

近代の誕生

——日本史試論（下）——

小路田 泰直

はじめに

人が人でありながら、やり方如何によつては全知全能（悟り）を得、この世に王として君臨することができるといふ言説が崩壊し、例外なき人の悟りの不能が法然によつて宣告されて以来、この国を支配する最高の規範は、王の意志ではなく、「道理」になった。「道理」とは、次の『愚管抄』の作者（天台座主）慈円の発言の中にある規範である。

日本国ノ世ノハジメヨリ次第第二王臣ノ器量果報ヲトロヘユクニシタガイテ、カ、ル道理ヲツクリカヘク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。（慈円『愚管抄』『日本古典文学大系』八十六、岩波書店、一九六七年、三二六頁）

大方世ノタメ人ノタメヨカルベキヤウヲモチイル。何事ニモ道理詮トハ申也。世ト申ト人ト申トハ、二ノ物ニテハナキ也。世トハ人ヲ申也。ソノ人ニトリテ世トイワル、方ハヲホヤケ道理トテ、国ノマツリコトニカ、リテ善悪ヲサダムルヲ世トハ申也。人ト申ハ、世ノマツリコトニモノゾマズ、スベテ一切ノ諸人ノ家ノ内マデヲダシクアハレム方ノマツリコトヲ、又人トハ申ナリ。其人ノ中ニ国王ヨリハジメテアヤシノ民マデ侍ゾカシ。（『愚管抄』三二八頁）

要点は三つである。第一、それは人が「大方世ノタメ人ノタメヨカルベキヤウ」と主観的に考えたことを、多数「ヒシトツクリアハ」せた結果生まれたものであること。第二、その「ヒシトツクリアハ」せた多数の主観の中には、今現に生きている人々の主観だけでなく、

[Article]
KOJITA, Yasunao
The Birth of Modernity:
An Essay on Japanese History (3)
(Received 19 November 2012)

A Noon of Liberal Arts, No. 4, 2013

「上古中古」に生きた、すでに死者となった人々の主観も含まれていること。第三、その「道理」の基礎をなす一人一人の主観的判断
 Ⅱ 「道理詮」は、「国王ヨリハジメテアヤシノ民マデ」例外なく、私的利害関心に流れること、である。

過去から現代まで、この世に生きた全ての人々の、それぞれの私的利害関心に基づく主観的正義を集積したもの、それが「道理」であった。

別の言い方を借りれば、十八世紀末の政治指導者松平定信が次のようにいった、「一人一族一郷一邑の善悪願欲」を集積した「億兆の人の皆善とし悪とする処」、それが「道理」であった。

天命不寧、天の命する所則民の帰する所也、民の帰する所は徳器の備る人なり……民の訟獄謳歌これに帰するを以て天の与ふるを明らかにす、夫れ一人一族一郷一邑の善悪願欲或は私にあるも多けれど、億兆の人の皆善とし悪とする処は一箇の私心にあらざる故に、皆天下の公理也、天下の公理は則天の心なり、人君一箇の私にかゝはらずして、公理を以て心とするにあらざれば、天命を享けて天職を治むとはいひ難し、（松平定信『楽翁公遺書』上、八尾書店、一八九三年、九頁）

まさしく現代語に置き換えればそれは「輿論」であった。したがって以下、「道理」を「輿論」と置き換えることもある。

しかし考えてみると、一人一人の主観的正義を結び合わせて、一

つの全体意思を形成するほど難しいことはない。この国の人々は、その難しい課題をどのように解決し「道理」の支配を実現したのだろうか。今回はそのことをみていくことにする。

第一章 代表の創出——將軍制と神国観——

多数の主観的正義を「ヒシトツクリアハ」せるためには、兎にも角にも合議を形作るしかないが、膨大な人口の存在を前提にそれ成形作ろうとすれば、まずは代表なるものを創始しなくてはならなかった。

では、この国において、代表なるものを創造するためには如何なる方法があったのか。二つの方法があった。一つは、將軍制なる国制を確立すること。もう一つは『神皇正統記』的天皇観を確立することであった。ではそれはどういうことか、以下順番にみていこう。

第一節 將軍制

將軍制とは何か。それは次の『吾妻鏡』が描く、源頼朝の征夷大將軍就任の儀礼の様子をみればわかる。

一九二二年七月二六日、頼朝を征夷大將軍に任ずる「除書」が、勅使肥後介中原景良及び同康定によって鎌倉にもたらされ、鶴岡八幡宮において、頼朝の使者三浦義澄に渡された。それを三浦は、比企能員、和田三郎ならびに「郎従」十名（総て甲冑姿Ⅱ軍装）を率いて、頼朝の待つ「幕下西廊」にもたらし、あらかじめ束帯姿で「出

御」していた頼朝にひざまずきながら手渡した。これがその儀礼であった。(『吾妻鏡』前編『新訂増補国史大系』第三二卷、吉川弘文館、一九三二年、四六六ページ)

要点は三つであった。

一つは、頼朝が「除書」を受け取った場所が、京都の朝廷ではなくて、鎌倉の幕府(陣営)であったことであった。それは将軍が、京都から出撃して、京都に帰還する存在ではなくて、鎌倉という戦場に居続ける存在であることを意味していた。「除書」を受け取る方が京都に向くのではなく、「除書」の方が戦場にもたらされたのである。

二つ目は、頼朝が「除書」だけを受け取り、実は「節刀」を受け取っていない点であった。征夷戦争に勝ち、凱旋すれば、やがて天皇に返さなくてはならない「節刀」を、頼朝は最初から受け取っていないのである。これは、頼朝が、征夷大將軍という臨時の官に就任しておきながら、それを近い将来辞する気持ちが全くなかったことを意味していた。

