

Title	一九八九年度三田史学会総合部会シンポジウム「社会史の国際比較」
Sub Title	Symposium on the comparative social history at the conference of the Mita Historical Society in 1989
Author	
Publisher	三田史学会
Publication year	1990
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.59, No.4 (1990. 12) ,p.85(437)- 126(478)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19901200-0085

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

一九八九年度三田史学会

総合部会シンポジウム「社会史の国際比較」

司会(湯川) それでは、まず初めに会長の村山光一さんよりご挨拶をお願いします。

村山 一九八九年度の三田史学会の総合部会をこれから開催したいと存じます。今年度は「社会史の国際比較」をテーマにシンポジウムを行います。

初めに神奈川大学短期大学部教授の網野善彦氏に問題提起をお願いいたしまして、それにつきまして、慶応義塾大学教授の三木亘さんにコメントをいただきます。そしてまた、皆様方からいろいろな意見をお伺いして、この会を進めていく、そういう形をとらせていただきます。

本日の司会は、慶応義塾大学商学部教授の湯川武先生です。それでは湯川先生、よろしくお願いいたします。

湯川 ご紹介にあずかりました湯川でございます。よ

ろしくお願いいたします。

最初に三木先生から、網野先生のご紹介をいただきましたと思います。

三木 網野善彦さんと学生時代からの友人という関係だったもので、簡単に私から紹介します。

彼は東大の国史を出まして、その後、日本民俗学の育ての親の一人である渋谷敬三さんの開かれた日本常民文化研究所で、きょうの話にも出てくる海の民関係の調査や研究をやりまして、また都立北園高校の教師などもやっております。その後、名古屋大学にいったのですが、数年前に日本常民文化研究所を神奈川大学が引き受けることになって、その関連で名古屋大学から神奈川大学へ移ってまいりました。

御承知の通り、彼はいま歴史学界で一番おもしろい、

刺激的なことを展開している一人です。彼はいま乗りに乗ってしまっていて、ちょうど知恵が付き始めた少年みたいにきらきらしています。ここには、これから知恵をつけたいと思っている少年少女諸君もたくさん見えますが、ぜひ彼に見習って、きらきら輝く手がかりをきょうのシンポジウムで得てほしいと思います。

湯川 それでは、最初に網野先生から問題提起という形でお願いしたいと思います。

網野 いま三木さんから紹介いただいた網野でございませう。三木さんとは、いま話がありましたとおあり、学生時代の友人と言うよりちょっと年上で、私の若いころの「悪事」などもよくご存じなものですから、たまたまお電話をいただいで何かやれということ、わりあい気軽にお引き受けしてしまつたのです。しかし、考えてみると三田史学会は大変な伝統のある学会で、これは本当にえらいことになつたと思っておりますし、こういう場でこのような形で話をさせていただきますことを大変光栄に思っております。

その後、三木さんと一度、喫茶店で相当長時間にお話をしておりましたところ、何を話すのかというので、問われるままにいろいろ勝手な熱を吹いておりますたところ、

ろ、きょうお配りいただいた要旨のようなことになってしまいました。しかしこの文責は全部三木さんでございまして、私がいいたいことを、彼一流の言葉で表現したものです。しかし、こういうふうに書かれてしまいますと、今度は逆にこれに縛られまして、何を話したらいいのかわからなくなってくるので、まるで私自身の歪んだ像のうつつた鏡を見ているような感じがするものですから、さて、これをどのようにしてお話ししたらよいかと、あれこれ考えてまいりました。

ただ、とにかく三木さんの御注文は海の民、あるいは遍歴の民のことを話せというのが一つ。もう一つは、文字の問題を話せというご注文があり、この点ははっきりと引き受けておりますので、大変かた苦しい話になつてしまふかもしれないけれども、若干お時間をいただいで、お話しさせていただきますと考へております。

日本の社会の特質、ひいては現代日本の直面する問題を考えます場合、一番大きなポイントになるのは現在にいたるまでわれわれをいろいろな形で規定している七世紀半から八世紀のごく初頭にかけての律令国家の成立だと、私は考へています。このころの日本列島の社会はまだまだかなり未開な、マジカルな要素が社会をおおって

り、親族組織などもきわめてルーズで、族外婚規制を持つ氏族は形成されていない。さらにまた、山の民、あるいは海の民など、単に農業民だけではない、非常にさまざまな生業に携わる人々をかなりの数、内部に擁している社会だったのです。

このような社会が、長い高度な文明の伝統を持ち、農業を基礎にし、家父長制の原理に立つ中国の、儒教に裏づけられた合理主義的な法体系である律令を、当時の緊張した「国際関係」に刺戟された日本列島の社会自体の首長層を中心とした内発的な要求の中で受け入れることによって、新しい日本列島最初の国家が大和、畿内を中心に誕生した。このことが、その後の日本の社会のあり方を、さらには現在の社会までを規定しつづけていると私は思っております。たとえば天皇の問題にせよ、あるいは日本という国号の問題にせよ、この国家の成立以来、現在にいたるまで、この国家の影響をわれわれは引きずっていると言わなくてはなりません。そのほか、官位、元号など、この国家によって定まった制度は、後で申し上げる文字の問題なども含めまして、日本列島の社会に生きてきた人々のあり方をさまざまな形でかなりの程度規定していると思えます。

本日、主題にせよというお話がございました、海の民、山の民の問題にしても同様であります。もともと律令という制度は、海の民、山の民を組織する枠組み、装置を持っていなかったと、私は思うのであります。先ほど申しましたように、もともと律令制は非常に長い歴史を持つ農業を基礎にして中国大陸にでき上がった制度でありまして、それだけに、この制度を受容してでき上がりました日本の律令制度は、ご承知のように、班田収授の法をその基本にしており、しかも、水田を基礎にしています。この点は畑作を重要な基礎とする中国大陸の場合とは違うと思えますけれども、やはり農業を基礎にした制度という性格をいやおうなしに持っていると思っております。

日本列島の社会が古代から農業中心の社会である、あるいは水田を基礎にした社会であるという考え方には、私はかなりの程度まで虚像の部分があると思うのであります。これは理由がないことではないので、これまでの歴史学の研究が、こういう律令制度のあり方に大変強くとらわれてきた。そのために、制度についての非常にすぐれた研究が生れていることは言うまでもございませんけれども、その基本において、やはりこの制度に引き

ずられた見方になっていったのではないかと考えるわけでありませぬ。

実際、神様に山の幸——獣肉を含むさまざまな果実や山菜、あるいは海の幸——塩や魚や貝、海藻のような海産物を贄として捧げるのは、この国家の成立する前から日本列島の社会の非常に基本的な儀礼であったと考えられます。こういう贄の貢進を、律令国家はその制度の中にはついに規定していません。いわば贄の貢進の制度は律令制の枠の外に組織される形になっているのです。天皇への贄の貢進は国司を媒介としても行われていますが、これは律令に正式には規定されず、その施行細則である式に見られるだけなのです。そのように、律令制は日本列島の社会の実態を完全に組織し切っていないところがある。この点中国大陸の社会の生み出した律令制と異なるところがあるのではないかと思います。

ただ、そうは申しましたが、贄の貢進の制度は、やはり律令制という制度と結びつきながらでき上がってきている一面があることも間違いありませんし、そしてこのように、天皇あるいは神に直属する山の民、海の民が、初尾としての贄を貢進するというあり方が制度化されたことは、後年の海の民、山の民さらには職能民のあ

り方を強く規定したのではないかと私は考えております。

それと同時に、一部の官庁に、手工業者などの職能民が品部・雑戸として組織され、なかには正式の官人になる人のあったこと、さらには神に仕える巫女、あるいは歌女などの芸能を持つ女性の職能民を含め、女性が後宮の官人として国家に組織されたこともきわめて重要な点でございませぬ。とくに天皇への直属性の強い内廷の官庁に職能民が組織されており、その中には女性もいたのです。もちろん後宮には貴族の女性がたくさん入っていますけれど、采女などをふくむかなりの数の女性が後宮十二司に女性官人として組織されたことも見逃すことができない点でございませぬ。その後の職能民のあり方はこの点に規定されることになっていったと思うのであります。

ただ、先ほど申しましたように、本来の中国で確立した制度の特質を引きずっている律令制は、遍歴、移動する海の民、山の民、それからかなり早くから活動していたと考えられる仏教的な修行者の動きや商人、さらには「うかれ女」「あるき巫女」のような人々に対しては抑圧的でありまして、これらを浮浪人、あるいは逃亡民としてとらえている。このように、律令制は一定の本拠を

持ちながらも、主として遍歴、移動して生活する人々をとらえる装置を、やはりもともと持っていなかったと考へなくてはならないと思います。

もう一つ、この制度のもとで、女性は国家に対する公的な課役を負担しないことが制度化されます。女性は調庸を負担しないことになっており、公的な世界からは基本的に排除されるという位置づけを与えられたことも見逃しがたい点だと思っております。いろいろ議論がございませけれども、実態としては、この時期の社会の女性には男性とさほど社会的に異なった地位、あるいは低い地位にあったとは言えないのではないかと私は思うのです。ですから、制度として公的な世界からは女性は一応排除されていますが、制度の外、制度に規定されない分野での女性の活動は非常に活発です。ことに八世紀ごろまでは、女帝が出現しますし、後宮の頂点にいる女性たちの政治への介入は非常に積極的であったことはご承知のとおりです。それだけではなくて、商業や交易に携わる人々、あるいは、当時、私出挙と言われていた金融に携わる人々の中に、女性が早くも八世紀から見出されることは、『日本靈異記』などを見ますとよくわかります。

しかし公的な制度の面では、先ほどのような制度が貫

かれてまいりますので、やはり九世紀に入りますと、女帝もなくなりますし、貴族の女性たちが後官を根拠に公然と政治の舞台に動くこともなくなっていくきます。同時に、いわゆる「女房」と言われるような後宮の世界が宮廷ではつくられることになります。後で申し上げますけれども、女性が広く文字を用い、みずからの目で周辺の世界、社会を見た文学をつくり出していく前提は、この後宮の組織を考えなくては理解できないことであろうと私は思っております。

一方、支配される側の人々につきましては、九世紀から十世紀にかけて、律令制が次第に緩んで、変質していく過程で、先ほどふれましたような、海の民、山の民、あるいは遍歴する人々、さまざまな職能民が、いままでの枠組みから、ある程度自由になって、独自の集団をつくって活動するようになってきます。実際、魚を売る商人、塩売りの商人、さらに船で日本列島をあちこち回る回船人、山の果実を売る商人、あるいは馬や車を用いる馬借、車借、曲物の製作を行う職人、あるいは鉄器の職人、そういう職能民が、かつて所属していた官庁ともかわりを持ちながら、それぞれに独自の組織を持って活発に活動するようになってくるのです。このことにつき

ましては別の機会にすでに触れましたので、ここでは省かせていただきます。

ただ、注意しておく必要がありますのは、このような海の民、山の民を基盤とする商人の中に、女性がかなりの比重を持っていたと見られる点で、これは、見逃すことができない事実だと思います。たとえば魚売りの商人に女性が非常に多いこと、あるいは大原女などを主体とする山のもの、炭、薪などを売る商人に女性が多いことは、すでに知られているところですが、こうした人々とも深い関連を持ちながら、遊女と言われる女性の職能民も、同じ時期に貴族の日記などに姿をあらわしてきます。

まだ完全に論証できたわけではありませんけれども、遊女と言われた人々は、先ほどふれました後宮十二司の下級の女性官人、あるいは雅楽寮、内教坊などの官庁に所属していた女性の職能民を一つの重要な源流にしているのではないかと、私は考えております。

