維新と傳統

——兩概念の相互關係及びその綜合——

小堀 桂一郎

(一)「と」の役割について

トーマス・マンは長篇の評論『ゲーテとトルストイ』の冒頭で、古今文藝の標題・論題で使はれてゐる接續詞「と」の諸種の役割と性格について丹念な考察を開陳してゐる。その着眼は特にマンの獨創といふわけのものではないが、然し何故にゲーテとトルストイといふ二人の文豪を「と」で結びつけるのか、緒言の主題をこの一點に絞つて如何にもドイツ人らしい執拗な理論構築めいたものを試みてゐるところは、文章技巧の凝り様に常に一方ならぬ意を注いでゐるこの作家の面目がよく表れてゐる、面白い一節である。マンの獨創といふほどではないと言ひ乍らも、筆者が同じく接續詞「と」の使ひ方に、かなり氣を遣ふ、少なくとも文を綴る度にそれに對して「意識的」にならざるを得なくなつたのは、やはりマンの一文に影響されての後のことだ

はないか、といつた自覺がある。

或る研究機關に在職中、連年共同研究の主題を選定してはそれに添つて逐次研究會を主宰し、年度末には成員各自の研究報告を提出して貰つて一巻の論文集を編纂する、といふ役割を筆者は七年間務めてゐた事がある。その時にも「意識して」接續詞「と」で結びつけた二箇の研究概念を一組として主題に設定する事が多かつた。曰く「傳統と前衛」「古典と先達」「言語と形象」、又曰く「普遍文明と固有文化」「(藝術表現に於ける)時間と空間」等々である。かうした問題設定に傾いた動機は、共同研究としての外枠を守る必要上、成員の誰しもが共通の統一主題に基いて研究成果を提出しなければならぬ義理に縛られるのだが、二つの概念を組合せて提示しておくとその主題の共有性が甚だ廣くなるからである。算術的には二倍に擴大されたと見えるが、實は二概念を並列的に捉へるか、對立的に捉へる

か、或いは影響・被影響等の比較関連として扱ふか等々で、個々の研究作業に論文の包容量は單一主題を提示する場合よりも數倍に廣がる。碎いて言へば、なるべく多くの人が自分の現在の關心との接點を何らかの形で把握するには、「と」で結ばれた二項一組の研究主題は甚だ取り付き易い寛容性を持つ、とでも言へばよいであらうか。

右に記した用例からも容易に窺へることだが、「と」の有する接續機能には、大きく分ければ同類語の並列か、對立概念の對照かといふ二類の用法があり、前者は更に二語の對等の並列、高下の順位を帯びた意味上の主從關係にある二語、羅列された複數語群中の上位二語、相互補完關係にある二概念等といった區分けが想定できよう。意味上の對立概念を成す二語の組合せの中にも論理的に相容れることのない厳しい不兩立關係から修辭法上の對照効果を擔つた場合や元々止揚を前提とした假の反措定等の緩急の諸段階が考へられよう。

扱そこで、「維新と傳統」といふ並列に於けるこの「と」の機能はどういふ性質のものとするべきだらうか。この場合の「と」は上下の二語をどの様な關係に置かうとしてゐるのか。對立か、高下の序列か、異類の二物の強引な接合か、將又或る總合を目指しての相互補完なのか。一見意味の薄いこの様な修辭法上の接近を以てしても、ここに暗黙

に要請せられてゐる現實歴史の上での設問に答へてゆく一の回路は示唆されてゐる様に思へる。

(二) 「革命」との辨別

「傳統」概念との關聯に於いて「維新」を考へる時、缺かすことのできない前提的作業は、「維新」と「革命」との異同を明らかにしておくことであらう。

本特集での「維新」の文脈は現實の歴史上の事件としての明治維新を指してゐること暗黙の了解事項であるが、普通名詞としての「維新」は『詩經』大雅・文王篇の（周雖舊邦、其命維新（周は舊邦なりと雖も其の命維れ新たなり）を最初の用例とすること、どの漢和辭典も一致して擧げてゐる、謂はば定説である。この成句の中の（其命）とはやはり「天の命」であつて國主の統治權であり、そこに基礎を置く一國の政治體制であらうから、「革命」といふ時の「命」と同義である。但文字の表面だけを見ても（維れ新たなり）には天命あらた革まる、もしくは天命あらたを革める、といった強力による變革の動きの含意はないのだから、維新と革命とは字義からして別概念であることが明らかだ。

