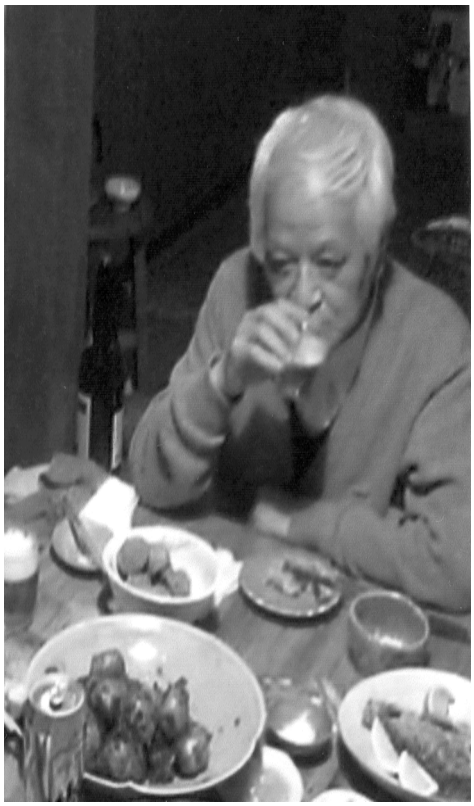
三浦幸雄遺稿集

2009.6.24
三浦幸雄遺稿集編集委員会



小管村にて

「古代の歴史は民俗学や人類学に実在的な契機（図式）を与えるものであるのに、
日本の古代史（文献）はこのような実在的な契機を民俗学や人類学に与えること
をしない」―三浦幸雄

三浦幸雄遺稿集
©2010.4.6 遺稿集編集委員会

三浦遺稿集目次

1．古代史・天皇制

1.1「古代史論」についてのノート　5

1.2 折口学についての断章　67

1.3 第三項排除論と古代史研究　96

2．経済

2.1 新古典派経済学についての諸規定　102

2.2 経済学講義（案）経済学レクチャー（骨子）　117

2.3 アメリカ経済およびファンドマネーについて　125

3．思想

3.1 ペレストロイカについて　135

3.2 柄谷行人その不在の抽象　171

3.3 諸個人の連合・その理論的諸前提　193

—柄谷行人「世界共和国論へ」を読んで

3.4＜社会思想史＞講義（案）　214

3.5　未発表ブログ　278

4．誕生からの活動歴　280

5．寄稿

5.1 三浦幸雄氏への想い出　大杉　公志　281

5.2 三浦幸雄に捧ぐ　ーその下降感性について　昆野　晴暉　282

5.3 ハッピーホテルで見た夢　田口繁富味　283

5.4 マルクシアン三浦行雄の一周忌を迎えて　東条　巌　284

5.5 三浦の天皇制論について　那須　紘一　285

5.6 三浦幸雄のこと　満田　正　287

（以上寄稿者　あいうえお順）

5.7 スポーツマン大三浦　荒木　和　288

5.8 三浦幸雄チャンを偲ぶ　内藤誠二郎　289

（ 7,8 は甲東小学校同窓会報転載）

6．編集委員会　　編集後記　291

1. 古代史・天皇制

1.1「古代史論」についてのノート
1.2 折口学についての断章
1.3 第三項排除論と古代史研究

1.1「古代史論」についてのノート

－大和朝廷前史について－

「＜吾（あれ）＞は退（すさ）りて幽（こも）りたる事を始めむとまをして…躯（み）に瑞（みつ）の八坂瓊（やさかに）を被ひて
長に隠りましき」（『日本書紀』神代上・一書の二）

（１）民俗学や人類学を批判的に研究しようとする企図は必然的に歴史と交錯する。とりわけ有史の端緒と交錯する。より正確な言い方をすれば、「古代の歴史は民俗学や人類学に実在的な契機（図式）を与えるものであるのに、日本の古代史（文献）はこのような実在的な契機を民俗学や人類学に与えることをしない」

現にそれらの文献や諸研究を読むことによって、我々が経験的に知りうることができるのは、＜混乱＞と＜困惑＞以外のものではない。

（２）この＜混乱＞と＜困惑＞を、学者や研究者の責任に帰すことは到底できない。最も大きな原因は、日本の古代史の第一級資料である『古事記』と『日本書紀』の、文献としての固有な性格にある。この場合、『古事記』や『日本書紀』（以下一括して言明する場合、記紀と謂う）を比較文献的に跡づける論議は一定の意義を持つことが出来るが、それ以上には出ない。即ちこれらの論議は、

a）古代以来の中国の「正史*」や「私家史書*」の典拠から『日本書紀*』が本来的には『日本紀*』であるより他はなく、『古事記*』」は「フルコトブミ*」にすぎないことを論定した上で、これらの史書としての不完性を述べ、

b）記紀編纂の遡源を天武天皇の「削偽定実*」の詔に遡源を持つことにより、当初から改竄と一定の創作を含んだ文献であることをも、併せて論定するのである。

(2-1) しかしこのような比較文献学的な論定は、誤謬ではないにしても皮相というしかない。（註１）

a）確かに記紀は、中国の＜正史＞の概念から大きく変位しているテキストであり、より視野を大きく取れば、ギリシアの叙事詩や、ヘロドトス*やツキヂデス*の＜歴史＞でもなく、古代ユダヤ教の「旧約書*」でもない。しかし、このことを以って不完全な歴史書であると論断することは、拙速であると言わざるを得ない。

さらに記紀の資料評価の上で、天武天皇の「削偽定実」の詔から由来する権力への妥協、その正当化を、ことさらに内容的な検討を経ないで、言挙げすることも厳密に言って正しくはない。もしもこのような権力への妥協やその正当化を持ち出すのであれば、中国の＜正史＞の歴史にも、枚挙にいとまがない程こうした事実は存在したのである。（**註２**）

ｂ）そうではなくて、記紀の文献的な特殊性は、それが万世一系*の天皇家の歴史として書かれたことに在るのである。そして、この事態は不可逆的にそれ以外の日本の歴史書を深く呪縛したのであった。もちろん、同時にそれ以前の「歴史」をも深く呪縛したのであって、ここでは後者のほうが極めて重要な用件となるのである。

（**註１**）「記」「紀」の特殊な性質は、正史論的な特殊性に在るのではなく、後述のように天皇家（王朝）の歴史を一系性のもとに叙述した点にこそ求められるべきである。

（**註２**） 宮川尚志「禅譲による王朝革命の研究」（『六朝史研究』所収）

(2-2) 記紀が万世一系の天皇家の歴史として書かれたという、ある意味では一回性の事態は、今や国民の常識に属している。さらには、天皇家が万世一系であると信じている者もほとんど稀であり、記紀の神代史*の物語などは全て、＜神話*＞（＝史実ではない）と考えている者がほとんどであると言ってよい。しかし史実でないから、全てが＜神話＞であるとも、到底言い得ない。このことの実態を、我々は他ならず記紀のコンテキストを読むことによって初めて知り得るのである。

多少なりとも古典的な歴史や叙事詩を読んだことがある者にとって、あるいは（私は詳しくはないが）中国の歴史書や物語を読んだことがある者にとっては、記紀の＜神代史＞の叙述は異様であるとしか言いようがない。凡そ事態が時間的、空間的な展開を持たずに述べられ、かつ別な事態との有機的な繋がりが明示されることも無く、あたかもアフォリズムの一節一節のように断続的に積載されていく。果たしてこれが＜神話＞であるのだろうか？　コンテキストに分け入る程にそのような疑問が湧出するのである。

(2-3) 実はこのような懐疑を先学たちは深く抱いていたのであって、他ならず、記紀の資料批判の開拓者であった津田左右吉*もその一人であった、と言うことが出来る。抜群の文献史家でもあった津田にとって、到底それを＜神話＞として了解することは出来なかった。津田の「解決」は、このような記紀の叙述形態の原因が原資料（伝承）の取捨、編集という形をとったために、断絶的な事蹟の積層という型をとらざるを得なかったというものであった。（この点については後述する。（**註３**）

津田の歴史学者としての「解決」とは違い、＜神話＞という概念そのものに係わった論者として、民俗学者の柳田国男*（**註４**）と折口信夫*（**註５**）の論議を取り上げるのは意味のあることであろう。

＜神＞の言葉は＜伝承＞を通じて人間が、そのイミを理解し、育て、継承していくものと考えていた柳田にとっても、記紀神話は到底＜神話＞に値するものではなく、それに＜ミ

ュトス*>という西欧的な＜神話＞の語訳をあててしまったこと自体が、大きな先学のエラーに他ならなかった。一方、折口にとっては、記紀神話が＜神話＞であり得ないことは、太古より日本に＜神学*＞が存在しない限りでは自明のことに過ぎず、それはどこまでも＜神語り*＞の集積に過ぎなかった。従ってこの二人の民俗学的な先達が、記紀神話に一定の距離を置いた点では共通していたとしても、その距離の置き方自体には大きな相違が存在したと言うことが出来る。このうち折口の、記紀神話＝＜神語り＞という認識の意義は極めて大きいと思われる（**註６**）。しかし今はひとまず措くことにする（後に必要な限りで触れる）。ここでは何より津田左右吉の歴史学に戻らねばならない。

（**註３**） 津田左右吉『日本古典の研究』及び『日本上代史の研究』

（**註４**） 柳田国男「口承文芸史」（『柳田国男全集』12 巻）

（**註５**） 折口信夫「宮廷生活の幻想」（『折口信夫全集』15 巻）

（**註６**） 折口信夫の「記」「紀」への視点は一貫して民族=歴史学や神話＝歴史学的な傾向を持たない。この点については、後出の（註 47）の註文を参照されたい。

（３） 日本で本格的に記紀の資料批判を企てたのは津田左右吉が最初であった。彼はその資料批判の裡に、

１） 記紀の神代史の条文について、古い伝承を材料にしたものと、より新しいものを材料にしたものとの区分けを試みた。

２） 後から挿入されたと考えられる条文のうち、歴史的実証性に乏しいと考えられるものを闕史したのであった。

このような記紀条文の再構成を行なうことによって、前掲１）に該当する条文を除いて、記紀の内容が 6 世紀頃に編集されていた帝紀*・旧辞*を最終的な資料とするものに他ならないこと、同時にこの直接的な記紀の原資料（これを以下Ｙと謂う）も又、これよりはるかに古い資料である原帝紀・原旧辞（これを以下Ｘと謂う）の取捨・総括・再編成に他ならないと論定したのであった。

このような［Ｘ－Ｙ―記紀］を相互にテキストクリティークし、推論していくという津田の図式は、戦後のアカデミックな歴史学の大きな枠組みとなったのであって、その直弟子を自認する井上光貞*を最右翼とし、批判的に一定の評価をすると言う石母田忠*を最左翼として、その影響には甚大なるものがあったのである。

もちろん津田は皇国史観の真っ只中で（大正末年から昭和 12,３年にかけて）、ほとんど単独で上掲の理論化作業を遂行したのであって、その理論に誤謬や独断の部分が無かった訳でもない（**註７**）。また完成したものに比べれば未完成の領域の方がずっと大きかったと言えるのに、それらの批判も含めても、津田の敷設した枠組み自体が疑われたり批判されりしたことは、ある時期までほとんど皆無であったのである。

しかし 1970 年頃から、この津田の枠組みに対する批判が声高に言明され始め、それはいつしかアカデミズム史学の方へも反転して、一種の静かな底流となっている。

（**註７**） 応神記における文字の伝承という津田の説に対しては、池田宏『古代史に対する疑問』

に於ける批判がある。また津田の神武皇統譜に於ける闕史八代*の分析が誤謬であるかどうかについては、この文書に於いて一貫して重要な争点となり続ける。（後述の行文を参照）

（４）津田の敷設した古代史究明の枠組みに対する批判的底流を牽引したのは、梅原猛*と古田武彦*である。二人はアカデミズム史学のキャリアを持たない点で共通する（梅原は哲学者、古田は仏教思想史の研究者)。それはアカデミズム史学に対する二人の心情的なラディカリズム（批判）の基層を形成していると言えるかもしれない。

二人の批判は、普遍的なイミでの津田の枠組み批判としては、「津田とその亜流」に対して「単純な実証主義者」（梅原)、あるいは「単純な記紀偽作説論者*」・「大和皇室中心主義者」（古田）とするなど、かなり無理なレッテル張りで、他愛ないとしか言い得ないものが多い。しかし二人の理論上の労作にはこうした言挙げとは別に、もっと実質的な津田の枠組みへの批判を内蔵しているとも考えられる。

（５）北九州は『後漢書*』（倭伝）に永初元年（107 年）に「倭国王師升等*」の入貢を伝える記事があるうえ、弥生時代中・後期の甕棺墓*遺跡が多く、その出土品（なかでも後漢初めと言われる方格規矩四神鏡*）で注目されていたが、弥生後期（100 年代後半か？）の箱式石棺墓*遺跡（なかでも前原古墳墓遺跡*）から内行花文鏡*が出土し、さらに大きな注目を浴びることとなった。これら一連の箱式石棺墓の遺跡発掘に一貫して尽力し、推進者の役割を果たしたのは、自身も倭馬台国の研究者である原田大六*であったが、出土した内行花文鏡が、その大きさ、銅質、花文の詳細が『古語拾遺*』で明言されている伊勢神宮の御神体*に酷似しているとの考古学者の指摘（**註８**）を含めて、前掲『後漢書』等に登場する「倭国王師升等」が北九州地方の首長たちである蓋然性は極めて高まったと言える。（**註９**）

（**註８**） 森浩一*『日本神話の考古学』
（**註９**） 岡本健一*『邪馬台国論争』

こうした事態の裡に、一方では邪馬台国論争*とも関連しながら、筑紫を弥生期の＜先進文化圏＞として位置づける研究動向が加速されたことは当然でもあった。重松明久*の『日本神話の謎を解く』も、このような動向の中での研究である。

この研究のユニークな点は、重松が単に北九州だけではなく、博多湾さらには玄界灘を媒介とした、北九州と古新羅*との初期道教*的な文化圏を設定した点に在る。そしてこの＜文化圏＞のなかで所謂、記紀神話の＜原型＞が生成されたと説く。即ち、

ａ)イザナミ・イザナキの二神はいずれも古新羅の祭政一致的な官位＜イザン＞に関連づけられ、オノコロ島*は博多湾沖のある島に比定される。

ｂ）＜オオヒルメノムチ*＞（天照大神（あまてらすおおみかみ）の祖型名か？）による＜鏡＞祭器による日の神信仰と高天原*は、前述の前原地方に実在したと比定されるのである。

しかしこのテキストには、ユニークな行論にも拘らず、少なからぬ欠陥が存在する。

［重松テキストの欠陥の要約］

①この独自的な文化圏の中で生成された神話の＜原型＞が、記紀神話の中でどのように転位し、再構成されたかについての論理や資料がこのテキスト中には存在しない。即ち神話の＜原型＞と、記紀神話との区別が不明確で、ただ道教的な表象を外側からあてがわれているだけである。

②上掲①と不可分な事態であるが、卑弥呼*の「鬼道*」がこれら記紀神話の＜原型＞と対照され、抽出されていない。（私は『魏志*』（倭人の条）で卑弥呼の宗教を「鬼道」と呼んだことの意義は極めて大きいイミを持つと考えている。）

このような欠陥をきたした原因は、重松の神話歴史学的な＜原型＞論の、肝心の記紀神話の資料批判や文献解題（テキストクリティーク）の欠如に在ると考えられる。

(5-1) 上掲の重松と同様に＜筑紫＝先進的な文化圏＞的な問題意識から出発しながら、重松とは対照的に、記紀神話の鋭い分析の裡に＜筑紫王国論＞を仮設したのが、前掲古田武彦の理論的作業に他ならなかった。古田は『古事記』と『日本書紀』との厳密な資料評価のうえに立って、

a)『記』に存在せず、『紀』のみに存在している条文・説話を抽出した。

b) その内のより古い痕跡を残し、かつ、他の条文・説話との不整合が著しい条文・説話を再抽出した。

c) さらにそれらを地名や考古学的事実によって吟味した。

d) そのうえで＜筑紫王国＞の（本来）伝承であって、後に『日本書紀』に組み入れられた伝承群を確定した。

e) 最後にそれらを系統化した。

これらの作業仮説を通じて得られた理論上の成果は大きな意義を持つが、その要約を試みることは不可能に近い。敢えて試みるとすれば以下の通りである。**（註10）**

1）「日本書紀」の＜神功*＞記、＜景行*＞記のうち九州征伐の条文・説話は全て＜筑紫王国＞に固有な伝承であり、＜大和朝廷*＞のものではない。

2）さらに＜神功＞記、＜景行＞記の条文・説話の歴史的な時間関係は全く逆であり、歴史的事実としては前者の方が古いのである。

3）景行天皇の九州征伐の条文を分析すると、＜筑紫王国＞の支配領域が、筑前―筑後―肥前および九州西岸に限定されており、九州の東南部は＜辺境＞であったことが推論され得る。**（註11）**

4）これらの＜伝承＞を追訊していくと＜天つ国＞＜アキツシマ＞という記紀神話のキーワードが実は筑紫の信仰圏に固有なものであったことが確定され得る。これらも又、後に大和に移設されたものに過ぎない。

5）筑紫の信仰圏は＜高天原＞と博多湾（沖ノ島）によって結界されていた、と推論することが出来る。

６） 所謂、神武東征神話に於ける日向の地も、前掲のように筑紫王国の＜辺境＞の中心地と解すことが妥当であり、十分な実在的反映を持っている。（古田は神武東征を「日向の地」をスタートした豪族の東進の企図であると推論している。）（**註１２**）

７） 外部的な原伝承の編入がほとんどない「古事記」が＜大国主神*＞について二種類の系譜を伝えているが、これは併れを異伝とする必要はない。（系譜に挿入されている神の名を出雲固有のものと了解していく限りでは）明らかに＜筑紫王朝＞固有の伝承よりも古い時代に属すると推定することが出来る。（**註１３**）

以上のように極めて不完全な要約によっても、古田の＜筑紫王国＞の仮説が有意義なものであることが了解され得るのである。しかし『邪馬台国はなかった』や『盗まれた神話』等の労作が達成したこの理論上の果実は収穫されることなく推移し、今や地上に落下し朽ち果てつつあるのである。稿を改めてこの点について関説する。

（**註１0**） 古田武彦『盗まれた神話』

（**註１1**） 古田は宇佐*を＜辺境＞の中心と位置づけているが、後出の（**註１２**）で述べるように、日向のある地域も、南北に長い辺境の別な中心点ではないかと考え得る。私は古田の謂う＜辺境＞の中心を、＜中心＞と＜辺境＞の境域と考えたい。

（**註１2**） 古田のこの論定は、記紀の神武記の中に九州固有の伝承が含まれているという創見に満ちているが、やはり闕史八代*の命題を否定するだけの史料足り得ていない。しかしこの論定は大和内部の＜西南部国家＞（これについては後出）を＜宮跡＞＜神社縁起＞から掘り起こし、神武皇統譜と実在的に対応づけようとした鳥越憲一郎の労作『神々と天皇の間』の前段を成すものと言ってよい。

（**註１3**） この記紀の＜出雲神話＞に係わる二種類の＜系譜＞が＜筑紫神話＞より古い、ということの論拠は示されていない。

(5-2) 前掲で、古田の理論を註解するうえで、私は古田の作業仮説の総体を＜筑紫王国＞仮説という用語で語ったのであった。それは弥生期の先進文化圏を支配領域とした王国についての仮説のイミであり、古代史の神代史を究明していく上で、有意味な仮説であるとの理解から由来するものである。しかし実は古田自身は＜筑紫王朝＞仮説という用語を、『邪馬台国はなかった』以来一度も使っていない。古田にとっては、最初から＜九州王朝*＞なのであった。もちろん、用語の形態はどうあれ＜九州王朝＞論が＜仮説＞として厳密な自己限定の裡にある間は、どのような仮定が措定されても、それらは許容されて然るべきであろう。

そのイミで、古田の中心となる仮定と比定すなわち、

a） 邪馬台国の実態はなく、いわば卑弥呼王朝が存在していたに過ぎないと仮定。

b） 4C末に想定されている広開土王の碑文*に登場する＜倭＞は九州王朝であると比定。

これら二つは十分理論的仮定として検討に値するのである。

しかし、＜九州王朝＞論が仮説ではなく、実在として実体化されてくると、仮定も又理

論的内実を失って空無化していくことになる。例えば、古田は「宋書*」（倭国伝）に登場する所謂＜倭の五王*＞（５Ｃ前半から末までと比定されている）を全て＜九州王朝＞の王であると論定する。これは明らかに無理である。（**註１4**）

もちろん古田は＜倭王武*＞を雄略天皇には比定していない。しかし比定せずとも＜倭王武＞が 5 世紀最後半の人物であることは確実であり、雄略天皇の年代もほぼ同一である。そのように九州王朝がかくも健強であったならば、それからわずか半世紀も経たないうちに何故、筑紫の君（九州王朝の王であろう）磐井*は、継体天皇*の派遣した大伴氏や物部氏の軍隊に敗れてしまったのかを説明しなければならない。

（古代の戦役では、近代はもちろん中世や近世の戦役と比較しても、兵員の数、同盟する国の領域、生産力、宗教的権威の浸透の度合い、等々の用件は極めて重要なメルクマールである。）

こうした事態が示唆するものは、宗教的権威－生産力―軍事力の領域で、古田の言う「傍流」が「本流」をしのいだ時点とは、実は 4 世紀から 5 世紀にかけての 200 年間であったことを示唆するのである。そのイミでは広開土王の碑文の＜倭＞もなお検討されなければならないだろう。

一転して古田は＜九州王朝＞ではなく＜大和王朝＞の事跡についても検索を開始し、ａ）「漢書」地理志からの＜東鯷国*＞＝＜大和＞の論議を提起する。しかし古田の所謂＜東鯷国王＞＝＜沙本毘古の国＞という論議にも、とるべきものはほとんどなく、ただ悪しき図式に終始している（**註１5**）。既にここには（5-1）で私が註解したような津田左右吉に酷似した優れた文献史家は存在しない。そしてこのような図式を重ねる度合いに応じて、彼の＜津田とその亜流＞への批判は声高になっていくのである。

（**註１4**）古田の＜九州王朝論＞では＜倭の五王＞を基本的に敷設する＜九州王朝＞の五王に関する王統譜の提示が見られない。

（**註１5**） 古田は『漢書・地理志』（呉地）から「東鯷人」を描き、同じく『漢書・地理志』（燕地）
の「倭国（人）」と対照させ、この「東鯷」を＜大和＞（及びその周辺域）に比定することを試みている。しかし『漢書・地理志』の資料批判（その地図的知見を含めて）を欠いているため、推定の域を出ない。

（６） 津田史学を声高に批判したもう一人は哲学者の梅原猛であった。梅原の古代史論は、明らかに上山春平*の『神々の体系』（正・続）の影響から始まっている。

即ち上山は大宝・養老にまたがる古代日本の律令制度の完備に対して、古代日本の＜帰結＞を結論付け、日本の神々は太政官制の内部的編成のなかで神祇官と陰陽家に閉じ込められたとする。このような太政官制（確かにそれは戦前まで日本の政治制度の中に存続した）の敷設こそ＜天皇制国家＞の＜原基体＞であると論定している。

梅原はこの上山図式を理論上の与件として古代史論を書いた。言い換えれば律令制国家化の過程で、政治的、軍事的、思想的に敗北した存在者の事跡を時間的に遡及しながら論

究したのであった。このような彼の論策は『万葉集』や柿本人麻呂に関しては（『さまよえる歌集』『水底の歌』など）秀れた結実を示したが、本来の古代史論（『塔』『黄泉の王』『法隆寺論』）には「怨霊史観」という図式以外にほとんど成果はなかったと言うことが出来る。

このように考えてくると、梅原の津田史学批判は、古田のそれと全くヴェクトルを異にしていることが分かる。即ち、記紀と原資料との関連を研究した古田にとっては、津田の記紀による＜伝承＞の編纂という研究方法は極めて優柔不断に映ったのであり、全く逆に梅原からは不徹底な（＝想像力に欠落した）「記紀・説話偽作説」に映ったということが出来る。けだし梅原は律令制国家化という観点からしか記紀を考えていない訳であるから、当然のことであろう。ただここで問題なのは（上山も含めて）梅原のこうした視点の敷設が、（古田のそれよりも）大きな底流を形成しており、津田史学的なアカデミズムに逆浸透しているという事態である。私はこの事態を上掲（３）で述べた津田の古代史に関する文献史学の枠組みに立ち返って考えてみようと思う。

（７）私が上掲（３）で述べた津田の古代史に関する文献史学の枠組みは以下のようなものであった。

〔X⇔Y⇔記紀〕の資料批判・文献解題（⇔は相互関連の検証を示す）

これを津田の本意に即して、より詳細な注文を付けて行くと下記のようになる。

ａ）日本の古代史は神代史が明確にならない限り、実質化されない。

ｂ）Ｙは 6 世紀に原資料Ｘを取捨・編集した原帝紀・旧辞であり、記紀の最終的な原資料を更正したテキスト群である。但しＹについてはその編纂は一回きりであったとは考えられない。

ｃ）ＸはＹの原資料になったものであるが、そのうち古層に属する伝承は、はるかな時代に遡るかもしれない。

ｄ）Ｘ、Ｙに関しては、歴史的な事跡や考古学を能う限り検証・利用しなければならないが、それに過剰な期待を持つことも許されない。（発掘したものを査定、究明するだけで相応の時間を要するうえ、一つの考古学的な発掘について考えられる所見も研究者によって一義的には決まらない）

ｅ）記紀がＹを、またはＹかＸを取捨し、編集する場合の、それらの価値の視点は、万世一系の天皇家の歴史という観点だけである。それ故、都合が許す限りにおいて原伝承は包摂された（＝残された）と考えてよい。但しその場合でも、包摂される前には一定の系統的な編集が加えられていることを忘れてはならない。

〔この一見自明に見える枠組みだが、津田はアプリオリにこの図式を前提としたのではない。逆であって記紀の文献解題や資料批判を一定程度完了した裡に、この枠組みに辿り着いたのである〕

（7-1）上掲の津田の枠組みから、古田や梅原の古代史の研究がどのように把握され得るか、

を考えてみることにする。
梅原は、上山的視点から、それまでの歴史を遡及的に辿ろうとした。即ち、律令国家化を推進する権力者グループ（その指導者が藤原不比等*である。）の視点から、記紀ならびにそれ以前の歴史を鳥瞰しようとした。こうした彼の作業過程は、

ａ）「記」「紀」それ自体が、律令国家の整合化の為に編纂された、それぞれ目的の異なった歴史書である。（**註１６**）

ｂ）この権力者グループ（というより藤原不比等その人）は背後にあって編纂に規制を加え、なおかつ編集、編纂そのものに深く立ち入った（梅原は「古事記」の誦習者であるとされる稗田阿礼*を不比等に比定する論まで書いている）という前提の上に立っている。こうした論点から言えば、記紀のテキストとしての構造性はあたかも演出者が演劇を観るように極めてクリアーである。

ｃ）それ故、津田のように苦渋に満ちた記紀のテキスト・クリティークはそもそそも不要である。

ｄ）そればかりでなく、研究の枠組みのうえで、ＹもＸも不要とならざるを得ない。

梅原から見れば、文献（記紀）にしがみついている津田の枠組み自体が単純な文献実証主義であり、その「記紀による造作説」はあまりにも単純な代物ということになる。既に示唆したように、このような上山、梅原的論点はアカデミズム史学に底流として逆流している。

かつて津田史学的な枠組みで、『大和朝廷』などの労作を発表してきた上田正昭*は「古代史の周辺」のなかで、津田史学に一定の敬意を払いつつ、津田史学に不足してきたのは、記紀が編纂された歴史的背景への考察であり、歴史的趨勢への考察であると述べている。上田ほどに周致でなくとも、「藤原不比等らによる作為」に原因を還元する傾向は、他の歴史書にも散見され得る。（註１７）

確かに上田が指摘するように、記紀が編纂された歴史的背景や趨勢に対する考察は津田には欠けていたと言わざるを得ない。それは津田の歴史学の時代的制約であったということが出来る。しかし、それならば、この＜制約＞を取り払うことによって、古代史学は津田の＜枠組み＞を超えることが出来るのであろうか。もちろん、上田の津田批判と、梅原の津田批判は、論理的にニュアンスを異にしている。しかしニュアンスの差異を外せば、実質的に近似していることを認めねばならない。この裡に、さらに、上山・梅原的な津田批判を検討することにしたい。

（**註１６**） 上山及び梅原は、朝廷は『日本書紀』を内外に向けての正史として、一方『古事記』を諸豪族を慰撫するための＜フルコトブミ＞として編纂したと述べている。（上山『神々の体系』）

（**註１７**） 小椋一葉「神々の謎」及び「消された覇王」は神社縁起やそれにまつわる伝承から、＜大和朝廷＞による抹殺を受けたスサノオ*－ニギハヤヒ*の系統を追求しているユニークな出雲論であるが、１）記紀では＜物部の祖＞である＜饒速日命＞が何故に＜素戔嗚命＞の直子

であるのか、という論拠が記紀の批判・解題を通して論証されていない弱点があり、2）次にはこの父子を記紀及びあらゆる神社縁起から抹殺した「大和朝廷」の主体が絶えず＜不比等とそのグループ＞に還元されてしまっている為、推定がそれ以上展開されない点が残念である。

（7-２） 上山や梅原は、記紀の編纂を規制しさらにその編集に立ち入った（と彼らは謂う）、不比等のグループでの視点から記紀及びそれ以前の歴史を遡及しようとする。しかしここでの問題、即ち

a） 不比等（及びそのグループ）がどのように記紀の編纂を規制し、制御しようとしたのか, あるいは出来たのか、という事態。

b） 同時に天皇制的律令制国家の支配の正当性の根拠とは何であったのかという問題。

上の 2 点について以下に検討を加えることにする。

a）元来、記紀の編纂は天武天皇の詔から始まるものとは言え、上山や梅原が謂うようにその過程で不比等グループによる目的的な規制を受けることになった。このことは歴史的事実と想定してよい。[上掲（7-1）の a),b)で述べた通りである]。しかし不比等グループによる記紀編纂事業への規制・制御は、到底全面的なものではあり得なかった。彼らが規制・制御したのは

①藤原氏（中臣氏*）の出自と家伝（藤原氏に係わる旧辞）

②律令・格式の体系と齟齬をきたすような伝承・事跡の抹殺（もしくは正当化）

③皇統の一貫性（万世一系性）と矛盾する伝書・事跡の抹消（もしくは正当化）

以外のものではなかったと考えられ得る。

とりわけ天皇の皇統譜（帝紀）については③以外の要件については不可能であったと言ってよく、その基底を成す膨大な伝承は編纂者の裁量に委ねられるしかなかったと思われる。何故このような推論が可能であるかと言えば、その根拠は他ならず、上山や梅原が強調する不比等（及びそのグルループ）の固有な権力と利害の立脚点そのものに在るからである。

そもそも天皇制的律令制国家という国家形態自体が、様々な矛盾の統一体に他ならなかった。唐にならった律令の官僚制的な形式合理性による国家制度の創出作業に他ならなかったから、本来、共同体や氏族伝承の知的収奪のうえに成り立つ天皇の＜神懸り*＞の持つ不合理性は実質合理性とは矛盾せざるを得ない。それにも係わらず不比等（及びそのグループ）が、上掲の①～③以外は記紀の編集者の裁量を許容をせざるを得なかったのは、天皇以外に彼らの国家デザインの支配の正当性を根拠付ける存在がなかったからに過ぎない。

このように考えてくると、上山や梅原の謂う、後代からの視点が、記紀そのものの資料批判や文献解題の進展にほとんど実質的な前進をもたらさないことが分かる。上掲①②のわずかなエレメントを除いて、依然として津田の枠組みは残ったママであり、記紀が説話・伝承を再編する価値（＝利害）の観点は、只天皇家の万世一系性だけであるという津田の含意の深さが、逆説的に照射されることになる。くわえて、＜神代史＞の究明なくして＜

古代史＞の実質はあり得ないという津田のテーゼは、さらに取り残されてしまう。（**註１8**）

（**註１8**）梅原の古代学は律令制度の＜敗者＞の歴史から＜縄文*＞へ＜アイヌ*＞へ向かっていくが、私はこのような問題関心の移り変わりには真摯な研究者、論者のそれを感じられない。最も悪しきイミでの哲学者流つまり能天気だと考える。彼は自らの言挙げに準拠して徹底的に津田史学と対決すべきである。

（7-3）次にもう一方の津田批判家である、古田の古代史学を、津田の枠組みを通して検討してみよう。

既に前掲（5--1）（5--2）で述べたように、古田の作業仮説は＜九州王朝＞仮説の有意義性から＜九州王朝＞論の無意義性へ転化していたと私には考えられるのであるが、それならば、この＜仮説＞と＜論＞の分水嶺はどこにあったのであろうか？

私は､それは古田に於ける津田の枠組みＹの欠落にあったと言わねばならないと考える。実は古田が＜九州王朝＞を仮説化する段階は文献学的には記紀とＸとの関連規定を成すものであった。しかし仮説をさらに敷衍していく為には、Ｘと Ｙ との関連規定を充填するしかあり得ないという論点が、換言すれば何故津田が苦渋の裡に Ｙ を推論せざるを得なかったかという視点が、古田の視点には欠落していたのである。

津田がＹを推論し、設定するに到ったのは、以下の点に拠っていたと考えられる。

a） 彼が 6 世紀初めの＜継体王朝*＞を大和朝廷の一つの画期であると考えたこと、

b） 大化の改新の前に、帝紀・旧辞が存在したことを記紀が伝えていること、

c） 説話･伝承の編集･編纂という作業は､たとえ権力者側の大きな事業であったとしても、到底一回きりのものではあり得ない（＝累積的､複合的なものである）と彼が考えたこと。それ故に彼は記紀の前に系統化立てられた原資料＝原帝紀･原旧辞Ｙが存在しているばかりでなく、このＹ自体も一度ではなく 2 度は編纂が行なわれたと述べている。

古田が、この津田の枠組みにおけるＹ、及びその理論的遡源である a） b） c）について当初から着目していないことは明らかである。その結果

①彼の＜九州王朝＞仮説は、継体王朝の「画期」にイミを捉えることができなかったといってよい。彼が観念的に設定した＜傍流＞が<本流＞を、信仰の構成、生産力（交易圏の支配を含めた)、軍事力等で完全に凌駕していく過程は、実質的にこの＜継体王朝＞前史、即ち 4 世紀末から 5 世紀全般にかけて継起したのであるが、彼の史論には、この間の歴史に本格的に立ち入った形跡がない。（彼の＜倭の五王＞論がある種の判断停止に過ぎないことや、磐井の乱の事由については既に述べた）

②彼は津田を＜記紀による説話の偽作＞論者として（上山とは逆のヴェクトルで）批判し続けてきたが、上掲のｃ）に見られるような、津田の＜造作＞に係わる文献学者としての苦渋や省察を本来的に理解していないと言ってよい。

以下、②の点について、いくらか考察してみよう。

例えば「日本書紀」には､「古事記」にない、神功皇后の説話*がある。古代史を研究し

ている者全てにとって（たとえ神功が実在の人物ではないと考える人も）これは極めて重要な説話である。古田はこれを大和朝廷に存在した伝承ではなく、＜九州王朝＞に固有な伝承であることを推論し、かつ神功説話が、景行天皇*の事跡とされている九州征伐の説話より年代的に古いことを論定した。この論定は自体として意義のある論定であると私も考えた。しかし神功説話の解明はこれで完了する訳では到底ない。

このように古い神功の伝承が何故に、年代的に一致するとは思えない応神天皇*の胎中神話*と結合されたのか、さらには住吉大社の縁起*と結びついて宮廷祭礼化（所謂八十島祭*）していったのかを解明するのでなければ、『日本書紀』の神功説話の編纂の内容は、解題されたとは言えない。（**註 19**）

このことは伝承の出自や年代の確定だけが、記紀の解析とは即成り得ないという、『記紀』テキストクリティークの困難性を示すものであると言って良く、記紀による説話・伝承の編纂自体も、その原資料 Y を含めて累積的な経過＝蓄積を含んでいると言ってもよい。津田による＜記紀・説話偽作＞説（津田自身はこのような表現を一度も使っていない）の本来的な含意はこのような内容を持っていた。そのうえで作業仮説を深化させていかない限り、津田の枠組みを実質的に批判することは不可能であると言ってよい。（**註 20**）

（**註１９**） 倉塚曄子*「胎中天皇の神話」（倉塚『古代の女』所収）。但し倉塚は＜神功＞伝承と＜
応神＞との説話的、神話的根拠を斉明朝時代の朝廷の政治的必要に還元してしまっている。

（**註 20**） 津田の＜枠組み＞を厳密に命名するならば、＜記紀・伝承－編纂・継起的累積＞説というのが実態であろう。

（８） 日本近代史に於ける文献史学としての津田の＜枠組み＞は、既述のように＜原型＞論や＜後代歴史からの視点＞論によっては抜くことが出来ない。そうであるならば、私たちは津田の＜枠組み＞に即して、それが課題している作業を完遂する以外にこの＜枠組み＞を超えることは決してできないことを了解する以外にない。現に津田自身、自らの設定した＜枠組み＞が含み持つ課題を完遂することが出来なかった。

津田史学がついに一個の＜体系＞を成すことが出来なかったのは、このためである。しかし、この事態は、単純な資質や方法の問題ではない。ここでヨーロッパで問題にされてきた歴史学に係わるアポリアをひとまず措くとしても、津田が執拗に設定し続けた＜神代史＞（彼はそれを日本古代史の本質的な要件であるとした）なる問題領域がそのような性質を持つかを考えなければならないだろう。

既に（２－２）で私たちは、柳田国男や折口信夫が、記紀神話をどのように把握したかを見た筈である。

〔柳田〕ヨーロッパの民俗学に詳しかった柳田は、これを所謂「ミュトス＝神話」ではないと理解すると同時に、記紀神話を官制の擬似神話として受け取った。彼にとって、＜民族伝承＞に潜在している＜神の伝え言＞こそ本来の学問の対象であったのである。柳田学とは、＜神の伝え言＞を人間（学者）が理解した限りでの＜学＞の体系に他ならなかった。

〔折口〕折口にはそれは＜神語りの累積＞に過ぎず、＜神話＞足りえないことは自明で、本来の探求はこの＜神語り＞の＜始原＞を遡及的に追求すること以外にあり得なかった。これが体系に収斂しない、折口学固有の系譜論の在り様である。（**註２１**）

しかし＜神の伝え言＞と謂い、＜神語りの始原＞と謂っても、歴史的な実在としての契機から遊離し切ることは出来ない。（何よりこの二人の論文自体がそれを証左している。）しかし逆に言えばこれら二つの＜キーワード＞に係わる意味論は、歴史的・実在的契機さえ含有していればよいのである。つまり歴史的実在から相対的に独立してカテゴリィ化され得るのである。柳田や折口が記紀から一定の距離をとった（＝とり得た）という事態は何よりこのことを示していると言ってよい。

この二人に比較すると、津田の＜神代史＞は根本的に様相を異にしている。何よりそれは記紀神話を歴史的な実在と近似的に対応させることをイミしている。言い換えれば、＜擬似神話＞や＜神語り＞の内容を、歴史的な資料として絶えず還元しなければならないことになる。このような作業が＜体系＞にも＜系譜論＞にも収斂しない、プロメテウスの業苦に似た作業であったことは想像に難くない。しかし多くの古代史論者は、ここまで津田の＜方法＞的辛酸を理解しない。

（**註２１**） 私の「折口学についての断章」のテーマはこれであった。

（**９**）津田の＜方法＞の形成については以下のとおりである。

イ） 津田は記紀の直接的な原資料、即ち原帝紀と原旧辞は＜継体王朝＞以後に編纂され、それも大規模な編纂事業だけでも、欽明朝時及び推古朝時に２回行なわれたと論定している。（本稿の原資料Ｙ）

ロ） また津田は、この原帝紀と原旧辞には直接的な原資料（本稿の原資料Ｘ）が存在したに相違なく、それが最終的に編纂されたのは雄略朝期であろうと推定している。この推定はかなり正確であると考えられる。（**註２２**）

ハ） さらに津田は、このＸが編纂される時点では、文字で書かれたものよりはるかに大量の口誦が、かなり古い時代のものを含めて収集されていたと推定している。

これらから津田の論理を整理すると

①Ｘを編纂した主体は、5 世紀末の王朝（の学者）であったこと。

②その王朝の時期は 4 世紀から 5 世紀までではなく、既に王朝（後の天皇家）を一系のものとして編纂することを勘案していたこと。

③前掲イ）の観点で、大量の口誦伝承を収集し、整理したこと、及びその伝承の由来・年代は相当に古いものであったこと。

以上が列挙され得る。

だとすると原資料Ｘ（その大半は、系統的な編纂は行なわれず、祝部*単位で口誦的に伝えられていた）は、自体として歴史的に長い射程を持っており、従ってその内部にいくつかの分節を含んでいたと考えることが出来る。

④この分節の最大のものは、3 世紀後半までと 4 世紀初めの分節である。言うまでもなくそれは弥生時代*と初期古墳時代*との分岐または転換を画するものに他ならない。

よく考えると、所謂＜邪馬台国＞の問題は、この分岐にそのまま重なることが分かる。即ち通説にそのまま従うとすれば、卑弥呼の後継者である女王壱年*が西晋*に朝貢したのが 266 年であり（**註 23**)、それ以後、邪馬台国は全ての歴史書から姿を消す。そして崇神天皇は 4 世紀初頭の人物として比定されているから、この＜邪馬台国＞と＜崇神＞との不詳な脈絡が明らかになれば、＜弥生時代＞と＜古墳時代の始まり＞との分節は極めて明確になり得る。

⑤この事項はそのまま、＜大和朝廷＞と＜筑紫王朝＞との信仰圏、交易圏、生産力、軍事力の逆転、もしくはその決定化が生起したのは 4 世紀を通じての転変であったという推論を根拠づけることとなり、それがＸの最終的編纂（雄略朝期）という津田の＜枠組み＞に収斂していくことになると思われる。

（**註 22**） 津田ではややあいまいであったこの論点を明確に提起したのは井上光貞であった。彼はこの論点を倭王武の上表文と結びつけて提起している。（井上『神話から歴史へ』）

（**註 23**） 魏*の滅亡は通説では 265 年とされている。

（9-1） 私には津田の＜枠組み＞に於ける、このＸのテキストを明確化するうえで、前掲（9）で述べた諸事由は必須の作業仮説であると考えられる。今その作業仮説のアウトラインを図式的に述べることにする。

［前掲（9）の①について］

私は所謂、邪馬台国論争については極めて乏しい知識しか持っていないし、今後とも持ち得ないであろう。このように自己限定せざるを得ないのは、この論争の前提を成す『魏志倭人伝』の資料批判が、どう考えても中国の書誌学の知識を前提にせざるを得ないからであり、それらをフォローするだけでも膨大な時間と労力が必要だからである。この資料批判に係わる知見が乏しければ、それだけ文献解題の読み込みも表面的にならざるを得ず、論争の方向が実質を持たない、地理的比定論や、卑弥呼のミステリーに方向化されてしまわざるを得ない。私達は、陳寿*の『三国志*』が成立した時代背景や、同時代書（例えば『魏略*』）との相互関連、さらには中国正史全体の「倭人」への視座構造等々の概略を知らなければ、結局当体である陳寿の『三国志』のテキスト批判にたどり着くことは出来ない。ここに到ってはじめて東夷*－倭に対する彼の価値観点や知見の程度（地理志を含めて）を推論することが出来るのである。

このような資料批判の膨大な作業について、ごく一部の知見しか持たない私には『魏志倭人伝』及び邪馬台国論争について何かを言明することは不可能であろうか？私は可能であると思う。但しそれは極めて限定された範囲での文献解題に関するコメントである限り許される、ということに過ぎない。

① 魏志倭人伝』の中で書かれている記事が、使者が実際に経験したことを報告しているか、

伝聞したことを報告しているか（どちらも著者は陳寿)、この区別はある程度推定することが出来る。(註 24)

② 1) 各々の国の地理的比定については、「対馬国*」から「奴国*」迄は、経験に基づいた報告に依るものとして）一応の比定は可能であるが、テキスト自体の地理的知見に照らせば、それ以降の国については、ほとんど比定の根拠はない。２）但し各々の国の＜戸数＞は極めて概略なものとして一応の目安とはなり得る。これは伝聞に基づいた報告である「邪馬台国」「投馬国*」についても同然である。

③「魏志倭人伝」の生き生きとした叙述から、＜倭＞の弥生後期の村落の在り方を推定することは出来る。おそらくそれは＜家族＞＜宗族*＞を単位とした紐帯の強い氏族、村落共同体を中核とした、ごく初期的な（一部軍役・貢献を伴った）＜部族国家*＞ではないか（註２５）という推定である。しかしテキストの中の＜田地＞＜家＞＜大人＞＜下戸＞＜祖賦*＞＜邸閣*＞＜一大卒*＞＜刺使＞などの語が中国の当時の史書の用語と厳密に対照されない限り、推定の域を出ない（このような対照作業を行なっている「邪馬台国」関係の文献は、私の乏しい知見の範囲でも極めて少ない)。

④「魏志倭人伝」の中で＜卑弥呼＞についての記述は、上掲①に謂う、伝聞に基づく報告を書き取ったものであるが、それは女王国の女王に関するもので、一定の信憑性を持つと言ってよい。そしてその記事の中で最重要なのは、

１)「及ち共に一女王を立てて王と為し」というパラグラフと、

２)「鬼道を事として能く衆を惑わす」というパラグラフである。

既に前掲（5）で、私は重松のテキストの註解において、この「鬼道」の重要さについて示唆しておいた。その根拠は、他ならず「倭人伝」の読解に関連したことに他ならなかった。このパラグラフは、伝聞に基づく報告を基調にして陳寿が書いたものである。この報告をしたのは倭の調査を命じられた帯方郡*の武官（官僚）であり、それを叙述したのは陳寿である。換言すれば共に中国に於ける知識人(層)であり、その裡に「倭人伝」は、倭人*の習俗、葬制、信仰を実に的確に捉えている。

トについては、既に中国では令亀の法が整序化され、易学も又かなり体系化されていた。その裡に中国側から見れば、古い時代に属する倭人のフトマニ*（太占）をテキストは明確に捉えている。もちろん陳寿は道教から派生する祭祀の緒形態やその典籍についても、十分その概略を知っていた筈である。このような資料評価の上に立って、私は何故「倭人伝」が卑弥呼が行なう祭祀を「鬼道」と呼んだかを考えざるを得ない。それは彼ら中国の祭礼や祭祀についての知識から言えば全く＜異型＞であったからではないか。こういう脈絡から私は卑弥呼の行なったのは＜巫＞の祭祀であり、卑弥呼自体は＜巫女*＞であったと考える。もちろん＜巫女＞であったとしても、邪馬台国の＜巫女王＞であった彼女の祭祀は、相当に組織だった大掛かりなものであったと考えられる。付き従う巫女群があり、＜サニワ*＞が存在し、何よりも＜神域＞＝＜神籬*＞が大掛かりに結界されなければならなかったのではないか。

以上の「鬼道」の問題と関連して「共に立てる」というパラグラフが問題となる。
「共立*」は中国史書の典籍＜譜＞としては、本来の王統譜にはあり得ないものを位に就かせることを謂う。庶子系統、傍流などの者が王位に就くことを許すことだとの由である。(**註26**)。　しかし、そもそも＜女王＞＜女帝*＞の概念には、「相交代して年を経る」ときそれを調停する機能が含意されており、少なくとも後期古墳時代以前では＜女帝＞が巫女王であったことは充分に想定しうる。(**註27**)

(**註24**)　この「使者」について「紀」の神功紀は『魏書』を引用して「建忠校慰」としている。研究者はこれは誤写で、正しくは「建中校慰」であって、帯方郡の軍官名であり、彼の個有名は梯儁ではなかったかと推定している。(前掲　岡本『邪馬台国論争』)

(**註25**)　F．エンゲルス『家族・私有財産・国家の起源』。但し日本の氏族共同体は家族的紐帯が強いから､エンゲルスが＜部族国家＞の下位集団として考えた氏族共同体とは内容が異なると考えられる。

(**註26**)　この用例は､『魏志・東夷伝』全体の中でも＜夫余*＞や＜高句麗*＞の王の継承にもそのまま使用されているという論証がある。(山尾幸久*『魏志倭人伝』)

(**註27**) 折口信夫「女帝考」(『折口信夫全集』15 巻所収）は＜飯豊皇女*＞を通して＜女帝＞の中に＜巫女＞の概念が含有されていることを指摘している。

(9-2)〔前掲（９）の②について〕
「その王朝は 4 世紀から 5 世紀まででではなく、既に王朝（後の天皇家）を一系のものとして編纂することを勘案していたこと。」

＜神体山*＞（神備(かんなび)山）の信仰は極めて古い。民俗学は本来＜神体山＞に係わる祭祀が、それを＜和魂(にぎたま)*＞として迎える里村の＜社(やしろ)*＞を派生せしめたことを跡づけると共に、この＜社＞に多くの神社縁起の遡源を求めている。この民俗学的なアプローチは、それが弥生時代以降の農耕祭祀に限界付けられない限り(**註28**)､相対的に正しいと考えざるを得ない。この限りで＜神体山＞即ち神備山は全国の到る所に存在しており、その限りで山跡*は＜ヤマト*＞として多数存在したに相違なく、少なくともそれが筑後と肥前の境界に位置する＜山門*＞に限定される必然性はないと言ってよい。

(**註28**)　景山春樹*『神体山』。このテキストは＜神備山＞信仰を農耕収穫に収斂させるサンプルである。

現在の私にはこの＜山跡＞を、卑弥呼固有の＜神域＞を三輪山*山麓に比定するだけの材料は厳密には存在しない。その為には＜筑紫王朝＞ならぬ＜大和朝廷前史*＞を、弥生時代から古墳時代への転換を画するものとして作業仮説しなければならない。

＜大和朝廷前史＞を考える上で、資料は極めて乏しいことは否定できない。例えば記紀と同時代の史実を反映する資料としては『風土記*』があるが、この風土記の中には大和、摂津、和泉、河内の風土記は存在しない。しかしごくわずかな蓋然的な資料が無い訳ではない。それらは以下に要約される。

① 「播磨風土記*」の大和三山の争いの説話、
② 奈良盆地内の考古学的な遺跡（古墳群や神社縁起）並びにその周辺のもの、
③ ②と関連付けられる記事、伝承、説話が、記紀のテキストに断片的に存在、
①「播磨風土記」の大和三山の争い*の説話について
揖保郡・上岡の里*にかかわる伝承として、大和三山の争いと、出雲の阿菩の神によるその調停についての説話を残している。
「出雲の阿菩の神*、大倭の国の畝傍、香山、耳梨、三つの山、相相闘ふと聞かして、此れを諫め止めむと欲して、上り来ましし時、此処に到りて、及ち闘ひ止みぬ、と聞かし、其の乗らせる船を覆せて坐しき」（古典体系『風土記』所収）
この説話はおそらく揖保川に係わる伝承であり、古来より揖保川を北上するルートは出雲とつながっていたのであろう。
しかし、私の観点からすれば、少なくとも大和三山の争いを調停し得るのは、大和三山とは別な祭祀圏（山）であったこと、その司祭は、出雲系の神を祭祀していたらしい、ということである。（出雲の阿菩の神が到着する前に大和三山の争いは終わっているが、その終結をもたらした、ある祭祀圏（山）に出雲系の司祭が居たということになる）。此れが卑弥呼の共立によって、80 年にわたった大乱が収拾された、という「魏志倭人伝」の記事とどう符合するのか（or しないのか）は、この説話の、より一層厳密な分析のうえで論議されねばならないと考えられる。即断は許されない。

② 奈良盆地内の考古学的な遺跡（古墳群や神社縁起）並びにその周辺のもの。
3 世紀末から 4 世紀にかけて、少なくとも古墳遺跡のうえでは、＜筑紫王朝＞は＜大和朝廷前史＞に完全に抜かれてしまう。（但し、古墳の様式の伝播については、吉備地方と大和地方との間に先行・継承の関係があるという問題が長く提起されている）
この奈良盆地及びその周辺の古墳群の分布状態から、そこに存在した＜国家＞群の分布を抽出する作業が、先学によって行なわれている。井上光貞（**註 29**）と山尾幸久（**註 30**）の作業がそれである。
（**註 29**） 前掲、井上『神話から歴史へ』
（**註 30**） 前掲、山尾『魏志・倭人伝』

二人とも＜大和朝廷前史＞を目的としてこれらを仮設した訳ではないが、私から見れば極めて意義のある先駆的な作業であったと言ってよい。井上と山尾の国家群＜分布＞の図式や、＜分布＞についての名称は細かく言えば相違する所も少なくないが、概略は一致する。ここでは山尾の＜分布＞図式を借りて、それに私製の要約を付け加えていくことにする。山尾の＜分布＞図式は概略以下のようになっている。
a） 奈良盆地内部
１） 東北部古墳群地域（春日山と佐保川の地域）：佐紀古墳群*、櫟本古墳群
〔奈良坂を越えれば山背に出る地帯。山背からは近江を経て、若狭、敦賀に到る〕

２） 東南部古墳群地帯（三輪山と初瀬川の地域）：柳本古墳群*、桜井茶臼山古墳群、
〔壺坂を越えると伊賀、名張に到る〕
３） 西南部古墳群*地帯（金剛山、葛城山と葛城川の地域）：佐味田宝塚古墳群*、馬見山古墳群*〔大坂戸を超えると河内に出る〕
b）奈良盆地周辺
１） 南河内地帯古墳群地帯（石川流域から横大路によって大坂湾とつながる）：古市古墳群*、松岳山古墳群
２） 中河内弥生遺跡地帯（旧大坂湾の河内湖一帯）：瓜生堂、西ノ山、忍ヶ丘の弥生遺跡
３） 北河内、南山背古墳群地域(南山背から木津川流域一帯)：八幡古墳群、万年山古墳
４）和泉地帯、古墳群地域（所謂「茅渟の海」沿い）：百舌鳥古墳群*、黄金塚古墳

上掲の山尾の国家群＜分布＞図式の抽出は、卑弥呼の邪馬台国が九州ではあり得ないことの論証の一環として「倭国大乱*」を説明する目的で敷設されたものである。そしてその＜分布＞図式は精巧にできているけれども、この図式によって「倭国大乱」を推論するには無理があると考えられる。これは本来古墳遺跡の分布であって、弥生時代そのものではないからである。もちろん周到な山尾は、此れだけの古墳を後にもたらしたのは、それだけその地帯が弥生時代においても先進的であったと推察し得ることを敷衍しているが、それは推論として厳密ではない。

また山尾は卑弥呼を朝鮮よりの渡来氏族である和邇氏*系の人物として論定しているが、これは今の所魅力的な推定という以上には出ないと考えられる。このような疑問にも係わらず、この＜分布＞図式が示唆的なのは「倭国大乱」とは全く別に、4 世紀以降の大和及びその勢力分布を的確に示し得ているからである。

③ 記紀は崇神記、垂神記に、夫々＜建波邇安子王*＞と＜沙本毘古＞（＜沙本比賣＞）の謀反を伝えている。この二人の謀反の筋立ては、細かい所では「記」と「紀」で異なっている。(註 31)。しかしそれは主要素に関係するものとは考えられない。又系譜上＜建波邇安子王＞は＜孝元天皇*＞と＜建波邇須比賣（河内青玉の女）＞との子になっており、文字通り、記の記事の中で崇神が「庶兄」あるいは「おじ」と呼んでいるところから見て、又＜沙本毘古＞が＜日子坐王*＞と＜花名津比賣＞との間の子（沙本比賣は彼の同母妹）であるところから見て、この記事がどこまで皇統譜上（継承上）の争いであったかは判定できない。(註 32) しかし、現に＜謀反＞があり、その裡に大きな戦闘が行なわれたことは、記事が詳細で極めてリアルな叙述を伴っていることから考えて確実であり、むしろどこまで崇神一代の事跡なのかの方が疑わしい。

明らかに後代の記事の挿入ではないかと推定し得る＜四道将軍*の派遣＞に比べれば、こちらの方が極めて重大な事件であったのではないかと考えられ得る。そして又この＜戦闘＞の戦略的、歴史的な意義（後の行文で触れる）から考えて、この二つの＜謀反＞を抑え、

勝利することで、はじめて＜四道将軍＞を派遣する実質的な基盤が整ったとも考えられるのである。

今、私のこの＜謀反＞記事に対する本来的な関心は、＜謀反＞したこの二人が一体どこを勢力分布にしていた＜王＞かという点である。＜建波邇安子王＞は＜謀反＞が露見して、崇神軍（和邇氏の祖、日子国夫玖*を将軍としている）と伊豆美（山背国、相楽郡、水泉に比定されている）の地で和可羅河（泉川＝木津川）をはさんで対峙するが、＜日子国夫玖＞に射殺されてしまう。この為、彼の軍は久須婆（クズハ）の渡しを渡って北摂へ敗走しようとするが果たせず、＜波布理曾野（山背国相楽郡祝園に比定されている）で、ついに全滅する。

＜沙本毘賣＞は垂仁に入后し、同母兄の＜沙本毘古＞に垂仁*の暗殺を命ぜられるが、心情的な板ばさみの裡に、それを果たすことが出来ない。結局垂仁に事実を告白した後、兄が立てこもる稲城に入場し、垂仁との子供（本牟智和気*）を手渡し、兄と運命を共にする。（もちろんこれは火災の中の生誕神話を伴っている）

この「稲城」の地理的比定には大きく二説がある。一つは大和の佐保川流域であり、今ひとつは摂津の佐保川流域である。しかし「紀」では、垂仁が怒りの為に「玉作り」の「其の所」（私有地）を奪ったと記している所からみて、北摂の佐保川流域（今の茨木市）の方が妥当である。（茨木市東奈良遺跡は玉作り遺跡として有名である）。そうだとすると戦闘は全て北摂から山背にかけて行なわれており、二人がそこで亡んだという記述からみて＜建波邇安子王＞も＜沙本毘古＞も北摂・山城の＜王＞と推定し得る。＜建波邇安子王＞の謀反が、この四道将軍派遣を契機に露呈している記事の筋立てから考えて、むしろ戦闘を仕掛けたのは崇神や垂仁の方であったと考えることが出来るのである。

（註31） 1）「記」にはないが「紀」では＜武埴安彦＞の妻＜吾田媛＞が謀反に加担して崇神を呪詛する。2）「紀」にはないが「記」では、垂仁が沙本毘賣を失った怒りの裡に、「玉作り」の地を奪ってしまう。

（註32） 皇位に係わる謀反の可能性は和邇氏の母系を引きずる＜日子坐王＞の子である＜沙本毘古＞の方が可能性があるが、はっきりしない。＜建波邇安子王＞の系譜は母系からして、後から孝元の子とされた疑いがある。

④上掲のような記紀の崇神記、垂仁記に関する行論は、津田の闕史八代の命題と不可避的に整合しないと言ってよい。記紀の崇神記、垂仁記が大和（盆地）内部での戦闘を全く記していない、ということは盆地内の＜西南部＞国家と＜東南部＞国家とは親和的であったということを意味する。換言すれば、神武王統譜を伝承している＜西南部＞国家と、＜崇神王朝＞に比定し得る＜東南部＞国家とが親和的であったことを意味する。

記紀のテキストで謂えば、＜神武＞皇統譜と＜崇神＞皇統譜とは平和裡に結節していることになる。そのうえ神武皇統譜上で九代目の開化天皇は、「春日の伊邪河いざかわ宮」を宮としている。これは山尾の所謂＜東北部＞国家を指しており、さらに崇神記、垂仁記になると、この地方と婚姻を通じての姻戚関係を取り結ぶ記事が多い。このテキストをフォ

ローしていくと＜西南部＞国家が、＜東北部＞国家とを通じて結託し、それが＜東南部＞に進出した。その当の＜国家＞が＜崇神王朝＞であると推定することが出来るのである。

もちろんこれで津田の命題を否定する根拠とする訳にはいかない。しかし＜神武＞の皇統譜を＜闕史＞とし、これを、＜継体＞時代に＜継体＞に擬して改竄されたとする論策は一定の意味を持つものであるとしても、その結果は＜崇神王朝＞そのものを空無化するか＜騎馬民族*＞に擬するしかなくなると考えられる。（**註 33**）

とりわけ＜崇神王朝＞そのものの史料性を空無化することは許されないように思われる。何故ならこの記紀の記事こそ、津田の枠組みに於ける X テキストとその原資料（伝承）、即ち＜弥生時代＞から＜古墳時代＞を画期する＜大和朝廷前史＞に係わる最重要な部分を成すからである。＜神武王統譜＞を＜闕史＞として＜継体＞期の編纂物とすることは、一見津田の枠組みの擁護に見えてその実、この枠組みから X 段階の作業をネグレクトして、Y 段階だけに矮小化していることに他ならない。

さて、それならば、私の行文のなかで、何故に＜崇神王朝＞が北摂・山背地方とのみ戦闘を交えたのか？私はこの戦闘の背後に大きな物質的利害の衝突と、祭祀圏の領有をめぐる宗教的利害の対立があったと考える。

（**註 33**）（直木幸次郎*『日本古代国家の構造』及び、庄司浩*「神武東征説話成立の研究」（「日本歴史」‘58　124 号）がそれである。このうち庄司論文を読むことは出来なかったが、偶然に庄司自身からその趣旨について詳細な教示を得た。氏に感謝したい。しかし直木や庄司の論の厳密さ（神武紀と継体記との比較論）にも係わらず、彼らの論理の帰結には１）＜大和朝廷前史＞の＜崇神王朝＞の意義を矮小化してしまうこと。２）闕史八代の命題を論証することによって、記紀のテキストが、その＜外来＞を示唆していない＜崇神王朝＞を＜征服王朝＞とせざるを得なくなること、の2点の帰結が含意されていることを指摘したい。（現に江上波夫氏の『騎馬民族国家』の新訂版では崇神の諡号＜御間城入彦五十瓊＞を＜ミマキ＞（ミマナ）から来た＜イリヒコ＞と解釈している）

（10） 4 世紀初頭の日本では、物質的利害の衝突と、祭祀圏の領有をめぐる宗教上の権威の衝突とは、文字通り一体のものであったと言ってよい。血縁的・氏族的な共同体のうえに立つ氏族国家（もしくは初期的部族国家）にとって不均等な生産力の発展を我がものとすることと、氏族的な共同体を統一するための祭祀権の権威とは不可分なものであった。それ故軍事力も又、兵員や武器の装備力だけに在るのではなく、祭祀権の持つ権威（支配の正当性）の力にも依っていたと考えざるを得ない。

＜建波邇安子王＞や＜沙本毘古＞が＜崇神王朝＞の崇神や垂仁と戦闘を交えたのは、彼らが摂津北部から山背にかけての王であったからに他ならない。山背は当時＜表日本＞であった日本海側へ出る要路に当たっていた。この地政学的な＜要路＞には、大陸との＜交易＞や＜戦役＞の為の＜要路＞であると同時に、当時最も大きな鉄の産地であった但馬、但波、越前、加賀との交易、もしくは交易支配権に係わる＜要路＞でもあるという二重のイミが含まれると言ってよい。

謂うまでもなく、当時も青銅器はなお祭器として貴重品であったけれども、＜鉄＞は生産用具（農耕用具）としても武器としても尖端を成すものであった、と言い得るのである。＜崇神王朝＞にとって、＜鉄＞の入手とその継続的な交易支配の確保が、（どの豪族にとってもそうであったように）必須の問題であったことは当然であった。

（考古学的には、山尾の所謂＜西南部＞と＜東北部＞の古墳から鉄鍵が発見されていると言う指摘が示唆的である。）**（註 34）**

これと不可分に祭祀権とその構成をめぐる大きな衝突が存在した。前述の＜建波邇安子王＞や＜沙本毘古＞を越前（辺りか）から南下してきた（と考えられる）和邇氏や息長氏と結び付けると共に、その叛乱記事自体をこれらの氏族の伝承を編纂したものと論定する議論が在る。これらの論議は、作業仮説としても有意義であるけれども、

１） これらの記紀の記事の出自伝承の研究が、津田の＜闕史八代＞の命題につながる限り、

２） これらが朝鮮系氏族*であることから、直ちに新しい宗教や祭祀を持ち込んだとの推定

に関連付けられる限り、到底首肯することはできない。

祭祀権をめぐる問題は錯綜しており、信仰のあり方自体が突発的に変位するとは考えられない。例えば＜建波邇安子王＞の謀反の記事が、仮に和邇氏の伝承を編纂したものであったとしても、記事に現れる祭祀の在り方は極めて古い形を残している。既述したように「紀」は「記」には登場しない＜建波邇安子王＞の妻＜吾田媛＞が登場し、「倭の香山の土を取りて、領布の頭につつみて「是、＜倭国の物実*＞とまうして即ち反りぬ」として、崇神を呪詛する。この香山の土は神武の即位前記にも登場するもので、いわば＜倭国＞の＜物実＞とされているものであるが、天神地祇と言っても、大地の神に仕える＜巫＞の祝詞であって、極めて古層に属する信仰である。

換言すれば＜建波邇安子王＞や＜沙本毘古＞が、朝鮮系の新しい渡来集団もしくは豪族であったとしても、崇神王朝との宗教的葛藤は信仰や祭祀の新旧に在ったのではなく、むしろ祭祀権そのものの争奪戦にあったのではないかと言ってよい。**（註 35）**

このことは＜沙本毘古＞の稲城が現在の茨木市の東奈良遺跡近似であると謂う前述の私の比定にも関連してくる。即ち、この近辺は有名な銅鐸鋳型の出土地帯である。衆知のように銅鐸*は奈良盆地を中心とする＜大和国＞からは全く発見されないが、大和周辺部からは多数出土し、近江、紀伊、遠江などからは、後代のものとされる大型銅鐸が出土している。

ここで膨大な銅鐸論議に係わる余裕はないけれども、＜西南部＞国家と＜東南部＞国家とは極めて親和的であり、＜東北部＞国家と姻戚関係を通じて結託していったのだという私の行論からすれば、これら三つの＜国家＞の間は政治的のみならず、祭祀や信仰のうえでも親和的であったのであって、それは、銅鐸を祭祀もしくは崇拝の対象とはしない祭祀内容だったのではないかという推定につながっていかざるを得ない。

従って＜建波邇安子王＞や＜沙本毘古＞と＜崇神王朝＞との戦闘の記事を、和邇氏や息長氏*の旧辞（伝承）に係わるものとして、その新しさを強調することは、記紀に在る貴重

な史実の痕跡を取り残し、津田の＜枠組み＞に謂う X とその原資料に係わる資料を捨て去ることになるのである。このことを何度強調してもし過ぎることはない。

この二人の王と＜崇神王朝＞との間の宗教的な葛藤は、従って祭祀内容の新旧にあったのではない。まず、それは第一次的には異質なものとしての葛藤であったのであり、第二次的には祭祀圏、即ち神籬とその領有をめぐる、二重の宗教的な葛藤であったと言ってよい。この結果、二人の有力な＜王＞は滅亡し、＜崇神王朝＞は神域と祭祀権を支配するに到ったが、ことが宗教的な葛藤であっただけに、事態は簡単には終わらなかったのようである。

（註 34） 奥野正男『鉄の古代史』の叙述は詳細を極めている。

（註 35）「香山の土」に象徴される＜地の神＞信仰（巫の信仰であろう）との和合は、そのママ神武皇統記を伝える＜西南部＞氏族国家が土着の氏族共同体の祭祀や信仰と共存し、可能な限り和合しながら、これを平和裏に統合していった長い時間にわたる史実の反映であって、後世の潤色と区別しながら神武記を解析する必要があろう。但しその統合でも肝心な点では彼らは自身の祭祀と信仰を死守したと考えられる。

（11） 二王との戦闘の後、＜崇神王朝＞は＜意富美和＞の神、即ち＜大物主大神＞に祟られる。「記」「紀」は共にこの＜祟り＞を疫病による百姓の＜死＞や＜逃亡＞によって記しているが、実態はそれ以上に、北摂、山背、近江などの周辺地域の諸王の激しい反発であったと考えられる。この＜大物主大神＞の＜祟り＞は、＜大物主大神*＞の家系を継ぐ＜意富多多泥古*＞によって、その神の祭祀をとり行なわせることと、一方では天神地祇の＜社＞を正しく定め直すことで、一応の収拾が計られるのであるが、垂仁記にも＜祟り＞はなお継続する。しかしこの＜祟り＞についての記述は「記」と「紀」では相当に異なっていて、相違は少なからず重大でもあるので以下にそれを抽出してみよう。

a)「記」では＜大物主大神＞が崇神の神床*に現れて、＜意富多多泥古＞を自分を祭る＜神主＞たらしめよ、と告知する。「紀」では（(祟りを鎮める為）＜神浅茅ヶ原*＞で、天神地祇を祭っている時に＜大物主大神＞が＜倭迹迹日百襲命*＞に憑依して、そこではじめて自らの名を告知する。(告知は姫への憑依後、崇神に伝えられる)。これでも＜祟り＞はおさまらない為に、(半年後）＜倭迹迹日百襲命＞他 2 名（穂積臣*の遠祖と伊勢麻績君*）の夢に現れ、＜太田田根子＞に自らを祭る神主とし、さらに＜市磯長尾市＞を以って＜倭迹迹日百襲命＞を祭らせよ」と告知する。（註 36）

（註 36） ＜倭大国魂*＞が＜国魂*＞として＜天照大神＞と分離したのが、この時期（4 世紀前半）だとは考え難い。

b)「 天神地祇*の社を正しく祭る」とだけ、「紀」は記述しているが、「記」では、崇神の宮殿内に併祭していた＜天照大神＞と＜倭大国魂＞とを夫々分祭することが書かれている（これは上掲 a とも係わっている)。

c）「記」では＜意富多多泥古＞は＜大物主神＞と＜活玉依毘売*＞との子、櫛御方命*の直系子孫で＜大物主大神＞から数えて五代目子孫に当たるが、「紀」では＜大物主大神＞と

＜活玉依毘売＞との子、即ち直子になっている。

ｄ）＜意富多多泥古＞の所在は、「記」では河内の美努村であり、「紀」では茅淳県の陶村*になっている。

e) ＜大物主大神＞と＜ミワ山＞と＜ミムロの山＞とは、「記」では＜意富多多泥古＞の母＜活玉依毘売＞と＜大物主大神＞の＜神婚＞説話として記されているが、「紀」では、

1 ）神酒を捧げる＜家＞の歌謡を介して記されると共に、

2 ）＜倭迹迹日百襲姫命＞と＜大物主大神＞の＜神婚＞譚*として記され、ここでは姫命は箸で蔭をついて死ぬ。これが箸墓*の起源説につながっている。

このような「記」と「紀」の記述の相違はどんな意味をもっているのであろうか。

〔ａ）について〕

「記」が記述している意味は極めて直裁である。祟神は＜祟り＞の当体が＜大物主大神＞であることをはっきり知っていた。ただ、祭祀の仕様（司祭者その他の要件）が分からなかったのである。彼が神床で、夢で告知を聞くのは、彼自身が祭祀の司祭であったかもしれないことを暗示している。

これと比較して「紀」では＜大物主大神＞は、まず＜祟り＞の当体であることを自ら告知し（倭迹迹日百襲姫への憑依)、次に彼女を含めて三人の夢の中で、司祭者＜太田田根子＞を告知するのである。ここには編纂上の加工、もしくは潤色が加わっていると考えられる（津田の＜枠組み＞に謂うＹがこうなっていたと思われる)。しかしこの編纂上の加工が行なわれた大きな事由は、祟神が＜祟り＞の当体を知っていたことの隠蔽と、＜倭迹迹日百襲姫＞の意義の強調であろう。**(註 37)**

(註 37)「紀」の作者が「魏略」を引用している所から見て、「魏志」（倭人伝）を読んでいたことは 100%疑い得ない。この論拠から＜神功＞を＜卑弥呼＞に擬したという推定も成り立ち得るのであろう。（前掲　倉塚「胎中天皇の神話」）しかしそのような意味では、＜倭亦亦日百襲姫＞にも、その記述から見てこの気配は濃い。この姫の系譜は」「記」と「紀」では異なっている（母の名が違う)。そのうえ「紀」では父が孝霊、孝元の二通りになっている。しかしこの系譜に一応の信憑性を置くとすれば、それだけ彼女のイメージは私の行論からくる＜卑弥呼＞の像とは乖離していくことになる。

〔ｂ) について〕

倭国直*の祖である長尾市が倭の＜大国魂神＞を祭祀するのは、倭直の職名からみて、Ｙ段階のテキストからの潤色であり、＜天照大神＞の＜伊勢神宮＞鎮座説話*もまた同様である。（繰り返しになるが、「記」がこのことを全く記していないのは極めて意義深い。但し＜墨坂の神*＞や＜大坂の神*＞に武具をたて祀ったというテキストそのものの遡源は、Ｘ段階からそのまま残った古い内容ではないかと思われる）**(註 38)**

(註 38) ＜墨坂＞や＜大坂＞の社に武具を立てて祀ったというのは、言い換えれば国境に脅威が実在したのは、この＜祟り＞の事件より恐らく前であったということだろう。

〔 c)、d) について〕

＜意富多多泥古＞もしくは＜大田田根子＞自身の系譜は明らかに「記」の方が古く、「紀」の系譜はやはりテキスト全体の意味（＜祟り＞の当体を知らなかった）から来る脚色が在る。しかし「記」の系譜自体に信憑性があるとも考えられない。また、その所在についても同然であって、「紀」の「陶村」が陶器時代の本格的な生産が 5 世紀代であるとの研究から謂えば、いささか疑わしいというだけで、「記」の「河内の美努村」に確証がある訳でもない。ここで推定しえることは＜茅渟＞や＜河内＞は、少なくとも奈良盆地や周辺地域の中では＜崇神王朝＞と比較的親和的な地域だったということだけである。

そもそも＜意富多多泥古＞もしくは＜大田田根子＞自体が、この記述のためにあてがわれた人物（X のテキスト編纂の段階で）ではないか、との疑いを私は消すことが出来ない。根子（ネコ）とは、男性の尊称であるから、＜意富多多泥古＞は男性だったことになる。しかし、この 4 世紀初頭に、氏族全体の祭祀を男＜性＞即ち＜覡(げき)*＞が主祭したというのは、日本の固有信仰の在り方＝＜巫＞の歴史から謂って、単純に信じることが出来ないからである。**（註 39）**

（註 39） 氏族共同体の主祭者が＜巫＞から＜覡＞に移行していく過程を＜大田田根子＞に求めたのは洞富雄であった。（洞「祟る神について」（『民俗学講座２』所収）私はこの研究の意義を評価する者であるが、それが＜大田田根子＞を画期とするという点は肯首し得ない。つまり 4 世紀前半を前提とする限り、その画期はあり得ないと言いたいからである。

現実にここの記述でも＜意富多多泥古＞もしくは＜大田田根子＞の5代前の母＜活玉依毘売＞は＜アレオトメ*＞として＜神＞と＜神婚＞しているのである。従って厳密に言い得ることは＜意富多多泥古＞もしくは＜大田田根子＞とは出雲系の由緒ある系譜をもつ＜巫＞あるいは＜覡＞であって、その母の出自は＜祟神王朝＞と親和性のある地域だったということだけである。（太田＝オオタの姓が深く出雲系であることを示唆している）。**（註 40）**

さらに、この＜意富多多泥古＞を「記」は小さな脚注で、＜神君＞＜鴨君*＞の祖と謂い、「紀」では「三輪君」の祖と本文で記しているが、鴨氏は盆地西南部に土着の氏族であり、（5 世紀末か？）三輪氏は三輪山の神籬化に係わったかもしれないが、祭祀を主祭したとは考えられない。おそらくXのテキストに組み入れる段階で三輪氏自身がこれを＜伝承＞したのかもしれない。この点は定かではない。

（註 40） 倉塚曄子「伊勢神宮の由来」（前掲　倉塚『古代の女』所収）は記紀に登場する＜サルタヒコ＞の出自を最古層の伊勢の土豪、宇治土公の＜祖＞に求めると共に、この宇治土公の最も古い姓が＜太田＞又は＜太田田＞であり、国つ神系の典型であることを論証している。実は＜太田田＞とは元来が＜田田＞であって、柳田国男の所謂＜タタエ（ゴト）＞(タタリはこの転化か？）を司ることを謂うという説（柳田「巫女考」『柳田国男全集』11 巻所収）を私は信認してきたから、倉塚の「国つ神」の概念と深く結節させれば、「タタ」とは、＜出雲系＞の巫を表すことになると考えている。（但し倉塚も柳田も＜オオタ＞、＜オオタタ＞＜タタ＞を＜出雲系＞の信仰と結び付けている訳ではない。）

〔e）について〕

これに関しても「記」の方に、伝承を直裁に編纂したことが見られる。「紀」の方は＜大物主大神＞と＜ミムロの山＞と＜三輪＞の名を、とよのあかりの歌謡を伴う説話と、さらに次の段階で＜倭迹迹日百襲姫命＞の神婚譚と、最後に箸墓古墳の説話とを、姫の死によって結節している。＜神婚譚＞が＜祟り＞の収拾・解決が成された後で、「この後で」として挿入されているのは不自然である。ここで重要なのは、この＜神婚譚＞が三輪山で極めて古くから伝承されてきたが、それは＜崇神王朝＞の系統譜、例えば＜倭迹迹日百襲姫命＞とは元来関係がなかったという事であろう。

（12）私たちは前掲（9－2）から（11）迄にわたって、3世紀末から4世紀初めまで、つまりは＜弥生時代＞から＜古墳時代＞への転換期に即して＜大和朝廷前史＞を出来るだけ厳密に概観、推定しようと試みてきた。それは津田の＜枠組み＞で謂えば、Xのテキストの原資料に係わるものであったと言ってよい。もちろん記紀のコンテキストは、当然に Y（6世紀のもの）のテキストを直接的な原資料としているが、私たちの問題関心は Y の原資料となったXのテキストがその原資料に、主として係わるものであった。

それでは（9－2）から（11）迄の私の論述はどのように＜結論＞づけることが可能であるだろうか？　以下にそれを試みてみよう。

①＜崇神天王＞の実在性については、いまだにそれを疑問視する説もある。しかし私は＜崇神天王＞に擬せられた実在の人物は間違いなく存在したと考える。＜崇神＞は、紀年論の通説が謂うように 4 世紀初頭から前半にかけて存在した＜王＞であり、その名に＜神＞の名辞があることからみて、ある＜氏族的＞国家の始祖王であったと言える。それ故、長い年月にわたった＜王朝＞の事跡が、崇神一身に仮託されている面があり（四道将軍の派遣記事)、あるいは＜王朝＞の事跡には属さない筈の後世のものが、崇神や第二代垂仁に仮託されている面がある。(伊勢神宮の鎮座記事や＜出雲＞の神宝をめぐる記事など)、この傾向は「紀」の記述に著しい。

②「記」「紀」の崇神記、垂仁記の記事の中で、その歴史的な実在性が疑いえず、かつ又最も重要であったと思われるのは、崇神と＜ハニヤス王＞、垂仁と＜オオヒコ＞との戦争であった。この戦争記事は和邇氏の旧辞（体系）に依ったものとして、津田の＜枠組み＞に於ける Y テキストへ先送りする議論があるが、首肯しない。確かに＜ハニヤス王＞との戦争では、和邇氏の祖＜日子夫玖＞が大活躍している。しかし後世の＜伝承＞による潤色の加能性から、戦闘の記事自体を 4 世紀前半での史実とは区別しなければいけない。

つまり和邇氏の旧辞は 4 世紀の史実を下敷きにして作成されたとも言い得るのである。そのうえ、＜サオヒコ＞の系譜は明らかに＜日子射坐王＞系であって、和邇氏には都合が悪い。従って和邇氏伝承論者は。これは別の旧辞であるとスタンスを変えたりする。

しかし問題は「記」「紀」が＜天皇家＞の歴史を語っている全体的なコンテキストの中で

記事を分析するという態度こそ、第一次的に重要だという事由にある。山背、近江だから和邇氏系の伝承だろうという筋立て自体だけでは何事も語れない。

この戦争は＜大和朝廷前史＞の画期となった戦争である。ある地点で崇神は＜ヤマト＞とその周辺から大きな信仰を集めていた中心的な＜ヒモロギ＞とその祭祀権を奪取し、そのミムロ山麓に拠点を据えたのである。(「都を磯城(しき)に遷す。是を瑞籬(みずがき)*の宮と謂ふ」『紀』)これは＜崇神王朝＞が地方的な＜氏族国家＞で終わるか、＜ヤマト＞一円を支配する＜王朝＞になるかの分水嶺に他ならなかった。当然＜ヤマト＞周辺の諸氏族国家とは大きな軋轢がおこる。それは大きな戦役になると同時に、＜祟り＞をももたらした。私はこの＜祟り＞の記事も又重要であり、かつ史実の反映を疑い得ない資料とみたのである。

③＜崇神王朝＞は北摂から山背を版図としていた＜ハニヤス王＞と＜サオヒコ＞と戦争し、全滅させた。これによって王朝は当然日本海へ出る一大要路であった山背地方を領有することが出来た。このことに依って１）＜出雲＞への経路、２）大陸との交通、３）当時最大の＜鉄＞の生産地帯であった北陸（越前から加賀）との交易、という三つの要素を充たすことを可能にしたのである。(4 世紀全般にかけて＜筑紫＞と＜大和＞の力関係が逆転する為の大きなテコがこの三要素の確保にあったと言ってよい。)

④　三輪山の＜ヒモロギ＞を領有し、その祭祀権を奪取することは、＜崇神王朝＞にとって、積極的な意味での死活の問題であった。けだし祭祀権は、支配の正当性の根拠を成すものであるだけに政治権力とは不可分であり、三輪山の祭祀権の奪取は＜ヤマト＞の王であることの告知を意味している。このことなくして＜王朝＞の＜王朝たる所以＞もなく将来の発展もあり得ず、そのためにこそ長い計略を積み重ねてきたのであろう。

もちろん、この祭祀の奪取の前に彼ら固有の＜ヒモロギ＞は存在したのであろう。そもそも＜カツラギ*＞の名称自体が、金剛山麓の「高」地帯（御所市西部）を示す＜ヒモロギ＞の名であったと言ってよく、開化が都を置いた＜イサカワ*＞自体が、佐保川流域の＜ヒモロギ＞を中心的に結束するものとして三輪山を想念したとも考えられる。

しかし＜死活＞の問題は、消極的な意味でも生起せざるを得なかった＜祟り＞である。崇神は、銅鐸信仰圏の二豪族を亡ぼし、侵略地の山背地方を領有したが、なお＜祟り＞を免れたとは想定できない。崇神は＜祟り＞の当体が＜大物主大神＞であること（というより＜祟り＞の原因が自分にあること）を知っていた。(これは「紀」の記す通りである。)しかし三輪山の＜ヒモロギ＞の祭祀の在り方を彼は知らなかった。何故なら、それは彼らが彼ら固有の＜ヒモロギ＞で行なう祭祀形態とは異なっていたからである。

この事態は＜崇神王朝＞や、西南部の＜神武王統譜＞を伝承している＜葛城国家＞の信仰や祭祀の内容を示唆していると思われる。私が「＜神武皇統譜＞を架空であるとする闕史八代の命題を前提にする限り、崇神紀、垂仁記の作業仮説は不可能になる」と言ったのは、この事態を指しているのである。

三輪山の＜大物主大神＞は、その祭祀をよく知り、かつは自らの系譜に位置する＜オオタタネコ＞を神官とすることによって＜和魂＞となるが、この＜オオタタネコ＞について

は出雲系の＜オオタ＞の苗字をもつ＜巫＞か＜覡＞であること以上に詳細は分からない。ただかなりな確度で言明し得ることは、三輪山の神籬で行なわれていた祭祀は、明らかに＜出雲系＞のそれであり、＜崇神王朝＞の祭祀とは性格を異にするものであったという事実である。

⑤ 記紀は＜出雲＞について、いくつかの記事を記している。

「紀」では,「崇神紀」に、

a）出雲大神の宮にある＜神宝＞を献上させようとしたが、「出雲臣の遠祖、出雲振根*」がこれに抵抗して弟を殺害したが為、これを誅殺したという記事（六十年の条）がある。

また「垂仁紀」にも、

b）物部十千根*大連に命じて、この神宝を検校させようとする記事（26 年条）と、これを管理する石上神社*の縁起につながる説話（八十七年条)、がある。

しかしこの二つの記事は「記」には登場しない。

c）垂仁と＜沙本毘売＞との間に出来た＜本牟智和気王*＞の＜祟り＞については、記紀共にその詳細を伝えている。＜本牟智和気王＞が被った＜祟り＞とは彼が八拳鬚心の前に到るまで唖であったことであり、彼が口をきけるようになる解決の端緒は＜鵠（くぐい）＞の声であり、その鵠を捕らえることであったという点では両書に相違はない。

しかしここでも「記」と「紀」とでは筋立ての上で少なからぬ相違がある。即ち以下の５点について記紀の記述は異なっている。

1）鵠を捕らえる主体が「記」では鳥取造の祖＜天湯河板挙（たな）＞であるのに、「紀」では、＜山辺の大鷹＞という＜鷹＞の擬人化であること、

2）「紀」では＜出雲＞で鵠を捕らえたとだけ記していて物語は終始しているのに、「記」ではそれでもなお唖は直らなかったと明記した上、さらに以下の長い物語を伝えている。

［＜出雲の大神＞が垂仁の夢に現れて、自分が＜祟り＞と当体であることを告知するが、その＜名＞は明かさない。そこで＜フトマニ＞でやっとその名が分かったので、＜曙立王*＞に＜宇気比＞をさせ、垂仁の意向を以って、皇子を伴って＜出雲＞に向かわせる。(その時＜曙立王＞の弟＜兎上王*＞も随伴する)。かくして＜出雲の大神＞を拝むことで皇子はやっと口がきけるようになるのである。(この時、皇子の＜天雨＞の仮宮で仕えたのは＜出雲国造＞の祖＜岐比佐都美*＞と記録されている)］

私たちは、この a)、b)、c)の三つの記事をどう考えたらいいのであろうか？

〔ａ）について〕

＜出雲振根＞が＜神宝＞を献上しない為、誅殺されたという「記」の記事は、4 世紀前半の史実の反映とは考えられない。けだし＜神宝＞の献上とは、祭祀権の譲渡即ち＜服属＞を意味しており、また崇神の詔に登場する＜出雲国造*＞家の系譜は明らかに「出雲国造神祝詞*」のそれであって、後代のものだからである。

〔 b）について〕

この点は b)も同然である。つまりここでの＜物部十千根＞による＜出雲の神宝＞の検校

や、そこから波及する＜石上神宮＞の縁起も何らかの史実の反映であったとしても、4 世紀前半の史実ではあり得ない。

それならば、これらの記事はその時代の史実を全く反映していないか、もしくはその痕跡しか残していないのであろうか？　私は以下の行文に謂うようにそうではないと考える。言い換えれば、c)も含めてこれらを全て津田の＜枠組み＞のＹのテキストに還元することは、決して正しくはないと考えるのである。

この種の還元の範型が他ならぬ『日本書紀』の校注である。岩波文庫版の注は＜出雲振根＞を「出雲国造家で、意宇郡を本拠とした」と註し、＜神宝＞の在り処とは「紀」や「紀」が示唆している「出雲郡の杵築大社」よりも「意宇郡の熊野神社」である可能性が強いと註する。しかし私は＜神宝＞の在り処は、杵築大社の＜宮＞そのものではなくとも、元の＜大社＞を一大神籬とする出雲郡の地帯（斐伊河と神門川の下流デルタ地帯）に在ったと考える。また＜出雲振根＞は今の＜出雲国造＞の祖ではなく出雲郡の＜王＞であったと考える。確かに現在の＜出雲国造＞家は意宇地方の＜王＞を祖としている。しかし私たちは＜出雲国造＞家の視点によって、決して古代の＜出雲＞を語ることが出来ない。（**註４１**）

（**註４１**）　＜出雲国造神賀詞＞を律令制以降の資料によって資料批判するとともに、考古学的遺跡の系譜化によって 5 世紀後半の＜出雲国＞を＜意宇地方＞と＜出雲地方＞とに厳密に区分けしたのは、門脇禎二*『出雲の古代史』である。（このテキストについては後の行文でも触れる）

〔ｃ）について〕

「紀」は韜晦しているが、「記」は直裁に語っている。（ここで唖＝雷神という説話的要素、及び地名説話に立ち止まらないとすれば）「記」の記事の意味は極めてクリアーである。即ち＜本牟智和気王＞が唖になったのは＜出雲大神＞の＜祟り＞であったから、出雲の地に参って、それを拝むことで口が聞けるようになった、ということに過ぎない。恐らく「記」は Y 段階のテキストに依らず、X段階のテキストをそのまま写し取ったのではないか、と考えられる。もちろん「記」も「紀」と同様に、＜大国主大神＞を国つ神の代表者として、＜大物主神＞をその特殊な＜荒魂＞として位置づけるという、天つ神的な＜神話＞の系譜を持ち続けていることには変わりはない。しかし＜伝承＞が含有する史実の反映は、このような編纂者の意図を超えて、テキストの中にその痕跡を残している。「記」の垂仁記はいまだ＜祟り＞は終結していなかったことを示している。「紀」が伝える詳細な天照大神の伊勢鎮座の説話にも係わらず、天つ神系の神話は、祟神や垂仁の＜時代＞には全く整除されていなかった。その為に＜祟る神＞を鎮めるためには、その当の＜祟る神＞の祭祀を以ってするより他になかったのである。祟神記と同じく垂仁記の処方もこの点では変わりはなかった。けだし＜本牟智和気王＞も、「葦原色許男*の大神を以ち、伊都玖祝*の大庭」（大国主大神を祭る神籬）で口が聞けるようになったのであった。

以上が私の結論のあらましであった。

（13）（記紀の崇神記、垂仁記についての小さな仮説作業から、三輪山山麓の神籬とその祭祀権が、王朝側にとっても、それと戦闘を交えた北摂・山背地帯の豪族の＜王＞にとっても、死活の問題であったことは充分に示唆されたと考える。だが、史実として示唆されただけで、イミの上で示唆されたとは言えない。祭祀の内容、即ちその固有な信仰の在り方が論じられていないからである。だがそれは私の現在の力量を超えた問題領域である。

ただしこの領域でもわずかながら予断的に述べ得ることはある。即ち、１）三輪山山麓地帯に盆地の西南部や東北部のような地勢学的な重要性はないこと、２）三輪山の祭器は＜出雲系＞のものであって、銅鐸を祭祀もしくは信仰の対象とする信仰圏と深いつながりがあったこと、３）（「記」や「紀」の編纂意図とは別に）＜出雲系＞の祭祀は＜出雲圏＞に限定されない普及性と普遍性を持っていたと考えられること、の三点である。

1 - 1）　奈良盆地の西南部からは「大坂戸」を越えると＜河内＞に出、東北部から「奈良戸」を越えると＜山背＞や＜近江＞に出る。しかし東南部はこの二大要路から遠い。「壷坂」を越えれば＜伊賀＞に出て、＜伊勢＞に向かうことが出来るが、4 世紀前半ではその地勢学的な重要性は前二者と比べて比較にならなかっただろうと言っていい。さらに、考古学的に言っても、西南部や東北部に比べて中・後期の大古墳群につながる古墳はほとんどなく、前期型古墳群の集積地帯でもある。又旧辞として膨大な伝承を皇室に提供した豪族も皆無であるといってよい。しかし地理的に二大要路から遠く、巨大な定着豪族も存在しなかった地域であったからこそ、この地域の神籬は政治や軍事から相対的に独立した＜神域＞として、弥生初期（本来的には三輪山の信仰は縄文後期まで遡及する）から周辺諸豪族に長く信仰されてきたのではないかと考えている。盆地内豪族や周辺地帯の諸豪族はもちろん独自の神籬と祭祀を持っていたし、それらは民俗学の謂う＜神備山＞信仰の原始状態を伴っていたに相違ない。しかし互いに戦闘が激化し、ついに＜和平＞を結ばざるを得ない時、彼らは三輪山の祭祀によって結束する以外になかったのではないか。

けだしこの時代では、祭祀権の譲渡は服従を意味するものであったから、いかなる勝者も敗者も存在できない＜和平＞や＜同盟＞に於いては、彼らの個々の＜神備山＞祭祀に依らず、個別的な神域を越えた共同的な神域とそこでの祭祀に共同的に参加して＜宇気比＞を行なわざるを得なかったと推定することが出来る。

１−２）上記の推論は、私の作業仮説の内部では、二つの問題と深く関連してきた。それらの事由については既述したから、ここでそれを繰り返すことはしないが、いくらか＜問題＞として敷衍してみよう。

私は「魏志倭人伝」の文献解題のなかで、＜卑弥呼＞にかかわる最も重要なコンテキストは、「共立」と「鬼道」のイミであると謂ったのであった。「共立」とは中国史書の表記から言えば「本来の継承権のない者が位に就く」ということであり、私もそれ以上のことを考えた訳ではなかった。しかし今この「共立」を前後のコンテキストの中で考えてみる

と、＜邪馬台国＞が単一の氏族国家ではなく、＜連合国家＞さらには＜国家連合＞であるという推定に到らざるを得ない。又このような推論には一定の根拠がある。(註 42)

しかしそれならば 3 世紀前半に諸国家が連合して＜国家＞を作ったり、＜連合体＞を作るという時の＜連合＞とはどのような内容を持つのだろうか。このことを考えると、個別的な氏族国家の神域を超えた≪共同的な神域とその祭祀≫という概念に突き当たらざるを得ない。それが又＜卑弥呼＞が「鬼道」を行なった＜場＞でもあったと考えざるを得ない。この＜場＞を直ちに＜三輪山＞の＜神籬＞であったというのは、＜推定＞としては一定の根拠があるだろうが、いまだ厳密な＜推論＞と言うには値しない。また「記」と「紀」、とりわけ「紀」の尻馬に乗って＜卑弥呼＞を＜倭迹迹日襲姫＞や＜倭姫命*＞に比定することは、さらに根拠のない＜推定＞に停まらざるを得ない。(註 43)

(註 42) ＜邪馬台国＞を連合国家もしくは国家の連合とみなす点では、(邪馬台国の地理的比定

では全く対照的な結論を持っているにも拘らず) 前掲古田(『邪馬台国はなかった』)と前掲山尾(『魏志倭人伝』)は共通している。二人はともに「共立」の意味を追求した故であろう。但し二人共に私の謂う＜連合＞が氏族国家相互の連合として、どのような祭祀的意味を伴っているかについてまで考究が及んでいない。なお＜邪馬台国＞を実体的な一氏族国家として(即ち連合＝統合の盟主として) 考えるのが相見英咲*『倭国の謎』である。当該相見のテキストは前二者に劣らず、意義ある論点を提出しており、教示されることが多い。しかし１)(私と違って)＜卑弥呼＞を三輪山の＜巫女＞と断定してしまっている点、２)＜卑弥呼＞の＜鬼道＞が＜出雲＞系の＜医療＞であったとする点は、この邪馬台国＝単一国家の主張と共に首肯できない。いわんや＜三輪山＞に＜天皇霊＞の在り処を求める岡田精司*の所論に於いては、私にはコメントの仕様がない(岡田『古代王権の祭祀と信仰』)。

(註 43) 藤芳義男*〔倭日の国〕。「紀」の尻馬については(注 37)の註文で触れたので、ここでは繰り返さない。ここで言明しなければならない事態は、津田の＜枠組み＞の意義以外のものではない。確かに崩年干支論*も、紀年論*も大切な古代史学のカテゴリイである。しかし『記』『紀』とＸ、Ｙの往復運動を欠落させたままそれらを使用することは、ただの空転としか言えず、＜ヤマトトモモソヒメ＞や＜ヤマトヒメ＞や＜トヨスキイリヒメ*＞をただ年代の上で照合させても、決して＜卑弥呼＞と有意味的に拮抗はしないのである。私は藤芳の言明していることが＜偽＞だと言っているのではない、そうではなくて＜真＞＜偽＞を判別すべき厳密な推論の形式に全く到っていないことを言っているに過ぎない。

さらにもう一つの問題、即ち＜崇神王朝＞の出自とその固有な信仰について関説したい。＜崇神王朝＞の出自については、「記」「紀」の記述からと、＜神武＞からの皇統譜を一応信憑性のあるものと考えざるを得ない、というのが私の作業仮説の帰結であった。即ち、考古学的な事実や神社縁起からも、また、「大坂」を介した＜河内＞との親和性からも、＜西南部＞氏族国家の実在性を否定することは出来ない。＜崇神王朝＞とは、この＜西南部＞氏族国家が、ヤマト内部の＜東北部＞氏族国家と姻戚関係を結んで、その祭祀と、政治の領有域を拡大した＜王朝＞と言ってよく、その裡に崇神を＜ハツクニシラススメラノミ

コト＞と「記」「紀」共に尊称したのである。しかし詳細な「記」「紀」の＜祟り＞の記述は＜祟神王朝＞固有の＜ヒモロギ＞と＜祭祀＞が、三輪山のそれと全く異質であったことを史実として照射している。

それならば＜祟神王朝＞の固有な信仰とは何であり、その出自はどこであったのだろうか？既に行文のなかで私は、彼らはその国家の発展史のなかで、固有な＜ヒモロギ＞と＜祭祀＞を持っていたと述べ、＜カツラギ＞や＜イザカワ＞も地名である前に彼らの＜ヒモロギ＞の名称であったのではないかと推定した。これは、弥生期から、古墳初期の段階での氏族国家と祭祀の在り方を前提とする限り、決して唐突な想定ではない。それならば＜カツラギ＞や＜イザカワ＞という＜ヒモロギ＞で行なわれた彼らの祭祀と信仰の内容とは如何なるものであり、その出自は奈辺に存するのか？

彼らは＜三輪山＞の信仰とは違う＜天つ神＞の信仰を持っていた、と答えたとしてもそれは解答にはならない。私たちが歴史的な＜知＞として探求するのは、単なる「記」「紀」によって完成された＜天つ神＞の系譜論なのではなく、「天つ神」の信仰の生誕と生成の過程そのものだからである。今の段階で言い得ることは、実は三輪山の＜出雲＞系の信仰は極めて普遍的であって、＜日の神＞信仰をもはっきりと祭祀の中に位置づけていた為に、未熟な＜祟神王朝＞の＜天つ神＞信仰は到底それに打ち勝つことが出来なかった、ということだけである。

ではその＜出自＞についてはどうだろうか？ここまで来れば＜西南部＞氏族国家の問題に本格的に言及せざるを得なくなる。この＜西南部＞氏族国家を、古墳や古い神社縁起、さらには後の＜大坂＞を介した＜河内地方＞との親和性を含めて、その実在性を疑い得ないとした限りでは、さらに＜神武の皇統譜＞と平和裏に結節した、いわば＜祟神王朝＞の国家的＜原基体＞もしくはその一部と考える限りでは、＜祟神王朝＞の信仰や祭祀の＜原基体＞もまた、この＜国家＞に求める他にない。そしてこの＜西南部＞氏族国家、即ち私の謂う＜カツラギ国家＞の信仰や祭祀の出自は、弥生時代全般を通じての＜出雲信仰圏*＞の大きさからみて、＜筑紫文化＝信仰圏*＞の一環にしか、求めようがない。

なるほど＜神武皇統譜＞、とりわけ「神武記」は、記紀共に最も多く編纂上の潤色が成されたであろうことを私は認めざるを得ない。その意味で、津田の命題を前提にして、直木や庄司が「継体記」と精密につき合わせながら、その潤色を抽出した作業を＜先学＞の仕事として認めない訳ではない。しかし＜編纂＞は潤色にだけあったのではない。原資料たる帝記、旧辞の抽出にもあったのである。この作業に於いて余程の不都合が存在しない限り（とりわけ皇統譜の事実性に関しては）記紀の編纂者は＜伝承＞の事実性をも抹消したとは思われない。（但し「記」は、時代＝紀年を無視した伝承の挿入をしばしば行なっている）。

この＜編纂＞に係わるテキストの多元性は絶えず厳密に分析されねばならない。記紀の神武皇統譜、とりわけ＜神武＞記について言えば、編纂時の潤色（あるいは後世の伝承の挿入）と、抽出された原資料の史実的反映とは厳密に区別されなければならない。言い換

えれば記紀の資料批判は、その＜潤色＞の指摘にだけ在るのではなく、そこに抽出された＜伝承＞の史実的反映をも含意するものでなければならない。

記紀がその名に、＜神＞の名をつけた天皇は（神功皇后を除けば）三人しか存在しない。＜神武天皇＞（に擬せられた人物）は＜カツラギ国家＞の始祖王であったのであり、彼は＜筑紫文化・信仰圏＞のあるエリアから、＜天つ神＞系のある段階の信仰と祭祀を持ち来たって、大和の西南部に氏族国家をつくったのだと言ってよい。そして＜あるエリア＞とは、古田が鋭く抽出したように＜筑紫＞の＜中心＞と＜辺境＞の境界ライン、即ち私の謂う＜マージナルエリア＞に他ならない。事実＜トヨ＞から＜ヒムカ＞にかけては＜東遷＞伝承の宝庫になっている。**（註 44）**　このこと自体はやはり重要だと考えるべきであろう。

もちろん＜東遷＞と言っても、＜大軍＞を率いての征服というイメージは恐らく実態に合ったものとは思われない。仮に後の＜応神＞や＜継体＞の＜東遷＞か、＜神武＞のそれに比べてはるかに大規模であったとしても、それは征服王朝的な軍や人の移動ではなかったのではないか、と想像する。もちろんここでの問題はそのような想像の＜図＞ではない。＜大和朝廷前史＞における祭祀と信仰の移動が、小規模な氏族国家単位での移動でしかあり得かったという事態である。

（註 44）（安藤輝国*『邪馬台国は秦族に亡ぼされた』は＜邪馬台国＞を宇佐に比定し、そのうえでトヨの国に来た秦氏*がそれを亡ぼして東遷したことを述べている。宇佐を＜邪馬台国＞に比定している点は従えないが、宇佐神宮*の縁起や祭礼、もしくは八幡神の由来論*など多くのフィールドワークが蓄積されていて、決して荒唐無稽のテキストではない。（安藤は、言うまでもなく、秦氏と応神との関係を示唆しているのである。）既述したように、私は古田の＜筑紫王朝＞の辺境ならびに＜辺境の中心＞という概念を、境域、即ちマージナルエリアと考える者であるが、＜応神＞が＜辺境の中心＞宇佐周辺から＜東遷＞したのであれば、＜神域＞もまた＜辺境の中心＞日向から＜東遷＞したとしても飛躍はない。ただ私が古田の辺境の中心という概念を、何故に＜中心＞と＜辺境＞の地域、即ちマージナルエリアという概念に敷衍させたかと言えば《先行の行文及び註 11》、＜傍流＞が＜本流＞を越える（古田の表現）契機は、そもそも＜傍流＞が文化的に＜マージナル＞であること（＜辺境＞ほど後進的ではないが、＜中心＞ほど先進的でもないこと）に一つの原因があると考えるからに他ならない。

２-1）＜三輪山＞の祭祀が出雲系のものであったことは確実である。またその＜神籬＞が、畿内の諸豪族から見て超越的で共同的な祭祀の＜場＞であったことも根拠の在る推論である。しかし畿内の諸豪族と＜三輪山＞の祭祀との、個別的な＜結託＞の事例について記紀は何も語っていない。この点に関して私は、反逆者であった＜建波邇安子王＞や＜沙本毘古＞が、北摂から山背にかけての氏族国家の＜長＞または＜王＞であること、さらにはこの地帯が銅鐸の鋳型と、銅鐸自体の有数な出土地帯であることを以って、＜三輪山＞の出雲系の信仰との結託関係を示そうとしたのであったが、これは推定の域を出ない。

銅鐸が奈良盆地を除く畿内一円から出土するという考古学的な事実もまた、一定以上には私の推定を援護するものではない。換言すればこの件に関する限り私の推定には一定の

根拠があり、それ故に無意味ではないけれども、真偽を批判される論理的形式と内容、つまり推論の域には未だ到っていないのである。私の当該の論理がこのような意味で厳密な＜推論＞に到るためには、銅鐸そのものの出土状況と、その祭器としての歴史的な転位が明確に作業仮説された上で、それが＜出雲＞系の祭祀の中でいかに位置づけられるかについて推論されなくてはならない（**註 45**)。私が本項の初めに現在の自分の力量を超えていると言ったのはこの事由に関連している。

（**註 45**） 高内壮介*「古代幻想と自然」は＜銅鐸＞を縄文期から弥生期全般にかけての＜自然＞への信仰の中心に位置づけると共に、当初は祭器であった銅鐸が、崇拝と信仰の対象へと（一部の氏族国家群の間で）転化したと説く。ここに到る論拠のメルクマールは、銅鐸の大型化、絵の精密化であるが、この＜銅鐸信仰＞の氏族国家連合の＜長＞が＜素戔鳴＞であるとする。さらにこの＜素戔鳴＞一統は、既に＜天つ神＞に帰順･服属してしまった＜大国主神＞一統（この一統にとって銅鐸は祭器であり続けた）と、＜天つ神＞一統とから挟撃され、滅亡したのだと謂う。この論が極めて示唆的なのは、＜銅鐸＞が何故地下に埋められていったのか、及び大和国内（天つ神系国家の拠点）から全く出土しないのか、さらに後期大型の銅鐸の出土域が畿内一円から遠江にまで拡大していくのか、という考古学的な関心とも符合するからである。また＜素戔鳴＞が＜天つ神＞と＜国つ神＞双方から攻撃を受けたと言う論理も、記紀のテキストの＜構造論＞的理解としても極めて説得的である。（即ち私が「折口学についての断章」で＜スサノオ＞を第三項排除論*で考えた点とも大きく交錯する。）しかし高内は、1）銅鐸が古層の信仰でどのように使用されたのか、2）祭器から信仰の対象へ＜銅鐸＞の位置が転化したとき祭祀自体はどのように変位したのか、については論及していない。＜出雲系＞の信仰を史的に辿りたい私たちから言えば、彼の問題関心はそこまで到達していない。もちろん＜詩人＞であり、＜科学論の研究者＞である彼にとって、フォーカスは古代人の＜自然認識＞の究明にあったから当然とも言える。しかし私としては、この魅力的な＜銅鐸＞仮説と、考古学的な研究とをさらに微細に対応付けていくことを以って一つの宿題としたい。

＜出雲＞系の信仰が、その発生基盤たる＜出雲国＞を越えて、多くの地方に普及していたこと、さらにそれが神話、伝承、祭祀として極めて普遍的な拘束力を持っていたことは、他ならず記紀の＜天孫降臨神話＞の章や、私が深く係わってきた祟神記、垂仁記からも＜伺う＞ことができる。しかしそこでは私たちは＜伺う＞ことだけでだけで、＜知ろう＞としているのではない。厳密に言えば、私たちの歴史学は＜出雲国＞についても＜出雲神話＞についても何も＜知らない＞か、もしくは＜知らない＞に等しいのではないか、と考えている。＜知らない＞ということは＜語りえない＞ということと同義ではあるが、さりとて＜語り得ぬことについては沈黙しなければならない＞というヴィトゲンシュタイン*の言明に従うわけにもいかない。何故なら、この言明に在る＜語り得ぬこと＞とは、論理的形式を取り得ない、形而上学的なテーマ（真、善、美）であったけれども、＜出雲国＞や＜出雲神話＞ではその歴史的な実在を疑うことは出来ないのであり、その限りでは＜古代史学＞の対象であり、＜語るべきもの＞に他ならない。にも拘らずそれを＜語る＞知の図式も古代史学は持っていない。こう考えるより他はない。それならば何故私たちは＜出雲

国＞や＜出雲神話＞を＜語りえない＞のか、について語るしかないのである。

ここでは、わずかに二つの局面についてだけ＜語る＞ことにする。
①＜出雲神話＞について私が＜知る＞こと、すなわち＜知＞の図式が描けないでいる最も大きな原因の一つは、他ならぬ私たちが＜高天原神話＞について実はほとんど何も知らないという事態にある。こう言うと古代史学者は＜そんなことはとっくに知っている＞と反論するかもしれないが、それならば＜歴史学的に知る＞とはいかなる論理形式なのかを厳密に問わなくてはなるまい。既に（5）項で私は重松のテキストを註解するくだりで、この点について触れたから、詳細は繰り返さない。そこで私は氏の＜高天原神話＞の研究を外挿的な＜原型論＞だと批判したけれども、逆に私はこれとは対照的に外挿法的な＜後代史からの視点論＞に出会うことが多い。重松の＜原型＞論では、外挿の道具立ては道教であったけれども、ここでは＜陰陽五行説*＞であったり、＜金光明教*＞であったりするだけである。(**註 46**)。

（**註 46**） 神野寺隆光*『古事記の世界観』はこの典型である。

謂うまでもなく＜高天原神話＞も一夜にして成立したわけではない。崇神記や垂仁記を詳しく読むだけで、それは理解し得ることである。それは紆余曲折を経た歴史的な過程が生んだ産物であり、＜神話＞は一人歩きしたのではなく、祭祀の呪詞の＜伝承＞として、あるいは祭祀の＜場＞を構成する＜神籬＞領有圏の争奪を通じて、伝播し、系統化され、編纂されたのである。このような過程的なダイナミズムの裡に＜高天原神話＞を分析したテキストを、終に私は知らない。(**註 47**)。だとすれば私たちは記紀の＜神話＞の１/3 を占めるという＜出雲神話＞を分析する入り口にも到達していないことになる。

（**註 47**） 折口信夫の＜民族学＞は＜神語り＞の＜始原＞を追及しており、そこでは現実の歴史は無時間化されていて、一つの構造として圧縮されている。この折口の＜民俗学＞と酷似した＜方法＞と＜問題意識＞から「記」の神話を分析したのが、西郷信綱*の労作「古事記の世界」である。そこでは「記」の神話は、＜天皇＞の＜即位儀礼*＞と＜農耕収穫＞（神嘗*）との＜結構＞へと目的化された＜祭儀＞の段階として抽出されたのであって、ここで抽出された＜祭儀＞論の豊かな諸規定は、凡百の歴史学者の「記」「紀」神話の「解説」を完全に抜いている。（但し西郷は＜神嘗＞のレベルで＜即位儀礼＞を結節させてしまうというエラーを冒している。）だが歴史学が「記」「紀」神話の研究について本格的に反省する所があれば、それは折口や西郷に倣うのではなく、全くその逆でなくてはならない。即ち歴史的な時間性のなかで＜天つ神系＞の神語りの発生、生成、合成を解かねばならない、という課題である。

言うまでもなく、記紀の＜神話＞の中で、＜出雲神話＞は完膚なきまでに否定的に換骨奪胎されている。しかし＜高天原神話＞の過程的な編纂の痕跡が抽出されれば、それに応じて出雲神話の過程的な痕跡も発見されるはずである。このような研究の在り方以外に記

紀のテキストクリティークから＜出雲神話＞を跡づけるという方法はあり得ない。この意味でも津田の＜枠組み＞がいかに普遍性を持っているかが確認され得る。もちろん津田自身がこれを成しえた訳でもないし、＜出雲神話＞の研究にとって、考古学の研究成果も、＜神社縁起＞のフィールドワークも必須ではある。しかし文献学固有の方法論を問い直すという領域の内部では、＜出雲神話＞研究のアポリアをこのように照射するしか出来ないのである。

②＜出雲神話＞や＜出雲系＞の祭祀を生み出したのは、言うまでもなく＜出雲国＞に他ならない。しかしこの＜出雲国＞には、ある注釈が必要である。けだし私が、私たちがそれについて何も知らないと言っている＜出雲国＞は、５世紀末以降の＜出雲国＞ではないということである。この点で極めて象徴的なのは門脇禎二の労作『出雲の古代史』である。

このテキストは私の所謂「後代史からの視点」である。しかし＜九州王朝論＞に短絡しない限りでの古田の＜原型＞論がそうであったように、決して外挿的ではなく、すぐれて歴史学的であり得ている。氏は国司制、郡司制等が敷設された＜律令制＞の資料によって、＜出雲＞の国造家や＜出雲国造神祝詞＞を分析すると共に、＜出雲＞の考古学的な資料を整理して、そこから５世紀末の＜出雲国＞を推定しようとした。（但し＜国取り神話＞の史実の反映については論及していない)。このような門脇の作業仮説から帰結するいくつかの命題には教えられる所が多かったのである。

荒神谷遺跡*の発見（**註 48**）を契機に門脇の＜出雲＞論に対する批判が出ると、氏のスタンスには微妙な変化が見られるようになった。しかし荒神谷の出土品によって氏の＜出雲＞論が非難される筋合いはなく、そのニュアンスを変える必要もなかった筈である。にも拘らず門脇が微妙にスタンスを変え、＜出雲＞に対するニュアンスを変えたのは、氏に歴史学者としてのある＜動揺＞があったからに他ならない。

門脇は自分の研究には＜原イツモ国＞という対照や視野図はなかったのだと言明している。既述したようにこのこと自体は整合的である。しかし＜原イツモ国＞という術語は、やはり氏の出雲論からすればあまりに突飛な術語と言わなくてはならず、本来なら＜原イツモ国＞などという術語を使わなくてもよかったはずである。

門脇は自分は朝廷と地方という視点で＜出雲＞を研究したとも言っている。大和朝廷から見てもはや一地方に過ぎない＜出雲国＞の研究自体はそれなりに有効であるとしても、逆に言えば単なる一地方ではなかった＜出雲国＞に対する問題意識や視野図を持たない＜出雲国＞研究とは一体何であるのか？もし氏の＜動揺＞の根拠がここにあるとするならば、その＜動揺＞は充分に普遍的であるといってもよい（**註 49**)。

（**註 48**） 1984 年に島根県内の出雲郡（現斐川郡）の神庭荒神谷の斜面域から、中細型銅剣が 358 本出土し、その出土域から 7 m の所から 6 個の銅鐸と 16 本の銅矛が出土した。これが＜考古学＞上、一大事件であったのは、それまで日本全土で出土している銅剣の数（300 本）を超える銅剣が一度に出土したこと、及び銅鐸と銅矛が同時に出土した例が、それまでの出土例にはなかったことにあった。（なおそれから 10 年後に荒神谷から 3km の距離にある大

原郡加茂岡の岩倉西谷*から一度に入れ子式の銅鐸が 39 個出土し、注目を浴びている。）前述の荒神谷遺跡の出土状況については調査報告、シンポジウムの結果が本に出版されているが、それを読む限り１）埋められた年代、２）埋められた動機、３）埋めた主体、４）各青銅器の製造場所の推定など、全く意見の一致を見ていない。門脇はこのシンポジウムに参加して「原イツモについて」というリポートを書いたのであった。（松本清張*『銅剣、銅鐸、銅矛と出雲王国の時代』）

（註 49） 武智鉄二*の『古代出雲帝国の謎』は、古典舞踊の研究家の手に成る古代史論であるが、＜出雲帝国＞が＜倭＞の文化的、技術的、宗教的集約を成し遂げた一大帝国であり、その歴史は縄文期に遡るという前提に立ち、それが弥生時代に入ると＜北九州＞（弁辰系）、＜邪馬台国＞（トルコ系）との三派鼎立の様相を呈したという、古代史全般の見取り図を描いている。この武智の論は、類推の極地を行くと言ってよく、推定にまで至らない命題が多い。例えば＜邪馬台国＞を＜邪馬臺国＞の本来の表記に戻したうえで、これを＜サバイ＞と読んで、越前の鯖江に比定している。しかし中国の書誌学に明るくない私から見ても、この訓みの根拠はあやふやである。彼の典拠は『太平御覧*』にあって、同時代の史書との比較が全くないので、資料批判としては失格である。また＜トルコ系＞、＜弁辰系＞、＜倭系＞（これは土着民、古朝鮮、中国系の混交とされている。）の民族的＜区分け＞にしても、考古学的傍証を欠いている。しかしそれにも拘らず上掲の古代史の鳥瞰図は一定の説得力を持っている。邪馬台国＝サバイ国の説を含めて、一貫して＜身体論＞（芸能論から来る）と、＜生産力論＞の視座構造から古代史論を描いているからである。＜出雲＞の研究は、前出（註 45）の高内や、この武智の雄渾な構想力に学ぶことが何より不可欠であって、これらの構想力による諸命題を、反証可能な仮説にし上げていくことを旨とせねばならない。

と同時に門脇に視野図の矮小化をもたらしたのは、やはり＜後代史からの視点＞のもたらす限界でもあることを言わねばならない。如何に平凡に見えようと、そこを歩むことが如何に苦渋に満ちていようと、やはり津田のＸ‐Ｙ－記紀の不断の往復運動という＜枠組み＞を離れて古代史の文献学はあり得ないのではないか。だが同時に＜出雲国＞と＜出雲神話＞について私たちが何らかの歴史学的な＜知＞の図式を描くことが出来たならば、津田史学の＜枠組み＞もその使命を終えるのかもしれない。けだし記紀の描きだす＜神語り＞による＜歴史＞が、天皇家の万世一系の証拠立てにあるとし、その奪取を以って古代史学の目的と考えた津田史学のテーゼは、＜出雲国＞と＜出雲神話＞についての実在的な＜知＞の図式によってその使命を終えるであろうからである。しかしそれは一面あるイミでの＜始まり＞であるのであって、天皇制の擬似超越性の＜図式＞がある程度明らかになったこの地点で、はじめて日本の古代史学は民俗学や人類学の本来的な営為と交錯し得るのではないか。今はここまで予断することが私の限界である。＜了＞

