

# 王政復古異聞

## ——歴史を衰弱から救い出す——

田中 希生

はじめに

歴史は積極的ポジティブである。積極的でなければならぬ、とあえて当為表現でいうべきかもしれない。歴史は現代のネガだと考えられがちだからである。歴史は往々にして、現代の、あるいは政治や社会の従属物や付属品としてあつかわれる。付属品だから、無関係なものと思っているわけでもないのだろう。だが、現代社会の問題を歴史に遡って求めることには、じつはほとんど意味がない。民族の欠点を歴史の責任に帰したところで、現代人はそれを見直そうとはしない。歴史に責任を預けるだけ預けてなにも反省しないか、自分は別だと思っただけである。歴史に現代と同じだけの重みを、すなわち、なにもかもが現代と同じほどに儂く、だからこそ積極的なものであると、そう考えるところでしか、歴史はその力を十全に発揮しない。

だが、今日の歴史学者に、歴史が積極的なものであることを理解させるのは困難である。彼らは実証の手續きについては異常なこだわりをみせても、そも歴史の概念がどういうものかについては、驚くほど通俗的な水準にとどまっている。彼らにとつて、歴史はポジティブ実証主義を表明するために準備されたネガである。しかもそれは、ついに実行されることのない主義であつて、反対に、彼らは歴史をネガのまま凍結させている。

現代人が政治から逃れるのは簡単ではない。逃れるといっても、それは関心を持たないこととはちがう。それで政治と無縁でいられるわけではない。無関心は、おのれの身体を政治と同化させることであり、頭からつま先まで政治に毒されると同じである。歴史を現代政治のために使用することは、歴史をも政治と同化させることである。政治に対する無関心と同様、歴史の政治主義にはなんの効用もない。

[Note]

TANAKA, Kio

A Strange Tale of Resurrection of the Monarchy in Modern Japan: to save history from weakness

(Received 1 March 2019)

A Noon of Liberal Arts, No. 9, 2019

政治の内部だけが自分の居場所なのではけつてない。来たるべき民主主義のためにあえて現代政治から逃れてみせる、そうした選択肢が、われわれには許されている。おそらく歴史は、そのためにこそ使用されねばならない。いいかえれば、歴史は、政治から逃れるようにする人間のための、非「現代的な、それでいて現実的な武器」なのである。そのときだけ、現代政治のネガでしかなかった歴史がそれ自体の重みで存在する積極性を発揮する。歴史学的言説の正当性は、政府批判に帰着することで証明されるのではけつてない。諸々の政治抜きに、歴史を語ることができなければならない。

本稿の主題は「王政復古」である。これほど政治に塗れた主題もそうはない。今日の歴史学者がその意味を十全に理解しないばかりか、歴史からの暗黙の排除さえ行われつつあるこの主題について、政治的なものからはできるかぎり自由になって、論じなければならぬ。

## 第一章 革命の物語

歴史に規範的なものを求めるのはまちがっている。たしかに、ジュール・ミシュレは革命の歴史を、神から人間にいたる物語として描いた。恩寵から正義へ、とも言っていた。だが、彼の念頭にあったのは、規範とは正反對のものである。たとえ、ロベスピエールのような凡庸な人物に革命を代表させているときでさえ、彼はそのことをもって、本来の革命精神からはほど速いとみていた。歴史は本

質的に畸形的なものであり、動物じみた、異形の人間たちのものである。

しかし、ひとたび歴史が描かれるや、これを規範と考えたがる連中が、学者の世界にはつきからつきへと登場する。神から人間へ、という通常のコースが設定され、そのコースからの隔たりが劣位を意味する見慣れた光景が展開される。

実際、敗戦以後の日本の研究史のいたるところでみられるのは、そうしたものである。神から人間へ、この通常のコースを手許に日本近代史を眺めると、どうも近代的とは言いがたい。天皇が神あつかいされている……。とすれば、研究者の目には、明治維新は革命というより絶対王政の確立とみるべきではないか、前近代の延長ではないかと映る。もちろん、そこまで時間の針を戻さなくてもよいと考える学者もいる。神が一方にいてもせよ、四民平等や立憲主義の確立は、いささか微温的で中途半端な形ではあれ、ノーマルな人間を語ることにほかならない。神から人間へ、ヨーロッパほど完全な権力の移譲が生じたわけではないとしても、明治維新は、近代に移行する過程で生じた、準「革命的な事件」と捉えるべきではないかと。

