

# 国際分業論と農業

— 経済学における聖と俗 —

前 田 芳 人

## 目 次

- 第1節 はじめに
- 第2節 スミス、リカードの国際分業論と農業認識
  - 1. スミスの経済学と農業認識
  - 2. リカードの国際分業論と農業認識
- 第3節 農業と文化の体系
  - 1. 農業（農耕）と人間
  - 2. 宗教的人間と「聖なるもの」
- 第4節 宗教的人間と経済 — 聖と俗の関係性 —
- 第5節 「生きる力」の復活と「聖なるもの」  
— むすびにかえて —

## 第1節 はじめに

人類史の発展・進歩について今日まで支配的に繰り返されてきた思考は、農業における技術的進歩による生産力の上昇、そしてその農業の発展を受け継いだ工業の飛躍的な発展、さらに高度情報通信技術や生命科学技術などの進歩を伴って現在進行しつつあるグローバル・エコノミーの新たな展開に至るまでの際限のない右肩上りの発展神話である。例えば、農業の発展が農業に直接携わる人達だけでなく、それ以外のいわゆる非農業人口を養いうる力を得たとき、社会発展の基礎が整備されると共に階級が形成され、文明誕生の端緒が開かれ

たと説明されるのが常である。生産力の発展に力点を置いたこうした生産力主義の発展史観は、機械の発明による工業の飛躍的發展を見た近代工業文明が生み出した思考であり、ここには歴史発展における唯物論的・経済主義的認識が根づいている。人間社会の長い歴史を支えてきたのは、はたしてこうした唯物論的・経済主義的な知の体系であろうか<sup>1)</sup>。実は、それはそうではなく、人間が自然環境に働きかけるその過程の中で発見し、<sup>はぐく</sup>育み積み重ねて来た「生きる力」であり、その力を活かし秩序づけるための「知の体系」の構築であったのではないか。その結果として農業——もちろん遊牧社会や漁業社会などもそうである——の発見と発展があったのではないか。この場合、「生きる力」を育て、支える「知の体系」のことを広義に「文化の体系」と呼んでいいし、その発展とは「文化の体系」の健全さ・豊かさのことであり、高度な精神世界を構築することである。そうした意味での「文化の体系」が農業の発見・発展を支え、人類社会の歴史的発展の基礎を担ってきたのではないかと思われるのである。『世界宗教史』や『聖と俗』などでよく知られる、宗教哲学者ミルチャ・エリアーデ（1907-1986）は、「農耕の発見が、人類に豊富な食物を確保し、それによって人口の大幅な増加が可能になったために、人類の運命は根本的に変わった、と通常いわれている。だが、農耕の発見が決定的な結果をもたらしたのは、まったく別な理由による。人類の運命を決定したのは、人口の増加でも、豊富な食糧でもなく、人間が農耕を発見しながらつくりあげていった「理論」によるのである。人間が穀物の中に見たもの、人間がそれとの接触によって学びとったこと、地下にあって形態を失ってしまう種の例から理解したこと、こういったものすべてが、人間にとって決定的な教訓となったのである。』<sup>2)</sup>と述べている。エリアーデ宗教学の分析対象は、宗教的人間（<sup>ホモ・レリギオースス</sup> homo religiosus）である。人間は農耕を通して生命と増殖の源である「聖なるもの」を発見し、学び、そして理解することで宗教的人間になるとエリアーデは言う。その宗教的人間による「理論」は、前述した「文化の体系」に相当する。経済学が経済的・市場的人間を描くのと対照的に、エリアーデは、農業の生産力の発展という視点とは全く異なる、農業における宗教的人間による人間存在の根源にかかわる知の体系・文化の体系の重要性を指摘しているのである。

農業の人類史における役割は、計り知れないほどの意味を持っている。それにも拘わらず、農における深い精神世界、豊饒と再生の世界をわれわれ現代人は忘れていないか無視している。資本主義の数多くある大罪の一つは、農業を世界的な規模での商品経済に、あるいは国際分業のシステムの中に組み入れたことである。経済学＝国際分業論は、そのことを追認した結果、まず、農業を経済主義的に認識して経済効率的世界に組み入れ、そして、農業を工業に従属するものとして捉えてきたのである。経済学＝国際分業論には農業の基本認識において大きな誤解があったと言ふべきであろう。その意味で経済学＝国際分業論の学問における責任は決して小さくはない。

本稿は、そうした経済学＝国際分業論が本質的にかかえている限界を示唆することにある。そして、農耕の世界で人間が「生」を営んで来て積み重ねた結果の「文化の体系」にわれわれは新たな「生きる力」の根源を見出したいと考える。人間性の喪失＝文化的真空や環境問題など現代世界が直面している問題群の本質を読み解くための重要な課題は、これまでの支配的な歴史認識の問題点を明らかにすること、そして、農の時代からの「知の体系」に学び、それを現代に活かす方法を検討することであると思われる。本稿はその試みの1つである。本稿は、まず、スミスとリカードウの国際分業論での農業認識とその方法を再検討することから始めるが、この作業は、農業が経済学的・唯物論的に認識されていること、また農業が工業（市場）に従属するものとして認識されていることを確認するためのもので、筆者の問題整理のための予備的作業であり、また第3節以降の展開のための準備作業でもある。第3節以降では、農業はそこに生きる人達の「文化の体系」によって成り立っていること、農を営む人達はエリアーデの言う「宗教的人間」として生活の<sup>コスモロジー</sup>宇宙的時空間を創り、そこには「聖と俗」からなる経済的時空間が形成されていることを示唆する。

## 第2節 スミス、リカードウの国際分業論と農業認識

経済学の体系的完成者として確固とした地位を与えられてきた、スミス、リカードウの経済学が工業（市場）を主要な分析の対象とした論理体系になって

いることは指摘するまでもない。しかし、両者の間には、同じ市場の論理体系にも拘らず、それぞれの時代背景や問題関心の相違を反映して、農業認識に大きな違いが存在する。ここでは、国際分業論と農業認識という視点から両者の違いを明らかにし、資本と市場の論理で農業を捉えようとしたことの今日的意味を検討する。経済学における農業論の方法が社会発展の歴史認識に重大な関係をもつとすれば、市場の論理による農業論の展開自体極めて深刻な問題を孕んでいると言わねばならない<sup>3)</sup>。

### 1. スミスの経済学と農業認識

スミスの農業認識について、さしあたり、2つの視点から検討するのが妥当であろう。第1は、『国富論』第2篇第5章「資本のさまざまな用途について」と第3篇第1章「富裕の自然的進歩について」で展開されている、農業に対するスミスの基本認識であり、もうひとつは、第4篇第9章の重商主義・重農主義批判の箇所で開催されている、農業認識である。

まず、前者から検討しよう。農業は資本投下の自然的順序の問題として取り扱われている。スミスは「事物の自然的運行によれば、あらゆる発展的社会的資本の大部分は、まず第1に農業にふりむけられ、つぎに製造業にふりむけられ、そして最後に外国商業にふりむけられる。事物のこの順序は、ひじょうに自然であるから、かりにも領土をもつほどのものであれば、どのような社会においても程度の差こそあれつねに観察されてきたことだと、わたしは信じている。」<sup>4)</sup>と述べている。資本投下の自然的順序に関するスミスの言説は、発展的社會（growing society）の理念とすべき経済モデルを提示しようとしているのであって、そこには重商主義批判、重農主義批判も視野に入っている。逆に言えば、資本投下の自然的順序論（理念型としての経済モデル）によって重商主義と重農主義への批判が可能であったとも言える。ともあれ、スミスが展望する経済モデルの原型は、農業と製造業とが均衡して発展し、その延長として自由な外国貿易が展開されるような国家の経済像である。

スミスの経済学は、工業論的であるばかりでなく、農業論的性格を持っている。第3篇第1章「富裕の自然的進歩について」の中で、スミスは、農村と都

会との分業の相互的・互惠の関係の重要性を指摘しつつ、「富裕の自然的進歩」の状況を次のように描写している。「両者の利得は、相互的であり互惠でもあるのであって、このばあいの分業は、他のばあいと同様、細分化されたいろいろの職業に従事するさまざまな人々のすべてにとって有利なものなのである。いなかの住民は、自分が手をくだしてそれを調整しようとするばあいに使用するであろうよりもはるかに少量の自分自身の労働の生産物で、比較的多量の製造品を都会から購買する。都会は、いなかの余剰生産物に対して、つまり耕作者の生活資料以上のものに対して市場を提供し、そしてこの市場においてこそ、いなかの住民は、その余剰生産物を自分たちのあいだで需要されている他のなものかと交換するのである。都会の住民の数や収入が大になればなるほど、いなかの住民に対して提供される市場はますます拡大されるし、また市場が拡大されればされるほど、それは多数の人々にとってつねにますます有利になるのである。」<sup>5)</sup>ここには、農業が余剰生産物を生産するほどの高い生産力を持っていることを前提に、農産物と都会の製造品との間に展開される市場拡大の状況あるいは農業と工業との発展的拡大の関係が描かれている。そして農業は市場の論理で説かれている。しかし、スミスが「物質（substances）の再生産が全然おこなわれず、またそれをおこなうことも全然できない都会は、実はその富や生活資料の全部をいなかからえている」<sup>6)</sup>として、農村の都会に対する優位性あるいは優先性を指摘しているのは注目してよい。スミスは、現代のわれわれが忘れかけている、経済社会における中心的存在としての農業（農業の中心性）について語っているからである。これは、彼の資本投下の自然的順序の考え方と一致している。スミスの真意は、農業の中心性を説きつつ、工業との拡大的発展を構想することであったと言える。

それではスミスは何故資本投下の最初に農業を置いたのであるのか。その論拠は「人間の自然の性向（the natural inclinations of man）」<sup>7)</sup>である。それは、第1に、「自分の資本を土地に使用する人は、商人のばあい以上に、自分でそれを監視したり支配したりすることができ、また自分の財産を災難にさらすおそれが商人のばあいよりはるかにすくない」<sup>8)</sup>こと、つまり土地（資本）の安全性の問題である。第2は、人間が本来的に持っている農業や農村風土への愛着で

ある。スミスは、「いなかの美しさ、田園生活の楽しさ、それが保証してくれる心の平穏さ、また不正な人定法がさまたげぬかぎり田園生活があたえてくれる自主独立、これらのものはあらゆる人を多かれすくなかれひきつける魅力をもっているのであって、しかも土地を耕作するということは人間が本来的に運命づけられた目的なのであるから、人間は、その生活史のあらゆる段階において、この原始的職業に対する偏愛の情を失わずにいるように思われるのである。」<sup>9)</sup>と述べ、農業は人間の自然的性向と結びついていることを重要視している。安全性の最も高い投資場面としての農業、人間の本来的な精神的風土としての農村・田舎ということを強調するスミスは、農業の社会的中心性を国家経済像の中に描き出そうとしたのではないかという印象が極めて強く感じられる。しかし、こうした農業の基本認識は、農業と製造業との均衡的・比例的関係のうえに構築されるとする、発展的社会 (growing society) 像の具体的展開の中で歪曲される運命を背負っているように思われる。スミスにおける農業と工業の均衡論的経済の実現には、全ての産業で「利潤が等しいかまたはほぼ等しい」こと、また「人間がつくった諸制度が自然の傾向をさまたげない」<sup>10)</sup>ことという前提条件が付されている。「人間がつくった諸制度」とは重商主義政策を指していると思われるが、ともかく議論の展開軸は、利潤論・蓄積論の枠組の中に取り込まれている。農村と都市との相互的・互惠的分業関係は、市場原理の関係に置き換えられることになっている。それと同時に、人間の自然的傾向と言われる概念も市場にかかわる人間像の中に埋没してしまう結果になっている。スミスの農業論には、こうした難点が指摘できるが、農業の社会的中心性認識によって、農業を制度論としての国際分業論の中に位置づけるという視点は存在しないのである。これはリカードの外国貿易論と決定的に相違する点である。

