

社会理解のための「合理」と「背理」
— 網野善彦『無縁・公界・楽』を最初の手がかりに —
Rationality, Absurdity, and Society

真野 俊和
Toshikazu Shinno



『上越社会研究』第27号抜刷

平成24年10月

(本文自41頁 至50頁)

社会理解のための「合理」と「背理」 —網野善彦『無縁・公界・楽』を最初の手がかりに—

真野俊和

I 問題の所在

かつて人文・社会科学のかなり広い領域で、さらには一般的な社会思想の領域で、「無縁」という概念が一世を風靡したことがあった。それは網野善彦の衝撃的な著作『無縁・公界・楽 日本中世の自由と平和』（網野 1978）¹によってもたらされたものであった。その主張は従来の歴史像に大きな修正をせまる提言であったため、いっぽうでは大きな反発を呼び起こしたことも事実である。本稿は網野のこの議論を出発点とし、そこから考え得るいくつかの問題について考察をめぐらそうとするものである。ただここで急ぎ断っておかなければならない点がある。何よりも本稿は、網野の「無縁論」の紹介や批評・再評価などを目的としていない。いまさらそれが筆者に——であれ、ほかの誰にであれ——課せられるべき任務になろうとは、どうてい考えられないことである。また本稿は網野の「無縁」論の学史的検討を目的としているのでもない。筆者の力量云々という問題はさておいても、それよりも深い理由がある。筆者は日本民俗学を専攻するものであり、今はその立地点から網野の議論を考察することに意義を見いだそうとしているのであって、純然たる「歴史学」学としての関心は筆者のなかに——少なくとも本稿を執筆しているこの瞬間には——存在しないからである。

反対に、本稿における筆者のもくろみをさきに語っておこう。

- 1) まず本稿は、網野の議論への簡単な言及につづいて、それに対するいくつかの反論に着目する。網野はそれらに対して反論や補足を行い、本書の増補版を構成した。だが本稿のテーマは、日本史学の領域史ではない。そうしたアプローチから距離をおき、どのような思考形式の違いがその論争を生み出したのか、という観点から理解しようとするものである。
- 2) 網野がこの「無縁」論の舞台としたのは、あくまで中世社会であった。したがって応答もまた中世史を前提としたものになっていた。「無縁」を生み出した社会観念は、近世にいたれば著しく衰退し、現代ではもはや「無縁」論は成立しえない、と受け止めるのがごくあたりまえの感覚であろう。実際、本書において網野もまたそのことを明言している。だがほんとうにそう限定してしまえるのだろうか、ということ、つぎには問題にしてみたい。
- 3) 議論はもう一度学際的な文脈にもどってくる。網野の「無縁」論にとりわけ強い関心を寄せたのは、わが日本民俗学であったのはまちがいない。反対に、網野が民俗学に強い関心を寄せた歴史学者だったこともまちがいない。では「無縁」論と民俗学とはどのような論理によって通底するのだろうか。従来、それは民衆の日常生活に着目する「社会史」という領域概念で理解されていたといつてよいだろう。しかしそのような理解だけでよいのか、というのが最後の論点である。歴史学と民俗学には、社会というものを考えようとする際の思考形式というレベルで、もっと鋭く対立する軸があるのではないか、というのが筆者の主張になる。

II 「無縁」ストーリーをめぐる対立軸——合理と背理——

さて議論をすすめるにあたって、まずは本書の議論の核心だけでも紹介しておかなければなるまい。よく知られた主張ではあるので、ごく概略だけをかいつまんで確認しておきたい。

本書が「エンガチョ」という子どもの遊びへの考察から始められるのは、歴史書のスタイルと

てして意外の感がある。だがいっぽう、歴史家網野善彦のこのテーマへの取り組み方を示すものとして印象的でもある。しかしこの話題に立ち入るのは、もうすこしあとにしよう。歴史書としての本論は、江戸時代の縁切り寺の考察から始まる。

江戸時代、鎌倉松ヶ岡の東慶寺と上野国徳川の満徳寺が、女性の側からの離縁を可能にする縁切り寺であったことはよく知られている。東慶寺の場合、そこに駈け入って3年間を比丘尼としてつとめ——東慶寺は尼寺であった——をはたすと、夫との縁は切れ、離婚の効果が生じたというのである。そこで網野が注目するのは、この機能をもつのは上記の二ヶ寺だけでなく、かなりの尼寺やほかの施設が同様の機能をもっていたらしいという事実である。前橋藩における同藩家臣の家、武蔵国八王子では八王子千人頭の家が例としてあげられた。「このように、江戸時代前期、縁切りの原理は、まださまざまな形で社会の中にその生命を保ち、小さからぬ作用をそこに及ぼしていた」(p.23)と網野は断言する。

