

有賀長雄の『文学論』について

秋  
山  
ひ  
さ

## Summary

### On *Bun* (Confucian Philosophy) by Nagao Ariga

Hisa Akiyama

According to a comparison between the Chinese and Western societies by Ariga, who published works in sociology for the first time in Japan in 1883 under the influence of Herbert Spencer's theories, a base of the Chinese society consists in the philosophy of *bun* which means a system of synthetic logic. On the other hand, the Western civilization relies on scientific analysis.

Ariga says that *bun* in the Chinese society is an expression of beauty in synthetic system, that is, relations of harmony in not only the cosmos but also human society, and that *bun* is analogous to the old Greek *logos*. He says also that political leaders in China, therefore, generally make a poem or write an essay, and that they consider philosophy of synthesis in harmony.

Ariga concludes that although China does not develop along scientific lines, Chinese leaders have been making efforts to create an ideal society based on *bun* during the last three thousand years.

有賀長雄の『文学論』は今日のいわゆる「文学」(Literature)を論じたものではない。それは東西の学問論あるいは文明論であり、中国哲学思想の特徴を「文」に見る哲学論である。『文学論』が『文学叢書第一冊「文学論」』『文学叢書第二冊「聖門哲学論」』と対になって表わされていることから、「文学叢書」の「文学」の意味は広く文科学、精神科学の意であることがわかる。

ちなみに、明治初年に「文学」は多様な使われ方をしており、中村敬字の『同人社文学雑誌』の「文学」は「文武」に対する「文」の学として内容からいえば「経書」または「学問」の意であったし、福沢諭吉が「爾後歐羅巴諸邦にて文学技術の開けたるは皆亜喇伯人の賜なりといふ」(『西洋事情』初編)と書いている「文学」も学問を指している。もっとも福沢はその学問を「技芸」(インダストリアル・アート)に対する「文学」(リベラル・アート)の意味にも使っており(『文明論の概略』)、文科系の学問全般を指して用いていると思われる。西周の『百学連環』に表されている「文学」が「文章」と解されたり、「學術」の意に用いられたりと一定していないのを見ても、当時「文学」は未分化なしたがって広義の学術一般、文化の総称のようにさまざまな使われ方をしていたことがわかる。小説、詩歌、戯曲、評論等をその内容とする芸術の分野を言うのに使われる今日のいわゆる「文学」の意味に定着しかけるのは明治十八・十九年であり、すっかり定まるのは明治二十二年頃で

あるといわれている<sup>1)</sup>。

有賀の『文学論』が出たのは明治一八年であり、そろそろ「文学」の語義は定まりつつあったとはいえ、有賀は「文学」を学問上の方法論のみならず、美術、芸術の論に及び「文」は「道」なり「徳」なり「礼」なりと説く上において、有賀にとって今日いうところの「文学」の未分化未成熟の用法は、そこにさまざまな可能性の意味を含んでいるが故に、この未分化な「文学」は中国思想をもっとも適切に表すものであった。

有賀長雄の『文学論』をその「文学」という名称からいち早く注目して学界に紹介したのは近代文学の研究者であった。本間久雄は「明治批評史諸論」(『早稲田文学』大正十四年七月)において、『小説神髓』上巻と同年の明治十八年に刊行された『文学論』を紹介し、これを「文化史的に見て可なり興味のあるものだ」とされている。すなわち(一)欧化主義思想に対する反逆である点、(二)支那哲学を西洋思想に対立してその価値を力説した点、(三)支那思想を根底としてこれに西洋の理学を調和させようとした点、(四)在来の儒教式文学観を最も徹底させた点においてであると言う。そして本間は「この『文学論』を文学として批評しようとは思わない。……文学の概念が今日の吾々のいう文学とは余りに異っているからである」として批評的研究対象として取扱うのは妥当でなく、「此書の論じてあるところは、創作の実際や作品鑑賞の実際には、恐らく何らの寄与あるところもなかったであろう」と述べている。

