太子の時、日出る処の天子と称して対等の語を用いた。国民の自覚は常に政治的に最も早く生ずるが、真の文化的思想的に自覚を生ずるのは遅れるのが常である。

日本民族はさすがにある時代には思想的自覚を生じた。それは自分の見るところでは蒙古襲来が最大の動機をなしたので、南北朝から以後、極めて徐々に文化的思想的の自覚を生じつつあって、最近中国以外の文化並びに思想を受け入れることになってから、完全に中国に対して思想的に独立したのである。<sup>31</sup>

その時、日本には真に思想的文化的自覚を生じ、政治以外のものを重んじるようになって来たのである。南北朝から以後、中国以外の文化も受け入れて多彩な文化の形成に達した。そして、徐々に完全に中国に対して思想的文化的に独立し、日本文化を形成していた。

そして、応仁の乱について、日本史学では、この時代は下剋上の反乱だが日本歴史の変わり目で、暗黒時代と考えられている。しかし、内藤湖南は

暗黒時代にあらゆる外国から輸入された文化の着物を脱いだ後に、新たに発明され、あるいは保存されて存していたから、日本人は文化的要素を持ちうる条件を備えているということは申すまでもないのであります。<sup>32</sup>

この応仁の乱は重大な革命で、たくさんのが破壊されたが、僅かの残存があり、その残存から復興し再生して日本文化を形成するきっかけであると思っていた。つまり中世において応仁の乱は一番重要な事件であり、日本の社会形態は大変な変化が生じたという。それは「発想の転換」で、他の人と異なるところだと思われる。

<sup>31</sup> 「日本文化とは何ぞや（その一）」、p 23

<sup>32</sup> 「日本国民の文化素質」、『日本文化史研究（下）』、p 107。

桑原武夫は

内藤湖南は史観のある歴史を求めたが、そのさいいかに権威のあるものにせよ、すでにつくられた理論におもねることを恥じ、自分の研究する過程で法則をみずから編み出すところに学問研究の目的と楽しみがあるとする。これを「独断の学」という。内藤湖南を読む楽しみは、みごとな「独断」を試みるさいの著者の楽しみさが読者にも伝わって、精神を生動させるその知的快樂にある。それは時としてきわめて大胆不敵なので、単なる思いつきにすぎぬのではないかとおもったりする。それは多くの場合、こちらの無学のせいであって、内藤湖南は計り知れない知識をたくわえ、しかもそれに拘束されることなく、そこから一気に飛躍するような趣きを示す。もちろん、事実による長い助走路がなければ飛躍は大きいものにはならないのである。<sup>33</sup>

内藤湖南の学説を独自のな見解である「独断の学」と称え、高い評価を与えた。この「発想の転換」は内藤湖南が日本文化史に対した自分なりの独特な見方で、高い学術的価値があり、とても参考になると思っている。

また、内藤湖南は自分なりの文化の形成・発展・影響に関する理論を生み出していた。文化の形成に関する理論において、彼は

夫れ時以て之を經し、地以て之を緯し、錯綜して而して之を變化す、文化の史、斯に燦然として其の美を為す。<sup>34</sup>

時と地を經・緯にして「時空座標」を作り出した。「時」は「時間」であり、「地」は「空間」という意味である。それは時間上には歴史の変遷があり、空間上には文化の発展があるということである。經と緯の交差点は文化の集中するところとなるのである。しかし、その集中する中心点はあるところに定着するものではなく、時間の推移と伴って、その中心点を移動するのである。こうして經と緯を交差することによって、時空座標を形成するということである。

そのほか、日本文化は独立性が備わっていると内藤湖南が思っていた。日本文化の由来について彼は

ところで日本文化の由来をお話いたしますと、つまらなく長くなりますから、それはすべて省きまして、ともかく日本の文化形づくられるのにとつ

<sup>33</sup> 桑原武夫解説『日本文化史研究』、p 168。

<sup>34</sup> 「近世文学史論・序論」、『内藤湖南全集』第一巻、p 21。

て一つの大きな時代、特別な時代、それはちょうどこの後宇多天皇のごろから南北朝までの間にかけての時代であります。この時代はよほど大切な時代であると思います。もちろんその前からして日本の思想にはすでにいろいろ内部に変化が起こっておったのであって、必ずしもこの時代に始まったわけではありませぬが、この後宇多天皇のから南北朝までの間に変化を起こして来た日本の文化というものは、いわば王朝文化の最後の保持者であるところの皇室とか公家とかいうような一団に文化の変化が及んで来たという風に本論は考えるのであります。<sup>35</sup>

日本文化の形作られる時期を後宇多天皇のごろから南北朝までの間に区分していた。この時代は日本文化の内部がいろいろな変化が起こって、自国の文化ができて始めたとても重要な時期であると内藤湖南が思っていた。さらに、彼は

それから次の時代になりますというと、後宇多天皇のお子さんの後醍醐天皇が出来ますが、ふしぎにもまたそういう機運が大覚寺統にも、また持明院統にもあったものと見えまして、どちらにもそういう思想を持った方が出られております。すなわち北朝——持明院のほうにおいても、花園天皇というような方が出られて、後醍醐天皇と同じように革新的思想を持たれたように考えられるのであります。それがよほどふしぎな現象であって、ともかくもその時代というものはよほど革新の機運が漲っておったということが分かります。しかしこの革新機運は必ずしも最初から日本の文化の独立というようなことを考えたのではなく、最後にそこへ到着したのでであると本論は考えます。<sup>36</sup>

後醍醐天皇時代になってから、みんな革新的思想が持つようになり、日本の文化の独立の真の時代に達すと思っていた。これは内藤湖南の日本文化の独立に関する見方である。どちらの国でもいったん革新的思想が備わったら、文化上には真正の独立があつて始めると思われる。日本の文化の独立はそうであると考えている。

#### 第4節 本論の主旨

以上を踏まえて、本研究は、戦前のジャーナリスト・東洋史学者である内藤湖南の、日本国民の文化的素質と独立性、応仁の乱の文化史的意義、日中交渉史からみ

<sup>35</sup> 「日本文化の独立」、『日本文化史研究（下）』、p 9。

<sup>36</sup> 同上、p 16。



た日本文化の形成と発展の歴史についての業績を考察したものである。本研究では初めて、内藤湖南の日本文化史論の特徴である国民性を文化の基本的要素とする文化論、「螺旋循環史観」の文化影響論を解明し、応仁の乱を日本文化の創出される契機とする独創的な中世文化論、中華文化は日本文化のニガリとする日本文化交渉論などの考察を行った。

## 第1章 「日本国民の文化的素質」と独立性

### 第1節 はじめに

本章では、主に「日本国民の文化的素質と独立性」という内容を巡って内藤湖南の日本文化論を展開するものである。内藤湖南の日本文化論において初めに国民の文化的素質ということ強調する。それで、本論はまず日本国民の文化的要素について探究する。この部分において、主に世界中の文化国民と称する国家の文化的要素を明らかにし、日本において同じ文化的要素を見出すという方法論を用いて日本という国は文化を持っており、文化国民であることを論証する。次に、本論は主に日本の国民の文化的要素について具体的に説明する。日本の国民の文化的要素は一体どのように形作られたのかということについて、内藤湖南は教育の重要性を強調する。そこで、この部分において主に日本文化の独立と普通教育について論説することを行う。それに教育を通じて国民の文化的要素が形成し、教科書の編纂と実施することで教育が広がり、教育の普及することにより、国民の文化的要素が出来た過程の順序を解説する。また、国民の文化的要素の形成することは日本文化の独立を明示し、教科書の変遷することを通して、日本文化の独立ということが分かるということに対しても論じることを行う。最後に本論は主に大阪の町人と学問を例として具体的に国民の文化的要素を探究する。

なお「日本国民」という表現は、通常、近代国民国家が形成された明治以降について用いられる。江戸時代は「藩」の意識はあっても「日本国民」という意識は乏しかった。湖南は古代から江戸時代までについても「日本国民」という表現を用いている。筆者は内藤湖南が東洋史学の立場から日本を一つの民族集団として日本文化史論を研究したと考える。

まず「日本」と「国民」のそれぞれについて検討したい。Wikipedia「日本」には「7世紀の後半の国際関係から生じた「日本」国号は、当時の国際的な読み（音読）で「ニッポン」（呉音）ないし「ジッポン」（漢音）と読まれたものと推測される」との記述があり、その出典は岩崎小弥太『日本の国号』（吉川弘文館、1970）である。生没年や在位年の明確な最初の天皇である推古天皇は、6世紀から7世紀前半の人であった。「国民」「国民国家」の概念は欧米では通常近代以降のものとされている。すなわち、17世紀英国名誉革命、18世紀フランス革命以降である。また「民族」の概念については、これも近代以降だという学説と、近代以前の「エトノス」「エスニシティ」（欧州では英語仏語独語などの起源は10世紀以前にさかのぼる）も民族とみなしてよいという学説がある。エスニシティとしての「日本民族」を近代以前で考えるならば、遅くとも7世紀以降の「日本」と「琉球・沖縄」とい

うことになるであろう。

琉球には、内藤湖南のいう「万世一系の天皇」はあてはまらない。中国の古文書では「流求」「琉求」「瑠求」などの表記は、14世紀に察度が明に入朝したころから使用された。「沖繩」は古くから使われた「ウチナー」に由来し、『平家物語』に「おきなわ」の表現がある。「沖繩」という表記は17世紀の薩摩藩の史料にみられるが、新井白石が「沖繩」という用語を用いてから一般化した(新城俊昭『高等学校 琉球・沖繩史 改訂版』東洋企画 1997年、144頁)。17世紀の薩摩の琉球侵攻、19世紀の「琉球処分」などで知られる「琉球王国」の始まりは1406年とされる。最初の王朝の始まりは1187年であったとされている(新城前掲書 271頁)。近代以前の日本と沖繩の関係は、プロイセン、オーストリア、スイスのドイツ語圏の関係と似ているかもしれない。なお日本と違ってドイツ語圏は21世紀になっても複数の国に分かれている。

「日本国民の文化的素質というときに沖繩を除外する」と湖南は述べていないが、「万世一系の天皇はあてはまらない」などの点で、事実上別扱いになっていると思われる。

「日本」という国号は中国、朝鮮との関係で7世紀に始まったとしても、「日本」「日本国民」という概念は江戸時代にはまだ一般化していなかったというのが通説である。日本国憲法(1946年)では「国民の主権」「国民の基本的人権と義務」が中心概念となっている。大日本帝国憲法(1889年)に「国民」という言葉はない。頻出するのは「臣民」であった。大日本帝国憲法のもとで公式に「国民」が用いられたのは昭和時代の15年戦争下の「国民徴用令」(1939年)、「国民服」(1940年)、「国民学校令」(1941年)などであった(『日本国語大辞典』第2版第5巻、小学館、2001年)。

なお、湖南は「日本国民」の定義(いつから始まったか、琉球は含むのか、など)については述べていない。

## 第2節 日本国民の文化的素質

### (1) 国民の文化要素を持つ象徴：目録学

ある国家は文化を持っているかどうかということを検討する時、まずこの国家の国民の文化的要素の状況を見極めなければならない。これについて、内藤湖南は

この数年前から考えましたことは、およそ国民の文化的の要素、すなわちある国民が文化を持つべき要素があるかどうかということを考えるについて、

これを吟味する方法が第一に考えられるべきであることである。<sup>37</sup>

と国民の文化的要素の重要性を指摘した。内藤湖南は文化的要素が備わる国家の国民を「文化国民」<sup>38</sup>と称した。文化国民というものは国民全体という概念を強調し、文化の国民性あるいは普遍性を指摘した。それに、内藤湖南も文化国民の持つべき要素を探求する方法論の重要性を指摘した。また、内藤湖南は

今日でも世界にいろいろな国があつて、各々相当な文化を持っているが、しかしその根本から自分の国で自分の文化を発生しておる国民と、そうでないものがあると思われる。日本などとはときとしてこの後のほうの文化を持たない国民のように誤解される傾きがあるのである。<sup>39</sup>

と言われた。それは文化国民と称された国家は文化の根は必ず自分の国から始まるとは限らないということである。それによって、自分の国で発生した自分の文化であるかどうかというものは文化国民ということ判断する要素にならない。それで、日本のような国家で、その文化は自分の土地から生まれたことではないが、それは文化国民を持っていない国家ではないと内藤湖南が思っていた。その故、文化国民になるために備える要素を解明する必要がある。それについて、内藤湖南は次のように述べている。

つまり文化国民というものは、そういうものを必ず備うべき必然の理由があると思われる。それはどういうことかと言うと、中国にはちょうど今から千九百年前に、その当時まであったところの、あらゆる書物の目録を書いたものがある。その大部分の書物は今日なくなっているが、これからつまり今日の中国の文化というものは伝統を引いて来ているのである。とにかく中国では前漢の末頃に、非常に立派な目録学者があつた。目録という古来の書物の名前を帳面に記するだけかのように考えられるが、中国の当時の目録学というものは、本の内容によって分類し、批判するところの一種の学問であり、その学問を中国でその当時考えた人がある。<sup>40</sup>

<sup>37</sup>内藤湖南「日本国民の文化的要素」、『日本文化史研究（下）』、東京：講談社学術文庫、p 88-89。

<sup>38</sup>同上、p 97。

<sup>39</sup>同上、p 89。

<sup>40</sup>同上、p 90-91。

世界に、文化を持ちうる国民が、一体どういう条件を備えているということを考える必要がある。つまり文化国民として必要な条件があり、それらの条件が備わるなら、その国の国民を文化国民と称し、その国が文化を持っていることと言える。このような立場に立って、内藤湖南は世界中の文化国民と称された国家は同じなものを持っており、それに、そのものが偶然ではないと思っていた。中国、インド、ヨーロッパ各国は、立派な文化を持ち、それらの国民は同じようなものを持つ。つまり文化国民は、そういうものを必ず備えるべき必然の理由がある。それは目録学があるからなのである。目録というとは古来の書物の名前を帳面に記すものである。目録学とは、本の内容によって分類し、批判するところの一種の学問で、すなわちあらゆる学問の総論を目録によってやることである。それから内藤湖南は世界中に代表的な文化国民を持つ中国、インド、ヨーロッパという国家を例として、それらの国の目録学の特質を見出して、同じく日本の目録学について研究することも行った。これは内藤湖南の日本国民が文化を持つべき要素があるかどうかに関することを論証していた方法論である。

## 1、中国の『漢書・文芸志』

まず中国の目録学について、内藤湖南は次のように述べている。

本論はその人の学問を大変尊敬している。それが有名な劉向、劉歆の父子である。この人達が当時あらゆる本を見て、そうしてそれを一括して批判したものがあつた。すなわち『前漢書』の「芸文志」の中にこの劉向、劉歆の父子の学問の大略が残っているが、このときの目録には書籍を六種に分類している。それは六芸、諸子、詩賦、兵書、数術、方技、こういう六種である。六芸というのは経書であつて、そのほかを五種に分類しており、それにまた各々この中が細かい部となつて、それによつて一々評論したのである。中国人はとにかく当時これだけのものを持っていて、今から殆ど二千年前にこれだけのものを持っていて、これは中国人が今から二千年前に立派な文化を持っていて一つの証拠である。<sup>41</sup>

内藤湖南は中国はなぜ文化を持っているかということ、非常に重要な要素は古代からたくさん書籍を持っており、さらに本の内容によって分類し、批判するという目録学があるからであると思っていた。現在知られる目録で最も古いのは、前漢代の劉向、劉歆父子の『七略』である。彼らの成果を基にして、後漢代の班固は、『漢

<sup>41</sup>同上、p 91。

書』に「芸文志」を設けた。それに、中国において最古の文献目録は前漢末のおよそ二千年前の「芸文志」である。この当時は、六分類法が用いられていた。それは書籍を六芸、諸子、詩賦、兵書、数術、方技という六種に分類している。目録学という称は、清の王鳴盛（1720年-1797年）がその著『十七史商榷』で「目録の学、学中第一の緊要事」と述べたのが始まりとされてきたが、「目録之学」の語だけなら北宋の蘇象先『蘇魏公譚訓』に見えるのが早かった。それから、清の章学誠（1738年-1801年）の『校讎通義』では「校讎学」と呼ばれ、「目録学」と三字に約めて独立した学問と認められたのは清末以降である。内藤湖南はその目録学が非常に立派で、古代から中国が文化を持っている一つの証拠になると思っていた。

## 2、インドの「五明」

それからインドの目録学について、内藤湖南は

・・・ともかく仏教の興った頃には五通りの分類のようなものが学問の上に出た。インドではこれを五明というが、声明、因明、医方明、内明、工巧明、こういう五種類である。これがその分類の仕方がぴったりと中国とうまく合うわけには行かないが、大体においてよく合うのである。<sup>42</sup>

と述べている。文化を持つ国としてインドは同じく目録学を持っている。インドという国は仏教の聖地であり、五明とは、古代インドの学問の分類である。それで、仏教においては、仏教内における「内の五明」と、世俗一般の「外の五明」とが区別される。「内の五明」は学問を声明、因明、医方明、内明、工巧明という五種類に分けており、医方明が中国の方技に当たり、工巧明が数術に当たり、内明が大体において諸子、六芸に当たる兵書を除いて大体中国と同じである。声明は声のほうの学問で、インドでは声をたいへんに神聖なもとと考えたら、こういうものが出来た。その後因明というものが出来た。これが論理である。それに、兵書の部分は『吠陀』という本にある。内容としては中国と殆ど同じである。「外の五明」は、因明、内明の代わりに、呪術明と符印明の二つが入る。それで、その五明を通じてインドには音韻・文法・文学、論理学、工芸・数学・暦学、医学というような学問があるのが分かる。この立場から見れば、インドは文化的要素を持っている。

## 3、ヨーロッパの『西学凡』

<sup>42</sup>同上、p 92。

次にヨーロッパの目録学について、内藤湖南は以下のように述べている。

当時は東洋人が西洋の学問の大体を知るには『西学凡』によって知ったのである。これが十七世紀の初め頃に中国で出来たのである。つまり西洋の学問というものは、アリストテレスのときに古代文化の総括が出来て、その後に来たキリスト教の文明が混和して、一つの学問の大系を成したのであるが、その大要をもっとも早く東洋に知らせたのが『西学凡』であって、これに載っているところによると、学問を六科に分けている。これによって全体の学問を見ることが出来るのである。一つは文科、それから理科、医科、法科、教科、道科、こういうものである。まず文科、理科の二つからはいって、それが第一歩の基礎学問であって、その後それが済むと医科をやるか、法科をやるか、教科をやるか、道科をやるかその四つの中の一つを専修するとしてある。これが『西学凡』の大意である。<sup>43</sup>

『西学凡』という本は十七世紀に宣教師である艾儒略という人によって書かれた西洋の学問全体に関する書物である。それはアリストテレスの時に古代文化の総括が出来て、その後に来たキリスト教の文明が混和して、一つの学問の体系をなした大要である。また、この『西学凡』により、学問を文科、理科、医科、法科、教科、道科という六科に分け、全体の学問を見ることが出来るのである。そして、必修の科目として、分類の大系は大体中国とインドと一致するのである。

したがって、世界中において文化を持つ国家の備わる文化的要素は大体同じである。その要素はたくさんの書籍を持ち、学問に対する分類すること即ち目録学があり、学問の大系は殆ど同じなものが出来るということなのである。その故、ある国家が文化を持つかどうかあるいは文化国民かどうかということを判断するとき、とりあえずこの国家においてはそのような文化的要素が備わるかどうかを検討しなければならない。これは内藤湖南の文化基準についての認識である。それによって、日本は文化国民を持つ国家であることを論証するとき、備わるべき文化要素すなわち目録学を詮索しなければならない。

#### 4、日本の『本朝書籍目録』、『仁和寺書籍目録』とも言う

日本には目録学もある。それについて内藤湖南は以下のように述べている。

<sup>43</sup>同上、p 93-94。

その頃の日本の目録としては『本朝書籍目録』というのがあり、これは『仁和寺書籍目録』とも言う。これはその当時の目録を全部書いているわけではないが、これに載っている目録の分類の仕方を見ると、大体この当時に必要な書籍の程度が判る。この目録は神事、帝紀、公事、政要、氏族、地理、類聚、字類、詩家、和歌、和漢、管弦、医書、陰陽、伝記、官位、雑々、雑抄に分類されている。そのうち神事、帝紀、氏族、地理、和歌は日本固有のもので、公事、雑抄、管弦、雑々の中にもいくぶん固有のものがある。<sup>44</sup>

『本朝書籍目録』、『仁和寺書籍目録』とも言う。それは足利時代（1336—1573）の足利將軍義教の時、清原業忠によって作られた現存最古の図書目録である。この目録は神事、帝紀、公事、政要、氏族、地理、類聚、字類、詩家、和歌、和漢、管弦、医書、陰陽、伝記、官位、雑々、雑抄に分類されている。中国文化の伝来と日本の古代から伝わってきた宗教上の儀式とか、いろいろな種類のものをその中において持つが、文化国民が持つべき要素をこの目録によってみることはできない。しかし、それを通じて、日本人が古来相伝してきた文化をどれほど大事にしておったかが判る。また、これがちょうど応仁の乱の前に当たり、日本は中国から来た文化の着物を脱ぎかかっているが、まだみな脱ぎきっていないときである。この中には日本人が丸裸になってから発見したところの文化的要素のみを見わしていない。さて、『本朝書籍目録』、『仁和寺書籍目録』を通じて、日本と中国とインドとヨーロッパと同じように大量な書物を持ち、目録学もあることが分かる。その故、日本が文化的要素を備えており、日本の国民は文化国民であるというのは言うまでもないことである。

## （2）日本国民の文化的要素

日本が文化を持つ国家であるということについては前述した。では、日本文化すなわち日本国民の文化的要素が一体どのようなものかということはこれから説明する。和歌、物語、神の国、万世一系の皇室、神道の伝授、文物の保存というものは日本文化の中心的内容であると内藤湖南は思っていた。以下は主にそれらについて論述を展開する。

### 1、和歌

まずは和歌というものである。和歌は日本国民の文化的要素の中に非常に重要な

<sup>44</sup>同上、p 96—97。



役割を果たす。和歌について、内藤湖南は以下のように述べている。

和歌のほうであるが、和歌はすなわち第一に国語の上に立脚するところの文学である。いずれの国でも根本はその国語が権威を持つのが文化の要素である。国民が自分の国の言語の法則を神聖なものと考えることがこれが国民の持つ文化の第一の要素であるから、どこの国でもある。ともかくも日本に国語の文法があり、また用語の制限があつて、その制限に反すれば歌にならないということは鎌倉時代（1185－1333）からあつたのである。それが暗黒時代を経て、一つの文化的権威になつて、歌は二条家とか冷泉家というところから伝授を受けなければ歌が詠めないことになつたのである。<sup>45</sup>

「和歌」は日本固有の形式による詩であり、その語は漢詩に対比される日本語詩を意味する言葉として造られ、国語に基づく文学である。国語はその国家を代表する言語で、国民の性格を担う言語のことである。その故、国語は文化を構成する基本的な要素である。従つて、国語に立脚するところの和歌は日本文化の中で非常に重要な部分で、文化的権威を持つのである。それも日本の土地から生み出したもので、真の日本文化である。

## 2、『源氏物語』と『伊勢物語』

和歌のほか、もう一つの日本の文化的要素は『源氏物語』と『伊勢物語』である。それについて、内藤湖南は以下のように述べている。

またこの時代においてもっとも貴ばれた本に『源氏物語』、『伊勢物語』がある。『源氏物語』は男女の関係を露骨に書いたもので、今日からみればこれを講読することは危険のように思われるものを、そんなに尊崇したということは不思議なように思われるが、そこに日本人が中国の道德とは実にかげ離れた考え方をしておる、『伊勢物語』にしても、男女関係のだらしのないところを書いているが、その間に日本国民のいつわらざる人情を書いてあるということ、日本人が尊んだ。<sup>46</sup>

この『源氏物語』と『伊勢物語』とは男女の関係を露骨に書いたもので、日本人が中国の道德でもなく、インドの道德でもないある要求を満たしたのがある。『伊

<sup>45</sup>同上、p 101－102。

<sup>46</sup>同上、p 102。

『勢物語』は男女の関係のだらしないところを書くが、日本国民の偽らざる人情ということを尊んだ。『源氏物語』は表面男女関係のだらしない小説の中に含んでいる深い意義を日本人が発見するようになり、それを一種の日本文化と考えた。つまり日本人の偽らざる性質、正直な性質を発見した。むしろこの『源氏物語』と『伊勢物語』とは表面男女関係のだらしない小説の中に含んでいる深い意義を日本人が発見するようになって、それを一種の日本文化と考えたのである。また、それは日本文化の中においても一つの誇るべき素質であろうと思う。

### 3、神の国、万世一系の皇室

日本は非常に古いという「神の国」と「万世一系」という主張は日本の国民を感心させるだけではなく、中国に感銘を与えるためでもあった。それについて、内藤湖南は以下のように述べている。

それはちょうどその以前の南北朝時代に北畠親房の『神皇正統紀』の中に、日本は神の国で中国よりも、万世一系の皇室をいただいているということがたいへん尊いということをついたのと問題は違うけど、同じく日本の国情の中に特別な発見をした点があるのである。<sup>47</sup>

『神皇正統紀』の中に日本は神の国で中国よりも、万世一系の皇室をいただいているという主張は日本の国情の中に特別な発見をしたものである。この神の国、万世一系の皇室という主張も日本の土地で生まれたもので、文化の一種として日本の国民の心に深く刻み込まれている。神の国と万世一系の皇室とは日本の文化的要素の一種になることは言うまでもない。

### 4、神道の伝授

神道は古代日本に起源を辿ることができる宗教である。また、日本国家の形成に影響を与えたとされている宗教である。神道について、内藤湖南は以下のように述べている。

足利時代に仏教によって解釈するということは、つまり仏教が思想上の最上の権威であったからである。そういうことで暗黒時代の神道というものは、殆ど完成してそれを握っていたのが吉田家であり、それを日本中の神主に伝

<sup>47</sup>同上、p 103。

授した、この伝授を受けなければ神道の権威がなかったのであり、それでこれは特に当時に発明されたところの一つの学科である。<sup>48</sup>

神道は伝統的民族信仰と自然信仰を基盤に、豪族層による中央や地方の政治体制と関連中国が徐々に成立したのである。鎌倉時代から足利時代に出来た神道は、哲学的意味をつけるようになった。これは日本が初めて自分の国の歴史を出発とした哲学を持ちうることである。その故、神道は奥深い文化であり、それも日本人の文化的要素の一種であると思う。

## 5、文物を保存

日本人は昔から伝えてきたものを非常に重んじている。特に暗黒時代日本人は一所懸命書籍を守って、文化を残そうとしていた。それについて、内藤湖南は以下のように述べている。

一条兼良などは応仁の戦乱のためにその邸宅はいずれ焼けると覚悟して、たくさんの本を文庫にしまって避難したのであるが、はたして兵火のために邸宅は焼けて、文庫は残ったが、兵士等は庫になにか金帛などかあるだろうと思って、庫から本を出して箱や何かを叩き壊して、火をつけて焼いたというので、声をあげて泣いたということである。そういうことで書籍の保存などもできなかったことを悲しんでいる。またその当時楽の家で笙の秘曲を伝えていた豊原統秋の書いた『体源抄』には、戦乱の間にその父と山に避難して伝授を受けたが、将来その伝を失っては不孝になるからとこの書を書いたことを述べている。そういうものをどうしても失ってはならないという考えで、皇室なり公家なり、諸職の人々が一所懸命になって暗黒時代にも保存して、それだけは日本がどんなに乱れても失わなかったものである。<sup>49</sup>

暗黒時代は社会が乱れ文化の発展が著しく停滞したような時代である。しかしこの騒々しい時代であるからこそ日本人は初めに自分の歴史を必死に残そうとする意識が生まれた。その時期から日本人は自分の歴史と文化を守って初め、その後も従来のものを重んじていく。中国人でも日本人のように懸命になって残した歴史はないのであるから、それに比べると日本人がその文化を命がけで残したことは、これは自分の文化といっても宜しい。もし中国文化を着物に準え、日本人は中国から借

<sup>48</sup>同上、p 101。

<sup>49</sup>同上、p 104。

りて着物を着ても、中国人が丸裸になるときに、日本人はその一枚だけはとにかく脱がなかったということは、それは日本人の着物といってさしつかえないのである。世界中には日本のように一所懸命文物を守る国は非常に珍しい。それは世界に誇るべき文化であると思う。

日本の国語の法を発見すること、日本人の性質としての特別な点を発見すること、国体の特別な点を発見すること、そういうことは鎌倉時代から足利時代の暗黒時代にかけて発見することである。中国なりインドなり西洋なりにおける文化的要素は日本の暗黒時代にあらゆる外国から輸入された文化の着物を脱いだ後に改めて創り、また保存されていたのであるから、日本人は文化的要素を持ちうる条件を備えているということは事実である。その故、これが日本の国民が文化を持つ国民という証拠になるのである。

### 第3節 国民文化の形成：教科書の編纂及びその教育による

#### (1) はじめに

前文に日本が文化を持つ国ということはすでに論じていた。さて、文化が自国で発生した国と外国文化の輸入によって発達した国とは教育の歴史において著しく差がある。ことにその国語の教育、国語の中に普通教育として必要な事柄を取り入れる状態、そういうことが文化の自発と外来とによってもっとも異なった状態を持っておいて、外来の文化によって発達した国としてはその教育が独立するまで幾多の変遷を経ている。その故、日本の国民文化の形成に関する研究は国語の教育、国語の中に普通教育として必要な事柄を取り入れる視点は必要であることである。

日本の国語教育について、内藤湖南は以下のように述べている。

わが邦は主として中国文化の輸入によって発達した国であるから、中国の文字が輸入せられてから徳川の末期に至るまでの間に、その教育上の状態がいろいろ変遷を経ているが、仮にこれを大きくは二期に分つことが出来る。その前期は教育が中国文化本位であった時で、それをまた二期に分けることが出来る。すなわち教育が全く中国文化を主として、国語はそれを翻訳するためにのみ用いられた時期が初めであって、それから次に国語が主となり、それに中国文字を従属させる教育が行われることになった時代である。また後期をも二つに分けることが出来る。その初めは国語の教科書が中国文字の字書から離れて独立したが、それはやはり従来あるところの中国文字の様式に拘束されている時代であって、その次には全く中国文学の様式を離れて、

国語と必要知識とから教科書が成立ってきた時代である。大体においてこの四つの時期のうち、前半は公家教育を主とした時代で、後半の最初は中流教育の時代、最後は庶民教育の時代という風に区別することが出来る。<sup>50</sup>

内藤湖南は国語の教育の地位を認め、国語の変化によって教育を大きく前期と後期という二期に分ける。前期は教育が中国文化本位であった時で、それをまた二期に分ける。それは中国文化を主として、国語はそれを翻訳するためにのみ使われた時期と国語が主となり、中国文化を従属させる教育が行われる時期である。また、後期も二つに分ける。それは国語の教科書が中国文字から離れて独立したが、従来の中国文化の様式に拘束されている時代と全く中国文学の様式を離れて、国語と必要知識とから教科書が成り立ってきた時代である。また、内藤湖南は教育の4つの時期を3つの時代に分ける。前半は公家教育を主とした時代で、後半の最初は中流教育の時代で、最後は庶民教育の時代である。外来の文化によって発達した国として、日本はその教育が独立するまで幾多の変遷を経ており、内藤湖南は字書、教科書の事例によって以上の日本の教育の変遷を示す。

## (2) 字書、教科書

### 1、新選字鏡：公家教育（上）

公家教育の前期において『新選字鏡』という字書が出来上がった。それについて内藤湖南は以下のように述べている。

当時の学問の種類は、経学としては明経道、史学文書として紀伝道、法律は明法道、その他天文、陰陽、医学、算術等であるが、その教科書はことごとく中国輸入の書である。この時代においては、中国輸入の書籍を国語でいかに翻訳し解釈すべきかということが主要なことであるから、国語の教育としては中国の教科書を解釈すべき字書に国訳をするだけで足りるとしたのである。その字書の代表たる著述としては、今日世に残っているのは『新選字鏡』である。もちろんそれ以前に、すでに読むべき中国の書籍その他仏書等に対して、直接に訳語すなわち訓読を施したものはたくさんあったが、わが国人の手によってそれを類聚して字書としたのは、すなわち『新選字鏡』であって、これは僧昌作の作で、宇多天皇の寛平年間に出来上がったというが、

<sup>50</sup>内藤湖南「日本文化の独立と普通教育」、『日本文化史研究（下）』、東京：講談社学術文庫、p 108-109。

それが世に出たのは醍醐天皇の昌泰年間である。大体西暦九世紀の末に出来たもので、これはその著書の組立は当時世に行われていた中国の字書、すなわち『玉篇』等の体裁を基として、文字の偏旁の部類を主なるものとしたけど、時としてはその間に事実の部門を交えていることがある。<sup>51</sup>

『新選字鏡』は僧昌作によって書かれた字書で、宇多天皇の寛平年間に出来上がったというが、それが世に出たのは醍醐天皇の昌泰年間である。それは中国の字書である『玉篇』等の体裁を基として、文字の偏旁の部類を主なるものとしたが、その間に事実の部門を交えていることもあるのである。『新選字鏡』は国語国文がはじめて現れたということを示し、醍醐天皇の頃になって国文の発生すなわち文学の独立とともに、諸道の学問が一般の教養ある階級に共通性の出来てきたということを表しているのである。しかし、諸道の教科書は諸道の専門の家のみがこれを知っておればよいので、学問に一般の共通性が乏しかったのである。『新選字鏡』を通じてこの時代において学問は初めて専門家以外の人々が知っているが、貴族を主とした少数の人々の間のみ知られる状態が分かる。

## 2、倭名類聚抄：公家教育（中）

公家教育の中期において『倭名類聚抄』という書が作られた。それについて内藤湖南は以下のように述べている。

それから間もなく西暦九三一年、すなわち朱雀天皇の承平年中に『倭名類聚抄』という書が作られた。これは当時中国の文学にも通じ、和歌の撰者作者として有名である源順という人が作ったので、醍醐天皇の第四女に当られる勤子内親王の頼みによって作ったのである。・・・

その目的は国語を本として国語に充つべき中国の文字を典拠ある倭漢の書籍から引き出して類聚するというを主としたのである。俗に近く事に便にして、漢字を忘れたときにすぐに捜し出せるようにと作ったのであるから、その目的がすでに『新選字鏡』と異なっておって、国語で表された知識を漢字で翻訳する主意である。これによっても当時の上流貴族の学問の趨勢がすでに一種の変化を来しているということが分かるのであって、醍醐天皇の時代に『古今集』が出来たり、紀貫之などの国語の文章が出来たりしたのと大体同じ趨勢の上に現れてきた著述であるということが知られる。<sup>52</sup>

<sup>51</sup>同上、p 109-110。

<sup>52</sup>同上、p 111-112。

『倭名類聚抄』は平安時代中期に作られた字書で、勤子内親王の求めに応じて和歌の撰者作者として有名である源順という人が編纂したのである。それは江戸時代の国学発生前、平安時代以前の語彙と語音を知る資料として、また社会、風俗、制度などを知る史料として日本文学、日本語学、日本史の世界で重要視されている書物である。『倭名類聚抄』の目的はすでに『新選字鏡』と異なっていて国語を本として国語に充つべき中国の文字を典拠ある和漢の書籍から引き出して類聚するということを主とし、国語で表された知識を漢字で翻訳する主意である。それを通じて当時の上流貴族の学問の状態がもう変わり、この時代における公家教育はいくつか微妙な変化を来している。『倭名類聚抄』を通じて、この時代の教育は貴族を主とし、『新選字鏡』の時代より学問はもっと深く知られることが分かる。

### 3、伊呂波字類抄、類聚名義抄：公家教育（下）

公家教育の後期の時代に入ると、『色葉字類抄』、『類聚名義抄』という字書が編纂された。それについて内藤湖南は以下のように述べている。

しかるにその次の時代になると、国語を漢字で表した語彙に編纂することとして、単に漢字を便宜上借り物として使用するだけであって、典拠ある漢語に必ずしも限らぬ字書が現れてきた。それは『色葉字類抄』、『類聚名義抄』の種類で、『色葉字類抄』は主に天養（西暦一一四四）より長寛（西暦一一六四）に至る二十余年間に編纂され、その後多少増補修正せられたのであって、すなわち日本でいわゆる院政時代の末期である。いろはの四十七字の各字の中にその二十部門を各取り入れるように組み立てた。これが後世の『節用集』等まで継続した、日本語の字書としてはもっとも便宜な方法として行われたものである。『類聚名義抄』のほうは菅原是善の纂修だといわれているが、現存の書は主に仏者の必要から考えられたもののようで、全体を仏法僧の三部に分ち、その内容は仏法僧という意味に何の関係もなく、やはり『玉篇』などからきた偏旁の部類分けの仕方であって、単に一字一字に出来るだけ国訓を詳しく入れたものである。鎌倉時代の仁治頃の写本から以後のものが伝わっているので、平安朝の初期の面影は殆どないといっても宜しい。これはその組み立て方は『新選字鏡』をもっと国訓の豊富なものにしたようなもので、その時代精神を表している点からは、『色葉字類抄』ほど著しいものではないが、ただその時代においてますます国訓の豊富を必要としたということだけはこれによって分かるのである。われわれが今日から考え

て興味を引くのは、日本の近代の字書は主としてこの二つの種類から成り立っていることである。すなわちその一種は『色葉字類抄』体がだんだん流れて『節用集』となったこと。それから今一種は『類聚名義抄』のようなものが、徳川時代においてだんだん世俗通用の画引きの字引に変わってきたこと。この二つの国語字書が院政時代ならびに武家時代の初期より始まって近代まで行われたことが、歴史の時代と一致しているところがおもしろい。<sup>53</sup>

平安時代になると、代表する字書は『色葉字類抄』と『類聚名義抄』である。この時期の字書は国語を漢字で表した語彙に編集することとして、単に漢字を便宜上借り物として使用するだけであって、典拠ある漢語に必ずしも限らないという特徴を持つ。天養年間から長寛年間にかけて（1144年-1165年）まず二巻本『色葉字類抄』が成立し、その後増補が行われ治承年間（1177年-1181年）までに三巻本『色葉字類抄』が成立した。その後さらに大幅な増補が行われまるで別書のようになった十巻本『伊呂波字類抄』も鎌倉初期までに成立した。『色葉字類抄』はこれまでの辞書が漢字を引いて、そのよみかたを求める体裁のものであったのに対し、ことばからこれにあてる漢字を求めるようになっていく。ことばの配列をいじるは順にしたことは、その後数百年にわたる辞書の組織のもととなった。『和玉篇』『節用集』などの字書に大きな影響を与えた。『類聚名義抄』は永保元年（1081年）から康和2年（1100年）頃に成立した字書で、『名義抄』とも言う。『名義抄』は徳川時代においてだんだん世俗通用の画引きの字引に変わってきた。今は種々の国語資料となるが、特に、それが典拠のあるものであることを示すために和訓につけられた声点は、日本語アクセント史構築の資料として重要である。

これまでは大体教育が貴族を主とした時代、知識を盛っている教科書は中国の書籍であって、それと国訓との対訳をいかに利用するか、その仕方がだんだん漢字本位より国語本位に変わってきた経路である。以上挙げてきた字書類は字書だけでは教科書にはならないので、教科書が別にあってそれに従属して教育の用を便じた時代である。すなわち以上が大体その前期の教育時代であって鎌倉末期を極限とし、その以後は大きな変化を生じることになった。すなわちその変化は『庭訓往来』の出現によって代表されている。

#### 4、庭訓往来：武家教育

庭訓往来とは、往来物の形式をとり、寺子屋で習字や読本として使用された初級の教科書の一つである。南北朝時代末期から室町時代前期の成立とされる。それに

<sup>53</sup>同上、p 113-114。



ついで内藤湖南は以下のように述べている。

それが院政の頃になって、明衡の『雲州往来』というものから書儀の体裁が変化を生じて、それ以前は純漢文であったのが、この頃から漢字を用いた和様の文体はやはりおもとして公家貴族の往復文書の模範を示すために書いたに過ぎなかったが、『庭訓往来』がそれを主として地下、侍の必要から考えた往来とし、主に六位以下の人々の往復文軌範としたのがすでに著しい変化である。従来の往来は単に往復文書の軌範であって、その中に当時必要な知識をことごとく盛るといようなことはなかったので、必要の知識は中国輸入の教科書が別に存在していたのであるが、『庭訓往来』に至って往来の中に地下、侍に必要な知識の殆ど全部を盛って、そのほかに教科書がなくても往来だけで当時に必要な普通知識を得られるように組み立てたのである。それは主に武家の必要なことが多く、すなわち守護地頭たる人々の教科書兼字書として編纂されたのである。<sup>54</sup>

中国において六朝から唐の時代に書義というものが盛んに行われており、日本はそれに類したものが行われていた。内藤湖南により、院政の頃、『雲州往来』というものから書義の体裁が変化を生じた。それは純漢文の体裁から和様の文体すなわち新しい往来体まで変わってきた。『雲州往来』は公家貴族の往復文書の模範を示すために書いたに過ぎなかったが、『庭訓往来』になってからそれを主として地下、侍の必要から考えた往来とし、主に六位以下の人々の往復文軌範としたのがすでに著しい変化を遂げた。その『庭訓往来』は主に守護地頭たる人々の教科書兼字書として編纂されたので、当時殆ど教科書の役割を果たしており、地下、侍はそれを通じて普通知識を得られるようになったのである。この『庭訓往来』という新しい教科書は日本の教育が中国の書籍から独立した時代を明らかに劃したもので、庶民教育にまで用いられるようになったが、庶民などにはやや高尚に過ぎるような文句なり知識なりが盛られているのであるが、ともかく国語のうえに盛られた知識を日本流に独立させた点がもっとも称賛すべき著作であった。『庭訓往来』を通じて日本の教育が次第に中流に広く及んできたのが分かる。

## 5、尺素往来：公家教育の武家化

『庭訓往来』という時代の後武家はますます勢力をえ、足利以来、公家はますます衰微してくるところから、教科書の体裁が公家にも応用されることになったのが、

<sup>54</sup>同上、p 115－116。

足利の中世すなわち応仁文明の乱の頃である。その代表作は『尺素往来』である。それについて内藤湖南は以下のように述べている。

・・・その後百余年を経て、いよいよ公家もまた往来体の教科書によって教育されることになったので、その代表作はすなわち一条禅閣兼良の『尺素往来』である。この『尺素往来』は前の『庭訓往来』の体裁を全く襲用したので、その中には公家に必要な知識を主として盛り入れているが、武家全盛の時代であるからもちろん公家も武家のことを知る必要が出来てきたところから、それらの武家の知識も取り入れているので、当時の時代に相応した教科書とってよいものである。<sup>55</sup>

『尺素往来』は室町時代の教科書で、一条兼良の代表作である。尺素とは手紙のことで、書状の形式を取って、社会生活に必要な多彩な知識と教養を幅広い範囲に提供しているが、公家の生活に限定せずに武家社会の生活にも触れているので、室町時代の社会状況を知る材料となるのである。内藤湖南により、この『尺素往来』は前の『庭訓往来』の体裁を全く襲用したので、内容は公家に必要な知識を主として盛り入れているが、武家全盛の時代になってから公家も武家のことを知る必要が出来てきたところから、それらの武家の知識も取り入れているので、当時の時代に相応した教科書である。

