

岩田重則氏への応答

安丸 良夫

たくさんの方にお集まりいただき、さまざまな角度からご批評いただき、ありがとうございました。多くの論理次元をふくむこうしたご批評に対して、万遍なくお答えすることは難しいし、またそんなことは期待されていないのではないかと思います。さしあたり思いついたことをお話しすることで、コメントに代えたいと思います。

この書物の成り立ちと内容には、この10年間ほど続いた小さな研究会での議論とそこでの人脈が反映しています。とりわけ編者の一人である磯前順一さんの人脈が反映されており、ぼく自身も磯前さんに引っぱられて、この書物の企画にかかわったというのが実情かと思っています。磯前さんは、話の枠組をドンドン広げてゆく能力をもったすぐれたオルガナイザーで、実際には書いてもらえなかった人たちも含めて、何人かの外国人日本研究者も執筆者リストに入っていました。結果的には、外国人では孫歌さんだけが書いてくれたのですが、孫さんは戦後日本の学問史・思想史の専門家で、そうした立場からの鋭い批評を、短い時間にパッと書いてくれて、とても感心しました。

学問の世界を一つの業界のようなものと見立てれば、ぼくは日本史研究者たちの業界に属しているわけですが、この書物にはその分野の専門家はあまり参加しておらず、戸邊秀明さんとひろたまさきさんとでその分野が代表されています。戸邊さんは練達の研究者だし、ひろたさんはもっとも古くからの多くの研究仲間ですが、どちらかというと、戦後の日本史研究を中核的に担ってきた人たち、また現にそうした役割を果しつつある人たちは、あまりこの企画にかかわっていないといえましょう。しかしそのことを別の面からいなおせば、普通は日本史研究者の論文集などには執筆しないような方々が本書の中心的な執筆者となっており、多様な角度からの論評が行なわれているということになりましょう。磯

前さんの活動に引っぱられてという側面もありますが、ぼくがやってきたことのなかには、他分野の方々との交流という側面が大きな比重を占めていて、そのことが書物の内容に反映しているのだと思います。ぼくがやってきたことは、まとまりが悪く雑然としているかもしれませんが、その代わりに通念的な日本史研究とはいくらか違うところがあり、そのために他分野の研究者とのかかわりが生まれたともいえましょう。

さて以上がこの書物についての一般的な説明で、自分自身についてももうすこしいえば、1965年に発表した論文「日本の近代化と民衆思想」が出発点になっていて、そこからさらにさまざまな領域へ進んだのだと、自分では考えています。この論文を書いたとき、自分ではそこで論じている問題の学問的な意義について明確な主張をもっていなかったように思います。この論文は、自分がぜひいいたいと思っていたことを書いたには違いありませんが、しかしこうした議論の学問的な意味を考えるとというよりも、ともかくもいいたいことをいってみようというほどの気持ちだったかと思います。この論文の末尾には百姓一揆などへの展望が述べられていますが、そのころのぼくはまだ百姓一揆や自由民権運動のことはなにも知らず、国家神道や天皇制についてもまったく無知でした。そうした領域はすでに多くの優れた先行研究がある領域だし、自分のような非政治的な人間には向かない、手を出したらかならず失敗するだろう、けっして手を出すまいなどと思っていました。

ところがすこし調べてみると、こうした領域の従来の研究、それはつまり戦後歴史学のもっとも重要な研究領域のいくつかということですが、こうした領域ではどうもぼくの知りたかったようなことには具体的な関心がないらしく、こういう状況ならば自分にもなにか出来るのではないかと感じました。

