

安丸文献史学の方法について

岩田 重則

目次

はじめに

- 1 「通俗道德」の方法
 - 2 「周縁的現実態」の方法
 - 3 「生産力」について
- むすび

はじめに

安丸良夫の文献史学¹について、大きく3つに分けて、その方法的特徴を論評してみたいと思う。一つめは、「通俗道德」の方法について、二つめは、「周縁的現実態」の方法について、そして、三つめは、一つめと二つめをふまえて、安丸の「生産力」論についてである。

その際、安丸の文献史学には、人類学・民俗学・宗教学と関係する部分があるので、そうした側面に比重を置きつつ、上記の3つの点から論評してみたいと考えている。もっとも、宗教学なかんずく神道（教派神道・国家神道）・仏教については、坂本是丸・島蘭進による論評があり、いっぽう人類学・民俗学からの論評は小松和彦によるものがあるが、小松の論評は小松自身に引き寄せられ不十分であると思われるので〔安丸・磯前（編）2010〕、あらためて、安丸文献史学における人類学・民俗学との関連を整理することにも意義があると思われる。そのような意味で、ここでは宗教学との関連、神道・仏教思想研究については、必要に応じて言及するにとどめ、人類学・民俗学との関連を中心に議論をすすめていきたい。

なお現時点で、単行本に限っていえば、安丸の著作は『日本の近代化と民衆思想』（1974）にはじまり、『文明化の経験』（2007）まで9冊をかぞえるが、完全書き下ろしの『出口なお』（1977）・『神々の明治維新』（1979）、実質的書き下ろしの『近代天皇像の形成』（1992）のほかは、既発表の論考を所収した論文集の性格が強い。単行本への所収まで初出から20年以上を経ている論考もあるので、厳密に言えば、初出によって論考の意義を論評しなければならないが、ここでは便宜的に、単行本を基本として論評することにした。

1 「通俗道德」の方法

まずは、特に1970年代までの著作でその基調に存在している「通俗道德」論からである。わたしなりにその方法を整理してみると、次の3点に要約できるように思う。

（1）「通俗道德」の「生産力」

第一に、「通俗道德」論は、倫理思想（内的生活規範）を近代社会形成のためのファクターととらえたことである。これは、「通俗道德」が一般的に近世封建思想および近代体制内思想としてとらえられてきた通念からの解放であり、また、安丸によって「発見」された思想的価値であると同時に、それを分析概念とする方法の提出でもあった。さらにそれは、安丸みずからが丸山学派の村落共同体観とはいちじろしく異なっていたとかえりみるように〔安丸・磯前（編）2010、p. 26〕、石田雄『明治政治思想史研究』（1954）・『近代日本政治構造の研究』（1956）の家族国家論、神島二郎『近代日本の精神構造』（1961）の〈第一のムラ〉〈第二のムラ〉共同体論、丸山真男『日

¹ 歴史学の資料には多様な形態があると思われる。文献資料はそのうちのひとつにしかすぎず、また、扱う資料によって、資料操作・方法、さらには、視点・時間認識、えがかれる歴史におのずと違いが生じることも多いと思う。安丸のばあい使っている基本的資料は文献資料であるので、「史」＝文献という意味で、ここでは、「文献史学」という限定的な表記をする。

10 安丸文献史学の方法について

本の思想』(1961)の「伝統」「固有信仰」＝「無限抱擁」性論などにみられる、村落共同体の停滞性(後進性)を自明の前提として、それを日本の近代国家の支配原理の根底におく分析方法との決定的違いでもあった。一般的表現を使えば、安丸が日本の村落共同体を一定程度肯定的に評価するのに対して、政治思想史研究者が否定的に評価するという異相である。またこれは、丸山真男『日本政治思想史研究』(1952)が代表的思想家をとりあげ、たとえば、(古学派)荻生徂徠から(国学)本居宣長への思想的連続性を対象として、その近代的性格を評価するといった、民衆の世界を対象とするときには、停滞性をその方法的基礎とすることに対しての、おのずからなる批判でもあった。

第二に、この「通俗道德」は人間の観念、上部構造でありながら、歴史的発展の「生産力」とされていることである。これについても、安丸は「通俗道德」論をマルクス主義的方法によって分析しようとしたとかえりみているが[安丸・磯前(編)2010、pp. 21-23]、『日本の近代化と民衆思想』(1974)の冒頭、その基本的方法を述べたところで、「通俗道德の巨大な規制力を一瞥するだけで、大衆をとらえるとき思想もまた一つの巨大な「物質的な力」であることを信ぜずにはおられない」[安丸1974、p. 4]、「実現された徳目からみれば、通俗的で前近代的な道徳とみえるものが、ある歴史的段階においてはあらたな「生産力」なのである」[安丸1974、p. 9]と明言している。マルクス主義的な社会構成史における下部構造による上部構造への規定、それを「逆立ち」させて、上部構造を「生産力」発展の要素とする。いわば、修正社会構成史とでもいうべき方法をとっている。ただし、この修正社会構成史によって、安丸「通俗道德」論の方法は、下部構造と上部構造を連動させて歴史を把握する構造的な歴史認識を示すとともに、歴史を単一の発展段階の過程として把握する時間意識のなかに、その歴史叙述をおくことになっているものと思われる。また、これを第一の点

と関連させていえば、政治思想史研究者が社会構成史的方法をとらないのに対して(否定しているという意味ではなく)、安丸の「通俗道德」論は、上部構造に「生産力」を認める「逆立ち」とはいえ、社会構成史の枠内で歴史的発展をえがく方法であったと考えてよいのではないだろうか。

