

### 「精神構造」論としての天皇制：赤坂憲雄 の天皇制論の整理・検証を通して

長山, 恵一 / NAGAYAMA, Keiichi

---

(出版者 / Publisher)

法政大学現代福祉学部現代福祉研究編集委員会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

The bulletin of the Faculty of Social Policy and Administration :  
reviewing research and practice for human and social well-being / 現代福  
祉研究

(巻 / Volume)

16

(開始ページ / Start Page)

69

(終了ページ / End Page)

118

(発行年 / Year)

2016-03-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00012811>

<論 文>

## 「精神構造」論としての天皇制 ー赤坂憲雄の天皇制論の整理・検証を通してー

長 山 恵 一

【抄録】 赤坂憲雄の天皇制論の整理・検証を通して、日本人の精神構造にかかわる天皇制支配の本質を論じた。赤坂は天皇制の本質を、①天皇制における歴史的な唯一の不変項は、天皇が世襲的な祭儀をつうじて、つねに不可視の呪術宗教的な威力の源泉でありえたこと（＝宗教としての天皇制）、②権威の源泉としての天皇と政治権力を掌握した集団・勢力との共同支配が、その形態は時代によって変化しながらも存続してきたこと（＝二重王権としての天皇制）の二つにあるとした。さらに赤坂は歴史的には非農業民が支配共同体を構成し、③支配共同体の非農業民が被支配者大衆である農業民の稲作のコスモロジーを巧妙に収奪してきた歴史が天皇制支配の本態である、とした。赤坂は被支配者大衆（国民・民衆）が下から天皇（制）を支えきたとする土俗天皇制論の欺瞞や矛盾を暴き出し、天皇の非作為性（自然性）・不執政を支配共同体の作為性・政治性から切り離して論じることの本質的な問題を明確にした。彼の天皇制論は正鵠を射たものではあるが、その方法論は人間の具体的な行為や体験、コミュニケーションから支配を読み解いたものでないために、非農業民の支配共同体のコスモロジーにおける作為性と非作為性（無為・自然性）とはどのような人々の経験相にかかわるのか、また支配の正当性として社会的政治的に機能してきた天皇の非作為性（無為・自然性）の表象は人々のどのような日常経験に根差して作用するのか皆目分らない。赤坂は天皇制支配を専ら呪術宗教的な儀式や儀礼の問題として理解するので、支配が個々の人間にどんなからくりで作用するのかが見えて来ず議論が壁に突き当たってしまう。

ヴェーバーの行為論的社会学は人々の具体的な行為や経験、コミュニケーションの有り様から支配の問題を読み解こうとしている。ヴェーバー支配論にかかわるこれまでの筆者の考察を踏まえれば、非農業民の支配共同体のコスモロジーは異界・超越界のカミワザ（＝カミ）にかかわる呪術（ワザ）や道具使用にかかわる技術（わざ）と関係することが分かる。道具使用には二つの異質な経験相があり、一つは技術身体知の構築化・合理化に関連した試行錯誤学習における行為の作為性の側面である。これは心理学的には防衛機制や超自我とかかわり、支配論では「支配の正当化 Legitimation, Legimieren」にかかわってくる。もう一つは技術身体知の変革・修正にかかわる洞察学習の非作為性・自然性の経験相である。これは心理学的には自己存在の身体的実感（自我同一

性) や超自我の修正や規範意識の内発的内在化にかかわり、支配論では「支配の正当性 Legitimität」にかかわっている。これら二つの経験相は相反する内容でありながら力動的には不可分に結び付いており、これこそヴェーバーが理論化できなかった支配の「正当性／正当化」という原理的な二相性である。非農業民の「ワザ・わざ」における洞察学習の経験相(=体験の非作為性・自然性・内発性=支配の正当性)はきわめて普遍性が高い。日本の場合、それが日本の小集団における相互依存的な対人関係の様式として社会文化的にとらえ直され重ね合わされて「内的体験の領域の素直(素直A)／対人関係の領域の素直(素直B)」という『すなお』コンプレックスを構成している。「内的体験の領域の素直(素直A)」は道具使用の洞察学習のみならず、依存的な合理化・構築化の変革にもかかわる経験相であり、一方、「対人関係の領域の素直(素直B)」はそれがいかに融合的であっても相互依存的な合理化構築化の現象である。こうした形で「内的体験の領域の素直(素直A)」を媒介にして非農業的な「ワザ・わざ」の作為性・構築化と稲作生産にかかわる農村小集団の相互依存的な対人関係の合理化の様式が重ね合わされ、非農業民のワザ・わざのコスモロジーは農業民のマツリ(稲の死と再生・豊饒)のコスモロジーに巧妙に滑り込み、両者は継ぎ目なく接合される。つまり、天皇制支配の原初的形態である『すなお』コンプレックス(素直A／素直B)は支配の二相性〔支配の正当性／支配の正当化〕の日本的な表現であると言える。「すなお」という複合的な体験は日本的な相互依存的な行動様式にかかわるのみならず、個の「自立」にも不可欠な普遍的経験相を同時に包含しているために、「すなお」を全否定することができず、日本人は「すなお」をめぐって深いジレンマを経験する。

【キーワード】 赤坂憲雄 Norio Akasaka 天皇制 Tenno System

支配の二相性 biphasic structure of domination 素直 Sunao

## 1 はじめに—赤坂憲雄の天皇制論の概略と古代天皇制について

「精神構造」論としての天皇制にこれまでどんな議論があったのかを概観し、それを筆者の支配論にかかわる考察と関連させながら問題点を整理してみたい。その際、参考にしたのが近代日本思想研究会(2003)の『天皇論を読む』と岩波講座(網野善彦・樺山紘一・宮田登ほか編2002)の『天皇と王権を考える 第1巻 人類社会の中の天皇と王権』である。その理由は、この二つの書は単なる天皇制論の概説的な紹介を越えて「精神構造」論としての天皇制の優れた考察にもなっているからである。両者で共通するのは、「精神構造」論としての天皇制では津田左右吉・和辻哲郎の象徴天皇制論と丸山眞男と丸山学派の天皇制論のふたつが重要なものと位置付けられている点である。

象徴天皇制にかかわる数ある論考の中で最も重要な導き糸となるのは赤坂憲雄の二つの書『王と天皇』（赤坂1988）『象徴天皇という物語』（赤坂1990）一であると筆者は考える。前者は人類学の王権論から話を説き起こし、幼童天皇という政治形態や「童形（幼童）」にかかわる「聖性」の問題を中心に多くの天皇制論を検証し、いわゆる天皇土俗説（天皇制が日本人の土俗の深層から発生して、その中に深く根をおろしつつ発展し存続しているとの考え方－赤坂1988；206頁一、すなわち農業・村落のコスモロジーから国家支配体制としての天皇制を説明しようとするもの）の欺瞞を徹底的に明らかにする論の運びとなっている。後著は前著を受けて、戦後の「象徴天皇制」の思想的な生みの親である津田左右吉、和辻哲郎の天皇論を議論の中心に据え、石井良助の「天皇不親政論」も絡めて、それらの矛盾や問題点を炙り出し、赤坂なりの天皇制論を提唱する形になっている。後著は象徴天皇制の緻密な考察として高い評価を受けている（『天皇論を読む』127頁）。筆者の知る限り、天皇制の本質論・原理論に関して赤坂の論考を越えるものは未だになく、現時点での天皇制に関する最も深いレベルの考察になっている。筆者が赤坂の二つの書を議論の導き糸、あるいは対話の書と位置付けるのは、それらが内容的に優れているからだけでなく、「精神構造」論としての天皇制にかかわる議論や論点がすべてそこに出揃っていると考えるからである。

二つの書において、赤坂が到達した結論を筆者なりに要約してみよう。彼は結論を『象徴天皇制という物語』の最後に以下の二つにまとめている。そこでは結論は一見、二つに要約されているかに見えるが『王と天皇』の最後の要約部分と合わせて読むと、彼の天皇制論は三つの要素から構成されていることが分かる。最初に前書の結論部分を引用しよう。

いくつかの先行する天皇および天皇制にかんする論考群を、いささか恣意的に換骨奪胎しつつ、以下のように定式化してみようか。

(1) 天皇制にとって、歴史的な唯一の不変項は、天皇が世襲的な祭儀をつうじて、つねに不可視の呪術宗教的な威力の源泉でありえたことである。〔→宗教としての天皇制〕

(2) 権威の源泉としての天皇と、政治的権力を掌握した集団・勢力との共同支配が、その形態は時代によって変化しながらも存続してきた。〔→二重王権としての天皇制〕

〈中略〉

さて、わたしたちは天皇という制度のもつふたつの貌を、宗教としての天皇制／二重王権としての天皇制において析出した。どちらか一方の指摘だけでは足りない。宗教としての天皇制／二重王権としての天皇制を、不可分一体のシステムとして、統一かつ全体的に把握することが必要である。

たとえば、こんな天皇制のイメージを描くことは可能だろうか。村々の常民大衆のはるか上方に、浮島のような支配共同体が浮かんでいる。そして、その支配共同体＝国家のヒエラルキーの頂上に

は、ふわっと小さな密室が載っかっており、そこには天皇が聖なる中心として隔離されているのだ。天皇は国家を統べる勢力に支配の正統性を附与する、ある究極の宗教的權威の源泉と考えられている。が、天皇の呪的なカリスマ性が光源として届くのは、あくまで支配共同体の内部であって、權威の争奪戦に参画することのない常民大衆は多かれ少なかれ、それとは無縁な場所に生き死にをかさねていたと思われる。

不変項として、天皇制の宗教的な貌があるとすると、可變的な貌としては、權威／権力の分掌体制すなわち二重王権としての天皇制がある。この二重王権としての天皇制の歴史は、おそらく中世なかばに大きな断層があって、ふたつに分かたれる。天皇みずから権力を握る可能性へと開かれていて、朝廷というマツリゴトの庭がたしかなものとして存在した後醍醐の以前／以後では、同じように二重王権であっても、その帯びる意味は大きく異なっているということだ。戦後の象徴天皇制は、いわば中世なかば以降の、権力への途を断たれた天皇制の最後の段階と位置づけられるだろうか。(赤坂1990 ; 203-206頁)

赤坂は『王と天皇』でいわゆる天皇土俗説を厳しく批判し、折口信夫の「天皇靈」や「大嘗祭」にかかわる検証に基づき以下のように結論づけると共に、中世以来の童形(幼童)にかかわる「聖性」の問題を「風の谷のナウシカ」に仮託して論考を締め括っている。

折口が「小栗外伝」に、“荒魂を意味するらしい「天皇靈」と書いていたことを想起したい。荒魂については、同じ論考に“威力の加護を受けた感謝、又狭くは、戦争・病気・刑罰・呪詛の力の源”といった説明がみえ、折口がそうした荒魂として〈天皇靈〉を把握していたことが窺える。〈天皇靈〉は異族を制圧する荒ぶる魂であることを、本質としていたのだ。諸国の国魂のように稲魂と等価に結ばれることのない、異族を征討し服属を迫り、天皇の支配権力を呪的・宗教的にささえる威力の根源としての魂、それが〈天皇靈〉であったとおもわれる。

〈天皇靈〉と諸国の国魂とのはざまに見出された亀裂を浮かびあがらせることは、古代天皇制の起源にからみつく風景を照らしだす一個の有効な視座であるにちがいない。〈天皇靈〉が稲魂でないことはたぶん、新嘗祭(大嘗祭)の像を村々のニヒナメの延長上に結ばせることの誤りを示唆している。天皇制の基層に、稲作にしたがう村々の生活を素朴に幻視することの限界性を、あらためて指摘したい。天皇制の瑞穂の国の〈王〉たる由縁は、天皇制が農耕民の土俗の深層から発生した王権であるからではなく、村落の農耕祭儀を〈天皇靈〉をめぐる服属儀礼に接ぎ木することで、土俗の時間を天皇制の時間の内部に巧妙に篡奪し尽くした、大嘗祭をはじめとする天皇の祭祀を創出し、それを秘儀として千数百年にわたって演じつづけてきたという事実を負っているにちがいない。

(赤坂1988 ; 233-234頁)

それにしても、ナウシカは何故小サキ者として設定されたのだろうか。世界の救世主がいわば、あえかにして美しき小さなハタモノであることの隠された意味はなにか、といい換えても同じことだ。……わたしたちはナウシカのうえに、あえかなる美しきハタモノの系譜を継ぐ者のみが帯びる聖性の影を認める。ナウシカとはいわば、わたしたちの美意識の風土が繰り返しかえし分泌してきた〈王〉の原像である、といえるだろうか。むろん、中世の幼童天皇の姿を思い浮かべている。原像として美的・倫理的に見出された幼童天皇は、ひとつの理念化された結晶体であり、歴史のなかの現実であったとはいいがたい。そのかぎり、幼童天皇は幻像の水準にとどまる。にもかかわらず、優しく猛々しい風にも似た少女ナウシカの物語に涙し、大いなる浄化<sup>カタリス</sup>をつかの間生きてしまった。わたしたちはだれしも、それとは気付かぬままに、秘めやかに、あたかも集会的な無意識として紡がれてきた幼童天皇のいる風景を愛でているのかもしれない。

わたしたちが戴きつづけてきたのは、西欧流の大きな専制権力・大きな〈王〉ではない。大きな〈王〉を拒み否定することは、ある意味ではたやすい。しかし、日本人の美意識の根っこを昏い力で緊縛しているかにみえる、あえかにして美しき小さなハタモノの影……、それは依然としてしたたかに手ごわい。(赤坂1988 ; 240-241頁)

赤坂によれば天皇制は農業民・村落の稲作のコスモロジーを直接反映したものではなく、それを非農業民である天皇や支配者層が支配の原理にもとづいて収奪・作為し、接ぎ木することで成り立っている政治国家体制であると言う。つまり、彼は天皇制を上記(1)(2)に加えて、(3)【支配者(天皇・天皇家)・支配者層(非農業的な職能集団)／被支配者大衆(村落・農業民)】という支配・被支配にかかわる国家体制の二層構造を論じているのである。上記三つをさらに筆者なりに意約して整理すれば、天皇制は(1)天皇(天皇家)という呪術宗教的な威力の源泉(非農業的な支配者)、(2)公家・寺家(社家)・武家といった非農業の職能集団である支配者層、(3)稲作にかかわる農村・農業民のコスモロジー(被支配者大衆)、の三つがどうかかわるの問題に収斂するわけである。赤坂も強調するように、(1)(2)の「(カミ)ワザ」や「技(わざ)・技術」にかかわる非農業民の支配者層(支配共同体)は互いに不可分一体のシステム(二重王権)として統一かつ全体的に把握することが肝要である。つまり、上記三つをさらに簡潔に整理すれば、①非農業民の職能集団である支配者層(支配共同体)の『二重王権システム』をささえる「ワザ・わざ・技術」のコスモロジーとは何かという問題と、②被支配者大衆である農業民・村落を非農業民の支配者層(支配共同体)が政治的に巧妙に収奪し、異質な二つのコスモロジーを一つに接合するメカニ

ズムとは何か、の二つに要約される。赤坂が提唱するこうした天皇制の基本図式に筆者は完全に同意するし、そこに付け加えるべきものは何もない。彼の言う天皇制の三層構造はヴェーバーが支配の原理的な考察を展開するとき、必ずといって良いほど持ち出す、支配者（ヘル）・支配幹部（アパルト）・被支配者大衆、という三層構造と見事に一致している。

赤坂の天皇制論はこれまでの日本の歴史研究の知見とも矛盾しない。例えば、彼自身は言及していないが、近代・現代まで続く天皇制が出来上がったのは中世だとされており、中世は歴史的には「家（イエ）」という経済社会的な家族制度の創出によって定義される（五味（2008）参照）。近世まで続く「家」制度と天皇制という国家体制を中世社会の有り様とのかかわりで包括的に論じたのが黒田俊雄（1976）の『権門体制論（権密体制論）』である。『権門体制論（権密体制論）』には種々批判はあるが、少なくとも中世前期の日本の社会国家体制を論じる有効な歴史理論として今でも位置づけられている。『権門体制論（権密体制論）』とは、公家・寺家（社家）・武家という非農業的な職能集団が天皇（天皇家）を推戴し、それを相補的に支え、相互依存関係を形成し、社会的な支配権力を分掌しながら支配共同体を構成していたとする理論である。これはまさに赤坂の言う（1）（2）の『二重王権システム』に相当する歴史理論に他ならない。しかし、天皇制は日本人が中世に一から作り出したものではない。それは、白村江の戦いで唐・新羅の連合軍に破れた日本が、当時の東アジアの緊迫した国際状況に促されて文明国の唐から「律令制」を導入し、「文明的」な国家体制を天武・持統朝に律令天皇制として急速に整備したものが土台になっており、それが継承され、日本的に大幅に変容しつつも近世末期まで存続してきたのが他ならぬ天皇制である（水林2006を参照）。中国の律令制の急速な導入で日本の社会国家体制は大きく変容したわけだが、その際、支配者を正当化する意図で古事記や日本書紀が編纂されたことはよく知られている。記紀神話に関する研究は膨大であり、筆者の手に余るが、赤坂の上記天皇制の本質的な構造論との兼ね合いで言えば、溝口睦子（2000）の『王権神話の二元構造』はとりわけ重要である。非農業民（天皇／支配幹部）と農業民（被支配者大衆）といった政治社会体制の二層構造は、中世のはるか以前の古代天皇制（律令天皇制）のそもそも始めから存在していたことが溝口の記紀神話研究から窺い知ることができる。溝口の論考（2000）は記紀神話の基本文献として多方面から引用される。彼女によれば記紀神話は一見、一つの神話のように見えるが、実はそれ以前に存在していた二つの神話群を政治的に合成して作られたものだと言う。二つの神話群は全く異なる世界観に根ざしており、第一の神話群・世界観は「イザナキ・イザナミ系」の神話である。これはアマテラスを最高神とする神話群で、その中心は（穀物の死と再生、豊穡を象徴する）岩屋戸神話である。この神話群にはスサノヲ・オオナムチ（大国主の尊）などの英雄が活躍する豊かな神話が含まれ、この神話のカミを祖先として奉じているのは古い伝統をもつ地方豪族の雄であったことが『新撰姓氏録』（ウジの