また、悲田院に収用されていた孤児や病人が非人という集団を形成し、主鷹司に属していた犬飼・餌取などが河原細工丸という集団をつくり、囚獄司という牢屋を管理する役所の流れをくむ検非遣使庁に、獄囚の解放され

た人々、いわゆる「放免」が、看督長、囚守として属し、やはり独自の集団をなして、いずれも穢れのキヨメに携わる職能民として活動するようになるのもこの時期のこととあります。

特に注意しておく必要があるのは、こういう商人や金融業者、手工業者や芸能に携わる人々、さらに非人、河原者などは、遍歴する聖とも結びつきながら、十一世紀から十二世紀にかけて、神社や寺院と結びついて、神や仏に直属する神の奴婢、あるいは仏の奴婢と言われるような立場に立って、神人とか寄人という称号を持って姿をあらわしてくる点であります。

そして天皇もまた神仏に準ずる存在として、神社、寺院と競り合いながら、内廷の官司を通じて、職能民をみずからの直属民である供御人として組織するようになってきます。

このようにして、十二世紀に、荘園公領制という土地制度形成と並行して、神人・供御人制とも言うべき制度が確立してくるようになります。

問題は、なぜこの時期に職能民が、神や仏、あるいは天皇、つまり人の力を超えた聖なるものの直属民になったという点にあります。これにはいろいろな議論もある

と思うのですが、私は、これはこういう人々の生業そのもの、あるいはこのような人々が活動する場の性格と深いかかわりがあると考えております。

芸能が、神を喜ばせる、あるいは神を招き寄せる意味を持つていることはもちろんですが、市場における交易も勝俣鎮夫さんがすでに指摘していらっしやるように神を喜ばせるものだったのです。市庭は、俗界の縁の切れる場、つまり神や仏の支配する場と考えられているわけで、贈与・互酬の関係から離れて、物が一個の商品として交換される。交易という行為はそういう場でなくてはできなかつたのだと思います。また当時のこうした人々の活動の中で重要な意味を持っていた金融にしても、神物、仏物を貸し出して、それに対する礼として利息を取るという形で行われています。もともとこれは農業生産を媒介にした出挙の制度に起源を持つていますが、金融そのものも、神仏と関わりがあると考えられていたのです。

日本列島の社会に大体十二、三世紀ごろから本格的に流通し始める銭についても、直ちには近代的な意味の一般的な交換手段にはならないわけで、当初は銭そのものが、人の力を超えた神物、仏物とに考えられてきた側面

があると思うのです。

さらに、職能、技術や芸能そのものが、多少ともマジカルな性格を持ったものと考えられていたと思われるので、これらのことが、職能民が神仏の直屬民となる背景にあり、神人・供御人などの身分が社会の中に定着した理由はここにあると思うのであります。

それとともに、こういう人々が活動する場が、道や河原、津、泊、浜などの港であったことも見逃せません。

このような場は聖俗の世界の境、人間と自然の境界とも言うべき場であり、また山野河海など、人の力を超えた神仏の支配する場だったので、そこにも職能民が神仏に直屬した理由が求められるのではないかと思います。

私は遊女や非人も、この時期には、これらの職能民と同様だと思っております。少なくとも十世紀までの非人は、一般平民とは異なる存在と考えられていたにせよ、当時、穢れが畏怖すべき事態とされていた以上、それをキヨメる非人もまた畏怖される側面を持つていたと考えなくてはいけないのではないかと思います。

しかし、非常に重要なことは、いま私が挙げた聖俗の境界ともいうべき場が都市的な場であるという点であります。また、先ほどふれた交易、商工業、金融、芸能も

すべて、都市的な生業であったことにも注意しておく必要があると思います。私の甥に当たる中沢新一君から、おまえの言う「無縁」は、資本主義と言いかえてもいいのだ言われまして、最初はびっくりしましたけれども、考えてみると、そこには確かに都市的な要素、資本主義的な要素の萌芽がある。それがいまのべましたように人の力を超えた神仏などと結びつきながら、日本列島の社会に姿をあらわしてくることは、やはり注目をしておく必要があると考えております。

しかしこうした職能民のあり方が、十四世紀を境に非常に大きく変わってくると私は思っております。たとえば牛や馬の扱い方もこのころからかなり大きく変化したのではないかと思えます。最近考えたことを申し上げてみますと、中世、馬借という集団があったのは皆さんよくご承知だと思います。この人々の、十三世紀以前の状況は実はほとんどわかっておりません。ところが、十五世紀に入りますと、馬借は非人と全く同じように、刑吏としての活動をするようになっていきます。比叡山に属して、住宅を破却する刑吏として活動するようになってくる。馬借が十五世紀以降、犬神人と同じように賤視されるような状況になっていることをよく考えておかなくて

はならないと思います。

それでは、十三世紀のころ、馬借がどういうあり方をしていたかということについてですが、一つの推測として、天皇や貴族の厩に何らかの形で奉仕する、馬を扱う居飼、厩の舎人などが実は馬借の別の姿ではなかったかと考えてみたらどうかと思うのです。実際、貴族の家の厩は、牢獄の役割をしていたことが最近の研究で明らかになっております。その牢獄を管理する役割は当然、厩に属するこれらの人々の職能の一つであったと考えられる。とすれば十五世紀以後の馬借が、犬神人と同じ役割を持つようになったこともよく理解ができると思うのです。そういう大きな変化が出てきた背景には、恐らく牛や馬に対する見方の変化がある。十三世紀までの、人のたやすく統御できない動物と見る見方が、「四つ足」「畜生」というとらえ方に変化してくることに深いかわりがあるのではないかと思うのです。

これは、十三世紀以前の神、仏の権威、あるいは天皇の権威、いわば自然信仰的なマジカルな要素を持った権威が、全体としてこの時期に低落してくることに、穢れが畏れられるより、嫌悪されるようになってくることと、すべて同じ根を持っている動きだと思っております。

す。ご承知のように、少なくとも十五世紀以降、先ほどふれてきた、葬送に携わる人々、牛馬の皮を扱う人々、あるいは土木に携わる人々、広い意味で「非人」と言われていた人々が、「穢多」といわれて、社会的に賤視され、さらに遊女も賤視される。それと同時に、女性の社会的地位も低下してくるといふ動きが起こってまいります。女性全体が穢れにつながる存在として、社会的に地位が低下してきます。その中で商工民や金融業者も、みずからの生業に根拠を与える新しい「聖なるもの」を求めなくてはならなくなってくるわけがあります。

あたかもそのころ一向宗、時宗、法華宗、いわゆる「鎌倉仏教」が教線をのばしてくることはご承知のとおりであります。これらの宗教は共通して、非人と女性の救済を自らの課題にしており、商工民に強い影響力を持つ宗教として社会的な力を持つてくることも、いろいろな角度から指摘されていることでもあります。そしてこれらの宗教はいずれも、いわば一神教的な、祖師に対する信仰を通じて、唯一の聖なる存在を信仰するという性格を持つています。このような宗教がこの社会の大きな転換期に社会的に影響を持つようになってきたことに、注目すべきではないかと思っております。

しかも、これらの宗教はいずれもが、多少とも都市的な性格の強い宗教という一面を持つていたことも重視する必要がありますのではないかと思っております。一向宗はしばしば農民一揆と考えられておりますし、確かにそういう要素も持つておりますけれども、藤木久志さんなども指摘になっておるとおり、一向宗の本拠地は、吉崎にせよ、長島にせよ、石山大坂にせよ、いずれも、きわめて都市的な性格の強い所でございます。こういう所に一向宗が大きな本拠を持ったことの意味をやはり十分考えてみる必要があるのではないかと思っております。日蓮宗も明らかに都市民に強い影響力を持つていますし、時宗も同様です。

一方、日本の都市は、非常に海民的な性格が強いのです。一般的に言って、江戸時代の前期までの商人として知られている人は、ほとんどが海民出身の商人といつてよいと思っております。千利休や、紀ノ国屋文左衛門さらには、栖原屋角兵衛など江戸時代に大きな実力を持った商人たちはみな海の民出身であります。この点は、恐らくヨーロッパの商人やイスラムの商人のあり方とかなり違うのではないかと思っておりますが、このような流動的・遍歴的な性格が強い人々の中に、さきほどあげたような、

仏教、一神教的な性格を持つ宗教が強い影響力を及ぼしていることの意味を考えておく必要があると思います。

ただ、いままでふれてきましたことは、大体、京都を中心とする西日本の社会に即した事実で、どうも東日本においてはその状況が大分違っていたように私は思います。もちろん職能民の活動は、東日本の社会においても活発だったのですが、東日本の職能民は、神仏の直属民になって西日本とちがいで、世俗的な主従制の中に組織されている面が強いように思われるわけがあります。確かに將軍の直属民になっている人も見られないわけではないですが、中世前期には神仏と職能民との結びつきは顕著ではありません。戦国時代の職人のあり方が最近、非常に具体的に明らかにされてきましたが、それを見ても、職人は世俗的な主従制の中に組織されていることを知ることができません。

さらにまた「穢れ」についても、東日本人は西日本に比べて鈍感な面があったと思われれます。現在知られている史料の中に、「非人」は一例を除き、また、鎌倉を除きますと、東日本には出てこないのです。このことは、神仏のあり方、聖なるものとの見え方が、東日本の社会と西日本の社会ではかなり違っていたことを示すのでは

ないかとも思われるのであります。

ところが、鎌倉仏教は、少なくともその出発点において、みな東日本と非常に深いかかわりを持っており、このことも、その意味では見逃しがたい問題だと思っておりますが、しかし、結果的に十五世紀以降の一向宗、時宗などは、主として西日本に教線をひろげていくようになります。東日本には曹洞宗が大きな力を持ったようですが、このような宗教のあり方の地域的な特質はもっと追究される必要があると思います。

それはともかく、これらの宗教は、キリスト教を含めて、十六世紀にはかなり大きな社会的な力を持つてくる。一向宗の場合は教権とでも言うべき政治的な勢力になってきます。しかし、結局、日本の社会の場合、教権が俗権力と釣り合いを保ちつつ、独自の力を社会の中に持つことにはならないで、凄惨な戦いを通じて、宗教の勢力は、世俗の権力に敗北し、その弾圧によって体制下に完全に組み敷かれてしまうという結果になります。そこに日本の社会自体の非常に大きな問題があると思えますので、かつての神仏や天皇にかわる聖なる存在は、日本の社会には、少なくともこの時期には定着しなかったのです。

もちろん、神社や寺院は、それ自体としては江戸時代にもいろいろな形で維持されています。寺院は寺請制度によって、統制されながら、その役割を果しています。神社や寺院が江戸時代にどのような形で生き延び、また独自の活動をしてきたかということは、今後もっと研究される必要がある問題だと思います。巡礼の対象となつて観光的な意味を持ちながら、経済的な基盤を保っている神社も多かったと思いますし、講などの形での信徒の組織もあつて、宗教としてはきわめて世俗的な形になりながら江戸時代を生き続けていく。天皇もまた、職人の職能伝説や民間の伝説の中に生きのびているだけではなく、全く無実化したものではあれ、形式上は官位の叙任権を持つ一方、公家たちはさまざまな芸能の家元となつてその経済を支えつつ、江戸時代を生きつづけていくわけです。

こういう問題は、現在本格的に研究されつつあります。究極のところ最初に申し上げましたように、律令を受け入れて成立した日本列島最初の国家の枠組みから、われわれが依然として完全に自由になっていないという問題につながっています。先ほど申しましたように、われわれは天皇の称号や、日本という国号をいまだにひき

