

桑原武夫の文明観と司馬遼太郎の歴史認識

高橋誠一郎

はじめに

現在、世界では「グローバリゼーション」の名の下に価値の一元化が進められる一方で、伝統的な価値の復活をめざすナショナリズムの高揚が日本だけでなく、世界の各国でみられるようになってきた。

一方、日清・日露戦争をロシアがナポレオンと戦った「祖国戦争」やクリミア戦争とだけではなく、普仏戦争や清仏戦争、米西戦争とも比較しながら『坂の上の雲』を描くことで司馬は、その終章「雨の坂」では日本が勝利後に「大東亜戦争」にまで続く黒雲に被われていたことを暗示していた¹。つまり、近代のさまざまな戦争を凝視した『坂の上の雲』を書き終えたあとで司馬は、ナショナリズムを高揚させることで「国民」を戦争に駆り立てた「国民国家」における戦争の問題に気付くようになっていたのである。

司馬遼太郎におけるこのような歴史認識や文明観の深まりは、国立民族学博物館の元館長で日本の比較文明学の創始者の一人でもある梅棹忠夫氏と文学学者と学者という立場を越えて、たびたび対談を行っていたこととも深く係わっていることはたしかであろう²。事実、『坂の上の雲』を「明治という国家像を非常によく描き出し」ているとして非常に高く評価した梅棹は、維新後に「異民族」の「征伐」を正当化した「征韓論」があらわれたことに言及して、「明治政府というのは国民国家を標榜して、たちまちにして帝国になった」と述べて、「国民国家と帝国とのねじれた関係」についての議論の深化を求めていたのである³。

その両者が敬愛していた共通の知人であり、よき先輩ともいるべき存在が、フランス文学者で京都大学の人文科学研究所の所長でもあった桑原武夫であった。たとえば、「ルソー研究」、「フランス百科全書の研究」、「フランス革命の研究」などの共同研究に言及した梅棹氏はこれらを成功裏に導いた桑原の業績について、「それは、おおげさにいえば、まさに日本的人文科学における革命的な方法であった」と書いている⁴。一方、司馬も1972年に書いたエッセーで、「私は桑原氏の著作物の愛読者であることが久しい」と書き、桑原を「明晰すぎるほどの大きな思想家」と書いているのである⁵。このような高い評価の一因には、敗戦後の1950年に桑原武夫が『文学入門』において、戦前や戦中に文学が社会の改革に積極的な役割を果たし得なかった理由を、当時の日本の文壇文学が「大がかりなものは通俗文学として軽べつ」し、「狭い世界にとじこもって、今日の問題を解こうとせず、民衆の信頼を失った」と生活者のレベルから厳しく批判していたことにもあると思える（I・85）。

一方、「ヨーロッパ諸学の危機と心理学」と題したフッサールの一連の講演に言及した齋藤博氏は、「現代文明論」が「その根底において近代の諸学に対して生活世界からの訴えを引き受けて提起された学問論的批判を含んでいる」と書いている⁶。司馬が桑原の学問的な業績のうちに見出していたのも、生活者のレベルを踏まえたうえでの<新しい知>の模索で

あったと思える。事実、本稿の最後で確認するように、桑原たちによって訳出された『図説歴史の研究』に言及した司馬は、トインビーの比較文明学的な歴史理解をきわめて高く評価することになるのである。

司馬と桑原との接点は文学や歴史だけではなく、ナショナリズムの考察や文体論のレベルまで多岐にわたるが、本稿では簡単に桑原武夫の父で日本における東洋史学の樹立者として知られる桑原隣蔵の研究と桑原や司馬との関わりを概観したあとで、桑原武夫の歴史認識との関わりを通して、司馬作品における比較文明学的な視野の拡がりを考察することにしたい（本稿では、歴史的人物の敬称は略す）。

1. 桑原隣蔵と桑原武夫の文明観と司馬遼太郎の青年時代

桑原武夫（1904–1988）は、父の桑原隣蔵（1870–1931）が高等師範学校の教授をしていた時に生まれて東京で育つが、父の京都帝国大学教授赴任とともに京都に移った。

このいきさつについて司馬は、京都帝国大学文科大学（現在の文学部）の学長であった狩野亨吉が、夏目金之助（漱石）の招聘をはかっただけでなく、師範学校しか出ていないという「学歴から、文部省の役人は反対」していた内藤湖南を説得を重ねて招聘するなどの独創的な教授陣選びをし、さらに「福建省におけるイスラム人の居留地などの学問を開いた」桑原隣蔵や清朝時代の北京に留学していた狩野直喜を教授に選んでいることに触れている⁷。

