

田中 希生
KIO TANAKA

王政復古について

——非合理性と主体の循環——

特集
明治維新とは何か

歴史からポジティブなものをいかに引き出すか

自分も含め、同時代人は、かつてと比べて歴史からポジティブなものを引き出せなくなっている、そういう危機意識を持つようになりました。その先端にいるべき歴史学者がそうです。実証主義の内部に閉じこもり、事実とされてきたものを疑い、これを相対化するだけで満足してしまう。また、何かを語るにしても、どこかで自分の研究を政府批判とごた混ぜにしている。結果的に政府批判になっている点に、言い分の正当性を求めている。もちろん、現代人が政治から逃れることはできないといういいかたはできます。しかし、やはり歴史家は同時代的な政治ぬぎに歴史の内部で議論できなければならない。そうした視座からあたうかぎりフラットに歴史を眺めたらどうなるでしょうか。

先に出た本では、編者としての兼ねあいもあって、王政復古のテーマは別の執筆者に委ねて島崎藤村の『夜明け前』を論じたため、いうべきことを封印したところがありました。今回は最後ですから、王政復古について自分なりの意見を語りたいと思います。それで報告のタイトルは文字通り「王政復古について」としました。

01

02

03

04

05

06

07

理性的主体の形成史としての歴史

もともとヨーロッパの歴史がどのように語られてきたかを振り返っておきますと、古典的にはフランスのジュール・ミシュレが典型ですが、神から人間へ、という物語が想定されてきたんですね。革命は神から人間にいたる歴史の結節点ということになります。ヨーロッパこそノーマルな歴史だという観点から、戦後日本における近代史研究も出発します。そうすると、日本にはおかしな点があります。つまり天皇は神とされたからです。神から人間へというノーマルな物語に照らして、どうもこれは革命ではなく絶対王政の成立ではないか、前近代の延長ではないかと考えられた。別の点を強調する学者もいます。神といっても、やはり四民平等といった形で人間についても語られ始めている。だからこれはある意味で中途半端な革命である、と。ヨーロッパのような完全な人間への移行はなかったけれども、過渡的な、いわば準革命的な位置づけが明治維新になされる、ということがあった。いずれにしても、日本の近代化は不完全だと捉えられているわけです。

しかし戦後、ヨーロッパの方では自己批判がはじまっています。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や宗教的なものを一掃する、そういう世界観で歴史をみてきたけれども、合理化された、理性的な人間中心の近代のほうが、悲惨なことが起きているのではないか。専門的にはポストモダニズムといわれるのですが、ファシズムを生み出した世界大戦から核兵器の投下に至るその歴史を反省して、たとえば、理性ではなく狂気の側からあらためて歴史を描いたのが、ミシェル・フーコーです。つまりわれわれが想定している合理化の物語はヨーロッパでは批判されはじめていたのです。

そうすると、非合理から合理へ、という単純な話では収まらなくなってきました。そのストーリーから一度離れる必要があったのですが、日本の大半の歴史家が、それを怠ってきたと思います。最近の学界の傾向として、王政復古を一種の狂気とみて歴史から排除しつつありますが——吉田松陰が教科書から消えようとしているの

はその最たるものですが——、復古実現に奔走した島崎藤村の父、正樹が維新後に、狂人扱いされ、実際に本人も発狂していく、そのプロセスによく似ている。

神を欲することを非革命といい切ることができるだろうか。いくら理性的といっても、科学やAIが、ひとびとの行動の上に君臨し、そこにおのれの行為の決定権を預けているだけなら、神がいるのと同じことです。すべてがコンピュータのなかで計算可能になるなら、神の定めた予定調和の下にあるのと同じことです。もし仮に、革命という語にポジティブな意味をあたえるのなら、もっと別の見かた、つまり合理化の物語ではない、別の物語が必要になる。