ずっています。それだけでなく百姓の名前にまで官職名が江戸時代に広く浸透しているというようなことなども、その一例に挙げられましょう。あるいはまた、租庸調としてきまつた租税、その後年貢、公事、あるいは小物成となつていった負担についても同様で、日本の社会の歴史の中でこのような負担をすべて廃棄せよというスローガンを掲げた一揆は恐らく一度も起こっていないという点も、同じ問題にかかわっています。もちろん、それを克服する伏流は社会の中に脈々と流れてはいるのですが。日本の社会を考へる場合、この国家の枠組みがいかなる意味を持つてきたかを正確にとらえておくことは、現在すべての日本人が負っている課題と言わなければならぬと思うのであります。

その一つとして、これは別の機会に詳しく触れたことがありますので、それをご参照いただきたいと思ひますが、われわれの現に使っている文字のあり方から、この問題を考へてみたいと思ひます。

われわれは現在、漢字と平仮名と片仮名という三つの文字を、日常当然のごとく使っておりすけれども、考へてみますと、このような三種類の文字を持つていること自体、きわめて特異なことではないかと思ひます。わ

れわれはこの三つの文字を組み合わせることによって七種類の文字表現を持っており、そのそれぞれの文字表現によって、われわれは自分の心意、ある種の気分を表現している。余り意識せずにそれを駆使してきているのであります。たとえば俳句の中に片仮名を使うことによって、現代的な感覚を表現したり、文学の中に片仮名だけの文章を挿入することによって、独特の効果を發揮することなどが行われていますが、このような文字表現を持っている民族は、恐らく世界中を探しても、日本以外にないのではないかと思います。

しかも、鎌倉時代の古文書のほとんどすべてを活字にした『鎌倉遺文』によって、三万点に及ぶ文書をすべて点検してみますと、漢字、平仮名、片仮名という三つの文字には、このころからすでに機能の違いが明瞭にあったことがわかります。まず漢字は、公的な世界での文字という性格を一貫して持っております。ですから、公文書は漢字で表記されており、現在でも公的な文書には何となく漢字が多く使われるのは、その形が残っているのだと思います。これは、国風文化と言われた平安時代後期でも一貫しており、貴族たちは公的な世界では漢字を専ら用いているのです。

それに対して平仮名と片仮名の二つの文字は同じ表音文字ですが機能が違ってきます。片仮名は寺院で漢文の訓読のさいの訓点として使われはじめるので、その機能を持ちつづけますが、それとともに口頭の音声表現する際の文字という重要な機能を持つていと思うのであります。「紀伊国阿氏川庄百姓等言上状」というほとんどすべて片仮名で書かれている有名な文書があります。「ミミヲキリ、ハナヲソギ」という地頭の残酷な行動が記されているのですが、これまでわれわれはこの文書を、百姓たちが地頭にひどい乱暴を受けて、「たどたどしい片仮名」でこの文書を書いたのだと言ってきたわけなのです。確かにこの文書が読みづらいことは事実なのですが、高名な坊さんの書いた片仮名の文書も同じように大変読みづらいので、この文書は例外ではありませ

ん。

このように片仮名を「たどたどしい」と表現したのは、ここにおいでの方々の中には、もう少ないと思えますけれども、戦前、戦中の教育で最初に片仮名をならった戦後の歴史家たちの思い込みではないかと思うのです。この文書には「オレラガコノムギマカヌモノナラバ……」という表現がでてきますが、これは明らかに口頭の言葉

をそのまま表現していると考えられるわけで、これはこの文書がおこった出来事をその日のうちに書いたという状況があり、それが片仮名で書かれた理由ではないかといわれています。ですからこの文書を「たどたどしい」などと言ったのではその意味はわからない。むしろ口頭の言葉を表現するために片仮名が使われたのだと考えたほうがいいのではないかと思います。詳しいことは省きますが、これが片仮名の重要な機能の一つであると私は考えます。

これに対し平仮名は私的な世界で、読み、書く文字として用いられ、最初から美的な観賞にもたえうる文字として書かれたと思われず。特に注目すべきことは、平仮名は後宮の女性の世界で用いられ、広まってくることで、女文字とよばれ、女文と言われるような独特な文体もつくり出されてきます。つまり平仮名を用いたのは、まず後宮の、後に女房と言われた女性の官人たち、しかも単に京都だけではなく、各地域の国衙にもいた女性の官人だったのですが、先ほど申しましたように、遊女は、その一つの源流を後宮、女性官人に持っており、それ故、女性芸能民集団になってからの遊女は文字を書き和歌をよむ教養を持っていたわけでありませぬ。いずれにせ

よ、平仮名は女性と不可分のかかわりを持って生まれてきた。このことは、日本の文字の問題を考える場合に重要な意味があるとともに、それによって生み出された『源氏物語』から『とわずがたり』にいたる女流文学とあわせて、やはり世界にあまり見られないことであると思います。そしてそれを男性が私的な世界で使い始め、次第に広く普及していくことになったのも注目すべきだと思います。

また片仮名は美術的な書にはならないと思います。書道などといわれる日本の美術の一分野が発展してくるのは、もちろん中国大陆の影響もありますけれども、日本独特の書の世界は、平仮名の出現と切り離しては考えられないと思うのであります。

それとともに非常に重要なことは、文字が本格的に日本の社会に普及し始めるのは、十三世紀後半以降のことですが、その場合、普及したのは片仮名ではなくて、平仮名を中心とし、それに漢字を交えた文字表現で、それが社会に浸透していきます。

すでに十三世紀後半には、荘園の荘官クラスの女性——男性はもちろんです——、さらに平民、百姓の上層の男女にまで文字は浸透していったと考えてよいと思

ます。たとえば有名な親鸞の妻の恵信尼について、石井進さんは、恐らく越後の在地官人の出身の女性ではないかと言っておられますが、恵信尼は書状を書き、日記をつけていたと見られます。このような女性の日記は、江戸時代にもあるのですが、この点は日本の社会の特異な現象だと思います。それはともかく、女性を含む非常に広範囲の人々に平仮名が普及していくことに注目すべきだと思ふのです。

日本人は均質な民族だと、私自身もわりあい最近まで考えておりましたし、多くの方もそうお考えになつていると思いますが、そのように思わせる理由の一つは、文字世界の均質性にあるのではないかと私はいま考えております。これが「均質幻想」ともいふべきものを生み出しているのではないかと考えるわけなのです。実際、日本人はどこへ行っても話が通ずると思つていきますと、大間違いです。私は最近、津軽に参りまして、民宿に夜九時ごろに着いたのであります。その民宿のおじさんが私を、夜遅く、遠くから来たというので歓迎してくださいだったのですけれども、お酒に酔つておられて、私にはその話が本当に何一つわからないのです。対応に苦しんでおりましたら、一緒におりました青森出身の方が通訳して

くださつて、初めてどうやら対応できました。

鹿児島、さらには能登などでも同じような経験があるのですが、ふと民俗学者は超能力を持つていないとできないのではないかと思つたのです。つまり、日本のどの地域に行つても、酒を飲んで——酒を飲んだときには、本当にその人の地がでる、その心がよくわかると思ふのですが、そういう人の話を自由自在に聞きこなせるとすれば、民俗学者は超能力をお持ちなのだと思つたのですが、果して現実はどうなのでしょう。高名な民俗学の先生がおいでになりますので、こんなことを申し上げますと叱られるかもしれませんが。つまり、日本人が日本人同士、どこでも言葉が通ずるなどと思つていたら大間違いだということなのです。にもかかわらず、先ほどのような均質幻想が生れるのは、文書ならば、九州の文書でも東北の文書でも読むことができるという一方の事実があるからなのだと思います。これは私自身の経験でも、十分読むことができます。江戸時代の文書をよく御存知の方に、この時代を五つから十ぐらいに分け、年代を隠して、書体だけで分類させれば、かなりの正確度でできるはずだと思ひます。そのこと自体、不思議なことなのですがさらにそれがどの地方の文書でもできるという、大変不

思議なことがある点にわれわれは注意しておく必要があると思ひます。

このように、読み書く文字としての平仮名の普及した文字社会だけを見る限り、日本の社会はきわめて均質であります。書体すら均質なのですが、これは上の方の役人の文字書体が変わると、あつという間に一般の平民の文字の書体も変化していくということが実際にあつたのです。このことが非常にはつきりわかりますのは、江戸から明治に変わった時点です。明治三、四年ごろから日本全国の文書の書体は一斉に全く変わってしまったのです。そういう書体の文字が読めればどこの地域の文書でもわれわれは十分読めるわけです。それはある意味では当然で、文字の世界は本来、国家と結びついている。もちろん文字を普及させたのは、日本の社会自体の内発的な力であり、新しい文字をつくり出したのも社会自体の力でもあります。そこに国家の作用をやはり考えざるを得ないと思ひます。

恐らく中国の社会にも同じような問題があるのではないかと思ひます。湖南出身の毛沢東の演説は、聞いている人の三分の一もわかっていない、彼の言葉は多くの人には理解されないにもかかわらず、万雷の拍手が起る

という状態なのだということを、中国文学専門の方から聞いたこともあります。しかしあの広大な中国の国家が、ともあれ一つの統一体をなしているのは漢字、文字によるのだと思うのです。もしお互いに地の言葉で話したら日本の社会でも同じことがいえるのではないのでしょうか。それはともかく、こうした文字社会のあり方を見ておきますと、文字に関する限り、日本の庶民は上を見つけてきたとすらいえるのではないかと思ひます。上の書体が変わると、あつという間に自分の書体も変えてしまふという姿勢が、日本の庶民の社会の一面にあつたことを、私どもは見落としてはならないと思ひます。私的な書状の世界は決してそうではないので、裏の世界については、決してそうではありません。このように庶民が表の世界と裏の世界との使い分けをはっきりしているのは戦国時代から確認できますが、現在に到るまで、同じような状況があるといつてもよいのではないのでしょうか。したたかといえばしたたかですが、表と裏の使い分けについてこれほど巧みな民族は、これまた世界を探してもあまりないかもしれません。日本人がわかりにくいと言われることにも、これは深いかかわりを持ってくるのかもしれないと思ひます。

実際、これは、現代にいたるまで、依然としてわれわれが引きずっている問題でもあるのです。このように現代の日本の社会を考える場合に、日本列島の最初の国家ができてから、現在にいたるまでの国家と社会の関係を日本という国号の定まっていない時期の社会まで遡って、正確にとらえなくてはならないのですが、そのために、明らかにすべき課題は、まだまだ幾らでも残っております。先ほど三木さんから子供みたいだと言われましたけれども、新しいことを見つけたということは大変におもしろい、大変元氣の出ることでありませう。本日お集りの皆さんはもちろん、多くの日本人がこのように新しい問題を見つけ、解決することに興味を持ち元氣を出して仕事をすれば、日本の社会の持つ本質的な問題が明らかになる日もそう遠くはないと私は思っております。私はもう年を取りまして、いつあの世へ行くかわからない状態ですけれども、わからないことがこれだけあるのだということも多くの方々に申し上げて、ぜひたくさんの人の力で問題を次々に解決していただきたい。そして息のある限り自分も努力してみたいと思っております。

大変ちぐはぐな話になってしまいましたけれども、これも三木さんが余り大きなことをお書きになった結果な

ので、あとの收拾は三木先生にお願いして話を終わらせていただきます。どうもありがとうございました。(拍手)

司会 古代から中世、そして現代の私どもが一生懸命考えている問題まで非常に多岐にわたりました、さまざま示唆を与えていただきました。では、コメントを三木先生、お願いします。