次に、重商主義・重農主義批判で展開されるスミスの農業認識を検討しよう。スミスの基本的な経済認識を規定するキーコンセプトの1つに生産的労働がある。生産的労働論のうえに国家経済モデルが構想されているからである。すなわち、生産的労働を営む産業を国家経済の基盤に据えることがスミスの経済構想の基本型であり、外国貿易はその基盤を強化するため方策として位置づけら

れている。重農主義に対するスミスの批判は、製造業を生産的労働の概念から排除した点に集中しており、むしろ重農主義の農業認識に大きな共感を示しているのが特徴である。例えば、次のように述べている。重農主義の「体系は、きわめて不完全であるにもかかわらず、経済学の問題についてこれまでに公表されたどれよりも、おそらくは真理にもっとも近づいたものであり、またそれゆえに、このきわめて重要な学問の諸原理を注意深く検討しようとするあらゆる人の考察に十分値いするものである。」<sup>11)</sup>こうした重農主義への共感と農業重視の認識は、外国貿易についての言説にも強く反映している。スミスが考える外国貿易の原因は、すでに定説化している「余剰生産物」の存在である。余剰生産物には、粗生産物 (農業品) も含まれるのであって、必ずしも製造品に限定されていない。この点はリカードと決定的に異なるところである。スミスは、農業国民 (landed nation) の商業国民 (mercantile nation) に対する優位性を展開する言説の中で、「農業国民の粗生産物と製造品との双方が間断なく増加すると、やがては通常の利潤率で農業やもろもろの製造業に使用されるにはありあまるほど大きな資本がつくりだされるようになるであろう。この資本の余剰は、自然に転じて外国貿易にむかい、自国の粗生産物や製造品のなかで、国内市場の需要を超過する部分を諸外国に輸出するのに使用されるようになるであろう。」<sup>12)</sup>と述べて、「余剰生産物」の輸出に言及している。この「余剰生産物」の輸出には、当然国内で需要されるであろう海外からの輸入が対応し、「余剰生産物」の価値が生産物労働として社会的に正当な評価を受けるのである。スミスの描く農業と製造業との均衡論的経済発展像は、外国貿易をもその構想に取り込むことによってより具体的な形態で、すなわち国内市場・海外市場の拡大を伴った資本蓄積の体系 (発展的社会) として語られているのである。この発展的社会は農業と製造業を基軸にした国家経済として、さらには自由貿易国家として描かれる。従って、農業国民であることと自由貿易国家であることは矛盾した関係ではないのである。こうして見ると、スミスの経済発展的社会像には、われわれが通常イメージする国際分業論的視点は極めて希薄である。こうしたスミスの言説は、いうまでもなく彼の資本投下の自然的順序論での農業認識に深くかかわっている。いわば経済の基礎としての農業に正当な社

会的評価を認めたスミスに学ぶべき点は大きい。しかし、最後に理論的・方法的の難点を指摘せざるを得ない。第1は、農業を製造業と同じ生産的労働の概念の中に組み入れ、経済的価値の世界で論じたことである。人間の自然的性向が強く作用している農業の特性に目配りをしつつも、結局、議論の展開は市場論・蓄積論の中に解消することになっている。例えば、農産物（食の問題）を市場（商品）化することによって社会的な危険に晒してはならないという、農産物（食）に特有の本質的な問題は発想されていない。そして、第2は、「余剰生産物」の扱いである。余剰の世界は、もっぱら市場拡大の視点に限定されている。経済的余剰は、経済社会の蓄積拡大の世界にとどまるべき存在ではなく、そうした利潤の世界・経済的価値の世界から離れて、健全な人間的・文化的世界に結合していく可能性の高い存在であるはずである。農業論におけるスミスの「人間の自然的傾向」の言説は、そのような本質的問題には触れていないのである。

## 2. リカードウの国際分業論と農業認識

リカードウの外国貿易論に国際分業という認識が強く働いていて、その国際分業論に農業が不可欠な要素として組み入れられていることは、周知のとおりである。いわゆる比較生産費説は経済的調和の世界を余りにも見事に描いているため、貿易原理の理念として、また貿易原理を支える思想として、スミスの貿易論を凌駕するほどの扱いを受けてきている。それはリカードウの経済学が外国貿易論をもって完結した体系になっていることと無関係ではない。そこには、外国貿易論を展開することで導出される、発展的社会像が描かれているからである。しかも蓄積論の体系として構想されているのである。その点で言えば、スミスの経済学も同様なのであるが、内容的には農業認識において大きな相違が存在する。スミスの場合は、国内に農業を据えての発展的社会像であるが、リカードウの場合は、海外に農業を位置づけることで成り立つ発展的社会像である。あくまでも農業を国際分業のシステムに組み込むことがポイントになっている。スミスが理念として構想する経済像は、農業を基礎として製造業との均衡的・比例的拡大の関係を描いているが、リカードウのそれは、スミス

の経済像があたかも製造業を基軸にして国際的な関係に拡大されて再現したかのような印象を受ける。もちろん、リカードウがスミスの経済的発展像を国際分業論として組み直した証拠はないけれども、スミスとリカードウをそのように比較するのも両者の経済学の特徴を明確にするのに役立つかもしれない。

ところで、リカードウは、スミスとは違って、何故農業を海外に移すべきであると、あるいはまた国際分業制度のもとに位置づけるべきだと考えたのであろうか。生活資料の基礎である食糧生産部門がすでに輸入の対象であったとはいえ、なお国家の存立や大多数の国民の生活・文化にとって死活の問題であったはずである。その理由についていくつか考えられる。さしあたり三点について指摘することでこの問題への接近をはかってみよう。

第1は、リカードウの労働価値論であり、第2は、労働価値論と地代論との統一的論理の体系にかかわる問題であり、そして第3は、リカードウの経済学体系全体は何よりも市場・蓄積論に帰結するという問題である。

リカードウの労働価値論は、指摘するまでもなく、スミスの理論を引き継ぎ、また産業革命による工業社会の現実を背景にして形成された、経済学の基礎理論である。リカードウ価値論は——それをさらに精緻なものに発展させたマルクスの価値論も——その内容から考えて、工業的交換価値的色彩の強い性格をもっている<sup>13)</sup>。ハンス・イムラーは、次のように述べている。「工業的社会的要素がいわば結晶化されて見出される彼の価値学説、つまり労働価値学説、言葉を換えて言えば、労働時間比率にもとづく交換価値と交換法則の解明のために決定的な論理的措置にリカードウは熟考に熟考を重ねて到達した。」<sup>14)</sup>リカードウに見られる労働把握の特徴は、使用価値生産にかかわる労働の質を捨象して、労働の量＝投下労働の量の問題に議論を集中していることである。つまり、労働を全て平均的な質の労働として認識することによって、投下労働量の比較・交換比率の問題が明確になるのである。イムラーは、そのことを「リカードウは平均的な社会労働への還元によって彼の理論体系に抽象的労働を導入したのである。もっとも彼は抽象的労働という言葉を使用していないのであるが。しかし、抽象的労働は彼の労働価値説にとっては絶対の前提である。というのは、この前提があってはじめて労働の比率と労働時間の比率が一致するからで

ある。]<sup>15)</sup>と述べる。われわれもイムラーのこうした見方に同意する。抽象的人間労働による価値の量的規定によって、論理的に一貫性のある価値論として展開可能になったという側面はあるが、しかし、労働の抽象化は、労働の具象性を排除してその労働が持っている多様で具体的な形態を無視してしまうことになる。そして、自然にかかわる労働は、具体的な質をもった労働ではなく、抽象的労働に他ならない。そのために、抽象的労働に対置される自然は、必然的に平板で地域的特性をもたない自然、換言すれば、抽象的自然とでも呼ぶべきものになる。すなわち、「抽象的労働はそれに固有の自然をもはや理解しないし、それを取り巻く自然をもはや理解しないのである。』<sup>16)</sup>ということである。

次に第2の論点、リカードウの労働価値論のもう1つの大きな意義について検討しよう。それは地代論に結実する。すなわち、地代論（地代の存在とそれが成り立つための理論的説明）が労働価値論で説明可能になったことは、リカードウ経済学の体系的構築にとって、極めて大きな意味をもつものであった。投下労働量＝労働の難易度の相違から説明される（差額）地代論は、価値論と賃金・利潤論、そして外国貿易論とを継ぎ接ぎする論理的な媒介環をなしているばかりでなく、リカードウのいわゆる「資本蓄積の自然的発展のコース」の発展モデルを導出する基礎理論でもある。リカードウ経済学体系は、労働価値説と地代論なしには成立しえない性格のものであった。リカードウの地代論をほぼ以上のようなものとして理解できるとすれば、その地代論で想定される農業認識・自然認識も第1の論点で論究した「抽象的自然」と無関係ではない。地代論では、その「抽象的自然」が具体的な形で描かれている。それは、いわば資本・労働（抽象的労働）と同次元での、生産要素としての自然＝土地である。それ故、労働価値説による地代論が展開できたとと言える。周知の通り、リカードウは、発展的蓄積に自然の制約が存在すると言う。その自然の制約とは、土地の量的有限性と質的不均一性である。こうした捉え方は、収穫逦減の法則を導出するための土地認識であり、質的不均一性とは、肥沃度の問題であって、投下労働量との関係を想定した生産力主義的概念である。市場との親和性を考慮した認識と言えるだろう。土地（自然）は、現実には生きること、くらし・生活の在り方などと深く結びつき多様な文化の体系を持つ生存の場である。そ

うした自然の具体的イメージからすれば、リカードウの自然概念は、経済学的に抽象化された自然を意味していると言えそうである。このように見てくると、リカードウの自然認識に重なる農業認識は、市場原理に委ねられた抽象の産物であり、生きることや生活文化的な臭のする農業像とは異質であるように思われる。農業を経済学的に論究する、これがリカードウの方法であった。農業の経済学的展開では、生きる場・生活文化の場としての農業は視野の外である。

リカードウの経済学の方法は、価値法則、市場原理、そして蓄積の原理を出来るだけ抽象化の論理を駆使して展開することにあつた。それほど彼は、純粋な形で経済法則を抽出し、それに忠実に従った。リカードウが農業を国際分業論の枠組で展開することになるのも、彼が導き出した経済法則に沿った論理的帰結であるし、さらには発展的蓄積の体系としての経済像を構想したからに他ならない。われわれはこの点を第3の理由として指摘しておきたい。蓄積の盛んなる経済を発展的社會として捉え、それを保証するのは利潤を高めるための安価な農産物の輸入なのだとの信念は、経済法則を無視して導入された穀物法への批判の論拠であつたし、『原理』利潤論の「蓄積の停止」あるいは「富源の終焉」に対する危機意識への表明であつた。それほどリカードウ経済学は蓄積論として構想されたのである<sup>17)</sup>。リカードウが農業を市場原理の貫徹する市場論的農業として認識したのは、そうした彼の理論的・方法的な課題によるものである。

最後に触れたいのは、そうしたリカードウの農業認識の今日的な意味である。リカードウは、一国の農業の全てを海外に移転する、完全特化を主張しているわけではない。自由な貿易制度のもとでも、自由な競争による安価な穀物輸入に耐えうる農業部門は、国内において存立可能である。リカードウは、「穀物貿易の自由制度にたいしてしばしばなされる反対論、すなわち、それはわれわれをして不可欠な一生活必需品のために諸外国に依存させる、という反対論」に答える形で、「需要のもっとも自由な状態のもとでは、われわれは莫大な分量の輸入者となることはできないだろう」<sup>18)</sup>と述べている。この言説は、農業保護のための貿易制度に対する反論であつたが、自由貿易制度のもとでの農業論の正当性をさらに強調する結果になった。つまり制度化された国際分業の中