(2)「通俗道德」と「民俗的世界」

第三に、第一の点にせよ第二の点にせよ、安丸は「通俗道德」を歴史的発展のファクターととらえる際、その議論の起点に「民俗的世界」を置いていることである²。安丸によれば、「通俗道德」が展開する原因に、近世後期、商品経済の浸透による農民層分解＝「荒村」状況があった。しかし、その「荒村」状況のなかで、「民俗的世界」が衰退あるいは分解させられ、それにとってかわり、近代社会形成のためのファクターとして「通俗道德」が登場してくるというのである。こうして、安丸の「通俗道德」論は「民俗的世界」を起点とするが、その際に、安丸が主に依拠するのが、柳田国男の文献学的社会文化論であった。ミロク信仰では宮田登・和歌森太郎、祭礼→オーギー研究では堀一郎なども利用されているが、彼らも文献学的研究者である(例外的に「世間師」論における宮本常一)。安丸も、近世～近代初頭の文献資料に基づいて「民俗的世界」をえがいているが、たとえば、安丸が頻繁に登場させる「若者組」についてその叙述方法を確認してみると、その「民俗的世界」の把握は、明らかに柳田の成果を利用している。

安丸のえがく「若者組」は、その性にせよ、祭の執行者としての行動にせよ、柳田の代表作のひとつとされる、『婚姻の話』(1948)の文脈にある。『婚姻の話』は若者と娘をめぐる自由恋愛論を説いた著作として知られているが、これに所収された10本の既発表論考は、「聳入考」(1929)・「仲間及世間」(1941)をのぞく8本がいずれも1946年(昭和21)から翌年1947年(昭和22)にかけての発表である。柳田

² 『日本の近代化と民衆思想』では「民俗的世界」(「伝統的生活慣習」「民俗的生活慣習」「民俗的諸慣習」…)などの用語が使われ、やがて1980年代以降は徐々に「民俗的なもの」が主な用語として使われるようになっていくと思われる。

の主張は、「戦後改革」のなかで男女をめぐる民主化がアメリカ主導で推進されるなか、かつての日本の村落社会にも男女の民主的な性関係があったというものであった。ここでの柳田は、『明治大正史 世相篇』（1931）および『先祖の話』（1946）で主張した「家永続の願ひ」に幸福を求めるのではなく、男女一対の自由な家族形成を理想化している。柳田に即していえば、その主張および学説の流動性（よくいえば発展性）を示すものであるが、安丸が参照する「若者組」の世界は、柳田が「戦後改革」を意識して「若者組」を高く評価しようとして発表した論考であり、さらにいえば、1940年代後半に柳田がみずからのフィールドワークによるものではなく、他者のフィールドワークの成果および文献資料を利用してえがいた「若者組」であったことに注意する必要があるのではないかということである³。

柳田の「若者組」をやや詳しく紹介したのは、ここでその学説の当否を問うとか、さらにそれをふまえて、安丸の「若者組」理解の当否を問おうとするためではない。そうではなく、柳田が「戦後改革」の時期に肯定的にえがいた「若者組」論が、安丸によって積極的に利用されていることに、安丸の「若者組」論、さらには、その文献史学の特徴を見ることができないだろうかということである。安丸のえがく「若者組」は支配秩序を動揺させる変革主体になり得る社会勢力として肯定的にとらえられているが、その基本は、「戦後改革」を射程に入れた柳田の「若者組」論をベースとするがゆえに立論することができた主張ではなかったかということである。

（3）ハレの重視

さらに、こうした立論については、柳田にひそむその歴史認識におのずと影響をうけざるを得ない点もある。『婚姻の話』における「若者組」は、ばくぜんとした「過去」にあったらしい存在を価値基準（美化）とし、そこから現代までの経過を混乱（悪化）

ととらえる歴史認識によっている。それがおのずと安丸にも影響を与えていることはないだろうか。

議論をわかりやすくするために、他の例をひとつあげてみよう。時期的にはあとの論考であるが、『文明化の経験』（2007）所収の「民俗の変容と葛藤」（初出の『日本民俗文化大系 1 風土と文化』（1986）では「近代化」の思想と民俗）は、近世の「民俗的なもの」が近代国家形成過程のなかで抑圧・再編成されていくことを明らかにしている。その際に、安丸はハレ・ケ論を援用し、近世社会にバランスのとれていたハレとケの生活リズムが、近代国家形成過程におけるケ（日常など）によるハレ（非日常など）に対する優越の過程、およびハレの零落としてとらえている。神仏分離と廃仏毀釈を同じく近代国家による「神々」の抑圧・再編成（序列化）としてとらえた『神々の明治維新』（1979）に比べて、「過去」である近世の世界を価値基準とする志向が強いように思われる。

「民俗の変容と葛藤」で直接的に引用されているのは高取正男『民俗のこころ』（1972）における「オオヤケ」「ワタクシ」論であるが、こうしたハレ・ケ論の基本的方法は、柳田の『明治大正史 世相篇』にあった。『明治大正史 世相篇』は、近代社会の感性をハレとケの混乱ととらえる「新色音論」にせよ、大家族から小農家族への分化を共同性からコ（個・孤）への解体としてそれを「不幸」と認識する「家永続の願ひ」にせよ、その価値基準は明らかに「過去」にあり、近代社会をそこからの零落ととらえている。つまり、柳田におけるハレ・ケ論は、単に、生活リズムの循環を説くだけではなく、そこには、ばくぜんとした「過去」を価値基準とする思考様式が存在していたのである。そうした価値基準の設定が、安丸の「民俗の世界」「民俗的なもの」の基準を近世社会に求め、そこから近代社会の再編成をえがく方法を成立させた一要因になっていないだろうかと思われるのである。