三木 網野さんの話は恐ろしく密度の高い、また非常に多面的に、どんな方向へでも展開し得るような話だったので、それを全部コメントするなどということは到底できっこないので、全体を通じて終始一貫していることがあります。一つは、最後のほうに出きました文字の問題で、いわば文字文化と非文字文化、あるいは言語社会と口語社会とでも言えるような要素の問題です。それが一番最初に話された、中国から持ってきた律令体制を上からかぶせていった、その後、そうではない要素がいろいろ出てきたけれども、いまだに上からかぶせられた要素を完全には清算していないのではないかと、広い意味の支配構造などの問題に関しても非常に冷静に見つめていく姿勢が、全体を通じて一貫していると思います。

文字社会と支配構造とは関連しており、書かれた文字として残るものは、支配構造のありようと切り離せません。歴史をやる人間が、残された文字だけを、書いた人の文脈そのままに読んでいると、ある意味では支配構造だけを解き明かすことにもなってしまつて、切り捨てられ、文字面にあらわれない、具体的なさまざまな人々のさまざまな生き様というのがとらえられない。彼が一貫してやってきたことは、そういうこれまでとらえられなかった要素を執拗に、しかもはつきりと、何らかの意味のデータを踏まえて追求してきたことだと思います。

そういう文字資料にとらえられない社会の様相に関連して私自身、中東の国々のフィールド・ワークをやるようになって痛感してきました。それは、海の民、山の民、農民、牧民、都市民というようさまざまな生活レベルの生態学的な生活類型とでも言いますか、それによって人々の文化や価値観、物の考え方や感じ方や行動パターンまで違っていろいろさまざまな種類の人々がいて、それらが複雑にかかり合つて中東社会ができて上がっている。そういうことを大変実感して追求してきました。

網野さんのきょうの話にも似たような視点があつて、

その面で大変共感を持ちました。ひいては、人様の領域にまで口を出すわけですが、中国やインド、あるいはヨーロッパなどにしても、山の民、海の民、あるいは牧畜民といったような、生活類型の面からもう一回見直してみることがあるのではなからうか。たとえば中国の場合、中国の歴史が初めに展開した北のほうと、それから十一世紀あたりから後に中心となつていく南のほうと、生態学的に全く違った世界です。乾燥農業で、表類だとかモノコシ類、これは牧畜とセットになつていくわけですが、それを基礎にした中国の北の世界と、揚子江以南の水田稲作が一番メインのベースになつている南と、さらに南のほうの海岸の海の民と、大変違ったタイプの人間類型や社会のありようがあるのではなからうかということを前から感じていきます。

ヨーロッパ史でも、実際には農業と牧畜がワンセットになつた社会であるのに、牧畜という要素はほとんど捨象して農業経済史が論じられたりしている、これはおかしいのではなからうか。また、中世以降のヨーロッパの商品貨幣経済の発達に、北方の海の民と川の民が大きな役割を演じているのに、これも無視されている。そういう奇形の西欧経済史のシェーマを背景に、農業、農民、

農村などというものを日本の研究者が論じている場合、無意識に水田稲作の農村、農民のイメージでものを考えている。しかし、一口に農業といっても、ときとところによっておよそ性格の違うものがあるのが事実です。たとえば地中海の周辺の農業などを見ますと、年間平均労働日数がたった百二十何日であったり、低い所になると八十何日であったり、日本の水田稲作のかつての村が、お祭り、正月、盆を除けば、年柄年中働いているのとは全くタイプが違うわけです。具体的なそういう人々の生活的な暮らしのありようを抜きにして、農業経済史だとかそういうものを、生産力至上主義の立場から観念的に論じているような傾向が、第二次大戦後の日本の歴史学では大変多かった。網野さんの視点は、そういうものを覆していく可能性があると思うのです。

次にコメントの第二点としましては、きょうの網野さんの話では真ん中あたりに関してです。そういう山の民、海や川の民に関連する移動する人々が一方にあり、他方では稲をつくるいわゆる共同体的な村があって、支配構造は共同体的な村を前提とした上に成り立っている。それをほみ出した前者の人びとは何らかの意味で聖なるもの、あるいは超越的なものにすぎない。そういうものが

るものとして、阿彌陀仏とか法華経とかがあらわれて、一向宗、法華宗というような一神教のタイプが一方ではあらわれる。しかし、そういう抽象的な超越者ではなく、何らかの意味で自然的な共同体の、民俗信仰の神々となつがるような形の天皇という生きた人格に、供御人などの形ですがっていく場合に、非常に問題が複雑になっていく。

天皇制という存在が特殊日本的なものであるということとはしばしば強調されるわけです。しかしどこにも、徹底して特殊なものなどないと思います。すべて状況の産物だと思ふのです。そういう意味で、イスラム世界の王権などに比べますと、イスラム世界の王権というのは、徹底してドライな存在です。いわば市民社会が先にあって、これはイスラム共同体と呼ばれている。そのイスラム共同体から、社会が安全にちゃんと動いていくように、管理・統治機能を委託された存在が王権なのです。非常に透明なかわいた存在です。

ところが、天皇の場合には、その点が違う。いわば自然的な共同体の神々の姿をどこか引きずっているのではないか。大変割り切った言い方をしますと、きょうの網野さんのテーマの中でも、最終的には商業化、都市化

というような方向にいく、それが不徹底なままであるがために、いわば曖昧な存在である天皇制が、いまにまで残ってきているのではなからうか、そう思います。これに対してイスラムの王権の場合には、商業化、都市化の結果の市民社会がすでに前提として存在しております。

ところが、きょうの網野さんが話され、あるいはこれまで書かれてきた、無縁の人々の様相などに対応するいろいろな事実は、昔から今に至るまで、イスラム世界にもたくさんある。それをどう説明するか。この問題を解くために、私はマクロな面から、網野さんが提起された日本社会のありようとイスラム社会のありよとの比較をやりたいと思います。

これは非常に簡単です。網野さんが描かれた、日本中世社会の中における無縁の人々の様相は、商業貨幣経済が未発達な条件のもとに、商業ないしそれに近いものを営む人々が、いわば下から、陰に陽にあらわれてくる抑圧ないし無視に抵抗しながら、無縁の世界、都市的な商業世界を切り開いていく、そういった様相が描かれていると私は理解するわけですが、イスラム世界の場合には逆なのです。

西暦紀元五世紀ぐらいにメッカの町ができたらしいの

ですが、そのころのアラビアには、あるいは網野さんの話に出てくると似たような様相があったかもしれません。アラビア半島の遊牧民の中の商業にかかわるような人々が一つのオアシスに集住して、それでメッカという町ができ、以後、予言者ムハンマドが出てきた西暦紀元七世紀の初めごろのメッカは、東洋文化研究所の後藤明さんがその姿を書いています。人口一万程度の小さな町だったようですが、商品貨幣経済が全くあたり前の社会です。その社会を前提としてイスラム教が出てくるわけです。イスラム教はよく、商人の宗教である、あるいは都市の宗教であると言われるのですが、それはこの条件から出ています。

それで、この場合の神は徹底した超越神です。一神教成立の条件は、きょうの網野さんの話にも暗黙のうちに含まれていると思いますが、何らかの意味でひとりの人間が出てくることです。自然生的な共同体の中で暮らしていれば、自分のこの宇宙の中におけるアイデンティティはおのずから共同体によって保証されてしまうので、それ以外のアイデンティティは要らないわけですが、この宇宙の中で一人ぼっちになってしまうと、何らかのアイデンティティの手がかりが要る。私はそれが唯一神だ

と思えます。

そして、唯一の神と同じ契約を結んだ人々が、自然生的な共同体ではなくていわば二次的な共同体を結ぶ、それがイスラム共同体なのです。独立した個人が神を媒介として誓約を結んだ共同体といえ、これはマックス・ヴェーバーの市民社会という定義に完全に当てはまりません。イスラム教徒の共同体はアラビア語でウンマと言いますが、これは近代西欧の概念を借りれば、市民社会であり、その成員は都市民であるわけです。都市というものはあくまで人間関係のあり方であって、ものと人と情報との単なる集積ではないと思えます。

ところが、その都市民集団が大征服を行って、東は北西インド、内陸アジアから、西は大西洋に到る大帝國をつくる。その結果、商業や貨幣経済があたり前で、商業を営むことはりっぱな人間にふさわしい仕事であるという価値観を持った市民社会が、いきなりアラビア半島以外の人々にとっては上からかぶさっていく。

網野さんが描かれた日本中世社会では、これは阿部謹也さんの描く中世ヨーロッパ社会と同じですが、商業や貨幣経済がおよそ発達していない社会の中で、少数のみ出した人々が、いわば下から無縁の世界、都市を築き

上げていく。ところが、西北インド、内陸アジアから大西洋に至る地域の場合には、西暦紀元七、八世紀という時期にいきなり、商業貨幣経済があたり前、それはりっぱな仕事であるという価値観を持った都市民社会が、いわば上からかぶさってくる。それによって支配された社会は、何しろものすごく広大な地域ですから、さまざまな歴史状況にあって、その中には、自然生的な共同体などが生きているところもたくさんある。そこでは、網野さんが問題にされているような無縁、公界のような様相も、ミクロには無数に存在するわけです。

そういった、いわば上と下が逆転したものとして比較すると、日本社会とイスラム社会という大変違った世界が、うまく比較の媒介項を見出していくことができるのではないかということ、ごく最近考え始めているわけです。実は数年前に、ある雑誌に頼まれて彼と対談したことがあるのですが、そのときにはうまく話が噛み合わなくて、それ以後私にとっても、どうやって彼の言っていることと噛み合わせようかというのが宿題になっていたわけですが、わりあい最近になって、いま話した形のようにとらえれば、非常に生産的な比較も可能なのではないかということを考えています。

イスラム世界の都市は、商人や、イスラム教のウラマーというのも商人と密接にかかわりのある人々なのですが、そこは非常に乾いた、合理的な、ドライな、透明な関係が支配している。ところが、実際にそういった都市民たちも、具体的な生活レベルでは、各地に存在する何らかの意味での生活レベルの共同体などもかかわって、そちらの側面を取り上げると、網野さんが日本について指摘していることと似たような様相もいろいろ見られるわけです。

最後に、一番新しく網野さんが考え始めている文字の問題です。文字が何らかの意味の支配構造と対応しているというのは、アラビア語の場合も同様です。現代を取ってみても、アラビア半島、イラクからモロッコ、モーターニアに到るいわゆるアラブ地域で、文字レベルでは全部共通なのですが、モロッコの人とシリアの人とイラクの人が話をすると、日常口語でちんぷんかんぷんということも同時にあるわけです。日本の場合も、網野さんは津軽で、その年取った人から津軽方言でしゃべられるとちんぷんかんぷんだった。ただ、網野さんの、私流の言い方でNHK共通語はそのおじさんにも通じるわけです。ラジオとテレビと教育が、文語と口語の世界を

つなぐ、いわば中間的な翻訳言語みたいなものがある意味ではつくり出してきている面があるわけで、アラビア語の場合もそうなのです。第二次大戦後、一番早く政治的に独立したエジプトからのカイロ放送がアラブ世界全体で聞かれた。これは文語のめんどろな語尾変化などを取り払った、発音も簡略にした形なのですが、それがいまではインターアラブの話し言葉として、ますます定着しつつあります。

それから、こういう文字と言葉の問題に関しては、中国文学の金文京さんもいらしているので、ぜひ中国についてもお話しいただけると網野さんは大変喜ぶと思うのですが。

(暫時休憩)

司会 お聞きになってよくおわかりと思いますが、非常に問題の幅が広がっております、しかも、われわれの主体的な問題にかかわるようなことまで、話が多岐にわたっておりますので、これをテーマ別に幾つかまとめながら議論していくというのはほとんど不可能だと私は判断いたしました、フロアの皆さんから自由に質疑御意見をいただきたいと思えます。

