

〈近代本論第九回：国学の王土国粹におけるアルカイズム〉

参考文献

- ※本居宣長『玉勝間』（日本思想大系『本居宣長』所収）
- ※島崎藤村『夜明け前』岩波文庫
- ※岩倉具視『岩倉公実記』
- ※伊藤博文『憲法義解』岩波文庫

国学的定位が、儒学的定位と共有するのは、まずそのアルカイズム、古学の面である。しかしより広く、古典への復帰、あるいは古典研究という側面から見ると、両者にははっきりとした違いがある。つまり自己の古典であるか、それとも外から移植されたイデオロギー体系の古典であるかという違いであり、それはそのまま国民国家と古典の関係という、より大きな、そして近代的な現象へと包括されることになる。

国民国家にとっての古典とは、もちろんなんらかの意味における〈自己の古典〉である。こうした尺度で見れば、近代国民国家の中に、〈外の古典〉を持ち込むことには本来何らかの無理が生じる仕組みになっている。〈自己性〉に亀裂が走るからである。この亀裂を補填するためには、特に〈受容の画期〉が不可欠となる。〈受容〉の英雄時代と言ってもよい。その英雄たちが自己集団から生まれることが、自己性と他者性（内発性と外発性）の融合のための必須の条件となる。

たとえばヨーロッパにおけるキリスト教受容にも、精査するとこの自己性において様々なスカラが認められる。その受容の初期に、各国、各地域固有の偉大な宗教家が登場し、その画期を記したことで（彼らは多くの場合殉教者でもあった）〈外の古典〉は、〈われわれの古典〉となっていく。そして最後に聖書の国語訳が、教義体系の全体を国民国家的な〈自己〉と融合させた（代表はルターのドイツ語訳聖書）。同じ自己化の力学は、仏教においても如実に認められる。仏教を日本的心性と融合させていったのは、つまりは〈受容〉の名僧たちだった。行基から始まるこの流れは、最澄、空海、空也を経て、鎌倉仏教に至ると、真に日本的な民衆仏教の世界を展開するようになる。ここでは〈外の古典〉は、すでに〈われわれの古典〉である。たとえば彼ら鎌倉期の教祖たちは、〈和讃〉という国語による民衆教化を行うのが常だった。これはつまり国語訳の聖書、その日本仏教版である。

この民衆的、国民的心性との融合が、江戸の二百五十年をかけても、儒学には生じなかった。儒学がエリート士大夫の経世イデオロギーであるという本質からして、まず民衆は疎外される仕組みになっており、それだけでも〈国民文化〉への道は閉ざされる。唯一石田梅岩の心学のみが、〈聖人の道〉と民衆的生活倫理の融合に成功したが（本章第一節）、そのコンテクストはアニミズム的心性であり、もはやそれは儒学そのものではない。江戸期にはもちろん大儒たちは多くいたのだが、そして江戸期はまた日本における儒学受容史の頂点でもあったのだが、その儒学者たちは国民的コンセンサスを得られるほどの〈画期〉を記したかと言え、その影響の範囲を一瞥するだけで、そうとは言えないことが確認できる。

では儒学が、あるいは儒教が国民文化となることそのものが無理かということ、おそらくそうではない。それは大陸、また半島との比較において顕在化する。大陸においては科挙制度が、儒教のシステムへと〈読書人〉たちを吸引していった。半島における儒教的官僚制度にも、同じような力学が認められる。つまり識字層の大部分を官僚予備軍として巻き込むことで、儒教のある部分は確実にプロト・国民集団における〈自己〉へと変容していったのである。この融合と変容が、日本の場合には起きなかった。識字層のかなりの部分が〈漢学〉を学び、その〈漢学〉の大部分は儒教関係の古典であったにもかかわらず、それを〈生活のたつき〉とする道は、やはり藩校や私塾の師範あたりまでに限られていたからである。彼らは少数の教師たちであり、直接的な意味での官僚ではなかった。官僚へ出世することはあっても、それは儒学者としての能力というよりは、漢学そのものの研鑽の結果であることが常態だった（役人の文書の文体はすべて漢文によって規定されていた）。儒学者が制度内で果たす機能も、そして全体のヴォリュームも、大陸や半島の比ではなかったのである。このことはまた、維新の志士たちが、その行動主義に際して、役に立たない古典をいかに早く「白紙化」できたかという、その否定的な能力にも関係してくる。

では国学はどうなのか。国学が註釈する古典とは、日本古典であり、〈花鳥風月〉と総括される文化世界である。その核心部には日本的短詩、すなわち和歌、連歌、そして俳諧があった。最初、公家の上層部に限定されていたその〈みやび〉（それは〈宮廷風〉を原義とする）は、古代律令国家の崩壊に伴い、階級的な広がり、そして全国への伝播の趨勢を見せる。それとともに、ボトムアップの形で、今様や風俗歌が発生してくる。そしてその融合から、たとえば中世的文化の華である、観世の世界、その〈夢幻能〉の世界も展開する。この〈夢幻能〉のパトロンは、將軍家、有力大名、有力武将であり、それは中世期の社会構造に有機的に組み込まれていく。そして江戸期を迎えると、民衆芸能の大展開から、歌舞伎、人形浄瑠璃という、日本を代表する〈古典芸能〉が生まれることになる。そしてまた、江戸期は蕉門俳諧によって最初に規範化された、連歌、俳諧の最盛期だった。〈みやび〉は真の民衆文化となったのである。

これが日本における国民文化の内実であり、国民の古典世界である。その中核部にはつねに〈みやび〉の、つまり〈花鳥風月世界〉の、階級的拡散、全民衆化があった。その意味では、日本文化は真に豊穡な国民文化の世界を、それ自体において、展開している。そしてそれは古代、中世、近世（江戸）を通じての、定向的な趨勢であり、そこには遅滞も逆行もない。ひたすらなる前進と複雑化、高次構造化があるだけである。

では国学とは、こうした〈国民古典〉の註釈学であり、真に国民文化の組織者、担い手となったのか。

これは近代日本における〈常識〉に近かった。しかしそれは〈造られた常識〉であり、一言で言えば、〈錦旗〉のアンクルから、そのみから見た日本文化の〈常識〉である。〈錦旗〉のイデオロギー造型そのものも、国学と一体化していたことを考えれば、これは不思議ではない。しかし不思議なのは、それが〈国民文化〉の先駆型であるとされてしまったことである。これは事実ではない。それは彼らの註釈対象の狭さ（記紀および万葉集が中心となる）、その古典選抜（及び等級化）の癖のある偏頗さ、そして最後にその註釈の方法と内実そのものが証す事実である。それは近代的定位本来の立場からすれば〈常識〉でなければならない、そういう認識だが、日本近代においてはこの造られた〈常識〉の側がつねに〈国民意識〉の中核部に据え付けられていた。この移植はもちろん学校教育、その神話教育と修身教育によってなされた。そのことを虚心に（無・イデオロギー的に）想起すれば、一つの連環が顕在化する。つまり国学とは、国体論を用意した、〈錦旗〉礼賛のイデオロギー体であり、それは〈神武創業〉へと遡る必然性、つまり家産的専制への復古の必然性を内在させていた。そうした特異な復古イデオロギーの構造化がどうして起きたのか、それが以下の分析の課題となる。

ヨーロッパにおいては、古典古代の再生がイタリアでまず起こり、それは〈自己の古典世界〉への驚嘆であったことから、すでに国民国家的〈ルーツの探求〉と重なっていた。そのことは、ブルクハルトも注目していた（第一章 § 2 参照）。同じようなルーツとしての古典意識は、アルプスの北、ドイツやフランス、そしてイギリスといった国々でも覚醒していく。その場合は、古典古代ではなく、同時代的文芸が古典化されていくことが一つの大きな特徴となった（フランスにとってのラシーヌたち、ドイツにとってのゲーテ、シラー、イギリスにとってのシェイクスピア等）。

江戸期の国学的古典研究を、再度この二つの国民文学的尺度によってはかってみると、ジャンルの分岐、分業という面白い現象が透けてみえる。つまり日本の古典が上古にまず設定されたことは、ルネサンス的再生とシンタクスの構造は重なりあう（自己の古典古代への志向性という意味で）。しかし同時代的に進行していく古典文がなかったわけではない。それは江戸期の豊穡な文芸世界ではなく（彼らはそれはほぼ完全に無視した）、国学の批評テキストそのものである。それは擬古文という人工文で仕上げられた、「擬古典的世界」であり、それがそのまま後代の古典憧憬者にとっては「国学という古典」を形成していく。国学者は「翁」（本居翁）あるいは単純に「大人」（うし）として呼ばれるようになるが（『夜明け前』の語法を参照）、このこと自体、国学者がすでに古典的存在として表象されていたことを証している。

このように、江戸期の古典復帰、古典再生は、擬古文を駆使する国学者によって紡がれた上古古典の註釈の体系として現れ出た。この註釈という点で、国学的復古は、再び儒学的再生、その古学と重なり合うことになる。そしてこれも面白い現象だが、ヨーロッパと日本における近代文芸（あるいは近世文芸）でのズレとねじれが見られるのも、まさにこの註釈というジャンル現象を廻ってである。つまり註釈は、ヨーロッパのジャンル史にお

