

国家の主意主義的理論

The Voluntaristic Theory of Nation

井上孝夫

Takao INOUE

[目次]

- 第1節 はじめに
 - 第2節 社会学的国家論の視点：千石好郎の議論を手がかりに
 - 第3節 日本国家の成立過程におけるイデオロギーの役割
 - 第4節 国家イデオロギーの解体
 - 第5節 国家の主意主義的な把握に向けて
 - 5. 1. 文化の改変可能性と権力の問題
 - 5. 2. ベートーヴェンの第9交響曲の思想性
 - 5. 3. 近代国家の二重の性格
 - 第6節 結語：国家＝共同幻想論を超えて
- <注>
<文献>

第1節 はじめに

2000年5月15日の夜、時の内閣総理大臣、森喜朗は神道政治連盟国会議員懇談会の結成30周年記念祝賀会で、次のような趣旨のあいさつをした。

「『神様を大事にしよう』という最も大事なことをどうも世の中忘れていないか、ということから、神道政治連盟、そして国会議員懇談会を設立した。

最近、村上（正邦参院議員）会長はじめとする努力で、『昭和の日』を制定した。今の天皇ご在位10年のお祝いをしたり、先帝陛下60年の即位だとか、政府側が及び腰になるようなことをしっかり前面に出して、日本の国、まさに天皇を中心とする神の国であるぞということを、国民の皆さんにしっかりと承知していただくというその思いで我々が活動して30年になる。

子供の時代を考えてみますと、鎮守の杜（もり）、お宮さんを中心とした地域社会を構成していた。

人の命というのは両親からいただいた。もっと端的に言えば神様からいただいたものだ。神様からいただいた命は大切にしなければならないし、人様の命もあやめてはならないということが基本だ。こんな人間の体のような不思議な神秘的なものはない。やっぱりこれは神様からいただいたということしかない。

神様であれ仏様であれ、それこそ天照大神であれ、神武天皇であれ、親鸞聖人さんであれ、日蓮さんであれ、宗教というのは自分の心に宿る文化なんだから。そのことをみんな大事にしようということを、もっと教育の現場でなぜ言えないのか。信教の自由だから触れてはならんのか、そうじゃない。信教の自由だからどの信ずる神も仏も大事にしようということを、学校でも社会でも家庭でも言うことが、日本の国の精神論から言えば一番大事なことなのではないか」（『朝日新聞』2000年5月16日付夕刊、より引用。なお、当日のあいさつの全文は、加

地伸行編，2000：24-33，に掲載されている)。

このあいさつに対しては総理大臣による“「神の国」発言”というレッテルが貼られ、日本国憲法の「主権在民」や「信教の自由」条項に反するものとして、国会やマスメディアで批判されることとなった。その後、この発言は「誤解を与えた」という理由で陳謝されることになったが、撤回されることはなかった。

ここでは、“神の国”発言のもつ内容についての適否を問うことはしない。むしろ、天皇を神のごとき存在と位置づけ、「昭和の日」の制定運動や天皇在位記念式典などをつうじて、国民のあいだにその浸透をはかろうとしている政治勢力が存在し、その勢力によって日本政府が動いていることに改めて注目しておこう。もちろん、元号の法制化や日の丸・君が代の法制化などといった一連の動きの背後にも、このような政治勢力の思惑があるものとみて差し支えないところである⁽¹⁾。

そのような勢力の思想上の原理を一言でいえば、「日本は神聖なる天皇の国であり、これは過去、現在、未来をつうじて永遠にそうなのだ」といったことになるだろう。この原理は例えば、憲法改正の動きにも連なっている。そこでは、天皇制は憲法に先立つ存在として、永久不変のもの、といった位置づけが与えられている。本来憲法改正というのならば、天皇制の存廃を含めて議論してもよいはずである。だがこのような思考の原理からすれば、天皇制の廃止などは最初から考慮の枠外におかれている。ここではつまり、憲法が人造物なのに対して、天皇制は自然物のごとき位置にあるわけで、このような自然物としての性格をもつがゆえに天皇制は神聖不可侵なものだというわけである。

要するに、ここに挙げた“日本は神の国”とする発言や、「天皇制は憲法に先立つ不変の制度」とする発想は、人為を超えた「不変性」「神聖性」「絶対性」を唱えているわけである。だがそこには、どの程度の妥当性があるのか。改めていま、この点を問わなければならない。そしてこれは、いわば国家の本質とかかわる問題である。国家をどのように捉えるべきなのか。以下では、それをわたしの考える社会学的視点に基づいて論じてみることにしよう。

第2節 社会学的国家論の視点：千石好郎の議論を手がかりに

社会学者、富永健一はその著『社会学原理』(富永，1986)のなかで国家を次のように規定している。

「国家とは、一定領域の土地を領有しそこに居住する人びとを支配している統治機構である」(富永：261)。
「近代国民国家は、国民社会規模において形成された最大の地域行政組織であり、また同時に立法・司法の業務を行う統治機関である」(富永，1986：262)。

このような規定に対して、同じく社会学者である千石好郎は「通俗的で平板な、無内容なものである」と批判し、自分自身の国家論について次のように述べている。

「市場レベルの競争や闘争を『調停』して、法をテコに展開する国家の本質を『幻想的共同性』に求める私などには、国家も、人間にとっての意味的世界に関わるものとして把握すべきものであるが(ウェーバーにとっても、しかり、『正当性』概念の重要性をみよ)、氏は、そこにメスを加えようとはしない」(千石，1987：238)。

富永の議論は国家の形態的な特質を記述したものであり、その内容は中学高校の教科書にでも出てきそうな次元にとどまっている。そこには、国家の本質を見極めようなどという意図は最初から存在しない、といってよい⁽²⁾。だから「神の国・日本」という主張に対しては全く無力である。それゆえ、ここで問題にしたいのは、国家の本質を幻想的共同性に求める千石の国家論の方である。千石は「マルクス主義の理論的革新」を自己のテーマとして掲げ、「特定の理論的テーマについて、現代マルクス主義理論戦線の論争を調べるという作業に、ささやかながら従事してきました」(筆者への私信，1995年5月)と述べている。そしてそのようなテーマのなかでも重要なも

のの一つが国家論の領域なのであった。千石の国家論はまず「日本におけるマルクス主義国家論の展開（序説）」（千石，1975）において始まり、「日本マルクス主義国家論における機構論からイデオロギー論への展開」（千石，1976）を経て、「国家と社会体制」（千石，1988）へと発展していく。

千石の問題関心は何よりもまず、日本の社会学における国家論の不備への批判とマルクスを継承しながらの国家論の構築にある。前者の不備について、千石は社会学における近代派は国家論をもたない場合がほとんどで、暗黙のうちに多元的国家論を前提にしている、としている。またマルクス派の場合も国家＝抑圧機構論（これを千石は機構論と呼ぶ）という一面的な捉え方にとどまっている、というのが千石の診断結果である。ではなぜマルクス派は一面的なのか。その理由は、マルクスがその初期において市民社会と国家との二層的な把握をもっており、『ドイツ・イデオロギー』においては国家＝幻想的共同性論に言及していたからである。改めて確認してみると、そこでの論述は次のような断片として残されている。

「まさしく、特殊的利害と共同的利害とのこの矛盾から、共同的利害は、現実の個別的利害ならびに全体的利害から切り離されて、国家として自立的な姿態をとる、そして同時に幻想的な共同社会性として、[以下、略]」（廣松渉編，1974：35）。