いずれにしても、研究史の語ってきた日本の近代は、どこまでも不完全なものである。しかし、いつたいなにもって完全というのだろうか。歴史に完全なものがあつた試しはなく、またそのことが歴史の原動力にもなつてきた。なんらかのモデルを必要とするタイプの人間の思考を拒絶する必要はないとしても、完全体を要求され

るモデルはどこまでも架空のものであって、けっして歴史的なものではない。架空のヨーロッパを想定して歴史を語ることが、そも歴史家に許されているのだろうか？——否、それでは学問というより政治であろう。

戦後、自分は他人よりも劣っているというタイプの自己批判とは別種の、モデルなき自己批判が、悲劇の尖端にいたヨーロッパではじまっていた。ヨーロッパ人は、神から人間へ、非合理的なものから合理的なものへ、つまり理性的な科学が神をはじめ宗教的なものを一掃する、そういう歴史観で世界を眺めてきた。だが、合理化された、理性的な人間中心の社会のほうがかつてよりもはるかに悲惨なことが起こっているのではないか。全体主義やファシズムの嵐を生み出した二度の世界大戦から核兵器の投下にとたる人間中心の歴史がもたらした災厄は、ヨーロッパ自身に対して、われわれよりもはるかに根源的な批判を要請したのである。専門的にはポストモダンリズムと呼ばれるそれ、たとえばミシェル・フーコーは、理性的主体の形成史として歴史を描くのではなく、もつぱら積み重ねられた狂気の歴史として、人間の歴史を描くヴィジョンをもっていた。<sup>★2</sup>それは、日本の学者が暢気に想定しているような、非合理的なものから合理的なものへとといった、単線的で無責任な歴史観とはほど遠い、アンチ・ストーリーであって、人類に、ずっと複雑な未来が待ち受けていることを予示していた。

今日、日本の歴史学者の多くはポストモダンリズムと無縁である。それどころか、近代化＝合理化の物語を批判するそれを忌み嫌って

さえいるようにみえることもある。だが、モデルを必要とする思考が、当のモデルの逸脱を非難するに似て、その態度はけっして生産的なものではない。日本の歴史学者の大半は、一九世紀のヨーロッパがこしらえたノーマルなものを離れる勇氣をもたなかった。近年では、「王政復古」を一種の狂気とみて歴史から排除しようとする傾向さえ生まれている。吉田松陰の名が歴史教科書から消えようとしていることはその最たる事例だが、復古実現に奔走した島崎藤村の父、正樹が維新後に狂人あつかいを受け、実際に本人も発狂していくそのプロセスに似ていないこともない。「王政復古」が定まるや否や、狂気の歴史の隠蔽ははじまっていたとすれば、研究史の現状は、けっして新しいものではない。

## 第二章 神と革命の反物語

神を欲することを非革命と言いきることはできるだろうか。いくら理性といっても、科学や、<sup>サイエンス</sup>さもなければ人工知能がひとびとの行動に先立って君臨し、そこにおのれの行為の決定権を預けているだけなら、神や王に従うのところがいいはない。すべてがコンピュータの内部で計算可能なものになるなら、神の定められた運命のもとにあるのと変わらない。それでも革命に積極的な意味を見出そうとするなら、もつと別の見方、すなわち合理化の物語でも人間化の物語でもない、新たな物語が必要になる。

神と革命とを矛盾なしに語ることはできないだろうか。昨年、わ

たしが明治維新論を書きながら考えていたのはそのことである。おそれなく、この考えは明治維新の捉えかたを一新させるだろう。思考上の自由な旅は、維新をはるかに遡って一五世紀なかばの応仁の乱に行き着いた。この乱のさなかに、日本の神は死んでいたのである。政治的にいえば、すくなくとも奈良朝以来受け継がれてきた国家祭祀を喪失したのが、応仁の乱という巨大な事件の無意識的な結末である。

以後成立する武家社会は、秀吉という稀有な例外を除いて、祭祀復興を放棄する。もっとも力のある者が將軍職に就任する、そのことが示唆する重要な点は、この官職が国家祭祀の権限を致命的に欠いていることだ。あくまで軍事上の地位にすぎない將軍が神に祈る理屈は立たない。古来、それを執行してきたのは天皇や神社権門だった。

