

資本主義勃興期における他者像 (3) —日本の場合—

荻野昌弘

第三章 新たな秩序問題

1 社会学的認識枠組み

第二章でみたように、『曾根崎心中』で描かれた一八世紀初頭の大坂では、商品交換はかなり一般化している。しかし、貨幣による対等な交換は、必ずしも滞りなく行われるとは限らない。徳兵衛のように、交換相手を盲目的に信じたために、死に追いやられる者も出てくる。徳兵衛にとって、信じていたにもかかわらず自分を裏切った九平次は、理解を越えた存在、つまり両義的な他者である。こうした「他者の両義性」の顕在化は、共同体の秩序にとって最大の危機であり、「異人殺し」伝説にあるように、共同体が、行商人のような両義的な他者を暴力的に排除したりすることで、商品経済の浸透を回避して「追憶の秩序」を回復しようとする点は、すでに第一章に示した通りである⁽¹⁾。

ただ、一八世紀初頭の大坂の場合、既存の秩序回復の方法だけでは、もはや秩序を維持することが難しいような状況を迎えている。商品経済の発達近代社会を形成を導くどころか、反対に既存の秩序を脅かす危機の根本原因となりつつあるのである。このようなとき、商品交換がもたらす秩序の危機への対処法としてふたつの方向性がある。ひとつは、失われた死者や神の記憶を取り戻そうとする運動によって、秩序を回復しようとする方向である。既存の宗教を多かれ少なかれ否定する教祖の下での新宗教運動や、新宗教ほど組織

されていない「おかげまいり」⁽²⁾のような現象は、こうした方向にある。既存の追憶の秩序が崩壊しつつあるなかで、自ら新たな秩序の形成をめざして「出立」するのが新宗教への参入者や、狂ったように踊りながら伊勢参りをする人々なのである。そこで、このように死者の記憶を取り戻そうとする運動を出立の運動と呼ぶことにする。出立者は、既存の秩序が崩壊するなかで、自ら秩序から外れた両義的な他者となることによって、新たな秩序を作り出そうとするのである（出立と出立者に関しては別の章で詳細に論じる予定である）。

「曾根崎心中」で心中する徳兵衛とはつにも出立者の要素はある。徳兵衛とはつは共に故郷を離れて大坂に住んでおり、自ら身近に感じられる死者をまつる儀礼に参加することはできない。いわば、追憶の秩序を失った存在である。徳兵衛が親方の姪と結ばれていれば、親方の身内として疑似的な追憶の秩序に入ることになったはずである。しかし、徳兵衛は縁談話を拒否して自ら死を選ぶ。それは、死者の世界に入ることによって、死者の記憶を強引に取り戻そうとする行為である。観客は、出立者である徳兵衛とはつの成仏を最後に確信することで、舞台で失われた追憶の秩序が回復されていく過程に立ち会うのである。

しかし、すでにみたように、「曾根崎心中」の物語は、神話のように死者の記憶の喚起が秩序回復につながるという構図にはもはや還元されない。なぜなら、徳兵衛とはつの心中の背後には「世間」という沈黙の空間が横たわっていることが暗示されているからである。それは、心中という行為を行為者を越えた世間によって理解している点で、

(1) 荻野昌弘「資本主義勃興期における他者像 (1) —日本の場合—」『関西学院社会学部紀要』第64号 1991年 87-93頁

(2) おかげまいりは、許可を得ずに集団で伊勢神宮に参ること、江戸期に定期的に起こった現象である。

当時としてはきわめて斬新な発想であり、そこでは、危機は舞台という限定された空間に凝縮されて表現されることで対象化される。舞台はいわば危機を表現する実験の場であり、観客はその実験に参加するのである。このように危機それ自体を対象化することで危機をまず理解しようと努めるのが「社会学的表現」であり、それは、商品交換の一般化によってもたらされる危機に対処する今ひとつの方向性を示している。ここで、社会学的表現という用語を選んだのは、制度化された厳密な意味での「社会学」のように、社会を意識的に対象化しようとする姿勢はまだ十分ではないが、少なくとも社会学的な思考の芽生えがみられるからである。

