

鶴見和子のばあい

——鶴見俊輔試論：ある知的マゾヒズムの軌跡（IV）——

原 田 達

はじめに

天野正子は鶴見和子との対談のなかで、身上相談にたいする和子と俊輔のアプローチのちがいについて、つぎのように指摘している。

「おもしろいなって思うのは、身上相談にアプローチしていく視点が、和子さんと俊輔さんでかなり違うという点です。和子さんは、個々人が問題状況のなかで悩み、問い、状況をきり拓いていく個人歴史性を大切にしながら、なおかつ、そうした個々人の小状況におこる、問題を、体制にかかわる大状況にどうしてつなげていくかを、問題提起されている。俊輔さんのものには、大状況への問題意識はかげをひそめ、徹底的に個人歴史性に立って、一つひとつの悩みにむきあい、その悩みを一身に引きうけていく『ひとびと』像に光が当てられている。」¹⁾

これにたいして、鶴見和子はこう応える。「実存としての個がとても大切だっという観点に、俊輔が最初から立ち得たっという点が私と違うところ。だから時流にひきずられることがなかったわけ、どういう状況のなかでも実存と

1) 鶴見和子「出発点が重なりあった」（『鶴見和子曼陀羅 I』、藤原書店、1997年、72-73頁、初出1992年）。以下『鶴見和子曼陀羅』については、巻号によって表記し、それぞれの論文の初出年を記す。

しての個……」¹⁾。ここには、鶴見和子と鶴見俊輔の研究対象にたいするスタンスのちがいが端的にしめされている。

たしかに和子・俊輔姉弟には、いくつかのちがいがある。たとえば、生活記録運動について、和子は「生活記録とは、歴史をつくる国民が、国民の歴史を書き、書くことをとおして、自分たち自身をつくりかえていく運動だ」²⁾と書く。また、それは「ひとびとが、互いに、生き方のノートをくらべあい、……自分の体験のイミを、社会的なひろがりの中でつかみ……書くことによって、社会的な行動……への意欲がふかめられる」³⁾とか、「職場の中で、心のむすびあった仲間ができ、ひとりひとりの労働者が、正しいことと正しくないことを、はっきりとみきわめ、正しいことをはっきり主張できるような人間として、成長してゆくこと」⁴⁾と書く。しかし、「自分たち自身をつくりかえていく」という集団的自己改造の可能性や、人びとの社会認識の深化と社会的行動をシンプルにむすびつける発想や、さらには「正しいこと」という言葉が無邪気に記されているような箇所を鶴見俊輔の作品のなかに見つけることはむづかしい。

もちろんここには、この姉弟の思想遍歴上の、さらには社会運動上のちがいが反映されている。和子は一時期マルクス主義の影響をつよく受けた。『思想の科学』とともに「民主主義科学者協会(民科)」が和子の活動の場だった。一方の俊輔は、マルクス主義とは微妙な距離とバランスをたもちながら、その思想をつくりあげてきた。社会制度(「大状況」)への問題関心の濃淡は、あきらかに姉弟のマルクス主義にたいする距離の取り方に由来している。

また、工場労働者や教育の現場によりふかくコミットしてきたのは、和子の方だった。澤井余志郎や泊工場の女性労働者とのながい付き合い、日教組の活動への関与などをあげることができる。和子の社会運動とのつながりは、

2) 鶴見和子「生活記録運動のこれまでとこれから」(『II』, 527頁, 初出1961年)

3) 鶴見和子「主婦と娘の生活記録」(『II』, 330頁, 初出1953年)

4) 鶴見和子「『母の歴史』をつくった人たち」(『II』, 394頁, 初出1954年)

無組織の市民運動よりもむしろ組織的社会運動からはじまっていることが特徴的である。このような思想と体験が、「実存」よりも「自己改造」や「社会変革」によりつよい関心もむける和子をうみだしたことはまちがいない。

さらに、より根元的な、それこそ「実存的な」ちがいを指摘できる。それは、この姉弟の育成史に由来するちがいである。和子自身が述べているように、ふたりの育成史はまったく様相を異にしている。

「おなじ母のもとで育てられながら、俊輔は死ぬ思いを何度か経験し、人間の罪と暗黒とをくぐりぬけてきた、『生まれ変わった人』(twice-born)なのである。これに対して、わたしは、死も暗黒もくぐりぬけることのなかった、『生まれた儘の人』(once-born)である。そのことが、俊輔の仕事をより深く、寛く、そしてすじの通ったものになっているのだと思う。」⁵⁾

和子の仕事が「すじの通ったもの」ではないとは思わないけれども、たしかに弟俊輔が体験したほどの「死ぬ思い」を和子が体験していないことは、みずから認めるとおりだろう。「父と娘の往復書簡」⁶⁾を臆面なく書き、ラジオの対談⁷⁾に父娘で出演するほど父祐輔と和子の関係は愛情につつまれたものであった。リベラリズムの雰囲気にあふれた家庭環境は、すくなくとも和子を「『はにかむ』ということはどんなことだかしらない」⁸⁾ほどに幸せな娘に育てあげたのだった。「天真自在の人」(澤地久枝)、「すべての面で彼女は connoisseur (「通」)」(マリオン・リーヴィー)、「電磁石のような女性」(ロナルド・モース)、「賑わい神さん」(色川大吉)、「貴種の流離」(石牟礼道子)、「高雅、蓮の如き」(朱通華)、「心はいつも向日葵」(谷川建一)など⁹⁾、知人・友

5) 鶴見和子「おなじ母のもとで」(『鶴見俊輔集 12』, 筑摩書房, 1992年, 月報)

6) 鶴見和子「父と娘の往復書簡」(『VII』, 初出1954年)

7) 鶴見和子「対談 オー・マイ・パパ」(『VII』, 初出1954年)

8) 鶴見和子「はにかまないこと」(『VII』, 38頁, 初出1959年)

9) 『鶴見和子の世界』(藤原書店, 1999年) より

人が書きしるす鶴見和子のイメージは、この幸せな育成史と無関係ではないだろう。和子には、つき抜けるような明るさがある。これは屈折した育成史をもつ俊輔にはないものである。この幸せな育成史が、人間の「罪や暗黒」にたいする和子の感性を鈍くしたのかもしれない。しかし、このことがかえって社会の制度変革についてのオプティミスティックな展望をもたらしたとも考えられる。いずれにしても、和子と俊輔のあいだには相違点が目につく。

しかし、この姉弟は、一般に考えられているほどに、また和子自身が言うほどに、異なった存在なのだろうか。おなじ社会的・文化的環境にそだった姉弟は、本人たちが自覚する以上に共通した刻印をもっているものである。じじつ、和子にはその恵まれた家庭環境ゆえの苦悩があった。それは、俊輔の苦悩と共通するものでもあった。そして、俊輔がそうであったように、和子もまたこの苦悩を原動力とすることによって重要な仕事をものにすることができたのではなかったか。わたしは、鶴見和子の柳田国男論、その発展としての内発的発展論の根本的酵母は和子のうちに秘められた苦悩にあったと考えている。また、和子の仕事の変遷を考えてみれば、そこには俊輔の影響が色濃くみとめられる。マルクス主義からプラグマティズムへの和子の重心の移行は、俊輔の存在がおおきな指針となったことはまちがいない。したがって、和子・俊輔姉弟は、想像されている以上に近しく、類似しており、かれらは身体の一部がつながった双生児だったのかもしれない。

そこで以下では、鶴見和子もまた「マゾヒスティックな知識人」のひとりであり、彼女の特種な苦悩が彼女の思想と研究をうみだす原動力であったことを論じたい。そして、和子と俊輔という姉弟の類似性を明らかにすることによって、和子をとおして俊輔の思想的意味をあきらかにする途をさぐりたいと思う。あまり気づかれていないようだが、鶴見和子の仕事はじつは鶴見俊輔を解説するための最良の導きの糸なのである。

1. 和子の苦悩、もしくはパール・バック論

「生まれた儘の人」とみずからを語る和子ではあるが、彼女の人生に屈折がなかったわけではない。書かれたものを詳細にながめるとき、この自己規定は韜晦ではないかとさえ思えるほどだ。たとえば、哲学をこころざしたときの動機について、和子ははっきりとこう書いていた。

「ある一つの人生観、価値観の基準の上に立たなければ、もう一步も歩けない、というような気持ちにおいつめられて、『哲学』というはかないものにやみついてしまった。……当時の自分を考えると、苦しいような気持ちになる。自己分裂といい、現実生活における自己の欲望の挫折といい、失望から自己を救うための哲学へのあこがれといい、しょせんは、当時のゆがめられた社会のあり方のウラ返しにすぎなかったものだ。」¹⁰⁾