系譜を全国的に国家的事業として収集・記録した書物)の分析から確かめられるという。「イザナキ・イザナミ系」神話は生命力と豊穡さに溢れており、アマテラスは農耕社会に重要な自然神としての太陽神(女神)である。この神話では「イザナキ・イザナミ」「アマテラス・スサノヲ」というように男・女神がペアで主役を演じるのが特徴的である。溝口は「イザナキ・イザナミ系」神話の世界観を<海洋的・水平的世界観><男・女の働きを等価にみる男女観><能力・資質を重視する首長観>として整理し、それが中国江南・東南アジア・インドネシアなど南方系の文化に由来する4世紀以前の小国分立の首長時代の古い文化であると規定している(後に紹介する分子人類学的研究や中国考古学の研究を参考にすれば、これらは長江文明の要素であることが推定される)。記紀神話のもう一つの原神話群を溝口は「ムスヒ系」神話とその世界観と呼んでいる。「ムスヒ系」神話の中心は天孫降臨の建国神話であり、そこでの最高神は男性神タカミムスヒである。溝口(2000、115頁)によれば、タカミムスヒは“アマテラス以前に最高神の地位にあったことは、現在日本神話を研究対象とする研究者の間では周知のこととなっている”。さらに天孫降臨神話にタカミムスヒを司令神(=最高神)とするものと、アマテラスを司令神とする二つがあることは従来から知られているが、溝口(2000、91頁)は記紀神話の詳細な分析から、天孫降臨神話は「ムスヒ系」神話に特徴的なものであり、アマテラスを司令神とした天孫降臨神話は「ムスヒ系」のそれをそのまま取り込んで作られた二次的降臨神話であり、「イザナキ・イザナミ系」神話には本来、天孫降臨神話はなかったと論証している。溝口(2000、40頁)は『新撰姓氏録』の分析からタカミムスヒは王権中枢を担う旧連系(伴造系)、すなわち体制側のウジが先祖として奉じた神であり、「ムスヒ系」と「イザナキ・イザナミ系」は<天神系=ムスヒ系=旧伴造(連)系><地祇系=イザナキ・イザナミ系=地方豪族の雄>という対照的關係にあるという。「ムスヒ系」神話とその世界観は「イザナキ・イザナミ系」のそれより新しく日本にもたらされた北方騎馬民族系の神話や世界観であり、その世界観の特徴を溝口は<天に絶対的優位をみる世界観><男性優位の男女観><出自・血統重視の首長観>と整理している。タカミムスヒには「天地鎔造」という鍛冶的創造神話が付着しており、これは北方民族系の建国神話に見られることが知られている。北方騎馬民族が列島に襲来し王朝を作ったとする有名な江上波夫(1967)の騎馬民族征服王朝説は佐原真(1993)らの研究によって現在ではそのまま受け入れる学者はいないが、5世紀の段階で北方騎馬民族系の支配者文化が流入したことを否定する学者はいない。

溝口(2000、115頁)によれば、古い皇室の皇祖神はもともとタカミムスヒであり、記紀編纂の直前の天武、あるいは持統朝といった新しい時代にアマテラスが皇祖神の地位に就いたことは学界の定説になっていると言う。ではなぜ、タカミムスヒからアマテラスへという皇祖神の移行・転換が7世紀末から8世紀にかけて宮廷で進行したのかについて、溝口は当時の国際情勢と国内情勢と

の関連で次のように述べている。7世紀後半の日本（天智天皇～天武天皇の時代）は白村江の惨敗と朝鮮半島からの全面撤退、さらには新羅・唐の日本への侵攻の脅威といった国家存亡の危機的な状況に直面していた。こうした東アジアの緊張関係の中で、日本は古い部族的な国家体制（伴造制・国造制といわれる）から脱却して、直接に国家が全国津々浦々の人民を掌握する政治体制の確立に迫られていた。大化の改新以降、中国（黄河文明）文化が流入していた当時の日本は、天武・持統天皇の時代に急速に唐の政治制度や思想を取り入れて律令天皇制を作りあげた。天武・持統朝の政治大改革の中で天皇家の守護神・皇祖神の変更が行なわれたと溝口は言う。タカミムスヒは天皇家に直属する伴造系という氏にのみ親しまれ信奉された男性神であり、一般には馴染みの薄い旧体制の党派的色彩の強い朝鮮由来の新来のカミだった。それに比して、アマテラスはタカミムスヒより古く、南方的な海洋的・水平的世界観をもつ農耕的な太陽神（女性神）だった。アマテラス神話群はイザナキ・イザナミ、アマテラス・スナノヲなど豊かな内容を有しており、それは皇室と一体であった伴造系ではなく、地域に基盤をもち、半独立的な存在であった臣系・国造系の氏の神話と祖先神だった。天武・持統朝は臣系・国造系の氏の協力を得て全国統一の達成という大改革を成し遂げるためにも、宗教改革（神話改革）政策として、アマテラスをタカミムスヒと並立・融合させて新しい神祇信仰（天神・地祇）の中心の国家神に据えようとしたのである。つまり、天神としてのタカミムスヒと地祇としてのアマテラスの融合である。こうした政治的配慮のもとに、もともと全く異質な世界観を持った二つの神話群（ムスヒ系神話群とイザナキ・イザナミ系神話群）が記紀神話の中で接合された。

溝口とほぼ同じ理解の仕方を考古学者の安田喜憲（2003）や徐朝龍（1998）に見ることが出来る。安田は稲作漁撈文化として長江文明が日本の古層を形成し、その上に、崇神天皇のころに北方騎馬民族の流れを汲む畑作牧畜民の文化が流入してきたと理解する。その理由として家畜とかかわりの深い疫病の流行（結核）が古墳時代からはじまったという鈴木隆雄（1993）の古病理学的研究や三輪山信仰の崇りに言及している。徐（1998）は中国考古学の研究成果から古代中国文明を通覧して、江南地方の滇王国の特異性を以下のように述べている。滇王国は間違いなく長江文明を継承する稲作農業国だが、そこには北方遊牧騎馬民族（スキタイ文化など）の影響が色濃く見られ、稲作農耕と遊牧とが混合した中国では類例のない文化形態であったと指摘する。徐はこうした特異な文化は中国には現存しておらず、それは日本の弥生文化と多くの点で類似していると言う。徐は滇王の金印（滇王之印）と日本の志賀島の金印（漢倭奴国王印）が共に稲作を象徴する蛇の紐をもつことから、当時の漢王朝が両国を似たような存在と見ていたことに言及し以下のように述べている。

“日本と雲南との自然環境上の類似性、稲作と畑作という混合経済の共通点および民族学、文化人類学における近似などがすでに多くの学者によって指摘されてきた。強いて考古学上の具体的な例を二、三あげるとすれば、千木をもった屋根のある高床式建築（神社）、銅鏡、銅剣および玉製飾りを好む習慣、銅鐸を連想させる流水文の施された編鐘の存在、首狩の戦争手法、ペーロンを漕ぐ風習、入れ墨の流行など、いずれも日本文化と共通性をもつものである。そして、範囲を広げて巨視的にみれば、稲作文化の中に遊牧的な騎馬風習が取り入れられ、優位に立つ文化要素として支配者層の間に定着することは、漢代雲南地方の滇文化<sup>てん</sup>の展開軌跡と、弥生時代から古墳時代にかけての日本文化の変容と同じ性格をもつところである。さらに、遠く離れた雲南と日本の文化がこれほど類似するのは、それが中国漢民族文化圏を楕円形に取り囲むように、北の草原遊牧文化帯と南の照葉林稲作農耕文化帯とがそれぞれ西南端と北東端で交わって形成された文化だったからであるように思われる”（徐2003、256頁）。

南方の稲作文化と北方遊牧騎馬民族の文化の融合とは、呪術カリスマ的で母権的な水平軸方向の「カミ（タマとしてのカミ）」と父権的で系譜的な垂直軸方向の「カミ」の融合に他ならない。つまり、日本の古層は水平軸方向の超越性にかかわる死と再生の循環、豊穡な生命力としてのタマカミと、垂直軸方向の超越性にかかわる系譜としてのカミ観念、の二つの要素から構成されている。これはヴェーバーの支配の類型論に準えて言うならば、カリスマ的支配（カミ・カリスマから平等に支配される構造）→伝統的支配（人的位階的支配構造）の系譜であり、社会制度論的に言えば母権制社会から父権制社会への変化である。こうした二つのカミは水林（2006）も言うように日本の最も古いカミ観念であるが、それは歴史・民俗学的には日本の祖先神の議論にそのまま重なる。人間や動植物の生命にかかわる霊威・靈魂はタマと呼ばれ、一方、荒ぶる自然の威力にかかわる霊威はカミと呼ばれてきた。祖先神は自然神（霊威神）→人格神→祖先神という経路から出てくる自然神（霊威神）ないしは職能神に規定されたカミであり、タマの系譜である死霊は祖霊の段階にとどまり、祖霊が祖先神につながることはなかったと小林（1994）は言う。小林も指摘するように、カミとタマ（タマガミ）の系譜はそれぞれ別だが、二つの霊威は複雑に絡み合いオーバーラップする部分が多く、〔自然神（霊威神）→人格神〕〔死霊→祖霊〕の過程において巫女の神懸りや憑依というシャーマニズムの現象が重要な役割を果たすとされている。巫女への自然神（霊威神）の憑依は男性的な霊威との性的交合として象徴され、天皇家とかかわりの深い三輪山の異類婚神話（蛇神である山の神（オオモノヌシ）が山麓に住む人間の娘（ヤマトトヒモモソ姫）と性的に通じるといふ箸墓伝承）が日本書紀には伝えられている。三輪山の異類婚神話は、実在した最初の天皇とされる崇神天皇（第10代天皇）や箸墓古墳をめぐり、実に錯綜しており、そこには膨大な議論の蓄

積がある。3世紀中葉の箸墓古墳は前方後円墳（古墳時代）の幕開けとされるが、箸墓古墳は崇神天皇の大伯母のヤマトトヒモモソ姫の墓で、魏志倭人伝に登場する卑弥呼の墓ではないかと白石は考古学的に推定している（白石2002）。箸墓伝承を伝えた三輪君一族は益田勝美（1975）や佐々木幹雄（1977、1981）の研究では、もともと河内から大和へ移動してきた渡来系の陶器製作集団であったとされている。阿部（1999）は三輪山の神（蛇神）が従来、水神としての農耕神であるとされてきた点を、記紀や風土記から検証して、日本古代では蛇神が製鉄鍛冶集団や陶器製造集団とのかかわりの強いことを指摘する。三輪山や箸墓伝承、さらには蛇神をめぐって、農耕神（母権的な穀霊神）と鉾山神（父権的な朝鮮の渡来系文化）、すなわち水平軸方向の神（タマカミ）と垂直軸方向の神（カミ）は複雑にからみあっており、それは部族的な支配から国家的支配という古墳時代の社会政治変動を反映したものと考えられる。

日本文化の古層は中国や朝鮮など大陸との関係を抜きには到底語れず、とりわけ中国文明をどう理解するかが鍵になる。水林の天皇制論に典型的に見られるように、中国文明というどうしても漢民族文化（黄河文明）だけが取り上げられる。しかし、中国文明は黄河文明だけでないことが近年、明らかになっている。一つは東北アジアに展開した北方遊牧騎馬民族の文化であり、もう一つが1973年に発見された長江文明である。長江文明は黄河文明よりも古く、今から7000年前に長江流域に栄えた金属や文字をもたない稲作漁撈文化である（稲作のルーツは長江文明にあることが現在では確定的になっている）。近年はDNA分析技術が人類学に応用され分子人類学という学問が発展し、民族の移動ルートがDNAレベルの解析から明らかになっている。日本人を構成する主たる要素は分子人類学的にはD2系統と呼ばれるいわゆる縄文人の要素と、O2b系統と呼ばれる弥生人の要素の二つである（崎谷2008）。縄文人を構成するD2系統は新石器時代晩期までに、モンゴル・華北から朝鮮半島を経て直接日本に到達したものとされている。同系統であるD3系統はモンゴルからチベットへと到達した。日本で縄文人の遺伝的要素が最も濃いのがアイヌであり、本州（東京）や北琉球（沖縄）になるとD2系統は半分くらいの濃さに減じ、南琉球（八重山諸島）ではほとんど見られなくなる。これと対照的なパターンを示すのが金属器時代（弥生時代）以降に日本列島へ入ってきた渡来系弥生人のO2b系統であり、そのルーツは長江文明を担った呉・越の人びとの末裔とされている。中国では“春秋戦国時代（紀元前770～前221年）を通して黄河文明・中原勢力の膨張が続き、長江文明は崩壊に至った。呉の滅亡（紀元前473年）や越の滅亡（紀元前334年ごろ）によって長江文明を担っていた人びとはホームランドを追われて四散していった。その一部は北東へと向かい山東半島から朝鮮半島へ移動し、さらに朝鮮海峡を渡って九州へ達した者もいた。これが魏志倭人伝に記載されている倭人の流れ”であると崎谷（2008、71頁）は分子人類学の成果を踏まえて説明する。航海技術に優れた長江文明の人びとはポートピープルとなって朝鮮中・南

部に流入し、先住民族を制して辰国（後に馬韓・辰韓・弁韓の3国に分立）を樹立し、弁韓のさらに南の伽耶地域には文身（入れ墨）の風習を有した倭人が棲みつぎ、その一部が対馬・壱岐を經由して北部九州へ稲作を伴って渡来した（鳥越1992、2000）。つまり、稲作や高床式建築は朝鮮という北方から弥生時代にもたらされたが、その起源は南方の長江文明にあることがほぼ確実になっている。中国江南地方（苗族など）と日本文化のかかわりについては、諸家が照葉樹林文化として指摘して久しい（上山春平ら1969）。呉・越の滅亡で長江文明はホームランドでは滅んでしまったが、中国の江南地域には紀元前400年～紀元後100年に「滇王国」と呼ばれる王国が栄えていた。これは長江の稲作文明の流れを汲む王朝で、時代的にも日本の弥生文化と兄弟関係にあるとされている（安田2003、徐1998）。長江文明の最大の特徴は稲作であり、稲の豊穰にかかわる穀霊信仰（それに関連した太陽信仰、鳥への信仰、蛇に関する信仰など）が重要な位置を占めている（鳥越2000、安田2003）。また遺物の調査から母権制の社会であったことが分かっている。これら長江文明の特徴は大枠でそのまま日本の弥生時代にオーバーラップする。日本のカミには穀物（特に稲）の豊穰（大地・芽吹き・死と再生）にかかわる地母神のカミと、大自然の靈威にかかわる畏怖すべき父性的なカミの二つが古来より知られているが、弥生時代や前期古墳時代においては前者の穀霊神のカミ信仰や呪術的思惟が濃厚なことが様々な論者から指摘されている。例えば、弥生時代の代表的祭祀遺物である銅鐸は、もともと中国戦国時代の銅鈴に起源をもつ朝鮮半島南部の小銅鐸を祖形とするが（田中琢1970）、それは祭りのとき以外は土中に埋納されていたことが分かっている。こうした事実から三品彰英（1968）は銅鐸を地霊・穀霊をまつる地的宗儀の祭器とし、古墳時代に新しく受け入れられる天的宗儀と対比して論じている。設楽博己（2002）は岡田精司（1988）、金関愨（1982）、井上洋一（1990）、春成秀璽（1991）らの説を引用しながら弥生時代の農耕祭祀について次のように説明している。弥生土器や銅鐸に描かれた動物で多いのは鹿と鳥である。鹿は角が毎年春に生えて秋に落ちることから古代ではそのサイクルが稲の生長と同一視され鹿は土地の精霊と見なされており、鳥はあの世とこの世を往還し、祖霊やイネの魂を運ぶものと観念されていた。つまり、鹿や鳥は古代人にとっては土地やイネの魂が宿ったり、あの世とこの世の往来を媒介するシンボルとして理解されていた。こうした穀物の豊穰にかかわる水平的な他界観・世界観は長江文明の特徴であるが、それは日本の最古層に息づく世界観として吉野裕子（1975）がかねてより主張するところである。古代人の精神世界や呪的世界を理解するとき、我々はどうしても記紀神話をベースにするが、白石（2002）は記紀神話に銅鐸に関する記載が一切出てこないことから、弥生時代の習俗は今のわれわれが想像するものと相当に違っていたのではないかと留意を促している。記紀神話に出てくる古いカミ観念を象徴するのが、熱湯に手を入れて神意を判断する神盟探湯（クカチ）だが、驚くべきことに神盟探湯は長江文明の流れを汲む中国の<sup>わ</sup>僂族にそのままの形で最近

まで受け継がれていたことが分かっている（鳥越・若林1998）。蛇は滇<sup>てん</sup>王国では稲作の豊穰をもたらすシンボルとして重視されたが、日本でも蛇は田の神を象徴することが民俗学的に知られている。卑弥呼の時代の九州奴国（志賀島）から出土した金印（漢倭奴国王印）と同じ蛇の紐をもち、同じ漢の工房で作られた「滇<sup>てん</sup>王」の金印が雲南省石賽山遺跡から出土したことは何よりそれを雄弁に物語っている。前方後円墳は3世紀中葉の箸墓古墳よりさらに前の纏<sup>まきむく</sup>向石塚古墳やホケノ山古墳の墳丘墓を母胎に生み出されたことはほぼ確実視されており（白石2002、松木2007）、纏<sup>まきむく</sup>向石塚古墳の土壇が長江文明の土壇<sup>どとん</sup>墓と極めてよく似ていることから、これまで北方騎馬民族にルーツがあるとされてきた古墳文化が長江文明の土壇<sup>どとん</sup>墓に由来するのではないかとの説も出されている（安田2003、樋口1999）。

上記の諸説を総合すれば弥生時代から初期古墳時代にかけて、稲作・呪術・母権制の長江文明の影響が強いことは疑えない。問題は呪術・カリスマ的支配の母権制社会が如何にして6世紀の欽明朝の父系的な王権に変容していったかである。水林は5世紀の倭の5王が宋の冊封体制に入ったこと、当時のヤマト王権には中国の権威づけが不可欠であったことなどから、借り物的であるにせよ黄河文明の「天」観念—父性的権威—が導入されたと理解している。しかし、5世紀の古墳には、それまでに無かった馬具や金銅製の装身具が副葬品として認められ、明らかにそれは朝鮮半島の支配者文化に共通していることを白石（1993）は指摘する。また溝口（2000）は記・紀神話の文献学的考察と9世紀初頭に編纂された『新撰姓氏録』の詳細な検証から、5世紀には北方騎馬民族の支配者文化が日本に導入されていたことを明らかにしている。6世紀の欽明朝における天皇家の始祖神話（天孫降臨神話）と王統系譜の作成、父系制の王権世襲、さらには国家支配に重要な氏族合議制（佐藤長門2002）が朝鮮三国の影響を受けたものである（倉持1997）ことなどから、6世紀において朝鮮を経由した北方騎馬民族系文化の影響は疑いようがない。5世紀のヤマト王権と中国（宋）の関係（冊封体制）をどう見るかは、4世紀6世紀と比較して5世紀の倭王権のあり様や社会がどうであったかを知ることが重要な鍵になる。3世紀中葉に遡る大和・河内を中心とした倭王権（ヤマト王権）は北部九州から瀬戸内海に及ぶ広域の政治的連合であった（白石2002）。そうした政治連合形成の最大の契機は、朝鮮半島南部（伽耶諸国）で産出される鉄資源を含む先進文物の安定的確保という共通の利害であった。日本は弥生時代後期には本格的な鉄の時代に入ったが、6世紀以前の日本は国内で鉄資源を自前でまかなうことが出来なかった。つまり、鉄資源を朝鮮から安定的に入手できるか否かは各地の首長にとって死活問題だったわけである（白石2002）。大和盆地は西日本と東日本を結ぶ交通の要所であり、しかも朝鮮からの海上交通路の終着点であるという地政学的な要因こそが、朝鮮・中国との外交・軍事・交易の盟主たるヤマト王権を生み出した最大の理由とされている。3世紀中葉の箸墓古墳（卑弥呼の墓とされる）～4世紀の前期古墳時代の