それでは、『曾根崎心中』のような文芸作品に芽生えている社会学的思考とはどのようなものであり、いかなる社会学の認識枠組みを育むことになるのだろうか。この点を考えるために、まず社会学的な認識枠組みのタイプのひとつとしてデュルケームの社会学を取上げ、これと比較しながら『曾根崎心中』に芽生えている社会学的思考の特質を明らかにしていくことにしよう。

デュルケームは、「人間は二重の存在である」といい、「個的な存在」であると同時に「社会的な存在」である人間存在の二重性を指摘している⁽³⁾。このデュルケームの指摘からただちに導かれるのは、個人と社会の分離を前提にした二元論であり、それはデュルケーム以降の社会学の基本的な枠組みとなっていく。ただここで留意しておかなければいけないことは、デュルケームは社会を個人には還元できない固有なものとして捉え、社会を実体視する傾向にあったため、個人と社会の二項対立を強調していたようにみなされがちだが、必ずしも個人と社会を対立するものとしてのみ考えていたわけではないという点である。それどころか、デュルケームが人間は「社会的な存在」であるというとき、個人は、社会から独立しており、それゆえに社会を客観視できる存在ではもはやなく、個人のなかに社会が浸透しているため、社会と密接につながった、社会と不可分の関係にあるものと考えられている。個人と社会の二項対立

は、認識論的には対立を越えた曖昧で両義的な領域の存在によって支えられており、デュルケームにとって、社会学とは、まさにこの個人と社会が重なる両義的な領域を対象とする学問であった（ほかに「社会」は諸個人の集まりであり、社会をあくまで操作的な概念として用いる方法論的个人主義の立場があるが、これも個人・社会二元論を前提としている点ではデュルケームとかわりはない）。

デュルケームの社会学に代表されるように、社会学的思考全般が個人と社会が浸透しあう曖昧で両義的な領域を対象にしている。『曾根崎心中』のような社会学的表現が明らかにした世間も、それを意識する者の外にありながら、意識する者によって構成されなければ存在しえない曖昧な領域を指している点で、社会学的思考が芽生えているといえる。しかし、世間を意識する者は、社会を対象化する自立した個人ほど世間を対象化していない。この意味で、世間の認知を可能にする思考の枠組みは個人・社会二元論的認識枠組みとはちがっており、個人・社会二元論とは異なるいまひとつの認識枠組みが存在するはずなのである。

この世間の認知を可能にする認識枠組みがどのようなものであるかおぼろげながら示しているのが、シュッツの社会理論である。シュッツによれば、「社会的現実の構造」は四つの層から成っている。まず、「私」と私が接しようとする「相手」との直接的な体験に基づく「われわれ関係」がある。そのうえに、「今、ここに」いないが私と同じように別の場所で生きており、いずれどこかで出会うかもしれない人々から成る「同時代人」の世界、いかにすれば「社会的世界」が築かれる。そのほかに社会的現実を構成する「世界」として、私に何らかのかたちで影響を及ぼすかもしれないが直接に会うことはない「先行者」の世界、そして反対に何らかのかたちで影響を及ぼすことができる「後継者」の世界がある⁽⁴⁾。シュッツは、これらの世界の構成が、いずれも私の直接の体験に根ざしていると考えて、特に「私」がいかにして社会的世界を構成するかという問題関心をその社会理論の出発点に据えた。いかにすれば、シュッツは、

(3) Durkheim E, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1985, p.23.

(4) Schutz A, "The dimensions of the social world", *Collected papers II*, The Hague, 1971, pp.22-23.

私が私の身体を越えて社会的世界に拡大していく過程を問題化しようとしたのである。

シュッツが提示した社会的世界の構成過程は、まさに世間が認識される過程そのものである。例えば、シュッツは、まだ会ったことがない X という人物について語る友人の話に基づいて、「私」が同時代人 X の人物像をつくる過程にふれて、このような人物像の形成自体が私の社会的世界の構成につながると論じている⁽⁵⁾。これは、私が日常生活における他者との付き合いを通じて世間の意向を判断していくことにほかならない。世間とは、シュッツが同時代人の世界、つまり社会的世界という概念で示そうとしている「世界」であり、私は、周囲の人々との共通の体験とそこで築かれた「われわれ関係」を通じて、同時代人、つまり世間の人々の意向を構成していくのである。

