

## 〈日本〉

大澤 真幸

〈日本〉なる社会空間は、共在する身体に場あたりに規範をもたらす巧妙な「社会技術」(‘togethernessの優越’)によって、被覆されている、と分析されてきた。しかしこの社会技術の内実が、さらに説明されねばなるまい。本稿は、折口信夫の「まれびと」論などに手掛りを求めることによって、この社会技術が、我々が「第三者の審級の前向的投射」と呼ぶ機序の一つの特殊な現象形態であるということを示そうとするものである。また〈日本〉が、普遍化された規範の帰属点となるような超越的な場所に、第三者の審級を切離しえなかった原因について仮説が略述される。

1

【1】かつて橋爪大三郎〔1985a〕は、〈日本〉という社会空間の異様性を解明するために、そこを支配する基本原理を‘togethernessの優越’の名のもとに抽出した。‘togethernessの優越’とは、複数の身体が共在したとき、共在する各身体が、それらの行為を支配する規範的形式を、互いに、両立可能なものたりうるまで、無際限に変更してしまう傾向性のことという。橋爪に依れば、この原理は、身体の非常に包括的な共在を可能ならしめる「有効な社会技術」として作動する。

この原理の下では、諸身体の共在は、まさに共在という事態そのものによって、それらの諸身体を一つの「ルール環<sup>(1)</sup>」として構成するような規範を、場あたりに、効果してしまう。言い換えれば、この原理の下では、機会的に集合する身体達は、その度に、その中のどの特定の身体（個体）にとっても所与性をもったものとして映現し・且つどの特定の身体（個体）に対しても「学習する」ことが要求されているかのように映現する・判断（規範）を、自ら自身に対してもたらしてしまうのである。

しかし、この原理が作用している空間では、規範の選択性を帰属させるいかなる審級も、実体的な超越性をもったまま恒常的に保持され続けることはない。というのも、この原理に依れば、どの身体も、その行為を支配する任意の規範的形式を——他の身体との共在を脅かすときにはいつでも——解消すべく準備しているのだから。つまり、いかなる規範的形式も、身体を超時空間的に捉える一貫した戦略とはなりえないのである。

だから、‘togethernessの優越’の原理によって身体の集合にもたらされる規範は、臨界的な条件下にある規範であるといえよう（したがって、また、これによって実現される「ルール環」も、臨界状態に於けるそれである、といえる）。それは、規範の特性たる理念的な超越性<sup>(2)</sup>を極小値しかもちあわせないといえるからである。このような、〈日本〉の社会空間を覆う殆ど非規範的な規範を、山本七平〔1977〕は「空気」と呼んでいる。それは、「空気」のように、間身体的空間に充満していながら、その存在を自覚的に指示されることもなく、にも関わらず「気圧」のような力によって人々の行為を拘束する

のである。

‘togethernessの優越’は、橋爪によって仮設的に前提された一個の公理ではあるが、日本の社会で現に我々が認めうる諸事実と符合しているようであり、きわめて説得的である。さらにそれは、いくつかの有望な日本社会論とも整合している<sup>(3)</sup>。

【2】しかし、この原則が効果しうる「ルール環」は、第一次的には身体の局所的で機合的な集合の域を越えることがないため、この原則が社会の総体的な編成原理となるのは、実際上困難であるかにみえる。だが、橋爪によれば、これまた‘togethernessの優越’に支配された<日本>固有の「権力工学」たる「天皇制」が、この難点を克服してしまう。各局所的なルール環（を代表するような神的形象）が、再び‘togethernessの優越’の原理のもとに集合して一つの包括的なルール環を構成するのが天皇制である。即ち天皇制は、‘togethernessの優越’を多層化したところに成立したということになる。天皇は、諸ルール環（神々）のtogethernessを体现できる特権的な身体であり、それゆえに、<日本>という社会空間を被覆する「規範」の正統性の備給源である。

さて、以上の如く‘togethernessの優越’の原理を把握しておく、橋爪に依れば、それは、<日本>に固有な諸現象——<日本>が神話的な上代から今日まで土俗の王権たる天皇を伝ええたこと、<日本>のみがほぼ西欧に匹敵する中世を持ちえたこと、<日本>が「資本主義」化に成功したこと、そして<日本>について一度も都市国家が形成されなかったこと——を理解する良い拠点となる。

【3】だが、‘togethernessの優越’は原本的な困難をかかえこんでいるようにみえる。この原理は、どの身体にも端緒的には規範的形式の決

定権を与えない。各身体は、まずは他の身体を支配する規範的形式への同調のみを指向する。だがしかし、全ての身体が、このような指向性によって方向づけられているとき、規範は未決のまま開かれてしまうだろう（規範の「過小決定」とでもいうべき事態である）。とりわけ、その上で諸規範を発効させることができるような、制度的な基盤が不十分にしか形成されていない、未明の段階では、事態は深刻だったに相違ない。

‘togethernessの優越’は、しかし、<日本>という社会空間に現存する事実である。だが、身体の共在が、規範を結像させる機序は単純ではないはずだ。それは、どこからか、規範に対する決定権をもった審級を（たとえ規範がその場限りのものに過ぎない場合でも）導入しなければならぬからだ<sup>(4)</sup>。

## 2

【1】以上の問題を考察するためには、規範成立にとって前提となりえた制度・の影響を極小化できるような、原緒的な位相をまずは分析の対象とするのが良いだろう。

ここで、折口信夫の周知の「まれびと」論が、思考のための手掛りを与えているように思われる。少なくとも次の二つの理由で。

第一に、折口は、「まれびと」なる神的形象への信仰をとりわけ「国文学の発生」を説明するものとして理解しているわけだが、その際彼が問題にしているのは、発生という歴史的出来事の記述ではなく、国文学という表現のもつ規範的形式の存立機制だったからだ。たとえば、折口は、「発生」という語の意義を次のように論じている。

「一度発生した原因は、ある状態の発生した後も、終息するものではない。発生は、

あるものを発生させるを目的としてゐるのでなく、自ら一つの傾向を保って、唯進んで行くのだから、ある状態の発生したことが、其力の休止或いは移動ということにはならぬ訳である。だから、其力は発生させたものをその発生した形において、更なる発生を促すと共に、ある発生をさせたと同じ方向にやはり動いても居る。だから、発生を終へた後にも、同じ原因は存してゐて、既に存す状態をも、相変わらず起し、促してゐる訳なのだ。」(折口信夫〔1955:7巻227-228〕)

つまり「発生」という語を、歴史的というよりむしろ論理的な意味において理解しなければならない。さらに、折口は、「まれびと」なる形象が、彼の設定する問題の地平においても特別な必然性を次のように論じている。

「ただ今、文学の信仰〔「まれびと」への信仰〕起原説を最、かたくなに把って居るのは、恐らく私であろう。性の牽引や咄差の感激から出発したとする学説などとは、当分折り合へない其等の仮説の欠点をみてゐる。さうした常識の範囲を脱しない合理論は、一等大切な唯の一点をすら考え洩らして居るのである。音声一途に憑る外ない不文の発想が、どういう訳で、当座に消滅しないで永く保存せられ、文学意識を分化するに致ったのであろう。…口頭の詞章が、文学意識を発生するまでも保存せられて行くのは、信仰に関連して居たからである。信仰を外にして、長い不文の古代に存続の力を持つものは、一つとして考へられないのである」(折口信夫〔1955:1巻124〕)