そして三つ目は、頼朝が勅使から直接「除書」を受け取っていない点であった。軍装の家臣を介して、その受け取りはなされた。それは、将軍が天皇の勅使にへりくだるといふ姿を極力避けた結果であった。加えて三浦義澄に付き従った御家人たちが何れも軍装であったことは、鎌倉が戦場として認識されていたことを示していた。

要は、頼朝が、自らは半永久的に「鎌倉という戦場」に居続ける——京都に凱旋しない——ことを前提に、一切へりくだることな

く、天皇から征夷大將軍の地位を受け取るというのがこの儀礼の意味であった。

付け加えておくと、『吾妻鏡』からその將軍就任の有様がわかる、頼朝以外の鎌倉幕府の五人の將軍(源頼家・源実朝・藤原頼経・藤原頼朝・宗尊親王)の場合も、いずれも就任に際して、頼朝同様、除書は受け取っても、節刀は受け取っていない。またその除書は、京都ではなく、鎌倉で受け取っている。將軍に就任すべく、京都から鎌倉に下った宗尊親王にしても、鎌倉到着とほぼ同時の一二二二年四月一日に、將軍宣下を受けている。それらは、頼朝の征夷大將軍就任儀礼の普遍性を物語っている。

では頼朝が、このような形で征夷大將軍に就任したこの意味は何だったのか。戦時下の征夷大將軍には、一一九〇年、頼朝が奥州藤原氏の討伐に乗り出したとき、頼朝の御家人たちが、京都からの討伐命令がなかなか届かないことに業を煮やして、「軍中將軍の令を聞き、天子の詔を聞かず」(『吾妻鏡』前編、三三三〜三三四ページ)と述べたように、「軍中」においては「天子の詔」に代わる「將軍の令」を発する権限が与えられていた。それを「關外之権」という。ならば、逆に戦時の方を恒久化させてやれば、その「關外之権」を使って頼朝を第二の天皇にすることが可能になる。そう考えたから頼朝は、上記のような儀礼を思いつき、それを経て征夷大將軍の地位に就いたのである。彼が京都に凱旋することなく鎌倉に居ながら、軍装の家臣を通じて征夷大將軍の「除書」を受け取ったのは、まさにその戦時を常態化するための演出であった。

將軍制の確立は、征夷大將軍のもつ「關外之權」をテコに天皇と同等の第二の王としての將軍を創出し、それを機にこの国を一挙に分権化、封建化させる方策だったのである。將軍制を確立するため、社会全体を、常態的な戦時体制におけば、戦場の掟である御恩と奉公の関係を介して、將軍のもつ「關外之權」をさらに鎌倉御家人たちに、守護職や地頭職という形で分配することも可能になる。

そして権力を分権化、封建化させれば、あらゆる権力は合議体化する。鎌倉幕府における評定衆や引付衆の成立をみればそれはわかる。合議ということが成立するのである。ただ、国家を封建化させ、権力を合議体化させたからといって、その合議体化した権力を構成する封建領主たちが直ちに人々の代表に転化するわけではなかった。彼らを真に人々の代表にするためには、彼らが彼らの支配する領民から選挙されるようにするか、しからずんば彼ら全員の権威の源泉である天皇を国民代表として定義しなおすしかなかった。そして後者のためにとられた方法が『神皇正統記』的天皇観の確立だったのである。

第二節 『神皇正統記』的天皇観

では、南朝の臣、北畠親房の描き上げた『神皇正統記』的天皇観とはいかなる天皇観だったのか。逆説的だが、万世一系天皇の正当性を、易姓革命思想を用いて立証するという天皇観であった。ではどのようにして北畠は、易姓革命思想を用いて万世一系天皇の正当性を語ったのだろうか。

彼はまず易姓革命思想を肯定してみせた。史上悪名高い武烈天皇や称徳天皇や陽成天皇について、それぞれ「性サガナクマシテ、悪トシテナサズト云コトナシ」（『神皇正統記』『日本古典文学大系』八十七、岩波書店、一九六五年、八十八頁）、あるいは「尼ナガラ位ニギ給ケルニコソ。非常ノ極ナリケリカシ」（『神皇正統記』一〇五頁）、あるいは「性悪ニシテ人主ノ器ニタラズミエ給」（『神皇正統記』一二二頁）うと語り、不徳ゆえにそれぞれの天皇の家系が断絶したことを、まずは肯定してみせた。

そして「不徳ノ子孫アラバ、其宗ヲ滅スベキ先蹤甚ヲホシ。サレバ上古ノ聖賢ハ、子ナレドモ慈愛ニヲボレズ、器ニアラザレバ伝コトナシ」（『神皇正統記』八十八頁）とか、「我国ハ王種ノカハルコトハナケレドモ、政ミダレヌレバ、曆数ヒサシカラズ。継体モタガフタメシ、所々ニシルシ侍リヌ」（『神皇正統記』一一六頁）とか述べて、それを一般化した。皇統が変わらないことに特徴のある日本においてさえ、不徳な天皇が現われれば、その天皇の家系は滅び、新たな有徳な天皇の家系がそれにとつてかわることはありうるとしたのである。

しかしその一方で次のように、日本を「神国」と規定して、「昔世スナホニ道タダシカリシ時モ、賢ヲエラビテサツクルアトアリシニヨリ、一種ヲサダムル事ナ」き「乱力ヲモチテ国ヲアラソフ」「ミダリガハシキ国」（『神皇正統記』四十八頁）中国と区別した。

