

神話と立憲主義

——本居宣長から平田篤胤へ——

田中 希生

序論 ふたつの無意識

本稿の主題は立憲主義である。しかしほんとうは、それはわたしが想定しているもっと大きく重要な世界の一部を占めているにすぎず、その大きな世界からこの概念は理解されるべきである。そのことを理解してもらうために、奇妙な神話学者であるフロイトとアン・トナン・アルトールについて、いくらか頁を割っておきたい。彼らが論じた「無意識」は、その意味で重要な概念だからである。^{★1}

一九二〇年、フロイトは、それまで無意識を支配していると考えていた快感原則 *Lustprinzip* を超える可能性を反復強迫 *Wiederholungszwang* に見だし、それを死の本能 *Todestrieb* と名づけた。そこで彼が有機体のモデルとしたのは、次のようなものだった。

生命をもつ有機体をもっとも単純化すると、刺激を受ける物

質で構成された未分化な小胞として考えることができる。^{★2}

しかし、こうした中心と外縁をもつ孤立したモデルは、有機体のモデルとして妥当だろうか。

フロイトにとって、有機体を有機体たらしめる意志は、自己保守の意志であり、つきつめれば「初期状態への回歸」の意志である。

こうした意志は有機体そのものを飛び越えて、無機物への還歸にまで至ろうとする。「すべての生命体が内的な理由から死ぬ、すなわち無機的な状態に還歸するということが、例外のない法則として認められると仮定しよう。すると、すべての生命体の目標は死であると述べることができる」。^{★3}

無機物への還歸、これが、フロイトが快感原則の彼岸に発見した「死の本能」である。外部からの刺激を受けると同時に遮断す

[Article]
TANAKA, Kio
Myths and Constitutionalism:
from Norinaga Motoori to Atsutane Hirata
(Received 3 September 2016)

A Noon of Liberal Arts, No. 7, 2016

る保守装置である表皮を超えて、内部に浸透した刺激は、そこ——無意識になんらかの痕跡をもたらす。この内部の痕跡からふたたび刺激が表皮に訪れたとき（たとえば記憶を想起するとき）、それは場合によっては快感原則を上回る攻撃欲動として、すなわち自我から自我への攻撃であるところの「死の本能」としてあらわれる、というのである。付記すれば、この死の本能にしたがって形成されるのが、超自我である。

しかしわたしは、この見解に全面的には賛成しない。フロイトが死の本能という名で呼んだ反復強迫の存在を認めるとしても、また無意識が生の欲動と死の本能のせめぎあう場だと認めるとしても、死が無機物への還帰を意味するという見解はなんら説得的ではないように思える。

わたしのこの疑念は、冒頭で述べた有機体のモデルとかわつてゐる。このモデルは、有機体がとにかく、外界から孤立した内部をもつものとして単体で存在していることが前提されている。したがって、表皮をすり抜けた刺激はすべて内部に蓄積されることになる。そこから、フロイトは過去に受けたすべての記憶痕跡が無意識に蓄積されていると考えたのである。しかしそれはほんとうだろうか。反対に、ほとんどすべての生命体は、肛門を、すなわち外部から内部になんらかの形で取り込んだものを、ふたたび外部に排泄（ないし吐瀉）する器官をもつのではなからうか。そしてそのことが、有機体をそれたらしめているのではないのだろうか。いいかえれば、有機体は、排泄をつうじて、外部と積極的にかかわりもし、またそ

のことによって外部の環境を変化させる能力をもつ。別の面からみれば、それは、すでに、そしてつねに、外部とのネットワークを形成している。有機体という概念は、そうした自然界のネットワークのある一部分を、抽象的に切り取ったものというにすぎず、フロイトはさらにそれを孤立させて、もとよりきわめて無機物的な有機体を原初的モデルとしているわけである。

死の本能は、無意識において快感原則と二元論的な対立を繰り返しているとき、純粋な状態では観察できない。また一方で、論理的には、有機体に対して離反傾向をもつこの本能は、統合を旨とする快感原則を超越する一次的な原理となつていと読まざるをえない。そのため、周知のとおり、彼の追隨者のあいだで多くの論争が起こつたものである。わたしは精神分析の専門家でも生物学者でもないため、冒頭の批判が新しいものか、判断する時間をもたない。また、生物学的説明の真偽を問題にしているのでもない。わたしが問題にしているのは、フロイト自身がそう考えていたように、彼の有機体は、真の意味で排泄する、すなわち不必要な（つまり死の欲動に転化しうる）記憶を内部の外部に忘却する可能性をもたないことである。時間的配列を無視して散乱するすべての記憶痕跡は、内部に想起可能な形で蓄積され、その排泄＝忘却は表皮の内側からの再刺激、すなわち超自我（それは集団的には「文化」を意味するとき^{★6}）の形成というやりかたで擬似的にしかしかおこなわれない。

しかし、真の忘却は、やはりあるのではないだろうか。またそのことによって、初期状態に還帰しようとする反復強迫の強力さにも

かわらず、無機物という原始状態に立ち返る時間的逆行よりも、そのつどこの世界は新しいのではないだろうか。むろん、人類の忘却それ自体を問題にしようとするこの観点は、意識化不可能な底なしの亀裂を意味する忘却の概念の定義上、ほとんど証明不能の観点だが、逆にひとはすべてを覚えていて、ということも証明不能である。忘却という観点からすれば、超自我は忘却＝排泄の一形態というにすぎず、また超自我と同一視される文化は、人間の営みの蓄積された排泄物にすぎない。たとえおのれの排泄物からなにかを学ぶことがあったとしても、それは初期状態への還帰というより、ひとつの新陳代謝なのである。

わたしがこうした観点を提示するのは、主として歴史学者としての経験にもとづいている。ひとは、同じものの複写・再現に成功した試しがなく、つねに似たものの再現に終始する（歴史の模写的実証は不可能である）。われわれは起源へ回帰しようとするきわめて歴史的な欲望をもっているにもかかわらず、この欲望はつねに裏切られて、かえってまったく新しい別なにかを生み出してしまうのである。つづめていえば、われわれの意識が起源の複写を欲望しようとして、無意識は生産する。いいかえれば、有機体の死は、無機物への回帰というよりも、新たな有機体のための代謝であって、体細胞にとっては「死の本能」であるところの、生殖細胞のエロティックな死への意志にはかならない。一千人の人間が死ねば、一千五百人の人間が生まれる、というわけである。

だからわたしは、フロイトよりもアルトの次の議論に興味を覚

える。

神聖な精神とは、暗い同一化の力を持つ原理に密着した精神のことであり、それは性欲に似ているのである。——我々の有機的精神、己が落下の厚みで塞がれた精神に最も近い平面にある性欲。この落下について私はそれが罪を表しているのだろうかと自問している。というのは、物の生育する平面において、この同一化は愛と名付けられ、その形の一つが普遍的慈愛であり、他の一つは最も恐ろしいもの、魂の犠牲、つまり個体の死ということになるからである。^{★7}

愛も死も、「物の生育する平面」において実践される。有機的であることと個体の死は矛盾しない。愛——性欲は、もともと生にも死にも開かれている。だから罪はそれに等しい罰＝死で贖われる（等価交換）よりも、生産を意味する。

しかし、記憶痕跡はかならず内部に蓄積されているという、フロイトの観点を支持するかぎり、次の想定は可能だろう——歴史は同じものを反復する。

第一章 《生成》あるいは沸騰せる大地

アルトはいいう。

地理的に見て、いわゆるローマ帝国と称せられるものの周辺を、常に蛮族の地が縁どっていた。そして歴史の上で蛮族という観念を生み出したギリシアを、ローマ帝国のうちに加えておかねばならない。この点で我々西洋人はこの愚かな母にふさわしい息子である。というのは、我々にとって文明人とは我々自身のことであり、世界についての我々の無知の程度を知らせてくれる他のすべての人々を我々は野蛮人とみなしてしまうからである。

とはいうものの、指摘しておかねばならないのは、ギリシア・ローマ世界が直ちに滅びてしまうこともなく、また無分別な獣性に身をもちくずさずに居られたのも、すべてこの辺境の蛮族から生まれた思想のおかげであるということだ。それに、東方世界は病と不安とをもたらすどころか、伝統との接触を保つことを可能にした。諸々の主義や原理は発見されもしないし創案されもしない。それらは保持し合い、交流し合う。そして有機体の中で判然としてしかも融合してもいる普遍的原理の概念を保持するほどむずかしい作業はこの世にめったにあるものではない。

今のべたことはすべて、形而上的の見地からすれば東洋は常に確実な沸騰状態にあり、事物が墮落するのは決して東洋のせいではなかったこと、また、諸原理の苦悩の皮膚が東洋でひどく縮むことになれば世界の顔もまたひきつれて、万事が滅亡の淵に近づくであろうことを示すためなのである。もし

てその日はもはや遠くないと思われる。^{★8}

東洋の大地は沸騰している。それにひきかえ、西洋の大地は冷えて固まっている。あのローマ法という壮麗な宮殿を築いた帝国の末路が示したように、天上の原理がいかに見事でも、沸騰した大地のうへではいともたやすく崩れてしまう。東カ西かは問題ではない。アルトローがいたいなのは、真の意味での原理Ⅱ法は、冷めた確固たる意識的な地盤というより、無意識という混沌の泥土を基礎としているのを想起してもいい)。古代から中世へと土崩してゆくあの時代、ほんとうの原理Ⅱ法は、ローマ法とは別のところにあったということである。

その点、丸山真男が「歴史意識の『古層』」で示した構図は色あせていない。彼は本居宣長の『古事記伝』を読み解きながら、日本史ないし日本民族の基底、いわゆる「古層」に、次のような混沌を見いだす。生成を意味する「なる」であり、その連鎖を意味する「つぎ」、さらにその連鎖を可能にする「いきほひ」である。つづめていえば、「つぎつぎになりゆくいきほひ」^{★9}となる。彼の見いだしたこうした基底は、『つぎつぎ』と撰取された諸概念(儒・仏・老荘・科学など)に微妙な修飾をあたえ、ときには、ほとんどわれわれの意識をこえて、旋律全体のひびきを『日本的』に変容させてしま^{★10}う。

こうした観点は、たとえば中谷礼仁のいうような、現在を規定す

る過去という「先行形態」などよりもはるかに徹底したものである。中谷はいう。「大阪の南部、堺の周辺を歩いてみると、円弧を持つ街並みに遭遇した。：実はこの円弧は、以前この場所に存していた大塚山と呼ばれた古墳の痕跡なのであった。：戦後の昭和二〇年代後半に、民間の建設業者によって掘削され宅地に変貌してしまつたのだつた」。「この先行形態は、現在の都市に影響を与え、実際に都市の変容を無意識のうちに支えるのである。というのも、もし先行形態が意識的にしか受け継がれないのであるとするならば、そのような幸いな『保存』的事例以外はとくに過去における都市・建築的痕跡は消え去っているであろうからである。しかし先行形態は、ほとんどその形態を宿命的に現在にまで温存させる」。「過去をいゝモノとして知覚すること」^{★11}。こうした事例は、若干の歴史意識をもつて畿内を歩いたことのある者ならば、別段目新しいものではないが、いずれにしても、中谷が驚いている古代条里制や古墳の形式的残存は、いまだでは冷えて固まつてしまつたものである。内裏もなければ祭祀もないそれらの遺物は、もはや過去Ⅱ父そのものとはいえず、それを過去と同一視すること自体が、過去Ⅱ父に対する過剰な自意識が可能にする、持続する現在である（すでに中世初期段階で山稜の正確な場所は忘却され、山稜使が目的地にたどりつけず帰ってくるという事例がみられる）。それはたしかに無意識の一種だが、とりたてていふほどもない、ほとんど通常の歴史的作用である。つまり、ひとたび意識された瞬間に失われるような無意識にすぎず、祭祀をともなつていた墳墓がたんに地層の下、あるいは新しい建築物の下に埋

没していく過程を相対的に忘却していた結果である。要するに、意識されないあいだは集団的な理性として、意識されたら個々人のもつ知識になる類のもの、つまりきわめて一般的な意味での歴史というほかない。彼がみたのは、どこまでも「古墳」であつた。それはすでに、そしてつねに、過去を、王者の死と埋葬という出来事性を把持した真の過去と、たんに古さという度合いで表現される持続する現在に分断してしまふ。ここでは、真の過去なるものがつぐられ、と同時に隠されてしまふ。

それにひきかえ、丸山のそれは流動している。隠されているというより、捉えにくいものであり、古来つねに新しい、切片化されない流れである。意識されたとしても実態的・実証的には検証不可能であつて、むしろ意識的な検証といつたものをすり抜けていくような、絶対的な忘却をとまなうなものである。それは、中谷のいう先行形態が構造物によって見いだされるのは反対に、地上の構造物の思いがけない崩壊がかるうじて垣間見せてくれるような、そんな一瞬の大地の裂け目である。

