

## 東アジアと日本

—その歴史と文化—

小林 敏 男 (大東文化大学名誉教授)

## Asia and Japan

— On the history and culture —

Toshio KOBAYASHI

## 序 歴史・文化の特殊性と普遍性

(1)

歴史学(日本史)を専攻してきた自分の研究歴をふりかえてみると、その時代の普遍性(一般性)の思想に強い影響を受けてきたと思う。戦前(昭和前期)は、国体史観、皇国史観による日本史の特殊性の強調、さらに独自性、至高性の意識が強かった。それに対して、戦後は史的唯物論(マルクス、エンゲルス、レーニンなど)にもとづく歴史の発達法則を重んずる方向性が強くなった。一九七〇年頃から院生として古代史の研究をはじめた私にとって、石母田正の英雄時代論は魅力的な研究であった。これは『古代貴族の英雄時代—古事記の一考察—』(一九四八年)というもので、当時幻の名著といわれ、なかなか入手できなく、私は国会図書館にいき精読し、ノートに要旨を書き留めた記憶がある。これは三〇五世紀の日本古代史にもギリシャ・ローマのような英雄時代が貫徹しており、日本古代を世界史の一環として把握できるとしたもので、古代世界が広く開かれるという印象を強くもった。<sup>1)</sup>この英雄時代は、エンゲルスの『家族、私有財産及び国家の起源』(以下、『起源』)でも論じられている。それは、人類の発達史を未開から文明(国家の時代)への流れの中でとらえ、英雄時代を未開の上位段階(文明社会の入り口の時代)とし、「それはすべての文化民族がその英雄時代を経過する時期」と位置づけたものである。この英雄時代に関しては、京都の日本史研究会の研究者(北山茂

夫、上田正昭、門脇禎二、吉田鼎ら）から批判があり、これらの人達は三〜五世紀を天皇専制君主（デイスポット）、あるいは専制国家に傾斜した時代とした。これは日本古代史の特殊性を強調したということではなく、マルクスの『資本制生産に先行する諸形態』（以下、『諸形態』）の中でいわれている、いわゆるアジア型の共同体（共同所有）の上に立つ専制君主、専制国家という意味あいをもつものであって、中国、インドなどの東洋（アジア）と西洋（ヨーロッパ）との対比の中から出てきているものであった。その意味で日本はアジアの一員なのだとする、戦後にあらわれた、アジアとの共生<sup>を</sup>をめざすという意味合いをもっていた。英雄時代論が、西欧型世界の中に日本を位置づけようとするのに対して、天皇専制君主論は、アジア型世界の中に日本をおこうとする違いがあった。

この点は、日本古代国家論の中でも同じような様相がみとれる。戦後の古代国家成立史も石母田によって始まる。石母田は、エンゲルスの『起源』の中で国家成立の要件（指標）として、①支配階級がその共同利害のために人民を統治する一個の組織である、②社会に対して外観上の超越性を示す社会の上に位置する公権力である、③被支配者に対する強制的機構であり、そのための独自の装置・機構・物的手段をもつ、④公権力を維持するための租税体系をもつこと、⑤人民を族制ではなく、地域・領土にしたがって区分すること、と五点があげられていることを指摘し、それらの五つが揃った形で成立するのは律令国家であるとして、推古朝（六世紀末）から八世紀の律令国家が成立・完成するまでの国家形成史を五つの指標が実現される過程として問題とされた。この『起源』の国家論はアテナイを典型とみており、その点で西欧型の国家論であった。

この『起源』の国家論に対して、エンゲルスの『反デューリング論』やマルクスの『諸形態』がとりあげられ、共同体の形態の違い（共同所有と私的所有の関係）にもとづいて、国家形成史における二つの道（第一の道はアジア的国家の形成、第二の道はアテナイ国家を典型とする西欧型国家の形成）が提示された。これは中国と同じように日本を第一の道のアジア型国家形成へにおく国家論の探究であった。<sup>神</sup>

なお、私は、共同体論、部族制、<sup>神</sup>辺境論の問題があるので、従来の国家理論にこだわるのではなく、帰納的に日本独自の国家形成の道を究明していくべきだと思っている。そのための材料はぜひぶんそろってきている。

(2)

戦後の日本歴史学は史的唯物論にもとづく歴史の一般法則の時代区分論が根強く、①原始共产制社会、②奴隸制社会、③封建制（農奴制）社会、④近代資本主義社会、⑤社会主義社会という発展法則が日本史にも貫徹しているとするものであった。もともと②奴隸制社会といっても、ギリシヤ・ローマ型の労働奴隸制でなく、特殊日本型の奴隸制、即ち家族を形成した家父長的奴隸制（家内奴隸制）、あるいは総体的奴隸制などと説明されていた。④近代資本主義社会も農村の前近代性（寄生地主制）の土台の上になりたつ後進国家の跛行的資本主義と規定されていた。いわば日本

史を一般法則としての時代区分に位置づけるにせよ、それは常に西欧世界を典型としてみた場合の「特殊日本型」という形容詞がつくことになる。これはすでにみた英雄時代論や古代国家論にもあてはまるものであって、いわば戦後の日本の歴史学は、世界史の一般法則を普遍的で正統なものとしてみとめることで、同時に日本史には特殊性、変異性なものをみとめざるをえないという傾向があった。

これは、明治維新以降の近代の時代性格をみても言えることである。

明治という時代は、欧米の近代文明がものすごい勢いで流入してきた時代で、「文明開化」という言葉で欧米文明は優越的価値をもっていた。それは、合理的で、安価で、大衆的、あるいは享樂的な世界性をもっており、その魅力は日本人にとって絶大なものであったろう。夏目漱石や島崎藤村らは、この近代文明のあまりにも早いスピードに国民は神経衰弱や強い焦燥感におち入っていると、皮相で上滑りの文明化を批判している。

明治の時代は、一方で伝統文化の上にも足を踏まえていた。あるいは、外発的な開化でなく、内発的な力(精神)に期待をよせる人達もいた。それは「明治の精神」ともよべるもので、世界性をもった欧米の強烈な近代文明に対して、日本の内なるもの、伝統的なもの、ナショナルなものに執着し、愛着する姿勢をもっていた。具体的には、「明治の精神」とは、徳義・誠心・仁愛などの道徳力である。それは、二本足でしっかり歴史の流れに抗する精神でもあった。三宅雪嶺、志賀重昂、陸羯南ら政教社の前期(明治期)の国粹主義者は、昭和の国粹主義者とは違って、皮相、上滑りの欧化主義一辺頭を批難し、自国の伝統文化をふまえた健全な身の丈にあった日本型の近代化を唱えた。

大正時代となつて、時代の全般的な雰囲気としては、個人主義・自由主義・民主主義の価値観が強調されるようになった。乃木希典陸軍大将の明治天皇への殉死は、時代後れ、封建的なもの、世界に理解されないものとして一部では批難された(芥川龍之介の『將軍』大正十年作品をみよ)。それは世界性、普遍性を追求する時代でもあった。