そう考えてあらためて振り返ると、江戸時代はいびつな時代である。最高権力者が国家祭祀に無関心だった。いいかえれば、死者の世界に君臨する者が不在だったということである。將軍家は家祖を祀ることにさえ、さほど関心を見せなかった。東照宮に神君家康を訪った將軍は、これを建てた家光とその世子を含めて四人にすぎない。残りの九人は家祖の廟を訪わなかった。これはどういうことだろうか。

さて、近代主義者の丸山真男が荻生徂徠に近代化の起点をみたのは、彼に合理主義の萌芽を読みたからである。徂徠が示したのは、神仏ではなく人間だった。儒学において伝統的に重要視された

「道」や「理」、「徳」といった概念を、神のような普遍的なものではなく、聖人の「作為」とみていた。必然的に、徂徠は近代をみちびく重要な起点になる。その点からすれば、丸山の宣長理解はかなりアクロバティックである。たしかに宣長は儒学をすべからず批判して、それに代わる「神」を口にするが、神の作為という点で、構図は徂徠と同一である、と考えようとした。すなわち、合理化・人間化の契機を近世思想にやや強引に読み取ろうとしていた。

丸山はこういつていた。

祭祀行事と文学フルトウキス(的) 情念の日本における政治的なるものとの関連。

この二つからのアプローチが日本の政治を解く鍵であり、それは古代天皇制から三派全学連にまで共通する特質である。

私のこれまでの日本政治の歴史的研究にしる、現状分析にしる、この二つの面からのアプローチにおいてはなはだ不十分であったことを、私は自認せざるをえない。民俗学的な訓練を受けた、少くもかじった文学者ないし、文学的評論家が、私の評論に何か生理的に我慢ならないものをかきつけるのは、おそらく、私のこれまでの評論におけるこの両者の契機の意識的な無視を直感するからだろう。文学的美意識の方は、ともかくも国学研究以来取扱って来た。しかし祭祀の行動に表現されたイデオロギーについては、せいぜい、おみこしの理論、ウエーバーに依拠した「オルギー」、和辻理論の継承とし

ての祭祀共同体の理論を雑すいにしたにすぎない。むろん私  
は「現代流行の」柳田民俗学へのもたれかかりを依然として  
拒否するだろう。しかし少くも民俗学から素材として、中央  
と地方の祭祀の社会的構造と精神構造を学び、方法的には、  
比較的考察——たとえばクーランジュから構造主義にいたるま  
での「未開社会」研究——にとりくまなければ、古代について  
も現代についても私が数年来講義で言及して来た日本思想の  
「原型」の問題は、これ以上進まないだろう。それは気の遠く  
なるような課題だ。このことを考えただけでも、東大教官と  
しての「義務」と私の学問的エゴイズムとは、もはや決定的  
に相容れない。……★<sup>4</sup>

近年にいたるまで、丸山に対してさまざまな批判がなされてきた  
が、彼自身、晩年にはそれを自覚し、自己の課題にしようとしてい  
た。自分の研究史に欠けているものが二つあるとすれば、それは祭  
祀と文学、いかにすれば神と情念だ、と。人間のうちでもっとも高  
位にあるものと、もっとも低位にあるものとを欠いた政治史は、完  
全なものとはいえなかった。

丸山の研究史には、死に対する怖れや恋愛のような欲望といった、  
どこからみても非合理的なものが欠けている。ただ、それを研究す  
ることは、東大教官としての義務とはあいれならしい。東大教  
官の使命は合理的であるべき官僚を育成することだからだろうか。  
非合理的なものに対する意欲と、合理的であるべき自身の立場が矛