おおよまと
大日本者神国也。天祖ハジメテ基ヲヒラキ、日神ナガク統ヲ

伝給フ。我国ノミ此事アリ。異朝ニハ其タグヒナシ。此故ニ
神国ト云也。（『神皇正統記』四十一頁）

次のようにいうためであつた。

同世界ノ中ナレバ、天地開闢ノ初ハイツクモカハルベキナラネド、
三国ノ説各コトナリ。（『神皇正統記』四十五頁）

国が違えば同じことでも違うように現われると。

ならば同じ易姓革命的現象であつても中国と日本とは全く異
なつた現われ方をしたはずである。では日本ではそれはどのような
現われ方をしたのか。北畠は次のように述べた。

神武ヨリ景行マデ十二代ハ御子孫ソノマ、ツガセ給ヘリ。ウ
タガハシカラズ。日本武尊世ヲハヤクシマシシニヨリテ、御
弟成務ヘダタリ給シカド、日本武尊ノ御子ニテ仲哀伝マシマ
シヌ。仲哀・応神ノ御後ニ仁徳ツタヘ給ヘリシ、武烈悪王ニ
テ日嗣タエマシシ時、応神五世ノ御孫ニテ、継体天皇エラバ
レ立給。コレナムメツラシキタメシニ侍ル。サレドニヲナラ
ベテアラソフ時ニコソ傍正ノ疑モアレ、群臣皇胤ナキコトヲ
ウレヘテ求出奉リシウヘニ、ソノ御身賢ニシテ天ノ命ヲウケ、
人ノ望ニカナヒマシマシケレバ、トカクノ疑アルベカラズ。
其後相続テ天智・天武御兄弟立給シニ、大友ノ皇子ノ乱ニヨ

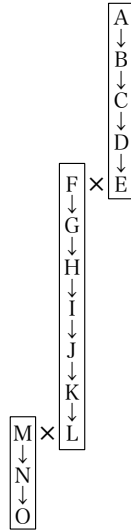
リテ、天武ノ御ナガレ久敷伝ラレシニ、称徳女帝ニテ御嗣モ
ナシ。又政モミダリガハシクキコエシカバ、タシカナル御讓
ナクテ絶ニキ。光仁又カタハラヨリエラバレテ立給。コレナ
ン又継体天皇ノ御コトニ似玉ヘル。シカレドモ天智ハ正統ニ
マシマシキ。第一ノ御子大友コソアヤマリテ天下ヲエ給ハザ
リシカド、第二ノ皇子ニテ施基ノミコ御トガナシ。其御子ナ
レバ、此天皇ノ立給ヘルト、正理ニカヘルトゾ申侍ベキ。今
ノ光孝又昭宣公（藤原基経）ノエラビニテ立給トイヘドモ、
仁明ノ太子文徳ノ御ナガレナリシカド、陽成悪王ニテシリゾ
ケラレ給シニ、仁明第二ノ御子ニテ、シカモ賢才諸親王ニス
グレマシマシケレバ、ウタガヒナキ天命トコソミエ侍シ。（『神
皇正統記』一二四〜一二五頁）

悪逆の限りをつくした武烈天皇がなくなり、因果応報、皇胤が途絶
えると、「ソノ御身賢ニシテ天ノ命ヲウケ、人ノ望ニカナヒマシマ
シケ」る継体天皇が、大伴金村をはじめとする群臣に推挙されて新
天皇に即位したが、その継体天皇がたまたま応神天皇の五世の孫で
あつたことに典型的にみられる現われ方をした。「メツラシキ」こ
とだが、不徳の天皇が現れ革命が必然化されると、不思議なことに
皇統の内部からその革命を遂行する者が現われる。そうした現われ
方をした。「神国」ならではの、不思議な現れ方であつた。

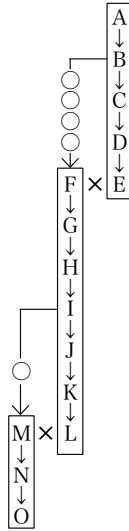
例えばAに始まりEまで続いた王家（A王家）をFが覆し、また
Fに始まりIまで続いた王家（F王家）をMが覆す（M王家）といつ

た二度の革命を仮定すると、【図1】のように、二度の「易姓」（王朝転換）として現われるのが中国であるのに対して、【図2】のような、二度の皇統内家系転換として現われるのが日本であった。

【図1】



【図2】

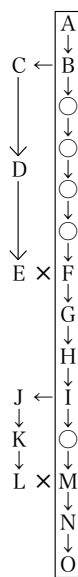


だから日本においては、何度革命がおきても、易姓にはつながらず——王家の家系は変わるが——、皇統の連続は保たれてきたのである。これが北島による、易姓革命思想をつかった万世一系天皇の正当性を証明の仕方であった。

そして、その上で【図2】を【図3】のように読み替え、その神国の不思議の顕現する原動力を、仲哀・応神天皇に始まり後醍醐・後村上天皇に至る家系（A—B—○—○—○—○—F—G—H—I

—○—M—N—O）Ⅱ「正統」の復元力（王権から転落してもまた王権に復帰する力）に求めたのである。故に彼は自らの作品を『神皇正統記』と名付けたのである。

【図3】



ちなみにAに仲哀天皇、Bに応神天皇、Cに仁徳天皇、Eに武烈天皇、Fに継体天皇、Iに天智天皇、Jに天武天皇、Lに称徳天皇、Mに光仁天皇、Nに桓武天皇を入れてみると、不正確ではあるが、わかり易い。

ではなぜ北島は、易姓革命思想を用いて、万世一系天皇の正当性を立証するといったことをしたのか。それが天皇の国民代表性を証明することにつながるからであった。易姓革命思想とは、天人相関を説き、民意にかなわなくなった時、王権は天命にそわなくなり、覆されるとする思想であった。だから逆に、その思想にかなっていれば、王権は民意にかなっているという思想だったからであった。