『尺素往来』の時期に至って上流から中流までことごとく国語本位、日本を中心とした知識を本位にした教科書は完成したのであるから、教育の独立がほとんど完成したと言える。

## 6、商売往来：庶民教育、普通教育の完成

足利時代までは日本の教育には庶民もいくらか関係しているが、教育の目的はやはり武家までを中心としたのである。しかし、その次の徳川時代になって、全く庶民を目的とした教育が起こり、その教科書もまた現れてきたのである。その代表作は『商売往来』である。それについて内藤湖南は以下のように述べている。

これは往来の体裁を備えていて、すなわち往復文の軌範であるが、『商売往来』は往来とはいいながら『往復文書』では全くなく、始めから終わりまで一つの文章である。もっとも往来の体裁を破棄したものが出来たのは、『商売往来』に始まったのではなく、足利時代の『新札往来』よりしてすでにそ

<sup>55</sup>同上、p 119-120。

の傾向があるが、『新礼往来』はまだその文の始めは年頭状の体裁をもって書かれ、終わりは書状に普通な結語をもって止めたところは『尺素往来』と類しているが、『商売往来』はさらにその体裁を一変して、始めも終わりも書状の体裁をなしておらぬ。これはたぶん徳川の中期すなわち宝永から享保頃までの間に出来たらしいといわれているが、商人に必要な知識と文字とをことごとくその中に盛り入れようと考えたで・・・<sup>56</sup>

『商売往来』は商業に必要な語彙やそれに関する知識、そして商人の心構えを説いた主に商人に対して作られた初等教科書である。江戸時代になって大阪を始めとする商業が栄えているから庶民向けの教育が起こり、その『商売往来』は商人に必要な知識と文字とをことごとくその中に盛り入れて、当時に相応した教科書である。徳川時代においては商人は四民中でもっとも下の階級であったのであるから、ここに至って日本の教育は上流からしてもっとも低い庶民、その最下級まで教育が及ぶことになったので、日本の真の普通教育の完全なる独立及び完全なる普及を合わせ示したものである。それも日本の文化の独立を示した。

これまで主に国民文化の形成の経緯を分析してみた。その経緯は以下の表1を通じて表したいと思う。

<sup>56</sup>同上、p 122-124。

表1 国民文化の形成の経緯

時代区分	大阪の町人の学問の源流と沿革	大阪を代表する学問塾と学者	大阪の町人の学問の国民性
元禄以前	文化：軟らかい文化は京都から輸入された。硬い方の学問がない。	如竹散人：文之点の四書を出版した。	武家によって創められた大都会という関係に基づく学問の風であった。
元禄以降	軟らかいもの：平民文学が最初に興った。 硬い方の学問：①研究法は解放的であった。(歌学) ②公家の学問が地下にまで解放された。	西鶴：古い型に囚われず、当時の人の興味を惹くように書いたものである。 ① 契沖 ② 有賀長伯	武家文化は没落してしまった。 庶文化が出てきた。
享保以前	浄瑠璃：古典的『時代物』	近松門左衛門：『国姓爺合戦』『国姓爺後日合戦』	庶民文化が徐々に主流になって来た。
享保年間	浄瑠璃：もっぱら世話物で当てた 漢学：漢学が大阪に根底を作った時期であった。(漢学の興起) 仏学：民間の力で出版された初めである。	近松門左衛門 三宅石庵、五同志 富永仲基 中井竹山 塾：懐徳堂の開き	大阪の学問は平民の手に移って、平民的、民衆的になって来た。町人の学問が形成した。
享保以降	浄瑠璃：通俗文学の価値は減るようになった。 漢学：懐徳堂は学問の系統も門閥的になり；町人がだんだん門閥的となり、最初の意気がなくなっちゃった。	山片蟠桃 鴻池の伊助 橋本宗吉（蘭学）	文化の中心は使用人に集まり、経済の仕方もみな丁稚や番頭の手に移り、学問も使用人の学問となって終わったものである。
明治以降	時代の文化： 暗黒な時代	大阪医科大学	町人学問が没落した。

出典 内藤湖南『日本文化史研究（下）』88－107頁

上の表1は概ね教科書の編纂及びその教育を巡って国民文化の形成の経緯を表している。図により、全般的に古代、中世、近世という三つの時代に分け、各時代の教育の傾向、字書と教科書、内容、特徴、階級及び国民素質の状況が分る。

以上は主に各時期の代表的な字書と教科書及び教育の状況を通して国民文化が形成されることを分析した。日本の国民文化の形成は日本文化の独立を示した。これから具体的に大阪の町人と学問を巡って国民文化教育の実例を論述したいと思う。

#### 第4節 国民文化教育の事例としての「大阪の町人と学問」

##### (1) 大阪の学問の起源：徳川時代の初期

近世大阪の都市としての基盤をつくったのは、豊臣秀吉である。天下は豊臣から徳川の世と変わり、政治の中心は江戸へと移った。徳川時代になってから、大阪の商業が盛んになり、商人の町になってきた。最初の大阪の学問について、内藤湖南は以下のように述べている。

元和の元年に豊臣氏が亡んで間のない間は、大阪には学問らしいものがあったとしても、それは徳川時代における商売という点から出発した学問ではなく、豊臣という武家によって創められた大都会という関係に基づく学問の風であった。このころにおいて、今日では学界からも一般世間からも注意を逸らしているが、漢学の方では、かなり注意を払うべきものがこの大阪から出ている。それは如竹散人という人であって、この人は足利時代あたりから引き続いた宋学の正統を受けた人である。かの薩摩の国の人で有名な文之という僧侶があったが、これが四書に訓点をつけた元祖であって、かの薩摩の惺窩のごときすら文之から盗んだものであるとさえ伝えられるくらいであるが、如竹はこの文之の学問を受けたのであった。この如竹は大隅の屋久島の産で、文之点の四書を出版したことにおいても有名である。<sup>57</sup>

近世の大坂が開けて大都会となり始めたのは、秀吉の時からであるが、豊臣氏は間もなく亡んだから、幕府のお膝下というのでもなく、ただ経済的都市、商売の都市として重要な都市とせられ、しかしこの商売の都ということが時の文化に貢献したわけであった。豊臣氏が亡んで間のない間の最初の大阪の学問は商売という原点から出発したのではなく、豊臣という武家によって作られた大都会という関係に基づく学問の風潮であった。この時期に誇るべき学問が殆どないが、漢学が生まれ

<sup>57</sup>同上、p 126-127。

た。その漢学の登場は後の漢学の興起の基礎を定めた。この時期には、文之という僧侶がいたが、これが四書に訓点を付けた元祖である。如竹散人という人はその文之の学問を受けて文之点の四書を出版したことにおいても有名である。文之は最初漢学に貢献した人であるが、如竹散人は文之の四書を出版し多くの人々に知られるので影響が強い。大阪の初期の漢学者は殆ど医者兼業して、専門的な研究者ではない。また、この時期の学者は商売の都としてこの大阪の畑に育った学者ではない。これは最初の大阪の学問の状況である。大阪の経済の発展に従って、その後の生まれた町人学者こそ大阪を代表する学者で、その学問は真の大阪の学問であると思う。

## (2) 大阪の学問の興起：元禄と享保時期

### 1, 町人の学問の現れ：元禄時期

大体大阪の文化が盛んになったのは元禄以後である。それは大阪ばかりではなく、江戸でも同じである。元禄以前は大阪において硬い方の学問は京都から輸入されることもなかった。むしろそれは輸入を受けるだけの畑すらできていなかったからと言える。浄瑠璃、芝居、音曲などの軟らかいものはやはり京都のほうから輸入されていたのである。つまり、元禄以前の大阪の学問は非常につまらないものであったことになる。商売の好景気より学問の方は見るべきものが殆どない。

なお、通常、15世紀から幕末までの地名が「大坂」、明治以降の近現代の地名が「大阪」と使い分けられている。湖南は江戸時代についても「大阪」と表記している。

元禄以後は大阪の文化が好況に向かったことになる。元禄以後の大阪の軟らかい方の学問について内藤湖南は以下のように述べている。

元禄以後になっても、大阪という土地相応に、硬いほうの学問が興らずに軟らかいもの、すなわち平民文化といったようなものがまず最初に興った、西鶴などはその代表者である。その西鶴の書いたものは、一概に淫奔的なものというが、この時代からみてこれを今日の言葉でいうならば解放された文学である。西鶴以前すなわち足利時代から引きつづいて行われた草紙などというものは、御伽噺的のものであってすこぶる古典的なものである。中国では漢時代から「賦」というものがある、この賦の中にはその地方々々の自慢になるものを集めて、面白い文句をもって書いたものがあるが、足利時代のお草紙のようなものは多くこの賦に相当するものである。かの「浄瑠璃十二段草紙」などはみな古典的のものであって、これが徳川時代まで続いた。

そしてこれが人形芝居や小浄瑠璃に応用されても、やはりみなこの体裁で書くことになっていた。西鶴の書いたものはこの点からいうと、古い型に囚われず、当時の人の興味を惹くように書いたものであるところから、古典的の智識のないものが読んでも判ることになっている。もっとも西鶴の書いたものは今日から見れば、なかなか判り難いものであるが、当時の俗語や諺や比喻その他のものを巧みにかきこんであって、当時にしてははなはだ囚われざる解放的のものであった。そういうものから後になって義太夫節にかかる近松の浄瑠璃が出来た。近松門左衛門その人は古典的と解放的との二つの文学を一人で持っているから、当時の時代と文学の傾向がよくわかる。享保以前の近松の浄瑠璃は古典的で、これを時代物といい、また唐人物といったかの『国姓爺合戦』のごとき、その芝居が足かけ三年つづけてうってなお流行ったが、『国姓爺後日合戦』を出した時には、それほど人気を呼ばなかったということで、ここにおいて近松は一転して世話物をかくことになった。<sup>58</sup>

元禄以後になってから、井原西鶴と近松門左衛門という二人は大阪の学問を代表した。井原西鶴は江戸中期の俳人で浮世草子の作家である。本名は平山藤五で、大阪に生まれた。俳諧は西山宗因が唱えた談林派に加わり、前衛的な詩風で元禄に活躍した。天和2年浮世草子である『好色一代男』を発表し、作家としても地位を得、その後『好色五人女』、『日本永代蔵』、『世間胸算用』などを出版した。西鶴は近世前期の様々な恋の模様を新鮮な感覚でとらえており、浮世草子という新たな体裁を確立したので、浮世草紙の第一人者となったのである。西鶴の作風は好色物、武家物、町人物と変わるが、これらの作品は俳諧的な文を取り入れた雅俗折衷の文体とともに西鶴の名を近世文壇史上に大きく印した。西鶴の書いたものは古い型に囚われず、当時の人の興味を惹くように書いたもので、当時にしては甚だ囚われざる解放的のものであった。その後になって、近松門左衛門の浄瑠璃が出来た。近松門左衛門は元禄期を代表する浄瑠璃作者と歌舞伎狂言の作者で、本名は杉森信盛である。近松は浄瑠璃において竹本義太夫と、歌舞伎において坂田藤十郎と協力、数々の傑作を生み出した。青年期の近松は、公家の屋敷で働きながら知識や教養を身につけた。近松はこの時に身につけた知識と教養を活かし、当時京都で流行していた浄瑠璃の脚本を書くようになった。そして、近松が描いた『出世景清』は、近世浄瑠璃の始まりと言われている。『曾根崎心中』は近松の代表作として人気を集め、愛し合っている男女が共に死ぬことが多発するなどの社会現象にもなった。その後も『冥途の飛脚』や『国性爺合戦』といった大ヒット作を生み出した。唐人物といったかの『国性爺合戦』のごとき、その芝居が足かけ三年つづけてうってなお流行っ

<sup>58</sup>同上、p 128-130。

たが、『国姓爺後日合戦』を出した時には、それほど人気を呼ばなかったということで、ここにおいて近松は一転して世話物をかくことになった。従って、この人の一代の作物の傾向は古典的から解放的になるのが大阪の文学の変わり目がよく分かる。

以上は軟らかいほうの文学についての話である。

硬いほうの学問は、内藤湖南は以下のように述べている。

硬いほうのうち、国学のほうからいうとまず契沖阿闍梨を挙げねばならぬ。契沖の前に下河辺長流というものがある。その目的とするところは古典であるが、その研究法は解放的であった。大体このころの国学特に歌学は足利時代からの継続で、家元の許しを得なければなにごとにも出来ない、家元と変わった行き方をするとすぐ破門されるという具合で、学問の仕方ははなはだ拘束されたものであった。これは今日の考えでいえば智識階級の自衛策であって、自分の学問を擁護するために、これをむやみに解放せないということである。徳川時代でもこのころまではこの拘束された学問の仕方を有難がったものであるから、まったく解放的の気分はなかったもので、これより前に江戸では梨本茂睡というものが解放的な歌学をやって、二条、冷泉家に反抗したが、わが国学史の位置からいえばとうてい契沖阿闍梨の比ではない。二条、冷泉家では『古今集』の伝授をその繩張りとしてはなはだやかましいものであったが、下河辺長流や契沖はそのやかましくない『万葉集』を解釈しようとし、あたかもその抜け道から解放された歌学をやって、二条冷泉家以外に旗幟を樹てた。これは研究法のほうの話であるが、その他にせんだって物故された法学博士有賀長雄君の先祖有賀長伯一家の歌学というものがある。この方は公卿のやる国学を地下人がやることになり、歌ばかりではなく地下の蹴鞠とて公卿のやる蹴鞠までやってみた。<sup>59</sup>

この元禄時期に硬いほうの学問における代表者は契沖阿闍梨と有賀長伯である。契沖は寛永17年生まれ、真言宗の僧である。延宝6年大阪今里の妙法寺の住職となり、晩年は大阪高津の円珠庵に隠棲した。下河辺長流の影響で古典研究をしていた。また古典研究の方法を確立し、国学興隆の基礎を築いた。契沖の研究法は解放的で、従来なかつた文献学の実証学による注釈書である『万葉代匠記』などを著し、『万葉集』と『和名類聚抄』などの万葉仮名の用例に基づき、奈良から平安初期までの47文字の仮名が正しく用いられていたとして定家仮名遣いの誤りを正した『和字正濫鈔』を書き、新たな古典的研究法の道を切り開いた。

<sup>59</sup>同上、p130-131。



また、有賀長伯一家の歌学というものがある。有賀長伯は寛文元年に生まれ、京都の人である。平間長雅に歌道を学んで、二条派の歌風を伝え、「初学和歌式」「和歌八重垣」など有賀家の七部書と言われる入門書を著した。これは研究法の解放というわけではないが、公卿のやることを地下人がやるということになって、ひっきょう公家の学問が地下にまで解放されたこととなったものである。従って、この元禄時期において武家文化は没落してしまって庶民の文化が出てきたのが分かる。以上は大體元禄以後の大阪の学問の状況である。次は享保時期の話になる。

## 2、町人の学問の形成：享保年間

### ① 漢学による庶民教育

享保から、大阪において流行っている学問には大體漢学、富永仲基の学問、仏学というものがあつたのである。漢学において懐徳堂の開設によって庶民教育が興起になってきた。それについて、内藤湖南は以下のように述べている。

漢学のほうはこれ少し遅れて享保ごろからで、懐徳堂の元祖三宅石庵が大阪で教授をしたのがまず始めであつて、それまでにも学者がなかつたわけではないが、真に町人の要求から興つた漢学はこれをもって嚆矢とする。石庵の学問は鶴学問といわれたくらいで、朱子派でもなく王陽明派というでもなく、朱子も王陽明もゴツチャにしたようなものであつたが、町人の要求するところは朱子でも、王陽明でもなんでもかまわぬ、ただ道德の修養になればよいのであるから、石庵のような学問でも歓迎を受けたものである。かの懐徳堂を開いた五同志のごときもみな大阪の町人であつて、これら町人の要求するところは道德の修養のためである以上、主として経学の方面であつて、詩文のほうはどうでもよい。当時の漢学はまず大要かような程度のものであつた。懐徳堂の規約を作つたのは道明寺屋吉左衛門(富永芳春)という人であるが、その規約に書いてあるところによると、親が学主であればその子は絶対に学主となることは出来ないというのが原則で、もし親が学で主を他の人に譲つて、その後においてその子が修業してよくなれば、その譲られた他の人からその子に学主を譲ることは出来るが、あくまでも血統からの相続を排斥しておるところなど、今の選挙制度の一つとして留任や重任を禁じておるようなものと相比べて面白いと思う。懐徳堂のこの規約も後にはだんだん弛んで父子に相続したような事もあるが、その創立当時の五同志の時代には断

じてなかった。<sup>60</sup>

日本にまだ組織的と体系的な「学校」が少なかった頃、大阪では、五井持軒の漢学塾や平野郷の含翠堂など、好学と自治の風を伝える学校が存在し、大阪の学問の基盤を形成していた。享保9年、大阪の有力な町人の「五同志」は三宅石庵を招いて学問所の「懐徳堂」を創設した。以後も五同志を中心とする同志会の醸金やその運用利益によって経営されたのである。懐徳堂を開いた五同志のようにみな大阪の町人であって、庶民の要求するところは道德の修養のためである以上、主として経学の方面であって、詩文のほうはどうでもよい。また、学則に相当する定書と定約類からは学費、聴講、席次などについて、身分制の当時としてはかなり自由な精神で臨んでいたことが分かる。懐徳堂の学問は、朱子学を基本と中国がらも諸学の長所を柔軟に取り入れる点に特色があった。初代学主である三宅石庵の学問は折衷的傾向があるから、懐徳堂の自由で批判精神に満ちた学風を形成していったのである。そのほか、懐徳堂の歴史を通して注目される具体的な特色として、朱子学的な道德の重視とその柔軟な運用、『中庸』の錯簡について独創的な見解を提示した『中庸錯簡説』、親孝行につとめる孝子を見出して高く評価する孝子顕彰運動、荻生徂徠の古文辞学に対する厳しい批判、迷信や鬼神の存在を否定する合理的な思考、漢文訓読に独特の方法を提示した懐徳堂点などがあげられる。さらには、懐徳堂出身の町人学者として、富永仲基、山片蟠桃など時代を先駆ける異才を生み出した点も注目される。また、懐徳堂の組織は門閥の素地を作ることを避けてすこぶる民衆的解放的のもので、大阪に本当の大阪の漢学というものが根底を作ったのはまったくこの時期からである。懐徳堂の開設は大阪における庶民教育を興隆させてきた。むしろその懐徳堂の学問は真の庶民教育であることと言える。その故、大阪の学問は庶民の手に移って、平民的、民衆的になって来たのである。その頃の大阪における庶民教育の勢いは高潮に達したのである。

## ② 民間の力による仏教經典の流布

享保年間仏学において特に目立つ成果がないが、民間の力で藏経が出版されるのは注目されるべきだと思う。それについて、内藤湖南は以下のように述べている。

仏学のほうではこの他に難波にいた鉄眼和尚というのがある、かの有名な『黄檗の藏経』の出版はまったく鉄眼によって出来たもので、それも大阪の町人の後援があって初めて完成したものであろうと思う。中国では北宋の太

<sup>60</sup>同上、p 131-132。

祖太宗の時に出来た蔵経は官版であって、散逸して今その全部を見る事が出来ない。先年南禅寺でわずかにその一冊が発見されたくらいで殆ど見ることが出来ないが、その後蘇東坡のころ、すなわち神宗のころから以後には、民間の喜捨によって出版された蔵経がある。一つは浙江板といい、一つは福州板で、東禅院板と開元寺板とが継続している。日本ではこれとは遅れて蔵経が出版されている、鎌倉時代の元寇のころに蔵経の出版が企てられたが出来ずに終わらしく、それから南北朝時代にかけて五部の大乘経が出版された、しかしこれとても武家の後援で出来たものであり、また天海僧正が蔵経の出版をしたけれども、それも徳川幕府の力で出来たものであって、中国ではすでに北宋の終りのころに民間の力で蔵経は出版されたが、日本では鉄眼の黄檗の蔵経が民間の力で出版された初めである。しかもこの鉄眼の黄檗の蔵経は四角い冊子の形をしている、これは明の万暦年間に出来た蔵経と同じ形をしているものであつて、由来蔵経の折本は寺などに保存しておくうえにはさしたる不便を感じないが、これを世間に流布するうえには折本は嵩張って不便であるから、これを冊子としたことは蔵経を世間に流布するうえに効果があつたであろう。<sup>61</sup>

『黄檗の蔵経』は江戸時代に作られた木版の大蔵経の一つである。黄檗宗の僧であつた鉄眼道光が大蔵経を板木に刻むという一大事業を企て、全国を行脚して浄財を集め、前後13年を費やして完成したものである。木版の大蔵経は中国では宋代以後盛んに作られ、そのいくつかは日本にも伝えられた。日本では、鎌倉時代の元寇の頃に蔵経の出版が企てられたが出来ずに終わらしく、それから南北朝時代にかけて五部の大乘経が出版された。しかしそれは武家の後援で出来たものであり、徳川時代には日本で最初の木活字による『天海版大蔵経』が天台宗の僧天海によって作られたのであるが、それも徳川幕府の力で出来たものであつた。その後民間の力で作られた黄檗版は全国の各宗寺院に流布し、仏教研究に大きく貢献した。それは民間の力で出版された最初のものである。この民間の力による仏教經典の流布ということを通じて当時の大阪における民衆の文化的意識の目覚めがどれほど強いのが分かる。それも後の富永仲基の学問の成立に基礎を打ち立てた。そのように大阪の町人の後援によりしかも大阪の僧鉄眼によってなされた蔵経であるゆえに、富永仲基のごときも手やすく蔵経を見る事が出来たのは言うまでもないことである。

### ③ 町人の学問を代表する富永仲基の独創的な学問

<sup>61</sup>同上、p 134-135。

富永仲基は江戸時代大阪の町人学者であり、思想史家でもある。仲基は懷徳堂が創設の中心となった五同志の一人である道明寺屋富永芳春の三男として正徳5年に生まれた。通称は三郎兵衛、字は子仲といい、南関のち謙斎と号した。彼は32歳の若さで亡くなるまでの短い生涯に、日本思想史上に特筆すべき独創的な思想を生み出した。富永仲基の学問について、内藤湖南は以下のように述べている。

・・・漢学を真に批判的に考えるという風は町人の学問としてはまったくこの仲基によって創められた。また仲基は仏教に関しても造詣すこぶる深く著述もあるくらいである。仲基はまず『説蔽』なる著作において儒教を批判し、『出定後語』を著わして仏教の批評をしたが、『説蔽』を書いたがためにその師三宅石庵から破門された。なお仲基は『翁の文』という著述において国学に関する意見を発表したものと思われる、不幸にして『翁の文』は『説蔽』とともに絶えて今に見当らないが、『翁の文』のほうは心当りを搜索して、発見し得られるものとの、手がかりだけはついている。この三著述がそろったならば一度仲基のお祭でもしてみたいと心掛けているが、ともかく仲基が町人であって儒仏国学に通達しておったことはわれわれの感嘆おかぬところである。かれは『出定後語』において、学問も国相ということがある、すなわち天竺は幻、中国は文、などと批判しているが、はなはだ卓見であつて、定めし『翁の文』には国学に対して卓見を示していることだろうと思う。しかも富永一家は仲基のみでなく、その弟の敵彰は池田の荒木という家に養子に行ったが、当時池田には荻生祖徠の門人田中省吾なるものが隠れていて、それから教えを受けたらしい。かくのごとく富永一家親子は兄弟そろって学者であつた。『出定後語』は仲基が黄檗山にカノ蔵経の校合を手伝いに行っている間に蔵経を読んだから作れたものであると言ひ伝えられているが、昔から僧侶には蔵経全部を読んだ人は決して少なくない、けれども仲基ほどに卓見を持っていた人は一人もいなのであるから、蔵経を全部読んだお陰で『出定後語』のようなエライ本が出来たなどというのは、僧侶輩の僻んだ根性からいったことで採るに足らぬ妄言である。<sup>62</sup>

仲基は、当時の日本に行われていた権威ある思想及び宗教としての仏教、儒教、神道について、時、処の二つの視点から批判を加えて、漢学を真に批判的に考える。つまり、仏教、儒教はそれぞれインド、中国という外国の思想であり、日本の道としては不適格であり、神道は日本の思想であるから、国の点では問題がないが、昔の思想であり、今の思想としては不適格であるというものである。また仲基は仏教

<sup>62</sup>同上、p 132-133。

に関しても造詣すこぶる深く著述もある。『出定後語』の序文において、幼少の頃から儒教の典籍に親しんだことを述懐しているが、15歳の頃、早くも『説蔽』という書を著わして、懐徳堂の師である三宅石庵の不興を買い、懐徳堂を破門になったという伝説がある。『説蔽』そのものは現存しないが、他の著作『翁の文』『出定後語』などから、その内容の一部が知られる。それによれば、この書は中国の先秦時代の諸子百家の学説、とくに儒教の成立の歴史を批判的に論じたもので、すべての思想は、それ以前の思想を何らかの点で乗り越えようとして成立したものであり、その意味でいずれも相対的な地位を占めるのは言い過ぎではないと思う。大体インドの仏典というものは、時間と空間の観念がないような書き振りをしたものであるが、仲基が『出定後語』においてそれを歴史に合わせようとしたということは、甚だ感服のほかはないもので、仲基は仏教の発展の歴史的研究をした人であるといって良い。仲基の仏学といってもその研究の筋道は漢学から入ったものであって、その学問が大阪の町人の利益になろうとかならないとかいうことを念頭におかず、まったく時代と歴史とに超越した考えでやったものである。そしてこれらのごとき学者を生んだことは、大阪の学問が平民の手に移り、解放された結果として偶然に生れたもので、他に深い理由があるわけである。

享保年間の大阪の学問は平民的、民衆的になって来た。真の町人の学問が成り立ち、富永仲基の学問は当時の町人の学問の集大成である。この時代は京都にも江戸にも、見ることが出来ない学問の特色を発揮することが出来たであつて、これは大阪なる都市が経済の都市としても、江戸にも京都にも勝れていた時代であったがために、他に見ることができない平民化の特色を発揮し得たものであろうと思う。

### (3) 大阪の学問の没落：享保以後

#### 1、懐徳堂の門閥が出来た

享保以後、国学はこの地に発祥したが他に移り、浄瑠璃のような通俗文学もその価値は減ずるようになり、人形芝居は人形ばかりが発達して浄瑠璃の文句のほうは拙悪になり、懐徳堂には門閥が出来るようになった。その時期の懐徳堂について、内藤湖南は以下のように述べている。

・・・漢学のほうでも懐徳堂は長い間学問の系統も門閥的になり、懐徳堂そのものにもいろんな門閥が出来た。ちょうどこのころは徂徠学が盛んになってきたから、懐徳堂としては朱子学を固執せなければならなくなったのではあろうけど、懐徳堂創設当初の意気がなくなり、昔と違って漢学の修業の

ためだとは済しておらず、詩文などでもやることになった。<sup>63</sup>

その時期の町人がだんだん門閥的となり、最初の意気が無くなったのである。懐徳堂は学問の系統も門閥的になり、懐徳堂そのものにもいろんな門閥がある。漢学の修業はただ道德の修養のためで、詩文もやることになった。中井竹山のような優れた学者がおったが、背景として幕府を利用するということを考え、この懐徳堂は政府から許された官学であるというようなことをいいたり、教授というような肩書を書きたがったりした。つまり、享保以後の懐徳堂はだんだん衰えるようになった。

## 2、使用人の学問

その後使用人の学問が出来た。それについて内藤湖南は以下のように述べている。

この後に山片蟠桃、鴻池の伊助、蘭学で名高い橋本宗吉など町人の学者が出た。蟠桃はその音の示すごとく番頭で、伊助のごときも大阪町人の檀那衆ではなく番頭であって、丁稚から上がった学者である。<sup>64</sup>

享保以後大阪の代表的な町人の学者としての山片蟠桃、伊助、橋本宗吉などが出来たが、蟠桃と伊助のような学者は丁稚から上がった番頭である。当時の檀那衆はすでに門閥となり、学問をせず、使用人に何事も任せ限りであったものだから、文化の中心も使用人に集まり、経済の仕方もみな丁稚や番頭の手に移り、学問も使用人の学問となって終わったものである。これが享保以後の特別目立った大阪の学問の系統である。

## 3、檀那衆の学問

この時期町人が門閥になって来た。その檀那衆の学問を代表するものは木村兼葭堂である。それについて、内藤湖南は以下のように述べている。

兼葭堂は酒屋の檀那であったが、この人の学問は商売にはなんの関係もなく、また道德の修養とかいうためでもなく、ホンノ道楽が昂じているんなも

<sup>63</sup>同上、p 136。

<sup>64</sup>同上、p 136。

のを集めた結果から纏めることが出来た学問である。<sup>65</sup>

木村兼葭堂は元文元年生まれ、通称を坪井屋吉右衛門と言ひ、父の代から大阪の北堀江北詰で、造り酒屋を営む町人であった。酒造業のかたわら、本草家、博物学者、古今東西の文物収集家、蔵書家として、また詩文、書画、煎茶などを嗜む人であり、博学多才の人として大阪のみならず、諸国に知られていた。兼葭堂は幼児期に病弱で、父の導きで草木花樹に親しみ、本草学を津島桂庵、小野蘭山に学び、多くの同学と交わって標本収集に努めた。絵画は僧鶴亭、池大雅らに就き、篆刻は高芙蓉に学んだ。珍書、奇書、骨董を集め、文人墨客と広く交わった。兼葭堂の学問は道を集める雑学で、当時の檀那衆の学問を代表するものである。

以上は享保以後の大阪の学問の状況である。享保以後は大阪の町人がだんだん門閥的となり、町人の学問も民衆の要求に応じなくなって、最初の庶民の文化の雰囲気が無くなってしまった。全般から見ればその時期の大阪の学問は衰えていき、明治以後大阪の文化は暗黒時代に入った。

#### (4) 大阪の学問の暗黒時代：明治以後

明治以後はまったくこの前と違って、新しい時代となったのである。時代の文化という方面からいうと、まったく今の大阪は暗黒な時代である。それについて内藤湖南は以下のように述べている。

檀那衆すなわち今の言葉でいう資本家から大した学問のある人も出来ず、さりとて使用人の方からも大した学者も出ていない。強いて明治時代の大阪の学問を代表するものを需めるならば、それは大阪医科大学が現時大阪の学問の中心であるというならば、ちょうどそれに相似ておるのも面白い対照である。<sup>66</sup>

明治以後になると大阪の医学が興ったが、この時期大阪において特に目立つ学問が出来ていなかった。檀那衆の学問も行き詰まるし、使用人の優れた学者も出ていなかった。全般から見れば大阪の学問は暗黒時代に入ったのである。

これまでは主に国民文化教育の事例としての「大阪の町人と学問」を述べていたが、その過程は以下の表2を通じて表したいと思う。

<sup>65</sup>同上、p 137。

<sup>66</sup>同上、p 137。

表2 大阪の町人と学問

	大阪の町人の学問の源流と沿革	大阪を代表する学問塾と学者	大阪の町人の学問の国民性
元禄以前	文化：軟らかい文化は京都から輸入された。 硬い方の学問がない。	如竹散人：文之点の四書を出版した。	武家によって創められた大都会という関係に基づく学問の風であった。
元禄以降	軟らかいもの：平民文学が最初に興った。 硬い方の学問：①研究法は解放的であった。 (歌学) ②公家の学問が地下にまで解放された。	西鶴：古い型に囚われず、当時の人の興味を惹くように書いたものである。 ③ 契沖 ④ 有賀長伯	武家文化は没落してしまった。 庶文化が出てきた。
享保以前	浄瑠璃：古典的『時代物』	近松門左衛門：『国姓爺合戦』『国姓爺後日合戦』	庶民文化が徐々に主流になって来た。
享保年間	浄瑠璃：もっぱら世話物で当てた 漢学：漢学が大阪に根底を作った時期であった。(漢学の興起) 仏学：民間の力で出版された初めである。	近松門左衛門 三宅石庵、五同志 富永仲基 中井竹山 塾：懐徳堂の開き	大阪の学問は平民の手に移って、平民的、民衆的になって来た。町人の学問が形成した。
享保以降	浄瑠璃：通俗文学の価値は減るようになった。 漢学：懐徳堂は学問の系統も門閥的になり；町人がだんだん門閥的となり、最初の意気がなくなっちゃった。	山片蟠桃 鴻池の伊助 橋本宗吉(蘭学)	文化の中心は使用人に集まり、経済の仕方もみな丁稚や番頭の手に移り、学問も使用人の学問となって終わったものである。



明治以降	時代の文化： 暗黒な時代	大阪医科大学	町人学問が没落した。
------	--------------	--------	------------

出典 内藤湖南『日本文化史研究（下）』126－138頁

## 第5節 結論

以上述べた通り、本論は主に「日本国民の文化的素質と独立性」ということを巡って内藤湖南の日本文化論についての考察を行った。それは内藤湖南の文化の定義における文化の普遍性についての展開である。内藤湖南によって、世界に、文化を持ちうる国民が、一体どういう条件を備えているということを考える必要がある。それは文化国民としては必要な条件があり、それらの条件が備わるなら、その国の国民を文化国民と称し、その国が文化を持っていることと言える。このような立場に立って、内藤湖南は世界中の文化国民と称された国家は同じなものを持っており、それに、そのものが偶然ではないと思っていた。中国、インド、ヨーロッパ各国は、立派な文化を持ち、それらの国民は同じようなものを持つ。つまり文化国民は、そういうものを必ず備えるべき必然の理由がある。それは目録学があるからのである。それから内藤湖南は世界中に代表的な文化国民を持つ中国、インド、ヨーロッパという国家を例として、それらの国の目録学の特質を見出して、同じく日本の目録学に対して研究することも行った。したがって、中国の『漢書・文芸志』、インドの『五明』、ヨーロッパの『西学凡』という目録を参考にして、日本の『本朝書籍目録』を説明した。これは内藤湖南の日本国民が文化を持つべき要素があるかどうかに関することを論証していた方法論である。それから内藤湖南は日本国民の文化的要素がどのようなものがあるかということを探って論考を行った。それは和歌、文学、神の国、万世一系の皇室、神道の伝授、文物の保存というものは日本文化の中心的な内容であると内藤湖南は思っていた。

以上が湖南の見解の要約である。筆者は次のように考える。国語に立脚するところの和歌は日本文化の中で非常に重要な部分で、文化的権威を持つのである。『源氏物語』と『伊勢物語』とは表面男女関係のだらしない小説の中に含んでいる深い意義を日本人が発見するようになって、それを一種の日本文化と考えたのである。神道は奥深い文化であり、それも日本人の文化的要素の一種である。暗黒時代は社会が乱れ文化の発展が著しく停滞したような時代である。しかしこの騒々しい時代であるからこそ日本人は初めに自分の歴史を必死に残そうとする意識が生まれた。世界中には日本のように一所懸命文物を守る国は非常に珍しいから、世界に誇るべき文化である。これは日本国民の文化的要素の内容である。

その次に、内藤湖南は教科書の編纂及びその教育による国民文化の形成することを巡って論述をしていた。内藤湖南は国語の教育の地位を認め、国語の変化によって教育を大きく前期と後期という二期に分ける。前期は教育が中国文化本位であった時で、それをまた二期に分ける。それは中国文化を主として、国語はそれを翻訳

するためにのみ使わされた時期と国語が主となり、中国文化を従属させる教育が行われる時期である。また、後期も二つに分ける。それは国語の教科書が中国文字から離れて独立したが、従来の中国文化の様式に拘束されている時代と全く中国文学の様式を離れて、国語と必要知識とから教科書が成り立ってきた時代である。また、内藤湖南は教育の四つの時期を三つの時代に分ける。前半は公家教育を主とした時代で、後半の最初は中流教育の時代で、最後は庶民教育の時代である。また、『新選字鏡』、『倭名類聚抄』、『伊呂波字類抄』、『類聚名義抄』、『庭訓往来』、『尺素往来』という字書、教科書の实例によって日本の教育の変遷を示した。

最後、内藤湖南は具体的に大阪の町人と学問を巡って国民文化教育の实例を論述した。徳川時代の初期の大阪の学問の起源、元禄と享保時期大阪の学問の興起、大阪の学問の没落、大阪の学問の暗黒時代という四つの時代を対象として具体的に分析を行った。

以上は主に日本国民の文化的素質、教科書の編纂及びその教育による国民文化の形成、国民文化教育の事例としての「大阪の町人と学問」を巡って論述し、国民文化と大阪の町人と学問の形成した経緯をそれぞれに図を通じて全般的に纏めた。大体日本国民の文化的素質を探究し、国民文化の形成と独立を説明し、具体的に大阪の町人を学問を分析したのである。

## 第2章 独創的文化論——応仁の乱を巡る論考

### 第1節 はじめに

応仁の乱に関する考え方は内藤湖南の独創的な文化論と言える。この戦乱の時代に足軽という階級が目立つようになって、下剋上といったものが出た。下剋上の反乱になった暗黒の時代であることは日本の歴史学上の一般的な認識であるが、内藤湖南は異なる認識を持っており、日本の歴史上の画期的な事件で、日本文化の形成するきっかけだと考えられる。内藤湖南により、応仁の乱はまったく日本を新しくしてしまったのである。それは最下級のものがあらゆる古来の秩序を破壊し、もっと烈しい現象をもっと深刻に考え、下の階級からこの時代に対して考える感想を現したものである。内藤湖南により、文化的面からみると、応仁の乱は日本の暗黒時代の下剋上の反乱でなく、日本文化を生み出すきっかけである。それは「発想の転換」の所産であった。

### 第2節 独創的な日本中世文化論

十数年にわたる応仁の乱（1467－1477）は室町時代に発生し、将軍家の後継者争いを発端に、様々な要素が絡まり合っただった内乱で、その戦乱の結果として主要な戦場となった京都全域が壊滅的な被害を受けて荒廃し、下剋上の反乱になった暗黒の時代であることは日本の歴史学上の一般的な認識である。しかし、「応仁の乱について」<sup>67</sup>において内藤湖南は異なる認識を持っており、その応仁の乱は日本の歴史上の画期的な事件で、日本文化の形成するきっかけだと考えられる。内藤湖南の視点から見れば、応仁の乱は日本の歴史上においてよほど大切な時代で、まったく日本を新しくしてしまったのである。この時代に足軽という階級が目立つようになって、下剋上といったものが出てきたが、それは最下級のものがあらゆる古来の秩序を破壊し、もっと烈しい現象をもっと深刻に考え、下の階級からこの時代に対して考える感想を現したものである。この騒々しい時代であるからこそ日本人は初めに自分の歴史を必死に残そうとする意識が生まれた。それに、全ての文化は大体貴族から一般の階級に普及するというのが実際の模様であった。この間に一般人民の胸裡に染み込んだ敬神の念と共に養われた尊王心は非常なもので、従来不確実だった信仰状態は確定することになった。また、世の中を統一すべき智識が出てから一般に民衆に広がるという傾きを持ってきたのである。この間に養われていたいろいろな思想が後来の日本統一に非常に役に立つのである。彼は文化的な立場

<sup>67</sup>内藤湖南「応仁の乱について」、『日本文化史研究（下）』、東京：講談社学術文庫、p 61－87。

に立って、応仁の乱は日本の暗黒時代の下剋上の反乱でなく、日本文化を生み出すきっかけである。それは「発想の転換」の所産であった。従って、本論文で私は内藤湖南の独創的な中世文化論を究明したいと思う。

内藤湖南の「応仁の乱について」に関して桑原武夫は以下のように評価していた。

現代日本を知るためには応仁の乱以後を知れば十分だという大胆な、しかしよく考えてみれば反駁できぬ「独断」を打ち出した『応仁の乱について』は、本書中の白眉であって、この乱の意味をこれほどみごとに規定したエッセーは、それまで日本史の専門家によって書かれてはいなかった。いや、今日に至ってもこれを超える文章はないのではだろうか。<sup>68</sup>

桑原武夫は「応仁の乱について」を『日本文化史研究』の白眉と称え、それに高い評価を与えた。確かに「応仁の乱について」において内藤湖南は新しい見方をし客観的に日本の文化史を直視した。その故、「応仁の乱について」において内藤湖南の中心的思想が見え、それを通じて日本文化の形成するのが分かる。

したがって、これから私は内藤湖南の独創的な日本中世文化論を巡って展開したいと思う。

### 第3節 応仁の乱を再考察：目録による

前述のように、目録学は国民の文化要素を持つ象徴であると内藤湖南は思っていた。そのため、ある国家の文化史について研究を行うには書籍は非常に説得力があるものである。従って、内藤湖南は応仁の乱を巡って論考する際に、特にその基づく書籍を強調していた。「応仁の乱について」は何の史料に基づいて書かれたかと言われると、内藤湖南は以下のように述べている。

・・・それは『樵談治要』という本であり、『群書類従』に出ている本である。これは応仁の乱の後、将軍であった足利義尚のために治国の要道を説いたものだという事であり、ごく簡単な本であるが、しかしこれでその当時の事がすこぶるよく分かるのである。<sup>69</sup>

『樵談治要』という書は1480年(文明12)将軍足利義尚の懇望により、当時最高の知識人である一条兼良が撰進した政道書であり、『群書類従』に収められて

<sup>68</sup>桑原武夫「解説」、『日本文化史研究(下)』、p176。

<sup>69</sup>内藤湖南「応仁の乱について」、『日本文化史研究(下)』、p65。

いる。一条兼良（1402－1481）は応仁の乱の時代の人で、その位地は関白にまで上がり、その学才は抜群で、非常に博学な人である。『群書類従』は日本の古代から江戸時代初期にいたるまでの古書を集大成した叢書であり、それは江戸幕府や諸大名・寺社・公家などの協力を得て、収集と編纂したものである。

それからやはり『群書類従』の中にある本で、兼良の作の『小夜の寝覚』というものがある。その当時現存の書類が出来上るまでの来歴を書いたものであるが、それには昔の修業の仕方をも書いてある。つまり昔の文化を伝えるために書いたのである。<sup>70</sup>

『小夜の寝覚』は一条兼良によってその当時現存の書類が出来上るまでの来歴を書いたもので、平安時代後期に成立した王朝物語である。それも『群書類従』に収められている。それは8代將軍足利義政夫人日野富子のために書かれたもので、『源氏物語』や和歌、政治及び女性について説いている書物である。

また、一条兼良の『小夜の寝覚』には豊原統秋という人の『体源抄』についての記録がある。それについて内藤湖南は以下のように述べている。

ことに私の感じたのは楽人豊原統秋という人の書いた『体源抄』という本であり、この『体源抄』の体（體）源はその横に豊原の文字のある文字を用いて書名の中に豊原ということを示したのである。この家は代々笙の家であり、今でもその末孫が豊某とあってあるが、この豊原という人が『体源抄』を書いた序文を見ると、その当時の戦争が応仁元年正月上御霊の戦争のころからだんだん烈しくなってきた、そして天子も室町の足利の第に行幸され、それは足利に行幸されたと申すが、実は細川勝元がなにかの時に自分のつごうのために臨時行幸を仰いで取り込めておいのである。そういうことからして非常に世の中が騒動になって、楽人の秘伝などを伝えることがなかなか難儀であるが、その間においてとにかく自分で非常に難儀して先祖代々の秘伝を伝えたということがそれに委しく書いてある。そしてこの人は法華經の信者でなにかというところすぐ南無妙法蓮華經を書いておる。<sup>71</sup>