3 月 29 日　　三浦幸雄記
4 月 2 日（一部改稿）

＜古代史論＞ノート」編註

那須紘一

ｐ２

正史（せいし）　主に国家によって公式に編纂された王朝の歴史書のこと。中国の二十四史が代表的。その国の政府が正統と認め、対外的に主張し、また教育する自国の政治の流れ。王朝ごとに時代を区切った紀伝体の史書（断代史）。正史は「正しい歴史」の略ととられるが、実際には事実と異なることも記載。一つの王朝が滅びた後、次代の王朝に仕える人々が著すため、最後の君主などは悪く書かれる傾向にある。前王朝の史官が残した記録を参考にはするが、編纂の時点で都合の悪い所が抹消、粉飾されたりしている。当初は孔子の『春秋』のように編年体であったが、司馬遷の『史記』以来、紀伝体が盛んになる。史記を継いで前漢王朝一代の歴史書とした班固の『漢書』からは「断代史」が流行した。しかし、「史記」「漢書」をはじめ、陳寿の『三国志』、范曄の『後漢書』、他『宋書』など、当初の紀伝体史書はすべて個人の撰。日本では 7 世紀前半にまとめられた「帝紀」「旧辞」が国家による歴史書編纂の始まり。その後、漢文による正史の体裁で 8 世紀前半に編年体で『日本書紀』が成立。以降編年体の正史が作られたが、『続日本紀』以後、編年体を基本に人物の薨去に簡単な伝記を付ける「国史体」が確立。『日本書紀』『続日本紀』『日本後紀』『続日本後紀』『日本文徳天皇実録』『日本三代実録』が六国史（りっこくし）。他に『新国史』（続三代実録）。☆正史以外の重要な歴史書　『古事記』『本朝世紀』『吾妻鏡』『本朝通鑑』『大日本史料』。

私家史書（しかししょ）　中国の典籍では陳寿の『魏志』に対し、魚豢（ぎょかん）の『魏略』が該当。

日本書紀（にほんしょき、やまとぶみ）　奈良時代に成立した日本の歴史書。日本に伝存最古の正史で、六国史の第一。舎人（とねり）親王らの撰で、720 年（養老 4 年）に完成。神代から持統天皇の時代までを扱う。漢文・編年体をとる。全 30 巻。系図 1 巻（遺失）。『日本書紀』には、その成立の経緯が書かれていないが、後に成立した『続日本紀』の記述により成立の経緯を知ることができる。→『日本紀』

日本紀（にほんぎ）　『古事記』と異なり『日本書紀』にはその成立の経緯が書かれていない。後に成立した『続日本紀』の記述から成立の経緯が知られる。『続日本紀』の養老四年(720 年)五月癸酉条には、「先是一品舎人親王奉勅修日本紀 至是功成奏上 紀卅巻系圖一巻」（＝以前から、一品舎人親王、天皇の命を受けて日本紀の編纂に当たっていたが、この度完成し、紀三十巻と系図一巻を撰上した）とある。ここには『日本紀』とあり、もとの名称は『日本紀』とする説と、初めから『日本書紀』とする説がある。

古事記（こじき）　和銅 5 年（712 年）太朝臣安萬侶（おほのあそみやすまろ）、また太安万侶によって献上されたとされる日本最古の歴史書。上中下の全 3 巻。序によれば、稗田阿礼が暗誦していた『帝紀』（天皇の系譜）・『旧辞』（古い伝承）を太安万侶が書き記し、編纂したものとされている。『日本書紀』のような勅撰の正史ではないが、序文にある天武天皇の「削僞定實」の詔から、勅撰と考えることも出来る。

ふることぶみ　『古事記』の書名は、もともと固有名詞ではなく古い書物を示す一般名であり正式名ではないと言われている。書名は安万侶が付けたのか後人が付けたかは明らかでない。読みは「フルコトブミ」との説もあったが、今日では一般に音読みで「コジキ」と呼ばれている。

削僞定実（さくぎていじつ）　『古事記』序文では、天武天皇が稗田阿禮に勅語して『帝記』・『旧辞』を暗誦させたが、時世の移り変わりで文章に残せなかった経緯を記している。－天皇詔りたまひしく「朕聞きたまへらく、『諸家のもたる帝紀および本辞、既に正実に違ひ、多く虚偽を加ふ』といへり。今の時に当たりて、其の失（あやまり）を改めずは、未だ幾年をも経ずしてその旨滅びなんとす。 - 略 - 故、帝紀を撰録し、旧辞を討覈して、偽りを削り実を定めて、後葉（のちのち）に流（つた）へむと欲（おも）ふ」とのりたまひき。時に舎人ありき。姓は稗田、名は阿禮、年はこれ二八。人と為り聡明にして、耳に度（わた）れば口に誦（よ）み、耳に拂（ふ）るれば心に勒（しる）しき。すなはち、阿禮に勅語して帝皇日継（すめらみことのひつぎ）及び先代旧辞（さきつよのふること）を誦み習はしめたまひき。

ヘロドトス　Herodotus　前 485 年頃 ～前 420 年頃　古代ギリシアの歴史家、ドーリア系ギリシャ人。「歴史の父」とも呼ばれる。ペルシア戦争後、諸国を遍歴して『歴史』（全 9 巻）を著した。その記述はギリシアはもちろんペルシア、エジプトに関する事物までおよぶ。ヘロドトスが自分で実際に見聞きしたことが集められ、アテナイによるペルシャ戦争勝利へのストーリーに巧みに配置されている。
ツキヂデス　Thukydides, 前 460 年頃～前 395 年　古代アテナイの歴史家。代表作はペロポネソス戦争を実証的な立場から著した『戦史』。先人の歴史家ヘロドトスと対比される。同時代の歴史を扱った著作としては特定の国家を贔屓せず、中立的な視点から書き綴っている。政治家・軍人の演説を随所に挿入して歴史上の人物に直接語らせる手法をとっており、裏付けがあるとは思えない演説や対話も入っている。

旧約書（きゅうやくしょ）　ユダヤ教およびキリスト教の正典。またイスラム教でもその一部（モーセ五書、詩篇）が啓典とされている。「旧約聖書」という呼称は「新約聖書」を持つキリスト教の立場からで、ユダヤ教ではこれが唯一の「聖書」である。大部分はヘブライ語で記述、一部にアラム語。上記 3 宗教の文化圏では考古学研究で古代文明の詳細が明らかになるまで、世界最古の文献と信じられてきた。

万世一系（ばんせいいっけい）日本の天皇の地位が、過去一度の例外もなく以下の 3 条件を満たしてきたことを示す。①血統による世襲 ②男系のみによる皇位継承 ③皇統が分裂・対立することがない
下記のように皇統が分断の危機（大覚寺統と持明院統他）でも、例外は存在しないとされる。
1.、武烈天皇が後嗣なく崩御したが、応神 5 世の孫とされる継体の継承で、血統による世襲は継続。
2.、元明から元正への女性天皇同士の皇位継承は、元正天皇の父は草壁皇子で、男系による皇位継承
3.、過去に数回皇統が分裂し、室町初期には南朝と北朝に分かれたが、後小松天皇の時代に統一。

神話・神代史（しんわ・しんだいし）　現在日本神話と呼ばれる伝承は、ほとんどが『古事記』『日本書紀』及び地方各国の「風土記」の記述を元にしている。即ち高天原の神々の神話が大半を占め、その出典となる文献は多くはない。各地にはそれぞれ信仰や伝承（代表が出雲神話）があったが、ヤマト王権の支配が広がるにつれいずれも国津神または「奉ろわぬ神」という形に変えられて「高天原神話」の中に統合されたと考えられる。王権支配外にあったアイヌや琉球には、それぞれ独自色の強い神話が存在する。

津田 左右吉（つだ そうきち）　1873 年（明治 6）～1961 年（昭和 36）。日本古代史研究の第一人者として知られる歴史学者。岐阜県美濃加茂市出身。1891 年（明治 24）、東京専門学校（現・早稲田大学）卒業。白鳥庫吉の指導を受ける。中学校教員を務め、満州・朝鮮史ついで『日本書紀』を研究。1918 年（大正 7）に早稲田大学で、東洋哲学を教える。『記』『紀』の神話関係の部分は後世の潤色が著しいとして厳格に文献批判を行なう。戦前における弾圧の経験とあいまって、戦後は熱狂的に学会に迎えられ、神話（皇国史観）を否定する“津田史観”は戦後の歴史学の主流となった。ただ、津田のかなり印象論的な主張に批判もあり、歴史学者坂本太郎や、その後継者井上光貞は、津田らの研究が「主観的合理主義」という主旨の批判を行なっている。ただし、戦後の文献史学者の多くは、津田の文献批判の基本的な構図を受け入れ、一般に継体天皇以前の記紀の記述は単独では証拠力に乏しいと見ている。

伝承（でんしょう）　英語の folklore にあたる言葉で、庶民（柳田國男のいう常民）の間でみられる知識や技術の継承および後世への伝達を意味する。古く「俚伝」とも訳され、「民俗」の語も同じ意味。「民間伝承」の語も流布しているが、「民間」という語は本来は folk の訳語としては必ずしも適切ではない。

柳田 国男（やなぎだ くにお）1875 年（明治 8）～1962 年（昭和 37）。日本の民俗学の祖とされる。『蝸牛考』での「方言周圏論」、『郷土生活研究法』（1935 年）における「重出立証法」などで、昭和初期に日本民族学の理論や方法論を確立。一方で各地の山村、海村などの調査で民族採集の重要性と方法を示した。以降、柳田の活動は日本人は何かを見極め将来へ伝える「内省の学」として位置づけられた。『郷土生活の研究法』で、「文献史学には典拠とする史料による偏りは避けられず、公文書などに一揆や災害とかかわる民衆の姿を確認できても、生活文化総体は決してみえてこない」とした。「常民」の生活文化史の解明を目的とする民俗学には、文献資料にのみ依拠することなく、フィールドワークによる資料の収集が重要と論じたが、反面で漂泊民、非稲作民、被差別民、同性愛などは意図的に無視した。これらの分野の解明は、同時期に宮本常一による先駆的研究や、近年には網野善彦によるところが大きい。

折口 信夫（おりくち しのぶ）1887 年（明治 20）～1953 年（昭和 28）。民俗学、国文学、国学の研究者。

柳田國男の高弟。芸能史、国文学を主な研究分野とするその学は「折口学」といわれる。その内容はマレビトとヨリシロに集約され、国文学の起源を祝詞や呪言に求め、それらがマレビト信仰に基づくとした。また聖なる霊魂をヨリシロによって呼び寄せることによって、人間は神秘的な力を身につけられるとし、天皇霊について読み解いた。柳田が民俗現象を比較検討して合理的明をつけ、日本文化の起源に遡ろうとする帰納的傾向であるのに対し、折口はあらかじめマレビトやヨリシロという独創的概念に日本文化の起源があるとし、そこから諸現象を説明する演繹的性格であるとされる。現在も民俗学のみならず、日本文化論や日本文学研究等、折口の研究成果に負う所は大きいが、マレビトなどの根本概念や定義などは独創的詩的に過ぎ、客観性や厳密性に欠けるとの批判はある。詩歌で釈迢空（しゃくちょうくう）と号した。

p 4

ミュトス　最近では" 神話 " と翻訳されることも多いが、原義は、人が語る "物語り" や "お話" 全般を指す。ギリシャ悲劇や、喜劇、アイソーポス（イソップ）の寓話の題材もミュトスである。対比して用いられるロゴスは「空想」に対して「理性」があり、「物語る言葉」に対して「論証する言葉」がある。

神話（しんわ）　事物の起源や意義を伝承的・象徴的に述べる物語。myth（英語）の漢訳語。myth には「神」と関連する意味はなく、「なぜこの世界はあるのか」「なぜ人は死ぬのか」などがテーマ。文化人類学や民俗学では、系統的に近い民族では神話も多くの共通要素がある。洪水神話（ノアの方舟）など。

神学（しんがく）（英語:Theology, ラテン語:Theologia）　神および関係諸概念についての理論的考察を行う学。語源はギリシア語の「神」「言葉」を合成、「神についての議論」という意味。日本の思想史研究ではキリスト教神学を指し、他宗教には「イスラム教神学」などと宗教名を冠する。方法論的には哲学と同一視されやすいが、神学は理性では演繹不可能な信仰や神の存在を前提とし、この前提を立てない理性の学の哲学とは異なるとする。この立場の思想家としてはトマス・アクィナス。

神語り（かみがたり）　折口信夫の発生論や柳田国男の無文字の言語表現に対する諸論などがあるが、七十年代半ば以降、古代文学研究の新たな方法として再生してきた語り論も神謡論も同じ状況にある。しかも両者は厳密に裁断できず、分析概念として始源に想定された表現が重なりをもつのは当然である。

帝紀（ていき）　681 年より天智 2 子の川嶋・刑部親王らが勅命で編纂した書物。天皇家の系譜の伝承を記したとされているが、『旧辞』と共に散逸。天武天皇が稗田阿礼に暗誦させ、記紀編纂の基本史料となったと伝えられる。帝紀と旧辞は別々ではなく一体とする説もある。内容は皇統譜という説が一般的。『古事記』の中・下巻を指すという説も。『古事記』序文の「帝皇日嗣」「先紀」とは同一とされる。

旧辞（きゅうじ）　記紀編纂の基本資料になったとされる各氏族伝来の歴史書と考えられているが、帝紀と同じく散逸。古事記序文の『先代旧辞』（せんだいのくじ）とは、この書のことと考えられている。★現存する『先代旧事本紀』は偽書とされるが、部分的には資料的価値があるとされる。天地開闢から推古天皇までの歴史が記述。序文に推古天皇の命で聖徳太子と蘇我馬子が著したとある（『紀』推古 28 年）。平安中期から江戸中期には日本最古の歴史書として『記』『紀』より尊重されたこともあった。

井上 光貞（いのうえ みつさだ） 1917 年（大正 6）～1983 年（昭和 58）日本史学者。東京大学名誉教授。文学博士。専門は日本古代史。特に浄土教を中心とした仏教思想史、律令制以前の国家と天皇の起源、律令研究を通じての「固有法」から「律令法」への変遷をテーマに研究。後年は『日本書紀』や律令等の古典籍を注釈、律令の注釈は石母田正らと編集の『日本思想大系』に収録。井上の歴史学は、恩師の坂本太郎が構築した実証主義的アカデミズム歴史学の後継者とされる。M・ヴェーバーの理論や、津田左右吉の記紀批判を継承、律令制以前の政治社会組織研究の基礎を形成した。井上馨の孫。

石母田 正（いしもだ ただし/しょう）1912 年～1986 年　日本史学者。専攻は古代史および中世史。正統派唯物史観の持ち主として広く知られ、戦後の歴史学に多大な影響を与えた。今日では石母田の唯物史観に対して批判もあるが、生前は古代史、国際関係史を中心に史的唯物論には与しない学説も積極的に取り入れ、逆に唯物史観の側から石母田への反論が出されたこともあった。皇国史観の強要とその崩壊で停滞と混乱にあった戦後の史学界に大きな一石を投じ、その再建を促した。★石母田忠は筆者の記憶違い。

p 5

池田 宏（いけだ ひろし）　天皇家の成り立ちの研究には、その伝承記録とされている『日本書記』と『古事記』が重要な手がかりとなるが、戦後はそれらには歴史資料としての価値はないとする考えが主流とな

った。「日本には４C ごろ始めて文字が伝来、記録術のない時代の記事は後世の創作」との説を根拠に、両書の切り捨てが実証的な歴史学と考えられた。強力にこの説を推進した占領体制が終わり、言論自由が保証されても状況は同じであったので、昭和 52 年『古代史学に対する疑問』で問題提起した。

闕史八代（けっしはちだい）　『古事記』および『日本書紀』において、系譜（帝紀）は存在するもののその事績（旧辞）が記されていない、第 2 代綏靖から第 9 代開化までの 8 人の天皇、あるいはその時代を指す。これらの天皇は実在せず、後に創作された架空のものとする考えが戦後史学界で支配的。
第 2 代 綏靖天皇 神渟名川耳（かむぬなかわみみ） 第３代 安寧天皇 磯城津彦玉手看（しきつひこたまてみ）第４代 懿徳天皇 大日本彦耜友（おおやまとひこすきとも）第５代 孝昭天皇 観松彦香殖稲（みまつひこかえしね）第６代 孝安天皇 日本足彦国押人（やまとたらしひこくにおしひと） 第７代 孝霊天皇 大日本根子彦太瓊（おおやまとねこひこふとに） 第８代 孝元天皇 大日本根子彦国牽（おおやまとねこひこくにくる）弟 9 代 開化天皇 稚日本根子彦大日日（わかやまとねこひこおおびび）。

梅原 猛（うめはら たけし）　1925 年生まれ。哲学者。京都市立芸術大学名誉教授、日本仏教を中心に日本人の精神性を研究。西洋哲学、西洋文明に対しては否定的。鈴木大拙を近代日本最大の仏教者と位置付け、その非戦論の重要性を訴える。「梅原日本学」と呼ばれる論考で飛鳥時代の大和朝廷の権力闘争を徹底的追求。天皇制支持だが、排外的ナショナリズムに批判的、靖国神社や憲法改正には否定的な立場。左派と見做されることもあるが、イデオロギーの学術への介入を批判。多神教優越主義者で、一神教より本質的に『寛容で優れている』と主張、多神教主流の日本文化優越性を説き「日本人論」に影響を与えた。

古田 武彦（ふるた たけひこ）　1926 年福島県生まれ。歴史研究家、神話学者。親鸞および日本古代史の研究。1969 年『史学雑誌』に邪馬壹国説を発表。70 年に教職を離れ、研究に専念。九州王朝説を中心とする独自の古代史像を提示し、学界の通説に再検討を迫る。多くの支持者・賛同者を集め、安本美典や歴史学者と論争を繰り広げた。『魏志倭人伝』では邪馬台国とせず、「邪馬壹国」と原文通りに読み、所在地を博多湾岸とする。金印を賜った倭奴国から一貫して、倭国・日本国は九州王朝とし、白村江の戦いで急激に衰退、分家の近畿天皇家に吸収されたとみる。 さらに稲荷山古墳鉄剣銘文の分析などから、関東や列島各地に王権が存在したとする「多元的古代史観」を提唱。絶対的経験論と、脱構築的な視点の叙述が特徴。従来の研究論文の形式を踏まず、発表も学術雑誌でなく、学界での論及は少数。また学界でタブー視される「神武天皇実在説」や、「記紀の記述で鵜呑みにできないのは天皇の代数ではなく在位年数」とする点で安本と一致。ただし古田は神武天皇を九州王朝の分流の一地方豪族として捉える。

記紀偽作説論者　ここでは津田左右吉とその亜流に対する古田のレッテル張りをさす。

後漢書（ごかんじょ）　中国後漢朝について書かれた紀伝体の史書。二十四史の一つ。「本紀」十巻、「列伝」八十巻、「志」三十巻の全百二十巻からなる。成立は 5C 南北朝時代の南朝宋の時代。編者は范曄（はんよう、398 年 - 446 年）。経書に通じて文章・音楽を良くした。宋の創始者劉裕に仕えて尚書吏部郎となったが、左遷されて宣城太守になり、在任中の 432 年（元嘉 9 年）、『後漢書』を著した。范曄の執筆は「本紀」と「列伝」のみで、「志」は、范曄が文帝の弟劉義康擁立の事件に関って処刑され、書かれていない。後に南朝梁の劉昭が、晋の司馬彪が著した『続漢書』の「志」の部分を合わせ注を付けた。

倭国王帥升（わこくおうすいしょう）　弥生時代中期～後期の倭国王。日本史の文献に名の残る最初の人物。『後漢書』東夷伝に、安帝の永初元年（107 年）、倭国王帥升等が生口 160 人を献じ、謁見を請うたとの記述があり、これが帥升に関する史料の全てである。帥升以前に日本史上の個人名は史書に見られず、帥升の次に現れる人物は卑弥呼。帥升に先だち 57 年に倭奴国（倭の奴国？)の大夫が後漢へ朝貢し、光武帝から印綬（「漢委奴國王印」）を授けられ王として承認されたが、帥升については生口を献じ謁見を請うたとしか記述がなく王と認められなかったとも、「倭国王」の記載から王として認められたとも。「帥升」が、姓名（「帥」＝姓、「升」＝名）か、名（「帥升」＝名）かも議論が分かれる。

甕棺墓（かめかんぼ）　甕（かめ）や壺を棺として埋葬する墓。1 個の甕に蓋をするものと、2 個の甕を合わせたものがある。甕棺では屈葬の形態がとられ、死者の魂を遺体にとどめようとする思想背景があったとも考えられている。縄文後期・晩期には日本各地（東北～九州）で甕棺墓の風習が見られる。弥生時代前期～中期の北部九州において最盛期を迎え、成人専用の甕棺や、銅剣や銅鏡などの副葬品が見られる。

方格規矩四神鏡（ほうかくきくししんきょう）　最近その存在が新たに確認された方格規矩四神鏡は「青

龍三年」銘をもつことで注目される。「青龍三年」は中国・魏の年号で西暦 235 年にあたり、日本で出土した紀年鏡の中では最も古い年号である。「魏志倭人伝」によれば、邪馬台国の卑弥呼は景初３年（239）に魏に使いを送ったが、正始元年（240）に銅鏡百枚などを下賜されて帰国している。この鏡もその中に含まれていた可能性は考えられ、前方後円墳の出現やヤマト王権成立などの、古代史を解く鍵の一つ。

箱式石棺墓（はこしきせきかんぼ）　数枚の平たい板石を箱型に組み合わせ板石を使い蓋で覆い、その中に遺骸を収める形式の墓。死者の埋葬法として最も簡単な形式といい、日本では弥生時代前期に、支石墓に伴う形で現れ、北部九州から中国地方西半部まで広がった。内陸には見られず海岸地域に集中した。弥生中期には、北部九州で甕棺墓が主流となり、石棺墓の分布の中心は中国地方の瀬戸内沿岸となった。

前原古墳墓遺跡（まえばるこふんぼいせき）　正確には平原（ひらばる）遺跡。福岡県前原市にある。弥生時代から古墳時代ものと考えられる。昭和 40 年（1965 年）、地元の農家で土の中から多数の銅鏡の破片を発見した。1 号墓の副葬品である直径 46.5ｃｍの超大型内行花文鏡については、1965 年の発掘調査を指揮した原田大六氏が、伊勢神宮の御神体で天照大神の分身である八咫鏡との共通性を指摘している。また本稿『古語拾遺』との関係については森浩一の記述がある。

内行花文鏡（ないこうかもんきょう）　後漢鏡のなかで最も多く認められ、内区の主文に半円弧形を連ねた内行花文を配したもの。この花文は、八花文を基本とし平縁で半球形の鈕をもち、径 9.8～22.1ｃｍとやや幅があり、凸面を呈している。縁は素文の平縁、成分は銅 68.24%、錫 23.75%、鉛 4.62%で、中国鏡に近い基準。日本では佐賀県桜馬場遺跡で将集されたものを初め、同県一本谷遺跡･福岡県日佐原遺跡･宮原遺跡･谷頭遺跡･平原遺跡、兵庫県大中遺跡、岐阜県瑞竜寺山遺跡と東へ分布範囲が広がってきた。

原田 大六（はらだ だいろく）　1917 年～1985 年　考古学者。福岡県糸島郡前原町（現前原市）に生まれる。糸島中学時代の安河内隆教諭の薫陶を受け、考古学に傾倒。中学卒業後、召集、復員後、故郷に戻り、中山平次郎博士に師事。地域の発掘・調査を通じて、天皇家の故郷は自分の郷土にあると確信。1965 年、前原市で平原遺跡を発見、八咫鏡と出土鏡の近似性を推測、被葬者を天照大神であるとし（「実在した神話」）、衝撃を与えた。伊勢神道の教典『伊勢二所皇太神宮御鎮座伝記』に記す鏡の文様が「八頭花崎八葉ノ形」で、1 号墓出土の 5 面の超大型内行花文鏡のうち「長宜子孫」の銘のあるものに見事に対応する。通常の内行花文鏡は４葉８花、５葉１０花で、この８葉８花は他に例がない。『皇大神宮儀式帳』『延喜式』には八咫鏡を納める容器の内径１尺６寸３分（唐尺）＝約 49cm で、この鏡がぴったり入る。

古語拾遺（こごしゅうい）　平安時代の神道資料。官人の斎部広成（いんべひろなり）が大同 2 年（807 年）に編纂。全 1 巻。天地開闢から天平年間（729 年～749 年）までが記載。記紀などの史書には見られない斎部氏に伝わる伝承も取り入れられている。斎部氏は天太玉命の子孫とされており、天太玉命ら斎部氏の祖神の活躍が記紀より多く記され,、例えば岩戸隠れの場面では天太玉命が中心的役割を果たす。

伊勢神宮の御神体（いせじんぐうのごしんたい）　ここでは八咫鏡をさす。伊勢神宮は神社本庁の本宗とされ、神階が無く、明治から戦前までの国家神道における社格制度で別格とされた。建物は皇大神宮（こうたいじんぐう）と豊受（とようけ）大神宮からなる。通常は皇大神宮を内宮、豊受大神宮を外宮と呼ぶ。祭神は内宮：天照大御神　ご神体:**八咫鏡**　相殿神：天手力男神、万幡豊秋津姫命 外宮：豊受大御神体。

森 浩一（もり こういち）　1928 年生まれ。　大阪市出身。同志社大学名誉教授。考古学研究の第一人者。若い頃から当時の考古学界をリードする梅原末治、末永雅雄、八幡一郎各氏らと交流があり、独自の観点から研究発表を行なった。三角縁神獣鏡について早くから国産説を打ち出し、天皇陵（古墳）について活発な問題提起。近著では地域を多面的に見る視点をもつ。★本稿『古語拾遺』との関係については『日本神話の考古学』で「イシコリトメが天香具山の銅を採って日の像（かた）の鏡を鋳たとき、初めのはできが意にあわず紀伊国の日前（ひのくま）神、次のはその状（かたち）が美麗で、これが伊勢大神」「斎部氏の伝承で、八咫鏡が日像つまり太陽を造形したものであること、材料が銅であることが分かる」としている。

岡本 健一　（おかもと けんいち）1937 年～　京都大学文学部史学科国史卒。毎日新聞学芸部長など歴任。京都学園大学人間文化学部教授。稲荷山鉄拳銘発見について論述で注目された。

邪馬台国論争（やまたいこくろんそう）　邪馬台国の根拠は、「魏志倭人伝」のほか、他の中国の史書にも記載がある。ただ史料により漢字の表記方法にぶれがあり、その書物が記された時代の音読として「や

またいこく」が正確か統一的な理解はない。また、邪馬台国や卑弥呼の実像を明確にするには日本の正史である「記」「紀」に記述が不十分で、その場所や大和朝廷との関係について長期的な論争が続いている。

重松 明久（しげまつ あきひさ） 1919 年～ 日本古代史・真宗史学者。大分県中津市の生まれ。[『日本神話の謎を解く』のあとがき］日本神話が地域神話として成立していた諸々の素材を取り入れながら、どのようにして体系神話としてまとめられたか検討した。

古新羅（こしらぎ）４C～９Cの新羅。後の統一新羅に対する名称。『三国史記』の新羅本紀は「斯蘆国」の時代から一貫した新羅の歴史としているが、史実性があるのは 4C の第 17 代奈勿王以後で、それ以前は伝説的とされる。3C ごろ半島南東部には辰韓十二国があり、その中心の斯蘆国（辰韓の「辰」は斯蘆の頭音）が基盤となり、周辺の小国を併せて発展して国家の態をなしたと見られている。

初期道教（しょきどうきょう） 道教の発生は、中国古来の巫術もしくは鬼道の教を基盤とし、その上に、墨家の上帝鬼神の思想信仰、儒教の神道と祭礼の哲学、老荘（道家）の形而上学、さらに中国仏教の業報輪廻と解脱や衆生済度の教理儀礼などが重層的・複合的に取り入れられたとされる。教団制度は 2C 頃の太平道（黄巾の乱）、五斗米道（天師道）が基本、更に伝来した仏教との類似も指摘されている。

オノコロ島（おのころじま） 『紀』は「磤馭慮島」、『記』は「淤能碁呂島（おのごろじま）」。イザナギ・イザナミの国産み・神産みの舞台。実在説は、『記』の仁徳天皇の歌「おしてるや 難波の崎よ 出で立ちて 我が国見れば 淡島（あはしま） 自凝（おのごろ）島 檳榔（あぢまさ）の島も見ゆ 放（さき）つ島も見ゆ 」による。紀伊水道の沼島（ぬしま）、紀淡海峡の友ヶ島の中の沖ノ島、淡路島、播磨灘の西島が候補地。

オオヒルメノムチ（大日孁貴）太陽を神格化した神で、皇室の祖神（皇祖神）の一つとされる。『日本書紀』では複数の神名が記載されているが、『古事記』では「天照大御神」（あまてらすおおみかみ）で統一。

高天原（たかまのはら、たかまがはら） 『古事記』の日本神話と祝詞に於ける天津神の住まう場所。地上の人間が住む世界である葦原中国や、地中にあるとされる根の国・黄泉に対し、天上界にあったとされるが、古くから神話を現実的に解釈しようとして大和、九州、北陸、富士山等の実在説もとなえられた。

ｐ６

卑弥呼（ひみこ）日本の弥生時代後期（175 年頃? ～248 年頃）における倭国の女王とされる。魏志倭人伝に現れる邪馬台国の女王で、239 年に魏に使者を送った。封号は親魏倭王。後継には親族の台与が女王に即位したとされる。卑弥呼が、『古事記』や『日本書紀』の誰にあたるかが、江戸時代ころから議論され、神功皇后説、筑紫君の祖甕依姫（みかよりひめ）説、倭姫命（やまとひめ）説など諸説あったが、倭迹迹日百襲媛命（やまとととひももそひめ）説が最有力で、箸墓古墳はその墓と伝えられる。→魏志倭人伝

鬼道（きどう） 鬼道というのは、中国人から見て、異形のものであったからこう呼んだのであろう。道教的宗教儀式などと考えもあるが、儒教的なものが伝わっていた様子は無い。これを神道における祈祷と考えると、物部氏の「振るの神事」、大伴氏の「祓いの神事」、中臣氏の「口寄せの神事」がある。

神功紀（じんぐうき）→ｐ13 神功皇后 **景行紀**（けいこうき）→ｐ13 景行天皇

大和朝廷（やまとちょうてい）1970 年代より以前は大和朝廷と呼ばれることが多かったが、「大和」という表記は奈良時代以降のもので、この政治勢力を説明するには「朝廷」という用語は適当でないとされ、1980 年代以降はヤマト王権の呼称が一般的となった。しかし、大和政権、ヤマト政権、倭国政権、倭王権などの呼称を用いる研究者も少なくない。また学習指導要領は大和朝廷の呼称を採用。

ｐ７

大国主神（おおくにぬしのかみ）日本神話で、出雲神話に登場する神。『紀』ではスサノオの子、『記』などでは、スサノオの５世また６世の孫など。天の象徴であるアマテラスに対し、大地を象徴する神格でもある。大国主は多くの別名を持つ。元々別の神であった神々を統合したともされる。大国を治める帝王の意、あるいは意宇（おう）国主（＝旧出雲国東部の国の主）という説もある。『紀』一書（第六）に、大物主神、国作大己貴（くにつくりおおあなむち）・八千矛神（やちほこ）・葦原醜男・葦原色許男神（あしはらしこのを）大國魂大神（おほくにたま）・大穴牟遅神・大穴持命(おおあなもち)・大己貴命（おほなむち）。伊和大神（播磨国風土記）。大汝命（おほなむち）・所造天下大神（あめのしたつくらししおほかみ）（出雲国風土記）。

宇佐（うさ）　宇佐神宮の在る地。大分県宇佐市。→ｐ33 宇佐神宮

闕史八代（けっしはちだい）→ｐ5 闕史八代

広開土王碑（こうかいどおうひ）　高句麗の第 19 代の王である広開土王（好太王）の業績を称えるために息子の長寿王によって 414 年に建てられた石碑。好太王碑とも。付近には広開土王の陵墓と見られる将軍塚・大王陵がある。1880 年頃に清の集安（現中国吉林省集安市）で発見。高さ約 6.3m の角柱状の碑に総計 1802 字の漢文で記述。風化で判読不能な箇所もあるが、『三国史記』などの文献との対比など、4C 末から 5C 初の朝鮮半島の歴史、古代日朝関係史を知る上での貴重な一次史料。

九州王朝説（きゅうしゅうおうちょうせつ）　7 世紀末まで九州に王朝があり、大宰府（太宰府）がその首都であったとする説。古田の「多元的古代史観」の主要な部分を占める所論である。「倭」とは九州王朝で、「邪馬壹國」（「邪馬臺國」）を九州王朝の前身であるとした。

宋書（そうじょ）　中国南朝の宋について書かれた歴史書。宋・斉・梁に仕えた沈約が斉の武帝に命ぜられて編纂。紀伝体。二十四史の一つ。本紀・列伝は 1 年ほどで完成したが、志の完成まで 10 年かかり梁代になる。宋が滅亡して間もない、まだ多くの関係者が存命の時代に編纂されたために同時代資料を多く収録しており、資料的価値は高い。『夷蛮伝』に、倭の五王と呼ばれる日本の支配者からの朝貢を記す。

ｐ８

倭の五王（わのごおう）　5 世紀に南朝の東晋や宋に朝貢して「倭国王」などに冊封された倭国の五人の王、すなわち讃、珍、済、興、武をいう。『日本書紀』などの天皇系譜から「讃」→履中、「珍」→反皇、「済」→允恭、「興」→安康、「武」→雄略等の説がある。「**武**」は、鉄剣・鉄刀銘文（稲荷山古墳鉄剣銘文獲加多支鹵大王と江田船山古墳の鉄剣の銘文獲□□□鹵大王）の王名が雄略に比定され、和風諡号（『紀』大泊瀬幼武命、『記』大長谷若建命・大長谷王）とも共通する「タケル」に当てた漢字であることなど根拠はあるが、他の王の類推は無理で、倭の五王の正体については今のところ不確定である。

筑紫の君磐井（つくしのきみ いわい）　? - 528 年?　古墳時代末の九州の豪族。『紀』では「筑紫国造磐井」。『紀』によれば 527 年ヤマト政権の継体天皇は、新羅に奪われた南加羅回復のため、近江毛野率いる兵を任那へ派遣した。この時新羅は磐井へ賄賂を送り、ヤマト政権への反逆を勧めたとされ、磐井は朝鮮南部の任那へ渡航をはばむ磐井の乱を起こす。磐井は火（肥前・肥後）と豊（豊前・豊後）を制圧、朝鮮半島との海路も封鎖したが、筑紫三井郡で物部麁鹿火（あらかひ）によって討たれたとされる。ヤマト政権軍と交戦の際、近江毛野に対し磐井が「かつては同じ釜の飯を食べた仲ではないか」と呼びかけたと記述があり、磐井は若い頃、九州から大王の下に行き毛野らと仕えたとされる。埼玉県稲荷山古墳出土の鉄剣銘文も、古墳時代当時、地方の豪族の子弟らに同様の慣習があったことを示す。磐井は火（肥前・肥後）と豊（豊前・豊後）を制圧、朝鮮半島との海路も封鎖した。同年 8 月、。北九州最大の岩戸山古墳（福岡県八女市）は、磐井の墓とされるが、反逆者には似つかわしくない大規模な墳墓で、様々な議論がある。

継体天皇（けいたいてんのう）　允恭天皇 39 年（450 年）? - 継体天皇 25 年 2 月 7 日（531 年 3 月 10 日））は第 26 代の天皇で、在位は継体天皇元年 2 月 4 日（507 年 3 月 3 日） - 同 25 年 2 月 7 日（531 年 3 月 10 日）。オホド王と呼ばれる。応神天皇 5 代の末裔とされているが、史実かどうかは判断が分かれている。もとは近江か越前の豪族で、皇位を簒奪したとした（水野祐説）。また、即位後もすぐには大和の地にはいらず、北河内や南山城などの地域を転々とし、即位 20 年目に大和に入ったことから、大和には継体の即位を認めない勢力があって戦闘状態にあったと考える説（直木孝次郎説）がある。継体天皇以降は、大和の勢力と越前や近江など北方の豪族の勢力が一体化し、ヤマト王権の力が国内で強くなった。別名は『記』に袁本杼命（おおどのみこと）、『紀』に男大迹王（おおどのおおきみ）、彦太尊など。→p12 継体王朝

漢書地理志（かんじょちりし）　『漢書』は中国後漢の章帝の時に班固、班昭らによって編纂された前漢のことを記した歴史書。二十四史の一つ。紀伝体で、前漢の成立から王莽政権までについて書かれた。後漢書との対比から前漢書ともいう。『史記』が通史であるのに対し、漢書は初めて断代史（一つの王朝に区切っての歴史書）の形式をとり、後の正史編纂の規範となった。史記と並んで二十四史の中の双璧と称えられている。史記とは重なる時代を書いており、史記に比べて物語としては面白くないところもあるが、あくまで歴史の記録として詔や上奏文をそのまま引用、正確さでは史記より勝れ、また儒教的な観点で統一されている。『漢書』の元は、班彪（はんぴょう）が司馬遷の『史記』を継いで書いた『後伝』で、班彪の子、班固が『史記』と未完の『後伝』を整理補充して『漢書』を制作。

東鯷国　「東鯷」は、「とうてい」と読むのか不明。

上山 春平（うえやま しゅんぺい）　1921 年生まれ。和歌山県出身。哲学者。京都大学名誉教授。同人文科学研究所助教授、京都国立博物館館長など歴任。主著は『著作集』に収録。仏教、国家論、戦争論など多岐にわたる。日本を「照葉樹林文化」として捉え、総合文化を目指した試みが評価が高い。対話やシンポジウムに力を発揮。梅原猛、梅棹忠夫らの「新・京都学派」の一人。

p 10

藤原 不比等（ふじわらのふひと）　斉明 5 年（659 年）～養老 4 年（720 年）　奈良時代初期の公卿。天智天皇の臣藤原鎌足の次男。文献により史（ふひと）と記す。諡号は淡海公。実質的な藤原氏の祖。壬申の乱で、同族の中臣氏の有力者が近江朝の要人であったとして、天武朝の時代に朝廷の中枢から一掃、有力な後ろ盾を持たない不比等は下級官人から出仕したと考えられる。697 年、草壁皇子の息子、軽皇子（文武天皇）の擁立に功績があり、後見として政治の表舞台に出る。後室の橘三千代の力添えで皇室との関係を深め、文武に娘宮子を嫁がせ首皇子（聖武天皇）を産ませ、橘三千代との間の娘である光明子を聖武天皇に嫁がせた。氏寺の山階寺を奈良に移し興福寺と改め、大宝律令の編纂にも関与、養老律令の編纂に取りかかるが 720 年病死。後、光明子は息子の四兄弟の力で光明皇后（初の人臣皇后）となり、繁栄の基礎が固まった。鎌足の子では不比等の子孫のみが 698 年に藤原姓を名乗り、太政官に就くことができた。

稗田 阿礼（ひえだ の あれ）　7C 後半～８C 初の人。「古事記の編纂者」として知られる以外、ほとんど何もわからず、同時代の編著「日本書紀」にも名は出てこない。古事記の序文には、天武天皇に舎人として仕え、一度目や耳にしたことは決して忘れず、記憶力の良さを見込まれ『帝紀』『旧辞』等の誦習を命ぜられた（28 歳）。元明天皇の代、詔により太安万侶が阿礼の誦する所を筆録し、『古事記』を編んだ。

上田 正昭（うえだ まさあき）　1927 年生まれ。日本の歴史学者。兵庫県出身。京都大学名誉教授など。日本古代史を中心に神話学・民俗学などに視野を入れ、広く東アジア的視野点から歴史を究明。著書多。『日本神話』『古代伝承史の研究』など。門下生に千田稔（国際日本文化研究センター）、和田萃（京都教育大学）、井上満郎、灘本昌久、田中俊明など。 2001 年に今上天皇が著作に言及「桓武天皇の生母が百済の武寧王の子孫であると続日本紀に記されていることに韓国とのゆかりを感じます」と礼を述べた。

スサノオ　『紀』では素盞嗚尊、素戔嗚尊、『記』では建速（たけはや、たてはや）須佐之男命、須佐乃袁尊、『出雲国風土記』では神（かむ）須佐能袁命、須佐能乎命とも、旧出雲国では櫛御食野(くしみけぬ)命とも。三貴子の末子。太陽を神格化した天照大神、月を神格化した月夜見尊と性格は少々異なる。『記』では神産み神話でイザナギが黄泉の国から戻り禊をして鼻をすすいだ時に産まれ、『紀』ではイザナギとイザナミの間に産まれている。記紀では出雲の神の祖神としているが、『出雲国風土記』ではあまり登場せず、また意宇（おう）、安来、飯石、須佐などの地名説話はあるが、オロチ退治の説話はない。元々は別の地方の神とする説もある。備中国（紀一書）、「木の国」紀伊国（熊野）、新羅の曽尸茂梨（そしもり）など。東部の奥出雲町にはスサノオ降臨伝承の鳥髪峰、隣接する安来市はスサノオ地名説話がある（風土記）。これらの地域では古代からたたら製鉄が盛んで、オロチ退治は製鉄集団を統治したという説もある。後に仏教における祇園精舎の守護神牛頭天王と習合、ともに災疫をもたらす神。

ニギハヤヒ　日日本神話に登場する神。『紀』では饒速命、『記』では邇藝速日命と表記。『記』では神武東征において大和の豪族ナガスネヒコ（長脛彦）が奉じる神として登場。長脛彦の妹のトミヤスビメ（登美夜須毘売）を妻とし、その間の子ウマシマジノミコト（宇摩志麻遅命）は、物部連、穂積臣、采女臣の祖としている。イワレビコ（神武）東征に敗れたナガスネヒコは、イワレビコがアマテラスの子孫であることを知りその下に従った。『紀』などでは、神武東征に先立ってアマテラスから十種の神宝を授かり、天磐船に乗って河内国(交野市)の河上の地に天降り、その後大和国(奈良県)に移ったと記述。これらは、ニニギの天孫降臨説話とは別系統の説話と考えられる。また有力氏族、特に祭祀を司る物部氏の祖神とされ、神武天皇より先に大和に鎮座したことが神話に明記など、ニギハヤヒは多くの重要な問題を含む。

p 11

中臣氏（なかとみうじ）　古代の日本において、忌部氏とともに神事・祭祀をつかさどった中央豪族。古くから現在の京都市山科区中臣町付近の山階を拠点としていた。天児屋命（アメノコヤネ）を祖とする。姓（かばね）は連（むらじ）。物部氏とともに仏教受容問題で蘇我氏と対立した。中臣鎌足は 645 年の大化の

改新で活躍し、669 年の死に臨んで藤原姓を賜った。不比等以外の子は元の中臣姓とされ、神祇官として祭祀のみを担当する事と明確に分けられた。→p10 藤原不比等

神懸り（かみがかり） 憑依（ひょうい）。日常的な人格とは異なる、別の意識もしくは人格が現れ、あたかも別人か、何か霊的なものに肉体を支配されている状態。日本各地の神社には、祭りの行事にある祈祷や奉納の舞に、巫女などが神楽（巫女舞）を舞うことで神懸りの状態に移行して神の言葉（神託）を得る神降ろしの神事が伝統文化として残る。憑依を起こす技術が体系的に整理され、神道の神事の要となった。

縄文時代（じょうもんじだい） 今から約 16,500 年前から約 3,000 年前（紀元前 10ｃ）、地質年代では更新世末期から完新世にかけて日本列島で発展した時代。従来の放射性炭素測定年代では、約 13,000 年前からとされてきたが、空気中の放射性炭素の濃度が一定という仮説が、時代で揺れが生じることが明らかになり、測定値を補正した（暦年較正年代法による）。世界史では中石器時代ないし新石器時代に相当する。旧石器時代との違いは、土器の出現や竪穴住居の普及、貝塚の形式などがあげられる。豊かな自然環境の恩恵に適応した、植物質の食料と狩猟採集を基調とし、造形的で多様性と象徴性に富んだ土器文化を発達させた。土器型式の多様性からみて、縄文文化は東日本でより繁栄していた傾向がある。

アイヌ 日本とロシアにまたがる北方先住民族で、歴史的には本州東北部から北海道、千島列島、樺太を生活圏としていた。千島のアイヌは 1875 年の樺太千島交換条約後、日本政府によって色丹島へ強制移住。樺太アイヌは第二次大戦後にソビエト連邦政府によって強制退去、一部は日本（網走等）に移住した。

p 12

継体王朝（けいたいおうちょう） 6C 初の王朝。近江王朝とも。継体天皇は近江か越前の豪族で、皇位簒奪したとする説（水野祐）。また、即位後もすぐ大和の地に入らず、北河内や南山城などの地域を転々とし即位 20 年目に大和に入ったことから、大和には継体の即位を認めない勢力があって戦闘状態にあったとの説（直木孝次郎）、継体は女系の天皇で、近江の息長氏などは大王家に妃を何度となく入れているが、継体はその大王家の母方といえる息長氏系統の王位継承資格者で、皇位簒奪のような王朝交替はなかったとの説（平野邦雄）がある。なお、継体が応神天皇の 5 代の末裔であったとしてもこれは別王朝であり、継体天皇をもって皇統に変更があったとみなす学者は多い。ただし、継体の即位に当たって前政権の支配機構をそっくりそのまま受け継いでいること、また血統でも前の大王家の皇女を妻として入り婿の形で皇位を継承していることなどから、これを「王朝」として区別できるかどうか疑問とする説もある。

神功皇后（じんぐうこうごう） 成務 40 年（170 年）～神功 69 年（269 年） 『紀』では気長足姫尊（おきながたらしひめのみこと）、『記』では息長帯比売命（同）・大帯比売命（おおたらしひめのみこと）・大足姫命皇后。父は開化天皇の孫・息長宿禰王（おきながのすくねのみこ）、母は天日矛の裔・葛城高額媛（かずらきのたかぬかひめ）。仲哀天皇の皇后。応神天皇の母。仲哀の死（200 年）後、住吉大神の神託によりお腹に子供（後の応神天皇）を妊娠したまま朝鮮半島に出兵、新羅は戦わずして降服して朝貢を誓い、高句麗・百済も朝貢を約したという（三韓征伐）。『紀』によれば、201 年から 269 年まで政事を執りおこなった。紀巻九に「66 年 是年 晋武帝泰初二年晉起居注云 武帝泰初（泰始）二年十月 倭女王遣重貢獻」（神功皇后摂政）と中国と倭の女王の記述が引用されており、収録にあたってヤマト王権と「卑彌呼」を関連づけさせる為に伝承が作り上げられたという、斉明天皇と持統天皇のモデル説がある（直木孝次郎）。

p 13

景行天皇（けいこうてんのう） 垂仁 17 年～景行 60 年。『記紀』に記される第 12 代の天皇。和風諡は大足彦忍代別天皇（おおたらしひこおしろわけのすめらみこと）・大帯日子淤斯呂和氣天皇（古事記）。常陸風土記には大足日足天皇。播磨風土記には大帯日子天皇など。日本武（やまとたける）尊の父。「タラシヒコ」という称号は 12 代景行、13 代成務、14 代仲哀の 3 天皇が持ち、7C 前半の在位が確実な 34 代舒明、35 代皇極の両天皇も同じ称号をもつことから 12～14 代の称号は後世の造作とも考えられる。また記紀の記事は日本武尊の物語が多く、残るのは帝紀部分だけとなる。実在を仮定すれば、その年代は 4C 前半か。

応神天皇（おうじんてんのう） 第 15 代の天皇。『記』では品陀（ほむた）和気。『紀』には譽田天皇・一伝に譽田別（ほむたわけ）天皇、分注に去来紗別尊（いざさわけ）。仲哀 9 年（201 年）誕生。神功 4 年（204 年）に立太子。270 年に 71 歳で即位、310 年に 111 歳で崩御。（『記』では 130 歳）。その年代は古事記の干支崩年に従えば、4 世紀後半。実在性が濃厚な最古の大王（天皇）とも言われるが、仁徳天皇の条と記載の重複・混乱などから、応神・仁徳同一説、『記紀』の系譜から当時の王統有力者を合成した説、「ホムダ」が 8 代以前の飾りの多い和風諡号と著しく違うことから実在説、征服王朝の創始者とする説、皇室の

先祖の祭神（宇佐八幡）とする説、河内王朝の始祖と見なす説、倭の五王の讃とする説など多数。神功の三韓征伐のとき胎内にいたことから胎中天皇の敬称も。帰途に宇瀰（うみ、福岡県宇美町）で生まれたとされる。都は軽島豊明宮（橿原市大軽町か)。『紀』によると、難波にも大隅宮（大阪市東淀川区か）が置かれた。『記』、『紀』も多くの渡来人のことを伝える。後世、神功皇后と共に、皇祖神や武神として八幡宮に祭られる。『記』に「御陵は川内の恵賀（えが）の裳伏（もふし）岡にあり」と記す。(『延喜式』にも同様の記載)。『紀』の雄略紀には「蓬菓丘（いちびこのおか）の誉田陵」。羽曳野市の誉田御廟山古墳（前方後円墳・全長 425m）と伝わる。大仙陵古墳（仁徳天皇陵）に次ぐ。

☆**応神王朝説**　天皇の宮と御陵が河内に多く、河内王朝ともよばれる。この王朝に属する天皇や皇族に「ワケ」のつく名称をもつ者が多い。前後の二王朝を結ぶ位置に存在し、一般に初期大和政権、第 2 次大和政権などと呼ばれる。応神天皇を架空とする見解は、応神天皇の出生が伝説的であり、応神天皇と仁徳天皇は本来同一の人格が三輪王朝と河内王朝を結びつけるために二つに分離され、応神天皇が作り出されたとする。倭の五王が 10 回にわたり遣使したという宋書の記事を傍証とし、倭の五王が河内王朝の大王であったとして王朝全体の実在の可能性は高いとする。大阪平野には、河内の古市墳群にある誉田御廟山古墳（伝応神陵）や和泉の百舌鳥古墳群にある大仙陵古墳（伝仁徳陵）など巨大な前方後円墳や、その都が応神は難波の大隅宮、16 代仁徳は難波の高津宮、18 代反正は丹比（大阪府松原市）柴垣と、大阪平野の河内や和泉にあり、強大な政治権力の拠点があったとされる。河内に本拠地を置き、港を築き、水軍を養い、航海術にも優れて瀬戸内海の制海権を握り、たびたび宋への遣使や、朝鮮半島への外征などアジアへとつながる海洋国家であったとする。この説を批判する門脇禎二は、河内平野の開発は新王朝の樹立ではなく、初期大和政権の河内地方への進出であったとする。また、直木孝次郎、岡田精司らは、瀬戸内海の制海権を握って勢力を強大化させた河内の勢力が初期大和政権と対立、打倒したとする。また、上田正昭の三輪王朝（崇神王朝）が滅んで河内王朝（応神王朝）に受け継がれたとする説と、水野、井上の九州勢力が応神天皇または仁徳天皇の時代に征服者として畿内に侵攻したとする説とがある。

倉塚 曄子（くらつか あきこ）　1935 年～1984 年　日本女性史の研究者。東京生まれ。父の転勤で上海などに行くが 14 歳で父を失う。お茶の水女子大卒後、都立大大学院国文科に、60 年博士課程。倉塚平（人類学者）と結婚。高校教諭の傍ら西郷信綱を中心とする研究会に出席、古代女性史に関して多くの論文を書く。夫の西ドイツ留学に従い研究を続けるが、72 年心臓発作で倒れる。79 年『巫女の文化』（平凡社選書）刊行。文京女子短大、お茶の水女子大などの講師を兼任するが、84 年心臓の特殊な病で死去。86 年『古代の女 神話と権力の淵から』（同上）、西郷信綱らが追悼文集『白智鳥－回想の倉塚曄子』刊行。

胎中神話（たいちゅうしんわ）　神功皇后の三韓征伐の際にお腹に応神を孕み、月延石や鎮懐石と呼ばれる石をあてて渡海したとの伝承をいう。→応神天皇

住吉大社縁起（すみよしたいしゃえんぎ）　『住吉大社神代記』のこと。古来より住吉大社に伝来し、その由来について述べた古典籍。古代史研究の上で重要な文献の 1 つ。神官が大社の由来を神祇官に言上した解文。最初の史料、定家の『明月記』は、四天王寺との間の領地問題で、住吉大社側が証拠資料として『神代記』を提示したとある（元来神代記は秘蔵され、社家の人間でも拝観は許されなかった)。住吉三神の由来を述べた「住吉大神顕現次第」が 6 割を占め、『紀』から住吉三神と関係の深い神代、仲哀、神功の部分を引用、独自の伝承を挿入した箇所もある。神代では『紀』本文ではなく一書を採用、しかも『記』の神話に似る。また天地開闢の神を『紀』の国常立神とせず、『記』の天御中主尊とする。仲哀の部分では、父の日本武尊が天皇、また成務天皇が祖父と呼ばれ、さらに成務は孫（仲哀）を立てたとしている。『神代記』で有名な伝承は神功皇后と住吉大神との「密事」で、夫婦の間柄となった主旨の註記がある。

八十島祭（やそしままつり）　中古、大嘗祭の翌年、勅使を難波津に遣わして住吉神・大依羅（おおよさみ)神・海神・垂水(たるみ)神・神住道(すむじ)神を祀り、国の発展と安泰を祈った儀式。多く乳母の典侍を勅使にあてた。古墳時代前後の茅渟海は、淀川河口の難波付近には淀川と大川（天満川）が数多くの砂洲（八十島）があり、南に住吉津（墨江之津）と住吉大社があった。ここで行われた祭りが神話に取り込まれ、天皇の即位儀式に付着させられたと言われる。住吉大社は難波の海の守護神で、海人族が祀った神で、禊祓神・海上守護、また軍神・和歌・農業の神として崇拝された。祭神は、表筒男命、中筒男命、底筒男命と神功皇后。『記紀』は綿津見神は安曇族の祖、筒之男は住吉の神と記す。一方で住吉神は、古代の大和王権によって創られ、王権の西進と朝鮮半島への航海の守護の為、航路の拠点に配置されたという説も。

祝部（はふりべ）　神主・禰宜に従って祭祀をつかさどる神職。また、広く神職の総称。はふりこ。はふ

りべ。６～７C 前ごろから諸地方で、社を設けて神を祀る人々が『はふり』と呼ばれた。これに中国の下級神官の「祝」の字があてられた。朝廷は律令制化の過程で祝を機構の下部に取り込み、中央の祝を『神主』と呼び、地方の祝を「祝部」としたと考えられる。神主の下で祝部を統率するのが禰宜である。

弥生時代（やよいじだい）　北海道・沖縄を除く日本列島における時代区分の一つ。縄文時代に後続し、古墳時代に先行する、紀元前 10C 中頃から 3C 中頃までにあたる。もと「弥生式土器が使われていた時代」の意味。水稲耕作の技術をもつ集団が外から北部九州に移住して始まったとされた。しかし近年、岡山総社市の縄文末期遺跡の土器から、紀元前 3500 年頃から陸稲（熱帯ジャポニカ）による稲作や、晩期には水稲もあったことが判明、水稲生産に基礎を置く農耕社会を、前の縄文時代（狩猟採集社会）と区別する考え方が主流になった。さらに福岡市板付遺跡で、従来縄文時代晩期後半とされていた夜臼式土器段階の水田遺構が発見され、この段階を農耕社会とする考えが提出された。その後、縄文時代と弥生時代の違いを何に求めるか論争が展開され、集落や墓の形態、水田の有無、土器・石器の変化などの指標が提案され、現在、水稲農耕技術を安定的に受容した段階以降を弥生時代とする考えがほぼ定着。弥生時代には水稲農耕で穀物の備蓄が可能になり、余剰作物の生産と蓄積がすすみ貧富の差や上下関係が生まれ、また水稲技術の導入で開墾や用水の管理などに大規模な労働力が必要となり、集団の大型化で富や耕作地、水利権などをめぐる戦いが発生し、集団の統合・上下化が進展。各地に小さなクニが生まれ、1C 中頃「漢委奴國王の金印」が後漢から、3C 中葉に邪馬台国の女王卑弥呼が魏から倭王の金印を授けられたとされる。

初期古墳時代（しょきこふんじだい）3C 後半に西日本各地に特殊な壺形土器、器台形土器を伴った墳丘墓（首長墓）が現れる。その後は前方後円墳のさきがけと位置付けられる円墳、出雲文化圏特有の四隅突出型墳から変化した大型方墳が代表的。最古のものは島根県安来市の大成古墳と位置付けられ、前期には珍しい素環頭大刀が出土。少し経つと、奈良盆地に大王クラスの大型前方後円墳の建設が集中した。埋葬施設は竪穴式石室で、副葬品は呪術的な鏡・玉・剣・石製品のほか鉄製農耕具が見られる。この頃、円筒埴輪が盛行し、土師器が畿内でつくられ、各地に普及し、その後、器財埴輪・家形埴輪が現れた。

p 15

壱年　「魏志倭人伝」には、帯方郡を通じた邪馬壹国と魏との交渉の記録がある。「卑弥呼が死去すると、男王が立てられたが争いが収まらず、人々は卑弥呼の親族で 13 歳の少女だった壹與がたてられた。」「女王に就いた壹与は、帰任する張政に掖邪狗らを同行させた」など。『紀』の「神功紀」に引用される『晋書』起居註に「泰始 2 年（266 年）に倭の女王の使者が朝貢した」との記述、魏志の魏書三少帝紀に、「同じ年に東夷が朝貢し禅譲革命の準備がなされた」との記事があり、この女王は壹與と考えられる。★卑弥呼の死後、西晋に朝貢した女王とは「壹與」または「台与」で、読み方も「いよ」「とよ」諸説ある

西晋（せいしん）　265 年～316 年　司馬炎によって建てられた中国の統一王朝。国号は単に晋だが、北方民族に攻められ建康に遷都した東晋に対して西晋と呼ばれる。晋の実質的な創立者は炎の祖父司馬懿。280 年、炎が三国の残る呉を滅ぼして晋が中国を統一。魏自体、曹操・曹丕によって国家の基盤や制度が確立、三国で最も整備された政治体制を持っていたため、晋は安定したまま禅譲を受けられた。司馬炎は、統一後は政治を顧みず、国情の紊乱や政治の停滞へと繋がった。八王の乱から皇族同士の争いが続き国内は荒廃、知識人たちは権力から離れ、清談や詩作にふけった（竹林の七賢）。この乱で匈奴の大首長劉淵は 304 年に晋より自立（五胡十六国時代の始まり）。乱は 306 年に終結、懐帝が擁立されたが、翌 311 年に洛陽、316 年に長安が陥落して西晋は滅亡。琅邪王・司馬睿（元帝）は江南に逃れ、東晋をたてた。

崇神天皇（すじんてんのう）　開化 10 年～崇神 68 年と『記・紀』に記される。第 10 代の天皇。即位は前 97 年。和風諡号は『紀』では御間城入彦五十瓊殖（みまきいりびこいにえ）天皇。また、御肇國（はつくにしらす）天皇とも。『記』では御真木入日子印恵命。記紀にある事績の史実性、欠史八代につながる系譜記事等には疑問もあるが、3C～4C 初めに実在した大王とされる。諡号から崇神天皇を初代天皇とする説や、崇神天皇と神武天皇を同一人物とする説がある。欠史八代を史実の反映と見る立場からは、紀の記述は神武から開化までは畿内周辺の狭い領域（畿内の地方政権）、崇神の代に初めて日本の広範囲（全国規模の政権）に及んだと考える。欠史八代の葛城王朝から崇神に始まる三輪王朝への王朝交替説もある。

魏（ぎ　Wei）　（220 年～265 年）三国時代に華北を支配した王朝。首都は洛陽。曹氏の王朝であることから曹魏、あるいは北魏に対して前魏とも呼ぶ。後漢末期、黄巾の乱（184 年）後、皇帝に代わって曹操が台頭、献帝を迎え入れ、200 年官渡の戦いで後漢の丞相となる。208 年、劉備・孫権を攻めるが赤壁の戦いで敗北、三者鼎立となる。213 年曹操は魏王に封じられた。220 年、曹操の子曹丕が魏王と後漢の丞相の地位を継ぎ、後漢最後の献帝から禅譲を受け、洛陽を都として魏の皇帝となった。翌年に蜀の劉備、

229 年に呉の孫権も皇帝を名乗り、皇帝が三人並んだ。文帝（曹丕）は諸制度を整備して魏の体制を強固にしたが、豪族層が貴族化し、官職の独占を行うようになった。226 年に曹丕の死後、長男の曹叡（明帝）が継ぐ。228 年、蜀の諸葛亮が魏を攻めるが撃退され、同年、魏が呉を攻めるが大敗。231 年諸葛亮死後、国は疲弊した。238 年、司馬懿を派遣し、遼東で謀反した公孫淵を滅ぼした。**238 年（景初二年）**に邪馬台国の卑弥呼の朝貢が『魏書東夷伝倭人条』（魏志倭人伝）に記される（景初二年は、公孫淵との戦闘の最中である事から、239 年（景初三年）の誤りともされる）。その後司馬懿がクーデターで権力を掌握。252 年、魏が呉を攻めるが大敗。255 年、蜀が魏を攻め大勝するが翌年大敗。反乱も鎮圧され、司馬氏の権力は一層強化。263 年司馬昭は蜀を滅ぼす。265 年司馬炎により皇帝は禅譲を強要され、魏は滅ぶ。（この時期に女王の朝貢）。司馬炎は西晋を建て、280 年呉を征服、三国時代を終わらせた。→『三国志』

陳寿（ちんじゅ） 233 年～297 年　　蜀漢・西晋の官僚で、『三国志』の著者。字は承祚（しょうそ）。初め譙周に師事し、蜀漢に仕えるも、黄皓に逆らって左遷。蜀漢の滅亡後も仕官できなかったが、かつての同僚に推挙され、西晋に仕える。皇帝の司馬炎にその才能を買われ、張華らに高く評価されて『三国志』を編纂。『三国志』は三国のうち魏を正統としたが、魏を正統とした類書はほとんどが（『魏書』（王沈）など）、魏単独の表題とし蜀漢や呉は『魏書』の中で扱ったのに対し、陳寿は「魏書」「蜀書」「呉書」と三国を独立して扱う。また、敬語の使い方など蜀を良く扱う姿勢が見える。『三国志』の評価は高く、陳寿の死後、西晋の恵帝の時代に正史と認定された（『晋書』）。陳寿は故国の蜀漢をある面賞揚したが、魏を正統として扱った。西晋は魏から禅譲を受けたので、魏を正統としかつ表題を『魏志』単独にせず『三国志』としたのは当然と言えるが、南北朝時代に入って晋が全国政権ではなくなり（東晋）蜀漢正統論が高まると、陳寿が蜀漢を正統としなかったことが批判され、諸葛亮の神格化や蜀漢正統論者の朱熹の朱子学が儒教の公式解釈とされると、さらに非難は強まった。

三国志（さんごくし）　後漢末期から三国時代にかけて群雄割拠時代（180 年頃～280 年頃）の興亡史。魏・呉・蜀の三国が争覇した時代のことを叙述。陳寿が編纂。信頼性の乏しい情報を極力排して簡朴明解な記述をとり、「質直さにおいて司馬相如を超える文章」（「陳寿伝」に載る范頵の上表）、「人物評価に見るべきものがあり、記事は公正正確なものが多い」（裴松之「上三国志注表」）などの高い評価を受けた。南朝宋の裴松之がその簡潔すぎる記述を惜しみ、注釈を作成。『三国志』とこの「注」、『後漢書』、『晋書』、『華陽国志』などの三国時代の記述が三国志の史実を構成。☆『三国志』の他、民間伝承などを基にして、唐・宋・元の時代に三国争覇の説話がつくられ、明代初に羅貫中らが『三国志演義』を成立させた。

魏略（ぎりゃく）　三国時代の、魏について書かれた歴史書。本文は失われ、逸文が残るのは、『漢書』、『魏書』等。典略の一部として構成されたと思われ、『三国志』注にも魏略からの引用が多い。著者は魚豢（ぎょかん）。275 年以降の記事は引用されず、この頃執筆を止めたか、魚豢自身が死去したと思われる。

東夷伝（とういでん）　中国の史書の中で、中国の東方に住んでいる民族、部族、国家などについて書かれた伝（記述）。東夷は、中国の山東半島一帯に住んでいた実在の民族のことを差していたが、史書が書かれた時代には東夷は消滅、中国の東に住んでいた諸国、民族、部族などを差すようになった。主に、朝鮮、日本（倭）の事を差している事が多い。正史では二十四史の中の後漢書から新唐書の間に東夷伝がある。（東南夷伝、蛮夷伝とも。）中でも「三国志魏書東夷伝」の倭人の条（魏志倭人伝）は有名。

対馬国（つしまのくに）　かつて日本の地方行政区分だった国の一つ。西海道に含まれ、その領域は現在長崎県に属する対馬。対州（たいしゅう）とも。初見は、『三国志』魏志倭人伝の對馬國（対馬国）。

奴国（なこく）　1C～3C 前半、「後漢書東夷伝」や「魏志倭人伝」に現れる国。所在は大和時代の儺県（なのあがた）、博多付近と推定。倭国と後漢との交渉は、倭奴国王が後漢の光武帝への朝貢が始まり。後に邪馬台国が魏に使者を派遣。東夷伝によれば、建武中元二年（57 年）後漢の光武帝に倭奴国が使し、倭奴国が冊封され金印を綬与されたという。志賀島の金印発見で倭奴国の実在性が高まったとされる。

p 16

投馬国（つまこく）　魏志倭人伝に、邪馬台国にいたる直前の国とされている。「帯方郡を出発すれば、船で韓国を経て 7,000 余里で倭国北岸の狗邪韓国、海を 1,000 余里で対馬国、瀚海を南に 1,000 余里で一大国（一支国）、海を 1,000 余里で末盧国、東南へ 500 里陸行で伊都国、東南へ 100 里で奴国、東へ 100 里で不弥国、南へ水行 20 日で**投馬国**に至る。南に水行 10 日陸行 1 月で女王の都のある邪馬台国に至る。」この国の比定は、道程の「連続説」と「平行説」とあわせ、邪馬台国畿内説と九州説に大きく影響する。

宗族（そうぞく・しゅうぞく）　父系同族集団のこと。古代東アジア法とローマ法に存在した。中国・東アジアでは同姓不婚の原則にたち、女系は含まない。中国では早くから戸（こ）と呼ばれる単位の小家族が一般化し、この戸籍作成が王朝の政治経済力の源泉となった。地主として成長した豪族は集積した資産の散逸を防ぐため同族結合が強く、漢・六朝の豪族勢力は、郷里における累代同居の形をとった。

氏族（しぞく、うじぞく）　共通の祖先を持つ血縁集団、または、共通の祖先を持つという意識・信仰による連帯感の下に結束した血縁集団。特定の男性祖先から男性のみを通じて出自がたどれる子孫からなる男系集団、女性のみのものを女系集団という。同じ氏族の男女の結婚を禁じる外婚規制が広く見られる（氏族外婚）。互いの系譜関係がたどれない場合でも同じ氏族同士は血縁関係を擬制して規制する。

村落共同体（そんらくきょうどうたい）　村落を単位に，自給自足経済を営む地縁的社会結合をいう。特に農民の地縁的社会結合は，資本主義以前は農業の規模が小さく、経済力や技術水準も低く，個々では灌漑用水の維持、山林原野の管理、道路の開通や復旧などはできず，共同によってそれを補完したことに始まる。また生活面でも，祭祀や冠婚葬祭が家を単位として社会関係をとり結んでいた。古代や中世前期には国家や領主の力が強く，農民の自立度が弱く、村落共同体の形成は困難で、成立は 13 世紀末以降。

祖賦（そふ）・**邸閣**（ていかく）・**一大率**（いちだいそつ）　「祖賦を収むるに邸閣あり。国々に市ありて、有無を交易し、大倭（だいわ）して之を監せしむ。女王国より以北は、特に＜一大率＞を置きて、諸国を検察せしむ。諸国之を畏憚す」（貢ぎ物を治める高殿があり、国々の交易が盛んで市がたっていた。必要なものと必要でないものを交換しあい「大倭」に監督されていた。女王が住んでいた国から遥か北、特に「一大率」を置き、諸国を監視させている。諸国は畏れはばかる。）（魏志倭人伝）

帯方郡（たいほうぐん）　204～313 年の 109 年間、古代中国によって朝鮮半島の中西部に置かれた軍事・政治・経済の地方拠点。楽浪郡の南半を裂いた数県と、西の濊族、南の韓族諸国、東南海上の倭国がこれに属す。後漢から魏、西晋の時代にかけ、郡の経営を通じて韓・倭という東夷の後進地域を活性化したほか、直轄となった魏朝以降に華北の中国文化の窓口として重要な役割を果たした。郡の長が太守であり、その配下の官吏と軍団の在する郡役所が郡治。帯方郡治は、楽浪郡治（平壌）の南方にあったとされる。

倭人（わじん）　倭（わ、やまと）は、紀元前から中国各王朝が日本列島を中心とする地域およびその住人を指す際に用いた呼称。倭の住人を倭人と呼ぶこともあった。倭および倭人の指し示す範囲は時代によって変遷した。紀元前後頃から 7 世紀末頃にかけて、日本列島の政治勢力も倭もしくは倭国と自称した。

太占（ふとまに）　古事記や日本書紀に登場する吉凶を占う占法。鹿の肩甲骨を焼き、串で刺し、オキにかざしその亀裂の大きさや方向で吉凶を判断した。古代中国の甲骨文出現に前後して弥生時代に伝わり、古墳時代には亀卜が伝播して中央政権と結び、奈良時代には朝廷に採用され、祭祀を司った。

巫女（ふじょ・みこ）　神に仕える女性のこと。古来、神の言葉（神託）を得て伝える役割とされた。古代の呪術的な宗教観では、神は特定の場所に常在せず、自らの身体に神を降ろす神がかり（憑依）の儀式を掌った女性が巫女と考えられる。古語では巫（ふ・かんなぎ）。男性は覡（げき）。日本神話に、天岩戸の前で舞った天鈿女命に原型が見られ、『魏志倭人伝』に卑弥呼の鬼道の記述があり、呪術的な儀式が女性によって行われた。平安時代の神祇官に「御巫（みかんなぎ）」や天鈿女命の裔猨女君の官職が置かれた。

サニワ（審神者）　神道で神託を取捨して都合の良い指示を引き出す役目の人。最高の学識経験者が選ばれ、審神者が最良と考える事が神託となって告示されると、人々は無条件にその神託に従うと考えられた。儀式は祭壇を設け、諸々のケガレを祓った後、弓の弦を鳴らして巫女を催眠状態に導き、充分に神懸かりに成った処で、神の御名前、次いで神託を聞く。其の神託が審神者の意に満たないと難解な質問を其の神に求め、答え切れない部分が生じると邪神が懸かったとしてやり直された。

神籬（ひもろぎ）　神道で神社や神棚以外の場所において祭を行う場合、臨時に神を迎えるための依り代となるもの。八脚台という木の台の上に枠を組み、その中央に榊の枝を立て、紙垂と木綿（ゆう）を取り付けた。古来、日本人は自然の山や岩、木、海などに神が宿っていると信じ、古代の神道では神社を建てて社殿の中に神を祭るのではなく、祭の時はその時々に神を招いてとり行った。その際、神を招くための巨木の周囲に玉垣をめぐらし注連縄で囲って神聖を保った。古くはその場所が神籬とよばれた。

共立（きょうりつ）　「倭国には代々男子王がいたが、倭国は争乱状態となった。争乱は何年も続いたが、最終的に邪馬台国の卑弥呼を倭国王として**共立**することで争乱は収まった」　以上の内容が、中国の正史『三国志』（魏志倭人伝）や『後漢書』（東夷伝）に記述。両書とも内乱の時期を 2 世紀後半としている。卑弥呼の時代、日本各地で政治勢力の広域化が進み、107 年頃の倭国王（帥升等）の登場は、北九州地域の政治勢力の統合を示すと考えられる。後の倭国大乱は、その政治体制に限界が訪れ、それを克服するために、卑弥呼を女王とする新たな政治体制が構築され、倭国大乱が収束することとなったとみられる。

p 17

女帝（じょてい）　歴史上の女帝。推古・皇極（齊明)・持統・元明（43)・元正（44)・孝謙（稱徳)・明正・後櫻町天皇の８人 10 代。これらはすべて特別な事情による臨時的措置で、女性天皇の系統がその後皇位についた例はなく、女性天皇を認めないのが歴史上の伝統（宮内庁見解)。奈良時代の女帝として 44 代元正（氷高ひだか）は、草壁皇子の皇女だが､母が 43 代元明（安閇ぁべ、天智の皇女。草壁皇子の妃。第 42 代文武の母)。父が天武と天智皇女（後の持統天皇）との間の子（皇太子）草壁皇子だから女系ではないとされる｡折口の女帝考は、古代の巫女との関連を述べたもの。→飯豊皇女

扶余（ふよ、プヨ）　前 238 年～494 年ごろに満洲に存在した民族。夫余、扶餘、夫餘とも表記。同名の国家を形成。三国時代には万里の長城より北、南は高句、東は挹婁（ゆうろう）に、西は鮮卑に接していたとされる。元は前漢の玄菟郡に属し、三国時代に遼東半島の公孫氏の配下に入り、しばしば鮮卑の攻撃を受け、最後はツングース系の勿吉によって滅亡。種族は鮮卑と系統的に近く、沃沮（よくそ)・濊（わい)、高句麗や百済王家も扶余と同族とされ、それらの分布は満洲から半島北西部にかけて広大。★「共立」は中国史書の典籍にあり、当時中国から朝鮮半島まで国家の形態としてあったとも考えられる。

高句麗（こうくり）　前 37 年頃～668 年、扶余系民族による国家。『三国史記』には、高句麗は前 37 年に朱蒙（チュモン）による建国神話がある。広開土王碑にもこの内容が書かれている。最盛期は中国大陸東北部（満州南部）から朝鮮半島の大部分を領土とした。半島南西部の百済、南東部の新羅とともに朝鮮半島における三国時代を形成。隋煬帝、唐太宗による遠征を何度も撃退したが、唐と新羅の連合軍により滅ぼされた。後代の王氏高麗との区別による理由から「こうくり」と音読されるが、百済、新羅の「くだら」「しらぎ」に対応する日本での古名は「こま」。高句麗碑などの碑文では 5C 中頃「高麗」と自称。520 年ごろ中国の王朝はこれを公認、以後「高麗」が正式名称となり、史書に高麗と表記される例がある。

山尾　幸久（やまお ゆきひさ）　1935 年～　歴史学者。専門は日本古代史。立命館大学名誉教授。旧満州撫順出身。『魏志倭人伝』（講談社現代新書）1983 年。

飯豊皇女（いいとよのひめみこ）　允恭 29 年（440 年）?～清寧 5 年（484 年）?　記紀に伝わる 5C 末の皇族（王族)。履中天皇の皇女、また市辺押磐皇子の王女。清寧崩御後に一時政を執ったとされる。王女、女王とも表記。飯豊青（いいとよぁお）皇女、他に飯豊郎女（いらつめ)、忍海（おしぬみ）郎女、忍海部女王、青海（あおみ）皇女、青海郎女、と多くの呼称がある。「いひとよ」は古語でフクロウ、「忍海」は葛城の忍海で、飯豊王の本拠地。「青海」は福井県大飯郡の地名か。記紀では天皇として認めず、後世史書に「飯豊天皇廿四代女帝」、「飯豊天皇 忍海部女王是也」などと記す。『紀』では清寧治世中に億計と弘計が発見されていたが、兄弟が皇位を相譲したため飯豊青皇女が忍海角刺宮で執政したとし､『記』では清寧崩後に皇嗣なく飯豊王が執政し、その後億計・弘計が発見され播磨から迎えたとある。また『紀』履中紀は父を履中、母を葦田宿禰（葛城襲津彦の子）の女、黒媛とし、顕宗紀は父を市辺押磐皇子、母を葛城蟻臣の女、黄媛（はえひめ）とする。折口によれば、飯豊皇女は巫女かそれに近い人物で執政ではなく、崩御後に巫女として「後継」の神託を仰がれ、億計・弘計の名を託宣したという。

神体山（しんたいさん）　主に神道において神が宿るとされる山をいう。古代の神社には神体山信仰に起源があるものが多い。祖霊信仰に始まり、やがて山そのものを信仰の対象とする形態に変遷、後に山中の祖霊神に農耕の神の観念が重なっていったとの解釈がある（景山)。「鳥居→社殿→神体山」という序列は、参拝者の後方に神体山がある場合も参道を考慮に入れると成立するとし、また仏教思想の影響で神社の本殿に神が鎮座する「神常在思想」が発生、後に仏教信仰の山岳信仰と習合（修験道）したとする。

和魂（にきたま（にぎたま))・**荒魂**（あらたま）　神道において、神の霊魂が持つ 2 つの側面のこと。荒魂は神の荒ぶる魂で、天変地異を引き起こし、病を流行らせ、人心を荒廃させ争いへ駆り立て、神の祟りとして表れる。対して和魂は、雨や日光の恵みなど神の優しく平和的な側面で、神の加護として表れる。神道では神の怒りを鎮め、荒魂を和魂に変えるため、神に供物を捧げ、儀式や祭を行う。同一神でも荒魂

と和魂は別々の神に見え、別の神名であったり、皇大神宮のように別々に祀られたりする。この極端な二面性が、神道の信仰の源となっている。荒魂は新しい事象や物体を生み出すエネルギーを内包し、同音の新魂とも通じる。和魂は幸魂（さきたま、さちみたま＝運により人に幸を与え収穫をもたらす）と、奇魂（くしたま）＝奇跡により直接人に幸を与える）に分ける。幸魂は「豊」、奇魂は「櫛」、神や神社名に用いる。

社（やしろ）　神は社に常在せず、祭りのときのみ降臨する。祭りには神を迎え、社にお連れし、またお送りする。古くは神の降臨および帰還は、夜間に行なわれた。社（のちの「神社」）は「祭場」のより古形の祭り（祀り）の姿である。奈良の大神（おおみわ）神社には本殿がなく、三輪山を望む拝殿があるのみで、玉垣に囲まれた山自体が御神体とされ、神はこの山を棲み処とする。三輪山には今も奥つ磐座（いわくら）、中つ磐座、辺つ磐座と呼ばれる古岩がある。これらの磐座が神の第一の依り代で、決められた磐座はなく、神が一度降りたと見なされた岩には注連縄が張られ、聖別された磐座が毎年増えていく。

山跡・ヤマト・山門（やまと）　大和朝廷の先祖が住みついていた土地の名前が、漢字を知らなかったころの純日本語で「ヤマト」と呼ばれていたという説。大和朝廷の先祖が最初から現在の奈良県の《大和》かと、『記紀』の九州かという両説がある。九州で「ヤマト」地名は、『記紀』にある高千穂の峰の近くや日向には見つからず、中北部、福岡県の山門郡（大和町も）、熊本県にも山門は現存し、昔は高千穂や日向にもあったとされる。本来は「山門」山の門つまり山への入口いう意味で、畏敬すべき山地の近くにいた大和朝廷の先祖がつけた地名や氏族名で、「倭」「大和」と当てたとする。

景山 春樹（かげやま はるき）　1916 年滋賀県生まれ。京都国立博物館学芸課長。文学博士。自然信仰期における山をめぐる祭祀形態に社殿信仰期をあてはめ、上代古墳祭祀との関係や農耕儀礼との関係を追及。山宮（神体山）祭祀では山自体が霊魂の居場所で、そこに入り込んで霊界と人間界との仲立ちをした神主や巫女の上代社会における意義や位置を研究。古代司祭者は半年くらい山宮に籠り、神の代弁者として神格を帯び祖霊をもって山を降り、里宮の祭祀者や農耕社会の預言者として地域社会に奉仕したとする。

三輪山（みわやま）　奈良県の最北部一帯の奈良盆地の南東部桜井市にある、なだらかな円錐形の山。標高 467m、三諸山（みもろやま）とも。縄文時代あるいは弥生時代から、自然物崇拝をする原始信仰の対象とされ、神名備と山される。山麓には多くの大型古墳がある。崇神陵（行灯山古墳）、景行陵（渋谷向山古墳）、卑弥呼の墓に比定される箸墓古墳など。この一帯を中心に有力な政治的勢力（初期ヤマト政権）の存在が考えられている。『記紀』に大神神社の祭神・大物主神（三輪明神）の伝説がみえる。

大和朝廷前史（やまとちょうていぜんし）　古墳時代に倭国王といくつかの有力氏族を中心に、奈良盆地を本拠として成立した王権に大和朝廷という呼称が用いられたが、この政権が成立する以前に列島を代表する王朝が九州北部にあったとする仮説。古田の九州王朝論の根幹を成す。→ｐ６。★本稿のサブタイトル。残存する風土記の伝承や遺跡などから、九州王朝とは別な大和政権成立迄のイメージを抽出しようとするが、ここでの資料が予め奈良盆地とその周辺に集中している点についての論究は見当たらない。

風土記（ふどき）　奈良時代に地方の文化風土や地勢等を国ごとに記録編纂された物。正式名称ではなく、ほかの風土記と区別して「古風土記」ともいう。幾つかの風土記が律令制度の国別で記された形跡があり、幾つか残るがもっとも完全に近い形で現存するのは出雲風土記、あるいは出雲国風土記である。

播磨国風土記（はりまのくにふどき）　奈良時代初期に編纂された播磨国の風土記。表記に国郡里制が用いられ、国郡郷里制に移行する 715 年前後に編纂されたとみられる。三条西家旧蔵の古写本（国宝）が現存、天理大学附属天理図書館が所蔵。研究書に井上通泰（柳田國男の兄）著『播磨国風土記新考』。

ｐ18

大和三山（やまとさんざん）　奈良盆地南部、明日香周辺にある 3 体の山。耳成山（みみなしやま）・畝傍山（うねびやま）・天香具山（あまのかぐやま）。万葉集「香具山は畝火ををしと耳梨と相あらそひき神代よりかくにあるらし古昔も然にあれこそうつせみも嬬をあらそふらしき」（中大兄皇子）は、大和三山の恋争いの歌として知られる。「ををし」を「雄々し」と解釈、畝傍山を男神とする説、「畝火を愛し」と解釈、女神とする説、中大兄皇子と弟の大海人皇子の額田王をめぐる恋争いを託したという解釈も。記紀には見当たらない。

上岡の里（かみおかのさと）　現在の竜野市神岡町に比定。揖保川の東。鳥取方面には姫路西北部からの因幡街道と、揖保川西岸沿いの出雲街道の二通りがあり、神岡町はその分岐点にあたる。★本稿＜古来より揖保川を北上するルートは出雲とつながっていたのであろう＞との推測は地図上でほぼ確認できる。

阿菩の神（あぼのかみ）　播磨風土記にある、大和三山の争いを仲裁するため出雲から出かけたという神。途中、播磨国揖保(いいぼ)郡上岡の里で争いの終結を聞き、この地に鎮座。伊保大明神。★本稿＜大和三山の争いの終結をもたらした、ある祭祀圏（山）に出雲系の司祭が居た＞＜此れと卑弥呼の共立によって、80 年にわたった大乱が収拾されたという「魏志倭人伝」の記事とどう符合するのか＞は共に鋭い着眼。

佐紀古墳群（さきこふんぐん）　佐紀盾列（たてなみ）古墳群。奈良市曾布にあり、古墳時代前期半ばから後半のヤマト政権の王墓が多く見られる。東南部の大山和古墳群に代わり、4C 後半～5C 前半に東北部の佐紀古墳群で巨大前方後円墳が作られ、それまでのヤマト政権誕生に関わる東南部の纒向古墳群、初期ヤマト政権の大王墓を含む大和・柳本古墳群は 5C 初に衰退。5C 後半～末には佐紀古墳群も弱小化する。

大和古墳群（おおやまとこふんぐん）　天理市南部にある古墳群。奈良盆地の**東南部**の山麓に沿って、南から纒向古墳群、**柳本古墳群**、**大和古墳群**が、初瀬川右岸を南北に並ぶ。前方後円墳の最古に属する纒向古墳群に対し、他二つは少し後で大和・柳本古墳群と呼ばれ、初期ヤマト政権の大王墓を含む。

纒向古墳群（まきむくこふんぐん）　桜井市にある古墳時代前期初頭の古墳群。柳本古墳群の南に位置し、三輪山の西麓に広がり、ヤマト政権誕生に関わりがある。うち箸墓古墳は前方後円墳で、古墳時代の始まる 3C 中頃の築造。卑弥呼の墓と想定されるが、宮内庁は倭迹迹日百襲姫命大市墓として管理。

佐味田宝塚古墳（さみだたからずかこふん）　西南部にある古墳。古墳時代前期で、大和盆地東部をおさえた倭の政治勢力の柳本古墳群と相対している。多量の銅鏡、三角縁神獣鏡などが出土。家屋文鏡と呼ばれる大型鏡には家屋を表す模様があり、当時の祭事や首長の日常生活を知る資料とされる。

p 19

馬見古墳群（うまみこふんぐん）奈良盆地西南部、河合町、広陵町から大和高田市にかけて広がる馬見丘陵周辺に築かれ、北群、中郡、南群の三郡からなる。大和川に沿う竜田道に勢威を誇示したように見える。葛城氏の墓域ともみられ、古墳時代前期中頃の 4C 末から 6C に有力な古墳の造営が始まっている。

古市古墳群（ふるいちこふんぐん）　大阪府東南部の羽曳野・藤井寺を中心に広がる古墳群。有数の大型古墳が密集。4C 末から 6C 前半まで約 150 年間に築造。東西約 2.5 キロ、南北 4 キロの範囲に、墳丘長第 2 位の誉田御廟山古墳（伝応神陵）や、墳丘長 200m 以上の前方後円墳 6 基など 123 基（現存 87 基）がある。いずれも標高 24m以上の台地や丘陵上で、造営には渡来系土師氏などの関与があったとされる

百舌鳥古墳群（もずこふんぐん）　堺市北西部の上町台地の線上にある古墳群。古市古墳群とともに、巨大な前方後円墳を擁する。東西、南北ともそれぞれ約 4km の範囲に分布。4C 末ないし 5C 初頭から 6C 後半頃に築造された古墳が分布。大仙陵古墳（伝仁徳天皇陵）、ミサンザイ古墳など、墳丘長 200m 以上の大型の前方後円墳 3 基を含む。100 基以上あったのが、戦後の宅地開発で現存は 50 基に満たない。

倭国大乱（わこくたいらん）　弥生時代後期の 2C 末に倭国で起こったとされる争乱。中国の正史「魏志倭人伝」に「卑弥呼が邪馬台国を治めるより前は、諸国が対立し互いに攻め合っていた」との記述、「後漢書東夷伝」に「桓帝・霊帝の治世の間、倭国が大いに乱れた」との記述がある。弥生後期のこの時期に、畿内を中心として北部九州から瀬戸内、また山陰から北陸、東海以東にまで高地性集落、特に環濠集落が多く見られ、これらを倭国大乱の証拠とされた。しかし前代に比べて武器の発達がなく、特に副葬品以外で武器ははほとんど認められず、受傷人骨の少なさなどから、具体的な戦闘は頻発しなかったとも。

和珥氏（わにうじ）　5C から 6C に奈良盆地北部に勢力を持った古代の中央豪族。丸邇・和邇とも。本拠地は旧大和国添上郡和邇（現天理市和爾町・櫟本町付近）。6C 頃に春日山山麓に移住。記紀の系譜では崇神天皇の時代、彦国葺（ひこくにぶく）が武埴安彦の反乱軍を討伐して有功。 仲哀天皇の崩御後、武振熊（たけふるくま）が将軍として忍熊皇子の反乱軍を討伐。 雄略天皇・仁賢天皇・継体天皇に皇妃を輩出。

建波邇安子王（たけはにやすこおう）　孝元天皇の妃波邇安媛（河内青玉繋の女）の子。 武埴安彦命とも。記紀によれば、崇神天皇の詔により四道将軍が北陸地方に派遣された。この出陣の道中、将軍の一人大彦は不吉な詩を歌う不思議な少女に会い、引き返して報告した。倭迹迹日百襲媛命の占いで建波邇安子王とその妻吾田媛の謀反が発覚、大彦と日子国夫玖（ひこくにふく）に討ち取られた。→四道将軍

孝元天皇（こうげんてんのう）　孝霊 18 年～孝元 57 年。「記紀」にある第 8 代天皇。大日本根子彦国牽（おおやまとねこひこくにくる）尊・大倭根子日子国玖琉命（記）。「ヤマトネコ」の称号は、7 代孝霊・8 代孝元・9 代開化、22 代清寧にあり、記紀編纂の最終段階 7C 末から 8C 初めに存在した持統・文武・元明・元正（『紀』・『続日本紀』）と同じ。後世の天皇の称号に似せて造作した疑いが濃厚。欠史八代の一人だが、稲荷山鉄剣に孝元天皇の第一皇子大彦命の系譜が見え、実在とみなす説も。

日子坐王（ひこいますのみこ）　（生没年不詳）　彦坐命とも。開化天皇の第 3 皇子。母は姥津媛命（ははつひめのみこと）。崇神天皇の異母弟、神功皇后の高祖父。『記』によると、崇神天皇の命を受け、丹波に派遣された。稗史によれば美濃を領地とし、治山治水開発に努めたと伝承。その後裔氏族は、常陸・甲斐・三河・伊勢・近江・山城・河内・大和・但馬・播磨・丹波・吉備・若狭・因幡などに分布。

四道将軍（しどうしょうぐん）　『紀』に登場する 4 人の将軍。大彦（おおびこ）命、武渟川別（たけぬなかわわけ）命、吉備津彦命、丹波道主命。『紀』によると、崇神 10 年（前 88 年？）に北陸、東海、西道、丹波に派遣され、翌年地方を帰順させて凱旋したとされる（実際には 4C 初の頃か）。『記』では個別で一括して扱わず、四道将軍の呼称もない。また吉備津彦命の代りに、『丹後国風土記』では丹波道主命の父の彦坐王と記述。この説話はヤマトタケル伝説とも関連する平定説話で、その平定ルートは 4 C の前方後円墳の伝播とほぼ重なり、初期ヤマト王権が地方へ拡大する様子を示唆するともされる。

p 20

日子国夫玖（ひこくにふく）彦国葺とも。和珥氏の祖。→**建波邇安子王**（たけはにやすこおう）の謀反

沙本毘古（さほひこ）・**沙本比賣**（さほひめ）　『紀』では狭穂彦王・狭穂姫命。異母兄弟。生年不詳垂仁 5 年（前 24 年）没。記紀で日子坐王（ひこいますのみこ)の子、開化天皇の孫。沙本比賣は垂仁天皇の最初の皇后（垂仁 2 年立后）。この「狭穂毘古の叛乱」は、『記』の最も物語性の高い記述とされる。

垂仁天皇（すいにんてんのう）　『記・紀』にある 11 代天皇。活目入彦五十狭茅（いくめいりびこいさち）尊。『記』に伊久米伊理毘古伊佐知命。前 29 年即位。『住吉大社神代記』には在位 53 年（『紀』では 99 年）で崩御。欠史八代最後の天皇。 垂仁 5 年、皇后は兄狭穂彦の叛乱で焼死。同 15 年丹波道主王の女日葉酢媛を皇后とした。同 25 年天照大神の祭祀を皇女の倭姫命に託し、伊勢神宮を興した。

崇神王朝（すじんおうちょう）　大和の三輪地方（山麓）に本拠をおいたと推測され、三輪王朝とも。この王朝の天皇や皇族に多い、「イリ」のつく称号はこの時期に限られ、後代に贈られたとする他の和風諡号とは区別される。崇神はミマキイリヒコイニエ、垂仁はイクメイリヒコイサチ。他に崇神の子でトヨキイリヒコ・トヨキイリヒメなど。崇神・垂仁らの実在性を疑う人も多いが、日本古代国家の形成という視点から初期大和政権と捉えられる。成立年代は 3C 中葉か末～4C 前半と推測される。古墳時代前期に当たり、形式化された巨大古墳が築造された。政権の性格は、卑弥呼を女王とする邪馬台国の呪術的政権から、宗教的性格は残しながらもより権力的な政権であったと考えられている。

p 21

直木 孝次郎（なおき こうじろう）　1919 年神戸市生まれ。歴史学者。大阪市立大学名誉教授。文学博士。専門は日本古代史。京都帝国大学史学科卒業。土浦海軍航空隊入隊。海軍中尉。1945 年終戦により復員。戦後マルクス主義の影響を受け「歴史科学」を標榜、左翼的活動に関与した。

庄司 浩（しょうじ ひろし）　昭和大で教鞭。律令制の研究者。★三浦と洗足池図書館で出会い親交を得る。三浦の論稿を大学会誌に掲載予定であったが、三浦の事故死の少し前に病気で死去。享年 80 歳。

江上 波夫（えがみ なみお）1906 年～2002 年。山口県出身。考古学者。東洋史学者。騎馬民族征服王朝説で有名。東方文化学院研究員となり、1935 年から内モンゴル・オロンスム遺跡で調査、中世教会跡を確認、また仏教などに関する文書を発見。 東洋文化研究所教授。東京大学名誉教授。「日本民族＝文化の源流と日本国家の形成」と題するシンポジウムで発表。要旨は「日本における統一国家の出現と大和朝廷の創始が、東北アジアの夫余系騎馬民族の辰王朝により 4 c 末～5 c 前半頃に達成された」と推論。

騎馬民族征服王朝説（きばみんぞくせいふくおうちょうせつ）　江上波夫が唱えた学術上の仮説。ユーラシアの騎馬民族の歴史類型と日本の古墳時代後期がすこぶる照応、古墳文化前期が南方的、農民的、平和的であったのに対し、5C 頃、古墳文化後期以降は北方的、武人的、軍事的であるとして、断絶がある

ことを根拠とし、「倭韓連合王国」の征服王（崇神天皇）が日本列島を征服したとの論を展開した。
・記紀の天孫降臨説話や神武東征神話が、高句麗など朝鮮半島の開国説話と共通の要素を持ち、高句麗語のなかで現在に伝わる語彙のなかの半分近くが、古代の日本語と似ていること、
・倭王武は、南朝宋に対して安東大将軍と自称。ここには過去、秦韓・馬韓を統治した扶余系の支配者「辰王」が存在し、倭の五王はその権益を継承したと考えられること、
・刀伊の入寇や元寇など騎馬民族は、その後たびたび日本列島に武力で侵入をはかっていること 、等等。

p 22

朝鮮系氏族（ちょうせんけいしぞく） 5C～７C に実力を発揮した代表的な渡来系氏族集団の人々。平安初頭の『新撰姓氏録』（古代氏族の系譜）によれば、河内の氏族のうち約３割が中国、朝鮮半島から移住した渡来系氏族とされる。「今来才伎（いまきのてひと）」とは、「雄略紀」で百済から献上された人々で、高度な学芸的知識と技術をもって時の政権に仕えたと伝えられる。渡来系の著名な氏族には応神時代に新羅から渡来した秦（はた）氏、同じ頃百済から渡来した東漢（やまとのあや）氏、西文（かわちのふみ）氏、その他、坂上氏、高向（たかむこ）氏、鞍作氏など。

物実（ものざね） 物事のもとになるもの、の意。

天神地祇（てんしんちぎ） 天津神と国津神。日本神話に登場する神で、天津神は高天原にいるか高天原から天降った神々、国津神は地に現れた神々の総称。ただし高天原から天降ったスサノオの子孫の大国主などは国津神とされ、国津神はほとんど天津神に支配される形で扱われている。ヤマト王権に平定された地域の神が国津神に、皇族や有力氏族の神が天津神になったと考えられる。特に国津神は日本神話に取り入れられる際に変容、元の伝承はほとんど残らないが、紀では「ある文」として一部を引用している

銅鐸（どうたく） 弥生時代に製造された釣鐘型の青銅祭器。前 2C から約 400 年間にわたり用いられた。これまでほとんどが主に近畿地方の遺跡から出土。大きさは 12cm から 1C 頃に高さが 60cm に、２C には 1ｍを超え、134ｃｍに達した。一番多いのが**袈裟襷文**（けさだすきもん）で、縦の文様帯と横の文様帯とが交差。前 2C 後半に**流水文**が採用されるが、前 1C 頃には衰退。似たものは中国では見つからず、朝鮮半島でも文字も絵もなく小型で、日本で独自に発達したと言える。1C 末ごろ急に大型化したものに**近畿式**と**三遠式**がある。近畿式は大和・河内・摂津、三遠式は濃尾平野の生産と推定。2 つとも 2C 代に盛んに創られたが、すぐ近畿式のみとなる。後さらに大型化するが、3C に突然造られなくなる。この時期、鈕が薄手の装飾への変化から、音を「聞く」目的から、祭殿で「見せる」目的へ変化したと言われる。文献では『扶桑略記』（天智７年）の記述が最古。ただし天智期を詳細に記している**記紀は銅鐸について全く触れていない**。当初、銅鐸は近畿から東海地方までと出土地に偏りがあり、列島を二分する「銅鐸文化圏」「銅矛文化圏」が論じられたが、「銅鐸圏」で銅矛や銅剣が、「銅矛圏」で銅鐸が出土（吉野ヶ里）するようになると、この仮説は消滅。★本稿で銅鐸に関する推察は、大和中心部とその周辺部に限られる。

息長氏（おきながうじ） 古代近江国坂田郡（現滋賀県米原市）を根拠地とした豪族。坂田は美濃・越への交通の要地で、大津・琵琶湖北岸とも繋がる。『記紀』では応神天皇の孫、意富々杼(おほほど)王が祖。同族に三国公・坂田公・酒人公など。三国公から継体天皇が出ている。天皇家との関わる説話が多い。「記」で武内宿禰の係累、葛城、平群氏も同族で、継体天皇を擁立し、壬申の乱で天武に協力した功臣という点で共通。息長帯比売（神功皇后)、和邇氏系の日子坐王の妃に息長水依比売（みずよりひめ）が出ている。

p 23

大物主大神（おおものぬしおおかみ） 日本神話に登場する神。大穴持（大国主）の和魂であるとする。大神（おおみわ）神社の祭神。別名 三輪明神。『出雲国造神賀詞』では大物主櫛甕玉。記では、ともに国造りを行っていた少彦名神が常世の国へ去り、大国主神が国造り悩んでいた時、海の向こうから光輝やく神が現れ、大和国の三輪山に自分を祭るように言い、「我は汝の幸魂（さきみたま）奇魂（くしみたま）なり」と答えたという。紀の一書では大国主神の別名。大神神社の由緒では、大国主神が自らの和魂を大物主神として祀ったとある。大物主は蛇神で水神または雷神の性格を持ち、稲作豊穣、疫病除け、酒造り（醸造）などの神として篤い信仰を集め、また国の守護神である一方で、祟りなす強力な神ともされる。

意富多多泥古（おおたたねこ） 大田田根子とも表記。本稿の大きなテーマ「崇神への祟りと神託」のキーワードとなる人物の一人。大物主が陶津耳命の娘である活玉依毘売を娶って産んだ子、また大物主神の五代目の後裔とされる。本稿では、「記」「紀」の記述の差異から≪記紀編纂上の加工、もしくは潤色とその事由、また＜テキストそのものの遡源≫に迫る。論究は 23ｐから 26ｐにわたるが、≪崇神が＜祟り＞

の当体を知っていたことの隠蔽と、＜倭迹迹日百襲姫命＞の意義の強調であろう。≫また 25P に≪「記」の方に、伝承を直裁に編纂したことが見られる。「紀」の方は、＜大物主大神＞と＜ミムロの山＞と＜三輪＞の名を、とよのあかりの歌謡に伴う説話とを、さらに次の段階で＜倭迹迹日百襲姫命＞の神婚譚と、最後に端墓古墳の説話とを、姫の死によって結節している≫と論究する。本稿は著者自身が語るように折口学の方法を踏襲し、人物の出自や系譜、実在性より、説話や伝承での役割に意味を求めようとする。
★兵庫の武庫川上流は生瀬辺りから有馬方向に分かれ、六甲水系を集める太多田川となる。執筆当時この地名の伝承を知りたいとの話があった。この付近は多田源氏の発祥地でもあり、少し無理と返答した。

神床（かむどこ）　神道で天照大神や氏神を祀る白木の社（やしろ）のこと。

神浅茅が原（かむあさじがはら）　「日本紀」崇神天皇七年の巻に『霊夢によって茅淳県陶邑において大田々根子を貢る』と記されている。『崇神天皇は神浅茅原で群臣を居並ばせ、大田々根子に「お前の先祖は誰か」と尋ねたという。浅茅が原は奈良公園西部の春日神社一の鳥居あたりの丘陵をいうが不明。

倭迹迹日百襲姫命（やまとととひももそひめ）　『紀』崇神天皇 19 月の条にある、「箸墓伝説」の神話の主人公。その巫女的な性格から「魏志倭人伝」に出てくる邪馬台国の女王である卑弥呼に擬せられ、箸墓古墳が卑弥呼の墓ではないかとされる。「紀」において、崇神天皇の伯母で、第七代孝霊天皇の娘。聡明で、よく物事を予知されたとある。武埴安彦命(たけはにやすひこ)の謀反のとき、少女の歌に不吉な前兆を感じとり、天皇に告げて反乱を防ぎ、また崇神の祟りとき、意富多多泥古による祭祀を告げたとされる。

穂積の臣（ほづみのおみ）　日本古代の氏族。物部氏、采女氏と同族。饒速日（ニギハヤヒ）命の後裔とされる。伝承は伊香色雄（イカシコオ）命と鬱色雄（ウツシコオ）命と二通りの系統がある。天武朝の八色の姓制定に伴い、穂積朝臣となった。姓は臣。一族には継体朝に百済への使者となり、任那に駐在したとされる押山、大化改新で東国国司の咋、壬申の乱で近江方の武将の百足、五百枝の兄弟などがいる。「紀」に 6C 初に全羅南道の任那まで大和政権の支配権がおよび、日本人の国守、穂積の臣押山がいたとの記述が最近の発掘でほぼ裏付けられた。発祥は大倭国山辺郡穂積邑（天理市前栽付近に比定）。

伊勢麻績君（いせのおみのきみ）　日本書紀では崇神天皇が夢の中で大物主大神からお告げをうけたが、倭迹速神浅茅原目妙姫(やまとはやかむあさぢはらまくはしひめ)、穂積臣の祖大水口宿禰(おおみくちのすくね)、伊勢麻績君の三人も同じ夢を見たとされている。★この三人についての分析は本稿でなされていない。

市磯長尾市（いちしながおち）　大倭直の祖とされる。「紀」では、元々倭大国魂神（やまとおおくにたまのかみ）と天照大神は、ともに天皇の大殿に祀られていたが、世の中が乱れるのは両神の畏れだとして、豊鍬入姫命（とよすきいりひめのみこと）に天照大神を大和笠縫邑に祀らせ、渟名城入姫（ぬなきのいりひめ）を斎主に倭大国魂神を祀らせた。渟名城入姫は髪が落ち体は痩せて祭祀を続けられず、崇神 7 年、天皇は倭迹迹日百襲媛命の夢告「市磯長尾市をもって、倭大国魂神を祭る主とせば、必ず天下太平ぎなむ」を受けた。この伝承から天照大神を天神、倭大国魂神を地祇としたことが読み取れる。

倭大国魂神（やまとのおおくにたまのかみ）　日本神話に登場する神。日本大国魂神とも表記。大和神社（天理市）の祭神。大国主神の別名に「大国魂大神」があり、大国主神と同神（『大倭神社注進状』では、大己貴神（大国主神）の荒魂）ともするが、宣長の『古事記伝』では否定。神名から大和国の地主神とする説も。『紀』の崇神 6 年条に登場する。臣下の夢の中に大物主神が現れ、「大田田根子命を大物主神を祀る祭主とし、市磯長尾市を倭大国魂神を祀る祭主とすれば、天下は平らぐ」と告げた。→市磯長尾市。

国魂（くにたま）　神道の観念の一つ。国（令制国）または国土そのものを神格化したもの。国霊とも書く。本居宣長は、「その国を経営坐（つくり）し功徳ある神を、国玉国御魂」と書いている。古来、国を治めるのは為政者だけでなく、その土地に鎮座する神の力も働いて成就されると考えられていた。大国主神の別名に「大国魂神」「顕国魂神」があるが、各地の国魂神を大国主に習合させたものと考えられている。

活玉依毘売（いくたまよりひめ）　日本神話に登場する神。「記」は玉依毘売（たまよりひめ）命、「紀」は玉依姫尊と表記。綿津見大神（海神）の子で、豊玉姫の妹。天孫降臨の段およびウガヤフキアエズの段に登場。豊玉姫が産んだホオリの子であるウガヤフキアエズを養育、後にその妻となり、イツセ、イナヒ、ミケヌ、カムヤマトイワレビコ（神武天皇）を産んだ。古事記では陶津耳（すえつみみ）命の娘とされる。「たまよりひめ」という名は、その地域の神霊の依り代となった巫女の神格化と考えられる。下鴨神社の

玉依姫は山城国風土記に登場する丹塗矢伝承の玉依姫。

櫛御方命（くしみかたのみこと）　櫛甕玉。崇神天皇の世に疫病が流行して天皇が心を痛めていたところ夢に大物主大神が現れ「これは私の祟りである。意富多多泥古（おおたたねこ）に我を祭らせるよ」と告げた。その人物を捜し求めたところ、**河内の美努村**で見つかった。天皇が赴き、「お前は誰の子か」と問うと「私は大物主大神と、陶津耳（すえつみみ）命の娘活玉依比売（いくたまよりひめ）との間の子、櫛御方命の子、飯肩巣見（いいかたすみ）命の子、建甕槌（たけみかずち）命の子、意富多多泥古である」と答えた。

茅淳県の陶村（ちぬあがたのすえむら）　「陶邑」（堺市付近）にいた大田田根子命が勅命をうけて大三輪大神を奉斎したとき、陶器郷の太田森に祖神を祀る社殿（陶荒田神社）を建立したという伝承の地。「日本紀」崇神七年の巻に『霊夢によって茅淳県陶邑において大田々根子を貢る』とある。崇神天皇が大田々根子に「お前の先祖は誰か」と尋ねると「私は三輪山の大神様と活玉依媛との間に出来た神様の子孫で、活玉依媛は陶邑の陶津耳（すえつみみ）命の娘。」と答えたという。５Ｃ頃この地で須恵器の生産が盛んで、窯跡は「陶器山古代窯跡」史跡に指定されたが、泉北ニュータウン等の開発で一部しか残らない。

p 24

神婚譚（しんこんたん）　神婚神話とも。神と神との結婚をさすこともあるが、一般には、神と人とが結婚し、神の子の誕生を語る話型をいう。多く、登場する神は男神で、その神と結婚する女は巫女的な性格をもち、神を迎える巫女と訪れる神、そして「神の子」は一族の始祖になるのが基本型。代表的な神婚説話は、三輪山（丹塗矢）伝承と呼ばれ、三輪山の大物主神が矢に変じて女のもとに流れ寄り、交わって子を孕ませたとされている。また大物主神は蛇の姿を見せることもあり、昔話の異類婚姻譚の源流に神婚説話があると考えられる。こうした神婚説話の背後には、動物を始祖神とする信仰があったとみられる。一方、神と結婚して一生男を伴わない生活を送る斎宮も、神婚と言える。

箸墓古墳（はしはかこふん）　箸中山古墳。桜井市箸中に所在。出現期古墳の中でも最古級と考えられ、3C 半ば過ぎの大型の前方後円墳。『魏志』倭人伝が伝える倭国の女王「卑弥呼」の墓とする説（＝邪馬台国畿内説）もある。最近、年輪年代法や炭素年代測定法によって、古墳時代の開始年代が従来より繰上げられ、築造は卑弥呼の没年（248 年頃）に近い 3C 中頃から後半と見る説が一般的になり、箸墓古墳が卑弥呼の墓である蓋然性が高くなっている。現在、宮内庁は第 7 代孝霊天皇の皇女、倭迹迹日百襲姫命大市墓（やまとととひももそひめのみことおおいちのはか）として管理、墳丘への立ち入り禁止。

孝霊天皇（こうれいてんのう）　（孝安 51 年～孝霊 76 年）『記・紀』に記される第 7 代天皇。孝元天皇の父。大日本根子彦太瓊尊（おおやまとねこひこふとにのみこと）・大倭根子日子賦斗邇命（『記』）。欠史八代の一人。稲荷山古墳出土鉄剣に孝元天皇の第一皇子大彦命の系譜の刻印から、孝霊も実在とみなす見方も。

p 25

倭国直（やまとのくにのあたい）　『書・記』では神武東征の際に倭宿禰がその活躍で倭国造になり、大和王権初期に主要な地位にあったとされる。その後『書紀』には、崇神の時代の市磯長尾市（いちきながおち）が倭大国魂神の祭主となり、倭国造または倭直として王権の中枢にあったが、仁徳没後の皇位継承争いで、倭直吾子籠（あごこ）は住吉仲皇子に就き、大兄去来穂別尊（後の履中）に敗れ、衰退した。

伊勢神宮鎮座説話（いせじんぐうちんざせつわ）もともと皇居内に祭られていた皇祖神の天照大御神を伊勢神宮内宮に至るまでの間に一時的に祀った伝承を持つ神社・場所を元伊勢という。後世に伊勢神宮の荘園となった地域とほぼ一致することから、権威付けのための創作と解釈される。『記』には伊勢神宮の創始の記述はなく、『紀』には伊勢の鎮座に至るまでの経過が記されている。崇神の皇女豊鋤入姫命によりまず笠縫邑に移され、垂仁の皇女倭姫命に引き継がれ約 60 年をかけて伊勢に着いたと言う。

墨坂の神（すみさかのかみ）　『紀』では崇神の夢に神人が現れ、「墨坂の神と逢坂の神を祭れ」と伝え、その後は悪疫は収まったという。また神武東征の時この地（三輪山麓一帯）の勢力が炭をおこして抵抗したとある。（神社由緒では「山焼き」）。墨坂大神は「記・紀」の神統譜には登場しない。天御中主・高御産霊・神産霊・伊邪那岐・伊邪那美・大物主の６神の総称とされる。上萩原天の森（現在の墨坂）から推古 15 年に現在地（宇陀郡榛原町）へ遷座したという。神武東征以前からこの地で祭られ、三輪山の抵抗勢力と、墨坂の神を祀る勢力が密接な関係があったと考えられる。

大坂の神（おおさかのかみ）　大坂山口神社は逢坂（香芝市）と穴虫にある。『記』に「崇神天皇の時に

赤い楯と矛を以て墨坂の神を祀り、黒い楯と矛を以って大坂の神を祀る」とある。墨坂神社の榛原町は大和に入る東入口、大坂山口神社は西入口で、ともに大和の西玄関口。二上山山麓を越えて河内に通じる道は古代から石を運ぶ道で、瀬戸内と奈良盆地南部を結ぶ要路であった。近畿中央を東西に横断して伊勢から東国に通じる伊勢街道は大坂の峠を越え、西大和を南北に結ぶ太子道は、王寺方面から穴虫峠を越えて河内に達した。穴虫峠と関屋峠から逢坂の一帯が大坂山と呼ばれた。大山祇、須佐之男、稲倉魂を祀る

p 25

覡（げき）　神を祀り神に仕え、神意を世俗の人々に伝えることを役割とする人々。多く女性の「巫ふ」巫女（みこ、ふじょ）に対し、男性を「覡」、「巫覡」、「祝（はふり）」と云った。巫と同じく自らの身に「神おろし」をして、彼らが告げる神の言葉（神託）は、国の意思を左右する権威を持った。古来の神道的な巫覡たちの活動は、律令国家への移行から次第に規制を受けるようになり、最後は切り捨てられた。

洞 富雄（ほら とみお）1906 年～2000 年　長野県東筑摩郡出身。専攻は日本史。早稲田大学卒業後、付属図書館書記の職務の傍ら研究に傾注、講師兼任、1957 年専任の助教授、1960 年『鉄砲伝来とその影響』で文学博士の学位取得。同大教授就任。南京虐殺研究のパイオニア。

アレオトメ（阿礼乎止己）　御阿礼（みあれ）神事。京都「葵祭り」に関する行事の一。御蔭祭りと同じ日の深夜に行なわれる。上賀茂神社の背後にある神山（こうやま）に設けられた神籬（ひもろぎ）の前で宮司以下の神職が饗饌（きょうせん）、火を消して奉幣し「アレ」榊に立砂を 3 周して神霊を還す。「アレ」に神霊が移されると、それを奉じて和歌を唱え上賀茂神社に環幸する。秘儀を伴う呪術性の高い神事。

三輪氏（みわうじ）　『記紀』伝承では、三輪君（みわのきみ）・大神（おおみわ）氏・大三輪氏といい、大国主命の和魂大物主命の後裔とされる。活玉依姫との神婚で生まれた太田田根子を祖とする。大和国大神（おおみわ）（現在の三輪）を本拠とし、大王家で大物主神を祀る大神神社の祭祀を行なってきた。大和政権とかかわる登場は、『紀』仲哀崩御のとき、中臣・物部・大伴の三氏とともに、大三輪大友主君が大夫（まえつきみ）として宮中を守り。三輪君甕穂は孝徳天皇への白雉（はくち）献上で奥役をつとめ側近として活躍。壬申の乱では、三輪君高市麻呂が大海人皇子方で勝利に導き、天武・持統の時代に地位を高め、684 年には朝臣（あそみ）姓を賜るが、692 年持統天皇の伊勢行幸を農事を妨げるとして諫言、官を去る。

鴨氏（かもうじ、かもし）　古代より続く日本の氏族。賀茂、加茂とも表記。山城国葛野を本拠とし代々賀茂神社に奉斎した。賀茂県主（あがたぬし）。八咫烏に化身して神武天皇を導いた賀茂建角身命が始祖。同じ山城を本拠とする秦氏との関係が深く、この系統に鴨長明、賀茂真淵がいる。もう一方で大和国葛城（御所市）を本拠地とする賀茂君、後の賀茂朝臣（あそみ）は大田田根子の孫の大鴨積を始祖とし、葛城の高鴨神社で事代主や味鋤高彦根神（賀茂大御神）祀っていたとされる。役行者も葛城の賀茂の一族。

宇治土公（うじのつちぎみ）　日本神話では、猿田彦神はニニギの天降りの先導を終えて、伊勢の五十鈴川の川上に鎮まった。子孫の太田命は天照大神を祀る地として倭姫命にこの地を献上、その子孫は宇治土公と称した。神宮に玉串大内人として代々奉職し、邸内の屋敷神として祖神の猿田彦を祀っていた。後の神官世襲廃止で、屋敷神を改めて猿田彦神社とした。現在も続く伊勢神宮の古い家柄の姓。うしとこ氏。

称辞（たたえごと）　祝詞とは、祭典に奉仕する神職が神様に奏上する言葉で、その内容は神饌・幣帛を供えて、御神徳に対する称辞を奏し、新たな恩頼（みたまのふゆ）を祈願する。 起源は古く、記紀神話にも、天照大御神が隠れた天岩屋戸の前で、天児屋根命が「布刀詔戸言（ふとのりとごと）を奏上したことが見られる。また、『延喜式』巻八には現存最古の、朝廷祭儀に関わる二十七編の祝詞が収録されいる。

国つ神（くにつかみ）　天津神（高天原にいる、または高天原から天降った神の総称）に対して地に現れた神々の総称。ただし、高天原から天降ったスサノオの子孫、大国主などは国津神とされている。日本神話では、国津神のほとんどが天津神に支配される対象として扱われている。ヤマト王権に平定された地域の人々が信仰していた神が国津神に、皇族や有力な氏族が信仰していた神が天津神になったとされる。

とよのあかり（豊明）　奈良時代以降、新嘗祭(しんじょうさい)・大嘗祭(だいじょうさい)の翌日に宮中で行われた儀式と宴会。天皇が豊楽殿（のちには紫宸殿）に出て新穀を召し、群臣にも賜り、叙位などがあった。豊明節会。「とよのあかり」は酒を飲んで顔が火照って赤くなることで、酒宴を意味した。新穀を天地の神に捧げ、白酒、黒酒が供され、大歌（神楽や催馬楽など）を大歌所の別当が歌い、国栖（くず＝古く

大和国吉野川の川上に土着の集団）が供物を献じ、国栖の奏や五節(ごせち)の舞などが行われた。

p 27

磯城瑞垣宮（しきみずかきのみや）　紀元前から 68 年間、崇神天皇の御所とされ、東南、初瀬川と粟原川との間に欽明天皇の磯城島金刺宮があった。桜井市大字三輪字金屋に比定。志貴御県主（しきみあがたぬし）・志貴御県坐(しきのみやがたにいます）神社。祭神は大己貴命。式内社。6 世紀半ば仏教が公式に伝わり、国際都市として繁栄。古代の市場、海石榴市があったとされる。

カツラギ（葛城）　奈良盆地の南西部を指す地域の古くからある名称。明確な範囲・境界はない。古くは「かづらき」との説も。古墳時代でも有数の豪族、葛城氏の勢力圏とされている。飛鳥時代前半に葛城県、その後は葛城国が置かれ、令制時代の大和国葛上郡、葛下郡、忍海郡あたりが元の範囲とされる。現在の行政区分では御所市、大和高田市、香芝市、葛城市、北葛城郡の一部もしくは全域が想定される。

イサカワ（率川）　第九代開化天皇の御陵地。春日率川坂上陵（かすがのいざかわのさかのえのみささぎ）。奈良市油阪町。春日率川宮は奈良市奥子守町。率川神社境内に延喜式神名帳の率川阿波神社があり、事代主命を祀る。宝紀二年（771 年）阿波国から勧請、推古元年に大三輪君白提が勅命で奉斎したと伝わる。

p 28

出雲 振根（いづものふるね）**・入根**（いりね）　兄の振根が弟の入根を殺したという報告を受けた朝廷は、吉備津彦と武淳河別（たけぬなかわわけ）を派遣して振根を殺した。出雲臣らは恐れて出雲大神を祭らなかったという。こうしただまし討ちの説話は他にも見られ、出雲の征服と崩壊を示唆するとされる。

物部 十千根（もののべとちね）　物部十千根が出雲の神宝を検校後、五十瓊敷命は剣一千口を石上神宮に納め、この頃から物部氏は祭祀担当から、五十瓊敷命の軍備担当へ、さらに軍事担当のモノノフへと変身した。五十瓊敷命が歳を取り妹の大中姫に治めさせると、大中姫命は物部十千根に授けて治めさせた。

