

# 20 世紀学問思想論

安田常雄 (神奈川県大学法学部特任教授)

〔公開研究会講演〕  
2017年11月25日

## 1. はじめに

こんにちは。どうも初めまして、ただいまご紹介いただきました安田と申します。今回、山本さんからご依頼がありまして、「20 世紀学問思想論」というテーマでお話しする機会をいただきました。〔紹介要旨は末尾に記載—編集〕でもとにかくテーマが大きいですね。短い時間のなかで、どこまでお話しできるかわかりませんが、これまで「20 世紀」について、自分の経験や問題意識、そして「20 世紀」を捉える方法について考えてきたことをお話しさせていただきたいと思います。

まずタイトルですが、当初山本さんから「20 世紀学問論」という候補をいただいたのですが、「思想」という言葉を捕捉させていただいて「20 世紀学問思想論」とさせていただきます。それはどういう意味かという、「学問」は一面で高度な専門性に基づく抽象的世界なのですが、同時にそれを担った人びとがいて、そうした人びとが自分自身の経験のなかから紡ぎだした「20 世紀像」として結晶しているものなのですね。その意味で「学問」も無前提に存在しているわけではなく、その「学問」を支えるものを射程にいれないとまずいのではないかと考えてきました。だからそういう意味では、学問思想論というのは、学問を支える方法論的、あるいは認識論的な基礎というそういう側面があると同時に、学問をやる一人一人の個人ですよ。やや大きさにいえば、そうした一人一人の人間にとっての生き方というのかな、そういうものというふうな感じにつながっているのか。そのことは同時に、それぞれの人が生きてきた時代との関わり、さらにいえば同時代を生きてきた普通の庶民の経験や生き方とどのように繋がるのかということが大事だと考えてきたんですね。それが「20 世紀学問思想論」ということのイメージということになります。

今回の報告では、こうした視点からこれまで私が折にふれて考えてきた「20 世紀」イメージのいくつかの切り口を通して、方法の問題性を考えてみたいと思います。私の場合、一応「日本近現代史」「日本近現代思想史」あたりがフィールドなので、その窓口からみたかなり限定された「20 世紀」方法

論ということになるかと思います。

それで大急ぎでレジュメと資料のようなものを用意しました。全部で5種類かな。最初に表題が書いてあるのがレジュメですね。それからもう一つは、今村仁司編『現代思想 ピープル 101』（新書館、1999）という本のコピーがあります。この本は、主に社会思想史学会の方々が中心になって編まれた本ですが、その包括性と鋭い批評を通して、「20 世紀」思想史を考えるととてもすぐれた道案内になっていると思うんですね。私も古くからの会員でもあり、一時学会の年報の編集主任をしていたこともあり、そこからたくさんのことを学んできたと思っています。今日配布したプリントは、「20 世紀学問思想論」を考える手がかりとして、T・W・アドルノ、W・ベンヤミン、ハーバーマスについての文章で、著者はいずれも三島憲一さん、この三人は皆さんもよくご存じのようにドイツ・フランクフルト学派の流れに属する思想・哲学者で、「20 世紀学問思想論」にとって重要な人びとです。彼らのやった仕事は、たぶん 20 世紀史を考えるときにも非常に重要なのですが、あとでお話するように、日本にはなかなか紹介されにくかったんですね。もちろん戦前からその紹介に努めていた久野収さんのような人はいたのですが、ひろくその思想的意味が広がりをもったのは、1960 年代になってからだろうと思います。これはやや脇道にそれますが、その契機になったのは広義の「1968 年」との関わりだったと思います。たまたま今年は、現在、国立歴史民俗博物館で「1968 年」という企画展をやっています。ここは実は私の元の勤務先だったので、そんな縁もあって、この企画展のお手伝いをやりました。「1968 年」というと学生運動の時代と受け止められていますが、いわゆる「学生叛乱」と同時に全国規模での地域社会運動がひろがった時代です。そして同時代の潮流として重要なのは、それが、実はかなり根源的な意味での学問批判の問題を含んでいたことだったと思います。そのなかで日本のなかでも、フランクフルト学派の方法意識がある影響を与えることになったんですね。言い換えれば、20 世紀の学問思想の方法が日本でも受け皿をもったのが、この時代であっ

たように見えます。

今日の報告に即していえば、フランクフルト学派を含めた西欧の「20世紀」の提起した方法的な諸相を概観することになるかと思えます。

それから二つ目は、ジョージ・オーウェルというイギリスの作家と「20世紀」というテーマです。オーウェルは、『1984年』という小説で有名ですが、彼は作家でありジャーナリストなので、いわゆる狭い意味での学者ではないんですけども、彼がやった仕事の全体は、実は「20世紀」という問題とおそらく正面から取り組んだこと、そういう人物の一人だと思えますね。