本間が『文学論』を通観してその本旨を思想的意義に見出しているのに対して、久松潜一は「小説神髓と前後して世に出た有賀長雄の文学

論との関係を「一応吟味されるべきである」と坪内逍遙との比較において、内容の一部を占める芸術論的論旨を取り上げて批評し、「文学そのものの緻密なる考察に及ぶことが出来ず……組織的な文学論としては不満を覚ゆる」として「小説神髓の分析的であり、精細である見解に比して劣る」と述べている。<sup>2</sup>

しかし『小説神髓』との対比において文学史上有賀の『文学論』が取扱われるのは本書の趣旨を正確に汲み取ったものとはいえない。前にも記したように『文学論』は『聖門哲学論』と対をなして書かれた思想書であり文化論の書だからである。もとより論議の内容には芸術、文学に関する部分も含まれており、文学的に検討に値すべき論も見出されるが、著者の主張は別のところにあることを認識しておかなければならない。本間が「文学論として批評しようとは思わない」と述べ、「文化史的」に位置づけているのは当を得ているといえよう。この点に関して、もっとも綿密に『文学論』を吟味しているのは関良一である。<sup>3</sup> 内容の紹介もさることながら、『文学論』の周囲をめぐる交渉関係についても詳細な論考がなされている。近年では、深萱和男が『学芸志林』に載っている有賀の論文をもとに、さらに詳しい論を展開している。<sup>4</sup> これらを一歩進めてわれわれは社会学の観点から、今一度『文学論』を検討したい。

## 二

『文学論』を検討する前に、それ以前に書かれた有賀の次の諸著作を知っておかねばならない。

- 一、『哲学字彙』（井上哲次郎と共編、明治十四・四）
- 二、『社会と一個人との関係の進化』（『東洋学芸雑誌』明治十六・四）
- 三、『支那の開明と西洋との差別』（『学芸志林』明治十六・六）
- 四、『社会進化論』（『社会学』卷一、明治十六・十）
- 五、『宗教進化論』（『社会学』卷二、明治十六・十二）
- 六、『族制進化論』（『社会学』卷三、明治十七・六）
- 七、ボーエン著（有賀長雄訳）『近代哲学』卷一—卷四、明治十七・九—十八・四
- 八、『西洋哲学講義』（明治十八・一）
- 九、ジョン・ノット著（有賀長雄訳註）『如氏教育学』（明治十八・三）。

そして、

「文学論」（『文学叢書第一冊』明治十八・八）、「聖門哲学論上」（『文学叢書第二冊』明治十八・十二）

が刊行されている。第二冊の次に第三冊「聖門哲学論下」を予定していたらしいが、これは刊行されなかった。有賀は明治十五年に大学を出ているのであるから、卒業後二、三年でこれだけの著作を残しているのは当時としても稀ではなかったろうか。<sup>5</sup>

わが国において最初に『社会学』を著したのは有賀長雄である。有賀の『社会学』は当初の構想によれば「社会進化論」「宗教進化論」「族制進化論」「政体進化論」「儀式進化論」「産業進化論」の全六巻からなるはずであったが、実際に公刊されたのは前年の三巻のみである。『社会進化論』（一八八三年）において有賀は社会学を「人間社会の現象を理解するの理学」すなわち社会科学として、普遍的社会の一般的進化の過程を因

果關係にそくして解明する学問にとらえ、社会発生と発達についてはスペンサーの立論に基づいて書かれている。スペンサーの社会学はこれよりさきすでにフェノロサや外山正一によって詳しく紹介されてはいたが、フェノロサの門人有賀はスペンサー理論を説明するにあたって、東洋の事例を多く用いていることをその特色とする。とりわけ『社会進化論』第三部「国家盛衰篇」は「著者一己の研究を以て建てたる見解にして、其責任全く著者に在り」と記しているように、彼独自の見解を述べたものである。従来より有賀による社会学の意義は日本人の手になるスペンサー社会学の紹介叙述に求められてきたが、それよりも大きな意義は彼の社会学論の視野の中には東洋とりわけ中国思想が常に入っており、西洋、中国、日本を比較対照の上、論を進めている点である。「国家盛衰篇」がまさにそうである。彼はここで国家としての社会の進化を順を追って述べ、終章において「論議攪乱より道理一統の世に至る次第、即ち哲学の起源及び完全社会の予測」と題して、社会が最後に到達するのは「道理一統の世」であり、そこにおいて「社会全体の存立も善美」となるという。彼のいう「道理」が一体何を表しているのか、「道理」のなかには「君主あり、法律あり、秩序あり」と言っているが、ここでは判然としない。また「道理」というのは「要素の多き事、調和すること及び有実なること」などと例示しているが、「この外にも色色ありぬべし。是即ち向後社会学に於て研究すべき事にぞある」と述べるにとどまり、明らかではない。そして「道理の正当にして拠るべき所以を……証明するは矢張り哲学なり」「哲学の存亡は国家の存亡の拠て定まる所」だとして哲学の必要性を説くが、その哲学の内容も何ら触れられていない。

