

II—3

日本思想における伝統と変革

(議長 石井米雄)

久野 昭

発表 久野 昭

この私のテーマは日本思想史にかかわる問題でございます。日本における日本思想史という学問のありかたについて、私は最近の事情はあまりよく知りませんが、古くからの国立の大学では日本思想史という科目が独立の講座になっていません。例えば東京大学では、日本思想史は倫理学の講座の中の一分野として行われています。私が学びました京都大学では、哲学科に日本思想史という独立の講座はございませんでした。また例えば広島大学の場合には、日本思想史という科目は日本史学の中の一つの科目として扱われています。

恐らくそういう事情があつてのことと思いますが、どうも従来の日本思想史なる学問を見ますと、二つの欠陥があるようです。一つは、世界の思想の動きの中で日本の思想の動きを位置づけるという、言うなれば「世界の中の日本」という見方が非常に欠けている。これは恐らく大学で日本思想史を専攻なさる方たちの語学力にもかかわる、つまり、外国の文献をあまりお読みになってないということがあつて、それでどうも「世界の中の日本」という視点が不足している面があるようです。

それからもう一つの欠陥は、日本思想史の方法論が確立していないことです。これまた、日本の大学での日本思想史の位置とかかわるのですが、日本思想史を専攻する人たちの場

合には、どうやらヨーロッパ的な哲学の基礎訓練があまり受けられない仕組みになっているわけです。そういうこともあつて方法論がどうも確立しない。

私がこのテーマを与えられてまず考えたことは、このシンポジウムの全体のテーマともかわるんですが、一つは方法論の問題です。私自身は、この日本思想史の問題に取り組む場合の方法として、一種の哲学的な解釈学を考えています。

ただ、私の方法論をここで述べようと思いますと、これまたかなり時間を取ってしまう。それよりも具体的なある時期をとらえて、私が考えている方法論の理論問題よりも応用問題として、この問題を扱ってみたいと思います。

以上のことを最初にお断りしておいた上で、報告に入らせていただきます。

そこで、私が取り上げました時代および問題であります。明治維新から大体明治の半ばあたりまで、明治二〇年代に入つたあたりまでを取り上げて、そして、そこでの日本思想における伝統と変革ということに焦点を絞って、なおかつ、できるだけ客観的な形で考えてみるということを、ここではやってみたいと思うわけです。ただ、ここで、変革のない伝統はなく、伝統を離れた変革もないというのが、私の基本的な考えかたであることだけは、明言しておきたいと思います。

さて、日本にとって中国は、長い間、日本の思想史に非常

に大きな影響を与えてまいりました。儒教、仏教、それから道教といったような宗教がかなり古くから日本に入っておりまして、そして日本に影響を与えてきたわけです。とりわけ江戸時代を考えますと、中国という国は、儒教の国として日本にとって言うなれば文化的なモデルであり続けたわけです。しかもそのモデルなるもの、儒教国家としての中国というモデルが、現実の中国である以上にむしろ理念的なモデルであり続けました。つまり、儒教の理想が中国では具現されているというような幻想、と言ったら言いすぎかもしれませんが、そういうふうな中国観を江戸時代の知識人は抱いていたと思うのです。

そういう一種の幻想がひっくり返ると申しますか、非常に衝撃を受けましたが、ご存じの通り阿片戦争であるわけです。阿片戦争以降、ある意味では、中国に対する見方も変わりましたし、同時に、阿片戦争をきっかけにして、いわゆる明治維新と呼ばれる時代転換が早められるという情勢がありました。

それで、阿片戦争における中国の敗北と屈辱的な南京条約の締結という、非常に現実的な政治上のできごとがきっかけになって、明治維新という時代転換が早まるわけですが、だからと言って、明治維新という時代転換がリアリズム、現実主義で貫かれていたかと言うと、やはりどうもそうではない。

言わば現実主義と理想主義とがからみながら、明治維新という運動が遂行され、時代転換が行われていくということがあったと思うんですね。そのところにも、特に明治二〇年代あたりまで射程を置いて考えた場合に問題になるような、日本思想における伝統と変革の問題が、もう既に含まれていたというふうに考えられます。

例えば明治維新という字を見ますと、「新」しいという言葉が入っています。「維新」と呼ばれたり、「一新」と呼ばれました。従って、当然、「新」という語感からしても、未来をめざすわけです。恐らくこの場合には、ヨーロッパ的な近代をモデルにしながらかつて進もうというインテンションがある。ところが、その明治維新をなし遂げた一つのファクターとして問題になってきますのが、王政復古というスローガンであります。王政復古というスローガンは、これも文字から見ても明らかなように、いにしえに復する、あるいはいにしえを復するということを意味します。「古」という言葉が示すように、ある意味では過去を向いてるところがある。つまり、明治維新の「新」という側面では未来をめざし、しかも王政復古の「古」という側面ではある意味で過去を回復しようという、そういう一種の二重性を持ちながら明治維新という時代転換が遂行されるわけです。

しかも、復古の「古」ですが、実際に王政復古の大号令が

發布された時点におきましては、単に推古朝の時代に戻るとか、あるいは建武の中興の時代に戻るということではなくて、実に神武創業のいにしえというすこぶる神話的な古代に戻るという形で「古」が定められることになったわけです。そのところの構造は、ある意味では、私はヨーロッパ的な近代の出発点であるルネッサンスに似ていると思います。

ルネッサンスという言葉は、ご承知の通り「ネッサンス」の前に「ル」がついているわけでありまして、言わば「再生」を意味しています。ヨーロッパのルネッサンスの時代に、何が再生するのか。つまり、かつて古代において何かが生きていて、それから次の時期に死んでいて、その何かが再び生まれてくるという、ルネッサンスという言葉の意味が問題になる時に、そこでルネッサンスの時代に再生すべきものとして、ヨーロッパの場合には、例の古代ギリシア・ローマ精神が問題になるわけです。

日本的な近代の出発点である明治維新の、特に王政復古というスローガンの側で考えてみた場合、これと同じようなことがあったのではないか。つまり、かつては天皇親政という理念が生きていて、それが長い期間幕藩体制下で死んでいた。それが今再びよみがえってくるという発想です。かつて生きていたものが死に、再び生まれてくるという、言わば生、死、再生という三段階ですね。やはり日本の明治維新の場合にも、