この無意識を、丸山は次のようにみなしていた。

ヨーロッパの場合、歴史意識の発展にとつてヘーゲルが果たした巨大な役割は「理性」を歴史的現実についた超絶的批判原理とするかわりに、これを歴史的過程に内在せしめ、まさに歴史における理性 (Die Vernunft in der Geschichte) の構築を志したところにあつた。けれどもヘーゲルにおいて唯一であつ

た「理性」は、十三世紀の慈円にとっては、すでに「諸道理」(Vernunft) という複数形で提示されていたのである。「歴史相対主義」の花がどこよりも容易にさきこぼれる土壌が日本にあった。^{★12}

丸山は、自身で見いだした日本の歴史意識の「古層」を、ヘーゲルの《一》と対比させて《多》とみなしている。彼がヘーゲルの原理の普遍性に対して、「歴史相対主義」を引き合いに出すのはそういう意味である。そこから、やや性急に、次のように批判的に結論づけることになる。

経験的な人間行動・社会関係を律する見えざる「道理の感覚」が拘束力を著しく喪失したとき、もともと歴史的相対主義の繁茂に有利なわれわれの土壌は、「なりゆき」の流動性と「つぎつぎ」の推移との底知れない泥沼に化するかもしれない。現に、「いま」の感覚はあらゆる「理念」への錨づけからとき放たれて、うつろい行く瞬間の享受としてだけ、宣命のいう「中今」への賛歌がひびきつづけているかに見える。(普遍主義に對して)すべてが歴史主義化された世界認識——ますます短縮する「世代」観はその一つの現われにすぎない——は、かえって非歴史的な、現在の、そのつと、の絶対化をよびおこさずにはいないであろう。^{★13}

丸山はここでも、とくに万世一系の天皇に端を発する線状の時間をそのつとどの瞬間、今に分割する《多》を見いだしている。丸山にとって、この《多》は「泥沼」をも意味する。この泥沼は、かつて彼が「日本の思想」で論じた「ズルズルべったり」の泥沼でもあり、日本特有の「無責任の体系」が導きだされる源泉でもある。^{★14}

丸山は、中国やインド、ヨーロッパにみられる壮大な文化的構築物——「構想力」——が、日本では漢意、からこみはとけこみみけすこみ仏意、洋意にしかならぬこと、いいかえればつきよくは日本には根付かないことを批判的にみている。この見解にひとつの示唆を与えてくれるのは、武田泰淳である。彼はいう。

滅亡の真の意味は、それが全的滅亡であることに在る。それは黙示録に示された如き、硫黄と火と煙と毒獣毒蛇による徹底的滅亡を本質とする。その大きな滅亡にくらべて現実の滅亡が小規模であること、そのことだけが被滅亡者のなぐさめなのである。日本の国土にアトム弾がただ二発だけしか落されなかったこと、そのために生き残っていること、それは日本人の出発の条件なのである。……

日本の滅亡の歴史のなかで、とりわけもてはやされるのは英雄の滅亡であり、一族の滅亡であるように見うけられる。義経の死や阿部一族の死が、その死のもつ意義によって、文学的に結晶され、悲壮の美のある種の軀形をなしている。豪族の滅亡、城郭の廃滅の記録は、谷崎に二つの盲目的物語を

創作しめ、戦国の女性の哀切をきわめた運命をあわれともい
たましとも、物語り出さしめている。…それは日本の文化人
にとつて、滅亡がまだまだごく部分的なものであったからに
すぎない。彼らは滅亡に対しては、いまだ処女であったからに
でないにしても、家庭内に於ての性交だけの経験に守られて
いたのである。

これにひきくらべれば中国は、滅亡に対して、はるかに全
の経験が深かったようである。中国は数回の離縁、数回の奸
淫によつて、複雑な成熟した情欲を育まれた女体のように見
える。中華民族の無抵抗の根源は、この成熟した女体の、男
ずれした自信ともいえるのである。彼らの文化が、いかに多
くの滅亡が生み出すもの、被滅亡者が考案するもの、いわゆ
る中国的慧知^{けいち}をゆたかにたくわえているか、それは日本人に
は理解できないほどであろう。^{★15}

われわれは、中国と日本とを比較する武田の示唆が、谷崎潤一郎
の「構想力」を介して、丸山と正反対であることに気づく。丸山に
とつて、日本人の觀念する「滅亡」の浅さ、すなわち万世一系の天
皇制の惰性的連続は、日本人の「構想力」のなきの源泉だった。た
が武田にとつて、天皇制由来の「滅亡」觀念の浅さこそ「構想力」
の源泉だった。だから、「構想力」を重視した谷崎は、丸山にとつ
ては例外的作家ということになるが、武田にとつては典型というこ
とになる。視野をひろげて日本についていえば、丸山には歴史の喪

失（無構造）とみえるものが、武田には歴史Ⅱ構造の過剰にみえる。
大陸観についていえば、一方には壮麗な構築物にみえるものが、他
方にはまったくき荒野にみえる。一方には模倣・比較すべきモデルに
みえるものが、他方には模倣も比較も不可能な比類なき他者にみえ
る。もとより、「全的滅亡」を語りうるのは、他者だけである。日
本人の滅亡を語りうる日本人は存在しない。それどころか、経験と
いう概念の本質に照らして、われわれは、おのれの死を経験するこ
とが、いかにできないのと同様、原理的に「全的滅亡」を経験するこ
とはできない。なぜなら、それは経験すべき主体の不在を意味する
からである。そしてそうでありながら、滅亡や死はかならず、われ
われに運命として訪れるのである。

彼らの見解の相違は、けつして社会学と文学というジャンルの区
別に還元されるのではない。おそらくはそれぞれに異なる経験に根
ざした、両者の大陸観のちがいにともづくのだが、論理的には、滅
亡を考慮に入れているか否かで、極端に異なる見解が生まれている。

武田は、滅びの底から世界を捉えた。そこに、恒常的なものを大
陸に見いだそうとする丸山に対する武田の優位がある。だから、責
任や主体といった概念から自由であり、にもかかわらず、というか
だからこそ、彼は絶滅のあとを希望を失わず、しかも大陸由来の仏
典をひもといて《生成》について語ることができた。「南方伝来の
仏典である『本生経』には、仏が出現するための三つの予告が記さ
れている。その第一の予告は滅亡である。…大きな慧知^{けいち}の出現する
ための第一の予告が滅亡であることは滅亡の持つている大きなはた

らき大きな契機を示している」。^{★16}だが丸山にとっては、《生成》の概念それ自体が批判対象であり、大陸に見いだされるのは、普遍的で構築的な存在物である。それは、不滅というよりうつろいを繰り返さず情性的連続性に比して、いかに優れているか、というわけである。彼が評価するのはもちろん大陸由来の後者だが、それは、たとえば政治的な責任をはたしうる、それこそヘーゲルの理性に代表される「強靱な自己制御力を具した主体」^{★17}である。敵も味方もすべてを飲み込む滅びの深みは考慮の外である。

彼らの視座いずれにも優位を認めることはできる。絶対の深みからする救済可能性（すべてはおなじものだ……）と、相対的比較による批判可能性（彼らのほうがマシだ……）である。同じものについて真逆の考察をもたらした彼らの意図自体は理解するが、しかしわれわれはいずれの視座も、とることはない。限界に直面することが、目に見えているからである。武田の「全的滅亡」はどこまでも他者のものでしかありえず、また丸山のオリジナル／コピー図式は現前・再現前化の弁証法に閉ざされている。むしろ日本人の滅亡観念の浅さを、死への近さや親しみと理解し、死と隣り合わせの場所から「つぎつぎになりゆくいきほひ」をつくりだす大地に走った亀裂、天上の構造物を飲み込み「古層」を反転させる混沌の泥土、すなわち地層という思考を覆す、沸騰せる大地の意味を読み解くことに、われわれは日本史における原理Ⅱ法の真の問いを見いだす。端的にいつて、われわれには、「つぎつぎになりゆくいきほひ」を死への近さとして肯定すべきと思われるのである。

第二章 帝国と国民国家

古代ローマ帝国、とりわけその西半分において、すでに三世紀半ばには、親政をもくろむ皇帝のもとで、共和政期以来の原理Ⅱ法は基礎をうしななって形骸化していた。いかえれば、『ローマ法大全 Corpus iuris Civilis』という絢爛たる宮殿は、共和政時代に数百年かけて形成された大地を離れることよってこそ、つまり空中楼阁だったからこそ、絢爛たりえた。よく知られているとおり、西ローマの「全的滅亡」以後、東ローマ帝国の版図に加わったわずかな時期をのぞいて、一世紀末にビザンツやイスラムを介してポロニーヤで文献学的探究がはじまるまで、ローマ法は眠ったままであった。

一方、中華帝国はいえ、王莽の時代、すなわち前後漢交替期には、儒家イデオロギーによる国家の編成がおこなわれ、一見すればきわめて緻密に見える、祭祀・礼楽制度と律令法にもとづく官僚制支配が完成していた。しかし内実はいえ、龍山文化以来、社会の基層をなしてきた郷・里が崩壊し、三国西晋期以降、郷・里は、現実の農村を構成する自然聚落である村・屯・塢とは直接関係しない、戸籍を編成するための帳簿上の組織に変質していったという。『詩經』の語る「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）は、遠い夢である。

中央から直接官吏が派遣される郡県と、実態としての農村社会とは、分断していた。この構造は二千年間、すなわち明清期までかわらない。渡辺信一郎のいうとおり、中国の玉座とは「天空の玉座」^{★18}であり、官僚制は天空に浮かんだ、つまり大地まで根のとかぬ巨大な樹木だった。

帝国の滅びはこのような原理Ⅱ法と大地との乖離、学者が満足する用語でいえば、「構造」の結果である。武田泰淳が大陸に期待する「全的滅亡」の内実は以上のようなものでしかない。堅固な岩盤のうえに築かれたかにみえる壮麗な宮殿が、かえってその滅亡のときを激越なものに彩りはするが、ほんとうの基礎、すなわち岩盤の上、蒸民のいる真の大地はむしろ泡立ち、沸騰し、熱く溶けている。それらが時を経て冷えて固まれば、また同じ宮殿が建設されるが、ふたたび沸騰すれば、その宮殿は基礎を失った建造物、すなわち長たらしい観念となつて、崩れてしまう。ローマにせよ中国にせよ、滅びをもたらすのはきまつて東洋の蛮族や海賊たちだが、むしろ、そこにはゲルマン人や日本人も加わっている。われわれはむしろ沸騰せる大地にこそ住んでいる。

丸山真男は多様性と多数性とを区別しなかった。彼が「古層」に見いだした「つきつきになりゆくいきほひ」、生成の概念は、理論的には変容可能性をもった多様性に属する。共存が矛盾を意味する生と死のひしめく無意識の世界は、多数性によつては説明不能である。しかし彼は、それを多数性と混同し、日本に諸理念のせめぎあう歴史相対主義、さらには時間を瞬間に分断する無数の現在主義を

導きだしたところで満足してしまった。だから彼にはそれは日本的ニヒリズムにしかみえなかった。彼の思考にはつねに《一》か《多》かの貧しい二者択一が準備されていて、その観点からの批判で充分に思われたのである。《一》に帰着する雑種やササラ型か、《多》にとどまる雑居やタコツボ型か。「である」と「する」の一对においては、諸行為（する）から同一性（である）に収斂するの、それとも同一性から諸行為に散開するの^{★19}か。

丸山は固いものと柔らかいものとを対照させ、フルトヴェングラの指揮する交響曲のように重層する建造物を可能にする前者を愛好した。彼はだからきまつて天上の旋律に対する通奏低音として「古層」を見つけようとした。その観点自体がバイアスを生みだしたとみるべきだが、古層というにはあまりに重層可能性を欠いた、別言すれば通奏低音たる安定を欠いた、本来ありえない流体^{いきはひ}が見いだされたとしたら、それを非難するのは自然なことだったろう。柔らかいもの、儂いもの、恒常的でないもの、それは彼にとつては《多》にさえ至らぬもの、すなわち無に等しい。だから文学は「実感信仰」に塗れた感覚的なもの、経験的なものにすぎず、したがって、欧米の悟性をつきつきに「私」という慣習のなかに溶解させる小林秀雄は、保田与重郎などと同じく戦前の「反知性主義」の代表格になつてしまう。

しかし、本来の民衆は、固体というより剪断^{せんた}不可能な流体である。だから国家の根ざすべき大地は、歴史的には固着しているよりも沸騰し、震動しているものである。固体というのは、地政学ないし言

語、城壁、塹壕、核の傘等々がつくりだす準一地理学的な膠着状態にすぎず、固体的安定を前提する思考は、その出発点としてふさわしいとはいえない。

かつて、フランス革命期を代表する歴史家ジュール・ミシュレは、民衆を「下からの熱」に喩えていた。丸山の期待する中性国家（カール・シュミット）や理性（ヘーゲル）は、こうした熱の前では無力である——無力どころか、それら固いものさえ飲み込んで、概念制作者の想定とはまったく異なるもの、たとえばナチズムや全体主義に変容させてしまう。原理Ⅱ法はこの熱く溶けた渾沌の層を貫くもの、さもなければ水に象るものでなければならぬ。それを表現し、かつ可能にするのは、沸騰せる大地もしくは「つぎつぎになりゆくいきほひ」であり、またそうして真の基礎を貫いて建つ原理Ⅱ法を、国民国家体制を築きあげたひとびとは、文字とおりの意味でこう呼んだのである。憲法 Constitution と。それはもとより浮遊する法体系をもつ帝国に対抗するものである。徳とはなにか、と統治者に問いかけるのに対して、この新しい原理は人間とはなにか、と人間自身に問いかけている。憲法とは、「人間の基礎 Constitution de Humaine」なのである。