語史の面から見るとこの異同は更に顯著になる。『論語』の最終章「堯曰第二十」は（堯曰く、咨爾舜、天の祿（曆）數は爾の躬みに在り）といふ聖王堯から次の王位の繼承者舜

に向けて宣示で始まるのだが、この一句は（筆者が萬全の信頼を置いてゐる）加地伸行氏の譯⁽¹⁾によれば、（あ、汝舜よ。天命による統治の大權（天の曆數）は、これから汝に移る）となつてゐる。即ち天の命が革まることによつて統治の大權が次の帝位繼承者に移る、或いは言ひ換れば、統治大權保有者の交代は天の命の革まつたが故である、との説明は全く儒教的・支那的な王權交替についての説明論理である。

ところが、西洋史に於ける la Revolution française, the French Revolution をフランス革命と譯してそれが定着して以來（この譯それ自體は最早動かすことのできない定譯であらうが）、日本人の「革命」觀に或る微妙な異分子が混入することになつた。

英・佛語の revolution（動詞形では revolt, se revolter）は元來叛亂・暴動・謀叛等と譯するのが普通である。獨語では「革命」は英・佛語を借用して濟ますことが多いが、本來の獨語を求めらば、顛覆（させること）を意味する Umsturz で、暴力による政體變革であり、英・佛語と同じく非難の意味合ひがついて廻る。國語でも此を謀叛と譯したとすれば「律」でも八逆の一とされる國家叛逆の罪を指すことになり、非難・糾弾の語であるとの印象は避けられない。

ところが、一七八九年に始まつたブルボン王朝治下のフランスの内亂の場合が代表的だが、溯つて一六四二年から四九年にかけてのイングランドに於けるオリヴァー・クロムウェルを首謀者とするステュアート王朝に對する叛亂に他ならぬ國內戰、謂ふ所の the Puritan Revolution をも「清教徒革命」と譯して日本國內の西洋史學界に定着させるといふことが生じた。その他にも幾多の似た様な例があり、それを以て日本では西洋史に於ける數々の國家叛逆・暴動・一揆等の騷擾事件を、天命といふ「義」を戴いた正義の志士達の憂世の行動であるかの如くに看る解釋が正統として罷り通る様になつた。

「革命」の名を以てしての度重なる國家叛逆の歴史をそれとして是認し肯定する如き歴史觀は何處で、何時頃成立したのか。事細かな穿鑿に及んでゐる暇はないのだが、概して言へば、それは「歴史は進歩する」といふ觀念の所産と見てよいであらう。斯かる觀念の淵源も亦當然複數考へられるのだが、代表的一例を擧げるとすれば、世界史を理性による自由の實現の過程なりと揚言したドイツ觀念論哲學の重鎮ヘーゲルの『歴史哲學講義』⁽²⁾を名指すのが常道であらう。然し日本の史學界にはヘーゲルの直接の影響によつて進歩史觀が成立したわけではない。或る意味ではより穩當な形で、即ち、文明の知的・合理的進歩といふ現象に

強い關心を抱いた啓蒙家福澤諭吉の『文明論之概略』が明治初年の日本人の歴史觀の最高の教科書だった。だからその限りでは福澤といふ人物の幅廣い教養と人柄の影響もあつて、當時の人々の歴史觀は至つて健全であり生産的だったと見ることが出来る。

福澤の影響より少し遅れて、明治前半期の日本では東京帝國大學を窓口としてスペンサーの『社會進化論』の流入・普及が始まる。いつたいスペンサーの思想は明治日本の學問世界に對し、歴史の進歩を謳歌する樂天的な激勵として作用したのか、それとも西歐文明の將來についての悲觀から發する保守層に向けての急進を戒める忠告の方が重要な貢獻だったのか、慥かにその両面があつて一概に評價することはできない。それだけに我が國の近代思想史に於けるスペンサーの意味づけは再檢證を必要とする面白い問題⁽³⁾であるが、此も本稿で直ちにそこに踏み入ることは紙幅が許さない。但彼の社會進化論は、その本家ともいふべき生物學上のダーウィニズムと略時^{ほらば}を同じうして我が國に紹介され始めてゐたのだから、「歴史は進歩する」といふ近代人の思考もしくは「思ひ込み」の枠組みを形成するにはやはりかなりの役割を果たしてよいのではないか。