い。

ところで、有賀が「道理」としての「調和」を念願し、それを証明するのは哲学であるという論法は明らかにフェノロサの講義から学んだものである。フェノロサの「社会学講義録」には社会の究極的な問題に答えられるのは哲学であることを前提としつつ、すべての社会力が相互に完全な調和の状態にあるとき国の繁栄は最高点にあるといい、理性にもとづく意識的調和がはかられている社会こそが発展すると述べられているのである。有賀が終生フェノロサの忠実な弟子であったことは広く知られているが、『社会進化論』が大学卒業直後に出版されたものであることを考えれば、われわれはそこにフェノロサの影響を色濃く見てとることができるのである。哲学の内容に触れてない点について、もっとも有賀は「蓋し哲学の成否に就きては著者素より持論ありと雖、其場に非ざるを以て此処に之を述べず」と断っている。この哲学に関する「持論」を披瀝することを目的として著されたのが『文学叢書』ではなかったかと考えられるが、この点について内容を検討してみよう。

### 三

『文学論』の緒言において有賀は、「本邦の文化源支那に出づ……然るに世界一変して維新の事あるに及ては欧米諸国に習ふの風大に起り……聖門の学教は人の忽棄する所と為り、旧来の文明は世の蔑斥する所と為る……支那の文明にして到底立つの地無きものなること明瞭なるがゆえに之を蔑斥すれば可なり、其未だ明瞭ならざるに臨て、只だ一朝一夕

の事変を見て急に決するは不可なり。支那三千年の文化果して一大失策なる乎。」と述べているが、『文学論』は西洋の科学に対する批判と中国思想の哲理の闡明を試み、わが国が何を中国の文明から学び、何を西洋の開化に採るべきかを明らかにしようとしたものである。

有賀はまず、東西開明の趣を異にする所在がいずれにあるかといえ、西洋の開化は理<sup>サイエンス</sup>学に因っているのに、中国はその知識を欠いている点にあるとする。それは単に動・植・鉱物に関する知識進歩の差というだけでなく、西欧においては人間関係のあり方に至るまで理<sup>サイエンス</sup>学としてとらえられているのであり、たとえば理財学（経済学）や心理学が西欧にあつて支那にない点などを指摘する。しかし国の文化は理<sup>サイエンス</sup>学のみによつて十分に形成されるものではない。理<sup>サイエンス</sup>学上の発明はますます精巧な兵器をつくり出してはいるが、泰平の世をもたらさない。一国の文明の発展のためには理<sup>サイエンス</sup>学上の発明の外に綱紀が必要であると有賀はいう。西洋では道徳、政体、法制等も理<sup>サイエンス</sup>学の一部として研究されているが、綱紀を理<sup>サイエンス</sup>学では正すことはできない。なぜなら「理<sup>サイエンス</sup>学の神髄は形象画定せる者を分解するに在りといえども綱紀は此の分解に因て正すに由し無き者」だからである。つまりいずれの理<sup>サイエンス</sup>学においても基本が分析にあり、分析して原因を究めようとするのが理<sup>サイエンス</sup>学の特徴だからである。したがつて理<sup>サイエンス</sup>学上人類の綱紀を求めようとするとは人性を分解せざるを得ない。しかし人性というものは物質の元素や物体の性質のようにはじめから画定し不変の形象をとつたものではない。必ず綱紀に従つて動くものであり、綱紀如何によつて人性は変わってくるのであるから、画定しない人性を分解しても綱紀を正すことはできないのである。たしかに西洋の

