

「共同体」批判論・序説

奥沢邦成

序

「共同体」——この言葉が、実はなにひとつ有効な意味内容をもたないこと、少なくとも一つの概念として明確な理論的背景をもたないことを証明することが、本稿の主題である。

したがってここで意図されることは、言葉の厳密な意味内容の追究である以上に思考の問題であり、同時に「共同体」にまつわる概念を規定する一つの試みである。

（未来社会にむけてなされる諸活動の中で占める「共同体」という言葉に違和感を覚えるようになって久しい。というのも、この言葉が託された種々の期待と願望を無限に包摂してしまう素晴らしい、またそれ故に恐ろしい言葉であるためである。そうしたところに、何となく違うのだなと思いつつ、その想いを書こうとしたら予期しない主題がでてきた。この言葉には必ずどこかに、言葉自体にかあるいは使う主体にかはわからないが、創造的な行為に対する陥し穴が、偽善が、問題のすり変えがあるにちがいない。そう考えたもの

の、どうしてもその糸口がつかめないままにこの作業を始めた。)

「共同体」をめぐる諸概念

一、経済学における用語としての「共同体」は、資本主義社会成立以前の、すなわち原始社会から封建制社会の終焉にいたるまでの期間に成立した諸々の経済社会形態を指す。当然にも生産様式がその主要な関心となるが、そこでは共同体の物質的基礎である土地を中心に生成し消滅したさまざまな共同体が考察される。それらにはまた、原生的集団性および血縁組織によって成立した原始共同體から受け継がれた共同組織を根底にした社会関係が一貫しており、物質的基礎としての土地とこの共同組織をもった社会関係が共同体であると定義される。

こうした社会組織のなかでは、「諸個人はなお独立して自由な私的生産を営むには未だあまりに幼弱であるから、共同体の外枠（共同組織）はどうしても維持されねばならぬ。そこで成員諸個人の私的活動の恣意性が共同体全体によって抑圧されることになる」（大

塚久雄『共同体の基礎理論』と指摘される。

二、社会学における用語としてのコミュニティは、地縁的結合を社会関係の基礎としている社会であり、地域社会がその訳語にあたる。

ここでは、地域的枠組みにもとづく頻繁で密度の高いコミュニケーション、社会的相互作用によって形成される社会関係が存在し、この過程で社会的文化的な同質性が培われ、また社会関係を補強する。こうした社会的過程の再生産が地域社会を形づくるのであるが、産業化社会のもたらした社会的移動性の加速は、地域社会の枠組みを崩し、緊密な相互作用の過程を断ち、地域的同質性を消失させた。

この点を考えるならば、地域社会をかつて存在した歴史過程から切り離して、地域社会とは社会を構成する諸要素に対応したある地理的、地域的規模を枠組みとした社会であると規定する方が明確であろう。したがって現在の課題としては、歴史過程に存在した地域社会であるよりも、地域社会として再構成される社会関係が核となる。現在提起されている住民運動や地域社会論とは、こうした地縁（もしくは生活の場）を契機とした社会をどう再構築していくのかという筋道で理解されなければならない。

また社会学における「共同体」という用語は、かつて成立した社会関係、社会組織による個別社会を通称して使用されることはあるが、分析概念としては何の意味も有効性もない。

三、政治学における用語としてのコミュニティは、語源的には、中世封建諸侯から自治権と政治的特権とを獲得した自治都市を指す。自治都市にはコミュニティの他に執政都市、解放都市とよばれる形態

があり、こうした形態の差異は獲得した自治権の範囲や行政機関の構成などの違いによって生じ、とくにコミュニティの場合は治安維持のための相互扶助を宣誓することによって成立した、といわれる。

『社会学辞典』有斐閣による)

しかしわれわれが直接に知るのは一八七一年のバリ・コミュニティである。残存する封建勢力と新興ブルジョア階級に対抗して、自らの解放を求めた都市労働者による政権の確立という画期的事件についてである。以上の二つに共通するのは、コミュニティが既成権力に抵抗し、自らの解放と自治を獲得すること、いわばその解放の宣言であり、またその主体を指し示すといえる。そして、おそらくはこの意味において、未来社会に向けて意図された構想とまったく適切に重なり合うと考えられる。

