

中世日本文化史研究の覚え書き

——「歴史叙述」における文化の位相を中心に

松本郁代

目次

はじめに

一、テキストとイメージ

二、歴史叙述とダブル・イメージ

三、歴史学と文化史研究

おわりに

はじめに

現在の日本文化史研究は、「文化」^①に対する研究方法の多様化によって、より広範な文化史の叙述を可能としている。^②それは、歴史上「文化」と見なす対象が、本来、研究対象として価値判断を必要としたものから、視角によって感知されるものへ、換言すれば特権階級ではないものへ広げられ、最早、「文化」に成り代わらない物質は歴史上存在しないような勢いを呈している。これらの原因には遠くも近くも、フランスのアナール学派による社会史研究、七十年代以降の中世日本史における社会史の隆盛^④、九十年代後半、日本に流入した「カルチュラル・スタディーズ」^③、最近では「マテリアル・カルチャー・スタディーズ」^⑤「ヴィジュアル・カルチャー・スタディーズ」の影響が存在している。このような文化理論を背景とする「文化」と文化史が密接な関係にある点は否めな

いが、「政治・経済史ではない研究」という曖昧な位置に存在する日本文化史研究は、現在も、「文化」の意味を無自覚にしたまま、何でも「文化史」に吸収させているのが現状であるといえる。

この背景には、「文化」の質やその規模が経済力に左右されるものとする、戦後日本文化史研究の基本認識が存在する。^⑥これは、歴史の軸を社会の物質生産力に置くという考え方に基づくもので、その土台となる経済力と連動する「文化」は、社会的な要因のもと下部構造と上部構造との相互関係の中で論じられた。かかる文脈に即すと「文化」の存在は上部構造に入る。^⑦そして、経済と密接な関係にあった政治や法制度に対応するかの如く、「文化」それ自体の追究に力点は置かれず、「文化」を生み出す生産力の主体者である担い手にその意義が求められた。いわば民衆という認識媒体に「文化」の意味が転嫁され、「文化」は民衆が担った「文化」として歴史の中に存在し、目に見えない事象や「敗者の文化」^⑧は全て排除される傾向にあったといえる。

近年、学際的な手法による人間の日常社会を分析する社会史が隆盛し、民衆や文化などをキーとしたテーマ性をもつ研究が脚光を浴び始め、現在のような文化史的研究が登場し始めた。しかし、文化史研究は、美しく立派な「文化」の存在を前提とした「文化」のための研究ではなく、また、文化理論によって展開する学問でもない。

立ち返って、文化史研究とは何を追究する学問であるのか。特に、経

済の賜物として「文化」を生み出すという、社会機関的な文化ではなく、現在の「文化」研究の状況を踏まえた「文化史」の方法についてその理論と方法を問いたい^⑩。特に小稿では、歴史叙述と「文化」との関係を中心として考えてみたい。

一、テキストとイメージ

現在、代表的な文化理論は、全て物質的・視覚的な「文化」であり、換言すれば全て可視的なものによって構成された「文化」といえる。「マテリアル」や「ヴィジュアル」という「文化」（を意味する）の形容の背後には、発掘や実地調査を実践してきた美術史学や考古学、広義の文化人類学が蓄積してきた研究手法が存在している。またその担い手である彼らには、対象として視覚的なその作品や遺物を選択するという、可視性に対する認識の鋭さを伺うことができる。そして、我々にはそれをそのようなものとして、「可視」することに際し、敏感であるべきことを惹起してくれる。

しかし、「文化」は必ず可視性や可視的なモノを伴わなければ成立しない概念なのだろうか。いや、この認識を反転させた「不可視」な「文化」をここで提唱するつもりはない^⑪。ここで問題としたいのは、文献を主体として文化を追究する文化史研究の位相についてである^⑫。この点には、美術史学の方法論と相似するところがある。

絵画を研究の対象として扱う美術史学と文献史学との相互補完性が認識されて久しいが、近年、文献と関わる絵画研究が活発になりつつある。その一つが、八〇年代頃から作品の解釈学それ自体が目的化した絵画研究を批判継承し、描かれた表象や秩序の固有性を歴史叙述と関連させて作品を読み取ろうとする方法である^⑬。その一つが、絵画におけるダブ

ル・イメージの仕掛けと同様の理論として、絵画と文献が相互に意味を交換し、意味が相互に通過し合う存在として理解する視点である。絵画研究に即して説明すると、作品の作者自身が仕掛けた絵画の意味や固有性を読み解くことと、読み取った固有の景色や賛から、今度は作者が絵画を描くために学習したことや体験したことを文献から読み解く、という二つの意味を一枚の絵画から読むというもので、「意味の二重性」とも表現される^⑭。かかる研究方法における文献の位相とは、作品が描かれる過程における作者の姿を追体験することができる特別なものとなり、その叙述を読むことで見出された作者の「歴史」が、現存する絵画によって相対化されるような一つの時代に即した形式や固有性を持った「文化」が確かに存在するのではないか。この「文化」とは、各時代の人々が固有の体験に基づき結果的に編み出した形式や固有性であり、それらは必ずしも絵画＋文献という形式に留まらない。そして、これらを現在に見出し、先人の歴史を「文化」の側面から明らかにすることが文化史研究に必要なだと考えられる。この点については次項以降で考えていきたい。