大正時代は、また政治的には責任内閣制、政党政治、普通選挙にみられる自由主義・民主主義を求める大正デモクラシーによって象徴される。

思想的には、吉野作造の民本主義、美濃部達吉の天皇機関説、佐々木惣一の一立憲主義、津田左右吉の科学的実証主義の方法による古事記、日本書紀などの古典批判がある。これらの政治・憲法・歴史学における民主主義者としての特徴は、帝国憲法体制内での民主主義・自由主義の実現であった。これは後述することになるが、明治に成立した帝国憲法は立憲君主制であり、これは君主制ゆえに今日の国民主権の日本国憲法からみれば問題点のある憲法であるが、その運用によって充分民主主義・自由主義が実現できる憲法であるとの認識があった。戦後の歴史教育では、国民主権の日本国憲法と天皇主権の帝国憲法とは全く対立するものとして対比され、天皇主権ゆえに悪法とみられがちであったが、實際上、立憲君主制は専制君主主義に対比されるもので、君主が私的に国家統治を行なうというものでなく、憲法の条規によって強い制限をうける制限君主制であった。美濃部の天皇機関説は、国家公認の正統的な憲法解釈であつて、時代を通して憲法の常道をいくものであった。戦後、新憲法の制定をめくつ

て、美濃部や佐々木は明治憲法の部分的手直しで、ポツダム宣言の民主主義条項の要求は実現できると考えていたのである。吉野の民本主義も、主権は天皇であるにしても、実際上の憲法運用で民衆のためのデモクラシーが実現できるとみなしており、そのための普通選挙、政党政治（責任内閣制）の実現が課題であった。

戦後まもなく津田が天皇制擁護の論陣をはったことに当時の言論界はおどろいたが、実は四人はいずれも天皇制擁護論者であって、社会主義者流の国民主権（人民主権）とは一線を画していた。いわば四人に代表される戦前の「民主主義者」は、帝国憲法（天皇主権）の中でも十分デモクラシーが実現できると考えていたもので、それが一九三〇年頃からの天皇制ファシズムによって圧殺されてしまうのである。

日露戦争（一九〇四〜五年）後の社会主義運動は、ストレートにヨーロッパの直輸入の様相をみせ、一般性・普遍性の世界観を展開するものであったが、一方大正デモクラシーにあらわれた民主主義の思潮はヨーロッパに範をとりながらも日本の天皇制という国体の枠組内でのそれでもあった。

そして、満州事変（一九三一年）後の十五年戦争の天皇制ファシズム（日本ファシズム）期には、国体の純化が進行し、その特殊性・至高性が普遍性・世界性をもつ思潮を圧殺していくようになる。

戦後、アメリカ型のリベリズム、デモクラシーが資本主義―市場経済原理の上ののって、日本社会を飲みこんだ。こうしたアメリカニズムに日本国民は普遍性・世界性を求めたのである。それならば日本の特殊性はどうなったかと、いえば、それは象徴天皇制という形で残されたといえよう。

以上、明治以降の近代の時代性格（精神）というものについて、特殊性―普遍性の観点から概観してみた。普遍性・一般性というものは外から強い力をもつて入ってきたものであった。そしてその普遍性・一般性はそのまま日本に直輸入されて定着したわけではなく、常に古い伝統と歴史文化をもつ日本社会との間で葛藤し、アンビバレンスを呈しながら進行していった。

## I 辺境国としての日本の位置

日本列島を四方が海に囲まれた島国と表現するのは、歴史・文化的規定でない。それは、三千七百の大小の島々からなる、三千五百キロに及ぶ花綵列島である。重要なのは、ユーラシア（アジア）大陸の東縁の弧状列島で、大陸に寄り添うような形で弓状に翼をひろげている。北はサハリ（樺太）から北海道へ、時には日本海をわたって北陸地方へ、朝鮮半島から対馬・壹岐をえて北九州へ、中国の山東半島から朝鮮半島南西部をえて北九州へ、南方から黒潮ルート（沖繩・奄美・トカラ）ののって南九州へ。大陸文化はそのようなルートをえて、一方的に流入してきたであ

ろう。いわば日本列島は大陸の人々や文物の終着駅であった。さらに日本列島は大陸の人々にとっては、常世国（不老不死の国）でもあった。大  
 事なのは、日本列島は西にむかつては開かれていたが、他方東側は広大な太平洋で閉ざされた空間である（このあたりの様子を知るには、大陸側  
 から日本列島をみた富山県庁作成の地図をみるとよい）。したがって、人々や文物は縄文時代の一万二千年前からこの列島に入ってきて、やがて混  
 合し、堆積し、重層化していく。いわば、加藤周一のいう雑種文化の誕生である。加藤は、英仏などの純粹文化に対して日本文化は日本的なもの  
 （伝統的なもの）と西洋的なもの（外来的なもの）の二つの要素が深いところで絡んでいて、どちらも抜きがたいということ、単純に枝葉のこと  
 ではないと言っているのは興味深い。簡単にこれは外来のもの、これは日本古来のものというように選別できないということである。根っ子の部  
 分から雑種であるということである。

この点で益田勝実<sup>⑦</sup>の日本民族は「陸封の魚」であるという指摘も興味深い。益田は、イワナやヤマメなどの川魚はかつて大洋から川を遡ってき  
 て清冽な上流の溪流に住みつくようになった魚で、自分の生まれ故郷に帰る術を忘れて、そこで生涯をおくるようになった。「陸封の魚」であると  
 され、日本人の子孫としての自分の運命との類似に思いをはせた。おそらく日本人もまたそうした。「陸封の魚」と同じ運命をたどった民族であつ  
 たと思われる。日本列島には様々なルートで人や文物が流入し、そこで混和、堆積し早い時期に列島内で日本民族として「純化」していったもの  
 と思われる。この場合の「純化」とは、文化の等質性ということ、流入してきた人々や文物は日本列島内で還流し、混合、堆積、重層化する。

この辺の研究としては、言語学の方からは、日本語はヨーロッパの系統言語に対して、形成（混成）言語であり、いくつかの言語が長い時間を  
 かけて合流し一筋の河となつて形成されていく言語であるといわれている。一例をあげると、大野晋は、日本語の基層に縄文時代の南島ポリネシ  
 ア語が西日本を中心にひろがっており、そこに弥生時代（紀元前十世紀頃）になつて弥生文化（稲作、鉄器、織物など）をもつた南インドのドラ  
 ヴイタ語（タミル語）を話す人々が入ってきてヤマト言葉が形成された。さらにヤマト言葉の成立後、朝鮮半島から高句麗語が入ってきて、その  
 後漢字が伝来し、その字音を学んで言葉が変遷していったとされた。

また人類学の方でも埴原和郎<sup>⑧</sup>の日本人二重構造論がある。埴原は形質人類学の立場から縄文時代人は古モンゴロイド（南アジア人）の形質をも  
 った人々であり、そこに大陸で寒冷地適応をうけた新モンゴロイド（北方アジア人）が弥生時代に流入してきて、日本本土では近畿を中心に混血  
 して現代の日本人に進化していったが、一方北海道のアイヌ人、南の琉球（沖縄）では津軽海峡やトカラ海峡によつてその混血は阻まれ、古モン  
 ゴロイドの体質がのこつてそのまま進化していったといわれた。これは大野晋の言語学とも対応性をもっている。

さらに文化人類学の方面では、縄文時代に西日本を中心とした照葉樹林文化と、東日本を中心としたナラ林文化とが糸魚川く松本・諏訪盆地く  
 富士山・浜名湖を通る大地溝帯（フォッサマグナ）の中央構造線で二分化されるという。照葉樹林文化とは、中国の華南地方から西日本に張り出  
 してきたもので、クス、シイ、カシ、ツバキなどの常緑広葉樹林で、その食文化は、イモ、サトイモ、アワ、ヒエ、モロコシなどの雑穀・根栽の