扱、この「思ひ込み」が定着し、學界・思想界乃至知識人一般にそれが廣く普及したとするとどうなるか。論理の

自然として、「革命」とは實は國家反逆といふ八逆の罪の一であるといふ思考連關は人々の腦裡に浮んで來ず、それは歴史の進歩といふ長い過程の中での一つの飛躍であり、歴史の最終目標に向けての人類の緩慢な歩みの中での一歩跳躍といふ急進部分だといふことになる。その意味づけは端的に「善」であり、その際に喪はれた人命も貨財も、或いは直接眼には見えない精神的價值についての損失も、歴史の進歩といふ大なる目的の達成のために捧げられた已むを得ざる犠牲であり、文明の價值増進のためのコストである、といふことで片づけられてしまふ。

西洋史に於ける反政府・反王室分子の叛亂や大衆の不滿の爆發である政府顛覆暴動などを、「革命」と呼ぶことで正當化してしまつた近代日本人の進歩史觀の誤りは、それでは元來が「革命」といふ語の眞義を誤解したことに起因すると見てよいのであらうか。「革命」の語義が即物的には（天命の革まる）であることは誰にでも分る、歴史的説明不要の「讀み方」にすぎないが、この語の内包を日本人に對して深く理解せしめた、少くとも考へさせる様に仕向けた契機は、やはり『孟子』のよく知られた一節「梁惠王章句下」の次の章であらう。筑摩書房版「世界古典文學全集」が收める所の『孟子』の本文により、筆者の見を加へた形で引用すれば次の如くである。

齊の宣王問うて曰く、湯、桀を放ち、武王、紂を伐つ。諸有りや。孟子對へて曰く、傳に之有り。(王)曰く、臣、其の君を弑す、可なるか。(孟子)曰く、仁を賊ふ者、之を賊と謂ふ。義を賊ふ者、之を殘と謂ふ。殘賊の人、之を一夫と謂ふ。一夫なる紂を誅すると聞くも、未だ君を弑すとは聞かざるなり。

口語譯は各種の版本に見られる所であるから、それをもここに引用することは不要であらう。讀解のみを示すとすれば、孟子の説は以下の如くとなる。

周の武王は前王朝殷の紂王を討伐したと史傳には載せてある。これは臣下が王を殺したのだから弑虐の罪を犯したものである。宣王は、そんな事が許されるのか、との當然の疑問を懷いて孟子に可否を問ふ。孟子の所見では、仁と義の徳を蹂躪するの徒は殘賊である。殘賊の徒は一箇の匹夫にすぎない。紂王は仁・義をそこなつた殘賊であるから、假令身は王位に在らうとも匹夫でしかない。史傳は匹夫である紂が誅殺された事を記してゐるが、臣が君を弑逆したとは書いてゐない――。

此は實に昂然たる革命肯定の思想である。革命の行動を是認するか否定するかは、一にかかつて「義」の存否にある。孟子はここで仁の道を蹂躪した者をも賊と呼んでゐるが、一語にまとめて言ふとすれば「義」と定義しておいて

よいであらう。義を害ふ者は即ち賊であるから、此を放置するのは同じく義の賊害に加擔することになる。此を誅伐することこそが義の擁護である。否定の否定は一段と高き肯定であるのと同斷で、茲に所謂革命の大義が成立する。

然し孟子の革命肯定の論理は、これを語つた「梁惠王章句・下」の諸章が新興國齊の第二代宣王の霸權主義、北隣の燕國に向けての野望の下心に應へての答申であるといふ文脈から見ても既に明らかな如く、戰國時代の霸者にとつて好都合の答辯である。佞辯とまで言つては言ひ過ぎかもしれないが、元來王道主義を奉じてゐたはずの孟子の面目にも反する強辯と言へよう。船荷の中に『孟子』を載せてゐる船が日本に向ふと必ず途中で難船・沈没といふことになる、といふ明人の口碑が傳へられてゐるのも、日本人が早くから孟子の王道思想と霸權主義との間に存する自己矛盾に氣がつき、此に疑惑の眼を向けてゐた事實が大陸の讀書社會に還流してゐた故であつたらう。

戰國亂世の霸者には好都合の強辯を含むと雖も、ともかくも『孟子』は『論語』と並んで代表的な漢土の古典である。仁と義とのためには國主の放伐をも辭せぬ、といふ革命肯定の思想はそれとして是認されて我が國の思想世界の一隅に位置を保つことになる。そして西洋史に見る國王放伐の亂逆の歴史を、「革命」といふ支那的(な)概念を適用