つぎの章「若狭の駆込寺—万徳寺の寺法—」でいよいよ「無縁所」ということばそのものが登場する。最初に引用されるのは、1544年(天文13)、若狭国の守護武田信豊が正昭院(万徳寺の前名)にあてて発給された文書で、かいつまんでいえば次のような内容である。

①正昭院は若狭の真言宗の本寺であり、武田氏の祈願所と定めたものである。

②闘諍喧嘩そのほかいかなる重科人でも、この寺に走り入って保護を求めたものについては、武田氏に事情を届けたくて、寺が扶持せよ。

③たとえ科人の主人がやってきて、自分の被官・下人を誅伐しようとしても、それは許さない。

そして同院が祈願所と定められたのは、すこしさかのぼる1524年のことで、信豊の父元光による次のような内容の判物によってであったという。すなわち当寺が「無縁所」であることに鑑み、寺法の条々を定めた。これからは領主のことにについての祈念がなによりも肝要である、と。ここでいう寺法とは同日付の下知状にある9箇条の内容である。ここで注目すべき内容としてとくに網野が言及するのは、①寄進された田畠山林竹木等についての過去の判物の再確認と、②造営のための頼母子、施入された祠堂米、祠堂銭(網野はこれを「貸付」という概念で呼んでいる。p.36)については、徳政つまり借銭の破棄が発布されても適用されない、という規定であった。

網野はここからつぎのように、「無縁」ということば——当寺の社会に実在した観念であると同時に、網野がこれからさきの理論展開の中核に定置しようとした概念でもある——で統一的に理解しようとする。

元光はそのことを前提としたうえで、「寺法」を定め、祈願所としているのであり、とすれば、課役免除、徳政免許を含む掟書も、また信豊が公認したさきの駆込寺の規定も、まさしくこの寺が「無縁所」だったことに、その淵源をもっているとみて、まず、間違いのないと思われる。とすれば、縁切りの原理は、戦国時代、「無縁」といわれたことを、ここに確認することができる。(p.36)

網野はなおも歴史を縦横に走り回り、数多くの「無縁」を発見する。本書の表題で並置される「公界」も「楽」も、「無縁」と同様、「縁切り」の原理に貫かれた社会のありかたなのだと言える。もっとも本書で見出されたこのような事例は、中世史家としての分を踏まえたのだろうか、中世に限定されることが多い。しかし網野の奮闘により、私たちはこれまでの中世史像とはまったく異なるというよい歴史像を納得させられるであろう。そして実際、多くの歴史研究者たちさえもがその新しい歴史像を——少なくとも一面では——受け入れざるをえなかったのである。

ここで注意しておかなければならないのは、「無縁」ということばの積極的なニュアンスである。それはたんに世間と縁を持ってない、という状況ではない。むしろ積極的に「縁を切る」という行為として存在するのだ、と網野は理解した。無縁所に走り入った下人・所従は主人との縁を

切ったのであるし、寺院＝無縁所の借銭は、世俗と縁を切ることによって徳政令を無効にした。つまり「無縁」は、当該社会のなかでの例外事象などではなく、「原理」として社会の根幹にあったと認識されるのである。

先述した冒頭の「エンガチョ」はまさにそのような積極的縁切りの具体例であった。手短にその内容を紹介しておこう。子どもたちの皆が、突然自分にむかって「エーンガチョ、エンガチョ」とはやし立て始める。何かきたくないものにさわったか踏んだかしてしまったらしいのだが、言われた自分には見当がつかない。皆はいつせいに自分から逃げ出してしまい、自分は友だちをおいかけてまわす。幸いだれかをつかまえることができたなら、エンガチョはその子にうつってしまい、自分はその災厄から逃れることができる。ただ追いかけてられている子どものほうにも切り札がある。両手の親指と人差し指でくさりの輪をつくり、だれかに「エンきーった」といってそのくさを切ってもらうと、もう「エンガチョ」はつかなくなるというのである。網野はこの遊びをめぐる

「エンきーった」というまじないのほうの「魔力」は「縁切り」のそれと見るべきであり、「エンガチョ」の「エン」も「縁」なのかもしれない。いずれにしても、後者の「魔力」を考えに入れた方がこの遊びの意味はずっとわかり易い、と私は思う。そして、「エンガチョ」の遊びは、この「縁切り」の原理のもつ表と裏をよく示しており、人間の心と社会の深奥にふれる意味をもっているように思われるのである。(p.15)