いずれにしろ、従来の絵画と文献が、相互補完関係、補助関係にあったことに鑑みれば、この位相は、絵画がなければ実現しない文献の読まれ方であり、換言すれば絵画によって文献の新しい読み方が開拓されているといえる。

しかし、ダブル・イメージ的な仕掛けは、可視的なものだけに特有な仕掛けではなく、歴史叙述それ自体にも同様に仕掛けられているのではないか。そのためには、絵画と同様、歴史叙述の固有性をまず文化的な「仕掛け」として読み取る文脈を探さなければならない。

二、歴史叙述とダブル・イメージ

歴史叙述という問題に對峙し、その意味を現在もお問ひ続けられている桜井好朗氏の歴史叙述論は、既に六〇年代後半から革新的な読み方を我々に提供してくれている。次に引用するのはその基本的考え方の一部であり、一九七三年に発表された。^⑤

中世の人々は彼らに固有の仕方では歴史を「叙述」した。紀伝体とか編年体とか、あるいは史実とか虚構とか——そういう区分にとらわれているかぎり、我々の視野になかなか入ってきてくれそうにないような、固有の仕方である。

「歴史は現在からその過去について解明する精神的形式である。」(註※ヨーハン・ホイジンガ「歴史概念の定義について」(兼岩正夫訳))というヨーハン・ホイジンガの有名な定義は、現代に生きる我々にあてはまると同時に、我々の国の中世にもまた妥当する。そのような「精神的形式」を私なりに文化的構造とよんでおくと、それは国家・民族のちがひによって、あるいは時代の差異によって、それぞれ固有の位相をもつてあらわれてくるはずである。日本の中世においても「歴史」はまさにそのような固有な相をもつてあらわれるはずで、そのために「歴史」の「叙述」それ自体が中世固有の文化的構造とならねばならなかった。

私はつねづね思っているのだが、文字によってかき記された史書・史論は、中世の歴史叙述を山なみにたとえたばあい、尾根ではあつても山なみ全体とはいいがたいのではなからうか。『大鏡』とか『愚管抄』とか『神皇正統記』とか、あるいは『吾妻鏡』とか『百鍊抄』とか、それら文字による史書・史論の歴史叙述をなりましたしめ、それらを包み込んでいる全体的な歴史叙述があつて、一つ

の文化的な構造をなしている。かかる歴史叙述は文字によるばあいもかならずしも史書・史論のかたちをとらず、さらに口語りや口承伝承としてもあらわれ、さらに祭式・芸能・民俗など言語以外の表現としても定着せしめらる。それをしも私は「叙述」と見るのであり、その総体を考えておかないと個々の史書・史論に見られる歴史叙述のなつていた意味性も、ほんとうは正しく解説できぬのではないかと思う。

(「中世における歴史叙述の構造」二五八・二五九ページ)

今、ここに歴史叙述と文化に対する問題関心に従つてポイントを抽出すると、次のようなことが挙げられる。

まず押さえるべきは、歴史叙述の種類として、紀伝体や編年体のスタイルで叙述された史書・史論だけが歴史叙述ではなく、史実や虚構に関係なく口語りや口承伝承、祭式・芸能・民俗などによる「言語以外の表現」も含むと規定されるもので、現在は定着している概念である。しかし、更に重要なのは、これらの歴史叙述を包み込む「全体的な歴史叙述」の存在が指摘されている点である。氏はその存在を、第一段階として、ホイジンガが唱えた歴史解明における「精神的形式」という器に「中世の人々」を直截的に投げ込み、第二段階として、中世の人々に混じりながら彼らに「固有な仕方」で叙述された世界をたどり、第三段階として、そこから脱した後、その器そのものに「全体的な歴史叙述」を見出すというプロセスを経て、そこに国家や民族、時代に固有の位相として一つの「文化構造」が立ち現れると説明されている。

ここでいう「文化構造」とは、かかる段階的な考察プロセスを経て導かれた歴史的な脈と不可分にある「文化」の存在形態のことである。氏は、歴史叙述を「全体的な歴史叙述」との構造関係によって読み解いた時に現れるという固有な位相に、「文化」生成の契機とその存在意義を

求めている。よって、ここでいう「文化」とは独立した概念ではなく、歴史と構造的に結びついた「文化」の形態として存在している。そして、これらは、可視的なモノとしての「文化」ではない。しかし、このような視覚的ではない文化の位相が中世日本の歴史叙述の中に存在していたことは、明白である。