このように、安丸は近世社会のハレ・ケに価値基

³ 正確にいえば、柳田は『明治大正史 世相篇』ですでに若者&娘自由恋愛論を主張している。しかしそれは、「家永続の願ひ」と並列して同じ著作に存在する構図となっている。

12 安丸文献史学の方法について

準を設定するが、安丸が重視するのは解放としてのハレである⁴。祭との連続性をもって一揆の世界がとらえられ（たとえば『日本の近代化と民衆思想』の第5章「民衆蜂起の意識過程」）、また、ユートピア観念（ミロクなど）が新宗教の世界観と連続性をもってとらえられる（たとえば『日本の近代化と民衆思想』の第3章「「世直し」の論理の系譜」）。先に指摘したように、上部構造を「生産力」としてとらえ、そこに分析の中心と歴史的発展の原動力をみようとするがゆえに、生産・労働（下部構造）のケではなく、消費・祭（上部構造）のハレを重視するのは当然のことであろう。安丸のいう「民俗的世界」「民俗的なもの」を中心としてみれば、そこにおけるハレが牽引する歴史的発展論、さらにいえば、ハレによる変革主体論とでもいってよいかもしれない。ふつう社会構成史が下部構造、ここでの用語をあえて使えばケの重視によって歴史的発展を叙述するのに対して、安丸は上部構造のハレによって歴史的発展をえがこうとしているのではないか、ということである。

ついでながら、宮田登の近世社会文化研究について、私見を述べておきたい。安丸の研究とは、『ミロク信仰の研究』（1970）をはじめ『生き神信仰』（1970）・『近世の流行神』（1975）・『土の思想』（1977）が関連するものと思われる。1980年代以降の宮田はそのほとんどがくりかえしであり、これらの著作でその研究は完結していると思うが、そこでの論述の

中心は近世（なかなずく都市）の生活・文化であり、資料のほとんどは文献学的資料である（伝承資料についても宮田自身のフィールドワークによるものではなく文献資料にすぎない）。その際に、宮田の方法は、たとえば近世の富士講・流行神にせよ、近代の大本教にせよ、これらの「基層」に、地域をこえて通文化的に、また、超時代的に、ミロク信仰のようなユートピア観念が存在するというものである。日本社会の「基層」に超時代的に通底するある特定の観念があり、それが、近世社会に噴出したときには富士講・流行神となり、近代社会に噴出したときには大本教になるというような方法をとっている。日本社会に「常民」がいるのではなく、超時代的な「常民」性が存在する、そうした思考のもとにえがかれている。安丸が「民俗的世界」「民俗的なもの」を叙述するときに宮田が引用され、分析に援用されることがあるので、簡単ではあるが紹介してみた。

2 「周縁的現実態」の方法

1970年代まで、安丸の文献史学は「民俗的世界」を「通俗道德」論の起点に位置させる論理構成をとっていた。しかし、1980年代半ば以降、そうした論理に展開がみられるようになる。用語としてもほぼ「民俗的なもの」に統一され、それが「周縁的現実態」という概念のなかで論じられるようになり、「通俗道德」論が前面から退くからである。

(1) 「周縁的現実態」と「民俗的なもの」

その初出は、先にも紹介した『文明化の経験』（2007）所収の「民俗の変容と葛藤」（1986）であると思われる。「民俗的なものは、江戸時代の社会体系の全体において周縁的な現実態にとどまるかぎりでは、中枢部からずれたままで既存の秩序と併存することが許容されるような世界ではあるが、それが周縁的なものから逸脱的なものへと発展し、さらにまた凶々しい「敵」に転化しうるものだ」とすれば、周縁的世界の安易な許容や黙認はゆるされない」「民俗的なもの

⁴ ハレ・ケの用語使用は、柳田の『明治大正史 世相篇』（1931）にはじまると考えてよいが、たとえば、柳田国男『服装習俗語彙』（1938）が服飾語彙の分類で使っていることからわかるように、もともとは、「晴着」と「襲着」という服飾文化論が基本である。すくなくとも、その民俗語彙のなかには、概念化されたときに含まれる、解放といった意味はなかった。

また、1970年代から80年代はじめにかけて、ハレ・ケだけではなくケガレまでも含めた関係概念としての概念化がはかられたことはよく知られている。ここではこのハレ・ケ・ケガレ論の詳細は省略するが、概念化されたハレにも、まったく異なるものがあることだけをひとつだけ紹介しておきたい。

坪井洋文『稲を選んだ日本人』（1982）は、『イモと日本人』（1979）とともに、ケ＝イモ＝畑作文化とハレ＝米＝稲作文化とを対置させ、後者による前者に対する優越を説いた著作であるが、その際に、後者のハレ＝米＝稲作文化とは「オオミタカラノアリカタ」＝天皇の文化であるという。いわば、坪井が概念化したハレとは解放ではなく、支配者の文化に接しそれに包含されることを意味している。

は、近世の社会体系の全体からすれば、権力の統制があいまいとなる周縁的現実態を構成しており、人びとの欲求・願望・不安などが表出される具体的なかたちとなっていた」[安丸 2007, p. 112, p. 113] という。近世社会では、「民俗的なもの」は支配体制の「周縁的現実態」に位置し、民衆の存在およびその意識が支配体制を動揺させる可能性があるというのである。