王は、朝鮮半島との外交課題の解決能力に卓越した大和地域の首長が盟主として擁立されたのであり、そこに血縁原理が導入される余地はほとんどなかった（大平2002）。4世紀末に高句麗が南下したことで、各地の首長は個別に朝鮮の鉄資源を含む威信財を安定的に入手することはもはや不可能になった（佐藤長門2002）。各地の首長層は威信財の安定供給という個別利害を貫徹するために、最高首長（大王）のもとに結集し、みづからの外交・軍事権を委任したものと考えられている（佐藤長門2002）。5世紀の古墳が巨大化したのは、王権全体のモニュメントとして巨大化したに過ぎず、最高首長が必ずしも最大首長とは限らなかった。5世紀のヤマト王権では倭の五王に見られるように、大王の地位を継承し得る特別な血縁集団が形成されるようになったと考えられている（大平2002）。しかし、当時の政治的主体はあくまで各地の共同体を人格的に体現していた地域首長にあり（佐藤長門2002）、大王権力は地域首長の権限委譲を待ってはじめて実現したものと考えられている。5世紀に倭の五王が中国（宋）の冊封体制に入ったことに関して、熊谷（2001）は中国との冊封体制は当時の国際関係の表層的な制度的形式にすぎず、実際の国際関係は、よりダイナミックで中国的な支配秩序の冊封体制だけでは倭や半島諸国間の関係を説明できないと述べている。熊谷の指摘を踏まえつつ、佐藤長門（2002）は5世紀の倭王と国内地域首長との関係、さらには宋との関係を政治支配体制とのかかわりで次のように整理している。当時の倭王が宋の皇帝に求めたのは倭国王の官爵とともに、列島と朝鮮半島南部の軍事権を意味する称号だった。5世紀の倭王権は大王と他の地域首長との間にそれほど格差のないフラットな構造になっており、中国皇帝の権威を利用して首長層の序列化と大王の世襲化を進める段階にあった。当時の倭王権は列島内外の「主権者」、つまり地域首長からは外交権と軍事権を、中国皇帝からは列島の君主権（軍事権を含む）と朝鮮南部の軍事権を、二重に委任された政治体制であり、冊封体制による君主権の設定は制度的形式に過ぎず、列島支配の実態は地域首長の介在を不可欠とするきわめて限定されたものだった。6世紀（562年）になると鉄資源の入手に重要だった伽耶諸国が滅亡する。こうした変化により地域首長は政治的主体性を放棄して、大王権力に従属せざる得なくなり、継体天皇即位と辛亥の変を経て王権の世襲制と制度的支配（氏族合議制）が確立される。大平（2002）や佐藤長門（2002）が指摘するように、5世紀には特定の血縁集団の中から倭王（大王）が継承される血縁原理が導入されたものの、6世紀ほどに大王と地域首長の間力の差がなかった。この結果、血縁集団内部に激しい権力抗争が生じ、王権継承候補者の絶滅という事態が起こり、それが継体天皇即位や辛亥の変などの国家的動乱であったと言う。ヴェーバーの支配類型論との兼ね合いで言えば、5世紀の日本は4世紀以前の非世襲的な「カリスマ的支配」が6世紀以降の王権世襲（世襲カリスマ）の「伝統的支配」に移行する過渡的段階にあったわけである。5世紀の倭王権が中国皇帝の権威を必要としたのは事実だとしても、それは日本の支配者層が中国的な天地観を受容したことを意味するわけで

はなく、朝鮮経由の北方騎馬民族系の伝統的支配（カリスマの日常化・世襲化）を根付かせるために中国皇帝の権威を利用したと解釈すべきだろう。水林（2006）が中国黄河文明的な天地観を、借り物とは言え5世紀に位置づけようとした立論には相当に無理があると言わざるを得ない。

筆者は上記のような諸家の議論を総合して、①弥生時代～4世紀までは長江文明の影響を受けた母権制的なカリスマの支配の時代、②5世紀～7世紀半ばまでは、北方騎馬民族系の支配者文化を受け入れた父権的な伝統的支配（カリスマの日常化）の時代と整理できると考えている。古代日本がカリスマの支配の時代を脱し、北方騎馬民族・朝鮮系の伝統的支配（カリスマの日常化）が定着することで、8世紀以降の律令天皇制という中国的な制定法支配を受け入れることが可能になったと言えよう。これをカミ観念や天地観との関連で言い換えれば、無文字文化で母権制的な長江文明（タマカミ・穀霊信仰・水平的な死と再生の循環・太陽信仰）と無文字文化で父権的な北方遊牧騎馬民族文化（自然の靈威神としてのカミ・垂直の時間軸的な系譜観念）が融合して日本の「古層」が構成され、そこに8世紀の極東アジアの激変（とりわけ白村江の敗北と百済の滅亡、唐・新羅の侵攻の脅威（森1998））を背景に制定法支配（中国的支配制度や理念、官僚制）が急速に移入され、律令天皇制が形作られたと整理できる。筆者のこうした理解の仕方は溝口（2000）や徐（1998）や安田（2003）などの神話学者、考古学者、古代史家の見解に通じるものである。

## 2 赤坂憲男の天皇制論の問題の所在

これまでの諸学の成果を踏まえれば、赤坂が言う天皇制の国家体制としての非農業民の支配共同体と農民・村落の被支配者大衆の二層構造はまさにその通りであることが分かる。しかしながら、非農業民である支配者層（支配共同体）内部において支配の〔正当性／正当化〕がどうなっているのか、さらには非農業民の支配者層（支配共同体）と農業民の被支配者大衆の〔支配／被支配〕関係は人々のどんな思惟構造や意味論の形式に支えられて機能しているのかがまるで見えてこないのである。これは前稿の議論で言えば、赤坂の天皇制論には「支配の原初的形態」とも言うべき人々の行為や意味付けにかかわる議論がすっぱり抜け落ちているからである。赤坂が自らの天皇制論で高い評価を与えているのは、吉本隆明（1969/2004）のそれである。吉本の天皇制論の核心は何かといえば、天皇制という支配システムと人々（われわれ）の日常の行為やコミュニケーションにかかわる価値の様式が互いに巧妙にオーバーラップして、継ぎ目が分からないほどうまく接ぎ木されている点を直感的に見抜いたことである。赤坂は天皇制の本質を吉本のそれを援用して「呪術宗教的な権威の源泉」と捉えている。しかし、彼は天皇制の議論において「呪術宗教」をもつばら神道（神祇信仰）や仏教（密教）とのかかわりで論じているが、日本人にとって「呪術宗教」的な経験

とはそもそも何であるのかを、人々（われわれ）の具体的な行為やコミュニケーションとのかかわりで描き出すことに失敗している。このため赤坂が天皇制の「精神構造」の核心と位置づけた「幼童天皇」や「幼童（童形）」の聖性の問題が、今の私たちの体験や経験に即してうまく説明できないのである。呪術宗教的な権威にかかわる儀式の秘儀性を喪失した戦後の「文化的」な象徴天皇制は天皇制の形骸化した終局的な形態だと彼は結論づけている。しかし、赤坂のこうした予測は戦後70年を経た今現在の私たちの現実感覚から明らかにずれている。今の日本においても、大多数の人々は「暗黙」にせよ象徴天皇制を支持しているのは明らかであり、天皇制を廃止すべき、あるいは不要なものとする意見が浮上する気配は今のところまったくない。私たちは今の天皇に赤坂が言うような「呪術宗教的な権威」を感じているわけでないし、また天皇の即位式、大嘗祭や宮中のもろもろの儀式にもほとんど関心がない。さらに言えば、私たちは今の天皇に支配されているとすら感じていない。これは戦後生まれの私たちが単に「迂闊である」ために、天皇制の本質を自覚できず漠然と象徴天皇制を受け入れているだけに過ぎないのだろうか。宗教や呪術（にかかわる儀式）の秘儀性を喪失した今の象徴天皇を人々が「暗黙に支えている回路やからくり」が何んであるかが分からない限り、千年を越えて命脈を保ってきた天皇制の本質を解く鍵は見つかりそうもない。つまり、これまでの天皇制の議論は問い方が逆なのである。「呪術宗教的な権威の源泉」という紋切り型の切り口から今の象徴天皇制をいくら眺めても何も見えてはこない。今の私たちの『非宗教的・非呪術的』な日々の行為やコミュニケーションにかかわる経験に則して、われわれが天皇制を「暗黙に」支えている回路が理解されねばならないのである。その時はじめて私たちがこれまで天皇制を「呪術宗教的な権威の源泉」と言い表してきたものの実態が見えてくるのである。菅孝之（1975）が戦後のノンイデオロギッシュな象徴天皇制を天皇制の完成形態と見なしたことに筆者は完全に同意する。しかし、菅はその理由をほとんど説明していない。筆者が戦後の象徴天皇制をそう見なすのは、何らかの政治的な意図からでも、また天皇（制）を麗しき伝統と称揚したいがためでもない。天皇制という国家支配制度は私たち個々人の非政治的で私秘的なアイデンティティの根源にまで根を下ろしているために、両者を別々の問題として切り離して天皇制を部外者的に外側から眺め論じることが「原理的」に出来ない「仕掛け」になっている恐ろしさを明らかにしたいためである。赤坂はいわゆる諸家の「天皇土俗説」を批判する中で、以下のような吉本の「丸山眞男論」の一節を引用している。

戦時下、天皇制のイデオロギーのもっとも根幹的な部分は、現実の支配体系としての天皇制や、そのイデオロギーが消滅すると否かにかかわらず、大衆の存在様式のなかに変化しながら残存して流れるものであった。時代によって実効性を失ったり、復元したりする部分に、戦時下天皇制の対

決すべき根元があったわけではなかった。ここでは、大衆の存在様式が、支配の様式を決定するという面が決定的に重要である。(吉本2001、赤坂1988 ; 207頁)

この吉本の発言は丸山眞男の天皇制論の批判として戦時下天皇制を念頭においてなされたものだが、これはそのまま今の非宗教化・非呪術化された私たち「大衆」の存在様式と象徴天皇制の関係にも当てはまる。赤坂はこの種の批判を十分予想した上で自らの天皇制論を展開している様子が窺える。それは『王と天皇』の序章に明確に表れている。彼は天皇制を論じるにあたって、“現在までのところ、王権ないし〈王〉に関する包括的な仮説や議論を提示しているのは、ただ人類学(民族学)だけであるといつてよい”。“王権ないし〈王〉のイメージを紡ごうとするとき、わたしたちはほとんど人類学の提供してくれる材料しか知らない、という知の空白地帯におかれているのである”(赤坂1988 ; 2頁)と述べている。彼は王権論でなく権力論というレベルに還元していけば、天皇制を権力形態のバリエーションとして語ることはできるであろうが、そうした視座からは天皇制という名の〈王〉の異伝(ヴァリエント)の構造は掴め出せそうもないとしている(赤坂1988 ; 3頁)。ここがそもそも赤坂の方法論的な躓きの石である。たしかにヴェーバー理論(その支配論)をそのまま日本の天皇制に当てはめて理論化しようとする、天皇制の皮膚感覚とも言える核心部分が欠落してしまうのは赤坂の言うとおりだろう。法制史学の観点から天皇制を体系的に論じた水林彪の天皇制論はその原論部分をヴェーバー支配論を礎石にしている(水林2006 ; 11-23頁)。水林(2007)はヴェーバーの支配論の一部(合法的支配にかかわる問題)について重要な指摘をしているものの、支配の[正当性/正当化]にかかわるヴェーバー理論の矛盾について、あるいはヴェーバーの行為論的社会学の方法論や認識論にまで踏み込んだ考察を展開しておらず、ヴェーバー理論を基本的にそのまま天皇制の理解に当てはめている観がある。それ故、どうしても水林の天皇制論には違和感が拭えない。結論から言ってしまうと、筆者がこれまでのヴェーバー理論の考察で明らかにしたように、ヴェーバーの行為論的社会学は西洋近代の新カント派の分析論理という「論理合理的な概念知」にかかわる「ロゴスの形而上学」を方法論的な礎石に据えてすべての理論が組み立てられている。こうした分節化された概念知を道具に支配の問題を論じようとする、人間の経験や理解の二相のうちの「現実理解」にかかわる直感的で未分節な経験相に関連した支配(秩序)の正当性(の表象)がどうしても方法論的に扱えなくなり、理論的なアポリアに陥る。ヴェーバー理論の本質的な限界やジレンマはまさにここにある。こうした方法論的なジレンマをヴェーバー自身は明確に自覚した上で、何とか自分の理論を纏めあげようと苦闘している様相を前稿(長山2015)では見てきた。ヴェーバーの行為論的社会学の方法論の要である「理解社会学のカテゴリー」を見れば明らかなように、彼が重視する人間(人々)の行為とは「論理合理的な概念

知」ではなく、具体的にそれがどう役に立つかという実践的な「わざの知」「わざの行為」であり、それを礎石に据えて支配の問題を論じている。つまり簡単に言ってしまうと、彼は「論理合理的な概念知」を学問の道具として使い、人間の「わざの知・わざの行為」を論じようとしたわけである。そもそも西洋の形而上学の根幹をなす「論理合理的な概念知」によって人間の行為の本質を理解しようとする試みはデリダの脱構築や差延を援用して既に説明したように破綻しており、それは勝算のない試みである。ましてやそれで「わざの知・わざの行為」の本質は到底論じられない。天皇制の本質は「わざの知・わざの行為」の《作為（行為）／非作為・自然（状態）》の不可分なダイナミズムとしてしか論じられないものであり、天皇制にかかわる支配の正当性や幼童天皇・幼童の「聖性」はこうしたダイナミズムの「非作為・自然（状態）」のモーメントと深く関わっている。しかし、非作為（自然）のモーメントを作為から切り離して単独で外側に取り出したり、あるいは論じることは「原理的に」できない仕掛けになっている。ヴェーバーが宗教社会学の[行為（禁欲・作為）／状態（観照・神秘論・非作為）]で苦闘したのも、あるいは支配社会学で支配（あるいは秩序）の[正当化（行為・作為）／正当性（非行為・非作為）]に苦闘したのもこうした事情が関係している。つまり、ヴェーバー理論を通して分かるのは、彼の支配論をちょうど逆立させた形がこれまでの「天皇制論」だということである。諸家の天皇制論は、それを批判的に論じるか、肯定的に論じるかの違いはあっても、例外なく非作為（自然）を暗黙の前提としており、そうしたやり方では「わざの知・わざの行為」にかかわる「ワザの形而上学」の根本的な問題を十分に扱いきれない。西洋伝統の「ロゴスの形而上学」も日本の伝統の「ワザの形而上学」も人間存在や経験の本質にかかわる「支配」の問題を扱いきれておらず、両者は逆立した格好で同じ限界を共有している。筆者がこれまでヴェーバーの支配論に執拗にこだわったのは、彼の支配論を日本の天皇制にそのまま適応するためではなく、ヴェーバー理論が扱えなかった問題や理論の矛盾点こそ天皇制を普遍的に理解する鍵が潜んでいると考えたからである。水林のヴェーバー理解はこうした深度にまで届いておらず、それ故、彼の天皇制論には違和感が拭えないのである（佐野（2007）の水林批判を参照。水林の支配論は水林流に言えば人間の行為やコミュニケーションに関する「支配の原初的形態」についての考察が決定的に不足している）。ヴェーバーの行為論的社会学の限界を十分に踏まえた上であれば、彼の支配論は人々（われわれ）の行為やコミュニケーションから問題を解き起こし、社会の秩序や支配を「宗教（宗教社会学）」や「法（法社会学）」さらには「経済」もからめて体系的に論じる構成になっており、圧倒的な広さと深さを有しているために利用価値が高い。

赤坂の天皇制論（『王と天皇』）は人類学における王権論の考察と、それを踏まえて天皇制を論じる二部構成になっている。人類学（民族学）の王権論は確かに重要であるし、また議論の蓄積も深い。それは私たち自身の行為やコミュニケーションを直接の素材とする学問ではないので、

ヴェーバーの行為論的社会学の支配論と比べると、どうしても議論が間接的な話にならざるを得ない。筆者の天皇制論はヴェーバーの行為論的社会学の認識論・方法論の検証からヴェーバーの支配の〔正当性／正当化〕の問題を論じ、その成果を土台に天皇制を考察する形になっている。つまり、筆者の天皇制論と赤坂のそれは構成が酷似しているに留まらず、方法論的に相補的な関係にある。ヴェーバーの支配論は人間の行為やコミュニケーションを方法論的な礎石として社会秩序や支配の問題を論じており、人々（われわれ）の非政治的な日々の行為やコミュニケーションにかかわる臨床実践である精神療法の知見を社会秩序や支配の問題と擦り合わせ、議論をつなげるためには利用価値の高い理論である。方法論的に赤坂の天皇制論は上記のような限界があるにせよ、彼は天皇制の核心を実に的確につかみとっており、これは凡百の天皇制論にはない迫力である。彼は以下のように序章で問題の核心を見据えて議論を始めている（しかも、それが必ずしもうまく解明できないであろうことを予測しながら）。彼は益田勝実が「魔王伝説—日本的権力の—源流」において、“日本のつかみにくさ”を語った以下の文章から始めている。

日本の社会・文化の問題を解明しようとする時に、わたしたちがほとんど困却するのは、問題を日本の社会、日本の文化の問題として、その個性に即して究明していくことのむつかしさである。歴史的究明が進めば進むほど、日本の問題としての特性が希薄化してしまうのだ。普遍性をもつ本質的なものが、さまざまな粉飾を洗い流して残る、といえれば体がいい。しかし、本質的なものが固有性を明確に保持していないような析出は、わたしたちが武器としているヨーロッパの学問方法の適応の仕方に、どこか問題があるからかもしれない。（益田1993；82頁、赤坂1988；4頁）

益田の“重い問いを引き受ける覚悟をきめることから、始めることにしようか”と述べた後、赤坂は次のように重要な指摘をしている。

天皇制における、固有なるもの／普遍的なるものの腑分け。より直接的には、天皇制の内部から固有なるものを析出すること。はたしてわたしたちは固有なるものとしての天皇制に出会えるだろうか。

ここでも、いささか悲観的に結論を先取りしておくことにしよう。固有なる天皇制とは多くの場合、装われた観念である。むしろ、かぎりなく〈作為〉された天皇制を〈自然〉の秩序に連結し接ぎ木する、そのイデオロギーの構造こそが、固有なる天皇制の本体であるといったほうが正確だ。

たとえば、法制史家の石井良助は『天皇—天皇の生成および不親政の伝統』のなかで、“中国より輸入された作為的な天皇制”を斥け、“固有のそして自然的な姿における天皇制”としての不親

政形態を、ほとんど倫理的に選択する。その姿を目のあたりにするとき、歴史の学以前の深い心性のレベルで石井を呪縛していたのは、土俗的な民衆の内なる天皇制にたいする尊崇の念ではなかったかという気がする。