盾してしまう。それを丸山は孤独に感じていたのかもしれない。

しかし、丸山を信奉する後進の研究者に、そうした課題に取り組  
む姿勢を感じることはほとんどない。ヨーロッパをモデルとして、  
なにもかもが法や合理的な世界に収まる単純きわまるデイストピア  
を物語る以上のことをしているとは思われない。だが、人間はどう  
しても死ぬ。そして非合理的な恐怖を覚え、死の世界を構想し、そ  
こに神を据える。そして生きていくかぎりは生産を求め、すなわ  
ち恋愛し子を成す。しかしそれはそれほど恐れ死と引き換え——  
すなわち、子ができれば世代交代が生じる、つまり死ぬのだ。人間  
の精神生活の大半を占める不安や欲望となんら関係しない社会があ  
りうるだろうか。ありもしない神や狂った情念に囚われた非合理的  
な人間に端を発することなしに、どうして革命が解けるだろうか。  
合理性を理解する一部の知識人の言葉にしたがって生きていくこ  
とは、われわれの描く革命とは異なる。それはエリートには割りの  
いい暗黙の奴隷制でしかない。むしろ、理性的とはけっしていえぬ  
感覚的なものが沸点に達したとき、それを革命と呼ぶ、そう考えた  
ロマン主義のほうが、まだわれわれの意図する革命に近い。

### 第三章 近世社会について

近世はそうとうに合理主義の進んだ社会である。一九世紀的な古  
い合理化の物語をいまだに信奉するわれらが日本の歴史学者には、  
だからクーデタやテロリズムに塗れた明治維新が不要なものにみえ

るし、歴史からの排除さえほめかす軽々しい言動を弄して平気でいられるのだろう。実際、合理性の観点からいって、近世のそれは近代以上といってもいい。現人神などいなかったからである。

だが、近世社会がそうでなければならなかった事情は、むしろ為政者の側にある。先述したように、国権の頂点に立つ將軍に、国家祭祀の権限がなかったからである。神にはさわらぬと決め込んだ將軍家は、自身の正統性を神や国家祭祀ではなく、「家」を構成する血脈の維持に求めた。將軍家の正統性を担保していたのは大陸由来の朱子学だったが、祭祀の重要性を説いた孔子の伝統は朱子学にも受け継がれていたにもかかわらず、この点には重大な変更を加えた。実在の真偽不明な祭祀の継承儀礼よりも、いかに累代を重ねるか、現実的な数が重要である、と。

統治の正統性を怪しげな神などに求めぬ徳川政権において、徳の有無を学問的に徹底することが不可欠となる。徳の有無によって人間を支配者と被支配者へと分割する「上下定分の理」（朱熹／林羅山）は、学問なしには判断不可能である。教科書的にいえば、ひとの心は「性」と「情」とに分かれるが、「理」に達することができるのは「性」だけである（ただし、「情」のおこなう道徳判断に認知主義的な現実性を認める場合はある）。「性」とは、徳川宗家の世継ぎのように特別な場合をのぞけば、学問を修めることで得られる合理的な精神であり、非合理的な情動を多く含む民衆は、それだけ劣位に置かれるのだ。欲望の野放図な解放と隣りあわせの民衆に対して、それを統治する理性的な学者が必要である、という理屈である。

神を拒絶して（厳密に言えば、神についての通俗的な道徳判断を認知主義的にのみ許容して）家と学問とに統治の正統性を求めた結果、一見してきわめて合理的にみえても、奇妙な社会が出現した。まず、情動に端を発する恋愛が抑圧される。家の事情などおかまいなしに発露しかねない恋愛には、血の継承にとって都合なことが多かったからである。その抑圧は、多分に日本化された朱子学の理屈で十分に担保された。

また、死の世界の抑圧は、世俗における仏教勢力の縮小を可能にした。だが一方で、死を恐れる庶民の感情がそれでなくなるわけではないのはあきらかだった。庶民はみな寺檀制に取り込まれた。世俗の権力を欠いてはいても、寺院に富が集中する構図はかえって温存されるようになった。

しかし、為政者の都合を追いかけるだけで、社会の本質が理解できるわけではない。合理的な判断だけで歴史が成り立つはずもなく、むしろ一見すれば合理的にみえる道徳判断が生み出す社会の分割が、ときに為政者の思いもよらぬ水漏れをもたらすことのほうが、歴史においてははるかに重要である。為政者のする合理的判断の対岸には、奇妙な群衆運動が満ちてきていた。性愛譚や怪談、妖怪譚の異様な流行、幽霊の跋扈、それから庶民のあいだで墓参の風習が生まれ、御陰参りという列島規模の運動まで出現した。為政者が祭祀を怠ることは、かえって無縁の死者の魂や幽霊に活力を与えていたとみることもできるし、身分制社会が生み出した本草学（分類学）  
Ⅱ名分論的な欲望は、人間の分割を可能にしたが、かえって分類を