幾らか私は自分の個人的なことという、オーウェルとの付き合いは結構古くて、最初は高校1年生のときに、英語の勉強で読まれたんですね。そのときの作品が、実は『Animal Farm』っていう小説でした。私の通っていた都立高校は、教科書はほんの短い期間で終わっちゃって、あとはサイドリーダーをががが読まされるというそういうスタイルでした。その最初に読まれたのが、オーウェルの『Animal farm』、それをかなりのスピードで読まれた記憶があります。それで、その時はあまりよく分からなかったんですけど、この『Animal Farm』というのは、ロシア革命批判なんですね。この農場とはレーニンからスターリンにかけてのロシア革命の舞台なのです。それから大学に入ってからオーウェルの仕事は割合と好きで、よく読んでいました。

それで、オーウェルに関していうと、私がたまたまその後、「思想の科学研究会」というところでいろいろ仕事をしていたこともありまして、鶴見俊輔さんとの付き合いが結構30年ぐらいありました。鶴見さんはオーウェルがとても好きなので、『思想の科学』を通して私の中に入ってきたオーウェル像というものは、ある意味では「20世紀」を考える貴重な素材になっていると感じています。

それからもう一つの流れが生まれてきました。「20世紀」を考える第四の流れ、一言でいえば「在野学」の流れです。それは皆さんにはあまりなじみがないかもしれませんが、民間学という考え方です。それは一言でいうと、学問は学者だけのものかという問いですね。だから、別の言い方をすると在野学っていう言葉も日本の中にはあるし。これは近世以来、在野学という学問は、かなり大きな流れとしては存在してるわけで。そういう意味で、制度としての学問というよ

りも、さっき申し上げた一人一人の個人が、自分の生き方の中で考えていこうとした学問。だから、これは何とか学とか言わなくてもいいんですけども、そういう世界があり、固有の意味をもつ。つまりその場所は、ある刺激というか触発する問題を提起し続けてきたんじゃないかという問題です。

これについては、後で詳しくお話しますが、日本では1983年に当時早稲田大学におられた鹿野政直さんが、『近代日本の民間学』というタイトルの岩波新書を書きました。それで、その本についての批評を私が書いたのも一つの契機になっていて、鹿野さんとも親しくしていただくようになったのですが、その後鹿野さんと鶴見さん、そして科学史の中山茂さんが編者になって、『民間学事典』という事典を出したんです。1997年ですけども、これは事項編と人物編で構成されていました。

それから5番目の流れは、「20世紀」論を基底におきながら、近現代の日本を捉えなおそうとした二冊の本です。これは日本近現代史研究の大門正克さんと、社会学の天野正子さんと私と3人で編集をした『近現代日本社会の歴史』（吉川弘文館、2003年）で、これは、『近代社会を生きる』と『戦後経験を生きる』の2冊本で、私は後者の巻末に「歴史的思考がはじまる場所」という短い文章を書いているのですが、これは自覚的に「20世紀」論を意識したものでした。そこでの問題意識は、いわゆる「言語論的転回」以後、一体歴史学はどういう方向に向き合っていくべきなのか。当然キーワードは消費社会化と情報社会化っていわれるような、ある種のグローバル化の大きな潮流があるので、そういうものと向き合う方法の在り方をさぐるという意識で書かれ、その問題は現在の問題につながっているのではないかと考えています。

結論を先取りすれば、「20世紀」論の重要な特徴は「断片」の意味という問題なんですね。ある意味では幾つかの断片の意味なんですけれども、その断片をつなげていく。そしてその断片には当然隙間がある。隙間があって、その隙間を既成のものによって「統合」するのではなく、「断片」の固有の多様性を消すことなく、その固有性を生かしながら「全体」をどうデザインするか。実はその問題は「20世紀」という問題なんですよ。「20世紀」とはある意味で、断片と小さなものの意味なんですから。

## 2. 1920年代の思想とは何か

それですで最初に、1920年代の思想とは何なんだろうかということになります。さっきご紹介いただきましたように、「民衆思想の展開」という文章で、これは実は社会思想史学会の学会で報告した文章で、「20世紀」、特に日本ですけれども、1920年代の日本というのを考えるときに、世界的な意味での1920年代というのを、どのように理解するかということを書いたものです。それを別の言葉でいえば「19世紀的世界像」という言葉を使っているとありますが、それが相対化にさらされる時代、言い換えれば、揺れるわけですね。だから、その19世紀的なものの揺れ方っていうのを、どのくらい自覚的に意識化できるかがポイントではないかというのが、その中の大きな論点でありました。

その時私が考えていたのは、1980年代に「1920年代論」の隆盛という状況があったのですが、それをもう一度再考すること。日本では1960～70年代には、1930年代ファシズム論の成果がたくさん刊行されたのですが、それを一度くぐったうえで、あらためて「1920年代」を「現在」との連関性のなかで検証しなおす課題といえるかも知れません。今回はあらためてその点を考えてみたいと思います。

### (1) 1920年代の思想とは何か—「実証主義への反逆」

まずはじめにS・ヒューズから再出発することにします。以下それぞれの分野の専門の方もおられると思いますが、日本の歴史と現在を起点にしながら、あらためて素人ですが、重要と思われる点を素描することにします。

