

特別寄稿

戦後歴史学と歴史教育——歴史に向き合う心・その二——

本郷 隆盛

はじめに

戦後日本の歴史教育は、子供達が生きている現代社会についても、これから生きていく二十一世紀の世界についても、それを理解する手がかりを与えるものにはなっておらず、又アジア諸国と日本との関係で日々生起している諸問題についても考える手がかりを与えるものとはなっていない。そしてさらに、その原因は、単に歴史教育だけの問題ではなく、戦後の歴史学の歴史認識の枠組それ自体に内在しているのではないかとの問題意識に立ち、歴史的な過去においてのみならず、いまなお日本との間で、歴史意識問題、領土問題など、多くの問題を抱えている韓国や中国の、主として小学校の歴史教科書が、日本についてのどの様な記述をしているか、又それはどの様な意味を持つのかを、これまで検討してきた(一)。

その結果、大別して三つのことが明らかになった。

一つは、韓国・中国ともに、歴史教科書は国定であり、国の教育方針が、そのまま歴史教科書に反映されていること、具体的には、韓国は民族主義的な視点から歴史教科書を編集しており、中国も現在の「中華人民共和国」という国家を前提にして子供達に愛国心を植え付ける教育を

していること、またその場合に注目すべきは、そのいずれにおいても、その民族主義や愛国主義を子どもたちに鼓吹する際のバネになっているのが、かつての日本の植民地支配や日本による侵略・残虐な殺人行為に対する被害感情である。言い換えれば、韓国・中国にとって近代日本はいまなお否定の対象なのであり、それを知らないままで、これからの日本国の担い手である子供達を教育することはできないということである。周知のように、海外から日本に来る留学生の八〇%は、中国や韓国からであり、彼等がどのような教育を受けて日本に来ているのかをきちんと知っておくことは極めて大切である。

同じアジアの隣国であり、経済的な関係は一層緊密になりながらも、中国とは政治・社会体制を異にしておりまた歴史意識も大きく異なっている。そのような隣国の事情も知らずに、将来に向けて友好的な関係を構築していくことはできないことを改めて認識しなければならぬ。

二つには、日本の歴史教育は、社会構成体の継起的発展を前提とする時代認識を歴史叙述の中心としてしているのに対して、韓国や中国の歴史教科書は、ともに儒教の伝統を踏まえた人物中心の歴史叙述の方法が採用され、文化、とりわけ民族や国家に功績のある人物の業績が歴史叙述の中心になっていることである。それに加えて注目すべきは、そこに叙述

されているのが単なる「歴史の事実」ではなく、韓国、中国ともに、民族主義的、愛国主義的な子供を育てるといふ、それぞれの国家的な課題に即応する現実的、実践的な観点から「事実」そのものが選択されていることである。換言すれば、歴史的な「過去」についての叙述が、子供達の物の見方や考え方を含め、その生き方に強い影響を与えるものとなっており、歴史的な過去についての認識が、同時に未来の形成と緊密な関係を持っているのである。その意味で韓国と中国の歴史教科書は、日本の歴史教育および歴史教科書を考える際にも貴重な示唆を与えてくれるはずである。

三つには、その意味で、歴史を叙述することは後世の「鑑」となり現在の「戒め」とするといつかつての儒教の歴史叙述が、同時に現在の政治のあり方や人間のあり方を考える思想的な資源となっていることである。それに対して、現在日本で行われている歴史教育は、過去を学ぶことが現在を点検し、未来のあり方を考える思想的な資源としての役割・機能を果たしているであろうか？ もしそうではないとすれば、それはなぜなのかを考えなければならぬはずである。

そこで本稿では、第一節では、現在、義務教育課程で使用されている戦後歴史学の立場から書かれた小・中学校の歴史教科書と、それを批判する立場から編集された『新編 日本史』（原書房、一九八七年）と『市販本 新しい歴史教科書』（扶桑社、二〇〇一年）の内容を分析し、その歴史叙述の特質を明らかにする。第二節では、それを踏まえて、戦後歴史学の歴史認識の枠組みがどのような問題を孕んでいるかを、歴史教育との関係を中心にして明らかにする。

そして第三節では、ここ三十年来の戦後歴史学に対する批判から生まれた歴史研究の諸潮流の歴史的意義を考え、上記の検討を通して、二十世紀における歴史学と歴史教育の在り方を提言するための前提とする

ことを意図している。

第一節 日本の歴史教科書——現状と批判

韓国と中国の歴史教科書を検討してきて改めて感じるのは、それぞれの教科書が、十九世紀半ば、同じく「西洋の衝撃」を受けつつも、それぞれ異なる道を歩むことになったそれぞれの近代の在り方が、そのまま歴史教科書に反映されていることである。

言い換えれば、韓国や中国の近代化とは、ヨーロッパの自己拡張による世界編成に強制的に編入される過程であり、その過程で、多くの辛酸をなめざるを得ず、両国が、いまなおそのような過去の負の遺産から自由でないと言うことである。否、むしろその負の遺産をバネにしていま現在、それぞれ民族主義、愛国主義を掲げて民族や国家の統合を意識的に強調している姿であり、その両国の民族主義、愛国主義を強調するバネを提供しているのが近代の日本なのである。だとすれば我々は、そのような韓国や中国のいわば反発的ナショナリズムともいべき動きをどのように受け止め、それに対応していけばよいのか、いま問われているのはそのことである(2)。そこで今度は日本の歴史教科書の問題である。

戦後日本の歴史教育は、その出発の時点で大きな制約を受けていたことに注意しなければならない。それは戦前の天皇制国家における歴史教育が、忠君愛国の手段となり、国民教化の役割を担ったことへの反省に立って、戦後の歴史教育は、人物中心の「道徳教育」ではなく、社会の仕組みを中心とする「科学教育」を課題にしたことである(3)。

それを教科書について言えば、第一に、戦後は、戦前とは異なり、国定教科書ではなくなり、政治とは直接的には関わりのない民間の教科書会社や、それぞれの分野の研究者・教育者に依頼して教科書を作成するシステムに代わったことである。その意味ではそれなりに多様性を持つ

教科書が作成されることになった。

だが、第二に、教育内容の大綱を示した学習指導要領が、法的拘束力を持つとされて教科書叙述を制約しただけでなく、それに依拠した教科書検定が、事実上、自由な教科書制作を困難にしたことは否定できない事実である。その理由は、文部（科学）省は教科書検定を通して、政府の政策を、教科書に反映させようと、強力な「指導」をしてきたからである（4）。この教科書検定についてはのちに東京教育大学の家永三郎教授が、違憲訴訟を起こすことになるがここでは触れない（5）。

だがそれにもまして戦後日本の教科書問題の対立を支えていたのは、米ソのイデオロギー対立であり、国内では保守政党と革新政党の対立としてあらゆる分野において顕在化し、義務教育課程の教育がいつも政治的な争いの対象になったのである（6）。だがここではそれについてもこれ以上は触れないことにしよう。

ここでは、前稿で検討した韓国と中国の歴史教科書に対して、戦後の日本の歴史教科書にどのような特色があり、またどのような問題点があるかを考えることを課題にしているからである。

一 戦後歴史学と教科書叙述

戦後の社会化教育については、上田薫編『社会科教育史資料集』に詳しいが（7）、ここではそのような一般的な概説は省略して教科書そのものについて検討しよう。

まず初めに、教科書採択率が五〇%を越える東京書籍の、昭和版と平成版の小学校教科書を比較し、その叙述の特質を明らかにしたい。まず昭和版であるが、上巻は一〇四頁、下巻は一〇六頁であるが、下巻の六〇頁以降は戦後であり、のちには「公民分野」となるため、歴史部分は併せて一六三頁である（8）。先の韓国や中国の小学校歴史教科書と比べ

ても極めて少ないことは明らかである。目次は次のようになる。「1 日本の歴史」につづく、「2 国民の生活と政治」と「3 世界の中の日本」については省略する。

1 日本の歴史

○ 歴史を学ぶまえに

(1) 日本の国のなりたち

1 日本のあけぼの

2 古墳にほうむられた人びと

(2) 貴族の世の中

1 聖徳太子のころ

2 聖武天皇と奈良の大仏

3 藤原道長と貴族の政治

(3) 武士の世の中へ

1 源頼朝と鎌倉武士

2 戦乱の世と天下の統一

(4) 武士の世の中

1 徳川家光と江戸幕府

2 町民と農民

3 移り変わる社会

○ 年表の利用のしかた

(5) 明治からの世の中

1 明治維新をすすめた人びと

2 自由民権と国会開設

3 日本と世界の動き

4 戦争と国民生活

(6) 戦後の新しい日本

○ 歴史を学んで

この目次の構成をみると、(1)が原始、(2)が古代、(3)が中世、(4)が近世、(5)が近代・現代、そして(6)が戦後である。それから二十一年後の二〇〇〇(平成十二)年版の教科書『新訂 新しい社会』(9)上巻の構成では、次のようになっていいる。下巻は公民的分野のためここでは省略。

〈1〉 日本の歴史

○ 私たちの町の歴史探検

- 一、米づくりのむらから古墳のくにへ
- 二、聖武天皇と奈良の大仏
- 三、藤原道長と貴族のくらし
- 四、源頼朝と鎌倉武士
- 五、武士の文化と民衆の成長
- 六、三人の武将と全国統一
- 七、徳川家光と江戸幕府
- 八、移り変わる社会
- 九、明治の新しい世の中
- 一〇、二つの戦争と人々のくらし
- 一一、長くつづいた戦争とアジアの人々
- 一二、新しい日本、平和な日本へ

原始・古代、中世、近世、近代、現代という時代区分を取り外し、フラットな柱立てになっていること、また子供達や親との会話が取り入れ

られていることも大きな変化のひとつであるが、それはともかくとして、その内容を検討してみると、歴史教育としては、明らかに大きく後退していることは否定できない。教科書の体裁は、B五版からA四版に変わっているが、昭和版が一六三頁であるのに、平成版は一一八頁であり、二八%という大幅な減少である。変わった点を見ると、具体的には、米作以前の狩猟、漁撈時代の記述がなくなり、聖徳太子が、独立ではなく聖武天皇の項に吸収され、人物についても、江戸時代の徳川綱吉の政治、淀屋辰五郎、三井高利、二宮尊徳、高野長英、シーボルトなどが消えている。具体的な叙述について言えば、「道はたのお地蔵様は、自分たちの暮らしを守ってもらうために、人びとがたてたものでした。人びとは、お地蔵さまによだれかけを付けたり、供えものをしたりしました。そして、その前を通るときに、毎日の平和なくらしや、子供達の健やかな成長をねがったり、旅の安全をいのったりしました」(四頁)などの民俗的な叙述が消えている。

また寺子屋については、昭和版には、「このころには、農村や町には、寺子屋という塾がつくられ、生活に必要な読み書き、そろばんや、親には孝をつくせ、上のものということにしたがえなどと説く道徳を教えていました。学問は、長い間、貴族や僧、武士だけのものでしたが、農民や町人の子も、寺子屋で学ぶことができるようになったのです」(九一頁)とあるが、平成版では、「町や村には、寺子屋と呼ぶ学校ができて、読み書きそろばん、道徳など、生活に必要な知識を教えるようになりました」(六九頁)としか書かれていない。簡略化されているが、寺子屋に象徴される江戸時代の民衆教育は、民衆の自己成長およびその後の日本の近代化にとっては大きな歴史的事件である。昭和版の方が好いことは明らかであろう。

「移り変わる社会」でも、叙述はかなり悪くなっている。昭和版では、

「農民の一揆や町人の打ちこわし等が増えたのはどうしてなのでしょう。蘭学というのは、どんな学問だったのでしょうか」という「問い」が、本文中にあり、それに応えるかたちで、「社会の動き」の説明がなされており、その答えも極めて具体的である。九四頁には次のようにある。

天明の飢饉では、特に東北地方は大きな被害を受けました。ひとびとは、木の葉や草の根をはじめとして、食べられそうなものはすべて食料にしました。それでも、飢え死にしたり、でんせん病で苦しんだりする人びとが、町や村にあふれたといえます。また、農村には、町人や村の有力者から、借金のかわりに、農地をとりあげられたりする農民もでてきました。収入をふやそうとして、綿や菜種などを作る農民のなかには、種や肥料などを買うお金を借りたまま、不作などのために返せなくなるものもいたからです。生活に苦しむ農民達は、たびたび一揆をおこして、生きる権利を主張するようになりました。

それに続いて、「このようなき、相模の農民であつた二宮尊徳は、領主のたのみを受けて、いくつもの農村をたてなおしました」（九五頁）として尊徳による荒廃村の復興が叙述されており、また「尊徳は、農村をたてなおすにあつて、少年の頃から自分の体験をもとにして、まず領主には、農民の年貢をへらすため経費を節約することをとめ、農民には、質素を心がける事や儉約のたいせつさを教えました」（九五～九六頁）などの叙述は、平成版では全く消えているのである。

また蘭学についても、昭和版では四頁にわたって詳しく叙述しているのに対して、平成版では吉宗も青木昆陽もシーボルト、鳴瀬塾も出てはこない。わずか一頁である。次の「開国」のところでも、昭和版にある林子平の『海国兵談』も高野長英も出てこない。

幕末の「志士」についても、昭和版では、「吉田松陰の教えを受け、さらに、中国の上海に行つて海外の見聞を広めた高杉」は、「しきたりにとらわれず、武士だけでなく、農民や町人も加えた奇兵隊をつくり」（五頁）、あるいは、「土佐藩出身の坂本龍馬は、国内や海外の情勢を考え、いまは自分の藩のことだけを考えずに、国全体のことをかんがえるべきだと、西郷、大久保、桂らに熱心に説いてまわりました」（六頁）と具体的に叙述しているのに対して、平成版では、「幕府を倒す上で大きな役割をはたした」（七三頁）というような抽象的な表現になっているのはいただけない。個人の事績についての具体的な叙述が消えているが、教師は、幕府を倒すことがなぜ好いのかを子供達に自前で教えることができるのであろうか？ これも改悪の一つである。

また近代に関する叙述の仕方を見ると、昭和版では「新しい政府は、ヨーロッパの進んだ国々を手本にして、政治や社会の仕組みを改める仕事をつぎつぎにはじめました」（七頁）とあり、廃藩置県、四民平等、学制、富国強兵、地租改正、文明開化などについて、それなりに詳しく説明しているが、平成版ではそのような明治維新の進歩性、変革性を弱めるような叙述になっている。叙述にメリハリがないのである。昭和版にあつた福沢諭吉についての叙述もなくなり、板垣退助についても、極めて簡略化され個人に対する説明がなくなっている。このような叙述からは歴史に対する興味・関心は生まれてこない恐れがある。

昭和版にある「二つの戦争を闘つた日本は、諸外国からその実力を認められて、一九一一年には、条約改正を達成することができました」は、平成版では「日露戦争後の一九一一年、外務大臣小村寿太郎の努力で、不平等な条約の改正を達成しました」とある。これをどのように書くかは同じ事ではあるまい。条約改正は、日清・日露戦争の勝利による日本の国際的な地位の上昇の結果であることは明らかであり、小村自身の個

人的な努力の結果ではないであろう。

「第一次大戦と日本」についても、「日本は、この大戦をきっかけにして、造船業や化学工業などがめざましくすすみました。ヨーロッパからの輸入にたよっていた工業製品を、国内でつくったり、また、ヨーロッパの国々にかわってアジアに輸出する機会を得たりしたためでした。また、国力が高まった日本は、国際連盟の常任理事国に選ばれ、国際会議で重要なやくわりを果たすようになりました」(三五頁)などの表現は平成版にはなくなっている。一体このような教科書叙述の変化の背後に何があったのか？

その背景として考えられるのは、一つは、度重なる学習指導要領の改訂や、授業時間数の減少、もう一つは文化の重視などの変化であるが、もう一つの理由として考えられるのは、この間、一九八〇年代以降は「侵略・進出」問題が、九〇年代には従軍慰安婦、南京虐殺問題など、韓国や中国との歴史問題があったことが影響しているのではないか。近代日本に対する執筆者の主体性がなくなり、否定的な姿勢が顕著になるのである。それに次いで起こったのが、平成十四年の改訂、所謂「ゆとり教育」の導入による授業時間数の減少であるが、平成二十三年には、「ゆとり教育」への批判を受けて少しばかり頁数が増加した。だが私が、本当に言いたいのはそれだけではない。

韓国や中国の歴史教科書を読み、その後で日本の歴史教科書を読むと、後者が非常に「暗い印象」を与えるのはなぜであろうか？ 韓国や中国の小学校歴史教科書は、両者共に、「神話」による民族の生成から始まって、それを読む者に「誇り」や「喜び」、そして近代においては侵略した外国勢力に対する「激しい怒り」を呼び起こさせる、いわば読む者の感情を刺激するものがあるのに対して、日本の教科書には、読者の心

を揺さぶるものが全くないのである。それはなぜであろうか？

周知のように、日本の歴史教科書は、小学校、中学校、高校にいたるまで、原始・古代からはじまって、中世、近世、近代、現代と時系列に従って事実を淡々と叙述し、子供達はそれを客観的な事実として覚えることを求められる。子供達は、みな「歴史は暗記物」と思い込んでいるのである。その歴史的な背景を考えてみれば、戦後の日本の歴史教科書は、韓国や中国の民族主義的、愛国主義的な教科書とは全く正反対である。

なぜかと言えば、第一に、戦後日本の教育は、戦前の天皇制ファシズム、軍国主義下の国家中心主義的な歴史教育に対する批判から出発し、自己中心的なナショナリズムを排し、世界的な視点から日本社会の歴史的变化の特質を捉えることを課題としたからである。換言すれば、戦後の教科書は、「日本国憲法」に依拠した国際主義と平和主義に彩られ、ナショナリズムの観点が殆ど消えていけば「普遍主義的」「客観主義的」な視点で書かれているのである⁽¹⁰⁾。時にナショナリズムの立場から「無国籍」と批判されるのは、そのためである。

それはかつて丸山真男が、「日本のナショナリズムは処女性を喪失した」⁽¹¹⁾と言ったように、国家中心的な観点については極めて抑制的——その点のちに保守勢力から批判されることになるのであるが——であり、自国の歴史をある意味では徹底的に相対化しているからである⁽¹²⁾。

第二には、歴史叙述の基本線が、戦前の講座派理論であるマルクス主義における社会発展の図式(原始、古代Ⅱ奴隸制、中世・近世Ⅱ封建制、近代Ⅱ資本制という三区分法)を日本の歴史に適用して、社会構造の継起的な発展とそれぞれの時代の社会構造の仕組みを理解することが歴史教育の課題として設定されたからである。戦後の歴史学と歴史教育に大

きな影響力を持っていた永原慶二は、「歴史教育の基本目標は、あくまで諸時代の政治的・社会的構造やその歴史的展開の特色の理解」「政治を中核とする社会諸関係の構造的な把握」（13）におかれるべきであると言っている。そこでは、社会構成体、すなわち、社会の構造的な変化を媒介とする支配・被支配関係の変化を明らかにすることが歴史学の課題であり、それを学ぶことが歴史教育の課題とされたのであり、そこから、支配の仕組みやそれに対する戦いが、叙述の中心となったからである。その点では、人物を中心として歴史を叙述すべきだとする学習指導要領とも異なるのである。

ちなみに一九九八（平成十）年一二月に改正された学習指導要領（実施は二〇〇二（平成十四）年から）の、小学校社会科・歴史の「目標」は「国家・社会の発展に大きな働きをした先人の業績や優れた文化遺産について興味・関心と理解を深めるようにするとともに、我が国の歴史や伝統を大切に、国を愛する心情を育てるようにする」とあり、その内容として「我が国の歴史上の主な事象について、人物の働きや代表的な文化遺産を中心に遺跡や文化財、資料などを活用して調べ、歴史を学ぶ意味を考えるようにするとともに、自分たちの生活の歴史的背景、我が国の歴史や先人の働きについて理解と関心を深めるようにする」とある。

このように、学習指導要領では、「先人の業績や文化遺産」を中心に教えるところがあるが、その実、実際の歴史教科書では、人物と文化遺産の背景にある社会のあり方の変化が叙述の中心であり、政治的な事件に関わった英雄や武将のほかは、個人が歴史上大きな役割を果たしたという記述はほとんどないのである。四面を海に囲まれた島国であり、中国のような周辺の異民族の侵入や韓国のような中国からの侵入もなく、対

外的な争いは極めて少なかった日本においては、韓国や中国のような民族の英雄などは存在しないのである。精々のところ、蒙古襲来の際の北条時宗ぐらいであろう。

韓国や中国が、いまなお儒教の伝統的な歴史叙述の様式を踏まえ、人物中心の歴史叙述を採っているのは異なり、近代の日本社会は明治以来、儒教に基づく歴史叙述の伝統をかなぐり捨てて西洋の学問体系を受容することに一生懸命であった。その点で、儒教の伝統的な歴史叙述を維持してきた中国や韓国とは異なる日本の東アジア世界の中の独自性があるとも言える（14）。

この平成十二年版の東京書籍の教科書を読んで、私が一番気にかかったのは、否定形の文章が多いと言うことである。幾つかの例を挙げてみよう。

第一は、神話の扱いである。周知のように韓国や中国では「神話」と歴史とを区別せず、民族の起源を「神話」を引用して叙述し、それらを民族の「誇り」として記述しているが、「科学的歴史学」を標榜する戦後日本の歴史教育においてはそうはいかない。この教科書では、「八世紀の初めには、古事記や日本書紀が天皇の命令でつくられました。この書物には、大昔のこととして、天からこの国土に下った神々の子孫が、大和地方に入って国を作り、やがて日本の各地を統一していく等の話が載っています」（一五頁）とあるが、教師用の指導書では古事記・日本書紀の「両書は、天皇家の支配の正当性を説明することを意図してまとめられたもので、事実を正確に述べたものではない」と書かれている。学界の通説はこの通りではあるが、それではそれをどのように教えるのであるだろうか？

日本の神話が厄介なのは、一つは、「神話」が「神話」として独立せ

ず、「歴史」との切れ目が不明確であること、二つには、その神話が現在にまで続く「天皇制」という政治制度と有機的な関係を持つているからである。すなわち、「日本神話」は、それ自体が「政治神話」であり、近代の日本においてこの皇統神話が、政府に対する国民の服従と随順を喚起することに大きな役割を果たしてきたことであり、戦後教育はある意味ではこのような戦前の反省から出発したからである。だが、それだからといって「神話」を教えなくていいと言ふことにはなるまい。

歴史教育で大切なことは今の生活と過去の理解とをどのようにして有機的に結びつけるかということである。換言すれば、現在を歴史的に説明するのが歴史学であるともいえよう。その意味では、教師はいつでも「現在」に関心を持ちその由来を歴史的に考える思考を身につけることが不可欠である。

それ故、例えば、天皇は、いまなお過去の存在ではなく、現在しているのだとすれば、それが、天上界の天照大御神の血統を継ぐ子孫であるとされていること、或いはまた、初代の神武天皇の即位は紀元前六六〇年とされ、現在休日となっている二月一日の建国記念の日は、神武天皇の即位の日であること（これは縄文時代であろう）、現在の天皇は一二五代目であり、天皇家の歴史は歴史的には一五〇〇年の歴史を持つこと、神話と歴史とが連続・混在していることなどはつきり教えても好いのではないかと考えられる。

第二に、宗教については、聖武天皇の大仏鑄造に関わって行基や鑑真的の名前が出てくる以外は、天台宗、真言宗の記述もなく、鎌倉仏教についても何の記述もないことに驚かされる。宗教は、小学校では教えるのは無理ということなのか。きっかけはいくらでもあるはずである。近所にお寺はいくらでもあるであろうし、祖父母の死に際して寺や僧侶が関係した経験もあるのではなからうか。今ある仏教諸宗派はいずれも鎌倉

時代にできたものであり、過去を理解することは現在を理解することなのである。これではいつまで経っても日本人は宗教に弱いままであるろう。人々がなぜ宗教を必要としたのか、なにはともあれ教科書の記述が先決であろう。

第三は、江戸時代の政治・社会組織に関する叙述である。この点については秀吉の検地・刀狩り・住居の固定（五二―五三頁）、幕府による大名統制、身分的差別・重い負担・居住の固定などの農民支配、キリスト教の禁止（五四―六三頁）など、極めて詳しく叙述されている（15）。だがこのように民衆が抑圧されたことだけを言うのでは不十分である。固定的な身分制の中でも、民衆は生活の向上に力を尽くし、独自の文化を形成したことをしっかり記述するべきである（16）。具体的には、固定的な身分制の下でも、身分は職業と緊密に結びついており、農民も町人もそれぞれの職業に即した職業倫理や自己規律を自覚的に形成していたこと、また商品貨幣経済の社会的展開のなかで、必要とされる知識や能力を身につけ、それが今に通じる日本人の勤勉さと有能さを生んだこと、伊藤仁齋や荻生徂徠の学塾の隆盛、元禄期の町人文化、石田梅岩の石門心学、天保期の二宮尊徳の農村復興、大原幽学の協同組合の設立など、生活者としての民衆の創造的な営みを叙述することが大切なのではないだろうか（17）。

徳川二六〇年の「平和」は、それほど捨てたものではない。さまざまな社会的な諸階層が身分とイエを媒介にした「職分意識」を継承して自分の責任を果たしたが故に、「徳川の泰平」が維持されたのである。或いはまた、固定した身分制度とともに、養子制度による能力主義もあり、血縁関係だけが人の一生を決定していたわけではない。大切なことは、上からの支配の抑圧性を強調するだけでなく、社会を維持・再生産する政治・経済・社会のシステムを教えることである。五人組や村・町の

共同組織が、相互規制・監視だけでなく、相互の助け合い・扶助のシステムとして両義的な機能を果たしたことが重要である(18)。

第四に、六九頁には、寺子屋の絵図があり、その説明として、指導編には「課題によつて分かれて学習している」との説明があるがこれも十分ではない。同書には、八三頁に、明治の授業風景の写真が掲載されているが、両者を引き比べて、明治の教育では、子供たちが、全員、教師の方を見ているのに対して、寺子屋においては子供同士が机に向かい合っていること、学習は子供の能力・進度に応じて行われていたこと、子供同士の教え合いが行われていること(19)。また学習内容は通常言われるような「読み書き算数」だけでなく、「人としての道」を学ぶことであつたことなどを教えることが必要であらう。「人の人たる人は人を人とす。人の人たらざる人は、人を人とせず」とは寺子屋訓誡集の一文である。

第五に、七一頁の「一揆や打ち壊しは、幕府や藩をたおすほどの勢いにはなりませんでした」との記述にも問題がある。一揆の目的は、年貢の減免や伝馬役など、農民負担の軽減にあり、生活を守る戦いである。それが「反封建闘争」ではなかったとして批判するのは五〇年前の歴史認識である。現在の研究史が教科書に反映されていないのは大きな問題ではないか？ その時代を生きた人々に対する共感が全くないのである。

一揆や打ち壊しは、当時は非合法的な闘争形態であり、それにもかかわらずなぜそのようなことをしなければならなかったのか、その目的や、一揆への参加強制、組織形態の独自性を、歴史的に理解することが大切であらう。個人の生活要求だけではなく、「困窮した民衆の助け合い」や、民衆の困窮を目前にしつつ、自分の利益だけを追い求める豪商・豪農に対する社会的制裁や社会的正義の実現が、打ち壊しの目的なのである。「あるべき歴史像」ではなく、「実際に生きられた歴史」を叙述する

ことがぞまれる(20)。

第六に、幕末・維新変革についてはどうであらうか？ 老中阿部正弘が、ペリーの開国要求への対応に際し、「これまでのでしきたりを破つて、朝廷に報告したり、諸大名に意見を求めたりするありさまでした」(七三頁)という表現もおかしい。それは確かに、それまで、外交政策を幕府の専権事項として対応してきた幕府の弱体化の一端を示すものではあるが、同時に、当時、対外政策を繞つて国内の諸階層の意見を聞こうとしたこと自体は、むしろ評価されるべきことである。それまでの慣例を破つて政治情報を公開し、社会諸階層が政治に参加する契機を切り開いたことは、のちの「公議輿論思想」が出てくるきっかけになるのである。これなどは「木を見て森を見ない」たぐいの叙述であらう。幕末日本の対外的危機は、それまで政治から疎外されていた下級武士階級に大きな危機意識を生み、彼らを政治行動へと駆り立てていくのであり、そこから、勝海舟や坂本龍馬などの、新たな政治構想が紡ぎ出されていったのである(21)。

また、対外交渉に当たった当時の幕府の役人達はそれなりに皆、開明的で優秀な人材であつたことにも留意すべきである。ペリーやハリスなど、当時日本との交渉に当たった外国人はみな日本の官僚を絶賛している(22)(23)。

第二〇章「二つの戦争と人々のくらし」では、「国会を開設し、憲法を制定して近代国家として歩み始めた日本は、朝鮮をめぐって中国と対立するようになり、一八九四年、日清戦争になりました。一九〇四年には、ロシアとの間に、中国東北部や朝鮮をめぐって日露戦争を起こしました。日本はわずか一〇年の間に、大きな戦争を二度もしたのです」もただけに叙述である。戦争が好いとは言えないが、だからといってそれを裁くことは歴史教育の課題ではない。この続きに「日清・日露戦

争では、中国と朝鮮が戦場になり、両国の人々は殺傷されたり国土を荒らされたりして、大きな被害を受けました」とあり、これも事実ではあるが、事態の一面的な記述と言われても仕方あるまい。このような一面的な叙述が、のちに「自虐的」と批判され、のちに見るような近代の日本に関する自画自賛的な叙述を生み出す原因になるのである。

日本がどのような理由で二度の戦争をしたのか、たとえば山県有朋の「主権線」と「利益線」、福沢諭吉の「脱亜論」や「文明と野蛮の戦争」などの話ぐらいいはしても好いのではないか？ ただ戦争をして悪かったでは歴史の勉強にはならない(24)。

日本は、この二度の戦争に勝利することで、国際的な地位を確立し、幕末以来、懸案の不平等条約を改正したこと、また同時にその後、当初の「朝鮮を独立させる」という日清戦争の目的に反して朝鮮を植民地化し、日露戦争後は、韓国・中国に対する蔑視感が強まり、その結果として大陸への野望を膨らませてアジアへの無謀な戦争を仕掛け、ついには四五年の敗戦を迎えることになるのであり、そのような一連の連関の中で理解させることが大切である。歴史の両義性について理解させることが重要である。

