

村岡典嗣の日本精神論

—国体についての議論—

大 鹿 勝 之

村岡典嗣は、昭和18(1943)年5月発行の『日本国家科学大系』に「日本精神論」を著した。この論文では、この「日本精神論」¹の内容を追いながら、日本精神論と国体との関係、村岡の国体観の問題点を探求する。

「日本精神論」の問題の所在

村岡は、日本精神という語が、今日一般普通の語となり、時代の標語にさえなっているが、このようになったのは甚だしく古いことではなく、大正の初め、そうではなくとも明治の末であろう、といい、オイケンの精神生活などという思想が紹介されて、精神の語が特殊の意義を持って高調されてきたことが前提となり、それと日本とが結びついて、この語が発生したのではないかといい、昭和6(1931)年の満州事変の勃発が契機となって、その数年前から殊に用いられ、日本精神を題目とした著書や論文が際立って多く出たと説明する。そして、この語は非常時局の生んだ、もしくは非常時に対する国民的反省の結果として、国民意識に生じてきたものというべきであって、その意味において、日本思想史上の幾多の類例をみる。その類例として、大和魂、神国、惟神の道、国体をあげ、これらの語は日本史精神のような近代語ではなく、古典や古典に準ずべき文献に由来を有する歴史的名辞であるという(181-182頁)。

神国の語については、日本書紀の神功皇后の巻に、「東有神国」とあるのが文献における最初であるが、これは他国からの呼称であるといい、三代実録貞観11年12月14日の条に「日本朝波所謂神明之国」とあるのを、神国の語が出てはいないがその思想が存するのは明らかで、その意味は神明擁護の国という。それはさらに神仏習合して神仏擁護の国となって普及したことを、神道五部書の倭姫命世紀にある「大日本国者神国奈利」に見、元寇によって神国意識の発揚が見られ、ついに北畠親房の神皇正統記に至って、「大日本国は神国也」と掲げられるのを見る。親房の神国という思想は、神孫の永久に統治し給う国という意味で、神国思想に新たな内容を規定して、国体を明徴したものであったという(182-183頁)。

惟神の道について、まずかなながらという語は、「神ながら言挙せぬ国」など万葉集の言葉や続紀宣命第4詔の「天下の業となも随神所念さくと詔給ふ命」という言葉を引用

し、副詞句として神なる実体（現人神なる天皇はもとより、国土、山海等）の動作を形容する語で、神にて坐すままに、神とましまして、神それなりに、の意であるという。道というのは、古代においては単に物にゆく道で道路であり、後世の道義的もしくは哲学的異議はなく、惟神之道という観念は古神道には求むべくもないが、かかる観念を暗示するようにみえる例が日本書紀孝徳天皇大化3年の詔のうちに「惟神謂随神道。亦自有神道也」とあるのに求められるといい、「随神道」や「自有神道」については、本居宣長の解釈に惟神之道の思想の成立の端緒を見、本居の解釈を発展させて惟神之道や惟神なる道を用いたのは平田篤胤やその一派であったと説明する（183-185頁）。

国体については、国体の字は漢書や後漢書に見え、その意味は国土の形状ということであったという。固有の国語としては、くにながら、くにながたがあり、国体の原意とおなじであるとし、出雲国造神寿詞に「国体見に遣はしし時に」の句があり、国体をくにながたと訓でいることを指摘する。また書紀景行卷27年12月の条「到於熊襲国。因以伺消息及地形之驗易。」の句について、地形をくにながたと読んだことをあげている。こうした形而下の意義から転じて、形而上的になってきたことを、平田篤胤の古道大意の鐵胤の序に「人の道を知るには、まづその父母先祖を知り、国体を弁えずばあるべからず」とあるように徳川末期の平田学派や水戸学派の論に見て、水戸学派の会沢正志斎（会沢安）の『新論』が、初章に国体上中下をかかげ、忠孝や尚武をもって国をたつとの道義的性質を明らかにすることを始め、国体の対面、国家の有機的統体について述べたことをあげ、また藤田東湖や吉田松陰の説を取りあげている。明治3年大教宣布の中に「中今の世とうつろふまにまに、漸々に、本つ大御国体のあらひゆかむ事をし、前天皇甚くうれたみ嘆かせおほしめしき」とあるのをあげ、明治5年に国体学を中小学の課程におき、明治7年に定められた大教院教導職の17課題は、第一に皇国国体の標目を掲げて以来、国体の後は熟用されて盛んに用いられてきたことを説明する（185-187頁）。