S・ヒューズの『意識と社会 ヨーロッパ社会思想 1890—1930』（みすず書房、1970年）という本は、すでによく知られていると思います。この本のなかでの重要なキーワードは「実証主義への反逆」。この動きの起源は、世紀末の1890年代。そこに「19世紀的世界像」の崩壊のはじめを見ていることです。具体的に言えば、この時代、皆さんよくご存じのドストエフスキー、ニーチェ、フロイト、シャルル・ペギー、そしてソレル、パレート、デュルケイム、ベルグソンからジェームズ。そういった人びとが登場し、そこで「実証主義への反逆」というような言葉で総括されるような、ある世界史的な「地殻変動」が展開されていったんじゃないかといわれています。その中の幾つかの項目を拾うと、今までになかった「新し

いもの」ということで幾つか挙げているんですが、その第一は、無意識的なものの役割ですね。これがある意味では初めて、19世紀世紀末に登場してくることになります。これは皆さんもご存じのように、フロイトの「無意識」に象徴されるようなもの、それ以前は、要するに意識的であることは理性的であることと、ある意味では統合でつながれている世界。理性＝意識＝統合という等式の世界像、これが19世紀的発想であるとする、その裏側に隠れて見えないもの、あるいは揺れ動いているようなものへの関心から出発をするということが、第1点です。

それから2番目は、時間意識についての揺らぎ。これが二つ目のポイントだったんじゃないかといわれています。これはご存じのように19世紀的世界というのは、一言で言うと均質な時間なんですよ。時間は均質に刻まれて流れていくという形が、崩れるっていうのかな。揺れるっていうのかな。つまり、時間は途中で途切れたりするし、それから飛躍するんですね。だから、そういう意味での時間意識そのものが、やはり大きく変質していくというのが、どうもこの時代の問題点だったんじゃないか。そういう意味では、均質な時間に対抗するとすれば、それとは違う断絶と飛躍の問題というのが、新たに浮上する重要なポイントとなります。これは、後で出てきますが、W・ベンヤミンなんかの理論の中にも、そういう議論はいっぱいあるので、それがそのスタートですね。ちょうど起源になっていたんじゃないかと思います。

それから3番目は、これは純文学もある意味そうですけども、人間とは何かを考える基礎としての「知識」という問題群。精神科学における「知識」というのは一体何かという議論が、この時期さまざまに行われます。そういう中で、19世紀的な社会学（あるいは社会科学）などの既成科学のなかで、「知識」の深層をどのように明らかにすることができるとかという問いが生まれることとなります。これも「無意識」論との連関を含みながら、重要な学問上の方法的問題として浮上してくることになります。これは第3番目の論点ということになります。その最大の問題提起者が、マックス・ウェーバーということになるでしょう。私はもともと経済史の専攻で、社会科学を勉強することから始まっているのですが、学部は大塚久雄さんという先生がいたこともあって、ウェーバーへの関心は一時期の重要な自分のテーマだったように記憶しています。

それでウェーバーの議論は、ご存じのように比較宗教社会学という枠組みで作られた、かなり徹底的な相対性の理論なんですけども、彼の方法上の特徴というのは三つあって、これも皆さんには釈迦に説法だと思いますが、一つは「理念型」というモデルをつくること。それから二番目は、そのモデルをつくることによって既成の価値を離れた、価値からの自由。ヴェルトフライ (Weltfrei) っていう言葉で呼ばれるような「価値からの自由」がその背景にある。それから三つ目は、「因果帰属の論理」という言葉でいわれるのですが、A という結果を生む可能性が想定される要因が、たとえば三つあるとすれば、その三つの要因との連関を実証的に分析していくわけですが、同時にもしその原因となる要因との連関がない場合に、どのような結果が生まれてくるかを検証すること。それは純粋な方法的実験として遂行されるところに特徴があり、ここにも「実証主義への反逆」がみられることになります。だから、これはいわゆる実証主義の論証の仕方、あるいは実証主義の実証の在り方とは相当違うスタイルを持っていて、ある種の論理的な可能性として想定される幾つかのファクターが、どのような具体的な結果に結び付いていったかということ、思考実験としてやっていくっていうのが、ウェーバーの基本的な考えでした。

だから、そういう意味でウェーバーが考えたスタイルというのは、「知識」というのを考えるときの方法上の特徴というのを、かなり典型的な形で表したものでした。わかりやすく言うと、ウェーバーの議論というのは「理念型」ですから、現実にはどこにもないものなんです。そういうものとして、モデルとしてつくられたもので、それでそのモデルを基準にしながら、彼の比較宗教社会学という学問の全体ができています。それはどう考えても、「19 世紀的な世界像」とは違うんですね。そういう意味で、ウェーバーの場合も世紀末からの大きな流れ、いわば、20 世紀的なものへ、どう橋渡しをしていくかっていう議論のかなり代表的なモデルになっているのではないかと。そんなふうに思います。