こうして京都で育った桑原武夫は第三高等学校でフランス語を学んだ後に、治安維持法が公布された1925年に京都大学文学部文学科に入学、治安維持法が強化され、特別高等警察がおかれた昭和3年（1928年）に卒業した。この時期について桑原は、「よく学び、よく遊ぶ平凡型の秀才で、特記すべき事件はない」とエッセー「自己解説」に書いている（IV・536）。

しかし、「兵隊ゴッコ」に熱心だった桑原武夫も京都一中に入学すると、早熟だった貝塚茂樹などと知り合い、月一回発行された生徒たちの回覧雑誌『近衛』に大石内蔵助を批判した「大石良雄論」を書き、また吉野旅行で無理をして1年間休学したりもしており、この時の乱読を機にフランス文学を選ぶようになる。

本稿の視点から興味深いのは、フランス文学を選んだことで「そんなもので生活ができるか」と父親から反対された際に、「通俗小説を書いたって」食べていけますと負け惜しみを言ったが、「文明批評家」になってやろうとは思ったことがあると桑原が記していることである（IV・541）。

こうして大正時代に青年期を過ごして5.15事件が起きた1932年には大阪高等学校の教授となった桑原は、「仲よくしていた仏語主任」が「満州国を批判したといって生徒から密告され、憲兵が来て、間もなく免官になるというような嫌なこと」をいろいろと体験しつつも研究に励んで、2年間フランスで留学することになる。そして1939年に戻った後にしばらく東北帝国大学に助教授として勤務するようになると、戦時中の1942年には「歴史と小説」というエッセーで、「わが学界ではもっぱら史的考証が盛んなようだが、確実な史的事実がいかに多く蓄積されても、ただそれだけで歴史になるのではない」として、歴史と文学の係わりについて言及していた（III・439–441）。そして、そこでルネサンス期のイタリアについて

の不朽の名著を残したブルクハルトの「個々の事実でなく『時代』を語る歴史は、広義の詩人によってしか書かれえぬもの」であるという言葉を紹介していた桑原は、戦後に書いた1949年のエッセーでは「わが国の『古事記』にしても歴史というより物語に近く、『史記』にしても歴史書であると同時に一流の文学作品」であるとも記しているのである（Ⅲ・470）。

しかも、三高時代には登山に夢中になって「山で二、三度死にかけた」こともある桑原武夫は、今西錦司などとの北岳の積雪期初登攀などから「学んだことはきわめて大であった」と書いているが（IV・539）、登山部の後輩でもあった梅棹氏は、多くの共同研究を成功に導いた桑原の「リーダーとしての力量」を、「複雑な人間的構成をもつ」遠征隊の隊長として、「困難な状況のもとに、いささかの犠牲をも出さずに、みごとにヒマラヤの高峰の初登頂」を勝ち取った登山体験と結びつけて説明している（VII・510）。このような実体験を持つ桑原は、『文学入門』においてすぐれた文学作品を読む楽しみを「登山」に例えながらも、「大衆文学」の読書も手軽な「ハイキング」としてその意義を積極的に認めて（I・119）、「正しい批評による大衆文学そのものの質の向上によって、新しい日本文学が生まれること」の必要性を訴えていたのである（I・91）。

大正50周年にあたる1961年の翌年に書いたエッセーで、「私の学生生活十七年は、はじめとしまいが一、二年はみ出すだけで、全部大正期にあった」とした桑原は、大正元年の「乃木大将の殉死に感動した記憶がない」が、それは「殉死を批判した谷本博士」の同僚であった父の隕蔵が、「谷本説を支持したわけではないが、博士の子供が迫害されて通学もできぬことは嘆いていた」からであると記している（V・459-481）。

そして、大正についての総合的な「大正史」がないことを指摘した桑原は、明治43年の大逆事件から始まり、犬養首相が暗殺された昭和7年の5.15事件までの「大正略年表」とともに、自分の個人史をとおして、「明治と昭和の間」にあり、満州事変や太平洋戦争につながる大正という時代の重要性に注意を促しているのである。

一方、「僕も行くから 君もいけ／狭い日本にや 住み飽いた」という「馬賊の唄」が流行した暗い時代に青春を過ごして1942年に大阪外国語学校の蒙古語部に入学していた司馬は、「大陸雄飛」の夢をふくらませていたという理解が定着しているように見える。しかし、最初の「少年客氣」の熱が冷めて、司馬が「早稲田大学で支那文学科に転じよう」と考え始めたころに、学徒出陣により満州の戦車隊に配属されたのである⁸。

事実、「明るい明治」と「暗い昭和」を描く一方で、「大正」が欠けているとの批判がなされているにもかかわらず、司馬は正岡子規の死後養子の正岡忠三郎などを描いた小説『ひとりの跫音』で、まさに大正期の平凡な青年たちを主人公としていた⁹。

