

葦津珍彦「神聖をもとめる心」注解(一)

佐野智規

はじめに

本稿の目的は、1972年(昭和47)に刊行された葦津珍彦の著作『近代民主主義の終末〈日本思想の復活〉』におさめられた論考「神聖をもとめる心——祭祀と統治との間——」の論理を把握することにある。この作業にあたっては、作者たる葦津の人となりや社会的な属性、あるいはこのテキストが投げ入れられたところの歴史的社会的文脈を、原則として考慮しない。もちろん「葦津珍彦」という署名によって獲得する効果をテキストが最大限に利用しているだろうこと、またその効果によってのみ書くことが許される領域が存在するだろうことを、論者は否定しない。さらにまた、のちに論ずるように、このテキストは、書かれた＝読みうる文字だけでなく、書かれなかった＝けれどもその理路から言えば書かれるべきであった＝それら不在の痕跡によって、構成されている。しかし、これらの効果や領域や痕跡を、テキスト外的世界の情報によって補填し、読み手にとって理解できないところのない＝わかりよいものとして手なづけることを、本稿は望まない。そうではなくて、テキストとその読み手が、相互にその欠落、わかりえないことを確認し、その経験を媒介としてテキストとその署名者とが逆立している局面を把握することが、本稿の目論見だ。そのためにはテキストの自律的な内的世界を再構成すべきであり、外部世界との交渉はその後に論ずる——というのが、さしあたっての本稿の方法

である。付言すれば、この方法論的立場は、論者(佐野)の生活労働形態や研究能力などの物質的制約条件に立脚している。

ところでなぜ本稿は、他のなにものでもない、このテキストを取り上げるのか。このテキストがいまなお読むに値すると論者が考えるのは、どのような理由によるのか。これらのことは、テキストについての一通りの考察が終わった後に、ようやく説明しうることだから、ここでは現時点の論者の見通しを三点、述べるにとどめたい。

第一。タイトルから明らかなように、テキストは「神聖」を「祭祀」と「統治」との関係から考察している。本文に立ち入ってみれば、「人間」と「神」の関係、「日本人」と「天皇」との関係、そして「憲法」と「国体」等々。半世紀も以前に発表されたこのテキストの問題群が、いまなお特定の空間において、生きた問題であり続けていることへの素朴な驚きを、本稿の分析対象の妥当性のひとつの根拠として挙げても良いかと思う。

第二。よく知られているように、葦津は近現代の神道界そして右翼運動のキーパーソンであった⁽¹⁾。しかしそもそも、葦津のテキストから、葦津の主義主張を読み取ることは、いかにして可能か。葦津のいくつかのテキスト、特に戦後の論考においてたびたび繰り返されるのは、次のようなテーゼである。すなわち、知的営為のもたらす細分化と分裂は、情念的な行為

によってはじめて乗り越えうる、と。このテーゼを真正面から受け止めたとき、テキストの読み手はある種のもどかしさを感じるのではないか。というのは、テキストはその主張として、その権能をみずから制限し、言論の外部にこそより価値ある世界がある、と言っているのだから。かといって葦津は、言論活動を放棄することもなかった。であれば読み手は葦津のテキストに、いったい何を読みうるのだろうか。知的営為のもたらす分裂・対立を、非-知的営為によって統一・統合するというこのテーゼの構築過程およびその働きを、「神聖をもとめる心」のうちに辿ってみることによって、葦津のテキストが含み持つ謎を解く鍵を得ることができるかもしれない。

第三。それでもなお、他でもないこのテキストをなぜ読解の対象とするのか、という説明がなされたとはいえない。論者が葦津の「神聖をもとめる心」を選択したのは、そのタイトルが、星野輝興⁽²⁾の「種子を播き耕す心」⁽³⁾に似通っている、からである。長く掌典を勤め、当時は宮内省祭事課長のポジションにあった星野のこの論考は1942年(昭和17)5月に発表されたが、同年8月星野は宮内省を依願退職し、さらに星野の実子・弘一の著作『日本民族の哲学序説』が発禁となる。東條内閣下、星野の宮中追放に至ったこの事件は「神典擁護運動」などと呼ばれている⁽⁴⁾が、これには当時30代半ばだった葦津が当事者として——星野学説を不敬として糾弾したグループの一員として——関わっていた。この「神典擁護運動」については、いくつかの先行研究があり⁽⁵⁾、また論者じしんの解釈⁽⁶⁾を提示したこともあるから、ここでは深入りしない。いずれにせよ1942年の時点で、葦津と星野は敵対的関係にあったと言えるし、戦後においても葦津はたびたび、星野の名前を明示しない形で⁽⁷⁾、この事件に言及しつづけた。戦

後の葦津の語りにおいてこの事件は、多様な神道実践を抑圧・統制しようとしたナチス流の官僚神道＝「国家神道」に対する、草の根かつ多様な形態をとる神道＝「在野神道」からの抵抗運動、として叙述される。この図式において、前者の「国家神道」を主導する立場にあったのが星野、後者が葦津たちのグループ、という役割分担が行われる。この葦津の語り(あるいはなにかを語らないこと)を、論者は、ある種のトラウマ反応として考えてみたい誘惑にかられる。「神典擁護運動」は、戦後の神道界の再構築過程における、よく知られた外傷——占領軍や近代主義者たちによる神道界あるいは国体に対する介入——とは別個に存在する、潜在的なトラウマなのではないか。具体的な問いの形に仕立てるならば、次のようになるだろうか。すなわち、葦津の多様な活動を、ある種の神道復興プロジェクトとして把握した場合、それは結果的に——葦津の意図や思惑等はさておき——星野の祭祀学プロジェクトと、かなりの程度似通った形態に落ち着いたのではないかと。いずれにせよこのことは、いまだ論者の直感にとどまる。

さて、本稿が注解の対象とするテキストは、冒頭に触れたように単行本『近代民主主義の終末』所収の版に依った⁽⁸⁾。テキストはおよそ30の段落から構成され、小見出し等は見当たらない。本稿では次表のように仮の番号を付し、原則として段落ごとに解釈を行っていく。なお紙幅と著作権の都合上、引用は最小限に留めることとし、引用した文章の出典頁等も次表を参照することとしたい。

また表記法について。テキストから引用したままの文言は「 」でくくり、それらのテキスト内の定義を本稿があらためて記述し直した概念を〈 〉でくくることとする。この記法は、テキストに登場する一見馴染み深い文言が、日

葦津珍彦「神聖をもとめる心」注解(一)

