

神話の「抹殺」、**「抹殺」**の歴史  
—『基督抹殺論』と「かのやうに」における近代史学—

堀井 一摩

**要旨**

本稿の目的は、幸徳秋水のキリスト教批評『基督抹殺論』（丙午出版社、1911年）と森鷗外の短編小説「かのやうに」（『中央公論』1912年1月）を、近代史学と皇国史観との歴史的緊張関係の中に位置づけて読み直すことである。草創期の日本近代史学を担った重野安繹や久米邦武等の「抹殺論」と呼ばれる考証史学の実践とこの二つのテキストとのインターテキスト性を浮かび上がらせる作業を通じて、南北朝正閏論争で顕在化した実証史学の弾圧に対して、この二つのテキストがいかにして「抹殺論」を甦らせようとしているかを分析する。その過程で、『基督抹殺論』と「かのやうに」の応答関係とともに、「抹殺論」甦生の試みが閉塞的な同時代に対してもつラディカルな批評性を明らかにした。

**キーワード**：抹殺論，国体，南北朝正閏論，フィクション

**1. はじめに**

幸徳秋水が処刑された翌月、1911年2月1日、秋水獄裡の絶筆『基督抹殺論』（丙午出版社）が出版された。西洋の実証主義的聖書研究にもとづく史料批判によってキリストの実在を否定するこの書物は、その主題の特殊性にもかかわらず異例の売れ行きを示した。『基督抹殺論』の出版と同時期に世間を騒がせていたのが、南北朝正閏問題である。大逆事件の判決が新聞紙面に発表された1月19日、『読売新聞』の「南北朝問題、国定教科書の失態」という社説を契機にこの問題は論争に発展する。この社説は、水戸学的南朝正統論の立場から国定教科書『尋常小学校日本歴史』の南北朝並立の記述を問題にし、これを大逆事件と結びつけて論難した。教科書の南北朝並立説は、大義名分論を排して史料の厳密な考証によって史実を確定しようとするアカデミズム史学の見解を踏襲したものだったが、論争が帝国議会において桂内閣の責任問題を問う政治問題へと発展した結果、文部省は教科書編修官の喜田貞吉を休職処分とし、南朝正統論にもとづいて教科書の記述を改訂した。国史研究を志す青年の葛藤を描いた森鷗外「かのやうに」は、このような論争が南朝正統論に収束する形で決着した後の1912年1月、『中央公論』に

発表された。

1911 年は実証史学と天皇制の対立が顕在化した時期であり、『基督抹殺論』と「かのやうに」という二つのテキストには、このような状況をいかにネゴシエートするのかという問題が内在している。この二つのテキストの関連性については、近年の「かのやうに」再評価の研究潮流のなかで注目されてきた。南北朝正閏論争で顕在化した国家による思想・言論統制に抗して学問の自由を擁護した作品と評価する渡辺善雄<sup>1</sup>、「かのやうに」の哲学による天皇制と学問の自由の両立の試みが破綻する物語とする野村幸一郎<sup>2</sup>等の研究を受けて、大塚美保は、「かのやうに」の「意図された読者」として、従来指摘されてきた山県有朋に加えて、幸徳秋水が想定されていることを指摘し、学問・言論・思想の自由を弾圧する国家権力のみならず、神話の「抹殺」による宗教・道徳の解体をめざす幸徳秋水という二方向に向けられた異議申し立てを発信したテキストとして、「かのやうに」を読み解いた<sup>3</sup>。しかし、この二つのテキストで扱われている神話と歴史の弁別という問題が、近代実証史学が皇国史観に対して惹起する問題であった以上、近代史学の営為をサブテキストに引きつつ再検討されなければならない。本稿は、以上の先行研究を継承しつつ、黎明期にあった近代史学と皇国史観との歴史的緊張関係を補助線として引くことで、日本近代史学の草創期を担った歴史家の「抹殺論」と呼ばれる試みと、この二つのテキストとのインターテキスト性を浮かび上がらせ、この作業を通じて、「国体」論に対する二つのテキストのネゴシエーションの様態を明らかにしたい。

## 2. 考証史学の「抹殺論」と皇国史観

『基督抹殺論』と「かのやうに」との対話関係を理解するには、南北朝正閏論争の前史としての、黎明期の近代史学と皇国史観の対立の歴史を概観する必要がある。安丸良夫によれば、皇国史観は「万世一系の皇統＝天皇現人神と、そこに集約される階統性秩序の絶対性・不変性」<sup>4</sup>として捉えることができる。池田智文は、安丸の定式をふまえて、皇国史観の構造を (a) 帝国憲法第一条として公定化される「万世一系の天皇」＝〈皇統一系〉、(b) 教育勅語に具現化する〈臣民道徳〉という二つの基軸からなるものとして定義した<sup>5</sup>。池田によれば、近代天皇制国家の存在を歴史的に正当化するイデオロギーとして形成された皇国史観は、〈皇統一系〉と〈臣民道徳〉の歴史的一体性を中軸とする歴史観であり、その歴史認識は、〈過去〉の顕彰によって〈現在〉の国家体制・社会秩序の編成を図るという政治性をもっていた。

明治政府は、理想の統治形態を過去における天皇親政・祭政一致に求め、天皇親政が敷かれていた後醍醐天皇による「建武の中興」をモデルとし、統治を正当化するための数々の民衆教化政策を打ち出した。例えば、国家神道体制において、1872 年楠木正成を祭神とする湊川神社が創建されたのを皮切りに、南朝の「忠臣」を祀る神社が別格官幣社として続々と設置された。その背景には、明治維新を建武の中興の延長上に位置づけ、