司馬は後に自分のペンネームのいわれについて、「『史記』こそ世界最大の文学だと信じていたから、司馬遷の姓を借りること」にしたと書いている¹⁰。このことを想起するならば、司馬を蒙古語から中国文学へと専攻を代えようと決意させた大きなきっかけとなったのが、司馬遷への深い尊敬の念であったことは明らかであろう。それとともに注目したいのは、司馬が『空海の風景』で「当時の長安という、東西文明の交流点を視覚的に再現しようとする努力は、大正期に桑原隕蔵博士によってわずかにおこなわれたのが、最初であったであろう」

と書いていることである¹¹。このとき司馬は異端とされてローマを追われてペルシャに逃れ、さらに中国に伝来して景教と呼ばれていたキリスト教ネストリウス派の流行を示す碑として、「唐の徳宗の建中二年に、長安大秦寺の僧、景淨」によって建てられた「大秦景教流行中国碑」についての論文だけでなく、中国を旅行して写真と共に具体的な描写を行っていた桑原鷗藏の『考史遊記』などを想起していたと思われる¹²。

実際、『空海の風景』で大秦寺の境内に建てられたこの碑を唐に渡った空海も見ていた筈だとした司馬は、当初は中国にキリスト教が伝わっていたことなどあり得ないとして批判的に見られていたこの碑の真偽について、明治二十年代に仏教学者の高楠順次郎が唐代の編纂になる『貞元新定釈経目録』に碑文の撰者の僧景淨という名前を発見してパリの東洋学の専門誌に発表し、続いて大正初年には桑原鷗藏がこの碑に記されていた及烈という名の景教僧の名前を、唐代の別の書物に発見していると書いているのである（『空海の風景』上巻、第14章）¹³。

このように見てくるとき、司馬の古代ペルシャや古代中国をも視野に入れた広い歴史観が文明の交流についての深い考察を行った桑原鷗藏と武夫父子の文明観から強い影響を受けていることはたしかであろう。

2. 桑原武夫の大衆文学観と司馬の初期作品

1949年に『宮本武蔵』の共同研究を立ち上げた桑原は、「大衆文学と日本文化」と題した序文で、「日本人のもつ信念や価値体系をまず正確につかむことが、日本文化を理解する基礎」となることを強調した。そして、大衆文学の研究対象として吉川英治（1882－1962）の『宮本武蔵』を選んだ理由を、「これが現代日本において最大の普及度をもつ大衆小説」だからであるとした¹⁴。すなわち多田道太郎氏によれば、「戦前、戦争中と、デューイらの科学的文学手法」を研究していた桑原武夫は「文学を生活の理論として、土俗的なものから」根本的に考えようとしていたのである¹⁵。

このような桑原の文学観は、彼の文明観とも密接に結びついていた。すなわち、「ヨーロッパ文明と日本」という講演の冒頭で桑原武夫は、ドイツではイギリスやフランスの「文明」に対する反発から、それらを「物質文明」とし、「わがドイツにはむかしからの尊い精神的伝統があり、理想的文化がある」という「文化尊重、文明軽視の学風」が生まれていたが、戦前には日本でも「文化と文明の関係をそういうふうに」とらえ、ことに欧米と戦わねばならぬという状況になると、アメリカやイギリスなどは「物量においては、日本より遙かにすぐれて」いるが、日本には「大和魂、日本精神がある」と主張してきたことを明らかにし、「そういう文化尊重、文明軽視の立場を、私はとっておりません」と明確に述べていた¹⁶。

福沢諭吉の『文明論之概略』をも視野に入れながら、明治末期から昭和初期にかけての日本の歩みは、「福沢の＜文明＞コード」が、「日本的・地方的な閉じられた＜文化＞コード」へと転換された過程であったと規定した齋藤博氏の近著は、このような桑原の文明観の特徴を「文明論」の視点から説明し得ていると思える¹⁷。すなわち齋藤氏によれば、敗戦後の日本における第二の近代化は「普遍的な＜文明＞という思考コード」の「再生」であり、「現

代文明論」とは、「日本が辿ってきた近代化の過程」やヨーロッパにおける近代化を「全体として問い合わせること」だったのである。

実際、『文学入門』において「真に文学が商品化され、ジャーナリズムと密接に結びつくるのは、第一次大戦後と見てよい」と書いた桑原は、治安維持法がしかれた軍国主義反動期に吉川英治の作品が「芸術小説などを読んだこともない政治家や高級軍人や重役や教育家」にいたる「社会の各層」に、「歓迎されたのは、そこに人生の生き方が示されていたからである」としつつも、それは希望の見えない時に人は、「自己の悲惨を見せつけられることを嫌い、むしろ現実を逃避した華やかな夢の世界を喜ぶ」からだと分析し、「日本の大衆文学は、封建的な思想によったが、そのことがかえって大衆を捉えることとなり、また一方、権力者の利用するところとなって、一そうの隆盛をまねいた」とその理由を示していた。