理<sup>サイエンス</sup>学はある点までは有効であるが、決して文明の究極点への到達には充分なものとはいえないのであると有賀は結論づける。

さらに有賀によると、分解の法によつて綱紀を正すことは出来ぬが、保合<sup>シンサス</sup>の法こそはこれを正すことが出来る。「保合は分解に反して現に定形ある人性を取て剖析せず、将来応に有るべきの趨向を察して構綴するの法これなり」と、人間性のまさにあるべき姿を念頭におく「保合の法」こそ有効であり、「善く調和会通して人世の規矩と為るに足る者のみを採択し構綴して統紀整頓せる一体の規矩と為すこと」が保合によつて綱紀を正すことなのである。そして有賀によつて、保合する人は聖人であり、保合して得たるところのものを「文」というのである。「文」は「文采」であり、「文章」であり、「あや」である。君臣父子夫婦兄弟朋友が「其趣を異にしながらかつて調和して」いることが、日月星辰寒暑陰陽がややつて、それは美を表すものである。しかも「其形容を言へば文なり、其離れ難く違ひ難きを言へば道なり、文と道とは同体異観のみ」と言っているから、「文」と「道」とほとんど同意義であるが、それを示すものとして支那三千年の歴史において堯の治道が文章にあり、それが未だ支那に喪われていない点を彼は挙げてゐる。

有賀によつて保合して得たものが「文」であつたが、さらに進めて「美は文の文たる所以と同一」であり、保合が美であるともいう。詩とは「造化及人世の間に存する品彙万形の中」から「調和するもののみを取て保合し、調和せる節韻を以て之を述べたるもの」であつて、美術の美術たる所以は調和にある。調和は「物と物との保安合会に在るがゆえ

に、之を感じんがためには、其物と物とを総括」しなくてはならぬのである。そして「人世は一大美術」なのであって、「能く天下の会通を觀、綱紀を作爲し、大和を保合する者、豈に之を聖人と曰はざるを得むや」と、保合が調和をもたらすが故に美であり、道であり、それをよく爲し得た人は聖人なのである。

このように、有賀のいう「文」は「道」、「綱紀」とほぼ同義であり、「保合の学、之を文学という」と結論づけているから、「文学」とは道を保合という方法によって綱紀として表わす学問ということになる。『社会進化論』において「道理一統の世」を來たるべき社会と見たが、中国においては理<sup>サイエンス</sup>学よりも「文」を尊ぶ点において「道理」を體現化しており、西洋社会に対する中国社会の優位性を有賀はここに見ているといえる。

しかし有賀が二年前に書いた「支那の開明と西洋の開明との差別」では、むしろ中国社会の發展の遅れを孔孟の教えに見出し、文字（漢字）にもその原因の一端があると述べているのであるから、ここでは中国文明に対する評価が全く異っているといえる。この論文の主張をもう少し詳しく見ておこう。

#### 四

有賀は「支那の開明と西洋の開明との差別」と題する論文を『文学論』を著す二年前に『学芸志林』（第十二卷、明治十六年六月）に載せている。有賀によれば、支那も西洋も開化した国で野蛮国ではない。しかし

その開化の有様が異なる。東西の開化の相異について、開化の仕方の相違を事実に見出して述べ、次にその原因をとらえ、終わりにその由つて來たる結果をたずねる形で論を進めている。

有賀によると、まず、支那周以降の歴代の政体を視るに、万機皆時の君主もしくは宰相の独自一己の意によって左右され、「先王の古例の外は万世一統の憲法政典と謂ふべきもの」がない。尚書、周礼に載せられている先王の古例は後世において憲法の如く用いられる場合もないこともないが、これらの多くは原理原則から出たものではなく、古代君主のすぐれた人物が独自の意向によって爲し遂げた事業の中より治國平天下に益あるものを書き集めたものである。従つて人君たる者に対して天下の臣民をよく帰服せしめ後世までもよき天子なりといわれようと欲するなら斯々の如く爲すべしと教えるのみで、これを採るも採らぬも其人個人の意に任されている。すなわち、それは鏡、鑑なのである。「帝王より下、庶民に至るまで、皆古人の独自一己の行状、古代の格別の事蹟を以て道德、風儀の鑑」としてそれらを手本にするのである。したがって「支那の教育に用いるところの書物は『蒙求』『二十四孝』『烈女伝』をはじめとして多くは独自一己の行状、格段一箇の事蹟のみを記録したもの」で、四書においても（宋儒の注解を除いて）故事によって論を立てているところが多い。何故人は忠であり孝でなければならぬかの問いに対して、孔子孟子の説明は「人忠ならず孝ならざれば國治まらず」と答えるだけで、「万有一統の究竟原理に拠て答うること」が出来ないのである。西洋の仁義道德の書は、これとは大いに異り、「若し天帝の命令を以て一統の原理とせざれば必ず哲学上の原理に拠る」のである。もっとも