ただ「まれびと」のみが、表現に「当座に消滅しないで、永く保存せられ」るに致る形式性を宿らせることができると、折口は見なしてい

るわけである。ここで留意しておいて良いのは、折口が、文学の起原を個体の内的状態(「性の牽引や咄差の感激」)に帰する「主観主義」的発想を斥けているということである。折口によれば、個体の内面を発振源とする表現は、「文学の定型〔形式〕を形づくる事はない」。

第二に、「まれびと」は、天皇の身体と部分的に重合しており、ために、天皇制は「まれびと」への信仰によって内的に支持されていたと考えることができる。たとえば、記紀文献中に現れる最古の「まれびと」として、折口は、スサノヲをあげている。また折口によると、「まれびと」(の一部)は、やがて、流離する貴種(貴人)なる像を結晶させる。流離する貴種とは、天皇の宮廷から追放されて、諸共同態の間を流浪する身体の像であり、それは、必ずではないにせよ多くの場合、宮廷へと回帰して、権力の座に着く、とされる(『源氏物語』の光源氏はこの典型である)。流離する貴種としての「まれびと」のこの運命は、テーバイ王オイディプスの運命に相似している。

【2】「まれびと」は折口の定義によれば、「来訪する神」である。即ち、「第一義では海彼岸——普通の意味では、これを常世と呼ぶ——から周期的に来临し、古代の村々の生活を幸福にして還って行く霊者を意味している」(折口信夫〔1955:12巻326-327〕)

つまり、「まれびと」の最も主要な特徴は、その身体が共同態の<外部>に在ると想念されているということ、<外部>から共同態の内へと来訪する存在であるということ、である。だから、これを山口昌男が述べているようなトリックスター・ヒーローの一亜種とみなすことも無論できる。それは、共同態の<内部>に在る身体のどれにとっても、彼等とは準位を異にする一種の第三者の如く映現せざるをえないだろ

う。

ここで、我々は、考察を慎重に進めるために、まず、原始的共同態にとっての〈外部〉の意味論的位置価値を確定しておかなければならない。原始的な共同態は、正／負の規範的な形式的弁別を土地の上に投影し、共同態の内部／外部の差異（区別）によってこれを可視化する。共同態の内部とは、少なくとも一つの規範によって許容される行為形式をとる身体達の空間（規範随順的な身体達が棲まう空間）であり、外部とは、最も強い意味で規範上許容されざる行為形式によって特徴づけられる身体達の空間である。共同態は、規範上の対立の形成と相即して、土地に対する構造化を実現するのである。だから、〈外部〉の身体たる「まれびと」は、第一義的には、規範的な負性を意味論的に刻印されているということが出来る。（それに対して、共同態に内属する身体は、折口の体系では、しばしば「あるじ」とよばれる形象によって代表される。）

【3】さて、身体の律動が、規範的形式を宿した（文学的）表現として定着するのは、具体的には「まれびと」を含む身体のいかなる布置関係においてであろうか。

折口は、この点を、沖縄本島における「村をどり」の記述によってよく示している。ここでは、踊りが、表現効果を獲得するのに（即ち表現としての形式性を得るために）、独立した三つの身体の併存が要求されている。即ち、長者（チョウジャ）の大王（ウフッシュユ）、儀来（ギライ）の大主（ウフヌシ）、そして親雲上（ベイチン）。

「長者の大主は、其村の祖先と考へられて居るもので、白髪の老翁に扮してゐる。これが村おどりの先導に立つ一行の頭である。この頭が舞台に上ると、役名を親雲上と称

する者が迎えてもてなすのである。…多くの土地では、親雲上が大王を迎えて後、扇をあげて招くと、儀来の大主が登場して五穀の種を親雲上に授けてさる。」（折口信夫〔1955：1巻29〕）

折口が看破しているように、ここでは「翁＝まれびと」の身体が長者の大王と儀来の大主へと二重化されている。それに対して、「まれびと」を迎えるあるじが親雲上である。ここでとりわけ興味深い折口の指摘は、二重化された翁の一方、儀来の大主が、三番叟の起原をなしていることである。三番叟とは、折口〔1955：1巻他〕が説得力ある論証の末至った結論によると、翁のもどき役に他ならない。もどき役とは、「して方」に対して「脇方」に相当する役柄である。「もどく」とは、「ものまねする」ことを意味する。つまり、もどき役は、して方（翁）の身体の運動をただ反復するのだ。折口〔1955：2巻411〕の言い方を借りれば、翁のもどき役たる三番叟は、「翁の訳を複演する」のである。だから、二重化された翁の一方たる儀来の大主はもう一方の翁の身体の律動を移転させて、定位させる座として位格をもっているのである。内部の身体＝あるじ・に対称的な〈他者〉として対峙するもどき役の身体は、それ自身によっては、表現に、規範的な形式を、従ってまた「意味」を、宿すことができないかのようだ。形式は、翁（いわば真の「まれびと」）＝〈外部〉の身体によって与えられたものとして、即ちその規範的形式が含意する選択性が、「まれびと」にいわば認可されている限りで、定着することができるのである。「反復」という構成は、形式のこのような受容関係にみあうものだといえる。直接あるじに現前する形式は、既に与えられたものとして、常に「起源」から乖離している。（形式の受容関係の覚識が、ある閾値を越

えて高まったとき、「まれびと」は、自己の「真の姿」を外化せしめられ、その形象を二重化させるに至ったのではあるまいか。折口〔1955：3巻248〕は、「翁は元来して方の役目のやうに見えるが、実は脇方で始めたもので、脇役者としてをつけた、と見なければならぬ」とのべている。）だから、結局、規範的形式に相関して受胎する「意味」は、もどきの身体に於いて実現するが、その「起源」は、「まれびと」へと帰属せしめられるのである。（その際、「まれびと」の身体が内部の身体〔あるじ〕に対称的な形では現前することは回避されている。それはもどきの身体を通じてさえも透視されない。つまり、もどきの身体は、「まれびと」の身体の挙動を機械的な反復によって再現するのではなく、いわば差異をともなった反復とでも呼ぶべき仕方では振る舞うのである。たとえば三番叟は「〔翁〕の言うところを、異訳的に、ある事実におしあてて説明する」（折口〔1955：2巻411〕）。

表現の形式が定位するときに見られるこの構成——身体以上の如き布置関係——は、近世に於いても、おそらく基本的には保存されている。このことを、近世の演劇表現である歌舞伎について、確認することができる。渡辺保〔1974〕に依ると、歌舞伎の舞台には、観客の視線が（必ずしも自覚されることなく）常にそこへと集中している・特別な点——渡辺はこれを「中心」と呼ぶ——がある。この点に直接身体をさらすことができる役者は、座頭（一座の統率者）に限られ、この点で正面をきることができる役も、翁の他ごく一部のもの〔いずれも座頭が演ずべき役と決まっている〕に限られている。しかし、この点は、常に演技する諸身体の関係がそれとの関係で決定されているような基準点であり、実際、観客の視線は、知らず知らずのうちにも、そこへと差し向けられてしまう<sup>(5)</sup>。こ

