

# 「日本人」の成立

加藤 典 洋

1. 日本人、生きている死体
2. 「日本人とは何か」という問い
3. アミダ籤を逆にたどる
4. 「日本人」の成立
5. 差別主体の形成

注

## 1. 日本人、生きている死体

——関心の糸口

エドガー・アラン・ポーの『アッシャー家の崩壊』は、ぼく達が日本人について考える際の、一つの問題視角の糸口となる。

ぼく達は、ふだんその場にはいない人物のことを話題にし、話に花を咲かせる。そこにその話題の主が姿を現わす。ぼく達はいちように黙る。その沈黙の意味するところを、ポーは一つの恐怖としてその短篇のうちに浮かびあがらせる。

この短篇は、語り手が数十年ぶりに旧友に会いにその館を訪れ、そこである恐ろしい経験をして、その館を後にする、という筋書きをもつ。数十年ぶりに会う旧友ロドリック・アッシャーは眼は落ち窪み、昔の面影を失っている。旧友の妹マデリーン姫は、奇怪な病気を患っており、語り手「私」の到着後まもなく死んでしまう。彼女が地下室に仮埋葬された後、ロドリックの陰鬱な精神錯乱の徴候が深まる。ある嵐の晩、ロドリックは「私」の部屋の扉を敲く。

そこでロドリックが「私」に話してきかせるのは、その後怪奇小説や探偵小説に常套される「打ち明け話」、「謎とき譚」の萌芽的表現ともいえるべき「語り」である。この「語り」はその後の探偵小説の最後に現われるあの名探偵の「謎とき」譚同様、「今だから話そう」というような、読者に或るカタルシスを与える内容をその実質とする。

しかし、それはただ一点で「謎とき譚」と異なっている。この短篇の恐怖は、そこからやってくるのだ。

ロドリックはいう。あの奇怪な不治の病にかかって死んだ妹は、実は本当に死んだのではなかった。自分達は誤まって妹を「生きながら葬ってしまった」のだ。自分の過敏な神経は、あの埋葬の夜にはもう「うつろな棺の中で妹がうごきはじめた最初の物音」を耳にしていた。妹は暗い棺の中でもがき、それから這いでようと棺をかきむしっていたのだが、自分は、どうしてもそのことを「言いたす」ことができなかったのだ、と。

このところで読者は、この間のこの館全体を領する不気味さの原因を知らされたように感じて、ああ、そうだったのか、と思ひあたる。しかしロドリックの「謎とき」の語りは終らない。それは、さらにつづく。自分がここにやってきたのは、つい先程、地下室の棺の裂ける音を聞いたように思ったからだ。地下室の重い鉄の扉のあく音が聞こえたからだ。彼は続ける。

「ああ、僕はどこへ逃げたらいいんだ？ もうすぐ妹はここへやって来る、なぜこんな早まったことをしてくれたと、妹は僕を責めつけに急いでやって来る、いや、そうでないというのか？ 階段を来るあの足音をきかなかったとでもいうのか？ あの妹の心臓の、重々しく恐ろしい鼓動がわからないとでもいうのか？ この氣違ひめ！」ここで彼（ロドリック——引用者）は猛烈な勢いで跳びあがって、まるで命がけの力をふりしぼるかのように、その言葉を途方もない声で叫び立てた——「この氣違ひめ！ そら、妹はもう扉の外に立っているというんだ

よ！」

(松村達雄訳、傍点原文)<sup>(1)</sup>

この小説から読者の受けとる恐怖は、この不意のどんでん返しからくる。読者は、語り手「私」と共に、ロドリックの「謎とき」によって、妹マデリーン姫の生きながらの埋葬という意外な事実を知らされるのだが、その「語り」が館の高いところにある「私」の寝室でなされている、ちょうどその間、語られるものである妹は、その「ちょうど真下にあたる、非常に深いところに設けられ」た、「せま苦しく湿っぽく、およそあかり取りと名づけられるもののいっさいない」地下室の棺の中から、柩を破り、扉をあけ、階段をのぼって、「語り」の行われている場所にやってくるのである。

「この気違いめ！ そら、妹はもう扉の外に立っているというんだよ！」

ところで、読者は、なぜここでいよいよの恐怖を味わうのだろうか。「語ること」は、「語られるもの」を対象化し、固定化する。それは、動くものをいったんピンで止める、という働きをもつ。その「語り」を聞く者は、その「語り」によって、物事の背後にあって隠されていたものが明るみに出されるという「真実の開示」のカルタシスを味わうが、その時、その「真実」は、実をいえば観察可能なある距離に、観察に適した状況で固定化されるプレパラート上の細胞片のように、「語られる」というそのことによって「語り」の主体から遠隔化され、固定化されるという「語り」からの凍結作用を、蒙っているのである。ポーは、その「語り」のもつ、「語られるものを固定するという働き」を逆手にとり、そこから、この短篇の恐怖を引きだしている。

このような「謎とき」譚の「真実の開示」のもつ「安心の構造」のひっくり返しをささえているのは、ロドリック・アッシャーの「逃げだす」代りに「喋べる」という、また言おうとしても「言いだす」ことができないという「金縄りの構造」ともいうべきものである。ポーは、「語り」が人にたいしてもつ、「語られるもの」の対象化、固

定化といういわば「知られざる作用」に着目して、「語る」ものに、「語られるもの」が、「語り」の中からよみがえって襲いかかる、という新しい恐怖を作りだす。彼はそれを、ロドリックの恐怖に掴まれての語り、という虚構の設定によって創出しているのである。

ポーのこの小説は、「語り」、広くは考察（観察）一般のもつ主体と客体の構造化が、ある盲点をもつことを人に教える。ふだん、人はある「事件」が終った後に「語り」だす。「できごと」の渦中に人はそれを生きる。「語り」がはじまるのは、それが終わってから、あるいはそれが遠隔の地で生じており語りの「いま、ここ」の場所から切断されている時のことである。だから、そこに「語られるもの」がふいに姿を現わすと、ぼく達は驚いて口をとぎすのだ。そこにはある深い「語り」の構造の裂け目が顔を見せている。

ところで、ここでいまぼく達の取りあげようとする「日本人」という主題は、考察の対象として、考察主体であるぼく達にとって既に十分に“死んだ”死体だろうか。それが、考察を進めるにつれて実はまだ“死んでいない”ことの明らかになるあのマデリーン姫でないという保障はあるだろうか。それがここでの問題になる。

それというのも、いま「日本人」について語り、考察しようとするぼく達がまた「日本人」であることを自認しているのだとすれば、ここには奇妙な自己言及の無限循環の回路が用意されていることになるからだ。たしかにこのような無限循環の構造は、原理的に言うなら、考察対象が「日本人」である場合に限ったことではない。そこに自己言及性の成立する、「現代人」、「人間」、また「アジア人」について考えてみた場合にも、事情は同様である。しかし、現在ぼく達は、自分がある共同性のカテゴリーによって同定しようという場合、自分を「現代人」、「人間」、「地球人」、「アジア人」と考えみなす以上に、「日本人」として同定することからはじめる傾向をいよいよ強めているのではないか。「日本人」とは、おそらく現在のぼく達にとって、最も生き生きとしたマデリーン姫、彼女を「生きたまま埋葬する」ことによ

てぼく達が最も手酷いしっぺ返しを受けるだろう、そうした自己言及性を帯びた考察対象なのである。

ぼく達は「日本人」について考察し、語りながら、いつこの「語られるもの」が「語り」の中からよみがえってぼく達の考察の場所に血だらけの形相でやってこようとも、文句はいえない。というより、問題は、本来ぼく達が「日本人」について考察するという場合、その考察対象がぼく達にとって十分に「死んで」はいない、にもかかわらず、ぼく達はちょうど生物学者が花卉の細胞について考察するように、「日本人」についても、考察できると考えみなしている、この「錯誤」にあるというべきなのだ。ポーの小説ではまだ「死んでいない」死体が地下から抜けだして「語り」の場所を訪れ、その「語り」の構造を壊してしまう。「語られるもの」が実はまだ十分に「死んでいない」場合、それはそうあるべき筈の事態なのだが、「日本人」考察の場合は、しばしば「死んでいない」考察対象を柩の中にとじこめ続け、殺してしまい、その「死」の完成によって考察の客観性が保障されることにはなっていないか、というのが、ここでの問題なのである。

たとえばぼく達は考古学の対象として縄文期の人骨を考察することができる。しかしこれを古代日本人の問題、日本人の源流を探るという問題の一環として考察することには、考古学の場合には含まれない問題が孕まれている。なぜなら、その場合、一般にぼく達は同じ考察対象と考察主体の関係を保持して、この「古代日本人」の問題から「日本人」の問題、また「現代日本人」の問題へとその帰趨を迎えることはできないからだ。縄文期の人骨から弥生期、奈良平安期の人骨、さらに鎌倉期、江戸期の「人骨」までは同じ観察主体と観察対象の安定した関係を保持できるとしよう。しかし、明治期の対象をぼく達は——こうした研究領域の専門家、研究者を除けば——まず「人骨」とは呼ばない。観察対象がぼく達自身の“有視界飛行”区域にさしかかるや、この観察主体と対象との関係にはわかにか不安定なものとなってくる。それは日本人の「祖先」という考古学的対象からに

わかにか「先祖」という信仰の対象になり代わり、その信仰の対象は、やがて、白骨死体という畏れの対象、死者という恐れの対象、遺体という悲嘆の対象というように順次そのぼく達との関係構造を組みかえ、ついにはぼく達自身の“死”にいたる。あのマデリーン姫、死んだ筈の「語られるもの」は、この関係構造の漸次的組みかえの「階段」をつうじて、ぼく達の「語り」の場所、考察の場に血だらけの姿でやってくるのである。

ぼく達が「日本人」であることの自認に立って「日本人」とは何か、について考えるとき、ここに考察の対象となっているのは、たとえそれが古代の場合であっても、あのポーの小説におけるマデリーン姫のような存在にはかならない。それはまだ十分には「死んでいない」。逆からいうなら、客観的な考察対象として位置される「日本人」について、これが「日本人」に関する考察だということがいわれるには、この「日本人」と、ぼく達がふつうにいいかわす「日本人」との間に、仮構的な「一線」が引かれている、ということが、自覚されていなければならない。ぼくの眼に、現今の「日本人」に関する論義と考察一般に見られる混乱の多くは、この客体化された「日本人」といわば非客体性を本質とする“日本人”の差異の混同、また、生きているマデリーン姫を誤って埋葬してしまうこととその生きた死体を埋葬したまま殺してしまい、本物の死体にしてしまうことの混同から来ていると、見えるのである。

## 2. 「日本人とは何か」という問い

現今の「日本人」に関する論義と考察において、最も興味深いのは、それがいわゆる学問的な考察と非学問的な論義とに大きく二分されるあり方を示しているということである。前者の代表的なものに、「日本」と「日本人」を考察対象とする考古学、人類学、歴史学、後者の代表的なものに、ジャーナリズムを賑わせてきた「邪馬台国ブーム」などに見られる「日本論」と、おびただし数の「日本人論」とがある。

この後者を中心に、前者をまきこむ形で展開されている「日本人論」ブームについて、これが余

り他国に見られない特異な現象であることについては多くの指摘がある。これは、それ自体として興味深い現象だが<sup>(2)</sup>、ここではなぜ日本人という問題が二種の、全く違った言説空間、考察の位相をつくりだしているかを考えておきたい。

米国の人類学者 ハルミ・ベフは、この「日本論」、「日本人論」、「日本文化論」（総称して「文化論」）を、それ自体興味深い人類学的な考察対象として検討している。ここにいう「文化論」に対する彼の視点は、それへの批判が、それが学問的に見ていかに誤っているか、という指摘によってはなされえないことを主張している点に集約される。こうしてベフは、「文化論」考察において、これらと学問的文化論の双方を見渡すメタ・レベルの視点を設定する必要のあることを、明らかにするのである<sup>(3)</sup>。ベフによれば「文化論」は、そもそも学問的体系のうちに提示されているのでもない。それは「学問」ではないところに本質的な限定をもつ。その特質は、これらが「学問ではない」こと、「大衆にどういう欲求があるか」に反応し、「大衆の望んでいることにこたえる」、大衆消費産業における「大衆消費財」として、成立している点にある。そうである以上、その文化的なイデオロギーとしての機能に着目しなければこれらの「日本論」、「日本人論」の本質は、明らかにされないだろうというのがベフの考えである<sup>(4)</sup>。

ベフの考えでは大衆消費財としての「日本論」、「日本人論」の書き手は、別に学問的な正確さ、客観性をめざしているのではない。それ以上にその読み手は、実をいえばそのような客観的な真理を求めてそれらの著作を読んでいるのではないので、いくらそこで言われていることが間違っていると指摘されても、その書き手、読み手は何ら痛痒を感じない。その点にこそ現今の「文化論」の本質は顔を出しているのである。

これはベフ自身の引いている例でもあるが、東北学院大学の浅見定雄にその著作『ユダヤ人と日本人』に見られる数々の誤りを指摘された（『にせユダヤ人と日本人』山本七平（イザヤ・ベンダサン）は、そのことについてこう述べている。

「あれ（『ユダヤ人と日本人』）はエッセーですからねえ。エッセーは楽しんで読んでもらうものです。……学术论文として扱われると、非常に問題があるのは当然なんです。……学术论文としてみれば、非常に欠陥があるだろうということぐらい私だってよく知っている」

彼は、たしかにこう別に強がりでもなく、反論することができるのである<sup>(5)</sup>。

ところでこのような「日本」および「日本人」をめぐる考察と論議の二分化されたあり方は、何を語っているだろう。ベフはここから、「日本文化論」（「日本論」「日本人論」）の本質としてのイデオロギー的側面が現代の日本社会においてどのように機能しているかを見ていくのだが、ぼくとして見ていきたいのは、この「日本」「日本人」をめぐる論議が、ぼく達においてなぜこうした分極化を示すか、ということである。

「日本人」、「日本」をめぐる考察と論議が日本において学問的客観性から自由な、きわめて特異な言説空間を形成しているというのは、たしかに一つにはベフのいうような、その日本社会における流通の側面における特異性の表現であると考えることができるだろう。しかしそれは、同時に、「日本人」、「日本」をめぐる客観的かつ学問的な考察と論議がそれ自体のうちにもつ欠陥と錯誤の、もう一つの表現なのではないだろうか。言葉を換えていうなら、「日本」、「日本人」に関する学問的な考察にある歪みと錯誤があるからこそ、こうした鬼子的な「イデオロギーとしての日本文化論」が量産されている。この分極化傾向は、二種の考察のそれぞれの盲点と錯誤の反映ではないのか、というのがここでのぼくの予想なのである。

つまりぼくは、ここに、先に触れた自己言及的な考察対象を前にした場合の「語り」の構造の裂け目が、別様の表現を得ていると考える。マデリン姫は、ぼく達の「日本人」論議の場所の遙か地下深く、いまもさまよっている。この「日本論」「日本人論」の二極化傾向は、そのことを語っていると見られるのである。

おそらくここにあるのは、「日本人とは何か」という問いがぼく達に対してもつ二重性の問題で

ある。「(われわれ)日本人とは何か」という問いと「(彼ら)日本人とは何か」という問い。この二つはそれを問うのが“日本人”である限り、同じとはいえない。「日本人とは何か」という問いには、即自・対自的に自己のアイデンティティにかかわってくる「私(達)とは何か」と翻訳される問いと、対自・対他的に、客観的、普遍的な水準で合理的に問われうる『『日本人』とは何か』という問が併存しているが、ここには自己の問題を内在的に考えると外在的に考えるといいうる種類の、やはり無視することのできない差異があるからである。