支那においても老子派の思想は「万有一統の理」を述べているが、老荘の死後はその哲学がすたれて、「其意を曲げて仙術、方技、巫覡の源本」にされてしまっている。また仏教も元来は「万有一統の理」であるのに支那に入って現世利益の教えに変わっている。

その他、美術などの事例もいくつか挙げて有賀は「支那の社会に於ては格段独自の事物に拠るの勢い極めて強くして一般の規律、一統の理に拠るの勢い極めて薄き事明白」なのであり、これに対して「欧州諸国にては政治といい、宗教といい、法律といい、道德といい、悉く皆一統の理に基き一般の規律に拠らざるは無き」と結論する。

つまり西欧社会が普遍主義、論理主義に立つ基準が支配している社会であるのに対して、中国の社会は個別主義、事例主義の発達した社会であり、中国の開明は一般の規律の方向へ進まなかったというのである。

その原因の最大のものは孔子の教えにあるという。孔子の教えが、漢数百年の隆盛の基礎となつてより支那社会に広く浸透し、古代先王の行状を以て政治、道義、風俗、教育、交際の鑑としてその語を摘み集め書物に編んで教えたことから、ますますこれに拘束されて「抽象無形の理系の境に自由に往来する」ことができなくなったのである。(有賀による「理系」とは「格段独自の事物に関係せず、其中に顕わるる理義の連絡本末のみを指していう。')ただし宋儒の学が起つて以来、稍々一般理論が採り入れられるようになり、明以降は法律も行われるようになったけれども、千余年のパテキュラリズムの世が続いたことの影響は大きいと述べている。

今一つ、支那の開明が「格段独自の事」によるに至っている大きな原

因は、その文字にあると有賀はいう。すなわち、支那の文字は一事一物を表す象形文字であり表意文字である。抽象無形のことから示す場合にも具体有形を表す文字を用いねばならない。支那の思想が「格段独自の事物」にのみ束縛されて「一般一統の思想」の世界や「抽象無形の道理」の世界に展開するのを困難にしているのはその文字に由来しているというのである。

このように「一統一般の事に拠る所少ない」結果として支那の開明はどんな特徴をもつに至ったのか。有賀によれば「一統一般の事」は「総括」より起り、総括とは個々の事物事柄を貫いて存在する「一条の理系」を発見し、これによって数多の事物を類別することである。支那に理学が発達しなかったのは、この総括を為し得なかったからで、理学上の性質を現に発見しながらもその性質を抽象して実利のために応用することを知らなかったからである。事物の進歩改良には其の物の現在の性質をまず知り、それよりすぐれた性質あるいは「物の理想」を創出し標準としなければならぬ。「理想」とは事物の「理系」に従って「意匠」を立てることを言うのであると。

以上の如く、有賀によれば中国と西洋の開明の相異は前者においては行為の基準が事例的、個別主義的であり、思考方法は抽象性を欠いているところに欧米社会のようには進歩しなかったものであり、個々の事物に備わっている共通の性質を導き出して類別し、それらを一般化する科学的手順を知ることこそ進歩を可能にすると述べているのである。