応仁の乱によって京都は灰燼に帰し、多くの文化財が失われると共に京の文化は衰退した。雅楽も断絶の危機に瀕し、豊原統秋に笙を教わった後柏原天皇も、統秋に宛てた宸翰の中で、その断絶を懸念している。そのような世情の中で、統秋は雅

<sup>70</sup>同上、p 73。

<sup>71</sup>同上、p 73－74。

樂を後世に伝承する方法を模索し、『体源抄』の執筆に取り掛かった。また、統秋は法華經の信者であり、南無妙法蓮華經を書いていた。実際応仁の乱に会った人の考えからみると、少しでも昔から伝わったものは、なんでものちに伝えたいというころからなにもかも書き込んだものと思われる。とにかく騒乱の時にあたって古代文化の一端でも後に伝えたという考えが当時の人にあっただのであろう。その後の豊臣秀吉の時代になって天下が治まるといって、旧儀復興が盛んになり、そういうわずかに伝えられていた本などを根拠としてすべての朝廷の儀式を復興した。もちろん昔のように完全に復古はできないが、これらの事はみなこういう人が骨折って古代の文化を残そうという努力をした効能が現われたのである。その保存された文化はもともと中国から伝えてきたのであるが、日本人は一所懸命それらを守って後世に残ったのは日本文化の一種だと言っても差し支えない。

以上は内藤湖南が「応仁の乱について」を論説する際に根拠として参考にした資料である。

#### 第4節 応仁の乱：日本文化形成のきっかけ

##### (1) 「日本文化形成のきっかけ」について

内藤湖南は「応仁の乱について」においてまず以下のように

私がこんな事をお話するのは一体他流試合と申すもので、ちょっと私の専門に関係のないことである。<sup>72</sup>

といういささか挑発的な前置きをしつつも

大体今日の日本を知る為には日本の歴史を研究するには、古代の歴史を研究する必要は殆どありませぬ、応仁の乱以後の歴史を知って居たらそれで沢山である。それ以前の事は外国の歴史と同じ位にしか感ぜられませぬが、応仁の乱以後は我々の真の身体骨肉に直接触れた歴史であって、これを本当に知って居れば、それで日本歴史は十分だと言っているのである。<sup>73</sup>

と指摘し、応仁の乱以後の約100年間は「日本全体の身代の入れ替わり」<sup>74</sup>であると主張したのである。内藤湖南は応仁の乱を日本史上最大の事件と位置づけた。こ

<sup>72</sup>同上、p 61。

<sup>73</sup>同上、p 64。

<sup>74</sup>同上、p 63。

の観点から、応仁の乱は一大変革であって、ここで日本の歴史がそれ以前と断絶し、新規にはじまったと捉えている。その故、応仁の乱は日本文化形成のきっかけだと言える。したがって、応仁の乱以後の生まれた文化は中国文化の束縛を脱ぎ捨て生み出した真の日本文化だと思われる。そういう文化こそこの前言った通りの日本人が自分で作った「着物」だと思われる。

## (2) 応仁の乱以後の日本文化

### 1、大名貴族の登場

歴史というものはある一面から言うと、いつまでも下級人民がだんだん向上発展して行くのであり、日本の歴史も大部分この下級人民がだんだん向上発展して行った記録である。その中で応仁の乱というものはそういう大きな記録であり、日本におけるもっとも大事な関係というものはそこにあると内藤湖南は思っている。内藤湖南はまず大名貴族の登場という例を挙げてそれを説明する。それについて内藤湖南は以下のように述べている。

それは単に一とおりに現れたところから言ってもすぐ分かることであるが、元来日本の社会は、つい近ごろまで、地方に多数の貴族、すなわち大名があって、その各々を中心として作られた集団から成立っていたのである。そこで今日多数の豪族の中、堂上豪族すなわち公卿豪族を除いてほかの大名豪族の家というものは、大部分この応仁の乱以後に出て来たものである。今日大名豪族の中で、応仁の乱以前から存在した家というものは至って少なく、わりに辺鄙なところに少しばかりである。例えば九州では島津家だとか、ごく小っぼけな伊東家などというのがそれである。もちろん肥後の細川は前からあったのであるが、あの土地に前からおったのではない、その他秋月鍋島など少しばかり九州土着の大名があるが、その土着の大名にしても、多くは応仁の乱以後に出たのである。四国、中国などはほとんど応仁の乱以前の大名はないといっていいくらいである。それから東の方では、半分神主で半分大名というのに信州の諏訪家というのがずっと前からあったが、関東ではまずないといっていいくらいである。東北に行くとき少しある。伊達とか南部とか、上杉、佐竹とかいうような家は応仁の乱以前からあった家であるが、それでさえも応仁の乱以前からその土地に土着しておったというのはごくわずかである。二百六十藩もあった多数の大名の中でそれくらいしか数えられない。それと同時に、応仁の乱以前にあった家の多数は、みな応仁以後元龜天正の間



の争乱のためことごと滅亡しておるといってもいいのである。昔、ごく古くは氏族制度であったが、その時分には地方の神主のようなものが多数あって、それらが土地人民を持っていたのである。それでいま神主として残っておったのに、出雲の千家、肥後の阿蘇、住吉の津守というようなのがあつたが、みな小さなものになって大名というほどの力もなく、昔の面影はない。<sup>75</sup>

足利尊氏は、豪族たちが南朝につくのを防ぐため彼らの機嫌を取ろうとして、どしどし土地を与えたり褒美に守護や地頭の役を与えたりしていた。また、守護が貴族や神社や寺の荘園を奪ったり年貢を横取りしたりするのを黙って見ないふりをしていた。そのため、守護は広い土地を自分のものにしていった。ことに守護たちは、幕府が戦争で手が回らないのをよいことに自分の収めている国の武士たちを家来にし、その国を自分の領地のようにしてしまった。鎌倉時代の守護は、主にその国の警察の仕事や御家人の取り締まりをするだけだった。ところが、この時代の守護は国内の地頭を家来にし、警察の仕事ばかりでなく、それまで国司のしていた仕事までやるようになったのである。つまり、名前は守護であるが実際には、その国の領主のようになってしまったのである。こういう守護を守護大名と言うのである。これらの守護大名のうちには山名氏のように11カ国の守護をかねたり、大内氏のように6カ国を兼ねるほど強大なものもあつた。細川氏なども、多くの国々の守護をかねていた。それに、これらの守護大名は、細川氏が管領になり山名氏が侍所の長官になるというように代々幕府の大切な役についた。そのため守護大名の勢いは、ますます強くなり、ついには將軍の手に負えなくなってきた。それで、1467年、応仁の乱が始まった。この戦闘では、畿内の地侍らが雇われて軽装歩兵となったが、彼らの略奪や放火により、京都の町の大半が焼失した。守護大名が京都で戦いを繰り返す間に、地方では守護代や国人らが勢力を強め、独立の動きを見せはじめた。応仁の乱そのものは1477年に終了したが、戦乱はその後も続いて全国に広がり、公家や寺社の経済基盤であつた荘園制もほぼ壊滅し、室町幕府は有名無実の存在となった。守護大名の領国が、守護代や国人などに奪われることも多く、下の者が上の者の力を凌いでいく「下剋上」の風潮が高まった。戦国時代には、争乱から地域を守るため一揆が結ばれる場合もあつた。南山城地方では、応仁の乱後も畠山氏が二派に分かれて争っていたが、1485年、国人たちが集会の決議をもとに畠山氏を国外に退去させ、8年間に及ぶ自治を実現した。一向宗の門徒による一向一揆も各地で結ばれた。なかでも加賀の一向一揆は、1488年に守護の富樫政親を倒し、約1世紀にわたって加賀国を実質的に支配した。そのため、加賀は当時「百姓のもちたる国」とも呼ばれた。

<sup>75</sup>同上、p 62-63。

したがって、源平以後、守護地頭などになった多くの家はたいていみな応仁の乱以後の長い間の争乱のために潰れてしまった。それで応仁の乱以後百年ばかりの間というものは日本全体の身代の入れ替わりである。その以前にあった多数の家はほとんどことごとく潰れて、それから以後今日まで継続している家はことごとく新しく起こった家である。新しい大名貴族が出てきた。こうして応仁の乱以後京の文化が地方文化に流れて、地方が活発性し、洗練されていたのである。こういうことから考えると、応仁の乱というものはまったく日本を新しくしてしまったのである。応仁の乱は徹底した騒動で、まったく社会を改造したものである。

## 2、貴族階級から庶民までの普及

応仁の乱以後のすべての文化というものが大体特別な階級すなわち当時まで政治に勢力のあった貴族の階級から一般の階級に普及するというのが当時の実際の模様であった。内藤湖南は具体的に神宮の参拝、神宮及び寺の維持、学問の伝授、儒学の普及という四つの例を挙げて論証する。これからそれらを巡って論じたいと思う。

### I、神宮の参拝

神宮の参拝について、内藤湖南は以下のように述べている。

この時分には朝廷より十分のご保護があつて、神宮に仕うる家々もなに不足なく暮らしておつたのであるが、鎌倉、足利と引きつづき朝廷がだんだん衰微して来るといふと、伊勢の大神宮にいろいろ差し上げる貢物がだんだん出来なくなって来たので、そうしてもっとも烈しい打撃は応仁の乱前後から起こつて来たのである。ところがそういう時にはまたその時相応な智慧が出るものであり、京都吉田山へ伊勢の大神宮が特別に飛び移られたということ、吉田の神主が唱え出した。うまいところへつけ込んだもので、そうすると朝廷でも大いに負担を免れて結構なことであるから、すでにこれに従わんとせられたが、伊勢の禰宜たちからやかましく訴訟して、飛び移り一件は消滅したが、このころから神宮はますます維持費を得ることが困難になって来たので、そこで考えられたのが御師等が維持策としての伊勢の講中と唱えるものである。すなわち神宮へ参詣する講である。これは平田篤胤などの国学者の説では、仏家の方の講のしかたを応用して伊勢の講中が出来たのだということをおるが多分そうだろう。その講中が出来ると、朝廷から保護を受けることの代わりに、日本の一般人民から受けるということになるので、

御師が一般参拝人の取次をしてだれでも参拝せしめる仕掛にしたのである。<sup>76</sup>

伊勢神宮には、「太陽」を神格化した天照大御神を祀る皇大神宮と、衣食住の守り神である豊受大御神を祀る豊受大神宮の二つの正宮があり、一般に皇大神宮は内宮、豊受大神宮は外宮と呼ばれる。伊勢の大神宮というものは日本天子の宗廟であってたいへん大切なものであるから、昔から伊勢の大神宮といえば一般の人民には参拝を許されてなかったのである。それで延暦の儀式帳などにも、人民の拝礼のことはないということである。応仁の乱以後から朝廷への、そして皇室とその氏神への崇拜から、日本全体の鎮守として全国の武士から崇敬された。神仏習合の教説において神道側の最高神とされる。戦乱により神宮領が侵略され、経済的基盤を失ったため、式年遷宮が行えない時代もあった。資金を獲得するため、神宮の信者を増やし、各地の講を組織させる御師が台頭した。江戸時代には「お伊勢参り」が流行した。庶民には親しみを込めて「お伊勢さん」と呼ばれ、多くの民衆が全国から参拝した。

このようなことから、応仁の乱以後から伊勢神宮への参拝はだんだん貴族から一般の人民まで移り変わっていったのである。

## II、神宮及び寺の維持

神宮及び寺の維持について、内藤湖南は以下のように述べている。

元来内宮は天照大神、外宮は豊受大神であるが、豊受大神というのはいうまでもなく天照大神のお供え物、——召し上る物を掌る神ということで、位の低いものである。ところがその位の低い外宮の神主が内宮の神主に対抗して同等なものということにするため、いろいろ古くから理屈を作ることを考えた。そうして神道に関する著述も外宮の神主、度会家行などから起こったのであって、低い地位におった外宮の神主のほうが智慧も早く発達して、外部に対し信者を得るということを考えて。それで御師も外宮のほうが盛んであったということである。とにかく日本国民一般の参拝を認めてそれによって維持しようということになった、御師は何国何村は自分の持ち分という風に分けて得意を持っておった。

・・・しかしこれは伊勢ばかりでもない。寺でもそうであって高野山にもある。高野山の塔頭で何何の国は何々院が持っているという風にして、高野聖というものが国々を勧化して維持したのである。そういうわけで当時朝廷

<sup>76</sup>同上、p 75-76。

とか主なる貴族すなわち藤原氏というようなものから保護されておったが、乱世になってそれが頼まれぬところから、一般人民の力によって維持されるようになったのは、応仁を中心にした足利時代の一般の状態である。<sup>77</sup>

古代においては、参拝及び参詣といえは近所の神仏に参り詣でるものであったが、平安時代ごろから遠方の社寺にも詣でるようになった。平安時代末期ごろから貴族を中心として熊野三山、高野山、伊勢神宮への参詣巡礼が盛んに行われるようになった。特に熊野詣は人気となって多くの人々が参詣し、狭い山道を人々が列をなして行く様は「蟻の熊野詣」と呼ばれた。近世になると、交通網の整備に伴い庶民の遠出が盛んになり、伊勢神宮、金刀比羅宮、善光寺などへ全国から参詣者が訪れるようになった。遠隔地への参詣には費用がかかることから、人々は講を組織し、お金を出しあって代表者が代参を行うという習慣も生まれた。神様の信仰を広めるについての副業でもなんでも平民的の傾きを帯びて来てきたということがこの時代の特色である。従って、応仁の乱以後は貴族時代の信仰から一般の信仰に移りゆくことが分かると思う。

### Ⅲ、学問の伝授

応仁の乱以後から学問の伝授することがだんだん盛んになって来た。それについて内藤湖南は以下のように述べている。

・・・そこにいろいろな伝授をするということが起こった。たとえば『古今集』などの伝授をすることによって生活するようになったのであって、これはよほど面白い考えである。それは今日やってもきっと面白いと思う。つまり智識階級の自衛法である。いつでも騒動があると——近ごろも少し世の中がおかしくなると一方に資本家、一方に労働者があって騒ぎ出し、その間でいつも困っているのは智識階級である、ここに集まっている諸君もぼくもそうであるが、智識階級はいつでも板挟みになる。がそれをいかにして維持するかということについて少しもいい智慧を出したやつがない。しかるに足利時代のものはこれを考えて伝授ということをやったのである。つまり伝授によらなければすべての智識が不正確ということになって、陰陽道は土御門家がやり、歌を詠むことは二条家、冷泉家がやるということになって、なにをするにも伝授によらなければならないということになって来た。もっともこれは日本ばかりではなく西洋でも中世の加特力教の坊さんなどがやっ

<sup>77</sup>同上、p 76-77。

ぱりそういう智慧を出して、人間を天国にやる鍵は坊さんが握っている。坊さんに頼まなければ天国に行けないというようなことにしてしまったのである。これは智慧階級を維持しようとするときに出てくる智慧であって、大学の学問などもこれは秘密にして伝授すべきものかも知れぬと思う。大学の学問を秘密にして伝授でやり、ゆえなく他人には教えないということにすると智識階級の維持ができ、で足利時代の伝授はよくその辺の秘訣を心得たもので、すべての学問が伝授でやっていた。歌の方なら『古今集』中に大切なことを拵えてそれを伝授するということになったのである。<sup>78</sup>

室町時代は武家が公家を圧倒し、政治にも大きく成長をとげていった時である。征夷大將軍足利氏を中心に有力守護をはじめとする上層武士が京都に多く居住し、伝統的な公家文化とさかんに接触し、また海外との交易によって禅宗をはじめとする大陸文化が伝えられると、武家はその影響を受けながらも、みずからの力強さ、簡潔さと公家文化の伝統美を融合させ、新しい武家文化を開化させた。それに戦国時代にはさらに文化の民衆化と地方普及が進んだ。また、応仁の乱において人々は知識を伝授する重要性を認識し、後世に正統の日本文化を残そうとする意欲が高まっていた。その故、伝授によらなければすべての智識が不正確ということになってきた。まずは陰陽道のほうである。陰陽道は陰陽寮で教えられていた天文道、暦道といったものの一つであり、古代の中国で生まれた自然哲学思想、陰陽五行説を起源として日本で独自の発展を遂げた呪術や占術の技術体系である。陰陽師の家系としては、京都に健在する安倍氏嫡流の土御門家、そしてその支流とされる角之倉家が主な家元とされる。それから歌学のほうである。歌学は、和歌の本質・作法、古歌の解釈、故実、歴史など和歌に関する総てを研究する学問である。鎌倉時代前期から中期にかけて和歌の本質を論じた歌論書が数多く作られたが、中でも藤原俊成、定家の幽玄、有心の歌論は後世の歌学の基礎となった。鎌倉時代末期には歌学の家が成立し、京極家と二条家と冷泉家が対立したが、室町時代に入り、古今伝授などの風が生じ歌学の固定化及び形式化が進んでおり、『古今集』中に大切なことを拵えてそれを伝授するということになったのである。

戦乱時代こそ日本人は初めに自分の文化を必死に残そうとする意識が生まれ、真の日本の文化を作ろうとする決心がついたということが分る。それに戦乱時代の人々は学問を伝授することをやりはじめ、後の時代にも続いてやっていて今我々が馴染んでいる正統の日本文化が形成されるまでずっと一生懸命努力していた。

#### IV、儒学の普及

<sup>78</sup>同上、p 80-81。

この間、儒学も民間に広がってきたのである。これについて内藤湖南は以下のよう述べている。

なお智識普及において一つ例をいい残した。それは私ども漢学のほうであるが、漢学のほうもその当時において一つの変化を示した。すなわち漢学というものもやはり貴族の学問から一般の学問になる一つの段階を作ったのである。漢学の一つの大きな変化というのは、昔は古注の学問、そのころは四書五経とは言えないから五経であるが、その古注すなわち漢唐以来の注を用いておったのが朝廷の学問である。それが徳川時代に宋以後の朱子の学問が行われて一般に広まったが、古注の学問は貴族の学問であり、新注の学問は一般国民の学問である。この新注の学問が応仁の乱のころからぼつぼつ起こってきた。後醍醐天皇のときに玄恵法印が新注の講釈をしたといわれているが、後醍醐天皇のお考えは、単にすべての古来の習慣を打破しようというのであって、そのお考えは失敗に終わるが、そういうお考え、すなわち古来の習慣を打破しようとしたご遺志が応仁の乱のうえに現れていると言っているのである。<sup>79</sup>

徳川家康をはじめとして幕府は、幕府を保ちつづけるには儒学などの道徳的な学問が必要だと考え、武士に儒学を学ばせた。儒学では、平和に必要なのは、忠義の大切さや子の親への忠孝の大切さなど、上下関係にもとづく忠孝や礼儀が、社会の平和に必要なと考えられていた。このように上下関係にもとづき平和を求めるといふ儒学の内容が、幕府の士農工商などの身分差別の制度にも都合が良かったので、儒学が武士に学ぶべきとされる学問になった。儒学の中でも、朱子学と言われる学問は、特に上下関係による礼節を重んじていたので、幕府は朱子学こそ儒学の中でも学ぶべき学問と定めていき、朱子学が武士の学ぶべき学問とされた。江戸時代に幕藩体制が確立すると共に、各地で産業や文化活動が盛んになってきた。幕府の文教政策も進み、朱子学を公認の学と定めた。朱子学とは宋代に起こった儒学の新学派で、南宋の朱熹によって集大成されたため朱子学と呼ばれる。朱子学の内容については、従来の儒教の倫理面が強調され、『論語』『孟子』『大学』『中庸』という四書がテキストとして読まれ、新注で一般国民に馴染まれるようになった。その故、新注の学問は一般の学問になって、儒学は民間に広まって来たのである。

以上は当時の実際の模様であった。それは貴族の文化はだんだん一般の階級に普及していたのである。

<sup>79</sup>同上、p 83。

### 3、思想統一

応仁の乱があったからこそ、日本人の思想は空前の統一に達した。内藤湖南は蒙古襲来や『日本紀』や『源氏物語』という例を挙げて応仁の乱以後日本人が思想統一に達することを説明する。これからそれらについて論じたいと思う。

#### I、蒙古襲来

蒙古襲来について内藤湖南は以下のように述べている。

そして蒙古襲来の時、国難が救われたのはまったく神の力だという考えが一般に起こってきたが、南北朝ごろから北畠親房、忌部正通など「日本は神国なり」というようなことを言い出した。その後徳川の時代になって林道春が『神社考』を書いたときにも、日本は神国なりということを書いておる。そういうわけで応仁の乱ごろにも外に対しては南北朝以来の思想が続いて来ており、『日本紀』の神代の巻は立派な経典となり、中国の四書五経というような考えになった。<sup>80</sup>

高麗国を服属させた蒙古は文永三年以来六回にわたって日本の服属を求めたが、執権北条時宗を中心とする鎌倉幕府はこれを拒んだ。文永11年10月、蒙古と高麗の連合軍は対馬に上陸、さらに20日、博多湾に上陸して合戦し、いったん船に引きあげ、翌21日姿を消した。その直接の原因は前夜の大風雨によると言われる。それは弘安4年の来攻と合わせて、蒙古襲来と言うのである。蒙古襲来の時、国難が救われたのはまったく神の力だという考えが一般に起こってきたが、南北朝ごろから北畠親房、忌部正通など「日本は神国なり」というようなことを言い出した。その故、蒙古襲来を通じて国民は神様への信頼をしっかりと持つようになった。それに思想的に統一をなしてきたのである。

#### II、『日本紀纂疏』

それから一条兼良の『日本紀纂疏』に関して論じたいと思う。それについて内藤湖南は以下のように述べている。

<sup>80</sup>同上、p 79-80。

すなわちその当時もっとも盛んに研究された——研究されたというよりはむしろ信仰の目的になった本はなにかというと、『日本紀』の神代の巻である。一条禅閣兼良の『日本紀纂疏』というのも神代の巻だけの註を書いたもので、これはあらゆる和漢の例を引いて非常な博識をもって書いておるが、その目的はやはり『日本紀』の神代の巻を尊い經典にするため書いたのである。この傾きは必ずしも一条禅閣兼良から来たわけではなく、もう少し前からであるが、それはやはり蒙古襲来などがよほど大きな影響を持っているようである。<sup>81</sup>

『日本紀纂疏』は室町時代に書かれた『日本書紀』の注釈書で、著者は一条兼良である。それは神代巻のみを注釈したもので、成立は康正年間（1455年—1457年）である。本書において兼良は、儒教思想に仏説を混じえ、父経嗣やト部兼熙の学統を受け継ぎながらも独自の神儒仏三教一致論を展開する。日本の古典籍のみならず、漢籍、仏典、韻書まで用いた注釈で、同巻の注釈書としては室町時代を代表するものと言え、ト部家の『書紀』研究にも大きな影響を与えた。それに当時の神道思想の一般的傾向や、兼良の神道観が見えると思う。

### Ⅲ、『源氏物語』

それから『源氏物語』について論じたいと思う。『源氏物語』に関して内藤湖南は以下のように述べている。

それから『源氏物語』がたいへん尊敬された。これは藤原時代の小説であって、ことに男女の関係について当時の風習をずいぶん無遠慮に書いた本であるが、これが経国経論の書として当時の人に尊重された。つまり神祇や皇室を尊ぶ方の經典としては『日本紀』の神代の巻であるが、『源氏物語』は一般の人情を知り、芸術の神髓を解するための經典として考えられた。……なにもかも『源氏物語』で済む、当時の学問というものは『源氏物語』をもって国民思想を統一するなどということは今日の文部省などの思いもよらぬところである。一般には乱世で政治上殆どなんら統一などのなかった時代に、なにかあるもので統一しようという考えが一般の人に出来ており、これらの伝授によってその秘訣に達することが、文化的に世の中を統一すべき智識を得るゆえんであると思っていたのであるが、そこらはよほど面白いところである。これはすなわち日本の乱れた時代においても、なおかつこれを統一に

<sup>81</sup>同上、p 79。



導くところの素因が出来ておったということを示すものである。<sup>82</sup>

『源氏物語』は寛弘五年紫式部によって平安時代中期に成立した日本の小説である。その物語は三部に分けてみるができる。第一部は、容貌、才能などすべてにすぐれた主人公光源氏が、多くの女性と関係をもちながら、運命に導かれて栄華をきわめる姿を描く。これに対して第二部は苦悩の世界であって、光源氏は最愛の紫の上を失い、栄華は内側から崩壊する。第三部は光源氏没後の物語で、不義によって生れた薫大将を主人公として、不安に満ちた暗い世界が展開される。さまざまな恋愛と運命的な人生のうちに、貴族社会の苦悩を摘出したところに価値があり、現代では、世界的な文学として広く迎えられている。現存する本文は鎌倉時代以降に書かれたもので、藤原定家の校訂した青表紙本と河内守源光行・親行父子の校訂した河内本の両系統であり、そのいずれにも属さないのを別本と称する。江戸期に入ると、印刷技術の発達によって、従来は公家・僧侶を担い手とした文芸・学問が庶民層に解放され、古典籍が続々出版されるようになった。明治期以後、現在まで『源氏物語』の注釈、研究書、研究論文の数量は膨大である。確かに『源氏物語』は文化的に世の中を統一すべき智識を備え、国民思想を統一するには役に立つと思う。

## 第5節 結論

内藤湖南の言った通り、大体今日の日本を知る為に日本の歴史を研究するには、古代の歴史を研究する必要はほとんどない。つまり、今の文化や価値観は「応仁の乱」以降に作られものであり、それ以前はほとんど関係ないということである。応仁の乱から織田信長及び豊臣秀吉にいたる120年ぐらいの間に、古代からの流れはすべて絶たれて、新しい動きが出てきた。応仁の乱ののち、豊臣秀吉の時代になって天下が治まると旧義復興が盛んになってき、わずかに伝えられていた本などを根拠としてすべての儀式を復興した。もちろん昔のように完全に復古は出来ないが、みな骨折って古代の文化を残そうという努力をした効能が現れたのである。能、狂言、生け花、茶の湯のどれもがこの時期に発生したものであり、下剋上の中、古代以来の家系は崩壊し、新しい「時」を担った人たちが作り上げてきたものが、今日の日本に影響を及ぼしている。それで、そういう流れが、今日の日本文化というものを支えている。以上が湖南の応仁の乱についての見解の要約である。

筆者は、湖南の見解を念頭において、次のように考える。応仁の乱は一大変革であって、ここで日本の歴史がそれ以前と断絶し、新規にはじまったと捉えている。

<sup>82</sup>同上、p 81-82。

応仁の乱以後の約100年間は「日本全体の身代の入れ替わり」である。したがって、蒙古襲来、『日本紀纂疏』、『源氏物語』を通じて従来不確定だった信仰状態がこの時代において確定することになって来たというのが分かると思う。この応仁の乱は乱世であるが、そういう国民の思想統一の上には非常に効果があったと言えるのである。とにかく応仁時代というものは今日過ぎ去った後から見るとそういう風ないろいろの重大な影響を日本全体の上に及ぼし、ことに平民実力の興起においてももっとも肝腎な時代で、平民のほうからはもっとも謳歌すべき時代である。それと同時に日本の皇室というような日本を統一すべき原動力からといてもたいへん価値がある時代である。それ故、応仁の乱は日本の暗黒時代の下剋上の反乱でなく、日本文化を生み出すきっかけになったという「発想の転換」の所産であった。

以上は内藤湖南が応仁の乱についての新たな見方で、独創的な中世文化論と称えられる根拠であると思われる。

### 第3章 日本文化の形成・発展論——「日中交渉史」から論ずる

#### 第1節 はじめに

内藤湖南により、文化は国民全体の智識、道徳、趣味などを基礎として築き上げられているものということが分かる。<sup>83</sup>それでは、日本人の智識、道徳、趣味というものが一体どのように形成したのか。つまり、日本文化はいったいどのように形作られていたのか。その疑問を探求するには本章において、本論は主に「日本文化の形成・発展論」という内容を巡って内藤湖南の日本文化論を展開するのである。文章の冒頭において本論は「ニガリ説」及び「螺旋循環史観」という二つの内藤湖南の重要な論述を論究したいと思う。「ニガリ説」において中国文化は日本文化の「凝集要素」であり、日本文化というものは中国文化という「ニガリ」の凝集力により、ずいぶん長い間に形成せられるものであることを指摘する。「螺旋循環史観」において文化の発展する方向は先が横へ行き、それから縦へ行くということで、日本は最初中国文化に影響され、その後は自分の日本文化を創り出したのであることを指摘する。それから日本古代の唐代文化の受容状況を討究することを展開するつもりである。それについて本論は主に「日本上古の状態」、「日本古代中央集権国家の形成」、「天平文化」、「平安朝の漢文学」という代表的な四つの時期を選び取って内藤湖南の「ニガリ説」と「螺旋循環史観」を応用して日本文化の形成と発展を論述したいと思う。「日本上古の状態」には本論は主に「中国と最初の交渉状態」、「交渉の実績」、「古墳時代の交渉状態」という内容を巡って論じる。「日本古代中央集権国家の形成」には主に「聖徳太子の『十七条の憲法』」、「唐朝の律令制度を使用」、「唐朝の大学の制度の模倣」という内容を巡って説明する。「天平文化」には「『日本国見在書目録』：唐の文化の輸入」、「『懐風藻』：詩の輸入」、「芸術の輸入と発展」、「画風と書風の影響」という内容を巡って論述を展開するつもりである。「平安朝の漢文学」には「中国（六朝・唐代）詩文の受容」、「平安時代に出来た書物」、「国語、国文」という内容を巡って論考する。最後は、内藤湖南の時空座標の文化論に基づいて、日本近世の宋明儒学の受容、儒学の「日本化」及び近代の「新学の先駆」を巡って論述を展開する。

#### 第2節 「ニガリ説」

2010年5月中日文化界人士の座談会で温家宝総理は「日本の漢学者である内藤湖南先生が嘗て『日本文化を豆乳とするなら、中国文化はそれを固めて豆腐にす

<sup>83</sup> 「日本文化とは何ぞや（その一）」、『日本文化史研究（上）』、p15。

るにがりである。』と言ったと記憶している。隋、唐の時代、日本は20数回、遣隋使と遣唐使を派遣し、中国の政治と文化を学んだ。明治維新後、中国の仁愛のある正義漢が日本に学びに行った。これらのことは中日文化の交流の歴史の長さを物語っている。」と言い、内藤湖南の「日本文化は豆乳、中国文化はにがりである」という説を非常に賞賛した。<sup>84</sup>確かに内藤湖南の「ニガリ説」は日本文化の形成をどのように解釈するのか非常に役に立つと思われる。それでは、内藤湖南の「ニガリ」説には具体的にどのような論述があるかこれから分析したいと思う。

その「ニガリ説」について内藤湖南は以下のように述べている。

日本民族の国家成立は、殆ど高句麗と同時代であると考えられるので、三韓よりも早く開けているが、ともかくその民族が国を形成した経路は殆ど同一である。もちろん日本は高句麗、三韓のごとく一度中国の領土になった後に初めて民族の自覚を来したのではなくて、単に中国人が日本内地に移住し、もしくは海上交通には民族形成以前から、特能をもっていた日本民族が、朝鮮中国の沿岸で、中国民族に接触して、それから民族形成の方法を学び、多少は自発的に国家らしきものを創建したのであった。ゆえに民族の揺籃時代からその素質が朝鮮人よりかも優秀であったということが認め得られる。たとえば、従来の日本の学者の解釈の方式は、日本文化の由来を、樹木の種子が最初から存して、それを中国文化の養分によって栽培せられたというように考えるのであるが、余の考えるところでは、たとえば豆腐を造るとききもので、豆を磨った液の中に豆腐になる素質を持ってはいたが、これを凝集さすべき他の力が加わらずにあったので、中国文化はすなわちそれを凝集させたニガリのとききものであると考えるのである。集めたニガリの如きものであると考へるのである。又他の一例を挙げて見るならば、児童が智識となるべき能力を自然に具へているけれども、それが真の智識となる方式は、先進の年長者から教へられて初めて出来たと同じである。<sup>85</sup>

内藤湖南の論述により日本文化をたとえ豆腐が出来るように、殆ど豆腐の形が出来上がっていないで、豆腐になるべき成分があるところへ、そこへニガリを入れると、成分がそのために寄せられて豆腐の形になるというように出来上がったのである。それでは、日本文化は一体どのように形成したかこれから簡単に分析したいと思う。

日本は弥生時代頃から中国の王朝に積極的に朝貢し初め、先進文化国だった中国

<sup>84</sup><https://blog.goo.ne.jp/inghosono/e/a27e3eff3af2fa883493ddcf70feac2>、2010年6月6日

<sup>85</sup>「日本文化とは何ぞや(その一)」、『日本文化史研究(上)』、p21-22。

の文物と文化を受け入れるようになってきた。弥生時代の日本は「日本」という国ではなくて「100あまりの小国が集まっている」状態だったので、「倭国」と呼ばれていた。漢に対して、日本の小国の一つである「奴国」は使者を送った。それに「漢委奴国王」の印を贈られていた。当時の「倭国」はまだ統一な国家が出来ていないが、一步手前の段階だったのである。その時期日本列島で稲作を主とする食料生産に基礎を置く生活が始まった最初の文化である。内藤湖南の「ニガリ説」の言った通りその時代の日本文化は殆ど豆腐の形が出来上がっていきなく、豆腐になるべき成分があるだけという状態である。飛鳥時代になったころから王の地位は向上し、この王権を巡り貴族たちの争いが激しくなってきた。従って、飛鳥時代は日本の貴族と庶民の生活の差が大きくなった時代と言える。当時の貴族は中国文化を模範とした天平文化を築き、留学生が学んできた先進文化が政策上の規範になった。漢文を流暢に使うことは、貴族にとって重要なことだったのである。平安時代以降、「国風文化」が興ったが、この時期までの文化の中心は貴族と寺院に限られていた。平安末期の平氏政権期から鎌倉時代にかけて日宋貿易が行われ、新しい仏教とともに精進料理や文人画などの中国文化が流れ込んだ。その後の日本の伝統文化にもこの時期に宋から取り入れられた文物の流れを組むものが多い。鎌倉時代には関東を中心にした武士の文化が京都の王朝文化と並び立つものとして勃興する。室町時代には日明貿易によって引き続き中国文化が持ち込まれ、この時期に輸入された織物や陶器、書画などは、現代に残る伝統工芸品の技術に流れ込んでいる。室町時代から安土桃山時代には、戦国大名により各地に地方色豊かな文化が生まれた。江戸時代、鎖国の世にも長崎を通じて中国との交流は続き、儒学者などの間には中国崇拜の風潮が強く残っていた。

従って、中国文化を輸入する前に、日本において単に文化に形成する素質があると言える。中国文化特に唐の文化の輸入することにより、おいおい真の日本文化に作られた。それで、日本文化は最初出来上がったのは中国のお陰である。豆腐の作るように、日本文化というものはもともと豆腐になる素質を持っていたが、これを凝集さすべき他の力が加わらずにあったので、中国文化はすなわちそれを凝集させたニガリのようなものである。つまり、日本には、文化になるべき成分があったところへ、他の国の文化の力によって、だんだんそれが寄せられて来て、ついに日本文化という一つの形を成したということは内藤湖南の考えである。それによって、中国文化は日本文化の「凝集要素」であるということが分かる。日本文化というものは中国文化という「ニガリ」の凝集力により、ずいぶん長い間に形成せられるものである。その故、中国文化という「ニガリ」がなければ、日本文化の形成と発展は不可能になり、日本文化の発展と繁栄がなければ、非常に長い歴史がある日本における中国文化の受容の規模と効果は小さくなる可能性があるだろうと思う。それ

で、日本文化が一体どうやって作られたか知りたければ、まず中国文化を理解中国しなければならないと思う。以上は内藤湖南の「ニガリ説」である。

### 第3節 螺旋循環史観

東アジア文化の形成と発展の問題を研究するとき、宇宙の太陽系の形のように見え、それは中国を中心とし、その周辺地域は中国の影響を受けて文化意識を引き起こされ、独自の文化を創造するということである。内藤湖南の「涙珠唾珠」に収録されている「学変臆説」の冒頭には、次のような論述がある。

天運は循環するか、意ふに其の循る所の環は、完全なる圓環にあらずして、寧ろ無窮なる螺旋形を爲す者たらんか、何となれば一個の中心点より開展して三のダイメンシヨンある空間を填充すべき一條線は、須らく無限に支派して螺旋形に纏繞する所の者たらざるべからざれば也。地球は三百六十五日五時餘を以て太陽を一周す、已に一周し畢れば、必ずや再び故路を行かざるべからず、但だ太陽は其の行星に對せる位置こそ定住不變には見ゆれ、太陽より大なる星界の大中心に對しては、彼も亦轉々として周旋已まざれば、則ち地球が行く所の故路なる者も、亦唯だ太陽に對する關係に於て故たるに近きのみ、其實は年々歳々未だ經ざる大宇宙間を旋轉して進行する者ならざるを得ず、故に其の軌道は環形ならずして、螺旋形なることを知るべし。唯夫れ單一なる螺旋の一端より中心を徹して他端を見るときは、其の宛轉たる各節は盡く重沓して、其の目に觸るゝは、圓環と異なることなかるべし、意ふに地球の行程は複雑無窮の螺旋環たるべくして、固より單一なることを得べからずと雖も、其の人類が知識せる短距離の間に在ては、單一なる者と大差なく見ゆるが故に、螺旋環の無窮なる新行程を經る者も、旋轉の次、復た故路に復るの觀あることは、故なきの謬想とせず、是れ知る、限なき時間を経過する歴史的變遷、所謂天運が、唯是れ循環と看做さるゝことの亦復一理あることを。<sup>86</sup>

また、内藤湖南には以下の論述もある。

本論は東洋の文化が古来中国中心であつたと思う。勿論インドもあるが、日本に關係しておる点では、インド文化も直ちにインドから日本へ来たのではなくして、大部分は一度中国を潜つて来ておる。たとえば仏教のようなも

<sup>86</sup> 「学変臆説」、『内藤湖南全集第一巻』、東京：筑摩書房、1997年7月、p351。

のは、元来インドから起つたのであるが、今日の日本の仏教は、インドそのままの仏教ではなくして、中国を通過して来た仏教、それも単に中国の土地を通過して来たばかりでなくして、中国の文化を通過して来たところの仏教である。中国文化に洗練されて来た仏教である。

インドの方はそれだけに致し、それでは中国の方はどういう風に文化が発達したかという点、中国でも無論、殊にああいう大きな国であるから、全地方一遍に文化が出来上がったわけでない。本論の考では、たとえば、黄河の沿岸から文化が発芽して、それが初め西あるいは南の方に開けて、それからだんだん東北に向って開けて行つたのが、最後に日本まで到達して来たのである。そういうものがだんだん方々へ拡って、その方々の民族を刺激して、その刺激したたびごとに、その地方に多少新しい文化を形作らせて、そうして最後に日本のような所へ及んで来たので、日本が今日のような文化を形作られたのである。

ところで文化というものにはまた、中心から末端に向って行く運動と、それから末端から中心に向って反動する運動がある、そうしてそのまた反動する運動に、権力関係から来るところの運動と、それから純粹の文化から来る運動があると思われる。<sup>87</sup>

内藤湖南の論述により、天体の運行することは一直線ではなく、完全な丸い環でもなく、前に進んだり後に下がったりして、反復しながら螺旋状のように無限に伸びてゆくということである。文化の発展することも螺旋状の上昇とみられる。そのうち、螺旋状の横軸の方向には、文化における空間上の延伸と見られ、縦軸の方向には、その螺旋が上に向かって上昇していくと考えれば、文化における「進展」という前向きな勢いがみられる。さらに、文化の発展する横軸は同じ次元であり、縦軸の発展する方向は違う次元である。したがって、文化全体の発展は三次元空間の文化の継承、融合と発展する過程である。その故、東アジア文化を小さい天体と見なすと、東アジア文化は各国の文化が互いに包容して、最終的に築き上げてきた全般的な文化だとみられるだろう。これは内藤湖南の文化に関する「螺旋循環史観」である。

内藤湖南により、東アジアの文化は黄河の沿岸から発芽して、それが初め西あるいは南の方に開けて、それからだんだん東北に向って開けて行つたのが、最後に海を渡って日本まで到達して来たのであることが分かれる。つまり、黄河の流域に生まれた中国文化は周辺の地方に伝来してきたら、周辺の地方の民族を刺激し、文化意識を引き起こさせ、だんだん独自の文化の形態を創造させた。さらに、最後に日

<sup>87</sup> 「日本文化とは何ぞや (その二)」、『日本文化史研究 (上)』、p 27-28。

本に影響し、「日本的」の文化を生み出した。内藤湖南の「螺旋循環史観」の通り、文化の螺旋状発展する横軸には中国文化がほかの民族に流れしていき、空間上の延伸が見える。縦軸の方向には、ほかの民族は伝来してきた文化を発展して自分の文化を作り上げ、「進展」という前向きな勢いが見える。その故、いわゆる「中国的」、「日本的」、「韓国的」のような民族主義あるいは民族意識は各国にとって非常に重要な問題であるが、東アジア文化の全般的な発展することを研究する際に、民族を主体とする発展する過程を注目すべきではなくて、各民族の特性を超えて創造された三次元空間の文化の継承と融合する過程を考えるべきということではないかと思う。言い換えれば、東アジアの文化の発展することは民族の境界を越え、東アジアを全体とする文化の形態を築き上げたものである。内藤湖南の螺旋循環の歴史観により、東アジア文化の流れは中心から周辺へ影響していく順方向の運動及びさらに周辺から中心へ影響にて来る逆方向の運動からなっている「螺旋循環」ということである。文化の発展することは螺旋状に循環し、一巡しても前と同じ状態にはならず別の次元に到達する。つまり、東アジア文化の中心は中国にあり、中原文化はまず中国の周辺の地域に流れ、周辺の民族は中国文化の刺激を受け文化の自覚をしており、中世以降周辺民族の勢力が強くなるにつれて、文化の押し広げる運動もその方向を変えてだんだん周辺から中心へ来復するということは内藤湖南が思っている。それによって東アジア文化の発展することからいうと、最初中国はその中心であるが、中世以降特にだんだん東アジア文化の時代に入った。勿論、その東アジア文化には中国文化は欠くことができない部分である。では、東アジア文化の形成する軌跡とは最初は黄河流域に発生した中国文化がぼつぼつ発展して周辺民族に影響していく「中心から周辺へ発展する」という経路であり、それから周辺民族が中国文化に刺激され、文化の自覚をしてついに強い勢力を出来上げ、周辺の文化が中国に流れ、中国文化に影響する「周辺から中心へ影響する」という文化の波動の過程である。つまり、中心から周辺へ影響していく順方向の運動及びさらに周辺から中心へ影響にて来る逆方向の運動からなっている「螺旋循環」は東アジア文化が形成される過程である。