本牟智和気（ほむちわけ）　『記紀』における皇族（王族）。『紀』では誉津別命（ほむつわけのみこと）、『記』では本牟都和気命、本牟智和気命。（生没年未詳）垂仁天皇の第一皇子。母は皇后の狭穂姫（さほひめ。彦坐王の女）。『記』では稲城の焼かれる火中で生まれた。狭穂姫はその兄狭穂彦の興した叛乱の際に自殺。『紀』では叛乱前に生まれ、火中から救出される。火中出産は木花咲耶姫の誓約に繋がるとの指摘がある。

石上神社縁起（いそのかみじんじゃえんぎ）　社伝には、布都御魂剣は武甕槌（たけみかずち）・経津主（ふつぬし）二神による葦原中国平定の際に使われた剣で、神武東征で熊野において神武天皇が危機に陥った時に、高倉下を通して天皇の元に渡った。その後物部氏の祖宇摩志麻治命により宮中で祀られていたが、崇神 7 年、勅命で物部氏の伊香色雄命が現在地に遷し、「石上大神」として祀ったとある。

曙立王（あけたつのみこ）**・菟上王**（うなかみのみこ）　『記』で二人は兄弟。彦坐王の孫で、伊勢の品遅部、佐那造の祖。三重県多気町の佐那神社は天手力男神と曙立王を祀る。『記』では、唖の誉津別命が出雲国に赴くさい、お供として占いに当たった曙立王がウケイをすると、一度死んだサギが蘇り、一度枯れた葉広熊白檮（くまかし）が蘇った。そこで垂仁天皇は、さらに菟上王もお供につけたという。

岐比佐都美（きひさつみ）　出雲国造の祖。『記』にはホムチワケが出雲大神に参拝の帰りに、岐比佐都美が斐伊川の川下に飾りを造り食事を献上すると、王子は口をきき、「川下に青葉の山のように見えるのは、石■（いはくま）の曾宮（そのみや）に坐す葦原色許男大神を祭る伊都玖祝の大廷（祭場）ではないか」と言ったという。『記』は、葦原色許男大神が、杵築大社でなく曾宮に祭られていたのを認めている。

出雲国造（いずものくにのみやつこ）　出雲国（島根県東部地方）を古代に支配した出雲氏の長が称した称号。代々出雲大社の祭祀を受け継いだ。出雲国造は、国譲りに応じた大国主命を祀る為、天日隅宮（あめのひすみのみや＝出雲大社）の祭祀を担った天穂日（あめのほひ）命を始祖とする。弥生時代から古墳時代に出雲で勢力を誇った出雲氏がヤマト王権下に出雲国造に任ぜられたとみられる。国造は大化の改新後、廃止の方向に進んだが、出雲国造、紀伊国造などごく一部は存続を許された。律令制下で出雲氏は東部の意宇郡に居を構え、出雲国造と意宇郡郡司を兼帯したが、798 年兼帯が禁じられると拠点を杵築（出雲大社周辺）に移した。元々出雲国造家の発祥は意宇郡で、出雲大社と同時に熊野大社の祭祀も行っていた。

出雲国造神賀詞（いずもくにのみやっこのりと）　奈良・平安時代の出雲国造は、その代替りごとに朝廷に参向して「出雲国造神賀詞」を奏上する儀礼を行っていた。儀式次第は「延喜式」に記されている。儀式の起源は、古代の在地勢力による朝廷への服属儀礼とか諸説あるが、他の国造にない独特の儀式で、記紀神話での出雲神話の大きな比重や出雲国造の存続理由とも切り離せない。

p29

門脇 禎二（かどわき ていじ）　1925 年～2007 年　日本の歴史学者。京都府立大学名誉教授。京都橘女子大学名誉教授。専門は日本古代史。文学博士（京都大学、1969 年）。宮崎市生まれ。著書多数。古代国家の成立、特に古代出雲の研究が深い。

葦原色許男（あしはらしこのを）　大国主の別名。「葦原醜男」。多くの別名があるのは神徳の高さを現すとされるが、元々別々の神を統合したとも。「しこのを」は強い男の意で、武神としての性格を表

p 31

倭姫命（やまとひめのみこと）　日本神話中の登場人物。第 11 代垂仁天皇の第 4 皇女。母は皇后日葉酢媛命（ひばすひめ）。また日本武尊の叔母とされる。第 10 代崇神天皇の皇女豊鍬入姫命の後を継ぎ天照大神の「御杖代（みつえしろ、神の意を受ける依代）」として大和国から伊賀・近江・美濃・尾張の諸国を経て伊勢の国に入り、神託により現在地に伊勢神宮を創建したとされる。倭姫命が伊勢神宮を建立するまでに八咫鏡を順次奉納した場所は元伊勢と呼ばれる。後に、東へ向かう日本武尊に天叢雲剣を与えている。

相見 英咲（そうみ ひでさく）　1950 年京都府生まれ。岡山大学卒業、大阪市大博士課程（国史学）修了。大阪市立大学などで教鞭。『倭国神話の謎』で記・紀神話編集の謎解きに挑む。皇室の天皇氏は朝鮮半島北部から九州に渡来、「倭国大乱」で拠点を豊前から日向へ移す。南九州の海人族に助けられ、本州に渡る。後の神武天皇ホホデミが大和に入りここで勢力を伸ばし、３００年頃物部氏と結んで邪馬台国を倒し、倭国の王となる。その初代が崇神天皇。やがて出雲国も征服し、倭国統一を成し遂げる。

岡田 精司（おかだ せいじ）　三重大教授。大嘗祭の秘儀の持つ意味について天皇が神事のためにこもる殿舎に衾（ふすま）をかけた寝座を、ニニギノミコトが天降りしたときの真床襲衾（まどこおふすま）に当たるとして、新しい天皇はこの寝座て物忌みをし、天皇霊を身につけて天子としての資格を得ると解した折口説（「大嘗祭の本義」）を高く評価した。★この論考では岡田の論を全面否定。恩師中島久に「折口学断章」を贈呈の折、先生は公表されると岡田精司との友人関係が壊れると危惧した。

藤芳 義男（ふじよし よしお）1930 年、東京大学工学部卒業。内務省に入る。1947 年、建設省地方建設局長を経て、1955 年、熊本大学教授。この年から古代史研究に専念。著『銅鐸の謎』で銅鐸が暦のための天日測定器具だとする天文考古学を提唱。飛鳥の酒匂石に関する主張には反対論もある。

崩年干支論（ほうねんえとろん）　津田の原史料復元のための作業仮説。紀年の原史料復元を進めるにあたり四つの作業仮説を使った。[一]『記』の崩年干支と『紀』の紀年には共通の原史料がある。[二] 原史料の治世年数は即位年と崩年を含む当年称元法に拠る。[三] 紀年延長には累積年(越年称元法)・春秋年・虚構年が使われている。[四] 紀年的世界の枠組と開化天皇以前の紀年は讖緯思想に拠る。

紀年論（きねんろん）　年を数えたり、記録する方法をいう。ある年（紀元）を基準にして年を数えていく紀年法が一般的であるが、干支紀年法や、周期によって機械的に年を数えていくものもある。紀元を用いた紀年法には、重要人物の生誕や死亡年、重要事件の年を紀元とした紀年や、帝王の在位による紀年がある。干支紀年法は 60 年周期で年を記録（木星の運行周期（約 12 年）を利用）。中国や日本では年号紀年法と干支紀年法が併用された。安康紀・雄略紀以降は實年代とほぼ一致、神功紀・応神紀で紀年は百二十年ずれている。神功紀より前は海外の歴史と對照できず、文獻史學では不適当。從來の紀年論に對し多列構造とした紀年論（倉西裕子）により、應神天皇４Ｃ後半からは實年代と整合する紀年が再構成された。

豊鍬入姫命（とよすきいりびめのみこと）　記紀に伝える古墳時代の斎宮。『記』では豊鉏入日売命。崇神天皇の皇女で、母は紀国造荒河戸畔（あらかわとべ）の娘。同母兄に豊城入彦命が、異母兄弟に垂仁天皇、八坂入彦命らがいる。崇神 6 年、父天皇の命で天照大神を笠縫邑（かさぬいのむら）に祀る。以後、垂仁 25 年に倭姫命と交替するまで祭祀を続けたという。☆ホケノ山古墳（桜井市）をその墳墓とする伝承がある。

p 32

出雲信仰圏（いずもしんこうけん）　中世に、御師(おし：参詣者を世話する下級神職)の活動もあって、杵

築（きつき）大社（明治以後出雲大社)を中心に全国に出雲信仰が広がった。祭神は大国主命。

筑紫文化信仰圏（つくしぶんかしんこうけん）　高良（こうら）大社は、福岡県久留米市の高良山にあり、古くは高良玉垂命神社、高良玉垂宮とも呼ばれた。祭神は武内宿禰説や藤大臣説、月神説など諸説ある。古えより筑紫の国魂と仰がれ、筑後一円や、肥前にも有明海に近い地域を中心に篤い信仰圏が見られる。

p 33

安藤 輝国（あんどう てるくに）　1919 年～　大分県佐伯市生まれ。明大法卒。読売新聞記者。邪馬台国論争などを新聞に連載。六百年にわたる祭政権権抗争の意味を初めて世に問うた。主著「消された邪馬台国」

宇佐神宮（うさじんぐう）　大分県宇佐市にある神社。全国四万四千社と称する八幡神宮の総本社。式内社、旧官幣大社。宇佐八幡あるいは宇佐八幡宮とも。主祭神は、神殿の順に応神天皇、比売大神（ひめのおおかみ　宗像三神とされる)、神功皇后の三神。社伝によれば、欽明 32 年（571 年)、宇佐郡厩峯と菱形池の間に鍛冶翁が降り立ち、大神比義（おおがのひき）が祈ると童児となり、「我は、誉田天皇廣幡八幡麻呂（応神天皇)、護国霊験の大菩薩」と託宣があった（扶桑略記 東大寺要録)。和銅元年（708 年）頃までには比義と関係がある大神一族が大和朝廷より宇佐の地にきて、神仏習合、八幡神創出を行ったと考えられている。三つの巨石を比売大神の顕現として祀る大元神社の麓に位置し、豪族宇佐氏の磐座信仰が当初の形態と言われている。この神宮にまつわる事件は多い。700~720 年の隼人の反乱は、大伴旅人が率いる大和朝廷軍および辛嶋ハトメ率いる宇佐「神軍」が鎮圧。この際、薦神社の三角池の真薦を刈って御験枕を創り、奉じたと言われている。この伝承は、薦神社が宇佐神宮の元宮で、そこを治める宇佐神宮が本家であるとし、反乱の黒幕秦一族や辛嶋氏の動きを封じたとされる。神仏習合を進める大和系の大神一族と、大和系に支配されるのを嫌って日向や大隅に移り住んだ秦一族、宇佐神宮に対抗して 708 年建立とされる大隅正八幡宮を取り仕切る、原始八幡神を祀る辛嶋宗家による勢力争いに端を発したとも。のち称徳天皇が道鏡を次期の天皇に推したとき和気清麻呂は宇佐八幡の託宣を受けて阻止（宇佐八幡宮神託事件)。東大寺の大仏を建造中の天平勝宝元年（749 年)、宇佐八幡の禰宜の尼が上京して八幡神が大仏建造に協力しようとの託宣を伝えたとの記録がある。

八幡神由来論（やはたのかみゆらいろん）　八幡神（はちまんしん)、八幡大菩薩（はちまんだいぼさつ）とも言う。八幡神を祀る神社は八幡神社（八幡社・八幡宮・若宮神社）と呼ばれる。元々は宇佐地方一円にいた大神氏の氏神と考えられ、農耕神あるいは海の神とされるが、柳田國男は鍛冶の神ではないかと考察している。欽明天皇の時代（539 年 - 571 年）に大神比義という者によって祀られたと伝えられる。宇佐神宮の社伝『八幡宇佐宮御託宣集』では、欽明 32 年（571 年）に「誉田天皇広幡八幡麿」（誉田天皇は応神天皇の国風諡号）と称して八幡神が表れたことから、皇室の祖神とされている。のち皇室から分かれた源氏も八幡神を氏神とした。源頼義は、河内国壷井（羽曳野市）に勧請し、壷井八幡宮を河内源氏の氏神とし、その子の源義家は石清水八幡宮で元服し、八幡太郎義家と呼ばれた。石清水八幡宮は多くの荘園を有し、それらの土地に八幡神信仰が広まった。頼朝が鎌倉幕府を開くと、八幡神を鎌倉へ迎えて鶴岡八幡宮とし、御家人も武家の主護神として自領内に勧請した。武神として多くの武将が崇敬した。

秦氏（はたうじ）　古代の氏族。東漢氏などと並ぶ有力な渡来系氏族。秦の始皇帝末裔を称するが明確でない。『紀』によると応神天皇 14 年に弓月君（ゆづきのきみ：新撰姓氏録では融通王）が朝鮮半島の百済から百二十県の人を率いて帰化し秦氏の基となったとある。また加羅（伽耶）または新羅から来たのではないかとも考えられている（新羅は古く辰韓＝秦韓と呼ばれ秦の遺民が住み着いたとの伝承がある)。また一説には五胡十六国時代に氐族の苻氏が建てた前秦の王族ないし貴族が戦乱の中、朝鮮半島経由で日本にたどり着いたと言う説もある。これは弓月君が秦の始皇帝から五世の孫とする記述に反せず、「秦」つながりで渡来した人々が勝手に「秦」を名乗り始めたと考えてもさほど矛盾はないが、根拠は少ない。

p 34

髙内 壮介（たかうち そうすけ）　1947 年～1998 年　栃木県出身。詩人。1947 年に処女詩集『美貌の河童』を発表、雑誌の編集などに携わりながら、詩作をつづける。雑誌「反世界」「歴程」に参加。1974 年に松岡が工作舎で編集して出した『湯川秀樹論』で第 12 回歴程賞を受賞した。

第三項排除論（だいさんこうはいじょろん）　第三項は、二項対立的関係（相互性）を維持したり、ある

いは二項関係が危機におちいって回復を要求したりするときには、必ず運命的に発生する社会関係の根本動学を示唆する。第三項は相互性の存立のために必ず暴力的に抑圧され、排除されるか、殺害される。

ウィトゲンシュタイン（ Wittgenstein ）1889 年～1951 年　オーストリア・ウィーン出身の哲学者。言語哲学、分析哲学に強い影響を与えている。ケンブリッジ大学・トリニティ・カレッジの B・ラッセルのもとで哲学を学ぶ。第一次大戦後に発表された初期の著作『論理哲学論考』の完成を見て哲学の世界から距離を置く。小学校教師になるが、生徒を虐待したとされて辞職。トリニティ・カレッジに復学して再び哲学の世界に戻る。ケンブリッジ大学の教授に迎えられた後、『論考』での記号論理学中心の哲学に対する姿勢を変え、日常言語行為に重点をずらして自らの哲学の再構築に挑むが、次の著作『哲学探究』は完成されることがなかった。

p 35

陰陽五行説（いんようごぎょうせつ、おんみょうごぎょうせつ）　中国の春秋戦国時代ごろに発生した陰陽思想と五行思想が結び付いて生まれた思想のこと。陰陽五行思想、陰陽五行論ともいう。陰陽思想（日と月）と五行思想（火水木金）との組み合わせで、より複雑な事象の説明がなされるようになった。

金光明経（こんこうめいきょう）　聖武天皇が「国分寺・国分尼寺の建立の詔」を発し(741 年)、全国の国分寺に金字で書かれたこの経典を分け与え、それを奉持することで仏教思想による国家建設をはかった。国分寺の正式名称は「金光明四天王護国之寺」。大乗仏典の一。サンスクリット本『Suvarl aprabh sa(黄金の輝き)』が最古（４C ごろ成立)。漢訳は曇無讖（どんむせん）訳『金光明経』(５C 初)、義浄訳『金光明最勝王経』(703)。漢訳以外にも翻訳され東アジアに広く普及。仏の寿命の永遠、大乗的空論、四天王ら天部の活躍、王法正論など、大乗経典としての独自性は乏しいが難解ではない。

神野志 隆光（こうのし たかみつ）1946 年～　和歌山県海南市生まれ。文学博士。東大大学院総合文化研究科教授。学位論文「柿本人麻呂研究」。『古事記』を専門とし、左翼の立場から天皇制を相対化。「記紀神話」について、『記』『紀』の間の相違を指摘している。

西郷 信綱（さいごう のぶつな）　1916 年～2008 年　国文学者。古代文学専攻。大分県生まれ。東京帝国大学英文科に進学したが、斎藤茂吉の短歌に傾倒して国文科に転じる。丸山静と「アララギ」派の短歌に傾倒。戦後、鎌倉アカデミアの創設に参加、横浜市立大学教授、定年後法政大学教授、ロンドン大学教授も務めた。最初の著作『貴族文学としての万葉集』では、防人歌、東歌など庶民の歌とされていたものが、貴族歌人の仮託でしかないと論じ、その後国文学の世界の常識となる。

即位儀礼（そくいぎれい）　中国で前漢中期には前皇帝が崩御した際､その柩の前で即位する儀礼と､即位後太廟に謁する儀礼が行われた。南北朝では皇太子以外の即位に限られ､唐宋の時代には例外的になった。唐代後半から即位直後の郊祀を親祀する慣例ができ､同時に大赦･改元が行われるようになった。唐代から儀礼の重点を宗廟から､民衆の目に見える郊祀に移し変えたと言える｡(明･清の南郊址である天壇は現存)。日本の即位儀礼、特に大嘗祭は古代王権の即位儀礼の特徴をよく保存している。→大嘗祭

大嘗祭（おおにえのまつり・だいじょうさい）　天皇が即位の礼の後、初めて行う新嘗祭。一代一度限りの大祭で、実質的に践祚の儀式。践祚大嘗祭。「おおむべのまつり」とも呼ぶ。当初は通常の新嘗祭（毎年 11 月に天皇が行う収穫祭を新嘗祭、その年の新穀を天皇が神に捧げ、天皇自らも食した）と区別されなかったが、後に即位後初めて一世一度行われる祭として、「大嘗祭」として重視された。新嘗祭と区別されたのは天武天皇のときとされ、儀式の形が定まったのは 7C の皇極天皇の頃とされる。延喜式に「大祀」と定められたのは大嘗祭のみで、戦乱など一時期を除き、天皇の代替わりの儀式として継承されてきた。延喜式によれば､天皇の即位がその年の 7 月以前の場合にはその年に､8 月以降の場合には翌年に行われた。中心的な祭のほか、辰の日に中臣氏が天神寿詞（あまつかみのよごと）を奏する行事、巳の日に和舞（やまとまい）・風俗舞が催され、午の日に五節（ごせち）舞などが催された。

神嘗祭（かんなめさい・かんなめのまつり・かんにえのまつり）　皇室の大祭で、その年に獲れた新穀を天照大御神に奉る儀式。かつては旧暦 9 月 11 日に勅使に御酒と神饌を授け、17 日に奉納していた。古来より、神嘗祭には皇室から伊勢神宮に幣帛使が派遣され、応仁の乱で中断されたが、江戸時代に復活して以降今日まで続く。「神嘗」は「神の饗（あえ）」が変化したもので、「饗え」は食べ物でもてなすという意味の古語。饗は新殻を意味する贄（にえ）の転とも。神宮では、このとき装束・祭り器具を一新する。20 年に一度の神宮の式年遷宮は、大規模な神嘗祭と言われる。最初の神嘗祭は神宮では「大神嘗祭」、伊勢で

は「おおまつり」と呼ぶ。神職や神領民はこの祭りが終わるまで新穀を口にしないといわれる。

p 36

荒神谷遺跡（こうじんだにいせき）　島根県簸川郡斐川町神庭西谷の谷間にある史跡。「神庭（かんば）荒神谷遺跡」とも。1983 年広域農道（出雲ロマン街道）の建設に伴う遺跡調査で、古墳時代の須恵器の破片を発見、2 年間の発掘調査で、銅剣 358 本が出土。銅剣の一箇所出土数としては最多で、古代史学・考古学界に衝撃を与え、加茂岩倉遺跡とあわせ古代出雲を解明する重要資料。同時出土の銅鐸・銅矛は 87 年に重要文化財。98 年には一括して「荒神谷遺跡出土品」として国宝に指定。遺跡一帯は「荒神谷史跡公園」に、「荒神谷博物館」を開館。出土品は出雲市大社町の「県立古代出雲歴史博物館」に常設展示。

岩倉西谷遺跡（いわくらにしたにいせき）　加茂岩倉遺跡と西谷遺跡群の総称、正式名称ではない。前者は島根県雲南市加茂町岩倉にある弥生時代の遺跡。1996 年に農道工事中に「銅鐸」が発見され、2 年間の調査で、一カ所からでは最多の 39 口の銅鐸が出土。出土品は文化庁が所有し、「歴史博物館」に保管。銅鐸は国宝に指定。埋納の痕跡や配置も良く残り、荒神谷遺跡とは山を隔て南東に 3.4km の距離にある。後に発見の「出雲大社境内遺跡」との関連から古代イズモ王国・文化圏が存在したとする研究者が増えた。西谷墳墓群は弥生の森の入口より少し上の展望の良い小高い丘にあり、大きな権力者の墓を感じさせる。三号墳は突出部が大きく張り出す四隅突出型墳丘墓で、2C 後半、出雲を中心に因幡、吉備、日本海沿岸の地域にみられる。墳丘が予想以上に大規模、古墳時代前期であることなどで「王家の谷」と呼ばれる。

p 37

武智 鉄二（たけち てつじ）　1912（大正元年)）～1988（昭和 63 年）　大阪市梅田に生まれる。父は工学エンジニア。本名は川口鐵二。1932 年、京都帝国大学経済学部入学。同大土木科卒。基礎工事の発明で海外でも特許を得る。武智家の財力を活動の基盤に演劇評論家、演出家として活躍。1949 年、関西実験劇場で『熊谷陣屋』『野崎村』上演、武智演出は「武智歌舞伎」と呼ばれる。 映画監督では、63 年初の『日本の夜 女・女・女物語』公開。 64 年、谷崎潤一郎原作の映画『白日夢』公開。 65 年、『黒い雪』公開。反米帝を標榜した『黒い雪裁判』の被告人の一人。1978 年、『定本 武智歌舞伎』刊行。

松本 清張（まつもと せいちょう）1909 年～1992 年　小説家。広島市で生まれ、下関市で育ち、10 歳から小倉に定住。 実家が貧しく、印刷所で石版画工など様々な仕事につく。「戦旗」を読んで思想犯の嫌疑で検挙される。1939 年朝日新聞広告部に勤める。処女作「西郷札」が『週刊朝日』で入選、53 年「或る『小倉日記』伝」が芥川賞受賞。以後作家活動に専念。推理小説『点と線』『眼の壁』は「清張ブーム」を起こした。歴史物に『昭和史発掘』『日本の黒い霧』など。また古代史に『古代史疑』『火の路』『眩人』。

太平御覧（たいへいぎょらん）　中国宋代初期に成立した類書の一つ。同時期に編纂された『太平広記』、『冊府元亀』、『文苑英華』と合わせて四大書と称される。太宗が毎晩 3 巻ずつを閲読していたことから、今の名に改められたという。構成は、全 55 部で、この数は『周易』「繋辞伝」にある天地の数に基づく。さらに 5426 類目に細分化し、各目には、諸々の書物の記事や文章を抜粋した上で分類排列している。引用する書物の数は、巻頭文によれば 1690 種、さらに、詩や賦などを含めれば 2000 種以上に上る。

（資料は主に wikipedia から抜粋した）

1.2　「折口学についての断章」－体系破壊の観点から－

Ⅰ.

柳田國男や折口信夫の学問（以下、柳田学、折口学と謂う）が、民俗学の領域を離れて、より広い学際的な領域に於いて、一個の理論、思想として論議されるようになったのは、50 年代の後半からであった。この傾向は 60 年代に入ってさらに深化し、神島二郎、橋川文三、吉本隆明、鶴見和子らが夫々独自の視座構造から、二人の学問に論及した。私はといえば、既に少年期に恩師中島久から折口信夫の存在を教えられており、その論稿を拾い読みしていた。当然のことに、その内容はよくわからなかったけれども、その異様な文体と、何かを伝えんとするエネルギイに吸い込まれるようになった＜感触＞を今も忘れることが出来ない。少年期にこのような＜感触＞を与えてくれたのは、他には F・ドストエフスキイの小説と新約聖書、さらには C・パーカーのモダンジャズのレコードだけであった。このような私であったから、当然のように前掲諸氏の労作を熱心に読み、多くを教えられ、かつ影響された。だが、当時から私には納得出来ない二つの事柄があった。一つは諸氏の労作で問題にされたのは専ら柳田学であって、折口学はほとんど問題にされなかったこと、二つは柳田学と折口学の比較検討が等閑に付されていたことであった。

私は当時、この二つの事柄をネグリジブルな、私のこだわりに過ぎない、と考えようとした。しかし、それらがネグリジブルなものではないと考えるようになったのは、それから 20 年近く経った 80 年代の半ば頃であり、80 年代の最後半に入って、これが大きな＜問題＞を形成する、一つの＜事態＞だと確信するようになった。もちろん、こうした＜確信＞の形成には、大学を出てからも、折口や柳田のテキストの拾い読みを止めておらず、一定の「学習」の蓄積があったことにも依っているけれども、民俗学の専門家でもない私が、学習の蓄積効果だけでは、こうした＜確信＞には到底到達できなかったであろう。やはり、折口学と柳田学との関連について、その意義とイミの輪郭を自分なりに把握できるようになったのは、経済学の研究の一定の進展に依っている。80 年代の最後半になってから、私は P・スラッファの小冊子「商品による商品の生産」を本格的に研究するようになり、そこから派生する問題系として「資本論」の読み替えをも考案するようになっていったが、こうした作業が、30 年来にわたる折口学（ひいてはその関連として柳田学）に対する視角に新たな照明をもたらしたと謂うことが出来る。

こう立言するだけでは唐突であろう。以下、徐々に開展していくことにする。

私が当時からこだわっていた二つの事柄に、即ち、後に私が大きな＜問題＞につながる

＜事態＞だと考えるようになった二つの事柄に、前掲諸氏の諸労作がなんらの責任もなかったということは、今や極めて明らかである。 a）吉本隆明にとっては、言語過程説を下敷きに言語表現論を構築するうえで、言語表現の場とそのメカニズムの解明は必須であったのであり、この言語表現の場を論じるにあたって、土俗の宗教的、観念的な帯域を確定している理論として、柳田学と折口学は不可欠な問題対象であったのである。（この裡に、吉本の「言語にとって美とは何か」では折口学と柳田学はイクオールとして扱われていたのであろう）。b）また神島二郎や橋川文三にとっては、師匠筋にあたる丸山真男の政治理論と、柳田学の拮抗を設定することが、（もちろん彼らは丸山政治学と柳田民俗学が、理論的にアンチノミカルな規定性を持つことを深く理解していた）日本の近代化過程での政治のメカニズムの析出のうえで、一定の有効性を持つことを確信していたのである。（但し、両者の理論的な方向性は対照的であったが、ここでは触れる余裕はない）。c）鶴見和子にとっては、柳田学は、潜在的に日本人固有にして、かつはインターナショナルな契機をもつ文化社会学なのであって、この潜在的な形を如何に顕在的な形に転位していけるかが彼女の問題関心であったのである。（なお彼女はこの潜在→顕在へのチャネルチェンジを、決して簡単なものとして楽観視していたのではない）。

このように夫々独自の視座から論じられる時に、柳田学に圧倒的な比重が置かれていたことは、けだし当然であった。神島、橋川、鶴見のアプローチに見られるように、政治学や社会学の領域で民俗学を検討する場合、柳田学を潜勢的な文化社会学とみなすことは当然のことであり、そのようなトレンドをもたない折口学が問題にされなかったのも、けだし当然であった。その上、民俗学者でない彼らが、柳田学と折口学との比較検討などという＜民俗学史＞的テーマに関心がないことも、自明な事実でもあったのである。従って、重大な意義を持つという二つの事態は変容した上で、再設定されなければならないことになる。換言すれば、これら異分野の秀れた労作から離れて、民俗学固有の問題として設定され直されねばならないことになる。

再設定された問いは、以下のようなものである。

1）柳田学は潜勢的に体系性を持つのに、何故、折口学はそれを（体系性を）持たないのか？

２）上記１）と関連して、柳田学と折口学の厳密なイミでの、学問構造の相違はどこに在るのか？

私は、このような＜問い＞に答える責任は、本来、民俗学の研究者にこそ在ると考えてきたし、今も考えている。しかし、このような＜問い＞そのものの重要性自体が、果して彼らに理解されるであろうか？　そもそも柳田学や折口学を学際的な場へ抽送したのも、彼らではなく、その学際的な場で秀れた論及をしたのも、前掲のような思想家、学者であって、彼らではなかった。彼らは、彼らの領域でのフィールドワーク、文献批判、類別などの独自の方法を、狭い自己限定の場で維持してきただけであって、そのような作業仮設の根底を科学的に問いかけ直すということを、ほとんどしてこなかったと言って良い。

事実、この 30 年、柳田学や折口学を「学習」し続けてきた私は、彼らのテキストを読むだけでなく、「関連する」と称する民俗学者の文献を相当程度読んできたが、少数の例外（高取正男、倉塚曄子）を除いて、多少のイムパクトがあったのは、歴史学者の文献だけであったと言って良い。なかでも最も陋劣な「関連文献」は、柳田國男と折口信夫の比較と称する諸「文献」であった。主に旧世代に属する民俗学者が、柳田と折口との「比較」をするのだが、二人のフィールドワークの細かい相違の指摘を除いては、そこで云々されているのは、この二人の巨匠のパーソナリティと交友圏の相違だけである。特にひどいのは折口信夫に関するもので、彼らは、師・折口信夫の、自殺予告、ホモ・セクシュアル、奇行を暴き立てるのである。折口が、詩人、作家釈迢空でもあったことも、作用しているのかもしれないが、密教的なサークルのなかで、これが師折口の「天才」を証明する事実になり得ると信じている節があるのである。

大切なのは「自殺予告、ホモ・セクシュアル、偏執狂、奇行」の暴き立てではない。このような折口の挙措が意味するもの（折口自身の苦悩）を、他ならず、「折口信夫全集」から抽出し、示唆することこそ重要なのであるが、彼らにはこのような理解は全く見られない。当たり前のことであるが、秀れた学者が亡くなってしまえば、＜彼＞あるいは＜彼女＞は彼らが残したテキストの中にしか存在しない。

柳田國男も、折口信夫も同然であるしかないのであるから、私が設定した＜問いかけ＞も又、二人のテキストの中にしか、その答えを見出せない。その裡に、先を歩んでいくしかない。

Ⅱ.

柳田國男にとっても、折口信夫にとっても、その学問的関心を通底するのは、古来からの日本人の固有な信仰の内容であった。その限りで「日本人」固有な神信仰と神語りが、彼らの共通の学の端緒に他ならなかったのであるが、ここから先、二人の学問のヴェクトルは全く対照的な型をとる。柳田にとって、＜神＞や＜神語りする者＞それ自体が問題であったのではない。柳田にとって本来的に問題であったのは、神が告知し、語る内容を、村落共同体が自らの内部へ、折れ返し、転写する営為それ自体である。転写された信仰、祭礼と不可分な芸能や技術が、どのように変位され、伝承され、一つの形態に結節していくかが、柳田学の最大の関心事であったのであり、彼の膨大なフィールドワークと資料の収集、それらの類別と理論的な整理は、全てこの関心に収斂していったと言って良い。そしてこの間の、彼の学問的方法は、独特な文体に彩られてはいても、帰納法をベースにした実証主義以外のものではなかったとも言い得る。しかし柳田の学問が、このような帰納法的実証主義のみであったとすれば、柳田学は村落共同体のエートスの学ともならなかったし、潜勢的な文化社会学ともならなかったであろう。柳田は実証的な資料や類別作業と別に、実は強烈な意志を持った思想家であり、演繹法の徒でもあったのである。

このことを明白に示すのは、’30 年の「蝸牛考」と、’61 年の「海上の道」であろう。前

者は、カタツムリの語意の時間的転変を論じたテキストであり、後者は、日本人の祖先が沖縄よりはるか南方の地帯から、稲作技術を持って日本列島に定着したという雄大な仮説の書であるが、両著ともニッポンを同質社会（稲作社会）として規定しようとした柳田の意志が強く感じられるテキストである。実は、ヨーロッパのエスノロジイ（民族学）にも深い教養を持っていた柳田は、共同体内の伝承をどのように収集し、整理しようとも（そして事実として彼は精密な帰納法的実証主義者として一面では徹底したのであるが)、それが自身の指向する民族の学たり得ないことを深く予知していたのである。無数の、それ自体個別的な村落共同体内部の伝承を、どのように収集、類別、整理したとしても、それはせいぜいのところ、地方の伝統の学に過ぎない。経済学の比喩で言えば、ミクロ・エコノミックスに過ぎない。これをマクロ・エコノミックスへと展開する為には、定性的かつ定量的な理論的操作や、特殊なアグリゲイションの作業仮設を必要とするのである。

柳田にとって、自体ミクロコスモスに他ならない村落共同体内のエートスを一個のマクロコスモスへと統合していく為の理論的操作とは、日本の先祖以来の同質性を、動かし難い与件として確定することに他ならなかった、カタツムリの語意の変化が、ただ時間的変化に還元されうるならば、そこで実証されるのは、実は同心円的構造（京→地方）に規定された空間的同質性（日本）に他ならない。あるいは、日本人の祖先がエリアを広くとれば、ほぼ同一の地帯から海洋を北上し、しかもほぼ同一の技術（稲作技術）を持って、日本列島に南北に分布しつつ定住したとすれば、日本人の祖先の信仰や文化は、大きく言って同質性を保有していたと言うことができる。柳田はこのような理論的操作によって、自己のマクロコスモス体系の不可欠な与件（＝日本人の祖先の同質性）を定位させた、ということができる。

このような学のマクロコスモス化に応じて、柳田学に於いて「常民」概念も次第に不抜なものとなっていった。換言すれば、柳田学の体系化と比例して「常民」は確固たるたるカテゴリイになっていったのである。けだし「常民」とは、村落共同体内のエートスの具現者であるけれども、それが単なるミクロコスモスである限り、通底性を持つことは出来ない。どのような村落共同体も差違（中心→地方）を含みつつも、マクロコスモスの一環であることが前提された時、はじめて、それは通底性を持つことが出来るからである。

かくしてこの＜常民＞は柳田学の体系の中でのキー概念の一つとなった。それは、日本の国家による上からの近代化によって、分解を促されざるを得ない村落共同体内のエートスとして、上からの近代化に潜在的に抵抗し、横文字のナショナリズムではない国民主義につながる契機を持ち、天皇は敬愛するが、天皇制のウルトラ化には反対するエートスとして一つの思想を提示するものである。丸山学派の俊秀であった神島二郎や橋川文三が柳田学にアプローチしたのも、この常民の「思想」への関心を抜きにしては考えられない。

ところで、50 年代後半から 60 年代前半にかけて、このように積極的なイミで、学際分野での公共財となった柳田学に対する評価は､80 年代の後半から 90 年代の半ばにかけて暗転し始める。今回の論議も又、民俗学者ではなく、考古学者、人類学者、歴史学者からのも

のであるが、それらの「批判」は大別して三つのストリームから成る。以下にそれを挙げてみる。

（1）考古学をベースとする縄文学の立場からするもの

縄文学の一定の進展から、a）縄文時代の日本列島の文化は実は極めて豊かであったこと、b）縄文時代、既に日本列島には「地域」がはっきり分化していたこと（Ex.西日本 vs 東日本あるいは北 vs 南）、c）縄文時代の文化は死滅したのではなく、日本の基層文化の一大要素として生き続けていること、換言すれば弥生時代以降の水稲耕作文化を以って、日本文化の全てとは見なし得ないこと。

（2）社会人類学の立場からするもの

a）日本列島への稲作文化の伝来は、南方ミクロネシアより、のものには限定されないこと。農耕文化を焼畑農業→水稲耕作という段階論でとらえて、フィールドワークの結果を類別、精査すれば、揚子江南部→朝鮮半島南部→北九州への経路がもっとも支配的な伝来ルートであって、南方ミクロネシアからの伝来は否定はできないが、少なくとも支配的な経路ではないこと、b）日本列島に於ける農耕文化の定着も又、同一人種によって一回的に（もちろん南→北への長い推移時間を経て、ではあるが）達成されたものではないこと。むしろ弥生期以降、西日本や北九州が先進地帯となり、関東以北が後進地帯となったのは、同質社会内での技術文化の移転だったのではなく、縄文期の文化的優劣が偶有的に逆転したことに依っていること（縄文期では関東以北が、むしろ先進地帯であり、西日本や北九州は後進地帯であった）。

（3）歴史学の立場からするもの

a） 柳田学では、東北北部→北海道と沖縄本島と離島の文化を理解することが出来ないこと。（これらの地方こそ、縄文文化的色彩の強い地方であること）。

b）＜中世＞は、日本の歴史上最も大きな転換期であるが、この期に於ける＜神人＞系に属する人々が、＜聖＞から＜賤＞へ転化していった過程は極めて重要な問題であり、あるイミで近世→近代化のキープロブレムとなる問題であるが、同質社会の共同体の視点からは、決してこれを解明することは出来ないこと。

c）日本の上からの近代化の過程は、あるイミでは同質化の強制という過程でもあって、その裡に、共同体の解体という図式だけでは理解出来ないこと。換言すれば、前掲 b）の問題と、同質化の強制という問題との関連を解明しなければ、近代化の過程を十全に明らかにし得ないこと。そして、この同質化の強制（社会の一元化）は、今なお現在的な問題であり続けていること。

以上、三つに大別した立場からの批判的論点は、現実にはこのように画然と区別されている訳ではない。それらは、夫々に論理的に相互浸透（相互乗り入れ）しているばかりでなく、研究者や論者も又、相互乗り入れしている局面もある。しかし、相手変われど主変わらずの例えそのままに、全ての研究者が柳田学を批判している。何故こうなるのであろ

うか？（日本を同質社会として論じているのは、柳田学だけではない)。それは、日本社会の同質性を与件として、日本の民俗を体系的に説明している「理論」が、柳田学以外に存在しないからである。(如何なる歴史学者と言えども、この点で柳田國男に比肩することは出来ない)。そしてこれらの＜学界＞に於ける柳田学批判が、60 年代の積極的な柳田学への論及や研究の水準を決して超え得るものではないことも、又確かなのである。

なるほど、縄文学に関する論文は読んでみて痛快であり、とりわけ考古学の報告の類は、門外漢にとっても極めて興味深い。又、社会人類学者による（中尾佐助、佐々木高明)、複合的な農耕文化への伝来についての調査、仮説は、縄文学と結合したときに、上述したように意義深い論点を提示する。しかし厳密に言って、これらの論点が柳田学批判とどう結合し得るかは、又別の問題である、と私は考える。即ち 1）の、実証レベルに於ける農耕文化の移入については、柳田の「海上の道」の議論を否定することは可能であろう。しかし農耕文化が一度定着した以降、柳田が行なった資料収集、資料批判、類別、理論的整理が妥当でなかったかを論証することは極めて至難であろう。換言すれば、これらの議論は、柳田学に於ける与件の一部を否定することは出来ても、柳田の作業仮設をトータルに批判することは出来ないのである。

それでは、2）の、日本の基層文化に於ける縄文文化の影響という論点はどうか。実は、この論点は、古代史の研究者（大林太良、上田正昭）によって利用され、記紀神話の分析などに充当されてきたが、その成果には見るべきものがない。むしろ彼らの記紀神話の分析よりも、柳田ははるかに卓抜に、固有信仰の系譜に縄文的エレメントを抱摂しているのである。(海人神話の抽出--産屋の意味の系譜)。結局、縄文学者や人類学者の主張する基層文化論は、フラグメントの域を脱していない。これが系統的な理論の構成へと発展していかない限り柳田学を同質性の裡に批判することは出来ない。だが同時にこのことは、理論の構成に依るのではなく、その前提となるべき、縄文学や農耕文化の伝来についての調査--精査などが、実証レベルでなお一層蓄積されるのでなければ不可能であろう。それ故、基層文化論を受けて、歴史学者（網野善彦、赤坂憲雄など）が主張する、多元文化社会としての一種のヤポネシア論（北東北→北海道、及び沖縄諸島についての地域文化の提唱など）についても、同然の評価が下されるべきであろう。

だが、彼らが提起した柳田学批判のもう一つ別の論点である[上記 3）の b)、]日本の中世に於ける＜神人＞の＜聖＞から＜賤＞への転化過程は、共同体の視点からは決して説明出来るものではないし、この転化の過程が近世から近代化へ移っていく歴史に大きなイミを持っていることも十分に根拠を持っている。但し網野善彦と赤坂憲雄のスタンスは、この問題文脈の展開に於いて相当に異なっている。網野が中世絵巻の解析と、神人についての文献資料の資料批判に執着し、折口学の潜在的な再評価を含めて、＜アジール＞の抽出にテーマを絞っていくのに対し、柳田学の研究家である赤坂は、網野よりはるかにラディカルに柳田学を批判しようとする。しかし漸進的であれ、ラディカルであれ、彼らは共に柳田学の本質的批判に到達することが出来ていない。

a）網野は＜アジール＞を軸に＜聖＞から＜賤＞への過程を内在的に明らかにしようとしている。しかし彼は自己のアジールを、柳田学的な共同体の外にあるもう一つ別の共同体として実体化し、多元的な文化社会としての日本（ヤポネシア）を示唆しようとする。あるいは、一元的な天皇制的国家（古代→中世）の仮設性を示唆しようとする。しかし＜アジール＞が太古以来の＜共同体＞の外に在るにしても、それをもう一つの＜共同体＞として、歴史的に措定する限り、それは＜中心＞に対する＜周辺＞として実体化されざるを得ない。もちろん、このもう一つの＜共同体＞を彼は能う限り敷衍する。即ち海洋民たちの海のコミュニケーションとして、あるいは村落共同体の内外にネットワークされている手工業者層の社会として外延化しようとする。しかし、そも後述するように、彼がヒントを得たと言う、折口学の＜市＞や＜庭＞も、彼の言う＜アジール＞ではない。結局、反体制とは体制の補完物に過ぎないという、最も本質的な図式を前提とすれば、彼の中世史論は柳田学の補完物に過ぎないと言っても過言ではない。

b）網野の微温的アプローチに比較すると、赤坂のアプローチは既に示唆したように、はるかにラディカルである。しかし現在の彼の柳田学批判は、如何にラディカルであろうと、既にファンダメンタルなエレメントを持たない心情的ラディカリズム以外のものを意味しない。かつての彼の柳田学批判は、本質的にラディカルであった。「山の精神史」や「柳田国男の発生」などの彼の労作は、柳田学に於ける「山人」研究の放棄のコンテキストを執拗に追求したものであって、いわば柳田学の体系的アキレス腱の＜発見＞に係わるものであったのだが、何故か彼はこの論理的追求を途中で放棄してしまったのである。

そして最も現在的な柳田学批判の流行線上に於ける、彼の柳田学批判は、「日本＝同質化」論に収斂するものでしかない。わき道というより袋小路というしかない方途であって、その方途のなかで網野の中世史論に対する共感を表明し、縄文学の基層文化論を援用し、いくつかの日本＝多元的な文化社会としての日本を図式化し、さらには東北学を提唱するに到っている。やんぬるかな、と言うしかない。柳田学の批判の完遂は、現在の網野や赤坂のアプローチでは、到底パフォーマンスし得ない。それが結果するものは、柳田学の体系の補完物でしかあり得ない。何故なら、彼らのような二項対立的な枠組（一元的な日本 vs 多元的な日本、＜中心＞vs＜周辺＞、メインの＜共同体＞vs サブの＜共同体＞などなど）によっては、柳田学の体系を破壊することは決して出来ないからである。

私は柳田学とそれに対する論及や批判に長く係わり過ぎたのであろうか？そうであるのかもしれないが、今ようやく 30 年来の、自分自身の問いかけに戻ることができることは確かである。何故、柳田学は体系性を持つのに、折口学は持たないのか？　厳密なイミでの、二人の学問構造上の相違とは一体、何であるのか？　この問いかけは、民俗学史の枠組みを超えていたのである。けだし、それは＜近代＞という巨大な認識上の枠組みと、それに関連する科学の在り方とに深く係わっているのではないか。現在の私はそう考えている。

Ⅲ.

前節の冒頭で、柳田学にとって＜神＞や＜神語りする者＞自体が問題なのではなく、それらが共同体によって、その内部に転写された限りで問題なのだ、と私は謂った。しかし、折口学にとっては、逆に＜神＞や＜神語りする者＞の当体こそが本来的な問題なのであった。ただ折口は、この面で必ずしも徹底していた訳ではなかった。柳田を民俗学の先達として尊敬していた一面も強く作用していたことも考えられる。この限りで折口は、村々を来訪して収穫を予祝し、後祝して、山へ帰っていく客人神について、沢山の論稿を残している。しかし彼の本来の論究は、このような村々を祝賀する神（村落共同体の内部へと折れ返された神）の系譜論にあったのではない。これとは全く逆に、村落共同体がその内部へ通約できない神＝それ故に本来的な神、の系譜とその事例こそ彼本来の問題関心であったのである。

この折口学的な＜神＞は、その告知、語り、わざおき、所作の全ての現れに於いて、特殊な場所的規定性を持つのである。即ち、村落共同体に決して属さない場所、村落共同体と村落共同体との外部的境界に於いて、発現するのである。これを折口は＜市＞や＜庭＞と言っているが、それは既述したように網野が＜アジール＞と考えたような実体ではない。正確にはあらゆる共同体の外部的場所なのであって、自体が又別な共同体なのではない。

1) 例えば折口は、本来的＜神楽＞はすべて＜市＞に於いて行なわれたのだと明言している。（即ち折口にとっては、農耕祭礼として村々で行なわれた＜神楽＞は本来の＜神楽＞ではなかったのである。）

2) 又＜朝庭＞とは、スメラミコト（天皇の原義）が、諸々の魂のミツギを行なわせ、自らマツリゴトを統べる場所＝庭なのであって、これも又支配的なそれを含めて、いかなる＜共同体＞からも疎外された、外部的場所に他ならなかった。

3) さらに折口学の最も重要なカテゴリイを成す、鎮魂（ミタマフリ）についても同然である。ミタマフリを行なう＜神＞の所作を行なう者も、呼び寄せられるべき、浮遊する魂（タマ）も、共同体の外部に存在するのである。

4) 同じことは、神の憑依についても言い得る。折口学の本来の＜神＞は、村々にやさしい客人神ではなく、カリスマテイックに憑依し、世の災害や異変を告知する＜たたり神＞（村落共同体からは、恐れをもって外部へと疎外されるより他にない神）であるが、その発現も憑依も共同体の外部で行なわれるのである。

5) 最後に、神語り、所作、わざおき、についてはどうか？もちろん、これらは、神語り（祝詞）から分節化されてくる詩や歌謡の問題であり、能楽、歌舞伎の問題であるが、この分野で折口学が他の追随を許さない系譜学的事例を提示したことは論を必要としない。ただ、この領域で最も鮮烈なパラグラフは、折口が柿本人麻呂を神語りして村々を訪れる巡遊神人であると、本気で論断していることと、＜翁＞をまぎれもない、＜庭＞に発生した神の現れだと論断していることである。（この場合、＜庭＞とは、朝廷内の後戸といわれる場所である）。

ここまで述べてきて、私はどうしても折口学の天皇論に触れざるを得ない。私はそれをアクチュアルな立場から云々するのではない。そうではなくて、＜天皇＞についての論議は、柳田学と折口学の分水嶺を成すものと考えるからに他ならない。先に私は赤坂憲雄の柳田学批判に触れたとき、彼が、柳田学批判＝柳田学の体系破壊を起動する重要な契機（「山人論」の放棄）を発見しながら、その契機を理論的に追行していくことを怠ったと言ったけれど、＜天皇＞も又＜「山人論」の放棄＞と共に、柳田学の体系破壊の契機となり得る問題である。谷川雁の卓抜な指摘に見られるように、柳田学とは、天皇制の半身だけを切り取った体系であることは、ある意味で明らかであり、天皇は敬愛するが、天皇制のウルトラ化には反対するという常民的エートスは、まさに切り取られた半身の理念を意味するものに他ならない。そして、この場合敬愛されている天皇とは、農耕文化の頂点であり、まさに新嘗祭の天皇に他ならないが、同時にこのように「敬愛されている天皇」は、その実体的なトレーガーである共同体が分解しても、心性として長く残存する。（この残存という現象を政治論のレベルでとらえる場合、それを重要なものと見なすか、ネグリジブルと見なすか、に議論は分岐するが、ここでは言及しない。）問題は「敬愛する天皇」イメージの残存がどこまでいっても天皇の半身に過ぎない、という事態にこそあるのだ。では天皇の半身ではなく全身を抽出したらどうなるか、これが折口学の天皇論に他ならない。

延喜式以降の祝詞は、全て「後世の潤色」に過ぎないと論断し、自らの学問の対象は、縄文期まで遡行する固有信仰の系譜論（別の場所で彼はそれを新国学だとも言っている）に在ると考えていた折口にとっては、天皇や天皇霊についての信仰も、多々発生した今来の神の一系譜に過ぎなかった。従って、折口にとっては、それが天皇制となり、古代律令制国家の支配原理（共同幻想）へと上昇していく過程自体が問題なのではなく、あくまで原義としての天皇や天皇霊の在り方が問題であったと言うことが出来る。先の彼自身の言明のひそみに習うとすれば、記紀の＜天皇＞についての神話や説話は、全て「後世の潤色」に過ぎないのであって、古来の固有信仰の系譜のコンテキストに＜天皇＞や＜天皇霊＞の原義（本来的なイミ）を位置づけることこそが、問題であった、と言うことが出来る。

そして戦前の戦時下に於いて、現実に折口信夫はこのような＜思想＞を生きていたのであって、それが軍部に対する学者の主張として堂々としていたという心証や証言につながる一方で（桶谷秀昭「昭和精神史」など）、敗戦後には彼独自の負い目を、自身に負荷することともなった。そして彼にとってのみ固有であったこの＜負い目＞は、柳田国男の軽快な戦争責任の＜通過＞の仕方とは全く対照的であった。

もちろん、私たちは現実的な論理として、折口信夫に戦争責任はなかったと確信することが出来る。又彼が生活者として最愛の養子を失って致命的な打撃を受けたことも、真率な教育者として、弟子や学生達をなすところなく戦地に送ってしまったことに深い悔恨を抱いていたことも知っている。しかし敗戦を、古来より生きてきた我々の神が敗れたのだと彼が書いているのを見るとき、＜生活者＞としてでも＜教育者＞としてでもない、彼の

＜思想者＞としての、根源での＜負い目＞をみることが出来るのである。それは、自罰であり自傷なのであって、結局彼は自己の＜負い目＞を、このようにしてしか耐えることが出来なかったのだ。こう考えるとき、例えばエピソードとして語り継がれている、学術会議での羽仁五郎の折口批判などは、軽率な揶揄に過ぎない。けだし、天皇の半身だけを転写し続けた柳田国男にとって＜敗戦＞処理は簡単であったが、天皇の全身を系譜づけてしまっていた折口信夫にとって、それは到底簡単であり得ず、思想上の＜負い目＞を刻印づけたのであった。

そして、それにも係わらず、私はこの＜負い目＞と、それが示唆している折口学の欠落点について関説しなければならない。即ち、折口学には、原義としての天皇や天皇霊についての系譜論は存在したが、この系譜論と、天皇が支配原理に転化していく過程の論理との区別が全く欠落していたのである。つまり折口学には、天皇制の論理が存在しなかったのだ。こう関説してみて、私には、戦時中性急に「天皇制」の宣伝を要求する軍部に向かって原義としての天皇を説き、その「無理」を説いた、堂々たる彼と、敗戦後自らの系譜論を自傷することによってしか耐えられない＜負い目＞を負っている彼とが、まぎれもない一人の人間の像として結節するのである。もちろん折口信夫は＜戦時＞も＜戦後＞も非転向者であったに他ならない。しかし、たとえこのような欠落があったにせよ、凡そ原義としての天皇の原義論に於いて、折口信夫に比肩しうる学者は只の一人も存在しない。ただ彼だけがあらゆる＜共同体＞の外部でしか（換言すれば、あらゆる＜共同体＞に疎外されてしか）存在し得ない＜天皇＞と＜天皇霊＞を明らかにしたのである。

私たちは何の先入観を持つことなしに、その系譜論を理解することが出来るはずである。即ち＜朝庭＞の原義について、あるいは＜ミタマフリ＞について、さらには＜魂＞の＜ミツギ＞を代償する＜マツリゴト＞について、次には巫女との水を通じた＜マグワイ＞について、最後には＜ミタマフリ＞の系として、生と再生の儀式でもある＜大嘗祭＞について、ゆくりなく知ることが出来るのである。そしてこの系譜論は当然のことに、如何なる農耕儀礼とも結節していない。即ち折口自身のひそみに習うとすれば、記紀神話、説話による「後世の潤色」とは無縁なのである。（記紀による「潤色」＝農耕と天皇の深い関連づけは、今なお生き続ける「神話」であるばかりでなく、秀れた研究者でさえなかなか自由になり得ない、沈黙の呪縛である。）

ところで、現実の折口信夫は、悲劇的な＜負い目＞を負い続けながらも、新たな神道の在り方に一定の希望を見い出し、天皇の人間宣言をも歓迎している。おそらく（論稿は存在しないが）、新憲法での象徴天皇制にも賛意していたと考えられる。しかし自体、純一な非転向者であった折口の、これらの思い入れは、神社神道はもちろん、支配権力の新憲法をベースにした＜天皇制＞の操作とも、根本的にズレを生じていたと考えざるを得ない。

支配権力やその追随者たちにとっても、さらには憲法学者や反体制と称する政治集団やそのイデオローグ達にとって、つまりは＜戦後民主主義＞の支配総体に於いて、天皇が「国民を統合する」＜象徴＞のイミを能う限り空洞化し、不問に付すことが不可欠であったと

言うことが出来る。もしも折口の原義としての天皇論を＜象徴天皇論＞へ架橋したとすれば（逆に言えば、折口学の天皇論以外に、本来の象徴天皇論など存在しなかったのだ。）、＜日本国憲法＞は根本的に不整合な、つまりは整合的な条文解釈が不可能な法典と化すより他になかったのである。憲法学者たちは、条文解釈の上で＜天皇＞と＜国民＞が＜主権＞論として整合出来ないことを半ば認識していた。しかしこの論点をあいまいに不問に付したのは、確かに彼らに＜天皇論＞がなかったことにも依るが、本来的には＜戦後民主主義＞の枠組だけは守ろうとする法学者流の自衛本能に依っている。このような＜空洞化＞や、それに対する＜不問＞は、そのまま戦前の＜大日本帝国憲法＞に於ける＜国体＞原理の解釈学の在り方にも該当するのであって、その故に自体としては一面の正当性を持っていた、二つの憲法をめぐる断絶か連続かという憲法学上の論争が、結局あいまいな集結を迎えた事態も又、やはり法学者流の自衛本能に基づくものと言ってよい。

一般にあるミュトス（神話）とそのコロラリイ(系)が、支配原理となり得るのは、当該ミュトスが二項対立（体制 vs 反体制）を超える契機を持っているからに他ならない。そして我が古来の固有信仰の研究をとおして、天皇や天皇霊という原義がこの超越の契機を持っていることを明らかにしたのは、実に折口信夫只一人であった。このことが現代の社会人類学の尖端的な問題からみても、如何に意義深いものであるか、については後の行文で触れることとなろう。だが、同時に支配原理化しうる神話の内容論と、その神話が支配原理化していく過程とは＜区別＞されて、論理化されなければならない。この＜区別＞の欠落の裡に折口信夫が如何に苦しんだかは、既述のとおりである。併れにせよ、この後の過程は、ミュトスはそのコアに於いて必ず空洞化と無人称化、不問化されるのである。

そして戦前に折口信夫とは対照的に、この過程を洞察していたのは北一輝であった。彼の名誉は田中惣五郎や吉本隆明の努力によって、一部的には回復されているが、それは研究サークルの周辺に限られている。北の「日本国家改造法案大綱」は、戦後 GHQ が実施した経済的・社会的改革を先取りしたものとして評価されているが、それだけではない。

むしろそれ以上に、彼が天皇をテコとして蜂起することの論拠を述べている点こそ興味深い。田中の研究に依れば、北は、天皇制は実は空虚であるから、革命のテコになると言明している。＜天皇＞に関して、彼と青年将校たちとの認識の差はあまりに大きかったと言わねばならない。併れにせよ、ミュトスの内容を知る者も、それが支配原理化していく上で＜空っぽ＞になることを知っている者も、共に支配権力の公共空間から拒絶される。折口学の天皇論も、高名な民俗学者の彼の名とは別に、その核心部分は決して公共空間には、のせられないし、二・二・六事件についてのドキュメントは TV で何度も放映されるとしても、北の「大綱」の思想は決して「放映」などされる筈はない。支配権力は本質的に公開できない情報を決して「公開」などしないのである。

Ⅳ.

1）柳田学は潜勢的に体系性を持つのに、何故折口学は体系性を持たないのか？

2）上記 1）と関連して、柳田学と折口学との、学問構造の相違はどこに在るのか？

これを民俗学固有の問題として限定する限りで、私は蓋然的な了解にほぼ達することが出来たのである。柳田学と折口学とでは、＜民俗＞に対する視座構造が全く異なっていたのであった。柳田は、＜共同体＞の内部へと折れ返された固有信仰の変位、伝承、蓄積を共同体のエートスとして体系化したのである。もとより、この＜体系化＞は、膨大な資料の収集、その批判、さらなる類別と整理を行なう、彼特有の厳格な帰納法的実証主義のみに依っては不可能であった。それ故、柳田は＜日本＞という同質性を、強引に自己の作業仮説の＜与件＞として導入、設定したのであった。これに対して、折口は＜共同体＞の外部で演じられる他ない、古来よりの固有信仰の系譜論をノミナリスティックな、厚い＜事例＞研究の束として積み重ね続けたのである。（天皇も天皇霊もこれら系譜論の一環に過ぎなかった。）かくして、この系譜の本体である＜魂＞は、あたかも永久にくり返されるように、絶えず＜始原＞に立ち寄りつつ＜発生＞するのであって、そこに変位や蓄積が生じる筈がなく、それ故体系性へのモメントを持つ筈はなかった。（折口学にとって「発生」という概念が如何に必須のものであったか、は言うまでもない）。

一体＜民俗＞とは何であるのか？　柳田学から謂えば、それらは共同体的エートス＝常民の営為の中に、この世での現われとして認知可能なものであった。折口学から謂えば、＜民俗＞を＜民俗＞たらしめる＜本体力＞たる＜魂＞は、この世ならぬ領域で発生し続けている＜モノ＞に他ならなかった。（この対照は重要である。＜民俗学者＞を自認する者であれば、彼あるいは彼女は、民俗学に立ち向かう＜思想＞として、本当は決意を持ってどちらかを選ばねばならないのである。）

だが、既に示唆したように、私は他ならぬこの柳田学と折口学との比較論が＜民俗学＞固有の領域にとどまらない普遍的な問題、即ち＜近代＞の認識の枠組とそれと関連する＜現代＞の科学の在り方（科学方法論）の問題を含意していると考えている。逆に言えば、この問題意識なくして専門的教養もなしに、ただ少年期へのノスタルジーだけで、ここまで折口学に執着することは出来なかったろう。もっとも＜近代＞の認識の枠組と、＜現代＞の科学の在り方の矛盾的関係という普遍的な問題規定に、スムーズに私の研究史が到達した訳でもない。

私は宇野経済学のスコラ的としか形容しようのない「資本論」の解釈学に、呻吟しながらも 20 年来深く立ち入っており、その過程で P・スラッファの小冊子「商品による商品の生産」に出会ったのである。おそらく今後 50 年間は種々の論議の対象になっていくであろう、この経済学的黙示録について詳細な解説をする余裕はこの文章には存在しない。取りあえず最も重要な論点だけを抽出するとすれば、スラッファが D・リカルドーや K・マルクスの労働価値論を体系的に破壊して、新しい生産価格の理論モデルを作ったということ、そして彼のこの理論モデルは、自らによって自らを閉じることが出来ない構造になっているということである。今は、このことの了解だけがあれば、用は足りるのである。さらに

スラッファの小冊子を黙示録と言ったけれども、それはスラッファー自身はこのことを明示している訳ではなく、示唆しているだけであることを付言しておけば充分であろう。

これまでの文章で、私は柳田国男の民俗学の体系性に再三触れたけれども、実は＜近代＞の科学的認識の枠組は、ひたすら＜体系化＞を促すメカニズムそのものであったのである。所謂、社会科学の分野とて例外ではあり得なかった。これまでの社会科学の追求の歴史は、理論を＜体系＞として把らえ、それを体系的に研究してきたに他ならなかった。確かに＜体系＞を＜体系＞的に研究する、これらの理論的実践には深い根拠があった。何より＜近代＞には、普遍的な本質を合理的に追求するという、認識論上の公準が存在したし、その公準はどのようにそれとの時間的・空間的ズレがあろうとも、現実の歴史的過程＝近代化と、近似的には符合し得る、という確信に充たされていたからである。換言すれば、普遍的な本質論へと向かう（それは体系化へと向かう、と同義である。）理論は、この普遍的で合理的な現実の＜近代化＞の歴史的過程を、言わば根源的な＜メタ言語＞にしていたのであった。しかし理論の歴史がどのように深い根拠を持っていたとしても、それ以上に確かな事態は、現実の私達がもはや＜近代＞の終焉の局面の中で生きていることである。

たとえ、それが地球上の十分の一のエリアに過ぎないとしても、そこで＜近代＞が終焉しているとすれば、体系的な諸理論はもはやその根源的な＜メタ言語＞を喪失しているのであって、その限りで深刻な自己検討を迫られているのと言わねばならない。

この自己検討は二つのエレメントに分岐する。その１は、科学の客観性とは何か、ということであり、、その２は、科学に従事している研究者の思想（生き方）に於ける反照である。例えば科学理論の客観性については、社会科学方法論として M・ウェーバーの理念型モデルは、これまで長い間、古典的価値を失わなかった。しかしウェーバーや K・ポッパーは、つまるところ＜体系論＞を封印して、＜社会＞科学の客観性を体系内部での理論や命題の妥当性に求めたのであった。＜体系論＞を封印するのではなく、逆に＜体系論＞こそ科学や理論の客観性を根拠づけるのだと主張したのは K・マルクスであった。彼は「経済学批判」や「資本論」に先立つ「手稿」の中で上向--下向法と呼ばれる理論構成法を提唱した。即ちある＜対象世界＞（ex　経済社会）からカテゴリッシュに諸概念を抽出し、その連関を定式化する（＝下向法)。この下向法によって得られた諸概念と諸連関を、対象に即して演繹的に抽象していく方法と過程（＝上向法）が精確であれば、それがそのまま下向法で得られた諸概念と諸連関の論理的正しさを根拠づけることになる、と彼は主張している。(この上向＝下向法は、「資本論」の研究者を、深く呪縛した)。私たちは、ここで希有な＜体系家＞マルクスに出会うのであるが、同時に彼がウェーバーやポッパーよりはるかに＜近代＞の認識の枠組に忠実であったことも知るのである。

しかしウェーバーやポッパーの方法をとるにせよ、マルクスの方法をとるにせよ、私達は決して科学的根拠の客観性に到達できないし、理論の批判的完遂→新しい理論モデルの創造に向かうことも出来ない。何故なら、＜体系＞とは、みずから閉じることによって＜

体系＞なのであって、それ故、それは外部に対して完璧に閉鎖されているのである。即ち、閉じられている＜体系＞の内部で、＜体系＞を構成している理論的諸命題を如何に精密に検証したとしても、それは元の命題の焼き直しか、さらにそこに含まれている枝葉の誤謬を部分的に批判することでしかない。私達は、＜近代＞のエピステモロジイから自由にならねばならない。そして、その現身である諸＜体系＞を剔抉しなければならない。理論の領域では、その方法は二つしかない。即ち＜体系＞を破壊するか、あるいは＜体系＞に収斂しない系を束ねるか、である。以下の稿で、これらの理論的実践を例証していきたい。

Ⅴ.

体系を破壊する理論的実践は、形態的に言えば前述した＜体系＞についての＜体系＞的研究とは全く対照的な作業を意味する。言うまでもなく＜体系＞は構造論的に、秀れた理論的命題の結束として存在しており、論理的には＜体系＞化を促進すべき＜体系＞内の矛盾の統一として存在する。

（１）体系の破壊とは、結束性の一番脆弱な理論的命題を検証し、統一性の最も脆弱な＜体系＞内の矛盾（あるいは諸概念の連関＝概念と概念との規定、被規定関係、と言い換えても良い）を検証し、検証によってその脆弱性が確認されたら（それらを体系内で処理するのではなく)、その理論的命題や概念の系統的諸連関を＜体系＞の外部へ抽送、疎外するのである。このことによって＜体系＞ははじめて外部を持ち、自ら閉じることが出来なくなる。つまり、スローガンではなく、本来的に理論的に＜開かれる＞のである。それならば、＜開かれる＞ことによって、元の理論は崩壊するか、貧しくなるであろうか？　全くその逆である。＜開かれる＞ことによって、元の理論的諸命題の豊かな内容は、＜体系＞内にあったときよりはるかに生産的なエレメンツとして、新しい理論モデルへ摂取されていくのであり、しかも必然的な事態であるが、この新しい理論モデルも又自ら閉じることが出来ないのである。このような理論的実践例は、私の知る限り経済学に於けるスラッファと、論理哲学に於けるヴィトゲンシュタイン、の２例しかない。

ａ）元来、全く未知のヴィトゲンシュタインについては、あくまでスラッファの経済学を研究する上で「参照文献」として「論理哲学論考」と「哲学探究」の抄訳本を読んだということであった。そもそも二人は同じケムブリッジの外国人のフェローとして友人であり、互いに影響し合った論争友達でもあったことは、双方の研究者の間では衆知に属している。かくして私の彼に対するスタンスは、あくまで素読の域を出るものではなかった。だが「探究」の抄訳本で、自己を含めた論理哲学の＜体系＞に対して彼が実践していることは、スラッファがリカルドやマルクスの労働価値論の＜体系＞に対して、実践していることと全く同じである、と私には思われた。即ち言い表わし(エノンセ) 不可能な命題を除外すれば、全ての言語の命題の真偽は必ず論定できる、という「論考」の図式は、＜言語ゲーム＞という概念を軸にした論の展開によって＜体系破壊＞される。即ち言語の命題の真偽は、同

一の＜言語ゲーム＞の論理と規則を前提にしてしか明らかにされないと、彼は言明するに到るのである。

言語ゲームとは何か？　外延化すれば、人間が相互に取結ぶ＜共同性＞の規則であり、人間の＜共同体＞のラングに相当するもので、＜言語ゲーム＞の規則が変われば、言語命題の真偽をめぐる論理的図式も変わる。もしも未知の＜言語ゲーム＞に出会い、その中で生きることを強要されることが、人間にとってもっとも本来的な＜経験＞であるとすれば、彼の論理哲学は体系性を喪失し、自ら閉じることができない代りに、＜経験＞（＝言語ゲームの規則の変更）によって規制され、開かれていくことになる。

スラッファとヴィトゲンシュタインの理論的実践は、＜近代＞のエピステモロジイや＜体系＞の病いから、理論的合理性を救抜することにあったと言えるが、それとは全く別な、近代的な＜体系＞から自由であり得る＜学＞の方法がある。

（2）この方法は、＜体系破壊＞や理論モデルの創出という型をとらず、アフォリズム、事例研究、系譜論の型をとらざるを得ない為、自然科学や社会科学への適用は難しいが、実例としては、F・ニーチェのアフォリズム、M・フーコーの事例研究、そしてわが折口信夫の系譜論がある。

a）F・ニーチェは「ツアラツストラかく語りき」に於いて、＜存在＞についてあらゆる角度からアフォリズムを書き綴っている。私達は＜近代＞の眼で読む限り、決してこのテキストを理解することは出来ないが、そのフィルターをはずして読めば、その透徹さは驚く程である。即ちそこで述べられているのは、＜近代＞の認識とは全く無縁な＜存在＞と＜生命＞なのであり、その＜運命＞に他ならない。それならば、ある意味で極めて古典ギリシア的な、＜存在＞や＜生命＞は、＜近代＞以降に於いてはもはや過去のものであり、＜死語＞であるのだろうか？　全く逆であり、ニーチェ的＜生命＞や＜存在＞は今も生きており、＜近代人＞の自己抑圧の領野では、本当は＜合理化＞や＜現存在＝エグジステンシャ＞こそ、逆に＜仮面＞に過ぎないことを、ニーチェは言明し続けていると思われる。これが、ニーチェ的なイミでの＜近代＞への否定的反照である。今、ポスト構造主義の欧米の哲学界でニーチェの再評価が進行していると聞くが、＜近代＞の終焉という大きな歴史的過程の中でニーチェ評価が、M・ハイデガーのそれを凌駕してくのが必然的なことは、充分私にも了解できる。即ち、ハイデガーの現存在の哲学は、ニーチェ哲学を＜近代化＞した＜近代＞の体系的な哲学以外のものではないということである。

b）M・フーコーの「言葉と物」も、私には分野外の書であるが、ヴィトゲンシュタインの「探究」のように参照文献ではない。「折口信夫全集」と共に生涯の読書対象となりつつある。即ちそれは私にとって、＜近代＞への根源的な拒絶の書であることを開示しつつあるのである。「言葉」と「物」との布置（コンステレーション）の変化をとおして＜近代＞の認識の枠組を明らかにすべく企図された労作であり、この変化をとおして彼は、＜古典期＞と＜近代＞とに、＜近代＞を分節化するのである。そして、この労作の中では＜近代＞

は＜古典期＞の普遍的で必然的な段階などではなく、二つは本来偶有的であったに過ぎない。それらが絵画、分類、表象、労働、生命、言語、人間という分野に於いて質・量ともに膨大な＜事例＞研究に於いて明らかにされるのである。いわば私達は、一級の捜査官によって実に精細な事件調書を読まされることになる。そして犯罪がそうであるように全ては偶有的である。それにも係わらず、否そうであるからこそ＜近代＞のエピステモロジは、モザイクの網の目のように我々を根源的に呪縛しているのではないか、と彼は問題提起する。

フーコーの研究書は昨今次々に積み上げられつつあるが、私はその中で、「ブルジョアジーがマルクスに対して作り上げた最後の障害物」と断定した、J・P・サルトルのこのテキストに対する批判にだけは大きなイムパクトを感じる。確かに当のフーコーは、死ぬ２年前フランスアカデミズムの頂点に立ったかもしれないが、同時に死ぬ間際まで精神病院の改革運動に熱中し、エイズで粛々と死に赴いたのであった。そしてサルトルの批判は、その趣意とは別にこのテキストの本質をえぐっている。即ち、フーコーはマルクスの＜体系＞に対して営々と障害物を作り続けたのであった。けだしニーチェが＜近代＞への否定的反照を措定したように、彼も＜近代＞のエピステモロジイへの否定的反照を措定したのである。

c）折口学を、ニーチェとフーコーと同じ＜学＞の方法に分類することは、今や極めて自然である。というより、本来このような次元でこそ折口学は対象化されるべきであったのである。しかし私の＜問い＞の形式からすれば、それと対比すべき柳田学を近代的な体系として剔抉することが不可欠であったが、その作業は民俗学のテキストクリティークからではなく、全く異分野の経済学の研究及びその問題系の抽出という＜迂回路＞によってもたらされる他なかったのである。しかしながらここでは、この＜迂回路＞は未だに踏査されていない。

私は、＜近代の終焉＞により近代の体系的諸理論は、根源的なメタ言語の喪失という前提の下に、その＜体系＞の科学的客観性を問い直すべきであり、その中から＜体系破壊＞的な理論モデルの可能性と＜体系＞拒否の系譜論の可能性とを図式的に抽出しはしたが、未だ大きな問題を残している。それは、＜体系破壊＞や＜体系拒否＞が、それを実践していく研究者や学者にどのような＜思想＞（生き方）を強要するか、という問題である。＜体系破壊＞は、＜体系＞に潜む一切の楽園を喪失することを意味する。＜楽園＞とは、＜体系＞を発展させていく契機として存在している＜体系＞内の矛盾及びその統一であり、そこから転成して図式化される二項対立図式と＜均衡＞である。

そのことは例えば、左派ポストケインジアンたちのスラッファの生産価格モデルに対する見方に典型的に現れている。彼らは、スラッファモデルとは古典的アプローチによる長期静学の試みであり、そこにマクロ的な＜均衡＞が示唆されていると考える。そしてこの長期静学に、モデルチェンジされたケインズの産出論を対応させようと腐心している。今

ここでスラッファの理論とケインズの＜体系＞の違質性については問わないことにする。だが、それにしても、スラッファの生産価格論は銀行シンジケートによる＜利子率＞の決定という超独立変数によって＜外部＞から規定され、それに向かって開かれてしまっている。それがどんなに鮮烈なリカルドー・マルクスモデルの再構成に見えようとも、スラッファ理論においては、二項対立的均衡は、根源的に仮象なのである。

それでは経済学においては＜二項対立＞及び＜均衡＞が仮象に過ぎない、という枠組が＜思想＞として何を媒介することになるのか？　即ち経済学においては、＜体制＞（公権力）的な経済学も、＜反体制＞（体制に対する反措定）的な経済学も、それらを折衷した＜均衡＞する（公正・中立な）経済学もあり得ない、ということである。＜経済学＞とは、そのいずれでもない＜或るもの＞であり、自らを理論的に境界づける作業以外の何ものをもイミしない。このような理論的実践者が、言葉の本質的なイミでの＜パーリア的知識人＞であることは必然的である。彼あるいは彼女は、自己の理論的実践が帰結する＜思想のパーリア性＞に耐えなければならない。スラッファやヴィトゲンシュタインの数少ない伝記の断片は、彼らがこれに耐え続けた＜知＞の巨人であったことを充分に窺わせるのである。

これに比べて、＜体系＞の拒否は何より、＜現存在＞への拒絶から始まるのである。ニーチェに在っては、それは極めて鮮烈な型をとるが、フーコーでは、より周到に近代的な＜フマニタス＞そのものの、いかがわしさ（根拠のなさ）として提示される。即ちフーコーに在っては、フマニタス→現存在は、＜近代＞それ自体の根拠を欠いた空虚として提示されているのである。(但し晩年に於いて、彼の関心はニーチェ的なギリシャに収斂していった)。

ニーチェやフーコーのようなヨーロッパ人でなかった折口信夫にとっては、＜現存在＞への拒絶は、彼自身の内部において、密かに＜秘儀＞として行なわれ続けたとしか言いようがない。私は全く詳細を知らないけれど、その＜秘儀＞の別名が＜詩人釈迢空＞であると言おうとは思わない。それは折口学（彼が折口信夫の名で残した論稿の集成）の研究としては、陥没以外のものではない、と考えるからである。今の段階で言えることは、彼が＜魂＞の為せる＜世界＞を信じながら、それは決してこの世的現れ、として単純に現れるものではない、と確信しており、その限りで＜この世的現れ＞を忌避した、ということだけである。即ち、折口学において、それ故＜現存在＞への拒絶は、とてもしめやかな型をとったのではないか、と思われる。

このように、これら独創的な系譜論者に在っては、＜体系＞の拒否とは、そもそも彼らの＜学＞の方法の端緒においても、終局においても、合理化の根源的な契機である＜現存在＞への拒絶を根底にしていることは間違いない事態である。もちろん＜現存在＞への拒絶は、＜学者＞としての方法的思惟として実践されたのであって、＜生活者＞として実践されたのではない、と言うことことも出来よう。しかし、＜体系破壊＞の理論家の合理的な＜苦行＞と違って、彼らの＜思想＞は、知行合一的な構造を持っている訳ではない。何

故なら、彼らは自己の系譜論において、この世ならぬ人としてふるまっていることからしても、彼らの＜思想＞が、そも知行合一的であり得る筈がないからである。しかも系譜論はアンジッヒに在る訳でなく、彼らの＜学＞の実践において、次第に深化していくことを考えるとき、果して前述のハッピーな区分論が、どこまで堅固であったのかは甚だ疑問としなければならない。

おそらく彼らは、この区分の破綻に何度も苦悩したに違いない。それはニーチェのタームをそのまま使うとすれば、＜生命＞（レーベン）と＜現存在＞（エグジステンシャ）の分離であり、秀れた精神病理学者の治療タームを使うとすれば、＜生成＞と＜合成＞の統一不可能な対立（木村敏「偶然性の精神病理」）である。そして私は、彼らは彼らの苦悩の中において、死の誘惑に激しく駆り立てられた、と想像せざるを得ない。何故なら、彼らの系譜論こそ＜近代＞では到底発見も抽出も出来ない、生命と生成の述語の世界であったからだ。＜現存在＞は＜死＞を語ることが出来ない。しかし＜生命＞や＜生成＞は実は自らと等価なものとして＜死＞を語ることが出来るのである。他ならずこのことを私に教えてくれた当人たちが、＜死＞の誘惑と無縁であったなどと到底考えることは出来ない。つまり彼らは言葉の本質的なイミで、精神病理学者的な世界の境界に位置しながら、＜死＞と向かい合って生きざるを得なかったと言うことが出来る。このことは、彼らの系譜論のエッセンスとも言うべき箴言を取り出してみれば、よく了解しうる筈である。けだしニーチェの「永劫回帰」、フーコーの「絶えざる脱中心化」、折口の「始原に向かって絶えず発生する魂」、このどれをとっても、＜死＞の嗅いのしないテーゼは、一つとしてないのである。

VI.

私は、この文章の主題を以下のような＜問い＞として、何度も繰り返して来た。

１）柳田学は，潜勢的に体系性を持つのに、何故、折口学は体系性を持たないのか？

２）上記１）と関連して、柳田学と折口学の学問構造の相違は、どこにあるのか？

私は、この＜問い＞に、半ばは二人の民俗学的コンテキストに即して、半ばは＜体系破壊＞論を通じて，解答を摸索してきた。だが、果たして、私の解答は，私自身の＜問い＞に答えることができたであろうか？　決して、そうとは言えない。確かに、私の解答は、２）については、ほぼ与えることができたのかもしれないが、１）についてはその解答の半ばに達したに過ぎない。何故なら、

１)’柳田学の＜体系破壊＞のアウトラインを明らかにすること。次に

１)”折口学を研究的にどう対象化したらよいのか、

という課題が、なお、残されているからである。

１)’ 私はこの文章の 2 節で、80 年代後半からの歴史学者や人類学者の、柳田学批判に触れ、彼らの批判が、柳田学批判として極めて不完全であると指摘したのであった。私は、

柳田学批判は、＜体系破壊＞的な理論的実践によってしか、パフォーマンスされないと考えたのである。柳田学の＜体系破壊＞は、以下の行文でも述べるように、体系の原基である村落共同体の、閉じられた性質の解体とも深く連関せざるを得ないのである。

柳田学は、潜勢的にナショナルな＜体系＞として＜近代化＞の分析にとって、極めて重要な理論に他ならなかった。このことは、くだんの 80 年代後半以来の柳田学批判より、はるかに高い水準で柳田学を取り上げた、50 年代後半から 60 年代半ばにかけての諸論議を振り返っても、了解できることである。しかしここでの問題は、柳田学における豊かな＜体系＞と、村落共同体の閉鎖性という奇妙な二重性にある。このことは、＜近代化＞の分析に当たって、立体的に、柳田学とウェーバーの体系を比較した橋川文三の理論的実践において、極めて明確に表現されることとなる。即ち、村落共同体のエートス論において、ウェーバーと柳田は明確な理論的な非対称性を帰結している。この非対称性は、柳田学の＜体系破壊＞の作業仮説によってしか決して明らかにされないと思われる。

それにしても、たとえ＜体系＞として閉じられているにせよ、柳田学にも極めて脆弱な理論的結束部分は必ず存在し、緊密さを欠く概念の連関性は，必ず存在するはずである。それでは柳田学の＜体系＞のそれらは、どの部分であろうか？

こう考えてくるとき、私は、やはりⅢで関説したかつての赤坂憲雄の、柳田に於ける＜山人論の放棄＞の執拗な追求に戻らざるを得ないのである。私はそこで、彼は柳田学の本質的なアキレス腱を突き止めたのに（間違いなくそれは、彼の独創的な発見であった）、何故か彼はその追及を止めてしまって、縄文字の基礎文化論や日本文化の多元性や地域性（いくつかの日本）へ、つまりは単なる二項対立図式として柳田学＜体系＞の内部へと包摂されてしまう論理的袋小道へとそれてしまった、と述べたのであった。そのときは、＜何故か＞で済ませたが、今の段階では、この＜何故か＞こそを追尋しなければならない。

確かに＜山人論＞の放棄は、柳田学の最も脆弱な結束部分であり、最も厳密でない、統一性を含意していたのある。だが＜体系破壊＞へとつながる含意、即ちその論理的契機は、＜山人＞が先住民族であり、縄文文化的な生活を営む人々であった、という推論によっては、決して展開されるはずはなかったのである。赤坂はこの点を錯誤してしまったのだ。

柳田国男の＜思想＞を発生史的に追求してきた彼は、＜山人論＞を放棄した柳田は、日本を一元化する論理へと、自らの＜学＞を限定していったという推論へ横滑りしてしまったのである。科学論的に言えば，彼は柳田学という一個の学問を分析する際に，発生史的なカテゴリイと遡及的なカテゴリイとを混同したのである。けだし、出来上がってしまった柳田学の、豊かな＜体系＞からすれば、＜山人＞が先住民族であるかどうか、あるいは日本が実は多元的な地域を持っていたかどうかは、もはや本来的な問題ではありえなかった。確かにそれらは、歴史学にとって相応の意味がある問題であるとしても、柳田学にとっては、体系内に充分包摂しうる、諸問題の 1 つに過ぎなかった。そうではなくて、＜山人論＞の放棄が、柳田学の最も脆弱性、非緊密性を結節していた点は、本来、太古よりの村落共同体のエートスの＜学＞になり得たはずの柳田学が、村落共同体内のエートスの＜学

＞なってしまったこと、しかも皮肉なことに、まさに、このことによって、柳田学は近代的エピステモロジイと相俟って、＜体系的＞民俗学へと発展していったことを結果したからである。

＜山人＞とは、弥生時代以降の我々の祖先が、定住生活を始める前に、既にこの日本列島で生活していた人々に他ならない。そして＜山人＞は、当然に、彼らの＜神＞とともに生活していたのであって、この＜山人＞の神こそ、本来的な我々の固有信仰の始原的な神に他ならない。柳田は、＜山人論＞を放棄することによって，始原の神を捨ててしまったのだ。換言すれば、彼の固有信仰論は、始原なき固有信仰論として自生的に発展するより他になくなっていったのである。もちろん、中期、後期に至っても柳田は、海の神等について秀れた論稿や、フォークロアの抽出を残している。しかし、彼のメインコンテキストは、本質的に客人神の村々への来訪について、に限定されてしまった。客人神は＜どこ＞からか来訪して、村落の農耕収穫を予祝し、後祝し、＜どこ＞かへ帰っていくのであるが，神が＜どこ＞から、＜どこ＞へ帰るかについては、決して問われているわけではない。

客人神の予祝、後祝の事象はそれらを貫徹している＜ハレとケ＞をめぐる説明も、村々の内部的編成の論理でくくり出されている。この内部編成の論理によってくくり出されている実体を、私は村落共同体のエートスと呼んでいるのであって、＜内部＞の折り返しとか、＜内部＞からの転写という拙劣な表現で指示したかったのは、この実態を指している。即ち、柳田学の中で村落共同体は本質的に、その境界付けの論理を欠落していて、決して＜外部＞へ開かれていない。もちろん柳田が村と村との相互の水平的、垂直的なコミュニケーションについて触れていないわけではない。しかし、肝心の村々自体が同質性を前提とした差異としてしか個別化されていないため、ヨーロッパの中世史学に於ける、局地的市場圏のような、コミュニケーションの立体性へとつながっていかない。

ところで、柳田学がその固有信仰論から欠落させ、脱落させている＜始原の神＞は果たして柳田学の＜体系＞破壊する本来的な超独立変数であり得るのであろうか？　私には然りと断言するだけの準備はないけれども、少なくとも、柳田学の＜体系＞の股関節のいくらかは、はずれると推論することはできるし、その様態を推定することもできるのである。その様態とはどんなことか。固有信仰の領域で言えば、村落共同体の人々は、柳田の論述とは違って、＜始原の神＞を追尋していくだけの信仰力を持っていたという仮定に立つこと、即ち実は、彼らは、客人神が＜どこ＞から来て，＜どこ＞へ帰るかを知っていたという仮定に立つことである。あるいは彼らは祝賀神以外の神を＜たたり神＞として外部へ疎外したのではなく、それらの神の存在をよく認め，村落の境界線上に慰留し、対象化したことを追求することである。

こうした様態は、柳田学の＜体系＞内部のシステムとサブシステムを転倒する作業仮説、ひいては理論モデルの研究とつながりうる。具体的には、

ａ）神学や祭礼の研究に於いては、農耕神楽や、氏神信仰に収斂する神楽は捨象され、＜魂＞の祭礼、＜始原＞の神への希求を宿す、固有な神楽に研究対象が設定される。いわば、

祭礼や神楽についての、作業対象が根本的にシフトされるのである。たとえば、愛知県設楽郡の花祭り（生前の折口が異常な関心を寄せた）や、白山山麓神楽については、民族学外の研究者によって、意欲的なフィールドワークが既に実施され、発表されている。もちろん、彼らの研究が柳田学の＜体系＞破壊の問題設定を意識しているとはいえないし、また＜祭礼＞、＜神楽＞研究の根本的な転倒には未だ遠いけれども、それらが、私の問題設定線上、理論モデルにつながりうることは、確かな予兆ということができる。

ｂ）次には、村落共同体の人々が、たたり神と共生している問題である。この問題の研究的設定は、具体的には、＜説教節＞のストーリーベースを詳細に分析することにつながる。村落共同体とたたり神との共生は、説教節の中で両義的な形をとっている。即ち、小栗判官や信徳丸及び愛護者のストーリーのもつコンテキストは、神人集団や巫女集団にも、還元され得ないと同時に、氏神信仰や収穫祭礼にも還元され得ない難解な両義性を持っている。この難解なコンテキストの要素の系統は、柳田学的なフォークロアと根本的に矛盾し拮抗するのである。

ｃ）さらに村落共同体の境界付けについての研究領域について述べる。その最も根本的な問題設定は、柳田学の＜体系＞の内部では、村落共同体の内部的エートスとして設定されている、＜ハレ＞と＜ケ＞の教説についての疑問である。＜ケ＞は、村落共同体内の在り方と解することができるが、＜ハレ＞は、そう解すことができるのかどうか。柳田学独自の＜ハレ＞と＜ケ＞の教説は、かつてこのように疑われたことさえなかったのである。だが、前述の作業仮説が可能であるとすれば、＜ハレ＞は、祭礼を端緒として、その実体を＜外延化＞した筈である。それは前述した、網野の謂う＜アジール＞ではない。即ち、神人や＜手工業者＞が村落共同体の外部に作る、もう一つ別の＜共同体＞ではない。そうではなくて、＜村落共同体＞の農民層自体が、独自に＜外延化＞した＜境界＞に他ならない。あるいは、この＜境界＞は実体として、網野の謂う＜アジール＞と重なり合う場合もあったろうが、概念的には明白に異なると考えなくてはならない。それにしても、何故、＜ハレ＞を端緒として、＜境界＞ができていったか、と言えるのは、＜境界＞が成長したものが＜町＞であったからである。逆に＜アジール＞は、それ単独では到底、＜町＞にはなり得なかった。

確かに個別的な＜境界＞の形成を取り上げる限りでは、神人たちが形成した＜アジール＞が一定の先行性を持つことはあり得たであろう。しかし、自体、散在的な＜市場＞や＜遊女宿＞や＜芝居小屋＞が、より拡大された＜市場＞や＜宿場＞や＜芝居小屋街＞に拡大していくためには、彼らよりはるかに広範な村落共同体の農民層の外部志向性を俟たなくてはならなかった。彼らの祭礼や芸能に対する＜外部志向性＞、さらには＜市場＞への欲求（それは一面では農業生産力の発展による余剰の発生と不可分であった）なくしては＜境界＞（河原）は決して＜町＞に拡大することが出来なかった。この意味でも、私がⅢで関説したように、網野の所謂＜アジール＞は、実体的な＜周辺社会＞に過ぎないのである。村落共同体の＜境界＞の発展形態が＜町＞であるという表象は、＜近代＞以降の人間としては，なじみにくい表象であるけれども、中世や近世の歴史的構図を思い浮かべれば、納

得がいく筈である。そして、＜町＞は成長して、（もちろん権力者の布置や人口移動の要因を媒介して）＜都市＞になったのである。この、＜村＞→＜町＞→＜都市＞という半ば自然成長的な＜集住＞の転移の図式は、ヨーロッパやオリエント、中国の歴史と比較しても、おそらく特殊日本的であったと考えられる。しかし柳田学は、こうした村落共同体の境界付けの能力を決して明確にしえなかった。

以上のように、柳田学を体系破壊する超独立変数を、＜始原の神＞として考え、そこから考え得る作業仮説を、三つの領野にわたって考えてみたのであるが、それらは柳田学に通底する、村落共同体内のエートスを解体する論理を展開することに他ならない。これらは、＜近代化＞の分析の上で柳田学内部にある＜村落共同体＞の閉鎖的性格の照明にもつながってくる、のである。確かに日本の村落共同体に通底するエートスを体系化していた点で、柳田学、及びその系統の民族学に比肩する学問はなく、歴史学はこの点で、一歩も二歩も遅れていたことは確かであった。しかし柳田学の体系破壊を、前述のように仮設してみると、同時にその村落共同体の閉鎖性が、抽出されてくることは明らかであるから、近代化を分析する場合に、柳田学をツールとする上で、大きな問題が潜在していたことも確かであった。

この問題は、当時も今もそれほど、意識化されていない重要な事態を含意していたはずであって、前述したように橋川文三が苦悩したウェーバーと柳田との理論的比較にも関わってくる。というのも、ウェーバーの「宗教社会学論集」というテキストの体系において、「儒教と道教」という分冊は、プロテスタンチズムや古代ユダヤ教についての分冊に比べて，資料批判や理論的整合性において、著しく劣っていた。この限りで、日本の＜近代化＞を宗教や伝統の観点から考える限り、柳田学は分析ツールとして、ウェーバーの宗教社会学より秀れているのではないか、という資料操作は充分に成立つのであり，橋川の資料操作はこうしたものであったと論定することができる。

しかしウェーバーには、もう一つ別の背景、即ち社会経済史や経済社会学の領域があり、そこでは（「支配の社会学」）ウェーバーは、日本の支配類型を、秩禄型支配と規定していた。（これは、60 年代の日本の近代化論争において問題提起されるはずであったが、何故か全く提起されなかった。）このウェーバーの＜日本＝秩禄型支配＞の規定は、彼自身のタームに即するなら、オリエント的、中国的、＜ライトウルギー型支配＞とは大きく異なっていて、むしろヨーロッパ的＜レーエン型支配＞に近い。もしも厳密に敷衍するとすれば、ウェーバーの＜日本＞への観点と、柳田学における村落共同体の論述は基本的に敵対する。柳田学の＜村落共同体＞のエートス論は、ウェーバーのそれに比べて，日本の村落の＜近代化＞への適合性という歴史的事態を説明することができない。柳田学の描き出している村落共同体は、その分解の在り方をも含めて、むしろインド的、中国的な、閉鎖的なかつアウタルキー的村落共同体であった、ということができる。それ故、柳田学の体系破壊は柳田学が、その＜体系＞内部に抱え込んでいる、＜アジア的村落＞の解体につながることは必然的である。

１)”折口学の研究的対象化は、同じ分類に属するフーコーと同様に、それ自体を研究対象にする、所謂＜折口学の研究＞と、折口学をインデックスにして、ある対象を研究する、所謂＜折口学の応用＞とを分離することが容易ではない。何故このような事態がおこるのかは、非常に難しいが、やはり今日的には、＜体系＞を収斂しない＜学＞の在り方に原因があると思われる。分野も時代も相違しているが、折口学にも、フーコー哲学にも共通しているのは、驚くべき＜言葉＞の散乱と外延化である。言語論的に言えば、ラング無きパロールの驚嘆すべき蓄積が、そこにあるのであって、その実ラングは＜不在＞ではなく、＜不在＞にされているのである。なぜなら、ラングとは＜体系＞の芽だからである。かくして研究者は、＜研究＞と＜応用、適用＞の無名の境界に引きずり込まれてしまう。

このような折口学にあっては、資料批判と語彙に対して特徴的なアプローチが見られる。たとえば、折口は資料批判に対しては、自他共に極めて厳格であったと推論しうる。だが、一度＜論＞の＜対象＞が定まると、彼はその論が、対象に即して、のびやかに＜外延化＞していくことを、自他に願った人であったと思われる。現に、彼は自らの論稿のなかで自分のことを「脱線の常習犯」と愉快そうに呼んでいる。このような彼が、自分自身の「民俗学的語彙」にどのように執着を持っていたかは不明であるが、「民俗学的語彙」の厳密な規定に異常な執着を発揮した柳田とは、明らかに異なっていたことは想像することができる。現に、柳田は「民俗学辞典」の編纂に当たって、所謂折口語彙の主要ないくつかを「実証されていない」という理由で重要項目から除外したのであった。このエピソードは、極めて重要であると思われる。なぜならそれは、この二人の巨匠の＜学問＞の方法と場それ自体の違いを示しているからである。例の、最晩年の「海上の道」で、柳田は「折口君」に謝辞を述べている。この柳田の気持ちに嘘は含まれていない。だがそのセンテンスは、自分も，本当は「折口君」のように想像力を自在にして、論文を書いてみたかったという意味にとれる。しかし、そうであるとすればその柳田の根本的な錯誤ではないか。柳田の最晩年のテキスト「海上の道」は、折口の処女論文である「ははが国へ、常世へ」と決して符合することはない。書かれている＜場所＞的規定性が、根源的に異なっているからである。

かくして私は、折口学の研究的対象化を考えるに当たって、前述した二分法を捨てる。言い換えれば、こうした二分法が意味をなさない＜学＞として＜折口学＞を考える。その上で、下記の研究主題を提示することにしよう。

ａ）折口学を、現在の＜科学＞の在り方で位置づけること

ｂ）折口学を現在の尖端的な社会人類学の問題の中に位置づけること

ａ）について：この研究主題は文字通り、この主要なコンテキストであった。私は極めて図式的にではあるが、＜近代化の終焉＞と＜近代のエピステモロジー＞との関係を通して、折口学を考えてきたのであった。

ｂ）について：この研究主題は、以下の二項に分かれる。
ア） 社会人類学に於ける第三項排除論と折口学
イ） 開かれたアニミズム理論モデルと折口学
　ア）については、私は、レヴィストロースの社会人類学（テキストとしては「構造人類学」）における＜社会的均衡＞論に関するポスト構造主義者の論議に触発されて、結果的に折口学を、この問題領野に引きずり出すことになった。この論議の中で「第三項排除論」を明確に定式化したのは、今村仁司であった。（今村「排除の構造」）。しかし今村自身は、ルネ・ジラールのテキスト「暴力と聖なるもの」に触発されたのである。ジラールでは、「二項の対立では解決できない要素」となっていた)。私は若い研究者に引っ張られて、ある古代史研究サークルでこれらの事由を発表させられたのであったが、そのときのレジュメを圧縮すれば、以下の要領になる。
ｉ）レヴィストロースの人類学はあらゆる分野に大きな影響を与えたのであるが、結局その構造概念は、二項対立的な均衡論に過ぎない、というのが今村とジラールの＜批判＞である。即ちレヴィストロースは＜原始社会＞において、人間は交叉いとこ婚という婚姻方法によって、＜近親相姦＞を防止するとともに、＜女性＞の争奪を巡る氏族間の抗争を抑圧する一方で、＜贈与＞を垂直的、水平的コミュニケーションにネットワークして＜社会＞を制御していたこと、並びにこのような＜均衡＞が、あらゆる社会の原基的な＜構造＞であることを説明したのであった。
ⅱ）これに対して、ジラールは、レヴィストロースを批判する。ジラールによれば、＜原始社会＞といえども、氏族間の抗争を含めた葛藤を「二項の対立では解決できない」内容を含んでいる。それを例証するのが「原始社会」で煩雑に見られる王権の成立である。原始的な王権の成立は、二項対立を超えた暴力的契機によってしか説明できないだけでなく、王権の＜聖＞性自体がまた、この＜暴力的契機＞によってしか説明され得ないのである。ジラールは、＜原始社会＞における生け贄は、元来、人間であったことを資料的に例証しただけでなく、実は＜王＞の原基形態は、この生け贄、即ち二項対立による拮抗と均衡では到底収拾できないエレメントの疎外態であったと論断している。
ⅲ）今村の理論的関心は、原始的王権論にあるのではない。彼はレヴィストロースの均衡が、あらゆる社会の＜原基的な構造＞であるとのテーゼを批判するのである。彼は，衆知の「資本論」の価値形態論に、第三項排除論の典拠を求める。即ち、商品相互の相対的価値形態と、等価形態の＜矛盾＞から生まれる＜貨幣形態＞こそ、第一次的な＜第三項＞であると論述し、＜資本＞を第二次的な第三項とするのである。彼は、レヴィストロースの社会構造論は、現実の資本制＜社会＞の矛盾の隠蔽であると批判するのである。
ⅳ）ジラールにおいても、今村においても、＜儀式＞とは、第三項の成立過程を隠蔽し、二項対立（均衡）に偽装する事を本質とする。ジラールの原始王権論では、儀式は文字通りに展開されているが、今村では、＜株主総会＞、＜経済白書＞等、すべて＜儀式＞と呼ばれている。

ところで、私の第三項論に対する関心は、レヴィストロースに限らず、およそ人類学に通底する均衡論的傾向への批判的関心をベースにしていた。(カール・ポラニーの経済人類学も同然であった)。さらに、私の社会人類学に対する批判的関心の根底には、新古典派経済学の均衡概念に対する一貫した批判的関心があったことにも依っていた。従って、私の第三項排除論に関する問題意識は元来、折口学とは関係が無かったのであった。しかし、ジラールのテキストを読んでいくうちに、この世界の尖端的な社会人類学の論議と、折口学が根源的に結節していると考えるようになっていった。折口の、天皇や天皇霊についての説明が、二項対立を超えた、超越性を持っていることは、遥か以前に、私の了解事項に属していたから、である。かくして私は、前述のサークルで、第三項排除論と折口学との関連について報告を行なったのであったが、その中での、折口学の説明は以下のようなものであった。

ⅰ）スメラミコト（天皇の原義）の＜朝廷＞とは、一切の共同体から疎外された、その限りで聖別された＜場＞である。

ⅱ）スメラミコトは、稲穂に宿った＜国魂＞を＜魂＞それ自体として収奪する（ミツギ）代わりに、すべての＜国魂＞に応える黙契を負う。そのために彼あるいは彼女は、＜物忌み＞をし、＜ミタマフリ＞の主体ともなり、客体ともなる。これが本来の＜マツリゴト＞の意味である。

［このⅰ、ⅱはジラールのコンテキストに即せば、スメラミコトが＜聖＞なる生け贄、即ち第三項的存在であることを示している。また、折口学のコンテキストに忠実になろうとすれば、＜魂のミツギ＞を実体的に古代的専制としての貢納制と考えること、及び＜マツリゴト＞を直ちに＜政治＞と考えることは、到底正しくはない。］

ⅲ）天皇は新嘗祭を行なうが、これは農耕収穫に関わる儀式であり、大嘗祭は即位の儀式である。

［新嘗祭とは、二項対立に偽装する儀式であり、大嘗祭とは、排除された第三項としての存在規定、即ち「本来の儀式」ということになる。そして必然的に、偽装の儀式は明示され、本来の儀式は秘事として行なわれる。実はこの秘事の中で、天皇霊をめぐる＜第三項＞としての死と再生が演じられている。］

ⅳ）天皇は自ら、田に入り、農耕に従事することは、決してない。それは天皇にとって、ある種の＜禁制＞である。

［これは上掲ⅲと関わる要素である。なお＜アマテラス＞が、高天原に斉田をつくったというのは、記紀による「後世の潤色」であり、＜スサノオ＞が、その斉田をあらした説話の方に、本来の痕跡が残っている。さらに、そのことの故に＜スサノオ＞が神＜ヤラヒ＞に処されるという説話は転倒した形での＜第三項排除＞の痕跡である。］

ⅴ）天皇以外に、誰も暦を定めることはできない。

［これは、天皇の超越的契機を示すものである、と同時にジラールの原始王権の展開にみられるように、当初、王は＜雨乞い＞の可否の責任をとらされて殺害されたりするが、＜

聖＞化された段階では、＜雨乞い＞も、儀式化されていき、殺害されることは、もはや無い、という論述に対応している。即ち、王権の権威や聖性は、天候や星の運行に関連づけられて、超越的な威信に転化するのである。但し折口では暦定に至る前段階は明らかにされていない。］

vi）圧縮すれば、折口の天皇及び天皇霊についての説明と、所謂第三項排除論との関連はたったこれだけの事項に過ぎない。だが多くの人々は、この論議のはるか手前でつまずいてしまう。その典型的な事例が、西郷信綱の「古事記の世界」というテキストである。彼は、秀れた古典学者であり、方法的にも極めて意欲的である。しかし皮肉なことに、彼がこのテキストを書くうえで、導きの糸としたのは、かのレヴィストロースの社会人類学であった。そのために彼は、レヴィストロースの二項対立的連鎖にとらわれ、新嘗祭における天皇と農耕祭礼との結束を、古事記が表象する儀式論の本質的な局面と考えてしまっている。つまり、彼は「古事記」の「潤色」の罠にはまってしまったのである。だが、誰も西郷を笑うことは出来ない。西郷の誤謬は、そのママ、柳田学における天皇制の「半身」の理念に対応している。

［戦後の天皇制の「展開」を、マス・メディアによる、その記号論的増幅として、批判的に論じる研究者は多い。しかし何故に彼らが「醜悪」と感じる記号論的増幅が可能であるか、その＜根拠＞は彼らの論理の中で問われていない。私は折口学の天皇及び天皇霊における、固有信仰論における超越的契機と、政治制度における、その転化課程の論理的検討抜きには、この＜根拠＞を照射することは出来ない、と考える。これは、自体としては、第三項排除論であっても、明らかに日本固有のそれ、と考えざるを得ない。］

概ね、以上が私のその時の報告の要旨と言ってよいが、その後私は自分のこの報告自体に疑問を感じ始め、ついにそれが少なからぬ誤謬を含んでいると考えるようになった。それを、以下のイ）で述べることにしよう。けだし、イ）は、ア）と独立した研究課題ではない。それは、ア）での研究課題の訂正であり、増補である。

イ）私が、自分の報告に、少なからぬ誤謬を確認するに至ったのは、第三項排除論（ジラールの論理）と折口学との関連のさせ方に、論理的次元の混同を認めるに至ったからである。即ち、折口学に於ける、天皇や天皇霊の原義についての説明が、二項対立を超える契機を持っているという、私の了解が間違っていたのではない。だが、だからといって折口学は、「直ちに」第三項排除論と「直結」するのであろうか？　ジラールが「暴力と聖なるもの」において、＜生け贄＞が＜糞便の王＞となり、ついには、＜聖なる王＞に転化していく王権の過程を論理化したのは、＜社会的な過程＞として論理化したのであって、宗教的な、観念的な転成過程として論理化したのではない。それ故、折口の宗教的、観念的天皇についての系譜論は、そのままでは厳密にジラール的論理とは相互規定な関係に置かれることはできない。それ故＜第三項排除論＞と折口学との関連を明確にするためには、アニミズムや精霊信仰についての開かれた理論モデルを作らなければならない。

これは極めて困難な＜迂回路＞に他ならないが、既に存在している＜人類学＞や＜宗教学＞に埋め込まれ、呪縛されている、これらについての理論的命題を、その地平から救抜することを意味している。即ちいかに精密に＜人類学＞が、アニミズムや精霊信仰を＜禁制＞や＜贈与＞や＜再配分＞によって分析しているように見えたとしても、二項対立による均衡を前提とする限り、決して厳密にそれらは明らかにされてはいないはずである。そしてもしも、私の＜確信＞が正しいとすれば、即ち、精霊信仰とアニミズムについての、開かれた理論モデルが布置されるとすれば、第三項排除論は、初めて内容的に充填されて、単なる批判理論にとどまらず、それ自体が開かれた社会人類学の理論モデルへ転化していくのではないか、と考えられる。このような観点からすれば、前述した今村のようなアプローチは、必ずしも的を射ているとは言えない。確かに今村が謂うように、レヴィストロース的＜社会の均衡＞（同じくカール・ポランニーも均衡に収斂している）は、資本制社会の矛盾の隠蔽という側面を持つことは否定できないが、あるべき第三項排除論はこの観点にだけ関与するものではない。つまり、それは＜近代＞のエピステモロジーに基づく、理論＜体系＞の破壊の企図なのであって、資本制社会の暴露は、そのエレメントの一部に過ぎない。このことを明確にするのでなければ、彼の所謂資本制社会の矛盾の暴露自体も、結局は＜近代＞的な、＜古典マルクス主義＞的な二項対立（体制ｖｓ反体制）へ還元されていくことになる、のである。

折口学は間違いなく、こうした現代の、先端的な社会人類学の理論的実践にとって、極めて重要な理論的インデックスとなりうるばかりでなく、それ自体がまた、そのただ中で純化され、自在に変位することのできる＜学＞である。私が本当に言いたかったのは、実はこのことだけであるのかもしれない。

Ⅶ

―結語に変えて―

この文章は、二つの異なる動機が結合して生まれたといってよい。いえない。その一つは、私に折口信夫の存在を教えてくれた恩師中島久の学恩に報いたいという気持ち、及び強引な教説を辛抱強く聞いてくれ、なおユニークなコメントで返礼し、なおかつ原稿にする過程で尽力してくれたＫ、さらには門外漢の私を意に介さず、古代史研究会で報告させた複数の若い研究者諸君に対する謝念が織り成した＜動機＞である。

今一つの動機は、＜体系破壊＞の論理をスラッファやマルクスの研究領域から離れて、その背景にある＜近代＞的認識の枠組みの中で、包括的に一度論じてみたいとという欲求である。私にこの欲求を促がしたのは、友人昆野晴揮の訴訟において出会った、畏友満田正の著書「体系性の破壊とその論理」であった。私などが 80 年代の最後半になってようやくスラッファの理論に接して＜体系破壊＞を考えて始めたことに比べて、既に 70 年代に自然科学の領域でそれを摸索していた理論物理学者が存在していたということは、一つの驚異であった。私はスラッファの「商品による商品の生産」や新古典派経済学批判について

の講義のレジュメなどをつくる上では、経済学的に厳密になることに努めてきた。それ故に、＜体系破壊＞論、及びそこから派生する問題系についても、極めて抑制的に厳密になることに努めてきた。それ故に、＜体系破壊論＞、及びそこから派生する問題系についても、極めて抑制的な論述しかしなかった。これには二つの理由があった。一つは、私の＜体系破壊＞論は、当時スラッファのテキストの研究としても、「資本論」の読み替えプランとしても、極めて異端の説に他ならないこと、さらにはこの自説自体を、私自身が充分に理論的にパフォーマンスできていないことの、二つである。しかし満田のテキストは私に、体系破壊論を展開せよと促がしたのであった。現に、彼は 30 年近くも前に、それを試みていたのである。

かくして私の中で、＜折口学＞論と＜体系破壊＞とが、ある種、結合した。しかし、これは、マラルメ的類推の魔によるもの、ではない。むしろ、柳田学との比較を含めて、＜折口学とは何か＞という、私の年来の問題意識は、90 年代前後から本当は自分自身の＜体系破壊＞論の底に淀んでいたのでのであり、それが、ヘドロ状の物体として、引き上げられたというのが実態である。それ故、折口学は、間違いなくそのヘドロ状の物体の中に＜在る＞けれども、決して自体として取り出された訳ではない。これが、紛れもなく私の折口論の限界である。この、＜レジュメ＞でも＜論文＞でも文章を書きながら、私はこの結語でピックアップした人々を一人一人思い浮かべながら、ここそまさに、似つかわしいスタイルだと考えていたのであった。なぜなら、おそらくはこれが折口学についての私の最後の文章であろう、からである。（完）

＜参考文献＞

折口信夫「折口信夫全集」（中央公論社）
「芸能史六講」（講談社学術文庫）
柳田國男「蝸牛考」（筑摩版柳田國男全集　5 巻）
「海上の道」（岩波文庫）
「山の人生」（岩波文庫）
高取正男「神道の成立」（平凡社ライブラリー）
倉塚曄子「巫女の文化」（平凡社ライブラリー）
岩崎武夫「さんせう太夫考」（平凡社ライブラリー）
山本ひろ子「変成譜」（春秋社）
古事記（岩波文庫）
日本書紀（一）（岩波文庫）
西郷信綱「古事記の世界」（岩波文庫）
上田正昭「日本神話の研究」（小学館）
マックス・ウエーバー「社会科学及び社会政策の認識の客観性」（岩波文庫）
カール・ポッパー「歴史主義の貧困」（中央公論社）
中村秀吉「論理実証主義とマルクス主義」（岩波書店）
カール・マルクス「経済学批判序説」（岩波文庫「経済学批判」所収）

丸山真男「日本政治思想史研究」（東大出版会）
藤田省三「天皇制国家の支配論理」（未来社）
神島二郎「近代日本の精神構造」（岩波書店）
橋川文三「近代日本政治思想の諸相」（未来社）
「柳田国男」（講談社学術文庫）
吉本隆明「言語にとって美とは何か」（角川文庫）
「異端と正系」（現代思潮社）
谷川雁「戦闘への招待」（現代思潮社）
田中惣五郎「北一輝」（未来社）
北一輝「日本国家改造法案大綱」（筑摩書房日本思想大系「超国家主義」所収）
桶谷英昭「昭和精神史」（文芸春秋社）
坪井広文「芋を選んだ日本人」（未来社）
佐々木高明「縄文期の生活」（講談社学術文庫）
赤坂憲雄「山の精神史」（小学館）
網野義彦「異形の王様」（平凡社ライブラリー）
「日本論の視座」（小学館）
クロード・レヴィストロース「構造人類学」（みすず書房）

1.3 第三項排除論と古代史研究

【１】前回レポートの再確認

［Ｉ］第三項排除論

１）双方の対象の相違（アルカイックな古代初期の王権と近代資本制社会)、及び、論理的方法の相違（ニーチェ・フロイト的方法とマルクス的方法）はあるが、今村自身がジラールにヒントを得たと言っていることを含めて、敢えてジラール・今村的論理、若しくは第三項排除論とする。

２）a) ルネ・ジラール『暴力と聖なるもの』（邦訳、法政大学出版部）に於ける第三項排除論（共同体の負の集積を一身に背負う、イケニエ（汚辱の具現としての糞便の王）⇔聖性的支配者）としての王権の生成の構造＝不可視の構造であり、二項対立を批判したもの。

b) 今村仁司『排除の構造』に於ける第三項排除論（共同体＝社会の商品交換のカオス＝矛盾を負荷するものとしての貨幣（＝第一次・第三項排除）⇔資本の循環（資本を今村は第二次・第三項排除と謂う）は、記号論的限界を超えたベクトルを持つと謂う。

［Ⅱ］学史的背景

いずれも構造主義の学史的背景に位置づけられるものであり、ポスト構造主義の学者に依る構造主義の第一世代、なかんずくレヴィストロース、アンリ・ピアージに対する批判的コンテキストから出てきたものと言ってよい。彼らの批判は、レヴィストロースの人類学の成果を認める（親族構造の解明や構成の思考に於ける神話作用の分析など）一方で、①それが社会構造を静態的に、かつ水平的にしか把握できなかったことを批判し、②その原因が、その記号学的な方法による二項対立・置き換え・還元にあることを言明するが、それ以降のアプローチは大きく二つに分流する。その一はジャック・デリダ、丸山圭三郎らに見られる記号学－言語学そのもの原理的再構成の立場（但しデリダの場合はロゴス主義的記号学の解体論の作業に収斂し、丸山の場合はソシュールに原理的に立ち戻って、記号－言語の生産の場そのものを再検討する作業に収斂する）であり、その二は記号学それ自体が、社会構造論の構築の上で限界があるという立場であって、ジラール、今村、及びジャン・ボールドリヤールはここに属する。（なお、ミシェル・フーコー、ルイ・アルチュセールがポスト構造主義者から尊敬を集めているのは、レヴィストロースと比較して極めて示唆的である。）

［Ⅲ］第三項排除の問題

第三項排除論をモデルとして考える場合、ジラールプロパー、今村プロパーとしても未決性が多い。

∵ジラールの場合、イケニエ論は卓越しているが、聖性論は断片的であって、図式的に言うと、＜糞便の王＞と＜聖性の王＞との内在的な生成過程が明確でない。

この内在的な相互規定が不明確なのは、今村の（貨幣＝第一次的第三項排除⇔資本＝第二次的第三項排）も同様である。文献学批判（ニーチェ）と精神分析学批判（フロイト批判）とが、ない交ぜになっているジラールのコンテキストは相当に難解であるが、今村の場合、マルクス『資本論』の価値形態論を援用している上で、よりコンテキストは手繰りやすい。

彼は自身の意図に反して（ということは宇野弘蔵に対して批判的たらんという意図はあるが)、宇野弘蔵的な価値形態論に引きずられているため、資本（第二次第三項）への転化を論理的に説明できなくなっているからである。(この点は、それ自体一つのテーマをなすが、ここでの課題ではない。)

∵ジラールも今村も第三項排除の論理を、歴史貫通的な共時的なモデルとしては系統化できていない。しかし、これこそ当人よりも今後の研究者の努力を待つべきであろう。(但し、ジラールも今村もバタイユをアイドルにしている)。∵ジラールでは古代に、今村では近代資本制社会にモデルの歴史的対象が限定されてしまっている。

［Ⅳ］第三項排除の歴史学研究に於ける意義

前項Ⅲに於ける論理上の問題性やモデルとしての不完全性にも係わらず、ジラール・今村的な第三項排除論は、古代史研究上、逸することの出来ない大きな意味を持っている（と考える)。それらは二点ある。

1）ジラール的に儀礼・儀式とは、王権支配の構造のドラマチックな空間化でありながら、そのアリバイをも、レプレゼンテーションするものであり、今村的には儀礼・儀式とは第三項排除過程の再演＝追認でありながら、その端緒の否認である。

2）ジラール的には王権支配の不可視の構造は、共同体のどの空間にも定位を持たないものであり、今村的には第三項排除は永久に「内なるもの」－「外なるもの」の両義性として存在するものである。

［Ⅴ］第三項排除論から見た古代日本の天皇制

1）古代日本の天皇制は、八世紀に、その思想的・儀式的体系化をみたものであり、例えば、ジラールの王権論などから見ても、相当に新しい歴史性を持つものである。

2）にも係わらず、天皇制こそ第三項排除論から反照されて然るべき問題であり、自体が第三項排除である。また、林氏が端緒的にレポートした非農民層のあるものは、第三項’→第三項’’として初めてその本質が反照されるのではないか。(と考える。)

3）日本の古代史を、なかんずく天皇制の問題を記紀をベースにしながらも、儀礼・儀式の分析の中から抽き出していくことも重要なアプローチの一つである。（と考える。）

［２］前項Ⅳ、Ⅴの究明

1）前項Ⅳに於ける第三項排除論の意義は、①儀式・儀礼の位相＝第三項の再現及びそのアリバイ、②第三項排除自体の位相の問題であるが、それらは先に追尋する必要がある。それらを以下に①’、②’として追記する。

①’儀式・儀礼は第三項排除の過程的再演である。

a）ex. a　王の即位礼・王権内部の秘儀……(ジラール系列)

ex. b　企業の株主総会、取引所、各経済白書……（今村系列）

b）それらは、しかし第三項排除のアリバイ証明であり、端緒の否認である。というのは、①そもそも第三項排除のヘソの緒を抹消すること、②聖性としての王権、自明性としての資本を現前させること、③第三項の構造それ自体を二項対立へ還元すること（神　話化すること）等などと考えるべきである。（特に①③は『古事記』のテキストクリティーク等に於いて肝要である。）

②’前掲①’で断案した儀式・儀礼の諸規定からみると、儀式・儀礼とはジラール的に言えば、定位なき者の定位であり、今村的に言えば「内なる外」－「外なる内」の中心化である。今、日本古代史に於ける天皇制の儀式・儀礼化に即してこの点に関説するとすれば、以下のサブ項が得られよう。

a）天皇制の儀式・儀礼は天皇を共同体的基盤に定位させる錯認化作用をもつ。（もとより天皇制に定位はない）。

b）天皇制の儀式・儀礼は天皇を共同体＝律令制国家の共同体的基盤の「中心」に在るとする錯認化作用を持つ。（もとより天皇制は共同体の中には存在しない）。

c）上掲 a)、b)の断案は天皇のサブシステムである身分層（天皇）’にも該当するであろうか？

いずれにせよ a)、b)の断案は「農業共同体の中心的信仰（情念）としての天皇制」なる学識に対して大きな反照を提供する。即ち、天皇制は共同体の中心－周辺という社会分業論→経済社会構成によっては解明されない。（近代天皇制の論究史では、神山茂夫、丸山真男、吉本隆明などの論策がこれに該当する）。

2）前掲Ⅴで掲示した問題を、１）の①’②’等で断案したコンテキストでいくらかでも展開してみることとする。

①西郷信綱『古事記の研究』（岩波新書）のテキストクリティークを試みてみる。

a）『古事記』を説話－神話－服属儀礼の重層化したテキストとして構造論的に解説しており、ここに数々の独創的な知見、見識を散りばめた名著であって、『古事記』を歴史主義的な解釈から守ろうとする姿勢に於いて際立っている。（上山春平等の俗説との