して理解するとすれば、それは確かに歴史の進歩の一楷梯に他ならないと映る。日本には孔孟の教が流入してより爾來革命による進歩を宜しとする思想は根強く存してゐたと見ることができよう。明治維新を市民革命、而も不十分不徹底な革命だったが故に様々な封建時代の殘滓を内に抱へたまま富國強兵の道を歩んだところに明治日本の不幸の原因がある——などといふ、凡そ「妄」の一語以て片づけるしかない日本近代史の説明が、戦後の一時期（かなり多年に互つて）罷り通つてゐたのも、日本に元來存した革命信仰のもたらした禍害の一端であつた。

(三) 「天命」への日本的考察

而して右に擧げた革命信仰なるものは、底流としては戦前、大正教養派と呼ばれる人々が知識人層の主流をなしてゐた當時から、即ちロシア革命の「成功」が、例の歴史の楷梯の飛躍の上昇の一步であるかの様に受取られて以來、思想界の鬼子としての成長を續けて來たと言へるであらうが、それが大手を振つて表通りを罷り通る様になつたのは、やはり先の大戦での敗戦後、米軍占領期の特徴的現象の一である。

思ひ返すだけでも苦々しく腹立たしい占領現象の一であるが、東京帝國大學法學部教授の宮澤俊義には「八月十五

日革命説」と呼ばれる破廉恥極まる妄論⁽⁷⁾である。今ここに此を紹介することの煩と不快に堪へないので一切省略に従ふが、この醜惡な言論も、戦後の知識人・言論人が「革命」といふ概念を如何に自分の都合次第に、得手勝手に利用してきたかといふ背徳現象の一端である。そしてその後には、革命とは即ち進歩の一楷梯であり、善である、との多年の思ひ込みが伏在してゐよう。

而してかうした革命信仰も、實は日本の近代に於ける知的傳統の斷絶といふ「負」の符號付きの思想的現象の一端なのである。この様に判斷する根據を以下に略述しよう。

『孟子』を載せた船は日本に着く前に覆没するとの巷説が行はれる様になつたのと因果關係はないと思はれるが、『孟子』の眞の學問的研究、眞のといふのは今、文獻批評の學理的基礎の上に立脚し、その方法を驅使して、といふことなのだが、さうした研究が我が國に出現したのは古義學の伊藤仁齋、古文辭學の荻生徂徠といふ兩碩學の業績を以てである。但、前者の『語孟字義』にせよ後者の『辨道』『辨名』にせよ、その研究の目指した所は、『論語』や『孟子』の言々句々の嚴密な字義的解釋を通じて、古の聖人・賢者が探ね求めた所を己も亦探究する、といふ求道者的な敬虔な姿勢を以て貫かれてゐた。謂はば、古人の跡を尋ねるのではなくて古人の尋ねたところのものを後生たる

己も亦尋ね求める、といふ姿勢を堅持してゐた。それは日本儒學の水準を本國の漢土より更に高次の段階に引き上げて行く營みとして立派な功業ではあつた。

ところが仁齋より約百年、徂徠より約六十年後の後生である本居宣長ともなると、學問的方法の嚴密さに於いては古學の先達たる兩者の行き方を着實に踏襲しながらも、その姿勢に於いては兩先達とはよほど違つたものになつてくる。いや學問的方法に於いてすら、宣長は、『玉勝間』の中で、自分の古學は契沖を學祖として啓かれてきた學び様である、儒の古文辭學派の影響を受けて發展したかの如く見られては迷惑であると言はんばかりの自負心を少々肩肘張つた體で力説してゐる。況してや仁齋・徂徠に於いて敬虔な攻究の對象であつた漢土の聖賢の言などを金科玉條とする類の殊勝な心性を宣長は持合せてゐない。彼には、眞の「道」なるものは漢・天竺では夙に滅んでしまつて、唯この日本に於いてのみ神代の昔の姿のままに今に承け傳へられてゐるのだ、との「學問的・實證的」信念が確乎として存するからである。

宣長の『直隄靈』の次に引く部分から後には甚だ興味深い考察が開陳されてゐる。即ち「抑吉凶（そとよもよめし）き萬の事を、あだし國にて、佛の道には因果とし、漢の道々には天命といひて、天のなすわざと思へり。これらはみなひがごとなり。

そが中に佛の道の説は、多く世の學者の、よく辨（わか）へつることなれば、今いはず。漢國の天命の説は、かしこき人もみな惑（まど）ひて、いまだひがごとなるをさとれる人なければ、今これを論（あげ）ひ（ひら）さ（さむ）といふ次第なのだが、その宣長のあげつらひさとしてゐる以下の論旨を、少々長くなるが筆者の口語譯の試みの形で敢へて引用してみよう。