焼畑農耕が主体であり、ミソ、ナットウなどの大豆の発酵食品、なれずし、コンニャクなどの食品に特徴がある。又鵜飼、歌垣、芋の正月儀礼、粟の新嘗祭なども注目される。

一方、ナラ林文化とは、ブナ、ミズナラ、カラマツ、クリなどの針葉樹林で、狩猟民型の生活文化をもち、熊、野性のトナカイ、鹿などの大型の獣を狩猟し、皮衣、カンジキの使用、天幕住居、又北方系の作物、オオムギ、カブ、ゴボウ、ネギ、大麻、エンバク、ライ麦、アワ、ソバ、キビなどを作付けする。こうしたナラ林文化は、アムール川下流域・沿海州からサハリンを経て北海道へ、あるいは日本海横断による伝播経路も想定される<sup>⑧</sup>。近年、バイカル湖周辺とその東方の森林地帯が日本人の原郷（ルーツ）だとするDNAの遺伝子鑑定からの結果もある。

ともかく学問的には南方・北方の両者が混在していることは確実である。

戦前の国体論では、日本は世界の中心にあってアジアの盟主であると自己規定していた。戦後、日本の国際的地位の後退もあって、日本を辺境として位置づける論もでてきた。興味深いのは、文化人類学の梅棹忠夫の「文明の生態史観」である<sup>⑨</sup>。梅棹は東洋と西洋という分け方、あるいは西洋近代社会を中心とした見方に疑問を呈して、旧世界を第一地域の日本と西洋、第二地域の中国、インド、ソビエト、トルコに分けた。第一地域は、巨大文明をつくりあげた第二地域の中心から遠く隔ったユーラシア大陸の西端と東端の辺境にある。第一地域は、中世（封建社会）の段階を経験した地域で近代文明を発達させた。日本は西欧列強の植民地化を免れたアジアの唯一の例外国であり、近代化をなしたとげたヨーロッパに近い国と認識されている。又、日本の高度な近代文明の達成は欧米の模倣ではなく、西欧と日本とは「平行進化」をとげたという。その要因としてユーラシア大陸の西端と東端にある生態的な位置とに起因しているとみる。第二地域は乾燥地帯（したがって大規模な灌漑・治水事業が必要）で、大文明、大帝國、即ち専制国家（君主）を生みだした地域であった。

この梅棹説は、日本はアジアではないと宣言したもので、一種の「脱亜論」的な趣<sup>おもむき</sup>もある。それは、生態史観から従来の歴史観をみなおしたものである。当時梅棹説を「脱亜入欧」を国是としてきた日本近代化路線の弁明とみえんとする批判もあったが、そうした断定で切りすてるとしたら、あまりにも皮相な批判といわざるをえない。

この点内田芳明<sup>⑩</sup>は日本列島を「閉ざされた辺境性」ということで、「開かれた辺境性」の国（ギリシャ、ローマ、ゲルマン）のヨーロッパと対比した。即ち、広大な後背地をもち、したがって開かれた世界的交通をもち、その結果新しい社会的分業（市場）を形成できた国を「開かれた辺境地」とする。一方、日本列島は後背地をもち、したがって世界的交通や分業（市場）を形成できなかったとした。即ち、ギリシャにとってのエーゲ海、ローマにとっての地中海、ゲルマンにとってのヨーロッパ内陸河川と日本にとっての朝鮮海峡は区別されるという。

内田の見解は、日本の辺境性のもつマイナス面を強調したものであるが、近年の内田樹<sup>⑪</sup>の辺境論、柄谷行人<sup>⑫</sup>の亜周論は、辺境性に独自の価値をみとめている。

私もまた辺境論については、歴史・文化を考えると重要な視点だと思っている。

世界的に俯瞰して日本列島はアジア大陸の東端にあつて、大陸に寄り添うような形で弓状に南北に列なっている。それは内田芳明のいうような「閉ざされた辺境性」という表現でなく、一方にのみ開かれた辺境性」という方が当たっている。そして歴史学的に重要なことは、朝鮮半島とは異質な立ち位置にあるということである。中国との関係性において、朝鮮は周辺国であるのに対して、日本は辺境国であるということである。隋・唐時代の中国と朝鮮の高句麗との長い対立、戦闘状態、朝鮮諸国の中国王朝の冊封体制への編入、したがって朝貢としての遣唐使派遣をみても、朝鮮新羅の中国への朝貢が三〇〇回ほど及んでいるのに対して、日本の唐への朝貢は日本が冊封体制に入っていないこともあつて（日本は「不臣の朝貢国」であつた）わずか十九回ほどである。又中国の冊封体制下にあつた朝鮮は政治的に「皇帝一王」という主従関係にあり、年号についても皇帝の時間の支配下にあることによつて中国の年号を使用し暦を頒布されていた。一方、日本は中国の皇帝と同列の天皇号を称し（但し、中国はこれを見とめず、あくまで倭王の認識であつた）、年号は大宝以来一貫して日本独自の年号を使用してきた。即ち、中国への関わり方が、周辺型の朝鮮と辺境型の日本とは決定的に違うのである。日本は歴史政治的には中国から一定の距離をおいてきたのである。あるいは相対的に自立していたのである。

このことは文化論においてもいえることで、李御寧（韓国）が『縮み』志向の日本人」という文化論の中で、今まで日本的特徴とされたもの（例えば、有名な「甘えの構造」<sup>⑤</sup>）が実は汎アジア的特徴であつたり、韓国にも強くみられる特徴が日本独自のものとされていることなどを指摘している。これをうけて津田寛文は、「隣国からの比較文化論は、いわば、これまで日本の特徴とされてきたものから、汎アジア的あるいは日韓共通の特徴を濾過して、純度の高い日本の特徴を抽出するような効果をもっている」として、日本文化論が欧米との比較に片寄りすぎた点を反省すべきだとしている。

以上の考察からいって、日本はアジアなのか、アジアとは何か」という問いが発せられる。

## II アジアと日本

### (1)

アジア（東洋）はヨーロッパ（西洋）と正反対なものとして対比される。

A ヨーロッパ

- ①物質文明 ②科学 ③個人主義・自由主義 ④進歩  
 B アジア  
 ①精神文化 ②道徳 ③専制主義 ④停滞

右の対比は、よくみられるもので、大まかには妥当性があるようにみえるが、具体的につめて吟味していくと問題点も多い。この対比は、ヨーロッパ中心主義のもと近代資本主義社会の成立という視点からの対比であつて、前近代社会を考えると混乱する。このことに關しては、ヘーゲルが『歴史哲学講義』（一八三七年）で、ヨーロッパ近代は、①宗教改革、②啓蒙主義 ③フランス革命によつて始まつたものであり、歴史を支配するのは理性であり、歴史の流れは自由の發展過程であるとして、東洋では一人の人間が自由であり、ギリシャ・ローマでは特定の間が自由であり、ゲルマン国家ではすべての人間が自由であるというテーゼを打ちだした。東洋は異質の国、不自由さ、非合理性の強い世界と断定したのである。こうして東洋世界は、世界史の發展法則（理性）から外れた世界とみなされたのである。このヘーゲルの理論を經濟的側面から基礎づけたのは、マルクスの『諸形態』である。ここでは、①アテナイ・ローマの古典古代的共同体、②ゲルマン共同体、③アジア的共同体の三つの共同体が區別されている。古典的共同体、ゲルマン的共同体では個別的所有・私的所有が共同体内に展開し、共同体（共同体的所有）をこわしていくが、アジア的共同体の場合は共同体的所有（共同体の内部に個別經營は展開するが）が強固で、それを統括する形で首長、そして専制君主が聳え立ち共同体成員を支配隷屬化する。このアジア的共同体は未開の生産様式である原始共同体であり、首長もしくは専制君主のもとで共同体成員は強い隷屬状態におかれ（これを總体的奴隷制とみる）、その原始的性格はなかなか解消されない。いわば原始的共同体であるアジア的共同体は専制君主、専制主義を生みだす温床になつてゐる。