普通の人々が「日本人とは何か」という問いに関心をもつのは、それが「(われわれ)日本人とは何か」を問うものだからだろう。しかし、学問的な水準で問われるこの問いの実質は、客観的で安定した考察の基盤に立つものであり、むしろ「(彼ら)日本人とは何か」という問いに翻訳される。ここには人々のモチーフと客観的考察者の方法を「つなぐ」ものが、あのミッシング・リンクのように一つ、欠けているのである。

たしかに、一般読者の要請にこたえるかたちで、ベフのいう大衆消費財としての「日本人論」のジャンルにも、「(彼ら)日本人とは何か」を問うものがないわけではない。しかし、「日本人」を外側から「彼ら」として問う著作が全て“外人”によるものでなければ大衆消費財としては流通しないという事実は、逆に、いかに、この人々のモチーフと学的考察の間の溝が深いかを照らしだしている。一般の読み手が、学問的な「日本」考察に関心を寄せないのは、何より、そこに彼らの現在の関心である「(われわれ)日本人とは何か」というモチーフが共有されていないことを感じるからだろう。しかし彼らが一方で非日本人、それも多くは西洋人による「日本論」「日本人論」を“大衆消費”するのは、日本人自身による「(われわれ)日本人とは何か」という問いへの回答の試みに、何か心もとないもの、しかとした“客観性”の不足を感じるからにはほかならない。おそらく彼らはベフのいうように自分の欲するイメージに合致する「日本人」に関する形象化を求めているだ

けではない。彼らはそこにいわば客観性のなさからくる心もとなさを覚えて苛立ちを感じている。しかし、客観を宗とする学問的文化論は彼らのモチーフに応えない。そこには学問的考察のある盲点が顔をだしているといってよい。即ち、この二つの欠落を前提として、彼らが自分の欲するイメージの“確認”を、何より非日本人に望むということが生じるのであり、それゆえにまた、彼らが“外人”による「日本人論」を歓迎するという現象も生じてくるのである。先に触れた『ユダヤ人と日本人』は、たしかにそのような日本の一般読者の要求に応えた「日本人論」だった。しかし、その意味は、この著作が日本人読者の必要を“外人”著者の架構によってみたしたということにすぎない。山本七平は、イザヤ・ベンダサンという“外人”作家を自ら仮構することなしには、この必要に応えることはできなかったのである。しかし、一般的な読み手は、新しい「日本人」に対する見方、新しい学問的考察をこそ欲していたので、おそらく、ここに欠けているのは、「(われわれ)日本人とは何か」という問いに立った、主観的で大衆消費財的ではない、客観的な、そういたいなら学的な位相における、考察の試みというべきなのである。

ところで、このような視点に立つなら、「日本」および「日本人」に関する考察と論議は、たしかにこの一点をめぐって、そのような問題領域が出現した江戸後期以来、深められようとしてきたと言えなくもない。それが十分にその意味を認められなかった結果が、いまここにある分極化現象であるにせよ、この問題は、見えない「日本」および「日本人」考察のいわばもう一つの“焦点”として、この考察に、可視の焦点ともども楕円軌道を描かせてきたとも見られるのである。

ぼくとしては、このような意味での対立点の露頭を、まず、18世紀後半の本居宣長と上田秋成の論争に見たい誘惑にかられる。この論争は、上田秋成の批判に対する反論として書かれた宣長の「呵刈葎」(1787年)によって、その大要を知ることができるわけだが、そこで秋成は、日本の「日の神が四海万国を照らす」と述べる宣長の『古事

記』解釈を批判して、オランダの世界地図を取りあげ、世界の中でこんなに小さい島国にすぎない日本が世界の中心だというのはおかしいことではないか、と宣長を批判している。これは論議として、至極まっとうな合理的な批判だろう。しかし宣長は、この秋成の合理的な批判を、その合理性を理由に否定する。宣長によれば、秋成の議論は「不可測のことを不可測といわ」ず、「強いて推測して言おうとする」「小智をふるう漢意<sup>からごころ</sup>」の所産にすぎない<sup>(6)</sup>。この宣長の反論については、これまでさまざまな解釈がなされてきたが、ぼくの解釈をいえば、ここで宣長は、ただ一つ、世界内存在として世界を見るのと、これを外側から見るのとは、世界は違って見える、ということをおうとしている。これを「日本人」論のここでの主題に重ね合わせて、あえて照合を試みるなら、彼は、「日本人とは何か」という問いを日本人自身が問う場合には、「われわれ日本人とは何か」を問う以外にはないのだ、という立場を代弁しているのである。その場合、宣長は、「われわれ日本人とは何か」という問いは、「彼ら日本人とは何か」という問いと違っている、と言っている。——秋成は、この二つの問いの違いを見落しており、「彼ら日本人とは何か」をもって「われわれ日本人とは何か」という問いが解明できるとオプチミスティックに考えている。彼は「日本」の問題を日本人自身が問う場合に現れる「不可測のこと」を見落し、単にそれを外国人が問う時のように「外在的」に問うているにすぎない。しかしこれを「外在的」に問うことはたやすいばかりか、ほとんど無意味に等しい。自分は、どのようにこの問いを「内在的」に問うことができるか、また、「内在的」に問う時、どのような未知の問題にわれわれはぶつかることになるか、を考えているのだ。——宣長の立場をここでの検討に「応用」するなら、ここからは以上のような「主張」がとりだせるのではないかと、というのが、ぼくの個人的な感想である。

宣長は、たびたび、さまざまな論敵を相手に、これに類する詭弁的対応を示すわけだが、彼の中に、彼のこうした「詭弁」をささえるどのなりな

信謬の構造があったか、という問題は彼の行なった一々の論争の主張とは別の問題だろう。ぼくは、彼の一々の主張の背後にあった信謬のありかを、ここにいう世界内存在としての世界了解への確信に見てみたいと考えるのである。

宣長は、いま「日本人とは何か」という問いをぼく達が考察する場合に浮上してくる、あの「語り（考察）の造構」のもつ裂け目をさして、ここには「不可測のこと」があると、述べているのだと見なしてよい。秋成は「日本人とは何か」をいわば客観的で合理的な視点に立って考えようとする。しかしその時この問いは「（彼ら）日本人とは何か」に変質してしまっている。しかしこの問いがわれわれにとってまたとない大切さをもつのはなぜか。それが「（われわれ）日本人とは何か」という「われわれ」自身を問うものだからではないのか。宣長がこう言うことで語ろうとしているのは、いまの言葉に翻訳するなら、「われわれ日本人とは何か」という問いは、どのようにすれば学として定位しうるか、ということなのだが、それがここでは、秋成における漢意<sup>からごころ</sup>（合理主義）批判という形をとって表現されていると、考えられるのである。

ここにいう宣長のモチーフは、明治に入り、柳田国男と折口信夫によってひきつがれたように見える。戦後の「民俗学から民族学へ」と題された討議で、柳田国男は、石田英一郎が日本における民俗学を「一国民族学」と捉え、より普遍的な民族学の学的体系にこれを包摂して理解する姿勢を示したのに対して、民俗学が民俗学のみで普遍性をもつ道筋をつけることの重要性を指摘して「異議をさしはさ」んでいる。ここに含意されているのは、日本人が日本の民俗を考察する学的方法は外国人が日本の民俗を考察する場合の学的方法とは本質的に異なる課題をもつという理解だといってよい。ここに顔を覗かせているのは先の秋成と宣長の対立と同質の問題である<sup>(7)</sup>。柳田は、たとえば『明治大正史世相篇』（1931年）の冒頭で、このような彼の考えをこう語っていた。自分の眼で見、耳で聞いたものだけを頼りに眼前の社会の現実を観察する方法は、観察対象が狭い範囲

に限定される欠点を免れないが、しかしそれは「少くとも各自把握した現実の区域においては、外部の文明批評家の論断を、鵜呑にってしまうみじめさ」から脱している。ところでこのような実験を、どのような方面に向かって進めればよいか。柳田は続けてこう述べる。

それには必然的に、歴史は他人の家の事情を説くものだ、という考えを止めなければなるまい。人は問題によって他人にもなれば、また仲間の一人にもなるので、しかも疑惑と好奇心とが我々に属する限り、純然たる彼等の事件といふものは、実際は非常に少いのである<sup>(8)</sup>。

引用個所の少し前には、「世相の渦巻の全き姿を知るといふことは、同じ流に浮ぶ者にとって、さう簡単なる努力では無かった」という言葉も見つかる<sup>(9)</sup>。客観的な学は自分をあたかも他人のように対象化することによって成立するという考えがあるが、こういう考えをまず捨てなければならぬ。考察の対象は、その方法によって他人ともなればまた自分と同質の存在ともなる。しかも自分の考察のモチーフ（疑惑と好奇心）を手離さない限り、「純然たる彼ら」の問題というものは、「実際は非常に少い」。柳田はここで、考察対象の「渦巻の全き姿」を知ることは「同じ流に浮ぶ者」にとって困難な課題だが、同時に「渦巻の全き姿」は、実はその「同じ流」に身を置く者にしか見えない、と語っているのである。石田が「日本人とは何か」という問いを、「外部の文明批評家」の眼によって問おうとするのに対して、柳田は、宣長同様、そこではその問いが「他人の家の事蹟を説く」ものに変質してしまっている、しかも問いの本質、「我々に属する」疑惑と好奇心とは、その変質の中で切断されてしまう、と反論していると、ここで考えておきたい。

ところで、ここにめざされている学的方法とはどのようなものだろう。柳田のもう1人の門下でもあった折口信夫は、その1915年の日記にこう書いていた。ある友人が自分の爪の色を見て自分の健康を判断していた。自分もふだんは同じことを

しているかも知れない。「自身の内部を自身の内部以外の物とせないで十分に客観」すること、「いひかえれば、びくびくはねかへる様な胃座撃に苦しみ乍らその苦しみに順応して、正確な苦痛を測定すること」は、誰にも困難なことだからだ。だから人はより安易な「客観」に就く。他人を観察するように自己を対象化する、そのことをもって「客観態度」が確立されたと見誤るのだ。

以下、折口の日記。

（人は——引用者）大抵お医者に苦痛の程度の判断は委ねてある。自身の爪を見て自身の健康を判断するのもこれとさした甲乙はない。自身の爪を他人の顔を見る態度で見ているのだ。そしてそれが純粹の客観態度だと誇るのだ。苦痛に波立ってゐる横隔膜の打鼓と共に波立ちつゝ客観態度を確立して居らねばならぬ。客観は楽ではない。しかも学問もその道を探ることによって常に新しい道を進むのだ<sup>(10)</sup>。

折口にとらえられる「客観」は、「他人の顔を見る態度」で「自身の爪」を見ることではない。「苦痛に波立ってゐる横隔膜の打鼓と共に波立ちつゝ客観態度を確立」すること。これはけって分り易い表現ではないが、このように自分の歩むべき「学問の道」を提示する時、折口は彼もまた、「(われわれ)日本人とは何か」という問いを客観的に問うことの困難と、その必要について語っているのである。

現代の思想家吉本隆明は、その「柳田国男論」の中で、柳田は日本を考察するにあたって外在的な視点に立つ考察の力についてはこれを十分に知悉していたが、にもかかわらず、その外在的視点に立った記述を「じぶんに禁じ」、内在的に見ればこれはどのように見えるか、これをどのように語りうるか、という点に、自分の方法の核心を置いていたと述べている。おそらく、このような指摘に、ここに見てきた問題関心の現在における一露頭を見ることが出来る。彼は書いている。

（柳田の文体を——引用者）もうすこし注意し

てみると、外視鏡の視線をまったく知らずに、固有の村里の語り草を、ただ記述しているとはとうていおもえなくなってくる。すでにあらかじめ把握されたひとつの外部からの世界像があり、それを文体に潜在させ、しかもその記述をじぶんに禁じていると感ぜられてくる。そしてじぶんの内視鏡の視線と、表面では禁じたじぶんの外部からの世界把握とが交錯するところにいわば既視現象みたいに、あの〈空隙〉や〈亀裂〉の像を浮び上らせている<sup>イメージ</sup>（<sup>11</sup>）。

吉本が言うのは、同様にここでの文脈に翻訳するなら、やはり「(われわれ)日本人とは何か」という問いを客観的に定位するために、柳田にどのような方法が必要とされたか、ということである。

つまり、考察されなければならないのは、すでに形質人類学や政治学や歴史学、社会学で明確な定義を受けた人種としての、あるいは国民としての、また歴史主体としての、社会要因としての「日本人」といったものではない。普通ぼく達が日常的に用いている“日本人”というコトバ、人種、国民、歴史主体、社会要因という属性を含むとしても、その総和とは言いきれない、そこにさらにプラス・アルファを含む、何かもやもやとした不定形の存在としての「日本人」、それこそが考察の対象とされなければならないのである。

問われているのが「彼ら日本人とは何か」ではなく、「われわれ日本人とは何か」だとは、こういうことにほかならない。

それでは、そのような曖昧模糊とした“日本人”、“われわれ”であるところの「日本人」を、可能な限り客観的に、ということは誰にも共有しうる形で、考察の対象に据える方法とは、この場合、どのようなものだろう。ここでぼくの採用する方法は、そのような意味では、ここにあげた柳田、折口、吉本の延長上に位置するものではない。同じモチーフには立ちながら、ぼくとしては、また別の方法を採用してみたい。その方法というのは、このもやもやとした“日本人”、そのようなものとしてぼく達の間で浮遊し、見えない

ままぼく達を動かしている「日本人」という観念が、いつ、どのようにぼく達の中に入り込むようになったかを探ること、いわば「日本人」という不定形のコンセプトの形成の由来を尋ねる、そういう方法である。

ぼく達がいま「日本人とは何か」と問うことができるのはなぜか。それは、そう問う時、すでにぼく達に「日本人」という概念がインプットされているにほかならない。それではこの「日本人」という観念、概念は、いつ、どのようにぼく達の頭に入ってきたのか。また、この「日本人」という観念は、歴史的に見て、どのようにこの日本列島居住民の中に形成されてきたのか。そもそも「日本人」というコトバをぼく達はいつから用いはじめたのか。その文献的な初出はいつくらいまでさかのぼることができるのか。——つまり「日本人」という観念、概念が、いつ、どのように形成されてきたからこそ、いまぼく達は無頓着に「日本人とは何か」、「日本人はどこから来たか」などと苦勞を知らない“3代目”よろしく、問いを発することができるのか。

さらに言うなら、この問いは、「日本人」観念が形成されるとは何か、という問いをもぼく達にもたらず。何をもち、ぼく達は、この時、「日本人」という観念が“日本”に住む人々に成立したと、そう認めることができるのかという問いを。

——見られる通り、ここからは問いが湧出してくるけれども、あのおびただしい「日本」と「日本人」に関する考察と論議は、学問的と非学問的とを問わず、数少い例外を除けば、多くの場合、これらの問いに答えない。「日本人とは何か」という問いは、ここで、「日本人」とは何か、という問いに、「差し戻され」なければならないのである。

### 3. アミダ籤を逆にたどる

奇妙なことに、世に行われている「日本人」に関する論議と考察は、それが学問的であると非学問的であるとを問わず、共通して、「日本人」という四角い透明なイレモノの中に日本人という液



体、内容物が入っているとして、そのイレモノの中に入っているのは何か、を問い形になっている。問いの形は、「日本人とは何か」、「日本人の特質は何か」、「日本人はどこからきたか」、等々多様な展開を示すのだが、このそもそものイレモノである「日本人」という観念、概念がいつどのように形づくられて、いま、ここにあるか、を問うものはほとんどない。

このイレモノが、いまぼく達に手渡されているために、ぼく達はそれを日にかざし、ためつすがめつしてそこに入っているものが何かを問うことができる。そうである以上、問われるべきはこの透明なガラス箱の来歴である筈なのだが、歴史家も、鋭敏なジャーナリストも、このガラスのイレモノには目もくれずに、「日本人とは何か」という問いからはじめているのである。