安丸がこの論考で紹介するのは、漂泊宗教者野田泉光院のみた民衆であり、流行神の流行であるが、安丸の指摘で重要な点は、こうした「周縁的現実態」に位置する「民俗的なもの」が、近代社会形成過程のなかで、抑圧・「編成替え」されていくというものであった。「歴史的な視座をいくぶん長期的にとつて眺めれば、一八世紀の寛政改革の時期あたりを始点として明治中期までのおよそ一世紀間には、民俗的なものは、あるいは抑圧され、あるいは編成替えをうけて、近代国家の支配体制のなかへ繰りこまれていたのだと思われる」[安丸 2007, p. 130] (下線・引用者) という⁵。主に、明治初年の政府の法令によって論じられるが、ここで重要なことは、それを政治的禁圧としてだけではなく、啓蒙思想家・自由民権運動家においても同様の思考があったと指摘されていることではないだろうか。

このような「民俗的なもの」を「周縁的現実態」とするのは、1990 年代に入つてのはじめての単行本『近代天皇像の形成』(1992)でも同様であった。その第3章「民俗の秩序との対抗」のなかで「民俗信仰を中心とする民俗的なものを、ここでは近世社会の周縁的現実態と名づけよう。この周縁的現実態は、社会体系の中枢部からはズレた位置にあることによって、独自に分化し発展する活力にみちた次元である」として[安丸 1992, p. 66]、近世のハレ的世界、

「若者組」・祭礼・流行神の事例をそこに紹介する。しかし、安丸によれば、こうした「周縁的現実態」に位置する「民俗的なもの」が近代国家形成過程において、抑圧・再編成されるという。主に、第7章「近代天皇像への対抗」でそれは論じられ、「近代天皇制は、民俗という周縁的現実とふれあいながらも、しかもそれを超越した権威として聳立しなければならなかった」[安丸 1992, p. 232]とされる。

このようにしてみると、1980 年代半ば以降、「周縁的現実態」という概念によって表現される「民俗的なもの」の位置づけは明らかであろう。まず、安丸が「民俗的なもの」として汲みとる社会生活はハレに限定されていることである。これはすでに指摘したところでもあるが、ケを脱落させることによってふつうの日常生活・労働が脱落することになるが、いっぽうで、ハレにおける秩序からの創造を重視しようとする志向性を読みとることができる。そしてこの「民俗的なもの」を歴史的過程に含み入れるとき、近世社会では支配体制の末端で、秩序と逸脱との境界領域に位置していたそれが、近代社会形成過程のなかで近代国家の支配体制に再編成されていくという。このようにしてみると、「民俗的なもの」を位置づけた「周縁的現実態」の概念の内容は、階層的には中下層を念頭におきつつ、主に、彼らによって担われている社会生活、特に、そこにおけるハレを示すものであった。ある特定の階層によって担われている文化の一部を表現する概念といってもよいかもしれない。

(2) 「天皇制」の位置

したがって、この「周縁的現実態」は単独で存在する概念であり、「中心」と「周縁」という関係概念(対概念)として使われてきた一般的な「周縁」概念とは似て非なるものであった。たとえば、1970 年代から 80 年代にかけて、「中心」と「周縁」概念により文化分析を行なった山口昌男と比較してみるとそれは明らかであろう。山口も、宮田登ほどではない

⁵ 細かなことであるが、安丸の著作では、再編成にあたる表現を「編成替え」という言葉を使っていることが多いように思う。この言葉からは、どうしても山田盛太郎『日本資本主義分析』(1934)を思い起こす。山田のばあい、生産様式の再編成、「下部構造」の展開を表現するときに「編成替え」を使っている。安丸が意識的にこの言葉を使っているのか、無意識的であるのか、気になるところでもある。

14 安丸文献史学の方法について

にせよ、1980年代以降はくりかえしが多いので、1970年代の代表作、『文化と両義性』(1975)・『知の遠近法』(1978)・『新編人類学的思考』(1979)をひもとくと、そこで論じられているのは、社会現象を「中心」と「周縁」に分割し、「中心」の動揺が「周縁」との接触によって行なわれるというものである。もちろん社会的階層を示す概念ではない。ただ、注目すべき山口の方法は、「中心」をゼロ状態とし、「周縁」にはプラス・マイナス両方が混在する両義性を付与したことであった。「中心」が、「周縁」におけるプラスとの、また、マイナスとの、はたまた、その両義性をもっとも顕著に保有するトリックスターとの接触によって、活性化(プラス)・破壊(マイナス)などが起こるというものである。

したがって、山口の「周縁」概念によって表現される内容は、「中心」との関係において選択・設定された社会事象であり、社会的階層を示すわけでもなく、それじたいで示される文化現象でもない。ただこうした方法をとることにより、山口は日本王権を「周縁」に位置づけ、その両義性を抽出しつつ、「中心」にひそむ日本王権への心性を明らかにしている。『知の遠近法』の第12章「天皇制の深層構造」・第13章「天皇制の象徴的空間」はそのもっとも代表とってよいだろう。

こうした「中心」と「周縁」概念によって「周縁」に天皇を位置づける山口の日本王権論をみたとき、それが、安丸の「天皇制」論とは異なるとともに、安丸の「周縁的現実態」に示される「周縁」の意味も、山口とは大きく異なる概念であることが明らかである。安丸の「天皇制」論は、近代国家の支配秩序(イデオロギーを含む)であり、当然のことながら、「周縁的現実態」には含まれず、そのみならず、「周縁的現実態」を抑圧・再編成するシステムである。強いていえば、安丸における「天皇制」は「周縁」ではなく「中心」に位置している。