段落番号	頁	冒頭一文
1	118	日本のいまの憲法は、有名な戦争放棄の条文ばかりでなく、世界の憲法にまったく例のない特殊な法思想の上に立っている条文が多い。
2	118	憲法の第二十二条に「何人も——国籍を離脱する自由を侵されない」と明記してある。
3	119	忠誠を否定し、祖国の神聖感を否定している。
4	119	英国や北欧諸国の国王は、キリスト教のプロテスタントの防衛者としての任務をもっている。
5	120	人間は、だれでもが神聖なるものを求めている。
6	120	日本では、遠く悠久の古代から祓いが行われ、祭りが行われて、民族の中にこの「神聖をもとめる心」が保たれて来た。
7	121	天皇のおつとめの第一は、祭り主をなさるとのことなのである。
8	121	祭りこそは天皇の第一のおつとめである。
9	122	この天皇の存在が、日本人の神聖をもとめる心を保って来た。
10	122	これは大切な点だと思う。
11	123	古い天皇の宣命では「現御神と大八嶋国所知天皇が大命」と申上げるのが例であるが、この現御神とは、地上において高天原の神意を顕現なさる御方というのであって、決して無謬、無過失の神だということではない。
12	123	この日本の天皇の神聖感がうすれて行くことを深く慨嘆して、市ヶ谷谷台上に壮烈な自刃をとげた故三島由紀夫氏は、熱烈な憲法改正論者であった。
13	124	このような天皇があって、天皇が祭りをなさり、全国津々浦々の神社における祭りが行われることによって、日本人の神聖をもとめる心が保たれて来た。
14	124	この祭り主たる天皇、祭祀大権者を、日本では天下統治の大君と仰いで来たのである。
15	124	政治というものは、その目的においては、神聖・高貴なものであるにしても、それを現実的にこの地上に具体化し実現して行くには、そのための手段・政策がなくてはならない。
16	125	一例をあげれば、米の値段を上げるのが国のためか、上げないが国のためか、政策上の意見の対立はさげがたいが、上げた時には農民が利をうけ、消費者は損をする。
17	126	そこで政治に対して、常にその点をきびしく反省させる必要がある。
18	126	多少具体的な例をひいて話してみたい。
19	126	明治天皇は、祭政一致の制度を典型的に、明確にしめされたが、天皇御自らの第一のおつとめは、祭祀にひたすら御専念なさることにあつた。
20	127	政策の決定は、国会や閣議の論争を通じて行われたが、そこでは当然に権謀術数の策も展開されたけれども、常に天皇の存在そのものが、政治的手段に流れようとする政治家に、強い反省力を与えた
21	127	それは天皇国日本の詔書を見れば明らかである。
22	129	云々と。
23	130	天皇が六法全書を解釈して判決されるわけでもなく、紛争を調停されるのでもない。
24	130	帝国憲法第五十七条「司法権は天皇の名に於て法律に依り裁判所之を行う。裁判所の構成は法律を以て之を定む」と定められていた。
25	131	立法、行政のことにしても、とくに裁判のごとき場においては、人々の利害は相反し、対決闘争の修羅場と化しやすい場所である。
26	131	それを救うのが、天皇統治の大権というものである。
27	132	天皇こそは、日本人に対して、神聖感を授け得る唯一にして共通の存在と信ぜられた。
28	132	しかるに、今やその国体は大きくゆがめられている。
29	132	これでは日本国の政治が紊乱し、対決闘争のみに終始して統合するところを失うにいたるのは、やむをえないであろう。
30	132	日本国を憂うべき現状から救い出すには、天皇の祭祀大権を確立し、皇位の重しことを再確認するよりほかはない。
31	133	追記・祭祀大権と統治大権とが表と裏になって統合されるというところに、日本の国体がある。

常的な意味を基礎に持ちつつも、しかしテキストにおいて特殊な用いられ方をする、ということについて留意しておくための標識である。

1 日本のいまの憲法は および

2 憲法の第二十二條に

日本国憲法のうち世界的普遍性に準拠していない条項としてテキストが挙げるのは、「有名な戦争放棄の条文」、「祖国への神聖感」規定の欠如、そして「忠誠」規定の欠如である。

「特殊な法思想」、つまり〈普遍〉ではない「法思想」にもとづいた「いまの憲法」という冒頭の一文は、日本国憲法が近代世界の普遍主義的な精華である、という近代主義的な、あるいはいわゆる戦後民主主義的な社会通念を覆すための論法だと言える。これはたとえば、世界に冠絶せる我が国体——テキストにこのような文言は登場しないけれども——という場合の、世界と日本、普遍と特殊との優越関係とは異なる。もちろん国体の世界的特殊性の根拠は、多くの場合、万世一系という概念に求められ、大日本帝国憲法に求められたのではなかった(そもそも大日本帝国憲法は1889年を遡らない)。テキストを読むにあたって留意しておきたいのは、仮想敵としての近代主義者たちを論駁する際の、テキストの論法である。テキストからみれば、近代主義者たちは、言うほど普遍的でも世界的でもないのだ。

3 忠誠を否定し、祖国の神聖感を否定している。

やや読み手を迷わせるのは、「忠誠を否定し、祖国の神聖感を否定している。」という一文が、テキストの日本国憲法評価のように読ませてしまう——句点「。」のために——ことだ。そもそも日本国憲法には「祖国への神聖感」や「忠誠」を禁じる条項を見つけ出すことが難しい。したがって、日本国憲法が「神聖感」と「忠誠」を

否定しているという判断は、テキストの日本国憲法評価ではなくて、それにつづく「それでこの憲法は、真に自由で文明的なものだというのが、護憲論者の説である」の「それで」の内容、つまり「護憲論者」がそのように解している、と読むのが適当であろう。

「護憲論者」は、日本国憲法が「忠誠を否定し、祖国の神聖感を否定」していると理解し、それがゆえに日本国憲法が「真に自由で文明的なものだ」と評価しているという。そのような「護憲論者」が実在するかどうかはともかく、ここで形象された「護憲論者」は、「有名な戦争放棄の条文」には言及しない点において、現代から見ればやや奇妙な存在である。たとえばテキストは、その気になれば「戦争放棄」もまた「特殊な法思想」にすぎないと否定的に語ることはできたはずだ。「有名な戦争放棄の条文」を否定する構想を、テキストは持たないのだろうか。もちろん「神聖」を憲法に書き込むだけで十分、「神聖」への「忠誠」、「忠誠」の対象の「防衛」、「防衛」のための「戦争」の肯定……という展開を想定できなくはない。ただ、これは先取りの言い方になるけれども、テキストが論証したところの「神聖」は、その構造上、「忠誠」に接続できないような性格のものとなった、と論者は考えている。