しかし、このイレモノ自身が、奇妙な生い立ちをへて転生を繰り返したあげくにぼく達の手いま渡っているとしたら、それへの問いを欠かしたその内容物への問いがさまざまな困難にぶつからざるをえないのは、明らかではないだろうか。因みにいえば、世の「日本人論」ブームが、ブームというよりはゲームといえる程にとどまることを知らない理由の一つは、この「日本人とは何か」という問いが、「正答」をもたない性質の問いだということにある。それは、一つには、先に述べたこの問いの自己言及性という特質からきている。「日本人」が「日本人」を問い限り、ここに問い自体を俯瞰する超越的な視点はない。にもかかわらず、そこに超越的視点を楽天的に想定するために学問的考察の多くは自足した閉塞的言説構造を生みだし、一方、普通の視点を断念した非学問的考察は、時に「外人」による介入を欲求して、『ユダヤ人と日本人』や『ジャパン・アズ・No. 1』を必要としているのである。

しかし、さらに言えば、「日本人とは何か」という問いが「正答」を持たないのは、本来「日本人」という概念の定義が不可能なように、そのように、この「日本人」がぼく達に手渡されているためである。そして、この「日本人」概念の定義の不在は、おそらく、「日本人」という概念の形

成過程の多重構造性ともいべきものに由来している。たとえば「米国人」や「フランス人」の定義は、そこにさまざまな問題を内包するにせよ、その国家としての独立、あるいは成立の期日の明白さに応じてある明証性をもつ。17世紀のメイフラワー号による移住以前に「アメリカ人」観念が（米国人という意味で）存在しないことは、誰の眼にも明らかだろう。いったい誰が、生真面目に「アメリカ人」の起源は旧石器時代にさかのぼる、などという議論を展開するだろう。しかし、「日本人」についていえば、ぼく達はしばしばそのような議論を展開してそのことを奇妙だと感じない。ぼく達はそう感じる力を失っているのである。たとえば、「日本人」は、縄文時代までその「源流」を辿ることができる、というように。

ここにあるのは、「日本人」概念の多重構造性に対する、ある楽天的な無自覚さである。一言でいえば、「日本人」概念の特質はその定義の不在にあり、そのことは、この概念の形成過程の多層性に由来する、その概念としての多重構造性ともいべきものに基因していると、考えられるのである。

たとえば、ある標準的な百科事典における「日本人」の項目には、こう書かれている。

**日本人** 日本国内すなわち日本列島に生活し、かつ日本人としての自覚をもっている住居 population を一般に日本人という。日本列島の固有の住民こそ日本人であり、この場合漠然とではあるが、体格・容貌・言語・習俗の共有ということを予想している。これを日本国の国籍をもっている住民と限定したとき、「日本国民」という政治的概念になり、文化を共有する住民と限定するとき、「日本民族」という概念が生ずる<sup>(12)</sup>。

この記述は、ぼく達が普通に「日本人」という、その時ぼく達に含意されているものをそのまま表現しようと試みたものとして貴重といわなければならない。日本に居住する住民で、かつ日本人としての自覚をもつ、という限定があるのは、

日本に居住しながら日本人としての自覚をもたない少数民族のいることを念頭においている。具体的にいえば、それは、アイヌ人、琉球人の1部の人々であり、また在日韓国・朝鮮人を主体とする在日外国人集団である。しかし、ここで注意を要することは、日本列島の「固有の住民」で、「体格、容貌、言語、習俗の共有」を予想するところの日本人は、それでもなお上の日本人とは、そのまま重ならないということである。後者の「日本人」は、「日本民族」という文化共有集団に近い。それをそのまま、ふつうぼく達が生活の場で、「日本人」という時に含意している存在と、ぴったり重ね合わせることは難しい。

このことは、ぼく達がふつう「日本人」という時、その「日本人」が、ここにいう「日本住民」から「日本民族」、「日本国民」までの幅でたえず浮遊する概念記号であることを示している。そこからたとえば、次のような定義の工夫も生じてくるだろう。

**日本人** 日本国は、若干の集団を除いて、全体として単一人種、単一民族から成立しているといつてよい。また日本語は日本国内において完全に普及している。このため、日本人という言葉は、同時に日本国民、日本人種、日本民族、日本語民、日本住民というように多義語として用いられる。その際、それらの概念は、本来、厳重に区別されなければならない。人種的には独得の少数集団にすぎないが、アイヌは日本国民であり、また在米日本人二世は人種的には日本人であるがアメリカ合衆国国民であり、母国語として英語を語る<sup>(13)</sup>。

日本人とは、同時に、日本国民、日本人種、日本民族、日本語民、日本住民というように、多義語として用いられる。そのため、日本人とは何か、という問いを考える場合、「それらの概念は、厳重に区別されなければならない」。しかし、これらを「厳重に区別」した場合、ぼく達は、それぞれの問いの答えを得ることはできるだろうが、その時これらの概念の多重構造体としての「日本

人」、先の筆者が何とか説明しようと試み、ぼく達がふつう「日本人」という時に含意している「多義語として用いられた」日本人そのものは、そこから消えてしまう。しかも、ぼく達に切実な意味をもつ、ぼく達の心をひきつけてやまない問いは、この「多義語として用いられた」ところの「日本人」とは何か、という問いなのである。

「日本人」という概念は、日本人種、日本民族、日本語民、日本国民、日本住民というそれぞれに異なる概念が重ね餅のように重なった多重概念であるところに、特色をもつ。そしてそうだとするなら、問いは、次のようにたてられうるだろう。すなわち、この「日本人」の多義性、多重構造は、どのように形成され、この構造体は、何を契機として、あの日本列島の住民から「日本人」へと“這い上ってきた”のかと。

ここでも「日本人とは何か」という問いは、その問いを成立させている基底としての、「日本人」とは何か、という問いに“差し戻される”のである。

このように問いをいったん差し戻したうえで、「日本人」を日本国民、日本人種、日本民族、日本語民、日本住民の多義語と解する立場に立てば、それは、まず日本列島の住民として現われ、次に、他から形質的に区別される人種的な示差を示し、その後、日本語を創出し、文化主体として自らを形成し、やがて国家に基礎を置く身分秩序への編入を自己同定の基準とする存在へと自分を形成してきたというほどの、いわば常識的な形成過程というもののイメージをぼく達は受けとることになる。この形成過程についてはつねに異論がでてきうるが、ここではその正当性は問わない。問題は、このように見た場合、「日本人」が“重ね餅”の多重構造体としてぼく達に現れ、ここでも、ぼく達はある困難にぶつかるといことである。

「日本人」の示差的特質は、ここで、それがこの最終的な形成概念である「日本国民」によっては、その実体の総体をとらえきれないものとして存在している点に求められる。ここには、そのそれぞれの段階の移行における、たとえば「日本民族」の全面的な構造破壊による「日本国民」の

生成ともいうべき、止場を含むダイナミズムの動態が欠けている。ここでこれら国民、人種、民族、語尾、住民という要因は、いってみればメルティング・ポット（坩堝）に入れられての相互融解をへておらず、「重ね餅」のように重なっているにすぎない。ここから、それらが「つき直され」て一個の餅になったともいうべき、あのふつう人に了解されているままの「日本人」を再構成することは、やはり難しいのである。

それでは、このような分析的な視角からではなく、「日本人」概念の生成を、いわば一個の餅として取りだすような方法とは、どのようなものがあるべきか。

この曖昧きわまりない「日本人」という自己観念（まとまりの意識）も、いったんその生成の過程に眼を向けるなら、他の全ての「観念」と同様、それ自身の客観的な生成の歴史をもっているかも知れない。たとえば戦前の日本人は、ぼく達がいま「日本人」という言葉で含意する、それと同様の意味あいをこのコトバに籠めていたのだろうか。昭和期の日本人はどうだろう。また江戸後期の人間はどうだろう。こうして、一步一步、歴史過程を遡るようにして、一つ一つの時代における曖昧なものとしての「日本人」観念を検討していく方法が手に入れば、ぼく達は、いわば曖昧なものを明確に再構成し、その曖昧さの構造を見てとることができるかも知れない。いわば主観の構造の客観的な取りだし、ともいうべきことが、そこでは可能になるかも知れない。

また別の百科事典は、「日本人」についてこう記述している。

**日本人** 狭義には、日本国の国民であり、また日本文化の担い手を日本人という。人類学的には、有史以前の日本列島に住んでいた住民も、現代日本人と系統を同じくするならば日本人と呼べる。▷日本人の歴史を古くさかのぼれば、現在わかっている限りでは新石器時代、つまり縄文時代の住民までは確実に日本人であるとみなされる。しかしこれより古い時代の住民については、現在のところ系統的にまだ不明の

点があり、厳密な意味で日本人に含めてよいのかどうかはわからない<sup>(14)</sup>。

これは、現在見られる「日本人」についての標準的な記述の一例だが、ここでは、「日本人」が単一のものとして取りだされている反面、上に見た「日本人」の概念受容の多義性が踏まえられていないため、これをそのまま読めば、「日本人」についての考え方が、事実と完全に逆転していることがすぐに見てとられる。しかし、それと共に、ここには、この多義性が踏まえられていない場合、どのようにこうした逆転が生じるか、という一例も、示されているというべきである。縄文時代の日本列島の住民が、「日本人」である筈のないことは、当然記述者も知っているわけだが、記述は、現在ぼく達のもっている光源から、古代を照らす、という形になっているため、ここでは縄文期の列島住民が「確実に日本人である」とみなされている。しかし問題は、これまで見てきたように、実はその光源としての「日本人」が、いつ、どのように形成されてきたか、ということにある。縄文期の住民までは確実に「日本人」であるとみなされるという、その「日本人」という光源装置を、いつ、どのようにぼく達は手にすることになったのかが、繰り返すなら、ここでの唯一の客観的な設問の対象たりうるのである。

ところで、このような視線の逆倒は、何も啓蒙的な百科事典記述に限られるわけではない。

たとえば、代表的な歴史学者井上光貞は、『日本国家の起源』をこう書きはじめている。

日本人の起源は、人類学や考古学の進歩によって、次第に時代をさかのぼる傾向にある。

明治時代の学者は、われわれ日本人の祖先は弥生式時代人である、その一時代前の縄文式時代人は日本の先住民族にすぎない、と考えていた。縄文時代人は、よそから入ってきた弥生式時代人によって、東に、あるいは北に追いつめられて、現代のアイヌになったのではないかと考えていたのである。それには、日本人は天孫民族であり、その民族が国土を平定して日本

の国を作ったのだという、いわゆる日本神話をそのまま信用していたこともあずかって力あった。

その後、人類学や考古学の研究が進み、一方また、神話を神話として取り扱う学問的態度が確立してくると、縄文式文化人もわれわれ現代日本人と血のつながりのあることがわかってきた<sup>(15)</sup>。

ここで書き手は、「日本人の起源」を探究する手続きが、戦前にくらべ、より客観的なものとなるにつれ、その時代を溯る傾向を見せてきたことを述べている。しかし必要なことは、光源からの光線の照射のあり方の改善である以上に、その光源と照射されるものとの関係構造自体を客観化することである。ここに不問にふされている、ここでの光源の構造は、いわばアミダ籤を逆に辿る論理に似ているというべきだろう。ぼく達は、研究の進捗にしたがって「現代日本人」との「血のつながり」をどこまでも辿ることができるのだが、そこでそのことは、日本人の起源を探るというよりも、日本人のさまざまな起源の一つを探る、ということの意味しているにすぎないし、それ以上にそこには、一つの転倒があるというべきである。それはたとえば揚子江の源流を探る、という手続きに似ている。ぼく達は、最も遠い「源」を探して、他のさまざまな、そこに注ぎこむ流れを切り捨て、切り捨て、していくのだが、最後に見出された源泉を、揚子江の起源とする論理にはいささかの無理がある。そして、そうである以上に、ここには一つの視点の転倒が含まれているのである。なぜなら、その「源流」を含む、他のいくつもの「流れ」(「源流」)が合流して、しだいに川幅を広げ、地を削って進んでくるのが揚子江なので、揚子江にはただ一つの源流というものはない。さらに問題は、これらのさまざまな源流の単なる総和が、そのまま「揚子江」なのではないということにある。つまり、これらの流れを漸次加え、そこに生成してくるものが、揚子江なので、「源流」探しの溯行は、この点からも、この生成する揚子江を、見逃してしまっているのでは

る。

よく知られているように、「日本人の起源」ということが、ぼく達の問題領域に入ってくるのは、そう過去のことではない。たしかに新井白石は、1716年(正徳6年)、『古史通』、『古史通或問』を著わして、「我国の先は馬韓に出し事」の可能性を吟味し、日本人の起源を問いとして立て、また、それに先立って16世紀末に渡米したヨーロッパ人宣教師以来、西欧人の日本への言及に、そのような問題設定は多種見られる。しかしながら、広く、ぼく達が「日本人の起源」を考えるようになるのは、モースら明治新政府が招いた「お雇い外国人」が、これを論じるようになってからのことである。

考えてみるなら、これは何ら不思議なことではないので、「日本人の起源」を論じるためには、「日本人」という概念が成立していなければならぬ。その「日本人」概念が成立したのは、——あの「揚子江」の“成立”と同様——河口から逆に辿られた源流までの「歴史」の、その起点においてではなく、いわば下流に近い“中間”のある地点においてなのである。当然のことながら日本人は、「日本人」という概念を得て後、ようやく「日本人の起源」について考えはじめる。

それでは、ぼく達はどのような手続きで、この「日本人」という概念(光源)の形成を歴史的にたどることができるか。

一つたしかなことは、かつて日本人は存在しなかったということである。つまり、それが歴史的にどのくらいの時代に比定されるかはわからないながら、とにかく、日本列島に居住する集団が、ある「まとまりの意識」を持たなかった、ゼロの状態というものを、想定することができる。ぼく達は、いわばこの架空のゼロ点から、ほぼ二千年(?)後の現在に向けて、いったいどのような動因が、彼らに「まとまりの意識」を生じさせ、それがまた現在の「われわれ」としての「日本人」に辿りつくものかを、少くとも歴史的な考察とは別個に考えることができる筈である。

またもう一つたしかなことは、かつて「日本人」という言葉は、存在しなかった、ということだ。

このことは、少くともこの列島居住集団の「まとまりの意識」の所在を示す言葉の広い意味での用法を手掛りにして、いわば現在の曖昧模糊とした「日本人」の用法の現時点から、やはりいま行われている歴史考察の文脈とは別個に、逆に上のゼロ地点に向けて、もう一つの考察を行うことが可能であることを示している。

「日本人」という言葉の初出については、後に見るが、いうまでもなく列島居住集団の「まとまり」を指示する語としては、このほかに「倭人」と「和人」とがある。「倭人」は、少くともこの列島居住集団が「まとまり」としてはじめて文献に現れる三世紀の『魏志倭人伝』以来、同じ集団が国名を「倭」から「日本」へと改める七世紀半ばまで、当時の古代中国及びその文化圏に属し、しかも列島居住集団と現実上の交渉のあった朝鮮半島居住集団によって、用いられた。当時の中国の史書に、列島の小国家の王の使いの朝貢が記され、しかも「倭」、「倭人」以外の呼称が見えない以上、列島居住集団自身も、必要な折りには（外部交渉においては）、この「倭人」という他称を自称として採用していたかも知れない。

一方、「和人」は、このままのコトバとしてではないが、明らかに「倭人」とも「日本人」とも異なる概念として、列島内異種族集団、つまり蝦夷や熊襲・隼人らに、やはりこの列島居住集団を指すものとして用いられた語を意味している。これをここで「和人」と記すのは、現在のアイヌ語における「シャモ」（和人）、また琉球語における「ヤマトンチュー」（大和人）が、それぞれ、「倭人」とも「日本人」とも異なる「和人」に対応しているという理解に基いている。（そのそれぞれの語における、対位語は、「アイヌ」、「ウチナンチュー」である）。