南朝の「忠臣」を維新の元勳に重ね合わせる歴史的・政治的アナロジーが働いていた<sup>6</sup>。文教政策に目を転じれば、1873年に発行された国定教科書『小学読本』に、『太平記』を典拠にして『大日本史』にも書かれた楠木正成・正行親子の美談（「桜井駅の別れ」）が採録され、楠親子の「忠孝」の物語が理想的臣民のモデルとして教化されていった。

日本における近代史学の誕生も、明治国家の正統性と権威を確立する文教政策としての国史編纂事業を契機とする。明治天皇が三条実美に修史事業の開始を命じた「修史の詔」は、皇国史観を正史編纂事業によって形成する意図を明確に打ち出していた。三条実美を総裁とする国史編纂所修史局が1875年に設置、後に修史館と改称され、六国史・『大日本史』を継承する『大日本編年史』の編纂事業が開始される。この国史編纂事業の中心的役割を担ったのが、重野安繹・久米邦武等の漢学者であった。修史館は1888年に帝国大学に移管され、翌年「国史科」が設置、重野、久米はその教授に就任した。

大久保利謙によれば、重野、久米等の学風は、清朝考証学の素地のうえに、帝国大学史学科に招聘されたルードヴィヒ・リースのもたらしたランケ流ドイツ史学の史料批判の方法論を摂取しながら、厳密な考証によって史実の確定をめざすものであった<sup>7</sup>。『大日本史』の南北朝史の検討から出発した彼らは、政府の意図とは裏腹に、『大日本史』の綻びを次々に暴いていく。彼らは『大日本史』が依拠した『太平記』を史料批判の篩にかけることで、水戸学的大義名分論・勸善懲悪主義にもとづく歴史叙述に対する批判を展開したのである。例えば、重野安繹は、『太平記』に見られる史実の歪曲を批判し、厳密な史料考証によって、楠親子の「桜井駅の別れ」や、武蔵坊弁慶、南朝の功臣児島高德等の存在を否定する「抹殺論」を展開した。久米邦武も「太平記は史学に益なし」と喝破し、『太平記』の記述の非合理性を情け容赦なく批判した。その結果、重野・久米等の史論は、国家が重視する「忠臣」を「抹殺」することで、〈臣民道徳〉＝忠孝の精神を毀損するものとして激しい攻撃を受けた。

近代史学が史料批判による実証に立脚する以上、その機鋒が天皇制を支える神話に向けられたとき、国家との対立は必至であった。それを象徴するのが、久米邦武筆禍事件である。久米邦武は、1891年に『史学会雑誌』に発表した「神道は祭天の古俗」という論文で、神道は明確な教義も教典もない「只天を祭り、攘災招福の祓を為す」祭祀であると主張した。原始社会に普遍的に存在したこの「古俗」を日本だけが保持し、それが「万世一系」の天皇という日本の「国体」の基礎となっている。久米の意図は、他の宗教・思想の伝来以前の「神道の大本」を記述することで、「国体」をより安定的な基礎に据えようとするものだった<sup>8</sup>。にもかかわらず、この論文は神道家からの激しい批判を浴び、その結果、この論文を掲載した『史海』は発売禁止、久米は教授の職を追われてしまう。この久米事件の一年後、政府によってその活動を問題視された修史局も廃止され、明治国家による正史編纂事業はここに終焉を迎えた。

久米の筆禍事件を契機に天皇制神話の歴史的考証は抑圧され、歴史研究、とりわけ歴

史教育は、「国体」論の従属下に置かれた。この事件に象徴される近代史学と「国体」論との矛盾が再び表面化したのが1911年の南北朝正閏問題であり、ここでも歴史学は〈臣民道徳〉への屈服を余儀なくされたのである。

### 3. 『基督抹殺論』と「抹殺論」

近代史学を舞台とする歴史と神話の抗争を考慮に入れることで、幸徳秋水の『基督抹殺論』がもつ批評的射程が明らかになる。まず、前節で概観した経緯から、表題の「抹殺」という一見不穏な用語は、正確な史料で史実の確実性を追究し、疑わしいものを削除する考証学的実践としての「抹殺論」の手法を継承したものであることがわかる。「抹殺」という語は本来修史館一派への嘲罵なのだが、それをあえてタイトルに掲げているところに、秋水の想定する論敵と批評的戦略とを読み取ることができる。つまり、このタイトルは、『基督抹殺論』が重野・久米等のスタイルを踏襲した実証的研究によってキリストの存在を否定する書物であることを宣言するとともに、「抹殺論」が担ってきた国体史観との対決姿勢をも示唆しているのだ。このあたりの事情を知悉していたからこそ、三宅雪嶺は『基督抹殺論』の序文で次のように書いたのである。

弁慶を抹殺するさへ尚ほ困難にして、世界一半の尊崇せる基督を抹殺するの容易に望まらばも無けれど、秋水の論を目し、一顧の価なしとするのは速断を免れず、之をして参考書に富ましむれば、事此に止まらじ、其の濫に神の子を抹殺するを以て大逆を敢てするの偶然ならざるを説くは更に疑はし<sup>9</sup>

ここで雪嶺は、重野安繹による弁慶抹殺に触れることで、『基督抹殺論』が修史館の考証史学に連なることを示唆しているのだが、修史館の「抹殺論」の記憶の喚起は、それが皇国史観と斬り結んだ歴史的経緯をも呼び起こしてしまう。それゆえ、『基督抹殺論』は、国体論と対決する書物、すなわち天皇制批判を企図した書物として問題視されかねない危険があり、それを回避するために、雪嶺は『基督抹殺論』と大逆事件との関係をことさらに否定しなければならなかったのだ。