第三章 本居宣長——徳治主義から立憲主義へ

立憲主義以前に権力の抑制原理がなかったわけではない。しかしそれは、権力者の気ままな意志に委ねられていた。すなわち「徳」

であり、それは徳治主義と呼ばれる。その意味では、近代主義者は苛立つたろうが、権力の抑制という思考が、外からもたらされたまったく新しいなにかだったというわけでもなかった。といって、前近代立憲主義を想定することも、こと日本においては有意義といえない。^{★20}むしろわれわれは、原理的にいって、徳治主義から立憲主義へ、という歴史的な変化を重要視すべきであるように思われる。

もうすこし立ち入っていえば、統治者みずからの意志で権力を抑制する（法は被統治者を拘束するものであり、統治者の言葉Ⅱ命令と法とは一体化している）自律的体制から、民衆が統治者の権力を制限する（人間の本源の権利にもとづいてつくられた法によって統治者の側が拘束される）他律的体制へ。徳Ⅱ主体を前提する前者と、前提しない後者とは、論理的にまったく異なるものである。この差異を省みず立憲主義の形成史を描くのは危険だろう。

それにしても、こうした決定的な転換はどのようにしてもたらされたのだろうか。この転換は、たんに軍事力をともなう外からの強引な圧力を想定することによっては説明できない。西欧をモデルとして輸入したものの、という内からの張力を想定することも説明になっていない。それは立憲主義の本義に反する表面的なものではなく、もしそれが事実なら、日本に立憲主義はなかったというべきである。しかし、いかに藩閥政府が強権的にみえたとしても、また数多くの抜け道が用意されていたとしても、そして当初は統治者に徳の求められることが多かったとしても、上論にもあるとおり、彼らが自分たちで明文化した法にみずから服したという決定的な事実

(朕及朕カ子孫ハ將來此ノ憲法ノ條章ニ循ヒ之ヲ行フコトヲ愆ラサルヘシ)……)を無視することはできない。この転換は、天皇みずから服すことを宣誓した五箇条の御誓文(天皇が群臣とともに神祇に誓う形式で公宣された前例のないもの)の段階ですでに準備されていたこととであり、実態的にいっても立憲主義を西欧からの全面的な借り物と断断することはできない。にもかかわらず、歴史学者から法学者にいたるまで、皮相な歴史解釈がまかり通ってきたのが現状である。^{★21}

憲法がその名に値するものであるかぎり、原理Ⅱ法の基礎はあくまで内側にある。どの時代にも、どの場所にも存在する外圧を権力の抑制原理とみることは、立憲政治とはなんら関係がない。^{★22} いいかえれば、日本の歴史に内在する基礎をもつからこそ——その重要性をはじめて明確に指摘したのは小路田泰直である——、憲法は憲法たりえたのである。

憲法は歴史的なものである。だが、それを示しているのは、周知の通りロシア憲法を模倣した個々の条文ではなく、みてのとおり、「皇祖皇宗」(皇祖は天照大御神より神武天皇、皇宗は神武ないし綏靖天皇から前代天皇を示す)について語る告文や憲法發布勅語ないし上諭の部分だけである。そこからみれば、条文は、告文や勅語に示された精神を逐条的に明示化したもの、といえる。つまり憲法は、見えやすいもの(条文)と、見えにくいもの(告文)とのあいだで構成化されている。その点で厳密に言えば、告文というよりは、そこに示された古代以来の日本の歴史こそ、個々の条文に重みを与えているのであり、その重みなしには、条文は効力を発揮しえない。権力

者の言葉Ⅱ命令が、ただちに法的な重みをもつ——とはいえ、もちろん背後に暴力をとまなう——前時代の法とは異なる。^{★24} 暴力的な執行を許す罰則をもたず、その適用に解釈という手段しかもたない憲法は、その意味で脆弱であり、かつ、執拗である。それは明確な形をもたず、ひとの目からは相対的に隠されているが、人間の無意識に似た強かさをもっている。いってみれば、個々の条文と、告文や勅語に示された歴史との関係は、人間の意識と無意識との関係に等しい。個々の条文はいわば土台のうえの建造物——西欧風の——にすぎず、さらには告文さえ、建造物の下に隠された土台を示唆する役割を負った、装飾記号にすぎない。つまり、それは明確な形をもたない歴史であり、逆にいえば、形をもたないもの、すなわち流れでなければならぬ。そうした歴史を見いだすことができるのは、告文に銘記されているとおり、「世局ノ進運」すなわち歴史の進展と、「人文ノ發達」すなわち歴史学や哲学をふくめた文学の力である。個々の条文はもとより、告文等をふくめた憲法の全体が、文学の力にもとづいて明文化Ⅱ形を与えられた、無意識としての歴史の同時代的な解釈なのである。ところで、人間とは、歴史的なものである。それは普遍的というには空虚であり、その証拠に生まれた瞬間からひとは人間だったわけではなく、ふりかえってみれば、ひとの家畜扱いはいたるところでおこなわれていた。人間とは、ひとの営為の長い蓄積が可能にした、非普遍的で歴史的な準拠面である。その意味で、人間が憲法にしたがうのではない。反対に、憲法のほうが人間にしたがう。そして為政者は憲法を通じて人間にしたがう。憲法

は、だから人間の歴史の結果にすぎない。

原理Ⅱ法を人間の無意識の流れから引き出そうとする試みには、長い前史がある。小路田はそれを鎌倉時代は慈円の『愚管抄』から説きおこし、次の一節を引いている。

日本国ノ世ノハジメヨリ次第二王臣ノ器量果報トトロヘユクニシタガイテ、カヽル道理ヲツクリカヘヽシテ世ノ中ハスグルナリ。劫初劫末ノ道理ニ、仏法王法、上古中古、王臣万民ノ器量ヲカクヒシトツクリアハスル也。^{★25}

慈円によれば、劫初において、国家統治はただひとりの王、すなわち天皇に委ねられていた。しかし歴史の進展は王者から「器量」を奪い、単独での統治は次第に困難に直面していったのだという。

小路田は慈円のいう「道理」に、「ともすれば私に流れ易い個人の主観の合成」^{★26}を読み取り、それを「輿論」と読みかえ、『『民主主義』の萌芽』を読み込んでいる。

慈円のいう道理は、歴史的な道理（つまり時代に応じてさまざまでありうる）だけではなく、「劫初劫末」において「一定」^{いもちょう}である、自然法的な道理も含んでいるから、人間の主観のだけではない点のひとつとまずおくとして（その意味で自然の事象を政治道德の外部に置くことを許す「科学」の存在は、民主主義にとって重要であるが、いまは触れない）、丸山真男との読解の比較は興味がある。先にも触れたが、もう一度引いておこう。

「代々の移りゆく」歴史の道理とは、彼（慈円）の場合、同じ道理が時代によって具体的な発現形態を変えてゆくのではなくて、むしろ、「世の中の道理の次第に作りかへられて」「道理を作りかへ」^くして世の中は過ぐる也」というように、異なった時代には、異なった意味の道理がつくられてゆくことを意味した（この表現で、つくりかえる主体が不明確なことに注意せよ）。

：十三世紀の慈円にとっては、すでに「諸道理」(Vernunften) という複数形で提示されていたのである。「歴史の相對主義」の花がどこよりも容易にさきこぼれる土壌が日本にはあった。^{★27}

みてのとおり丸山の場合、あくまで相對主義をもたらず道理の多数性に力点が置かれていた。しかし、慈円の意図を考えるかぎり、そのことは、丸山が認めていたような、古代以来の日本人意識の「古層」というより、平安後期以来、天皇および藤原氏を中心とした祭祀制度にもとづく優越的道理の漸進的凋落が招いたことであると考えたほうがいい（だから彼は仏教という外部の道理にますます依存し、その観点から歴史を再解釈しようとする）。それに対して、小路田は多の合成可能性に力点を置く。こちらのほうが読解として精確であるばかりでなく、対象に「相對主義」を認める批判の難点は、その批判者も同じ批判を免れないことである。その点では、多が多であ

るがゆえに実現する合成可能性を、近代民主主義の萌芽と読みかえる小路田の示唆には優位がある。ただし、この示唆に加えていえば、近代民主主義は、多が一に多くなり多になり多くなるだけでは実現しない、重大な質的転倒が含まれている。それは、道理を知らない者が知っている者を統治するという、深刻な逆転である。

慈円の文章を読むかぎり、器量のある者が器量のない者を統治するという自然の法＝道理までが否定されているわけではない。誰もが知る後の戦国の歴史が実証しているように、諸原理の闘争の果てに生まれるだろう一者が排除されているわけでもない。その点では、中国の「天下型国家」^{★28}を参照することは、依然として可能である。

成帝元延元年（前十二）の谷永上疏は、こう述べる。

臣の聞くところ、天は蒸民を生んだが、かれらは自ら統治することができず、そのため天は王者を立て、かれらを統治させた。海内（天下）をあまねく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（三統）の循環する暦法を設け、それに対応する夏殷周三王朝（三正）を交替させ、無道の子を除去し有徳の子に委ねて、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。^{★29}（『漢書』「谷

永社郷伝第五十五）

「蒸民」はみずからを統治することができない。いいかえれば道理にみずからをしたがわしむることができない。だから道理を体現し、ひとに道理を教える王者を必要とする。この王者の不在が慈円を嘆かせているのだが、だからといって、諸道理のひしめく日本の国土を道理をもたぬ者が統治する非道、ないし無道まで認めなければならぬ。むろん、この否認は嘆きと無常観とに彩られたものであり、王朝の滅びが示唆されたものであって、非道、ないし無道が絶対的に、かついささか樂觀的に肯定される近代——そのためには、悟性的とはいえない感覚的なものを法にかえる新しい知性、たとえば科学技術が不可欠である——とは似て非なるものである。南北朝期にいたって王統が分裂し、征夷大將軍が天皇とおなじ京都に常駐する異常事態が生じたことは、その何歩目のメルクマールだが、さらには応仁の乱にいたって、得体の知れぬ足輕の跋扈によって内裏をはじめ、加茂皇大神宮などの古い社殿が焼失し、伊勢の遷宮が停止するなど、古代以来の祭祀が失われたことは——かつて内藤湖南が指摘していたとおり——、^{★30}古い道理の喪失という決定的な意味を有する。この喪失なしに、全国に有力者の割拠する乱世はありえない。ただし、その間、そしてその後、顕在化したのは、誰が新しい道理をもたらずのか、という下克上にかかわる問であり、道理は必要ない、という諦念ないし決断ではない。だからこそ、一二世紀以来、たとえば北畠親房の『神皇正統記』がそうだったように、朱熹の正統論——それは道統論でもある——は日本においてもきわめて大きな影響力を誇ったのである。ここにあるのは、丸山が認めていたよ

うな「ズルズルべったり」の相対主義ではなく、諸道理の抗争をもたらしきわめて戦闘的な相対主義である。その意味では、慈円の言葉は、谷永上疏の述べる統治者の交替、新たな統治者の登場、いかえれば現王朝の《滅び》と諸道理の戦闘的割拠とを論理づけているだけである。

周知のとおり、道理割拠の最終調停者は、江戸幕府である。後陽成の時代、天下一統をなした秀吉がさかんに旧儀復興を推進したことはよく知られているが、幕府再興を選んだ徳川家は、中世以来変わり映えのしない、儒学の「正統論」にもとづいて、おのが地位をもたらし徳と道理の必然性を明徴しつづけねばならなかった。

とくに足利幕府が天皇家（厳密には天道、堯舜の道ともいい、中国では儒道と呼ばれ、同じものが日本では神道と呼ばれる、とされる。中国の堯舜にあたるのが、天照太神である）^{★31}を軽視した結果、乱世を招いてしまったことは、同じ將軍職にいた徳川政権にとって重要な反省点だった。その過程でいくつかの事態が生じた。朱熹は帝位の継承が一度でも行われればそれを正統とみなす観点（「資治通鑑綱目凡例」）^{★32}を提示していたが、その点で皇統一系を誇示する日本の皇室は、傑出した存在といわざるをえない。藤田幽谷によれば、「強

諫」をもってした秀吉でさえ、「なほ臣礼を執りて、以て皇室に事^{つか}へ、敢へて自から王を称せざるは、名分の存するを以ての故」（『正名論』）^{★33}である。したがって正統論は必然的に「皇室に事^{つか}へ」ることとにひとを導く。「幕府、皇室を尊べば、すなわち諸侯、幕府を崇び、諸侯、幕府を崇べば、すなわち卿・大夫、諸侯を敬す」（同）。ひと