## 五

みてきたように『支那の開明と西洋の開明との差別』の論調と『文学論』の主張とは東西文化の評価が入れ替っている。とりわけ儒教に対する有賀の評価態度の変化が注目される。『開明論』では孔孟の教えからくる先例主義が中国の進歩を押しとどめたとしているのに対して、『文学論』では儒教は保合によって綱紀を正す基本的な思想を表すものとして高く評価されている。ここには明らかに矛盾した態度が見られるのであるが、彼はむしろ上記二つの論文で東西思想の日本的総合（有賀流に言うなら「保合」）を試みたのではなからうか。『文学論』の結論で有賀は次のように述べている。「日本旧来の文明、西洋伝来の開化と氷炭相容れざる者に非ず。斯道の大なる却て理学を取て其文采の著明を加えんとす。是を以て東西接合の地たる日本と吉凶を俱にせむとする者は、其漢魏に、隋唐に、宋に、明に、得たる文章の美を継ぎ、理学の精を西洋に承けて、両者を保合し、以て此に古今無比、東西未曾有の一大隆盛の基を開かざるべからず。」

なお、『文学論』に対する批評として巻頭に掲げられているフェノロサの評言によると、「……『文』は古代ギリシアの『ロゴス』に相当することと、孔門哲学が総合理論の体系を表わしたものであるとは外国人が曾って思い及ばなかったことである。西洋において知性が一般に広く用いられている局面は甚しく分解に偏しているというあなたの見解は正しいと思う」と賛意を表しながらも、「孔夫子は果してこの病を癒す薬を所有

しているのか」

… That *bun* is the analogue of the old Greek *logos*, and that Confucian Philosophy embodies a system of Synthetic Logic, is something foreigners have never suspected. I think you are right in your view that the prevailing phase of Western intellectualism is the exclusively analytic. Does Confucian really possess a medicine for this disease? ...

と、儒教に対しては自ら十分な知識を持ち合わせていない立場もあって、留保の態度を示しながらも疑問視している。他方、巻末に載っている杉浦重剛の批評は『文学論』の内容に触れて論旨の不十分な点を二三挙げている。まず、綱紀の意味の不明瞭さを指摘し、つづいて保合は果して理学の持ち合せないものといえるのかと問うている。すなわち保合と分析は理学の二法で化学でも数学でも見られるものである。例えば数学の微分は分析に属し積分は保合に属すといえるのではないか。また人間は動物である。動物である以上「物理を推して」これを研究するのに何の不都合があるのかと、有賀の理学の理解と批判が主観的断定にすぎない点をいましめている。

有賀は『文学叢書』公刊三十三年後の大正七年に『支那正観』を著しているが、これは『文学論』の再編である。ここでは杉浦に明瞭さを欠くと指摘された「綱紀」という用語を一切用いずに「文」を説明しているばかりでなく、「保合」の意味も明瞭になっている。『文学論』の趣旨

は『支那正観』に整えられているので、多少、重複の感を免れないが、その要旨を抜粋しておく。

すなわち、西洋の文明の基本は科学にある。支那の文明は保合の美にある。保合とは数種の事物が調和の關係を保って新しい事物を生むことである。人間社会においても天地自然の關係でも調和の關係にあればそこに美が感得できる。西洋語の文明「シヴィリゼーション」はラテン語の「シヴィリス」から来ており都会風になることをいうが、支那語の文明は易の文言である天下文明からきているのであって、天下文明とは人文、即ち人間社会における事物の調和關係が明らかになることをいう。詩經に「允文允武」といい、尚書に「文思安安」といい、易に「觀乎人文以化行天下」といい、論語に「天之未喪失斯文」といい、「行有余力則以学文」というのは決して文詞の文を指すのではない。文武と並べていうときは、文は人世調和の工夫をいい、武はこの調和を妨害するものがあるとき実力を以てこれを排除することという。支那は保合の美即ち文を以て理想としているのであり、天地に通ずる調和を人間社会の内に実現して各人がその一分子となるのが支那の道德である。社会調和を工夫し、調和に適した社会組織をつくり出す徳と智のある人を聖人君子というのである。

支那の「文」という文字は元来一樣の意味がある。その一つは人文、天文、文明というように直接に調和の關係を指す場合と、言語文字を以て事物を具體的に述べるいわゆる文学の文とである。この点において支那の「文」とギリシアの「ロゴス」との間に相契合が認められる。ロゴスは元来ことばであり道理を意味するからである。