大日本帝国憲法における「天皇の神聖」をめぐって、「これを大変に旧時代的な異例のもののように評する者があるが、無知もはなはだし」とテキストが論敵を批判するとき、テキストが引証するのは諸外国の同時代の事例である。ここに、テキストの戦術が認められる。というのは、「旧時代的な異例のもの」ではないことを論ずるのであれば、超歴史的で普遍なものとして神代古代の話題を引証し、それらについての「護憲論者」の無知をあげつらう、という戦術もあり得たからだ。けれどもテキスト

は、そのような戦術を取らず、「護憲論者」の同時代的知識の乏しさをあげつらう。むしろ「大変に旧時代的な異例のもの」は「護憲論者」じしんであり、彼らが擁護する日本国憲法じたいなのだ、というテキスト流の皮肉をここに読み取れるかもしれない。

さてここでは、人民に対する天皇あるいは国王の神聖性という話題が前景化させられるいっぽうで、世界的唯一性としての国体の神聖性——戦前に喧伝されたところの——が後景に退いてしまっている。国体は、他に類例なきことに卓越性の根拠が置かれるのではないし、同様に天皇の卓越性も、万邦無比であることに置かれるのではない、とテキストは暗示しているのだろうか。

4 英国や北欧諸国の国王は、

一般論として、書かれた部分のみが、テキストとして読み手に供されているのであって、書かれなかった文字や、最終的に削られてしまった文字を、読み手は読むことができない。素直に——素直であることは神道において望ましい態度だと思うが——このテキストを読めば、その主張は前段にあるように「国の元首の神聖を憲法で明記するのが一般の通例」、したがって日本国憲法にも「元首」としての天皇の「神聖」を書き込むべきだ、ということになる。葦津はこの一文において、憲法を改正して天皇の神聖を明記せよと主張した、等々と。

主張の次元を捉えることが目的であれば、分析をここで終えても差し支えはない。しかし本稿における注解作業の趣意は、書かれなかった文字、非在の部分も含めてテキストの内的世界が構成されていると仮定し、その不在の痕跡がテキスト内的論理に対してどのような圧力を加えているか、あるいは矛盾を惹起してしまうかを考えたい、というものだった。非在の痕跡の

一例を挙げてみよう。テキストは「英国や北欧諸国の国王」の事例を提示したけれども、タイ国王、エチオピア皇帝、あるいはまた同時代に現存しない、すなわち滅びたキリスト教の王については言及しなかった。なぜか。テキストじしんが「はなはだしく無知」だったからだ、とは考えにくい。かといって、それらが議論の場に召喚されなかったのは、論証上の不都合をもたらす恐れがあるからだ、と心理主義的に片付けることもまた安易にすぎるだろう。本稿が考えてみたいのは、なぜ、ではない。そのような非言及の戦略が、テキストの「神聖」論の構造を、どのように規定したのか、という問題である。

テキストは、前段にいうところの「民主的な王政」諸国の国王がプロテスタンティズムの擁護者でもあること、すなわち、一国の先進性と、国家的宗教＝国教の存在には、否定的関係性がないことを指摘する。否定的関係性がないとはつまり、日本が西欧諸国を範として、より進歩的であり得る国家・社会を目指すとしても、それが必ずしも天皇制の廃止や共和制の導入を必要としないし、むしろ天皇を、特定の国民的信仰の擁護者とすることも可能である、ということを含意する。これは近代主義者たちへの皮肉を含んでいる⁹⁾。

「日本の天皇」は「皇祖神に対する祭り主」であるという断定につづいて、テキストの中心的な問いが提起される。

ここでは、主として日本天皇の神聖感について語り、天皇の神聖ということが、日本人にとって、いかなる意味を有するかということの一端を、解明したいと思う。いまの日本人は、神聖などといえば、通常の間人心理とは、ほど遠い非常識な不自然のことのように思う者があるらしいが、それは誤りである。

主張の次元を捉えれば、神聖の感情を持つことは通常の人間心理であり、そうでないと考える「いまの日本人」が「誤り」だ、天皇の「神聖」は「日本人」にとって大いに意義を有する——というところだろう。であればテキストが論証しなければならない事項は、①「日本人」は「神聖をもとめる心」を持つこと、②日本人が「神聖をもとめる心」を再生産する上で、「天皇」が必要不可欠であるということ、③「神聖をもとめる心」と「天皇」との関係性を、何らかの形で日本国憲法に書き込む必要があるということ、およそこの三点だと考えられる。

この主張の是非を論ずる前に、テキストの問いに対する本稿の問いを二つほど書き留めておきたい。まず、「人間」一般が「神聖」の感情を持つとしても、国王が存在する・存在しないはいかなる契機によるものだろうか。さらにまた、テキストの主張を敷衍すれば、前半の「日本人」と後半の「いまの日本人」とでは、「神聖」についての考え方に大転換が生じてしまった、ということになる。この「神聖」概念の大転換が「誤り」だとして、それはどのように生じたのか。敗戦によって国体は変わらなかったとしても、「日本人」の「神聖」観に革命が起きたのか。おそらくテキストはこれらの問いを取り上げてはくれないだろうけれども。

5 人間は、だれでもが神聖なるものを求めている。

ここからテキストは「神聖」の意味範囲を画定しようとする。しかし〈神聖〉の概念化は、単独では遂行されない。〈神聖〉の概念化作業と同時に、あるいはそのやや手前で、〈人間〉概念と、非-神聖の領域、仮に概念化するならば〈獣性〉の(再)定義が遂行されるのである。

論旨を要約しつつ辿ってみよう。「人間」にとって、すなわち「日本人」にとってだけでな

く「人間」一般にとって〈神聖〉は、生物の宿命たる生存本能を超越しようする契機となる。それは、墮落を禁じ向上を促す力、進歩を勧め退化を防遏する力である。同時に、「人間」を「野獣」と区別し、「神」と「人間」とを区別するのも〈神聖〉である。すなわち「野獣」に陥らず「神」に昇らず、というところに「人間」の独自性がある、と⁽¹⁰⁾。このことを〈人間〉と〈獣性〉の(再)定義作業として読みなおせば、〈獣性〉とは、「人間」の本性としての「生物的な官能的欲望」「もっとも根づよい生命保存の本能」「低俗なる欲望から生起して来る罪とけがれ」の世界を指すと考えて良い。