いてはルネサンス、あるいは国民文学の古典期（シェイクスピアやゲーテたち）の現象ではなく、むしろそれと対立する側面を多々有していたバロック期の特性なのである。

バロック的文芸と言えば、日本ではまさに江戸歌舞伎がその代表だが、それと本居や徂徠の古学を結びつけて考えたり感じたりすることは普通行わない。しかしそれにもかかわらず、註釈が原典よりも権威のあるものとして感じられるならば、それはまさに原典が註釈という「しな」を用いて「見栄」をきっているような状態であり、ここまで抽象化すれば、註釈の一つの権威源泉が見えてくると思う。つまりそれは古典原典そのものの権威というよりは、同時代的な協賛の中での権威づけであるという意味で、「助六」的な面を確実に有しているのである。国学サークルもまた、本居と賀茂真淵の関係をあげるまでもなく、著しく「協賛的」なモメントの目立つ狭く誇張された世界だった。二人の關係に「襲名披露」的な情念がつきまとうのも、このためである。この連想はここまでで終えることにするが、ともあれ、註釈的国学、註釈的儒学は、見栄、大向こう、そしてそこからのかけ声の中で紡がれた、江戸的現代にびたりと収まるものだという直感は得られたのではないかと思う。

すでに見たように、服部之総は徂徠における〈古学〉（古文辞学）が独創的近代的であり、そして前・近代的な官学の朱子学と対立しているかのような呈示を行っている。しかしこれは儒教全体がそもそも古学であり、アルカイックな〈聖人への道〉の遡行をもってイデオロギー本体としてきたという伝統を見失っている。このアルカイズムは、すでに儒教の開祖である孔子の定位の中核であったし、そもそも聖人たち、〈三皇五帝〉から、周の文王に至るまでの半ば神話伝説的な専制の名君たちも、それぞれがその統治モデルを太古に遡行させていくという、共通の趨勢を示している（その過程でたとえば文王の易への熱中も生じた。易は太古以来の〈すじみち〉の発現である）。

これは儒教的支配体制のみならず、中国王朝の本源である専制体制が、拡大された大家族制度及びその中核に位置する家父長的権威と当初から融合していたことと不可分の関係にある（上述中江丑吉の研究参照）。家父長的権威は、自然に祖霊崇拜と融合するものであるから、ここに国学と儒学、あるいは〈三皇五帝〉と〈萬世一系〉が真の共根性を示す、イデオロギーの本源を見いだすことも可能である。それはつまり、真にアルカイックな東洋的専制の本源である（この点に関しては拙著『東洋的専制と疎外』を参照）。

このマクロの定位型を確認すれば、徂徠的古文辞学が宣長を中心とする国学的古学のモデルとなりえた、その背景も見えてくる。それはつまり、儒教イデオロギーと国学がこれから造型していく国体イデオロギーの共通の祖先が、家父長的、古代的専制であることから生まれる共振であり、必然に近い呼応関係であった。ただその文献学的手順が、徂徠ならば朱子学までの素朴な訓詁註釈を越えて、その部分は〈近代化〉されているし、同じことは宣長たちの古典解釈に関しても、基本は（徂徠よりはるかに素朴だが）妥当する。

この古代的専制への遡行が、どうして国学の場合、上古古典の研究と融合したのか、それは二つ原因があると思う。一つは外的な、制度的な原因であり、つまり幕藩体制が日本本来のイデオロギーではない、儒学、朱子学を身分制と農本性の補強として移植したからだった。ここからすぐそれでいいのか、われわれは日本の民ではないかという疑問が生じる。日本にはすでに古典の蓄積がある。したがってかれら国学者は、儒学、漢学の古典を

「漢意」の表出であるとし、それに対して「やまごころ」、「やまとだましい」の所産である（はずの）日本の古典の研究へと向かった。

しかし彼らの古典意識の臨界、限界は万葉集と古事記までである。賀茂真淵（1697～1769）は万葉集の註解に成功し、後輩の宣長により難解な（当時としては理解不能に思えた）古事記の註釈を勧めた。宣長は三十年かけて、その註解を終える（『古事記伝』1764～1798年）。このよく知られた江戸国学のハイライトは、よく見ると、それまでの国学的伝統とは一線を画していることがわかる。それまでの国学は、主に歌学であり（〈古今伝授〉など）、平安期の八代集を範例として、〈みやびの実践〉を本体としていた。それはすでに漢籍、漢学と対置されていたが、理論ではなく、和歌を中心とする、くつろいだ〈みやびなあそび〉の世界のマニュアルのような性格をもっていたのである。

日本的花鳥の共同性的本源が、〈みやび〉のその〈宮廷風〉に反照しているわけだが、それは宣長が、そして後に日本浪漫派が主張したように、〈宮闕〉（宮城）そのものへの茫洋たる憧憬を内実としたわけではない。平安期の〈みやび〉の実践形態を見るとすぐに分かるのだが、そこで強調されるのは無階級的な円居である。つまりそこでは官位も階級もひとまず無化され、全階級的な贈答、応答、相聞の場が展開される。そこでは歌人としての実力者は、おおむね低位であったし（人麻呂を嚆矢として）、歌の世界では敬語省略が特徴的で、命令形もしばしば登場する。下吏が歌会の天皇に向かって命令することも可能な、そういう世界なのである（実際にそういう作例もある）。そうした平準の場が、士人、庶民にとっても、ああ浮世離れしている、非常に〈みやび〉である（宮廷風である）と感得され、憧憬の対象となったのであって、共同性的内実は、はっきりと宣長、日本浪漫派の対極を向いている（彼らはほとんどの場合、自己の古典解釈の権威付けを、宮城に憧れるポーズを取ることによって期待することが隠れた動機となっていた。それは上昇と権威への志向であり、つまりは〈南都の僧兵〉が神輿をかつぐ時に感じた高揚感もどきの感情とそれほど遠くはない）。

このことを少し強調しておきたいのは、宣長たち江戸の国学が果たした実践面での〈みやび〉は、ほぼ擬古文の彫琢、定型化のみであり、それはたしかに国語文体の多元化という面ではある程度の意味も持っていたものの、無階級的なあそびは、彼等には無縁であったということである。江戸期の無階級的なあそびは、誹諧連歌であり、そこには国学的ジンゴイズムはほとんど皆無で、漢籍もトポスとして、また言語としても闊達に参加してきた。仏典も同じである。そうした〈あそび〉ではなく、国学の中核は、註解であり、ドグマの展開であり、彼等が固執する〈やまとぶり〉を延々と陳述する随想、随筆であった。この傾向は荷田、賀茂から本居を経て、平田国学に至るまで一貫して見られる、国学文体の基調である。平田国学ではさらに、それが新神道理論と融合し、幕末国学に連続する国体論組織への胎動が始まる。

もちろん国学者も時折は歌を詠んでいるのだが、これは詠嘆、慨嘆、慷慨という、和歌そのものの中では非常にマージナルなジャンルであり、それがマージナルなのはまた、本体となる〈あそび〉を、そうした直截なイデオロギー表現が抑圧してしまうからである。平安期の和歌史を一瞥すれば、この力学はすぐに感得されると思う。

したがって、万葉集の注釈は、〈万葉ぶり〉の詠歌実践とははっきりと異なるという、矛盾した現象も生じる。〈万葉ぶり〉ということなら、それはすでに人麻呂への傾倒を軸として、遅くとも平安中期には始まっていた（曾根好忠等）。彼等は実に自由にテキストを活用したから、人麻呂、あるいは人麻呂伝の詠歌は次第に増加するという傾向を見せる。尊崇の念がそう読み解かせたのである。

したがってそこにはもちろん、文献学的考証は欠如している。アルカイズムも本来の意味では存在しない。すぐ横に人麻呂がいて、眼前の秋山を見て詠っている、そう感得するのが、〈よき歌詠み〉のたしなみであった。花鳥も花鳥の詠嘆も、共時化されていたのである。わかるように、ここには〈古学〉から発生する家父長的専制の礼賛はまったく見られない（専制的気質の持ち主であった後鳥羽上皇ですら、詠歌に際してはこの共時性、また無階級制を遵守している。〈新島守〉^{にいじまもり}までがその限界である）。

儒学と蘭学に抗して、国学が日本の古典をみずからの定位的根拠としたとき、それが日本の花鳥の持っていたあそびと無階級性を本源的に失ったということが、決定的であり、また致命的であった（真の古典解釈の体系としての致命性）。つまりわたしは、むしろ彼等が置き去りにしたみやびなあそびと花鳥の無階級性に、日本古典の本源を認めてきたし、いまもそうだからである。これがどれくらい特殊な感覚なのかは、わたし個人には判断できない。ともかくしかし、彼等の歌が駄目であることはよくわかる。それはあそびではない、無階級的ではないからである。

ではどうして、古典としての臨界、限界としての上古典にまで遡行することが、古代的専制への復帰につながるのだろうか。

ここでは、内的な要因の支配を見るべきではないかと思う。つまり彼等自身の意識の形態、その拘束性である。

徂徠を考えてみるならば、朱子学的制度翼賛、陽明学的革新性を離れて、彼が古学へ向かい、〈三代〉の専制統治のロジックに耽溺したのは、そうする以前に、彼自身がすでに十分に封建的であり、その意味で専制的なメンタルを保持していたからだった（田舎に十三年いて、庶民との交流経験がゼロであったことはその一つの徴表となる）。その類推を続ければ、宣長たちが古代的専制を〈王土〉として美化しえたのは、彼等自身が十分に封建的専制という形での専制に馴染んでいた、さらに言えば、そこにおける因循した特権階級であるという感覚を、陰に陽に持っていたからではないかと思う。これからその点は具体的に見ていくことにするが、結論から先に呈示しておく、徂徠にせよ、宣長にせよ、彼等の近世人としての存在形態が、あまりに封建的専制になじみ、それとほとんど一体化していたことが、両者において、専制への復古という〈学的〉趨勢を生んだ真の要因、内的な要因ではないかとわたしは感じる。ここではおそらくマルクスは正しい。存在の様式が、意識を決定している。そしてこの専制への傾斜こそが、両者のイデオロギーが合体した〈錦旗〉、および国体論の本質的な問題を形成していくことになるのだった。