それで 4 番目は、20 世紀論を考えるときにはやっぱり重要なのは、ファシズムとの連関性の問題です。そして「20 世紀」論、特に 1920 年代論を考える場合には、「ファシズム」と「スターリン主義」という問題群が大きな塊としてやってくることになります。つまり、この二つが、自由だといわれた 1920 年代という同時代の中に、はらまれているわけで、その要素

というのが、当然「20 世紀論」を考えるときに内在していることになる。そして内在（潜在）しているものが 30 年代になって姿を現してくるようになります。

それで次の言葉は、先ほど触れたヒューズの言葉です。そこに「実証主義への反逆」の機能が鮮明に描かれていました。「それらの知的関心は、社会思想の軸を、目に見え客観的に検証できるものから、説明しがたい動機づけの部分的にしか意識されない領域へと移しかえてしまったのだ」。世紀転換期のことですね。「この変化を最も端的な言葉で言ってみれば一人間行動に関するいかなる確実な知識にも到達できないということがどうやら明らかになったのであるから—精神は、実証主義的方法の束縛からまったく解放されてしまったわけである。」これが、彼の言う「実証主義への反逆」という大きな時代潮流の在り方ということになります。

そういう文脈で考えると、先にふれたニーチェの存在というのは、その後、ファシズムに行ったりかいろんなことを散々いわれたりしているんですが、どうもちゃんと考えると、彼のはらんでいたいろんな可能性というのは、そう単純なものではなく、これは、三島憲一さんの言葉を借りれば、十九世紀後半の社会的閉塞状況の中で人間の強烈な自己経験の可能性の探求っていうふうにとめられると思われます。

こうした「ファシズム」との連関でもう一つ簡略にお話ししますと、『西欧の没落』とアドルノとの関わりについてです。ちょうどこの時期 1918 年、世紀末から 20 年代にかけてのちょうど間ですけども、有名なシュペングラーの『西欧の没落』という本が刊行されました。これは、世界的大ベストセラーで大きな反響を呼びましたが、S・ヒューズはこの本の特徴について、ドグマティックな調子、決定論的な憶測、自然科学的用語の歴史への荒っぽい適応、人を驚かせる比喩などの歴史としての粗雑さを挙げています。このなかでシュペングラーは「西欧の没落」について 4 つほどのポイントをあげています。第一は有機体としての文化、第二は 8 つの文化類型論、第三はその「有機体としての文化」は幼年、青年、壮年、老年期をへて寿命を終わる。その点から個人主義、人道主義、知的自由、懐疑主義っていうのは終末をむかえると宣言しています。そして、個人的自由の制限、信仰の復活、それから暴力使用の増大等がはじまる（「ファシズム」か）。加えて第四にはギリシャ・ローマの冬の時代とある意味で「相同性」の形をもって、ヨーロッパの冬の時代というものが登

場するといえます。これもまた「19世紀的世界像」の崩壊をにらんだ「歴史修正主義」の一種であったといえるかもしれません。

日本においても2000年代に、「歴史修正主義」の潮流が台頭し、現在までそれなりの影響力を拡大しているのは周知のことですが、1920年代に登場したシュペングラー的「歴史修正主義」とよく似た影響をもった動きが、西尾幹二さんの『国民の歴史』というベストセラーだったことも記憶に新しいでしょう。当時、歴研に頼まれて、三島憲一さんと批判集会に参加し、のちに『歴史学研究』に「〈国民史〉の発想と方法」（2000年10月）という文章を書いたことがあります。そのとき私のイメージのなかにあったのは、T・W・アドルノが第二次世界大戦後に書いた『『没落』後のシュペングラー』（『プリズメン』ちくま学芸文庫、1996）という文章でした。『国民の歴史』批判の詳細は、上記の論文を参照していただきたいのですが、アドルノのシュペングラー批判は、シュペングラーのいちばん根幹をついた文章だったという記憶があったんですね。当時、西尾批判はそれこそヤマのようにあったのですが、「歴史修正主義」批判の根幹はどこにあるのかにこだわっていたのかもしれない。アドルノのシュペングラー批判は、西尾批判の泣き所をついたものとも思われた記憶があります。アドルノはまず「自由は、存在するものの抵抗にあってはじめて展開される」と書いています。そして「文化の本質には、死の痕跡がある。このことを否定したのでは、シュペングラーの前に手も足もでない」と続けています。つまり19世紀的文化人意識では駄目だっていうことなんです。それで、アドルノにいわせれば、文化そのものは野蛮を含む。これがわれわれの考えていた基本なので、だからそのことに無自覚に、新たな文化の復活を目指そうという、一種の文化主義っていうのでは駄目なんじゃないかっていうことですね。その後ですが、「シュペングラーの形態学の呪縛圏を逃れるには、野蛮を誹謗し、文化の健全さを信頼するだけでは十分ではない」。だからある意味で、当時の西尾幹二批判も多くはこういう文脈の中で語られてきたというふうに見えました。むしろ文化そのものの中における野蛮の要素というのが洞察されなければならない。彼はこう言っていました。「人類の諸都市をまるで荒野であるかのように一いま実際にその通り荒野だが一監視し、見張っているシュペングラーの獵師のような眼—この眼から隠されているものが、ひとつある」。ここがキーポイント