当時の世界史では、西洋と並び立つ事によって初めて国家間の対等性が認められたのであり、そこに歴史の「悲劇」と「喜劇」（例えば「鹿鳴館」など）が混在しているのである。日露戦争を巡っての国内世論の多様な動向、開戦に対する賛成・反対論なども、教えることが可能なのではないか。だが戦争を教えるためには教師自身のそれなりの覚悟と力量が必要とされよう。

このような日清・日露戦争を「侵略戦争」ではなく、「防衛戦争」であったとするのが司馬遼太郎の歴史小説『坂の上の雲』である。司馬は、

明治の國家を近代化への歩みとし、四国の伊予、松山出身の三人、秋山真之、好古兄弟、正岡子規三人の活躍を中心にして、近代日本の夜明けを肯定的に描いて見せたのである。明治における日清戦争、日露戦争は、日本の國家としての独立にとって避けて通ることのできない事件である。戦争であったと言うことにならう。だがその司馬も、アジア・太平洋戦争については全く評価しなかった(25)。

アジア・太平洋戦争については、日本がどの国とどこで戦ったのか、たとえばオランダとはインドネシアで、フランスとはベトナムで、イギリスとはビルマやシンガポールで戦ったこと、そして彼らを捕虜として酷使したことなどをきちんと教えなければ、日本の天皇がヨーロッパを訪問した際に、イギリスやオランダの元軍人たちが天皇の馬車に対して背を向けて抗議したことなどを全く理解することができないであろう。

アジア・太平洋戦争では、軍人二三〇万人、民間人八〇万人、計三三〇万人が亡くなったことは小学校の教科書にも出てくるが、軍人の八割近くが餓死であったことも、記憶しておく必要がある。またアジア地域では一千万人以上の犠牲者を出したことなどを教えることが必要である。

日本が敗戦した一九四五年当時、朝鮮人が二〇〇万人も日本にいたこと、或いは日本が植民地化した旧満州には一〇〇万人、朝鮮には七〇万人、台湾には三二万人の日本人が居たこと、また沖縄では一〇万人の民間人が亡くなったこと、原爆では、広島では二〇万以上、長崎では一〇万人以上の人が亡くなりその後も多くの人が地獄の苦しみを味わわなければならなかったこと等を具体的に教えなければならない(26)。

そしてこのような「無謀」な戦争をなぜ日本ははじめたのか、途中で止めることができなかったのはなぜか、海外で多くの残酷な行為をしたのはなぜかなどをきちんと考えさせる機会を与えることは、日本社会の責任であろう。戦争の指導者それに追隨した政治家の責任、そして強制

的に戦地に送り込まれた多くの若者たち、それを送り出した家族の苦悩などを、次の世代に語り継ぐことが科学者としての歴史家の責任であろう(22)。

この問題は、天皇制国家の政治構造とも無関係ではない。政治の頂点にいる者が責任を取らず、臣民にのみ責任を負わせる国体論の構造、或いはまた丸山真男のいう軍隊内部の「抑圧移譲」(28)の構造などを子供たちに考えさせるきっかけを与えることが必要である。歴史教育の役割は、子供が生きる社会のいい点、悪い点を過不足なく教えること、その当時は、止むに止まれぬ戦争であったとしても、勝つ見込みのない戦争を引き起こし、三百万以上の国民を死地に追いやり、他国に甚大な被害をもたらしたその責任は免れることはできないのである。その愚かさを認め歴史に刻むことが歴史家としての使命である。あやまちを犯すのは人間個人だけではない、アメリカが、かつてはベトナムで、又最近はいラクで誤った戦争をしたことからも明らかのように、国家もしばしばあやまちを犯すのでありそれを認め「歴史に刻む」ことが、歴史家の後世に対する責任なのだから(29)。

日本の歴史教育の最大の欠陥は、過去を学ぶことが現在を理解するためであること、現在を理解するためには過去をきちんと学ばなければならぬことが、歴史を教える教師自身に共有されていないことであり、それは歴史教育というよりも歴史学自身の責任であることを強調しておきたい。

私の印象を言えば、日本の小学校の歴史教科書は、韓国や中国の教科書に比べてレベルが高いとは到底いえない。それはこれまでの叙述からも明らかであろう。中学校になるとたんに分量も三二二頁と多くなり、内容も難しくなるのであるが(同時期の東京書籍版『新編 新しい社会 歴史』(30)。小学校と中学校の教科書の差があまりに大き過ぎる

のである。もつと副読本や資料集の内容を小学校教科書自体の中に組み込んでほしいのではなからうか。「ゆとりゆとり」と言っている間に歴史意識は減退するばかりである。日本の教科書が「暗い印象」を与えるのは、一つには、時代の特色を、とりわけ支配の仕組みと民衆の苦しみを中心にして叙述し、民衆の生活の維持・再生産の仕組みや楽しみ、年中行事や芸能などの叙述が少ないこと、二つには、それに加えて、韓国や中国のように、民族文化や自国の文明への「自信」や「誇り」、歴史において業績を上げた人物を顕彰する記述等が殆どないからである。

総じて言えば、我々が、自国の歴史を叙述するに際してそれを現在の高見に立つて批判ばかりするのはおかしいのではないか。これまでこの列島に生きた人々の生活的な営み或いはその思想的な営みへの共感を引き出すような歴史叙述を考えなければならぬ。

その点では、戦後の歴史教科書を「自虐的である」として『新しい歴史教科書』を書いた「自由史観」の著者の立場も分らないではないのである。だがそれでは、戦後歴史学を批判した『新しい歴史教科書』は私の期待に添えてくれるであろうか？

二 戦後歴史学批判と教科書叙述

戦後の日本社会は、戦前のような国家主義を否定し、新しく制定された日本国憲法に基づき、平和主義、主権在民、基本的人権の尊重などの基本原則に立って、民主主義の社会的表現を課題として出発した。戦後歴史学は、歴史進歩の立場、個人主義の尊重、歴史は科学であるとの立場等によって、そのための理論的な土台をなしたと言えよう。

だが戦後、アメリカは、世界的な米ソのイデオロギー対立を背景として、日本の安定的な統治を実現するために、天皇制を温存しまた戦前の官僚機構を利用した。そのため日本国内は、米ソのイデオロギー上の代

理戦争が、保守と革新の争いとして展開され、社会科、とりわけ歴史教科書は、常にその争いの渦中に巻き込まれたのである。

保守政党は、歴史教科書の主要な執筆者がおおむね革新政党の支持者であったことから一九五五年以来、民主党がパンフレット「うれうべき教科書」で歴史教科書を批判して以来、つねに社会科教科書を批判し、政府文部省は教科書検定に名を借りて政府の考え方に沿うように書き換えを迫るのが常態であった。社会科とりわけ歴史教科書の問題は、いつも戦後教育の最大の争点の一つであった。

戦後歴史学の立場から作成された歴史教科書に対してそれを批判し、それに対抗して歴史教科書を作る動きは二回あった。一回目は、一九八〇年代の「侵略・進出」問題を背景にして作成され、一九八七(昭和六十二)年に高等学校用教科書として刊行された『新編 日本史』(原書房)であり、二回目が、九〇年代末の所謂「自由主義史観」の立場から執筆された中学校用歴史教科書『新しい歴史教科書』(扶桑社)である。

(一)『新編 日本史』教科書

(一九八七(昭和六十二)年、原書房)

戦前の国家主義への批判を基調にして「国家」を否定するかのような歴史教科書に対して、保守の立場は「無国籍的」であると批判し、国家や民族を強調する教科書が作成された。それが高校用歴史教科書『新編日本史』である。その作成動機について、『疑問だらけの中学教科書』の監修者である筑波大学の福田信之学長は、監修の言葉で、「個人である、家庭・社会の組織であれ、すべて欠陥があるように、国にも欠陥があるのは当然である。しかし、国あつての自分であり、国をよくすることとは自分のことであると考えること、これが国を愛する事ではないだろうか。(中略)わが国の国家としての成立・理念・国策に基づく教科書

が作成される必要がある」(31)と述べている。著作者とし名を連ねているのは、朝比奈正幸、小堀桂一郎、村松剛、結城陸郎ほか九名である(32)。

この教科書の特徴は、前近代では、神話の扱い、天皇制に関する問題、近代では日清、日露、アジア・太平洋戦争に関する記述、戦後では、資本主義に対する叙述の仕方、労働・市民運動、公害問題などがそれであるが、細かい記述内容については、「教科書レポート」等が出ているのでそれに譲り、ここでは幾つかの問題点だけを検討しておこう(33)。

第一に、古事記・日本書紀については、それを「神話」とは言わず、「そのまま史実とは認められないが」としつつも、神武以来の初期の天皇の事績については、「日本の建国伝承」として、「大和朝廷を中心何代にもわたって推進された国内平定の歴史がもとになっていると思われる」(一五頁)とするような史実に準ずる扱いをしている。

第二に、本教科書の特徴の一つは尊王論であり、その記述は多い。足利義満が、太政大臣となり武家と公家との権威の統合を図った、或いはまた江戸時代に、新井白石が將軍をして「國王」たらしめようとしたなどの記述はなく、「尊王論」をあたかも幕府に敵対するものであるかのように記述している場面が多いことに特徴がある。

①「幕府の絶対権を否定する思想は、朱子学の中からでてきた。朱子学で説く大義名分論によってわが国の歴史をみたとき、將軍は天皇に臣従すべきだという尊王論がみちびきだされたのであった」(一四八頁)

②「水戸学は、日本が天皇統治の国家であるとの国体論に立ち、外国との違いを明らかに弁別せねばならぬとする「華夷内外の弁」から、日本の自主性を強くうちだし、外庄に対抗する攘夷論を提起して、尊攘派の志士たちに大きな影響をあたえた。しかし、その尊王論は、

実際問題としては、御三家という立場から、幕府を強化することによって尊王の実をあげる方法をたどりざるを得なかった」（一五七頁）

いずれもわかりにくい文章である。前者について言えば、具体的に江戸時代のどのような思想家を念頭にして書かれたものなのか分からない。あまりに抽象化された文章である。朱子学が「大義名分」を説くことは確かだが、そこから「幕府の絶対権を否定する」とか、また「將軍は天皇に臣従すべきだ」と言うことになるわけではない。後者について言えば、水戸学の「国体論」は、「日本が天皇統治の国家である」と言っているわけではない。天皇は、「名目的な君主」或いは、「国家的な祭祀の祭主」として登場させられているのであり、「統治の主体」として見なされているのではない。それと「幕府を強化することで尊王の実を挙げるとはどういう意味なのか、意味不明な文章である。

江戸時代の尊王論の多くは、幕府に対する尊敬（敬幕）と基本的に矛盾するものではなく、尊王と敬幕とは両立するものであった。また吉田松陰が、「条約の違勅調印を期に討幕にかたむき、国難に対処するにはこれまでの幕府独裁政治を否定し、朝廷を中心に挙国一致の体制を取らなければならない」と主張した」（一五七頁）との記述も不正確である。

第三は、近代の戦争についての叙述である。基本的には、国家中心主義的な叙述であり、それに対する批判や異なる主張については殆ど記述していないことが大きな特徴である。

また第四に、詳細については省略するが、国家中心的、国体論的な自己の立場など、この教科書編纂の意図・基本線に都合の悪い記述については記述しない、或いは多様な考え方の存在を認めない、その結果として「事実を隠蔽」という意図が見受けられることである³⁴。だが、この『新編 日本史』は殆ど教科書としては採択されなかったようであ

る。

その後、九〇年代になると従軍慰安婦や南京虐殺が問題化されるに伴って、その教科書記述を巡って戦後歴史学の教科書に対する批判が強まり、藤岡信勝や西尾幹二等が反対運動を組織化するようになったのである。

一．前史としては、藤岡信勝を中心とする民間団体「自由主義研究会」の発足。

二．一九九〇年代「従軍慰安婦」の問題が表面化、それが中学校の歴史教科書に叙述されるという事態に対する反対運動の組織化。

三．一九九六（平成八）年二月二日、「新しい歴史教科書を作る会」の創設、文部科学省への申し入れ。シンポジウムの開催。

四．一九九九年（平成十二）年一月、西尾幹二『国民の歴史』刊行、二〇〇〇年一月、西部邁『国民の道徳』刊行。

五．二〇〇一年（平成十三）年六月、扶桑社版の『新しい歴史教科書』刊行。代表執筆者は西尾幹二。

「新しい歴史教科書を作る会」が作成した『新しい日本の歴史が始まる―自虐史観を超えて―』を読んで明らかになるのは、要するに戦後歴史学の立場からの歴史教科書はあまりに暗すぎるというのであり、とりわけ近代以降の歴史については、当時、世界第二位の経済大国となつた日本を前提にして近代化に成功した日本を描けと言うのである³⁵。「新しい歴史教科書を作る会」創設にあたっての声明で、彼等は、これまでの歴史教科書について次のような批判をしている。「歴史教育の問題は、先の大戦に敗れてから半世紀にわたり、繰り返し論じられてきたにもかかわらず、その歪みが正されるところか、近年ますます歪曲混迷

の度を深めている」(36)として、つぎのように主張する。

とりわけ、この度検定を通過した中学七社の教科書の近現代史の記述は、日清・日露戦争をまで単なるアジア侵略戦争として位置づけている。そればかりか、明治国家そのものを悪とし、日本の近現代史全体を、犯罪の歴史として断罪して筆をすずめている。例えば、証拠不十分のまま「従軍慰安婦」強制連行説をいっせいに採用したことも、こうした安易な自己悪逆史観のたどりついた一つの帰結であろう。とめどなき自国史喪失に押し流されている国民の志操の崩落の象徴的一例といわざるをえない。(三三〇頁)

そのようになった理由として、本来原理的に対立する「米ソ超大国の歴史観をあいまいに国内に共存させ」「その結果として、日本自身の歴史意識を見失ったのである」という。「米ソ超大国の歴史観」が、具体的に何を意味するのか、またそれを「国内に共存させてきた」というのもわからない。国内に多様な考え方があつたことは「問題」なのであろうか。それは政府に責任があるのであろうか？ 問題は要するに、米ソのイデオロギ―対立の代理戦争の中で、日本の国家・民族の自立性が失われたしまったと言ふことであろう。そして次のように提言している。

冷戦終結後の東アジアの状況は猶予を許さない。どこの国にも独自の歴史像があり、それぞれ異なる歴史意識があり、他国との安易な歴史認識の共有などあり得ない。ことに幼いナショナリズムを卒業しているわが国と、今丁度初期ナショナリズムの爆発期を迎えている近隣アジア諸国とが相互に歩み寄るとしたら、わが国の屈服という結果をもたらすほかはないだろう。それは、先に述べた歴史喪失症状にさらに輪をかけ、病を重くするだけである。

(三三〇～三三二頁)

成程、これは、従軍慰安婦問題や南京虐殺問題に象徴される韓国や中

国の、前稿で見たような強烈的な民族主義、愛国主義に対する対抗意識をバネにして、日本のナショナリズムを昂揚させたいということのようである。そしてそれに続けて「われわれはここに戦後五十年間の発想を改め、「歴史とは何か？」の本義に立ち還り、どの民族もが例外なく持っている自国の正史を回復すべく、努力する必要を各界につよく訴えたい。われわれは日本の次世代に自信をもって伝えることのできる良識ある歴史教科書を作成し、提供することをめざすものである」(三三二頁)という。

私がこのような文章を読んで感じることは、この文章にあるように日本がすでに「幼いナショナリズムを卒業している」のだとすれば、韓国や中国のような民族主義、愛国主義と対等に渡り合うのではなく、もう少し大人になったらどうですかということである。そもそも「自国の正史」とは何であるか。国家中心の歴史叙述のことであろうか。日本の若者達は、スポーツ、音楽、バレエ、芸術、いずれの分野においても、充分世界に向けて頑張っており、それなりの成績を上げているのではないだろうか。私は彼等が「日の丸」を付けて頑張っている姿を見てそれなりに応援しているのである。心配は杞憂である。いままさ、国家の立場、国家利益を中心にした歴史教科書など必要ない。日本人のナショナリズムは、本質的にそんなに弱いものではないからである(37)。

(二)『新しい歴史教科書』

(二〇〇一)平成十三年 扶桑社版 (38)

この教科書の第一の特徴は、西洋を基準にして、日本がそれと同じ発展をして来たことが強調されていることである。「六世紀に伝わった仏教美術は、この時代に発展し、すぐれた仏像や仏画が数多くつくられた。飛鳥時代は、ギリシヤの初期美術に相当するといつてよい」、「興福寺の

將軍万福、東大寺の国中公麻呂などは、イタリアの大彫刻家ドナテロ
やミケランジェロに匹敵するほどである」（五頁）、鎌倉時代になると
「いきいきとした日本の民衆の姿は、彫刻、絵巻物、肖像画などに示さ
れ、十七世紀ヨーロッパのバロック美術にも匹敵する表現力を持つてい
る」（九頁）などあるのがそれである。

挿絵の写真をすべて、ヨーロッパのそれと比較し、それに劣らない日
本文化を強調するのだが、日本の美術作品をなぜ西洋のそれと比較する
必要があるのか、全く理解できない。自国の文化を他国のそれと比較す
る必要など全くないであろう。それこそ西洋コンプレックスの裏返し
の表現と言うべきである。文化は、そもそも他者と比較して優劣を競うよ
うなものではない。

第二の特徴は、旧来の歴史教科書は、「神話」は「事実」ではないと
して、古事記や日本書紀については殆ど記述してこなかったのに対して、
当該教科書は、「神武天皇の東征伝承」（二六頁）、「日本武尊と弟媛」
（四二〜四三頁）、「日本の神話」（六〇〜六三頁）と、三カ所、七頁にお
たって記述しているが、よく分からないのはその記述の意図である。こ
れらの神話から何が分かるのか、何のための神話引用なのかが不明で
ある。

「神話」については日本には特有の問題が二つある。一つは、日本の
神話は「神話」と「歴史」が切れ目なく連続しており、「神話」が「神
話」として自立しないという問題、二つは、その神話の中身が「皇統神
話」「政治神話」であり、いまなお存在する天皇制と有機的な関係を持
っているために、その扱いに慎重な配慮が必要であるということである。
前者について言えば、「神話」を教えるためには、西郷信綱のような宇
宙論についての理解が不可欠であり、これまでの歴史学の方法では対応
できない（39）。また後者については、教育の場に、政治の問題を直接持

ち込むことになり、扱いが難しいという問題がある。

いささか、脇道にそれると、儒教の「論語」について「人間の性質は
もともと善であるとするこの考えは、楽天的すぎて、実際の政治には必
ずしも役に立たないと反対する思想家もいた」（二七頁）、紀元前二二一
年、中国を統一した「始皇帝がいちばん参考にしたのは孔子ではなく、
韓非子が代表する法家の思想だった。人間の性質はもともと悪であるか
ら、強い刑罰をもって秩序を守らなければならないとした彼の思想に基
づいて、始皇帝はきびしい政治を行った」とあり、その後、漢は「表向
きは、孔子の徳治思想をかかげ、現実には韓非子の刑罰思想で統治する
という、理想と現実を使い分ける発達した政治意識がみられた」という
記述には、理想主義的な儒教への批判と、現実主義的な法家思想への執
筆者の親近感を示した文章であろう。本書には、このような執筆者の考
え方が時折垣間見ることが出来る点でなかなか異色なのである。私はこ
のような個性的な教科書の方が本質的には好きなのである。

第三は、天皇と將軍、或いは、武家政権の位置づけの問題である。戦後
の歴史学は、戦前とは異なり、歴史の実質的な変化を明らかにするとい
う立場から、天皇政権から武家政権への変化を描いてきたのに対して本
書は、武家政権はいずれも天皇から「征夷大將軍に任命」されたことを政
権の正当性の根拠にしている。だが、その場合に問題となるのは、例え
ば次のような記述である。

江戸幕府の統治の拠り所は、徳川家が朝廷から得た征夷大將軍とい
う称号であった。そこで、幕府は朝廷をうやまいながら、同時に統
制しようと努め、朝廷を財政的に支援し、大嘗祭の復興を助けたり
する一方で、禁中並公家諸法度を定めて、朝廷や公家に様々な規制
を加えた。そのため幕府と朝廷との関係はするどく緊張することが
あった。（二二六頁）

ここには、歴史認識についての重大な誤りがある。徳川政権は、実質的には関ヶ原の戦いの勝利、武力によって成立したものであり、天皇による征夷大將軍職の任命は、それに形式性を与えたに過ぎない。「統治のよりどころ」が「征夷大將軍」であったとは必ずしもいえないのである。だからこそ、徳川政権は、形式的には朝廷を敬い、財政的な支援をしつつも、他方では、さまざまな「法度」を制定し、朝廷や公家に対して規制を加えたのである。ここで重要なことは「朝廷をうやまつた」ことそれ自体にあるのではなく、朝廷を無力化し、將軍が制定した「法度」に従わせたことであり、それこそが実力で政権を奪取した証差なのである。この点を間違つてはいけない。勿論だからといって「尊王」に全く意味がないというわけではない。むしろいまや政権を失った「朝廷」を尊崇することで將軍の慈悲或いは仁徳をあらわすことにその目的があつたのであり、実際に、將軍の尊王行為が、將軍権威の強化にそれなりに役割を果たしたことは否定できないであろう(40)。

第四には、室町末期から江戸時代については旧来の教科書が「暗い」イメージであつたのに対して、極めて明るく描いている点に特徴があり、これは最近の近世史の成果を踏まえたものであろう。例えば東京書籍の中学校歴史教科書が、全体的に「きびしい身分による差別」として、「幕府は、農民から年貢を安定して取るため、土地の売買を禁止したり、米以外の作物の栽培を制限したりした。日常生活についても、衣類や食物など細かい規制を加えた」、「武士は、支配者として名字・帯刀などの特権を認められる一方、武士道とよばれる厳しい道徳を強制された。武士は、戦いの準備をしておく義務(軍役)があり、平時には城の警備や領内の政治などの職務に従事した」、「町人は、真加金や運上金などの營業税を納め、町ごとに町役人が選ばれて、町の政治を運営した。町政に参加できるのは地主や家持に限られていた。多くの借家人は、日雇いや行

商などで暮らしていた」(41)など、全体に支配の苛烈さや職分強制を叙述の中心にしているのに対して、当該の教科書は「身分制度」に関して次のように記述している。

豊臣秀吉は、社会に平和をもたらすために刀狩りを行ったが、江戸幕府はそれを受け継ぎ、武士と百姓と町人という身分の制度を定めた。武士は統治をなす身分として名字・帯刀などの名譽を持つと同時に、治安を維持する義務があり、城の警備や行政事務に従事した。こうした統治の費用を負担し、武士を経済的に養うのが、生産・流通・加工にかかわる百姓と町人のひとびとであった。このような、身分の間で相互に依存する関係が、戦乱のない江戸期の安定した社会を支えていた。このほか、僧侶や神職、様々な芸能にたずさわる人々がいた。

こうした身分とは別に、えた・ひにとよばれる身分がおかれた。これらの身分の人々は、農業や死んだ牛馬の処理、皮革製品や細工物の製造に従事し、特定の地域に住むことが決められるなど、きびしい差別を受けた。このような差別によつて、百姓や町人に自分たちとは別の恵まれない者がいると思わせ、不満をそらせることになつたといわれる。(二三三頁)

どちらが好いか? 「支配の苛烈さ」を強調するのが好いのか、それともそれぞれの身分が社会的な分業関係にあり、そうした身分に伴う職分の遂行が全体として社会の安定を支えていたことを教える方がいいのか、結構厄介な問題である。なぜなら双方共に誤りだとは言えないからであり、どちらを選ぶかは、「どちらが事実か」という問題ではなく、子どもたちに「どのような歴史像を与えようとするのか」という、すぐれて教科書の戦略に関わる問題だからである。東京書籍の教科書が「支配者」という言葉を使っているのに対して、当該書が「統治」という言

葉を使っていることにも注意したい。これも最近の変化の一つである。それでは、問題の近代については、どうであろうか？

第一に、「大日本帝国憲法の発布」と帝国議会選挙について、「これによつて日本は、本格的な立憲政治は欧米以外には無理であると言われていた時代に、アジアで最初の議会を持つ立憲国家として出発した」（二一四頁）とあり、また「憲法を称賛した内外の声」とした囲みでは、イギリスの新聞やドイツの法学者イエーリングが称賛していることを挙げ、その積極的な意義を強調している。だが、憲法も教育勅語も、それ自体が多くの問題を孕んでいたことは明らかであり、それがその後の日本の歩みと無関係ではないことを学ばせる必要がある。憲法制定当時すでに、中江兆民は、憲法の中身も知らずに欽定憲法の下賜に狂喜する民衆に落胆を示していたが、憲法自体が、臣民の権利の制約、統帥権の独立などの他、立憲的天皇制、絶対的天皇制、双方の解釈を可能にする曖昧なものであったこと、教育勅語は、臣民の道徳として国家の政策に対する国民の従順を要求するものとなり、その後、アジア・太平洋戦争においては、国民を戦争に駆り立てるものとなったことを忘れてはならない。それらがなぜ敗戦とともに機能停止になったのが問題である。両者の内実の検討が大事である（42）。

第二に、日清・日露戦争に対する評価は、日本の近代史における最大の争点の一つであり、旧来の歴史教科書では、ともに「侵略戦争」との位置づけで書かれているのに対して、当該の教科書では、次の如くである。

その叙述の基本は、十九世紀末から二十世紀はじめにかけて、日本は「弱肉強食の過酷な世界」に置かれていたとし、「この日本に向けて、大陸から一本の腕のように突き出ている朝鮮半島が、日本に敵対的な大國の支配下に入れば、日本を攻撃する格好の基地となり、後背地をもたな

い島國の日本は、自國の防衛が困難となると考えられていた」（二一六頁）と、当時の世界情勢と朝鮮半島の地政学的な位置、朝鮮半島と日本の防衛との有機的な関係を説明する。第二に、日清戦争の原因については① 長い間、清にも朝貢していた琉球が沖縄県となって日本の領土に組み込まれ、また清仏戦争に破れてベトナムがフランスの支配下に入ったことは、清朝にとつて大きな衝撃であった、② 最後の朝貢國であった朝鮮だけは失うまいとして「日本を仮想敵國とするようになった」、③ 日本の明治維新にならつて近代化を推し進めようとした親日派を「徹底的に弾圧した」として、あたかも戦争の原因が清朝にあるかのよ

うに叙述して日清戦争を正当化している点が特徴的である。第三に、日本の勝利の原因としては「軍隊の訓練、規律、新兵器の装備の充実」に加えて、「日本人が自國のために献身する「國民」になつていた」（二一八頁）ことを挙げている。

また日露戦争については、上記のような世界情勢において、「極東の小さな島國である日本の国力では、単独で自國を防衛するのは不可能であり、力のある大國と同盟関係を結ぶ以外に生き残る方法はなかつた」（二二〇頁）とし、三国干渉後の選択として、イギリスと結ぶか、ロシアと結ぶかの選択において、「日露条約と日英条約の特質を論じ、日英条約が優位であると主張した」小村寿太郎の意見書は「正しかった」と断じ、「日英同盟はこののち二〇年間、日本の安全と繁栄に大きく役立った」（二二二頁）という。そして、最後に、日露戦争については、次のように総括される。

日露戦争は、日本の生き残りをかけた壮大な國民戦争だった。日本はこれに勝利して、自國の安全保障を確立した。近代國家として生まれてまもない有色人種の國日本が、当時、世界最大の陸軍大國だった白人帝國ロシアに勝つたことは、世界中の抑圧された民族に、

独立への限らない希望を与えた。しかし、他方で、黄色人種が将来、白色人種をおびやかすことを警戒する黄禍論が欧米に広がるきつかけにもなった。(二三三頁)

旧来の教科書が、政府の政策とは異なる立場や主張を併記するのは異なり、本書では、政府の政策を中心とする叙述が意識的に採用されており、その典型が日清・日露戦争についての記述である。旧来の教科書が、日清・日露戦争を、日本の侵略戦争としていたのに対して、「日本の防衛」を前面に出して、近代化の「成功例」と評価している。だが、韓国や中国を犠牲にして、日本の「成功」を唱えるのは、あまりに不遜と言わなければならないか？ このように、日清・日露戦争を美化し、日本の近代を礼賛する記述が、韓国や中国の同意を得られるのであろうか。「そんな配慮はお構いなし」ということのものである。また、困み欄では、孫文やネルーなどアジアの指導者の称賛の声を引用しているが、この日露戦争の勝利が、一方では、日本の国際的な評価を高め、念願の条約改正を実現させたことは確かであるが、同時に他方では、日本の驕りと中国や朝鮮に対する蔑視感を生み、その後の国家政策を誤らせる原因になったことも記述されてしかるべきである。歴史の両義性を教えることが必要であろう。

私がよく解らないのは、先の引用文にあるように、日露戦争を「黄色人種」と「白色人種」の、即ち人種間の戦争であったかのように強調する点である。この点も従来の歴史教科書には全くなかったことである。恐らくこれはのちのアジア・太平洋戦争を正当化するための伏線であろう。西洋列強に肩を並べつつあった当時の日本に対して西洋がそれを快く思わず、叩く可能性をここで示唆しているのであろう。それが「黄禍論」という記述をする理由である。

総じて言えば、従来の教科書が、あまり価値評価を交えず事実を淡々

と叙述するのに対して、日清・日露戦争の正当性・必然性を、国家の安全保障という観点から、躊躇なく主張した点で、きわめて異色であるといわなければならない。読み物としてはこちらの方が断然おもしろいとは確かであり、この観点から見れば、日本による朝鮮半島の植民地化・併合は問題なく正当化されることになる。朝鮮半島が、ロシアに取られるか日本に取られるかは、その地政学的条件によって必然的であったともいうようである。だが韓国はこの様な日本の「国家利益第一主義」の教科書叙述を認めることができるであろうか？