本テーマをめぐる網野の発想の出発点が「エンガチョ」遊びのほうにあったのか、本書の全体で追求される歴史上の事象群のほうにあったのか、それはいかんとも判断しがたい。通常の歴史書・歴史論文ならば、「エンガチョ」遊びに発想の根源を措定するのは非学問的というそしりをまぬかれまいだろう。しかしともかく、網野がここにこのエピソードを置いたという事実には注目の必要がある。「人間の心と社会の深奥」という表現をとった以上、それは人間と社会にとって根源的かつ本質的なものであって、過去であろうと現在であろうと、特定の時代に限定されたできごとにはけっしてとどまらない、という網野の確信が表れていると理解できるからである。本書最後の二つの章「未開社会のアジュール」「人類と『無縁』の原理」にいたってついに中世社会をとびだしてしまっただけで、その確信の必然的な帰結であったのは当然のことであった。

さて衝撃力十分な網野の主張に対する歴史研究者たちの反論²には、大きく二つの方向があった。その一つは容易に推測できるように、「無縁」論は資料的に十分な裏付けがとれていない、というものであった。反論の大部分はこちらに属するといつてよいだろう。それらを網羅しているといまはないので、たまたま手許にあるものから包括的な批評を引用しておこう。

いま東京大学の若手研究者が現場に立って、網野の歴史学の集成が行われている。彼らに率直な感想を取材すると、……どうやら深刻な問題点も浮上してきているようだ。それは一言でいうと、実証性の不確かさである。あれだけのスケールの大きな理論を展開する場合にはある程度はやむを得ないのだろうが、網野が根拠として挙げる史料が実際にはみつからない、引用文献にあたってみるとそんなことは書かれていない、彼が何をもちょう断言しているのか分からない。(本郷 2010 : p.201)

このあたりの評価になると、率直に言って筆者の手にあまるというしかない。たしかに一般的な思考として、本書の記述がさらに一步踏み込んで、他の史料で裏打ちされてしかるべきと思われるとき、「それは原理である」という論理でかわされてしまったという印象をもたされることがたびたびあったのも事実である。しかし他方で、それらの反論の多くが、個別のそれにとどまっていたことも事実であろう。網野の論点のすべてにわたって個別的な反論が提出され、それらのすべてが成り立つならば、網野の「無縁」論は葬り去られたことになろう。それにもかかわらず

すくなくとも網野は「無縁」を中世社会全体の風景としてえがきだすことをもくろみ、そのために邁進した。それに対する反論が個別のものにとどまっているかぎり、網野の主張を十分に批判しえていないということになりはしないか。この方向ではだれ一人として、一人では網野に対抗しえていないのではないのか、というのが筆者のもう一つの評価である。

そうした観点にたったとき、網野の「無縁」という原理にたいして、もう一つの根源的な原理をかかげることによって批判した安良城盛昭の議論には、きわめて強く引かれるものがある。安良城が提示した原理的批判という方向性は、管見のかぎりおそらく唯一と思われる。その点だけでも、安良城による批判に高い評価を与えてしかるべきといわなければなるまい。ここで参照したいのは、『無縁・公界・楽』の上梓後6年のあとに記された文章（安良城1985）³である。

安良城の批判は13ページにもわたる大部のものであり、論点も多岐にわたる。タイトルに網野の「近業」とあるように、この批判は小論における当面の素材（A）『無縁・公界・楽』だけでなく、もうひとつの著作（B）『日本中世の民衆像—平民と職人—』（網野1980）をも対象にし、前半を（B）、後半を（A）をめぐる議論にあてた。もちろんその二つは別物ではない。前半の議論ではおもに、（A）の副題にもなっていた「自由」概念が主たる論点になっていたからである。そして後半部の（A）を対象としたくんだりでは、もちろん「無縁」概念そのものが俎上にのせられる。

安良城はまず（A）の主張の核心をつぎのように要約した。

網野氏の独自の中世社会像が、その無縁論によって基礎づけられていることは衆目の一致して認めるところであろう。戦国期の無縁所の分析から「無縁の原理」を抽出して「原無縁」を措定し、原始の自由の残影を無縁所に認め、無主・無縁＝「無所有」を主張する（p.40）

この要約からも分かるように、安良城は網野の無縁論を「縁を切る」という契機ではなく、「無所有」という概念に集約させる。この点は（B）に関する議論とも共通していて、そこでは網野批判の核心を