如何に北島が民意を重視していたか。彼が『神皇正統記』において、繰り返し民意の規範性について言及していることから明らかであった。

例えば承久の乱をひきおこし、北条義時追討の兵をあげた後鳥羽上皇の非を責め、次のように述べている。「但下ノ上ヲ廻スルハキハメタル非道ナリ。終ニハナドカ皇化ニ不順^{まづむ}べ」し、されど「王者ノ軍ト云ハ、トガアルヲ討ジテ、キズナキヲバホロボサズ。……義時久ク彼ガ権ヲトリテ、人望ニソムカザリシカバ、下ニハイマダキズ有トイフベカラズ。一往ノイハレバカリニテ追討セラレンハ、上ノ御トガトヤ申ベキ。」(『神皇正統記』一六〇頁)と。明らかに彼はここで「皇化」を上回る政治規範として「人望」を設定しているのである。

源頼朝や北条泰時を評価するにあたって、評価基準の第一に人々の幸福感をあげたのである。以下のとおりである。

凡保元・平治ヨリコノカタノミダリガハシサニ、頼朝ト云人モナク、泰時ト云者ナカラマシカバ、日本国ノ人民イカマナリナマシ。此イハレヲヨクシラヌ人ハ、ユヘモナク、皇威ノオトロヘ、武備ノカチニケルトオモヘルハアヤマリナリ。……神ハ人ヲヤスクスルヲ本誓トス。天下ノ万民ハ皆神物ナリ。君ハ尊クマシマセド、一人ヲタノシマシメ万民ヲクルシムル事ハ、天モユルサズ神モサイハイセヌイハレナレバ、政ノ可否ニシタガイテ御運ノ通塞アルベシトゾオボエ侍ル。(『神皇正統記』一六三頁)

第三節 伊勢神道

しかし天皇を国民代表として再定義する以上、実はつくり出さなくてはならないものがもう一つあった。それは天皇が国民を代表するのなら、その天皇によって代表される国民を象徴する何か神であった。しかも、当然天皇の上位に置かれるものとして。代表されるものが代表するものの上位にくるのは当然だからである。それをつくり出さなければ天皇の国民代表性が可視化できないからであった。

ではその国民を象徴化する神の創造は誰に託されたのか。北畠親房とも関係の深かった伊勢神宮外宮の神官、度会家の人々(忠行家行)に託された。

天地初めて発^{あめつち}けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神^{あめのみかみ}。次に高御産巢日神^{たかみむすひのかみ}。この三柱の神は、みな独神^{ひとりかみ}と成りまして、身を隠したたまひき。(『古事記』岩波文庫、一九六三年、十九頁)

彼らはこの『古事記』冒頭に出てくる造化三神の内、「産巢日」の神としてモノの生成に関わる、ことのない天之御中主神と、伊勢神宮外宮の祭神、豊受大神を同体化させることによって、その神を創造した(高橋美由紀『伊勢神道の成立と展開』増補版)ペリかん社、二〇一〇年)。

そこで注目すべきは伊勢神道の教典（神道五部書）の一つ『倭姫命世記』（『日本思想大系』十九、岩波書店、一九七七年）の描く、豊受大神が外宮の祭神になるまでのいきさつである。

天照大神が斎宮倭姫命の夢中に現われ「皇太神吾れ一所二耳坐サネば、御饌も安ク聞シ食サズ。丹波国与佐ノ小見比治ノ魚井原二坐します、道主ノ子ノ八乎止女の斎リ奉ル御饌都神止由居太神を、我が坐します国ヘト欲フ」と述べたことに応えて、豊受大神（止由居太神）は丹後（旧丹波）から伊勢にやつてきた。そして神殿（神宮）の建設に協力し、その神殿に「神宝」「兵器」を納め、さらには「神地・神戸」を定めて、二所皇太神宮の朝ノ大御饌夕ノ大御饌を、日別に斎キ敬ヒ之ヲ供進」した。要は天照大神を経済的に支えた。そこで天照大神は「吾ガ祭り、奉仕^{つかたてまつ}るノ時ニハ、先ヅ止由気太神（豊受大神）宮を祭り奉るベシ。然シテ後ニ我が宮ノ祭りノ事ヲバ勤め仕ふべき也。」（『倭姫命世記』二十八〜二十九頁）と述べ、豊受大神を自らと並ぶ大神として祭らせた。かかるいきさつである。しかも天照大神といえ、崇神天皇の即位直後におきた疫病の大流行に対処しえず、崇神天皇の宮殿から追放され、——『倭姫命世記』によれば——「丹波国」「吉佐宮^{よさの}」を皮切りに諸国（丹波国↓大和国↓吉備国↓大和国↓伊賀国↓近江国↓尾張国↓美濃国↓伊勢国）を転々としたあげく、伊勢にやつてき、安住の地をえた神であった。

このいきさつから考えて、天照大神の最初の寄留地「丹波国」からやつてきた豊受大神は、次の三つの属性をもつ神だった。一つは、皇祖神天照大神を経済的、物質的に支える神。二つ目は、食客よろ

しく諸国を放浪してきた天照大神を支えてきた、各地の神々、豪族たちを代表する神。三つ目は、その功により天照大神から「吾ガ祭り、奉仕^{つかたてまつ}るノ時ニハ、先ヅ止由気太神（豊受大神）宮を祭り奉るベシ。然シテ後ニ我が宮ノ祭りノ事ヲバ勤め仕ふべき也。」といわれ、天照大神よりも上位に位置することを許された神であった。

天皇によって代表される国民を象徴化するのにふさわしい神であった。そしてその最後の属性を補強するために、この世の最高神天御中主神と同体化させられたと考えるべきなのである。