〈作為〉的な／〈自然〉的な、という二分法をたて、例外なしに後者の〈自然〉的な、を至上の価値として無意識に択びとる日本人の思考様式は、民衆の土俗的なものにむけた憧憬＝信仰と表裏一体をなすものだ。天皇制がこの土俗的な層に、いかなる回路を縫ってか根を降ろしている（と信じられている）とき、天皇制は侵しがたい〈自然〉性＝固有性の聖域に囲いこまれるのがつねだ。土地を耕し稲を育てる民衆とともにある天皇のイメージはたぶん、わたしたちの多くを知的に武装解除させるだけの、したたかな愉悅にみちた呪力を帯びている。天皇制の根っこには、〈作為〉／〈自然〉の二分法が絡みついている。ことに日本人の〈自然〉観を解きほぐすことは、天皇制における固有性の神話をひき剥がすための有効な方法となりうるにちがいない。（赤坂1988；4-5頁）

赤坂が言う〔作為／自然（非作為）〕は、筆者がヴェーバー理論から導き出した支配の〔正当性／正当化〕の二相性にそのまま重なることは容易に了解できるであろう。さらに、支配の核心とも言える被支配者側の内発的・自発的な服従（服属）の希求を両者がともに『（正当性）信仰』という用語で表現し、その扱いにくさを強調しているのも単なる偶然の一致ではない。赤坂が天皇制の核心的な命題と位置づけた〔作為／自然（非作為）〕は単なる日本的心性や天皇制というローカルな問題ではなく、支配（の正当性／正当化）という、より普遍的な命題とかがわることを上記のことは暗示している。赤坂は〔作為／自然（非作為）〕の問題意識から、『象徴天皇制という物語』では戦後の象徴天皇制の思想的な産みの親である津田左右吉、和辻哲郎の天皇制論の矛盾を明らかにし、石井良助の天皇不親政論も俎上に上げて徹底的に批判している。その論理構成は見事なまでに緻密である。『象徴天皇制という物語』に具体的に言及する前に、非農業民の支配共同体（天皇・天皇家という権威の源泉と実際に政治権力を分掌する支配者層の「二重王権」と被支配者大衆の農業民から構成される日本社会の二層構造に、人々の行為やコミュニケーションの〔作為／自然（非作為）〕の問題を加味してこれから論じるテーマ全体を大雑把に俯瞰しておきたい。テーマは大きく二つに分けられる。一つは支配共同体を構成する非農業民の「ワザ・わざ・技術のコスモロジー（精神構造）」であり、もう一つは、それが被支配者大衆の農民・村落の「マツリのコスモロジー（精神構造）」とどのように結び付くのかという問題である。それら異質な二つのコスモロジーは人々（われわれ）のどんな経験相やコミュニケーションとかがわり、それらはどのような意味論の形式に支えられて機能しているかを「カミ」や「タマ」「ワザ」「タタリ」「スメラ」「ケガレ」「マツリ」など異界や超越性とかがわる出来事と関連させながら論じていく予定である。

赤坂は天皇を「不可視の呪術宗教的な権威の源泉」と規定し、これを天皇制の不変項として第一に重視する。しかし、彼は同時に“その宗教的な構造が不変であったわけではない。つまり、宗教としての天皇制は、歴史のなかに不変の構造としてみいだされるのではない。時代との拮抗関係によってたえまなく変容をこうむってきた、ということだ”（赤坂1990；206頁）とも述べている。彼の論に素直に従うならば、戦後の「非呪術化」「非宗教化」された象徴天皇制も実は時代との拮抗関係によって変容した『呪術宗教的な形態』の一つである可能性を否定はできない。これは呪術・宗教をどう理解するかにかかってくる。つまり、赤坂のように呪術・宗教を神道や仏教という社会的な宗教組織や宗派や儀式との関連で理解するか、人々（われわれ）の行為や体験との関連で理解するかで呪術宗教の意味するところは大きく違ってくる。

赤坂は「天皇制の終焉」という最終項で、戦後の津田左右吉をはじめとする象徴天皇制の理論的問題を統括し、次のように結論を述べている。“農耕祭儀としての大嘗祭に天皇制の権威の核心をみさだめるかぎり、もはや未来はない。それはひたすら、物質的な基盤を失い、小さな存在と化してゆかざるをえないだろう。だからこそ、伝統文化のにない手、また精神的な権威の拠りどころといた場所にしか、天皇という制度（→存在）の将来のイメージを収斂させることが不可能になっているのだ。ところが、たとえば津田左右吉のいう天皇の精神的権威といったものには、はじめからそれをささえる根拠や基盤がない。天皇のおびる権威が更新され、継承されてゆくべき祭祀や儀礼などの象徴装置は存在しない、ということだ”。“くりかえすが、象徴天皇制にはそれをささえるシンボリックな基盤が存在しない。そこに、戦後の象徴天皇制をめぐるイデオロギーのもつ虚構性が、もっとも露わに覗けている。平成以降の天皇は、表層の身振りとして象徴を演じ、文化や精神のやわらかく収斂される場所であることを志向しつつ、にもかかわらず、依然として、秘められた位相にあっては宗教的な存在たりつづけることを宿命づけられているはずだ”（赤坂1990；222-223頁）。さらに赤坂は“天皇制という制度の歴史的なアイデンティティは、常民大衆との関係のなかにではなく、支配共同体＝国家のシステムのなかに探られねばならない、ということだ”（赤坂1990；203頁）とも述べている。

上記のような赤坂の議論から、彼が天皇制の本質を非農業民の支配共同体（＝「二重王権」）に求めるべきだと考えていたこと、さらに呪術宗教を人々（われわれ）の行為や経験の問題としてよりは、天皇の側の（儀式や儀礼の）問題と解していたことがわかる。こうした形で呪術宗教を理解し、戦後の象徴天皇制に思考を巡らせれば、上記のような結論に至るのはしごく当然な成り行きであり、津田左右吉が言う天皇の「精神的権威」には、はじめからそれを支える根拠や基盤がないことになる。しかし、天皇制の本質である呪術（的な権威の源泉）を非農業的な「ワザ・わざ・技術」や人間関係（徒弟制）など人々（われわれ）の日々の行為やコミュニケーションにかかわる問

題として理解するとき、象徴天皇制はまったく違ったふうに見えてくる。津田左右吉の「精神的權威」や和辻哲郎が言う「生きた全体性＝全体意志」が理論として十全なものとは筆者にも思えないが、天皇制の本質を人々（われわれ）自身の日々の行為やコミュニケーションの問題として理解するとき、種々の儀式が形骸化したことにはそれほどの意味はなく、その事をもって天皇制をささえる根拠や基盤が失われたとするのは、あくまで赤坂の方法論から見た意見に過ぎない。彼は今の平成の天皇について、形骸化を云々しつつも、同時に“依然として、秘められた位相にあっては宗教的な存在たりつづけることを宿命づけられているはずだ”（赤坂1990；223頁）と割り切れなさを述べている。秘められた位相を赤坂のようにいくら天皇の側に探し求めてみても「ただの人間」の天皇しか見えてこない。秘められた位相はわれわれの側、すなわち人々の「ワザ・わざ・技術」にかかわる経験や人間関係（徒弟制）に潜んでいるのであり、そこにこそ“秘められた”〔作為／非作為（自然）〕の「からくり（＝精神構造）」が存在するのである。こうしたことが理解できたとき、非農業民の支配共同体が無為・自然の表象として（幼童）天皇を千年を越えて推戴し、〔作為／非作為（自然）〕が政治社会的に機能してきた理由も分かるのである。筆者のこうした理解の仕方は『天皇論を読む』の和辻批判ともぴったり重なる（詳しくは後述）。『天皇論を読む』の著者は、不定で不可視なカミの「通路」として天皇の「聖性」を捉える和辻のカミの理解の仕方は良いとしても、彼のように天皇だけにそうした「聖性」を限定してア priori な形で設定してしまうと、人々（われわれ・国民）が個々人の人生の中で体験する個人的な「聖性」の経験が見失われてしまい、それではそもそも人々（われわれ・国民）が天皇に「聖性」を感じることも自体が不可能になるのではないかと批判している。

明治以前の日本では支配者層（非農業民の武家・武士）と被支配者大衆の農民・村落という二層構造は社会階層的にも政治システムの的にも明確であった。ところが、明治維新で武士や幕府・藩が解体され、選挙によって政権（支配者層）を選ぶシステムが導入され、明治・大正・昭和・平成と主権在民が機能するようになった。すなわち、支配者層は古代・中世・近世のように特定の職能民・階層が占有するものではなくなった。さらに産業的にも明治以降は西洋的な近代化・工業化が推し進められ、今現在の日本では農業人口や産業として農業の占める割合は激減している。つまり、明治以降、日本は政治的にも経済・産業的にも、天皇とそれを支える大多数の非農業民という構成になっており、現代はいわば国民の多くが支配共同体の職能民になってしまったようなものである。戦後の日本において天皇の「呪術術化・脱宗教化」が進んでいることは言うまでもなく、これ故、人々（われわれ）の日々の行為やコミュニケーションにかかわる「（ワザ・わざ・技術の）精神構造」から読み解かないかぎり、天皇制の本質は到底見えてはこない。しかし、これは明治以降の特殊な出来事ではなく、呪術宗教を外側の儀式だけで見ることの方法論的な限界にかかわる問題であ

る。「宗教」という用語はそもそも明治になって作られた新造語であり、古代・中世・近世において「カミ」「ワザ」「タマ」「タタリ」「モノノケ」「スメラ」「ケガレ」などで表現されてきた一連の経験事象として『呪術』『技術』を読みとく必要がある。これは日本だけの問題ではない。西洋の科学思想史をみれば分かるように、論理合理性（ロゴスのコスモロジー）という西洋文明の正統的な観点からすれば、技術と呪術と魔術は相互に切り離しがたく結び付いていた。山本（2003）が生き生きと描写したように、技術／呪術／魔術の「ワザ・わざ・技術のコスモロジー」が西洋の論理合理性と協同することで17世紀に科学革命というブレーク・スルーが生み出されたのである。しかし、西洋の科学は技術と協同するとはいえ、その成果（自然の成り立ちやメカニズム）をあくまで論理的に説明する点に重点がおかれる。これとちょうど正反対なのが日本の近代化・工業化である。日本においては明治維新以前の近世の「手わざ」の「ワザ・わざ・技術のコスモロジー」を主旋律としながら、西洋から取り入れた論理合理性を副旋律として、両者が触媒的に作用することで日本の近代化や工業化が成し遂げられた。

支配共同体を構成する非農業民が、何故、「ワザ・わざ・技術のコスモロジー（精神構造）」なのか歴史的に概観しておこう。既に紹介したように、古代律令天皇制の最初から天皇家も含めて支配者層はすべて非農業民であり、中世以降に支配権力を分掌したのも公家・寺家（社家）・武家といった職能民（非農業民）であった。寺家は仏教という宗教呪術にかかわる職能民であり、日本では仏教導入の最初から天災や禍（ワザハヒ・タタリ）にどう対処するかの効能（効き目＝技術的側面）が重視された。仏教教団にとって鎮護国家や天皇の身体の安寧は第一義的な目的であり存在意義だった。さらに仏教僧は貴族たち個々人の病（モノノケ）についても加持祈祷で靈力を駆使し、「医療（モノノケの退散）」を担当していた。僧侶が葬儀を執り行い人間の死や異界と直接かかわる職能民であることは取えて言うまでもない。これに対して、武家は「武」という暴力や死とかかわる職能民であり、武士は当初、「屠兒」と蔑視される存在だった。石母田正（1956）の学説以来、武士は草深い農村の在地領主層から生まれたと考えられてきたが、近年の武士論はこれと相当に違った見解が定説になっている。それは「武（武家）」は旧来言われてきた単なる暴力や暴力装置ではなく、魔よけとしての『辟邪の武』が本質であり、武家はその本質から都の王権と切り離せない存在であり、下級貴族層が重要な担い手であったとする理解である。高橋（1999）によれば、軟弱な公家と勇壮な武家という対比は後世の作り話であって、中世の公家たちは日常的に武芸をたしなみ好んでいたことが分かっている。つまり、武士（武家）は王権を異界のパワー（モノノケ・ケガレ）から「武」という靈力で守る「魔よけ（辟邪）」であり、その意味では呪力というワザ（技術）＝靈力で異界のパワーに対峙する寺家（僧侶）と意味論的には同じ存在である。さらに、公家の主要なワザ・技術である和歌も、それを単なる文芸的な趣味と解するのは妥当ではない。和

歌は異界のパワーに「言霊（ことだま）」という霊力で対処するワザ・技術であり、それは代表的な勅撰和歌集「古今和歌集」の「かな序」を見れば明らかである。また中世に大流行した連句会「花の下連句」が異界との通路と見なされていた桜の木の下で行われていた様子を池上英子（2005）は歴史社会学的な観点から生き生きと描写している。こうして見ると、中世の支配者層を構成していた非農業民（公家・寺家・武家）はいずれも異界のパワー（モノノケ・タタリ・ケガレ）にどう対処するかの能動的・作為的な「ワザ・わざ・技術」を駆使する芸能者たちであったことが分かる。「ワザ・わざ・技術」の職能民である支配者層（公家・寺家・武家）が推戴する非作為（自然）の表象としての幼童天皇（天皇家）の意味は、「ワザ・わざ・技術」という問題を人々（われわれ）の体験として理解し、そこにどのように〔作為／非作為（自然）〕が組み込まれているかを行為論・コミュニケーション論的に理解できたとき、はじめて見えてくる。

### 3 赤坂憲雄の象徴天皇制論について（その1）－二重王権としての非農業民の支配共同体

「ワザ・わざ・技術」にかかわる詳しい考察は後に譲るとして、赤坂の「象徴天皇制論」に話を戻そう。赤坂（1990）は『象徴天皇制という物語』で、戦後の象徴天皇制の生みの親とされる歴史家の津田左右吉と思想家の和辻哲郎、さらには法制史家の石井良助の天皇不親政論を取り上げ、その理論的な矛盾点や問題を的確に指摘している。赤坂によれば戦後の象徴天皇制を生み育てたのは偏狭な国体論者や右翼イデオロギーではなく、津田左右吉・和辻哲郎・美濃部達吉・安倍能成といった大正デモクラシーや自由主義に少なからぬ関わりをもった思想家たちであり、彼らは“戦前に天皇制から距離をとり、むしろ醒めた眼差しを保ちえたがゆえに軍部の弾圧を蒙ることのあった、いわゆる自由主義者かそれに近い人々であった”逆説を強調している（赤坂1990；47頁）。津田左右吉は雑誌『世界』の1946年4月号に「建国の事情と万世一系の思想」という論文を書いている。津田がその論文を執筆した1946年1月末から2月は、元旦にはいわゆる昭和天皇の「人間宣言」が出され、1月19日にはマッカーサーによって極東国際軍事裁判所の設置命令が出されて昭和天皇の戦争責任の有無が政治的な焦点となっていた微妙な時期だった。赤坂は津田の論文が、“天皇その人には戦争責任はむろんのこと、いっさいの”政治的な責任がないことを論証しようとする隠されたモチーフを有していたことは、おそらく想定して誤りではな”く（赤坂1990；30-31頁）、“神格を否定し人間にもどった天皇を、それゆえにこそ肯定し擁護するために、厳しい決意と使命感をもって一気にその論考を書き下ろしたものにちがいない。のちに象徴天皇制へと輪郭を整えてゆく、天皇制を大衆的にささえてきた（そして、ささえている）精神史的基層が、実証史学の眼差

しにおいて骨太く理論化され、析出されている”と評している。その論文は皮肉なことに津田をかつて危険な自由主義者として排撃した勢力からも圧倒的な支持を受け、天皇制もしくは皇室擁護の議論として非常に大きな影響力をもったとされている(赤坂1990; 21頁)。赤坂は津田のこの論文を「精神的権威」「二重政体」「生きた象徴」という三つのキータームで整理している。

“津田は明治より敗戦にいたるまでの時期の天皇のありようを、歴史上異例なものとして斥け、天皇(皇室)と国民の関係を古代以来の歴史のなかに位置づけなおし、修復しよう”(赤坂1990; 22-23頁)したのであり、彼は天皇の神格化を否定し、神としての天皇は明治以降の誤まれる教育の産物であったと理解する。津田は「建国の事情」において、現つ神の意義を“政治的君主としての天皇の地位に宗教的性質がある、いひかえると天皇が国家を統治せらることは、思想上または名義上、神の資格に於いてのしごとである、といふだけの意義でこの呼称が用ゐられてゐたのであって、「現つ神」は国家を統治せらる、即ち政治的君主としての、天皇の地位の呼称なのである”(赤坂1990頁; 24頁)と述べている。神格化された天皇を否定しつつ、「人間宣言」によって人格化された天皇を擁護するために、津田は“精神的権威”という言葉のキータームとして持ち出す。赤坂が言うように、宗教的な事柄に関する津田の論には微妙な齟齬が見え隠れしており、赤坂は津田の他の歴史論文と「建国の事情」を比較して、日本の古代小国家の首長について宗教的権威で記述されていたものが「建国の事情」では“精神的権威”によって置き換えられており、津田の論理が奇妙にねじれ屈折している点に注意を促している(赤坂1990; 26頁)。さらに赤坂は言う。“津田はまた、こうのべている—“注意すべきは、精神的権威といつてもそれは政治的権力から分離した宗教的権威といふようなものではない、といふことである。それはどこまでも日本の国家的政治的統治者としての権威である。ただしその統治のしごとを皇室みづから行はれなかったのみであるので、精神的といったのは、この意義に於いてである”と。津田のいう“精神的”は、どうやら実質的とか直接的とかの反意語であるらしい。しかも、“精神的権威”は政治的権力と対をなす宗教的権威ではなく、“国家的政治的統治者としての権威”であるという。津田の秘せられた意図は、神格化や宗教性を拒みつつ、“精神的”な帰依の対象としてのみ、天皇を政治的権力のすぐかたわらか背後におくことであつたらうか。”(赤坂1990; 27頁)

赤坂は「二重政体」という項で、“津田の論考「建国の事情」は、天皇不親政論を歴史的側面から基礎づけた先駆的な仕事としても注目される”(赤坂1990; 29頁)とした上で、津田が言う“権威/権力がそれぞれ天皇/支配階層とで分掌される二重政体が、ほぼ歴史時代をつうじて存続してきたことは否定できない”(赤坂1990; 30頁)と評価する。しかし同時に、“直接的には政局にあたらぬ不親政の天皇は、“事実上の君主ともいふべき権力者”にたいしては“弱者の地位”にあつたので、それぞれの時代の政治形態に順応せざるをえなかつた、と津田はいう。それにもかかわら

ず、天皇は国家の政治的統治者＝君主であり、そこにまつわりつくのが“精神的權威”であったのだ。政治上の責任のない政治的統治者、という了解しにくいひき裂かれたイメージ”（赤坂1990；31頁）があることを併せて指摘している。さらに、赤坂は言う。“津田の議論にとってもっとも致命的なのは、たとえば王権の宗教的權威をささえたのが多くの場合、伝統的に王位継承者によって受け継がれたきた呪術・祭儀（一天皇の場合には、大嘗祭および新嘗祭などの宮廷祭祀）であるのにたいし、皇室の“精神的權威”をささえる物質的基盤や背景が何ひとつあきらかにされていない点だ。くりかえすが、津田の議論の核心であると同時にアキレス腱にもなっているのはたぶん、この“精神的權威”であるといってよい”（赤坂1990；32頁）。