秋水自身は、キリスト教が国民道徳を立脚させる基礎として信頼に足るものかどうかを検証することを、この書物の目的として掲げている。しかし、キリスト教の検証という秋水の意図は、出版当初から疑問視されていた。例えば、秋水の畏友木下尚江は、早稲田雄弁会における演説において、『基督抹殺論』にはキリスト教批判とは別の動機があると述べている<sup>10</sup>。尚江は、『基督抹殺論』の大部分が海外の実証的聖書研究の紹介である点で「著作そのものが翻訳的」であるが、「著作の目的までが翻訳的」と言う。堺利彦が言うように、キリストの「抹殺」は「日本には何の必要も無い仕事」であり、それゆえ、『基督抹殺論』にはそれとは別の目的があると想定しなければならない。尚江

によれば、キリストの「抹殺」は、「其の時と場所とを問はず」、神の権威によって国民に絶対的服従を強いる「専政権力」への「反抗の合図」であり、その基礎であった。「欧州諸国に於ける革命の第一事業は、神を覆へし基督を傾ける」ことであり、「基督教を国教とする欧米の天地に於て、基督の抹殺は、政権及び教権に対する根本的破壊を意味して居る」。よって、秋水の「根本的意思」も、「革命の第一事業」としての神権政治批判にある。このように、尚江は秋水の意図を「翻訳」するのである。

キリスト教批判を装った神権政治批判、すなわち天皇制批判の書——このような受容は現在でも通説となっているといえるだろう。しかし、このテキストそれ自体にそのような読みを誘発する契機が内在しているのか否かは、いまだ検証されてはいない。以下では、『基督抹殺論』と修史館の「抹殺史」との連関を探りながら、この問題を検証していきたい。

『基督抹殺論』の主眼は、実証主義の立場から聖書ならびにキリストの実在性を批判的に検証し、キリスト教の宗教的生命を絶つことにある。秋水はいわばアンチキリストを自覚的に演じながら、キリストや聖書が「神話小説」であり「史的事実」ではない、ゆえに信仰に値しないことを、ヘーゲル左派の研究者たちの科学的聖書研究を援用しつつ、史料批判の手つきで証明していく。この書のハイライトは、キリスト教の起源を論じた第7～9章であり、日本の神話研究と交差する意味でも注目に値する。ここで秋水は、キリスト教の「独創」とされるものが実は古代の宗教的実践の反復にすぎないことを論証している。秋水によれば、「太古の社会に弘通し瀰漫せる二大信仰」は太陽崇拜と生殖器崇拜であり、その中心思想は生殖力に対する崇拜であった。自然の創造力や生殖力に対する原始崇拜から生殖器崇拜が生じ、やがて太陽崇拜へと発展する。

生々の力は直ちに神なりき、崇敬の目的なりき、陰陽両性の結合は、万民の随喜渴仰する所となれり、天は地に配し男は女と合す、一切宗教の基礎は実に如此くにして成れり

ここで我々は、『基督抹殺論』のアレゴリカルな読みを正当化する記述に出会う。「一切」の宗教は生殖器崇拜と太陽崇拜に基礎を置いているというこの主張は、全称命題の形で提出されており、それゆえ、国家神道もまたこの二つの原始的信仰にそのルーツがあると演繹することが可能となる。国家神道は、天皇の神聖性を担保する皇祖神として天照大神という明らかな太陽神をその中軸に据えているからだ。

あらゆる宗教の起源は太陽と生殖器に対する原始崇拜に帰着する——この命題に、久米の「神道は祭天の古俗」の残響を聴き取ることができる。久米によれば、原始の人類は、自然の「恩恵の有難くして、寒暑風雨の変化の怖しさに、必ず彼蒼々たる天には此世を主宰する方のましまして、我々に禍福を降し給ふならんと信じたる観念の中より、

神といふ者を想像し出して崇拜」するようになった。

何国にても神てふものを推究むれば天なり、天神なり。[中略] 其神を指定めて、日本にては天御中主といふ。支那にては皇天・上帝といひ、印度にて天堂といひ、真如ともいひ、欧米にてゴッドといふ。皆同義なれども、祭天報本の風俗は各異なるのみ<sup>1)</sup>。

この久米の宗教起源論は、神の観念の発生を、普遍的な自然の生成力への畏敬の念から生じた、上空の天に対する崇拜に求めている点で、それを上空の太陽に求める秋水の宗教起源論と通底している。また、両者は、比較史的方法によってそれぞれの宗教の固有性を相対化している点でも共通している。例えば、秋水は、キリスト磔刑を象ったとされる十字形が、北欧から、中東、中央アジア、中米に至るまで普遍的に見られる宗教的記号であることを実証しつつ、本来崇拜の対象となる生殖器を象ったものが次第に十字の記号に抽象化されたものと説明した。久米も同様に、国家神道固有の神聖さの根幹にあるとされているものを、中国・朝鮮の史料を博引旁証しつつ、それらとの比較検討によって、東アジア共通の「祭天の古俗」と見なした。例えば、「万世一系」の皇統を担保する三種の神器も日本独自のものではなく、「祭天の神座を飾る物」であり、三種の神器を奉ずることも、『魏志』の記述に見られる、馬韓で「天君」に「鈴鼓」を懸けて祭る習俗に類似するとして、両者の関連性を指摘した。久米にとって、神道は「誘善利生の教典」を欠き、天を祭り「攘災招福の祓」をするだけの未開の習俗であり、統治や教化を担いうる要素は本来存在しない。それがゆえに、統治・教化の言説としての儒教や仏教の輸入が必要だった。久米によれば、皇室や国家が繁栄するためには、このように「時運」に応じた「進化」が必要なのであって、国家神道が推進する祭政一致への回帰は「人類襁褓の世」への退行にほかならない。つまり、「神道は祭天の古俗」は、国家神道体制における祭政一致政策に対する根本的な批判をも含んでいたのである。