また、先の東京書籍の教科書では「明治一〇年代の日本では、民権論者の間で、日本とともに、アジア諸国における民権の伸長と独立とを期待して、アジア諸民族との連帯が唱えられていた」あるいは、日露戦争においては、「社会主義者の幸徳秋水やキリスト教徒の内村鑑三などが開戦に反対した」などの記述があるが、ここでは全く記述されていない。さらに、東京書籍の教科書が、日清戦争後、日本が清国に対して「これまで対等な条約を、不平等なものに改めた」、「台湾を領有した日本は、台湾総督府を設置して、住民の強力な抵抗を武力で鎮圧し、植民地支配をおし進めた」、「中国や朝鮮をさげすむ優越感をもち始めた」と記述しているのとは極めて対蹠的である。叙述がすべて「国家の立場から」なされており、日本の植民地支配を受けた国や地域への配慮が全くないのが特徴である。

日英同盟について、その締結を推進した小村寿太郎について「小村の判断は正しかった」(二二二頁)と断定しているが、国の外交政策について、是非・正邪の判断を断定的に下しているのは極めて異例である。検定過程で問題にならなかったものであろうか？

総じて、国あるいは国家の立場からの歴史叙述であること、また近代化Ⅱ西洋化と考え、韓国・中国に対する日本の優越性を強調し、国の政

策に対する批判的なあるいは、それとは異なる考え方については叙述することが極めて少ないことが気にかかる。これを「歴史の歪曲」と呼ぶかどうかはともかくとして、国家利益中心の歴史叙述は、子ども達の批判力を鍛える素材としては極めて問題があると言わなければならないであらう。

ところで、以上に見た『新しい歴史教科書』の日清・日露戦争観が、司馬遼太郎の『坂の上の雲』に依拠していることは、よく知られている。司馬は『坂の上の雲』を書き終えて「のなかで、「日露戦争は、ロシアの側では弁解の余地のない侵略戦争であったが、日本の開戦前後の国民感情からすれば、濃厚にあきらかに、祖国防衛戦争であった」（43）、或いはまた「日露戦争を日本が発起したと言ふことはどうみても、侵略戦争ではなさそうです。被侵略的圧迫を跳ね返そうとした自衛戦争です。結果としてはロシア支配下の満州の権益や領土を取ったりして、つまり当時の世界的環境からまあそれが普通と言える帝国主義的成果を得ましたが、戦争発起そのものは自衛戦争の要素が濃いでしょ」（44）と繰り返して述べている。

そして藤原や西尾は、司馬の以上のような発言に力を得て、日清・日露戦争を「侵略戦争」と見る旧来の戦後歴史学の立場からの歴史教科書を「自虐的」として批判し、日本近代を明るく描こうとしているのである。

だが注意しなければならないのは、司馬が近代の日本を評価するのはここまでである。先の引用文に続いて彼は、だが「戦勝後、日本は当時の世界的状態とも言うべき帝国主義の仲間に入り、日本はアジアの近隣の国々にとって恐るべき暴力装置になった」と述べ、続けて次のように書いている。

このため、日露戦争の社会科学的评价はなおむずかしく、さらにひ

るがえっていえば、歴史の価値論というのは一面むなくもある。

ただひとつ言えることは、もし日本が負けていれば、その後の歴史は、単純な発展を遂げたかも知れないということである。クロバトキン將軍の著である『滿蒙処分論』でもわかるとおり、満州と朝鮮はロシアの直轄領になり、釜山は軍港になり、対馬は要塞化され、日本本土はその属邦になって、こんにちの体制でいえば、たとえばポーランドやモンゴル共和国のような形態になっていたと言ふことは容易に推量できる。そのほうがよかったという考え方もあるであらう。しかしそれはさておき、そうなるまいとしてこの矮小な国が可憐なほどに緊張した時代が存在したことを、とくにその気分のなかに生きた人びとを中心に書いてみた。この種の可憐さを近代史のなかで体験した民族はほとんど稀だったといえるのではなからうか。ところがいま後世という特権を持ってこの時代を振り返ってみれば、それが如何にも儂く、またあわれでもあり、さらにいま書き終えてみればそのあわれさがこの小説とも何とも、作者自身分類のしようのない書き物の主題であったかもしれないと思えるのである。

（九六―九七頁）

司馬の視点は極めて抑制的でありまた限定的である。昨年末、NHKが三年にわたる『坂の上の雲』の放映最終回の前に、BSプレミアムで放映した映画『二百三高地』（脚本・監督 舛田利雄）では、兵士に徴用された日本の民衆やロシア兵の立場を全面に出して、いわば庶民から見た日露戦争を描いていたが、司馬も自己の視点がいかなるものであるかについては極めて自覚的であったと言えよう。そして司馬は、日露戦争とそれ以後の日本の歩みについて次のように書いている。

日本は維新後、西洋が四百年かかった経験をわずか半世紀で濃縮してやってしまった。日露戦争の勝利が、日本をして遅まきの帝国主

義という重傷患者にさせた。泥臭い軍国主義も体験した。それらの体験と失敗のあげくに太平洋戦争という、巨視的に言えば、日露戦争の勝利の勘定書とも言うべきものがやってきた。

日本人が幕末から維新という、はじめて国際環境に参加したときの反応は、社会全体が一己の精神病にかかったような状態だった。

攘夷論的ヒステリーも、開国論的臆病意識も、夜郎自大的な徳川社会人が、にわかに関国際環境を知ることによって日本の意外な脾弱感という国家を挙げての病的意識から逃れるための唯一の道が「奮国強兵」というものだった。国是というよりも多分に国家をあげての信仰と言うべきものだった。

その信仰が、維新後三十余年で、当時世界最大の軍事国家のひとつであるロシアと戦い、勝ち、勝つことよって信仰のあかしを得た。帝政ロシアの極東侵略に対し、日本がそれを戦争のかたちではねかえすことができた最大の理由をあげよというならば、日本政府も国民も、幕末以来つづいてきた日本の脾弱感をもっていたがためであり、このため弱者の外交という、外交としてはもつとも知恵ぶかいものをやり、他の列強の同情を得べく奔走し、同情と援助を得る事に成功した。要するに脾弱感が勝利の最大の原因であった。

(一〇四〜一〇五頁)

司馬の言う「脾弱感」とは、自己の弱さ、卑小さに対する自覚のことであろう。私の考えでは、幕末における、西洋に対する「攘夷」と「開国」との緊張関係である。換言すれば、西洋という強大な「敵」から如何に国家・民族の独立性を確保するかを課題として、一方では、容易にはそれに太刀打ちできない自分の弱さを自覚しつつ、他方では、その強大な西洋から軍事技術のみならず諸学問を移入しなければならぬという矛盾・緊張関係を保持しつつ西洋の諸学問を吸収した食欲さである。

それにはある種の強靱な精神力が必要であったはずである。そして幕府はそれを実際にやって見せたのである。幕末の幕府が、江戸湾の防備を備えるだけではなく、譜代・外様を問わず、有為の青年たちをヨーロッパに留学させ、西洋の諸学問を学ばせたことをもつと高く評価するべきである。彼等は帰国後、西洋で身につけた思想資源をもとにして明治日本の近代化に大きな役割を果たしたのであるから。だがそのような緊張関係を喪失していくのが日露戦争以後の日本の歩みである。それについて司馬は次のように書いている。

ただし、(日露戦争に)勝った後、日本がいかにかばかばかしい自国観を持つようになったかは、既に知られているところである。脾弱感の裏返しは、現実的認識を持たない強国意識であった。やはり国家的な病気がつづいていた。日本は、例えば帝国主義という、西洋が数世紀かかってやったものを、その終末期において、わずか半世紀でばたばたとやってそのあげくが、太平洋戦争であった。われわれは、ヒトラーやムッソリーニすら持たずにおなじ事を行った昭和前期の日本というもののおろかしさを考えたことがあるだろうか。

政治家も高級軍人もマスコミも国民も、神話化された日露戦争の神話を信じきっていたし、自国や国際環境についての現実認識をうしなっていた。日露戦争の勝利は、ある意味では、日本人を子供にもどした。その勝利の勘定書が太平洋戦争の大敗北としてまわってきたのは、歴史のもつかわめて単純な意味での因果律といっている。

(一〇五〜一〇六頁)

日露戦争の後はどうであろうか？ 中国に対する二十一箇条要求については、当該教科書では「中国を半植民地扱いするもので、中国のナショナルリズムを軽視した行動であった」(二四四頁)とあるが、同時に「日本は、第一次世界大戦によって、日清・日露に続く第三の成功を収

めた」（二四九頁）と記述する。

また一九三七年、七月七日の盧溝橋事件、その後の一二月に南京を占領した時には「日本軍によって民衆にも多数の死傷者が出た。（南京事件）」とあるが、その実、二九五頁の説明では、「この東京裁判では、日本軍が一九三七（昭和十二年）、日中戦争で南京を占領したとき、多数の中国人民衆を殺害したと認定した。なおこの事件の実態については史料の上で疑問点もだされ、様々な見解があり、今日でも論争がつづいている」とあり、事件そのものの存在については、曖昧なままに処理しようとしている。この点もこの教科書の特質の一つである。

一九四一年二月八日、通常、アジア・太平洋戦争と言われる戦争については、「大東亜戦争」（太平洋戦争）と言い、開戦当初の勝利については次のように説明している。

これは、数百年にわたる白人の植民地支配にあえていた、現地の人々の協力があつてこそその勝利だった。この日本の緒戦の勝利は、東南アジアやインドの多くの人々に独立への夢と勇気を育んだ。日本政府はこの戦争を大東亜戦争と命名した。日本の戦争目的は、自存自衛とアジアを欧米の支配から解放し、そして「大東亜共栄圏」を建設することであると宣言した。（二七七頁）

だが、このような説明が、後からとつてつけたものであることは明らかである。東南アジア諸国への軍事的侵出は、もともと東南アジアの石油資源を確保することが目的であった。また沖縄戦については、「沖縄では、鉄血勤皇隊の少年やひめゆり部隊の少女達までが勇敢に戦つて、一般住民約九万四千人が生命を失つた。一〇万に近い兵士が戦死した」と「勇敢」のみが強調され、なぜこのように多くの犠牲者が生まれたのかについてはなにも書かれていないのである。勿論、日本軍によって「集団自決を強要された」とは書かれていない（二七九頁）。

本書の特質の一つは、近代日本の栄光を示すことと韓国や中国に対する近代日本の優越性を示すことにある。その一つが、これまで「アジア・太平洋戦争」と言われてきた戦争を敢えて「大東亜戦争」と言い直し、日本の太平洋での戦争は、東アジアを欧米の植民地支配から解放するためであったというのである。それが次のような記述である。

戦争の当初、日本軍が連合国軍を打ち破ったことは、長い間、欧米の植民地支配のもとにいたアジアの人々を勇気づけた。日本軍の捕虜となったイギリス軍インド兵士の中からインド国民軍が結成され、日本軍と協力してインドに向けて進撃した。インドネシアやビルマでも、日本の援助で軍隊組織がつくられた。日本の指導者のなかには、戦争遂行のためには占領した地域を日本の軍政下においておく方がよいという考えも強かった。しかしこれらの地域の人々が日本に寄せる期待にこたえるため、日本は一九四三（昭和十八）年、ビルマ、フィリピンを独立させ、また自由インド仮政府を承認した。

（二八〇頁）

だがこのような叙述は、それに続く次のような記述とどのように結びつくのであるか？ このような記述を読んで子供達は混乱するのではなからうか？

しかし、大東亜共栄圏のもとでは、日本語教育や神社参拝が強要されたので、現地の人々の反発が強まった。また、戦局が悪化し、日本軍によって現地の人々が苛酷な労働に従事させられる場合もしばしばおきた。そして、フィリピンやマレーなどのように、連合軍と結んだ抗日ゲリラ活動がさかんになる地域も出てきた。日本はこれにきびしく対処し、また日本軍によって死傷する人々の数も多数にのぼった。（二八一頁）

先の「戦争の当初、日本軍が連合国軍を打ち破った（後略）」の節に

続いて、四三年一月の「大東亜会議」が「開催」され、「各国の自主独立、各国の提携による経済発展、人種差別撤廃をうたう大東亜共同宣言が発せられ、日本の戦争理念が明らかにされた。これは、連合国の大西洋憲章に対抗することを目指していた」と記述されているが、この時期は、四一年一月に始まったアメリカとの戦争が既に敗色濃厚になってからもたれたものである。私は、当該の歴史教科書に対して、しばしば浴びせられる「歴史の歪曲」という非難の言葉が好きではないが、これこそはその歪曲の典型であろう。

司馬を敬愛しているはずの当該教科書の執筆者達は、その後の韓国併合、中国に対する二十一箇条の要求、大陸への進出を、すべて肯定的に描き出そうとしているのである。果たしてこのような歴史叙述がどうして正当化できるのであるのか？

これまで見てきたように、戦後歴史学における教科書記述は、戦前の、① 記紀神話をその根拠とする皇国史観に対しては「歴史の事実」を、② 国家中心主義に対しては、「世界史的な観点」を、また③ 観念・イデオロギーに対しては政治社会の仕組みの理解を提示した。それが、「科学的歴史学」であり、マルクス主義であり、唯物史観であった。

他方で、それを批判する批判派は、① 日本の建国神話を重視し、② 戦後歴史学が否定した国家中心主義を前面に出し、③ 「歴史の科学」に対しては「国家の物語」を語り、また④ 日本の歴史を西洋と同質的なものとする立場からアジアに対する日本の優越性を前面に出し、⑤ アジアに対する日本の指導性を全面にだした記述をしていることは明らかである。

これまで、相対立する歴史教科書の叙述の検討の結果、明らかになったことは、戦後歴史学の教科書は、政治社会構造、とりわけ支配の抑圧

性を叙述の中心におくことから、日本の歴史を生きた知識人や民衆に対する敬意や共感が欠けており彼等の歴史における営みを肯定的に評価しようとはしない点で問題がある。また、逆に、その批判派には、日本を西洋と同一視することで、韓国や中国に対する日本の優越性を誇示し、近代化過程において、日本が強い種々の苦難で辛酸をなめた韓国や中国に対する同情と共感が欠如している事は明らかであろう。このような歴史教科書の現実に対して、我々はいかに向き合うべきであろうか。

教科書はいわば「国の顔」とも言うべきものである。誰に対しても公開されるべきものであり、他者に対して秘密にされるべきものではない。とりわけ、その被害国においては、加害国が、歴史の事実を教科書にどのように記述するかに大きな関心ももつのは当然であろう。我々の方から言えば、何を言われても、動じないだけの確信に裏付けられた教科書叙述をめざさなければならぬであろう。

教育とは、次の世代を育てることである。国民個々人が歴史においてどのような意見を持つかは自由であるが、子供たちが生きる世界において隣人がどのような考えを持っているか、彼らとともに生きていく上で何が必要かを考えなくていいわけではない。ましてや日本は韓国や中国に対しては、明らかな加害者なのである(45)。

相手の言い分をそのまま受け入れる必要はないが、過去の過ちは、過ちとして認め、それを起点として、未来を共に考えることが必要である。そこで次なる課題は、以上のような歴史叙述を支えてきた戦後の歴史学の認識枠組とその影響を強く受けてきた歴史教育の現状について考えることが課題となる。

第二節 戦後歴史学と歴史教育

一、戦後歴史学の認識枠組

戦前の国家が天皇の正統性を記紀神話におく天皇制国家であり、そこにおける歴史教育が、神話を媒介にして尊王愛国を子どもに教え込み、時の政治に奉仕する役割を果たした道徳教育であったこと、またその結果として、国民の批判能力を育てず、国民を悲惨な戦争に駆り立てたことの批判に立って、戦後の歴史教育は、① 歴史教育は、学問としての歴史学の成果にもとづかなければならないと、歴史学と歴史教育との緊密な結びつきを説き、② 歴史学は、「事実」にもとづく社会科学の分野であるとの立場から神話教育を否定し、歴史の進歩・発展法則を教えることを課題にした、また③ 戦前の歴史教育が、国家中心の立場からの教育であったことから、世界的視野の中で日本の歴史を位置づけるとの立場を採った。そしてこのような考え方に理論的な根拠を与えたのが、マルクス主義歴史学であり、戦前からの「講座派理論」である。

十九世紀半ばにおけるマルクス主義の歴史的な功績は、第一に、歴史社会の構造的な認識の枠組みを提示したこと、第二に、歴史社会の継起的な発展を、社会構成体の歴史的な展開として把握したこと、第三に、それは、ヨーロッパ社会をモデルにして形成されたものであったが、それを世界史の普遍的な法則（自然法則）として明らかにしたこと等である。それを定式化したのが、『経済学批判』の「序言」である。

人間は、彼等の生活の社会的な生産において、一定の必然的な、彼等の意志から独立した諸関係に、則ち、彼等の物質的な生産諸力の一定の発展段階に対応する生産関係に入る。これら生産関係の総体は、社会の経済構造を形成する。これが実在的土台であり、その上に一つの法律のおよび政治的上部構造がそびえ立ち、そしてそれに一定の社会的諸意識形態が対応する。物質的な生活の生産様式が、社会的、政治的および精神的な生活過程一般を制約する。人間の意

識が彼等の存在を規定するのではなく、彼等の社会的存在が彼等の意識を規定するのである。（46）

これがいわゆる唯物史観の公式と言われるものであるが、それを簡単に言えば、第一に、歴史社会の構造認識において、経済と「法律的・政治的制度」、或いは、「社会的意識諸形態」との関係を、「土台—上部」構造という、前者による後者の規定関係として捉えたこと、より一般的な言い方をすれば、「経済的土台」Ⅱ「存在」の社会的条件が、人間の「意識」を規定すると捉えたことである。ここから、社会の構造的な認識の基礎は、経済学・経済史におかれることになった。

第二には、それぞれの時代の経済構造を中心とする社会構成を意味する社会構成体の展開を、原始社会から古代、中世、近代への展開としてとらえ、その変化の要因を物質的な生産力の発展を媒介とする生産関係の変化、換言すれば、階級関係の変化に求めたことである。古代においては、〈貴族—奴隷〉関係、中世においては、〈領主—農奴〉関係、近代においては、〈資本家—賃労働者〉関係が基本的な階級関係であり、それが生産力の発展を媒介して変化することに社会の発展があるということになる。

第三には、そのような社会構成体の構造的な変化は、それぞれの社会の主要な生産主体、乃ち直接生産者が、奴隷から農奴へ、農奴から賃労働者へと変化することであり、その変化が意味するところは、人間の人格的自由の拡大であり、そこに歴史の進歩があると考えられた。

第四に、そのような「人格的自由」を社会的に保証するのは、物質的条件の変化すなわち、所有関係の変化Ⅱ私的所有の発展であるとされた。すなわち、近代以前においては土地に対する所有、近代以後においては貨幣の所有という経済的な条件が「人間の人格的自由」を保証すると考えられたのである。

その結果として「今日までのあらゆる社会の歴史は、階級闘争の歴史である」という『共産党宣言』の歴史認識が生まれることになる。歴史社会は、人間の「人格的自由」を保証する経済的な条件の獲得競争であり、それは対立する階級間の争いの場である。このような考え方が、戦後歴史学の歴史認識の枠組みを規定することになったのである(47)。

戦後の日本社会の課題は、民主主義社会の実現であり、それは、戦前の天皇制国家を下から支えた意識形態の変革であった以上、これはマルクス主義者だけの問題ではなかった。のちに『戦後を疑う』『日本よ国家たれ』という書物を著わした社会学者の清水幾太郎も「日本の革命」という論文を書き(48)、戦前の天皇制ファシズム批判の論文を書いた丸山真男も「日本の革命」Ⅱ「自己制御力を有する思想主体」の社会的創出を説いた(49)。

マルクス主義歴史学は、戦前の天皇制国家を批判し、また戦後の民主主義化をめざした戦後社会の課題に応えるものでもあったから、それは戦後の社会科学の大きな枠組をなしたと言ってよい。戦後歴史学はその意味で、革命すべき国家・社会とは何か、革命の主体たるべき人民の階級闘争を歴史社会において明らかにすることが歴史認識の課題とされたのである。

それを当面の歴史教育との関係で言えば、戦後歴史学の大御所的な存在であると同時に歴史教育においても指導的な役割を果たしてきた遠山茂樹は、歴史教育の目的について次のように語っていた。

私は、歴史教育の基本である時代の特徴を子どもに認識させるには、まず階級と基本的階級対立の存在に気づかせ、その理解から入ることを、くりかえし指摘した。それは歴史観を教えることを意図したのではなく、そうした認識の道筋をおおらなければ、社会をまともにあるものとしてつかむことはできないと考えているからである。

そのことは研究成果の蓄積である学界の共有財産から導きだされることである。歴史教育の科学性とは、この事から出発することである。(50)

このような認識はいまなお、歴史学・歴史教育の一般的な認識および叙述の枠組みをなしていることは、先に見た歴史教科書の検討からも明らかであろう。

マルクス主義の歴史認識の基本は、先の『共産党宣言』に明らかのように「今日までのあらゆる社会の歴史は、階級闘争の歴史である」とのテーゼであり、それ故に歴史研究の構造的な把握とは、① それぞれの歴史段階における社会の階級支配の構造・仕組みを明らかにし、② 支配・抑圧された民衆が、生産力の発展を媒介として階級闘争を展開させること、③ 支配階級が交代し新しい社会が継起的に生まれる過程を明らかにすることであり、それが歴史学習の目的であると言うことになる。その結果として、歴史叙述で重視されるのは、階級支配の仕組みとそれのもとで苦しむ民衆の姿——抑圧され収奪される民衆像——であり、またその状況を打開しようとする階級闘争Ⅱ反権力闘争であるということになる。先に見た戦後歴史学の立場に立つ歴史教科書はいずれもそのような観点から書かれているのである。とすれば教科書の叙述が「暗くなる」のは当然であろう。そしてこのような歴史認識の枠組みが、そのまま歴史教科書の叙述の枠組みとなっていたのである。

だが、以上のような特質をもつマルクス主義歴史学への批判は、思わぬところから起こった。いわゆる「昭和史論争」である。一九五五年一月、遠山茂樹・今井清一・藤原彰著による『昭和史』が岩波新書で刊行されると、それに対して文芸評論家の亀井勝一郎が、翌年三月「現代史家への疑問」という文章を『文芸春秋』に発表し(51)、「ここには、人間がない」として批判したのである。この件については、堀米庸二

が詳しい検討を行っているのでそれに譲り(52)、ここでは丸山真男のマルクス主義批判に言及しておく。

丸山真男は、一九五六年一月『世界』に「スターリン批判の批判——政治の認識論を巡る若干の問題」を発表し、そこでマルクス主義の思考方法を規定しているいわば思惟形態の問題にしたのである(53)。そこで指摘されているのは、今ではよく知られていることであるが、一つは、すべての問題を「体制」の所為にする「基底体制還元主義」であり、二つは、マルクス主義の「理論」に対する「物神崇拜」であるが、むしろ興味深いのは、この論文が、のちに『現代政治の思想と行動』に収められる際に書かれた「追記」である。「追記」としては異常に長くいわば一つの論文にも匹敵するものであるが、ここで丸山は、「マルクス・レーニン主義が国家権力によって正当化され、国家の公認信条となるや否や、それは事実上あらゆる学問と芸術の上に最高真理として君臨するようになる」(五四七頁)ことを指摘している。

今では特に言挙げするようなことではないが、一九五〇年代の日本社会では、マルクス主義は、社会科学の領域ではそのようなものとして存在していたのである。敢えてそれを引用したのは、これから検討する歴史教育も、このようなマルクス主義歴史学の当時の学界における正統性を考慮することなしには理解できないからである。

換言すれば、上記のような批判にも拘わらず、歴史教育においては殆ど何も変えることはなかったのである。マルクス主義の問題点をここで総点検するつもりはないので、ここではそれを当面の課題である歴史教育との関係に限定して考えておきたい。

マルクス主義による歴史叙述にはなぜ人間がないのか？ それは、人間をその「社会性」Ⅱ「階級性」においてしかみず、また社会を「階級対立」の場所としてしか考えないことから帰結されるのである。

遠山茂樹によれば、「人間のいない歴史はない。しかし歴史学は個人そのものを本来の対象としない。人間を階級あるいは社会的勢力としてつかみ、これを考察の対象とするのである」、「個性ある人間を社会的存在として分析するのが歴史学を含めた社会科学である」として次のように言う。

小学校段階の児童は、歴史上の人物に興味をもつ。しかし小学校の歴史学習で、人物を取り上げるのは、人物の生い立ちや仕事を通して、その時代を知るためであって、決して人物の理解そのものを目標とはしていない。子どもは現代の子ども同様の価値判断を過去の人物に当てはめ、善玉か悪玉かを単純に判断しがちである。歴史学習では、この判断の中に歴史的条件を入れさせ、それを手がかりに時代の認識を得させ、その上で、社会のしくみの中にその人物を位置づけることである。(54)

小学校の歴史学習の目的は、「時代の認識」、「社会のしくみ」を理解することであり、人物を取り上げるのはその「人物の生い立ちや仕事を通してその時代の歴史を知るために」限られるというわけである。

もう一人、遠山同様、戦後歴史学の大御所であり、同時に歴史教育にも関わってきた永原慶二の意見を聞いてみよう。文部省は「児童生徒の『発達段階』に応ずる配慮が必要だ」として、「小学校の歴史教科書記述は人物中心がよい、社会のしくみなどには余り立ち入るなどという方向を打ち出している」(55)とし、それを批判して次のようにいう。

社会のしくみから切り離して人物中心の叙述を行えば、個人の思想や行為への直接的共感を通じて素朴な人間的教訓を受け止めるといった、歴史的思考とは異なる方向（修身型）にズレこんでゆく恐れの大いことも明白である。

殆ど遠山と変わらない言い分である。

前稿で見たように韓国や中国の歴史教科書が人物を中心にして、歴史教科書を構成していたのとは全く異なる立場がここにある。それは、ある意味では、歴史的に言えば戦前の教育が、歴史上の人物を中心にして神話や皇国史観によつて忠君愛国の教育をやつてきたことと無関係ではないのだが、同時にこのような「時代認識」を第一の課題とし、歴史における人物を無視したことが戦後の歴史教育を全く無味乾燥なものにしてしまったことは否定できない事実である。

そもそも時代認識とは何であろうか？ 子どもは何のために時代認識を持たなければいけないのか、今の子ども達には分らないであろう。小・中・高校と原始・古代から始めて明治時代あたりでいつも時間切れになり、近代・現代を学ぶ機会のない歴史の授業では、歴史を学んでも少しも、現在の理解に資することはないからである。残念なことに、国立大学の学生達でも、遠山が歴史教育の目標とした「時代認識」あるいは「社会構造」の理解、それぞれの時代の社会の特質を自分で説明できる学生は殆どいないであろう。なぜかと言へば、歴史教育の目的は何かを教師自身も学校教育の中では教えられてはいないのであり、教師自身が、そのような教育を受けてはいないからである。政治的事件の年代、文献の著者名を覚えるのが歴史学習だと思ひこんでいるのである。

マルクス主義の課題は、それぞれの時代の社会矛盾、階級矛盾を理解し、その矛盾を解決して次の新しい歴史の段階を切り開くための変革的な主体の形成であろう。だが今の時代、現代社会の矛盾とは何であり、どのようにすることが次の歴史段階に進むことなのか、残念ながら誰もそれに明確に答えることはできないであろう。資本主義社会であるにも関わらず、今の日本社会で誰が支配階級で誰が被支配階級なのかを説明することは難しい。それは建前部分もあるが、人は皆「自由」「平等」であり、自分のそれなりの努力によつて、経済的な条件や名誉など

社会的な価値を手に入れることが出来ると思つてゐるからである。又今や、戦後長い間続いた自民党政権も国民の一票で変えることも出来たことからすれば、人びとが抱えている問題が、すべて社会の所為だと考へる者は誰もいないであろう。

そもそも「人間は個性的存在であると同時に社会的存在である」ことに疑問の余地はない。問題は、人間の「社会性」を「階級性」という側面で見ようとしなかったところに、マルクス主義の大きな誤りがあったのではないか。

人間存在をどのように考へるか、その歴史認識を規定する最も大きな問題である。アリストテレスは「人間は政治的動物」と規定すること、都市国家の担い手としての「市民」を発見し『政治学』、ハンナ・アーレントは、人間の独自性をその「活動性」に求めることで新しい見方を提示したことはよく知られている『人間の条件』。そもそも、人間の「社会性」は、第一義的には、人間は、人類の誕生以来、集団として存在し、集団のなかでしか生きてはいけないのである。それは人間の存在条件そのものでありそれが共同性である。

社会分業の発展は、「階級」を生じさせるとしても、必ずしも「階級」が即「対立」を生じさせるといわけではない。「階級」を即「対立」するものとしたところにマルクス主義の固有の歴史認識があり、それがマルクス主義のイデオロギー性である。歴史社会の実態を考へてみれば、「階級」の存在が、即「対立」を生むというわけではないことは明らかである。中国には長い間「階級」という言葉はなかった。卿・大夫・士という身分はあったが、科擧に合格すれば誰でも官僚になることができ社会的に立身出世することが可能であるとすれば、どうであろうか。江戸時代にも、武士身分、百姓身分、町人身分は存在したが、果たしてその身分は、対立するものであったであろうか。身分が固定的であ

ったことは確かだが、それは、それほど人々の生き方を拘束・束縛するものであったであらうか。

マルクス主義では、支配階級に属するものは何をしてもすべてその行動は「階級的利益」に基づくものということになるのである。だが果たしてそうであらうか。

徳川体制を創った家康は、徳川家の利害だけを行動の基準にしていたのか、新井白石や松平定信は、幕府の利益だけを考えて政治をしたのか。幕末の志士たちの行動は、彼等の階級的な危機意識だけがその動機なのか。もしもそうだとすれば、なぜ彼等は、幕末において、「武士」という自分を自分の手で否定するようなことをしたのであるか？