の目は俄然、皇室に向かう。しかし、大義名分論には書かれていないことがある。ところで皇室はなにを尊ぶことによつて名を正すのだろうか。

一方で、荻生徂徠は、道理すなわち「聖人の道」を、「先王制作の道」といった。「聖なる者は作者の称なり」（『弁名』）³⁴、「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり」（『弁道』）³⁵。道理は実在でもなければ自然に備わっているものでもなく、^{★36}なんらかの主体によつて人為的に仮構された人工物であることを意味する。

実在から制作へ。道理の観念が被つたこの転回は、ひとつの転機をもたらししている。ひとをしたがわしむる道理の価値の低下である。道理や徳は、人間社会のありようと無関係に、いわば超越的に実在するのではない。社会に内在する特定の主体に限界づけられる。というならば、道理や徳と、それを具現する統治手段であるところの法や術との差異は小さくなる。むしろそれらは連絡しているのであり、徂徠はだから、もとより自然主義的な傾向をもつ徳治主義に過度に依存しない、「碁盤ノ目ヲ盛ル」（『政談』）^{★37}ように整えられた、法国家的な政治論を語る事ができた。

だがまだ真の転機は先である。徂徠のいうようにすべてが人為にすぎないならば、それに同じひとが無条件にしたがう根拠は失われる。だから法制作者の他より優れていることはやはり絶対的な与件であり、依然として徳治主義の範囲を脱していないのだ。しかし、神君家康の威光はときとともに遠ざかり、武家諸法度でさえ、人為にすぎぬとしたら、ひとはどこから行動のための超越的ないし先験的な

原理を手に入ればよいのだろうか。

徂徠学と水戸学とが期せずして生み出していたふたつの問いに答えるように、本居宣長はいう。

神の道は、世にすぐれたるまことの道なり、(『玉勝間』一、
四四八)^{★38}

それは、「神」から、である。しかし、神という語に惑わされないようにしよう。それはかならずしも超越的とも先験的ともいえないからである。それにもうひとつ重要なことは、丸山以来、われわれ近代人は、「神道」を、宗教批判ないし国民国家批判において読むことに慣れてきている。しかしいまはいずれの批判も遠ざけておくべきである。宣長が日本社会のなにを批判しようとしていたのかを読み込んだほうがいい。

宣長によれば、慈円の説く仏法の道理も、近世人の知る儒家の「道」も、そのすべてが特定の作者をもつ人為的なもの、すなわち仏意ないし漢意である。「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、これらみなひがことなり」(『直毘靈』九、五四)。因果も天命も、天地を人格化する、人間理性の不当な拡張にすぎない。老荘の道でさえ、「さかしらを厭ふ心から、自然の道をしひて立てんとする物なる故に、その自然は真の自然にあらず」(『くず花』八、一六三)。本来の道とは、こういったものだ。

其はたゞ物にゆく道こそ有けれ、

美知とは、古事記に味御路と書る如く、山路野路などの路に、御てふ言を添たるにて、たゞ物にゆく路ぞ。これをおきては、上代に、道といふものはなかりしをかし、物のことわりあるべきすべ、萬の教へごとをしも、何の道くれの道といふことは、異國のさだなり、(『直毘靈』九、五〇)

上代に「道」はなく、道とは、ただ「ゆく道」のことである。

「實は道あるが故に道てふ言なく、道てふことなければ、道ありしなりけり」(『直毘靈』九、五二)。その意味では、「道」は否定されない。だが、人道主義臭のするものを褒めるくらいなら、「道ならぬ恋」のほうがはるかにましである。その点では、仏教の道理も儒家の説く道理も、すべて不純な観念にすぎず、彼は徹底して経義主義的な立場にたつ。四海万国を照らす天照大御神は太陽以外のものを意味しない(『鉗狂人』八、二七四〜二七五)^{★39}。それに対して、一聴して常識的に聞こえる、上田秋成の批判(「此外に、御国のみならず、天地内の異邦を悉に臨照しますとすといへる伝説、何等の書にありや)のほうが、天照大御神を人格化(＝漢意)する誤謬を犯している(『呵列段』八、四四一〜四四二)。しかし、だからといって、「天地自然の道」という言いかたは正確ではない。なぜならそれは、一種の模写説を招いてしまうような、制作に対する実在を意味しているかもしれないからである。

そも此道は、いかなる道ぞと尋ぬるに、天地のおのづからなる道にもあらず、

是をよく辨別て、かの漢國の老莊などが見と、ひとつに
な思ひまがへそ、

人の作れる道にもあらず、此道はしも、可畏きや高御産巢日
神の御霊によりて、

世中にあらゆる事も物も、皆悉に此大神にみたまより成
れり、

神祖伊邪那岐大神伊邪那大神の始めたひて、

よのなかにあらゆる事も物も、此二柱大神よりはじまれり、
天照大御神の受たまひたまひ、傳へ賜ふ道なり、故是

以神の道とは申すぞかし、(『直毘靈』九、五七)

実在(自然)でもなければ制作(作為)されるのでもなく、産土
の神高御産巢日の力により生成する自然の道、たとえば太陽の天空
における運行路は「天道」と呼ばれうる。しかし、それは儒学のよ
うに、世界に先だつて存在する「総天地之理」の主権者として、人
格化された太極(天理)をもつような仰々しいものではなく、高御
産巢日の力を受けて生成する、天照大御神、すなわち太陽のおおる
道である。それこそ真の道というべきだが、ただし近世人はそのこ
とを知っているわけではない。

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、然るに後の世の人は、おし
なべてかの漢意にのみうつりて、真心をばうしなひはてたれ
ば、今は学問せざれば、道をえしらざるにこそあれ、(『玉勝間』
一、四七)

道は本来、あえて知るものではない。つねに、そしてすでに、知っ
ているものである。しかし、それはいつしか忘れ去られてしまった。
だからおのれの心の底に問わねばならない……。

われわれはこの文章について、知性主義に反して実感信仰に根ざ
した感性主義・反知性主義の主張と考えるべきでもなければ、先験
的・超越論的な共通感官を問題にしていると考えるべきでもない。

それらはいずれも自意識に属する問題であり、知性主義に反発する
ことで仮構される、その意味で知性主義の枠内での議論にすぎな
い。彼のいう、いまや忘れられた「真心」とは、「さまざまにて、
天下の人ことごとく同じき物にあらざ」るものであり(『くず花』八、
一四七)、しかも、「事志有禮婆宇禮志迦那志登時尔動心」(『玉鉞
百首』一八、三二六)である。多数を寄せ集めた同時代人の共通感官
とも、聖人の、したがって唯一不動の精神とも無関係である。むし
ろ個々人の実感に根ざしながらなお知的であり、経験的でありなが
ら同時に超越論的でもあるような、すなわち、多も一も拒絶する、
そうした態度によってのみ接近可能な通路をもつたなにも、かであ

る。

われわれ近代人は、そうした精神の呼び名を、よく知っている。すなわち、《無意識》である。われわれは、それを、知りつつ知らず、経験しつつ経験しない。次の宣長の一文を読めば、《無意識》というきわめて近代的な用語を使うことは許されるように思う。

さて世中の事はみな、神の御はからひによることなれば、^{アラヒ}顕事^{ゴト}とも、畢竟は幽事の外ならねども、なほ差別あることにて、其差別は譬へば、神は人にて、幽事は、人のはたらくが如く、世中の人は人形にて、^{ニンギヤウ}顕事は、^{アラハニゴト}其人形の首手足など有て、はたらくが如し、『玉くしげ』八、三二〇（三二一）

宣長は人間の行為する世界を^{アラハニゴト}顕事と^{カミゴト}幽事とに区別する。顕事の世界は、人間の自意識の内部で完結したようにみえる世界ではあるが、現実にはより大きな幽事の一部にすぎず、幽事とは、人が意識をもたぬ人形をあつかうように神が人をあつかう世界である。ただし注意すべきは、これはあくまで譬喩であつて、宣長の論理を徹底するなら、神の人格化は遠ざけねばならない。^{★41}だから、顕事とは人間の意識的な行為を意味し、幽事とは人間の無意識の行為を意味することになる。^{★42}

とはいえ、フロイトのいう無意識と性急に同一視すべきでないのはもちろんである。フロイトの無意識はあくまで精神の内部に閉ざされているものであり、したがって忘却は許されていない。しかし、

宣長の無意識は、あるひとつの絶対的な忘却を必要としており、同じもの（たとえば無機物のような起源）への回帰とは関係しない。

宣長にとって、^{カミノシテ}神道を知ることとは容易ではない。

そも／＼天地のことわりはしも、すべて神の御所爲にして、^{ミシツザ}いと／＼^{タス}妙に奇しく、^{アヤ}靈しきものしあれば、さらに人のかぎりある^{サド}智りもては、^{ハカ}測りがたきわざなるを、いかでかよくきわめつくして知ることのあらむ、『直毘靈』九、五二（）

天地のことわり、それは「人のかぎりある^{サド}智り」によつては知ることのできないものである。この態度は、次における徂徠の態度と似ているが、じつは似て非なるものである。

道は知り難く、また言ひ難し。その大なるがための故なり。後世の儒者は、おのおの見る所を道とす。みな一端なり。それ道は、先王の道なり。思・孟よりしてのち、降りて儒家者流となり、すなわち始めて百家と衡を争ふ。みづから小にすと謂ふべきのみ。（『弁道』^{★43}）

徂徠が戒めているのは、「道」がその大きさのためにかえつて不可視となり、ひるがえつて目前の自分のみる世界のみを道とみなしてしまふ態度である。徂徠が意図しているのは、眼前し実在する道のみを「道」とみなす誤謬を批判することであり、先王制作の絶対

性を想起させることである。しかし、宣長の場合は意図が異なる。

三二二

さて其道の意は、此記をはじめ、もろ／＼の古書どもをよく味ひみれば、今もいとよくしらるゝを、世々のものしりびとどもの心も、みな禍津日神にまじりて、たゞからふみにのみ惑ひて、思ひとおもひいひといふことは、みな仏と漢との意にして、まことの道のこゝろをば、えざとらずなもある。(『直毘靈』九、五八)

みてのとおり、「智り」によって知ることはできずとも、古学によって知ることはできるのである。それにしても、「智り」ではなく古学によって知る、とはどういうことだろうか。

さてきやうに、世中のありさまのうつりゆくも、皆神の御所為なるからは、人力の及ばざるところなれば、其中よるしからぬ事のあればとて、俄に改め直すことのなりがたきすちも多し、然るを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、神の當時の御はからひに逆ひて、返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』八、

「人力の及ばざる」とは、人間の限界というよりは、意識の限界を意味していると考えるほかない。というのは、人間のおこなう古学にはその限界が超えられるからである。ということは、「智り」とは意識化を意味しているのであって、だから原理的に、知る範囲はあくまで意識のおよぶ範囲に限定される、ということである。逆にいえば、古学の実践とは、ひとの無意識を無意識として知る、ということである。だからこそ、権力者の政治も民衆の行為も、すべて意識的に上古と同じものにするのは誤りであると、彼はいうのである。過去の完全な復元を求めることは反復強迫にすぎない。復元という思想は、大陸をモデルとしてそれを模倣しようとする類いの、自意識に属する道理の問題であって、無意識に根ざす道ではないし、その意味での法Ⅱ道理にはほとんど興味をもたない(『玉勝間』一、二二九)。この点で、天皇親政の観念は、それが天皇一個人の自意識にもとづく以上、あらかじめ退けられているのだが、ともあれ、過去を復元すること——フロイトのように過去のトラウマを復元すること——は道とは無関係なのだ。

ここから彼がなにをしようとしているのかが理解できる。道を知るに古学を必要とするのは、それがいまや忘れ去られたからである。それは思うことにより、いまや幽れてしまった個々人の真心に沿ってあらわれるもの、つまり想起に属する問である。その点、儒学者が始終試みているような、知的な意味での文字とおりの復旧は不

可能である。ひとたび失われたものとはもとどおりにはならない。彼は古学とともに新しいものの優位性にも注意を促していたが、権力者がしたがうべき「神隨」とは、「有来りたるまゝの形を顔さず、跡を守りて執行ひたまふが、即まことの道の趣」である。すなわち、生成変化の持続するその勢いを保つことが、道の意味なのである。過去への回帰に彼の興味はない。道とは時間の推移、歴史の転変それ自体であり、時間の推移はそれをおしとどめる記憶ではなく、なにより忘却がもたらすのである。

みな人しらではかなはぬ皇国の道なるに、わづかに絲筋ばかり世にのこりて、たゞまことならぬ、他の国の道々のみはびこりにはびこれるは、いかなることにか、まがつびの神の御こゝろは、すべなき物なりけり（『玉勝間』一、四四八）。