以上の説明をもって、神国、惟神之道、国体の語が、いかに実際の事情における反省の結果として、国民意識に深化され闡明されてきたかが明らかであるといい、それとともに、それらの語がその時代によりまたその個人により多義多様であること、少し厳密にこれを考えるときには、必ずしも明確に決定されているとはいいがたいことを否定しえず、それぞれの語義について一層内容的もしくは実質的に、しかも近代的学問的厳密さをもって規定することは十分になされたとはいいがたいという。これらの語が学問的に明らかでない所以として、この種の研究に任ずる学問が未だ十分に開拓されなかったことに原因し、自国の文化や思想に対して、単なる宣揚ではなく、研究を怠ってきたことは、それは世界の文化国の中においても近代日本において甚だしいといい、それは日本が近代的国家としての生長のために、西洋文化輸入の必要に迫られて、やむを得ない現象であったものの、否定し得ない事実であるという。このような事情は、日本精神の場合においてもほぼ

同様であり、日本精神が、国民的自尊の感情や国民的反省の思考の所産であることは、神国以下の諸語と同様であり、加えて、その提唱が事新しくして、長い年月の歴史的精錬を経ているとはいえ、かつその内容は、近代的性質が当然存在し、相応に複雑であって、もはや古典的名辞のように単純簡明ではあり得ないという(187-188頁)。

そこで、この「日本精神論」で、日本精神に対する二三の代表的見解の吟味から始め、日本精神の本質の規定のための方法論を明らかにし、その方法論にもとづいて、日本精神が歴史的であることを考え、日本の歴史的特性を明らかにし、歴史的日本のための原理としての道義の問題に入り、そこで、日本精神の本質に到達することができるだろうと述べられる(188-189頁)。

日本精神の諸義とその批判

村岡は、日本精神に関する諸々の見解は大体3つに分類することができるという。

第一は、日本国民精神が発揚した、優越した価値あるものについて、日本精神はかくのごときものであるとなす考え方である。この立場からしては、歴史上の偉人殊に非常時局に身を処した忠臣志士の類いの、崇高なる道義的精神がやがて日本精神の顕現とされ、更にこれすなわち日本精神とされる。この見解は、日本精神の道義的発揚として極めて効果多いものであるが、日本精神のいかなるものかの論として、特に日本的特質の存するところを実質的に明らかにしなければならず、東洋的なものうちから、さらに日本的ものを明らかにせねばならぬと指摘する。また、この見地からの日本精神観としては、日本精神を以て大和魂の近代的表現と見なし、日本精神とは古来熟用された大和魂にほかならないとの説があることをあげるが、大和魂は、古来の用例は様々あって、必ずしも同様でないことを指摘する。源氏物語においては応用の才をいったものであり、日本精神の旧時の表現と考えられる大和魂の語は、垂加神道に現れたという。その後本居宣長、平田篤胤等を経て、その意義が大体において道義的であったと述べ、大国隆正や吉田松陰の説を取り上げて、忠心またはそれを中心とした日本人特有の気概というべきものとなり、日本精神の同義異語として考えられる大和魂はこの意義であると述べている(190-193頁)。

第二は、日本人の精神的特性というべきもの、国民性を考えて、そこに日本の国民精神を求めようとする見解である。このような見解は、国民性論として、日露戦争から第一次世界大戦後にかけて著しかったとする。これはまた、非常時局における国民的自覚の所産であることは、満州事変後に主唱された日本精神と同様であるといい、当時の著作として井上哲次郎の『国民道徳概論』における国民性批判、芳賀矢一の『国民性十論』、三澤糾の『国民性と教育方針』、野田義夫の『日本国民性の研究』があるが、とりわけ詳細な議論として、芳賀の『国民性十論』と野田の『日本国民性の研究』を取り上げる。芳賀の『国民性十論』は、古今の文学的作品や史実について、国民の特性として、忠君愛国をは

じめ、祖先を尊び家名を尊ぶこと、現世的实际的で空想に走らないこと、自然を愛すること、楽天洒落であること、淡泊瀟洒を喜ぶこと、織麗織功を得意とすること、清浄潔白を重んじること、礼節作法に心を用いること、温和寛恕であることの十を数え、豊富な引照を趣味豊かな筆致に託して叙述したと評している。『国民性十論』は明治40(1907)年のものであるが、大正3(1914)年に野田の『日本国民性の研究』が刊行された。この書は、戦時においても平時においても、国際間の競争に勝敗を決する根底が国民性の優劣にあり、日本国民たるものは、国民性の長短所を自覚し、その長所を十分に発揮するとともに、短所を警戒して、国運の隆昌に寄与しなければならないとの趣旨のもとに、国民性を定義して、各個人として各々特色あるにもかかわらず、国民が国民全体として有する共通の、しかも他の国民と対するとき区別される特性で、他の国民性との比較研究によって明らかにされるところとし、日本国民性の長所として、忠誠を第一とし、潔白、武勇、名誉心、現実性、快活淡泊、鋭敏、優美、同化、慇懃等すべて十目をあげたと説明する(195-196頁)。