「もう一步も歩けない」、「自己分裂」、「自己の欲望の挫折」が具体的に何を指しているかは判らない。政治家としての祖父への隠された反撥だったのかもしれないし、なしくずし的に転向してゆく父への言語化されない失望だったのかもしれない。もしくは、「子どもの頃から自分のなかに育てた罪の意識」がマルクス主義に魅せられた理由だと書いている箇所¹¹⁾から推察すると、それは「階級」と「意識」のズレの問題だったのかもしれない。いずれにしても、ここには苦悩する和子がいる。

もちろん、和子が哲学に熱中するのは津田英学塾に入学した18歳の頃であるから、それは誰でも一度は経験する青年期特有の苦悩だとつきはなして解釈することはできる。では、1952年に東亜紡績の生活綴方文集に出会ったとき、そこに「救い」さえ感じた和子の苦悩のばあいはどうか。彼女は、その

10) 鶴見和子「『祭の笛』から」(『VII』, 100-01頁, 初出1950年)

11) 「出発点が重なりあった」(『I』, 69頁)

ときの感動をこうしている。「草の根のひとびととつながりたい、つながれない、という、そのころのわたし自身の矛盾への、救いさえもそこにはあるように思えたのです」¹²⁾。「そのころのわたし自身の矛盾」とは、知識人としての鶴見和子の社会階層的な矛盾のことである。思想の志向性としては「つながりたい」、しかし社会的存在としては「つながれない」という矛盾に苦しんでいる和子がここにいる。もちろん、このような苦悩は「進歩的」であろうとする知識人一般の苦悩だということも可能だろう。だが、そのような知識人のなかでも、和子はとりわけ上層の社会階層の出身であった。また、敗戦後に立ち上げた『思想の科学』は、一方における欧米の学問の紹介というエリート主義と他方での「大衆のひとりひとりへの関心」という大衆路線の矛盾を「高く翔んで、深く沈む」という「軽業師じみた志」¹³⁾で統合しようと苦悩していたのである。したがって、「つながりたい」けれども「つながれない」という矛盾は、つよく和子のところをとらえた苦しみであったはずだ。

じじつ和子は、生活記録運動で知りあった紡績工場の労働者たちから、彼女の矛盾をえぐり出すような率直な批判をうけていたのである。ある「紡績の娘さん」はこう言う。

「わたしたち紡績に働くものは、センチメンタルで、暗いのです。でも鶴見さんは、センチメンタルでもなければ、暗くありません。だからわたしたちが、『母もの』映画が好きで、あれはいいなあと思っても、鶴見さんに、センチメンタルだ、なんていわれやしないかと思うと、そういう面は、いわないでおく、ということになります。……鶴見さんは、わたしたちのことが頭の中ではわかっていて、それはこういうことだとか、ああいうことだとかいうけれど、ほんとうに、心の中では、わからないんだと思

12) 「『母の歴史』をつくった人たち」(『II』, 385-86頁)

13) 鶴見和子「『戦後』のなかの『思想の科学』」(『I』, 23頁, 初出1981-82年)

います。』¹⁴⁾

さらには「鶴見さんは、紡績のことをかいて原稿料をかせいでいる」¹⁵⁾ という批判にも出会う。このような批判は「つながりたい」と願っている和子（知識人）であるからこそ、痛烈なものと感じられたはずだ。そこで和子は、「娘さんの持っている百円札の重みが、わたしの手の中にある百円札の中に感じられるようにならなければだめだ」と自分を責めることになる。このような精神構造は、ちょうど『工場日記』をしるしたS・ヴェイユのそれと重なりあうものである。和子もまた「マゾヒスティック」な精神構造の所有者だと言えることができるだろう。社会的存在—生活実感—社会思想の分裂と矛盾、ここから生まれる苦悩を和子は弟俊輔と共有していた。

和子が『パール・バック』を書くのは、ちょうどこのような時期、1953年のことである。この作品は、けっして単純なパール・バック論ではない。作品解説でもない。これは、和子がバックをとおして語ろうとした、知識人（和子自身）の生はいかにして可能か、という苦悩の書である。みずから述べているように、和子はこの本のなかで「多くのひとりよがりな批判や……思いつきを、バックにぶっつけ」¹⁶⁾ ている。それは、和子がバック（とその作品）を論評するに価しないものと考えたからではない。それはまったく逆であって、和子はバックのなかに自分の姿を見ていたのだった。と同時に、そのことに苛立っていたのである。バックに共感しながら、しかしバックには限界があること、その限界は他ならぬ自分の限界とおなじであること、だからバックを批判することによって自分の限界が突破できるのではないか、そのような屈折した思いをぶつけたのが、評論『パール・バック』であった。このことを和子は正直に告白している。「バックに対する批判が……自分自身の生

14) 鶴見和子「話しあい 書きあう仲間」（『II』、377-78頁、初出1954年）

15) 鶴見和子「生活記録運動の展望」（『II』、411頁、初出1955年）

16) 鶴見和子『パール・バック』（『I』、288-89頁、初出1953年）

きる態度に、はたらきかけてくるものとして、わたしはバックを評価し、批判したつもりなのだ」¹⁶⁾、と。

では、なにがおなじであるのか、そして和子はバックの（言いかえれば自分の）なにに苛立っていたのか。それは、つぎの言葉を見ればいい。

「かの女自身についてみれば、かの女が自分でもいっているとおりの、『女である』ということ以外には、現在の世界の中で、もっとも特権にめぐまれた人間のひとりであろう。にもかかわらず、特権をもたないものの立場を、自分の内部にふくみたいという意欲を、もちつづけている。それでもなお、自分の特権のすべてを生活のうえで、なげだしたことはない。」¹⁷⁾

これは、バックを突き抜けてみずからを射落とすために放たれた矢である。

「特権にめぐまれた人間」であり、「特権をもたないもの……を、自分の内部にふくみたい」と思いながら、しかし「自分の特権のすべてを……なげだしたことはない」バックにむけられた和子の批判は、「紡績の娘さん」が和子にむけた批判と重なっている。

バックの背後にはぴったりと和子が張りついている、そうとらえたとき、『パール・バック』という作品は痛々しいほどの自己批判の書となっていることに気づく。その批判の矛先は、バックが造形した作中人物にまでむけられる。勢いのついた矛先は、作中人物とバックを混同さえしてしまう。たとえば、バックの三部作『大地』、『息子たち』、『分裂せる家』の主人公たちにたいして、和子はこのように書く。

「(かれらは)それぞれの仕方で、親に対し、家族に対し、過去の生活に対して、反逆しているように見える。しかし……かれらは、いつでも、戻

17) 同上、(143頁)

れる橋を用意しながら、家を出る。そして、いつも都合に応じて、出たり入ったりする。かれらが、自分で拓いたと思っている道は、自分が否定したと頭の中で考えている過去の条件によって、すでに用意されていたものなのだ。……この『大地』の三部作にでてくる人間は、何か思いつめた、という暗さがない。いつも鼻うたをうたいながら、『革命』でも、『反逆』でも、やってのける。そして、いつも合理的で、わりきれた判断と行動をしている。わりきることができるからだ。それが、悪いとは思わないのだが、このような態度は、やはり、多くの可能性が開かれていて、個人の意志と努力によって、いつでもえらびとることのできる社会に、バックが生活の根をもっている、ということからくる特権でもあり、また同時に、制約なのだと思う。かの女自身、自分の存在とカチのすべてを否定し、転換するのではなければのりこえることのできないような、絶望のかべにつきあたったことのない人間だった。』¹⁸⁾

ここで述べられた「いつでも、戻れる橋を用意しながら、家を出る」、「自分で拓いたと思っている道は、自分が否定したと頭の中で考えている過去の条件によって、すでに用意されていたものなのだ」という言葉は、バックとバックが造形した主人公に向けられながら、同時に和子まで射抜いてしまっている。つまり、生活記録運動に参加し、「紡績の娘さん」を指導はするけれど、みずから工場労働者になろうとはしない和子や、アメリカ留学の機会を与えられ、戦時中には父の主宰する「太平洋協会」で仕事についたように、社会的地位どりの来し方が恵まれた家庭環境によって与えられてしまった和子までもが標的にされている。だから、「自分の存在とカチのすべてを否定し、転換するのではなければのりこえることのできないような、絶望のかべにつきあたったことのない人間」とは、じつは和子自身のことなのであった。したが

18) 同上、(210頁)

って、「生まれた儘の人」という和子の自己規定は、表現上のイメージにもかかわらず、けっして明るいものではない。そこには、天真爛漫に[・][・][・][・]しかなりえな[・][・][・][・]かったことを悔いるような、鬱々とした感情が張りついている。あえて「絶望のかべ」をもとめるような人間は、その心の底から明るいわけがない。とすれば、和子・俊輔姉弟の心の底には、方向こそちがうけれども、似たような暗さが秘められていたということになりはしないだろうか。