ただ、手はじめに、網野先生のお話の最後のところで

触れていただきました文字の問題について、三木先生からも提案がありました中国の場合、このような問題の取り上げ方、そして考え方がどのように当てはまるか、あるいは当てはまらないか、その辺のところを金さんにぜひご発言を願いたいのですが、よろしく願います。

金文京(中国文学) 文学部の中学文学科の金と申します。私は中国の近世、大体宋以降ですね、宋、元、明清のの小説、戯曲を専門にやっておりますので、歴史のほうは全然畑違いなのですけれども、日ごろから網野先生のご本はいつも拝見いたしております、大変啓発されて、いつも読みながらいろいろなことを考えておりました。きょうは、三木先生に呼んでいただいたこともありますけれども、網野先生のお話を直接伺えるというところで、喜び勇んで出てきたような次第です。

専門違いですから、余り詳しいことはわからないのですが、せっかくですので、きょうのお話も含めて、日ごろ伺ってみたいと思っていたことを幾つかお話ししたいと思えます。

きょうのお話では、日本は律令制を中国から取り入れたが、律令制では日本社会の中にカバーできないところがある、律令制からはみ出ってしまったものがどうい

ものか、あるいはそれと律令制的なものとの関係というようなことが一つのポイントになったかと思えます。考えてみますと、本場の中国においても、実は律令制は社会の全般をカバーしているわけではないのです。やはり日本と同じように、律令制からはみ出ってしまったものがあつた。日本とは当然いろいろな意味で違ってはいますが、中国には日本の天皇と同じようなものはないわけですから、それを、日本と同じような形ではフォローしていませんが、しかし、天皇と同じような機能が中国にもあつて、その間になんらかの比較され得るような関係があるのではないかと、いふうに推測されます。

たとえば、いま先生のお話にもありましたけれども、日本では遊女が宮廷の内部の十二司の下のほうに所属していたというようなことは、実は中国にもあります。唐代に教坊というのがありますが、その教坊というところに一種の遊女がいて、それが芸人を兼ねていた。その辺のことは中国のほうは具体的には余りわかっていないのですが。

それから、私が一番興味深く思うのは、先生のご本の中で、たとえば日本の山の民、海の民、賤民と言いますか、そういうものが十一世紀、十二世紀ぐらいから非常

に活動を始め、後醍醐天皇のころがピークになるとい
うようなことだったと思うのですが、ちょうどそのこ
ろ、中国で言えば宋代以降に日本と同じような動きが見
られる。たとえば先生が『異形の王権』という本の中で
挙げておられる刑吏の問題ですね。方面が非常に華美な
服装をして、異形で出てくる。あるいはすり染めと言
うのですか、そういうものを着る。あるいは棒を持って
いる、あるいは大きな刀を持っている。また、一揆に柿
衣と言いますか、赤い服を着ている。それから印地、
いわゆるつぶてですね。あとは牛飼、童形、そういう
ことを挙げておられたと思うのです。そういうものは、
少しは違いますけれども、ほとんど宋代以降の社会の中
に見ることができ。被り物、頭巾などそうですね。

なかなか簡単にはお話しできませんけれども、たとえ
ば『水滸伝』などという小説を読むと、ほとんどそれと
同じようなものが出てくると私には思えます。それで、
先生のご本を読んだときに非常に驚きまして、一体これ
はどういうことなのだろうかと色々考えさせられたわけ
です。後醍醐天皇はかなりその当時の大陸と関係あつた
というようにお書きになっていますけれども、その辺が
どのようなになっているのかという点に非常に興味を覚え

ました。

それから、ご指名がありました文字の問題について次
にお伺いしたいと思います。

これは私の専門とも関係がありますので、きょうのお
話は大変興味深く伺ったのです。片仮名というのは、元
来、漢文を訓読する送り仮名として最初につくられた。
それが、私は余りよく知らないのですけれども、最初は
寺院でよく使われていたということだと思ふのです。寺
院というのは、先生のお言葉だとやはり一つの無縁の世
界ということでしょう。それで、片仮名が漢文の訓読の
ためにつくられて、寺院を通して徐々に広まっていっ
て、話し言葉をあらわすようになったというようなこと
だと思ふのですが、これと非常によく似た現象が実は朝
鮮にあります。朝鮮にも日本と似たような訓読があるの
ですが、それに使う文字で、普通、吏読（リト）と呼
ばれている文字があります。これはごらんになった方は
すぐおわかりになるのですが、日本の片仮名と非常によ
く似ています。日本の片仮名と同じ文字が少なくとも十
はあると思います。これは朝鮮でもおそらくは寺院では
じめはつかわれていた。最近、朝鮮の訓読の史料がかな
り見つかっておりまして、そういうことがだんだんわか

ってきたのです。

そして、寺院で漢文を読むためにつくられていたものが、だんだん今度は世俗のほうにも使われるようになりまして、いわゆる公文書、たとえば裁判文書であるとか契約書であるとか——中国の影響で朝鮮でもそのようなのですが、そういう文書を扱う胥吏というのがいまして、民衆と官の間に吏というのがあるのが中国社会、あるいは朝鮮の一つの特色だと思ふのですが、その吏が使う文書を、吏牘文とか吏文というふうに言っているわけですけども、そこでこの吏読文字が使われるようになる。結局、民衆の生活と最も関係が深いわけですから、裁判をするとか契約をするとか、あるいは結婚、離婚、そういうものすべてはこの吏文が使われます。それで、それが自然に民衆の間に広まっていったという背景が一つあります。

もう一つは、朝鮮の場合は李朝になっていわゆるハングルという独自の文字をつくりますが、これがまた日本の平仮名と非常に似ているところがありまして、李朝の時代にはハングルは主に女性が使う文字であったわけですね。それで、李朝も後期になると、これが宮中の女官によって使われて、そこから、ちょうど日本の女房文学と

似たような、宮中の女性文学というのが生まれてきます。ここに日本との共通点があるなというのが以前から興味深く思っていたわけですね。

そういうふうに、全体に漢字と平仮名と片仮名という関係が、少なくとも朝鮮では、多少の違いはありますがけれども、それと比較できるような体系があった。漢字はもちろん日本と同じように支配者の公的な文字である。そして漢字と吏読文字を混ぜて使う、いわゆる漢字片仮名混じり文のような形態のものが、恐らく社会的には広く使われていたという時代が李朝の末期まである。一方のハングルは私的な文字として使われていた。

それから中国ですけれども、中国は漢字の国ですから、そこに平仮名や片仮名があるというのはおかしな話で、もろんそういうものはないのですが、中国の漢字にも実はレベルの違いがあるのです。普通、漢文という場合は、学校で習ういわゆる漢文で、古典的文言を意味しますが、実際はその下にもう一つ別の文体があった。それが、先ほど朝鮮のときにお話した吏文というものです。胥吏が使う文体、これは口語体ではありませんが、いわゆる皆さんご存じの漢文というものとはかなり違った文体であります。実際、民衆のレベルで使われていた

ものは、この吏牘体、吏文もしくは手紙に使う文体ですね、これが最も広く普及していたのではないかと私は思っています。

吏というのは、恐らく宋代以降から中国の歴史ではかなり大きな意味を持ってきて、官に対して在地の勢力を代表すると考えられます。いままではこの吏は、官と民衆との間に立って悪いことばかりして、それが中国の社会を腐敗させたというような、いわゆる吏弊という見方がかなりあったわけですけども、どうもそうばかりではなくて、吏というのが在地勢力を代表していた面もある。大体が吏というのは世襲になります。あるいは株によって売り買ひされたりします。官のほうは、皆さんご存じのいわゆる漢詩をつくったり漢文の世界にいたわけで、それと吏が使う吏文の世界というのが別にあった。

もう一つさらに、小説や戯曲に使われる白話があって、これは全部漢字で書かれるから、見た限りでは同じなのですけれども、そこにはやはり明らかに文法、あるいは用字、字体の面で違いがある。これもおもしろいことに、清朝になると、そういう語り物文学から発生したものが非常に盛んになって、それがやはり女性文学になるのです。いま蘇州あたりでやっている弾詞と呼ばれる

語り物がありますが、これは清朝以降、演者、聴衆、それから作者、そのかなりの部分が女性です。これは中国文学の中でも非常に特殊で、漢文というのは大体が簡潔を旨とするわけですけども、女性が主な享受層、あるいは作者層になるこの弾詞文学というのは、非常に冗漫なのです。長々と続いて心理描写が多い。そういうところがどうも日本の女房文学と似ているところがあるのではないか。そういうようなことをずっと考えていたわけ

です。
網野先生は別のところで、たとえば江戸時代に文字が普及した一つの背景に、江戸時代の行政が、徹底した文書行政であった。何でも文書に書いてやるのだといううなことをおっしゃっていますけれども、文書行政というのは中国社会の大きな特色です。たとえば十五世紀に中国に来たヨーロッパ人が中国社会の特色として挙げていることの一つに、何でも文書に書くということがあります。日本、中国あるいは朝鮮の近世社会には、ほかにも色々と比較できる点がたくさんあるように思えます。いままでの日中の比較というのは、律令体制にかかわる面でははっきりいろいろな記録もありますし、比較が可能で、研究もたくさんありますが、そこからはみ出た

部分は記録もありませんし、なかなかいまままで研究も行われなかった。大体中国史のほうでは、そういうものに着目する人も余りいなかったもので、日本の律令体制からはみ出す海の民、山の民、賤民、そういうものがどのようになっているかということから、逆に中国にも同様のものがあつたかどうかを考えてみたいというのが私の興味をもっている問題です。

ちよつと雑駁になりましたけれどもその辺をどのようにお考えか、ご意見を伺いたしたいと思います。

司会 ありがとうございます。網野先生、いかがですか。

網野 むしろいろいろ勉強をさせていただきまして、お答えなど到底できないのですが、少し補足をさせていただきます。

一つは、遊女のこと、全く唐突に、下級の女性の官人が源流の一つではないかと申しましたが、実際、『万葉集』に、大宰府にいた大伴旅人が奈良の都に帰るときに、「遊行女婦」と表記された女性が大宰府の官人と一緒に旅人を見送り、歌をよんだ事実があります。これは、大宰府にそのような女性が属していたことを示すのではないかと思うのです。その後も、遊女と女房の世界

は密着しております。十四世紀以後、賤視されるようになってからも遊女は上臈つぼねと言われ、傾城の局つぼねと言われており、女房の組織に近く、それに準ずる言葉でよばれています。一方、女房の世界自体、遊女に似たところを持っていたともいえるので『とはすがたり』の主人公などをそのようにとらえることも可能です。逆にそのように男性との自由な関わりを女房が持っていた時期であつたからこそ、女流の文学が生れえたのだと思うのです。

しかし十五世紀以降、天皇の権威、権力が低下するとともに、女房の世界も非常に閉鎖的になる。遊女が遊郭に囲い込まれるのと同じように、女房も宮中に囲い込まれます。明治天皇の後宮のことにふれた、女官の下仕をしていた人の話を『新潮45』で読みましたけれども、このころの女官の世界は、天皇一人を客にする遊郭のごとき状況を呈していたということができのです。十五世紀以降女房の文学が生れなくなった理由はこの辺にあると思います。

この辺に、中国と日本の社会の違いがあるのですが、日本の制度でも遊女は内務坊に属していたと考えられます、中国や、朝鮮の場合も含めて、制度的な面で本格的な比較の光りを当てる必要があると思います。きょうの