ちょうどヨーロッパのルネッサンスの場合と同じような具合に、そういう発想が、思想的には底にあったのではないか。

ただ、問題は、ヨーロッパの場合ですと古代ギリシア・ローマ精神であるわけですが、日本の場合には、思想的にはいわゆる神道ないし国学という思想が、非常に根深く入りこみます。そして、その神道ないしは国学という視角から日本思想の伝統をとらえ直す、あるいは彼らが考えるところの日本思想の伝統に戻っていかうという志向が、片方にあるわけです。そういう復古という志向をバネにして言うか、艇にしながら、しかももう片方の西洋学、および西洋学を基盤にして出てきた西洋の近代技術文明に立ち向かおうとする。立ち向かうばかりでなくて、それを急速に摂取しようとする。そういう二重性を持ちながら、明治維新という時代転換がなし遂げられていくわけです。

そうしますと、そこにあるのは、見方によっては一種の分裂であり、それから一種の矛盾であるわけです。その分裂ないしは矛盾を一体どう処理して、そしてそれを日本のいわゆる近代化のエネルギーにしていくか。特に私が今問題にしているのは思想的な次元での問題ですけれども、そこで一つの解決策として問題になりますのが、いわゆる和魂洋才です。どうも日本では、幕末でもそうですし、明治時代もそうですけれども、ちょっと古いところを見ますと、漢字では四文

字で、読んだ時に非常に口調がいいスローガンが非常に多いんです。例えば明治時代の新聞などで広告文を見てみますとほとんど漢字で四文字になってます。例えば薬の広告で「効果絶大」とか、「栄養豊富」であるとか。それから変な例ですが、日本で初めてパンツを売り出した時の広告文が「着脱簡便」。要するに、漢字で四文字で、非常に口調がいい。そういった一連のスローガンの中の一つとして、「和魂洋才」という、これまた非常に座りのいいスローガンがあります。

その和魂洋才というスローガンがしきりに叫ばれるわけですが、しかしよく考えてみますと、和魂ということと洋才ということとは、そうそう口調の良さほどに単純に結びつくものではあり得ない。当然和魂の側では日本的な精神を考えるべきでしょうし、洋才の側では西洋的な技術文明を考えることになるかと思いますが、ただ、洋才の土台として洋魂、西洋風の精神があつて、そしてそういう西洋的精神、価値観、その他諸々のヨーロッパ的精神文化の上にヨーロッパ的な技術文明が成り立つ。ところが、その洋魂のほうはある意味で無視する。あるいはあまり理解をしない。そして洋魂の上に見事に咲いた洋才のみを、和魂とつなげようというわけですから、かなり無理があるわけです。そういう無理を抱えながら、日本のいわゆる文明開化なる近代化が進められてきた面があつたのではないかと思います。その無理が、恐らく今

日に至っても、まだ全く解消してはいないだろうというふう
に考えられます。

ただ、洋才の土台になりました洋魂、ヨーロッパ的な精神態度を日本人が全然知らなかったかと言うと、必ずしもそうではなくて、例えば日本の歴史で申しますと、キリシタンの時代にヨーロッパ的なキリスト教が入ってまいりましたし、それから江戸時代でも蘭学、つまりオランダ学という形で西洋の学問が入ってきてはいました。ただ、それを日本人がどの程度理解できたかという問題になりますと、非常に日本的に特殊化された形でのヨーロッパ理解であつたと思います。それがマイナスだったか。つまり、非常に日本的に特殊化された形でキリシタンも入ってくる、それからヨーロッパの学問も入ってくるわけですが、それが果たしてマイナスであつたかと言うと、私は必ずしもマイナスとは思わないわけです。非常に大ざっぱな言い方かもしれませんが、特に思想に関しては、最初から普遍的な思想などというものはありえないと思うんですね。思想というものは、それぞれ特殊な精神的な伝統があり、それぞれ特殊な精神的風土の中で出てくるはずのもので、そのある特殊な思想が、例えば日本なら日本に渡ってきて、そして日本を含めてグローバルに普遍的な思想になり得るためには、やはり一度は日本的な特殊をかくいくぐらないといけない。そうでないと、恐らく普遍性は出

てこないと思います。その場合の普遍性とは、例えばヨーロッパの思想がヨーロッパで持っていた普遍性とは違った意味での、もう少し次元の違った意味での普遍性になるだろう。けれども、そういう形でしか、思想の普遍性というものはあり得ないだろうと、私は考えています。

そういう考え方からしますと、日本的な非常に特殊な形でのヨーロッパ理解であったにしても、それはそれなりに意味のあることであつたし、そしてそれが、後の明治維新以降のヨーロッパ的な学問が日本に入ってくる、そして日本人がヨーロッパ的な思想を受けつけるための言わば練習問題であつたと考えられます。キリシタンの場合がそうでしたし、それから蘭学の場合がそうでした。日本には確かに鎖国ということもありましたけれども、それだけの練習を重ねてきた上で、西洋の学問にぶつかったと思うわけです。

ただ思想的に言いますと、この明治維新という時代転換がなし遂げられました当初、とりわけ明治五年あたりまでを考えますと、その時期日本思想を言わば代表しておりましたのは、明らかに宗教的には神道であり学問的には国学であつたわけです。そして、それに対して、例えば仏教的思想は、例の廃仏毀釈運動に見られるように、一旦は言わば目の目を見ないところに追いやられてしまうわけです。けれども、日本思想史における伝統ということを今ここで問題にするとす

れば、明治維新の当初を考えてみましても、決して神道や国学のみが日本思想の伝統ではありません。そして神道や国学にしても、確かに日本思想の伝統を神道の内にあるいは国学の内に含んではおりますけれども、やはり日本的な伝統の一面を代表するものでしかないと思うのです。そういう言わば一面的な国学ないし神道といったような視角から和魂ということを使う場合、特に洋才と結びつけて出てくる和魂というのは、日本人の全思想的、全精神的な伝統を受け継ぐものかと言いますと、決してそうではない。やはり、私は一面的だったと思います。