また、史実の記録ではない歴史叙述の性質を、「歴史上の出来事は何よりも歴史の基本的でもあり全体的でもある相を示して、いわば記念碑的表現として、叙述されねばならなかったのであって、そのための出来事は現実の諸関係からきりとられ、それ自体と観念的な基点との直接的なかわりのもとで記述される」(右同書、二八四ページ)と端的に説明されている。このように桜井氏が説く、現実の諸関係から切り取られた記念碑的「叙述」は、現実の諸関係を切り取って描かれた(記念碑的)「絵画」と見事に一致する媒体となる。

絵画と歴史叙述における相互関係の意味が、お互いの空白を埋め合う補助的關係としてのものから、歴史叙述と絵画における意味の共有(ダブル・イメージの成立)関係に発展したことは先に述べた通りである。しかし、桜井氏による歴史叙述の読解によって、更に「歴史」と「文化構造」とのダブル・イメージを認めることができ、歴史叙述それ自体にも意味の二重性が込められていたことが判明する。このように考えると、分析の対象とする組み合わせによって、その仕掛けは、ダブル、トリプルにもなり得て、イメージと分析のかけ算的解釈が可能となる。

しかし、そのかけ算の答えが、例えば一〇〇通りの問題や派生を生み出すものであっても、常に構造的な文脈に帰結されることによって、やはり「構造」という一元的な位相に戻ってくるのであろうか。そしてまた、それが中世に固有な「文化構造」であるのであろうか。そうではなくて、そこから一〇〇通りの構造が生まれるからこそ、多元性をもつ

「文化」が歴史の中に登場するのではないか。それはイデオロギー闘争を経て残った特別な「文化」としてではなく、ただ存在していた「文化」である点も大切にしたい。

三、歴史学と文化史研究

桜井好朗氏は、先に挙げた同論文「中世における歴史叙述の構造」で、文化的位相にある「(聖なるもの)」論を展開させ、在地や国土との関わりで生まれた教学的な宗教の枠を越えた「宗教」の存在を浮き彫りにした。これは、黒田俊雄氏によって提唱された「顕密仏教」とも波長が合うものである。

桜井氏は本論文のなかで、中世の在地社会において「政治的・社会的行為は根源的な(聖なるもの)に結びつけるかたちで起きる」(二六五ページ)ことを、一つの文化構造として捉えることによって、中世の歴史叙述(文献テキスト)から「文化」の位相とその次元を明らかにされているが、その中心は「(聖なるもの)」としてのイデオロギー(＝紐帯)的なものに近く(イデオロギーそのものではない)、黒田俊雄氏の「顕密仏教」が狭義の教学的仏教ではなく、支配イデオロギーとして捉えられた点でも共通する認識である。特に黒田氏による権門体制論によって、中世国家を構造的に支えていた体制的枠組みの基本要素が提示され、顕密体制論によって教学を越えて止揚された体制的国家における宗教の在り方、これらに照応する莊園制・身分制・共同体・寺社勢力論が中世的世界のパススペクティブとして示され、この中に文化に対する歴史的位づけも存在していた。これによって、歴史学を学際的研究に応用することのできる理論と方法をも獲得することができたのである。しかし、それらの歴史的な意義や射程とする歴史範囲はいまだに限定されてい

る。
原田信男氏は一九九三年、食物生活史研究を行うに際し、次のようなことを書かれている。

歴史学界における食物生活史の軽視という問題が存在した。もちろん「食」のみならず、生活史全般に対して、日常の「身辺雑事」を扱うよりは「天下国家」を論ずるべきだ、とする雰囲気非常に強くあった。ここ一〇年来いわゆる社会史が注目を浴び、かつての階級闘争を中心とした人民闘争史観は下火となった。この社会史の流行に呼応して、学会誌などでも社会史特集が盛んに組まれ、賛否両論が闘わされたが、人民闘争史のどこに問題があったのか、といった議論はあまり活発ではなかった。社会史はさまざまな角度から批判を浴びたが、最も代表的なものに、短文ではあるが吉岡昭彦の文章があり、『身辺雑事』の研究をいくら積み重ねても、『天下国家』の、従って歴史の把握に当たることではないであろう」と結び、社会史に史的な転換を求めている（『今月の言葉』『社会科学の方法』一六三号、御茶の水書房）。吉岡は、社会史が「民衆の生活と心情を解明しつつあること」は認めてはいるが、社会史研究には「問題意識」が乏しいと批判しているのである。

これを押し詰めて考えれば、最終的には、歴史学における問題意識とは何か、という問題になるが、こうした認識にはやはり疑問がある。また佐々木潤之介は、吉岡に賛意を表して、「ほんらい、（原田注：社会史は）『経世済民』の気概をもち、『天下国家』へのトータルな関心を生命とする歴史学の一つのあり方だと言わなくてはならない」（『社会史』と社会史について『歴史学研究』一八三号、一九八三、青木書店）と記し、現今の社会史の在り方を強く批判してい