比較）

b）にも係わらず、次のような新嘗祭、大嘗祭の規定の貧しさには驚くばかりである。「宮廷では年毎に行われる新嘗祭、天皇即位の年に行われるものを大嘗祭として区別するようになったが、規模こそ違え、どちらも稲の収穫祭であり、このときの天皇は新穀を食べることにより、首長としての力や資格を更新したり、身に付けたりするのであった。」（68ｐ）

∵このような儀式的レベルは、Ｆ.エンゲルスが『家族・私有財産・国家の起源』で擬制氏族的国家、初期部族国家の水準に比定したものにすぎない。

∵西郷が追求した服属儀礼とは、このような農村共同体の分業レベルから分離しない程度のものであったのか？

ｃ）上掲 b)の批判的感想をジラール・今村的な第三項排除論に依って意味づけていくとしたらどうなるか？卓抜な西郷のコンテキストを第三項排除論的な視点で鳥瞰すればどのような意味が抽出されるのか試みてみると、以下のように西郷の論の進行が如何に二項の対立、置き換えから成り立っているかに驚くのである。

※A

須佐男命←――――→天照大神（日の神の娘）→天宇受売命（田の神の娘）
↓　　↓
天つ罪　　無罪
↓　　↓
汚辱　　聖性
↓　　↓
根の豊洲国　　高天原の中心
↓　　↓
神ヤラヒ　　死と再生（「こもる」）
↓　　↓
大祓の儀式　　大嘗祭

※B

ホノニニギ←――――｜――――→隼人の国
↓　　｜　　↓
即位・降臨　　｜　服属（国つ神）―（ヤマツミ←→ワタツミ）
↓　……｜　　↓
（新穀を）食べる　　｜　（新穀）を捧げる
↓　……｜　　↓　　↓
（天皇）妻とる　　イケニエ（巫女）
（木花佐久夜比売）

//

神阿多都比売

（隼人の国）

須佐男が天つ罪を一身に背負って神ヤラヒにあう姿を想起しながら、（それはジラールの『糞便の王』さながらである。）同時に我々は「天つ神」がよってくる原因、あるいは集積した原因をも想起しなければならない。それは須佐男自身に依ってきたのではなく、あたかも人間の共同性の写し絵である高天原の神々の相互規定＝カオス（矛盾）こそ天つ神を集積させたと考えるべきなのであろう。つまり、ここでは先験的な二項の領域が隠されてしまっているのである。1）の①’b)項で断案したとおり、ここでは「糞便の王」の生誕＝（第一次・第三項排除）の成立契機＝ヘソの緒が断ち切られているのである。須佐男－天照の相関関係は、水平的な高天原のベクトルから見れば屹立した異次元に属している。だからこそ、大祓と大嘗祭は相補しながら、神々をも服属させるのではないか。

同じことがホノニニギと木花佐久夜比売との関係にも言いうる。これを征服した王と征服された部族国家の姫という表象のレベルで考えることは出来ない。比売自体既に二項対立の住人ではなく、神に仕える采女であり、天照の再生の儀式（大嘗祭の一環としての鎮魂）を司る天宇受売と同様に第三項’なのであるから、ホノニニギが比売から受け取るものは単なる栄養源としての新穀などではない。

西郷のフォローが誠実である程、ますます『古事記』の重層的な罠にはまっていくメカニズムがここにある。そしてそれが収斂するところは、共同体の」「中心」に座し、その収穫をわが身の栄養として「定位」している王の姿なのであり、農業共同体の中心的信仰、それ自体であるところの天皇という新嘗、大嘗の祭りの表象である。

②第三項排除論によって、西郷のテキストを批判することはもとより形態的なアプローチの域を出ない。本来的には、より内在的な局面にまで儀式・儀礼分析を行わねばならないが、そのためには（現状は単にノートを作っているにすぎない）折口信夫の学説を本来的に研究しなければならない。それらは今後の課題として残しておくこととして今、①に係わりがある限りでの折口の論究を断断にのみ書き留めて、この報告を終えたい。

（「大嘗祭の本義）及び「古代人の思考の基礎」：前者全集 3 巻、後者全集 20 巻　所収）

a）稲の原種は高天原の斉田に起源を持ち、それは命（ミコト）持ちとしての天皇が諸国に伝え、実りを神に捧げる。このことがマツリゴトの本義である。天皇自体は自ら耕作、収穫に決して従事しない。

b）新嘗に於いて新穀を捧げるのは、稲に宿った神を国魂として捧げるのであって、魂のミツギを謂うのである。これが新嘗祭の本義であり、国魂は舞や歌をセットにして天皇に捧げられる。

折口は当然に第三項排除論を知る筈もない。しかし、この断断の文脈だけで、1）魂の

ミツギとして在る新嘗祭の内容、２）神と農業共同体の媒介としての天皇が内なる外－外なる内として共同体の中に定位しない存在であることが示唆されている。私は第三項’のコンテキストも共同体の中心―周辺という社会的分業論に依ってでなく、神語りするものの転生としての折口的芸能論に即してこそ、その本質が明らかになると考えている。

（1999．１．12　三浦記）

２．経済

2.1「新古典派経済学についての諸規定」
2.2「経済学」講義（案）経済学レクチャー（骨子）続き
2.3「アメリカ経済およびファンドマネーについて」

2.1 新古典派経済学についての諸規定

Ⅰ.緒言

私は、宇野弘蔵「経済原論」及び P.スラッファ「商品による商品の生産」についてのテキスト読解を行なう過程で＜新古典派経済学>という術語を、限定や一般化抜きに（主要パラグラフにまで）使用してきた。たとえ常識体のものであろうと、何らかの一般化を行なわなければ、テキストの読解自体も、厳密を欠くのではないか、と考えるようになった。それと同時に読解の進捗の裡に、私自身のアプローチと、＜新古典派経済学>とのカテゴリッシュな相違を積極的に明らかにしたいとも考えるようになった。それが本稿レジュメのテーマである。

Ⅱ.常識体の一般的規定

＜新古典派経済学>の常識体の一般的規定は、簡単なものであるにすぎない。ただ予備的な枠組は、a）あくまで私製のものであること、b）積極的な学史的作業仮説ではないこと、の二つにすぎない。このうち、a）は自明であろうが、b)についてはいくらか説明が必要であろう。例えば、私はヴィルヘルム・パレートや、アルフレッド・マーシャルは、オリジナルな秀れた学者であると確信している。しかし私の＜新古典派経済学>の一般化のなかでは、彼らは、そもそも、新古典派経済学者ではない、ということになる。（**註１**）

即ち新古典派経済学とは、彼らの厳密な条件設定や豊かな問題意識及び創造性にあふれた理論的矛盾を全てスポイルしたうえで、精密化を重ねてきた、いわばステレオタイプ化された学説体系をしか、意味しない。（**註２**）。従って、この学説体系を一般的な枠組として、抽出すれば良い。（**註３**）

それらは以下のとおりである。

(1) 社会は、アトム化された諸個人から成る等質的な社会である、と前提する学説、である。（**註４**）

(2) アトム化された諸個人は、法制的に自由であり、かつ合理的な資産選択を成しうる、と前提する学説である。

(3) こうした等質的な社会は、供給者と需要者との自由な競争と選択との領域としての＜市場＞を分離する。そしてこの＜市場＞は、ａ）ミクロとマクロに分岐するが、ミクロ

市場の諸変量は、マクロ市場の諸変量へと集計しうる。b）マクロ市場は、無差別曲線の導出とバスケット財の集計とによって導出される総供給函数（曲線）と総需要函数（曲線）との集計を通じて、一般均衡解（一般均衡価格）を導くことが出来る、とする学説である。（**註５**）

(4) 価格メカニズムを通じて、一般均衡解を導出する＜市場＞は、合理的かつ自生的であり、一般均衡価格は近似的に二つのコーセイ、即ち公正（justice）と厚生(welfare) を充足しうると考える学説である。

私が傍点を付した部分は、パレートやマーシャルが全て、理論的な懐疑に沈潜し、一部もしくは全部的に自己の理論から破棄した命題である。こう言えば、前述したステレオタイプ化された学説体系としてのみ、＜新古典派経済学>を、一般的規定とする、という内容を理解していただけると考える。しかし、より積極的なカテゴリッシュな抽出作業は、このように、簡単にはいかない。以下の行論で、それを行なう。

［図］（P.サミュエルソン&W.ノードハウス「経済学」’85　出典に依る）

（**註 1**）だからと言って、新古典派の内部にあって、学史的な作業仮説をすることの意義を、私は否定するのではない。例えば、J.レージェン「経済思想における効用と価値」におけるパレートの研究には、多くを教えられた。（上山隆太他訳「経済学のメソトロジイ」平凡社刊 ’89 所収）

（**註２**）思想史の作業仮説にたとえれば、例えば＜ロシア・マルクス主義＞のリストから、レーニンやトロツキイ及びボリシェヴィキ革命の創生期の活動家や理論家を全て捨象して、ただスターリン主義的形態だけを体系化する、というアプローチを意味する。

（**註３**）ある学説のステレオタイプ化された継続には、理論体系のステレオタイプ化（精細化を含めて）だけではなく、支配権力とのネットワークや、アカデミズムの制度内に於ける知の権力的配分など、理論外の社会的要素が係わっていることも肝要であろうが、ここでは一切捨象する。ここでの関心は、理論自体のステレオタイプ化、だけである。

（**註４**）後述するように、彼らの「社会」は、よくA.スミスの「市民社会」と同一視されるが、両者は根本的に性質を異にしている。

（**註５**）一般均衡論の導出過程の難点を分析したテキストとしては、前掲レージェンの労作（註１）の他に、荒川章義「思想史のなかの現代経済学」（ ’99 岩波新書）がある。又、ケインズの理論、というよりはマクロ動学-後掲（註 16）の視点から、一般均衡論を体系的に批判したテキストとしては、J.ロビンソン「異端の経済学」（宇沢弘文訳 ’83 日本経済新聞社）をあげることが出来る。又、＜均衡＞という概念に潜在する二項対立の図式そのもの（これは、前掲、荒川のテキストでも、叙述されているが）の批判を、レヴィストロースの、人類学の批判として展開しているのが、社会哲学の分析での、ルネ・ジラール「暴力と聖なるもの」（古田章雄訳 ’85 法政大学出版会）や今村仁司「排除の構造」（’92　ちくま学芸文庫）の作業仮説であり、彼らは第三項の排除のカテゴリイを提起している。私は、ジャンル外（歴史研究）のサークルでは、折口信夫の学説を、第三項の排除論を先取りしたものとして位置づけようととしたことがある。（後述《註 30》を参照）。なお、この二項対立→均衡という図式は、アメリカのグローバリズム（対外政策）の文化論的枠組にも通底するが、ここでのテーマに属さないので

触れない。

Ⅲ.アメリカ流＜新古典派総合＞について

私たちは 1980 年に入って、アメリカの＜主流派経済学＞が交替したことを知っている。即ち、60 年代末からのスタグフレーションが収拾されないまま、強度のインフレーションと国民経済に於ける双子の赤字が累積するという景気局面を通じて、それまで主流派経済学といわれてきたアメリカ型ケインズ主義＜新古典派総合＞は、新古典派経済学の諸潮流にその座を明け渡し、かつまたその新古典派経済学の諸潮流が 80 年代に入って、折りからのアメリカ型グローバリズムの経済政策上のフレームワークとなり、世界を席巻したのであった。

この、アメリカ型グローバリズムと、イディオムとして半ば一体化した新古典派経済学的思想は、トレンドとしては、ヨーロッパでは行き止まったものの、日本では、小泉内閣の財・行政改革の理論的なフレームワークとなっている。しかし、これらは経済学の流行を示す、１つのトピックスである。これに対し私のアメリカ型新古典派総合に対する関心は、このトピックスの解明に在るのではなく、あくまで＜新古典派経済学＞のカテゴリイを追求することにある、にすぎない。以下に　A.＜新古典派総合＞の理論的性格、B.＜新古典派総合＞に於ける折衷論の内容、C.＜新古典派総合＞に於ける＜折衷＞がもたらした理論の形態規定、の序列で検討していくこととする。

A:

この課題を遂行する為、ここで＜新古典派総合＞の中心人物とされている P.サミュエルソンの世界的な経済学教科書（註６）に補説として述べられているスタグフレーション論（「スタグフレーション」とは、景気の沈滞を意味する「スタグネーション」と物価の持続的上昇を表す「インフレーション」の合成語です。稲門コミュニティサービス-満田引用 ）の核心的なパラグラフの検討から、始めよう。それらは、以下である。（図.：参照)。

「急激に高くなった石油商品、または賃金コストの与える影響は、ビジネス・コストを増加させたことであった。これはスタグフレーション―インフレーションと結合したスタグネーション―へと導いていった。

価格が上昇した結果、AS曲線（総供給曲線のこと―三浦）はASからAS'へとシフトしたため、均衡は 1973 年のEから 1975 年のE'へシフトした。産出量がQからQ'へと減少しているのに、価格は上昇した。こうして、経済は魔力即ち、より低い産出量とより高い価格―に苦しんだのである。同じようなパターンが 1979 年の二度目の石油価格の上昇のあとに続いた。」

「経済学は、これらの問題に対して科学的に正しい解答を何も与えられない。むしろ解答はインフレーションと失業の間に苦痛を分け合う倫理的に公正な方法についてわれわれが深く包含している・・・信念を伴うであろう」

このパラグラフがP.スウィージーとW.ノードハウスのスタグフレーション論の水準とその理論的性格を集約していると言って良い。マクロ政策を担当している政府や役所の官僚ならば、ＡＳ曲線ではなく、ＡＤ曲線のシフトに着目するだろう。一体、ＡＤ曲線を、どちらにシフトさせるべきなのか。（右方シフトなら、産出量の抑制、左方シフトならインフレーションの抑制となる）を問うであろうし、新古典派経済学の一潮流たるサプライ・サイダーならＡＳ曲線のシフトについて具体的な論述がないことを批判するであろう。ここで、明瞭なのは、ＡＳ、ＡＤ曲線のシフトを論理的に解明する分析トウールそのものが、このパラグラフでは示されていないということである。

私はここで、このパラグラフと比較するうえで、N.カルドアのスタグフレーション論をとりあげる。カルドアのスタグフレーション論は極めて示唆に富むものであるが、以下に私製の要約を試みることとする。（**註７**）

（１）M.カレツキイにならって、マクロ経済の体系を Primary.Sector（第一次部門）とIndustrial.Sector（第二次部門）に分ける。第一次部門では「市場価格」は文字通り、生産者と消費者の需要と供給を近似的な値として連動する傾向がある。しかし、第二次部門では価格は生産管理的なのであって、価格は需要に沿って動くのではなく、在庫調整を含めた生産上の調整によって設定される。つまり、ここでは「生産費用決定的」とならざるを得ない。（**註８**）

（２）第一次部門と第二次部門との交易条件は、国際経済の舞台での一次産品輸出国と工業製品輸出国との交易条件のモデルからも透視しうるように、中・長期的に時間をとれば、工業製品輸出国に圧倒的に有利であることがわかる。即ち、一次産品の価格の上昇は工業製品によって容易に吸収され、結局、一次産品の生産者の実質所得を減少させる。

（３）しかしスタグフレーションのメカニズムは、このような第一次部門と第二次部門との交易条件の優劣に在るのではない。第一次部門の価格の上昇を十分に吸収した「生産費用決定的」な、第二次部門のインフレーションは、高い価格を貫徹しながら、二つの大きなデフレ効果に直面するのである。その１は第一次部門からの買い控え（貯蓄）であり、その２は当該政府の、インフレーション抑制の為の財政・金融政策である。このデフレ効果が産出量を抑制し、インフレーションはスタグネーションと結合するのである。（註８）

（４）第一次部門の、外部抑制的な条件（気候、天候的な諸条件）、生産性の低さ、（商品の）回転期間の長さを前提にしつつ、―これに第一次部門の一次産品の投機資本による撹乱を加味すれば―スタグフレーションのくり返しはないとは言えない。そこでカルドアは「国際緩衝在庫制度」(International Buffer Stock)を提唱するが、これは彼の生前も今も、実現していない。

スタグフレーションという大きな現象の解明は、カルドアの論で完結するものではない。国際経済の景気局面と、管理通貨制というエレメントも又重要である。（**註９**）しかし、カルドアの説明は、少なくともＡＳ曲線のＡＳ´曲線へのシフトを過程的に説明しているばかりでなく、ＡＤ曲線の下方シフトをも説明しているのである。そして、もっとも重要な

のは、カルドアのスタグフレーション論にはマクロ的な生産論（カレツキイに示唆を受けたという、価格の区分論）が存在しているのに対して、スウィージーとノードハウスには存在しない、という事態である。一体＜新古典派総合＞における、新古典派とケインズ理論は、どのように「統合」されているのか？彼らの理論の一端に触れた今、この点についての論及に移りたい。

（註６）P.サミュエルソン＆W.ノードハウス「経済学」（都留重人訳 ’89 岩波書店）

（註 7）N.カルドア「世界経済におけるインフレーションと景気後退」（N.カルドア「経済成長と分配理論」・笹屋他訳 ’83 日本経済評論社所収）

（註８）カルドアが、根本的な示唆を受けたと、言明している、M.カレツキイの価格の区分論は、J.ヒックスにも、理論的展開を促した模様であるが（J.ヒックス自身のテキスト「経済学の思考法」貝塚啓明訳 ’85 岩波書店）、そのコンテキストを読む限り、そのケインズ理論の再解釈には大した意義はない、と考えられる。それより、はるかに理論的意義があるのは、このカレツキイ的価格論を、リカルドー固定資本の理論上の問題へ媒介している、森嶋通夫の問題提起である。（森嶋「思想としての近代経済学」’99　岩波新書）

（註９）管理通貨制度と国際的な資本主義の景気の局面と、スタグフレーションとの内的因果関係を論じた、降旗節雄「世界通貨体制の危機と金融資本の論理」（「情況」’71 年 10 月号所収）がある。

B:

＜新古典派総合＞については、本来、理論的な枠組みではなく、単なる妥協的な政策にすぎないという議論（註 10）もあるが、私はあくまで理論的枠組みとして、問題の俎上にのせることとする。

＜総合＞について、その主導的な学者の一人である J.トービンは次のような説明をしている。（註 11）

（１）好況期（完全雇用的な景気の局面）では、新古典派の市場の理論を用い、不況局面では、ケインズ的アプローチ（彼の謂う総需要管理政策）を用いる。景気局面から言えば、新古典派アプローチは長期にわたり、ケインズ・アプローチは短期に係わる。

（２）＜総合＞は、新古典派の市場の理論は、普遍的であり、ケインズ理論は特殊である。（即ち＜総合＞とは新古典派的理論によるケインズ理論の包摂である。）

（３）＜新古典派総合＞の政策的摘要は、1950 年代の半ばから、1960 年代の後半まで、大旨、良好なパフォーマンスを示してきたが、画期は、ベトナム戦争過程での減税問題であった。戦費補填が累積する過程で＜主流派経済学＞の学者達は、増税を主張したが、当時のジョンソン大統領はそれを行なわなかった。これを契機に、アメリカにインフレーション体質が定着し、スタグフレーションへとつながっていった。

上記のうち、（３）については牽強付会の感がない訳ではない。これについては、J.ブキャナンらの批判（註 12）もあり、より本質的な J.ロビンソン（註 13）の批判も在るが、それはここでのテーマには属さない。私の問題関心は（１）、（２）に関係する。私が（とい

うより、過半の研究者が）疑問に思うのは次のような点である。
（１）水と油に近い、新古典派の枠組みと、ケインズの枠組みとが、方法論的に、どのように総合しうるのか。(方法の問題)。
（２） ａ）何故、新古典派の枠組みが＜普遍＞であり、ケインズ的枠組みが＜特殊＞であるのか、ｂ）このａ）の問題と関連して何故に新古典派の政策運用が長期であり、ケインズ的政策運用が短期であるのか。そして、また、この長期運用は、果たしてどのような根拠があるのか。(仮に 10 年周期説をとるとしても、好況期はせいぜい１/４位にすぎない筈である)。
（３）前掲の B で展開したように、そしてトービンの説明自体がそうであるように、何故に＜総合＞の理論は需要メカニズム的であり、枠組みのなかで、そのケインズ的アプローチは、総需要管理論的なのであろうか？
　このような疑問に対して、根底的な解答を与えているテキストが、J.イートウェル＆M.ミルゲイトの労作（**註 14**）である。彼らはそのテキストのなかで、新古典派の＜総合＞の枠組みを総括=批判している。
（１）彼らの＜総合＞のなかで、新古典派アプローチが＜普遍＞であり、ケインズ的アプローチが＜特殊＞なのは（トービンはこの点を明確にしていないが)、彼らが新古典派を長期静学的カテゴリイをもつ市場の理論としてとらえる一方、ケインズ理論を短期の停滞を解明する一般理論であると考えたからである。(傍点は三浦に依る)。
（２）しかし、これは今本的な誤謬に他ならない。ａ）ケインズが、かの「一般理論」(**註15**）で、マーシャル的短期（人口、技術を一定として）を条件として理論を展開したのは、投機、所得を求心する有効需要のカテゴリイを明確にさせるための理論的コンベンションに依るもので、彼自身は、基本的に長期を考えていたのである。さらにｂ）ケインズの理論には長期産出量のメカニズムが存在しているにも係わらず、彼らは停滞理論として、それを受けとったため、総需要管理政策としてしか、分析用具化出来なかった。換言すれば、彼らの理論には、最初から、マクロレベルでの生産論は存在していなかったのである。
　もちろん、ポレミックという事態は、単純化して理解してはならない。ケインズが、「一般理論」で、本質的に長期を想定していたという彼らの解釈は、かなり事後的なテキストクリティークではないか、と私は考えるし、ケインズの理論に、短期ならともかく、長期の産出メカニズム論が存在すると言う彼らの主張にいたっては、事後的なテキストクリティークというより、ミスリィーディングではないかと、私は考える。(**註 16**)。しかし、仮にそうであるとしても、彼らの主張は、相対的に正しいのである。何故なら、ａ）＜総合＞は、普遍と特殊を単に時間的に長・短と短絡的に結び付けたこと、ｂ）ケインズの理論を生産論として、分析用具化出来ず、需要管理論としてしか用具化できなかった、ことは明瞭であるからである。
（**註 10**）村上泰亮「現代政策の類型」(「現代の経済学」‘70　日本経済出版社所収)
（**註 11**）J.トービン「インフレーションと失業」(矢島他訳　’76　ダイヤモンド社)

（註 12）J.ブキャナン、J.バートン、R.E.ワーグナー「ケインズ財政の破綻」（水野正一他訳 ‘79 日本経済新聞社）

（註 13）J.ロビンソンのイーリー講演を私は読むことを得ないが、その詳しい紹介を宇沢弘文のテキストで読むことが出来る。（宇沢「近代経済学の転換」’86　岩波書店）

（註 14）J.イートウェル&M.ミルゲイト「ケインズの経済学と価値・分配の理論」石橋太郎他訳 ’89　日本経済評論社）

（註 15）J・M ケインズ「雇用・利子及び貨幣の一般理論」（塩野谷裕一　’80 東洋経済）

（註 16）彼らがケインズの理論に長期の産出論をみるのは、＜総合＞を批判する為だけではなく、このテキスト全般に、リカルドー・マルクス・スラッファの古典派的アプローチに依る生産価格論にケインズの産出論を符号させようという理論的企図があるからである。確かに古典派の体系を、産出量を定数とする理論として規定できるとすれば、この試みは意義あるものと言いうるであろう。しかしその場合、長期静学の枠組を持つ、これらの価格メカニズム論には、やはり長期の産出論が符号しなければならないのである。果して、ケインズの一般理論からそれが抽き出し得るものか。、私には疑問である。むしろ（出自は、ケインズサーカスであるにせよ）N.カルドアや J.ロビンソンのマクロ的な動態学は、ケインズ的というより、はるかに、マルクス的、カレツキイ的であって、ハロッド型のそれではない。私はケインズの産出論を長期化するとすれば、古典派的アプローチというより、投資と貯蓄の相互を長期的なカテゴリイに移しかえた、ハロッドタイプのものではないかと考える。（カルドアについては前掲書《註 7》、J.ロビンソンについては、彼女の「資本蓄積論」《杉山清訳 ’81 みすず書房》、ハロッドについては R.ハロッド「経済動学」《宮崎義一訳’77　丸善》を夫々、参照されたい）

C:

A、B の課題流行の裡に、C は今や明確になったということが出来る。＜新古典派総合＞とは、長期にわたる市場の理論＜新古典派経済学＞と、短期の総需要管理政策＜彼らの謂うケインズ経済学＞との、特殊な折衷体系以外のものではなく、それが一定の期間、良好なパフォーマンスを政策的に達成したとしても、それ事態が特殊な景気局面の「結果」に他ならないとも言いうるのである。しかし、生産論を欠落した、この理論の性格規定は、（彼らの所謂ケインズ経済学が単なる需要論であったとすれば）そのママ彼らの普遍的なカテゴリイである＜新古典派経済学＞自体に、本質的に、生産論==供給論がないという、積極的な規定を示唆するものである。

実は、この規定は、前掲Ⅱの「常識体の一般規定」のなかに潜在していたものでもある。即ち、ある種の、新古典の学者は、ａ）彼らの前提する諸個人から成る等質な社会と、A.スミスの「市民社会」とを同一視し、ｂ）彼らの「一般均衡価格」とスミスの「自然価格」とを同一視する。（註 17）。これは、彼ら一流の錯認であるに他ならない。何故なら、

ａ）’A.スミスの社会は彼らの社会のように等質的な社会ではなく、明らかに階級社会であり、ａ）’’なお、かつ、スミスの経済社会は市民社会のカテゴリイの一部にすぎない。

ｂ）’さらにスミスの「自然価格」は、D.リカードや K.マルクスの、価値論の規定や利潤率均等化の理論的純化を経て彫琢された「生産価格」なのであって、一般均衡上の価格では

あり得ない。併れにせよ常識体としての一般的規定から、さらに進んで新古典派の生産=供給論の欠落を抽出するに致った後は、この学派のイデオロギイ的側面の規定へと論を進めることにしたい。

（註 17） この種の錯認の典型的事例が、K.ポールディング「自然的自由の経済理論」（前掲「経済学のメソトロジイ」'89　平凡社所収）である。なお、倫理、法、経済にわたる重層的なスミスの「市民社会」体系を、マルクスのそれとの比較裡に論じたテキストに、高島善哉「アダム・スミス」'68　岩波新書）がある。

Ⅳ.＜新古典派経済学＞のイデオロギイ的規定について

ここではA.B 二項に別けて、論を進める。

Ａ．M.カレツキイのコメントについて

M.カレツキイのコメントに触れ、関説する時に、私はM.カレツキイの経済学史上の理論的意義について、どうしても触れざるを得ない。何故なら、カレツキイの理論はあまりにも、ケインズの理論、もしくはその事後的な展開と関連して論及されすぎているからである。それらの論及はカレツキイとケインズを理論的にカップリングさせたり、ひどい場合は、カレツキイの理論をケインズ理論のサブシステムとして扱う理論も見られるのである。（註 18）。確かにこのポーランド生まれの孤独なコスモポリタンの、理論的営為を世界に向けて紹介したのは、ケインズの弟子たちではあった。そこに理論的な質疑や交流も生まれたであろう。しかし、パトロナージュがあったことと、理論的類縁性とは本質的には別次元の事柄である。実はケインズとスラッファの理論の比較に於いても、同種の同一視がみられ、そこから逆にスラッファ批判が生まれるという事態が発生していることについては、読解の折りに述べたとおりである。(註 19)。ところで、ここでケインズとカレツキイのある種の同一視に私が拘泥するのは、純理論的な動機もあるが、取りあえずは、このことの確認を欠いては、後論で触れる、カレツキイのコメントの意義が明確に理解されないと考えるからでもある。

M.カレツキイの理論のケインズ理論に対する独自性は、私の考えでは以下のとおりである。

（1）ケインズとも全く同時期に所得決定式を考案したと言われるが、その所得決定式は、導出過程のうえからも、出来上がった式のインプリケーションのうえからも大きく異なっている。即ち、ａ）ケインズは新古典派の風土のなかで、苦闘し、貨幣の研究と、R.カーン乗数論を総合して、所得決定式を導出したが、カレツキイは「資本論」の再生産表式からそれを演繹したのである。ｂ）かくして出来上がった二人の所得決定式は、ある意味では根本的にインプリケーションを異にするものである。(註 20)。

（2）カレツキイの主著を読んでわかるように（註 21)、彼の所謂、マクロ的な動態論は実は相当に未完成ではあるけれども、ケインズ理論を長期に移しかえたハロッドの成長論ア

プローチとは、根本的に理論の性格が異なっている。彼の論理は成長論というより、景気の循環論であり、本質的には資本蓄積論なのであって、資本の蓄積の累乗が、資本の投資に累乗のマイナス効果を与えていく、という論理に貫かれている。

（３）独占の生産価格の分析を、はじめて展開した（とケインズ派に評価されている）彼の生産価格論は、実はミクロ経済の分析としては高い完成度を持っているが、マクロレベルでは、相当に未完成である。(註 22)。これは私流に言えば、彼の景気循環論（資本蓄積論）が未完成であることと対をなしている、ということになる。

ここまで付き合っていただいた諸子は前に戻って(註 16) を読んでいただきたい。私がそこで「長期の産出理論」と言っているのは（未完成である為、相当な作業仮説を必要とするのだが）彼の理論を指しているのである。残念ながら、私の能力と準備は、未だその作業仮説の手前にある。これらを今後の課題として銘記して、今は当該の課題に即してカレツキイのコメントに関説することにする。

カレツキイは、当該テキスト（註 23）のなかで次のように述べている。(私の要約以外の「　」部分は、カレツキイ自身の文章である)。

（１）「資本主義経済の下で政府が、そのやり方を知ってさえいれば、完全雇用を維持するはずだという仮定は間違っている」

（２）産業の主導者や金融の主導者と、有効需要政策とは、中・長期の仮定の下では根本的に相容れない。

（３）「中・長期のビジネスサイクルの後では、大企業と金利生活者との利害との強力な同盟が形成されそうであり、また、そのような状態は、明らかに不健全だとする市場万能主義者のイデオローグが一人ならず、見出される。これら全ての努力、とりわけ大企業の圧力によって、政府は十中百九、財政赤字の削減と市場万能主義に後戻りするが、その後、不況が処理されることもなく、継続することだろう」(以上「　」中の傍線は三浦)。

ここで、カレツキイが言わんとしたことは明瞭である。ａ）ケインズ的な有効需要政策（「完全雇用を企図する政策」）を政府や大企業が受け入れる、という事態には普遍的な意味（中・長期的な根拠）はない。(註 24)。b）新古典派的な政策（「市場万能主義」）も又、「不況を処理する能力はない」けれども、景気の変化する局面で、有効需要政策と対称的に、偶然的に（つまりは、普遍的な根拠なしに）採用される政策（イデオロギイ）である、ということに尽きている。このようなコメントは、彼の所謂「経済政策」に対する基本的な思想の表明でもあるのだが（註 25)、今は彼の「偶然的な政策イデオロギイ」＝「市場万能主義」、という彼自身の指摘に、満足することで足りるのである。しかし、＜新古典派経済学＞のイデオロギイ的経路は、政策イデオロギイに尽きることなく、もっと方法的な根本に由来しているのではないか。これが次項目のテーマとなる。

（註18） カレツキイとケインズを同一理論圏内とみなす見解は、ケインズ理論の秀れた批判的テキストにさえ見出される。(新野幸次郎・置塩信雄「ケインズ経済学」《 '86 三一書房 》における成長論や加速度原理の証明をみよう)

(註 19)　ここで、「商品による商品の生産」の読解の、ある種のくり返しになるうえ、相当に長くなってしまうけれども、1）新古典派に対する批判的論理の、ケインズ理論とスラッファ理論の深度の相違を考えるうえで、極めて重要な論点であるうえ、2）今回、始めての諸子も居られるので、この点につき、長い註文を付す、ことにする。

ケインズの理論とスラッファのそれとを、貨幣論や利子論の分野で、一定程度、相同（新古典派批判というテーブルのうえで）とみなしたうえで、その「交錯」を論じたのは、菱山泉のテキスト「ケインズからスラッファへ」（ '89　名古屋大学出版会）であった。これに対して、浅野栄一は,前掲菱山テキストの書評論文「学説史研究の現代性」(「経済評論」'90 年 8 月号所収）で菱山の提起に触れ、以下のようにコメントしたのであった。即ち、1）スラッファが、“Dr.Hayek On Money & Capital”（“Economic Journal” '32.8 月号所収）で、貯蓄と投資の非対称性を論じたのは卓見であり、この意味で、「貨幣論」から「一般理論」への、ケインズの理論的旋回と大きな相同性と交錯性を成している。2）しかし、「商品による商品の生産」の段階になってもなお、利潤率が貨幣率によって経済体系の外から、与えられているという事態をみる限り、スラッファのその後の研究史のうえでは、ストックの分析が欠落しており、それ故、フローの分析も充分なものではない、と考察することが出来る、というのが、その趣旨である。

確かに、学説史研究のうえではケインズとスラッファの、一定の相同と交錯はあり得たことだと思われる。何故なら、菱山はこの問題提起にあたって、独自の見解に依ったのではなく、小島専孝「スラッファのハイエク批判と『一般理論』形成におけるスラッファの重要性について」（京都学園大学・論集 '88・3 月 所収）の論旨をも十分考慮に入れていたのであって、しかも、小島は、ケインズの理論的展開に関して、スラッファのハイエク批判論文の相当の影響を十分に論証し得ていると考えられる。（但し、「一般理論」の当該コンテキスト--邦訳テキスト 240p～242p--には、スラッファにはもちろん、いかなる研究者に対する謝辞も見られないが)。従って、私はこのような「相同」と「交錯」の論議が学説史のうえで、一定の意義を有することを否定するものではない。しかし、その意義は一定のもの以上に出ない、ことを言いたいのである。何故なら、私にとって、最も大きな意義を有するのは,「相同」や「交錯」の論議ではなく、両者の「差違」それ自体であるからである。さしあたり、私が論断しうるのは、以下の二点である。即ち、

その 1）は、一たび出来上がった「一般理論」の流動性選好利子論に（一言も明言していないけれども)、スラッファは根本的に反対であったろう、という事態である。何故なら、 a ）流動性をめぐる個々人の心理的メカニズムによって、利子率の変動を説くような理論に対して、スラッファは全く賛同し得なかったであろうし、b）経済変数の体系内部で利子率のメカニズムを説くことには、さらに大きな異議を持ったであろうからである。この異議の意義こそ＜新古典派経済学＞に対するケインズとスラッファの根本的なポジションの＜差違＞を示唆するものであること、については、本稿レジュメの後論を参照されたい。（この点、前掲、浅野は全く理解していない)。次に、

その 2）は、当該ハイエク批判論文のもつ、独自の重要性である。この簡単な英文で書かれた小論のうち、本質的に重要なのは、ケインズ理論と相同性、交錯性のうえで比較される「新古典派批判」ではなく、むしろ「古典派批判」だからである。しかも、それは、あたかもアポカリプス的文体によってパラフレーズされている。即ち、

1）利子率は利潤率によって規定されるのではなく、その逆である。

２）貨幣利子率は自然利子率に収斂するのではなく、その逆である。
３）「銀行組織」の本体は、貨幣ストックの成分に在るのではなく、それ自体が、歴史的に、社会的に規定された独自の社会組織体である、
という所以にある、等々。

これらは古典派からの逸脱として、読まれるべきではない。むしろ、逆に、リカルドー・マルクスの体系を保持したうえでの、彼独自の読みかえ、と考えなければならない。そして、これらのパラフレーズは、そのママ、28 年後の「商品による商品の生産」の暗然の前提、もしくはネガ部分となっている。従って、テキストのポジ部分を如何に、整合的に精査し得たとしても、それはテキストの解析としては半面にすぎない。何故かなら、「商品による商品の生産」とは、スラッファ独自の体系の読みかえの完成態であるからである。けだし、私が自らのスラッファ研究が 1/2 迄も到達していないと言明したのは、この所以に基づいている。

（註 20）カレツキイの所得決定式は、ポーランド時代（1933 年）に書いた「景気循環論概論」で完成されていたというが、このポーランド語で書かれた論文を私は読むことを得ていない。従って、その主著（註２１参照）から、彼の説明に依り、それをフォローすることとしたい。導出過程のファンダメンタルな段階とは、「資本論」の再生産表式の演繹から、基本式を得る段階である。即ち、政府部門の存在しない、閉鎖的なマクロ経済を前提とし、再生産表式を３部門分割（即ち、「資本論」の表式での第１部門と資本家用の消費財部分と賃金財部分とに分ける）として分析すると、（労働者はその賃金を全て消費すると考える）、マクロ経済全体の利潤価値が投資財の算出価値と資本家の消費財価値に等しいことがわかる。これを立式したのが、総利潤（P）=投資（Ｉ）＋資本家の消費（C）という基本式である。ここからは、メカニックに展開しうる。１）C を固定的成分 B。と利潤 P に比例する成分λP（０＜λ＜P）に分ける。即ち C ＝ B。＋λP、２）前掲１）は、B。＋λP と基本式 P＝Ｉ＋C とを合成すると、P＝B。＋Ｉ／１－λが得られる。３）利潤 P の国民所得 Y に占める比率をπ（０＜π＜１）とすると、P＝πY となる。４）これを前掲２）の式に代入すると、Y＝１／（１－λ）π×（B。＋Ｉ）が得られる。これがカレツキイの所得決定式である。ところで、これを＞ケインズの所得決定式Y＝１／（１－α）Ｉ（αは限界消費性向で《０＜α＜１》）と比較してみると、カレツキイの所得決定式では、資本家の固定的な消費が大きな役割をしていると同時に（それ以上に）、乗数としては相反的な資本家と労働者のシェアが反映されている。これがマクロ的動学では、大きな役割を演ずることになる。ケインズの所得決定式では、この階級的な相反性は、不明確なママであるといってよい。（ケインズの所謂 2 階級区分も　ここに遡源を持っている、といって良い）。

（註 21）M.カレツキイ「景気循環論」（宮崎義一訳‘89　新評論）

（註 22）P.クライスラー「カレツキイと現代経済」（金尾敏寛訳‘00　日本経済評論社）は、この点についての週致な研究である。

（註 23）M.カレツキイ「完全雇用の政治的側面」（M.カレツキイ「資本主義の動態理論」《麻田他訳 ’84　日本経済評論社》）。なお、このテキストは論文集であり、この論文は ’43 年脱稿の日付がある。

（註 24）カレツキイのこの理論と、ある意味で符合するのが、60 年代終わりの宇野弘蔵の国家独占資本主義（ケインズ的完全雇用政策型国家）の段階論をめぐる言説である。これを、資本主義の新しい段階として規定しようとした彼の弟子筋の研究者に対して、彼は「金融資本の利益を抑圧するような政策体系が、長期の段階を画するというようなこと」に根本的な「異論」

を提出している。(宇野「経済政策論」'71　御茶の水書房、における「補説」参照)。又、宇野のこの観点をベースに生かしながら、アメリカのスタグフレーションを分析したのが、前掲降旗論文であるといって良い。前掲（**註 9** ）を参照。がマクロ経済政策

（**註 25**）カレツキイのこの見解を敷衍すると、１）資本主義の下では、政府として普遍的な根拠で（中・長期的な展望で）政策体系を採用することはないこと、２）市場万能主義（新古典派的経済学の政策）と有効需要の政策とは、対照的に、かつ、偶然的に（情況、決定的に)、景気の局面に応じて、採用されるにすぎない、というものである。

B. ＜方法＞に遡源するイデオロギイ的エレメントについて

私は、この項を、次の文章の引用からはじめる。

「徹底したアトミズムの上に立つ一般理論という前期の立場は正に経済学では一般均衡論です。後期ヴィトゲンシュタインはそれを脱却したところにあります。とすれば現代経済学は今日、日本の社会のざらざらした大地のなかに、アメリカ社会のざらざらした大地のなかに、現代資本主義のざらざらした大地のなかにメスをつきつけ、その岩盤をえぐらなくてはなりません」(**註 26**)。私はここで、一般均衡論の理論的批判や、それらの秀れたテキストについてコメンタールする意志はない。ここでの主眼は、あくまで一般均衡論に収斂する＜新古典派経済学＞の方法であり、そこから由来するイデオロギイそれ自体である。

そして、ここからは、今までのように、経済学的な先達のテキストにヒントを求めることは出来ない。私の指針は私自身の、テキスト読解以外にない。即ち、「経済原論」や「商品による商品の生産」(**註 27**) から、教えられた理論的コンテキスト、以外には有り得ないのである。従って、私はもう一度、私のテキスト読解に戻らねばならない。

「商品による商品の生産」も「経済原論」も、夫々に難解なテキストであり、その夫々の理論的インプリケーションは、極めて深かった。しかし、この二つのテキストは夫々に独自的であるだけではなく、共通したエレメントも持っていたのである。それは、

ａ）経済諸変数を貫徹するメタ理論的な理論的性格と、

ｂ）そのメタ理論自体が自生的でなく、自らを閉じることが出来ない（本質的に外部から制約される）という本質を持つ、

というエレメントである。

例えば、スラッファの「商品による商品の生産」では、メタ理論にあたるものは、価格の変動から、独立して客観的に規定される、生産価格の体系であり、それはリニアーな投入、産出の透視・解析から抽出されるリカルドー・マルクス的な体系であるが、この体系は、自らを自生的に閉じることは、出来なかったのであった。即ち、その体系は、純生産物と生産手段との数量比率自体は確定しうるが、(どちらが独立変数であるかは、別にして)、利潤率と賃金率とは未知数である為、自由度１のままであった。スラッファ自身は利潤率を独立変数として体系を閉じていたが、その利潤率自体は、貨幣利子率から与えられ、その貨幣利子率自体は、経済諸変量を超えた社会的編成（権力、制度、文化、習慣）から与

えられる、としたのであった。宇野の「経済原論」の場合は、どうであったか。「経済原論」では、労働力の商品化を基軸とする価値法則の展開が、メタ理論にあたるものであったが、宇野がこのテキストで試みた「資本論」の純化過程によって得られた「純粋資本主義」のモデルは、あたかも永久に循環する如く、自らを閉じることはないのであった。それを閉じるものは、労働力の商品化の廃棄それ自体であって、それは経済的過程の内部におこることではなかった。この、彼らの理論モデルに共通するエレメントの示唆する事態とは何であろうか。それは、ある領域（経済学ならば、経済諸変量、経済過程）を理論的に認識している当の研究者の認識上の立脚点は、そもそもどこかという、あらゆる科学的方法論や思想の根拠に通底する、根底的なアポリアである。(**註 28**)。このような立脚点-場所論的視点からすれば、M.ウェーバーが展開した認識上の操作からなされる認識の客観性という議論は、瓦解せざるを得ない。(**註 29**)。何故なら、ヴィトゲンシュタインが看破したように、認識の言語ゲームの中に居る者は、決してその言語ゲーム総体を、批判的に対象化することは出来ないからである。その為には彼あるいは彼女は（言語ゲームを＜内＞と＜外＞に境界づける、ある場所、即ち言語ゲームを１つの共同体とみなし得るとすれば、その＜内＞でもあり、＜外＞でもあるパーリア的な場所に定位しなければならないのである。ヴィトゲンシュタインは比喩的に述べているが、敷衍すれば「ザラザラした大地」とはこのような場所、即ち認識を境界づける根源的なパーリア的ポジションのことではないか、と考えられる。

それならば、一般均衡論を収斂点とする＜新古典派経済学＞の方法とは、一体何であろうか。それは「市場」を通じて展開する経済諸変量の自生的展開（その結節が均衡である）をあくまで信じる、「言語ゲームの内部に住む者の言語ゲーム」以外のものではない、ということになるであろう。これが、その、根源的なイデオロギイ的規定である。

（**註 26**）伊東光晴「現代経済学の課題」(「経済評論」'88 年 10 月号所収)。なおこのような前期ヴィトゲンシュタインの哲学と、経済学の一般均衡理論とを同一視することは誤りであるとする専門家の議論があるが（黒崎宏「ヴィトゲンシュタインの生涯と哲学」《'88 頸草書房》)、私はそうした説を採らない。そのような批判は、書誌学的には、妥当性があろうが、門外漢の経済学者の直感に含まれている正しい契機をネグレクトするものでしかないと考えるからである。この点については後述を参照願いたい。

（**註 27**）再三、登場させている二つのテキストの出自を明確にしておきたい。

P. スラッファ「商品による商品の生産―経済理論批判序説」（菱山泉・山下博 '62　有斐閣）

宇野弘蔵「経済原論」（ '68　再版　岩波書店）

(**註 28**) このアポリアをヴィトゲンシュタインとは異なるアプローチによって、提起したのが、M.フーコーの「言葉と物」（渡辺一民他訳‘79　新潮社）である。このフーコー的問題提起も又、本稿の行論上、極めて重要な諸点を含む為、（註 19）と同様、長い註文を付すことになる。

さて、フーコーは、このテキストの中で、、＜考古学的方法＞と自称する方法によって、近代の認識諸形態について、膨大なケーススタディを、系統的に集積したうえで、＜近代＞とは、誰もその外に出られない、一つの大きな」「エピステーメ」（認識の枠組）であると規定した。

これに対して、J.ハーバーマスは「近代の哲学的ディスクルズ」（三島憲一他訳‘90　岩波書店）に於いてフーコーを批判したが、本格的な論争の前に、フーコーは亡くなったということである。私には、到底、このフーコーとハーバーマスの哲学上の論争に立ち入るべき知見はない。しかし、＜新古典派経済学＞の、最も内奥のイデオロギイ的根拠を追訊した本稿レジュメの行論と、この論争が交錯する局面についてだけは、コメントしておきたいのである。私には、ハーバーマスのテキスト全体に、「良心的な」ケインズ主義者や「両親的な」マルクス経済学者に通底する、オプティズムと類似したエレメントが感じられるのである。即ち、ハーバーマスはフーコーの「言葉と物」をクローズドな体系としてとらえ、フーコーの（近代からの）脱中心化のテーゼを、ニーチェ的絶望的反抗にすぎないと批判し、これに対して「市民社会」が質疑と討論によって、無限の自己改良をとげるなかから、「公共空間」が生まれる、とするのである。（けだし、彼にとって、この討論、質疑そのものが哲学である）。しかし、「市民社会」自体が、フーコー的には＜近代＞のエピステーメそのものであるときに、（そして、先進諸国の議会制民主主義の、途方もない、閉鎖的体系を、眼にせざるを得ない現情況下で）討論や質疑、即ち、市民社会的な認識の積み重ねによって、一体どこに「公共空間」が設定され得るであろうか。もし、仮りに「公共空間」が現前するとしても、（おそらく、その為には、叛乱や革命的行動といった、言葉の本質的な意味での開かれた暴力を必要とするであろうが）、それは、到底「市民社会」の連続性の中には、現前し得ないのではないか。この＜矛盾＞の対象化が、彼の啓蒙論的図式の中には見当たらないのである。

スラッファや宇野の峻厳な理論を研究することで、私が感じている＜思想＞は、はるかにフーコーに近い。古典派的アプローチと謂い、長期静学的方法と謂うが、この種のアプローチは、＜経済＞が、その外部性である「歴史」や「社会」（フーコー的には「近代」）に根源的に規定されて在ることを、それこそ、無限の無限化的な理論の厳密化を通して展開していくことに他ならず、結局、理論それ自体としても、それを対象化していく自らの存在としても「脱中心化」していかざるを得ないのである。行論で、M.カレツキーのコメントを検証したように、経済理論の政策化は、ただ偶然的に支配権力（政府）に採用されるにすぎない。換言すれば、＜中心＞と＜周辺＞を往復するような黄金の図式は、経済理論とは関係がないのである。（ハーベイロードの前提に依ろうと、階級史観的な思想に依ろうと）、中心（体制）―周辺（反体制）と謂った図式は、かえって経済理論を自体性として物象化し、その内部に安住することにつながるのである。私が、ケインズ主義やマルクス主義の経済学者のオプティミズムというのは、このような物象化を通じて、彼ら自身が最も否定している＜新古典派経済学＞と、結果的にイデオロギイを共にすることになる、という事態を指している。後論を参照されたい。

（註 29） M.ウエーバー「社会科学及び社会政策の認識の客観性」（出口勇蔵訳・23　’69 河出書房）

（註 30） この「パーリア的ポジション」を示唆している、経済学外のテキストを開陳しておく。必ず諸氏の経済学の研究の養分となり得る、と考えるからである。なお、各書についてのコメントはあくまで私製のものである点を断っておく。

1）折口信夫「古代研究」（「折口信夫全集 2 巻　中公文庫）。天皇制の基層を形成している古代日本人の固有信仰を研究していく過程で、古代的共同体の＜中心＞にも＜周辺＞にも天皇（スメラミコト）は位置していない、という根源的な事態を示唆するに到った異様な労作である。（前掲《注 5》参照）。

2）吉本隆明「異端と正系」（現代思潮社）。＜知識人＞の＜戦争責任＞を行為のレベルではな

く、思想・理論のレベルで追及していく過程で、吉本は知識人の反体制主義は、ある種の自然性にすぎず、本質的に体制変革につながらないのではないか、という深刻な問題意識に到達する。ここから＜知識人の認識の自然性＞を外部から対象化する＜大衆の存在様式＞が提起されてくる。

３）奥崎謙三「ヤマザキ、天皇を撃て」（二月社）（但し本書は絶版である）。著者、奥崎謙三は、天皇を「天皇制」として、つまりは制度として対象化するような知識人の世界の、外部に、庶民として生きてきた。だが、やがて出征し、極限的な生死の境をぬう敗走を通して、死にゆく戦友たちと共に、「帝国陸軍」の解体を体験する。この体験を真摯に経験化していく過程で、彼の関心は＜自分＞と＜ヒロヒト＞との当事者責任に、一貫して収斂していく。天皇を徹底して当事者化する、この論理は、あらゆる天皇制的な枠内での、天皇の戦争責任論議を超えるモメントを内蔵している。

Ⅴ.結語：

今や私はⅡで与えた、常識体の一般規定に加え、以下のように、積極的な規定を、与えることが出来る。

（１）＜新古典派経済学＞は、マクロレベルでの生産論（生産価格論及び産出量のメカニズム論）を持たない。

（２）＜新古典派経済学＞は、「市場万能主義」という政策イデオロギイとして、これもステレオタイプ化したケインズ的「完全雇用政策」の政策イデオロギイと、景気の交替局面に応じて対称的に採用されるが、両政策のイデオロギイ共、採用される普遍的な根拠はない。

（３）＜新古典派経済学＞は、普遍的な科学方法論や思想の方法論に考慮を払わない。それは「言語ゲームのなかで言語ゲームを演じているにすぎない」。但し、この方法論的な本質が、前掲（１）とどのように関連するかは、論断は出来ない。

02.2. 15　三浦幸雄

2.2「経済学」講義（案）経済学レクチャー（骨子）

（2004．5.18）

１．経済学的なものの考え方

ａ）東海村原子力発電所の事故をＡ.マーシャルの「社会的外部不効用」の理論を下敷きに考えてみること
①不効用は、マクロ経済のうえで、論説され、処理されてきたか？
②「責任」はどう論説され、追求されたか？
③＜原子力発電＞は、日本で、マクロ経済的にどう処理されてきたか？

ｂ）雪印事件を going concern の企業モデルのうえで考える
①市場に対する透明度の限界とは何か？
②100％の透明度で企業は存続しうるか？
③この事件の、ファイナルな＜被害者＞とは、結局誰か？
④雪印の社会的資源はどうなるか？どこへ行ってしまうのか？

ｃ）「失われた 10 年」と行・財政改革（これについては又取り上げる）
①行・財政改革の経済学的な目的と枠組みとは何か（louding out の処理）
（本来、マーシャリアンの発想）
②日本の行・財政改革は、マクロ経済の全域にわたってしまった（!?）＜空間的＞
競争、規制緩和、透明性、国際スタンダード（Ｂ1Ｓ 時価会計）
③行・財政改革は、時間的に hard landing を求めた（!?）＜時間的＞
不良債権の市場努力による処理：不可能（結果は貸し渋り、貸しはがし）
④行・財政改革はアメリカ的、グローバリズムそのものであって、その根拠を問うていない。
〔宿題：上記１ａ）：新聞、総合雑誌をリサーチしてリポートせよ。400 字 8 枚以内〕

２．スミスとマーシャルについて：二つの学派（古典派と新古典派）の父

ａ）A.スミス
①スコットランド人。一時はオクスフォードで研究者になろうとしたが、なじめず、再び

教団に戻り、エジンバラ大学の教授をつとめた。敬虔なプロテスタントで、一生独身。地方住まいをも含めて、ケーニヒスベルグでのE.カントに似ている。

②主著「国富論」について

＜１＞スミスは元来、倫理学者であって、「モラルセンチメンツ」というテキストも書いている。それ故、彼にとってこのテキストは、社会倫理学の一環でもあったと考えられる。

＜２＞このテキストで、スミスは王権政府による東インド会社や、特権大商人のマーカンタル・システム（重商主義）を批判し、タイトル通り、国家（nation）の富の性質と原因を、平均的な人々の勤勉努力による＜生産＞に求め、その人々が財を享受する国内市場の拡大に求め、規制撤廃（自由）を主張した。彼の生産力、国内市場、自由放任の commerce society をマルクスにも通じる＜市民社会＞の論理として、考える経済学史家も存在する。（高島善哉「アダム･スミス」）

＜３＞このテキストの主要なコンテキストは、以下の通り

・ケネー「経済表」の難点をのりこえ、まがりなりにも労働価値説を樹立した。（支配労働論との間で動揺し続けた。労働価値説はリカルドー、マルクスによって完成される）。
・生産価格が神の invisible hand によって＜自然価格＞として成立し、生産のために必要な資源の需給も＜自然利子率＞として、成立すると説明した。これが、今日の新古典派の謂う一般均衡論の祖形を成すもの、となっている。（K.ポールディング「国富論について」）（「経済学のメトトロジー」所収）〔この事態には、(!?)印がつく〕
・このテキストの難点のもう一つは、（労働価値論と支配労働論との間の動揺）、リカルドーの謂う「固定資本」と「流動資本」の区別がないことである。この難問はリカルドー、マルクスによって一応解決されたとも言われるが、厳密には解決されていないという秀れた研究もある。（森嶋通夫「リカルドーの経済学」）

ｂ） A.マーシャルについて

①敬虔なプロテスタントであり、経済学を社会倫理学の一環であると考えた点では、時代を隔てていても、A.スミスに似ている。生物学、数学のうえでも秀れていたが、H.スペンサー流の社会ダーヴィニズムには激しく反対し、社会主義者（フェビアン協会）と付き合ったが、彼らの無知に失望し、社会主義から離れた。経済学者としては、限界効用論や一般均衡論について、L.ワルラスや、W.ジュヴォンズと同時期に同じ着想に達していたが、それらの理論的な欠陥について深く研究し続けた。「産業経済学」という名著を上梓した後、「経済学原理」で自らの体系化を企図したが、前述の研究から、動揺を繰り返し、ついに三版に及んだ「原理」は完成しなかった…（我々が今読みうる「経済学原理」の邦訳テキスト（富山房刊）は、その第三版からの翻訳である）。

②マーシャル経済学の独創性は、それ故、一貫した体系性に在るのではなく、知的誠実性から来る、動揺、苦闘、訂正にこそ、在ると言って良い。（世界レベルのマーシャル研究としては、ケインズのマーシャル伝があるが、これはカッコ良すぎて公正を欠く。それよりも、日本の研究者による（外国語にも翻訳されている）二つの研究が良い。菱山泉

「近代経済学研究」、及び間宮陽介「マーシャル研究」。本格的にマーシャルを研究したい人は、この二著を読んで、前述の「原理」のⅠ～Ⅲ巻までを読めば、一人前のマーシャリアンと言いうる。私も、実は、マーシャルに関してこれ以上の勉強はしていない。）

③マーシャルの動揺、訂正のうち、最も重要なものは、収穫逓減、逓増の＜否定＞（訂正による最終結論？）と、一般均衡論の＜否定＞（これも訂正による最終結論？）である。さらに今一つ（第３番目）は、マクロ経済とミクロ経済との＜関係＞如何、という問題である。このうち、収穫逓増と収穫逓減の＜否定＞と、一般均衡の＜否定＞は直結している。マーシャルは、「産業経済学」を出す前から、このレクチュアーでも衆知になった、市場の＜外部効用＞や＜不効用＞について、系統だった見解を持っていたうえ（菱山泉の前傾テキスト）、鉄道、鉄鋼などの国家的投資や独占的資本の形成にも深く着目していたために、参入もリタイアも自由な競争によってのみ、収穫逓減や逓増の生産価格メカニズムがありうるとして、このメカニズムを最終的には否定し、それと深く関連する市場の均衡も否定した。この否定は、一気に行われたのではなく、一般均衡の否定→部分均衡論→さらには部分均衡の否定、という段階で進んだ。（間宮、前掲テキスト）

④数学的な教養に秀れていたマーシャルにとっては、ミクロ市場の数字（統計）をマクロ市場へと集計することは、当初きわめて簡単であると考えられていた。（「原理」Ⅱ巻のはじめのパラグラフ）。しかし③で述べた二点と共に、リカルドの平均利潤率の理論が、極めて深い難点を有することに気付いていた彼は、単純なエコノメトリックな＜集計＞では、この集計問題を処理出来ないことに気付く。そして終にその結論を述べていない。しかし、マーシャルの理論の展開では、集計問題は、収穫逓増・減や一般均衡の否定というコンテキストとは、別なコンテキストとして考えられていたのである。（この見解は、菱山や間宮と異なった、私の考えに依っている。彼らは前二つのコンテキストから、「集計」の問題を説明している。）

⑤マーシャルの理論は、後の経済学に大きな影響を残した。

＜１＞ケインズの謂うように、確かにマーシャルには、貨幣論的なアプローチは本格的には存在しなかった。しかし「一般理論」に於けるケインズの、「古典派」的な一般均衡論の批判、即ち「古典派」による一般均衡論は、極めて特殊な場合にのみ仮設されるにすぎないという理論は、マーシャルの経済学を俟って、はじめて可能であったと言い得る。

＜２＞マーシャルの収穫逓減・増をめぐる右往左往があったからこそ、スラッファーは＜収穫一定＞の与件の下に、現代的な、古典派的アプローチに着手できた。

＜３＞マーシャル的な、公正、厚生のアプローチは、弟子ピグーの厚生経済学に受け継がれ、現代的には、G.ミュルダールの厚生経済学につながった。このようなマーシャルを「新古典派の父」と呼ぶのは、奇怪である!?　本当に、ふさわしい、学説史上の呼称は、ケインズ経済学の助産婦であり、スラッファー理論の否定的媒介であり、ファイナリーには厚生経済学の父、であろう）。

３．「失われた 10 年（実は 15 年)」を経済学的にどう考えるか

ａ）失われた 10 年（実は 15 年）について、実に多くのテキストが刊行されているが、本質的に有益なテキストは少ない。しかし、以下のテキストは極めて重要である。
①大内力「国家独占資本主義、破綻の構造」、
②Ｓ.ジョージ「カジノ資本主義」、（編註　スーザン・ストレンジの誤記。以下同じ）
③宮崎義一「複合不況」、
④吉川元忠「マネー敗戦」、の４著である。
　このうち①はマルクス経済学者、②③は、ポストケインズ主義の経済学者に依るテキストであり、④はエコノミストに依るテキストである。
　これらのアウトラインだけ、取りあえず説明する。

①大内は、フィジカル・ポリシー（財政投資による有効需要の創出政策）に領導される再生産構造（ケインズ的政策）は、実は三つの困難をクリアーしてはじめて可能であったと説明する。即ち、
＜１＞国家が、資本の利害を一定程度抑圧すること、
＜２＞一定範囲内でのインフレーション、
＜３＞理想的な管理通貨制の運用、
　これらは資本主義的メカニズムのなかでは、本来的に無理な自体として、過渡的な資本主義の＜段階＞である、とする。
〔彼は、資本主義的な生産と流通は、ファイナリーには社会主義的にシフトしていく以外にないもの、と考えている。しかし、宇野学派の彼の＜社会主義＞は極めて緻密なコンセプトであって、彼はソ連も中国も、後進的な国家独占資本主義と考えている。但し宇野弘蔵は、大内の＜国家独占資本主義＞の理論的枠組みを認めないで亡くなっている。〕
　大内のこのテキストでは、国家独占資本主義（ケインズ政策）は、アメリカが基軸国としての義務を果たせなくなった点－即ち管理通貨制（ブレトンウッズ体制）の崩壊－を起点として、＜2＞－＜1＞へと、即ち過剰インフレと国家のマクロ政策的な指導力の解体へと連鎖したことが説明され、デフレによる収束と、市場主義への収斂が、この時点で見事に予想されている。
②Ｓ.ジョージは、80 年代に入ってはじまった資本の自由化が、85 年の段階で、次のようなマーカブルな数字を示していることを示す。
＜1＞　財サービスの輸出入に伴なう資金の移動(A)に対して、資本の移動(B)は 80 倍に達し、そのうち、海外直接投資に該当するものは 25%弱であり、残りの 75%(B')は、為替の先物ファンド、海外の株式や社債への投資として、いわば純投機的な資本移動である。
＜2＞この B'の伸びは累積的であるから、彼女は'95 年頃には A の 700 倍をこえるであろうと予想しているが、私は 93 年に 1000 倍という統計をカクニンしている。又、この投機

的な資本移動による撹乱的な要素は、アジア数カ国に与えたヘッヂファンドLACMによる壊滅的なダメージによって、実証されてしまった。

＜3＞彼女は、金利政策によっては、この資本移動の制御は不可能であるとして（この金利と為替変動についての理論は極めて秀れたものである）、源である国際通貨制度の改革以外にないことを述べ、二つの改良案を提出する。即ち第一は、シニョレージをアメリカ単独とせず、先進国に分け与え、＜バスケット基軸通貨＞を制度化して、連帯責任を負うこと、第二は、第一を前提とした投機的な資本移動への課税である。（後者は、J.トービンが具体化した。まだ政策的に実現していないが、少なくとも検討に値する改革案である。）

③宮崎義一が、このテキストで企図したのは、純粋に日本資本主義の現状分析（92’年に於ける）に他ならない。

＜１＞彼は、プラザ合意→前川リポート（内需拡大・行政改革）のプロセスによる資金のダブつきを以って、複合バブル→複合不況の＜原因＞とは考えない。それらは＜前提＞にすぎない。

＜２＞彼は、複合バブル→複合不況の真因を、資本の自由化と日本資本主義の抜群に秀れたポジションによる、日本型ビジネスモデル（間接金融）の空洞化に置く。即ちビッグビジネスや中堅企業は、第三者金融より、効率的な国内外の社債の発行や、株式の発行によって資金をファイナンスしたのである。

＜３＞この＜空洞化＞に対し、銀行は不動産や住宅分野へ、即ち、資産担保とリンケージした分野へ投資したが、過熱し、バブル化した。それ故、フロントライン上の責任は銀行に在るが、彼は、窓口規制をゆるめ、むしろ銀行をあおった中央銀行（日銀）のリーダーシップ上の責任が大きいとする。又、日銀は複合不況（デフレ）の段階で、銀行に対して、一方的に引き締める失敗を行ない、有効な不良債権の処理を行わなかった、と彼は批判する。（彼の論理に於いては、最終的な責任は政府であるとしても、大蔵省の責任は第二義的である）。

＜４＞複合不況を脱するステージで、マイナス要因が加重された。BISと時価会計であり、さらに不良債権のハードランディングの要請（これは世論→政府に依る）である。

＜５＞かくして銀行は、企業の資金ニーズに到底応えられず、デフレ･スパイラルの入り口に入っている。

＜６＞彼は、現状（92年）に於いて、財政政策（公共投資）は全く有効でない、と説く。それは、ケインズ理論でいう、流動性のワナという、テンポラリイな原因に依るのではなく、これだけ資本移動が大量化した情況下では、一国レベルのケインズ政策は不可能である、という論拠に依る。<7>結局、彼は処方箋としては、二つの提言を行う。ショートスパンのものは、日銀を介した、銀行の不良債権のオフ･バランス化（税金を投入しない方法での）であり、ロングスパンでは、一定のスタンダードを前提としたケインズ政策の国際化である。

④は、①～③迄と違って、理論経済学者ではなく、国際金融の実践的な専門家、つまりエコノミストに依るテキストである。読んだ当時、私も驚いたが、大半は現象追随になるこの人種の中では、著者は異類の存在である、と言って良い。吉川の分析視覚は、かかって次の二点とその連関に在る。即ち

＜１＞アメリカのそれに比べて、日本の株価の異常な低さである。

＜２＞アメリカに対する圧倒的出超国である日本が、その債権を 100％ドルで保有しており、ユーロはもちろん＜国＞で保有していない、という事実である。(「ドルで保有している」というのは、アメリカの財務省の債権証書で、例外なく 30 年償還モノで保有している、というイミ、である。

＜３＞ この<1>と<2>の深い関連は、アメリカの株式市場の資金は、その相当の部分が、30 年越しの債権でまかなわれている、という事態をイミしている、ことになる。即ち、日本は半ばは自分の為、半ばはアメリカの為に、ひたすら＜ドル＞を下支えせざるを得なくなっている。

＜４＞マネー戦争とは、70 年前後に日本に完全に追い抜かれたアメリカが、前述のような日本の弱みに付け込み、日本を比較劣位に落とし込む為に仕掛けた経済政策上の戦争である、と吉川は謂う。

＜５＞そして、この＜マネー戦争＞は、日本の一方的な＜敗戦＞で終わった、と総括される。何より、日本の政府や大蔵省の、主体性の欠落が嘆かれるが、実は＜マネー戦争＞は未だ終わっていない、と彼は謂う。それは、日本に反撃の余地が残されている、というイミよりも、アメリカが勝利の仕上げの段階に入っている、というイミである。この仕上げを画期するのは小泉内閣の随行、竹中平蔵であり、傘下の木村剛であると論定する。吉川は公然と竹中や木村を「アメリカのエージェント」と呼び、「ハゲタカファンドのコーディネーター」と呼称してはばからない。

＜６＞吉川が跡づけた＜マネー敗戦＞は、時系列的に、ていねいで疎漏がない。即ち、プラザ合意→前川レポート→バブル→不良債権処理のハードランディングの要請→ＢＩＳ規制→時価会計→行政改革、民営化の進展（これに最近法制化された、外資による日本の会社の買い取り手続きの簡便化）とつながってくる。この時系列論は充分に説得力がある。

＜７＞最後に少しだけ敢えてケチをつけてみる。一）日米のマネー総力戦を分析するなら、現行のドル不換紙幣本位制の問題にも触れて欲しかった。これもアメリカが、債権をタレ流し出来る＜テコ＞になっている。二）マネー敗戦の責任者は、吉川の分析では、フロントラインは大蔵省、ファイナリーには政府となっていて、宮崎の日銀責任論とは異なっている。私は、公平に見て、宮崎の責任論の方に正当性がある、と考える。現実に、大蔵省という総合官庁は解体したが、日銀は 2002 年に日銀法が改正され、より独立性を保障されることになっている。三）吉川は、元の日本型ビジネスモデルに戻ることを主

張している。しかし、元の日本型ビジネスモデルが 100%良い、とは到底言えない。

＜８＞しかし、吉川の提言には宮崎と同一のものがある。（但し責任論からして、こちらは政府主導となっているが、不良債権の、non-tax のオフ・バランス論である。確かに「ハゲタカ･ファンド」が介入する余地のない枠組みというのは、間違いなくあったし、現にあり得る、のである。

このように①～④の４人の著者をサーベイすると、「失われた 10 年（15 年）」が、マス･メディアのセンセーショナリズムとは違った図で見えてくる。

４．アメリカの経済について

３.まで完了した後、諸君の一部の人から、「アメリカがミソッカスに言われているのは分かったけれど、当のアメリカの経済政策というのには、特徴がきちんとあるのですか」という質問が出たり、「アメリカの経済政策の仕組みを教えてくれ」という要望があったので、急遽、一部、論件を変更して、アメリカの経済、正確にはアメリカの経済政策のバックボーンについて話すことにした。但し、私はアメリカの経済学史の専門家ではなく、いわんや、社会史、文化史になると素人同然であるから、バイアスも大きい。その点を含んで聞いてもらうと良い。

アメリカの経済政策、今で言うグローバリズムについて、アメリカ自体に変節や言行不一致が多くみられるけれども、それら変節や言行不一致を含めても、アメリカの経済政策のバックボーンは、新古典派経済学だと言って良い。逆に、アメリカ程、国家レベルの経済政策のバックボーンを公明正大に提示している国家はない、のである。新古典派経済学というスクール（学派）は、理論的にはもう終命した、と私は考えているが（**註 1**)。しかし、既に述べたように、経済学は物理学と異なるメタ言語を持っているので、新古典派的アプローチを確信している研究者も現実に存在しうるし、又、そのアプローチや専門領域も多様であり得る。従って、新古典派経済学はヨーロッパにもインドにも日本でも存在している。しかしそれらの国での新古典派経済学の存在の仕方やポジショニングは、アメリカでのそれと根本的に異なっている。それらの国では、＜新古典派＞は＜ポストケインズ派＞といわば、住み分けして存在しており、時々反発が相互に起こり得る。

しかし、アメリカでは、そのような＜住み分け＞は、存在していない。新古典派経済学は圧倒的なマジョリティであるし、国家のマクロ経済の政策のステージになると、代替不可能な、バックボーンになるのである。このようなイミで新古典派経済学は、アメリカのイデオロギイと言って良い。30 年ほど前、日本で竹内好が、日本人の天皇制について「一木一草に到る」と表現したことがあるが、このことはアメリカ人の＜新古典派＞観にもつながる。別段、経済学などよく知らない人でも、＜自由＞＜公平＞＜公正＞＜競争＞というコンセプトや、それら多様なものから、ある均衡が生まれるという＜物語り＞が、身体的に刷り込まれているのかもしれない。もちろん、＜新古典派＞と異なるアプローチ、考

え方を持った秀れた学者は、かつて存在したし、今も存在している。（**註２**）。しかし、それらの学者は、むしろ外国で一定の評価を受けるけれども、国内では、マイノリティにさえなれない。ケインズ経済学でさえ、当初熱気を持って迎えられたが、結局は、新古典派に包摂されてしまった。（「新古典派総合」）

2.3「アメリカ経済およびファンドマネーについて」

那須紘一へ

この手紙は当初ヘッヂファンドについて、ささやかな知見を述べ君の参考に供しようと考えていましたが、よく考えてみると、ヘッヂファンドは元来アメリカ経済の分泌物にすぎません。だから、＜アメリカ経済＞について知見を述べ、その経由から、ヘッヂファンドについて、述べるという構成をとることにしました。又、対手が君ですから互いにコメントし合える訳ですから散漫にならないよう論文調で書くことにしました。

Ⅰ

[1]

一番、大切な前提は、私たちがアメリカ経済についての構造的な理論モデルを持っていないという根本的な事態である。ここで構造的な理論モデルと謂うのは以下をイミする。

ａ） 他の国民経済との外部的境界に於ける定性的、定量的な諸現象を＜内部＞へと翻訳し切った（内部的に作成した）＜内部モデル＞であること。

ｂ） 均衡論的、不均衡論的な国民所得分析ではなく、資本の再生産（＝蓄積、循環）を定立的に分析した＜資本蓄積論＞モデルであること（私の範型はマルクス「資本論」やM.カレツキイ「景気循環論」のシステムである)。

ｃ） 上掲ａ）ｂ）で述べたように＜アメリカ経済＞の内部的編成の論述こそがテコである。これが不在である限り、外部的境界についての分析も、限界に付き当たり、＜日本経済＞の内部的な論述も一定の与件設定を超えられない。

ｄ） 故大内力「国家独占資本主義破綻の構造」(1982）は60年代末以来のスタグフレーションの研究や、＜国家独占資本主義＞の枠組みづくりの最終結論であるが、論理的なコンテキストは一貫している。即ち、ケインズ型の管理通貨制とフィズィカル・ポリシーの循環では、結局は、労働力商品の価格（実質賃銀）の上昇が労働生産性を上まわることになる、というのがそれである。この論理の当否はここで詳論する余裕はない。しかし明瞭であるのは、ケインズ型政策に固有なインフレーションという論件が、彼の所論のなかで、充分に検証されていない、という事態である。即ち、世界経済を領導するアメリカのインフレーションの構造分析が抜きになっている彼の「日本資本主義」の現状分析は、到底理論として緻密とは言えない。

ｅ） 故宮崎義一「複合不況」(1991）は、資本自由化という世界経済のサイクルの中で、日本の第三者金融的な銀行システムが不適応症をきたして過剰ストックを投機的に操作

することでファンダメンタルな資本誘導し、共にインフレの上限から、デフレ・スパイラルに陥るという過程を分析論述したものである。宮崎の論述はケインズ政策と資本（移動）の自由化という世界経済的トレンドとは根本的にミスマッチであることは充分意識したものであるが、肝心のそのトレンドを推進した＜アメリカ経済＞の構造は全く問われていない。

ｆ） S.ジョージの「カジノ資本主義」（1984）は、アメリカ発の貨幣移動を統計的に分析し、これを二つのカテゴリーに分けた。

a）実物フロー（生産財・消費財）に伴なう貨幣の移動（流通量）、

b）実物交換を伴わない、貨幣の流通量、

b)については、①海外投資（間接投資－有価証券、債権、その他投資）、②通貨交換トレード（この総交換量を含んでいるが、貿易のみの統計分析であるから、アメリカ国内の統計を含んでいない）。従って、世界最大の規模をもつ石油、穀物、貴金属にわたる、先物ヘッヂ市場や国内の有価証券、債権への投資は含まれていない。それにも係わらず、b)の流通総額は a)の 350 倍にものぼっている。彼女の分析は、既述のようにアメリカ国内のデータを含まず、また主にフローの分析で、ストックの分析を含んでいないが、レーガノミックス（新自由主義的経済政策）の外部的境界（他の国民経済との接触面）をよく抽出している。彼女は結論としてこのようなトレンド自体が、資本（移動）の自由化とドルの不換紙幣化の結果であると同時に、アメリカの「生産性低下」の結果でもあり、＜ドル＞を中心とした世界的なインフレーションを準備するもの、として警告している。しかし、資本の自由化とドルの不換紙幣化とを結節させているアメリカ経済の生産性低下自体は全く分析されていない。

ｇ） 吉川「ドル・リスク」（2001）（**註１**）は上掲「カジノ資本主義」とは次の点で異なったコンテントメントと視角を持っている。

①レーガノミックスの当初より 15 年以上経過した諸統計を扱っていること、

②貿易統計より「国民経済政策」の統計を 20 年以上（1980 年～2000 年迄）精査したこと、

③対米「経済収支」黒字国の資本収支の循環的アクションを抽出し、モデル化したこと、

等々によってドルのインフレーションを「ドル・リスク」としてより具体化したこと、

吉川が作り上げた対米黒字国の循環的な行為モデルは以下のように要約しうる。

＜1＞長期的トレンドとしてアメリカのファンダメンタルな資本が＜比較劣位＞にある。これが＜経営収支赤字＞の根本的な理由である。

＜2＞アメリカは第 1 次産業、コンピュータ・ソフト、に於いて＜比較優位＞にあり、住宅産業の活況は世界一、と言ってもよいが、住宅産業は一部のソフトをのぞいて海外へ移転しうるものでない。基幹産業である、鉄鋼、非鉄工業、自動車、機械工業、精密部品は＜比較劣位＞を継続している。

＜3＞対米黒字国の循環的な行為は吉川によると以下のような経由をたどる。

①黒字国は貿易黒字を財務省証券でファイナンスし、残りは通貨先物にヘッヂする。現

金勘定としてドルの流入は一番割合が低い（吉川の資産では10%内外)。

②上記をテコに黒字国は直接投資、間接投資を行う。

③上記のうち、先物ヘッヂはショートタームであるが、財務省証券は償還期限付の国債である。この、財務証券は連邦銀行―都市メガ銀行を通じて信託、ファンドマネーとなる。(勿論、その相当部分は純投資へ向かう)。この成分と黒字国の対米投資の成分とが長期的な＜赤字国＞アメリカの景気循環（好景気）を下支えしているネットの成分である。

④対米経営収支の黒字国（同時に対米投資国）は歴史的に変遷している。即ち、1970年代最後半～1980年代の最後半迄は日本（次いでヨーロッパ)、1990年代から1990年代中後半迄、ヨーロッパ（次いで日本)、1990年代中後半からミレニアムにかけてアジア（次いで日本)、に変遷している。ヨーロッパの先進国は 90 年代中後半から、対米投資から域内向け、他国向けへの投資にシフトし、償還後の証券をユーロにシフトしている。現実に＜ユーロ＞は実質購買力以上にポジションが上がってしまっている。

⑤このような対米黒字国の行為はその循環の裡に「ドル・リスク」を累積させることになる。即ち世界通貨である前に、赤字国の不換紙幣であるドルの過剰流動性を累進させ、その保有国である自らにそれを負荷させると共に、それを世界大のスケールへと拡大するリスク・トレンドをおよぼすことになっている。

h） 上掲のような吉川「ドル・リスク」の所論のインプリケーションには深いものがあるが、それについて若干の補注を述べておく。

＜1＞「ドル･リスク」のモデルからすれば対米黒字国の行為は極めて不合理に思われるが、一面、合理的な根拠があるのである。それはまがりなりにも＜ドル＞が世界通貨であること、次に＜ドル＞は純経済的に世界通貨であるのではなく、軍事的プレゼンスの巨大化と、制度的なエンクロージャー（IMF、WTO、世界銀行）によって世界通貨なのであること、さらに＜アメリカ＞が製品市場、資本市場として最も巨大で多様な＜市場＞であること、等々である。

＜2＞上記の根拠は以下の点に於いて批判されるべきである。

①「ドル・リスク」をカッコにくくるとしてもこれらの資本＝合理性はあまりに短期的であり、先送り的で、中･長期のパースペクティヴを欠落している。(この点で日本の政策当局、通貨当局の姿勢は「一貫」している。)

②このような行為連関は、イ）自国通貨のポジション自体をネグレクトし、ロ）自国内への投資（及び雇用）をもネグレクトすると同時に、多元的な海外投資をもネグレクトしている。少なくともこの事態は否定できない。

③世界通貨としてのドルについては、通貨論固有の議論がある。しかし、凡そ世界通貨 を＜世界貨幣＞、と考える立場からは、最も重大な事態は、ドルが厳密には、それ自身が価値尺度とされていない価値尺度であるという、架空化した存在だということに他ならない。即ち、中・長期化した経営収支の赤字に責任を負わない、不換紙幣＜ドル＞はア

メリカの実質購買力の価値尺度でもなく、対外的に円や人民元やウォンを尺度としている訳でもない。従って、円や人民元やウォンの＜ドル＞で表わされている価値は、各国通貨当局の上限と下限を定めた＜管理＞と市場の思惑による売買に委ねられているにすぎないのである。（私はこのような＜管理通貨制＞を擬制管理通貨制と自ら呼称している）。**（註 2）**

＜3＞上掲＜2＞の③で述べたように＜ドル＞のインフレーションは深層に於いて累積している。それがアウトバーストするのは複雑な要因を含むため、私が机上で推論し得るものでは到底ない。しかしその震源地が＜アメリカ＞を支え、「ドル・リスク」を背負っている、成長の「メガ・トレンド・アジア」であることは大過のない予想である、と考えている。（なお、アウトバーストの規模と深刻さは 1997 年のアジア危機とは比較にならないスケールを持つ、と考えられる）**（註 3）**

（註 1） 例の「ハッピー事件」で、私はノートを失ってしまった為、吉川のフルネームが書けな

い。「ドル・リスク」は吉川元忠の「マネー敗戦」と論述の内容が重複するが「マネー敗戦」よりはるかに客観的である。（編註）吉川雅幸の著「ドル・リスク」のこと。

（註 2） ブレトン・ウッズ体制を管理通貨制と考えるのは間違いである。この点はケインズの管

理通貨制の所説などを読むとよく了解しうる。(中公･世界の名著「ケインズ･ハロッド」1965)

（註 3） 何清漣「中国現代化の陥し穴」（1999）

[2]

「カジノ資本主義」はアメリカの貿易統計の分析の裡にＧ－Ｇ’の貨幣流通（貨幣の回転）の回転数とＧ―Ｗ―Ｇ’、Ｗ―Ｇ―Ｗ’の貨幣の回転数との比率をモデル化すると共にドル・インフレーションを予測するに到っているが、その出発点はアメリカの「生産性の低下」であり、終結点は＜充填された「生産性の低下」＞、即ち「生産性の低下」’であるが、その終結点の内容は決して所論のなかに含まれていない。この構造は「ドル・リスク」も同じである。出発点の「比較劣位」は終結点「比較劣位」へと架橋されるが、この出発点と帰結点の内容は厳密に知的に疎外されていて、「カジノ資本主義」と同然である。

もちろん、前者が貿易センサスの統計分析、後者が「国民経済対策」の分析であり、アメリカ経済の外部的境界性への所論である限り―この処理は至当であり、正しいけれども、アメリカ経済の内部モデル（の不在）に深い関心を抱く私には、その固有なコンテントメントの究明はアメリカ経済の内部モデルにとって、深いインプリケーションを持つと考えられるのである。少なくとも 1970 年から現在に到るまで、アメリカの経営収支黒字の年はトータルで 4 年しかなく（レーガン末期からクリントン 1 期まで)、吉川の謂うように長期的トレンドとなっている。とくに、新自由主義政策―グローバリズムの展開のなかで、比較劣位は継続・累積している。一般的に言って、最も資本の集中化がすすみ、産出高が大きく、グローバルな最適地生産がすすんでいる等のファンダメンタルなアメリカの資本が

何故比較劣位なのか？このプロブレムは、ミクロ経済の二、三の事例研究で明らかになるものではなく、アメリカの内部モデルの布置のなかで、はじめて接近が可能となる、と考えられる。

しかし、このアメリカ経済の内部モデルの知的疎外は、テーマが日本経済の内部モデルの構成ということになると、そうはいかなくなる。この点は既に前項[1]のでもその一端を述べたが、ここでもう少し立ち入ってこの点を考えてみたい。

故大内力の「国家独占主義破綻の構造」はケインズ政策自体が、インフレーションの循環が固有なものであり、結局、労働生産性を上まわる実質賃銀の上昇を結果することを述べ、これを潜在的なトレンドとして、日本資本主義の現状分析とした。（1960 年代末～1970 年代）確かに、ケインズ政策がインフレーション構造を持つことの指摘は正しいし、それを潜在的傾向とすることは当時の日本資本主義の内部モデルとして間違ってはいない。

しかし、それは周辺的な正しさであっても、到底核心的な正しさとは言えない。何故なら、当時の日本の資本主義は、経済成長と賃銀の上昇を（インフレ的契機を含有しつつ）整合させていたのであって、西ドイツと共に極めて良好なパフォーマンスを示していたのである。むしろ、大内の説明モデルが典型的に該当したのはアメリカであって、しかも、アメリカはマクロ経済政策に於て、当初の日本や西ドイツに比較してはるかに、ケインズ政策的ではなかったのである。**（註４）**

大内の説明モデルのこのような未決点は次のこと、即ち

ａ）ケインズ政策＝国家独占資本制の政策枠組みをどのように規定し、理解するのか

ｂ）（ａと不可分に）アメリカ経済の内部モデルとの関連を欠く限り、日本経済の内部モデルも明らかにならない、ということを示唆している、と私には考えられる。

このａ）、ｂ）二点は故宮崎義一の「複合不況」も（パースペクティヴは異なっていても）同然である。宮崎も第三者金融の機能不全を日本経済のバブル化の説明モデルとして構成したが、この機能不全を結果せしめた世界の金融のトレンドとそれを領導せざるを得なかった＜アメリカ経済＞そのものについては触れていない。

このａ） ｂ）を考えるにあたって最も大きなヒントと考えるのは故宇野弘蔵の大内批判と故M.カレツキイのケインズ批判である。

宇野弘蔵は「経済政策論」の改訂版の「補記」のなかで、大内力の国家独占資本主義論を批判している。その第一点は国家独占資本主義論はそれが＜段階論＞なのか＜政策分析論＞なのかが不明確（無規定）であること、第二に「国家独占資本主義」の重要枠組みである諸政策は金融資本が本来持っている利害関心を抑圧するもので、既に資本主義とは言えない特殊な、過渡的なものにすぎない、という論旨であった。宇野の物言いはスコラ的かつ難解な一面があるのだが、本質的にはカレツキイのケインズ批判と深く通底している。

即ちカレツキイは、ケインズの「一般理論」とその政策的インプリケーションを、マクロ経済が金融資本の蓄積衝動を合理的に抑圧し得るのは景気循環の一局面の理論化にすぎない、と論定している。この鮮烈なテーゼと「景気循環論」の理論的インパクトが、当時の

ケインズ左派であったＪ.ロビンソンやN.カルドアに理論的転回をもたらしたのであるが、その詳論はここでは割愛する。（註５）。

ここでのフォーカスは、宇野やカレツキイの論点が不在の＜アメリカ経済＞の内部モデルの構成にとって、どういうヒントを提供しているかである。この点についていくらか、論及して、この節を閉じることにしたい。

ｃ）ケインズ的政策枠組みを解体せしめたのは、制度のうえでもパフォーマンスのうえでも、この枠組みが最も脆弱であったアメリカの海外投資及びその組織化であって、西ドイツや日本の内生的瓦解であったのではない。

ｄ）＜アメリカ経済の＞内部モデルとはその外部的境界性（ドル体制）を内部的な制度機構を通じて内部的に再構成したものに他ならないが、そのテコはアメリカ固有の金融資本的蓄積様式に在り、ファンダメンタルな資本の「生産性低下」や「比較劣位」はこの金融資本の蓄積循環の必然的な帰結点でもあると同時にその出発点でもある（と推論され得る)。

（註 4） アメリカには秀れたポスト・ケイジアンもマルクス経済学者も存在したし、今も存在し
ている。しかし、圧倒的に多数を形成したのはP.サミュエルソン系の新古典派総合（新古典派を主とする）であって官僚制や公権力の政策原理はこれであった。1960 年代の終わりに「ケムブリッヂ資本論争」（イギリスのケインジアンと新古典派総合との論争）がおこったのは必然的であった。（C.G.ハーコート「ケムブリッヂ資本論争」1969」）

（註 5） 君の手許に私の「新古典派経済学の諸規定」というペーパーが残っておれば参照を乞う。
私にはカレツキイの解説をするしか、脳力（能力ではない）はないけれど＜アメリカ経済＞の内部モデル化への最高の武器の一つである、と考えている。

Ⅱ

私はこの手紙の冒頭の部分で、ヘッヂファンドはアメリカ経済の分泌物にすぎないと言った。もちろん、分泌物という比喩は有機体モデルを想像させるもので、適切なものとは言えない。ヘッヂファンドも又、アメリカの金融循環の立派な１エレメントであり、構造的な１エレメントである。しかし、分泌物＝吹き出物という比喩に拘泥するのは次の二つの事由に依る。その一はヘッヂファンド自体はノンバンク系のビッグ・ビジネスではなく、その出資会社であり、ファンド・マネーも自己金融ではなく、バックヤード（親会社、及びクライアント）の付託であること、その二は、そのファンドマネジメントの活動が投機マネーと最も深く結び付くことが多いことにある。ヘッヂファンドの母胎（というより基本的な形態）が、アングロ・サクソン社会のマーチャント・バンカー的な社会に古くから存在した投資顧問会社に在ることは間違いないが、その固有な経営史について私は無知に等しい。

しかし、投資顧問会社が証券業や投資信託業のビッグ･ビジネスの出資会社の形態をとっ

て、巨額のファンド・マネーのエージェントとなって、華々しい脚光を浴びるようになったのはアメリカの 1970 年代半ばからであった。当時はアメリカ国内の個別市場競争のなかで敵対的ＴＯＢ活動で大きな注目を浴びた。さらに、この活動がファンド・マネーの海外へのリリース（海外投資）となっていくのは 1980 年代に入ってからであるから、ヘッヂファンドの躍進はレーガノミックスの時代と軌を一つにしていることは自明である。ヘッヂファンドの活動自体は君も承知のことであろうが以下に再確認のイミで列挙してみる（ミスがあればチェックして下さい)。

ａ）**投機マネー**

＜1＞先物ヘッヂ

ある特定の商品を先物契約によって買い占め、最高値を予測して売り抜くこと。(巨大な市場で石油、穀物、貴金属、等々）

＜2＞通貨キャリイ・トレード

通貨のポジションの相違を利用し、特定国の通貨を買収し高値で売り抜くこと。この場合特定国は体制が変わった国か、金融システムの不安定な開発途上国が該当する。前者の典型は独立系ヘッヂファンドＬＣＴM社（ＣＥＯ。ジョージ・ソロス）によるロシアの払い下げ財や会社のへの投資であり、これは失敗してＬＣＴM社は倒産した。(1991 年)。後者はアジア通貨危機であり、投機サイドは成功した。(1997 年)

ｂ）**敵対的ＴＯＢ**（株式・公開市場買付け）

ある企業の株価が実質的に割安と分析して、当該株式を買収して高値で売り抜く行為。この場合、メドは二段階ある。第一段階は株価総額の 15%（役員派遣の権利が発生する)。次の段階は 33 と 1/3%の（株主総会に対する拒否権行使の発動権）であり、対手企業の対抗策を含めて、目的が敵対的ＴＯＢである限り、この駆け引きはこの水域で終わる。終わらなければ、メドは 50%以上となるが、ここで、目的は二つに分岐する。その一は当該企業の所有株の高値の売り抜きか、M＆Ａそのもの、かである。この水域になると、ヘッヂファンド自体の資金のファイナンスが問題となってくるが、プライベイト・エクイティや、極限としての、バイ・リバリッヂが法的に認められているアドバンテージがある。(敵対的ＴＯＢがM＆Ａに繋がる確率は 1/5 であるが、M＆Ａそのものについては、その 45%が敵対的ＴＯＢ手法である、と言われている。(註 6)

（註 6）ＴＯＢやM＆Ａについて若干の勉強をしたのは、昆野訴訟の原告団の仕事の為であり、会計士久保正一の教唆によるものである。学修したうち、印象に残っている本をあげておく。(大したコンテンツのあるものはないから、君もどれか読んでみられるとよい)。

・神田秀樹「会社学入門」(岩波新書 2001)

・モイラ・ジョンストン（東・大記)「テイク・オーバー」(竹内書店 1994)

・三宅伸「乗っ取り君と用心棒」(日本経済新聞社 2002)

ｃ）**Ｍ＆Ａ**（企業買収）

M＆Ａは、合併やベンチャー・キャピタルとは根本的に内容の異なる企業買収である。

合併とは同一市場の企業の合併であって、会社法の手順に沿い、業務提携―資本提携―経営統合―合併と進むもので（吸収合併を含めて）日本では良好なパフォーマンスを示している。ベンチャー･キャピタルとは担保や資産を有しないベンチャー企業への融資・投資の業務であって、こちらも日本では株式上場率は20%に達している。
これに対しM&Aは文字通り、企業買収であって、上記と相違するのは、＜1＞合意に基づかないこと、＜2＞マーケティングやポリシー・ミックス、及び保有技術の評価にに基づかず、＜3＞株価資産の大小によって、法的強制力を媒介させて、実行させることである。(後述するようにこの点こそ最も重要である)。

ヘッヂファンド出自の(実はその親会社やクライアント出自の)活動は投機､敵対的 TOB、M&Aは上記のようなものである。1990 年代以降、世界的になり、TOB、M&Aはアメリカ国籍の各国法人によってのみではなく、各国にも類似の企業組織も誕生したし、金融諸制度の相違を含めて、アメリカでは本来、バック・ヤードにまわるべき企業本体が自ら敵対的 TOB や M&Aをドメスティック、もしくは海外へ、アクションを起こしている。(日本、インド、ブラジルはヨーロッパより顕著である)。もちろん、アメリカ発ヘッヂファンドによる、ヨーロッパや日本の企業への敵対的 TOB や M&Aは益々激化している。おそらく、敵対的 TOB や M&Aは今後、世界規模で増加して止む事はあるまい。最後に、友人から教えられた情報を例として抜き出してみよう。(インターネットに通じている君には、周知のことかもしれないが)。**(註 7)**

＜１＞ＥＵでは 2005 年から企業資産のうち公益＝社会的資源として保有技術、著作権、編集権等を、TOB や M&Aから分離する会社法制、会計法制の改訂がすすんでおり、日本の会計学者、会計士の一部も検討に入っている。(会計士は三浦の謂うようにアメリカ新古典派の無知な下僕、ばかりでない)。

＜2＞　2006 年後半から「ドル・リスク」から自由な経済発展国であるインドやブラジルではアジアは全く異なるトレンドが示されている。

①彼らはドルで黒字をファイナンスしないし、そのような言説が支配的である。

②彼らの敵対的 TOB のターゲットはヨーロッパの企業及びアメリカの企業である。

③ブラジルでは（インドはそれ程でもない）現実に外貨準備の 80%がユーロ、次いで円である。

彼らの情報はインターネットの出来ない私には貴重ではある。しかしフィールドの異なる私には上項の報告は曙光ではあり得ない。そこにどのような曙光の兆候があろうとも、アメリカ発の敵対的 TOB や M&Aが加速度的増加するという世界経済的トレンドは、資本主義そのものの、好ましくないカタストロフを微兆させるもの、と考えられるからである。

敵対的ＴＯＢは元来、割安な株価への着眼から始まる、と謂われている。しかし、私が、この種の本を読んで驚くのはアメリカの株価収益率（P・E・R）の高さである（1995 年度でアメリカは 117.2、日本は 79.0、ＥＵの 89.8 を上回っている)。割安と言ってもアメリカのヘッヂファンドから言えば、日本やＥＵの企業の株価は全て割安になる。株価収益

率の水準はファンダメンタルな企業のネットの利潤率と乖離しており、同時に金融諸商品―債権、社債、信託の利回り自体がインフレーションしていることをイミしているばかりでなく、TOB それ自体に又、利子生み資本（有価証券）への増発投資―インフレーションを累進化していることをイミしている、のである。ここに在るのはレーニンの所論「資本の有効性」（帝国主義論）のポスト・モダン版以外のものではない。このような循環は、企業のリーダーの関心を株価維持のレベルに向けさせ、本来の労働生産性、保有技術、マーケティングから乖離させる。(2003 年のエンロンの事件はアメリカ経済のアレゴリイ、そのものなのである)。

M&Aになるともっと露骨である。ここでは株価総資本の大小が全てであって、ネットの利潤率は全く関係ない。もはや資本の価値増殖機能は全くネグレクトされている。それはアメリカ的な金融の資本蓄積様式の集約そのものなのである。このイミで、岩井克人や宇沢弘文のようなポストケインジアン系の不均衡動学者がハイパー・インフレーションについて論及し続けるのは肯定できる。併れにせよＥＵを含めて＜ドル＞を軸にして世界経済は漂流しているのであって、＜アメリカ経済＞の内部モデルの剔決こそ、ポスト・モダンの物質的キソの解明であって、世界史認識のキーを成すもの、と考え続けている。

（註 7）情報ソースというのは、東條巌（ネクストQのリーダー）と上掲久保正一である。(なお、久保は会計学者でもある)。昆野訴訟を通じて得た友人である。

以上

[追記]

遅くなり、申し訳ない。乱筆乱文に深謝を乞う。

那須紘一様

７月３１日　三浦。再拝

[補記]

（この手紙の本文中に脱落した論点や上手く連結させえられなかった事由について書き、君の参考に供する）

１）ヘッヂファンドがエージェントをつとめている先物ヘッヂについてはどう論判して良いのか私にはよくわかっていない。マルクスは「資本論」vol 3 で、商業資本のG―W―G’の循環は必然的に買い占めと投機を含むとしており、価値法則の展開は，この契機を含むと言っている。宇野弘蔵の「経済原論」もマルクスの商業資本論を批判しながらも、このカテゴリイを踏襲している。又、P.スラッファは「商品による商品の生産」のなかでW―G―W’の受け取り現金の先物ヘッヂや原料の先物ヘッヂはリニアーな労働価値説のモデルに変数として含まれると明言している。これらは確かに先物・敵対的ＴＯＢやM&Aとは明らかにコンテンツが違う。即ち、後者は利子生み資本（株式，債権，信託）などの実物資本から乖離した＜虚偽の社会的価値＞の累積（上ずみ投資）に他ならないから、商品に係わっている先物ヘッヂとは明らかに異なる。しかし、今や先物ヘッヂ市場の大き

さはスラッファの時代（1963 年）とは「カジノ資本主義」によると 100 倍以上になっており、石油、穀物、金属など世界規模の資源配分や原料コストに影響を与えている。石油などは供給は何ら逼迫していないにも拘わらず、先物で占取されており、40%以上インフレ化していると言う分析もある。この点私には判断がついていない。

２）この手紙の行文の本筋からずれる問題だが、君が以前言っていた天皇制とユダヤ思想との類似性は＜アメリカ経済＞と＜日本経済＞との親和性を考えるうえで重要な文化論的背景であろう。（吉川「ドル・リスク」に分析しているように、日本こそ一貫して「ドル・リスク」を背負い続けてきた当体である)。今、ずっと細々と書きついでいる天皇制の発生はこの点に照明を与えてくれるものだ。

３．思想

3.1 ペレストロイカについて
3.2 柄谷行人その不在の抽象
3.3 諸個人の連合・その理論的諸前提
—柄谷行人「世界共和国論へ」を読んで—
3.4＜社会思想史＞講義（案）

3.1 ペレストロイカについて　（第１回）

前略

種々の配慮について、どんな深謝の言辞もない。木曜日には、又、関西へ行くけれど 100% 会うチャンスはない。流浪して、１年 4 ヵ月になるけれども、早く、精神だけの流浪に立ち戻りたい、と自念している。万才三唱が 1 月に成就したら、1 月末に、この文章が、ささやかに、大學の雑誌にのる。この時系列は確かなものなので、君と共に、中島先生の墓に、酒をかけに行きたい、とひたすら思う。

併れにせよ、当分会えない裡に、「ペレストロイカについて」の残りを送付する。

［吉田は渡欧中なので、大学の事務所に、ことづけ、昆野には、じかに渡した。大貫、蓮見両君には、合評会を 2 回したが、渡していない。少なくとも、二人とも、三君のように、峻厳なる、私の読者ではないから］

電話でも話したように、信州で頭を使って考えたのは＜社会思想史＞のレクチュアのポスト近代以後の文章と、この「ペレストロイカについて」だけだが、成り行きだけで終わる筈の＜経済学＞のレクチュアは、一人の秀才の質問によって、脳をいたく、刺激される破目になった。これも、電話で話した、くだんの中央銀行による都市銀行の不良債権の off-balance の問題だ。（故宮崎義一が「複合不況」で示唆し、吉川元春が「マネー敗戦」で主張した、論、の根拠の問題だ）。昨日、大西助教授の配慮で、立正大の図書館で、あけ方まで、関係文献を抜き読みして、ノートをつけることが出来た。D．リカルドーの「経済学及び課税の原理」、19C 中半のイギリスの＜ピール条令＞本文、マルクス「経済学批判要綱」のフラートン（銀行学派のエコノミスト）の支持の論理、ナチス･ドイツの金融史（シャハトのオフ・バランスの実行と成功）、Ｊ．M．ケインズの「貨幣論」の中央銀行論などを抜き書きすることが出来たのである。少なくとも、かの秀才女子学生の直観は当たっていた！（私は彼女に休みあけ、このことを伝える義務を負っている）。

さらに、リカルド、フラートン（**編註１**）、マルクス、シャハト（**編註２**）、ケインズ、誰一人として、中央銀行は一行に限るなどとも、国家機関だとも言ってはいないし、（リカルドーをのぞいて）、全て＜オフ・バランス＞に、潜在的にか、顕在的にも、賛成している。（ナチス下の、ライヒス・バンクの頭取のシャハトはそれを実践している）。もちろん、短絡は

許されないから、私が、小さなテキスト化を企図しうるのは、あくまで経済学史上の＜中央銀行＞論についてのテキストであり、その限りで、その機能措置としてのオフ・バランス論にすぎない。これをあの 1993 年頃の日本に適応するには＜媒介＞が要る。つまり、当時の日本の都市B/Kの不良債権の実態、ファンダメンタルズの情況、（当時の）大蔵省と日銀のヘゲモニー関係、及び法律（とくに日銀法）などのディテールを精査しなければ、オフ・バランスが、オルタナティヴとして、有効性があったかどうかは、立論されえないし、「竹中氏や福井氏は売国奴的なアクションをした」（エコノミスト、森永卓郎―彼はよく 10 チャンネルに出ていた）迄の立論には、到底到らないけれども、ある重要な論点なりは提示することは出来るし、失なわれた 15 年を、政策論的に対象化することにもつながろう。

反転して、研究者という自己限定をとり払って、「失なわれた 15 年」によって、大半を「失なった」一人の国民という立場に立てば、自らのエラーは自己責任であるけれども、自らのエラーに属さない、マクロ的な効果もしくは非効果は、やはり、アメリカ流グローバリズムのコピーである、政府の財行政改革路線に在ったし、現に在り続けている訳であるから、これをラディカルにチャネルチェンジしなければならない、と考える。しかし、ここから先は＜ヤミ＞になる。円とドルのポジションの問題や、外交、軍事的な＜アメリカ＞への追随、というより追従をみる限り、私には＜総合雑誌＞のもっともらしい、どんな＜展望＞にも、くみする気力がおこらない。「ペレストロイカ」に関連づけて言うと、この日本には＜大衆一般＞ではなく、本来的な＜改革＞の中核（指導者グループ）が不在のままで、その支持基盤＝大衆基盤だけが、既に存在し、潜在しているのではないか、という考えに収斂していく。〔本当は、この＜大衆一般＞と＜大衆基盤＞をめぐる問題こそ、一番重要なのだが、＜冬ソナ＞現象などをみていると、＜大衆基盤＞（有識市民層）が実在するのかどうか、もっとも緻密に言うと、＜大衆一般＞から実在に近いカテゴリー（理念型）として、＜社会層＞として析出され得るのか、も疑問に考えられる。君はあと、2、3 年して、団塊の世代が＜社会福祉＞や＜年金＞の潰滅状態に直面する時点を一つの＜画期＞だと言っていたし、確かにその論には一理があるが、＜社会利害＞だけで議論が尽くされる訳もない。〕

話が早すべりしてしまったけれども、「ペレストロイカについて」のコンテキストの重要な一面は、私がこの年になって、始めて、＜大衆基盤＞という概念や＜オルガナイズ＞の側面の重要さにたどりついたことだ。これについては、やはり、君との討論の影響が一面で大きかったのだと、感謝している。けれども、その他のコンテキストはペレストロイカを熱心にウォッチしていたときのものだし、それ自体が、20 代、30 代の頃の「反スターリン主義」の理論信仰からの脱却、でもあった。（それは、E.H.カー、やドイッチャーや、渓内の＜歴史学＞の半面、おかげだ）。大西氏の研究室で、徹夜の後、ＴＶをみていると、「ウクライナ」の大統領選のニュースをやっていた。おとといは、ユコスの子会社株券をめぐっての、アメリカ（の破産裁判所）とロシアの買い入れ企業とのつなひきの記事が出ていた。この点では、「ペレストロイカについて」のサブ・コンテキスではあるけれども、＜エ

リツィン以降のロシア＞についての見通しは的確である、と自認している。今は一面、アメリカのおかげで、石油やエネルギーのプライスが上げどまっている為、ロシアは好景気であるから、未だ危険はないけれども、このポジションが下がっていった場合にＥ.Ｕやアメリカとのコンフリクトは高い危険値になっていく恐れがある。

私の謂うオリガルフ的金融産業グループは、コングラマリット化し、金融工学化してしまっているロシアの「もう一つの政府」でもあるから、プーチンはこれを統制下におこうと必死に強権をふるわざるを得ない。今は、ウクライナがスポットライトを浴びているが、明日は又、カフカーズかもしれない。ここでは＜石油＞のパイプラインの問題と、＜エトノス＞の争いが結節してしまっているから、ウクライナ以上に問題は複雑だ。翻って、ウクライナ自体の問題に戻れば、「ペレストロイカについて」のコンテキストとからんでくる。単純に、ドラスチックな資本主義の転換だけを云々するなら、パイプラインや鉄鋼業という＜東ウクライナ＞のヴィジョンになるが、ファンダメンタルな資本主義を考えるなら、農業や食品工業を伸ばしていく＜西ウクライナ＞のヴィジョンになるウクライナは、どちらに収斂しても、＜自立＞は出来ない。（この経済戦略が野党やその支持者にあるのかどうか？）。つまり、この軸足以外に、ウクライナの途はない、と言わなくてはならないが、ロシアひいてはアメリカが、それを簡単に許すか、どうか？ 併れにせよ、話は尽きない。

那須紘一様

三浦拝

（編註１） Ｊ．フラートン『通貨調整論』初版。

イギリスの金本位制は、1821 から 1931 年まで、100 年以上続いた。ナポレオン戦争時の兌換停止を経て、ピール通貨法により、1821 年に完全実施されたものの、その後 25 年、36 年、39 年と恐慌が発生したため、この恐慌の原因が銀行券の過剰発行にあるのではないかとの疑いが持たれた。このため、議会の委員会や議会外でも活発な議論が行われた。通貨主義と銀行主義の論争である。前者には、オーヴァーストン卿、トレンズ、ノーマンらが属し、後者にはトゥック、フラートン、ウィルソンがいる。

この論争は、 1.貨幣概念をどう捉えるか 2.銀行券の過剰発行はありえるか を主要論点として行われた。結果的には、1844 年のピール銀行条例の制定により通貨学派の勝利に帰し、イングランド銀行が銀行券発行の独占権を与えられた。ただし、発券は政府証券を準備として、1400 万ポンドまで、それ以上は金の 100%準備が必要というものである。もっとも、その後も恐慌が続いたので、原因を他に求めねばならなかったのだが。

通貨学派は、リカード理論に則り金本位制による自動調整機構を機能させるため。金属通貨のみならず兌換銀行券も流通する混合通貨制の下でも、紙券の量を金の流出入にリンクさせる事を主張した。

銀行学派は、銀行券の過剰発行が恐慌の原因ではなく、過剰発行があるとするならば、それは社会的な需要によるものとした。フラートンは、「銀行券を発行するのは銀行業者であるが、しかしそれを流通さすのは公衆一般である、だから公衆の協力を俟たなければ、それを発行する力も意志もともに無益である。」（フラートン 福田長三訳『通貨論』岩波文庫ｐ.116）「銀行券の伸縮は、ある一定の事情のもとでは、物価の変動を惹起すると見られているのであるが、実は、かかる変動の原因でなくては、結果なのである。すなはち、それは、かかる物価の変動に先行するのではなくて、反対にそれに追随するのである。」（同書ｐ.132）とする。

ミルは、いう「私は、また、フラートン氏がこのような事実に基づいてつくり上げた理論は、多大の真理

を含むものであり、いかなる形態の通貨原理よりも全真理の表現たるにはるかに近いものであると信じるものである。」（Ｊ.Ｓ.ミル　末永茂喜訳『経済学原理（三)』　岩波文庫ｐ.402）
金本位制の時代は遠く過ぎ去った。これまで、人類が掘り出した金の量が５０メートルプール２杯分というのだから、続けるのにも限界があっただろう（プール１杯あるいは３杯という説もあり)。イギリスが金本位制から離脱して 80 年になろうとしている。しかしながら、フリードマンらの現代マネタリズムが「新通貨主義」と呼ばれているように現代にも両派の論争は再現しているのだ。してみれば、現代のフラートンの役回りは、カルドアというところか。(参照：渡辺佐平『地金論争・通貨論争の研究』法政大学出版局、伊賀隆他『マネタリストとケインジアン』有斐閣)
（**編註２**）ホレイス・グリーリ・ヒャルマー（ヤルマル）・**シャハト**（Horace Greeley Hjalmar Schacht, 1877 年 1 月 22 日 - 1970 年 6 月 3 日）は、ドイツ・ヴァイマル共和政、ナチス・ドイツ期に活躍した財政家、政治家。ドイツ国立銀行総裁。ドイツ経済大臣（在任：1935 年 - 1937 年)。
〔略歴〕 現在はデンマーク領となっているティングレフで生まれる。大学入学後に医学・政治学・心理学を勉強し 1899 年に経済学の博士号を取得した。その後ドイツの大手銀行の 1 つであるドレスナー銀行に入社し、1905 年に渡米、アメリカ財界の中心的人物であるジョン・ピアポント・モルガンやセオドア・ルーズベルトと会談している。1916 年にドイツ国立銀行理事に就任。1923 年に首相グスタフ・シュトレーゼマンや財務大臣ハンス・ルターの下で通貨全権委員に就任。破滅的なほどに亢進していたインフレーションをデノミネーションの実施とレンテンマルクの発行で対処、沈静化に成功した。この時の経験を買われドイツ国立銀行総裁となり、ヤング案やドーズ案の取りまとめに奔走した。
1930 年 3 月 7 日にドイツ国立銀行総裁を辞任。ヒトラーの『我が闘争』に感銘を受け、シャハト自身はドイツ民主党（ドイツ国民自由党左派）のメンバーだったが、ナチスに協力の姿勢をとり始める。
ヒトラーが政権を握った後の 1933 年 3 月 17 日にドイツ国立銀行総裁に復帰、さらに 1934 年 8 月に経済大臣に指名されヒトラーの前任者クルト・フォン・シュライヒャーの計画を引き継ぎ、実行に移した。その後、1935 年 5 月に戦争経済準備のための全権委員に指名されるが、インフレを招く懸念があり、侮られぬ程度の軍は持つべきだが、攻めるための軍は不要という本人の思想に基づいて軍備拡張に反対してヘルマン・ゲーリングと対立、1937 年 11 月に経済相と全権委員を解任され、さらに 1939 年 1 月にドイツ国立銀行総裁からも解任された。その後は、1943 年 1 月まで無任所大臣を務めた。国立銀行総裁と同額の給与を受けたが、これは名誉職であった。
しかし 1944 年 7 月 20 日に、クラウス・フォン・シュタウフェンベルク大佐を中心にしたヒトラー暗殺未遂事件が発生すると、連座していたとしてダッハウ強制収容所に収容され、1945 年 4 月に連合国によって解放されるまで“特殊囚人”として軟禁されていた。 解放後は、一転ナチス独裁政権の強化に貢献した疑いで戦争犯罪人として起訴。ニュルンベルク裁判で裁かれたが、無罪判決を受けて釈放された。だが、その後の非ナチ化裁判では労働奉仕 8 年の刑を受け、1948 年 9 月まで服役した。
釈放後はデュッセルドルフ銀行でインドネシアやエジプトなど発展途上国の経済・財政に関するアドバイザーとして活動した。1970 年に、自宅での転倒事故が原因の塞栓症で死去した。

「ペレストロイカについて」（第２回）

―研究史の端緒について―

［速見講師の依頼により、2 回にわたって、ペレストロイカについてレクチュアをすることとなった。しかし、行文でも触れるように、私の現状では、深層のペレストロイカ論も、ロシアの今後における見通しも、不可能なことである。私の能力の問題もあるが、それ以

上にペレストロイカという巨大な改革運動について、未だ本格的な研究史は始まっていない、のである。なお、ペレストロイカの推進者のテキストや、「アガニョーク」誌の二週間遅れのナウカ版（和露対訳）20 誌分、朝日新聞の報道などに対するノートや感想（それは1994 年で終わっている）、さらには、日本の研究者のテキストや論説に対する批評などのノート類は私の生活の事情の為、手許にはない。それ故、速見講師がコピーされた 1982 年～2002 年迄の簡略な年表を手がかりに思い出しながら、論述するしかない。それ故、ウロ覚えや細かい年月日の間違いについては、皆さんの訂正に従う、つもりである。］

I

1985 年初めから、始まったペレストロイカは、1991 年 8 月の共産党保守派のクーデターに始まり、当年 9 月のソ連邦下、ロシア共和国内の共産党非合法化（実質的解体）を経て、ゴルバチョフのソ連邦大統領辞任、ソ連邦自体の解体、（同年 12 月）を以て、実質的に挫折した。この間、ゴルバチョフの、米、欧との軍縮や外交折衝を含めて、大量の研究者やウォッチャーのコメントを含めて、ほとんど連日のように発行されてきたマス･メディアに依る＜報道＞や＜解説＞も、この時点で、鳴り止んだ。その後も、メディアはエリツィン政権下のロシアの情報について、報道を続けたが、その報道の在り方は、ペレストロイカに対するそれとは大きく違っていたうえ、ある特徴があったと言い得る。それはペレストロイカのときのような、過剰とも言える＜解説＞がほとんどなく、又、ペレストロイカとの連続と断絶、というコンテキストをほとんど含んでいなかったのである。もちろん、エリツィン政権下のロシアの現実の動きを、なお、このような視座によって、分析しようとする言説は存在していたけれども（**註１**）、そのような言説は、ロシアの研究をディシィプリンとする、知識人や研究者、及び研究サークルに属する好事家の言説として、マス・メディアはこれをニュース、話題として取り上げようとはしなかったのである。

このようなペレストロイカや、以後のロシアについてのマス・メディアの報道の在り方は、大貫英一氏の＜メディア・テキスト＞論的アプローチを借用することで、明確に、アウト・ライン化することが出来る。即ち、マス・メディアは、ある大きな事件や出来事について、無数と言っても良いメッセージ（報道や解説）を私達受信者に発信することで、私達一人一人に、その事件や出来事についての＜メディア・テキスト＞を各人各様に作り出させながら、その当該の事件や出来事の経過上の結節点や終局の段階に入ると、私達一人一人の＜メディア･テキスト＞とは全く独立した、社会的なディスクール的編成（**註２**）によって、暴力的にマス･コミュニケーションとしての＜意味＞、即ち、その出来事や事件に対する＜世論＞を合成する、のである。このディスクール的編成による、＜世論＞の形成が、＜暴力的＞であるのは、何よりその＜ディスクール的編成＞自体が、私達一人一人の＜メディアテキスト＞から独立した、無人称な構造であることに依るだけではなく、＜世論＞の合成上、都合の悪い＜メディア・テキスト＞や、そこから派生する言説を余計な＜少数異見＞として全て抑圧し、場合によっては＜世論＞から疎外するからである。（**註３**）

このように、＜メディア・テキスト＞論的なアプローチを借用することで、私達は、ペレストロイカという大きな歴史的出来事に対する、マス・メディアの＜世論＞の合成を形式的に追尋することが出来る。少なくとも、その形式とは、ペレストロイカに対する世論（整序化された常識）の合成が、＜ペレストロイカ＞とエリツィン以降の＜ロシアの現実＞との＜切断＞、＜分断＞によって成り立っているという事由以上のものではなく、その＜世論＞の合成上、最も都合の悪い＜メディア･テキスト＞とは、この＜切断＞、＜分断＞を当初から認めようとはしない、＜メディア･テキスト＞並びに、そこから派生した＜学説＞であった、ということに他ならない。それならば、このような見通しを以て、私達は、＜ペレストロイカ＞に対する、少なくとも、日本の＜世論＞、＜整序化された常識＞を解体しなければならない。この＜解体＞作業を抜きにしては、＜ペレストロイカ＞に対する、本格的な（ということは系統的な）各人の研究史は、はじまらないし、目下のところ、はじまってもいない。

私がここで論述するのは、このような＜常識＞を解体する一端の作業にすぎないのである。それ故この企ては、西洋現代史に通暁している速見氏が期待しているような深層の＜ペレストロイカ＞論もなく、学生諸君が望んでいるような、＜ロシア＞の今後をトータルに見透す視点の提供でもあり得ない。せいぜいのところ、ペレストロイカとそれ以降のロシアを考える一本の補助線を提示できるか、どうかが、最大の目標値だと言うしか、ない。

（註１）和田春樹「私の見たペレストロイカ」は、ペレストロイカを永続する＜市民革命＞とみているが、このテキストの刊行は 1988 年なので、エリツィン以降をどう考えているか、は不明である。また、塩川伸明「終焉の中のソ連史」は、ペレストロイカは、1991 年を以って、＜カタストロフ＞とみているが、歴史は＜カタストロフ＞の後に、一から始まる訳ではない点が、看過されているように思われる。

（註２）本来は、M．フーコーが「性の歴史」で使用した術語であって、極めて自由にみえる言説も、実は、その＜自由＞の根拠とその内容が共に、ある＜共同体＞や＜社会＞の支配原理によって規制されていることを謂い、その隠された＜支配原理＞を、フーコーは＜ディスクール＞を編成させている＜原理＞と呼んだのである。（フーコーは、事例として詳述していたのは、極めて自由で、各自個性的にみえる、近代人の＜性＞についての表白、告白などの言説が、＜近代主義＞的カトリシズムの共同体の＜告白＞＜懺悔＞から来ていることを論述している。）大貫英一氏ら、＜メディア･テキスト＞を社会学的な、カルチュラル・スタディーとして、研究されている人たちが、この＜ディスクール的編成＞という術語をフーコーからキーワードとして借用している、のである。なお、私は、＜メディア･テキスト＞的アプローチに、多くを示唆されているが、その全てに賛成している訳ではない。とくに、＜問題＞を感じているのは、入り口（ポスト・モダンの与件設定の不明確さ）と出口（マス・メディアの＜世論＞が、破産していくプロセスの研究）、である。けだし、この＜入り口＞と＜出口＞は、記号論的アプローチでは、理論化が不可能である、と考えるからである。

（註３）これらの＜少数異見＞や抑圧された＜メディア･テキスト＞が、＜世論＞が合成されて

し
まった後に、つまりはア・ポステリオリに、歴史的な＜研究＞の端緒的諸要素、もしくは視座構造の要素となる。このイミでは、＜歴史学＞というディスプリンは、まさに、ヘーゲルが謂うように、ミネルヴァのフクロウが、飛び立つ時点から、始まる、と言って良い。