和魂を言うならば、もっと広い意味に私たちは和魂というものをとらえなければいけませんし、そして広い意味の和魂が洋才、西洋的な技術文明とどう結びつき得るかを考えねばなりません。これは非常に思想のおよび思想的な問題であるわけですが、どうもそういう問題というのは、神道や国学の路線が強かった明治五年あたりまでのところでは、日本においては思想的な問題としては浮かび上がってまいりません。そういうこともあって、ちょっと大ざっぱに、私が扱おうとしている時代を概観しておきます。

今も申しておりますように、明治五年あたりまでは比較的神道、国学の線が強いわけです。翌年、明治六年は日本が太陽暦を採用することになった最初の年ですが、この明治六年

あたりから政権側が急速に文明開化路線を推進しようということをやります。そこで、神道、国学的な和魂に代わりまして、今度は洋才、西洋近代技術文明のほうが前面に押し出されます。そういう政策の一種の転換ということなこともありまして、思想的には日本はいわゆる啓蒙時代に入ります。

例えば明六社というような結社がつくられて、『明六雑誌』という雑誌が発刊されます。さらに当時の文明開化政策を言わば応援する形で、例えば福沢諭吉の『文明論之概略』という書物が出て、そして当時のイギリスやフランスで出てきた文明史観、進歩史観が日本に普及してまいります。そういう明治六年以降の洋才が表に出た文明開化の風潮というのが、その後明治一〇年代にかけて、日本の思想上に持続いたします。

ところが、ここからまたちょっと伝統の問題になるわけですが、明治一〇年代の半ばに、例えばということで例を挙げると、明治一五年に当時東京大学に教師として来ておりましたフェノロサが日本美術の特色、特に彼の場合狩野派を取り上げるわけですが、いかに日本美術が優れたものかということ、当時の上野の教育博物館、今日の上野の科学博物館の場所になりますが、あそこで講演をします。そのあたりが一つのきっかけになりまして、日本の知識人の間で言わば日本的な伝統への回帰の姿勢が改めて強まってきます。

そして、日本的伝統への回帰の姿勢がはっきり出てまいりますのが、ほぼ明治二〇年あたりからで、そして明治二〇年代に入りますと、それまでのヨーロッパ化政策、文明開化という名の欧化政策に対する反発ということもありまして、そこで明治日本的なナショナリズムが台頭してくるというのが、非常に大ざっぱな言い方ですが、私が今念頭に置いている時代の概観であるわけです。

そういう時代を通じまして、日本政府は国内の近代化を強力に進めます。そして、ヨーロッパおよびアメリカとの政治的、経済的な格差をなんとか縮めようということを図っているわけです。そして、それが次第に軌道に乗ってくるのですが、それにつれて国家権力が一方では中国大陸や朝鮮半島のナショナリズムと対立します。それから他方では、日本国内で文明開化の流れとともに出てまいりましたいわゆる民権運動にも対立するようになります。そして二〇年代半ばになりますと、日本では民権運動が挫折いたします。そしてその二〇年代半ばの民権運動の挫折の中から、特に当時の日本の思想を考えた場合に、イギリスおよびドイツのロマン主義、特に後期のドイツ・ロマン主義の影響を受けながら、例えば北村透谷というような人物が出てきて、そして透谷の言葉を借りれば「インナー・ライフ」、いわゆる内部生命ということの問題にし出すわけです。

いま私が考えていますのが、時期としては明治維新から北村透谷が出てくるあたりまでです。そのあたりにおいて日本思想における伝統と変革の問題に焦点を絞って考えてみたいと思います。

先ほども申しましたように、日本人がヨーロッパの思想にぶつかりましたのは、もちろん幕末から明治へという時代が最初ではありません。例えば古いところを持ち出しますと、既に古代日本に登場しました聖徳太子について、彼は既で生まれたという伝説がありまして、これは明治期の歴史家の一人、久米邦武が主張していることですけれども、なぜ聖徳太子が既で生まれたというような伝承が日本にあるかと言うと、当時さかんに中国に日本の僧侶が渡ります、そこで、景教という形で中国に広まっていたキリスト教を知った、そして、その景教という形でキリスト教の伝えるイエスの生誕説話を日本に持ち帰った、そのイエスの生誕説話が聖徳太子の伝記に利用されたのだという推測も成り立つかもしれません。かりに聖徳太子まで遡らなくても、先ほども触れましたけれども、一六世紀にキリスト教が日本に伝わります。これは紛れもない歴史的な事実であるわけです。いわゆるキリシタンと言われる時代ですが、この時期、日本は後の幕末以降の西洋思想への対応の言わば練習をするわけですね。予備訓練を受けることになります。このキリスト教は、言うまでもな

く神道とか仏教という一六世紀当時の日本人の持っていた宗教とは全く異質な宗教でした。そこで、日本人がそういう全く異質な宗教であるキリスト教をどう受けとめるかということは、日本人の側からも問題だったはずですし、それから宣教師の側からも非常に大きな問題だったと思うのです。

たまたまキリシタンの時代に入って一五九〇年以降、日本に印刷機がヨーロッパから伝わりますので、その印刷機を利用して、日本で、特に九州でいわゆるキリシタン版の書物が幾つかつくられました。そのキリシタン版の一つに『どちりな・きりしたん』という書物があります。「どちりな」とは、ドクトリンですね。ですから英語に訳すとすれば「クリスチヤン・ドクトリン」ということになるかと思えますけれども、そういうキリスト教の教義を書いた、しかも日本語で書いた書物が出ました。例えばという形でこれを私は持ち出しているわけですが、日本とは非常に異質なヨーロッパ風の概念を日本人がどう受けとめたか、あるいは、宣教師の側からすれば日本人にどうわからせようとしたかという痕跡が、例えばこの『どちりな・きりしたん』にも出てまいります。

これは一例であります。この書物を読んでおりますと、イエスが十字架上で死ぬ、そのイエスがなぜ十字架にかかって死んだかということを、これはキリスト教の教義ですから、当然日本人にもわからせなければいけないわけです。その時

に、ヨーロッパ的な意味でと言いますか、あるいはヘブライ的な意味でと言ってもいいかもしれませんが、神への敵対者であるサタンを、あえて「天狗」という言葉に翻訳しています。