尾藤正英は「明治維新と武士」という論文のなかで、武士が自分たちの拠り所である幕藩体制をなぜ解体させたのかを分析し、武士の政治行動を支えていた指導理念は「公論衆議」の思想であったことを明らかにしているが⁽⁵⁶⁾、マルクス主義の社会認識からは、自分の階級的規定性¹¹ 利害を越えた行動は存在し得ないことになる。あまりに貧しい人間理解と言わなければならない。これでは子どもが歴史に興味を持つきっかけが失われてしまうであらう。だが遠山自身が、幕末における志士たちの政治活動の動機や評価を変化させてきていることにも注意すべきであらう⁽⁵⁷⁾。日本の子どもたちは、政治的な事件の年代を覚えるのが歴史学習であると考え、歴史嫌いになってしまったのはそのためである。「教育」の意味を考えずに、自己の抱懐する信念体系を、歴史教育の場に強要した結果がこれである。

マルクス主義の功績の一つは、思想の持つ歴史性や社会性、イデオロギー性を明らかにしたことであらう。それは、カール・マンハイムの『イデオロギーとユートピア』などによって発展させられてきたが⁽⁵⁸⁾、一つは、思想がいずれもそれぞれの時代の歴史的な産物であり、それぞ

れの社会のあり方に規定されたものであること、言い換えれば、人間と思想の存在被拘束性を明らかにしたことであり、二つは、それが又特定の階級の利害を象徴するものでありながら、その実「政治」や「国家」を媒介とすることによって、万人に対して「普遍的」なものとして立ち現れるという「虚偽意識」の問題である。この点はいまなお認識論上の功績の一つである。

だが残念なことには、マルクス主義の歴史認識それ自体も、十九世紀半ばという一定の時代と社会において生まれた歴史の所産であり、その考え方も歴史的に規定された思维的形態であるとは考えなかった。なぜかといえば、マルクス主義は「自然法則」であり、唯物史観は科学的に正しいものとされたからである。歴史学の「科学性」に対する拡大解釈「客観的事実」なるものに関する認識「主体」の没却がそれである。マルクス主義は、自己の歴史理論をそれ自体「科学」であると僭称したことに由来し、自分自身の方法を対象化する可能性を自ら放棄してしまった。いわば「科学」信仰、「法則」信仰それ自体が、十九世紀と言う時代の歴史的思维的形態なのである。

遠山は、歴史学は「社会科学の一分野」であるとし、そこで明らかにする事実科学的な「事実」であるという。それゆえに、彼の中には「思想」や「文化」は入ってこないであろう。だとすればそれによって把握される歴史像は、極めて狭隘なものにならざるを得ないであろう。なぜそのようになったのか？

一つは、唯物史観においては、「政治や法律」は、すべて「経済的な土台」によって規定されると考える経済優先主義であり、そのために、戦後の歴史研究の中心は経済史であった。思想史・文化史は、殆ど市民権を認められず副次的な添え物と見なされた。

二つには、人間存在を「社会的存在」とした点はいいが、問題はその

「社会的存在」の意味を「階級性」としてしか捉えず、それ故に、その思想の持つ社会的広がりや時代を超える普遍性を全く認めようとはしなかったことである。その最も典型的な例が、守本順一郎らの、神道Ⅱ「アジア的思惟」、仏教Ⅱ「古代的思惟」、儒教Ⅱ「封建的思惟」なる規定性である(59)。

マルクス主義の最大の問題点は、「経済」それ自体が「文化の所産」であり人間の営みの一部であることに気づかなかったことである。

マルクス以後、マックス・ウェーバーが、資本主義社会の成立を西洋独自のものと考え、資本主義精神の起源を「プロテスタンティズム」に求めたのは、マルクス主義の経済決定論に対する一つの批判であった。

いまなお、文明それ自体を否定する「未開社会」「無文字社会」も存在するのであり、そこには、人間の意識的或は無意識的な「選択意思」の介在があるのである。

天皇制の構造分析が、丸山真男以下、藤田省三、神島二郎、植手道有など近代政治学によらざるを得なかったのはそのためである(60)。

だがそれでは、戦前とは異なり、歴史学との緊密な結びつきのもとに展開した戦後の歴史教育は、以上のような歴史学からの要請をどのように受け止めたのであろうか。度重なる「学習指導要領」の改訂や文化重視にも拘わらず、戦後歴史学は頑強にそれに抵抗してきた。だが、それによって果たして歴史教育、歴史学習の目標は達成されたのであろうか。その検討が次なる課題である。ここでは宮原武夫の岩波講座論文「歴史学と歴史教育」を参考にしつつ考えてみたい(61)。

二、戦後歴史学と歴史教育

すでに見たように、戦後の歴史教育は、戦前の歴史教科書が国定であり、歴史教育が政治の奴隷となったとの反省から、歴史学と歴史教育と

の緊密な結びつきを強調し、又それまでの一國主義的な獨善性が国民を誤った方向に導いたとの反省から、世界的な観点に立ち歴史の発展法則を教えることを課題としたことは、戦前の教育に対してそれなりの積極的な意味を持つていたといえる。又歴史教科書は、歴史学者と教育現場における教師の共同作業によって作成されることからすれば、当然のことながら、教育の現場の意見が教科書に反映されているはずだと考えられるが、その実態はどうであろうか。

一九四五年一月から始まった、敗戦後の歴史研究と歴史教育を主導した「国史教育再検討座談会」は、その後、歴史学研究会の活動再開とともに、同会の歴史教育分科会となった。翌四六年一月に第二回目の会合を行い、その際すでに、小学校の教師から「歴史学と歴史教育とは一致するかどうか」という根本的な疑問の提示があったが、その疑問は四〇、五〇年代を通じて一貫して存在し続けたようである。

具体的には、「厳密に科学的な歴史を教えれば歴史的思考力は育つとする歴史学者の考えと、科学的な歴史を知らせるだけでは教育は成り立たないという歴史教育者の悩み、科学と教育の関係の難しさがすでに提示されていた」が、実際には、戦前に「歴史学と歴史教育とが切り離されていた」が故に、歴史教育が政治に利用されたという反省にたつた戦後の歴史教育においては、「歴史学と歴史教育の統一」を批判することは難しかったようである。だがこの事は、畢竟、歴史教育が歴史学に従属する状態から容易に脱却できない状況を示していた。

五〇年代になると、「国民のための歴史学」運動が起り、「子どもを「啓蒙の客体」とみなし、「すでにできあがった知識を外部から注入する」方法ではなく「子どもを「創造的な主体」としてとらえ、その「複雑な生活と意識を研究する態度」を養うこと」を課題とするようになり、加藤文三など中学校社会科教師の教育実践のなかで、子どもの「生活意

識や生活記録」と、「科学的・歴史的認識」との関係、あるいは、「感性的認識」と「理性的認識」との間に横たわる距離感、或いはまた、「知識階級」と、「一般の人びと」との知識の受け取り方の違いが次第に明らかになった。だがこの時期には「まだ歴史教育の側での歴史学への依存と期待が大きく、それが逆に歴史学への不満や不信を呼び起こした」（一九一頁）という。

この時期の発言として注目されるのは、天皇制歴史教育の崩壊の後、民衆は新しい歴史を求めたが、それに対して学界から与えられたのは「抽象的な歴史発展の法則」であり、「それは生活と結合した形で理解しうるものではなかった」という奥田修三の発言と、これまで「歴史学の成果だの、歴史の客観的法則性の上に立って」等と書いてきたが、「一体、今日の歴史学が、歴史教育の仕事に対して、現代にふさわしい歴史意識を芽生えさせ、もたせ、発展させるに足りる歴史の中身を差し出しているかどうか、それについて自信が持てない」という高橋慎一の、極めて真摯な、かつ率直な告白である（一九二頁）。これはいままお参照されるべき発言であろう。

ここにあってのは、丸山眞男流にいえば、戦後知識人に強くあつたマルクス主義に対する「理論信仰」と、一般国民の日常的な「実感信仰」との乖離であり距離感であつたろう。教師がいくら「歴史の発展法則」を「科学的な事実」の名において声高に説いたとしても、日常的な生活実感の中で教師の発言を受け止める子ども達にとつては、心に響くものにはならないであろう。それでは教育的な効果を得ることは出来ないのである。このような状況について、宮原は「問題は、歴史教育の内容が、歴史学の成果によって規定されるのと同様に、歴史教育実践の成果によつても規定されることを意識することだったのである」というが、歴史教育者が「歴史教育の内容を規定」することはいかにして可能である

うか？

具体的には、「研究者或いは知識階級の歴史認識と、民衆ないしは子ども達の歴史認識との間には違いがある」（一九九頁）ことを前提にして、歴史教育者自身による「歴史教育内容の自主編成」、「歴史像の再構成の視点」（一九八頁）を意味するようであるが、それが出てくるのは六〇年代を待たねばならなかったようである。

加藤文三は、歴史教育者の任務は、子どもに「ただ歴史学の成果を与えることだけではなく、子ども達の認識を育てる」ことであると、もしそうであるとすれば、教育目標の設定に応じた「教育の内容・方法の選択」がなされなければならないと考へた。また同時期、同じく中学校の社会科教員であつた本多公栄が「教育における四つの論理」を提示したことが注目される。

- ① 教科の論理とは、何のために、何を教えるのかという教科の目的と内容を統一的に具体化していくこと。
- ② 論理的思考の発達の論理とは、教師が習得させようとする内容（知識概念）が、子ども達の思考発達の順次性に沿うかどうかを検証し「知識注入主義」をさげること。
- ③ 生活の論理とは、子ども達の生活意識を重視し、それを巧みに利用しながら、歴史科学の成果を主軸とする歴史教育の内容を教えることにより、社会科学的新見方を子ども達の中に定着させ、結果的に子ども達の生活意識をより社会科学的なものに高めていくこと。
- ④ 教授過程の論理とは、子どもと教材（教師）間の矛盾の克服の過程において、相互に依存しつつ、他の三つの論理を弁証法的に止揚させることである。

一般に、教育は、子ども達の発達段階や、思考方法に即して行われるべきものであるが、先に見てきたように、戦後歴史学は、教えるべき内容

を「科学性」や「法則性」「客観性」という名において、強制することに全く疑問を持たなかったのであり、子どもや人びとの生活感情や感性を考慮することは全くなかったといつてよい。なぜ歴史を学ぶのか、教師の側も子どもの側も、その理由を教えられないままに、ただ歴史上の事件や事実をそれが「科学的事実」であるという、ただそれだけの理由で覚えることを強要されてきたのである。この点は今でも大きく変わってはいないであろう。だが、一九七〇年代、漸く「子どもの側の論理」が教育現場の教師に自覚されるようになった。

安井俊夫は「歴史学者の歴史感覚と庶民の歴史感覚とのズレ、科学の系統と子どもの問題意識とのズレ、教師の歴史を教えようとする姿勢と子どもの受け止めようとする構えとのズレ」などを意識しつつ「歴史教育者の固有の仕事は何かを実践的に解明」(二〇七〜二〇八頁)しようとした。

科学的歴史学にもとづいた教材だからといって、それがそのまま子どもに歴史認識を高める保証になるとは限らないでしょう。私たちが、科学的歴史学と子どもの認識(生活)との接点を求めなくてはならないわけです(そこに歴史教育者固有の仕事がある)。その接点とは「いかにして子どもの歴史認識を高めうるか」「子どもの主体的な歴史認識をどう育てるか」に答えうるものでなくてはなりません。(二〇八頁)

このような観点から安井は、「歴史の系統性」や「科学の立場」をそのまま子どもにぶつけていくのではなく、「科学(教材)」を子どもの認識とどうかみ合わせていくか」という視点を重視し、それによって子どもは「自分がその時代にこの地域の人々と同じ生活をしているかのよう」に想定しながら考えることが出来る。だから歴史本来の面白さが誰にでも感じることが出来るのではないかと考えるようになった」という。所

謂「追体験」的な学習である。

これは「子ども」の新たな発見であろう。このような安井等の実践を踏まえて、宮原は「歴史本来の面白さをすべての子どもに味わわせるには、従来の歴史教育の内容や方法、授業観、教材観をかえていかなければならないであろう」とまとめている。このような子ども中心の帰結は加藤文三の次のような言葉に集約されよう。

教師が「何をどう教えるか」だけではなく、生徒がそれぞれの生活の現実と体験から、「何をどう学びたいのか」と要求しているかを問題にしなければならぬのではないか。「何をわからせたいのか」だけでなく、生徒が「何をわかったがっているのか」を、同時に問わなければ、それは「教育」にならないのではないか。そのためには、教師が生徒の「内面」のなかに立ち入り、生徒の「生活」のなかに入っていかなければいけない。(二二三頁)

この論文が一貫して問題にしていたのは、「感性的認識」を如何に「理性的認識」に高めるかという課題である。加藤は、「理性的な歴史認識」や「科学的認識」よりも前に、「感性的な感想」に現れてくる生徒の泥にまみれた生活の実感と内容を、もっと、もっと、重視しなければならない、少なくとも、「中学生の段階では」「理性こそ感性に裏付けられなければならないのではないか。まず、豊かな情緒・感情が必要なのである」と主張するが、私はこの主張に賛成である。

だがこれは、この宮原の論文が一番多教引用している、遠山茂樹の歴史教育観とは全く異なるものであることに注意しなければならない。遠山は「学問以前の好悪感をなくさなければ、歴史学習の目的は達せられない」(2)ということを一貫して主張してきたのである。だがすべての人間行動は、この「好悪感」から始まるのであり、それを無視して「普遍的真理」に身を委ねよと言われても、誰も納得はしないであろう。こ

それが「歴史は科学である」との命題の帰結である。

遠山にとって教えるべきことは、「科学的事実」であり、それは子ども感性とは全く関係のないものである。それを最も象徴するのが、一九五頁の次の一節である。「感覺的認識は、歴史学ではない。それは歴史学の本領である理性的認識への通路として利用されているだけである」。「感動は、理性的認識への通路としての感覺的認識の過程に限定して承認されるものであり、これが無制限に広がることを防がなければならぬ」。

遠山にとって「感性」が許容されるのは、それが「理性的認識」にながる場合のみであり、感性の自立性などは到底認められるものではないのである。なぜかと言えば、遠山にとって科学的事実は一義的であり、それ故にそれは「科学」なのであるから。それは戦後歴史学そのものの「命題」そのものであった。

このように見れば戦後の歴史学と歴史教育の一体化という看板は、三〇年を経て音を立てて崩れたというよりほかはないであろう。教育は、子どもの感性を抜きにしては成り立たず、又歴史認識にしてからが、本来、人びとの感情、感性との関わりなしに成り立たないものである。教育それ自体が、教育者から被教育者への一方的な流れではなく、両者の関係性に媒介されるのだということを変更して確認することからはじめなければならぬ。だが、事態は、簡単ではないようである。

本多公栄は、長い中学校の社会科教員の体験をもとにして、歴史教育の立場から歴史学を捉え直す「歴史教育学」を提唱しているがその実、歴史教育者の多くが、結局のところ歴史研究者に従属している現実を告白している(63)。

「歴史学の成果」、「学界の共有財産」と言うが、それを前提とするとしても、そこから直ちに教育の課題、教育の目標が、自動的に出てくる

わけではないであろう。

教育の目標は、子ども達の人間的な成長を如何に促すかであり、そのために歴史教育が、何が出来るかという問題であろう。それを検討する前に、歴史教科書を巡る戦後歴史学とその批判派による「歴史教科書をいかに作るか」を巡っての論点の違いを明らかにしておくことにしたい。

三、歴史教科書をいかに作るか

それではここで、「新しい歴史教科書を作る会」が歴史教科書をどのように考えているのか、「学校教育で用いられるべき教科書の歴史記述はどのようなものでなければならぬか」について「会」の理論的指導者の一人である坂本多加雄の緒論を、これまでに検討した戦後歴史学の歴史教育観を念頭に置きつつ検討してみよう(64)。

歴史教育の目的について、坂本は「歴史教育は、広い時間的見地に立って、人間や社会に関する様々な諸相について、学ぶ者の眼を開かせ、それまで、現在の直接的な体験や見聞に限定されていた視野を相対化して、その志向と認識の枠組みを拡大するという任務を帯びている」といつているが、これは学問一般にあてはまることであり、特に「歴史教育」それ自体の課題ではなからう。むしろ、重要なことは「歴史教育」は「国民統合と言う課題に応える歴史である」と言っていることであろう。近代の教育が近代国民国家の成立と同時に始まったことをいいたいのである。

第一に、戦後の歴史学は、これまで見てきたように、歴史学と歴史教育の緊密な結びつきを強調したのに対して、坂本は「社会一般や専門の歴史研究における歴史記述と教科書の歴史記述とは別のものだ」として、両者を切りはなすことを主張する。第二には、日本史教育の目的は、「国民意識の育成」を「目指す」ものであり、それ故に、そこで記述さ

れるべきは「国民の物語」であり、「歴史教科書に記される日本の歴史は、やはり、基本的には、日本国民としての生き方や態度の由来を語る物語でなければならぬ」というのである。それはなぜか？

「我々」についての「物語」の中に自らの姿を確認し、そうした「物語」を共有することで、「国民」たりうるのである。(中略) この場合重要なことは、そうした「物語」は、当人の「来し方」を語ることで、実は、その「行く末」についての態度を自ずから表明していると言うことである。

それでは「国民の物語」とは何か？ それを踏まえるべき条件は三つある。一つは、「国民」の物語は、「階級」、「民衆」、「住民」、「民族」とは区別される、二つは、国民の物語は、その時々々の政府やそれに代わって政治権力の獲得を目指す個々の政治集団の物語ではないという。乃ち、一部の「権力者」のものでもなければ他方で、民衆や住民のものでもないというのである。それに関する一節を引用しておこう。

「国民」の物語は、したがって、国境横断的な「階級」や、日常生活の主体としての「民衆」や、各地域の「住民」や、場合によっては「民族」を、それぞれ主人公とする物語とは区別される。すなわち、階級闘争史や、民衆史や、地域史は、そのままでは「国民」の歴史とはならない。しかし、「国民」の歴史は、そうした歴史をすべて無視するのではなく、むしろ、必要に応じてそれを適宜、織り込みながら成立するものである。すなわち、それぞれの物語の主人公が示した美德や属性が、様々な対立や葛藤を経るなかで、等しく「国民」の觀念の美質を彩る多様な特質の中に統合され、待たされつつあることが、現在の視点から物語られなければならないのである。

明瞭な表現とは言い難い。だがここには、戦後の歴史学が目指す歴史教育とは全くことなるものだということも明らかにしておかなければならぬ。

戦後の歴史学の課題は、「人間の解放」であり、そうだとすれば、歴史の主人公は、被支配階級である民衆である。それ故に「階級対立」を明らかにすることが、歴史を構造的に把握することであり、それ故に被支配階級を中心にした歴史記述をしてきたのである。だが「会」の歴史教育の目的が、「国民教育」であるとすれば、それは「我々」についての物語」であり、国内の階級、階層、住民間の対立は、基本的には隠蔽され、「みんな仲良くやってきました、これからも頑張りましょう。」という物語になるのではあるまいか。だがこのような考えからは「歴史を変化させる原動力」や、それに対する人々の関わりはどうなるのであるか。だがそれについては後に又触れることにしよう。

「国民」の物語が踏まえるべき三つの点は、「教科書の歴史が、それぞれ特定の国民を主人公とする物語であること」からすれば、「ある一つの国の物語が他国民と「共有」されるということ」は厳密にはありえない」という。韓国は韓国、中国は中国、日本は日本の物語をそれぞれが書けばいいのだということになる。最近はやりの「歴史の共有」に対する否定である。

そこで望まれるのは、歴史の「共有」ではなく、むしろ、自国の物語を学ぶなかで、他国の人々も同じように自らの物語を生きていると言う事実。「共感」と言うことではなからうか。自国の歴史を尊重するという態度そのものは、今日の世界で、程度の差こそあれ、一般的には美德とされてきた。すなわち、個々の歴史ではなく、そうした自国の歴史尊重の美德を諸国民は「共有」し、そこから諸国民の間で「共感」が生まれるわけである。(二〇四〜二〇五頁)

これは、江戸時代であれば、山崎闇斎学派の論理である。儒学者が聖人として尊んでいるところの「孔子」や「孟子」が、もしも日本を攻めてきたら「孔子」の信奉者である儒学者としてどのように対応したら

よいかという弟子の質問に対して、開齋は「武器を取って闘うまでだ、それが「孔子」の精神だ」と応えたのがそれである。これは『先哲叢談』に出てくる一節であるが、開齋の考え方は、「国」を超えた普遍的な論理や「正義」を否定し、人はそれぞれ自分の「君・父」を「天」と見なし、それに忠誠を尽くせばよいという考えである。「君・父」を「国」に愛すれば、愛国主義となろう。徳川光圀も同じことをいっているが、このような考え方を所謂「個別主義」（「パティキュリズム」という）⁶⁵。従って、韓国や中国は、日本の歴史教科書に文句を言うな他国の教科書を批判するのは「内政干渉」であるということになる。だがこのような論理は果たして「通る」論理であろうか。

もう一つ大きな論点は「戦争に対する倫理的評価」の是非である。

現行の中学校教科書には、明治期の近代化の過程が、あたかも他国への侵略の前段階であるかのような印象をことさら強めるような構成や記述をしているものがある。今日の「従軍」慰安婦をめぐる論議にも、そうした状況が関わっている。確かに、日本の過去を反省的に眺める視点は必要である。先の戦争が政治的・外交的に見て大きな失敗であり、避けるべき事態であったことは否定できない。問題は、そうした政治的・外交的な失敗という判断とは区別された、戦争そのものを悪とする倫理的観点をどの程度に重視すべきかと言うことである。

戦後歴史学の立場からの日本近代史が、日清、日露、そしてアジア・太平洋戦争をすべて「侵略戦争」と規定してきたことは否定できず、それに対する反論である。司馬遼太郎が、日清・日露戦争は、日本の「開化」「文明化」を告げるものとして肯定しつつ、アジア・太平洋戦争を否定したことはすでに見たとおりであり、どこでどのような「線」を引くのか、難しい問題である。「確かに、日本の戦争について、当時の国

際法や国際的な道徳規範に照らして「侵略戦争」であったか否かを論じること自体には意味があるし、また、それについて一定の結論を導くことも出来よう。しかし、そのことから進んで、そうした戦争への倫理的評価を日本国民の「物語」全体と関わらせ、日本近代史の最重要なテーマに昇格させるということになると話は別である」というのである。

東京書籍の小学校教科書の「日本は十年の間に二度も戦争をしたのです」という叙述についてはすでに見たとおりである。この場合には明らかに「戦争」それ自体に対する倫理的判断を教科書に記述したものであり、私自身は、適切ではないと思う。教科書叙述の倫理的基準について、坂本は「国民としての物語を記す立場から重要なものは、やはり、それが、世界各国の道徳的な平均水準からしてどの程度の「異常」であったかという点である」という。「それが、質においても量においても通常の不特定多数の人々の標準からそれほど逸脱していない場合、そうした振る舞いを自分の「物語」を際立たせる特徴とはみなさない」はずであり、そのような観点から見ると、近代日本の戦争は、「日本の倫理的優越さを示しているわけではないが、要するに、他国と比較した場合、戦争を行ったと言う事実から直ちに日本の倫理的欠陥が証明され、それが日本の物語の主要なテーマとされねばならない必然性はない」として、免罪されることになる。要するに余り厳しいことをいうな、どこの国でもみんなやってきたことではないかというのである。だがこれはあまりに「甘い」「自」評価であらう。

前稿で見たように、韓国は日本の植民地支配を「民族抹殺政策」であると規定していたし、中国は、南京虐殺を「日本人の残虐性」として教科書に書いているのである。到底近隣諸国の同意を得られるものではない。坂本は、それに加えて、「過去に行った戦争や戦争犯罪について、日本は、各国との講和条約や国家賠償を通して、これまた、国際的な慣

例や水準においてしかるべき事後処理をしているので、諸外国と比べ、取り立てて問題を残しているわけではない」という。充分な戦後処理をしてきておりそれで免罪されるはずだという訳であろう。

だがここには大きな欺瞞があると言わなければならない。戦争の被害者は外国だけではない。

無謀な戦争によって、或は戦場に駆り出され死ぬことを強制され、或いは、生命・財産を奪われた多くの国民に対して、我々は今現在どのように向き合うのかを問わなければならない。かつて加藤典洋が『敗戦後論』を書いて問題を提起したが、いまだ尻切れトンボのままである。

これはいまなお現代の日本社会に生きるものの「倫理性」に関わる問題なのである。国の過去に対する否定的な記述は出来るだけ避けなければならない。済むという問題ではない。

「物語」とは、「来し方」を語ることで、「行く末」についての態度を表明するものである。その過去について、もっぱら倫理的な見地からの非難と贖罪をテーマとする「物語」は、その当人の将来に対して、消極的かつ退嬰的な人生態度を培うであろう。罪を犯した個人についてさえ、私たちは、彼等が生涯、ひとえに、このような物語にのみ拘束されて生きることを必ずしも望まないであろう。日本の国民の「物語」は、様々に語られるが、いずれにしても、それは、今後の日本が、国際社会において、諸外国と同様の権利と義務を担う国という意味での「普通の国」として、積極的に活動を続けていくことを可能とするような精神を培うもの出なければならないとおもわれる。(二〇八頁)

戦後歴史学の歴史教科書を「自虐的」と批判し、未来に向けて、子供達に自信を失わせるような「過去の悪事」は教科書には出来るだけ隠したいというのはこのような考えからである。また韓国や中国の「ナショ

ナリズムとその基盤となる物語」は、「日本への抵抗と反撃という動機を軸として形成されている面が大きい」のであるから、そのような相手国の事情にとらわれる必要はなく、戦後歴史学のように「加害者と被害者との関係としてのみ叙述すべきではない」とされるのである。すなわち「こうした国々との現在の外交関係に関わる具体的な政策上の課題とは自ずから別の観点に立つてなされなければならない」というのは、例の「外交関係への配慮条項」に対する批判である。

そしてもう一つの論点は「愛国心」についてである。坂本は、「日本の歴史を記すに当たっては、ことさらに、日本の優れた美質を称揚するという必要はかならずしもない」としつつも、「我々が、それぞれの家族の一員という属性を帯びているように、日本国民という属性を有し、しかも、そうした日本国民とは個人の生涯を超えた時間的持続の中で存続するものであり、日本国の領土は、全体として、このような意味での日本国民に所属しているという事実由来するのである」とし、「愛国心」を涵養するための教科書記述を主張する。

「愛国心」は、単に日本の美質を並べることから直ちに生まれるのではなく、むしろ、日本の過去に生きた人々の様々な事業や苦難や幸福や不幸や、さらには、それに処した精神の構えへの「共感」の中から生まれるのだということである。とりわけ、初等・中等の教科書で、抽象的な事項の記述よりも、むしろ具体的な人物の事績についてその生彩に富んだ叙述が望まれるのは、まさに、このような形での「共感」が呼び起こされねばならないからである。歴史教科書の根底には、こうした意味での「共感」、敢えて言えば、過去に生きた自国の人々への「節度ある愛」とでも表現すべき感情が流れていなければならない。(二二二頁)

前稿で検討した韓国や中国の歴史教科書がこのような観点から作られ

ていたことは明らかである。だが、日本の歴史教科書は、それぞれの時代の「社会の仕組み」を学ぶことが歴史教育の課題であると、人物については、子どもが「共感」を持つような形では叙述されてはいないことは明らかであり、遠山の言葉で言えばむしろそのような叙述は意図的に避けられているのである。この点は、先に見た歴史教育の目的は何かという根本的な問題の違いとして理解されなければならない。だが、歴史教科書は、「過去に生きた自国の人々への「節度在る愛」があり、「人物への共感」を呼び起こす」ものであるべきだという坂本のこの意見に、私は基本的には賛成である。だが、無条件にと言うわけにはいかない。一つは過去の失敗を隠さないこと、二つは、他国の批判に真摯に耳を傾けることの二つがその条件である。

第四番目の論点は、坂本はそれを「日本の近現代史を貫くテーマ」というが、要するに、近代日本の世界的地位・評価の問題である。これは、戦後歴史学からは「近代日本を賛美する」ものとして厳しく批判されたものであるが、その理由が三つ挙げられている。

① 西洋で生まれた近代文明が、単に西洋のものではなく、アジアその他の地域においても建設しうるものであることを、しかも欧米のそれとは異なった独自の筋道を経て形成されるものであることを、日本の近代は実証した。

② 国際的には、中国を中心の権威とするヒエラルヒシユな華夷秩序が支配する東アジアにおいて、日本は、それまでの華夷秩序を打破し、自らヨーロッパと同格の主権国家へと昇格し、横並びの対等な主権国家のシステムを選び取った。

③ 日本は、それまでのヨーロッパ的国際秩序をアジアから排除し、この地域にあらたな独立国家の誕生を促し、対等な諸国によって構成されるヨーロッパ地域とそれが支配する広大な植民地地域という

ヨーロッパ的国際秩序の二重構造を終焉させた。日本は、西洋諸国のシステムへのアンビヴァレントな感覚を抱きながら行動すること、それまでのヨーロッパ的な国際秩序の「民主化」に、一定の役割を果たした。

そして最後の極めつけは、つぎの一節であろう。「日本近代の物語は、日本が上に述べたような態度で西欧諸国のアジア進出に関わり、そのことを通して国際社会の歴史にしかるべき独自の位置を築いているという点に主眼をおくべきであろう」という一節、或いはまた「近代において日本がそのような役割を果たし得たのは、それまでの日本の歴史の長い過程を経て、そうした可能性が蓄積されてきたからであり、日本の歴史の伝統の中に潜む「国際性」に注目すべきであり、二つとした長期の歴史と、そこで様々な織りなされた多様な文化的諸要素の蓄積の過程としての伝統の中に見いだすべきものである」「教科書の歴史もまた、この意味での伝統と「日本的なるもの」を様々な工夫と創意を活かして描き出し、進取と発展の気性に富んだ時代の日本国民の育成に貢献するものではないなければならない」という発言、日本の現在の「成功」が、日本の長い歴史の中で培われた広い意味での文化の所産であることは間違いない。このような自己礼賛で作られた教科書とはどのようなものになるのだろうか。

以上、「新しい歴史教科書をつくる会」の考え方を考察してきたが、私は、それを、これまで戦後歴史学の立場が批判してきたような批判を繰り返すつもりは全くない。はっきり言えば、私のように思想史をやっているものからみれば「ごく普通にある考え方なのであり、それほど「異常」なものでも「突飛」なものでもないからである。