ここでの論点を踏まえていけば、あるべき国家論とはイデオロギー論として構築されなければならない、というわけである。

千石はその作業を戦前、戦後の日本マルクス主義の展開のうちにみていく。まず千石（1975）において、戦前の日本マルクス主義国家論の到達点として日本共産党の「32年テーゼ」を検討し、そこに描かれている国家論が機構論であること、またコミンテルン主導の議論であることを確認する。だがその一方で、千石は戦前においても神山茂夫の『天皇制に関する理論的諸問題』はそこから一步前進していた、とみる。すなわち、神山においても依然国家機構論の色彩が濃厚ではあるが、ここでは日本国家の現状分析の次元では国家が氏族的古代精神に基づいていることが分析されている。千石はこれを「国家をイデオロギーとしてみる見解の先駆」（千石，1976：143）と位置づけている。

だが日本の社会科学において、この国家＝イデオロギー論が全面的に展開されるのは第二次世界大戦後の1950年代になってからであった。その代表的な論客の一人である浅田光輝は〈国家の本質は、社会に超出し、社会を支配するMachtにある〉、すなわちそれは〈イデオロギーの力〉であるという位置づけを行なった（浅田，1959）。また黒田寛一は〈国家＝幻想共同性〉を主張したし（黒田，1956）、さらに津田道夫は〈国家＝支配階級の利害が幻想的な一般利害の装いで社会全体をしめつけるところに現われる〉と規定した（津田，1961）。これらの議論はいずれも、『ドイツ・イデオロギー』における国家＝幻想的共同性論を踏まえたものである。そして、この種の議論の一つの極限的な形態を与えたのが吉本隆明なのであった（吉本，1965=69，1966=69，1969，1972）。千石はこの吉本の国家論の意義を次の三点において捉えている（千石，1976：145-147）。

- (1) 〈共同的な幻想としての国家の本質は政治的国家と社会的国家（市民社会）の二重性の錯合として現われる〉ことを明示したこと。
- (2) 上部構造の問題を幻想論として統一的に捉え、体系化しようと試み、その体系化の作業の一環として国家論を位置づけていること。
- (3) 日本の天皇制問題に関して、古代における「血族による共同支配」や「擬制的な血族関係による共同支配」、あるいは中世以降の「天皇と政治的支配者による名目的な共同支配」といった形態の変化はあるものの、その権威の源泉は一貫して宗教にある点を明らかにしたこと。

これらを抑えたうえで、千石は国家の本質を共同幻想として捉えることについて、マルクス主義においても共通の了解が得られつつあるとし、国家論研究の課題を現状分析における国家把握における方法論の彫拓に求めている。

では、千石はその課題にどのように取り組んだのだろうか。彼は「国家と社会体制」(千石, 1988)において、アルチュセール、バリバルの構造主義的マルクス主義の近代社会把握やフランク、ウォーラーsteinらの世界システム論を踏まえつつ、新たな資本主義像をアーリーやオッフエの議論のうちにみえていく。そして、その結果を次のように述べる。

「ここでは、共同幻想性を本質とし、抑圧機構性を属性とするというマルクス国家論の原理は、段階論的かつ過渡期論的に拡大的に掘り下げられているのである。思弁的に想定した家族—市民社会—国家というヘーゲルの総体把握を、マルクスの視座から再度捉え直そうとする試みが、両者によってなされているのである」(千石, 1988: 99)。

例えばアーリーは土台・上部構造の図式に替えて、経済—市民社会—国家の三層把握図式を提示し、後期資本制のもとでは市民社会の領域のなかでもとりわけ多様な生活点に闘争の焦点が移っている、とする(Urry, 1981=1986)。そして千石はこの現代における国家と市民社会との関係を次のように捉える。

「現代資本制国家は、『市民社会の諸実践』の力量や方向に対応して、ケインズ政策を活用して、長期的には諸矛盾を繰延べし、そのしわ寄せを財政危機といった形で沈殿させているのであるが、短期的には諸闘争の集約的爆発を回避して、一見あたかも伸縮自在なものに現象させるのである。こうして、国家形態も、代表民主制、ファシズム、権威主義、コーポラティズムと可変的であるのは、1930年代以後の歴史が、証明している」(千石, 1988: 97)。

こうして、マルクスの原理の確認にはじまり現代資本制国家の現状把握に至る千石の国家論は一応の完結をみることになる。千石の試みを日本の社会学の領域においてみると、他に類例をみない貴重なものであることに気づく。またその内容についても、マルクス派から現代国家に対する社会学的分析を試みたものとして高く評価することができる。

次節では、これらの論点を日本古代国家の形成史という全く別の観点から捉え返して議論を深めていくことにしたい。

第3節 日本国家の成立過程におけるイデオロギーの役割

マルクスの議論を踏まえた千石による国家の本質論は、歴史学や精神分析論における日本古代国家形成論においても検証することができる。改めていうまでもなく、日本国家論は天皇制と切り離して考えることはできない。それゆえ国家と天皇制を主題化することによって、国家イデオロギー論は十全に展開することができるのである。それはまた、日本人とは何であるのか、日本的なものとは何であるのか、という根源的な問いとも結びつくことになる。

ここでは岡田英弘の議論(『倭国の時代』1976=94年、『倭国』1977年)や、なだいなだの議論(『民族という名の宗教』1992年)をもとにして、国家イデオロギー論の内実を古代日本に即して具体的に解き明かしてみよう。

まず岡田の議論を取り上げてみよう。それによれば、7世紀までの日本列島は倭人、秦人、漢人、高句麗人、百濟人、新羅人、加羅人、などの集落が飛び飛びに点在する文化のモザイク地帯だったと捉えられている。つまり7世紀までは、ムラが一つのクニであり、日本列島を統一するような国家は未成立だったわけである。これは簡単にいえば、日本列島はまだ血族集団の時代だったということだろう。ところが7世紀に入って、東アジアで唐帝国や統一新羅が成立すると、それらに対抗すべく日本においても中央集権的な国家が必要となってくる。そのためには日本列島に住んでいる諸部族を統合する上位概念として、「日本人というアイデンティティ」をつくり

だす必要に迫られるわけである。この血縁で統合されている諸部族を上位において統合する本質的な要素は暴力による支配などではなく、血縁に代わるイデオロギーだったのである。古代日本においてそのイデオロギーとは、「歴史の統合」と「言語の統合」の二つであった。歴史の統合とは各部族の固有の歴史を統合することであり、『日本書紀』による単一国家の神話によって果たされることになる。また言語の統合とは文字どおり、日本語の創造である。岡田はこれを、中国語を基礎として単語を倭人の土語で置き換えて日本語をつくった、と捉えている。この歴史と言語による統合によって、日本列島には始めから血縁関係をもった単一の民族によって形成されてきたという諸部族統合のイデオロギーがつくりだされ、ここにまさしく古代日本国家が成立したのである。

だがもちろんこれによって、日本列島に住むすべての人々が統合されたというわけではなかった。なぜなら古代の天皇制はすべてを統合していくだけのイデオロギー的な力も物的（暴力的）な力もちあわせてはいなかったからである。だから中世以降、民衆においては国家の意識は消失していく。民衆のなかに再び国家が登場するのは、明治になってからのことであった。岡田は明治国家の成立におけるイデオロギー的要素を古代国家のそれとパラレルなものともみているが、その視点はこれまで述べてきたような国家本質論によって裏打ちされるものである。