る。私自身も一種のブームとしての「社会史現象」には問題があり、社会認識の方法論などについて不十分な点がある、と考えているが、やはり「天下国家」を論ずる以前に、衣食住をはじめとする生活史の実態を解明することが、何よりも優先されるべき必要条件だと思われる。

（『天下国家』と「身辺雑事」、四〇ページ）
八十年代に「天下国家」や「身辺雑事」といった激しい言葉によって歴史研究や歴史把握の意義が問われた頃から考えると、現在、これらは方法論や研究内容の「新しさ」、「古さ」といった温和な言葉に成り代わっているが、同じ認識がそのままスライドされている点は事実として否めない。

原田氏は生活史の研究意義を唱えられた。それは、先述した桜井好朗氏と研究対象は異なるが、両者の問題認識は、七十年代から桜井氏が唱えられた「歴史叙述」を一つの歴史的プロセスの解釈を経た「文化構造」として読む方法の提示と思想的基盤や批判を共有していると考えられる。一言で「文化」と言っても様々な社会現象とクロスし、これらを包含する問題なのである。中世の文化的世界の探求にはこのような深みが常に存在する。

中世は「宗教の時代」とも換言できるが、そこに中世文化の特質までもを読み解くことは可能であろうか。既に、桜井氏は文献スタイルをとる歴史叙述から、「文化構造」の読み取りを可能とし、国家や社会との関わる教学的ではない宗教的世界「（聖なるもの）」の文脈を見出された。そして、現在では、在地社会における行為の根源的意味を「（聖なるもの）」として含む見方から、議論は更に内実化する傾向にある。これらの研究状況を例えるなら、追究によって一〇〇通り生まれた歴史的な文脈

の中に、構造化された「文化」研究へと議論の対象が広がったといえる。

これらの研究の集積を何らかの文化的ネットワークとして捉え、一つの中世的世界を表すのだとする積極的評価が存在する。確かに、中世という時代は、宗教的、文化的な世界が聖俗入り交じって存在し、またこれらが中世的なものとして分かち難く存在していた。しかし、その一方で、一見、個別研究のような様相を呈しているとの批判もある。そして、歴史を上部と下部構造によって捉える批判的視点から生まれた研究であっても、その概念を容易に脱し切ることができない構造の理論的強さがそこにある。これらに当てはまらない「文化」の歴史的文脈は、何らかの方法によって探さなくてはならないのである。

「文化」はそれ自体で成り立つものではなく、生活様式、社会的行為、社会集団と密接に関わっている概念である。しかし、具体的には「文化」の担い手が明確であり、歴史を経たものだけが「文化」ではない。また、担い手によって「文化」が作り出されることと、「文化」を維持していくこと、維持されていくこととも意味は異なる。そして、「文化」を過去から現在に見る過程的なものか、現在から過去に見る評価的なものか、価値を見出すかによっても大きな違いがある。

しかし、物質であれ、可視的なものであれ、史料であれ叙述であれ、現在の視点から見出すことのできる「文化」とは、それが「文化」であるという解釈を経たものであり、その価値判断は一見恣意的であるが、歴史上、偶然に見つかる「文化」が存在しないように、全ての物事は歴史のプロセスを経て現在に連続した文脈を持ち得ている。これらは、歴史を証明する証拠としての史料が存在しないためそれ以上の追究は不可能、あるいは終了とする、「史料」の残存状況に規制される歴史学の次元と、連綿と存在していた歴史的文脈の次元における「歴史」の意味は

違うことを再認識させるものである^④。そして、過去の史実であるという証明は必要であるが、偽文書の歴史的意義や偽書の問題を考えてみれば、歴史的な史実と事実が異なることも明白である。これらの差異は、自らが依って立つ「歴史」の次元に基づき解釈されたものである。

つまり、歴史的文脈とは、構造や史実を筋道として連結するバイアスとして、史実と事実の間にある実証的限界による溝の架け橋となる存在として理解できる。また、時代を越えて歴史叙述における「叙述」を構造的に解くことによって、中世と現在における二重の歴史を並行して読み取ることができると、この方法によって、「歴史」の過程と「歴史」の評価の間における歴史的意義そのものを証明する文脈を構築することができる。稿者の従来の言葉で言うと、歴史の「実体」と「架空」の間にあるものが、その文脈である。しかし、かかる文脈における歴史の位相は、歴史的に固有な「実体」や「架空」の概念でさえ形骸化する普遍的方向に向かう。ただ、これらの意義を並行して捉えることができるのが文化史研究の手法ではないか。それは、「実体」と「架空」における「文化」の意義の重きを、歴史的文脈や蓋然性によって保持された「文化」の意義に置くものである。