の点の特別な意義を、渡辺の次の論述から知ることができる。

「その〔中心の持つ〕意味は、歌舞伎というもののもっとも神話的な部分である『三番叟』をみるとよくわかる。『三番叟』で翁になった一座の統率者（座頭）は、この『中心』である舞台正面にきて平伏する。この礼は、そそっかしい現代の観客が自分たちに対して礼をされたと思って拍手するようなものではない。観客席の屋根の上にある檣に対して行われる礼である。檣は政府が興行を官許した表示であると同時に神の降臨する場所〔所謂「神の依り代」である〕を示すものであり、この礼はいわば降臨する神への拝礼である。神がもしこの拝礼に応えられるとすれば、そのまなざしの不可視な巨大な線の舞台へ落ちる場所がすなわち『中心』である。」（渡辺〔1974：21〕）

だから、降臨する神、一種の「まれびと<sup>(6)</sup>」が、認可するかぎりでは、表現の形式は、実現されるのである<sup>(7)</sup>。「まれびと」による認可は、直接には、三番叟への「まれびと」の承認という形態をとっており、かかる形態は、「村をどり」に於いて、既に萌芽的に準備されていたものだった。興味深いことに、このような認可の下で実現される・表現の形式を、渡辺は、「倫理的」なもの、即ち規範的なものである、と論じている<sup>(8)</sup>。

【4】以上の諸連関は、諸身体の共在 togetherness が規範的形式を効果するときには作動している精妙な技術を暗示しているように思われる。共在する身体たちは、おそらくそれら自身が構成した・幻想的な対象たる〈外部〉の身体によって、与えられたものとして、つまり〈外部〉の身体に認可されたものとして、自らを支配す

る規範的形式をもたらすのである。つまり、  
〈外部〉の身体に媒介させることによって、共  
在する身体は、規範的形式を、実在的かつ正統  
的な秩序として、自らに対して君臨させうるの  
だ。

このような「技術」は、〈日本〉にのみ固有  
に存在するわけではない。原始的な共同態は、  
多くの場合、これと類同の「技術」を知ってい  
る。

たとえば、Sahlins〔1981=1984〕は、ハワ  
イ、フィジーなどオセアニア一帯に広く分布し  
ている王の「外來說」とでも呼ぶべきものを分  
析している。王とは、言うまでもなく、共同態  
の規範的形式の選択性がそこに帰属せられるよ  
うな特権的身体である。王は、それら諸地域で  
は、共同態の〈外部〉から来たものとして想念  
されている。神話は、王がどこかしら〈外部〉  
の土地から到来したと、説いているし、また実  
際「フィジー人は、しばしば首長が土地の『異  
人』『ヨソ者』またはたんなる『客』であるとい  
う」(Sahlins〔1981=1984:54〕)。しかも  
王の身体は、〈外部〉に対応した規範的負性  
によって特性化されている(例えば、王は、女の  
不当な略奪者であったり、食人種であったりす  
る)。

〈日本〉の位置は、これら諸社会空間を含む  
一般的文脈の中で、捉えられるべきであろう。

【5】我々は、〈外部〉の身体による媒介が、  
共在する身体に規範をもたらす特殊な「技術」  
をみてきた。しかし、何故、〈外部〉の身体が  
規範を正統かつ実在的なものとしてもたらしう  
るのか。あるいは何故、〈外部〉の身体に媒介  
されることで、規範が正統かつ実在的なもの  
として確立されたと想念されうるのか。すでに確  
認しておいたように、〈外部〉の身体は、規範  
的な負性によって特性化されている。規範的な

負性を担ったこのような媒体による規範の正統  
化は、つまるところ、「嘘つきのパラドックス」  
と同形な決定不能な循環を結果するだけである  
はずだ(厳密には、この関係は次のような相互  
言及的な循環に近い。A:Bの言うことは本当  
だ、B:Aの言うことは嘘だ)。このような循  
環にもかかわらず、規範的な形式が正統化され  
るのは何故か。あるいはむしろ、こう問うべき  
かもしれない、原始的な共同態が、まさにこの  
ような意味論的な循環によって規範を正統化し  
えたとして理解できるのは何故か。

### 3

【1】〈日本〉という社会空間に支配的な社会  
技術、身体の共在togethernessが規範を決定す  
るという技術、これがいかにして可能か、ここ  
に我々が最初に立てた問があった。我々がかね  
てから論じてきた「第三者の審級の前向的投射」  
のメカニズムが、この問に対する有効な解を示  
唆しているように思われる。(大澤真幸〔1982a,  
1982b, 1985a, 1985b〕)

身体の作動させうる最も原始的な操作として、  
我々が求心化—遠心化作用と呼んできた、志向  
作用の一種の複製機構がある。あらゆる志向作  
用は、事象をこの座にある身体の近傍の内に配  
列させた相で把握するが、このような身体の志  
向作用の有する自己中心化の動きが、求心化作  
用である。だが、身体は、同時に「近傍の中心」  
を他の座へと移転させうるのであり、このよう  
な作用が遠心化作用である(ピアジェの言う  
「脱中心化」とは、位相を異にするので注意さ  
れたい)。遠心化作用とは、ある志向作用が、  
〈他者〉(異なる志向作用)を、自同的な志向  
作用の一つの可能性として覚知してしまう力能  
であるといえる。だから、この両作用によって、  
共在する身体たちは、一つの間身体的連鎖の内

に言わば編みこまれてしまうのである<sup>(9)</sup>。

さて、身体に求心化—遠心化作用が存在するとすれば、志向作用が差し向けられた所知は、一つの間身体的連鎖上で同時に生起する多数の志向点（志向作用が所属するものと現識化されている場所<sup>(10)</sup>）に共帰属するものとして、認知されざるをえない。この所知の共帰属性をいわば「バネ」として、どの特徴的な志向点からも独立し、かつ（共在する）諸志向点を積分して代表するような、超越的身体が、ある特定の所知の統握の様式に「正統性」を備給するような位格をもつものとして擬制される（あるいは、少なくともそのような蓋然性がある）。このような超越的身体の座が「第三者の審級」であり、これを構成する一連のメカニズムを「前向的投射<sup>(11)</sup>」と呼ぶわけである（詳しくは大澤〔1985a, 1985b〕）。

要言すれば、身体が具備する二重の作用によって、共在する身体（〈他者〉）たちは、同一の志向作用の多様な可能性として（再）規定されてしまうのである（そのような蓋然性を持つのである）。各身体（の志向作用）をそれに下属する一つの可能性として措定してしまうような同一者・として想念される特権的な身体の座、これこそ「第三者の審級」に他ならない。