はみ出す《変化》、すなわち化物や妖怪どもに力を与えていたともいえるのだ。天皇家が家祖の祭祀を禁じられるなら、民衆が天皇に代わって墓参しよう……。

幕末維新期の奇妙な民衆運動、すなわち御札降りや廢仏毀釈は、こうした近世社会の抑圧を見わたすならば、それほど突拍子もないもの、というわけでもない。幕府が死や恋愛の必要を隠すために設けた合理性という名の堤防が決壊したのである。むしろ王政復古を政治勢力間の権力争い、クーデタとみる歴史学者のほうが、これらの運動を過度に異常で見えにくいものにしていただけのことである。新たな社会を無意識に待ち望む民衆の胎動と、王政復古は明白に連動している。王政復古とは、文字通り家祖に対する祭祀の復活——だからこそ、復古すべき王政は「延喜天曆の治」などでなく、「神武創業」でなければならぬ——、神を求める日本社会と同じ大きさをもった事件であり、なおかつ、そのことによって、近世社会の終わりを告げる革命運動となったのである。

#### 第四章 近代とはなにか

先にわたしは、歴史が理性的主体の形成史として描かれてきたことを指摘したが、とりわけ近代においてきわめて重要となった「主体」とは、そもそも何だったのか。

主体とは、行為の手前において行為の原因となり、ひるがえって行為を総括する責任を負うものでもある。つまり、主体からまっす

ぐに行為に向かって伸びた線分は、行為の終わりとともにふたたび主体に折り返して循環を描くのである。だが、この《循環》は、普遍的というより歴史的なものである。前近代においては、指令者と行為者とは、たとえば「徳」や「virtus」のような符牒の有無でもって、明確に区別されていた。そこでは、指令者と行為者との関係は、起点と終点をもつ一方通行的な線分であり、循環などはありえなかったのだ。近代からみれば、前近代にひとは神や王に主体を奪われて過ごしていた、ということであり、近代とはその奪還の物語でもあった。こうして生じた主体と行為とのあいだの《循環》は、近代を明示する新たな符牒となりうる。

一七五八年一二月、フランソワ・ケネーというフランス人が『經濟表』『Tableau économique』なる文書を世に送り出している。彼はルイ一五世の時代の王室付き外科医であり、ウイリアム・ハーヴェイの血液循環説を知る立場にあった。

ハーヴェイ以前、一般的には血液は心臓で生み出され、末端にいたって消滅すると考えられていた。ローマ帝政時代の外科医ガレノスのモデルだが、これは国家のアナロジーでもある。中心の玉座にもっとも濃い血液が、すなわち王家の血が流れている。国土の周縁、末端に伝わるにしがたがって血は薄まり、最後には、ただフランス人とししかいようなない、名もなき民がこれを消費してなくなる。ガレノスのモデルは、中心周縁図式的な権力の正統性を担保する、医学的かつ自然主義的なイデオロギーを提供している。それに対して、ハーヴェイのモデルは、まったく異なる観点を要請する。

末端にいたって消滅したはずの血液が心臓に戻ってくるというのだから。つまり、民衆もまた血を生み出すばかりか、その血を王も消費するのである。ケネーの『経済表』はそこから着想を得ている。すなわち、国家という身体において、王や民衆は有機的に結びついて、それぞれ重要な機能を担っているのであり、王から民衆への一方的な主従関係はもはや見いだせなくなってしまう。

以来、ヘーゲルからフツサル、メルロ＝ポンティやジャック・デリダにいたるまで、多くの哲学者が再発見しつづけた主体の根源的な循環は、近代という時代を以前と画す重要な徴しるしとなった。たとえばメルロ＝ポンティはいう。「世界は主体から分離されることはできない。しかしこの主体とは、世界の投影にほかならないのである。そしてまた主体も世界から分離されえないが、この世界も、主体がみずから投影する世界以外のものではない。」<sup>★5</sup> たとえば自然を対象とするはずの科学は、そこから観察者にむかって折り返して、認知科学となり、合理性は主体を含みこむ形で再構成される。