例えばルソーは「主権者」について次のように語っている。

政治体の本質は、服従と自由の合致にあり、「臣民」と「主権者」という言葉は、盾の両面であつて、この言葉の意味は「市民」

という一語の下に結合している（ルソー著・桑原武夫・前川

貞次郎訳『社会契約論』岩波文庫、一九五四年、一二九頁）

統治者によって支配される「臣民」でありながら、同時に統治者を支配する「主権者」でもあると。

豊受大神はまさにその「主権者」として生み出された神だったのである。だから江戸時代、この国の人々は、六十年に一度伊勢神宮外宮に参集し（御蔭参り）豊受大神が自らの象徴であることを確認し続けたのである。

かくて、伊勢神道が確立し、豊受大神が天皇によって代表される国民の側を象徴化することに成功したとき、天皇は名実ともにこの

国の国民を代表する存在となり、同時に天皇から権威を賦与されたすべての封建領主たちも、代表としての地位を獲得したのである。彼らの形成する権力は「公儀」と認識されるようになったのである。

第二章 法治主義の確立

第一節 歴史主義——本居宣長の位置

しかし、代表を生み代表による合議を形作つたからといって、人の主観的正義を「ヒシトツクリアハ」せることによつて「道理」や「輿論」を生むことの困難さが消えるわけではなかつた。室町幕府期、有力守護大名たちの合議による政治運営がはかられたが、それがかえつて大名間の争いを生み、最後は応仁の乱にまで発展したことを考えれば、それはわかる。

では合議による政治運営をより容易にするためには、代表を生むこと以外に如何なる方法があつたのだろうか。そこで参考になるのがルソーの次の考え方であつた。

国家は、法律によつて存続しているのではなく、立法権によつて存続しているのである。昨日の法律は、今日は強制力を失う。しかし、沈黙は暗黙の承認を意味する。主権者が法律を廃止することができると、それを廃止しない場合には、

彼はたえずその法律を確認しているものとなされる。主権者がひとたびこう欲すると宣言したことは、すべて、取り消

さないかぎり、つねにそれを欲していることになるのである。それでは、古い法律に、あのように尊敬が払われるのはなぜか。それは、古いということそれ自体のためである。昔の（人々の）意志がすぐれていたのでなければ、古い法律をそんなに長く保存はできない、と考えなければならない。もし主権者が、それをたえず有益なものであると認めなかつたならば、彼はそれを千回も取り消したであろう。よく組織されたすべての国家で、法律が弱まるどころか、たえず新しい力を獲得しつつあるのは、このためである。（『社会契約論』二二六頁）

彼はここで、失われることなく継続してきた「古い法律」は、ただ単に継続してきたのではなく、長い年月にわたり繰り返し「主権者」の信任を得てきたからこそ継続してきたのだと述べている。したがつて「古い法律」には特別の「尊敬」が払われると。

通常の法は今生きている人たちの信任を得ただけの法に過ぎない。それに比べて「古い法律」は、今生きている人に加え、これまで生きてきた多くの人たち（死者）の信任も同時に得た法である。前者を「全体意志」といえば、後者は「一般意志」である。「一般意志」がなぜ「全体意志」に優越するのかということについての、ルソーなりの説明である。なおそのルソーのいう「全体意思」と「一般意思」を我々の言葉に置き換えると、「世論」と「輿論」になる。以下「輿論」と「世論」を、前者を生者・死者共通の「よろん」、後者を生者のみの「よろん」という意味で使う。

このルソーの考え方がヒントだ。すでにみたように「道理」とは人それぞれが「大方世ノタメ人ノタメヨカルベキヤウ」と行った主観的判断を多数「ヒシトツクリアハ」せたものであるが、重要なことはその「ヒシトツクリアハ」す主観には、今生きている人々の主観に加えて、「上古中古」に生きた、すでに死者となつた人々の主観も含まれていたということである。ならば法律に通常の法律と「古い法律」の二種類があつたように「道理」にも、生者の主観の上に形成される通常の「道理」と、生者に死者も含めたはるかに多くの主観の上に形成される至高の「道理」の、二種類の「道理」があつたはずである。その至高の「道理」を、まさに「古い法律」として歴史の中から取り出せば、合議の前提となる法が誕生するはずである。合議は、相当地に容易になるはずであつた。

そしてその至高の「道理」を歴史の中に発見しようとする試みが現に存在した。『古事記』の中に「古道」を発見し、次のように述べた本居宣長の試みがそれであつた。

何わざも、己命の御心もてさかしだち賜はずて、たゞ神代の古事のまゝに、おこなひたまひ治め賜ひて、疑ひおもほす事しあるをりは、御卜事もて、天神の御心を問して物し給ふ、(『古事記伝』直毘靈『本居宣長全集』第九卷、筑摩書房、一九六八年、四十九頁)

宣長が『古事記』を聖典化した理由が次の二点しかなかったこと

をみれば、それは明らかである。一つは『古事記』が「字の文をかざらずて、もはら古語をむねとはして、古の実のありさまを失はじと勤たる」(『古事記伝』神代一之巻『本居宣長全集』第九卷、筑摩書房、一九六八年、三〇四頁) 結果生み出された、古代の事実をただ忠実に描いた歴史書であつたこと。今一つは「何事も彼国(中国)のさまをのみ、人毎にうらやみ好むから」すでに『古事記』があるのにもかかわらず、

そのかみ公にも、漢学問を盛に好ませたまふをりからなりしかば、此記のあまりにたゞありに飾なくて、かの漢の国史どもにくらぶれば、見だてなく浅々と聞ゆるを、不足おもほして、更に広く事どもを考へ加へ、年紀を立などし、はた漢めかしき語どもをかざり添などもして、漢文章をなして、かしこのに似たる国史と立むためにぞ、撰しめ賜へりけむ(『古事記伝』神代一之巻、四頁)

との理由で、屋上屋を重ねる形で『日本書紀』が書かれるような環境の中にあつて、なおかつ忘れ去られることもなく読み継がれてきた歴史書であつたことの、二つであつた。確かにルソー同様、宣長は、ただ古いことにのみ『古事記』の価値を求めていたのである。