網野善彦の日本王権論と比較してみてもよいかもしれない。『日本の歴史10 蒙古襲来』(1974)・『日

本中世の非農業民と天皇』(1984)・『異形の王権』(1986)などによって示された網野の「天皇制」論は、後醍醐天皇の政権が、悪党また非農業民などと提携し、彼らを総動員することによってその権威と権力を掌握したというものであった。いわば、網野によれば、「周縁」の総連繫が後醍醐天皇政権なのであり、しかし室町期以降、この「周縁」が、天皇の非政治化と、いっぽうでの、非農業民の被差別民化として進行するとされる。社会構成史とは異なる列島史とでもいうべき方法を模索した網野においては、天皇は非農業民とともに「周縁」に位置している。網野のばあい、「中心」と「周縁」という用語により主張しているわけではないが、実質的には、「中心」＝農業民＝幕府と「周縁」＝非農業民＝天皇という図式を設定していたと考えてよいのではないだろうか。

このように、山口や網野において、天皇は「周縁」であるのに対して、用語使用においては、山口の影響にあると思われる安丸の「周縁的現実態」は、そこに天皇を含むものではない。近代の「天皇制」とは、「周縁的現実態」をその支配秩序に組み込む、「中心」の支配体制として理解されていると考えられるのである。

(3) ルン・プロ変革主体論

唐突に聞こえるかもしれないが、「周縁的現実態」を高く評価する安丸の研究が、世直し一揆・新宗教研究のなかで展開されたときに、それは近代社会形成期におけるルン・プロ変革主体論とでもいうべき性格を持つことはないだろうか。

すでに指摘したように、『日本の近代化と民衆思想』第5章「民衆蜂起の意識過程」は「民俗の世界」から世直し一揆への連続性を説き、また、『一揆・監獄・コスモロジー』(1999)の第1章「一揆と世直し」は「民俗の根柢」「民俗の伝統」から世直し一揆への連続性を、第III章「大本教の千年王国主義的救済思想」はミロク信仰から出口なおの「立替え」「立直し」への連続性を説くなど、これらでは「周縁的現実態」

という用語を使っていないものの、「周縁的現実態」に位置づけられた「民俗的なもの」が変革主体の意識形成の起点に位置づけられている。1970年代のものであるが、『出口なお』(1977)も、「通俗道徳」の典型的実践者である出口が、極貧の地域雑業層(ボロ買い)としての生活をおくるなかで神がかりし、「天皇制」国家からは異端視される大本教の開祖となっていく過程がえがかれている。

「民俗的なもの」を起点としての変革主体(意識)の形成、それが、世直し一揆および大本教によってえがかれている⁶。世直し一揆は物価騰貴を背景に借財などで困窮する農民などの一揆、大本教の出口なおは地域雑業層、時代はやや異なるが、おおざっぱに言えば、ルンペン・プロレタリアートを主体とする変革運動である。といっても、世直し一揆の共同体動員や出口なおが教団を形成したように、そのルン・プロはただの群衆ではなく、一定程度組織的であるので、ふつうイメージされるようなルン・プロとは異なる存在形態をとっている。

このように、ごく素朴に考えると、安丸の世直し一揆および大本教研究は、組織的ルン・プロを変革主体とみなす、一種のルン・プロ革命論とでもいうべき性格があるように思われる。そのためであろうか、ふつう文献史学者がその政治運動を高く評価してきた自由民権運動に対する評価は多面的であり、たとえば、『文明化の経験』第4章「民衆運動における「近代」」では、単なる政治運動ではなく、共同幻想としての自由党であり、政治演説会はパフォーマンスとしても把握される。

ここでルン・プロ変革主体論ではないかというの

は、ふつうルン・プロ革命論にイメージされる否定的ニュアンスでいっているのではない。マルクス主義的文献史学の相対化あるいは深化とでもいうべき意味である。というのは、時代も地域も違うのであるが、良知力のウィーン 1848 年研究が、近代社会形成期を対象とした同じような変革主体論のように思われるからである。良知の研究は、マルクス主義の相対化と深化のために、マルクス以前の思想家を対象とするとともに、また、その著書『向う岸からの世界史』(1978)のタイトルに象徴的に表現されたように、西ヨーロッパ的秩序のマルクス 1848 年(いうまでもなく『共産党宣言』)に対して、スラブ世界および農村部からウィーンへ流入してきたルンペン・プロレタリアートの地点から 1848 年を対置させたものであった。『向う岸からの世界史』だけではなく『青きドナウの乱痴気』(1985)・『女が銃をとるまで』(1986)でえがかれた良知のウィーン 1848 年の最終的主人公は、最後までバリケードを守り倒れていったプロレタリアートと女である。特に、ルン・プロ女が存在形態は『女が銃をとるまで』で詳細にえがかれており、良知がえがこうとしていたウィーン 1848 年の到達点には、ブルジョワジーと組織的労働者ではなく、ウィーン市周辺部に外部から流入してきた彼ら・彼女らが位置している。

いわば、良知のウィーン 1848 年研究は、近代社会形成期における変革主体を、ブルジョワジーや前衛的プロレタリアートではなく、プロレタリア化過程の流入ルンペン・プロレタリアートに求めているように思われるのである。安丸の世直し一揆・新宗教研究を、ルン・プロ変革主体論ではないかといっているのは、このような意味であり、中下層の人々のなかに変革主体を「発見」する作業が、そこには行なわれていたように思われてならない。