赤坂は天皇制の擁護／批判の両極から歩み始めた津田左右吉と丸山眞男が、天皇の帯びる伝統的權威を“精神的”とみなす理解において不可思議な遭遇を果たしており、両者は津田史学の方法論的限界、丸山の場合は近代合理主義的知性の限界という違いはあるものの、ともに宗教としての天皇制をみずからの視野の内側にくりこむことができなかった点を指摘し、“天皇制の權威の根っこは、やはり深々と宗教的なるもの・呪術的なるものに浸されている”（赤坂1990；35頁）と強調している。

赤坂は「生きた象徴」という項目において、津田の「建国の事情」の決定的な論理矛盾を皇室と民衆との関係をめぐる議論で明らかにしている。彼は津田の以下の文章の引用から始めている。

ところで、皇室の權威が考えられるのは、政治上の実権をもつてゐる権家との関係においてのことであつて、民衆との関係においてではない。皇室は、タイカの改新によって定められた耕地国有的の制度がくづれ、それと共に権家の勢威がうち立てられてからは、新に設けられるようになった皇室の私有地民の外には、民衆とは直接の接触はなかつた。いはゆる摂関時代までは、政治は天皇の名において行はれたけれども、天皇の親政ではなかつたので、従つてまた皇室が権力を以て直接に民衆に臨まれることはなかつた。後になつて、皇室の一部の態度として、シヨウキュウやケンムのばあひの如く、武力を以て武家の政府を覆へそうといふ企ての行はたことはあつても、民衆に対して武力的威圧を加へ、民衆を敵としてそれを征伐せられたことは、ただの一度も無かつた。もっとも一方に於いては、一般民衆は皇室について深い関心をもたなかつたやうにも見えるが、これは一つは、民衆が政治的に何等の地位をもたず、それについての知識をもたなかつた時代だからのことである（津田1946/1968、赤坂1990；36-37頁）。

引用に続けて赤坂は言う。“津田はここで、はからずもすぐれた実証史家として素性をあらわにしてみせている。天皇の權威つまり“精神的權威”は、政治権力を握る階層との関係においてのみ

力を発揮するのであり、それは民衆のあずかり知らぬことであつたのだ。民衆は天皇によって直接に、武力的圧迫を加えられるといった歴史をもたぬ（すくなくとも古代律令制以降は一）と同時に、天皇に深い関心をさしむけることもなかつたのである。それでは、民衆と天皇との関係が大きな転回をみせるのはいつか。津田によれば、それは明治維新である。”（赤坂1990；37頁）

こうした実証史家としての津田の論述が、次のように綻びが露呈している点を赤坂は鋭くも指摘する。

“津田はいう、“皇室は国民の生活とその進展との妨げとなるやうな行動をとられたことが、むかしから今まで一たびも、無かつたので、国民が皇室の永久性を信じたのも、つまるところ、ここにその深淵がある”と。はたして、そうであつたか。民衆が皇室の永久性を、また万世一系の子孫を神話を知つたのは、明治よりこの方の教育勅語と神話教育のなかにおいてではなかつたか。津田自身が語つてるところだ。津田はいう、“われらの天皇”はわれらが愛さねばならぬ。国民の皇室は国民がその懐にそれを抱くべきである。二千年の歴史を国民と共にせられた皇室を・・・”と。はたして、そうであつたか。津田自身がくりかえし、明治以前には民衆と天皇との関係がたいへん希薄であつたことを語つていたのではないか。皇室が“歴史を国民と共にせられた”のは、たかだか一世紀にも満たぬ時間であつたはずだ。”（赤坂1990；38頁）

こうした論理矛盾の指摘に続けて、赤坂は以下のように津田の天皇制論を総括する。

“このとき、津田はもはや歴史家であることを超えている、あるいは歴史家としては死んでいる。歴史のなかには不在であつたはずの「われらの天皇」は、ある理念的な選択としてここに登場しているということだ。近代がはじまるとき、遠い雲上界の存在ゆえに、それまでほとんどその存在を知られることのなかつた天皇が、民衆のなかに「われらの天皇」という幻想をまといつつ降ろされていった。この、あきらかな政治的作為の所産が、津田によって“歴史をもつてゐる国民の自然の欲求”へと転倒される。作為はつねに自然の仮象をもつてやってくる。それがわたしたち日本人の思考の癖（パターン）であることは、あえて指摘するまでもあるまい”（赤坂1990；39頁）。

赤坂は津田左右吉に続けて、象徴天皇制のもう一人の生みの親である和辻哲郎に論を進める。和辻の天皇制論は「精神構造論」としての天皇制を考えると、極めて重要な意味合いを持っている。赤坂は和辻自身が“日本における天皇の存在がいかなる意義を担っているか”を主要なテーマにしたと語る『国民統合の象徴』に収録された四編の論文を考察の対象に取り上げている。それは「封建思想と神道の教義（1945・11）」「国体変更論について佐々木博士の教を乞う（1947・1）」「佐々木博士の教示について（1948・7）」「国民全体性の表現者（1948・7）」である。赤坂は和辻の天皇制論を「国民の総意」「生きた全体性」「象徴の歴史」「文化共同体」という四つのキーワードで検証する。「国民の総意」の項目において、赤坂は和辻が「封建思想と神道の教義」で“明治

以来の近代天皇制をささえた二つのイデオロギ－的支柱、つまり封建思想と国家神道が天皇制の伝統にとっては歴史的に限定されたもので、むしろそれらが除去されることで、“逆に天皇統治の本質的な意義”が鮮明になる”と、語っていた”（赤坂1990；50頁）ことを紹介。加えて「国民全体性の表現者」論文において、和辻が“最近の不幸な情勢が武力と天皇との結合を図っていたとしても、それ以前の長期にわたる歴史は、天皇が全然武力なしでその権威を持続せられたことを示している”と述べ、それを可能にしたのは、その権威が“国民の総意の表現”であったためだと述べていることを紹介する（赤坂1990；50-51頁）。

「生きた全体性」という項で赤坂は上の論述を受けて、“和辻が一連の論考のなかで、もっとも精力を注ぎ込んでいるのは、“国民の総意”とは何か、それはいかに形成され、何によって表現されるべきか、といった問題で”あり（赤坂1990；54頁）、“天皇制と人民主権という、たやすくは折り合いをつけがたい水と油のような代物を、どのようにして同じ土俵のうゑに共存させることが可能か。そこで和辻がいささか唐突に持ち出したのが、ほかならぬ“国民の総意”というキーワードであった”（赤坂1990；55頁）と言う。赤坂は続く諸項で、和辻が“国民の総意”を「生きた全体性」「文化共同体」を鍵概念に説明したことを詳しく考察している。ここで重要なのは、和辻の“国民の総意”にかかわる「生きた全体性」は、彼が戦後になって突然持ち出したものではなく、戦前の『尊皇思想とその伝統』から一貫した主張であり、赤坂は““国民の総意”が問われるはるか以前から、和辻にとって、天皇は、“国民の生ける全体性の表現者”であったのだ。天皇の本質を権力ではなく権威にもとめた1934年の和辻は、1945年の敗戦ののちにも、その立場を崩していない。しかも、その連続性はたしかに、視えにくい不連続を内に孕んだ連続でもあるところに、厄介な問題が潜んでいる”と実地的確にとらえている（赤坂1990；60頁）。赤坂が言う不連続性とは、“戦前／戦後をつうじて、和辻は天皇の本質を権力ではなく権威にもとめる立場をつらぬいた。その点はたしかに変更はない。問題はこの半歩先だ。わたしたちはすでに、和辻が天皇の伝統的権威を、宗教的・祭儀的なものとしてではなく文化的なものとして押さえていることに、注意を促しておいた。戦後の和辻の論考を読むかぎり、天皇の権威には宗教や祭儀の匂いはほとんど感じられない。しかし、こうした論考群の、わずか数年足らず昔に書かれた『尊皇思想とその伝統』を知る者にとっては、それは到底見逃すわけにはゆかぬ、根柢的な変更にはほかならない”（赤坂1990；70-71頁）。“いずれにせよ、和辻の戦後の論考群のなかからは、宗教や祭儀の匂いが消去され、天皇の権威からは「神聖な」という冠がはずされた。宗教や国家から文化へと、天皇制をささえる基層の風景は一変した。この、和辻哲郎によって果たされた根柢的な変更は、確実に戦後の象徴天皇制の起点にあって、天皇制をイデオロギ－的に再編し維持してゆくための方位を決定した”（赤坂1990；74頁）といった事柄を指すのは明らかだ。確かにこれは大きな変更には違いないが、それは赤坂

の方法論から見るとより変更の方が重く見えるという（方法論的な限界を示している）面があることを忘れてはならない。詳しくはこれから本稿で論じるが、呪術を人々（われわれ）の外側の儀式や祭儀の問題として理解すると確かに赤坂の言うようになるが、呪術を「ワザ・わざ・技術」として人々（われわれ）の経験やコミュニケーションの有り様との関係で理解するとき（すなわちそれが本稿の切り口）、和辻の戦前と戦後の違いはそれほど大きなものではなくなる。ヴェーバー理論にかかわるこれまでの議論を思い起こしてほしい。ヴェーバーが行為論的社会学で言う行為とは、実践的なそれ、すなわち「手続き的知識（＝ワザ・わざの知）」を意味していることを「理解社会学のカテゴリー」で見えてきた。ヴェーバーはそこで、現代人の一見、論理合理的に見える科学技術の成果を取り入れた行為も「未開」の人々の呪術的行為と、その本質において違いはないと明確に言い切っている。つまり、筆者流に言い換えて説明すれば、問題はワザ（呪術）とわざ（技術）の違いではなく、「ワザ・わざ・技術」という行為（手続き的な知）の本質をいかに深く理解するかである（ヴェーバーがこうしたことに十分に成功していないことはここで再び取り上げるまでもない）。重要なのは呪術・技術にかかわるトータルな理解であり、それなくして戦後の象徴天皇制が機能する「からくり」を理解することは到底不可能である。大嘗祭や宮中の儀式は学者にとっては重要な事柄かも知れないが、象徴天皇制を今・現在「ささえている」私たちにとってそれらは日常の皮膚感覚に訴えかける力に乏しい「遠い歴史上の事柄や遺物」に過ぎない。赤坂の議論で注目すべきは、戦前／戦後を通じて変わらない「生きた全体性」にかかわる和辻天皇制論への批判である。赤坂はそれを主に戦後の象徴天皇制という切り口から論じているわけだが、それは『天皇制論を読む（正確には頼住（1988）の論文）』の著者が和辻の戦前の論考『尊皇思想とその伝統』をもとに提起した和辻批判と内容的にぴったりと重なる。これこそ問題の核心である。『象徴天皇制という物語』における和辻批判は大きく二つの論点に要約できる。第一は「生きた全体性」のアプリオリ性にかかわる批判であり、第二は天皇は中世後期から近世にかけて、武家政権をささえる権威の源泉ではあり得ても、それは民衆（農民）をも含めた国民統合のシンボル・生きた全体性といった位相とは別次元の問題であることへの批判である。『天皇制論を読む』の和辻批判と重なるのは第一の論点であり、第二の論点は赤坂が『王と天皇』で展開した天皇土俗説への批判そのものであり、この点は既に概略を紹介した。まずは和辻批判の第一の論点を見てみよう。赤坂は次のように言う。

和辻によれば、国民とは“同一の言語、習俗、歴史、信念などを有する文化共同体”であるとともに、ひとつの国家の人民である。それはひとつの集団であって、個々の成員をさすわけではない。したがって、“国民の意志（the will of the people）は一つの全体意志であって個々人の個別的な意志ではない”。そして、“総体性としての統一”において、個別的意志とは異なる次序に属する全

体意志ないし超個人的意志をさししめすのが、“国民の総意”なる言葉である、とされるのだ（「国民全体性の表現者」）。しかも、国民がひとつの全体であり、そこにひとつの全体意志があるということは、個人の自覚の問題とは別に、すでに定まっているということだ、という。同様のことは、“国民の総意が国民という集団の全体意志であるならば、それはこの集団のあるところにすでにあるのであって、改めて形成されるを要しない”とも変奏される。“国民の総意”という名の全体意志が個人の意志とは別次元に、集団とともに“すでにある”ということ、和辻はくりかえし語っているとみてよい。

一つの集団の生きた全体性は眼に見えないものであり、眼に見えるのはただ個々の肉体を持った個人に過ぎないのであるが、しかしだからといって個々のみが現実であり、集団は現実でないというわけには行かない。国民の生きた全体性もその通りである。それは眼に見えないにしても、言語のうちに生き、習俗のうちに生き、その他さまざまの文化のうちに生きている。

そういう生きた全体性、あるいは国民の全体意志を、何によって表現するかという問題は、全体意志を決定する問題や、具体的に決定された全体意志を表明する問題とは異なり、対象たり得ずまた眼に見えない「生きた全体性」をいかにして対象的な眼に見える形に現わすかという点を核とする。わが国にあってはそれを天皇において表現してきた（「国民全体性の表現者」）。

対象化されえず、また眼にも視えない生きた全体性をいかに形に表わすか、そこに国民の全体意志を何によって表現するかという問題の核心がある、とされる。そして、この生きた全体性が日本では天皇において表わされてきた、と和辻は述べているのだ。言葉をかえれば、“国民の総意”は対象化を拒む不可視の生きた全体性というべきもので、しかも、すでに・つねにそれは天皇において表出されてきたということだ。（赤坂1990；56-58頁）

それにしても、人民主権と天皇との背理を孕んだ関係に了解の通路をつけるために、和辻が切り札として置いた“国民の総意”なるカードは、まさに謎めいたジョーカーよろしく変幻自在に貌や姿を変え、わたしたちを幻惑させる。“国民の総意”は個々人の意志とは関わりのない、ひとつの全体意志であること、それは集団のあるところに“すでにある”こと、そして、対象化のかなわぬ不可視の生きた全体性をなし、天皇を唯一の表現者としてきたこと。“国民の総意”がはたして、和辻の了解通りのものであるとしたら、そこは議論の終着点である。わたしたちはもはや、個人の意志を越えて、対象化や認識を拒みながら、すでに・つねに生きる全体性の具現者として存在するという天皇の前に、言葉を失って拝跪するほかはないだろう。

1945年暮れ、和辻は“国民の総意をいかに形成し、何によって表現するかが重要な問題にな

る”と語った。しかし、その問いはそのとき、あらかじめ存在する生ける全体性=天皇という像を確認するためにのみ発せられていたのだ。(赤坂1990; 58-59頁)

上記の赤坂の指摘は手厳しいがまさに正鵠を射ている。赤坂の和辻批判の第一の論点は『天皇論を読む』の著者が頼住光子(1988)の論考を援用して展開する以下の和辻批判にそのまま重なる。

「不定そのもの」としての絶対者が何らかの「通路」を通じて人に現われるのだとすれば、なにゆえその「通路」が天皇に限定されねばならないかという点である。この点について、和辻の論に寄り添いつつ、少し丹念に考えてみたい。確かに、和辻の言うように、人間は有限な存在である。有限である限り、人は、悲しみ苦しみから逃れられない。そして、悲しみ苦しむ己れの弱さに押しつぶされそうになったとき、人は、己れの力を超えた、より大いなる存在へと祈るのであろう。その大いなる存在が人々に捉えやすいかたちで形象化されるにつれ、一定の教義と教団を備えた宗教として固定化されてゆき、逆に、宗教心の原石ともいえる、そうした無垢な祈りを封じ込めてしまうということは、確かにあり得ることである。その意味で、和辻が絶対者を無限に流動する「不定」として捉えよと説いたことには、一定の説得性があるといわねばなるまい。しかし、神の固定化が絶対者との出会いを阻害するとしても、そのことが、ただちに必然的帰結として、絶対者の通路を限定すべきであるという結論までをも導くわけではない。人生が「定めなき」ものである限り、「不定そのもの」は、その本質において、すべての人間を貫いているはずである。とすれば、和辻の説くように、絶対者の通路を天皇に限定することは、むしろ、人々から「不定そのもの」との出会いを奪い去ることになるのではないか。そこでは、個的な悲しみ苦しみは常にその存在を否定され、天皇が媒介する国家的な悲しみ苦しみのみが許容されることになる。しかし、もし、人々がみずから直接に「神聖性の母胎」である「不定そのもの」に出会うことがないとすれば、どうして不定性の通路としての天皇に神聖性を感じ取ることができよう。・・・和辻の「尊皇思想」論は、近代の克服という意味では、各人がむしろ意志的に「私」を捨て、「公」に奉ずる点に眼目があったのである。しかし、先に述べたように、各人が「不定そのもの」に構造上出会い得ないとすれば、「不定性の通路」としての「公」に「私」を捨てて奉ずるという緊張を強い続けることはできないであろう。和辻の「尊皇思想」論において、人々の滅私奉公は、天皇が神聖性の通路として硬直化することなく生き生きと働き続けるために、不断の意志的努力として要請されている。しかし、天皇制が神聖性との関わりを占有し続けることによって硬直化したとすれば、その責めを負うべきなのは唯一神聖性と関わり得る天皇自身のはずであり、それを人々の側に持ち込むところに、和辻の「尊皇思想」論の構造的欠陥があるといえよう(『天皇論を読む』; 52-54頁)。

興味深いことに『天皇論を読む』の著者は和辻の天皇制論と丸山眞男のそれが逆立した関係にあることを以下のように指摘しており、これは赤坂が『象徴天皇という物語』で津田左右吉の天皇制論と丸山眞男のそれが逆立した関係にあることを指摘したことに通じる。

丸山眞男は、私的領域の許されなかった近代天皇制の下では、各自の行動は社会的ヒエラルヒーの上位者の意志によって規定され、その頂点に立つ天皇すらも、万世一系を権威の根拠とする限り自由意志の主体者ではあり得なかったことを指摘し（「超国家主義の論理と心理」）、そのことを、誰一人として決断の主体としての自覚を持たない「無責任の体系」（『日本の思想』）と呼んだ。丸山の、この天皇制理解は、和辻の論じる「神聖性の通路」としての天皇制理解と、評価の是非を裏表にしたかたちで、奇妙な一致を示している。価値評価が逆転するのは、近代主義者たる丸山が「神聖性の母胎」なるものを想定せず、近代思想の克服を目指した和辻が「神聖性の通路」の確保を目指したことによるものである、とさしあたりは言えようか。（『天皇論を読む』；54頁）