に農業を位置づけることの主張は、資本主義世界の発展・拡大と結びついた貿易政策を支える理論装置を準備したのである。植民地プランテーションに典型的に見られる、ヨーロッパが強引に作り出した農業が必ずしもリカードウ理論そのものにもとづくものではない——そこにはもっと複雑な構造が存在する——が、少くとも農業を制度化された国際分業構造の中に組み入れた理論装置の学問的な責任は免れないと思われる。また、現在グローバリズムを体現しているWTOのもとで、論争の焦点である農産物自由化の問題もリカードウの市場論的・経済学的農業論と全く無関係とは言えない。今日、農業の問題とは、文化の問題のことである。スミスの・リカードウ的農業認識の視野から排除された問題、つまりわれわれが今日直面している極めて人間的な危機の問題とそれは深くかかわっているからである。

### 第3節 農業と文化の体系

スミス、リカードウにおいては、マルクスの場合もそうだが、農業問題は理論上の若干の相違はあるものの、人間と自然との関係として認識された。しかし、経済学の巨星がその問題を展開した理論的・方法的枠組は、人間を労働に還元したうえでの「労働と自然」であった。具体的な人間を抽象化した「労働」に代置する、いわゆる還元主義的思考の典型例の1つである。こうした方法は、経済学が、殊に古典派やマルクス主義経済学が、「もの」を商品として、さらには労働の結晶化した経済的価値物として認識したと深くかかわっている。人間が自然にかかわる方法は、労働を通してであることは事実だが、その労働は、抽象的人間の「労働」ではなく、固有の文化体系の中の人間、その文化の原理によって「生きる力」を与えられた人間の「労働」である。生身の、文化をもった人間のそれである。前にも触れたように、「抽象的労働」の概念は、自然を生きた自然としてではなく、抽象化された自然として認識するという謬論に陥ってしまう。人間の生きる営みや経済的営みをこれまでの経済学のように「労働」に還元する方法は大きな限界を抱えることになると思われる。

文化の力、文化による生きる力という場合、それは農業と深くかかわってい

る。工業はここでいう文化を育くむ土壌をもたない。機械化された工業は反自然のうえに成長するものだからである。農業は工業とは違って長い歴史を刻んで人間の社会発展を支える精神文化・精神世界、つまり「文化の力」を生み育てて来たのである。宮崎安貞編録になる『農業全書』には、次のようにある。「それ農人耕作の事、其理り至りて深し。稲を生ずる物は天也。是を養ふものは地なり。人は中にて天の氣により土地の宜きに順ひ、時を以て耕作をつとむ。もし其勤なくば天地の生養も遂ぐべからず。……天萬物を生ずる中に、人より貴きはなし。人の貴き故は則ち天の心をうけ継ぎて、天下の萬物をめぐみやしなふ心をつからそなわれるを以てなり。されば人の世におゐて其功業のさきとし、つとむべきは生養の道なり。生養の道は耕作を以て始とし根本とすべし。」<sup>19)</sup>宮崎安貞は、農に携わるものは、天地「生養の道」に勤め励む精神、すなわち「天の心をうけ継ぎ、天下の萬物をめぐみやしなふ心」を持つからこそ「人」として貴いのだと言っている。天地生養の道とは、まさに天地の恵みに支えられて稲を養い育て、人として生き、人として生活するための根本精神を意味している。いわば人が歩み進むべき道でもある。農に交わる人の「天の心をうけ継ぎ、天下の萬物をめぐみやしなふ心」こそ、場所こそ違うけれども、世界の各地に生を営む人々の社会発展を支えてきた精神である。人類の発展史に通底してきたその精神・心が「文化の力」であり、「生きる力」の根源である。

現代人は途上国・先進国を問わずおしなべて「文化の力」の喪失に直面しており、「生きる力」の弱体化が加速しつつある。『農業全書』の言う「天地生養の道」を大きく踏み外しているように見える。このことは、K・ポランニーが名著『大転換』において、国際分業論に関連して提起した「文化的真空」の問題、さらには「人間的な意味での搾取」の問題と同次元のものである。「文化的真空」概念は、ポランニーがこれまでの国際分業論の唯物論的・経済主義的思考を批判するための概念として提出したものであるが<sup>20)</sup>、これはそのまま本稿での主題と重なる。というのは、「文化的真空」の「文化」とは何かが問題の中心であるからである。

## 1. 農業（農耕）と人間

農業経済学者としてすぐれた知見を遺した、守田志郎（1924-77）は、農村と都市との生活＝文化原理のちがいについて興味深い指摘を行っている。農村と都市の生活原理の質的なちがいが両者の文化のちがいを生み出す。そして「農村が都市とは異質の文化の原理をもっているというのは」、「農業の自然的環境」のことでなく、「農村のもつ文化の基礎の質的な特徴に自然を優先させる」ことでもない。「大事なのは生産の中に生活が、あるいは生活の中に生産が、何ともつかない関係で生産と生活が組み合っており、それが自然とのかねあいにおいていとなまれているということ」<sup>21)</sup>であると。経済学は、農業を資本家的経済形態として論じるが、それは理論上は成り立ちえても、現実の問題として農業は工業と同じ法則に従うとの認識とはどこかズレがある。今日の農業は大規模化や技術革新が進んで企業家的経営が成り立つように見えて、債務危機などの大きな限界に直面し、アグリビジネス（農業関連の大企業）に翻弄され続けているのが現実である。守田は「農業は農業である」と言う。農業は決して工業には成り得ないことを意味する表現であるが、それは「農業は稼ぐ業であっても、儲ける業ではない」からである。これは「主義や主張でもないし、思想でもない。儲かる業にしようと思っても、結局うまくいかない、ということなのである。」そして、こうした農の世界の「生活の中ではぐくまれた人間の心、そこで形成された人間精神」<sup>22)</sup>こそが、農村での生活原理・文化の原理を担い、豊かにするのである。さらには、その農村の生活・文化の原理を支える人間精神が人間社会全体の精神的支柱にもなり、近代物質文明によって疎外される精神を支える役割を果たしている<sup>23)</sup>と守田は述べている。繰り返すまでもなく、守田は、生産、生活・文化、そして自然が一体のものとして融合した農の風景を人間の本性を軸にして描こうとしている。この三位一体の中で農の精神世界が持っている重要な役割に守田の眼が適確に注がれているのがわかる。守田の言う「人間の心」あるいは「人間の精神」は、先に見た『農業全書』の「天の心をうけ継ぎ、天下の萬物をめぐみやしなふ心」に相通づるものを持っていると思われるが、それはまさしく人間らしさあるいは豊かな人間性につながる心性＝心根<sup>こころね</sup>でもある。そしてこの農の精神世界は本稿のテーマである「文

化の体系」のこともである。

農業は、工業とは異なり、生活と生産とが分かち難く融合していること、農業は生活の中にこそあること<sup>24)</sup>、そして農業の根底には「文化の問題」が横たわっていること<sup>25)</sup>、これらが守田の農業認識の基本であった。農業のこうした「文化の問題」は、他の非工業社会にも程度の差や現れ方に違いが認められてもそれぞれに共通性のあることである。狩猟採集民の社会、遊牧民の社会、山の民・海の民と呼ばれる人達の社会など生きた自然との深いかわりの中で生活を築いている人々の社会は、それぞれの自然風土に根ざした精神世界＝宇宙世界<sup>コスモロジー</sup>を、「文化の体系」を持っている。われわれは、それぞれの社会の「文化の体系」の相違を認めるが、ここではむしろ共通性の側面を強調することになる。守田の農業問題についての言説は、日本の農業に關説したものであるが、その本質的な点で普遍性のある問題として提起されていると捉えることが出来る。

さて、ここで世界の農業に視点を移してみたい。多様な農業の世界に、文化という共通の問題が見えてくる。高谷好一氏の近著『多文明共存時代の農業』は世界の農業を鳥瞰図的にとりあげて、農業は文化の問題であることを強調している。「農業は今、もっぱら経済の観点で議論されている」が、「21世紀は文化の時代」だから、農業も「文化として語られることになる」と高谷氏は述べている。そして氏は「そもそも農業というものは世界中どこでも、それぞれ地域の文化そのものである。地球上には森や砂漠といった多様な生態があり、それに応じて多様な農業があり、それを基礎にして、多様な文化、多様な社会がつくられている。」つまり、「この多様な世界」は、そうした多様な農業文化・社会から成り、それこそが「地球の基本構造」であると断じている<sup>26)</sup>。ここには、高谷氏の時代認識と世界社会の構造認識とが表明されている。地球社会の基本構造は、グローバル・エコノミーと呼ばれる地球大の経済組織体ではなく、多様な文化に彩られた農業を基礎とする共同社会であるとの認識である。世界を見る眼を経済から文化へ転じる時、世界認識も当然変わる。氏は、世界に多様な形態で存在する農業を「環境に適応した自給的な地域農業」として括り、その中には遊牧民・牧畜民なども含めた世界の殆どどの農業が網羅されている。



高谷氏の地域自給的農業の分類・分析を借用しながら、「文化の問題」に接近してみたい。

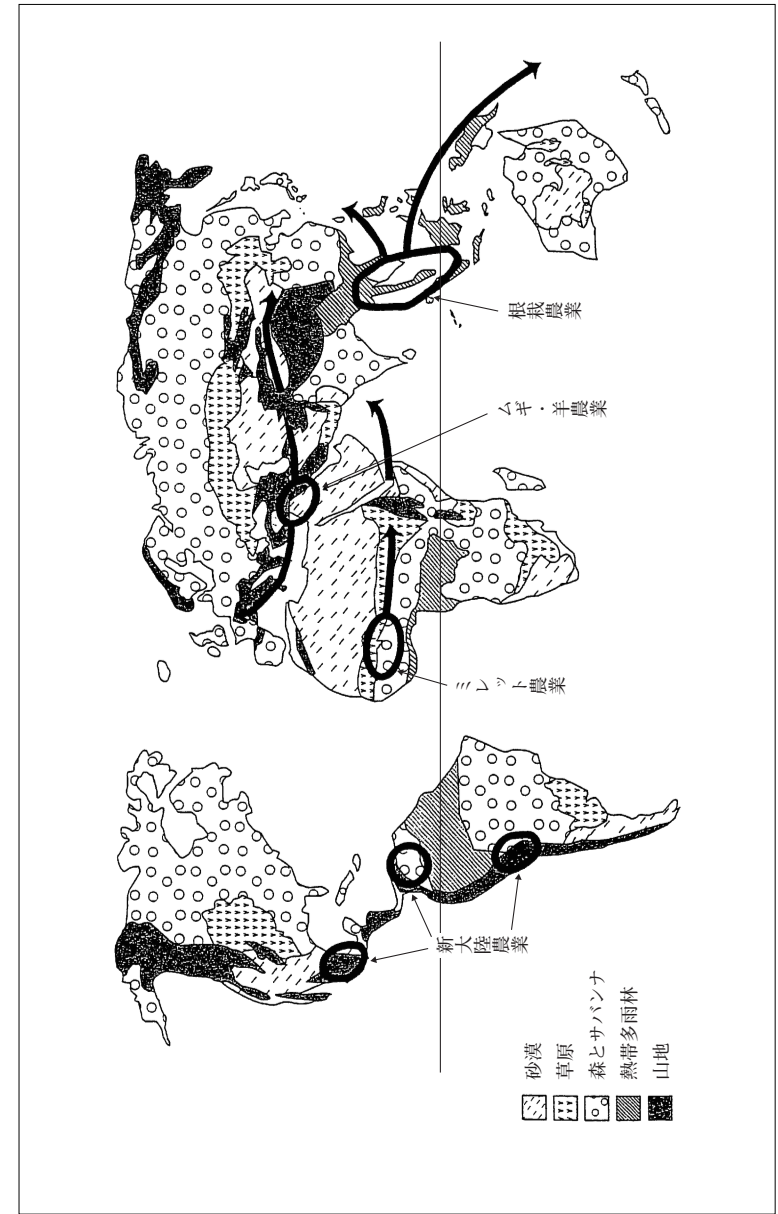
高谷氏によれば、農業の起源地は4つある。第1は、肥沃な三日月地帯と呼ばれるチグリス・ユーフラテス川をとりまく山地で、ムギ・羊農業が営まれる。第2は、アフリカ西部に源を発するニジェール川上・中流域で、ミレット農業が営まれる。ミレットというのは、コメ、ムギ、トウモロコシ以外の小粒穀類のことで、シコクビエ、ソルガム、トウジンビエ、キビ、アワ等がそれに相当する。第3は、東南アジアを起源にしてニューギニアから太平洋の島々、琉球列島から日本へ、そして熱帯アフリカにも伝わる。ここでは根栽農業が特徴である。第4は、メキシコ、ベネズエラ、ペルーからボリビアにかけての地域で、トウモロコシ、サツマイモ、キャッサバ、ジャガイモの栽培が始まった地域で、新大陸農業である<sup>27)</sup>。世界の農業は、それぞれの地域の生態的特質にもとづいて形成され発展し、そして伝播することで、伝統ある地域農業として展開するのである。(図1参照) こうした環境適応型地域自立農業は、それぞれが気候風土に合った栽培作物や栽培技術を持ち、独自の社会運営のルール(社会制度)を発展させながら、独自の宇宙世界(文化の体系)を創り出しているのである。