——そもそも「天命」などといふ詞は、漢土の古代に於いて聖人とされてゐる歴代の君主が、前王朝の君主を放伐してその國を奪ひ取つた後、自己の弑逆の罪をのがれようとしてひねり出したかこつけごとである。實際には、天地に心はないのだから、天が命を下すといふことはあり得ない。もしほんとうに天に心があり、道理の心得もあつて、よき君主にのみ國を興へてよく治めさせようとの才覺を働かせるものならば、周の代が終つてから後にも、又必ず聖人が出て國を治めたはずであらうのに、現にさうはならなかつたのはなぜか。もし周公と孔子の代に於いて「道」は備はつたのだから以後聖人が出現する必要はなかつたのだといふのならば、それも合點がゆかない。孔子出でて後には、その唱へたところの道が世によく行はれて國々がよく治まつたとしてもいふのならばまあその様に言つてもよいだらうが、孔子の後に至つてこそ、道は廢（すた）れはてて、道の教はいたづら言（こと）となり、國々の亂れもいよいよはげしくなつ

たではないか。その状況をよしとして、以後聖人をうみ出すこともなく、國々を襲つた災禍にも眼をくれず、遂に秦の始皇帝の如き暴君に天下を與へて人民を大いに苦しめたといふのは、いつたい天の如何なるひが心か。何ともいふかしい次第ではある。(宣長の行文は少々執拗く、くどいので途中一部省略して) 後の世になると人の知恵も少しはひらけてくるから、國を奪つておいてこれが天命だなどといふ(即ち「革命」) 僭主の言分を人々も信用しなくなつたが、さうなるとうはべは讓らせておいて(「禪讓」を装つて) 實は強奪だといふ例も生じ、それをもよからぬことといふ説も出されるが、實は古代の聖人とされる君主の例(堯・舜・禹等の禪讓による帝位繼承) も實體はそんなことだつたのではないか。後の世の覇者達が天命を奉じたといふ言分は信じないが、古代の王達の稱する天命は信ずるといふのはいつたい如何なる錯迷なのか。昔は天命が下つたが後世には下らなくなつた、といふのをかしなものではないか……。

以下は少々くどいので省略するが、宣長が「天命」の説を論破してゆく、その理詰め論法は、恰も新井白石がイエズス會士シドチと對決し、相手の説く天地創造・萬物主宰の主デウス・ゴッドの存在といふ教義を整然と論破してゆく、その際の論理堅固な口調と極めてよく似てゐるところが我々には甚だ興味深い。

右に引いた部分と同じ趣旨の考察を、宣長は『直毘靈』より十五年程後の著作である『玉くしげ』の中で、唯一節に壓縮した様な形を以て反復して述べてゐる。此は原文を引いてみよう。曰く(……)しかれども因果應報の説は、上に申せるごとく、都合よきやうに作りたる物なれば、論ずるに及ばず、また天命天道といふは、唐土の上古に、かの湯武などの類なる者の、君を滅して其の國を奪ひ取る、大逆の罪のいひのがれと、道理のすまざる事を、強ひてすましおかんためとの、託言なりと知るべし」と。

是に由つて見れば、宣長は、革命といふ字遣自體が、王位篡奪者や民衆煽動家が己の叛逆の罪に對する良心の疚しさを押隠すための自己正當化の託言にすぎないことを見抜き、斷罪してゐる。革命といふ驕語についての宣長のこの見識は明治啓蒙期の知識人達には傳はらなかつたし、大正教養派の中の進歩主義史觀を奉ずる一派には更に完全に忘却されてしまつてゐた。

宣長の考察が明治文明開化時代の知識人にとつて耳遠いものになつてゐたのは致し方ないとしても、安政の大獄に斃れた吉田松陰は明治の知識人にとつて甚だ身近な、時代の直接の先覺といふ存在だつたのだし、その『講孟餘話』は多くの維新の志士達の胸裡に深く刷り込まれて維新運動の精神的原動力の一環を成したものである。そして野山嶽