恐らくヘブライ語で言うところのサタンという存在は、イスラエル民族宗教およびキリスト教的な伝統がないところではちよつと理解できないだろうと私は思うわけですが、そういうイスラエル民族宗教およびキリスト教的な唯一神というのが、日本人にはあまり身に詰まされてわからない。それだけに、そういう神に対する敵対者であるサタンという存在もなかなか日本人には理解できない。日本のような言わば多神教的な精神風土の中でこれを説明しようというのは非常に難しい。その困難をなんとか切り抜けようという一種の試行錯誤と言ってもいいと思いますが、それが例えばこのサタンを天狗というふうに訳すところに現れています。

もちろんイスラエル民族宗教やキリスト教で言うところのサタンと、日本の天狗とは、極めて異質な存在ではありませんけれども、日本の天狗というのは非常に心高ぶっている。天狗の鼻が高いのに象徴されるように、そこに心高ぶりという性格を日本人は考えたわけです。同じことがサタンの場合にも当然言えるので、これは聖書を読みますと、サタンが悪である一番の理由が心高ぶりということだったろうと思うんで

すね。そういう性格がありますし、サタンも天狗も、飛ぶ力を持っている。それから、いろいろな怪しげなことをやるというようなことがあります。当時日本人が抱いていた天狗というイメージを通して、ヨーロッパ風のサタンの悪を理解させようという方法を宣教師がとるわけです。

そういったような問題が、幕末から明治にかけて、特に明治に入ってからヨーロッパ的な思想を日本人が理解しようという場合に、当然、同じように出てきます。

先ほど聖徳太子からんで久米邦武の名前を出しましたけれども、久米邦武は明治五年当時、アメリカのワシントンに行っておりまして。そして、そのワシントンにおいて、米国の憲法の歴史の翻訳をやろうと試みています。その時の思い出話を、後に大正一〇年になってから、ある雑誌に書いています。

その久米邦武によりまして、彼が翻訳しようと思っていた米国の憲法史の一番最初の文章は、日本語に訳すと「政府の要はソサイチーとヂョスチスにあり」、ソサイアティとジャスティスにありという文章でした。「政府」とは、むしろガバメントの訳です。ところが、「ガバメント」とって一番大事なことはソサイアティとジャスティスだ」と言う時の「ソサイアティ」と「ジャスティス」を日本語にどう訳したらいいのか。日本人として日本語でどう受けとめたらいいのかということこ

ろで、久米邦武が非常に苦心しています。とりわけソサイアティという英語のニュアンスを日本語でどう伝えるかというのに苦労をするわけです。そしていろいろな訳語を考えるわけですが、なかなか訳語が決まらなかった、という思い出を書いています。

その思い出話をもう少し読みますと、久米がソサイアティについて言うことですけれども、西洋の国民はソサイアティが基本になっている。今なら「社会」と訳す言葉ですが、西洋の国民はソサイアティすなわち社会が元素になって結晶した国民である。従って、西洋の国民の場合には、その根底に個々の人間の生活問題、生命競争がある。ところが東洋にはそれがないということ、久米は言います。東洋の国民はそれを忘れてゐるし、当然日本の場合もそうである。社会という観念は明治の初めには日本の国民の中にはなかったんだということ、久米が申します。ですから久米に言わせると、国家の基本的な要素を考える場合にヨーロッパでは個人を考える。つまり、口だと言うんですね。一人一人に一つずつ口があるわけで、その口が国家の基本的な要素である。ところが日本では家族だ。つまり戸である。家族すなわち戸が国家の基本的な要素である。そういう差があるんだということを、久米は言うわけです。そういった差、つまり口の数で数えるか、家の戸の数で数えるかという非常に大きな差を乗り越え

て、日本人がどこまでソサアティという観念を理解できるかと言うと、これは非常に難しい。

これはごく一例にすぎないのでありまして、そういったことを一つ一つ考えていっても想像がつくように、西洋のおよびアメリカ的なコンテクストを明治時代の日本人が一体どれだけに身に詰まされた形でわかるかと言うと、非常にわかりにくい。ただ、幸いなことにと申しますか、明治六年以降文明開化の風潮が日本で盛んになった時に、割に日本人にわかりやすい、しかも文明開化の当時の勢いに非常にうまくコミットする思想が日本に入ってくるわけです。いわゆる進歩の思想が入ってくるわけです。これを特に日本で鼓吹したと言いますか、宣伝したと言いますか、悪く言えばデマゴーグだったのが福沢諭吉であります。

彼は、イギリスやフランスの進歩史観、文明史観を下敷きにしながら、文明とは人民の進歩の歴史である、そして未開の段階から半開の状態を経て文明の域にむかつて、歴史というのは進んでいくということをしきりに主張したわけです。ただ、この福沢が主張した進歩史観には、非常に根本的な欠陥があります。それはどういう欠陥かと申しますと、あらゆる民族、あらゆる国民について同じ路線を考える。つまり、どの民族も未開から半開を経て文明へという道を進んでいくと考える。その道の上で、ある国民はそういう道のかなり先

を進んでるし、ある国民はかなり後ろからそれを追いかけて
いる。そして、みんな同じ方向を考えるわけです。

それからもう一つ、未開から半開を経て文明へということ
を言うわけですけども、この言わばマラソンレースには終
点、ゴールがありません。常に先へ先へと進んでいくという
発想の上での欠陥があったと私は思うのですけれども、そう
いう欠陥を含めて、明治六年以降の線で進歩史観ないし文明
史観が日本に根づいていきます。恐らくその福沢以来の進歩
史観的な発想は、今日に至るまで日本の思想の流れの中にぬ
ぐい難い形で生き残っているというふうに見てもいいのでは
なからうかと思うのです。

私が日本思想における伝統と変革の問題として考えている
のは、例えばそういう進歩史観、文明史観というような表面
の次元ではありません。思想というものは、普遍的であるた
めには特殊をくぐり抜けなければいけませんし、しかも特に
ことが思想である以上、個人個人の思想の根っここのところに
まで訴えかけるものじゃないと、伝統の変革というようなも
のはあり得ないと思うわけです。その場合に一番問題なのは
個人個人がヨーロッパの思想の影響を受けながら、あるいは
伝統的な日本の思想を背後に背負いながら、一体どういう座
標軸を自分自身に設定するかという問題だろうと思うわけ
です。そのところでの典型的な一例を、私は北村透谷に見て