安丸良夫は、この教科書を「自愛的ナショナルイズム」とよんで批判している(66)が、私は、歴史教育は、基本的には、この国の国民が、それ

それにみな頑張ってきたこと、だから、君たちも頑張つてほしいと言うメッセージでなければならぬと考えており、このようなナショナルな意識をむげに否定する気持ちはない。その意味では、これまでの戦後歴史学の立場からの教科書叙述は、多くの問題を孕んでいることを否定しない。だがそれにも拘わらず、この坂本の提言には、賛成出来ない幾つかの問題があることは指摘しておかなければならない。

第一は、歴史教育の目的についてである。それが「国民形成を目的にするべき」ものであるとした場合の問題点である。

私はかつて韓国で開催された儒学を巡る国際シンポジウムの帰途、飛行機の中で文部省の教科書調査官と臨席したことがあり、その時に、かねてから考えていたことを彼にぶつけてみたことがある。それは長い間、家永三郎東京教育大学教授と文部省との間で係争になった「教科書裁判」の争点は何かという問題である。裁判の争点は多岐にわたっており、それは先にも触れたように「社会の仕組み」を中心に教えるか、それとも「人物」を中心にするかという問題もあるが、その最大の争点は、「人間教育」か、それとも「国民教育」かという問題であった。

国々文部省側は、子ども達を「日本人」として教育したいと考えておりその場合には、日本の国に誇りを持ち、子どもたちに自信を植え付けたいと考え、日本のことを悪く言う記述は出来るだけ避けたいとの指向性を持っているのに対して、教科書執筆者の方は、国際人或いは、「人間」としての教育を施したいと考えているのであろうということである。事実、後者の教科書は、検定過程でそのような叙述を多く削除するよう強制されたという。この点は今後とも教育を巡る争点であり続けるのである。そして先に検討した旧来の教科書と、その批判に立った『新しい歴史教科書』に見られる中学の歴史教科書を巡る対立も突き詰めればこの点に帰着するのである。

だがこの点は、どちらが正しくどちらが間違っているということではあるまい。二十一世紀という激動の時代を踏まえてどのような教育目標を立てるか、それは同時に国民自身の政権選択とも関わる問題であり、国民的な課題として開かれた場で議論されるべき問題であらう。

だが、そもそも「国民」とは何か？ 坂本は、それを「階級」でも、「民衆」でも「住民」でも「民族」でもないという。例えば『新しい歴史教科書』は、内容をよく見れば「国民の物語」ではなく、結局「国家中心の物語」になっていることは明らかであらう。問題はここにある。

事実、近代における叙述において、国の政策に対する様々な批判的な主張については教科書には殆ど書かれてはいないのである。「国民」と言いつつそれは、国内における階級間、社会階層間、或いは住民など国内の対立を出来るだけ「隠蔽」する結果とならざるを得ないであらう。事実はそのようになっていっているのではなからうか。「みんな仲良くやってきました」では、歴史認識にはなるまい。歴史社会の構造とそれを変化させる要因についてはきちんと教えなければならぬであらう。

第二の問題は、他者性の欠如である。「日本の近代、万歳！」のような歴史叙述に、近代の日本国家の様々な政策の犠牲になった日本国民のみならず、韓国や中国、そして東アジアの国々は、納得するであらうか。先に見たように韓国や中国にとって日本の植民地支配や侵略は「いまなお「過去の遺物」ではなく、現在形で語られているのである。「そんなの関係ない」で済むのであろうか？ いまなお、領土問題のみならず多くの懸案を抱えている両国関係において、絶えず「過去」を蒸し返されることに日本政府や国民は耐えられるであらうか？ 多くの国民の社会意識と『新しい歴史教科書』のそれとの間には多くのズレがあるようである。

第三に、要するに教科書叙述はバランスの問題である。坂本は国につ

いて論じながら「個人」を引き合いに出しているが、国も個人も好いこともあれば悪いこともある。その点では、戦後歴史学の教科書は、著しく露悪的であり、他方、『新しい歴史教科書』は、あまりに自己賛美が強すぎる。どちらもバランスを欠いていると言わざるを得まい。どのような叙述にすればバランスがとれるのかは、歴史が判断しよう。

個人においても、国家においても、謙虚さこそが、美德である。かつて丸山真男が言ったように日本はナショナリズムの処女性を喪失した国である。韓国や中国のように、いまなお国家形成の途上にある国とは異なるのである。最後に、韓国の都正一教授の発言を引用しておこう。開かれた国家、開かれた民族主義とは何かを考える参考になるであろう。

韓国人であれ、日本人であれ誰であれ、自国の歴史に対する誠実な省察と勇気のある批判は、決して自虐ではなく自己憎悪にもなりません。歴史上の誤りと向き合い、誠実さと歴史の暴力を省察する勇気は、日本のナショナリズムがあればどこまで貴重に考えている誇りや自尊の根拠であり基礎となりうるものです。そうした勇気や誠実さの前に世界は頭を下げ尊敬の意を表わすでしょう。しかし韓国の民族主義をふくめた多くの民族主義において時にそうであるように、日本のナショナリズムにおいても、認識の秩序は逆転しているようです。自尊の根拠とならなければならぬものが「自虐」とみなされ、誤りの隠蔽と糊塗の記述がプライド回復の方法として考えられているわけですから(67)。

愛国心、民族主義が悪いのではない。自国が他国に優越するという優越感、他国を見下す蔑視感、排他性が問題なのである。頂門の一針としたい一節である。

そして戦後歴史学と歴史教育との亀裂が明らかになりつつある一九六〇、七〇年代、戦後歴史学がその影響力を急速に喪失するのと反比例す

るかのように歴史の舞台に登場してきたのが、マルクス主義歴史学がその「科学性」の名において否定してきた「人間」や「思想」である。民衆思想史や柳田民俗学の興隆は、歴史における多数者である民衆の生活とその営みの実態に関する関心を前提にして登場してくるのである。

第三節 戦後歴史学批判の諸潮流

一 柳田民俗学と戦後歴史学

昭和十年代に形象化された柳田国男の民俗学は、多くの業績を上げたが、戦後歴史学とはふれあう点はあまりなかったのはなぜであろうか？それは、柳田民俗学が、何時どのようにして形成されたかを見ることで明らかになる。柳田は、明治期には、四十二年に『山民の生活』、四十三年に『遠野物語』を、大正期には、二年『巫女考』、翌三年には『毛坊主考』、昭和期には、六年『明治大正史世相編』等を刊行した後、一九年に、それまでの口承、伝承の記録を踏まえて、『国史と民俗学』を刊行し、はじめて民俗学の独自の意義を明らかにした。それによれば、第一に、「歴史」の意義について「今在る眼前の残りの形、大よそ我々の知り且つ認める者の姿に拠って、それが映し出している限りの前代生活を正しく解説する学問だとすれば、他にも必ず利用せらるべくして未だ利用せられざる史料が、現在はまだ余りにも多すぎると言うことが考えられる」(68)という。柳田によれば歴史学の目的は、現在あるものをなぜそれがあるのかを説明する学問であるにも関わらず、現実の歴史学は、それを充分に果たしていないというのである。

我々の行住坐臥飲食衣履言語社交等の万般相は、概ね顕著なる近代史跡であるが、往々にその間に伍してわけの判らぬという行事習慣が目撃せられる。其の片端の最も小さなものでも、何の来由もなく

又非日本的に、弧存突発する筈の無いことは、地下数尺の底に横たわる石器土器片よりも確かであるが、其の歴史の大半は埋もれたままで、しかも消滅の危険は、後者よりも多い。つまりは採集と整理の方法が、今はまだ此の部門に及ばぬのである。史学が与えられたる前線を守って、自ら我が活動を限局しようとせぬ以上、いつかはその関心の遅かったことを悔いる時が来るだろう。是が学問成長の自然の歩みでもあれば、同時に又私が予め他日の計を講ぜんとする動機である。

すなわち、国史学がその研究対象を記録・文献に自らを限定している現状に鑑みて、民衆の日常生活に関する情報が、「消滅」しないうちに記録しておかなければならないというのである。その背景には、明治末年、日露戦争以後の日本資本主義の発展によって、都市と農村の劇的な変化があり、古いものが急速に失われていくことへの柳田の危機感があつた。いささか長い引用を取ってしまったのはここに柳田の民俗学への関心の動機が最も端的に語られており、又先に見た戦後の歴史学の目的と関心との間での隔たりの大きさを取ることが出来ると考えたからである。戦前の歴史教育のみならず戦後の歴史学も、柳田の言う「わけの判らぬ行事習慣の片端」には全く関心を持たなかつたのである。

先の引用に続けて柳田は「そんな些々たる民間の事実は省みるに足らぬと、教えて居る学者も有るらしいが、問題の大小軽重の如きは、二人や三人の判断では決しられない。人間の力で出来ぬことは是非もないが、抱負は少なくともあらゆる今後の疑問、いやしくもこの一國人生の過去に就いて、人の知らんと欲することは皆知れるという窮境地を目ざさねばならぬ」。これが柳田の真意である。

そこから帰結されるのがこれまでの歴史学における「文書」中心主義への批判である。柳田によれば、歴史の学習を普通教育の枢軸に加えた

ことは誤りではないが、たった一つ残念なことは、歴史の中心が「政治史」であり、「教える内容が、政治と戦闘、以前記録を持ち得た家々の、自ら説こうと努めていた過去知識に偏っていて、必ずしも一般民衆の需要に基づいた選択が行われていなかったことである。乃ち教材はかたよりがちであつた」という。この点は今でも変わりないことはすでに現行の歴史教科書で見たとおりである。ここから「記録文書主義」批判が始まるのである。

「在来の専門家は、永い慣行によつて歴史は文字で書いたものによるの他、知ることの出来ぬ知識だと思ひ込んでいる」が「これは明らかに誤っている」「証拠を必ず文字の跡あるものに限るかの如く思っているのは、少なくとも今日の史学に於いては迷信である」とし、「記録文書主義」の問題点について次のようにいう。

そもそも、第一に、「文書に書き残されるべき要件は最初から決まっていた。記録者もしくは其の四周の者が判断して、或いは伝えるにたると認め、又伝えざるべからずとしたもの以外に、何も伝わっていないのは当たり前である。文書資料が残されるかどうかは当事者の利害関係で決まる」のであり、それを根拠にするとすれば「問題の選定権は全部古人に在る」ことになる。第二は、「時代の片寄りも可なり著しいが、それよりも目に立つのは、地図の上の疎密である」、つまり文書史料の地域間の偏在の問題である。

辺鄙の片田舎は今でさえ物を書く人は訪れぬ。それが文字の歴史から見落とされて居るのは申す迄も無いことである。こういう無記録地域の住民は、仮に非凡の技能や行為を輝かし続けて居たとしても、其の痕跡を書冊の上に留めることが出来ない。ましてや平常無事の間に、いつとなく、其の生活が推移したのだとすると、それを今日の様な記録の方法で伝え得なかつたのは当たり前である。だから彼

等は、国史の教育を以て最初から自分等の存在と交渉あるものと思ふことは出来ないのである。（中略）歴史を面白い学問とすることは結構だが、是がめいめいの生活の指導にも参考にならぬ様では、普通教育には或いは不向きである。

学校の歴史教科書に書いてあることはそれを学ぶ子ども達にとつては、全く自分等の生活とは関係の無いことばかりであり彼等の参考にはならないといふのである。

当時流行していた郷土教育、郷土研究についても、社寺や名主或いは藩の記録を寄せ集めたとしても、本来、農民が知りたいと思ふ事項、農民が「どうして暮らし、且つその如何なる部分が、富みて満足して子孫を永続させたのかは」わからないとし、「愛すべき我邦の農民の歴史を、ただ一揆強訴と風水虫害の連続の如くしてしまつたのは、遠慮無く言うならば記録文書主義の罪である」と断じた。

戦前の発言であるにも拘わらず、現行の歴史教科書にもそのまま妥当するとは、一体どうしたことであろうか。自分が受けた歴史教育を思い返してみれば誰にも思い当たることであろう。大切なことは柳田の関心の対象が何であつたかと言ふことである。

ここから柳田の関心は、文書記録に出でこない、民間の伝承や口承或いは伝説などを通して民衆、とりわけ近世の、上層でも下層でもなく、平均的な農民、「平民」、或いはのちに「常民」といわれるようになる民衆の生活を丹念に聞き書きし、それを記録として書き残す作業であつた。そこで問題なのは、柳田のこのような関心が、戦後の歴史学と触れ合うことがなかつたのはなぜかと言ふことである。戦後の一時期、柳田は教科書を書いたが、それは長く使用されることはなかつたのであり、そこに戦後の歴史教育と柳田との間で、大きな距離があつたことに注意しなければならない。それはなぜであらうか。

戦後歴史学は、先に見たように、一、「歴史」は「事実」をその根拠とする「科学」であり、またその「事実」は記録・文献に記述されているとした(69)。二、「歴史の進歩・発展」を明らかにすることを課題としたために、民衆の日常性の維持・存続を課題にする共同体規制や民俗学的な事実を、「発展・進歩」とは無縁でありむしろ否定されるべき社会的習俗と見なされた、三、「法則」認識を課題としたために、民俗学的事実は、個別的、地域的、偶発的なものと見なされた、四、戦後歴史学の関心は、民衆を支配・抑圧する政治支配の構造、土地所有の關係など経済的な仕組みにあり、民衆の生活的な事実や社会意識の実態には関心がなかつたからである。なぜこのようなことになつてしまつたのか？

戦後歴史学と柳田民俗学とが接点を持たないのは、前者が民衆の日常生活世界に対して殆ど関心を持たなかつたためである。戦後歴史学の主要な関心は「支配・抑圧された民衆の解放」であり、それが同時に現代社会の「変革」、「革命」の前提であつた。歴史社会の「支配・抑圧」からの「解放」だけが問題であつた。それ故、政治権力に対する闘争を「人民闘争史」と称してその発掘を歴史研究の課題としていたからである。

だが、考えてみれば、民衆は、本来的に生活者であり、生活者にとつての課題は、既存の政治体制——それは、近代以前においては民衆が自分では選ぶことのできない、その意味で所与のものである——のもとでとりもなおさず、「生き続けること」であり、そのためには、生活の維持・再生産こそが課題なのである。具体的には、当該社会で、他律的に規定された身分に伴う職業を通して社会的分業の一端を担い、それによつて生活の資を稼ぎ、その家族を養い、それを再生産することであり、そのためには、村や町など民衆が生きてる世界の共同性を維持することに他ならなかつた。そのような基本的な生き方は、今の社会でも基本的に

変わるものではないはずである。現在が過去と異なるのは、現在の日本社会では、固定した身分は「皇族」を除いては存在せず、誰もが自由に職業選択や移動の自由を有するという点だけである。

民衆が、社会的に異議申し立てをするのは、民衆の日常性が、年貢或いは夫役負担の増大などの政治的な原因、或いは旱魃、洪水、やませなどの自然災害によって日常生活が困難になった場合である。生活の再建に向けて、時には、一揆や打ち壊しなどの暴力的な手段に訴えることもあるが、その場合には、事後の処罰への恐怖もあり、領主への「訴願」など、合法的な手段に訴えるのが普通である。いずれも「体制内」の運動なのである。歴史の事実を見れば判るように、政治社会体制全体に対する変革要求は存在しないのが、近代以前の社会運動の通常の形なのである。

民衆は、既存の政治体制を自明の前提として生きるよりかはらないのであり、柳田が記録の対象としたのは、そのような民衆、柳田の言葉で言えば「平民」、或いは「常民」といわれる村落の平均的な百姓であり、彼等の生活の具体的なありようである。

農業の平安や五穀豊穡を祈念しての春夏秋冬の年中行事、冬には近隣の山において自分の子孫の安寧を見守っている「山の神」が、春には、「田の神」として、水田を活性化する役割を果たし、或いは家族が先祖を「神、仏」として祀り、「イエ」の安定・継続を祈念する祖先崇拜、共同体を維持・存続させ、次代の担い手を教育するシステムである若者組・娘組、また個人、家、共同体を維持・再生産するための様々な儀礼、ハレとケの循環など、民衆の生活的現実を維持している社会的な慣習・習俗を過不足なく記述することが民俗学の課題であり、また民俗学の原点なのである。その成果は、昭和二十六年に刊行された柳田国男監修・民俗学研究所編の『民俗学事典』に集約されている。だが、このような

村や町の共同性は、戦後歴史学にとっては、個人の自由を束縛する共同体規制であり、解体・否定されるべきものであった。かつての家永三郎の高校用歴史教科書『新 日本史』は、このような観点から書かれていたことはすでに検討したことがある(70)。ちなみに江戸時代の政治社会を「人為の作り物」とし、万人直耕の自然に反するとして批判したのは、江戸時代を通じて宝暦期の安藤昌益ただ一人である(71)。

だが戦後歴史学にとって、そのような民衆の生活は、支配階級によって強制されたものであり、支配・抑圧された結果としてあるものであった。先に教科書で点検したように、戦後歴史学の教科書には、民衆の生活への共感や愛着を殆ど看取することが出来ないのはそのためである。

戦後歴史学は「事実にもとづく科学」であると主張するが、その実態は、「歴史社会の変革」、「革命」という課題を前提として、その課題に応じる民衆像を勝手に造型してきたのであり、民衆の生活意識の実態とは異なるものであった。それは、民衆は常に「変革の意思」を持ち「革命的」であるはずだという独りよがりのフィクションを歴史の中に投影してきたからであろう。

歴史の事実から歴史像を帰納してくるのではなく、資本主義社会の「革命」という政治目的に沿って演繹的に「革命的な伝統」を明らかにするという課題であり、具体的には、古代においては尾張国百姓等の「解文」、中世においては土一揆、国一揆、近世においては百姓一揆・打ち壊し・世直し一揆、近代においては自由民権運動、そして社会主義が、日本社会の「革命的な伝統」を体現するものと考えられたのである。安田元久は、「戦前と戦後における皇国史観と唯物史観とは、ともにイデオロギーという体質を教育に混入させているという点で同質的なではあるまいか」(72)と言っているが、その言を否定することは難しいであろう。だが今や実証研究の蓄積によって、そのような歴史像は実質的な根

拠がないと考えられるようになったが、それにも拘わらず教科書の叙述はいまなお変わらないことは先に見たとおりである。

江戸時代であれば、民衆による運動は日常生活の維持・再生産が本来の目的であり、それが維持されなくなったときに、訴願や一揆が起こされるのである。年貢減免、伝馬役など夫役負担の軽減要求に基づく一揆は、その要求が容れられればもとの日常生活に回帰するのであって、決して「反体制運動」ではなかったからである。あるいは、豪農や豪商に対する打ち壊しは、自分の利益しか考えない彼等に対する社会的制裁であり社会的正義の実現であった。それは生活者としての民衆にとっては自明なことであり、決して恥じることでは全くないのである。

柳田は、「歴史は時代を動かすほどの偉大な人物、又世相をいつべんせしめるくらいの枢要なる事件を、出来るだけ精確に伝えればそれでよいので、その他の些末な社会現象は、手を着けるにも及ばぬという説」に対して、「兎に角に今日史学の領分と目されている過去の人生に就いて、誰かが疑うかも知れぬことは皆答えられるようになってしまわなければ完成ではないと思っている。そうして其れに行く途のたつた一つが、仮に日本民俗学の名を以て、この頃漸く成り立とうとしている一系統の知識なのである」と、民俗学研究の独自の歴史的な意義を語っている。それでは柳田は、「歴史教育」については、どのように考えていたのであらうか？

学校の歴史と言えは、何度でも、同じあたりを行きつ戻りつして、聴手にちっとも新しい印象を与えず、末には固有名詞や年代の暗記に苦勞して、ただ面倒な学科だなど思う者を多くするような教え方は、単に現在にとつて損なばかりでなく、行くゆく大人をしてこの学問を粗末にさせる、一つの原因ともなりそうだから気になるのである。(73)

現在も全く同じであることに驚かざるを得ないのであるが、柳田は歴史に関心を持つことを「史心」と表現して、それを育てるためには次の二つを教えるべきであるという。

第一に、日本のような旧国では、歴史の領域が非常に宏大だと言うこと、その間には、嬉しいこと苦しいこと、大小の事件がいくつらでもあつたろうが、それでも人間はよく働く者であつた故に、ますます進展して繁り栄え、昔に比べると大きな又立派な国になつたということ、その次には今日の世の中のさまざまな現象には、原因が無くしてこうなっているものは一つもない、それが判れば説明となり、判らなければ疑いとなり誤解となつて、或いは我々を不安心な人にしたたり、或いは無益に苦惱させたりする。その原因はすべて皆歴史の中にあるということ、是に気づかせなければ実は歴史を普通教育になされた甲斐は無いのである。

この文章が書かれたのは昭和十五年、すなわち一九四〇年のことである。周知のようにこの年は皇紀二六〇〇年の年でありすでに軍部による中国大陸への侵出が始まつていたが、その記述には少しも時局に迎合したところはない。日本の国が、多くの人たちのこれまでの努力の賜物としてあること、又現存する物にはそれぞれにそれなりの意味があり、それを説明するのが歴史教育の目的の一つであるとの説に私は賛成である。その前提にあるのは、歴史を生きた人々への敬意と信頼であらう。柳田はそれを「史心」と呼び、そのような心を子どもに育てることが、学校教育の目的であるというのである。

それは同時に「感いがある場合には歴史が教えてくれると言うこと」「学問に対する敬意と信頼」を育てることであらう。だがこのような柳田の提言は、戦前も戦後も活かされることはなかったと言わなければならない。戦後歴史学は、これまで見てきたように「教条的」であり、

「硬直的」であった。柳田以降、柳田民俗学は、和歌森太郎、桜井徳太郎、宮田登、など多くの後継者によって受け継がれていったが⁽⁷⁴⁾、民俗学の成果が学校の歴史教育に果たした役割は必ずしも大きなものではなかった⁽⁷⁵⁾。

だが、柳田の業績は、六〇年代戦後歴史学の中から出てきた民衆史、民衆思想史の登場に伴って一躍、活況を呈するようになった。戦後歴史学や近代主義に対する批判的な立場から、土着的な民衆の生活に根ざした社会変革の芽を明らかにしようとした民衆思想史は、「闘う民衆」ではなく、民衆の日常的な生活世界に対する関心をもとにしたことによつて、否応なく民俗学への関心を持たざるを得なかったからである⁽⁷⁶⁾。⁽⁷⁷⁾

だがこの時期、吉本隆明が、『言語にとつて美とは何か』に続いて昭和四十三年『共同幻想論』(河出書房新社)を著わしたことも見逃すことは出来ない。吉本は、柳田の『遠野物語』や『古事記』を素材にし、同時に西洋のフロイドや文化人類学の成果を援用しつつ「人間が個体としてではなく、何らかの共同性としてこの世界と関係する観念の在り方」を「共同幻想」としてとらえようとした。具体的には、「個体の幻想」、男女関係など個人間の「対幻想」、「国家や法」などの「共同幻想」の三つの軸を設定し、その相互の関係の解明を通して「全幻想領域の構造」を明らかにしようとする壮大な構想である。民俗学、人類学の史料の判読を通して人間の心的世界の有り様を明らかにしようとする意欲的なもので、難解ではあるが知的好奇心を刺激する独創的な作品である。

二. 六〇年代民衆思想史の歴史的意義

マルクス主義歴史学は、社会構成体の段階的な発展は科学的・客観的

な自然法則であると考えたから、そこには認識主体の介入する余地はなかった。だが一九六〇年代、マルクス主義の全盛時代に、日本の知識界を覆っていたもう一つの思想潮流は実存主義であった。ジャン・ポール・サルトルは、マルクス主義者であることを表明しつつも、同時に、「われわれが自由と名づけるものは、文化的秩序の自然的秩序への還元不可能性に他ならない」と唯物史観の存在被拘束性を批判し、「物質的存在」としての人間は「自分に対してつくられた条件をたえず乗り越えより自己を客観化し、その状況を明るみに出し(中略)数ある可能性のうちの一つを、他の可能性を拒否することに於いて実現するので、われわれはこの躍動を選択或は自由と呼ぶのである」と、人間の「自由」と「責任」を強調したのである⁽⁷⁸⁾。それは人は全世界のあり方に「責任」があるという強力な主体性論であった。それを歴史研究との関わりで見れば、歴史認識における「主体」の介入を重視する考え方である。時は、アメリカの戦闘機が日本の基地を飛び立つて大挙してベトナムを爆撃していた頃であり、日本中ではそれに対する反対運動が燃えさかっていたのである。人が何に関心を持ち何に共感を抱くかは優れて個人の自由に関わる問題であるが、サルトルはその選択には責任が伴うというのである。

一九九〇年代、安丸良夫は、民衆思想史へ向かうきっかけについて三〇年前を振り返り、次のように回想している。戦後民主主義を支えた正統派マルクス主義と近代主義諸理論が、一方では六〇年安保闘争に象徴される急進化する学生運動と、他方でのアメリカ流の現代的近代化論の台頭に挟撃されてその影響力を失いつつあった状況の中で、次の様に考えていたという。

こうした状況のなかで自分を見失わずに批判的な立場を確保しようとするれば、戦後の進歩派の思想の問題提起を受け止めながら、しかしその革袋を内側から食い破って新しい地平へ出なければならぬ。次第に複雑化してくるよう見える全体状況の中で、どこで私たちは陥穽にはまりこんだのか、何をどのように論ずれば新しい地平に出られるのだろうか。正統派マルクス主義と近代主義諸理論が見逃していたのはどのような問題であり、どんな問題をどう取り上げることによって状況に屹立した自分の立場を構築出来るのだろうか。変貌する時代状況の中に、一体私たちは何を読み取るべきなのか。（79）

このような問題意識に立つて書かれたのが、一九六五年、『日本史研究』に掲載された「日本の近代化と民衆思想」であった（80）。

安丸は、① 先にみたマルクス主義の「土台—上部構造論」において、経済的土台に規定されるものとされていた「社会意識形態」を、土台に規定されるイデオロギーとは区別して考えようとした（81）、② 近世後期から近代初期における日本の近代化過程における民衆の思想形成について、方法的には西洋において「資本主義の精神」の前提をなしたのは「プロテスタンチズムの倫理」であったというマックス・ウェーバー、それに大塚久雄の近代的生産力の担い手としての「近代的人格」を踏まえ、わが国において近代的生産力の担い手となった民衆の思想は、石田梅岩、二宮尊徳、大原幽学などにおいて形象化された、正直、勤勉、孝行などの通俗道徳思想であったとし、それらの通俗道徳は、本来は支配イデオロギーに組み込まれていたものではあるが、民衆がそれを内面的な道徳として自己目的に実践することによって、そこに膨大なエネルギーが生まれ、それが民衆の生活の改善や荒廃した村落の復興運動につながったこと等を明らかにした、③ だがまたその通俗道徳は、本来、朱子学や神道に思想的資源を得ていたことによる「宗教性の低さ」が、現

実社会とは異なる社会を構想する手だてとはならず、天皇制国家を下から支えるイデオロギーとしても機能したと論じた。

それは、近代化の前提となる近代的生産力を担う思想とは何かという普遍的な課題に対して、近代ヨーロッパの思想形成とは異なる「通俗道徳的自己規律」という日本独自の形態を明らかにした点で大きな影響を与えることになった。安丸の独自性についてもう一つ触れておこう。安丸は、民衆思想史は「広範な民衆の生の有り様を介して歴史像を構成しようとする点で特別の重要性があり、私たちの歴史認識はこの契機を欠いては成立し得ない」と言うが、その理由は何かであろうか？ それは彼が、なぜ「民衆思想史」研究に拘るのかということである。

一般に歴史認識を成立させる条件は、認識対象としての過去の「事実」、それを認識する主体としての自己、それに両者を媒介する方法の三つがあることは見易いが、安丸の独自性は、その場合の「認識主体」の有り様を重視する点である。

安丸によれば、私たちの歴史認識を成立させる条件としては、① 史料とそこから導きだされる歴史上の「事実」、② 私たちが生きる現実世界の全体性、③ ①と②に向き合っている私という個の内面性という三つの次元・契機をもっており、この三つの次元・契機をさまよいながら、そこに何らかの脈絡や統合性を編み出そうとするところに個々の歴史家の努力があるという。

ここで注目すべきことは、その認識の主体が、その主体が生きている現実世界における価値観に拘束されていること、もう一つは、「過去の事実」と、「自分が生きていく現実世界」に「向き合っている私」という個の内面性」という設定の仕方であろう。換言すれば、「現実世界」に向き合う向き合い方、乃ち、現実社会にどのように向き合うのかという「自己への問い」が、過去の事実への向き合い方を規定するということ

への自覚の有無である。この点は本来、歴史学一般にも当て嵌まることではあるが、とりわけ思想史研究固有の厄介さでもある。それは、思想史の課題は、単に過去の事実のあれこれを実証的に明らかにすればそれで終わるというものではなく、「歴史像」を提示することであり、その歴史像を形成する際には、過去の事実の「価値評価」において常に自己の価値判断を媒介にせざるを得ないからである。だがもしそうだとすれば、問題はこれでは終わらない。

我々は自分の価値判断で「過去の事実」を評価するのだとすれば、逆に「過去の事実」から「おまへはそれを如何なる資格で、どのような基準で評価するのか」と逆に問われていると言つことであろう。すなわち、我々自身の過去に向き合う価値意識が、常に「過去」によって問い直されることになるのである。このような考え方は、先に見た「歴史は科学」であり、歴史は個々人の感性とは無関係な「客観的認識」であるという、戦後歴史学の考えからは決して出てこない考えなのである。この点は、思想史研究がとりわけ留意しなければならない視点である。

その意味で、思想史研究の「科学性」とは、マルクス主義における「科学性」ではなく、マックス・ウェーバーの「科学性」に近いものである(82)。すなわち、自分の問題意識を絶えず明らかにし、他者に検証可能なものとして提示することにおいて他にはないことになる。マルクス主義歴史学が思想史研究を自らの手では生み出すことが出来なかったことはこの点によるのである。だがこれはマルクス主義歴史学だけの問題ではない。思想史研究においてもこのような事態は常に起こりうる。西洋や中国の近代化モデルを機械的に日本社会に適用して「能事終われり」とするのがそれである。安丸が敢えて「民衆思想史」に固執するのはこの点と無関係ではない。「外から」と「上から」の近代化に対して、あくまでも民衆に即した土着的な思想形成に拘ると言う姿勢である。