お話にありました、宋代以降の社会と日本の社会との比較ももっと細かくぜひ教えていただきながら今後、さらに進める必要があります。

それから、文字についてご指摘ですが、日本の片仮名もさきほどふれましたように寺院で用いられはじめたわけです。「坊主の片仮名ごのみ」などといわれて、平仮名で書かれた和歌も、坊さんが書きますと全部片仮名にしてしまうということもあります。また文学作品についても日本文学の専攻の方に伺ったところだと、寺院に伝わった写本には片仮名まじりのものが多いのだそうです。たとえば『平家物語』の場合にしても、『延慶本平家物語』は漢字と片仮名になっていきます。片仮名は、口頭の言葉を表現する文字という性格を一方で確実に持っておりますが、それだけでなく、寺院とは発生以来、深いところにつながっているのではないかと考えております。

いまのお話をうかがいますと、このような文字の問題でも中国、朝鮮の社会と比較の余地が広くあることがわかりました。

女流の文学や日記について私は日本の社会の特異な現象ではないかと思っておりましたが、朝鮮の宮中の女性

の文学、あるいは中国の清朝以後に白話の文体を使った女性文学があらわれてくることを伺いますと、やはり井の中のカワズであったという感じがいたしました。最近日本では女性史が非常に活発になっておりますので、このようなことは今後の大きな課題に当然なるのではないかと考えます。これからの若い方々のご研究に期待したいと思っております。

司会 ありがとうございます。

最初のお話を金さんから伺って、比較的柱がうかびあがったと思います。

そういうことも含めまして、どなたでもご遠慮なくご意見、ご質問をいただきたいと思えます。

新井高子(東洋史学科四年) 先ほどの網野先生のお話のなかで、東日本と西日本では聖なるものを違うふうにとらえているというご指摘をうけたときに、私は東の人間ですから、そうかなというような感想を持ちました。それで、東日本の聖なるものというのはどんなものなのでしょうか。

網野 これは難問で、私にもわかりません。正直、古文書、文献史料が多く残っているのは西日本で、東日本のことはよくわからないのです。ただ、少なくとも国家

に準ずる鎌倉幕府が東国に成立するのですが、頼朝は自分の地位が固まった段階で、富士の裾野をはじめとして巻狩りを広くやっています。そういう巻狩りのように御家人を従えてあちこちの野にいて狩猟をやることによつて、王権を広く認知させているのですが、ここには東国の狩猟民を背景とした武士の伝統が反映しているのではないかと考えられます。これは西の王権とは異なる点でしょう。

それから、もう一つ、天照大神に対する感覚が東国は西とは違うようです。鎌倉幕府が貞永式目を定めたときの評定衆の起請文は、石母田正さんがかつて、前近代の合議体の規定としてきわめて高度なものだといっておられる文章で、評定衆は、いかなる権威にも屈せず、道理にもとづいて自分の発言を腹藏なく発言し、もしその上で決定が下ったなら、たとえ自分が少数意見であってもそれに全く従うということが、緊張にみちた文章で書かれています。

なぜ東日本にそういうものが生れたか、についても、必ずしもまだ本当には解明されていないと思います。親鸞をはじめとする鎌倉仏教の祖師たちが、同じころ東国と深いかわりを持ちつつ、みずからの思想を形成して

いることも、このことと恐らく関係があると思うので、一三世紀の前半は、東日本を中心に日本列島の社会に思想的に非常に緊張した状況が、あったと言えるのではないかと思います。

それはともかく、この起請文に関連して『列島の文化吏』という雑誌の六号に掲載された論文で、新田一郎さんと若い研究者が、大変面白いことを書いておられます。貞永式目の起請文の神文には、天照大神が出てこないのです。なぜ東国の起請文には天照大神が出てこないかについて、のちになって京都の貞永式目の注釈書が東国には天照大神は嘘をつく神で、大国主命をだましてこの国土を取った神という考え方であるから、起請文にはあげないのだと説明している。このことを新田さんが発見なさって、具体的にいろいろな史料を通じて検証され、論文をまとめておられます。詳細はそれをご参照いただければと思います。

この起請文には、東国の王権の守護神として、箱根、伊豆山、三島をあげているほかに、八幡と北野をあげています。『将門記』で将門が新皇になったとき託宣を下したのが八幡で、菅原道真が位記を与えたこととこれは関係してくるかもしれません。起請文の神文には、いろいろ

るな神様の名前を挙げていますけれども、東日本と西日本とでそれがどう違うのか、こういう分野もまだまだ、今後追究すべき余地があります。

また「穢れ」についても、西日本のほうが敏感で、東のほうは鈍感であります。私の郷里は山梨ですが、山梨は長野と同じく馬刺が名物で、私は大好きです。しかしある京都の方に、馬刺を食べたことがあるかと聞きましたら、そんなもの食えるかというご返答が返ってまいりました。東日本では馬の肉を食べることは、江戸時代にはあったので、恐らくこれはかなり古くからのことだと思ふのです。これは恐らく馬に対する東日本人の感覚と西日本人との感覚の違いに根があるので。牧の問題とかかわりがあると私は思っています。馬を家の中で人間と同様に育てていれば、その肉を食べるのは人肉を食べるのと同じような感じでしょうから、そう簡単にできることではないと思います。しかし牧場で飛びはねている馬は野獣のようなものですから、食べることに抵抗がなかったのではないのでしょうか。やはり牧のある熊本でも馬刺は食べますね。

そういう生活そのもののあり方からくる自然に対する感じ方を含めて、東日本における聖なるもの、神仏のあ

り方はどうも西日本と違うのではないかと思いますが、現状では体系的に申し上げるだけの力は私にはありません。この面もやれば成果のあがる仕事で、まだやられていないことが私は非常に多いと思うのです。幾つか脈絡のない事例を申し上げただけで、お答えにはなっていませんが、お許しいただきたいと思えます。

宮家準(社会学) 私、宗教学をやっているものですから、そういう視点からのご質問になるかと思えます。網野先生の場合ですと、日本社会全体が、天皇制によっておおわれていった。それにあわれないものが異形の人として受けとめられた、と捉えられたのではなからうかと私なりに受け取りました。しかし水田稻作が一般化して以降は異形の人々が定住社会に入り込もうとする、接触しようとする。その際にはやはり彼らも天皇制の力をかりて入らざるを得なかった、そのように、定住社会の天皇制と、異形の人の背係にある天皇制の両者のダイナミックスとしてとらえてみたほうがおもしろいのではないかなという気がしたことが第一点です。

もう一つは、三木先生がイスラムの場合は非常に強い一神教なのだ、個人として非常に強く神と対決していくのだ、そういう形でイスラム教社会を日本社会の対極を

なすものとして出されました。この見方に立ちますと網野先生のきょうのお話に出てきた、鎌倉仏教における一神教は、三木先生がおっしゃるような意味での一神教とは違うのではないかという気がします。むしろ網野先生のフレイムですと、基本的には聖と俗とリミナリティという空間論的なものが基本になっておりますから、それに即しむしろ鎌倉新仏教は俗の人を聖に入りやすくした。あるいはすぐこの場を法華世界にするような形にした。さらに悟りのように俗なる人間が自己に内在する聖を確認させた。

そういうふうに考えてみますと、鎌倉仏教はイスラミ的な意味での一神教ではなくて、聖と俗とのへだたりをなくするように志向した宗教としてとらえられたほうが、先生のフレイムに合うのではないかなという気がします。そのような宗教が、先生のおっしゃる聖と俗のリミナルなところにいる職人であるとか、あるいは聖と俗とを結びつける穢れた人によって支えられていますから、先生のフレイムの場合ですと、一神教を表に出さないで、聖と俗とが非常に接近したのが中世の鎌倉仏教であると考えた方が、ぴったりするのではないかそのような気がいたします。

そうした意味で申しますと、三木先生が最後におっしゃいましたように、都市的な生活が全部かぶさるようなイスラム社会と、出発点はともあれ、農耕が全部かぶさるような日本の社会との本質的な社会基盤の違い宗教のあらわれ方の違いとむすびついていくのではないかなという気がします。この点につきましても網野先生のコメントをいただきたいと思えます。

網野 もともと宗教は全く専門外で宗教史の方でのとらえ方に依って、一神教と申しましたけれども、いまのような御指摘をうけて、さらに考えさせていただきたいと思えます。

天皇の問題については、お話ができましたので、一言、補足をしますと、私はこれも、「未開」でまだ素朴でやわらかな日本列島の社会に、硬質、文明的な律令が受け入れられたことと関係していると思えます。しかも、日本列島の社会、少くともその首長クラスの人々は、律令を単なる外枠ではなく、積極的、内発的にうけいれたので、律令制は変容しながら日本列島の社会に根づいていくのですが、その中において天皇の問題を考えてみる必要があると思うのです。

しばしば日本の社会は、アジア的と規定されることが

あり、もちろん大まかな意味では当然のことですが、しかし天皇が姓も氏名も持たないのは中国大陸・朝鮮半島の王朝にはない特徴です。ヨーロッパ王朝にせよ、君主はみな姓を持っていると思うのです。しかし日本の場合、天皇は氏名と姓を持っていない。大王といわれたころは、氏名、姓を持っていたのでしょうが、天皇という称号が定着したときに、それがなくなりました。このことをどう考えればよいのかという問題があります。

吉田孝さんはこれを、日本の社会の双系的な親族組織あり方から説明しておられますけれども、そのことと、日本という国号も、無関係ではないようです。考えてみますとこの国号はまことに不思議な国号で、王朝名・部族名でもなければ、地名でもない。中国の王朝名は宋あたりまでは王朝の出身地名を取った国号だと聞いております。しかもこの国号は天皇の称号とセットになって確定しているのです。このことの意味を考えてみる必要がある。

じつは国号についての専論は非常に少なく、戦後では、岩橋小弥太さんの『日本の国号』しか私は知りませんけれども、それによって、いまだに、いかなる意味で日本という国号が使われたか、その読み方はなん

と読んだかについての確定的な説はないのであります。そういう、畿内を中心とした国家が、異国に対して用いはじめた国号が、意味もよくわからぬまま現在までずっと使われ続けている。しかも、何らそれについての疑問を持つことなく、当たり前のように日本文化、日本人などの言葉が用いられていることの意味を、あらためて問い直す必要があるのだと思います。

これまで、「初めに日本人ありき」とでも言いますが、縄文時代からすでにこの列島に日本人がいたというところをわれわれは普通しがちでありました。私もかつて高校で教えておりましたときには、そういう教え方をしておりましたが、こういう歴史像は明らかに誤っていると思います。部馬台国は日本ではないし、倭人は日本人ではない、聖徳太子も日本人ではない。日本という国号がこの列島の一部に現われるまでは、日本も日本人も存在しない、という当り前の事実から出発する必要があると思うのであります。

日本という国号は、ふつう東の方角、太陽ののぼるという自然現象を表現しているといわれていますが、十六世紀ごろになると、日本国の東の境は日の本であるといわれているのです。つまり東北部、北海道南部が、こ

のころ日の本と呼ばれておりましたので、日本国の境は日の本である、ということになっている。この国号は方角を示しているのですからこのように当然、移動するのです。

この問題と天皇号の問題とをあわせて考える必要があるのですが、なぜこのような国号が用いられ、またなぜ天皇という称号が定着したのかということ、中国、朝鮮、あるいはイスラム、あるいはキリスト教のヨーロッパの王や皇帝との比較を通して考えてみる必要があると私は思っております。

宮家先生のご意見に対するお答えには、全くなっておりませんが、多少の補足をさせていただきます。

司会 いまのところ中国と朝鮮と日本の話ばかりですが、それ以外の地域ではいかがでしょうか。

近森正(民族学) 三木先生のお使いになっている生態学的生活類型という用語に、やや決定論的なニュアンスを私は感じます。海の民とか山の民とかいうのは、はたして生態学的な生活類型だろうかということ、生態学的にはもう少しトータルなものです。たとえば私は、ポリネシア社会を対象に勉強しておりますけれども、海