Ⅱ

日本のマス・メディアによって、合成されたペレストロイカに対する、マス・コミュニケーション的なイミ、即ち世論は以下のような言明形式に圧縮＝要約することが出来る。

（1）1980 年代に入ったソ連は、政治的な統治体制としては、一応健全な体裁を保っていたものの、社会的には、極度の行き詰まり状態を伴なっていた。即ち、経済的停滞は、70 年代後半から、極致に達しており、GDP は鈍化というよりマイナスを累積していたうえ（生産力のレベルでは、1960 年代に入って、アメリカやヨーロッパ先進国、及び日本にキャッチアップされ、はるかに追い抜かれていた）、軍事技術面でも、アメリカに対する劣位はおおうべくもないうえ（これも、1960 年代半ばにアメリカにキャッチアップされていた）、アフガン侵攻は、泥沼化していた。比喩的に言えば、それは、「崩れおちる寸前の積み木細工」に他ならなかった。（ペレストロイカの前提）。（**註 4**）。

（2）ペレストロイカは、ソ連の最高実力者（共産党書記長）であるゴルバチョフやその側近、ブレーンによって、はじめられたことは、前掲（1）の事態に基づいている。つまり、何らかの改革を伴なわずしては、いかなる現実的な施策も不可能な状態であったからである。このようなイミで、ペレストロイカは、二重の矛盾を含む改革運動であったと言うことが出来る。即ち、旧レジーム（ソ連邦の体制）それ自体が、即ち、改革の主体でもあり、対象でもある、その存在自体が崩壊してしまうというのが第二の矛盾なのであって、事実として、ペレストロイカの「改革」により、ソ連邦は解体したのであった。（ペレストロイカの自己矛盾）。

（3）ペレストロイカは、このような背景のなかで、当然に中途半端であった。即ち、それは、ａ）旧レジームの体制的根幹を成す＜ソ連邦＞、＜共産党＞、＜社会主義＞に最後まで手を付けようとはしなかった。（このイミで、ペレストロイカの挫折が他ならず、共産党保守派のクーデターを契機にしておこったことは、象徴的であった）。次に、ｂ）ソ連邦自体を＜自由化＞するあらゆる諸政策、制度的な法の改革を行ないながら、言いかえれば、万端の準備（**註５**）を整えながら、肝心の自由化をドラスティックに敢行していく、勇気と政策上のテンポを欠いていた。これは前掲ａ）の事態と深く結節する事由である。

［ａ）をペレストロイカの戦略論的限界、ｂ）をテンポの遅さ、と総括する事も出来る］

（4）ペレストロイカの挫折が、エリツィン以降のロシアの全般的な＜自由化＞、及びそれへの＜改革＞の前提を成した、という点で一定の評価は可能である。（ペレストロイカに対する歴史的評価）（**註６**）。

（**註４**）木村英亮「ソ連の歴史」に、この表現があり、秋野豊「ゴルバチョフの 2500 日」にも、
こ

の表現がある。特に後者の没価値的な論述は､マス・メディアによる＜世論＞の視点に、そのママ重なる。

（**註５**）全ての施策、法整備は、1 986 年３月６日、第２７回党大会以降に一挙に始まっている。年表を参照せよ。

（**註６**）1991 年 12 月 27 日~28 日付｢朝日新聞｣の報道、参照。なお、この朝日新聞の視座は、前
掲（註４）にあげたテキストの＜視座＞と、そのママ重なる。

以下、この＜ペレストロイカ＞に対する、公認されている世論を批判的に解体することを企図してみよう。

（１)’ペレストロイカが直面していたソ連邦の現実が、触れなば落ちんという「積み木細工状態」であったと謂う議論は、一つには、歴史的なコンテキストを分析するうえでの＜無知＞を内包しており、二つには、ソ連の歴史的累積過程や、体制の統治機構に対する＜無知＞に起因するものと、と言って良いが、この二つの＜無知＞のうち、便宜的に後者から、始めよう。まず、西側や日本のマスメディアも認めていたように、当時、ソ連の統治は広範な大衆の支持を一定程度、取りつけていたのである。一人当たりの国民所得は、既に 50 年代から､西側の先進国に遠く及んではいなかったけれども､失業率の極度な低さと、社会福祉制度の一定の循環は、エリートやホワイトカラー層だけでなく、多くの労働者やコルホーズ農民層を、体制的な順応者としていた。実は、このような、統治・支配としての一定の成功こそが、権威的支配や強権的な執行による、独裁的な統治機構が、国家の運営（独ソ戦の遂行）や社会主義的な（実は国家資本主義的な）経済の運営に一定の成功をおさめる大きなテコとなっていたのであって、このイミでは、フルシチョフ以降の権力者は、その強権的なテロリズムを除いては、スターリン主義的な体制運営を引き継いできたのであった。言いかえれば、ソ連邦にとっては、スターリン主義的な体制の運営は、普遍的な構造であり、不可欠な構成因子であったという事が出来る。（**註７**）。翻って、1980 年の現実に戻ろうとすれば、経済的停滞は否定すべくもなかったとは言え、なお、第二の軍事大国であり、生産力のレベルでも（その技術的な実態はともかくとして）西側先進国や日本に準じる数字は確保していたのである。（**註４**）。

（**註７**） スターリン主義的体制とは､ここに謂うのは、以下のような要件を全て充たしている、＜
体制＞である。

１）社会＝国家の統合原理としての＜一国社会主義＞、

２）共産党による、国家的三権と官僚機構、及び地方公権力､軍事組織の上部、及び国営企業の上部、等々の権力と執行の独占、

３）指令による国営企業の生産と価格の制御（国家資本主義的計画経済)、

４）土地と全企業の社会的所有（実は､国家による所有（但しコルホーズの一定の私有地と私有制農業、及び一部､小売り業の私有制は許されている)、

５）単行本、雑誌､新聞の検閲制度、　　以上である。

（註 8） この点については、1969 年時点の不完全な経済統計を透視したアレク．ノーヴの秀れた
経済学的な分析がある。（A．ノーヴ「ソ連経済」）。ノーヴに依れば、品質や、その背後に在る労働生産性や、W＆Dのストックを計量外に置くとして、財の実物出来高で尺度する限り、ソ連経済は、＜石油＞、＜ガス＞、＜鉄工業＞（粗鋼、製鋼を含めて）、＜軍需産業＞で、アメリカに劣らない生産量を示しているけれども、自動車、家電、繊維原料、及び加工、食料品（農産物の二次加工品）の分野では、出来高そのものだけをとっても、アメリカはおろか、ヨーロッパの先進国や日本に、はるかに及ばないことを推論している。ノーヴは、ここからソ連経済が、やがて停滞におちいることを、以下の論拠から導き出している。即ち、

1）計画経済が、社会的な資源配分の論理を欠いていること（即ち、エネルギー、軍需生産に偏倚して、消費財部分が、全く伸長していないこと）、

2）国営企業に、インセンティヴが不足し、（裏返していえば、出来高の計画的達成だけが､至上目的化されてしまう）、労働生産性の向上や、それに伴なう､W＆Dのストックが、おそらくは、不足していくだろうこと、

3）計画の生産出来高の未達成や価格設定の失敗が、官僚制的に粉飾されて、マクロ経済的な検討に付されないこと、

等々がそれである。

このノーヴの論点は、後の行文でも触れる､T.ザフラスカヤの「ノヴォシビルスク文書」の論点と交錯すると共に、M.カレツキイの＜社会主義経済論＞の与件にも関連する。けだし、ソ連型＝スターリン主義的な計画経済は、カレツキイの分析の与件を全く充たしていない、ことが明らかなのである。（この二点は、共に、後述の行文を参照のこと）。

あるイミでは､農業分野での一定の改良や､国営企業の効率化やインセンティヴの強化、軍縮と軍事技術の細分化などの諸施策だけでも、充分、権力者としての改良諸施策には成りえたのではないか、と考えられる。次に前者の＜無知＞について関説する。このような＜無知＞は、（2）、（3）のコンテキストにも含まれる。ペレストロイカの挫折があるイミで、偶然的な共産党保守派のクーデター（失敗）に端を発して、共産党の解体、ソ連邦の消滅という重大な事態の、ある種あっけない突発によって結果されたという印象からくるものと言って良い。言い換えれば、このような突発性＝偶然性によって、そのレジームが解体したことから、＜ソ連＝積み木細工＞論が、類推されている、と言って良いのである。

もちろん、これは凡そ、歴史を分析的に理解しようとしない、所謂、デキコトロジイ的な錯認に他ならない。フランス革命は、バスティーユ監獄という偶然性から始まり、第１次大戦は、サラエボでの皇太子暗殺という突発事件によって始まったのであるが、それらの偶然性は、実は錯綜した出来事の累積によってもたらされた、いわば、媒介されたアクシデントに他ならなかった。この追求の過程で、＜必然性＞のカテゴリイが導き出され、＜ブルジョア革命＞や＜第一次帝国主義戦争＞という歴史的な規定が生まれるのである。（西洋史に通暁している速見氏は、私などよりはるかに、こうした事例について詳細な知見を持っていよう）。＜ペレストロイカ＞についても、同様である。見透し（展望）の全く

ない、共産党保守派によるクーデターを発生せしめたのは、他ならぬ、ペレストロイカ自体の政策的な累積とその浸透に他ならなかった。共産党は、既に内部的には、広範な改革支持派を内包しており、一枚岩ではなくなっていたが（この点は後でも触れる）、党内の保守派にとっては、これ以上のペレストロイカの進展は、彼らの権力基盤や権益の源泉そのものの喪失をイミしていたのである。（この認識に於て、彼らは正しかった）。次に挙げるべきは、ペレストロイカに対する不均等な支持という、事態である。即ち、改革の発端から、その最後まで、ペレストロイカに対する支持は、共産党官僚（中央幹部から地方下級官僚までを含む）の半数や、都市有識市民層（研究者、学校教師、国営企業のミドルマネージメント等々）に於て、極めて高く、一般労働者や農民層、生活保護受給庶民（即ち、無産退役者）ほど低かった。（これは、改革に伴なう「痛み」に対する社会層毎の利害の分化を示す物であろう）。又、大都市程、支持が高く、それが地方中・小都市になると低下し、農村地方では、全く人気がなかったのである．ペレストロイカに対する熱狂的な支持の中心は、ソ連邦下の＜ロシア共和国＞であり、大都市モスクワに他ならなかったし、ここでは、ペレストロイカに対する支持とそのテンポの遅さに対する批判が共存していた。ペレストロイカよりははるかにドラスティック、かつアップテンポな改革を主張するエリツィンとそのサークルに対する支持が圧倒的であったのであり、共産党のクーデター失敗以後、指導者としての支持が、ソ連邦の大統領であるゴルバチョフから、本来はその傘下であるロシア共和国大統領エリツィンに移行していった事態の背景が、ここにあったのである。

エリツィンは、クーデターの失敗をみるや、ロシア共和国内の共産党に活動の一切の停止を指令したが、この時点では両者のヘゲモニーの逆転は全く明白であったから、共産党の解体とソ連邦の解体は、あたかも偶然的にみえる速度で、完了してしまったのである。［ゴルバチョフは、1990 年３月に自身が設定した制度―選挙による－によって、ソ連邦人民代議員大会（国会にあたる）で、大統領に選出され、その人民代議員大会で複数政党制と、国民による議員選挙の法律を可決している。なお、同年５月にはこの連邦法下で、エリツィンがロシア共和国の人民代議員大会の議長に選ばれ、翌 91 年の 6 月に同一の連邦法下で、ロシア共和国大統領に選出されている。ここで注目すべきは、既に、この時点から、エリツィンが共産党を離党していたことである。（ゴルバチョフはこれを承認している）。なお、付言しておけば、エリツィンはペレストロイカがソ連邦を前提にした選挙や議会の法律をそのママ、継承していたから、今一度、ロシア共和国の憲法によって、この枠組みを再承認する必要があった。これが、後に、エリツィンが実施した 1993 年の議会の改散―再選挙と、新たなロシア共和国の国家法案の信任投票であった。］

（２）’凡そ、ある国家―社会の体制が「崩壊寸前の積み木細工」であり、「張り子の虎」であるとしても、権力者が余儀なく、矛盾した体制改革にのり出す、というような事態は到底、一般的に言明しえる事柄とは言えない。彼及び彼らはあるいは改良的施策を試みて、それで終わるかもしれないし、全く無為のママ、その任期が終わろうととするかもしれな

いし、あるいは改革にのり出すかもしれない。体制の行き詰まりに対する、権力者及び支配層の行動が、このように多様であったし、今もそうあるのは、体制が崩壊する時間的なスパンと、権力者や支配層がその位置に付いている時間的スパンの間に大きな開きがあるからであり、さらに、体制の崩壊が＜革命＞という形をとらない限りは、彼らの権益は縮少しても、継続する可能性があるからである。ソ連の場合、体制は、依然として堅固であったうえ、広範な大衆の支持（不承無承を含む）をも、受けていたことを考えるとき、ペレストロイカが、権力者が余儀なくのり出した改革運動であったとは、到底考えられない。

そこには、相当な思想的モチーフや体制改革へのインセンティヴが力働していたと考える。このことは、最高指導者であったゴルバチョフや、側近であったＡ．ヤコブレフ、経済的ブレーンであったＡ．アガンベギョン、Ｔ．ザフラスカヤ、の論文や言説を読む限り、確認しうることである。ゴルバチョフ自身、開明派であったアンドロポフの下で、急激に出世した党官僚であり、前述した側近やブレーンは、プレジネフ時代は弾圧され、沈黙を余儀なくされていた筋金入りの改革派であった。（註９）

少なくとも、マス・メディアが合成する、ペレストロイカの二重の矛盾は、虚妄な言説であるより、他はない。ゴルバチョフは、その「回顧録」のなかで、着手しはじめたときは、こんなに抜本的になっていくとは、「正直、考えていなかった」と述べている。彼の、このテキストはア・ポステリオリな自己正当化の箇所も散見されるが、この言明は率直なものである。言いかえれば、少なくとも、ゴルバチョフの考えでは、ペレストロイカは抜本的な改革であった、のである。

（註９）A.アガンベギョンは、グルジア生まれのアルメニア人で,３０代半ばで数理経済学者として名を知られていたが、後にポスト・ケイジアンのテキストを研究するようになり、ノヴォシビルスク研究所時代はプレジネフ統治政権下で、沈黙を強いられていた。この時の同僚（兼、部下）がT.ザフラスカヤで、彼女の研究（後述）を彼は評価しつつ、共に温めざるをえなかった。又、側近の代表格である、A.ヤコブレフは、歴史学の研究者から、政治家に転身し、アンドロポフ治下で政治局員になった改革派で、その著書「星条旗の暴力」は、ペレストロイカを知るうえで、示唆に富む。

（３）’以上に述べきたった、整序化された常識に対する私の批判からは、＜ペレストロイカ＞は、中途半端な施策などでは到底なく、大衆の体制への帰順とも矛盾する、抜本的な改革であったと言うことになる。又、＜常識＞も、このことだけは、否定的に承認しているところであるが、少なくとも＜自由化＞へ向かう、制度的、法的整備は相当にパフォーマンスされていたのである。事実、

ａ）共産党の独裁的な権力は、国営企業法や、行政権力内での党（政治）活動の禁止法や、複数政党制の採択によって、換骨奪胎されていたし、

ｂ）エネルギイや軍事施設以外の私有制（但し国営企業はラチ外）は法制化されており、さらに、

ｃ）小額から一定規模までの出資や会社の設立は共同組合の奨励と共に、法制化されてお

り、かつは、

ｄ）複数政党制による投票によって、議会の議員が選ばれるばかりでなく、議会によって行政的公権力がチェックされる法整備さえ、実現されていた。

つまり、＜議会＞の執行公権力（大統領府＝政府）に対する広範な抑止機能は法整備化されていたのである。しかも、ゴルバチョフ一統は、これらの政策・法整備を、全て、党内民主主義的な手法で、あるいは政府内民主主義的な手法で実現していったことは、銘記に値する。（この点については後にいくらか述べる）。だが、＜常識＞は傲然と主張する。確かに、準備は万端であったが、実行は中途半端であったと。果たして、そうであろうか？

ここで前掲（３）のａ）、ｂ）の言明を検討することとする。

まず、ソ連のアンシャン・レジームの根幹を成す＜ソ連邦＞、＜共産党＞、＜社会主義＞に、最後迄、手をつけなかった、という命題であるが、ペレストロイカの事実的ディテールを追っていくだけで、これらの命題は簡単に瓦解する。この点は、＜自由化＞のドラスティックな強行、とりわけこの場合、＜資本主義化＞をイミするが、この点についても、同様である。但し、以下に述べるように、共産党の解体だけが、問題点として残る、のである。

① ペレストロイカは、そもそも、＜ソ連邦＞それ自体を、当初から聖域（サンクチュアリ）とはしていなかったのである。ゴルバチョフは「回顧録」のなかで、元来、ソユーズというロシア語は、自由な国家や人間の連合、アソシェイションやユニオン、ユニットに近い言葉であったのに、結果的には、クレムリンによる集権的なコンフェデレーションになってしまっていた。これをソ連邦内部でも、他の社会主義国との間でも、ソユーズの原義に戻そうと考えていたと述べている。この言葉は、ペレストロイカの施策それ自体によって、充分、根拠づけられている。ペレストロイカは、ソ連邦傘下のロシア共和国の個別的な国家主権を認めていた、というより、法制化していた。

現に、この法制の下でソ連邦下のロシア共和国も主権国家となったのである！　又、ペレストロイカは、傘下の「主権国家」が、ソ連邦から離脱を表明しても、それを合法として承認し、如何なる軍事出動も内政干渉もしてはいない。（但し、ゴルバチョフは、独立、離脱の承認には、例外があったと「回顧録」の中で述べている。）（**註１０**）。同様なことは、他の社会主義との関係、とりわけ、ソ連の衛星国家との関係に於ても同一であって、その最重要施策が 1988 年７月のワルシャワ条約国首脳会議で、ゴルバチョフ自身が提案し、可決した＜ブレジネフ・ドクトリン＞の破棄の宣言である。非常事態での、クレムリンの制御・指針優先というコンフェデレーションは、解体したのである。有名なエピソードを例示するとすれば、1989 年の 10 月に東ドイツが自由化の波にさらされたとき、ワイツゼッカーの、暗に介入を示唆する「援助」の要請を断ったとき、ゴルバチョフは「国民の意志」ともう１つ、この＜ブレジネフ・ドクトリン＞の破棄宣言を論拠とした、とされている。（**註 11**）。

（**註１０**）　ソ連邦下の＜共和国＞＜自治区(州)＞を問わず、１）　プレジネフ時代のアファーマティ

ヴ･アクション等によって､ネイティヴな権力エリート が権益を独占していながら､なおかつ､宗教的､民族的対立が潜在している国家及び自治区､２）ソ連邦全体の核武装、軍事的基地が存在している国家及び自治区の＜独立＞は簡単ではなく､ソ連邦との同盟関係をなお強固に必要とする、と彼は述べている。〔 １）に該当するのは、トルキスタンのイスラム教区の自治区、及びカフカーズ地方であり、２）は、特にウクライナ、ベル･ロシアであろう。なお、＜民族問題＞について、私は全く不勉強である為、今回の論述では、＜ペレストロイカと民族問題＞は領域外とせざるを得ない､のである。お許しを乞う。〕

（註 11） 国民の意志に基づく、民族自治を認めることは､ゴルバチョフが＜典拠＞としたレーニ
ン的インターナショナリズムへの回帰であったと言い得る。このインターナショナリズムも（欧米とのデタント交渉を含めて）､＜ペレストロイカ＞の重要な一面である。(エリツィン一統には、このようなインターナショナリズムは存在しなかった)。

このように、スターリン主義的な、集権的なソ連邦は、ペレストロイカの事実上の政策・法制下過程で解体していたのであリ、彼があらゆる法律の頭に、ソヴィエト連邦の名を冠したのは形式上の便宜以上のものではなかった。但し、名辞より実質というイミでは、現実の政治的必要をも含めて（**註１２**）、独立国家相互の連合に対する彼の執着には強烈なものがあった。けだし、既にヘゲモニーがエリツィンに移行した後も、ソ連大統領の辞任に到るまで、独立国家共同体（CIS）（編註）の実施に腐心し続けたのであった。

（**註１２**） この点は、前掲（註 10）と直接、リンケージする。

（編註）独立国家共同体。 旧ソビエト連邦の 12 カ国で形成された緩やかな国家連合体(コモンウェルス)。後述するようにトルクメニスタン、ウクライナ、モルドバが事実上の準加盟国（或いは加盟国としての任務の拒否）になったため、現在の正式加盟国は 8 ヶ国である。ベラルーシの首都ミンスクに本部が置かれている。また、2008 年 8 月の南オセチア紛争によりグルジアが脱退した。

②＜社会主義＞も又、＜ソ連邦＞と同然である。マス・メディアの＜ペレストロイカ＞常識とは全く異なって、当初から、彼らは＜ソ連邦＞の連邦制とは不可分に、スターリン主義的な＜社会主義＞を実質的に破棄してしまっていた。彼らは、ゴルバチョフを含めて、ニュアンスの差違はカッコにくくるとすれば、一様に社会民主主義者であったことは、彼らの言説自体が明示的に語っているところである。しかし、彼らの＜社会民主主義＞が最終的には、＜社会＞の統合原理としての社会民主主義なのか、あるいは、E.U諸国で、保守党派を含めて承認されているような、効率的な資本主義（社会の経済的なメイン･システム）を補完すべき、補助システムとしてのそれであるのか、は全く不明確なママに終わっている。このことは、後述する＜資本主義化＞の問題と併せて、ペレストロイカを歴史的に研究する場合の、αにしてωなる問題を形成する、と考える。

③自由化（とりわけ資本主義化）をドラスティックに実践しなかった、というのは、＜社会主義＞や＜ソ連邦＞をめぐるコンテキストとは逆に、全く事実である。しかし、この＜

事実＞がイミしている深層の追求をネグレクトしている限り、この指摘は事実にかなってはいても、ペレストロイカ＝中途半端、というミュトスから脱却は出来ないのである。

ゴルバチョフが、ドラステックな資本主義化の強行に対して否定的になったのは、共産党や国有企業が最も激しく反対し、難産の末に誕生した国営企業法の採択（1987 年 6 月）以後、ストライキや暴動がおこり、物不足が、ある分野（消費財の分野）で深刻化した体験に依るという説もある。確かに、このことによって、＜資本主義化＞について、ゴルバチョフのスタンスは、さらに漸進的になったかもしれないが、元来から漸進的であったのである。このことを明示的に根拠づけるのは、終始ゴルバチョフの経済的ブレーンであったアガンベギョンのテキスト「ソ連経済のペレストロイカ」である。これは、一面、啓蒙的なテキストであるが、以下に手荒い要約を試みることにする。(註 13)。

（註 13）ゴルバチョフの＜共産党＞に対する戦略的な見解がみられるのは、このヤコブレフの著
書でも一箇所だけであり、「回顧録」では全く出てこない。

［現状認識］:

1）ソ連経済の現状は極めて深刻である。ルーブリイは実質的には大幅に下落しているうえ、経済的には、生産財、消費財共に生産は停滞したママである。言ってみれば、「ソ連型のスタグフレーション」に我々は直面している。

2）財政･金融政策：

・実質的なルーブリイの切り下げ
・大幅な軍事予算の縮少
・不採算国有企業の整理と、セクターを細分化した民間払い下げ
・社会福祉の一定のカット
・対外的な資本自由化に対する制限
・外国よりの海外直接投資の奨励

3）マクロ政策

・株式会社、農業共同組合の消費財分野への投資の増進
・軍備縮少に伴なう、W＆D、ソフトウェアなどのパテントの、細分化された民間会社への売却（→特化した製造業へのシフト）
・消費財分野での当分の固定価格の維持
・生産財分野での一定律内での価格自由化
・一定額以上の＜会社＞設立の禁止、及び株式会社の設立者、出資者の資格要件チェック
・石油、ガス等、資源エネルギーの国家管理

以上のようなアガンベギョンの論旨は、小規模、中規模のファンダメンタルな企業の発展をテコにして、ソヴィエトロシアの特化型産業構造を目指したもの、であることがわかる。＜細分化＞というのは、このテキストのキーワードであるけれども、彼は大投資が経

済のペレストロイカにとって＜悩ましい誘惑＞であるが、実質は、経済のペレストロイカを台無しにする、と言明している。併れにしても、彼の理論的提言は、＜資本主義化＞のテンポは漸進的であり、その企図する将来の枠組みは、既にみたように、ポスト・ケインジアン的であることが推察され得よう。そして、このような政策プランに対して、あまりに理想主義的かつオプティミスティックだという、Y．コルナイの批判があることも忘れてはならない。(「資本主義への大転換」)。この場合、アガンベギョンとコルナイの理論的対立を、ポスト・ケインジアン vs 慎重な新古典派、というように、純粋な経済理論上の対立図式に還元してその優劣を論じる事は許されないからである。問題は、純粋に、理論モデルや推論形式上の問題ではなく、大衆の政治的動向をも含めた、ソ連の現実が、どのような条件の下で、あるマクロ的な経済政策上の実践を許すか、という深刻な情況に係わるからである。そして、この問題は、実は、ソ連邦やロシアだけの問題ではなく、夫々の国家の特殊性を含みながらも、凡そ、社会主義的な枠組みから資本主義的な枠組みに「大転換」した多くの国家にとって、共通した問題であり、敷衍すれば、社会主義下で、資本主義的な開発を行なっている中国やヴィエトナムの問題でもあるが、ここは、詳細に論じる余裕はない。

ここで、本来のコンテキストに戻るとすれば、ゴルバチョフが、アガンベギョン的な＜資本主義化＞の理論上のプランに賛同していたことは疑いを入れない。このことはゴルバチョフ一統が、アガンベギョンの理論を一枚岩に信じた、ということを全くイミしない。あらゆる施策に於て、２０年代迄のボリシェヴィキの党内民主主義の伝統（レーニン的原則）に忠実であった彼らは、内部でも論争と討論を貫ぬいていたから、異議は当然百出していたと考えられる。しかし、大筋に於て、彼らの＜資本主義化＞の戦略が、アガンベギョンの理論を支持していたことは、疑うことは出来ない。そうだとすれば、前述の②で、私が提起した問題、即ち、＜ペレストロイカ＞は＜社会民主主義＞の原理をどのような枠組みで考えていたのか、が明白ではない、というテーマが再浮上してくる、のである。何故なら、＜社会民主主義＞という思想原理は、＜資本主義化＞の枠組みと関連付けられてのみ、明確になるからである。(この関連については、後にいくらか触れる)。

④＜ソ連邦＞や＜社会主義＞について、マス・メディアのディスクール的編成は、編成自体の必要から、事実並びに、事実が織り直しているコンテキストを歪曲もしくは抑圧し、＜資本主義化＞については、彼らのディスクール的編成からして、都合が良かった（ペレストロイカは中途半端な改革である）為に、能う限りそのテンポののろさを、事実性として取り上げながら、その深層でのインプリケーション（理論上の意図）については、報道、解説から除外した。しかし、＜共産党＞についての問題、即ち、何故＜共産党＞を解体しなかったのか、という問題は、このような＜事実＞や＜事実＞上の深層という手順で、マス・メディアのディスクール的編成からくる言明を批判する事は出来ない。何故かなら、そこでは、他の問題のように、政策上の事実やテキストや言説などの資料が存在していな

い、からである。それ故、科学的な推論以外の言明様式を、研究者的に＜禁欲＞する限り、私たちは、メディアのディスクール的編成による、類推から派生する＜常識＞に、黙って従う以外なくなる。(事実、多くの知識人や研究者はそうしている)。即ち、他の社会主義国の改革とは違って、ソ連のペレストロイカは、共産党の最高権力者自身による改革であったこと、なおかつ、ソ連の共産党の独裁的な権力は他国のそれと異なって、行政機構の大きさや生産力、軍事力の基盤が巨大であったことから、それを最後迄、解体することが出来なかった、という類推であり、そこから＜ペレストロイカ＞の中途半端さを結論付けるのが、それである。

だが、私は、ここで敢えて＜推理＞によって、論をすすめてみようと思う。敢えて、そうする根拠は二つある。その一は研究者的な客観性を保持しているうちに、私たちは、メディアのディスクール的編成に於けるロシアの＜自由化＞の本史（エリツィン以降のロシアの自由化）の現実を、十数年にわたって見てしまっているという事実であり、その二は＜推理＞が単なる推理で自己完結するのではなく、他の推論からくる諸命題と関連付けられる限り、科学的なサブ・システム的手続きとして許されるという理論的確信である。

とは言え、私の＜推理＞の拠りどころ（資料以前のもの）は、ヤコブレフの前掲テキストにたった一箇所出てくる、ゴルバチョフの「共産党を君たちは本当にわかっていない。それは双頭の怪獣なのだ」という言葉だけである。(これは、ヤコブレフやザフラスカヤの共産党解体→ペレストロイカ党の設立、の主張に対する反論であったようである)。

これをアガンベギョンの＜ペレストロイカ＞のマクロ経済的な理論や、そこに含まれている、ソ連の＜資本主義化＞に於ける政策的プライオリティと結びつけるとき、ある推理が結節してくる。それは、以下のとおりである。

A .情勢的には、社会民主主義的な＜ペレストロイカ＞党を作っても、権力のヘゲモニイが共産党にシフトすることはもはや有り得なかった。共産党内でも改革派がもはや過半数に達しているうえ、大都市や都市部でのペレストロイカ支持と反共産党的な世論は圧倒的であるうえ、西側全体が、＜ペレストロイカ＞を支持していたから、共産党保守派がクーデターを企図しても、挫折するしかなかった筈である。逆に言えば、現実に挫折した共産党保守派のクーデターがもう半年早くおこっていたら、＜ペレストロイカ＞は挫折せず、ゴルバチョフ一統のヘゲモニーはエリツィン一統にシフトしなかったとも言い得る。この点に於て、ゴルバチョフは間違っていた、と言って良い。(この一点に於て、ヤコブレフやザフラスカヤの主張のほうが正しかった)。

B．しかし、それにも拘わらず、ゴルバチョフの「双頭の怪獣」という言葉は、それ以降、彼がこのイミを明示的に一切述べていないけれども、重要である。**(註１４)**

(註１４) 当該コンテキストの第一は、政治的な問題であり、第二は、経済的な問題として区分することが出来る。

a）＜政治的な自由＞や＜民主主義＞についての政治学的な枠組みに於ては、＜議会＞の内容がキー・コンセプトを成すことは、自明であろう。何故なら、政治的自由とは、＜国民＞の権力意志への参加を示す＜指標＞であり、政治的民主主義とは、公権力の政策内容や意思決定を＜

国民＞の側から、実質的にチェックし得る＜指標＞である限り、＜議会＞は党派性を介して、公権力の政策を論じ、自ら決定を提出し、一方では、公権力の独走をチェックする＜当為＞を担っていることとなる。もちろん、これは＜自由＞と＜民主主義＞についての、政治学上の＜理念型＞に他ならないけれども、この＜理念型＞からの一定の乖離の＜度合い＞として、公権力（執行権力）の「権威主義」「強権主義」の術語は、はじめて内容的なイミを持つと言って良い。（私が、行文で、マッスメディアが実質的にネグレクトしたと言明したのは、このことを指している）。即ち、エリツィン政府の下では、＜議会＞は有識市民層の政治的アパシーによって、空洞化しており、＜政府＞に対して、実質的な＜力＞を全く持っていなかった。この限りで、公権力（政府）の政策決定は、民意を経ずに施策されたのであって、それ故、「政府の在り方」は、「権威主義的」と評価され得る、のである。もちろん＜権威主義＞的な支配は、「全体主義」的な支配とも異なるコンセプトであるから、エリツィンのそれを＜全体主義＞とは、到底論定することは、出来ない。

b）行文でも述べたように、出来高のうえでは、世界の尖端に位置していた、エネルギイ、軍需分野での各国営企業を（緻密なW＆Dや部門別の細分化を経ずに）、いきなり、夫々ほぼ一括で、＜民営化＞したのであるから、新たに設けられた金融部門と結合して、これらが各々「金融・産業グループ」（塩原信彦「現代ロシアの政治経済分析」）を形成したのは、当然であり、しかも、これらの金融グループのうち、あるグループは、当初から、＜政府＞と深いコネクションを有したことも肯定しうる。このイミでエリツィン以降のロシアを私流に、一般の後進国型開発類型とは区別して、特殊ロシア的・オリガルフ的（開発独裁）と名辞化することも出来る。そして、この環境下で、金融・産業グループは、一面、「民営化された第二の政府」でもあるから、最近のプーチンの弾圧政策にも納得がいく。しかし、もっと重要なのは、この＜開発独裁＞経済が、スターリン時代の計画経済に一面似ていて、1）消費財や農業、食料品工業などのファンダメンタルな企業の特化・発展を阻んでいること、2）そのことによって、社会的資源分配の観点を欠落したママ、マクロ的経済循環をスタートさせてしまっていること、であろう。（なお、前提、塩原のテキストには、このような視座構造が全く、欠落している）。

「双頭の怪獣」とは、二つの頭をもつ怪獣というイミであり、一つは保守派であり、1つは改革派である。ゴルバチョフにとって、二つながらに厄介な存在に他ならなかったということであるが、彼ら一統の＜ペレストロイカ＞を支持する改革派が何故に厄介だったのであろうか？

こう考えるとき、ペレストロイカが考えていた＜資本主義化＞の計画や、そこに於けるプライオリティ、さらには、それらの敷設に当たって、力があったアガンベギョンの理論との関連が浮上してくる。即ち、ありうべき＜資本主義化＞の計画や実行のうえでは、早期の＜共産党＞の解体は極めて危険であり、デリケートな問題であったから、である。とりわけ、熱心な改革派である、ノーメンクラウトゥーラと呼ばれるエリート層とその子息は、過大な所得の累積をストックしているだけでなく、巨大な国有企業に対する権益に関連して、技術的なW＆Dや秘密情報の実質処分権を持っており、さらには、計画経済の運用にとって、必然的なブラックマーケットの支配層とのネットワークを持っている。

＜共産党の解体＞とは、一面、彼らの資本主義者としての行動をリリースすることであ

り、これをプライオリティのなかで誤用してしまえば、ソ連の有り得べき＜資本主義化＞を根本的にネグレクトしてしまう、大きな撹乱要因以外のものではない、のである。そこでは、細分化されたW＆Dの企業や共同組合を通じたファンダメンタルな資本主義の興隆とは対照的に、細分化されない巨大な利権やW＆Dが巨大な資本として不生産的な分野（軍事、武器分野）に投下されるか、本来＜国家＞によって制御されるべき、エネルギイ分野に投与されることを意味する。くり返すが、私の＜推理＞からは、ゴルバチョフが、側近やブレーンに比べて、共産党の解体に対して慎重であり続けたのは、側近やブレーンに比べて、はるかに＜共産党＞と、ノーメンクラトゥーラを知り抜いていたからではないか、と考えられることになる。このイミで、メディアのディスクール的編成の謂う＜中途半端＞という規定は全く該当しないし、以下の行文で触れるエリツィンの「改革」の進捗と共に、当のディスクール的編成原理自体が実質的に破産する。即ち、エリツィン的「改革」の進行は＜中途半端＞な改革の前史（＝ペレストロイカ）から、＜ドラスティックな改革＞の本史（エリツィンの改革)、という編成原理の図式自体を破産させる、のである。以後、メディアは、エリツィンの、さらにはプーチンの「権威主義」だけは解説するが、その実質を決して追及しなくなるのは、傍頭で触れた通りである。

（4)’既に述べてきたところから、（4）の批判であるべき（4)’のコンテキストは実質的には終了している、と言ってよい。1992 年から 1999 年迄のエリツィン政権の一貫した政策は、ペレストロイカが能う限り、厳密に敷設した自由と民主主義の枠組みや、資本主義化の枠組みを形式的には継承しながら、内容的には、ことごとく換骨奪胎し、改革の反対物に転化していったのである。

速見氏が諸君に配布している年表のなかで、最重要なのは、1992 年に「大統領令」によって強行された＜価格自由化＞と＜国営企業＞の資産分割とその民間払下げ（私有化小切手による)、及び 1993 年の９月～12 月にわたる、議会の解放と再選挙、及びエリツィン政府による新憲法の採択（この間に大統領府と議会勢力の間に武力衝突の事件があった）の事由である。それに次ぐのは 1994 年末のチェチェンへの軍事侵攻であろう。併れにせよ、この一連の施策は、単にエリツィン政権の政治だけではなく、その後のプーチン政権（2000 年～2004 年現在迄）のロシアの社会と国家の構造を決定づけてしまったと言って、過言ではない。ここで、これらの事態について、詳細を述べている余裕はないが、能う限り、圧縮して述べてみよう。[但し、事態の解釈は、あくまで、私の責任に属している。異なる解釈があれば、多いに論争し、吟味し合うことは必要である。]（**註 15**)。

（註 15）＜資本主義＞は、確かに、＜社会主義＞（正確には、国家資本主義的計画経済）に勝利した。しかし、それは５０年代半ばから６０年代半ば迄の欧･米･日本の高度成長のポジションに依ってであって、レーガンやサッチャー治下の資本主義的ポジションに依ってではない。むしろ、この時点から、＜資本主義＞は根本的な＜変容＞を遂げており、＜国境＞のない自由な資本移動（グローバリゼーション）と、利子生み資本的な階程の技術化を介した、社会ダーウィニズム的様相を呈している。レーニンが「帝国主義論」で提起した資本主義の＜腐朽性＞とは全く内

容を異にする腐朽性が、ここに在る。この現代的な＜腐朽性＞が資本主義の極端な＜局面＞なのか、全く新しいその終末的＜段階＞なのか、未だ､私には､判断が付かないが、少なくとも､ポスト近代の与件を、社会構造として、厳密化する場合、不可欠な論件である、と私は考えている。これが又、私の経済学への、強い理論的インセンティヴの一要素ともなっている。(この論件については、本学の＜社会思想史＞のレクチャーでいくらかを論述した)。

翻って、＜ペレストロイカ＞の挫折の過程を研究しようとするとき、挫折の裡に、展開されなかったペレストロイカの理論や、着手されなかった実践的な課題の中に、もちろん、全てではないが、８０年代以降の資本主義の変容とは対照的な、そのオルタナティヴの潜勢体に突き当たる、のである。

エリツィン政権が直面したロシアの経済は、アガンベギョンやコルナイが分析していた通りの、過酷な「ロシア的スタグフレーション」そのものであった。エリツィン政府は、ロシアの資本主義化を加速化させることで、これをのりこえようとする。＜価格の全面的自由化＞は、この端初であった。インフレ（ルーブリの減価）と物不足の双方からダメージを受けている一般労働者、農民、無産退役者（年金生活者）にとって、これは致命的な＜痛み＞であった。(議会は猛烈にこれに反発した)。さらに＜国営企業＞の分割、民営化（払下げ）は、細分化された技術やハードの払下げではなく、一括で私有化小切手（株式）の買取り、占取（編註）という型をとったため、巨大な資本の型をとった。これらの私有小切手の買取り、占取をした社会層の圧倒的多数は、ノーメンクラトゥーラ（その子息）や、ブラック･マーケットの支配層であり、新たに発生した巨大企業の多くは、ファンダメンタルな領域（製造業、農業、小売業）ではなく、エネルギー（石油、ガス)、軍需･武器の分野であった。(ペレストロイカ的、アガンベギョン的な将来の特化したロシア製造業、農業及びW＆Ｄというヴィジョンは手続きのうえからも、内容の上からも完全に根こぎにされた)。

（編註） 占取。自然的諸個人は「大地」を占取し生産活動をするに先立って、前もって一定の原始的な共同態に組織されており、この「共同組織」を根底にもつ社会関係が「共同体」である。
諸個人は「原始的な共同組織」の一員としてかつ生産活動の前提として土地を占取する（「共同態」的占取ないし共同占取）のであるが、何らかの形ですでに労働が加えられ、生産活動の結果としてえられた生活諸手段のばあいには、共同労働によるものを別とすれば、それらは生産した当の個人によって、私的に占取される（私的占取）のをつねとした。(この生産力段階においては、私的かつ個別的に占取された生活諸手段も、「大地」をはなれては「富」として独立の意義をもちえないため、「私的所有」の意味には解されない。）さらに、生産された（私的占取の対象となる）生活諸手段のうち、とくに労働要具の種類と数量の増大は、相関的に「分業」の形成および拡大をよびおこす。もっとも男女両性への労働の配分（性別分業）は原始的共同態の段階においても確然規定されてえるものである。

［これらの巨大な新興資本家層は、＜オリガルフ＞と呼ばれるようになる。彼らは、1991年当初から（その頃はノーメンクラトゥーラと呼ばれていた）エリツィン政権と深く結びついていた。チェルノムイルジン首相などは「ガス統領」などと議会でヤジられていたの

である。＜オリガルフ＞のビジネス行動は、当初から金融工学的であって、その頂点が、1995 年から始まった「ロシア大安売り」の時代である。即ち、エリツィン大統領の承認の下で、チェバイス副首相がＩＭＦとの合意の下で、政府所有の旧国営企業の優良株式や債権を民間に払下げを行なったときの、ヘッヂファンドとオリガルフとの、持株や債権を担保とした、売りと買いの事態を謂う。この一連のビジネスは、後にアメリカのＬＴＣＭの破産につながっていくが、ここではこれ迄とする]。

ここで、問題の 1993 年に戻ることとしたい。この時点でエリツィン政府にとって、「何を成すべきか」は明確であった。それは、議会（人民代議員大会と最高会議）を弾圧して、その統制下に置くことに他ならなかったのである。エリツィンは＜価格自由化＞＜国営企業・民間払下げ＞の決定に付いて、議会の可決を得ることが出来なかった。彼はこれを＜大統領令＞によって止むなく強行したのであったが、これに付いて、憲法裁判所は＜違憲＞の判断を下していた。さらにもう一つは、エリツィン政府自身が、旧ソ連の名を冠したペレストロイカの法制度の下で発足していたから、新たに、＜ロシア憲法＞を草案化して、国民の意思決定により、これを採択する必要があった、のである。ところで、議会の弾圧、というとき、エリツィンの本来的なターゲットは、共産党や自由民主党（ジリノフスキイ率いる極右政党)、及び農村党（農本主義政党と解して良い）ではなかった。これらの政党は＜改革＞には全て反対であり、明確な政策的なオルタナティヴも、論理も持っていなかった。皮肉なことに、エリツィンにとって、最も壊滅のターゲットとせざるを得なかったのは、カリスマ的な人気があったヤブリンスキイの民主ブロックや民主改革運動（ヤコブレフやザフラスカヤがサポートしていた）などのペレストロイカ派であり、市民主義的な穏健改革派の諸政党であった。けだし、エリツィンの「選択」は多党派ではなく、これらの政党の賛成なくしては、議会の多数を占めることが出来なかった、からである。

しかし、これらの政党は、ことごとく、エリツィンの施策に反対し、オルタナティヴを主張した。そのうえ、彼らは、「ノーヴィ・ミール」や「アガニョーク」など市民層への影響力のある雑誌に言説を発表することが出来た。ここにエリツインの秘術を尽くしたタクティクスが始まるのである。９月 21 日、彼は議会を解散し、中間派を侮辱して、＜武力衝突＞を演出し、「議会勢力の横暴」のカドで＜大統領＞によって、全ての政党を一時的に、会散させる。この＜会散＞＜活動停止期間＞中に、エリツィン政府は成すべきことを迅速に実行したのである。

１）憲法裁判所の所長、及び判事の入れ替え、
２）「ノーヴィ・ミール」や「アガニョーク」の経営陣や編集、取材スタッフの入れ替え、
３）活動再開を選挙実施の３週間前に設定（各政党の準備タームを最少限化した)、
４）選挙区の人口に応じて、候補者の準備金と必要推選員数の決定（従来より１まわり負担が増えたが、大都市や都市部を地盤とする、「エリツィンのターゲット」諸政党には重い負担となった。
５）憲法草案を選挙の三週間前に公示（大統領令の合法的権限を大きく拡大した内容であ

った)。

このようなタクティスの下で行われた議会選挙、並びに憲法の賛否はどうなったであろうか。結論を言えば、エリツィン政府は辛うじて得るものは得たが、ロシアの国家と社会はあまりに多くのものを失ったのである。

6）エリツィンの「選択の道」は第一党になることが出来、ヤブリンスキイの「民主ブロック」や「民主改革運動」は壊滅的なダメージを受け、夫々1/3程度に議席を減らした。

7）その代わりに「共産党」、「自由民主党」、「農村党」など、地方や農村に地盤をもつ政党が躍進して、２，３，４位の議席を占めることとなったから、エリツィンの党は又もや議会の過半数には達しなかった。

8）憲法はわずかに過半数の５割をこえて採択されたが、議会選挙とセットになった、その投票率は５０％をわずかに越えた数字であったから、憲法は有権者の３０％に充たない数字で採択されたのである。又、投票率５０％強という数字は、都市部だけをとれば、３０％内外かもしれず、「エリツィンのターゲット」となった諸政党はその直撃を蒙ったと言うことが出来よう。

ロシアの政治と社会が失なわれたもの、とは、8）に係わっている。都市部のロシアの有識市民層は、この時点、即ち、1993 年 12 月に於て、はっきり＜改革＞に絶望したのである。ペレストロイカ当時、ゴルバチョフ一統を支持しながらもそのテンポを批判し、エリツィン支持に結集した市民層も、この＜絶望＞の中に含まれている、と言って良い。けだし、これ以降のロシアの社会と国家は、極めて特徴的なサーキュレーションをくり広げていったと考えて良く、その特徴は、現在のプーチン政府下に於ても、変わっていない。即ち、権威的かつ強権的な執行公権力と、それに対応する議会の空洞化と、市民のアパシーがその第一であり、オリガルフを主軸とする、巨大なエネルギイ軍事部門及び金融工学的な＜資本主義＞の運営と、それに対応するファンダメンタル部門の停滞が、その第二である。

［2004 年の５月 21 日付けの「日本経済新聞」の記事に依ると、2004 年３月末時点で、高景気に湧くロシアの貿易出超高は、1000 億ドル弱に達している。しかし、その内訳をみると、７割が石油、ガスの輸出であり、２割が軍需、武器の輸出であり、「その他」が１割となっている。本来的には、「その他」こそディテールを知りたいが、記事はそれを明らかにしていない。又、最近では、石油エネルギイの大企業ユコスを解散させ、社長のホドルコフスキイを送検したことで、プーチンの「権威主義」が批判されているが、事態は、そう単純ではない。＜オリガルフ＞と言っても、その政治的スタンスは、多様であろう。ユコスの場合は、資金力をもとに、大政党を組織しようとした点、並びに、石油プラントの支配権を海外に売ろうとした点が重要であろう。］

Ⅲ《マス・メディアのディスクール的編成について》

マス・メディアは、ペレストロイカを、一貫して、矛盾した改革運動であり、その裡に、＜中途半端＞な過渡的な改革運動であるとして、即ち、ソ連の改革の前史として、敷設してきたと言って良い。私が、以上の論述で、一貫して対象にしてきたのは、日本のマス・メディアであって、欧米のメディアについては、知見の範囲外に在るが、欧米のマス･メディアにも、日本のそれと共通した視点があったことは、ゴルバチョフの「回顧録」の発言に、はっきり示されている。即ち、彼は欧米の首脳や官僚たちは自分や自分の改革に、敬意を示してくれたけれど、その言葉の裏には、どこまでやれるのか、そもそも、いつ迄、自分の権力は持ちこたえられるのか、という配慮と疑問が感じられたし、この傾向は、西側のメディアには、一層強く感じられた、と述べている。

しかし、既に述べたようにペレストロイカを前史とし、エリツィン以降を改革の本史として敷設しようとした彼らによる、マス･コミュニケーション的な＜イミ＞付け、即ち、＜世論＞の合成は、1990 年代の前半に破産した。(既述のように、私の分析では、1993 年 12 月の時点で破産した)。マス･メディアは 1990 年代の半ばをすぎても、なお、＜改革派＞（政府）ｖｓ＜保守反動派＞（議会）というエリツィン政権のデマゴギーを、一定程度、フォローし続けた。私の知見の範囲では、エリツィン政権の施策に対して、「強権的である」「権威的である」という批判が､朝日新聞に表れ始めるのは､ようやく､1997 年頃､(６月頃か？)になってからである。この後も、この種の「批判」はエリツィン政府の政治的意思決定を判定＝評価するうえで、しばしば行われており、既に述べたように、2000 年からスタートしたプーチン政権の施策に対しても、しばしば行われている。

しかし、ある政権の政治的な意思決定や施策を「権威主義」「強権主義」として批判的に評価する為には、当の執行権力と議会との関係の実質的な在り方や、それが映し出している社会的な情勢の在り方との総体的な関連を問わなければならない。メディアのエリツィン政権やプーチン政権に対する「権威主義」「強権主義」の批判は、この論理的な手続を全く踏まない、単なるレッテル張りにすぎない。そして、このようなレッテル張りには、二つのインプリケーションが潜在している。即ち、自分たちが合成してしまった＜世論＞の、形式的な枠組みを解体したくないこと、その為には、改革の本史たるべき、エリツィン政権の諸施策を断片的な批判を伴いながらも（決して、その批判を実質的なレベルに掘り下げずに)、なお形式的な＜改革＞への諸施策として支持続けること、の二つである。

けだし、この点については、既述の行文、及び（註 14）で述べた。ここまで考えてきたとき、私は少なくとも、日本のマス・メディアが、ソ連邦の（ひいてはロシア共和国の）改革を報道し、解説し、それを＜世論＞の合成へと、制御したときの、当の＜ディスクール的編成＞に突き当たることになる。マス・メディアの＜ディスクール的編成＞とは、＜社会主義＞が政治的＜自由主義＞と経済的な＜資本主義＞へ、転換することを、全て＜改革＞として評価し、そのドラスチックな＜転換＞を形式的に承認する＜支配的な言説＞そのもの、に他ならなかった。(事実、特殊な型をとった、東ドイツ以外の社会主義国の＜転換＞は、全て＜改革＞と名辞化されている)。それ故、この＜ディスクール的編成＞の内部

では、その夫々の＜転換＞が含有する、社会的な構成や歴史的な累積に対する実質的な論及は最初から＜禁制＞であったと言って良い。即ち、この＜ディスクール的編成＞は、周致かつ複雑な形式を踏んでいても、結局はレーガンの「自由と資本主義の勝利」という単純かつ野卑なテーゼと深く結節しているし、今や、多くの人にとってやはり、整序化された常識となっている＜５５年体制の崩壊＞というコンテキストと深く連動している。(多くの人々にとって、このコンテキストは、自明の理、とみなされている)。

しかし、よく考えてみると、＜ソ連やロシアの改革＞も、他の社会主義国の＜改革＞も＜５５年体制の崩壊＞も、私達にとって、厳密な＜知＞として考えられている訳では決してないのである。このように、私が言明すると、そのような貴方の言説は、＜社会主義＞への郷愁に基づくものであり、「死児の歳を数える」ような言説ではないか、と言う人は居るであろう。(現に、私は、何度かそのように言われたことがある)。しかし、私には、そのような言明自体が、一見、極めて「自由にみえる」ポスト近代社会の「メディア･テキスト」の単なるおうむ返し、に聞こえる。言うまでもなく、マス・メディアによる＜世論＞の合成は、ア・ポステリオリに、ソフトな言論上の禁制をも派生する、のである。

確かに、私の意識のなかでは、ゴルバチョフ一統のヘゲモニーが、もうあと５年継続していたら、という仮定法過去完了の願望が残存している。しかし、同時に、仮りにそうであったとしても、ペレストロイカは挫折したであろう、という予見も同時に在るし、それ以上に、仮りにペレストロイカが、その時点迄持ちこたえてから挫折をしたとすれば、ロシアの＜社会＞＜国家＞は、現状と余程異なった内容を持っていたであろうし、それは、西側の人間にとっても、大きな歴史的示唆を与えた、のではないか、と考えざるを得ない。

しかし、歴史は不可逆的な一面を持っており、既に、ロシアもペレストロイカの挫折から、13 年を経てしまっている。この現実からスタートするしか、＜ペレストロイカ＞についての研究はスタート出来ないのである。今、私がここで述べることが出来たのは、将来本格化するであろう、その研究の為の諸前提についての、しかも一端であるにすぎない。だから、もう一度、再確認するとすれば、それは＜死児の歳＞を数える為ではない。＜ペレストロイカ＞の挫折の本来的な内容を問うことは、＜自由と民主主義、及び資本主義＞の「勝利」の内容、そのものへの深甚な問い (註 15) に深く連動するからである。

(註１５)＜資本主義＞は、確かに＜社会主義＞(正確には、国家資本主義的計画経済)に勝利した。しかし、それは 50 年代半ばから 60 年代半ばまでの、欧、米、日本の高度成長のポジションに依ってであって、レーガンやサッチャー治下の資本主義のポジションに依ってではない。むしろ、この時点から＜資本主義＞は、根本的な＜変容＞を遂げており、＜国境＞のない自由な資本移動(グローバリゼーション)と、利子生み資本的な段階の技術化を介した社会ダーヴィニズム的様相を呈している。レーニンが「帝国主義論」で提起した資本主義の＜腐朽性＞とは全く内容を異にする腐食性がここに在る。この現代的な＜腐食性＞が資本主義の極端な＜局面＞なのか、全く新しいその終末的＜段階＞なのか、未だ私には判断が付かないが、少なくとも、ポスト近代の与件を、社会構造として厳密化する場合、不可欠な論件であると、私は考えている。これが又、私の経済学への、強いインセンティヴの一要素ともなっている。(この論

件については、本学の）＜社会思想史＞のレクチュアで、いくらかを論述した)。翻って、＜ペレストロイカ＞の挫折の過程を研究しようとするとき､挫折の裡に展開されなかったペレストロイカの理論や、着手されなかった実践的な課題の中に、もちろん全てではないが、80 年代以降の資本主義の変容と全く対照的な､そのオルタナティヴの潜勢体に突き当たるのである。

Ⅳ《ペレストロイカ研究の諸内容について》

私は、主に、Ⅱで、マス・メディアによる世論の合成が、その基軸である＜ディスクール的編成＞から、歪曲し、疎外せざるを得なかった、ペレストロイカの理論や施策の諸内容を、能う限り抽出してきた。それ故、それらの諸内容についてはくり返さない。ただ、有り得べき研究上のテーマを考える限りで、それらの内容をもう一度、リコールするだけである。私が、＜ペレストロイカ＞を研究するテーマとして考える論件は、以下の三点であり、その１点の研究だけで、甚大な作業を要するものと言って良い。

（１）社会民主主義的な社会の結合論理と、ファンダメンタルな領域にキソを置いた、特化型ロシア資本主義の発展プランとの関連の理論的研究

（２）＜グラースノスチ＞に係わった論文、言説の資料的集成とコンメンタール

（３）ａ）＜ペレストロイカ＞過程に於ける、共産党党内の闘争史と、＜改革派＞と＜保守派＞の権力、権益基盤の析出

ｂ）＜ペレストロイカ＞過程に於ける、民衆の（党官僚、国営企業関係者、有識市民層を含む）意見動向の＜社会層＞分布と、＜大都市＞＜都市＞＜農村部＞毎の意見と態度の地域分布についての調査と研究

以下、これらのテーマについて、ごく簡単に関説する。

（１）について：

行文でも触れたように、ゴルバチョフ一統は、全て、スターリン的な集権的な社会主義を全く信奉しない、社会民主主義者であった。しかし、彼らは、彼ら自身の社会民主主義が、経済社会構成（資本主義）のうえに立つ、社会の統合原理なのか、それとも、ＥＵ諸国に於けるような、資本主義の発展･進展のうえでの、公権力としてのミニマムな抑止的、福祉的な必要不可欠のサブ・システムであるのかを明らかにすることは出来なかった。又、これと関連して、彼らが、おおよそ賛成していたと思われる、アガンベギョンの＜資本主義化＞へのマクロ経済的指針にしても、社会の統合原理、即ち、マクロ経済の<主体＞についての論理を欠いていた。一般に、マス・メディアや西側の学者は、社会主義経済の資本主義経済への「転換」を新古典派的カテゴリイによってしか、考えられない為、いきおい、それをドラスティックな＜転換＞と考える傾向があるが、これは理論的に正しくはない。

前述した、コルナイのアガンベギョンに対する批判にしても、＜痛み＞に対する度合いの問題と、＜市場＞を敷設していくうえで、金融システムの整備を含めて、一定の資本が必要であるという、主張の二点に集約しうるものであって、アガンベギョン的な＜資本主義化＞の理論、それ自体を否定している訳ではない。私は、アガンベギョンにも、コルナイにも、そしてゴルバチョフ一統にも欠落していたと考えられる、枢要な二つの点につい

て考えざるを得ない。

ａ）＜ペレストロイカ＞的な<資本主義＞のデザインに欠落しているのは、ある一定のファンダメンタルな特化した資本主義の発展を考える限り、一定の保護主義的な枠組み、即ち、特定商品の関税障壁の設定と、資本流入に対する一定の障壁とが不可欠である、という論理である。アガンベギョンは、前掲テキストのなかで、資本の自由化に対する一定の制限について述べてはいるが、それを本質論的な要件として、論じてはいない。もちろん、それが、当時、国際的に承認されたかどうか、あるいは国内の一般労働者や無産退役者（生活保護生活者）や、農民がこれを受容したかどうか、は重大な未決事項であったとしても、デタントや冷戦構造の解体を代償としたゴルバチョフ外交の一定の成功からみても、さらには、現下の中国やヴィエトナムの経済運営からみても、決して不可能であったとは論断出来ない。この古くて新しい、Ｆ．リスト的な問題は、実は、あらゆる社会主義国の転換に及ぶ普遍的な問題の筈であったが、その問題提起さえ、成されないママ終わってしまった。しかしこれは、今後共、大きな研究テーマを成す、と言うことが出来る。（註 16）

（註 16）低開発国は否応なく、先進国のグローバリズムを受容し（ということは先進国の直接間
接投資を歓迎し）、そのことによって、初期段階の＜開発独裁国＞となるのであるが、実は、この初期的な開発独裁は、＜都市＞のスラム化と＜農村＞の産業的空洞化の為に、容易に本格的な資本主義化＝近代化の局面に達することが出来ず、この段階で、グローバリズムに蚕食されるだけになりかねない。（この局面に限って、Ｓ．アミンの＜不均衡蓄積＞の命題は妥当する）。このイミでＧ８の会議などに、ＮＧＯが激しい反対のデモを行うのはよく理解できる。彼らや国連の低開発国セクターのフロンティアのスタッフこそ、この実勢に最も詳しい筈だからである。（マス・メディアは一貫して、ＮＧＯのデモを興味本位でしか取り上げていない）。しかし、それならば、何故、ある国家は＜近代化＝資本主義化＞に突入し得たのか？ この問題を解く要件は、古くて新しい問題、＜近代化＞に必要なファンド（原始的蓄積）、インフラの他に、農業農村工業、周辺産業の一定の特化・発展が大きな前提条件を占めると言って良い。又、＜近代化＞に突入した国家や社会でも（低開発国に比べて、その度合いは減少しても）常に一定の関税障壁と資本自由化の一定の阻止・規制は、将来のマクロ的循環を考慮すれば、必要だと言わなくてはならない。この点は多くの社会主義国の＜改革＞（ということは資本主義化）に伴なう問題であるが、研究史のうえでは、未だ着手されていない。＜ペレストロイカ＞の挫折した＜資本主義化＞のプランは、この局面を充分に示唆している、と言って良い。〔この問題の延長上で、最も関心をひくのは、ポーランドやハンガリーの経済政策である。これらの国は、資本主義への＜転換＞をするうえでは、私が述べたような、諸前提に恵まれた国であった。今、二つの国は、アメリカの直接・間接の投資を受け入れながら、一方では、Ｅ.Ｕに加盟している。もちろん、地勢的な理由や、リスクの分散というモチーフがあるのであろうが、しかし＜分散＞のヴェクトルは内容的に異ている。彼らは、経済発展のテコとして、アメリカの資本を受け入れざるを得ないことを知り、かつ、マクロ経済的にそれを実行しながら、一方では、その＜蚕食＞の防止を＜ユーロ＞に求めつつ、Ｅ．Ｕの発展を熱望しているのである。けだし、私見では、アメリカ型のグローバリズムの支配（資本主義の勝利）は、不換の自由通貨を基軸通貨とする、アメリカの矛盾した国際通貨上の特権に、一面的では基づいているから、もし、Ｅ．

Uのファンダメンタルのポジションがアメリカのそれに近づくか、キャッチアップすれば、＜ドル＞は、もはや、基軸通貨の特権を実勢上、失なわざるを得ないからである。（S．ジョージは極めて秀れた国際経済学者であったが、その「カジノ資本主義」は、私の、所謂ＥＵとアメリカのファンダメンタルズの比較、という視点を設定する情況下にはなかった、と思われる）。〔併れにせよ、ポーランドやハンガリーの二つの軸足モデルの持つイミは、資本主義へ転換した旧社会主義国の経済政策（対国際経済方針）として、導きの糸、となり得よう。〕

b）＜社会民主主義＞が、社会の統治原理たりうるか、どうかは、未踏の理論的な＜テーマ＞であったし、現にある訳であって、だからこそ、＜ペレストロイカ＞の運動も、それを未決のママにして終わってしまったのであるが、しかし、ある条件下に於て、＜社会民主主義＞が、マクロ経済の運営のうえで、指導原理たり得るのではないか、という問題設定は、純粋な理論領域では、なお、検討に値する、と考えられる。この場合、私にとって導きの糸となり得るのは、以下の２つの、経済学的なコンテキストである。

①A．マーシャルの「経済学原理」に於ける、市場の＜社会的外部効用＞や＜社会的外部不効用＞の理論の精緻化の問題である。この＜問題＞は、マーシャルの理論に即した限りでは、一般均衡論の不可能性というコンテキストで論及されたテーマであったけれども、本来的には、それを超える内実を備えていた、と考えることが出来る。確かに、社会福祉機能の経済的分析や制度論的分析も、マーシャル経済学の重要なエレメンツであっただろうけれども、このマーシャルの＜問題提起＞の大きなイミは、弟子のピグーの経済理論も含めて、その後の厚生経済学の展開の中で本格化されたことがなかったと考えられる。

少なくとも、自分の企業努力に依らない、＜社会＞が作り出した＜効用＞に依っている＜利潤部分＞、及び＜社会＞が現にこうむっており、将来大きくこうむるかもしれない＜効用＞によって成立している＜利潤部分＞をどう析出し、＜公共＞のストックとして、それを運用するか、という、この問題提起ーマーシャル自身は取りあえず、当該企業からの＜税＞の徴収を想定しているーが、自由民主主義国家の行政指導や法整備一般で、処理しうる問題では、あり得ないのは、過去の公害や、現下の地球大の環境破壊の問題や、原子力の安全管理を考えるだけで、充分理解しうることである。これらの＜外部不効用＞に、全く経済的プロジェクトのインセンティヴを持たないヘッヂファンドの投機による金融上の＜国家＞レベルの撹乱を加えても良い。

即ち、経済学的に考える限り、＜市場＞の論理を超えた＜制御＞の必要は、厳然として存在するのであり、それに対応する＜公共権力＞は自由主義的な＜国家＞一般ではあり得ない、という事態が存在している。［なお、さまざまに論及されている、「公共財」の理論についても同然である。＜公共財＞を市場の論理の枠内で考える限り、議論はスコラ化するだけで、少しもフレームアップされない。サミュエルソンの「経済学」に於ける＜公共財＞論などは、その典型である。］

②今１つは、M．カレツキイが「経済変動の理論」の１節で展開し、後に「社会主義成長

論･概要」で再説した＜社会主義経済論＞である。彼は、Ｐ＝Ｉ＋Ｃという命題式から、とくに景気の下降局面に於て、投資（Ｉ）が減少したとき、資本主義社会では、所得分配のパターン（具体的には、資本の取り分Ｐ/Ｙ）を変更せずに、産出量と雇用量を変更（下方修正）せざるをえないという深刻なディレンマに直面するが、社会主義社会では、所得分配のパターンを不変に保つ必要が存在しない為、当該所得パターンを変更して、産出量や雇用量を落とさずに、のり切れる根本的なメリットがあると主張し、この利点は、経済成長を考えるうえでも、そのママ移転しうる論点であると主張したのであった。（**註 17**）。

（**註 17**）カレツキイは、この「経済変動の理論」（1954）に先立つ、「経済変動の理論集」（1939、但し､邦訳テキストは、何と 1982 年）に於て、投資が所得を決定する所得決定式と（ケインズには不可能だった)、独占資本論をほぼ確立していたのであるが、［実態は､所得決定式の確立だけをとりあげれば、ケインズのそれに先立つ 1936 年、つまり未だポーランドを亡命出国していない王立経済研究所・所員の時に、ポーランド語で書いた「景気循環理論の概説」と題するレジメで明らかにしていたのであるが（W. ブルス「カレツキイの社会主義経済学」1977、及びＪ．イートウェル＆Ｊ．ロビンソン「現代経済学」1974)、とりあえず、当該のコンテキストに必要な限りで、Ｐ＝Ｉ＋Ｃのカレツキイの説明だけを取り上げることとするＫ．マルクスの「資本論」vol.２の再生産表式を、以下のような与件の下に考える。

１）労働者は､労働賃銀財を全て消費する。

２）マルクスの表式にあるＣ（不変資本部分）の償却を１回限り､と単純化する。

３）マルクスの表式の２部門構成を３部門構成に変える。即ち､消費財部門を、資本家用と労働者用とに分ける。

４）政府の経済活動をゼロとする。

以上のような前提に立つと（１国の閉鎖経済の条件は､マルクスの表式のママであるから)、３つの部門は価値タームで以下のようになる。

（生産財部門）$V_1＝P_1＋W_1$、（資本家消費財部門）$V_2＝P_2＋W_2$、（労働者消費財部門）$V_3＝P_3＋W_3$、［ここで、ｉ＝１，２，３は各部門を表し、Ｖは産出された（部門別）価値、Ｐは剰余価値＝利潤成分、Ｗは労賃を示す］

ここで、第３部門（労働者消費財部門）に着目すると、W_3は部門内の労働者によって消費され、P_3の成分はそのママ､$W_1＋W_2$ に該当する（充当される）から、$P_3＝W_1＋W_2$ が導出される。それ故、$V_1＋V_2＝P_1＋P_2＋P_3$ となる。即ち、国民経済の総剰余価値（利潤成分）Ｐ（$P_1＋P_2＋P_3$）は、産出された生産財と、資本家の消費財の産出された価値の総和に等しいことになる。即ち､Ｐ＝Ｉ＋Ｃ が導出される。

カレツキイの、この理論的主張は、当時（1954～59 年にかけて)、社会主義国からは全く反響がなかったが、ポストケインジアンの研究者や研究サークルでは、他の彼の理論と同様に大きな注目を以って、評価された。しかし、本来は、労働党左派のイデオローグ集団でもある彼らは、これを＜社会民主主義＞の視点から解体―再構成する作業を全く行わなかった。しかし、この＜カレツキイ命題＞はもう一度、本格的に俎上に乗せられる必要がある、と私は考えている。

［カレツキイの＜社会主義経済論は、一国の閉鎖経済を前提にして、考えられている点（国

際経済の金融撹乱のエレメントが入っていない点)、及び公正に社会的な資源配分を行ない得るマクロ経済的主体＝社会主義国家が前提されている点、の二点が検証されない限り、即ち、解体―再構成されない限り、現実的な＜社会主義経済論＞たりえない。このうち、前者は作業仮説上＜変数＞の増加として扱い得るが、後者はそのママ、理論と現実の乖離として推論され、フレームアップされるしか、方法はない。然る後に、私たちは、カレツキイのテキスト（解体―再構成された＜社会主義経済論）に即して、現代経済学的な与件の下に、ある理念型的なイミでのマクロ経済の＜主体＞、即ち、投資のおちこみに対して、所得分配のパターンを最少限にして､運営できる＜主体＞を仮説しうるのである｡]**(註 18)**。

（註 18）その閲歴からみても、人生の早い時期から、反スターリン主義者であったカレツキイが、その＜社会主義経済論＞の枠組みに於て、何故に､公正な社会的資源配分を実施する、公正な＜社会主義権力＞を与件として設定したか、不詳である。これには､二つの＜推理＞をするしか、私には知見が及ばない。１つは 1954 年当時のソ連についての情報と統計資料の甚だしい不足、というカレツキイ自身が置かれていた＜研究＞環境であり、今１つは、反スターリン主義者でありつつ、なお、社会主義者であった、彼のイデオロギーからくるものであったのではないか。

（２）について：

既に、述べたように、ゴルバチョフ一統は、レーニン的党内民主主義と政府内民主主義を一貫して、改革実施の方針として貫いた。これは、大衆に、ペレストロイカ的施策を伝達し、印象づけるうえでの効果を考慮した一面もあるであろうし、西側の理解と承認を得る為でもあったろうが、何より、ゴルバチョフ一統が、この民主主義的手法に確信を抱いたのは、＜グラースノスチ＞の大成功であろう。もちろん、この＜グラースノスチ＞（情報公開）は元来彼らが敷設、誘導したものに他ならなかったが、逆に、このラジカルな進展によって、当の彼ら自身があおられ、影響され、批判される、ことにもなる、のである。

＜グラースノスチ＞の尖端を開いたのは、ザフラスカヤの「ノヴォシビルスク文書」の公表による改革の提唱であろう。(1983 年４月)。これは、スターリン主義的な国家資本主義的計画経済が、ある飽和点以降は、循環的な経済的停滞におちいるというノヴォシビルスク研究所での彼女の研究の＜要綱＞であり、この研究は発表できないママ、同研究所の上司であったアガンベギョンと共に、温めていたもの、であった。幸い、彼女が予想していたように、開明的なアンドロポフは、この発表に手を触れなかった。(この時点では、ゴルバチョフはまだ党のトップではなく、彼が正式に共産党書記長に就任するのは、1985 年の３月である。又、ゴルバチョフが、彼女やアガンベギョンをブレーンに正式に迎えるのは、1986 年の２月、即ち、２７回党大会で＜ペレストロイカ＞を決定し、それに伴なう＜グラースノスチ＞を決定する前後であった、と考えられる)。

（編註）開明的なアンドロポフ。開明的を筆者がどういう意味で使ったかについて、wikipedia から閲歴を掲載しておく。〔KGB 議長〕1961 年に党中央委員会の一員となり、1962 年には党中央委員会書記に昇進した。その後 1967 年に一旦党中央委員会を離れ、国家保安委員会 (KGB) 議長に就任し、以後 15 年の長きにわたって同職を務めることとなる。KGB 議長就任と同時に党政治局員候補となり、1973 年に党政治局員となる。秘密警察の責任者が政治局に入るのはラヴレンチー・ベリヤ以来のことであった。KGB 議

長としては外交面での緊張緩和(デタント)がソ連国内でイデオロギーを弛緩させることに関して警戒し、峻厳な治安政策をとった。アンドロポフは、異論派運動を弾圧し、ソルジェニーツィンの国外追放やアンドレイ・サハロフをゴーリキーに流刑にするなど反対派の弾圧に辣腕を振るった。一方で、KGB 議長としてソ連内外の情報を管理・知悉する立場から、ブレジネフ時代後半の「停滞の時代」にあって危機意識を強め、体制内改革を志向するようになっていった。
〔書記長〕1982 年 5 月、ミハイル・スースロフの死去後、中央委員会書記（イデオロギー担当）に返り咲き、ブレジネフの最側近で後継者と目されたコンスタンティン・チェルネンコを追い上げていった。共産党の官僚組織をバックにするチェルネンコに対し､アンドロポフのバックには長く議長を務めた KGB と、ドミトリー・ウスチノフ国防相を初めとする軍があった。同年 11 月ブレジネフの死去に伴い、葬儀委員長に就任。大勢を決した。後継書記長を決める政治局会議ではウスチノフがアンドロポフを推薦したとされる。一方、正式の会議の前には根回しが済んでおり、会議ではチェルネンコ自らアンドロポフを推薦したとの説もある。(『七人の首領　下』) 11 月 12 日ソ連共産党中央委員会書記長に就任。この間、1983 年 6 月から 1984 年まで最高会議幹部会議長も兼任した。チェルネンコらは、アンドロポフの書記長就任に当たり前任のブレジネフの基本路線を踏襲することを求めたが、アンドロポフは政権獲得後、直ちに綱紀粛正と経済再建のための労働規律強化に着手した。外交面では、アフガニスタン戦争で揺らいだデタントの再構築というブレジネフ末期の基本目標を継承した。同郷で若手の党活動家だったミハイル・ゴルバチョフや、ニコライ・ルイシコフ（後に首相）を登用、ペレストロイカへの道筋をつけた。(ゴルバチョフの昇進には、スースロフと並んでアンドロポフの力があずかったのは事実だが、ゴルバチョフの政治局員就任はブレジネフ在世中の 1980 年である。アンドロポフが登用した政治局員はヘイダル・アリエフとヴィタリー・ウォロトニコフ、書記はルイシコフとエゴール・リガチョフである)

＜グラースノスチ＞へ向けて、ゴルバチョフの準備は周到であったと考えられる。諸君の＜年表＞には欠落しているが、党大会の直後に、共産党の統制委員会の管掌事項であった、＜国家秘密文書＞を一般公開としている。又、同年には、市民の読者の多い、「ノーヴィ・ミール」、「アガニョーク」の管理者、編集スタッフを入れかえているのである。このことによって、実勢的には、1985 年の半ばから、始まっていた自由な研究発表や、自由な言説の動きは大きく、加速することになる。「ノーヴィ・ミール」は印刷所を 10 倍にしても間に合わず、「アガニョーク」が発売される毎金曜日には、各販売所毎に長蛇の列が出来た、と言われている。(**註 19**)。このような＜グラースノスチ＞の高揚の特徴は、広範な読者だけでなく、広範な論文、言説の発表者を伴なっていた所に在った。高名な研究者や文学者、思想家だけでなく、研究サークルの末端（大学院生、大学生）が彼らに劣らぬ大きな役割を果たしたし、本来＜物書き＞ではない、有識市民層の言説や、ロシア正教の地方の司祭層も、多いに活躍した。さらには、ゴルバチョフやヤコブレフ、ザフラスカヤも一論者として、論争に加わった、のである。[ちなみに、ブハーリンの「名誉回復」をもたらしたのは、地方の大学生のひそかな＜ブハーリン＞の研究サークルの論文がきっかけになっており、サハロフやソルジェニーツインの放免も、市民層の論説がきっかけであったし、ロシア正教会へのゴルバチョフの謝罪、及びその後の信仰の自由法の制定は、地方の祭司団の論文が口火を切ったものであり、さらに同じく、スターリンの強権による犠牲者の数量研究は、(後に教授になった。氏名は失念した）秘密文書を研究したモスクワ大学の学生

の論文が端緒となった、のである。]

（**註 19**）和田春樹、前掲書（註１参照）

このように、ラジカルかつ広範であった＜グラースノスチ＞の論文、言説は大きく区分すれば、三層に分かれる。

ａ）スターリン主義についての批判的諸研究（**註 20**）

ｂ）市民層からみた＜共産党＞独裁の批判

ｃ）宗教文化からみた＜ソ連体制＞への批判

ｄ）＜改革＞そのものへの支持と批判

これらを原資料から、集大成する作業は、共同プロジェクトの型をとらない限り、果たされないだろうが、現下のロシアの状況をみる限り、西側及び日本の研究者によってしか、計画･着手されないことも、又確か、なのである。

（**註 20**）この点については､前掲塩川伸明「終焉の中のソ連史」が、＜グラースノスチ＞に於ける

スターリン主義批判の論文言説を紹介した､唯一の系統的な論文であると言って良いが、＜ペレストロイカ＞のこれからの研究を考えるという照準から、以下のような不満が残る。（併れにせよ、このような不満は＜グラースノスチ＞資料の集成迄、解決されまい)。

ａ）塩川の価値観点が不明確な為、没価値的な＜紹介＞に終止している。

ｂ）彼はグラースノスチによって、ソ連市民の＜スターリン主義＞の研究は、西側のそれにキャッチアップしたというが、論拠が不明である。確かに､秘密文書の公開によって、資料や統計のうえでは､一面、西側の研究に優越したかもしれないが、少なくとも、塩川が紹介している論文や言説を読む限り、彼のコメントは、到底､支持し得ない。「５０年の空白」はリカバーするには、余りにも大きかったのであり、その空白は､ペレストロイカを支持した＜大衆基盤＞＜有識市民層＞にも、ペレストロイカの指導者集団にも､負荷されていたのではないか、というのが、私のここまでの行文の論旨に近い。

ｃ）前掲ｂ）の論点のうち､重要な点を行文の内容と重複しない限りで、抽出すると、以下のようになる。

①「グラースノスチ」に於て、ブハーリン派の名誉は回復されたが､トロツキイ派の名誉は全く回復されなかった。塩川が紹介している限りでは、トロツキイ派は、スターリンと同じ、農業集団化を、よりドラステックに主張していたにすぎない、として、そもそも、スターリンによる＜農業集団化＞のオルタナティヴとは見なしていない見解が圧倒的であったようである。ここでは「レーニンが元気であれば､もっと早く計画的に＜集団化＞に着手したであろう」というＥ．Ｈ．カーの見解も、トロツキイやプレオブラジェンスキイの＜農業集団化＞の枠組とスターリンに依るそれとの相違を指摘するＩ.ドイッチャーの見解も､全く検討されていない。ブハーリン派のネップ継続だけをスターリンの農業集団化の唯一の､歴史的オルタナティヴと見なす、一面的な＜スターリン主義＞批判は、おそらく、＜社会主義＞の＜資本主義＞への転換を、一面的に考えるイデオロギーにつながっていったと考えられる。（カー「ボルシェヴィキ革命」Ⅰ,Ⅱ、及び「ロシア革命の省察」、並びにドイッチャー「スターリン」Ⅰ、Ⅱ）

②これは、塩川が歴史学者であることから来ているかもしれないが、スターリン的計画経済を

新たな統計資料（それは間違いなくあった筈だ）を駆使して、究明した経済的分析が、紹介論文に見当たらない。（一体､それはあったのか、なかったのか？）私たちが知りたいのは､ノーヴが不完全な統計から析出した社会的資源配分の不公正について､財の出来高とその比率のディテールや､計画経済の中の労働賃銀の推移､未達成に伴なう不整合のつじつま合わせの手法とその定量的なデータ、であるが､それは紹介のうちに入っていない。

（３）について：

私は、行文に於て、＜ペレストロイカ＞をめぐる社会層の態度と地域分布において、大略、以下のように推論した。

ａ）共産党の内部では、行政官僚として、中枢部を管掌しているか、あるいは枢要な国営企業を管掌している＜層＞程、＜改革派＞であったであろうし、それらは多く都市部に存在していた。それ故、＜保守派＞の基盤は、行政組織や国営企業のうえから、より地方的であり、農村基盤的であったろう。

ｂ）共産党の外部では、有識市民層は、＜改革派＞であり、一般労働者、農民（多くはコルホーズ農民)､無産退役者（生活保護を中心的手段として生活している人々）は概して、＜保守派＞であったろう。

ｃ）都市部は改革派が占め、（それも大都市であればある程)、地方と農村では、保守派が占めていた筈である。これは、社会層の人口に比例していた、と考えられる。

ｄ）＜改革＞に対する、賛否は、＜改革＞の痛みに耐えうる手段と、＜改革＞後の生活の代替効果（改革後の方がよりよくなる）との二つの利害に起因していた、と考えられる。

ｅ）＜ペレストロイカ＞の挫折の直接の原因は、大都市を中心とする有識市民層が、＜ペレストロイカ＞の緩慢さ、とりわけ＜共産党＞に対する態度の不分明さや、資本主義化のテンポの遅さに対して、耐えられずに、エリツィン一統にヘゲモニーを与えたことにあった。しかも、エリツィンに最も深く裏切られ、ダメージを受けたのも、他ならぬ彼らであった。

以上の言説に、以下の補追を加えれば、私の推論は、あるまとまりを得ることになる。即ち、ａ）の補追として、この布陣は、党の＜行政官僚＞だけでなく、＜軍事官僚＞にもあてはまること、さらに、ｅ）の補追として、有識市民層に、＜改革派＞の党の中級・下級官僚を付け加えること、の二つである。だが、このように、敷設したところで、私の＜推論＞は小さくまとまった妥当性を確保しているにすぎない。それはもっと膨大な資料と資料批判に裏付けられなければ、緻密性と立体性を得ることは出来ない、のである。その為にこそ、＜グラースノスチ＞についての資料の編集は必要であり、とりわけ（２）のｄ）の資料は不可欠である、ということが出来る。

凡そ、どのような政治体制の敷設にせよ、政治運動の展開にせよ、それらの綱領的認識や理論、マクロ的な政策に尽きるものではない。むしろ、それ以上に重要なのは、それらを支えた（あるいは背反した）大衆の基盤とその歴史的なダイナミクス、である。＜スターリン主義的政治体制＞も、それを＜改革＞しようとした＜ペレストロイカ＞の政治運動

も、この例外ではない。(註 21)。従って、＜ペレストロイカ＞の場合も、それが指導的に展開し、なお、未決のママ終わってしまった＜理論＞の研究は、必要であるのは既述の通りであるけれども、それ以上に、それを挫折せしめた、大衆的な歴史的ダイナミクスの研究は、重要な研究課題を形成するのである。

（註 21）スターリン主義の生成という大きな歴史的事象にも、当然、この＜大衆的基盤＞というものが存在した。と言うより、スターリン派官僚は＜ペレストロイカ＞の指導者集団とは全く対照的に、この＜大衆的基盤＞をオルグし、それと共鳴し合うことで、当初は止むなく着手したにすぎなかった＜農業集団化＞を施行し、さらに、あらゆる反対派を弾圧する機構そのものを作り出し、第 1 次五カ年計画を「成功」させ、かの「スターリン憲法」（一国社会主義と「社会主義の段階」を宣言している）（1936）迄、こぎつけたのであった。このスターリン主義の＜大衆的基盤＞に最も早く着眼し、言及したのは、カーやドイッチャーの業跡に属するけれども、この「大衆的基盤」の「根本的な保守性」（コルホーズと古いロシア的共同体・オプチシーナとの組織的癒着）を析出したのは、わが国の渓内護の功績であろう。（「ソヴィエト政治史」「現代社会主義を考える」）

＜ペレストロイカ＞を支持し続け、ついには、そこから、離反した都市部の有識市民層を、私は決して、＜大衆＞一般として、扱っているのではない。＜指導者＞集団と区別されたイミでの＜大衆基盤＞というカテゴリーで扱っているのであって、彼らの多くは、職業的に専門知識を持ち、なおかつ、ソ連の在り様に深い関心をよせる、それ自体が＜知識人＞層であった。確かに、彼らは、＜社会層＞としての利害関心と利害計算は、あった。しかし＜改革＞による代替効果は、後の＜オリガルフ＞につながるような、党上層部＜ノーメンクラトゥーラ＞や、国営企業のトップ・マネージメント層や、ブラックマーケットのボス連中のそれに比べれば、はるかに小さいものだった。結局、彼らには、単なる＜利害＞関心や計算に尽きない、＜改革＞への思想的インセンシティヴがあったのであって、その故にこそ、彼らは、＜グラースノスチ＞に於て、一面、言説の書き手として、他面、熱心な読者としてあり続けた、のであろう。そのような彼らが、何故、後のオリガルフに繋がる社会層と既に一部結託していたと思われる、エリツィン一統にヘゲモニーを与えてしまったのか？ ここから先は、小さな＜推論＞に基づく＜予断＞的考察にすぎないけれども、それを断ったうえで、先を続けることにしよう。

有識市民層が、エリツィンにヘゲモニーを渡してしまったことは、彼ら自身の＜失敗＞であり、彼らは、わずか二年後にその報いを受けることになる。だが、もちろん、この事態は＜ペレストロイカ＞の指導集団にとっては、それ以上に大きな＜失敗＞であり、運動そのものの挫折を結果した。確かに、この事態の契機になったのは、共産党保守派のクーデター（の失敗）であり、それを招きよせたのは、過剰に共産党の動静に配慮したゴルバチョフの失敗であった。このことは既述の通りである。しかし、それ以上に重大なのは、有識市民層の、＜ペレストロイカ＞に対する不満、共産党解体に対する焦慮を、どうして指導者層は察知し、理解する事が出来なかったか、という運動の質そのものに係わる問いである。おそらく、ゴルバチョフ一統は、このような大衆的基盤の情報を収集する組織的な回路も、

それらをプレゼンテーションする人的スタッフも、持っていなかった、と考えられる。即ち、1929 年のスターリン一統とは全く対照的に、彼らは＜オルガナイズ＞組織と＜オルガナイザー＞組織を持っていなかったのである。（このことのディテールも又、明らかにされていかねばならない）。もしも、私がこの予断が正しいとすれば、それはマス・メディアが偽造した愚にもつかぬ＜矛盾＞ではなく、＜ペレストロイカ＞そのものに、終生つきまとった本質的な＜矛盾＞に突き当たっていることになる。けだし、ゴルバチョフは、レーニンやトロツキイのように、圧政に満ちた＜社会＞の矛盾の真只中で活動した革命家ではなく、スターリンのように＜社会＞の転換期を利用（あるいは悪用）した党内権力者でもなく、ただ、＜政治＞の合理性に対して、極めて真摯なエリート党官僚であったのであり、ヤコブレフを始めとする側近（政治局員）も同然であったのである。（この相違は、＜ブレーン層＞についても同然だと考えられる）。

これは、ソ連の歴史的累積が、もたらした矛盾であって、ゴルバチョフ一統を責めることは出来ない、と考える。即ち、５０年にわたるスターリン主義的な統治体制の累積は、とりわけ＜プロレタリア独裁＞のイデオロギーに依拠した、＜社会＞と＜国家＞にわたる共産党の独裁を通じて、＜社会＞を圧殺し続けてきた為に、＜改革＞は＜社会＞の真只中から起こりえる筈はなかった、と言い得る。このことが、＜ペレストロイカ＞の運動の実践的契機の中に＜オルガナイズ＞の論理も組織もなく、＜下から＞の運動を包摂し切れなかった、ことの＜矛盾＞を説明する事態ではないか、と思われるのである。（もちろん、＜グラースノスチ＞に於ては、「下から運動」を包摂する要素があったが、ゴルバチョフ一統は、この理論的な契機だけで自足した、のである。）

Ⅴ《結語》

＜ペレストロイカ＞は、マス・メディアが合成した世論や、それに協力しつつ、帰順しているウォッチャーや研究者（の一部と考えたい）が考えているように、ソ連邦の＜改革＞の前史的なエピソードでも、その限りで中途半端な政治運動でもなく、ソ連邦の体制原理である＜スターリン主義＞体制を転倒させるべく、企図された、本格的な＜改革運動＞であった。ゴルバチョフをリーダーとするペレストロイカの＜指導者グループ＞は、自らが敷設した＜グラースノスチ＞のラディカルな進展に授けられつつ、対内的にも、対外的にも＜改革＞に向けての諸施策、法制度を作り上げていったが、彼らの、一面周致ではあるが、緩慢なプランは、彼らの支持層＝大衆基盤の離反をまねき、共産党保守派のクーデター失敗を契機に、＜大衆基盤＞は、ゴルバチョフからエリツィンへ、＜改革＞のヘゲモニーをシフトさせた。このことは、＜大衆基盤＞（共産党内改革派の中級、下級官僚を含む、都市部の有識者市民層）自体の大きな判断上の失敗であった。彼らは＜スターリン主義＞体制を実質的に解体して、＜社会＞を＜改革＞するという、難解で複合的な過程を、只、自由主義と資本主義への、単純でドラスティックな＜転換＞としてしか、理解することが出来なかった。〔このことは、スターリンの農業集団化への唯一のオルタナティヴは、ブハーリン的な

＜ネップ＞継続（資本主義の一定の維持政策）であったという、＜グラースノスチ＞下の＜スターリン主義＞批判の水準と無関係ではなかった。〕

だが、有識市民層以上に、この判断上の失敗に＜責任＞を有するのは、ゴルバチョフ一統の指導者集団であることは言うまでもない。彼らは＜ペレストロイカ＞が到底、単純な自由主義と資本主義への＜転換＞に還元できない、複合的な諸問題を含むことを、既に半ば認識していたし、その認識が、又、彼らの改革方針を、周致さと緩慢なテンポに充ちたものに、むしろシフトさせていった。問題なのは、彼らはこの事態を、その＜大衆基盤＞に説明することをしなかったことである。彼らは、＜グラースノスチ＞の高まりを通じて、その＜大衆基盤＞と共鳴し合っていることで自足してしまっており、この理論的なイミでの一定の＜共鳴＞を、さらに実践的な＜共鳴＞にするという、組織論的インセンシティヴを欠いていた。けだし、＜ペレストロイカ＞の指導者組織は、＜オルガナイズ＞するための組織もスタッフも持っていなかった。又、レーニンやトロツキイのように、あるいはその裏返しであるスターリンのように、＜オルガナイゼイション＞や＜大衆基盤＞との共鳴という実践上の問題は、彼らのテキストや言説のいかなる箇所にも重要な問題として関説されていない。私は、行文のなかで、このような誤謬は突きつめていけば、ゴルバチョフ一統の指導責任を越えた、＜歴史＞の問題だと判断した。＜ペレストロイカ＞は＜ボルシェビキ革命＞のように、＜社会運動＞からスタートしたものではなく、又、スターリンの＜反革命＞のように、＜社会の転換期＞を利用（悪用）したものでもない。何より、ソ連邦に於ける５０年以上の＜共産党独裁＞はソ連邦から、＜市民社会＞そのものを収奪してしまっていたからである。そして、これこそが、＜ペレストロイカ＞の本質的な矛盾である、と考えたのであった。

傍頭の（註１）で取りあげたテキストの中で、ソ連史研究者の和田春樹は、ペレストロイカを「永続的な市民革命のはじまり」だと述べた。彼がエリツィン以降を、どう考えているかは分からないけれども、そして又、彼が「永続」を当時どのような時間のスパンで考えていたのかは、不明であるけれども、彼を「楽天的」「オプティミスティック」と、したり顔で批判する論者たちに比べれば、長い研究キャリアからくる、彼の＜思い込み＞は、一定程度、私の胸を打つものがあった。［もし、彼の言説をオプティミスティックと謂うのであれば、＜ペレストロイカ＞の挫折を劇的な＜カタストロフ＞として捉える言説の方が、もっとオプティミスティックであろう。現実の歴史は、このような劇的なカタストロフなど実在する筈がない。エリツィン以降のロシアは、＜ペレストロイカ＞の成果を形式的に引きつぎながら、それを換骨奪胎しながら、反対物に転化していく、散文的な白日の歴史に他ならなかった、からである。〕

しかし、和田の思い込みは、胸を打つけれども、緻密さに欠けていたことだけは、確かである。何故なら、彼は＜市民革命＞と謂うけれども、その＜市民＞は、ペレストロイカの開始当時、ソ連に実在していなかったからである。私の謂う＜有識市民層＞は、＜ペレストロイカ＞の進展と、それが敷設した＜グラースノスチ＞の、ラディカルな高まり自体

が作り出した＜市民社会の萌芽＞であった。そして、＜ペレストロイカ＞は、この＜市民社会の芽＞を育てていくことが出来なかったのである。しかし、この芽は、根こそぎになったのではなく、拡散しただけであるから、1993 年当時そのままでは、到底、実在してはいないけれども、一定の社会層として、又、社会層の歴史的な＜経験＞として、ロシアの＜社会＞に潜在している、と考えられる。

私が、特殊ロシア的、オリガルフ的＜開発独裁型＞の資本主義と規定した、ロシアの＜資本主義的運営＞が、このまま 20 年以上のスパンで順調に継続する、とは私には考えられない。対内的、対外的に、ロシアのマクロ経済のポジションが下落する局面は、その経済構造からして、充分に予想できるからである。もし、そのとき、政治的・経済的な＜改革＞の旗が上がるとすれば、その＜指導者グループ＞がどのような行政組織や企業から生まれるのか、は目下のところ、想像すら出来ない。ただ、そのような運動の成否が、ペレストロイカと同じように、その具体的な様態は目下のデータでは、析出できないけれども、都市社会の有識市民層を、如何に支持基盤＝大衆基盤とし得るか、さらに、それとどこ迄＜共鳴＞し合えるのか、にかかっていることだけは、論定し得るように、思われる。

以上でおしまいである。

（了）

レクチュア実施：2004.11.29（２回）　　第１次＜稿＞　　“　12.05
“　12.06（２回）　　第２次＜稿＞　　“　12.16

―参考文献―

M．フーコー「性の歴史Ⅰ（地への意志）、Ⅱ（肉欲と身体）、Ⅲ（子どもの十字軍）」渡辺守章訳、新潮社（1986.9）

和田春樹「私の見たペレストロイカ」岩波新書（1987.11）

塩川伸明「終焉の中のソ連史」朝日選書（1993.9）

A．ヤコブレフ「星条旗と暴力トルーマンからレーガンまで」吉田勝次訳、にんげん社（1987.12）

A．アガンベギョン「ソ連経済のペレストロイカ」鈴木慶介訳、サイマル出版会（1988.4）

M．ゴルバチョフ「ゴルバチョフ回想録上、下」工藤精一郎・鈴木康雄訳、新潮社（1996.1）

Y．コルナイ「資本主義への大転換？市場経済へのハンガリーの道」佐藤経明訳、日経（1992.3）

木村英亮「ソ連の歴史―ロシア革命からペレストロイカまで」山川出版社（1991.12）

秋野豊「ゴルバチョフの 2500 日」講談社現代新書（1992.3）

アレク.ノーヴ「ソ連経済」公文俊平訳、日本評論社（1967）

塩原信彦「現代ロシアの政治経済分析―金融産業グループの視点から」丸善ブックス（1998.10）

A．マーシャル「経済学原理」Ⅰ～Ⅴ中、Ⅱ、馬場啓之助訳、東洋経済新報社（2000）

K．マルクス「資本論」vol.１～vol.３中、vol２、向先坂逸郎訳、岩波新書（1959.1）

M．カレツキイ「経済変動の理論　資本主義経済における循環的及び長期的変動の研究」宮崎義一・伊東光晴訳、新評論（1968）

〃　　「社会主義経済成長論・概要」日本評論社（1965）
Ｅ．Ｈ．カー「ボリシェヴィキ革命 1917-1923Ⅰ，Ⅱ，Ⅲ」原田三郎　他訳、みすず書房（1971）
〃　　「ロシア革命の省察」南塚信吾訳、みすず書房（1970）1984.7）
Ｉ．ドイッチャー「スターリン政治的伝記」上原和夫訳、美鈴書房（1984.7）
渓内謙「ソヴィエト政治史――権力と農民」**勁草書房**書房（1962）
〃　「現代社会主義を考える？？ロシア革命から２１世紀へ」岩波新書（1988）
［但し、上掲渓内の「考える」の論証の前提となっている、同氏の労作「スターリン政治体制の成立」Ⅰ～Ⅳを私は読んでいない。これは怠慢に属する事である］
「アガニョーク」（和露対訳＝ナウーカ版）88 年５月～８月（これは絶版になっている）。
「朝日新聞」1991 年８月 19 日～８月 22 日付　　12 月 21 日～12 月 25 日付
〃　　1993 年 12 月 27 日～12 月 28 日付

3.2 柄谷行人その不在の抽象

はじめに

「パソコンの背後には何もない」。この R・バルトの言葉は、彼自身の真意はどうあれ、＜ポスト近代＞の市民社会の変異がアリ地獄のように過酷であることをよく象徴している。どのようなディシプリンであれ、あらゆる理論や言説は＜世界＞や＜歴史＞をカッコにくくることを強制される。即ちその理論や言説が如何に対象を明確に設定し、ラディカルな＜方法＞を設定し、なおかつ緻密に＜与件＞を設定しても、否そうであればあるだけ、対象に於ける＜世界＞や＜歴史＞は実在的契機を失い、いわば内容を伴わない＜抽象言語＞と化してしまうという構造が存在するのである。しかし、逆に「パソコンの背後に何もない」として、この物の＜不在＞を抽象化することを抜きには、このアリ地獄（社会学者のいうシニシズム的無限後退）を境界づける（超克する契機を見つける）ことが出来ないことも又確かである。

しかし、この＜不在の抽象＞は、（比喩ではなく文字通り）猫の首に鈴を付けにいく所作をイミするのであって、大きなリスクを伴っている。何よりそれは、極めて至難な理論の緻密な仮設性を必要とするばかりでなく、それらを敷設するべき思想のポテンシャルを必要とせざるを得ない。しかし、往々見られる＜不在の抽象＞の多くは、これらのアポリアを認知していない。むしろ認知していないからこそ、極楽トンボのようにそれを行っていると言うことも出来る。その結果、極めて自然な成りゆきとして、それらは陳腐な昔語りに収斂するしかないと言って良い。例えば、私が比較的よく知っている経済学のディシプリンに於ける「政治経済学の復興」や「オルター・グローバリズム」の言説は、その典型を成している。

この小論は、ナムの運動に前後する柄谷行人の理論活動を上に謂うところの＜不在の抽象＞の試みとして、なおかつ上に謂うところの極楽トンボの様態とは根本的に一線を画するそれとして論定し、そのコンテキストだけを追求したものである（従ってこれが系統的な柄谷行人論であり得ないことは言うまでもない）。

私自身は何度か柄谷の慧眼に接したが、その度に敬意と違和という二重の感情を経験してきた。今、柄谷行人の＜不在の抽象＞を論じてみても、この二重の感情は払拭された訳ではない。というより、むしろそれは一層明確になったと言うべきであろう。それ故、私の批判があるイミで違和感の明確化（論理化）であったとしても、その裡に彼に対する敬意が消去された訳ではないことを断っておきたい。

Ⅰ

柄谷行人という思想家の独自性は、論及すべき対象の思想構造を深層化して抽き出すだけでなく、抽出された内容を（柄谷自身が立脚せざるをえない）歴史的現実を照射するうえで、どのような有効性と可能性を持っているか、を深く追尋するところに在る。このように言えば、柄谷のテキストや論文を詳細にフォローしている柄谷の研究者やマニアックな読者の不興を買うことになるだろうが（確かに 80 年代後半以降の彼の論文を系統的に読んでいない）、私には『夏目漱石』や『マルクスその可能性の中心』と『倫理 21』や『ナム』（での論議）との間には、一貫した彼の論理構造が貫かれている、と考えられる。

もちろん、このように云々する為には、柄谷が含意している＜有効性＞や＜可能性＞についての一定の＜註記＞が必要だろう。これを要するに、彼の＜有効性＞や＜可能性＞は、プラグマティズム哲学のそれのように＜行為＞や＜思考＞の目的を限定し、なお、その与件を限定したうえで＜有効性＞や＜可能性＞を検証するという地平には、属していない。彼の思想の難解性は、それをあくまで歴史的現実と付き合わせようとする、彼の＜方法＞に在る。

＜歴史的現実＞は言うまでもなく、一定の＜理念＞のもとに抽象化された概念であるにすぎないが、彼はこれを＜パラドックス＞として対象化する。歴史的現実が、＜理念＞であり＜抽象＞であるとしても、そこにこそ最も過酷な現実の本質的契機があるからこそ、そこから逃亡してはならないという当為である。彼が＜アナキーズム＞に一定の共感を示しながら、それと一線を画しているのも、この当為からきている。

このように言うと、目ざといジャーナリスト（この種の人種はポストモダニストにも多い）は、何だ柄谷は安保闘争のブンドの生き残りのママではないか。言ってみればシーラカントだと云々するかもしれない。もちろん、このような論議は何物も表象していない。安保ブンドの生き残りというレッテル張りが、戦争の生き残りと同じく、何物をも＜イミ＞しないのは、自明である。それらの＜体験＞は、その基底をとっくの昔に風化されてしまって、当時の活動の中心に居た人々にとってさえ懐旧談や自慢話に転化してしまっており、しかもそれらが活字ジャーナリズムのうえで、一定の＜商品化＞を遂げていることも少しも不思議ではない。

よし柄谷が安保ブンドの生き残りであったとしても、彼はこの種の表象から全く自由である。彼は自分の内部を＜他者＞によって緻密に対象化し、彼の謂うところの＜歴史的現実＞へ向かって投げ返してきたのである。けれども、＜問題＞はこの先に在る。確かに柄谷の思想の方法や論理の構造はあるイミで一貫してきた。このことを言明するのは良い。しかし、＜歴史的現実＞に対する彼の姿勢には大きな変化が生じている。即ち、『倫理 21』や『ナム』に於いて、彼は明白に＜革命＞を論じるばかりか、＜革命＞への実践を論じており、なおかつ『ナム』に於いて実践的行為を企てている。この姿勢（というよりポジション）の変化をどう考えたら良いか。もちろん、ここで謂う＜変化＞とは、柄谷行人とい

う思想家の固有性に於いておこり、なおかつ、そもそもその固有性からおこった＜変化＞であると考えなければならないだろう。

漱石やK・マルクスさらにはM・ハイデガーやL・ヴィトゲンシュタインでも良い。これらに論及し、そこから＜歴史的現実＞やそれを変革するうえでの＜有効性＞や＜可能性＞を抽出することと＜革命＞について論及することには根本的な位相の違いがあるだろう。例えば、漱石の作品の中心にある＜近代＞や＜前近代＞・＜土着＞の在り方の深層は、戦後の＜近代主義＞の思考様式に、あるいは反近代主義の思考様式に根源的な反証を投げかけるであろうし、マルクスの思想のある一面を抽き出すことによって、＜マルクス主義＞とは全く別の展開をプランしうるだろう。しかし、これらは理念や抽象によって定立されている＜歴史的現実＞に対する特殊的な＜可能性＞や＜有効性＞の発露にすぎない。その論及のなかで＜革命＞という術語が煩雑に使用されたとしても、それは、特殊的、限定的な理論上の＜可能性＞や＜有効性＞の内部に属する、にすぎない。もちろん、柄谷が絶えず＜革命＞をイシキしてきたことは否定できないけれども、それらは＜メタ言語＞として、沈潜せしめられ、黙示化せしめられていた。

＜革命＞ とは＜可能性＞や＜有効性＞の総体をイミする。それ故＜革命＞それ自体を問題にし、さらにはそれを＜実践＞する企図におもむくことは、柄谷的な理論的な＜可能性＞や＜有効性＞からは、明らかに飛躍と断絶を伴った領野であると言って良い。それならば、何故、彼はその領野に足をふみ入れたのか？　彼の研究者やマニアックな読書子なら、彼のテキストや論文に即して、明確にこの点を答えることが出来るかもしれない。あるいは答えられないかもしれない。少なくとも、彼は80年代後半に「革命と反省」という論文を書いているのである。既に渦動はその前後におこっていたと考えるべきであろう。又、湾岸戦争とその後の予想（第三帝国と大東亜共栄圏の＜反復＞の予想）が外れたことで、彼は＜革命＞を本格的に考察することを＜決意＞したのかもしれない。これらの前提として、彼の＜アメリカ体験＞が介在している可能性もある。彼はポストモダニズムが流行している80年代の日本と比較して、アメリカ社会のすさまじい進捗振りについて語り、はるかに日本より深いレベルでフーコやデリダが理解されていることを語り、日本のポストモダニズム（流行）の皮相性を私（たち）に語ったことがある。もちろん、これらの事実を時系列的につなぎ合わせてみても、＜推理＞の域を脱することは出来ない。換言すれば、論理的な推論に到達出来ない。けれども＜推理＞の枠内で一定のフォミュレーションを行うことは不可能ではないだろう。

柄谷をめぐる、これらの＜断片＞をつなぎ合わせるものは何であろうか。これらを一つのコンテキストに紡ぎあげるキーワードは一体何であろうか。それは柄谷固有の＜近代化の終焉＞ではなかろうか。もちろん柄谷は＜近代化＞の終焉を著作家としてスタートした時点で予知していた。しかし、これが彼自身の＜歴史的現実＞の中ではっきり現実性として認識されたのは、それ程早くなく80年代の半ばを過ぎてからであろう。この認識は、彼にとって二つの事態をイミしていたと推察される。一つは彼のこれ迄のテキストや論文が、

ある種の古典になってしまったということである。言うまでもなく、彼の腐心してきた理論的な＜有効性＞や＜可能性＞は、＜歴史的現実＞をステレオタイプ化している＜近代主義＞や＜反近代主義＞への反証に向けられていたから、その現在的な意義は半ば喪失してしまったのである。もう一つは彼自身の＜歴史的現在＞の構成の変化であり、根本的なシフトである。このコンステレーションをとおして、彼の論理の底に潜在していた＜メタ言語＞である＜革命＞は、言い表しや記述の中で目にみえる＜対象＞となって浮上してきたのではないか。ここまで＜推理＞をたどってきたからには、既に引き返すことは出来ない。だがさらにこの方途をすすめるために、彼の＜近代の終焉＞の認識がどのようなものであるかを「革命と反復」の第一回分主要なコンテキストを抜き出すことで検討してみよう。

（1）「これら（第三帝国や大東亜共栄圏のこと）はたんに帝国主義的な拡張政策ということで片づけることはできない。実際、戦後に帝国主義を否定しても、ヨーロッパ共同体のような「広域」が志向され且つ実現されているからである。そして、このことはヨーロッパや東アジアだけに限定されない。何らかのかたちで近代国家の枠組みを超えようとするとき、ネーション＝ステート以前にあった「世界帝国」の地が、共通の文化や宗教という同一性を伴いつつ、別のかたちで表象されるのである。」

（2）「このような＜反復＞（第一次フランス革命とルイ・ボナパルトのクーデターなど）は、たんに人が新しいことを行うとき過去の意匠を借りるということによって生じたのではない。過去の意匠を借りることができたのは、そこに構造的な類似性が存在する場合だけである。」（傍点三浦）

（3）「つぎに私が考えたのは、この反復がなぜ 60 年という間隔で生じるのかという問題である。私は経済的な反復性（景気循環）に根拠があると思う（中略）。一方、長期的な景気循環論をとらえたのは、マルクス主義者コンドラチェフ*である。それは「コンドラチェフの長期波動」と呼ばれるが、それは 50~60 年の同期性であると考えられている。（中略）私はそれを産業資本主義の発展段階という観点から見ようとした。というのは短期的な景気循環（例えば『資本論』の 10 年周期説）とちがって、長期的な景気循環は段階的な発展に付随するものだからである。」（傍点三浦）

（4）「こうした反復構造を念頭において、私は 1990 年代が 1930 年代の反復になるだろうと予想していた。（中略）ソ連邦にかわって、ドイツと日本が大きな勢力として復活した。そして、ヨーロッパでは実質的にドイツの経済力の下でヨーロッパ共同体が実現された。（中略）一方、日本は「大東亜共栄圏」の新版を実現していない。（中略）とはいえ、90 年代が進むにつれて、私は 1930 年代との類推で考えることはまちがいだと思い始めた。（中略）しかし、そのことは「歴史の反復」を否定するものではない。私は 1990 年以後を 60

年前ではなく、さらにその倍の 120 年前と比べたほうがよいと考えるようになった。」（傍点三浦）

（５）「私がこうした資本と国家の歴史的な反復構造を考えるのは、ただ歴史を解釈し理解するためではない。そうではなく、このような反復的事態を何とか回避し変えていくための実践的な知恵を得るためである。（中略）つまり、その歴史（資本と国家に対抗する諸運動も又世界資本主義の発展に対応して変化してきた歴史のこと）から今後の展望を得るためには、それをたんに線的な流れに中で見ているだけではだめなのだ。その点で興味深いのは、ウォーラーステイン*が 1968 年の革命を 1848 年の革命に匹敵する世界革命だと指摘したことである。（中略）にもかかわらず（ウォーラーステイン自身は 120 年周期にこだわっていないこと）、彼の指摘は、私が考える循環性の中に見事に適合するのである。」（傍点三浦）

上掲パラグラフのうち（４）は件の＜第三帝国＞と＜大東亜共栄圏＞を巡る認識である。おそらく、1980 年の後半にこのような認識を抱いていた者は、少なかった筈である。（この私などは、はるか後方に居た）。確かに、30 年代と 90 年代の日本の状況を＜反復＞の裡にとらえた言説は存在したし、今なお存在している。しかし、それらの多くは、戦後の民主主義の成果を戦前への本卦がえりから守ろうとする立場のものにすぎなかった（一方、保守派は戦前への本卦がえりを主張する活力を既に持っていなかった）。しかし、この＜反復論＞は、そのような＜戦後＞を認識論的に切断しなかったならば、即ち日本の近代化の終わり、従って戦後の終わりを認識しなかったならば、少しも内実を持つことは出来ない。（大澤真幸の『戦後思想の空間』はこのことを認識した秀れた例外である）。

柄谷はと言えば、＜近代化＞の終わりの認識を単なる日本に於ける大東亜共栄圏の＜反復＞ではなく、ヨーロッパ第三帝国の＜反復＞と併せとらえることで、世界認識へと敷衍している。この認識の一環として言えば、同じく私が関説したように、90 年代の日本が＜大東亜共栄圏＞構築を目指してアメリカと軍事的衝突（戦争）をおこすだろうという彼の＜予測＞は、少しも唐突ではない。何故ならば、柄谷の謂う＜資本＞と＜国家＞即ち＜権力＞が選択すべき目的やその内容性から言えば、すなわちある一定の必然性から言えば、この事態は当然起こりうべき事態だったからである。しかし、日本の＜権力＞は、軍事的衝突をおこすどころか＜経済＞の次元でさえアメリカと衝突することをせず、一方的に敗北したにすぎなかった。柄谷の＜予測＞が外れたとすれば、彼はこのことをこそ論及すべきではなかったろうか。こうした私の見解は、60 年周期が間違いであり、120 年周期が正しいと思うようになったという柄谷の＜総括＞とは全く符合しない。＜総括＞がそのように行われているというコンテキストに、私はついていくことが出来ないのである。＜問題＞は柄谷の＜反復＞論そのものの内容に在ることは確かである（このことについては後で触れる）。

だが、それと同様に重要なのは、柄谷の＜近代の終焉＞に於ける歴史的現実の構成に於て、＜資本＞と＜国家＞即ち＜権力＞のシステムがとてつもなく堅固ものとして把握されていることである。『ナム』の中でも、彼は明確な意識性を伴わない我々の社会的な営為は残余なく＜資本＞と＜国家＞の制御システムへと回収されてしまうというテーゼを何度もリフレインしている。確かにポスト近代社会では、＜支配＞のためのシステム化はほとんど際限なく進捗するであろう。だが、ポスト近代社会がまぎれもなく深刻な過渡期社会である限り、古い制度や装置も近代的な枠組みのママ存在（残存）していることも自明である。＜国家＞は政府や官僚制や議会並びに司法組織に於いてもネーション＝ステートの枠組みのママであり、＜資本＞は自立性を欠落した＜多国籍資本＞という形態に過渡的に収斂しているにすぎない。

このようなポスト近代の＜権力＞に於いて、システム化の進捗が、＜権力＞が目的に向かって合理的な選択をするという事態に決して一義的に結びつくものとは考えられない。むしろシステム化は＜権力＞内部の諸システムを自閉化させ、夫々のシステムの相互には空隙が生じ、＜権力＞総体の現実的、歴史的に対する選択や行動は弛緩したものとして現れるのではないか。日本が 90 年代に於いて＜大東亜共栄圏＞を目指してアメリカと戦争しなかったのは、この＜弛緩＞に在るのではないか。私にはこのようにしか考えられない。

＜権力＞そのものの＜弛緩＞（システム化とそれは共存する）は日本特有のものではなく、ポスト近代の資本と国家に共通している訳であるから、ドイツもフランスも＜権力＞はやはり＜弛緩＞していたし、現にしている。それにも拘らずそれらが 90 年代に「第三帝国」（ＥＵ）をまがりなりにも実現しえたのは、この＜弛緩＞の度合いの差違（日本との）とそれらの＜資本＞と＜国家＞の特殊な内容の差違（日本との）に依ると考える以外にないのである。であるとするならば、不毛な反復を防ぎそれを変えるための実践的な知恵［（５）のパラグラフ］は、このシステム化と弛緩を共時的に（世界史的同時性として）考察するか、編年的な夫々の歴史的特殊性として考察するかすることをイミすると考えられる。

しかし、柄谷は自己の＜予測＞が外れたことを簡潔に自己責任にしてしまい、再び＜反復＞のサイクルの検討におもむいてしまう。彼の＜近代の終焉＞の論理の中で、＜資本＞と＜国家＞の支配は堅固であり、その目的の為の＜選択＞は合理的で必然的なのである。このように、＜資本＞と＜国家＞をとらえる柄谷にとって、＜権力＞のサブシステムの夫々の自閉性や相互の空隙なども又主要な問題となり得る筈がない。彼が「ナム」で、ポストモダニズムのライフサイクルはもう終わったと明言していることについて、私はこれを＜イズム＞と＜研究＞の混同であり、＜情況＞（一面流行）と＜機構＞の混同だと考えるけれども、実はそのルーツは根底的には柄谷の＜権力＞（＜資本＞と＜国家＞）の把握の仕方に在ったのだと考えざるを得ない。もちろん、彼の＜思想＞のこの欠陥が、彼自身を必要以上に＜反復＞論に粘着させてしまったと言って良い。

しかし、この事態は厳密には二つの命題に分節化されねばならない。一つは、凡そ革命を論じるからには、＜社会＞の側にもそこから生起する＜権力＞への対抗運動の側にも、

＜反復＞という事態が重要な側面としてあるという至当な命題であって、柄谷が（２）のパラグラフで述べている「構造の類似性」とは、この命題の至当性の枠内に位置する言説である。この限りで、それが＜権力＞によって起こされた大きな事件であっても、＜権力＞への対抗運動が起こした事件であったとしても、ＡとＢとは＜反復＞を伴う限りで、厳密な類似的な構造性を究明される必要があろう。だが、目下のところ柄谷はそうしていない。彼は＜反復＞を直ちに一般化してしまい、未完成な景気循環波動や段階論や世界システム論などのコンステレシーションによって位置づけようとしてしまったのである。つまり、彼は分節化された後の悪しき命題の方へ＜反復＞論を投げ返してしまったのである。その結果、彼は彼流の景気循環波動（以下「カラタニ・ウエィブ」と言う）を作る。

私が「革命と反復」のパラグラフを（１）～（５）迄、叙述の順序に従って抽出したのには理由がある。それは彼の＜反復＞を巡る徘徊の跡をトレースするためである。たったこれだけの文章の間でありながら、彼の＜反復＞論は対象の規定のうえでも＜周期＞の確定のうえでも、何度となく揺らぎを見せている。＜反復＞を考える＜対象＞は、最初両義的である。1930 年と 1990 年の＜反復＞を考える限りでは、それは＜権力＞サイドが起こす＜反革命＞である。1789 年と 1848 年の＜反復＞を考える限りでは、それは＜革命＞である。一体どちらを＜反復＞の問題対象においているのか。それとも双方であるのか。最終的にそれが＜革命＞であることがわかる。『ナム』でほとんど彼の論議の通低音になっている 1848 年と 1968 年が最終的な＜反復＞の問題対象とされている。＜反復＞の周期については 60 年周期が最終的に 120 年周期に改訂される。この時点で E・ウォーラーステインの世界システム論が採用される。1848 年と 1968 年を世界的な革命だとする彼の議論は（内容はともかく）彼の「考える循環性の幅に見事に符合する」と論断し、これを「線的に考えてはならない」と註記しながら、1848 年と 1968 年の対照表を作っている。

こうした徘徊は私に次のような推理を与える。1960 年代の過半において、柄谷は 1930 年と 1990 年の＜反復＞について考え一定の予測をしたが、それは当たらなかった。＜権力＞の選択を合理的、必然的なものと考えつめる柄谷は、既述したようにそれをポスト近代における＜権力＞の＜システム化＞と＜弛緩＞の相互作用の累積的同時進行という矛盾の構造として分析することをしないで、自己自身の歴史の＜反復＞の周期が間違っていたという＜総括＞に代替させてしまったのである。このような事態は、彼のポスト近代に対する遠近法の狂いと深く結節している。即ち、彼は所謂ポストモダニズムとポスト近代に対する認識（研究）を混同し、その裡にポスト近代を単なる（情況）としてしか理解しようとせず、それを＜社会構造＞上の機構として考究する作業を怠っていたと考えられる。これにもうひとつのさらに深刻な事態が加わる。それは経済学への半ば無意識的な＜よりかかり＞である。

柄谷は前掲（３）のパラグラフで「歴史上の＜反復＞は経済的な反復性に根拠があると思う」と述べ、経済学の＜発展段階論＞と（N・コンドラチェフの）＜長期波動＞とを「長期的な景気循環は段階的な発展に付随する」と関連づけているが、これらの言明は二つと

も柄谷らしからぬ＜偽＞の言明であり、この場合＜長期波動＞や＜段階論＞に文字通り＜よりかかっている＞に過ぎない。まず最初の言明は、＜歴史的な反復は経済的な反復性に一部の根拠があると思う＞と訂正されなければならない。柄谷がコンドラチェフ波をどう分析したのかは私にはわからないが、この問題に関してコンドラチェフが言明したことは＜社会の大きな出来事（革命や反革命）と長期波動との関連は私の考案したレジュメの段階では一切証明できない＞というものであり、なお執拗な問いかけに対して彼が言明したことは＜科学的な推論ではなく単なる経験的な感覚から言えば、むしろ革命やそれにつながる社会運動の高揚は私のU字型波動の上半分の時点でおこっているように思われる＞という内容であった。

すぐれた経済統計学者であった彼は『資本論』の射程外に属していた＜近世＞以来の気候、天候、一次産品の収穫と二次産品の交換の在り方、価格変動などをデティールを尽くしてレジュメを作ったけれども、そのレジュメはなお資本主義内部の動因についてのカテゴリィを備えてはいなかった。最初の彼の言明は、その裡に科学者としての自己限定を示していると言って良い。このようなイミで、本論考の（註）は全く正確さを欠いている。彼が「資本主義の繁栄を予測した」というのは、スターリン体制が彼に下した罪名にすぎない。本来的な罪名は、彼自身の＜長期波動＞のレジュメについてのこうした言明が N・ブハーリン*流の当時のコミンテルンの公式見解と根本的に矛盾したこと、及び彼の＜長期波動＞のレジュメの意義を高く評価し積極的に質疑したのが L・トロツキィ派の理論家たち（左翼反対派）であったことである（衆知のように当時のコミンテルンの公式見解は、資本主義の危機的局面を革命的情勢に機械論的に、一義的に結びつけたものであった）。