こうした領域への関心が強くなったひとつの理由として、成田さんなどがよくいう「68年問題」というようなこともあるかもしれません。実際のところ、学生運動とか新左翼運動とかが烈しくなってきたころ、それとほぼ平行してぼくは百姓一揆を研究し、そのあと少しして自由民権運動の研究をしました。百姓一揆にしても自由民権運動にしても、現代的問題意識を直接的に投入して、そこに民主主義の発展があるとか組織論としてどうだとか、そういうことはいいたくなくて、百姓一揆にしても民権運動にしても、それぞれに歴史内在的な論理をもっていて、それを捉えてみせるのが運動史研究で、そのように考えると、これはなかなか興味深い研究領域だと思いました。こうした領域を主要な関心対象としたのは、60年代末から70年代初めにかけての時期で、そのころには社会運動史研究ということで、こうした分野での諸外国での研究が紹介されるようになりました。世界各地でのさまざまな民衆運動が歴史研究の対象となり、それらは必ずしも民主主義の発展とか近代的な労働運動や社会主義運動の展開とかに結びつくとは限らない、きわめて複雑なものだということが明らかにされてきたといえましょう。そのなかでも典型的な問題のひとつは、千年王国主義やそうした立場の運動で、ぼく自身は大本教や丸山教の問題として、この問題を考えていましたので、新しい社会運動史研究はとてもすばらしく説得力に富んでいるように思いました。グローバルな視点での問題関心・研究方法の転換に立会い、日本史研究もその一環としての役割があるらしいという感覚ですね。

ここで新しい社会運動史研究といったのは、たとえばE・ホブズボームやE・P・トムスンなどの研究ですね。たとえばホブズボームの *Primitive Rebels* (1965) は、ぼくが外国語で読んだ最初の専門書で、とても強い印象を受けました。ぼくは1980年にアメリカへ行き、しばらく滞在しましたが、アメリカの研究状況も新しい社会運動史研究とのかかわりが深く、アメリカ史研究などにもこの新しい潮流が重要なことを感じました。たとえば、宗教と民衆運動との関係のような問題は、近世以降の日本史研究では、ほとんど関心の外にあったと思われますが、欧米で

の社会運動史研究では、もっとも熱心に研究されている領域のひとつのように思われました。近世以降の日本社会は、一見、非宗教的ですが、世直し一揆、国家神道、大本教など、ぼくの関心対象のばあい、社会運動、民衆、宗教は不可分に結びついていて、欧米での研究動向と対応させて考えることができると思いました。

1970年代末から80年代初めにかけて、日本でも社会史研究が注目されるようになり、それが戦後歴史学から現代歴史学への転換にほかならなかったのだと、ぼくは考えていますが、欧米での研究でも日本の場合でも、社会史と社会運動史は、密接に結びついてはいます。しかし、なにを主題化するかという点でも、問題意識や方法においても、社会史研究と社会運動史研究とはすこし違うように思います。日本の西洋史研究の場合でも、二つの研究動向はかなり違っており、アナル派の場合でもおなじようにいえそうです。ぼくの主要な関心対象は、社会運動史研究のほうで、日本の西洋史研究では、柴田三千雄さん、遅塚忠躬さん、二宮宏之さん、喜安朗さんなどの研究から影響を受け、個人的な関係からこの人たちからいろいろと教えられました。二宮宏之さんは、今では社会史の研究者と理解されているかと思いますが、はじめのころはむしろ社会運動史のほうに近いのではないかと思います。社会運動史研究は、社会史研究と結びつくことで発展してきたし、もうすこしあとで、その系譜からカルチュラル・スタディーズが展開したのでしょう。

よく知られているように、戦後日本の学問は、日本社会の全体を大きく捉えてその前近代性を批判するというところから出発しました。戦後日本の学問は、個別分野を越えてこの点で共通する性格をもっていて、広い意味で啓蒙的近代をその立場とする批判知だったといえましょう。このような意味で、戦後日本の学問知はたいへん明快な論理性と世界観的性格をもっていたのですが、そうした発想とは違う要素がしだいに強調されるようになり、社会史研究はこうした動向と結びつきやすい性格をもっていました。こうして日本社会の多元性や多様性が強調されるようになったのですが、他方でまたイデオロギー的には日本経済の高度成長を肯定的に捉える近代化論