世間やシュッツの社会的世界が提示しているのは、デュルケーム流の個人・社会二元論的認識枠組みとは異なったもうひとつの社会学的思考の方向である。そこでは、デュルケームが想定した客観的な世界としての社会ではなく、個人的な体験の延長線上にある限定された空間としての世間や社会的世界が問題とされる。それはあくまで身近な他者⁽⁶⁾と共有する日常生活の実体験に基づいて構成されるため、身近な他者との関係性が重要視されることになる。そこで、近松やシュッツが示した認識枠組みを相互関係論と呼んでおこう。

2 相互関係論的認識

前節でみたように、社会学的認識枠組みには、少なくとも個人・社会二元論と相互関係論のふたつのタイプがあり、それはいずれも商品経済がもたらす秩序の危機に対して形成される。このふたつのうち、『曾根崎心中』のなかには相互関係論的な認識枠組みの萌芽をみることができる。そして、日本では、個人・社会二元論的な認識枠組みではなく、この相互関係論的な認識枠組みに基づいた新たな秩序の形成がはじまるのである。この

新たな秩序の形成を主に思想の分析を通じてみていくことが第四章以後の課題となる。

思想を主な分析の対象とする理由は、文芸に比べて思想的な表現の方が、危機をより意識的に表現し、危機克服の処方箋を具体的に提示しているからである。もちろん思想家によって「現実」の把握にちがいがあり、新たな秩序形成の計画構想も異なる以上、さまざまな思想家やその支持者のあいだの対立や闘争は不可避的である。しかし、このような相違点を越えて、個々の思想に共通した認識枠組みがしだいに形成され、それが実際に新たな秩序をつくり出していく。われわれが分析の対象とするのは、このようにさまざまな現実把握の表現が交錯し、複数の思想のあいだの闘争が繰り広げられるなかで、個々の思想家の意識や具体的な問題に対する関心のありかたを方向づけ、それに基づくかたちで秩序の形成を推進する共通の認識枠組みが形成されていく過程である。したがって、「共通の認識枠組み」というとき、異なった思想を支持する勢力が意識的に「合意形成」をした結果が問題なのではない。それは、個々の思想に通底する構造を意味しているのである。

ところで、近松の作品にすでに暗示されていた相互関係論的認識枠組みがしだいに支配的な認識枠組みとなっていくのはなぜだろうか。この問いに答える前にまず断っておかなければならないのは、江戸期に個人・社会二元論的な認識枠組みを展開した思想家がいなかったわけではないということである。例えば、五代将軍綱吉の側用人柳沢吉保の家臣だった荻生徂徠の思想には、個人・社会二元論的な思考をみることができる。しかし、徂徠の思想はその後支配的にはならなかった。そこでまず、なぜ、徂徠の思想が発展させられなかったのかを考察することで、一八世紀以降、個人・社会二元論的認識枠組みではなく、相互関係論的認識枠組みが構築されていく理由を考える糸口を見出すことにしよう。

丸山真男によれば、徂徠学の特質のひとつは「公私の分裂」にある⁽⁷⁾。ここで、「公」は「治国平

(5) ibid., p.50.

(6) ここで使われる他者という用語は、すでに用いている「両義的な他者」とはちがひ、日常生活で関係を持っている「隣人」の意味なので、「身近な」という形容をしている。

(7) 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会 1982 年 106-114 頁

天下」、つまり政治の領域、「私」は個人の内面を意味している。徂徠は公と私を区別し、公の領域ではあくまで客観的な「礼楽刑政」(制度文物の総称)が問題とされるべきだとする。これに対して、私の領域では個人の自発的な感情が解放されるべきだと主張し、当時支配的だった朱子学の勧善懲悪主義を批判して、文芸と道徳を切り離す必要性を説く。このように、一方に客観的な制度があり、他方に主観的な個人があるという徂徠の考え方は、個人・社会二元論と呼ぶうに十分値するものであり、この意味で、丸山が指摘している通り、徂徠の思想は当時としては画期的なものであった。