野田は『日本国民性の研究』において、国民性という語は近年になって広く用いられているが比較的新しい熟語で、常識に通用するところでは国民の特性という意義を妥当とし、人は国籍のなんたるかを問わず、また人種のなんたるかを論ぜず身体の上にも万人に共通な性質を有しており、これが人の人たる所以で人類が概括して人と呼ばれる理由である²という。また、個性は個人によって異なることが本領であるけれども、その反面には人間はその本質において異なるものでなく人間として万人一致するところがあることを忘れてはならぬといい、人は一面において一人一人異なり一面において万人同様であるがまた国民としてこれを見て民族としてこれを見れば各その特色があり、国民としてまた民族としての共通の特色を持っていて、これが国民性であり、個性は個人間の区別を表す特色で国民性は国民間の差異を示す特性であり、一国民は人間通有の本質の上に国民の特色を有し個人はまたその上に個人の相違を有して、国民性は個性が一国民に通じて一致したところということができると述べている³。

村岡の「日本精神論」の議論に戻ると、第三に、村岡は第一を道徳的といい、第二を心理的というならば、むしろ哲学的ともいべき見解があるという。それは、岩波教育学辞典(昭和13(1938)年5月刊)の日本精神の項目における、和辻哲郎の説によって知ることができるといい、和辻は、村岡が述べてきた上記の二種に当たるべきものをあげて、第一については、日本の精神はそれだけではないといい、第二についてはその精神と心との区別を認めず、いわば民族心理学的に日本民族の心理的特性を捕らえようとする立場で、さらに厳密に考えれば、精神は、心理学的に認識されうる客体ではなくして、あくまでも文化創造の主体であるとして、正当に日本精神と呼ばれるべきものは、日本民族の心あるいは心的特性ではなくて、日本文化に自己を表すところの創造的主体であるとなして

いて、この和辻の説を、世界文化に顕現する精神的原理即神なる世界精神に対して考えられる、日本民族の精神、すなわち日本の精神を意味したものであるといい、この説を哲学的なものとして位置づけている(198-199頁)。

和辻哲郎は『教育学辞典』(岩波書店、1938年)の「日本精神」の項について、日本精神という言葉は満洲事変以後特に著しく用いられ始めたものであるが、その意義は多様であって一定していない、といい、以下の三つの立場を挙げている⁴。

(一) 普通に漠然と用いられている場合には、徳川時代の国学者の「大和心」や明治中期における「大和魂」とほぼ同様の意味を有しているという。「精神」という概念を特に「心」や「魂」と区別することなく、ただ身体に対する精神として、漠然と内的なるものを指す。しかしまた大和心や大和魂が単に日本人の心や魂の一般を意味するのではなく日本人独特の心魂を指しているように、日本精神もまた日本人の精神の全範囲を意味するのではなく、日本人特有の精神、あるいは日本人の精神を他のあらゆる民族の精神から区別する特性、という如きものを意味している。かかる特性のなかで最も普通に取り上げられているのは、尊皇心である。天皇のために己れを捧げて奉仕する心構えである。大和心・大和魂がこれを核心としたように、日本精神もまたこの尊皇献身を核心とするものとして用いられている。

(二) 二番目の立場として、広く日本民族の精神あるいは心の特性全体を日本精神の語によって現わそうとする立場をあげる。尊皇心はもちろんこの特性のもっともなものであるが、しかし皇室の稜威はただ武人の義勇奉公においてのみ発揮せられたのではないといい、日本における政治・宗教・芸術・学問のいずれを取って見ても、それが優れたものである限り、皇威の発揚ならぬものはないという。この立場では、万世を通じて皇室は文化の源泉であらせられたということは日本国民の文化的創造がそのまま皇運の扶翼にほかならなかったことを意味し、日本精神とはかかる意味で皇威の発揚をなし遂げた日本人の精神的特性、或は日本の民族性であるとする。

和辻は、以上の立場は精神と心との区別を認めず、言わば民族心理学的に日本民族の心理的特性を捕えようとする立場であるが、しかし更に厳密に考えれば、精神は心理学的に認識せられ得る客体ではなくして、あくまでも文化創造の主体であるという。