かれらの王土への憧憬が、専制への復帰を内実としていたことは、後期国学の代表である平田神道のめざした王政復古が、〈神武創業〉への復古であった点（すでに『夜明け前』の礼賛の場面を見ておいた）に端的にあらわれている。これはしかし平田が最初に始めたことではなく、国学の運動そのものに、当初から内在していた。彼等の古典は、端的に言

って、〈古代的専制〉の生みだした古典だったからである。古事記も風土記も日本書紀も、古代的強権の成立を記念する編纂事業である。万葉集は大伴家持の編纂した勅撰集と私家集の中間形態をとる大規模歌集だが、やはりその編集の方向は制度翼賛的であり、あそびと無階級性はあるものの、平安期の自覚と組織化が進んだ花鳥世界よりは、その平準性ははるかに浅く狭い。その分、古代官僚の生活感情、勤務の寸景は繰り返し登場する（特に大伴一族の詠歌において）。制度性ということなら、上述したように、万葉集でもっとも規模の大きい人麻呂の挽歌が、公的なものと私的なものに分裂し、その公的なものは宮廷の儀礼としての皇族挽歌であったことが、この時代の〈歌〉の位置そのものをよく示している。

ここまでを国学的定位の、日本古典全体の中での位置付けとしておこう。国学の理解する古典は、日本古典の全体でもないし、ましてその本質を理解したものでもない。それは日本の花鳥の大切な定位性、制度外的無階級性に、そしてそこでおこなわれる〈あそび〉に、ほとんどまったく言及しないし、おそらくかれら自身がその感覚を持っていない。したがってそれは（意外かもしれないが）、国民文化としての古典を正しく評価した、そしてそこから自生した文化的エートスではない。なにかそれとはまったく別の力が、その生成と組織化には関わっている。それが何だったのか、それをこれからの解析の課題としてみよう。

その前に、もう少しだけ総論的概観を付加しておく。

国学や儒学の逆側から、つまり古代への復古ではなく、その復古が果たした近代国家の創成というアングルから、国民文化の母胎としての〈民族的ルーツ〉への復古そのものを概観してみる必要がある。国民国家が文化共同体である以上（少なくともイデオロギー的にそう標榜する以上）、その〈固有の歴史〉が定位参照の重要な基体となるのは、ある意味理の当然だからである。

この文脈では、ヨーロッパで国民国家の草創期に、ロマン主義運動が〈国民統合〉の大きな機能を果たしたことが思い起こされる。これはドイツも、フランスもそうである。イギリスはすでに議院内閣制を基軸として国民国家を組織していたが、ロマン派の運動にはやや遅れて共振している。イタリアも例外ではない（オペラが国民文化としてこのロマン主義を代弁した）。その際特徴的なことは、これらの運動のほとんどすべてが、古代への復帰ではなく、中世への復帰を本体としていたということである。この傾向は特にドイツで目立った。その場合、中世とは彼等にとって、自由の国であり、騎士と名誉の国である。その自由はつねにまた専制と対置された。その専制とはつまり、いまだに身近に感ぜざるをえない、絶対主義的専制の末裔としての警察国家的制度であり、それはドイツにおいて特に目立った現実だった。この中世帰りは、伝説、神話帰りででもある。その中核部では、リヒャルト・ワーグナーの〈指輪〉の壮大な中世世界が繰り広げられることになった。イギリスの歴史小説作家、ウォルター・スコットもまた、王室伝説を用いるものの、それは騎士と融合したアーサー王の伝説であり、専制ではなく、中世的自由と名誉の讃美を基調としていた。

この運動はもちろん、国民の〈民族〉的一体性、その定位組織における〈国民物語〉（物語としての歴史）を基体としている。こうして民族神話、民族伝説は、文化共同体として

の国民国家を組織していく上で重要なエートス、イデオロギー的基軸となる。ドイツではこれが統一国家後の公法にまで反映されて、そこでは中世的団体であるゲマインシャフトの法人的性格が社会法理論で継承されていくことになった（イエリネク上掲書に批判的要約がある）。

この運動は、国民国家の生成過程を考える上で本質的であるばかりでなく、その解体期にも大きく作用した。神話がイデオロギー化される過程で人種論と結合する。ここからナチズムの神話イデオロギーがまがまがしい形で登場することになった。まさにワグナーが、国民国家的伝説と、ナチズム神話を媒介するような役割を果たしてしまう（もちろんワグナーの責任ではない）。

このモデルは、西洋の国民文化モデルとして確認できるだけでなく、ある程度の類型性、その意味での普遍性を持っている。再びその類型性を示唆するのは、日本の近代化における、特に国民国家草創期における〈歴史物語〉志向の国民的、民族的意味である。その同じ伝説神話は、やがて解体し、全体主義へと向かう過程でアイテム化した様々なイデオロギー核を産んでいく（士官の佩刀など）。これもまたヨーロッパの全体主義における騎士アイテムのイデオロギー的活用と、ある程度パラレルに比較が可能であると思う。

ここまで述べたことで、そのルーツ志向と退落の姿から、国学と王政復古、国家神道と全体主義化を、この〈民族的〉志向として連想することは、近代史に親しんだ人ならばほとんどそうするのではないかと予測する。しかしそれは間違っている。その面での国民意識を醸成したのは、日本の場合もヨーロッパ同様に日本中世であり、国学者の標榜する上古ではなかったからである。そしてその担い手も日本浪漫派ではなく（文学史上の党派としてのそれではなく）、むしろ隠れたロマン派、武士ロマン派とでも称すべき運動である。それは江戸期のみならず、さらに遡って、武士階級そのものをロマン化していった。代表者が吉川英治と（かなり傾向は違うが）『大菩薩峠』の中里介山であると言え、わたしの言う意味はわかっていただけではないかと思う。これに浪人ものの映画で根強い大衆的人気を誇った、阪妻こと阪東妻三郎を加えてもよい。

これも日本における近代化の〈速度〉の問題と関係するが、こうした武士もの、あるいは大衆的に言って〈まげ物〉の増殖氾濫は、江戸期でも幕末でもなく、明治がかなり進んでから始まり、それが大正、昭和へと続くと、それは弱まるのではなく、定向的に強まっていったことが特徴的である。つまりヨーロッパでは国民国家形成期、統一以前にその民族的自律性を涵養する文化運動としてロマン派の中世憧憬、騎士讚美は非常に重要な意味を持っていたわけだが、日本においては、それは維新統一後に顕在化していくことになる。そしてそれは戦後まで継続する。黒澤明と三船敏郎の名前をあげるだけで、この連続性は確認できるだろう。

わたしが言いたいことはわかっていたただけだろうか。

つまり国学的王政復古イデオロギーは、いかなる意味でも、国民文化に支えられてはいなかったし、国民文化の核となることもなかった。国民意識が成立していく過程で、伝統への復古が起きたことはたしかでも、それはヨーロッパとほぼ同じ（しかし具体的な位相はもちろん複雑に偏差する）、武士的中世へのエートス的復古だったのである。封建的中世ではない、武士的中世である。この弁別が非常に重要で、それはドイツにおけるロマン

派が、封建的権威（王侯貴族と僧侶）に復帰したのではなく、そこで自由に生きた騎士、たとえばゲッツ・フォン・ベルリヒンゲン（1480～1562、ゲーテの『鉄腕ゲッツ』のモデル）に憧れたのと同様である。それは騎士が専制的君主のアンチテーゼだとされたからだった。同じ対置は、たとえば浪人の修羅的奮迅の姿が、制度的な〈捕り物〉を背景にすること（阪妻たちの定型）にも、かなりその力学は違うものの、やはり対専制という同一の構造的性は確認できる。

また同じ武士的エートスは、軍国のイデオロギー核にも流れ込んだ。上述した将校の佩刀はその分かり易い徴表であるし、昭和末期に軍人がカリスマ的人気を博す場合、彼はつねに武士としての外顔を示すのが常であった。国学者なら古代的専制君主周辺の軍事英雄、あるいは官僚の姿を期待したかもしれない。しかしヤマトタケルや坂上田村麻呂に扮する軍人は皆無だった。ここにも国民文化としての武士ロマンチズムの果たした実体的な影響（エートスからイデオロギーへの反照）を見ることができる。

こうした武士エートスの国民讃美の伝統は、日本国憲法下においても、たとえば時代劇の高度成長期までの隆盛、そして制度化された形でのNHK〈大河ドラマ〉における定型化にみることができる。やや皮肉な言い方をすれば、日本の近現代は憲法においては不連続だが〈まげ〉への憧れにおいて、硬く連結されている。そしてわたしの好きなサッカーの代表チームは、これまたなぜか、〈サムライ・ブルー〉だということになる。

このエートスとイデオロギーがないまぜになった現象は、一度まとめて、『大菩薩峠』あたりをたたき台にして解析してみたいのだが（はたして完読できるだろうか、自信はない）、いまはともかく、国民国家形成にとって、中世ロマンチズムは普遍的に現れる現象であり、それは国民＝民族意識の醸成とエートス化にとって本質的であり、日本近代（近現代）の場合、それは武士エートスへのノスタルジーとなって、まさに国民的共感を生んできた。そのことは確認できたと思う。

それはつまり、宣長たちの古典註解が、いかに本来の国民文化とは無縁で、むしろそれと敵対していく運動であったかということ、対比において、明確に示すものであると思う。

一度考えてみてほしい。NHKの大河ドラマで〈神武創業のいさおし〉と言ったたぐいの国学ドラマをやったとしたら、あなたは観るだろうか。わたしは観ない。おそらく誰も観ない。ではアニメで、〈日本のなりたち、イザナギとイザナミから〉といった神話教育のリバイバルをやったらどうだろうか。わたしなら、子どもには観ないように言うと思う。そして視聴料はもう払わない。