丸山は、個人・社会二元論に根ざした徂徠の思想に、日本の近代化の起源をみている。それは、少なくとも徂徠論が展開されている『日本政治思想史研究』では、丸山が近代思想と個人・社会二元論をほぼ同一視し、個人・社会二元論の発展が近代化に至る唯一の道だと考えているからである⁽⁸⁾。しかし、すでにみたように、個人・社会二元論的な認識枠組みが唯一つの社会学的認識枠組みではない。しかも、丸山の仮説とは裏腹に、徂徠の『政談』のなかに、すでに、もうひとつの認識枠組みである相互関係論的認識枠組みが形成されていくのに役立つように、問題が構成されていることを裏付ける一エピソードがある。丸山自身がその徂徠論の冒頭でふれているこのエピソードは次のようなものである。

柳沢吉保の領内で、ある農民が生活に困り、妻を離縁して田畑を手放した後、母を連れて流浪の旅に出る。ところが、母が病んだので、そのまま母を残して江戸に出たため、親棄の罪で捕らえられる。吉保が、お抱えの儒学者たちに、この男をどのような刑に処すべきか聞いたところ、親を捨てるつもりはもともとなかったのだから有罪とはいえないと儒学者たちは答える。しかし、吉保は納得しない。そこで、世間で飢饉が起きているときには、他の領地でも同じような者がいるはずであり、個人は罪に問われ

るべきではないと徂徠が主張する。吉保はこの答えに感心して、これをきっかけに徂徠を重用することになる⁽⁹⁾。

丸山は、この農民の行為を「一個の客観的類型として、その社会的な反復可能性において捉え、以て彼の無罪を結論し、為政者の政治的責任に問題を移した⁽¹⁰⁾」点に徂徠学の特質の萌芽をみている。丸山が指摘している通り、農民の行為の選択を飢饉が引き起こした貧困と結び付け、ひとつの「社会」問題として捉えている点は、確かに徂徠における「社会の発見」と呼ぶことができるような画期的なことである。しかし、徂徠の社会学的な思考の独創性は、すでにその可能性の芽を摘まれている。なぜなら、それは議論が親棄の罪をめぐる行われているからである。シユッツ理論の用語を借りれば、親棄の罪は、親と子が分かちあう共通の体験に基づいた「われわれ関係」にあることを前提にした倫理に由来している。これは、親棄が相互関係論的認識枠組みのなかではじめて罪として認識されることを意味している。親棄が罪とされるためには、親と子は独立した個人ではなく、運命的な関係にあると考えられていなければならないのである。

徂徠のように、相互関係論的認識枠組みで構成された問題に個人・社会二元論的な認識枠組みに基づいて答えることは可能である。しかし、徂徠が親棄の問題に対していくら個人・社会二元論に基づく解答をしても、問題構成自体が相互関係論的である限り、個人・社会二元論的認識枠組みは拡がりようがない。徂徠自身、親棄は罪であるという倫理観自体に対する疑いはまるでなかった。丸山は、徂徠の思想の発展は、その後みられなかったと指摘しているが⁽⁹⁾、これは徂徠の思想を受け継ぐことができるような知識人がいなかったというよりも、すでに関係論的な認識枠組みが形成されつつあり、その範囲を越えた思想が新たな展開を遂げることがそもそも不可能だったからである。