そこで、(三) 日本文化の主体としての日本精神を考える立場が現われてくる。和辻は、この立場においてはじめて「精神」の概念がその正当な取り扱いを受けるといふ。この立場においては、「精神」とは、それ自身においては決して対象となることなく、ただ客体的なるものを媒介としてのみ自己を現わす主体である。それに反して「心」といわれるものは心理学的対象にほかならない。もし心理学の把握し得ない「心」、あるいは「魂」を客体として許すならば、それは認識以外の信仰に立て籠るのであって、ここでは論外である。正当に日本精神と呼ばれるべきものは、日本民族の「心」、あるいは「心的特性」で

はなくして、『古事記』や『日本書紀』の神代史として、万世一系の天皇を戴く国家組織として、仏教や儒教の深い体得による驚歎すべき文化創造として自己を現わした、日本文化に自己を現わすところの創造的主体として位置づけられる。

再び村岡の「日本精神論」の議論を追っていくと、村岡は、上で取り上げた道徳的、心理的、哲学的ともいふべき日本精神の見解について、その意義を認めつつも、第一の大和魂説は、尊皇心に結晶した日本人の心もしくは魂に、日本精神が何ら関与しないで存するとは考えられないが、大和魂という語の古来の変遷が多義的にわたり、大和魂や大和心の真義は、その多義のうち求められねばならぬと指摘する。第二の心理的説明についても退けることができないが、国民性の列挙であってはならず、何らかの最も本質的な発現としての国民性でなければならないという。第三の哲学的見解は、日本精神の語義の指向としては最も正しいが、それは指向としてであることを知らねばならず、単に抽象的に日本文化の主体たる精神というだけでは日本精神とは何かの説明とはならない、世界精神を理性と称し、神という最高の原理を説く哲学と、日本精神論とは別とすべく、日本精神は世界精神に没入しないところにその分野を有し、没入してしまつては日本精神論が解消するため、第一の大和魂説と第二の国民性論もその存在の理由を要求するという(199-200頁)。

そこで、村岡は、日本精神を考えることについて、その正当な方法に目標を置く必要を感じる。日本精神とは中間的特殊原理であり、第一に民族心理学的事実であり、同時に規範的道徳的のものでなければならない、すなわち日本民族が心理的性質として有する事実であつて、また日本民族のために常にあるべき理想的のものでなければならないという。次に日本精神とは、日本国民が個人として有する個々の特性ではないとともに、それが人間として有する一般の性質でもなく、日本国民として共通的に他国民に対して有する特性でなければならないとする。同様にまた、日本精神とは、文化として発現すべき本源である抽象的原理であつてはならないが、個々の具体的文化現象ではなく、日本文化のすべての根底であるべき精神でなければならない、以上は村岡のいう中間原理である意味に他ならないといひ、それに国際的に個性的であるべく、また国内的に一貫的であることを付け加える。そこで、日本精神のために求められるべき諸々の属性は、結局歴史性ということに帰するといふ。第一に単なる理想や規範でなくて日本国民が実際に有したものであること、第二にしかも単なる民族心理学的事実でなくして、価値あるもの、意義あるものであるということ、第三にできるだけ個性的であり、特殊であるべきこと、第四に単に一時的発現でなくして、古今を通じて一貫したものであつてほしいということ、これらはやがて歴史の要求するところに他ならないとする(200-201頁)。

日本の歴史的特性または歴史的日本の個性

以上の議論から、村岡は、日本の歴史的特性として、諸々の他の国家に比して明白なるもの、歴史的日本すなわち全体的にまた本質的に日本文化の有する個性として、世界いづこの国家に対しても顕著なものは何かを知らねばならないといい、直ちに提言しうるものとして、国体と世界文化の摂取という二点を提言する。国体については次のとおり説明される。国体の語は神国、惟神之道、大和魂と同じく種々の変遷と発達を有しているが、単なる国状という形而下的意義から進んで、今日のごとき形而上学的意義へと発展したこの語は、国家の性格とすることが適当だとする。性格は、Characterの訳語として熟用された語であり、原義はギリシア語で、物を彫りつけるということに由来し、本来人間の個性に関していい、個性の比較的变化しやすい状態に対して考えられる、比較的固定した状態を称する意味に定まったといえたと説明する。その性格を構成する要素として、経験的物理的方面と叡智の精神的方面との存在をあげ、境遇や体質は前者であり、智徳の類いは後者であり、両者あいまって性格を形成するという。このように国体は、個人の性格と同じく、現実と理想との関係における発展として存し、すなわち実現されてゆく理想であり、また理想化されてゆく現実であり、個人における性格が、このようなものとしてやがて不断の道徳的感性の途上に存することは明らかであり、性格というとともにすでに道義的個性の意味を含み、国家の性格として国体もまた、国家がその理想を実現してゆく間に刻みつけられた性質で、それはその国家の個性をなす。村岡は以上の意味で国体を国家の性格と解する(202-203頁)。