では〈神聖〉と〈獣性〉は、相互に対称な概念としてテキストにおいて規定されているか。どうやらそう単純な話ではないらしい。〈人間〉は「心中にいつも罪とけがれのさけがたい存在であることを深く知って」て、〈獣性〉にのみ「自ら安んずることができない」。つまりテキストは、「本能」としての〈獣性〉に加えて、〈人間〉の基礎的能力としての〈獣性〉に対する反省をも想定する。この〈反省〉という〈獣性〉に対する否定性によって、「神聖に近づきたいとの精神的欲求を固有」し、「神聖なるものをもとめてやまぬ精神」が発生する。つまり〈神聖〉は、〈獣性〉のあとに、その〈反省〉としてやって来る。この〈反省〉が、「日本」という領域においては「祭祀」として実装されている——というのが、テキストの神聖論の基礎的な建付けだと考えてよいだろう。

いっぽうで興味深いことに、テキストは、〈神聖〉への同一化すなわち「神」となることを、原理的に禁じているようにも見受けられる。別の言い方をすれば、〈獣性〉をある程度担保して置かなければ、〈人間〉の独自性は失われてしまう、あるいは「生命保存の本能」を否定したとき〈人間〉じたいが消滅してしまう、と。

そのような「罪とけがれ」を持たない〈人間〉の世界、〈神聖〉のみの世界、〈神〉の世界があるとすれば、それはどのようなものか。ここまでのテキストにおいては、この論点が十分に展開されてはいない。

6 日本では、遠く悠久の古代から祓いが行われ、

前段において「神聖をもとめる心」は、「自己保存の欲求」つまり〈獣性〉の自己否定だとされていた。いっぽうで、この段に登場する「民族」において実践されてきた「祓い」「祭り」は、「人々の罪けがれを祓い浄めて、人々が神々の恵みのもとに仕事にはげみ、豊かな経済をいとなみ、穏かで安らかな共同社会が保たれることが、祈られた」ものだという。さて、自己犠牲をも厭わぬという「神聖をもとめる心」と、この「祈り」とは、どのような関係にあるのだろうか。これらの接合には、やや無理があるように思われる。

7 天皇のおつとめの第一は、

テキストは、〈天皇〉概念の再定義を行う。

天皇のおつとめの第一は、祭り主をなさるということなのである。この祭りによって、天下の人心の神聖をもとめる心を保たれることである。

したがって「天下の人心」の「神聖をもとめる心」は、仮定の話だけれども、〈天皇〉が「おつとめ」を果たさなければ、あるいは「おつとめ」を果たす〈天皇〉がいなければ、「保た」れない、だからこそ「天皇」が必要なのだ、ということになる。このようにテキストは、〈人間〉の「生物的本能」と「神聖をもとめる心」、「祭り」と「祭主」、〈天皇〉を連結してゆくことで、一貫性を持つ〈人間〉論 = 〈天皇〉論を提出し

ようとする。

けれども〈人間〉一般は、その基礎的能力として〈獣性に対する反省〉を有していたのではなかったか。そもそもここで言われる「天下の人心」は、「人間」一般を含意しているのか、あるいは〈天皇〉の「天下」としての「日本人」に限定されているのか。もし「天下の人心」が「日本人」を指すのであれば、〈日本人〉は〈天皇〉なくしては〈獣性に対する反省〉を保ちえない、基礎的能力をいくぶんか欠いた〈人間〉だと定義されるかもしれない。対して、もし「天下の人心」が〈人間〉一般を意味するのであれば、〈天皇〉を知らない——古風な言い方をすれば、天皇の御稜威に浴さぬ、等となるか——〈人間〉は、やはり〈獣性に対する反省〉が不十分だ、ということになるだろう。

ここで言われる「天下」の内実は、その前段に明記されている、ように見える。

(注1)それは村ばかりでなく地方の国々においても行われたし、そのすべてを統合しては、天下の祭りとして行われた。ここで天下といたしたのは、近江とか摂津・河内などという一国ではなく、日本国土すべてという程の意味であって、その祭り主こそが天皇である。

引用箇所に従えば、「天下の人心」とは「日本人」のそれである、ということになる。ではなぜ、テキストはあえて「天下」という文言を持ち出したのか。もし引用文が言うように「天下」の意味内容が「日本国土」なのだとしたら、その具体的な境界とはどのようなものか、と問うことも可能だろう。〈天皇〉の「祭り」の対象範囲は、「日本国土」に限定されている、のだろうか⁽¹¹⁾。そして〈日本人〉は、〈反省〉能力に若干劣る〈人間〉なのだろうか。あるいは

非〈日本人〉は、〈天皇〉とは別の存在によって、「神聖をもとめる心」を再生産している、のだろうか。

天皇は親しく祭りをなさるとともに、天下万民をして祭りを執行せしめられた

「執行せしめられる」の「られる」は、尊敬の表現だと理解しておく。テキストは「祭り」という出来事によって、天皇祭祀と民衆の祝祭とを、統合的に=分裂させずに把握するらしい。では、「天皇」の催行する「祭り」と、「天下万民」が「執行せしめ」られる「祭り」とは、どのような関係にあるのか。「天下万民」の「祭り」は、自主的なものではなく、「天皇」に命じられて行うもの、なのか。「天皇」が「天下万民」に対して「執行せしめ」るのは、いかなる権利関係によってか。

いっぽうで、ここにおいては「祭り」の内実は語られていない。「祭り」とは何なのか、どのような実践が「祭り」なのか、正しい「祭り」とそうではない「祭り」との区別はどのようにして可能か、といった規定を欠いている。この問題は、〈祭祀大権〉という概念によって解決される。

このことを、明治以後の近代法学では、祭祀大権というような語で表現した。

このテキストが擁護を試みる賭金概念〈祭祀大権〉によって、〈天皇〉は「天下万民をして祭りを執行せしめ」る。先取的に言えば、〈天皇〉-〈大権〉の本質は〈祭祀大権〉なのであって、それを日本国憲法(あるいは皇室典範)に書き込むことで「神聖をもとめる心」が回復される、というのがテキストの具体的な提案である。

8 祭りこそは天皇の第一のおつとめである。

先に述べたように、テキストは「祭り」の内実を規定しない。その代わり——というよりそれが本質的な規定かもしれないけれども、「天皇」の「祭り」生活がどのようなものかの紹介に努める。〈天皇〉は、日常生活のすべてが「祭り」であり⁽¹²⁾、「皇祖神(天照大御神)」から授けられた「神器と共に進退される」⁽¹³⁾等と。

9 この天皇の存在が、日本人の神聖をもとめる心を保って来た。

「天皇の存在」なくしては「日本人の神聖をもとめる心」は「保」ちえないということは、「〈天皇〉の存在」なくしては「日本人」は〈獣性〉の引力から脱することができない、ということになる。さきほどは「天下の人心」と曖昧に語られていた〈祭祀大権〉の及ぶ範囲が、「日本人の神聖をもとめる心」と、この段では「日本人」に限定されている。なぜここで、このように「日本人」に限定したのか、をテキストに尋ねることは難しい。ただ外形的に言えば、次に続く一文、