神道はひとが知らないわけにはいかないものである。しかしにもかかわらず、それは糸筋ほどのものとしてしかこの世に残っていない。そうした事態をもたらした禍津日神はたしかに悪神だが、にもかかわらず、彼はそれを悲しくも明るい情動のもとで語っているようにみえる。この悪神の招いたさまざまな知は、ひとの知を、理（知性）と気（感性）の世界に分断した。そして感性のなかに折りたたまれていた、一見風変わりな知性——すなわち慣習——の忘却をもたらした。だが、考えてみれば、この忘却こそ、古学実践の場にして条件なのである。古学は古い道理とはかかわらない。あくまで、

法外の世界、忘れられた世界にこそある。

応仁の乱についてふりかえっておこう。内藤湖南は、当時閑白だった一条禅閣兼良の『権談治要』から、次の一節を引用している。

昔より天下の亂るゝことは侍れど。足がるといふことは舊記などにもしるさざる名目也。平家のかふるといふ事をこそめづらしきたために申侍れ。此たびはじめて出来る足がるは超過したる悪黨也。其故に洛中洛外の諸社。諸寺。五山十刹。公家。門跡の滅亡はかれらが所行也。かたきのたて籠たらん所にきては力なし。さもなき所々を打やぶり。或は火をかけて財寶をみさぐる事は。ひとへにひる強盗といふべし。かゝるためには先代未聞のこと也。^{★46}

京都における足輕の跋扈が、奈良朝より受け継いできた国家祭祀の停止をもたらしたのは、先述したとおりである。乱直前、後花園天皇の一四六二年（寛正三）を最後に新嘗祭は廃絶し、一世一度の祭典である大嘗祭もまた、一四六六年（文正元）の後土御門天皇を最後に廃絶する。祈念祭、賢所御神楽、四方拜、節折、大祓、月次祭奉幣等々、重要な祭祀の多くが廃絶した（その復興は江戸中期、東山天皇の時代や明治期を待たねばならない）。^{★47} 真昼の強盗にたとえられた足輕のおかげで、一条家の文書七百合が京都の街路に散乱したというが、兼良が嘆いたように、それは、天皇家や藤原氏、將軍家に分有されてきた古い道理の失効という、暗黒時代の到来を意味した。

しかし、道理のゆくえなどなら意図せずにもたらされた、道理を知らぬ足軽の文字どおり法外な破壊の暴力は、にもかかわらず、新しい局面をもたらしていた。たとえばこの頃には、祇園御霊會（いわゆる祇園祭）のように、本来は朝廷がおこなっていた国家祭祀の一部を町衆が主催するという事態が生じていたし、天皇の宗廟である伊勢神宮さえ、応仁の乱で致命的打撃を受け、御師おしの売る大麻（神札）や暦を扱う民衆の存在に依存しなければならぬ状態に陥っていた。国家祭祀、すなわち古い道理の破壊をもたらしたのも民衆の力だが、新たな国家祭祀も民衆の力なしにはなりたちなない、そうした世界が形成されていたのである。それは、次第に衰弱してゆく世の中であって、的確に俊英を結集してある程度までこれを建て直そう、というような慈円の目算とはまったく異なる。この時代が有した民衆の破壊と創造の力、いいかえれば道理の忘却と想起の力を無視するわけにはいかない。

絶対的破壊者、あるいは禍津日神の使者として登場した——ヴァルター・ベンヤミンならば「神的暴力」と呼ぶだろう——足軽を出自とするといわれる秀吉が国家祭祀の復興をおこなったことは、おおいなる歴史の皮肉だが、その点もふまえて戦国時代の意味を再考すべきだろう。道理の破壊と忘却——われわれの時代は、この忘却の白紙のうえに芽吹いたものである。道理の忘却がなければ、宣長の学問はありえなかった。古い形の祭祀（法が特定の氏族に独占されて、民衆の無意識——すなわち古層——に、拡散することもなく）ただらうし、商人の家に生まれた、しかも商人崩れの宣長のような

人物がそこに自由に接触する機会ももちえなかっただろう。宣長にとって、「道」はけつして、「わたくしの家のものとすべき道にはあらず」。なぜなら、それは「高御産巢日神産巢日御祖神の産霊によりて、伊邪那岐伊邪那美二柱の神のはじめ給ひ、天照大御神の受行はせ給ふ道なれば、必万（必万）の国々、天地の間に、あまねくゆきたらふべき道」（『玉勝間』一、二八四）だからである。直接には秘伝の形式を保とうとした儒家神道（『答問録』一、五二四）、ないし「仏の道なる蜜（密）教」（『直毘』一四、一一〇）への批判だが、「天地の間に、あまねくゆきたらふ」といえば意味はもっと深まる。道はむしろ、階級民族の差別なく、それどころか知性のあるなしにかかわらず、万人に開かれているべきものであり、しかも神々のもたらす生成のはたらきであるからには、すでに、そしてつねに、ひとは意識せずそうしている。

ここにひとつの転機がある。要するに、道理を知らぬ者が、知っている者を統治するという、あの決定的な逆転である。彼が「法律（サダメ）」や制度なるものを総じて否定するのは、学者の賢しらがつくる「たばかり事」だからである（『直毘』九、五二）。徳川権力の定められた法（トキトキノミヨリノモトニキルノコト）でさえ、「時時之御法母神乃時乃御命尔斯阿禮婆伊迦傳違牟」（『玉鉞百首』一八、三二五）、すなわち神代から伝わる慣習を受け継いでいるからこれを守るにすぎない。そうして学者の賢しらを非難し、欲望を肯定して（「人慾も即天理ならずや」『直毘』九六〇）無知なる民衆の力を後見する宣長の古学は、この逆転をすくなくとも論理的に可能にしていた。ひとたび失われた道理を元通りにすることは

できない。古学の実践とは、回復でも復元でも同じものの反復（回復強迫）でもなく、ひとつの生成であり、歴史の探究は知的営為というよりは感性的営為であって、たえず新たな創造を意味する。宣長は、純粋な過去を生成のはたらきの持続においてみようとしたりするのである。すなわちそれが、「つきつきになりゆくいきほひ」である。

實在（自然）や制作（作為）は、多や一とかかわることがあっても、多様性とはほとんどかわらない。だが、多様性と真にかかわることができるのは生成だけであり、この点をみすこすかぎり、次の変化の意味をとらえることはできない。デアルことでもスルことでもなく、ナルこと——すなわち、道理から道へ、徳から徳へ。権力者でさえ、生成する道の徳にしたがわねばならない。権力を抑制するに、権力者個人の徳に依存してきた徳治主義の軌から、ここにきてようやく脱したのである。兼良の嘆いた道理なき暗黒の底、アルトーが「神聖な精神」と呼んだ愛と死の欲望のひしめくもつとも深く暗い場所に、もはや取り戻すことのかなわぬ過去についての、古学者の悲しみとともに、底抜けの明るい世界が広がっていたのである。

第四章 平田篤胤——法外なるこの世界

無意識は生産する。デアル（實在・自然）こともスル（制作・作為）ことも、主語や主体、自意識に属する問題であり、それらを対比しているだけでは、ナル（生成）という概念には触れることさえできない（一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

成と成ざるとは、人の力に及ばざるところぞ」★⁴⁸『玉くしげ』八、三二〇）。ナルにおいて、主語ないし主体は失われる。ナルとは、主体から主体ならざるものへの——あるいはその逆——移行そのものだからである。主語ないし主体を前提し、なおかつ温存するデアルやスルとは根本的に異なる。

かつて、若き丸山真男は、老荘的自然を否定した本居宣長に「超人間的な絶対的人格」であるところの「神の作為としての自然」を読み取り、徂徠と宣長とを作為において同一とする独自の見解を提示していた★⁵⁰。つねに物事の背後に人格を指定する背面世界論者の丸山らしい意見だが、自然を否定したからといって、論理的には自動的に作為に戻るとはいえない。ことは二者択一でも二項対立でもない。もうひとつの道、すなわち生成の観点を見落としている。宣長の神は人格ではなく、生成変化それ自体である。

なぜ彼が『古事記伝』において、古事記冒頭の「天地初發之時」を「阿米都知波自米能登伎」と読み、「初發」をハジメテヒラクルと読むことを漢籍言として否定したのかを考えてみればよい（『古事記伝』九、二二一〜二二三）。冒頭の一文は次の「於高天原成神名 天之御中主神」とひとつづきなのであって、時空が神の存在に先だって開けるでもなければ、時空を満たす神的人格が存在するでもなく、時空の生成それ自体が神なのである。もとより、神体が人間を模した偶像として造形されること自体、平安期、とくに貞観期に仏教の影響のもとではじまったものであり、凶事を怨霊の仕業として因果のうちに人格化することも、やはり平安期以

降に展開した御霊信仰の影響である。^{★52}だが、宣長が、神を人格化してその作為を想定する仏教の因果や、聖人をこしらえる儒教の天命の概念を否定したことを看過すべきではない。

「言語論的転回」に配慮して厳密にいえば、「つぎつぎになりゆくいきほひ」は、上代はおろか、近世以前の社会からあつたとさえ、いうことはできない。だが、そもそも宣長がみいだしたのは、あくまで生成の力であつて、同じものを維持する力でも、同じものの復の力でもない。国家的伝統の応仁の乱による破壊なしにはありえなかつたはずのものである。喪失ゆえの再生であり、再生といつても、また「直毘」の精神においてだとしても、宣長がそのように古書を読み込んだということは、ひとつの生成変化なのである。要するに、これは新しいなにかである。

彼は天窓を開け放つように、古層に封印されてきた渾沌の泥土を剥き出しにした。それにしても、いったいそれはなにをもたらすのだからか？

宣長の反逆精神が、古代から近世にかけて一貫して——律令から仏法、武家諸法度にいたるまで——地上に屋根としてのしかかってくるきた天上の「道理」にかえて、大地における「道」を見いだしたことは、ふたつの決定的な意味がある。ひとつは、帝国（外国）の理念による権力の抑制ではなく、あくまで自国に内在的な原理による抑制可能性が生じたこと。^{★53}もうひとつは、知識人＝権力者の制作する法＝道理ではなく、民衆が脈々と受け継いできた集団のかつ経験的な知性、すなわち慣習に新たな原理＝法の可能性を認めたこと

である。儒学者が一笑に付した天照＝太陽の図式は、たしかに帝国の理念と比較すればあまりに貧弱だが、にもかかわらず、内在的慣習であることによって、不朽の意味をもちうる。しかも、この原理＝法に特定の作者なるものは存在せず、なおかつ天皇さえ、これにしたがう。というよりも、「随神／惟神」は、とりわけ為政者にこそ求められる。^{★54}

比較のためにあえてモデル化していえば、《道理》は、原理的にいつて法＝言語の形態をとり、しかもその言語は現実の諸経験に対して特権的な地位を占めている。それによって数える主体が可能になるのだが、おかげで諸経験は、一としての道理と、その実践としての多のあいだに閉ざされてしまう（一の許容する実践の範囲をはみだせば、罪となる）。しかし《経験》においては、原理的には言語でさえ——きわめて特異なものであるとしても——ひとつの経験にすぎないのであり、数えることのむずかしい多様なものである。なぜなら数えるということもまた言語をとおしておこなう、ひとつの経験だからである。もし比較が許されるなら、因果も天命も否定して経験の生成を語るこの思想がデイヴィッド・ヒュームのそれに似ており、^{★55}そして政治的には立憲主義の歴史を飾るにふさわしい内容をもつことに気づくだろう。ここにこそ、日本における立憲主義の画期があるともみて、さしつかえない。立憲主義は、法なるものの外で、はじまるのである。

われわれは、立憲主義の決定的な転機が宣長の古学にあることを確認したが、その点で重要なのは、古学の文献学的内容ではなく

て、古学という実践である。彼は、実証主義者のように過去を時間軸上のある一点においてあきらかにしようとしているのではなく、彼の生きていた近世社会までひきつづく生成変化の持続において、時間を理解しようとしている。だから、中世や近世前期のように、仏教や儒学にもとづいて神道を理解しようとするのはもちろんのこと、近現代のように文献学的内容を実証主義的に詮索することもまた、あまり意味をもたない。古代から現在に受け継がれる歴史物語にこそ——さまざまな紆余曲折もふくめ——彼の興味があり結論がある。その意味で、彼の試みは過去と現在との対話というわけにはいなくなる。そして奇妙なことに、それはたしかに持続しているのである。写本の形で伝えられてきた古事記という資料体や、皇位継承という形で受けつがれてきた天皇身体（みかどみづか）の存在、あるいはひとびとの慣習や微細な言語使用のうちに、近世社会（きんせいしゃかい）上の古代は、彼の今と共存している。

過去と現在の混在する《今》。過去はわれわれの思う以上に現在に近しい。過去は彼岸ではなくこの世界にある。宣長をかううじて現在にとどめているのは、逆説的ではあるが、古事記という文献である。文献という窓のあることが、彼の試みをいまだ対話的なものにしてている。その分だけ、彼のなかで思考はいまだ此岸にとどまっておらず、思考の届かぬ彼岸ができる。そこは異国の道理はびこる世界であり、昔ながらの政治世界でもある。要するに、彼は形式的には依然として、テクストに相対する文献学者である（むろん、彼に歌学のあることを忘れるわけにはいかないが、いまはそれは措く）。