革命と非合理的なもの

神と革命とを矛盾なしに語ることはできないか。わたしが明治維新論を書きながら考えていたことで、おそらくそれは、明治維新の捉え方を一新させるだろう、と。そこから遡って、応仁の乱に行き着きました。乱のときに何が起こっていたか。そのとき、日本の神は死んでいたのです。政治的にいえば、国家祭祀が失われてしまった。それ以後の武家社会は、秀吉を除いて、その復興を放棄します。もっとも力のある者が將軍職に就くということが意味している重要な点は、この地位には国家祭祀の権限がまったくないことです。当然ながら、あくまで軍事的な地位にすぎない將軍が神に祈る理屈が立たない。古来、それを行なってきたのは天皇ないし神社権門だったからです。

あらためてそのように考えていくと、江戸時代はいびつな時代です。一番の権力者が国家祭祀に無関心だった。家祖をまつことさえ、さほど関心をみせていない。神君家康を祀る東照宮に訪れた將軍は、これを建てた家光と、その世子家綱を含めて4人だけで、他は行っていない。これはどういうことでしょうか。

さて、丸山眞男が荻生徂徠に近代化の起点をみたのは、彼のなかに合理主義をみたからです。彼が示したのは神ではなく、人間だった。儒学においてもっとも重要

01

02

03

04

05

06

07

20

な「道」や「理」、「徳」といったものを、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。だから徂徠が近代を導く重要な起点になる。その点からすると、丸山の本居宣長の理解はかなりアクロバティックです。たしかに宣長は「神」を口にするがその構図は徂徠と同じだ、と。つまり合理化・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ました。

近年にいたるまで、丸山に対しては様々な批判がなされてきましたが、丸山自身、晩年にはそれを自覚し、自己の課題にしようとしていました。彼はこういつていました。

^{クラトラス}
祭 祀 行事と文学（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ぎつけるのは、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、ウェーバーに依拠した「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学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。（『自己内対話』みすず書房、2005年、119～120頁）

自分の研究史に欠けているものが二つあるとすれば、それは神と情念だと。いい

かえれば、祭祀と文学的情念、恋愛のような欲望や死に対する恐れといった、そういう非合理的なものが欠けているという自覚がありました。

しかし、丸山を信奉する研究者に、そうした課題に立ちむかおうとする姿勢を感じることはあまりありません。何もかもが法の世界、合理的な世界に収まるという単純なストーリーではなく、もっとほんとうの意味で人間を見つめて、そこから歴史を描いてみる。人間はどうしても死ぬわけで、だから死を恐れて生きている。そして生きているかぎりは生産を求め、つまり恋愛をする。しかしそれは死と引き換え——つまり子ができれば世代交代が起こる。神や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、合理化の物語だけで革命が解けるのか。

合理性を理解する一部の知識人の言葉に従って生きていくことは、われわれのイメージする革命とはまったく異なるものです。けっして理性的とはいえない、つまり感覚的なものが沸点に達したときに革命が起こる、と考えてはいけないのか。

合理的な近世

さて、その点を考慮すると、近世は相当に合理主義の進んだ社会です。ある面では近代以上といってもいい。しかし、そういう世界にせざるをえなかった、と考えるべきかもしれません。というのも、将軍職に国家祭祀の権限はなかったからです。ですから祭祀に代わって現実的な血脈を重視する、というやりかたを取ります。本来は祭祀を重視する朱子学が日本的に変奏されて権力正当(統)化のイデオロギーになっていくのですが、怪しげな祭祀の継承儀礼ではなく、何代続いているかという現実的な数が正統性において重要である、と。ですから死者をまつることに関心をもたない。もたせようとしなない。

もうひとつ大事なことは、上下定分の理の徹底です。ひとの心は「性」と「情」に分かれますが、「理」に達することができるのは「性」だけです。「性」とは、学問を修めた合理的な精神であり、非合理的な情動を多く含む民衆は、つねに劣位に