支那においては文学と政治が相離れることはない。文章が拙いとその政策も拙いと思われるのであり、政治を志す者は大文章家である必要がある。政治界に文章が重んぜられることは世界無比であるが、フランスの政治界だけは稍々これに近いものが認められる。このように文章が重視されるといっても一朝一夕にはなしえない。ここに過去の典籍、古人の詩文を材料として詞藻が練られることになる。

以上を要するに、有賀によると、中国は調和の關係を表わす文を以て理想としているのであり、それは保合の美なのである。彼は『社会進化論』において理想的完全社会を「道理一統の世」に置き、何事も道理によって一切が行為され、国家と個人が完全に調和する社会をイデアとしての社会として説いたが、その道理の拠るべきところが中国においては文に求められていることになる。若き日に『文学論』で主張した論旨は三十余年経っても少しも揺いでいない。むしろ自らの体験を経てますます確信を深めている。この態度は有賀長雄の経歴をみれば肯けるものがある。

有賀家は代々、歌道をもって世に知られた家柄で、先祖には『伊勢物語秘々注』『浜の真砂』などの著作のある有名な国学者・歌人の有賀長伯がいる。長雄は七代に及ぶ歌学の家に長隣の子として大阪で生まれ、明治十五年東京大学卒業後は元老院書記官になり、後に欧州に赴きベルリン大学で欧州文明史や心理学を学び、オーストリアではローレンツ・フオン・シュタイン (Lorenz von Stein) の国法学の講義を聴いたり、パリではフランス語で国際法の論文を発表したりするほど、英、独、仏、露、中国語に通じ、大正二年には袁世凱の招きで大總統の法律顧問にも

なっている。有賀のこれらの経歴からすれば、彼が「文」の支配する社会を重視したのは、東西文明の相違をよくわきまえた上で、中国社会に大きな意味を見出していたからであろう。

## 註

1 小堀桂一郎『文学』という名称（『明治文学全集』月報八二、昭和五十年二月）。なお、磯田光一は「訳語『文学』の誕生」（『鹿鳴館の系譜』文芸春秋、一九八三）の中で、明治期における「文学」の多種多様な用例を詳細に紹介しているが、有賀長雄の「文学」には何も触れていない。

2 久松潜一「坪内逍遙の文学評論」（『国語と国文学』昭和七年四月）

3 関良一「有賀長雄の『文学論』について」（『国語と国文学』第一八卷第二号、昭和一六年）

4 深宣和男「開明の思想——有賀長雄の場合——」（『名古屋大学国語国文学』一四、昭和三九年）

5 大学時代に有賀がいかに優秀な学生であったか、二、三の証言を伝えておこう。柳田泉『若き坪内逍遙』（一〇三頁）によると、外人教師クーパルの十二年度の「申報」（学年末に大学総理に提出する報告書）には「就中有賀長雄氏ヲ以テ其最トス」とあり、フェノロサの「申報」（十三年度）にも「該級中有賀長雄氏ハ天資雋穎斬然群ヲ抜き解釈流ルルガ如ク且ツ能ク苦学ニ堪エ始ト一日モ欠席セシコトナシ」とある。また高田早苗の回想には「フェノロサ氏は……英語で講義をやるのだからまるで解らぬ。解ったのは有賀ぐらいのものでしたな」（『高田早苗先生に聴く』△『早稲田文学』昭和十一・一〇）とある。

6 拙書『フェノロサの社会学講義』神戸女学院大学研究所 一九八二年  
7 杉浦重剛が指摘した、理学にも保合があるという批判に応えて、保合という言葉を用いずに概括という用語で、科学に分析と概括の二法を認めている。

8 元老院議官海江田信義は丸山作楽とともにウィーンに派遣されて、曲木高配の通訳で、後に曲木の罹病により通訳続行不可能になった際、急拠フ

ランス留学中の有賀長雄を呼び寄せて、有賀の通訳によって半年にわたってシュタインの講義を聞いた。その内容は、のちに有賀によって『須多因氏講義』（明治二十二年）として公刊されている。

9 Nagao Ariga, La guerre sino-japonaise au point de vue du droit international, 1896. 「日清戦役に関する国際法論」

（文中、国名を「中国」と用いずに「支那」と書き表わしているところは、有賀長雄の論文にもとづく箇所であり、原典重視の立場からである。）

原稿受理 一九八七年九月八日