批判・一 自己限定性の欠如

明確にされたのは、経済学や社会学の概念として、考察の対象として取りあげられた資本主義・産業化社会成立にいたる歴史的過程に成立した土地を唯一の経済的社会的基盤とした社会の存在であり、それら社会組織の総称としての「共同体」である。また、自治都市やバリ・コミュニティに含意された政治権力の一つの過程についてであった。そして、この他にわれわれは明確にしる、不明確にしる実在的に考察され、あるいは理論的に概念化された「共同体」をもたない。

歴史上に存在した「共同体」は、疎外や敵対に対する人間の解放とは全く無関係である。そこでは確かに、疎外や敵対に対置される人間の共同性の顕われとしての成員相互の強い結びつきと連帯、感

情的な一体感が社会関係の基礎となっていた。しかしそうした反面に、成員個々人の恣意性を潜在化せしめ、その発露を共同体規制のもとに抑圧していたことを忘れてはならない。かつて伊藤野枝は「無政府の事実」と題して、無政府主義の理念に対してなされた実現不可能な空想という批判に答えて、自らの生まれた村落で行われていた古来からの自治と相互扶助、そうした関係のもつ暖かい人間関係を反証にあげた。しかしその事実は同時に、若き野枝がそうした村落共同体の社会関係を束縛と感じ、桎梏と考えることによってそこを飛び出した事実をも合わせ考えなくてはならないであろう。

ここではもはや、「共同体」は単に人間集団、歴史過程から現在に至る人間集団のきわめて一般的な表現と同義である。そしてすでに明らかのように、「共同体」は用語としての自己限定性をもたない。

こうした確認のもとに再検討すると、これまでに存在した集団において、その構成員の間に結ばれる緊密な社会的相互作用は社会的文化的な同質性として構成員間に沈着し、安定した社会関係として集団内部に浸透し連帯を強化する一方、そのことが同時に社会的統制として成員個々人の恣意性の解放を集团的価値基準のもとに押しとどめ埋没せしめ、また抑圧として機能する、ということである。

そして慣用されている用法からするならば、「共同体」とは人間集団における共同性（共通因子）を何らかの目的のもとに誇張する場合に用いられるということである。この点に留意することは無駄ではないだろう。それは擬制の共同体であり、そのことの結果が必ず成員諸個人に対して集団（共同性）を優位とする思考を強要する

こと、これはすでに述べたことのくり返しにすぎない。この視点に立つて極言するならば、「共同体」とは全体主義志向であり、その最初の徴候は特有の閉鎖性として具現する。

批判・二 実体としての「共同体」

「共同体」が人間集団と同義であるならば、ときとして抑圧に転化する社会的統制が社会的結合と等価の交互作用である以上、その等価の交互作用の一方を抽象化することの不毛と、そうした論理矛盾を犯したことの結果として導き出される現実全体主義に他ならない。これが前節の結論である。

ここでは視点をかえて、もう一度「共同体」およびコミュニティを観察することにした。

資本主義社会もしくは産業化社会が成立する以前のさまざまな社会形態について二つの点を喚起しておきたい。一つは生産活動における自然的諸条件への依存度がきわめて高かったこと、他の一つは原生的集団として血縁および地縁による社会組織の固定的側面が強くあったという点である。そしてこの二つの帰結するところは、集団を構成する諸個人の類的存在を不可避としたことである。そこではまだ、個々の私的活動の恣意性を支える物質的・社会的条件が確立されず、きわめて不十分な段階にあった。これが「共同体」の一つの側面である。

次にコミュニティを実体として探ることにする。すでに触れたようにコミュニティは、既存の権力に対する抵抗と闘争を通じ、権力からの解放を勝ち取ることによって成立した。この過程を経て成立したところの実体を歴史過程に据えて冷静に考察するならば次のよう

ある。例えば自治都市の場合は、封建領主に一定の貢納をすることにより自治と政治的権利（賦役や領主裁判権からの解放）を獲得したが、その反面は、都市におけるギルド支配が確立する過程であり、「都市は解放されればされるほど封建化してゆく」と評される事態が進行した。そして再び、都市の政権を独占した大商人層に対して自治都市内の小商工業者のギルドによる市政参加を目的とした政治的社会的闘争が展開したのである。（同上）

こうした政治権力の過程は、同様に一八七一年のパリ・コミュニティにも共通するものである。コミュニティは確かに、最も抑圧された階級としての労働者による最初の政権樹立ではあったが、その過程は「いかに革命をしてはならないか」の教訓をわれわれに遺した。こうした指摘はパリ・コミュニティに限らないのであるが、おそらくは革命の概念そのものが改めて問われているのであろう。