に捕囚中の松陰も亦「梁惠王下」の「湯武放伐」の章は注意深く讀んだ（安政二年七月十七日の事と明瞭に記録されてゐる）。そして（…其人職に稱はず、億兆を治むること能はざれば、天亦必ず是を廢す。桀紂幽厲の如き其人なり（引用者注、桀は湯に放伐せられた夏の最後の王、紂は武王に放伐せられた殷の最後の王、幽・厲は共に東遷前の周の王）。故に天命を以て天の廢する所を討つ。何ぞ放伐に疑はんや）と一往天命・革命の史觀を是認しながら、（本邦は則ち然らず。天日の嗣永く天壤と無窮なる者にて、此大八洲は天日の開き給へる所にして、日嗣の永く守り給へる者なり。故に億兆の人宜しく日嗣と休戚を同して、復た他念あるべからず）と、決然として書き加へる。即ち革命史觀は我が國體には到底適用すべくもない夷狄の異端史觀であるとの斷定を躊躇しなかつた。然し松陰のこの烈々たる氣魄も西學流入の滔々たる時流の中でやがて相對化されて行つてしまふ。

（四）傳統を斷絶から護る「維新」

元來「叛逆・王位篡奪」の意味である西洋近代語の revolution の譯出に、儒教的史學の用語である「革命」といふ漢語を以てしたのは、デウス・シゴッドに「神」といふ譯語を充てた例にも匹敵する取返しのない誤譯であつ

た。少々意味は狭くなるが「放伐」ならまだしも現に見る如き視覺の溷濁は防げたかもしれないが、今更それを論つても仕方がない。但、本居宣長の様な先達の苦心の省察を新たに思ひ起すことで、我々現代人は、「革命」といふ語に纏はる本質的な如何はしさを、日本人は二百年の昔から正確に認識してゐたのだといふことを知り、その認識を世人が分有してゐないのは、宣長の開いた學問の傳統を繼承できてゐないといふ一種の缺如状態にあるに過ぎないのだ、といふことを改めて知るのである。

『玉くしげ』が明快に斷定してゐる如く、天命が革まつたといふ言分が自己の叛逆の罪の正當化でしかないのだから、是を以て必然的に、放伐を受けた前代の王朝の政治はその理念も實踐も共に否定される。そこに生ずるのが傳統の斷絶である。用心深く言へば、この斷絶とは前代の傳統その體といふべき政治理念、用といふべき實際の政治體制が完全に無に歸するといふ事態のみをさすのではない。統治權者が替つてもその國の人々の念裡に前代の記憶はなほ残つてゐるのが普通であらう。だがその記憶が新しき覇者の情報操作によつて稀釋されたり歪曲されたりして、その最も本質的な部分が傳承されてゆかず、やがて忘却に委ねられる。さうした状態をも含めて傳統の斷絶といふと定義しておかう。

それにしても、革命と傳統とが全く相容れることない反對概念、冒頭に記した如き「と」の分類を以て言へば、互に他を否定しあふ、妥協の餘地なき敵對概念の組合せだといふことは明らかである。

歴史術語としての「革命」について一種なくもがなのつまらぬ穿鑿に紙幅を費したが、それも明治維新を西洋の進歩史觀の色眼鏡を透して見るばかりに、此を市民革命の一種と看做し、そのことから生ずる價值尺度を以て維新の歴史の意味を測定する様な歪つな視覺とは斷乎訣別したいと思ふ故である。革命が傳統の敵對概念である以上、傳統と密接不離の關係を有する維新が革命とは是亦到底並び立つことの出来ない概念であることも、反射的に明白になると言へよう。

傳統を否定し、破壊することによつて成立する革命とは對照的に、維新が「維れ新たななり」の謂である、或いは「維れ新たにす」といふ時の新たななる、乃至なすべき對象は傳統である。そこで、明治維新が目指し、且つ實現した傳統の刷新・再生とは具體的には如何なる現象だつたのであらうか。

誰の眼にも歴然として明らかかな政治體制の變革は、慶應三年十月十四日の徳川慶喜からの大政奉還の上奏を受け、十二月九日に王政復古の宣言が出されたことである。翌慶

應四年三月十四日、五箇條の「御誓文」が公布される。その第四條は、(一、舊來ノ陋習ヲ破リ、天地ノ公道ニ基クヘシ)といふのであるが、この箇條が王政復古の大號令に照應するものであることは、定説となつてゐるか否かは知らないが、略間違ひのない解釋とみてよいであらう。

「舊來ノ陋習」とは、端的に言つて、武家が政權の中樞に居て、天皇は現實政治の機制から疎外されてゐるといふ、幕府政治の體制である。それは頼朝が征夷大將軍の旨を受け、鎌倉に幕府を開いて全國統治の實權を把握した建久三年(一一九二AD)以來六百七十年餘り續いた政治の機構である。この長い歲月を顧みるならば、全國の武家の總元締、所謂棟梁としての大將軍に領地管理の政務を執らしめるといふ幕府の機構自體が、既に「武家政治」の傳統と呼んでよろしい様な持續性を獲得してゐたとも言へよう。