しかもなぜ古ければ『古事記』には価値が生まれるのかの説明も、なぜ「古い法律」は尊ぶべきかのルソーの説明と、いたって似ていた。「後世まで伝はると、伝はらざるとは、おのづからのごとくにこそあ

らめ、かならず宜きによりては伝はり、宜しからざるによりて、伝はらざるにもあらざるべし、凡て漢にも此間にも、古の書の、いよいよしきも絶え、さもあらぬも広く伝はれたるたぐひ多きにあらずや」(『古事記伝』一之巻、五頁)。すなわち、物事が後世にまで伝わるか、伝わらないかは偶然に過ぎない。「宜きによりては伝はり、宜しからざるによりて、伝はらざるにもあらざるべし」。したがって『古事記』が千年読み継がれたのも所詮は偶然に過ぎないとの見方に対して、彼は次のように反論している。

此記は、潤色なくたゞありに記して、漢の国史などの体とは、いたく異なる物なれば、もし誤多からむには、さしも漢籍好ましし世に、はやく廃られて、とり見る人も有まじく、まして後代までは伝はるまじき物なるに、千年の後までも伝はり来つるを思へば、そのかみ書紀いできて、なほしかすがに公にも用ひられ、世人も読つとは見えて、かの方葉などにも、往々に引けるものをや、(『古事記伝』一之巻、五頁)

と。

誕生以来、『古事記』は「漢籍好ましし世」の逆風に曝され続けて、なお読み継がれてきたのである。他は知らず、『古事記』に關してはやはり中身の「宜きによりて」現代に伝わったと考えるべきだと。

宣長もまた、長く伝わってきたことは、ただ偶然伝わってきたのではない。「上古中古」に生きた多くの人たちの伝えるべしとの支

持があつたればこそ伝わってきたのだと考えたのである。ルソーと同じ思考方法をとつたのである。だから彼は『古事記』の叙述に、生者、死者共にあわせた「輿論」の支持を得た「古道」をみ、生者の「世論」にのみ支えられた通常の「道理」(あるいは「道」と區別したのである。

代表による合議を容易にする方法は、——ルソーや宣長のよう——歴史の中から規範とすべき「古い法律」「古道」を探しあて、それを法として定立し、残余の意思決定を、現実の「世論」、合議に委ねるといふ方法だったのである。そうすれば、合議は方向付けられ、合議によつて解決すべき事柄の範囲が限定されるから、かえつて合議はやり易くなるからであつた。近代日本が次の如く「皇祖皇宗ノ遺訓」として大日本帝国憲法を制定し、議會制民主主義導入の前提としたのは、まさにその方法の実践であつた。

皇朕レ謹ミ畏ミ皇祖皇宗ノ神靈ニ語ケ白サク、皇朕レ天壤無窮ノ宏議ニ循ヒ惟神ノ寶祚ヲ承繼シ旧図ヲ保持シテ敢テ失墜スルコト無シ。顧ミルニ世局ノ進運ニ膺リ人文ノ發達ニ隨ヒ、宜ク皇祖皇宗ノ遺訓ヲ明徴ニシ、典憲ヲ成立シ条章ヲ昭示シ、内ハ以テ子孫ノ率由スル所ト為シ、外ハ以テ臣民翼贊ノ道ヲ広メ永遠ニ遂行セシメ、益々国家ノ丕基ヲ強固ニシ、八州民生ノ慶福ヲ増進スヘシ。茲ニ皇室典範及憲法ヲ制定ス。惟フニ此レ皆皇祖皇宗ノ後裔ニ貽シタマヘル統治ノ洪範ヲ紹述スルニ外ナラス。(皇室典範および帝国憲法制定に関する御告

文「伊藤博文著宮沢俊義校注『憲法義解』岩波文庫、一九四〇年、一九一頁）

なお付け加えておけば、『古事記』を長い歴史に耐えた、ということとは生者、死者共の「輿論」に支えられた「道理」の書と読もうとするから、宣長の『古事記』解釈は独特なものになったのである。一つは、だから『古事記』を神々の物語とはみず、人の歴史と見なしたのである。次の如く、神は古き人に過ぎないとしたのである。「道理」「輿論」の構成者は、どこまでいっても人だからである。

神世とは、人代と別て云称なり、其はいと上代の人は、凡て皆神なりし故に然言り、さて何時までの人は神にて、何時より以来の人は神ならずと云、きはやかなる差はなき故に、万葉の歌などもなどにも、たゞ古を広く神代と云り、然れども事を分て云ときは、鵜葺草葺不合命ウガヤフキアヘズまでを神代とし、白檮原朝カシハラより以来を人代とす、信に此朝御時より、世間のありさま新なりしかば、然も云つべきものなり、然るを此に、伊邪那美神までを神世と云るは、後五代の神代に言りし称の遺れるなり、其は人代となりて後に、鵜葺草葺不合命の御時までを申す如くに、五代の神代の時には、又此七代を神代と申せしなり、（『古事記伝』神代一之卷、一五三頁）

神代の神たちも、多くは其代の人にして、其代の人皆神なり

し故に、神代とは云なり、（『古事記伝』神代一之卷、二二五頁）『古事記』冒頭に「上の件の国之常立神以下、伊邪那美神以前を、併せて神世七代と称ふ」とあるのにもかわらず、記紀全体では、鵜葺草葺不合命（神武天皇の父）以前を神代としているのも、時の経過とともに、次々と新しい時代が神代Ⅱ上代に組み入れられていった結果と読み解いたのである。ちなみに彼が神を人同様、次の如く善悪ないまぜになつた存在と見なしたのもそれ故であつた。