中日文化の関係性については、内藤湖南が生涯の学術活動を通じて追求し続けた重要な内容であった。内藤湖南は日本文化と中国文化は同じ黄河流域に起源を持つ古い文化のひとつであり、日本文化は中国文化という古代文化に刺激され派生し、成長しはじめたサブシステムであると考えた。その故、日本文化は東洋文化の一つとして、中国文化の延長線上にあり、中国古代文化と同じ血筋を持つからには、日本文化の根源を知りたいければ、まず中国文化を理解しなければならない。これもまた、内藤湖南が生涯を渡って中国学研究に携わる出発点と終着点であったと言えるだろう。本章において本論は主に中心から周辺へ影響していく順方向の運動及びさ



らに周辺から中心へ影響にて来る逆方向の運動からなっている「螺旋循環」すなわち中国文化が発展して周辺民族に影響していく「中心から周辺へ発展する」ということで、周辺民族が中国文化に刺激され、文化の自覚をしてついに強い勢力をつくり上げ、それから周辺の文化が中国に流れ、中国文化に影響する「周辺から中心へ影響する」という文化の発展する経路を明確し、日本文化の発展する軌跡を探求するつもりである。もちろん、日本文化の形成と発展はいろんな時期があり、各時期の文化の主流も違う。従って、これから本論は内藤湖南の螺旋循環理論に基づいて唐代文化の受容、日本近世の宋明理学の受容と儒学の日本化、内藤湖南の近代性を研究対象として具体的に日本文化が形成される過程を分析したいと思う。

#### 第4節 日本の古代の唐代文化の受容

日本は弥生時代頃から中国の王朝に積極的に朝貢し初め、先進文化国だった中国の文物と文化を受け入れるようになってきた。朝鮮半島や中国との盛んな交渉によって、鉄器の生産、焼き物の生産、機織り、金・銀・銅などの金属工芸、土木などの新技術が主として朝鮮半島からの渡来人によって伝えられた。中国の唐代の文化は、北朝と南朝の各自の優れた文化が融合され、中国文明の絶頂期といえる。それを支えたのは科挙によって選ばれ、律令制度を支える貴族たちであった。特に唐詩は貴族の教養とされたことにより優れた詩人、作品が排出し、李白・杜甫・白居易らが活躍、中期以降は古文復興運動が起こった。絵画では宮廷絵画として山水画が盛んになった。また書道も欧陽詢、虞世南、褚遂良が活躍、盛唐には顔真卿が出た。唐代文化の影響を受け、日本は飛鳥時代になってから王の地位は向上し、この王権を巡り貴族たちの争いが激しくなってきた。当時の貴族は中国文化を模範とした天平文化を築き、留学生が学んできた先進文化が政策上の規範になった。漢文を流暢に使うことは、貴族にとって重要なことだったのである。その故、中国の唐文化は東アジア全域に影響を与え、東アジア文化圏と呼ばれる広大な文化圏が形成された。日本は中国文化特に中国の唐代文化に影響された東アジア文化圏の中の一つである。これから本論は主に日本古代の唐代文化の受容を巡って論述したいと思う。

##### (1) 日本上古の状態：「日中交渉」から論ずる

日本が倭国として中国に知られたのは中国の戦国の末年からであるが、中国の戦国の末年は東洋全体の各民族にとって重要な時期であり、したがって、中国史が東洋史となるべき基礎を形成した時代であるということが言える。上古は日本の歴史上の、特に文学史における時代区分の一つであり、中古・近古に対して歴史時代の

最も古い時代である。日本史と日本神話では一般的に、神武天皇即位から大化の改新（645年）まで、あるいは大和時代（古墳時代・飛鳥時代）を指す。それでは、上古時代の日本はどのような状態であるか内藤湖南の論述を巡って今から探求したいと思う。

## 1、中国と最初の交渉

弥生時代頃から日本は中国と付き合っている。当時の日本は中国の王朝に積極的に朝貢しはじめ、珍奇な中国の文物と優れた文化を受け入れるようになってきた。それでは、日本と中国との最初の交渉ということについて、内藤湖南は以下のように述べている。

・・・ただし日本は海外にあったがため、『漢書』にも楽浪の海中に倭人あることを説いておって、高句麗、濊、韓諸国のごとく、漢の郡県となつたのではないけれども、すでに朝鮮の海上を伝わって来た中国の植民は、日本にも絶えず入込んで来たので、ここに最初の交通が開け、しかして倭人百余国が漢に交通するということになって来た。もちろんこの前に戦国の末にすでに倭国と燕との関係があつたらしいのであるけれども、その交通の状態が明白になって来たのは、やはり漢の武帝が朝鮮を郡県にした以後の事であるに相違ない。<sup>88</sup>

内藤湖南により、日本は中国との交渉の状態が明白になって来たのは、漢の武帝が朝鮮を郡県にした以後の事であるということが分かる。当時の日本は「日本」という国ではなくて「百あまりの小国が集まっている」状態だったので、「倭国」と呼ばれていた。漢に対して、日本の小国の一つである「奴国」は使者を送った。それに「漢委奴国王」の印を贈られていた。それについて、内藤湖南は以下のように述べている。

そこで後漢の初めたる建武中元二年に中国に交通した統一的国家の首領はすなわち委奴国王の封号を受け、漢の印綬を領するに至ったものと思はれる。この委奴国王は従来はいろいろに解釈したが、やはり倭国の倭の字と同じ言葉に当てたに相違ないのであつて、昔法隆寺に藏せられ、現今にては御物となつておる聖徳太子の『法華経疏』は、その本文は六朝風の書であつてその表題はやや時代が遅れておるとはいいいながら、おそらく白鳳期を降るもので

<sup>88</sup> 「日本上古の状態」、『日本文化史研究（上）』、p 36。

はないが、その表題に大倭国上宮王と書いておるところを見ると、委と倭と同様に用い、同じく大和の音に当つるものであつて、伝統的に太子時代の前後まで用いられておったことが明白であるから、初めて漢に交通した委奴国なるものも、多分太子時代には大和の朝廷と解釈されておったに相違ない。<sup>89</sup>

『後漢書』東夷伝<sup>90</sup>によれば、建武中元二年（57年）後漢の光武帝に倭奴国が使って、光武帝により、倭奴国が冊封され金印を授与されたということが分る。その金印には「漢委奴国王」と刻まれていた。刻まれている字は「委」であり、「倭」ではないが、委は倭の人偏を省略<sup>91</sup>することがあり、この場合は「委=倭」である。このように偏や旁を省略することを減筆と言う。奴国とは、1世紀から3世紀前半にかけて、『後漢書』「東夷伝」や『三国志』「魏志倭人伝」にあらわれる倭人の国である。現在の福岡市付近に存在したと推定される。それによって、当時はすでに日本の西半部を統一した国家ができて、その国土が非常に大きく、文化も既に相当に進んでおり、漢のこれに対する待遇もすこぶる鄭重であつたのである。たぶん後漢の初、日本の統一した国家の発端と見なすべきこの時においては、日本の西半部より朝鮮の南部までかけて領有しており、当時においてすでに三韓の未だ国家の形をなさざる諸部落に対しては非常な威力であつたのに相違ない。

これは大体日本と中国との最初の交渉の状態である。

## 2、交渉の在り方

日本は中国に交渉してきた以降、いろいろな精密な品物と先進的な技術を受け入れるようになった。例えば青銅器と鉄器とを使用することである。青銅器は紀元前3000年ごろからメソポタミアで使われ始めた。その後、インド、ヨーロッパ、中国などでも青銅器が普及していた。日本では弥生時代の紀元前300年ごろには青銅器が中国から伝わった。それらは大陸からまず九州北部に伝えられた。その後はしばらく九州北部を中心に使われていましたが、弥生時代末期になると東北地方など広い地域で使われるようになる。それに日本は、弥生時代に青銅器と鉄器がほぼ同時に流入しており、その材料や器具はもっぱら輸入に頼っており、日本において純粹に砂鉄と鉄鉱石から鉄器を製造出来るようになったのはたたら製鉄の原型となる製鉄技術が朝鮮半島から伝来し、確立した6世紀の古墳時代に入ってからである。以上に述べたように、日本は弥生時代において特に中国に交渉してからさまざまな

<sup>89</sup>同上、p38。

<sup>90</sup>「建武中元二年 倭奴國奉貢朝賀 使人自稱大夫 倭國之極南界也 光武賜以印綬 安帝永初元年 倭國王帥升等獻生口百六十人 願請見」、東夷列傳第七十五『後漢書』

<sup>91</sup>「東南至奴國百里 官曰兜馬觚 副曰卑奴母離 有二萬餘戸」、魏志倭人伝『三国志』魏志倭人伝

物と優れた技術が伝わってくるようになってきたのである。

さて日本が中国に交渉した以降の実蹟について、内藤湖南は以下のように述べている。

・・・その当時の交通の実蹟は、近来の発掘物等によってますます明確になりつつあるので、現に九州の北部、大和等において前漢時代の形式と認められる古鏡等を発見し、また九州北部において、その形式の古鏡とともに存在した銅鉾銅剣が、中国、四国、紀州辺までにおいて発見される所を見、ことに王莽鏡と言われるものが美濃に発見され、王莽の貨泉が丹後、筑後等に発見せられる所を見ると、朝鮮の南部から一方は対馬壱岐を伝わって九州北部から瀬戸内に入り、あるいはまた事によると四国の南方の海流によって紀伊に達し、一方は山陰を伝わって越前地方まで達し、それが然るべき港々からだんだん内地に入って来て、たとえば但馬辺から中国を横断して瀬戸内に入るもあり、越前から近江を経て畿内に入るもあり、また美濃から東海に出るもあり、至るところ中国の文化を齎らせることが分明し、殊に今日で最も歴史上の疑問とせられる銅鐸はやはり中国文化の伝来と重大なる関係を有するに違いないが、その分布の迹は近来に至ってますます明瞭になって来た。<sup>92</sup>

弥生時代は、日本列島において水稻耕作が伝わり、狩猟や採集を基盤とする社会が農耕を基盤とする社会へ変化した時代であり、また紀元前400年～300年頃、日本において大陸から青銅器と鉄器の技術が伝わった。青銅器は、はじめは武器や道具として使われていたが、やがて弥生時代の集落で行われていた祭りの際に出される「祭器」として使われるようになった。主に西日本を中心に出土しているが、その分布には地域的な特徴が見られる。銅鐸は、弥生時代に製造された釣鐘型の青銅器であり、近畿地方を中心に分布している。銅鐸の表面には、様々な絵が描かれていることがある。「銅剣」は、もともとは武器として伝わってきたが、祭りなどの道具として使われるようになった。主に瀬戸内海中部を中心とした地域から発見されている。内藤湖南の論述により、戦国の末から前漢までにかけて、中国においては周代の文化の系統を受ける銅鐸と、漢代の文化を代表する鏡鑑とによって、その長い間引き続き日本に染み込んで来た中国文化が、部落的生活を営める土着民族をして、だんだん統一に赴かしめるようになってきて、殊に銅鐸などにおいては古くから中国製のものばかりでなく、中国製を模倣して新たに日本の地方色を加えたところの文物が多数発見されるところから見ると、統一する国家を形作る前に、すでに文化において多少の独立を示しているものであって、それがおそらく王莽時代

<sup>92</sup> 「日本上古の状態」、『日本文化史研究（上）』、p37。

ぐらいにおいて、朝鮮満州等の大陸諸民族等も、漢の圧力の衰えることを機会として、独立の形を成せるように、日本のような島国においても同時に統一する国家を形作る運命にまで進んだものではないかと思われる。

### 3、古墳時代における中国との交渉

弥生時代において稲作が広がり、米を作るため定住するようになった人々は、村を作った。村の中で貧富の差や上下関係が生まれ、集落同士の争いが起きた。そんな中、「卑弥呼」という歴史的な女王が登場した。やがて、いくつかの村が集まって国へ発展してきた。それで、その村が国へ発展した過程を「大和王権」と言う。大和朝廷が日本国家の統一をなした3世紀後半から7世紀までの時代は古墳時代と呼ばれている。多くの大型古墳が造られたことは、鉄器の普及と農耕生産の向上に伴い社会的身分の差が生じたことを意味するとされる。この時代は国家的統一の進行につれ、その統治機構、文化内容において変化が認められるため、ふつう前、中、後期の3期に分けられる。この古墳時代は巨大な古墳や、そこに埋蔵された多様な副葬品などから考えて、権力や富の集中があり、やがて小国家の発生から統合された一つの国家へと発展していったと考えられている。その中心である畿内から勢力が全国各地へ広がっていった過程の研究にも古墳が重要な資料となる。また、その副葬品から、前の時代にも増して中国との交渉が盛んであり、日本の古代文化の形成にとって中国と朝鮮の影響が大きかったことが分かる。したがって、古墳時代における中国との交通状態についてこれから分析したいと思う。

#### ① 古墳時代における中国文物

前述の通り、日本は弥生時代頃から中国の王朝に積極的に朝貢し初め、先進文化国だった中国の文物と文化を受け入れるようになってきたことが分かる。そのあと、古墳時代に入ったら、日本は前の時代にも増して中国との交渉が盛んであり、古墳に埋蔵された副葬品が多様であるところを見ると、当時の日本人の生活の中で中国の影響が多かったことが分かると思われる。弥生時代の後半あたりから大きな古墳は、目立ちはじめた。それは大きな古墳を作らせるほどの力を持ったリーダーが増えてきたということが分かる。ただし、まだ古墳の形や死者と共に埋葬される「副葬品」の種類は、地域によってバラバラであった。しかし、古墳時代になると、「前方後円墳」という全国的に似たような形の墓が増加してきた。副葬品や埋葬の形式も似てきた。しかも、大きな古墳は大体近畿で目立つようになった。それも、古墳から出る遺物からみると、中国から伝わってきたものが多い。それでは、

古墳時代の中国文物について、内藤湖南は以下のように述べている。

それから後七、八十年にして、日本においては崇神天皇の頃、すなわち後漢においては桓帝靈帝の間に内乱があつたというのが本で、いわゆる卑弥呼時代を来した。これは自分が嘗て考へたごとく、日本においては倭姫が天照大神の御霊を奉じて諸国の土豪から領土人民を寄附させて統一の基礎を固めた時に当ると思う。ともかく後漢以後の交通はよほど頻繁なものであつて、その時代における中国の鏡鑑はいたる所の古墳に発見せられ、しかして中国においても各時期にわたるところの形式を、わが古墳出土の鏡鑑において殆どことごとく具備しておるといってよいくらいである。ことにその頃からして既に中国式模製の日本鏡鑑の発達を促し、銅鐸等においても盛んに日本製のものを出すようになり、古墳の構造はますます発達して中国石造家屋を模したところの棺槨さえも具えるようになって来て、これから以後六朝にかけては、古墳から出る遺物としては、鏡鑑のごとき当時の信仰に関係ありと認められるもののほか、玉石器においても漢代に盛んであつた玉器の模製と思われるものますます多く、殊にまた中国地方の生産品で、おそらく日本人の愛好するがために特別に製造して輸入したらしく思われる琅玕の勾玉等を見、甲冑、馬具、刀劍、沓等の類に至つては、中国においても後漢から六朝にかけてもっとも進歩した工芸になつた鍍金の精巧なるものを多く発見し、これらに附着したは鏡鑑を包みなどした痕迹等から考えて、中国の絹布が盛んに輸入せられたことも考えられ、当時おそらく日本人はこれをもって和袴と称しておつたかと思われるので、かくのごとき美しくきらびやかな遺物は、西は九州より東は両毛奥州の南部に及んでおり、またかくのごとき古墳の決して少なからざる実蹟から考えると、当時日本の生活状態というものは、部曲民、賤民等のごとき低級の者は、あるいは単に荒袴、すなわち木の皮の繊維等より作られた今日のアイヌの厚子のごときものを服し、少しく上等な所で麻苧類の服を着ておつたに過ぎないであろうけれども、当時少なくとも、殆ど後世の一郡平均に一家か二家までもあつたと思われる地方貴族等は、みな中国輸入の絹帛を服し、鍍金の甲冑を着し、金覆輪の馬具を置き、刀環の着いた刀劍を帯び、すこぶる豪奢の生活をしておつたと思われるので、もちろん大和朝廷等は当時よりしてすでに高句麗夫余等の王にもむしろ過ぎても及ばざることなき立派な生活をしておられたらしく考えられる。日本の古代史の考証家もしくは画家等が、ややもすれば古代の帝王その他の生活を画くに、むやみに簡朴なる状態にこれを表現するけれども、これらは全く誤りであつ

て、存外中国の王侯とあまり異ならない生活をなし得たものと考えられる。<sup>93</sup>

古墳時代の有力者のお墓である古墳には、古墳に埋葬された人物の力の強さや、あるいはお葬式をした後継者の権威をあらわすような品物が数多く収められている。収められた副葬品は、当時の人が意識的に地中に埋葬したものであるから、古墳を作った人々の考えや価値観をそのまま伝えるものと言える。古墳の副葬品には、そうした刻一刻と変化する東アジアの国と国との関係が反映されている。古墳に収められる副葬品は、時代によって種類や形状、材質やサイズが変わった。3世紀後半から7世紀までの時代は古墳時代と呼ばれているのは前述した。さらに、日本考古学ではこれを前期、中期、後期に時期区分している。3世紀中ごろ～4世紀後半の「古墳時代前期」には、古墳に数多くの青銅製の鏡が副葬される。これら銅鏡の多くは、その本元を中国に持つことが明らかになっており、当時の日本列島の有力者が中国大陸との王朝との関係を大切にしていたことが分かる。内藤湖南により、後漢以後の交渉はよほど頻繁なものであって、その時代における中国の鏡鑑はいたる所の古墳に発見せられ、中国においても各時期にわたるところの形式を、古墳出土の鏡鑑において殆どことごとく具備している。これらの古墳から出たものを通じて当時の信仰に関係がありと認められるものが多いということが分かる。このほかにも、鋭さを強調するようにつくられた鉄と銅製の矢尻や、北陸や出雲でとれる石材をもちいた腕輪、装身具、刀剣をはじめとした武器類などが代表的な副葬品としてあげられる。ただし、武器や武具などより非実用的なものが多く、呪術的性格の強い点がこの時期の特徴であると言えるだろう。

内藤湖南により、当時の地方貴族等は、みな中国輸入の絹帛を服し、鍍金の甲冑を着し、金覆輪の馬具を置き、刀環の着いた刀剣を帯び、大変豪華な生活をしており、大和朝廷等は当時よりすでに高句麗夫余等の王にもむしろ過ぎても及ばざることなき立派な生活をしているということが分かる。4世紀になると、中国では政治的な混乱が起き、中国との交渉の窓口であった朝鮮半島北方もその混乱に巻き込まれていった。中国王朝との関係を失った日本列島の有力者は、朝鮮半島の南の方にいた勢力との関係を重視し始めた。そして5世紀には、朝鮮半島から安定的に鉄を入手し、大量の武器と武具を生産し始めてきた。これが「古墳時代中期」と呼ばれる時期で、あわせて、それまで大型古墳が密集していた奈良盆地ではなく、大阪平野に巨大な前方後円墳が築かれるようになってきた。古墳時代の副葬品は、時期の変化や国際関係の変化とリンクしつつ、大きく変化していることが分かる。以上は大体日本の古墳時代における中国製品についての説明である。

<sup>93</sup>同上、p 39-41。

## ② 名分という観念の深化

中国との交渉が頻繁になってくるにつれ、日本列島の有力者は国家の名分という観念をだんだん重視するようになってきた。それは後の聖徳太子の外交政策にすこぶる重要な影響を与えた。名分の観念の変化について、内藤湖南は以下のように述べている。

必要上書契こそ自ら使用しないけれども、それらは帰化人の通訳官の家柄の者に任せておいたので、その他の点においてはその生活においても、思想においても、やがて聖徳太子のごとき偉人を産出すべき素養は久しき以前よりだんだんに具えつつあったのであると思う。それで後漢以後六朝時代の交通は、書契を自ら司らざるために、名分という観念が十分に発達しなかったのであるが、その他の国内における統治の機関、あるいは海外貿易を取締るべき機関として帰化人の史等を使用し、それらが漸次に記録を造りつつあったということは、すなわち聖徳太子時代において国史編纂をなすべき基礎になったので、聖徳太子はその上に外国に対する名分の観念を明白にして、従来通訳官並に史が勝手に扱える統治機関を明確なる自覚によって自らこれを総覧するに至ったのである。<sup>94</sup>

内藤湖南の話により、聖徳太子以前書契は自分で司られないものであり、それらはすべて帰化人の通訳官の家柄の者に任せていたということが分かる。古墳時代後期は他の国内における統治の機関、あるいは海外貿易をコントロールすべき機関として帰化人の史等を使用し、日本の歴史を記録してはじめた。それは後世の聖徳太子時代において国史編纂に基礎を築いた。飛鳥時代になると、お隣の朝鮮半島には「高句麗」という非常に強い国があった。さらに中国大陸の方には、「隋」という軍事大国が出来上がってきていた。聖徳太子は、『冠位十二階』で国の中の上下関係をつくり、『憲法十七条』で国民としての大事な気持ちの統一を図った。また、聖徳太子は日本は隋と対等な国だと認めさせた。当時の聖徳太子は外国に対する名分の観念を明白にして、従来通訳官並に史が勝手に扱える統治機関を明確なる自覚によって自らこれを総覧するに至ったのである。つまり、古墳時代において国民の生活においても思想においても聖徳太子のような偉人を産出すべき素養はだんだんに具えつつあったということが分かる。

以上に述べた通り、中国の隋朝あるいは聖徳太子時代になると、日本は対等な姿勢をとって中国と付き合うようになってきたのである。したがって、そのような平

<sup>94</sup>同上、p 41-42。



等な関係の上に、日本と中国との外交は新たな一章を開いた。

## (2) 「唐化」

この前言った通り、聖徳太子時代から日本は対等な姿勢をとって中国と付き合いようになってきた。それで、中国との交渉が深くなるに従い、唐の優れた文化は次第に日本に伝えていったのである。唐の文化が日本に伝わっていることを「唐化」の過程と言っても差し支えないと思われる。本論は前文に内藤湖南の「螺旋循環史観」の中で天体の運行するのは一直線ではなく、完全な円い環でもなく、前に進んだり後に下がったりして、反復中国から螺旋状のように無限に伸びてゆくということであり、文化の発展することも螺旋状の上昇と見られ、そのうち螺旋状の横軸の方向には、文化において空間上の延伸と見られ、縦軸の方向にはその螺旋が上に向かって上昇していくと考えれば、文化において「進展」という前向きな勢いがみられるということはすでに論述した。従って、唐の文化が日本に伝わっている過程すなわち「唐化」の過程は「螺旋循環史観」の角度から見れば、螺旋状の横軸の方向に属するのである。つまり、「唐化」の過程は文化において空間上の延伸と見られるのである。それでは、これから本論は主に政治、書籍の輸入、文学、美術という四つの方面から中国文化が日本に浸透する過程すなわち文化における空間上の延伸の過程を論述したいと思う。

### 1、政治：日本古代中央集権国家の形成

日本において中央集権国家が成立した時期は律令制の時代や明治維新の時代が代表的である。前者は日本の古代中央集権国家の代表であり、後者は近代の中央集権国家の代表であるが、本論は本論文において古代中央集権国家のみについて探究したいと思う。それでは、これから本論は主に内藤湖南の論述に基づいて古代中央集権国家すなわち律令制の時代における中央集権国家の形成を探求するつもりである。日本における最初の中央集権国家のケースは大化の改新から『墾田永年本論財法』が制定されるまで日本で行われていた公地公民制の頃の朝廷である。6世紀に百済や新羅が勢力を強めて伽耶地域の国々を併合した。伽耶地域は朝鮮半島の最南部の小国家の連合で、大和政権との繋がりがあった。6世紀ごろの大和政権内では蘇我氏が勢力を伸ばし、対立する物部氏を倒して権力を独占した。女性の推古天皇が即位すると甥である聖徳太子が摂政となり、有力な豪族の蘇我馬子と協力して新しい政治を行った。

聖徳太子は中国や朝鮮にならい、天皇を中心とする政治制度を整えようとして冠

位十二階の制度や十七条の憲法などを定めたりした。冠位十二階の制度は家柄にとらわれず、有能な人物を役人に取り立てるための制度で、十七条の憲法では、天皇の命令に従うことなど、役人の心構えを示した。南北にわかれていた中国を、6世紀末に隋が統一し強大な帝国を作った。聖徳太子は隋の進んだ文化や政治制度を取り入れるため、607年遣隋使として小野妹子を派遣した。6世紀半ば、百済から朝廷に仏像や教典が送られ仏教が伝わると、それまでは権威の象徴として作られていた古墳に代わり寺を造ることで権威を示そうとする豪族が現れた。法隆寺は現存する世界最古の木造建築である。飛鳥文化には百済や南北朝時代の中国の影響が強く影響し、さらにインドや西アジア、ギリシャなどの影響も見られる。隋は遠征の失敗などが原因で、40年足らずで滅び、代わって唐が中国を統一した。唐は律令などの法律で国を治め、戸籍を作って人々に土地を与え、税や労役などを課すなどした。隋と同じように唐も高句麗を攻撃したため、日本などでも戦争に備えて国の力を強める必要がでてきた。聖徳太子の死後、権力を握った蘇我氏に対して不満が高まっていった。中大兄皇子、中臣鎌足らは645年に蘇我蝦夷、入鹿親子をたおし、唐から帰国した留学生や僧らとともに改革を始めた。この改革を大化の改新という。もともと日本では、朝廷という国を纏める組織はあったものの、物部氏や蘇我氏などに代表される豪族たちが地域を支配したり、さらに蘇我氏が勢力を伸ばすと朝廷を脅かすほどの権力を持ったりしていた。それに危機感を抱いていた中大兄皇子は仲間である中臣鎌足と共謀して蘇我入鹿を殺害した。その事件は有名な「乙巳の変」である。これ以降朝廷では中大兄皇子が主導する大化の改新が行われ始めたのであった。こうして大化の改新が行われ始められた日本であったが、日本が新羅と唐連合軍に負けた白村江の戦いや中大兄皇子の死後に起こった壬申の乱に勝利した大海人皇子が天武天皇として即位すると、一気に日本は律令制と呼ばれる地方の行政地区を作成し始め、朝廷中心の国家を建設していった。さらに、天武天皇は国民の数をきっちりと把握するために日本初の戸籍である庚午年籍を作成した。全ての土地と国民を天皇のものにする公地公民がこうして誕生したのである。そして、さらに701年に大宝律令が制定されると遂に日本は中央集権国家として成立したのである。これは大体古代中央集権国家の形成の経緯である。

日本の仏教は百済から伝えられたのである。仏教が日本に入ってきたことにより争いも起きたのであるが、聖徳太子の働きによって、仏教は日本に伝来してきたのである。国家の管理下で、仏教は展開されようとしていた。聖徳太子が活着している頃には成し得なかった日本における仏教の普及は、意思を受け継ぐ者により全国に広まり、現在でもこうして日本人の生活の中に仏教は根付いたのである。外国から入ってきた仏教であるが、こうして日本人の生活に浸透するまでには、長い年月がかかっているのである。仏教の伝来について、内藤湖南は以下のように述べている。

・・・これは今日の史眼から見ればいわれのないことで、太子は仏教を盛にすると共に神祇をも崇敬せしめたに相違ない。それについて考うべきことは当時仏教のごとき新しい宗教を取り入れる必要が日本にあったことである。これは明治の維新でもわかるが、維新以後迷信に関する淫祠を禁じ、あるいは巫女の職業を禁じたようなことは、太子の時代においては最も必要があったに違いない。日本の探湯の刑罰、あるいは蛇を瓶の中においてこれを訴訟の両造者にとらせることなどは『隋書』にも出ているくらいであるから、一般に行われておったに相違ない。かかる迷信を除くためには、当時最も合理的に進歩した宗教といわれる仏教のごときはきわめて必要であった。仏教はその後になって日本の迷信を利用して修験道やら真言宗やらが興ったけれども、太子時代に輸入された仏教のきわめて理論的であることは、太子の著述なる『三経疏』によっても知ることができる。<sup>95</sup>

日本に仏教が正式に伝えられたのは、6世紀の欽明天皇の時代である。6世紀というと、中国では南北朝に分かれ、朝鮮では高句麗・百済・新羅の三国に分かれていた時代である。朝鮮では、すでに仏教は伝わっていた。そのうちの百済の聖明王から、仏像や経典が贈られた。日本において、仏教伝来以前から古来の神々が信仰されていた。仏教が伝えられると、仏教を積極的に受け入れようとする側と受け入れに反対する側とに分かれていた。仏教を受け入れようとする側の代表は、中国・朝鮮から渡ってきた渡来人系の蘇我氏で、受け入れに反対する側の代表は、物部氏であった。仏教の受容を巡る問題は、豪族間の権力争いと共に激化したが、蘇我氏の勝利により一段落した。崇仏派の蘇我氏が勝利したことで、仏教は急速に普及していた。推古天皇は、『三宝興隆の詔』を發布し、聖徳太子は『十七条の憲法』を制定し、その中で仏教を儒教と並んで政治の基本精神に据えた。『三経義疏』は、聖徳太子によって著されたとされる『法華義疏』・『勝鬘経義疏』・『維摩経義疏』の総称である。それぞれ『法華経』・『勝鬘経』・『維摩経』の三経の注釈書である。

内藤湖南によると、聖徳太子は仏教を導入した理由は迷信を除くためである。いわば、聖徳太子は当時最も合理的に進歩した新しい宗教であった仏教を導入することを通じて国民の思想を統一したのではないかと思われる。太子は仏教の教えを人々が学ぶ必要だと思って斑鳩宮に、仏教を教える学問所を作り、将来ある若い人材に仏教を学ぶ場を作ったのである。このようにして、仏教の布教に努めていた太子であったが、志半ばで命を落とした。志半ばでいってしまった聖徳太子である

<sup>95</sup> 「聖徳太子」、『日本文化史研究(上)』、p 82-83。

が、それではどうやって仏教が日本に広まっていったのだろうか。それは遣隋使達  
の努力によるのである。太子が命を落としてから日本に帰った遣隋使達は、若い役  
人や豪族の子供達に、仏教や儒教を説いていったのである。遣隋使の一因であった  
高向玄理と南淵請安であった。請安は塾を開き、仏教、儒教の教をを広めようと努  
めた。蘇我入鹿や中大兄皇子、中臣鎌足らもここで仏教と儒教を学んだのである。  
聖徳太子の意思は、しっかりと受け継がれていったのである。聖徳太子が生きてい  
る頃には成し得なかった日本での仏教の普及は、意思を受け継ぐ者により全国に広  
まり、現在でもこうして日本人の生活の中に仏教は根付いたのである。外国から入  
ってきた仏教であるが、こうして日本人たちの生活に浸透するまでには、長い年月  
がかかっているのである。

古代の日本は政治の面で唐の制度をたくさん模倣した。例えば、『十七条憲法』  
を成立すること、律令制度を使用することと大学制度を創立することなどは殆ど唐  
の制度を模倣したのである。それらは古代の日本社会に大きな影響を与えた。これ  
から本論は主に日本における『十七条憲法』の成立、律令制度の使用、大学制度の  
創立を巡って論じたいと思う。

## I、聖徳太子の『十七条憲法』

聖徳太子の説いた十七条憲法は憲法十七条、十七条の憲法とも言われ、日本最初  
の憲法である。十七条憲法は、現代の憲法とは異なり、貴族や官僚など政治に関わ  
る人々に道徳や心がけを説いたものである。西暦604年4月3日、聖徳太子はま  
だ建設途中だった斑鳩宮に自分の臣下を集め、考案していた十七条憲法の前案を提  
示した。これが日本で初めての成文法になる。内容は憲法というよりも、これから  
目指そうとする中央集権国家に際しての君・臣・民の上下の筋道を新たに納得でき  
るように教え、導くものであり、その根本にあるものは儒家や法家、道家の考えで  
あり、要は仏教からきているものであった。『十七条憲法』は中国をベースとした  
統一国家を目標に各地の豪族たちも含めて新国家の理想的官僚像を訓示したもので  
あり、そこには「和」を尊重することや仏教的価値である「三宝」を重要視するな  
ど、当時の日本の文化や政治状況が反映されており、現在の日本にもその影響が伝  
わる。十七条憲法について、内藤湖南はこのように述べている。

しかるに聖徳太子はその時代において有名な憲法十七条を發布した。大体  
は今日の法文の如くではなく、訓令の体であるが、その中には見逃がしがた  
い立派な主張を顕わしたものがある。即ち第十二条に、

国司国造、勿斂百姓、国非二君、民無兩主、率土兆民、以王為主、所任官司、皆是王臣、何敢与公、賦斂百姓、とあるが、これは当時の如き氏族制度時代において、即ち各氏族が公民のほかにも多くの部曲民を本論有しておいた際に、かくの如き憲法によって、官司は皆王臣、人民は皆王の人民という主義を發表したのは、非常に進歩した考えといわなければならぬ。・・・

もっとも聖徳太子のかくの如き主義を思いつかれたのは、中国の秦、漢以来の政治にも通暁しておられたためでもあらうが、あるいはまた隋代の政治改革をすでに知っておられて、それに倣われたものと推測しうることもある。隋の文帝は魏、晋以来の名族専有の政治を改めて郷官を廃し、後の科举制度の端緒を開いた人であって、中国の政治の歴史には重大な関係をもっている人である。聖徳太子の憲法発布は妹子の遣隋以前にあるけれども、いずれ遣隋以前に隋の国情をばできるだけ調べられたことであらうから、隋の政治改革をも知っておられたかも知れぬ。そうすればこの憲法の趣意は益々もって天皇の大一統主義と解釈すべきものであって、今日の日本の国体の起源を開いたのは太子であるといつてよろしい。<sup>96</sup>

当時の中国では、とても権力を持った隋が立ち上がっていた。実際国をまとめていた聖徳太子は、日本が隋の支配下におかれぬように日本の土台を急いでしっかりさせなければならないという必要性に迫られていた。そのため、聖徳太子は、推古や蘇我馬子らを核とする中央集権国家の確立を目指したのである。特に6世紀の頃の大和政権は、朝鮮との外交が失敗に終わり、更には現在とは違い、統治は族制国家で、皇位継承権を巡っての豪族の対立もあり、危うい状況にあった。新羅が任那を滅ぼし、日本では守屋を倒して馬子が実験を取るようになる。蘇我馬子は推古を頂点に立たせ、推古の代わりに政治を推し進めたのが聖徳太子である。隋や百済が律令国家としてすでに政治が進められていたこともあり、外交を行う上でも、日本の立場をしっかりと書き示すことがどうしても必要なことだったのである。従って、十七条憲法はこのような時代背景の下で生まれた。

内藤湖南は十七条憲法の人民という主義は非常に進歩した考えであり、この憲法の趣意は益々もって天皇の大一統主義と解釈すべきもので、今日の日本の国体の起源を開いたのは太子であると考えていた。その故、この憲法は国民思想の統一及び権力集中に非常に役に立つのであると思われる。官僚制に基づく中央集権国家の建設にかかわる政策として十七条憲法は儒教の君臣道德のほかにも、仏教や法家の思想もある。これらがどれだけの有効性をもったかは疑問であり、また律令制の成立に

<sup>96</sup>同上、p 80-81。

直接結びついたわけではないが、少なくとも隋との外交交渉の場では倭国の政治理念を示し、また後世の法に強い影響を残した。

## II、唐代律令制度の受け入れ

中国の律令は晋代から南北朝にかけて法典として整備され、隋・唐代に集大成された。唐の律令は以後の中国歴代王朝の律令の規範となり、日本、朝鮮、ベトナムなどのアジア諸国にも影響を与えた。唐は、豪族を官僚化し、尚書、中書、門下の三省を中心とする整然たる官制をもち、祖調庸の税制、均田制、府兵制などの諸制度によって人民を把握する強力な中央集権の体制を作り上げた。7世紀後半、日本は中央集権国家の形成にあたり、中国の律令が体系的に導入され、10世紀ころまで律令の法体系が政治支配の基本としての役割を担った。日本の律令制は、隋・唐の律令の法体系を移入し、それをもとに形成されたもので、7世紀後半に成立した。当時日本の支配層を構成していた皇室・中央豪族は、隋・唐帝国の形式に伴う東アジア情勢の変化に対応して国内における早急な権力集中の必要に迫られており、旧来の族制的な政治体制、各豪族による本論有地・本論有民支配を克服し、強力な権力機構のもとでの人民支配を実現するために、中国における既成の支配体制を移入したのである。権力集中化への動きは645年の大化改新から見られるが、隋・唐の律令制を基軸とした中央集権国家の構想が明確となるのは、663年の白村江の敗戦後の天智朝以後とよく、ことに672年の壬申の乱後の天武・持統朝においてその体制の基礎は固められた。701年に大宝律令が制定施行されると、八省を中心とする中央官制も整い、日本の律令制はほぼその完成を見た。内藤湖南の門下である武内義雄は日本の律令について以下のように述べている。

・・・推古天皇の十五年には小野の妹子が隋に派遣され、翌十六年には隋の答礼使裴世清が妹子とともに我国に来てここに日中文化の直接交渉が始まった。その後久しからずして隋は亡んで唐が代っても、使節の往来は仁明天皇の承和元年唐の文宗の大和八年までつづいて、我国文化の向上に貢献したことは顕著な事実であるが、殊に裴世清の帰国するとき再び妹子を大使とし南淵請安・高向玄理等八人の留学生をつれて彼土に渡らしめられたことは注目すべき事実である。かくて此等の留学生はいづれも相当長年月彼土に留まったが就中請安と玄理とは三十二年間の久しきに互つて彼土の文物を研究し舒明天皇の十二年を以て帰朝した。さうしてその後中大兄皇子と中臣鎌子とが周孔の道を請安に学びつつ大化革新の策を練り給うたこと、及び大化新政の劈頭に玄理・僧旻の二人が国の博士に任ぜられて新政の書策にあたつた

ことを思ふと、大化の新政に隋唐文化の影響が甚だ大なるものがあつて、使節派遣の意義の非常に大きくあつたことを想像することができる。かくて革新の事業が一段落をつけると新政を法文化するために律令の編纂が命ぜられた。初めての律令の編纂が命ぜられたのは天智天皇の御代でこの時所謂近江令二十二巻が作られたが、後ち文武天皇の御代に至り藤原不比等らに更めて律令の撰定が命ぜられ、大寛元年に至つて律六巻・令十一巻が完成し、次で元正天皇の養老二年に至り更に不比等諸人に勅してことを刊修せしめられて、所謂養老律十巻・養老令十巻が出来上がった。この律令は太化の新政を法典化したもので、その内容が唐律と唐令とに本づき我が国を斟酌して修訂せられたものであることは疑ひなく、もし唐の律令と、我が律令とを比較研究することが出来れば唐朝文化の影響と我が国文化の特質とを闡明することができる筈であるが、不幸にして中国では令が亡んで律のみが残り、我が国では律が失はれ令だけが存しているのをこれを比較対照することができなかつた。

97

武内義雄の論述によると、当時の日本では遣唐使として中国に渡つた「留学生」や「学問僧」らが唐の国家体制のしくみを伝えたこと及び彼らの知識と経験は国政改革に大きな役割を果たしており、より強力な中央集権国家を作ろうとする動きが高まつた。それで、律令に基づく新しい国づくりへの改革が始まつた。大化の改新により日本は、より中央集権的な「律令国家」へと進んでいった。さて、日本における律令制度の成立について、内藤湖南はそれぞれ律、令、格、式という四つの面から論じている。まず、律に関して内藤湖南は以下のように述べている。

・・・唐の制度を模倣して日本でいろいろのものを立てた。それは律、令、格、式である。これは唐の制度を組み立てる全体の法令であるが、今日では唐律だけは満足に残っておるが、唐令、唐格、唐式はほとんど無くなって、わずかに残闕が世の中にあるばかりである。律というのは今日の日本でいへば六法である。幸いに唐律は全部残っておるが、日本がそれに模倣して作つたところの日本の律はそれは大方無くなって、今日残っているのは四つしかない、名例、衛禁、職制、賊盜、これも全部残っておらないが、この四つだけは幾分残っておる。今日残っておるところの日本律と唐律とを比較すると、日本律は唐律を採用して、あるものはほとんど文句までまるで同じであるが、それでもその間にたいへん斟酌を加えて、例えば一番重い罪を中国では十悪

97武内義雄「日本の儒教その一——明経博士の学業」、『儒教の精神』、岩波新書、1939年11月、p139-140。

といい、日本ではそれを二つ省いて八虐とした。そういう風で大体から話すと日本律は唐律に比較して罪の科しょうが軽減されておる。中国に必要であったが日本には必要でないことは律に除いてある。<sup>98</sup>

律・令・格・式なる四種の法典は中国の歴代の政府が發布した六法全書のようなものであり、古くは戦国時代に起源し、唐代に至って最も完備されたのである。唐律は名例、衛禁、職制、戸婚、厩庫、擅興、賊盜、鬪訟、詐偽、雜、捕亡、斷獄の12篇計約500条よりなり、永徽4年に官撰の注釈律疏が完成した。つとめて客観的に個々の犯罪を明文で規定し、それに対応する処罰を五刑で定め、司法官の擅断を排する点では近世欧州の刑法典に比しても遜色がない。ただ皇帝へ対する謀反をはじめ重罪10種を十惡として掲出し、身分特権による優免や減刑を八議に及ぼし、親族内では尊長の卑幼に対する優位を強調するなど、身分秩序の維持に重点の置かれるところに、近代法と異なる特徴がみられる。日本律は唐律を母法とする日本の古代法典の一つである。それは刑法及び官吏懲戒法に相当する。日本における律の編纂は『飛鳥浄御原律』に始まるといわれているが、その存在には疑いもある。確実に存在した律は大宝元年(701)に成った『大宝律』である。『養老律』は養老年間(717~724)に編纂され、757年に施行された。条文数はおよそ500条、総則にあたる「名例律」、ならびに各論にあたる「衛禁律」以下12編からなっているが、そのうち、今日に伝えられているものは、「職制」「賊盜」2律と、「名例」「衛禁」「鬪訟」の一部のみである。内藤湖南の話により、日本律は唐律を継受する時に、たいへん斟酌を加えて日本独自の条件を考慮に入れて重要な修正を行っていたということが分かる。例えば一番重い罪を中国では十惡といい、日本ではそれを二つ省いて八虐としたということである。日本律においてほとんど唐律そのままとったところもずいぶんあるが、そのとり方の苦心及び短い間にそれだけのものを考えてこしらえる苦心が見える。

令について、内藤湖南は以下のように述べている。

その次に令であるが、令は日本に幸いに一部分に残闕しておるが大部分が残っておる。ところが唐の令はほとんど今日は無くなっておる。まったくなくなっているといってもよろしいのである。ところが一部分が本論がフランスで発見したので手づから写した。令の中に公式令というものがあって、これが規定の文書に関する式を現したもので、つまり詔勅命令そのほかの文書の式であるが、その部分が残ってあったので写してきた。それは中国の敦煌