発想的にも、網野氏と私は同根であるといえよう。だがしかし、同根とはいえ、所有論的観点にたつて論ずる私説とこれを欠く網野説との間には決定的差異がある。（p.37）

と述べるのであった。この所有概念をてこにした網野批判をもうすこし引用してみよう。

原始社会の所有形態については、二つの学説がある。その一つは、いうまでもなく、マルクス・エンゲルスによって定説化された、動産に対する私有を内包しながらも、土地については共有が基軸となっている、という見解であり、他の一つは、共有を否定し、私有という観点のみによって原始社会の所有形態を理解しようとする見解である。私は前者が定説と考えるが、無所有である、などという学説は一切存在しないのであって、この共有説・私有説の二つだけが学説という名に値し、いずれも原始社会の所有形態を論じている。ところが、無所有論はつきつめていけば、無所有なのだからそもそも所有形態を論ずる必要がなく、所有がなかったから人は自由だったというのである。原始社会における所有形態と原始の自由を関連づけるという、人類史上の根本命題を具体的な根拠を示すこともなく独善的にあっさり否定したのが、一部でもてはやされた網野説の新しい人類史の試みなるものの実態である。動物の自由ならいざ知らず、人間の自由は無所有論では解明できるはずがない。なぜならば、人間とは所有する動物のことであって、無所有な人間などというのは、人間を、所有を知らない動物と客観的に同一視する背理的な暴論というほかはないからである。（p.41 傍点は引用者）

ここに、網野説＝無所有論、安良城説＝所有論という対立が鮮明にされ、こうした方向性のもとに、安良城による批判は、ついで他の批判と同じように、史料の具体的な検討に入っていく。

したがって個別の史料にもとづく批判という点では、他のそれと大筋でかわらないと言ってよいのだが、それでも前段の言及があるかないかで、その意味は大いに異なってくるといわなければなるまい。歴史を語る論理に普遍性を見通す契機があるかないかを、きっぱりわけてしまうからである。

ところで安良城は網野を批判するにあたって、ときおり「背理」ということばを使用する。小文のサブタイトルにあることばと同じである。さきの引用だけでなく、そのすぐ前にはつぎのように登場した。

マルクス・エンゲルスは、原始の自由について語るときは常に、それが共有に基礎づけられていること、そして未来の共産主義社会は、「新たな」共有にもとづいて、階級支配によって歪曲されていない「原始の自由」を新しく再興すべきである、と論じているのであって、原始の自由が無所有に基礎づけられている、などといった背理的な主張は一切おこなっていない (p.41 傍点は引用者)

安良城による対網野批判の根拠が次第に見えてきた。

1) 歴史に対する理解はあくまで合理にもとづいていなければならないこと。

2) 社会理解における「合理」は、所有の観点にたたなければけっして見えてこないこと。

では安良城によってしりぞけられた「背理」を、網野はどのようにとらえているのだろうか。それは「原理」ということばであった。これまでの引用でもすくなく認められたと思うが、本書の思考法においてこのことばはいわば切り札であった。実際、本書でこの「原理」はじつにおびただしく登場する。

- ・戦国時代まで遡ると、縁切りの原理は、江戸時代に比べてはるかに強力となり、単に夫婦の縁だけでなく、主従の縁、貸借関係の縁等々までも、切る力をもっていた (p.37)
- ・遍歴する「芸能」民、市場、寺社の門前、そして一揆。これらはじつはみな、「無縁」の原理と深い関係をもっているのであるが、 (p.40)
- ・まさしく江嶋は「無縁」の場だったのであり、「公界所」という言葉は、この場合も「無縁所」と同じ意味、同じ原理を表現している。 (p.68)

ただ網野は、この原理を一概に歴史上固定したものと捉えてはいない。以下、おおむね時代順にその指摘をならべておく。

- ・走入りに関わる規定、「寺法」自体、まさしく、こうした場を支える原理と、戦国大名の専制的支配の原理との、激しい格闘の跡——多くは前者の「敗北」の跡を示しているといわなくてはならない。 (p.38)
 - ・おおよそ寛保以降、権力はこうした原理の作用を、自らの下に押さえ込むことに成功しはじめた。 (p.23)
 - ・やがて明治維新とともに、この原理自体が政府によって完全に否定されていくが、 (p.24)
- (以上6件の引用で、傍点はすべて引用者によるもの)

網野にとってこの無縁あるいは無所有の「原理」はたしかに背理的であったといってよいだろう。かれらは政治力も武力も財力も所有していない。それにもかかわらず、かれらはみずからの主張を社会にむけて発し、社会はそれを認めざるをえなかったとするのだからである。そしてその点をとらえて安良城は、さまざまな力の所有こそが社会を動かしていく原理にほかならないのであって、網野の主張は荒唐無稽であると批判したのであった。