抑迦微は如此く種々にて、貴きもあり賤きもあり、強きもあり弱きもあり、善きもあり悪きもありて、心も行もそのさま／＼に随ひてとり／＼にしあれば、大かた一むきに定めては論ひがたき物になむありける、（『古事記伝』神代一之卷、一二五—一二六頁）

そして今一つは、『古事記』に描かれた「古代社会」の、後世にまで影響を及ぼすほどの規範性（正義性）の根拠を、神の超越性に求めず、人の本来的な善——善を選択する能力——に求めたのである。次の如くにであつた。

「人はみな、産巢日神の御霊によりて、生れつるまに／＼、身にあらべきかぎりの行は、おのづから知てよく為る物」である。「世中に生といける物、鳥蟲に至るまでも、己が身のほど／＼に、必あ

るべきかぎりのわざは、産巢日神のみたまに頼て、おのづからよく知てなすのものなる中にも、人は殊にすぐれたる物とうまつれば、又しか勝れたるほどにかなひて、知べきかぎりはしり、すべきかぎりはする物なり。「教によらずては、えしらずえせぬものといはば、人は鳥蟲におとれり」「いはゆる仁義礼讓孝悌忠信のたぐひ、皆人の必あるべきわざなれば、あるべき限は、教をからざれども、おのづからよく知てなすこと」(『古事記伝』直毘靈、五十九、六十頁)なり。だからと。

また、次の如く、社会を語るのにアプリアリな善としての「天命」の作用を想定する考え方を「漢心」として否定したのである。

国をしる君のうへに、天命のあらば、下なる諸人のうへにも、善悪きしるしを見せて、善人はながく福え、悪人は速けく禍るべき理なるを、さはあらずて、よき人も凶く、あしき人も吉きたぐひ、昔も今も多かるはいかに、もしまことに天のしわざならましかば、さるひがごとはあらましかば(『古事記伝』直毘靈、五十四頁)

第二節 宣長国学から篤胤神道へ

しかし歴史の中に死者たちの「輿論」に支えられた「古い法律」や「古道」を発見し、それを今この利那の「世論」や「道理」——合議——の上位におくというやり方には、深刻な矛盾が伴った。

さてさやうに、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、其中によろしからぬ事のあればとても、俄に改め直すことのがたきすぢも多し、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、神の当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、かの上古の神に随ひ治め給ひし旨にあたるなり、(本居宣長『玉くしげ』『本居宣長全集』第八卷、筑摩書房、一九七二年、二二二頁)

宣長でさえこう述べているように、それは「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」とすれば、必ず、現実離れた非常識な法の支配を実現してしまうという矛盾であった。結局為政者に、本来であれば「何わざも……たゞ神代の古事のまゝに、おこなひたまひ治め賜ひて、疑ひおもほす事しあるをりは、御卜事もて、天神の御心を問して物し給ふ」べしといわなくてはならないところを、「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」べしといわざるをえなくなる矛盾であった。

しかも矛盾はそれにだけに止まらなかった。死者の「輿論」を生

者の「世論」の上におくために、社会生活のあらゆる面において世襲制（血統主義）の浸透を許してしまうという矛盾ともなった。それは結局、获生徂徠が次のように揶揄した、不合理極まる世襲（家産）官僚制の支配を常態化させ、政治を極端に弱体化させてしまうことにつながった。

代々大禄・高官ナル人モ、其先祖ハ何レモ戦国ノ時生死ノ場ヲ経テ、様々ノ難儀ニ逢タルヨリ才智生ジテ、夫故功ヲ立テ、大禄・高官ニ成タレドモ、其子孫ハ代々大禄・高官ナル故、生ナガラノ上人ニテ、何ノ難儀ヲモセネバ、才智ノ可生様ナシ。位高ク下ト隔リタレバ、下ノ情ニ疎ク、家来ニ誉ソヤサレテ育タル故、智恵モナシ。（『政談』『日本思想大系』三十六、岩波書店、一九七三年、三六八頁）

とりわけ幕末期においてその矛盾は深刻となった。「道理」や「輿論」が社会の依るべき規範となった以上、「先づ仁徳を以て万民の歡心を得貧富共に心服せざれば事を成ことあたはず」（藤田幽谷『勸農或問』日本史籍協会『藤田幽谷関係史料』一、東京大学出版会、一九七七年、一三二頁）、あるいは

古よりまさに大いになすあらんとするの君は、必ず功を立て利を興して、以て子孫の業を胎し、当世の名をなさんと欲す。

しかるに後世の儒者は、徒らに道徳仁義を談じて、功利を謂

ふを諱み、富国強兵は、黜けて覇術となす。「仁人はその道を明らかにして、その功を謀らず。その誼を正して、その利を計らず」と。殊に知らず、上古、聖人の道を立て教を設くるや、利用・厚生は、正徳の先に在りて、六府・三事、これを九功と謂ふを。孔子の政を論ずるも、また兵を足し、食を足し、民をしてこれを信ぜしむるを以て先となせば、すなはち聖人の功利に汲々たること見るべし。ただ後人の志趣の卑しき、率ね近功小利に狙れて、その本に反るを知らず、故にこれを鄙しむのみ。その実は功利何ぞ諱むべけんや。（藤田幽谷『丁巳封事』『日本思想大系』五十三、岩波書店、一九七三年、二十六頁）