高谷氏の世界の地域自給型農業の鳥瞰図的分析を概略的に紹介させてもらう。(図2参照)

①ユーラシア大陸の地域農業について。

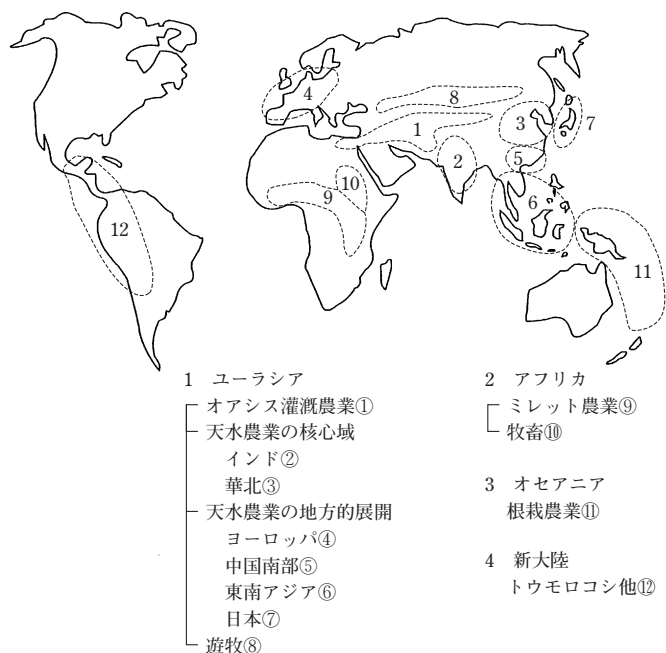
肥沃な三日月地帯に起源をもつムギ・羊農業は、チグリス・ユーフラテス河谷で高度な技術をもったオアシス灌漑農業を創出し、ユーラシア大陸全域に拡散し、四大古代文明の基礎となる。オアシス灌漑農業はまた天水農業を創出して、インドと中国の華北で高度な発展をする<sup>28)</sup>。オアシス灌漑農業を特徴づける、セットとなる文化要素は、栽培作物のムギ、梨、蹄耕脱穀、水路灌漑で、羊・牛などの家畜飼養を伴っている。しかし、メソポタミアとナイルでは、そうした共通性を持ちながら、「文化」の様相が違う。メソポタミアでは、水が少ないので「集住のための都市国家群が形成」され、「少ない水を取水し、漏らさず運び、分けあって使うという、人間臭いしかも緻密な文化をつくりあげた。」<sup>29)</sup>ここでの農業は極めて園芸的であるという。他方、ナイルデルタの灌漑

図1 世界の景観区と農業の4つの起源地



〈出所〉高谷好一『多文明共存時代の農業』農山漁村文化協会、2002年、14-15ページ。

図2 代表的な地域農業



〈出所〉図1に同じ、24ページ。

農業では、「神のみが制御しうる大洪水」が起こるので、「分裂的な小単位はできにくく」、「全てが一つの世界」になる。その一つの世界を統べるのがファラオである。「メソポタミアの商人兼神官の主導する都市国家に対して、ナイルは超絶する一人のファラオと大勢のおとなしい農民群からなる静止的な世界ができた。」<sup>30)</sup>

天水農業を発達させたインド農業は、「熟成した農的宇宙」を創ったという。「そこには多様な農・牧要素が入りこみ、それらが幾重にも重なりあい、融合してひとつのものになっている。何ともいえないまろやかなひとつの世界になっている。」<sup>31)</sup>インドの人達は、「牛とともに、作物とともに、サバンナとともに」「その調和を崩すことなく、心静かに日々を送っている。」「カースト制

度の外見の不平等や諦めも、解脱も、全てを含んだ大きな世界」である「ヒンドウの世界」がインドにはあり、それは「大きな安心の世界」であるという<sup>32)</sup>。

中国の華北農業の中心は、畑作で「中耕・除草、鎮圧、表面処理などの乾燥農法、緑肥を組みこんだ輪作等々」<sup>33)</sup>の高度な技術が発展した。それは「大中華世界」を生み出す基盤になる。中国南部は稲作地帯である。「湿田で行なう移植稲作は畑系統の直播き稲作（華北）とはまったく違う」もので、「畜産の欠如」が特徴である。また華南沿岸部では漁業と結びつき、農・漁複合型稲作となる。そして中国の内陸山地では、棚田、瀾型稲作（瀾とは井堰のこと）が行なわれる。中国は、それぞれ「技術だけでなく、思考法や社会の仕組みまで」違う、三つの地域自給型農業に類型化される<sup>34)</sup>。

ヨーロッパは混牧農業が特徴である。「乾燥台地のスペイン、畑のフランス、牧場のイギリス、森のノルウェー」といったヨーロッパに見られる地域的景観のちがいがから来る多様な農業形態が存在する。オリーブとムギ畑、荒地に牛・山羊の放牧（スペイン）、山岳地域での放牧（スカンディナビア、イギリス、南欧に見られるが違いが多いという）、ブドウ、オリーブ、ミカンなどの地中海農業で、穀物栽培には不適である。東欧では主にトウモロコシ、フランスはコムギ、東欧からロシアまではライムギとエンバク、スウェーデン南部からデンマーク、オランダでは放牧地、北欧は森林地帯で農業には不適。ヨーロッパの農業は、二圃制から二圃式農法（13～14世紀）に変化し、中世的な村落共同体の性格の強いものであったが、徐々に近代農業に変質していく。そこがヨーロッパ農業の特質である<sup>35)</sup>。しかし、ヨーロッパにも農に特有の世界は残っている。

東南アジアは、森と共生する焼畑農業が特徴で、「焼畑・高床・水牛・アニアニ・モチ米・母稲信仰の一式をもった文化複合」<sup>36)</sup>（特にインドネシア）が見られる。ここでは、森・畑・集落（人間）が一体のものとして存立しており、生（此岸）と死（彼岸）の循環の中に農の世界が融合している<sup>37)</sup>。

家畜に全てを頼り、家畜と共にキャンプ生活をおくる、遊牧の社会（モンゴル）は、四季にそって生活がつくられている。牛・馬・羊・山羊・ラクダの五畜を持っている。ハーディングといわれる家畜群を統御する牧畜技術は、ホタ

アイルという4～5家族が固く結びついた経営共同体を生み、協働社会とでも言うべき協力し合う関係の社会が広く見られるという<sup>38)</sup>。

## ②アフリカの農業

高谷氏によれば、アフリカの農業は、根菜農業地帯（熱帯多雨林地帯）、ミレット農業地帯（サバンナ帯）、ムギ農業地帯（地中海沿岸）の三つに類型化されるという。それぞれの農業地域で他の農業地域と同じように一つの宇宙空間<sup>コスモロジー</sup>が存在する。例えば、ミレット農業を行う西のアフリカのサバンナでは、「土地そのものが精霊の持ち物と考えられている。」ここでは、その精霊の許可を得て村長の指示に従って作られるミレットの大きな畑をはじめ、女たちが個人的に所有している畑がバナナ、パパイヤ、オクラ、ゴマなどが栽培されるキッチン・ガーデン、そして小さな灌漑畑の三種類の畑を持っている<sup>39)</sup>。また高谷氏はアフリカの「東部高原地区の人たちは自分たちのつくる小さな社会の中で、目立つことを避けてつましく生活している……。一人だけが金儲けするようなことはよくないこと、危険なことと考えているからである。また、まわりの森のご先祖が住む所だから、無茶なことはしていけないと気を配り、つましく生きている。どうやらこれは、この地域の稀薄な人口、ゼネラリストの生活、森への畏怖、そんなものと関係しているらしい。」<sup>40)</sup>と述べ、ここには川や山、大木や大石にも精霊が宿るという東南アジアの森林地帯と同じような汎神論的世界が存在すると指摘している<sup>41)</sup>。森や土地、人間、そして生産（農耕）の三位一体的生活世界（文化の体系）をここから読み解くことは容易である。さらに、アフリカの牧畜について、能率とか経済性を考えない「典型的な不動産型」であることを氏は指摘する<sup>42)</sup>。

図2にある、第3、4のオセアニア、新大陸の地域自給型農業も、それぞれに独自の気候風土に根ざした農業を築きあげている。それと同時に、特異な生活・文化空間が形成されている。マリノフスキー(1884-1942)の有名なフィールド研究の対象になったのは、ミクロネシアのトロブリアン島だし、その他の文化人類学者の豊かな研究成果は、このオセアニア、新大陸での多様な農の世界を描き出している。それは小さな経済単位であるだけでなく、その経済単位を包み込んだ宇宙世界＝文化の体系である。

わが国の農業を見る場合でも同じことが言える。柳田国男(1875-1962)や宮本常一(1907-1981)などによる多くの民俗学的知見は、経済学が描く人間像とは違う、農耕民の世界、漁労民の世界、狩猟民の世界等々日本における小宇宙の世界を対象に豊かな人間性にあふれた人間像を描いていることは周知のところである。守田が「農業は農業である」と強調したその真意は、日本農業のそうした小宇宙的世界でダイナミックに繰り広げられる農耕民の生きる姿の根源としての「文化の力」に対する信頼であったと思われる。