赤坂の和辻批判の第一の論点と『天皇論を読む』の和辻批判は以下のような点で共通している。和辻は天皇（制）を「生きた全体性（国民の総意）」「神聖性の母胎（不定そのもの）」の通路の「神聖性」として意味づけ、それが個々人とは別次元の社会集団（国民）にかかわる「生きた全体性」であることから対象化不能だが、人々に共通する言語や習俗・歴史・信念といった文化や生き方にかかわる事象として表われるとした<sup>1</sup>。そうした対象化不能な全体意志は個人の意志を越えて、日本においては、すでに・つねに天皇において表現（表象）されてきたのであり、個々人はそうした生きた全体性・全体意志を対象化できないばかりか、人々は「私」を捨ててそうした「公（生きた全体性）」に奉ずることが求められると和辻は考えた。つまり、和辻は「生きた全体性（＝聖性）」を個々人の個別的な経験相と完全に切り離れた形でアプリアリなものとして提起している。しかし、そうなると天皇制にかかわる「（通路としての）聖性」をそもそも人々が感じ取ることができなくなるのではないかと『天皇論を読む』の著者から指摘される。赤坂は、それについて、生きた全体性の具現者として存在する天皇の前にわれわれは言葉を失って拝跪するほかはなくなると皮肉を込めて批判する。天皇制に対するこの種の拒否感・アレルギーは西洋近代文明を取り入れた日本の知識人にはとりわけ顕著であり、丸山眞男は「生きた全体性」にかかわる無私性を「（通路として

<sup>1</sup> こうした和辻の考え方は前稿（長山 2016）で論じたヴェーバーの政治ゲマインシャフト論において、彼が自らの方法論を逸脱した形で「国民」「種族」といった集合的名辞（＝信じられた共同性）を「身分」といった概念を鍵に論じようとしたこととまさに重なる。さらにこれは、和辻の言う「風土」にもつながると考えられる。

の「聖性」ではなく「無責任の体系」として理解し批判したことは言うまでもない。阿倍謹也(1992)は『近代天皇像の形成(安丸良夫)』の書評において、天皇制は“自由な人間であろうと希求する私たちの生につきつけられた屈辱の記念碑である”という安丸の最終章の文章を引用しているのも丸山の天皇制批判に通じるものがあると言えよう。

赤坂は『象徴天皇制という物語』で、和辻批判の第一の論点と同じ批判を石井良助の『天皇一天皇の生成および不親政の伝統』に向けて考察を展開している。石井の天皇不親政論は法制史の観点から天皇制を論じたものとして現在でも高く評価される論考である。赤坂は石井の天皇不親政論を「本来の姿」「作為／自然」「自然状態」「空虚の中心」の四つをキーワードで論じている。石井は日本の天皇制の歴史全体を「上代」「上世」「中世」「近世」「近代」「現代」の六つに分け、そのうち律令の中国的天皇の「上世」とプロシア的天皇の「近代」は外国法継受時代の天皇親政という“つくられた天皇統治の時代”であるとされ、「上代」「中世」「近世」「現代」と継続する天皇本来の“自然な姿”の不親政が対比される。

赤坂は“天皇統治の形態をその自然なる変遷において観察する限り”、あるいは、“外国の影響がなくて、自然に放置された場合、天皇制はどのような形態をとったであろうか”と、いった石井の発想そのものに孕まれる虚構性・イデオロギー性の存在を指摘し(赤坂1990;92頁)、石井の作為／自然の二分法にかかわる問題を以下のように厳しく批判する。

作為的な天皇制／自然的な天皇制一、この奇妙な二分法は歴史学的な装いを凝らされてはいるが、しかし、あくまで石井に固有の無意識の作為の所産である。作為を排し、自然の側に無条件に帰服せんとする態度は、天皇ないしは天皇制を、日本人の歴史の全体に通底する侵しがたい自然としてまるごと肯定したいという、ある意識せざる情熱に支えられている、というほかはない。(赤坂1990;89-90頁)

いかなる状態を作為とみなし、自然と了解するのか。作為を排し、自然の側に立つ態度がつかぬかかれて以上、それはいやおうなしに事実性の承認のレベルをこえて、価値判断の領域に踏みこまざるをえないだろう。しかも、ここには暗黙のうちに、外国の制度・文化の影響から無垢なままの、固有の、自然状態としての日本の制度や文化といったものの存在が想定されている(赤坂1990;92頁)。

赤坂のもうひとつの石井批判は、天皇制の連続／不連続にかかわる問題である。石井自身も言うように、執政せずという状態に共通性はあっても、天皇に全国的な統治権が認められていた摂関期以前と武家勢力が天皇の委任を受けつつ次第に独自の権力へと成長していった中世、そしてやはり

天皇に実質的な統治権がなく執政の余地もなかった近世の三つの時期における天皇のあり方は、かなり異質な内容を含んでいた。赤坂は、これら執政せずという消極的な状態に過ぎぬものを石井が不親政なる言葉でくくり、そこに自然かつ本来的な（とされる）連続性を見いだすとき、不親政はむしろ、積極的な理念に転化しているのではないか（赤坂1990；93-94頁）、と批判する。

赤坂は〔作為／非作為（自然）〕の二分法にかかわる天皇の〔親政／不親政〕の問いそれ自体を無効にするような場所に出られないものか、と自問した上で、彼は天皇が素裸の個ではなく、支配共同体の一員として、そのヒエラルヒーの上方に隔離されつつ戴かれる存在であったというシステムとしての天皇制（つまり「二重王権」）を提唱する。そして“問題をシステムとしての天皇制の水準に設定するとき、もはや天皇個人が親政であったか／不親政であったかといった問いは、問いとしての切実さの大半を失ってしまうはずだ。天皇は支配共同体の上方に、あるいは周辺に、つねに・すでに鎮めおかれる権威の究極の源泉（＝玉）であった。そして、この天皇を権威の源泉として戴く支配共同体は、清浄でも無垢でもなく、刃に血塗らずの平和主義者でもなく、空虚な存在でもなく、まさに剥きだしの権力そのものであったのだ。それが天皇の、ではなく、天皇制の歴史における紛れもない現実である”（赤坂1990；100-102頁）と述べる。赤坂のこうした問題意識を、天皇も含む非農業民の支配共同体にかかわる「ワザ・わざ・技術」の経験やコスモロジーとして読み解くとき、〔作為／非作為（自然）〕すなわち〔親政／不親政〕を支える意味論の形式が見えてくるのである。

さて、赤坂の和辻批判の第一の論点と石井の天皇不親政論に対する批判を筆者なりにまとめて整理してみよう。和辻のように「生きた全体性」や「通路としての神聖性」を個々人の経験とまったく切り離れた形で天皇（制）に重ねて合わせてしまうと、天皇制が実際に人々に作用する「回路」（水林流に言えば「支配の原初的形態」）そのものが取り払われてしまうので、「生きた全体性」が観念的に空中に浮遊する格好となり、天皇制が人々（われわれ）に現実に機能する「からくり」を探る糸口を見失ってしまう。これは〔作為／非作為（自然）〕から非作為（自然）だけを取り出し、天皇不親政論として論じた石井も同じことである。非作為（自然）を作為（＝行為）から切り離れた格好で取り出すこと自体、赤坂が言うように無意識な「価値判断」の所産に過ぎない。こうした全体性・始源性・自然性（無為性・不作為性）は未分節で直感的な経験相にかかわり、支配の正当性（の表象）に直結する出来事であるが実に扱い難い代物である。それは下手をすると無意識的な「価値判断」になりかねない。ヴェーバーが社会科学を認識論的に考察した際、その点は理解の二相（因果論的な説明的理解／心理的明証性にかかわる現実理解）で苦闘したところであり、ヴェーバー自身の出自であるドイツ歴史学派経済学と鋭く対立した点に他ならない。その同じ問題を180度逆方向から、赤坂は天皇制にかかわる問題として指摘しているわけである。つまり、ヴェーバー

は分節化された行為（概念化にかかわる「説明的理解」）から、そうした未分節で直感的な経験相を扱おうとしたがうまくいかず、そのため行為論的社会学を基盤とするヴェーバーの支配論は〔支配の正当性（未分節な状態・非作為・自然・観照）／支配の正当化（分節化された行為・作為・合理化・概念）〕の二相うち、正当化（行為・作為）に偏倚した論理構成になっている点は既に繰り返し指摘した。これと正反対なのが、集団の「生きた全体性」や「通路の聖性」「非作為（自然）」に偏倚したこれまでの天皇制論であり、そこに行為の作為性を排除する「価値判断」を赤坂は鋭くも見抜いたのである。支配の正当性にかかわるこの種の集合性や全体性は天皇制に特異な事柄ではない。前稿（長山2016）で論じたように、ヴェーバーは政治ゲマインシャフト論において国民や種族といった「集合的名辞（信じられた共同性）」を用いて、それを「身分」や「品位感情」「威信感情」「自尊感情」などの諸概念を鍵に支配論（国家論）を展開した。政治ゲマインシャフト論は分析論理に基づいたヴェーバー本来の行為論的社会学の原則から逸脱した全体論的・流出論的な論理構成になっており、この点をヴェーバー自身がジレンマとともに自覚していた様子はすでに紹介した。つまり、和辻の言う「生きた全体性」や「通路の神聖性」は社会の秩序や支配を個人の行為やコミュニケーションから徹底的に追求したヴェーバーにとってさえ、うまく扱いきれなかった問題であり、それは支配（秩序）の〔正当性／正当化〕の二相性、とりわけ支配（秩序）の正当性に直結することはこれまで繰り返し論じた。言い換えるならば、和辻の言う「生きた全体性」（あるいは非作為性・自然性）は単に天皇制に限定されるローカルなテーマではなく、社会とは何か、個人と社会（集団・全体）の関係はどうなっているのかといった社会学（社会科学）の根幹にかかわる普遍的命題に他ならない。それはヴェーバーが学問的に対峙したディルタイの感情移入的方法論や未分節で直感的な経験相にかかわる「現実理解」の問題、さらにはヴェーバーが決別したドイツ歴史学派経済学の考えにも通低する問題である。和辻の天皇制論と逆立した立ち位置にいるのは丸山眞男だと従来からよく言われてきたが、筆者に言わせれば和辻の対極に位置するのは丸山眞男より西洋近代人のジレンマを体現したヴェーバーの方が相応しい。その理由はヴェーバーが単に西洋人だからではない。丸山は「神聖性の母胎」を想定せずに支配の問題を扱おうとしたのに対して、ヴェーバーは方法論としてはそれを排除しつつも、宗教社会学では神秘論としてそれを終生探求し、支配論では国家論で取って集合性・全体性（信じられた共同性）を論じた懐の深さや複雑さがあるからである。

ヴェーバーと和辻はまったく正反対な方向から「ドスの効いた」支配論を展開したが、両者はともに支配（秩序）の正当性にかかわる「原初的形態」をうまく理論化することがついにできなかった。ヴェーバーは近代主義（分析論理）に立脚しながら、なんとか「ワザ・わざの知や行為」の本質に迫ろうとした。彼の理論が西洋的な概念知—ロゴス—に立脚しつつ、同時に神秘主義にも深く

かかわる二面性を有するのはこれゆえである。一方、和辻哲郎はニーチェやキルケゴールといった西洋の実存哲学者の研究から出発しながら、西洋近代の克服を目指して日本的な「ワザ・わざ」の知の本質に内側から迫ろうとした。ヴェーバーと和辻こそ、方法論的にも思想的にも、また西洋と日本という意味においても、ちょうど正反対な形で逆立している。和辻の天皇制論の限界を正しく読み解くためには、人間の本質である道具使用にかかわる「わざ・技術の知（＝手続き的な知）」において、[作為（行為・禁欲）／非作為（状態・観照・神秘論）]の力動がどう機能するかを理解することが鍵となる。道具とはいわゆる道具（金槌や自転車、パソコンなど）だけでなく、言語や社会規範（超自我）も人間にとって「道具」であるが、言語や社会規範といった道具の場合、人間が単に道具を使うといった単純な関係にはなく、道具を使いこなす＝道具に使いこなされる、関係になる。道具使用にかかわる洞察学習（ヴェーバーの用語法で言えば「観照＝神秘論」）であり、道具を使いこなす＝使いこなされるプロセス）においては、精神療法やヘリゲルの弓道修行を例に説明したように、価値規範（社会規範・超自我）の修正が不可避に伴う。ヴェーバーが晩年にフロイトに深い関心を寄せたのは、西洋社会においてフロイトこそ「公（社会規範・価値規範）」がどんな回路やからくりを介して人々（「私」）に作用するかをエディプス・コンプレックスや超自我の問題としてはじめて明らかにしたからである。人間の「価値（規範）」はヴェーバーが社会科学を認識論的に考察する際の要であることは拙稿（長山1995）で見てきた通りであり、「価値（規範）」はまさにヴェーバー社会学の根幹をなしている。

上記のような事柄を勘案すれば「公」と「私」を単純に対立・対峙させたり、「私（行為・ヴェーバー流に言えば合理化・分節化された行為）」の放棄を単なる「滅私奉公」として捉えたり、あるいは行為の「作為性」を「非作為性（自然・状態）」と対峙させて、どちらか一方を選択するやり方では天皇制の本質（ワザ・わざの本質）は永遠に見えてこないことが分かるだろう。「公（社会／社会規範）」は「私（の中）」でどのように機能するのかという問いかけが必要であり、「私（自己防衛機制・作為性）」の放棄は本源的な私の実感（＝自我同一性）といかに関わっているのか、作為と非作為（自然・状態）は「ワザ・わざ・技術」の経験相全体の中でどんな力動的関係にあるのかが問われねばならない。こうした問いに答えられたとき、和辻の「生きた全体性」を単に批判して排斥するのではなく、正しく位置づけ直すことが可能になる。こうした作業を通して、イデオロギー的な問題としてではなく、支配の正当性（の表象＝非作為・自然）にかかわる「天皇制」の凄みや根深さが見えてくるのである。内観や精神分析という精神療法は誤解を恐れずに言えば現代的な「呪術（技術）」であり「科学」ではない（医学においてはevidence based medicine と narrative based medicineの二つ方法論があり、それらは原理が違うのであり、どちらが進んでいるとか遅れているとかの関係にはない。通常の身体医学は前者を基本とする「科学的」な医学であり、

精神療法は後者の「(物語り) 語り」をベースにした治療法であることは言うまでもない)。それは精神療法という狭い領域の問題ではなく、ヘリゲルの弓道修行を例に上げて説明したように道具使用の洞察学習にかかわる「わざの会得」の経験相に通じる出来事である。西洋と日本の精神療法理論を援用して筆者(長山・清水2006、長山2004)が説明したように、「私」の放下は本源的な「私(=自分)」の実在感の再獲得・再認識と表裏一体であり、そこに日本的・神道的な『すむ(澄む=住む)ーあきらむ(諦らむ=明らむ)』も西洋的・キリスト教的な個の起源である『ヒュポスタシス=ペルソナ』もかかわっている。つまり、清明心やスメラ(ミコト)など天皇制を支える「精神構造」は、私たちの「ワザ・わざ・技術」の経験の二相性[非作為性(自然)／作為性]に深く根を下ろしているのである。中山(1996)が詳しく紹介し、考察しているようにフォーコー(1984/1987、1994/2001、1981-82/2004)はカトリックの告解で信者の秘密の告白(自己放下)や司祭と信者の関係が如何に西洋人の自己確認に重要であり、それが教会という組織において人々を巧妙に「支配」するよう機能しているかを司牧者権力として描き出している。超越者・異界(西洋の場合は神、日本の場合はカミヤカミワザ)とのかかわりにおける無私性(自己放棄=自我同一性の獲得)は日本の専売特許ではなく、西洋においても日本においても支配はこうした人間存在の本源に深く根を下ろしているが故に、扱うのが難しいのである。日本的な精神修養法・精神療法である内観法が浄土真宗の「身調べ」に起源をもち、一方、フロイトの精神分析の「自由連想法」がカトリックの告解を『科学的な装い』のもとに再構成した技法であることを知れば、上記の問題の射程を想像することができるであろう。

#### 4 赤坂憲雄の象徴天皇制論(その2)ー非農業民の支配共同体のコスモロジーと被支配者大衆である農業民のコスモロジーを「接合」する原理とは何か?

さて、赤坂の和辻批判の第二の論点、すなわち支配者層を構成する非農業民と被支配者大衆の農業民という日本社会の二層構造にかかわる問題に話を進めよう。赤坂は和辻が「国体変更について佐々木博士の教を乞う」において、天皇が原始宗教の地盤から発生したこと、また「国民全体性の表現者」で室町時代や江戸期の文芸の題材に天皇がしばしば登場することを論拠に天皇が「集団の全体意志」を體現していたとする記述を受けて、和辻の立論が歴史的に相当無理なものになっている点を以下のように手厳しく批判する。

全体意志なるものが存在したならば、たしかに古代には、それは共同体の祭祀をつうじて形成され発動したはずだ。共同体祭祀をつかさどったのは、キミと呼ばれた首長たちであった。その、小

さなクニを統べる首長＝祭祀者に関してなら、原始宗教を地盤に発生した、と説くことが可能だろう。そこには、天皇の歴史よりもはるかに深い時間の堆積が認められる。しかし、王（キミ）から大王（オホキミ）へ、そして天皇（スメラミコト・テンノウ）へと転成を遂げるためには、長大な時間が必要であり、古代七世紀に天皇制が成立したときには、もはや天皇は原始宗教の地盤から大きく隔たっていたとみななければならない。あるいは、天皇家の出自にまつわる異族の匂いも無視し去るわけにはゆくまい。和辻によれば、原始集団がみずからの総意をなにもものかに投射し、それを神聖なるものとして受けとるのは、人類に普遍的な現象である。私たちの歴史に固有な点は、この伝統が文化段階の異なる次々の時代に、形を変えながらも持続してきたことだ、という。（赤坂1990；63頁）

日本の歴史をつらぬいて、それゆえ、天皇家が兵権も政権ももたなかった武家政治の時代ですら、国民が総意のあらわれと認めたのは、将軍でも大名でもなく、すでに・つねに天皇であったという。そして、“室町時代末期の民間文芸がこのことを顕著に示していることはすでに言及した”（「国民全体性の表現者」）とあるが、和辻の記述はほとんど論証の体を成していない。江戸時代に関しては、謡曲にくりかえし「天皇の御代」があらわれること、浄瑠璃や歌舞伎に天皇や宮廷を題材としたものが少なくないこと、それが民間の雛祭りや小倉百人一首の流行とともに津々浦々に及んでいくことをもって、国民の統一を表現するものが天皇であったことが語られる。しかし、それは江戸期の民衆が天皇の存在を忘却していなかったことの、とりあえずの証左ではありえても、天皇が生ける全体性の唯一の具現者であったことの論証の根拠としては、あまりに稀薄というほかはない。

和辻にとって、生ける全体性＝全体意志の表現者としての天皇という像（イメージ）は、アプリオリに論の前提ないし基層命題をなすものであり、論証といった操作は本来必要のないものであったのだから、論証の体を成していないとしても別段驚くには当たらない。むしろ、“国民の総意”としての生ける全体性＝全体意志といったものが、わたしたちの歴史の内側から汲みあげられた生きた概念ではなく、ある抽象度の高い理念の所産であったことを確認しておくべきだろう。それを必要としたのは、あきらかに和辻哲郎その人であり、歴史のなかの生ける国民やその全体意志ではなかったということだ。