なんですね。それは何かというと、「退廃のなかで自由になるさまざまな力」という言い方をアドルノはしています。鮮やかな展開だと思うんですね。

その後、アドルノは、ゲオルク・トラクルってドイツの詩人の引用をしています。これも大変印象的な文章でした。それは、「生成するものすべては、いかに病んでいるように見えることか」という詩句です。アドルノは「詩人ゲオルク・トラクルのこの句は、シュペングラーの風景を超絶している」と書き添えています。2000年代における日本の「歴史修正主義」批判に欠けているというのは、ここなんです。それで、アドルノは次のように結語を締めくくっていました。「暴力的で抑圧された生の世界にあっては、この生や、その文化、その粗野さと崇高さの従者であることを辞めると通告するデカダンスこそ、より善い世界の避難所である。シュペングラーの命令どおり、なす術もなく歴史によって押し<sup>すべ</sup>のけられ、否定されたものたちは、いかに弱々しくあろうと文化の独裁を打破し、先史時代の恐怖にとどめを刺すことを約束するものを、この文化の否定性において否定的に体现している」。この辺りは、否定の弁証法のアドルノの言い方とその論理です。そして次のように書いていました。「それらの人々の異議申し立てのなかに、運命と権力が決定権をもたなくなる日がいつかくる、という唯一の希望がある。西欧の没落に対立するものは、復活した文化ではない。そうではなく、没落してゆく文化像のなかに言葉なく問いかけながら、しまい込まれているユートピアである」。このところにおそらく19世紀末から1920年代にかけて展開していく思想のエッセンスの一つがあり、おそらく日本ではじめてそのことが眼に見えるようになってくるのが、最初のほうでも申し上げたように1960年代後半であったのではないかと。ここにも「20世紀学問思想論」の深層が表現されていると思われるのです。

## (2) 1920年代の学問思想—断片

それで次は、幾らか駆け足でお話します。1920年代の学問思想。まさにこれは断片の鮮やかな集積。20年代論については、さまざまな本があります。それぞれの分野の研究者の研究がありますので、簡単にお話しさせていただきます。

一番有名な言葉は、ピーター・ゲイという『ワイマール文化』（みすず書房、新装版1987年）という本を書いた人の表現で言えば、ワイマール文化は「敗戦の中で生まれ、狂乱の

中で生き、悲惨の中で死んだ。これが20年代のワイマール文化ですね。その後、ファシズムとスターリン主義になりますので、その辺の20年代が持っている特徴というのを考えていきたい。20年代の学問思想は、先ほど申し上げた世紀末の「実証主義への反逆」を前提にして展開され、各分野にわたる独自の多元性を特徴としています。その特徴は一種の断片の可能性、断片の潜勢力ということ。

①ベルリン・ダダイズム、それから②のグロスという人は、ワイマール期、ドイツの中で活躍をした画家です。それでグロスは1933年にヒトラーが政権掌握をした後、アメリカに亡命して、アメリカでいわばナチズム批判の絵画をずっと描いてくことになるんですけども、で、この人のやった仕事は、ダダイズムとシュールリアリズムを方法として、腐敗したブルジョワ文化を徹底的に糾弾する姿勢を一貫させていました。ジョージ・グロスについては、2000年に神奈川県立近代美術館などで展覧会が開かれ、そのときに刊行された図録『ジョージ・グロス ベルリン——ニューヨーク』（朝日新聞社発行）がその全体像を描き出しています。

それから③はフランクフルト社会研究所。これはさっき申し上げたフランクフルト学派で、初期にはM・ホルクハイマー、そしてその周辺にいたF・ボルケナウが印象的です。私は個人的には、学生時代からフランクフルト学派は親近感があって、面白くて読んでたこともあって、ここでは三島憲一さんの「アドルノ」（前掲『現代思想 ピープル101』）を見ていただきたいと思います。

まずその特徴の第一は、全体性と断片ということ。「全体性の意味解釈という哲学の欲求そのものが分解していること、したがって哲学は断片の唯物論的解釈を行うのであり、そのために商品交換の分析が必要であること」。「そしていつの日かこの断片が一つの絵柄として纏まって見えてくる希望は捨てられないこと」。この最後の文章は、ご存じの方も多いと思いますが、ベンヤミンの発想です。だから、そういう断片によって一つの星座が作られてくコンステラチオン。星座の一片一片が断片なんだけども、それが形作られてくるある姿、ある図柄の可能性を内包する。だから、断片の持つアクチュアリティ。そういうものが、ある図柄としてまとまってくるというふうに、構成していくという構成の仕方。そのことがベンヤミンの友人でもあったアドルノの中にも、そういう表現で書かれているということです。