が提示されて、戦後日本の批判的な全体知は大きく揺らいだといえましょう。

こうした状況のなかでもう一度批判的な全体像を構成しなおそうとしたときに、構造主義が大きな役割を果たしたのだと、ぼくは理解しています。新しい構造主義的全体像の仕掛け人は山口昌男さんで、山口さんは、構造主義人類学の成果をもって、日本の社会科学・人文科学の全体を批判し、大きく作り変えようとしたといえましょう。そのばあい、王権論が山口さんの議論の中核におかれました。王権というものは、天皇制や国王権力だけをさす概念ではなく、通念的には王権でないような社会的存在にも貫徹している普遍的な本質で、人類社会に共通するものだと、山口さんは考えます。講座派も近代主義者も、日本社会が前近代的だと考え、その前近代性を集約するようなものとして天皇制が存在すると考えたのですが、山口さんの王権論はちょうどその反対です。この立場からは、世界の根本的な構造を捉えるためには天皇制は中心的な意味をもつのであって、天皇制研究には普遍的な意義があるのだということになります。民俗学や文学研究、演劇論なども取り込んで、山口さんは、壮大な普遍理論を構築しようとした。

これは、日本史研究者などには思いもかけないような新しい一般理論で、日本史の専門家はあまり影響を受けなかったかもしれませんが、さまざまな分野から強い関心が寄せられました。大江健三郎や村上春樹の文学などは、山口流の構造主義人類学の影響なしには考えられないようなものでしょう。しかし、中心と周縁、あるいは文化における両義的なものというような二項対立は、あまりに大きな一般性をもちすぎていて、歴史研究にはそのままではあまり有効ではなかったのではないのでしょうか。山口さんはもともと日本中世史の研究者で、日本でもヨーロッパでも中世史研究には人類学の影響が強いのですが、ぼくにとっては日本の近代化過程における天皇と天皇制の問題が重要でした。山口さん、宮田登さん、網野善彦さんなどの研究は、確かに魅力的で教えられるところが多いのですが、我々にとって有効な理論であるためには近代化という歴史性を組み込まなければならぬ、とぼくは考えました。

山口さんの議論にはぼくが知らないヨーロッパの学者の引用が多く、網野さんの学問は中世史研究に深く根ざしていますから、どちらもぼくの手には負えない難物ですが、しかしそれでもある時期にはかなり熱心にお二人の著作を読んでいました。また民俗学については、主として宮田さんから影響を受けました。宮田さんとぼくとはミロク信仰の研究という共通の研究課題をもって、宮田さんからは、ミロク信仰や生神信仰などについて多くのことを教えられました。しかし出来あがった作品としてみると、宮田さんとぼくとは、大きな違いがあります。その違いを一言でいえば、民俗学の方法では歴史的な展開の契機が捉えられないというのがぼくの批判ですが、最近では民俗学のほうも歴史民俗学という方向に向かっているとすれば、ぼくの批判も新しい研究状況を組み入れて、再考しなければならないのかもしれないかもしれません。

ご存知の方も多いと思いますが、ある時期、戦後歴史学を代表する講座派理論に不信感をもつと、より確実な認識素材を求めて民俗学へ近づくという傾向がありました。しかし、民俗学のほうがマルクス主義歴史学よりも信頼性の高いデータをもっているとは、必ずしもいえないことだと、現在のぼくは思っています。民俗学の集めたデータには、そうしたデータが取り出される認識論的な仕組みがあるのだと思います。歴史学の場合にも、やはり歴史学に固有のそうした仕組みがあるのでしょうか。無意識のうちにもつい依存してしまうそうした仕組みを反省的に捉えることが重要なのであり、それがいわゆる言論的転回以降の認識論的批判の意味なのでしょう。

ぼくは 80 年前後から構造主義人類学の影響を受けながら、全体性とか構造とかコスモロジーというようなことを強調するようになりました。そうした方向へ進もうとした背景には、自分たちが社会の大きな流れのなかへ埋没して、大きな世界と向き合う緊張感と能力を失いつつあるのではないかというような危機意識があったといえましょう。全体性とかコスモロジーとか、そんなものはつきり手にとって見えるわけではないから、そのような議論をすると、そこには飛躍や独断が入り込む可能性が大きくなりましょう。しかしまた、我々の日常意識からは