農村、山村、漁村で直接生業を営む人達だけでなく、その周辺に生活を求める人達、すなわち里山、里川、里地、里海に生活の糧を求める人達の精神世界は、農（山、海）が育んだ「文化の体系」に包み込まれている。例えば、職人のモノ作りは、「すべて肉体をもち、思考と感性をもった人間が行う行為<sup>43)</sup>で、文化としての営み・作業である。その技は、「機械の操作とは違って、それだけ人から切り離すことはできない。」<sup>44)</sup>技は人と共にあるからである。こうした職人達の中で「山に素材を求める人たちは山の神を祀り、祭の日には山を休み、神に感謝した。彼らの多くは山に入るときには山の入口に祀られた祠に頭を下げ、無事を祈り、帰りには採集と無事に帰還できた礼をいった。」<sup>45)</sup>職人の精神世界は、自然とのこうした付き合い方も含めて、「もの」への接し方・見方をも決定づけている。家具・道具類の木工職人として知られる早川謙之輔氏は、職人としての自らの仕事について次のように語っている。「木を毎日手にしながら、私がさわっているものは、私を通してどこかへ行くもの、ひょっとしたら私の何倍かの生命を持つようになるものかもしれない、できるならそんなものを作りたいと考える…。」<sup>46)</sup>「量産する力がないし、したいと思っていないから、一つ一つ悔いのないように作りあげたい。上手な作り手と言われたりとか、何らかの名誉地位が欲しいと思わない。木に向っているときの自分が一番雑念がないように思う。」<sup>47)</sup>「木は簡単に人間の思いどおりにならない。これは人間側からの見方であって、木は中立であり正直なものである。加えて、平和的なものである。木の持ち味を理解して接すれば、正直にそれに応える。」<sup>48)</sup>また、法隆寺の宮大工として著名な西岡常一氏も、自分の仕事とは、「塔を建てることに仕える」ことであって、もうけとか心に欲をもつことは全く無関係であり、

「千年もってくれ」というイノリの心が必要だと語っている<sup>49)</sup>。職人技の崇高さを伺いうる言葉である。

日本の漁業についても若干触れておこう。四つの海に囲まれた日本の漁業は、やはり里海と共に発展してきた。瀬戸山玄氏は近著『里海に暮らす』の中で次のように語っている。「千年を超す日本人とカツオの歴史には、漁法や保存術や船の構造にまつわる膨大な知恵と無形文化がちりばめられている。……「黒潮と日本」,「カツオと黒潮」,「日本人とカツオ」という三つの組み合わせを重ねると、やはりカツオは日本列島の森と風土に養われてきた、広大な里海の魚<sup>50)</sup>である。この言説にはいくらかの注釈が必要である。漁業は船大工との密接な結びつきのもとで成り立つからである。「船大工は森の恵みを海の民に手わたせるだけの、確かな眼力と腕を備えていなければ一流とはいえない。木材に関する見識は森に自ら分け入って木一つ一つを吟味し、樵や木びき師に伐り出してもらうことで培われていく。」<sup>51)</sup>という。そして森への感謝と愛和する精神を忘れない。船大工の技能は、漁村という自然空間に抱かれて作り手と使い手との関係の中で培われてきた知の体系と呼べるものであり、それが生きることに力を与えている。漁村で代々引き継がれている「膨大な知恵と無形文化」は、単にそこだけの狭い時空間の産物ではなく、周辺の森や山、職人の世界との結び合いの産物でもある。その意味では、そこに育れた知恵や無形文化は、単層的平面的なものではなく、多層的・立体的なものである。瀬戸山氏はそうした日本の小さな海辺の生活と文化を生きる場の里海という視点で活写している。

ここまで、知の遺産、文化的伝統を受け継ぎ独自の生活・文化を創造してきた人達の、いわば地域完結型の社会を、人に焦点をあてていると思われる、多くのすぐれた研究成果に依拠しつつ見て来た。しかし、地域完結型といっても、世界の、そして日本の農業（農村）、漁業（漁村）、林業（山村）はそれぞれが分節化された独立の閉鎖社会ではなく、相互に連携し合う関係性をもっている。そういう意味では、開放的社会の様相が強いのである<sup>52)</sup>。

農村を初めとして、山村、漁村での人々の営みが如何に「文化的である」か、何が人類の長い歴史過程を支える「文化的源流」なのかについて考究してきた

が、これまでの検討の中で浮き彫りになった人間は、文化体系の中の人間、一つの宇宙世界コスモロジーに生きる人間である。それは端的に言って、ミルチャ・エリアーデの「宗教的人間」ホモ・レリギオス (homo religiosus) であるように思われる。

## 2. 宗教的人間と「聖なるもの」

「生きること」の意味を絶えず問うことは、人間に与えられた特質である。われわれは、農業において人間らしさの文化の基盤が創出されるものと認識した。その「人間らしさの文化」を育くむ根源的問題をエリアーデの「宗教的人間」をキーワードにして探してみたい。

「生きること」の意味を問うことは、「聖なるもの」(the Sacred) の発見と経験に密接に関係している。人は農耕を通じて畏敬と畏怖の念をもつ。人は自らを取り巻く自然環境・社会環境に自らを全面的に托しうる信頼の時空間＝時空世界を創出する。その信頼の時空世界こそが「生きること」を保証してくれる場である。そこに確かなものとしての「聖なるもの」の実体が顕現するのである。

エリアーデは、人間精神は、世界のうちの動かし難い「実在的な」何かある確かなものの存在を確信することで機能すると言う。また、人間の意識は、人間の衝動と経験に「意味」を投与することで生成すると言う。そして「実在し、かつ意味を有する世界に気づくということは、聖なるものの発見と密接にかかわっている。」<sup>53)</sup>と述べている。すなわち「《聖なるもの》は意識構造の一要素であって、意識の歴史の一段階を示すものではない……。意味を有する世界——人間は《混沌》のなかに生きることはできない——とは、聖なるものの顕現と呼ばれてもよいある弁証法的な過程から帰結することなのである。」<sup>54)</sup>人間精神の働き、人間の意識構造、そして人間の実在の意味論的世界の確認作業は、「聖なるもの」の顕現に深く結びついているのである。だからこそ、「聖なるものを経験することによって、人間精神は、実在するもの、力溢れるもの、富めるもの、意味を有するものとしてこれを顕わすものと、そうでないもの、例えば事物の混沌とした危険な流動、その偶然の意味のない現われと消滅、それらの差違を捉えてきたのである。」<sup>55)</sup>「聖なるもの」の発見と経験は、混沌とし

流動する世界にあって、何を意味ある世界につながり止めておくかを認識するための社会規範であった。そのことは人間の歴史過程において普遍的に機能したのである。したがって、「聖なるものは一個の普遍的次元」のもので、「意味ある世界」の構築が「文化の体系」の構築のことだとすれば、文化は「聖なるもの」の発見に起源をもつとすることができる。「聖なるもの」はこうして、宗教的人間の精神世界・意識世界の確かな実在として認識されるのである。それ故、「聖なるもの」の発見者・経験者としての宗教的人間の精神世界の構造を探ることが本節の主題になる。そうすることで、農の世界における文化の体系に核となるべき価値の実在を確信できるのである。

「聖なるもの」とは何か。エリアーデは、「人間が聖なるものを知るのは、それがみずから顕れるからであり、しかも俗なるものとは全く違った何かであると判るからである。」<sup>56)</sup>と言う。彼は「聖なるもの」の顕現を聖体示現ヒエロファニーと呼ぶが、「聖なるもの」はすでに「実在そのもの」としてあり、示現すべく力をもっている。そして次のように述べている。「〈原始人〉およびすべての前近代的社会にとって、聖なるものとは力であり、究極的にはとりも直さず実在そのものを意味する……。聖なるものは実有に充ちている。聖なる力は実在と永遠性と造力とを同時に意味する。」<sup>57)</sup>「聖なるもの」は人間にとって所与のものとして、発見し、経験し、そして融け込むべきものとして実在している。「聖なるもの」は、「生命と繁殖の源」<sup>58)</sup>として人間の意識構造の中の普遍的一要素となり、人間の「意味の世界」構築の始源となる。従って、「聖なるもの」を発見しそしてそれを継続して経験することは、人間の歴史のどの段階においても、普遍的営みなのである。「聖なるもの」を力として生活におけるある種のコスモス＝秩序と調和の世界が創出され、その中で人間は人間となる。

エリアーデの研究は、宗教的人間の生の在り方を「聖なるもの」の存在との密接な関係において解き明かすことを課題にしているが、宗教的人間なるもの、通常われわれがイメージする、ある特定の宗門宗派に属する信仰者を指しているのではなく、広く「宗教的である人間」を意味しているものと理解したい。つまりそれは「人間存在として生きること」、例えば、食べること、働くこと、性的営み、遊び、美の感性をもつこと等々、「人間であること」、「人間になる

うとすること」と同義である。ここで宗教とは、「聖なるもの」との関係における「存在」、「意味」、「真理」等々の諸観念にかかわる人間精神の営為のことである<sup>59)</sup>。したがって、「人間になろうとする」営為は、「聖なるもの」の発見と経験であり、また「生と自然の聖性」<sup>60)</sup>の発見である。聖なるものの宇宙に生きることを願い、生と自然の中に聖性を見る（あるいは同じことだが、神性、仏性、靈性を見る）ことは、宗教的人間の本性である。このように見て来ると、宗教的人間の存在は、エリアーデも認めているように、前近代的社会、伝統的社会のものである。ただ、それは前節で論及した、農耕の世界、狩猟採集民、遊牧民、山の民、海の民と呼ばれる人達の営む社会に広く見られる。そうした社会は、多かれ少なかれ「聖化された宇宙」に支えられた生活原理をもち、「動物界や植物界にも同様に顕現する一つの世界的神聖性にあやかっているのである。」<sup>61)</sup>その意味で、われわれは、「生と自然の聖性」について、宗教的人間の創造するコスモスについて、種々の非工業社会に共通の問題として語るができると考えるのである。

宗教的人間の社会は、秩序と調和の世界である一つのコスモスを創出することで「意味の世界」になる。しかしそれにとどまらず、さらにその社会は「聖なるもの」の生成と再生を継続するものとして制度化しなければならない。「聖なる時間」、「聖なる空間」の制度化である。

「時間は人間の最も深い生存の次元である。」<sup>62)</sup>時間が存在すること、時間が経過すること、時間が循環すること、そして時間に初めと終り（生と死）があることなど、時間の様相は、様々に変化するが、人が日常的に感覚する時間の消費の中に、「聖なる時間」が確かに存在する。エリアーデは、「重要な聖なる時間は、回転的、可逆的・回復可能な時間という逆説的相貌を呈し、かつ人が祭儀によって周期的に回帰する一種の神話的な永遠の現在を表す」と述べている。つまりそれは「歴史的時間に生きることを拒否」して、「聖なるもの」との同時存在を実感する時間のことであり、永遠の時間を共有することである<sup>63)</sup>。

一方、宗教的人間は、「聖なる時間」と同様、「聖なる空間」なしには生きられない。その意味では、時間と空間とは分離不能な関係にあり、「聖なる空間

も「聖なるもの」との共時存在で成り立つ。これについては、エリアーデの次の言説を引用することで足りる。「聖なる空間の体得は《世界創建》を可能にする。聖なるものが空間の中に顕現するところ、そこに実在が姿を現わし、世界が成立する。しかしながら聖なるものの出現は、形なく漂う俗なる空間の中に一つの固定点を、〈混沌〉の中に〈中心〉を投入するばかりでなく、同時に地平の突破を起こし、それによって宇宙段階の間（地上と天界の間）の交流を樹立し、一つの存在様式から他の存在様式への存在論的移行を可能にする。均質な俗空間のなかのこのような裂目によって創られる〈中心〉から、人は超世界的なものとの交流に入ることを得、それによって世界の創建する。なぜなら中心あって始めて、方向づけが可能になるからである。空間における聖なるものの啓示はしたがって宇宙論的価値をもつ。すなわち空間における聖体示現と空間の浄化とは、常に或る宇宙創造を意味する。このことから生ずる第一の結論は、世界はそれが聖なる世界として啓示される限り、〈世界〉ないし〈コスモス（宇宙）〉と認められるのである。」<sup>64)</sup>

「聖なる時間」と「聖なる空間」が制度化したものの典型が儀礼（その他、祭祀、神殿、神像、仏像、象徴など）である。儀礼のための時間と空間は、均質な時間と空間を生きることのできない宗教的人間の精神世界を埋めるものであるが、「聖なるもの」の実在を感得する直接的な契機になる。儀礼は宗教的人間にとって感謝と浄化（聖化）、信頼と安心の時間・空間である。儀礼は社会秩序を保持するための装置・道具立てであると言われるが、そういった形式上の問題だけではなく、「聖なるもの」との交流を通して中心が定まり、それによって生きるためのコスモスを完成に導くのである。そこでは「聖なるもの」との融合、一体化が目指される。