この岡田の視点は、なだいなだの国家、民族論とも基本的に同一である。なだの『民族という名の宗教』には「人をまとめる原理・人を排除する原理」という副題が付けられている。そこでいわれている〈人をまとめ、排除する原理〉とは人間社会の場合、インセスト・タブーによるものであった。このタブーによって人間社会は血族集団として存立したのだし、この血縁を統合と排除の原理としてきたのである。それに対して、近代化とは様々な部族を統一する過程であり、諸部族が統合された形態として民族と国家は成立する。しかしこのような出自をもつ民族とは所詮、フィクションにしかすぎないし、国家に至っては「人の生命さえ犠牲として要求する、いわば宗教」（なだ、1992：115）というほかはない。つまり国家をつくるためには諸部族を統合するための民族というでっちあげが必要なのであった（国家主義も民族主義もともに“nationalism”であり、同一のものである）。日本の明治維新においては万世一系の天皇という神話や、教育勅語によってそれが果たされた。しかしそれはあくまでもでっちあげであり、本当にあるのは民族、国家の神話ではなく、部族、血族（ethnic group）の民話（folklore）である。だが国家は部族の民話を一つの神話へと統合する。そして「近代化」とは「民族の神話を創造するための、民俗的なものの容赦ない切り捨て」（なだ、1992：137）だったのである。

このように日本の古代国家および明治の近代国家の成立のなかに、国家イデオロギーの具体的な形成の過程をみてとることができる。この過程を明らかにすることによって、日本人なるものの実態を把握することも可能となるし、また国家に対抗する論理（イデオロギー）の構築も可能となる。前者に関していえば、国家は社会から生み出される、国家の源は社会にある、という命題はそれ自体正当なものであるが、そこでいう社会とは単一の社会ではなく、個々の血族集団だということに留意しておく必要があるだろう。また後者については土俗的な知や民俗学のもつ本来の役割が改めて認識されなければならない。

第4節 国家イデオロギーの解体

本来実在するのは民俗的なものだけであり、民族あるいは国家的なものは人為的構成物であり、またフィクションなのである。しかし現実には民族も国家も存在するかのように見える。それを可能にしているのは何よりもイデオロギーの力というべきである。このイデオロギーの力を即自的に身に受けておのが身体と一体化し、あたかも支配者であるがごとく自己を錯視することは心地よい快感をもたらすことになるかもしれない。あるいは超越的なものとの一体化による安定もこれと同一である（なだ、1992：63-64、参照）。またこれとは異なって、国家というイデオロギーのうさんくささを感じつつも、国家の必要性を下支えとして、現状肯定に傾きつつ、現実の重力に身を委ね思考を停止することも往々にしてあり得ることである。

国家は必要である、といっても一向にかまわない。だが「ありえぬもの」をあるとみてよいのだろうか。「ありえぬもの」を肯定することは科学的態度であるのか。いずれにしても、国家の必然性と国家イデオロギーの必要性とは別物として扱わなければならない。では、このような問題設定より導かれる視点とはいかなるものなのか。

それは何よりもまず、フィクションとしての国家イデオロギーを民俗の次元へと解体していくことをもって始めなければならない。その解体はまず、国家イデオロギー神話の代表である『日本書紀』を部族の民話に分解してやることだろう。そのうえで、王権なるものの本質を捉え返していく視点が求められることになる。ここでは前者の試みの一つとして、山田宗睦の『日本書紀』研究を取り上げてみよう。そのうえで、後者に関して卓越した視点を与えた吉野裕の古代王権論を検討してみよう。

まず取り上げたいのは、哲学、社会学などの領域で活動している山田宗睦の『日本書紀』研究である。

山田は「日本の古代史は、ひたすら統一王朝に固執し、それも統一の過程を説くこと少なく、できあがった統一の方ばかり見ているのではないか」(山田, 1999: 158)という。このような姿勢の背景には、『日本書紀』の国家論が強く影響している。そこでは、日本は最初から統一国家だったからである。それに対して、山田は『日本書紀』を内在的に読み、そこにある一つの矛盾に答えを与えることによって、このような国家論を切り崩していく。

その手がかりは「仲哀紀」8年条の叙述にあった。それは大略、岡(福岡県遠賀川河口周辺)の県主の祖である熊罥(ワニ)は天皇の行幸を聞き、たくさんの枝のある常緑樹を抜き取り、九尋の船の舳先に立て、上の枝に白銅鏡をかけ、中の枝に十握剣をかけ、下の枝には大きな玉をかけて、穴門豊浦(下関市長府)にいる天皇を沙塵(防府市佐波)に迎えた、というものである。この叙述に対して、山田は「穴門の豊浦(下関市長府)を出立して西に来るのを、豊浦よりずっと東の沙塵(防府市佐波)まで迎えに行っている。この謎をどう解くか」と問いを発している。また、「仲哀紀」にはこの叙述のすぐあとで、伊都の県主の祖である五十迹(イトテ)が天皇の行幸を聞き、たくさんの枝の常緑樹を抜き取り、船首、船尾に立て、上の枝には大きな玉をかけ、中の枝には白銅鏡をかけ、下の枝には十握剣をかけて、岡の津にいる天皇を穴門引島(下関市彦島)に迎えに行った、という記述もある。これについても、山田は「ワニについてイトテもまた、岡(福岡県遠賀川口)を出立して西に来るのを、岡よりずっと東の穴門引島(下関市彦島)まで行って出迎えている」と、同様の疑問を発している(以上、山田編, 1992: 224-225)。

「仲哀紀」の叙述をそのまま受け止めると、作者は地理的感覚に異常がある、ということになる。しかし山田はそこに『日本書紀』のほころびを見出して、『日本書紀』が元にした原テキストを再構成してみせる。すなわち、天皇はここで記述とは逆に、岡の津から豊浦、佐波へとすすんで行ったのであり、その際イトテは彦島まで見送り、ワニは佐波まで見送ったのだ、というのである。そしてこの叙述は、「仲哀紀」の前におかれた「景行紀」12年9月条の「景行が沙塵に着いた」という部分へとつながる、とみる。つまり、本来一続きの文章を二つに分割し、「景行紀」に利用し、また逆さにして「仲哀紀」に利用した、というわけである。確かにこれで、記述の整合性はとれる。そしてまた、玉、鏡、剣を使って貴人を出迎える儀礼が北部九州に固有のものだった(玉、鏡、剣が一括して出土するのは北部九州の弥生甕棺墓からのみだという)と考えれば、『日本書紀』の元になった原文は大和王権以前の北部九州王権の文章だということになって、ここで利用されている『日本書紀』の原テキストが北部九州の倭人の国のものだということも明らかになるのである(山田, 1999: 37-81)。

ここにみられるように、山田の研究は『日本書紀』のテキスト・クリティークから、国家イデオロギーを部族や民俗の次元に解体していく試みだと位置づけることができる(なお、山田の研究は『日本書紀私注』全30巻として、現在進行中である)。つまり『日本書紀』の矛盾点を鋭く抉り出して、表面上の体系性を内側から解体していくこうとする試みである。

次に、王権支配が鉄生産に基づくという観点から、『日本書紀』の語りごとの世界を解き明かした吉野裕の『風土記世界と鉄王神話』(吉野, 1972)について触れておくことにしよう。