成功した古代史ファンタジーがないわけではない。たとえば手塚治虫の〈火の鳥〉連作における、古代篇、大和篇を挙げることができる。わたしもとても好きな作品だが（中学校時代に〈ガロ〉で店頭立ち読みをした）、どうして好きかというと、やはり神武の東征を、ではなく、神武によって抑圧された、被征服者を描いているからではないかと思う。つまり手塚の視点は、反・国体論的であり、その意味で、反・国学である。

国民文化における、〈王土〉の位置は、だいたいこういう相場ではないかと思う。国体論がもっとも伸長した明治中期においても、2. 26からの十年あまりにおいても、古代的〈王土〉は一度として文化的な触媒として機能したことはない。浪漫派くずれの歌人

が腰折れ歌をひねったり、一部の日本画家が翼賛的に古代をテーマ化することはあったが、それは単純に受賞ねらいの出来心であって、作品としては誰の注目もあびないのが通例であった。そして皮肉なことに、日本浪漫派のいとなみで、最も成功したのは、宣長が嫌悪した仏教的古代のガイドブック化だった（亀井勝一郎『大和古寺風物誌』1943年）。

では国学的伝統は、国民文化になんらの本質的な影響も与えなかったのか。そうではない、それは甚大な影響を与えた。それは本来のアニミズム、素朴な四大信仰を抑圧し、すべてを〈国家神道〉において管理しようとした。いわゆる〈合祀運動〉（1906年〜）の抑圧である。それは第二次廃仏毀釈とでも言うべき祭政一致派の暗躍だった。こんどは神仏習合ではなく、神道的伝統内の民衆信仰がターゲットとされたのである。全国で20万程度あった神社の中、役所で管理するのに「採算にあわない」小さな古い神社が次々と統廃合され、七万社近くが失われた。生態学者の南方熊楠は、鎮守の森の破壊を特に心配し、立ち上がって反対運動を行ったが、時既に遅し、だった。

この最後の否定面、本来の「神道」、民衆神道の破壊が、国学神道、あるいは神道化した国学の果たした最も否定的な側面の一つであることは間違いない。そしてそれはたとえば明治政府による金光教、黒住教、天理教分派の弾圧、また戦時中の「大本教」の二度に及ぶ禁止令と表裏一体の関係にある。

日本的心性の基底にあるアニミズムは、時代の節目でしばしば民衆の新興宗教を生んだ。その中には一過性の流行もあり、また「淫祀邪教」に近いものすらあった。しかしそれらすべては、民衆に対する抑圧の、民衆の側からの応答であるという意味で、国民文化の一つの定常項であったと言える。特に、幕末維新から明治初期にかけて発生した民衆宗教、たとえば上にあげた黒住教や金光教、また天理教は、特にその教祖の履歴において、制度的抑圧、社会的抑圧の影を明確にとどめている。こうした運動のルーツには、封建期の抑圧とそれに対する民衆信仰の弁証法的対立、相互浸潤を置いて考えるべきであり、その背景を置くことでまた、国学的神道のある部分、その制度的権威への志向が際立つことになる。国学が推進するのは、復古とはちょうど逆側の、「新たな神々」への祭祀であり、それはつまりは「国家神道」の祭祀、英霊祭祀にそのまま連続していくことになる（靖国の「英霊」祭祀を中核として）。ここではその全体を通観することはできないが、それは国学的定位にとってやはり内在的であり、かつ本質的であるので、江戸期から幕末にかけての民間信仰の概観だけは、簡単に行っておきたいと思う。

民衆信仰は幕藩体制下で抑圧されつつも、広範に広がる。それはまず山岳信仰となり（浅間信仰＝富士信仰、御嶽信仰等）、その参詣をめぐって、庶民の互助組織「講」（富士講、御嶽講）等がまた非常に発達する。その信仰の本体は、穏やかな神仏習合であり、これは古代末期にはすでに形を整えていった、日本独特の（一部はインドにも通じる）民衆宗教の信仰形態だった。

これとは別に、伊勢信仰、伊勢参りが一般化する。この核心部には豊穰信仰があり、特に本尊の天照大神が、商家においては商売繁盛の、農家においては豊作の神として日常の礼拝対象となっていたことが大きな意味を持っていた。これが〈お陰参り〉（お札の降臨に対するお礼のお参り）、と〈抜け参り〉（奉公、耕作を中止してのお参り）へと連続する。そしてそれがもっとも祝祭性を示す突発現象として、〈ええじゃないか〉が加わる。

まずお伊勢参りから見ておくと、それが封建的抑圧からの息抜きとしての機能を果たしていたことは様々な記録から透けて見える。〈お陰参り〉ではそれが祝祭化する。突然振ってきたお札に対するお札の参拝は、数ヶ月で二百万、三百万に達することもあった。当時の全人口が二千五百万前後とすれば、日本人の十人に一人が徒歩で旅をして、伊勢に参拝したことになる。たとえば宝永年間の突発的な参拝については、地元伊勢松坂（松阪）の商家医師であった本居宣長が古い記録を調べ、平年と比較してこう記している。

〈五十日の間（※宝永二年の四月と五月）、すべて三百六十二万人也、とするせり。又同じ物に（※同じ文献に）、享保三年春のころ、まうでし人の数をしるしたるやう、正月元日より、四月十五日まで、参官人凡て四十二万七千五百人、とするせり、これはよのつねのとしなり）（本居宣長『玉勝間』、三の巻、一二、82 p）

つまりお陰参りの年には、例年のおよそ三倍の人々が参拝している。例年の通年百万以上というのも、全人口の二十分の一と考えれば、これはこれでかなりの数である。

宣長の記録をここに引用するのは、それがそっけないほど即物的であることを示してきたからでもある。伊勢は神道の中心で、そして古代天皇制へと連続する制度中心であるのに、なんのコメントもなく、ただ数字だけが記されている。一方で郷里である伊勢松坂については、信仰よりもむしろその都市性、住みやすさが宣長の注意を惹いている。

〈松坂は、ことによき里にて、里のひろき事は、山田につぎたれど、富る家おほく、江戸に店といふ物をかまへおきて、手代といふ物をおほくあらせて、あきなひさせて、あるじは、国にのみ居てあそびをり、うはべはさしもあらで、うちうちはいたくゆたかにおごりてわたる……）（同上、477 p f）

金持ちは、外見は^{そとみ}おさえて、家の中でこっそり豊かさを楽しんでいる。これは、ほとんど草双紙に登場する地方都市であり、その眼差しは消費人としての近世人に終始している。たとえば、食べ物^{くわい}のよしあし、住みやすさへのあくなき関心。

〈松坂は、魚類野菜などすべてゆたかなり、されど魚には^{こいかな}鯉鮒すくなく、野菜には、くわた蓮根などすくなし。松坂のあかぬ事は、町筋の正しからずしどけなきと、船のかよはぬとなり）（同上、478 p）

この郷里にたいする彼のコメントは、前近代的消費ブルジョワ意識のドキュメントでもあるのだが（この点はまたあとでまとめて観察する）、ここで特に目立つのは、それが〈神居〉の里、伊勢に対しての〈神聖さ〉に対する、なんらの一般的評価も含まないことである。つまりそれは徹頭徹尾俗世の視線であって、どこにも信仰も、神もいない。影もさしていない。

これは、わたしは反面で貴重な資料ではないかと思う。つまり御伊勢参りのメッカである伊勢は、すでに民衆信仰の中心地と化していたのに対し、一般に民衆と民衆信仰には徹

底的に冷淡な宣長および国学は、その本社の〈荒廢〉を嘆く。それがあべき信仰だとは金輪際思っていないからである。そのことがこの欠落と、上層ブルジョワの消費的感慨に終始することの背景ではなかったかと考えられる。これはまた宣長註釈学が、民衆信仰方面で特に弱く、一般に民俗的知識が貧弱で、思いつきの訓詁註釈に終始することと表裏一体の関係にあると思う。

御伊勢参りは、民衆の大きな息抜きの機会であり、まさに〈遊山〉であった。その長い旅路と伊勢逗留見物にはもちろん路銭がかかるが、これも〈講〉を使えばなんとかなる。〈講〉の籤があたらないばあいは、最後の手段、乞食をしながらの道中という手があった。そして乞食もまた、相互扶助の精神に満ちあふれていた。街道も、そして伊勢周辺も、人為的な身分制度である土農工商を無化する、全階級的な祝祭場となっていたのである。

このことを記録した面白い資料がある。あの勝海舟の父親、勝小吉の残した破天荒な自伝、『夢酔独言』である。この資料の幕末デラシネ的的定位構造は、また海舟を論じる際にまとめて見ることにするが、ここではそれが伊勢参りにとっても貴重な資料であるということを確認しておきたいのである。

小吉は貧乏旗本の次男であったから、おそらく生涯、ちゃんとした職にありつく見込みはなかった（小普請組という、臨時の雑役のみの組に属していた）。彼は幼い頃養子に出されるのだが、行った先の養家で義理の祖母からひどくいじめられる。それやこれやで厭になった彼は、十四歳の時、〈男ならどこでも生きていける〉と考えてふらりと出奔し、京都まで行って何か下働きでもしようと考えた。

早速家を出て、東海道を西に向かう。ところが途中で懇意にした旅人にだまされ、同宿した宿で路銀も刀も、衣服まで盗まれてしまう。文字通り裸一貫になってしまった彼に同情した宿の主人が、ひしゃくを一本渡して、これで城下まで行って（浜松）乞食をしてきなさいと勧める。言われた通りにやってみると、たしかに米麦五升ばかり、銭も百文以上を得ることができた。それで主人にお礼に半分ほどを与え、「夫から毎日こじきをして、伊勢大神宮に参る」こととなったのである。村はずれのお堂での寝泊まりを定宿として、西へ西へと向かった。ある夜、地藏堂に寝ていると、夜になって縁側で音がする。人だと思っせきばらいすると、声が答えた。