だが六〇年代の民衆思想史において最も輝かしい業績を上げ、近代日本における民衆の集団的な文化形成・文化運動を明らかにしたのは色川大吉であろう。

先述の安丸は、色川の『明治精神史』の歴史叙述の「豊かなリアリティ」を高く評価しつつも「新しい歴史像を構成するという方向へは進んでいない」ことに不満を表明しているが(83)、色川はそのような歴史学界に対する貢献は全く考えていないようである。そのことは色川の特異な経験と無関係ではないだろう。

色川は、昭和十八年東大の学生の時に学徒出陣で戦争に行くことを強制され、敗戦で大学に戻ったが、二十三年の大学卒業後の生活を次のように記している。

大学を卒業すると同時に私は、栃木県足尾鉾山の隣の粕尾という山村に入った。そしてその狭い谷間の村で新制中学の教師をしながら、夜は山林労働者を集めての山林学校を開いたり、青年団員と学習会や演芸会をやったりしていた。時は第二次農地改革の真只中で、地主勢力は追い込まれており、私は一人のナロードニキとして、山林労働者や貧農小作層と飲食を共にし、多くの話友達を得ていた。その時にその山深い谷間のアングルから私は、そこに営まれていた江戸時代から明治・大正期にかけての大河小説のような民衆のドラマがあると、言うことを発見したのである。(中略) 商品貨幣経済が浸透する過程で(中略) 高利貸しにだまされるさまざまな喜劇が演じられ、墜落、自殺、発狂、人殺し、墮落ちなどの様々な悲劇が生まれた。そういう嘲笑と悲哀と教訓にみちた村の歴史、それらの話は、小さな谷間にもかけがえのない人間の生々しい歴史があつたと言うことを実際に私に教えてくれた。(84)

これは色川の「原体験」なのである。色川は、その著書『明治精神

史」の出版にあたって、それが「思想史」ではなく「精神史」である所以について、「思想」が、「純度の高い思想的結晶物」、「集約された意識の高度に組織された体系」であるのに対し、「精神史は、「思想」が一定の形象として形成されてくるその特殊な歴史過程——「意識」・「精神」の運動過程に大きな研究の比重をおく、広義の思想史」であると、その研究目的について「思想史と精神史について」（85）で、二つの点を挙げてゐる。

① 支配階級を思想を——それはつねにその時代の思想の生産と分配を規制する支配思想であるが故に、あたかも全人民の自然な思想、時代思想、国民思想、「永遠の掟」であるかの様な擬制をもつ——を徹底的に暴露すること。そして、その擬制の下にとらわれている人民に真実を示し、脱出と自立の未知を示唆することにある。

② 支配階級の虚偽意識の暴露にとどまらず、心の人間解放をめざす人民によるより積極的な思想の創出を助ける所にもある。そのため過去の人民の運動の思想的なつまずきや、その根本となった思惟様式、精神構造の弱点を厳しく指摘しなくてはならない。それとともに、幾多の欠陥を含みながらも、人民が達成した歴史的成果を、地下水として汲み上げ、内発的な思想創造として捉え直す仕事も遂行されなくてはならない。

前者はいわゆる支配思想のイデオロギー暴露であり、後者は、民衆の内発的な思想形成を跡づけ汲み上げることである。それではこのような問題意識によって、どのような研究成果が我々の前に提示されたのだろうか。「まえがき」によれば、「この書はいわゆる概説書でも、いわゆる研究書（論文集）でもない」、「私は本書の読者を現代日本の青年達に期待している。現在の困難な状況に直面しているかれらに、三代まえのおなじ歴史の激動期を生き抜いた明治の青年達の生き方を見てもら

いたのである。それは一九六〇年、安保運動の時、かれらの潜在力を鮮烈な印象で目撃して以来、もちつづけている私の志である」と、六〇年安保闘争を闘った若者達に対する色川自身の連帯のメッセージであるというのである。

私（色川——引用者注）の歴史学への興味は、いわゆる真理とか法則とかの探究にあるのではなく、主として歴史の中に生きる人間の運命、その限られた世界の中で傷つきながらも全力的に生きる人間の健気さ、そしてそれら諸個人の関係の膨大な集積によって形成されている非常な歴史のドラマの叙述であつたためであらう。もちろん、歴史学には、多元的な意義と効用のあることを否定するものではない。歴史家もまたかけがえない一回限りの人生を生きる人間である以上、それぞれの性格と趣向に応じて、自己にふさわしい分野とテーマをひらけばよいのである。

このような問題意識によって色川は、三多摩において展開された自由民権運動の過程を、豪農家に所蔵されていた新しい史料を発掘することによって明らかにし、石坂公歴、秋山国三郎、細野喜代四郎、須長漣増造などの凄絶な生涯を丹念に跡付け、それを文学的な表現によって叙述したことで多くの読者に衝撃と深い感動を与えた。

また岩手県志波姫出身の千葉卓三郎らによる五日市憲法草案を発見し、明治憲法を巡る、民衆の独自の憲法論議を明らかにしたことは、その当時の地域的な集団による文化形成を考える上でも大きな象徴的な事件であつた（86）。それ以後、色川の「頂点的思想家」、「未発の契機」、「思想の地下水脈」、「底辺の思想」等の言葉は一種の流行になつた。以後、色川は自分史を含め、多くの著作をものした。その後も、色川は、水俣病など市民運動、住民運動にかかわり、書齋でデスクワークする学者の道ではなく運動家として生きることを選び、その活躍の舞台を広げていっ

たことは、先の原体験と深く関わっている。

鹿野政直は、一九六九年、本文だけでも六百頁を越える大著『資本主義形成期の秩序意識』を著わした(87)。本書は、日本におけるいわゆる「近代思想の展開過程」ではなく、資本主義に関する秩序意識を巡る対立が、近代日本における社会意識を形作ったという観点から「権力と民衆とが、資本主義社会への転換期にあたって如何なる資本主義体制を構想したか」を思想的に跡づけたものである。最近の言葉で言えば全体史の先取りとも言える浩瀚な著作である。これをここで取り上げるのは、その問題意識が、秩序意識の形成を「権力の秩序への違和感」、「民衆の日常的な生活意識の次元」で思想の形成を捉えようとしているからであるが、ここでは各論への言及は止め鹿野が六〇年代民衆思想史の意義について論じた箇所を紹介しておこう。

彼自身も六〇年代民衆思想史の担い手の一人であった鹿野のまとめによれば、六〇年代の民衆思想史の意義は「主体としての「民衆」像の提示」であり、「歴史の原動力としての民衆が具体的にどのような役割をそれぞれの局面で演じてきたか、それぞれの歴史現象は民衆にとってどんな意味をもったかが改めて探られることになった」(88)ことであるとし、その意義を次の四点にまとめている。

① 英雄、或いは征服者、支配者を主要な要素としてみる歴史観からの転回

② 歴史における被抑圧者層、具体的には、被差別層或いは女性、さらに被抑圧民族つまり植民地の人々、および植民地出身の人々の立場からの歴史像の樹立

③ 先進国・後進国という序列的な世界史像を覆し、所謂先進国文明が民衆にとつて何であったかを再検討する途の開拓

④ 知識人や著名思想家主導型ではなく、民衆の「自前」の変革構想に注目する方向

研究領域を限定せず、何でもこなしてしまう鹿野流のやや総花的なまとめではあるが、七〇年代の研究動向を考える点では参考になる。このような民衆思想史の研究成果を踏まえて、戦後歴史学の中から、『日本民衆の歴史』や『一揆』などが生まれた。前者の前書きには「民衆の実態と運動にそくして日本の歴史をえがこうとする通史の試み」(89)とあり、後者は、「前近代日本の固有の階級闘争」(90)という立場からの叢書である。

戦後三十年にして漸く日本社会のそれぞれの時代と社会における民衆像が描き出されるようになったともいえるが、実情はそう簡単ではない。

鹿野は『日本民衆の歴史』の刊行を一方では評価しつつも、他方では「民衆運動史」に傾いており、「民衆の歴史は即運動史ではない」、「運動史と対比さるべき範疇を生活史とよぶならば、運動はまさに人びとが生活の中で矛盾を感じるところからおこると言う意味で、生活史は、運動史の基礎をなすものでなければならぬのに、両者を整合させようとの努力はかなり認められるものの、生活史の究明はかなり手薄との感をまぬかれない」と厳しく批判している。先に見たように、歴史学と民俗学との距離感を埋めることは、依然として容易ではなさそうである。歴史学の主要な関心が社会の「変革」であり、民俗学の主要な関心が「日常性の維持・再生産」にあるという問題意識の違いがそこに象徴的に現れているのである。

そこで鹿野は、今後の歴史学の進むべき方向として以下の五つの点を指摘している。

① 民衆の生活の実態を、年間を通しての労働の形態、祭祀、婚姻のありよう、死者を葬る様式等をもっと具体的な存在形態において抑え

るべきである。

② 民衆がその生活の中から生み出した意識や文化、その来世観、生活上の様々な工夫、生活感情の文芸への昇華などの生活文化をもっと取り上げるべきである。

③ 変革期のみ注目するのではなく、既成の価値に無意識に取り込まれている「安定期」の民衆の中に「変革の芽」をみていく必要がある。

④ 運動史が自転すると主題が「天下国家」論にながれ、その結果として「生活感覚との乖離」をきたす結果となり「女性の側から歴史を見る眼」が活かされにくい。

⑤ 日本民衆の歴史が、世界の国々、或いは地域の民衆の歴史の中で、どんな共通性或いは特殊性を持つのかについての究明の視点が必要である。

いずれも簡単なことではないが、今後の歴史研究の方向性を示すものではあろう。そのためには、民衆の日常生活様態とその再生産構造への関心、生活の維持が困難になったときの民衆の、個人或いは社会集団としての対応などを方法化することが必要である。そのためには、これまで蓄積されてきた民俗学の成果を歴史学がしっかりと受け止め、民衆の日常的な社会意識が、どのようにして社会変革に進んでいくのかを方法化することが必要であるが、その場合には、Y・M・ベルゼの『祭りと反乱』、G・ルフエーブルの『革命的群衆』、E・J・ホブズボームの『反抗の原初形態』等のちにみるヨーロッパの社会史研究の成果が多く示唆を与えてくれるはずである。

六〇年代民衆思想史を代表する安丸、色川、鹿野三人の編著を含むそれぞれ十冊以上に及ぶ成果を目の前に積み上げてみると、民衆思想史は、戦後のマルクス主義歴史学、丸山真男等の近代主義に次ぐ第三の思想潮

流であったことを確認することが出来る。

だが安丸、鹿野の二人がいまなおマルクス主義との間で緊密な関係を持っているのに対して、その後の世代は、いまや戦後歴史学的方法的な枠組みへの根源的な疑問を抱きつつあるようである。それを最も象徴的に示しているのが深谷克己である。

深谷克己は、戦後歴史学の優等生であり長い間人民闘争史研究に従事してきた生粋のマルクス主義研究者であるが、高度経済成長による社会意識の変化を踏まえていまや戦後歴史学の捉え直しと言うよりも、むしろ戦後歴史学と決別し「現代歴史学」を提唱するかの如き注目すべき発言をしている。

一九八四年一月『歴史学研究』に掲載された深谷の「高度成長と歴史学の方法」は、「高度成長による社会意識の変化により、戦後歴史学は『質的な転換を迎えている』（引）というやや控えめな表現ではあるが、事実上はマルクス主義歴史学の事実上の破産宣告とも言うべき衝撃的な論文である。「結」によれば、論文発表後「以後、思ってもみなかったさまざまな批評にぶつかった」と言っているが当然であろう。もともとは、学生相手の講演での話であるが、それが、戦後マルクス主義歴史学の嫡出子とも称すべき深谷によって、また戦後歴史学の牙城である『歴史学研究』誌上でなされたところに大きな意味がある。

深谷によれば、経済の高度成長は「私生活中心主義」を生み「社会組織そのものについての原理的な革新を構想すること」を困難にしただけではなく日本人の「歴史感覚の変容」をもたらした。また対外的には、アメリカはベトナム戦争を通じてそのイメージを低下させ、社会主義国も「政治的市民的権利が貧困」であり、いまや「体制概念」は「対抗図」たり得ず、日本の若者が「体制」を転換するために「革命」を起こ

す動機はない。

それ故に、普遍的な歴史発展の法則性の探求、社会構成体の継起的移行の必然性、階級闘争史を柱とする戦後歴史学は、過去の歴史社会を「その否定的な根拠を強調する」「告発的な歴史観」にならざるを得ず、そのような歴史像は、すでに「反封建民主化」の問題意識を喪失した現在においては有効性をもたない。「戦後の日本人が(政治・社会組織の——引用者注)根底的な解体という姿勢を持ち得たのは、敗戦後から七〇年安保・大学闘争までくらいであって、高度成長後は、そのままではない」と断じた。

そしてこれまでのように、現在の高見から過去を断罪するのではなく「過去からも現代を撃つ」と言う視点を持つことが大切であり、歴史学は、歴史過程において「喪つてきたもの」と「獲得してきたもの」とのバランスをとることがこれからの「現代歴史学」の課題であるという。歴史の到達点である現在の高見に立つて歴史社会の「支配・抑圧性」を断罪するのではなく、過去によつて現在を捉え返す視点をもつて過去に向き合うことが必要だというのである。深谷は、長い間、百姓一揆の研究を組織的に追究し、三浦命助など百姓一揆の指導者についても史料を丹念に調べた著作を表わしてきたことはよく知られている(92)。

だがここでは、マルクス主義歴史学の破産宣告をしたかに見える深谷が「新しい歴史学」をどのように構想していたかを見ておこう。

深谷によれば「現代の歴史学を特徴づけているのは、「民衆」に関する歴史研究のさまざまな現れ方」であり、具体的には① 歴史教育者・学生・市民らによる民衆史の掘り起こし運動、② 階級闘争史研究の批判にたつた民衆思想史研究、それに③ 旧来の階級闘争史研究の変化などを挙げている。そこに共通しているのは「生活史、生活過程への関心」であるというが「変革への意欲をどのように内在的に持続させる

か」が課題であるという。

これまでの「階級闘争史」のしつぽをいまなお引きずっている観があるが、そこで注目されるのは旧来の社会構成体の継起的発展という見方は「知るべき価値のあるのは、現代の立場から選択されるもののみに限定されてしまい」「それは歴史への不遜な対峙方である」、「現代の物差し自体をできるだけ相対化し、それから自由になろうとすることが必要」であり「文明史的な批判の視点で歴史に望む姿勢が求められる」という。これは、一元的な進歩史観への懐疑であり同時にこれまでの社会構成体論中心の歴史把握への疑問であるといえよう。

このようなそれまでの階級闘争史からの転換を図り、幕藩制支配との関わりを踏まえつつも、民衆の生活世界の実態を解明したのが『百姓成立』である。ここで深谷は、先程の研究史の批判に立つて、次のようにいう。

二十世紀末の今(中略)現代日本の克服の方向が探られるべき地点にわれわれは生きていると思われる。そして今の時代と社会を相対化し批判しうる視点、覚醒される要素、力の拠点を近世社会からも探り出すために、これまで不動の前提にされていた枠組みに触れるような思考が自由になされてよい段階にきているように思われる。

(93)

そして、「二十数年来の近世史研究の動向の中には、通念の組み替へに結びつきうるような論点がいくつも出されており、それらを考え詰めてゆくことが、近世という時代について、新鮮な認識を深めてゆく手がかりとな」として「個別的なものと共同的なもの」、「法度の力と神威の力」、「全国的な性格と地域的な性格」、「日常生活と闘争状況」という四つの問題を取り上げて中世と近代の間における「近世社会の形質」を明らかにしようとした。これはこれまでの観点・方法とは異なる研究

視角であり、これからの近世史研究が踏まえるべき視点からの貴重な成果であることは明らかである。

先に安丸の所でも触れたが、マルクス主義歴史学は唯物史観の「科学性」「法則性」の名のもとで、丸山のいう「物神崇拜」に陥り、容易に唯物史観それ自体の歴史性、被拘束性を自己点検することが出来なかった。それが結局、変化する社会意識との間で乖離を招きその社会的有効性を喪失することになったのである。唯物史観は、ヘーゲルの歴史社会の変化の動因を思弁的な「国家理性」に求める観念論に対して、『ドイツ・イデオロギー』に見られるように人間の生活世界を発見した点で大きな認識論の転換をもたらしたが、唯物史観それ自体が歴史認識の一つの見方であるとの自己限定を認めようとはしなかったのである(94)。

また民衆史研究では、近世では青木美智男は民衆文化の研究に向かい、高橋敏が教育史研究の後、天保期を中心にして国定忠治や清水次郎長などのアウトロー研究を精力的に進めてきた(95)。小沢浩は、近世・近代の民衆宗教を対象にして民衆の自己解放について研究を続けており(96)、島菌進は、現代宗教について見るべき業績を上げてきた(97)。近代では、稲田雅洋、森山軍治郎らが、秩父事件を中心にして自由民権運動に新しい照明をあて見るべき研究成果を挙げている(98)。

歴史研究は、我々が今どのような歴史的な課題を抱えているのかと無関係になされるものではない。今の私たちにとつての課題は、「体制」の選択、既存の「権力の奪取」ではないであろう。日本社会は、すでに公正な選挙によつて長い間続いた保守政権を交代させるといふ貴重な体験を持つており、今この国が抱えている問題は、深谷の言うように、この国の政治・社会システムを如何に創るかでありそれはいわゆるイデオロギーの選択ではない。戦後もすでに六五年を越えて社会意識は大きな変貌を遂げており、我々は現代社会が要請する課題に即した歴史研究の

あり方を考えていかなければならない。

永原慶二は、先の研究史の検討の中で、民衆思想史における研究方法が「法則化」されていらないことを問題にしているが(99)、思想史研究は、それぞれ自分の関心対象に即した方法を自ら開拓するしかなく、方法的に一般化しうるような性格のものではない。

思想史の方法は、一つはその対象とする領域の思想史料を如何に深く読み直すかという「読みの内在性、深さ」と、もう一つはそれを「どのような文脈で読むか」と言う問題である。前者の「思想史料をどう読むか」は、史料上の制約はあるにせよ、その読みはある意味では無限であり、読む主体が生きている現代社会に対する課題意識の射程に関わっているのである。

後者について言えば、江戸時代の思想史を、丸山真男の『日本政治思想史研究』のように西洋的な基準で読むのか、或いは尾藤正英『日本封建思想史研究』や溝口雄三『中国の公と私』のように中国の思想史を基準にして読むのか、或いは、黒住真のように日本の倫理思想史の文脈で読むかなどの違いによるのである(100)。近代の日本についてみれば、竹内好『中国の近代と日本の近代』のように中国との比較で見ると、或いは川勝平太『日本文明と近代西洋』のように西欧と比較するのか、それとも梅棹忠夫『文明の生態史観』のようにイスラム世界との比較で見るとのかによつて近代日本の評価は全く異なるものとなる。社会人類学の中根千枝は、その是非はともかくとして、日本の社会をインド社会と比較するといふそれまで誰も試みたことのない方法を採ることで日本社会を「タテ社会」と規定したのである(101)。

以上のような歴史研究の諸潮流の検討から何がわかるであろうか？歴史家が自分の研究対象を選ぶ基準のひとつは、一般的には自己の専攻する研究領域において、それまでの研究になが欠けているかを探した

しその穴を埋めることであるが、その場合にもより重要なのは、自分が何に関心を持つかと言うことである。それは一見すれば個人的な関心であるかのように見えるが、それは我々自身が現代社会と向き合う中で設定される課題であり、その意味で社会的責任を伴うものでもある。研究者とはそういう選択をした者の謂である。その意味では、深谷のいうように人々の「歴史意識の形成に関わることを志向する歴史研究の側は、いつも社会全体の歴史意識のありように耳目をそばだてていなくてはならない」ことになる。何となれば歴史研究者は、国民の歴史意識の形成に責任を持つべき存在だからである。

マルクス主義歴史学、丸山眞男等の近代主義思想に次いで、第三の思想潮流として市民権を確立した民衆思想史研究は、前二者の問題点を踏まえつつ「外から」と「上から」の「啓蒙思想」ではなく、民衆の生活世界、民衆の存在形態を踏まえて民衆の中から変革思想を考えようとする立場を選択した点で、方法的な優越性を持っており独自の存在意義をもつものと言いうことが出来る。だがこの間、佐々木潤之介を中心とする国家史研究(『大系 日本国家史』全五巻、東京大学出版会、一九七五年)と並行して、社会総体と民衆それ自体の多様性に注目した社会史研究が進められていたのである。

三 社会史と心性史研究の地平

日本の社会史研究は必ずしも西洋の影響を受けて出てきたものではない。マルクス主義歴史学のなかでも佐々木潤之介は、「戦後歴史学」と「現在の歴史学」との間に「転機」があったことを認め、その前提に戦後の「科学的歴史学が主導した「戦後歴史学」のある種の行き詰まりと硬直状況があったことは事実であった」(102)としつつも、社会史は、戦前からあり、辻善之助、本庄栄治郎、伊豆公夫、中村吉治等の社会史は

「共通して、国家を相対化し、社会ないしは民衆を主体に歴史の全体像を捉え直そうとした」ものであるが、一九七〇年代に展開した社会史は、それとは異なるものであるとして次のような批判を展開した。

第一に、佐々木は、民衆概念を「歴史的民衆」と「民俗的民衆」に分け、前者は、「歴史的に形成された諸課題を解決する歴史的な行為をする」民衆、「国家権力との対抗において捉えられた民衆」であるのに対して、後者は、「変革主体としての民衆(史)」というよりは、民衆の民族的特質としての民衆」であり、それが柳田や宮本常一の「常民概念であるとし、歴史学が対象とするのは前者であるという。そして先に見た「民衆史」「民衆思想史」は、その意味で、佐々木のいう「戦後歴史学」の文脈に収まるものとして捉えられた。

一九七〇年代以降の歴史学の展開は、共通して歴史的民衆史に特徴づけられた新たな民衆史としての展開であると考える。分野は様々な多様化し、すでに見たような様々な問題が内包されているけれども、共通して民衆の歴史として括ることができ、その括りを民衆史的総合であるといえると考ええる。それは大きくは、太平洋戦争中に準備され、戦後に開花した民衆史が、一九七〇年代にさらに豊かに展開した姿を示すものと言いうことが出来る。

この佐々木の規定の意味するところは、先に私が独自の意味づけをした「民衆思想史」なるものの存在を認めないとの立場の表明である。だが果たしてそうであろうか。

第二に、「歴史学は人類史的価値の達成に忠実な学問」(103)であることからはすれば、「科学的歴史学の基本的な作法において、たとえば、階級を集団の一つとしてほかの集団と等値したり、闘争を非日常性な祭りとしてとらえたり、搾取を贈与に置き換えたり、階級支配を契約関係にすり替えたり、共同体関係を淳風美俗としてとらえたりなどのことは」

「右の歴史学の人類史的価値と史実への忠実さと適合しない」、「生き様」論とか「日常・非日常」論・「祭り」論などというこの種の民俗学的民衆史は、民俗学との親近性を深めつつ、物事を歴史的にとらえることをせず、歴史的民衆史からいよいよ遠ざかっていくように見える」と批判する。歴史学と民俗学は全く異なるものであるというのである。

第三には、以上のような近年の社会史に対する佐々木の批判の背景にあるのは、「歴史学は、変革の学問」であり、社会史とは、「変革の問題を課題とした社会構成史としての社会史」でなければならず「現実私たちの住む現代社会は、真の意味でどのように発展しなくてはならないか」ということが、社会史研究のそもそもの出発点」であり「そのことは社会史を否応なしに、現代の社会や政治・国家に対する批判的立場に立たせることになる」という。そして「社会史は、本来、「経世済民」の気概を持ち、「天下国家」へのトータルな関心を生命とする歴史学のひとつのあり方」であり、「科学的歴史学の全面否定を企む批判には、毅然として対抗しなくてはならない」というのである。

相も変わらぬ啓蒙主義である。私が先に民衆思想史を検討し戦後歴史学や近代主義とは異なる第三の研究潮流として位置づけたのは、ある意味では、戦後歴史学の歴史認識の枠組である社会構成体論の継起的発展という図式的理解、それを貫く一元的な進歩史観、西洋の歴史発展を基準にした啓蒙主義とは位相を異にするものと考えたからである。佐々木にはこの点は殆ど理解されてはいないようである。ここにあるのは単に戦後歴史学の正統性を再確認する言辭だけである。かつて幕末の社会情勢を「豪農・半プロ」の対立を基軸に「世直し状況」としてとらえ、近世史学界に一世を風靡した佐々木だが、時代に対する感性の衰えを看取ることが出来よう。歴史意識の構造転換が起きていることに気がつかないのは、極めて残念と言うよりほかはない。

マルクスは、「フョイエルバッハテーゼ」のなかで、「哲学者たちは世界を様々に解釈したに過ぎない。大切なことはそれを変換することである」(『フョイエルバッハ論』)といっていたことはよく知られている。私は長い間それを自分の信念体系として生きてきた世代であることを否定しない。だがこのような考えは、逆に人間存在の日常性を見えなくしてきたのではないかというのが今の私の考えである。戦後歴史学は「歴史は階級闘争である」とし、民衆は常に「変革を志向」しているはずだというフイクションに囚われてきたのではあるまいか。近年の社会史がなにを志向しているのか、それが佐々木という指摘とは必ずしも同じではないことを以下に見ておくことにしよう。

ヨーロッパの社会史研究が、これまでの西洋の歴史学が出来事・事件史を中心とする政治史に偏していたことを批判し、社会集団の集合意識に焦点を当てて社会全体を対象としたのは異なり、日本の社会史は民衆史の流れの中で捉えることができる考えもあるが、恐らくそれは皮相な見方であろう。日本の社会史研究を代表する網野善彦の研究は所謂旧来の「民衆史」に収まりきれぬものではないことに注意したい。

七〇年代の日本社会史については、すでに石井進や峰岸純夫など中世史家による検討がある(104)が、ここでは本稿の関心に即して論点を考察してみよう。網野の社会史研究が、これまでの歴史学に対して提起した問題は、大別して二つある。

一つは、八六年に書かれた「日本論の視座」の目次が、「日本民族」論の反省、「日本島国論」の虚構性、「稲作一元論」の克服、「単一民族」「単一国家」の虚像、「支配、隷属、賤視の諸形態」、「場」と景観」であること(105)からわかるように、これまでの日本史の常識を全面的に再検討しようとしていることであり、二つには、その前提になっ

主制の発展そして進歩史観への根本的な疑問の表明である。すなわちこれまででの歴史研究では、「土地所有」や「有縁」——主従関係の形成が歴史の進歩であると考えられてきたのに対して、網野は逆に「所有よりも無所有」、「有縁よりも無縁」の中に人間の「自由と平和」を見出そうとしているのである。それは主著『無縁・公界・楽』の副題が「日本中世の自由と平和」であることから明らかのように、人間の「自由」や「平和」を「近代」ではなくむしろ「原始社会」或いは「民俗的世界」の中に見出そうとしているのである(106)。日本中世の社会史については横井清の研究にも言及しておこう。

横井は、林屋辰三郎の『中世文化の基調』(東京大学出版会、一九五五年)等を継承しつつ「民衆文化の根の発しどころを探りあてるしごと」は容易なことではないが、掘り起こすべきところをあえて掘り起こす気概と手段とをもって迫らないと、民衆文化はその根っこを私たちにみせてはくれない。そして、多彩な民衆文化の形成と発展という、この時代にきわだつ文化現象を樹木の幹や枝にたとえるなら、その根は豊かな土壌をなす民衆の日常生活のしくみ、習俗・信仰・伝承のうちに伸びていたのである」とし、中世後期の民衆文化史の再構築を、主として「賤民」、「頼者」、「不具者」、「河原者」、「乞食・非人」などの被差別民を対象にして明らかにしている(107)。読んでいて骨身に染みてくる文章である。

それでは、一九八二(昭和五十七)年、二宮宏之や川田順三とともに編集同人として『社会史研究』(昭和五十七年十月から日本エディターズスクール出版部から刊行)を創刊した良知力や阿部謹也は何を考えていたのであろうか。良知自身から聞いてみよう。

私がここでやろうと思ったことは、一八四八／四九年革命史の諸問題を論じる中で、これまで自分が無自覚的に依拠してきた歴史の見

方や歴史的概念を根底から洗い直すことであつた。(中略)この中で私は、民族問題にみられるエンゲルスらの近代主義史観の批判的検討を通して、世界史と民族の問題、とりわけ大国主義的史観と弱小民族の問題を考え、又一八四八年におけるウィーンとベルリンの状況を描く中でこの革命——いわゆるブルジョア民主主義革命——におけるプロレタリアートの存在理由と存在形態を求めてみた。

(108)

良知がここに見ているのは、四八年革命における「プロレタリアート」の中にもなお存在する「西欧への出稼ぎ」の姿をとらえているのであり、それは、「向こう岸からの世界史」だけが「世界史を自覚的にとらえる」「発想だということになる。歴史から排除された者こそが「世界史を知的に構成しうる能力」、「普遍史の重層性をそれとして認識しうる力」を持つとの主張である。すなわち、世界の表相或いは世界の深層は、その世界の内部にいるものの眼ではなく、その世界の外部にいるもの、「向こう岸」から見るることによつて初めて開示されるというのである。このような良知の視点を共有していたのが阿部謹也である。

阿部は、二二八四年にドイツ・ハーメルンで起こった「笛吹き男」と三〇人の子どもの失踪という伝説を手がかりにしてドイツの中世社会の有り様を克明に描き出した『ハーメルンの笛吹き男』。阿部によれば「伝説とは、本来庶民にとつて自分たちの歴史そのものであり、その限りでメルヘンとは質を異にして」(109)いるとし、次のようにいう。

そのはじめ単なる歴史的事実にすぎなかった出来事は、いつか伝説に転化してゆく。そして伝説に転化した時、はじめの事実はその伝説として伝える庶民の思考世界の枠のなかにしつかりととらえられ、位置づけられてゆく。この過程で初発の伝説は一つの型のなかに鑄込まれてゆく。その過程こそが問題なのであって、こうして変