無論、久米に「国体」観念そのものを毀損する意図はなかったとはいえ、「神道は祭天の古俗」と『基督抹殺論』は、神道／キリスト教の実践を比較宗教学的視点からより広い文脈に位置づけながら、神道／キリスト教を含むあらゆる宗教は天／太陽に対する崇拜に由来する「祭天の古俗」／「古代信仰の遺物」であるとし、社会進化論的視点にもとづく国家神道／神権政治批判を胚胎している点で共通している。その意味で、『基督抹殺論』は、「神道は祭天の古俗」のよりラディカルな再説として捉えることもできるだろう。

すでに見たように、久米の筆禍事件以降、天皇制神話の実証的研究は抑圧され、歴史は「国体」への従属を強いられていく。このような抑圧を潜り抜けるには、批判を偽装された形で展開するしかない。その希有な例が、『基督抹殺論』だったのである。『基督

抹殺論』は、実証主義を標榜しながら、それが立脚すべき字義的叙述を突き抜け、キリスト「抹殺」の書を超えた天皇制批判——「現御神」天皇の神聖性の「抹殺」——を孕んでいたのだ。

#### 4. 「かのやうに」と「抹殺論」

森鷗外の「かのやうに」も、歴史学者としての倫理と「皇室の藩屏」としての倫理の狭間で引き裂かれる少壮歴史家五条秀麿の葛藤を描くことで、近代歴史学の蹉跎を再演している。実証史学の立場からは、日本の古代神話を史実と認定することはできない。だが、華族として天皇制を支える立場にある父の子爵は、神話と歴史の分離を危惧する。この秀麿の苦悩に、近代史学のトラウマはいかに作用しているのだろうか。

秀麿の苦悩は、「卒業論文問題の起つた頃から」始まった。彼は「国史は自分が畢生の事業として研究する積りである」のだから卒業論文では扱いたくないと言って、古代インド史の中から「迦膩色迦王と仏典結集」という題を選ぶ<sup>12</sup>。カニシカ王は、古代インド、クシャーナ朝最盛期の王で、第四回仏典結集を行ったとされているが、その治績は真偽の不確かな仏教伝説の中に伝えられている。秀麿は研究のためにサンスクリットを学んだとあることから、この仏教伝説の考証に取り組んでいたことになる。そうだとすれば、彼はこの時点で伝説と史実の弁別という考証学的難問に直面していたはずであり、それが惹起する厄介な問題を「畢生の事業」とする国史研究に投影して悩んでいたであろう。

秀麿はドイツでの留学中、プロテスタント系の神学者ハルナックの仕事に感銘を受ける。ドイツでは、皇帝ヴィルヘルム二世がハルナックの新教神学にもとづいて国家を統治しているが、ハルナックは皇帝に諂って学説を曲げてはいない。また、新教神学は教義や寺院の歴史を実証的に調べているので、ドイツの知識人は「専門家の綺麗に洗ひ上げた、滓のこびり付いてゐない教義」を見ることができ、その結果信仰はしなくとも宗教の必要だけは認めるようになるという。ハルナックに触発された秀麿は、自分の研究の展望を次のように語っている。

寧ろ先づ神話の結成を学問上に綺麗に洗ひ上げて、それに伴ふ信仰を、教義史体にはつきり書き、その信仰を司祭的に取り扱つた機関を寺院史体にはつきり書く方が好きさうだ。さうしたつてプロテスタント教がその教義史と寺院史とで毀損せられないと同じ事で、祖先崇拜の教義や機関も、特にそのために危害を受ける筈はない。

しかし、このような見通しのもとで「祖先崇拜の教義や機関」の「洗ひ上げ」を行ったのが、他ならぬ久米邦武であった<sup>13</sup>。彼の「神道は祭天の古俗」の主旨は、神道の旧弊な夾雑物（「地祇」、「人鬼」、「宗廟」等）を除去することで、「神道の大本」に立ち返

ることであったからだ。

余既に神道の大本に就て、其国体と共に永遠に保存すべき綱領と、国民に浸潤したる美風とを論述したり。其他の腐朽に属する枝葉と、中世以来の謬説とは、本を振り葉を落して、本幹を傷害せざる様にすべし。是亦国家に対する緊要の務めなり。

上に引用した二つのテキストのレトリックは、久米と秀麿の研究が共通の問題意識と方法論に貫かれていることを物語っている。久米のいう「枝葉」とは秀麿のいう「滓」に相当するもので、神道が他の宗教・思想と習合することによってできた夾雑物を指し、これを「揺落」とす、すなわち「洗ひ上げ」することで、「滓のこびり付いてゐない」「神道の大本」を回復できる。その結果久米が発見したのは「教義」ではなく「祭天の古俗」だったのだが、この「古俗」こそ「国体」を基礎づけるべき「大本」なのであった。しかし、この史的方法は、近代の国家神道体制下で設置された制度、例えば靖国神社や湊川神社をはじめとする別格官幣社をも、神道の「大本」の「枝葉」や「滓」として「揺落」とし、「洗ひ上げ」ることを必然的に要請する。この作業は、明治国家を支える国家神道の虚構性を暴き、その自明性と安定性を揺るがすことになる。その意味で、久米（と秀麿）の神道論は、最も純化された「国体」論であると同時に、最もラディカルな国家神道批判であったのだ。だからこそ、久米の研究は、神道家の激昂を買い、抑圧されてしまったのである。