「そこへ寝ているはなんだ」といいおるから、「伊勢参りだ」といつたら、「おれはこの先の宿へばくちにゆくが、此銭を手前かつゐでゆけ。御伊勢さまへ御さいせんを上るから」といいおる故、起出て其銭をかつゐでゆくと、たしか鞠子の入口だとおもつたが、普請小屋へはありしが、おれもつづゐて入りしが、三十人斗り車座になおつて（※ばくちをするため）、おれを見て、「そのこじきめはなぜ愛へはゐつた」と親方らしい者がいふと、連の人が、「こひつは伊勢参りだからおれが連れて来た」といふと、「すんなら手前はめしでもくつてまつている。今に御伊勢様へ御初穂上げるから」とて飲酒を沢山ふるまつた。）（勝小吉『夢酔独言』〈鞠子の賭場〉、28p）

伊勢参りが、庶民の生活の一部であったことがよくわかる寸景である。村や街道の賭博は流通の外縁部につねに出没する、あぶく銭のはかない楽しみでもあった。そのあがりの一部がお伊勢様への〈初穂〉となるというのも、なにか納得のいく裏流通の世界ではある。

小吉はこのあと、自分に旅のアドヴァイスをしてくれた乞食に再会して、町で米を買い、それを松原でふかして一緒に食べながら「互いにいろいろのめにあつたはなし」をして楽しんだ。小吉はこうまとめる。

〈其の日は一所に松原に寝たが、こじきの交りは別なものだ。〉(同上、28 p)

これがまさに、宣長たちが見なかった、見ようとしなかった、伊勢信仰の民衆的交流の実態である。勝小吉の時代、つまり江戸的封建制の崩壊時にのみこうした無階級的交流が生じたのではなく、それはすでに江戸期を通じて構造化され、社会的にも是認されていたのである。それは真の意味での〈習俗〉であった。そこで、そのお伊勢参りの民衆性が、信仰習俗の非常に目立った現象、同時代現象であるのに、国学者たちの関心を一切惹きつけなかった、一行のコメントすら残さなかったのはなぜかという疑問が生じる。

江戸封建制を全体として観察した場合、封建的抑圧の安全弁のようなものがあちこちに設定してあることに気づかされる。そうした多くの場合、民衆の生活実態に即した妥協は、〈お目こぼし〉という形ででも、ともかく制度も表立っては介入できない領域になっていたことが特徴的である。この御伊勢参りだけでなく、山岳信仰をめぐる講の黙認がそうであるし、一般に参詣の場合の〈関所手形〉の管理はかなりルースであったことが、様々な史料から透けて見える。

この連関で採り上げるべきは、幕末維新期の〈おかげ参り〉、〈ええじゃないか〉と呼ばれた有名な狂奔的現象かもしれない。開国からの物価騰貴で民衆が窮乏したことと、その祝祭的爆発が突発的に起こったことも、こうした黙認、安全弁のシステム（その臨界付近ではあるが）として捉えるべきではないかと思う。ともかくそれは、江戸的システムの延長でありながら、なおかつ固有に幕末維新的でもあった。実際にこの一八六七年秋は大政奉還から王政復古に向かう、非常に微妙な時期で、志士たちも頻りに連絡を取り合う必要があった（突然の大政奉還は、幕府と慶喜、そして旧公武合体派からの大博打に似た勝負であり、雄藩連合、つまり西郷や木戸の側は追い詰められていた）。幕府方は密偵を放ってそれを阻止しようとする。そういう時に起きた大祝祭であるから、それは志士たちには非常な助けであったと記録されている。岩倉具視もその一人だった。

〈此の時に当り京師エイジャナイカに衆皆狂奔酔舞し、一群去れば一隊また来る、街頭織るが如し、蓋し具視が挙動も此の喧鬧（※騒がしさ、鬧は市に人が集まり争うこと）に蔽われ自然と人目に触るることを免れたるなり。〉(『岩倉公実記』1926年)

木曾街道の馬籠では、大政奉還が噂され、様々な流言飛語が飛び交う中で、お札が下る。〈ええじゃないか〉が始まった。『夜明け前』ではこう描かれている。

〈ええじゃないか、ええじゃないか

こよい摺る白はもう知れたもの

婆々^{はば}さ夜食の鍋かける

ええじゃないか、ええじゃないか〉(島崎藤村『夜明け前』第一部、294p)

すでに民衆的豊穰信仰がベースになっている伊勢信仰であるから、そこにはこうした土俗的ともいえる豊穰連想が見え隠れすることになる。それは「卑猥ですらあるけれども、陽気で滑稽なところに親しみを覚えさせる」(同上)ものであった。藤村はこう続ける。

〈何かしら行儀正しいものを打ち壊すような野蛮に響く力がある。

この「ええじゃないか」が村の年寄りや女子供までを浮き浮きさせた。そこへお札だ。荒町にある氏神の境内へ下った諏訪本社のお札を降り始めとして、問屋の裏小屋の屋根へも伊勢大神宮のお札がお下^{さが}りにあったとか、栢田屋の坪庭へも同様であると言われると、それ祝えということになって、村の若い衆なぞの中には襦袢一枚で踊り狂いながら(※性差の揚棄)祝いに行くという騒ぎだ。お札の降った家では幸福があるとして、餅をつくやら、四斗樽をあけるやら、それを一同に振る舞って非常な縁起を祝った。(同上、294p f)

お札降臨の幸福が分有され、すぐに共食へとつながることは、この祝祭の系譜の古さをよく示している。祝祭的共食は原・アニミズム的祝祭の共有する儀礼シンタクスであり、対して神人別食は、弥生後期から始まる原初的な制度神道のメルクマールとなった。その場合別食は祭祀参加者をも細分化し、上下関係を顕在化することが一般的である(席次の固定など)。

江戸期には潜勢化していたが、伊勢もまた両部神道(密教系の神道)までは代表的な神仏習合の地であった。主神天照大神は、最初観音菩薩と、後には大日如来と一体視されている。アマテラスも自然神としては太陽神の系譜であり、大日如来は、インドで仏教がアニミズム的多神教に再度併呑されていくなかで生まれた、太陽を本体とする宇宙神であるから、ここでは逆方向の習合(太陽神から仏教原理へ、仏教原理から太陽神へ)が交叉しているともいえる。神道の主神、皇統の祖霊神が仏教原理と習合を起こしたこの時点が、神仏習合自体のピークであったと考えてまちがいない。およそすべての八百万の神々が〈権現〉であり、〈本地〉(日本に)、憐れみをもって顕れた(垂迹された)菩薩如来であるとされたのである。

こうした大規模な習合を起こす心性の原動力がどこにあるのかという問題は、神仏習合のみならず、日本文化の基底、日本的心性の基底を考える際に、最重要の問題であると思う。われわれはすでに、賢治において、アニミズム的心性の基底が、仏教と近代科学までのおよそ賢治の定位カテゴリーのすべてを無理なく一つの世界に総合し、習合する原理であることを確認した。おなじ意味で、神仏習合は、日本的心性の基底であるアニミズムの世界観の、一つの表現である。それは仏の側からではなく、神の、しかも最古層の四大神

に対する信頼と信仰から発する運動であり、やがてあらゆる神々、あらゆる菩薩と如来を巨大な定位生態系のようなものに包摂していくことになる。

両部神道が、このように伊勢を如来菩薩の顕現の地とした平安末期から室町中期に至る時代は、武士の台頭する時代であり、彼等もまたこの習合の熱心な推進者でもあった。たとえば武家の武家たる由来、その〈武〉の神としての八幡信仰がよくそれを語っている。そしてここにも皇統（応神天皇）と菩薩の習合という現象が観察されたのだった。つまりそれはアマテラス＝大日如来という習合の一つの系である。こうした習合は、皇室が主導で始めた、あの鎮護国家仏教の一つの帰結でもあった。皇室も民衆も、なんの疑問もなく、この習合を定位の常態として受け入れたのである。

ここからして、例えば、謡曲のおおらかな、そして夢幻的世界も生まれた。そこに登場する亡霊、神霊は、すべて権現の_AURAを身にまとっており、〈ほのかに夢に見えたもう〉と白拍子が謡った（『梁塵秘抄』）、夢と現実、神界と仏界の往来性を示している。

この時代が、日本文化の一つの頂点の時代であったことは、けっして偶然ではない。それは日本的心性のおおらかな許容性、定位の生態系を構築していく造形力が見事に、かつ長期間発揮された時代であった。『源氏物語』を虚心坦懐に読んでみると、それがよくわかる。この疎外された貴公子の遍歴物語は、深層において、仏教的因縁譚と習合しているがゆえに、平安的生の深みを余すところ無く描くことに成功しているのである（もちろん宣長は、この仏教的無常感を彼の〈あはれ〉から完全に捨象する）。平家も太平記も、神々と仏たちの定位生態系における習合、融合によって、修羅に倒れるもののふの菩提を弔う。それは神道であり、仏教なのである。そしてだからこそそれは、長い間日本的定位の母胎、故郷となりえたのだった。

このすべてに、宣長たちは背をそむけようとした。こうしたジンゴイズム、純粹主義の動きは、もちろん江戸国学よりずっと早く始まっている。たとえば、両部神道衰退後の伊勢神道（度会神道）における神仏の分離は、その最初期の運動だった。しかしそこにおいては、垂迹による一体化が否定されたのではなく、その前後関係、あるいは上下関係が修正されただけだった（神本仏迹）。もちろんその結果、ブツダの前身は日本の神で、天皇家と縁続きであるということになるが、しかしこれは仏教の因縁譚ですでに用意されていた〈本生〉の型であり、それほどエキセントリックなものではない。もちろんアマテラスがそのままインドで菩薩になるというのは、かなり荒唐無稽にも響くが、この荒唐無稽の本体は一体化、融合、この世に顕れる姿の自在な変容であるから、その原理においては、やはり習合を守っているのである。