この天皇を、日本人は現御神(現人神)という。

に揃えたのではないかと、とも考えうる。「日本人」ではない〈人間〉についてはさておき、少なくとも〈日本人〉は、〈人間〉の基礎的能力としてテキストが規定した〈反省〉能力が不十分なので、〈天皇〉による〈反省〉の外部注入が必要だ、ということになるだろう——テキストはこのように直截には書いていないけれども。

さてこの段では、「現御神」「現人神」の再定義が行われる。これを考察する前に、試みに『国体の本義』⁽¹⁴⁾における「現御神」「現人神」についてのまとまった記述を引用してみよう。

かくて天皇は、皇祖皇宗の御心のまに／＼我が国を統治し給ふ現御神であらせられる。この現御神(明神)或は現人神あきつみかみと申し奉るのは、所謂絶対神とか、全知全能の神とかいふが如き意味の神とは異なり、皇祖皇宗がその神裔であらせられる天皇に現れまし、天皇は皇祖皇宗と御一体であらせられ、永久に臣民・国土の生成発展の本源にましまし、限りなく尊く畏き御方であることを示すのである。帝国憲法第一条に「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」とあり、又第三条に「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」とあるのは、天皇のこの御本質を明らかにし奉つたものである。従つて天皇は、外国の君主と異なり、国家統治の必要上立てられた主権者でもなく、智力・徳望をもととして臣民より選び定められた君主でもあらせられぬ。

みるように『国体の本義』において「天皇」は、「皇祖皇宗」との「神裔」「一体」性ゆえに「現御神」「現御神(明神)或は現人神と申し奉る」。この明瞭な規定に比して「神聖をもとめる心」のテキストは、「人間であらせられる」が「けれども臣民の側からすれば、決してただの人間ではない」、「まさしくこの世に於ける神であらせられる」が「高天原の神なのではなくしてこの地上の神なのである」と、否定と留保とを重ねて、また「臣民」というカテゴリを登場させて、思惟し難い〈天皇〉の存在様態を読み手に了解させようと努めている。ここでテキストが展開してきた〈人間〉本性論を参照すれば、次のように言えるかもしれない。すなわち、〈人間〉として〈獣性〉を持つものの、しかし〈獣性〉に対する反省)に人並み外れた能力を持つ点において、並の〈人間〉を超えた境涯にある、それが〈天皇〉であり、そのような存在を「現御神」

「現人神」〈と呼ぶ〉、と。

念のために、この〈と呼ぶ〉について触れておきたい。テキストが「この天皇を、日本人は〔中略〕といふ」と言い、『国体の本義』が「この現御神(明神)或は現人神と申し奉る」と言うときの含意はなにか。いわば〈である〉ことと〈と呼ぶ〉ことの問題である。〈と呼ぶ〉においては、第一に〈呼ぶ〉始対象と〈呼ばれる〉終対象が措定され、第二に終対象の〈呼ばれる〉以前の状態にある対象と、〈呼ばれた〉以後の状態にある対象とが措定される。具体的に言えば、〈呼ぶ〉始対象としての「臣民」が〈呼ばれる〉終対象として〈天皇〉を〈呼ぶ〉が、そのような〈呼びかけ〉以前はたんに「天皇」と〈呼ばれる〉ものが、〈呼びかけ〉以後は「現御神」「現人神」とも〈呼ばれる〉ものとなるのである。このように回りくどく考えたとき、〈呼びかけ〉の主体は「臣民」であり、客体は「天皇」なのであって、「天皇」が自らを「現御神」「現人神」として主体化するのではないことが理解されよう。すなわち〈と呼ぶ〉は、「臣民の側」から「天皇」に対するまなざしの実践なのである。この実践は、「天皇」の命による「臣民」に対する強制ではなく、「臣民」の主体的な配慮である——べきである⁽¹⁵⁾。さらに言えば、この「天皇」を「現御神」「現人神」〈と呼ぶ〉まさにその時、〈呼ぶ〉主体としての「日本人」は自己を、他でもない「臣民」〈と呼ぶ〉。つまりみずからを「臣民」として主体化する、と考えることもできる。

「神かみに対して⁽¹⁶⁾常に祭りをなさっている」「天皇」に対して、根源的には同じ「人間」たる「臣民」は、その「神聖をもとめる心」によって、「目に見ることのできる神」「この地上の神」として、「現御神」「現人神」〈と呼ぶ〉。このように理路を濃縮してみれば、テキストは「神」概念をも再定義している、と言えよう。すなわちテクス

トの語る〈神〉とは、〈神〉に対して常に〈祭り〉を行っている、と〈人間〉によって眼差されたところの〈人間〉、「神聖をもとめる心」の日常の実践者である。では〈祭り〉とは何か。前段では、テキストは〈祭り〉の内実を規定せず、「天皇」の「祭り」の具体例を紹介するにとどめていた。この段においては、それがより抽象化された形で記述されている。

天皇は、神に対して常に祭りをなさっている。そして神に接近し、皇祖神の神意に相通じ、精神的に皇祖神と一体たるべく日常不断の努力をなさっている。天皇は祭りをうけられているのではなく、自ら祭りをなさっている。祭神なのではなくして祭り主なのである。

〈祭り〉の実践とは、〈神〉の心を模倣するための「日常不断の努力」である、と要約的に言ってもよいだろう⁽¹⁷⁾。したがって、「現御神」「現人神」たる〈天皇〉と「臣民」たる「日本人」、〈神〉と〈人間〉との本質的差異とは、たんに「神聖をもとめる心」の強度と持続性の違いに過ぎないが、同時に、後者から見れば、前者は〈神〉である。

しかしこのように、テキストが〈神〉と〈人間〉とを、特種な関係性としての〈祭り〉を媒介に関連付けていると考えた場合、「祭神なのではなくして祭り主」という一文の理解が悩ましいものとなる。この徹底した〈天皇〉＝〈人間〉規定は、〈人間〉ないし「日本人」が、〈天皇〉を〈神〉として〈祭り〉の対象とすること、すなわち「祭神」として扱うことを否定している、と読めてしまう。「日本人」は、それぞれの「祭り」を行う(〈天皇〉の〈祭祀大権〉が「執行せしめ」ているのだけれども)だけでなく、「天皇」をも「祭る」——という祭祀経路が否定されるなら、

結局のところ「日本人」は、〈天皇〉に対してどのように振舞うべきなのか。「日本人」にとっての〈天皇〉は、〈祭り〉の催行を命じる〈祭祀大権〉者にすぎないのか。あるいは模範的な努力家、なのか。