吉野は自らの問題関心を次のように提示している。

「鉄文明形成以前の諸王はみずからを穀霊などとして顕現させたかもしれないが、国家統一の始祖たるものは自分の剣の権化・鉄の化身として武装せざるをえない。

それぞれの神話を〈語りごと〉という古代特有の文学的言語活動の次元でとらえると、そういうことにならざるをえない。たとえば有名なオホナムチとスクナピコの国作りの話も、カンナ(鉄穴)の主としての鉾山師と製

鉄材料となる砂鉄の微粒子が共同して国を作り固めたという話であり、そして〈国譲り神話〉なるものも、オホナムチ傘下の鍛冶屋が大和朝廷御用の武器製造人として奉仕することを語ったものにほかならない。

そして一方〈天孫系神話〉では天孫降臨につながる話としてしばしば繰り返される〈火中出生譚〉なるものは、砂鉄が溶鉱炉なる母の胎内に抱かれて熱火によって鉄と生まれ変わり、それが鍛えられて太刀や剣なるという神秘を伝えた語りごとだったのである。そしてこの宝剣が天下を周遊して賊どもを平定して都を建設する。……ここから記紀は神話的世界から離れて人代史に入るのだが、履中天皇が剣太刀太子王（つるぎたちひつぎのみこ）と呼ばれたように、歴代の天皇は剣太刀の化身として王位を保有することになる」（吉野，1972：8）。

この記述は問題の設定であると同時に、研究の結論をも含むものとなっている。その基本的な論点を確認しておくことにしたい。まず、記紀神話は農耕の論理では十全のものとして把握できない、ということ。それは帝王の論理で構成されている以上、「鉄によって世界を統一したものの論理」にはならない、ということである。ここから、鉄の発見が神話の形成に果たした役割を追究していく、という一大テーマが定立することになる。そして、このテーマに立ち向かうための視点が、神話に顕現した「語りごと」に対する批判をつうじての「産鉄族」伝承の発掘なのであった³⁾。ただし吉野の独自性は、それを性急な記紀研究によって果たそうとしたのではなく、「民衆の古典」たる風土記から記紀へと至る「下からの神話学」によって果たそうとしたことにある。この吉野の試みは産鉄族の統合としての統一国家の形成過程を明らかにしようとしたものといえるだろう。

以上の論点をまとめておくことにしよう。両者に共通するのは、古代国家の存在が無前提なものではないことを論証する、という問題関心である。山田はそれを国家の神話における一つの亀裂を手がかりにして、国家の部族的世界への解体を試みた。また吉野は、王権による支配の根源を鉄という物的な力に基づく「語りごと」の解明によってみていこうとした。これらの試みに代表されるように、少なくとも学問（科学）の次元で考えれば、国家イデオロギーはすでに解体している。だがわれわれを取り巻く日常性の次元ではさしたるためらいもなしに、「万世一系」の天皇が語られ、また「神の国」のごとき突出した発言が公人によって行なわれる。それは、国家の本質が日常性の次元では必ずしもはっきりとは見極められていない、というのが一つの理由であるはずである。

第5節 国家の主意主義的な把握に向けて

5. 1. 文化の改変可能性と権力の問題

この論稿のはじめに、国家を自然なもの、改変不可能なもののみならず考え方について触れた。そしてそのうえで、社会学における国家論研究の成果の一つとして国家イデオロギーが宗教的な性格をもつことを確認した。だがこのような国家の自然性も宗教性も、今日の社会科学研究の前では説得力をもっていない。国家の様相は科学的研究の前で、文字どおり「脱魔術化」「脱神格化」されたのである。

このような状況のなかで、国家の自然性を説くようなことへとつながっていく「文化はそのまま受け入れよ」という主張はどの程度の妥当性をもつか。例えば、埼玉県立所沢高校における入学式のやり方をめぐって、曾野綾子は次のようにいう。

「4月9日に行われた埼玉県立所沢高等学校の入学式の騒ぎは、最近の日本の縮図のように見える。

学習指導要領通りに国旗を飾り、国歌を歌う卒業式をボイコット使用とした生徒たちが、生徒主催の『入学を祝う会』を計画し、それに生徒会、教職員、PTAが同調した、という風に報じられている。新入学生徒398人のうち『6割強が出席した』と産経新聞は書き、他の多くの新聞は、NHKともども『4割がボイコット』という表現の仕方をした。6割が実数なら、民主主義の論理では多数が受け入れたことになる。

その記事を読んでいると、どうしてこんなつまらないことが騒ぎになるのだろう、と思う。

昔から式などというものは、別に楽しいものではなかった。窮屈で形式通りに緊張したいた。しかしそれを受け入れることで、私たちは『浮世の義理』を知り、『些細なことにもめくじら立てずに従う大人気』も学んだのである」（曾野，1998：230）。

わたしはこの記述に出会ったのと同じ時期に、たまたま文庫本で再刊されたばかりのビートたけし『たけしの20世紀日本史』を読んでいた。そのなかには、第2次大戦における日本の戦争責任の取り方をめぐって、「いつまで謝っているんだ」という項目に次のような一節がある。

「本当は歴代の総理や政治家がびしっとけじめをつけなきゃいけないんだよ。それを、ずっと先送りしてきた。というのも、会社の労働組合の委員長が、委員長を終えた後、出世コースに上がるみたいな、段取り形式の一環になってるからなんだね。

オウムの修行みたいな段取りがちゃんとできている。総理大臣もそう。総理が代われれば、戦争責任だとか、靖国参拝だとかを必ず質問される。

靖国参拝の資格は公人か、私人でかとかさ。質問はいつも同じ。それも本当に聞いているんじゃないで、ただの段取り。相撲取りが大関になるときは、『大関の名を汚さないように稽古にはげみます』とかいつも協会の使者に決まり文句を答えている。それと同じなんだ。

結局はお茶を濁しているだけ。知らない人が死んだ時のお通夜みたいなもの。焼香はしたけど、別に悲しいとか何とかの気持ちはない。ただ形どおりにやる。戦争のこと、戦後のことをちゃんと考えずに、日本の賠償だとか、戦争責任とかの話が出てきても、その場ごまかしですませてきた。そのツケが回ってきたわけだよ」(ビートたけし, 1998: 175)。

ここでいわれているのは、あらかじめ決められた段取りどおりで、決着をつけるべきときにそれをしないで先送りしていく日本の政治家の体質に対する批判である。そしてこの批判は、曾野綾子のいう「形式どおりやればいいのだ」という主張に対しても、当然向けられるべきものである。「式」とはこういうものだ、とか、昔からそうなのだからつべこべいうな、とか、あるいは前例にならなくて、とかいういい方で、思考や判断を停止してはならない、ということなのである。結局、文化は人間がつくったものであり、人間によって受け継がれていくものである。文化の中心にいるのはその時々人間にほかならない。だから、ある文化が原型のまま世代を超えて受け継がれていくといった保証はどこにもない。もちろん、ある文化を受け継がなければならない、と判断されれば、それは受け継がれていくだろう。だがそうは考えられないとき、あつというまにすたれてしまう。文化とはそのような性格をもつものなのである。