批判・三 方法の欠落

「共同体」が構想された一つの社会像であるとするならば、その過程が、すなわち方法が問われなければならない。

一般に、構想されたユートピアには動的な要素、動態さに欠けた静寂さが支配しているように思われる。それは最も動的である社会過程が欠落し、都合よく主観的に抽出された諸要素を組み立てた結果として、静態の様相のみが描かれ語られるのであろうが、そこにたまらなく危険で恐ろしいものを感じる。それ故に、過程を、そして方法をくり返し問い直す必要がある。

ここで次の命題を探り、改めて歴史過程にあった諸々の社会・集団形態を検討することにする。その命題は、集団や社会、また個人

は抽象化された概念であってそれ自体としては存在せず、ただ個々の社会関係のみが実在する、もしくは社会関係を媒介として、その関係において実在する、である。

集団としての「共同性」（コミュニティ）が浮き彫りにされたのは、他ならぬ利益社会（アソシエーション・結社体）という資本主義化、産業社会化の過程でその変化を担ったそれまでとは異なる社会関係が一般化したという背景によってである。これは、後発の特異な現象がそれまでに自覚されることのないままに全体を明確にするという、他にも見出される類型の図式に属する。共同社会（関係）は、利益社会（関係）との対比によって際立たされたのであるが、こうした経過は、利益社会関係がもたらした疎外感、抑圧感が「共同体」あるいは共同社会関係に人々の注目を集めていることに類似する。

そして共同社会関係は、構成員の感情や伝統にもとづく主観的な一体感を社会関係の基礎にもつと定義され、他方利益社会関係は価値、目的にもとづく合理的動機の相互の合意による一致が社会関係の基礎にあると定式化されたのである。だが、それは両者の抽象化された対比概念であって、その原理にもとづいた純粋形態が存在するわけではない。社会が関係を媒介とした人間の反映である限り、現実のあらゆる社会関係はこの二つの性格を合わせもっているのである。

過去に存在した共同組織は、一方では経済基盤によって、他方では血縁および地縁を動機として形成された固定的な社会関係によって、他の動機による社会関係（すなわち利益社会関係）の形成と展開を抑圧していたのである。そして、利益社会関係の成立とは、人

間の私的活動と恣意的行動を可能にした経済的・社会的構造が成立したことの別の表現なのである。

しかしここでは再び、それを生み出した歴史過程から概念を解放しなくてはならない。過去の歴史過程の束縛から解放されているわれわれにとって重要なことは、この二つの社会関係が示唆する過去の蓄積と方法とであり、社会関係をどのようにして再構成するかという課題である。諸個人の自立と恣意性を最大限に追究し得る意図的な社会関係を形成し実在化すること、そうした関係を支え保障し得る可能な限りの社会的システムを構成することが大きな課題として立ち現われてくる。

結語 社会契約としての関係

個々人が決して他に譲ることのできない固有の自立した存在であるならば、個人はどのような状況下においても単独であり続け何ものとも融合することはない。相互の距離は解消せず、どのようにしても埋めることのできない淵をもちつづけていくならば、この隔りをめぐる一つの関係の成立とは、一つの約束すなわち契約にもとづく。そして、恣意的あるいは意図的な社会結合、社会関係の形成の別の表現は契約（社会契約）である。そこでは類の諸個人による契約ではなく、個的諸個人による個別的な社会契約が存在するのである。

契約にもとづく相互の関係は、契約の基本的原理にもとづく等価交換によって実体化される。すなわち契約はその意図において等価であり、関係の実体においても同様に等価であり続ける。この、社会的関係の実在と自主的な相互作用における等価交換こそが、恣意

的意図的な社会関係の出発点であり、かつ到達点として完結されるべき原理であって、それはあくまでも作用が等しい反作用を伴うように等価である。

（四三ページよりつづく）

評議会共和国が敗北したのは、十分な人びとの支持を得られなかったからではなかった。農民を引きつけられなかったからであり、反動的な自由軍団から兵士を呼び戻せなかったからであり、政党や政治暴力への忠誠から人びとを引き離すことに失敗したからであり、ドイツ社会民主党自体があまりにも深くドイツの反動に結びついていたからであった。数年前にランダウアーは書いた。「社会主義はいついかなる時でも可能だし、また不可能だ。しかるべき人びとがそれを求め、かつ実行する時に社会主義は可能だ。人びとが求めないか、見かけは求めても、実行することができない場合、それは不可能だ。」