います。

例えば北村透谷は思想の対立ということをしきりに申しま
す。つまり、東の思想と西の思想が対立する。ぶつかり合う。
それから、古い思想と新しい思想とがぶつかり合う。そうい
う思想と思想とのぶつかり合いということをしきりに申しま
して、その思想と思想とがぶつかり合う場所を、言わば相撲
の土俵にたとえています。日本のその当時の思想家が位置す
べき場所として、東の思想と西の思想がぶつかり、古い思想
と新しい思想がぶつかる土俵を考えるわけでして、その土俵
に北村透谷自身が立って、そしてそのぶつかり合う思想をど
う受けとめるかということで、自分自身の「心」を考えま
す。しかも、透谷は自分自身の心の真ん中のところに、一種
の「宮」を考えます。さらに、自分の心の真ん中にある「宮」
のさらに真ん中に、第二の宮を考えます。これを、彼が「心
の第二の宮」と呼んだり、あるいは秘められた宮という意味
の「秘宮」と呼んだりします。そして、およそその第二の宮
に入りこんでこない限り、思想というものは生きたものでは
ない、それによってその人が生きたり死んだりするような本
当の思想にはならないのだということを、北村透谷は主張し
ます。そしてその心の第二の宮の正体は何かと言うと、北村
透谷はそこで「内部生命」(inner life)ということを主張し、
そして「人間の根本の生命の絃」ということを言っています。

私は今ここで北村透谷について論評しようという気はさらさらないわけですが、ただ、北村透谷が「心の第二の宮」ということを言ったり、あるいは「内部生命」ということを言ったような問題、これが本当に思想家の問題として出てくることによって、初めてそこで日本思想における伝統と変革という問題が思想的な問題として生きてくると思うのです。このところを度外視して、ただ日本の思想の流れを俯瞰しながら「これが伝統で、ここでこういう変革をしたんだ」というようなことを言ってみても、私はあまり意味がないような気がいたします。そして、本当に意味がある議論をしようと思うと、例えば北村透谷の言うところの「内部生命」とか「心の第二の宮」というのを、私なら私自身が自分の問題として

コメント エルンスト・ロコバント

先ほどの久野先生の発表ですが、原稿を読んだ時にまず気づいたのは、一ページに、伝統は「変革を契機として含むこと」によって、生き続けるはずである」。つまり、伝統なしの変革はあり得ないし、変革なしの伝統もあり得ない。この文章を読んだ時にまず思い出したのは、モルトケ元帥だったと思うんですけども、なかなかおもしろいことを云ったんですが、曰く「Tradition bedeutet für uns, an der Spitze des Fortschritts zu marschieren.」日本語に訳しますと、「伝統とは我々にとって進歩の最先端を走ることである」。これはプロシアのものの考え方の一つの良い例でもあるし、同時に、先

抱えこまざるを得ない。日本思想における伝統と変革というテーマを考える場合、今申しましたような問題点があるように私は考えています。

そのところで、最初に申しましたように、日本思想史の方法論をなんとか確立しなければならない。私はそこで一種の解釈学のような線を考えているわけですが、実際にはこれは非常に難しい。

時間の制約がありまして非常に舌足らずになってしまいました。ですが、私の言わんとするところはご理解いただけたと思いますので、あととは質問なりご指摘を承りながら発言をすることにいたしました。一応報告としてはこれでとどめさせていただきます。いただきます。ありがとうございます。

ほどの久野先生のおっしゃった「東西は同じものだ」の、もう一つの具体例にもなるんじゃないかと思っています。

それはそれとして、実はこの原稿を読んだ時に非常に困ったのはどうやってコメントをつけるかということでした。あまりにも理論的、哲学的で、私は哲学者でもなければ理論家でもないのです、今の発表に対して何かを言い加えることもできません、まして訂正することもできない。それで、仕方なく思想史関係の制度史といううなものをかかってにつくり上げまして、この観点から僕にとっては新しい一つのパターンを紹介したいと思っています。このパターンは、実はこの発表を準備した時に初めて気づいたもので、まだ十分に考

えてはいないんですが、しかし敢えて紹介させていただきます。

まず一つの例を言いたいんですが、神道は構造的に言わば生まれつきの国教であると言えるんじゃないかと思ひます。なぜならば、神社は、個人の信仰心を満たすためよりは共同体のために存在するからです。もっとも大きな共同体は言うまでもなく国家である以上構造的国教と言えるんじゃないかと思ひます。しかし歴史的に見ますと、国家と一番密接な関係を持ったのは仏教のほうです。神道について言いますと、京都の上賀茂神社、下鴨神社、石清水八幡宮、宇佐八幡宮、伊勢神宮、そのほか二、三の神社は全国的な意味があったと思うんですが、数が非常に少ない。そのほかの神社はお互いに孤立していて、お互いに関係なしに、それぞれの氏子があつて、それぞれの地方に關してだけの担当であつた。つまり、国家には關係がなかつたんです。この状態が變つたのは、明治四年の社格制度ができてからである。社格制度とは、すべての神社に位が与えられて、伊勢は特別のもの、官幣大社から村社、無格社に至るまで、ピラミッド型に神社を再編成したんです。この社格制度によつて、全国の神社、大小にかかわらず全部、伊勢、つまり皇室、つまり国家とのつながりができて、以来さつき言ひましたような構造的な国教になつたと言えるでしょう。この現実を再び取り消すことは不可能でしょう。

私がさつき言つたパターンとは何かと言ひますと、ある變革、この場合には社格制度があつて、それによつてもとものと伝統と一致した結果がもたらされる。もともとの伝統と一致したとは、もともと存在してゐたまま現実に現れてこなかつたものである。社格制度は一回きりの非常に單純な制度的な改革であつたけれども、このパターンはもっと複雑な現象の場合にも当てはまると思ひます。

例えば家族国家概念の成立。特に幕末期の忠孝一本の思想を一つの根拠として、もう一つは神国という感覺、そして触媒として社会

有機體論が入ってくる。このなかなか複雑な過程の結果として、一九世紀の終わりごろにようやく家族国家という概念ができたんです。しかし、考えてみますと、すべての日本人が神の子孫である以上は、もともと一つの家族であるはずである。(もっとも、この感覺は新しいものではなくて本質的に古いものである。しかし細かく見ますと、神国という概念は古く、『日本書紀』にも出てゐるんですが、すべての日本人が神の子孫であるという感覺は新しいんです。平田篤胤の發明です。)この場合、本物の變革、本物の改新があつたことの一つの例なんですけれども、しかし共通してゐるのは、当時つまり家族国家概念ができた時期において、これは古い感覺のように見えなつた。古い伝統のように見えた。古い傳統が現實になつた。