これを社会学の文脈で考えてみよう。例えば、タルコット・パーソンズによって提起された社会体系論は社会体系の機能的要件の一つとして、「潜在的型相維持と緊張処理」(Latent Pattern Maintenance and Tension Management)を挙げている。これはのちに単純に、型相維持(Pattern Maintenance)とされるわけだが、ここでは文化が与件として与えられ、その維持存続が社会体系の存立要件とみなされている。確かに、文化には与件としての性格もあり、それは人間行為の条件でもあるわけだが、それがすべてではない。文化とは条件であると同時に、人間によって改変可能な事象でもあるわけである。その意味で、人間のつくりだしたものは行為の条件であるとともに改変可能でもある、という捉え方が必要になる(要するに、事象を固定的なものとしてのみ捉えてはならないということである。このような視点をわたしは社会事象の主意主義的把握と呼んでいる)。

このように文化の変性を前提とした議論でなければ、話は通用しない。実際のところこれはだれもが認めるところだろう。だからこそ、文化の自然性を主張する人々はいわば最後のあがきとして「文化とはかくかくしかじかの、(本来は)改変不可能なものなのだ」という声を発しているかにみえる。しかしその主張を異なった考えをもった人々に認めさせるには論理ではなく力に頼らざるをえない。つまり、文化とは改変不可能である、といった主張は権力によってのみ維持される、ということである。

5. 2. ベートーヴェンの第9交響曲の思想性

国家というものも人為的構成物であるから、文化の取り扱いと同様の扱いが求められる。問題は国家の本質を幻想的共同性と捉えて以後の、問題構成のあり方である。ここではこの問題に対して、ベートーヴェンの第9交響曲の終楽章(第4楽章)にみられる思想性を検討していくことで、接近していくことにしたい。

この作品の終楽章は、疾風怒濤時代の代表的な劇作家の一人フリードリヒ・フォン・シラーの頌歌「歓喜に寄す」(1785年作)をベートーヴェンがアレンジするかたちで、4人の独唱者と合唱を伴う形態になっている。その主旋律につけられた歌詞は、次のようなものである。

Freude, schöner Götterfunken, 歓びよ、美しい神のきらめき、
Tochter aus Elysium, 楽園の乙女よ、
Wir betreten feuertrunken, われら火のように酔いしれて、
Himmliche, dein Heiligtum! とともに天国に、汝の聖殿に入ろう！
Deine Zauber binden wieder, 汝の魔力は再び結びつける、
Was die Mode strenggeteilt; 世の習わしが強く引き離れたものを。
Alle Menschen werden Brüder, すべての人間は兄弟となる、
Wo dein safter Flügel weilt. 汝の一つの翼のなかで。

この歌詞のなかの最後、「汝の一つの翼のなかで」「すべての人間は兄弟となる」という内容は、現実にはかなりいかがわしい。「人類みな兄弟」になれるはずはない。もちろん音楽そのものを聴いてみれば、そこからもたらされる精神的な高揚感は十分なものがある。だが同時にそれは、音楽が終わって30分ともたないものでもある。これはつまり、この音楽のもつ思想とは異質なところで、われわれの日常生活が成り立っていることを示しているのではないか。例えば、「ユダヤ年代記」(ボリス・ブラッヒャー、ルドルフ・ワーグナー＝リグニイ、カール・アマデウス・ハルトマン、ハンス・ウェルナー・ヘンツェ、パウル・デサウの合作。この作品は1959年のクリスマス・イヴにはじまった西ドイツにおける反ユダヤ的、ネオ・ナチグループの活動の活発化に対抗すべく東西ドイツの作曲家が1960年に合作したものである)といった作品の演奏活動を通じて反ファシズムとヒューマニズムの姿勢を体現してみせた指揮者ヘルベルト・ケーゲル(1920-90)は生前、ペーター・ザッヒャーに対して次のように述べていたという。

「ケーゲルの[反ファシズムとヒューマニズムの姿勢という]この注目すべき一面はまた、彼がベートーヴェンの第9を演奏する理由でもあった。彼はいつも、あまりにも多くの国々(とりわけ日本)がこの曲を演奏するために自分を招くことに驚いていた。同時にケーゲルは、フリードリヒ・シラーの『歓喜の頌』のあまりにも思い上がった意味について、いつも懐疑的だった。彼にとって、それは夢にすぎず、現実の世界とはいかなる関係ももたないものだった。彼の疑いは、この終楽章を無批判に、麻薬のように扱う傾向のあるドイツの聴衆に対しても向けられていた。かつて彼はわたしにいった、『わたしはいつか、終楽章抜きでこの交響曲を演奏してみたい。だがわたしでさえ、それはできないことだろう』」(Sacher, 1999)。

かつてこの曲の終結部分で文字どおり狂気と陶酔をつくりだしたケーゲルの演奏を知っているわたしにとってみれば、ケーゲルの本心がこのようなところにあったとは全く意外なことである。だがケーゲル自身の考え方には十分納得がいく。そして同様な考え方を指揮者ハンス・クナッパーツブッシュ(1888-1965)が1950年に書いた手紙のなかで述べていたことは、大変に興味深いことである。

「ベートーヴェンは人間の声に適った曲の作りかたを知らなかったから（こうしたことは、われわれより前の世代ですでに言われていたことです、たとえばハンス・フォン・ビューロー！）、第9の最終楽章はその前の3つの楽章に対してはなはだ劣っているのです。純粹に音楽的にみても最後の楽章は他の楽章と同じ水準を保ちていません。トルコ風のマーチも、最後の合唱のプレスティッシモ（『Seid Umschlungen』の箇所）も、ほぼ毎回のように気になります。これらの箇所を指してハンス・フォン・ビューローはかつて『ベートーヴェン・ジャズ』と名づけましたが、まさにこの偉大な指揮者が第9演奏の際、ほとんどいつも最終楽章を省略したのは、まったくもってゆえなきことではなかったのです」（奥波一秀，1999：36）。

マイニンゲンの宮廷管弦楽団を指導してベートーヴェンの交響曲演奏に一つの定型をつくりだした伝説的な指揮者ビューロー（1830-94）が第4楽章を省略して第9交響曲を演奏していたというのは、貴重な証言である。また、クナッパertzブッシュによる第9の終結部分の演奏も映像として残されている。第2次大戦中にベルリン・フィルと行なったものである⁽⁴⁾。その映像を改めて思い起こしてみると、そこにみられるある種の超然としたテンポの設定には、彼のこのような考え方がはっきりと示されているようにも思われる。一言でいえば、クナッパertzブッシュは第9を演奏するには冷めすぎているのである。

いずれにしても、人類みな兄弟、というのは幻想にしかすぎない。では現実はどうか、といえば、アントン・ブルックナーが自分の第3交響曲の第4楽章第2主題について語るところが示唆的である。そこでは、ヴァイオリンによる楽しい舞踏の旋律の背後で金管楽器が荘重なコラールを奏でている。ブルックナーはその意味を次のように説明したという。

「ブルックナーの伝記を書いたアウグスト・ゲレリヒ [August Göllerich] がある夜、大作曲家と二人で帰宅する途中、立派な邸宅から舞踏会の音楽が聞こえ、ほど遠からぬ贖罪堂には大聖堂建築家シュミットの遺体が安置されていたのである。ブルックナーがゲレリヒに向かって言うことには、『この家では豪華な舞踏会が行なわれ、あの贖罪堂では大芸術家が遺体となって柩の中に眠っている！これが人生なのだ。私の第3交響曲のフィナーレにおける、弦のポルカは現世の楽しさと歓びを表わし、金管のコラールは人生の悲哀と苦悩を表わしている』（宇野功芳，1972=1987）。