特に、中世日本文化史は、史料で実証し切れない事象に満ちている。これらをも一つの宗教観や世界観などに捉え、さらに歴史の実体として政治史、経済史などに映し出し、その次元で「文化」を対象化することは、現在の多様化した「文化」研究の状況が示している。しかし、政治や経済史に付随した「文化」だけではなく、史料による「実証」という枠にあてはまらない「事実」をも拾い、中世的世界に位置付ける視点も歴史学の手法として有効ではないか。このように考えると、方法論や視点の回転によって、従来、限界とされていた追究世界を広げる学問分野として、日本中世文化史研究を位置づけることができるのではないか。

おわりに

現在における「文化」研究では、歴史と文化が相対性を持つ概念として存在する。しかし、「歴史」における「文化」は、現在に歴史的文脈が連続するものであり、それが「文化史」として解釈されている。そして、歴史的文脈の過程における「文化」とそこに構造化された「文化」は、歴史的な時間と空間がクロスする上に成り立つものである。「ヴィジュアル・カルチャー」や「マテリアル・カルチャー」による方法論は、主に可視的なものを対象にした研究手法であるが、これらを映し出すものとしての歴史叙述や、それらを読み取る時代特徴的な構造を研究対象とすることによって、叙述された「中世的世界」を「文化史」の範疇に入れることができる。

また、歴史叙述には、常に書き手や読み手の間にある何らかの空間と時間が存在するが、これらを「文化」として読み解くための第一段階は、「史実」によって導かれるものである。そして、書かれた歴史叙述自体にも、叙述によって構成された空間と時間が存在した。これらの空間と時間は、内容の真偽に関わらず事実として存在していた。これが第二段階として読み解く「文化」である。この二段階を経て見出される「文化史」の大枠を仮に規定するならば、それは、いわば史実と事実によって段階的に重層化した時間と空間の上にある「文化」の道筋を、更に時間と空間を重ねる現在の私（つまり稿者）が読み解く行為である、と理解しておきたい。歴史叙述をめぐる稿者の立場は、叙述の始原を時間と空間の中に探す行為と並行して、複数の空間と時間が絡み合うものとなる。

桜井好朗氏は、一九七〇年代において、このような歴史叙述における文化構造を「精神的景観」という言葉で表されたが、こうした観念的

で理念的な世界を、時空間の問題として解釈し、そしてこれらの生成プロセスを「事実」として読み解くことによって、歴史叙述を中世日本文化史上における一つの問題として取り上げていきたい。

従来、観念的・理念的な「イデオロギー」の位相に歴史構造上の「文化」が見出されたが、歴史叙述から読み取った可視的な「文化」とは、在地社会や体制の内外を逆照射するといった意味でこれとは表裏の関係となる。同時に、歴史叙述には、「文化」の特質や理念が映し出されている。この「文化」とは「中世的世界」に換言できる。そして、これらの始原を求め、歴史的な文脈に構造化させる作業を経ることによって、「文化」としての構造的な空間と時間を獲得し、現在に連続する時間と歴史的時間にクロスさせた「文化」としての実体を、「文化史」として提示できると考えられる。

従って、小稿で提示した文化史研究の方法は、社会構造化され「伝統」となった「文化」のみを「文化史」の対象として捉えるだけのものではなく、これらの可視的な限界を歴史的な文脈が架け橋となって読み解こうとするものである。いわば、主に中世的世界観の始原や特質から生まれた中世日本文化史の姿を捉える試みである。

また、今回は取り上げることができなかった、「京都」を中心とする文化史研究についても、別稿でその中華型と地域性の論理を考えると共に、研究の意義と方法を追究したい。^①

注

① ①での「文化」は「Culture」の翻訳を意味する。すなわち、「文化(culture)」は一方において初期の語法のように、土壌や穀物の有機的な耕作を指したり、あるいは実験室でなされる生物の「培養」、そしてその派生的な意味としての個人のたしなみを「教養人」(cultured gentleman)という表現が示すように)意味する。他方において、文

化は知的・芸術的な作品や実践を示すのに用いられる。この意味で用いられるとき、人間社会は自然なものでなく社会的に構築されたものとして定義される。時としての後者の意味は一般化され、ある社会集団や社会全体、ある時代や国家がもつ傾向や「精神」についての様々な記述を生み出してきた。したがって「文化」は個人のスタイルや個性から、芸術的・知的発展の段階、ある社会集団の生活表現や伝統、ある社会的・歴史的時間や一つの大きな時代区分までを示すのに用いられている」(ピーター・ブルッガー著、有本健・橋本哲也訳『文化理論用語集』新曜社、二〇〇三初出、二〇一・二〇二ページ)を基本とする翻訳である。