エリアーデに従って、宗教的人間なる存在が構築する精神世界の輪郭を描いてきた。われわれはそれを「文化の体系」と言い換え、「聖なるもの」を中心価値と定める意味の世界のことだと捉えたい。エリアーデの展開する聖なる世界や宗教の世界は、極めて広く多様であるが、われわれは、農の世界に生きる人間の普遍的形態としての宗教的人間を視野に置きたいと考える。

#### 第4節 宗教的人間と経済 — 聖と俗の関係性 —

聖なるもの、聖なるものの宇宙が宗教的人間の魂であるとしても、「俗なるもの」が全く意味のない存在であるわけではない。俗なる世界を代表するのは、他ならぬ経済の世界である。本節では、聖と俗の関係について論究してみたい。

聖と俗とは本来相互に排除し合うという意味での対立概念ではないし、また矛盾し合う関係でもないと思われる。むしろお互いに依存し合う関係、協調し合う関係、調和的關係、あるいは表裏の關係にある。聖だけで存在しえないし、俗だけでも存在しえない。「聖の中の俗」、「俗の中の聖」と言えるような、いわば相互に融合可能な關係世界のものであるように思われる。こうした聖と俗の關係性の中で、モノ（経済）の世界はどのように位置づけられるかということである。

すでに触れたように、宗教的人間の小宇宙は、「聖なるもの」の顕現、<sup>ヒエロファニー</sup>聖体示現の世界として創出されている。聖体示現は、自然のうちにあり、モノのうちにあり、そして人のうちにある。「聖なるもの」や「聖なる事象」を定義したり、またその範囲を確定することはそれらが不可視の世界に深くかかわるため極めて困難であるが、とりあえず「儀礼、神話、神の形態、聖なる崇拜物、象徴、宇宙論、神学概念、聖別者、聖なる動物・植物・場所」<sup>65)</sup>などとして括することは可能である。しかし、こうした聖なる物体・生物・事象と同じように俗なる物体・生物・事象も存在する。聖体示現の宇宙世界では、「聖なるもの」と「俗なるもの」との区別は難しい。聖と俗とは質的に異なるものではあるが相互に不分離の存在だからである。エリアーデは、<sup>ヒエロファニー</sup>聖体示現の多様な形態にふれ、「人間が扱ったもの、感じたもの、出会ったもの、愛したものはすべてヒエロファニーになりえたことはたしかである」<sup>66)</sup>と述べている。例えば、子供のしぐさ、踊り、遊び、玩具などは礼拝の動作や対象として宗教的起源をもっていること、楽器、建築、運輸手段（動物、馬車、船など）ははじめ聖なる物体、聖なる活動であったこと、歴史の中で聖性に關係のない重要な植物・動物はいまだ存在しなかったこと、またあるゆる職業、技芸、産業、技術は聖なる起源をもち、あるいは時と共に信仰的価値を帯びるようになったこと等<sup>67)</sup>、極めて多様な形

態に言及している。全ての社会がこれら全てのものを体験しているわけではない<sup>68)</sup>が、とにかく聖体示現の可能性は、やはり自然のうちに、モノのうちに、そして人のうちにあるとしか言いようがない。自然に、モノに、人に聖性（靈性、神性、仏性）が宿る。特に、人（宗教的人間）に宿る聖性、靈性の顕現が問題である。豊かな聖性と靈的力の顕現が問われる。それによって聖なるものと俗なるものとの共存の関係が明確化する。エリアーデはこうした「聖と俗の関係性」を「聖の弁証法」（聖の規範原理）と呼ぶが、その「聖の弁証法」を本来の形態において認識できるのは、人の聖性それ自体にかかっている。

「聖の弁証法」は例えば次のような関係として表現できる。「聖と俗とは質的に異なる。しかし聖はどんなふうにしても、俗世界のどこにでもあらわれることができる。なぜなら聖はヒエロファニーの媒介によって、どんな自然の事物も逆説的に変型する能力をもつからである（その事物は、自然の事物として、外形はそのままでも、本質はそうでなくなっている、という意味において）。<sup>69)</sup> 「聖なる弁証法」は「聖な俗と弁証法」と言い換えてもよい。ここには聖と俗との間の自由な流動性を、そしてまた融和的な関係性を見ることができる。聖と俗のこうした融和的關係の中に、実は人の「生きる営み」が埋め込まれているのである。「生きる営み」を経済生活の基本と考えれば、その「生きる営み」は聖と俗の關係の一部として、したがって結局はわれわれが「文化の体系」と呼んで来たものの一部として位置づけられている。つまり、生きる営みの中のモノの生産、分配、消費は、「聖と俗の弁証法」の關係に左右されるものとして現象する。儀礼的価値をもつモノ・植物・動物、祖先崇拜と深くかかわるモノ・植物・動物やそれらに關係した事象は、あらゆる社会に一般的に見られることである。また、こうした儀礼や祖霊・精霊に直接關係しなくとも、「聖と俗の弁証法」に従う人たちの「生の営み」（モノ作り）、例えば職人や自然と愛和的關係で結ばれている農の民、山の民、海の民の「生の営み」は、俗の世界にありつつ、聖の世界に属している。そこには極めて高い精神性をもった生活世界を感得することができる。それは「聖なる經濟」とでも呼べるものである。

聖と俗の關係性は、融和的・調和的關係のみで語れるわけではない。むしろ対立的關係にある場合が多いと言ってよい。それは「聖なるもの」に歴史性と

地域性があるためである<sup>70)</sup>。

まず、「聖なるもの」の歴史性の問題に触れよう。「聖なるもの」は、時の推移と共に形態的変容だけでなく、内実的変容も考えられる。その変容の過程はどちらかと言えば俗化の方向である場合が多い。つまり、「聖なるもの」と「俗なるもの」との同居の状態から分離の状態への変化である。聖と俗との対立的な關係性への変化である。「聖なるもの」と「俗なるもの」との同時併存の状態は、「聖なるもの」が形式化したり、その働きが小さくなると、「俗なるもの」の相対的力が強力になり、俗の世界が拡大することになる。それは宗教的人間の聖なる精神の衰退や縮少化が大きな原因と考えられる。また、「聖なるもの」の変容として考えられるのは、例えば、儀礼の制度化に伴うものである。儀礼は一般に「聖なる時間・空間」の制度化として認識できる。儀礼は聖体示現を確認する時間であり空間の設定であって、秩序ある社会形成の有効な装置である。しかし、制度化が定着すると共にその儀礼の形式が権威づけを与えられ、そこにかかわる社会階層の特権化が印象づけられる。社会の秩序と安定装置が、逆にある社会階層の権威づけや権力装置として利用されるようになると、「聖なる時間・空間」は俗なるものへと変質を余儀なくされる。宗教的人間も非宗教的人間へと変質する。ここでも聖と俗とが対立し、聖が俗のための道具と化す。こうした聖から俗への転換は、世界の多くの宗教界でよく見られる現象である。宗教的人間の俗化へ変容であり、宗教的世界の無宗教化への方向である。

次は、「聖なるもの」の地域性・局地性の問題である。「聖なるもの」は、宗教的人間の創出するコスモスに密接に關係していたため、地域の特性を反映して、その地域に固有の形態を有している。そのために地域性を帯びた「聖なるもの」の社会間での接触・交流の關係が重大な問題を孕んでいる。ある二つの社会がそれぞれに持っている「聖なるもの」の間に親和的で調和的關係が形成されれば極めて理想的な關係と言える。いわゆる文化交流の一環としてお互いが自らの「聖なるもの」を高め、豊かにすることが望ましい。エリアーデは、このような場合を、古代セム族のバアル神やベリト神崇拜（有機的生命の聖性や血、性、多産などの根源的な力をあらわしていた）が、より完全な仕方で聖性をあらわすと言われるヤハウエ神に生活の聖化、人間の生活や運命が新しい

価値を授けられる霊的営みの啓示を促し、豊かな宗教体験への道を開いたという例をとりながら、「聖の普遍的様態」<sup>71)</sup>と言っている。しかし、問題はある二つの社会の関係において、一方の「聖なるもの」が他方のそれに対して聖性・霊性を高める方向ではなく、低めるかあるいは排除する方向に働く場合である。つまり相互に融和的關係が成り立つのではなく、対立的・排除的關係性を持つケースである。排除する側も排除される側も共に「聖なるもの」の俗化現象と言えよう。ある社会の「聖なるもの」が他の社会の「聖なるもの」に優越するものとして認識されると「聖なるもの」の間に差別化の構造が形成される。その差別の構造を媒介にして優位に立つ「聖なるもの」の権威づけ・権力化が制度化されることになる。ヨーロッパ近代史における植民地主義は、植民地化された社会の「聖なるもの」の差別化・排除化の傾向が顕著に現れたケースであった。資本主義世界が生み出した国際分業の論理には、文化接触における文化間差別化の論理が隠蔽されていたのである。すでにこの時代、ヨーロッパ近代の「聖なるもの」はすでに権力化し俗化していた。そうしたヨーロッパの似而「聖なるもの」は非ヨーロッパ社会の「聖なるもの」を排除して「聖なるもの喪失」(「文化的真空」)を作り出し、結果として俗なる世界を拡大したのである。近代工業社会においてすでに「聖なるもの」の宗教的価値が失われ俗なる世界の道に落ち込んでしまったヨーロッパ近代は、外部世界に対して自らが歩んできた俗なるプロセスを強要したのである。この傾向は、シュマッハーも指摘する(後述)ように、今日急速化しつつあるグローバリズムの中でも強力に作用しているのである。

ところで、聖と俗との関係性の類型について、二つの対照的なケースを想定できる。すでに述べたように、親和的・融合的関係にある聖と俗、もう一つは、対立的関係にある聖と俗である。聖と俗を前者のように認識するのがエリアーデで、後者のように認識するのが、例えば、E・デュルケーム(1858-1919)<sup>72)</sup>、ロジェ・カイヨワ(1913-1978)<sup>73)</sup>であるように思われる。こうした認識の相違は、ある意味で、「聖なる社会」の多様な形態を反映している。つまり、融和的關係にある場合と対立的関係にある場合を両極にして、その中間に様々な「聖なる社会」を想定できる。対立的関係に偏向している場合には、その時々

の時代背景によって「聖と俗」との闘ぎ合いが展開する。その展開の方向は、力関係に依るけれども、結局は宗教的人間の生活原理の中に実在する「聖なるもの」の力に規定される。ただ、やはり「俗なる社会」への移行という危険を孕んでいることは否定できない。ここで、われわれに関心のあるのは、さしあたり融和的關係にある場合である。というのは、真に「聖なるもの」の経済を語れるのは、エリアーデ的認識の世界だからである。