前向的投射は、それゆえ、身体の共在が、その共在を通して規範を効果してしまう機序をなしているといえる。「第三者の審級」は、その本態からすれば共在する身体達の関係そのものだから、必ずしも、具体的な像をもって結露しているわけではない。それは、措定困難な「雰囲気」の如きものとして、身体達の間に拡散しているときもあるだろうし、また抽象的な実体として析出されることもあるだろう。だが、それが、原緒的な準位で、しかも十分強度の高

い・そして十分多くの志向作用の全体を代表するものとして現れるときには、具体的な像をもった「実体」として、擬制されることになるだろう。おそらくは、原始的な構成をもつ社会は、第三者の審級を投射するとき、屢々、その具体的な像を、先にみてきたような〈外部〉の身体として、結晶させるのではなからうか<sup>(12)</sup>。

【2】前向的投射を、日本人なら誰でも知っている儀式によって例示してみよう。「かごめかごめ」として知られているこの儀式は、今日では児童の遊戯としてさえもめったに見掛けないが、民俗学の知見によれば、それが、本来は、共同態に規範的判断をもたらす社会的装置だったことは、疑いようがない。今日残存する形態においても、「かごめ」は、一種の「命名儀式」を擬態するものであるとみることができる（「うしろの正面だあれ」）。命名判断（「これはaである」）は、判断の原子とも言うべき原基形態であり、それによって所与（これ）は、特定の規範的形式（a）において措定される。（身体を「固有名」によって指示することのこみいった社会的含意についてはデリダ〔1967=1972〕の興味深い考察が参考になる。）のみならず、柳田〔1975-1980：19巻66〕に依れば、場所によっては、「かごめ」は、一種の「占い」として、もっと複雑の規範的判断をもたらすのに利用されていたらしい。

柳田に依ると、「かごめ」は、中央の一人の身体に神を依らしめる技術である。その中央の一人の身体は、神にとっての「依り代」をなすわけである。このような「依り代」を目標に外部から来訪する神は、無論、折口の言う「まれびと」に他ならない。判断は、この「まれびと」たる神に帰属するものとしてもたらされるのである<sup>(13)</sup>。

このような中央に置かれた身体が「まれびと」



の依り代となりうるのは、その身体が、共在する諸身体の志向作用（まなざし、声の聴取）の交錯する場におかれることによって、その個体的な同一性を喪失するまでに、自らの志向作用を共在する身体の方へと遠心化させてしまうからである。その特権的身体は、共在するどの身体でもありうるものにまでいわば自身を拡散させてしまうのである。柳田は、「かごめ」の類に属する儀礼的遊戯の様子を次のように記述している。

「…仲間の中で一番朴直なる一人を選定して真中に座らせ、之を取り囲んで他の一同が唱え言をする。多くは神仏の名をくり返し、又は簡単な文言もあります。こんな手軽な方法でも、真中の若者には刺激がありまして、二三分も単調な詞をくり返す中に、所謂催眠状態に入ってしまうのです。さうすると最初の中は、『うん』とか『いや』とか一言で答えられるものばかりを尋ねますが、後には一段と変になって色々なことをしゃべるさうです。後暫く寝かせて置くと、いつの間にかもとの通りに復すると申します。」（柳田国男〔1975-1980：20巻340〕）

中央に座す特権的身体は、個体的な同一性を解体し、遠心化作用を極大化することによって、逆に、他の共在する身体の方からも無際限にそこへと遠心化できるような特別な部位をなすはずだ。かくて各身体は、その特権的身体の志向作用において自らを見出してしまうわけである。無論、この特権的身体の志向作用は、直接に（逆立の契機をはさまずに）共在する諸身体の志向作用と同置されるわけではない。というのも、同時に、各身体は、共在する他の身体（この身体自身また特権的身体へと無際限に遠心化している）へも少なからず遠心化しう

るため、むしろ、自らを、特権的身体の一機能分枝として覚知するはずであるから。こうして、この特権的身体を通じて告知される判断が、各身体にさながら共同化されたる規範であるかの如く聞かれてしまうのである。「神」は、そのような規範が帰属する場所として逆投影的に擬制され、身体の直接の共在から独立した実在性を得る。「神」は、第三者の審級の一形姿であり、「かごめ」は、前向的投射を制度化された儀礼の内へ転移させた形態で実現しているのである<sup>(14)</sup>。

【3】第三者の審級の構成機序を以上のようなものとして想定するならば、原始的な共同態において、かかる第三者の審級（を占拠する身体）が、（例えば「上」ではなく）＜外部＞に由来する身体として観念されることになった必然性も理解しうる。

前向的投射は、身体（のある志向作用）が、自己にとって異和的な可能性（＜他者＞）を、それ自身一種の＜自己＞として発見してしまう前規範的作用（遠心化作用）に依存していた。規範が成立してくる位相においては、身体が、かかる作用を、（ある水準で）如実に覚識していることが、規範成立の要件をなすのである。ある身体にとって親和的（非異和的）領域（ある意味で、「自己」として指示し・ふるまいうる領域）とは、広くも狭くもありうるだろうが、その身体を支配するある規範が弁別（許容／非許容の弁別）の対象としうるような空間・に内属する身体たちの集合（ルール環）であると考えて、ここではさしつかえないだろう<sup>(15)</sup>。ところで、第三者の審級は、その作用圏に内属するどの個別の身体からも、その個別の身体にとって異和的な可能性（＜他者＞）を含みこんでいるものとして覚識されている——そのような異和的な可能性が第三者の審級に帰属すると見な



された志向作用の一特殊場合と意識されているという意味において——ときにしか、実在的な次元として存立することができないのだった。第三者の審級の必須の要件をなしているこのようなく他者性>は、規範的な空間の中では、規範的な非許容域に内属する身体として、転移されて表示され・意識されるより他にあるまい。第三者の審級にある身体が、原始的な準位では、<外部>に在る身体（規範的負性によって特徴づけられた身体）として了解されてしまうのは、おそらくこのためである。

『遠野物語』は、共同態に内属する身体が、「まれびと」と呼ぶにはあまりに未分化なく外部>の身体を発見してしまう話を数多含んでいる。たいていの場合、<外部>の身体を発見した成員は、発見の反作用として、あたかもその<外部>の身体の代理人のように、共同態に規範的な判断を（多かれ少なかれ）供給しうるような資格を得る。例えば、

「上郷村に河ぶちのうちと云う家あり。早瀬川の岸に在り。此家の若い娘、ある日河原に出で、石を拾いてありしに、見馴れぬ男来り、木の葉とか何とかを娘にくれたり。背高く面朱のやうなる人なり。娘は此日より占の術を得たり。異人は山の神にて、山の神の子となりたるなりと云えり。」

この物語にたいして吉本隆明〔1968：73〕は、「娘の<つき>の能力を真に統禦するのは、遠野の村落の伝承的な共同幻想である」とコメントしている。おそらくこの指摘は正しい。しかし、この共同幻想を可視化するのに、娘が遠心化作用（<つき>）によって同一化できるような共同態にとっての<他者>の身体の媒介が必要であったということを見逃してはならない。