「日本人」という語が生まれる以前の時代、また、生まれた以後の時代を考えるに際しても、西欧世界における Japanese と共に、これらの語は、大きな手がかりとなる。しかし、総じていえば、ここでの考察は、「日本人」概念の形成過程の初期においては第一の方法、「まとまりの意識」の生成の動態を手がかりとする考察を主眼とし、現

代に近づくにつれて、第二の方法、言葉の用法を手がかりとする考察を、重用することになる筈である。

この第一の方法によって考えてみるなら、「日本人」の形成の目安は、どこに求められるか。

ここで列島居住集団と呼ぶのは、日本列島の一地域、北九州から幾内に及ぶ地域に小国家を建設し、やがてそれを「日本国」と自称していくおよそ七、八世紀までの支配集団を指している。これは、被支配集団、また列島内化外集団が重要ではないということではなく、支配集団に焦点を当てなくては、その「われわれ」の意識の形成過程が見えないという理由による。

彼らの「まとまりの意識」の形成において、一つの日安となるのは、いつ、この広い意味での「まとまりの意識」が、対外的に見て、列島の範囲と重なるようになったか、ということだろう。現在ぼく達は、中国大陸、朝鮮半島、台湾、琉球諸島、そして北海道を含む日本列島の地図を念頭に置いて、この東アジアの世界像を組立てるのに慣れてしまっている。しかし、当時の人間にとって、古代東アジア世界は、それとは全く異なるものとして了解されていたに違いない。彼らの眼に、世界は海を隔てた遠方にある古代中国を中心とし、その中間に朝鮮の国々を控えたものとして見えていた。そして倭は、その朝鮮半島の隣国と狭い海で隔てられ、一方、北方と南方の陸続きに未知の異集団の存在を予想する、そのようなものとして見えていた筈だ。他者との優劣は、世界の中心である古代中国王朝との社会的文化的、また政治的な距離の遠近によって測られていたかも知れない。時代を三世紀くらいにまで溯及させれば、言語的にも、対島海峡を隔てた半島の住民と北九州の住民との間に、それほど示差が示されていなかったということも十分考えられる。六・七世紀までの列島居住集団と半島居住集団の密接な交渉、数次の大量の集団渡来の事実は、少くとも両者間の言語上の障壁が、江戸期の朝鮮通信使と日本知識人との、筆談による意志疎通というような状態より遙かに少かったことを示している。

391年に倭が百済、新羅を攻撃（高句麗好太王碑文）、512年、倭、百済に任那の一部を割譲、562年新羅、任那を併合し、任那府滅亡、663年、白村江の戦いで倭・百済連合軍、唐・新羅連合軍に大敗、百済滅亡——このような四世紀から七世紀にわたる倭、百済、新羅、高句麗の交渉を一瞥するだけでも、これら四国の関係が、けっしていまい思いうように「日本」と「朝鮮三国」の関係というようなものでなかったことは明らかである。

時期は特定できないながら、おそらくこれに先立つか、これに重なる時期、倭は、百済、新羅、高句麗と、四国対抗の形で、この東アジア世界の一地域の覇を争っていたと、そう形容するのが適切な状況をもったことだろう。そしてこの時期、客観的にいえば、この四国の相互の距離は、かなり等間隔に近かった筈である。因みに、『宋書』倭国伝は、倭王珍が五世紀前半に、宋の太祖文帝に朝貢し、倭・百済・新羅・任那・秦韓・慕韓六国を統べる軍政官の称号の下賜を願い出、許されず、ただ「安東將軍・倭国王」の称号だけを与えられた事実を記している<sup>(16)</sup>。『旧唐書』倭国日本伝は、「倭国」を「新羅東南の大海の中にあり」と記し、聖徳太子の制定になる冠位十二階の制に「官を設くる十二等あり」とのみ言及した後、「衣服の制は、すこぶる新羅に類す」と記している<sup>(17)</sup>。この時期、古代中国王朝の眼に、明らかに倭よりは上位に位置していた新羅が、たとえば倭王珍のように、倭をも統べる「安東大將軍」の称号を欲したりしていないのは、そのことに余り意味が認められなかったからだろう。つまり、これらの記述は、少くとも古代中国王朝の眼に、倭が半島の国々より下位、あるいはこれと同等の国の一つとしか見えていないことを示しているのである。

ましてや、新羅、百済、高句麗といった国々に、倭にたいする劣位意識などなかったことは明らかだろう。これらの国々は、古代中国との文化的社会的距離の近さ、また文化的水準の優位からいっても、むしろ遠隔国の倭にたいして優越意識をもっていたと見る方が自然である。倭王珍の要求は、むしろ倭のこうした状況を踏まえた劣位意識

を裏返しの形で表現している。

しかし、このような状況の中で、この倭は、列島内異種族集団にたいしては、明らかにこれを自分に属する存在とみなしていた節がある。つまり、これを「倭人」の「まとまり」の意識から見るなら、彼らは、倭人としての「まとまり」の意識の外側に、より大きな第二の同心円として、列島内異種族集団を含む「まとまり」の観念をもう一つ、持つのである。『宋書』倭国伝は、四七八、倭王武から劉宋の順帝に送った書状の中身を伝えているが、そこには「東は毛人を征すること五十五国、西は衆夷を服すること六十六国」とある<sup>(18)</sup>。また『旧唐書』倭国日本伝には、「山外は即ち毛人の国なり」という伝聞が記されている<sup>(19)</sup>。ここにいう「毛人」とは、蝦夷を指していると考えられるが、少くともこれらの記述からわかることは、倭人にとって「毛人」が、自分達に服属すべき存在として、列島外の集団とは別種の範疇を構成して、抱懐されているということなのである。

もちろんこの当時の倭人に、列島という世界像はなく、列島が自分の縄張りだというような観念もある筈はない。純粋に地理感覚から言えば、彼らにとって毛人は百済人・新羅人よりも遠い存在だったかも知れないのである。にもかかわらず、倭人が蝦夷（毛人）を自分の「まとまり」の意識の第二の同心円の内部に位置づけ、その外部に位置する他者としての百済人・新羅人とは明瞭に区別しているのは、どのような理由からだろう。一つ考えられるのは、古代中国という中心からの距離の違いである。倭人は、その世界像において自分よりも外側に属する存在を、自分に服属する存在とみなしたかも知れない。具体的にそれは、蝦夷であり、熊襲、隼人であり、彼らが現在から見て列島内の異集団だったというのは、偶然の結果にすぎない。また、こうも考えられる。倭王は、異民族支配が古代世界における（古代中国をモデルとする）先進国の要件であると考えればこそ、ここで征圧対象である「毛人」の異集団性を強調しているのだと。

おそらく、理由はこのようなものであるに違い

ない。ただ、ここで重要なのは、その理由以上に、この事実である。なぜなら、このようにして「倭人」をはじめ、自分ではない存在（毛人）を自分に含む、いわば同心円状の“二重丸”の「まとまりの意識」の表現になっているので、ぼくの考えによれば、このような動態としての“細胞分裂”なしに、「倭人」が「日本人」になることはないからである。「倭人」から「日本人」への移行は、一つには、この同心円の形状の変化として特定することができる。「倭人」は、「まとまり」の意識として、本来“一重丸”の集合存在であったのが、自己の版図拡大や先にあげた理由などから、武力において劣る隣接異集団としての蝦夷（毛人）を征服、服属化し、いわばその一重丸の周辺に“濡れ縁”状に、もう一つの同心円をめぐらす。この同心円は、したがって図示するなら、内側だけが太字で印刷された二重丸である。しかし、やがて家屋の外に“濡れ縁”を拡張したこの構造物は、濡れ縁の外側に雨戸を建て、この濡れ縁を取り込む。濡れ縁は“縁側”になる。これを先と同様の要領で図示すれば、先の、内側が太字の二重丸は、今度は外側だけが太字の二重丸に変わるのである。

当初の一重丸が、古代中国からそう呼ばれていた当初の「倭人」，“濡れ縁”を伸ばした状態の、内側の太い二重丸が、「倭国」の構成者としての「倭人」、そして“濡れ縁”を“縁側”にしてしまう形で、蝦夷その他の異集団を完全に内属化した状態の外側の太い二重丸が、ここで「日本人」を指していると考えることができる。「倭人」は当初、北九州付近の数十国からなる集団として存在しただろう。それは、比喩としていえば、「単一民族国家」集団である。しかしそれは、やがて、古代中国を中心とする「世界」に自分を参入させ、隣接集団と交渉を生じ、武力的に劣位の集団を服属させながら、自分ではない存在を内包するに従い、「自分ではない存在を内包する自己観念」を必要としていく。

もっとも事実上は、そうではなく、この当初の集団が朝鮮半島から渡来し、北九州に居座った、ということだったかも知れない。その場合には、原

初のゼロ記号としての（一重丸の）「倭人」は存在しなかったことになる。

さて、この自己観念の必要は、他者への意識なしには生じないだろう。したがって、自己ではないものを含む、この“濡れ縁”状の二重丸の自己意識は、内部的な「かれら」（蝦夷）を、外部的に「われわれ」ないし「われわれ」に属するものとして提示するというあり方をとる。それは対外的には「われわれ」を仮構するということを意味している。列島居住集団は、こうして、かつては自分たちだけを指して「倭人」と称していればよかったのに、新しく、「毛人」をも含む形で「われわれ」を提示し、そう称さなければならなくなるのである。

この「われわれ」の仮構は、その提示対象たる外部者との関係をどのように変えるだろうか。この観点から、もう一つ、「倭人」から「日本人」への移行を特定する手がかりが得られる。

この観点から言えば、かつて倭人は、新羅人、百濟人、高句麗人と、同じレベルの自己観念だった。事実、倭は、ある時は百濟、新羅を攻め、またある時は百濟に組みして、新羅・唐と敵対する。ところで、この倭人、新羅人、百濟人、高句麗人と、横一列の、それぞれが四分の一を占めるともいえる関係が、ある時以降、倭人が二分の一、新羅人、百濟人、高句麗人が三者合わせて二分の一、とでもいえる具合に、その布置を変えたとすれば、つまり、かつて「倭人」であった「われわれ」が、新羅人、百濟人、高句麗人を合わせたところの「かれら」と二項対立的に布置されるようになるのであれば、この時この「われわれ」は、かつての自己観念たる「倭人」から、“離陸”したといってよいのではないだろうか。この時この「われわれ」は、一歩、現在この言葉で含意されているところの「日本人」に、近づいたのではないだろうか。

この「われわれ」の離陸は、「かれら」との対項関係によって生じるから、もし、「かれら」を指す観念に、明瞭な変化が生じていれば、それをこの離陸の特定の手がかりにすることができる。そしてよく達は、たしかに、「日本人」という語こ

そ持たないながら、このように考えた場合、それにこそ対応する「かれら」の新しい呼称を、新羅人、百濟人、高句麗人に関して、史書のうちにもっているといつてよい。九世紀初頭に撰進された『新撰姓氏録』という文献において、これらの存在は、一括りにされ、はじめて一つの呼称、「諸蕃」をもつからである。

こうしてぼく達は、「日本人」という“まとまりの意識”の初期の形成に関して、「日本人」という言葉こそ現れないものの、その対項としての「諸蕃」という言葉を手がかりに、それが現れた動因を考察することができる。しかしそれに先立って、いくつかの要因についてここで見ておきたい。

#### 4. 「日本人」の成立

「日本人」という呼称が文献上に現われるのは、ぼくの個人的な見聞の限りで言えば、中国史書においては、明代の宋濂(1310-1381)の手になる『元史』日本伝、日本の文献においては、公的なものとして、天正15年(1587年)6月18日の豊臣秀吉による「キリスト教制限令」、非公的なものとして、『宇治拾遺物語』巻12の19(155話)「宗行郎等射虎事」(13世紀半ばか)がその初出の例である。前者において、「日本人」は、日元交渉および元寇に触れて、「去歳9月、日本国人弥四郎等と与に太宰府の西守護所に至る」(1272年)<sup>(20)</sup>「7日、日本人来り戦い、尽く死し、余の2、3万は、そのために虜去せらる」(1281年)というように現れ<sup>(19)</sup>、後者において「日本人」は、その奴隸としての売買禁止条項として、「大唐、南蛮、高麗江、日本仁を売遣候事曲事、付、日本ニおゐて人之売買停止之事」というように現れる<sup>(21)</sup>。共に、戦闘、奴隸と一般の日本人が国際的な次元に露出してくる場面に、この表現が用いられていることが興味深い。

『宇治拾遺物語』(以下、『宇治拾遺』)に「日本人」という語の初出が見られるという指摘は、『日本国語大辞典』の「日本人」の項にある<sup>(22)</sup>。これは大槻文彦の『大言海』の指摘を受けたものだろう<sup>(24)</sup>。『宇治拾遺』巻12の19「宗行ノ郎等虎ヲ射ル事」は、現在の長崎県壱岐郡にあたる壱岐国

の守宗行の家来の一人が、新羅に渡り、その「きんかい(金海)」の地で、人に恐れられていた虎を射殺し、日本の強者の面目を施すという話である。「日本人」の語は、この新羅に亡命した日本人が、新羅人は武術に拙い、自分なら虎を射殺すか、そうでなくとも、射し違えるのに、と述べた言葉を、新羅人の一人がその「国の守」に伝えた言葉として、「かうかうの事をこそ、この日本人申せ」というように現れる。

ここでの主題から見てこの『宇治拾遺』における記述が興味深いのは、この鎌倉前期、十三世紀に成立したと推定される説話集の記述が、「日本人」という語の生成期の様態を、色濃くとどめている可能性をもつからである。

この挿話中に、日本人を指示する語は、七回出てくる。その内訳は、「日本の人」が最も多く、四回、「日の本の人」一回、「此国の人」一回、そして「日本人」が一回である。これに対して、新羅人を特定する語は、五回出てくるが、その内訳は、「此国の人」が三回、「新羅の人々」が一回、「新羅の人」が一回である。

ところで、最も古い形をとどめていると思われる『宇治拾遺』の「無刊記古活字印本」と、後年、万治二年(1659年)整板の最も流布した「万治二年整板本」との間には、この「日本人」指示語に関して二か所の異同がある。(前出の「日本人」については変わっていない)。前者で「日本の人」とあった個所が、後者では「日本人」に変わり、また同じく前者で「日の本の人」とあった個所が、後者で「日本の人」と変わって、共に、「の」が脱落するというのが、この異同の動態である<sup>(23)</sup>。

『宇治拾遺』は、もともと祖型を失った説話集と考えられており、現在最も古い形を伝えるとされる「無刊記古活字印本」も、言ってみれば写本の一つである。そこで「われわれ」を特定する語が、用法にさしたる違いはないにもかかわらず、七回のうち六回まで、「日本の人」「日の本の人」「此国の人」と記され、ただ一回「日本人」というように現れるのは、その後の異同の移行のあり方と考察合わせて、まず「日本人」指示語として、「日の本の人」、「日本の人」が先行し、漸次



ここから「の」が脱落して、「日本人」の語が生成してきたことを推定させる。

おそらく、当時、列島中心部の住民たちは、七世紀以降徐々に定着してきた「日本」の語を自明のものとして受け取ったうえで、自分達を、「日本人」、「日の本の人」と呼称し、やがてこの呼称を、「日本人」というもう一つの語に、移行させていったと考えられる。『宇治拾遺』における「日本人」、「日本の人」、「日の本の人」という三種の語の併用は、第一に、十二世紀末から十三世紀前半にいたる時期の京畿地方の一般住民が、すでに「日本」の語を自明のものとして受容していたこと、第二に、「日本人」の語も使用しはじめていたこと、第三に、しかし、「日本人」の語はまだ十分に自明の存在になっていなかったことを示す。これらのことを考え合わせると、少なくとも当時の貴族以外の階層の人々においても、すでに彼らの漠然とした「まとまりの意識」は「日本人」という語に表されつつあったことが窺われるのである。