和子はパール・バックには「裂け目」の感覚があるという。それは、1927年の北伐軍南京占領のときに感じたものだという。この感覚のことを、和子はこう表現する。

「ふつうに、なにごとにも暮らしているときは、かの女は、中国のひとびとと、自分とのちがいを意識しない。……自分だけは、中国人を見下してはいない……と安心していられる。ところが、いちど、ことがおこると、自分の意志に反して、自分の属する集団の犯している罪のために、罪人の座にすわらされる。……あなたたちの味方なんですよ、といくら叫んでみたところで、その声はいかりの声の中にかきけされる。『特権をもっているもの』と、『特権をもたないもの』、『侵略者』と、『被侵略者』、支配するものと、されるもの、搾取するものと、されるもの、この二つの世界の裂け目が、げんぜんと、存在する。」¹⁹⁾

そして、バックはこの「裂け目」の感覚から抜け出ることができなかったという。和子は、こう書いている。「一九二七年にかの女が肉体をもって感じとった『裂け目』の感覚、自分の足の下で、地割れがする感覚を、ぬけきることとはできないのだ。それだからこそ、この女の作品には、いつも、なんらかのかたちで、この『裂け目』は、おもてにあらわれた、あるいは底にかくれ

19) 同上、(164頁)

てみえない、テーマとして流れている」²⁰⁾。

しかし、「裂け目」を保持しつづけたのは、和子もまた同様だった。1954年に発表された「話しあい 書きあう仲間」のなかで、「わたし自身が、その（働く婦人の）生活の場に身をおかずに、ちがった生活をしていて、外側から分析し批判するだけでは、描かれた人たちにとっても、また描く自分自身にとっても、それぞれの生き方に、変化や影響をもたらさないということもまた、わたしをやりきれなくしました」²¹⁾と和子を書くとき、彼女はなかなか乗り越えられない自分自身の「裂け目」の感覚を告白している。そして、「この紡績の娘さんの生き方、感じ方を、自分が自分の生活のすみずみにわたって、生きられるようにならなければ、わたしたちの仲間が、『心のつながりあった仲間』だなどとは、あまりにも思いあがったいい方なのです」²¹⁾と、みずからの不甲斐なさに苛立ったような言葉を吐く。さらに1955年の「生活記録運動の展望」では、「生活と、肉体の感覚と、感情と、態度と、行動のすべてをふくむ人間の統一体として、（わたしが）かわるためには、どうしたらいいのか」²²⁾（挿入原田）と書いている。

そして、この「裂け目」の感覚こそが、みずからの研究方法を見なおす導きの糸ともなった。従来の日本の学者・インテリが「日本人」を、「啓蒙」を、「近代化」と「民主化」を語るとき、それを語っている学者・インテリ自身が「日本人」のひとりとして自己を意識せず、「啓蒙」と「近代化」と「民主化」の埒外にあるもととして論じてきたことを弟俊輔が「ヘテロロジカル」な思考法と批判したことをうけて、和子は「ホモロジカル」な思考法、言い換えれば「自己をふくむ集団」の問題として研究対象と研究主体を統合しようとする²³⁾。1952年に提示された、この研究方法上の問題が、和子の研究姿

20) 同上、(168頁)

21) 鶴見和子「話しあい 書きあう仲間」(『II』, 371頁, 378頁, 初出1954年)

22) 「生活記録運動の展望」(『II』, 404頁)

23) 鶴見和子「生活綴方教育に学ぶ」(『II』, 322-324頁, 初出1952年) 参照。

勢をささえる準拠棒となった。「話しあい 書きあう仲間」のなかで、「どんな問題でも、自己をふくむ集団の問題として感じ、考えられるようにならなければ、なにをしてもだめだ」²⁴⁾と書いているのは、和子の「裂け目」の意識が社会科学研究方法論として昇華されたものであった。そして、この結論を和子はのちのちまで手放さない。1986年に書かれた「現代における学問について」のなかで、彼女はこう書いている。「客観主義ということを間違っ取ると、いつでも自分は外側にいて、相手を調べる、調査する、解剖するということになります。……自分を含めた集団として対象を見る。研究対象の中に自己を見る。そういう態度が必要だと思います」²⁵⁾。30年以上の時間が流れても、和子にとって「裂け目」の問題は重要なものとして残っている。

しかし、おなじテーマが執拗に繰り返されるのは、和子が内なる「裂け目」の感覚、と同時に外なる「裂け目」の存在を容易に乗り越えられなかった証拠かもしれない。すくなくとも和子は、この「裂け目」にとらわれつづけてきた。この意味で、彼女（の書くもの）にもまた、バックとおなじ「裂け目」の感覚がたえず「おもてにあらわれた、あるいは底にかくれてみえない、テーマとして流れている」のである。

では、バックを批判した和子はバックにどうあって欲しかったのか。いいかえれば、みずからはバックをどのように乗り越えたかったのか。バック批判が和子の夢を逆照射しており、先に引用した和子の言葉がその答えとなっている。すなわち、「自分の存在とカチのすべてを否定し、転換する」こと。バックの描く人間には「絶望がない……。絶望がないから、転身もない」²⁶⁾という和子の批判は、わたしは「絶望」を引き受け、それをのりこえて「転身」するぞ（したいのだ）、という宣言（願望）でもあった。作品『パール・バック』のなかの和子の言葉は、こうだ。

24) 「話しあい 書きあう仲間」(『II』, 372頁)

25) 鶴見和子「現代における学問について」(『III』, 23頁, 初出1986年)

26) 『パール・バック』(『I』, 218頁, 290頁)

「わたしたちは、バックの抵抗線をのりこえなければならない。わたしたちは、たとえわたしたちのひとりひとりが、国内における特権階級の中に生まれ、育ち、そのおかげで現在の生活と活動が可能にされているにせよ、わたしたちは、その特権集団から、事実上離脱することなしには、被支配国の庶民として、このたたかいに参加することはできない。……現在の日本のインテリにとって、生活、生活感情、カチ体系、思想、行動における、全人間的な転換と発展が、必要なのだ。わたしたちにとっては、それなくしては、人間の自由と平等に対するたたかいに参加することはできない。」²⁶⁾

おなじような宣言（願望）は、別のエッセイでも繰り返されている。「わたしはどうしたらいいか……選択が与えられたときに、なるべく自分にとって不利な方向を選ぶということが、わたしにとっての『生活のきりかえ』だと、わたしは思っています」²⁷⁾。あえて「不利な方向を選ぶ」ことによって「生活のきりかえ」を実現しようとする和子のスタンス、ここには、あきらかに「マゾヒスティック」な感性をもったひとりの知識人がいる。

しかし、往々にして「宣言」はたんなる「願望」で終わるものだ。だから、これまで、和子の「宣言」と書きながら、たえず「願望」という語をカッコにいれて付記しておいた。じじつ、あまりにナイーヴで華々しい言葉とはうらはらに、その後の和子は、すくなくとも「特権集団から、事実上離脱すること」なく生きてきた。和子が「(働く婦人の)生活の場に身をおく」ことは、ついになかった。結局は、彼女たちとは「ちがった生活をして」生きてきた。「紡績の娘さんの生き方、感じ方を、自分が自分の生活のすみずみにわたって、生き」ることもなかった。この意味で、和子の「生活のきりかえ」が成

27) 「話しあい 書きあう仲間」(『II』, 382頁)

功したとは言いがたい。むろん、さきに述べた社会科学方法論を手放すことはなかったけれども、すくなくともバックに対して望んだような、「非連続的な発展」をとまなう「生まれかわり」を和子自身が生きることにはなかった。やはり和子は、みずからも認めるように、「生まれた儘の人」である。「生まれた儘の人」にしかたなかつた人である。そして、このことについての忸怩たる思いを内に隠しながら生きてきた人なのである。

もともと鶴見和子という人物は、徹底的に抵抗することのできない人物であったのかもしれない。さまざまな機会にみずから語っていることなのだが、和子が女子学習院五年生のときの逸話がある。天長節のときに家族そろって軽井沢にドライブに出かけ、教師に「不忠の臣」となじられたとき、母の愛子は「私は子供に自分が悪いことをしたと思わないときにあやまるようには馴けてはございません」と抵抗する。ところが、和子はさっさと詫言状を書いてしまう。このときのことを、和子はこう弁明している。「やっぱり親の方が正しいけれども、それだけで世の中を渡ることにはできない……。世の中を渡るというのは面従腹背でいかなければならない」²⁸⁾。このように回想する和子がバックに「生まれかわり」を要求するのも妙な話だが、しかし、この逸話は和子の性向を考えるうえで重要である。俊輔ならば、徹底して抵抗するか、この事件だけで学校をやめただろう。これは姉弟の基本的性向のちがいを思い起こさせる逸話であると同時に、和子が小学校の時から抵抗よりもむしろ世間と折り合いをつける術を身につけていたことをしめす逸話でもある。そのような和子に、「生活のきりかえ」はもともと無理な話だったのかもしれない。