久米事件に象徴される近代史学の挫折は、秀麿のプロジェクトにも暗い影を落としている。自分の事業を完遂することが「周囲の事情が許さうにない」という認識が、ベルリンからの帰国の準備を始めた頃から次第に大きくなり、彼の事業を妨げていた。この認識は、秀麿の留学3年目がベルリン大学の100年祭（テキストでは「三百年祭」と誤記）すなわち1910年にあたることから、彼の帰国と同時期、大逆事件の予審・公判が進行していた1910年暮れから徐々に生まれ、1年後の語りの現在、1911年晩秋において彼の「事業」すなわち国史研究を妨げている。折しも南北朝正閏論が南朝正統論に決着を見た時だった。したがって、「周囲の状況」とは、神話の学問的研究が許されないような歴史学を取り巻く状況であり、皇国史観と対峙して葬られた実証史学のトラウマが、少壮歴史家秀麿の葛藤を通して再演されているのである。

ハルナックの神学がドイツにおいて機能する一方、久米や秀麿の研究が日本では弾圧されるのは、野村幸一郎が指摘するように、日本では政教が分離していないため、神話批判が政治批判に接続してしまうからだ<sup>14</sup>。その結果、史料批判による神話の「洗ひ上げ」は、政治的主権者たる天皇の神聖性の「洗ひ上げ」と同義になる。秀麿の研究に対する父の懸念は、こうした危機意識の表れにほかならないだろう。



## 5. 「かのやうに」の哲学と天皇制

天皇制を維持しつつ、いかにして実証史学の立場を貫くか。秀麿はこの難問の解決の糸口を、ハンス・ファイヒンガーの『かのようにの哲学』(1911年)に見出す。秀麿の説明によれば、「かのやうに」とは、幾何学における点や線、化学における原子、倫理学における自由・霊魂不滅・義務、法律における自由意志、哲学における絶対、宗教における神や先祖などのような、「事実として証拠立てられない」が、それがあがるかのように考えなければ知識・学問・宗教などが成立しなくなる、人間の精神活動における根本的な仮定を指している。

大塚美保は、神話と歴史の弁別という課題を『基督抹殺論』と「かのやうに」が共有しているながら、前者が神話の破壊による宗教・道徳の破壊を企図するのに対して、後者がその破壊を望まず、歴史と神話の両立をめざしている点に注目し、「かのやうに」を『基督抹殺論』への批判的応答と捉えている<sup>15</sup>。秀麿は、「神話が歴史でない」と言明することは「良心の命ずる所」であり、それを言明しても、「神話の包んである人生の重要な物」を保護できると考えている。それが学者としてだけでなく、「人間の務」だとも言う。この「神話の包んである人生の重要な物」の保護のために持ち出されるのが、ファイヒンガーの「かのやうに」の哲学である。秀麿によれば、神話が虚構であるからといってそれを直ちに廃棄せよと言う「危険思想家」は、「人生のあらゆる価値のあるものは、かのやうにを中心にしてある」ことを理解せず、妄りに神を冒瀆し、義務を蹂躪するがゆえに、「危険」であり、「撲滅」すべきだ。これは明らかに、キリスト／「現御神」は虚構であるがゆえに信仰に値しないと論じる幸徳秋水へのアリュージョンであり、このように語る秀麿は、大塚の指摘するように、秋水に対して批判的に応答している。

大塚は、両者の応答関係のもう一つの例として、「事実」「本当」とは何かという問題をめぐる秀麿の考察を挙げている。「裁判所で証拠立てをして拵えた判決文」は「事実」とされるが、それは「人間の写象を通過した以上」「物質論者ランゲの謂ふ湊合」が加わっており、「意識せず」「詩」や「嘘」になっている。秀麿は、この無意識的な嘘に「意識した嘘」を対置する。小説や絵画といった芸術もみなこの「意識した嘘」であり、その中にこそ「人生の性命」や「価値」がある。秀麿はこれを「第二の意味の本当」として位置づける。その中に表出される人生の「性命」と「価値」こそ、秀麿が保護すべきとする「人生の重要な物」の内実であろう。大塚は、この議論を事実と嘘とが連続的だとする立場と捉えたうえで、「意識的な虚構（「意識した嘘」）こそが「本当」だとする秀麿の説」は、事実と嘘の二分法にもとづく秋水の議論に応答しつつ「その突き崩しを図るもの」とであると論じている<sup>16</sup>。

しかし、そうだとすると、神話と歴史の弁別に関しては秋水と立場を共有する秀麿自身にも、この批判の矛先は返されるはずである。神話が「意識した嘘」(＝「かのやうに」)に分類されている以上、神話と区別されるべき歴史は無意識的な嘘の範疇に入ることに

なる。「写象」(＝表象)を媒介に外界を認識する過程で「湊合」が加わるために、歴史的事実を含む「証拠立てられる事実」すら「意識せず」「詩」になり「嘘」になるのだとすれば、それは、実証史学が立脚するような素朴实在論に再考を迫ることになるだろう。素朴实在論のように、歴史叙述を現実のありのままの表象であると臆断することはもはや不可能になるからだ。

しかしながら、秀麿は、「怪物 [=かのやうに] が土台になつてゐても好いから、構わずにずんずん書けば好いちやないか」という綾小路に対して、「書き始めるには、どうしても神話を別にしなくてはならない」と反論する。事実と嘘の連続性に言及しながら、歴史学だけは虚構を土台にできないとする秀麿の議論は、ダブルスタンダードに立っている。彼は、幾何学の点や線の虚構性は明確に認識していながら、岡崎義恵が指摘するように、「自己の信奉する史学は擬設の上に立たないかの如く思っている」のだ<sup>17</sup>。秀麿は、「かのやうに」の哲学を援用して秋水の拠って立つ素朴实在論を否定する一方、神話と歴史の二項対立に拘ることで、実証史学としての「抹殺論」の原理・原則を温存しているのである<sup>18</sup>。