一方、吉川英治の時代小説の後継者とも見なされることの多い司馬は「文学のはたらきのなかで、もっとも大きな栄光の一つは、人間の典型をつくるということである」とし、「日本的な求道的な人間の一典型を作りあげた」吉川英治の武蔵像もそのような造型の一つであると高く評価した¹⁸。しかしその一方で、「一典型」となった吉川の武蔵像とはまったく異なる武蔵を創造しているのである。

たとえば、1962年に書いた短篇「真説宮本武蔵」（講談社文庫、1983年）で、「兵法流儀の盛衰は宣伝の巧拙によるものだ」と記した司馬は、武蔵の養子の宮本伊織が「二天居士碑文」に「大坂において秀頼公兵乱のとき、武蔵の勇功佳名」と書いているが、「東西両軍のどの資料にも武蔵の名は残っていない」とし、「勇功佳名とは、養子伊織の孝心から出た曲筆である」と断じて、立身出世にこだわる武士としての武蔵を強調している。

さらにその5年後に書いた長編『宮本武蔵』（朝日文庫、1999年）の冒頭で、「武蔵は天才だが、しかし天才が往々にしてもっているいやらしさがある」と自分自身の考えをまず記した司馬は、「いわば人畜無害になっているこんにちこそ、私は安心してかれの生地へたずねてゆく」と続けて、味気ないほどの語り口で武蔵の「英雄化」を拒絶しながら物語を進めている。

そして、武蔵と決闘することになる佐々木小次郎に吉川英治が「元服前の前髪立（まえがみだち）の姿」をあたえていることを、「天才的創造といっていい」と一応は評価した。しかしその後で司馬は、「しかしいかに小次郎でも前髪立ではあるまい」として、「英雄」武蔵と「敵役」小次郎との違いをきわだてる手法をやんわりと批判しているのである。

この意味で注目したいのは、司馬と吉川という二人の「国民作家」を比較した末國善己が、司馬の『風神の門』の主人公である霧隱才蔵が「武士とちがい、家来になって身や心まで売り渡しはせぬ」と語っていることに注意を促して、それは「身体が〈公〉のものではなく、〈個〉のものであることを宣言していることにほかならない」とし、そこには「肉体は私的な所有財産であるのだから、自らの意志によって自由に〈契約〉するという合理的精神がある」と指摘していることである¹⁹。

実際、「悠久の大義に生きる」という美しい言葉によって学徒動員され、生還する可能性のほとんど無い満州の戦場に送られた司馬が描き出した武蔵像は、評論家の岡庭昇氏が規定

したように、「一言でいえば英雄史観の否定である」といっても過言ではないだろう²⁰。

この意味で興味深いのは、司馬の『宮本武蔵』と同じ1967年に『文学理論の研究』として結実した桑原武夫などによる共同研究では、「西洋の影響下に近代化した意識」の層の下に、「サムライ的、儒教的な日本文化の層」、さらに古代から「神社崇拜といった形でつたわるようなシャーマニズム的なものを含む地層」の「三層」があることを指摘していたことである²¹。

実は、初期に謎の民族である秦氏が景教を信じてペルシャ系ユダヤ人であるという説をもとに描いた短篇「兜率天の巡礼」を書いていた司馬は、『日本書紀』や『古事記』の記述にも言及しながら、「かぐや姫」や「浦島太郎」のお伽噺の構造をも大胆に取り入れつつ、ローマから追われて漂着したユダヤ人たちが熊野の山中に作った隠し国の財宝をめぐる波瀾万丈の物語である伝奇小説『風の武士』をも書いていた。

松本清張（1909～92）は、古代ペルシャの研究者である伊藤義教氏の詳しい考察を踏まえつつ、ゾロアスター教と古代日本との関わりを考察した大作『火の路』（1974～75）を書いているが、ゾロアスター教の日本伝来にも強い関心を抱いていた司馬が、朝鮮との関係にも目を配りながら、藤原不比等の孫にあたる藤原広嗣が太宰府で興した反乱を背景に盗掘を主題とした「朱盜」という短篇も書いていたことを思い起こすならば、初期の司馬作品が松本清張の古代史の考察にも知的な刺激を与えていた可能性さえあるのではないかと思われる²²。