じじつ、『パール・バック』を子細に読めば、和子の華々しい言葉が最終的には「願望」で終わるだろうと予感させる箇所がいくつかある。それは、以

28) 鶴見和子「奥野庄太郎先生のこと」(『VII』, 109-10頁, 初出1987年)。その他に、この逸話は「オー・マイ・パパ」においても、「母の思い出」(初出1957年)においても、「祖父・後藤新平」(初出1995年)においても繰り返されている。(いずれも『VII』所収)

下のような箇所である。

「かの女は、特権的集団の中にとどまって、特権的集団を内部から批判し、つきくずすテコとして、特権をもたない集団への尊敬を共感を役立たせよう、と考えた。それは、自己の中にある「中国人」をもって、自己の中にある支配者としての「アメリカ人」を、えぐりだし、つき破っていこうとする努力である。……しかし、かの女は、やはり、かの女自身の限界——つまり、自分の特権を、それが自分の努力によってかちえたものと意識されるかぎりにおいて、なげださないという——をされているように思う。しかし、かの女は、かの女自身のこのような努力——それがたとえ現在限界をもっているにしても——が、現在のアメリカで、決して無効だとは考えていない。」²⁹⁾

「バックは、かの女のすぐれた善意と正直と勇気をもって、支配するものとされるもののあいだに存在する裂け目を埋めようとした。しかしかの女は、かの女自身が的確に自覚しているように、特権の側にたって、特権をもたないものに、共感と同情と支持を与える立場を、すてなかった（すくなくとも現在まで）。それは、特権の側にたつかぎりにおいて、可能なかぎりの、ギリギリの抵抗線である。」²⁹⁾

このように和子は、バックの「ギリギリの抵抗線」の意義を認めている。それがバックの「限界」であると断じながらも、「唯一の誠実な生き方」であることも認めている。だから、ない物ねだりの「願望」よりも、現実のバックが行きついた地平がやがて和子の生きる指針になったとしても不思議なことではない。じじつ、みずからの「生活のきりかえ」が容易なことではないと

29) 『パール・バック』(『I』, 167-68頁, 289頁, 261頁)

悟ったとき、和子は、最低限、バックの「抵抗線」まではたどりつこうとしたのだった。生活記録運動をへて、やがて水俣におもむく和子は、「特権をうばわれることをおそれずに、正しいと思うことを、はっきりと発言し、そのように、行動する、決意と実行力」²⁹⁾を発揮する和子であった。

とりわけ、「自己の中にある『中国人』をもって、自己の中にある支配者としての『アメリカ人』を、えぐりだし、つき破ってい」こうとするバックの意味はおおきかった。というのは、ここには「特権者」としての自分自身のなかに「特権をもたない」他者を発見し、発見された「被抑圧的」他者によっていかにして「抑圧的」自己を撃つかという問題があるからである。もし、このような方法が可能であるならば、和子が（も）とらわれてきた「裂け目」の問題がいっきょに解決されてしまう。「中国人」の箇所に「水俣病患者」という言葉を入れることは可能か？「民衆」、「労働者」、「庶民」、はたまた「紡績の娘さん」という言葉であっても、そこに入れることはできるだろうか？じつは、ここにこそ、その後の和子の最良の業績がある。「ギリギリの抵抗線」と、いささか不満そうにバックを語りながら、みずからはそこまでしか行けなかった和子ではあったけれども、しかし、この「抵抗線」に留まろうとした（留まらざるをえなかった）ことによって、和子には新しい可能性が開かれることになる。

ところで、バックは子どもの頃から中国に暮らした。だから、「自己の中にある『中国人』」という表現はレトリックではない。バックは自然に「中国人」を自分の中にふくむことが可能だった。では、和子の場合は、いかにして「他者」を自己の中にふくむことができるのだろうか。ここに、和子にとっての柳田国男の意味があり、その後の和子の仕事の意味がある。「われらのうちなる原始人」、「漂泊と定住と」、「内発的発展論」などの鶴見和子の最良の仕事は柳田国男に導かれながら、自己の中に他者をふくみこむための作業だったのである。

2. 柳田国男の意味

鶴見和子が柳田国男研究にのりだすのは、1960年代の後半のことである。60年代の前半にプリンストン大学の大学院で学んだとき、指導教授のM・リーヴィーは和子に博士論文のテーマとして柳田研究をすすめた。このとき和子は「とても自信が持てなかった」とためらっている³⁰⁾。そんな和子が柳田と本格的に取り組みはじめたのは、69年に発表された「われらのうちなる原始人」³¹⁾以降だと考えてよい。70年代、和子の柳田研究はピークをむかえる。

しかし、和子と柳田国男の関係はもっと早くからはじまっている。しかもその関係は学問より以前の、もっと個人的で家族的なものであった。柳田の末娘千津子は、和子の津田英語塾時代の同窓生であり、この関係で柳田夫人を戦前から知っていた。また、1947年に世田谷区成城町に引っ越したとき、この家の真向かいにあったのが、柳田の自宅である。このとき初めて和子は柳田と会い、その後「よくお伺いし、もてなしを受ける」³²⁾ことになる。

和子の父祐輔と柳田がおなじ町（＝地域空間）に住んだということも興味あることだが、かれらがおなじ文化空間（＝学問空間）に住んでいたということも指摘しておきたい。知的・文化的社交空間はしばしば物理的社交空間と重なりあうものである。1910年から柳田は新渡戸稲造の家で、郷土会を毎月開いて、その幹事役をしている。柳田が国際連盟委託統治委員になるのは、新渡戸の推挽があったからであり、かれらの関係はふかいものであった。ところで、1910年といえば、鶴見祐輔が大学を卒業する年であり、翌11年からは新渡戸にしたがって欧米を旅することになる。祐輔にとって新渡戸は生涯の師であった。こうして見れば、新渡戸を媒介として柳田国男と鶴見祐輔は知的・文化的社交ネットワークを共有していたことがわかる。和子が柳田と

30) 鶴見和子「柳田国男先生とわたし」（『IV』、11頁、初出1977年）

31) 鶴見和子「われらのうちなる原始人」（『IV』、初出1969年）

32) 「『鶴見和子研究』年譜」（『IX』、374頁）

出会う背景には、このような社交資本がすでに存在していたことを忘れることはできない。

さて、和子の柳田国男論はきわめて特殊な柳田論である。和子は柳田の民俗学を継承して、民俗学研究をおこなったわけではない。赤坂憲雄が書いているように、和子の「柳田国男論は、ある意味では偏った、大変に個性的な読みによって支えられている。そこには、意外なほどに、柳田の思想の全体像を描こうとする欲望が稀薄にしか見いだされない。近代思想史のなかの柳田の位置付けといったことにも、ほとんど関心が向けられない」³³⁾のである。このことは、和子自身が認めている。和子ははっきりとこう言っている。

「わたしは、柳田学を、自分の関心にひきつけて、日本の自生の社会変動論と見たてる。そしてそれが主として現代アメリカ社会学者の近代化理論とどのように噛み合うか、合わないかを考えてみたい。そうすることによって、わたしたちの社会変動論構築の試みへの最初の一步をつくることになるだろうと思う。」³⁴⁾

この言葉をみれば、和子にとって柳田は日本独自の社会変動論構築のための「武器」(赤坂憲雄)だったということになる。プリンストン大学に提出された博士論文「Social Change and the Individual: Japan before and after Defeat in World War II」の後をうけて、欧米流の社会変動論(近代化論)を乗り越えるために準備された学問的戦略だと言えないこともない。だが、和子にとって柳田の意味するものはそれだけだろうか。和子には、もっと彼女自身の内面に根ざす動機があったような気がする。これから論じたいのは、このことである。

たとえば、最初の柳田論「われらのうちなる原始人」のなかで、和子は社

33) 赤坂憲雄「柳田国男から内発的发展論へ」(『IV』, 解説, 492頁)

34) 「われらのうちなる原始人」(『IV』, 160頁)

会変動論としての柳田学に関して、積極的に評価すべき点を四つあげている³⁵⁾。それはこうである。

第一に、柳田が学問の目的を、現代社会をよくして、貧しさと人間の苦しみを解決するために役立てることだと強調したこと。つまり、柳田の強烈な「社会改造」志向を和子は評価する。

第二に、柳田学が、わたしたち自身のうちに、原始・未開人を発見したこと。そして、われらのうちなる原始・未開人をテコとして、近代人をのりこえる手がかりを示したこと。和子は、この点こそが「柳田学のもっとも大切な今日的意味だ」と言う。

第三に、柳田は、日本の学問に情動研究を復権させたこと。これは、欧米の近代化論が意識・イデオロギー中心の変動論であったことへのアンチテーゼとなりうる。このことに和子は注目する。

第四に、近代日本の社会科学がヘテロロジカルな思考と方法論をもっていたのに対して、柳田学がホモロジカルな社会科学の創造をめざしたこと。和子は、柳田が「研究方法と研究対象とが同一の論理構造をもつということ」、また「研究者は、研究対象とおなじ集団に属するもととして自己および研究対象を扱」ったことを積極的に評価するのである。