ところで、「日本人」観念の定着の下限が、このように鎌倉前期、十二世紀末から十三世紀前半に、ひとまず特定できたとして、その上限の特定に踏みつき手続きとは、どのようなものだろうか。先に触れたように、こうした「まとまりの意識」は何より他者との関係のうちに生まれる。列島居住民に彼ら自身の、現在の「日本人」につながる「まとまりの意識」の形成されてくる時期は、当時の彼らにとっての世界である「東アジア世界」(西嶋定生『中国古代国家と東アジア世界』)でいえば、ほぼ唐(618~907)の盛んだった時期にあたる。「東アジア世界」という観点から見れば、「日本人」の形成は、そのまま、「朝鮮人」、「越南(ヴェトナム)人」の形成と共時的な現象なのである。

こうした問題視角に立つなら、「日本人」は「日本」という当時の列島古代王権の自己意識の表現である国家意識と密接な関係をもってくる。ここで、「日本人」は、いわば国家という仮構成立のための、それ自体が仮構にはかならない必要条件、人為的観念としての意味を帯びてくる筈であ

る。つまり、「日本人」観念の形成過程の問題は、その成立のモメントに関して、「日本人」観念の国家権力による“仮構”の問題としてというより、むしろ「国家」仮構の先駆的条件としての、いわば前「日本人」観念、あの「まりまりの意識」の成立の問題として現れるのである。

ところで、このことは、逆からいえば国家観念と同様「日本人」観念もまた、その捏造の努力以前には存在しなかったことを前提としている。この時期の「日本人」観念の考察の前提として、次のような金達寿の和辻哲郎批判に眼を向けておくことは、ここで有益だろう。彼はその『日本古代史と朝鮮』において、まず、次のような和辻哲郎の『古寺巡礼』の一節を取りあげている。

(フェノロサは法隆寺の救世観音を「朝鮮作の最上の傑作」と評価しているが、これは——引用者)早計をまぬがれない。もとより当時の芸術家のなかには朝鮮人もいたであろう。しかし朝鮮にのみ著しい独創性を認めて、日本に認めないのは何によるのであろうか。遺品から言えば朝鮮には日本ほど残っていないのである。従って詳しい比較はなし得られない。その朝鮮へ日本で不明なものを押しつけるのは、問題を回避するに過ぎないのではなからうか。(中略)面長な顔のつくり方や高い鼻の格好も、シナにその模範があったかもしれない。しかしそれはこの観音が日本作でないという証拠にはならない。朝鮮人が日本に来てそこばくの変化を経験しなかった筈はなからうし、朝鮮人に学んだ日本人がさらに変化を加えるということもないとはいえない<sup>(26)</sup>。

和辻は、当時の日本人と朝鮮人の相互交流の事実を考慮すれば、フェノロサの評価は「早計」と断ぜざるをえないのではないかと考えるのだが、金は、この和辻の考えに対して、そもそも、救世観音が作られた6世紀後半ないし7世紀初頭、和辻のいう「日本人」、「朝鮮人」は存在したのか、この時期、「日本人」、「朝鮮人」という“分節化”は生じていたか、という問題を提起するの

である。彼は述べている。

しかし、私がいおうとしている問題は(……)和辻氏のこれに(……) 錯誤があらわになっているということです。だいたい、「もとより当時の芸術家のなかには朝鮮人もいたであろう」とか、「朝鮮人が日本に来てそこばくの変化を経験しなかった筈はなかりうし、朝鮮人に学んだ日本人が……」とは、いったいどういうことなのでしょう。

ここにいう「当時」とはいつか。7世紀はじめの飛鳥時代のことですが、古代の当時にはまだ、そのようなネーション(国民)、民族としての「朝鮮人」や「日本人」などというものはどこにもなかったのです<sup>(27)</sup>。

金の指摘するように「ネーション(国民)、民族」というものはその風土における長い歴史によって形成されるものであって、原初から『朝鮮人』『日本人』としてあったものとはいえない<sup>(28)</sup>。金はここで、慎重な物言いに終始しているが、やはり同じ個所で彼の言及している坂口安吾は、6, 7世紀の日本における政争を当時の国際社会における朝鮮半島での三韓の勢力争いの一環としてとらえる観点に立って、6, 7世紀以降の日本列島居住の政争当事者達の系統が「藤原京のころから地下にもぐ」り、「やがて地下から身を起して再び歴史の表面へ現れたとき、毛虫が蝶になったように」、まるで違う存在になっていた、という大胆な「日本人」形成説を示している。坂口によれば、「彼らが蝶になったとは日本人になった」、ということなのである<sup>(29)</sup>。

ここで問題になっているのは、いわゆる「帰化人」、朝鮮半島から日本列島への渡来者のことである。和辻は、6, 7世紀の日本列島の居住者に、すでに「日本人」という観念が存在していたという前提に立って、フェノロサに反論を行なう。それに対して、金は、この当時「かりに『日本人』はおくとしても」「朝鮮半島から日本列島に渡来していたものたちを、われわれは『朝鮮人』とよぶことができる」か、と考えている<sup>(30)</sup>。坂口安吾

がいうのは、「日本人」も「朝鮮人」も、その当時存在していなかった、いたのは——強いていえば——列島に居住する倭人集団と半島からの渡来人集団からなる雑居集団であり、彼らが「日本」を仮構し、また、時を経て「毛虫が蝶になったように」、「日本人」に自己形成をとげたのだということなのである。

細部については、歴史家に検討に俟つとしても、その考え方の大筋として、「日本人」の形成要因が、7世紀以前の列島居住者であることは明白である以上、また「日本人」が和辻の考えるような先験的観念でありえないことは明らかである以上、金達寿、坂口安吾の優位は動かないように思う。かつて日本列島に「日本人」は存在しなかった。列島居住者が、その対外的な自己意識の伸長を主な動因として、自己意識を育て、対外的に権力形態を「国家」として「登録」し、やがてある段階がきた時、彼らは「日本人になった」のである。

この形成過程の端緒においてこの自己観念が「国家」観念との関係で一つのフィクション(仮構物)として現れてくるだろうという予想についてはすでに述べた。問題は、この「日本人」の仮構がどのように生じたか、そしてそれは、どのような意味として受けとられるべきか、ということである。

「帰化人」という呼称について、『帰化人』の著者上田正昭は、こう述べている。

「帰化人」の「帰化」、この用語は『日本書紀』以来数多くの古文献に現れている。それは『書紀』の例でいえば「臣、己が国の人夫120の県を領いて帰化」(応神天皇14年の条)、「高麗の僧恵慈帰化」(推古天皇3年の条)、「百済の人味摩之帰化」(同20年の条)のようである。この文字について『書紀』の古訓は「マウク」、「マキオモムク」などをあてている。同義の用語例に「化帰」「来帰」「投化」がある。この用語の当時の意味を理解する手がかりとなるものに、718年にできた養老令、その注釈書である『令義解』、701年にできた大宝令、また古代法令に関する注釈および法家の見解を集めた『令集解』などがある。これら

によれば「帰化」とは「欽化内帰」することであり、「王化をしたって渡来した人々」を「帰化人」とみなしている。

したがってわが国土にきた外国人がすべて「帰化人」ではなく、国家の秩序に従い、その範囲に入った人（つまり「化内の人」）あるいは化内の人たるべき人を、古代法の精神では「帰化人」と理解しているのである。王化すなわち「帰化」と認識していた。

つまり「帰化」の概念の前提には、こうした王化の思想が、（……）存在していたのである<sup>(31)</sup>。

上田自身の述べていることだが、ここで興味深いのは、『日本書紀』に8年先立ってできた『古事記』に、この「帰化」の用語が現れていないことだろう。たとえば、「応神天皇の条には新羅人のきたことがみえている」が、「そこには、ただ『渡来』と記されており、「マキワタリキツ」とよまれている。『古事記』の訓でも「帰」の字については「シタガフ」「オモムク」「マツロフ」とつけられていて、用字の意味は『日本書紀』と変わらない。にもかかわらずその事実を、「帰化」ではなく、「渡来」と表現されているのである<sup>(32)</sup>。

この事実についての上田の解釈は、これらの2書とも「それぞれ時の政府の政治的な意図をもって完成した」書物ながら、『古事記』が「より素朴な表現」をとり、『日本書紀』が「より律令的な精神」を反映していることを物語る、というものである。

しかし、ここでも、注意を要するのは、ここに現れている語が、「帰化」「渡来」ではあっても、「帰化人」「渡来人」ではないという事実である。「日本人」の場合と同様、「帰化人」の用語についての考究もまた必要となる所以だが、『帰化人』という書名にもかかわらず、上田のこの本にも、やはり「帰化」と「帰化人」の違いへの着目は示されていない。このようなことをいうのは、「帰化」という語が、「帰化人」という語を派生させるまでの時差に、やはり一つの問題を見るべきで

はないかと思うからである。「帰化」というコトバが、『古事記』では用いられず、8年後の『日本書紀』で採用された時、それは、現にある状態を適切に示す必要から採用されているか、あるいは、理念的に、そうあるべきものとして用いられたか、そのいずれであるかに応じて、この語の「意味」は、180度変わるのである。ぼく自身のコトバに対する感覚からいうと、「帰化」という言葉が「帰化人」という用法を許容するには、——先の『宇治拾遺』の例からも推測されるように——その語幹がいわばニュートラルなもの、中性的なものになっている必要がある。「帰化」という語が当時の人々に自明のものとして受けとめられ、いわば、ゾルレン的なものでなくて、ザイン的なものになっていなくてはならないのである。

上田も触れているように、この当時（6-8世紀）の「帰化」者に対して、在来居住者が事実上、差別的待遇で処したことを示す例は少ない。「帰化」者はこの時代にあって知識人、技術者、貴族であり、ある意味では明治期の「帰朝」者に似ていたとさえいえよう。彼らは、文明先進国からの知識、技術の伝達者だったからである。『「帰化人」』に対する差別があったと考える人は、日本古代の王室や貴族の血脈に、中国や朝鮮の人々がまじわりをもつ事実をいったいどのように解釈するのであろうか<sup>(33)</sup>。上田はさらに、781年に即位した桓武天皇の生母高野新笠が百済人出身だったと述べている。また、門脇禎二によれば、飛鳥時代の実権を握った豪族蘇我氏は、やはり百済人出身であり<sup>(34)</sup>、一方、国文学者中西進によれば、『万葉集』の歌人山上憶良は、渡来人2世だった可能性が強いのである<sup>(35)</sup>。

もし、『日本書紀』撰進当時、「帰化」者が文字通り、日本列島の王権の「王化をしたって渡来して」きていたのであれば、「帰化」という用語は、適切に現実を指示する語であり、その用法はザイン的といえる。しかし、その半世紀以前の実権者蘇我氏が「帰化」者につながる家柄であり、その約半世紀後に即位する桓武天皇の生母が渡来人出身であることを考えるなら、当時の現実との関係では、むしろ『古事記』の「渡来」の用法が現実指

示的でデザイン的であり、『日本書紀』における「帰化」の用法は、そうあるべき姿を“仮構”するゾルレン的なものだったと考えるのが、妥当ではないだろうか。先に見たように『日本書紀』は、「日本」を冠した初めての、当時の国際的文法と制度に準拠した対外的自己意識の表現であり、その撰進をささえる思想は当時の「世界」の体現者である古代中国に倣った「王化の思想」だった。その意味で『日本書紀』は、当時の倭国において、「日本」かくあるべしというゾルレン的制作物を意味していたのである。

ところで、上田は、「わが国土にきた外国人」のうち、「化内に入った人」を「帰化人」と見たうえで、しかし「帰化人」は現代において考えられているように「差別」されてはいなかったと述べる。彼のここにあげた本（『帰化人』）は、この「帰化」という用語をささえる古代の「王化の思想」に対する強い批判的見地から書かれており、彼自身この本の末尾に述べているように、「明治以降の朝鮮侵略政策のなかで」「ますます露骨とな」っていった「朝鮮蔑視観」を批判し、ただす目的をも含む形で著わされている。上田はこう書いている。『『帰化人』の問題、それはたんなる外国人の問題ではない。東アジアにおける古代国家の形成を再検討するためにも、そしてまた現代に生きる日本人自身の歩みを正しく認識するためにも、そこには重要ないくつもの課題が内包されている」と<sup>(86)</sup>。

しかし、彼のいうように、果たして「帰化」者は、そもそも「わが国土にきた外国人」だったのだろうか。そしてぼく達は、このような理解に立ったうえで、列島居住者は、この「化内に入った人」を「差別」しなかったと、そう考えるべきなのだろうか。

ぼくはこのところを違ったように考える。『日本書紀』はなぜ古代王権に必要とされたか。そこにはまだ「わが国土」の観念も、また現在了解されている形での「外国人」という観念もなく、つまり「国家」観念の定着もなく、それを“仮構”することが急務であればこそ、それは国家事業として撰進されなければならなかった筈である。

「帰化」したと名ざされた人間は、事実としては、さまざまな事情こそあれ、朝鮮半島の文明圏から、「日出る国」を自称する国際感覚を欠いた辺土、目下「自国」の頭揚に努める後進国に、技術と知識をもって渡来してきたのにほかならず、その辺土の王権が独善的に彼を「王化をしたって渡来してきた者」と規定しようと、それは彼らにとって痛くも痒くもないことだったというのが、事実には近かったろう。

ぼくのいいたいのは、当時、渡来者は、自分をそもそも現在了解されている形で、「外国人」とは自覚していなかっただろうということである。列島居住者も、彼らを「外国人」とは考えなかった。彼らは、新羅人であり、百濟人でありしたろうが、それは列島居住者の古株が「倭人」であるのと、どれ程違うことだったかを、ぼく達は余り特定することはできないのである。

「差別」という語を、現在用いられているように、本来等位であるべき存在を不当におとしめる行為と解するなら、列島居住者は、渡来者を「差別しなかった」、のではない。「差別」は「差別」主体あるいは「差別」客体の存在を前提としている。差別主体とは、ここにおける意味では、自分の住む場所を「わが国土」とみなし、その外部から渡来する者を「外国人」とみなす主体ということだろう。そうした差別主体はこの当時まだ形成されていなかった。上田の論理に窺われるのは、彼が、この差別主体の存在を、6-8世紀の列島において、疑っていないという事実である。そのために彼は、この差別主体による差別の事実を、当時の現実に照らして、否定している。しかし彼の論理は、そのため、この差別主体が、当時「外国人」を、差別していなかった、という形にならざるをえない。しかし事實は、そうではなく、むしろ、この当時、このような差別主体は「存在しなかった」のである。列島居住者が「外国人」を「差別」しなかったのではなく、列島居住者にまだ「外国人」の観念を析出するだけの、あるいは「外国人」観念を析出する形での、「まとまりの意識」が形成されておらず、したがって当時、「外国人差別」は、そもそもその観念自体が存在しなかつ

たのである。

上田は明治以降の日本人の安直な朝鮮人蔑視に対して7世紀前後の日本人の「外国人」との非差別的な対応を強調するのだが、ここには、たかだか百年余りの近過去の現実にひきずられたややナイーブな歴史感覚が露呈されていると思う。いうまでもなく、上田のこの明治以降の「朝鮮蔑視観」への批判的態度は重要である。これなしに、歴史考察は不可能といえる程、それは基本的な要因ですらある。ここで、このような人間観に立脚した上田の考察を「ナイーブ」と評するのは、その人間観がそうだというのではなく、その人間観とそれに立脚する歴史考察の関係が、十分に切断の契機をもっていないことを指している。彼に欠けているのは、彼に「わが国土」と言わせている自国観念が、1個の虚構としての形成過程をへて彼に手渡されているという、その事実の認識に裏打ちされた、いわば自国観念に対するフィクションの感覚である。彼はそれを疑わない。しかし、このような自国観念は、けっして先験的な存在ではない。それはある時「作りだす」という契機なしには存在しえないのである。