しかも、『風の武士』には「日本人の先祖が、いったいどこからきたかという学問」をきわめようとする緒方洪庵の弟子が登場することを考えるならば、司馬もまたその初期の作品から日本人の意識構造の「三層」にも迫っていたといえるだろう²³。

そして、「穴居人」と題する一九六〇年のエッセーで、「土蜘蛛」と蔑視された山の民である国栖人は「自然を愛し、自然に融けあうことを民族の哲学にしていた」と書いた司馬は、長編小説『菜の花の沖』や歴史紀行『オホーツク街道』ではアイヌの文化にも深い理解を示すようになるのである²⁴。

3. 桑原のナショナリズムの考察と司馬の時代小説

スタンダールの長編小説『赤と黒』（上巻、1933年、下巻、生島遼一との共訳、1934年）を翻訳した桑原武夫は、スタンダールの「作中の人物の々の行為には世間並みな道徳律はないといってよい」としながらも、「それにもかかわらず、われわれは彼の小説を一巻読みおえると、なにか激しく打たれている」と続けた。そして、それは登場人物が「自分はなんであるか」、「自分は何をなせばよいのか」などの疑問と率直に向き合っているからであることを指摘していた（II・180-1）。

司馬は先のエッセーで、桑原が「スタンダールの世界を日本へ移植」しようとした当時は、「出版社からくびをかしげられたほどだったことはよく知られている」と記しているが、激動の幕末期を描いた初期作品『風の武士』の主人公・柘植信吾がすでに「私は一体、何者だろう」という疑問を語っていたことを思い起こすならば（下巻「変心」）、桑原の言葉はそのまま司馬遼太郎の主要な登場人物にも当てはまるといっても過言ではないだろう。

しかも1949年に書いた「歴史と文学」という評論で「私は自分の歴史に対する教養の不足

が、自分の文学史研究に大いに支障を来たしていることを近ごろ痛感して」いると認めた桑原は、「歴史を知らぬ文學者に偉大なものがないと同時に、文學を読みたいという意欲を経験しないような歴史家は大したことではない」とも続けていた（Ⅲ・480-1）。

それゆえ、司馬の『国盗り物語』における「信長の夫人、濃姫と明智光秀が従兄妹どうしというすばらしい設定」に注目した桑原は、「新しい解釈を加えるためには、よほどの学殖がなくてはならない」とし、司馬が「戦国、幕末などの具体的史実、副次的な人名、微細な事実をたくさん知っている点では専門史家以上である」と歴史的な視点からも司馬の時代小説を高く評価したのである（I・426）。

実際、歴史家の奈良本辰也もこの時代小説では織田信長と明智光秀が、斎藤道三（庄九郎）という「一つの根から生まれた分身」（傍点引用者）として描かれていることに注意を促して、「明智光秀という人物を、ここまで見事に形象化した作品を私は知らない」とまで激賞している²⁵。

桑原がここでナポレオンにあこがれた『赤と黒』主人公ジュリアン・ソレルと織田信長を比較しているのは、『国盗り物語』で司馬が「戦術家としての信長の特色は、その驚嘆すべき速力にあった。必要な時期と場所に最大の人数を迅速に終結させ、快速をもって攻め、戦勢不利とみればあっという間にひきあげてしまう」とし、「その戦法はナポレオンに似ている」と続けていたためであろう（Ⅲ・「美濃攻略」）。

ただ、フランス革命の光と影を見据えつつスタンダールの作品を訳出した桑原は、1959年に書いた「ナショナリズムの展開」で、スタンダールが自作『ナポレオン伝』の終章で、「ナポレオンは血の波をながす多くの戦争にまきこまれた。しかし、スペイン戦争をのぞくならば、そのいずれにおいても、彼は侵略者でなかった」と書いている文章を引用しつつ、「モスクワ侵攻も防衛戦というのであろうか」と厳しく問い合わせていた。そして、「客観的には侵略と見えようとも、主観的には、ナポレオン軍の若き将兵の多くは、自由、平等、博愛の普遍理想を宣布する解放軍の誇りをもちつつ、外国領土に進撃したのであった」と記して、ナショナリズムの危険性をも鋭く指摘していた（II・534）。

それゆえ1971年の講演「ヨーロッパ文明と日本」で、「文明の伝播は平和的に、理知的に行われることが望ましい」が、歴史的には「ゲバルトを媒介として、あるいはそれを背景にもって非合理的に行われることが多い」と指摘した桑原は、幕末において日本を震撼させたペリー来航を、「不可避的に日本の社会を変容させた」ヨーロッパ文明との出会いの「第二波」としてとらえ、戦国時代に鉄砲をもたらしたポルトガル人や宣教師ザヴィエルの来日など、16世紀の南欧文明との出会いを「第一波」として認識しているのである²⁶。