だが、これら四点は、柳田（学）の特徴というよりも、むしろ和子の問題関心から読み込まれ、解釈された柳田である。というのも、これらの柳田評価を和子の知的遍歴と照らし合わせるとき、和子が50年間たずさえてきた問題（「われらのうちなる原始人」を書いたとき、和子は50歳をまわっていた）を柳田研究によって解決しようとしていたことがわかるからである。

つまり、こうなる。第一の柳田の強烈な「社会改造」志向には和子の志向が重ねられている。第四の「ホモロジカルな社会科学」とは、すでに指摘したように、1952年に弟俊輔に刺激されて（指摘されて）目ざめた新しい社会

35) 同上、(162-63頁)

科学の方法のことである（注23参照）。「裂け目」の感覚をいかにして乗り越えるか、こういう問題意識のもとに「自己をふくむ集団」の関係を研究者（知識人）と研究対象（「紡績の娘さん」）のあいだに築き上げたいと願った和子は、柳田の「ホモロジカルな」研究方法のなかに、その成功例を発見したわけだ。とすると、つぎなる問題は「ホモロジカル」であることはいかにして可能か、言いかえれば、自他はいかにして「つながること」が可能か、その理論的根拠が必要となる。第三の「情動」が、その根拠を提供する。意識やイデオロギーに注目すると、必然的にそれを持つものと持たないものの格差がおおきくなる。したがって、意識やイデオロギーに注目しては自他が「つながること」はできず、「ホモロジカルな」研究方法も不可能になる。しかし、「情動」には相違がない。したがって、自他の「情動」に注目すれば、自他の「裂け目」の問題に苦しむこともなく、「自己をふくむ集団」の問題が解決される。さらには、「情動」に注目することによって、たんに同時代を生きる他者とわたしの関係だけではなく、過去の他者と現在のわたしを「つなげる」ことも可能となる。柳田にならって、「現在の日本人および日本社会の内部には、原始も、古代も、中世も、すべてが入れこ細工のようにあるからこそ、日本人は日本の原始時代のことも古代人の思想も理解することができる」³⁶⁾とすれば、このような日本社会の「つらら構造」を根拠にして、過去によって現代を乗り越え、原始人によって近代人を乗り越えることも可能となる。和子が「柳田学のもっとも大切な今日的意味だ」という第二のポイント、「われらのうちなる原始人」とは、和子の社会変動論の核を構成するテーゼであると同時に、和子の「裂け目」を克服するための理論装置でもあった。「当代最高の知識人であった柳田が、みずからのうちに原始・未開人を抱き、みずからのうちにある原始・未開人との対話をとおして、日本人にとって普遍的な原始・未開人をさぐりあてた」³⁶⁾のだから、おなじ発想をもちいれば和

36) 同上, (167頁, 175頁)

子もまたみずからのうちに「原始・未開人」を抱き、さらには「紡績の娘さん」さえも抱き、彼女たちと対話することが可能になる。したがって、和子の柳田国男論、柳田に導かれた社会変動論の背後には、バック論においては解決できなかった和子自身の苦悩の解消の試みがあったとわたしは考えている。それは、「ギリギリの抵抗線」に不本意ながらも踏みとどまった和子が、そのためにかえって獲得することができた新たな一步であったと思う。

性急に結論じみたことを記してしまった。もうすこし丁寧に和子の柳田論を考えてみよう。

もともと和子は柳田と親和する思想傾向をもっていた。デューイを批判し、やがて継承する和子は、はやくからデューイの「コモン・メンズ・フィロソフィー」に親しんでいた。1950年代、生活記録運動に没頭する和子をささえた思想は、デューイの「コモン・マン（普通人）」の思想である³⁷⁾。この「コモン・マン」という概念と柳田の「常民」概念は容易に重なりあう。和子は書いている。

「柳田学の主役は、常民である。柳田は、常民の『常』は英語の『コモン』からとったという。そうすると常民はコモン・マンである。みずからの思想を『コモン・マンの哲学』とよんだデューイは、『目に一丁字なき樵夫』をコモン・マンの原型とみた。それは、書きことばに頼らないでものを考える人間というイメージである。柳田における常民もまた、このようなのだとわたしは考える。」³⁸⁾

したがって、デューイから柳田への展開は和子にとっては容易なことであったと想像される。

また、柳田をデューイに結びつけるという思想は、和子のすぐ近くにあっ

37) 鶴見和子「あとがき」(『II』, 649頁)

38) 「われらのうちなる原始人」(『IV』, 164頁)

た。1946年12月、『思想の科学』が創刊第三号ではやばやと掲げた「ひとびとの哲学」というテーマにはデューイの影響が見受けられる。そして、このテーマのもとに最初に書かれるのが、柳田国男の弟子・倉田一郎の「前代生活の論理について」という論考であった³⁹⁾。デューイと柳田を結びつけるという着想は、もともとは弟俊輔のものであったと推察されるけれども、和子が属した知的空間においてデューイと柳田が近いものとして存在していたことは重要である。

さらに、和子のバック論を注意ぶかく読めば、すでにそこには、やがて柳田とむすびついてゆく発想や内発的発展論の萌芽さえ芽ぐんでいたことがわかる。バック論の冒頭で、和子はこう書いていたのだ。

「わたしたちが、わたしたち自身の中にある『日本人』と、私たちの外から入ってくる『アメリカ人』とを、現在の日本の、日本人であるという場において、どのように統一したらいいか……。その統一のしかたは……。異質的な文化とぶつかりあうことによって、自分たち自身が国民としてかぶっている[・][・]からを、はっきりと意識し、自分たちの国民の芯を的確に育てあげることによって、[・][・]からをつきやぶるテコにする、ということだと思ふ。」⁴⁰⁾ (圈点鶴見和子)

ここで書かれた「アメリカ人」を欧米流の近代化（論）に、「日本人」を内発（土着）的発展（論）に読みかえることは可能だし、育てあげようとした日本人の「芯」とは内発性の根拠となる「土着文化」と解釈することも可能である。本格的に柳田研究に乗りだす前に、すでに和子のなかでは柳田的発想が育っていたと言うべきだろう。自宅の真向かいにある「(柳田) 先生のお宅

39) 倉田一郎「前代生活の論理について」(『思想の科学』, 先駆社, 1946年12月)。また『戦後』のなかの『思想の科学』(『I』) も参照せよ。

40) 『パール・バック』(『I』, 139-40頁)

にうかがうと……そのつどご研究になっておられることとお話下さった」⁴¹⁾ という日常的つきあい（「社交資本」）によって、自然と和子のなかに柳田の思想が浸透していたのかもしれない。

このようにして育まれた和子の柳田像が、祖父後藤新平にむけられた批判の論拠となっていることは興味ぶかい。明治以降、日本が採用した近代化の路線は欧米の近代化をそのまま受け入れることであった。後藤新平は、この路線を代表する「科学的」政治家ある⁴²⁾。和子が「西欧の手本をうけいれて、賢明なるサムライ出身のエリートが、日本を近代化した」と言うとき、あきらかに祖父の姿がイメージされている。そして和子は後藤型の近代化に替わるものを柳田のなかに発見しようとする。明治以降の近代化は「近代化の表層であって、基層には、べつの流れのあることを、柳田は生涯をかけて発掘した。……前者がエリート主導型変動論であるのに対して、後者は常民を歴史の担い手とする。前者が段階的発展説であるのに対して、後者はつらら型の時間概念を考える。柳田は、……サムライ出身のエリートによる中央集権型近代化に対して、農民伝統にもとづく、地方分権型自生発展の可能性を示唆したのである」⁴³⁾（圈点鶴見和子）という和子の言葉は、祖父（に象徴され、みずからも属してきた近代日本の文化的支配階級）にたいする理論的決別宣言として聞くことができる。

ところで、「常民」を語り、土着に根ざした社会発展を構想した（とされる）柳田自身は「常民」ではない。むろん和子もまた「目に一丁字なき樵夫」ではない。ここにひとつの矛盾がある。このことを和子はわかっていた。和子は、「（柳田は）世相史を柳田が常民とみなす多数の人々の複眼でとらえた日常生活の移り変わりの諸様相として書こうとしたのだが；著者である柳田自身は、客観的には柳田の定義する常民そのものではないか、少なくとも常民でない

41) 「柳田国男先生とわたし」（『IV』、10頁）

42) 拙稿「鶴見俊輔試論——ある知的マゾヒズムの軌跡（I）——」（『追手門学院大学人間学部紀要』、3号、1996年、69-73頁）を参照されたい。

43) 鶴見和子「柳田国男研究の国際化」（『I』、486-87頁、初出1975年）

部分をもっている人である」⁴⁴⁾と書く。さきに指摘した「つららモデル」や「情動」への注目によって、柳田（や和子）のなかにも「常民的部分」が存在しているのだと言うことはできたとしても、それでもなお「常民でない部分」が柳田（や和子）にはのこる。この矛盾を処理しなければ、けっきょくは「紡績の娘さん」といかにして「つながる」という問題、和子の「裂け目」の問題は解決できないことになる。