01

02

03

04

05

06

07

22

置かれる。民衆は放っておくと何をするかわからない。だからこそこれを統治するエリート、すなわち儒学を修めた理性的な者が必要という理屈です。情動に端を発する恋愛は抑圧されます。家の事情などおかまいなしに発露しかねない恋愛には、血の継承に不都合なことが多いからです。

しかしこれらは為政者の都合です。その反対側には、まさに奇妙な群衆運動として、性愛譚や怪談、妖怪譚の流行、幽霊の跋扈、墓参りやお蔭参りがあります。為政者が祭祀をやらないものですから、死者はなかなか成仏できません。おかげで幽霊は出ますし、墓参りを自分でしなければならなくなりました。固定的な身分制社会の傾向として、変化は忌み嫌われて、かえって妖怪や化物が跋扈する世界になる。お蔭参りは天皇のすべき墓参りを民衆がやったようなものです。御礼降り、廃仏毀釈はその延長上にみなければならぬ。これらはすべて近世社会に対する民衆の反発、反乱です。ですから王政復古をたんに政治上のクーデターとみると、これら新たな社会を望む民衆の胎動とは何のつながりもない、政治勢力間の権力争いにしかみえなくなる。ですが、王政復古とは、文字通り神を求める、日本社会と同じ大きさをもった事件であり、なおかつ、既存の政治勢力を転覆させるものだったのです。

このあとお話しする藤野さんに対する批判になってしまいますが、近世の無鬼論でなぜ革命が起こらないのかということです。神や鬼などいないという、一見合理的で現代的な無鬼論ではなく、鬼神の存在を明証しようとした平田篤胤を近世社会は必要としたのです。

さて、そこで問題は、その神がいかなるものか、というものです。われわれ学者もある意味では素朴に、通俗的に、神を西欧流の、時空を超越した絶対者として想定してしまいがちです。しかし、それでよいかどうか。

このことは、「近代とは何か？」という問題とかわかってきます。「近代」について、小路田さんは民主政治に到達することが近代だと端的に述べておられます。その観点は鉄論といっていい堅固さをもっていると思いますが、私は私で、少し別の観点、つまり「主体」という観点から説明したいと思います。

主体とは、行為の手前であって、行為の原因となるものです。主体から行為へとつながる線があるとして、それをみなさんは一方通行のものと考えておられると思

います。ですが、近代社会という観点からみると、ことはそう簡単ではありません。そこには「循環」があるのです。

血液＝主体の循環

フランソワ・ケネーという人物をご存知でしょうか。ルイ 15 世の時代に『経済表』(1758)を書いた、王室付きの外科医であり官僚だった人物です。彼は、ウィリアム・ハーヴェイの血液循環説を知っていました。ハーヴェイ以前は、血は心臓で生み出され、末端に至って消滅すると考えられていました。これはガレノスという帝政ローマ時代の外科医が考えていたモデルです。中心、つまり心臓に神ないし王がいて、そこにはもっとも濃い血が、すなわち王家の血が流れている。末端にいくほど薄くなり、最後は民衆が消費してなくなる。要するに、中心にいる王が偉い、という王政を正統化する単純なイデオロギーになっているのですが、どうもそうではなく、循環しているらしい。末端から心臓に血は戻ってきている。つまり民衆もまた血を生み出すばかりか、それを王も消費するのだと。ケネーの『経済表』はそこから着想を得ています。国家において、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って、王から民衆への一方的な主従関係は見いだせない。

つまり公共性には二つのモデルがあるということになります。ひとつは、神や王のものの平等、つまり支配者の所有物をすべての被支配者が平等に借りる、という形で——すなわち王から民にむかって、民の数だけまっすぐに伸びる線分として——実現されるもの。もうひとつは、支配層から被支配層の間に循環を見いだすものです。後者が発見されないと、近代にはなりえない。