近年ようやく盛んになりつつある、中世後期から近世にかけての天皇制の研究をつうじて、わたしたちが確認しうるのは、天皇ないし朝廷が武家の政治的権力をささえる権威の源泉として、この、天皇制の限りなく縮退した時期にも依然として温存されつづけたという事実である。それは、天皇が国家統一のシンボルとして有効に機能していたことを意味するはずだが、厳密にいった、国民統合のシンボルといった位相とは無縁であることに注意したい。そこには民衆にとって天皇とはいかなる存在であったか、などといった問題の這入りこむ余地はない。あるいは、さらにいった、生け

る全体性＝全体意志の具現者としての天皇など、実証すべくもない和辻の内なる甘やかな幻想にすぎないということだ。(赤坂1990 ; 64-66頁)

非農業民の支配者層が農業民・村落の被支配者大衆を支配するということは、農業民の稲の「マツリ」のコスモロジーを非農業民の支配者が収奪する出来事である。こうした問題を、赤坂は皇位継承の儀式として旧来より重視されてきた大嘗祭を題材に柳田国男と折口信夫という日本民俗学の二人の巨人の言説から検証している。

柳田が「民俗学の話 (1941年)」の中で、“宮中のお祭りは村のお祭りによく似てゐます”と述べたことはよく知られている。赤坂は戦前の柳田の大嘗祭についての記述を検証し、“天皇みずからがおこなう大嘗祭と村々の秋ごとの収穫祭とが、規模の大小は別にして様式をひとしくすることを物語っている。そして、この大嘗祭／村の秋祭りの共通性ゆえに、常民はたやすく大嘗祭の本旨を会得し感激するのだと、柳田はいう”(赤坂1990 ; 145-146頁)と述べている。この種の天皇制論を赤坂は「草の根天皇制」「土俗天皇制」と呼び、その意義と限界を次のように論じている。“草の根天皇制論が、たとえば、左翼や近代主義者の、天皇制など近代の政治的作為の所産にすぎないといった議論にたいする、一定の批判として有効であったことは否定できない。また、思想の課題として、天皇を宗教的な帰依の対象に扱いつつ、近代の天皇制を「下」からささえてきた民衆の存在やあり様をひき受けるためには、ある通過地点として草の根天皇制の掘り起こしが不可欠であったことも、否定はできない。しかし、そうした常民への／常民からの眼差し＝方法が不徹底になされるときには、往々にして、たんなる天皇制＝国家の「下」からの補完作業に終わってしまうものだ。このことも視野の内側に繰りこまれたほうがよい”(155頁)。

赤坂は柳田が戦後の論考「稲の産屋 (1953年)」では、戦前の柳田には見られない大嘗祭と村々の祭りのズレや断層への言及が大嘗祭の悠紀主基の斎田に関連して見られる点を指摘する。“柳田の思考の筋道はたいへん明白な、辿りやすいものだ。悠紀主基の斎田卜定、あるいは悠紀殿・主基殿の造営は、天皇の祭祀として大嘗祭にのみみられるもので、村々の祭りの風景のなかには、それと対応するものは何ひとつみいだされない。民衆レベルで、斎田の卜定や殿舎の造営が可能であったともおもわれない。だから、それは村々のニヒナメ祭祀のうえに、あらたに制度として設けられた附加部分であるとみなければならない。悠紀主基という名称については、確定的な解釈はないが、陰陽思想の影響が認められる・・・といった具合に柳田の思考の軌跡を辿りなおすことはできるだろうか”。(赤坂1988 ; 150頁)

赤坂は折口信夫の大嘗祭の理解についても考察を巡らせる。折口の大嘗祭論はいわゆる「天皇霊」と「マドコオフスマ」が対になって構成されていることはよく知られている。赤坂は『書紀』

における天皇霊の用語法を検討し、次のように述べている。“『書紀』の天皇霊はくりかえすが、異族やマツロワヌ人々との戦争か、それに類した状況下で発せられる呪詞のなかに（のみ）みいだされるのだ。大嘗祭・即位式・朝賀といった、折口的な天皇霊ならば当然結びつきそうな祭儀とも、いっさいの関わりがない。『続日本紀』の宣命中の天皇霊もまた、すくなくともそうした王位継承の祭儀とのつながりはもたない、といえるはずだ。すでに、わたしは拙書『王と天皇』のなかで、折口の文脈からも、『書紀』の事例からもともに、天皇霊が稲魂や穀霊とはたいへん関わりのうすいタマであることを確認した。熊谷がやはり、天皇霊について、“一般の神祇が王権の守護ばかりでなく、五穀の豊穰や疫病の鎮遏など、より広汎な、汎社会的な靈験が期待されているのと著しく異なる”と述べていることが想起される。『書紀』の天皇霊は、五穀豊饒のような農耕的側面とはあくまで無縁なのである。これを稲魂や穀霊として規定することには、大きな無理があるというほかはない。“くりかえすが、折口の大嘗祭論をささえるふたつのもっとも重要なモメントは、天皇霊とマドコオフスマ論である。両者は対をなし、いわば相互補完的に、大嘗祭という王位継承祭儀と記紀の天孫降臨神話を媒介する。天孫降臨神話はマドコオフスマ論によって大嘗祭にかさねあわされ、その衾にくるまる行為を、天皇の身体に外来魂（＝天皇霊）を付着させる鎮魂・復活儀礼とみなす天皇霊論によって、大嘗祭の王位継承祭儀としての聖なるメカニズムが確定することになる。天皇霊論とマドコオフスマ論、仮にこのどちらか一方でも欠けたとすれば、折口の大嘗祭論はたちまちにして根柢から突き崩されるはずだ。”（赤坂1988；188-189頁）

赤坂は1990年に発表された岡田壮司の有名なマドコオフスマ論への批判的論文を取り上げて次のように述べている。“天皇霊論に関しては、その文献的な実証不能性ゆえに批判者は多いが、片割れのマドコオフスマ論のほうは広く受容されてきた。岡田がいうように、大嘗祭の中心となる祭儀は、神饌供進・共食とマドコオフスマの秘儀のふたつの儀礼から成る、とみるのが現在の通説なのである。これにたいして、神座において秘儀があったことをしめす文献的な確証は何ひとつなく、折口のマドコオフスマ論も、あるいは折口を批判しつつ、大嘗宮の神座で聖婚儀礼がおこなわれたと推測する岡田精司の説も、全面的な見直しが必要とされるだろう、とするのが岡田（壮）の論考の主眼である”（赤坂1988；192頁）。天皇霊やマドコオフスマ論へのこうした疑問を知れば、天孫降臨と稲の再生＝天皇霊の鎮魂（タマフリ）を結びつけて王位継承の祭儀と解した折口の大嘗祭論には無理があると言わざるをえない。

赤坂の和辻批判の第二の論点は、いわゆる「土俗天皇論（草の根天皇制論）」批判に他ならないことは既に紹介した。彼は『王と天皇』において、人類学的な王権論から天皇制を論じた山口昌男の論考を取り上げ、和辻批判の第二の論点から鋭く批判している。山口は「天皇制の深層構造」「天皇制の象徴空間」（『知の遠近法』に収載）で、文化人類学的手法から天皇制を〈中心（天

皇) / 周辺 (王子) の対比構造として捉え、それを“神話象徴的次元で反秩序=混沌を〈なつきつかせる〉装置”(赤坂1988 ; 99頁) と説明している。山口は、制度やイデオロギーまた宗教としての天皇制ではなく、“美的意識に支えられた天皇制”を主題にすえることを「天皇制の深層構造」の冒頭で述べている。赤坂は、山口が天皇制が日本人の美意識や想像力にひそかに働きかける隠微な部分を明らかにするために、天皇制の神話的美的次元に通じる民俗の宇宙の領野に降りたたねばならない、と語ったのを受けて、果たして山口の言う“美的意識に支えられた天皇制”とは民俗(被支配者大衆・農業民)の側から語られたものだろうか、と疑問を呈している。山口が題材とする謡曲『蝉丸』を伝承してきた盲目の琵琶語りは、被差別民ともかかわる中世の非農業の芸能者であり、謡曲『蝉丸』のコスモロジーは“日本人一般の心理・美意識の根柢に隠された天皇制の深層構造といったものであるより、職能民と天皇の関わりを背景とした、中世非農業民に固有のコスモロジーであったというべきであろう”と述べている(赤坂1988 ; 110頁)。赤坂は山口が村落レベルの「司祭制」の比較的ストレートな展開上に、天皇制の成立を見ていることを次のように手厳しく批判する。“大和朝廷から派遣された天皇の一族(につらなる支配者)は、共同体の側の眼差しからすれば、ムラの境界を越えて水平方向から侵入してくるマレビト=征服者にすぎない。それが神話世界にあっては、高天が原なる垂直軸の上方から降臨する神格へと変換される。それが王権の語り孕む詐術にも似た論理である。みずからを中心=都=天に位置づける王権の垂直的コスモロジーが、本来中心をもたず、共同体のウチ/ソトという水平的な空間分割しか知らぬ人々のコスモロジーの「再現」であるはずはない。たぶん、山口が意外なほど短絡的に、村落/国家という二つの水準を異にするコスモロジーを連結させねばならなかったのは、両者を繋ぐ媒介の原理にたいする認識が稀薄なためである”(赤坂1988 ; 104頁)。

上記の第二の論点について、赤坂はさらに吉本隆明の天皇制論や岡田精司の論考を援用してその重要性を強調する。例えば、彼は吉本(1969/2004)の以下のような記述を引用している(赤坂1988 ; 203-204頁)。

この出自がすこぶる不明な〈天皇(制)〉の勢力は、世襲的な祭儀の中核のところ、あたかもじぶんたちが農耕社会の本来的な宗家であるかのような位相で土俗的な農耕祭儀を儀式化したのである。……異族関係と支配被支配関係とを縫目がわからないほどに完璧に消滅させ、即位の祭儀として収奪した仕方はあまりに見事なもので、歴史的な各時代はほとんどこの縫目をみつけだすことができなかつた。そしてこのことが祭儀の司掌自体に最高の〈威力〉をあたえてきた唯一の理由であるともおもえる。

さらに岡田精司の大嘗祭論に言及して赤坂は次のように述べている（赤坂1988；217頁）。

ヲスクニの古義を“神の食食物、召し上られる物を作る国”とみて、折口は食国ノ政の原型を、天つ国（高天が原）／天皇（瑞穂の国）の関係のなかに描いた。が、天皇は記紀においては一貫して、稲種をあたえる人、稔りを捧げられる人であり、耕す者の貌はもたない。マツリゴトはやはり、瑞穂の国の〈王〉である天皇／国々（<sup>ヲスクニ</sup>食国）の関係として把握されねばならない。

岡田精司によれば、狭義のヲスクニは稲米によって服属儀礼をおこなう国々を意味し、それが拡大されて天皇の支配領域全体をさす語になった、という。岡田は論考「大化前代の服属儀礼と新嘗」では、服属にあたっての食物供献が新嘗祭に結びつき、五世紀後半に宮廷儀礼として形をととのえ、それがやがて大嘗祭に姿を変じてゆくプロセスを辿っている。そして、新嘗祭・大嘗祭を農耕儀礼一般のなかに還元しがちな従来の傾向を批判し、“古代天皇制と不可分のこの祭儀は、農耕儀礼の枠は保ちつつも、天皇に服従と忠誠の誓いを捧げる場としての政治的儀礼に転化しているところに、即位の大嘗祭にまで発展してゆくその本質があると考えられる”と、論考の末尾を結んでいる。

ここまで、赤坂の天皇制論をベースに筆者がこれから論ずべき「精神構造」論としての天皇制の論点を整理してきた。それは次のようなものである。第一は天皇（支配者）と公家・寺家・武家（支配幹部）で構成される非農業民の支配共同体の「ワザ・わざ・技術」のコスモロジーにかかわる問題であり、支配共同体内部の人々の「ワザ・わざ・技術」の（道具使用の）経験において〔作為／非作為（自然）〕がどのような力動を形成しているかである。そうした「ワザ・わざ・技術」の経験相と、個々人の内的秩序すなわち価値規範や超自我の構築化・内在化（技術で言えば「試行錯誤学習」にかかわる作為的行為）と、その変革・脱構築化（技術で言えば「洞察学習」にかかわる非作為的な状態性）が如何に関わり、それが社会秩序・社会規範とどのようにリンクし、支配の〔正当化〕／〔正当性〕を支える「原初的形態」として機能しているかを明らかにすることである。

第二は被支配者大衆の農業民・村落における水平的な〔ウチ／ソト〕の『マツリ』のコスモロジーと支配共同体の「ワザ・わざ・技術」にかかわる上下垂直のコスモロジーが如何にして接合するのか、の問題である。

溝口（2000）が記紀神話研究で明らかにしたように、記紀神話は垂直軸の方向性をもつ北方遊牧騎馬民族の父系的な「天孫降臨」神話と、死と再生や稲作にかかわる水平軸の方向性をもつ南方的・母系的な「天岩戸神話」が接合された政治神話改革の産物である。この両者を媒介する重要な存在が、ホニニギノミコトである。従来、ホニニギノミコトの「ホ」は穂と考えられ、天孫降臨し

た天皇の祖先神が稲種を被支配者大衆（農業民）に授ける話しだと理解されてきた。しかし、益田（1993）小林（1994；324頁）が指摘するように天孫降臨した日向の地は稲作とはおよそ無縁な火山地帯であり、ホニニギノミコトのホは穂ではなく、火（ホ）であると言う。つまりこれは、鉱物の精錬・製鉄の「わざ」にかかわる支配者層が被支配者の稲作民の神話・シンボル（国魂）を接收するという話であり、それは三種神器の研究知見（劍鏡と玉は質が違うという見解）とも整合的であると筆者には思えてならない。金属器の劍（作為）と鏡（非作為）は「ワザ・わざ・技術」の〔作為／非作為〕のシンボルとして理解可能であり、玉は魂であり人間・生命力・稲にかかわるシンボルと言える（詳しくは後述）。魂は「ワザ・わざ・技術」を実際に使いこなす人間（シャーマン・技術者）の死と再生の経験でもあり、タマは必ずしも農業にかかわる稲魂との関係だけで解さねばならないというわけではない。これは宗教儀礼的には祭祀（カミ祀り）と葬祭（タマ祀り）の関係と言える。非農業の生産技術は作為的行為を抜きには何も始まらない。農業生産でも作為を抜きに作物は得られないのは同じだが、農業の場合は人間が如何に作為・努力したとしても、自然の猛威（例えば台風）や恵みによって作物が一举に失われたり、あるいは生育したりと、成果はどうしてもカミ任せになる部分が多い。では非農業的な生産技術の場合はどうかと言えば、作為と非作為（自然）は現象としてはあくまで相反するし、技術の深い修得や変革・創造に伴う洞察学習（＝非作為（自然）の経験相）を行為者が作為によって直接操作できないことは同じである。ただし、ヘリゲル（1948/1971）の弓修行で例示したように、洞察学習（＝非作為（自然）の経験相）はあくまで行為主体の作為の「挙げ句の果て」に『意図せざる結果』として生み出されるのであり、「ワザ・わざ・技術」の行為者は両者を不可分一体のものとして「現に」経験する。つまり、非農業的な「ワザ・わざ・技術」の場合、非作為性（自然性）は作為を介して力動的に生み出されるのであり、両者は現象としては相反しながら力動的には不可分一体の関係にある。非農業の生産と農業の生産とは〔作為／非作為（自然）〕二つのモーメントの力動的な関係や距離感が違うのである。

ここまで整理してきた天皇制の二つの論点は、実は和辻のカミ・聖性の捉え方そのものの中に隠されていると筆者は考える。和辻が「通路としての聖性」というテーゼを抽出したのは、他ならぬ記紀神話における神の分類と位置づけを通してである。和辻哲郎のカミの聖性の理解については、『天皇論を読む』の著者の解説が簡潔で要を得ており、それに沿いつつ見ていくことにしよう。和辻は主著『尊皇思想とその伝統』の「前編 尊皇思想の淵源」「第二章 上代における神の意義」において、「祀り」を鍵概念に記紀神話の神を次の四つに分類する。“第一が、現人神としての天皇であり、これは「祀る神」である。第二が、神代史において主要な役割をつとめる皇祖神であり、これは「祀るとともに祀られる神」である。第三が、神代史において何の役目も果たさず名のみ掲げ

られる神であり、これは「単に祀られるのみの神」である。第四が、神代史からは排除されながらもなお神話的な物語を持つ神であり、これは「祀りを要求する崇りの神」である。大雑把に分類すれば、第一、第二の神が「祀る神」であり、第三、第四の神が「祀られる神」であるということになる。和辻の主張をこの「祀り」の語によって表せば、「祀られる神」よりも「祀る神」の方が神聖であるということになる。その理由を説明するため、和辻は、記紀神話の中から仲哀紀における神功皇后の新羅征討の物語を具体例として取り上げ、次のように解釈する。

この物語において注目すべきことは、神の命令によってかかる大事が決せられるのであるにもかかわらず、その神が必ずしも皇祖神のみでなく、ここで初めて名の顕われるような神々だということである。しかもそれが何神の命であるかということは、きくまではわからない。従って最初神の命令が発せられる時には、不定の神々の命令として人間に与えられる。しかしそれはどこでも、誰にでも、与えられるというわけではない。命令を発する神は不定であっても、その命令が現われる場所はきわめて特殊に限定せられている。

すなわち、和辻の着眼点は、「神命の通路がきわめて具体的に限定せられているにもかかわらず、その命令を発する神々が漠然として不定である、という顕著な事実」にあり、「この不定性に基づいて我々は、神命の通路が前景にいて、その命を発する神々が後ろに退いていると主張するのである」。端的に言えば、記紀においては、「単に祀られるのみの神」は、「祀る神」のようには「崇敬をもって語られていない」のである。”“和辻によれば、上代の日本人は、「神」を不定として捉え、一定の形に対象化することはなかった。そして、それは「絶対者に対する態度としてはまことに正しい」ことであると和辻は評価する。なぜなら、「絶対者を一定の神として対象化することは、実は絶対者を限定することにほかならない」からである。絶対者が絶対者であるためには、「無限に流動する神聖性の母胎としてあくまで無限定にとどめ」られなければならない。そして、絶対者が対象として把握できないものであるならば、絶対者の現れ出る「通路」こそが、人にとって真に有意義な神聖性をもつものとなるはずである。そのように、和辻は考えたのである”。(『天皇論を読む』45-47頁)

和辻の言う「祀り」を筆者なりに整理すると、神と祀りを巡ってそこに三つの次元が存在することが分かる。第一の次元は、不定そのものである「カミA」にかかわる次元であり、そこでの神は一方的に「祀られる神」である。第二の次元は不定な「カミA」を祀る「カミB」の次元である。第二の次元の神（カミB）は不定なカミAを祭祀する者としての「祀る神」であり、カミBは被支