10 これは大切な点だと思う。

天皇＝非無謬論は、〈祭り〉が規定上含み持つ「御精進」「努力」から演繹される。「神聖」であることは、「無謬」であること、「罪と過ち」のない「全知全能」的存在であること、を意味しない。不完全な存在であるからこそ、より完成された状態、〈神聖〉を希求するのである。逆に、自らを完全・無謬だと誤認したとき、あるいは「御精進」「努力」を放棄したとき、〈神聖〉へのまなざしは失われ、〈獣性〉に泥んでしまう⁽¹⁸⁾。テキストが再定義したところの〈天皇〉の「おつとめ」は、すなわちテキストが〈天皇〉に対してなすべしと命じる「おつとめ」は、苛烈な印象を与える。

「現御神」「現人神」と呼ばれる〈天皇〉についてのこの非無謬論を範型として考えれば——〈天皇〉が〈範型〉たりうるのは〈祭祀大権〉者であるから——、テキスト冒頭に登場した「祖国の神聖感」についても同様の構造を見て取ることができると思う。すなわち「祖国」は全能ではなく無謬でもない、「罪とあやまちのあることをおそれて、常に御精進」すべき存在である、と。また、さきに要約したように、〈祭り〉とは〈神〉の心を我がものとして振舞うための「日常不断の努力」のことだとしてよいと思うけれども、さらに「神聖をもとめる心」じたいについても非無謬論を適用して、「もとめる」対象としての「神聖」ですら無謬の存在ではなく、むしろ「いろいろ進言をもとめられる」存在だ、と言い得るのではないか。

天皇＝非無謬論が、たんに〈天皇〉に対する

テキストの押し付けではないことを証するためか、テキストはここで「御製」を引用する。

日々のこのわが行く道を正さんと
かくれたる人の声をもとむる

「御製」によれば、無謬でないことを「天皇」が自覚している、「無謬」ではないがゆえに〈祭祀〉に勤め励む。この段は、次のような強烈な断定で締めくくられている。

天上の神になってしまって、^{あやま}謬つことなき
万能の神だと宣言なされた天皇はない。

この一文は、先に見た『国体の本義』中の「所謂絶対神とか、全知全能の神とかいふが如き意味の神とは異なり」という記述と趣意を同じくしつつ、他方で1946年元旦の詔書、いわゆる「人間宣言」が念頭にある、と見ても良いかもしれない。もちろんテキストの論旨から言って、「万能の神だと宣言なされた天皇はない」が、ふつうの人間であると宣言なされた〈天皇〉もない、ということなのだろうけれども。

11 古い天皇の^{せんみょう}宣命では、

この現御神とは、地上において高天原の神意を顕現なさる御方というのであって、決して無謬、無過失の神だということではない。それは、ただの人間ではないが地上の存在であらせられる。

「ただの人間ではない」そのただならなさ、テキスト冒頭の言葉を借りれば「神聖感」は、「皇祖の神裔」によるのではなくて、ひとえに反省と努力の賜物である。

ここまでの解釈をふまえて、テキストにおける〈神聖〉の概念は、次のように規定されるだ

ろう。〈神聖〉は、〈獣性に対する反省〉という〈人間〉の能力の、外部への発露である。すなわち、〈獣性〉への否定が、ひとりの自覚から、社会的な関係性へと組み換えられたものである。〈神聖〉という社会的関係において、不完全だと自覚する存在甲から、より完全に近い存在乙に対して〈祭り〉が行われる。

しかし乙もまた、より完全に近い存在丙に対して〈神聖〉を感じているのでなければならない。もし乙が、自らを罪けがれから逃れた無謬・全能な存在であると誤認していて、自らを祭る、あるいは自らを祭らせるようなことがあれば、それはむしろ〈獣性〉に墮した〈人間〉の振る舞いであって、甲の〈祭り〉の対象として相応しくない存在だ、ということになる。この場合、甲の乙に対する〈祭り〉は〈淫祀〉となるだろうし、〈祭り〉の対象としての資格を欠いた存在に対して〈祭り〉を行う甲は、端的に言えば〈愚か〉だ、ということになるだろう。

さて、乙が自らより〈神聖〉な丙に対して〈祭り〉を行い、丙が自らより〈神聖〉な丁に対して〈祭り〉を行い……という無限連鎖を、甲はどのようにして知るのだろうか。あるいは不完全だと自覚するすべての存在が、より完全に近いことをあらかじめ保証されている単一存在に対してのみ〈祭り〉を行えばよいのだろうか。このように考えたとき、テキストの言う〈祭祀大権〉は、たんに〈祭り〉を勧奨するだけでなく、おそらく、〈神〉への近さの度合いの判定権と、何が〈祭り〉の対象かの指定権とを持つことになるのではないか。言い換えれば、〈神〉に近づこうとたゆまず努力し続けるのは誰か、を判定する権利である。このような〈祭祀大権〉に「日本人」が服するという事は、何が〈神聖〉を感ずるべき対象であり、何が正しく〈祭り〉の対象であるかを「日本人」が知ること、に等しいだろう。すなわち〈祭祀大権〉に服するこ

とで、ひとびとは〈淫祀〉を行わずにすむ、と。あるいは〈日本人〉とは、〈天皇〉の〈祭祀大権〉に服する〈人間〉、と定義できるかもしれない。

12 この日本の天皇の神聖感がうすれて行くことを深く慨歎して、

三島由紀夫の「祭祀大権」論を紹介する際に登場する「この日本の天皇の神聖感」という表現が意味するのは、(A)〈日本人〉の・〈天皇〉に対する・「神聖感」なのか、あるいは(B)〈天皇〉じしんの・〈天皇〉が〈祭り〉を行うべき〈神〉に対する・「神聖感」なのか。これについて考える補助線として、ほぼ同じニュアンスと考えられる次の行「とくに天皇祭祀大権確立の意義を強く主張し、天皇神聖の意識回復の烈々たる志を述べた」の「天皇神聖の意識」について、先に考えてみよう。この文章も縮約されていて読みにくい、(A)の解釈線で読めば「天皇[は]神聖[であると]の[国民的]意識[の]回復」となる。対して(B)の解釈線で読んだ場合、「天皇[じしんの]神聖の[に対する]意識[の]回復」と、助詞「の」に不都合が生じる。であれば「この日本の天皇の神聖感」「天皇神聖の意識回復」いずれについても(A)の解釈線で読むことが適切だろうと思う。

読み流しても良いような、瑣末な問題かもしれない。たとえもし(B)の解釈線、すなわち「天皇」じしんが〈神聖〉に対する希求を喪失している、と三島が糾弾した——としても、それをテキストが引用するとは考えにくい。というのは、すでにテキストは「天皇」について、「神に対して常に祭りをなさっている」と述べていたからである。