しかし、ファイヒンガーの虚構理論は、歴史的事実の取り扱いをめぐってより本質的な問題を提示する。ファイヒンガーの虚構理論は、徹底したプラグマティズムに立脚していた。ファイヒンガーの虚構とは、現実的対応物をもたず、それゆえ虚偽であると認められてはいるが、実践的有用性をもつがゆえに採用されている仮定を意味する。虚構は実証不可能であるのみならず、現実と矛盾しさえするものの、必要不可欠なフィクションである。例えば、「実践的(倫理的)虚構」と題された章において、ファイヒンガーは、刑法における自由意志と責任という観念をめぐる問題を考察している<sup>19</sup>。自由意志はフィクションである。自由意志の観念は、世界のあらゆるものは自然法則に従うという事実と矛盾するとともに、絶対的自由すなわち行為の偶発性は倫理的に無価値でさえある。自由意志の観念がこのように理論的に否定されるにもかかわらず、実際には刑法の基礎となっているのなら、理論と実践の乖離が生じていることになる。もし理論が正しく実践が間違っているなら、「不毛な真理」が存在することになり、他方で、理論が誤りで実践が正しいとするなら、「有益な誤り」が存在することになる。はたしてそのようなものが存在するのだろうか。プラグマティズムを採るファイヒンガーは、もちろん、理論と実践とは疑いなく矛盾するし、「有益な誤り」も疑いなく存在するのだと答える。人間の歴史上には宗教のような「有益な誤り」だけでなく、「有害な真実」もまた存在してきたではないか、と言うのである。

ファイヒンガーはこの「有害な真実」をどう取り扱うべきかについて、これ以上語ってはいない。しかし、功利主義を徹底するならば、真偽にかかわらず、有用なものは採用すべきであるし、有害なものは排除すべきであるという結論に帰着するだろう。ファイヒンガーに依拠するなら、秀麿もこの結論を避けることはできないはずだ。

では、あるものが「有益」か「有害」かを誰が裁定するのか。この問いにもファイヒンガーは答えていない。しかし、「かのやうに」という小説は答えている。神話と歴史を別に扱えば「危険思想だと云はれる。それも世間が彼此れ云ふだけなら、奮闘しよう。第一父が承知しないだらうと思ふのだ」。ここで価値の裁定者として措定されている父は、秀麿が「皇室の藩屏」として「国家の用に立つ人物」になることを期待している。つまり、有用性は、国家の役に立つかどうかで測られるのだ。こうして、「かのやうに」という小説は、近代日本における神話と歴史の弁別をめぐる問題を、五条家という華族における父子間の暗黙の葛藤というドラマとして見せることで、「神話の包んでゐる人生の重要な物」がなによりも天皇の神聖性であること、神話や道徳の「性命」が、天皇家と華族の「性命」であることを示してみせる。したがって、有益／有害を裁定する究極の主体として、この小説は国家主権者たる天皇を指し示しているのだ。

秀麿がファイヒンガーに忠実であるならば、天皇制神話は国民統治の用をなす「有益な誤り」として積極的に支持しなければならない。無論、「皇室の藩屏」として秀麿はこの立場を採るにやぶさかではないだろう。しかし、逆に、『かのやうにの哲学』のプラグマティズムは、実証史学が「国体」の根幹をなす神話を毀損する場合、それを「有害な真実」「不毛な真理」として排斥することを許してしまう。つまり、「かのやうに」の哲学は、神話の実証的研究を抑圧する根拠を与えてしまうのだ。これこそが、久米邦武と喜田貞吉に降りかかった事態だったのではないか。

1911年に論争に発展した南北朝正閏問題においても、この問題は再演されている。渡辺善雄は、「かのやうに」に対する従来の否定的評価を覆した画期的論考の中で、南朝正統論の代表的イデオログだった井上哲次郎の「国民道徳と南北朝問題」（『東亜の光』1911年4月）を挙げ、井上の「実証史学有害論」に代表される反動に対して、鷗外はファイヒンガーの哲学を援用することで、学問・思想の自由を守りつつ天皇制も維持できると示唆し、国家による学問弾圧を批判したと論じている<sup>20</sup>。「国民道徳と南北朝問題」の中で井上は、歴史には「二様の研究の仕方」があり、「一は純粹の歴史の研究、即ち事実を赤裸々に明かにすれば足れりと云ふこと」で、歴史家はまずこれに努めるべきであるが、そこから発展して「忠臣、義士などを抹殺し」、それが「風教上」どういう影響をもたらすかを顧みない傾向もあるとして、重野・久米等の「抹殺論」を暗に批判している。このような「事実の研究」以外に、「道徳観を以て歴史を書く」と云ふ事がぜひとも必要であると、井上は言う。なぜなら、「歴史上の事実、又は人物に就いての毀誉褒貶は非常に国民道徳を發展させる動機となる」からである。

井上の主張は、端的に言えば水戸学の大義名分論・勸善懲惡論への退行であり、「国民道徳」を基準にした実用主義的歴史観の表明にほかならない。そこでは、「抹殺論」は、たしかに「国民道徳」上「有害な真実」と位置づけられている。しかし、ファイヒンガーの「かのやうに」の哲学に依拠しても、井上の実証主義有害論・大義名分論を論駁で

きないどころか、それを支持する理論的根拠すら与えてしまう。それがプラグマティズムにもとづく以上、「風教上」「有益」であるならば、南朝は正統とされねばならず、他方で、実証史学にもとづく両朝並立論を「国民道徳」上「有害な真実」と認定することを許してしまうからである。