しかも、「東と西の文明の出会い」という題名で行った司馬との対談では、16世紀に世界進出を果たしたスペインやポルトガルなどの南欧勢力やこの当時のイエズス会が、南米やアフリカなどにおける「略奪経済」を当然のことと見なした思想の背景には、8世紀以降から1492年まで続いたイベリア半島における「レコンキスタ（国土回復運動）」で、イスラム教徒との戦いで侵略者は殺してもいいし、「その財産とか土地を没収する」ことも自衛として認められていたことがあることをきちんと指摘し得ている²⁷。

しかも文明学的な視点から問題なのは、イベリア半島のイスラム教徒との戦いに勝ちつつある中で自己の優位を確信したスペインなどでは、「自分たちの文明」を絶対視する傾向が強まり、ドストエフスキイが『カラマーゾフの兄弟』で厳しく批判した異端審問が行われるようになり、それは西欧の魔女狩りや宗教戦争にまで拡がり、さらに伊東俊太郎氏によれば1492年のグラナダ陥落でレコンキスタは終わるが、「アラブ人が追放されると同時にユダヤ人の迫害が始まる」のである²⁸。

つまり、桑原武夫が鋭く指摘していたように、自己（自国）の利益にあわない他者（他国）は、いかなる手段をもってしても排除できるという思想は、レコンキスタときわめて密接に結びついていたのである。

このような歴史認識は、時代小説『国盗り物語』における司馬の歴史認識とも重なっているのである。たとえば、桑原は、自分の意向を受け入れなかつた比叡山の焼き討ちなどを行つて反対者を虐殺した織田信長には16世紀の「キリスト教精神と通じる面」があると指摘していた。司馬の『国盗り物語』は時代小説という形式なので、これほどには明確な形では主張されていないが、それでも南欧勢力の力を借りることで自分の反対者である仏教勢力を、保守的な抵抗勢力として、徹底的に排除した非情な指導者としての信長像をかなり鮮明に描いているのである。

一方、イスラム教徒に対する聖戦の名目で行われた十字軍の実態については、日本ではあまり知られていないが、BBCがドキュメンタリーで放映したように、「正義の戦争」とされてきたこの戦争が、実際には利権を確保するための嘘と欺瞞に満ちたものであり、それがジハードと呼ばれるイスラム教徒の激しい抵抗を生み出していたのである²⁹。

実はこのような見方を司馬も桑原との対談の際に示しており、イエズス会が神社仏閣を焼いたことから、日本の布教を通じて「日本と中国を植民地化」しようとする動きを南欧の列強に感じた秀吉が、「こいつらは侵略者だ」として禁教に踏み切つただけでなく、ルソン島の総督に朝貢にこなければ征伐するぞと書いていることについて、「非常に大きなゼスチャーだった」が、スペインには「日本を領土にするつもりは十二分にあることはあった」ので、「やる必要があった」と語っているのである³⁰。

つまり、幕末に日本はアジアを植民地化しようとする西欧列強との対峙を迫られることがあるのだが、信長の時代にはこれに似た状況がすでにあり、信長の大陸進出計画や秀吉の「朝鮮征伐」、さらにはキリスト教禁制などは、こうした国際情勢と深く係わっていた。そして黒船の来航に揺れた幕末には日本を「神国」とする「攘夷思想」が広まったが、大明国使に授けられた1593年の和議7条に「大日本は神国なり」と記されているように、日本は「邪法」をもつ「きりしたん国」とは峻別される国家だという「神国」の強調が秀吉によってすでにになされていたのである³¹。すなわち、「自己」を「正義」として、「他者」を「排除」しようとするような思想や行動は、常に激しい反発や戦争を招くことになるのである。

一方、スペインから追放されたユダヤ人を両親を持つスピノザは、「自分の利益をもとめようとする衝動」をも必要なモラルとして正当化しようとするなどを、すでに哲学書『エティカ』において鋭く検証していたが、価値が混乱した危機の時代に求められるのは、このよ

うな哲学を基盤とした文明学であろう³²。

そして結語で確認するように、広い視野から歴史と文学をとおして戦争の問題をも考察してきた桑原武夫や司馬は、これを克服するような比較文明学的な視野を有しているのである。

結語 比較文明学的な視野と「文明の交流史観」

こうして広い視野から歴史や文学を考察してナショナリズムの高揚による戦争の惨禍の拡大を観察した桑原武夫は、中江兆民の『三醉人経綸問答』を「明治の文明を代表する最高の作品」と位置づけるとともに、日本が「世界連邦を提唱し、世界平和実現の先駆者となるべきではないか」と、洋学紳士に述べさせた兆民の理想は、「しだいに近代日本の地表に近づき、大戦の大雷雨ののちに戦後の平和憲法となった」と高く評価した³³。