けれども思い起こせば、テキストは「祭神なのではなくして祭り主なのである」とも断言していた。〈天皇〉を〈祭り〉の対象とすることを、「日本人」は禁じられていたのではなかったの

か。であれば三島の主張として語られる「天皇[は]神聖[であると]の[国民的]意識[の]回復」は、そもそも誤った処方箋だということになるのではないか。

ただその現御神論について、神聖即絶対無謬説を断定しているのは、その神聖への熱烈なるあこがれの故ではあろうが、古神道の立場からしても、無理なるをまぬかれないものがある。

三島に対する記述上の配慮が感じられるけれども、テキストの論理からみて「神聖即絶対無謬説」は誤りである。ここまでテキストが展開してきたように、「無謬」で「罪とあやまち」のないものは、〈神聖〉に対する努力をなすことがない。テキストが三島を引用するのは、三島の「烈々たる志」を評価しつつも、その所説を否定し、天皇非無謬論を前提とした〈祭祀大権〉についてテキストなりの考察を行うことが趣意だと考えられる。

13 このような天皇があって、

「日本人の神聖をもとめる心」は、「天皇」から「皇祖神」への〈祭り〉、日本人の神々に対する〈祭り〉が繰り返し催行されることのみによって「保たれてきた」のではなく、〈天皇〉の存在こそが不可欠である——テキストはこのことを論証しなければならない。それぞれの〈祭り〉の実践を〈天皇〉に関連づけ、〈天皇〉の監督下におくための法的装置が、〈祭祀大権〉であった。しかし〈祭祀大権〉論は、憲法とどのような関係を持つべきなのか。理念的な祭政一致は、いわゆる天皇親政とどのように異なるべきか。この問題がテキスト後半の主題となる。

【注】

- (1) 堀幸雄『最新 右翼辞典』の「葦津珍彦」の項目から、経歴部分を引用しよう。

葦津珍彦(1909-1992)明治四二年七月一七日、福岡県箱崎生れ。在学中、共産主義運動に入って福岡高商中退。社寺工務所で神社建築に従事。一九四一年(昭和一六)十一月、福岡県神社連合に参加、神道に投じその修練道場として葦芽寮をつくり敬神思想の昂揚に尽した。一九四二年神典擁護問題で今泉定助説を支持、宮内省掌典星野輝興を批判、辞任に追いこんだ。一方、四三年三月には戦時刑事特別法改正に反対した。戦後、国家神道の解体に当り、神社連盟構想を出し大日本神祇会などの神社教構想に反対した。彼は「神社神道は教義や定義のないことが特色である」と主張し、結局、全国の神社は一つにまとまり神社本庁という形に決った。四六年神社新報社の設立と共に入社して主筆となり、神社神道の有力なイデオログとして活躍した。

堀幸雄『最新 右翼辞典』柏書房、2006年、18～19頁。「一九四二年神典擁護問題で今泉定助説を支持」した数年後には「神社神道は教義や定義のないことが特色である」と主張したという点に、ひとつの謎がある。

- (2) 星野輝興は1882年生、1957年没。星野の来歴については以下を参照せよ。川出清彦「先生を仰ぐ」星野輝興著・祭祀学会編『星野輝興先生著作集 日本の祭祀』、星野輝興先生遺著刊行会、1968年。川出清彦「星野輝興」『神道宗教神道の研究方法と業績』、神道宗教学会、1965年11月。
- (3) 星野輝興「種子を播き耕す心 日本農業の心髄を知れ」『家の光』第十八巻第五号、産業組合中央会、1942年5月。
- (4) 「神典擁護運動」という名称は、内務省警保局保安課「〔極秘〕昭和十七年八月十日神典擁護運動ノ概況」『昭和戦前期内務行政史料昭和十七年(二)』ゆまに書房、2001年による。対して佐野和史は、この事件を「昭和十七年の別天神論争」と呼ぶことを提案している。佐野和史「昭和十七年の別天神論争」『神道学出雲復刊』第一二九号、神道学会、1986年。なお堀幸雄『最新 右翼辞典』には「神典擁護問題」

という項立てがある。

- (5) ここでは「神典擁護運動」を主要なテーマとして論じている論文名のみ列挙することとし、評価は別の機会に譲る。佐野和史「昭和十七年の別天神論争」『神道学出雲復刊』第一二九号、神道学会、1986年。昆野伸幸「〔皇国史観〕考」『年報・日本現代史第一二号現代歴史学とナショナリズム』、『年報日本現代史』編集委員会、2007年。昆野伸幸「近代日本における祭と政」『日本史研究』571号、日本史研究会、2010年3月。神杉靖嗣「星野輝興・弘一の神道学説をめぐって」國學院大學研究開発センター編・阪本是丸責任編集『昭和戦前期の神道と社会』、弘文堂、2016年。
- (6) 参考文献所載の拙稿を参照されたい。
- (7) 佐野和史は次のように付記している。

葦津氏は今日までの氏の文筆活動中で、この論争についてほとんど記してゐない。これは星野氏に対する氏の深い配慮であると察せられる。

「昭和十七年の別天神論争」『神道学出雲復刊』第一二九号、神道学会、1986年、40頁。ただし「ほとんど記してゐない」のであって、全く記していないのではないことに注意せよ。

- (8) 葦津珍彦『近代民主主義の終末 〈日本思想の復活〉』、日本教文社、1972年。ただし同書の他の論考には、必要に応じて初出の記載があるが、「神聖をもとめる心」については初出への参照が記載されていない。いっぽうで「神聖をもとめる心」は、葦津珍彦選集編集委員会編集『葦津珍彦選集(第一巻)——天皇・神道・憲法——』神社新報社、1996年に再録されているが、末尾に以下の記載がある。

(「祭祀と統治の間」初出 昭和四十六年六月 神道政治連盟)

(『近代民主主義の終末』所収 昭和四十七年二月 日本教文社)

現時点において論者は前者・神道政治連盟版を確認できていないけれども、日本教文社版所収の「神聖をもとめる心」の本文と文末中のあいだにある「追補」という一段落は、神道政治連盟版のそれに対する「追補」と推定される。なお、日本教文社版と神社新報社版との差異は、管見の限り以下の2点である。

- ①「いる」を「ゐる」とするなど、いわゆる歴史的仮名遣いに一定程度準拠している。②

段落番号12、三島由紀夫に言及する段落を、日本教文社版では1字下げとしているが、神社新報社版ではそのようにしていない。

- (9) 『葦津珍彦選集(第一巻)』「第一部 天皇」の冒頭に、石田圭介による解説「天皇論」が付されていて、そこには、葦津珍彦「統・国民統合の象徴」から、その執筆意図・執筆上の態度についての記述の引用がある。