それから第二はフランクフルト学派における経験主義の意味ということ。アドルノはご存じのように、ナチズム全盛期にはアメリカに亡命をして、アメリカの大学の中で、ある種の経験主義的な意味での社会心理学の実験と例証に加わります。これは『権威主義的パーソナリティ』という大部の本として、第2次世界大戦中にまとめられます。その本の基本視点は「F・スケール」とよばれる概念です。このFとは何かといえば、ファシズムです。「ファシズム・スケール」。つまり、一人ひとりの人間の行動様式のあり様がいかにか「ファシズム」的であるかを測定する経験的基準を考察したものです。それからアメリカ滞在中のアドルノについては、『ミニマ・モラリア』（法政大学出版局、1979年）が思想的傑作といえるでしょう。

そして第三は、ホルクハイマーとの共著、『啓蒙の弁証法』です。それは前述した「神話」と「理性」の弁証法、あるいは「野蛮」と「文明」の弁証法の展開です。「神話はたしかに世界的な啓蒙の過程によって消失していったが、逆に神話にあった野蛮は現在では理性の姿を取って回帰している。現在では学問は一切の自己反省能力を喪失した管理の手段でしかないし、芸術は異なった世界への超越という批判的機能を失ってしまったし、さらに倫理はもはや根拠づけることができなくなっている」と書きました。これはその意味で、「19世紀的世界像」から20世紀への転回をその深部において表現したものだといえるでしょう。

第四には「非同一性」というアドルノの基本概念についてです。これは周知のように全体性批判とかかわる概念であり、特殊性が一般性に包摂されていくことへの疑いとして展開されました。「特殊性を一般性に包含する概念によって非同一性なるものは損壊されざるをえない。いや、そのような損壊を行う自我の成立そのものがすでに壊滅に依拠しているのであり、死の影を宿している。その行き先はアウシュビッツでしかない。しかし、そうしたなかでも真の生活への思いは、ちょっとした名前やイメージのなかに生き続けている」と書いていました。アドルノをはじめとするフランクフルト学派はドイツから亡命し、アメリカでの経験をへて、その後ドイツに戻ってきて、第2次世界大戦中の思想経験というものを世紀転換期の構造、言い換えれば、19世紀的なものへの疑いという文脈の中で再構成しようとして、戦後のドイツでおおきな影響を与えていきました。それが、ドイツの〈1968年〉の非

常に重要な潜勢力になったと思われます。

それでフランクフルト第2世代のハーバーマス。彼もアドルノらの流れを受け継ぎながら大きな影響をあたえました。例えば、1962年の『公共性の構造転換』の後、ちょうど1968年に書かれた『認識と関心』は、まさに1968年そのものが「学問へのあり方への厳しい問いかけでもあった」ことを証言しています。日本の中でこれがどう具体的に展開したかという問題は、また別の意味で重要なのですが、世界史的にまさにそういう文脈にある。そのことが実は「20世紀」論というものと密接不可分にあるということだと思います。

それでハーバーマスについて一つだけ追加をすれば、『コミュニケーション的行為の理論』（未来社、1981年）という全3冊の大きな本があります。これは一言で言うとハーバーマスが、1970年代におけるドイツの学生を中心とした異議申し立て運動をどのような形で、受け止めて引き継いでいくかという課題を理論的に展開をした、そういう本だと思うんですね。非常に細かい理論的な分析で、なかなか読むのが大変な本なんです。今日は一つだけ取り上げるとすると、この本の中に出てくる、「生活世界の植民地化」という概念です。70年代以降彼が考えていたのは、つまり68年闘争の敗北以後っていうのかな、これからの時代の重要なポイントの一つは、システムそのものが自立をして、それによって人々の生活世界そのものが植民地化されるっていう危機意識ですね。その後、システム化の動向は日本をも含めて多くの国々で、グローバリゼーションとともに展開していくわけですが、そういう中で進行していく「生活世界の植民地化」という問題が、かなり早い時期に問題提起されていることが重要だと思います。20世紀後期の重要問題となっていきます。

それから20世紀思想の方法的問題として重要ないくつかの動きを概観しますと、④としてあげたのは、20年代を象徴するドイツのベルリンのバウハウス。対象は建築なのですが、ここでの方法的キーワードは断片と手作業ということだった。

それから⑤に書いたワールブルグ研究所。これは、ワールブルグという人が中心になって展開した美術（史）の運動で、これも大変有名な運動なんですね。この主題については、田中純さんの『アビ・ヴァールブルク 記憶の迷宮』（青土社、2001年）という本で徹底的に分析されていますが、ここでも方法的核心の一つは、「細部」と「断片」への注目といってよいでしょう。ここで美術史の書き方が変わるんですよ。同

時に深層心理が入ってくる。それはまさに、近代合理主義への反逆という文脈の中で付けられているので、文字通り世紀転換期から20年代というのを、非常に象徴するそういう動きなのかと思います。