このマルクスのアジア的共同体論は、小谷汪之<sup>⑤</sup>がいうように近代になつてからジャヴァ（インドネシア）、インド、ロシアなどにみられた土地共有の共同体の発見から導きだされたもので、こうした共同体的土地所有（共有）こそ本源的（原始的）な土地所有形態であつて、ジャヴァなどのそれらは、原始共同体的所有の「残存」とされた。こうした共同体的土地所有から私的土地所有へという定式について小谷は根底的な疑問をだされている。この点では、柄谷行人<sup>⑥</sup>が共同体の「アジア的形態」はアジア的専制国家の形成に伴つて形成されたものであつてその逆ではない、国家が共同体をつくりだした。即ち、上からの統治する官僚制・常備軍などの国家装置に対応して農業共同体が生まれてくると言ふ。

こうしてみると、「アジア的共同体」論から専制君主・国家を導きだしてくる方法は根底的に疑問があるということになる。先のアジアとヨーロッパの対比でもう一つ重要な論点は、アジアの精神文化とヨーロッパの物質文明という事柄である。

この文明と文化とは、ふつう「宗教・道徳学芸などの精神的所産としての狭義の文化」に対して、人間の外的活動による技術的・物質的所産<sup>⑦</sup>と



しての文明(早くいえば、物質としての文明、精神としての文化)というのはいくつか使用される区別である。これは、英仏などの先進国が Civilization (文明)としての科学技術、経済学等の面で一歩先んじていたのに対し、遅れたドイツが対抗上、Culture (文化)を提示し、人間の精神的生活に関わるものの優秀性を強調した。この点は日本も同じで、明治中期にあらわれた国粹主義者(政教社)は圧倒的な文明開化(欧化主義)の風潮のなかで、その開化の有り方を問い、自国の伝統的な文化や生活様式を国民の美質として発揮することを旨とした。例えば、三宅雪嶺「真善美日本人」(一八九一年、明治二十四年)は、東洋思想の至大の道理である「真」を極め、欧州大国に圧倒されざる正義の「善」を極め、日本美術の特徴たる軽妙簡略の「美」を極めることを日本人の任務としてあげ、それを通して世界人類のために円満幸福の域に到達せんとした。又志賀重昂も「泰西の開化を輸入し来るも、日本国粹(ナシヨナリティ)なる胃官を以て之を咀嚼し之を消化し、日本なる身体に同化せしめん」と国粹旨義(保存)の立場から欧化主義の風潮を問題にした。

勿論、文明と文化は対立する概念ではないが、文化は、欧米の圧倒的な文明がその優越性、権威性をもって侵入してきた時、それに対応する仕方としてあらわれたものであった。

文化は、欧米の文化人類学の定義によれば、ある人間集団(種族、部族、民族)の生活様式(Way of life)で、社会の慣習、信仰などの内面的ないし精神的な側面と同時に衣食住などの物質的な側面をもつものであって、それは未開社会の文化に明瞭にあらわれている。上山春平は、文明は文化がある高まった段階にいたった文化の一つの形態であって、ある水準以下(低水準)の文化を「未開社会の文化」といい、ある水準以上の社会の文化を、即ち高水準の文化を「文明」と定義している。これは文明史観ともいべきもので、文明の段階「自然社会→農業社会(第一次文明)→工業社会(第二次文明)→情報社会(第三次文明)」を発展段階的にみる。これは一つの見解として重要なものであるが、文化が段階論のために置き去りにされた感じが残るし、文化の重要性が文明に隠されてしまう。

文化は常に一貫して文明と相互作用をなしているのであって、その相互性の観点が重要であろう。この点で、最も文化と文明の違いを説得的に展開したのは竹内信夫である。竹内は、文化を民族・国民の固有の生活様式、文明とは文化とある連続性を保持しつつ、文化を世界史という舞台の上で政治・経済的統合の旗手として演出する集団的意志である。即ち、普遍性を志向するより強力な「文化」をいう。文明は、自らの文化を自らのなかに留めず、他の周辺の諸文化にも強制しようとする意志をもち、その意志のため社会制度や仕掛けを備えたものとする。いわば、文明は普遍性への志向と強力な意志をもって、国境をこえ他の民族にも共有される力強い文化である。一方文化は一つの民族・国民の生活様式全般に関わる固有性、特殊性を豊かにもった文化である。例えば、宗教でいえば、キリスト教、イスラム教などは文明的宗教であり、神道(固有祭祀)は文化的宗教ということになるか。スポーツでいえば、柔道は文明的スポーツ、大相撲は文化的スポーツである。大相撲のもつ神事性・儀式性や伝統性などなかなか文明化はむずかしい。

以上、ヨーロッパとアジアとの対比を考えてみたが、これは産業革命をえて近代化を先頭で走った欧米先進国の対アジア（インド、中国など）の植民地化という情況のなかで、負の側面、異質の側面をアジアにみようとすると西洋中心史観にもとづくものであった。

(2)

ヨーロッパ世界が、古典古代（ギリシャ・ローマ）をヨーロッパの古代として、共通してキリスト教を信ずる一体感をもっているのに対して、アジアの一体性とはなんだろうかという疑問もわく。戦前は大東亜共栄圏が声高に叫ばれ、岡倉天心の「アジアは一つ」の名言が政治的に利用された。周知のように大東亜共栄圏構想は太平洋戦争における日本の中国・東南アジア侵略の正当化であり、欧米勢力のアジアからの排除を意味していた。一方、岡倉天心の「アジアは一つ」（明治三十六年）というものは、幕末以来の欧米列強の帝国主義支配・植民地化の脅威に対し、アジア諸民族が伝統的にもっている美・愛・道徳に目ざめることによって、民族としての一つの抵抗精神を呼び覚まそうとするものであった。したがって、天心の「アジアは一つ」は解放への願いをこめた標語であった。

アジアが一つであるという時、文化的にそれを示すのは、中国を中心としてであるが、①儒教文化圏、②漢字文化圏、③仏教文化圏、という括りであろう。しかし、この括りは日本・朝鮮・中国を中心としたものであるが、よく吟味すると日本と中国・朝鮮との違いが問題となる。

①儒教文化圏であるが、儒教は中国における一種の宗教であるが日本にはその儒教が儒学として入ってきた。儒教の基本にあるのは、宗教的祭儀であるが、それは子孫の祖先祭祀（招魂再生儀礼）である。そうした祖先祭祀は、子孫の父母・祖先に対する孝の実践であった。孝は観念的なもの、単なる道徳的なものでなく、祖先祭祀を通して家（家族）の繁栄と安寧にむすびついたものであった。ところが日本では、中国のような祖先祭祀が展開しなかったのは、中国では家を徹底して（血族の集団）とみるのに対して、日本ではそれを（一つの組織）として考えるところ加地伸行の指摘がある。即ち、血の永続（祖先、子孫の永続）を願う中国と、家名の存続を重視するが、血の永続をさほど重視しない日本との違いがある。もともと日本に祖先崇拜・祭祀がなかったわけではない。古代においても支配者層、有力氏族は擬制的な形で、始祖としてのウジ（氏）の名を継承してきたことも事実であるし、日本の仏教には追善供養という形で祖先崇拜の考えが入りこんでいた。しかしその祖先崇拜は一般的には両親、祖父母ぐらいの範囲で、五世、八世というような長い系譜に及ぶ範囲のものでなかった。武家の時代になると有力武将は祖先を皇室系譜の末端の人物に接合することによってその尊貴性を主張したのである。又中国のような宗廟制を生みださなかったし、家の拡大としての宗族（父系の血統に基づく親族集団）も一般人民にとっては無関係であった。