② 今、即座に考えられる文化研究に対する代表的な領域を列挙すると、まず日本で一九九〇年代後半に流行した「Cultural Studies」が挙げられるが、最近では「Material Culture Studies」 「Visual Culture Studies」の影響が挙げられる。いずれも「Culture」に関する研究領域であり、それぞれが密接に関連し、さまざまな理論とせめぎあいながら意味を発信し続けている理論である。

③ 必ずしも日本史学で自覚的な影響を受けたとは限らない。ただ、研究の方法論を別にして、日本文化研究が「日本」だけではなく世界中(ここ)で「海外」と表現するのは日本を疎外/特別視した考え方で行われていることをまず認識することから始めなければならない。特に、問題認識の論理性を欠いた「文化」研究は、確かに一見、「Materials」や「Visual」に適合する対象であっても、即座に「Culture」にはなり得ない。

④ 網野善彦氏の業績が社会史研究に多大な影響を与えた。

⑤ 人類の歴史に沿って完璧な歴史理論が留まって存在しないように、マテリアルやヴィジュアルなどの視角を主体とした文化理論は、言葉を換えて「〇〇カルチュラル・スタディーズ」の増幅を予期させる。しかし、稿者が考える文化史は、「文化」のための研究ではなく、文化理論によって展開するものでもない。歴史の蓄積を前提とし、そこにバイアスとして見出したものであり、視角表象的な文化の次元と同一に捉えていない。

⑥ 主にマルクス主義による唯物史観にもとづく。唯物史観は、歴史学会

における歴史観のみならず様々な研究分野に影響し続けており、いわゆるポストマルクス主義批評を経て、さらに批判継承され深化を続ける歴史理論。昭和四十四年(一九六九)に刊行された桜井好朗氏の『中世日本人の思惟と表現』(未来社)の「あとがき」には、「例えば人間の精神的活動とその所産が物質的社会的基盤から規制されるという一面を歴史の基本的な原理とし、精神的諸活動の自律性を認めるといいながら、それが具体的にどのような法則性をもってあらわれるかについて貧困な説明したあたえない俗流反映論の域を脱することが、ただちに精神的活動が歴史のすべてに先行するといった裏返された一元論におちいらぬためには、どのような分析視角が設定されなければならぬであろうか。(中略) 中世においては多様な階級の利害への関心が身分観念に包みこまれて発現する。身分秩序の強固な社会においてそれらは相互に断絶する。しかしそれらは断絶する一方で牽制しあい相剋しあいながら、いわばダイナミックな関係をとおして、総体としての歴史的な精神構造の位相を形成する。そしていったん形成された精神構造の位相は現実の政治的・法的・経済的・社会的な生活諸過程における認識・思考・判断やそれにつながる行動の諸類型を定着もしくは変革してゆく」(二六六ページ)という問題が鋭く認識されながら、時代的背景によって黙殺されていた時期があった。

⑦ この考え方は、カルチュラル・スタディーズの理論によって、レイモンド・ウィリアムズ「文化の分析」(若松繁信・妹尾剛光・長谷川光昭訳『長い革命』ミネルヴァ書房、一九八三、原文英語、初出一九六一)などが批判した。

⑧ 「勝者の歴史」と同様の論理で、遺産的・指定価値のある文化にこそ歴史があると考える考え方。特に、観光学(Tourism StudyやTourism Research)が果たすべき問題は多い。また、文化を「高級文化(ハイカルチャー)」と「大衆文化(マスカルチャー)」として捉える古典的な視点ともクロスしている。問題は、それを「文化」とする集団や社会の存在と、それを「文化」として、その意味を共有した彼らの生きた軌跡とその過程にこそ、文化史研究の本質の一つが存在して

いると考えられる。

- ⑨ 従来における文化史は、基本的に社会の「上部構造」と「下部構造」に消化される側面を持ちあわせた概念であるが、稿者はそこから対象を転回させ、新たな対象として読むために敢えて使用するのである。

- ⑩ 拙著『中世王権と即位灌頂』（二〇〇五、森話社）を刊行した前後、自らの研究意義や姿勢を問う機会に恵まれ、本書「序章」の「中世即位灌頂研究の展開―聖教のなかの歴史叙述―」を補う意味もある。また、本問題意識は、一九六一年に『歴史学研究』に発表された桜井好朗氏「中世人の思惟と表現―中世文化史研究の対象とすべきもの―」（『神話と歴史叙述』岩田書院、二〇〇六、初出一九六一、※本書の最終章として収められている）で「伝統的否定の方法（決して切りすてではない）を確立しなくてはならぬ。その場合、（中略）次のごとき作業が必要であろう」（四〇―ページ）として、次に示す四点を挙げられている。