の民とか山の民というのは、漁業から農業、狩猟から採集の、すべてを組み合わせた中に、生計の戦略を立てているわけ、です。ですから、海の民とか山の民というのは、先生のお言葉をかりれば、やはり上からかぶさってでき上がっていくものにはかならないわけで、非常に都市的なものである。牧民も都市的なものであるということではないかと思えます。そして世界宗教にとりこまれているのではないか。

網野先生のおっしゃった聖と俗ということについても同じように考えられるのではないか。聖と俗、網野先生の分析概念としては、そのところがもう一つ私には理解が行き届かないわけでございます。トライブのレベルにおきましても、超自然的なもの、人間的なもの、聖と俗というような考えはあるわけ、です。それが都市的なあるいは世界宗教的な概念のなかに次第に取り込まれていく、外から入ってきたものによって取り込まれていく。

そのとき、トライブには、ある意味で等価性というものが与えられる。経済的にも、貨幣であるとか、あるいは宗教的にも、安全保障の上でも等価性が与えられる。そういうような形で、彼らは都市の部分社会として生きていける。ある意味での保障が与えられれば国家や都

市社会に取り込まれていく。国家社会において、民衆宗教としようのようなものがでてくるのは、その等価性を補強しようとするのではないか。そう考えてみますと、トライバルなレベルにおける聖と俗が、次第に都市的な世界宗教のなかに取り込まれていく過程というのが問題になるのではないか。

しかし、それはトライブの消滅を意味するものではない。文明の歴史のさまざまな過程で、トライバルな生氣を取り戻すわけです。

このように、国家、あるいは大文明を拒否する社会の側面が実はあるわけです。ところが、日本ではそういうことがあったのか——なかったのか。そういう過程が、先ほど網野先生がおっしゃった聖と俗というものについて考えることができなにかどうか。そんな点で何かお話をいただければありがたいと思います。

三木 生態学的生活類型というのは、大変安易に感じでつけた名前であります。私は主としてイスラム世界の都市民とつきあってきましたが、それ以外に日本の漁民、あるいはアラブ世界でもシリアのアルワード島の漁民などにつき合い、それからまた日本でも向こうでも、農民とも少しはつき合ってきた経験から、実際の社会の

中の個人のパーソナリティ、集団的な価値観まで非常に違っていることを痛感したわけです。そうしてそれはやはりよって立つ生業の上からそういうものが出てきている。仮定的な分析概念として使ってみてもいいのではないか、それぐらいの単純な考えで使ったわけです。

もちろん、人間それ自体は可変の、いわば状況的存在で、農民が逃散して都市民や遊牧民になったり、海の民が陸上りして遊牧民になったり、逆にクウェートのように、遊牧民が海の民になったりする例などいろいろありますが、ある技術的生態学的条件では、遊牧しか生きるすべがない広大な土地があったり、海辺の民が海に生業を求めたりすることがあって、その生業条件自体が、独特の文化や価値観と歴史における独特のビヘイビアをうみだすわけです。

ただ、実際問題としては、イスラム世界における遊牧民も海の民も、彼らだけで自立できる存在ではありません。実際には都市、農村とかかわることで存在しているわけです。それからまた、商業についても、網野さんの話で、ある時期までは日本の商人は海の民から非常に出てきている。これはイスラム世界と言うよりも、東地中海から中東のあたりの、イスラムが出てくるもつと以前

からそういう現象がやはりあったと思います。司馬遼太郎さんがどこかで言っていました、そういう多様な生業のあり方があることで、かえって普遍的なる文明が生まれる、そういうこともかかわってくるのではないかと思うのです。

綱野 「聖と俗」という言葉は私には余り使いなれない言葉なのですが、いろいろな分野の方と議論をするときにそういう概念を使ったほうが通りがいい場合もありますので、時々そういう言葉を用いておりますけれども……。

先ほど申し上げたことの繰り返しですが、十二、三世紀ごろまでの海民、山民や商工民、芸能民は神人、供御人、寄人という称号を持っており、神仏の「奴婢」となっています。

これまで奴婢という言葉にひきずられてこういう人々をも奴隷に近づけて理解されていたと思いますが、かれらは神仏という人の力をこえたものと結びついている存在であって、それがゆえに一般の平民からはむしろ「聖別」されている。ですからその実態は侍クラスで、苗字も持ち、官位を持っているのです。もちろんこの場合の神仏は世界宗教の神仏ではないので、むしろ自然宗教に

近いマジカルな要素を含む、人の力を超えたものとしての神仏ですが、それに直属をする、こういう存在がほかの社会の場合にどのような形であり得るのか知りたいたころです。

かなり未開な社会、インカ帝国では神に直属する女性はアクリヤと言うそうですし、「神の奴隷」がいたと聞いております。こういう神に直属する職能民集団は、どちらかというとき未開な性格を持った王国にあるように見られますが、こうした問題についても、諸民族の社会と国家に即した社会的な比較はまだほとんど行われていないように思います。

そういう自然宗教的な性格を持った神仏、ひいては天皇が、十五世紀には日本の社会の中では権威を失っていきまます。これは社会の一層の文明化によるというのがよいと思いますが、そのさい、ヨーロッパにおいて、キリスト教プロテスタントイイズムによって資本主義の精神が支えられたといわれるように、金融、商業、交易、手工業を新たな聖なるものによって支える何らかの役割を、先ほどあげた親鸞や日蓮の宗教は全く果していなかったのかどうか。この辺には検討の余地があると思います。

しかしいずれにせよ、日本の場合にはそうした宗教が

全面的に開花せず、俗権力によって抑えこまれたこと
によって、非常に不透明な、しかし多様な状況がでてく
るように思うのです。この辺の問題を文化人類学、民俗
学の成果と比較してみると興味深い問題がでてくるので
はないかと思うのですが。そのようなことについてとお
教えいただければ大変ありがたいと思っております。

三木 いまの網野さんの話の最後と、さっきの宮家先
生のご意見と関連することですが、私自身、一向宗や法
華宗は、ずっと以前から一神教だと思っております。私
はもともと自然科学的な発想の人間で、まず大ざっぱな
概念をかぶせておいて、実際に使っていく過程でそれを
精練していけばいいというような考え方をするもので、
両方に一神教という概念をかぶせてみました。そうする
と、たとえばイスラム教徒の共同体、ウンマに当たるの
が、一向宗の講、堀一郎さんの調査などに見るように、
これに属する人々は、いわゆる迷信を持たない、ちょう
どそれに当たるのが、イスラム教の偶然崇拜の否定では
ないか、そんなふうな考え方をします。そういう観点か
らすると、インドでも十一世紀ぐらいから出てきたバク
ティ信仰、ヴィシュヌあるいはシヴァにひたすらすが
るという、あれもやはり私は一神教なのだと思います。

ただ、いまお話したのは、全部いわばオーソドック
スのイスラム教にかかわることなのですが、十一世紀あ
たりからスーフィー信仰というのが出てくるわけです。
これもやはり一神教には違いないのですが、後になると、
民衆レベルのお札をもらうとか、現世利益を祈るだとか、
そういったたぐいのものと結びついていきますが、そち
らと比較するとまたどうなるのか。

どちらにしても、大まかに網を張っておいて、そして
似ている点、違う点をだんだん詰めていくことで、お互
いに勉強になるのではないか、そういう発想です。

それからいま一つ、網野さんの話の中で奴隷という言
葉が出てきたのですが、イスラム世界で奴隷に関して二
種類のことを言えると思います。一つは、イスラム教で
は、神に従う者（信徒）は神の奴隷なのです。イスラム
教徒の名前のアブド・アッラーフ、アブドル・ラヒーム、
アブドル・カリームその他全部これは神の奴隷という意
味です。

いま一つは、十一世紀以降あらわれてくるマムルーク
などという奴隷軍人ですが、これを舎人だとか神人など
と比較してみる価値があるのではないかという気がしま
す。だれそのマムルークという、いわば縦の人間関係

につながっていく側面があるのです。

宮家 いま三木先生のお話にありましたことに関連して、ちょっと補足させていただきます。私の言う意味は、ご承知のように、鎌倉新仏教は、いずれも天台本覚論を前提にしております。天台本覚論というのは人間は勿論宇宙の森羅万象すべてのものが仏のさかを持つており、それを悟ることが一つの大きな前提になっております。鎌倉新仏教はいずれもそれでくれるわけでございます。ですから、むしろ人間中心であって、自分が仏だという自覚をもって人間がああ世へ行きやすい態勢をいろいろな形でつくっているのが大きな特徴になっている宗教形態だということです。

それと関連して私が申し上げましたのは、網野先生のフレイム全体が、聖と俗、あるいはまた神の世界と人間の世界でいうと境界領域と言いますか、そのフレイムで色々なことを説明されておりますから、網野先生のフレイムにはこのほうが乗るのではないか。ですから、無理してイスラム教でいう意味での一神教をお使いにならないほうが論理的な整合性もあるし、おもしろいのではないか、そういう意味で申し上げたわけでございます。

網野 よくわかりました。

宮家先生のお話について触れますけれども、三木先生はいま、イスラムの場合、イスラム教徒のすべてが神の奴隷だということになる。ところが、日本の中世社会での神の奴隷は、春日の神の神人、日吉の神の奴婢、氣比大菩薩の奴婢など八百万の神の奴婢という形になっているのです。イスラムのように唯一の神の奴隷であるならば、すべては神の前に平等ということになります。日本の方は、神仏の奴隷であることが特権を保証することになっているのです。その意味でイスラムとはかなり違った要素があります。

ただ、十五世紀以降の仏教のように日本にも一神教に近い宗教があったわけで、その中にはすべての土地は、「仏法領」であり、すべての人は「仏弟子」であるというように、イスラムのような形がでてくるような可能性が全くなかったとはいえないと思うのです。それは、こうした仏教が弾圧されて以後も、手工業者、職人たちは太子信仰を非常に広く持っておりますが、このような形で、十五世紀以後の職人の世界にかなり共通した一つの信仰が広がっています。ですから、十三世紀以前の神仏の奴婢とは違う職能民の意識ができてきているようにも思われるのです。その両者がどこでどうつながっているのかな

ども、まだ必ずしも明らかにされていけないことだと思えます。

宗教の問題は私は素人ですけれども、これからも勉強をしたいと思っております。三木さん、いかがでしょう。職能民が神の奴婢のような形で、神聖なるものに直属をするというような関係は、世界的に見てどの程度あり得たのでしょうか。博識の三木さんでありますから、お答えをいただけるのではないかと思いますけれども。

三木 その点は私もよくわかりません。

ただ、さっきの宮家先生のご指摘に関連してもう一つつけ加えますと、一向宗など仏教系統の、私の言い方だと一神教では、神がいわば宇宙的な生命体みたいなもので、内在的なイマネントな神ですが、旧約的なユダヤ・キリスト・イスラム教の神は超越的な神で、たしかに類型が違います。天台教学が仏教世界の背景にあるのと全く同じように、イスラム教の唯一神の背後には、旧約を中心とした別種の宗教観念の世界があります。そのことを承知のうえで、タイプは違うけれども、やはり一神教ではないかとあえて固執します。