(8) 丸山の近代化論とその限界については、荻野昌弘「近代性と時間—モダンとポストモダン」『日仏社会学年報創刊号』1993年 6-27頁参照のこと。

(9) 荻生徂徠「政談」『日本思想体系36』岩波書店 1973年 289-290頁

親棄の罪の背景にある倫理は、実の親子関係だけでなく、一八世紀当時の人間関係全般を支えている。武家の主従関係は、独立した個人間の契約関係を越えた道徳によって支えられており、従者は主君と一体となり、主君との関係を通じてのみ外の世界と関わることができる。当時大きな議論を巻き起こした赤穂浪士の討ち入りも、徂徠は、主君の仇討ちは私事にすぎず、何よりも法の遵守が第一であるとして赤穂浪士の切腹を主張し、実際徂徠の主張通りの裁定が下った。しかし、室鳩巢の『赤穂義人録』や竹田出雲の『仮名手本忠臣蔵』のように、赤穂浪士の行為を讃える見方がむしろ支配的であり、これは主君への忠誠を尽くすことが、普遍的な法を守ることよりも倫理的だと考えられていたからである。このように仇討ちを賞賛する倫理が、相互関係論的であることはいくまでもあるまい。また、『曾根崎心中』を通じてみたように、商家も、武家の主従関係を律する倫理を模倣するようなかたちで、主従関係に基づいた組織が構成されている。手代や丁稚は親方との関係のなかであって、はじめて世間と関係を持つことができるのである。

以上のような点から、身分制秩序の下では、社会から独立した個人が存在するという発想が誕生する可能性はないようにみえる。そこで、相互関係論的認識枠組みが支配的になる理由として、「当時は身分制社会だったから」という答えが出てくるであろう。しかし、同じように身分制社会だった西欧では、個人・社会二元論が支配的な認識枠組みとなっていたことを考えると、このような解答は必ずしも適切とはいえず、主従関係に基づいた秩序の存在自体は、相互関係論的な認識枠組みの生成を説明しえない。したがって、相互関係論的な認識枠組みが形成される理由は、幕藩制の構造自体にあるのではなく、別のところにあるはずである。われわれは、それは、追憶の秩序とそれを脅かす商品経済の位置づけにあると考える。追憶の秩序と商品経済をいかに捉えるかによって、異なった社会学的認識枠組みが形成されるのである。そこで、まず個人・社会二元論的認

識枠組みがいかにして形成されるかについてみてみよう。

何度も繰り返しているように、貨幣による対等な交換は容易には成立しない。それを一挙に合法化しようと思えば、対等な交換そのものを「平等」という価値の下に規範化し、貨幣をそのための媒介手段として明確に位置づける必要がある。そして、それは貨幣に普遍性を与える個人を越えた「第三者」の手によって、はじめて可能になる。しかし、このような第三者が自然に生まれてくるわけではなく、それを一挙に生み出そうとすれば暴力を行使せざるをえない。この第三者の暴力的な創出がフランス革命や清教徒革命のような革命であり、創出された第三者とは、革命の結果誕生した「近代国家」のことである。近代国家という新たな秩序のなかで、「国民」として、諸個人は同一性を獲得し、貨幣は国家によって普遍的な価値を与えられる。こうして、はじめて、交換相手が誰であれ、共通の貨幣を認知し、お互いの「差異」、つまり生産物、あるいは所有物を交換していくことが可能になり、交換する個人は、差異の保有者として自立しているとみなされるようになるのである。ここで、国家が社会そのものとみなされるようになり、国家という社会を構成する国民は個人となる。つまり、個人・社会二元論的な認識枠組みが、革命を通じて具体的に制度化されていくのである。したがって、個人・社会二元論的な認識枠組みは、追憶の秩序を否定して、一挙に商品交換の一般化を可能にするような秩序を築こうとするなかで形成されたものだといえる⁽¹⁰⁾。

デュルケームも、革命の結果誕生した新たな共和国の秩序をいかに安定させるかという問題関心から出発しており、そこから、個人・社会二元論に基づく社会学という学問の制度化を試みるのである⁽¹¹⁾。デュルケームにとって、近代社会とは近代国家のことであり、その秩序の下で、人間は「個的な存在」であると同時に「国民」としての同一性を獲得する。したがって、デュルケームのいう「社会的存在」とは、同じ国家の国民として同一性を持ちながら、そのなかで差異の保有者とし

(10) フランスにおける個人・社会二元論の源流はルソーにある。同上 19-21 頁

(11) デュルケームの社会学が第三共和政の理論的基礎づけをめざしたものであったという点については、Donzelot J, *L'invention du social*, Paris, 1984, pp.76-86. を参照のこと。

て交換する個人のことであり、同一でありながら差異の部分を持った存在のことである。一個の人間存在のなかに、個人に固有の人格と「フランス人」という国民性を認めることは、両義的な領域が認識されたことを意味する。商品交換の進展によって顕在化した他者の両義性は、もはや不可解で恐怖を抱かせるような事態ではなく、社会的存在として理解可能なものとなったのである。