ここに評議会共和国が敗北をよぎなくされたことの意味がある。

『方向指示』に再録された「ある死の回想」のなかで、マルティン・ブーバーは結論している。「ランダウアーは革命のために革命に反対して革命のなかで闘った。革命はそのことのゆえに彼に感謝しないだろう。けれども彼と同じように闘った人びとは、そのことのゆえに彼に感謝するだろうし、またおそらく他日、彼がそのために闘った人びとも彼に感謝するだろう。」（「アナーキー」54号 一九六五年八月）（大沢正道訳）

自然論序説 1

太陽について

私の幼年時代の記憶に午後八時ごろの日没のイメージがある。ところで昭和二十年二月生まれの私は、いわゆる〈闇市・焼跡派〉の世代ではない。しかし、瓦礫の間からペンペン草の生えている焼跡で日没までビー玉をころがしたりして遊んだ体験はある。

こんなことを書くとき、純粹の戦後っ子の諸君は、午後八時ごろの日没なんて何かの記憶違いである、と考えるだろう。ところが、昭和二十三年から二十七年までの夏の季節の間、たしかに太陽は遅く沈んだのである。そして私達はこれを自嘲して〈サンマタイム〉と読んだ。

サンマタイムとは、サマータイム（summer time）のことである。これは欧米諸国、とりわけ北欧の諸国で実施されている制度で、冬の日照時間の少なさをカバーするために、夏期の一定期間、時間を繰上げて太陽により多く触れようとする制度のことである。そして占領下の日本でも、この制度がどういうわけか実施された。

菅田正昭

我国のサマータイムとは、『現代用語の基礎知識』（自由国民社刊一九七三年版）によれば、「昭和二十三年五月二日の午前零時を期して実施された夏時間。夏期の一定期間、時間を一時間だけ繰上げること。夏の夜長を楽しむわけだが、いつまでたっても日が暮れず、食糧不足のおりなのにもう一食欲しくなったり、また結局、寝不足をきたしたりしてあまり評判がよくなく、廃止された」とある。

ところで、この記述の後半は読んで面白けれども、あまり正確ではない。というのは、たしかに大人たちは寝不足をきたしたらしいが、占領軍の指令で実施されたこの制度は、〈戦後〉日本の復興なるものに大いに寄与すると同時に、朝、日の出とともに仕事を始め、夕方、一番星の出るまで仕事をする、というなにやら日本人に懐しき慣習を、夏期だけであつたけれども復活させたものであつたからだ。ともあれ、この制度が定着しなかったのは、日本は北欧のように日光浴をするという習慣がなかったことにもよるが、実は、サマータイムが明治以降の日本人の生活のテンポと噛合わなかった

ことと、占領というイメージから一日も早く脱却したいという感情のためであった。

ともあれ、私はこのサマータイムのおかげで、幼年時代、日の出と日没とを、建築物の妨害なしにしばしば眺める、という今からおもえば貴重な体験をしたのであった。

そして今、太陽をふと、太陽を無性に見たくなることがある。といつても、私が見たくおもう太陽とは、日中の、あのギラギラとして直視できぬ太陽ではなく、真赤に燃えながら一種の悲哀をこめて西の空に傾いていく夕日の方である。

けれど人はいうだろう。もし昼間の眩しい太陽が嫌なのなら、日の出の太陽を見たまえ！と。たしかに、私は日の出も好きだ。青ヶ島に在島していた頃は、日の出を眺めるためにわざわざ早起きしたこともあるし、定期船が来る日は艀作業に出役するため午前四時起きして朝ぼらけの海に船がやってくるのを見たこともある。がしかし、私はあくまで夕日に固執するのである。それは幼年時代の日没の記憶によるところも大だが、都会の生活に慣れきったところから出発する、日没の陽光がもっている一種の終末感に対するあくがれに帰因するのも知れない。しかも最近、それに民俗学的知識が加担して、私をますます度しがたい夕日好きにしているのである。すなわち日没の陽光を見るために西の空を仰いでいると、沈みかけていく夕日は、西ということばの恐らく語源であろう「縁」について、私に語りかけてくるのである。つまり中国、朝鮮、インド等の文化は皆、日本列島に移り住んできた人びとにとって「えにし」である存在であった。そして沖繩、奄美、伊豆諸島など「南島」ですら、古代人の方向的感覚としては十分に「えにし」であった。だから、