配者大衆（農業民）に不定なカミAの意思を伝え・媒介する「通路」として働き、「神聖性」を身に纏うわけである。第三の次元は、[カミA（祀られる神）とカミB（祭祀者・媒介者である「通路」としての神）]という、神の複合体を崇敬の念をもって（あるいは崇敬の念を持つように記紀神話の著者から教唆されて）祀る被支配者大衆（農業民）の次元である。つまり、そこには密やかな形で[カミA（異界存在として祀られる不定の神）とカミB（不定なカミAを祀る祭祀者の「通路の神聖性」）]という支配共同体の非農業民の「ワザのコスモロジー」と[(カミA／カミB)とそれを祀る農民]という農業民・村落の「マツリのコスモロジー」の二つが混在している様相を読み解くことができる。こうした二つのコスモロジーの混交あるいはすり替えは、『尊皇思想とその伝統』「前編 尊皇思想の淵源」の「第三章 尊皇の道」において、さらにはっきり読み取ることができる。和辻は「第二章 上代における神の意義」で論じた絶対者の「通路」として天皇を尊ぶ「尊皇の道」の自覚を「第三章 尊皇の道」では説いている。そこで最も重視される徳目が「清さの尊重」であり、それを『天皇論を読む』の著者は以下のように簡潔にまとめている。

和辻によれば、上代の日本人は「ヨシ・アシ」（善悪）という言葉で吉凶利害の意味で用いていたが、天皇の神聖な権威を通じて、個人の利福を越えた全体性を知り、道徳的善悪を自覚したのである。その際に注目されるのが、「ヨキ心・アシキ心」を「キヨキ心・キタナキ心」「アカキ心・クラキ心」に置き換えている点である。道徳的な悪が「キタナキ心・クラキ心」に置き換えられるのは、「私」の利福のために「全体性の権威」に背く者の心境が、他者からは「見通されない」ものであり、かつ、「本人自身にも後ろ暗い」ものだからである。逆に、「私心を没して全体に帰依するとき、人は何の隠すところもなく人々と融け合い、人に何らの危険も感じさせず、従って他からの排除の鋒先を感じずともなく、朗らかな、明るい、きしみのない、透き徹った心境に住することができる」（『天皇論を読む』50頁）。

上記の和辻の論述では、うっかり見逃してしまいかねないほど見事に二つの領域の「無私」性が繋ぎ合わされているのが分かる。一つは、個々人の内的体験としての「無私」性であり、これは人間関係の様式としての「無私」性とは全く別種の事柄であり、日本的に言えば筆者が理論化した「すむ（澄む＝住む）—あきらむ（諦らむ＝明らむ）」体験に相当する。この種の経験相は文化特異性に深くかかわると同時に、人間存在としての普遍性を共有する出来事であり、ウィニコットの「ひとりでの体験（ひとりでいられる能力）」「移行現象」「治療者の生き残り」、バルントの「新規時直し（の体験）」「フィロバティズム」、対象関係論学派（クライン）の「抑うつ的態勢の通過」、ユング学派の「死と再生」などと現象的にも機能的にも重なり合う。それはまた西洋の文化

宗教的な文脈で言えば、「個 (person)」の語源であるキリスト教の三位一体の理論化「ヒュポスタシス (液体の中の沈澱が語源) = ペルソナ」に通低することは既に紹介した。この種の絶対者・超越者・異界にかかわる「無私」性あるいは自己放棄は単なる「滅私奉公」ではなく、逆に人間の自己存在性を根底から支える「原基」である。和辻の議論は、この種の「澄む」体験の側面 (自己放下や清明性や空性・明性) ばかりに焦点が合わされており、それが同時に人間の根源的な自己存在性 (「住む」「自分 (= 日本的な意味での私)») にもかかわる点が見逃されている。加えて和辻はそれを日本的な特異性として文化論的に論じてしまった。そもそも和辻の「カミ」理解や「通路としての神聖性」の議論は西洋的な神や文化と対立した形で提起され論じられている。和辻の「通路の聖性」「生きた全体性」は重要な直観を含むことは明らかだが、彼の理論は上記のような人間存在の普遍性を十分に掬い取れていないという点で「破綻」している (和辻の倫理学には民族差別的な色彩が拭えないという米谷 (2002) の指摘もこうした彼の限界にかかわるものであろうが、本論とは直接的な関係は無いので割愛する)。

和辻は上記のような人間存在にかかわる『内的体験としての「無私」性』を、人間関係や集団生活の倫理的な在り様や態度にかかわる「素直さ」とでも言う「自己主張」の抑制に無意識・無批判にスライドさせている。人間関係の様式としての「私 (自己主張)」の抑制 (= 日本人の集団志向的態度) は、まさに日本的な特性であり、これは稲作を集団で行う村落の行動様式としては合理的なものであろう。筆者が精神療法の理論化で提起した「すなお」論は、この素直の二相性にかかわっている。そもそも精神療法－内観療法－の理論化で「素直」の二相性を最初に指摘したのは村瀬孝雄 (1989) である。素直には『内的体験の領域の「素直」』とでも言うべき無私性 (= 自我同一性の本源) と、主体性への配慮とは逆方向を志向する小集団への埋没・一体化にかかわる依存的相互関係である『対人関係の領域の「素直」』の二つがある。この二種類の「素直」さは、経験の次元も内容も異なるにもかかわらず、体験の「形式 (様式)」として多くの共通項があるために日本人の「精神構造」として『「すなお」コンプレックス』とも言うようなゲシュタルト－[素直A (内的体験の領域の「素直」) / 素直B (対人関係の領域の「素直」)]－が形成される。和辻哲郎の天皇制論と丸山眞男の天皇制論は、しばしば逆立した関係にあると言われるが、それは筆者の『「すなお」コンプレックス』でうまく説明できる。

和辻の天皇制論の核心とも言える「カミ」論や「通路としての聖性」は「素直A」を何とか論じようとしていることは明らかだが、彼の議論は文化特異性に偏奇していて素直Aの普遍性がうまく捉えられていない。その結果、素直Aと素直Bという次元の異なる事象を無批判・無意識的に重ね合わせる議論となってしまう『「すなお」コンプレックス』の渦の外側にうまく出られないのである。つまり、和辻の場合、素直A→素直Bの方向で混同が起きている。和辻と正反対なのが、丸山

眞男の天皇制論である。丸山の議論の焦点は明らかに素直Bにあり、彼は『「すなお」コンプレックス』の素直Bの部分を外側から「客観的」に眺め、その結果、彼の天皇制論は素直Bにかかわる日本的な行動特性を忌避するあまり、個人の『内的体験の領域としての素直A』の無私性や自然性も単なる日本人の自我の弱さや無責任な「成りゆき」に過ぎないと見なされ、西洋人にも通低する人間存在の原理にかかわる素直Aの普遍的側面が切り捨てられた（あるいは無関心な）議論になっている。丸山の場合、和辻とは正反対に素直B→素直Aの方向で混同が起きている。これはまさに行水の水と一緒に赤子も捨てるようなものである。こうした外側から眺めた議論では、人々（われわれ）が何故、長い歴史の中で天皇制を支えてきたのかという日本人の「精神構造（思惟様式）」を『人間の普遍的原理』との兼ね合いで理解することができなくなる。『天皇論を読む』の著者が丸山眞男の天皇制論を評して、“結局のところ、丸山は外部から、それもあえて言うならば一段高い地点から、議論を展開しているのである。・・・言いたいのは、丸山の論じている対象があくまでも人間であり（その点は一貫している）、そうでありながら生きた人間の姿としてこちらに迫って来ないということなのである”（『天皇論を読む』70頁）と述べているのも、また吉本隆明（2001）が丸山の天皇制論を評して、丸山のような論では、人々（われわれ）が天皇制を支えてきた「大衆の存在様式」の本質には迫れないと述べたのも同じ事情である。

ここまでの議論をまとめてみれば、赤坂の和辻批判の第一の論点は、素直Aの経験相を道具使用にかかわる「ワザ・わざ・技術」の〔作為性・／非作為性（自然性）〕の力動として理解し、それが支配の〔正当化／正当性〕の原初的形態として機能する様相を明らかにすることに他ならない。また和辻批判の第二の論点は、〔素直A（内的体験の領域の「素直」）／素直B（対人関係の領域の「素直」）〕という次元の異なる二つの経験相の混同の問題—『「すなお」コンプレックス』—であることが分かる。

素直Aはウィニコットが移行対象論で明らかにしたように、あるいは筆者が「すむ（澄む＝住む）—あきらむ（諦む＝明らむ）」論で紹介したように、それは「ひとりである」内的経験であると同時に保護的調和空間にかかわる外的経験でもある。そもそも素直Aの経験相はそれが内的主観的経験なのか外的客観的経験なのかを区分すること自体が意味を失う経験領域である。こうした移行現象は幼児が母親から自立する際に執着する「ぬいぐるみ」や「お気に入りの毛布」などの移行対象の問題としてウィニコットが提唱した概念だが、ホートン（1980/1985）は大人においても文字や種々の表象が移行対象として機能する様を明らかにしている。こうした大人の移行現象こそ、『内的体験』である「すむ（澄む＝住む）—あきらむ（諦らむ＝明らむ）」や洞察学習の未分節・直感的・全体的な経験相と、国家という『外的』な「信じられた共同性」をピッタリ重ね合わせる「支配の原初的形態」のメカニズムである。素直Aの経験相は人々の個人的・私秘的な「私（自

分)」の实在感・実感を支える『原基』であると同時に、社会存在としての倫理規範や秩序性が人々の内奥で機能する始源の領域であるために、それは国家秩序や支配の「正当性」の表象として政治的に巧妙に利用されてきたのである。言い換えるならば、支配の「正当性」は人々（われわれ）の私秘的な「私（自分）」の实在性（＝自我同一性）そのものと不可分にかかわり、同時にそれは「社会」が機能するために必要な人々の内的な価値規範倫理（＝超自我）と深くかかわるために、我々は支配という出来事から心的距離を取ることが『原理的』に難しいのである。

素直Aと素直Bは経験の次元や内容が全く違うにもかかわらず、経験の様式が似ているためにしばしば混同される。素直Bは一見、体験が構造化されていないように見えるが、実はそうではない。それは対人依存的な行動様式として立派に構造化（合理化）されており、西洋人の社会的な行動様式の構造化とは違うというだけに過ぎない。人間存在の原理として普遍性が高いのは素直Aであり、精神療法の自己洞察（自己観照）に必用なのは素直A（内的体験の領域としての素直さ）であって素直B（対人関係の領域としての素直さ）ではない。西洋生まれの精神分析を日本人に適用できるのも、あるいは逆に純粋に日本生まれの精神修養法・精神療法である内観・内観療法をそのままの形で西洋人に適用して深い洞察が得られるのも素直Aの普遍性ゆえである。西洋人のヘリゲル（1946/1971）が弓の「わざ」の真髄を会得する修行において重要だったのはあくまで素直Aであり、他の日本人の弟子のように師匠の言うことを対人関係的に素直に聞き入れる（＝素直B）か否かは本質的な問題ではなかった。集中内観の場の構造や面接者・内観者の「関係の有り様（正確にはかかわりの在り様）」が、素直Aを醸成し、素直Bを極力排斥する形で組み立てられている点は何よりこれを物語っている。しかし、日本生まれの「独創的」な精神分析理論—甘え理論、阿闍世コンプレックス論—がいずれも素直Aを欠いた依存的な相互関係性（すなわち素直B）を軸に組み立てられており、しかもそれで精神療法の自己洞察（素直A）を論じようとしていることは驚くべきことである（詳しくは拙書—長山2001、長山・清水2006—を参照）。日本人の「精神構造」にかかわる精神療法の専門家ですら、『「すなお」コンプレックス』の区分けが出来ず、素直Bと素直Aを混同していることを見れば、日本人にとってこの二つを理論的に区分けする作業がいかに難しいかが分かる。

素直Aと素直Bという次元の異なる経験事象を混同、あるいは取り違えるという問題は、ヴェーバーが支配論において「カリスマ体験（状態）」と「カリスマ的支配」をうまく区別できなかった問題とまさに重なる。つまり、日本においては日本人に最も重要視される倫理的な徳目—すなお—が天皇制支配を支える原理に他ならないことを見据えねばならない。

<文献>

- 阿部謹也 (1992) 読売新聞、1992年6月22日
- 阿部慎司 (1999) 『大物主神伝承論』 翰林書房
- 赤坂憲雄 (1988) 『王と天皇』 ちくまライブラリー
- 赤坂憲雄 (1990) 『象徴天皇という物語』 ちくまライブラリー
- 網野善彦・樺山紘一・宮田登ほか編 (2002) 『天皇と王権を考える 第1巻 人類社会の中の天皇と王権』 岩波書店
- 江上波夫 (1967) 『騎馬民族国家』 中公新書
- フーコー (1981-82) (廣瀬浩司・原和之訳2004) 『ミシェル・フーコー講義集成〈11〉主体の解釈学 (コレージュ・ド・フランス講義1981-82年度)』 筑摩書房
- フーコー (1984) (田村淑訳1987) 『自己への配慮 (性の歴史Ⅲ)』 新潮社
- フーコー (1994) (蓮實重彦・渡辺守章監修／小林康夫・石田英敬・松浦寿輝編2001) 『ミシェル・フーコー思考集成Ⅹ 1982-83 自己／統治性／快楽』 筑摩書房
- 五味文彦 (2008) 『全集 日本の歴史 第5巻 躍動する中世』 小学館
- 春成秀穂 (1991) 「角のない鹿—弥生時代の農耕儀礼—」 『日本における初期弥生文化の成立 横山浩一先生退官記念論文集2 (高倉洋彰編)』 文献出版
- ヘリゲル (1948) (稲富栄次郎・上田武訳1971) 『弓と禪』 福村出版
- 樋口隆康 (1999) 『シルクロードから黒塚の鏡まで』 学生社
- ホートン (1980) (児玉憲典訳1985) 『移行対象の理論と臨床—ぬぐるみから大洋感情までへ』 金剛出版
- 池上英子 (2005) 『美と礼節の絆—日本における交流文化の政治的起源—』 NTT出版
- 井上洋一 (1990) 「イノシシからシカへ」 『國學院大学考古学資料館紀要』 6巻
- 石母田正 (1956) 『古代末期政治史序説』 未来社
- 上山春平編 (1969) 『照葉樹林文化』 中公新書
- 近代日本思想研究会 (2003) 『天皇論を読む』 講談社現代新書
- 金関恕 (1982) 「神を招く鳥」 『考古学論集』 平凡社
- 小林敏男 (1994) 『古代天皇制の基礎的研究』 校倉書房
- 米谷匡文 (2002) 「津田左右吉・和辻哲郎の天皇論—象徴天皇制論」 (網野善彦・樺山紘一・宮田登ほか編) 『天皇と王権を考える 第1巻 人類社会の中の天皇と王権』 23-56頁；岩波書店
- 熊谷公男 (2001) 『大王から天皇へ 日本の歴史03』 講談社
- 倉持一宏 (1997) 『日本古代国家成立期の政権構造』 吉川弘文館

- 黒田俊雄（1976）『日本中世の国家と宗教』岩波書店
- 益田勝実（1975）「モノ神襲来－たたり神信仰とその変質」『文学部紀要 20号』法政大学文学部
- 益田勝実（1993）『火山列島の思想』ちくま学芸文庫
- 松木武彦（2007）『列島創成期 全集 日本の歴史 第1巻』小学館
- 三品彰英（1968）「銅鐸小考」『朝鮮学報』49巻
- 水林彪（2006）『天皇制史論一本質・起源・展開』岩波書店
- 水林彪（2007）「「支配のLegitimitat」概念の再考」『思想』995号、岩波書店
- 溝口睦子（2000）『王権神話の二元構造』吉川弘文館
- 村瀬孝雄（1989）「内観療法」土居健郎ほか編『異常心理学講座第9巻 治療学』340-395頁、みすず書房
- 長山恵一（2001）『依存と自立の精神構造』法政大学出版局
- 長山恵一（2004）「内観法から見た日本人心性の個別性と普遍性」『理想 No. 672』理想社
- 長山恵一・清水康弘（2006）『内観法－実践の仕組みと理論』日本評論社
- 長山恵一（2015→2015b）「ヴェーバーの支配の正当性論の再考（3）－社会科学的認識論から見た問題点の整理－」現代福祉研究、15、87-140、法政大学現代福祉学部
- 中山元（1996）『フーコー入門』ちくま新書
- 岡田精司（1988）「古代伝承の鹿」『古代史論集 上』塙書房
- 大平聡（2002）「世襲王権の成立」『倭国と東アジア 日本の時代史2』吉川弘文堂
- 崎谷満（2008）『DNAでたどる日本人10万年の旅』昭和堂
- 佐原真（1993）『騎馬民族は来なかった』NHKブックス
- 佐野誠（2007）「マックス・ヴェーバーの講演「国家社会学の諸問題」（1917年）をめぐって－国家社会学と正当の支配の四類型－」法制史研究、57、1-40、法制史学会
- 佐々木幹雄（1977）「続・三輪と陶邑」『民衆史研究』14号
- 佐々木幹雄（1981）「三輪山祭祀の歴史的背景－出土須恵器を中心として－」『古代探叢滝口宏先生古希記念古学論集』早稲田大学出版会
- 佐藤長門（2002）「倭王権の転成」『倭国と東アジア 日本の時代史2』吉川弘文堂
- 白石太一郎（1993）「弥生・古墳文化論」『岩波講座日本通史2 古代1』岩波書店
- 白石太一郎（2002）「倭国誕生」『倭国誕生 日本の時代史1』吉川弘文館
- 設楽博己（2002）「農耕の始まりと地域文化の形成」『日本の時代史1 倭国誕生』吉川弘文館
- 菅孝行（1975）「天皇制の最高形態とは何か」『天皇論ノート』田畑書店
- 鈴木隆雄（1993）「我が国の結核症の起源と初期流行について」『日本人と日本文化の形成（埴原

- 和郎編)』朝倉書店
- 高橋昌明 (1999) 『武士の成立—武士像の創出』 東京大学出版会
- 田中琢 (1970) 「まつり」から「まつりごと」へ』『古代の日本5』 角川書店
- 鳥越憲三郎 (1992) 『古代朝鮮と倭族』 中公新書
- 鳥越憲三郎・若林弘子 (1998) 『弥生文化の源流考；雲南省佤族の精査と新発見』 大修館書房
- 鳥越憲三郎 (2000) 『古代中国と倭族』 中公新書
- 津田左右吉 (1946/1968) 「建国の事情と万世一系の思想」『戦後思想の発 戦後日本思想体系  
1』 筑摩書房
- 山本義隆 (2003) 『磁力と重力の発見』 みすず書房
- 安田喜憲 (2003) 『古代日本のルーツ 長江文明の謎』 青春出版社
- 吉本隆明 (2001) 『柳田国男論・丸山真男論』 ちくま学芸文庫
- 吉本隆明 (1969/2004) 「天皇および天皇制について」『<信>の構造3—天皇制・宗教論集成』 83-  
119頁、春秋社
- 吉野裕子 (1975) 『日本古代呪術』 大和書房
- 頼住光子 (1988) 「和辻倫理学と天皇制」『淳心学報 6号』
- 徐朝龍 (1988) 『長江文明の発見』 角川選書