三番目の例として、現在の經濟感覺、經濟思想においてもこのパターンを見受けることができる。つまり、日本独自の發明のように見える終身雇用は、実は第一次世界大戰後の非常に新しいものです。しかし、儒教の人間關係などに一致して、古いもののように見える。そのほかの幾つかの例を挙げることができんですが、例えば天皇の地位。これは二回根本的に變つて、明治維新の時と第二次世界大戰後なんですけれども、本質的にその前と大して變つてゐないんです。この場合、外見は全く新しいけれども、構造的にも似たようなものになるかもしれません。

そして、明治維新の解釈、つまり維新と復古。先ほど久野先生が説明した矛盾をどうやって解釈するか、解決するかについて。この場合に久野先生の説明、つまり理想主義と現實主義の妥協性のほうが説得力があるんですけれども、ただこの場合にも、維新という新しいものによつてもとものと状態を復活させる、つまり復古、これもそのパターンに合つたものになるかもしれません。

明治維新についてついでに一つ二つのことを付け加えます。復古

と言いますと、まして神武創業になると言いますと、大胆な飛躍のように見えるんですけれども、しかし、律令国家は形だけとは言え、明治維新まで存続していた。そうしますと、過去へ飛んだというよりは過去に方向を変えて振り向いただけであって、それほど大胆なものでもないかもしれません。神武はそれ以前のものなんですけれども。

最後になりますが、久野先生の保守的伝統、明治四、五年までの伝統、明治六年から進歩、その次にまた伝統、進歩、このプランコのようなパターンなんですけれども、このパターンを見ても、実はいつもその前の時代の要素も随分含まれていました。これが一番端的に現れているのは明治五年からの大教宣布運動なんですけれども、

石井 それでは、皆さんからご議論いただく前に、久野先生から今のコメントについてお答えいただきたいと思います。

久野 こういう思想史の問題を考える場合に、一つ考えておかなきゃいけないのは、思想史の表面に現れてくるものと思想史の底流にあるものの区別なんです。今日の私の報告で最初に明治維新から明治半ばまでという時代設定をしました関係で、どうしても思想史の表面に現れてきたものにとらわれてしまう。そして、それと底流にあるものとのうちからめるかということが実は非常に問題なんですけれども、そこところはちょっと時間の関係で説明し足りなかったのではなからうかと思うわけです。

さて、その「思想史の底流にあるもの」ということからみまして、今ロコバントさんがおっしゃいましたような古いものというのが問題になるわけです。そして、ロコバントさんは、神道が構造的な国教であるんだけれども、それはかなり古いというような解釈をどうもなさっているようなんですね。その場合の「古い」ということをどう取るかということが実は非常に問題でありまして、例えば日本で神社神道が成立するのはかなり古

確かに洋才の時期ではあったんですが、大教宣布運動という概念自体は儒教的なもの、つまり伝統的なものであって、その内容には富国強兵とか権利義務とか近代的な概念の説明も含まれれば、神道的な純粹伝統的な概念も根強く含まれていました。

最後に一言断っておきたいのは、私の今言いましたのは日本思想史における一つのパターンです。そのほかにももちろん幾つかのパターンがあるはずですよ。どのぐらいほかのパターンがあるか。そして、私が今紹介したものはその中にどのぐらいのウエイトを占めるか。それは残念ながらわかりません。私は思想史家ではありません以上です。

石井 ありがとうございます。

代であるわけですけれども、この神社神道の成立に当たっては儒教が非常に強く作用いたします。

恐らく日本の古い思想ということと言いますと、私は一種の自然崇拜であったと思うわけです。とりわけ荒々しき自然への対応ということが、日本の古いところでは非常に問題だった。それは言わば呪術的な世界ですが、それが儒教の影響を受けながら、やがて神社神道に発展するわけです。恐らく日本の古いところでは、くどいようですが自然崇拜があったんで、祖先崇拜というようなものではなかった。祖先崇拜が入ってきたのは恐らくは儒教によって入ってきたし、それから偶像崇拜はもちろん仏教によって入ってきた。ですから、まず「古さ」というのは、どの時点で考えていくかによって随分解釈が違ってくると思うんですね。

ロコバントさんがおっしゃる構造的な国教としての神道というのを考えますと、私はそれほど古くないと思うんです。やっぱり明治以降としか私は解釈できないと思うんです。確かに家族国家というような概念を考えますと、儒教的な祖先崇拜との結びつきというのが一方で考えられるわけで

すが、国教としての神道というのを考えますと、どうしても私たちは天皇の問題にぶつからざるを得ないわけです。つまり、明治以降における天皇の神聖化ないし絶対化という問題にどうしても私たちはぶつかってしまっ

そして、恐らく天皇神聖化、絶対化ということが特に維新以降非常に問題になってくるのは、二つ理由があると思うんですね。一つは、日本国内をいかに統合するか。日本国内の統合という意図が非常に強くはたらいっていた。それからもう一つは、やはり外国に対する日本の元首として天皇を据えるという意図が片方で非常に強くはたらいっていた。そのところで、幕末までの言わば文人と言いますか、学者と言いますか、文人天皇が武人の天皇にどうしても切り替わらざるを得なくなっていました。ですからこそ、王政復古で神武のいにしえに復する。つまり、神武というのは武将であるわけです。武將たる神武の再来としてここで天皇を確立しなきゃいけない。もう一つは、東京に都を移さなきゃいけない。東京というのは、江戸ですけれども、征夷大將軍の居城であるわけですね、江戸城というのはやはり文人であることを捨てて武人たるためには、それまでの征夷大將軍の居城に移らざるを得なかったというようなことがあって、そういう問題と結びつきながら、いわゆる神道と国家との結びつきが強くなっていったんじゃないかと思うんですね。

そういう個々の局面には、私はいろいろな問題があると思う。だけど、どうもこれまた日本思想史の比較的表面の問題ではなからうかと思う。もっと日本思想史を動かしてる底流のところでは、もっと私たちが発掘をし、改めて自分たちなりに取り出してみなきゃいけない問題があるんじゃないかというのが、実はそもそも私のこのテーマに取り組み出した時の意図であつたわけですね。