Ⅲ 背理の根底

安良城のそうした観点からの批判が、そうたやすく克服できるものではないことは明らかであ

る。無縁論をめぐる熱狂が、安良城の根底的な批判、そして文書一点ごとを検討する実証的な批判を経て、やがてさめていったのはやむをえないことだったといわなければなるまい。

ここで注意しておかなければならないのは、これら2方向からの批判はけっして別物ではありえないということである。周知のように歴史学において「文書」とは、個人や集団が他に働きかけるという関係性が文字に記載されたものとされる。網野の「無縁」ということばに应じるならば、その関係性には「縁」ということばがふさわしい。そしてやりとりを実現させるには、ある種の「力」が不可欠である。武力、政治力、財力、あるいは資格・権限といった制度上の力等々が、その実現を可能にまた正当化する。したがって、そのような力の行使を媒介にした「縁」の手段としての文書を解釈するということの根底には、所有という概念が不可欠である。反対にだれもが所有しない物、所有しえない物にかかわることがらに関しては、歴史学的手法による実証が不可能ということになるだろう。

前述した安良城の主張とは、ことばをかえれば以上のような論理であった。そして「無縁」という原理が「力」としてどのように実在するかということのをうまく説明できないかぎり、網野の議論は圧倒的に不利にならざるをえない。本書における「原理」の過剰な使用は、網野のもどかしさの表出だったともいえるであろう⁴。

ただこの点で、実証論的批判者の側にも難点がないわけではない。なぜならば論理的に考えれば明白なように、文書をとおした実証によってあきらかにできるのは合理性によって説明できる側面でしかない、というトートロジカルな制約をもたざるをえないからである。誰かが他の誰かにたいして自分の意志を表明したり働きかけたりしたとする。その働きかけは、当事者たる相手かたによって合理性をもつと認められなければ、通常は実現されないだろう。またその一連のできごとを分析する研究者たちはなによりも先に、その行為がいかに合理的に説明しうるかをまず試みることだろうし、そうしなければならないはずである。安良城の主張の文脈に即していうならば、さまざまなものを持つものらが、持っているものをてこにして相手に働きかける、という「縁」の合理性を読み取るこそが実証の中身になる。だからもともと合理性になじまないものごとについて、実証という行為がどこまで可能になるか。安良城がその点に気付いていたかどうかは別にして、かれは明確に自分の立場を「合理」の側においた。しかし所有概念に言及しない多くの実証論的批判者たちが自分の立ち位置に気付いていたかどうかについては、残念ながら強い疑問をもたざるをえない。

ところで合理性の概念は二つのレベルで考えなければならない。一つは当事者のレベル、もう一つは研究者のレベルである。安良城はそれを後者から考えていたが、網野の主張の眼目は前者にあった。つまり安良城のほうは、「無所有」は相手方にたいして何かを主張する契機になぞなりえないと言い、「背理」として排除した。いっぽう網野はそのような契機が当事者たちの間に現実に存在したのだと言い、その現実にもつてものごとを考えるとこそ合理的であるとしたのだろう。そこでこれから論ずべきことは二つある。一つは安良城のいう「所有」は現実社会のなかでどのように実在するのか、そしてもう一つは網野の主張したような背理がこの社会のなかに、社会を動かすだけの重みをもって実在しうるか否か、である。まず前者から考えてみよう。

社会のなかで人間たちはさまざまな事物を所有する。そのうちのいくつかを、筆者はすでに本文中であげてみた。すなわちたとえば

暴力の所有

権力の所有

財の所有（もしくは、財力の所有）

などが考えられるに違いない。

このうちでおそらくもっとも本源的なのは、物理的な暴力の所有であろう。動物のなわばり闘争を見よ。ここには人間社会におけるような権力も財力も介入する余地はない。そして人間においてさえ、国家による支配が正当なる暴力の行使に行き着く⁵ように、人間にとってももっとも本源的ということが出来る。

しかしいっぽうで暴力の行使は人間社会のなかで、できるだけ慎重に隠されるのが常であろう。その場合には権力とか財力とか、まずはものをいうことになる。つまり安良城がいう、社会を創出する原理としての「所有」とは、財力なり権力なりに関するものだけということになる。反対に、権力なり財力なりの所有を最終的に担保するのが暴力にほかならないとしても、それは最終段階である。人は行使可能な力を本源的に「所有」しているだけでなく、社会から付与されているにすぎない。つまり社会における一種の約束事がそれを担保するのである。