然し、天皇ならぬ征夷大將軍が國家統治の大權を保有するといふ形は決して邦家本來の傳統ではない。將軍は畢竟は天皇の任命によりてその職位にある官吏の一種であり、國君の臣下である。臣下が君として仕ふべき天皇を差置いて、國政の實權を握るといふ形は、假令その任に當つた大臣が如何に公正且つ精勵に任務を執行しようとも、所詮國體の本來の姿ではない。即ち此を呼んで言ふならば發足以來是正されずに過ぎてゐる陋習である。そこで維新の時至

るとなればその陋習を破却して天地の公道に基く姿に戻ることが要請される。天地の公道とは何を以てそれと稱するのか。それが國體の傳統に他ならない。斯様な連關が存在する。

王政復古の大號令が六百七十年ぶりで國政の本來の面目を取り戻したとは言ふが、國體の傳統はこの長い歲月を眠り續けてゐたわけではない。承久三年の後鳥羽院による執權北條義時追討の擧兵は、院の側が如何にも道理を缺いてゐたが故に、歷史上承久の「變」といふ芳しからぬ呼び方で片づけられてしまつてゐるが、その志を汲んで言へば、これも明らかに失はれた皇室の傳統を再興せんとの維新の試みであつた。

後醍醐天皇の企てられた幕府討伐の計畫が正中の變、元弘の變と二度に互つて挫折した擧句に辛うじて短い期間の建武の新政を實現し得たのも、同じく傳統の要請に應じての維新の試みである。

南北朝の並立といふ異常事態が收拾され、足利氏が再度武家政治の體制を固めてしまつて以降、朝廷側には最早天皇親政の傳統を維れ新たにするだけの力は盡きてしまつた。といふより度重なる維新の挫折に學んで慎重を期するといふ姿勢を取られる様になつた、と見るべきであらう。

南北朝の合一といふ政治的解決を、南朝方の維新運動の

斷念とみるとして、そこから幕末の王政復古まで四百七十年餘りである。この年月の間に、武家政權は今や自己の正統性に疑ひを懷かなくなつてゐた。さう見るとして、この公武の位置逆轉の「陋習」が罷り通つてゐた期間も餘りに長い。但感嘆すべきはこの五百年に近い歲月、いつか傳統を復活させるべき維新の志の記憶が遂に消滅することなく、生命を保ち續けてゐたといふこの事實である。現實行動としての維新の企てはなかつたが記憶は生き續けた。行動を起すには至らなかつたが、維新の志を意識の奥に藏し、決して忘れまいとする精神の運動は、長い武家政權支配の時代を深層の伏流として絶えることなく流れ續けた。その底流が時に水壓を増して時代の表層に噴き出し飛沫を上げて搖れ動くことも生じた。さうした奔騰現象の最大なるものが水戸學の勃興である。

思想史の學としての見地からすれば、水戸學の興隆の分析的説明は興醒めなほどに既に十分に與へられてゐる。故にその關連には論及することを避けるが、唯一事、この學派の學祖ともいふべき徳川光圀が元祿五年八月、湊川の楠木正成一族の自刃して果てた所とされる地に「嗚乎忠臣楠子之墓」を銘とする墓碑を建立せしめた事蹟などは、右にいふ維新の志への想起の象徴的出來事であるとして敢へて擧ぐべきであらう。

そして周知の如く、楠公の墓碑が建てられたゆかりの地に、明治五年に湊川神社が創建され、別格官幣社といふ社格を賜る最初の例となつた。楠木一族の維新の志は歴史の記憶の中から立派に蘇り、現實の維新現象のさ中に、神社といふ形を取つて再生した。楠公への崇敬といふ精神傳統も亦この時に維新を遂げたといふことができよう。

この様に見てくると、標題に拘泥^{こだは}つて言へば、維新と傳統といふ時の「と」の役割は今や明らかになる。維新といふ現象は悠久の傳統が存する所に於いて初めて發する行動である。傳統の無い所、傳統が滅び忘れられてしまつた所には、維新の必要が無い故に維新といふ行動は發現しない。傳統は維新の存在根據である。そこまで言へば、論理の必然として、維新といふ呼聲が揚つた以上は、その行動を必要とした傳統が存したはずだ、といふことになる。即ち維新といふ現象は傳統の認識根據の一つである。