ここでは歓喜と悲哀という二元性によって、現実の人間社会の多次元性が語られている、と受け止めることができる。すべての人間が兄弟になることはできない。ある限られた範囲でしか人間は兄弟になれないのである。その意味で、ベートーヴェンの第9は理想を表現したものでしかない。ブルックナーの方がはるかに現実的である。だがブルックナーによる二元性の強調も作品としての成功を導くものではなかった。ワルター・ジークムント＝シュルツェはこの二元性という作曲技法の失敗を次のように指摘している。

「彼が選んだ二元性というモチーフを勝利の結論へとつなげていくために、運命の主題を壮観さと虚飾の炎のなかに再現することが選ばれた。彼が展開した解決は深みに欠けていた。そのため作曲家は音楽的な合理性を、引用、省略、楽器法の変更という形式のなかに与えようと試みた。

この不確定な意味は（大作曲家のなかでは唯一のものだが）彼の作品の主要部分の実質的な削除ないし修正を帰結することになる。それは主として、彼の目的つまり彼の交響曲の社会的目的についてのある種の不確定さから立ち現われるものである。というのは、大きな政治的変動の時代にあってはもはや純粹に個人的な言明は十分なものとは感じられないからである。ブルックナーの第3交響曲は壮大かつ矛盾を含んだ作品の通例である」（Siegmond-Schultze, 1994）。

この論評は少々手厳しいかもしれない。とはいえ、ブルックナーのこの作品は全体としてみると、思い多くして響きが外面的なものになり、のちの作品と比較してみても充足感が足りないという一面があることは否定できない。その最大の理由はシュルツェがいうように、本来和解できないはずの二元性というモチーフに無理な

ちで解決を与えようとしたところにあるとあってよいだろう。わたしはモチーフは妥当ではあったが、その展開と結末に問題があったと考える。

この点を踏まえてみると、もう一度ベートーヴェンの第9交響曲の思想性を検討してみる余地もありそうである。確かにベートーヴェンの第9には問題がある。だがその思想性を彼が生きた時代の文脈に位置づけてみると、相応の妥当性もみえてくるかもしれない。例えば、前田昭雄はそういった観点から、「最後の合唱のプレスティッシモ」における次の歌詞を分析している。

Seid umschlungen, Millionen! 抱き合おう、百万の民よ!

Diesen Kuss der ganzen Welt! わが口づけを全世界に!

18世紀末にシラーの詩が書かれた時点で、それが意味するところは、君主制のもとで皇帝による「わが抱擁を受けよ、百万の民よ。わが口づけを全世界に」といったものだった。だがベートーヴェンの第9の初演は1824年のことであり、そこではすでに歌詞の意味が変容している、というのである。ベートーヴェンの真意は共和制のもとで「百万人よ、抱き合え」というものであり、これはつまり「旧体制を打倒し、人民による民主主義を」という意味合いだ、というのである（前田、1999）。

ベートーヴェンが復古主義者だったとは到底考えられない以上、この指摘は妥当なものといえるだろう。そしてこのように考えてみると、ベートーヴェンの意図は、人民を主権者とする新しいかたちでの国家建設の前提となる「最初の約束」の形成（つまり、国家を築くという社会契約の締結）といった次元で捉えることができる。この観点に立てば、ベートーヴェンは別に「人類みな兄弟」とする共同体主義者だったというわけではない。むしろ近代国家論の中心に位置する思想の表現者だったとあってよいのである。

5. 3. 近代国家の二重の性格

国家は行為当事者間の紛争調停者として、その第一義的な存在理由がある。これは、先に引用した千石好郎の「市場レベルの競争や闘争を『調停』して、法をテコに展開する国家」という命題を思い浮かべてみても理解できるだろう。「国家の死滅」というマルクス（＝レーニン主義）の命題は無政府主義者にとっては受け入れられものかもしれないが、異なった利害のもとで人間の社会関係が営まれている以上、それは単なる理想にしかすぎない。その意味で、国家の存立には機能的な必然性がある。その機能的な必然性に基づいて社会の構成員が国家存立の約束をする。それがベートーヴェンの第9に込められた時代の文脈に即した意味合いである。そしてこれは、いわば国家の外枠の次元の話である。

それに対して、国家はその内実において様々な形態をとり得る。千石の命題でいえば、「国家形態も、代表民主制、ファシズム、権威主義、コーポラティズムと可変的である」ということになる。この国家のとり得る多様な形態は国家の形成者の多様な利害関係とそれに基づく力関係によって定まる。どのような国家形態をとればいいのか、という判断は一義的には定まらない。国家形態をめぐる対立、紛争などは十分に起こり得る。その意味で国家形態をめぐる対立はそれこそ「永久革命」のごときものといってよい。ただし、そうとはいっても国家という外枠の存続に関する「最初の約束」と合意は成立しているわけである。

このように近代国家は二重の性格をもつことになる。それはまず、国家はその構成員の相互行為上における一定の機能的必然性のもとで存立し、構成員による国家成立の「最初の約束」のもとで存続する、ということ。そして次に、国家の構成員である人民には各自が理想とする最適な国家形態の実現を求めていくという選択肢がある以上、国家のとり得る形態も多様だということである。構成員が国家形態の選択肢をもつことを保証する、ということは、国家の外枠にかかわる事項であって、国家の前提条件の一つである⁽⁵⁾。

たとえていえば、国家をめぐる、その構成員は相互に、いわばゲームを繰り広げているのである。その場合、ゲームのプレイヤーである国家の構成員に対しては、ゲームの外枠、つまりゲームをつづけていく際の最低限のルールを確認し（国家形成における「最初の約束」の次元）、ゲームの結果、いかなる国家形態がとられ、それに

よって自己の理想がどの程度達成されたのかを評価する、という二重の役割が求められている。この外枠は行為の構成要素でいえば望ましさに加わる「共通価値」に相当するものであり、その共通価値に基づく様々な「規範」のもとで行為者が自己の理想を追求していく、という形式をもつことになる。この「一定の枠のもとでの自己利益の追求」という形式は社会学における行為理論の文脈でいえば、主意主義的行為に相当する。つまり、人民を主権者とする近代以降の国家はこのような主意主義的性格をもっている、ということになる。

第6節 結語：国家＝共同幻想論を超えて

千石によって示されたように、社会学的国家論の到達点は国家＝共同幻想論（幻想的共同性論）である。ここで共同幻想論というのは、正確には「共同体であることの幻想」という意味である。だから国家＝共同幻想論というのは、国家というものは共同体であることの幻想のうえに成り立っている、というものにほかならない。国家は本当は共同体ではない。それは幻想なのである。

このようにいうと、次に、その幻想を打ち破ってみよう、という誘惑が出てくる。実際のところでは、その種の幻想は、例えば古代国家形成過程の科学的研究によってすでに打ち破られている。問題はむしろ、打ち破られて以後にある。わたしはそれを国家の主意主義的な把握に求めた。簡単にいうと、それは国家の機能的必然性を現実的な条件として、国家は多様な形態をとり得る、というものである。これを行為理論の文脈でより限定的に言えば、国家はその構成員となる行為者の相互行為上の要請とこの要請を必然とする観念の形成とによって存立している、ということである。