津田左右吉は、「シナ人にとっては自己と広い意味での自己である家族との外には生活が無かったといっても大過が無い」と述べているが、いわ

ば血族共同体としての家が中国人の社会生活(制度)の基本であった。この点、尾藤正英も「中国では血縁団体である家族ならびに宗族が同時に財産所有の主体であることによって、生活共同体をなしていたのに対し、日本では血縁的つながりと生活共同体としての(エイエ)とは原理的に別個のものであるところに特色がある」、日本の「(エイエ)は血縁団体であることをその必要条件とも十分条件ともしない。(エイエ)の内部には家長の家族以外の非血縁者がふくまれる場合が多いが、家族と非血縁の家人や奴(家の子)との区別は本質的なものでなかった」としている。この他にも同様な指摘があるが省く。ともかく家—共同体—ムラ(村)といった社会の基本的なレベルの面でいかに中国と日本とが大きな違いをもっていたかがわかる。儒教を受容したからといって、その原理・精神が日本人をとらえ社会生活に定着したということにはならない。

次に②漢字文化圏について。漢字の受容とは表意文字としての漢字をその音を利用して日本の言葉表現するものとして始まったものであるが、結局、漢字から平仮名・片仮名という表音文字を発明することによってはじめて日本人の感情や気持を簡潔に表現できるようになった。いわゆる仮名は漢字とは全く違った文字なのである。又漢字には中国式による〈音読み〉の他に日本独自の〈訓読み〉もあって、漢字文化を複雑なものにしている。したがって、両者の基本的な文法構造の違いも含めて、漢字文化圏ということでは括ってしまうのは問題である。

③仏教文化圏。仏教はインド発の宗教であるが、インドでは正統的な民族宗教(ヒンズー教)に対して異端の宗教であって、インドの中原地方に、定着したものはなかった。仏教は中国—朝鮮を経て、日本に伝来されたものであるが、その受容—定着は、それぞれの国、民族の固有信仰との融合によって異なつた様相を呈している。日本の場合、仏教は渡来人(帰化人)によってまずもちこまれ、その後百済の聖明王からの仏教公伝(六世紀中頃)があつた。仏教はまず仏像という形でもたらされ、民衆を魅惑する。そこには文明のイメージがつきまとい、日本の神に対して異国の神(蕃神)として崇敬され、様々な災異を防ぎ、病気の回復や延命などの現世利益が求められた。僧尼は、まず渡来(帰化)僧や巫女(シヤーマン)によって荷なわれた。とくに僧の得度の条件として漢訳仏典の説誦が重要であつた、又巫女のシヤーマン性は仏像たる蕃神から啓示されるという形で力を持ち、それが尼僧化する背景であつたろう。したがって仏教は伝来当初から日本の固有信仰(神道)と結びついていたのである。とくに女性の尼僧や尼寺の比重が中国にくらべて大きいのもシヤーマン的な神信仰と関連があるのではないか。

又、奈良時代になると経典への関心も深まり、写経事業が国家的規模でさかんに行われ、南都六宗という仏教学派が成立し、学問(教学)としての仏教がさかんになった。日本の場合、僧尼は国家(治部省玄蕃寮)の強い規制をうけ(僧尼令)、国家仏教の様相が強い。

神と仏の関係は、奈良時代も密接なものがあり、神は仏の救済を必要とするようになり、又神は仏を守護するという考え方もあらわれた。さらに平安時代になると、日本の神々は、仏や菩薩が衆生救済のために仮りに姿をかえて日本(本地)に現われたとする本地垂迹説もでてきた。いわば、平安時代までの仏教は、国家と密接に結びついた、鎮護国家仏教の様相が強かったが、やがて中世に入ると民衆救済の宗派としての鎌倉仏教があらわれてくる。

神と仏の関係は、現在でも併存しており（葬式仏教、神前結婚、寺院も神社も全く違いのない信仰内容で、同一住居内に仏間と神棚がある）、明治以前までは神仏は千年以上にわたって混淆してきたのであるが、明治維新になって神仏分離令がだされ、排仏毀釈運動によって神社と寺院は分離されるようになった。

以上みてきたように、仏教は日本の固有信仰（神道）と伝来当初から深い交渉をもち、民衆の生活に密着する形で習合し長い年月を経てきた。したがって、仏教文化圏ということでアジアを括るのは有効性をもたないだろう。

戦前、津田左右吉は、アジアは決して一つではないこと、中国とインドと日本とは各々全く違った歴史と文化をもった別個の世界であることを指摘し、日本と中国の「同文同種」の論理も批判した。これは当時の大東亜共栄圏構想「アジアは一つ」に対する批判を意味していた。

戦後、日中戦争の反省から「アジアとの共生」ということが価値をもち、日本の歴史を東アジア史の中で考える研究も多くなったが、その歴史・文化の個性を考えると、インドと中国とは全く別個の世界であることは明白であるし、日本も中国とは別個の歴史社会をもっていたことはすでにみた通りであるが、この点はさらにもう少し付け加えておこう。

例えば、宦官の制度であるが、これは西アジア諸国や中国などで宮廷（後宮）に仕えた去勢された男性の官人であって、中国ではこの宦官勢力がしばしば、宮廷で政治に関与して王朝衰退の一因にもなった。この宦官の供給源は、中国では宮刑（去勢）という肉刑によるものや、異民族の奴隷であった。問題はこの宦官が朝鮮にもみえるものの日本にはみられない点である。

宦官は家畜の去勢を人間に応用したものである。すでに早く梅棹忠夫は、群をなす家畜を管理するためには発情期に群に混乱を起す牡を種付用を残してあとは全部去勢してしまう。そうすることによって群の統率が維持されるという。又考古学の佐原真も遊牧民や食用家畜を飼っている農民たちが家畜の生殖を人間の管理下におく上で去勢が重要な意味をもっている（羊、馬、牛などの群動物を管理することや品種改良のため）とされている。

石田英一郎も早くアジアの牧畜・民族は動物の雄を去勢するという知識を牧畜・技術として有していたが、それは朝鮮半島まで来たが対馬海峡をこえて日本に入ることにはなかったとしている。ただこれは技術の伝播の問題でなく、日本には牧畜段階がなかったからか、あるいは遊牧民との密な接触交渉がなかったからであろう。この点では佐原真は、日本農業の特徴を「非牧畜農業」として、農作物をつくるのと家畜を飼うのと両方ともにする中国、朝鮮の「畜産農業」とを区別している。日本農業は栽培作物（米、麦など）をつくる農業が主で、食用家畜（ヤギ、ヒツジ、ブタ、ニワトリなど）を欠如していた点に注目している。佐原の指摘は人間の基本的な食文化に関わるもので、中国や朝鮮と日本を区別する点で重要である。

なお宦官の供給源である宮刑は、中国では古く周末・戦国時代から行われていた。肉刑は大辟（斬首）、宮刑、剕刑（足切り）、劓刑（鼻切り）、

墨刑(いれずみ)の五刑があつて、いずれも犯罪者の肉体に毀損を加えることによつて、障害者として社会から排除しようとする刑罰であるが、前漢の文帝十三年(紀元前一六七七年)の改革によつて廃止され、労役刑に転化していく。こうした肉刑は、家畜の解体処理を人間の刑罰として採用したと思われるが、日本ではこうした肉刑はみとめられず、この転化形態の労役刑(徒)も律令導入期の天武天皇五(六七六)年までは成立していなかつた。