それに対して、古学を文献学ではなく神話学として実践したのが、宣長の死後門人を名乗る平田篤胤である。篤胤は文献の外部を信じている。読む者にしか開かれない文献と異なり、神話はつねに、そしてどこでも《作動》している（だから彼は師のように議論せず、神道を批判するにも、読者に判定を委ねる対話より「ひとりごと」を選択する）。出来事に現代の秩序を付与していく文献学と異なり、出来事それ自体が、現代人の知らない、隠れた秩序をもつ。同じタイプの神話が、意識的な模倣とは無関係に、世界中どこにでも散乱し、距離と時間を超えた類似性と反復性を示している（アマテラスとは、この類似性に名付けられたひとつの日本的符牒であって、日本神話の他国に対する優位性はそれほど重要なわけではない）。篤胤はひとの死生に積極的にかかわりながら、宣長を、この《作動》において読み込んだのである。むろん、厳密には宣長にもそうした要素がなかったわけではないのだが、篤胤は宣長以上に宣長的であり、またそれでいて篤胤にしかできない道をひらく。正確に宣長の示していた道の延長上に、その哲学を洗練させる。

生成の力により生まれた世界ははじめひとつであった。やがて天地にわかれ、地はさらにわかれて泉となった。なぜわかれるのかといえば、澄明で軽いものは上方に浮かび、濁り固まった重いものは下方に沈むからである。神の住まう天上には伊邪那岐や天照大御神が、地の下方、死者の住まう泉には、伊邪那美や速須佐之男命Ⅱ（はやすけのみこと）夜見命がいる。それらはさらに分かれて、一方は太陽に、他方は月になり、そのあいだに地球が残された。不動の太陽の周囲を地球が

★56

経めぐり、その地球の周囲を月が巡回する、そうした地動説的宇宙観である。すくなくとも天孫彦穗瓊々杵命のころには、天・地・泉はすべて切れ離れて、死者の魂はもはや夜見の国にはたどりつげなくなった。逆にいえば、死者の魂はこの世に残る。

ひとまず、起源への回帰を不可能にする不可逆性が想定されていることを、確認しておこう。太陽と地球、地球と月の距離はますます離れているのであって、原初の一物への回帰はできない。もちろん、人間の魂がこの原初へ環帰することはない。この世界は一度かぎりのものの反復という不可解な概念で満たされているのであり、この視座が彼の神話学をつらぬいている。

さて、死者の魂は黄泉の国に行き着くと、宣長はいつた（「貴きも賤きも善も悪も、死ぬればみな此夜見國に往ことぞ」『古事記伝』九、二三九）。その師を否定しなければならなかった篤胤の意図は、どこにあるのだろうか。

もうひとつ、師を否定した重要な点があった——禍津日神は悪神ではない。師にとって、異国の非説はびこる現状を日本にもたらししたのは、禍津日神のはたらきだった。^{★57}だが、そうではない。篤胤によればこの神もまた、師の信奉した直毘神（たひびのかみ）とおなじく、善神である。どういうことか。

原初の生成をつかさどる造化三神（天之御中主および産巢霊二神）のはたらきのうち、人間の男女の姿をして生まれた伊邪那岐や伊邪那美の汚穢（おえ）から、さまざまな神が生まれたことを神話は語る。たとえば尿は水に、尿は土に、吐瀉物は鉱物になった。火を生んで夜見

国に隠れ去った蛆沸く伊邪那美に会い、さまざまな汚穢をまとった伊邪那岐がその汚穢を、とりわけ顔を払ったときに生まれたのが、天照大御神や速須佐之男命である。つまり、この汚れなしには、皇祖は生まれなかった。そもそも禍津日神は伊邪那岐の垢を擦ることで生じたものだが、それは神でさえ汚れることを意味している。そしてこの垢を、新陳代謝Ⅱ生成の徴とみて、篤胤は禍津日神を汚穢を祓う禊（みそぎ）の女神瀬織津比賣（せおりつひめ）と同一視するのである。^{★58}

神もまた汚れる。いいかえれば、神もまた罪を帯びることがある。師がまだ善や悪という結果に原因となる神（直毘神や禍津日神）を措定していたことは、理論的にはまだ、人間的な因果律——制作・作為の観念——に囚われていることを意味しうる。またその意味での善や悪は、それを区別する正義というあいまいな観念を要求する、真の抽象性を欠いた、二元論をもたらず不純な帝国的概念にすぎない。しかし篤胤は、汚穢と清浄の結節点、すなわち浄化のはたらきに、神を見いだす。浄化は汚穢なしにはありえず、汚穢こそ次なる生成の徴である。汚れに原因はない。世界は時ととに、自然に——つまり産土の神の力により——汚れるのである。それに汚穢や清浄は結果にすぎない。罪は罰によって贖われるのではなく、流され払われて次なる生成を促す。重要なのは、禊によって汚穢と清浄をつなぐ新陳代謝を促し、次なる生成のための準備をしておくことである。

大祓（おほはらいごしほ）詞によれば、瀬織津比賣によって流され海にたどりついた汚穢は、根の国底の国（夜見国）にあって最後に待ち構える速佐

須良比賣——篤胤はこれを夜見国の王、速須佐之男命と同一視す

る——のもで消え去ってしまう（「根固底之罔尔坐。速須良比賣登云神。持須良比失比氏牟。如此久失比氏妻。天皇我朝廷尔仕奉留。官官人等乎始氏。罪止云布罪波不在止」大祓詞正訓）。^{★59} ここには、

ヘブライ的な原罪論の響きは皆無である。篤胤の解釈によれば、夜見国へいくのは、重く濁り凝り固まったものだけである。水や土の属性をもち、それゆえ重い肉体は罪とともに夜見国に消え去り、軽やかな火や風の属性をもち、穢れを祓われ澄明となった魂はこの世界にただよい残りつつける。

醜と美と、旧と新と、死と生と。それはこの世界において混じり合っている。渾沌こそ、この世界のありかたである。といつても、なんの区別もできないというわけではない。現世にあつて、顕明カミ || 自意識カミ || 無意識という「けじめ」がある。明度や透明度、固さや重さによって、それぞれ感覚しやすいものと、感覚しにくいものという区別をもつ。ただし、自我と無意識とのあいだに明確な境界線を設けることができないのと同様、それらはいくまで、明るさや重さ等々、現世における同じ強度の問題である。だから、弁証法的に対立しているというのではないことに注意しよう。それらは

ひとつの流れであつて、もともと似たものである（「実は、幽冥も、各々某々に、衣食住の道もそなはりて、この顕世の状カミぞかし」）。^{★60} 弁証法のように反対のものをひとつにしようとしているのではない。また仮に、たとえば大倭心と漢意のような対立があつても、一方は罪や穢れとして、やがて超感覚の世界（地と切れ離れた夜見国）に消え去つ

てしまう。^{★61}

篤胤は、神道をも消し去るかにみえる禍津日神——すなわち忘却を肯定している。つまり忘却さえ、彼にとつては神道の一部なのである。さらにいえば、彼には二つの忘却があるというべきだろう。

ひとつは、夜見国に流れ去つた、もはや取り返すことのできぬ忘却。それは、事実と虚構との区別を設けることがもはや不可能な過去である。もうひとつは、顕明カミと往還可能な幽冥カミにとどまる忘却。それは、虚構から真実の生成する忘却である。神話という虚構から真実を引き出す神話学者であるところの彼は、絶対的な忘却と相対的な忘却の二つをみとめている。絶対的な記憶も、完全な善も完全な悪も、天や泉に預けられ、現世には存在しない。だから真偽、美醜、善悪、新旧、生死、それらはひとつの強度をなし、対立しているというより、じつは同じ平面上をわけあう。宣長において逆説的にも内部に認められていた、否定さるべき「外國の道々カミ」は、もはや篤胤においてはありえない。宣長が否定した禍津日神自身によって、それらはいずれ浄化され、やがて《内在》が実現する。

われわれはここに、道理にしたがつて悪事を罪として処罰する天上の法ではなく、ものの自然な生滅のなかであらわれる穢れとして、それを祓う大地の原理 || 法という新たな可能性を見いだす。むしろ、外在 || 超越的な力をもたぬ内在的な原理 || 法は弱い。だが、それについて執拗である。ひとを処罰するほどの力をもたないが、そのこと自体が、この法の逆説的な可能性をなしている。この法は処罰にも恩赦にも関係せず、だから罪とともに立ちあがるといふより、目に

見えぬ形でやがて刷新される可能性を内包しながら、すでに、そしてつねに作動している。

それは、敵を滅ぼす外戦の論理ではなく、禊の場を内部に認める内乱の論理である。別のいいかたをすれば、それは、天命という外部の力により、道理を失った精神を滅ぼす——黄泉に送る——中国的な易性革命ではなく、内在的な革命、すなわち近代革命Ⅱ市民戦争の可能性である。邪さの道に傾き荒んだ魂は次第に浄化され、あくまでこの世界に安定する。生者や勝者はむろん、おのれの肉体ごと頭世にとどまるが、死者や敗者はこの世の幽世、すなわち無意識の世界に安住の地を得る。

ここに、政権担当集団の下野という一種の革命を原理Ⅱ法のうちに内包する、《憲政の常道》という戦前日本独自の立憲主義の淵源があると考えてよい可能性は充分ある。だがそれ以上に、逆説的にいえば、アマテラスやスサノオら絶対的な神々をこの世界から追放した、その意味で無神論的にさえ響く篤胤の論理は、それによって宣長の内在を完成させたのである。

われわれは、立憲主義 Constitutionalism という西欧由来の語に結実する日本史の独自の流れの基礎を、宣長と篤胤の古学にみた。宣長は生成に道を開き、そして篤胤はその生成に動的な安定を与えた。一見、政治とも法とも無関係にみえる彼らの思想にこそ、日本の立憲主義の嚆矢がある。それが西欧の立憲主義と同じかどうか、その判断は、法学者に任せておけばよい問題である。用語や時期からいって西欧の影響を無視するわけにはいかないとしても、われわれが考

えねばならない喫緊の課題は、権力者がおのれの徳ではなく内在的な原理に則って権力を抑制し、そして時を経て権力自体が新陳代謝する可能性を権力者みずから認める統治体系が、日本で生まれてきた可能性である。

いずれにしても、これは革命的な論理である。歴史的作用とは反復というより浄化であって、復古は同時に維新でもある。たとえば、近代天皇の親祭する十三の祭典のうち、おおむね古制を踏襲しているといえるのは、新嘗祭と、もとは伊勢神宮の祭典だった神嘗祭だけである。残りの十一——元始祭・紀元節祭・神武天皇祭・春秋の神殿祭・春秋の皇霊祭・先帝（孝明天皇）祭・先帝以前三代の式年祭・先后の式年祭・皇妣（天皇の母）たる皇后の式年祭——は、すべて新定である。^{★62} これをもって、伝統を無視しているということも、踏襲しているということも、無意味である。天皇がいるということ以外にとくに法制度を認めえない、神武創業への回帰は封建的特権はおろか、撰閲家の特権さえ失わせしめた。復古が同時に維新を意味するということは、この時代のほとんどすべてのひとびとが、よく知っていた。そして彼らの思想を、攘夷や国粹やナショナリズムと誤解する歴史上の信奉者や学問的批判者に対して、われわれはこれを日本の立憲主義をもたらす《内在》と捉えるべきである。

法Ⅱ道理の実践とは、同じことだけを繰り返そうとするか、いつも同じ場所に回帰しようとする、ひとつの病である。それはどうやってもうまくいかないのだが、それゆえ際限ない解釈学の道を開くか、さもなければ同一の範疇に無理やりねじこまれてしまう。原理Ⅱ法

は、そうした強迫とは無縁である。原理Ⅱ法は、古い記憶を保つ無意識に根ざす。自我の知りえぬ無意識の行為は、自我をたえず裏切つてなにか別のものを実現しつつ、けつきよくはそれを真に新しい経験として肯定せざるをえない。それが、一度かぎりのものの反復という経験の意味であり、生産という言葉の意味である。だから《憲法》が輝くのは、「つきつきになりゆくいきほひ」と呼ばれる渾沌の泥土、死と生とがまじりあう無意識という冥い背景（ミヤウ）のなかに、描かれつつけているあいだけである。

結論

維新のころ、古いものと新しいものがよく似ていたように、死と生もまた、とてもよく似ていた。この世界は、アルト（オリエント）が東洋の沸騰する大地について語っていたように、死と愛とを同じ平面において育んでいる。われわれは、意識的にはそれらをいつも区別しているが、無意識はそれらをほとんど区別していない。区別というよりも、それらを強度の問題に置きかえている。死から生へ、生から死へ、それは、ひとつの流れなのである。意識の上層にしか達していない、つまり天上の法は、だから罪に罰の符牒をつけて、人間を罪なす者となさない者と、地獄行きの魂と天国行きの魂とのあいだで区別しようとする。その一方で、意識の下層にある無意識に達した法は、罪を忘却の淵に流すことで、汚れを払って人間の本質を捉えようとする（だから魂は地獄にも天国にもいかず、この世界にとどま