司馬遼太郎は、ある場所で、『万葉集』の時代、渡来してきた「連中」には「そもそも渡来して来たという感覚がない」のではないかと述べている<sup>(87)</sup>。『日本書紀』の記述を見ても、やってきたのは「新羅人」であり、「百濟人」であり、そこに、「日本人」に対応する「朝鮮人」という観念の現われていないことには十分注意しなくてはならない。すなわち、日本列島にその当時居住していたのは「日本人」ではなく、「倭人」だった。「倭人」は当時の古代東アジア世界秩序の中で、「新羅人」「百濟人」と同じ位相に位置する存在にほかならない。「倭人」が主観的に自分をどのように「新羅人」「百濟人」の上位に位置づけたがっていたか、ということはここで問題にならない。ここでは自己と他の差別観念は、少くとも異国人間の問題としては、まだ差別の実体をともなっていない。差別主体の形成は、「日本人」としての差別、すなわち「外国人」にたいする差別でいえば、この差別観念が、実体化していく過程として

現れる筈である。

ぼく達は先に、「日本人」観念の成立の下限を、この「日本人」という用語の文献に現れる時期に特定した。そしてこの観念の成立の上限を、どのように特定できるか、という問いを提示した。ぼくはその上限を、上記の意味での差別主体の確立によって特定できると考える。「日本人」観念の形成とは、ここで、こうした差別主体の形成にそのまま、重なるのである。

## 5. 差別主体の形成

ここで「差別」という概念について考えておきたい。ここで問題となっているのは、「差別」一般ではない。自国観念に基く差別である。ところで差別一般とこの自国観念によるいわば「外国人」差別との関係とは、どのようなものだろうか。

自国観念とは、「われわれ」の根拠を国家、民族という共同性の観念に見出すところの「われわれ」・「彼ら」間の区別観念である。しかしその淵源を、国家、民族観念の形成にだけ求めるわけにはいかない。「われわれ」と「彼ら」を区切る観念は、何も国家、民族観念の軸に沿ってだけ現れるものではないからである。

列島居民における、こうした意味での「まとまりの意識」の淵源を探れば、『古事記』に現れるヤマトタケルのクマソ「征伐」に類した数々の挿話の示すように、「倭人」形成の動態の中に含まれる他者（異集団）との交渉、そして他者を自己に含む行為のうちに、その起点を見ることがができる。しかしそれ以前の、階層分化、宗教行為の発生（ケガレの発生）に、おそらくその発端は求められるべきだろう。

倭国の形成がすでに奴隸的存在の析出を伴っていたことは、「倭の国王帥升等、生口160人を献じ」とある『後漢書』倭伝の記事<sup>(88)</sup>から明らかである。これは記述を信じるなら、二世紀初頭のことだが、先に触れたように、五世紀後半ともなるときさらに「毛人」といういわば「化外の民」が現れてくる（『宋書』倭国伝）。第一に、「まとまりの意識」の前提ともなるべきその「まとまり」内

部の他者が析出され、次に、その「まとまり」のさらに大きな「まとまり」（この場合「古代東アジア世界」）への参入を通じて、中心者ともいべき他者が現れ、さらに、この「まとまり」自体の拡大を通じて「化外の民」が析出される。主な段階として、以上のような契機を考えるとすれば、自国観念に立脚した「外国人」は、その「化外の民」の先に、それとはまた別種の他者として現れてくる筈である。

それでは、この「生口」から「毛人」をへて「外国人」ともいいうる存在まで、他者を析出するこの「まとまりの意識」は、現在の用法にいう「差別」とどのような関係にあるといべきだろうか。差別という言葉は現在非常に曖昧に用いられている。そのため、客観的な概念規定のないまま、この曖昧な用法がしばしば史的考察にもちこまれる例が少くない。確認しておきたいことは、奇妙な言い方になるが、差別には不当な差別と、いわばニュートラルな差別とがあるということだ。後者を、正当な差別といわないのは、それを正当ではないが不当でもない、「区別」に近い「差別」として考えたいからだ。言いたいことは、差別をそのまま不当なものと考えてしまうと、差別の客観的な概念規定は不可能になるのではないかということである。

差別の対立概念は何だろうか。それは、一方で、平等であると同時に、また他方で、差異という概念ではないだろうか。そう考えないと、差別の客観的な概念規定は難しくなる。

たとえばぼくは、ある人間に、「私はあなたとは違う」と言明する。もし一般にしばしば考えられているように、差別が媒介なしに不当であり、その反対概念が平等ということなら、ぼくは、「私はあなたとは違う」と言うべきではないことになる。平等の対立概念としての差別の内容は、不平等であり、平等・不平等は共にある条件の限定内において成立する概念にほかならない。その条件の限定は恣意的でありうる。差別概念も本来、ある条件の限定を受けている。しかしその条件の限定は、平等・不平等概念と異なっているのである。

重要な点はむしろ、この「私はあなたとは違う」という言明が、時と場合によって、相手に対するぼくの「差別」の表明ともなれば、そうではなくもなる、ということにある。この「そうではない」場合、それは何の表明か。ここに現れるものこそ、平等と同様に、また、差別の対立概念とみなされてよいのではないだろうか。ここに現れるのは、差異という概念であり、それが、ぼくの差異を差別の——もう一つの——対立概念と考える理由である。

先の言明は、こうして、時と場合によって、相手に対するぼくの差別の表明ともなれば、差異の表明ともなる。ところで、ここにおいて、この「時と場合」の客観的な目安はどこに求められるか。この場合、差別と差異を区別するのは、この違いの表明が、ある共同性の観念に立脚してなされているか否か、ということである。この表明が、何らかの意味での共同性の観念、つまり、「われわれ (we)」に立脚するものであれば、この言明はつねに「われわれはあなたがたとは違う」というように翻訳されうる。「われわれ」が「日本人」であり、「あなたがた」が「アメリカ人」あるいは「朝鮮人」である場合には、この言明は、「われわれ日本人はあなたがたアメリカ人（朝鮮人）とは違う」という表明となる。そしてこの表明は、さらに恣意的な状況に応じて、相手への優越感の表現ともなれば、劣等感の表現ともなる。別にいえば相手に対する蔑視の表現であったりそうでなかったりする。つまりこれは差別の言明なのだが、それはただちに蔑視の表現を意味するのではなく、状況に応じて、優越的、中性的、蔑視的な表現となるのである。それは、この「われわれ」が「男性（女性）」であったり、「大卒者（中卒者）」であったり、「有色人（白人）」であったりしても、原則的に同様だ。この共同性の違いの表明の意味を決定するのは、別の要因である。一方、この言明の「私」があくまで個人の、共同性に解消されない観念に立脚している限り、これは差異の表明となる。言明は状況に応じて甲がもつ能力を乙がもちあわせないことの表明になりうるが、それはけっして劣等意識の表現ではありえ

ず、単に差異の表現にとどまるのである。平等観念は差別概念と共存するが、差異概念はどのような場合にも差別概念と対立する。しかし人間にとって共同性が社会構成の不可避の契機である以上、差異概念はいったん、必ずや差別概念へと移行しないではないだろう。差別には本来「われわれ」であるべき存在が不当に「われわれ」から分離される、という意味内容が含まれているが、社会構成の原理は同質性＝平等性ということであり、一方ある意味で差別は平等観念の産物だからである。

こうして差異概念は、共同性の契機を媒介にして、平等－差別という二項性の概念に移行する。「われわれは一人一人違う」という命題は「われわれは皆同じだから、お互いが大切だ」という命題に移行し、しかもそれは、「彼らはわれわれと違うから、彼らをやっつけよう」という命題を相補的に生じるのである。

しかし、この二項性を壊す契機としてぼく達の手にあるのは、やはり「わたし」という社会単位を手がかりとした差異の契機以外ではないのではないだろうか。それは、「われわれは皆同じだからお互いに大切なのだ」という命題に、しかし「われわれは一人一人違う」という事実をつきつけ、その一人一人違う存在が共同で生きなければならぬ以上、「われわれは一人一人違うからこそ、一人一人を大切にすべきなのだ」という命題が、“不可避”である所以を、明らかにするのである。

つまり、差別のより実践的な対立概念は、差異ということであり、この場合差別の根拠は、それが共同性の観念に立脚しているということであり、また、差別には、いわゆる“不当”な差別だけではない、中性的な差別も含まれるのである。

「まとまりの意識」は、この意味で必ず何らかの差別の意識と相補的である。しかしその「差別」は、ただちに「彼ら」にたいする蔑視観の成立を意味しない。たとえば六-八世紀の列島居住民の「まとまりの意識」は、「毛人」「奴婢」「俘囚」にたいして優越的だったろうが、「新羅人」「百濟人」等にたいしては中性的であり、また古代中国王権

にたいしては、劣位のものだったのである。

さらに言えば、差別概念は、差別の実体ともそのまま重なるわけではない。その実体のありようによって、その「差別」は意味あいを変える。古代人にとって、氏族と奴婢の関係は、実体として差別－被差別の関係にあった筈だが相方をつなぐ「われわれ」の意識をもたない当事者にとってそれは不当性を喚起しなかっただろう。これは、差別の実体はあっても差別としてそれが受けとめられない例だが、逆に、差別の擬制はあってもそれが実体を伴わない例も考えられ、六-八世紀における「帰化」人は、ちょうどそのような存在だったのではないかと思われるのである。

先に触れたように、列島居住民における自国観念の形成は、815年に上表された『新撰姓氏録』（以下『姓氏録』）に、その目安の一つを見とることができる。これは、8世紀末に時の桓武天皇が命じ、9世紀初頭に編纂を完了した、平安京を中心とする畿内在住の氏族の系譜集成である。その序文によれば<sup>(89)</sup>、645年の大化の改新の際に、蘇我蝦夷が「国記」を焼いてしまってから、「幼弱は其の根源に迷ひ、狡強は其の偽説を倍にす」といういわゆる「氏族の粉乱」が甚しくなった。その後、氏族の数が増え、渡来者に対する賜姓が無制限に行われるようになって、氏姓の出自は不明確になり、系譜の詐称が続出して、氏相互の争いをひき起すにいたった。「万方の庶民が高貴の枝葉に陳り、三韓の蕃賓が日本の神胤と称」し、時と共にその異同を知る者が少なくなって以来、天皇は、この混乱を匡すため「氏族志」編纂を命じてきたが、この757年に挫折した企てをひきついで、799年、桓武天皇の命によって作業を開始し、十数年後に一応の完成を見て上表されたのが、この『姓氏録』であるとされている。

この系譜集成が、日本古代における「日本人」観念の形成の考察において一つの目安となるのは、ここにおいて、渡来者が明確に非渡来者と異なる範疇として制度上分離され、いわば「日本人」の対項にあたる「外国人」ともいべき範疇の萌芽の生じていることを知ることができるからである。『姓氏録』は、当時の畿内在住1182氏族を、

皇別、神別、諸蕃の三つのカテゴリーに分ける。「皇別」というのは、皇室を祖先とする氏族、「神別」というのは、国つ神、天つ神を祖先とする氏族で、神別は古来から列島に住む氏族に該当する。そして「諸蕃」というのは、渡来人出自の氏族である。

別に言えば、『日本書紀』に「帰化」という用語が現れてから、ほぼ1世紀をへて、「帰化人」という用語に見合う観念が現れたと見ることができる。「帰化人」という言葉こそないものの、ここにいう「諸蕃」は、渡来者を「非・われわれ(we)」つまり「彼ら(they)」と見る自国観念の制度化を意味しているからである。列島居住民は、ここにいたってようやく自国外からの渡来者(この場合主に三韓からの渡来者)をひとしなみに「彼ら」として“差別”する「われわれ」、いわば自国観念に基く差別主体を手に行なっているのである。

しかしここに行なわれている“差別”とは、どのような意味をもつ行為だろうか。

浩瀚な『新撰姓氏録の研究』の著者佐伯有清によれば、『姓氏録』の研究は江戸期にはじまるが、中でもこの史書を重視した平田篤胤は、ここに皇統重視の日本の神国精神が「明確にあらわれている」と見たという<sup>(40)</sup>。平田は、こう考える(『古史徴』「新撰姓氏録の論」1819年)。姓氏録に、皇別神別諸蕃という区分があるのは、元来氏族に貴賤の「差別」があったことを示す。各氏族が、その貴賤に応じて朝廷に仕え、また功によって賜った職を代々伝えるのが古来の日本のあり方、「神ながらなる御政みまつりごとの式のり」だった。後世「氏の貴賤の差別なき、賤しき漢国人」の俗が日本に伝わるようになって、この政治形態は変化したが、この基本精神はずたれていない。この基本精神に則り、各氏族が「貴賤の差けじめ」に従って「天の下に上なく尊き天皇の御心のまにまに」仕えるのが、「道てふ道の大道」である、と<sup>(41)</sup>。

平田は、『姓氏録』に示されている、天皇、それ以外、帰化人という差別を、「賤しき」非日本人への蔑視と天皇(皇室)尊重の制度的表現と見て、これを評価しているのである。

前掲の佐伯によると、平田に次いで明治期以降

の『姓氏録』観に決定的な影響を及ぼした考察者に、姓氏録研究の「かがやかしい金字塔」である『新撰姓氏録考證』(1894年)を著した栗田寛がいる。栗田の姿勢は、この研究書に寄せられた内藤耻史の序文がよく集約している。栗田は、明治の新時代の「氏姓の崇卑をかえりみない弊」が倫理を乱し、国体を損じることを危惧してこの書を著した。彼は、『姓氏録』における“差別”を、中国、朝鮮渡来の非日本人を下位に置き、天皇を上位に置く差別的な国家秩序と世界像の確立の契機と見て、やはり平田と同様にこれを評価したのである。

このような『姓氏録』評価は、戦前の国家主義時代において国家の政策をささえるイデオロギー的効果をもった。『姓氏録』は戦前期に「国体明徴化の『神典』」に編入されたという<sup>(42)</sup>。

ここでよくに興味深く思われるのは、こうした“神国思想”に則った平田、栗田に代表される『姓氏録』の差別評価に対する、戦後の歴史学者の批判のあり方である。

彼らは、この“差別”の事実に対する平田、栗田の受け取り方を、そこに歴史感覚が全く欠如しているとして、直接に批判しているのではない。戦後の『姓氏録』研究は、いってみれば“差別”という微妙な問題に触れない方向を示すのである。

すなわち、佐伯によれば、戦後の研究は、『姓氏録』の撰述理由を「その序文にのみ頼って」考えてきた「従来の説を批判して」、撰述者が実際に何をしたか、あるいは本文から何が読みとられるか、という本文重視の方向に転じる。戦後の研究において有力な説を提出した関晃は、当時の諸氏族の、皇室よりも「神胤を貴とする観念」に対抗して、王権が皇統を上位に置くヒエラルキーを確立しようとしたものと見ている。撰述の根本事情は、関において、こうした王権の企ての背後に想定される「律令体制下における旧勢力の後退、皇室権の伸長、官僚世界の形成」という方面に求められるのである<sup>(43)</sup>。

一方、佐伯は、『姓氏録』の力点が出自の確定以上に「改賜氏姓」の基準確立の方であったこと



を重視し、その撰述理由を「当時の律令体制の動搖防止の一対策」に求められると考える<sup>(44)</sup>。

こうして『姓氏録』の代表的な戦後の考察者達は、その序文に明言されている皇統、それ以外、渡来人の「差別化」の趣旨を、『姓氏録』の撰進の意味内容の中で軽視し、むしろ本文を手がかりに別様の『姓氏録』像を提示しようと努めるのである。しかし、こうした序文に明記された差別化の意図の過小評価は、戦前のそれへの過大評価の、ちょうど裏返しの表現にはかならないのではないだろうか。

ここには、『姓氏録』に現れた“差別”の表現をどう解釈するか、という問いにおける平田、栗田の回答に対する反措定はない。戦後の研究者は、この問いに、平田、栗田の解釈とは異なる、もう一つの解釈を置くことによってこれを批判する代わりに、新しい観点を打ちだし、これを強調することで、平田、栗田の観点を批判しながら、実は、最も意味深い問い自体を回避していると見えるのである。