<sup>98</sup> 「唐代の文化と天平文化」、『日本文化史研究(上)』、p115。



から発掘したのであるが、それをフランスの国民図書館に蔵しておく。それを本論は写真に撮ろうと思うたのであるが、すでに裏うちをして肝心の令の方へ紙を貼ってあった。その反対の面に紙を貼ればいいのに令の方に貼ってあった。それでしかたなしに一生懸命眺め透かして写し取ったが、幸いに公式令のところであったので、日本へ帰ってから大宝令の公式令に比較して見たが、日本では太政官八省になっており、中国では尚書省の六部そのほかの官職であるので、文書は往復する官署の名は違うが、文書をやり取りする方法、それはまったく中国のまねをしておるので、公式に関する文書はほとんど同じである。本論が紙を貼った下の見えない字を一生懸命読んだのであるから、写し違いが二、三字あるが、日本の令を調べてみると、その誤字を日本の令で直せるくらいである、それくらい日本の令と唐令というものは一致していた。しかしこれも日本のほうは大体国情から考えてすべてが簡単になっておる。往復文書はたいした差はないが、唐の辞令書は中書、門下、尚書この三省を経て手続きがなかなかめんどろであり、その辞令書が長い文句で書いてあるが、日本では尚書、門下を一つの太政官で取り扱うからたいへん辞令が簡単になる。今日でもそのやり方が残っており、辞令はすべて内閣で取り扱う。日本は太政官の簡単なやり方が残っておって、唐のように中書から門下に移し、それから尚書に移すという手続きが省かれている。そういうことが日本の令の特色であることが分かる。幸いフランスにわずかの断片があるので日本の令というものは、どういう風に唐令を取り入れたかということを知ることができる。<sup>99</sup>

唐令は官品に始まり、官僚組織を定めた6篇の職員が続き、以下、祠、戸、学、選挙、封爵、禄、考課、宮衛、軍防、衣服、儀制、鹵簿、楽、公式、田、賦役、倉庫、厩牧、関市、医疾、仮寧、捕亡、獄官、營繕、喪葬、雑の33篇約1500条および行政機構に則し国制の諸般を定めた非刑罰法規で、民法、商法にかかわる条項も部分的に含まれる。日本令も唐令を母法とする日本の古代法典の一つである。それは刑法以外の国家組織の基本的な諸制度である行政法、訴訟法、民法、商法などに相当するものを網羅的に規定したものである。大化改新後の天智7年(668)藤原鎌足を総裁としてつくられた『近江令』が日本の最初の令であり、その後、天武9年(680)修正され、持統3年(689)に『浄御原令』が施行された。それも『飛鳥浄御原律令』と呼ばれる。次いで文武天皇の大宝元年(701)『浄御原令』を改定して『大宝令』が藤原不比等らによって施行された。それも『大宝律令』と呼ばれる。さらに養老2年(718)修正され、757年『養老律令』が施行された。

<sup>99</sup>同上、p116-117。

内藤湖南により、日本の令と唐令というものは大体一致していたが、日本のほうは国情から考えてすべてが簡単にしていたということが分かる。例えば、往復文書は大きな差はないが、唐の辞令書は中書、門下、尚書この三省を経て手続きが非常にややこしいから、その辞令書が長い文句で書いてあるが、日本においては尚書、門下を一つの太政官で取り扱うからたいへん辞令が簡単になる。そういうことが日本の令の特色であることが分かる。これは大体日本の令の事情である。

格について、湖南は以下のように述べている。

それから格である。格は散頒刑部格というものがやはりフランスの図書館にあるものを写した。それはロトグラフで写してきておる。大体唐の時に重大な法令は、律令にあるので、今の日本でいえば、憲法そのほか六法全書にあるようなものが律令にあるのであるが、そのほか細かい臨時の伺い、指令のような規定はすなわち格であって、格というのは実行に役に立つところの規程であるが、散頒刑部格とあるのは六部のうちの刑部の格で、そうしてこの格には留司格、一般の心得のため布告する格は散頒格である。本論が写してきたのはすなわち刑部に関する散頒格である。日本にも三代格というものがある。その三代格にこの唐のときの格を比較して見ると著しく違うのは、日本の格は非常に簡単で細かい規定などが割合にない、唐の格は非常に複雑である。それは日本のことをよく解釈すれば、日本は唐ほど役人でも人民でも悪賢くなかった、法律をくぐるようなことを日本人はしなかったから、日本ではそういう綿密な格を造る必要がなかったということである。また一面からこれを悪く考えてみると、律令というような難しい制度を唐から真似は致したが、実際の当時の日本の事情が唐の当時のそんな細かい規定までを必要とする進歩してはいなかった、という風に考えることも出来るのである。ともかく唐のものに比較して日本のほうはいたって簡単であったのである。

100

唐格というものは詔勅による改制および新制の内に長く遵用すべきものを成書に編纂したものであり、尚書省六部二四司の曹名を篇目とするのである。格には中央官庁内で行われる留司格と、全国に頒行される散頒格の二種があり、開元年間にはさらに格後勅という法典も編纂された。9世紀に入ると、社会の変化に伴う律令の規定の改変が著しくなったことと、国家の法式の整備を図る時代の風潮の波に乗り、日本において既出の単行法令や法規集を整理して格式をまとめる作業が行われ、嗟

<sup>100</sup>同上、p 117-118。

嵯峨天皇の820年撰進の弘仁格式をはじめ、弘仁・貞観・延喜のいわゆる三代格式が編纂された。格はのちに三代の格を分類・編集した『類聚三代格』が残存している。内藤湖南によると、日本の三代格において唐のときの格を比較して見ると著しく違うのは日本の格は非常に簡単で細かい規定などが割合にないが、唐の格は非常に複雑である。内藤湖南からみると、二つの解釈がある。一方は当時の日本は役人でも人民でも素直で、法律を潜るようなことを日本人はしなかったから、日本ではそういう綿密な格を造る必要がなかったということである。もう一方は実際の当時の日本の事情が唐の当時のそんな細かい規定までを必要とする進歩してはいなかったということである。何れにしても、唐の格に比較して日本のほうは簡単であったのである。その故、日本は格において唐のものを模倣しても自分の事情を考えて必要がない内容を切り捨て自分のものを作り出したということが分かると思う。

式について、内藤湖南は以下のように述べている。

式については、日本では『延喜式』というものがある。唐式は敦煌から発掘されて中国の羅振玉氏が出版した『水部式』だけが残っておってその他はない、これは河川とか水利に関するものである。本論がフランスに行くまでは、律令格式の中で水部式が敦煌から出たということは知れておるが、他の律令や格はなかった。ところが幸い本論がフランスで調べた結果、令も格もみな出てきたのみならず、律の断片もなかったが、これは今日世に伝わっておる唐律とまったく変わりがない。日本の律令格式のやり方は唐のをまねたものであるということは前からわかっておったが、日本が中国の制度を模倣するうえにいかにも慎重なる態度をもってしたかということが、これらの実物の比較によって判じるようになった。<sup>101</sup>

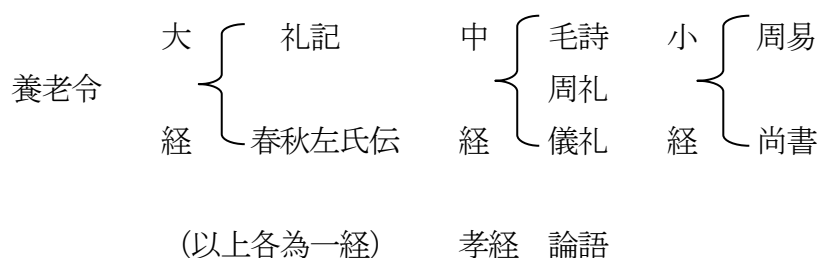
唐式は官司の参照すべき施行細則の類で、六部二四司と秘書、太常、司農、光祿、太僕、太府、少府、監門宿衛、計帳勾帳の33篇よりなる。前述の通り、9世紀に入ると、社会の変化に伴う律令の規定の改変が著しくなったことと、日本において国家の法式の整備を図る時代の風潮とがあい応じ、既出の単行法令や法規集を整理して格式まとめる作業が行われ、嵯峨天皇の820年撰進の弘仁格式をはじめ、弘仁・貞観・延喜のいわゆる三代格式が編纂された。そのほか、国司交替にする延暦・貞観・延喜の各交替式、宮廷の儀式に関する『内裏式』『貞観儀式』、蔵人や検非違使の職務に関する『蔵人式』『左右検非違使式』なども編纂された。『延喜式』は、平安時代中期に編纂された律令の施行細則であり、三代格式の一つである。三

<sup>101</sup>同上、p118-119。

代格式のうちほぼ完全な形で残っているのは『延喜式』しかなく、細かな事柄まで規定されているのである。内藤湖南によると、日本はほとんど唐の制度を模倣したものであるが、唐の制度を鵜呑みにしたものではないのである。慎重な態度をもって自分の事情をよく考えた上に日本の国情に合うようにした日本の特色を帯びる律令格式を作り出したということが分かる。

### Ⅲ、唐代大学制度の遂行

中国の文化が日本の文化に影響したことを知ろうと思えば、まず制度の方から知らなければならない。平安朝にはもっぱら唐の制度が日本に行われ、大学の制度もやはり唐の模倣であった。唐代大学制度の模倣について武内義雄は当時の養老令の学令における「大学教科目表」と唐令とを挙げており、それは以下のようなものである。



唐令      礼記 春秋左氏伝 毛詩 周礼 儀礼 周易 尚書 春秋公羊  
 伝 春秋穀梁伝  
 (以上各為一経) 孝経 論語 老子<sup>102</sup>

養老律令は大化の新政を法典化したもので、その内容が唐律と唐令とに基づいて日本の国情を斟酌して修訂せられたものである。以上の養老令の学令と唐令とを比較して唐朝文化の影響と日本文化の特質とを解明することが出来ると思う。さらに、日本が唐の儒学をいかに取り入れたかを想像することが出来るのではないかと思う。しかし、内藤湖南の論述によると、唐の大学はまったくの平民向けであったが、平安朝の大学教育は貴族のみ向けているので、文化を受ける人は少ないということが分かる。それについて、内藤湖南は以下のように述べている。

<sup>102</sup>武内義雄「日本の儒教その一——明経博士の学業」、『儒教の精神』、岩波新書、p141。

・・・唐では国子監で大学のことを司ったが、日本では大学寮でこれを司った。この大学という名は漢の制度の名を取ったのであるが、その制度の内容はまったく唐の制度によったのである。唐の国子監は国子学と太学と四門学に分かれ、各博士あり助教があつて、広く貴族より平民に至るまでの子弟を収容した。すなわち国子学は三品以上の貴族の子弟、太学は五品以上の貴族の子弟、四門学は七品以上の貴族および庶子の子弟を入れた。この庶子の子弟であつて四門に入る者は、俊士生といい、まったくの平民であつたが、日本では学令によると平民を入れることはなかつた。これは平民が未だ大学に入るほどには発達しておらなかつたからである。また日本の大学の教科目は如何というに、明経道、紀伝道、明法道、算道、書道、音道等であつて明経道では九経を研究し、紀伝道では『史記』、『漢書』、『後漢書』を研究し、この方は史学であるとともに文学であつた。明法道とは法律学で音道とは字音であるが、この音道は中国へ隋唐使留学生を派遣するために必要であつたのである。<sup>103</sup>

内藤湖南によると、唐では国子監で大学のことを司ったが、日本では大学寮でこれを司つたということが分かる。また、大学という名は漢の制度の名を取つたのであるが、その制度の内容はまったく唐の制度によつたのであるということも分かる。内藤湖南によると、唐の国子監は国子学と太学と四門学に分かれ、各博士あり助教があつて、広く貴族より平民に至るまでの子弟を収容したのである。日本の大学寮は令制官司の一つで、中央における官吏養成機関である。起源は天智朝に遡るが、制度・機構の整備は大宝令制定の時である。事務官は頭、助、允、属の四等官とそれ以下の下級官吏である。教官は本科に博士、助博士各1人で、書道、算道に博士各2人、それぞれ学生、書生、算生を教育したのである。音博士は諸生に漢音を教授したが、専門の音生はいなかつた。奈良中期に本科から明法道、文章道の二道が分離独立し、平安以降、明経道、算道とあわせて四道と呼ばれた。学生は五位以上の子孫、東西史部の子、ときに8位以上の子から採用したが、いずれも13～16歳で賢い者に限られた。9年以内に卒業し国家試験に合格すると、コースと成績に応じて位階が授けられるのである。したがって、唐ではまったくの平民であつたが、日本では平民が未だ大学に入るほどには発達しておらなかつたから学令によると平民を入れることはなかつた。内藤湖南の話により、当時の日本における大学の教育はただ貴族階層向けのものであり、平民の子弟は大学の教育を受ける資格はないということが分かる。そのため、平安朝の文化は貴族のみ学び、貴族は当時の文化の代表であるといえる。したがって、当時の日本の大学教育のやり方を文化の中央集

<sup>103</sup> 「平安朝時代の漢文学」、『日本文化史研究（上）』、p180-181。

権の一種だと考える。しかし、唐において大学は広く貴族より平民に至るまでの子弟を収容した。この点から言うと、平安朝の大学教育は唐ほど進歩していないということが見える。

以上は政治についての話である。次は書籍の方である。

## 2、書籍の輸入

天平時代において日本が唐からたくさんの書籍を輸入したのである。『日本国見在書目録』という本は天平より百六、七十年後すなわち宇多天皇の寛平年間に書かれたもので、その当時日本に現在していたところの中国書籍目録である。しかし、天平時代にのみ書籍がどれほど唐から輸入されるかを研究する際に、現存するまとまった目録がないから、いろんな不便がある。そのため、間接的な研究方法をとらなければならない。それで、天平時代の書籍の輸入を研究する方法論について、湖南は以下のように述べている。

・・・その他についてはまず第一に文学のことを話したいと思う。唐の文学を日本に輸入するについては、第一必要なことは書籍の輸入であった。唐から輸入された書籍については『日本国見在書目録』という本があるが、これは天平より百六、七十年後すなわち宇多天皇の寛平年間に書かれたもので、その当時日本に現在していたところの中国書籍目録である。それに載っておる書籍が大部分が天平時代すでに輸入されておったかどうかということは疑問であって、天平時代の人のはたしてどれだけ中国の本を見ておったかと話すと、もし『日本国見在書目録』のようなものが、天平時代に出来ておれば世話がないのであるが、これは不幸にしてまとまった目録がない。それゆえいろいろな材料から、天平時代までに輸入された中国書籍の目録を抜き出して、直接には天平時代の人のがどれだけの書籍を知っておったかということを知り、またこれらの書籍と後の『日本国見在書目録』とを対照して、間接に天平時代に読まれたらしく思われる書籍の概況を推考するほかに方法がない。

104

『日本国見在書目録』は宇多天皇の命によって、寛平3年（891）ごろに藤原佐世によって作られた漢籍の分類目録である。それは日本最古の漢籍目録であり、載せられている書籍は1579部、16790巻に達するが、載せられた漢籍の多くは現存しない。『日本国見在書目録』というものは天平時代に出来ておらないか

104 「唐代の文化と天平文化」、『日本文化史研究（上）』、p119。

ら、それだけを通じて天平時代の書籍の輸入ということを研究することができない。そのため、内藤湖南によると、いろいろな材料から、天平時代までに輸入された中国書籍の目録を抜き出してから直接には天平時代の人々がどれだけの書籍を知っておったかということを知り、またこれらの書籍とその『日本国見在書目録』とを対照して、間接に天平時代に読まれたらしく思われる書籍の概況を推考するほかに方法がないということが分かる。むしろ、その方法は内藤湖南が天平時代の書籍の輸入ということを研究する方法論であると言える。唐から輸入した書籍は大体以下のよう

## I、吉備真備の持渡書

前述の通り、天平時代における唐文学の輸入を研究する際に、まずこの時代において唐から輸入された書籍の事情を知らなければならない。唐から輸入された書籍の中で、内藤湖南はまず吉備真備が持って帰った本を紹介していた。それについて、内藤湖南は以下のように述べている。

その内で第一に注意されるのは、天平時代の政治家でもた学者であるところの吉備真備が持ってきたという本がある。『続日本紀』によると天平七年に吉備公が唐から帰ったとき、『唐礼』一百三十卷、『大衍曆経』一卷、『大衍曆立成』十二卷、『楽書要録』十卷を献じたとある。『唐礼』一百三十卷とあるのは、唐の高宗の『永徽礼』であるらしいので、また『大衍曆』というのは、有名な唐僧一行の新しく造った曆の本である。『楽書要録』もこのときに持って帰っておるが、この本は後に中国には絶えてしまって、その残闕本が日本にのみ伝わった。それで中国のある学者は『楽書要録』は日本人が偽造したものなどといっているが、それは確かに誤りである。それからまた『続日本紀』には載っておらないが、吉備公は『東觀漢記』一百四十三卷を持って帰られたことが『日本国見在書目録』に出ておる。それに吉備公は三史五経、名、刑、算術、陰陽、曆道、天文、漏刻、漢音、書道、秘術、雑占、一十三道を伝え学ばれたと『扶桑略記』にあるから、これら諸道の本を自ら持ち帰られたか、あるいはその以前に輸入しておったのだろうか、惜しいことにはその目録がない。<sup>105</sup>

内藤湖南によると、『続日本紀』の中で吉備真備が唐から帰ったときいろいろな書籍を持って帰ったということが載っている。『続日本紀』は、平安時代初期に編纂

<sup>105</sup>同上、p 119-120。

された勅撰史書である。それは『日本書紀』に続く六国史の第二にあたり、菅野真道らによって延暦16年(797)に完成したものである。文武天皇元年(697)から桓武天皇の延暦10年(791)までの95年間の歴史を扱い、全40巻から成っている。それは奈良時代の基本史料である。吉備真備は奈良時代の公卿であると同時に学者でもある。元の名は下道真備である。彼は靈龜2年(716)遣唐留学生となり、翌養老元年(717)に阿倍仲麻呂と玄昉らと共に入唐した。唐にて学ぶこと18年、天平7年(735)に玄昉と同船で帰路に就くも種子島に漂着するが、多くの典籍を携えて日本に帰った。唐では経書と史書のほか、天文学・音楽・兵学などを幅広く学び、帰朝時には『唐礼』130巻、天文曆書(『大衍曆経』1巻、『大衍曆立成』12巻)、音楽書(『楽書要録』10巻)などの経書を献上し、『東觀漢記』一百四十三巻をもたらした。吉備真備が唐の書籍を持って帰るということを通じて、当時の遣唐使は唐文化の輸入に重要な役割を果たしたということが分かる。

## II、『雑集』

『雑集』について、内藤湖南は以下のように述べている。

第二に注意は聖武天皇の宸翰『雑集』という本が正倉院に尊藏されておるが、それは聖武天皇がその当時ご覧になった中国の中から、大部分は仏教に関する詩文を御手づから抄写せられたものである。これは佐々木信綱博士が先年出版になったが、それを見ると、六種ほどの本の中で三種ほどは『日本国見在書目録』にあるが、あとの三種はその中に入らない本である。そうして見るというと、『日本国見在書目録』の時代にはすでになかったような本を天平時代の人は見ておったということが判じる。したがって大体平安朝に劣らぬほど、天平時代にも中国の本が豊富にあったらしく想像されるのである。<sup>106</sup>

聖武天皇の時代は一方で仏教文化が花咲いたが、社会経済的にも政治的にも転機をなす不安定な時代でもあった。聖武天皇の唯一の書跡として正倉院に『雑集』が伝えられる。聖武天皇の七七忌に光明皇后は先帝の冥福を祈って、珍宝、遺蔵品をまとめて東大寺大仏に献納した。本文は中国六朝隋唐の仏教に関する詩文140数首を抄録したものであり、白麻素紙に楷書体で毎行18字、天地に横罫があり、全長30張の長巻である。奥書に「天平三年九月八日写了」とあり、天皇31歳の書である。書風は王羲之の「楽毅論」に通じ、褚遂良風とも言われる。なお、抄録さ

<sup>106</sup>同上、p120。



れた詩文はいずれも中国ではすでに失われた詩文であり、文学及び仏教資料的価値も高いと言える。内藤湖南の話によると、『雑集』は六種ほどの本の中で三種ほどは『日本国見在書目録』にあるが、あとの三種はその中に入らない本である。したがって、『日本国見在書目録』の時代にはすでになかったような本を天平時代の人は見ていたということがわかる。それ故、天平時代に中国の本が豊富にあったらしく考えられる。

### Ⅲ、『南京遺文』

『南京遺文』について、内藤湖南は以下のように述べている。

第四には佐々木博士が聖武天皇宸翰『雑集』と同時に発刊した、『南京遺文』というものがあるが、それはやはり正倉院にある奈良朝の古文書その他と集めて一冊とされたものである。その中に天平二十年六月十日、「更可請章疏」等として仏書ならびに漢籍の目録が挙げてあるが、その全文は『大日本古文書』第三巻に出ておる。その漢籍の中、半分くらいは『見在書目録』にある本である。またそれになれば中国の正史の中の書目、すなわち『随書』経籍志とか『旧唐書』経籍志または『新唐書』芸文志とかに載っておる本である。<sup>107</sup>

内藤湖南によると、『南京遺文』は佐々木博士が聖武天皇宸翰『雑集』と同時に発刊し、正倉院にある奈良朝の古文書その他と集めて一冊とされたものである。その中に天平二十年六月十日、「更可請章疏」等として仏書ならびに漢籍の目録が挙げてある。なお、その漢籍の中、半分くらいは『日本国見在書目録』にある本である。これらの書籍によって推考すると当時の唐の主なる本は天平時代にすでに日本にあったのであるということが分かる。内藤湖南の話により、それらの書籍は『日本国見在書目録』の時代と大した相違はなかったらしく、また『日本国見在書目録』に出ていない本で天平時代にあったと思われる本もあるのである。仏教の書籍を別と言って、当時日本ほど中国の本をたくさん持っていた国は中国のまわりの他の国々においてみる事が出来なかったのであろう。

以上は唐から輸入した書籍についての話である。次は文学の方である。

### 3、文学

<sup>107</sup>同上、p 121-122。

日本においては天平時代から平安朝にかけて非常に立派な漢文学を形作ったのである。日本人の漢文学とは日本人が中国の文学を用い、中国の語法に従って創作した文学であることには間違いないが、それが日本の漢文学として成立するのは千数百年の長い時代にわたって、そうした文学が日本文学の一環として、脈々と一つの流れを形成しながら、絶えず発展しているからである。従って、日本の漢文学なるものは実に世界文学史上まったく他に類例を見ないユニークな存在といえる。日本の漢文学は本質的には日本文学に属する。その作者は日本人であり、その内容に盛り込まれているものは日本人の思想なり感情であるからである。しかし、その一面において日本の漢文学はまた中国文学という一つの大きな流れから分かれたところの支流であるということが言える。日本人は日本に始めて中国文学が伝わって以来、これを先進の文学として崇め、その新しい傾向を追いつつ、ひたすら模倣してこれつとめてきた。そうした事情のもとに自然と形成せられてきたのが日本の漢文学である。それは単に日本人が中国の文字を用い、中国の語法に従って創作したというだけの単純な性質のものではない。その中国文学との関係は極めて緊密である。両者の間には、文学的にも歴史的にも劃然とした国境線が引かれていないということが言える。<sup>108</sup>それでは、これから本論は日本の漢文学を巡って論じたいと思う。

## I、飛鳥時代

漢文学は日本人が中国の言語文字を用いて日本人の思想感情を表現したものである。それは中国の文学を崇拝、摂取して、自国の文学の発展に努力してきたのである。その形式は中国に借りて、内容に日本のものを盛り込むという二重の性格をもつのがその特色である。日本にはじめて漢文学の黎明ともいべきものがきざしてきたのはいわゆる飛鳥時代、すなわち推古朝になってからである。大体欽明朝になると、漢学者の渡来と漢籍の伝来とは日本にやがて漢文学の素地を作ったものであることを疑えない。しかし、日本に漢文学の黎明のきざすのはそれから三十年も経た飛鳥時代になってからである。日本の漢文学の黎明であることと言うが、まだ純文学の作品を生み出すほど成熟していなかった。純文学的な作品の出現するのは飛鳥時代から更に五十年そこそこの歳月を経たいわゆる近江朝を待たねばならなかった。この時代になって、初めて日本に漢詩作家が現れた。大友皇子すなわち弘文天皇はまさしく日本の漢文学の開祖とあってよい。『懷風藻』の開巻第一にその詩が二首載っている。いずれも五言絶句であるが、まことに堂々たる作品である。この大友皇子の弟の河島皇子、長子の葛野王、それから従弟にあたる大津皇子など、大

<sup>108</sup>神田喜一郎「日本の漢文学」、『神田喜一郎全集第九巻』、同朋舎、1984年10月、p132-133を参照。

友皇子の血縁に繋がる人々には漢詩をよくしたものが多かった。これらの人々の作品は、いずれも『懷風藻』に伝えられている。葛野王と大津皇子とは、わけでも近江朝につぐ浄御原朝の代表的な詩人であった。近江朝から浄御原朝にかけて、これらの人々の活動は飛鳥時代にきざしてきた日本の漢文学の黎明を一層明るいものに進めた。<sup>109</sup>従って、近江朝から奈良町までの間は日本漢文学が出来上がったばかりの時期である。飛鳥時代になってやっと黎明期に達した。この間、日本の貴族は漢文と漢詩の創作に大きな役割を果たした。それから天平時代に入った。

## II、天平時代

天平文化は日本の文化史の中で素晴らしい部分であると言える。天平という名前は聖武天皇の頃の年号を取って、聖武天皇の頃に栄えた文化という意味でつけられている。天平文化というものは日本の各時代の文化において、よほど高級なものである。その頃の世界の中心は唐であったから、この時代の特色としては、天武天皇の仏教信仰を反映して仏教の影響が強く、また遣唐使派遣によって唐の影響を強く受けていると言えるのである。奈良時代に入ると中央集権化が進んだ。それとともに朝廷の保護によって発展したのが仏教であった。そのため、もっぱら貴族がこの時代の担い手となった。総括的に言って、天平文化は朝廷による中央集権化が牽引力となって発展した唐風の文化である。文学の分野では、『懷風藻』と言われる漢詩集が作られた。また、日本最古の歴史書と呼ばれる『古事記』と公式にまとめた歴史書で、正史の中では最古のものである『日本書紀』ともこの天平時代に登場した。従って、天平時代は日本における漢文学の「成長期」と言えると思われる。その故、天平文学について本論は主に『懷風藻』、『古事記』、『日本書紀』を巡って論じたいと思う。まずは『懷風藻』の方である。それについて、内藤湖南は以下のように述べている。

次に考えられることは詩であるが、わが邦当時の詩を集めたものに『懷風藻』という本が出来ておって、その序文も四六の名文であるが、その中に奈良朝時代の人々の詩が百二十首ほどあって、多くは当時流行の五言古詩であるが、中には七言の詩もある。弘文天皇、大津皇子はもちろん、鎌足の子孫の史とか宇合というような人もその作家の一人である。それらは初唐の詩殆ど同じような風調である。これも朝鮮のほうに較べ得るものがあるかというところ、文献を失って不明なためかも知れないが、殆どない。朝鮮には今から五百年ほど前に『東文選』という本が出来て、古い詩文が出来ておるが、日本

<sup>109</sup>同上、p 135-140を参照。

の天平以前に当たる時代の詩がただ一首だけ載っておる。しかも作者の名は知らない。唐時代の人の詩もいくらかあるが、多くは平安朝の菅公頃の時代の人々の詩のみで、それ以前のものゝ殆どない。ないからといって作らなかったと速断するわけには行かないが、ともかく日本では百二十首もあったのに、朝鮮では一首よりなかったということは実際朝鮮には、あまり詩人がなかったのではないかとも思われるのである。これで当時のわが邦の文化は朝鮮に比べて、優っても劣らなかったということが断言出来ると思う。この『懐風藻』の百二十首の中には、阿倍仲麻呂が唐から日本へ帰ろうとしたときに作った、有名な五言詩は入っていない。<sup>110</sup>

『懐風藻』は奈良時代の漢詩集であり、天平勝宝3年(751)に成立したのである。その中に近江朝以来80年間にわたる作者64人の作品120編を時代順に配列され、中国漢詩文の影響が濃いが、日本最古の詩集として貴重される。その作者は官人が中心で、五言詩が圧倒的に多い。64人の作者の内大部分は中・下級貴族であるが、文武天皇、大友皇子、川島皇子、大津皇子、藤原宇合などが代表的な人物である。その詩題も侍宴や応詔と遊覧が中心となり、詩風は六朝から初唐の詩になっており、初唐の詩殆ど同じような風調である。『懐風藻』は当時の知識人の精神生活を知る貴重な資料でもある。古代日本で漢詩が作られ始めるのは、当然大陸文化に連なろうとする律令国家へ歩みが反映されている。『懐風藻』の序文によれば、近江朝の安定した政治による平和が詩文の発達を促し、多くの作品を生んだという。内藤湖南によると、当時の日本には中国漢詩文の影響を強く受けて『懐風藻』のような詩120首もある。朝鮮には今から五百年ほど前に『東文選』という本が出来て、古い詩文が出来ておるが、日本の天平以前に当たる時代の詩がただ一首だけ載っておるのである。しかも作者の名は知らない。当時の朝鮮には唐時代の人の詩もいくらかあるが、多くは平安朝の菅公頃の時代の人々の詩のみで、それ以前のものゝ殆どない。したがって、当時の日本の文化は朝鮮に比べて、優っても劣らなかったということが断言出来ると思つて内藤湖南が考へている。確かに詩の創作の面から言うと、当時の朝鮮は日本と比べて劣つてみる事ができると思ふ。当時の日本は中国漢詩文の影響を強く受けて積極的に自分の詩文を作り出そうと頑張つていたことが分かる。

次は『古事記』と『日本書紀』の方である。『古事記』の「記」と『日本書紀』の「紀」を併せて「記紀」と言うのである。『古事記』について、内藤湖南は以下のように述べている。

<sup>110</sup> 「唐代の文化と天平文化」、『日本文化史研究(上)』、p124-125。

そのほかにわれわれがその前後の人の漢文の中で、もっとも感心するのは『古事記』を奉るの表である。これは太安万侶という人の作で、和銅五年のことであるから、吉備公よりずっと以前のことである。これがやはり四六文で書いてあるが、その中に日本の故事がたくさん使っている、中国の故事を使って漢文を書くのは比較的楽であるが、この人が日本の神代以来の典故を盛んに使っている手際には実に敬服に堪えない。これらのことから推して当時の人々の漢文に対する技量を窺い知ることが出来る。これを他の国に比較してみると、当時朝鮮にはどれだけ漢文を書き得た人があったかという、現存しておる者にはわが邦に比較し得べきものはない。ただし強首、薛聡、金大問など有名な人が作った漢文があるということであるが、今日ではすでにそれらの文献も多くはなくなって、そのたまたま残っておる者は真偽不明であるために、これを証明すべきものがない。<sup>111</sup>

『古事記』は一般に現存する日本最古の歴史書であるとされる。その序によれば、和銅5年（712）に太安万侶が編纂し、元明天皇に献上されたのである。それは上・中・下の3巻から成っている。内容は日本神話から推古天皇の記事を記述している。『古事記』は物語中心に書かれているが、それだけでなく多くの歌謡も挿入されている。その本文は変体漢文を主体とし、四六文で書いており、古語や固有名詞のような漢文では代用しづらいものは一字一音表記としている。内藤湖南は『古事記』の漢文の表記に高い評価を与え、太安万侶が日本の神代以来の典故を盛んに使っている手際がすこぶる立派であり、当時の人々の漢文に対する技量を窺い知ることが出来たと考えていた。また、これを他の国に比較してみると、当時朝鮮には漢文を書き得た人が日本に比較できるものはないと内藤湖南が思っていた。その故、当時の日本人はもう漢文を自由に使うことができるということが分かる。

『日本書紀』について、内藤湖南は以下のように述べている。

第三に注意すべきことは、どなたにもご承知の『日本書紀』は奈良朝に出来た漢文の日本歴史であるが、その本には中国の本をたくさん引いてある。中にははっきりと書名を挙げて引いてあるところもある。すなわち神功皇后紀に『晋起居注』という本を引いておるが、これは今日中国にもなければ、日本でもなくなっている、しかし『見在書目』には載っておるから、この本は『日本書紀』を編纂した天平以前から『見在書目』の時代まで現存していた証拠である。そのほか『日本書紀』は、日本の歴史を書くのに、その文書を漢文で美しく書こうというので、中国の天子の詔勅をそのまま丸抜きにし

<sup>111</sup>同上、p123-124。

て日本の詔勅として書いたところなどある。後世の史論から話すと『日本書紀』のこの態度は事実と遠く、後から中国の歴史の文を借りて、文章を飾るために書いたのであると、文化のほうから考えると、日本の歴史を文飾するために用いられるだけのいろいろな中国書籍を、奈良朝時代に持っていたという証拠にもなる。当時すでに豊富に中国のいろいろな本を持ってあって、『日本書紀』を編纂した人々はいろいろな中国の材料を読みこなして、どの辺に詔勅に使うにつごうのよい文句があるかということを知ってあって、それを採用したということが判る。かくのごとく和銅養老年間頃、『日本書紀』を編纂したときにはすでに中国の本を豊富に持っておいたのである。このほかにも奈良朝の書籍やら文章で、その引用文を調べたら同様の結果を得られるものがある。 <sup>112</sup>

『日本書紀』は奈良時代に舎人親王らの撰で養老4年（720）に完成した日本の歴史書である。それは日本に伝存する最古の正史であり、六国史の第一にあたるのである。『日本書紀』は神代から持統天皇の時代までを扱い、漢文・編年体によって記述されている。内藤湖南により、『日本書紀』は『日本国見在書目録』に載っているから、天平以前から『日本国見在書目録』の時代まで現存していた証拠である。それに内藤湖南により、『日本書紀』には中国の本をたくさん引いてある。また、その中に神功皇后紀に『晋起居注』という本を引いておるから、はっきりと書名を挙げて引いてあるところもある。なお、『日本書紀』は日本の歴史を書くのに、その文書を漢文で美しく書こうというので、中国の天子の詔勅をそのまま丸抜きにして日本の詔勅として書いたところなどもある。内藤湖南は文化の立場に立って、日本の歴史を文飾するために用いられるだけのいろいろな中国書籍が奈良朝時代に持たされておる、当時の日本はすでに中国のいろいろな本を持ってあって、『日本書紀』を編纂した人々はいろいろな中国の材料を読みこなして、どの場合にどの言葉遣いを使うかということを知っておったことと考えていた。したがって、『日本書紀』を編纂した際にはすでに日本は中国の本を豊富に持っておったのであるということが分かる。従って、この時期は日本の漢文学の「成長期」と言えることには間違いない。

### Ⅲ、平安時代

大体日本の文化は中国文化の影響によって発達したのであるが、文化を生み出すべき素質は元々日本にあったので、この点はほかの中国に近い国と異なっているの

<sup>112</sup>同上、p 120-121。

である。延暦13年（794）に桓武天皇が平安京に都を移してから鎌倉幕府が成立するまでの約390年間を平安時代という。この時代は日本の漢文学という立場からみると、正式に遣唐使の廃止が決定せられた宇多天皇の寛平六年（907）にして唐王朝が亡び、いわゆる五代の混乱時代が始まった。日本の漢文学としてはこれまで長い間、中国から絶えず新しい刺激を受けていたのが、大体十世紀のはじめ頃から、それがぴったり止まることになったのである。ここに前後二期が画せられるのは当然である。前期には、天平時代のあとを受けて、日本の漢文学はますます隆盛の運に向かった。この期の中心をなす嵯峨天皇の治世はその絶頂をなしたと言ってもよい。後期になると、中国文学と隔絶された日本の漢文学はおいおい日本化の方向を辿って、新しく一種の独自の境地を開いていった。<sup>113</sup>つまり、平安朝の前半期にはもっぱら漢文学が行われ、後半期には国文学が興ったが、この国文学が興ったのは漢文学の刺激によるのである。したがって、前半期の漢文学は「唐化」、後半期の国文学は「日本化」と言ってもよろしい。前半期の日本固有の学問というものは未だそう進歩していなかったからして、したがって日本固有の学問というものもなく、大学の学生は初めから中国の学問をしたのであって今日の中国人でも感心するような立派な漢文をすでにそのころの日本人が書いているのである。それで、平安時代の前半期は日本の漢文学の全盛期と言ってよかろう。前期の漢文学の状態について、内藤湖南は以下のように述べている。

平安朝時代の詩文の集は『凌雲集』、『経国集』、『文華秀麗集』、『本朝無題詩』、『本朝文粹』、『朝野群載』などであるが、この頃唐では詩風の変遷があったのを日本人はいかに受け入れたかという事を述べてみよう。

『白氏文集』は嵯峨天皇の時から行われたという話もあるが、それはきわめて稀であったであろう。白楽天は同時代の元微之と共に一種の体を成し、これを元白体とか、あるいはその時代により長慶体とかいって、その詩はすこぶる解し易いので、日本でも後には大いに喜ばれたのであるが、未だ嵯峨天皇の御製等の中にはその詩風を受けたものは無い。大体唐詩の時代を初唐、盛唐、中唐、晩唐と四つに分かつうち、嵯峨天皇の御製などはもっぱら盛唐風の詩を作られたのである。白楽天、元微之の存在はその頃より知られてはおったであろうが、ちょうどその頃入唐した弘法大師も元白のことについてはなにもいっていない。それは大師の入唐は徳宗の貞元の末頃から、憲宗の元和の初までであって当時元白体は未だそう盛んではなかったからである。穆宗の長慶年間に元白の詩文集が出てから初めて有名になったのであるが、これは大師が日本へ帰った後であって、時はあたかも弘仁の末頃であるから、

<sup>113</sup>神田喜一郎「日本の漢文学」、『神田喜一郎全集第九巻』、同朋舎、p 148を参照。

嵯峨天皇の時には元白集は珍しく、天皇が御覽になったぐらいのことで、一般にはいまだ行われなかったといわねばならぬ。この元白体が有名になった頃から、中国在来の詩風は一変したのであるが、日本ではいまだその影響を受けなかったのである。影響を受けたのは菅公の頃であって、菅公は元白体の詩を作ったのである。しかるに菅公の頃に中国ではまたもや晩唐の温李体なる詩風が行われ、温庭筠（飛卿）、李商隱（義山）等が有名であったが、菅公は温庭筠の集をすでに読んで、これを愛せられたとの事であるけれども、菅公の詩には温李体のものはあまりない。温李体の詩は菅公の孫文時などがこれを作ったのである。当時は遣唐使等が中国へ渡り、彼我の交通はあったのではあるけれども、日本の流行はどうしても中国の流行よりは五六十一年おくれたのであって、かかることは中国、日本の文化の関係上面白いことである。<sup>114</sup>

平安初期には桓武・嵯峨両天皇による学問文化の奨励によって、唐風文化は黄金期を迎えた。『凌雲集』『文華秀麗集』『経国集』の勅撰三集が編纂された。この時代の詩壇は、嵯峨天皇を中心にして小野岑守、菅原清公など文人官僚によって構成されており、宮廷文学的性格をもっていた。さらに漢文学は『白氏文集』が渡来してから、従来の詩風を一変した。しかも、文章院の創立により学者の家が確立すると、文壇が学者詩人を軸にして展開した。またこの時期、菅原道真という人が登場した。『菅家文草』、『菅家後集』の著者である菅原道真は新しい詩境を開拓し、率直に自己の感情を吐露しているが、菅原によって初めて日本固有の漢詩が誕生した。内藤湖南により、元白体が有名になった頃から、中国在来の詩風は一変したのであるが、日本ではまだその影響を受けなかったのであるということが分かる。元白体とは元稹と白居易を中心とした詩風である。二人には唱和の作が多く、いずれも平易な口語を取り入れている。日本において元白体の影響を受けたのは菅原道真の頃であって、菅公は元白体の詩を作ったのである。菅原道真は平安時代中期の廷臣でありながら漢学者でもある。菅原氏は代々続く学問の家系で、道真も幼い頃から漢学すなわち中国の古典をもとに中国思想や詩文を研究する学問の教育を受けて育ち、『菅家文草』、『菅家後集』などの代表作がある。菅原道真が元白体を広める時期は大體中国の晩唐の頃であった。道真のお陰で、元白体は日本に流行して始めたのである。内藤湖南により、当時は遣唐使等が中国へ渡り、日中の交渉はあったが、学問を修めることは時間がかかるから日本の流行は中国の流行よりは五六十一年ほど遅れたのであることが分かる。何十年遅れたとはいえ、幸いに当時の漢文学は日本にも根付いた。日本の漢文学はあとの国文学の発展する基礎を定めたのであ

<sup>114</sup> 「平安朝時代の漢文学」、『日本文化史研究（上）』、p 184-185。



るということは言うまでもない。

#### 4、美術

日本の美術は古代以来中国と朝鮮半島からの影響が大きい。平安時代の国風文化を初め、日本独自の展開も見られる。唐代の彫刻、絵画、書法のような美術は日本に強く影響して与えたのである。これから本論は日本の古代唐から受け入れた美術の影響について論じたいと思う。

##### I、彫刻

天平時代に唐から受け入れた彫刻の影響について内藤湖南は以下のように述べている。

芸術のことについては、・・・第一に彫刻のことについて話したいと思う。彫刻のことはこの天平時代、奈良朝にかけて非常な発達をしたのであって、本論が話したいのは天平時代の彫刻と、朝鮮の当時の彫刻を比較してみたいのである。ここには多少似かよった種類のを並べたのであるが、朝鮮では慶州の石窟庵の彫刻は、従来の批評家の説では中国の彫刻がすでに朝鮮に輸入されてから一種の発達をして、朝鮮の特色を表したものであると言われておったようである。それを当時の唐時代の日本彫刻に比較してみると、石窟庵の彫刻と同種の題材を取って日本の東大寺の三月堂および戒壇堂の四天王、興福寺の釈迦十大弟子などを比べてみて、一見して気のつくことは、日本の彫刻が大体からいって大変写生味を帯びておって、よほど実際の人物に近くなっているということ、それから日本の彫刻には、日本固有の伝統的な一種の技術があつて、その特色を表しているのではないかということである。三月堂などにあるものは、ほとんどそうであると断定しうるくらいであつて、その面相などを見るとすこぶる写生味を帯びている。そしてその全体の姿勢を見ると、どことなく日本で従来伝えきつた埴輪の土偶の形式に似かよっていることを見出しうるだろうと思う。それで天平時代の日本の芸術は非常に発達しておつて、写生味技量をもつており、それに古くからの伝統、埴輪式のものゝ多少加味されておつたのではないかと思われる。すなわちそれが日本の地方色を帯びた特色を現わしていることと、当時中国の唐時代の彫刻などが写生味を帯びて来た。その発達を日本に取り入れて、それと同様