3 「生産力」について

(1) 「講座派マルクス主義」批判

最後は、安丸が「通俗道徳」を「生産力」として

⁶ 安丸は、『文明化の経験』の「序論」のなかで、稲田雅洋『日本近代社会成立期の民衆運動』(1990)・鶴巻孝雄『近代化と伝統的民衆世界』(1992)の国民党研究＝モラル・エコノミー論を、みずからの具体的な運動過程における分析とは区別し、彼らがあらかじめ指定されたモラル・エコノミーを基準とする方法的陥穽におちいっていると指摘している(安丸は『文明化の経験』第6章「国民党の意識過程」のように、モラル・エコノミー論じたいを否定しているわけではないと思う)。しかしここでは、そうではなく、稲田・鶴巻の分析基準の中心が土地慣行というケの「民俗的なもの」であるのに対して、安丸の起点がハレの「民俗的なもの」であることに、むしろ違いを見いだしたいと思う。

16 安丸文献史学の方法について

とらえていたことについてである。

安丸は、「講座派マルクス主義」文献史学を整理して、それは、(i)「土台・上部構造論」、(ii)「(i)を前提としたうえでの、国民国家単位の比較史的発展段階論」、(iii)「(i)と(ii)をふまえたうえでの、より具体的な歴史過程としての政治史への集約」としている。その上で、「現在の若い世代の研究者たちの多くは、こうした方法的前提とほとんど無縁かもしれないが」とことわりつつ、「しかしまたこうした方法的前提を放棄すれば、それはそれで新たな困難を担わざるをえないことになる」という〔安丸・磯前(編)2010, pp. 47-48〕。一見するとなげない発言であるが、この発言は大きな問題提起をしていると考えることはできないだろうか。

「講座派マルクス主義」を無関係として議論を組み立てたとしても、ふつうに学習されてきた文献史学、通説の形成が、この「講座派マルクス主義」の成果によっておおわれている可能性が高いからである。そして、自明視されている研究上の成果が、無意識のうちにわたしたちのなかに浸透している可能性がある。「古い」「昔の」学派・党派で済まされるものではなかろう。そのような意味でいえば、たとえば、安丸が「通俗道徳」論を「生産力」としたことは、単に「講座派マルクス主義」批判というだけではなく、それを乗り越えようとする試みであったといつてよく、またそれは、最初に指摘したように、「講座派マルクス主義」と並列的に存在していた政治思想史研究批判でもあった。

とはいっても、ここで政治思想史研究にふみ込むことは手に余るので、「講座派マルクス主義」、なかでも、そのもっとも特徴とするところの、日本の社会経済を停滞性にとらえ、たとえば、近現代社会については「半封建制」を重視する点を中心として、安丸の文献史学との比較を行なってみたいと思う。

もっとも、「講座派」といっても単純ではない。周知のように、「講座派」は『日本資本主義発達史講座』(1932-33、岩波書店)に由来するが、その指針を作

った野呂栄太郎の検挙・死ということもあり、野呂の執筆はない⁷。また、ふつうは山田盛太郎『日本資本主義分析』(1934)・平野義太郎『日本資本主義社会の機構』(1934)がイメージされるが、山田が日本資本主義の「半封建制」と「帝国主義」の構造的連続性に分析の比重があるのに対して、平野のばあいは「半封建制」を前提としつつもブルジョワ民主主義の発展(自由民権運動)に比重が置かれるなど、細部では異なっている。また、ふつう「講座派」に分類される服部之總の幕末厳マニユ時代論にいたっては、近世後期から幕末にかけての地域社会における資本主義の発展をえがこうとしており、社会経済史的な内発的近代の模索とも受けとることができる。もっとも、いっぽうで服部は軍・封帝国主義論(「軍事的・半封建的帝国主義」)を展開しているので、「半封建制」の重視は服部においても貫かれているともいえる。さらに、野呂の『日本資本主義発達史』(1930)では、零細・脆弱な小農経営に対する比重が高く、「収奪」も含めた小農の実態解明により「半封建制」の残存を論証しようとする傾向が強い。

このように、「講座派マルクス主義」といっても、その初発からその分析の比重は異なり単純化できるものではない。しかしほぼ共通しているのは、日本の農村社会を基本的対象とした分析視角であり、そこにおける「半封建制」の残存と資本主義経済の発展が、どのように連続性をもって形成されてきたのかという課題であった。あるいは、停滞性を継続させている日本の社会経済が、どのように資本主義経済を発展させる機構を作りあげたのかという課題であった。

彼らのこうした課題設定は、同時代の農村の現実を彼らなりに把握したことによるものであり、また、「アジア的」を意識しての課題設定であったとも考えられる。「アジア的」は「古典古代」の前にくる発展

⁷ 細かくいえば、『講座』と三二年テーゼとの関連もひとつの課題となるが、三二年テーゼの公表が1932年(昭和)7月、『講座』刊行開始が同年5月からで『講座』が先行しているので、ここではいちおう別物と考えて議論からはずす。

段階というよりも、「アジア的」特質とでもいうべきとらえ方がなされてきたと思うので、強く意識されたのは農村の停滞性、半封建制の残存であった。「講座派マルクス主義」が規定されていた同時代の現実、「アジア的」意識、また、党派性、それらを念頭におきつつ「講座派マルクス主義」を再評価（批判）するべきであって、安丸のいうように、「講座派マルクス主義」文献史学を単純に過去完了形とすることはつつしむべきであると思う。