隠されているものを前面へ押し出すことで、全体を一挙に構造的に捉えるというような立場をとらないと、我々の生きる世界の全体性と向き合う批判的な知は形成されないものだともいえましょう。

実際問題として、日本で社会史研究を意欲的に展開しようとした人たちは、網野さん、二宮さん、阿部謹也さんなどみなそうですが、人類学の認識枠組を借りてそれぞれに大きな構造的なものの見方を展開して見せてくれました。この人たちは、ある意味ではきわめて実証的な研究手法をとりながら、新しく発見された歴史の細部を、大きな構造のなかに捉え返していました。細部の発見性にこだわる実証的で繊細なまなざしと、大きな構造的な捉え方が緊密に結びついているように見えて、それが多くの人たちに感銘を与えたのでしょう。しかし、人類学や民俗学と歴史学との関係はたいへん微妙なものであって、構造主義人類学と結びつくことで大きく構造的に捉えられるという側面と、そのような捉え方では歴史の具体的な側面が恣意的に取り出されて利用されることとなりやすいという側面とがありそうです。網野さんや阿部さんの歴史学には、日本やヨーロッパの中世から、普通には知られていない事実をつぎつぎと取りあげて新しい認識の地平を切り拓いたという側面と、コスモロジー概念などを導入することで飛躍した大議論になってしまうという側面とがあったのではないのでしょうか。

現在、一国史的に見てもグローバルに見ても、地球温暖化とかテロの問題とか、非常に難しい問題に直面していることをわれわれは知っています。しかしまたそうした問題を正面から取りあげて、適切な処方箋を作ることがむずかしいこともよく知っています。もちろん、こうした問題に真摯に取り組んできた人たちがいることもすこしは知っていますが、われわれの学問研究の主題としては、そうした大問題を正面からは受け止めかねているというのが、現在の学問の実情ではないのでしょうか。しかしまたこうした現代世界の根本問題を受け止めかねるとすれば、学問研究に必要な根本的な駆動力が欠けてしまうということになりましょう。最近の大学や研究機関などでは、個別の問題についてコンピューターなどを使って細かく調べなければなりませんから、テ

ーマを具体的に設定し、厳密な結果が得られるように工夫しなければなりません。学問としての綿密さは大いに前進しており、新しい分野も開拓されてきていますが、こうした研究スタイルというのか、研究者たちのハビトゥスというのか、われわれの生きている世界の全体性と向き合うことが困難になってきているという印象をもたざるをえません。

戦後歴史学が元気だったころには、世界史の基本法則という、今から考えればずいぶん大げさだと笑われそうな認識枠組が多くの人たちによって暗黙のうちにも共有されていたのですが、こうした枠組は、そのままのかたちでは、現在ではほとんど信じられなくなったように思われます。しかしまた歴史研究者を一人の実存としてみれば、彼はやはり世界の全体性と向き合っているのではないのでしょうか。そのように考えるとき、深層的なものも含めた世界の構造的な全体性ということが問題となり、われわれはどこかで構造主義人類学やそのほかの学問と出会うことになるのでしょうか。社会学、精神医学、文学理論などと、出会うかもしれません。こうした分野と出会うばあい、安易に既存の理論を借り受けた独断に陥らないように工夫することが大切ですが、しかしまた知的冒険への意欲を持続けることが大切ではないのでしょうか。

今日の合評会では、岩田さんが民俗学との関係でぼくがこれまでやってきたことを論評されていますので、最後にこの点にすこし触れて締めくくりにしたいと思います。岩田さんは、ぼくの書いたものをたいへん詳しく読んで批評されていますが、その批判の要点は、ぼくが依拠している民俗学は、文献民俗学で、厳密なフィールドワークを踏まえたものではないということで、これはとても大切な批判点だと思いました。とりわけ、ぼくが柳田の若者組研究に依拠して若者宿などにおける農山漁村の青年男女の関係を、牧歌的に美化して捉えているという指摘が重要だと思います。ぼくが依拠している柳田の若者組研究は、戦後もごく早い時期の解放的な社会状況に対応するものであり、現在では限定的にだけ利用すべきものだということでしょう。ぼくもずっと後になってから、赤松啓介の性民俗学とでもいえるべき研究が、柳田とはむしろ正反対のものであり、赤