な程度にまで進んでいこうとした努力を示すものではないかと思う。<sup>115</sup>

石窟庵は大韓民国慶州市の郊外にある仏教遺跡である。それは新羅・景德王の時代の751年頃王族の金大城によって造営されたとされ、慶州の名刹仏国寺と同時代に築かれたとされる人工の石窟寺院であり、本尊の釈迦如来像は花崗岩から掘り出されたもので約3メートルの高さがある。威厳を備えた輝くばかりのその美しさは韓国仏教美術を代表する世界的な傑作とも言われている。本尊の周囲には釈迦の弟子像が背後には十一面観音が浮き彫りになっており、通路の左右に彫られた仁王像や四天王像とともに本尊を守っている。内藤湖南によると、石窟庵の彫刻と同種の題材を取って日本の東大寺の三月堂および戒壇堂の四天王、興福寺の釈迦十大弟子などを比較すれば、日本の彫刻が大変写生味を帯びておって、非常に実際の人物に近くなっているということ、また日本の彫刻には日本固有の伝統的な一種の技術があつて、その特色を表しているのであることが見える。それで天平時代の日本の芸術は非常に発達しておつて、写生味技量をもつており、それに古くからの伝統、埴輪式のものも多少加味されていたのであると内藤湖南が考えている。つまり、日本ではすでに天平時代に隋、唐時代の絵画、彫刻に写生味を加え、しかもその間に埴輪以来の伝統を取り入れて固有の特色を発揮したにかかわらず、当時の朝鮮では中国の六朝から唐の始めまでに伝統的に相続したところの絵画彫刻の風格を石窟庵時代まで依然伝えていて、そのような形が彫刻のうえに表れていることが分かる。したがって、当時の朝鮮の彫刻はなお六朝時代の形式を鵜呑みにして、日本ほど発達しなかったものも分かる。

## II、絵画

唐から受け入れた絵画の影響について内藤湖南は以下のように述べている。

そのほか絵画について見ても、六朝から唐の時代の間には中国でもいろいろと変遷をしておつて、六朝時代の画は閻立本までが、一つの時期をなしておる。その後有名な呉道子という人が出て、画風が一変して白描の画風が流行した。すなわち一種の筆意を持たした墨の使い方をした。これが重なる一つの変化である。それからもう一つは張萱、周昉というこの二人が開元・天宝時代に興じて、非常に肉感的な写生風の絵を描いた。これがまたその当時の流行になって、それ以後の絵は美人などを描くと、肉付きの豊かな美人を描くようになった。天平時代はちょうど呉道子の時代から周昉、張萱の時代

<sup>115</sup> 「唐代の文化と天平文化」、『日本文化史研究(上)』、p127-128。

にわたるのであるが、すでに唐のそういう最近の画風の感化を受けておったということが感ぜられる。六朝式の絵というもの、すなわち閻立本風の絵は、日本では法隆寺の玉虫の厨子の扉とかそういう古いものに多くあり、呉道子のような絵は正倉院の麻布に描いてある菩薩の絵、あれなどが呉道子の風の絵であろうと思う。中国にも確かなものがないので、比較することは困難であるが、農林大臣の山本悌二郎氏が所有しておられる呉道子の『送子天王像卷』というのがあるが、それが宋の頃の模本だと言われておるのであるが、その呉道子の画と較べてみると、麻布の絵の面貌などの描き方はよほど共通した点があって、日本にはすでにその当時呉道子風の絵が伝わっておったことが判る。周昉の方は本社の上野さんが持っておられる美人の琴を聴いている画が、明の仇英の模本でよほどよく周昉の風神を伝えたものだと思う。張萱の画はボストンの博物館に宋の喧噪徽宗の模本があって、これは唐の原本そのままだといわれておって、これを見ると薬師寺の「吉祥天図」、正倉院の屏風画の「樹下美人」、または法華寺の「来迎仏」の屏風などは周昉、張萱などの写生派と美人画の風を日本で受けていた証拠だと思う。その時代もほとんど天平時代と同時であるが、画風の影響が日本に来たことが非常に早かったもので、向こうで流行するということとすぐに日本へ伝わった。いかに当時文化の関係が敏速であったかということが判る。おそらく当時日本の奈良の都というものは、唐の進歩した地方、長安、洛陽、揚州などの地方と殆ど同じような程度の文化を有しておるほど、進歩しておったものと見える。<sup>116</sup>

内藤湖南によると、中国で六朝から唐の時代の間にはいろいろと変遷をしていたことが分かる。六朝時代の画は閻立本であるが、その後呉道子という人が出て画風が一変して白描の画風が流行して始めた。それからもう一つは張萱、周昉というこの二人が開元・天宝時代に興じて、非常に肉感的な写生風の絵を描いての当時の流行になった。それ以後の絵は美人などを描くと、肉付きの豊かな美人を描くようになった。これは六朝から唐の時代までの中国の画風の状態である。天平時代はちょうど呉道子の時代から周昉、張萱の時代にわたるのであるが、すでに唐のそういう最近の画風の感化を受けていたということが内藤湖南は考えていた。内藤湖南によると、呉道子のような絵は正倉院の麻布に描いてある菩薩の絵などが呉道子の風の絵である。何故かという、農林大臣の山本悌二郎氏が所有している呉道子の『送子天王像卷』というのがあるが、それが宋の頃の模本だと言われているのであるが、その呉道子の画と較べてみると麻布の絵の面貌などの描き方はよほど共通した点があって、日本にはすでにその当時呉道子風の絵が伝わっていたことが分かるか

<sup>116</sup>同上、p 129-130。

らのである。張萱、周昉のほうについては、薬師寺の「吉祥天図」、正倉院の屏風画の「樹下美人」、または法華寺の「来迎仏」の屏風などは周昉、張萱などの写生派と美人画の風を日本で受けていた証拠だと内藤湖南が考えていた。したがって、張萱、周昉の時代は大体天平時代と同時であるが、中国の画風の影響が日本に来たことが非常に早かったもので、中国で流行するということとすぐに日本へ伝わったということが分かる。その故、当時の日本は中国の優れた絵画の技法を習い、奈良の都というところはもう当時の中国の大都会と大体同じような文明を持っており、非常に進歩していたということが分かる。

### Ⅲ、書道

唐から受け入れた書法の影響について、内藤湖南は以下のように述べている。

書のほうについては、ここにまず欧陽通の書いた道因法師の碑文を出して、一の標準と致したが、また欧陽通が晩年に書いたもので高句麗の泉男生の墓誌がある。泉男生は高句麗から唐へ降って唐で死んだ人であって、その墓誌は最近洛陽で発掘されたのである。欧陽通は父の欧陽詢の風をうけた唐の初めの書の大家であるが、ふしぎなことにはこの人の書に酷似した書が日本にある。中国人に見せると欧陽通の字だといって、日本人が書いたものとは信じない。亡くなられた御影の小川為次郎さんが持っておられた『金剛場陀羅尼経』というのがそれである。「川内国志貴評内知識為七世父母及一切衆生云々」とあって教化僧宝林と奥書にある。これは日本で書いたものに相違ないのである。そうすると欧陽通が日本に来るはずがないから日本人の書いたものであることが判る。しかしそれがいかにもよく欧陽通に似ておって、だれでも名前をかくして見せると欧陽通の書だと思う。またそれと同一人の書いたものではないかと思う書が日本の金石文にある。すなわち朱鳥元年のものであるが、長谷寺の千体仏の下の銘がそれであって、両方を較べてみるとその書体が殆ど同じである。ともかく日本では右の『金剛場陀羅尼経』と長谷寺千体仏の二つだけではあるが、欧陽通そのままの文字があるのである。道因法師の碑を書いたのは、泉男生墓誌よりも十六年前で、『金剛場陀羅尼経』と長谷寺千体仏とは泉男生墓誌より七年後である。すなわち殆ど欧陽通と同じ時代の人を書いたものであるが、すでに当時欧陽通そのまま書風を書いた人がわが邦にあったということは、いかにその時代の人々が中国の文化を受け入れるのに敏感であったかということが判る。<sup>117</sup>

<sup>117</sup>同上、p 131-132。

欧陽通は中国初唐の書家でありながら欧陽詢の子でもある。父の欧陽詢を大欧陽、欧陽通を小欧陽と称される。幼少の時、欧陽通は父を失ったので母の徐氏から書法を授けられ、その家学を継承した。遺存する作品は、『道因法師碑』と『泉男生墓誌銘』のみである。欧陽通書風は父の楷書を学び、隸法を交え、風骨があるが、父よりも起筆、収筆、転折を誇張しており六朝楷書風の厳しさがある。内藤湖南により、亡くなられた小川為次郎さんが持っておられた『金剛場陀羅尼經』というのが欧陽通の書に酷似したということが分かる。それを中国人に見せると欧陽通の字だといって、日本人が書いたものとは信じない。欧陽通が日本に来るはずがないからそれは日本人の書いたものであることが判じる。また、長谷寺の千体仏の下の銘も同一人の書いたものであって、両方を較べてみるとその書体が殆ど同じである。さらに、内藤湖南により、『金剛場陀羅尼經』と長谷寺千体仏とは大体欧陽通と同じ時代の人を書いたものであるが、すでに当時欧陽通そのまま書風を書いた人が日本ににあったことが分かる。従って、天平時代には中国の唐代の有名な人の書風が日本に渡ってきてこれを学んだ人があるということとその書風を日本に移すことが早かったことが分かる。おそらく当時の日本人が中国の学問を学んだ速度というものは非常に速く、中国の文化を受け入れていたことを示すのではないかと思う。当時の日本人は中国文化を利用することが敏感であるが、これはおそらく当時の貴族たちの間だけであったかもしれないが、日本において最高の教育を受けた人、最高の教養を持った人が中国の最高の教育を受けた人、最高の教養を持った人と殆ど同等の程度にあったということが分かる。天平時代の日本文化は中国文化を受容するピークに達し、中国文化以外の国と比べてみると全然見劣りしなく、世界の舞台で異彩を放ったのであるということが分かる。

以上は本論は政治、書籍の輸入、文学、美術という四つの方面を巡って中国文化が日本に浸透する過程すなわち文化における空間上の延伸の過程に対する論述である。これから、本論は「日本化」を巡って論じたいと思う。

### (3) 「日本化」：唐代文化を受容しながら「日本的」文化の形成

この前本論は「唐化」を巡って多くのことを論じた。唐の立派な文化が日本に浸透するに従って、日本人は文化の自覚が生まれてははじめ、ついに「日本的」文化が形成したのである。その過程を「日本化」といってもよからう。日本人の文化の自覚ができてから日本文化は「唐化」という段階から「日本化」の段階へ次第に進んでいったのではないかと思われる。「日本化」ということは内藤湖南の螺旋循環史観の角度から見れば、螺旋状の縦軸の方向に属するのではないかと思う。従って、文

化の角度から見ると、「日本的」文化の形成する過程には「進展」という前向きな勢いが見られるのである。それでは、これから本論は「日本的」文化が形成される過程すなわち「日本化」を巡って論じたいと思う。

## 1、弘法大師の『文鏡秘府論』

平安時代に入ると日本の漢文学はますます隆盛の運に向かった。この時期は日本の漢文学の全盛期と言ってよかろう。その全盛の意味には二つの面が含まれると思う。一方で、日本人の漢文・を作る才能がこの前より非常に上達してきたのでありながら、他方では、日本人は文化の自覚が生まれてはじめた。漢文から言えば、この時期の日本の学者は唐人のような立派な漢文を作るために研鑽することに留まらず、普通の民衆も漢文を作ることができるような書物を書くことにもいろいろ工夫をしていた。『文鏡秘府論』はこの時期の代表作である。『文鏡秘府論』について、内藤湖南は以下のように述べている。

この『文鏡秘府論』と話すのは、もちろん弘法大師が当時の漢文を作り、詩を作る者のために、その規則を書いたものである。規則と話しても、これも谷本博士のご講演の中にもあったが、弘法大師が自分でお作りになった規則ではない。その当時中国において行われている詩文の法則となっているものを集めて、いろいろ取捨をされて書かれたものである。弘法大師が『文鏡秘府論』の序文を書くについても、その事を明らかに断りになっておる。弘法大師がお若い時に、その当時京都に大学寮というものがあって、ここで勉強されたということであるが、その時分に伯父さんかなにかに当たる阿刀某という人、その他大学の諸博士について漢文を勉強された。またその後入唐をしておられる時に、そういうことを注意されたということをお断りになっておる。その際につまりいろいろその当時行われておった詩文の法則の本をご覧になったものとみえる。その結果それを集めてみんなのためになるように、俗人でも坊さんでも、とにかく詩文を作るものの便になるように、一つの本を作ったらよかろうという考えが出られたものとみえた。ところがいろいろなものがたくさん出ると、いろいろ本によって相違があり、また同じところがあり、ずいぶん面倒である。本は非常にたくさんあるけれども、そのうち肝腎のことはたいそう少ない。それで自分の病気として、そういうものをみると、そのまま打ち捨てておいて、その通り書くという気にはなれぬので、とにかくいらぬところは省いて、よいところだけを残しておく、すなわち添削をしたいという考えになって、それでだんだん重複しているところ

は削って、おもなる肝腎のところを残して、『文鏡秘府論』というものを作ったのであるということをいわれておる。これは中国から帰られてから幾年ぐらい経ってこれを作られたかということにははっきり分らないが、後こ『文鏡秘府論』をもう一つ簡略にして、『文筆眼心抄』という本を書いておられる。それは弘仁十何年かにこれを書かれたということは分かっておるから、『文鏡秘府論』はその以前にできておったということが分かる。<sup>118</sup>

空海は平安時代初期の僧であり、奈良時代末の宝亀5年(774)、現在の四国香川県善通寺市で生まれた。弘法大師の諡号で知られる真言宗の開祖である。俗名は佐伯真魚である。内藤湖南によると、聡明だった真魚は、早くから伯父で桓武天皇の皇子の教育係も務めた阿刀大足漢語や詩・文章を学んでいた。15歳のとき、阿刀大足に伴われて上京し、さらに学問を学んだ。そして18歳の時、大学の明経科に入り学問を続けたが、官吏養成を目的とした立身出世のための勉強は、空海が求めているものとは異なっていた。そして人生の根本問題を解明するためには仏教を学ぶことが必要だと考えて大学を中退し仏道に進む決心を固めたのである。初めに一人の僧侶から「虚空蔵求聞持法」という密教の修法を学び、四国や奈良県吉野の山々をめぐる修行を重ねた。やがて僧侶として名前を空海と改めたが、空海のこのような生き方は伯父である阿刀大足をはじめとする親族に、忠孝の道に背くと反対された。しかし、24歳の空海は『三教指帰』を著し、仏教と儒教・道教の優劣を明らかにした。31歳のとき、遣唐使船に乗り、入唐する機会を得た。延暦23年(804)7月6日、今の長崎県田浦を出港した。ところが暴風雨に遭い難破し、空海の乗り込んだ船は34日間の漂流の後、幸いにも中国の福州の付近に漂着した。そこで空海が書簡を書いたところ、その理路整然とした文章と優れた筆跡により、遣唐使船であると認めた。その後上陸が許可され、12月に遣唐使一行は長安に着くことができた。長安に到着した後、空海は西明寺に住し、精力的に学んでいた。33歳の秋に帰国した。空海は大同元年(806)10月九州に到着し、在唐中集めた密教経典・法具などを記した『御请来目録』を朝廷に奉呈し、筑紫観世音寺に住んだ。そして大同4年(809)朝命により上京し、高雄山寺に入住した。嵯峨天皇の思召しによって高雄山寺に入った空海はここで真言密教を流布し国家安泰の祈禱を修した。空海は歴代天皇の篤い帰依を受け、仏教諸宗の中にも真言密教が浸透していった。また、一宗の根本道場として東寺を賜り43歳の弘仁7年(816)には、嵯峨天皇より高野山を賜った。45歳の弘仁9年から4年間余りは高野山を中心に過ごし、修法や著述などに勤しんだ。

空海は偉大な思想家であると共に、多彩な文化活動をした。唐で集めた文献や新

<sup>118</sup> 「弘法大師の文芸」、『日本文化史研究(上)』、p142-144。

知識により優れた才能を次々と発揮されたのである。文化史上最大の功労者でもあり、『十住心論』や『秘蔵宝鑰』をはじめ多くの著作を著している。『文鏡秘府論』『筆眼心抄』は日本最初の文章学概論であり、文芸評論であった。『文鏡秘府論』は平安時代前期に編纂された文学理論書であり、全六巻である。それは中国の六朝期から唐朝に至る詩文の創作理論を取りまとめたものである。空海が帰国後に日本の弘仁年間（810年－823年）に完成したとされるのである。その書名は多くの大陸の書物を披見し、その要を採った便利な詩文手鏡であり、宮廷の書庫のごときのものであると言う意味である。それは空海の代表的文学評論であり、日本において詩文の形式を論述した最初のものである。内藤湖南により、入唐をしている時空海はその当時行われておった詩文の法則の本を閲覧することが出来るということが分かる。空海がそれらを集めて俗人でも坊さんでもみんなのためになるように、詩文を作るものの便になるように一つの本を作ったのである。その中は『四声譜』、『詩格』、『詩式』、『文心雕竜』など、中国の六朝から初唐にかけての諸家の集から、四声およびその運用を論じたもの、対偶を論じたもの、詩の格式あるいは詩病を論じたものなどを抜き出し、天、地、東、南、西、北の六巻に配してある。よいところだけを残しておく、重複しているところは削って、おもなる肝腎のところを残して『文鏡秘府論』というものを作ったのである。それで、文献の的確な引用に空海の見識が見える。従って、『文鏡秘府論』を通じて当時の優れた人はもう唐の立派な文化を自分のために改めて取捨し組み合わせることが出来るということが分かる。つまり、当時の日本人はもう「唐化」という段階から「日本化」の段階へ進んでいったのではないかと思われる。この時期は日本人の文化の自覚ができて初めて、国風文化の段階へ必死に努力していたと思う。

## 2、国語、国文

国語、国文の発展することには「日本化」の傾向が見えるのではないかと思う。国語国文は漢文学から大きな影響を受けたが、日本人はその漢文学の基礎に基づいて自分の文化を作り出したのである。それで、国語と国文について内藤湖南は以下のように述べている。

最後に漢文学の国文、国語に対する影響について述べよう。まず日記類でいうと、元來日記は漢文で書くものと定ってお居ったが、紀貫之がこれをまねてから『土佐日記』等の国文日記が現われた。また紀貫之の『古今集』序は元とその姪淑望が漢文で書いたのを貫之が国文に直したものが国文の初めとなったのである。かく国文は漢文の趣向から発達して来たものであるが、



これらは何人も知っているところであるから今は略してもっとほかのことを述べてみよう。また国語に関することであるが、日本の五十音は梵語学[サンスクリット]の影響を受けて発達して来たものであって、弘法大師よりは後に出来たものである。吉備大臣の作ったものとする説があるけれども、そのころ、日本で梵語を知っているはずはないからその説は誤りである。一体中国の音韻学も、日本の語学も、梵語学から影響を受けたことがすこぶる大であって、中国では字母のことが唐の時分から大分やかましくなり、三十六字母を作り、口の開合によってこれを四十一に分ったが、中国の三十六字母の列べ方も、日本の五十音の排列の仕方もまったく同様であって、ともに梵語学から影響を受けたことを知るのである。この中国の三十六字母は韻鏡の基となったものであって、音韻学はもともと中国自身においても漸次に発達して来てはおったが、梵語学が入ってから、初めて明確になったので、日本も同様である。日本の五十音は中国へ行って、梵語なり、梵語の影響によって明確となった中国音を研究した人によって作られたので、かように研究せられて、非常に明確になった音を日本人が学んだから、日本の音も次第に明確になって来たのである。それについて自分はかつて某博士の陸奥の国名に関する意見を批評したことがある。某博士は陸奥を「ムツ」と訓むのは、元来「ミチノオク」といはれたのを東北音の訛りで、「ムツノオク」と発音せられ、さらに「ムツ」と略されるようになったとの意見であったのに対し、自分は東北人のみならず、古代においては近畿地方にても「ムツノオク」と発音したのである。近江国の竹生島は今「チクブシマ」と発音するが、『延喜式』の神名帳によれば都久夫須麻神社とある。また信州に千曲川という大河があって、今「チクマ」川と呼ぶが、古はかの地の郡名を筑摩郡というから、チの音でなくツの音である、筑紫をツクシと読むなども思い合わすべきである。つまるところ古代はイ列とウ列との音に明白な区別がなかったので、魚をイオともいひ、ある地方では上野ををイワノと発音するなど、みなその例で、イ列からウ列に訛ったのでもなく、ウ列からイ列に訛ったのでもない。これはイ列とエ列とでも同様の例があるので、『上宮聖徳法王帝説』に等已弥居加斯支移比弥乃弥已等とあるのを見れば、弥の字はミにもメにもなるので、その区別が判然しなかったことが分かる。今日関東以北の人が、活用言のヒとへとをよく誤り、石をエシと発音するなどその遺習である。はなはだしきはありという活用言のリとルとが通常前者が終止言で、後者が連体言となっているのを、古代にはりを連体言とした例が、吉沢博士の研究せられた『大唐玄奘三藏表啓』の中に「恩ヲ冒セリコトニ」云々とあるので知られる。旧式の国語学者は、よく五音相通ということでこのような問題を解決している

が、五音相通といえ、五音が各々独立して成立っておりながら、相通ずる変則があるように聞え、いわゆる訛りという原則を挿む余地があるが、自分はむしろ古音に五音の区別が明確でなったためであると解釈したい。中国の音韻学に重要な新研究を成した顧炎武は、やはりかような場合に一種の原則を立てて、古人韻緩、不煩改字と称している。これは元来唐初の陸徳明の説に本づき、宋の呉才老などの叶音説、即ち日本でいえば、五音相通説から脱却して、古音が不明確であることを発明したのである。しかしこの不明確な古音が、だんだん明確になったのは、五十音図のごときものが出来たためであって、近畿その他の地方はその整理された五音によって精確に発音するようになったが、東北地方などは依然として古音を保存しておいたのである。それ故奥州音は取りも直さず、今もって近畿地方人が古代に発した音をそのまま発しているものと思えば間ちがないのである。ところでこの五十音は果して梵語学から直接に国語を整理するために作られたか、あるいはその間に中国の音韻学の仲介を経て影響を来したかというに、それは後者の方が事実であると考えられる。日本で古代梵語学の大家たる安然の『悉曇藏』などでも、いずれも梵語学の説明として中国の反切即ち九弄音紐というようなことを借用している。『反音鈔』などという書にはこの関係を十分にあらわしている。たぶん唐代に留学した日本僧が、かの邦で梵語学によって中国の反切を整理し、三十六字母、開口、合口等のやり方、即ち後の韻鏡学の基礎が定められた状態を呑み込んできて、その法を日本語学に適用したのであろう。してみれば正確な国語学の基礎たる五十音はやはり漢文学の影響によって出来たものと言って差し支えないと思う。<sup>119</sup>

内藤湖南によると、漢文学は日本の国文、国語に対して大きな影響を与えたということが分かる。まず、本論は五十音から論じたいと思う。五十音は日本語の音節表の一種である。古くは五音あるいは五音図とも称し、片仮名の場合が多かった。それは縦に五字ずつ、横に十字ずつ、計五十字を収めた表である。「イ・ウ・エ」の三字は二度現れるので実質は四十七字である。後に拗音や濁音を書き加えることもある。横の列に同じ母音の音節を配し、縦の行に同じ子音または類似の子音を有する音節を配する。五十音図は原理としてはそれぞれの仮名の発音のうち、子音要素の共通するものを行に、母音要素の共通するものを段にまとめたものである。したがって、本来は五十の異なった発音を示しているべきであるが、現在では同音となって区別のないものも多く、音節の一覧表としては不十分なものとなっている。また、古く遡っても、ヤ行のイ、ワ行のウなどは、ア行のものと別の音韻として存

<sup>119</sup> 「平安朝時代の漢文学」、『日本文化史研究(上)』、p188-191。

在したことは確かめられていない。しかし、日本語における各種の音韻変化や、活用形に見られる音韻交を説明する表として極めて便利なものであり、現在でもヤ行・ワ行を改編した形で学校教育を中心として広く用いられている。さらに、仮名をすべて含んでいて体系的で記憶しやすいことから、辞典・名簿などで語の配列の基準として用いられている。さて、現存する最古の五十音図は平安時代末期に書かれた醍醐寺蔵の『孔雀経音義』に付記されたものである。これは行も段も現行の順序とは異なり「キコカケク」から始まっている。このように、古い時代のものは配列の順序が一定せず、現在の形に一定したのは南北朝時代以降のことである。なお、現在の順序は明らかに悉曇章に基づくものであるが、内藤湖南は正確な国語学の基礎たる五十音は中国の音韻学の仲介を経て影響を来したものであるということを考えている。内藤湖南により、中国の音韻学も日本の語学も梵語学から影響を受けたことが多くて、中国では字母のことが唐の時分から三十六字母を作り、口の開合によってこれを四十一に分ったから非常にややこしくなっていた。中国の三十六字母の列べ方も、日本の五十音の排列の仕方もまったく同様であって、その両方が梵語学から影響を受けたことを知るのである。この中国の三十六字母は韻鏡の基となったものであって、音韻学は中国自身においても漸次に発達して来てはいたが、梵語学が入ってから、初めて明確になったので、日本も同様である。日本の五十音は中国へ行って、梵語なり、梵語の影響によって明確となった中国音を研究した人によって作られたのであるということが分かる。それで、非常に明確になった音を日本人が学んだから、日本の音も次第に明確になって来たのである。従って、漢文学は日本の国文、国語に対して大きな影響を与えたが、優れた日本人は五十音を明確にして国語の発展することに基礎を築いたということが分かる。

さて、内藤湖南によると、元來日記は漢文で書くものと定っていったが、紀貫之という人がこれを模倣してから『土佐日記』等の国文日記が現われたということが分かる。『土佐日記』は平安時代前期の日記文学であり、日本文学史上初めての日記文学でもある。それは紀行文に近い要素をもっており、その後の仮名による表現し、仮名文日記の最初のものであるとされる。延長8年（930年）から承平4年（934年）にかけての時期貫之は土佐国に国司として赴任していた。それで、『土佐日記』はその任期を終えて土佐から京へ帰る貫之ら一行の55日間の旅路とおぼしき話を、書き手を女性に仮託し、ほとんどを仮名で日記風に綴った作品であり、女流文学の発達に大きな影響を与えている。57首の和歌を含む内容は様々だが、中心となるのは土佐国で亡くなった愛娘を思う心情及び行程の遅れによる帰京に逸る思いである。『土佐日記』は『蜻蛉日記』、『和泉式部日記』、『紫式部日記』、『更級日記』などの作品にも影響を大きく与えたのである。また内藤湖南により、紀貫之の『古今集』という序は元とその姪淑望が漢文で書いたのを貫之が国文に直

したものが国文の初めとなったのであるということが分かる。従って、国文と国語は漢文学から大きな影響を受けていたが、立派な日本人は文化の自覚ができはじめ、漢文学の基礎に基づいて自分の言語を形成し、ついに自分の文学を作りあげるところに達した。むしろ、これは唐の文化を受容する段階から自分の文化を作り出すという段階に飛躍するということと言えるのである。つまり、「唐化」から「日本化」への転換であると言えるのではないかと思われる。この「日本化」ということは内藤湖南の螺旋循環史観の角度から見れば、螺旋状の縦軸の方向に属するのではないかと思う。前文の言った通り、縦軸の方向にはその螺旋が上に向かって上昇していくと考えれば、文化において「進展」という前向きな勢いが見られるのである。従って、「日本化」の過程はまさに日本文化が前向きな勢いがだんだん現れる過程であるのではないかと思われる。

従って、日本人は自分の文化の創作に夢中になって、日本において国風文化がだんだん盛んになっていったのである。江戸時代になると、日本の儒学は一つの学問として形成し、体系化になっていったのである。それで、「日本化」の特徴はさらに目立つようになって、文化における「進展」という前向きな勢いがこの前よりもっと強くなっていった。

## 第5節 日本近世の宋明儒学を受容と儒学の「日本化」

前述に本論はもう内藤湖南の「螺旋循環史観」を巡って展開していたのである。それについて内藤湖南は文化の発展することは螺旋状の上昇とみられるから前に進んだり後に下がったりして、反復しながら螺旋状のように無限に伸びてゆくのであるということを考えている。そのうち、螺旋状の横軸の方向には、文化における空間上の延伸と見られ、縦軸の方向には、その螺旋が上に向かって上昇していくと考えれば、文化において「進展」という前向きな勢いがみられるということが分かる。内藤湖南により、アジア文化は黄河の沿岸から発芽して、それが初め西あるいは南の方に開けて、それからだんだん東北に向かって開けて行つたのが、最後に海を渡って日本まで到達してきたのであり、それから周辺の地方に伝来してきたら、周辺の地方の民族を刺激し、文化意識を引き起こさせ、だんだん独自の文化の形態を創造させた。さらに、最後に日本に影響し、「日本的」の文化を生み出したのであるということが分かる。従って、中国文化が日本に到着し影響する過程は文化における空間上の延伸すなわち中国文化の横軸の延伸であると見られる。それについて本論は「日本古代の唐代文化の受容」の中ですでに詳しく論述したのであるから、これから本論は主に中国文化が日本に伝来してきたら、日本という民族は文化意識ができてはじめ、独自の文化の形態を創造してから「日本的」文化を生み出すところ

までに達することすなわち東洋文化の縦軸の上昇の過程を論じたいと思う。この「日本的」文化の生まれる過程を論述するなら内藤湖南の『近世文化史論』という書を論じなくてはならない。『近世文化史論』は大阪朝日新聞に連載した「関西文運論」を改題したものであり、内藤湖南の名を世間に広めた壮年時代の名著でもある。それは『内藤湖南全集』第1巻に収録されたのである。『近世文学史論』は、主として序論、儒学（上、下）、国学、医学からなっている。内藤湖南は序論において文物と時代及び風土という三者の内的な関係を経・緯という二つの発展する方向に整理し、江戸時代の学術の変遷ということを徹底的に論述して近世文学の世界へと案内してくれる。「儒学・上」と「儒学・下」は近世文学の核心の内容である。江戸儒学について、内藤湖南は「時」、「土」、「学問」、「文化中心」というものを中心として、国学及び医学が儒学の周辺の内容であると考えている。国学と医学とはそれぞれ独立し発展しており、近世の多元的文化の発展や民族の文化的な自覚を現す。内藤湖南は『近世文化史論』において江戸文化史に対して「全観を尽くす」ことを企図し、江戸儒学が日本の「近世」と呼ぶにふさわしい地平を独自に切り開き、客観的・科学的な学問の方法を生み出し、それが医学、国学などの江戸の「文運」全体に波及・展開していったことを述べている。江戸学術史における内藤湖南の主要な関心事は先人による学問方法の創出ならびにその変遷である。『近世文学史論』は日本の学術史における近世への胎動を描くと同時に、内藤湖南が江戸の学問世界に沈潜・研鑽して、学問の方法論を模索した記録であるとも言えるのではないかと思う。また、中国文学者である小川環樹は「内藤湖南の学問とその生涯」という論文の中において内藤湖南の『近世文学史論』に対して三つの要点を述べていた。1つ目について小川環樹は以下のように述べている。

第一は文化を発展させた土地のことである。「序論」において著者は「文物」の語を用いているが、「文物」はすなわち今日でいう文化である。文化がいかんにして形成されるかの条件として、著者はまず土と時をあげる。文化を生み出すのは土地であり時代である。そして文化の中心地の移動については、清朝の学者趙翼の説を引きつつ、中国の文化の中心が長く長安にあったのが、金・元以後、東北(満州と蒙古)の勢力にひかれて、今のペキンに移ったというのを反駁して、江南の地域の文化の重要性を説いた。これは日本にそのまま適用できないが、江戸時代において文化の中心が京都より江戸に移ったかに見えながら、その実は大阪の富力を背景にした京阪地方が学者と文学者、とくに独創的な思想家を生み出す力を失わなかったことを説こうとしたのである。江戸を中心とした関東と京都・大阪を中心とした関西の二つが近世の文化を発達させた地域であって、一方がさかえたときには他方は衰える。

ただ湖南が関西の学問の隆盛をいうとき、その地域には名古屋を中心とした尾張・三河・美濃・伊勢の東海地区の大部分がふくまれ、それは瀬戸内海を通路とした四国・九州にも達する。地理的には三つの地区は切り離されるべきだが、湖南の叙述がしばしばそれらの地区をも関西に従属するものようになってきているのは、かれが関西文化の優越性を強調しようとしたからであろう。この書物の前身「関西文運論」は『大阪朝日新聞』に連載されていた。関西人の自尊心を満足させようとの意図はあったのだろうと思われる。つけくわえて言えば、湖南は東北の僻地に生長していたのが、京都・奈良・大阪の文化の古く根づよいのを見て、深く打たれた。その感動がかれの心の底にあったことも、かれの構想に影響したであろう。<sup>120</sup>

2つ目について小川環樹は以下のように述べている。

第二には、湖南は国学と儒学のさまざまな学派と流派の勢力の増大と衰退を、文化現象としてできるだけ冷静に客観的にみようとしたと思われる。それらの現象は、いわば生物の種や類の盛衰と同じように記述される。この点は、フランスの文学史家ブリュンティエルの様式進化論を想わせる。つまり湖南は、自然科学者の眼をもって江戸時代の歴史の流れを観察していたのである。<sup>121</sup>

3つ目について小川環樹は以下のように述べている。

第三には、個々の学者をその独創性によって評価することである。ここには数百人の学者(詩人・歌人)が登場する。巨大な群像である。名前が紹介されるだけで退場する人物も少なくない。しかしただ列を作っているだけではない。一つの大きな風潮を作り出すもの。それに加わって流れをいっそう大きくするもの。追随者の多数。流れの変化を敏感に見てとって一方から他方へ乗りかえるもの。すべて独創性の有り無しが評価の基準をなすと思われる。

<sup>122</sup>

以上は小川環樹が内藤湖南の『近世文学史論』に関して纏めた三つの要点である。小川環樹は客観的に内藤湖南の近世文学史論に対して評価を行った。この三つの要

<sup>120</sup>小川環樹「内藤湖南の学問とその生涯」小川環樹編『日本の名著41 内藤湖南』、中央公論社、1984、p 26-27。

<sup>121</sup>同上、p 27。

<sup>122</sup>同上、p 27-28。

点において最も重要なのは第一のことであると思われる。内藤湖南は文化を生み出すのは土地であり時代であると考えている。彼は時と地を緯・経にして「時空座標」を作り出した。それは内藤湖南の重要な「時空座標の文化論」である。彼の『近世文学史論』は「時空座標の文化論」の基礎に基づいて論述を展開していると言えるのではないかとと思われる。従って、「時空座標の文化論」は『近世文学史論』の中を貫いていると言えるのである。文化史学の本質から言えば、内藤湖南の「時空座標の文化論」と「螺旋循環史観」とはお互いに浸透し相互補充の関係にあると言えるのではないかとと思われる。

日本近世の学術について、本論は「近世の儒学史」と「近世の独創的な儒学者の学問」という二つの角度から日本近世の宋明儒学の受容と儒学の日本化を論述したのである。「近世の儒学史」については主に内藤湖南の時空座標の文化論に基づいて日本近世の儒学史を展開するつもりである。それから「近世の独創的な儒学者の学問」に関しては主に中井履軒と富永仲基との学問を巡って論証を行いたいのである。このような論述を通じて日本は中国の儒学を学んでいるうちに、自分の儒学を創出したことが分かる。それは中国文化がほかの国の土地で花を咲くことと言えるのではないかと思う。また、内藤湖南の「螺旋循環史観」の角度から言えば、「日本的」文化が生まれる過程において文化発展の「前進」の勢いが見えるのではないかと思われる。

### (1) 近世の儒学史：時空座標の文化論

前述の通り、近世文学を論述する際に、「時」、「土」、「学問」、「文化中心」という四つの要素が大切な内容であると内藤湖南は考えていた。『近世文学史論』の序論には内藤湖南は文物と時代及び風土という三者の内的な関係を経・緯という二つの発展する方向に整理し、「時空座標の文化論」を作り出したのである。内藤湖南の「時空座標の文化論」について、本論は「序章」の中においてすこし言及していたが、これから「時空座標の文化論」に基づいて日本の近世の儒学史を巡って詳しく論述したいのである。まず本論は内藤湖南の「時空座標の文化論」を巡って詳しく論述したいと思う。文物というものについて、内藤湖南は以下のように述べている。

夫れ文物なるものは、民種の英華なり、方土の果實なり、或は其の時に應じて而して榮ふ、譬へば猶ほ櫻桃杏李の盛春に於ける、桔梗、敗醬。胡枝、紫菀の初秋に於けるがごとし、或は其の壤に因て而して宜しうす、譬へば猶ほ椰子榕樹の蔭を炎日の下に交へ、松杉檜柏の翠を堆雪の中に見はすがごと

内藤湖南の考えによると、自然景物は時節の規律に従うことで繁茂になり、風土に浸透することで強くなるので、人文の変化も同じものであることがわかる。例えば江戸時代の各時期によって文物の特色も違うのである。従って、文物は時と土との関係は非常に緊密なものである。内藤湖南は文物と時代及び風土という三者の内的な関係を経・緯という二つの発展する系統にして「時空座標の文化論」を作り出したのである。その「時空座標の文化論」について、内藤湖南は以下のように述べている。

夫れ時以て之を経し、地以て之を緯し、錯綜して而して之を變化す、文化の史、斯に燦然として其の美を為す。錦繡の文を成すを觀るに、繁簡相代る、此れに絢爛の處あれば、彼に散漫の處あり、人の視線必ずかの絢爛の處に集中し、而して其の段を成し匹を成す、繁簡の相代る、從頭徹尾、上下一様なるを嫌ふや、則ち亦一縦一横、以て其の變化の奇を出す。横卷の山水を作るを視るに、必ず處々湊合の一あり、以て全幅の氣脈をして、斷續相屬せしむること、藕を折ること數節、而かも絲は則ち相牽くが若くす、而して其の湊合の處、或は孤峰、或は懸泉、或は幽壑、乃至樓閣、危巖、林樾、密篁、宜しきに隋て點綴し、以て其の重複を避く、是に於てか文化湊合中心の説あり。

124

「時」は「時間」であり、「地」は「空間」という意味である。それは時間上には歴史の変遷があり、空間上には文化の発展があるということである。経と緯の交差点は文化の集中するところとなるのである。しかし、その集中する中心点はあるところに定着するものではなく、時間の推移と伴って、その中心点も移動するということである。従って、政治・経済などの要素は各時代によって違うため、文化の中心地は移動する場がある。そして、その文化の中心地について、内藤湖南は以下のように述べている。

河洛の澤竭きて、而して關内の化盛に、北方の文物枯れて、而して南方の人文榮ふ、亦時を以て而して命ぜらるゝ所ある也、埃及、アツシリア、印度、波斯、フェニシア、希臘、羅馬、相踵で迭に興る、亦各時を以て而して命ぜらる。というふを而して、以て文明の中心、時と移動するを斷じ、更に其の

<sup>123</sup> 「近世文学史論・序論」、『内藤湖南全集』第一巻、p 19。

<sup>124</sup> 同上、p 21。



移動するや、後の中心、必ず前の中心に因ることありで、而して損益する所あり、前者の特色、或は消耗に就くは、後者の特色、新たに展開するの地を為す所以、而して各其の時に宜しうし、以て人道と文明とを萬世に維持するの意を鋪張せり。<sup>125</sup>

内藤湖南によると、文化の中心地は時代や風土の共同的な働きによって移動するのである。しかし、新しい文化中心地は既存の文化を何も変えずに全部真似ることでもなく、これまでのあらゆる文化を全面的に否定することでもない。それは以前の文化の中心地における優れた成果を学び取りし継承し、その基盤に立って新しい時代や風土に適応する学問や芸術を醸成し、最後新たな文化を作り出すということである。これこそ文化の中心の移動の実質であるのではないかと思われる。しかし、新しい文化の中心地が生まれた後に、昔の文化が消えてしまったわけではない。それに関して内藤湖南は以下のように述べている。

・・・文物の已にアルプスを踰えて北せし後も、ドーヴァの彼岸、此岸、ラインの東方、西方、迭に小盛衰なきに非ず、所謂エリザベス時期、ルキ十四時期と、再興獨逸帝國と、前後相代るに似たり、此は則ち文化湊合中心説の大梗なり。<sup>126</sup>

湖南の述べたように、文化の中心地の転移することは歴史的に地域的に交互に栄枯盛衰を繰り返しているのである。さらに、文化中心の形成と発展する角度から見ると、文化の中心地の移り変わりにおいて循環し続いていった軌跡が見える。「時」を経とし、「土」を緯とすることによって織りなしてきた近世儒学のなかには、内藤湖南の独特な歴史的視点を貫いているのである。それでこれから本論は日本の近世の儒学の発展する段階を研究対象として内藤湖南の「時空座標の文化論」を詳しく論証したいと思う。近世儒学における中心の変遷を分析することにより、江戸儒学の螺旋進化の軌跡が分かると思われる。

## 1、京中心の儒学

戦国時代は徳川家康が天下をとったことで終焉し、時代は江戸時代へと変化して、江戸は政治の中心になっていくということが分かる。江戸時代初期における学問は儒学と呼ばれるものである。この時期の文化の中心は京にある。江戸初期の儒学は

<sup>125</sup>同上、p 22-23。

<sup>126</sup>同上、p 23。

朱子学、陽明学、古学に分けて考えることが出来るのである。江戸幕府は他の武将から謀反をおこされないように、様々な方法で国の整備を行なっていった。外様大名を江戸から遠い場所に配置したり、士農工商の身分制度を作り、安定した封建社会を作ったこともその一環である。そのような背景の中で、武士が学ぶべき学問というものも変化してきた。信仰や武力ではなく、道徳や礼儀によって社会秩序を守ろうとする朱子学が盛んになったのである。朱子学は藤原惺窩という人によって確立され、惺窩の教えを継ぐ林羅山は徳川家康から三代にわたって政策顧問となり、儒教の啓蒙期の学者として大きな力を持った。陽明学は朱子学や幕府の体制を批判する者たちに好まれた学問である。それは「知っているけれど行動にうつしていないのは知らないのと同じだ」という考えに基づいて実践を通して初めて知ることができるという立場を取った。代表的な陽明学者は、江戸初期では中江藤樹、熊沢蕃山である。また、朱子学と陽明学のほか、孔子や孟子の教えこそが人間の生きるべき道を本当に表した書物ではないかという考えも出てくる。これがいわゆる古学である。代表的な古学の学者として伊藤仁斎がいる。全般から見れば、江戸初期の儒学はまだ混沌の未分業の状態であり、古義を固く守っている時期である。さて、京中心の儒学について、内藤湖南は以下のように述べている。

・・・故に惺窩以前、姑らく名づくるに潜流の時を以てせん、譬へば又河の崑崙に發し、于闐に趨き、分流岐出、合して鹽澤にくわいし、伏流千里なるが若し、文化未だ開けず、或は薩南に、或は防長に、或は南海に、散じて未だ合せず、中心の求むべきあらざる也、其の積石に至りて、始めて禹域を浸す者は、惺窩の時然りと爲す。