柄谷の第二の言明は形式的に正しいし、その形式的な正しさは＜段階論＞と＜長期波動＞との価値評価や区別に関する彼の把握の形式的な正しさに基づいている。しかし、この言明はこの言明を検証する命題の不在（内容的な不在）によって＜偽＞とせざるを得ないのである。即ち、＜長期波動＞を随伴した（これを論理的に包摂した）＜段階論＞などは存在しないのである。柄谷は（註）のところで、宇野の段階論はイギリスに偏しすぎているとコメントしているけれども、宇野の＜段階論＞の欠如はもっと深刻な本質を含んでいる。それでいて新古典派流の経済発展論を良しとするのでない限り、私たちは宇野の＜段階論＞を貴重な遺産として、その＜欠如＞を厳密に抽出し、それを訂正（改変）していくしか方法がないのである。一体、＜トランスクリティーク＞であるべき柄谷は、宇野の段階論とどう向き合ってきたのだろうか？

宇野の＜段階論＞の本質的な欠如は＜段階論＞そのものの論理構造からくるのではなく、＜原理論＞の構造的な欠如の結果として結構している。宇野の＜原理論＞は、当時としてもそして一部は今なおすぐれた諸命題を内包しているけれども、彼の「資本論」を純化させるという論理は、最終的に『資本論』に潜在していた＜労働価値説＞の論証（長期静学）と＜資本蓄積論＞の展開（長期動学のカテゴリィ）に失敗した。彼自身の理論的作業に即して言うならば、彼の所謂＜生産論＞は＜流通形態論＞を内容論としてカバー出来なかっ

たし、＜拡大生産表式＞と＜資本の蓄積＞を明確に関連付けることができなかったのである。この欠如即ち資本蓄積論（長期動学）を欠落した＜原理論＞の論理構造に制約されて、彼の＜段階論＞は資本蓄積様式の経験主義的（事後記述的）なタイプ論に結構せざるを得なかったといって良い。換言すれば、そこには景気循環の長期波動を根拠づけるような＜動力＞が根本的に＜欠如＞しているのである。

このように未だ＜不在＞の「経済的反復」によりかかっている限りでは、彼の＜反復論＞は実数値を持つ筈はなく、それ故に彼が案出した＜カラタニ・ウエィブ＞は空虚な図式であるより他はない。空虚だと謂うのは、論理的な内容がないということをイミする。ここでは＜カラタニ・ウエィブ＞の二つの＜段階＞についてだけ、それも簡単に触れるにとどめたい。まず第一に彼の言う＜後期資本主義＞（私的には＜国家独占資本主義＞）について言えば、私たちはその崩壊を＜説明＞することが出来ないでいる。確かに、マルクス学派やポストケインズ派の中から数少ないが、これについてのすぐれた分析は存在する。しかし、それらは崩壊や解体についての特定領域の分析であって、構造的な説明モデルでは到底ないのである。もちろん、このような論議は決してスコラ的ではない。何故ならば＜後期資本主義＞の崩壊の説明モデルを持ち得ないでいる私達は、＜カラタニ・ウエィブ＞の＜新自由主義＞（現在、只今の＜段階＞）について十分な説明が出来ないからである。

と言うより、柄谷と同様に只今の＜資本主義＞を新しい＜段階＞と考える経済学者の見解は、根本的に皮相であると私は考えている。何故なら＜新自由主義＞下で支配的とされている＜多国籍資本＞は、本来の＜資本蓄積＞の構造的内容に於いて分析する限り、あまりには行的かつ脆弱なのであって、＜金融資本＞や＜国家独占資本＞のような自立的機構を持っていないからである。このような非自立的な資本を＜支配的資本＞としているような資本主義体制を、果たして画期の＜段階＞と呼べるのかどうか根底的に疑問である。むしろ、それは＜段階＞ではなく深刻な過渡的な＜局面＞と考えるべきであり、かつその＜過渡＞のベクトルは両義的である。即ち、＜資本主義＞の終末への過渡なのかあるいは新しい＜資本主義・段階＞への過渡なのか判別できない。（**註**）

さらにこの＜問題＞のコンテキストのなかで看過できないのは、＜後期資本主義＞段階が解体し、＜新自由主義＞の局面がはじまった＜資本主義＞の転位が、＜近代化＞の終わりとそのまま照応していることである。換言するなら、物質的基底（資本主義の転位）が＜近代化＞の枠組みに位置づけられていた＜市民社会＞を大きく変容させたという事態であって、これをいかなるディシプリンに属する人であろうとネグることは許されないのである。私が＜ポスト近代＞社会と呼んでいるのは、この＜変容＞した過渡的な＜市民社会＞の機構的コミュニケーションのことを指しているのであって、それは＜弛緩＞した政治的国家や＜過渡的＞でしかありえない資本主義の物質的基底とは媒介・被媒介の関係規定に在る。Ｌ・アルチュセールの＜重層的決定論＞の教唆に従うなら、＜国家＞＜市民社会＞＜物質的土台＞のどの＜領域＞が最終審級になるのか、どの＜領域＞から＜社会革命＞やそれに連係する＜対抗運動＞のヘゲモニーが生まれるのかは、一義的に決定できないこ

とは確かである。そして、＜変容した市民社会＞が＜国家＞ や＜物質的基底＞と媒介・被媒介の関係を生産しながら、＜社会構造＞をある意味で結節化していると考え得るなら、柄谷がこれを素通りしたことと＜経済学＞への＜よりかかり＞の二つの欠落は、独立した二つの事柄ではなく、密接に関連しあっているのだと了解することが出来る。

Ⅱ

私は近時の柄谷行人の革命論に於けるその＜反復＞論に含まれる誤謬や図式上の不毛について論及してきた。確かに、これは彼の革命論に於ける負性だと考える以外にない。だがそれにも拘らず、私は彼の革命論に着目せざるを得ない。彼の思想家としての能力にクレディビリティを置き続けていることが根底にあると同時に、彼の１９４８年～１９６８年への＜反復＞への執拗な論及（厳密にはこの＜反復＞を乗り越えるべき実践論の模索）には瞠目させられる内容が存在するからである。この＜１８４８年＞と＜１９６８年＞の＜反復＞は『ナム』のシンポジウムでも何度か議論され、「革命と反復　序説」の論稿でも当然取り上げられているが、それらについて論及する前に、彼の近時のテキストである『倫理２１』に触れないでは済まないだろう。

『倫理２１』は殺人を犯してしまった少年の＜親＞や＜家族＞の話から始まっている。息子が何の明示的な動機もなく他者（例えばどこかの少年）を殺してしまった時、殺人を犯した少年の両親はどう＜責任＞を考え、それを履行しうるのか？　柄谷は、暗黙の裡に親に責任があるとする世論やそのような世論を再生産する＜社会＞を批判すると同時に、＜親＞そのものの＜責任＞を問うのである。確かに息子が犯した殺人に対して、＜親＞には実定法上も道徳上も＜責任＞はない。けれども、それだけで＜責任＞論は終わるのかと彼は問い続ける。このような彼の＜責任＞論は、本来的には歴史的に於ける個人の責任というコンテキストから逆算されている。この息子の両親の責任は、侵略戦争を起こしてしまった国民、市民一人一人の＜責任＞とは何かという問いかけと同様なのである。もちろん、＜戦争＞という悲惨な大状況は国民一人一人を被害者にする。肉親や友人を失い、敵の空爆によって＜家＞や＜財産＞をも失ってしまう。＜戦争＞とはこのように＜加害＞と＜被害＞が入り組んだ巨大なモザイクである。しかし、だからと言って一面の被害者である＜私＞は、自分の父親が兵士であったときに虐殺（非戦闘員を明確な理由なく殺すこと）に加担した＜事実＞がある時に、敵国の被害者（たち）に対して何の＜責任＞もないのか？

このように＜問い＞はあるイミで無限に連鎖する。吉本隆明固有のタームを借用するならば、＜関係の絶対性＞に収斂していく。この収斂を倫理的に阻止する為に、柄谷はI･カントが『実践理性批判』や『恒久平和の為に』で提起した倫理上の定言命題を持ち出すのである。＜倫理＞に関するカントの定言命題は、行為を成すに当たって、その行為が倫理的であり得る格率の根拠とその行為が倫理的であり得る内容と倫理的責任を問われるべき主体が論じられているが、柄谷のカントへの論及は、このうち二番目と三番目にフォーカスされている。即ち、彼によれば、行為が＜倫理＞的であり得る内容とは、＜他者＞を手

段化しないという事柄であって、それは当然に＜他者＞を手段化する＜行為＞（暴力・抑圧・戦争）への絶えざる否定＝批判の行為を含意していると彼は謂う。私達はここにカントの＜倫理＞論を間断のない日常性に於いて、＜他者＞を手段化する＜権力＞（＜資本＞と＜国家＞）に対抗し続ける＜革命のエートス＞論へ敷衍しようとしていることに気づく。

それは一見、M・ヴェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義』に於いてモデル化した、カルヴィニズムを奉じた市民層の「意図せざる」革命的エートスを想起させるけれども、それとは内容を異にしている。何よりそれは「意図せざる」ではなく「意図（明確に意識）されている」のである。さらに、カントの＜倫理＞論を＜革命的エートス＞論へと架橋する彼の論理は、第三番目の＜行為＞の＜倫理＞的責任主体の問題に及ぶ。確かにカント自身はプロテスタントであり、小商品生産者の出自であったけれども、行為に於ける＜倫理＞上の責任＜主体＞を宗教（信仰）にもエトノスにもさらにはネーション＝ステートの＜国民＞にも置かず、＜世界市民＞に置いたことを強調する。このような＜責任＞主体論は、一面カントの倫理論を超越的（形式的）にするけれども、同時にそれ以上に＜普遍＞的根拠を獲得していると彼はコメントする。実を言えば、私のような通り一遍のカントの読者から言えば、このような＜カント論＞には抵抗がある。柄谷はカントの倫理論に論及するに当たって、私が前述した一番目の問題即ち＜行為＞が＜倫理＞的であり得る格率のコンテキストについて触れていない。『実践理性批判』に依る限り、＜行為＞が＜倫理＞的である格率は、その行為が目的とする対象の内容に制約されない限りで成立するのであって、その結果として（結局）、＜行為＞の＜倫理性＞は形式的かつ普遍的な＜法＞の定言命題に収斂するのである。

この『実践理性批判』の超越性（形式性）と私達は＜訴訟＞や＜裁判＞に於いて繰り返し出会うことになる。即ち行為の目的とする対象の内容に制約されない限りでの形式主義的な法解釈と判例主義がそれである。カントの哲学や倫理論のこの側面をネグレクトすることは、＜目的＞とされた＜対象＞の内容を論理的に展開しようとする例えばヘーゲル哲学の軽侮につながる。現に柄谷はこのテキストで明らかにF・ヘーゲルを軽視する発言をしているのである。しかし、テキストの行文が進捗するにつれて、カント哲学に対する平均的な読者が抱く抵抗感は解体していく。カントの『実践理性批判』の＜行為＞が倫理的であり得る超越的な理論的側面を柄谷が知り尽くした上で、カントの倫理論の革命的エートスを論理化しようとしているが了解されてくる。即ちカントの倫理論の中に革命的エートスを発見し、それをイミづけていく彼の営為は、＜目的＞の内容の対象的運動に名を借りて対象の運動から当の＜目的＞そのものを疎外し、ついには倫理そのものを根こそぎにする事態を抹消する営為とコインの裏表の関係にあるのだと理解するに到るのである。

もちろん、このような事態とは＜マルクス主義＞を自称する社会主義＜国家＞の歴史的現実そのものであったと言って良い。さらに行文を読みすすめる内に、カントの倫理論のテキスト・クリティークが＜カントとマルクス＞という問題の設定に敷設されることが分かる。何故に＜カントとマルクス＞なのかは、今や明白である。カントの倫理論が要請す

る＜革命的エートス＞につながるエートスをマルクスの＜思想＞に於いて見出したからに他ならない。そして、そのようなエートスは初期のマルクスに於いて発見されえるのである。私達が『倫理 21』に於いて確認し得るのはここまでである。しかし、『ナム』のシンポジウムに於ける柄谷の論議は、何故に『倫理 21』に於いてカント哲学と関連付けられて初期マルクスの＜革命的エートス＞が問題にされたかを明らかにする。柄谷行人の 1848 年―1968 年の＜反復論＞に於いて、初期のマルクスの＜思想＞はαにしてΩなる重要な＜変数＞だからである。かくして私のフォーカスは『ナム』や「革命と反復序説」の第 1 回目分に移るけれども、1848 年―1968 年の＜反復＞とその止揚が本格的に展開されている訳ではない。しかし、予断の段階にありながらも、その輪郭は一応枠組化されつつある。それらを手さぐりで要約してみると以下のようになる。

１）1848 年も 1968 年も一国規模の革命運動ではなく、前者はヨーロッパ全域に、後者は世界中の先進国の間で拡大した。このイミで共に＜世界革命＞と呼び得る。

２）1848 年も 1968 年も階級史観から言えば、ヘゲモニーを握るべき階級や階級政党が全く主導出来なかった。即ち、1848 年に於いてはブルジョア的政治組織が、1968 年に於いては社会主義政党が全く主動力を発揮することがなかった。(1848 年に於いてはプロレタリアートや小市民インテリゲンチャが、1968 年に於いては大学生や小市民インテリゲンチャが主導性を発揮した)

３)1848 年のスローガンは＜民主主義＞であり、1968 年のスローガンは＜解放＞であって、共に極めて普遍主義的であった。但し、1848 年は＜権力＞の奪取を目指したが、1968 年は具体的な＜権力＞の奪取を目指さなかった。

４）1848 年も 1968 年も共に＜運動＞としてマイノリティに対して寛容であった。1848 年に於いては半プロレタリアートに、1968 年に於いては難民、先住民、ゲイやレスビアンに門戸は開かれていた。

５）1848 年に於いて主導的な思想は＜空想社会主義＞（C・サンシモン派)、＜アナーキズム＞（J・プルードン)、＜小市民急進主義＞（A・ブランキ）などであり、「共産主義委員会」を組織していたマルクスは主導的な思想家には成り得なかった。1968 年には反共産党的な＜マルクス主義＞とアナーキズムが主流であったが、このうち前者は初期のマルクスの思想を前面に打ち出した。

６）しかしながら、1848 年も 1968 年も＜社会革命＞へ拡充することはなかった。1848 年はルイ・ボナパルトのクーデターからビスマルクの上からの近代化を経て 1880 年以降の＜帝国主義＞へと途を開いたし、1968 年は＜新自由主義＞による新しい帝国主義への過程を防ぐことが出来なかった。これが＜社会革命＞の不毛な＜反復＞の事態であり、これを＜否定＞しうる実践的な指針こそ＜革命＞を論じる主目的である。

この＜ロシア＞革命や＜中国革命＞についての配慮を一切捨象した彼流の＜革命の反復＞の敷設は、私がⅠ節で論じてきた欠如の連環を引きずっている。この限りで、彼の革命

論がウォーラーステイン流の革命論とどう違うのかは未だわからない。私が述べてきた欠如の連環が一部は破壊され一部は止揚されることがない限り、彼の革命論はウォーラーステインのそれと五十歩百歩のものに終わるだろう（ウォーラーステインの『近代システム』への批判はここでは割愛せざるを得ない）。このような予断的な段階にあるにもかかわらず、私が彼の革命論に瞠目しているのは、二つの理由に拠っている。一つは既に述べたように1930 年と 1990 年の彼の＜反革命＞の＜反復＞についての緻密な＜予測＞である（彼はこの＜予測＞の外れを間違った論理的ディシプリンへ対象化して欠如の連環を形成してしまったのであるが）。もう一つは＜革命＞の＜反復＞に於ける初期のマルクス（以下＜初期マルクス＞と略記する）の理論と思想を割り込ませポジショニングさせる、一流の作業仮説である。

この二つの点は、たとえ予断のうちにあってもウォーラーステインなどには存在しない、柄谷独自の思索であると考えるからである。もちろんここでは後の方、即ち 1848 年と 1968 年の二つの＜革命＞の＜反復＞に＜初期マルクス＞の問題を、柄谷がいかにポジショニングしているかをトレースすることにしたい。もっともこの問題に関しては、「革命と反復序説」の 1 回目の中に問題提起がなされているが、その前に『ナム』の言説の中で相当詳細に語られてしまっている。それ故、「革命と反復序説」の論文としてより整理された＜問題提起＞の暫定的な展開を、『ナム』の言説の中から抽き出すという手続きによって論述することとなる。

柄谷は＜初期マルクス＞の理論と思想が、1848 年に於いても 1968 年に於いても、およそ革命運動の思想的エンジンとしては、共通して極めて重要なイミを持っていると述べている。この点は 1968 年の運動に於いては明白である。運動を推進している中核（大学生や知識人）の＜思想＞は、＜初期マルクス＞が主流であり＜アナーキズム＞が傍流であったことは、＜事実＞に属しているからである。

しかし、1848 年の運動に於いてはこのことは全く該当しない。マルクスが一部に名を知られるようになったのは、革命が頂上を下り始めてからの『共産党宣言』以降にすぎず、そのイデオローグとしての影響力はサン・シモンやプルードン、ブランキに到底及ぶべくもなかった。＜初期マルクス＞は革命運動の思想的エンジンとしては、ほとんど機能しなかったのである。それ故、1848 年に於ける＜初期マルクス＞の位置づけには、どうしてもアポステリオリなある操作を伴わざるを得ない。柄谷はこれを＜思想＞の＜集約力＞と＜総括力＞という概念に求めている（と考えられる）。即ち、1848 年のラディカルな民主主義の核心を最も＜集約＞したのも、その敗北を普遍的に＜総括＞したのも、＜初期マルクス＞の思想以外に存在しなかったという論議である。私はこの論議は至当であると考える。

かくして＜初期マルクス＞は、1848 年と 1968 年の＜反復＞を構成する上での最重要な＜変数＞となるのであるが、困難はここから始まると言って良い。けだし、ここで論じられる＜初期マルクス＞は、かつて彼のテキストで論じられた＜マルクス主義＞への根源的反証としての＜可能性＞のレベルの＜初期マルクス＞ではない。＜マルクス主義＞という

対象が存在しなくとも、自立しうる＜思想＞であり、＜革命＞への実践的契機を論じるレベルで、その＜可能性＞を検証される理論だからである。それ故、柄谷の＜初期マルクス＞論は、今日ただ今の歴史時点に於ける＜初期マルクス＞の思想の実践的な＜有効性＞や＜可能性＞であると同時に、それを＜限界＞づけるものでなくてはならなくなる。つまり、その限界をも明確にしなくてはならないのである。しかし、このように＜初期マルクス＞の理論と思想を実践的に境界づけるという作業は、そもそも＜他者性＞の論理的検討に入る前に＜初期マルクス＞が＜マルクス＞（自身）の中で、どう＜境界＞づけられていたかの検討を第一次的に迫られることになる。言いかえれば＜マルクス＞の中で＜初期マルクス＞の思想のエレメントのうちの何が破棄され、何が保存され、そのうちの何が深められていったかということが、明確にされなければならないのである。この点について、柄谷は『ナム』の言説に於いて荒削りながら一応の解答を述べている。ただし、明示的でない点については私の推論を加えて簡単に要約すると、以下の如くになるだろう。

1）＜初期マルクス＞とはテキスト的に言えば『経済学哲学草稿』『ドイツイデオロギー』『共産党宣言』が主要であり、1848 年から 3 年を経た『ルイ・ボナパルトのブリューメル 18 日』も 1848 年の総括のイミを持っている。
2）これらの＜初期マルクス＞の重要なエレメンツは、a）自由な諸個人の連合としての共産主義、b）絶えず現実を止揚していく運動としての革命運動、c）ネーション＝ステイトの幻想からの自立、d）ブルジョア的支配装置としての議会、の大きくあげれば 4 つである。だが、総体としての＜マルクス＞のなかで、これらはどう廃棄され、保存され、止揚されていったのか？　論断は軽々には出来ない。
b）について、これは戦略的な＜革命論＞の領域では永続革命論と呼ばれるものだが、マルクスは 1850 年頃これを否定するに到っている。つまり、『共産党宣言』の主要なコンテキストでさえあった＜永続革命論＞を革命戦略論としては否定した（この否定は中期の『哲学の貧困』に於いて明示的であるが、柄谷は 1850 年頃と言って典拠になるテキストを明らかにしていない。私には今確かめようがない)。ただし、この＜永続革命＞はトロツキーを媒介に 1968 年に於いて再び重要なイミを帯びてくる。
　a）、c）、d）については、それ以降＜マルクス＞に於いて明確なコメンタリイはない。しかし、c）は＜マルクス＞の中で生き続けた＜思想＞であることは推論出来る。しかし、＜マルクス＞の内部での＜初期マルクス＞の境界づけという作業のうえから、最も重要なのはa）、d）である。より厳密に言えば、最重要なのはa）とd）との関連である。

3）「自由な諸個人の連合」という言葉は『ドイツイデオロギー』出自であるが、『共産党宣言』でも使われている。これを我々は＜プロレタリアート＞と矛盾する概念と考えることは出来ない。＜自由な諸個人の連合＞は共産主義を目指す運動の在り方や＜共産主義社会＞の具体的な構想についての普遍的な概念であり、プロレタリアートとは、ブルジョア

社会に於ける被支配階級という＜資本主義＞に於ける特殊歴史的な＜規定＞を成すものであって、概念を異にしている。この＜自由な諸個人の連合＞こそ＜マルクス＞の中に於いて保存され、深化されていった＜初期マルクス＞の最も重要なエレメントであると考えられるが、そうだとすればそれはｄ）の問題と関連付けられねばならない。

ｄ）の問題は、暴力革命か議会を通じた平和革命かといった二者択一の問いかけではない。ｄ）の問題をこのように単純化することは出来ない。＜議会＞を経由しない平和的な革命が存在するかもしれないし、又その＜平和革命＞が意志の矛盾をとおして＜平和的な暴力＞を伴うかもしれない。そうではなくて、晩年のエンゲルスのような＜思想＞即ち＜プロレタリア＞階級の利害を代表する前衛党（ドイツ社民党）が議会で多数を占め、プロレタリアート向けの＜法＞を実現することが、＜社会革命＞に転化していくという＜思想＞とどういう関係に在るかという問題である。エンゲルスのような＜思想＞は、ドイツ型の社会民主主義（ベルンシュタイン）に結晶する反面で、より資本主義発展に乏しく議会制民主主義の乏しい国家では、＜プロレタリアート＞の名を冠した暴力革命を含意する。

しかし、＜プロレタリアート＞は特殊資本主義的な被支配階級であり救済の対象であって、そのうちの何割かは＜自由な諸個人＞になる可能性はあっても、基本的に＜客体＞であって＜主体＞ではない。エンゲルスの思想（彼は『資本論』vol.3「序文」で自分の＜思想＞をマルクスの『資本論』の思想に同一化させようとしている）は、客体がそのままで（即自的に）＜主体＞になり得るという超オプティミズムを示しているのである（この超オプティミズムを論拠化しようとした労作が、G・ルカーチの『歴史と階級意識』である）。

以上は明示的ではない＜部分＞に私の推論を加えた、『ナム』と「革命と反復序説」段階での彼の＜革命論＞の大筋のコンテキストである。＜初期マルクス＞や「自由な諸個人の連合」については多くの研究があるが、後者を前者のエッセンスとして抽き出すことで、それを 1848 年と 1968 年の＜革命＞の＜反復＞を解くべき重要な＜変数＞とするという問題の立て方は、全く柄谷独自のものと言って良い。それは『マルクス　その可能性の中心』に於ける＜マルクス＞でなく、実践的契機に於いて深く捉えられた＜マルクス＞の＜可能性＞であることも既に示唆したとおりである。従ってこの段階で私に最後に残された作業は、こうした柄谷の＜初期マルクス＞論について、二つのわずかな批判的な注釈を加えることに限定される。

一つは＜永続革命＞の問題についてである。柄谷は、マルクスは１８５０年頃（ただし典拠となるテキストは不明である）これを否定したと述べている。この事実は典拠資料こそ違え私も確認している。しかし柄谷は、マルクスは革命戦略として否定したのだと述べている。彼の真意は論の進行を待たないと判別出来ないが、推論することは出来る。マルクスは＜永続革命＞を革命戦略としては、即ち＜ロゴス＞としては否定したけれども、＜エートス＞としては否定しなかったというのが彼の＜真意＞であろう。このことは『倫理２１』によって裏付けられるばかりでなく、それが＜革命家＞という非日常性に於いてではなく、日常性に於いて不断に＜他者性＞を手段化することへの批判をし、反対していく

という＜世界市民＞的な義務の履行に於いて措定されているのである。もっと敷衍して考えるならば、柄谷にとってこのような＜エートス＞は＜自由な諸個人＞の内面性そのものをイミしている。現実に柄谷は『倫理 21』で、カントの＜世界市民＞としての義務の履行は、それが如何に形式的であろうとも、いかなる社会層にも妥当し得るものだと述べている。しかし、形式的普遍性は＜普遍性＞の特殊な一契機であって＜普遍性＞の＜総体＞ではない（カントの場合、『実践理性批判』に於けるようにその形式的普遍性は＜対象＞の内容規定を捨象して超越的となると私は平均的に考えている)。つまり、それは＜内容＞の規定を欠いているのだが、＜カントとマルクス＞という問題設定のうちに、柄谷は＜世界市民＞としての義務履行に於いて一切の＜内容＞の規定を顧慮しない。このことの帰結がどういう事態を含意しているかはあるイミで自明である。カントによって形式的、超越的な普遍性の下に内包された、マルクスの＜革命的エートス＞（永続革命への日常的な＜実践＞）は、その生活世界や社会を持つことが出来ないのである。その故に、＜自由な諸個人＞もその＜連合＞もひたすら形式的にのみ内面化されていくことにもなる。

この帰結は第二の批判的な注釈のコンテキストと深く結節する。この点は＜マルクス＞に於ける＜初期マルクス＞の核心であった＜自由な諸個人の連合＞が終生保存され、深化されていったという私自身の見解を前提とする（柄谷はこの点について本格的には未だ触れていない)。事実として＜諸個人の連合＞もしくはそれと同一内容の概念は『経済学批判要綱』にも『資本論』にも、最晩年の「ヴェラ・ザスリーチへの手紙」にも現れて＜マルクス経済学者＞を困惑させ、＜市民社会＞論者を欣喜させている（私はこの＜困惑＞にも＜欣喜＞にも組みし得ない)。このイミで、1883 年に死んだマルクスの＜思想＞と後期エンゲルスの＜思想＞を対極的に捉える柄谷の立論は的を得ている。しかし、問題はその先に在る。＜マルクス＞は資本の論理的な展開を構造化しながら、それが社会的諸連関に於いてどう表象されるかという叙述の局面でのみ、＜自由な諸個人＞や＜諸団体＞やその結合（連合）という概念を持ち出している。このことは、＜マルクス＞に於ける＜初期マルクス＞の保存と進化をそのママ現している。＜自由な諸個人の連合＞は、＜初期マルクス＞のテキストでは無媒介的、思弁的であったけれども、ここでは全て媒介的で、具体的な社会的諸連関に於いて規定されている。もちろん、これからの論に期待をよせるしかないが、目下の進捗段階では柄谷の＜諸個人の連合＞は、本質的には無媒介的思弁的であると言って良い。

柄谷は『ナム』の中で、これだけ情報、通信がグローバルになり、＜資本＞が軽薄短小になった歴史的状況ほど、マルクスの「自由な諸個人の連合」が対抗運動となり易い情況はないのだと言っている。しかし、柄谷の「革命論」に於ける歴史的な＜情況＞とは、ここに見る限り＜権力＞即ち＜資本＞と＜国家＞の論理的必然性それ自体であって、＜社会＞を含んでいない。図式的に言えば、＜社会＞の構造は＜国家＞と＜（市民）社会＞、＜物質的基盤＞の三層のズレと差違を含んだ規定・被規定の＜構造＞であるのに、彼は＜国家＞と＜資本＞の必然性だけに自分の思索を対置しているのではないか。結局のところ、

柄谷の自体としては画期的（と思われる）な革命の反復の敷設は、私の所謂＜欠如の連環＞と二重写しのママ、我々の前に在るのである。即ちそれは＜廃棄＞も＜止揚＞もされていない。

Ⅲ

私はナムがどのように具体的に組織され、活動をし、どのように挫折したのかを知らない。ナムは今のところ外部に向かっていかなる総括も言明も行っていないし、ナムに参加した主要なメンバーの誰かが個人的に批判的総括をしたことも聞いていない。「ナム」は、ナムを立ち上げるための論拠やプランについてのシンポジウムと共同体貨幣についての一篇を合本したものであって、その具体的な活動のレポートではない。

又，私が手にすることが出来た膨大なインターネットの束（以下『資料』と謂う）は、それなりのディテールを伝えているが、ナムの立ち上がりの前の掲示板の通信と挫折後の悪口雑言の通信文の集大成であって、ナムの活動の内容的なディテールではない。ただ、『資料』はナムの挫折の原因のある側面は伝えている。それは＜本部＞と＜事務局＞との間にさまざまな葛藤が生じてそれを調整することが出来なかったこと、この調停役たるべき柄谷のスタンスが著しく超越的であったこと、ナム貨幣のシステム・エンジニアリング
に種々の困難があり、さらにこの面のコスト負担の問題が充分解決出来ず、感情的な反発が累積していったことなどが悪口雑言の通信文などからうかがえるが、それらは論理的に述べられていないから、どんなコメンタールも出来ない。即ち、これらの悪口雑言はそれ自体としてどんな運動にも随伴する事象であって、私はこれを軽視はしないが、ただ運動の＜内部＞に居た者にとってのみ有意味なのである。

従って、本来、調停者（チェアマン）たるべき（と内部の人達は考えていたらしい）柄谷行人の態度が尊大で超越的であったと通信文が伝えていても、それを内容的に確定することが出来ない。それにしても、ナムの挫折の総括を知りたいと思うのは、私一人ではない筈である。文字通り＜自由な諸個人の連合＞であったナムには、限定された目的論の下に試行錯誤を経ながらでも、ある一定の成果があり得たのではないかと私は今でも考えている。少なくとも＜資本＞の運動の限られた領域では、＜ノイズ＞と＜攪乱＞位は提供出来たのではなかったろうかとの思いを禁じえない。私がこのように考えたのはもちろん『ナム』を読んでからであるから、ナムは既に挫折してしまった後の、いわば仮定法過去完了の＜時制＞での感想に過ぎないが、目的論的な限定と試行錯誤的な運用とが、ナムの運動にとって必然的であった筈だという見透しは間違いではなかったと考えている。何故ならインターネットを介してナムの貨幣を用いて、財やサービスフローやストックを運用していくというナムの運動は、＜国家＞や＜資本＞のファンダメンタルズに直接介入する対抗運動ではなく、いわば＜資本＞と＜国家＞のサブシステム相互の＜空隙＞につけこむクモの巣の運動即ち＜アジール＞的な対抗運動であったと考えられるからである。しかし、それならば何故にナムは目的論的な自己限定が出来なかったのであろうか。既に述べたよう

に、ナムの運動の内実を知ることの出来ない私には、この問いに答えることは出来ない。私に可能なのは、柄谷のナムの論理が即ち＜自由な諸個人の連合＞の論理が、かえって現実のナムの運動にマイナスを与えたと推論しうる限りでの、その批判であるにすぎない。そして、その批判的実質は、今まで述べきたった柄谷の理論に於ける欠如の連環論によって、既に与えられてしまっている。だから、ここではただ局面をいくらか変えるだけで、追認の構造自体は少しも変える必要はない。

柄谷は『ナム』の中で、今の歴史的情況こそナム（自由な諸個人の連合）にとって最も適合的であると主張している。このことは既に述べた。しかし、彼の革命論が全てそうであるように、彼の＜歴史的情況＞は一面確かに緻密ではあるが、＜権力＞即ち＜国家＞と＜資本＞の論理的必然性のみに収斂し、＜社会＞を欠落させている。彼の＜自由な諸個人の連合＞論が、＜初期マルクス＞そのママであって、＜マルクス＞の論述に於けるような社会的連関との媒介を欠いているのもその為である。このことも既に述べた。そうだとすれば、ナムの運動の目的を自己限定することは、彼の論理によっては不可能だったということになる。何故ならナムの運動の目的を自己限定するとは、普遍性を特殊性へと分割することであって、＜媒介＞の力能を持たない限り不可能だからである。ましてナムが、対抗運動としては迂回的なアジール設営運動に近い内容を持っていただけに、このような論理的欠陥はそれが是正されない限り、そしてそれが主導者の論理である限り、かなり激甚なマイナス効果となったことは想像し得る。

このことに関連して最も興味深かったのは、『資料』の中での掲示板に於けるナムに対する論議と柄谷自身やナムの内部からの応答であった。掲示板の意見は多様であったけれども、最も多くの意見がナムの運動は柄谷行人のマニアの集まりないしはファンクラブ？というものであったが、柄谷自身も内部の主要メンバーもこれらに対してソー・ホワット？とリプライしていなかった。それどころか、柄谷行人など読んだこともないような人こそ、ナムの運動にふさわしいいのだと力説しているのである（この所説は『ナム』に於いても、柄谷当人によって主張されていた）。私にはこの応答のイミがどうしても理解できない。ナムの運動が迂回的なアジール運動であり、＜資本＞と＜国家＞それ自体ではなく、それらのサブ・システム相互の＜空隙＞を侵食していくものだという＜限定＞が明確にさえなっていれば、ナムが柄谷ファンクラブからスタートしても何の支障もない。問題はそんなことではなく、かくの如き＜限定＞の裡にファンクラブが実践的に自己発展していく＜契機＞を考えることに在るのではないのか。このようにしか私は考えることが出来ない。

もちろん、この＜応答＞には深いイミが隠されていることは、私には理解出来ないこともない。それは運動の組織に於ける＜大衆性＞の問題である。即ち＜大衆性＞の問題とは、組織の動員力や結集力に係る深刻な定量性の問題でもある。だが一方では、組織に於けるトポスの問題即ち＜場所＞的規定性の問題でもある。何故なら、＜大衆性＞とは組織に於ける＜後衛＞であるが故に、その当該組織を境界づけ、その運動空間そのものを明確化するからである。今のコンテキストで言えば、柄谷や内部者は＜大衆性＞の前者の問題側面

だけを、それも形式的になぞっているにすぎない。この事態は、ナムそのものがその組織的な目的論そのものを実践的に明確化していなかったこと、いわんやその自己限定（特殊化）の考慮など到底おぼつかなかったこと示していると思われる。柄谷の論理の欠如の連関は、少なくともナムの運動をポスト近代的な＜社会＞に向けて開くための契機を阻害する作用を果たしていたのである。（了）

（註）＜カラタニ・ウエィブ＞に於ける＜新自由主義＞はいうまでもなく只今の＜資本主義＞を指しており、＜支配的な資本＞は＜多国籍資本＞とされている。しかし、＜多国籍資本＞自身の展開を分析してみると、その展開自体が資本それ自身の構造を危うくしてしまうことがうかがえるのである。例えば、欧米日などのポスト近代に入った先進資本主義国でも、＜多国籍資本＞の付加価値総額が、夫々のＧＤＰの４０％を越えた国は存在しない。これはマクロの数字であるが、ミクロの個別企業（多国資本経営を伴うビッグ・ビジネス）をとってみても、純粋に多国資本的な付加価値成分がその会社の付加価値の５０％を越える企業は実在しない。私は＜国民経済統計＞のレベルではなく、この方面のより詳細な付加価値成分の統計的分析とそれをベースとする定量的な集計モデルが必要であると考えている。例えば、多国籍資本的運営に於ける付加価値成分がＧＤＰの何%に達したら国内の＜空洞化＞が＜窮乏化＞の段階になるのか、＜海外生産＞が＜生産＞と呼ばれうる＜資本＞の工程のうち何%に達したらそうなるのか、これらの定量性の明示が定性モデルもしくは推論的仮説に検証を与えることになると考えられる。

＜多国籍資本＞は最適生産を行っているとされている。グローバルな競争に打ちかつ為に、最も労働集約的な工程（フルセット、梱包、配送）などを海外で行い、知識・技術集約的な工程を＜本国＞のライン・スタッフで運用するというのが、その単純化したモデルである。しかし、柄谷がＨ・アーレントと同様に誤謬におちいっているけれども、これは＜帝国主義＞段階の金融資本の「国内労働の切り捨て」とは全く内容を異にしている。＜海外＞の収奪の内容も異なっている。＜金融資本＞は労働者階級に利潤の一部を分け与えることで、＜国内市場＞を保全することが出来た（この点は国家独占資本もメカニズムは異なるが同様であった）が、＜多国籍資本＞はそのような保全はもはや不可能になっている。そこでは国内雇用の「切捨て」は一切の保全を伴わない「切り捨て」であるから、＜資本＞は最も重要な有効需要である＜国内市場＞を自ら＜切り捨て＞ていることになる。かと言って「海外」が＜国内市場＞の代替になり得ることは決してない。もし仮にそうなったとしたら、その「海外」はもはや投機的な投資先とはなっても、直接投資や間接投資の主要な対象ではなくなっているだろう。＜多国籍資本＞のこのような過度性（このママでは到底長期の展開が見込めない）は、本質的には利潤窄出や利潤ストックや生産的投資の在り方などの資本蓄積の構造に規定されているが、その点は省略する。＜過渡性＞のとりあえずの確認こそが、この註文の目的の全てである。

[編註]

p167　ニコライ・ドミートリエヴィチ・コンドラチエフ(露: Николай Дмитриевич Кондратьев、ラテン文字転写: Nikolai Dmitriyevich Kondratiev、1892 年 2 月 21 日（ユリウス暦）/3 月 4 日（グレゴリウス暦）～1938 年 9 月 17 日)
ロシアおよびソヴィエト連邦の経済学者。西側陣営の資本主義経済が 40～60 年規模の好不況からなる景気

循環を持つ、という理論を提唱した。この景気循環は今日ではコンドラチエフ波と呼ばれる。
［経歴］ ペテルブルク大学で学び、社会革命党のメンバーとして農業経済の研究を行った。ロシア革命が発生した 1917 年、彼はケレンスキー政権下で食糧副大臣を務めたが、ほどなく十月革命が起こって政府が消滅した。ソビエト政権成立後は、コンドラチエフはモスクワの景気研究所の創立者・所長として、また 1921 年に始まったネップの理論家として、ソ連経済の復興と発展に貢献した。しかし、農業生産力の向上や生活消費財生産の拡大を重工業建設より重視すべきとする彼の意見は、次第に政治的影響力を失った。資本主義社会が近々没落すると運命付けられているというようなことは無く、むしろ景気の波を経て絶えず再生する、という彼の見解と並んで、ソヴィエト農場の集団経営への彼の批判は決定的なものとなった。1928 年に発表された第一次五ヶ年計画はコンドラチエフの方針とは全く逆であった。
コンドラチエフは 1930 年に逮捕された。ヨシフ・スターリンは彼の裁判に激しい関心を持った。国際的評価を持った著名な経済学者であることで、コンドラチエフは政権に対する脅威と見做された。コンドラチエフは架空の罪を自白することを強いられた。階級敵を意味する「クラーク教授」の名で有罪を宣告されることにより、彼は 1932 年にスズダリへ流刑となった。1938 年、最高潮となった大粛清により 10 年間外部との文通の権利が無い、という新たな刑の宣告を受けたが、この常套句は死刑宣告のための暗号であり、コンドラチエフは刑が宣告された同日に銃殺された。
〔理論〕経済的指標の時系列からの観察として、コンドラチエフは 1926 年に、産業国家の経済的発展はその度毎におよそ 50 年持続する波（コンドラチエフ循環）の中に生ずるという結論を導出した。
個々の波の重要な特性は、好況期には好景気の年が優位を占め、「景気後退の年の抜きん出た突出」と名付けられた下り坂の局面には、基礎的発明と呼ばれる重要な発見や発明の大多数がなされることである。
もし仮に欠乏、あるいは継続的な生産性向上によってもはや需要を満足できないことが生じたならば、これらの基礎的発明は引き続き更に生み出され続ける。例えば、欧州の鉄道建設は、今まであった輸送便（街道の馬車、等々）がもはや工業的に製造された商品を用意するだけの立場ではなくなったために、決定的に取り組まれた。
この理論の後、今日では 5 つの主だった循環が導出されている。
蒸気機関、紡績（1793-1847 年頃まで）
鉄道、蒸気船、製鉄（1893 年頃まで）
電気、化学（1939 年頃まで）
自動車、石油、電子工学（1984 年頃まで）
情報、知識、生態学（2039 年頃まで(?)）
新たな経済発展となる 6 番目のコンドラチエフ循環がこれまでの様に定義できるか、そしていかなる形で定義できるか、現在熱く議論されている。

ｐ168 **E・ウォーラーステイン**（Immanuel Wallerstein, 1930 年 9 月 28 日～-）
アメリカの社会学者。カール・マルクスがその政治経済学の根底にすえた唯物弁証法や史的唯物論、国際政治経済学での従属理論、それに歴史学のアナール学派の代表的存在であるフェルナン・ブローデルの研究方法を踏まえて、ヨーロッパの大航海時代がもたらした世界的交易を起点に、世界は政治経済・社会的差異を包含して機能する一つのシステム化し、今日に至るも続くとする、世界を単一のシステムとする巨視的な観点による、政治経済学と社会学を包括した世界システム論を提唱、確立した。

ｐ171 ニコライ・イワノヴィッチ・**ブハーリン**（Николай Иванович Бухарин, Nikolai Ivanovich Bukharin, 1888 年 9 月 27 日(グレゴリオ暦 10 月 9 日) -～1938 年 3 月 15 日）
ロシアの革命家、ソビエト連邦の政治家。ソ連共産党有数の理論家として、レーニンに評価され、レーニンの死後、スターリンに協力するが、右派として批判され失脚、粛清された。死後、ゴルバチョフ時代に

ペレストロイカが開始されるとブハーリンは、名誉回復を受けた。
〔生涯〕モスクワで生まれた。両親は教員で、父イワンは、モスクワ大学で学んだ数学者。知的な雰囲気の家庭で育ったブハーリンは、少年時代は、父親の影響で蝶や鳥類に熱中した。
中学校在学中にマルクス主義の影響を受け、革命運動に関係し、1905 年ロシア社会民主労働党に入党し、党の分裂の際は、ボリシェヴィキに参加する。1907 年モスクワ大学法学部に入学する。1908 年に党モスクワ委員会のメンバーとなる。委員会の中でブハーリンは次第に頭角を現す。1909 年当局によって二回逮捕されるものの、保釈された。1911 年に逮捕、投獄され、大学を放校処分となる。ブハーリンは、アルハンゲリスク県のオネガに 3 年間流刑となるが、脱走し、モスクワ経由でドイツに亡命した。ハノーバーを経て、1912 年秋にウィーンに移る。ウィーン大学で経済学を学ぶ。1914 年まで経済学と社会学を学び、新聞・雑誌に寄稿する中で亡命していたボルシェビキの中で理論家として一頭地を現すようになる。
1915 年「帝国主義と世界経済」、1916 年「帝国主義国家の理論によせて」をそれぞれ発表し、両論文は、レーニンの帝国主義論と国家観に影響を与えている。これと前後して、1914 年オーストリア当局によってスパイの嫌疑をかけられ逮捕される。その後、オーストリアを追われたブハーリンはスイスに亡命し、ローザンヌに住んだ。1915 年に北欧、アメリカ・ニューヨークに移る。この時期は、レーニンと理論や革命戦術をめぐり対立していた一方で、新聞「ノーヴィ・ミール」の編集に携わり、その過程でトロツキーやアレクサンドラ・コロンタイと親しい関係を築く。
1917 年ロシア革命（二月革命）が起こると、5 月にアメリカから横浜を経由して、ロシアに帰国する。帰国後、ブハーリンは、党モスクワ委員会とモスクワ・ソビエトで活躍し、モスクワ市議会議員にも選出される。第 6 回党大会で中央委員に選出される。十月革命後、党機関紙「プラウダ」の編集長となる。しかし、1918 年ブレスト・リトフスク条約調印をめぐり、ブハーリンは、「左翼共産主義者」グループを率いて、対独講和を主張するレーニンに反対した。ブハーリンは、ドイツ革命を目論見、ドイツを訪問。スパルタクス団に影響を与えるが、国外追放処分を受ける。ドイツ革命には失敗したものの、ブハーリンは内戦中、理論家として赫々たる成果を上げる。クートヴェで共産主義に関する講義を主催し、若手の研究者の養成に尽力すると同時に、1919 年には、エフゲニー・プレオプラジェンスキーと共同で「共産主義のABC」、1920 年「過渡期の経済学」、1921 年「史的唯物論」を次々に著し、レーニンから激賞された。1919 年ロシア共産党（ボリシェヴィキ）政治局員候補に選出される。1921 年戦時共産主義政策が緩和され、ネップ（新経済政策）が採択されるとブハーリンは、スターリンとともに一国社会主義論の立場を取り、農民との協力体制の下、斬新的な社会主義国家建設を主張していった。1924 年レーニンの死後、政治局員に昇格する。また、コミンテルンでも要職を占め、1926 年ジノヴィエフの跡を襲い、コミンテルン執行委員会議長に就任した。ブハーリンは、スターリンと組んで党内主流派の一角を占めるが、それも長くは続かなかった。トロツキーとの権力闘争自体では、トロツキーを厳しく批判したが、トロツキーの党からの除名には反対した。スターリンとは、工業化と農業の集団化をめぐり、対立するようになり、ブハーリンは、アレクセイ・ルイコフ、ミハイル・トムスキーと共に、政治局内で反スターリン派を形成するものの、逆にスターリン派から「右翼」として批判されブハーリンは、党、政治局員、プラウダ編集長、コミンテルン議長を解任された。一度は失脚したもののブハーリンは、ファシズムの台頭を危惧し、自己批判してスターリン支持を表明した。1934 年には、党中央委員候補、「イズヴェスチヤ」誌編集長として復帰し、1935 年新憲法（いわゆる「スターリン憲法」）起草にも参加する。
しかし、1936 年大粛清が開始されると、イズベスチヤ編集長を解任され、党中央委員会に喚問され、スターリンによって捏造された資料が提示され批判を受ける。1937 年には、ブハーリンとルイコフは党中央委員候補を解任され党から除名される。同年 2 月にブハーリンは逮捕され、その前夜、夫人のアンナ・ラーリナに名誉回復の上申書「来るべき世代の次期指導者に」を記憶させた。1938 年 3 月のモスクワ裁判でブハーリンは、スターリンに自らの罪を認めればブハーリン自身を死刑にしないことと、妻子を助けるという約束で有罪を認める。しかし、約束は守られること無く、ブハーリンは日独などファシストの手先と

して、1938 年 3 月 15 日銃殺された。49 歳。
妻子は、ラーゲリで長期間過酷な生活を送るが生きのびて、スターリンの死後、釈放される。フルシチョフはスターリン批判をしたが、ブハーリンの公式な名誉回復はしなかった。しかしブハーリンの遺言は、ペレストロイカの開始に伴い、出版され、ブハーリンの路線はネップ再評価と共に、再定義がなされることになる。そしてついに 1988 年に党籍および名誉が回復された。1989 年アンナ・ラーリナ未亡人は回想録「夫ブハーリンの思い出」を出版した。
ブハーリンは前述の「来るべき世代の次期指導者に」の中で自らの逮捕直前の心境をこう述べた。
無慈悲にして明確な目的をもつにちがいないプロレタリアの斧の前にうなだれ、私はこの世から消え去ろうとしている。おそらく中世のやり方をまねて巨大な力を持ち、組織的な非難をねつ造し、大胆に確信をもって行動する地獄のマシーンを前に無力を感じている。今日所謂 NKVD の機関は勲章や名誉欲によって過去のチェカの権威を利用しつつ、スタ（これ以上は恐ろしくてとても言えない）の病的な猜疑心のいいなりになってそれが自業自得であることも知らずに下劣極まりない仕事に精を出している。無思想で腐った何一つ不自由のない役人どもの墜落した組織なのである。

3.3　諸個人の連合・その理論的諸前提

―柄谷行人「世界共和国論へ」を読んで―

情報の中で孤立する「個人」
そしてこの「個人」と「個人」とでなる
瑠璃色の小集団……
……
瑠璃色の小集団は連綿と連鎖し
新しい瑠璃色の小集団を成す……

（坤秀叡「生命（いのち）の一歩」より）

はじめに

柄谷行人の「世界共和国論へ」は 2001 年に書かれた「トランス・クリティーク―カントとマルクス」という専門家向に書いた論文を、一般読者向のスタイルに書きかえ、内容的にも論述の「対象を広げたものだと謂う（本書「あとがき」）。そうだとすれば、この本はナムの運動に結実していく柄谷のテキストの一部を成すものと言えるのであって、「倫理 21」やシンポジウム「ナム」や「革命と反復」というテキストと一連を成すものだ、ということになる。

私は先に「柄谷行人その不在と抽象」という論文を書いたが、その時点で「カントとマルクス」を読んではいなかった。このことも併せて、本書を読むことでこの論文（以下「不在と抽象」と略記する）の論旨に変更の必要があれば、という視点でこの本を読んだ。
結論を先取りして言えば、本書を読むことで「不在と抽象」の論旨に変更の必要がない。本書の内容はいかにも柄谷の行論らしく、いろいろ豊かな示唆に富むものであったが、かえって、それらの示唆を受け取ることによって、私自身の論旨も一層明確に再確認することが出来た。この小論はこの次第の詳細を書いたものである。

I

本書の目的はあくまで世界史的認識に在るが、それらは二つの大きなモデルの交錯によって成立している。そのうち、前者は時間的序列＝世界史の大きな時代区分に係わるもので、＜世界帝国とその周辺＞が主軸を成す時代（フラットに言えば原始―古代―中世全般）

と、＜資本主義＞が主軸になる時代（近世から近代を通ずる歴史）に他ならない。今一つは前者のようにクロノロジカルというよりはシンクロニカルな人間（人類）の交換（交通様式）の四つのモデルであって、著者はこれを＜互酬＞、＜略奪・再分配＞、＜商品交換＞、＜アソシエーション＞の四つの＜交換様式＞であると謂う。さらに、これらの四つの＜交換様式＞は、歴史的な人類の組織諸形態に対応させられる。＜互酬＞は広く共同体を規制する交換様式として、＜略奪･再分配＞は国家の交換様式に、＜商品交換＞は資本主義の交換様式に該当させられる。しかし、＜アソシエーション＞だけは、組織形態として歴史的現実として現れたとは言えない。それは古代の普遍宗教によって啓示され、近代以降、J.プルードンや M.ヘス、K.マルクスによって提唱された運動諸形態の萌芽で終わってしまった理念とされている。

ところで私は本来の世界史的な論述は二つのモデルを交錯させる（＝組み合わせる）ことで成り立っていると、と述べたけれども、その具体的な展開はどんなものなのか、いくらかをみてみることにする。

＜世界帝国＞とは、膨大かつ緻密に組織された常備軍と官僚組織を整備した「王」、又は「皇帝」の国家であり、文字通り、支配権益を拡大していく。略奪した富は＜王＞を中核とする支配層に再配分され、支配されるに到った小国家や、それに帰属する部族や村落の共同体共々、帝国の＜周辺＞とされる。かくして周辺化された小国家群や下位集団（共同体）は＜帝国＞から強要される賦役や貢納の義務を負うが、＜帝国＞はこれらに対してそれ以上の強制や干渉を行なわない。それ故に＜周辺＞の国家や下位集団（共同体）の遺制やエトノスはそのまま残っていき、アウタルキー的な生産に基づく、＜共同体＞的な＜互酬＞が長く存続することになる。こうした共同体的な互酬原理は、帝国の巨大な治水事業や、常備軍のもたらす治安によって裏付けられていたのであって、近代の史家の謂うアジア的専制―停滞性を表すもの、となる。こうした＜世界帝国とその周辺＞の時代に＜商品交換＞が行われなかったのではない。むしろ、それは一定の治安を与件として、＜世界帝国とその周辺＞相互の遠隔地交易として極めて盛んであった。しかし、この＜商品交換＞は、帝国の内部的周辺的編成を変位させることはなかった。それらの富は帝国の支配機構のなかで消化（再分配）されて、その編成を改変させることはなかったのである。言ってみれば、＜世界帝国とその周辺＞の時代とは、巨大な国家による＜略奪・再分配＞の交換様式が中心にあり、＜商品交換＞のもたらす効果はそれに飲みこまれ、＜互酬＞は下位化されたママ、温存された時代であった。本書に依れば、＜世界帝国とその周辺＞の歴史的時代が＜帝国＞と＜周辺＞だけで終わるのではない。著者はこの時代の重要な要素として＜亜周辺＞をあげる。

＜亜周辺＞とは文字通り、世界帝国によって支配＝周辺化されなかったエリアを指しているが、それらが＜亜周辺＞として帝国から自立できた原因については、地政学的、民族的、文化的な原因が複合したためであろう、とされている。

この＜亜周辺＞の典型がギリシアであった。ギリシアは本来的にミュケナイの諸社会や

諸国家を継承すべきものであり、ミュケナイの文化や社会は、その国家形態を含めて秀れてオリエントの帝国の周辺に他ならなかったが、ギリシア人はこれを継承しなかった。彼らはヘレネスの＜中心＞、即ち、ギリシア帝国を作らず、おそらくは部族的な紐帯＝連合を軸に様々に自立的な都市国家＝ポリースを作り、併立した。ポリースはやがて、その最盛期＝古典古代の時代をむかえるが、この時点で、ポリースとは重装歩兵としての兵役義務を負う自由民＝市民の＜共同体＞であり、＜国家＞でもあった。その内部編成は、奴隷による手工業や、農業も盛んであったが、なかでも商業は盛んであって、ギリシアの遠隔地交易のルートは地中海―オリエント―ペルシアを通じてインドのエリアにまで及んでいた。

このような＜亜周辺＞として自立的に発展したギリシアが本書の視点から重要なのは、（著者は明示的に述べてはいないが）ギリシアに在っては帝国が存在しないだけではなく、その内部的編成に於て、どの＜交換様式＞も中心にならなかったという点であろう。K.マルクスが「経済学批判要綱」で、ギリシアでの土地の所有と占有の形態を、私有と共有（公有）の併存と論述したように、ギリシアに在っては＜略奪・再分配＞も＜商品交換＞も＜互酬＞も存在したが、それらは、併立拮抗し合いながら、その併れも、支配的な＜交換様式＞となることは出来なかったのである。（このコンテキストに即して、著者がギリシア的な要素を多く引きついだ古代ローマ帝国を、理念的なイミに於て、＜世界帝国＞でないと論断していることは至当である、と私は思う）。(**註 1**)。

このギリシア・ローマ的な＜亜周辺＞の特徴は、ギリシア・ローマ時代とは、根本的に社会構成を異にしながらも西ローマ帝国の後地にそのママ継承される。西ヨーロッパの中世＝封建制の世界がそれである。ここでは封建諸王が互いにしのぎ合いながらも、ついに絶対優位の主権国家は成立を見ることがなかった。封建諸王は＜外部＞的に互いにしのぎを削り合っただけでなく、＜支配＞の正当性に於て、カソリック教会（法皇庁）にその権力を制限された。そのうえ、その法皇庁と結託した＜中世都市＞の自立を許容せざるを得ないばかりか、＜内部＞的にも下位集団としての、農民層の成長に下から押し上げられていた。というのも西欧中世の農村共同体に於ては、公有地はなお多く残り、共同体的原理（互酬）の活動は多くみられたとは言え、農民層の余剰生産力は伸長しており、結果として、局地的な市場も成立すると共に、農民的土地所有は一段と進捗してもいたのである。即ち、ここでも、ギリシアに於けると同様に、＜中心＞（＜帝国＞）は存在せず、＜商品交換＞、＜略奪・再分配＞、＜互酬＞の併れもが併立・拮抗し合った世界を構成している、ということになる。

しかし、この＜亜周辺＞の自生的な展開は、＜世界帝国＞とその＜周辺＞にはありえない歴史を生み出す母胎ともなる。＜絶対主義国家＞の出現がそれである。

＜絶対主義国家＞とは、比較優位（絶対優位ではない）に在る王権が＜都市＞の富裕層（ブルジョアジー）と結託して、傘下の封建諸侯（貴族）の既得特権を収奪し、自らを＜主権者＞と成すに到った国家である。この＜主権＞としての＜王権＞の画期的な意義は、＜略

奪＞及び＜再分配＞と＜商品交換＞とが本格的に結束したことに在る。それは、国内的には、封建制と、それと不可分に存在していた共同体を分解＝解体し、＜共同体＞に係わる宗教、習俗、エトノスを排除して、全ての臣下を一様な＜主権者＞の＜臣民＞（サブジェクト）とした。（この無差別で一様な臣民こそ、＜国民＞＝＜ネーション＞の原基体である。）さらに対外的には、航海技術の発展と重火器の発展を与件として、＜商品交換＞を全世界に普及させるマーカンタイル・システム（重商主義）を展開することになる。この重商主義は現象的には、軍隊と「東インド会社」による植民地侵略、植民地経営という暴力的な形態をとるけれども、本書の論旨からいえば、このような、グローバルな重商主義の展開がはじめて、＜商品交換＞による＜世界帝国と周辺＞の内部的編成を変容させ、もしくは解体させていったこと、及び＜国家＞と＜資本＞の相補関係が、教会、封建制共同体を押しのけてはじめて本格的に成立したこと、の二点に重点がある。即ち、著者にとっては、＜資本主義＞とは＜国家＞と＜資本＞の、交換様式論的には、＜略奪・再分配＞と＜商品交換＞との本質的な相補関係それ自体であり、次に、この相補関係を対内的、対外的に継起させていく＜システム＞そのものをイミするのである。もちろん、＜絶対主義国家＞が＜国民国家＞へと変化していくについての紆余曲折がある。（それは市民革命による＜王権＞の打倒、もしくは＜王権＞の＜主権＞からの排除＝名目化、という二様の形態をとる。）しかし、それらについては著者のネーションについての論述と併せて、後でいくらか述べることにする。

Ⅱ

前項では、本書の論旨のあらましを出来る限り簡略に要約することに努めてきた。しかし、本書の内容は、もちろん、このようなあらましに尽きるものでは到底ないことは、言うまでもない。著者独自の思索をかたむけた示唆にみちた論理的展開や見解の提出が試みられている。本項では、それらのうち、特に重要と思われるものを抽出して、若干の検討を加えてみたい。

それらは以下の如く抽出される。

（1）人間の＜交換様式＞論のなかで、＜略奪･再分配＞と＜互酬＞とを区別し、＜原始的共同体＞の歴史を二つのコースに類別したこと。

（2）ａ）国家論の研究史に関して、T.ホッブスの学説をＪ.ロックや、Ｊ.Ｊ.ルッソーのそれとを区別したこと。

ｂ）上の論理に即して、Ｊ.プルードンや、K.マルクスの「国家廃絶論」のオプティミズム（歴史的無効性）を明確にしたこと。

（3）＜国民国家＞を一つのコンセプトとして捉えるのではなく、独自の＜ネーション＞論を展開して、＜ネーション＝ステイト＞として綿密に分節化しようとしたこと。

ところで、これらの諸点について検討に入る前に、一つだけ，予断しておきたいことが

ある。これらの諸点について、著者は、その思索を全て、緻密に開展している訳ではない。

これは著者自身が「一般読者向」と断っているような論述スタイルの制約からくるものなのかもしれないし、推論が着想のステージで終わっている局面があるのかも知れない。併れにせよ、「不在の抽象」と同じように、私は、一定の「読み込み」を余儀なくされるのである。念押しは、これ位にして、検討に入ることにする。

（1）について：

＜略奪･再分配＞と＜互酬＞とを異なった＜交換様式＞として区別することは、一見瑣末なことに思われようが決してそうではない。人類学の大半のテキストには、このような弁別を行ってこなかったし、未だにしていない、のである。このような事態になっているのは人類学のフィールドワークでは、＜分配＞を＜互酬＞から弁別するような資料の発見が困難であることに依ると考えられるが、一面では、現在の社会構造から遡及して事態を考える論理的思考能力の不足とも言えないこともない。確かにアルカイックな＜共同体＞について考えるとき、＜互酬＞のなかに＜分配＞が散見されることは、資料的に事実であるけれども、それらは萌芽的な＜分配＞であって、本格的な分配とは言えないし、まして＜再分配＞とは、到底言えない。本格的な＜分配＞＜再分配＞は、共同体の＜互酬＞行為におさまるのではなく、＜国家＞を俟って、はじめて始まる、のである。何故なら＜分配＞＜再分配＞のファンドは、国家による、他の＜共同体＞や＜国家＞からの継起的な＜略奪＞を抜きにしては、成立しない、からである。（この＜略奪＞が＜帝国＞として制度化されれば、＜ライトゥルギー＞すなわち貢納・賦役となる。）もちろん、＜略奪＞は＜商品交換＞によっても、成されうる。遠隔地交易に多く見られる不等価交換がそれであるが、しかし、＜商品交換＞そのものが、国家もしくは帝国による、交易路の治安を前提にしてしか、成立し得ない。

著者は同じ論理的な思考から、原始的な共同体がたどる二つの歴史的な形態を類別している。一つは圧倒的に多数の共同体がたどる形態であって、共同体は、それ自らが、＜国家＞もしくは＜帝国＞となる形態である。この形態では＜帝国＞になる以外の＜国家＞はその＜周辺＞とならざるを得ず、共同体的な＜互酬＞は＜周辺＞の下位集団のなかに一定の侵食を受けつつ、一定の型で残存し続ける、のである。今一つは極めてレアな形態であって、共同体は＜周辺＞にも＜国家＞にもなる必要が無く、いわば、平和的に＜共同体＞として存続し続ける形態であって、ここでは、共同体の成員の行為は、＜互酬＞という交換様式のカテゴリイの内部におさまることとなる。私見では、人類学の誤謬の圧倒的な比重は、発見モデルの段階ではなく、説明モデルの段階で生起する。彼らは自らの発見モデルを社会理論として敷衍しようとする段階（説明モデルの段階）で、アルカイックなエレメントを短絡的に一般化＝物神崇拝して社会理論を構成する、のである。(**註 2**)。このイミで、ここでの著者の見解は卓見である、と思う。即ち、＜略奪・再分配＞と＜互酬＞の区別は、＜互酬＞と＜再分配＞を区別せず、これらが＜商品経済＞によって埋め込まれていると謂う、K.ポラニーの経済人類学的な命題のラディカルな批判となっているし、原始共

同体をめぐる二つの形態論は、そのママでミクロコスモスとしての共同体の＜互酬＞を、＜共同体＞一般の「パンセ・ソヴァージュ」と規定し、その英知のヴェクトルを＜社会的均衡＞に求める、K.レヴィストロースの構造人類学上の命題を再検証する契機を提供している、と解すことができる。

（２） a）について：

ホッブスの「レヴァイアサン」と、J.ロックの「市民政府＝論」、ルッソーの「社会契約論」の相違は、ホッブスとロックとでは、二人が置かれた社会的な立場や、イデオロギーの相違として説明され、ホッブスとルッソーの相違は、歴史的な相違（絶対主義の時代と啓蒙期の時代）によって説明されてきた。言いかえれば、三つのテキストは夫々個別性を認知されながらも、国家契約学説のコンテキストのなかに置かれてきた。（私もそのような理解をしてきた)。しかし著者は、ホッブスの「レヴァイアサン」のコモンウィール（国家）の「主権」論は、社会的という平等性をこえた超越性を持っていると主張する。私には、この見解の妥当性を学説史研究のうえで論断する準備はないが、しかし根本的に再検討するに値すると思う。＜近代＞に於ける＜国家＞学説の歴史を考えてみただけでも（国家を契約説的に考えることも、機能的＝実定的に考えることも＜国家論＞としては破産している）了解のゆくことである。

（２） b）について：

プルードンのそれは、さておくとしても、マルクスの「国家廃絶論」のオプティミズム批判は枚挙にいとまがない現状である。しかし、私見では、社会主義の崩壊を経た現時点でさえ、厳密な論理的な推論によって、マルクスのオプティミズムを批判した論策は、この世に存在してはいない。プロレタリアート独裁の論理が、マルクスが終生手放さなかった（と私は考えている）アソシエーションの論理とどう関連して、どう破綻したのか、又、価値法則の揚棄はどのようにモデル化が可能であり、それは国家の廃絶と、どのように、純理論的に関連づけられるのか、あるいは関連付けられ得ないのか、等々の諸命題は何一つ、検証されてはいない。このようなイミで、著者のオプティミズム批判は単なる経験主義的な批判の一事例にすぎない。しかし、その批判には、貴重な萌芽が含まれている。即ち，革命の悪しき反復（革命が、絶えず、国家機構の巨大化を結果する反復）という積年の主張と、K.シュミット（「政治的な概念」）の友・敵理論の援用を通じての、「国家は、対内的だけではなく、外部的に、即ち、他の国家に対しての国家である」という論議がそれである。近時のテキストや論文にみられるように、本書に於ても、この論議は、くり返しされている。只、私としては、このような論点が、「レヴァイアサン」の独自的なテキスト・クリティークとどのように合流するのか、を論じて欲しい、と思う。少なくとも、そのトライはマルクスのオプティミズム批判の一角を成せるのではかと、と思われるからである。（だが、著者のオプティミズム批判はカント的超越へ向かってしまう)。

（３）について：

著者はB.アンダーソンの「想像の共同体」を典拠として、独自のネーション論を展開す

る。ただ、この場合、アンダーソンのテキストの内容と著者のネーション論の間には、少なからぬ論理的なズレが存在する。即ち、アンダーソンのテキストは、植民地解放運動のテコとなり、それ以降に＜体制＞の同一性をこえて角遂する（中国とベトナム）アジアのナショナリズムの研究であり、＜想像の共同体＞とは、このようなナショナリズムによって捕捉され、対象化された国家像に他ならなかった。しかし、著者は，＜想像の共同体＞を＜ネーション＞（国民的な枠組み）として、本来の国家権力（主権）とは区別され、分節化された、近代国家形態に固有なカテゴリイとして一般化している。＜ネーション＞とは、著者の論理からすれば、＜国民国家＞が形式上成立した事後に、それへの反動、反省のうちに、成立した枠組みなのである。即ち、一様で、無差別な臣民＝国民が収奪された、あらゆる＜互酬＞的な要素の、より一般化された自己回復に他ならない。即ち、＜ネーション＞に在っては、かつてのあらゆる＜互酬＞的なエレメントー相互扶助、宗教、エトノス、世代などは、極めて整然と組み立てられ、想起され、想像されるのである。彼は＜想像＞というカテゴリイ自体が＜感性＞と＜知性＞とを結合するカテゴリイとして認識されたのも、フランス革命以降であることを論証しようとする。（もちろん、これは哲学史プロパーとして興味深い指摘であるが、論議が、＜想像力＞に関するカントとヘルダー、ないしはヘーゲルとの比較論にまで及ぶと、私にはコメンタリイする能力はない）。

Ⅲ

この小論の傍頭で、私はこの本を読んでも「不在の抽象」での論旨は変わらないこと、かえって、本書の内容に示唆されて、再確認することがあったと述べた。ここまで本書のコンテキストを概観してきた今、この課題に立ち戻らねばならない。

「ナム」や「革命と反復」で、著者は私たちをとりまく支配の範式をネーション―国家―資本として構造化し、これに拮抗し得る実践的可能性を持つ思想を「諸個人の連合」（アソシエーション）に求め、現実に「ナム」の運動を企図したのであった。本書でも、この論理は変わっていない。併し、本書では、この構図は＜交換様式＞論によって充填されている。即ち，次のようになっている。

ネーション（想像された共同体＝＜互酬＞）－国家（＜略奪・再分配＞）－資本（＜商品交換＞）……アソシエーション（商品交換を前提とした＜互酬＞）

だが、このような充填にも拘わらず構図に関する説明は、「ナム」や「革命と反復」から、少しも変わっていない。

（1）支配の範式はいわば構造式である。即ち、三つのエレメント、＜国家＞、＜ネーション＞、＜資本＞のどれ一つが欠けても崩壊する。

（2）＜国家＞と＜資本＞は本質的な相補関係にある。

（3）＜資本＞と＜国家＞を結合している紐帯が＜ネーション＞である。

（4）過去のアソシエーショナリズム（プルードンやマルクス）は、a）＜国家＞権力の奪取やその廃絶に対してオプティミステックであったし、b）その時代に於てはともかく、もはや＜生産点＞での抵抗は有効ではない。現在的なアソシエーショナリズムは、この否定から考えられなければならない。

しかし、このように、くり返し成されてきた説明は、三つのエレメントの具体的な連関を説明している物ではなく、クローズドであるし、アソシエーショナリズムの論議は、思想史的内容はともかく、社会的な展開を欠いている。私が「不在の抽象」での論旨が変わらないと書いたのは、このコンテキストを指している。それにしても、何故、支配の構造的な範式についての著者のコメントは、具体化されていかないのであろうか。以下、本書の論にそって、このことを考察してみる、ことにしよう。

まず、最も本質的だと思われる＜資本＞＜商品交換＞のエレメントから考察してみたい。このエレメントが、何故、最も本質的かといえば、このエレメントが、本書の方法に係わっているからである。即ち、＜資本＞を＜商品交換＞の様式によって規定しうるのか、という問題、ひいては＜世界史＞は＜交換様式＞論と二つの＜時代区分＞（＜世界帝国＞と＜資本主義＞）によって、そもそもどこまで論述可能なのか、という問題に係わる、からである。もちろん、著者はこのことを充分に意識している。現に、本書のなかでも、この問題について、自問している。即ち、自分の＜交換様式＞論は、元来「ドイツイデオロギー」の「社会的交通形態」論に触発されたものである。にも拘わらず、何故に当のマルクスはこの「交通形態」、「交通様式」の概念を「生産形態」、「生産様式」の概念に代替させていったのか、と問いかけ、おそらく（「経済学批判要綱」以後）経済学批判を体系化していく過程で、この概念の方が、より明示的であるとの判断からそうしたのだろう、と判断している。しかし、私には、このような自問自答はあまりにも安易であるように思われる。＜交通形態＞、＜交通様式＞から＜生産様式＞への代替＝転換には、もっと深刻な理論的なイミがあったと思う。現に、マルクスは古代、中世の経済史の論述（「経済学批判要綱」の中の「資本制生産に先行する諸形態」の部分）でも、アジア的、古典古代的、ゲルマン的な各形態を＜生産様式＞と論述している。

この事情については、明示的な資料やテキストは存在しないから、私の論議も、推論の域を出ないが、推論の典拠はあくまで、「経済学批判要綱」（以下「要綱」と略記する）である。（**註３**）。瑣末におちいらない様に要略するが、「要綱」では＜資本＞制的法則の展開を、資本主義的な＜領有法則＞の展開として論じている。そして、私はこの箇所を「要綱」を読むうえで、重要なコンテキストであると考えている。

ところで、＜領有＞という概念は＜占有＞や＜私有＞とは概念を異にしている。そのように、法的な確定を超えた支配を示す、「ある対象をわがものとする」在り方を示している。マルクスは、そこで、こう論述している。＜資本＞が（労働力）商品による商品の生産という形態を一度とるやいなや、＜領有法則＞の展開がはじまる、と。即ち、＜資本＞は商品による商品の生産をテコにして、自分自身に係わるあらゆる関係や姿態交換を、継起的

に「わが物とする」、と謂うのである。この＜領有法則＞の展開は単なる資本蓄積の展開をイミするのではなく、そのことを可能にする、あらゆる要素の社会的敷設そのものを「わがもの」とする、ということである。（ちなみに、＜資本論＞の「資本蓄積の歴史的な傾向」等の論述には、「要綱」の領有法則の論述の方法が色濃い。）

一度、商品による商品の生産という＜商品交換＞が支配的トレンドになるやいなや、その＜商品交換＞は＜資本＞となり、＜商品交換＞のあらゆる諸形態を自己の単なる社会的な姿態変換の諸局面として、物象化し、自らはある本質の仮象となる、のである。（この仮象＝本質は、領有法則のテコである生産様式と、その究極的な＝単線的な目的である資本蓄積の様式に他ならない。換言すれば、領有法則の展開からすれば、＜資本＞は＜商品交換＞から擬似的に超越する、あるいは＜資本＞は仮象＝本質として、＜商品交換＞のあらゆる形態を物象的なサブ・システムとする（部分集合化してしまう）、のである。（**註４**）。

今、このように、領有法則の展開のなかに、マルクスの＜交換様式＞から＜生産様式＞への必然的な転換をみる私の立場からは、著者は資本（商品交換）のエレメントを、自らが＜国民国家＞をネーションーステイトとして分節化したのと同様に、商品交換―資本として、分節化しなければならなくなる。この事態は、資本主義を＜商品交換＞の世界的拡大としてしか、捉えることが出来ない、E.ウォーラーステイン流の資本主義論（「史的システムとしての資本主義」）を、著者の、支配の範式から抹消するべし、という提言とも連関する。おそらく、著者は自体として秀れた自己の＜交換様式＞論に過剰に固執した分だけ、ウォーラーステイン流の資本主義論や世界史的時代区分に足をすくわれたのである。（すでに、この傾向は「革命と反復」にみられた）。

＜資本＞と＜商品交換＞とを分節化しなければ、＜資本＞の仮象＝本質である＜生産―蓄積様式を構造論的に抽象することも、その歴史的規定（段階）（この場合は＜国家＞と＜資本＞の相補性が対象となる）を明確にすることも出来なくなる。このような欠陥の環のなかでは＜アソシエーション＞の運動理論はそれ自体のトポスを明らかにすることも、不可能となる。即ち、私たちは＜資本＞の仮象＝本質を（理論的抽象として可能であっても）、実践的には直接に（無媒介に）撃つことは出来ない。私たちに可能なのは、＜資本＞の仮象がサブ・システムとして分泌した＜商品交換＞の擬制を撃つことしか出来ないのである。そのためには、＜資本＞と＜商品交換＞が明確に分節化され、その相互関連が頭の中で一定の型で図式化されていなければならない。又、そうでない限り、＜商品交換＞の擬制は少しも、明確に対象化されず、市場至上主義の「公正」の論理や一過的なコンシューマリズムになり終わる、しかないのである。（ちなみに、本書でも、唐突に述べられている「全ての労働者は＜資本＞の財やサービスの買い手であることは一つのテコである」という著者の提言は、単なる思い付きであると、と言ってよい）。

次に、著者の＜ネーション＞－＜ステイト＞のエレメントについて考察しよう。

既に、本書を概観する過程で述べたように、著者はアンダーソンの「想像の共同体」を独自に敷衍して、＜ネーション＞＝想像の共同体（互酬）の論理を展開し、それを本来の

＜ステイト＞（国家）とを分節化した。この分節化は強引な力業である、という印象は受ける。アンダーソンの「想像の共同体」と著者のそれとのズレも気になるし、「ドイツ・イデオロギー」批判（国家＝幻想上の共同利害という国家論は啓蒙主義の残滓を含んでいるが故に、概念としても述語としても、これを採らないという論判）も一向に明示的ではないが、今は、これをカッコにくくっても良い、と思う。何故なら、この分節化の論理の本来的なヴェクトルは、本来の＜ステイト＞（国家）を＜ネーション＞から区別する事に在ったからである。著者は「レヴァイアサン」の独自のテキスト・クリティーク等を通じて、＜ステイト＞の本質を、臣民―国民から超越した＜主権＞に求めたのであり、それ故＜主権＞の活動によって容赦なく解体していった＜共同体＞（互酬）の事後的な復興として、国民的な枠組み＝＜ネーション＞を、想像された＜国家＞＝＜共同体＞として定立し、本来の＜国家＞（ステイト）をも、＜主権＞として再定立したのであった。この論理的な手続きは周到である、からである。

即ち、問題は＜ネーション＞と＜ステイト＞の分節化それ自体に在ったのではなく、それ以降に、即ち、一度定立した＜ネーション＞論のアポステリオリな論理にあった、と言うべきであろう。換言すれば、著者は苦心して、巧みに＜スティト＞と＜ネーション＞の区別を明らかにしたが、そのあとの＜ネーション＞論の展開について不充分であった、と私は考えている。即ち、著者の謂う＜ネーション＞は、社会的な媒介の論理を欠いている。この点は「ナム」以来同じであり、その成立や＜国家＞との区別についての創見を披瀝した本書の行文を読んでも、それは一向に解決されていない。

本来の＜国家＞と分節化された＜ネーション＞が、よし著者の謂うように「想像された」＜共同体＞（互酬）であるとしても、＜ネーション＞はトポスを持たねばならないし、＜トポス＞の展開（時間）を持たねばならない。言いかえれば一部の哲学書や思想書の読者や、反植民地運動や市民運動の活動家によってではなく、広範な臣民＝国民によって、「想像」されねばならない。さらに、又、継起的―循環的に「想像される」、社会的対象性を持っていなければならない。そうでなければ、＜ネーション＞は支配の範式の一環として＜国家＞と＜資本＞を媒介するエレメントとは到底言えなくなる。これが私製の、著者の＜ネーション＞論に対する批判的コンテキストの大筋に他ならない。

私が＜ネーション＞論として、すぐ思い浮かべるのはヘーゲルの「法の哲学」とスミスの「国富論」である。

ヘーゲルの「法の哲学」に於て、＜市民社会＞は「欲望充足の体系」として理解されている。この理解は誤謬ではないが、決定的に不充分である．読めばわかるように、ヘーゲルは、ホモ・エコノミクスによる＜社会＞だけを論述しているのではない。警察、市民的職業団体、学校教育制度、社会政策，社会保障を、＜市民社会＞の不可欠な枠組みとして論じており、これらを＜市民社会＞の「悟性国家的諸要素」である、と規定している。即ち、彼の謂う「理性的国家の本質（主権）」と区別された、＜国家＞的諸制度（おそらくは＜ネーション＞＝「国民」的枠組み）を、＜市民社会＞の活動＝運動の一環だと言明して

いる、と言って良い。これに比較すれば、スミスの「国富論」の＜市民社会＞論は、明確さを欠いた論述に終始しているが、ヘーゲルの悟性国家的諸制度を＜社会＞にとって不可欠なものであり、明らかに国民の福祉と生産力の増進のためのベースだと明言している。「国富論」の＜市民社会＞論は、「コモンウィール」を主権と国民的枠組みというように明瞭に区別できない「啓蒙主義的な残滓」（著者）を伴っているため、難解ではあるが、スミスが＜ネーション＞を＜市民社会＞と不可分なものとして論述していることは明らかである。

この＜ネーション＞を＜市民社会＞を不可分なものとして考える思想＝イデオロギーはイギリス型、ドイツ型に類型されながら，経済学や社会学の領域で基本的に継承されてきた思想＝イデオロギーであって、当然に、敗戦後の日本の研究史や市民運動にも大きな影響を与えてきたのである。(**註５**)。この思想＝イデオロギーを歴史的に展望するとき、＜ネーション＞を＜互酬＞の想像による産物として総括する著者の論点は極めて、ラディカルな有意味性を持っている。しかし、逆に、著者の＜ネーション＞論は、スミスやヘーゲルのような社会的規定性を欠いているため、＜ネーション＞の想像性（私は、本当は「幻想性」という術語を使いたい）は形而上学的な言明に終始してしまっている。第一義的に重要なのは＜ネーション＞の幻想性の根拠を社会的幻想性として剔決することである。そうでなければ、私たちは、スミスやヘーゲルの＜近代＞の論理を内在的に越えることは出来ないし、(著者流に言えば、「最も反動的な思想＝社会民主主義」を実践的に克服することも出来ない。そして最も重要なことは、このような理論的事態に在る限り、＜アソシエーション＞の＜互酬＞を＜ネーション＞的な＜互酬＞から実質的に区別することが、理論的に不可能になる、という事実である。

＜ネーション＞の成立契機や過程についての著者の論理は、おそらくは一面で正しいと思われる。そして、それが＜国家＞と＜資本＞の本質的な相補関係から発生したという指摘も至当である、と思う。しかし、＜ネーション＞的＜互酬＞の想像性―幻想性の社会的媒介を明らかにする作業は、私たちの前方に横たわったママである。目下の、私の水準から推論しえることは、＜ネーション＞の＜互酬＞の想像性―幻想性は、社会的に媒介されれば、社会的な擬制以外のものではない、ということ、及び、その社会的な＜擬制＞は、先に言及した＜商品交換＞諸形態の＜擬制＞とは全く異なった内容を持っていること、の二つの論件だけである。ここで、やや瑣末になるかもしれないが、論の目的から不可欠でもある為、この論件を最小限度に開展してみたい。

既述したように，＜資本＞の＜領有法則＞の始点（生産）も終点（拡大再生産＝資本の蓄積）も搾取関係それ自体の拡大の展開にすぎない。それを＜価値法則＞の視点からとらえれば、定量の増加（の展開）ととらえることが出来，全ての＜資本＞の現象形態（商品交換＞は＜領有法則＞に服していることになる。そこでは、価値通りの＜売り＞と＜買い＞が無数に存在していることになる。(私も行文で、このように論述した)。現行「資本論」のテキストでも、この論述方法をとっている。マルクスは価値通りではない＜不等価交換

＞は認め，かつ指摘しながら、社会的総生産と流通に於て、集計される価値の定量は、価値通りの売買という前提と矛盾しないと論述している。この論理は、決定的に普遍的である、と私は考えている。(但し、「生産価格」との集計「誤差」に関する、Ｖ．ポルトケヴィチの問題提起は解決されていないが、ここでは割愛する)。

ところで、本論のコンテキストから、この論理的事態はどのように捉え返すことが可能であろうか？　一般的に言えば，搾取のロゴスである＜領有法則＞の展開は、その現象形態（サブ・システム）の内に収奪を含む、というのが、その真実態である。その展開の裡に、臣下（サブ・システム）は数々の＜収奪＞を行い、面背服従を行うが，自体が超越的実体ではなく、臣下の似姿（不対称、不平等な＜関係＞）であるにすぎない＜資本＞は、決してこれを服従させることが出来ない。眼に余る場合は＜国家＞の＜主権＞に訴えることしか出来ない。この場合、＜国家＞は懲罰や制御を適当に実施することになる。「適当に」というのは、根本的に手心を加える、ということ以外ではない。何故なら徹底的な懲罰を実施すれば、それは＜領有法則＞の展開を撹乱したり，＜資本＞の本質の現実的な暴露につながりかねないからである。(経済的な基幹法が、全てザル法であるのは、このイミで当然である)。

＜商品交換＞諸形態が実質的な不平等や不対称性を絶えず＜領有法則＞の展開の裡に分泌し続けるのは「いにしえより、その本性は変わらず（キャラクター、ネヴァー、チェインジズ)」という諺に該当するからではない。既述したように、'事態は全く逆であって，それら＜商品交換＞の諸形態は＜領有法則＞の展開に在って、＜Ｇ―Ｗ＜Ｐ$^{m}_{A}$―Ｗ'―Ｇ'＞の形態を刻印されているからである。

＜領有法則＞の展開の理に、＜商品交換＞、即ち、＜売り＞と＜買い＞は、市場至上主義者が、無意識的に（あるいは意識的に）錯誤しているように、＜売り＞と＜買い＞双方の実質的な平等と対称性という根本的なフィクションを自らの公準にせざるを得ない。しかし、現実は＜実質的な＞平等性や対称性を実現し得ているという訳では、決してない。そのような前提自体が、＜擬制＞なのである。ここで＜売り＞と＜買い＞の＜擬制＞諸形態について詳論する必要はあるまい。ミクロ市場に於ける独占的企業は、当該ミクロ市場内部を擬制化するばかりでなく、甚大な社会的、外部的不効用を負荷させているし、大規模＜商人資本＞は先物市場を介して、生産財，消費財の売買を根本的に歪曲している。あるいは、又、利子資本（有価証券、債権）の市場は実質的には、インサイダー取引であって、それは個人投資家の犠牲のうえに進捗し続けている。これらの「社会的擬制」こそがアソシエーショナリズムの理論における一般的な＜対象＞を形成する、のである。

＜商品交換＞諸形態が、上のように＜社会的な犠牲＞として展開するのに対して、＜ネーション＞の互酬は、＜想像性＞、＜幻想性＞として展開する。この事態をさらに深く論及する為に、もう一度、著者の所論の検討に立ち入らねばならない。

私は既述したように、著者の＜国家＞と＜ネーション＞の分節化を多として、その＜ネーション＞論の内容に立ち入らないとした。だが、一度、成立した著者の＜ネーション＞論は、社会的根拠を相変わらず、欠落したママであると批判し，スミスやヘーゲルの「社

会的ネーション」論を参照事例、として取りあげた。もちろん、この箇所で私はスミスやヘーゲルを重要な参照事例として取りあげたのであって、典拠として、取りあげたのではない。言うまでもなく、著者と同様に、私にとっても、それらは、近代主義的なイデオロギーに他ならないからである。しかし、同じく、これらを近代主義的なイデオロギーと論判するとしても、著者と私の視座には、少なからぬ差違が存在している。この事態は、既述の行文の中で「疑問」だとした、著者の「ドイツイデオロギー」の国家論を批判した短かいパラグラフに接することで、私には、充分、推察できた。おそらく、著者の所論からすれば、スミスやヘーゲルは＜国家＞と＜ネーション＞を弁別することが出来ずに、それらを同一視する啓蒙主義的な錯認を犯しており，これを揚棄し切れていない「ドイツ・イデオロギー」の国家論は、「啓蒙主義の残滓」に過ぎない、のである。換言すれば，著者にとって、過去完了の＜時制＞で考えられている。だが、私にとっては、スミスやヘーゲルの市民社会論も、「ドイツ・イデオロギー」の国家論も、現在完了・進行形の＜時制＞に存在する。それらは、＜錯認＞の最も普遍的な形態として、今なお、近代主義的なエピステモロジークの根幹として生き続けている。これらの＜錯認＞＝＜想像性＞－＜幻想性＞を剔決せずには、＜アソシエーション＞の＜国家＞と＜ネーション＞の分節化は、明確な対象性を持つことは出来ない、と考えている。

私は、著者の秀れた国家論のテキストには、本来、この分節化を明確に対象化すべき潜勢力があった筈だ、と思う。だが、著者はこのコンテキストを徹底化することなく、強引な＜ネーション＞論（もしくは成立史論）の方向へ、自己の論理を逸脱（もしくは超越）させてしまった、と言って良い。確かに、著者の＜ネーション＞についての論及は、哲学的、思想史的なディスコースとして見る限り、傾聴すべき、内容を持ってはいる。しかし、そのコンテント自体は、著者が腐心してきた＜交換様式＞論や国家論が要請する必然性とは、何の関連も持っていない。この事態を否定的にも肯定的にも、深く示唆するのは、「レヴァイアサン」のテキスト・クリティークのくだりで表明された、（例によって）短い「ルイ・ボナパルトとブリューメール 18 日」に対する言及である。即ち、著者は、マルクスは、このテキストで、あたかも＜国家＞の意志と＜政府＞や＜議会＞の意志が根本的に乖離しているかのように論じている、と述べている。だが、言及はこれで完結してしまっている。「ブリューメール 18 日」を「レヴィアサン」の国家論の参照事例として述べたことのイミは全く明らかにされていないし、又、「ドイツ・イデオロギー」から「ブリューメール 18 日」へのマルクスの国家論の旋回についても、よく論及されていない。（**註６**）。しかし、私には＜交換様式＞論―＜国家論＞の著者本来の理路は、「レヴィアサン」から「ブリューメール 18 日」へのテキスト・クリティークの継続にこそあったのではないかと考えられる。このような私の観点から、本来こうであった筈の著者の論理的展開を読み込んでいくと、以下のようなアウトラインが得られる、のである。

＜国家＞の本質は、超越的な＜主権＞であり、それを構成するエレメントは＜領土＞、＜常備軍＞、＜官僚制＞である。その第一次的な関心事は＜領土＞の保全と拡大であり、

その目的にかなうための＜常備軍＞の充填（軍備の拡張）であり、次に＜官僚制＞を介した＜支配＞の効率化であって、その目的は貢納と賦役（近代的には兵役と租税の回収）であり、これら以外のものでない。それ故、＜国家＞の＜主権＞がどのような生産様式を選択し、どのような統治様式を選ぶか、は＜主権＞からみて、外的であって、決して必然的ではない。＜主権＞の関心は、その＜生産様式＞の持つ、技術力、生産力にあり、その統治様式に寄せる関心は、＜支配＞の効率化（徴税と兵役徴集）にある。つまり、＜主権＞は、その目的に適う限りで＜生産様式＞を選び取り、＜統治様式＞を選び取るにすぎない。

＜生産様式＞の生産力が役目を果たしえなくなったり、統治方式が対外的な危機（国家に対する国家の問題）などによって、目的を達成出来なくなれば、その統治様式を強力によって変更する、のである。この事態は、＜国家＞―＜ネーション＞―＜資本＞の支配の環が、実は、必然的な紐帯によって結合した環ではない、ことをイミしている。＜資本＞も＜国家＞も＜ネーション＞も夫々、異なった＜交換様式＞であって、相互に元来必然的に連関し合うべきものとは言えない。換言すれば，根源的に相補的であるべき、＜国家＞と＜資本＞の＜対応＞は一意的でなく、＜国家＞と＜ネーション＞の対応も一意的ではない。それならば、一意的でない＜対応＞をどのようなコンテントに於て、イミ付けることが可能なのか？　私は、現在の著者の理論的なコンテキストは、この地点で尽きている、と思う。著者は、＜ネーション＞を互酬の再興という着眼で、取りあげようとしたが、その論述は、既述したように、哲学的、思想的ディスコースへとそれてしまって、この＜対応＞、＜紐帯＞の在り方を対象化していない。けだし、著者の理論には、＜国家＞の側からの＜国家＞対＜資本＞、及び＜国家＞対＜ネーション＞の対応の理論はあるが、＜資本＞や＜ネーション＞の側からの対応の理論が存在していない、のである。そうならば、＜資本＞や＜ネーション＞の側から、＜国家＞との対応はどのように考えられ得るのか？次項でそれをいくらか論及してみる。

Ⅳ

＜国家＞―＜ネーション＞－＜商品交換＞－＜資本＞

以上が、著者の＜支配＞の範式をこの小論で批判的に改作した＜支配＞の範式である。この＜ネーション＞と＜商品交換＞をスミス、ヘーゲル流に＜市民社会＞と呼称しても一向に差支えはない。

このうち、＜資本＞と＜商品交換＞の分節は、再三既述したように、一意的な結合であり、対応である。＜資本＞は＜サブ・システム＞として、＜商品交換＞を必然的に分泌するのであり、一度、分節化された＜商品交換＞諸形態は＜社会的擬制＞として、＜アソシエーショナリズム＞の理論によって、否定的に＜対象化＞されるべきものであった。しかし、＜ネーション＞の＜想像性＞や＜幻想性＞の根拠の剔決は、これより、はるかに困難である。この困難は、著者が苦しんだように、＜ネーション＞の成立過程は、どう説明可

能か、という問題としてまず現れるし、＜資本＞と＜ネーション＞、＜ネーション＞と＜国家＞との一意的でない結合＝対応をどう説明できるのか、という難問が、これに続くのである。目下の限られた能力と材料からは、私は、この解決のキーを「要綱」の＜領有法則＞の展開に求める以外ない。そして、それは、既に、この小論で何度か述べてきた事柄でもある。

＜資本＞の＜本質＞とは、＜商品交換＞形態が、＜G—W＜P_A^m—W'—G'＞という商品交換のコンテントメントを所有する、という＜関係＞に他ならない。もちろん、一度、この＜関係＞が支配的になれば、＜資本＞は、自己に係わるあらゆる社会的なエレメントを、わが物として＜領有法則＞を展開するが、この＜領有法則＞自体が価値法則を通した、必然的＝合理的な搾取の体系として、平等で、対称的な＜売り＞と＜買い＞としてどこまでも表象され続ける、のである。だが＜領有法則＞は、自体、＜関係＞の拡大的な展開＝旋回として、自立している訳ではない。既述したように、＜領有法則＞の＜売り＞と＜買い＞の中に「搾取」とは言えない「収奪」的＜擬制＞を含むことは、論述したが、もっと構造的な難点をそれは内包している、のである。それは、ａ）現実の＜買い＞（有効需要）の問題であり、ｂ）労働力商品の生産それ自体と、その内容的資質の問題である。

ａ）について

＜資本＞はそれ自体では、＜売り＞と＜買い＞のトポス（場所)、即ち、＜市場＞を展開することは出来ない。（このことが可能であるのは、＜商品交換＞が＜資本＞に化成する以前の歴史＝＜遠隔市場＞や＜局地的市場＞に限られる。＜資本＞の＜国内市場＞は常識とは異なって、重商主義の＜海外市場＞の開発以降に開かれていくが、その為には本源的蓄積という＜収奪＞の過程を経なければならないが、この過程自体は国家主権の＜強力＞を俟たねばならない。＜本源的蓄積＞は＜労働力商品＞を作り出し，これを＜領有法則＞の循環的、拡大的展開の中に位置づけることによって、資本自身と並ぶ、必須の＜買い手＞として、位置づけていく。これが、本来の＜国内市場＞の成立である。それ故、＜本源的蓄積＞と＜国内市場＞の成立とは、不可分な過程であるが、イギリスのように封建制の解体が早ければ、それは＜領有法則＞の隠れた序章になるが、封建制の存在しないアメリカでは、＜先住民＞の既得権益の暴力的一掃（収奪）として現れる。しかし、封建制の解体が遅れた、フランス、ドイツ、日本、イタリア等では＜本源的蓄積＞は＜国内市場＞の成立と重合して現れる、のである。そして、これらの国では＜本源的蓄積＞は、イギリスに於ける程、過酷ではなかった。

ところで、＜領有法則＞の展開の＜外部性＞として存在する＜市場＞の問題は、この＜本源的蓄積＞→＜国内市場＞の成立に尽きるものではない。言うまでもなく，＜領有法則＞の展開自体が、拡大再生産の展開であり、資本の蓄積の累進的増加でもあるから、＜国内市場＞をテコにして、さらなる＜市場＞の拡大が＜外部性＞として要請されることとなる。＜資本＞は、拡大再生産や資本蓄積の様式を内部的に編成することが出来るが、＜外部性＞としての市場（＜売り＞と＜買い＞のトポス）については、＜国家＞の＜主権＞の強力

に（＜主権＞が＜対応＞を応諾する限りに於て）仮託せざるを得ない、のである。

ｂ）について

＜資本＞は、人間それ自体を＜生産＞出来ないことは、経済学や社会学の大きな公準である。しかし、＜資本＞は＜領有法則＞の展開の＜内部＞で＜相対過剰人口＞の定立を介して、労働力商品の雇用や、労賃を定量的に制御（抑制）することが出来る。しかし、＜労働力商品＞の実質的能力そのものは、制御不可能である。それは＜資本＞が個別資本として生き抜く上での、大きな未知数を形成する。＜労働生産性＞は＜生産資本＞でも、＜金貸し資本＞でも、＜商業資本＞でも、最大の関心事であり、そのために、＜資本＞は、様々な経営システムやディスプリンを組成する。しかし、集計された＜労働生産性＞は、今もなお、自由度１の方程式を脱却しえない。それは＜システム＞や＜技術＞や＜資本の構成＞のように、＜資本＞が＜内部＞で制御しうる＜未知数＞ではない。＜労働力商品＞の潜在的な力能、即ち職業訓練やシステムに制御される以前の＜文化的＞、＜文明的＞な力能は、＜領有法則＞に内部化することの不可能なエレメントであり、＜資本＞の側からは，歴史的に（即ち、かつても今も）重要な関心事に他ならなかった、と言ってよい。

以上のような、考察をどのように総覧することが出来るのだろうか？　一言で約言すれば、＜国家＞と＜資本＞の相補関係を＜資本＞の側からみる限り，＜資本＞は＜領有法則＞に内部化できない＜外部＞を＜国家＞に仮託する他はない、という事態である。＜国家＞はこれを＜主権＞の観点から、意にかなう限り、これに対応するが、当然、無媒介にこれを実施することは出来ない。必ずしも、＜資本＞の仮託内容を全く充足すべきのでもないし、場合によっては、その仮託の内容を大き逸脱してしまう＜対応＞の形態もあり得る。（戦争がこの事例に該当する)。＜国家＞の＜資本＞の仮託に対する＜対応＞は、併れにせよ、官僚制による＜合法的支配＞（統治様式の展開―制御）か、常備軍をテコとした＜外交＞、＜戦争＞以外にはあり得ない。

＜ネーション＞とは、この＜資本＞と＜国家＞の一意的でない＜対応＞＝＜相補性＞によって成立した、一つの歴史的構成体である。即ち、＜領有法則＞展開の不可欠な基底である＜労働力商品＞の創出、組成、教育と、これと不可分な＜国内市場＞の成立を、自己の＜外部＞として＜資本＞が＜国家＞に仮託し、＜国家＞がこれに応えて＜統治様式＞＝＜国民的枠組み＞として構成したものに他ならない。この成立過程には、一定の歴史的時間を要したため、＜ネーション＞は、自生的に＜生成＞したように考えられている（ドイツ歴史学派）が、本質的には＜資本＞の本質と＜国家＞の主権が＜同床異夢＞の中で、暴力的に合成した＜支配＞のエレメントに他ならない。さらに、それは、「ブリューメール 18 日」の論述を敷衍するならば、政府、議会をも含む、「悟性国家的要素」（ヘーゲル）の体系＝＜国民的体系＞としてイデオロギー化され（＜国民国家＞、＜国民的生産力＞)、近代固有のエピステモロジークの根幹を成してきたし、今なお、成している。しかし、＜ネーション＞が甚大な＜国民的体系＞であろうと、それは＜国家＞の＜外部＞に在り、＜資本

＞の＜外部＞に存在するに過ぎず、その紐帯は、もちろん、一意的である筈はない。だから、＜資本＞と＜国家＞の＜同床異夢＞が（どちらの原因からであれ)、部分的にでも破綻すれば、破綻する可能性を持っているし、それ自体が＜資本＞と＜国家＞の＜中継＞的＜対応＞が果たせなくなれば、解体される可能性を持っている、と言って良い。かくして、本項の傍頭に掲げた＜支配＞の範式は、次のように充填される。

＜国家＞…＜ネーション＞…＜商品交換＞－＜資本＞

（…は一意的でない結合－紐帯、－は一意的なそれを示す）

この、暫定的な支配の範式は、マルクスだけを＜典拠＞とする他は、全て著者の所で導かれ、それを批判的に編成することによって、得られた図式にすぎない。だが、この図式にいくらかでも論理的なイミがあるとすれば、ここから、どのような推論が可能だろうか？それは＜支配＞のエレメントの結合―紐帯を一意的（必然的）として把握する論理からは、＜ネーション＞の＜想像性＞や＜幻想性＞の社会的根拠は決して明確化されない、という事態である。「法の哲学」も「ドイツ・イデオロギー」も、この一意性の誤謬という点に於て、変わりはない、と考えられている。何故なら＜ネーション＞の＜互酬＞が＜想像＞－＜幻想＞の共同性であるのは、それが、＜領有法則＞の矛盾を揚棄できない事態にあるのではなく、それとは全く逆に、＜資本＞の、さらには＜国家＞の＜外部＞に存在する、対偶体にすぎない事態にこそあるから、である。この命題は、著者の＜ネーション＞論がその一端を説いたように、＜ネーション＞の＜互酬性＞が歴史的にも文化的にも、膨大なディスコースの集積＝質量を持っているという命題と矛盾するものでもない。二つの命題はディメンジョンを異にしているからである。（逆に言えば著者の＜ネーション＞論は、自らのコンテキストの意に反して、このディメンジョンを混同、もしくは粉飾していると言ってよい)。

＜ネーション＞は＜国家＞や＜資本＞との＜内部＞的関係を＜擬態＞する。この＜擬態＞こそが、＜ネーション＞の＜互酬＞の＜想像性＞－＜幻想性＞の根拠である。＜国民＞は＜主権者＞とされるが、無人称である＜国家＞の＜主権＞の＜外部＞であるにすぎない。＜議会＞や＜政府＞は、あたかも夫々が＜主権＞の活動であるかの如く、行為するが、＜主権＞の＜内部＞的な意志をリプレゼンテーションするものでなく、＜資本＞の運動から、＜社会＞のサステナビリティを守る（制御する)、＜資本＞の本質の＜内部＞者でもない。それ故、＜アソシエーショナリズム＞の理論からは、＜ネーション＞の＜想像性＞、＜幻想性＞は＜空虚＞として措定され、それへ向かう対象的活動は、否認―不参加として現れる、と言って良い。即ち、それは、同じ＜アソシエーショナリズム＞の＜対象性＞－＜活動性＞でありながら、再三、既述してきたように、＜商品交換＞の＜社会的擬制＞の＜対象性＞－＜活動性＞とは、対照的な内容を持っている。そして、この対照性は相当に深刻である。

＜商品交換＞諸形態の＜社会的擬制＞は、＜資本＞の本質と一意的（必然的）な＜サブ・

システム＞であるから、その＜対象性＞－＜活動性＞は明示的であり、＜活動＞は、ある社会的構成を持つことが出来る．もちろん、この小論の射程から、これらの社会的構成を推論することは、厳につつしまねばならないが、ある種の予断は許される。即ち、＜社会的擬制＞のラジカルな批判―暴露は、その目的に自己限定すれば、それに従って、その活動の＜社会的構成＞、即ち＜活動＞の為の組織的モメントを持つことが出来る。即ち、明確に自己限定された目的性の裡に＜アソシエーショナリズム＞は、あらゆる＜社会的構成＞を持ち得る。それは、株式会社でも協同組合でも、市民運動組織でも、メディアでもあり得るし、これが重要な点であるが、活動の原基体である＜諸個人＞を前提する必要がない。それは、活動の過程で生み出されていく、からである。だが、＜ネーション＞への否認―不参加の活動では、このような＜社会的構成＞を理論上、予断することは出来ないし、活動の過程で＜諸個人＞が成立することも想定出来ない。何故なら、ここでは＜諸個人＞こそが第一次的前提を成す、という困難が存在するからである。＜ネーション＞への否認―不参加を実践すること自体が、＜ネーション＞の循環（マスメディアのディスコースを含めて）の中に吸収され、1／Nの集計値＝＜国民＝大衆＞、である＜事態＞への否認をイミするからである。＜諸個人＞は、どのように＜国民＝大衆＞としての自己から、ある差違性として弁別されるのか。＜ネーション＞への否認―不参加の＜活動＞論は、それ自体として考えれば、甚大なディスコースを要請することになる。

もちろん、この問題は、小論の推論はおろか、予断の範囲をさえ、はるかに越えている。それでいて、なお、決してネグリジブルに出来ない「問題」であり続ける。当面、この小論では、この「問題」をカッコにくくる、即ち、ペンディングにする。そのうえで、＜アソシエーショナリズム＞の活動は、多領域で多岐にわたること、そして＜近代主義的＞な垂直的な＜社会的構成＞によってではなく、横へ連鎖する、＜社会的構成＞を持つことが、予断し得る、ことだけを言明するしかない。即ち、＜アソシェイショナリズム＞そのものをとりまく本質的なサーカムスタンス（支配の構造）を理論的に考察するうえでは、二つの対象性が抽出されるとしても、現実の活動に於ては、二つの＜対象性＞への諸活動は充分に横断可能であることを予断的に言明するしかない。換言すれば、＜ネーション＞への否認－不参加の活動だけが孤立して、その困難を抱え続けるのではない、というのがその趣意に他ならない。

最後に、前稿と本稿を通じて、暗黙裡にしてきた、もう一つのペンディング事項について触れる必要があろう。それは著者＝柄谷行人のカント哲学への係わりである。私は、これに深く係わろうとはしなかった。ただ、当面の課題に即してのみ、論及したにすぎない。即ち、著者のカントへの論及が、その＜アソシエーショナリズム＞論を閉鎖系にする限りで、それを批判することを行なってきた。こうした限定は、二つの理由、即ち、それが当面の課題の主要なコンテキストに属さないこと（それに深くたち入ることは、固有なイミでの著者＝柄谷行人論の課題になること）、及び準備の不足（能力の問題とは考えていない）である。

さてこそ、あくまで私の当面の課題とは＜アソシエーショナリズム＞をめぐる理論上の問題であり、その限りで、パイロット・セオリーである柄谷行人の所論の閉鎖性（形而上学性）を、こじあけること以外のものではなかった。この課題が、どの程度、パフォーマンスされたのか、私自身には判然としない。ただ、その一端だけはパフォーマンスされたのではないか、そう考えている。　＜了＞

2006.6.28 草稿

8.21 推敲

三浦幸雄　記

（註１）著者と同一の見解を詳細に論述しているのが、ウェーバーの「古代農業事情」や「社会経済史・要論」である。ただ、ウェーバーは、衰退期の古代ローマ帝国は次第にオリエント的な家産官僚制・貢納制国家へ転化していったと述べている。又、著者は、日本を「中国とその周辺」からみて、＜亜周辺＞であったと位置づけているが、これも至当な命題であろう。梅棹の生態史観やロストウの近代化論を経て、日本の「アジアに於ける特殊性」は研究史のうえでは、＜公知＞となりつつある。但し、どのようなイミで公知であるのか、その認識の深度には大きな疑問があり、今もジャーナリズムで云々される「日本論」の多くは、この疑問を引きずっている。それらは、多く、著者の所謂「世界史的認識」に向かわず、単純なナショナリズムか、裏返しの単純なアメリカ型のグローバリズムにディクラインしているにすぎない。もちろん、著者のギリシア、ローマ、さらには、日本の＜亜周辺＞論はこれらの論議とは全く無縁であることを確認しておく。

（註２）「折口学についての断章」以来、人類学の説明モデルの批判は、新古典派経済学の＜社会＞認識と関連して、私の重要なテーマの一つであったが、著者の＜交換様式＞についての思索は、私の論理より、はるかに直裁に、この批判を遂行している。

（註３）「経済学批判要綱」のうちの一部が、「要綱」が本格的に翻訳され、研究される前に、「資本制生産に先行する諸形態」として翻訳され、テキスト化されたために、学習のレベルでも、研究のレベルでも、種々の困難があったことは否めない。何故、所有についてのコンテキストが大半なのに、そこで＜生産様式＞という術語が使われているのか、という根本的な疑問からはじまって、不毛だった「アジア的生産様式・論争」に到るまで、全ては、ここに起因すると言って、過言ではない。「要綱」時点のマルクスからは、古代や中世の経済社会構成は＜共同体＞の土地所有との関連で示される、夫々に特殊な＜生産様式＞（領有法則を知らない生産様式）に他ならなかったのである。即ち、＜社会的交通様式＞から＜生産様式＞への転向には、＜領有法則＞の発見とその理論化という事態が介在していたのである。博学なトランス・クリティークたる著者が、このような研究史や書誌論の動向を知らない筈はないのに、何故か「要綱」のテキストクリティークに立ち入ろうとしていない。

（註４）「要綱」の論理から敷衍する限り、＜資本＞は＜領有法則＞の＜中心＞に自己を位置づければ、＜商品交換＞の諸形態を自己の本質の現象形態にしてしまうという、ということになる。私は、行文で、この事態を＜資本＞は＜商品交換＞をサブ・システムとし、＜商品交換＞から、擬似的に超越する、と行論したのであった。それならば、この事態、この変化は、どのように現れるのであろうか。言うまでもなく、サブ・システム化された＜商品交換＞諸形態自体がその内容を一新する（あるいは、される）のである。もちろん、M．ウェーバーの謂うように「資本主

義は、人類の歴史と共に古い」から、古代や中世に於ても、＜商品交換＞諸形態は、様々に「資本主義」的な形態をとった。ギリシア、ローマ世界では奴隷制的な工業（エルガステリオン）や、大農場経営（ラティフンディウム）も存在したし、古代の＜世界帝国＞は、鋳造貨幣を作り、流通させた。＜商人資本＞はそれらを媒介したし、＜金貸し資本＞も、擬制を伴ってではあるが、＜利子生み資本＞的形態も存在した。しかし＜領有法則＞の展開の裡に、それらは夫々に、変質してしまう。これは、往々、誤解されるように、産業資本の支配として単純に理解されてはならない。当の産業資本はもとより、＜G－W－G’＞もしくは＜G－G’＞も範式としては、ともかく、内容的には、＜G—W＜P_A^m—W’—G’＞の展開をたどらざるを得ない、という事態に他ならない。

ところで、私が本論行文で、＜資本＞の本質を＜仮象＞と規定した＜根拠＞とは何であるのか？行文で充分論述していない、きらいがある為、ここで補足しておく。

「要綱」の＜領有法則＞の展開のテコ（＝始点）は、労働力商品による商品の生産＜G—W＜P_A^m—W’—G’＞であり、その終点（＜資本＞の蓄積）も＜G—W＜P_A^m—W’—G’＞であるが、これは、著者が本書で鋭く追及した＜国家＞の本質（主権）のように、超越的な実体ではない。単なる＜関係＞にすぎない。それ故、＜資本＞は、いかにサブ・システム化しようとも、自己の＜商品交換＞的な＜関係＞のへその尾を断ち切り、それから、真実態として、超越する事も出来ない。私が、仮象＝本質→擬似超越として論述している根拠は大要、「要綱」のコンテキストに基づいている（と考えている）。ここから、二つの重要な事態が、社会的関連として取り出されてくる。一つは、＜資本＞の＜仮象＝本質＞から分泌された（＝サブ・システム化された）＜商品交換＞諸形態自体も、その本質と同じく、仮象性を脱却しえないことである。それら諸形態は＜売り＞と＜買い＞に於て、（市場主義者が単純に考えるようには）決して平等でも対称的でもない、本質的な＜擬制＞を含んでいるという事態であり、今一つは、著者が提言している、＜ネーション＞を介した＜国家＞と＜資本＞の本質的な相補性、である。著者は、この相補性について、充分な推論を行なえないでいるが、これについては、以下の行文で触れる。ただ、ここで、私が言及し得ることは、＜関係＞の無限的展開にすぎない＜資本＞は、超越的な＜実体＞である＜国家＞の権力によってしか（抽象的な理論としては、ともかく）、歴史的＝現実的に自己を実現できないこと、及び、「世界システムとしての資本主義」論では、この事態は、決して明確にはならないだろう、ということだけである。

（註５）私が、ここで、「イギリス型」と言ったのは、スミスからケムブリッジ学派（A.マーシャル→A.C.ピグー→J.M.ケインズ）を経て、労働党左派（ポスト・ケインジアン）へとつながる＜福祉国家＞的な思想である。又「ドイツ型」というのは、ヘーゲル→歴史学派→F．リスト→社会民主党の改良派→ウェーバー、という風に紆余曲折を経て、系譜化が可能な「国民的生産力」（ブルジョア・デモクラシーとナショナリズムの整序型）の思想を指している。併れも、敗戦後の日本のアカデミズムをとらえた思想であるが、＜社会民主主義＞の根拠を提出してきた。

もちろん、これらは、＜近代主義＞的イデオロギーに他ならないから、著者が、最も反動的と謂うのは、正しいと思う。ところが、本稿、行文では、触れることの出来なかった、もう一つの＜市民社会＞論の類型がある。それは＜アメリカ型＞の＜市民社会＞論である。ここでは、＜市民社会＞に於て、悟性国家的要素も、コモンウィールの福祉も、全く、構成要素化されない。即ち、一義的に、「神の手に導かれたホモ・エコノミクスの社会」とされ、「均衡」は公平にして公正とされるのである。（K.ポールディング「経済学の方法」）。こうした「社会哲学」は一面、経済学プロパーに於ては、ヨーロッパでは達成されなかった一般均衡理論の仮説的なパフォーマン

ス（K.アロー&W.トブリュー「一般均衡理論」）を産んだのであった。（もちろん、その代償として、ヨーロッパや日本（の一部）に見られる長期静学や不均衡動学は、「アメリカ人」によっては、全く結実しなかった）。アメリカ型の＜市民社会＞論は、それが厳密な作業仮説性を外されて一般化されるとき、必然的に、グローバリズムやネオ・コンサーヴァティズムへと収斂する。（これらは、決して、単なるジャーナリズム的な産物ではなく、アメリカ型の合成された「世論」である。著者のひそみに倣うとすれば、ここでは、近代主義的な「反動」ではなく、「超近代主義」的な「短絡」という評言が該当する。

（註６）著者の所論の中で、マルクスのテキストに対する接近方法は極めて重要な伏線である、と思う。著者自身が、＜アソシェイショナリズム＞論を敷設するうえで、その誤謬や逸脱を含めて、マルクスのテキストを最重要なものとして考えていることは、明らかであるから、である。（私も、この価値評価は、至当である、と考えている）。

当該行文に即して、注記しておきたいのは、「ドイツイデオロギー」の国家論と、「ブリューメール 18 日」の国家論との間にある矛盾、断絶、飛躍をどう推論するか、である。この重要な伏線部分の課題について、少なくとも、著者は厳密ではない。当該の＜部分＞は行文でも述べたように、著者のマルクスの国家廃絶論の安易さ、という批判に結構していく。しかし、この批判は、ゴマンとして存在する「マルクス批判家」の経験主義的な「形而上学」の領域を決して出ていない。＜伏線＞の上手なネグリは、＜伏線＞それ自体として結構する、と同時に、＜主要部＞に向かってにじみ出てくる。その点については、行文の展開にゆずる、ことになる。なお、「ドイツ・イデオロギー」は本来、マルクスとＦ.エンゲルスの共著として企図されたテキストの草稿の残骸（推定，元の原稿の 1／6）であり、所謂、「持分問題」の研究者の間では、＜国家＞への論及箇所は、エンゲルスの書いた原稿であることが、公知になっている。又、「持分問題」をふまえて出来たバガトゥーリャ版の邦訳テキスト（花崎皋平訳．合同出版）による限り、この部分に対する、マルクスの手による「批判」、「否定」の書き込みは存在しない。だから、私も、この時点では、彼はエンゲルスの論理に異論は持っていなかったのだ、とごく自然に想定している。しかし、＜幻想上の共同利害＞の内容的枠組みに於ては、エンゲルスの論述とは、異なっていたのではないか、と推測している。（「ブリューメール 18 日」以降の＜国家＞への論及を考える限りに於て、なおかつ、＜推測＞のレベルに於て）。それ故、私は＜ネーション＞について＜幻想性＞という術語を放棄せず、―相当にニュアンスを異にしているのに―、著者の＜想像性＞と、併記し続けることにした。

3.4　＜社会思想史＞講義（案）

（1） 社会思想史の対象について
（2） 社会思想史と＜市民社会＞
（3） K．マルクスの「近代ブルジョア社会」＝「資本制社会」の理論
（4） マルクス批判を企図した＜社会学＞の展開（M．ウェーバー）
（5） デュルケームと人類学
（6） ポスト近代と社会理論A
（7） ポスト近代と社会理論B
　a）1980 年代以降の＜資本主義社会＞
　b）＜カジノ資本主義＞的傾向と＜市民社会＞と＜国家＞
　c）ポスト近代を社会思想史として、どう把握するか？
（8） ポスト近代の理論的試みについて
　a）L．アルチュセールのマルクス理論の研究
　b）アルチュセールの理論と＜ポスト近代＞
　c）M．フーコーの「言葉と物」について
（9）＜異文化社会＞からの＜近代社会＞の照射
　a）＜中心＞をめぐるポスト近代の理論的ヴェクトル
　　（フーコーとアルチュセール）
　b）＜異文化社会＞とは何か
　c）E．サイードの「オリエンタリズム」について
　d）H．アーレント「パーリアとしてのユダヤ人」について
（10）近代的＜政治的国家＞と＜ナショナリズム＞及び＜パーリア性＞との関連
　a）＜政治的国家＞と＜ナショナリズム＞
　b）＜近代社会＞とユダヤ人的＜パーリア性との関係＞
（11）註記と附記―あと書きに替えてー

＜社会思想史＞講義プラン：通期（前期―後期）

（1）社会思想史の対象について：
＜社会思想史＞は、個別的な社会科学の系（コロラリイ）ではナイ。（cf．政治学―政治思

想史、経済学―経済思想史、法律学―法律思想史と比較せよ）

ａ）ex. 人間は自己の行動を対象化するとき、＜政治＞、＜経済＞、＜法＞を対象性として理解しうるが、＜社会的行動＞というのは、トートロジイとしてしかイシキ出来ない。

ｂ）＜政治＞、＜経済＞、＜法＞は、何より＜経験＞として対象化しうる。しかし、＜社会＞は＜経験＞としてアンジッヒに対象化されえない。（このあたり、日常性としてセツメイすること）

ｃ）例えば､＜経済学＞が、どのように、＜社会科学＞として定立されるかを考えてみると良い。

個々の人間は＜経済的行為＞を行ない､それが＜量＞として集積され得る。この＜量＞を循環的にくり返す､経済的機構とそのエレメントが定立され得る。(生産、消費、価格、所得、貯蓄)。次にそのエレメントが、より本質的に抽出される。(価値、資本、労働、技術、再分配)。＜経済学＞とは、この＜経済量＞-＜機構＞-＜エレメント＞-＜本質＞をめぐる意味論であるから、学者の数だけ、定義が存在しても、ポレミークと理論モデルの構成や推論の厳密化によって、＜相対的真理＞に限りなく接近しうる､個別的な＜社会科学＞であり、＜経済思想史＞は、＜経済学＞の理論や思想が＜実践＞と如何に係わったかを研究する＜系＞であり得る。