それから⑥は、これはいままではかなり知られるようになったロシア・アヴァンギャルド。有名なのはマヤコフスキーという詩人、メイエルホリドという演出家、それから映画でいえばエイゼンシュタインですね。そういうような流れが一斉に出てくる。これはある意味では、ロシア革命をにらみながら、芸術の世界における新しい時代の方法を模索した動きです。例えば、かつて「民衆思想の展開」という文章の中でもちょっと引用しましたが、「肉体それ自体に内在している、息づかいのようなもの」を復元すること。メイエルホリドのこの言葉、これがキーワードなんですね。これが物としてのリズム、素材としての身体のリズム。俳優にとって肉体は自己の素材であるべきですけれども、それを通して自分の表現する世界というのを構成していく。学問論としていえば、学問研究を行い表現する「主体」の身体的・肉体的基礎と学問内容の相関をどのように考えるかという論点となるはずですよ。

それから⑦は、これはイタリアのグラムシの存在というのが1920年代の大きな特徴になるでしょう。周知のように、グラムシのマルクス主義は、土台と上部構造の相互関係への注目、政治的ヘゲモニーの提起と集団論、自然成長と目的意識の問題提起などで知られています（A・グラムシ「従属的諸階級の歴史のために」『知識人と権力』みすず書房、1999年）。いわゆる19世紀的マルクス主義やコミンテルン型公式主義とは違う20世紀マルクス主義という方法の提起といえるでしょう。特に日本でも1990年代以降、グラムシに一つの起源をもつ「サルタン」理論＝方法が紹介され、ポストコロニアル研究が進展したことは記憶に新しいと思います。グラムシのいう「従属的諸階級」、特に「最底辺の社会集団」の人びとの内側にある原初的で、深層に潜む「無意識」を直視する方法は、今後どのように展開していくのか、依然として重要な問題だと思います。グラムシはこうした文脈のなかで、民衆世界の底にある「フォークロア」に注目していますが、単なる「民俗学」に解消されないグラムシの認識の文脈とはなにかが重要だと思います。

一言で言うと19世紀の「実証主義への反逆」というのは、その要素がいろんな分野に飛び散りながら、1920年代にさ

まざまな形をとって展開していきました。そういう遺産をばらばらでどうしようもないというふうに批判する人も、当然いたわけですが、重要なのはその断片のもつポテンシャル（潜勢力）ですね。そのことが20世紀の出発というのを彩っていく。そして、それが先ほど申し上げたように、1930年代にはファシズムとスターリン主義という形で、転回・回収されてしまうわけですが、あらためて戦後になって、さらに現在に連なる「近代後」の時代において、その意味をどのようにとらえなおすか、「20世紀学問思想論」の大切なテーマだと思います。

### 3. G・オーウェルの20世紀

今日のお話の3つ目のテーマは、「G・オーウェルの20世紀」です。オーウェルはよく知られた小説家ですが、「年譜」をみれば、1903年の生まれで、亡くなったのは1950年。ちょうど20世紀の前半部分を生きた人ですね。そして、彼の中には三つの大きな思想形成の柱があったと私には思われます。もちろん小説家なので小説もありますけれども、彼の中で大きいのはエッセー。あるいは小説自体がエッセーだといってもいいぐらい、そういうふうな作家でもあるんですね（オーウェルについては、さしあたり『ジョージ・オーウェル評論集』全4巻、平凡社ライブラリー、1995年、鶴見俊輔編『G・オーウェル「右であれ左であれ、わが祖国」』平凡社、1971年）。

彼の経歴をずっと見ていきますと、一番最初の段階で大きな影響力を持ったのは、植民地体験です。彼は1922年19歳のときに、アジアに来るんですね。ラングーンに来て、お巡りさんになる。マンダレーのインド帝国警察の訓練所というところに入ります。そこで彼が経験したことは何か、これが第一ですね。オーウェルは、イギリス帝国の人なだけけれども、アジアで経験した植民地主義の痕跡、これが彼の文学思想の第一の大きな特徴だと思います。それで彼の有名な小説では、1930年に『Hanging』（『絞首刑』）という小説。それからもう一つは『Shooting an Elephant』（『象を撃つ』）、この二つの小説が、植民地体験について書かれた小説です。植民地での生活のなかで、彼は深い「失望」を味わうことになる。それで彼は植民地の警察官を辞めてしまって、イギリスへ帰ることになります。彼はその心境を「1927年に休暇で帰国したとき、勤めをやめようというはらはら、もう半ば決まりかけて

いたが、イギリスの空気をひと息吸ったとたんに完全に決まった。あのえげつない独裁制の先棒をかつぎに戻るの、もうまっぴらごめんだと思った。しかしわたしの気持ちは、ただそれでいい、というものではなかった。今まで五年間、弾圧機構の一部をつとめてきた私は、そのために良心の呵責を感じていたのだ」ということですね。「帝国主義からぬけ出すだけではじゅうぶんではないので、ありとあらゆる形式の、人間による人間の支配からもぬけ出さねばならないという気がした」と書いてます。