村岡は、世界いづれの国家といえども、すくなくとも独立の文化国として存する限り国体を有し、性格の明白なるものとそうでないものが存在しうることは個人においても国家においても同様であり、その明白さが、大体精神的発達の度合に相応すると考えられることも、両者の間では異ならないという。では、日本の国体、国家的性格とは何か。村岡は一言にしていえば、万世一系の皇室を中心とした家族的な国家ということに他ならないと答える。この国体が、国家の性格としてその真の意義を有することは、その歴史性においてであり、皇室中心の家族的な国家とは、血統的に絶対的に尊貴者である天皇と、それを中心とする国民とが、君臣の義と父子の情とが渾融した自然的即道徳的の協同的国体という義であるとする。天皇は天皇として有徳者として存在し、国民は異家族もしくは異民族的分子を包有して、家族的に生長した一大家族的な国体なのであるという(203-204頁)。

村岡典嗣の国体論の問題点

以上、村岡の議論を追ってきたが、日本の国体を、万世一系の皇室を中心とした家族的な国家と答えることに、なぜそう答えるのか、という疑問が当然のこととして生じてくる。

日本の歴史的特性から考察して、別の答えも考えられるが、村岡の答えは他の答えを凌駕するものなのか。また、凌駕するとしたら、どのような根拠に拠るのだろうか。

村岡は、「日本精神論」において、皇室中心の家族的國家という性格が、有史以来成長を遂げて今日に至り、現に、世界の國家中日本の顕著な特性として存在する事実は明白とされると述べるが、それが日本の歴史において、いかに実現され成立されてきたか、その淵源の問題について学問的闡明を必要とし、それは事が太古に属して、神秘的性質に富むこと否定し得ないからであり、学問は、あえてこれを明徴しうるものであり、また得なければならぬという。そこで古事記、日本書紀の神代伝説、なかんずく漢文的潤色がないとする古事記を研究対象とする。古事記は奈良朝の和銅5(712)年、太安万侶によって撰録されたが、それが後世的意味での個人的著作ではなくて、古来の伝誦的書物であることが古事記の序文に示されていることを指摘する(205頁)。

伝誦的書物とは口誦に伴う書物のことであり、やがて國民の間に長い年月の間に生長してきた古伝説を内容とすることは、古事記の本文に徴して證明しうることでありという。また、古事記の神代伝説は、歴史といわず、また宗教的經典といわず、古代思想の所産であるが、古代思想研究の対象としての古事記の神代伝説の存在は何人も否定し得ない前提であり、古事記の内容に関して判断しうることとして、古事記には仏教思想の痕跡なく、また儒教思想の影響もほとんどないことがあげられる。また、古事記に含まれた思想といえば、主として古神道の宗教的なものを中心としていて、それは、宇宙間一切の威力あるものに神を認めるという神観をはじめ、靈魂観に、死生観に、他界観に吉凶善悪観に、総じて自然素朴な、したがって古代性以外独自性の希薄なものであったが、吉凶相生観、すなわち吉凶相生じて吉に帰すという最善観の世界観が存し、この世界観が大八洲の国土に最勝の世界を認める思想となり、国体思想の背景ともなり、根底ともなつたと述べる(205-206頁)。

そして古事記の全体の構成について論じた後で、天照大神が諸々の神々の中の最大神格として存し、この大神に関する伝説が、伊邪那岐伊弉伊邪那美二神神話を経て天地開闢神話へと遡り、須佐之男命神話大國主神話を間に挟んで、天孫神話へと発展していることであることが神代伝説において顕著に看取されるという(207頁)。

村岡は古事記について詳細に解釈と議論を重ねた上で、次のように述べる。古事記の記述の含む史実性はいかにせよ、国体思想が太古の國民意識に存在し、国体思想の淵源をなしたことに至っては、古事記に対する文献学的取扱いの誤らざる限り、これを疑うことはできない。元來古事記の有する歴史性については、嚴密な意味でこれを有しないことは、伝説としてむしろ当然であり、歴史といえることができるならば太古人の考えた歴史、太古人の歴史と考えたものである。高天原が天であるのも、二神の国生みが国土の生産であるのも、かかる意味での歴史である。しかしながらかかる太古人の考えた歴史の中に、建国