神や王なき世界において主体を独占した民衆にとって、統治すべき客体が民衆とは別に存在するわけではない。政治的には民主主義と呼ばれるそれは、ノーマルな「人間」以外のあらゆる基準を度外視することでしか成立しない。メルロ＝ポンティなら「間」*entre-Deux*とでもいうような、主体と客体とをつなぐ通路のほうが、表立った主体や客体よりも、ずっと重要なのである。

しかし、その政治的な実践は簡単ではない。というのも、優秀な人間が優秀でない人間を従えるという、合理的かつ前近代的な構図

から脱却せねばならないということだからである。またひるがえって、無能な人間に自分の主体を預ける可能性を受け入れなければならぬ、ということでもある。支配者と被支配者とのあいだにさしたる違いはなく、それどころかあってはならず、支配者と被支配者という分裂した二つの人格をひとつの人格のなかにもたねばならぬ。かつては自他のあいだに正しく引かれていた分割線、自他の結び目を、自身の身体のうちを持つという意味で、近代人はみな双頭のヤヌスであり、だからこそアイデンティティなどといった愚劣な観念に悩まねばならなくなる。しかしそれは、積極的ないいかたをすれば、近代の人間は変身可能性をもつということだ。

血液循環説を日本で最初に記述したのは、著名な『解体新書』である。蘭学者は、元を正せばみな儒（漢方）学者だが、その彼らが「心」という語の儒学的な意味を知らなかったはずもない。『ターヘル・アナトミア』の記述に直面した彼らは、ただちにその奇妙さに気づいたはずである。ただ、自然身体はともかく、伝統的かつ社会的な血脈の一方通行（線分）モデルを打破するのは簡単なことではなかったと思われる。

たとえば詩経にはこのように書かれている。

天の蒸民を生ずる、物有れば則有り。民の彝を乗る、是の懿徳を好む（天に民が生じるならば、そこに万古不易の法がある。民の則らんとする法は、自然に横溢する徳である）（『詩経』）

民は徳をもつ者にしたがうのだ、と。別の書にはつぎのように書かれている。

それがしの聞くところ、天は蒸民を生んだが、かれらは自ら統治することができなかった。ために天は王者を立て、かれらを統治させたのである。あまねく海内（天下）を統治するのは天子のためではなく、領土を設けて封建するのは諸侯のためではない。みな蒸民のためである。人統・地統・天統の循環する曆法を設け、それに対応する夏殷周三王朝を交替させ、無道の天子を除き有徳の天子に委ねて、天下を一姓の私有物としなかつたのは、天下はすなわち天下の天下であつて、一人の天下ではないことを明らかにするものである、と。（『漢書』卷八五）

他者はおろか、おのれの統治すらおぼつかぬ民衆は、徳をもつた者にその統治を委ねるほかない、と。こうした古代以来の思考法の根強さは、古義学を提唱した一七世紀の伊藤仁斎に継承されていることからよくわかる。

学問の法、予岐つて二と為す。曰く血脈、曰く意味。血脈は、聖賢道統の指を謂ふ。孟子の所謂の仁義の説の若き、是れなり。意味とは、即ち聖賢書中の意味、是れなり。蓋し意味はもと血脈の中より来る。故に学者当に先ず血脈を理会すべし。若

し血脈を理会せざるときは、則ち猶ほ船の舵無く、宵の燭無きがごとく、茫として其の底り止まる所を知らず。然れども先後を論ずるときは、即ち血脈を先とし、難易を論ずるときは、則ち意味を難しとす。何ぞなれば、血脈は猶ほ一条路のごとし。既に其の路程を得るときは、則ち千里の速きも、亦た此より致る可し。（『語孟字義』）

仁斎は「学問の法、予岐つて二と為す。曰く血脈、曰く意味」という。「理」や「徳」を意味する「意味」とともに、「血脈」がなければ、学問は成り立たない。もちろん、「血脈」は、自然主義的な血液のみを意味するわけではなく、聖人の時代から現代にまで連続と道が続いているという、そのことを指す。その血脈が、現在だけでは成り立たない真理の客観性の指標となる。だがけつきよく、この観点には、二代、三代と世代を積み重ねることに権力の正統性を求めた幕府のイデオロギーと齟齬しない。「血脈は猶ほ一条路のごとし」。血脈＝道／路を遡れば始祖である家康や孔子にまでたどり着くことができる。それが真理の重要な指標になるとしても、ともかく古義学が、真理の診断において古代から現代にいたるほどその度合いを縮小させる一方通行モデルであることに変わりはない。