第一、伝統とはどんな時点で、どのように創造力の結晶たりえたのかの究明。

第二、それはどんな時点で、拘束としての伝統に転じたかの追究。

第三、拘束に転じた伝統は、その後どのように累積し、どれほどの

拘束のエネルギーを潜在させているのかの測定。

第四、それは現在我々にどんな作用をおよぼしているのかの把握。

第三と第四は中世文化史研究者だけでなく、全時代にわたる日本文化史研究の共同作業が必要である。

これらの作業の背景には、「私（引用者注※桜井好朗氏）が中世文化史研究の対象を、私のいわゆる中世人の「思惟」と「表現」の把握（四〇―ページ）とており、小稿と共通する研究理念である。

- ⑪ 本文で説明したような文脈とは別に、従来、現象や無意識のレベルで片付けられていた問題が研究対象化され始めている。代表的なものとして、田中貴子『百鬼夜行の見える都市』（新曜社、一九九二）、『アマテラスの深みへ』（新曜社、一九九六）をはじめ、最近では、東アジア怪異学会編『怪異学の技法』（臨川書房、二〇〇四）、仏教大学文学部編『見えない世界の覗き方―文化としての怪異―』（法蔵館、二〇〇六）

などが出版されている。文献的世界を脱し、文献を媒体として現象を対象化している点で、稿者が考えている方法論と同じ指向性にある。

- ⑫ 最近、中世文学会編『日本文化研究は日本文化を解明できるか』（笠間書院、二〇〇六）が出版された。「文化」にたいする問題認識は「中世文学」とも共有するものである。

- ⑬ 主に、イギリスやアメリカで提唱された「ニューアート・ヒストリー」の流れにある美術史研究。代表的な研究として、江戸時代の絵画研究を専門とするタイムン・スクリーチ氏、ジョン・カーペンター氏の業績が挙げられる。

- ⑭ この研究手法は、出光佐千子氏が二〇〇五年に慶応義塾大学に提出した博士論文『池大雅の真景図論攷―中国名勝図における「真景」の分析―』で見事に実現されている。

- ⑮ 『中世日本の精神的景観』（塙書房、一九七四）所収。同書には「歴史叙述のなかの応仁の乱」（初出一九七三）、「中世精神史における構造と動態」（初出一九七三）、「孤独な歴史家の肖像」（初出一九七三）が収録されている。この他にも桜井氏が論じられた歴史叙述論で、タイトルに「歴史叙述」や「構造」「歴史」の語が登場するものとして次の諸論が挙げられる。「歴史叙述における神々と縁起」（『神々の変貌―寺社縁起の世界から―』第四章、東京大学出版会、一九七六）所収、「神話と歴史についての問題提起」（初出一九八一）、「太平記の歴史叙述―軍記の表現構造をさぐるための試み―」（初出一九七五）「室町軍記における歴史叙述―『応仁記』の前田家本と類従本の比較から―」（初出一九七五）（『中世日本文化の形成―神話と歴史叙述―』東京大学出版会、一九八一）所収、「歴史叙述における中世とは何か」（初出一九八二）、「歴史叙述と神話」（初出一九七九）「表現における中世―方法に関する覚え書き」（初出一九七九）、「一遍の踊念仏―身ぶりは「歴史」を演じたか」（初出一九八二）（『空より参らむ―中世論のために―』一九八三、人文書院）所収、「中世の歴史叙述―歴史叙述の転換のための序章」（初出一九八三）「中世における神話と歴史叙述―慈円の事績をめぐる―」（初出一九八〇）「鑄物師の起源伝承―説話と歴史の関係について」（初出一九八五）「芸能と歴史叙述」（初出一九八五）（『中世日本の王

権・宗教・芸能」人文書院、一九八八）所収。また、最近では「中世王権神話とその対極をなすもの―構造的に、そして歴史的に―」（初出二〇〇〇）、「亀裂か境界か―日本文化史と“国文学”の交渉―」（初出二〇〇四）、「高僧伝絵巻における神話と歴史叙述―『一遍聖絵』解読の試み―」（初出二〇〇五）『中世の神話と歴史叙述』（岩田書院、二〇〇六）が出版されており、今後の動向にも注目したい。

⑯ この「現実」の意味については、桜井氏がこの用語を書かれた七〇年代から随分時を経た今、何を以てそういうのかは改めて考えなくてはならない概念である。

⑰ この応用による絵画分析は桜井氏自身によって行われている。「遊行の画像学―『一遍聖絵』巻四から―」（『日本中世の王権・宗教・芸能』人文書院、一九八八）では、「異時同図法」による絵巻が意図的な選択によって描かれたことが指摘されている。また、これらに関連した参考文献は「一遍に関する桜井好朗論述目録」（『中世の神話と歴史叙述』岩田書院、二〇〇六）所収に掲載されている。

⑱ 林屋辰三郎氏は『歌舞伎以前』（岩波書店、一九五四）その他のなかで、政治経済史以外の、地方史、女性史、部落史研究の重要性を比較的早い段階で指摘されたことは特筆すべきことであり、現在も生き続けている枠組みである。