権力や財力の所有が約束事、つまり虚構のレベルで保証されているのだとするならば、安良城が主張したとき「所有」こそが第一義的であるという信念は、いささか素朴にすぎるといわなければならない。そこにたとえば網野のいう「無所有」なり「無縁」なりが入り込んでくることはありえない、という検証を安良城はしていないからである。いうなれば「所有」概念もまた常に幾分かの背理性を包含しているのである。

もっとも再三指摘しているように、網野もその点が抜け落ちているということにはかわりない。網野は安良城の主張の意味するところを十分に飲み込みかつ承認——網野がマルクス主義歴史学者を自認している以上、その点を疑うことはできない——したうえで、なおかつ「無所有」を一つの原理として定立させようとする。けれどもその論理をまだみつめておらず、ただ「原理、原理」と連呼するのみだったからである。

そのうえでさきほどの第2点を議論してみよう。社会のなかに含まれる背理性としてどんなものが考えられるだろうか。それもただの例外的な局面などではなく、それがなければ社会が成り立っていないといえるほどの重みをもった契機としての背理性である。そうしたものをここでいくつも挙げられそうであるが、残念ながら紙幅の余地がない。そこでもっとも重大な社会の背理性を、一つだけあげてみよう。

人間が構成する社会が均質な構成員からなりたつ、ということはまずあり得ない。性別、年齢別、性格の差などのほかに、もっと社会的な差異として所属集団の差、貧富の差、各種能力の差などじつにさまざまながいを保持した人びとがいる。社会とはそのように多様な属性の集合によって構成される構造物にほかならない、とはだれでも知っていることであろう。ところがあるときそれら百人百様の異なる属性がすべて剝奪される局面が出現する。それは選挙である。とくに民主主義体制下における投票行動では、ほとんど無条件に、それぞれの属性が捨象されなければならない。すなわち厳格に一人一票という原則が強要されるのである。

この原則が社会の意志決定方法として相対的な基準にすぎないことはいうまでもない。社会全体の意志決定権は、同じ民主主義体制下でも、ある場合にはもっとも強い属性をもつ個人ないし少数のもの——大統領や首相のように——に占有される。また投票という手段をとる場合にあって、個々の属性を反映した投票方法——株主総会のように——が採用されることもある。したがって一人一票という原則がもっとも理にかなない正義であるという思想は、フィクショナルな幻想でありかつ背理であるといわなければならないだろう。なぜなら社会とは個々の異なる属性によって成り立っているという事実はだれにも承認されており、それでもなお、二つの原則のどちらが優先できるかということが不可能なほどにどちらも正義であり正当である、という思想をわれわれの社会は承認してしまっているからである。

ことわるまでもなく網野は、現代国家における無縁所の存在など認めてはいない。国家と無縁

の関係について、かれは下のように、国家——とりわけ近代のそれ——の優位性のもとにあると捉えた。

「有主」「有縁」の原理による「無主」「無縁」の原理のとりこみの過程は、人類が自然を自らのうちにとりこみ、力強くなってくるとともに、一層、活発に進行していく。そして次第に力を増した「有主」「有縁」の原理の主導の下に、それが組織化されたとき、国家が姿をあらわす。(pp.244-245)

それにもかかわらず本書で網野は再三再四、無縁の原理が不滅である旨を述べている。だがそれはおよそ実体をともなった概念ではもはやなく、ほとんど願望としか言えない体のものであった。その意味で無縁論は、本書の段階ですでに破綻していたと判断するほかないのであろう。

ここで少しばかり寄り道してみよう。それでは網野に反撃の余地はなかったのだろうか。もちろん上記の選挙＝投票に関する指摘は、「所有」概念への反論にはならない。けれども今日の時点から振り返るならば、網野の戦略錯誤が見えてくる。安良城は「無縁」を「無所有」という概念に代表させることで批判し、網野は「所有と無所有」という対立軸にひきずりこまれてしまった。だが読者はここで、本書の無縁論が「エンガチョ遊び」からはじまっていたことを思い出さなければならない。その際に強調されていたのはけっして「無所有」ではなく、「縁を切る」という積極的な行為にほかならなかった。すなわち網野はむしろ「縁と縁切り」という対立軸によって対抗すべきだったのではないか。上述したごとき投票制度における「縁切り」の背理性からは、その可能性が見えてくるように思われるのである。