すでに指摘してきたように、安丸の文献史学は、下部構造中心の発展段階論を基本とするこうした「講座派マルクス主義」に対して、上部構造（「通俗道徳」）を「生産力」としてみとめ、歴史的発展をえがこうとしていた。したがって、「講座派マルクス主義」の停滞性重視の方法的特徴についていえば、おのずからなる批判であり、「講座派マルクス主義」とは異なる史観の提出でもあった。しかしそれは、停滞性や「半封建制」の残存にこだわりぬくのではなく、異なる地点に重心を移しかえ、上部構造重視で歴史的発展を重視する史観であったのではないだろうか。

そのために、安丸の対象は、「民俗的世界」「民俗的なもの」への着目でもおのずとけではなくハレになり、ふつうの日常生活、小農の生産生活への着目は少なくなっている。また、「通俗道徳」が生産を発展させる倫理思想であったとしても、生産生活じたいを対象とすることは少ないように思う。「通俗道徳」を「生産力」ととらえるならば、実際の小農の生活のなかで「生産力」はどこにあったのか、「通俗道徳」だけなのか、それとも、共同体論理あるいは幕藩体制の支配論理のなかにもあるのか、他も含めて、これら全部の複合なのか、あるいは、「講座派マルクス主義」的に農業「生産力」・商品経済の発展だけにそれを求めるのか、「生産力」とは何か、あるいは、歴史的発展の原動力とは何なのか、そうした議論も必要であったのではないかと、そのように思われてならないのである。

(2) 神がかりの両義性

安丸がハレ・ケ論の議論の起点におく高取正男『民俗のこころ』のなかに、次のような山女の話がある。

大正末頃、奈良県吉野町南国栖、三重県との境の山中に「髪をふり乱し」「ほとんど裸に近い格好」の山女がいた。

「村の人たちの話によると、この山女は、もともと国中とよばれている奈良盆地の、ある村の農家の若嫁さんであった。それがふとしたことから眼病をわずらい、高見峠の頂上に近い蘇我入鹿を祀る高見神社が眼の病に効験があると聞いて参籠すると、ふしぎに眼がみえるようになった。本人はこれも神さまのおかげと喜んで家に帰ったが、しばらくすると再び眼が悪くなり、この神社にお籠りすると、また見えるようになる。こんなことを二度、三度とくり返しているうちに、この嫁さんは離縁され、行くところもないまま高見神社のあたりに住みついて、とうとう山女になってしまったとのことである」。

山女は、農家の嫁としてふつうの日常生活をおくるときには眼病となり、しかし、高見神社で蘇我入鹿が神がかりしているときだけ、正常に戻っていた。山女は、神がかり＝狂気のときにのみ、正常でいることができた。これについて、高取の整理は次のようなものである。「村といい、家といい、所属する共同体のなかでもっとも力の弱いもの、それゆえにいちばん温順、貞淑で、村の掟や家の秩序に没我的に従順なものが、そのためにかえって抜き差しならない袋小路に追込まれ、もはや万策きたときにひき起こされたネガティブな拒絶反応、蒼白い負の方向への爆発であり、暴発であった」〔高取 1972、pp. 136-137〕。

「通俗道徳」の典型的実践者であった出口なおは、ボロ買いでかろうじて生き抜いていたときに、神がかった。安丸『出口なお』がえがく出口は、「艮の金

神」の神がかりから「立替え」「立直し」を説き、近代文明・近代国家批判者になり得ていた。家・地域社会の矛盾を一身に集中させた出口は、神がかりによって社会に向けて自己を発信することができた。しかし、同じく自己に矛盾が集中し神がかったこの山女は、社会を遮断することによって自己を保ち得た。現実には、出口のように矛盾を社会に向けて爆発させるばあいの方が少なく、この山女のばあいのように、より内攻的にしか矛盾を解決できない、そんな人々の方が多かったのではないのか。

神がかりというハレは両義的であって、出口のようなプラスの方向を持った神がかりばかりではなく、社会的にはマイナスの方向に向けた神がかりでしかあり得ないばあいも多いように思われる。

小農の世界に、「アジア的」とか「半封建制」とか、決めつけるようなレッテルをはるべきではないと思うが、日本の小農がその小規模家族経営のなかで泥沼に足をとられたような状態に置かれていたことは、おおそ承認されてよいことだと思う。また、「生産力」が低位であったとか脆弱な経営基盤であったという表現は避けたいが、小農経営にひそむ矛盾はあったのではないのか。こうした状態を考慮に入れたとき、ハレを肯定的にのみとらえて、秩序の破壊と解放といったプラスの側面だけからとらえてよいのだろうか。よりいっそうの矛盾の内攻、あるいは、せいぜい矛盾のガス抜き、そうした視点からのハレへの迫り方も必要であったのではないのか、そのようにも思われるのである。

むすび

これまで、安丸文献史学を、一つめの「通俗道德」の方法、二つめの「周縁的現実態」の方法、三つめの「生産力」論、これら3つの視点から整理してみた。安丸がこうした方法によって研究対象としてきた時代は、主に近世後期以降の近代社会形成期であるが、ここでとりあげた3つの方法とそれによる分析対象を、そのあとの時代、日本の資本および近代

国家が本格的な帝国主義的展開を示す1910年代以降の状況をふまえてみると、これらについてどのような特徴を見いだすことができるのか、最後にその確認を簡単に行ない、むすびとしたいと思う。