⑲ 原文は、「聖なるもの」と「付きになっていく。氏が本書で対象としている内容を、一概に〈聖なるもの〉と認識／表記した点は、これからの議論と関わるため、「付きの〈聖なるもの〉と表記した。

⑳ 例えば、桜井氏は、「史書や史論をかき残さなかった中世農民に歴史意識やその表現としての歴史叙述が乏しかったのは速断」とし、起請に際し神社で神水を飲み一味同心する「行動の観念的基点として彼らが在地の〈聖なるもの〉を想定」（「中世における歴史叙述の構造」二六二ページ）していた点を読み取られ、これらの〈聖なるもの〉を「この世界の根源＝始源性」として捉えられている。この始源性とは、「個々の人間や事物に意味を付与するさまざまな意味体系のいちばんもとにある結節点というふうにとらえてもよいのだが、そういうものが現実存在するのではない。しかし現実の世界でさまざまな事物が統

一的な世界像のうちに収められうるかぎり、人々は根源であり始源でもある〈聖なるもの〉を精神的・社会的秩序の奥に想定しつづけてきた（中略）歴史叙述においてその観念的基点とされた〈聖なるもの〉は、現実の状況の進展するなかでたえず克服されねばならず、別ない方をすれば新しい生命力を吹きこまれ再創造されなければならなかったのである」（同書、二八八ページ）として、歴史叙述における観念的基点に〈聖なるもの〉とし、人間による始源や根源の創造を求めている。しかし、これらが「現実存在するのではない」という点は、解釈によって可視的なものにできると考えられる。

㉑ 松本郁代「中世即位灌頂研究の展開―聖教のなかの歴史叙述―」（『中世王権と即位灌頂』前掲注10書）参照。

㉒ これを端的に示す氏の考え方は、次に挙げる一文である。「近江国の葛川荘と伊香立荘との境相論で「普賢次郎」・「尺迦三郎」などという人物が登場する。それらの名前について、中村直勝氏は「近世に表はる、侠客の下級のものを連想さす」として、「彼等の住んで居た世界の気分は、数万の言葉費して説明するよりも、彼等の此の名前から感受する一種の幻影の方が、何となしに悟得するに便であらう。」とされた。同氏「中世農民の生活」（『荘園の研究』参照。領主側の〈聖なるもの〉といえども、ここに見られる「普賢」や「尺迦」のように、在地においては流動的に機能する」（「中世における歴史叙述の構造」二六六ページ）という一文である。

桜井氏は、仏名を仮名にすることによって、〈聖なるもの〉を堅持する「領主側」の立場を逆利用する意味として解釈されている。〈聖なるもの〉をキーにしながらも、実是在地における神仏の流動的な様態を示している。更に積極に評価すると、教学的ではなく地縁的に成立していた仏教の様態と、その社会的な宗教の在り方である。それは、顕密仏教による支配イデオロギーとの関わりのみならず、独特な宗教的文脈と在り方を教えてくれるのではないか。

㉓ 原田信男「天下国家」と「身辺雑事」―食物生活史研究の視点から―（『月刊百科』三六六、一九九三）所収。

㉔ 例えば、史料の現存状況とその選択肢から考えると、権力闘争によつ

て淘汰されるプロセスを経た、いわば「勝者」の歴史を史料の対象とせざるを得ない側面を持つ。但し「勝てば官軍、負ければ賊軍」といった歴史意識と論理は肝に命じるべきであろう。このように考えると、近年、世界遺産に原爆ドームやアウシュヴィッツ強制収容所などが登録され、これらを「負の遺産」と表現する言い方があるように、稿者も含めて、歴史的な評価をプラス・マイナス、ネガティブ・ポジティブなど二項対立における力学的関係によって行う時がある。しかし、基本的に歴史学が果たす役割は、歴史的影響の力学関係ではなく、歴史的文脈とその意義であるのかも知れない。

②⑤ 松本郁代『中世王権と即位灌頂』（前掲注10書）参照。

②⑥ 史料の残存状況などから、七十年代から八十年代においては、「文化」の研究対象地域が「京都」に集中した。これは「京都文化」の研究として特化される傾向を生み出し、現在は「京都市学」などとして、特定の地域史が学問として再生産されている。各地域史研究が盛んに行われている現在、都市の大きさといった物理的問題や史料の残存状況による偏差といった条件の問題からではなく、なぜ今も敢えて「京都」や「京都文化」を特別視できるのかといった、哲学的・思想的な根拠と研究との連続性を明示すべきではないか。この点については、立命館大学二十一世紀COEプログラム「京都アート・エンタテインメント創成研究」（二〇〇二年度～二〇〇六年度）とも関連する問題である。

〔付記〕

小稿は、二〇〇六年度科学研究費（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

（日本学術振興会特別研究員（PD））