IV パラダイムとしての「合理」と「背理」

社会や文化の現場におりたって対象をとらえようとする、民俗学や文化人類学といったフィールド・ワークに依拠する学問群は、じつをいえば無数の背理的現象に行きあたってきた。たとえばネイティブ・アメリカンたちのあいだに認められたポトラッチなどは代表的な事例のひとつである。簡単に紹介すれば、しかるべき機会に裕福な家族や指導者が客を迎え入れ、多大な、ときには過剰な贈り物をするという習俗である。それだけならばたんなる富の再配分にすぎないのであるが、研究者たちを悩ませたのは、もらった贈り物を破壊する風習が付随したり、相互蕩尽の競争がときとして引き起こされたりするという例がすくなくみとめられたことである。

ポトラッチは財の贈与という側面だけをみれば経済的な行為にほかならないが、そこにとどまらないきわめて多くの不合理性を含んだ習俗であった。そこで文化人類学者たちは、贈与とか交換という行為を経済的な文脈から社会的な文脈に移行拡大させることによって、この難題をのりきろうとしてきた。すなわち贈与をとおして交換されたのはたんなる可視的経済的財だけでなく、名声、名誉、地位などといった社会的属性とのそれであったと考えるのである。こんにちこのような理解の方法が定説に相当するといつてよいだろうが、そこにはあきらかに合理的解釈への圧力が存在したといつてよい。

それにもかかわらず、この説明による合理性には限界があるといわなければならない。少なくとも社会学的説明のもつ合理性は、この場合、経済学のそれにはとうてい追いついていない。なによりもその交換相場が計量化できていないからである。だから均衡点の場所を特定することができず、互いに贈答が延々と繰り返られる事態が発生することも、それをいつどのように終わらせうるかということも予測できない。あるいはまたたとえば破壊や蕩尽にともなったかもしれないある種の快樂感覚などは、この合理性の形式からは排除されてしまう。つまり定説化した説明はそれなりに説得力のある解釈にはなるだろうが、それでとりおとしてしまったものが何だったか——あるいはとりおとしてしまったものがあるかも知れない——ということについては依然

として不可視のままである。

文化人類学者たちは、研究史のある時点から、たんに未開民族の珍しい習俗を記述するという作業にあきたりなさを自覚し、その事象を合理的に説明することにこそ究極の目標が置かれるべきだと考えるようになった。そのような学問思想は「構造機能主義」と呼ばれる。ここで「機能」とは、「狭義には、(ある構造をもつ)システム全体について設定された目的に対する貢献」、 「広義には、要素や下位システムの作用を、他の要素や下位システムについて設定される目的に対する貢献という観点からみたものも含まれる」(徳安 1993)と定義される。それに対して「構造」とはたとえば「諸要素間の相対的に定常的な関係パターンから成る全体」(大野 1993)といったふうに定義されることになるわけだが、ここでいう「要素」とはあくまで定義可能(比喩的には「可視的」と表現することも許されるだろう)でなければならない。つまり目に見える要素同士が「縁」としていかにつながっており、その運動がどのような結果を実現しているかを合理的に考えるための方法だといってよい。

構造機能主義はその後、人間を対象とする諸学問、とりわけ社会学に対して影響力をもち、大きな成功をおさめてきた。それは日本の民俗学にたいしても同様である。それまでの民俗学が変遷とか分布といった事象への説明を主目的としてきたのにたいして、大きな革命であったといつてよい。

しかしいっぽうで日本の民俗学は、変遷や分布とはまったくことなる概念も発見していた。「ハレ・ケ」という呼び方で知られる対概念がそれである。この概念の発見ないし発明は、社会の科学において、二つの意味で画期的だった。一つは、欧米の宗教学や社会学がすでに発見していた聖・俗概念とちがって、日常生活領域全体を見通すことができるレベルのそれであったことにある。聖・俗概念において日常生活はほぼ「俗」の部分に対応するといつてよいが、それゆえに俗領域の生活は、それ以上に構造化されることなく残されてしまうことになる。ところがハレ・ケは生活そのもののリズムに関する概念であるから、日常生活への視点を豊かにするという利点をもつことになるであろう。

そしてもう一つは、まさしく日常生活における背理の発見にあった。じつのところこれはかなりパラドキシカルな事態である。考えてみよう。ハレ・ケとは並立しえない様相を表す概念であるから、そうした背理を他の存在なり機能なりの合理的な説明のために使用できるはずがない。ハレとケの相互不可侵な対立とか相互の転換が社会に何かをもたらしたようにみえるといつて、それで何かを合理的に説明したことはいったいなるのだろうか。たとえば一年に一回、へたをすると一生に一回しか袖をとおさないハレの着物は、普段着にたいして格段に値が張るのが普通である。それは経済合理性を考慮するならばとうてい容認しがたい行動であるにちがいない。