西欧が、革命によって暴力的に平等を至上価値とする新たな秩序をつくることで、商品経済の進展が引き起こした追憶の秩序の危機を乗り越えようとしたのに対して、日本は、西欧とはいささか異なる解決方法を模索した。日本では、商品交換の進展が引き起こす秩序の危機に対して、可能な限り追憶の秩序を維持できるような秩序が追求され、まさにこのための認識枠組みとして、相互関係論的認識枠組みが形成されるのである。このような意味で、町人の間で一般的になる恩と報恩の倫理も、単なる武家道德の模倣ではなく、追憶の秩序に根ざした交換の規則を規定するためのものであるといえる。そのなかでは、あたかも共同体に富をもたらした神や祖先の霊に儀礼的な返礼をするかのように、受恩者が施恩者に対して恩を返していく。恩と報恩の倫理は、追憶の秩序における生者と死者の間の交換原理を日常生活における交換原理に移しかえたものなのである。

追憶の秩序は、共同体に何らかのかたちで関わりのあった死者の霊を儀礼などによって喚起することで秩序を維持する。つまり、追憶の秩序では、生者と死者がまだ在命中に共に分かちあったさまざまな経験の記憶が、決定的な意味を持っている。しかし、商品交換の論理は、過去の記憶に拘泥しないどころか、それを否定していこうとする。ここから生じる矛盾を解消するために、少なくともふたつの方向性がある。ひとつは身近な死者たちによって表された「過去」と革命的な訣別をして、個人・社会二元論的認識枠組みに基づいた、商品交換の一般化を可能にするまったく新たな秩序をつくり出す西欧の方向性である。今ひとつは、追憶の秩序を可能な限り維持しながら、しかも商品経済の発展を全面否定しないような秩序を模索する日本の方向性であり、相互関係論的な認識枠組みの形成はその第一歩なのである。

3 究極の恩

相互関係論的な認識枠組みに基づいた秩序の模索は一八世紀にはじまる。しかし、それが秩序の危機の問題として直接に議論されるようになるのは、一九世紀になってからのことである。その議論自体の分析は第四章以後に譲るとして、一八世紀に芽生えた相互関係論的な認識で捉えられた秩序とはいかなるものか本章の最後にみてみよう。

シュッツの理論をヒントにしてみたように、相互関係論的な認識枠組みでは、行為者がいかにして社会的世界を構成するかが最大の関心事である。このような認識枠組みの下で倫理が規定するのは、行為者が社会的世界といかに関わるべきかという点であり、恩と報恩の倫理はまさにそのためのものである。ここで重要なのは、この倫理規定のほとんどが、恩を受けた者がいかに行動するべきかに関するものだということである。いいかえれば、この倫理は、受恩者、あるいは下位の立場にある者を対象にしているのである。

受恩者は、自らの親のように振る舞う施恩者の庇護下であり、あくまで施恩者を通じて世間に関わる。施恩者は、世間に対して自らの率いる集団を代表し、同時に、集団の成員である受恩者が、世間の暗黙の規範を守るよう監視する。この監視の役割のなかには、支配下にある者同士が対立したときの仲裁も含まれており、これを図示したのが、図1である。施恩者Aは、受恩者a1、a2、a3の間にもめ事が起こったとき、これを仲裁しなければならないのである。

世間には、施恩者Bがb1、b2、b3を配下に置く集団、施恩者Cがc1、c2、c3を配下に置く集団のように、Aの率いる集団と同じタイプの集団がある。ここでもし、A、B間やその支配下にあるa1、b1の間にもめ事が起こったら、どうなるだろう。AとBの率いる集団のあいだに著しい力の差があれば、弱者は強者に吸収されるか、そうでなければ消滅するであろう。しかし、両者の力が拮抗している場合、もめ事を何らかのかたちで解決することは非常に難しい。もちろん、両者の対立関係が恒常的になり、対立のなかで関係が安定する可能性もあるが、実際に何かもめ事が起こった