思想を、科学的に究明する場合には、いかなる信条の立場の者も(宗教的信仰者でも唯物論者でも)ファナティックな独断論を抑制せねばならないと信じてゐるからである。私は、宗教的同感をもとめるため、あるいは、政治的の熱意を高めるための文章と、科学的真実をもとめて討議するための文章との間には、当然に異なるべきものがあると信じてゐる。その区別を無視しては、科学としての討議は成立しえないと思つてゐる。

「ファナティックな独断論」の拒絶は、たんに、みずからの主張に対する葦津の自戒だというだけでなく、「唯物論者」たちへの戒めだと読むこともできるだろう。

- (10) この画定の内実は、星野の祭祀学説に似るようにも思われるから、簡単に比較してみよう。星野祭祀学における〈非神聖〉の領域とはすなわち〈日常〉あるいは〈地上〉と概念化されていた。そこは〈未熟〉であるという意味において〈悪〉だとも言えるが、ゆえに〈成熟〉や〈完成〉を期すべき領域だった。したがって、〈神聖〉に触れることによって——浸るのではなくて——心新たに〈復常〉し、〈地上〉において〈成熟〉と〈完成〉への〈努力〉を期すべし、というのが星野祭祀学の実践論であり、同時に、星野学説におけるアマテラスのメッセージとされた、と論者は理解している。先取りして言えば、葦津のテキストの究極的な主張も〈努力〉に帰結する。
- (11) 「神典擁護運動」の文脈で言えば、世界の天皇か、日本の天皇かという問題である。このように考えれば、「天下の人心」という表現は、「天皇」の「祭り」の対象を曖昧にする、なかなか巧妙な、あるいはなかなか悩んだ末の工夫だと見ることができるのではないか。
- (12) 日常生活の全てがなにかの修行である、という語りは、通俗的な「某某道(どう)」のそれ

に近似している。

- (13) この劍璽動座について、葦津はさまざまなテキストでその意義を強調している。その主張の概略は、以下のようなものだ。劍璽動座は天皇の「祭り」の必要不可欠な一部である。にもかかわらず敗戦後、劍璽動座が実施されなくなった。劍璽動座が実践されないことはすなわち、「祭り」が不完全であること意味する、と。葦津の劍璽動座論については、葦津珍彦「祖宗の神器、不文の大法——劍璽御動座の古儀復活す」葦津珍彦選集編集委員会編集『葦津珍彦選集(第一巻)——天皇・神道・憲法——』神社新報社、1996年、初出『神社新報』昭和四十九年十一月十一日第一三五四号、を参照せよ。
- (14) 文部省編纂『国体の本義』、内閣印刷局、1937年、23～24頁。旧字は新字に改めた。『国体の本義』については、阪本是丸の評価が興味深い。大まかにいえば、他の神道・国体解説に比して、『国体の本義』は官僚的・折衷主義的・微温的な筆致である、という評価である。阪本是丸「昭和戦前期の「神道と社会」に関する素描」國學院大學研究開発センター編・阪本是丸責任編集『昭和戦前期の神道と社会』、弘文堂、2016年。
- (15) おそらくこの主体的な配慮、自己臣民化の作業は、「神聖をもとめる心」の発現の一形態である。
- (16) 傍点は原文による。
- (17) このように〈祭り〉を概念化したとき、星野祭祀学における〈祭祀〉規定におおよそ一致するよう思われる。もちろんテキストは星野学説に言及しないけれども。「神典擁護運動」は1942年の出来事だったから、このテキストが刊行された1972年(注8で触れたように初出はその前年)までのおよそ30年の間に、葦津は星野学説と和解したのだろうか。葦津が星野学説を摂取した——今泉学説から離れて——とか、両者とも最終的に神道の本質にたどり着いたのだ、などと言いたいわけではない。そうではなく、両者はおそらく、時代を超えて、課題を共有したのではないか。端的に言えばその課題とは、資本主義社会における〈天皇〉の危機に際して、いわゆる唯物論と矛盾しないのみならず、あるいは唯物論じしんの矛盾を縫合しうるものとして、〈天皇〉を再定位す

葦津珍彦「神聖をもとめる心」注解(一)

- ること、だったのではないか。
- (18) 星野祭祀学は、努力への当為を、神話および祭祀の実際、あるいはまた星野じしんが見聞きしたエピソードの解釈から導出していた。それはたとえば「天壤無窮の神勅」の末尾の「窮り無かるべし」を、「窮まるることが無いでしょう」と予言風に読むことを否定し、「窮まるることが無いかもしれません、ただし保証はできませんよ」と警告風に読む、という微妙なニュアンスの解釈操作に掛かっていた。葦津のテキストもまた、〈獣性に対する反省〉としての〈神聖〉たらんとする〈努力〉を力説するが、少なくともこのテキストについて見る限り、神勅や神話からその所説を導出するという作業は見られない。

【参考文献】刊行順

- 星野輝興「種子を播き耕す心 日本農業の心髄を知れ」『家の光』第十八巻第五号、産業組合中央会、1942年5月
- 葦津珍彦「神聖をもとめる心——祭祀と統治との間——」『近代民主主義の終末 〈日本思想の復活〉』、日本教文社、1972年
- 佐野和史「昭和十七年の別天神論争」『神道学出雲復刊』第一二九号、神道学会、1986年

石田圭介「天皇論」(「第一部 天皇」解説)、葦津珍彦選集編集委員会編集『葦津珍彦選集(第一巻)——天皇・神道・憲法——』神社新報社、1996年

葦津珍彦「神聖をもとめる心——祭祀と統治との間——」葦津珍彦選集編集委員会編集『葦津珍彦選集(第一巻)——天皇・神道・憲法——』神社新報社、1996年

堀幸雄『最新 右翼辞典』柏書房、2006年

Tomonori SANO (2009). *Ideologies of Integration Past: Universality, Revolution-phobia, and Integration*, Asian Regional Integration Review, Vol. 1. Waseda University Global COE Program Global Institute for Asian Regional Integration (GIARI).

佐野智規「近代日本における対抗的世界像の生成——菅野八郎・天理教・星野祭祀学のテキストを中心に——」から「第五章 勤労神アマテラス 星野輝興の祭祀学における「革命」の問題」、早稲田大学文学研究科提出学位論文(博士)、2013年

阪本是丸「昭和戦前期の「神道と社会」に関する素描」國學院大學研究開発センター編・阪本是丸責任編集『昭和戦前期の神道と社会』、弘文堂、2016年