ロコバント 一言だけ言いたいんですが、どうやら私の日本語不足で間違つた印象が伝わったようですが、私は、神道は構造的国教であることが決して古いとは言つてません。私が言おうとしたのは、新しい概念で、しかし古いように見える。そして構造そのものはこの場合古いんですけれども、

具体的に国教になったのはもちろん明治維新以後、つまり明治四年以後であつた。天皇の役割、立場が大いにからんできたのは私も同じように見えます。

そして、古いとは何かという問題がありましたけれども、当時の感覚で「古い」と思われたものは古い。つまり、本当に古いかどうかは関係ありません。

久野 そんなですよ。今もロコバントさんがおっしゃっただけでも構造的国教の問題ですが、「新しい概念であるが古いように見える」とおっしゃるわけで、その「古いように」というところが実は私が非常にひっかかっているところでして……。

確かに、ある時点で過去のものは古いと言ってしまえば古いわけですが、それなら私のこの報告もあと三〇分もすれば古いわけで、また私は新機軸を打ち出さなきゃいけないことになる。むしろ問題は、確かに過去のものは古いんだけれども、それがどういう意味を現在に持ってくるのか。その時の意味の持ってきた方、そこで古さということがどれだけ重要なファクターになってくるのかということが、どうも私は根本的な問題なような気がするわけです。

石井 ありがとうございます。

コメントをさつそくいたしたいと思います。

リディーン 私も思想史に興味があるので……。二つの小さな質問です。先生の方法論はあまりにもヨーロッパ風です。その上にデイスカッションの重点は明治五年。もっと和魂的な方法論がないでしょうか。たとえば、重点を少し前、一二世紀にとるとどうでしょうか。

久野 今おっしゃるのは和魂的な方法論でございすね。どうなんでしょう。つまり、今の時点で、私を含めて私たち日本の思想にかかわりのある人間というのは、非常にヨーロッパパナイズされているわけですね。それで、もうもとに戻れなくなつてしまつて。で、一二世紀あたりの方法論でどれだけ有効か。特にヨーロッパ思想との対比みたいなものを考えてる場合

には、やっぱり方法論の上でも一種の共通項が必要になると思うんです。そうすると、ヨーロッパ的な哲学に毒されてしまったと言っただけではないですね、影響を受けた人間としては、どうしてもそっちのほうに傾かざるを得ないというのがございます。

石井 日本人のほうがよりヨーロッパ的で、ヨーロッパ人のほうがより日本的であるという状況であります、何かほかに……。

金 久野先生のレポート、とても興味深く拝聴しました。近代日本文学を研究している私にとっては、この伝統と変革という問題は中心的な問題の一つであって、先生のレポートはとも示唆に富む研究発表だと思っています。三つの点について簡単に話をしたいと思っています。

古い伝統というものが有り得るか。この問題提起はおもしろいと思っております。私は伝統というのは基本的に二つの要素が相からまっています。じゃないかと。伝統におけるその内容の思想性と芸術性。思想性というのは古くなるかもしれない。もちろん相対的な意味においてであります。芸術性というものは古くなり得ないということがあって、そもそももちろん芸術性というものは相対的に思想性とも相からまっておりますので、こういう要素を持っているつまり古いというのは過去のものというより今まで存続できた長い伝統の意味ではないか、そういう伝統というのは古くなり得ないと思っております。人力車は古くなる。今の時代において人力車は完全に古くなりましたが、中世の恋のロマンスは永遠に古くならないんじゃないかという意味で、伝統ということを考える場合に、すぐ古いものだと言っただけで済ましてしまうと、後でよく考えてみると、それが果たして古いものであったかという問題にぶつかるようになることを考えずにはおられません。

二番目は、久野先生が明治維新の日本文化の伝統と変革についてお考えになりながら、それ以前の十七世紀、十八世紀の元禄時代、元禄文学、町人文学についてお話をなされる一方、ルネッサンスの問題に関連して考察なさったことは自然だと思います。西洋の場合はルネッサンスは文芸復古

でありましたので、自国の文芸の伝統に対する関心はもちろんのこと、それよりもっとギリシャの文化に対する関心もあったわけですね。だが、日本の場合にはそれがなかった。元禄時代の文学を見ると、その時には日本では国学が盛んであって、国学者の天皇神聖観とか王政復古とかいったような復古であった。こういうことを考えてみると、もしも元禄文学の中心が王政復古の思想であったとすると、それをルネッサンスの精神と関連して考えることはちょっと難しいんじゃないかと思っています。

本居宣長の『源氏物語』に対する文章を読みますと、もちろんそこでは唐国の精神と言って儒教の精神を根本的に批判しておりますが、同時に、文学における人間性、自然性、悲しい時は泣き、嬉しい時は声をあげて笑うという文学における自然性、そういうものは『源氏物語』はもちろんのこと、その前の中国の唐時代の文化と関連して考えてもいいんじゃないかと思えます。一七世紀以前に中国文学が唐時代の文学を含めていかに日本に摂取されたかということをおぼろげにはよく知っているので、こういう人間性が復古していた元禄時代のインテリたち、文学者たちが中国の唐時代の白居易とか杜甫とか李白の文学に関心を払わなかったとは私は考えられない。勉強してないので具体的な例は言えませんが、そういう仮説を久野先生の報告を聞きながら私は考えました。

「文学界」当時の島崎藤村ら日本の浪漫主義者たちの姿勢を考えると、まず彼らは西洋の浪漫主義に全面的に傾倒して、それをまねた。だが考えてみると、かりにワーズワーズの田園詩や自然詩を読んでも、そういう自然詩は日本文学にもあったんじゃないか。芭蕉の詩とか日本の古典文学の自然美とか。これも文芸復興の精神だと思いますが、そういう意味で日本のルネッサンス、文芸復興、いにしえに帰るといふことを日本の歴史だけに帰るといふことに限定して考えるのは、日本のルネッサンスを狭く考えるのではないかと。そういうことをこの報告を聞きながらちょっと考えました。