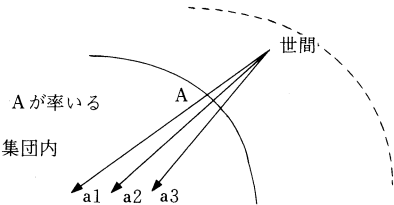


図 1

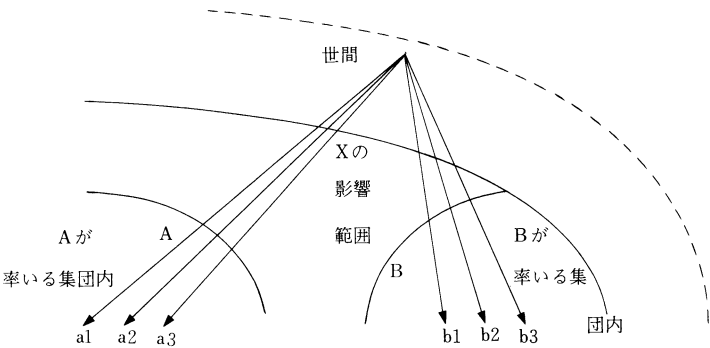


図 2

図 1、図 2 共に矢印は世間の監視の方向を表している。図 1 の場合、それは A を通じて A の率いる集団内に伝わることを示す。図 2 は、より広い世間の監視力が X を通じて、A と B の率いる集団内に伝わることを意味している。

とき、その解決を唯一可能にするのは、A と B を同時に制御できる存在である。A と B の上に A、B の施恩者である X がいれば、X が仲裁者となることで、A、B 間のもめ事は解決の方向に向かうのである。この点を示しているのが図 2 である。

このように A、B を支配下に置く X がいる場合には、A、B が X を通じてより広い世間に通じるだけでなく、A、B の庇護下にある a1、a2、a3 や b1、b2、b3 も X を通じて間接的により広い世間に関わることになる。つまり、a1、a2、a3 の上位にいる A が X という別の上位者を持てば、a1、a2、a3 の世間も自動的に拡がっていくわけである。それは、a1、a2、a3 に対する監視の目が光る範囲が拡がるということも意味し、a1、a2、a3 が A の影響下から逃げようとするのを防いで、A が組織を維持するうえで役立つ。世間は明確な境界線を持たず、至るところに拡がる可能性を秘めているが、現実には世間が拡がるためには、自ら位置している人間関係のなかで、上位に位置

している者の世間が拡がる必要があり、世間と、恩と報恩の倫理に基づいた人間関係網が連動しなければならないのである。

ところで、上の例の場合、X は自らが施恩者である A、B 間の対立に対しては仲裁者として振る舞うことができるが、自らの影響の及ぶ範囲を越えた者同士の対立に対しては無力である。また、もし、自分と同じような影響力を持つ者と対立した場合、A と B の対立と同様に、自分より上位に位置する者の仲裁を仰ぐか、さもなければ彼らと長期的な対立関係に入ることを覚悟しなければならない。これは、X のような仲裁者の影響力の及ぶ範囲には限界があり、X もその庇護下にある A や B も、常に X の影響力を越えた「広い」世間においてもめごとに巻き込まれたり、裏切りにあったりする可能性があることを意味している。このように、世間では常に他者の両義性が顕在化する可能性があり、それは、世間が個別的な行為者を越えたところに存在している点に起因している。したがって、世間において他者の両義性の顕在化

が無秩序を招かないようにするためには、世間全体を包括するようないわば絶対的な「施恩者」が、第三者として存在しなければならないのである。

このように、絶対的な施恩者が商品経済の一般化を可能にする第三者の役割を果たす点においても、相互関係論的認識枠組みは、国家という枠組み自体が第三者となる個人・社会二元論的認識枠組みとは大きく異なっている。

個人・社会二元論的認識枠組みは、本来自立した存在である個人の合意によって国家が形成されたと捉える。国家の立法機関が選挙のような制度によって、人民の信任を反映するようなくみになっているかどうかという問題とは別に、国家成立の時点で、国家はあくまで個人とは切り離された存在となる。もちろん、すでに繰り返して指摘しているように、対等な二者の商品交換が滞りなく行われることが難しいことから第三者、すなわち国家が生まれるのである以上、対等な複数の個人が実際に合意することによって国家を形成するわけではない。歴史的にみても、合意ではなく革命によって暴力的に第三者としての国家がつけられたのは明らかである。ただ、実際の国家成立の事情はどうあれ、一端、権力を掌握した国家は、あたかも人民の信任を得たかのように、独立した立法機関として機能するようになるのである。