私が夕日を見ていると、古代人たちが夕日を眺めながら何を感じていたのか、が彷彿としてくるのである。

さて私はかねてから自然について何か書きたいとおもいつつ、いつも糸口が掴めず、書いては破り捨てまた書いては消去する、という作業をいくどかつづけてきた。今またそんな徒勞を開始し、私の未熟の論者を開陳するのは誠に恥しいことではあるが、もうすぐ二十代と訣別せざるを得ない人間の青春最期のあがきのノートとして軽く読み流して頂きたい。ともあれ、第一回は太陽について、以下、山と川について、草木について、の順序で組上に載せる予定だ。

2

古今東西、太陽を神とあおぐ民族は多い。がしかし、ひとくちに太陽神といっても、洋の東西では、その性格はかなり違っている。大雑把にいつてしまえば、西洋の太陽神は万物における他の存在を寄せつけない絶対神であるのに対し、東洋の場合は他神の優位に立つことはあっても本質的には諸々の自然神と同格なのである。ところでこの場合の西洋とは、厳密に言えば、いわゆるヨーロッパのことではない。というよりも、ヨーロッパの宗教の発祥地としての中近東を、つまり私はユダヤ教、キリスト教、そして回教の神について考えているのである。がしかし、私は宗教学については門外漢にすぎない。だからこれらの神に太陽神としての性格が備わっているかどうか、残念ながら私にはわからないのだ。そこで私は、古代ペルシアの地に発生した、かの有名なゾロアスター教についてふれることにしたい。

3

古代人が太陽に対してどのように感じていたか、については拙論「船の思想」(『黒の手帖』第十六号)の中で若干ふれておいた。すなわち、日本神話に登場する天鳥船(あめとりふね)という神の名前における「鳥」と「船」の関係について、私は常世と、日月の出入という観点から論及しておいた。

さて日本人の自然観にとって、常世と太陽との関係は重要だ。ところで「船の思想」では書きもらしてしまったことが、《太陽の船》というのがある。周知のごとく天照大神は太陽神としての性格が強く出ている神だが、たとえば播磨国風土記賀毛郡の条に「天照大神のいませる舟に」という表現がある。

これは、日神たる天照大神の乗った船という意味だが、実は、太陽神が船で世界を駆け巡るという考え方は、エジプト神話などにもあるように、海洋民族だけの専売特許ではなかった。ともあれ、「天照大神のいませる舟」という表現は、太陽と常世と船との関係について私達に重要な問題を提起している。つまり、日の神を乗せた船が海のかなたから寄り来し、再び海のあなたに帰還する、という太陽の一日の巡行についての古代人の認識である。こういった認識は、風土記ばかりでなく、装飾古墳の壁画に太陽の船とおもわせる図が描かれている、ことによっても証明されている。

古代人は天と海を同一のように感じていた。彼らは太陽や月の出入を眺めることによって、水平線のかなたの天と海が茫漠として溶けあっているところに、常世の国を想像していた。ところでこの場合の常世の国とは、では、東の海のかなたにあったのか、それと

さて私はゾロアスター教における火に注目している。この火の出自は、中近東で産出される石油の火だといわれている。いいかえれば、砂漠の中の石油の火こそ「アフラ」マズタの原の姿である。そしてこの荒涼たる砂漠に照りつける太陽もまたゾロアスター教の火としては誠にふさわしい貌をしているのである。つまり、砂漠の太陽は他の存在を寄せつけない絶対的存在である、と考えられるのである。

実は、この荒涼たる砂漠こそが西洋の自然観の原像であった。つまり一神教の神は、ユダヤ教もキリスト教も回教もすべてこの砂漠という自然を征服した絶対的な神であったのだ。このことは、nature なることばに未開、野蛮、恩寵の未だゆきとどかない状態、という意味が含まれていることからもいえる。

一方、これに対する多神教の世界における自然、とりわけ日本人の自然観は、がんらい征服する自然ではなく、山川草木のごときあるがままの自然との調和にあった。

ともあれ、私はこのあたりで第一稿のメインテーマである太陽についてふれなければならぬ。

も西のかたにであったのか。いいかえれば、古代人は朝日と夕日のどちらにより愛着を感じていたのか、という問題である。

私の考えでは、常世の国とは、西の海のかたにであった。というのは、すでに提起したように、私達の古代人にとって、西とは《縁》ある方向であった。むろん、この場合の西とは、仏教でいう西方浄土ではない。日本人を結果的に構成してきた人びとの故郷としての縁ある西の方向である。そしてそれは大陸であつてもいいし、海上の道のいきつくところであつてもいい。