「聖なるもの」の経済に人間的存在として「生きる力」を育くむ基盤があるとすれば、われわれはそこにおいてはじめて「聖なるもの」の経済学を構築できるのではないかと考える。また、それは『農業全書』にあった、天・地・人の三位一体的関係の中で創造された「天地生養の道」という知の体系、あるいは守田が描いた、生産と生活(文化)とが統一的原理をもち自然と融和している農耕の世界を対象として構築可能なのではないか。この両者には、エリアーデが描く「聖なる世界」と通底する「生きる力」が存在しているからである。エリアーデは、すでに前述したが、農耕の偉大なる意味、つまり農耕を通して人間が獲得した知=理論こそが人類の真の発展史を支えてきたということ、を強調しており、ここでは農耕と人間(宗教的人間)がキー・ワードとなる。エリアーデはそれを人間=土<sup>ホ</sup>壤<sup>モ</sup>という二項式に言い換えている。大地は母であり、いのちを産出して「生きている」。重要なのは、抽象化された人間ではなく、宗教的な人間・文化の中の人間であって、また、抽象化された自然ではなく、「生きている」大地である。したがって「大地から発するすべては、生命を賦与され、大地にかえるすべては、再び生命を与えられる。」<sup>74)</sup>こうして人は大地を通して「生」を生きるのである。生きるための全て(精神世界も物質の世界も)が与えられる。人間的宇宙の生成と調和と豊饒と再生のシステムは、母なる大地の豊饒性に依存する。われわれが日常・非日常の世界で必要とするモノは、そうした生成・調和・豊饒・再生のシステムの中に組み入れられ、そして生命を吹き込まれる。そうであれば、人間にとって農の営みは人間存在そのものにかかわると言わなければならない。その意味で、農の営みは「聖なるもの」の発見と経験と同義なのである。農の営みは、生の営みであり、その生の営みの中ではじめてモノ(経済)の世界も意味の世界の一部となる。経済は、そう



した生の営み全体の中で核心たるべき「いのち」・「いのちの力」を吹き込まれて、「聖なる経済」として成り立っているのである。しかし、「聖なる経済」はすべてが「聖なるもの」で占められているわけではない。「俗なる世界」を伴っている。俗なる世界を含めて「聖なる経済」と言える。つまり、両者は相即相入の関係にあるということであって、日常としての「俗なる経済」が「聖なる経済」の内に包まれることによって、あるいはまた「聖なる経済」が「俗なる経済」の核になることによって適正な生の営み（天地生養の道）が可能となるのである。生産をすること、配分すること（贈与、交換・交易）、消費すること、余剰を持つこと等のいわゆる経済的行為のすべてが「聖なる経済」に埋め込まれているとすれば、まさに経済行為のすべての意味するところ、例えば、生産とは何か、消費することの意味は何かを改めて問わなければならない。富の概念にしても、単純に労働の結晶物、交換価値、貨幣だと規定するわけにはいかない。それらは実は天と地の仕組みから離れているという意味で虚構の富であって、真の富は「聖なるもの」とのかかわりで定義づけられるものと言ってよいかもしれない。本来、富の源泉は、生成・調和・豊饒・再生のシステムの中に見い出されるからである。その意味で、富とは「聖なる富」（聖富、転じて清富と呼んでもよい）のことと言わねばならない。労働の役割は、聖なる富を破壊することなく、それを維持・発展させることである。贈与・交換も貨幣の役割も、聖なる富の交換を含意しているのである。豊かな生活価値の世界の構築を目指す「人間の経済」は、「聖なるもの」に埋め込まれた経済のことである。

### 第5節 「生きる力」の復活と「聖なるもの」——むすびにかえて——

宗教的人間の精神世界に対するエリアーデの歴史的認識は、『未開社会の思惟』（原題は実は『劣等社会における心的機能』である）のレヴィ・ブリュル（1857-1939）のそれとは極めて対照的である。ブリュルは、宗教的人間という概念を使用しているわけではないが、「未開社会の思惟」を文明人（ヨーロッパ人）の思惟に比べて劣等な社会の心性であると認識し、「理解しがたい」精

神世界としている<sup>75)</sup>。ブリュルの認識においてヨーロッパ的思惟の優越性が語られるのと違って、エリアーデは、宗教的人間の精神世界にヨーロッパ中心・キリスト教中心の思想から脱する極めて重要な概念装置である「聖」の視点を注入したのである。すでに見たように、エリアーデにあっては、「人間であること」と「聖なるもの」とは不分離の関係において認識され、宗教的人間に本来の人間像が重ね合わされていた。エリアーデは、宗教的人間の概念によって近代ヨーロッパ工業社会の俗なる人間の実相を逆照射し、ヨーロッパ近代批判の視点を確立しようとしたものと考えられる。彼は、俗なる近代人（非宗教的人間）は、「超越性を否定し、〈实在〉の相対性を認め」「生存の意味すら疑うことすらありうる」として、その非宗教性を批判し、非宗教的人間は「近代ヨーロッパ社会に至って初めて完全な発達を遂げた。」<sup>76)</sup>と述べているのである。

しかしながら、非宗教的人間（経済的人間と言い換えてもよい）が全く「聖なるもの」と無縁であるかという点必ずしもそうではない。聖と俗の融和的關係は望むべくもないが、エリアーデは、「みずから非宗教的と称する近代人にあっては、宗教と神話は彼らの無意識の闇のなかに〈隠れ〉ていると言っても過言ではなからう——それはまたかかる人間がその内奥深く、生の宗教的経験を回復する可能性を蔵していることを意味する」<sup>77)</sup>と述べ、さらには、非宗教的人間はいずれにしろ宗教的人間から派生したものだからと言い、「聖なるもの」の新たな復権を期待しているように見える。エリアーデのこうした期待は、ある一つの思想的潮流として表出しつつある。

C・レヴィ・ストロース（1908-）は、「野性の思考」（新石器時代や歴史時代初期の神話や儀礼の中に見い出される観察と思索の諸様式、つまり感性的表現による感覚界の思弁的組織化と活用とをもとにしてなしえた自然についての発見＝精密科学自然科学と対比しての具体的科学の成果）は、「依然としていまのわれわれの文明の基層をなしている」<sup>78)</sup>と述べて「野生の思考」の現代的意義に注目している。

また、E・F・シュマッハー（1911-1977）は、全く新しい視点で現代を照射している。彼は、現代の危機についてアジアを例として「アジアのディレンマ」と呼び、「霊的価値や成果のすべてが危殆に瀕している」（霊的ディレンマ）

という。すなわち「近代ヨーロッパは、アジアが何千年の間聖なるものとみなし、そこから思想と生活の養分を汲みとってきたすべてのもの、実にアジアそれ自身のものすべてに異を唱え、それを破壊しようとし」ている。したがって、現代の危機は、単に政治的・経済的な危機ではなく、その根底にある「霊的危機」なのだと言っているのである<sup>79)</sup>。指摘されているのは、破壊される側のアジアの危機であるが、それはとりもなおさずヨーロッパ精神の危機でもある。なぜなら、ヨーロッパ精神は三つの偏見によって差別化の構造をもった精神として俗化し墮落しているからである。第1の偏見は、「白人種が他の人種に優れているという暗黙の思い込み」であり、第2は、「現代の白人が過去何代もの白人より優れているという暗黙の信じ込み」で、そして第3は、「キリスト教が唯一の宗教で、キリスト教徒以外はみな偶像崇拜にどっぷり漬った異教徒」であるという偏見である<sup>80)</sup>。三つの横暴ともいえる偏見からなるヨーロッパ精神の<sup>グローバル</sup>世界化は、アジアだけでなく、ヨーロッパ（アメリカ）自身を含めて、世界に新たな対応を迫っているのである。シュマッハーが現代の危機を「霊的危機」だと捉えるのは、人間を「霊と魂と体の複合体」とし、その実体は「霊的なもの」だと考える<sup>81)</sup>からに他ならない。そこから、彼は、世界の新たな対応のディメンジョンを精神世界（聖なるものや霊的世界）に置くのである。それはまた、暴力の概念（自然と宇宙の征服、探究への抗いがたい欲求、際限のない経済発展など）に対置するところの非暴力の概念である。非暴力の概念とは、「聖なるもの」「霊的世界」のもので、「生命への畏敬」、宗教的な「<sup>さんぎょう</sup>鑽仰」（『広辞苑』によると、「徳を仰ぎたつとぶこと」である）、謙虚さ、踏みとどまること<sup>82)</sup>を知るという意味での節度、そして抑えがたい正義への意欲、などのことである<sup>82)</sup>。シュマッハーのいうこうした危機克服の道すじは、伝統的社会の人間が持っていた（いる）精神世界の復権をテコにしようとしていて、エリアーデの思想と重なる。それはまた、彼が *Small is Beautiful* 以来一貫して展開してきた、現代経済学批判を意図しているのである。

さらに、経済人類学、文化人類学の領域で、経済を文化として、モノを文化として捉える研究も多く存在する<sup>83)</sup>。これらは、グローバリゼーションの急展開に対する危機意識の表出でもある。また、サイドの「オリエンタリズム」

の衝撃的な問題提起に対して、ヨーロッパ的二項対立的思考を克服する新たな知の体系構築のための研究がある<sup>84)</sup>。これらの研究に通底するものは、人間存在の真の姿とは何かを確認する作業である。

われわれが直面している危機とは、人間の存在の問題を根源的に問おうとしないことである。そしてその原因は、現代人が経済的発展（蓄積の社会）を普遍的で正常な社会であると信じ込んでいること、「聖なるもの」の喪失（文化的真空）の状態に置かれていることに気づいていないことである。資本の世界に調和して生きる人間の経済学（スミス）、市場の人間の経済学（リカードウ）と「聖なるもの」を発見・経験し、そこに自らの存在と生きる力を見出す宗教的人間の聖なる経済学とを対比したとき、経済学の課題は大きいと言わざるを得ない。経済学に「聖と俗」の視点が是非とも必要である。しかもそれは農業とのかかわりで提起されていることを忘れてはならない。そうすることで少くとも経済価値（貨幣）と市場を絶対視してグローバルに展開している今日の経済社会を相対化できるのである。

#### 〈注〉

- 1) 南米や西アジアなどでの古代遺跡発掘調査で支配的社会階層の形成前に神殿の建造の事実が判明したと言う。東京大学アンデス調査団の40年に及ぶ調査研究で、特に紀元前2500年にさかのぼるペルーのコトシュ遺跡の調査研究で、神殿は農耕成立以前に造られたことがわかったのである。この事実は、農耕発見後の社会階層形成とその後の神殿建設という定説を覆すものである。また、メソポタミア文明発祥の西アジア、トルコ東南部のギョベクリ遺跡の調査でも神殿建設は社会階層以前であることが判明している。（日本経済新聞2001年6月9日）
- 2) Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Vol.3 Payot, Paris, 1968. 宗教学概論3『聖なる空間と時間』エリアーデ著作集第3巻、監修堀一郎、久米博訳、せりか書房 1974年、50ページ。
- 3) 玉野井芳郎は、農業をその特有な技術的特殊性を捨象して工業との共通面においてのみ捉えてきた経済学は、「今日から見ると重大な理論的反省の対象となる」と述べている。（玉野井芳郎著作集1、吉富勝・竹田靖雄編『経済学の遺産』学陽書房、1990年、198ページ。）玉野井には、農業を人間存在に深くかかわる「文化の体系」として捉えようとする視点はないけれども、経済学が農業を工業と同列に扱うことの理論的な問題点を早くから指摘していたことは注目に値する。
- 4) A.Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. by E.Canan, The Modern Library, New York, 1937, p.360, 大内兵衛・松川七郎訳『諸国民の富』岩波文庫第2分冊、1965年、426-427ページ。
- 5) *Ibid.*, pp.356-357, 同訳419-420ページ。