以上、津田のいうようにアジアは一つではない。インドも中国も朝鮮も日本も各々異なつた個性をもつた歴史文化をもっている。アジアとの共生も、アジアとの連帯も、各国・各民族の異なつた歴史文化の違い(個性)を認め合うことによつて、即ち多様性を認めることから出発すべきであらう。

### Ⅲ 日本とは——天皇制の問題——

#### (1)

日本ではなぜ天皇制が古代から現代にわたつて一貫して存続しているのかは、歴史学における大きな課題である。

ここでは天皇制の歴史において大きな転換を示した明治維新後の近代の天皇制について考えてみたい。

江戸時代(近世)の天皇制については難解な議論もあるが、基本的には徳川幕藩体制がつくりあげた公的国家(日本国)に正統性を与える権威として存在したであらう。水林彪は、前近代における天皇制の本質は終始一貫、権力秩序を法的に正当化する装置という意味での政治性にあるとしている。

明治維新は、ある種の革命(政治的にも文化的にも)であり、それは前近代社会のもつていた共同性(共同体系)を解体し、個がむきだしとなる社会の出発点であつた。天皇制に関していえば、朝廷という天皇—公家集団の結集した支配共同体が解体され、そこから天皇が個として飛びだし、新しい近代国家機構の中に組みこまれた。即ち、立憲君主制の国家、近代国家の成立である。この点では高木博志の指摘が注目される。高木は朝廷の解体過程を以下のように説明している。

(1)一八六七(慶応三)年十二月、摂政・関白・縉紳(公卿)をはじめ、天皇側近の内覧(天皇奏上文書、裁可した文書を予め見る)、議奏(御側衆、年寄衆)、国事御用係(朝議参画)、武家伝奏(朝廷、幕府間の連絡・交渉)、撰録門流(撰政、堂上衆)などの廃止。

(2)一八七一(明治四)年八月の後宮改革、女官の罷免と再編。

- (3) 家職の解体。白川、吉田家の神道、土御門家の陰陽道、聖護院の修験道、冷泉家の和歌道などの廃止、即ち公家の属性としての家職の廃止。
- (4) 畿内における朝廷の地域的基盤の解体、即ち、山城国を中心とする領主的な存在であった天皇（三十万石余の大名の実力に相当）が、一八六九年三月、京都から東京（てんと）によって、禁裏御料所の村々は京都府の管轄下に入り、能賤民や在地の陰陽師などが宮中から排除されるようになった。

高木は以上のようにのべて、「天皇は裸で絶対的權威を有する個としての天皇へと変化する」とした。いわば、古代ヤマト朝廷以来の朝廷史は明治維新によって終ったのである。近代の天皇が絶大な權威をもって登場してくるのも、朝廷という支配共同体の中から個として飛び出した天皇が明治国家機構の中心に位置づけられ、教育や思想教化を通じてそのように仕立てあげられたからである。

さて、戦前（一九三〇年代）から戦後にかけて明治維新を絶対主義天皇制の成立と規定する講座派の理論は大きな影響力をもっていた。絶対主義天皇制は、ヨーロッパの絶対主義王政に対応するもので、封建制国家から近代資本主義国家への過渡期に出現する中央集権的専制国家であることからその階級的基盤たる地主制も封建的、あるいは半封建的地主制と規定された。したがって地租改正も近代的土地所有の実現とはみなされない。

こうした講座派の理論も今日では見直しされてきており、地租改正も江戸時代の領主的土地所有を否定し、百姓の私的<sup>⑧</sup>土地所有をみとめた近代的土地所有改革であるとされている。又地主—小作人の小作農も賃労働者としての側面をもっており、地代も近代資本主義的なものと考えられている。これは明治維新の性格を近代革命（ブルジョア革命）とみなす方向性が顕著になってきたことによる<sup>⑨</sup>。

この講座派の絶対主義天皇制の理論によつて、明治帝国憲法の性格も絶対主義君主制で規定されたものとみられていた。

この点で、一般的に明治憲法の性格をめぐって、(1) 国家主権説（天皇機関説）、制限君主制、憲法の民主主義的解釈の美濃部達吉。(2) 天皇主権説、絶対主義的天皇制、天皇の万能、無制限性を主張、穂積八束・上杉慎吉の対比で議論された。右のように国家主権説と天皇主権説を対立したものとしてみらえるようになった背景にあったのは、戦後の日本国憲法の国民主権に対応して、戦前の明治憲法を天皇主権ということで説明したからである。この「主権」という概念には「最高、独立、絶対」をみとめることから、天皇主権の明治憲法の天皇を絶対主義天皇制として規定してしまうことになった。勿論、明治憲法自体には主権という用語は使用されていない。伊藤博文の『憲法義解』（一八八九年）をみると、第四条の「天皇八国ノ元首ニシテ統治權ヲ総攬シ此ノ憲法ノ條規に依リテ之ヲ行フ」の解釈において、「統治權を総攬するは主権の體なり、憲法の條規に依リ之を行ふは主権の用なり」とあつて、説明用語として「主権」が使われている。伊藤は「統治權を総攬することの主権であると解しており、この主権（統治權の総攬）の主体は天皇であるから、伊藤の天皇主権説が国家の公定解釈とされていたことになり、正統的な憲法観とみなしてよいだろう。

問題は、天皇主権説を美濃部の国家主権説(天皇機関説)と対立するものと考え、穂積、上杉の解釈に引き摺られ、前者(天皇主権説)を絶対主義的君主制、後者を民主主義的、あるいは制限的君主制と考えてしまった点である。実は国家主権と天皇主権とは対立するものでない。

美濃部は、憲法の重要な基本主義は、日本の国体を基礎とした君主主義であり、それに西洋文明から伝わった立憲主義の要素を加えたものが憲法の原則であるとする。いわば美濃部は国家主権とともに君主主権(天皇主権)を認めているのである。さらに美濃部は、憲法上、国家統治の大権(主権に当る―小林)が天皇に属するものであるが、それは天皇の一身に属する権利としてでなく、権能として総攬するのであって、それは無制限の万能の権力でなく、憲法の規定によって行われる制限ある権能としてである。この場合、権利の主体は国家法人説の立場から国家主権ということになる。即ち「天皇ハ国ノ元首トシテ、言換レバ国ノ最高機関トシテ此国家ノ一切ノ権利ヲ総攬シ給ヒ、国家ノ一切ノ活動ハ立法モ行政モ司法モ総テ、天皇ニ其最高ノ源ヲ発スルモノト觀念スルノデアリマス」として、天皇機関説を説明している。

この点、尾高朝雄との「ノモス主権」論争を展開した憲法学者宮沢俊義の見解は参考となる。宮沢は以下のように言う。

天皇主権説は、国家の政治のあり方を最終的に決定する力が天皇の意志にあるとする説である。国家主権説は国家を法人と考え、統治権の主体は国家法人であり、天皇や帝国議會は、その法人の機関だとする説である。国家が法人であり、国家が統治権の主体であるならば、その統治権の具体的な内容を最終的にきめる力をもつものは誰か。これがここにいる主権の問題である。だから天皇主権と国家主権とはたがいに次元を異にする問題である。それは決して対立するものでなく十分両立しうるものである。