この「有害な真実」こそ、綾小路によって「怪物」と名指されている何ものかである——「それでは僕のかく画には怪物が隠れてゐるから好い。君の書く歴史には怪物が現れて来るから行けないと云ふのだね。「かのやうにと云ふ怪物」が歴史に現れるのが「行けない」理由を、「危険思想」だと見なされるからだ」と秀麿は言う。このように歴史に「怪物」を現してしまった結果「危険思想」と見なされたのが、久米邦武の神話研究であったことを想起しておこう。皇室にまつわる神話は、久米を攻撃した国体論者・神道家の言葉にあるように「国家の陰事」であり、「臣民たる者の当に此を口にし之を筆にすべからざる」ものとして<sup>21</sup>、久米事件以降歴史学的に無意識化された。「怪物」とは、実証史学が露わにしてしまう天皇家をめぐる神話の虚偽性であり、それを可視化することは国家の統治上「有害」と見なされる。神話は啓蒙主義の立場からは克服されるべき迷蒙、実体のない「幽霊」なのだが、その蒙を啓かないことが大日本帝国における人間すなわち「臣民」の要件なのだ。だからこそ、「神話の包んでゐる人生の重要な物」を維持していくことを「人間の務」だとする秀麿も、神話を迷蒙として「怪物」扱いすることを拒否するのである。国家による一連の文教政策は、この「幽霊」を実体と思わせることを目的としていた。本来その一部として開始された正史編纂事業は、自己にとってなじみのない国家という新築の虚構を、太古の昔から存在したかのように物語ることで、それを自己に近いものにするためのイデオロギー操作であったといえる。

しかし、「抹殺論」という考証学的実践は、虚構（神話）を真実（歴史）であるかのように語るのではなく、虚構を虚偽として、実体のない「幽霊」として提示する。その結果、それまで親しいものとして自然化されてきた天皇・国家の存在を突如としてよそよそしいものに変貌させる<sup>22</sup>。このような国家の〈不気味さ〉を可視化することに「抹殺論」の担った批評性があるとすれば、こうしたラディカリズムを胚胎するがゆえに、「抹殺論」は社会的な抑圧を強いられたのである。

「かのやうにを尊敬する」の秀麿の立場に対する綾小路の批判も、このことと関わっている。綾小路は、「みんな手応のあるものを向うに見てゐるから、崇拜も出来れば、遵奉も出来るのだ」と言う。では、「手応」すなわち実体を欠いた虚構を崇拜・遵奉することは、はたして可能なのか。この問いに対して、秀麿自身が父への書簡の中で答えていた——新教神学に学んだ知識人は、「信仰はしなないまでも、宗教の必要丈は認めるやうになる」。これが「かのやうにを尊敬する」秀麿の立場であり、それが信仰の喪失を伴うことを彼自身が認めている。確かな「手応」のうえに信仰が形成されるのなら、その「手応」の「抹殺」は信仰の崩壊を帰結する。重野や久米の批判者たちも、天照大神や神武天皇

が想像の産物として、あるいは、児島高德が虚構の人物として「抹殺」されてしまえば、「現御神」天皇とそれを支えた「忠臣」に対する信仰を支柱とする「国民道徳」が毀損される考えた。綾小路の言うように、実体のない虚構、つまり「かのやうに」を——かりに「尊敬」はできたとしても——信仰することなど現実的に不可能であるならば、秀麿が楽観視しようとした「父と妥協して遣る望」などはない。

綾小路の「駄目、駄目」という言葉によってこの秀麿の望みが絶たれるこの小説の幕切れは、「抹殺論」につらなる秀麿の研究が父によって代理表象される秩序とは和解不可能であり、対決は必至であるという認識を示している。それがゆえに、秀麿と父との関係は「対陣してゐる両軍」という戦争の隠喩によって語られるのだ。華族という家、国家という家に包囲された「八方塞がり」の戦局を打開するには、綾小路の言うように「突貫」するか、降伏するしかない。しかし、敗北の先にある暗い未来を、秀麿はすでに見透していた——実証主義を放棄すれば、「世間をくら闇に」、「黔首を愚にしなくてはならない」。それは、「かのやうに」としてではなく、「手応」のあるものとして「現人神」が信仰されるような神権主義社会の到来であっただろう。

## 6. むすび

『基督抹殺論』と「かのやうに」は、ともに黎明期にあった日本近代史学の「抹殺論」という抑圧された史的实践を同時代に甦らせようとする試みであった。神話と歴史の差異を堅持することが、秋水と秀麿が共有する実証史学としての「抹殺論」の原則である。しかし、神話が包み込む道徳の扱い方をめぐって、二人はすれ違う。秋水は、聖書が虚構であるがゆえに、実践倫理の礎にはならないと主張する。他方で、秀麿は、ソフィステイケートされたファイヒンガーの虚構理論を援用しながら、学問・宗教・道徳・法等の「人生の重要な物」は虚構にこそ立脚するがゆえに、神話が歴史でないからといって、国家の統治上有用である虚構は廃棄できないと応答した。