る）。憲法の名に値するのは後者だけだが、それとて書き留められた条文のほうにこの本質があると思えば、本質は別のところに流れ去ってしまう。先にわたしが、西欧的な装いを得て華やかな条文よりも、より見えにくい告文（こくぶん）のほうに、この本質があるといったのは、そのことである。つまり、憲法は、それ自体、条文と告文との組みあわせにより構造化されているのだが、いわば前者は顕明事、後者は幽冥事、というわけである。むろん、告文とて、構造を物象化する自意識に囚われるなら、本質は失われる。究極的には、日々の無数の実践のかたちづくる歴史的な慣習が沈黙のうちに語るところにしか、人間の本質はありはしない。それは原理Ⅱ法に属するものであり、あるいは「法外」のものである。憲法とは、人間が守らねばならぬ契約書というより、あるひとつの、人間それ自身の地図であるといつてもいい。

われわれは、立憲主義にもとづく大日本帝国憲法成立の重要な前史として、本居宣長と平田篤胤の思想を位置づけた（ただし、もちろん、彼らの思想を立憲主義にのみ結びつけるのは誤りであり、実際にはもっと大きな広がりをもつ）。それらは従来、後代のナショナリズムや日本的ニヒリズムを招来した尊王思想の典型としてあつかわれ、近代的とはいえぬとされた大日本帝国憲法に内在する非民主性や国粹主義を批判する際に、せいぜい間接的に結びつけられてきた程度のものである。われわれはそれに対して、近代的な立憲主義を確立するために必要な、しかも創見に富んだ過程として、歴史のうえに積極的に位置づけようとしたのである。戦後の憲政史研究をふりか

えつても、管見のかぎり、先行研究としては小路田泰直をもつのみである。本稿のちがいは、前近代の帝國的な道理にもとづく徳治主義と、経験にもとづく近代の立憲主義とを、いずれも権力を抑制する原理として対比させ、前近代の長い法制史の外側、国家祭祀の廃絶を起点として生じた革命として、文献学や神話学の形態をとった国学を両主義の結節点に位置づけたところにある。

その視座からいえば、戦前の旧憲法と戦後の新憲法とを比較し、よく知られたさまざまな理由から前者を否定して、平和主義にもとづく後者のみを肯定する議論は、歴史的にはいかにも成りたちがいものにみえる。⁶³ 皇祖皇宗の遺訓として、天皇さえ、臣民と同じ資格で——相対的に天皇は遺訓を熟知する立場にあり、したがって欽定の形をとるとしても——したがうことを明言する告文をもつ旧憲法と異なり、新憲法の前文には、国家に内在的な意味での立憲主義規定がない。せいぜい、国際秩序を守るといふ一文を、国家権力を抑制する根拠として読み込むことができる程度である。前文の語る「国際社会」は、国家の外部にある、きわめて不安定な概念である。この語がどういふ秩序をもつ社会を想定しているのか——アメリカを中心とする帝國的なものなのか、アトムの国家の寄りあい所帯である国際連合なのか、それともっと別のなにかなのか——が不明なまま、アメリカに引きずられる形でなくすしに個々の条項、とりわけ戦争放棄を謳う第九条の解釈改憲を許している理由が、じつは新憲法にあるとしたら、どうだろうか（しかも、第一〇章にある憲法尊重擁護義務は、その他の国際法規を遵守することと拮抗する形で記

載されている）。もともと、なんの脈絡もなく、唐突に第一章の天皇条項がはじまっているように、新憲法は暗黙に旧憲法を前提とする憲法である。国民にとって、処罰（暴力）を避けるという現実的な遵守理由をもたない憲法にあって、各条文を遵守する自然な根拠を示す必要のある前文の致命的な空虚は、旧憲法を否定するかぎり、埋めるのがむずかしいものである。今日、われわれの無意識は、この空虚のうちに行き場を失っている。

宣長から生成の概念を受け継いだ篤胤は、たんに宣長において否定されるだけだった外部にはなく、内部に、汚れた魂の安定しんちの地を求めた。いまやそのことの憲政史上の意味はあきらかである。外部の帝國的「道理」に依存しない、内在的な原理Ⅱ法の確立可能性の完成である。国際秩序という外部の固い「道理」に魂のゆくえを求めつつ、その一方で流動的な大地に立脚点をもつ立憲主義を維持しようとする矛盾を犯すなら、当該社会に不安定をもたらすのは、必然的なことのように思われる。

それにしても、宣長と篤胤とが編みあげた神話学が、いかにフロイトのそれと異なっていることか。いずれも神話から無意識としての幽事と *Unbewusste* とを見いだした両者である。一方のプロイトは、ソフォクレスの語るオイディプスの伝説から、父殺しと近親相姦の原罪、いわゆるエディプス・コンプレックスを背負った存在として人間を描いた。他方、古事記を読み込んだ篤胤は、皇祖たるアマテラスを天上へ、罪はスサノオのいる夜見国へと送って、この世から切り離してしまった。起源も罪も、この世界には存在しないの

である。

精神分析の手にかければ、神話の語るあらゆる挿話がエディプス・コンプレックスの概念によって代理表象リプレゼンティションされる意味深長なものとなる。だが、国学にとっては、たとえば天照大御神は文字とおり太陽そのものであり、神話に他意を想定する必要はどこにもない。神話はそのまますま真実を語っているのであり、むしろ、精神分析の用いる賢ラジカゼンしらな代理表象の概念を批判している。だからもし、篤胤がオイディプスの伝説を読んだなら、罪を自覚しみずから両目を突いて失明したオイディプスの行為について、冥府にいる両親に会わないため、すなわち地上と冥府とを切り離し、幽世としてのこの世にとどまるためにそうしたのだといっただろう。^{★64} それによって、意味深なものたちの示す際限のない代理表象リプレゼンティションから、彼は解放されるはずである。アンティゴネら三人の男女の父でもあり兄でもある彼は、父母なき地上にあってエディプス・コンプレックスに囚われてもいなければ、その対象ともいえない。

抑圧されたものの世界である地下室にとどまろうとするフロイトに対して、篤胤は地上に無意識を解放する。顕事は広大な幽事の一部を占めるにすぎないという点で、たしかにフロイトの構図と重なりはする。しかし、フロイトにあってつねに対立的な意識と無意識だが、篤胤にとって顕事と幽事とは非常によく似たものであり、往還可能なものである。

前期フロイトにおける、無意識の快感原則を抑圧する現実原則。後期フロイトにおける、統合の原則をもつエロスと葛藤を繰り返る

ける、離反の原則をもつ死の本能。有機体と無機物。抑圧するものとされるもの。対立や葛藤がフロイトの議論を彩っていて、無意識は抑圧され、地下室にとどまったままである。かろうじて漏れだした無意識もまた、超自我として、おのれに回帰し、今度は自我を抑圧しはじめる。文化とは、集団的超自我と同一視される抑圧的なものであり、平和は、文化のもたらす抑圧を内面化することで可能になるというのだ（しかしわれわれは、大東亜戦争が文化の名のもとにおこなわれたことをよく覚えている）。^{★65} 精神分析が、哲学や文学、歴史学になつてしまわないよう、漏れだした無意識は精神分析の装置にふたたび抑圧Ⅱ再捕獲され、隙間は周到に埋められている。

そんな求心性をもつフロイトの精神に対して、魂は風に乗って地上のそこかしこをただよう、と語る篤胤の精神は、いかにも放射的である。彼は、文献学が神話学になつてしまふことを恐れなかったし、神話学が哲学性を帯びることも恐れなかった。意識と無意識と、肉体と精神とは、見えやすいか見えにくいかで差はあるとしても、それらはいずれもこの地上に生成した出来事である。生と死とは対立していない。死は次の生への架け橋である。

★1 本稿は柄谷行人の『憲法の無意識』（岩波新書、二〇一六年）をきっかけに書かれたものである。さきに、わたしは憲法が無意識的なものであることを論じたことがあったが、柄谷の議論はわたしの

それとは趣を異にしていた。そこで、この違和感をもっと明確に説明しておく必要を感じたのである。

★2 ジグムント・フロイト(中山元訳)『快感原則の彼岸』『自我論集』ちくま学芸文庫、一九九六年、一四四頁。

★3 同前、一六二頁。

★4 ジル・ドゥルーズ(財津理訳)『差異と反復』河出書房新社。

★5 フロイト「マジック・メモについてのノート」(前掲『自我論集』三〇七頁)参照。「この装置は、いつでも新たな受け入れ能力を提供すると同時に、記録したメモの伝統的な痕跡を維持するといふ二つの能力を備えている」。

★6 フロイト(中山元訳)『文化への不満』『幻想の未来／文化への不満』光文社、二〇〇七年。

★7 アントナン・アルトー(多田智満子訳)『ヘリオガバルス』白水社、一九八九年、六〇頁。

★8 同前、一二〜一三頁。

★9 丸山真男「歴史意識の『古層』」『忠誠と反逆 転形期日本の精神的位相』ちくま学芸文庫、一九九八年(原著一九七二年)、四〇二頁。彼は「つきつきになりゆくいきほひ」の観点に、主体性を構築しえない日本のニヒリズムを見いだしているが、その態度もまたニヒリスティックといふべきである。その点で、ニヒリズムの二重性を批判的に指摘していたニーチェを想起させずにはおかない。

★10 同前、四〇二頁。

★11 中谷礼仁「先行形態論」『セヴェラルネス+』鹿島出版会、二〇一一年、二六六、二七一、二七二〜二七三頁。傍点原文。

★12 丸山「歴史意識の『古層』」四〇八頁。傍点原文。

★13 同前、四二二〜四二三頁。傍点原文。

★14 丸山「日本の思想」『日本の思想』岩波新書、一九六一年、一一、三七頁。しかし、誰にあの大戦の責任がとれたのだろうか。

責任のとりかたは、極東軍事裁判の前後で大きく変わってしまった。責任は言葉ではなく死でもって応える、そうした武士による裁きを専らとした数百年にわたる日本の慣習は、罪の告白、レスポンス「応答能力」を主題とする西欧キリスト教社会にはありえなかつたし、理解されるはずもなかつた。しかし、ならば敗者がいさぎよくすべてを語って死ぬことで、あの戦争の責任がとれるものだろうか。不在の死者への応答をA級戦犯に任せつづけるわけにはいかないが、そもそも、黙して語らぬ不在の死者に、誰が応答できるというのか。黙ってピストル自殺を遂げたヒトラーに、戦後のドイツ人は無責任と言っただろうか？

★15 武田泰淳「滅亡について」『花』一九四八年四月、『日本近代文学評論選』岩波文庫、二〇〇四年、三九四〜三九五頁。

★16 同前、三九八〜三九九頁。

★17 前掲丸山「日本の思想」六六頁。

★18 渡辺信一郎『天空の玉座——中国古代帝国の朝政と儀礼——』柏書房、一九九六年。

★19 一と多の主題は政治のほかに宗教においても顕著である。しかし、しばしば対比されるこの一対は、じつはそれ自体が一宗教、すなわち国家の宗教からみられたものにすぎない。都市の宗教はしばしば多宗教の形態をとるが、その見方自体が一宗教に従属するものである。実際には、都市の宗教は一でも多でもなく、変容するものである。たとえば大日如來は日本において天照大御神に変容し、大黒天は大國主命に変容する。スバルタのオルティアはアル

テミスと同一視され、ギリシアのアレスはローマにおいてマルスに姿容する。

★20

樋口陽一は「伝統としての立憲主義」と「近代立憲主義」を比較し、シイエスの『第三身分とは何か』に拠りつつ、前者に「自然」實在の図式を、後者に「人為」仮構の図式をみている（『戦後世界秩序の中の近代立憲主義——「戦後レジームからの脱却」が導く（？）混迷』『立憲主義の「危機」とは何か』すずきわ書店、二〇一五年）。しかし、われわれは前近代について、法とは位相を異にする権力抑制原理である徳治主義を想定し、それと、近代立憲主義とを比較すべきと考える（西欧の徳治主義として、キリスト教を想定する）。また、自然か人為か、という存在のステータスに関わる二者択一に収まらない別種のありかた、すなわち生成変化について、これを変革期に想定するわれわれの見方も、理に叶っていると考える。

★21

典型として、石田雄『日本の政治と言葉（上）「自由」と「福祉』（東京大学出版会、一九八九年）にみられるように、どの国の「自由」を輸入すべきだったか、という議論がある。

★22

たとえば国際的立憲主義なるものを想定する佐藤太久磨「敗戦・アメリカ・日本国憲法——戦時思想から戦後政治へ」（前掲『立憲主義の「危機」とは何か』所収）がある。「国家主権を「外部」から規制する国際社会の意思や地政学的環境、歴史的條件」（一二二頁）まですべて立憲主義の構成要素とみなす佐藤の視座は、承服しがたい。そうした諸条件によって国家権力の制限されない時代は原理的にありえず、近代立憲主義を論じる意義は喪失する。本来、立憲主義は国内的な力学にもとづかないかぎり、意義をもたないものである。ただし、逆説的に立憲主義の喪失を論じようと