の事実の重大なものが語り伝えられて存在していたということは、これを否定すべき何ら学問的根拠はない。ここに、太古史に対する国民的信念の理由が存在する。天孫降臨をはじめとして、国史のはじめにおける緊要な事件は、かかる意味において、軽率な疑惑を容れざる史実である。しかして国体の思想的存在の確認から、かかる思想の存在し成立した背後に、もしくは根底に、それを存在させまた成立させるべき契機としての史実を推定しうる、否推定せざるを得ない。日本の民族が、太古この大八洲の国土において、所謂大和民族を根幹として、諸種の異民族的分子を抱擁して、新たな一国家を形成した当時における統合のはたらきは、その力において、その徳において、偉大なものが存したに違なく、国体の理念の実現が、そこに存したことは当然考えられることである。要するに国体の思想と同時に史実の、儒教仏教渡来以前の太古における存在は、明白また疑うべきでない(215-216頁)。

以上の議論について、まず、古事記が仏教仏教思想の痕跡なく、また儒教思想の影響もほとんどないということについて、末木文美士は、天照大神が皇祖神として特別な地位を与えられるようになったことは天武・持統朝の間ではないかと推測して、仏教の影響も考えられるという。アマテラスの光り輝く絶対者という観念からは、直ちに仏像を思い浮かべることができ、後にアマテラスは密教の大日如来と習合するが、その素地はそもそもアマテラスの成り立ちの中にあっただのではないかと末木は指摘し、『金光明経』の影響が指摘されていることを次のように説明する。『金光明経』には、仏が光明に輝く絶対者として現れるばかりでなく、もう一方では護国経典として国家との関係を強調するところにも特徴がある。天武・持統朝は仏教信仰も盛んに行われた時期であり、その中で『金光明経』は最も大きな位置を占めていた。奈良時代になると、新訳『金光明最勝王経』が伝えられ、国分寺の創設などにも影響を与えるようになる。そればかりでなく、『日本書紀』の撰述にも影響を与え、その仏教伝来記事の中に用いられていることも知られている。アマテラスが最高神として天皇を守護するという発想は、仏が護法の王を守護するという構造と近似しており、後者からの影響がうかがわれる⁵。

また、末木は、記紀は、政治=祭祀体制のイデオロギー的側面を形成するものであるといい、記紀神話が皇祖神としてのアマテラスを強調し、高天原から天皇へという系譜を軸にしているのもそのためであり、スサノヲオオクニヌシ系の国つ神が国土を譲ったのも、小碓や神功皇后の戦果の誇示も、すべて朝廷による統一と諸豪族に対する支配権の確立を示すものであるという。古事記の序に「偽りを削り、実を定める」という文句は、支配権の確立という目的のために神話を改変、創作したことを意味しているとされる⁶。

古事記にイデオロギー的側面を読み取ることが完全に否定され得ないならば、古代思想としての解釈とは別にもう一つの解釈が存立することになる。古事記に古代思想の史実性を読み取ることには、日本古来の歴史性を読み解こうとする意図が窺える。そこには、畑

中健二がいうように、「西洋との関わりにおいて、そこに還元されえない日本固有の何かがあるはずだというかたちで存在が要請され、その上で、ではそれは何かという論法」⁷が指摘されてもおかしくはない。

猪股ときわは、古事記と日本書紀に見られるイザナギの黄泉国訪問譚とギリシアのオルペウス神話との類縁性、古事記に見られる、オホゲツヒメが体内から食物を出して饗応し、スサノオに殺され体から穀物が生じた穀物生成神話と、インドネシアのセラム島、ウェマール族に伝わる、体内から宝物を出して与えていたハイヌウェレという少女が殺されて死体から芋が発生するという神話との類縁性が指摘されていることを取り上げ、古事記と日本書紀とを「記紀」と総称し、記紀神話には古代日本の神話が抱え込まれていたと考えるならば、比較神話学が指摘したように縄文以前にも遡る壮大な文化的移動や伝播の問題へと結びつき、古事記どころか日本列島という一つの地域に閉ざされた固有性は存在しないと気づくことになり、古代国家成立とともに記された古事記や日本書紀の中の神話が、粟や蕎麦などの焼畑作物や栗など里山の果実を栽培し、山・海の幸を利用する生活を背景とした昔話の類より、世界観や思考において新しいということもあり得るが、個別の名に込められた世界観や神話的思考を読み解いていくという方法をとるならば、壮大な文化の移動や話型の伝播の想定的一方に、固有性を見ることも可能であろう、といい、モチーフの類似は驚異的な遠距離にある神話どうしを結びつけ、絶対年代の差を超えた話どうしを比較することを可能にする一方で、神話は語られた個別の地域やない手の違いによって万華鏡のような多様性も生じているのである、と述べている⁸。