惺窩の後七八十年、洛閩の學、一味瀉迸す、其の惺窩の門に出でざる、例えば南學一派の若き、亡羊專齋等の若き、歸化の人、朱陳諸子に親炙せし徒の若き、源委或は異なるものも、くわいして而して一に歸す、惺窩の若きは、則ち又陸王を外にせず、詞藝を貶せざりき、羅山惺窩と嘗て朱陸を辯ぜるも、必ずしも嚴に涇渭を分たず、山崎闇齋に至りて、駁を變じて純と爲し、麤を擇で精と爲し、高く性理を談じ、門戸の習、此よりして開くと雖も、未だ義理の異同を生ぜず、猶ほかの瞿滅後、前番の上座大衆二部、論諍未だ發せざるがごとき也。・・・而して能く道を樂しみ學を勤むることを得る者、京師の地を措て、當時他に求むべきなし、故に此際文學の隆、京師を最とす。惺窩、闇齋門下の諸子より、米川操軒、藤井懶齋、仲村惕齋、臼田畏齋等、仁齋、益軒と時を同じうせる諸儒に至るまで、凡そ此地に在る者、大抵高行清節を以て、樹立する所あり、乃ち蝨先生の宇都遯菴、俚諺の著者毛利貞齋の若き雖も、皆祿仕に汲々たらずして、自ら能く家を成すことを得、其の弊や

寡聞固陋にして、世用たらざるの嫌な則ち免れずと雖も、かの文藝の末技を  
售り、權貴の弄臣として、儒士の面目を汚す者は、之れ無し、此れ京師儒風  
の一特色と爲すべし。

・・・精しく之を算すれば、二百七十許年、前百餘年は文化の中心京師に  
在りて、理學の期たり、而して師詞章は猶ほ混沌の時に屬す、古儀派の興る、  
之が殿後たり、故に其の所謂異議も亦理上より見を立つ・・・<sup>127</sup>

内藤湖南は惺窩以前を潜流の時期と名づける。当時の官学も本論学も、その光輝  
はすでに西方に沈んだ様子で、官学の大学寮の教育のところは草ぼうぼうとなつて  
しまい、本論立の観学院の雀にも、もはや『蒙学』をさえずる声を聞かなくなった  
のである。江戸初期は皇室が次第に衰微して、文化の担い手が貴族から宋や明に渡  
っていた禅僧になった。当時の不安定の気運や武家に重用されな禅僧へと移ってい  
ったのである。朝廷と幕府の対立することで禅僧が武家の実力者に信任されなくな  
ったから、學術の気運がさらに転落したということが分かる。惺窩ののち七、八十  
年間、朱子学が一気に噴出したが、惺窩の門下から出なかった。南学一派や、三  
宅亡羊・江村専斎らや、帰化人たる朱・陳諸子に直接ついた人々などは、源泉がある  
いは異なっても、結局一つに合流した。内藤湖南により、この時期の学問の中心は  
京にあるということが分かる。古学の学者として、代表的な人物は伊藤仁斎（16  
27—1705）がいる。仁斎は、京都堀川に生まれ、名は維楨、字は源佐、仁斎  
は号である。彼は朱子などの後世の注釈を排して、直接孔子・孟子の原典にあたり  
本来の古義を明らかにする古義学を提唱する。

さて、内藤湖南によると、徳川氏の世が終わるまで、詳しく計算すれば、二百七  
十余年であるということが分かる。前の百余年は文化の中心が京にあって、宋学全  
盛の時代である。伊藤仁斎を代表とする古義派の勃興は、この時期の最後でゆえに  
この学派のいわゆる異義もまた根本的な道理についての意見だったのである。従っ  
て、全般から見れば、この江戸時期の儒学は中心が京にあり、まだ古い經典を従い  
し、創出も出ないし、学問の分業がまだ進んでいない未分業の「混沌雜然」とい  
う状態にあるということが分かる。

## 2、江戸中心の儒学

前述の言った通り、京中心の江戸初期の儒学は流派がまだ明らかになっていない  
状態にある。その時期の儒学は朱子学全盛の時代であるとは言え、最後で伊藤仁斎  
を代表とする古義派が盛んになってきたのである。江戸中期になると、経済中心の

<sup>127</sup> 「近世文学史論 儒学下」、『内藤湖南全集』第一巻、p 41—60。

転移に従って、学問の中心も次第に江戸になってきたのであるということが分かる。荻生徂徠（1666－1728）に代表される古文辞派が台頭してきた。徂徠の学問は宋学や山鹿素行、仁斎らの復古学の影響を受けながらも、これらを批判、古文辞学による六経の正確な理解を通じて新たな儒学体系の確立を目指していた。概して言えば、伊藤仁斎や荻生徂徠は、朱子学に対する批判として「古学」という思想を成立させた。仁斎は「古義学」であり、徂徠は「古文辞学」であるという違いが両者の指向の違いをよく表している。仁斎は孔子、孟子が本当に語ったことは一体何かという「義」を指向し、その方法として『論語』『孟子』を熟読して、孔子・孟子の思考方法・文章の体裁を体得するというものがあつたのである。仁斎と違い、徂徠は「名」と「物」と「義」の関係から、経典にある「名」を明らかにすることを通じて、その「名」が表している「物」が明らかになり、「物」が明らかになることで、その「義」が明らかになるという方法論を組み立てている。このような方法論が「言」と「事」と「心」の相関を前提とする国学の方法論に受け継がれるということが分かる。さて、江戸中心の儒学について、内藤湖南は以下のように述べている。

徂徠没して後、南郭が文壇に主盟たると三十年、江戸の文字を解する者、芙蓉社に参するを得ざるを以て恥とするに至る、高野蘭低も亦名聲之に亞ぐ。此時に當り、林氏の門、桂山彩巖、秋山玉山の若き、亦修辭を以て著稱せられ、井上蘭臺の若きは、其の説反て物氏に近く、室鳩巢が朱説を固守するを駁して、幕朝必ずしも宋儒に依らずと論じ、良野華陰、上國に去る後、考證に浸淫す、鳩巢の門に在ても、中村蘭林の若き、亦往々朱氏を議し、其近言近意を以て、古言古意を解するの謬を道ふは、物氏の學に類す。蓋し幾くなく、概ね亦偏師の材、力以て滔々たる者を壅ぐに足らず。其の關西に在ては、山縣周南、萩の藩學を建つる、一に物氏の繩墨を奉じ、中國九州、風を望で之に趨く、和智東郊、瀧鶴臺、林東溟、其の門に出で之に羽翼し、東溟は則ち京攝の間に教授すること殆ど三十年、以て物氏の學を皇張す、阮東郭、菅甘谷も亦之が鼓吹を為し、その他梁田蛻巖の明石し仕へ、秋山玉山の熊本の學を建つるが若き、經義は物氏に依らざるも、亦皆古文辭播及に與て大いに力ある者なり。然るに堀川派に在ては、東涯元文の初に没して、古義の徒、其の將師を喪ひ、三輪執齋、餘姚を唱へて挺然獨り秀づるも、知行合一の旨は、輕佻文士の相習染し易きが若きに非ず、宇野霞徂徠の風を聞て興り、別に一家を成すも、亦世を永くせず、浪華懷徳書院の諸子、朱學の殘壁に嬰り、石川麟洲、木門の流を酌むも、皆勢甚だ振はず、古文辭の横行を極むる亦勢の必ず至る也、而して古文辭派の中心は、則ち江戸の芙蓉社を大な

りとす。赤松滄洲が劉龍門に興ふる書に稱す、平安の文學における、其の雄来尚し、然れども今を以て之を顧れば、東都の盛に及ばざること遠き甚し、乃ち名下果して虚士なしと稱するに足る者、唯だ岡千里一人、其の他彭々蔗々、要するに亦春秋に義戦なき者と、此書の成るや、寶曆明和の際に在り、洵に文化中心の轉移、形成りて久しきを知る也。

・・・中間七八十年、中心江戸に移りて、文辭の期たり、古文辭派、前の古義に資りて、更に之を洗刷し、學問用心の根底より異見を出し、而して幹旋して之を文辭に趨かしむ・・・<sup>128</sup>

江戸中期は荻生徂徠を代表する古文辭派の時代であり、文化の中心は江戸になったのである。荻生徂徠は大体江戸元禄から享保期までの儒者であり、古文辭学派の祖である。名は双松、字は茂卿であり、通称は惣右衛門である。1709年江戸茅場町の自宅に家塾園を開き、山県周南、安藤東野、服部南郭、太宰春台らの門人を育てた。服部南郭は徂徠の高弟の一人である。彼は京都の町家に生まれ、江戸中期の漢詩人である。名は元喬で、字は子遷である。南郭は号である。幼少のときから和歌を学び、早く江戸に出て五代将軍徳川綱吉の寵臣柳沢吉保に歌人として抱えられた。正徳1（1711）年ごろ柳沢家の儒臣荻生徂徠に入門して、漢詩文に転じた。彼は徂徠の自然經濟機構に立脚した経世論を原則論としては認めつつも、現実が商品經濟原理によって動いている以上、これに即応した藩専売制を有効な現実策として、富国強兵を積極的に図るべきだと説き、その理論的裏づけとして法家思想にも同調を示した。倫理思想の面においては、宋学の心法論を否定し、心の自己統御能力をいっさい認めず、外的規範としての「礼」を重視し、これによって心を醇化していくべきことを主張した。内藤湖南によると、徂徠没してのち、南郭が文壇の主導者たることは三十年である。江戸の読書人は、彼の芙蓉社に加われないのを恥とするということが分かる。それで、当時の古文辭派が盛んになっていた様子が見えるのではないかと思う。総括的に言って、古文辭派が前世代の伊藤仁斎を代表とする古義学を利用して、更に洗練し、学問の方法の根底から異説を出し、時代を転回させて文学へと向かわせたのである。さればこそ、文学の全盛期を迎えた。

### 3、関西文運の勃興

関東の儒学の長所は、以上の述べたように徂徠の出現によって詩文創作の方面へと導かれ、かくして大勢はいよいよはっきりした。ゆえに江戸が文化の中心となったときは、その特色はまったく詩文にあったのである。関東の学風を言えば、経書

<sup>128</sup>同上、p 49-60。

を研究する者が少なく、修辞学をやる者が多い。それで、関東の文学は外剛内弱と言っても差し支えない。関西は隠然たる実力を備え、しばしば時代思潮の先駆けとなったのであるということが分かる。そして、関西の実力のひそかなる継続的な成長においてもっとも特色ある現象は浪華文運の勃興であることと言える。九代将軍家重（1746～1760）・十代将軍家治（1761～1786）時代に入ると、一世を風靡した徂徠派の詩文に対し、異を唱える漢詩人達が関西に登場して来たのである。この時期は、幽蘭社・混沌社・長嘯社・賜杖堂等々、各地で詩人の集まっている詩社が作られ出す時代でもある。さて、浪華文運の勃興について、内藤湖南は以下のように述べている。

浪華の文學、世五井持軒を以て首倡と爲す、大抵に齋益軒等と時を同じうす、懷徳書院、享保に建ち、三宅石菴、中井齋庵、持軒の子蘭洲等、相踵で教授す、木門一派も入り、物氏一派も入る、其の地は即ち西南諸道の要津に當り、五方財貨の集散する所にして、其の人は氣を好み利に鋭に、専ら廢著交易の事を爲し、所謂屠販豪俠墮地異なる者、固より文物の發達に適するに非ず、而かも西國侯伯の財政、必ず命を此の地に聽き、豪商大賈、坐ながらにして貨權を操るの勢已に定まるに及んでは、篤く富力を恃で、閒を文藝に娛しむ者、閒亦少からず、木異齋の若き其の最も著はるゝ者、蓋し此の時に至りて而して従前諸子辛苦栽培の種芽、勃如として榮を示せる也。寛政の學政更新、其の令の發せらるゝは、則ち江戸に在り、而かも宋學再興の端は、實に浪華混社に發し、三博士と其の在野羽翼諸子と、皆此の地に在りて相交遊し、意氣投合、以て此の擧を東都に成せる也。中井竹山、議論公武を動かして、其の丰采膽氣、宛として、浪華賈人の風あり、宋學を以て旗幟を建つと雖も、自ら惺藤闇齋兩派の徒たらずと稱す、是等も亦た後世所謂實學の祖にして、三博士等と同じく、文辭崇尚の風を以て、性理空談の習に換へ、以て文恭院時代、五十年間、特異の光彩を文物に賦したり。山本北山等、護社修辭を攻撃せること勉めざるに非ず、然るに其の結果や、人の爲めに嫁装を作すの觀ありて、關東の文章、終に西來博士派が聖堂風に壓せられ、其の詩に於けるも、江湖社諸人、撥亂の力は、誠に之を效せり、而かも首難の功は子琴、六如を推さるを得ず、反正の功は、茶山、星巖に歸せざるを得ず。此の文辭時期の最高潮は、文に在て佐藤一齋の頼山陽と、詩に在て大窪天民の梁星巖と東西相匹す、其の三博士時期以前の風を承くる者、履軒の鵬齋と、其の行を放にし、其の思を精にす、亦匹なり、三博士後、經義を以て家を成す者、慊裳の敬所と、亦匹なり、文辭時期の後勁たる者、良齋の拙堂と、亦匹なり、其の著述に表見せる者、精細に之を較せば、固より軒輊なくばあら

ず、而して之を總ぶるに、西鬱勃たる實力に蘊する者、之を東に比して反て毎に重厚なる者あるが若きを見る也。<sup>129</sup>

浪華の地の繁盛によって、學術の新生面が開かれた。内藤湖南により、浪華の文芸は一般に五井持軒が開拓者とされるということが分かる。当時の大坂市中では五井持軒が漢学塾の懷徳堂を開いていた。持軒は、下河辺長流に和学を学び、15歳で儒医を志して京都で向井元升到に医学を、伊藤仁齋・中村惕齋に儒学を学んだ。この間、貝原益軒や三輪執齋・伊藤東涯らと交わった。延保7年（1679）に出た大坂最初の案内誌『懷中難波雀』には「講尺師」として名が載っている。このことは、大坂において儒学者がまだ社会的に認められていなかったことを示している。持軒は、元禄期にかけての大坂の職業案内誌に一貫して記載されている唯一の学者であった。懷徳書院は懷徳堂とも言うのである。それは享保11（1726）年、儒者である中井鷲庵が師の三宅石庵を学主に、石庵の門人の豪商らの出資で尼ヶ崎一丁目に設立した本論塾である。懷徳書院は中井竹山、中井履軒の兄弟が教授として活躍し、庶民の儒学教育を主眼とし、一時は日本一の盛況を呈し、富永仲基、山片蟠桃、佐藤一斎らを生んだ。寛政の学制改革はその政令が発せられたには江戸であったが、しかも宋学再興の端緒は、まったく浪華の混沌社に発するので、寛政年間、幕府の昌平黌の教官であった柴野栗山・尾藤二洲・岡田寒泉の三人の朱子学者やその在野の協力者たちが、みなここで互いに交流して意気投合し、そこで東都においてこの事業を行ったのである。総括的に言うと、盛り上がってくる實力を内に蓄積した西が東に比べればかえって常に重厚なものを持つように見えるのである。

#### 4、関西文運の發達

江戸時代の後半は、日本内外が不安定な状態となっていた。その落ち着いていなかった時勢において、文学の面にも時潮を動かす異動が起こったのである。頼山陽を代表とする人物は関西の文運の旗を開けて、歴史学だけではなく、文章著述にも詩文にも一家を成したのである。関西の文運は歴史的な蓄積であり、文芸復興へと進めていった。この時期に所謂文人と称される人々が多く登場した。その彼等の嗜好が文人趣味と言われる一種の中華趣味である。彼等は、詩文を操ることは当然として、それ以外に諸々の諸芸も自由にこなした。水戸藩で形成された儒学思想を中心に、国学・史学・神道を結合させた水戸学は幕末の尊皇攘夷運動に強い影響を与えた。儒学は前期の發展することに基づいて、引き続き陽明学と考証学を中心として展開していった。それで、この時代における学問は、百花繚乱の光景を迎えてき

<sup>129</sup>同上、p 55-57。

た。

さて、江戸時代の文物輸入の門戸として、鎮西は江戸三百年の文運において重要な役割を果たしたのであるということが分かる。その鎮西の文運の発達について、内藤湖南は以下のように述べていた。

浪華文運の興隆と相前後して、鎮西の發達は、頗る生面を開けり、夫れ肥筑の港津が、海外交通の門戸たること、上古より已に然り、鎖國制を爲してより、瓊浦一港、猶ほ外舶の互市を許さる、而して三百年崇儒の風、勢必ず中国文物の輸入に隨て、大に時尚に影響する所なきを得ず、朱明一代、洛閩守株の學風は、先づ其の初世に至大の感化を與へ、次で嘉萬七子は、物門一派七十年流行の泉源を爲し、歸震川の時習の外に獨立せる、以て室鳩巢に比する者あり、而して山本北山等が護社諸子を排撃せしは、明かに袁中郎が李王を詆斥せしに倣へり、其後考證學の流行は、又明末清初の風を承くる所多く、當時學者、争て新渡の書を購ひ、以て其博辯を助けたり、因是が詩文を論ずる、金聖歎等の跡を襲ひ、茶山の詩、實に始めて漁洋を尸祝すと稱せられ、山陽の詩、李北地を慕尙するも、其の絶唱たる詠史樂府は尤西堂が作に啓かるゝあり、星巖一派の體、乾隆嘉慶の作家に肖する者あり、夫れ此の如し、何ぞかの輸入の門戸たる鎮西が、三百年文運に於て喫緊の功用を成就せるを疑はん。但だ夫れ京師江戸が方さに上進の勢に在るや、其の消化力の強盛なる、外より來る文物、盡く吸収して其の口腹を肥さざるなければ、則ち鎮西偏鄙の地、以て之を阻滯して、自ら取て館養すること能はず、故に安東省庵、貝原益軒、夙鴻儒と稱し、高天濟、岡島冠山、西音に通ずるを以て、同時諸子に稱譽せらるゝも、未だ其の地に據りて上國に抗衡するに足らず、其の名を成す、概ね二都に於てせざるを得ざりき。既にして木門物門の俊秀、相踵で東來し、以て文權を把握す、蓋し大勢の此時に於て轉振せらるゝを見る、江戸中心の時期闌なるに向んとして、新舊二都、貪饒已に飽き、其の醞釀する所、散じて之を四方藩國に敷き、以て海内に滋潤し、而して有力の侯伯、封境相犬牙し、加ふるに海外文物の流潮に接すること、獨り中国のみならずして、其の西洋技術に於て、又最も早く通ずるの利あること、鎮西諸國の若き者、其の先づ嶄然として頭角を露はすべきは自然の勢、此れ龜井父子、海内物學の後勁として、而して又鎮西學風逆流東上の陳吳たる所以、三浦梅園、帆足萬里の學、絶特の力を見し、宜園の詩、別に門派を成せる以なり。

・・・後八九十年、中心の形は東に存して、而して其の實は西に移る、經義の復興を名として、而して文辭の嗜好を廢せず、墨守の陋を去ると稱して、考證に、餘姚に、百家異端に汎濫す、是れは則ち江戸中心の餘風を承くる者、



亦猶ほ江戸の京師に資るあるがごとし、而して其の間特絶の人物は、流行渦心に立てる時の代表者に在らずして、渦外に超脱せる遺世の徒に在り、かの創見の三人者の若き是なり。關東關西兩中心が、尾參勢濃と鎮西と以て之に陪し、而して一昂一低、儒學の盛衰を促がせる者此の如し。<sup>130</sup>

「鎖国」という体制であった江戸時代には、長崎は国内唯一の江戸幕府公認の国際貿易港を持つ港町であった。したがって、内藤湖南により、江戸三百年の儒学崇拜の風は中国の文物の輸入について、大いに時代の趣味に影響する結果を生むということが分かる。それで、その輸入の門戸たる鎮西が、三百年の文運において重要な役割を果たしたのである。総括的に言うと、江戸の後の八、九十年は形ばかりの中心は東に存在したが、実質は西に移ったのである。経書研究復興の掛声は盛んだったが、文学愛好の風はもう理学墨守の固陋をやめると言え、考証学へ、陽明学へ、諸子百家異端の学へと関心が広がったのである。中国の儒学の中で、明代に生まれ流行したのが陽明学であったが、それに対し、清代では考証学が流行した。日本では、江戸後期に考証学が次第に勃興してきたのである。そのほか、程朱理学の代わりに、陽明学は時代の流れに従って流行っていた。また、文化を受ける階級から言うと、懐徳堂の開設によって庶民教育が興起になってきた。関西の文運は文芸復興の道へ進めていったということが言えるだろうと思う。

全般から言うと、江戸を中心とした関東と京都・大阪を中心とした関西の二つが近世の文化を発達させた地域であって、一方が栄えた時には他方が衰えるということが事実である。しかし、内藤湖南が関西の学問の隆盛を論述する時、その地域には名古屋を中心とした尾張・三河・美濃・伊勢の東海地区の大部分が含まれ、それは瀬戸内海を通路とした四国・九州にも達する。地理的には三つの地区は切り離されるべきであるが、内藤湖南の考えがしばしばそれらの地区をも関西に従属するもののようにしているのは、彼が関西文化の優越性を強調しようとしたからではないか。したがって、内藤湖南の考えにより、江戸文化の本質は関西にあるということと言えるのではないかと思う。これは内藤湖南の関西文運論である。

以上は本論が内藤湖南の近代文学史論に対する研究である。内藤湖南により、江戸文化の前の百余年は文化の中心が京にあって、宋学全盛の時代である。中間の七八十年は文化の中心が江戸に移った。後の八、九十年は形ばかりの中心は東に存在したが、文学の中心の実質は西に移ったのである。そういうことは大体近世儒学の発展の軌跡である。それで、内藤湖南の『近世文学史論』を通じて、江戸文化の中心が循環し続いて移った軌跡の中には歴史的に地域的に交互に変化することが見え、近世文学の発展するには文物と時代及び風土という三者の内的な関係が非常に緊密

<sup>130</sup>同上、p 57-60。

なものであるということが分かると思う。そういえば、「時」を経とし、「土」を緯とする内藤湖南の時空文化座標理論は近世文学史に関する研究には非常に役に立つ方法であると思う。以上は内藤湖南の「時」を経とし、「土」を緯とする文化論に関する話である。次に本論は内藤湖南が近世の独創的な儒学者であると思っていたその学問を巡って具体的に論じたいと思う。

## (2) 近世の独創的な儒学者の学問

以上は近世の儒学史を研究背景として内藤湖南の「時」を経とし、「土」を緯とする文化論について論述を展開していた。次は、近世の独創的な儒学者の学問について内藤湖南が自分なりの独特な見解を持っていることを示す。それで、これから本論は関西出身の儒者である富永仲基と中井履軒という二人を巡って内藤湖南の独特な考えを論述したいと思う。

### 1、富永仲基：加上説

富永仲基のどういう点が偉いかというと、今まで世間の人に知られていたのはすなわち『出定後語』というこの二巻の書である。それは仏教についての研究である。富永仲基が1745年に刊行した『出定後語』において説いた加上説のうち、仏教についての大乗非仏説は、その後の日本仏教学界にも影響を与えたのである。富永仲基は自身が提唱した加上説の考えに基づき、釈迦の所説は先行する諸学説に加上されたものであり、またその釈迦の所説に対しても後に諸説が次々と加上されていったなどの説を主張した。その加上説について、富永仲基は以下のように述べている。

いま、まづ教起の前後を考ふるに、けだし外道に始まる。その言を立つる者、およそ九十六種、みな天を宗とす。曰く、「これを因に修すれば、乃ち上、天に生ず」と。これのみ。

因果経に云く、「太子、因に雪山に入り、遍く諸仙に扣ふ。何の果を求めんと欲すと。仙人答へ言ふ、天に生まれんと欲するがためと」。乃ちこれ。衛世師外道、仏の前に在ること八百年、これ最も久遠。、その最も後に出づる、阿羅羅、鬱陀羅なり。けだし二十八天、非非想をもって極となす。これ鬱陀の宗とする所、無所有を度てここに生まるとなせるなり。これも阿羅の無所有をもって極となせるに上す。しかして無所有は則ちもと識処に上す。識処は則ちもと空処に上す。空処は則ちもと色界に上す。空処・色界・欲界・

六天、みなあひ加上してもつて説をなせり。その実は則ち漠然、何ぞその信否を知らん。故に外道の所説、非非想をもつて極となす。釈迦文これに上せんと欲するも、また生天をもつてこれに勝ちがたし。ここにおいて、上、七仏を宗として、生死の相を離れ、これに加ふる大神変不可思議力をもつて、示すにその絶えてなしがたきをもつてす。乃ち外道服して竺民帰す。これ釈迦文の道のなれるなり。<sup>131</sup>

これは富永仲基の「加上」についての論述である。富永仲基（正徳5年—延享3年）は江戸時代大坂の町人学者であり、思想史家でもある。彼は懐徳堂の学風である合理主義・無鬼神論の立場に立ち、儒教・仏教・神道を批判した。彼の学問は、思想の展開と歴史・言語・民俗との関連に注目した独創的なものと言われている。富永仲基によると、歴史的に経典を分析すると、新しい経典はより古い経典の教説に異なった教説を加上しながら発展してきた。その加上説について内藤湖南は以下のように述べている。

本論どもはそういう富永の研究の結果で出来たところの、その結論に感服するのではない。この人の考えた研究法に我々感服したのである。日本人はいったい論理的な研究法の組立ということに、至って粗雑である。学者の中で非常な新しい思い付きがあつて、そうして新しいことを何か研究して、その基礎が極めて正確であつて、それによってその研究の方式を立てるということは、至って日本人は乏しいのである。それは（伊藤）仁斎でも（荻生）徂徠でもみな相当えらい人であるが、日本人が学問を研究するに、論理的に基礎の上に研究の方法を組立てるということをしたのは、富永仲基一人と言ってもよろしいくらいである。その点に我々非常に敬服するのである・・・

特別な方法、それはどういうことか話すと、ここに一つの原則を立てた。富永の『出定後語』の中にこういう言葉がある。それは「加上」——加上の原則というものを発見したのである。加上の原則というものは、元何か一つ初めがある、そうしてそれから次に出た人がその上のことを考える。またその次に出た者がその上のことを考える。だんだん前の説がつまらないとして、後の背説、自分の考えたことを良いとするために、だんだん上に、上の方へ上の方へと考えていく。それでつまらなかった最初の説が元にあつて、それからだんだんそのえらい話は後から発展していったのであると、こういうことを考えた・・・

これは今日いろいろな国のことを研究するに非常な役に立つ原則だと思う。

<sup>131</sup>富永仲基「教起の前後 第一」、水田紀久編『日本思想大系 43 富永仲基・山片 蟠桃』、岩波書店、1973年8月、p14-15。

富永は中国のこともこういう原則で研究している。また日本のこともそれによろうとした。何も思想ばかりでない、事実に関する伝説でも、そういう方法で研究ができるのである。ただしこの加上の原則のえらいことは多くの人がみな気が付く。<sup>132</sup>

富永仲基の説で、特筆すべき第一は、後発の学説は必ず先発の学説よりもさかのぼってより古い時代に起源を求めるという「加上」の考え方にあり、その根底に「善」があること、これが即ち聖と俗とを区別する根本であるとする点にある。富永仲基の加上説は内藤湖南により評価されたのである。最初お釈迦さんの考えたのは声聞の教え、すなわち後にいう小乗教であるが、その上にまたその弟子達がだんだん世を経るに従って、だんだん上の方に考えて、何百年かの間に大乘仏説が発達してきたと、こういう加上の原則を発見したのが富永仲基の説である。これはつまり思想の上から考えていったので、思想の上から歴史の前後を発見する方法を立てた。歴史の記録のない時代のことを歴史的に考えるには、これより確かな方法がない。どうせ理屈のつんだ完全なものはだんだん後から出てくるに違いない。内藤湖南により、富永仲基の加上説は独特な見解を持っており、古来の伝統の説に囚われないで、特別な方法を発見し、論理的に基礎の上に研究の方法を組立ているということをしたのであるということが分かる。これは非常に偉いことと思われる。

## 2、中井履軒：新学の先駆

中国の儒教経典に対する研究を経学と呼ぶのである。日本の徳川時代の経学者として主なる人は、伊藤仁斎・荻生徂徠・中井履軒と、この三人が挙げられるが、本論は主に中井履軒の学問を巡って話したいと思う。中井履軒の日本における経学の地位と言うものは、中国において顧炎武の地位に当たるところである。中井履軒の学問について、内藤湖南は以下のように述べている。

ところでしからば履軒先生はそれとどういような点が類似して居るかということを見ると、この経学に対して種々の新説を吐かれることは、少しその方法において相違があるけれども、いろいろな経書をみな読んで、それに対して新しい意見を加えられたという点が類似しておる。それから履軒先生には音韻の研究があった。『諧韻瑚璉』・『履軒古韻』などという本があつて、履軒先生の研究は一種の研究であつた。それが面白いことは、……古音の研究、言葉の研究と話すものは、だんだん発達してきておる。それも古くはや

<sup>132</sup>内藤湖南「大天才富永仲基」、『先哲の学問』、ちくま学芸文庫、2012年8月、p98-103。

はり宋学の時代から、朱子の時代に呉才老という人がこれを始めておって、だんだん明の中頃で前に話した楊升庵などもやって居る。それから陳第、字は季立という人があって、その人がだいぶやっておいて、それから顧炎武になるのである。それで面白いことは、履軒先生はその呉才老の本や楊升庵などの本を見られたようである。陳季立までの本は見で居るが、顧炎武の本は見でおらぬ。それで陳季立の次に坐る地位としては、やはり顧炎武である。日本人へもってくと履軒先生である。もっともそういうことを研究した人は履軒先生ばかりでもない。その他駿河の庵原というところに山梨稲川という人があって研究をされていた。これは履軒先生に限ったわけではないが、とにかく履軒先生の研究の順序がちょうど顧炎武場所に座るようになって居る。それが面白いのであって、ちょうど向うで顧炎武に当たるべき人が履軒先生に当たるのである。・・・

次はすなわち履軒先生の個人の性質が影響したところである。それは履軒先生という人はよほど不思議な性質をもっている。今度も何か朝日新聞を見ると、「新学の先駆」というものを書いておられる方が、新学界の彗星ということで佐藤信淵などを書いている。履軒先生も漢字の方においては一種の彗星と言ってよい地位にある。<sup>133</sup>

中井履軒(享保17-文化14)は江戸時代中・後期の折衷学派の儒学者である。中井齋庵の次男として生まれ、名は積徳、字は処叔、通称は徳二、号は幽人である。中井履軒は五井蘭洲に朱子学を学び、兄中井竹山とともに大坂の学問所懐徳堂の全盛期を支え、懐徳堂学における最大の学問的業績を残したと言われるのである。履軒の経学は、はじめ既存のテキストの欄外に自説を書き加えることから始まり、それらはやがて整理され、最終的には『七経逢原』全三十三巻として集大成される。内藤湖南により、中井履軒には音韻の研究があつて『諧韻瑚璉』・『履軒古韻』などという本があるということが分かる。また、内藤湖南は中井履軒が漢学の方においては「新学の先駆」、すなわち新学界の彗星と評価を与えた。それは中井履軒の学問は門人によって伝えることではなしに、その本を読んだ人に感化を与え、その感化を受けた人は相当の立派な経学者になっているということである。それがそこぶる彗星に類似している。彗星というものは、天体の中で一種不思議の軌道を通っている。地球とか水星とか金星とか土星とか木星とかいうものは、みなほとんど相類似した軌道をもって、同じようにぐるぐる太陽の周囲を廻っているが、彗星だけは特別な軌道をもっている。非常に長い年数を掛けて廻るかと思うと、時としては一度来たきりで、あとは来ないというものがあるそうである。拋物線とかいうもの

<sup>133</sup>内藤湖南「履軒の研究」、『先哲の学問』、p207-212。

であって、一度地球に見えたきりその彗星はもう来ないというそういう軌道を取るという、ちょっとそういうような形を持った性質である。中井履軒はよほど色彩を異にしておって、これは門戸を立てるという考えはない。自分の独見で判断をしてゆく人であって、懐徳堂の一般の学問とは殆ど別種の見識を持っていた。それが一つの彗星的なところである。それで、中井履軒が当時に尽くした心血、すなわち骨を折ったことは、決して湮滅するものではないと思う。それで日本人に中国の経学というものの研究の絶えない間は、中井履軒の学問の影響というものは必ず伝わることだろうと思われる。

## 第6節 内藤湖南：近代の「新学の先駆」

明治三十三(1900)年、内藤湖南は、東西の学術が集中している日本こそ第三の新文明を創出すべき位置にありながら「漢学の老宿なるもの」は徳川末世の弊風にならずで進歩がない。これに対して清朝の学者たちはさながら「欧西近人の学士」のような合理性を身につけている。従って日本でも清朝考証学のこの段階に学問水準を引きあげ、研究方法を確立して、東洋の学術、ひいては世界文明の新生面を開拓していくべきだと熱っぽく主張する。それについて、内藤湖南は以下のように述べている。

東西の學術、方さに我邦に集注す、之を薈萃し之を折衷し、之を融和し而して學術の生面を開き、世界文明の一大轉機を形くるは、地位我邦より善きはなし、而かも讀書を愛せざること彼が若き國民が、能く其間に東西學術集大成の功を奏すべき天才を生ずるを得んや否、吾竊がに疑ひなき能はず。歐西の學者が、東洋の典籍を研究するを睹るに、其の源委を知り、其の理會の力あること、竟に我が學者に及ばざるあるも、而かも其の着眼の警拔、涉獵の宏博、我が學者の及ばざる所たきに非ず。且つ我が漢學の老宿なる者は、大抵徳川氏末世め學風に養成せられ、當時此方の學者、一二有識を除く外、未だ中國近世學風の趨嚮をも知らず、文を講ずれば時文評點の法を以て、一轉して穿鑿の考據と爲り、史學は綱目の書法、變じて翻案の僻習となり、而して此れ清朝學者の久しく已に唾棄して顧みざる所たるを覺らず、往々門逕を取るに宜しきを得ずして、力を無用の途に費すことを免かれず、後進の人は、漫に漢籍の讀み難きを恐れて、之に趨く者既に寡く、之に趨く者も亦猶ほ門逕の宜しく改むべきを知らざる者、大學出身の人すら猶ほ且つ然り、其の汚下なる者中等教育の漢文を主どるの徒が、茫昧として、適從する所を知らざるは論ずるに足らず。既に漢學の門逕を知らず、其の西洋學術と如何に

して薈萃し、如何にして折衷し、如何にして融和し、如何にして生面を開くべきかは豈に此等の徒に望むべけんや。其の歐學の餘力、稍や東洋の典籍を一知半解せるの徒に至りては、或は我が三百年來、學術の來籠をも詳にせざる者あり、況んや中國三千年の久しきに渉るをや。邦人の讀書を愛せず、特に漢籍を愛せざる者、意ふに亦其の門逕の正を得ざるに由ること多からずと謂ふべからず、然らば則ち今日我が士子に見る所の多きを務めしむるに當りて、先づ決せざるべから問題は、如何にして讀書門逕の正を得せしむべきかに在り。<sup>134</sup>

京都の学風として中国人と同じように考えるという、そういう研究の基本的な姿勢みたいなものは、その当時の日本の中国学の中でどういう位置付けをもっていたのだろうか。そういう態度の中心になられたのは、狩野直喜、内藤湖南の2人である。その2人がそういう態度を取ったのは、江戸時代の漢学への反撥だと思う。江戸時代の漢学というものは、中国を日本的に解釈するのである。消極的な原因としては、鎖国だからしょうがないし、積極的な理由としては、江戸時代の漢学はやはり一種のナショナリズムだったからだろうと思う。しかし、それでは本当の中国は分からない、中国は中国として理解するのが新しい学問でなければならないということだと思う。それからその2人とも、明治維新前後に生まれて、明治の中期に育たれた人であるが、そのころ日本の学問、広い意味での歴史学の傾向として、認識されたもの再認識を任務とするということがあって、そうした学風のなかで育たれたんじゃないだろうか。日本の現代文学がまだ始まったばかりの時期には、学問と言えば、古典の学問である。中国の清末の古典学者と同じようにものを考えるという、そういう学風を創始されたのは、やはり狩野直喜、内藤湖南二人である。そしてその二人はまた事実中国の学者と非常に親密な友人だったわけで、同僚として研究をされたわけである。彼らともっとも仲のよかったのは、古典学者のなかでも保守派であるが、羅振玉、王国維、董康、そういう人たち、それから内藤湖南は「燕山楚水」のなかに出てくるような人たち、そういう人たちとの交遊が、明治三十年代に始まっていたのである。狩野直喜、内藤湖南二人は、日本の漢学よりも、清朝の学問の祖述者であったわけである。それはまた別の面からいえば、江戸時代の儒学というものは、だいたい明の学問の祖述だったのである。これは徂徠も含まれている。それでずっと幕末まで来たわけで、清朝の学問は断片的にしか日本にはいつてなかった。ところがその二人は、明治維新後交通が開けて、清朝の本がどんどん入って来たのを讀まれて、これはいままでの中国の儒学より精密である。内藤湖南は、師範学校だけ出て独学であるが、頭のいい人であるから、西洋的な文明が、内

<sup>134</sup>内藤湖南「讀書に関する中国人の弊風 付漢学の門逕」『内藤湖南全集第二巻』、p 168-169。

藤湖南の頭にも鋭く反応していたわけで、そういうことが清朝の学問が従来の中国の学問の中では一番進歩したものだということを確認させた。西洋を媒介として確認させたということ、これは大きくあると思う。従って、内藤湖南は近代の「新学の先駆」と言われることができると思う。彼は日本の近代を代表している学者の一人であり、学問が中国にも西洋にも大きな影響を与えていた。従って、内藤湖南は近代の新学界の彗星と言われてもいいと思う。

## 第7節 結論

以上のように、本論は日本古代の唐代文化の受容・近世の宋明儒学の受容と儒学の「日本化」・内藤湖南の近代性を巡って内藤湖南の螺旋循環史観を論述していた。前述の通り、螺旋循環史観とは天体の運行することは一直線ではなく、完全な円い環でもなく、前に進んだり後に下がったりして、反復しながら螺旋状のように無限に伸びてゆくということである。それを文化の発展することに変えて考えれば、螺旋状の横軸の方向には、文化における空間上の延伸と見られるから、「唐化」の過程と近世の宋明儒学の受容とは文化の横向き of 伝えに属すると思う。縦軸の方向には、その螺旋が上に向かって上昇していくと考えれば、文化における「進展」という前向きな勢いが見られるから、儒学の「日本化」・内藤湖南の近代性は文化の向上の発展に属するのではないかと思う。従って、全般から見れば、東洋文化の発展する軌跡とは、まず中国文化が発展して周辺民族に影響していく「中心から周辺へ発展する」ということで、その後周辺民族が中国文化に刺激され、文化の自覚をしてついに強い勢力を出来上げ、それから中国に流れ、中国文化に影響する「周辺から中心へ影響する」ということである。今日の日本は自分の文化がもう形成して、さらに中国にも東アジアのほかの国にもだんだん影響を与える勢いがますます強くなって来た。以上が湖南の日本文化の形成・発展論についての見解の要約である。

筆者は、次のように考える。内藤湖南のような新学界の彗星は自分の独創的な学説を持って、「新学の先駆」と言われ、日本の学問をさらに新しい段階に引きあげさせていた。彼は日本の近代を代表している学者の一人として、中国にも西洋にも大きな影響を与えていた。中国を東洋文化の中心として考えれば、近代には文化の「周辺から中心へ影響する」という傾向がもっと強くなっているのではないかと思う。それ故、東アジア文化を小さい天体と見なすと、東アジア文化は各国の文化が互いに包容して、最終的に築き上げてきた全般的な文化だと見られるのではないかと思う。



## 終章 内藤湖南の独創的な日本文化史論を究明

本論文は、主に日本国民の文化的素質と独立性・応仁の乱を巡る論考・日中交渉史という三つの視点から、内藤湖南の文化論・文化影響論・独創的な中世文化論・日本文化交渉史論を考察してきた。

### 第1節 各章の結論

#### (1) 文化論：国民性を文化の基本的要素とする

内藤湖南は文化に関する考えが独創性を持っている。それについて、国民性を文化の基本的要素とすることが内藤湖南の中心的な思想である。その国民性とはある国家の大多数の成員に、比較的長期にわたって保持されているパーソナリティおよび行動様式の特徴ということである。国民性についての関心は国民国家の成立に伴う国民のアイデンティティ形成の必要から生じてきたのである。内藤湖南により、文化というものは国民全体の智識、道徳、趣味等を基礎として築き上げられているということが分かる。そういう定義の中において、国民全体は、非常に重要な概念であり、少数の民衆ではなく、一般的な民衆に備わる素質を指摘したのである。国民全体とは文化を受ける民衆を広い範囲にみて、文化という定義において核心として位置付ける。内藤湖南は文化的の要素が備わる国家の国民を「文化国民」と称した。文化国民として必要な条件があり、それらの条件が備わるなら、その国の国民を文化国民と称し、その国が文化を持っていることと言える。このような立場に立って、内藤湖南は世界中の文化国民と称された国家は同じものを持っており、それに、そのものが偶然ではないと思っていた。目録学があるかどうかということはある国が文化を持っているかどうかの標準になるのである。従って、内藤湖南は世界中に代表的な文化国民を持つ中国、インド、ヨーロッパという国家を例として、それらの国の目録学の特質を見出して、同じく日本の目録学に対して研究することも行った。それは以下の図1の通りである。

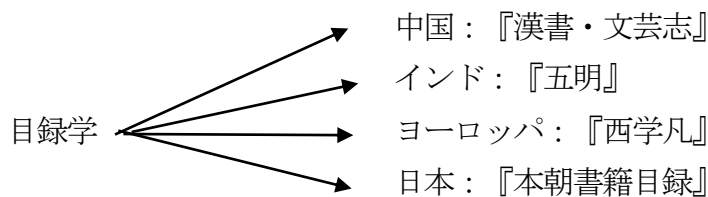


図1 目録学を有する文化（筆者作成）

図1のように、内藤湖南は中国の『漢書・文芸志』、インドの『五明』、ヨーロッパの『西学凡』という目録学を参照して日本の『本朝書籍目録』を説明したら日本は文化を持っている国ということを検証した。それは日本国民が文化を持つべき要素があるかどうかに関することを論証していた方法論である。日本国民の文化的要素がどのようなものがあるかということについて、内藤湖南は以下の図のように論考を行ったのである。

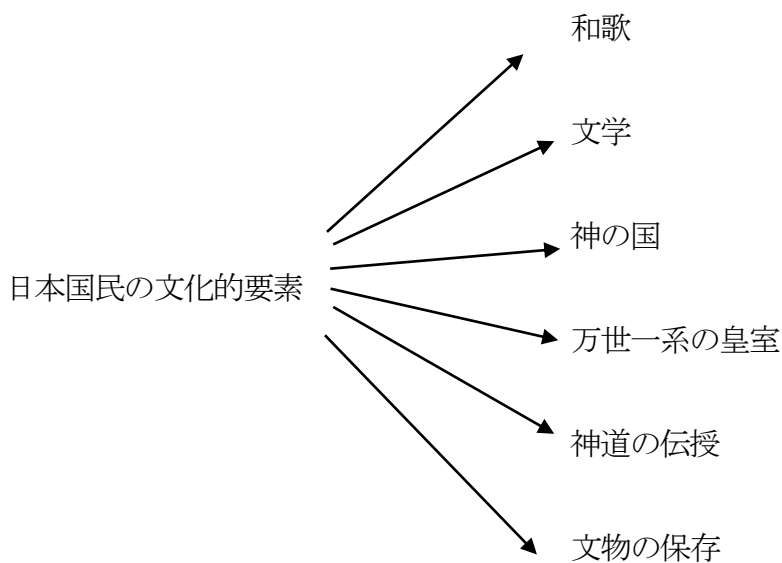


図2 日本国民の文化的要素(筆者作成)