一方、第一次世界大戦が生みだした戦争の惨禍を反省したトインピーは、大著『歴史の研究』において西欧文明を唯一の文明として絶対的な価値を与えてきた近代の歴史学界の欠点として「専門分化と自己中心主義」を指摘し、新しい文明観の確立をめざした。それゆえ、このようなトインピーの試みを、「世界史の現在までのおそらく最高の達成」と高く評価した桑原武夫は、『図説歴史の研究』を訳出することになるのである。

すなわちこの書の「訳者あとがき」で桑原は、「究極兵器、人口問題、食糧問題、資源の窮乏、環境汚染など、危機的諸問題は地球上の人類のすべてを、意識すると否とにかかわらず、一つの運命共同体にくり込んでしまった」とし、「そのような今日において、専門歴史学者によってでなく、未来をおもんぱかる一般市民によって要請されるのは、過去の人類の経験の総和としての世界史でなければならない」と続けている³⁴。

そしてこのような視点から桑原は、「学術的な用語」を用いずに平易な言葉でベトナム戦争を考察することにより、「兵器という思想」の問題点を明らかにした司馬の『人間の集団について』を、『坂の上の雲』とともに「近代文明論の核心に迫る」名著と位置づけたのである³⁵。

一方司馬も、いまのままでは人類は「確實に滅亡に赴きつつある」としたトインピーの言葉を引用しつつ、桑原武夫などによるトインピーの書の訳業にふれて「歴史は、トインピーのような大総合能力と、物事の本質を見ぬく稀有の直観力をもった叡智に頼る」しかないとトインピーの比較文明学的な文明観を高く評価したのである³⁶。

それゆえ作家の陳舜臣氏との対談で司馬は、「民族論や国家論だけのレベルで他の国をみると、ずっと失敗してきた」と語り、「自分の特殊なものに隠れていくときに、一番甘美になる」と指摘して「日本回帰」を批判し、「普遍性を身につけることの大しさ」を強調したのである³⁷。

こうして1991年に行った講演で司馬は、弥勒菩薩の半跏思惟像で有名な太秦の広隆寺が、秦氏のリーダーだった秦河勝（はたのかわかつ）によって聖徳太子に献呈されたことを紹介しつつ、歴史学者のトインピーに言及しながら、「文明というものは交流であり」、「交流によって日本人はできあがっていった。ほかの民族もそうです」と続けている³⁸。

唯一の超大国になったアメリカによる「グローバリゼーション」という「第三の開国」と

もいえる時期を迎えた日本では、このような圧力への反発から再び「日本の・地方的な閉じられた<文化>コード」への回帰が見られるようになっている。しかし、国際社会から求められているのは日本のこれまでの歴史や考察を生かした上で、勇気を持って日本発の「普遍的な<文明>という思考コード」を発信することであろう。

(本稿では引用文における漢数字も、アラビア数字で統一した)

注

- *1 高橋『司馬遼太郎の平和観——「坂の上の雲」を読み直す』東海教育研究所、2005年、第5章「勝利の悲哀」参照
- *2 司馬と梅棹の相互関係については、梅棹忠夫編『日本の未来へ』NHK出版、2000年。および同書所収の米山俊直・松原正毅論文、神川正彦『『文明の衝突』と『司馬史観』』『異文化交流』第5号、2002年、高橋「司馬遼太郎と梅棹忠夫の情報観と言語観」『東海大学紀要外国語教育センター』第24輯、2003年などを参照
- *3 梅棹忠夫『近代世界における日本文明——比較文明学序説』中央公論社、2000年、342～5頁
- *4 梅棹忠夫「解説」「桑原武夫全集』第7巻、朝日新聞社、1969年、511頁（以下、全集からの引用は本文中に、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す）
- *5 司馬遼太郎「明晰すぎるほどの大きな思想家」『司馬遼太郎が考えたこと』第6巻、新潮文庫、2005年、214～215頁
- *6 斎藤博『文明のモラルとエティカ——生態としての文明とその装置』東海大学出版会、2006年、29頁
- *7 司馬遼太郎『司馬遼太郎全講演』第5巻、朝日文庫、2004年、169～170頁
- *8 「ひとびとの跫音」についての考察は、高橋「ナショナリズムの克服——『ひとびとの跫音』考」『異文化交流』第5号、2004年参照
- *9 司馬遼太郎『歴史の中の日本』中公文庫、1976年、279頁
- *10 司馬遼太郎『司馬遼太郎が考えたこと』第2巻、新潮文庫、2005年、150頁
- *11 司馬遼太郎『空海の風景』上巻、1994年、303～4頁
- *12 桑原隣蔵「大秦景教流行中国碑に就いて」『桑原隣蔵全集』第1巻、岩波書店、1938年および、『考史遊記』岩波文庫、2001年、83頁参照
- *13 『空海の風景』については、高橋「司馬遼太郎の平和観——『坂の上の雲』から『空海の風景』へ」『比較思想研究』特別号、2004年、80～86頁参照
- *14 桑原武夫「大衆文学と日本文化」、「武藏と日本人」NHK出版、2003年、176頁
- *15 多田道太郎〈「宮本武蔵」と日本人〉のころ〉、「武藏と日本人」NHK出版、2003年、174～5頁
- *16 桑原武夫『ヨーロッパ文明と日本』朝日選書、1974年、10頁
- *17 斎藤博、前掲書、25頁
- *18 司馬遼太郎「不世出の創造力」『司馬遼太郎が考えたこと』第2巻、新潮文庫、2005年、214～215頁