と考へ、肥大化する「世論」に依って、強力国家の実現を目指すのは、当該期支配層の共通の課題になっていたからであった。

ではその矛盾は、誰が、どのように克服したのか。本居宣長の後継者、平田篤胤が、独特の世界観（宇宙観）を作り上げることによって克服した。以下の如くである。

天地初めて発けし時、高天の原に成れる神の名は、
天之御中主神。次に高御産巢日神。次に、神産巢日神。この

三柱の神は、みな独神と成りまして、身を隠したたまひき。

次に、国稚く浮きし脂の如くして、海月なす漂へる時、葦牙の如く萌え騰る物によりて成れる神の名は、

宇摩志阿斯訶備比古遲神。次に天之常立神。この二柱の神も

また、独神ト成りまして、身を隠したまひき。

上の件の五柱の神は、別天つ神。

次に成れる神の名は、国之常立神。次に、豊雲野神。この

二柱の神もまた、独神と成りまして、身を隠したかひき。(『古事記』十九頁)

時に天地の中に一物生れり。状葦牙の如し。便ち神と化爲る。

国常立尊と号す。(『日本書紀』(一) 岩波文庫、一九九四年、十六頁)

これらはそれぞれ記紀冒頭の記述であるが、これらの記述を根拠に、世界は元は「一物」よりなっていたが、やがて事物に回転運動が加わるることによって、遠心力により天と地と泉(黄泉)に分かれたと、まず次のように考えた。

太初ニ産靈大神一元氣ヲ攬回スルトキニ、其ノ運動ノ妙機ニ頼リテ、重濁ハ早く脱シテ至遠ノ域ニ走り、輕清ハ遅ク分レテ至近ノ郭ニ止マル、(『天柱記』『日本思想大系』五十、岩波書店、一九七三年、三六三頁)

事物を「攬回」する「産靈大神一元氣」が「一物」に加わると、重くてきたないものは遠くへ遠ざかり黄泉となり、軽くて清いもの

は中心に残って天となり、丁度その中間ぐらいのものは天と泉の間に位置どりて地となったと。彼にとつてそれは「事実闕亡固ヨリ」多い「古事記・神代紀等」に依拠しながら展開される「無稽ノ妄語」とは異なり、「天地現在ノ運動ニ就キテ自然ノ定理ヲ推シ究メ」た結果得られた「皇祖天神天地鑄造ノ規則」であった。

そして「一物」から分かれたのだから、三世界の間は、当初は行き来できたが、やがて行き来できなくなったと考えた。とりわけ地と泉(黄泉)の間は、完全に往来不能になったと。

さてかくの如く、天・地・泉と三つに分り竟て後も、天と地は、神々の往来したまへる事実の多在ども、地と泉とは、大国主神の往て還坐し、後は、神々の現身ながらは更にもいはず、その御靈さへに往来したりし事実も、伝も更に見えざるは、此は伊邪那岐大神の、彼国を甚く悪みおもほす御心に、彼国此国の往還を止め定賜へる、御謂に因ること、見えて、いともし畏き御定になむありける。(『靈の御柱』九十六頁)

大国主神が行き来したのが最後であった。以後は生身の神⇨人間は勿論、靈でさえ行き来ができなくなった。遠心力が加わり、地と泉(黄泉)の間がどんどん離れていつているのだから仕方がなかった。

ではその結果はどうなったのか。大国主神が黄泉の国(根の国)を後にして以来、人は、死してなお、黄泉の国には行けず、この世

に止まらなくてはならなくなったのである。その死者のとどまるこの世が「幽冥」であった。

然在ば、亡霊の、黄泉国へ帰てふ古説は、かにかく立がたくなむ。さもあらば、此国土の人の死て、その魂の行方は、何処ぞと云ふに、常磐にこの国土に居ること、古伝の趣と、今の現の事実とを考わたして、明に知らる。(『霊の御柱』一〇八頁)

結局篤胤は死者(神)を、あの世の住人から、この世の住人に移し替えたのである。記紀の恣意的な解釈はそのためであった。その結果篤胤は、宣長であれば「古道」として歴史の中に見いだすしかなかった、生者、死者共に支持する真の「道理」、真の「輿論」を、この世における生者と死者の対話の場面に見出すことができるようになったのである。したがって「道理」や「輿論」から先に見た時代錯誤性を取り去ることに成功した。ルソーや宣長の限界を見事に乗り越えたのである。

ではどうすればその対話の場面をつくりだすことができるかと考えたのか。「神代の神等の、現世人に見えませぬ、今もなほ、其社々に、御身ながらに、隠鎮坐すことをよく弁へ」(『霊の御柱』一一〇頁)よと彼は述べた。死者を顕彰し、埋葬する施設(神社・墓)の前で、生者が死者を祭ればよかったのである。祭政一致の実践がその対話の場面をつくりだす方法であった。

ちなみに篤胤の強い影響下に、その独特の経世論を展開した佐藤

信淵が、「皇都」のあるべき姿を次のように描いたのも「皇都」を祭政一致の実践の場と考えたからであった。

凡皇都ヲ建ル法ハ、皇城ハ中央ニシテ、西ニ皇廟アリ、東ニ大学校アリ、北ニ教化台アリ、南ニ神事台アリ、又其南ニ太政台アリ。学校ノ東ニハ農事奉行・物産奉行・百工奉行・融通奉行ノ四府ヲ列シ、西北ニハ陸軍奉行ノ府アリテ、陸軍三十六宮悉ク皇城ノ西北ヲ圍繞ス。東南ニハ水軍奉行ノ府アリテ、水軍三十六宮悉ク皇城ノ東南ヲ圍繞ス。又……(『混同秘策』『日本思想大系』四十五、岩波書店、一九七七年、四四一頁)

むすびに

かくて、篤胤の神道主義の強い影響の中で、王政復古が断行され、祭政一致の政治が実現したとき、この国は、現実¹に人が合議で生み出す「世論」や規則を越えた真の「道理」、真の「輿論」を、「古い法律」や「古道」としてではなく、現実の必要に応じて、祭りの場から作り出す能力を手にしたのである。

近代の誕生であった。

こじた・やすなお(奈良女子大学教授)