次に、和魂洋才というのを日本の思想体系と関連して考えるべきか、そ

うでなくてその時代の一つの思想の表現と考えるか。和魂洋才というものには日本人だけが発明したものではないと思います。一つの例として、一八八〇年代に中国人が初めて中国語で翻訳したシェークスピアの詩、それを翻訳した中国人はこう言っています。「私がシェークスピアの詩を翻訳するのは、最も進んだ英国の文学が東洋の文学よりも進んでいるということを見せるためではない。その反対だ。西洋人は詩、文学というものがわからない。詩というものが解釈できない。だから詩文学というのは、中国のものであって東洋のものであるんだ。」と、そういうことが後書きに書いてあります。これは間違いなく和魂洋才と同じ発想の一つだと思っております。

だが、その後中国や日本は、一九世紀の末、二〇世紀の初めにおいて、西洋の文学を再認識した。シェークスピアの詩は杜甫の詩よりも芭蕉の詩よりも芸術性は低くない、同じく高い芸術性があるということを発見した時に、初めて日本では文化革命が起こったんじゃないかと、そういうことを考えてみました。だから、和魂洋才というのは幕末と明治の初めのころの用語であって、一九世紀末、二〇世紀初めには和魂洋才よりも洋魂洋才になっていったんじゃないかと思われれます。

石井 ありがとうございます。

久野 まず第一点の伝統は古くなり得ないというご指摘ですが、私もその通りだと思うんです。古いものだったら過去のものにすぎないわけですし、やはり伝統というのは生きて流れているものだと思うんです。ただ、伝統が古くないために、それなりに絶えず伝統の中に変革のモメントが入っていかなきやいけない。ただ過去から後生大事に守ってきたものというものとは違う。従って、伝統と結びつけて古い、古くないということを言おうとすれば、伝統はそれ自体は古くはありませんが古くからのものであるというふうに私は考えます。

それから第二点のルネッサンスの問題です。私は、ヨーロッパ的なルネッサンスを果たして文芸復興という枠の中でとらえていいかどうかということについて疑問があるわけです。確かに具体的な形としては文芸復興と

いう形で出てまいりますけれども、一つの精神運動としてはやはり再生運動であつたし、そしてその場合には、例えばエジプトのフェニックス伝説の影響とかいろいろな要素を抱えこみながら出てきた運動だと思っております。特にここでルネッサンスの問題を私が持ち出したのは、ルネッサンスという表現自体が含んでいる生、死、再生という言葉が三段階、そういう構造上の問題への関心からでありまして、同じような構造が日本の明治維新についても構造の問題になり得るだろうということでありまして、元禄文化につきましては私はおよそ素人でございますので、ご返事できません。

それから最後の和魂洋才でございますけれども、文明開化の風潮が日本に出てくるに当たりまして、一種の日本的なものとヨーロッパ的なものとの矛盾と言いますか、乖離と言いますか、その開きを埋める一つの象徴的なスローガンとして和魂洋才ということをしあげたのでありまして、同じような発想が過去にもあり得たろうし、例えば漢魂洋才ということもありますから、中国大陸にもあり得たろうと思います。ただこの報告につきましては、一つの矛盾を解決するというよりも、むしろ糊塗する、塗って隠してしまうような作用のほうがむしろ和魂洋才というスローガンには多かったのじゃないかというふうに考えているわけです。

山折 久野先生の哲学的な解釈学の立場と、それからロコバント先生の制度史的なお立場の両方にかかわるような問題はなかなか出せないんですけども、なるだけそれに添うような形で一つ具体的な問題を出してみたいと思うんですが・・・

明治初年代における日本の思想の重要問題の一つとして、私はやはり神仏分離という問題があるうかと思っております。この問題につきまして、日本の歴史全体を通じて、神仏の共存というあり方がやはり日本の伝統的なあり方だったと思います。それが明治の初年代の神仏分離、つまり政策としての神仏分離令によって、伝統的な神仏のあり方は完全に否定された。その背後にあるイデオロギー的な問題というのは、神道には純粹の神道があ

るというフィクション、そして仏教にも純粹な仏教があり得るだろうというフィクション、そういうフィクションを政策としての神仏分離令はつくりあげようとした。そこでいわれる純粹な神道というのは、やがて国家神道というもう一つの化け物みたいなフィクションをつくりだしていく。そういう軌道を設定したと思うんですね。

それは、政策としての神仏分離が思想としての神仏分離を通してある時代のナショナリズムを方向づけたという点で非常に重要な問題だろうと思うんです。その問題ともう一つ重なるような形で、政策としての神仏分離が同時にアカデミーにおける神仏分離の学問研究を加速せしめた。ということは、例えば日本の宗教史研究の先鞭をつけたのは東京大学でありますけれども、東京帝国大学の宗教史研究の講座のあり方が、神道史講座、仏教史講座ということになって、神道史講座の講義におきましては、アカデミックな研究ではほとんど仏教を考慮せずに行われる。逆に仏教史講座の研究、教育におきましては、神道を全然考慮することがなかった。そういう政策としての神仏分離令が学問における神仏分離を強制したような状況があって、これがその後の日本の神道、仏教にかかわる思想的な展開に非常に大きな影響を与えたのではないか。

そのことをいち早く感じていたのが、当時の東京大学の国史の主任教授

だった辻善之助だったと私は思います。辻善之助は、神仏分離によって起こった社会的なさまざまな攪乱状態を文獻的に元の姿にもどすために『神仏分離史料』という膨大な著作をつくるわけです。その『神仏分離史料』の冒頭のところで、彼は、本来日本の伝統的な思想のあり方はさまざまな思想の共存関係にあった、その中の代表的なものが神仏の共存だったと、はっきり言っております。それを文獻・記録の形で再構成しておかなければならないと、そういう使命感に燃えてその仕事に没頭したんですね。その具体的な成果としてが、後に『日本仏教史』が著わされるわけです。

そういう伝統としての神仏共存のあり方が、言わば政策としての神仏分離によって打ちこわされて、革新的な時代を迎えるわけです。それは本来そうではなかったのだという反省の上に立って彼は仕事をしたんですけれども、国史の教授だったからそれができたともいえる。

これは、明治から大正期にかけて、特に神道と仏教にかかわる思想的な問題を考える場合に欠かすことのできない重要な観点ではないかと思いついて、ちょっとコメントさせていただきました。

石井 ありがとうございます。哲学的なアプローチと制度史的なアプローチの接点を出していただいたところでコーヒープレイクにしたいと思います。