だが、和子はふたたび柳田に依拠して、この矛盾を解決するのである。ここで登場してくるのが、「漂泊と定住」の問題である。

作品「漂泊と定住と」は、和子の柳田論のなかでも柳田の民俗学と社会変動論がみごとに結びつけられた作品のひとつである。と同時に、和子の社会変動論に新たな発展をもたらした作品でもある。和子は、このことを告白している。

「柳田民俗学からみると、常民が社会変動の担い手である、とわたしはこれまでいってきた。しかしこれでは、不十分である。一方では、定住民としての常民は、漂泊民とののであいによって覚醒され、活力を賦与される。また他方では、ひごろは定住している常民が、あるきっかけで、一時的に漂泊することによって、新しい視野がひらけ、活力をとりもどす。常民が社会変動の担い手となるには、みずからが、定住—漂泊—定住のサイクルを通過するか、または、あるいはその上に、漂泊者との衝撃的なのであいが必要である。このようにいい直さなければならない。」⁴⁵⁾

こうして和子は、「常民」にくわえて「漂泊者」を重要な社会変動の担い手としてとらる。さらに、かれらの「衝撃的なのであい」が社会変動にとって重要であると考え。しかし、これを単純に和子における柳田学の深化と考える

44) 鶴見和子「常民と世相史」(『IV』, 226頁, 初出1973年)

45) 鶴見和子「漂泊と定住と」(『IV』, 246頁, 初出1976年)

わけにはいかない。ここには、「漂泊者」にみずからを重ねあわせ、他者との新しい関係性を構築して、「裂け目」の問題を解決しようとする和子がいる。

柳田にならって、和子は「漂泊者」をつぎの七つのカテゴリーに整理している。すなわち、①信仰の伝播者、たとえば毛坊主や巫女たち。②技術者集団、筆づくりや箆づくりなどの職人・工人たち。③芸能者集団、座頭やゴゼ、白拍子、猿廻しなど。④「山人」、すなわち山男、山姥、サンカ、イタカなど。⑤旅人。⑥一時漂泊者、たとえば行商人、出稼ぎ、移民など。そして、⑦漂泊するカミガミ、このカミガミが地域に定住するカミと出会うのがマツリである。つまり漂泊者とは、地域共同体の外から新しい技術や世界観、芸能、生き方を持ち込んでくる人びとであり、かれらによって「常民」の世界はゆさぶられることになる。ここに社会変動のきっかけがある。この「ゆさぶり」の契機に和子は注目した。和子はこう述べている。

「漂泊者および一時漂泊者は、新知識や新技術を定住者に伝達し、あるいは、定住者の意識を覚醒することもある。漂泊者と一時漂泊者と定住者との、もっとも盛大な出あいには祭りである。それはまた、定住者の力が賦与される時でもあった。……漂泊者だけでは地域社会を革新することはできない。しかし漂泊者との交流がなければ、地域社会は沈滞する。漂泊と定住とのたえざる相互作用があってはじめて、地域小社会は活力を保つ。」⁴⁶⁾

ここに記された「定住者の意識を覚醒する」、「盛大な出あい」としての「祭」、
「漂泊と定住とのたえざる相互作用」などの言葉が、和子が50年間たずさえてきた問題意識に呼応していることがわかるだろう。もはや和子は「裂け目」の問題に苦悩することはない。「自己をふくむ集団」の問題、「ホモロジカル」

46) 鶴見和子「水と土と人と」(『IV』, 17-18頁, 初出1982年)

な方法論の問題に苦悩することもない。というのは、柳田にみちびかれて自己を「漂泊者」の位置に置きなおすことができれば、むやみに「ギリギリの抵抗線」をこえて他者に同化することなく、といって自己保身に走ることもなく、それでもなお社会変動に関与する途が拓かれるからだ。それは、みずからを「旅人」の位置におき、「巫女」や「白拍子」の位置におき、もしくは「漂泊するカミ」の位置におきながら、「常民」と「つながる」途である。

作品「漂泊と定住と」が、和子の水俣との出会いの年に書かれたことが象徴的である。和子は水俣の惨状をまえにして、「(水俣に) どこから入っていかもまだわからない」と書く。同時に、「これから(水俣の)破壊の過程をほりおこし、もしできることなら、その崩壊の底から、再生の芽をほりあてたいと思う。そのために、柳田ののこした道具が、どのように役に立ち、あるいは補いを要するか」⁴⁷⁾と記している。つまり、「漂泊と定住と」は、水俣という「地域小社会」に漂泊しようとする和子がいかにして水俣と「つながる」か、その自己の位置取りの宣言でもあったのである。石牟礼道子は水俣の和子を「貴種の流離」と呼んだという。土本典昭が「石牟礼さんは都から辺境にきた学者たちは貴種であり、村人も何かを語り始めるだろうと、貴種流離譚を説いてやまなかった。……鶴見和子さんのその持つ貴族性と民衆への下降性は、貴種の流離と表現した石牟礼さんの言葉に沿うように、確実に華を咲かせた」⁴⁸⁾(圈点原田)と書いているのは的確な指摘であった。和子は「貴種」であることに、もはや抵抗を感じてはいない。「漂泊する」ひとりの「カミ」として、和子は水俣に降り立つ。そしてこのことは、和子が幼いころから感じつづけてきた「裂け目」の意識が最終的に乗り越えられたことを意味していた。

みずからを「漂泊者」と位置づけ、社会変動を「漂泊者」と「定住者」の相互作用してとらえることによって解決された問題がもうひとつある。それ

47) 「漂泊と定住と」(『IV』, 267頁)

48) 土本典昭「水俣での鶴見和子さん」(『鶴見和子の世界』, 142-43頁)

は、リーダーシップの問題である。

50年代、生活記録運動に没頭していた和子は、人びとをいかにして導くかという指導者原理にとらわれていたところがある。国分の『生活綴方ノートII』を引きながら、「ある種の偏見や固定した概念を……くだかなくてはならない」とか、「解決の方向を見いださせる」とか、「自然のうちにさとらせてゆく」⁴⁹⁾と書く和子は、「啓蒙的」知識人の位置取りから抜け出てはいない。みずからの指導者性を捨てないかぎり、「裂け目」の感覚から解放されることはないにもかかわらず、である。

しかし、社会変動を「貴種」と「常民」の共同作業ととらえたとき、リーダーシップの問題はキー・パーソン論へと変貌する。和子は市井三郎のキー・パーソン論⁵⁰⁾を借用しながら、変革される社会の多層に存在する多様なキー・パーソンを発見してゆく。たとえばそれは、タイの仏教革新運動においては、発想的キー・パーソンとしてのブツダダサであり、理論的・実践的キー・パーソンとしてのシワラクなどの知識人であった。発想的キー・パーソンであると同時に実践的キー・パーソンともなったのは、水俣の患者たちだった。中国の工業化においては、社会学者費孝通が発想的・理論的キー・パーソンであり、朱通華が政策的キー・パーソンの役割をにない、そして郷や鎮の指導者たちが実践的キー・パーソンとなった⁵¹⁾。「貴種」だけがキー・パーソンになるのではない。「常民」のなかにもキー・パーソンは存在する。こうして和子は、和服を粹に着こなしつつ（つまり、みずからのライフスタイルや生活信条を捨ててでも「ギリギリの抵抗線」を越えようとするのではなく）、水俣の患者たちのなかに入っていく。キー・パーソン論は和子のなかにあった「指導するもの」と「指導されるもの」という二元論を解消し、それに代わって、変革主体は多元的で相互作用するのだという確信をあたえたの

49) 「生活記録運動の展望」(『II』, 404頁)

50) 市井三郎『哲学的分析』(岩波書店, 1963年)

51) 鶴見和子「アジアにおける内発的発展の多様な発現形態」(『IX』, 179-94頁, 初出1989年)

である。ここにいたってやっと、和子がたずさえきた苦悩に最終的な決着がつけられたと言うべきだろう。和子にとって柳田国男の意味はこれである。したがって、70年代、和子が没頭した柳田学は、柳田国男研究というよりもむしろ、和子自身の苦悩の解消をめざして彫琢された「方法としての柳田国男」であったのである。

3. 和子と俊輔

最後に、和子・俊輔姉弟の思想上の関連について、いくつかの点をまとめておきたい。かれらには、プラグマティズムや「ひとびとの哲学」、「身上相談」や柳田国男論など、共有されたテーマはおおい。ただ、天才的なひらめきによって社会・思想問題をつぎつぎと料理してゆく俊輔の発想には、ときとして相互矛盾や過度の主観主義と思われかねないところがある。たとえば、折衷主義という俊輔の方法論は、矛盾をそのままにしても科学的考察が可能だという理論的根拠がしめされないので、読者はしばしば戸惑ってしまう。それは、矛盾するものをそのまま併置したにすぎないではないか、と疑いたくもなる。これに対して、和子の論理には秀才型の手堅さと平明さがあって、折衷主義の問題にしても、その論拠をていねいに説明することを忘れない。そこで、俊輔を理解するために和子を読む、という読みのあり方が可能になる。和子の作品には俊輔の最良の解説書という側面がある。