#### 4

【1】‘togethernessの優越’が支配する<日本>という社会空間では、規範の選択部が帰属する審級が、実体的な超越性を十分に獲取するに至っておらず、おそらく、規範は見てきたような機序に従って常に生産され続けている。このとき、規範を与える（と観念される）第三者の審級としては、必ずではないにせよ、屢々、とりわけ前提となる制度的基盤の発達の程度が低い段階では、<外部>の身体が要請されるのである。このことは、論じてきたような我々の理解によれば、規範を生産する・身体の原始的機序から、説明される。

無論、既に述べたように、このような技術は、<日本>にのみ固有に存在したわけではなく、原始的な共同態では、殆どどこでも見出すことができる。とは言うものの、我々は、<日本>が、これら原始的な共同態と同一の社会構成をとっていた、と主張するものではない。

第三者の審級が超越的な実体性を得れば、身体は規範的な形式をもたらすのに原始的な機序に頼る必要を失う。このときには、第三者の審級が、いわば身体の内在的な作用の準位から切離されて、なお自存するかの如く映現してはならない。ここでは、もはや、第三者の審級は、<外部>としては、特性化されない。それは、むしろ、内/外の弁別（つまり規範上の正/負の弁別）から独立しそれに総体として言及できるような・超越的な場所、にあると了解される。例えば、天空に。

<日本>という社会空間は、この第三者の審級の切離を、「天皇」の身体の超越性によって実現しようとして挫折したのである。天皇は、おそらく、身体の内在的な作用の場から不完全に切離された第三者の審級である。結局、天皇は、希薄な、実質をもたない中空の中心として、

〈日本〉に君臨する。〈日本〉は、第三者の審級の切離を、天皇制によってかなり獲保しえたという点では、原始的な共同態よりも複雑な社会構成をもつが、それを完遂しえなかったという点においては、原始的な共同態と相似している。

天皇制のこの両義性は、「まれびと」スサノヲの両義性とよく対応している。スサノヲは既に述べたように記紀文献中最古の「まれびと」である。しかし記紀が、天皇制を正統化する物語として、土着の神話をかなり改竄していることも間違いない。その結果としてスサノヲには、奇妙な二重性が刻印されることとなったと思われる。スサノヲは、葦原中国に対する「まれびと」であり、神話では葦原中国に対するスサノヲの外在性が強調される。他方、スサノヲは、皇族の直接の祖先たるアマテラスの弟であり、高天原の出身であるから、天空の秩序にも属している。しかも、興味深いことに、大林〔1984〕によれば、神話の祖型では、スサノヲは高天原にとっても「まれびと」であり、高天原を外部から襲うものであったらしい。この祖型では、アマテラスは、天空を代表する超越的身体であるというより、高天原という土地の内部を代表する身体（土地の女）であり<sup>(16)</sup>、外来者スサノヲによって制圧されるのである。後になって、スサノヲは、高天原に対する「まれびと」としての性格を消去せしめられ、アマテラスより劣位の神へと——丁度国家にとっての「まれびと」なる範疇の相対的重要性の低下を反映するかのようにして——貶められるのだ。

【2】しかし第三者の審級が、その生産の現場から切離されるのは、いかなる機序によってなのか。〈日本〉はつまり何において「挫折」したのか。本稿を閉じるにあたって、この点について簡単に仮説を述べておくことにしよう。

私見によれば、第三者の審級の作用圏（第三者の審級に帰属するとみなされた規範に随順する身体の集合）として構成された諸共同態は、規範的に正負の両価性を充当された対象<sup>(17)</sup>を、外部へ移転し、かつ外部から吸入しようとするような傾動（贈与—略取への傾動）を、いわば帯電させる。このことは、当然の帰結として、諸共同態間に、贈与の連鎖を産むだろう。贈与は、——今は結論だけ述べれば——、各共同態からみた第三者の審級の積極的な実在性を著しく高める効果を持つ。のみならず、それは、贈与に参与する二つの共同態を、同一の「第三者の審級の作用圏」として実現してしまう。贈与は、相対する二つの共同態を接続し、一つの第三者の審級に服属する部分として構成するのであり、言うなれば「第三者の審級の作用圏」に対して一種の複製機構のように作用するのである。

このような贈与による接続が各所で持続的に起こり、かつ第三者の審級がこの贈与の連鎖を通じて時間的にも空間的にも安定的にその意義を保存しているならば、蓋然的な効果として、第三者の審級を占拠する身体は、どの第一次的なルール環たる諸共同態にも専一的には帰属しない独立した実在性を帯びた相で、擬制されることともなろう。このようにして第三者の審級は、端緒的な生産の現場から切離されうる<sup>(18)</sup>。

このような効果は、贈与の連鎖がその具体相を個々の共同態からは見通せないまでに大域的でありながら、なお一個の全体として自存するかのとき相貌を内属する諸身体に与えない限り期待できない。だから、以上の機序に伴って、個々の諸共同態からは独立した贈与の連鎖の端点が擬制されるだろう<sup>(19)</sup>。言い換えれば、連鎖の全体を代表する切離された第三者の審級（を占拠する身体）は、贈与の連鎖の端点としても

機能するはずである。

以上の仮説は、強大な王権では、しばしば王の身体が、そこから贈与が始まる、あるいは物財や女性の贈与がそこへと至る、社会空間上の特異点をなしているという事実をよく説明する。以上の機序は、ポランニーが「再分配システム」と呼んだ状態に社会空間を編成するのである。たとえば、しばしば王族に対してのみ近親相姦が、許容ないしは選好され、それに聖性が認められてさえいる。かかる制度は、上野千鶴子が強調するように、女性の贈与を王の身体へと向けて一方的に構成するものである。即ち王の身体は、「ちょうどブラックホールのように、すべての女を吸収して、再び外へ出さない」（上野〔1985：275〕）。

上野も論じてするように、王権の完成度は、贈与の端点として王権が確立している程度にほぼ応じている。王の身体を〈外部〉に由来するものとして了解する原始的な王権社会でも、王の身体は、まず共同態の内部の身体からの贈与の受け手（あるいは場合によっては内部の身体への贈与の与え手）として現れる。例えば王は、所謂「創設婚」によって、土地の民からの女の贈与の受け手となる。フィジー——先述のようにそこでは「外来王」説話が濃厚に残存する——では、王（あるいは神）に擬せられた姉妹の息子は、土地の民に擬せられた母方オジから、娘を妻として取ることができ、さらには（母方オジの主宰する儀礼では）様々な供物を自由にとることができる。しかしこの段階では、王の身体が贈与の連鎖の永続的な端点であるとする覚識は、比較的微弱である。再びフィジーを例に取れば、王は、内部の身体からの女性の身体の受け手として贈与の連鎖の内に組み込まれ、しかも内部の身体へと女性を還流させる必要から解放されているが、しかし王は王で、一族の娘