ｄ）社会思想史は、個別的な社会科学の＜系＞であり得ない。＜社会＞とは、＜政治＞＜経済＞＜法＞を経験として、特殊化する。自体としては、抽象的普遍性であるから、＜綜合的社会科学＞か＜綜合的な「社会学」＞の系であるより他はない。(高島・平田・水田「社会思想史・概論」は前者の立場をとっているが、このあたりのコンテキストを全く､説明していない。彼らにとって、綜合的な「社会科学」とは、スミス→マルクスに到る＜市民社会＞の論理であることが、先に前提とされてしまっている。)

ｅ）現行のカリキュラムに於て、所謂＜社会学＞は、＜歴史学＞、＜哲学＞、＜芸術＞と同じく、人文（フマニタス）の学として扱われているが、＜社会学＞という枠組自体は、決して一義的でも、明確でもない。

（２）社会思想史と＜市民社会＞

ａ）＜社会思想史＞は＜社会＞論の厳密な諸構想が、実践的な＜思想＞としてたどった諸展開を、歴史的に明らかにすべき＜領域＞として、理論化され得る。

＜社会＞は、封建制が解体した後の、＜近代＞の古典期（17C 後半）から、ようやく抽象化され始めるが、それらは、当初から＜市民社会＞として抽象化され、ルソー、ヘーゲルに到って、その発展形態としての＜国家＞が、思想＝哲学的に論じられるようになる。(ルソー「社会契約論」、ヘーゲル「法の哲学」)。ルソーにおける社会契約を介した「一般意思」の形成論は、ヘーゲルによって、＜市民社会＞＝欲望充足の体系を止揚した、人倫（ジットリヒカイト）の実現としての「国家」論にまで、高められる。

ｂ）私が（１）で述べたように、高島義哉や平田清明の、「社会思想史・概論」の総合的な

社会科学＝「市民社会」論という方法に賛成できない根拠は、このようなヘーゲルやルソーの国家論をも包摂した＜社会＞論でなければ、そもそも＜政治＞、＜経済＞、＜法＞を＜特殊性＞として産出すべき、抽象的な普遍性として、＜社会＞を位置づけることは出来ず、能く＜市民社会＞に、そのようなカテゴリッシュな射程があるかについて、根本的に疑いを持たざるをえないからである。スミスの「国富論」を、一面、社会倫理学的な市民社会論として読むことは、可能であるが、果たしてマルクスについては、どうか？マルクスのテキストのなかに、市民社会論を読みとりうるパラグラフは、多々あるけれども、系統的な論理展開としては、どうか？　マルクスの＜社会＞論は、その初期に到るるころから、＜国家＞をも包摂した唯物史観のきざしをみせており、この点をネグレクトしては、そのテキスト･クリティークは、到底おぼつかない。（マルクス「経済学・哲学草稿」、マルクス・エンゲルス「ドイツ･イデオロギー」）。

（３）K.マルクスの「近代ブルジョア社会」＝「資本制社会」の理論

K.マルクスによって、始めて、近代的なイミでの＜社会＞の構想が成されたと言って良い。

（唯物史観）

ａ）文献的な脈略（出来るだけ､分かりやすく）

１）「経済学・哲学草稿」

人間と自然との相互規定性―物質的代謝＝人間の類敵存在本質。これが阻まれて在る状態としての＜疎外＞（＝「国民経済的な本質」）

２）「ドイツ･イデオロギー」

＜社会＞を企業の発展と「交通」形態の発展（＝生産力の発展）と、とらえる一方で､この「発展諸力」に、抑圧的に作用するイデオロギーが議論される。＜国家＞は生産諸力からみて､「幻想上の共同利害」に過ぎない。〔マルクソロジイに於て､「草稿」と「ド･イデ」のテキスト･クリティーク、並びに、その価値評価は大きなフォーカスとなるが、この点は述べるにとどめること〕

３）「経済学批判・要綱」

古典派経済学を、歴史的にかつ範疇的に（商品、貨幣、資本、利潤、利子、価値）批判した膨大な草稿。このうち、より厳密化された浄書の集大成が「資本論」を構成するテキストとなった。

４）「資本論」

マルクスの経済学批判、（死後、１２年後にvol３完結）。資本制生産の法則的な展開を通じて､＜資本制生産による社会＞が、歴史的には（歴史学的には､ではない）＜特殊な社会＞にすぎないこと、の論証を企図。

ｂ）マルクスの唯物史観

（「資本論」vol１の前に、「要綱」から抽出された「経済学批判」の序文として収録されて

いるテキスト）

＜内容＞

１）人間と自然との物質代謝の＜場＞でもあり、＜場＞の展開であるカテゴリイが＜社会＞である。

２）＜社会＞は、生産力と生産関係の矛盾と、その統一的形態である生産様式を＜物質的土台＞とし、この＜物質的土台＞の現存性から成立する意識、イデオロギー、制度、文化、等の諸形態を＜上部構造＞とする＜構成体＞である。

３）近代のこの社会を、特殊な＜資本制生産方式＞と呼ぶのは、厳密ではあるが、古代や中世の＜生産様式＞については、この＜資本制生産様式＞から抽象化され、推論する限りでの正しさに過ぎない。

４）＜社会＞にあって、規定的作用力を持つのは＜物質的な土台＞であるから、この変革、即ち、呪縛的となった生産関係の変革が、＜社会革命＞の内容である。併し、この＜社会革命＞は、＜矛盾＞が極限化しえない限り、決して完遂されない。さらに、この矛盾を止揚するテコは、＜生産力＞の発展に在る。

＜註＞①マルクスは、＜階級＞や＜階級・独裁＞をア･プリオリに設定していない。

（ 古典マルクス主義との比較 ）

②マルクスは、＜歴史的方法＞と＜歴史学的方法＞の区別にこだわる。（上掲ａ４））

(ア) 社会革命は、＜はじまり＞と＜完遂＞を持つ、長い＜過程＞として、考えられている。（上掲ｂ４））

(イ) ＜土台＞と＜上部構造＞の規定、被規定等、相互作用については、明らかにされていない。

（４）マルクス批判を企図した＜社会学＞（M．ウェーバー）の展開

ａ）その学問的脈略：

１）H．リッケルトの１回限りの歴史の学（文化科学としての歴史学）に影響を受ける。

この影響から、ドイツ歴史学派（編註１）の有機体の論理を批判し、＜文化科学（編註 2）＞的な科学方法論を展開することとなった。（「ロッシャーとクニース」、「社会科学及び社会政策の認識の客観性」）

（編註１）ドイツ歴史学派　19 世紀初めに法学・経済学の分野でドイツに起こった学派。啓蒙期合理主義の持つ抽象性・普遍性に反対して、歴史事象の具体性を重視すべき事を主張した。法学での代表者はサヴィニー、アイヒホルンであり、経済学では、ヒルデブラント、ロッシャー、クニース、シュモラーが著名な歴史学派の学者であった

（編註 2）文化科学　ドイツの哲学者リッケルトによる科学分類で、一般法則定立的方法をとる自然科学に対して、個性的・記述的方法をとる科学を指す。

２）経済政策学者であったが、経済政策の分析の為、膨大な法制史の研究を蓄積した。（「古代農学事情」、「一般社会経済史」）

３）1904 年、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」を書いた。このテキストは、「何故に、西欧にのみ、資本主義が可能であったか」という遠大な問題イシキの下に、資本主義に対して、プロテスタンティズム（厳密にはカルヴィニズム（編註 3））の倫理が、それに適合的にエートスとして作用したとする、一面の研究であったが、この宗教社会学的な研究を彼はしばらく＜中断＞する。

（編註 3）カルヴァン主義（Calvinism）　すべての上にある神の主権を強調する神学体系、およびクリスチャン生活の実践である。

４）「プロテスタンティズム」論文は、その後（第一次大戦を画期）、「諸世界宗教の経済倫理」「ヒンドゥー教と仏教」「儒教と道教」「古代ユダヤ教」の諸テキストに受け継がれ、死後、「宗教社会学論集」として、まとめられた。又、宗教社会学ではなく、経済と社会との相関から＜社会史＞を展開する企図で書かれた「経済と社会」も実質的に未完に終わったが、「支配の社会学」ⅠⅡ、「都市の類型学」のテキスト自体は完結した。

ｂ）ウェーバーの社会学 vs マルクスの唯物史観

１）「文化科学」的理論は、既述のように、ドイツ歴史学派的な有機体論理から、彼を解放したが（既述ａ-１）、一面では彼は、マルクスの＜唯物史観＞を、歴史や社会を法則的に展開し（したと考え）、なおかつ「土台」に一方的に規定されるとした「上部構造」論を展開している（と考え）、として、それらを批判しようとした。

２）「倫理」論文の後の、長い中断のイミを、代表的なウェーバー研究者である内田芳明は、①「精神の王国」（宗教・思想）が、「必然の王国」（経済と社会）に一定の影響を与えることを明らかにしたが、②一方では、「必然の王国」が「精神の王国」に一定の影響を与えることを「倫理」論文」全く明らかにし得ていないことに気づき、苦悩したと、と書いている。（内田芳明「ウェーバー社会学の研究」）

しかし、これは、一面的である。ウェーバーの苦悩が、このように単純であるならば、「必然の王国」による「精神の王国」への影響を書き足せば、「倫理」論文は、二つの相互作用の＜物語り＞として完結する。その後の宗教社会学の困難な展開は、このような単純な想定では、フォローできない。

３）ウェーバーはリッケルト的な＜文化科学＞論によって、マルクスの唯物史観を総体として、批判できないことを知っていた。このような認識を可能にしたのは、恐らくは、抜群の経済史家、法制史家としての見識に他ならない。従って、彼は、マルクスとは反対に、＜上部構造＞（精神の王国）が＜土台＞（必然の王国）を逆に規定するというような粗雑な図式によって、「倫理」論文を書いたのではない。マルクスの比喩でいうなら、＜社会史

＞のある限られた局面で、＜上部構造＞が＜土台＞の方向へ反作用しうることがあること、それも＜土台＞を、この場合＜合理化＞というヴェクトルでのみ、とらえた場合にあり得ることを厳密に作業仮説したのである。そして、これが一度、中絶したのは、その他の彼の生活史の事情を無視とすれば、純粋に方法論的な問題であったと言い得る。

即ち、①「カルヴィニズム」の倫理を、結果的に資本主義的な合理化（召命→職業）（編註４）へと架橋した、トレーガーは何か、②このようなトレーガーがそれを可能にした状況、

というカテゴリイが決定的に不充分であった、ということである。このことは、「倫理」論文では明示的でなく、「諸世界宗教の経済倫理」以降に、明確に打ち出されている三つの概念が示している。＜社会的行為の連関＞＜社会層＞＜社会的利害状況＞がそれであり、＜エートス＞も又、著しく＜イミ＞を充填されて、＜倫理＞と＜社会層＞との間のテンションのもつ、変革可能性のイミを与えられている。

（編註４）召命→職業　「倫理」のテーマ　即ち、宗教改革以前には神への奉仕が第一義とされ、世俗的成功には宗教的な意義はなかった。労働は神からの罰（エデンの園から追放されて、働かなくてはならなくなった）であると考えられていて、勤勉であるということに、宗教的な価値はなかった。お金を儲けたからといって天国へ行ける訳ではなく、ユダヤ人のように勤勉に働きお金を貯めるのは、むしろ忌むべきこととされていた。しかし、予定説＝この世のすべては神の予定のもとにある、職業召命説＝職業は神の与えた使命であるという考えを敷衍すると、「神から与えられた職業を全うした」結果、富を蓄積すること、すなわち「結果としての富の蓄積」は神の予定に沿っている結果であり、卑しいことではないと考えることができるようになった（むしろ神の祝福であるとされた）。肯定されるのはあくまで「結果としての富の蓄積」であって、お金儲け・贅沢自体を目的とするのはやはり良くないとされた。そのため、禁欲的かつ勤勉に仕事励み、蓄積された資本を闇雲な消費に振り向けずに事業の拡大に投じる、という行動様式が生み出されていった、というテーマについての著者の論究。

ｃ）結果としてのウェーバー社会学

「倫理」論文の比喩でいえば、彼はマルクスの法則的な＜社会＞や＜歴史＞の理論を部分的に「批判」しようとしたが、結果として､マルクスを「助けた」のである。彼は、宗教社会学や経済社会学の展開によって、マルクスが時代的制約も含めて、明示的に出来なかったカテゴリイを索出することによって、古代や中世、近世の社会史をーマルクスの社会論と整合する型でー照明した、ということが出来る。

１）レーエン制諸国家と家産官僚制国家（このイミを簡単に）
２）カリスマーゼクテと、キルヘーアンシュタルト（　〃　）
３）対内・対外の二重倫理（　〃　）
４）家産官僚制国家と＊レイトウルギア領邦国家（　〃　）＊ライトゥルギー
５）使命拒否と模範予言（　〃　）
６）パーリア的・賤民民族と客民民族（　〃　）
７）ネーションの前段階としての＜エトノス＞（〃）

（5）デュルケームと人類学

E．デュルケームの「自殺論」と「宗教の原初形態」とは、不十分な問題イシキによって、成立したテキストであると言って良い。「自殺論」は、近代社会が、諸個人に強いる知的アノミー状況の分析であり、「原初形態」は、近代社会に住む人間の伝統や習俗のなかに潜在している、太古以来の宗教的諸形態を分析したものであって、ウェーバーのような「諸世界宗教」の社会学ではなく、「世界宗教」の暗部に存在しているミニマムな宗教習俗の研究であるから、対象としては、アニミズムや精霊信仰がテーマとなる。デュルケーム自身は、on the desk の人であったが、彼の系統から、M．モースやB．マリノウスキイ、K．レヴィストロースなど、有名な人類学者が出たのは、けだし、当然であったかもしれない。同じように、人類学の系譜は、イギリスやアメリカにもあって、第1次世界大戦以降、人類学は、＜綜合的な社会科学＞や＜社会史＞に代わる、新しい＜社会＞認識の枠組みである、と主張する学者も存在する程である。

私は、人類学について、乏しい知見しか持っていないが、ここでは＜人類学＞の detail が問題ではなく、それがもたらす＜社会＞認識の枠組みこそが、問題なのであるから、このことに限定して、一応の見解を述べてみることにする。

a）人類学を欧米列強による、帝国主義的な植民地支配の一環として批判する議論があるが、このようなイデオロギー的批判は、それだけでは、有効ではない。

確かに、戦争や占領や植民地支配にとって、その国々の民族についての知識は、地政学的分析と相並んで必要となる。R．ベネディクトの「菊と刀」が、日本占領統治のうえでの、ある種のマニュアルであったことは、いまや衆知の事実であるし、日本でも、戦争中「大東亜民俗学」を企図した軍人や学者が存在した。それ故、イギリスやフランスやドイツの人類学者にも、そのような役割が、一部分負荷されていたことは、確実であろう。しかし、問題は、＜目的＞に在るのではない。たとえ、どのような＜目的＞であったとしても、問題は、フィールドワークや、そこから抽出された理論の整合性に在る、と言わねばならない。

b）人類学の研究は、本来的には、＜文化圏＞や＜文明圏＞の＜周辺＞を対象とするものではない。

これらの圏外に属する＜原始社会＞と、そこにおける集団的諸表象（婚姻、宗教、儀式、結合？、文化の伝承等々）が対象である。それ故、人類学のフィールドワークは＜対象＞、＜インフォーマント＞、＜研究者＞という三極による＜イミ＞の解釈と、翻訳という過程をとる。ここから、データがくり返し抽出され、それらのくり返し（これは帰納法の型をとる）の中から、信憑性のあるデータが抽出・構成されて、＜報告＞が出来上る。けれども、これらの三極間のインタープリテーションは、どこまで確かさを持っているかは明確

ではない。その不確かさは、同一文化圏の＜暗部＞を研究する＜民俗学＞や＜民族学＞と、度合いが違っている。＜インフォーマント＞とは、もちろん、民俗学に於ても、ある＜マージナル＞な人間に他ならないが、民俗学のケースでは、＜インフォーマント＞のエラーをフィードバックし得る。このことは、インフォーマントをかえても、フィールドワークの原資料はほとんど変わりがないことに依って、証明され得る。しかし、人類学のフィールドワークに於て、＜インフォーマント＞を交替したら、果たしてどの程度、同じ原資料が得られるのであろうか？

ｃ）＜異文化圏＞に属する人間相互は、可能的に（現実的に、ではない）その相違を認識し、それを理論の型（比較論）にすることが出来る。

しかし、＜先進文化圏＞に属する知識人が、＜原始社会＞の文化を理解し、その相違を比較論として、明確化出来るであろうか？　しかも、私の乏しい知見の範囲では、人類学の理論的結論の大筋は、相違の比較論ではなく、＜パンセ、ソバージュ＞にある＜社会的な均衡＞の知恵（K．レヴィストロース「野生の思考」）であったり、＜市場経済＞に埋め込まれている＜互酬と再配分＞（K．ポランニー「経済の文明史」）であったりする。このような社会均衡や再配分機構こそ、＜報告＞を＜理論＞化する段階で生じた、レヴィストロースやポランニーのイデオロギイなのではないか。（二人は、共に＜市場経済＞に批判的な、マルクス主義的な人間である、と自己認識している）。
後でも触れるが、このような＜社会認識＞の枠組みは、大層貧しいと言うことが出来る。

（６）ポスト近代と社会理論Ａ

ａ）＜ポスト近代社会＞とか＜ポスモダン社会＞という「術語」が、一体、いつ、誰によって、使われたか、について、翻訳事情に疎い私はつまびらかにしない。

しかし、７０年代の後半での建築学をめぐる論議のなかに、＜ポスト・モダン＞なる術語は、既に、繁雑に使われていたことから考えると、＜ポスト・モダン＞という術語は、恐らく、その相当前、７０年代の当初に、フランスのポスト構造主義者の誰かが、最初に使用したと考えて大過はない。そして、明確なポレミークや定義上の確定作業もないママに、（今もなお）この語が、学術誌や専門誌の中でではなく、マス・ジャーナリズム（活字文化）に広く使用されている事態のなかに、本当の問題性が現われているように思われる。

このような＜ポスト・モダン社会＞をはっきり与件として打ち出し、＜大量消費社会＞として、これを位置づけ、その特徴的構造を論述した著作者が、Ｊ．ボードリアールであることだけは、確かである。彼の膨大な論述の内容を要約することは、不可能であると言って良いが、敢えて、それを行なうとすれば、大略、以下のとおりである。

１）＜物＞は、もはや、マルクスの謂う物質的価値の統一体としてではなく、その実態から離れて、＜記号＞となっている。＜物＞は記号として、生産され、＜記号＞として消費されている。（「記号の経済学的批判」）

２）全ての＜物＞だけではなく、言説（ＣＭを含めて）や報道自体が、記号化され、＜社会＞は「たわむれる記号の集積」と化している。そして、「たわむれる」記号とは、ソシュールの謂う＜シュニフィアン＞、＜シニフェ＞の根源的な弁別をさえ拒否し、「ただよい」、「集積し続ける」。即ち、＜記号＞がメッセージされるのは、無目的な＜誘惑＞であり、その＜コード＞自体は、「シミュラークル」（見せかけ）にすぎない。

３）このような＜社会＞は、全ての近代化の過程で残渣していた通過儀礼、儀式、伝統を、跡方もなく解体してしまっているから、これらに付着していた象徴交換という、根源的な人間関係さえ捨象する。今や、かつて最も壮厳な「象徴交換」であった、人間の「死」さえもが、たわむれの記号のなかに置かれているのだ。であるが故に、この＜社会＞に穴をあける唯一の営みは、＜象徴交換＞の復権であり、それは＜死＞を目指す＜詩＞の作業に他ならない。（「象徴交換と死」）

ヴィトゲンシュタインが生きていたら、悪しきアナロガスの典型だと言ったであろう。彼の文章は、しかし、推理小説を読むように面白く、そのペダンチックなレトリック（語り口）やシニシズムには、魅力があって、思わず読みふけってしまうところがある。（私も、そういう読者の一人である）。しかし、読み終わってみると、そこに彼の謂う＜ポスト・モダン＞がどれ程、実質的に述べられたか、について大きな疑問を持たざるを得ないのである。

１）’彼は、はっきり＜大量消費社会＞を＜ポスト・モダン社会＞と位置づけているけれども、実は第一次大戦以降にも、カール･マンハイムの謂う＜大衆社会化状況＞という問題設定はあったのであり、同時代に＜物＞が＜威信財＞として、つまりは＜記号＞として流通するという議論が、Ｓ．ウェブレンにもあった。（「有閑階級の理論」）

＜大量消費社会＞が、＜大衆社会状況＞の全面化したものであり、＜物＞の記号化が、ウェブレン的＜威信財＞の全面開化したものであるとしても、そのような表象は、＜近代＞と＜近代以降＞を画する、予兆ではありえても、機構それ自体ではありえない。

２）’彼は「たわむれの記号の集積」を謂い、＜記号＞をメッセージする＜コード＞は、＜シミュラークル＞だと謂う。しかし、何故に、記号がメッセージされるコードがシミュラークルであるか、その根拠について、全く語っていない。

［おそらく２）’は、二つの批判的なコンテキストに分岐すると考えられる。一つはボードリアールの記号論的批判であり、今一つは社会的批判である。私達は、この後者の立場に立つが、これについては後で触れる。］

ｂ）　ａ)の傍頭でも述べたように、＜ポスト･モダン＞という術語は、活字文化のなかに繁雑に登場するし、＜術語＞それ自体は、というより＜ポスト･モダン＞的立場に立つ評論は、実に多く散見される。

そこに、翻訳文化に於ては、後進国ほど、その論調が、ジャーナリスティックに（学問的ではない）ウルトラ化する、という事態があるのかも知れないが、ここに、典型的なポスト･モダニストの評論と、それに否定的な、さらに若い世代の評論をとりあげてみること

にする。[この二人の論者は、若い世代には有名なのであろうが、私にとっては初見である二人の評論をとりあげるのは、それが対照的な位置を示していることと、ごく最近の雑誌に発表されている、只、それだけの理由である。]

1）斎藤環「三つの世代を規定する､それぞれの転向」(「中央公論」2004・7)

自ら、ポスト・モダニストであることを明示しつつ、斎藤は＜転向＞の類型によって、＜三つの世代＞（の相違）を図式化する。ただ、前提として、彼は＜転向＞の厳密な規定は難しいこと、さらに＜世代＞の画定は、人口統計論的にも、厳密に行なえないこと、又、同一世代に於ても、個人の能力や資質の差は、激しいことを断わりながら、敢えて、「印象論」的に考察を行なうとして、以下の図式を案出するに到っている。[なお、＜転向＞については、彼は、転向がおこっている次元では、＜転向＞はおこっているようにみえるが、実際は＜メタ・レベル＞では、全ての転向は転向ではないことをくり返し述べている。]

（世代）	(転向の内容)	（様態）	(哲学的ヴェクトル)	(社会性)
全共闘世代	政治的転向	何でも出来るが、何も知らない	超越的他者への欲望	社会性
新人類（おたく）世代	感性的転向	何でも知っているが、何も出来ない	超越論的他者への欲望	無社会性
団塊ジュニア世代	無転向	何でも出来、何でも知っているが、何もしたくない	超越論的否定	―

（同一世代の個人差はともかく、＜世代＞を文化的、生物学的、統計的に追求することを諦め、なおかつ、全ての＜転向＞を非転向としながら、＜転向＞のメタ・レベルでの研究をネグレクトしている限りでは、彼の印象論がいかに鋭くとも、この＜世代＞図式が、空疎な＜物語り＞であることは、避けられない。そのうえ、「出来る」「出来ない」「知っている」「知らない」という、言葉のイミや概念や対象が全く無規定なママであることが、一層、この図式を空疎化していると言って良い。しかし、逆に言えば､これだけ空疎な内容であっても、それを1つの＜物語り＞に仕上げていくところに、彼のポスト・モダニストとしての､ボードリアール風の面目がある、とも言えるのである。）

しかし、私の注意を惹いたのは、彼のポスト・モダニストとしての面目ではなく、彼が自らの感性的転向であったと述べている、オーム真理教のサリン散布事件の「衝撃」であり、同世代のポスト・モダニストである筈の宮台真司や大塚英二の行動（正確には言動か？）に対する異和感の表明の方であった。

オームの事件を知るまで､彼はセラピストとしても、一人の人間としても、「無理をしない限り、自他共に大丈夫」なのだという考え方であったと謂う。(それ迄、彼は、ユングの

信奉者であった)。しかし、「なんちゃって宗教」にすぎないオームが、あれだけの事件をおこしたとき、彼は、「シニシズムの恐ろしさ」を知り、セラピーの患者が「反省をし続ける限り」「治癒」はない、という考え方に変わり、ラカン系のテキストを読むようになった、と述べている。又、自分と同じ考えである筈の（つまりは無為のシニシストであるべき）サブ・カルチャー論者である大塚英二が、保守系ジャーナリズムと論争し続けていることや、＜近代＞という大きな物語りの終わりを論じている筈の宮台真司が、「絶望からはじめよう」と若者達にアッピールしていることを「一つの無理」として考えるのである。

しかし、私には、このような＜感性的転向＞や、同一世代の他者に対する＜異和感＞は、実は「外的世界など何もない」と考えているこのポスト･モダニストにも、＜自＞＜他＞を境界づける＜外部＞が確実に存在していることを示すものではないか、と考えられる。

２）北田暁大（「反市民」を支える草の根ロマン主義）（「論座」2004.8）

論者である北田は、前掲斎藤より、さらに若く、斎藤の図式では、団塊ジュニア世代に属する若い研究者である。(東大情報研の助教授)。この評論で「何もしたくない」世代である筈の彼は、かなりの反撃を覚悟して、ポレミーク的文章を書いている。

彼が看過できないというのは、イラクの人質事件での三人の被害者に対する「自己責任論」の横行と、小泉訪朝後の拉致家族会の言動に対する猛烈なバッシングであって、実は、併れも、インターネット上の「２チャンネル」からフローしていると謂う。両者共に、２チャンネル→公権力→マス・メディアという回路で横行したのであり、攻撃の対象をみても分かる通り、攻撃は、反体制・保守を問わないものであると彼は謂う。２チャンネルでは、既に２年前から、「プロ市民」という揶揄のフレーズが、スタンダードなものになっており、あらゆる市民運動家を嘲笑し、「思想」をまともに分析し、かつ実践にうつす人間は、全て、この「プロ市民」として揶揄のターゲットになっていた、とのことである。

ところで、北田は、こうした２チャンネルの思想を＜草の根ロマン主義＞と命名している．彼は､小林よしのりの行程に、その範型を見出している。即ち､「HIV訴訟を支える会」の代表をしていた小林は､政府との和解の成立裡に､会の解散を呼びかけ､「日常へ帰ろう」とアッピールしたが、川田親子や若い活動家や大学生がなおも運動を続行しようとした為、会を脱会し、やがて、「自虐史観」批判の運動に参加するが、それをも批判して脱会し、今や、保守的ロマン主義にー実は､そのような回帰の場などないのにー回帰していると謂う。この、小林のロマン主義への回帰が、２チャンネルの思想の範型であるのは、それが本来の場を持たないロマン主義である、からに他ならない。けだし、このロマン主義は､思想上の対立軸が存在していた時代のロマン主義（横光利一、福田恒存、三島由紀夫、江藤淳などーなお特殊には、吉本隆明 ）とは根本的に異なり、「旧来の思想的枠組みが根本的に流動化するなかで」、「思想を否定することで辛うじて自己のポジションを確保しようとする発想、即ち、自らの位置をメタ化しつつ、同時に世界、社会をもメタ化する形式主義」と彼は論及する。[彼の「メタ化する」という文意は、自らを高見の見物人にすることであり、

全てを物語りにして眺めようとする欲望につながっているというイミに解してよく、それが故に、彼は＜ロマン主義＞という語をかぶせたのであろう］

私は､小林よしのりの行程を詳しく調べてもいず、２チャンネルのことは全く知らない。又、前掲斎藤の言うように､「何でも知っている」世代の筈の北田が、＜日本の近代化＞の過程での＜ロマン主義＞について､かなり貧困な知識しか､持っていないことも痛感する。しかし、それにも拘わらず、彼の２チャンネルの思想＝草の根ロマン主義、という分析はかなり的確であり、それが､「旧来の思想の枠組みが根本的に流動化する」＜情況＞のなかでおこっている、という洞察は正確である、と考えられる。そして、彼は、一言も＜ポスト･モダン＞という言葉を使っていないけれども､「旧来の思想の枠組みが根本的に流動化する」＜情況＞を、世界史的な＜社会＞認識というレベルでとらえた概念こそが、＜ポスト･モダン社会＞なのではないか、と考える。もしもポスト･モダンという術語を科学的、学問的レベルに移し変えるなら、私自身、ａ)で述べたように、＜近代＞と＜近代以後＞を画する＜徴候＞の指摘はあっても、＜機構＞それ自体は明らかになっていない、社会史的な記述というより他はない。けだし、＜ポスト・近代＞とは、厳密なイミに於て、近代以後ではなく、終わらない近代という、深刻な過渡期という社会史的認識をイミしていると言わねばならない。（この点は､さらに立ち入って述べる)。

（７）ポスト近代と社会理論Ｂ

ａ）1980 年代以降の＜資本主義社会＞

1980 年代の世界の政治は、大きなエピソードに満ちている。まず、その前半に、アメリカではレーガン共和党政権が誕生し、イギリスではサッチャー保守党内閣が誕生して、70 年代末まで続いた「大きな政府」のぜい肉を落とす一方で､「市場」のダイナミズムに、マクロ経済回復（インフレ体質の脱却）の鍵を見出した。(日本の中曽根内閣でも､この政策を「民活論」として、フレームアップして、推進した)。これらの「小さな政府」「市場への信頼政策」は、一定のタイムラグを伴ないつつ、表向きのインフレ抑制下での景気回復に、一応の成果をおさめた。それに、その最後半期には、ベルリンの壁が崩壊して、東ヨーロッパの社会主義政権がナダレ状に倒れ、ついには「宗主国」たるソ連も社会主義政権国家ではなくなる、という所謂＜社会主義の崩壊＞がおこった。西側のマス・メディアの一部には、インフレ抑制の一応の成果をも含めて、これを「自由主義国家の勝利」「資本主義の勝利」と呼称する向きもあった。しかし、いくらかでも＜自由主義＞の歴史を知り、＜資本主義＞の歴史を知る者からみれば、このような「勝利」のプロパガンダは、ほとんどブラックユーモアにさえ成り得ない。少なくとも､「小さな政府」による「市場への信頼」政策の、マクロ経済的効果は、私が傍点を打ったように、あくまで表向きで、一応のものにすぎなかったからである。1960 年代最後半からの通貨危機は、71 年のニクソン・アメリ

カ大統領による金交換停止通告につながったが、根本的な通貨機構の変革が成されない限り、1984 年のドルの切り下げ（出超国通貨切上げ）（プラザ合意）につながることは、必然的であったと言って良く、これによる資金のダブ付きは、夫々、各国特有のバブル経済現象をもたらした。（日本では､バブルの規模は､最大であったから、その崩壊後の資産デフレ情況も突出したものとなった)。さらに、インフレ抑制は、実質的な景気回復につながったというより、先進国にデフレ的なメカニズムを定着させた、ということが出来る。このデフレ・メカニズムを潜在させた「市場主義」は、夫々の対応の特殊性を含みながら､欧、米、日の共通な傾向性として、現在に到っている。

この 1980 年代以降、現在（2004 年）に到る迄の、＜資本制社会＞の深層での特徴を、どのように描きだしたら良いのであろうか。この傾向についての、経済学的な分析のテキストである、スーザン．ストレンジ「カジノ資本主義」、及び宮崎義一「複合不況」に依りつつ、それらを抽き出してみることにしよう。

１）財・サービスによる資金の移動よりも、資金（資本）それ自体の移動の量がはるかに大きい。（「カジノ資本主義」では≒100 倍）

２）為替の運用の先物投機をヘッヂする、金融的商品が複合的に発展した。

３）これら、膨大な資金の国際的移動は、収斂点（基軸通貨的制御）を伴っていない。

４）資金の国際的大移動のメカニズムは、銀行による第三者金融のポテンシャルを著しく下落させた。

５）不況は、財・サービスによるインフレ･デフレのメカニズムだけに依るのではなく、資産上のインフレ･デフレのメカニズムにも依り、それらが＜複合＞する様相でおこるようになった。

６）不況を克服するべき、ケインズ的な財政・金融政策は､資金の大量的な移動によって、有効性を失なった。

７）Ｐ･Ｅ･Ｒ（株価収益率）は、資金の国際的な大量移動によって、高どまりするようになり、乱高下は著しくなった。

８）上記（株価の高どまりと乱高下）に伴ない､企業による企業合併、企業買収が一段とさかんになった。

９）（個別的な資本の評価は､「株価」もしくは、それがもたらすＰ･Ｅ･Ｒによって評価され、複合的な労働生産性は二の次となっている)。

上記、諸特徴のうち、１）～３）迄は「カジノ資本主義」で、４）～６）迄は「複合不況」で論じられた諸点であり、７)、８）は両テキストの刊行後の、しかし、両テキストの論述に継起的であると思われた点を､私の判断で付け足した点に他ならない。ところで､「カジノ資本主義」も「複合不況」も、ポスト・ケイジアン的な視点から、行われた経済学的な分析であるが（但し二つのテキストの重点と、エヴァリエイションは異なっている)、ここでは、これらのブック・リビューには、立ち入らない。ただ、はっきり言いえることは、1980 年代以降の＜資本主義＞を＜カジノ資本主義＞と謂い､＜複合不況型の資本主義＞と

謂っても、それをある＜傾向＞とだけみなすのか、＜帝国主義＞や＜国家独占資本主義＞と同様に、通期の＜段階＞とみなすのか、についての結論には到らない、ということだけである。何故なら、＜カジノ資本主義＞や＜複合不況型の資本主義＞は、所謂＜国家独占資本主義＞（不完全なケインズ政策型資本主義）の崩壊の機構的な解明と厳密に関連づけられない限り、本来的な推論（及びその系）にもならないし、いわんや、それについての理論モデルの構築にも到らないから、である。それ故、ここでは、それを一傾向に限定して考えることにするけれども、この傾向が、市民的コモンセンスからみて、「虚の経済が実の経済をないがしろにしていく経済」（養老孟司「バカの壁」）であり、貨幣論的パースペクティヴからは、「ハイパー・インフレーションのリスクが全くヘッヂされていない社会」（岩井克人「日本資本主義論」）であることは確かである。そして、市民的コンセンサスから言う、「虚の経済」の支配という観点は、経済学固有の議論を措くとしても、私たちの社会思史的観点にとって、極めて重要である、と言わねばならない。何故なら、＜カジノ資本主義＞的傾向は、国際的なヘッヂ･ファンドによる資金の移動としても、P･E･Rの高どまりに依るビッグ･ビジネスのM&Aであるにしても、それが、どのような金融工学的なシミュレーションや会計学上の革新を経たものであったところで、資本としては、G－G’の範式の、さらなる物神化、即ち、「それ自身に利子を生むものとしての資本」（K．マルクス「資本論」vol３）の複合化、以外の何物でもないからである。少なくとも、＜帝国主義＞に於ても、＜国家独占資本主義＞に於ても、＜利子生み資本＞的な価値増殖は、一定の乖離を伴いながらも、結局は、資本のファンダメンタルな生産性と関連づけられていた。もちろん、資本の生産性という表現は、本来正確ではない。資本は、競争に於ても、独占に於ても、新しい技術の採用（例えば、価値形式的な簿記や会計に新しいＩＴのシステムを導入することも、これに該当する）によって、労働力商品の生産性をあげることに、血道をあげてきたのである。マルクスの＜唯物史観＞に於ける＜生産力＞とは、これを言うのであって、生命を終えるまで止揚されることの無い＜生産関係＞との矛盾体（＜生産様式＞）に於て、止揚のテコ、動力は絶えず、この＜生産力＞（「ドイツ・イデオロギー」）では、社会的生産諸力）に置かれていたことは、既にみた通りである。

しかし、＜カジノ資本主義＞の諸傾向は、このような労働生産性の方向を、全く持っていない。より厳密に言えば、このようなエレメントを含む、資本の運動（実の経済）よりも、生産関係としての資本のｎ次的物神化（G－G’のｎ次化）による、運動が支配的となっている。少なくとも、この点で、マルクスの「近代ブルジョア社会」＝「資本制社会」という壮大な近代社会論の枠組みは、重大な訂正を強いられるかもしれないと考えられる。この重大な＜問題＞のコンテキストは、前述の９）と深く結節する。

ｂ）＜カジノ資本主義＞的傾向と＜市民社会＞と＜国家＞

１）「市民社会」論＝「綜合的社会科学」・説の枠組みについて：

前項（1）（2）で、私は、社会思想史の古典的な教科書である、高島・平田・水田共著の「社会思想史概論」について、二つのコンテキストに於て批判した。即ち、
①＜社会＞が、政治・経済・法を分化する、抽象的一般性であることが、明確にされず、＜社会＞とは、＜市民社会＞であることが、先験的に前提されてしまっていること、
②マルクスの近代社会論の総体に於て、彼がA．スミスから批判的に継承した＜市民社会＞論こそが、一貫して普遍的なカテゴリイであったとする、彼らの理論には、マルクス理論の研究史的に言っても、無理があること、の二つの事由である。

今に到って、私は、後者②について、いくらか敷衍せざるを得ない。けだし、＜カジノ資本主義＞的傾向との関連に於て、このことは、極めて肝要なイミを持つからに他ならない。

＜市民社会＞が、K．マルクスの理論の展開－「近代ブルジョア社会」＝「特殊な資本制社会」－としての展開のなかで、極めて重要な位置を持つことは、否定できない。確かに、彼らの研究史が明らかにしたように、「ドイツ･イデオロギー」（エンゲルスとの共著）はあるイミで、＜市民社会＞論と言っても良く、この＜市民社会＞の枠組みは、後の「経済批判要綱」や「資本論」に到っても、一定のイミで保持されていたのであって、この限りで、彼らの業績（高島善哉のスミス研究、平田清明の「要綱」「資本論」研究）は、極めて理論的に有意義であった許りでなく、全く＜市民社会＞論の契機を欠いていたスターリン主義批判としても、一定の思想的イミを持っていたと言わねばならない。（これと相応して、経済史研究家、大塚久雄が、M．ウェーバーの「合理化」論に＜市民社会＞＝＜変革的な生産力のエートス＞論をみて、所謂「マルクス＝ウェーバー」問題を提起したのも、理論的には一定のイミがあったと言わねばならない。なお、大塚については、後の行文でも触れることになろう）。

しかし、このような事態は、「市民社会論」者の謂うように、マルクスの理論に於て、＜市民社会＞が普遍的な＜社会＞（それ故、＜社会主義＞にとっても、形式的なモデルたり得る＜社会＞）であり、逆に＜近代資本制社会＞こそ、その特殊的な規定性を持った＜社会＞である、という論理には、決してつながるものではない。それは、マルクスの理論の発展という事態に於て、「ドイツ・イデオロギー」と「要綱」「資本論」を同一の位相で研究するという、「粗雑」であり、「無理」な方法、と言って良い。なる程、「ドイツ･イデオロギー」は、マルクスが＜近代社会＞を、「社会的分業」と「社会的交通」が不可逆に（後戻り出来ない）発展していく＜社会＞である、という論点にたどりついたテキストであり、フォイエルバッハ的な思弁から、自己自身を解放した記念碑的なテキストであって、このイミで独、日、ソヴィエトで盛んだった、「持分問題」の研究に於て、多くの研究者が多分に、フォイエルバッハ的なエンゲルスのコンテキストを、マルクスのそれと峻別する作業仮説をしたことも、大いに意味があった。しかし、マルクスは＜社会的分業＞と＜社会的交通＞諸形態の、不可逆的に発展していく＜社会＞（それは著しく＜市民社会＞的であると言って良い）に、＜近代ブルジョア社会＞の本質をみるという視座構造からは、次第に

離れていったと言って良い。「要綱」や「資本論」に於ては、歴史的に特殊な「近代ブルジョア社会」の本質的な規定は、「資本制的領有法則」による、価値法則の貫徹とその膨大な機構の論証におかれ、何よりそのことが、研究され続けたのである。この位相では、「社会的分業」と「社会的交通」の不可逆的な発展（＝＜市民社会＞的カテゴリイ）は、本質的な構造（資本制生産社会）から、必然的に媒介される＜経済社会構成体＞として、即ち一つの＜ゲシュタルト＞として位置づけられるに到っている。私が、先行の行文のなかで、マルクスの理論的行程のなかで＜市民社会＞の枠組みが、一定のイミで堅持され、保持され続けた、というのは、このことを指している。このことは、「要綱」や「資本論」のコンテキストに現われる＜市民社会＞的な概念をどう解釈するかに係わってくる。＜学会＞で大きな論議をまきおこした平田清明の見解についても、それに対する反論についても、同然である。それ故、例えば平田の謂うように、確かに「要綱」(「貨幣」章）や「資本論」の「資本主義的蓄積の歴史的傾向」章で、マルクスは＜市民社会＞的な範疇によって、即ち「自己労働に基づく個体的所有」によって、＜問題＞の説明を試みている。しかし、それは、資本制生産の展開である＜貨幣＞や＜資本の蓄積＞が、如何に＜市民社会＞的枠組みから乖離するかを＜説明＞し、なおかつ、その乖離（→矛盾）の止揚形態を＜市民社会＞的な概念（個体的所有の復権）によって、比喩的に＜説明>したもの、以上ではない。これを＜貨幣＞や＜資本蓄積＞の本質的な構造の論理展開に係わらしめたのは、平田の＜市民社会＞論的誤謬と言って良く、又、当の平田よりも、マルクス自身の論理的矛盾として、直ちに問題にする反論（宇野弘蔵編「資本論研究」Ⅱ）も焦点がずれている、と言って良い。

２）マルクスの社会理論に於ける固有なイミでの＜市民社会＞

前掲１）で述べたように、マルクスは、「要綱」や「資本論」の段階では、＜市民社会＞は、資本制生産の本質から媒介される経済社会構成体と考えていたと言うことが出来る。＜市民社会＞は、マルクスに在っては、＜資本＞そのものの価値増殖過程の累積がもたらす、＜社会的分業＞＜社会的交通＞の発展形態であると同時に、自己労働に基づく個体的所有という仮象の下に営まれる、諸個人の契約、連合、活動であるのであって、唯物史観の比喩で言えば、＜上部構造＞と＜物質的土台＞を相互に媒介する必然的なゲシュタルトであると言って良い。少なくとも、マルクスが、＜土台＞が＜上部構造＞を規定するという、建築の比喩で唯物史観を＜説明＞したとき、このことは、充分含意されていたと考えるべきである。(言うまでもなく、このような含意を全く問題にしないところに、ステレオタイプ化したスターリン主義的イデオロギーが位置していたと言うことが出来る)。

ところで、マルクスの含意を図式化すると、下記のようになる。

＜上部構造＞（政治的国家、ブルジョア･イデオロギー）⇔＜市民社会＞⇔＜物質的土台＞（資本制的生産様式）

この図式に註をつけ加えると､以下のようになる。

①＜物質的土台＞からスタートし、＜市民社会＞を経て、＜上部構造＞に到る矢印の方向が、マルクスの謂う、＜上部構造＞は＜土台＞によって規定されている、という事実を指している。即ち、＜物質的土台＞は無媒介に＜上部構造＞を規定するのではなく、＜市民社会＞を媒介して＜上部構造＞を規定するのであり、この規定態も一義的ではない。
［行政や司法の、官僚及び官僚組織の創出は、＜市民社会＞に於ける職業選択を介して行なわれ、政党は、＜市民社会＞に位置するものとして、＜国家＞の制度（＝議会）と関連する。］
②＜上部構造＞からスタートし、＜市民社会＞を経て、＜物質的土台＞へ到る矢印の方向が、＜上部構造＞が＜物質的土台＞に、一定の条件の下で反作用する、という事態を指している。即ち、①と全く同様に、＜上部構造＞は＜市民社会＞を媒介して＜物質的土台＞へ反作用する。
［自由主義下の資本主義に於ける工場法や、帝国主義段階での厚生、福祉制度の創出は、元来＜市民社会＞の只中で論議され、それが＜国家＞から法的措置として、＜物質的土台＞へと反作用した大きな一例である。もとより、これが、労働力商品の再生産機構へとつながるものであることは、論を俟たない。又、＜帝国主義＞戦争と謂えども、その原因は、全て、植民地分割をめぐる競争にだけ在るのではなく、又、戦争に際しては、＜国家＞は＜市民社会＞を通じて、統制経済下の資源配分を＜物質的土台＞に一面、強要する。又、＜国家独占資本主義＞に於て、＜国家＞が、管理通貨的措置を通じて、金融独占体の利益を抑圧するのも、この＜反作用＞の典型的な一例である。］
③＜市民社会＞は、＜国家＞など＜上部構造＞から発するのではない反作用を＜物質的土台＞に及ぼす、と同時に、＜物質的土台＞から発するのではない規定を＜国家＞に及ぼすことがある。前者の例としては、教育や文化の発展（それ自体＜市民社会＞の発揚と言って良い）による労働力の力能の発展であり、これは＜資本＞に、資本家代理的な作業（簿記、管理、監督、販売など）を労働者に委任することを可能にさせ、＜資本＞の企業組織化を、一段と高度化させた一大要因である。又、自然科学が産出した＜技術＞が＜資本＞に採用されることは、枚挙にいとまがない。これら二つは、＜資本＞の生産性（厳密には労働生産性）を増進していく、根本的な契機と言って良い。もちろん、反作用は、このようなプラス方向のみでなく、既定の＜上部構造＞の反作用（諸労働法規）を前提として、労働者が資本に対して、さまざまな原因によって、＜反対＞運動をするのは、＜資本＞からみて、マイナスの反作用と言うことが出来る。又、後者の例としては、＜国家＞それ自体が敷設した諸法規（人権、言論の自由）に基づいて、諸個人の連合体の運動（知識人や学生の運動、地域住民大衆の運動）が、＜国家＞の政策（戦争行為や文化政策、地方の施策など）に対する、反対運動を展開することを指す。
④＜上部構造＞の＜相対的独立＞とは、＜国家＞の基本的な枠組みや、それに係わる＜宗教的＞、＜文化的＞問題が、＜市民社会＞との間で、論議され、葛藤して、＜物質的土台＞へと波及しない様相を謂う。

⑤＜階級対立＞とは、一国の総体的な社会的な再分配のうえで、＜国家＞と＜市民社会＞の矛盾が発生し、それを＜物質的土台＞と反照させたとき、本来、形式的には相互に独立した、平等である筈の＜諸個人＞が、実質的（本質的）には＜被支配＞と＜支配＞に、社会層として分岐せざるを得ない、事態を指示するもの、と言って良い。この事態に於て、はじめて、＜社会層＞は＜社会階級＞に転成する。

［このような、私の説明は、アルチュセールでは、もっと徹底化される。以下の行文を見られたい。］

３）＜カジノ資本主義的＞傾向と＜市民社会＞

１）、２）で、マルクスの「近代ブルジョア」社会論のなかでの＜市民社会＞の、その彼固有の位置付けを追求してきたけれども、それならば、当該＜市民社会＞の活動の在り方は、＜カジノ資本主義＞的傾向のなかで、どのように変容するのだろうか？　結局､この＜問題＞の鍵は、本節のａ）項の文末の、私の説明のパラグラフを下敷にするしか、ない。私は、＜カジノ資本主義＞は、生産関係として資本の n 次的物神化（利子生み資本的階程の n 次的展開）に求め、あくまで＜社会的な生産力＞に動力のテコを求めているマルクスの近代社会論は、重大な訂正を強いられるかもしれない、と言った。（しれないと表記したのは、＜カジノ資本主義＞は＜資本主義＞の一傾向か、画期の段階か、が明確でないからに他ならない。）

＜市民社会＞の＜資本制生産＞への係わりは、＜資本＞からみて、プラス､マイナスの両義性を持っていたとしても、常に＜資本＞の労働生産性との関連のなかで発動されてきた＜市民社会＞の労働運動は、この大枠（即ち､労働生産性）のなかでの対象化された労働と生きた労働の葛藤に他ならなかった。しかし、＜資本＞がこのような契機をイシキ的に空洞化していったら、どうなるのか？　近時の日本の、リストラと称する勤労者の人員カットを詳細に調べていないが､そこには､従来の労働運動によっては解決のつかない要素が､多分に散見され得る。リストラは、短期に自己を黒字化（会計的に）する為にだけ、行われているのであって、恒常的な企業組織（ゴーイング・コンサーン）としての生産性やプロジェクトシフトの観点から、行われているとは、到底言えない。＜資本＞は、＜株価＞と＜株価収益率＞＝P・E・R をひたすら、自己評価としてイシキしているのであって（この点も、a）で指摘した)、いわば、自らを＜記号化＞している、と言うことが出来る。このイミで、ボードリアールの指摘は決定的に不充分であって、彼は、＜物＞、＜商品＞の＜記号化＞について語ったけれども、本来的には＜資本＞そのものが記号化しているのであり、本来の価値形態の展開とは逆立ちして、＜資本＞→＜貨幣＞→＜商品＞が＜記号化＞しているのではないか。そして、このような逆立ちした記号階程が可能なのは、＜資本＞そのものが､(再）生産過程（W - P - W’）を欠落して、G - G’としてしか考えられていないからに他ならない。

同様に＜国家＞も又、この＜資本主義＞の新傾向に対して、反作用を欠いている。それ

が資本主義的生産様式にとって、最終的にはプラスの機能を持ったとしても、＜資本主義＞のあらゆる段階で、＜国家＞は＜資本制生産＞に干渉（反作用）を加え、短期的には、支配的資本の総資本的利害を抑圧しさえした。しかし、現在の傾向下では、＜国家＞は文字通り、資本制社会の基底で行われている諸運動を、只、政策的に反復、反映しているにすぎない。レーガンやサッチャー（ひいては中曽根）の＜市場＞への信頼は、このイミで＜国家＞が＜マーカンタイル・システム＞から＜自由主義＞（自由放任）へ、シフトしていった歴史的事実とは、根本的に様相が異なっている。（所謂＜新古典派経済学＞は、このイミを本質的に理解しようとしてはいない）。現下の＜国家＞は、＜資本制生産＞に対して、最低限の措置を追認的に行なっているだけであり、かつ＜外交＞＜軍事＞に特化することもない。（外交も又、資本の要求に追従、追認しているにすぎない）。このイミで、＜国家＞は、内向きの自閉型のモデルになりつつあり、その＜議会制民主主義＞の枠組自体も、自閉型のモデルになりつつある。

＜市民社会＞では、内向きに閉じられつつある＜政治的国家＞、及びその系（議会制民主主義）からも、労働生産性の向上から乖離しつつある＜資本の運動＞からも、共に、挟撃される情況にあるばかりでなく、その双方へのコミュニケーション手段を欠落しつつある、と言って良い。さらに又、＜市民社会＞は、それ自体のエレメントを成す＜運動＞や、＜運動＞のトレーガー（研究者、知識人、大学生、労働者、市民、地域住民大衆）自体の変容にも直面している。言いかえれば、＜資本制生産＞の基底的な変化は、＜市民社会＞、即ち、経済社会構成体自体を根本的に変質させつつある、と考えるのが至当である。もっとも、この＜市民社会＞自体の変質を考察の内部にくり入れながら、なおかつ、＜市民社会＞のコミュニケーションを厳密に理論化していくという、U．ハーバーマス等のプロジェクトも存在するが、私としては、ハーバーマス批判をする準備も能力も乏しいので、この点については保留するしかない。しかし、予断として言えば､このプロジェクトは理論的作業として、とても難しいだろうと考えられる。

［なお、この３)項の説明は、欧・米・日にみられる＜カジノ資本主義＞と、その下にある＜市民社会＞と＜国家＞を、極めて簡単に、一般化して書いたが、欧・米・日には夫々特殊性があることは否定出来ない。ただ、一般性としては一とおり該当する、というイミは持っていると確信する。但し、そのなかで、＜欧＞の＜国家＞についてだけは、明らかに異なる点を明記しておきたい。］

ｃ）ポスト近代を＜社会思想＞として、どう把握するか？

＜ポスト近代＞が、ジャーナリズム（時論）のなかで、それに肯定的な論者によっても、否定的な論者によっても､どのように扱われているのかを､一とおり私たちは概観した｡（記述（６）節)。どちらのスタンスをとるにせよ、そして、その論理の稚拙さをカッコにくくって考えてみた場合、斉藤論文も北田論文も､＜ポスト近代＞を極めて軽薄にしか、扱って

いないことだけは確かである。全てを知っているが何も出来ないと、うそぶく＜斉藤＞は、自分の内部以外、「外部には何もない」と言明しながら、オーム事件によっておこった自己の「感性的転向」を深く追求しようとしない。又、これ以後「ラカン派のテキストを読むようになった」と言っているが、ポスト・モダニスト流とは全く異質な、ラカン自身の＜近代＞との格闘を研究した風もない。一方、知識化すれば、斉藤風になるのであろう「２チャンネル」流のディスクールを、＜草の根民主主義＞の名の下に批判した北田にしても（小林よしのりの転向が、その範型とされている）、「２チャンネル」流のディスクールを生み出す与件＝情況を、「旧来の思想的枠組み」の「根本的な流動化」と謂うだけで、それを全く明確化しない。恐らく彼の頭の中には、東西冷戦の解体（社会主義の崩壊）という事態が、イミされているのかもしれない。確かに、冷戦構造の解体は、＜ポスト近代＞という社会思想上の＜問題＞の大きな一部を成すが、到底、その全てではなく、むしろ、この問題の扱い方如何によっては、サブ・システムを形成するに停まるにすぎない。

このように、＜ポスト近代＞が、軽薄にしか扱われないという事態は、＜ポスト近代＞そのものが未だ科学や学問の地平で、本格的に＜問題＞として扱われていない、ということでは決してない。そこでは、このような術語が使用されていない、だけである。即ち、＜ポスト近代＞なる＜術語＞、もしくはそれが妊む＜問題＞は、単なるジャーナリズム上の流行にすぎないような軽薄な＜問題＞ではあり得ない。

ここで、もう一度、ボードリアールの理論について考えてみるのも、一定の意義を持つだろう。誰が＜ポスト近代＞という術語を最初に使用したかは、不詳であるけれども、彼が＜ポスト近代＞を、昨今のジャーナリズム上の熟語として敷設するうえで、最も影響力があった理論家の一人であったことは事実であったからである。さらに、私たちは、ボールドリアール批判として付け加えるべきものを、わずかながら述べることも出来る。即ち（６）で、私たちが二つのコンテキストで彼の理論の批判的要約を提出したとき、私たちはその批判の具体的論拠を欠いていたけれども、今や、一定の限定付きで、それを得たからである。けだし、私たちが、＜近代＞と＜近代以降＞を、彼が厳密に＜機構＞として明確化せず、ただ＜予兆＞を敷衍しているにすぎない、と批判するうえで（一傾向かもしれないという留保条件を明記したうえで）、今やその機構を、＜資本制生産＞の基底で支配的資本が、＜社会的生産力＞からそのヴェクトルを変位させ、自らの資本関係そのものの物神化へと主動し始めたことに求めることが出来る。又、彼が、＜物＞の全面的記号化と＜記号＞それ自体の「たわむれ」の集積、及び＜記号＞がメッセージされる＜コード＞が＜シミュラークル＞であることを述べるとき、彼の論理の逆立ちを指摘することが出来る。即ち、＜記号＞がメッセージされるべき＜コード＞が、＜シミュラークル＞であるのは、＜資本＞それ自体が、＜記号化＞されているからであり、＜物＞（＝商品）が記号化されるのは、過程の出発点ではなく、終着点であるのだと、言明することが出来る。このように、まがりなりにも、私たちは、＜近代＞と＜近代以降＞を一定の条件付きで、機構的に分析する範疇を把握したという事が出来るが、果たして、このコンテキストだけで、＜ポスト近代＞が

妊む＜イミ＞を、＜社会思想＞として、問題化できるのであろうか？　私は＜出来ない＞と考える。確かに、＜機構＞的分析は、＜近代化過程＞の＜行き止まり＞観を裏付けることは出来る。しかし＜ポスト近代＞を＜社会思想＞として考える為には、さらに今一つの契機が必要である。それは、（６）で予断的に述べたパラグラフに係わってくる。私はそこで、＜ポスト近代＞という社会史的認識（社会思想）の、本来的に厳密なイミは、「（単なる）近代以降（というイミ）ではなく、実質的には終わっているのに、なお終わらない、近代という、深刻な社会史的認識」である、と言っている。この言明を、少し厳密に検討してみよう。

①「実質的に、終わっているのに」という＜主語＞は何であろうか？

それはボードリヤール向きの謂う、「大きな物語り」（宮台真司）であるに他ならない。もちろん＜大きな物語り＞とは、例によって予兆の敷衍、即ちレトリックであるから、これを論理的に考え直す必要がある。それは、＜近代化＞（これはネーショナリズムとセットになることが多かった）を支えてきた無数の人々の＜メタ物語り＞であり、全ての近代社会論の＜体系＞の背後に潜在していた＜メタ言語＞であると言って、大過はないだろう。即ち、＜メタ物語り＞とは、勤勉に働く事によって＜貧しさ＞から解放され、それが社会的スケールでは＜富＞の増進となり、一方で、この＜物質的な富＞の増進は、全てのアンシャン・レジームを解体させることによって、＜精神的な富＞即ち、人権、自由、民主的な諸制度の増進につながるという、一大＜理念＞に他ならなかった。だが、多くの人々の＜メタ物語り＞を方向づけたものは、＜近代社会理論＞に潜在していた＜メタ言語り＞である。

それならば、この＜メタ言語＞とは何か。それは文字通り、論理哲学の領域で議論される＜検証命題＞、＜検証理論＞に他ならない。厳密なイミで、社会科学は＜検証命題＞を持たないという理論が、今、学界の通説になりつつある。それならば、さらに、それらを綜合化した＜社会理論＞が、＜検証命題＞（メタ言語）を持たないことは、自明であると言って良く、事実、＜社会理論＞家である前に、何よりも抜群の社会科学者、もしくは社会科学批判家であった、マルクスやデュルケームやウェーバーが、この事態に関心を持たなかった筈もない。彼らはひたすら、科学的な分析や、論理的推論をテキスト化したに他ならず、＜当為＞と＜現存在＞を混同することもなく、自己の理論を＜イデオロギー＞や＜ユートピア＞と混同することもなかった。（推論や理論を＜イデオロギー＞や＜ユートピア＞と混同することが、理論そのもののドグマ化と、また＜メタ言語＞との混同に他ならない）。又、ある種の要領を得ない論者が謂うように、マルクスにとって＜唯物史観＞が、イデオロギーであり、ウェーバーにとっては＜合理化＞が、デュルケームにとっては＜脱アノミー＞がイデオロギーであった、という議論は、彼らの文法に即するならば、的外れであると言って良い。彼らは、凡そ、秀れた理論家であればあるほど、科学（学）の方法的端緒（科学的な展開にとっての、導きの糸）に真剣であることを理解しない許りか、この＜導きの糸＞と論理的な展開のコンテキストとの、関連を分析しようとしていないにすぎ

ない。
けれども、論理的に完全を期そうとすればする程、私は、彼らは自己の社会理論の背後に、＜メタ言語＞を潜在させざるを得なかったと考える。言いかえれば、理論的階程が進捗すればする程に、彼らの認識活動そのものに、＜近代社会＞の必然的進展という大テーマが堆積され、かつは、この進展を制約する＜与件＞の枠組みは、これに比例して提起されることが少なくなっていった、という事態が存在したのである。[このような＜事態＞を明確化しない限りに於て、アカデミズムに於て彼らの理論は、閉じた＜体系＞として精密化されたり、スコラ的にディテール化される、のである。]
先進国の大衆は、実質的に＜メタ物語り＞の終わりを認識し始めているのと同様に、社会理論地平に於ても、潜在的な＜メタ言語＞は、イミを失いつつある、と言うことが出来よう。
②それならば、「終わらない近代」とは具体的に＜何＞を指すのであろうか？
これには、二通りの事態がある、と考えられる。一つは、＜近代＞はあるイミで終わっているのにも係わらず、その終わりを告知する新しい歴史的段階が、全く＜ユートピア＞としてさえ、想像できないという事態であり、二つは、依然として終末傾向か段階かは別にして、＜資本制社会＞がなお強固なシステムであり続け、＜近代＞に固有な社会的疾病であるところの、＜飢餓＞＜戦争＞＜不公正＞＜抑圧＞は、依然としてなくならない許りか、むしろ実質的に増大しつつある、という事態であろう。
もちろん、このように考えてみるとき、＜ポスト近代＞という社会思想は、深刻な過渡期の認識以外のものでないことが、了解されることとなる。

（8）ポスト近代の理論的試みについて

a）L．アルチュセールのマルクス理論の研究

L．アルチュセールは、「蘇るマルクス」や「資本論を読む」（共同研究)、「レーニンと哲学」などのテキストによって、マルクス理論の研究史に新しい局面を開いた仏の理論家である。彼のことを専門家は、＜構造主義的なマルクス主義＞と謂うけれども、彼が如何なるイミで＜構造主義＞的であり、如何なるイミで＜マルクス主義者＞であり、如何なるイミで＜哲学者＞であるのか、アルチュセール理論の研究史のうえでは、実は、少しも明確になっていない。確かに彼は、H．ルフェーブルのように、＜主体性論＞を推進した理論家とは対極に位置しているけれども、しかし＜人間＞が主人公ではなく、＜構造＞が主人公であると明言し（J．P．サルトルとの論争)、その＜社会的均衡＞＝＜構造＞に、あらゆる社会に通底する＜キソ＞を置いたK．レヴィストロースとも、全く対極にある存在である。そして、彼は、自らを＜哲学者＞と称したことはなく（彼は、＜哲学の批判＞、＜哲学の死滅＞という言葉を多用している)、その＜哲学＞概念は、論文のなかで否定的である、

と考えられる。＜マルクス主義者＞については、一層難しい。仏共産党を批判し、これをのりこえるべき＜客体＞にすぎないと宣言し、カルテェ・ラタンの闘争に結集した知識人、研究者、大学生らに多くの影響を与えながら、なお＜プロレタリアート＞の＜前衛＞たるべき、当の仏共産党にとどまり、その＜反対派＞として活動し続けたのであった。実は、前掲のテキスト群も、複雑なマルクス主義者としての、彼の「理論的実践」の一面に他ならなかったのであって、そのイミでは、難解な両義性を引きずり続けた、彼の＜政治的実践＞を明確にするのでなければ、本質的に彼の＜理論的実践＞を明確に＜研究＞することは出来ない、と私は考えているが、アルチュセールの専門的な研究者は、この点を深く考えないのか、この方面のアルチュセール研究は皆無であると言って良い。(この点については、後の行文でいくらか触れる)。

併れにせよ、成立過程そのものが、複雑な彼のテキストは、理論的にも難解であり、ここで到底、そのテキスト･クリティークをすることは出来ない。それ故、ここでは、「蘇るマルクス」から、言葉の本質的なイミで、ポスト近代的な彼の理論の側面を抽き出すことにだけ専念したい。とは言っても、ある程度の要約的な解説なしでは、この用も果たすことさえ出来ない。

「蘇るマルクス」は、四つの研究論文から成る研究論文集であるが、そこで研究されているテーマは、以下のとおりである。

① マルクスの理論に於ける「ドイツ・イデオロギー」の位置づけ

② ＜イデオロギー＞と＜理論＞との関連

③ ＜上部構造＞と＜物質的土台＞の規定、反作用の関連

これらについて、いくらか解説を施そう。

① について：

アルチュセールは、「経済学・哲学草稿」と「ドイツ・イデオロギー」を＜切断＞する。前者は、いわば、初期マルクスの極限に立つテキストであり、後者は全く新たな＜地平＞、即ち、「経済学批判要綱」や「資本論」へとずっと継承され、深化されていった認識論の構造の端緒を成したテキストである。

イ)「経済学・哲学草稿」で、マルクスは＜人間＞が類的活動に於て＜主体的＞に＜自然を対象的に改作し、自らをも、ダイナミックに＜自然化＞する過程に社会的生産のキソを論定した。(社会的物質代謝)。

ロ）それ故、彼は、この人間の社会的活動を＜疎外＞するカテゴリイとして、＜私有制＞及びその系の全てをおき、その＜疎外＞の内容及び脱却を論じた。それ故、「草稿」のコンテキストでは、＜社会＞がどの程度＜疎外＞から脱却しているのかを、＜人間の自然化＞をメルクマールにして論じる傾向が支配的である。(例えば＜性＞の問題など)。

ハ）＜自然＞と＜人間＞の相互規定性、という彼の独創的なコンテキストは、未だヘーゲルやフォイエルバッハの＜自然＞論に呪縛されている＜疎外＞論的なメカニズムの為に、

結局は充分に生かされず、「草稿」は＜疎外論＞的形而上学に終わってしまっている。
ニ)「草稿」の＜疎外論＞の形而上学的な残滓は、次のような言明の構造に還元されうる。＜本来、ＡであったものがＢへと疎外され、それが回復＝止揚されて、Ａ＊Ａ’に帰還する＞。この＜本来＞という概念こそ、形而上学のあらゆる与件であり、哲学的イシキ＝＜イデオロギー＞の本質に他ならない。
ホ)「ドイツ･イデオロギー」は、エンゲルスとの共著であり、全体の４割がネズミにかじられて発見された未完の草稿（当時のソヴィエトのリヤザノフ版テキストを指す）であるけれども、＜疎外論＞的発想を捨て、従って、＜本来＞という形而上学的与件を捨てた、画期的なテキストである。
ヘ）このテキストでは、この「近代ブルジョア社会」が達成してしまった、＜社会的分業＞の発展と＜社会的交通＞の発展は、未曾有のものである許りでなく、なお、加速度的に発展せざるをえない、不可逆な＜社会＞（後戻りの出来ない＜社会＞）であることが論定されている。
ト）この加速度的な＜社会＞の発展は、＜本来＞的な＜疎外＞の論理で、帰還させられるべきものではなく、それが＜盲目＞的で＜無政府性＞である点だけが厳密に論じられようとしている。又、このような＜分業＞と＜交通＞の発展をとおして、＜イデオロギー＞は日々、新たに生産されていくことが、指摘されようとしている。
［アルチュセールが be going to 形で論じたのは、このテキストが未完の草稿（しかも 1/5 だけが復元された）であったからであるが、同時に彼は、＜社会＞の分業と交通の無政府的発展（制御不可能な発展）という論点は、「要綱」「資本論」に継承されていった、と指摘している。又、＜分業＞と＜交通＞の発展による＜イデオロギー＞の生産については、これ又、「要綱」「資本論」に、＜疎外論＞とは異なる＜物神崇拝＞の複合的展開として発展させられていった、と指摘している。］
② について
アルチュセールは＜イデオロギー＞を二つのコンテキストによって論じている。
イ）諸個人は、生誕時から＜父＞＜母＞をはじめとする＜家族＞という＜社会的関係＞によって、＜自己自身＞と＜社会的関係＞についての＜イデオロギー＞を図式として敷設する。彼 or 彼女が、この＜イデオロギー＞を、成長することで脱却していくというのは、虚偽にすぎない。＜家族＞以外の＜社会的関係＞を経験していく過程で、彼 or 彼女の＜イデオロギー＞の図式は、＜変位＞するのであって、＜原型＞の図式がなくなる訳ではない。むしろ、彼 or 彼女は、このような諸関連のなかで、何度も再帰的に呼び出されて（recall されて）、＜社会的関係＞に対する、自己自身の＜イデオロギー＞を積層させていく。
［彼は、イデオロギーの研究、とりわけ再帰的 recall の概念について、ラカンの「鏡像理論」から多くを学んだと明記しているが、ラカンの精神分析論のテキストを知らない私は、これをカッコにくくっておくしかない。］
ロ）諸個人、及びその合成たる諸組織は、＜イデオロギー＞から自由であり得ることは

決してない。いかなる哲学批判や科学的研究と言えども（それが共同研究という形式をとったとしても)、それ自身＜イデオロギー＞たることを免れない。それ故、＜科学の客観性＞なる概念は、このイミで虚偽でしかありえない。同様に、諸党派は、それが、一定の根拠を持つものとして、如何なる綱領的認識を掲げようとも、それ自体、イデオロギーたることを免れ得ない。

③ ついて：

ハ)マルクスの唯物史観に関する簡単な論説（「経済学批判」序文）に於ける、「上部構造」と「土台」の比喩的な説明は正当であるが、その含意の詳細を説明したものではない。それ故、これを比喩と受けとらず、一つのドグマとして受けとった＜規定＞、＜反作用＞の諸説も、到底、厳密なものとは言えない。

ニ）＜上部構造＞について言えば、＜政治的国家＞や科学、芸術などの＜イデオロギー＞諸装置が考えられるが、実は、これらは、およそ１～ｎまでの諸領域、諸構造に分岐しつつ、それらが相互規定的に重なり合っていることが分かる。(公権力としての＜政府＞、それを下支えする＜行政官僚組織＞、さらには＜司法権力・組織＞、政党が入り乱れる＜議会＞、さらには＜学校制度＞、＜大學＞、＜研究機関＞などアカデミズム支配機構、芸術の制御のためのシンジケート諸組織、などなど)。この１～ｎまでの諸領域、諸構造の相互規定的な重なり合いは、＜物質的土台＞に於ても、同然である。(ビッグビジネスの＜工場＞、＜オフィス＞などの諸組織、財・サービスの＜売＞＜買＞の機能的＜ネットワーク＞、新技術をめぐる＜開発諸組織＞、独占資本制の＜シンジケート組織＞などなど)。

ホ)これら、夫々の領域や構造の相互規定的な重なり合いのなかで、どの＜領域＞が＜最終審級＞になり、他の領域を審級（規定）するかは、その時点での＜歴史＞的情況と、＜イデオロギー＞諸関係によって、決まるのであって、一義的に決定されるのではない。又、＜物質的土台＞と＜上部構造＞も又、画然と区分けされている訳ではなく、実は互いに相互規定的な重なり合い＝構造、の中に在るのであって、＜物質的土台＞が＜上部構造＞に対して、審級者の位置にある、という命題も一義的には成立しない。(それは、＜資本制社会＞総体を時間的にも、空間的にも総括する立場、即ち、長期的な観点に立ったときに、しかも可能的に言明し得る命題にすぎない)。このような「蘇るマルクス」というテキストから、彼の理論的コンテキストを抽き出すだけで、彼の＜理論的実践＞の根本的なラディカルな性格を知ることが出来る。彼の「ドイツ･イデオロギー」のテキスト･クリティークは、甚大な「ドイツ･イデオロギー」の研究へのイムパクトを与えたのであって、(彼自身は、全く関知しなかったが)（７）節で述べたように、独、日、ソヴィエトに於ける、「持分問題」(どちらが書いた文章であるか）の研究につながり、バカトウーリャ版の「ドイツ･イデオロギー」が新たに出版された。それにアルチュセールの謂う＜複合的な物神崇拝＞は、独、日の研究者によって、＜物象化＞（フェアザツル･リッフルク）という述語で新たなマルクス理論の研究を喚起せしめたのであった。[日本

に於て、この方面の最も精力的な研究を敢行したのは、望月清司、広松渉の両氏である。]

又、＜土台＞と＜上部構造＞に関する、彼の理論は、＜重層的決定論＞の名で、多くの運動家や研究者の関心を喚起し、＜経済決定論＞をのりこえる契機を提供したものとして、一部論者に高く評価された。しかし、これだけの影響力を持った割りには、アルチュセール理論の本格的な研究は多くないし、前述したように、最も深層に属する彼の＜実践＞論に照明が与えられていない。(彼は＜実践＞の果てに＜精神的疾病＞を病むに到ったが、その疾病のイミも、彼固有の＜思想＞との関連では、深く研究されていない)。「蘇るマルクス」に於て、確かに、彼は「ドイツ･イデオロギー」のテキスト･クリティークによって、マルクスの理論の中から、＜あるべき社会＞という形而上学的規定を追放した。このことによって、安易かつクリアーな＜イデオロギー＞の暴露は不可能になったのであり、不可逆な社会的な＜分業＞と＜交通＞の累積的な発展過程のなかで、＜イデオロギー＞は救抜されようもない＜複合的な物神崇拝＞としてサーキュレーションすることになっている。このプロセスの彼固有の深刻さを、論理的展開としては理解しうる。しかし、それならば、ある＜歴史的情況＞に於て、ある＜領域＞が重層的構造のなかから、どのように＜最終審級＞として認知されうるのか？　そして、この＜歴史的情況＞と重なり合って重層な＜与件＞として位置づけられている、その時点での＜イデオロギー的諸関係＞とは何か？　イデオロギー論に於けるラカンの鏡像理論の影響をカッコにくくるとして、なお、アルチュセールの理論を理解しようとすると、結局、最初の疑問に再び立ち戻らざるを得ない。即ち、複雑な彼の＜政治的実践＞とは何であったか、あるいはその＜政治的実践＞に於て、彼は＜前衛＞や＜プロレタリアート＞の概念を＜イデオロギー＞と、どう関係づけようとしていたのか、という＜問い＞である。[この＜問い＞に対して、彼は「レーニンと哲学」うテキストに於て、暗示的には述べているが、決して明示的には述べていない。この点については割愛する。]

b）アルチュセールの理論と＜ポスト近代＞

「要約的な解説」と謂った割りには、繁雑な内容になってしまったが、あるイミで、止むを得ないものとして、了解を乞う次第である。というのも、私自身は、マルクスの近代社会理論を最も普遍的な理論と考えている為、アルチュセールの理論には、それだけ拘泥せざるを得なかったという事情があった。しかし、ここまで付き合ってくれた諸君には、既に、彼の理論が含意している＜ポスト近代＞論は、容易に察しがつくのではないか、と考える。即ち、彼の＜ポスト近代＞の論理的な含意は、何より、彼の「ドイツ･イデオロギー」の独自的なテキスト･クリティークをテコにしたものであると言って良い。彼は「経済学・哲学草稿」以前のテキストを形而上学的残滓として、マルクス理論から葬り去ることによって、①「あるべき社会」をメルクマールにした、全ての＜イデオロギー暴露＞を虚偽として批判し、それと共に、②マルクスの近代社会論に潜在する必然性のユートピア（疎外論）を抹消したのであった。換言すれば、彼はマルクスの理論に潜在していた近代的＜

メタ言語＞を破壊したのである。このような彼の理論は、＜イデオロギー＞を救いようのない、複合的な＜物神崇拝＞に位置づけることとなった。もちろん、彼の＜イデオロギー＞論は、＜前衛＞や＜プロレタリアート＞の概念との関連づけを含めて＜未完＞であり、それ故に、画期的な理論である筈の＜重層的決定論＞も、（世にある、その讃美者の議論とは別に）＜未完＞のママ終わった。しかし、それは、（７）節全体を通して、私が述べてきたコンテキスト、即ち＜カジノ資本主義＞的傾向は、支配的な資本が、自己自身の資本関係そのものをｎ次的に物神崇拝として展開していくことに、機構的な根拠を持っており、その限りで、マルクスの近代社会論は一定の改訂を強いられるかもしれないという、コンテキストと深く交錯するのである。多くの研究者や社会主義的な政党が、この傾向を示唆している、深刻な＜社会＞の過渡期という認識に全くついていけず、オプティミスティックな言説をくり返しているのをみるとき、３０年も前に、現に存在していた、アルチュセールの＜理論的実践＞は、私には一つの＜驚異＞である、と言い得る。

それならば、私が＜市民社会論＞者の研究史に反対しながら、なお、マルクスの理論に固有なイミで、範疇として潜在し続けたと述べた＜市民社会＞、さらには前述の社会の変化の中で、変容し、解体しつつある＜市民社会＞は、アルチュセールにとって、どう考えられるのだろうか？　この点について彼は触れていないが、＜市民社会＞が、事さらに重要な範疇である筈はなく、＜重層的決定論＞における、いくつかの＜諸領域＞に分解される範疇にすぎない、ということが実態であろう。

ｃ）M．フーコーの「言葉と物」について

M．フーコーの「言葉と物」というテキストは、質・量共に、文字通り、膨大なテキストである。彼は、さまざまな資料、文献、記録をとおして、近代社会のうえで、重要な範疇である＜絵画＞＜表象＞＜分散＞＜分類＞＜言語＞＜監視＞＜疾病＞＜権力＞＜人間＞などを精密に分析する。彼のコンテキストは、これら近代固有の諸範疇を、＜真＞＜偽＞命題に換言することをしない。そうではなくて、これらが近代固有の範疇へと転化した過程、即ち、近世や近代古典期から転成していった過程が、決して必然的ではなく、＜偶有的な過程＞であったことを、夫々詳細に立論するのである。この点に関する彼の推論は、本来的なエンチクロペディストのように、厳密であって、おそらく、個々の分野に於ける個別的な専門家も、容易に彼の命題に反論できない堅固さを持っている。それと同時に、このような推論の組み立て自体に、私達は、フーコーの認識論的な周致さを見ない訳にはいかない。フーコーは、Ｆ．ニーチェのテキストを賞賛し、彼からの影響を隠してはいないが、同時に、＜近代＞をラディカルに批判する為には、ニーチェのような＜哲学的なアフォリズム＞や＜哲学的レトリック＞では、せいぜい、反＜近代＞を措定することで終わってしまい、到底その目的に叶わないことを深く知っていたと考えられる。フーコーは、アルチュセールと違って、on the desk の知的エリートであったけれども、私からみると＜方

法＞は全く違っていても、実はアルチュセールと似ている局面がある。それは、＜近代＞及びそのメタ言語の批判は、認識論のコンテキストを欠いては不可能である、という深い確信であって、その点で両者は共通している、と考えられるのである。それ故、フーコーが自身の方法を、＜知＞のアルケオロジイ、即ち、＜認識＞の深層を資料の批判をとおして、推論する＜考古学＞に例え続けたのも、当然と言わねばならない。(「知の考古学」)

こうしたイミからすれば、フーコーの＜近代＞及び＜近代のメタ言語＞をめぐる批判的探求が、いかに大著であれ、「言葉と物」で終わる筈はないのであって、彼の後半の研究が＜ギリシア＞の研究に向かったのは、必然的であったと言わねばならない。彼の＜ギリシア＞研究に関するテキストは、文字通り、彼の死の為に入り口で終ってしまった（「性の歴史」）けれども、その意図されたことは、大方の研究者の言うように、ニーチェ的ギリシア志向に、その原因があったとは思われない。全く未完のテキストである「性の歴史」Ⅰ－Ⅲを読んでも、この確信は、私のなかでは、全くゆるがない。以上の私の考えを整理してみると、以下のようになる。

①「言葉と物」での立論

イ）＜近代＞の重要な諸範疇は、近世末及び古典期の諸範疇の必然的な転成ではなかった。

ロ）＜近代＞の＜論理＞は、これを＜必然的＞な転成に、強力的に組みかえた。

ハ）上記ロ)の傍点部分に、＜近代＞および＜近代主義＞の強力、暴力、虚偽の＜イミ＞がある。

②＜ギリシア＞研究での立論目的（私の推論）

イ）＜ギリシア＞は、＜近代＞の社会論や歴史学が、＜古典古代＞と位置づけるような＜社会＞であったのか？

ロ）＜ギリシア＞を＜古典古代＞と位置づけるうえで、論理的な強力、暴力、虚偽が存在したのではないか？

ハ）もし、ロ）が厳密な推論のうえで、確定されたら、①のハ）と同じく＜近代＞及び＜近代主義＞の＜必然性＞をめぐる強力、暴力、虚偽が、＜蓋然性＞として推論されることになる。

このように、一切の独断論を抜きに、＜近代＞の＜必然性＞を論理的に批判し、なおかつ、その批判を積層していくというフーコーの学問は、性急な＜近代＞批判論からすれば、あまりに学問的であり、迂回的にすぎることになるのかもしれないが、しかし、確かさの点では、出色であるうえ、妥協的な要素も含んでいない。むしろ、＜ポスト･近代＞を理論的に追求していくアプローチからすれば、彼の作業が含意している＜方法＞は、凡そ、その理論的試みとして最もラディカルな試みと言って良い。けだし、アルチュセールは、近代社会論として最も普遍的なマルクス理論から、近代的な＜メタ言語＞を除去する＜理論的実践＞を敢行したが、フーコーは迂回的な立論方法によってではあるが、＜近代＞の認識それ自体が＜メタ言語＞であること、＜近代主義＞そのものが＜メタ物語り＞であることを立論しようとした、のであった。もちろん、アルチュセールにとって、＜主体＞が＜

人間＞ではなかったように、フーコーにとっても、＜主体＞は＜人間＞ではなく、「絶えざる脱中心化を行なう＜思想＞の「ヴェクトル」と、示唆的に述べられている。おそらく、フーコーにとっては、＜中心＞の視点に立ち、＜周辺＞＜辺境＞を生産すること自体が、＜近代＞固有の、認識論の空間論的敷設と考えられていたに相違なく、この点では、＜近代＞的認識に収斂しない＜思想＞のヴェクトルが、＜主体＞であると考えられていたのであろう。このイミでフーコーの理論や思想には、＜市民社会＞的な範疇自体が、近代的な＜メタ言語＞が分泌した、一環にすぎなかったとも言えるのであって、＜市民社会＞のコミュニケーションを精密化しようとする、U.ハーバーマスがフーコーに論争をいどんだのは、自然な成り行きであったが、この論争もフーコーの死によって、実現されなかったのは、残念なことであった。

（9）＜異文化社会＞からの＜近代社会＞の照射

a）＜中心＞をめぐる＜ポスト･近代＞の理論的ヴェクトル

－フーコーとアルチュセール

前節で述べたように、フーコーは＜絶えざる脱中心化＞という＜思想のヴェクトル＞を、彼の＜知＞の＜考古学＞の＜主体＞に設定している。＜中心＞を＜空虚＞化しない認識は、そのママ、＜近代主義＞の＜メタ言語＞へと自分の認識を埋没させてしまう認識なのであって、結局は、＜中心＞が生産し続ける＜周辺＞＜辺境＞を併せた「あやしげな」空間的図式へと収斂するというのが、彼の主張である。これに併行して、私流に補足すると、これらの認識は同じく、＜中心＞が生産し続ける＜先進＞＜中進＞＜後進＞という発展的な時間的図式に収斂するのである．現実に、＜人類学＞は、極めて豊かな生産性を持つ科学であるにも拘わらず、先の空間的図式にとらわれたママであるし、＜新古典派経済学＞は、この＜時間的図式＞の囚人であり続けている。フーコー的に言えば、これらは徹頭徹尾、近代主義的なマヤカシにすぎないのであろうが、これを再確認のイミでまとめてみると、以下のようになる。

①＜人類学＞は、＜パンセ・ソヴァージュ＞（野性の思考）が含み持つ、＜社会的均衡＞への知恵を歴史通底的な＜知恵＞として解放し、これを超歴史的に普遍化した。（フーコー的には、「人類」自体が、＜近代＞のメタ言語の制作物にすぎない)。

②＜新古典派経済学＞は、A．スミスに於ける「市場」による＜均衡＞を、スミスとは似ても似つかぬ内容に於て、神聖化し、一方では＜市場＞と＜自由＞を経済社会の発展度のメルクマールとし続けている。

③＜古典マルクス主義者＞並びに党は、これらの＜図式＞の＜系＞である。＜体制＞－＜反体制＞の図式を敷設し、この敷設のなかで自らを＜特殊化＞する。[この＜特殊化＞はアカデミズム内部の＜支配＞に於ても、同様である。]

このように、フーコーの＜脱中心化＞のテーゼは、極めて深い＜ポスト・近代＞的な視野図を、インプリケーションしていることが分かるけれども、それならば、フーコーのテーゼから、アルチュセールの＜理論的実践＞を考えて見たら、どうなるのであろうか。皮相的に言えば、マルクスの理論に拘泥し続けた、仏共産党の幹部党員の一人であったアルチュセールの理論は、＜中心＞にこだわり、それを＜脱中心化＞しない点に於て、それ自体が、近代主義的イデオロギー（メタ言語）にすぎない、ということにならざるを得ない。事実、フーコーは、ヘーゲルやマルクスの果たした歴史的役割を極めて否定的にしか評価していなかったし、(「吉本隆明との対話」)、フーコーを研究している研究者にもその向きが多い。しかし、＜ポスト・近代＞とは何であるのか、という論件からすると、たとえ、フーコー自身のコメントがあったとしても、このような見解は、皮相だと言うことにならざるを得ない。(但し、フーコーがアルチュセール自身に言及したかどうかは、私の知見には存在しない)。

私達の観点から言えば、アルチュセールの＜中心＞論は、フーコーの＜脱中心化＞のテーゼと、明らかに違うけれども、決して矛盾はしていない。それどころか、本質的な＜ポスト近代＞的論理から言っても、秀れて認識論的な作業の在り方から言っても、フーコーのそれと深く交錯している、と言うことが出来る。なぜなら、なる程、彼の＜理論的実践＞は、一貫して＜中心＞論でであったけれども、そもそも、その＜中心＞は、フーコーの謂うイミでの、あらゆる空間的、時間的な図式的イデオロギーを、能う限り排除された構造としての＜中心＞、に他ならなかったからである。その＜中心＞の構造を、彼は＜重層的構造＞として、モデル化しようとする一方、不可逆的に累積的に進行する＜物神崇拝（物象化）＞の、イデオロギー的展開として対象化しようとしたのであって、それ自体は、フーコーの知の考古学でさえ抽出することが出来なかった＜中心＞のイデオロギー性を、鋭く､先取りするものであったと言って良い。＜イデオロギー＞を＜イデオロギー＞として、安易に、弁別することの許されない、このアルチュセール的世界は、必然的にそれ自体が＜物象化＞であるしかない、＜科学＞の不可逆的な在り方をも指示しているのであって、このイミで、彼が「資本論」研究のプロジェクトを企図したことも理解することが出来る。

フーコーの理論が（同じく未完に終わったが)、＜ポスト・近代＞への歴史と文化に係わる今後の研究に豊かな視野図を提供している、とすれば、アルチュセールの理論は、それ自体＜物象化＞にすぎないとしても、＜必然性＞として徹底化していくしかない、哲学批判や経済学の在り方を本質的に示唆している、と言い得るのである。私が、比較的よく、了解しうる経済学の分野で言えば、それ自体が＜物象化＞的なイデオロギーであることを、理論の過程で、絶えず厳密に認知しながら、私たちは、現在＝カジノ資本主義的な傾向の＜中心＞に於て、＜虚の資本＞と＜実の資本＞を弁別する為の推論の形式や理論モデルの摸索に専念する必要がある､のである｡(この点について､いくらかでも興味のある諸君は、拙ないレクチャーではあるが、私の＜経済学＞のレクチャーを開いてみられる、と良い)。

［なお、本項では詳しく触れられないが、アルチュセールの「資本論を読む」からは、H.

ドゥルプラス「『政治経済学』とマルクス主義」というユニークな経済学のテキストが生まれていること、又、フーコー理論の歴史-文化的な視点と、＜アナール学派＞と呼ばれるH.ブローデルの「地中海」というテキストとは、深い関連があることを付言しておく。］

ｂ）＜異文化社会＞とは何か

「異文化社会」とは、一般に、近代的な社会や文化からは、異なる文化を持つ社会だと通念されている。この場合、＜異なる＞という言葉のイミは、＜異質な＞ということと同義語であって、近代的な社会や文化によって、通訳されることが出来ないこと、つまりは、＜イミ＞や＜フォーム＞のうえで、近代の文化では包摂し切れないことをイミする。かくして、「異文化社会」は近代主義的なイデオロギー、即ち、前述した＜空間＞と＜時間＞の図式に還元されて、（中心＝我々の空間、からみた）「周辺文化」と解釈されたり、（先進＝我々の発展度、からみた）「後進文化」と考えられ、ひいては、最終的には＜中心＞や＜先進＞へと向かうべき社会や国家の文化であるから、その過程では、発展的に解消すべき文化、とさえ考えられるのである。このようなイデオロギーが最も通俗化したときに、冷戦終結後の民族 - 宗教紛争を、＜貧しさ＞（経済）に一義的に還元したりする一方で、＜エスニック＞という語が、消費文化やファッションのモードとなったり、すると考えて良い。

つまりは、＜近代＞をその＜メタ言語＞や＜メタ物語り＞から、＜切断＞しない限りに於て、我々は「異文化社会」に対して、軽蔑と憧憬が同居するアンヴィヴァレントな視点を脱することが出来ないのである。しかし、＜ポスト・近代＞の理論的なモメントを探求する立場からは、この「異文化社会」は全く異なった対象性として現われてくる。即ち、＜異文化社会＞は、ここでは＜対象＞であると同時に、それ自体が一つの＜視座構造＞でもある。それが＜対象＞としては第一次的には、それを通約し、包摂することが＜近代＞の文化では不可能であるのだが、それは＜異文化社会＞が「周辺文化社会」であったり、「後進的な文化社会」であるからではなく、実は＜中心＞それ自体にそれを通約し、包摂する認識能力が存在しないからに他ならない。それ故、＜異文化社会＞は、それ自体が、＜中心＞の認識の＜空虚＞を指示する＜空隙＞を、＜視座構造＞化することともなる。しかし、このような認識作業が、誰にでも可能である訳ではない。本来的には、二つの＜文化社会＞を通約する作業は、人類学固有の作業仮説に、酷似したものと言って良いが、（５）節で述べたように、＜人類学＞は、今までのところ、こうした本来的な＜異文化社会＞を構築できていない。ここで（５）節で述べたコンテキストに準拠しながら、この事態を再確認してみたい。

① 人類学は、他の、政治経済的分析や、地勢的、軍事的な分析と並んで、戦争遂行や植民地支配、占領国統治などの目的に沿った、情報の一環として研究され、利用される。もちろん、（５）節で述べたように、どのような目的に供されようとも、それが秀れた科学的な分析であり得る可能性は存在するけれども、現実のほとんどは、戦略的な利害に歪曲されることが多い。［同様の事態は、政治経済的な分析や、地勢的、軍事的な分析についても

該当する。当該植民地、被支配国の分析でも、例えば、秀れたオリエンタリストであった、Ｔ．Ｅ．ロレンスやガートルードベルの分析や報告は、支配国の＜戦略＞を決定すべき、最終的プロセスで恣意的にネグレクトされて、当該地域や国家と、大英帝国との間で彼ら自身を板バサミする事態にもなった。］

② アカデミズム固有の人類学は、デュルケームの宗教社会学的な着想からはじまり、多くの研究成果をおさめることが出来た。On the desk の学者であった M.モースの贈与論は、K.マリノウスキイの贈与の循環とタブーの発見につながり、さらには K.レヴィストロースの親族構造の発見＝理論化へとつながった。又､デュルケーム系統とは全く独立に、ハンガリー革命の同伴者であった K.ポランニーは、経済人類学のカテゴリイを打ち立て、商品経済に埋めこまれた経済の機構を研究した。これらのうち最も輝かしい成果は、レヴィストロースの親族構造の研究に於ける＜交叉いとこ婚＞の発見と理論化であり、ポランニーのアフリカのダホメ王国に於ける貨幣の研究であろう。前者は、長く社会学や精神分析学の分野で大きな難問となっていた、＜近親相姦とその禁制＞を解明する大きな端緒を切り開いたし、後者は、マルクスの「資本論」の価値形態論による、貨幣の必然性の論証とは全く別に、商品の価値形態とは必ずしも言えない＜社会＞で、貨幣形態が存在しうることを示して、後の象徴としての貨幣の研究の先導ともなった。

③ しかし、レヴィストロースやポランニーは、その画期的な発見モデルを科学的モデルとして、純化していくことが出来なかった、と言って良い。レヴィストロースの場合、未開社会の親族構造は、戦争とコンフリクトを避ける＜野生の思考＞＝wisdom として、実体化され、未開から文明までを通底する均衡的な構造として普遍化されたのであり、K.ポランニーの場合、互酬と再配分という、共同体的機構が、商品経済という特殊な社会形態に埋め込まれた潜勢体として、本質的に普遍化されたのであった。しかし、これは、私の視点で言えば、新古典派経済学のイデオロギーである均衡論の＜人類学＞版に他ならず、自体が近代主義的なイデオロギーに他ならない。只、様相が違うところは、通常の論者とは逆に、彼らは、「未開社会」や「アルカイックな社会」の論理＝文化を、＜近代社会＞に理念的に押しつけたことであって、これは、彼らの心情的な社会主義や、反体制的な欲求がもたらしたものに相違はないと思われる。しかし、逆に言えば、如何にそうであったとしても、彼らの＜近代社会＞の認識は、近代主義的な時間的、空間的なイデオロギー的図式に呪縛されたママであることは、否定の仕様がない、と言うことが出来る。

［レヴィストロースの＜均衡構造＞論に対しては､ポスト構造主義的な研究者（仏のルネ･ジラール、日本の今村仁司）による批判理論＝第三項排除論の労作がある。極めて着目に値する理論であるが、ここでは、その解説は割愛する。］

このように､＜ポスト・近代社会＞の秀れて重要なテーマでもある、＜異文化社会＞の認識という課題からみれば、＜人類学＞は、現状では未だ、その領域に介入し得ていない。もちろん（５）節でも述べたように、人類学の作業仮説上の技術的な困難さは、＜インフォーマント＞を介しての、資料の収集や批判という点に在るけれども、同時に、既に考察

してきたように、発見モデルを理論的モデルにフォーミュレーションしていく過程での、研究者の＜近代社会＞についての見解や認識の在り方にこそ、実は一番問題があった、という事態が分かる。さらに（５）節では触れなかった重要な問題がある。それは、固定したママの文献や出土品ならばともかく、「未開社会」でも「アルカイックな社会」であっても、そのフィールド･ワークの対象となる、小さな村落や氏族共同体は、研究者集団が村へインヴェードすることによって屈折し、変容する、という事態をどうフィード･バックするのか、という問題である。もちろん、このような村落や共同体では、屈折や変容は、＜社会＞や＜文化の在り方＞から言えば、微視的であろうが、しかし、それは＜インフォーマント＞を介した、資料の収集に少なからぬ影響を与えずには置かない。

もちろん、理論となったテキストを読むしかない私達には、このような屈折や変容が、どのように発見モデルのうえで、フィードバックされているのか、知ることが出来ないが、この人類学上の問題は、それが人類学をはなれ、対象が「アルカイックな社会」ではなく、研究者が帰属する＜社会＞と同時代的に存在する国家や社会の、＜異文化社会＞である場合は、一層重大な＜問題＞とならざるを得ない。この＜問題＞の解決は、当該＜異文化社会＞の＜変容＞と＜屈折＞を絶えずフィード･バックしながら、＜研究＞の視野図へと繰り入れると同時に、＜無意識的＞に当該＜異文化社会＞を変容させ、＜屈折＞させている、当の研究者自身の帰属する社会の＜文化＞そのものをもフィードバックすることによってしか、不可能であると言って良い。しかし、このような認識作業が、当該異文化社会をフィールドワークする＜フィールド＞と考えている人類学者や、＜任務地＞と考えている外交官や軍人、さらには＜取材エリア＞と考えているジャーナリストに果たして可能であろうか？　換言すれば、自己の文化的な帰属性を、ある社会に一義的に確定してしまっている単なる知的エトランゼによって、可能であろうか、という問いになる。

私が、＜異文化社会＞を、秀れて＜ポスト・近代＞という論件のなかで、考えつめていく時に、その認識作業は誰にでも可能ではない、と前述したのは、この事態を指している。それならば、このような認識作業を可能にする存在者の要件とは何か。それは謂うまでもなく、当該異文化社会にも近代社会に於ても、単なるエトランゼではなく、どちらの社会でも＜生活＞をし、その文化的構造をも＜経験＞しながら、いずれの社会にも文化的に帰属しない存在者であり、なおかつ、どちらの社会をも批判的に対象化しうる＜知識人＞であるより、他はない。私たちは、このような＜知識人＞による＜異文化社会＞論の例証を、E.サイードの「オリエンタリズム」と、H.アーレントの「パーリアとしてのユダヤ人」という、テキストに見ることが出来る。

ｃ）E.サイードの「オリエンタリズム」について

E.サイード（編註１）の「オリエンタリズム」は、欧・米のオリエンタリスト（オリエントの研究者）の、オリエントの文学や思想の研究方法を批判した本である。それ故、このテキストには、門外漢である私などにとって、その論文や作品はおろか、その名前さえ全

く未知のオリエンタリストや、中東の文学者や思想家が登場し続ける。このような次第であるから、少なくとも私には、個々のオリエンタリストの研究に対するサイードの批判が、どの程度妥当性を持つかについて、明確な判定を下すことは到底出来ない、のである。それにも拘わらず、彼が＜批判＞の基軸に据えている論理は、明確であり、かつ衝撃的である。何故なら、そこには、前項ｂ）で述べたように、私などが人類学などの、異文化社会の研究に対して、長年、抱いてきた根本的な疑問と難点が、明確に取り出され、学術研究のうえでの＜方法論＞と＜視座構造＞の問題として、普遍的に論証されているからに他ならない。けだし、サイードは、彼らが文化的に帰属する＜近代社会＞＜欧・米諸国家＞の侵略と植民地統治によって、＜オリエント＞の社会と文化も、継起的に＜屈折＞と＜変容＞を遂げているという与件の下に、オリエントのテキストを分析するという＜視座構造＞の設定が、仏・米のオリエンタリストには、全く欠落していること、及び、このことと不可分に、当の、彼ら自身が帰属する＜近代社会＞自体の、オリエント地域に対する戦略的スタンスも又、微妙に歴史的に推移していることを、テキスト･クリティークのなかに組み込めないでいることを＜批判＞したのである。

さらに、この事態と不可分に、彼は、当の＜オリエント＞文化の＜屈折＞と＜変容＞に対しても、容赦なく＜批判＞する。（人類学者が「アルカイック」な社会から抽出した発見モデルを＜理念＞もしくは＜真理＞として、＜近代社会＞に押しつけた態度と、それは全く対照的である。ワッハーブ主義（編註 2）のテキストが示す＜思想的＞根拠や、＜アラヴ主義＞という、イスラム文明からみて、全く脆弱で無根拠な＜ナショナリズム＞の在り方等々、＜オリエント＞社会の否定的な＜変容＞が、論証されていき、私達は、文字通り教えられるのである。そして、この分厚い本の終末近くになって、私達はこの本の書名（タイトル）が持つ、インプリケーションに気付くことになる。それは、＜異文化社会＞（オリエント）をエキゾチシズムでしか捉える事が出来ない研究方法を示唆するもの以外ではなく、私たちが探究してきた枠組みで言えば、＜異文化社会＞を、＜周辺文化＞＜後進文化＞としてしか、図式化することの出来ない、近代主義のイデオロギーでしか、在り得ない、ことになるのである。

（編註１）エドワード・W・サイード　（1935 年 11 月 1 日 - 2003 年 9 月 25 日）キリスト教徒のパレスチナ人としてエルサレムに生まれたが、既に家族はエジプトのカイロに住んでいた。しかし、エルサレムにはサイードの叔母の家があり、彼は幼年期の多くの時間をそこで過ごした。学士号をプリンストン大学で取り、修士号と博士号はハーバード大学から取得した。英文学と比較文学の教授をコロンビア大学で 40 年勤めた（1963 年～2003 年）ほか、ハーバード大学、ジョンズ・ホプキンス大学、エール大学でも教鞭を執った。英語、アラビア語、フランス語に堪能だった。

サイードはオリエンタリズムの理論で最もよく知られ、著書『オリエンタリズム』（1978 年）において、西欧文化におけるアジアや中東の誤った、またはロマンチックに飾り立てられたイメージの長い伝統が、ヨーロッパやアメリカの植民地主義的・帝国主義的な野望の隠れた正当化として作用してきたと主張し、オリエンタリズムの理論を打ち立てるとともにポストコロニアル理論を確立した。パレスチナ問題の発言者として、彼はイスラエル領とその占領地域およびそれ以外の土地に住むパレスチナ人の権利を擁護した。サイードは長年にわたってパレスチナ民族評議会の一員であったが、1993 年に調印されたオスロ合意をパ

レスチナ難民のイスラエル領へ帰郷する権利を軽視したものであると考えているため、ヤーセル・アラファートとは決裂した。彼はまた、イスラエルがパレスチナ側からの承認と引き換えに占領しているヨルダン川西岸とガザ地区から撤退し、そこに住むパレスチナ人の将来の自立について交渉を開始するというオスロ合意の取り決めにも、そのように分離させるのではなく、代わりにアラヴ人とユダヤ人が等しい権利を持つような新たな国を作るべきとの「一国家解決」論を主張して反対した。彼の死を知りイスラエル人の歴史家イラン・パペは「私のようなイスラエルのユダヤ人にとってサイードは、シオニズム国家で成長するということの闇と混乱のなかから私たちを連れ出し、理性と倫理、そして良心の岸辺へと導いてくれる灯台であった。」と追悼したが、サイードの主張は敵対する民族を超えたリベラルなものと評価された。イスラエルのパレスチナ占領に関する彼の著書には、『パレスチナ問題』（1979 年）、『The Politics of Dispossesion』（1994 年）がある。

（編註２）ワッハーブ派は、18 世紀にアラビア半島内陸のナジュドに起こったイスラム教の 改革運動で宗派としてはスンナ派に属する。創始者はムハンマド・イブン＝アブドゥルワッハーブ（ワッハーブ）。一般にイスラム原理主義と呼ばれる復古主義・純化主義的イスラム改革運動の先駆的運動と評価される。

ワッハーブは、18 世紀半ばに、コーランとムハンマドのスンナに戻り、イスラム教純化を説き、当時ナジュドで流行していた聖者崇拝、スーフィズムを激しく排撃した。ナジュドの豪族であったサウード家のムハンマド・イブン＝サウードは、ワッハーブの教えを受け入れて彼を保護し、ワッハーブ派の運動を拡大した。このサウード家の国家をワッハーブ王国と呼ぶが、19 世紀初めにオスマン帝国と敵対してムハンマド・アリーに滅ぼされた。また、18 世紀前半にはメッカ巡礼者サイード・アフマドによってインドにも伝えられたが、彼の没後スンニ派・シーア派がイギリス当局とともにこれを抑圧して 1870 年代には消滅に至った。その後ワッハーブ派は雌伏を余儀なくされたが、20 世紀初めにサウード家のアブドゥルアズィーズ・イブン＝サウード（イブン・サウード）がリヤドを奪回してからのち復興した。サウードがサウジアラビア王国を建国すると、ワッハーブ派はシーア派が強いイエメンを除いたアラビア半島の大部分に広がった。ワッハーブ派は現在もサウジアラビアの国教であり、同国出身のオサマ・ビンラディンも元々ワッハーブ派に属したとされる。中央アジアのウズベキスタンなどではワッハーブ派というと、反政府的な態度を取る人たちに対するレッテル張りにこの言葉が使われている。

しかし、サイードのこのテキストは、その理論的な敷設や含意に沿って、社会的に取り扱われたとは、到底言えない。即ち、「オリエンタリズム」は、本来的には、＜オリエント＞文化研究の方法や、視座構造の観点から、さらには＜異文化社会＞論の可能性の観点から、厳密に検討されるべき、テキストであったにも拘わらず、

イ）学術的な議論から切り離されて、イスラエル＝パレスチナをめぐる政治上の論説、論争の中で、大きく問題化されている。

ロ）＜オリエンタリズム＞という、このテキストのインプリケーションが、その理論的なコンテキストから切り離され、学術用語として一人歩きしてしまう傾向を帰結している。

もとより、イ）の論争に熱心だった研究者と、ロ）の傾向を助長していった研究者とは、「オリエンタルズム」に対する評価に関しては正反対の立場をとっているけれども、前者にはサイードの問題意識そのものを理解する能力を欠落しており、後者はひいきの引き倒しのような役割を演じている、ということが出来る。しかし、イ）ロ）併れの事態も、決して単なるエピソードで済むことではなく、＜異文化社会＞論という課題が、＜近代社会＞に

とって如何に難問であるかを示している事柄と考えざるを得ないので、これについて、最少限、触れることにする。

イ）について：

バーナード･ルイスや、マーティン・クレイマーとサイードとの論争について、私は、雑誌でレポートされている以上の知見を持っていない。しかし、それらを通じてみているだけで、論争は「オリエンタリズム」のコンテキストをめぐる論争というより、この本がパレスチナ、アラヴ側に立つイデオロギーの書であることを批判し、問題を＜イスラエル vs パレスチナ＞という、秀れて現実的かつ政治的な問題の方向へずらしていくことが、彼らの主眼点であったことは、明白であったように思われる。さらに、それ以上に深刻なのは、バーナード･ルイスの「イスラム世界は何故没落したか」という本を読む限りに於いて、彼らに（マーティン・クレイマーを含めて)、そもそも「オリエンタリズム」の問題提起をまともに受け止める、研究者としての能力がないと考えざるを得ない、事実である。ここで披瀝されている＜西欧の歴史＞に対するルイスの認識は、驚くほど粗雑であるうえ、＜西欧＞が＜中東＞に圧迫を加えたディテールや、＜中東＞世界の＜変化＞は、ほとんど論理的に追及されてもいない。ただ執拗に繰り返されるのは、＜西欧＞に「ついていけず」「自らの誤りを正すこともできず」、徒に＜西欧＞への反抗を繰り返している＜中東＞という図式だけである。これではサイードが抽出した、悪しきオリエンタリストのサンプルそのものと言うしかない。ルイスのこのテキストを読んでいると、その論理構造が、彼の中東研究に影響を受けたと言われるサミエル・ハンチントンの、「文明の衝突」のそれ、に酷似していることが理解される。けだし、そこでは、「中東」や「イスラム」は、単に外挿法で、覗き見されているにすぎず、当然なことに、「欧米」の＜近代＞の本質は、全く問われていないのである。

〔欧米のオリエンタリストの名誉の為に付言しておくが、ルイスやクレーマーのようなアプローチが、決して欧米で大勢を占めているのではない。ヨーロッパのオリエンタリストは、概して彼のアプローチに冷淡であり、アメリカでも、かつてルイスの弟子であった、イラン研究家のウイリアム・ビーマンの痛烈なルイス批判（同時にネオコンサヴァティズム批判）がある。〕

（編註）バーナード・ルイス　1916 年ロンドン生まれ。イギリス出身の歴史学者。プリンストン大学名誉教授。専門は、イスラム・中東史。ロンドン大学東洋アフリカ研究学院(SOAS)卒業。第二次世界大戦中、イギリス外務省に勤務し、戦後、ロンドン大学教授に就任。1974 年から、プリンストン大学教授となる。中世イスラム史の研究から出発し、渡米後は、時事評論に活動の場を広げ、アメリカの中東・イスラム観の形成に大きな影響を及ぼした。アメリカのイスラム研究における権威といわれる。当初はイスラームに対する客観的な研究で名高かった。しかし近年ではエドワード・サイードによって欧米文明優越主義・反イスラーム主義的な観点から画一的なイスラムの見方を普及させる「オリエンタリスト」と批判されたり、ネオコンの中東政策を支えるイデオローグといった一面も見せ、右派色を強めている

ロ）について：

ルイスやクレーマーとは対照的に、「オリエンタリズム」を評価する研究者は、＜オリエンタリズム＞を、彼らの研究の重要なガイドラインの一つと考えた。こうした傾向の中で、日本の若い世代に属する、近・現代史の研究者の態度には、顕著なものがあった。彼らは、論文のタイトルに＜オリエンタリズム＞の語を使い、その代表的な著者の一人は、自己の研究論文集のタイトルに、この語を使用した。（カン・サンジュン「オリエンタリズムの彼方へ」）。こうした彼らの＜オリエンタリズム＞への研究的スタンスには、個別性や、研究分野の相違を越えて、一つの研究態度上の、合意の（もしくは含意に到る）論理がある、と考えられる。今、カン・サンジュンの上掲テキストから得られるインプリケーションから、この論理をとり出すと、以下のようになる。（もちろん、カンの、この論理的インプリケーションは、より若い研究者の論文に、かなり散見できるもの、でもある。）

（あ）前世代の近代日本の歴史、思想、文化のの研究は、多くの成果を生んだけれども、これらの研究は、基本的に＜内向き＞であった。

（い）＜内向き＞である限りに於いて、＜アジア＞は、本来的に、研究上の視野には入ってこない。還言すれば、近代日本の侵略戦争だけではなく、その植民地支配や、戦後の、再編された、ネオ殖民主義の研究を深めていくのでなければ、＜アジア＞は、日本との関連に於いて、明確にはならない。

（う）上のような研究上の進展が、研究サークル内部のものであるとしても、最終的には、日本の戦争責任や、国家的進路決定のうえで、ファンダメンタルな情報として、生かされていくことになる。

カンの「オリエンタリズム」は、教示されるところの少なくないテキストであり、このテキストの底流を成す、このような論理的インプリケーションは、それ自体として、妥当性を持っている。（但し、前世代の＜内向き＞論は、厳密さを欠いている）。しかし、カンは、このような「オリエンタリズムの彼方へ」のインプリケーションが、そのサイードの＜オリエンタリズム＞とい概念と、どう関連付けられるのかを、論文の具体的なコンテキストのなかでも、決して明確にしていない。もちろん周到な彼は、＜オリエンタリズム＞を、＜植民地主義＞と直ちに同一視してはいないだろうけれども、しかし逆に＜植民地主義＞以外に、＜オリエンタリズム＞と結節する概念は、当該テキストに於いては、他に見つからない。確かに＜植民地主義＞は、＜オリエンタリズム＞の一要素ではあるが、あくまでその一要素でしか、あり得ない。換言すれば、近･現代の日本とアジアとの係わりを、植民地主義、ネオ殖民主義という、問題領域のなかで、如何に精密に分析したとしても、（その分析自体は有効であるが）、我々は、＜オリエンタリズム＞のイミに到達し得ないし、＜アジア＞を＜異文化社会＞として対象化したことにもならないし、いわんや＜オリエンタリズム＞を超えることは出来ない、と言って良い。

何故なら、サイードが含意した＜オリエンタリズム＞とは、彼が批判した欧米のオリエンタリストや、オリエントの知識人や運動家を等しく規定する、文化的なアイデンティテ

ィに係わる概念だからに他ならない。即ち、サイードは、＜近代日本＞に一義的な文化的アイデンティティを据えて＜アジア＞を研究した研究者は、＜オリエンタリスト＞である前に、＜オリエンタリズム＞の枠内に居ると言っているのである。このことの比喩的なイミを、既に私達のポスト近代をめぐる議論は、先取りしていた筈である。(a)項、参照)。けだし＜アジア＞を、研究上の＜フィールド＞、＜任務地＞、＜取材エリア＞と考える限りで、私達は＜オリエンタリズム＞をついに越えることは出来ない、ということ、に他ならない。もちろん＜一義的な文化的アイデンティティ＞という概念は、実体的な概念ではなく、秀れて関係的な、認識上の概念に他ならないが、このことをさらに考えるため、H. アーレントのテキストについて考えてみることにしたい。

d）H. アーレント「パーリアとしてのユダヤ人」について：

アーレント（編註1）のこのテキストは、サイードの「オリエンタリズム」のように、専門的な研究者やそのサークルをターゲットにして書かれたものではなく、むしろ広範な読者に向かって（何よりユダヤ人同胞に向けて)、書かれた本であるが、欧米（ユダヤ人を含めて）では、あまり読まれなかった模様である。しかし５０年代後半に書かれた、このテキストの先覚性は、ユダヤ人に関する類書に比べて、抜群のものと言って良い。(ちなみに、私がこの本を読んだのは、2003 年の夏である)。即ち、彼女には第４次中東戦争の結末がほぼ予測されていた節があるばかりでなく、その後の＜イスラエルとパレスチナ＞紛争の展開も、はっきり予測されていたようである。しかし、この本の卓抜さは、このような＜予測＞の確かさだけに在るのではない。むしろ、それ以上にこの本の価値は、＜ポスト近代社会＞と＜異文化社会＞というテーマをも、実質的に先取りしていた点にこそ、在るのであって、私達の視点もおのずとその点に向けられることになる。従って、このような視点から切り取ることの出来る、彼女のコンテキストを以下に要約してみよう。

イ）現在、国連の管理下で、堂々とその国家建設が進められている「イスラエル国」は、ユダヤ人の文化的アイデンティティとは、根本的に矛盾する「国家」である。

ロ）本来的に、ユダヤ人は、世界の地域や国家に＜離散＞しながら、＜ユダヤ教＞への帰依と実践を通じて、＜同胞＞として認知し合い、当該地域や国家に於いては、＜パーリア＞として賤視されながら、経済、科学、文化のうえで、世界に貢献してきた、特殊な「民族」なのであって、そもそもヤハヴェの神々が召命しない限り、「国家」を持つことは、原理的にあり得ない。

ハ）然るに、現在「イスラエル国」をつくるに到った＜シオニズム＞の運動は、その当初から（というのは創唱者の一人であるテオドール・ヘルツェル以来)、「ユダヤ人」による世俗的なナショナリズムの運動以外のものではなかったし、今もそうであり続けている。

ニ）欧・米諸国及び国連は、近代史上での＜ユダヤ人迫害＞に対する後ろめたさから、さらにはナチス･ドイツの＜ホロコースト＞という悲劇に対する代償感から、この「シオニズム国家」を公認したが、これは大きな歴史的誤謬と言うことが出来る。世界のユダヤ人も、当初「イスラエル国」に否定的であり、とりわけ正統派の非改宗ユダヤ人は、猛烈に反対したけれども、世界中の世論に打ち勝つことが出来ず、消極的承認、ひいては消極的な援助の方向に変わりつつある。（自分も又、ついに反対を貫けなかったユダヤ人の一人である）。

ホ）一方、「イスラエル国」は、＜ユダヤ人の国家＞というダブルスタンダードを解決することが、当然ながら、出来ない。元来＜ユダヤ教＞への帰依抜きに、ユダヤ人としての特殊なアイデンティティは存在しないにも拘らず、その３分の２以上が、ユダヤ教の信者ではない。しかしこのダブルスタンダードを、修正すれば、世界中のユダヤ人の「公認」から外され、その援助も得られなくなるうえ、アメリカの莫大な援助も、世界中の後押しもなくなってしまう。そのような＜不安＞を「イスラエル国」の権力者たちは払拭することが出来ないからである。それ故、この国家は＜憲法＞を作ることが出来ない。〔1988 年に刊行されたアキバ・オール「誰がユダヤ人か」に依ると、1987 年現在、世代交代も進み、「ユダヤ教を信じないイスラエル国民」は 83%に達していて、若い世代程、そうである由、である。おそらく現在、この数字はさらに上回っていることと思われる。なお、彼に依ると、1987 年に到っても「イスラエル国」は未だに憲法を制定していない。「イスラエル」に詳しい知人に確認したところでは、現在も憲法は制定されていない。但し＜ダブルスタンダード＞を批判する点では同じでも、アキバ･オールは、アーレントと対極的な立場に立っている。即ち、彼は社会主義的シオニストとして、ダブルスタンダードの解消を求め、憲法の制定を求めている、のである。〕

ヘ）「イスラエル国」の問題性は、このアイデンティティのダブルスタンダードにだけ、あるのではない。何より、その国土が＜パレスチナ人＞の先住していた土地の収奪のうえに存在すること、そして遅れて成立し、＜ホロコースト＞という悲劇を盾に出来ることによって、このシオニスト国家は、一層、凶暴なナショナリストの国家となっていくと予想せざるを得ない。

以上のような、アーレントの理論の進行のテコとなっているのは、本のタイトル通り、＜ユダヤ人＞の民族的、文化的アイデンティティを＜パーリア性＞に設定する独自のアイデンティティ論と、近代国家が分泌せざるを得ない、世俗的ナショナリズムに対する一貫した批判的姿勢に他ならない。以下、これについて関説することにしたい。

ト）＜パーリア＞とは、歴史上、どこの国家や地域の共同体にみられる＜カースト＞に於ける最下層の人々をイミする術語であって、とりわけ、インド南部のヒンドゥー教の共同体では、＜パーリア＞（賤民）は不可触賤民として扱われ、厳しい差別を課されたのは有名である。しかし＜ユダヤ人＞が＜パーリア＞として特殊であるのは、彼らが、古代より、世界のあらゆるところでの領邦国家や都市、あるいは共同体から＜パーリア＞

として疎外され続けてきた点に在るのであって、このイミでは、＜ユダヤ民族＞自体が、世界的な＜パーリア＞（賤民）民族であると言うことが出来る。この限りで、アーレントの立場は、ことさら目新しいものではない。

しかし、彼女の立場が透徹しているのは、このようなユダヤ人のパーリア性を否定的にみるのではなく、逆に、そのパーリア性にこそ、＜ユダヤ人＞の積極的なアイデンティティがあるのだ、とする思想的確信の強さから来ている。もちろん＜パーリア＞性が、民族的、文化的アイデンティティである、というのは、一種の形容矛盾ではある。何故かなら、＜パーリア＞とは、＜国家＞や＜都市＞や＜共同体＞への、一切の帰属を遮断（通婚、食事、政治、居住の自由その他）されている訳であるから、実は、ある国家や共同体に帰属する為には、改宗し、さらにそのうえで、特殊な社会的承認を経なければならなかった、からである。即ち＜改宗＞しない限り、＜ユダヤ人＞は当該の国家や共同体に帰属することはあり得ない。逆に言えば＜非改宗ユダヤ人＞は、世界的に、如何なる国家や共同体にも帰属しないことになる。しかし、そうは言っても、＜ユダヤ民族＞には帰属するのではないか、と考えるけれども、アーレントに依れば、＜ユダヤ人＞とは、種族的な紐帯によって帰属するのではなく、ユダヤ教に対する宗教的な帰依と実践、シナゴークを通じての同胞愛によってつながっていることになる。つまり、彼女にとって、種族的な紐帯だけを実体化する民族主義的な帰属感は、本来的な＜ユダヤ人＞のアイデンティティではない、のである。かくして、彼女は非改宗ユダヤ人として、ユダヤ民族主義（シオニズム）を批判すると共に、それを下支えする欧米の近代国家をも批判する。即ち、併れにも帰属しない、このコンテキストこそ、言葉の本質的なイミに於ける、この本の＜刻印＞である、と言って良い。