本居宣長の国学は、こうした近世的言説空間を打破するように登場する。彼はいう。「上ツ代に、道といふものはなかりしぞかし」（『直隸書』）。この言葉はいくらでも読み様があるが、仁斎の血脈＝道の定義と照らし合わせるなら、古代において血脈は重要ではなかつた、

と読むことができる。たとえば孔子や神武天皇が、自分が一族何代目の家父長か、などと考えることに意味などあったらどうか？ 血統主義など、近世につくられた理屈にすぎず、そこに真理の診断にかかわる条件などあるわけがない。

そもく道は、もと学問をして知ることにはあらず、生れながらの真心なるぞ、道には有ける、真心とは、よくもあしくも、うまれつきたるまゝの心をいふ（『玉勝間』）

宣長は、古義学が現代から古代に向けて一筋に引いた血脈に道を攪乱する。すでに現代にあつて、ひとは道を知っている。筋をなげぬ以上、もはや道といふべきでさえない。ただ、「真心」といえばいい。

古の道によるとして、上の政も下々の行ひも、強て上古のごとくに、これを立直さんとするときは、神の当時の御はからひに逆ひて、返つて道の旨にかなひがたし、されば今の世の国政は、又今の世の模様に従ひて、今の上の御掟にそむかず、有来りたるまゝの形を類さず、跡を守りて執行ひたまふが、即まことの道の趣にして、とりも直さずこれ、かの上古の神随治め給ひし旨にあたるなり、（『玉くしげ』）

あれほど『古事記』を鮮やかに読み解いた宣長が、古代に帰ることの意味はない、と断言する。むしろこの現代のなかに古代は共存

している、そのことをひとは忘れていた。過去から現在へ、線分として描かれた時間概念が攪乱され、あらゆる時間は「今」という一点に凝縮する（それを宣長は「中今」という）。宣長は仏教の因果も、儒教の天命も「ひがごと」と切り捨て、因果や天命からの逸脱可能性を追究する。

近世の儒学者が線分の内部に抑えこもうとしたひとの生が、そこから解放される。ただし、それはけつして勝手気ままな放埒を意味しない。

人の行ふべきかぎりを行ふが人の道にして、そのうへに、其事の成と成ざるは、人の力に及ばざるところぞ。（『玉くしげ』）

神がつかさどる《生成》の世界に対して、人間に認められているのは《実践》の世界である。近世社会が用意した線分から離れ、いかに気ままに生きようと、生成の世界を侵犯できるわけではけつてない。しかし裏を返せば、結果を度外視するかぎりでは、あらゆる人間は実践における完全な自由を有するのである。宣長の神は、けつして西欧風の超越者、絶対者などではない。むしろ絶対や超越といった人間的硬直をすりぬける生成変化であり、人間を《実践》に向けて解放する神である。この神は、規範を離れて生きることを推奨し、特異性を肯定している。

宣長の学問を継承した平田篤胤は、高山寅吉という奇妙な少年について語っている。

此は吾が同門に、石井篤任と云者あり。初名を高山寅吉と云へるが、七歳の時より幽界に伴はれて、十四歳まで七箇年の間信濃国なる浅間山に鎮まり座る神仙〔寅吉の師翁で杉山僧正と名乗る山人〕に仕はれたるが……（『仙境異聞』）

寅吉は山人にいざなわれて生者の世界である現世から、死者の世界である幽冥（かくりよ）にわたる。最大の生成変化である死は人間のものではなく神のものが、それは、人間は死ねば神になるというに等しい。そしてその死者の世界と生者の世界の往還可能性まで主張されている。人間の世界とのあまりの近しさが、日本の神々の世界である。

### 結論

さて、ここからは、宣長や篤胤の哲学が示すひとつの帰結であつて、そのすべての責任が彼らにあるわけではない点をこゝとわつて、考察をつづけよう（というのには、彼らの哲学は、むしろ線分からひとを解放する放射的なものを示しただけであつて、起点と終点とがつながることまで想定しているとはかならずしもいえないからである）。死と生とはきわめてよく似たものとなり、ひとの死生はひとつの円環になりえた。その意味でひとは、おのれの内部に神Ⅱ主体（無意識）と人間Ⅱ行為者（自意識）の二面を有するのである。必然的に、われわれは神武創業に立ち返ることできる。王政復古は、まっすぐに伸び