とはいえ、この姉弟のもともとの思想傾向はいささか異なったものだった。すでに述べたように、和子は俊輔にくらべてマルクス主義により近くまで接近していた。ふたりとも最初からプラグマティズムの影響下にあったけれども⁵²⁾、マルクス主義の影響をつよく受けたのは和子の方だった。しかし、このズレを修正して、思想的に歩みよってゆくのも和子の方である。1951年に

52) とともにデューイやジェイムズを研究したというだけでなく、ここで影響下というのは身近にプラグマティストがいたということである。祖父も父も、プラグマティストと見なしていいだろう。さらに、後藤新平を「科学的」政治家と呼び、鶴見祐輔とも親交のあったC・ピアードはプラグマティズムの歴史家であった。

書いた「プラグマティズムの歴史理論——個人歴史性について——」は、和子みずからが「転向」と呼んでいるように⁵³⁾、おおきくプラグマティズムの方向に舵をきった論文である。これによって姉弟の思想的距離はほとんどなくなった。と同時に、この論文は、鶴見俊輔の「大衆」（「民衆」でも、「庶民」でも、「人びと」でもかまわない）認識と歴史観を理解するうえで有益なテキストとなっている。

和子はここで、一般に歴史認識があまく、歴史理論がないと考えられてきたプラグマティズムのなかに歴史概念を再構築しようとした。そのために彼女は、「個人歴史性」という概念を導入する。これまで社会の制度的変動を取りあつかう歴史学はあった。その代表格がマルクス主義の歴史学である。しかし、この歴史学は比較的長期の社会変動、つまり「社会歴史性」をあつかうには優れていても、比較的短期の、また個人の日常生活における行動変化の諸相をあつかうことには欠点がある。そこで、「庶民のひとりひとり」の「日常行動」に焦点をあてる「微視的観察」こそが、プラグマティズムの歴史学であるとする。これはたしかに、個人にはじまり個人におわるというプラグマティズム哲学の理念にかなった歴史学であった。鶴見姉弟が身上相談や生活記録運動など「ふつうの人びと」に接近してゆくのは50年代のことであるが、51年に書かれたこの論文がその理論的根拠を提供したことはまちがいない。

ただし、歴史におけるミクロ的視点の重要性ということならば、その後の社会史の展開や社会学や民俗学の諸研究が提起した問題となんら変わるものではない。和子がこの論文で書こうとしたことは、たんにミクロ・レベルの歴史把握の重要性ではなく、歴史学（叙述）にいかにして「希望」を取り込む（書き込む）ことができるかという問題であったのである。そして、この点こそが鶴見俊輔の「記述の理論」を読み解く鍵となる。

53) 「出発点が重なりあった」（『I』, 68頁）

「個人歴史性」に注目するということは、たんに個人の生活・行動・習慣の変化を追いかけるということの意味するのではない。かれらの関心・目的・欲望などの主観的側面にも注目することを意味している。したがって、プラグマティズムの歴史学は主観主義的歴史学にならざるをえないのだが、歴史を生きた個人の主観のなかには、当然のことながら、期待や夢、希望などがふくまれている。ここに、過去に存在した期待と夢、希望をいかに描きだすかという問題がうまれる。

ただし、これらの期待や夢、希望のおおくは、現実の歴史過程において容易に実現されることはなかった。この意味で歴史とは、ひとびとの挫折した夢や希望の集積体ということになる。のちに和子は「常民の歴史は……挫折の歴史である。……死者が希望して実現しなかった事業が……長い時間をかけて実現されたとき、潜在的な可能性としての歴史は顕在化する。『祖先』、『他界』(とは)、成し遂げようとして成し遂げられなかった過去の事業の潜在的可能性の総体である」⁵⁴⁾と述べているが、ここにあるように、プラグマティズム歴史学において歴史とは、ひとびとの希望とその挫折の過程としてとらえられることになる。弟俊輔が「御一新の嵐」⁵⁵⁾、「新しい開国」⁵⁶⁾、「廃墟の中から」⁵⁷⁾を書いたとき、失敗した謀反や名もない女工の話、ひとり海外を夢みる人間や歴史の狭間でゆれうごく青年の心などを丹念に描こうとしたのは、ひとびとの夢や希望が、その挫折までも含めて、歴史を構成するものだと確信していたからである。現在から過ぎ去った時点をふりかえって記述する「回顧の(レトロスペクティブ)次元」ではなく、その事件が起こったときのひとびとの「期待(プロスペクティブ)の次元」にまで降りていきながら歴史を描き出すことの重要性を俊輔が説いてやまなかったのは⁵⁸⁾、このた

54) 鶴見和子「差別と非暴力抵抗の原型」(『IV』, 112頁, 初出1975年)

55) 「御一新の嵐」(TTS, 続2, 筑摩書房, 2001年, 初出1964年)

56) 「新しい開国」(TTS, 続1, 筑摩書房, 2000年, 初出1961年)

57) 「廃墟の中から」(TTS, 続2)

58) 鶴見俊輔「記述の理論」(『思想』, 1955年12月), 司馬遼太郎との対談「『敗戦体

めである。したがって、これらの俊輔の作品は、和子の論文の応用篇と考えることができる。

もうひとつ、和子の論文が「描かれるひとびと」の夢や希望だけではなく、「描くひと」の夢と希望の問題を提起していたことにも注目しておく必要がある。デューイの「予測とはつくり出すことである Prediction is production」を引きながら、和子は「歴史における解釈のもんだいも、解釈する人の側からみて、どんな未来をつくりだしたいかという個人の意志決定が重要な要因となる」⁵⁹⁾と述べた。つまりこれは、歴史を描くことは「描くひと」の未来への希望を記述することでもある、という意味だ。ここに先の俊輔の作品群を重ねるとどうなるか。失敗した謀反や名もない女工の話、ひとり海外を夢みる人間や歴史の狭間でゆれうごく青年の心などを丹念に描いた俊輔は、これらの人びとの夢と希望が未来の社会において実現してほしいという俊輔自身の夢と希望を描いたことになる。和子が「プラグマティズム歴史観は、現在の問題から発して、あたらしい未来の映像を描き、こういうことも実現可能であり、実現させたいという人間の意欲を中心にすえる」⁶⁰⁾（圈点鶴見和子）と言うとき、「実現させたい」と願う「人間」には、「描かれるひとびと」と「描くひと」というふたりの人間が重ね合わされている。「描くひと」は「描かれるひとびと」の夢と希望を救いだし、それが未来において実現されることを願って歴史を記述するのである。このような歴史記述の二重構造を理解しないと、鶴見俊輔の歴史叙述、さらには「ひとりの大衆」記述の意味を理解することはできないだろう。俊輔はたえず代表的「ひとり」をピックアップして、「このような驚くべきひとがいた」と記述する。このとき選ばだされた「ひとり」とは、たえず俊輔がその人の夢のなかに俊輔自身の未来

験』から遺すもの」（『国境とはなんだろうか』所収、晶文社、1996年）などを参照。

59) 鶴見和子「プラグマティズムの歴史理論——個人歴史性について——」（『Ⅲ』、57頁、初出1951年）

60) 同上、(67頁)

を発見したい人物となっている。なぜ鶴見がジョン万次郎をしばしば取りあげるのか、その理由はここにある。

と同時に、万次郎に託された俊輔の夢はそれを読む読者にとどけられる。「歴史とは、習慣変化の過程である」(デューイ)ならば、俊輔が読者にとどける万次郎は、万次郎の夢(と、そこに託された俊輔の夢)によって読者の習慣を変化させようとする刺激因となる。その結果、読者の習慣に変化がみられたとすれば、それこそ歴史が変化したことを意味している。プラグマティズム哲学とプラグマティズム歴史学は、こうして社会変動論とむすびつく。

たしかにこれは、ゆるやかで迂遠な社会変動論ではあるだろう。しかし和子が柳田の「幽」の歴史(もしくは「世相史」)を説明して、「はっきりした日付もなく、大きな事件もおこらず、柳田が常民と名づけた無名の人々の、日常生活での行動、考え、感覚、情動の『じりじり、じわじわ』とした移り変わりの流れ」⁶¹⁾と表現したものと重なっている。鶴見俊輔が関心をしめした現代風俗研究や民間学⁶²⁾の背後には、社会変動への展望が隠されていることを見落としてはいけない。このように展望された社会変動論は、「支配機構を倒して権力を奪取する」のではなく、「行政や企業に依存して生きようとする依存の根を、被治者自身が断ちきって、自立できる方向を探」り、「支配機構による支配を、無害化してゆく」⁶³⁾という柳田の知的戦略の延長線上にあるものであった。さきの和子の言葉をつかえば、鶴見俊輔とは万次郎(に代表される「驚くべきひと」)と現在を生きている読者をつなぐ、媒介的キー・パーソンということになるだろうか。