なぜか。民主主義は原則的に、人間以外のあらゆる基準を度外視する以外に成立しません。いいかえれば、有能かどうかわからない得体の知れない人間に、おのれが支配されることを想定しなければならぬ。優秀な人間が優秀でない人間を従えるという前近代的構図から脱却しないと、民主主義にはなりえないということです。

別の見かたをすれば、支配者と被支配者にはなんらのちがひもないのであり、それどころか同じ人間のなかに、支配者と被支配者という、二つの分裂した人格をもつということ、支配・被支配の結び目が、ひとつの人格、すなわち民衆のうちに含みこまれてしまう。積極的ないかたをすれば、近代の人間は変身可能性をもつということでもあります。

ちなみに、血液循環説を最初に日本で記述したのが『解体新書』です。この点で蘭学はきわめて重要ですが、当然、彼らは儒学を学んでいて、「心」という言葉の意味を儒学（漢方）的な意味で理解しています。したがって彼らが『ターヘル・アナトミア』の記述に直面したときに、ただちにその奇妙さに気づいたはずです。翻訳の『解体新書』は1774年。先の『経済表』とはわずか16年の差しかありません。

合理的なものから非合理的なものへ

さて、とはいえ伝統的な血脈の一方通行モデルを打破するのは簡単なことではなかったはずで、『詩経』にはこうあります。

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）

民は徳をもつ者に従うのだ、と。『漢書』にはこうあります。

それがしの聞くとく、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つた。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ったのは、天下はすなわち天下の天下であって、一人の天下ではないことを明らかにするものである、と。

他人はおろか、おのれの統治すらおぼつかない民衆は、徳をもつ者に従うほかない、という形で長いあいだやってきた。こうした古代以来の思考法は根強いもので、古義学を提唱した17世紀の伊藤仁斎にも色濃く見られるものです。『語孟字義』のなかでこんな風にっています。

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、則ち千万里の遠きも、亦た此より致る可し。

仁斎は、学問は「血脈」と「意味」とで成り立っているといいます。「意味」は理や徳のことで、「血脈」は自然主義的な血液だけを意味しているわけではなく、古代から連綿とつづく「道」のことなのですが、これが現在だけでは成立しえない客観性の指標になるわけです。ですから、2代、3代と世代が続くことに権力の正統性を求めた当時のイデオロギーと齟齬しない。仁斎は「血脈は猶ほ一条路のごとし」といいます。血脈をさかのぼっていけば、始祖にまで、すなわち家康や孔子にまでたどり着ける。そのことが真理を保証するのだとしても、いずれにしても、古いほど正しい一方通行モデルであることに変わりはありません。

それに対して、国学は何をいったのでしょうか。わたしの考えでは、血脈の一方通行路を破壊をしたのです。『玉勝間』のなかでこうっています。

01

02

03

04

05

06

07

そもそも道は、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

道と学問は関係しない。真心があればそれで十分だというわけです。さらに『玉くしげ』のなかではこんな風にっています。

古の道よるとして、^{カミ}上の^{マツリゴト}政も^{シモジモ}下々の^{オコナ}行ひも、^{シヒ}強て上古のごとくに、これを立^{タテ}
直^{ナホ}さんとするとき、神の^{タウジ}当時の御は^{サカ}から^{カヘツ}ひに^{ムネ}逆ひて、返て道の旨にかなひが
たし

あれほど『古事記』を鮮やかに読み解いた宣長が、古代に帰ることに意味はない、
というのです。儒教の天命も、仏教の因果もすべて「ひがごと」と切り捨て、一方通
行モデル、線分モデルから逸脱する可能性を語るのです。これは不思議なことです。
というのは、一見すれば、伝統的なものを重視するかにみえる国学が、真理の客観性
を歴史的連続性に依存する考えかたをなかば拒絶しているからです。

近世社会がその内部に抑えこもうとした線分モデルから、ひとが解放されるとして、
では、勝手気ままでもいいか、という、そういうわけでもありません。ただし、気ま
まを押さえつける、という観点ではありません。『玉くしげ』のなかでこういいます。