村岡は太古意識の構成要素を概観して、世界観方面において、現実の地理的世界として、葦原中国としての大八洲が、太古人の意識における唯一のものであったという。大八洲すなわち地上の世界、というのが太古意識であり、それ故に大八洲の発生の物語がやがて世界開闢説であったとし、この国土は、国家の祖神である二神が天照大神や神々とともに生んだところであり、それは豊蘆原瑞穂国として、天照大神の子孫の世々しらすべくよさされたよき国土と考えられたという⁹。

地理的状况が太古意識に影響を及ぼすという見解については、個別の地域の差異において意識の多様性が生じるという観点からすればその影響力を看過できないが、その影響力の考察に当たっては、たとえば、古事記の叙述に地理的状况の反映を見るならば、そこには太古意識に対する解釈者の観点がはたらいていることを見落とすわけにはいかない。

さらに、問題となるのは、皇室中心の家族的国家という性格が、有史以来成長を遂げて今日に至り、現に、世界の国家中日本の顕著な特性として存在する事実は明白とされると述べていることについて、何をもって明白とするかが問われることである。村岡は、明治3年大教宣布の中に「中今の世とうつろふまにまに、漸々に、本つ大御国体のあらひゆかむ事をし、前天皇甚くうれたみ嘆かせおほしめしき」とあるのをあげ、明治5年に国体学

を中小学の課程におき、明治7年に定められた大教院教導職の17課題は、第一に皇国国体の標目を掲げて以来、国体の語は熟用されて盛んに用いられてきたことを説明する¹⁰が、制度において国体が自明なものとして理解されるようにされてきたことを検討する必要がある。

昆野伸幸は、昭和12(1937)年に文部省より刊行された『国体の本義』について、次のように述べている。

もともと『国体の本義』は、西洋文化を排し、日本の独自性を強調する要素と、西洋文化を「摂取醇化」し、新文化を創造するという要素とが統合されないまま残された未完成なものだった。前者の要素に対しては、「科学的国体論」側や議会が非科学性、憲法否定の危険性を批判し、また後者の要素は西田幾多郎(京都学派)によってその空虚さが剔抉され、実質化が要求された。昭和13年末以降、教学局は西田哲学の導入に乗り出し、それまで一面的に強調されていた特殊日本の要素を抑制し、西洋文化の「摂取醇化」、新日本文化の建設、文化の中心としての天皇という、相対的にはあれ、合理的要素を前面に出すようになった。ところが、このような方針は長く続かず、昭和18年には文部官僚や文部省に近い立場にいる思想家は、京都学派を批判しはじめる。結局、教学局の方針は、最低級の「進歩性」すら否定して、日本の独自性、「国体」の優秀性を誇る方向に一元化されていく。その立場こそ、「皇国史観」に他ならない。¹¹

『国体の本義』は「第一 大日本国体」において、日本の肇国を、皇祖天照大神が神勅を皇祖瓊杵尊に授けて豊葦原の瑞穂の国に降臨せしめたときに存する¹²とし、「皇位は、万世一系の天皇の御位であり、たゞ一すぢの天ツ日嗣である」¹³と述べ、天皇が現御神あるいは現人神というのは、所謂絶対神とか、全知全能の神とかいうような意味の神とは異なり、皇祖皇宗がその神裔である天皇に現れ、天皇は皇祖皇宗と一体であり、永久に臣民・国土の生成発展の本源にあること¹⁴が述べられている。昆野は、天皇がアマテラスの子孫であるというのは神話で語られていることであり、本来歴史的事実ではなく、その意味で『国体の本義』の現人神天皇説は神話を事実と見なすことではじめて成り立っていることを指摘し、神話を背景とすることによって、大日本帝国憲法の根本原則は「君民共治でもなく、三権分立主義でも法治主義でもなくして、一に天皇の御親政である」¹⁵と、西洋的政治原則は一切否定された上で解釈されることになるという¹⁶。