松が柳田への激しい批判意識からその独自の学問をつくりあげたことを知りました。赤松の性民俗学は、赤松自身がその地域に住み着いて地域の女性たちからのたくさんの聞き取りを重ねて作られたもので、まあいわば色話みたいなものをたくさん聞いて作られた、フィールドワークに基づく成果です。だから確かに柳田の民俗学よりもはるかにリアリティがあるように思われます。だが、赤松の記述には繰り返しが多く、性についての開放的な側面はよく捉えられています。他方から言えば、村・家・若者組による規制力の側面への具体的な言及がほとんどないという印象を受けます。

ぼくの民俗学への関心は、学生時代に高取正男さんから影響されたあたりから始まります。その後に宮田登さんからいろいろ教えられ、柳田の作品もいくらか読みました。柳田はもとより、高取さんや宮田さんも文献民俗学という性格の強い民俗学で、ぼくの民俗学への関心には文献民俗学からの影響が大きいという批評は、岩田さんのいわれるとおりでしょう。しかしぼくの場合、民俗学への関心は、民俗事象そのものへの関心というよりは、歴史のなかでの民俗、とりわけ近代化のなかでの民俗ということなので、文字をもつ世界と文字なき世界との葛藤のような次元が大切です。ある程度概念化された文献民俗学のほうにひきつけられたのでしょう。

ところでぼくは、岩田さんもいわれるように、変革的な契機を探るさいには民俗的なもののうちとりわけハレ的な側面に注目していると思います。変革とか運動とかについて考えるさいに、社会運動のリアリティを捉えるためには、民俗的なもののなかにそれを支える具体的な契機を求めているという傾向が強く、それがぼくの民衆運動論の大きな特徴となっています。民衆運動には、その時代の支配的な秩序やその原理からは見えにくい、思いがけない要素の展開があるのだと考えており、それがハレ的な側面への注目と結びついています。またその点で岩田さんが、ルン・プロ変革主体論だといわれるのも、ほぼ納得できます。しかしぼくは、このような議論を展開するさいにも「通俗道德論」を忘れたわけではなく、民俗のハレ的な側面は長い目で見れば抑圧されてゆき、そのようにして近代の社会秩序が作ら

れるのだと考えています。

また岩田さんは、農村の停滞性、半封建制の問題を強調して、講座派理論に好意的なようです。安丸の民衆世界への注目は、民衆運動におけるハレ的な側面への注目が強くなると、小農民の生産生活への注目が失われてゆくとも指摘しています。しかしこうした批判は、「通俗道德論」を軸において考えると、いうぼくの考えとはずいぶんと違っています。小農の家族経営に代表される小経営生産様式が、近代転換期の社会では基軸的な意義をもつのであり、それを支える意識形態が「通俗道德」だとぼくは考えています。百姓一揆や世直し一揆、また民衆宗教などには、そうした小経営生産様式が内包しているさまざまな矛盾や葛藤が表現されていますが、しかしまたそのことは逆に小経営生産様式の支配的な位置を示唆してもいます。また、「通俗道德」論は、「通俗道德」が新しい生産力の人間的形態であることを強調するものですから、単純に停滞性や半封建制に帰結するわけではありません。小経営生産様式の一般的な発展に支えられることで、一つの社会の近代への転換が可能となるのであって、「通俗道德」にはそうした大きな転換を可能とする広範な人びとの能動的な生き方が示唆されているというのがぼくの考えです。そしておそらく、「通俗道德」をそうした規範を内面化している広範な人びとの矛盾や葛藤の問題として捉え返せば、そこからわれわれの現在までを見通すさまざまな問題への示唆も得られるはずだと、ぼくは考えており、さまざまな試行錯誤はあったと思いますが、そうした大きな構えにおいて、「日本の近代化と民衆思想」という論文以降のぼくには、なにほどの一貫性があるはずだと、自分では考えています。

(やすまる よしお)