図2のように内藤湖南は日本の文化の中には歌学、文学、神の国、万世一系の皇室、神道の伝授、文物の保存というような素質があると思っていた。それは日本国民の文化的要素である。それでは、そういう国民文化が一体どのように形成されていったかについて、内藤湖南は教科書の編纂と教育の重要性を指摘したのである。

図3によって日本の教育の状態が分かると思う。

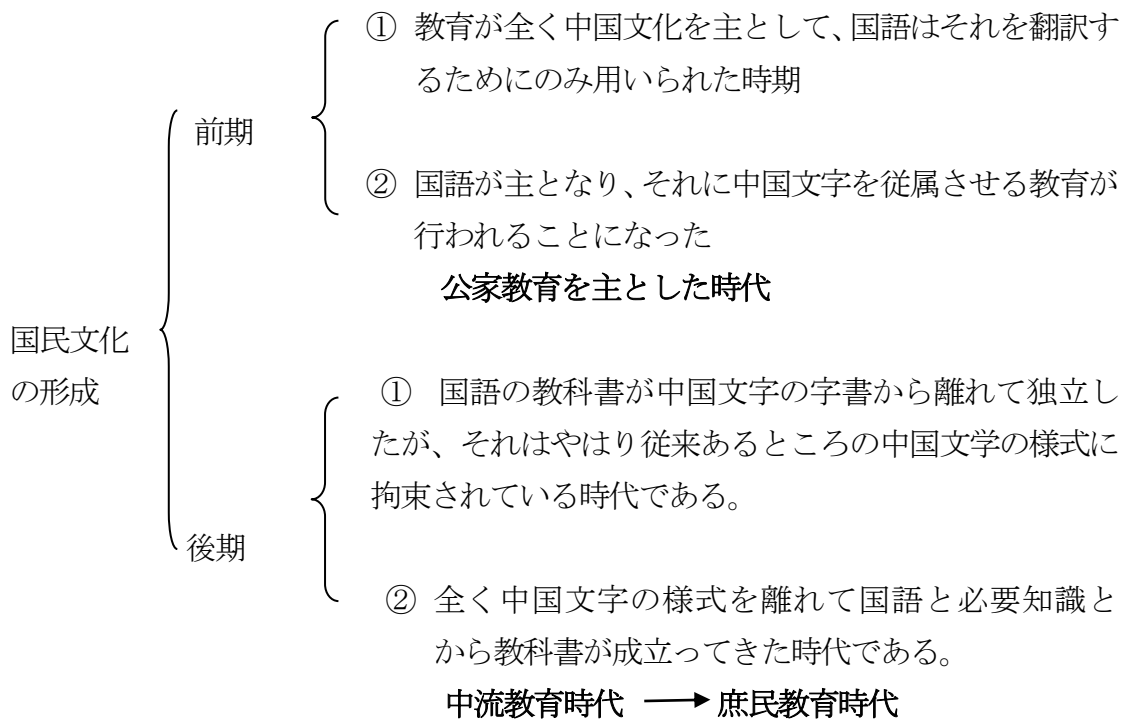


図3 日本における国民文化の形成(筆者作成)

図3は日本の国民文化が形成されることを示した。内藤湖南により、国民性は文化の基本的要素であり、その国の歴史や風土に起因し、国民共通に見られると考えられる気質であり、歴史的な角度から見ると、国家の成立や国同士の関係の認識と深く結び付いていたということが分かる。以上が湖南の文化論についての見解の要約である。筆者は、湖南の見解を念頭において、次のように考える。国民文化が形成されるまでの長い間日本の国民はみな一生懸命努力して自分なりの国民性を育てていたということが分かる。現今、日本人といえば他の国の人々は「衆知を集め」、「主座を保ち」、「和を貴ぶ」などというようなイメージが頭に浮かぶのである。それはむしろ日本人の国民性の表れと言える。従って、内藤湖南の文化論において特に国民性を強調し、教育の必要性を指摘した。それは内藤湖南の文化に関する基本的な観点である。

## (2) 文化影響論：螺旋循環史観

螺旋循環史観について、天体の運行することは一直線ではなく、完全な円い環でもなく、前に進んだり後に下がったりして、反復しながら螺旋状のように無限に伸びてゆくということである。文化の発展することも螺旋状の上昇とみられる。そのうち、螺旋状の横軸の方向には、文化における空間上の延伸と見られ、縦軸の方向には、その螺旋が上に向かって上昇していくと考えれば、文化における「進展」という前向きな勢いがみられる。さらに、文化の発展する横軸は同じ次元であり、縦軸の発展する方向は違う次元である。したがって、文化全体の発展は三次元空間の文化の継承、融合と発展する過程である。その故、東アジア文化を小さい天体と見なすと、東アジア文化は各国の文化が互いに包容して、最終的に築き上げてきた全般的な文化だとみられる。これは内藤湖南の文化に関する「螺旋循環史観」である。その「螺旋循環史観」の発展する方向は以下の図4で表示される。

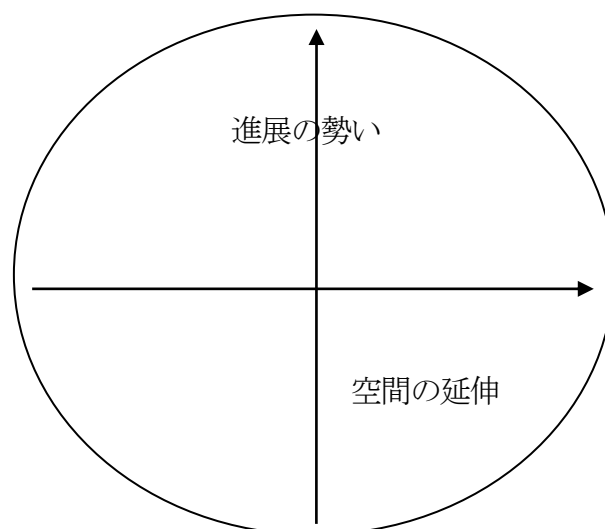


図4 螺旋循環史観(筆者作成)

内藤湖南の螺旋循環の歴史観により、東アジア文化の流れは中心から周辺へ影響していく順方向の運動及びさらに周辺から中心へ影響にて来る逆方向の運動からなっている「螺旋循環」ということである。文化の発展することは螺旋状に循環し、一巡しても前と同じ状態にはならず別の次元に到達する。つまり、東アジア文化の中心は中国にあり、中原文化はまず中国の周辺の地域に流れ、周辺の民族は中国文化の刺激を受け文化の自覚をしており、中世以降周辺民族の勢力が強くなるにつれて、文化の押し広げる運動もその方向を変えてだんだん周辺から中心へ来復すると

いうことは内藤湖南が考えている。それによって東アジア文化の発展することから  
 いうと、最初中国はその中心であるが、中世以降特にだんだん東アジア文化の時代  
 に入った。勿論、その東アジア文化には中国文化は欠くことができない部分である。  
 では、東アジア文化の形成する軌跡とは最初は黄河流域に発生した中国文化がぼつ  
 ぼつ発展して周辺民族に影響していく「中心から周辺へ発展する」という経路であ  
 り、それから周辺民族が中国文化に刺激され、文化の自覚をしてついに強い勢力を  
 出来上げ、周辺の文化が中国に流れ、中国文化に影響する「周辺から中心へ影響す  
 る」という文化の波動の過程である。つまり、中心から周辺へ影響していく順方向  
 の運動及びさらに周辺から中心へ影響して来る逆方向の運動からなっている「螺旋  
 循環」は東アジア文化の形成される過程である。「螺旋循環史観」による東アジア  
 文化の流れは以下の図5で表示される。

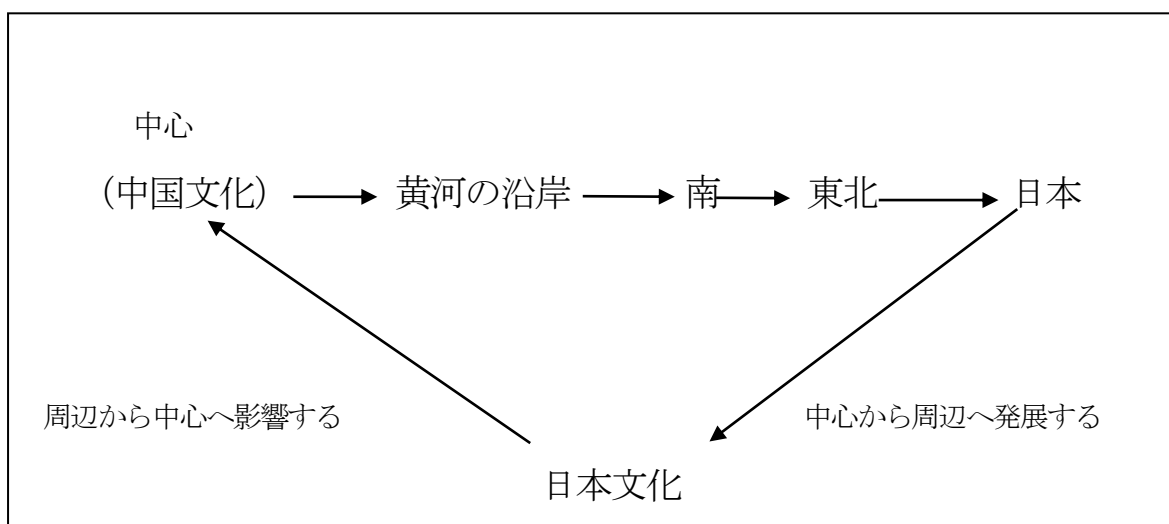


図5 螺旋循環史観による東アジア文化の流れ(筆者作成)

内藤湖南によると、唐の文化が日本に伝わっている過程すなわち「唐化」の過程  
 は「螺旋循環史観」の角度から見れば、螺旋状の横軸の方向に属するのである。そ  
 の方向は文化の横向きの伝播に属する。内藤湖南は政治、書籍の輸入、文学、美術  
 という四つの方面から中国文化が日本に浸透する過程を論述した。それは以下の表  
 1の通りである。

表1 中国文化の日本への浸透

政治	書籍の輸入	文学	美術 z z
I、『十七条憲法』 II、唐朝の律令制度の受け入れ III、唐朝大学制度の遂行	I、吉備真備の持渡書 II、『雑集』 III、『南京遺文』	I、飛鳥時代 II、天平時代 III、平安時代	I、彫刻 II、絵画 III、書道

(筆者作成)

表1のように、中国文化特に唐の文化は日中の交渉するに従って日本の土地に深く根ざすようになった。その過程は「螺旋循環史観」の横軸の方向に属し、文化における空間上の延伸である。唐の立派な文化が日本に浸透するに従って、日本人は文化の自覚が生まれはじめ、ついに「日本的」文化が形成されたのである。その過程を「日本化」と言うのである。日本人の文化の自覚ができてから日本文化は「唐化」という段階から「日本化」の段階へ次第に進んでいったのである。「日本化」の過程は内藤湖南の螺旋循環史観の角度から見れば、螺旋状の縦軸の方向に属する。従って、文化の角度から見ると、「日本的」文化の形成される過程には「進展」という前向きな勢いが見られるのである。弘法大師の『文鏡秘府論』と国文、国語の発展することから日本的文化の形成が見えると思う。また、日本近世儒学の日本化には特に日本的文化の形成することが見られると内藤湖南は考えている。

内藤湖南は近世文学を論述する際に、「時」、「土」、「学問」、「文化中心」という四つの要素が大切な内容であると考えていた。『近世文学史論』の序論には内藤湖南は文物と時代及び風土という三者の内的な関係を経・緯という二つの発展する方向に整理し、「時空座標の文化論」を作り出したのである。「時」を経とし、「土」を緯とすることによって織りなしてきた近世儒学のなかには、内藤湖南の独特な歴史的視点が貫かれているのである。経・緯の織り交ぜられた江戸儒学の歴史空間を以下の図6に示す。

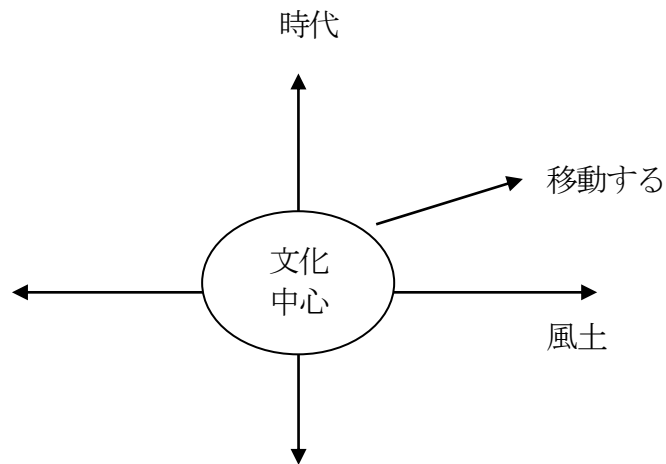


図6 江戸儒学の歴史空間(筆者作成)

図6のように、「時」、「風土」、「文化中心」という三者の関係が明らかに見えると思う。「学問」は「文化中心」の基礎になるということである。「時」は「時間」であり、「地」は「空間」という意味である。それは時間上には歴史の変遷があり、空間上には文化の発展があるということである。経と緯の交差点は文化の集中するところとなるのである。しかし、その集中する中心点はあるところに定着するものではなく、時間の推移と伴って、その中心点も移動するということである。従って、政治・経済などの要素は各時代によって違うため、文化の中心地は移動する場合がある。内藤湖南により、近世儒学は大体前の百余年、文化の中心が京にあって、宋学全盛の時代であり、中間七八十年、古文辞派が前世代の伊藤仁斎を代表とする古義学を利用して、更に洗練し、学問の方法の根底から異説を出し、時代を転回させて文学へと向かわせ、文学の全盛期に迎え、後の八、九十年は形ばかりの中心は東に存在したが、文学の中心の実質は西に移ったのである。そういうことは大体近世儒学の発展の軌跡である。それで、江戸文化の中心が循環し続いて移った軌跡の中には歴史的に地域的に交互に変化することが見え、近世文学が発展するには文物と時代及び風土という三者の内的な関係が非常に緊密なものであるということが分かる。さて、螺旋循環史観を元に戻すと、大体三つの内容からなっているのである。まずは螺旋循環史観により、文化の発展する方向は螺旋状の横軸の方向には、文化における空間上の延伸と見られ、縦軸の方向には、その螺旋が上に向かって上昇していくと考えれば、文化における「進展」という前向きな勢いがみられる。それから東洋文化を例にして文化の流れからいうと、中国文化がぼつぼつ発展して周辺民族に影響していく「中心から周辺へ発展する」と周辺民族が中国文化に刺激さ

れ、文化の自覚をしてついに強い勢力を出来上げ、周辺の文化が中国に流れ、中国文化に影響する「周辺から中心へ影響する」という文化の波動の過程が見えるのである。以上が湖南の螺旋循環史観による文化影響論についての見解の要約である。

筆者は、湖南の見解を念頭において、次のように考える。時間を「経」とし、土を「緯」とすることによって織りなしてきた「時空座標の文化論」は螺旋循環史観を貫き通し、歴史的に地域的に交互に変化することによって、文化中心の移動することが分かると思う。

以上は螺旋循環史観による内藤湖南の文化影響論である。

### (3) 独創的な中世文化論：応仁の乱を日本文化の創出される契機とする

内藤湖南は、応仁の乱は日本の歴史上においてよほど大切な時代で、まったく日本を新しくしてしまったのであるということを考えていた。彼により、その時代に足軽という階級が目立つようになって、下剋上といったものが出てきたが、それは最下級のものがあらゆる古来の秩序を破壊し、もっと烈しい現象をもっと深刻に考え、下の階級からこの時代に対して考える感想を現したものであり、その騒々しい時代であるからこそ日本人は初めに自分の歴史を必死に残そうとする意識が生まれたということが分かる。それに、全ての文化は大体貴族から一般の階級に普及するというのが実際の模様であり、この間に一般人民の胸裡に染み込んだ敬神の念と共に養われた尊王心は非常なもので、従来不確実だった信仰状態は確定することになったということが分かる。また、世の中を統一すべき智識が出てから一般に民衆に広がるという傾きを持ってきたのであるということも分かれる。

「文化論」において目録学は国民の文化要素を持つ象徴であると内藤湖南は思っていた。それで、内藤湖南は応仁の乱を巡って考察する際にも『群書類従』という目録に基づいて研究を行っていた。内藤湖南により、応仁の乱以後の約100年間は「日本全体の身代の入れ替わり」とであると主張したのである。彼は応仁の乱を日本史上最大の事件と位置づけた。この観点から、応仁の乱は一大変革であって、ここで日本の歴史がそれ以前と断絶し、新規にはじまったと捉えている。その故、応仁の乱は日本文化形成のきっかけだと言える。

筆者は、湖南の見解を念頭において、次のように考える。応仁の乱以後に生まれた文化は中国文化の束縛を脱ぎ捨て生み出した真の日本文化であり、そういう文化こそ日本人が自分で作った「着物」ではないかと思う。応仁の乱以後の日本文化は以下の表2のようにさまざまな変化が起きたのである。



表2 応仁の乱以後の日本文化

新しい貴族	文化の普及	思想統一
大名貴族の登場	貴族階級から庶民までの普及 I、神宮の参拝 II、神宮及び寺の維持 III、学問の伝授 IV、儒学の普及	I、蒙古襲来 II、『日本紀纂疏』 III、『源氏物語』

筆者作成

表2にみられるように、応仁の乱以後の日本にはたくさんの変化が起きてきた。貴族から言えば、源平以後、守護地頭などになった多くの家はたいていみな応仁の乱以後の長い間の争乱のために潰れてしまって新しい大名貴族が出てきた。京の文化が地方文化に流れて、地方が活発性し、洗練されていたのである。こういうことから考えると、応仁の乱というものはまったく日本を新しくしてしまったのである。応仁の乱は徹底した騒動で、まったく社会を改造したものである。文化の普及からいうと、内藤湖南は神宮の参拝、神宮及び寺の維持、学問の伝授、儒学の普及という四つの方面から文化が貴族階級から庶民まで普及していたことを論説した。また、思想統一という面から考えれば、内藤湖南は蒙古襲来、『日本紀纂疏』の編纂と『源氏物語』の中で表したのから国民思想の統一することを論じたのである。従って、応仁の乱から織田信長及び豊臣秀吉にいたる120年ぐらいの間に、古代からの流れはすべて絶たれて、新しい動きが出てきた。応仁の乱の後になって、豊臣秀吉の時代になって天下が治まると旧義復興が盛んになってき、わずかに伝えられていた本などを根拠としてすべての儀式を復興した。もちろん昔のように完全に復古は出来ないが、みな骨折って古代の文化を残そうという努力をした効能が現れたのである。能、狂言、生け花、茶の湯のどれもがこの時期に発生したものであり、下剋上の中、古代以来の家系は崩壊し、新しい「時」を担った人たちが作り上げてきたものが、今日の日本に影響を及ぼしている。それで、そういう流れが、今日の日本文化というものを支えている。それで、応仁の乱は一大変革であって、ここで日本の歴史がそれ以前と断絶し、新規にはじまったと捉えている。応仁の乱以後の約100年間は「日本全体の身代の入れ替わり」である。以上が湖南の応仁の乱について

ての見解の要約である。

筆者は、湖南の見解を念頭において、次のように考える。応仁時代というものは今日過ぎ去った後から見るとそういう風ないろいろの重大な関係を日本全体の上に及ぼし、ことに平民実力の興起においてもっとも肝腎な時代で、平民のほうからはもっとも謳歌すべき時代である。それと同時に日本の帝室というような日本を統一すべき原動力からとっていてもたいへん価値がある時代である。応仁時代というものは今日過ぎ去った後から見るとそういう風ないろいろの重大な関係を日本全体の上に及ぼし、ことに平民実力の興起においてもっとも肝腎な時代で、平民のほうからはもっとも謳歌すべき時代である。それと同時に日本の帝室というような日本を統一すべき原動力からとっていてもたいへん価値がある時代である。その故、内藤湖南は応仁の乱を日本文化の創出される契機とするのである。

以上は内藤湖南の独創的な中世文化論である。

#### (4) 日本文化交渉論：中華文化は日本文化のニガリとする

日本は弥生時代頃から中国の王朝に積極的に朝貢し初め、先進文化国だった中国の文物と文化を受け入れるようになってきた。弥生時代の日本は「日本」という国ではなくて「100あまりの小国が集まっている」状態だったので、「倭国」と呼ばれていた。当時、漢に対して、日本の小国の一つである「奴国」は使者を送った。それに「漢委奴国王」の印を贈られていた。当時の「倭国」はまだ統一な国家が出来ていないが、一步手前の段階だったのである。その時期日本列島で稲作を主とする食料生産に基礎を置く生活が始まった最初の文化である。飛鳥時代になったころから王の地位は向上し、この王権を巡り貴族たちの争いが激しくなってきた。従って、飛鳥時代は日本の貴族と庶民の生活の差が大きくなった時代と言える。当時の貴族は中国文化を模範とした天平文化を築き、留学生が学んできた先進文化が政策上の規範になった。漢文を流暢に使うことは、貴族にとって重要なことだったのである。平安時代以降、「国風文化」が興ったが、この時期までの文化の中心は貴族と寺院に限られていた。平安末期の平氏政権期から鎌倉時代にかけて日宋貿易が行われ、新しい仏教とともに精進料理や文人画などの中国文化が流れ込んだ。その後の日本の伝統文化にもこの時期に宋から取り入れられた文物の流れを組むものが多い。鎌倉時代には関東を中心にした武士の文化が京都の王朝文化と並び立つものとして勃興する。室町時代には日明貿易によって引き続き中国文化が持ち込まれ、この時期に輸入された織物や陶器、書画などは、現代に残る伝統工芸品の技術に流れ込んでいる。室町時代から安土桃山時代には、戦国大名により各地に地方色豊かな文化が生まれた。江戸時代、鎖国の世にも長崎を通じて中国との交流は続き、儒学

者などの間には中国崇拜の風潮が強く残っていた。それについて、内藤湖南は、中国文化を輸入する前に、日本において文化を形成する素質があり、中国文化特に唐の文化を輸入することにより、おいおい真の日本文化が作られたと考えている。それで、日本文化は最初出来上がったのは中国のおかげである。内藤湖南は日本文化というものは豆腐を作るように、もともと豆腐になる素質を持っていたが、これを凝集さすべき他の力が加わらずにあったので、中国文化はすなわちそれを凝集させたニガリのようなものであると考えている。つまり、日本には、文化になるべき成分があったところへ、他の国の文化の力によって、だんだんそれが寄せられて来て、ついに日本文化という一つの形を成したということは内藤湖南の考えである。日本文化の形成には長い時間がかかったのである。内藤湖南は主に古代・中世・近世を巡って日本文化の形成について探求を行ったのである。

## 1、古代：文化の受容

弥生時代頃から日本は中国と付き合っている。当時の日本は中国の王朝に積極的に朝貢しはじめ、珍奇な中国の文物と優れた文化を受け入れるようになってきた。日本は中国との交渉の状態が明白になって来たのは、漢の武帝が朝鮮を郡県にした後の事であるということが分かる。当時の日本は「日本」という国ではなくて「百あまりの小国が集まっている」状態だったので、「倭国」と呼ばれていた。漢に対して、日本の小国の一つである「奴国」は使者を送った。それに「漢委奴国王」の印を贈られていた。日本は中国に交渉してきた以降、いろんな精緻な品物と先進的な技術を受け入れるようになった。弥生時代は、日本列島において水稲耕作が伝わり、狩猟や採集を基盤とする社会が農耕を基盤とする社会へ変化した時代であり、また紀元前400年～300年頃、日本において大陸から青銅器と鉄器の技術が伝わった。青銅器は、はじめは武器や道具として使われていたが、やがて弥生時代の集落で行われていた祭りの際に出される「祭器」として使われるようになった。内藤湖南の論述により、戦国の末から前漢までにかけて、中国においては周代の文化の系統を受ける銅鐸と、漢代の文化を代表する鏡鑑とによって、その長い間引き続き日本に染み込んで来た中国文化が、部落的生活を営む土着民族をして、だんだん統一に赴かしめるようになってきて、殊に銅鐸などにおいては古くから中国製のものばかりでなく、中国製を模倣して新たに日本の地方色を加えたところの文物が多数発見されることから見ると、統一する国家を形作る前に、すでに文化において多少の独立を示しているものであって、それがおそらく王莽時代ぐらいにおいて、朝鮮満州等の大陸諸民族等も、漢の圧力の衰えることを機会として、独立の形を成せるように、日本のような島国においても同時に統一する国家を形作る運命にまで

進んだ。弥生時代において稲作が広がり、米を作るため定住するようになった人々は、村を作った。

古墳時代に入ったら、日本は前の時代にも増して中国との交渉が盛んであり、古墳に埋蔵された副葬品が多種多様であるところを見ると、当時の日本人の生活の中で中国の影響が強かったことが分かる。古墳時代の有力者の墓である古墳には、古墳に埋葬された人物の力の強さや、あるいは葬式をした後継者の権威をあらわすような品物が数多く収められている。「古墳時代前期」には、古墳に数多くの青銅製の鏡が副葬される。これら銅鏡の多くは、その本元を中国に持つことが明らかになっており、当時の日本列島の有力者が中国大陸との王朝との関係を大切にしていたことが分かる。内藤湖南により、後漢以後の交渉はよほど頻繁なものであって、その時代における中国の鏡鑑はいたる所の古墳に発見せられ、中国においても各時期にわたるところの形式を、古墳出土の鏡鑑において殆どことごとく具備している。これらの古墳から出たものを通じて当時の信仰に関係がありと認められるものが多いということが分かる。4世紀になると、中国では政治的な混乱が起き、中国との交渉の窓口であった朝鮮半島北方もその混乱に巻き込まれていった。中国王朝との関係を失った日本列島の有力者は、朝鮮半島の南の方にいた勢力との関係を重視し始めた。そして5世紀には、朝鮮半島から安定的に鉄を入手し、大量の武器と武具を生産し始めてきた。「古墳時代中期」には、あわせて、それまで大型古墳が密集していた奈良盆地ではなく、大阪平野に巨大な前方後円墳が築かれるようになってきた。古墳時代の副葬品は、時期の変化や国際関係の変化とリンクしつつ、大きく変化していることが分かる。中国との交渉が頻繁になってくるにつれ、日本列島の有力者は国家の名分という観念をだんだん重視するようになってきた。古墳時代後期は他の国内における統治の機関、あるいは海外貿易をコントロールすべき機関として帰化人の史等を使用し、日本の歴史を記録しはじめた。それは後世の聖徳太子時代において国史編纂に基礎を築いた。飛鳥時代になると、お隣の朝鮮半島には「高句麗」という非常に強い国があった。さらに中国大陸の方には、「隋」という軍事大国が出来上がってきていた。聖徳太子は、『冠位十二階』で国の中の上下関係をつくり、『憲法十七条』で国民としての大事な気持ちの統一を図った。また、聖徳太子は日本は隋と対等な国だと認めさせた。当時の聖徳太子は外国に対する名分の観念を明白にして、従来通訳官並に史が勝手に扱える統治機関を明確なる自覚によって自らこれを総覧するに至ったのである。

聖徳太子時代になると、日本は対等な姿勢をとって中国と付き合うようになってきたのである。したがって、そのような平等な関係の上に、日本と中国との外交は新たな一章を開いた。古墳時代において国民の生活においても思想においても聖徳太子のような偉人を産出すべき素養はだんだんに具わりつつあったということが分

かる。

## 2、中世：日本文化を創出する萌芽

内藤湖南により、中世は日本文化を創出する萌芽である。独創的な中世文化論において、内藤湖南は応仁の乱が日本文化の創出される契機であると考えている。彼により、応仁の乱以後の生まれた文化は中国文化の束縛を脱ぎ捨て生み出した真の日本文化であることが分かる。

聖徳太子時代から日本は対等な姿勢をとって中国と付き合うようになってきた。それで、中国との交渉が深くなるに従い、唐の優れた文化は次第に日本に伝わっていったのである。唐の立派な文化が日本に浸透するに従って、日本人は文化の自覚が生まれはじめたのである。文化の自覚ができてから日本文化は「唐化」という段階から「日本化」の段階へ次第に進んでいったのである。平安時代に入ると日本の漢文学はますます隆盛の運に向かった。この時期の日本の学者は唐人のような立派な漢文を作るために研鑽することに留まらず、普通の民衆も漢文を作ることができるような書物を書くことにもいろいろ工夫をしていた。その代表的な作品は弘法大師の『文鏡秘府論』というものである。それは弘法大師が当時の漢文を作り、詩を作る者のために、その規則を書いたものである。『文鏡秘府論』を通じて当時の優れた人はもう唐の立派な文化を自分のために改めて取捨し組み合わせることが出来るということが分かる。漢文学は日本の国文、国語に対して大きな影響を与えたのである。内藤湖南によると、日本の五十音は中国へ行って、梵語[サンスクリット]なり、梵語の影響によって明確となった中国音を研究した人によって作られたのであるということが分かる。それで、非常に明確になった音を日本人が学んだから、日本の音も次第に明確になって来たのである。従って、漢文学は日本の国文、国語に対して大きな影響を与えたが、優れた日本人は五十音を明確にして国語の発展することに基礎を築いたということが分かる。また、元来日記は漢文で書くものと定っていたが、紀貫之という人がこれを模倣してから『土佐日記』等の国文日記が現われたということが分かる。国文と国語は漢文学から大きな影響を受けていたが、立派な日本人は文化の自覚ができてはじめて、漢文学の基礎に基づいて自分の言語を形成し、ついに自分の文学を作りあげるところに達した。

以上のことを通じて中世は日本文化を創出する萌芽であることが分かる。応仁の乱以後になってから日本人は文化の自覚ができてはじめて、中国文化の束縛を脱ぎ捨て生み出した自分の文化を創出してはじめてたのであることが分かる。中世において、日本人の文化の自覚ができてから日本文化は「唐化」という段階から「日本化」の段階へ次第に進んでおり、日本人は自分の文化の創作に夢中になって国風文化がだ

んだん盛んになってきたのである。

### 3、近世：日本文化の形成

江戸時代になると、日本文化の「日本化」の特徴はさらに目立つようになって、文化における「進展」という前向きな勢いがこの前よりもっと強くなっていった。江戸儒学の発展することは日本文化の形成を示していた。内藤湖南は『近世文学史論』の序論において文物と時代及び風土という三者の内的な関係を経・緯という二つの発展する方向に整理し、江戸時代の学術の変遷ということを徹底的に論述していた。彼は『近世文化史論』において江戸文化史に対して「全観を尽くす」ことを企図し、江戸儒学が日本の「近世」と呼ぶにふさわしい地平を独自に切り開き、客観的・科学的な学問の方法を生み出し、それが医学、国学などの江戸の「文運」全体に波及・展開していったことを述べている。内藤湖南は主に江戸儒学を四つの時期に区分していた。それは京中心の儒学・江戸中心の儒学・関西文運の勃興・関西文運の発達と言う四つの時期である。その発展する軌跡は以下の図7で示す。

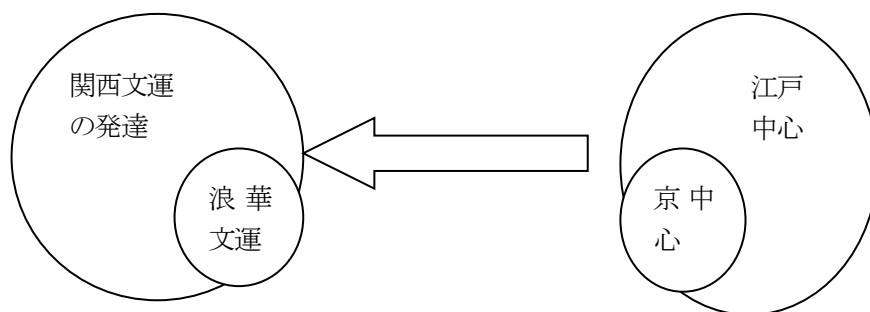


図7 江戸儒学の発展の軌跡(筆者作成)

江戸初期の儒学は朱子学、陽明学、古学に分けて考えることができるのである。この時期の文化の中心は京にある。江戸幕府は他の武将から謀反をおこされないように、様々な方法で国の整備を行なっていった。外様大名を江戸から遠い場所に配置したり、士農工商の身分制度を作り、安定した封建社会を作ったこともその一環である。そのような背景の中で、武士が学ぶべき学問というものも変化してきた。信仰や武力ではなく、道徳や礼儀によって社会秩序を守ろうとする朱子学が盛んになったのである。朱子学は藤原惺窩という人によって確立され、惺窩の教えを継ぐ

林羅山は徳川家康から三代にわたって政策顧問となり、儒教の啓蒙期の学者として大きな力を持った。陽明学は朱子学や幕府の体制を批判する者たちに好まれた学問である。それは「知っているけれど行動にうつしていないのは知らないのと同じだ」という考えに基づいて実践を通して初めて知ることができるという立場を取った。代表的な陽明学者は、江戸初期では中江藤樹、熊沢蕃山である。また、朱子学と陽明学のほか、孔子や孟子の教えこそが人間の生きるべき道を本当に表した書物ではないかという考えも出てくる。これがいわゆる古学である。代表的な古学の学者として伊藤仁斎がいる。全般から見れば、江戸初期の儒学はまだ混沌の未分業の状態であり、古義を固く守っている時期である。内藤湖南により、京中心の江戸初期の儒学は流派がまだ明らかになっていない状態にある。その時期の儒学は朱子学全盛の時代であることと言え、最後に伊藤仁斎を代表とする古義派が盛んにんってきたのである。江戸中期になると、経済中心の転移に従って、学問の中心も次第に江戸になってきたのであるということが分かる。荻生徂徠を代表する古文辞派は興起になった。徂徠の学問は宋学や山鹿素行、仁斎らの復古学の影響を受けながらも、これらを批判、古文辞学による六経の正確な理解を通じて新たな儒学体系の確立を目指していた。この時期は荻生徂徠を代表する古文辞派の時代であり、文化の中心は江戸になったのである。古文辞派が前世代の伊藤仁斎を代表とする古義学を利用して、更に洗練し、学問の方法の根底から異説を出し、時代を転回させて文学へと向かわせたのである。さればこそ、文学の全盛期に迎えた。関西は隠然たる実力を備え、しばしば時代思潮の先駆けとなったのであるということが分かる。そして、関西の実力のひそかなる継続的な成長においてもっとも特色ある現象は浪華文運の勃興であることと言える。浪華の地の繁盛によって、學術の新生面が開かれた。内藤湖南により、浪華の文芸は一般に五井持軒が開拓者とされるということが分かる。当時の大坂市中では五井持軒が漢学塾の懷徳堂を開いていた。懷徳堂は中井竹山、中井履軒の兄弟が教授として活躍し、庶民の儒学教育を主眼とし、一時は日本一の盛況を呈し、富永仲基、山片蟠桃、佐藤一斎らを生んだ。寛政の学制改革はその政令が発せられたには江戸であったが、しかも宋学再興の端緒は、まったく浪華の混沌社に発するので、寛政年間、幕府の昌平黌の教官であった柴野栗山・尾藤二洲・岡田寒泉の三人の朱子学者やその在野の協力者たちが、みなここで互いに交流して意気投合し、そこで東都においてこの事業を行ったのである。総括的に言うと、盛り上がってくる実力を内に蓄積した西が東に比べればかえって常に重厚なものを持つように見えるのである。江戸時代の後半は、日本内外が不安定な状態となっていた。その落ち着いていなかった時勢において、文学の面にも時潮を動かす異動が起こったのである。頼山陽を代表とする人物は関西の文運の旗を開けて、歴史学だけではなく、文章著述にも詩文にも一家を成したのである。関西の文運は歴史的な蓄

積であり、文芸復興へと進めていった。この時期に所謂文人と称される人々が多く登場した。その彼等の嗜好が文人趣味と言われる一種の中華趣味である。彼等は、詩文を操ることは当然として、それ以外に諸々の諸芸も自由にこなした。彼等は、詩文を操ることは当然として、それ以外に諸々の諸芸も自由にこなした。水戸藩で形成された儒学思想を中心に、国学・史学・神道を結合させた水戸学は幕末の尊皇攘夷運動に強い影響を与えた。儒学は前期に発展したことに基づいて、引き続き陽明学と考証学を中心として展開していった。それで、この時代における学問は、百花繚乱の光景を迎えてきた。

従って、内藤湖南によると、江戸文化の前の百余年は文化の中心が京にあって、宋学全盛の時代である。中間の七八十年は文化の中心が江戸に移った。後の八、九十年は形ばかりの中心は東に存在したが、文学の中心の実質は西に移ったのである。そういうことは大体近世儒学の発展の軌跡である。さて、「鎖国」という体制であった江戸時代には、長崎は国内唯一の江戸幕府公認の国際貿易港を持つ港町であった。したがって、内藤湖南により、江戸三百年の儒学崇拜の風は中国の文物の輸入について、大いに時代の趣味に影響する結果を生むということが分かる。それで、その輸入の門戸たる鎮西が、三百年の文運において重要な役割を果たしたのである。総括的に言うと、江戸の後の八、九十年は形ばかりの中心は東に存在したが、実質は西に移ったのである。経書研究復興の掛声は盛んだったが、文学愛好の風はもう理学墨守の固陋をやめると言え、考証学へ、陽明学へ、諸子百家異端の学へと関心が広がったのである。中国の儒学の中で、明代に生まれ流行したのが陽明学であったが、それに対し、清代では考証学が流行した。日本では、江戸後期に考証学が次第に勃興してきたのである。そのほか、程朱理学の代わりに、陽明学は時代の流れに従って流行っていた。また、文化を受ける階級から言うと、懐徳堂の開設によって庶民教育が興起になってきた。以上が湖南の近世儒学についての見解の要約である。

筆者は、湖南の見解を念頭において、次のように考える。関西の文運は文芸復興の道へ進めていったということが言えるだろうと思う。全般から言うと、江戸を中心とした関東と京都・大阪を中心とした関西の二つが近世の文化を発達させた地域であって、一方が栄えた時には他方が衰えるということが事実である。しかし、内藤湖南が関西の学問の隆盛を論述する時、その地域には名古屋を中心とした尾張・三河・美濃・伊勢の東海地区の大部分が含まれ、それは瀬戸内海を通路とした四国・九州にも達する。地理的には三つの地区は切り離されるべきであるが、内藤湖南の考えがしばしばそれらの地区をも関西に従属するもののようにしているのは、彼が関西文化の優越性を強調しようとしたからではないか。したがって、江戸文化の本質は関西にあるということと言えるのではないかと思う。これは内藤湖南の関西



文運論である。近世儒学の発展は「唐化」という段階から「日本化」の段階に入り、日本的文化の形成することを示していた。

## 第2節 今後の課題

今後の課題について、まず、引き続き京都中国学者の論著を考察し、内藤湖南の門下生たちの日本文化論を研究するつもりである。その他、文化史学者のみならず、家永三郎、尾藤正英のような日本史学者の日本文化論も探求したいと思う。家永三郎は古代思想史・文化史の研究から出発し、中世を経て近代へと領域を拡大し、多くの業績を残す。尾藤正英は主に近世思想史を専攻し、朱子学や徂徠学及び水戸学などを研究した。その二人の学者は自分の研究分野で独特な見解を持って、立派な業績を上げた。従って、今後の研究においては、引き続き内藤湖南と関係がある学者達の論説を研究するつもりである。一方は、他の学派の立派な学者の学説も参考して広義の思想で日本思想の在り方を考察したいと思う。したがって、今後の課題として、文化と歴史との両方の立場に立って、客観的に全面的に日本乃至東アジアの文化史を考察し、自分なりの文化論を産み出したいと思う。以上は今後の課題についての話である。

## 参考文献一覧

- 青江舜二郎『竜の星座 内藤湖南のアジア的生涯』朝日新聞社、1966 文庫版は中公文庫、1980
- 小川環樹「内藤湖南の学問とその生涯」小川環樹編『日本の名著 41 内藤湖南』中央公論社、1984 初版 1971
- 加賀栄治『内藤湖南ノート』、東方書店、1987
- 粕谷一希『内藤湖南への旅』、藤原書店、2011
- 神田喜一郎「日本の漢文学」、『神田喜一郎全集第九卷』、同朋舎、1984
- 桑原武夫『日本文化史研究・解説』、東京：講談社学術文庫、2016
- 高木智見『内藤湖南：近代人文学の原点』、筑摩書房、2016
- 武内義雄「日本の儒教その一明経博士の学業」、『儒教の精神』、岩波新書、1939
- 千葉三郎『内藤湖南とその時代』、国書刊行会、1986
- 陳凌弘『内藤湖南近世文學地勢二元中心論』『東亜漢学研究』第7号、21—30 頁、2017
- 富永仲基「教起の前後 第一」、『日本思想大系 43』、岩波書店、1973
- 内藤湖南「著作目録」、『内藤湖南全集』第十四卷、筑摩書房、1976
- 内藤湖南『日本文化史研究』、講談社、2016
- 内藤湖南「学変臆説」「涙珠唾珠」、『内藤湖南全集』第一卷、筑摩書房、1976
- 内藤湖南「近世文学史論」『内藤湖南全集』第一卷、筑摩書房、1976
- 内藤湖南『先哲の学問』、ちくま学芸文庫、2012
- 内藤湖南「読書に関する中国人の弊風 付漢学の門逕」『内藤湖南全集第二卷』、筑摩書房、1976
- 内藤湖南「近世文学史論・序論」、『内藤湖南全集』第一卷、1976
- 内藤湖南研究会『内藤湖南の世界』、河合文化教育研究所、2001
- 藤田昌志「内藤湖南の日本論・中国論」『三重大学国際交流センター紀要』3号、33-43 頁、2008
- 松岡正剛「内藤湖南『日本文化史研究』上下、講談社学術文庫 1976[書評]」『松岡正剛の千夜千冊』、2008
- <https://1000ya.isis.ne.jp/1245.html> 2021年3月16日アクセス
- 三田村泰助『内藤湖南』、中公新書、1972
- 宮崎市定『宮崎市定全集』第24巻、岩波書店、1994
- ジョシュア・A・フォーゲル『内藤湖南 ポリティックスとシノロジー』井上裕正訳、平凡社 1989
- (Joshua A. Fogel, Politics and Sinology: The Case of Naito Konan, 1866-1934,

Harvard University Asia Center, 1984)

Joshua Fogel

[https://en.wikipedia.org/wiki/Joshua\\_A.\\_Fogel](https://en.wikipedia.org/wiki/Joshua_A._Fogel) 2021年3月16日アクセス

## 中国語文献

錢婉約『内藤湖南研究』、中華書局、2004

連清吉『日本近代的文化史学家：内藤湖南』、学生書局、2004