鈴木正崇(社会学) 私の専門は文化人類学なのですけれども、少し視点を変えて考えてみたいことが幾つかあ

るので。一つは、先ほどもちょっと出た問題に絡むと
思うのですけれども、生態学的な環境の問題と、もう一つは女性の問題なのです。

最初に環境の問題から申し上げますと、私のフィールドは南アジアと西南中国なのですが、南アジアの場合に、いろいろな社会組織を調べているときに非常に重要な要因として、やはり灌漑農耕というものがある。従来、灌漑農耕と申しますと、ウィットフォードに代表されるような、いわゆるアジア的生産様式に関わってくるような、灌漑をすることによって、それを管理する複雑な管理機構が必要になってきて、それを超越的な権力を持つ専制君主がコントロールする。そういう意味で、灌漑文明というのは一種の水力社会であって、そういう所には強力な専制王権が成立して、それがアジア的生産様式と言われて、人類の発展段階の一つとされるという考えが、マルクス主義的な方向から出てきて、それに対する批判というのも大変あるわけです。

その場合の灌漑というのは、実は二つの概念が明確に区別されていなかった。灌漑には大きく分けて、流水システムと貯水システムというのがあるわけです。流水、つまりフローを管理するという方式で考えられている灌

概の場合は、確かにその中から専制王権が出てくる可能性はある。ところが、いわゆる貯水システムでは、貯水池をつくってそれをうまくつなげるような形で水を管理して共同体が成立していく。具体的には、南インドで卓越している、あるいはスリランカの北部のドライゾーンで卓越しているのは貯水システムで、世界でも一番発展しているわけです。

大きく分けて考えますと、いわゆる流水システムと貯水システムという二つの考え方があって、貯水システムの発想からいきますと、共同体の成立において、幾つかの重要な点が出てくる。それはどういふことかという点、結局、共同体が所有する権利に、いわゆる公的な部分と私的な部分と共的な部分（共的というものは共有とかいうような部分です）、その三つが組み合わさって出てくる。私的というのは土地支配にかかわることですけれども、結局、土地を代々世襲的に私有していく。それに対して池というのは、かつての王権の管理下にあつて、それ以後も、国家が成立した後は国の管理下に置かれる。ところが、貯水池の水を管理するという段階では、そこに生きている人たちのかなり自由な意思が働いて、共同慣行が生き残ってくるわけです。

そういう貯水システムの発想から見ますと、私的と公的と共的という三つの部分が有機的につながつてきて、その場合には強力な専制王権みたいなものは、中間段階でチェックされる可能性がある。そのような発想をまず立てるわけです。

それと比較して日本では一体どうなのか。確かに日本では流水システムが卓越しておりますけれども、西日本の場合に、かなり池を利用した貯水システムがあるのではないか。そのように考えてきますと、日本の中にもそれに対応するような私的、公的、共的という部分が三つある。それが一応は、農耕を主とした定住社会における三つの所有関係というふうに考えています。

先生のおっしゃるいわゆる無縁、公界という場合は、周縁にある。周縁の境界領域にあらわれてくる。ただし、共同体の中における共的な部分と、それから無縁の部分とは、かなり呼応し合う部分があるのではないか。それは、選択可能性があるということです。つまり、自分の主体的な意思で選べる関係というものを持つている。ただし、共同体の中においては、管理された選択可能性である。それに対して無縁の場合は共同体の外で、そこでは、管理されない選択可能性が出てくる。それが恐らく

網野先生がおっしゃっているアジールであるとか、それから無縁では、その時その場限りの関係が出てくるということなのではないか。そのように、幾つかの論点を共同体の内部の問題と外部の問題、あるいは周縁の問題というような概念分けをして考えていったほうがいいのではないか。

それで、さらに王権に転じますと、いわゆる境界領域の外ですね、外部がいわゆる内部の中に入り込む、そのあたりにポイントがある。これは上野千鶴子さんが指摘されていることで、そのあたりの論理化はまだ十分納得いかないのですけれども、こうした視点で王権を考えてみたらどうかというのが一つの提案です。

次ですが、いわゆる女性の問題ですけれども、日本における女人禁制の発生、これがかなり重要ではないか。これを非常に重要な指摘だと考えたのは例の高取正男さんであって、平安時代の末期に、いわゆる神道の自覚化過程というものがあって、そのときに穢れの意識というものを強く出してきて、聖域の山岳空間というものが完全に女人禁制の場になって、そこで山と里というのが明確に価値づけられて分離されていく。そのときに、修験道という、完全に山岳空間を女人禁制として成立してく

るような宗教形態、いわゆる日本的なシンクレティズムが出てくる。

それと同時に、いわゆる国家儀礼としての修正会みたいなものがはっきりと制度化されて、その中で鬼というような、いわゆる非人役などになって担われていった人たちが、儀礼の最後において追いやられる。つまり国家的な祭祀の中で、王権に強く関わりを持っているような儀礼の中で、最終的に目に見える形でそういう穢れを周縁に追いやるという発想が、そのあたりでも確立してくる。

そのように考えてくると、確かに後醍醐天皇のときも重要かもしれませんけれども、平安末期の神道の自覚化過程、そのときにいわゆる女性というものの価値づけの非常に強力な意味内容の変換があったのではないか。そういういったことをちょっと考えているのです。

司会 網野先生から何かございますか。

網野 いろいろお教えいただきましてありがとうございます。

最近、女性史の研究が活発になっておりまして、女人禁制の問題もいろいろな角度から論議されるようになっております。仏教とのかかわりで申しますと、最近の研

究で、女性が正規の手続で僧侶になることは、古代においてはあったのですが、九世紀以後、全くそういう女性がなくなるのです。この問題も、いまお話にでた女人禁制の問題につながっていると思います。これに対して先ほど申しましたように鎌倉新仏教は、一向宗はもちろん律宗も尼寺を盛んにつくっています。明恵の華嚴宗もやはり尼寺をつくっているように、一方で十三世紀前後から非常にきつくなってくる女性の穢による排除に対して、新しい救済の道を用意提案する動きが出てくるのです。御指摘の通り、十二世紀からこうした動きが出てくることも事実だと思えますけれども、「穢れ」や「悪」などの問題をめぐって、社会的、思想的にも非常に緊張した状況が起こってくるのは、十三世紀後半が頂点なのではないかと考えます。

王権の動きについても、後白河、後鳥羽あたりからすでに動きがあることは明らかですけれども、それが社会的政治的な緊張の頂点に達するのは後醍醐・花園の時期だと思っております。

前半の公・共・私の問題は非常に興味深くうかがいました。いまでも志摩国(三重県)に、公会(クガイ)が年に一度ひらかれており、祭礼の問題などを処理しており

ますが、明治のころには「公界」という字を使っているので、明らかに公界の流れをくむ機関だと思います。「二重の公」などともいわれていますが、これを国家の「公」に対して民間の「共」といいかえることができると思います。貯水池、溜池は西日本では非常に大きな意味を持っておりますので。その辺から、共同体のあり方の地域差を考える視点がありそうに思います。

司会 予定をちょっと過ぎております。最後に、これだけは聞きたい、これだけは言っておきたいという方がいらっしやいましたら、お手を挙げていただければと思います。

長谷山 彰(駿河台大学) 私は専門が日本の古代法でして、その方面から網野先生にお伺いしたいことがあります。

網野先生のお考えは、今日のお話の限りでは、古代と中世を対比する場合に、古代の律令制社会は水田耕作、農業という生産様式を基本としている。それは中国から継受した農業社会を前提とする律令制度を支配制度としてかぶせてある社会だからだと。それを承けて三木先生も律令制的なものを極端に言えば現代まで引きずっている部分が日本にはあるのだ、とそのようなお話になった

と思うのです。中世の場合には、そういったものを突き崩すものとして非農業民、移動民といったものが出てくる。社会が動態的なものになっていくというのはそういうことなのだ、大ざっぱに申せばそういう風なお話だったのではないでしょうか。

ただ、古代を専門にしているものが考えますと、律令制的なものをいつまでも引きずるとするのは、逆にいえば、むしろ律令制度の予想する農業的なものが日本社会の根底にあるためにそうしたものを引きずらざるをえないのではないかと考えるわけです。

一方、律令制度は農業を念頭に置いた制度であるという点について考えますと、実は律令制度といった場合と律令法といった場合には厳密には意味合いが違うのでして、法は成文法と慣習法を一体化して初めて法となる。そうしますと、網野先生のおっしゃるとおり確かに律令という成文法の中には海産物を中心とする贄といったものに関する規定はありませんけれども、律令国家の重要な税目である調や調の副物は海産物を多く含んでいてこれは賦役令という成文法に明文がございます。大化前代をとってみましても、山部海部という形で部民制という国家の制度のなかに、山の民・海の民というものを取り

込んでいる。このように成文法と慣習法の両方について考えるならば古代においても農業を基本としながら非農業的なものをも枠内に取り込んでいる。さらに律令制度が崩れていく時期についてみますと、盗賊海賊、例えば倭馬の党などと呼ばれる輸送集団が「賊」として表われてきますけれども、「賊」というのは支配者側の否定的な評価であって、実は彼らも一種の移動民としてとらえてよいのではないか。そういう意味で古代社会においても農業的・非農業的という二重構造が存在すると思うわけです。

もう一点、例えば文字ということにつきましても、網野先生は漢字は公的なもので片仮名はその口語的表現、平仮名は私的なものと区分され、三木先生はそれを公的私的なものと文語体・口語体という対応関係で区別されました。しかし口語体・文語体あるいは漢字・仮名とはかならずしも対応しないのではないのでしょうか。例えば公式令に明文で規定する最も重要な公文書である詔書は、漢字表記でありながら宣命体という一種の口語体で作られている。それから国家の重要な儀式も、延喜式に見られるような祝詞形式、つまりは口語体で行なわれていきます。そうしますとこれらの場合には漢字・仮名と公私の

区別とは一致しないわけでここでも律令制度は二重構造を抱えているという見方ができると思います。

以上のような点を踏まえるならば、古代から中世への時代の流れを考える場合に、中世の前提となる古代を、律令の主に成文法だけを念頭に置いた一元的な見方でとらえますと古代と中世の連続はなかなか明らかにならない。そういう意味で古代から中世への連続について網野先生御自身がどのようにお考えになっていらっしゃるのかを、最後にもう一度確認の意味でお伺いしたいと思います。

網野 いまのお話については私はほとんど異論がございません。古代がすべて農業的水田的であったとはもちろんいえないわけで、非農業的な要素を当然社会が持つておりますから、律令制度の中に、品部・雑戸がいるし、職能官人もいる。また、調庸の品物もおっしゃるとおり海産物が多量にあります。

ただ、木簡にでてくる贄を見ますと、戸籍に載せられた個人名でてくる調の場合と贄の場合とは多少違ってある。個人ではなく、島や里、郷などの単位が出てくるようで、制度として贄がどういう位置づけされていたのかについては、まだ考える余地が大いにあると思います。

また、宣命体はまさしくおっしゃるとおりで、口語だと思えます。私は漢字で口語を表現しないとは決して申し上げたつもりはありません。ただ、平安時代になると宣命体で書かれた事発日記、申詞記や間注記などがでてきますが。その中の送仮名の部分に片仮名が入ってくる。しかしのちには基本的に片仮名になってくるので、私はそこから、片仮名は口語を表現する文字の性格があるのではないかなと考えたのです。律令制以後、日本の社会が二重性を持つことも全く同感です。きょうは急ぎましたので、大変雑駁な話をいたしましたのでその点どうぞお許しただきたいと思えます。

司会 どうもありがとうございます。

本当中途半端で、欲求不満のままなのですけれども、われわれがこれからいろいろなことを学んでいく上で、視点を変えることと視野を広げるということでは、この欲求不満もいい刺激剤になると思えます。これを刺激にして、われわれも新しい視点と新しい視野というものを獲得していきたいと思えます。

もう三時間以上になりますが、長い間、網野先生、ありがとうございました。

(拍手)