古代人にとっては、常世の国とは、かくのごとく西の海上のかたにある楽土として、かなりの現実性をもって想念されてきたのである。そしてつづくわえるなら、だからこそ《まれびと神》と呼ばれる外来の神は年に時を定めて常世の国から寄り来したのである。

ところで、沖縄は先島諸島に西表島というのがある。つまり、琉球の人びとにとっては、日の没する方向が西であり、そしてその西こそがまさに表だったのである。いいかえれば、古代人たちは西の方向により多くの愛着を感じていた、といつても過言ではないだろう。

これは若干蛇足となるが、青ヶ島のことを、かつて八丈島の人びとは《オウノシマ》と呼んでいたらしい、ということが近藤富蔵の『八丈実記』に見える。ところでオウとは古語の青であり、つまり青ヶ島は文字どおり青の島の意であった。さて折口信夫は『古代研究（民俗学篇）』の中で、「海岸に村づくりした祖先の、亡き数に入つた人々の霊は、皆生きてはるかな海中の中の島に、ただ稀にのみあるものとせられてゐるのである」「海岸あるいは、島の村々では、その村から離れた海上の小島をば、神のいる所として遙拝す

る」と書いている。たとえば宮崎県・青島神社も実はこのような意味でのオウノシマであり、かつて青の島はすべからず常世の国であつた。

なおも都合のよいことに、八丈島には《南風だよ／みな出ておじやれ／迎えぞうりの紅鼻》というシヨメ節がある。これは、秦の始皇帝の時代（BC二一九年）に、方士徐福が蓬萊の不老不死の靈薬を求めて船出したあげく、五百人の童女を乗せた船が八丈島（女護ヶ島）に漂着し、男船の着いたところが青ヶ島（男ヶ島）だった、という徐福・蓬萊伝説Ⅱ女護ヶ島伝説に由来した民謡である。そして男女一緒に住むと、海神の祟りがあるという理由で、以後二つの島に分かれて住むようになり、年に一度だけ南風が吹くと、シヨメ節のごとく、女護ヶ島の女童たちは自分で作ったワラぞうりに印をつけて浜辺に並べ置き、南西風に乗り来る男ヶ島の男達を待った。そしてそのぞうりをはいた男を一夜夫と定め、夫婦の契りを結び、男子が生まれると、男ヶ島へ送り、女子が生まれると女護ヶ島に残したという。伝説はさらに、この男女別々に住むという悪習を身をもって改めたのが、かの鎮西八郎源為朝であるというが、それはさておき、この伝説は、常世の国としての青ヶ島から八丈島に寄り来る男達がまれびとの貌をもっていた、ということをも彷彿させるのだ。しかも、青ヶ島は八丈島からみると、南西の方向にある。つまり青ヶ島も、古い時代の八丈島の人びとにとっては、祖霊のいます《えにし》ある海上の小島・常世の国であつたのだ。

閑話休題。古代人たちはまた同時に朝日にも感じていた。というのは、古代人にとっては、日没は太陽の死を意味していたからだと。そして日の出とともに、太陽は再び東の天と海との茫漠としたところ

ろから蘇生するのであった。いいかえれば、日没の陽光は古代人にとつても終末を意味していたけれども、日の出の太陽の蘇生という感情は太陽の永遠性を暗示していたのである。

ところで、私の幼少の思い出の中に、近くの老人が朝、太陽に向つて拍手を打っていた記憶がある。ともあれ朝日を拝むという風習は、今日の都会生活の中では、まったく影も形もなくなつてしまつていけるけれども、農耕や漁撈の分野で自然との営みが重視されている地方では、今でもかなり根強く遺っているようだ。

江戸末期、備前国・岡山藩の今村宮の一祠官であつた黒住宗忠が創始した別派神道の黒住教では、この《日拝》が重要な信仰となつてゐる。黒住教の《日拝》は、宗忠神が肺結核にかかり、まさに死の床に着かんとしたとき、彼が腹式呼吸をしたところ身体に日輪が飛込み、以後彼に天照大神が宿つた、という《天命直授》の体験を儀式化したものである。黒住教の信徒たちは今でも日の出の太陽にむかつて大祓を唱えながら腹式呼吸をしている。私は黒住教とはえんもゆかりもないが、日本国家成立以前の古神道の立場から、否、たんなる健康法として一度この日拝なるものをやってみたくておもつてゐるものの、宵張りの朝寝坊の口である私にはなかなか実行できないでいる。