をさらに外部の身体（辺境にすむ戦士であり獵師でもある「海の民」や他の王）へと贈与しなければならず、贈与の連鎖の中の一通過点として相対化されてしまう。それに対して、ハワイや東南アジアのようなより分節化された複合的な王国では、王の身体の贈与の端点としての覚識は、確たるものに至る。即ち、ハワイでも東南アジアでも、王は、土地の女と母方交叉いとこ婚を繰り返しながら（つまり女の贈与の受け手となりつつ）、他方では王にのみ許容された近親婚（東南アジアでは王族内婚がなされ、さらにハワイでは兄弟姉妹間の近親婚（ピオ婚）が最高の婚姻形態と見なされている）を施行する。

さて天皇制は、以上の機制——贈与の大域的展開の果てに第三者の審級を贈与の端点となりうる形態で切離すること——を不完全にしか実現しなかったのではないだろうか。

上野が倉塚等の業績をもとに紹介しているところによると、記紀に記された天皇の婚姻形態は、女性の身体の贈与の端点として天皇の身体が確立されていく過程、とでも解釈できるような一連の変化を順次辿っていく。最初期の天皇は、「外来者」として、土地の民の「妹」をめとる（創設婚）。以後、暫く天皇は、土地の民から母方交叉いとこ婚によって女性を贈与される。しかし、記紀は、この第一期については、皇族の女に関してなにも記していない。つまり記紀は、天皇の身体が贈与の端点であるか否かに、関心を示していないわけだ。崇神期からの第二期から皇族内婚がはじまる。一夫多妻的な天皇は土地の民との結婚も続けるが、他方で父方平行いとこ婚によって、皇族の女をも妻として迎える<sup>(20)</sup>。しかも後者の方が、より格の高い結婚とみなされていたようだ（この間、嫡妻はすべて皇族の女だし、天皇もすべて皇后腹の嫡男で

ある)。天皇の身体は贈与の端点として特権化され始めたのである。そして第三期、即ち安康天皇以降に至ると、天皇はより一層近親婚に接近した結婚たる同父異母兄弟姉妹婚を報り行う。第二期が、斎宮制の、第三期が采女制の確立と一致するという事実も興味深い<sup>(21)</sup>。

しかし、天皇の身体は、贈与の端点(到着点)として完全に特権化されているわけではない。第一に、同父異母兄弟姉妹婚は、例えばハワイのピオ婚と違って、完全な近親婚ではないから<sup>(22)</sup>、皇族の女といえども完全に自己自身の集団へと循環的に回帰するわけではない。つまり、この婚姻は、皇室のなかに贈与の受け手/与え手の分裂を持ち込むものであって、天皇が自らが専有していた女を贈与しうのような(天皇にとって)他なる集団を(皇室そのものの内に)想定している。天皇の身体といえども、ある意味では、贈与の通過する一地点でしかないのである。のみならず、第二に、同父異母兄弟姉妹婚でさえ——ある時期まではかなり選好されていたと専門家によって推定されているものの——時代をくだると減少し、やがて物語としてのみ取り上げられることとなる(波平〔1985:493〕)。

贈与の端点として完全には特権化しなかった天皇の身体は、おそらく、贈与の連鎖の内に組み込まれた全共同態をその作用圏とするような、普遍化された第三者の審級として十全に(自らを生産する現場から)切離されることもなかった(両過程は、相即するというのがここでの仮説である)。

このような「挫折」は、底辺の土俗的共同態が天皇制を内的に支持しないことの帰結である。第三者の審級が切離されるためには、——ここでの仮説によると——各共同態が、その第三者の審級へと向けて収束する幻想的な贈与の連鎖の内へと自らを位置づけなければならない。し

かるに、〈日本〉の土俗的な共同態は、しばしば、共同態に規範をもたらすと了解される〈外部〉の身体——それは論じておいたように第三者の審級の原緒的な形姿である——との間に持続的な贈与関係を結ぶことさえなかったようだ。例えば、『遠野物語』には、すでに述べたように、〈外部〉の身体(異人)との出会い説話が多く含まれているが、共同態の住民は、その〈外部〉の身体との関係を、恒常的な贈与の関係として安定化させることはない。確かに、異人に対する女性の贈与(異人との結婚、即ち異類婚)は、存在する。しかし贈与の関係が持続的なものであるためには、両当事者間の関係が姻戚関係として認知され、子孫へと連なる系譜についての自覚を産まなければならない。だが、上野〔1984〕が指摘しているように、『遠野物語』の異類婚は、決して系譜を確立しない(物語は、異類婚の結果たる子供に概して無関心であり、ときに子供に言及される場合でも、その子供は、殺されるなどの仕方で、すぐに物語から抹消されてしまう)。

【3】もし第三者の審級が、諸共同態(一次ルール環)間の持続的な贈与の帰結として切離されれば、それは、特定の共同態(一次ルール環)に対してだけではなく、全共同態<sup>(23)</sup>に向妥当的な規範の帰属先として確立されたことになる。このとき、超共同態的に通用すべきものとして(その規範を学習すべきであるとの規範的予期が超共同態的範疇に帰属すると)認知(的に予期)された、普遍的規範(普遍思想)が、存立を開始する。ひとたびある範疇が普遍思想によって、その内部の諸規範を正当化し始めるや、その範疇の身体は、自らの領土を拡大せんとする(即ち、なお外部にある共同態を同一の普遍思想に統括された領域として統合しようとする)衝迫を宿すことだろう。なぜなら、普遍思想は、

本性上、それが妥当しないような外部を容認しないから。かくしてとめどもない外征が駆動される。

だから、天皇制を、第三者の審級を切離すことの挫折と仮設すれば、〈日本〉に普遍思想が育たなかった理由も理解可能なものとなる。

天皇制は、むしろ、固有に共同態的な領域に作用する規範を温存するに違いない。〈日本〉固有の規範の二重構造は<sup>(24)</sup>、このような共同態的規範を放置したままに、天皇制が諸共同態を統合したことの結果ではあるまいか。また、もしここでの理解が正しければ、天皇制は、普遍的・超越的規範を欠いたまま、諸共同態を集合させるものだから、それは、橋爪がいうような、‘togethernessの優越’の原則の間共同態的水準での再現とでもいうべき様相を呈することになるだろう。

#### 注

(1) これまた、橋爪大三郎〔1985b〕によって提案された概念であり、あるルールに従いながら言語ゲームを営む身体の集合のことをいう。

(2) 規範とは、行為・認知の集合（空間）に、許容域／非許容域の弁別を与える操作のことである。また規範が超越的な理念性を持つということは、規範が与える弁別によって諸対象に備給された「意味」が、非特個的普遍性・超時空間的不易性・先験性といった諸性質をもつかのよう現れる、という謂である。

ところで、我々が、「規範が行為・認知を支配する」（あるいは視点を逆転させたときには）「行為・認知が規範に従っている（随順している）」といった類の表現を、Kripke, S〔1982=1983〕によって提出された懐疑を念頭に置くと、幾分不用意に使っていると、みる向きもあるだろう。しかし、行為・認知の規範随順性の本態

が、後に述べる「第三者の審級の前向的投射」にあることが、よくよく理解されるならば、それは、Kripkeの懐疑に抵触するものではないということが、明らかになるはずだ。この点に関して詳しくは、大澤真幸〔1986b〕参照。