貌に変貌を重ねてゆく伝説の、その時その時の型をそれぞれの時代における庶民の思考世界の次元をくぐり抜けて辿ってゆき、最初の事実には遭遇したとき、その伝説は解明されたことになるのかもしれない。

この『ハーメルンの笛吹き男』には、「階級」、「支配」、「変革」など、戦後の歴史学が多用してきた歴史認識の諸概念は全く出てこないのだが、ここには「庶民の思考世界」を明らかにするという課題のもとに、この伝説のもとになった歴史的事実の丹念な史料収集、それが伝説として生き続けたドイツ中世社会における民衆の多様な生活世界、そしてこの伝説を巡る諸研究が克明に叙述されている。あたかもこの歴史叙述自体が一つのメルヘンであるかの如くである。このような阿部の歴史叙述を支えているのは「伝説も庶民が世界と関係するその絆であるし、学問もわれわれが世界とかかわる関係の表現であって、そこには本質的な違いはない」という確固たる信念である。本書の「あとがき」で、阿部は「私はこれまでの西洋史学においてはほとんどとりあげられることのない民衆の分野や民間伝承、さらに都市下層民の生活に目を向けようとした。ヨーロッパ社会史は単に法制史、政治史、経済史などの積み重ねによってではなく、民衆の日常生活とその思考世界に接近することによってはじめて、その内実を得ることが出来ると考えたからである」と語っている。その後の阿部は堰を切ったかのように『中世の窓から』『刑事の社会史』『中世の星の下で』『西洋中世の愛と人格』等、近代とは異なる西洋の中世世界独自の社会意識を明らかにする多くの著作を著わし晩年は日本における「世間」について多くの著述を残して亡くなった(110)。

それでは阿部の独創的な研究を生み出した独自の観点とは何であったのか。それは「これまでの歴史研究、即ち生活現実を理論的に解明せん

として、長い間知識人が行なってきた知的営為そのものに対する批判的反省」である。ここでは『社会史とは何か』に収められている「思想史から社会史へ」から、次の一節を引用しておきたい。

歴史研究というものは自分の外に起こってきた出来事を観察し、分析し、叙述するものだと考えている人がいるようである。そのような考えもありうるであろう。しかし私たちは歴史研究をそのようなものとは考えていないのである。私たちにとって社会史研究とは自分の奥底に深く分け入ってゆく試みであり、ただ外を見ることではない。外的事象と対応するものを自分の中に発見できないでどうして外的事象を理解することができようか。(中略)対象への深い愛着がないところにどのような歴史叙述が可能だろうか。(11)

阿部謹也は、自分の学問についていつも「自分自身を掘ることだ」といつているが、その前提にあるのは、阿部自身の人間理解と西洋の社会科学に対する懐疑であることは注意しておいてよい。ヨーロッパで成立した社会科学においては「自分の理性でとらえる」と言うことが知ることである「だが「知ると言うことの背後には権力がある。しかし、知らないものを知ると言うことは文字通りの意味では困難なことです。知らないものを知ったと思つた時には自分の中に取り込まれたものしか解っていないからです。つまり、知るといふ姿勢そのものに、あるいは自分の理論でものを見ようという姿勢そのものに大きな落とし穴があるのです」。それはなぜか？

人間の中に非理性的なものとあるということ、さらにいえば人間が何割かは動物であって、人間の行動が種としての人間の行動として理解しうる面を含んでいることをこのような社会科学は十分に理解してはいないでしょう。ヨーロッパにおける個人の確立は、動物と人間との間に一線を画しただけでなく、人間の絶対的な優位を前提

としていますから、このような発想がはいってこないのです。

ヨーロッパにおける「近代的思想」が人間中心主義であることはすでに西洋の思想界ではいまや常識であり、それに対する反省が多くの新しい人間認識の方法を生み出してきたことは明らかであるが、この阿部の指摘もいまなお参照されるべきものであることは疑問の余地がない。私の「科学的歴史学」に対する批判も同列のものである。

ところで社会史と言えば、フランスの社会史研究については、二宮宏之がその研究上の特質について明らかにしてきたが⁽¹¹²⁾、ここでは、フランスの雑誌『アナル』の編集に関わったフェルナン・ブローデルの一九四二年にドイツの捕虜収容所で行った講演に依拠してその特質を捉えてみよう。

第一に、それまでの歴史学が、主として政治的な出来事を中心にしてきたのに対して、新しい歴史学は「集団的な現実の中で捉えられた人間の歴史学」である、第二には、「非凡な行動や著名な人間とは無縁の、日常的な行為に関わる出来事や細かい事実を探究すること」を通して集団的な歴史の深い歴史の諸現実にとり着くことが出来る、「深層の歴史学」である、第三に、集団的な歴史には個人を対象とするとは異なり「一貫した性質」「法則性」がある、第四に、新しい社会史の課題は、様々な隣接の諸科学の成果を取り入れて社会全体を構造的に捉え描き出すことである、という⁽¹¹³⁾。

また『アナル』の中心人物の一人である、J・ルゴフは、社会史の特徴として① 政治的变化を追う「事件史」(政治史)に対して「長期的持続」の歴史学、② 高いレベルの思想・学問・芸術と言った精神文化に対して、食物・衣服・祝祭のような日常的物質文化への関心、③ 集団的意識の深層における変化を問う「心性史」の三つを挙げている⁽¹¹⁴⁾。

L・ルフェーブル、マルク・ブロック等によって切り開かれた「心性史」は、その歴史的な成立過程は、デュルケムの社会学やフロイドやユング、アドルノなどにおける無意識の研究であり、もう一つの系譜は、レヴィーストローヌなどの構造人類学、社会人類学における民衆の「集合心性」に対する関心から始まったことはよく知られている。その最も大きな特徴は、歴史社会における人間を社会的なコンテクストの中で理解することであり、「集合心性」は、時間的、空間的、社会的な結合関係の中で長期の歴史を経て形成され変化すると考えるところにある。例えばユングは、次のように言っている。

人間が自己の理性をどれだけ立派で完全なものと思おうとも、その理性というものが何れにしろ、可能なる精神的諸機能の一つに過ぎず、世界の諸現象の理性の手に負える一面のみを相手にするものではないというのも疑う余地のないことなのである。しかし一寸眼を転ずれば人間世界の至る所に理性とは一致せぬ非合理的なものがごろごろしているというのが現実である。そしてこの非合理的なものも同様に一己の心理学的機能、まさに集合的無意識なのであり、理性は本質的には意識に結びついているのである。⁽¹¹⁵⁾

ユングによれば、「現実生活に発して現実生活に働きかける心理学」は、「主知的・科学的立場に頼っている」だけでは不十分であり、「ありのままの魂が含んでいる一切のものをも考慮に入れざるを得ない」のである。なぜかと言えば、人間は「知性のみを以てしては、魂の全貌を絶対的に捉えることが出来ない」からである。人間が生み出した「宗教」や「神話」は、人間の「非合理的な性質」の所産であり、このような「非合理的な性質」を捉えることが人間科学の課題であると説く。人間の非合理性をいかに捉えるかが科学の課題なのである。

レヴィーストローヌは、論文「歴史学と人類学」のなかで歴史学と民

族学の違いについて、両者は「社会生活という同じ対象を持ち、人間のよき理解という同じ目標をもっている点は同じだが、異なるのは「歴史学は社会生活の意識的な表現との関連でデータを整理し、民俗学は無意識的諸条件との関連でデータを整理する」(16)と異なっている点である。

「大部分の未開人にあつては、ある慣習なり制度なりについての道德的正当化や合理的説明を聞き出すのは誠に困難」であり、「民族学がその独自性を引き出すのは集团的現象の無意識的性質からだ」といっているのが注目される。それが「無意識の構造」である。

本来、西洋の民族学や人類学は、西洋の帝国主義国がアジアやアフリカなどの植民地を支配する必要性から生まれたものであるが、その研究成果は、一つは未開社会における「原始的志向」は未開社会固有なものではなく近代化された社会においても存在するものであること、もう一つは「歴史社会の進歩」という観念に対する懐疑を明らかにしたことであろう。言い換えれば、未開社会分析の方法が、今度は西洋の歴史社会の分析に適用されるようになったのである。「心性史」は、集団におけるいわば無意識が社会行動を規定していることを明らかにするものであるが、ここではその研究方法上の特質を二つの実作を見ることができておきたい。

「心性史」研究の成果として知られているアリエスの『「教育」の誕生』は、西洋社会で「教育」が生まれてくるその歴史的な過程をあとづけたものであるが、その序章「心性史とは何か」のなかで、伝統的歴史学が、「個人、社会の上層部分、その選良達（王・政治家・革命家たち）、そして事件（戦争・革命）またはこの選良たちの運用する諸制度（政治的・経済的・宗教的など）」に関心を払ってきたのに対して、社会史は、「権力から離れたところによる社会大衆、権力に従属してきた社会大衆に関心を払ってきた」、単に過去に対してではなく「歴代の選良

が支配し、軽くあしらわれてきた、そしてまだ匿名で集合的だが、しかし、その実際の力が次第に承認される傾向にすであつた部分に対する、（社会史と）同じ関心から生まれた物である」(17)という。また出版されるや高い評価を得た『子供達の誕生—アンシャン・レジーム期の子供と家庭生活』では、中世においては「子供達は、七才くらいになると、一挙に聖人の大共同体の中に入り、老若の友人達とともに、日々の仕事や遊技を共有していた」、そこには「教育という観念」はなかったのに対して、近世になると「教育的配慮」が「出現」し、「道德秩序の擁護者達が教育の重要性を認識」するようになり「放縦さの支配する学校を監視される学院へと変革する」ようになった。子供たちは「ある特殊な体制のもとに、世間から隔離された体制のもとにおいておく必要があるとされた」(18)として次のようにいう。

この教育への配慮は、少しずつ社会の中心に根をおろしていき、ついに根底から社会を変換する。家族は、財産と姓名とを伝えていくような単なる私権の制度であることをやめ、道德的且つ精神的な機能を主張するようになり、家族が魂と身体を形成する。身体生理的な世代と法律的制度との間には、教育が埋めていくことになる空隙が存在していた。子供に対してもたらされた新しい配慮は、新しい意識を吹き込み、新しい感情生活を誕生させ、十七世紀の絵画は、執拗なまでに近代の家庭のもつ感情である幸福を表現したのであつた。(二八五頁)

ここにあるのは、かつて中世において子供は「小さな大人」であつたのに対して、近世になって始めて「子供」という概念が歴史的に作られたというのである。

ルフェーブの『革命的群衆』は、小論ではあるが極めて刺激的な問題提起の書である。旧来のフランス革命研究では、研究者が「革命的運

動の原因だと考える経済的・社会的・政治的な諸条件」、そして他方では、「革命運動のめばしい事件や運動の成果」が研究の対象とされてきたがそれだけでは不十分であると研究史を批判する。そして、経済的・社会的・政治的諸条件と、運動の成果との間には「集合心性の形成」がありそれこそが「真の因果連関」を作り出しているのであり、そのような「集合心性」は、民衆の日常的な関係性の中で意識的、無意識的に形成されていることを明らかにした。

人々は無意識の形で、計画的な意図などなしに、日常的な語りを通じて、ものの考え方・感じ方を共にするような心的作用を及ぼしあっていたのである。それ故、革命的な集合心性は、革命前夜に至って突如形成されるなどと考えるはならない。その芽生えは、常に、遙か昔に遡る。一七八九年においても、革命的集合心性は、民衆の記憶や非常に古い民間伝承に根ざしていた。こうした伝承の形成と継承に当たっては、「夜の集い」における語らいが、基本的な役割を果たしたことは確かである。この口伝えの伝承は、すでに平準化の作用、抽象化の過程を含んでいる。領主と農民の対立関係は、封建制と共に古いものであつて、歴史を通じて、教えきれぬほどの農民一揆によって露わにされてきたのだが、民衆の記憶は、こうした一揆の正確で詳細な経過とはいわぬまでも、少なくとも、感性に刻みこまれた明確なイメージを保ち続けていたのである。(19)

フランスの社会史或いは心性史研究の新しさはこの一節を見れば明らかである。日常的な共同体における社会生活の中で「集合的な心性」が培われ、それが革命状況の中で「結集体」を生み出す原動力になっていたというのである。日常性と非日常性の有機的な関係が見事に暴き出されているのである。

私、ヨーロッパの人文・社会科学に深い尊敬の念を持つのは、この

ような人間や社会に対する新たな認識枠組を生み出す知的探求心があるからである。それはその地域が長い歴史の中で、地域、民族、国家間の絶えざる対立・抗争を経験してきたその代償なのかも知れない。第一次大戦、第二次大戦そしてその間のユダヤ民族に対するホロコーストを体験する中で、ヨーロッパ社会は最早単純な一元的進歩史観など全く信じてはいないのである。かつての個人主義にさえ懐疑的であり、いまあるのは歴史研究における社会的、集団的な無意識への関心である。社会史にしても心性史にしても、個人や集団が日常的には意識しない意識につきつこかざれていること、従つてそのような意識せざる意識をどのように構造的に捉えるかが課題になっているのである。アラン・ブルームの『アメリカン・マインドの終焉』(みすず書房、一九八八年)、ロバート・N・ベラー『心の習慣』(みすず書房、一九九一年)など、アメリカにおける研究成果も同様な関心の所産である。

人間が自由になるためには「自分が囚われてあること・拘束されていること」の自覚から始まるのである。無意識のなかで囚われていることを対自化し、或いは対象化することによつてはじめて人間は自分が自由でないことを自覚し、その自覚をもつことではじめて人間は自由になる可能性が切り開かれることになる。なぜかといえば、「自由」とは、自分が「自由ではない」ことを自覚し、自分を拘束しているものとの緊張関係を自覚したとき初めてその拘束からの「解放」の可能性を獲得するからである。そして、人が、往々にして無意識的に囚われていることの一つが国あるいは国家である。何となれば国家は通常、人がその中で生まれ、その国の言葉を話し、その文化の中で育つていくという意味で自分自身の血肉そのものであるからである。先に見た吉本の「共同幻想」もその一つである。

なぜ国・国家が問題になるのかと言えば国家は、他国との間で戦争を

始め、国民に「死の奉仕」を要求するとともに、その国民を合法的に殺すことが出来る唯一の組織であり、権力であるからである。

第二節でみたように、歴史教科書の作成に関わる論点の違いも、畢竟国家、愛国心を、教科書にどのように記述するかを巡って争われていたことを想起しよう。

先に見たように、かつて六〇数年前この国でも、多くはその意に反して、三百万以上の人が国家によって、あるいは戦争に行くことを強制され、あるいは国が始めた戦争によって敵国から空襲を受けその命を失った。そのようなことにならないためには、国民は、常に国家のやることを監視し、国民各自の意思に従わせることが必要である。

四、国民国家と愛国心

社会意識というのは微妙なものである。後に回想してみることで初めてわかることが、その渦中にいると気がつかないのである。一九六〇、七〇年代というのは、戦後の日本社会の根本的な変革志向がいまだ持続しており、資本主義体制を変革し社会主義革命を目指すという共同幻想が生きていた時代である。民青、全共闘を問わず、学生運動が盛んであったのはそのためである。京都、東京、神奈川、埼玉など都市圏の知事が革新政党の推す知事によって固められ「保守」に対する「革新」という言葉が社会的な意味を持っていた時代である。だが八〇年代になると日本の社会意識は大きく変わり、私生活中心主義が社会的に蔓延した。社会の「変革」ではなく、今の生活をいかに持続させるかという安定志向の時代に移行し始めたのである。当時私は、大学の一般教育科目の「倫理学」を担当しており、時折マルクスの「疎外された労働」について講義していたが、それができなくなった時のことを鮮明に覚えている。マルクスの「疎外された労働」に出てくる「類的人間からの疎外」という

考え方に違和感を抱き始めていたのである。マルクスは、人間労働の目的を「自己実現」「自己表現」であると考へ、資本主義社会における労働を、資本によって搾取・収奪される労働であり、そこに人間の「疎外」状況を見ようとしたが、それは間違いだと思えるようになったのである。人間の労働は、第一義的には、自分が生きていくために社会のなかで一定の役割を果たしそれによって糧食を得るための必要不可欠な手続きなのであり、自己実現がなされるとしてもそれはその次の問題であるはずだと考へるようになったのである。人間の社会性は、第一義的にはそのように抑えられなければならない。

それはともかくとして、いわば戦後社会がそれまでに意識的・無意識的に共有してきた「革新的」「進歩的」という言葉は全くの死語になってしまった。「変革志向」という「集合的な心性」が消失したのでありそれを最も象徴する事件が社会学者清水幾太郎の転向である。

敗戦直後の昭和二十五年に『愛国心』を書き、戦前の日本においては「天皇に対する絶対的な崇拜及び尊敬が吾々の愛国心の内容であった。それは人間的なものであるよりは、神秘的なものであった。（中略）それは、日本の国土に生を享け、共通の伝統と運命のもとにある八千万の仲間に対する愛情ではなかった。この仲間の生活に対する関心、この仲間を少しでも幸福にしようという努力や奉仕ではなかった。国王への愛情から仲間への愛情へという発展、それが日本には欠けていたのである」(20)として愛国心を批判し、また昭和三十二年「日本の革命は、日本国憲法とは別の方向にあるのではなく、それと離れてあるのでもない。革命は、憲法を通してある。それは、憲法の誠実な擁護と貫徹とのうちのみ発展することが出来る。（中略）謂わゆる憲法改正の運動は、この広い意味における革命に対する反革命の企てである」(21)と書いていた清水は、昭和五十五年には『戦後を疑う』を著わし、次いで「核の選

「扱」を副題にした『日本よ国家たれ』を出版した⁽¹²²⁾。ともに一九八〇年の作品である。大学入学以前の療養生活の中で清水の『新しい社会』やE・H・カーの『歴史とは何か』清水訳、日高六郎の『戦後イデオロギー論』などの影響を受け大学で社会学を専攻した私にとつては大きな衝撃であった。戦後の思想界で指導的な影響力を有していた一人の社会学者に一体ながあつたのか、戦後の社会意識に大きな亀裂が走つたのである。そこで問題になつていたのはいずれも「国家」の問題である。

先の網野善彦は「日本人とは何か、それはいつ成立したのか」と問い、「七世紀前半以前の日本列島には「日本」も「日本人」も確実に存在しなかつた」、七世紀末に「天皇の称号と日本という国号はセットになつてしまつた」⁽¹²³⁾というが、網野はそれによつて、一体なにを言おうとしていたのであるうか？ 「日本」、あるいは「日本人」がいつ成立したのかそれを確定すること自体を目的としているわけではあるまい。大切なことは、これまで自明であるとされてきたことが決して自明ではなく、政治的に作られたものであることを明らかにすることにある。「日本国」も「日本人」もともに「自然なもの」ではなく、「政治的な作品」だと言いたいのであろう。無意識の囚われから目を覚ませと言つているのである。

国家の厄介さとは、国家が、本来、政治的な作品であるにも拘わらず、民族、国土、郷土、文化などと緊密に結びついているためにその政治性、人為性が明確には意識されないからである。だが、国家が政治的、強制的に形成されるのは近代国家においてであることも確かであろう。

そもそも近代化とは、中央集権的な近代国家の建設と政治的な民主主義化、それに経済的には産業革命による工業化⁽¹²⁴⁾、都市化、そして社会意識における合理化等である。それは近代のヨーロッパにおいては自

成的に形成され、その他の国においては、ヨーロッパの世界進出にブッシュされて他律的に国家形成を強制されたことは周知の事実である。

近代国家の建設とは、それまでの地域的、分散的な地方の権力や文化を統合し、中央集権的な権力を成立させることであり、又新しく「国語」⇨共通語を創設し学校を創つて画一的な教育で等質的な「国民」を創ることであつた。一元的な国家権力の成立と他方での権力の担い手の拡大がそれである。だが、近代国家の形成は、見方を変えれば、それぞれの地域で独自の文化を育み生活していた人々に対して、その地方の文化の独自性(例えば方言)を奪い、画一性を強制することでもあつた。その意味では、これまで「歴史進歩の指標」とされてきた近代国家の成立は「解放性」と「抑圧性」の二面を持つということでもある⁽¹²⁵⁾。

だがそのような国家の有り様は決して一様ではない。人がその生きる枠組みとしての国家は経済のグローバル化にもかかわらず、否それ故にと言ふべきか、いままお問題である。

先進国、とりわけ旧帝国主義国の多くは、その国内に多くの移民を抱えて失業や貧富の格差の原因となり、またロシアや中国のような中進国においては、国民に対しては政治的・市民的権利を抑圧し、また多数の異民族を抱えて民族独立への動きを強権的に抑え込むことによつて逆に武力的な対立にまで発展している。それに対して、アフリカや東南アジアの地域では、いままお国家形成すらままならず、民族間の対立、宗教間の対立、或いは同一宗教における宗派間の対立があり、今なお、武器を持ち血で血を洗う争いが収まらず、民衆が安心して生活出来ない状態が続いている。

それに加えて、国家的なエゴイズムが、今なお領土、海域、自然資源をめぐる国際紛争の原因であることが少なくない。その意味で、国家をめぐる議論は、これからの世界のあり方を考える上で、いままお国内

を二分する対立軸であることを止めてはいない。

西川長夫によれば、いまや国家というのは、政治的境界線であり、「この境界線は、保守と革新、革命と反動といった過去の境界を示す用語が死語となった現在では、それに変わる最も本質的な生き方の差異を表わす重要な境界線」(126)であるという。この点は、先に見た歴史教科書の作成を見ても明らかである。対立軸は、依然として「国民をどう教育するか」という国家との距離感である。その意味では「国民国家論は、世界に対する新しい見方と感じ方、自分たちの生き方の問題」だと言ふことになる。だがこの問題を巡ってはいまなお国内は二分されたままである。

第二節で検討した『新しい歴史教科書』のグループが、歴史教育の目的は「国民教育」であるとしつつも、実際には、国家中心の教科書を作成し、その採択に血道を上げてきたことは周知の事実である。これは戦後保守政党が一貫して主張してきたことであるが、いまや、国民の中からそれを支持する勢力が出てきたことが特徴的である。本来であれば、保守がナショナリズムを主張し、左翼がそれを批判するという構図が、いまは戦後歴史学Ⅱ左翼の立場にある者が、国際性や地域性を重視し、過度のナショナリズムに批判的であるのに対して、国民の一部が保守化するという逆転現象があるのである。所謂ナショナリズムをめぐる「ねじれ」現象である。

国際政治学の大沼保昭は『単一民俗社会の神話を超えて』、また姜尚中は『ナショナルリズムの克服』を著わして閉ざされたナショナリズムを批判している(127)。だがこれらの論調にあまり説得力を感じることが出来ないのはなぜであろうか？

この問題は、例年繰り返される、総理大臣の靖国神社参拝問題、歴史

教科書問題、そして、アジア・太平洋戦争で亡くなった日本の戦死者、戦犯の合祀問題など、あらゆる問題と関係している。かつて加藤典洋は、戦死者にどのように向き合うかを『敗戦後論』によって問題を提起したが、いまなお決着はついていない(128)。最近是小熊英二が大著『民主と「愛国」』を著わし、又保守派の論客佐伯啓思が『日本の愛国心』で、愛国心をめぐる問題状況を洗い出している(129)。それはいまなお我々の生き方と直接関わる問題であり、きちんと受け止める必要がある。

よく愛国心を批判する方法として「郷土愛」と「国家」を比べて、前者は、山や河などの自然に対する愛着であるのに対し、後者は、人為的なものであるとの説明が、清水幾太郎の『愛国心』以来なされるがあまり説得的であるとはいえない。或いはまた、「日本」や「日本人」が、歴史的な所産であるとか、愛国心が作られたものだと言ったところでそれへの愛着が無くなるわけではないのはなぜであろうか。あるいは、西川のように、文化は交流し変容を続けること、文化は常に雑種的であり、純粹で孤立した文化などはあり得ず、従って「民族が虚構であると同様、国民文化も虚構である」等といっても、少しも解決するものではない。問題は二つあり、その一つは親密性の問題である。

そもそも「ナショナルな意識」とはどのようなものであろうか？ かつて十五年ほど前、沖縄駐留の米兵が日本の女子中学生を暴行するという事件が発生し、沖縄ではそれをきっかけにして県民集会が開かれその後の基地返還運動に大きな影響を与えることになったことはよく知られている。その時に私は、ものすごく腹立たしい思いを感じたことを今でもよく記憶している。中学生が暴行されたことをあたかも自分の娘が凌辱されたかのように感じて自分でもびつくりしたのである。それとともに、日本の植民地時代に、韓国の若い娘たちが、強制的に従軍慰安婦として従事させられたことを思い、また中国・南京で、日本の兵士に親や

兄弟を虐殺された肉親の深い哀しみを思うようになった。そのときの彼等の哀しみはどれほどのものであったか。それは明らかに感覚的なものであり、理性的な認識というものではない。沖縄で暴行された中学生を私は知っているわけではない。だがそれにも拘わらず、彼女の痛み・苦しみを私自身も同じように感じたのである。韓国に対しても中国に対しても、彼等が背負っている過去の重荷に思いをはせることが出来るかどうか、それが彼等との和解の原点であることを私はそのときに初めて身体で感じたのである。その意味でこれは大きな体験であった。

また私は、幕末の日本で、政治運動に参加し、無念の思いを抱きつつ亡くなった橋本左内や吉田松陰などの志士たちに対して彼らの志を継いで生きようとしてきたことも確かであり、また近代の日本がやった戦争で、戦地に赴くことを強制され、自らの意思に反して亡くなった人達の哀しみを思いやり、同時に彼等への感謝の気持ちも持ち合わせている。だがそれは、「国を愛する」とか「国家への忠誠」とは恐らく同じではないであろう。昨年の東北大地震での多くの被害者たちに対しても、深い同情を感じつつ生きていくのである。

またそれだけではなく、昨年のなでしこジャンパンの活躍に歓喜し、あるいは豪州でテニスの錦織圭が八強になったことを喜び、あるいは世界バレーコンクールでの日本の高校生の優勝を喜ぶのはなぜであろうか。世界の舞台上で活躍する日本の若者たちに対して強い愛着を感じて私を嫌いではない。このような心情は一体何であろうか。日本に生まれ日本人で良かったなどと思っていないわけではないのに、それでも、この自分が生まれた国、地域、そして人々に対して何らかの親密性を感じているのであろう。人は、自分の在りどころを確認したいといつも願っており、また世界で日本人が活躍することは彼等と自分との間に同じ血が或いはDNAがあることを感じているのかもしれない。それによって自

分の可能性を確認してもいるのである。それはかつて村や町への帰属感と同じなのかも知れない。人を愛することが悪いことではないように、国を愛することも少しも悪いことではない。「国民であること」「愛国的であること」自体が問題なのではなく、愛国心が、時に他者への「優越感」を生み「排他的」になるからであろう。だが、今の日本社会はその点に関しては必ずしもバランス感覚を喪っているわけではない。

問題は対外関係であり、外国との政治的、軍事的な緊張がおきたときである。これが第二の問題である。現在の日本国は、韓国、中国、そしてロシアとも依然として領土問題を巡って対立しており、弱みを見せればすぐにつけ込まれるという関係にあるなかで、ただ「仲良くしましよ」う「話し合いだ」だけでは、相手に屈服するだけなのである。そのようなかで、どのようにして「開かれたナショナルリズム」を作っていくかは依然として難しい課題である。現実には国家間の利害が対立している状況の中では、理念だけでは片付かないからである。すなわち、愛国心が問題になるのは、国内ではなく、外国との関係においてであろう。『新しい歴史教科書』の作成者達が、今回決起したのも、九〇年代に従軍慰安婦や南京虐殺についての記述が中学校の教科書に記載されるとことに関する危機意識であったことを想起しよう。

この時期、韓国や中国でかつての日本に対する批判が起こったのは、韓国では戦後長い間続いた軍事政権が終わり、政治が民主化された結果、それまで軍事政権のもとで封印されていた民衆の声が表舞台に湧き出たからであろう。中国においても、市場経済の社会的浸透の過程で貧富の格差が進行し、「社会主義」がもはや国家統一のスローガンとはなり得なくなつた段階で、国威の発揚、国家統一を目的にして、江沢民政権のもとで愛国主義教育が強調され、そのパネの役割を果たしているのが反日感情なのである。この事は私自身が、十数年前の中国滞在中に直接体

験したこともある。その一端は前稿に書いた。

そうだとすればわれわれは、韓国や中国に対していちいち感情的な反応を返す必要はないのである。それぞれの国が国内的な事情によって民族主義、愛国主義の旗幟を上げたり下げたりしているのだから。大切なことは我々自身が、一時の政治状況に振り回されるのではなく、国際的に恥ずかしくない態度を保持し続けることであろう。単に国家を相対化しようというだけではダメなのである。自分自身が「国家を担う」覚悟をもって、そのあり方を自分で考え、国家の行く末を国民の意思のもとに置く日常的な努力をするよりほかはないのである。愛国心もナショナリズムも要するにバランスの問題である。

我々は、過去の歴史的な体験を心に刻みながら、個人においても、国においても、自己点検しながらやっていくよりほかはないのである。(130)

問題は我々がいつの間にか無意識のうちに囚われながらその中にいる価値意識をどのように相対化し、常に価値選択においてその選択の主体として生きるよりほかはないのであろう。その意味で、歴史教育が果たすべき役割は小さなものではないはずである。

おわりに

戦後歴史学は、その理論的基礎が近代ヨーロッパ社会で生まれたマルクス主義を背景にして生まれたものである。だがそれは近代主義の思想とともに戦前の天皇制国家に対する批判と戦後日本社会の民主化に大きな役割を果たしたことは否定できない事実である。

その理由は、戦前の天皇制国家が「近代の超克」というスローガンのもとに、国内では民主主義を抑圧し対外的には侵略戦争をしたことにより、それを批判する基準になったのが西洋で生まれた「世界史の発展法

則」であったからである。マルクス主義の社会構成体の継続的發展という歴史認識の基準は、天皇制国家の「封建制的性格」を暴露し資本主義的経済体制の矛盾を解剖し、向かうべき日本社会の未来を示すものとして戦後日本社会にとって近代化のモデルとなったからである。その意味では、戦後の日本社会にとって当時の西洋社会は、西洋の近代性を思想資源とした丸山眞男や大塚久雄等にとって、彼等の当時の感性や生活実感に裏打ちされていたのである。