この神話を背景とする現人神天皇説について、上で取り上げた村岡の議論を振り返るならば、古事記の有する歴史性については、厳密な意味でこれを有することはなく、太古史に対する国民的信念から説明されることになるが、村岡はこの国民的信念について、天皇が人界の最も尊い存在として現身さながらに神として尊敬されたことの証拠が、記紀の記述に見いだされるという¹⁷ものの、国民的信念がどのように醸成されてきたかを明確にし

なければ、現人神の無根拠性が問われることになる。

上で取り上げた「日本精神論」では、古事記に吉凶相生観、すなわち吉凶相生じて吉に帰すという最善観的世界観が存することが述べられていたが、村岡は次のように最善観的世界観を敷衍している。そもそも吉が生成を意味していて、やがて善であり、凶が生成を阻止するはたらきなる禍を意味して、やがて悪であるという吉凶二元理の関係は、吉に対して凶を生ずれば更に高次の吉を生じ、これに対して凶を生じ更に高次の吉を生じ、また凶を生じる、いわば弁証法的に展開して最後は吉に帰する、この凶を吉にするはたらきが直びの神の直びの力であり、反対に吉を凶にする力がまがつい神のまがの力であり、この両種のはたらきが相あざない、凶は高次の吉を生じさせるための契機となって、相互に相あざなって展開し、結局は直びの力の勝利を実現していくというのが太古人の primitive optimism である¹⁸といい、そして、古事記神代伝説の展開のうちに、部分的にも全体的にも最善観的世界観を理解することができる¹⁹という。

村岡は「根本的変転という如き事は、たとひ一時的にはこれを見る事ありとするも、相応に時間が経、事情が落着くと必ずしも然らず、古来の歴史的発展や生長の流れに帰する事、伝統的の発展や生長の大きい流れに帰すべき事、は歴史の事実でもあり道理でもある」²⁰というが、この言葉にも最善観的世界観が見いだされる。昆野はこの言葉を受けて、村岡からすれば、敗戦にしろ、厭世思想の盛り上がりししろ、「根本的変転」と見られるものも、あくまで「一時的」なものであって、長い目で見れば「古来の歴史的発展や生長の流れ」の一部に他ならず、現世的な「国体」の一貫性は当然であった²¹と指摘する。そこで、村岡の国体論には皇室中心の歴史観が根底としてあり、その歴史観の反映として歴史的事実をとらえていることが窺える。村岡の国体論と歴史観との関連については、あらためて検討することにした。

註

- 1 以下、「日本精神論」の引用および説明は、村岡典嗣『日本思想史研究』第4、岩波書店、1949年のページ数を示す。なお、引用に際しては他の文献も含め字体を新字体にあらためた。また「天照大神」や「アマテラス」などの表記は、引用した文献の表記に従った。
- 2 野田義夫『日本国民性の研究』、教育新潮叢書第1期第6巻、教育新潮研究会、1914年、33頁。
- 3 同書、34-35頁。
- 4 和辻哲郎「日本精神」、『教育学辞典』第3巻、岩波書店、1938年、1828-1829頁。以下の説明においては、適宜省略し、内容をあらためた。
- 5 末木文美士『日本宗教史』、岩波新書、岩波書店、2006年、28頁。
- 6 同書、24-25頁。
- 7 畑中健二「村岡典嗣の国体論」、日本思想史懇話会編『日本思想史』第63号、ペリかん社、2003年、55頁。
- 8 猪股ときわ『「古事記」の神話は日本固有のものか』、松田浩・上原作和・佐谷眞木人・佐伯

- 孝弘編『古典文学の常識を疑う』、勉強出版、2017年、38-40頁。
- 9 村岡典嗣『日本思想史概説』、『日本思想史研究』第4巻、創文社、1961年、156頁。
 - 10 上掲「日本精神論」、187頁。
 - 11 「戦時期文部省の教化政策」、昆野伸幸『増補改訂 近代日本の国体論：〈皇国史観〉再考』、ぺりかん社、2019年、386頁。
 - 12 『国体の本義』、文部省、1937年、9-10頁。
 - 13 同書、17頁。
 - 14 同書、23-24頁。
 - 15 同書、133頁。
 - 16 上掲『増補改訂 近代日本の国体論』、371頁。
 - 17 村岡典嗣『国民性の研究』、『日本思想史研究』第5巻、創文社、1962年、139頁以下。
 - 18 同書、144-145頁。
 - 19 同書、146頁。
 - 20 上掲『日本思想史概説』、476頁。
 - 21 「村岡典嗣の中世思想史研究」、上掲『増補改訂 近代日本の国体論』、361頁。

キーワード：村岡典嗣、日本精神、国体、古事記、歴史観