しているなら別であるが。

★23

小路田泰直『日本憲法史』かもがわ出版、二〇一六年。憲法関連の氏の数多い著書はいずれも必読だが、最新のものをあけておく。

★24

天皇の命令といえど、その拘束力が立法や法の改変にまでおよびないことは、帝国憲法第九条に明記されている。

★25

慈円（岡見正雄・赤松俊秀校注）『愚管抄 日本古典文学大系 八六』岩波書店、一九六七年。

★26

前掲小路田、三二頁。

★27

渡辺『中国古代の王権と天下秩序——日中比較の視点から——』校倉書房、二〇〇三年。

★29

この漢書の一節（「天下は天下の天下であって、一人の天下ではない」）は、「徳川成憲百箇条」との比較において興味深い。「百箇条」では次のようになっていいる。「一、天下は天下の天下にあらず。

又一人の天下に非ず。惟、歸仁事、深可研究事」。谷永は、天下を王者の所有物ではなく天下に民自身の所有物とするが、後者では、民も斥けられ、天下の所有は「仁」という形に実践に抽象化されている。天下概念の論理的な前提として太極を想定する、朱子学の影響を考慮するのが妥当だろう。

★30

内藤湖南「應仁の亂に就て」（『日本文化研究』）『内藤湖南全集』第九卷、筑摩書房、一九六九年。

★31

林羅山「仮名性理」『藤原惺窩 林羅山 日本思想大系二八』岩波書店、一九七五年、二四五〜二四九頁など。

★32

ただし、「凡例」を朱熹の真作とみなすかは諸説ある。土田健次郎『朱子学の正統論・道統論と日本への展開』（東方書店、二〇〇五年）など参照。

- ★33 藤田幽谷『正名論』『水戸学 日本思想大系五三』岩波書店、一九七三年、一二頁。
- ★34 荻生徂徠『弁名』『荻生徂徠 日本思想大系三六』岩波書店、一九七三年、三三頁。
- ★35 徂徠『弁道』前掲『荻生徂徠』一四頁。
- ★36 徂徠の「道」は、伊藤仁斎にとつて道が自然に属するのは対照的な理解である。「道はなお路のごとし。人の往来するゆえんなり。故に陰陽ごもごも運る、これを天道と謂う。剛柔相須うる、これを地道と謂う。仁義相行なわるる、これを人道と謂う」(『語孟主義』)。その点では、よくいわれているように、朱熹の「道」理解からはずれていない(「人物各々其性ノ自然ニ備ヘバ、則チ其日用事物之間、各々当ニ行フベキノ路有ラサルナシ」(朱熹『中庸章句』)。
- ★37 徂徠『政談』前掲『荻生徂徠』二六三頁。
- ★38 本居宣長『玉勝間』『本居宣長全集』第一巻、筑摩書房、一九六八年、四四八頁。以下、宣長の引用はすべてこの全集により、引用文のあとに(書名、巻数、頁)の順で示す。
- ★39 「四海萬國を照し坐す天照大御神……」(『鉗狂人』)。
- ★40 古事記における「生成」の語の初出は、伊邪那岐大神伊邪那美大神の国生みのくだりである。宣長は「ウミナス」と訓る(『古事記伝』九、一七〇)。
- ★41 「世中の事は、春秋のゆきかはり、雨ふり風ふくたぐひ、又國のうへ人のうへの、吉凶き萬事、みなことごとくに神の御所為なり……まごことには、天地は心ある物にあらざれば、命あるべくもあらず」(『直毘靈』九、五四)。
- ★42 「かの聖人の如きは、神と云中にも、一通りの正しき神にはあらず、人なる神也」(宣長『答問録』一、五四四)。
- ★43 徂徠『弁道』前掲『荻生徂徠』一〇頁。
- ★44 「古よりも、後世のまされること、萬の物にも、事にもおほし……これをもておもへば、今より後も又いかにあらむ、今に勝れる物おほく出来べし」(『玉勝間』一、四三六)。
- ★45 「いにしへよりつたはれる事の絶るをかなしむ事」(『玉勝間』一、二九八)において、今日に残る伝承の少なさを悲しむ一方で、「ふみども今はえやすくなれる事」(『玉勝間』一、八四)においては、「古学の道のひらけて」いることを「めでたくたふとき」と評価している。
- ★46 一条兼良『樵談治要』塙保己一編『群書類従』巻第四百七十六雑部三十一。
- ★47 村上重良『天皇の祭祀』岩波新書、一九七七年、四二～四三頁。
- ★48 同様の記述に平田篤胤『靈の真柱』井上頼国・角田忠行監修『平田篤胤全集』第二巻、一致堂書店、一九一一年、三三頁。「人の為れども、成ると成らぬは、神の御心に依ることなればなり」。生成変化については、小林敦子「蛙への生成変化——草野心平とドクルーズ——」(『人文学の正午』第四号、人文学の正午研究会、二〇一三年)を参照のこと。
- ★49 丸山『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年、二七〇～二七三頁。
- ★50 村上『国家神道』岩波新書、一九七〇年、四〇頁。
- ★51 柴田實編『御霊信仰』(雄山閣出版、一九八四年)など。
- ★52 内在の原理としては、朱子学の「性即理」に対して「心即理」を説いた陽明学もあてはまる。ただし、陽明学もまた、同じ帝国の学である以上、真の内在的原理たりえず、そこに国学の決定的な

意義があつた。

★54 「道をおこなふことは、君とある人のつとめ也」『玉勝間』一、七〇。

★55 丸山は伊藤仁齋、荻生徂徠をそれぞれカント、ヘーゲルにたとえ、

一方、柄谷行人は仁齋、徂徠、宣長をそれぞれケルケゴール、マルクス、ニーチェにたとえ、とくに宣長を批判していた(柄谷「江戸の注釈学と現在」『言葉と悲劇』講談社学術文庫、一九九三年、一五九頁。なお、前頁で平田篤胤の議論を「人は善悪によって天国と地獄に行く」と紹介しているが、篤胤を読んだの言とは思われない)。

★56 篤胤『ひとりごと』『平田篤胤』第二巻所収。

★57 「禍津日神。直毘神は。(古史或問に委いへる如く)天照大御神。速須佐之男命の荒魂和魂の神に坐すを。その和魂に坐す直毘神は天照大御神に属坐し。荒魂に坐す禍津日神は。速須佐之男命に属坐す妙なる謂れあり。…此の神(禍津日神)は穢事を甚く悪み賜ひて。汚穢の有れば。荒び賜ふなり。篤胤『霊の真柱』三六頁。

★58 宣長もまた、『倭姫命世記』にある「八十枉津日神也、一名瀬織津比咩神是也」の記載を肯定しているが、同時に「世中にあらゆる凶悪事邪曲事などは、みな元は此禍津日神の御霊より起るなり」(『古事記伝』九、二七二)としている。篤胤は、裸の女神と悪神が同一の名をもつ矛盾を、宣長より徹底して考えたといえる。

★59 篤胤『大祓詞正訓』山本松之祐、一八八一年、一一一―一二二頁。

★60 篤胤『霊の真柱』八二頁。ほかに、未来の火事や盗難を予測し、冥界と現世とを往還したと自称する童子寅吉に対する聞き取り調査である『仙境異聞』(『全集』第三巻所収)、前世は藤蔵であったと語る勝五郎に対する聞き取り調査である『勝五郎再生記聞』

(同所収)も参照のこと。彼らはいわばカントにとつてのスイーツ・デンボルグにあたるが、篤胤の態度は著しく異なる。真偽の判断を留保するカントと異なり、篤胤は彼らの言を信用する。ただし、篤胤が、大國主命以前の高天原と冥界とを区別し、少年が往還するのは、あくまで無意識の世界たる冥界であることに注意すべきである。

★61 黄泉より帰還した伊邪那岐大神が禊をした際に生成した神々(禍津日神を含む)のくだりにかかわって、宣長は次のように論じている。「先世中に所有凶悪事は、みな黄泉の汚穢より起るものなり、故古には萬の凶悪ことを、凡て穢しとも麻賀とも云り、書記に黒心濁心悪心など書を、何もキタナキコ、ロと訓、…汚垢を漱清むることを、其禍を直すとあり、…かくて世中に所有吉善事は、皆此御禊より起るものなり」(『古事記伝』九、二七六)。この解釈は、篤胤ほど厳密とはいえない。あらゆる悪事は汚れから生まれもし、また禍津日神から生まれもする、ということになるが、いずれにせよ、この世界は汚穢と清浄の二元論で満たされていることとなる。

★62 村上『天皇の祭祀』七五頁。

★63 柄谷行人は、平和主義を語る日本国憲法第九条について、大日本帝国憲法を批判しつつ、旧憲法の継承ではなく、江戸時代の鎖国状態、元和偃武以来のバックス・トクガワの無意識的な反復であると主張していた(前掲『憲法の無意識』)。フロイトを援用しつつ、憲法が無意識とかかわることを指摘していた点で触れざるをえない論考である。広い意味で、いわゆる「護憲派」に属するものであり、彼が個々の主体を超えた無意識を持ち出すのは、平和憲法の執拗さを語るためでもある。しかし、旧憲法には否定的なほと

んどの「護憲派」と同様の結論を、わざわざフロイト的無意識から導きだしている点に、われわれはかえって「護憲派」という病の根深さを感じる。

鎖国にせよ元和偃武にせよ、徳川幕府の意図的な政策にすぎない。かつての支配者たちの自意識を現代人の無意識と同一視したとしても、現実には天草の乱があり、洋学の流入があり、そして無数の民衆暴動があった。武装集団の長である地方領主は、潜在的反乱可能性にしがたって親藩、譜代大名、外様大名という形で明確に序列化され、一種の相互監視社会を形成していた。それは五人組として組織された村落共同体においても同じ状況である。また反乱に対する備えとして、たえず旗本という巨大な武装組織が準備されるなど、反乱可能性は武士が身分制社会の頂点を占める二重の条件をなしていた。いいかえれば、「忠誠と叛逆」（丸山真男）の均衡がつくる潜在的反乱可能性を内包することで成立していた社会である（だからこそ、逆説的にもあれほど一揆が起こったのだと考えたほうがいい）。むしろ、反乱可能性は表向き徳治主義にもとづいて抑制されている（だから騷擾発生は支配者の不徳のいたすところであり、民衆の面前で家老が切腹するケースさえある）が、裏面には非対称的な軍事力が準備されているのである。論理的には、騷擾について軍事力ではなく法的に処置することが前提になっていた、立憲政治が母体として形成しようとした法治主義的な国民国家とは、まったく異なる基盤のうえに成立している。ましてや、当時の国際社会は、今日のそれとはまったく異なる。ここでは平和の語が国際平和を意味するのは当然だが、それゆえ国際社会の差異を無視するかぎり、外形上の類似性を指摘するのは無意味である。

立憲主義の成立過程を無視する形で、いいかえれば近代化の過程を完全に無視して、徳治主義にもとづく支配者の意識的な政策と、平和憲法の前提とされる民衆の無意識とを同一視することがなぜ可能なのか、柄谷にその説明はない。皮肉なことだが、むしろに、今日の社会が徳治主義時代の政策に無意識のうちに帰しているというなら、それは立憲主義の放棄を意味するが、まさかそれが彼の望むところというわけではあるまい。あげくのはてに、憲法九条がわれわれを護っているなど、形而上的転倒であり、それこそ民主主義を放棄した古い天上の道理への回帰にほかならない。憲法の条文は、われわれの歴史的蓄積の結果にすぎない。あくまで人間の諸々の実践から出発するのが憲法である。終戦後七十年にわたって諸外国と戦争しなかったからこそ、いまのこの憲法は護られているのであって、実践に法は先立たない。

★ 64

ソフオクレスがオイディプスにみずから面目を突かせたことについては、アンドレ・グリーソン「オイディプス」（『現代思想』第一巻第三号、青土社、一九七三年）を参照のこと。

★ 65

わたしは文化の概念をたんに否定しているのではない。文化は超自我として攻撃欲動を自己にむけるばかりとはかぎらないといいたいのである。武器はひとが思っている以上に文化的なものであり、けっして野蛮なものではない。文化Ⅱ農具は同時に他者にむかう武器にもなる。しかもこの区別は、アプリアオリなものというより実践的であり、またこの実践Ⅱ区別は無意識的である場合のほうがはるかに多い（つまりひととは守ると称して攻撃する）。それが意味しているのは、反戦の自意識は現実的な平和にほとんど関係しないのではないかと、いうことである。また、かりにおのれにのみむかうという、集団的な超自我の概念を認めるとしても、

それがフロイトのいうとおり普遍的であるなら、国民にではなく人類にむかう場合もありうるだろう。それがあの第二次世界大戦だったとすれば、どうだろうか。フロイトの望むとおり、全人類がおのれに対して攻撃欲動をむけたとき、その強力な原罪意識と反省が、平和をもたらすよりも、かえって最後の審判として人類の滅亡をみずから受け容れる結果をもたらさないともかぎらないように思われる。

たなか・きお（奈良女子大学助教）