守らざるをえなかった、というのがおそらく実情だろう。伊勢神道がいかに中世の時点で〈純粹化〉をはかろうとしても、すでに民衆化し、常識化した神仏の一体視が信仰の前提であった。したがってできることは、この一体視の中での序列の逆転でしかなかった。しかしまたそれを〈序列〉として捉えることが、否定的な意味での封建的影響を感じさせることもたしかである。

神道の中核部における民衆信仰を考える場合、伊勢や、他の民衆的山岳信仰（浅間、御嶽等）では、〈御師〉という神人もどきの階層が活躍したことが参考になる。お伊勢参りのための旅宿の主人と、お伊勢信仰を日本全国に広めるためのお札配りを兼ねたような存

在で、実質、〈お参り〉の世話役をしていた。伊勢本社が、明治に入って彼らをすべて解雇してしまったことにも（解雇というのは、つまり本社からのお墨付きを奪うことによって、彼らの生活を不可能にしたということだが）、国家神道の非・民衆性の一つの徴表が見られる。彼等は、古代からの民衆および貴顕の習俗であった加持祈祷を副業に行うことが多く、つまりは密教的神仏習合時代の修験道者の系譜を継ぎ、それを民衆化、大衆化したような存在だった。ここではおそらく、太古のおおらかな豊穰信仰も脈々と生きていたのではないかと思う。それはすでに律令の神階制が組織される時点で疎外されていた、古神道の要素であり、この疎外がまた明治に入って繰り返されたことも、制度神道の変わらぬ本質をよく証していると思う。つまりそれは徹頭徹尾、神人別食的であり、上下位階的であり、民衆への賑恤^{しんじゆつ}、流布を原理的に拒むものだった。

こうして伊勢を中心に神道史を少し概観するだけで、封建的集権（幕藩体制的集権）の持った、民間信仰に対するヤヌス神的な両面性も顕在化してくる。幕府は宗門改帳で戸籍管理のために寺社を活用したものの、本来的には世俗的な権力であり、固有の宗教政策は持っていない。したがって、伊勢神道の純粋化に貢献しようとする動機ももたなかったし、民衆信仰のある部分はプラグマティックな動機から黙認、容認するという寛容さも時には見せた。加持祈祷を行う、お札くぼりの御師のような、曖昧な仲介者も生き延び、それどころか民衆の支持を得て、一つの習俗として公認されていった。

これが国学的廢仏の背景である。それはこれらすべての宗教的寛容、民衆と神々、仏たちとの共生を破壊した。

どうしてこのような反・民衆的なジンゴイズム、習俗破壊、定位生態系の破壊が起こりえたのか、そのことを考えねばならない。その一つの淵源は、はっきりと国学固有の反・民衆性、そして制度的権威への無批判なすりよりにある。それは鎖国の現実によってさらに偏差し、ジンゴイズムとクセノフォビアを合体させる。プロト・攘夷的心性の登場である。その代表は、ここでも宣長だった。

宣長自身のジンゴイズムの大半は、儒学と漢学の批判、つまり彼が〈漢意^{からごころ}〉と呼んだものへの批判に向けられており、その次には蘭学が来る。仏教も批判されるが、それは総括的なものであり、ほとんど関心すら持っていなかったことが窺える。たとえば次のような主張。

〈仏道は、ただ悟と迷ひとをわきまへて、その悟を得るのみにして、その余の事はみな枝葉のみなり、かくてその悟といふ物、また無用の空論にして、露も世に益ある事なし、しかるを、世の人、その枝葉の方便にまどへるは、いかなる愚なる心ぞや〉（宣長、同上、472p）

こうしたそっけなさもしかし、表顔であり仮面なのかもしれない。現実の伊勢は、御師と民衆の伊勢であり、そこでは豊穰信仰的習合がいまだに現実態であったからである。それに対して、彼が本来の神道とみるもの、それは滅亡の危機にあった。

〈よろづよりもかなしきは、神の社神事のおとろへぬるを、かばかりめでたき御代にしも、もろもろのふるき神の御社どもの、いみしくおとろへませるを、なほしたて奉らんの心ざしある人の、世にいでぬこそ、いともいともくちをしけれ、……〉(同上、309p)

神事が衰えたことは、「かばかりめでたき御代」にはつりあわない。その「御代」とは誰が誰を治めているのか。将軍ならば国学の趣旨に反するが、天皇の影はあまりに薄い。したがって「めでたき」とはとても言えない。「御代」という言葉の枕詞のように、「めでたさ」が付加され、現実の統治はどこかに消えてしまう。この曖昧さは、典型的に宣長的事であることをまず確認しておこう(その内部構造は後で検討する)。

さて、それで神社が衰え果てたというのだが、これははっきりとおかしい。目の前の伊勢では、例年百万を越える参拝客があり、それが〈お陰参り〉の年には三倍にふくれあがることを見ただけだった。それも彼が調べた記録によって、その数はわかるのである。そしてまた浅間や御嶽の神社の隆盛繁盛も、江戸期を通じて変わらなかった。

この齟齬を背景に置いて考えてみると、彼が神社がすたれた、という時に、その「本来の」神社の中には、おそらく習合の神社は含まれていないのではないかという推測が芽生える。そしてそれはたしかにそうだったようである。次のような嘆きが同じ文脈で記録されているからである。

〈神のまことの道を思ふ人は、千万人の中に、ただ一人二人にて、その余^{あまり}は神社につかふる人の中に、まれまれさすがに己が家の業と思ひ得て、神の道を尊ぶもあれど、さる人も、多くは仏意儒意なり、又神の道といふも、皆儒仏によりて説きまげたる物なれば、まことの道は、大かた絶はてたるも同じ事なり、……〉(同上、472p)

これで疑問は解消する。つまり習合している神社は、〈神のまことの道〉を忘れているから、宣長のピューリタニズムから見れば、神社に入らないのである。ここから彼の伊勢参りに対する冷淡さも理解できる。たしかにこれでは〈まことの道〉を知っているのは、江戸期の千万人の中に一人二人、国学者のみということになるだろう。この観念的ピューリタニズムが、はっきりと神仏習合をめぐるそれであることに気づけば、宣長の嘆きが平田神道に連続し、やがてそこから廃仏毀釈の激動が生まれてくる必然も、内奥から理解される。つまりそれは、当初から、江戸民衆的な習合信仰に徹底した敵意を示していたということである(平静な物言いにこもる蔑視と悪意は根が深い)。

「仏意儒意」とまぎれない、混淆しない神道、〈まことの神の道〉とは、つまり仏教儒教伝来以前のそれであるようだから、少なくとも蘇我物部の仏教受容をめぐるの敵対以前ということになる。しかしその時代の神道なるものは、ほとんどまったく記録すら残っていない。かろうじて記紀のみが、大和政権初期の状態を伝え、そこでの神道、たとえば盟神探湯(くがたち)のような、呪術的神明裁判の蛮風を記録している。これはとても、〈自然の道〉とはいえない。では宣長はなにをもって〈まことの神道〉と言うのか。文献学者であるのに、そこに文献的な「証拠」はほとんど欠如している。

おそらくこういうことではないだろうか。

ともかく偽物を排斥すればよい、徹底的に排除し、破壊すればよい。そうすればその廃墟から、「上古のまこと」がおのずから顕れるはずだ、と。

これがつまり、廃仏毀釈のもっともわかりやすいプログラムではなかったかとわたしは思う。それは明確に古代の神道を思い描き、それに復古しようとしたものではない。そのようなものは、記紀のどこにもない。何十年註釈しようが、ないものはない。そうではなく、宣長の心にかかっていたものは、否定につぐ否定のあげく生まれる（べき）純粹さ、自然さであった。それはつまりどこにも存在しなかったし、どこにも存在しえないものである。そしてその意味において、それはこれ以上ないほどに、「純粹」である。したがって、「まこと」である。

わたしはこの宣長の思考型そのもののなかに、非常にまがまがしいかたちで、国体論的専制志向の原型を認める。それは論証を越えた嗜好、傾向のようなもので、したがって外化され、具体化された場合には、おそろしく破壊的になる。ある意味で、〈南都北嶺の神興〉の論理もまた、かつげばこわす、かつげばいばる、かつげばなにかが手に入るという、専制嗜好、分捕りの傾向性から発する破壊であり、暴力だった。一見穏和な物言いに含まれるこのロジックともいえないロジック、本源的な破壊性にわたしは慄然とするものを覚える。

こうして用意された破壊的ピューリタニズムは、明治の初年度に神祇官が太政官の上に置かれるという、明確な祭政一致の制度化によって暴発した。服部之総はこう総括する。

〈明治元年三月の社僧還俗令は、従来神仏混交の体をなしていた神社のおおむね実権を握っていた社僧を還俗させる——換言すれば、僧団としての仏教教界から離脱させる命令であった。そしていわゆる神仏判然の御沙汰なるものは、さらに一步をすすめて、神仏混交の神社そのものからいっさいの本地垂迹的なホトケの痕跡を放逐せよとの命令であった。……運動の先頭には、不平不遇の社家につづいて直ちに「人民」自身が立った。「人民」——それは全国の平田門徒（※平田国学の門人）であった。〉（服部之総『明治の思想』第三〈絶対主義思潮の接木〉、104p）

服部がここで括弧付きの「人民」を使っているのは、それを彼が考える「真の人民」、すなわち一揆の主役である農民と対比するためである。この国学的〈人民〉の実体は、「直耕する農夫でも雇使された賃労働者でもなく、その上方に胡座する地主的富農兼工業経営主である。範疇的に言えば、ブルジョワ的な本質をそなえもったところの人民であった。」（同上）。