一つめの「通俗道德」については、一般的に理解されているような「通俗道德」として、支配秩序に組み込まれた近代体制内思想としての機能が中心となり、それにより、三つめの「通俗道德」が果たす「生産力」としての機能もその意味を弱めていくと考えるとよいだろう。「通俗道德」論とそれを「生産力」としてとらえる方法論は、近代社会形成期において、もっとも有効性を持つ方法論ではないのかと考えられる。「通俗道德」論と「生産力」論は、近代化の展開過程を分析するための方法論として成立しているのではないのかということである。

それに対して、二つめの「周縁的現実態」の方法は、かならずしも、近代社会形成期に限定せず、他の時代でも適応可能な方法論のように思われる。もちろん、「周縁的現実態」の具体的意味内容は時代によって異なるので、方法論的な調整は必要になるが、応用可能な分析概念として「周縁的現実態」は成立している。この分析概念は、支配秩序とそこから逸脱する領域との境界を実態として表現しようとするために、単純な階層分析に陥ることはなく、あるときには逸脱し、また、あるときには抵抗し、また、あるときには支配秩序に包含される、そうした歴史的現実を動的にとらえ得るものとして成立している。

安丸が主に研究対象としたあとの時代、帝国主義期において、日本の近代国家の「周縁的現実態」は何であろう。植民地下、土地から流出した朝鮮農民・労働者、中国大陆の農民・労働者などが思い浮かぶ。日本の近代国家の拡大にともない、「周縁的現実態」の「周縁」がより裾野を拡大し、「周縁」にも複雑な重層が生まれている。また、民族差が階層差としても置換される近代国家の拡大が行なわれてもいる。帝国主義国家は異民族支配をとまなうので、おのずと多民族国家の形成でもあるが、それは複数民族の

並列ではなく、単一民族による異民族支配の形態をとる。そのようなときに、1910年代以降、帝国主義国家としての日本の近代国家は、支配した異民族をして「周縁的現実態」に位置させる支配秩序を形成させたといつてよいだろう。

安丸の提出した分析概念としての「周縁的現実態」は、たとえば、階層であり、民族であり、これらふつうに使われてきた分析概念とは異質であるがゆえ

に、時代と地域を越えた一般化しやすい分析概念として成立している。そのために、より限定的なこうした他の分析概念と複合させることも可能であり、それにより、たとえば変革主体をそこから抽出することをも可能であるような、そうした展開力を持つ分析概念であったように思われるのである。

参考文献

- 網野善彦（1974）『日本の歴史 10 蒙古襲来』小学館。『網野善彦著作集』第5巻（岩波書店、2008）所収。
- 網野善彦（1984）『日本中世の非農業民と天皇』岩波書店。『網野善彦著作集』第7巻（岩波書店、2008）所収。
- 網野善彦（1986）『異形の王権』平凡社。『網野善彦著作集』第6巻（岩波書店、2007）所収。
- 石田雄（1954）『明治政治思想史研究』未来社。
- 石田雄（1956）『近代日本政治構造の研究』未来社。
- 稲田雅洋（1990）『日本近代社会成立期の民衆運動』筑摩書房。
- 神島二郎（1961）『近代日本の精神構造』岩波書店。
- 高取正男（1972）『民俗のこころ』朝日新聞社。
- 坪井洋文（1979）『イモと日本人』未来社。
- 坪井洋文（1982）『稲を選んだ日本人』未来社。
- 鶴巻孝雄（1992）『近代化と伝統的民衆世界』東京大学出版会。
- 野呂栄太郎（1930）『日本資本主義発達史』鉄塔書院。『野呂栄太郎全集』上（新日本出版社、1994）所収。
- 平野義太郎（1934）『日本資本主義社会の機構』岩波書店。
- 丸山真男（1952）『日本政治思想史研究』東京大学出版会。
- 丸山真男（1961）『日本の思想』岩波書店。
- 宮田登（1970）『ミロク信仰の研究』未来社。
- 宮田登（1970）『生き神信仰』塙書房。
- 宮田登（1975）『近世の流行神』評論社。
- 宮田登（1977）『土の思想』創文社。
- 安丸良夫（1974）『日本の近代化と民衆思想』青木書店。
- 安丸良夫（1977）『出口なお』朝日新聞社。
- 安丸良夫（1979）『神々の明治維新』岩波書店。
- 安丸良夫（1992）『近代天皇像の形成』岩波書店。
- 安丸良夫（1999）『一揆・監獄・コスモロジー』朝日新聞社。
- 安丸良夫（2007）『文明化の経験』岩波書店。

20 安丸文献史学の方法について

安丸良夫・磯前順一（編）（2010）『安丸思想史への対論』ペリかん社。

柳田国男（1931）『明治大正史 世相篇』朝日新聞社。『柳田国男全集』第5巻（筑摩書房、1998）所収。

柳田国男（1938）『服装習俗語彙』民間伝承の会。

柳田国男（1948）『婚姻の話』岩波書店。『柳田国男全集』第17巻（筑摩書房、1999）所収。

山口昌男（1975）『文化と両義性』岩波書店。

山口昌男（1978）『知の遠近法』岩波書店。

山口昌男（1979）『新編人類学的思考』筑摩書房。

山田盛太郎（1934）『日本資本主義分析』岩波書店。『山田盛太郎著作集』第2巻（岩波書店、1984）所収。

良知力（1978）『向う岸からの世界史』未来社。

良知力（1985）『青きドナウの乱痴気』平凡社。

良知力（1986）『女が銃をとるまで』日本エディタースクール出版部。

（いわた しげのり・東京学芸大学）