だがここで、注意すべき点がある。

一つは国家は機能的必然なのか、ということ問題である。これは正しくは、国家は社会（相互行為）の存立を支えるための機能的必然性から生まれた、というべきだろう。この場合、社会とはゲゼルシャフト、つまり共同体とは異なる赤の他人から成り立っているような大規模な社会を指す。国家の實在的根拠はこのような社会のなかにある、というべきである。したがって、あくまでも社会が主であって、国家は従である。

だがその一方で、国家は社会から相対的に自立化し、肥大化してやがて社会を覆い尽くそうとする側面ももっている。こうなると国家は社会に対する規制力として作用し、国家と社会の立場は逆転する。

国家は社会の要請からつくり出された社会を超えた存在であるが、両者の利害は一致しない。だからこの両者のズレをできる限り一致させようとする社会の側からの努力も求められている。それゆえ、このようなズレの存在とそのズレを少しでも狭めていこうとする「努力」という側面もまた、国家の主意主義的な把握の一つの構成要素となる。

また理論的にみれば、国家の主意主義理論は、国家解体論と共同体的国家論という二つの両極の中間に位置している。国家解体論というのは「国家死滅」論のように、国家を社会（もちろん、ここで社会とはゲゼルシャフトの意味である）のなかに全面的に取り込んで解消してしまおうというもので、結果としてアナーキーな状況を導こうとするものである。その論点がただちには支持することができないことは第5節のなかでも触れておいた。その一方、共同体的国家論は社会を国家によって覆い尽くし、国家を単一の共同体にしようとするものである。前者に比べて、この共同体的国家論は一定程度の影響力をもっているかにみえる。「天皇を中心とする神の国」発言はこの共同体的国家への回帰願望の表白とあってよいだろう。この発言は共同体的な発想とともに、宗教や道徳を持ち出すことによって、現下の諸問題を観念論的に解決しようとする意図をもっているとみてよい。これはいわば国家の再幻想化をめざすものであるが、一旦「脱魔術化」された社会を再び魔術化することには多大な困難が伴うに違いない。その意味では、この発言の背後にある社会的勢力の動向には大きな限界があるといえてよいが、同時にそれが無視できない存在になっていることも否定することはできない。結局これは「現下の諸問題」に対する処方箋をめぐる対立ということになるだろう。

それゆえ、残された課題は現下の諸問題とその観念論的解決策に対する根底的な批判に帰結する、といえてよいだろう。この両者は「問題とその解決策」という体裁をとってはいるが、実は「解決策が問題を生み出している」という逆の因果連鎖をもつという側面があることは否定できない。つまり、「神の国」発言が念頭においている現下の社会問題の根源にあるものは、国家や文化の人為性を否定し、それをあたかも自然物であるかのように

捉え、そういった考えを他者に強要しようとするところにある、とさえいってよいのである⁽⁶⁾。そうであるからこそ、社会問題に対するこの種の共同幻想的解決策は徹底的に批判され、否定されなければならない。それが問題を真に打開していくための道だからである⁽⁷⁾。

<注>

(1) 神道政治連盟という政治団体について、『朝日新聞』(2000年5月17日付)は次のように解説している。「戦前の国家神道解体後、それを受け継ぐ宗教法人・神社本庁がつくった政治団体。会員は全国の神社の関係者ら約8万人。『国家の伝統・文化を守る運動を推進することにより、「日本」を再認識する』ことを目的として掲げ、靖国神社公式参拝や『自主憲法』制定、皇室尊重に取り組んでいる。1969年結成。神道政治連盟国会議員懇談会は翌年、『連盟と連携して、神道精神を広く国政に反映させる』ことを目的に設立された。神主でもある自民党の綿貫民輔元幹事長が会長、村上正邦自民党参院議員会長が幹事長。会員は衆参の国会議員229人。」また、『週刊新潮』(2000年6月8日付)は神道政治連盟の事務局に直接聞き取りをして、その歴史と活動の内容を次のように引用している。「戦後、神社本庁が旗振り役となって、建国記念日の制定運動を行いました。ところが、当時は国会対策を担当する組織もなく、法制化に繋げるまでに大変苦労した。それがきっかけで昭和44年、政治団体をつくることになったのです。」「皇室の伝統と尊厳を守る活動を基本として、時局に応じた国民運動を展開しています。具体的には、自主憲法の制定や北方領土問題の解決にむけた運動。元号法や昨年国旗・国歌法の成立、天皇陛下御在位10年記念式典の実現などにも力を尽くしました」。ここに述べられているように、自民党国会議員の約三分の二が神道政治連盟国会議員懇談会の会員であり、彼らが中心となって「神道精神の国政への反映」や「皇室の伝統と尊厳を守る活動」が行なわれているわけである。

(2) この点は、『共同幻想論』の著者吉本隆明自身がのちに、次のように追加的に説明している。

「わたしたちの通念では国家は眼にみえる政府機関を中心において、ピラミッドのように国土を限ったり、国境を接したりして眼の前にあるものである。けれど政府機関を中心とする政治制度のさまざまな具体的な形、それを動かしている官吏は、ただ国家の機能的な形態であり、国家の本質ではない。もとをただせば国家は、一定の集団をつくっていた人間の観念が、しだいに折離(アイソレーション)していった共同性であり、眼にみえる政府機関や、建物や政府機関の人間や法律の条文などではない」(吉本, 1982: 7)。

(3) 吉野は産鉄族という用語を「日本で鉄が生産されたことに焦点」を合わせて使っている、としている。そこから、この産鉄族は鉱層にめぐまれた土地や薪炭材を提供するに足る広大な山林原野の特権的な占有者でもあった、と位置づけることができる。そしてこれが「大国主」という名称の起源になったというのである(吉野, 1972: 12)。この産鉄族、産鉄民といった用語法は沢史生、近江雅和、井口一幸、柴田弘武といった人たちの研究のなかに受け継がれている。

(4) この映像は「世紀の指揮者・大音楽会」という映画フィルムのなかでみることができる。ただし、演奏の正確な日時はわからない。フランスのTAHRA社のCD [TAH311-312] に収められているクナッパーツブッシュとベルリン・フィルの演奏記録をみると、この両者は第2次大戦中の1940年4月21, 22日および1943年4月13日にベートーヴェンの第9を演奏している。特に、後者はヒットラーの誕生日(の前日)を記念してのコンサートであり、この時にニュース用に撮影されたフィルムが映画に転用されたのではないかと、とも思われる。そう考えると、ステージ上にハーケンクロイツ旗が掲げられているのも、印象的である。

(5) ここで述べた国家の外枠、国家の具体的な形態というのは、加藤典洋の用語法ではそれぞれ、「社会」と「国家」に相当している。念のため、その部分の加藤の記述を引用しておく。

「社会を作るのは『とにかく何らかのルールを導入しよう』という合意である。それに対し、国家は、『これこれのルールで』というそのルールの『中身』の合意があってはじめて成立する。つまり社会は、国家とは違う、その手前の、より広い概念なのである」(加藤, 1998)。

ここに指摘されているように、社会と国家の概念上の区別は重要である。ただし、例えば古代国家の場合、諸部族(それは各が一つの社会を構成している)の統合によって国家が形成されるという次元と、そのようにして

成立した国家がいかなる形態をとるのかという次元とは区別できるわけで、わたしはこのような国家の二次元的把握も十分な理論的視角を提示するものと考えている。ただし国家と全体社会とのかかわりについては、改めて別稿を用意するつもりでいる。