(3) ‘togethernessの優越’（あるいは「空気」の支配）として記述されうる現象は、〈日本〉では、至るところ至るときに見出される。山本〔1977〕によって提出された事例によって、その具体的な態様を描出してみよう。

戦時中、戦艦大和の出撃の決定に至る過程で、この原理が明確に作動していたと、考えられる。大和出撃の決定は、「客観的データ」を基にした「論理的推論」によって、下されたわけではない。実際、サイパン陥落時にも、同じ案が出されたが、このときは「軍令部は到達までの困難と、到達しても機関、水圧、電力などが無傷でなくては主砲の射撃が行ないえないこと等を理由にこれをしりぞけた」のである。サイパンのとき大和出撃を断念させた諸々の理由は、沖縄のときも、一つも解消されてはいない。無論、専門家達が、こんな簡単な状況の把握を誤ったはずがない。結局、大和出撃の決定は、作戦に関与した人々の共在togethernessから醸生された「空気」によって是とされた、とでも表現したくなるような機制がこのとき働いていたのである。事実、大和出撃の決定に参加した人々自身が、——後になって大和出撃を無謀だったと断ずる人々が精密な「客観的データ」を根拠にしているのと対照的に——自分自身十分に対自化できない、その場の「空気」を決定の根拠としている（例えば、軍令部次長・小沢治三郎中将は「全般の空気よりして、当時も今日も（大和の）特攻出撃を当然と思う」と述べているという）。

山本が目している、三上参謀と伊藤長官の

会話が「空気」なるものの本性をよく表している興味深い。「空気」なる規範は、それをもたらした共在する身体を捕捉するものだから、作戦決定の現場に居なかった伊藤長官は、作戦に納得しない。しかし、ベテラン伊藤は三上の「陸軍の総反撃に呼応し、敵上陸地点に切りこみ、ノシあげて陸兵になるところまでお考えいただきたい」の一言に、「それならば何をかいわんや、よく了解した」と答えたという。それまで説得に応じなかった伊藤が、三上のこの一言によって突然意を翻したのは、ベテランであるだけに敏感にこの言葉の背景となった「空気」を察知したからであろう。

- (4) 橋爪に依ると、〈日本〉は、この問題に、外来思想（仏教・律令・儒教に代表されるような）の移入によって対処した。しかし、移入は、既に一つの内発的な選択であって、単純な外来思想の〈日本〉への適用ではない。実際、外来思想は、そのまま〈日本〉で実現されるのではなく、橋爪自身もよく論じているように、〈日本〉の中で変形され固有に転態してしまう。問題は、外来思想をも一つの内的契機として嵌入させてしまうときに作動している、自生的な機制の骨格である。
- (5) この点の位置は、ほぼ舞台の中央であり、そこは「舞台の空間あるいは観客の視線の力学上の中心点である」（渡辺〔1974：21〕）。
- (6) 但し、この神は、後に述べるような意味で・〈外部〉というより上空へと切離されたものとして、既に了解されている節があるが。
- (7) 後に言及する「第三者の審級の前向的投射」の機制のことを考慮すれば、観客達の視線が集中する、その当の場所が、この神の視線の向かう場所でもあるということは、注目されて良い。いうなれば、この神の視線は、共在する諸身体（観客達）の視線を自らのものとして奪取して

いるのである。

- (8) 「『中心』は……ある倫理的根本でもある。段四郎は『中心』に対することを『これは行儀というものだ』といった。行儀とは、生活の倫理である。ここで問題になっているのは、……舞台の上でどう生きるかということであり、どのように存在すべきかということである。段四郎は……それを、生活の倫理としてうけとめていた。」（渡辺〔1974：21-22〕）

- (9) 十分に原緒的位相では、求心化—遠心化作用は、互いに反転可能なものとして、体験されてしまう。このような求心化—遠心化作用の非常に純化された作動様態を、例えば幼児や分裂病者の身体に、認めることができる。ある分裂病者は、自らの体験を、次のように訴えている。

「テレビでニュース解説者の表情を見ていると感情がつうじているなど直感します。その人の顔をにらんでいると、向こうでもこちらをにらんでいるんです。アナウンサーの感情がこちらに伝わってくるばかりでなく、自分の感情もアナウンサーに伝わり、その反応が声にでます。」（小見山〔1976：96〕）。

この分裂病者は、身体はこの座における体験（求心化作用）とあの座における体験（遠心化作用）とを、ほとんど互換的な形態で所属させていると言える。つまり、この分裂病者にとって、〈他者〉も、〈自己〉の一つの可能性として、あるいはむしろ〈自己〉も、〈他者〉の一つの可能性として、覚知されてしまっている。かくして、〈自己〉の身体と〈他者〉の身体は、同じ一つの間身体的連鎖に組み込まれた諸可能性として配位されて、体験されることになるのである。

- (10) 個体の身体（通常の意味での自己または他者の身体）とは、持続的な志向点が、少なからず、安定的に分離せしめられたものに他ならない。

詳しくは、大澤〔1986a〕参照。

- (11) これを「前向的投射」と呼ぶのは、第三者の審級が、身体の諸作用が活性化している経験的な現場に対して、論理的に先行する場所に位置するかのように、構成されるからである。
- (12) このような「第三者の審級の前向的投射」は、山本〔1977〕が「対象の臨在感的な把握」と呼ぶ現象を可能にする内的機制をなしている、と考えられよう。山本に依れば、所謂「空気」は、対象を臨在感をもって把握するときに、醸生される。例えば、少なくともある時代には、天皇やその写真（御真影）が臨在感をもって把握され、社会空間に特定の「空気」（規範）をもたらしていた。しかし、何が臨在するのだろうか。我々に言わせれば、それは第三者の審級である。前向的投射の機制を通じて生成状態にある第三者の審級が、ある特定の対象に宿るかの如く思念されているとき、あるいは、ある特定の対象が、生成状態にある第三者の審級に帰属するものとして覚識されている（規範的な正／負の）判断・の直接の対象をなしているとき（注③の例では、「戦艦大和」がまさにこのような対象だったわけである）、そのような対象に、「臨在感」が存するものと、把握されてしまうのである。おそらく、第三者の審級が、安定的に特別な実体——それは具体的実体である場合も、抽象的実体である場合もあるだろうが——として折出されているときには（第三者の審級が醸生状態にあるときには）、無際限な臨在感的対象把握は、阻止される。このときには、特定の实体以外の対象に、無原則に第三者の審級が臨在することが禁止され、だから第三者の審級に帰属すると見なされた判断が変容することも禁止されるからである。
- (13) 折口は、「髭籠」について論じた初期の論考（折口〔1955：2巻〕）の中で、神の「依り代」は、

同時に、神の「招ぎ代」でもあると述べている。この折口の言い換えは、留意されて良い。依り代／招ぎ代という両義的表現は、共同態が神を体験するときの二重性を暗示するものではないだろうか。即ち、おそらく、共同態は、神を、自己自身が内発的に招く存在として体験していると同時に、同じ神をば、共同態へ否応なく訪問する存在として体験してもいるのである。このような二重性は、身体の内発的な作用の帰結として存立する第三者の審級が、諸身体にとって、先験的次元に存する所与の存在としても、覚知されてしまうこと・の両義性に、つまり前向的投射の両義性に、丁度照応しているように思われる。