この階級闘争論的要約は、やや対比が過ぎるものの、基本的に正しいと思う。国学ネットワークの他のネットワーク、例えば漢学（儒学）のそれ、蘭学のそれと比較した場合に如実に浮かび上がる彼らの特性の一つは、まさにこの身分制的、階級的なまとまり、同一性だからである。それは身分制的であり、また階級的である。このことに注意しておこう。後者の性格は、豪農と豪商、そして不遇の神主層の連携に見られる（連携であって混淆ではないことに注意）。それはプロト・ブルジョワ的側面をたしかに持っている。しかしその中に入れ子になった、豪農としての彼、豪商としての彼の意識は、いまだに土農工商へ

の適応、因循によって特徴づけられていた。したがってここには本当の意味での階級混淆は起こっていない。名主は名主、医者は医者、豪商は豪商、神主は神主なのである。なぜならそれは彼らの「家業」だから。「家業」はびたりと士農工商にはめ込まれている。この二面性は、おそらく〈錦旗〉の二律背反、つまり前進する力とはるか後ろを見る反動性の融合という、〈ヤヌスの相貌〉の社会的背景だったのではないかと考えてみたくなる。

たとえば貧農から出て、漢学儒学を学び、開悟へ至ると、新しい学派心学を始めた、あの石田梅岩のような人物は、国学には皆無であるといっても過言ではない。みなたしかに生計の余裕のある豪農、豪商であり、武士の参加はかなり遅く（それが維新の勢力として認知された後で）、階級の混淆性は最後まで非常に弱かった。

平田国学そのものの隆盛は、比較的短期間で、ちょうど『夜明け前』があつかう時期と重なっている（黒船来航前後から明治初年度まで）。最初全国で五百人程度だった門人が（門人登録をした門人が）、最盛期には五千人前後にまで達したと『夜明け前』にはある。おそらくおおむね正しい数字だろう（藤村は相当詳しく背景の調査を行ったようだから）。これはたしかにまとまった数ではあるが、歴史に残した傷跡に比べると、わりあいと小規模な印象は否めない。五千人というと、ほぼ維新の志士がそのくらいの数ではなかったかと思うから、やはりエリートがかった集団だったということなのだろう。漢学や蘭学は、統計は残っていないと思うが、とてもこの規模ではなかったと思う。おそらく十倍以上にはなるのではあるまいか（特に漢学の浸透は津々浦々にまで達していた）。また同じ階級の豪農豪商でも、「地主民権」に参加した有志は、これも国学をはるかに上回ったはずである。それは何よりも地方議会と衆議院における彼らの無視できないヴォリュームそのものが証している。したがって服部のこの要約にある、「人民」のレトリックとポレミックはかなりガス抜きして考えねばならない。またそれが「絶対主義定立の不可欠な要素」ではないことは、すでに上で述べた。

この生活上、社会上のエリート性と、身分的、階級的同一性が、わたしは国学運動の当初からの限界であり、その閉鎖性が彼らの言説を一つのピューリタニズムへとまとめあげていく社会的要因ではなかったかと思う。それは宣長にはっきりと認められる事実であり、その階級性はまず消費的都市人のノンシャランとして現れる。たとえば次のような感慨。

〈世々の物しり人、又今の世に学問する人などもみな、すみかは、里とほくしづかなる山林を、住よくこのましくするさまにのみいふなるを、われはいかなるにか、さらにさはおぼえず、ただ人げしげくにぎははしきところの、好ましくて、さる世ばなれたるところなどは、さびしくて、心もしをるるやうにぞおぼゆる、……〉（同上、424p）

こうした都市環境で古学を営む彼は、消費に関しては近世、近代も棄てたものではないと感じる。

〈古よりも、後世のまされること、万の物にも、事にもおほし。其一つをいはむに、いにしへは橘をならびなき物にしてめでつるを、近き世には、みかんといふ物ありて、此みかんにくらぶれば、橘は数にもあらずけおされたり。その外かうじ、ゆ、くねんぼ、だい

だいなどの、たぐひおほき中に、蜜柑ぞことにすぐれて、中にも橘によく似てこよなくまされる物なり、此一つにておしはかるべし、或は古にはなくて、今はある物もおほく、いにしへはわろくて、今のはよきたぐひ多し、……) (同上、〈古よりも後世のまされる事〉、467 p f)

したがってこういう都市生活には自ら金がかかる。金が欲しくなるのは当たり前で、^{からごころ}〈漢意〉はしばしばそれを否定してやせ我慢を勧める。それは偽善であり、不自然である。

〈金銀ほしからずといふは、例の漢^{から}やうの偽りにぞ有りける。学問する人など、好書^{よきふみ}をせちに得まほしがる物から、金銀はほしからぬかほするにて、そのいつはりあらはなるをや、いまの世よろづの物、金銀をだに出せば、心にまかせてえらるるものを、好書ほしからむには、などか金銀ほしからざらむ、……) (同上、〈金銀ほしからぬかほする事〉、393 p)

これをまた再び丸山風に、あるいは服部風に、「近代的経済意識の先駆」と取り違えないようにしよう。彼は都市的消費を礼賛しているものであり、そうした消費は元禄にはすでに登場していたし、また中国を見れば、どのような専制王朝においても、「文帝」(だいたい三代目)の頃には市場に物があふれていたのである。したがってここでは、その「消費」に特化した目が、やはり古典受容のその面、「読んで味わう」面に特化したのではないかということ、その構造的連関をとらえることが必要であると思う。そうすればまた、国学が広まっていった封建的特権階級(生活における特権階級)と、宣長たちをつなぐイデオロギーのラインが見えてくる。それは反・中世的封建を強く標榜しつつ、なお封建翼賛的なのである。ここに彼等の階級的特質が最も明確にあらわれる。たとえば宣長の次のような言表。

〈そもそも道といふ物は、上に行ひ給ひて、下へは、上より敷き施し給ふものにこそあれ、下たる者の、^{わたくし}私に定めおこなふものにはあらず、……) (宣長、『うひ山ぶみ』、520 p)

これはストレートな封建的集権、その上意下達システムの全肯定であって、これが徂徠の『政談』に出てきても誰も驚かないだろうが……それが「国民文化の祖」とされることの多い、この国学の創始者の一人の言葉に出てくることは大きな衝撃を与える。それだけではない、これから彼は、古学の復古そのものを否定してみせる。

〈されば神学者などの(※神道家の意)、神道の行ひとて、世間に異なるわざをするは、たとひ上古の行ひにかなへること有といへども、今の世にしては私なり、道は天皇の天下を治めさせ給ふ、正大公共の道なるを、一己の私の物にして、みづから狭く小ひさく説きなして、ただ巫覡^{ふげき}などのわざのごとく、或はあやしきわざを行ひなどして、それを神道と

なのるは、いともいともあさましくかなしき事也。すべて下たる者は、よくてもあしくて、その時々の上の掟のままに、従ひ行ふぞ、即チ古への道の意には有りける。) (同上)

宣長は、だから自分は先祖の祀りには、いまだに仏式を用いている、それは親の世からそうしてきたわけで、また世の中もそうだから、それを「おろそか」にはしたくないのだと説明する。学者は道を明らかにするのが本務であるから、「私に道をおこなふべきにあらず」と結ぶ (同上)。

少し前に、宣長のジンゴイズムの核心部に同心円的な自同性、大和魂は大和魂である、もののあはれはもののあはれである、という循環論法があることを確認したが、その裏面の所記の氾濫とも言うべきものがここには透けて見える。つまり一つの能記、一つの言葉があらゆるものを代表しうようになることが、その自同性の裏面であるから、こうして〈道〉をめぐる、それがいにしえであり、現在であり、因襲であり、革新であり、そうしたすべてのことが可能になるのである。ただ一つ可能でないことがある。それは〈お上〉に逆らうことだった。

宣長はやはりその根底において、現代人 (彼の時代の現代人) であり、その身分制的、集権的システムに完全に同化していた。そのことがこれ以上ないほどの明確さ、ある意味での素朴さでここには露呈している。

ここでしかし、もう一つの根深い民衆蔑視も見え隠れする。それは〈巫覡のわざ〉で、つまり宣長のすぐ近くで生活していたはずのあの御師たちの加持祈祷だった。それは公認であるにもかかわらず、そして昔からそうであった習俗であるにもかかわらず、〈私〉なのである。どうしてか、それは〈正大公共の道〉を定める至上至高の天皇の御意に反するからである。ではその素晴らしい天皇はどこにいるのか。今は天皇の世ではない。どこでその公明正大さを発揮しているのか。宣長はふいと横を向いて答えてくれない。

もちろん答えはないからである。ここに思念されているのは、あの〈まことの神の道〉と等質の、純粹な、まことの天皇であって、それがすべての今と古を〈治める〉ことになる。それは絶対的専制の、超法規的本源である。

こうして徂徠と宣長は、その復古の道筋において、同一の今を発見した。それは超越の今であり、永遠の今に似た、無何有の統治体である。それがそのまま、徂徠の場合には〈分捕り放題〉の家産国家アルカイズムに直結し、宣長の場合は……おそらく王土という名前の〈道〉に変容する。両者は重合しつつ、平田神道となり、そして祭政一致における廃仏毀釈を生んだのだった。

宣長に心酔し、平田国学の門人となった青山半蔵は、老父が長患いに悩むと、孝子らしく、木曾路で特に尊崇されていた御嶽山にでかけてお籠もりをし、平癒全快を神に祈ろうとする。しかし平田神道に染まった彼の目には山は穢れているように見える。あらゆるところに神仏習合の痕跡が見えるからである。

〈ここは全く金胎こんたい両部の霊場である (※密教的両部神道が支配しているということ)。山嶽を道場とする「行の世界」である。神と仏とのまじり合った深秘な異教の支配するところである。中世以来の人の心をとらえたものは、こんな両部を教えとして発達して来て