- 6) Ibid., p.355, 同訳419ページ。  
 7) Ibid., p.357, 同訳422ページ。  
 8) Ibid., p.358, 同訳422ページ。  
 9) Ibid., p.358, 同訳422-423ページ。  
 10) Ibid., p.359, 同訳424ページ。  
 11) Ibid., p.642, 3分冊486ページ。  
 12) Ibid., pp.635-636, 3分冊475ページ。また、他のところでも同じことを述べている。「実際のところ、あらゆる時代のあらゆる社会において、粗生産物と製造品との双方の余剰部分、つまり国内に全然需要がない部分は、国内で多少とも需要されるなものかと交換されるために海外に送られなければならない。」(Ibid., p.359 2分冊425-426ページ。)
- 13) Hans Immler, *Natur in der ökonomischen Theorie*, Westdeutscher Verlag, 1985. ハンス・イムラー, 栗山純訳『経済学は自然をどうとらえてきたか』農山漁村文化協会, 1993年, 228ページ参照。
- 14) 同訳書, 232ページ。  
 15) 同訳書, 233ページ。  
 16) 同訳書, 234ページ。  
 H・イムラーは、また別なところで次のように述べている。「リカードは、労働する人が働きかける具体的な外的自然を捨象するとともに、具体的労働そのものをも捨象する。この二重の捨象によって彼は具体的自然にも二度と出くわすことはないのである。抽象的労働の概念においては、支出された労働が、樹を育てるのに役立つ労働であるのか、それとも樹を切り倒すのに役立つ労働であるのか、湖沼を汚染するのに役立つ労働であるのか、生命を破壊するのに役立つ労働であるのか、といったことが明らかにされることはもはやありえない。抽象的労働という概念をつくり上げる中で、リカードはすべての自然〈Physis〉の形成にとって決定的役割を果たす労働と自然の関係を見失ってしまったのである。」(同訳, 295ページ。)
- 17) *The Works and Correspondence of David Ricardo*, edited by P.Sraffa, *On Protection to Agriculture*, Vol IV, pp.234-235, 玉野井芳郎監訳「農業保護論」後期論文集所収, 雄松堂書店, 1970年, 280ページも参照。
- 18) Ibid., p.265, 同訳315ページ。  
 19) 宮崎安貞編録『農業全書』岩波文庫, 1936年, 47ページ。  
 20) 拙稿「国際分業論と人間の経済 — K・ポランニーの「文化的真空」の意味 —」西南学院大学経済学論集, 第34巻第1号, 1999年参照。
- 21) 守田志郎『農業は農業である』守田志郎著作選集第2巻, 農山漁村文化協会, 1971年, 18-20ページ。守田は、1970年頃の時点ですでに農村の文化喪失の状況を次のように語っている。守田の農業・農村社会を見る眼の確かさを感じる事が出来る。「農村への異質文化の乱入は、なにも村会議員や町会議員, 市会議員が専門にとりもっているというわけではない。およそ目に触れ耳に入り手にさわるものの、ほとんどどれもこれものの中にその乱入状態が見られる。そしてその乱入をよるこんで受け入れるのは、これまた村会議員や町会議員や市会議員だけにすぎたことではない。いうなれば、村があげて歓迎するという状態が、だれからも疑問と思われることなくひろがり、そしてふかまりつつある。それは村の景色が悪くなるとか自然のそう失というものよりもっと本質的なものの進行となってかなり致命的なまでに農村の中にガンのような具合のものを拡大させている。失われつつあるものは何か。それは農民自身である。

- 農民の自己そう失, そう言ってもよいのではないかと思われる。自然のそう失よりもっと大切な人間の本性にかかわる事情が起きつつあるのである。そしてそれは自然のそう失とあるかかわりを持っているのだということもたしかなことであろう。」(同上, 26-27ページ。) 1960年代の日本の田舎で、異質文化(都市文化, 工業文化, そしてアメリカ文化)が急速に乱入し、農山漁村の荒廃への道が進行した。その本質的部分が「農民の自己そう失」現象だと守田は指摘している。言い換えれば、「人間の本性」にかかわる農民の「文化的真空」の状態である。農山漁村で起こったことは、すでに都会で先行しており、日本の高度経済成長は日本を全体として「文化的真空」への道を進ませる大きな力があつたのである。
- 22)23) 守田志郎『農法 — 豊かな農業への接近 —』著作選集第3巻, 農山漁村文化協会, 1972年, 33ページ。  
 24) 守田の「農業は生活の中にある」という言い方は、理念としてではなく、事実関係として認識されたものの表現である。(守田志郎『学問の方法』農山漁村文化協会, 1980年, 130ページ。)
- 25) 「村づくり」に関連して、守田は次のように語っている。「村づくり, それ自体は一つのブームなので否定も肯定もできるものではない。だがそれについて願いたいことは、村落の本体をじっと見つめ、たしかめることだと思う。そしてその場合に、より根底的に大切なのは、テクニクの問題としてではなく、村落を構成する人たちの文化の問題として、つまりは、日本の文化の問題として考えるということなのだと思う。」(守田, 同, 132ページ。)
- 26) 高谷好一『多文明共存時代の農業』農山漁村文化協会, 2002年, 1-3ページ。  
 27) 同, 14-21ページ。  
 28) 同, 25ページ。  
 29) 同, 31ページ。  
 30) 同, 31-32ページ。  
 31)32) 同, 49-50ページ。  
 33) 同, 55ページ。  
 34) 同, 74-83ページ。  
 35) 同, 60-63ページ。  
 36) 同, 84ページ。  
 37) 同, 94ページ。高谷氏は東南アジアにすべてのものがつながっている「一元的世界」があるとして次のように述べている。「自分たちをとりまく森は畏怖すべき非日常の場であるのだが、同時にご先祖と自分たち, 彼岸と此岸を結びあわす場として強く意識されているのである。そして、その循環の中に稲もまた組み入れられている。こういうふうにも何もかもがつながっているところ, それを私は一元的といっているのである。」(同, 96ページ。)
- 38) 同, 111-112ページ。  
 39) 同, 130ページ。  
 40) 同, 137ページ。  
 41) 同, 140ページ。  
 42) 同, 152-153ページ。  
 43) 塩野米松『失われた手仕事の思想』草思社, 2001年, 237ページ。  
 44) 同, 212ページ。機械の時代であっても、マイクロエレクトロニクスの技術が急速に進歩する今日でも、工作機械工や施盤工などの熟練工の豊かな感性にみがきあげられた技能は、1000分の1ミリ単位の精度を保つ機械の組み立てになくはならない

- ものだと言われる。熟達した人間の手の技は今日でも生きている。(小関智弘『鉄を削る町工場の技術』筑摩書房, 2000年参照。)
- 45) 塩野, 同書, 146ページ。
- 46) 早川謙之輔『木工のはなし』新潮文庫, 2002年, 27-28ページ。
- 47) 同, 271ページ。
- 48) 同, 261ページ。
- 49) 西岡常一『木に学べー法隆寺・薬師寺の美』小学館, 1988年, 12ページ。
- 50) 瀬戸山玄『里海に暮らす』岩波書店, 2003年, 140-141ページ。
- 51) 同, 106ページ。
- 52) 畠山重篤『リアスの海辺から — 森は海の恋人 —』文藝春秋, 1999年。畠山重篤『日本〈汽水〉紀行』文藝春秋, 2003年参照。
- 53) M.Eliade, *The Quest, Meaning and History in Religion*, The University of Chicago Press, 1969『宗教の歴史と意味』エリアーデ著作集第8巻, 監修堀一郎, 前田耕作訳, せりか書房, 1973年, 7-8ページ。
- 54)55) 同, 8ページ。
- 56) M.Eliade, *Das Heilige und das Profane, Vom Wesen des Religiösen*, Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie, Nr.31, Hamburg, 1957,『聖と俗 — 宗教的なるものの本質について —』風間敏夫訳, 法政大学出版局, 1969年, 3ページ。
- 57) 同, 5ページ。
- 58) 同, 20ページ。
- 59) エリアーデ, 『宗教の歴史と意味』7-9ページ。
- 60) 同, 11ページ。
- 61) エリアーデ, 『聖と俗』10ページ。
- 62) 同, 62ページ。
- 63) 同, 60-61ページ。
- 64) 同, 56-57ページ。傍点は原文のまま。
- 65) M.Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, vol. I, Paris, Payot, 1968.『太陽と天空神』宗教学概論1. エリアーデ著作集第1巻, 監修堀一郎, 久米博訳, せりか書房, 1974年, 28ページ。
- 66)67)68) 同, 44ページ。
- 69) 同, 72ページ。
- 70) 同, 30-31ページ。
- 71) 同, 31-32ページ。また, エリアーデは, インド人の持つ「宇宙木」<sup>アタシス・ムンダイ</sup>(世界軸)という象徴は普遍的だという。というのは, 古代文明ではいたるところで「宇宙木」が見られるからである。その普遍的な面を彼は聖体示現における「普遍的結合価」と呼んでいる。ただ, インドではアシュヴァッタという無花果の木に宇宙木と同じ象徴性が証明されるが, この木に聖が顕現するというのはインド人社会の独自性である。その意味でアシュヴァッタは局地(地域)的である。それはまたヒエロファニーはすべて歴史的であるという意味で歴史性をもつ。(同, 30-31ページ。)
- 72) Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse. Le Systémique en Australie*. Paris, 1912.『宗教生活の原初形態』上・下, 岩波文庫参照。
- 73) Roger Cailliois, *L'homme et le sacré, édition augmenté de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leurs rapports avec Le sacré*, Gallimard, 1950.『人間と聖なるもの』塚原史・吉本素子・小幡一雄・中村典子・守永直幹共訳, せりか書房, 1994年参照。
- 74) E.Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, vol.2. Paris, Payot, 1968.『豊饒と再生』宗教

- 学概論2. エリアーデ著作集第2巻, 久米博訳, せりか書房, 1974年, 155ページ。
- 75) Lévy Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les Société inférieures*, Paris, 1910.『未開社会の思惟』(上), 山田吉彦訳, 岩波文庫, 1953年, 87ページ。
- 76) エリアーデ, 『聖と俗』193ページ。
- 77) 同, 203ページ。
- 78) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Librairie Plon, Paris. 1962『野生の思考』大橋保夫訳, みすず書房, 1976年, 21-22ページ。
- 79) E.F.Schumacher, *This I Believe and other essays*, Green Books Ltd. 1977.『スモールイズ ビューティフル再論』酒井懋訳, 講談社学術文庫, 2000年, 271-273ページ。
- 80) 同, 274-275ページ。
- 81) 同, 271-272ページ。
- 82) 同, 269ページ。シュマッハーは, 非暴力の概念を「賢い教え」と言い換え, 次のように述べている。「その教えとは, キリスト教の古い徳の再発見の道であり, その教えを教育努力の隅々にまで浸透させることであり, 生産と生産性の論理を真実の人間の必要と欲求という, より高次の論理に従わせることを学ぶことであり, 純粹に物質的なものを超えて広がる世界のなかで, 物事の適正な規模・適正な簡易さと適正な地位と機能を再発見することであり, 人間同士の間だけではなく, 人間と命ある自然の間にも非暴力の原則を適用することを学ぶことなのである。」(同, 301ページ。)
- 83) 例えば, 次のような文献がある。
- ・ *The Social Life of Things, Commodities in Cultural perspective*, ed. by A. Appadurai, Cambridge University Pr.1986.
  - ・ *The Empire of Things*, ed. by F.R.Myers, School of American Research Pr.2001.
  - ・ *People and Things, Social Mediation in Oceania*, ed. by M.Jeudy-Ballini and B.Juillierat, Carolina Academic Pr.2002.
  - ・ *The Material Culture Reader*, ed. by V.Buchli, Berg, Oxford, 2002.
  - ・ *Material Culture, Critical Concepts in the Social Science*, vol.1-5, ed. by V.Buchli, Routledge, 2004.
  - ・ 『「もの」の人間世界』岩波講座文化人類学第3巻, 青木, 内堀他編, 岩波書店, 1997年。
- 84) F.Dallmayr, *Beyond Orientalism, essays on cross-cultural encounter*, State University of New York Pr.1996『オリエンタリズムを超えて』片岡幸彦監訳, 新評論, 2001年。
- ・ 駒井洋編著『脱オリエンタリズムとしての社会知 — 社会科学の非西欧的パラダイムの可能性 —』ミネルヴァ書房, 1998年。

(2004. 7. 15脱稿)