- (14) 前向的投射によって規範をもたらすということとは、規範として表明される判断が自己指示的形式をとるということである。このことは、「かごめ」の歌詞が謎めいた意味をもたざるをえなかった理由を理解する手掛りとなるように思われる。「かごめ」の歌詞は、地方によってかなり変異を示すようだが、それらの多くは、相互否定的な表現を並置することによって、矛盾するとは言わぬまでも、矛盾めいた表現を随所にちりばめている（「夜明けの晩」、「後ろの正面」）。ゲートルの決定不能命題が形式体系の矛盾を表現する命題と同値であったように、もし形式が自己指示的にしかもたらしえないならば、そこでは、通常の意味では矛盾している表現が禁圧されないだろう。

(15) 「規範的な空間に対する・身体の内属」という概念についての、厳密な規定は、大澤〔1985b〕参照。

- (16) 上野〔1985：286〕は、「むしろアマテラスは、スサノヲが外婚する土地の女の写像として、あとになって造形されたのではないかと疑われるふしがある」と述べている。



- (17) それらは、私が「原身体的平面」と呼んだところのものの自己分割によって生じた、いわば身体の断片である。即ちそれらは、狭義の身体としての(身内の内在性としての)女性の身体、身体の超越化としての言語(情報)、そして身体の離在化としての物、である。大澤真幸(1983a)参照。
- (18) 第三者の審級の作用圏が、第三者の審級の直接の生産の現場となっているとき、その作用圏を「第一次ルール環」と呼び、切離された第三者の審級の作用圏となるルール環を「第二次ルール環」と呼んで区別することを提案したい。この区別は、Hartの一次ルール/二次ルールの対照を念頭に置いている。
- (19) 贈与の具体的な相手から独立して、贈与がそこから来るような場所、贈与がそこへと向かうような場所が、自存するかの如き、錯視を与えるから。
- (20) 多くの社会で、平行イトコとの結婚は、交叉イトコとのそれとは区別され、近親婚とみなされている。平行イトコは、しばしば、カテゴリーカルには兄弟姉妹と同等である。だから、上野が指摘しているように、第二期の婚姻と第三期の婚姻との距離は、今日我々が想像するものよりはるかに小さい。
- (21) 皇女不婚の原則を伴う斎宮制は、天皇から女が豪族へと還流することの拒否を、含むから、そこに天皇の身体を贈与の端点として構成しようとする傾動を認めることができる。しかし斎宮制は、この点に関してなお曖昧である。皇女

は、王国の外部である伊勢に贈与されなければならないからだ。それは、フィジーの王が女を外部に贈与しているのと幾分かは似ている。また采女制は、天皇の身体を贈与の到達点として自覚的に指定するものであるといえよう。

- (22) 記紀は、同母兄弟姉妹と異母兄弟姉妹とを区別して扱っており、前者の間の結婚のみを制裁しているという(上野〔1985〕)。また波平恵美子〔1985〕によると、古代日本社会では、同母兄弟姉妹の結婚は禁忌とされたうえで、異母兄弟姉妹の結婚が選好されていた。だから上野〔1985〕が結論しているように、同父異母兄弟姉妹婚は、厳密な意味では近親婚と断じ難い。
- (23) 第三者の審級は、ここでの仮説に従えば、(共同態内の)どの個別の身体からも、他の個々の共同態の具体相が見通せないときに、切離されるのだから、「全共同態」という内的な了解は、十分に理念的・抽象的な想定としてのみありうる。
- (24) このような類の規範の二重性は、天つ罪/国つ罪の対比や、しる/すべるの対比に反映していると思われる。石母田に依ると、国つ罪とは、水田耕作に関わる共同態的規制の・クニのレヴェルにおける集成であり、天つ罪とは、アマ氏の諸国制覇(統合)に由来する新たな法規範である。また、石井良助の説では、「しる」とは、クニ(共同態)の統治であり、「すべる」とは、諸国の強権的統合のことである。(この項は橋爪大三郎氏の指摘による。)

#### 参考文献

- Derrida, Jacques 1967 *De la grammatology*, Les éditions de Minuit. =1972  
1977 足立和浩訳『根源の彼方に——グラマトロジーについて——』上、下、現代思潮社。
- Hashizume Daisaburo 1985a "Nippon: The Realm of Signs", *Travers* 33-34, 200-206.
- 橋爪 大三郎 1985b『言語ゲームと社会理論』, 勁草書房。
- 小見山 実 1976 「分裂病における『自他変換』現象について」, 笠原編,『分裂病の精神病理5』, 東大出版会。

- Kripke, Saul A. 1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language—An Elementary Exposition*, Basil Blackwell. =1983, 黒崎宏訳, 『ウィットゲンシュタインのパラドックス—規則・私的言語・他人の心—』, 産業図書。
- 波平 恵美子 1985 「民俗としての性」, 『日本民俗文化体系』10, 小学館, 461-533頁。
- 大林 太良 1984 『東アジアの王権神話』, 弘文堂。
- 大澤 真幸 1982 「物質と形式の交わる場所——社会的身体論の試み——」, 『思想』698 197-212頁。  
 ————— 1983a 「身体の比較社会学」(東京大学大学院社会学研究科修士論文)。  
 ————— 1983b 「正統性問題によせて」, 『ソシオロギス』7, 130-141頁。  
 ————— 1985a 「言語行為論をどう評価するか」, 『ソシオロギス』9, 64-89頁。  
 ————— 1985b 「社会システムの自己組織性」(未発表)。  
 ————— 1986a 「自己像は身体上にいかにして結露するか」(未発表)。  
 ————— 1986b 「規則随順性の本態」(未発表)。
- 折口 信夫 1955 『折口信夫全集』全31巻, 中央公論社。
- Sahlins, M. 1981 "The stranger-king: or Dumézil among the Fijians", *The Journal of Pacific History* 16-3, July 1981: 107-132. =1984 上野千鶴子訳「外来王あるいはフィジーのデュメジル」, 『現代思想』12-4, 50-75頁。
- Spencer-Brown, G. 1969 *Laws of Form*, E. P. Dutton.
- 上野 千鶴子 1984 「異人, まれびと, 外来王——または『野生の権力論』——」, 『現代思想』12-4, 76-98頁。  
 ————— 1985 「〈外部〉の分節——記紀の神話論理学——」, 桜井好郎編, 『神と仏——仏教受容と神仏習合の世界』, 春秋社。
- 渡辺 保 1974 『女形の運命』, 紀伊国屋書店。
- 山本 七平 1977 『空気の研究』文芸春秋。
- 山本七平・小室直樹 1981 『日本教の社会学』, 講談社。
- 柳田 国男 1910→1978 『遠野物語』, 近代文学館。  
 ————— 1975-1980 『定本柳田国男全集』, 全36巻。
- 吉本 隆明 1968 『共同幻想論』, 河出書房新社。

(おおさわ まさち)