さてここで、御来光について検討しておこう。いま手元にある辞書によれば、御来光とは「高山でおがむ日の出」（改訂版角川国語辞典）とある。そしてさらに、その季語は夏であるという。つまり、御来光とは、太陽への信仰を表わすため夏、高山に登り日の出を拝する、ということである。これはまぎれもなく山岳信仰である。山岳信仰については、今回の山と川について、で本格的にふれ

る予定だから、ここでは重複するであろう部分を押え、簡単にふれておこう。

山岳信仰とは、海から陸へ上がった古代人たちが、恐らく海上で波間から眺めたユートピアとしての山にたいする感情であつた。そしてその山は同時に《船丘》としての意味も持っていた。

ともあれ、この山岳信仰は、海のかたの常世の国に対するあくがれと同じく、日本古来からの自然信仰であつた。仏教渡来以後、山岳信仰は密教と習合し、修験道を生み出した。この山岳信仰とくに富士信仰の流れをひく別派神道の丸山教では、太陽にかんして「丸山信心は、火のかがみたてて」云々、あるいは「又月日天地海三道（十）をもて、毎日海から海にめぐる」と説いている。つまり富士山信仰は「火のかがみたてて」とあるように、太陽神の理念を明らかにし、帰依するところの、太陽信仰であつた。そして「毎日海から海へめぐる」とあるように、海と太陽との関係を深く記憶していたのである。

さて、このような「海から海へめぐる」という太陽認識は、実は、わが青ヶ島のごとき本土から遠く離れた小島に住んでいないと、なかなか実感できないのだ。というのは、表日本に住む人間にとつて太陽は東の海からのぼり西の海に没するのであり、裏日本の場合はその逆で東の海からのぼり西の海のかたに沈むのが太陽の巡行であるからだ。表日本と裏日本の風土性の相違は、実は、ここから発出しているのである。

ともあれ、これは蛇足だが、「海から海へめぐる」という太陽認識が山岳信仰の中に見出されるということは、海上の道を通してきたことの民族的記憶がかなり強かつた、ということであらうか。

古代人にとって日没は太陽の死を意味していたが、冬至もまた同じ意味をもっていた。日本神話における天の岩戸は、これを日食現象だという人もいるが、最近では冬至が定説となっている。天の岩戸の神話はあまりにも有名な話であり、今さら私がとやかく言挙げする必要もないので、私としては青ヶ島最大の祭である「いでらほん祭」を考察する中で、私なりに冬至の意味を考えておきたい。

さて、いでらほん祭とは、私はいま青ヶ島最大の祭であるといっただけども、実際は、旧暦十一月二十五日に行なわれる例祭で「えんだん祭」とともに奉納される神楽でしかない。しかも両祭は伝承者の老齢化などによって、ここ数十年一度も行なわれておらず、大里祭は両祭ぬきで細々と守られているのが現状だ。したがって、私の「いでらほん祭」の知識というのは、社人の一員として各種の祭に奉仕する中で折り折りに聴いたことが中心となっているが、それは整理すると、だいたいつぎのようになる。

すなわち、いでらほん祭は、大里神社に備えてある男面（鬼面）と女面のうち、女面をかぶって、神社の上の石場で行なわれる。女面をかぶった卜部は扇子を手にしてゴザの上に横臥し、神主（もしくは長卜部）や社人が「いでらほん」の祭文を唱える。すると女面をかぶった卜部は徐々に立ちあがり、両手で持った扇子をあたかも巫女が神がかりしたときのように左右に激しく打ち振り、扇子でものを切る動作をくり返して終る。

芸術的にみれば、ただこれだけの実に素朴な神楽である。そして、いでらほんの神楽が終ると、こんどは縁談成就の祈願の意をも

っているといわれている「えんだん祭」が、舞台を移して下の石場の神前で行なわれる。この神楽は、神主と社人が「えはながた」の祭文を唱えている中、鬼面をかぶった卜部、女面をかぶった巫女、それに平服の巫女の三人で演ぜられるという。そして、ともに右手に開いた扇子を持ち、青ヶ島における通常の巫女踊、社人舞と同様に、一歩前に進んだり一歩後に退りたりして、神がかりの状態になると、前に「ボンボン」と大きくとびだしたり、後にとびのいたりするそう。そして最後に男面と女面が抱きつく。