人の^{オコナ}行ふべきかぎり^{オコナ}を行ふが人の道にして、そのうへに、其事の^{ナル}成と^{ナラ}成ざるは、
人の^{チカラ}力に及ばざるところぞ。

宣長によれば、神は生成の世界をつかさどっていることになっているのですが、反
対に人間に認められているのは実践の世界です。近世社会が張り巡らせた線分から離
れて気ままに生きようと、生成の世界を侵犯できるわけではありません。ですが、裏
を返せば、それは結果を度外視すれば、人間には自由な実践の世界が認められている、
ということです。宣長の神は、ひとの運命を線分に閉じ込める西欧風の超越者や絶対
者ではないのです。むしろ変化において、ひとのする定義をすり抜けていくものなん

ですね。別のいいかたをすると、神＝過去は意識によって見いだされるというよりも、はたらいっているのです。だから道をたどる必要はなくなります。ただ真心においてあればいい。

宣長の学問を受け継いだ平田篤胤は、たとえば『仙境異聞』などで、死者の世界と生者の世界の往還可能性を語るようになります。篤胤の世界観では、神の世界と人間の世界はきわめて近く、類似しているのですが、それはある意味では、自己が自己のまま、原初に立ち返る王政復古という巨大な円環の思想的な理屈をつくっていることになるわけです。つまり、おのれの内部に神＝主体と人間＝行為者の二面をもつ、少々狂った、しかしだからこそ近代的な精神性が実現されるわけです。

人間は、人間でありながら神になる可能性を含んだ身体をもつのです。こうした身体を典型的に誇示しているのが、現人神たる天皇です。そしてついに死んだら、みんな神に、つまり天皇と同じ地位にのぼりつめます。戦死者は靖国に行って軍神となり、国土を守っている、そんなストーリーができあがる。それがイデオロギー的に正しいかどうかは別として、神を求めた革命として王政復古の観念があり、これを排除しては、「大東亜戦争」がますます意味の不明瞭なものになってしまう。

狂気の近代

01

02

終戦後、折口信夫は「神 やぶれたまふ」と題してこんな不思議な歌を歌っています。

03

神こゝに 敗れたまひぬ。しづかなる青垣

04

山も よるところなき

05

國びとの思ひし神は、大空を行く飛行機と

06

おほく違はず

07

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。

日本の神はアメリカの爆撃機の群れに敗北してしまいますが、神と爆撃機とは、それほどちがわない、といいます。いうなれば、機械に乗り込んだ神、そんな非合理的な革命、それが明治維新です。神はなおまつるべきといいます、やはり、ここにこそ明治維新の本質があるとみるべきなのではないか、それは大戦における敗北まで変わらぬ精神だったのではないかと、わたしはあらためて思っています。

つきつめて考えていけば、前近代の身分制には身分制の、つまり文字通り身体でもってひとを区分する政治体制が求める合理性があり、その区分を身体の内部にもつ近代民主主義の体制にもまた、その求める合理性がある。ただ、わたしには後者のほうがいささか狂ったものにみえます。同じ身体の内部に支配者と被支配者とを保持するという、いつまでも解決することのない矛盾を抱えながら、どこまでも前進していくほかない、それが近代です。近代人は、分をわきまえてはいけないのです。だから、こうした狂気に照明を当てることなしに近代を読み解くことはできないのではないかと、と思いますし、この点からいって、日本はむしろ自発的に、しかももつともラディカルに近代化したといってもかまわないのです。

いずれにしても、問題は、われわれ学者が、こうした非合理性をたんに拒絶するのではなく、あるいは非難するのでもなく、さもなければ卑下するのでもなく、それを含めた形で理屈を立てなおす——別のいいかたをすれば、物語を構成しなおす——必要があるのではないか、ということです。歴史はその内部に、非合理を受けいれているのですから。