ところで、和子が日本社会を「多重構造型」という概念をもちいて説明できるのではないかという構想を持つのは、1964年の秋ごろのことである。「社会とは、緊張処理の体系である」と述べたW・モアの図式を修正して、和子

61) 「差別と非暴力抵抗の原型」(『IV』, 111頁)

62) たとえば、鶴見俊輔編『現代風俗通信』(学陽書房, 1987年), 『民間学事典』(三省堂, 1997年)などを見よ。

63) 「漂泊と定住と」(『IV』, 270頁)

は、独占型、競争型、統合型、そして多重構造型という四つ緊張処理のパターンをあげる。その詳細については、ここでは立ち入らない⁶⁴⁾。ここで問題としたいのは、「多重構造型」とは日本社会に特徴的な緊張処理パターンであるだけでなく、鶴見俊輔が採用した思想的な緊張処理のパターンでもあったということである。

和子は多重構造型の特徴として、つぎの四点をあげている⁶⁵⁾。

①切り離しの原則。つまり、集団と集団、個人と個人、イデオロギーとイデオロギーをそれぞれ別個のものとして切り離して取り扱い、相互の正面きった衝突を回避すること。

②形式論理における矛盾律の法則を無視すること。これは、「排中律を排す」ということであり、矛盾を気にしないことを意味している。

③人間関係における閉鎖性と、外来の事物に対する開放性の混在。

④近代社会の中に、原始・古代的な人間関係、情動、考え方、行動の仕方が、たんに保存されているだけでなく、生きて働いていること。

第三の特徴はともかくとして、ここには折衷主義の思想家鶴見俊輔と「限界」へと「退行」しようとする鶴見俊輔の思想の特徴を解く鍵がある。

日本社会の多重構造とは、日本社会においては社会構造や社会意識が原始から古代、中世、そして近代にいたるまで、それぞれが層となってつぎつぎと堆積しているということを意味している。それぞれの層が競争をするのではない。単一の層のもとに統合されるのでもない。ある層によって他の層のすべてが排除されるわけでもない。日本社会は幾重にも積み重ねられた過去の社会構造と社会意識の多重構造として形成されてきた。ただし、時代がことなり、質がことなる各層が、それにもかかわらず存在するには、各層のあいだに存在する矛盾を排除しないことが肝要である。そこで、矛盾する相互

64) 詳しくは、鶴見和子『好奇心と日本人』の第四章「多重構造社会と好奇心」(『III』, 479-516頁, 初出1972年)を参照されたい。

65) 同上, (486頁)

は切り離される（地層として存在する）ことによって、矛盾を排しようとする態度が排される。こうして保持された日本社会の古層や中層は現代の日本にも生きつづける、というわけだ。

さて、和子はこのような日本社会の特徴を日本人の特徴へと拡大する。柳田国男にならって提示された「われらのうちなる原始人」とは、多重構造という社会構造の特徴を日本人のパーソナリティ構造のなかに拡大したときに発見されたものである。したがって、日本人のパーソナリティもまた多重構造を形成していることになる。それは、幾重にも層をなし、排中律を排することによって、うちにおおくの矛盾をふくみこんだ構造をもっていることになる。

ここに研究対象と研究者の相同関係の重要性を指摘した鶴見俊輔を重ねるとどうなるか。俊輔は、「ホモロジカル」であることに誰よりもこだわった思想家であった。そこで俊輔もまたみずからの「原始人」を発見しようとする。俊輔の「退行計画」とは、はてしなく生の根源に帰ってゆくことであり、言い換えればそれは、俊輔自身の「うちなる原始人」を発見するための作業であった。そして、「うちなる古層」に辿りついたとき、俊輔は「人びと」と同じ地平に立ち、「ホモロジカル」な関係をむすぶことができる。こうして、俊輔における「裂け目」の感覚も解消されることになる。俊輔における「不良少年」の意味⁶⁶⁾、俊輔が荷風のなかに発見した「退行ユートピア」の意味⁶⁷⁾、さらには芸術の「限界性」に注目することの意味⁶⁸⁾は、ここにある。

と同時に、俊輔もまた排中律を気にしない思想家となる。どんなに矛盾するものであろうとも、貪婪にのみこみ、切り離しながら、それらを並列させる。鶴見俊輔のなかには、近代主義も伝統主義も、革新主義も保守主義も、右であれ左であれ、すべてがある。かれの中では葦津珍彦と吉本隆明が同時

66) 拙稿「鶴見俊輔試論」参照

67) 拙稿「荷風から」(『追手門学院大学創立三十周年記念論集』, 1997年) 参照

68) 鶴見俊輔「芸術の発展」(TSS, 6)

に存在可能なのである。これが折衷主義の思想家鶴見俊輔の知的戦略であり、日本社会や日本人という研究対象と「ホモロジカル」な関係を維持しようとした鶴見の当然の帰結点であった。多重構造とは、日本社会と日本人のパーソナリティ、さらに鶴見俊輔自身とその科学方法論までもつらぬく共通構造であった。和子が書いている。

「外来文化の多重構造型受容の特徴は、正面衝突を回避しようとする態度である。そのために、矛盾対立しそうな宗教や、価値や、イデオロギーを、なるべく接触させないように切り離して、別々の用途に使いわける。また、矛盾律という原則そのものを気にしない態度でのぞむ。そのかわり、無限抱擁的に、どんな思想でも品物でも習慣でも制度でも貪婪な好奇心をもって、とりいれ……しかも、古い持ちもののなにものも捨てずにとっておいて、状況に応じてひき出しから出して使う……」⁶⁹⁾

これは日本社会と日本人のことのみにならず、その日本人に「自己をふくむ集団」として同一化しようとした俊輔の科学方法論の解説にもなっている。和子を読むことによって明らかになる俊輔の像がここにもある。

さて、鶴見和子の仕事が鶴見俊輔の仕事の解説の鍵になるということは、かれらが互いに影響しあいながら、あい似た発想法をとりながら、思想を展開してきたことを意味している。和子が「弟俊輔の示唆をうけた」と注記するのは、一度や二度のことではない⁷⁰⁾。ここでは、おもに和子の柳田国男論、内発的发展論を素材にして、俊輔の思考を解説しようとしたが、身上相談論や生活記録運動、移民研究やさらには南方熊楠論を素材にして解説をこころみることでもあるだろう。しかし、鶴見俊輔の「人びと」を論じるための準

69) 鶴見和子「土着文化の普遍化への道」(『IV』, 70頁, 初出1973年)

70) 『好奇心と日本人』の「あとがき」, 「われらのうちなる原始人」の注51, 「創造の型としての柳田国男」(『IV』, 初出1982年) などを見られたい。

備は、これでじゅうぶん整ったと思う。これまで、鶴見にとっての「大衆」の意味については別稿をたてる必要があるとくりかえし述べてきたけれども、やっとその作業にとりかかることができる。

In the Case of Kazuko TSURUMI

—An Essey on the Cultural and Social Theory of
Shunsuke TSURUMI: A Locus of Intellectual Masochism (IV)—

Tohru HARADA

This paper has two aims. The first is to describe Kazuko Tsurumi as one of the “masochistic” intellectuals. The second is to read Kazuko’s articles as a good decoder of Shunsuke Tsurumi’s social thought.

Kazuko had a kind of social and psychological dilemma. Although she was born in the cultural and social dominant class, she tried to combine with “ordinary people”. But she could not. She was criticized and sometimes refused by them. Her early work, *Pearl Buck* (1953), was produced by her own dilemma.

But Kunio Yanagita’s folklore was an antidote of her dilemma. Kazuko’s yanagitalogy (Yanagita-gaku) is not only a specific theory of social change, but also a theoretical apparatus to solve her distress. The concept of “drifting around (Hyohaku)” becomes new criterion of her social activities.

At the same time, we can decode Shunsuke’s enormous and seemingly contradictory social thought by her yanagitalogy. According to Yanagita, Kazuko said that Japan had multiple social structure and Japanese people did not care there were some, even several, contradictions. She also said that those contradictions could be explained by two concepts, that is, “Icicle model (Tsurara model) of Japanese social structure” and “we all have a primitive man in our mind (Warera no Uchinaru Gensijin)”. And these concepts are important decoders of Shunsuke’s social thought. His “recession project (Taiko Keikaku)” was a kind of trial to find his(our) primitive man. By finding this man, he

could describe himself as one of “ordinary people”. Since this man, who is a representation of Japanese society, has a lot of contradiction, there is no problem even if Shunsuke’s works contain some contradictions.