彼らが、このような姿勢を示すのは、『姓氏録』研究の実証性と客観性を保持するのに、戦前のイデオロギー的解釈の可能性からできるだけ遠ざかる必要があったからだと思われる。佐伯は、『姓氏録』研究が、その「神典」化以降、しばらくの間、研究者に敬遠される傾向のあったことを伝えている<sup>(45)</sup>。しかし、このような態度は、「墓にこりて膾をふく」のに似て、“差別”の問題をどう客観的に組みあげていくかという課題から眼をそらす結果をもたらすものではないだろうか。

ぼくの考えをいえば、平田、栗田の解釈が誤っているのは、彼らが和辻哲郎同様、「日本人」、「朝鮮人」という観念を先験的な存在と見誤っているからにはかならない。かつて「日本人」は存在しなかった、という意味は、ここで列島居民に、列島外の間人——少くとも朝鮮半島の住民——を一括りにして「彼ら」(外国人)と見る、そうした「われわれ」の観念がなかったということの意味している。ここにいう「われわれ」の観念とは、国家を根拠に列島居民を一括りにするところの自己観念であり、この自国観念は、同時

に列島内の非「倭人」、たとえば蝦夷や隼人や国栖を、列島外の「かれら」と別範疇化する観念でもあった。事実、列島内非「倭人」は、結果的に、この差別化によって、列島外の「外国人」とは明確に異なるもう一つの範疇を形成することになるのである。

さて、ここに起こっているのはどのようなことだろう。『姓氏録』序文に、「三韓の蕃賓」が「日本の神胤」を詐称したとあるように、8世紀後半、渡来人出自の氏族は、一方で自分の出自を不都合と感じるような状況の中にいたかも知れない。他方で、この『姓氏録』の撰進を命じた桓武天皇が、自分の母親の渡来人出自を隠していないことと考え合わせて、差別は、実体として一部あり、また差別の仮構化の必要が同時に国家に痛感されていた、という状況が、事実には近かったと思われる。しかしここで強調すべきことは、この“差別”化が、実体を前提として、その追認として行なわれていたのではないということである。擬制としての“差別”化は、8世紀初頭(720)の『日本書紀』以来王権によって推進されている。その「効果」が、一世紀をへて、「三韓の蕃賓」が「日本の神胤」を詐称し、また、新羅人、百濟人、高句麗人をひとしなみに範疇化する制度が登場するという形で現れている。後に「日本人」という呼称を得る自国観念は、本来、擬制(フィクション)として形成されてくるのである。

即ち、列島居民は、「外国人」を実体的に差別し、蔑視することによって自己を形成しているのではない。ある雑居状態、カオスに「一線」を仮構することによって、「外国人(彼ら)」という存在をフィクションとして作りだし、その虚構をつうじて「自国人(われわれ)」という観念を手に入れているのである。

『姓氏録』における「諸蕃」カテゴリーの出現が、列島居民における「日本人」観念の形成に一つの画期をなしているという考えに立てば、ここでの要点は、こうした列島居民による渡来人“差別”が、逆に、列島居民における「自国人」観念の形成の表現たりえている、ということである。これは、具体的には、日本の古代王権の“差

別”の擬制として現れているわけだが、それを国家による強制と見、ただちに“差別”を悪として否定するのではなく、その“差別”によって、彼らをはじめ「自国人」としての「まとまりの意識」を持つことになった、と見るのが、ここでの観点なのである。

この考えは、「日本人」観念の形成の初期において、「日本人」の成立は、そのままここに述べてきた意味における自国観念を根拠とした差別主体の成立と同義ではないか、という判断の上に立つ。

この判断には根拠があるだろうか。

戦後生れの歴史学者である石上英一は、その「古代東アジア地域と日本」(1987年)の中で、『姓氏録』に触れ、真正面からこの“差別化”の問題に触れて、またここでの判断とは異なる推論のみちすじを示している。石上の述べているのは、概略、以下のようなことである<sup>(46)</sup>。

日本古代における中国・朝鮮系の5世紀以降の列島外からの渡来集団は、「形質上明確に倭人＝日本人ではなく、祖国を持ち……その文化・技術により日本列島内における民族集団としての地歩を確立した」。しかし、「朝鮮系のように民族集団を持続させた場合でも、習俗・言語をどの程度、またいつ頃まで保持し得ていたのか」は古代日本語研究がこの方面で進捗していないためわからない。しかし、彼らは、共通する東アジア文化圏に属していたため「極めて容易に導入的・端端的コミュニケーションを倭人＝日本人との間で行ない得たこと」等の理由から、「来住・定着後に民族語を急速に喪失し、独自文化の示差性を弱めていった」と考えられる。

石上は、6-8世紀という時点で、多くの民族集団が民族言語・習俗等の示差的特徴を弱め、あるいは喪失していたという。そこにあったのは、おそらく、倭人、新羅人、百濟人の雑居状態というものだった。『姓氏録』は815年にできているが、ここで「諸蕃」に分類されている氏族は1182氏中326氏(内11氏は8世紀来住)であり、その序の述べるように『姓氏録』撰進以前に、渡来氏族で出自に関し「其の偽説を倍にし」、「日本の神

胤と称」した例が数多かったことを考えるなら、6-8世紀の畿内在住氏族のうち3分の1から2分の1は、渡来者だったと考えられるからである。このようなカオスをまだとどめた状況において、もし倭人、新羅人、百濟人という差異性の中に、倭人と非倭人(新羅人、百濟人)という区別を立てる「諸蕃」というようなカテゴリーが新たに持ちこまれるとしたら、そこにある種の人為性は不可欠だった筈である。石上はここで、民族集団に対する『諸蕃』という政治的分類の「強制」には、古代王権の側からの「仮構」の努力が認められるという考えを示している。

彼によれば、渡来民族集団は実質的には列島居住民と同様の存在になっていたにもかかわらず、政治的強制によって自分を非列島居住民として同定するように仕向けられていた。ここには、「多民族支配」を必然とし、仮構的措置によってでも何とかその形態を維持しようとしていた、古代王権の「帝国」としての自己構築の意欲が窺われる。

こうして石上は、『姓氏録』の段階では、各種民族集団の国家にとっての存在意義は、その文化・技術上の有用性ではなく、「多民族支配とその化内民化の実践の証拠」としての異民族性にこそあったと述べる。これらの民族集団は、異民族としての実質を喪失し、また国家によって「民族集団としての政治的、文化的主体性を保持すること」を励起認容されることもなく、単に『諸蕃』の出自アイデンティティを負わせられ保持することにより、国家に有用とみなされる「疑似民族集団」と化していた。この「疑似民族集団」の国家による仮構こそ、『姓氏録』における「諸蕃」カテゴリーが国家にとって必要とされたことの意味だったというのが、石上の考えである。彼はこう書いている。

ここには、非倭人＝日本系民族集団を不可欠の構成要素としながらもそれらの独自性・自律性を許容せずに(あるいは各民族集団にも独自性・自律性を持続させる主体的条件が欠けていたことも想定される)内国の臣民として一元的に編成する日本古代国家の王化の論理の貫徹と

ともに、東アジア世界の東の海上の辺縁に位置するための民族流動の影響の少なさによる帝国の規模の倭小性が現われている<sup>(47)</sup>。

ここでの文脈に重ねるなら、石上もまた、『姓氏録』に現われている渡来人出自氏族の「諸蕃」というカテゴリーの設定と、渡来人“差別”は、何ら当時の列島居住異民族集団と倭人集団の実体的な差異に基づくものではなかったという判断を示している。それでは、この二つは、何を意味しているか。それは、日本古代国家が、異民族を支配する帝国の外見を整えるため、擬制として自己内部に自己でないものを必要とした、ということの意味している。これが石上の考えにほかならない。彼はそこに、以上の考えから、「日本古代国家の王化の論理の貫徹」と、その「帝国の規模の倭小性」が現れている、と見るのである。

おそらく、ここにあげた石上の考えは、『姓氏録』を実体として差異のない集団の差別化の表現と考えた場合、その事実をどう解釈すべきか、という点に関して、戦後の日本の歴史考察の蓄積に立った、一つの達成の例として受けとめることのできるものである。同時にそれは、日本古代に現れた「渡来人」差別に関する、一つの典型的な判断の形をも示している。

先にぼくは、現代日本における「日本人」をめぐる論議と考察が、学問的なそれと非学問的なそれとに二極分解していることに触れたわけだが、なぜそのようなことが生じるかを納得させるものもまた、ここには含まれているといつてよい。

この石上の古代日本考察が、何か「倭小な帝国」たる現代日本の「単一民族国家」的あり方をめぐる批判的考察に、そのまま地続きしうるものと見えるのは、なぜだろうか。それは、何もここで彼がアイデンティティとか少数民族の「独自性・自律性」というような現代的概念を援用しているからだけではないだろう。彼はここで、「倭人」と「日本人」を等号に結んでいる。そのことによって、「倭人=日本人」は、少なくとも「倭人」の語が中国史書に現れる二、三世紀まで無媒介に、また先験的に存在する概念となってしまう。

「日本人」を先験的に設定した場合、どうしてもそうならざるをえない解釈を、石上のそれはある意味で典型的に示しているのである。

これは、先に見た上田、和辻についてもいえることだが、おそらく古代の日本の歴史的考察において最も重要な要因の一つは、その考察対象たる集団が、まだ「日本人」ではない、という視点であるように思われる。そのことが、そしておそらくはそのことだけが、古代日本考察を、歴史考察として、現代日本、近代日本の考察から、隔てる要点だからである。そうでない限り、古代の集団の他者との交渉の一大動因としての“差別”は、どうしても否定すべきもの、もしくは平田、栗田におけるように、賞揚すべきものとしてしか現れようがない。

石上はここで、原理的には近代国家を考察するように古代の列島王権を考察しているのではないだろうか。彼の考察において、「倭人=日本人」はすでに存在している。そこでは“差別”は、現代におけると同様の動態としてしか現れようがない。彼自身が、古代の列島居住民の“差別”の問題を現代の“差別”の問題と構造的に同一視しているため、ここでは全てが逆倒した像を結んでいるのである。

列島の古代王権が古代中国の「王化の思想」に自分を合致させるために、支配下に「異民族」の擬制を必要としたという解釈は、たしかに解釈として魅力的ではあるが、どこか余りに現代的な解釈という感想が残る。この解釈は、その当時の王権が、既に国家としての必要要件を充たしていることを前提にしている。そのことは、当時の列島居住民に「日本人」の観念が定着していたことを必然的に意味するだろう。しかし、当時、そうした観念は存在したのだろうか。またここに「異民族集団」といわれる、その集団の民族的なアイデンティティも、存在したのだろうか。ぼくの判断は、先に記した通り、そのような観念はまだ存在していなかった、それは、こうした差別化を通じて生成されていったというものである。ここに見た石上の解釈は、こうした判断に立たない場合、『姓氏録』の“差別”の表現は、どのように解釈さ

れざるをえないか、を典型的に示していると思われるのである。

ぼくの考えをいえば、『姓氏録』の撰進理由の一つに、やはり「諸蕃」の範疇化という要因は、「皇別」のそれと共に、欠かすことができない。しかし、その意味は、ここに、はじめて、倭人、新羅人、百濟人という並列から、倭人、そして非倭人としての新羅人、百濟人という範疇化が生じているということにある。ここで、列島居住者が自分を非列島居住者から区別する“差別”化がはじめて制度として明文化されている。『姓氏録』において、「諸蕃」はさらに漢、百濟、高麗（高句麗）、新羅、任那（加羅）の5つに分かれる。「皇別」を他方に分化した「神別」（従来からの列島居住氏族）は、ここで、新羅人、百濟人の一つ上位のメタ・レベルで、これらを一括りする「諸蕃」と向きあっているのである。

そのことは、一つには天皇族の外来性を暗示しているのだけれど、おそらくここに顔をだしているのはこのことだけではない。重要なことは、「日本人」というこの「まとまりの意識」の中に、すでに祖型として「天皇」が埋めこまれていること、しかもこのような「日本人」の概念としてのあり方は、必ずや“第三項”を生まずにはいない、“第三項”の存在を前提とした構造として、存在しているということである。

「日本人」が明治にいたって「日本臣民」となり、さらに戦後にいたって天皇を象徴としていただく「日本国民」になっても、そこに構造破壊は生じなかった、とはこういうことである。“第三項”は、列島居住者が自国観念をもつようになって以来、それまでの「奴婢（生口）」「化外民（毛人）」以外に「外国人（諸蕃）」をも含むようになった。しかし、これを制度上の“第三項”として見た場合、現在に近づくにつれ、ますます比重を加えてきたのは、このカテゴリー内での「外国人（諸蕃）」である。しかも、制度として消滅しても、構造が変わらない限り、「日本人」という「まとまりの意識」は、つねに「諸蕃」に該当する“第三項”を必要とする。現在における、天皇、被差別部落民を含む「日本人」のあり方は、おそ

らくそのことを如実に語っているのである。

ところで、後に「日本人」という名称を与えられることになる、この「まとまりの意識」は、ここにいう「神別」と「皇別」に該当している。つまり、倭人、新羅人、百濟人……という布置のあり方は、「倭人」対「新羅人、百濟人……」という分離の形を示すのではなく、「皇別」（天皇族）、「神別」（倭人）プラス「諸蕃」（外国人）というように、三つに分かれて、「日本人」につうじる「まとまりの意識」を生むのである。

「日本人」という「まとまりの意識」は、その当初において、単に「われわれ」と「彼ら」という分離の形を示したのではなかった。そうではなく、「皇別（天皇族）」プラス「神別（倭人氏族）」という形を取り、しかもこの「まとまりの意識」の二重構造的性は、その外側に「諸蕃」という第三項の存在を前提とするものだったのである。『姓氏録』における範疇化（categorization）は、実をいえば、こうしたことを示している。

815年に、これまでの「漢、百濟、高麗（高句麗）、新羅、任那（加羅）」を「諸蕃」と一括りにすることと同時に「神別」・「皇別」という形で現われた「まとまりの意識」を、ここで「日本人」観念の祖型と考えることができる。その場合、「日本人」という範疇は、天皇族と倭人氏族の、「外国人」（渡来出自氏族）範疇の析出と同時的な“再範疇化”、再結晶化を意味するだろう。ここでそのようなものとして現れる範疇としての「日本人」は、鎌倉期（12世紀末～13世紀前半）には、「天皇」の項を陥没させる形で、（しかし、構造破壊はへることなく）「日本人」という表現を説話物語集の中にもつ。そして、16世紀後半になって、国の公的な法の中に姿を現わす。先の1587年6月17日の「キリスト教制限令」は、天皇ではない、「太閤」秀吉の手によるものである。815年の『姓氏録』から、13世紀前半の『宇治拾遺』、そして1587年の「キリスト教制限令」へと、少しずつ、天皇族の存在が後退していつていることに注意しよう。しかし、それと同時に、その範疇がけって構造的には破壊されておらず、「天皇」の位置に、「太閤」が“重ね餅”のよ

うに載っていただけだというこの特徴的な動態にも。平安期の「撰撰政治」以降、鎌倉の“征夷”大將軍職による幕府制度、さらに執権、戦国大名、徳川將軍期をつうじて、結局この構造は“破壊”されていない。

以上、『新撰姓氏録』に見られる「日本人」観念の形成の一画期の教えることは、「日本人」が、本来、「天皇」を埋めこんだ「まとまりの意識」として成立しているのではないか、ということである。しかも、そのことが意識から去る形で、「日本人」観念は、定着していった。明治維新は、そもそもその空虚な項に「近代天皇」という新たな虚構を充填することで、成功裡に推移するのである。この構造が、「象徴天皇」を戴く戦後、そして現在にいたるまで、破壊されていないことは、確からしく思われる。このことは、一つにはこの“日本人”という「まとまりの意識」における“天皇”の項のもつ意味の根深さを教えるが、同時にその項の虚構性をも明らかにする。そして、これら二つのことを通じて、現行の“日本人”という「まとまりの意識」が外に開かれたものとなるのに、どのような手続きが不可避であるかをも、語っているのである。