ていたはずの線分が弧を描いて原初Ⅱ自己に立ち返る《循環》の発見Ⅱrevolutionである。

かくして、たとえば戦死者は、みな靖国で軍神となり、日本の国土を守護していることになった。近代において、政府は死者を神に祭りあげ、天皇と同じ地位にのぼりつめることを許した。近世社会が手放した死の世界を、ひとびとはふたたび手にするのであり、それこそ「王政復古」のもつ最大の本質である。王政復古を特権集団の政争に矮小化し、公議政体論との区別をそも放棄したところでは議論しない歴史学者に対しては、そのことを、いくら強調してもしすぎることはない。

終戦後すぐ、折口信夫はつぎのように語っていた。

世の転変を、思ひがけなく見た。国学の系譜の末に列る私には、特にその思ひが深い。前月十五日の後、暫らく山に入つて、ものを考へて見たけれど、思ふとほりの決断もつかかなかつた。さうしてまた、山となちみ浅き生活に戻つた。<sup>★6</sup>

自身を国学の系譜の末（つぎ）に列ねる折口がこのとき意識していたのは、《神》だったろう。

そして『近代悲傷集』のなかで、「神 やふれたまふ」と題してつぎのような歌を歌つた。

神こゝに 敗れたまひぬ。しづかなる青垣

山も よるところなき

國びとの思ひし神は、大空を行く飛行機と

おほく違はず

信薄き人に向ひて 恥ぢずあむ。敗れても

神はなほ まつるべき <sup>★7</sup>

日本の空を縦横に滑空する爆撃機と日本の神々はそれほどちがわない。その爆撃機の群に、日本の神々は無残にも敗れ去ったが、たがなお日本の神々を祀るべきというのである。この不思議な歌は、しかし、近代日本の精神の歩みがいかなるものであったかを、よく示している。すなわち、機械に乗り込んだ神、非合理的な神をその内部に取り込んだ近代革命としての、明治維新である。王政復古の大号令は、その意味において、日本近代史はおろか、世界史上、特筆すべき、欠かすことのできぬ異形の事件なのである。

★1 ジュール・ミシュレはいう。「他の多くの政治家ほどの天才も心情も善意ももたなかったが、ロベスピエールは革命の継続性、連続性を代表し、ジャコパンの情熱的な執拗さを代表していた。彼がジャコパン・クラブの最大の化身たりえたのは、その輝かしい才能によるよりも、全ジャコパン派に共通な、いやさらにジャコパンでない当時の政治家の大部分に共通な、長所短所の完全かつ均衡のとれた平均値として存在しえたことによるのだ。真相は、

個人によって多かれ少なかれ割り引く必要はあるが、明確に若んきびしく定式化するならば、革命の政治家たちには二つのものが欠けていたことになる。彼らはたえず哲学を引きあいにし、いつも人民について語ったが、二つながら彼らには無縁だった。彼らは哲学よりも下、人民よりも上の、ある中間に生きていた。この中間は雄弁と修辭、革命の戦略、議会の戦術だった。これ以上、哲学のうちにある高貴な光明の生に遠く、人民の本能のうちにある豊穡かつ真摯な生に遠いものはない（桑原武夫ほか訳『フランス革命史』中央公論社、一九六八年）。ミシュレにおいて、「人民」はけつしてノーマルなものではなかった。

★2 ミシェル・フーコー（田村淑訳）『狂気の歴史——古典主義時代における』新潮社、一九七五年。

★3 田中希生「明治維新々論」『明治維新とは何か』東京堂出版、二〇一八年。

★4 丸山真男『自己内対話』みすず書房、二〇〇五年、一一九―一二〇頁。

★5 モーリス・メルロ＝ポンティ（中島盛夫訳）『知覚の現象学』法政大学出版局、一九八二年、七一―三頁。訳語は若干修正している。

★6 折口信夫『『山の端』追ひ書き』『折口信夫全集』第二五巻、中央公論社、一九六七年、五三―六頁。

★7 折口『近代悲傷集』『全集』第二三巻、三二―九頁。

たなか・きお（奈良女子大学文学部助教）