だが、それから三〇年を経て、日本社会はそれなりに近代化された社会となり生活は見違えるほど豊かになり国際的な地位も上昇した。

一九六〇、七〇年代の経済成長によって、中流意識を持つ社会階層が八割に達するという驚くべき現象が生まれた。資本主義社会の展開がマルクスの予想に反して窮乏化法則が実現せず、革命の主体たるべき労働者がその実、有産者階級となり「失う物」を持ち始めたからである。八〇年代、もはや労働者は無産階級ではなくなったのである。

生活の現状についての満足度が高くなれば生活意識が変わり、それに伴って社会変革への意欲が低下していくのは当然であろう。世界的には米ソのイデオロギー対立もなくなり、かつては資本主義社会の矛盾を解決するとされた社会主義国は、いまやソビエトは解体し、中国はその高い経済成長にも拘わらず、依然として「政治的・市民的自由」は厳しく制限されており、今や世界で日本が羨望すべき国はどこにもないことを国民は皆知っているのである。インターネットによって世界各国の情報 が瞬時に手に入る時代なのである。

マルクス主義歴史学も近代主義理論とともに西洋社会で生まれた超越的な理論でありかつ一種の啓蒙思想であった。最早そのような借り物は入らなくなったのである。

このような社会意識のもとでは、もともと社会変革を課題として歴史

社会の矛盾・問題性を抽出し変革を担うべき主体の形成をめざしたマルクス主義の革命理論とそれにもとづく社会認識が、時代遅れのものとして人びとに映じたとしても不思議ではない。政治への関心自体が低下していったのである。八〇、九〇年代、学生運動は最早存在しなくなり、社会全体が保守化した。「革新」「変革」「進歩的知識人」という言葉はもはや完全に「死語」と化した。戦後歴史学が戦後社会の変化のなかで急速にその影響力を喪失していったのはそのためである。「変革志向の集合心性」の終焉である。

また現在の高見に立つて「歴史社会の悲惨さ」を暴露するという方法が、子ども達に「革命への指向性」を植え付けるのではなく、反対に「昔はひどかったけど、今はそうでなくて良かったね」という現実肯定感を植え付けてしまう結果になったことも否定できない。

歴史学界ではそのような社会変化と社会意識の変化に敏感に反応して戦後歴史学の問題点を踏まえつつ新しい歴史像を構築する努力がなされ、民衆思想史に見られるような新しい研究潮流が少なからず生まれていたが、残念なことに歴史教科書の叙述の枠組みは、殆ど変わることはなかったのである。否それどころか、歴史教科書は一層悪くなっているのが実情である。それはなぜであろうか。その理由は、歴史学者が歴史教育に殆ど関心を持たず、又歴史教育者は教育法の勉強はしても、歴史学の新しい動向を学ぼうとしないからであろう。だがそれで好いわけはない。日本の歴史教科書の問題を文部(科学)省による「教科書検定」などに求める考え方もあるがそうではあるまい。

先述した網野善彦は、一九九一年に「現在使用されている高等学校の教科書を見る限り、その記述には様々な苦心が施され、細かい配慮の跡が見られるとはいえ、強固な大枠はいかんともしがたく、研究の現状からの隔たりが、年とともに大きくなっていることは否めない事実と思わ

れる」(13)と述べている。その理由として教科書検定制度の障害を挙げつつも「それのみにとどまらぬ研究者の怠慢、教育の現場自体の「保守化」の現状もそこに作用していることは否定できない」という。全く同感である。現在使用されている教科書を一読すれば、それが現在の歴史研究の現状と大きくかけ離れていることは一目瞭然である。

先にマルクスの「哲学者たちは世界をさまざまに解釈したに過ぎない。大切なことはしかしそれを考えることである」という言葉を引用したが、「社会の変革」ばかりを考えていると逆に見えなくなるものがある。それは人間の日常性の貴重さと言うことである。だがそれだけではない。「変革」とは、言い換えれば、社会的現実に対する否定性であり、そのことが実は人生そのものを貧しくしてしまったのではないかと想うことがある。これはなにも昨年(三)一東日本大震災以後に考えたことではない。日常的な人と人との関係ほど人間にとって大切なものはないのである。それは必ずしも親子兄弟だけではない。近隣の人びととの関係ものを大切にする気持ちなどそれが日常的な社会関係を支えているのである。それは現在だけではなく過去の歴史社会においても同じはずである。だが戦後歴史学は、そのような民衆の日常的な生活世界とそこに展開される多様な営みに関しては多くの関心を持たなかった。近年の社会史が問題にしているのはこの事と無関係ではないだろう。

歴史を学ぶ目的は何か、それは「過去そのものを知る」と言うよりは、現在をよりよく知るためであり、現在をより深く理解するためにそれを生み出した過去を学ぶのである。だが歴史教育の目的が、そのように考えられたことはいまだだかつてなかったのではあるまいか。そのためには、歴史学自体の考え方の革新と歴史教育そのものの目的についてきちんとした議論をする必要がある。言い換えれば、戦後歴史学の認識の枠

組をそのままにして、何かを付け加えればいいと言うのではなく、戦後歴史学自体を、マルクス主義歴史学の理論の背景にあった人間観・社会観そのものを問い直すことを通して、歴史社会に対する新しい認識の枠組を作り直すことが要請されているのである。又歴史教育においてもそれは同様である。歴史を学ぶことの意味を、根本的に考え直すことから始めなければならない。先に見てきたさまざまな新しい歴史研究の諸潮流は、それを考えるための多くの知的資源になるのではあるまいか。

これまで四百年余、世界史を引つ張つてきた西洋世界の地盤沈下がいまや明らかとなり、その後を継承したかに見えるアメリカも落日の様相を呈しつつある現在、これまでのような西洋中心的世界認識の枠組は最早時代遅れというべきであろう。いまそれによって中国やインドがその人口、経済力で新しい文明の中心になりつつあるかに見えるが、それも簡単ではあるまい。長い歴史の中で、地域間、国家間の対立・戦争の経験への反省を踏まえて、漸く地域連携を構築してきたヨーロッパとは異なり、いまなお、互いに尊敬を伴った対等な国家関係を樹立するまでにはいたっていないアジアではいま暫く、国家間のせめぎ合いがつつくのである。その巨大化した経済力を背景にして軍事力を強化しつつある中国に対して、東アジアの国々は、中国の動きを戦線恐々として注視している。

このような東アジアの状況の中で、日本の果たす役割は小さくないはずであるが、日本の国内は今やそれどころではない混乱の中にあることも確かである。

生活保護世帯は二〇六万人に達し、三十五才未満の若者の内二〇〇万人が無業者であり四〇〇万人が非正規労働者、フリーターである。二〇一二年三月卒業予定の高卒、大卒の就職予定者は、それぞれ七割に過ぎず三割はいまなお未定である。自殺者もこの十年間連続して三万人を超

えている。二〇五〇年、即ち今から凡そ四十年後の日本の人口は現在の三分の二の八六〇〇万人に減ずることが予想されている。いわずと知れた少子・高齢化である。いまや戦後第三の新しい時代が始まったのである。

次の時代を生きる若者たちに、現在、眼前にあるさまざまな困難を乗り越え、彼等に生きる力を育むような「歴史学」、「歴史教育」の在り方とはどのようなものであらねばならないか、また二十一世紀における世界のあり方を踏まえつつ、若者たちの「感性」にふさわしい歴史認識の枠組とはどのようなものなのか、歴史研究者、歴史教育者を職業として撰んだものはそれに応える責任がある。

歴史叙述とは、我々が現在とどのように向き合い、将来をどのように展望するかという価値判断、或いは文明論と無関係ではないという歴史研究の原点に立ち返ることが何よりも大切である。又同時に世界における日本の位置をしつかり確かめ、アジアや世界における日本の果たすべき役割は何かを考えながら、二十一世紀に向けてどのような新しい世界認識の枠組みを作っていくのか、それを検討することが次の課題である。かつてのように、国の外にモデルを求めることはもはや出来ない時代なのである。

その意味で我々はこれまで戦後日本が基準・モデルとしてきた西洋からの精神の自立性を求められているのである。

註

(一) 拙稿「歴史に向き合う心―韓国・中国歴史教科書の分析―」日本思想史研究会『年報日本思想史』(東北大学)一〇号、二〇一一年。以下、この論文を「前稿」という。

(二) 韓国、中国の民族主義、愛国主義については、それぞれの国内事情が関係

しており、それに一喜一憂する必要はないであろう。

- (3) 近代天皇制国家の教育については、拙稿「近代日本における国家と教育」『歴史の中の教科書—政治の動きと社会科—』（宮城教育大学図書館、二〇〇九年七月）を参照されたい。

- (4) 教科書検定の実態については、遠山茂樹編『教科書検定の思想と歴史教育—歴史家は証言する』（あゆみ出版、一九八三年）を参照。

- (5) 詳しくは拙稿「教科書訴訟の争点と歴史学の課題—歴史の内在的理解について」上・下、『歴史評論』四一四・四一七号、参照。

- (6) 教科書問題については、社会科教科書執筆者懇談会編『教科書問題とは何か』（未來社、一九八四年）、森川金寿『教科書と裁判』（岩波新書、一九九〇年）等を参照。

- (7) 上田薫代表編集『社会科教育史資料集』全四巻、東京法令出版、一九七四—一九七七年。

- (8) 一九七九年（昭和五十四）年検定済みの『改訂 新しい社会 六』上下。以下、引用する文章は、頁数を本文中に記すことにする。

- (9) 『新訂 あたらしい社会』東京書籍、二〇〇〇年。

- (10) 遠山茂樹『歴史学から歴史教育へ』（岩崎書店、一九八〇年）、同『戦後の歴史学と歴史意識』（岩波書店、一九六八年）

- (11) 丸山真男『日本のナショナリズム』（丸山真男『現代政治の思想と行動』未來社、一九六四年、所収。吉本隆明『日本のナショナリズム』（『擬制の終焉』現代思潮社、一九六二年、所収）。

- (12) それに対する批判の一つが清水幾太郎『日本上国家たれ—核の選択』（文芸春秋社、一九八〇年）である。

- (13) 永原慶二『歴史教科書をどうつくるか』岩波書店、二〇〇二年。

- (14) ちなみに、一昨年亡くなったハーバード大学のハンチントン教授は『文明の衝突』（鈴木主税訳、集英社、一九九八年）の中で世界には八つの文明が

あるとして日本文明を挙げているが、一国一文明は日本だけである。

- (15) 刀狩りについては、すでに、藤木久志が、上から強制的に取られたのではなく、農民自身が武器を持って争うことをやめるために自発的に武器を手放したことを実証的に明らかにしている。藤木久志『豊臣平和令と戦国社会』（東京大学出版会、一九八五年）、同『刀狩り—武器を封印した民衆』（岩波新書、二〇〇五年）。

- (16) 民衆による集団的な文化形成については、田中優子『江戸はネットワーク』（平凡社、二〇〇八年）、同『江戸の想像力—十八世紀のメディアと表徴』（筑摩書房、一九八六年）。

- (17) 近世後期の民衆思想については、安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』（青木書店、一九七四年）。深谷克己『百姓一揆の歴史的構造』（校倉書房、一九七九年）。

- (18) 深谷克己『百姓成立』塙書房、一九九三年。

- (19) 寺子屋については、江森一郎『勉強—時代の幕あけ—子どもと教師の近世史』（平凡社選書、一九九〇年）。辻本雅史『教育を「江戸」から考える—学び・身体・メディア』（NHK出版、二〇〇九年）。

- (20) 渡辺浩『日本政治思想史十七—十九世紀』（東京大学出版会、二〇一〇年）は、私の言う「生きた思想史」を見事に活写している。ほか田尻裕一郎『江戸の思想史』（中公新書、二〇一一年）。

- (21) 私の近世社会像については、歴史学研究会『日本史史料 三 近世』（岩波書店、二〇〇六年）の思想編で略説している。参照されたい。

- (22) 幕末の幕府官僚については、笠谷和比古『武士道—思想—日本型組織と個人の自立』（NHK出版、二〇〇二年）。

- (23) なお、これらの私の指摘した箇所は、平成十七年版の教科書では、いずれも書き直されている。

- (24) 歴史学研究会編『日本史史料 四 近代』岩波書店、一九九七年。

- (25) 司馬遼太郎『坂の上の雲』（文芸春秋社、一九六九〜一九七二年）。
- (26) 前掲『日本史料 四 近代』参照。
- (27) 加藤陽子『それでも、日本人は戦争を選んだ』朝日出版社、二〇〇九年。
- (28) 丸山真男「軍国支配者の精神形態」（前掲『現代政治の思想と行動』所収）。
- (29) 中日新聞社編『ヴァイツェッカー日本講演録―歴史に目を閉ざすな』永井清彦訳、岩波書店、一九九六年。
- (30) 『新編 あたらしい社会 歴史』平成十二年版。
- (31) 森本真章・滝原俊彦「疑問だらけの中学教科書」（ライフ社、一九八一年）。
- (32) 『新編 日本史』（原書房、一九八七年）。以下、本書からの引用は、本文中に頁数のみを記すこととする。
- (33) 本教科書に対する批判としては、高橋慎一・星野安三郎監修『教科書がねらわれている―再びくるか固定化の時代』（あゆみ出版、一九八一年）、歴史教育者協議会編『危険な日本史像とその背景―「新編日本史」の分析と批判』（あゆみ出版、一九八六年）などがある。
- (34) 藤岡信勝『汚辱の近現代史―いま、克服のとき』（徳間書店、一九九六年）。
- (35) 藤岡信勝・自由主義史観研究会『教科書が教えない歴史』（産経新聞社、一九九六年）。
- (36) 新しい歴史教科書をつくる会編『新しい日本の歴史が始まる―「自虐史観」を超えて』幻冬舎、一九九七年。
- (37) このような「自由主義史観」に対する批判としては中村政則他『歴史と真実―いま日本の歴史を考える』（筑摩書房、一九九七年）等。
- (38) 最近の「愛国心」をめぐる検討については、小熊英二『民主』と『愛国』―戦後日本のナショナリズムと公共性』（新曜社、二〇〇二年）、佐伯啓思『日本の愛国心―序説的考察』（NIT出版、二〇〇八年）などを参照。
- (39) 『市販本 新しい歴史教科書』（扶桑社、二〇〇一年）。本書への批判として、
- ては、小森陽一・坂本義和・安丸良夫『歴史教科書 何が問題か』（岩波書店、二〇〇一年）などがある。本教科書は、検定過程において多くの修正を経て教科書として発行されたが、多くの採用反対運動に遭い、当初は、教科書としてはあまり採択されなかったが、少しずつ採択率を上げようであるが、それはここでの問題ではない。
- (40) 西郷信綱『古事記の世界』岩波新書、一九六七年。
- (41) 深谷克己『近世の国家・社会と天皇』校倉書房、一九九一年。
- (42) 『新編 新しい社会 歴史』東京書籍、一九九八（平成七年）年。
- (43) 色川大吉『民衆憲法の創造―埋もれた多摩の人脈』評論社、一九七〇年。
- (44) 司馬遼太郎『坂の上の雲』を書き終えて、同著『歴史の中の日本』（中公文庫、一九七六年、九六頁、所収）ほかに『明治』という国家』（日本放送出版協会、一九八九年）など。
- (45) 司馬遼太郎「旅順」から考える」前掲『歴史の中の日本』八九頁。
- (46) 日本近代におけるアジア認識については、増淵竜夫『歴史家の同時代史的考察について』（岩波書店、一九八三年）、坂野潤治『明治・思想の実像』（創文社、一九七七年）、小島晋治『近代日中関係史断章』（岩波書店、二〇〇八年）、子安宣邦『アジア』はどう語られてきたか―近代日本のオリエンタリズム』（藤原書店、二〇〇三年）等を参照。
- (47) カール・マルクス『経済学批判』岩波文庫、一九五六年。
- (48) マルクス主義歴史学の認識枠組みについては、芝原拓自『所有と生産様式の歴史理論』（青木書店、一九七二年）、成瀬治『世界史の意識と理論』（岩波書店、一九七七年）、太田秀通『世界史認識の思想と方法』（青木書店、一九七八年）、中村哲『世界資本主義と明治維新』（青木書店、一九七八年）等を参照。
- (49) 清水幾太郎『日本の革命』（岩波講座『現代思想』第一巻、岩波書店、一九五七年）。のち同『現代思想入門』（岩波書店、一九五九年）に所収。

- (49) 丸山真男『日本の思想』岩波新書、一九六一年。
- (50) 遠山茂樹『歴史教育論への私の立場』(同『歴史学から歴史教育へ』岩崎書店、一九八〇年、一二頁)。
- (51) 亀井勝一郎『現代史家への疑問』『文芸春秋』一九五六年三月号。
- (52) 堀米庸三『歴史と人間』(日本放送出版協会、一九六五年)、同『歴史の意味』(中央公論社、一九七〇年)。
- (53) 丸山真男『スターリン批判における政治の論理』(前掲丸山『現代政治の思想と行動』所収)。
- (54) 遠山茂樹『歴史教育の科学性と系統性』(前掲丸山『歴史学から歴史教育へ』八四～八五頁)。
- (55) 永原慶二『検定の歴史観と国際批判』(同『歴史教科書をどうつくるか』岩波書店、二〇〇一年、二八頁)。
- (56) 尾藤正英『明治維新と武士』(同『江戸時代とは何か』岩波書店、一九九二年、一七四頁、所収)。
- (57) 遠山茂樹自身、幕末の志士の活動について、『明治維新』(岩波書店、一九五一年)では『階級的危機意識』によるといつていたが、その後『日本近代史I』(同上、一九七五年)では一定のナショナルな意識を認めるようになっていた。
- (58) カール・マンハイム『イデオロギーとユートピア』鈴木二郎訳、未来社、一九六八年。
- (59) 守本順一郎『東洋政治思想史研究』(未来社、一九六七年)、同『アジア宗教への序章―神道・儒教・仏教』(未来社、一九八〇年)などを参照。
- (60) 藤田省三『天皇制国家の支配原理』(未来社、一九六七年)、神島二郎『近代日本の精神構造』(岩波書店、一九六一年)、植手道有『日本近代思想の形成』(岩波書店、一九七四年)など。
- (61) 宮原武夫『歴史学と歴史教育』(岩波講座日本歴史二四別巻―戦後史学の展開)岩波書店、一九七七年、所収)。
- (62) 前掲『歴史教育の科学性と系統性』、八五頁。
- (63) 本多公栄『歴史教育から歴史学へ』(同『社会科教育の理論と実践』岩崎書店、一九八四年、所収)。
- (64) 坂本多加雄『歴史教科書はいかに書かれるべきか』(新しい歴史教科書を作る会編『新しい日本の歴史が始まる―「自虐史観」を超えて』幻冬舎、一九九七年、所収)。以下、この論文にもとづく引用は、いちいち注記しない。
- (65) 前掲『日本史料三 近世』、一三八～一三九頁。
- (66) 安丸良夫『教科書問題』と現代日本』(歴史教科書問題―未来への回答』(世界・別冊)六九六号(岩波書店、二〇〇一年二月)。
- (67) 都正一『集团的記憶を歴史的記憶に変えうるか』(前掲『歴史教科書問題―未来への回答』(世界・別冊)六九六号)。
- (68) 柳田国男『国史と民俗学』(同『定本 柳田国男集』第二十四巻所収、九頁)。以下この論文からの引用は、煩瑣を避けるためいちいち頁数は省略する。
- (69) 戦後歴史学は「事実」にもとづくと言いつつも、「神話」については、「事実」ではないとし、神話を扱う方法を持たなかった。この問題についてはいずれ検討したい。
- (70) 前掲『教科書訴訟の争点と歴史学の課題―歴史の内在的理解について』上・下。
- (71) 拙稿『安藤昌益を生む思想状況とは』(『新視点 日本の歴史五 近世』(新人物往来社、一九九三年、所収)。
- (72) 安田元久『歴史教育と歴史学』(安田元久監修『歴史教育と歴史学』山川出版社、一九九一年、八頁)。
- (73) 柳田国男『歴史教育の話』(前掲『定本 柳田国男集』第二十四巻所収、九七頁)。

- (74) 和歌森太郎『歴史と民俗学』（実業之日本社、一九五一年）、桜井徳太郎『日本民間信仰論』（弘文堂、一九七〇年）、同『結集の原点―共同体の崩壊と再生』（弘文堂、一九八五年）、宮田登『ミロク信仰の研究』（未來社、一九七〇年）、同『民俗宗教論の課題』（未來社、一九七七年）、同『日本の民俗学』（講談社学術文庫、一九七八年）など。
- (75) 柳田民俗学については、神島二郎編『柳田国男研究』（筑摩書房、一九七三年）、中村哲『柳田国男の思想』（法政大学出版局、一九六七年）等を参照されたい。
- (76) 中井信彦『歴史学的方法の基準』塙書房、一九七三年。
- (77) 網野善彦等編集『日本民俗文化大系』一〇巻が刊行された。小学館、昭和六十一年。
- (78) サルトル『方法の問題』（『世界の大思想』二九 サルトル）河出書房、一九六五年、所収、四三四〜四五頁。
- (79) 安丸良夫『方法規定としての思想史』（同『方法』）としての思想史。校倉書房、一九九六年、所収。なお同『現代日本思想論 歴史意識とイデオロギー』（岩波書店、二〇〇四年）も参照されたい。
- (80) 「日本の近代化と民衆思想」（『日本史研究』七八・七九号。当時私は大学院受験の準備をしており、大学の歴史共同研究室で所蔵されていた『日本史研究』を借り出してコピーしようとしたのであるが、その論文はすでにぼろぼろであったことを記憶している。のちに同『日本の近代化と民衆思想』（青木書店、一九七四年）に所収。
- (81) 「社会意識形態」については、山之内靖『社会科学の方法と人間学』（岩波書店、一九七三年）が検討している。
- (82) マックス・ウェーバー『社会科学方法論』岩波文庫。
- (83) 前掲安丸『方法規定としての思想史』、六九頁。
- (84) 色川大吉『歴史の方法』大和書房、一九七七年、二四〇〜二四二頁。
- (85) 色川大吉『増補 明治精神史』黄河書房、一九六八年。以下、本書からの引用はいちいち注記しない。
- (86) 前掲色川『民衆憲法の創造―埋もれた多摩の脈』なお同『自由民権』（岩波新書、一九八一年）。同『明治の文化』（岩波書店、一九七〇年）。
- (87) 鹿野政直『資本主義形成期の秩序意識』筑摩書房、一九六九年。
- (88) 鹿野政直『国民の歴史意識・歴史像と歴史学』（岩波講座 日本歴史 二四）別巻Ⅰ、所収。以下、本論文からの引用はいちいち注記しない。
- (89) 『日本民衆の歴史』全一一巻、三省堂、一九七四〜七六年。
- (90) 『一揆』全五巻、東京大学出版会、一九八一年。
- (91) 深谷克己『高度成長と歴史学』同『状況と歴史学』校倉書房、一九八四年、所収。以下、本論文からの引用はいちいち注記しない。
- (92) 深谷克己『百姓一揆の歴史的構造』（校倉書房、一九七九年）、同『八右衛門・兵助・伴助』（朝日新聞社、一九七八年）、同『南部百姓命助の生涯』（朝日新聞社、一九八三年）。
- (93) 深谷克己『百姓成立』塙書房、一九九三年、二二六頁。
- (94) 私はマルクス主義の社会的影響力の衰退の原因は、単に変化した社会意識とのズレの問題にはとどまらず、マルクスの社会認識、人間認識そのものの妥当性如何に関わっていると思うが、この点については、いずれマルクスの疎外論、社会組織論を検討するなかで明らかにしたい。
- (95) 青木美智男『文化文政期の民衆と文化』（文化書房博文社、一九八五年）、同『一茶の時代』（上倉書房、一九八八年）、高橋敏『国定忠治の時代―読み書きと剣術』（平凡社、一九九一年）、同『清水次郎長と幕末維新』（東海遊俠伝）の世界』（岩波書店、二〇〇三年）など。
- (96) 小沢浩『生き神の思想史―日本の近代化と民衆宗教』岩波書店、一九八八年。
- (97) 島蘭進『現代救済宗教論』（青弓社、一九九二年）、同『精神世界の行方―

現代世界と新靈性運動』(東京堂出版、一九九六年)など。

- (98) 稲田雅洋『日本近代社会成立期の民衆運動―困民党研究序説』(筑摩書房、一九九〇年)、森山軍治郎『民衆蜂起と祭り―秩父事件と伝統文化』(筑摩書房、一九八一年)。困民党研究会編『民衆運動の(近代)』(現代企画室、一九九四年)。

(99) 前掲永原「戦後日本史学の展開と諸潮流」。

- (100) 黒住真『近世日本社会と儒教』(ベリカン社、二〇〇三年)、同『複数性の日本思想』(ベリカン社、二〇〇六年)。

(101) 中根千枝『タテ社会の人間関係』(講談社新書、一九六七年)、同『社会人類学』(東京大学出版会、一九八七年)など。

(102) 佐々木潤之介「戦後歴史学の展開と現在」(同『民衆史を学ぶということ』吉川弘文館、二〇〇六年、一七九頁)。以下、本論文からの引用は、いちいち注記しない。

(103) 佐々木潤之介「社会史」と社会史について」(同『近世民衆史の再構成』(校倉書房、一九八四年、一四七頁)。以下、本論文からの引用は、いちいち注記しない。

(104) 石井進「社会史の課題」(『岩波講座 日本通史』別巻I(岩波書店、一九九五年、所収)。峰岸純夫「民衆史と歴史学」(前掲安田『歴史教育と歴史学』所収)。

(105) 網野善彦「日本社会論の視点」(同『日本論の視座―列島の社会と国家』小学館、一九九三年、所収)。

(106) 網野善彦『無縁・公界・楽―日本中世の自由と平和』(平凡社、一九七八年)、他に同『海と列島の中世』(日本エディタースクール出版部、一九九二年)など。

(107) 横井清『下剋上の文化』(東京大学出版会、一九八〇年、九頁。他に主著『中世民衆の生活文化』(東京大学出版会、一九七七年)、『的と袍衣』(平凡

社、一九八八年)など。

(108) 良知力『向こう岸からの世界史―一つの四八年革命史論』(未来社、一九七八年)。同『青きドナウの乱痴気―ウィーン一八四八年』(平凡社、一九九三年)。

(109) 阿部謹也『ハーメルンの笛吹き男―伝説とその世界』(平凡社、一九七四年、八九頁)。

(110) 阿部謹也『中世を旅する人々―ヨーロッパ庶民生活点描』(平凡社、一九七八年)、『中世の窓から』(朝日新聞社出版局、一九八一年)、『歴史と叙述―社会史への道』(人文書院、一九八五年)、『刑吏の社会史―中世ヨーロッパの庶民生活』(中公新書、一九七八年)など。また「世間」論については、『世間』とは何か』(講談社現代新書、一九九五年)、『日本人の歴史意識―「世間」という視角から』(岩波新書、二〇〇四年)、『近代化と世間―私が見たヨーロッパと日本』(朝日新聞社、二〇〇六年)など。

(111) 阿部謹也「思想史から社会史へ」(同『社会史とは何か』筑摩書房、一九八九年、一一頁)。

(112) 詳しくは二宮宏之『全体を見る眼と歴史家たち』(木鐸社、一九八六年)を参照。

(113) F・ブローデル「世界の尺度としての歴史」(学芸総合誌・季刊『環』特集「歴史認識」第一巻、藤原書店、二〇〇〇年春)。

(114) 立川幸一「心性史研究の現況」(前掲安田監修『歴史教育と歴史学』所収)。

(115) ユング『無意識の真理』(人文書院、一九七七年、一一七頁)。

(116) レヴィイ・ストロース『歴史学と民俗学』(同『構造人類学』みすず書房、一九七二年、二二頁)。

(117) F・アリエス『へ教育の誕生』(中内敏夫・森田伸子訳、新評論、一九八三年)。

- (118) F・アリエス『へ子供への誕生—アンシアン・レジーム期の子供と家族生活』杉山光信・杉山恵美子訳、みすず書房、一九八〇年。
- (119) ルフェーブル『革命的群衆』二宮宏之訳、創文社、一九八二年。
- (120) 清水幾太郎『愛国心』岩波新書、一九五〇年、九六〜九七頁。
- (121) 清水幾太郎『日本の革命』(前掲『現代思想入門』、二九五頁)。
- (122) 清水幾太郎『戦後を疑う』(講談社、一九八〇年)、前掲清水『日本よ国家たれ—核の選択』。
- (123) 網野善彦『新しい歴史像を求めて』(前掲安田監修『歴史教育と歴史学』所収)。
- (124) W・W・ロストウは、経済の近代化を、従来の「資本主義化」ではなく「工業化」、「産業化」ととらえることによって、社会主義を「工業化」に至る一つの道として認めることによって、社会主義を相対化しようとしたのである。同『経済成長の諸段階—一つの非共産主義宣言』(ダイヤモンド社、一九六一年)。
- (125) 詳しくは、イ・ヨンスク『「国語」という思想—近代日本の言語認識』(岩波書店、一九九六年)、小森陽一『日本語の近代』(岩波書店、二〇〇〇年)などを参照。
- (126) 西川長夫『国民国家論の射程—あるいは「国民」という怪物について』柏書房、一九九八年、六三頁。
- (127) 大沼保昭『単一民族社会の神話を超えて—在日韓国・朝鮮人と出入国管理体制』(東信堂、一九八六年)、姜尚中・森奥博『ナショナリズムの克服』(集英社、二〇〇二年)など。
- (128) 加藤典洋『敗戦後論』(講談社、一九九七年)、同『日本の無思想』(平凡社、一九九九年)。
- (129) 前掲小熊『「民主」と「愛国」—戦後日本のナショナリズムと公共性』、前掲佐伯『日本の愛国心—序説的考察』など。
- (130) 前掲ヴァイツェッカー『日本講演録』『歴史に目を閉ざすな』などを参照。
- (131) 前掲網野『新しい歴史像を求めて』。

(宮城教育大学名誉教授)