ところで、「いでらほん祭」は蘇生の意をもっているといわれている。というのは、ゴザの上に横臥した、つまり死んでいる状態の女が祭文にあわせて再び甦るからである。その祭文はかなり長いので一部しか紹介できないが、

しねはれ いちらほん しんらけれや いちらほん しなれた
れや いちらほん いきろおれ いちらほん いきたけれや
いでらほん……

といった極めて呪術的な文句によって構成されている。ともあれ、これだけでも呪術によって死者の蘇生していく様が見事に表現されている。

さて私が、この祭を冬至の祭ではないか、と考えているのは、この祭が旧暦十一月二十五日に行なわれている、という事実によっている。というのはこの祭日は、太陽暦だと年に半月ぐらいの誤差を生じてくるけれども、ほぼ冬至と重なるといっても過言ではないから。つまり私の注目する点は、一日の日照時間が一番少なくなる冬至を境として、一度死んだ太陽は再び翌日から日照時間を延長し、蘇生してくるわけだが、卜部の扮する女はまさにこの場合の太

陽を意味しているのではないか、ということである。

ところで、私は「えんだん祭」もこの線上において捉えている。というのは、私にとって、「えんだん祭」は単なる縁談の成就祈願の意ではなく、春を寿ぐ豊穰の意味をもっているからである。いいかえれば、冬至の日を境として自然じたいも新たに生まれかわるのである。つまり、植物もこの日を境として芽立ちの準備を徐々にではあるが開始するのである。そして卜部の扮する神女もまた、もしかすると植物の芽立ちを意味していたのかも知れない。えんだん祭は、私の想像によれば、春を寿ぐ祭の中で、ことし収穫できた穀物に感謝するとともに、翌年の豊穰を祈念しながら行なう「燿歌」に起源していたのかも知れぬ。つまり、この祭の中で男女が交合するところに「えんだん祭」の原像があった、とおもわれる。

くりかえしとなるが、私の考えでは、いでらほん祭で卜部の扮する神女とは、日輪と穀物の種子の化身であり、えんだん祭における神女とは、自然によりつくところの諸々の精霊であった。鬼面と女面とのえんだんの神事は、恐らくは、太陽とともに生まれかわったこの土地に、春を寿ぐために寄り来したまればと神としての鬼（男）と、土地の精霊である女との婚姻の儀式であったろう。というのも、鬼面の容貌はまさにまればと神としての面貌を十分に備えているからである。

ともあれ、「いでらほん祭」と「えんだん祭」は、それらを分離して考えることのできぬ神事であった。そして両祭をむすぶ契機が冬至の太陽にあったことは、まず疑いないところであるとおもわれる。

日というのが、実は、文化十一（一八一四）年十一月十一日の冬至の日のことであった。神道では冬至のことを一陽来復というが、肺結核にかかりまさに死の床に着いていた宗忠にとっても、一陽来復の太陽はまさしく起死回生の奇跡であった。つまり、冬至の日の太陽には自然を再生する力があつた、と古代から考えられていたのである。

石川三四郎の雑誌『ディナミック』の覆刻

先頃、大杉栄らの『労働運動』を覆刻した黒色戦線社では、こんど石川三四郎が一九二九年から三四年まで、望月百合子ら少数の協力者を得てこつこつと刊行した思想誌『ディナミック』の覆刻版を出した。

『ディナミック』は『平民新聞』や『労働運動』『近代思想』ほど一般には知られていない。それは石川の個人誌的な性格が強かったからであらうし、また大杉の死後、ボルシェヴィズムの台頭に反比例して後退していったアナキズム運動の一翼を担うものであつたためであらう。しかし、石川がその独自のアナキズムを形成していったのは、まさにこの『ディナミック』を通じてであり、その思想は今日にもなお生きている。それはまた、石川の人柄を反映してか、生田春月、中西悟堂、江渡狄嶺、小川未明ら多様な寄稿者を擁しており、昭和のアナキズムの裾野を測定する資料としても貴重である。（三〇〇〇円 黒色戦線社 群馬県伊勢崎市中町和田 大島方）