しかし現実にもうとしか言いようのない事態は、人間の社会に無数に現出しているのである。たとえば先述した投票はその一つである。これをハレ・ケの概念で捉えうるといわれると抵抗があるかもしれないが、実際にはあるきわめて限定された時間と空間のなかでのみおこなわれる、そしていくぶんか秘儀的な意思表示こそが投票であると喩えることもできる。しかもそれらの集積を社会全体の意思表示に転換させる作業において、個々の意志は日常の属性から完全に切り離され、ただの一票でしかない。たとえ一国の首相や大統領であろうが、市井の一老人であろうが、その効力は完全に等しい。そのうえで選挙という意思表示システムは社会において絶対的な効力をもってしまうのである。

社会の分析という領域でハレ概念がもっとも頻繁に登場するのは、祭礼であろう。この場でハレとは、人びとがそれぞれにある役柄を演じる契機のことである。人びとが日常の社会生活ではたしている「役割」とはまったくことなる「役柄」を演じることが、ここでは求められる。ふだ

んはおとなしかったり思慮深かったりする人物でも、神輿をかつぐという場面ではとたんに意気
でいなせで勇み肌の「日本の男」に変身する。校長先生が神楽の舞台上でどれほどひょうきんにふ
るまったとしても、だれがその役柄をありのままだと考えるだろうか。

ここで筆者は「役割」ということばを使った。この言葉から人は、構造機能主義の一つの理論
的帰結として、社会のみならず個々の人格さえも諸役割の構成体であるとする「役割理論」を想
起するであろう。ところが「役柄」は、おもに「ケ」の毎日を構成する「役割」とまさしく縁を
切り、一種の背理的状況を創出する契機となる。つまり人びとはそれぞれに虚構の役柄を演じる
ことによって、ハレの状況を作り出す。役柄は虚構であるが、「ハレ・ケ」の複合からなる文化
の生成にとっては不可欠である。だから歴史学においてさえこの概念が多用されるようになった
のは必然であった。かくして「ハレとケ」概念に導かれた背理性解釈は、合理性解釈に競合する
もうひとつのパラダイムとして位置づけられなければならないのである。

注

- 1 本書は1978年に初版が、1987年にはその増補版が、ともに平凡社より平凡社選書として刊行された。さらに1996年には、増補版が平凡社ライブラリーに収録された。本稿で参照しているのは、平凡社ライブラリー版である。
- 2 もちろん歴史研究者たちの反応が、反論ばかりにかたよったわけではない。熱狂的な支持者たちを少なからず輩出したとあってよい。ただ支持者たちにしてもその熱狂が長く継続することはなかったとあってよいかもしれない。それは網野理論の未成熟な部分が無視できるほどに小さくなかったからでもあっただろう。しかしながら支持・不支持のいずれにしても、網野の議論の本質的な特性——それは歴史学にとって、致命的な毒だったかもしれないのだが——を見落としていたのではないかという点を指摘することに本稿のもくろみがある。
- 3 掲載誌が刊行されたのは1985年2月のことであったが、文章の末尾には1984年11月8日の日付が明記されているので、6年後の執筆と書いた。
- 4 この安良城からの批判に対し、網野は本書補注(29) pp.328-332において反論を試みているのだが、残念ながらそれはまったく不十分なものとどまったといわざるをえない。
- 5 国家権力と物理力(暴力、武力)との不可分な関係については、これまでマキャベリが、マックス・ウェーバーが、レーニンが論じてきたことであり、いまさら小文で深入りするまでもないだろう。

文献

網野 1978 網野善彦『無縁・公界・楽 日本中世の平和と自由』平凡社(平凡社選書)

網野 1980 網野善彦『日本中世の民衆像—平民と職人—』岩波書店(岩波新書)

安良城 1985 安良城盛昭「網野善彦氏の近業についての批判的検討」歴史学研究会 編『歴史学研究』538 /

大野 1993 大野道邦「構造」森岡清美ほか編『新社会学辞典』有斐閣

徳安 1993 徳安彰「機能」森岡清美ほか編『新社会学辞典』有斐閣

本郷 2010 本郷和人『武力による政治の誕生』講談社(講談社選書メチエ)

【付記】本論文は、筆者が加わっている小さな研究集団「プロジェクトB110」での討議(2011.11.12実施)で得られた着想に基づいている。メンバー諸氏に深い感謝の意を捧げたい。

(2012年8月14日受理)