右の宮沢のいう天皇主権と国家主権とはたがいが次元を異にするというのは、美濃部が国家―権利、天皇―権能ということの説明しているのはすでにみた。また、美濃部は、「主権在君」(君主主権)と「主権在民」(国民主権)を扱ったなかで、統治権は君主主権の国でも国民主権の国でも何れの国においても国家の権利であり、権利の主体は国家であるが、ただその統治権を発動する最高の意志(これを主権といってもいい)が国家の組織上、君主又は国民に属すると言っている。

美濃部・上杉論争(一九一―一九二二年)を通じて明らかにされたように美濃部の天皇機関説は明治以来の政府の正統的学説として公認されていたのであり、それは一九三五年の国体明徴事件(天皇機関説の排撃、著書の発禁処分)まではその正統性を維持していた。尾藤正英は、美濃部の天皇機関説を民主的な方向にむけての「解釈改憲」の努力であるとする考え方を批判し、「美濃部の学説の特色をなしたとされる自由主義的ないし議會主義的な政治思想はもともと明治憲法に含まれていたもの、あるいは少なくともその憲法によって許容される範囲の中にあつたものとみなさなければならぬ」「この憲法を、自由主義や議會主義に反する『絶対主義的』な性格のものとみる考え方についての再考が必要となる」とされ、天皇機関説は伊藤博文ら憲法制定の当事者らの真意に即した正統的解釈であるとされている。

結局、戦後の「民主主義」という民主主義的憲法からみて、その対立概念としての「天皇主権」が明治憲法の性格だとされて、それが美濃部の国家主権（天皇機関）説と対比されることになって、明治憲法を絶対主義的な目でみるようになってしまったのである。

宮沢俊義は、尾高朝雄との『主権論争』のなかでも『主権』について、「民主主義を問題とする場合、主権とは国家のあり方を最終的にきめる力を用いる。これを『国家における最高の意志』といつてもいいし、『最高の権力』といつてもいいし、また『最後の決定権』といつてもいいだろう」「ここにいう主権は、ひとつの建前である。あるいは理念であるといつてもよからう。それは政治を現実<sup>ニ</sup>に動かす力を意味するものでない（中略）したがって君主主権の国では、そこで政治を現実<sup>ニ</sup>に動かす力がなんであろうとも、またその君主がなんら現実の力をもたず、単なるかざりものにならざるやうな場合でも政治の最高的な決定権は君主に存することが、その建前とされ理念とされているのである」とのべている。

右の宮沢の指摘は、まさしく明治憲法下の天皇にあてはまるのであって、それは立憲主義ということと国家運営の基本原則であった。そして、それは伊藤博文らの明治憲法制定者の立憲君主制の考え方でもあって、美濃部の国家主権説（天皇機関説）は伊藤らの天皇主権説と同じ正統性をもつていたのである。飛鳥井雅道のいうように「伊藤博文の憲法理解はおそらく当時として最高のもつとも整備された『天皇機関説』であつた」ということになる。すでにみたように伊藤博文は『憲法義解』で「統治権を総攬するは主権の体なり。憲法の条規に依り之を行ふは主権の用なり」といつて主権の体用論をのべている。この場合、<sup>レ</sup>体は根源的なもの、一次的なもの、<sup>レ</sup>用は派生的なもの、二次的なもの、理気論でいえば、<sup>レ</sup>体は理（規範）で、<sup>レ</sup>用は気（現象）である。これは天皇主権説の有り様をのべたもので、<sup>レ</sup>体は根源的、規範的にはすべての「統治権の大権」は天皇に淵源するものであるが、<sup>レ</sup>用は、その運用は憲法の条規によってこれを行うとあるように憲法の規定（とくに五条や第五十五条など）によって天皇の統治権の行使は制限されている。この統治権の行使の制限については、佐々木惣一が立憲主義の立場から具体的にのべている。即ち君主の制限には「国民の利益を達するが為にせねばならぬことを謂う。君主自身の個人的利益を達する為に統治権を行使してはならぬ」という目的に関する制限がまずある。第二にはその行使は「独立の国家机关の参与に依らねばならぬ」という手段に関する制限がある。その手段には君主に対する補助と君主に対する制限があるという。そして「独立の国家机关の参与に依つて君主の統治権の行使を制限するという思想が立憲主義の出発点である」「国家の三作用（立法・司法・行政）に付て夫々制限機関が設けられてあつて、且立法の一般と重なる行政とに参与する制限機関が一般の国民に依て作成せられ、換言せば其の作用に付て国民の意思の参加を認むること、之が立憲主義の根本精神である」とのべている。

ところで穂積や上杉の天皇主権説は、正統的解釈とはみなされない。「皇位ト国家トハ合シテ一体ヲ為ス。其ノ合一スル所以ハ天皇ノ意志即チ国家意思ヲ為スコトニ存ス、略シテ之ヲ言ヘバ天皇即チ国家タリ」というように前近代的国家観で、天皇と国家とは分離されていない。この点は穂積の後継者の上杉も「統治権は天皇の権力であつて、統治権の目的は全部天皇の目的であります。此意味を示す為に天皇即国家と申すことができ



それならば、天皇の絶対性はどこから現われてくるか。この点では有名な久野収の顕密体制論がある。<sup>51</sup>

天皇は国民全体にむかつてこそ、絶対的権威、絶対的主体としてあらわれ、初等中等の国民教育、特に軍隊教育は天皇のこの性格を国民の中に徹底的にしみこませ、ほとんど国民の第二の天性に仕立てあげるほど強力に作用した。しかし天皇の側近や周囲の輔弼機関からみれば、天皇の権威はむしろシンボリック、名目的権威であり、天皇の実質的権力は機関の担当者がほとんど全面的に分割し、代行するシステムが作りだされた。注目すべきは、天皇の権威と権力が「顕教」と「密教」、通俗的と高等的の二様に解釈され、この二様の解釈の微妙な運営的調和の上に伊藤の作った明治日本の国家がなりたっていたということである。顕教とは天皇を無限の権威と権力をもつ絶対君主とみる解釈システム、密教とは天皇の権威と権力を憲法その他によって限界づけられた制限的君主とみる解釈のシステムである。はつきりいえば、国民全体には天皇を絶対君主として信奉させ、この国民のエネルギーを国政に動員した上で、国政を運用する秘訣<sup>ひひく</sup>としては立憲君主説、すなわち天皇国家最高機関説を採用するという仕方である。

こうしてみると、天皇の絶対性は学校・軍隊教育・思想教化の場を通して仕立てあげられたものであって、明治憲法に内在するものではなかった。

※このあと、美濃部達吉、佐々木惣一、吉野作造、津田左右吉らの大正デモクラシー期の理論家たちの史的立場づけに及んでいるが紙幅が尽きたので省く。ただ、結論めいたことだけをいうと、彼らはいずれも正統的な天皇制擁護論者であった。『正統的』というのは明治憲法の立憲君主制に則ったという意味である。彼らはいずれも立憲君主制の明治憲法のもとで十分デモクラシーが実現可能であると考えていた（歴史学の津田も美濃部の天皇機関説の支持者であった）。しかし、大正・昭和前期は社会的困難と内部分裂をかかえ、社会の深い亀裂を生みだし、彼らの理論化したデモクラシーを育てあげることではできなかったと考える。