- *19 末國善己「二人の忍者作家の戦後」『司馬遼太郎の「戦国時代」』河出書房新社、2002年、60頁
- *20 関庭昇「物語に賭けた志」「風の武士」下巻、講談社文庫、1983年、281頁
- *21 多田道太郎〈「宮本武蔵」と日本人のころ〉、『武蔵と日本人』NHK出版、2003年、174—5頁
- *22 高橋「司馬史観の生成——『風の武士』と初期作品」『司馬遼太郎と時代小説——「風の武士」「梶の城」「国盗り物語」「功名が辻」を読み解く』のべる出版企画、2006年、参照。
- *23 松本清張『火の路』(上下)、文春文庫、1978年。伊藤義教『ペルシャ文化渡来考——シルクロードから飛鳥へ』岩波書店、1980年および、小林道憲『文明の交流史観——日本文明のなかの世界文明』ミネルヴァ書房、2006年、89~96頁参照。
- *24 『菜の花の沖』におけるアイヌの考察については、高橋「『他者』との対話と『文明の共生』」「この国のあした」のべる出版企画、第4章参照。司馬遼太郎『オホーツク街道』(『街道をゆく』第38巻)朝日文芸文庫、1997年
- *25 奈良本辰也「解説」「国盗り物語」第4巻、1971年、714頁
- *26 桑原武夫『ヨーロッパ文明と日本』朝日選書、1974年、25頁
- *27 桑原武夫・司馬遼太郎『対談集 東と西』朝日文庫、1995年、68頁
- *28 伊東俊太郎『十二世紀ルネサンス』講談社学術文庫、2006年、138頁
- *29 「リチャード獅子心王はならず者であった」、BBC、1994年
- *30 司馬遼太郎・桑原武夫『対談集 東と西』朝日文庫、1995年、68頁
- *31 前田晴人『桃太郎と邪馬台国』講談社現代新書、2004年、135頁、なお藤木久志『天下統一と朝鮮侵略——織田・豊臣政権の実像』講談社学術文庫、2005年、445~447頁参照
- *32 斎藤博、前掲書、第8章「モラルとエティカ」、および斎藤博『スピノチスマスの研究』創文社、1974年参照
- *33 中江兆民『三醉人経綸問答』桑原武夫・島田虔次訳・校注、岩波文庫、1965年、77頁~84頁
- *34 桑原武夫「訳者あとがき」トインビー『図説歴史の研究』桑原武夫他訳、学習研究社、1975年、632頁
- *35 桑原武夫「解説」「人間の集団について——ベトナムから考える」中公文庫、1974年、303~9頁、
- *36 司馬遼太郎「無題」「司馬遼太郎が考えたこと」第8巻、新潮文庫、2005年、272頁。司馬遼太郎のトインビー観については、吉澤五郎「司馬遼太郎と旅の文明学」「異文化交流」第6号、2004年、7~31頁、國弘正雄「司馬遼太郎とライシャワー元大使との対談のことなど」「異文化交流」第7号、2004年、8頁、および高橋「司馬遼太郎のロシア観——トインビーと山本新にふれつつ」『21世紀とトインビー』第8号、2005年、6~8頁参照
- *37 司馬遼太郎・陳舜臣『対談 中国を考える』文春文庫、1983年、129~130頁。文明の形成と交流の意義については、伊東俊太郎「文明間の交流と文明交流圏」「文明間の対話に向けて——共生の比較文明学」世界思想社、2002年参照
- *38 司馬遼太郎『司馬遼太郎全講演』第4巻、朝日文庫、2003年、289~290頁