これに対して、相互関係論的認識枠組みでは、秩序形成の単位が個人ではなく「関係」に求められるため、第三者はその関係の延長線上になければならない。したがって、第三者といっても、それは抽象的な国家のような個人と完全に切り離された存在自体ではなく、個人と密接に結びついた絶対的な施恩者になるのである。この絶対的な施恩者の探求は、一八世紀以後の思想の中心的課題となっていく。絶対的な施恩者の位置は天皇が占めることになり、一九世紀後半に天皇制国家が誕生することになることは、いまさらわざわざ指摘する必要もないだろう。ただ、問われなければならないのは、いかにして天皇制国家が誕生したのか、なぜ他でもない「天皇」が絶対的な施恩者の位置に祭り上げられたのかという点である。この点については、次章で、天皇制国家が形成される

上で、重要な役割を果たした思想の分析を通じて考えていくことにして、最後に頻繁に使われる秩序という用語について簡単に説明しておこう。

秩序が問われるのは、秩序が安定しているときではなく、秩序が危機に陥っているときである。したがって、秩序という用語を説明するためには、秩序を脅かすものは何かを問うことから始めなければならない。それでは、秩序を脅かすものとは何か。われわれの観点では、それは、死、そして死をもたらすものである。死者自体が無秩序を表しており、腐臭していく死体に何らかのかたちで意味付けが成されなければならない。さまざまな葬送儀礼や信仰はその意味付けの結果である。自然現象など死をもたらす原因となった事象も、それ自体では無秩序そのものであり、例えば洪水は川の主が起こしているのだというようなかたちで洪水を理解し、洪水による被害に意味付けがなされなければならない。したがって、社会秩序の形成とは、まず死や死をもたらす事象を意味付けするシステムを構成することである。死を意味付けするシステムに基づいて、共同生活が円滑に営まれていることが秩序安定の第一条件なのである。この意味で、聖なる空間を設定して、そこに住む死者の霊の記憶を儀礼的に喚起する制度が整っているときに、最も単純だが根源的な秩序があるとみなすことができ、これをわれわれは追憶の秩序と呼んだのである。

しかし、この条件だけでは、秩序安定の必要十分条件とは必ずしもいえない。なぜなら、どのような秩序であれ、そのなかに無秩序を引き起こす要因を孕んでいるからである。例えば、追憶の秩序では、無秩序の元凶を特定存在に結び付け、その存在を暴力的に排除することによって秩序を回復しようとする。秩序維持のために、共同体の成員の一部が犠牲になることが黙認されるのである。追憶の秩序に限らず、あらゆるタイプの秩序にこのような「犠牲者の黙認」がみられるが⁽¹²⁾、過度の犠牲者が生まれ、秩序維持のためのシステムが死者生産の装置と化してしまうと、本来、秩序を維持するための制度が反秩序的な力に転化してしまう。したがって、秩序安定の第二条件とし

(12) 犠牲者の黙認はあらゆる社会にみられるが、秩序維持のためのシステムが死者生産の装置に化してしまう典型的な例として、カンボジアのポルポト派による虐殺を挙げることができる。

て、黙認される犠牲者の数に歯止めを掛ける装置が十分に機能している点が挙げられなければならない。

ところで、『曾根崎心中』の主題も心中、つまり死であり、それは商品経済の進展が孕んでいる暴力によって引き起こされたものである。この商品交換の進展による無秩序の拡がりを理解し、これに対処しようとするなかで、世間による生活空間の認識や恩と報恩の倫理が生まれてきたのである。それは、追憶の秩序とは異なる秩序が模索されていることを意味している。一八世紀に新たな「秩序問題」が生じていたのであり、この秩序問題にたいする解決の糸口をみつける思想的過程が、今後のわれわれの大きな関心の対象となるのである。