いる。父の病を祈りに来た彼は、現世に超越した異教の神よりも、もっと人格のある大己貴、少彦名すくなひこなの二神の方へ自分を持って行きたかった。

白膠木ぬるぎの皮の燃える香気と共に、護摩の儀式が、やがてこの霊場を荘厳にした。本殿の奥の厨子の中には、大日如来の仏像でも安置してあると見えて、参籠者はかわるがわる行って、その前にひざまずいたり、数珠をつまぐる音をさせたりした。御簾みすのかけでは心経も読まれた。

「これが神の住居か。」

と半蔵は考えた。(藤村『夜明け前』第一部、1-337p)

山岳信仰は元祖役小角えんのおづね以来圧倒的に習合化されており、参籠者は何の疑問も感じずに神であり、仏である本尊にお参りしている。そこには習俗の自然さがあふれている。そして半蔵は一人孤立している。

それが廃仏毀釈で一変した。十年後に訪れた半蔵は、「宗教改革の機運」がここにも訪れたことに感激する。「全く神仏を混淆してしまったような、いかがわしい仏体銅像などは」すべて打ち倒された。護摩の儀式も大日如来像も消えた。そして……参拝者も消えた。半蔵はすがすがしい気持ち神に祈るが、その場面には一人の参詣者も登場しない(第二部第八章)。これはかなりシュールな、ある意味マッドな場面であり、藤村にはおそらくその意図はないのだが、半蔵の狂気をすでに予告しているようにわたしは読み解いた。

ここにもアナクロニズムと錯誤が介在している。つまり廃仏にもかかわらず、半蔵が気にしていた一番いかがわしいもの、夫婦の天狗の面が残ってしまった。「しかしそれは最早過去の形見だ」と半蔵は気を取り直す。これはむしろ豊穰信仰のフェティッシュで、日本全国の神社の基本アイテムであった。半蔵も藤村もそれを見誤っている。神々への信仰を証すアイテムが、「いかがわしい」なにかの残滓だととらえている。

これはつまり、宣長の呪縛力の証しであると思う。観念の天皇の定めた掟にはずれる、「巫覡かげきのあやしきわざ」は、たとえ古法にかなうものでも、かれは「私」だと断罪した。彼の護持する観念の天皇がそれを許さない、つまり彼の「まこと」がそれを許さないからである。同じように、半蔵は御嶽で見たすべての「いかがわしいもの」は、すなわち習合の悪習の帰結であると断定した。

このかなり基本的な錯誤を、作者の藤村も犯していることに、わたしは暗い感情を持つ。それはある意味、国家神道的浄不浄の形式的弁別が、藤村のような近代を代表する作家の心象をも支配していたことを証しているからである。御嶽の本神とされたオオナムチ、スクナヒコナの両神に即して言えば、この名コンビは、農耕初期の、おそらく縄文から弥生にかけての豊穰神であって、その神話素にはたとえば、民衆的なスカトロロジーの笑いも含まれている(『風土記』等)。浄不浄の弁別をまだ知らない、おおらかな豊穰信仰が確実にそこには息づいている。したがってそれは、ヤマト朝廷の統一の過程で、原・国家神道が構築されていく際には、やはり「いかがわしいもの」として次第に周縁部に追いやられていったのだった。

歴史はくりかえす。しかしまた繰り返さない。

国家神道が抑圧を強めながら、なお最後の一线で全体支配にいたらなかった、その意味で国民的コンセンサスも真には得られなかった、その根底の理由は、はっきりと明治憲法が保証した基本的人権、「信教の自由」の力にあると思う。その第二十八条に、こう宣言されているからである。

（第二十八条 日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス^{および}及 臣民タル義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス）

この明確な宣言の故に、国家神道には二つの道のどちらかを選ぶしかなくなった。つまりそれは、1. 宗教ではないから、国民に強制しても〈新教の自由〉を犯してはいないと強弁するか、あるいは、2. 宗教ではあるが、それに反するのは〈臣民の義務〉に反するから、臣民はすべて参拝礼拝すべしとするか、どちらかである。そしてよく知られているように、国家神道は結局第一の道（潜勢的に）選んだ。国家神道という名称すら、したがって戦前には存在せず、伊勢神宮の超越的位置が宣告されただけである（〈国家神道〉はGHQの用語だった）。

ここで注意したいのはしかし、伊藤たち憲法起草者の固い決意である。国家神道の宗教性の有無よりも、彼等にとっては、〈新教の自由〉の絶対的保証が、近代国家の絶対条件であるということ、そのことが事柄の本質だった。それは義解に直截に表明されている。まずそれはヨーロッパの信教の自由の沿革を説き、それが〈近世文明の一大美果〉であると断言する。わたしはここには確実に伊藤の肉声が、それも廃仏毀釈という惨状を目にした伊藤の慚愧の念のようなものが聞こえると思う。義解全体の中で、もっとも〈近代性〉を示す憲法解釈の一つなので、少し詳しく引用してみる。

〈中古西欧宗教の^{さかん}盛なる、これを内外の盛事に混用し、以て流血の禍を致し、^{しこう}而して東方諸国はまた嚴法峻刑を以てこれを防禁せむと試みたりしに、四百年来信教自由の説初めて萌芽を發し、以て仏国の革命・北米の独立に至り公然の宣告を得、漸次に各国の是認する所となり、現在各国政府は或はその国教を存し或は社会の組織または教育に於てなほ一派の宗教に^{へんたん}偏袒（※左袒、加勢のこと）するにかかわらず、法律上一般に各人に対し信教の自由を^{あた}予へざるは^{しこう}あらず。而して異宗の人を^{りくじよく}戮辱し或は公権私権の享受に向て差別を設くるの^{ろうしゅう}陋習は既に史乘過去の事として（独逸各邦に於ては一八四八年までなほ猶太教徒に向て政權を予へざりし）またその跡を留めざるに至れり。これ乃ち信教の自由はこれを近世文明の一代美果として看ることを得べく、而して人類のもつとも至貴至重なる本心の自由と正理の伸長は、数百年間沈倫茫昧の境界を経過して、わづかに光輝を發揚するの今日に達したり。）（伊藤博文『憲法義解』、第二十八条、67 p）

ヨーロッパの信教の自由が、宗教改革以来の動乱の苦闘の末勝ちとられたこと、それが最初に形になったのはフランス革命とアメリカ独立宣言における、「公然の宣告」であったことを、伊藤たちは正確に理解している。そしてそれがいかに陋習と「沈倫茫昧の境界」

と隣合わせであったかも。それはしかし守られねばならない。なぜならそれは近代文明の核心である「本心の自由と正理の伸長」と本質連関しているからである。

伊藤たちは完全に政教分離の原則が近代国家、近代憲法の核心であることを理解している。そしてそれは「本心の自由」を全肯定するがゆえに、全体支配に対する最大の防御ともなりうることも。「本心の自由」とは、つまり近代的内面の自由のことである。それは外的規範である法の彼岸にあり、法によって規制されうるものではない。

〈けだし本心の自由は人の内部に存する者にして、固より国法の干渉する区域の外に在り。而して国教を以て偏信を強ふるはもつとも人知自然の発達と學術競進の運歩を障害する者にして、いづれの国も政治上の威権を用ゐて以て教門無形の信依を制圧せむとするの権利と機能とを有せざるべし。本条は実に維新以来取る所の針路に従ひ、各人無形の権利に向て濶大（※広範な）の進路を予へたるなり。〉（同上）

この義解は、義解全体の一つのハイライトであり、明治憲法の近代性を高らかに宣告するものである。大切なことは、それが学びえた近代性であり、また同時にそうではないことである。それは結局、「維新以来の針路」が自己決定する、主体的近代性であり、またそれは〈近世文明の一大美果〉であるという普遍性を有する。後発近代国日本は、主体的にその普遍性にいま参加しようとしている。ここにおいて、淵源は根源となる。

最後に義解は、〈安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タル義務ニ背カサル限ニ於テ〉という限定を説明する。それは「外部における礼拝、布教」の法律規則上の制限であり、「内部に於ける信教の自由は完全にして一の制限を受けず」と強調される。

第一条の家産的統治規定の際には、神権派の跳梁が明確に見られた。そこでは記紀が法的根拠として援用されていた。ここでは、普遍的近代の絶対要件としての信教の自由、内面の（「本心の」）自由が、絶対不可侵の権利として高らかに宣告される。論拠および法源は、近代国家の苦闘の歴史と、近代文明の歩みそのものである。力関係は完全に逆転している。

わたしはこの転倒は、明治憲法における内部的齟齬を証左するものではないと思う。そうではなく、この憲法がたしかに「対立する社会勢力」の調停と妥協という、オーソドックスな、そして正当な立憲過程を経て成立した、その臍の緒のようなものを記録している、そういう齟齬であり、対立であり、転倒であると思う。

伊藤たちは、結局ぎりぎりのところで勝利を収めた。国家神道はいかなる強権的圧力、強権的神話教育によっても、結局「国教」とはならなかった。それは曖昧な、宗教ではない宗教もどきとして、制度エリートたちの国体論の中で自己増殖するしかなかったのである。

この立憲的勝利の「果実」は、おそらくいまだに正当に評価されていないとわたしは感じる。それは国体論的修身教育という全体支配の原理に抗する、真に近代的な憲政原理である。廃仏毀釈の惨状を二度と繰り返さないという、伊藤たち開明官僚の固い決意は実現された。なぜなら、実際に、国体論的全体主義も、その崩壊に至るまで、そのあらゆる疑似宗教的弾圧にもかかわらず、日本人の心の核心部を支配することには、おそらく成功し

なかったからである。戦後焼け跡の自己解放が、決して第二の国体論と第二の狂熱と第二の大切な定位伝統の廃毀へと至らなかったこと、そのことが最大の証しではないかとわたしは感じる。

伊藤たちの願った内面の近代化は、この意味において、達成されたのだと思う。

(近代本論第九回テキスト終わり)