(6) 哲学者、長谷川三千子は「これから日本がどのような理想を目指し、どのような国をつくっていったらよいのか—そういう将来の見通しを得るためにも、この『皇国史観』という言葉も、もう一度その汚名のなかから救い出して洗い直してみる必要があると思うのです」として「皇国史観」の本来の意味について検討している。そのなかに、次のような記述がある。

「『日本書紀』の仁徳天皇の巻には、あの有名なエピソード—ある日仁徳天皇が高台に登って見渡されたところ、炊事の煙が少しもたちのぼっていない。これは民が飢えているのに相違ないと、三年間課役を廃された、という話—がのっています。これだけなら、ただたまたまそんな名君がいた、というだけのエピソードですが、重要なのはむしろその次の話なのです。三年も課役を廃したので、宮殿がボロボロになって雨もりする始末です、とお后が訴えると、仁徳天皇はこんな風にお答えになるのです—『其れ天の君を立つるは、是百姓の爲になり。然れば君は百姓を以て本とす。』・・・[中略—引用者]・・・これこそが日本の伝統的な政治道徳思想をあらわす言葉なのです。そして、こうした『愛民』『尊民』の思想があるからこそ、その恩に報いるというかたちで忠君愛国ということが語られるわけなのです」(長谷川, 1999: 51-52=加地編, 2000: 149)。

これは政治支配者のもつべき道徳の一つとして語られているのならば、それなりの妥当性を持っているのかもしれない。だが、もしこれが歴史的現実を語るものとするならば、それは科学的妥当性を欠いているというべきだろう。そもそも、仁徳天皇の实在性すら疑わしいのである。

『日本書紀』の同じ部分の記述に関して、山田宗睦は次のように述べている。

「仁徳天皇は、私たちが子供のころ、国史の教科書ではなく、修身の教科書にあらわれていた。なんでも、自分の住むご殿の屋根がこわれて、隙間から星の光が洩れるようになって、まだ税金を免除した、という話で、いま思い出すと、あの修身教科書は、いまの首相以下に習わせたらいいものだった・・・[中略—引用者]・・・。書紀でたしかめると、仁徳四年から十年まで、三年ずつ二度にわたって課役を免除している。そして、この話の頭で、仁徳が『朕聞ク、古ノ聖王ノ世デハ、人々ガ徳ヲ詠ウ音ヲ誦シタ、ト』(傍点は山田)、と言い、話の終わりは六年免除されて豊かになった民が、自発的に仁徳の宮室をみごとに落成させたので、『今デモ聖帝ト称ンデイル』(傍点、山田)、と閉じられている。・・・[中略—引用者]・・・この話は、紀の作者が、十分に計算して、聖帝仁徳像を描く発端においたものである。」

仁徳紀に出てくる「課役」とは律令用語であり、律令制下ではその免除も実際に行なわれていた。それを考えれば、この話は仁徳の時代のものではなく、『日本書紀』成立直前の8世紀につくられた制度のもとでの話だということになる(以上、山田, 1999: 109-110)。結局、仁徳紀のエピソードは『日本書紀』の作者がある意図のもとに書き上げた架空の話であり、それが戦前の修身の教科書に「美談」として採用されたということなのである。「天皇を中心とする神の国」だとか皇国史観だとかいったものは、この程度の「美談」の次元に位置するものなのだろうか。その科学性、学問性が改めて問われなければならない。

(7) 本稿はおよそ15年にわたる千石好郎氏との「理論的交流」の成果の一つ、といった側面をもっている。そして本稿の草稿に関しても、千石氏からいくつかの意見をいただくことができた。ここに記して感謝の意を表すことにしたい(2000年9月2日)。

<文献>

- 浅田光輝, 1959, 「イデオロギー体系としての国家—『昭和史論争』によせて—」『思想』424: 45-54.
 ビートたけし, 1998, 『たけしの20世紀日本史』新潮文庫.
 長谷川三千子, 1999, 「皇国史観とは何か」『諸君』1999年11月号: 45-53.
 廣松渉編, 1974, 『ドイツ・イデオロギー第1巻第1篇』河出書房新社.
 神山茂夫, 1947=1970, 『天皇制に関する理論的諸問題』三一書房.

- 加地伸行編, 2000, 『日本は「神の国」ではないのですか』小学館文庫.
- 加藤典洋, 1998, 「深層への思考 政治と＜公共性＞／『初期化』が不十分だった日本近代のツケ」『毎日新聞』1998年8月4日付(夕刊).
- 黒田寛一, 1956, 『社会観の探求』現代思潮社.
- 前田昭雄, 1999, 「また・ウィーンはウィーン20 ウィーンの接吻－全世界への／ベートーヴェンの『第9交響曲』に思う」『レコード芸術』1999年12月号: 42-45.
- なだいなだ, 1992, 『民族という名の宗教』岩波新書.
- 岡田英弘, 1976=1994, 『倭国の時代』朝日文庫.
- 岡田英弘, 1977, 『倭国－東アジア世界の中で』中公新書.
- 奥波一秀, 1999, 「ナチス政権下の政治と芸術－クナッパースツブッシュの『二重の芝居』(上)」『みすず』464: 27-44.
- Sacher, Peter, 1999, The Life and Times of Herbert Kegel/Part III, in ODCL1010-2, ODE Classics.
- 千石好郎, 1975, 「日本におけるマルクス主義国家論の展開 (序説)」鈴木広編『現代社会の人間的状况』アカデミア出版会: 231-250.
- 千石好郎, 1976, 「日本マルクス主義国家論における機構論からイデオロギー論への展開」『社会学研究年報』7・8: 140-147.
- 千石好郎, 1987, 「富永『社会学原理』への疑問」『社会分析』16: 231-240.
- 千石好郎, 1988, 「国家と社会体制」金屋平三編『社会学－理論と分析』法律文化社: 79-105.
- 曾野綾子, 1998, 「ESSAY 昼寝するお化け 第154回」『週刊ポスト』1998年5月8・15日号: 230-231.
- Siegmund-Schultze, Walther, 1994, Such is Life, in BC2151-2, Berlin Classics.
- 富永健一, 1986, 『社会学原理』岩波書店.
- 津田道夫, 1961, 『国家と革命の理論』青木書店.
- 宇野功芳, 1972=1987, 「ブルックナーの楽譜とクナッパースツブッシュの演奏について」, MZ5091=K35Y1013, キング・レコード.
- Urry, John, 1981, The Anatomy of Capitalist Societies: The Economy, Civil Society and the State, Macmillan. = 1986, 清野正義監訳『経済・市民社会・国家』法律文化社.
- 山田宗睦, 1999, 『古代史と日本書紀－津田史学をこえて』ニュートンプレス.
- 山田宗睦訳, 1992, 『日本書紀(上)』教育社新書.
- 吉本隆明, 1965=1969, 「自立の思想的拠点」『吉本隆明全著作集』13, 勁草書房: 240-274.
- 吉本隆明, 1966=1969, 「情況とはなにか」『吉本隆明全著作集』13, 勁草書房: 337-408.
- 吉本隆明, 1969, 「天皇および天皇制について」吉本隆明編『戦後日本思想体系5・国家の思想』筑摩書房: 3-37.
- 吉本隆明, 1972, 『共同幻想論』(『吉本隆明全著作集』11) 勁草書房.
- 吉本隆明, 1982, 『改訂新版 共同幻想論』角川文庫.
- 吉野裕, 1972, 『風土記世界と鉄王神話』三一書房.