#### 〔注記〕

- ① 小林敏男「英雄時代」（『日本古代国家形成史考』第I章、二〇〇六年、校倉書房）。
- ② 小林敏男「古代国家論と国家形成史段階」（『日本古代国家形成史考』II章、前掲①と同じ）。
- ③ 三好行雄編『漱石文明論集』一九〇〇年、岩波文庫の中の「現代日本の開化」明治四十四年八月。
- ④ 十川信介編『藤村文明論集』一九八八年、岩波文庫の中の「胸を開け」大正九年。
- ⑤ 小林敏男「乃木將軍の殉死と明治の精神」（『明治という時代』五章、二〇一四年、雄山閣）。

- ⑥ 鹿野政直「欧化と国粹」(『近代日本思想案内』所収、一九九九年、岩波文庫。
- ⑦ 益田勝実「火山列島の思想」一九六八年のあとがき、筑摩書房。
- ⑧ 大野晋「日本語の起源 新版」一九九四年、岩波新書。『日本語の源流を求めて』二〇〇七年、岩波新書。
- ⑨ 埴原和郎編『日本人の起源』一九八四年、朝日選書。
- ⑩ 佐々木高明「日本文化の基礎を探る―ナラ林文化と照葉樹林文化―」NHKブックス。
- ⑪ 梅棹忠夫「文明の生態史観序説」『中央公論』一九五七年二月号、『文明の生態史観ほか』二〇〇二年、中公クラシックス。
- ⑫ 内田芳明「古代日本の辺境性とその文化的意義」(『歴史の変革と現代』一九七三年。
- ⑬ 内田樹『日本辺境論』二〇〇九年、新潮新書。
- ⑭ 柄谷行人『帝国の構造』八〇〇八―一〇一四ページ、二〇一四年、青土社。
- ⑮ 李御寧「縮み」志向の日本人」一九八一年、講談社学術文庫(一九八四年改版)におさめられている。
- ⑯ 土居健郎「甘えの構造」一九七一年。
- ⑰ 津田寛文「日本の深層文化序説」一九九五年。玉川大学出版部。
- ⑱ 小谷汪之「共同体所有」(『歴史学事典』十三巻、弘文堂。
- ⑲ 「帝国の構造」八〇〇一ページ。
- ⑳ 『広辞苑』岩波書店。
- ㉑ 三宅雪嶺『真善美日本人』明治二三年、『現代日本文学大系2』一九八五年、筑摩書房。
- ㉒ 志賀重昂「日本前途の国是は『国粹保存主義』に選定せざるべからず」(『日本人』三号、筆者未見、鹿野政直「欧化と国粹」(『近代日本思想案内』前掲⑥)による。
- ㉓ 上山春平「日本文明史―受容と創造の軌跡―」角川書店、一九九〇年。
- ㉔ 竹内信夫「文明の解体」(蓮實重彦・山内昌之編『文明の衝突か、共存か』東京大学出版会、一九九五年。
- ㉕ 岡倉寛三著、村岡博訳『東邦の理想』一九四三年、岩波文庫。
- ㉖ 加地伸行『儒教とは何か』一九九〇年、中公新書。
- ㉗ 津田左右吉『シナ思想と日本』一九三三年、一九三六年(『津田左右吉全集』20巻、岩波文庫)。
- ㉘ 尾藤正英「日本と中国との比較研究のための序説」(尾藤正英編『中国文化叢書10―日本文化と中国』一九六八年)

- ②⑨ 滋賀秀三「家(家族)」(前掲書②⑨)、旗田巍「村落」(前掲書②⑨)、中根千枝「日本と中国、朝鮮、家族構造の特色」(江上波夫・梅原猛・上平春平・中根千枝「日本と中国―天城シンポジウム民族の特質を探る」一九八二年)。
- ③⑩ 津田左右吉「アジアは一つでない」明治三十一年一月「心」8巻1号、『津田左右吉全集』28巻、一九六六年、岩波書店。『シナ思想と日本』岩波新書、『津田左右吉全集』20巻所収。
- ③⑪ 梅棹忠夫「狩猟と遊牧の世界」一九七六年、講談社学術文庫。
- ③⑫ 佐原真「騎馬民族はこなかった」一九九三年。
- ③⑬ 石田英一郎「日本文化の特質」(『日本文化論』一九六九年、筑摩書房)。
- ③⑭ 佐原真、前掲③⑫に同じ。
- ③⑮ 富谷至『古代中国の刑罰』一九九五年、中公新書。
- ③⑯ 滋賀秀三郎「中国上代刑罰についての一考察」石井良助先生還暦祝賀『法制史論集』一九七六年。
- ③⑰ 小林敏男「日本古代法における首長法と王法」(『歴史学研究』一九七九年度歴史学研究大会別冊特集号、一九七九年)。
- ③⑱ 水林彪『天皇制史論』二〇〇六年、岩波書店。
- ③⑲ 高木博志「維新変革と宮中儀礼―近世の天皇から近代の天皇へ―」(田中彰編『近代日本の軌跡―明治維新―』一九九四年、吉川弘文館)。
- ④⑰ 小林敏男「近代の成立と江戸時代」(『明治という時代』第1章、二〇一四年、雄山閣)。
- ④⑱ 伊藤博文は「余輩は不十分ながらも主権を一国統治の大権と称すべし」と説明していたという(鈴木安蔵『旧憲法・新憲法と国体』三一ページ)。
- ④⑲ 美濃部達吉「一身上の弁明」(高見勝利編『美濃部達吉著作集』所収、二〇〇七年、慈学社出版)。
- ④⑳ 宮沢俊義「国民主権と天皇制についてのおぼえがき」(『国民主権と天皇制』、一九五七年、勁草書房)。
- ④㉑ 尾藤正英「日本史上における近代天皇制―天皇機関説の歴史的背景―」(『思想』七九四号、一九九〇年八月)。
- ④㉒ 宮沢俊義「国民主権と天皇制」(前掲④⑲)。
- ④㉓ 飛鳥井雅道『明治大帝』二二〇―一ページ。
- ④㉔ 小林敏男「天皇の統治権を考える―『ウシハク』と『シラス』を通して―」(大東文化大学文学部日本文学科、『日本文学研究』54号、二〇一五年二月)。
- ④㉕ 佐々木惣一『立憲非立憲』大正五年一月刊、のち『立憲非立憲』二〇一六年、講談社学術文庫の二九―三一ページ、三四ページ。

④ 穂積八束『憲法提要上巻』二二三―四ページ、一九一〇年。

⑤ 上杉慎吉『帝国憲法述義』一九一六年、有斐閣。

⑤① 久野収・鶴見俊輔『現代日本の思想』一三一―二二ページ、一九五六年、岩波新書。

補① 小林敏男「東アジアと日本―古代史からみた―」(『日本歴史』七四五号、二〇一〇年六月号)。

補② 小林敏男「日本古代国家の形成史を考える」(『日本古代国家形成史考』第三章―二〇〇六年、校倉書房、に部族制に関して考察している)。

〔附記〕

本稿は、二〇一五(平成二七)年二月二十八日、「アジアと日本―その歴史と文化―」と題して、私の退職記念講話としてお話したものの論文化である。当日は宮瀧交二さん(文学部教授)、大杉由香さん(環境創造学部教授)の御二人が中心となって、私の定年退職を祝って私を「囲む会」をおこしていただいた。当日は歴史学に関心をもつ大学人が大勢参加されて発表後熱心な討論もおこなわれた。その際、大杉さんがCDROM化されたものをいただいていたので、それを原稿化した。当日の発表そのものでなく、論文として手を加えた。なお論文名は、発表時の「アジアと日本」を「東アジアと日本」に改めた。最後に、宮瀧さん、大杉さん、当日参加された方々にこの場をかりて御礼申し上げます。

(二〇一六年八月三〇日)

(二〇一六年九月二十八日受理)