ところが、「かのやうに」は、虚構理論の挫折の認識をもって幕を閉じる。秋水を論駁しえたかにみえた秀麿の「かのやうに」の哲学は、理論的にも現実的にも秀麿の国史研究を破綻させてしまうのである。しかし、秀麿の陥った「八方塞がり」の状況を逃れる方途を、『基督抹殺論』はきわめてアクロバティックな形で示していた。つまり、それは、字義的にはキリスト教批判であるがゆえに検閲を潜り抜け、天皇制の神権主義に対する批判を散種しえたのである。『基督抹殺論』は、字義通りの読みを超えて、天皇制批判であるかのように読まれることを密かに欲望しているテキストだったのだ。翻って、「かのやうに」という小説は、「抹殺論」甦生の試みが閉塞的な時代状況のもとで抑圧される事態を物語ることによって、「抹殺論」と「国体」とが決して相容れることがないという認識を示していた。「抹殺論」の抑圧という事態を再演する「かのやうに」は、それが招来する神権主義の徹底強化に警鐘を鳴らすとともに、国家との対決を避けられない「抹殺

論」のラディカルな批評性を逆照射しているのである。

## 註

- <sup>1</sup> 渡辺善雄『鷗外・闘う啓蒙家』新典社、2007年
- <sup>2</sup> 野村幸一郎『鷗外の歴史認識とその問題圏——近代的主体の構造——』晃洋書房、2002年
- <sup>3</sup> 大塚美保「秀麿・秋水・ハルナック——『かのやうに』論補完のために」、『鷗外』2007年1月
- <sup>4</sup> 安丸良夫『近代天皇像の形成』岩波書店、1992年、12頁
- <sup>5</sup> 池田智文「『皇国史観』研究序説——日本近代史学史研究の前提的問題として——」、『龍谷大学大学院文学研究科紀要』2000年12月、48頁
- <sup>6</sup> 兵藤裕己『太平記〈よみ〉の可能性』講談社、2005年、214-215頁
- <sup>7</sup> 重野、久米等修史館の考証史学については、大久保利謙『大久保利謙歴史著作集7 日本近代史学の成立』（吉川弘文館、1988年）を参照。
- <sup>8</sup> 国家神道による学問弾圧という久米事件の従来の捉え方を批判して、久米の神道論と「国体」論との親和性を指摘した研究に、兵頭晶子「久米事件という分水嶺——明治期における神道非宗教論の交差とその行方——」（『日本思想史研究会会報』2003年1月）、池田智文「近代「国史学」の古代史認識——久米邦武の神道論について——」（『国史学研究』2003年3月）がある。
- <sup>9</sup> 『基督抹殺論』からの引用は、『幸徳秋水全集 第八巻』（明治文献、1972年）に拠る。この序文は検閲当局の指示により単行本には未載録。文献の引用に際し、旧字体を新字体に改めた。
- <sup>10</sup> 木下尚江「『基督抹殺論』を読む——（早稲田雄弁会にての演説）——」、『木下尚江全集 第九巻』教文館、1995年
- <sup>11</sup> 「神道は祭天の古俗」からの引用は、田中彰・宮地正人編『日本近代思想大系13 歴史認識』（岩波書店、1991年）に拠る。
- <sup>12</sup> 「かのやうに」からの引用は、『鷗外全集 第十巻』（岩波書店、1972年）に拠る。
- <sup>13</sup> 野村幸一郎も久米論文に言及し、秀麿の神道研究が同時代で許される性格のものではなかったと論じている（野村、前掲書、96頁）。本稿では、野村の示唆を受けて、久米と秀麿の神道研究の方法論の共通性に注目した。
- <sup>14</sup> 野村、前掲書、92-93頁
- <sup>15</sup> 大塚、前掲論文、151頁
- <sup>16</sup> 大塚、前掲論文、152頁
- <sup>17</sup> 岡崎義恵『森鷗外と夏目漱石』宝文館出版、1973年、152頁
- <sup>18</sup> ファイヒンガーは虚構理論における歴史叙述の位置づけには論及していないが、実証史学を、ファイヒンガーにおいて「虚構」（実証不可能な仮定）とは区別された「仮説」（実証可能な仮定）の証明として捉えることは可能である。Hans Vaihinger, trans. C. K. Ogden, *The Philosophy of 'as If': A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind* (London: Routledge & K. Paul, 1935), pp.85-90. ただし、これは、歴史叙述の虚構性という本稿の課題を超える大きな問題

につながっていくため、これ以上立ち入らない。

<sup>19</sup> Ibid., pp.45-47.

<sup>20</sup> 渡辺、前掲書、406頁。

<sup>21</sup> 著者不明「国家の大事を暴露する者の不忠不義を論ず」、『国光』1892年2月。引用は、田中・宮地編、前掲書に拠る。

<sup>22</sup> 「不気味なもの」の概念は、ジグムント・フロイト、藤野寛訳「不気味なもの」（須藤訓任・藤野寛訳『フロイト全集〈17〉1919-1922年——不気味なもの、快原理の彼岸、集団心理学』岩波書店、2006年）に拠る。フロイトによれば、不気味なものとは、かつて親しくなじんでいたもの——例えば、「思考の万能」（念じたものが現実化するという呪術的思考）——であり、それが個体発生的にも系統発生的にも文明化の過程で抑圧された後、何らかの契機に不意に回帰し、それに直面した文明人が感じる恐怖や不安である。不気味なものの発生条件は文明という知の契機であり、テリー・キャッスルは、その知が世界を説明する原理として内面化された18世紀啓蒙主義という歴史的条件下で、不気味なものが「発明された」と論じている。Terry Castle, *The Female Thermometer: Eighteenth-Century Culture and the Invention of the Uncanny*. Oxford: Oxford University Press, 1994. 近代日本も明治維新を契機とした文明開化＝啓蒙化のプロセスを経験したが、近代実証史学としての「抹殺論」もこうした啓蒙活動の一部として位置づけられる。それゆえ、「抹殺論」は、明治国家の根幹にある蒙としての神話の虚構性を白日の下にさらすことで、国家を不気味なものとして感知させる契機となっている。