ここに述べてきた“差別”の意味は、もちろん両義性をもつ。しかしそれは、けっして多くの歴史の専門家が考えているような、現代における在日朝鮮人差別と地続きの、あるいはその源流的意味をもつ「不当な差別」、一義的な差別なのではない。それは、「彼ら」を作りだすが、そのことによって「われわれ」を仮構する“差別”である。この非列島居住民のひとしなみの範疇化という動因を通過することなしに、ぼく達に「日本人」という観念の宿ることはなかった。ぼく達がこの列島をさして、「わが国土」といい、ある他者をさして、「外国人」と口にすることは、このことなしにはありえないのである。

ここに形成の一大結節点を経過した「日本人」観念は、その後、実体を備えるに従い、差別の実体をも強めることになる。そこから、現代日本に

おける少数者差別までの間には、なおいくつかの結節点が想定される。それは地続きではない。しかし、いくつかの節目をつうじて、この差別は、現代の差別につながっている。

とはいえ、このここに見た原初の差別がぼく達に教えるのは、何より、そこに形成の端緒を見ている「日本人」という観念の、その根拠の無さ、虚構性ということではないだろうか。この「日本人」に対する虚構の感覚の衰弱と麻痺こそ、ぼく達の歴史考察から、本来の歴史感覚を欠落させているものにほかならない。その結果としての、奇怪な「日本文化論」の氾濫と、「日本」および「日本人」をめぐる考察と論議の分極化された姿が、いまぼく達に親しい風景なのである。

#### 注

- (1) エドガー・A・ポー「アッシャー家の崩壊」松村達雄訳（『世界文学大系』第33巻、筑摩書房、1959年）26-27頁。
- (2) もちろんこのことは「日本人」論ブームが日本に固有の現象だということの意味しているのではない。フランスや中国に、このような現象は見られないが、米合衆国、ソ連邦（ロシア）、ドイツなどには、それぞれアメリカニズム・フロンティア理論、スラブ主義、ゲルマン至上主義のような形で、自国文化のナショナリズムの色濃い優越性の主張の見られた時期がある。また現在の韓国などにも類似した現象が観察されるらしい。これは、後発発展国ないし、文化的辺境に位置する、文化社会に特有の現象の一つというべきである。
- (3) ハルミ・ベフ『イデオロギーとしての日本文化論』思想の科学社、1987年、33頁。
- (4) 同55頁。
- (5) 同66頁より再引用した。『朝日ジャーナル』1984年6月22日号、7頁。
- (6) 本居宣長「呵刈菟」後篇第2条（『日本の名著』第21巻・本居宣長』中央公論社、1984年）228頁。
- (7) 「民俗学から民族学へ」（座談会、1950年2月、出席者・柳田国男、折口信夫、石田英一郎）（『民俗学について』第2柳田国男対談集』筑摩書房、1965年）51頁。この座談会は、石田が司会した「日本民族＝文化の源流と日本国家の形成」（『民族学研究』13巻3号）という討議における江上波夫の「騎馬民族説」などを踏まえて、柳田の道を拓いた日本の「民俗学」と、より客観的で普遍的な学体系的に立った「民族学」（エスノロジー）あるいは「人類学」（アンソロポロジー）の“擦り合わせ”をめざして開催された。石田は、民俗学と民族学の違いは、後者に、「民族、エートノ

スという対象に加えて、もう一つ人類、アントロポスという問題」がつけ加わる点、後者がただちに人間（アントロポス）という普遍的な基礎を学的体系として必要とする点にあるのではないかと述べるのだが、これに柳田はこう反論している。

「学問の基底にアントロポスをおかなければならないということは、ひとり民族学だけでなく、今後文化系統のすべての学問総体の問題で、それをエスノロジーだけでその問題は解決するから自分に任せろ、といわれてもちょっと承知するわけにはいかない。日本の歴史を考えると、アントロポスを考えなかったということこそ最近いろいろ不幸な情勢を生んだもどだ。郷土の狭い区域における民族生活を研究する場合にも、やはりエートノスを、アントロポスの立場まで、括弧で考えていかなければならない。それをエスノロジーばかりの特徴とすることには異議をさしはさみません」。

控え目な言い方ながら、ここには、「(われわれ)日本人とは何か」という問いを「(彼ら)日本人」にまつわる問いに変換して普遍性にいたる道ではなく、「(われわれ)日本人」にまつわる問いのまま、普遍性にいたる道が確立されなければ、「最近」の「不幸な情勢を生んだもど」は除去されないという考えが示されていると思う。

なお、ここでは触れないが、石田の『日本文化論』(1969年)は、「日本人」および「日本文化」を対象化する歴史感覚に裏打ちされた貴重な考察で、いわゆる「日本文化論」の中で例外的な「歴史感覚」を示している。彼は、『日本古典文学大系』(岩波書店)「日本書紀上」の月報に寄せた「歴史感覚ということ——神功紀の解釈のために」という短文の中で、「特定の資料を解釈する専門の史学者の歴史感覚」への疑問をこう記している。

朝鮮人民民主主義共和国(北朝鮮)の金錫亭は、1963年の「三韓・三国時代の日本列島内の分国について」の中で、こう書いている。日本の学者は、四世紀頃にも日本列島内に「強大な統一国家」があったように考えているが、問題は、この時期にこの地方に「ある国家的な勢力が存在したかどうか」ということである。彼らはその勢力の存在すら証明できない。「われわれの記録にあらわれる“倭”が、日本列島とそこに住む住民たちを指し、“倭国”がそのところの国家を意味するものだとしても、それは決して日本のある統一国家を意味するものでなく、いわんやヤマト国家を指しているとする何らの根拠もない」。石田は、この金の重要な指摘に応える論がなかなか日本の歴史学者に現れないのは、この種の「素朴な素人の疑問」に通じる「歴史感覚」が、専門史学者に欠けているためではないかと述べ、「『日本文化』の特質や日本人の民族性を文化圏的あるいは生態史

観的にとらえることは、反動に奉仕するおそれがある。ゆえにそれは発展段階的に、上部構造として説明されなければならぬ』などという議論に、戦後わが多くの史学者は、やすやすと引っかかってきた」と苦言を呈している。後に触れるように、この種の「歴史感覚」の欠如、あるいはある種のナイーブな「政治的良心」と歴史感覚の混淆は、現在も日本における歴史考察を近視眼的なものにしていることは否めない。

- (8) 同『明治大正史世相篇』平凡社(東洋文庫)、1967年、5頁。
- (9) 同3頁。
- (10) 折口信夫『折口信夫全集』第31巻、中央公論社1968年94-95頁。1915年6月12日朝の日記。
- (11) 吉本隆明「柳田国男論」(『吉本隆明全集撰』第4巻、大和書房、1987年)21頁。
- (12) 水野佑「日本人」(『大日本百科事典(ジャポニカ)』第14巻、小学館、1970年)96頁。
- (13) 香原志勢「日本人」(『国民百科事典』第10巻、平凡社、1978年)417頁。
- (14) 植原和郎「日本人」(『グランド現代百貨事典』第22巻、学習研究社、1973年)379頁。
- (15) 井上光貞『日本国家の起源』中央公論社(中公新書)1960年、3頁。
- (16) 石原道博編訳『新訂魏志倭人伝・他3編——中国正史日本伝(1)』岩波書店、1985年、61-62頁。
- (17) 石原道博編訳『新訂旧唐書倭国日本伝・他2編——中国正史日本伝(2)』岩波書店、1986年、34頁。
- (18) 石原、注16書、63頁。
- (19) 石原、注17書、37頁。
- (20) 同81頁。
- (21) 同86頁。
- (22) 大久保利謙他編『史料による日本の歩み・近世編』吉川弘文館、1955年、51頁。
- (23) 日本大辞典刊行会編『日本国語大辞典』第15巻、小学館、1975年。ここには他に、ロドリグス大文典から、「ヨロズガ サノ アレニ シツラウト ミナ Nifon jinno(ニホンジンノ) ヲドロクワ コレデ ゴザル」[教化の物語]、雑俳・軽口傾作から「小きみよい日本人でもなごの乳」が引かれている。
- (24) 大槻文彦編『大言海』、冒山房、1932-35年。第3巻716頁。編者は、万治二年整坂本を底本とした『宇治拾遺物語』に引照したらしく、その巻12ノ19(第155話)から、「日本人」の引例を二つ引いている。(注25および本文参照)
- (25) 『宇治拾遺物語』は現在のところ、「1190年代以後、1242年頃まで」に成立したという説が強いという(岩波書店版『日本古典文学大系』第27巻、校訂者渡辺綱也、西尾光一)。その第155話(巻12ノ19)における日本人指示語、新羅人指示語の用例を以下に示す。

日本人指示語

- (1) 人聞きて、国守に、「かうかうのことをこそ、

此日本人申せ」といひければ、

- (2) (同じく新羅人が云う)「日本の人は、いかに  
もわが身をばなきになして、まかりあへば、よ  
き事(よきこと)も候めり」
- (3) (同)「日本の人は、はかなし。虎にくはれな  
ん」
- (4) (同)寔に百頁の虎おこりてかゝるとも、日  
本の人、十人ばかり、馬にて押しむかひて射  
ば、虎なにくはせせん。
- (5) (同)日本の人は、我命死なんをも露惜しま  
ず、大なる矢にて射れば、その庭に射ころしつ。
- (6) (同)なほ兵の道は、日本の人にはあたる  
べくもあらず。
- (7) (語り手の地の文)筑紫にも、此国の人の兵  
は、いみじきものにぞしけるとか。  
新羅人指示語
- (8) (日本人が云う)「此国の人は、兵の道わろき  
にこそはあめれ」
- (9) (同)「此国の人は、我身をば全くして、敵を  
ば害せんと思たれば、おぼろげにて」
- (10) (地の文に言う)新羅の人々「日本の人は、  
はかなし、虎にくはれなん」
- (11) (新羅人自身が言う)「此国の人は、一尺ばか  
りの矢に、きりのやうなるやじりをすげて、そ  
れに毒をぬりて射れば……」
- (12) (地の文に言う)おほくの商人ども、新羅の人  
のいふを聞きてかたりければ

万治2年整板本(1659)では、(5)の「日本の人」  
が「日本人」となり、(6)の「日本の人」が「日  
本の人」となる。

あえて用法の違いを指摘すれば、(1)「此日本  
人」、(2)(3)の「日本の人」は、特定の個人、「宗行  
ノ郎等」を指しており、(4)(5)の「日本の人」、(6)(7)  
は共に、抽象概念の日本人という「まとまり」を  
指している。(1)の「日本人」も、「此の」という  
指示語を除けば、それ自体として、抽象概念とし  
て用いられている。一方、新羅人のほうは、(10)の  
「新羅の人々」、(12)の「新羅の人」共に、特定の  
対象を指す語として用いられており、(8)(9)(11)の  
「此国の人」は抽象概念として用いられている。  
つまり、日本の文献として「新羅の人」、「新羅の  
人々」を、特定の対象をもたない抽象語としては  
用いていない。なお、ここでの「無印記古活字印  
本」の記述は岩波書店版『日本古典文学大系』第  
27巻(1960年)、「万治二年整板本」の記述は朝日  
新聞社版『日本古典全書』第110巻(1949年、校  
訂者野村八良)からのものである。

- (26) 和辻哲郎『古寺巡礼』岩波書店(初版、1919年)、  
1979年、260頁。なお、和辻のこのような「日本  
人」理解は、戦後憲法における天皇の「国民統合  
の象徴」規定の解釈に再び顔を出している。彼は  
天皇概念の立脚点を、国家ではなく、「文化共同  
体」としての国民(日本人)の先験性に求める解

釈を示すからである。1947年1月の「国体変更論  
について佐々木(惣一)博士の教えを乞う」の中  
で彼はこう述べている。「ところでわたくしが前  
に天皇の本質的意義としてあげたのは『日本国民  
統合の象徴』という点であって、必ずしも国家とは  
かかわらないのである。もし『国民』という概念  
がすでに国家を予想しているといわれるならば、  
人民とか民衆とかの語に代えてもよい。とにかく  
日本のピープルの統一の象徴なのである。それは  
日本の国家が分裂解体していたときにも厳然とし  
て存したのであるから、国家とは次序の異なるも  
のとは見られなくてはならない。従ってその統一は  
政治的な統一ではなくして文化的な統一なのであ  
る。日本のピープルは言語や歴史や風習やその他  
一切の文化活動において一つの文化共同体を形成  
してきた。このような文化共同体としての国民あ  
るいは民衆の統一、それを天皇が象徴するのであ  
る。」

和辻は「天皇が日本国民の統一の象徴」である  
のは「日本の歴史を貫いて存する事実」とも、  
「天皇は原始集団の生ける全体性の表現者」とも  
述べている。「日本」の存在が危機に瀕した時に、  
「日本人」がそれに代わる先験的観念として現れ  
る良い例といえる。三島由紀夫は、1968年7月の  
「文化防衛論」の中に、「文化概念としての天皇」  
という考えを提起するのこの和辻説を援用して  
いる。この「文化防衛論」は日本を「世界にも稀  
な単一民族単一言語の国」と見る見方を強調する  
ものであり、現在米国で最も知られた日本人のう  
ちの2人、三島と中曽根前首相の文化観の共通性  
を窺わせて興味深い。彼らは和辻とともに、「日  
本人」を先験的観念と認めており、それが彼らの  
“最後の拠りどころ”なのである。

- (27) 金達寿『日本古代史と朝鮮』講談社学術文庫、  
1985年、304頁。
- (28) 同305頁。
- (29) 坂口安吾「高麗神社の祭の笛」(『坂口安吾選集』  
第12巻、講談社、1983年)155頁。
- (30) 金前掲書304頁。
- (31) 上田正昭『帰化人』中央公論社(中公新書)1965  
年、30頁。
- (32) 同32頁。
- (33) 同15頁。
- (34) 門脇禎二「蘇我氏の出自について」(金、注27書、  
80頁の指摘による)。
- (35) 中西進「相剋迷妄一山上憶良をめぐって」(『文学』  
第33巻10号、岩波書店、1965年10月)ほか。
- (36) 上田前掲書183-184頁。
- (37) 座談会「山上憶良と『万葉集』」中司馬遼太郎の発  
言(司馬・上田・金編『日本の渡来文化』中央公  
論社、1982年)204頁。
- (38) 石原、注16書、57頁。
- (39) 「新撰姓氏録序」(『群書類従』所収、大久保利謙  
他編『史料による日本の歩み・古代編』吉川弘文

- 館, 1960年, 229-230頁より引用)。
- (40) 佐伯有清『新撰姓氏録の研究・研究篇』吉川弘文館, 1963年, 104-105頁。
- (41) 平田篤胤「新撰姓氏録の論」『平田篤胤全集』第5巻, 内外書籍, 1939年, 「古史徴」1の巻夏, 106-107頁。
- (42) 佐伯, 注40書 105頁。
- (43) 関晃「新撰姓氏録の撰修理由」(『史学雑誌』第60巻3号) 18頁。佐伯, 注40書による。
- (44) 佐伯, 注40書 135-136頁。
- (45) 同 116頁。
- (46) 石上英一「古代東アジア地域と日本」(『日本の社会史』第1巻, 岩波書店, 1987年) 64-65頁。
- (47) 同65頁。

※

(本稿の執筆に際して, 東京大学法学部の渡辺浩, 大沼保昭両氏より多大なご教示を受けた。特に渡辺氏には, 「日本人」の初出について重要な指摘をいただいた。両氏に感謝する。)