チ）アーレントは、しかし、ユダヤ人の＜シオニズム＞を強く支持しただけの理由で、欧米の近代国家や国連を批判したのではない。彼女は、この「イスラエル」支持の底流に、これら国家や国連の＜ナチズム＞に対する「無反省」「無批判的な思想」を探り当てているのである。

実を言えば、彼女の「国家論」は、この本にも時々顔を出すけれども、私とはかなり異なっている。彼女にとって「国家」とは、「公共の権力」（レパプリカ）として、必要なもの、なのである。それにも拘わらず、この「近代的な公権力」は、国民大衆の「盲目的な社会化」の衝動を抑止しないばかりか、むしろ、それらを利用してきた事態のうちに、＜ナチズム＞は成立したのだと、彼女は述べている。このような彼女の結論は、一面で、T．トックヴィルの「アメリカの民主主義」や、オルテガ．イ．カゼの「大衆の反逆」に類似しているように思われる。あるいは、M. ハイデガーに学び、K. ヤスパースの下で学んだ、哲学的エリートであった彼女には、アリストテレス等のテキストを通じて、古典古代の政治を範型とする思想が根強かったのかもしれない。少なくとも、彼女の国家論の構成は、この本だけからは、明言出来ない。しかし、本当の＜問題は、彼女の「国家論」の構成如何にあるのではなく、彼女が＜ナチズム＞を＜ナショナリズム＞の必然的な形態、即ち「大

衆の盲目的な社会化」、その「欲望の社会化としての民族主義」を公共権力が「抑止しない限りに於いて」、当然の結果として論究しているコンテキストにこそ在る、のである。
このように＜ナチズム＞そのものよりも、それを育成していった「民族主義」そのものにこそ、抑止すべき国家的悪の根源を求めた彼女から、近代国家や国連の「無批判」は、「許されない無反省」と映ったのは、当然のことであったし、今、イスラエルのユダヤ人が「民族主義」という、愚かなドラマに身を投じようとしていると映ったのも、当然であったろう。けれども、＜運動＞として挫折し、＜理論＞としては黙殺されたとしても、彼女のテキストには、＜ポスト近代社会＞という問題イシキを照射するエレメントが、あまりに多く含まれている。これらについて、彼女のテキストから、一たん離れたうえで、敷衍を試みてみたい。

（編註１）ハンナ・アーレント（1906 年 10 月 14 日 - 1975 年 12 月 4 日）ドイツ出身のアメリカ合衆国の政治哲学者、政治思想家。※小惑星 100027「Hannaharendt」は彼女に敬意を表して命名された。
ドイツ、ケーニヒスベルクの旧い家柄である、ドイツ系ユダヤ人のアーレント家に生まれる。出生地はハノーファー郊外のリンデン。父は工学士の学位を持ち、電気工事会社勤務のパウル・アーレント、母はマルタ・アーレント。両親ともに社会主義者であった。
パウル・アーレントはギリシアやラテンの古典についての深い造詣を持つ教養人で、ハンナの読書は彼の蔵書から始まった。マルタ・アーレントは注意深くアーレントを育て、詳細な育児記録が残っている。それによると、幼いハンナは一人でいることを好まず、好奇心が強く、知的にきわめて早熟で、言葉や数学に対しては高い理解力を見せ、音楽を好みつつ音痴だったという。両親ともに信仰を持たなかったが、家族ぐるみの付き合いであったラビのフォーゲルシュタインのシナゴーグに、幼いハンナは通うことになる。一方、法律的な義務からキリスト教の日曜学校にも通うことになり、またアーレント家のキリスト教徒のメイドたちからの影響も大きく、彼女の宗教観は複雑な発展をみせる。もっとも、後年友人であるアルフレッド・カジンに対し、「子供の時以来、自分はいかなる時でも神の存在を疑ったことはない」と述べたことからもわかるように、確実にある種の信仰は生涯通じて持ち続けたようだ。
15 歳の折、当時在学中だったルイーゼシューレにおいて、ある若い教師の授業をクラスメートと共にボイコットし、放校処分になる。その後二学期間ベルリン大学で学ぶが、その際、神学教授のグァルディーニによるキルケゴールの授業に深い影響を受ける。それから更に半年間の独学期間を経て、1924 年、18 歳にして大学入学資格試験に合格、晴れてマールブルク大学において本格的な勉学を開始する。
＜大学時代＞1924 年の秋、マールブルク大学でマルティン・ハイデッガーと出会う。これにより、アレントは哲学に没頭することになる。本人はこの哲学へののめりこみを、「初めての情事」という形で表現している(『ハンナ・アーレント伝』p87)。（当時既婚であったハイデッガーとは一時恋愛関係にあり、2 人の往復書簡は公刊されている。）また、ここで出会ったハンス・ヨナスとは終生の友人となり、同大学において共にルドルフ・ブルトマンの新約聖書のゼミを受講する。その後、フライブルク大学のフッサールのもとで一学期間を過ごした後、ハイデルベルク大学に赴き、ヤスパースの指導を受ける。1929 年ギュンター・シュテルンと結婚。1931 年にはフランクフルトに引越し、カール・マンハイムやパウル・ティリッヒの講義やゼミナールに参加する。ラーエル・ファルンハーゲンの研究は、この時期になされた。
＜ナチズム以降＞ナチスの政権獲得によるユダヤ人迫害を逃れるため 1933 年にフランスに亡命､第二次世界大戦が始まり 1941 年にフランスがドイツに降伏すると、アーレントはアメリカ合衆国に亡命した。そして 1951 年に彼女は『全体主義の起原』（The Origins of Totalitarianism）を表し、全体主義について分析した。その後も、みずから経験した全体主義およびそれを生み出すにいたった西欧の政治思想を考察した。
1975 年 12 月 4 日、自宅にて心臓発作により死亡(68 歳)。

＜思想＞ 本来、彼女の関心は哲学にあったものの、身をもって経験した全体主義の衝撃―「起こってはならないことが起こってしまった」―から、政治についての思索を開始するに至った。
彼女は 1945 年の時点で、以下のような発言をしている。「リアリティとは、『ナチは私たち自身のように人間である』ということだ。つまり悪夢は、人間が何をなすことができるかということを、彼らが疑いなく証明したということである。言いかえれば、悪の問題はヨーロッパの戦後の知的生活の根本問題となるだろう…」 （「悪夢と逃避」『アレント政治思想集成』 vol.1. p.182）言ってみれば、彼女の政治哲学の原点は「人間のなしうる事柄、世界がそうありうる事態に対する言語を絶した恐れ」（「近年のヨーロッパ哲学思想における政治への関心」 『アレント政治思想集成』p.300）であったということがいえるだろう。なぜ人間にあのような行為が可能であったのかという深刻なショックと問題意識から、彼女は政治現象としての全体主義の分析と、その悪を人びとが積極的に担った原因について考え続けることになる。

（10）近代的＜政治的国家＞と＜ナショナリズム＞及び＜パーリア性＞との関連

ａ）＜政治的国家＞と＜ナショナリズム＞
アーレントは、＜近代国家＞を在るべき公共権力とみなしたうえで、それが、＜国家＞に対する過剰な国民の社会化的欲求（民族主義）を抑制し切れなかったところに、＜ナチズム＞の発生と展開を考えた。即ち、彼女にとって、＜ナチズム＞とは、特有な何物かではなく、「民族主義」の一変種にすぎなかったから、大半のユダヤ人を支配した＜シオニズム＞に対する欧米国家や国連の支援を、歴史に対する「無批判」「無反省」として批判＝告発したのであった。
しかし私達からみると、後者の命題は、＜ポスト近代＞に於ける国家の根本的な問題を照射する、秀れて先覚的なコンテキストであるけれども、前者の命題は、これとアンヴィヴァレントな関係に立つのではないか、と考えられる、のである。換言すると、彼女と私達の間には、50 年近い、その後の歴史的経験の差があるのであって、おそらく、彼女が今、生きていたら、彼女の国家に対する見解も大きく変わっていたのではないか、と考えられる。この事由について、結論から先に述べるならば、近代の＜政治的国家＞は、決してアーレントが考えたようには、純粋な＜公共権力＞ではなかったし、「民族主義」を抑制する以前に、「民族主義」を根本的な必要要件とした、構成体であった、と言うことにならざるを得ない。ここで長々と近代の国家について述べるわけにはいかないし、詳細は政治学の分野に譲るより他はないが、最少限、必要な範囲で、近代国家に触れざるを得ない。
アーレントが敷設したような、公共権力としての国家は、近代の＜古典期＞には、真面目に考想されていたのであって、Ｔ．ホッブスの「レヴィアサン」とＪ．ロックの「市民政府・二論」は、その典型を成す、と言って良い。確かに、国家そのものの、絶対的な権力を構想した「レヴィアサン」と、それに対する抵抗線を理論化した「市民政府・二論」は、モチーフに於いて、対照的なテキストと考えられなくはない。しかし、併れも、国家を、私有財産と生命を守るものとしての、「コモン・ウイール」と考えた点では、共通していたし、絶対主義的君主制に於いて、ブルジョアが封建貴族を倒して、この「コモン・ウイール」の主導権を確保せんとする目的に於いても、共通していた。しかし、国家はこのよう

にクリアーでコムパクトな「コモン・ウイール」であり続けることは出来なかった。何故なら、本格的な産業革命－資本主義化が開始され始めると、社会はブルジョアｖｓ封建的な貴族と言う単純な二項対立では到底おさまり切れない、多様な＜社会層＞を生み出し、その＜社会層＞の利害を統一する機構は、これら＜社会層＞を＜国民＞（ネーション）の名の下に統一せざるを得なかった、からである。ここに＜古典期＞に於ける「コモン・ウイール」としての国家が、語の本来のイミに於ける、近代的な＜政治的国家＞（ネーション・ステイト）へと転換していく画期があったのだが、フーコーなら、ここに偶有的な契機を必然的にすりかえていく＜近代＞の虚偽を、詳細な資料によって論証していたことであろう。（但し「言葉と物」に於いて、＜国家＞自体は、論究されていない。）

ところで、このような＜政治的国家＞は、資本主義の原始的蓄積過程を完了しつつあった、17C 最末期のイギリスに於いて先取りされていたが、その最も壮大な理念的表現は、フランス革命に見出され得る。そこでは、自由、平等、博愛の、啓蒙的宣言と共に、人民の国家が、全ての宗教に代替しうるものとして、提起されていたのである。もちろん、このような高揚とは別に、国家がある種の宗教的共同体であろうことは、真実なのであって、既に資本主義を不可逆な分業と交通の発展として把握しつつあったマルクスが、現実に不可能な＜社会層＞の利害の統一、という観点から、国家を＜幻想上の共同利害＞と規定したのは、当然であったと言うことが出来る。しかし、＜政治的国家＞が、幻想上の共同利害であるならば、＜国民＞も又、ある種の＜宗教＞、即ち＜幻想＞に他ならないことになる。実は、この点こそが、アーレントの近代社会批判に添う限り、最も重要な論件である、と言って良い。

＜国民＞は、＜幻想＞もしくは＜フィクション＞の上に成り立つことは、一人のある＜国民＞を想定するだけで、推し量ることが出来る。彼 or 彼女Ａは、＜国民＞であることによって、ある形式的な給付を＜国家＞から受け取ることが出来るから、この限りに於て、＜国民＞は幻想ではない。しかし、この形式的な反対給付（生命、財産、社会的な所得再分配）自体が、無差別的な、形式的な規制の体系に則っているばかりでなく、Ａの主体も又、無差別、形式的な N 分の一とされる。＜政治的国家＞の民主主義的ルールが、これであって、国政レベルでも、地方レベルでも、Ａの投票権は N 分の一票にすぎない。ここでは＜国民＞になる前の、Ａのあらゆる職業的アイデンティティや文化的アイデンティティは、一切捨象されていて、N 分の一以下でも以上でもない。このような事情は、違う国家の国民Ｂをとってみても、変わりはない。Ｂは、Ａと同じように、その国家が公共権力としての側面を保持している限り、形式的なルールに則って、Ｂに形式的な＜国民＞としての反対給付を与える他は、一切の職業的、文化的なアイデンティティを捨象して、これを N 分の一として扱う筈である。これが、極めてニュートラルな＜政治的国家＞と、その形式的な＜主権者＞である＜国民＞との規範的なルールであるに他ならない。

そして、この規範的なルールは、必然的に破棄されていくより、他はない。＜政治的国家＞が、社会層の利害の調整、統一という＜幻想＞の上に成立している共同体であるのと同

様に、＜国民＞が、多様なるアイデンティティを越えたもの、という規範も＜幻想＞にすぎないからである。先の例示で言えば、ＡあるいはＢは、＜国民＞である前に、ブルジョアであるか、小市民であるか、はた又、プロレタリアート、農漁民、手工業者であるだろう。彼らの属する社会層と別な社会層の利害のコンフリクトが極限に達すれば、＜政治的国家＞はどちらかを抑圧するか、コンフリクトが純粋に資本主義的なファンドに係わるものであるならば、他国にそれを求めるかもしれない。(殖民地支配、帝国主義戦争)。又、一方で、ＡあるいはＢは、ある＜エトノス＞に属しており、それに、自己のアイデンティティの相当部分を付託していたとしよう。当該＜エトノス＞が、自国で大きな決定力を持っており、他国で抑圧され、弾圧されていたとしたら、ＡあるいはＢは自らの属する＜エトノス＞の利害に立って、＜自国＞の＜他国＞への戦争を熱烈に求めることにならざるを得ない。このように＜エトノス＞をめぐる運動が激烈になれば、ＡあるいはＢの＜国民＞という中立性は解体してしまっていると言って良い。

〔＜エトノス＞を本来の＜民族＞（フォルクストゥーム）として、学問的に跡づけたのは、Ｍ．ウェーバーの業績である。(「支配の社会学」「一般社会経済史」)。＜エトノス＞とは、血縁的紐帯を一定の根拠にしつつ、宗教、言語、文化を同じくする＜集団＞であって、同一地域に住むことや、成員の職業、身分にしばられない。私はアーレントの邦訳テキストその他に準拠して、敢えて「民族主義」という術語を使用してきたけれども、＜ナショナリズム＞は、本来は＜国民主義＞という翻訳をあてるべきであって、「民族主義」は＜エスノ＝セントリズム＞に該当すると考えるので、以下、このような術語を使用する〕。

＜国民＞が規範的なルールどおりに、＜政治的国家＞に対して、冷静かつ、批判的であったり、ニュートラルであった事例は、＜フランス革命＞以後の、国家の歴史に於いて、むしろ＜例外＞であった、と言って良く、大半の事例は、国家に対する欲求、熱狂、忠誠であった、と言って良い。もちろん、このような＜ナショナリズム＞を、国家は受け入れ続けたし、場合によって、自ら、煽り立てることも辞さなかった。もちろん、＜ナショナリズム＞は、一面では、アジア、アフリカの植民地からの独立運動にも、大きな作用を果たしたが、その作用力は、本質的に幻想的なエネルギイでもあったと言うことが出来る。〔インドネシアの独立運動を研究したＢ．アンダーソンの「想像の共同体」は、この方面の秀れた研究である。〕

以上のように、＜近代社会＞は、＜政治的国家＞と＜国民＞をニュートラルな規範の下に、複雑化したけれども、それが神話に過ぎなかったことは、今や、明らかになりつつある。それが故に、＜ナチズム＞を＜ナショナリズム＞の延長にあったものとして論定し続けたアーレントの＜視座構造＞は、＜ナチズム＞を何か＜ナショナリズム＞本来とは異なった、特殊な現象と見做そうとする、文字通り近代主義的な諸研究をも、沈黙の裡に批判し続けている。これらの諸研究は、

イ）ヒットラーを特別な資質を持った異常性に於いてとらえ、＜ナチズム＞の運動を病理的にとらえるか、

ロ）「人間」（ヒューマニズム）の観点で＜ホロコースト＞をとらえ、その＜ホロコースト＞から＜ナチズム＞を批判するか、
ハ）ワイマール憲法の条文的研究（とりわけ「大統領」の問題）から＜ナチズム＞の侵食を取り上げるか、
二）ワイマールの当初の政府の無能性を例証するか、
ホ）マルクス主義的な＜ファシズム＞の理論によって、裁断しうるか、
のどれか、であるけれども、＜ナチズム＞＝＜ナショナリズム＞という、アーレント的な＜視座構造＞から全て逃亡した、近代主義的なコメンタールに過ぎない、と言って良い。

アーレントの視座構造が、徹底的に正しいのは、日本への原爆投下の事例によっても、例証され得る。＜ナチス＞は＜敵国＞に属したユダヤ人も、ドイツのユダヤ人も、無差別に捕らえ、ある研究によれば、600 万人それを殺したわけであるが、一方では、敵国人の大半が非戦闘員である＜国民＞を数分間で十数万人殺害しても、一向に自己批判しないのも、又、民主主義国の＜ナショナリズム＞に他ならない、と言うことが出来る、からである。再三触れているように、彼女は在るべき公権力に固執し続けたけれども、＜ナショナリズム＞から自立した＜公権力＞如何という＜問題＞は、少なくとも、近代の＜政治的国家＞の歴史的な現実性に即する限り、不可能な＜当為＞であり、一つのユートピアであった、と言うことが出来る。

しかし、又、逆に言えば、この近代の＜政治的国家＞に即して、＜ナショナリズム＞の不可避性を認定したうえで、それを可能な限り、ニュートラルにするという理論的な試みは多々あったと言うべきである。そのなかでも、代表的な例として挙げられるのは、M. ウェーバーの「新しい秩序に於けるドイツの議会と政府」という政治論文であろう。死の２年前に書いたこの論文の趣旨は、＜ナショナリズム＞（国民主義）を不可避な与件として考えたうえで、それを健全ならしめる＜エートス＞として、議会と政府が開かれたドモクラシイを制度化し、実行し続ける、その持続的な過程以外に求められない、というものである。ウェーバーを、このイミで、ワイマール憲法や政治制度の創設に影響力を行使した＜知識人＞の一人として評価するのは妥当であるとしても、現実には開かれたドモクラシイの持続は、実現することはなかった。（ウェーバーは 1820 年に没している）。

ウェーバーから 30 年後に、ウェーバーと同様に、開かれたブルジョア･ドモクラシイの持続的過程と「反動化しない」「ウルトラ化しない」ナショナリズムの＜均衡＞モデルを考えたのは、日本の丸山真男であった。（「現代日本の思想と行動」）。但し丸山は「開かれたブルジョア･ドモクラシイ」を実現するためには、＜市民運動＞が不可欠であると考えたのであって、この点はウェーバーと異なっていた。（丸山には、講座派マルクス主義や市民社会論の深い学識があった）。しかしウェーバー＝丸山的な、＜開かれたブルジョア･ドモクラシイ＞と＜ウルトラ化しないナショナリズム＞の均衡、というモデルは、それが現実的に破産したというよりも、やはりそれ自体が、＜ポスト近代＞という問題設定からは、あまりに近代社会理論的であり、古典的である、という評価が妥当であろう。それ故＜ポス

ト近代＞という歴史的な局面（という認識）からする限り、「健全なナショナリズム」「正常な愛国心」などというスローガンは、＜空虚＞であるより他はないし、何よりも、こうした趣旨を述べる論者が＜ネーション＞という概念そのもの、＜ナショナリズム＞そのものが、あるイミでフィクションであることを、全くかあるいは、深くは認識していないことが問題であるように考える。（ウェーバーや丸山は、このフィクションを学問的に知り抜いたうえで、＜ナショナリズム＞を考えたのであった）。私達は＜ナショナリズム＞を、何らかポジティヴな＜思想＞として考えること一切を、理論としてはやめてしまう（廃絶する）以外にないと同時に、それとセットであり続けた近代的な＜政治的国家＞を、能う限り厳密に否定的にデザインしていくしかない。こう考えるとき、はじめて＜近代社会＞の枠組みのなかでは、不可能な当為として考える他はなかったアーレントの在り得べき＜公共権力＞という論理が、全く異なったイメージを以って、よみがえって来るのである。なるほど、彼女の＜国家＞論は、ウェーバーや丸山に比べて、はるかに素朴である。しかし、前者が如何に考えつめられたものであっても、結局＜近代社会＞論の枠内での古典的思想であるより、他はないのに比べて、アーレントは＜公権力＞としての国家は、＜ポスト近代＞的問題イシキのなかで、彼女の＜ナチズム＞＝＜ナショナリズム＞論と共に、一つの理論化されるべき、ガイドラインとして、残りうる、のではないか、と考える。

〔ここで 7 節 b 項で述べた、最近時（1980 年以降）の資本制の変化のなかで、私は、経済社会構成体＝市民社会の変容と共に、国家の変容にも触れたことを想起していただきたい。国家は、理論的にも、思想的にも、政治的実践のうえでも、大文字の＜上部構造＞であることを止めていかざるを得ない。即ち、理論的には、アルテュセール的な重層構造の単なる一領域として、思想的にはアーレント的な公共権力として、政治的には、都市型社会に適応した福祉機構体として、敷設されていく、他ないのである。もちろん、公権力が、これらの＜トレンド＞をネグレクトして、なお、大文字の上部構造としてのスタンスを維持しようとする限り、かえって＜政治的国家＞とその制度･組織は、閉じられた循環型のモデルになっていくしか、ないのであって、アメリカ型の＜政治的国家＞は、その典型と言って良い。だが、このような、ポスト近代社会からする＜政治的国家＞や＜ナショナリズム＞についての議論は、文字通り近代化過程をほぼ終えた、ごく限られたエリアを＜場所＞として成り立つもに過ぎない。その他の国やエリアは、全く異なった様相を呈していることは、当然のことながら、留意すべき要件である。そこにみられるのは、

イ）近代化に向かって突き進む国々の＜ナショナリズム＞であるか、

ロ）＜ネーション＞になろうとして果たせない＜エトノス＞の問題であるか、

ハ）＜エトノス＞相互の＜エスノ･セントリズム＞的な闘争＝戦争であるか、

のどれか、もしくはその組み合わせである、と言って良い。〕

b）＜近代社会＞とユダヤ人的＜パーリア性＞との関係

1）M．ウェーバーの「古代ユダヤ教」について：

ユダヤ人が、＜パーリア民族＞となっていく歴史的な過程を、そのヤハヴェ神に対する唯一神教の成立過程との不可分な関連に於いて、論述したのが、ウェーバーの「古代ユダヤ教」と言うテキストである。このテキストは、彼の最晩年に書かれたもので、彼自身が編集することは叶わなかったけれども、15 年も前に書かれた「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」という有名なテキストや、「世界宗教の経済倫理」という論文と共に、彼の「宗教社会学論集」の最良部分である、と言って良い。ウェーバーは、ここで、当時のドイツのエドヴァルト・マイヤー等の尖端的な旧約研究を、詳細に資料批判をしつつ、博学な社会経済史的知識によって、それらを検証する膨大な作業を土台にして、文字通り、古代ユダヤ教の成立を宗教社会学的に分析したのであった。その論旨を敢えて要約をすれば、以下のとおりである。

イ）＜ユダヤ人＞とは、所謂、肥沃な三角地帯の一環を成すパレスチナに集住した諸部族の連合体であって、それらはパレスチナの＜都市＞に住む、富裕な市民層や祭司階級やデミウルゴス（手工業者）から、オアシス部の農民層、さらには当初＜ゲーリーム＞（寄留者）たることを許されたベトウィン（遊牧民）から成り立っていたけれども、おそらくは三ヶ月地帯の南→北を通って南下する過程で、＜ベンヤミン＞と言われた騎馬民族も、さらに＜エジプト＞から移住してきた諸部族も、これに混入していったと考えられる。[旧訳書のユダヤ人の父祖アブラムは文字通り、ベドウィン的であり、モーゼの＜出エジプト記＞を編集したエロヒストと言われる学者たちは、＜エジプト居住＞の伝承を、このテキスト全体に生かしたのであろう]

ロ）やがてユダヤ人が、一つの＜エトノス＞として、まとまる段階で、彼らはアッシリア、バビロニア、エジプトの侵略を度々受け、後には、ペルシア、さらにはマケドニア（ギリシア）に侵略、統治され、最後的には、古代ローマによって亡ぼされる。旧訳書のテキストで言えば、＜バビロニア＞捕囚期と、古代ローマ帝国によって、＜エトノス＞として滅亡、解体し、＜各地への離散＞を余儀なくされたことが、彼らの歴史的＜画期＞となっている。

ハ）＜ユダヤ人＞たちの＜エトノス＞は、ダビデ、ソロモン（とりわけ後者）の時代に、都市王国としての最盛期を迎えるが、その期間は短いうえに、＜都市王国＞は、エジプトやバビロニアのように、貢納制的な、官僚制を伴った＜古代帝国＞にはならなかった。これに加えて、＜都市＞に於ても＜農村＞に於いても、ベリオイコイ（平民層－市民層）が根強い力を持ち、＜都市＞の祭司階級も、（都市王国の王や従士組織がそうであったように）この＜市民層＞の要求を無視して、その存在はあり得なかった。このような＜社会層＞の関連のうえに、祭司階級からも市民層からも、＜預言者＞が出現して、カリスマ的な預言を人々に伝えた。＜預言者＞の＜預言＞は、形而上学的でなく、極めて実践的な＜使命預言＞に他ならなかった。

ニ）上の、ハ）のような、社会的なコンテキストを抜きにして、＜唯一神教＞としての＜古代ユダヤ教＞の成立はあり得なかった、と言って良い。当初＜風＞や＜火＞の象徴で

あった、ヤハウェの＜神＞と、ユダヤ人エトノスは、神による一方的な＜契約＞を交わし、彼らの領土、王国が危機に直面したとき、＜何を成すべきか＞を実践的にヤハウェに問い続けた。それ故＜バビロニア捕囚＞も、領土上の滅亡と＜離散＞（ディアスポラ）も、＜ユダヤ人＞自身のヤハウェに対する＜契約違反＞による事態として、敬虔に受け取られた。

ホ）＜離散＞（ディアスポラ）になった＜ユダヤ人＞の、＜エトノス＞としての統一性は、ユダヤ教への帰依と敬虔によって、維持された。ユダヤ人は、居留地域によっては、ヘブライ語はもとより、アラム語さえ話せない事情があったけれども、＜ユダヤ教＞の信仰、即ち唯一の神、ヤハウェに対する純一な帰依と敬虔の実行は、彼らを強固な＜エトノス＞として鍛え上げていった。＜シナゴーグ＞とは、実体的には、遠く離れたユダヤ人の交信と相互扶助の場であり、いわばコミュニケーションのネットワークの場であった。このような＜シナゴーグ＞を組織化するうえで、そして又、祭司階級を脱祭司化するうえで（即ち、エルサイム神殿の儀式を非神話化していくうえで)、預かって大きな影響を持ったのは、古代ユダヤ教後期のパリサイ派の思想運動であった。私達は、後のキリスト教の＜教会＞とユダヤ教の＜シナゴーグ＞が、宗教的には根本的に＜イミ＞の相違する「場」であることを知る必要があろう。＜教会＞とは、その場で会衆（信者）が、神の恩寵を受ける場であるのに対し、ヤハウェ＝神に許されていないユダヤ教徒にとっては、信仰とは個々人の厳格な戒律の実行以外のものではなく、＜シナゴーク＞とは、あくまでユダヤ人相互のコミュニケーション･ネットワークの＜場＞であったにすぎない。

（編註）シナゴーグ　ギリシャ語のシュナゴゲー（集会所）に由来するユダヤ教の会堂の事である。聖書には「会堂」の名で登場し、ユダヤ教会と俗称されることもある。キリスト教の教会の前身であるが、役割はやや異なる。もともとは聖書の朗読と解説を行なう集会所であった。現在では祈りの場であると同時に、各地のディアスポラのユダヤ人の礼拝や結婚、教育の場となり、また文化行事などを行なうコミュニティーの中心的存在ともなっている。エルサレム神殿破壊後はユダヤ教の宗教生活の中心となる。
ディアスポラ民族主義者や改革派は「神殿(Tempel)」という言葉を用いることがあるが、正統派の中にはこういった「擬似神殿」の敷居を跨ぐことを拒否するものもいる。ディアスポラの地では改革派から超正統派までディアスポラの立場を取る者たちなどによって守られているが、イスラエルへの移住によって無人のシナゴーグも多く出てきている。

ヘ）かくして、＜ユダヤ人＞は、その強固な宗教的信仰の故に、居住した地域の領邦国家、都市、農村共同体に対して、自らを＜儀礼的に遮断＞し、当然に一切の対手からも＜儀礼的に遮断＞された。このことは、ユダヤ人が＜ゲーリーム＞としての、寄留者に対する保護処分を一切、受けることなく、あらゆる諸権利から遮断される、文字通り＜パーリア＞として、扱われることを結果した。それ故、ユダヤ人たちは、共同体が、内部的に取り扱いにくい仕事及び職業、即ち、遠隔地商業、仲介貿易、金貸し、質屋、通訳などに特化して、生活を営むこととなったが、このことが、又、彼らを「掠奪的な」「古代的資本主義」の徒にすると同時に、「対内・対外の二重倫理」の実行者にしていったので

あり、この過程がまた、彼らユダヤ人を、一層＜パーリア民族＞として刻印付けることとなった。

以上の要約は、おそらく、このテキストの何十分の一くらいの＜イミ＞しか、伝えていない。(我と思わん人は、自ら、このテキストを読んでいただきたい)。しかし、これ程、貧寒な要約によっても、何故にユダヤ人が世界で最初に＜唯一神教＞を樹立したか、それが又、何故に、ユダヤ人を世界的な規模での＜パーリア民族＞にしていったのか、について、このテキストが抜群の論述をしているかが、うかがい知れる、と思われる。もちろん、ウェーバーの旧約研究の資料批判は、あくまで彼の古代社会経済史の知識と宗教社会学的な方法に依っているから、宗教学固有の領域では、そのディテールについて批判はあり得ようが、しかし、凡そユダヤ教の研究を志す限り、このテキストは避けて通れない古典であることは，言うまでもない。けれども、私の論件は、このテキストの書かれた論理的コンテキストの背後に見え隠れする、潜在的な二つのコンテキストを、どう抽出し、理解するかに在るのである。次項でそれについて述べる。

2)「古代ユダヤ教」の隠されたコンテキストについて：A

ウェーバーの「古代ユダヤ教」の隠された＝潜在させられたコンテキストは、以下の二通り、である。

イ）＜古代ユダヤ教＞と＜原始キリスト教＞との厳密な比較論であり、ウェーバーはこれについて、極めて重要な指摘を行ないながら、それ以上の叙述を止めてしまっているのである。この＜止めてしまった＞コンテキストが、私の関心であり、論件である。

ロ）次は、膨大でかつ緻密な宗教社会的な論述からみて、論理的な飛躍、もしくは価値自由（ヴェルト・フライハイト）的な範疇（理念型）構成によって知られるウェーバーに似つかわしくない、価値観の押しつけ（と、私には思われる)、＜ユダヤ人＞＝「掠奪的な古代資本主義」者、「対内･対外の二重倫理」の持ち主、という評価であり、もしくは、この評価を促した彼の思想の問題である。

イ）について：

ウェーバーは、「古代ユダヤ教」の長大な附論「ゼクテ宗教性としてのパリサイ主義（編註1)」の中で、2C 中頃から 3C 中半にかけて成立したとされる四つの共観福音書（編註1）の神学を、どう敷衍しようとも、原始キリスト教が、古代ユダヤ教の教説に付け加えた教説は、①「**神の赦し**」と、②「**神の恩寵**」の二つだけである、と述べている。

（編註1）パリサイ主義。ファリサイ派は古代イスラエルの第二神殿時代（紀元前 536 年 - 紀元 70 年）後期に存在したユダヤ教内グループ。本来、ユダヤ教は神殿祭儀の宗教であるが、ユダヤ戦争によるエルサレム神殿の崩壊後はユダヤ教の主流派となってゆき、ラビを中心においた、律法の解釈を学ぶというユダヤ教を形作っていくことになる。現代のユダヤ教の諸派もほとんどがファリサイ派に由来しているという点においても、歴史的に非常な重要なグループであったと言える。発生から神殿の崩壊まで、ファリサイ派は常にサドカイ派と対立していた。対立の理由はいくつかある。

１．階級対立つまり、富裕層の支持が多いサドカイ派と、貧困者に支持者の多いファリサイ派、という構図があった。
２．ヘレニズム文化に対して柔軟なサドカイ派と、否定的なファリサイ派の間には文化的な対立があった。
３．祭司が多かったサドカイ派は神殿によってその権威を笠に着ていたが、ファリサイ派は民衆の中に入ってモーゼの律法の精神を生きるよう説いていた、という違いがあった。
４．聖書やそこから派生した多くの律法の解釈の違いが種々あることも対立の要因となっていた。
端的に言うなら、「神殿による権威主義的なサドカイ派」と「民衆の間にいることを目指した民主的なファリサイ派」と表現することができよう。神殿の崩壊後、神殿に拠っていたサドカイ派は消滅したため、ファリサイ派がユダヤ教の主流派となっていった。こうして会堂に集まって聖書を読み、祈りを捧げるというファリサイ派のスタイルが、ユダヤ教そのもののスタイルとなっていった。初期キリスト教徒たちとユダヤ教主流派となったファリサイ派との間には確執があったため、福音書に表れるファリサイ派は、サドカイ派と組んでイエス・キリストの揚げ足を取ろうと狙い、殺意を抱く「悪者」として描かれている。
（編註 2）共観福音書　キリスト教の新約聖書の四つの福音書のうち、ヨハネ伝を除くマタイ伝、マルコ伝、ルカ伝のことを指す。この 3 つには共通する記述が多く、同じような表現もみられる。聖書学の研究の結果、本文を相互に比較し、一覧にした共観表（シノプシス synopsis）が作られたことから共観福音書と呼ぶようになった。

このうち、ウェーバーは、私達が要約の中でも触れたように、②についてはかなり詳細に述べている。この「恩寵」（後に三位一体説の「御魂」になるカテゴリイ）については、神への信仰とその実践によってのみ、人は善とされる、とコメントした（ロマ書）（編註 3）パウロらの強い反対と、イスラエル在住の信者たちとの間で激しい論争があったけれども、ペテロがイエルサイム在地信者たちに加担したため、広く信じられ、かつ行われるようになったと、旧約研究に依りながら、述べている。
（編註 3）『ロマ書』　『新約聖書』中の一書で、使徒パウロの手によるとされる書簡。『ローマ人への手紙』や『ローマ書』（『ロマ書』）などとも呼ばれる。本書はパウロ本人によって書かれたものであるとみなされている七つの手紙の一つ。書簡中には執筆時期をうかがわせる記述はないが、おそらくパウロがエルサレム教会のための募金を行い、「聖なるものたちに仕えるために」エルサレムを訪問しようとしていた、第二回ギリシア訪問のころで、58 年初頭のローマ訪問[3]の直前の冬であろう。ローマのキリスト者共同体は聖霊降臨[に居合わせた人々のいずれかによって作られたのであろう。当時、ローマには多数のユダヤ人が在住していた。シナゴーグにはローマ市民も出入りしていたため、まず彼らがユダヤ人をとおしてイエス・キリストについて知るようになったと考えられる。こうしてユダヤ人と異邦人からなるローマのキリスト者共同体が生まれた。パウロがローマにやってくると信徒たちの歓迎をうけたが、信徒の数は多数いたと考えられ、集会の場所も複数あったことがうかがえる。もともとローマの共同体はユダヤ人キリスト教徒によって設立されたのだが、49 年のクラウディウス帝によるユダヤ人のローマ追放によって異邦人キリスト教徒が主導権を握るようになっていた。54 年にクラウディウス帝が死去してユダヤ人がローマに戻ってくると、ユダヤ教の習慣の遵守をめぐって争いが起きるようになった。
本書の中心テーマはイエス・キリストへの信仰を通して得られる救いである。パウロはアブラハムを引き合いに出してキリストによる神の過分のご親切を強調し，人が義と宣せられるのは，信者の側の信仰と結び付いた，神の側のこの過分のご親切（恩寵）のみによることを力説している。また，ユダヤ人にも異邦人にも，誇ったり自分を他の人よりも高めたりする理由は何もないことに注目させている。パウロは自身もイスラエルの一員であり、かつてキリスト者を迫害していたため、イスラエルの民がみなこの真実に気付くことを望んでいる。パウロは神がかつてイスラエルの民を選んだように、キリストに従うものを新し

い民として選ぶという。「ロマ書』ではパウロ神学ともいうべきものが明白に打ち出されており、初期キリスト教思想の根底をつくるものとなった。マルティン・ルターは『ローマ書』を「新約聖書中もっとも重要な書簡であり、すべてのキリスト者によって精読されるべきもの」と激賞している。

しかし、ウェーバー固有の論述は、ここから先、である。即ち、彼は、この「恩寵」は、キリスト教の歴史に、二つの結果をもたらしたと述べる。それは、エクレシア（信者の集会）が、＜恩寵＞を受ける場となっていったこと、即ち＜教会＞に転化していったこと、同じ＜信者＞の間で、＜恩寵＞を与えるものと、与えられる者の間に、宗教的な＜(位階)＞が発生し、それが固定化していったこと、の二つだと、彼は論定する。

ここまで来ると、彼が、中世の＜教会＞の、位階制的な官僚制化を示唆していることは明らかであるが、実は＜恩寵＞の教説についても、彼の視野図は、＜中世・教会組織＞に停まるものではないことは、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」や「世界宗教の経済倫理」を読むとよく理解出来る。これは、近世、近代＜古典期＞のプロテスタント諸派についても、この＜恩寵説＞を受け入れている諸派（とりわけ＜ルター派＞など）について、＜恩寵＞の故に、土着的な宗教や倫理の妥協や、＜現実追認＞が生じて、実質合理的な＜現世拒否＞が発生しないことを詳細に論じている。即ち、市民的な＜社会層＞の利害との因果連関的な結合によってこそ、であるが、意図せず、資本主義的な合理化のエートスとして作用したカルヴァン派のプロテスタンティズムと、それらは全く対照的な思想として論じられている、のである。

さらに推察を、彼の他のテキスト（「国民国家と経済政策」など）に及ぼすとするならば、そもそも宗教社会学的な研究に着手する以前から、彼には＜近代化＞と＜民主化＞という政策的な観点からは、否定的に価値評価せざるを得ない、エルベ河東部のユンケル型経営や農業共同体とルター派的プロテスタンティズムとの結合が、相当に深く思考されていたのではないか、と考えられるのである。しかし、それ以上に示唆的なのは、＜神の赦しと救済＞の可否を別とすれば、＜古代ユダヤ教＞と＜カルヴァン派プロテスタンティズム＞とは、実質合理的な＜現世拒否＞に於いては極めて酷似している。敢えて言うならば、神の救済を大前提としつつ、神による＜審判＞を必須の教説としたカルヴァン派の＜予定説＞は、プロテスタンティズムの＜パリサイ化＞とさえ、考えられて、くるのである。

それ故にこそ、私たちは、両者の一大分水嶺となるべき、①の事由について、ウェーバーの社会学的説明を求めざるを得なくなるのであるが、なぜか、彼は①について全く論究せず、かつ又、①と②の関連についても全く論究していない。長い間、私はこの理由を、ウェーバーが「古代ユダヤ教」と言うテキストの本来のテーマを超えたもの、として抑制したのであろうと考えてきた。(正確には、考えようとしてきた)。

しかし、何度考えてみても、この「抑制」論は、根拠を欠いている。何故なら、あるイミで、本来のテーマを超えているからこそ、彼は「ゼクテ宗教性としてのパリサイ主義」を「古代ユダヤ教」の本論に含ませず、＜附論＞とした、からである。それならば、＜原始キリスト教＞と＜パリサイ主義＞との比較は、当然本格的に論究されて然るべきであっ

て、事実、彼は、事柄のある一面については、詳細に論及しているのである。このように考えてみると、いよいよ、この疑問は大きくなってきたのであった。

私のこの疑問は、本来は、現行の「古代ユダヤ教」の構成や編纂についての、資料批判に係わる問題でもあるが、研究者の多くは、悪しきウェーバータリアンよろしく、解説と讃美に忙しく、全くこのような作業仮設をしようとはしない。(この方面で「発生」したのは、「倫理」におけるウェーバーに、プロテスタントの資料の一部の歪曲があったか、なかったか、という、極めてトリビィアルな論争に過ぎない)。従って、私には、何らかの典拠になるようなテキストも論文も資料も存在しない。それ故、＜自問＞に対する、以下の＜自答＞は、到底、科学的な推論になり得ない許りか、下手をすれば、推理以下の憶測であるのかもしれない。それにも拘らず、私が、＜自答＞を試みるのは、ウェーバータリアンとは全く異なるイミで、ウェーバーを＜近代社会理論＞のうえで、マルクスに比肩しうる理論家であり、思想家である、と深く尊敬しているからであり、それ故にこそ、彼の理論の中に潜在している、近代の＜メタ言語＞を執拗に追求したい、からに他ならない。

かくして、本題に入るが、神による契約の民への赦しと救済という表象は、2C 半ばに編纂されたとされる旧約書の中でも、何度か見られるのである。預言者エリアが再び地上へ降りて、民を救済するイメージや、バビロニア捕囚期のものとされる第二イザヤの預言にも、「神の子」の償いの死により、神に許しを乞う、テキストが見られるのである。しかし、再び地上に現われる預言者エリアは、本来的に「万軍の主」でも「神の子」でもないし、第二イザヤに現われる「神の子」は、ヤハウェ（唯一神）の子ではなく、彼の死の償いによって、神が契約の民を許す訳でもない。しかし、共観福音書の神学は、比喩としての「神の子」を、真正な＜神の子＞とし、彼の十字架刑による死は、文字通り、契約の民の罪（神に対する契約違反）を償い、神の赦しと救済がおこったことを＜告知＞している。

しかし、このような神学による＜告知＞（福音）によっては、＜神の赦し＞が何故に、どうしておこったか、についての説明は全くない。もちろん、この赦しと救済を弁証することが、(中世はともかくとして）近世、近代以降では、神学の最も重要な課題となったことは、門外漢でもよく了解することが出来る。しかし、私達の関心は、＜神の赦し＞と＜神による救済＞との、神学的な論説ではなく、それが歴史的に、又社会学的に何をイミし、何を結果することとなったのか、についての宗教社会学的な明確な＜説明＞に、こそ在る。

同時代的には、この＜福音＞は、古代ローマ帝国の支配から、同胞の地を守り、エルサレム神殿を真正に復活して、(一度、小規模に復活している）ヤハウェの神を礼拝するという、軍事的、市民的抵抗を不要なもの、にしたのであり、長期的には、契約を破ってしまった罪を問い続け（即ちトーラー＝律法を学び続け)、実践的には、厳しい戒律を日常的に守り続けるという＜義務＞からの放免をイミした。さらによく考えてみると、この＜福音＞がなければ、そもそもエクレシアに於いて、＜神の恩寵＞に頼るという、大衆的な救済様式は成り立つ筈がなかった。これが、本来的な①と②の関連である。かくして①と②の関連（福音と恩寵）によって、キリスト教は広範な大衆を獲得することとなり、元来が、

奴隷制による生産を下半身としている古代ローマ帝国へ、無数の＜殉教＞を媒介としながら、＜信仰＞として、なだれこむこととなった、と言って良い。

私達はここに、実質合理的な＜現世拒否＞をみることは出来ない。逆に、その＜破産＞をみることが出来るのである。そして、その帰結として、現世との緊張関係の否定のテーゼが成立した。それは、福音書のなかで、イエスが述べる＜カエザルのものはカエザルに、神のものは神に返せ＞という＜告知＞である。このことは＜恩寵＞の位階と共に、中世に於ける世俗的な領邦国家と、教皇制的な教会－修道院組織の二元的支配をイミづける＜告知＞であったと共に、近代に於ける＜政治的国家＞の規範的な原理、即ち＜政教分離＞の典拠となり続けてきた。即ち、世俗的な公共主権という国家の本質の前では、いかなる＜宗教＞といえども、＜国民＞個々の内面の自由と良心に属するに過ぎない、という、この原理的強制は、キリスト教徒にとっては、誠に適合的なものであった、に他ならないが、正統派ユダヤ人やモスレムにとっては、思想的アイデンティティの抑圧、以外のものではなかった、と言って良い。換言すれば、ヨーロッパの近代（キリスト教徒をベースとする）から、普遍妥当的、かつ必然的にみえる＜政治的国家＞の＜政教分離＞原則は、他の宗教組織やそれを信じる＜エトノス＞から言えば、特殊ヨーロッパ的、かつ偶然的なものに過ぎなかったのである。以上、述べきたった憶測、もしくは推理をまとめると、以下のようになる。

③ウェーバーは、①の＜神の赦しと救済＞の告知の意味上の詳細を論述しなかった。
又、②の＜恩寵説＞の社会学的、歴史的な結果については、重要な指摘を行ないながら、さらに①と②との関連については論述しなかった。何故か？

④ウェーバーの宗教社会学のコンテキストから言えば、①とは「苦難の神義論」とそれに対する「実践的係わり」の放棄であり、大衆迎合主義以外のものではない。又、①を与件として、②の＜恩寵説＞が成立してくると、①と②が結合して、古代ユダヤ教が持っていた「実質合理的な」「現世拒否」の実践的「エートス」を完全に放棄した、救済の教説が出来上がることになる。（原始キリスト教に於いて、パウロ的「現世拒否」は、エルサレムの信者やペテロ派の「多数」の前に敗れた）。

⑤ウェーバーは、原始キリスト教の＜社会＞と＜世界＞に対する態度（実践的、合理的エートスの放棄）を知り抜いており、それらを宗教社会学的に展開することも、彼にとっては容易であったが、それを＜放棄＞し、「古代ユダヤ教」のテーマを超えるものという趣旨に逃亡した。何故なら、一人の人間にとして、彼は真面目なプロテスタントであり、＜近代社会＞を価値として選択しているドイツ人であったからに他ならない。彼は＜原始キリスト教＞の歴史的な実像を示唆しながら、それをあまねく照射することを＜遠慮＞したのである。この遠慮の故に、「支配の社会学」で見事に展開された＜領邦国家＞と＜教会＞の二元的支配の論述の＜始原＞を成すべきカエザルと神の二元論を、＜古代ユダヤ教＞との厳密な比較の俎上に敢えてのせられなかったのである。

ロ）について：

「掠奪的な資本主義」、「対内･対外の二重倫理」と言う術語は、ウェーバーのテキストの読者には衆知に属する術語であり、＜近代的な資本主義＞とは、全く概念の異なった＜古代的資本主義＞の特徴、なかんずく＜商業＞の特徴を示すもの、として、彼の多くのテキストに頻出してくる。言うまでもなく、古代的な遠隔地貿易や、中世的な中継貿易には、一物一価に基づく交換は有り得る筈もなかったから、多大なリスクを勘案しても、その利潤は莫大なものであった、と言って良い。又、異なった都市国家相互や、共同体相互の間で財を交換させるのであるから、それが盗奪とは言えないまでも、詐欺的要素を含んでいたことも、想像に難くないうえ、商人たちは、自分が属するエトノスが共同体の間では一転して一定の相互扶助の倫理的ルールを持っていたから、不可避的に倫理は、＜内＞と＜外＞では、二重にならざるを得ない。かくして、ウェーバーのテキストのなかで、これらの言葉は、極めて適合的なイミで術語化されていたのである。

しかし、この「掠奪的な資本主義」、「対内・対外の二重倫理」の言葉は、ユダヤ人が、世界規模で＜パーリア民族＞になっていたかを社会学的に説明する、このテキストの目的性から言って妥当性がある、とは考えられない、のである。ウェーバーが他のテキストで、実に的確にこの術語を駆使したように、この語はあらゆる遠隔地交易や中継交易にあてはまるのであって、それ故、ユダヤ人が行なった交易はもちろん、古代のフェニキア人の商業や、植民地相互のギリシア人の古代的商業、さらには６C 頃より盛んになる、ヒッジャース地方の商人による遠隔地交易（マハンムドも、これらアラビア商人の富裕階層の出身であった)、中世全般でのイタリア諸都市の中継地交易などなど、にあてはまる、のである。

しかし、この「奪略的な資本主義」や「対内・対外の二重倫理」は、古代･中世の資本主義商業を説明する概念ではあっても、＜パーリア性＞を説明する概念では、あり得ない。結果的に実態は重なるケースはあっても、二つは明らかにカテゴリイが異なる、のである。現に、マハンムドは「掠奪資本主義」者であっても、初期中世のヨーロッパからみて、＜パーリア民族＞でもないし、同様にイタリア諸都市のブルジョア商人たちも、「掠奪資本主義」者であったが、＜パーリア＞としては扱われては、いない。

＜パーリア性＞とは、あるエトノスなり、それに準じる集団が、ある地域の共同体や権力から、自らを儀礼的に遮断することによって、対手からも遮断されて、正式の共同体的成員としての扱い、はもとより、ゲーリームとしての保護をも受けない状態で、条件付の地域などで、居留を許されている事態を言うのであるから、本来的には、＜共同体＞や＜エトノス＞の宗教や文化に根ざす、一定の＜差別＞に他ならない。それが証拠に、＜ユダヤ人＞は、どこの地域に於いても、同一に＜儀礼的遮断＞をされた訳では<u>ない</u>。イベリア半島やマグレヴに離散・集住していた＜ユダヤ人＞、所謂セファルディは＜ゲーリーム＞として厚遇され、枢要な地位に昇った人間も少なくなかった。同じように、ユダヤ人はオスマン帝国の統治下でも、＜ゲーリーム＞として遇され、やはり重要なポストを占めた人間が多い。(オスマン帝国のミンレット制については、鈴木薫「オスマン帝国」に簡略な「解

説」がある)。

一般に、イスラムを奉じる帝国や共同体は、ユダヤ人を厚遇している。これによっても、＜パーリア性＞が、ユダヤ人と関連した地域の＜宗教＞や＜文化＞如何では、かなりの＜巾＞を持った概念であることが分かる。言うまでもなく、ユダヤ人を最も酷薄に＜遮断＞したのは、ヨーロッパのキリスト教社会であったのであり、セファルディの受難は、グラナダ陥落からはじまったし、オスマン帝国の滅亡は、ユダヤ人に大きな犠牲を強いることになった、のである。このように考えてくると、ウェーバーの「古代ユダヤ教」は、ユダヤ人が、パーリア民族となっていった、複合的な過程を見事に説明はしたけれども、これに「略奪的な資本主義」という術語を、さらに被せたのは、緻密さを欠いている、と言うことが出来る。それと同時に、＜パーリア性＞の本義が、本来＜＜儀礼的遮断＞に在るとしても、＜差別＞する側の、宗教的、文化的な在り方によって、かなり、相対的な＜差別＞となることも、＜古代ユダヤ教＞の本来のテーマの延長上にある＜問題＞として意識されて良い。もう一度、ウェーバーの論述に戻って、再確認をしてみよう。

「古代ユダヤ教」に於いて、彼は、＜ユダヤ人は、略奪資本主義者であり、パーリア民族である＞と論述した。これは、論理的には、接続語を欠いている。それ故、このママでは、「掠奪資本主義者」とは、「パーリア民族」の同義語か、類似語に理解される含意があって、正確な言明とは言えない。言うまでもないが、＜掠奪資本主義者＞は、パーリア民族と同義、もしくは類似である＞という言明は偽であるからである。それ故、この言明は接続語を入れて、はじめて正当なものとなる。＜ユダヤ人は、略奪資本主義者＞であり、そして（or なおかつ）パーリア民族である＞が＜真＞なのであり、もちろん＜そして＞を入れることは、＜掠奪資本主義者＞と＜パーリア民族＞が異なる概念、対象であることを区別することを含んでいる。言ってみれば、コンテキストとしては、極めて微細な＜空隙＞にすぎない。だが、既述した理由によって、私はこの＜空隙＞に拘泥せざるを得ない。

もちろん、イ）で述べてきた、原始キリスト教と古代ユダヤ教との比較、に於ける叙述の中断も、微細な＜空隙＞であったけれども、その内容や態度は異なっている。即ち、前者に於いてウェーバーの「中断」を決定付けたのは、言葉の本質的なイミに於ける、彼の＜遠慮＞であったけれども、ここでは＜無意識＞であると言って良い。そして、彼の「無意識」から派生している＜空隙＞は、ネグリジブルなものではなく、ウェーバーの理論の骨格や、視座構造に根本的に係わる、＜無意識＞もしくは＜無意識＞的錯認ではないか、と考えられる、のである。

既に（４）節の３）で述べたように、ウェーバーは当初、リッケルトの立論に示唆されて、マルクス主義の歴史叙述を、ドイツ歴史学派と同一視して、その総体的な批判を志し、経済史、法制史の研究に腐心したうえで「倫理」論文を書いた。このような研鑽の過程で、彼は「マルクス主義」の総体を批判することを断念すると共に（その一部分を否定的に承認すると共に)、新しい方法をも導入して「経済と社会」の論稿を書き、「宗教社会学論集」として、（彼の死後）体系化された諸論稿を書いた。（その最後のテキストが、当面の「古

代ユダヤ教」であることも、既述した)。

かくして、ウェーバーは、私流の言い方で言えば、ーと言うより彼流のレトリックをもじればー＜マルクスを批判しようとして、結果的にマルクスを≪補完した≫のである＞。即ち、ウェーバーは、マルクスがその時代的制約のために果たすことが出来なかった、ヨーロッパにつながる古代･中世の経済史や法制史を縦横に摂取し、これを彼の＜社会学＞の土台とした、のである。この＜社会学＞の独自的な立体性は、彼を一般の形式社会学者に停まらせなかったばかりか、コントやスペンサーの＜社会学＞のデザインでは、到底成し得なかった、それ自体が緻密な＜近代社会理論＞を可能にさせたのであった。

しかし、ウェーバーの社会学を＜近代社会理論＞として考えるとき、一つの大きな＜問題＞が存在している。その＜問題＞は、幾多の理論的命題の系から成る複雑なものであるが、当面のコンテキストに即して言うなら、ウェーバーの経済史や社会学には、＜共同体＞と＜共同体＞との間に発生する＜分業＞について、立体的な分析視座が存在しなかったのではないか、という問いの型をとることになる。確かに＜掠奪的な資本主義＞としての＜古代資本主義＞は、同時に＜対内･対外の二重倫理＞の具現者であったけれども、こうした彼の術語が極めて有意味であったのは、それらが「貢納制的な家産官僚制国家」を補完し、「領有国家」や「農村共同体」を補助するという、歴史的な行為連関に関係づけられていた、からに他ならなかった。しかし、古代と中世を通じては、そのような作用を果たす他なかった、これらの＜共同体＞間分業は、近世の末期、即ち、資本主義成立の前史に於いて、古代や中世と同じ作用しかしなかったであろうか？これは、資本主義の前史に関する最も重要な問題であり、資本主義の機構的展開に関する重要な＜キー＞に他ならない。

ウェーバーは、このコンテキストを大きなカッコにくくった(保留した)うえで、＜資本主義＞の成立に預かって大きな作用を果たした＜エートス＞の理論を社会学的に作り上げた、のであった。もちろん、この、理念型的に構成された＜エートス＞とは、カルヴァンのプロテスタンティズムと、＜市民層＞との、行為関連に他ならなかったけれども、この＜市民層＞とは、一面では歴史的な実在でもあった所の、独立自営農民や、独立、小・高品生産者層、であり、彼らの財を国内市場向けに取り扱った中・小商人層であった。確かにこれらの＜市民層＞が、農村共同体の解体を促し、かつ＜中世都市＞を近代的なそれにシフトし、＜国内市場＞の開発に一定の作用を果たしたことは、否定できないが、彼らの歴史的作用だけで資本主義の成立を論じ尽くすことは、経済史の資料からしても、到底不可能であると言って良い。

むしろ、反対に＜資本主義成立＞の機構的展開を考える立場からは、農村共同体を解体し、都市を変容させ、最も大きな作用を果たしたのは、重商主義的な富裕な商人層（問屋資本を含む）や、国家的資本（「東インド会社」）による暴力的な作用（エンクロージャーはその典型であった）であったと考えざるを得ない、経済史上の資料も多い。マルクスは、この経済史的な資料を駆使して、資本主義成立の機構的展開（資本主義成立のロゴス）を論じたのであって、ここでは、最も重要なのは、「二重に自由な労働者」即ち「労働力商品」

の創出過程と、それを「資本」として包摂しうる「貨幣資本の一定の蓄積」（ファンド）の、二つのカテゴリイに他ならなかった。（「資本論」vol 1 24 章「資本の原始的蓄積」）。

私たちはウェーバーの資本主義の成立の＜エートス論＞が、ウェーバーの周到なカッコ付けを別にしても、収斂していかざるを得ない、経済史的資料批判と、マルクスの機構論（ロゴス）が採用した、経済学史的資料批判との拮抗をここに見ている訳であるが、それは農村共同体の自生的（内部からの活力による）＜分解＞と、貨幣資本（近代的な資本の前身）による、暴力的な農村共同体の＜解体＞とに分岐し、拮抗することとなる。そして、この拮抗は、資本主義の前史に於ける＜共同体＞の分業をめぐる視野圏の根本的な相違につながると共に、資本主義論そのものの相違につながる、のである。

ウェーバーの＜エートス論＞の背後に在る認識、深くカッコ付けられた認識は、古代や中世と同様に、資本主義前史に於いても、＜共同体＞と＜共同体＞の間の分業のイギを認めない。たとえ、そこに一定の動因があったとしても、それを内部的に実質合理的に組み替えていく＜内部＞の動因こそが主力であるとし、この主因は実質合理的なエートスに大きく主導された社会的行為連関である、とするのである。これに対して、マルクスは、＜共同体＞と＜共同体＞との間でこそ、＜資本＞は生まれた、と論定している。（「資本論」vol 1「資本主義的蓄積の歴史的傾向」）。

二人の＜共同体＞と＜分業＞についての見解の相違は、そのママ、後続の研究者の見解上の相違につながっていったと言って良い。秀れたウェーバー研究者である大塚久雄は、ウェーバー自身の抑制を超えて「国民経済」を実質的に合理的な生産力のシステムとして、＜社会理論化＞しようとするのに対して、独自のマルクス研究家と言って良い P. スウィジーや宇野弘蔵は、異なった理論モデルを駆使しながら、資本主義とは＜商品経済＞が、＜労働力商品による商品の再生産メカニズム＞を包摂したシステムであると謂う。もちろん、ここで経済史や経済学固有の、このテーマを論じることは出来ない。しかし、＜ポスト近代＞の問題イシキと深く交錯せざるを得ない、現下の資本主義の変容（既に 7 節の a）b）項で論じた）をみるとき、どちらが＜ポスト近代＞の問題にとって、構造的にポジティヴかは、もはや自明に属する、と言い得よう。

ウェーバーは、周到かつ厳密に自己の＜社会学＞を＜エートス＞論として限定し続けた。この限りで、彼の理論に毫も破綻はなかったと言って良い。そして、この限りで例えば大塚久雄の理論的業績は、非凡な諸命題を含みつつも、本来、資本主義の＜エートス＞論であったウェーバーの＜社会学＞を、資本主義の＜ロゴス＞論にまで敷衍しようとした＜錯認＞だと批判することも出来る。だが、さらに研究史的な深層に立ち入るならば、大塚に於ける「マックス･ウェーバー問題」の提起は、その＜錯認＞を通して、ウェーバーの＜エートス＞論のコンテキストの行間に潜んでいる、彼の＜ロゴス＞を、即ち、実質合理的な生産力論を抽出するに到った、と指摘することも出来よう。

さらに、一人の実践家･思想家としてのウェーバーは、そのスコラ的な讃美や解説に熱中している凡百のウェーバータリアンは、もとより、大塚久雄のそれとも異なっている。彼

は一度出来上がった資本主義に深い挫折感とペシミズムを抱き、公権力に於いても私企業に於いても、官僚制的な形式合理性の支配が、全面的に貫徹することを予測していた。(マリアンヌ夫人の伝記「マックス・ウェーバー伝」ⅠⅡ)。私達が 10 節 a)項で取り上げた「新しい秩序における議会と政府」に於ける、開かれたブルジョア・デモクラシイと健康なナショナリズムの結合、という主張も、おそらくは官僚制の支配の浸透に対する抵抗的処方箋であったと考えられ得る。

しかし、さらに深みに降りていくなら、資本主義は、実質合理的な生産力の体系ではない、という、彼の深い絶望に突き当たる、と言って良い。

私は「古代ユダヤ教」の針の穴のような＜空隙＞を論じるのに、かくも迂回的な言説を費やさなければならなかった。それでいて、それは、たかだか＜推理＞の域を出ない。もちろん、私の能力を別にすれば、＜古代資本主義＞と＜パーリア性＞を無意識に混同したウェーバーのテキストには、少なくとも、これだけの理論的な＜イミ＞が隠されていた、ということになる。併れにせよ、この空隙が、＜共同体＞の自生的分解→実質合理的な生産力の体系、という最高度に抽象された＜近代＞の＜メタ言語＞に係わっていることだけは、確実である。

(11) 註記と附記－あと書きに替えて－

この＜社会思想史＞のレクチュアも、いよいよ最終節となった。ここで今までの行文をふり返りながら、そこでは触れることが出来なかった諸点について、あるいは註記し、あるいは附記することで、はなはだ不充分ながら、一面の画竜点睛を計ることにしたい。

私は、この＜社会思想史＞のレクチュアの主軸を＜ポスト近代＞の社会理論の抽出に置いたが、この基軸の設定には、二つの理由があった。一つは、日本人である限り、出自、ジェンダー、世代、社会的ポジションの如何なる相違にも係わりなく、私たちはポスト近代的な社会情況を生きているという事態への注視であり、二つには、にも拘らず、そのような問題イシキで社会思想史を論じる教科書が皆無であること、であった。

とは言っても、いきなり＜ポスト近代＞を論じるわけには、いかない。その前に＜社会＞という範疇が、極めて一般的であり、普遍的であることを明確化しながら、＜近代社会理論＞の典型を選び、それを概略紹介しておかなければならない。私は、それ故、＜近代社会＞を特殊化し、具体化するなかで、＜近代社会＞を理論的にモデル化している典型として、K. マルクスの経済学批判と、M. ウェーバーの社会学を選び、それを主に紹介すると共に、それ以降の行文でも継続的に、＜近代社会＞の理論的モデルとして、彼らの理論を設定し続けた。

即ち、私は、抽象的な＜社会＞を、哲学によって＜形式＞や＜形式・構造＞として考える、G. ジンメルや K. マートンの一般社会学の系譜を採らなかった、ということである。即ち、私は、＜近代社会＞が、何より、資本主義社会であることを、最重要視したので、それ故に、透徹した＜資本主義＞論を追及し続けた、マルクスとウェーバーの理論的達成

は、そのママ＜近代社会＞の理論化でもあり得るという、認識的な枠組みを選んだ、に他ならない。〔それ故に＜一般社会学＞の枠組みのなかで＜社会思想史＞のレクチュアを企図するという立場を、否定している訳ではない。〕

なお＜近代社会理論＞の紹介のなかに、E．デュルケームの社会学を取り上げたのは、デュルケームの発想のなかに、マルクスやウェーバーには、欠落している論点があり、それが現実に、人類学的な社会理論のアプローチにつながった事実を重視してからであった。

このように＜近代社会理論＞について一定の価値観点を設定すると、私の論理は、不可避的に「社会思想史・概論」という秀れた教科書を書いた高島善哉や平田清明の＜市民社会論＞による、社会理論の把握と交錯してくる。それ故、この＜市民社会論＞と自身の価値観点との＜異同＞を、まず、マルクス研究史のうえで、さらに資本主義の 80 年代以来の変容に、関連して触れると共に、彼らの枠組みと重なり合う、大塚久雄の「マックス･ウェーバー問題」の設定にも触れざるを得なかった。この種の作業がレクチュアの行文の最後まで続いたことは、繰り返すまでもない。私は、＜市民社会論＞も＜マックス･ウェーバー問題＞も、研究史的には一定の意義があることを否定しないが、＜ポスト近代＞という問題を緻密に設定する立場からは、それは結局、マルクスやウェーバーの理論をそのママ体系化する＜近代主義＞であり、アカデミズムの支配的イデオロギーの一形態である、と考えざるを得ない、のである。

かくして、私は＜ポスト近代＞と社会理論という主軸のテーマに入ることとなったが、ここで最初に関説せざるを得なかったのは、ジャーナリズムを流布している、所謂＜ポスト･モダン＞の言説を通底する基準と、私自身の＜ポスト･近代＞の問題設定の基準との＜区別＞である。私にとっては＜ポスト･モダン＞的ジャーナリズムは、それなりに教えられる所もあるが、基本的には＜近代＞という大きな物語りは終わった、という与件の下に、記事論的に＜情況＞を小さな物語りに、さらには物語りの不在へと、還元していっていると考えられた。

しかし、＜近代＞は、私たち大衆次元の＜物語り＞としても、終わっているのではない、と私は考えている。そうではなくて＜ポスト近代＞の緻密な問題設定とは、＜近代＞が完全に＜行きどまっている＞という与件の下に、それでいてなお、＜近代＞は最も悪いイミで、浅薄したママであり、かつ＜近代＞の後に来る世界を私達は＜ユートピア＞としてさえ対象化できないでいる、深刻な過渡期の認識に由来するもの、と考えたのであった。

この＜行きどまり＞の根底を成すものとして、ケインズ型の国家独占資本主義の破綻以降の、資本主義の変容について論及したが、それが大きな＜傾向＞なのか、あるいは新しい＜段階＞なのかについては、判断を保留した。〔これは現代経済学固有のテーマであると同時に、その解明如何では、全く様相の異なる＜社会理論＞の萌芽となり得る〕

しかし、はっきり言い得ることは、支配的資本が、資本関係（資本の領有関係）の複合的な＜物神化＞過程に重きを置き、労働生産性の増進をテコにした生産力の発展プロジェクトを二の次にしている資本制での＜変容＞という事態であって、私から言えば、所謂ポ

スト・モダニストは、この資本の記号化を逆立ちして表象しているにすぎないのであった。

こうして、私は、本来的な、即ち、言葉ではない、＜ポスト近代＞的な社会理論の模索の例証として、アルチュセールのマルクス研究とフーコーの知の考古学を、二つ共に、難解かつ未完の理論であることを承知のうえで取り上げ、関説したが、全く様相の異なる二つの理論に共通しているのは、近代社会理論の＜メタ言語＞に対する否定的な理論的実践という性格であったに他ならない。但し、何故、アルチュセールであり、フーコーなのか、という件に関しては、私の知的限界に由来しているのであって、本来的には、ラカンの鏡像理論や、ドルーズのオィデプス論、さらには先駆的なアドルノーやベンヤミンの啓蒙的理性の批判にも触れるべきであるが、この方面の私の勉強が不足していたからに他ならない。

＜異文化社会＞が、＜ポスト近代＞的な社会からどう映り、逆に＜異文化社会＞からどう映るのか、という事柄について長々と関説したが、最も重要なことは＜異文化社会＞という対象性自体が、近代主義的なイデオロギーの解体過程で、はじめて明確化され得る範疇である、ということである。行文でも触れたように、＜異文化社会＞とは、本来的には、秀れて＜ポスト近代＞的な術語でなのであって、＜植民地＞＜後進国＞＜未開社会＞などの術語と根本的に異なっている。「オリエンタリズム」や「パーリアとしてのユダヤ人」が、本質的に先駆的なのは、テキストの性格の相違にも拘わらず、＜異文化社会＞にも、＜ポスト近代社会＞にも、文化的･思想的に帰属しないこと、即ちアイデンティティを、一義的に、ある社会なり、国家なりに置かないこと、即ち、＜知＞の＜パーリア性＞なくしては、＜異文化社会＞を決して明確には対象化できないことを、示唆したことに在ると言って良い。

このように敷設してみると、＜知のパーリア性＞とは、実は＜異文化社会＞の研究だけに留まるものではなく、大学や研究機関で働く者にも該当せざるを得ない。近代主義を根本的に問わない限り、研究は、＜体系化＞を黙契にして閉じられたなかで、精密化し、スコラ化する訳であるから、この理論的視点は、極めて肝要と言わねばならない。私が、＜異文化社会＞の諸節の終わりに、ウェーバーの「古代ユダヤ教」の＜空隙＞に執拗に関説したのは、あの完璧な理論的テキストの中にさえ、近代ドイツ社会に地歩を下ろしたウェーバーの一元的なアイデンティティの問題と、そこから流れ出る近代の＜メタ言語＞が存在していることを言明したかったからに他ならない。

以上で、＜註記＞に該当する内容は、終わりにして、次に＜附記＞として、二、三を述べておくこととする。

その最初は、やはり＜異文化社会＞論と、私の所謂＜知のパーリア性＞との関連、とりわけ＜知のパーリア性＞の内容について、である。私は、サイードが極めて方法論的に、アーレントが自然的に示唆している、一義的なアイデンティティの帰属の拒否という、重要な科学上の論理は、実体論的に理解されるべきではなく、関係論的、認識論的に理解されるべきであると言って、その具体例、等々については触れなかったけれども、それは簡

単に言うと、このようなアイデンティティの帰属の問題は、その人のエトノス的、ナショナル的な出自や、ジェンダー、さらには社会的な位階には、直接、係わりがない、というイミに他ならない。

行文に即するならば、バーナード･ルイスも、アーレントと同じく、ヨーロッパ出自のユダヤ人であり、アメリカに移り住んだという点では、変わりがないし、彼が、パレスチナ、アラヴのイデオロギーの妻だと批判したサイードのように、パレスチナの難民キャンプから、アメリカの一流大学の教授になったが、それに類する、知的エスタブリッシュメントになったアラヴ人は、他に多数存在している筈である。（なおルイスの批判とは別に、サイードの本は、実はイスラム諸国家の間では、つい最近まで＜発禁＞であったのである。）知のパーリア性とは、結局のところ、その人が、どのように＜理論的実践＞をし、どのように＜行動的実践＞をしたか、というコンテキストにのみ、その本質が問われ得る、のであり、それでもなお、アルチュセール的なイミに於いて、その理論と実践のコンテキストは、どこまでも自己の＜イデオロギー性＞を問い続けなければならない、と言うことに他ならない。

次に（７）節に入った段階で質疑があった問題である。即ち＜ポスト･近代＞の社会理論を追求していくと言う、＜社会思想史＞上の課題は、そのような問題意識が、現実性を持っている国家や社会、即ち＜近代化＞が進捗し切ったと考えられる国家や社会の内部、及び相互の間でだけ通用する、一種の知的ジャーゴンにすぎないのではないか、という＜疑問に対して、どう答えるか、という事柄である。私は、行文では敢えて触れなかったけれども、これに対して二つの解答を考え続けてきた。

一つは、社会や理論や言説は、それ自体として常にグローバルであったし、今後益々そうなっていくと，考えている。それ故、＜ポスト近代＞の社会理論や言説が、現在、＜近代化過程＞の真只中にある、国家や社会に生活している、知識人や研究者、あるいは研究サークル（大学生、市民）の間で真剣に受け止められ、その中から、私達には思いつかないような、創意や仮説が生まれ得る，と考えられること、二つには、このようなグローバルな過程を通じて、＜近代のメタ言語＞を越えた、文化や文明を形成する、基礎的なサーカムスタンスが、形成されること、である。

もちろん全ては、理論や言説（思想）に係わることであるから、現実の日本を取り巻く国内的情況や、世界の諸矛盾に対しては、迂回的であり、かつ直接的には無力たらざるを得ないが、逆に言えば＜日本＞や＜世界＞をとりまく情況が、文化や文明を実践的に考えることの出来ない、近代の＜メタ言語＞や＜メタ物語り＞の、最も悪しき残滓によって引き起こされていることを考えれば、迂回的に見えても、これらの＜理論的実践＞の持つ、現実性を否定することは、出来ないのである。それと同時に、既に＜近代＞の＜メタ物語り＞を越えようとしている人々の＜行動的実践＞に対して、そのイミとイデオロギー性を緻密に問い、かつ、その限りで、それを支えることも又、こうした＜理論的実践＞の重要な有意味性であることは、論を俟たない。

今日も、新聞に悲惨なテロリズムの記事が一面を飾っていて、「平和的解決を！」という社説の主張が掲載されている。そこには、「対話を望む」というセンテンスが綴られている。もちろん、こうした＜マス･メデイア＞の主張は実質的に虚言であるより、他はない。それは紛争の当事者として、＜アメリカ＞や＜ロシア＞や＜イスラエル＞に「対話」を可能にする文化的･思想的ポテンシャルがある、というフィクションをもとに書かれているからである。このことは、＜ポスト近代＞に向けての＜理論的実践＞と拮抗しながら、深く関連づけられていくべき＜行動的実践＞のアウトラインをも示唆していると言って良い。即ち、そこでは、大文字の＜国家＞を小文字に、大文字の＜ナショナリズム＞（国民主義）を、小文字へと収斂させていくヴェクトルが絶えず、存在しなければならない、と言って良い。

しかし、＜行動的実践＞が、典型的、劇的である必要はない。私は＜国家＞や＜ナショナリズム＞の小文字化ということを謂ったけれども、実はこのような大文字化の根底は、Ｎ分の一の私達の、＜国民＞や＜大衆＞の大文字化によって、一面担保されているからである。もちろん、＜国民＞や＜大衆＞の大文字化は、公権力の領導による、マス・メディアの記号的増幅や、二チャンネル的な、IT コミュニケーションによる共同幻想の喚起もしくはウルトラ化によって、支えられているのだが、それらはＮ分の一の私達が、＜国民＞や＜大衆＞の大文字化を、自らの親密圏のなかで剔抉していくことで、本来的には無力化されていく必然性を持っている、からである。

私は、このレクチュアを聞いてくれた皆さんが、今後どのように自分の生活過程を＜実践＞するか？知る由もないけれども、絶えず、その過程の中で＜国民＞や＜大衆＞のフィクション性を剔抉し、それらをミニマム化していく、一個の思想者であることを願うものである。以上で＜おしまい＞にしたい。

＜了＞。

参考・関連文献〔外国の文献は、全て邦訳テキストに依る。このうち、必読文献には＊印をけたが、必ずしも読むことを必須とするものではない。但し、このうち、アーレントのテキストは絶版になっているので、入手は困難であろう。図書館にて問い合わせ、検索されたい〕

＊高島善哉・平田清明・水田洋「社会思想史概論」岩波書店 (1962)
高島善哉「アダム･スミス」　岩波書店（1968）
平田清明「市民社会と社会主義」岩波書店 (1969)
K．マルクス「経済学・哲学草稿」岩波文庫、城塚登,田中吉六訳　（1962）
＊K．マルクス＆Ｆ．エンゲルス「ドイツ･イデオロギー」渋谷正訳　新日本出版社（1998.6）
＊K．マルクス「ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日/経済学批判要綱「序説」「資本制生産に先行する諸形態」/経済学批判　序言」/資本論第一巻初版第一章」　横張誠，今村仁司、木前利秋訳　筑摩書房（2005.3）
K．マルクス「経済学批判･要綱」Ｉ~１５　高木幸二郎監訳　大月書店（1975）
K．マルクス「資本論」vol 1~vol 3　向坂逸郎訳、岩波新書（1959.1）

M．ウェーバー「一般社会経済史･要論」二分冊　黒正巖、青山秀夫　訳、岩波書店（1966.1）
M. ウェーバー「古代社会経済史―古代農業事情」渡辺金一、弓削達訳、東洋経済新報社（1959）
＊M．ウェーバー「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」安藤英治訳、有斐閣新書（1977）
M．ウェーバー「ヒンドゥー教と仏教　世界宗教の経済倫理２」深沢宏訳　東洋経済新報社（2002.12）
M．ウェーバー「古代ユダヤ教」内田芳明訳、岩波文庫（2004.2.17）
M．ウェーバー「支配の諸類型―経済と社会 第１部第３章第４章」（「経済と社会」）世良晃志郎訳、創文社（1964.12）
M. ウェーバー「都市の類型学―経済と社会 第２部第９章８節」世良晃志郎訳、創文社（1979）
Ｅ．デュルケーム「宗教の原初形態」古野清人訳、岩波文庫（1975.10）
Ｅ．デュルケーム「社会学的方法の基準」宮島喬訳、岩波文庫（1978）
Ｅ．デュルケーム「自殺論」宮島喬訳、中公文庫（1985）
M．モース「贈与論」吉田慎吾、江川純二訳、ちくま学芸文庫（2009.2）
Ｂ．マリノウスキイ「原始民族の文化」松井了穏訳、三笠書房（1939）
Ｋ．レヴィストロース「野生の思考」大橋保夫訳、みすず書房（1976.1.1）
Ｋ．レヴィストロース「構造人類学」荒川幾男訳、みすず書房（1972.5）
内田芳明「ヴェーバー社会科学の基礎研究」岩波書店（1977）
Ｒ．ベネディクト「定訳菊と刀―日本文化の型」長谷川松治訳、現代教養文庫（1967）
Ｋ．ポランニー「経済の文明史」玉野井芳郎、石井博、長尾史郎，、平野健一郎，木幡洋一，吉沢英成訳、ちくま学芸文庫（2003.6）
Ｋ．ポランニー「大転換－市場社会の形成と崩壊」吉沢英成訳，東洋経済新報社（1974.5）
Ｊ．ボードリアール「記号の経済学批判」今村仁司訳、法政大学出版局（1982.1）
Ｊ．ボードリアール「象徴交換と死」今村仁司訳、筑摩書房（1992.8）
Ｊ．ボードリアール「消費社会の神話と構造」今村仁司、塚原史訳、紀伊国屋書店（1995.2）
＊斉藤環「三つの世代を規定する、それぞれの転向」（「中央公論」2004.7）
＊北田暁大「＜反市民＞を支える草の根ロマン主義」（「論座」2004.8）
Ｓ．ストレンジ「カジノ資本主義」松井公人，桜井純理、高嶋正晴訳、岩波現代文庫（1999.9）
宮崎義一「複合不況」中公新書（1992.6）
＊養老猛司「バカの壁」新潮新書（2003.4.10）
岩井克人「２１世紀の資本主義論」筑摩書房（2006.7）
＊森嶋通夫「サッチャー時代のイギリスーその政治と経済」岩波新書（1988.12）
Ｌ．アルテュセール「蘇るマルクス」人文書院（1988）
Ｌ．アルテュセール「レーニンと哲学」人文書院（1970）
Ｌ．アルテュセール「資本論を読む」（Ｅ．バリバールらとの共同研究）合同出版（1974）
Ｈ．シャーマン「革新の政治経済学―マルクス主義・人間主義的な観点からみた社会主義と資本主義」宮崎犀一、高須賀義博訳、新評論（1974）
Ｈ．ブローデル「地中海Ⅰ～ⅠⅤ」、浜名優美訳、藤原書店（2004）
M．フーコー「言葉と物―人文科学の考古学」、渡辺一民、佐々木明，新潮社（1974）
M．フーコー「知の考古学」中村雄二郎訳、河出書房新社（2006.2）
M．フーコー「性の歴史」Ⅰ~Ⅲ（Ⅲ巻で中絶）渡辺守章訳、新潮社（1986）

広松渉･吉田憲夫他「資本論を物象化論を視軸にして読む」岩波書店（1986）
Ｅ．サイード「オリエンタリズム」今川紀子訳、平凡社ライブラリー新書（1993）
Ｂ．ルイス「イスラム世界は何故没落したか？―西洋近代と中東」臼杵陽，今松泰，福田義昭訳、日本評論社（2003.7）
Ｓ．ハッチントン「文明の衝突」鈴木主税訳、集英社（1998.6）
＊Ｈ．アーレント「パーリアとしてのユダヤ人」寺島俊穂、藤原隆裕宜訳、未来社（1999）
＊アキバ・オール「誰がユダヤ人か」広川隆一、幸松菊子訳、話の特集（1984.12）
テオドール･ヘルツェル「ユダヤ人国家」土井敏邦訳、法政大学出版局（1997）
＊Ｌ．ユリス「エクソダス栄光への脱出」犬養道子訳、河出書房新社（1961）
オルガ・レンゲル「アウシュヴィッツの 5 本の煙突」金森誠也訳、筑摩書房（1962）世界ノンフィクション全集
Ｅ．フロム「自由からの逃走」日高六郎訳、東京創元社（1965.12）
Ｓ．ノイマン「大衆国家と独裁―恒久の革命」岩永健吉、高木誠、岡義達訳、みすず書房（1998.6）
＊村瀬興雄「アドルフ･ヒトラー独裁者出現の歴史的背景」中央公論社新書（1985）
Ｄ．ギルモア「パレスチナ人の歴史」北村文夫訳、新評論（1985.12）
カン・サンジュン「オリエンタリズムの彼方へ―近代文化批判」岩波書店（1996）
Ｂ．アンダーソン「想像の共同体」白石さや、白石隆訳、ＮＴＴ出版（1997.5）
Ｍ．ウェーバー「新秩序ドイツの議会と政府―官僚と政党への政治的批判」中村貞二、山田高生訳、みすず書房（1982.12）
丸山真男「現代政治の思想と行動」未来社（2006.9）
＊Ｔ．エンゲルハート ＆ Ｅ．Ｔ．リネンソール「戦争と正義―エノラ・ゲイ展論争から」島田三蔵訳、朝日新聞社（1998.8）
鈴木薫「オスマン帝国―イスラム世界の柔らかい専制」講談社現代新書（1992.4）
半田元夫・今野国雄「キリスト教史」Ｉ~ＩＶのうちＩ、山川出版社（1977）
大塚久雄「近代欧州経済史序説」岩波書店（1981）
大塚久雄編「マックス･ウエーバー研究」岩波書店（1965）
宇野弘蔵「経済原論」旧版、岩波全書（1964.5）
Ｐ．スウィージー「資本主義発展の理論」都留重人訳、新評論（1890）
Ｋ．マートン「社会理論と社会構造」森東吾、金沢実、森好夫、中島竜太郎訳、みすず書房（19619）
G．ジンメル「社会学の根本問題（個人と社会）」居安正訳、世界思想社（2004.5）
Ｓ．ヴェブレン「有閑階級の理論―制度の進化に関する経済学的研究」高哲男訳、ちくま学芸文庫（1998.3）

3.5　未発表ブログ

＜無党派層＞とは何だ？

国政選挙が近づいてくると、マスコミはこぞって＜無党派層＞という術語を使う。その底意は根なし草である。もちろんこれは、マスコミ特有のカラス族であり、デマゴギーである。その昔、シモーヌ・ヴェーユは、政党が政党をゆがめる、と力説した。近き昔、日大や東大の全共闘運動は、＜ノンセクト＞であることの根源的なイミを社会に提起した。何故、＜ノンセクト＞と言えばよいものを、タテ文字にすりかえるのか？　それは、マスコミが、ヴェーユや全共闘運動のラディカリズムにフタをしたいからである。

＜村の人に聞く＞

村の人から聞いた。タヌキ汁は、それ程まずくはないのだが、作るのが大変であると言う。とにかくタヌキは臭いので、さばくにも大変だし、脱臭も難しい、と言う。それを聞いた私は、なるほど、それで、くさーい親爺をタヌキ親爺と言うのか、と言おうとして止めた。余りにもくさーいジョークだからである。

村の年配のご婦人から聞いた。予報は予報として、長年の経験から、雪が降るかどうかは、体で感じると言う。その同じご婦人に、ある日、私は雪になるかどうか、体で感じるかと、たずねた。天気があやしく、私は東京へ出かける用事があったからである。するとそのご婦人はにやりと笑って、「存外いやらしい人なのね」と言ったのである。「いやらしい」のは、どっちなんだ。（！？）

ある年配の男性から聞いた。「近頃は年のせいか、ババアに興味が移って、仕方がない」と言う。「周囲にあまり若い子がいないからか」と聞くと、きっとなって反論した。「そんな浅はかな理由じゃねえ。年を重ねた者は、年を重ねた者に興味を持つものだ」と謂う。テツガク的である。

＜日大全共闘ＯＢとテレビ・メディア＞

先頃、納豆とコンニャクに関する報道で不適切な編集をしたということで、某テレビ局は総スカンに近いパッシングを受けた。これ以上に不適切な編集と介入を行ったＮＨＫの行為は、全くパッシングされていない。不可解というしかない。例によって、「報道の中立性」が持ち出されているが、グロテスク極まりない。報道の中立性は、報道の客観性とは似て非なる論理である。そもそも事件の取材や報道、さらに編集の前に、アプリオリに措

定される中立性なるものが、＜疑似超越＞的な代物であることは、ミエミエである。そして疑似超越が常に露骨な政治性の裏返しであることは、自明である。

メディア報道の中立性とは、かくてどのような事件の持つ重要な事態をも、上空から、カラスの目線で見下し、向岸からタヌキのまなざしで眺めるのである。つまりは、全て事件は、風物詩となり、バラエティとなる。けだし、必然である。ところで、最近の日大全共闘のＯＢ諸氏の言葉はこれとは全く違っていた。彼らは、生きた人間として、日本語をしゃべっていたのである！だいたいテレビ・メディアで日本語を聞くということが、稀なことなのである。私はこのことだけでも、彼らがテレビに出演したイミはあったと思っている。私たち百姓（オオミタカラ）は、ノンセクトであり、かつラディカルズであることが、ノーマルなのではなかろうか？

カラス語しか理解できない悲しさも手伝っているのであろう。ニンゲンの言葉で学ぶ限り、極左主義とも過激主義とも本来関係のない方なのである。残念なことだが、政党や党派は、それ自体の存在、拡張を目的としている生命有機体であることも、歴史は明示している。

（三浦記　小菅村にて）

4．誕生からの活動歴

（文責　那須紘一）

1944（ｓ19）4.16　　三浦房雄の長男として誕生　異母姉令子との二人兄弟
1950年（ｓ25）　　甲東小学校入学（住居は西宮市仁川）
1956年（ｓ31）　　甲陽学院中学入学（香櫨園浜）
1959年（ｓ34）　　甲陽学院高校入学（甲子園球場横、現在は苦楽園）
＊高校で文芸部・出版委員会に所属。
＊生徒会の会長選挙に対抗候補として立つが落選。
1963年（ｓ38）　甲陽学院高校卒業
1964年（ｓ39）　早稲田大学政経学部入学（和敬塾で昆野氏と出会う）
＊一時期、三井三池大正炭鉱闘争に参加。谷川雁の住み込み私書生としてほぼ1年、雁の居宅の一室に住まう。
1970年（ｓ45）　早稲田学院大学政経学部卒業。卒後、筑波大学（教育大ではない）政治経済学部に大学院生として一時期在籍。
1971年（ｓ46）　（株）三菱レイヨン入社　　美智子さんと結婚。
1975年（ｓ50）　（株）菱光に移籍
1980年（ｓ55）？　（株）スカイライト（ビル天窓受注販売会社）創業に参加
＊三菱総研へのレポートが認められ、菱光支援で独立。
＊京セラ稲盛和夫のサポートを受け、休眠会社をもらう。
1992年（H４）　㈱スカイライトの売上げ伸長（20億近く）、ベンチャービジネスとして注目される。株式増資で生き残りをはかる。
1998年（H5）　西部の堤義明より引き抜きの話がある。
1994年（H6）　稲盛より背任の訴追受ける。
1995年（H7）　㈱スカイライト代表の株投資失敗で不渡り。債権回収処理にあたる。
＊取引会社特殊技研や信越化学のサポートで、スカイライトの特許を活かして事態の打開を図る（信越化学のKプロジェクト発足、嘱託部長)。ここでビルの窓ガラスのシリコン防水開発に携わるも、信ポリのローム&ハウス社への横流し事件などが起き、資金的に行き詰る。
2005年（H17）自宅売却。家族離散、奥さんは長野県佐久に長男と住む。本人は何度か生活立て直しをはかるが、いずれもうまくいかず流浪生活に入る。
2006年（H18）昆野氏のサポートにより年金受給が可能になり、しばらく大田区のウィークリーマンションで生活。家賃未納で放浪。
2007年（H19）満田氏の招きで小菅村に移住。
2008年（H20）6．23夕刻、国道で交通事故により青梅市総合病院に救急車で搬送、搬送中意識不明、開頭するも出血多量で手術出来ず、翌朝1時過ぎ死亡。

5. 寄稿

5.1 三浦幸雄氏への想い出

大杉　公志

それは、それは頑固な風体である。親友に贈られた靴をいつも使う。煙草はチェリー、決められた昼食がお好みでもある。そんな三浦さんが仰天するようなことを言い出した。彼の親友の裁判の今後についてのことである。三浦さんへの話しやすさから、私は訴状の取下げを言いだしていた。わかってもらえるはずもないけどとタカをくくっていた私へ、三浦さんは「大杉の説明はくどいけれど良くわかった。自分もそう思う」と言ったのだ。こんなことってあるのだろうか。

私のあこがれの大學を優秀な成績で卒業し、わたくしのあこがれの就職先、朝日新聞をけとばして大學講師までされたという三浦さんの言葉である。その後、三浦さんの尽力で言葉通り、裁判は終結をした。三浦さんの頑固な中にある想像できない柔軟性。それは三浦さんのもっているあくなき事実への探求心の様な気がするのだ。私への日々の訪問と、その範囲に入ると思う。(2008/9/1)

三浦さんが純粋な形での柔軟性、私はひとつ大事ななものを三浦さんから受け継いだ気がする。小菅村で三浦氏と朝奈夕奈に話した計画があった。その計画は三浦氏の思いがけない死去で闇のかなたに消えてしまった。二人で話した計画とは、小菅村から発言する石油の「次の戦略物資といわれる水」についてである。それは水を手にする小菅村が時代をどうつくるのかということでもあった。すでに水は貴重品になりつつある。大都会に水を供給する河川のひとつ「多摩川」の源流域のひとつとして小菅村がある。

水を生命線と考えるならば、「源流域の小菅の明日」は日本の明日でもある。その「源流域の明日」を源流サミットとして小菅から発信して，ネットワークを作る～そして源流域が力を合わせて動くのだ。その先頭に小菅がたてばいいのだ。源流域はその時初めて大都会と相対する力を持つことが出来る。

私は本気であった。私は「三浦さん、小菅村に命をかけてみないか」と言った。ふと見ると、三浦さんの眼がランランと輝いていた。しかし、その後、三浦さんは、この話を「言語ゲーム」と言う様になる。たぶん、この話で、現実の計画と言語ゲームの区別が三浦さんの中で生じたのかも知れない。しばらくして、三浦さんの行動を楽しみに待つ私の元へ届いたのは，事故の知らせだった．病院で意識の無い三浦さんの表情は遠くを見据えた視線であった．夢の中をかく抜けてきた自分の人生を見つめていたのだろうか。あるいは、彼の語ってくれた「継母」と会っていたのだろうか。私には，三浦さんの表情が、微笑んでいる様に思えた。

三浦さんは、良く「家族の幸福は諸悪の根源」と言った。ただし、キューバ革命家ゲバラは「愛のない本当の革命家がいるなんて考えられない」という。私は、三浦さんは最後

に愛を見たのかもしれない、と思う。(2009/6/4)

5.2　三浦幸雄に捧ぐ　ーその下降感性について　　昆野　晴暉

この国のエートスを「一様序列」と評した心理学者がいる。政治家、学者、経済人、その他諸々すべてがそうだ・・・。三浦幸雄は学生時代、この秩序でなる社会にヌクヌクと入りこんでゆくことを、酷く軽蔑した。それは戦争批判であり、体制批判であり、人間批判とも言うべきものであった。彼が説いていた生きてゆく上で重要なことは、「上昇感性」ではなく、「下降感性」であると・・・。

この下降感性と言う考え方の影響は、何ものかに寄り掛かりたいと言う青春期に、太宰治から得たものと思われる。しかし彼の太宰崇拝は、当時阪大の工学部建築学科にあった１級上の石浜靖民ほど表立ったものではなかった。多くの友人たちが、気づかないほどのものであったとも言える。しかし私は知っている。彼が苦境になると、いや時には平常時でも吐く一語があった。「死にたい」と・・・。

彼の父三浦房雄氏は、後合併し一部上場するメーカーの重役であった。後年住友銀行の天皇と称された磯田一郎頭取とは、家族ぐるみの付き合いであった。三浦幸雄は、叔父（父房雄氏の兄）が新聞人であったこともあり、父房雄氏から強く朝日新聞入社を希望され、その入社寸前までいったことがある。磯田氏も成績表などを見て彼を推薦することに同意し、入社に太鼓判を押してくれたと言う。しかし三浦幸雄はこれを蹴り入社を拒んだ。あの体制派新聞には勤めるつもりはないと・・・。父房雄氏が病に伏した後も、よくこの件を嘆かれると、後年彼自身吐露したことがある。

私は彼のような「ものしり」を未だに知らない。博覧強記とは彼のようなことを言うのだとも思えた。彼の関心は「宗教」「文学」「哲学」「政治」「経済」「社会」その他諸々、言わば身の回りのことから古今東西のすべてにわたった。トロッキーもビートルズも彼の中には混在していた。志ん匠も谷川雁も彼の中には混在していた。ソニー・ロリンズもヴィトゲンシュタインも彼の中には混在していた。彼はこれをひけらかすことをしなかったし、関西の山の手に育ったその育ちに良さの中で、話す相手にそれに対応する引き出しを開け、相対していたと言っても良い。

多くの人には見えなかったかもしれないが、彼の生涯は見事なほどこの下降感性で貫かれた。現実よりも「精神」世界を愛した彼は、時に現実には盲目でありながらも、それを貫き通したとも思える。周辺で彼を侮蔑したり非難するひと達は、この被害者であったとも言える。多くの場合「精神」が現実で、現実が虚構となる場合があったからである。彼は後年経済的に窮し小菅村で交通事故に遭いその生涯を終えるが、私にはこの世界が喪った一番大切なものを抱え、この世に「グッド・バイ」を告げたように思えてしょうがない。

かにかくに

われを責めせし友懐かし
孤り身狭め
北風に向かう　　（了）

5.3　ハッピーホテルで見た夢

田口　繁富味

三浦さんとは２年程の付き合いだった。初めて会ったのは２００４年２月１３日(金)である。場所は品川区旗の台にある「舟武」という居酒屋である。会社というより組合の先輩である那須さんに「三浦君が折口信夫論を書いたので会ってくれないか」と誘われたためである。私は気が乗らなかった。しかし，組合の先輩である小松崎さんも参加するというので仕方なく「舟武」に赴いた。三浦さんの折口論は飛躍が多く論旨がよく分からなかった。感想を求められたが，私は折口の熱心な読者ではないという理由で遠慮した。結局その席はサブカルチャーが話題の中心になった。三浦さんが議論の糸口を探すようにしていたことを憶えている。

次に三浦さんに会ったのは２００５年初めである。那須さんが定年で実家に戻るので三浦さんをよろしくということだった。この時小松崎さんは現れなかった。那須さんが西宮に帰った後，三浦さんは長原のハッピーホテルから私の職場のある五反田へ時々やってきた。会うのはいつも大崎広小路駅そばの「ベローチェ」である。三浦さんは政治や経済の話をし，私は８０年代以降の状況や評論の話をした。毎回２～３時間話をしていたと思う。そうした中で三浦さんが書いていた「NAM 批判」をパンフにしようということになった。原稿をもらったのは６月ごろだったと思う。私は職場や自宅で作業をした。校正紙は３回ぐらいに分けて出した。三浦さんが顔を擦りつけるようにして校正紙を見ていたのを想い出す。

誤字や脱字の訂正には素直に応じた。しかし，書き直しにはなかなか応じなかった。日本語になっていないのだから書き直ししなければパンフは無しにしようと私は決めていた。最終的に三浦さんは私の職場で書き直しをした。暑い夏の午後だった。原稿を受け取った後池上線高架下の「一平」に行き，二人でビールを飲んだ。わだかまりのようなものがいつのまにか達成感に変わっていった。私はこの日のことを忘れることはないだろう。

パンフは９月初めに出来上がった。タイトルは「柄谷行人その不在の抽象―自由な諸個人の連合について」，発行日は「９月１１日」にした。

その後三浦さんは月に１～２回五反田にやってきた。会う場所は「ベローチェ」か「一平」だった。最後に会ったのは２００６年４月１９日である。柄谷行人の「革命と反復序説」(『at』連載）と「世界共和国へ」（岩波新書）について話をした。この時私は三浦さんが私の前から姿を消し，二度と会えなくなるとは想像もしなかった。しかし，それは起きたのだった。

三浦さんと私は友人という関係ではなかった。三浦さんの経歴をよく知らないし，尋ねたこともない。執筆者と編集者の関係と言った方が正確かもしれない。ある時「精神のリレー」について話をしたことがある。私が冗談で「私達は生殖か文字によってしか時間を超えられないんです

よ」と言うと，三浦さんは「確かに，その通り！」と頷いた。「自由な諸個人の連合について」二部作がどのような水準にあるのか正直言って判断できない。しかし，いつの日か三浦さんからバトンを受け取る精神が出現することを願っている。

5.4　マルクシアン三浦幸雄の一周忌を迎えて　　東條　巖

三浦幸雄の突然の訃報は大きな喪失感を私のうちに齎したが、一年後の今日でもその喪失感は埋まっていない。面識を得てからわずか３年にも達しない程度のお付き合いではあったのだが、ことマルクスに関わる思想についての無限に続くであろう格闘、煩悶に関しては、生涯の知友という思いが強かったからである。彼には失礼なことに当たるのか今は問いただす術が無いが、彼はマルクキストではなく、私の造語でマルクシアンであったと私は思う。主義者ではないが信奉者であったことは間違いない。俗悪なロシア・マルクス主義をとっくに超越してはいたが、かといって真性な共産主義運動を推進する主体として自分を認めず位置づけもしていなかった、という点で、マルキストのレッテルは返上してかまわないであろう。しかし、マルクスを思想上の最大の師として仰いでいたことは確かである。本人の著作物を読めば分るように、ここで師とは、友であり、ライバルでもある、そういう意味である。私もほぼ似たような立場にあった。双方ともに、マルクス（エンゲルスを含めても良い）から圧倒的な影響を受けており、その落とし前をいかに付けるかは、まさに生涯かけて彼とともに模索するだろうと、私は覚悟を決めていたのである。その道連れを私は以後マルクシアンと呼ばせてもらうこととした。そうとしか呼びようの無いかけがえの無い存在が三浦幸雄であったのである。しかし今はその友は居ない。彼との少々の対話の記憶とこれも豊富とはいえない諸著作の解読をこれからの伴侶として、私は彼が提起した以下のような課題を微力を覚悟で単独でも追求して行こうという決意を新たにする一周忌を迎えた次第である。私もマルクシアンと呼ばれることを希望してではあるが。だがこれは青春への義理立てなのではないニーチェのいう超人にいたる私にとっての糧なのである。

わが国における「天皇制の思想的解明」、そして「天皇制無き新生日本の提言」これがさきの「課題」である。これが彼のここ数年の思想的営為の目標であったことはほぼ了解できていた。折口学、資本論を超える経済学、体系破壊と彼が呼ぶ現代思想、等など、彼が手掛けた箇所はその突破口は見えている。しかしこれを自己の思想として極めてゆくことは容易なことではない。疲労感をおぼえる日々である。三浦幸雄の喪失感が埋まるのは何時の日か、安易な道ではなさそうである。多くのヒントを残して謎を解かぬままに逝ってしまった友を恨むべきなのか、立ち塞がるであろう鉄壁をよじ登り亀裂を穿つ困難さから免序された友の平安を羨むべきなのか、心は依然として定まらない。

最後にマルクシアンなる造語に一言触れて、この追悼の短文を終えたい。私の周辺に、こう呼んで良い人物は、志だけの私のような素人も入れて、数人は居る。その人間的な特徴は、人生における正規化を本能的に嫌うことである。ニーチェがいう畜群に加わる道は閉

ざされている。だからこそ死の瞬間に至るまで、三浦幸雄がそうであったように、世に言う人生の幸・不幸を超越して、何がしかの思想を世に残せる栄光に浴せるものとの自負を持つものである。マルクスを超えるものありとの読者が居ればば、冥土の土産話に聞けるものならぜひ伺いたいものである。　2009.5.31

5.5　三浦の天皇制論について　　那須　紘一

天皇制論に関する三浦の遺稿は「折口学についての断章」と「古代史ノート」の２篇である。コメントに入る前に私と三浦との関係について少しだけ触れておきたい。二人は関西の私立の中学、高校で同期であった。その学校で長く副教頭を勤められ、4年前に逝去された中島久先生は国学院出身で、折口信夫の愛弟子であった。中島先生の教育理念は、落ちこぼれをつくらず、それぞれの個性をのばすというもので、時には厳しいが、問題をおこしても先生自らが解決に奔走するというものであった。正直三浦は何度も退学寸前までなりながら、先生のおかげで無事卒業できたのである。またこの恩師により折口学について影響を受け、そのことは「折口学についての断章」のなかで述懐しているように、彼の思想の骨格となったと想像される。三浦は中学性の分際で、先生のお宅に押しかけて奥様に「女についての愛憎」を語った。三浦の死去を知らせた奥様から、ああ、あの時の方が亡くなられたのですか。あの時は私も年甲斐もなく一瞬どきんとさせられました、との返事をいただいた。実は奥様も折口門下の才媛で、折口先生の評価は高かったと先生から聞かされたことがあった。在学中には三浦とは高校の新聞部で顔を合わせた程度で、それも相手は中学時代からマルクスについての覚え書きをものにし、生徒会でも批判派として立候補した名うての論客であったから、新聞の広告取りが仕事であった私とは馬があうわけもなかった。

三浦との親交ができたのは、卒業後４、５年もして就職で上京してからであった。彼が私の進路について手紙をよこし、仕事の中味よりとにかく親の元から離れることが一番という乱暴な助言であったが、私はその一本釣りに載せられて強引に東京に出たのであった。その時彼はまだ卒業できず、学費にも事欠いており、私の上京と同時に下宿に転がり込んできた。それも２人も弟子達を引き連れて、私の４畳半の下宿はたちまち彼らに占拠されてしまった。この弟子の一人のＩは同じ学校出身で３年下、もう一人Ｈは彼の友達、ともに東大を中退していた。Ｉは、その頃ヘーゲルの虜であったが、その後京都の老舗菓子屋の娘と結婚したと聞いた以外は、三浦とも音信はなかった。三浦の死去のあと、関係のあった何人かに連絡をとったが、Ｉは、那須さんはまだ騙されていたんですかと、そっけない返事。Ｈはロシア文学の道を目指したが、眼鏡のゴミを気にしない性格で、歩行中交通事故にあって若くして亡くなった。三浦も生前から自分はドブに顔をつっこんで死ぬんだというのが口癖で、それに近い亡くなり方をした。その証言者の一人は葬式に駆けつけて

くれた。三浦の原点は何だったかと聞かれれば、幼くして生母と死別、継母は実子のように愛そうとしたが、なぜかこれを拒絶、継母が亡くなる直前まで心を開かなかった。それはどういう意味かと言えば、想像のママンを生涯手放さず、自分の精神の飢餓の証拠とした。そこから彼のいわゆる＜存在論として女＝悪説＞がはじまる。考えてみれば、何の根拠もない命題である。子供を育てる親は誰しも必死な思いでわが子を守ろうとする。特に母親の盲目的な愛がなければ、子供は危うい存在である。そこから急に天皇論につながる。

推古天皇など古代の女帝が、自分の子を帝位につけようとして、他の腹の王子を容赦なく殺してしまう。これを女悪説の根拠にすると大変な誤りである。確かに権力の世界で、女が特殊な振る舞いや役割をすることはある。しかしそれは、自分、または自分の血族が権力を維持し、繁栄していくためであり、権力と無縁の女が必死でわが子を無事に育てようとする思いと混同してはならない。結婚して二人の子の父となったあとは、さすがにそのドグマが次第に減衰していくのを知っていたにもかかわらず、彼はその後もこのドグマを捨てようとしなかった。その理由は彼のプロレタリア独裁論と深く係わる。彼の政治理論では、革命の途中では安易に民主主義に移行してはならず、完璧なセクトによる支配政治こそが革命を持続できるとする理念を持ち続けたからである。悪く言えば利用主義である。

それでは彼は友情や家族の無償の愛を信じようとしなかったかと言えば、逆に彼はそれを大切に守ろうとした面もあった。政治の本質とは、悪を隠し続けても、結果的によき社会を生み出せばよく、逆に小さな悪をも拒絶した大きな変革は実際上は困難である、というテーゼである。その理論が破綻したのが亡くなる 10 年程前であった。その頃彼は経営上の破綻から、次第に困難な生活を余儀なくされていった。しかし家族には破綻が露見するまで、一切破綻の実態を明かすことなく隠し通した。それは家族には事業のことで余計な心配をかけたくない、家族思いともとれないことはない。しかし事業を再浮上できれば解決できるが、できなければ、家族の思いを二重に裏切り続けたことになる。

いま女たちは世の亭主のどこに愛想をつかすのか、それはもはや自分だけでは解決できないのに、それを正直に話して協力を求める姿勢のない男に対してである。また社会から卒業して平民になったのに、相変わらず今までの亭主風をふかす男たちに対してである。

女に対する愛憎をテコにして強力な家父長制にたどり着いた彼にとっては、奴隷制からはじまり王政、共和制、民主制にいたる社会制度の変遷は、労働力と生産関係をつなぐ器の変化でしかなかった。当然天皇制への関心も、祭祀の本質を離れてはなかった。そのことは、結果的により文献学的に傾き、またより都合のよい解釈となりがちであることは論考に随所に見られるとおりである。しかしかつての歴史家が実証を重視、それ以前の論の観念的な部分を排除しようといかに苦闘しようとして、結果的にそれは新たなドグマをつくってしまう、その繰り返しであることは一面歴史学の宿命とも言える。それをも拒否すれば、あとは、簡単な入り口と出口だけの薄っぺらなポストモダン的批評に堕してしまう。

祭祀については、これは一番人間存在の根本部分である。祭祀さえ手に入れれば、女も

金も国家も、手を汚さずに、汗水たらして働かずして手に入れられる。逆に互いに血を流して傷つけあう悲惨な戦争を終結させることもできる。今や競争原理は、最低必要な部分をのぞけば、過去の遺物だと私は考えており、祭祀は無益な競争を、共生に替える差配をできるものだと思っている。それに関して本稿「ノート」の、「紀」と「記」のいずれがより正直で、何れがより編纂上の加工をしたか、の分析は面白くはあったが、寸足らずの感は否めなかった。元気で論考を進められなかったのが残念であった。　2009.6.24

5.6　三浦幸雄のこと　　満田　正

三浦幸雄こと彼と私との本当の付き合いは極短いものだ。その短い付き合いの最後に、彼を小菅村に強制疎開させ，2 階建ての大きな一軒家に住んで貰った。それほどに、彼が都会での生活を続けるは無理だと私は判断した．としても、彼も私も年金暮らし、食事と家賃、たまに出掛ける東京行きが生活パターンである。

理論家というには実践的裏が取れないでいる彼に私は文献至上主義者とのレッテルを貼りつづけたが、彼は怒らずに文献の必要性を私に説いた。彼の頭に記憶された知識は、情況に合わせて引き出され、そこそこに素晴らしいフィクションを作り上げた。誰もが、自分が主役かのような錯覚を持ち、推測すれば、それ自体が社会のエートスであると彼自身を錯覚させていたに相違ない。

彼の奮い立たせた社会的エートスは、反役人、反大学人に向けられる。時々、血相を変えて、役人、大学人と向き合う姿を小菅村滞在 1 年足らずに二度も見てしまった。1 つは役人が「小菅村を桃源郷にしたい」と口にした時、もう 1 つは大学人が「小菅村をミュージアムにする」と語った時。私は賓客に失礼だと非難するが、別の仲間は、彼のパフォーマンスを見抜いていた。実際に，後先にも、彼自身、その行動を振り返ることは無い。

彼の日常は、朝起きて水浴び、パンを一切れ、そして午後には、15 分ほど道のりを 600 円前後の食事のために往復、それは正確に決まった時間のようだった。私は哲学者カントのようだと人に言うが、心理学者フロイドの方だろうと修正する人も居る。それにしても、この単純な生活を続ける私の論敵でもある彼には、脅威も感じたし、期待することも多かった。

残念ながら、事故で亡くなる直前小菅村での彼の 1 年間は、白内障を患い、殆ど読めない状態で読み書きしていたので、持ち出される知識は殆どが過去のものであったし、その反応も、反復多く、かつ単純なものだった。仲間が、壊れたテープレコーダーと彼を称した時、流石に彼もショックを受けたが、でも彼の喋り方に変化があろう筈も無い。

彼が、小菅村の住民、特にアパート管理人との話が絶好調に達した時に、彼は小菅村での実践活動に光明を見出したようだ。多摩川の源流域である小菅村からあらゆるメッセージが発信できると考えた。特に、長作集落の藁で作られた道祖神、鎌倉時代建立の聖徳太子

謂れの長作観音堂、その裏の林の中に見つけた石造の如意輪観音像などを拝観した時、彼の頭を掠めたものは、小菅村の歴史を紐解くには自分しか居ないという決意だった。

彼の説は、小菅村は、聖徳太子に纏わる伝説の里、昔から、渡来人が往来していた重要な谷間、彼が日頃大和朝廷時代の古代ロマンを描き続けた、その最後に小菅村を位置づけたようだった。彼の遺作には、経済史と古代史の作が多い。小菅村の村起し、小菅村の古代ロマンが重なったようで、小菅村は彼の最後の砦でもあったようだ。2009/6/23

5.7　スポーツマン大三浦

荒木　知（甲東小学校同窓会誌より）

４年生のクラス対抗野球大会で相手のクラスにぎこちない投げ方をする大柄で色白なファーストが居た。それが三浦幸雄君の存在を知った初めです。その後、同級生の内藤君（４年４組）と組んだ学芸会での金太、銀太の名演技に感心。６年の組替えで同じ４組になり、たちまち親しくなりました。前述のように野球の腕前はたいしたことはなかったが、左手のパーで右手のグーを包み込んで音を出すキャッチボールと舌でのバッテイングの擬音を駆使し、小西徳郎解説の野球実況中継の真似は天下一品であった。

しかし、彼の一番すきなのは相撲であった。中学年にして学校をさぼって、春場所を見物に行ったとの事。当時、彼は上大市に転居していて、庭に土俵のあった故・吉川　豊君（４組）チや、我が家の座敷で相撲を取ったりした。小学生にして既におっつけをマスターしていた程の、相撲巧者であった。卒業式の謝恩会で巻き舌の大山親方の解説をとりいれた相撲をテーマにした漫才を二人でやらされた。

共に進学した甲陽でも同級で、百米を１６．０秒フラットで走り、クラス１になり、運動能力が高いと評価され、体育委員に任命された。（生徒同士の計測で誤差があったと思われる。因みに父が陸上選手だった私は２２．２秒で学年のベッタ）体育は柔道が正課で入学早々、受身の練習を覚えさせられ、マスターしたものから順番に立技を教えられる。運動神経の鈍い私でも田村恒一君（１組）についで、２学期には卒業。お陰で入部した排球部の回転レシーヴに後でたいへん役に立った。

休みの時間で相撲をとっていた彼は３学期でもまだ畳を叩いており、春休みに催された地区対抗のスポーツ大会で甲東、瓦木地区の柔道の選手に先輩に強引に推され、嫌々出場。内掛けならぬ小内刈り一点張りで活躍した。２年になり、排球部に入部した私は段々忙しくなり、高校では組もかわり、一端しの体育会系の猛者と自負していた私との付き合いもなくなってきた。内藤君が書いているように高校卒業以来、彼の噂は情報通の三浦敏彦君（１組で同じ上大市の住人.。親戚ではない。我が家では幸雄君を大三浦、敏彦君を小三浦と呼んでいた）からたまに聞くだけで、かわら版の送付先もわからず、一度は六月会にも出席をの望みも、敏彦君からの悲しい知らせで潰えました。

彼の頭脳に附いて行け無くなった私だが相撲お宅だけは引き継いでいる。昭和三八年一

月号からの雑誌「相撲」の購入の継続。休日の１時３０分からのＢＳ中継。平日は夜中３時５０分からのダイジェスト。お陰で最近は４時頃に目覚めるので夜１０時には床に就かざるを得ない。安らかに眠っている幸雄君。私の睡眠時間を返して。

5.8　三浦幸雄チャンを偲ぶ　　内藤誠一郎（甲東小学校同窓会誌より）

去る六月二四日、幼馴染であった三浦幸雄チャン（四組）が東京の西多摩で亡くなりました。交通事故でした。幼少よりド近眼であった彼は亡くなる少し前に両眼を手術したものの、視力回復ははかばかしく無く、殆ど盲目同然であり、朝の散歩時、歩道から車道へ踏み込んだ事に気付かず、車に撥ねられたとのことでした。彼は死の直前一年足らずの間、思索と以前からの宿願であった論文を完成させるべく、西多摩に居を移しました。西多摩には思想的な人達が多く住む村があるという事です。彼は高名な社会学者、憲法学者の東大教授であった美濃部達吉の天皇機関説の欠陥を指摘する論文を世に問う準備に取り掛かっていた様です。葬儀は彼の死を心から悲しみ惜しむ地元の人達によって営まれました。一年足らずの西多摩での仙人の如き生活の間にも地元の住民から師と尊敬され、慕われていたことを知り、驚き、感激すると共に、彼の晩年に安堵し、幼馴染として心に熱いものを感じた次第です。

甲東小学校入学直前に幸雄チャンは私の家の向いに引っ越して来ました。早熟な彼は晩熟の私に色々な事を教えてくれ、弟のように付き合ってくれました。彼を交え近所の子供達と色々な遊び（お医者さんごっこは記憶に無し？）をしたことが懐かしく思い出されます。同窓生の滝本（金守）玲子チャン（二組）や、阪神大震災で亡くなった竹原正記君（四組）もいました。その中でも幸雄チャンはひときわ大柄で早熟、その言動も我々誰よりも年長の風格を漂わせていました。確か四年生の学芸会だったと思いますが、彼の金太、私の銀太で芝居に出たことや、卒業式の謝恩会で彼と荒木　知君（四組）でコントをやって皆を笑わせていたこと等、思い出に残っています。

良過ぎる頭脳と人の良さを持った彼は多少変人と診られる処がありました。余り勉強した方にはみえなかったものの、中学、高校時代はそこそこの成績を確保し、早稲田大学に進みました。思想的な面で反対派の学生から狙われたり、金銭的な計画性の無さで親や、友人や、恩師に心配を掛けたにも拘わらず、憎めない人柄の持ち主でした。お互い社会にでてからは会う機会が殆どなくなったものの、友人を通して彼に関する噂に接することが時折ありました。

事業に失敗した。テント生活で住所不定だ。大学で教えている。倒産寸前の会社を見事に再建した。大物財界人と大喧嘩したなど等。どの情報も彼なら有りうると思えるもので波乱万丈の人生だった事を想像させました。十年程前、五年程前に彼と旧交を温める機会があり、以前と変わらぬ気さくで元気な話しぶりに接したことも今となっては懐かしいお

もいでとなりました。葬儀のおり、三〇年ぶりに奥様とお会いしました。奥様から彼への最期の言葉は「バカたれ」だったとのことです。この言葉に奥様の彼に対する深い愛情を感じた次第です。幸雄チャン。安らかに。

6. 編集委員会　三浦幸雄遺稿集編集委員会

発行日　2009.7.8.22　　改訂増刷　2010.4.6

連絡先　〒662-0098　西宮市相堂西町 5-24　那須紘一
〒198-0052　青梅市長渕 2-691-3　ｱﾋﾞﾀｼｵﾝ M106　満田　正

＜編集後記＞

○遺稿集は故人の１周忌に間に合わせようとの予定であったが、さまざまな事情で２カ月近く遅れてしまった。しかしこれは私たちだけの怠慢とは言えない。故人は数年にわたる流浪生活の結果、最後はひどい弱視で、その文字を読みなれた者にとっても乱れた文字の判読に数倍の時間を要した。また、もともと故人は特有の漢字を当てるのが常態であり、明らかな誤字は修正したが、特異な用語の部分はできるだけそのママ残すことにした。

○遺稿中でワード化した原稿を故人が校正したのは、「折口学についての断章」「新古典派経済学についての諸規定」「柄谷行人その不在の抽象」の三篇のみである。このうち「不在の抽象」は、田口繁富味氏により馬込書房から出されており、そのワード化原稿をお借りした。この版権は馬込書房にあり、快く協力いただいた田口氏にこの場を借りて謝意を申し上げたい。この三篇以外は、故人がノートに書いた原稿のコピーを郵送してきたものであり、中にはそのまま抽斗に眠っていたものもあった。それでも散逸を免れ、これだけ残っていたのは良とすべきかもしれない。

○故人の評価は、当然各人大きく分かれるところである。これについては今後の時間を待つ以外にない。お互い相手を知り尽くしたはずの夫婦でも、死なれてみると本体をもっと知りたいと思うのが常のようである。委員会の二人も同じ思いに駆られた。

7 月最後の金曜、実家に盆帰りした満田氏と車で姫路駅で落ちあった。満田氏の実家と墓所は、やはりその人を生み出したと納得させるものであった。その後、故人から聞いていた「船坂村行頭（ゆくとう）」という地名だけを頼りにその方面に向かった。満田氏は故人から「昔、そこは後醍醐天皇が行幸した由緒ある地」と聞き、私は「行頭」は「牛頭」の誤記と聞かされていたが、行頭という地名が現存するかも不明であった。岡山と兵庫の県境、船坂峠の近くで上郡中学校の先生に詳しい地図を書いて教えていただいた。廃校となった行頭分校の校舎はあるとのこと。車で一本道を 15 分で着く。途中は民家もない奥深い里にしては突然立派な家並みが現れた。そこで三浦という家を尋ねると、その方が三浦家とは母屋関係とのこと。驚いたことにその方は故人と生き写しであった。幸雄の父房雄さんの実家と墓所はすぐ後ろにあり、実家に案内される前に故人の従兄弟に当る剛介という方も出てこられた。当然二人は幸雄のこともよく知っておられ、「ユキボウ」と親しみを込めて故人を呼んでいたが、房雄さんが亡くなってからは音信がなかったとのこと。遺稿集ができたら送りますとお礼を言って辞した。ちなみに、船坂村は赤穂市ではなく赤穂郡であり、１群１村の誇り高き村である。（那須記・満田補足）

（参考）「船坂山や杉坂と御あと慕いて院の庄...」（児島敬徳「文部省唱歌」）