此を以て拙稿の論理的結論とする、といふだけでは少々面白くない。現實には、傳統は度重なる維新の試みによつて加齢から來る疲勞を癒され、賦活されるといふ事態があつてこそ、永い年月命脈を絶やすことなく生き續けた、と言へるのであるし、又一方、凡そ維新といふ名の再生・復活の運動は長い傳統の要請・催促を受けたが故に發動したのだ、といふのが歴史の經驗的事實である。

この因果的連關に思ひを凝らしてみると、やがて我々の連想を誘はずにはおかない一事がある。即ち式年遷宮の歴史である。

式年遷宮の事業が完成し、殿地に新しい社殿が誕生した時、そこで更新されたのは社殿の外的な素材^{マテリアル}である。この素材の更新を以て、然し内的な形式^{フォーム}は前代からの連續を達成し、形式とそれに宿る生命とは、これによつて不變の傳統に連なつたといふ事實を立證したことになる。

神宮に於ける民族の祖先神の祭祀が、原初の形式を損ね失ふことなく、悠久の傳統として永續してゆくためには、時々の維新の營みが必要である。その（時々）を意識化し、覺え易い様に規則的に行ふとすれば即ち式年の思想が發生する。祭祀傳統に於ける維新の發想を、時間的にのみならず、祭祀を構成してゐる各種の形式^{フォーム}に迄及ぼしてゆくとすれば、遷宮の儀は即ち建築の技術とそれを支へる素材としての造林の技術、供御のための祭具・衣裳・什器萬般に互る美術・工藝の技法、神饌に關する農産・漁撈の食文化と慣習等、凡そ衣食住の全ての領域に互つての民族傳統の想起^レ再確認を果すのに最もよき機會である。斯くて、傳統を再確認し賦活する維新の營みとしての式年遷宮の祭儀それ自體が又一種高次の傳統となり果せて、現在既に千三百年の歲月を経た。そして現在我々が第六十二回式年遷宮の

盛儀に向けての應分の努力を捧げたいと考へるとすれば、是も亦悠久の傳統を守り抜くための維新の志の一端を擔つてゐると考へてよいわけである。

注

- (1) 加地伸行全譯注『論語』〔講談社學術文庫 平成十六年〕四四四頁。
- (2) ヘーゲル『歴史哲學講義』長谷川宏譯〔岩波文庫 平成六年〕上卷三九頁〔精神は自由だ、という抽象的定義にしたがえば、世界の歴史とは、精神が本來の自己をしいに正確に知つていく過程を敘述するものだ、ということができる〕。その他幾つかの箇所はこの思想が語られてゐる。
- (3) この問題は山下重一『スペインサーと日本近代』〔御茶の水書房 昭和五十八年〕に一往満足のゆくほどに入念に、既に論じられてゐる。教へられる所が多かつた。
- (4) 例へば講談社學術文庫版・穂積重遠『新譯孟子』の譯文が甚だ親切でわかりやすい。
- (5) 國史大辭典によれば、この言ひ傳へは明代の謝肇淛の著なる『五雜俎』から出てゐる。同書は萬曆頃の成立だが日本では寛文元年（一六六一AD.）に和刻本も刊行され、雜學的知識の情報源として廣く讀まれたらしい。
- (6) 葦津珍彦「萬世一系と革命說」〔葦津珍彦選集〕第一卷（一六二頁）によれば山岡鐵舟は明治維新のことを「慶應戊辰の革命」と記し、この文脈での「革命」の語を頻用してゐた由である。但しそれは戦後の史學界の用ゐた意味に於いてではなく、官軍による倒幕の武力行動を山縣大貳流の日本式放伐革命であると理解したことによる修辭であつた。
- (7) 宮澤の八月十五日革命説の辯妄には既に法學・政治學の領域から諸家の論が出てゐるが、筆者も昭和六十一年刊『今上天皇論』〔日本教文社刊〕の中で一章を設けて、その變節の病的心理に分析を試みてゐる。
- (8) 『玉勝間』八の卷「ある人のいへること」
- (9) 『直毘靈』『玉くしげ』に於ける宣長の、又『西洋紀聞』に於ける新井白石の、或る意味で驚くほどの論理的・合理主義的思考とその論法については、拙著『日本に於ける理性の傳統』〔中央公論新社、平成十九年〕の第十三章（朱子學的世界説明・白石）と第十五章（本居宣長の思想闘争）の論述を参照して頂ければ幸ひである。
- (10) 吉田松陰『講孟餘話』〔廣瀬豐校訂・岩波文庫〕三四頁。
(東京大學名譽教授)