それから2番目は、下層社会体験というのがオーウェル思想のもう一つの柱だと思います。彼はイギリスに帰ってきた後は、パリやロンドンのドヤ街に入って働きながら、その生活を記録するルポルタージュのような仕事をやっていきます。33年に書いた「パリ・ロンドンのどん底生活」という、とても面白い本がありますが、その思想的核心理念はイギリス階級社会に対する批判ということになります。

それから3番目は、スペイン市民戦争経験です。これは36年にスペイン戦争が始まると、彼は運動の中に入っていきます。これはつい最近もカタロニアの独立運動が大きな話題になって注目されていますが、社会の底にあるメンタリティは変わっていない感じがしますね。そういう意味では、オーウェルの書いた『カタロニア讃歌』と地続きなのかもしれません。彼はスペイン戦争で、POUMという運動体に入って、実際にその中で動くことになります。このPOUMっていうのは、直訳するとWorkers' Party of Marxist Unityですから、「マルクス主義統一労働者党」という名前なだけけれども、実態はアナキズムとラディカルな自由主義者が中心になって展開した運動です。当然フランコ独裁体制批判であると同時に、当時は共産党を中心とするスターリン主義に対して、非常に激しい批判をその中に含んでいた。多くの農民層もその重要な主体でした。

それで彼は結局その中で負傷をして、そしてイギリスに戻ってくるようになります。1937年に帰国をします。その後ハンフォードの自宅で、よろず屋だとか野菜作りだとか養鶏だとかやぎの飼育をやりながら、市民戦争の体験を書いていきます。これが『カタロニア讃歌』という記録です。

これまでのオーウェルの経験と思想はそれ自体たいへん面白いのですが、実はさらに重要なのは、その後なんですね。1938年から第二次世界大戦の終りぐらいまでの間、オーウェ

ルはいろいろなエッセーをたくさん書いていきます。この時期が重要なのは、実はオーウェルの三つの体験をベースにして、彼の中で「20世紀」という問題が対象化されてくる、あるいは自覚化されてくる時期だからだと思います。オーウェルの仕事のなかで、この時期の仕事が僕は一番やっぱり面白いのですね。

一言で言うと、オーウェルは20世紀の現場を生きた人なんです。その現場の中で、自分にとっての20世紀とは何かということ問い直し続けていた、そういう人です。その作品の中では幾つかをそこに挙げておきましたが、例えば1940年の「鯨の腹の中で」(Inside the Whale)というエッセイ、それから「少年週刊誌」という文章。(Boys' weeklies)。これは、大衆文化論ですね。それから「イギリス、君のイギリス」(England your England)。これは、後で紹介をしますが、『ライオンと一角獣』という長いエッセイの冒頭に置かれている文章ですね。それから「ドナルド・マックギルの芸術」。これも大衆文化論です。だから、漫画家とかそれから子ども向けの少年週刊誌とか、そういうものにかかなり強い関心を持っていて、そういうものの中に表われてくる、19世紀に起源をもつイギリス民衆の内側にある「リベラリズム」、しかも20世紀の過酷な経験をくぐってその意味を再定義する仕事を深めていきます。それから終戦間際になって、『動物農場』というロシア革命批判を書いて、スターリン主義批判を鮮明にし、『1984年』では、もう皆さんよくご存じのように、いわば新たな独裁体制(全体主義)に対する批判を展開していきました。

オーウェルについては、「20世紀論」について多くの視点があるのですが、今日注目したいのは「民衆思想の展開」にも書いたんですが、オーウェルにとっての「地域」とは何かという論点です。オーウェルにとって「地域」というのは、英語で「パトリオティズム」(Patriotism)とは何かという問いなんですね。ここが重要だと私は考えてきました。

オーウェルが「パトリオティズム」と言うとき、「ナショナリズム」とははっきり違うものを指します。ここが定義なんです。「パトリオティズム」は、なかなか微妙なんです。まず訳語についていえば、オーウェルの翻訳の中にも「愛国心」と訳してる本が多いんですけども、「愛国心」というと、日本語の語感としては「ナショナリズム」っぽくなるでしょ。だが、そうではないんだってことをオーウェルは繰り返し言ってる

ので、むしろ日本語にすると一種の「郷土愛」というのが近いと思うんですね。だから、その「パトリオティズム」が、いかに「ナショナリズム」と違うかということの強調の中に、オーウェル思想の一番のエッセンスがある。彼の表現を借りれば、ナショナリズムと愛国心ははっきり違うのだ。「わたしが「愛国心」～この翻訳の愛国心の原語はパトリオティズムです～、パトリオティズムと呼ぶのは、特定の場所と特定の生活様式にたいする献身的な愛情であって、その場所や生活様式こそ世界一だと信じてはいるが、それを他人にまで押しつけようとは考えないものである」という言い方をしていますね。他人にまで押しつけようとするのが「ナショナリズム」なんですね。だから、その違いみたいなものにこだわって、この時期のエッセーがずっと書かれます。それでこれは、芸術論、小説論というのもそうだし、さっきも申し上げた大衆文化論。さまざまな大衆文化論が、その場所から書かれていくということになるということですね。

オーウェルの「パトリオティズム」への関心は、すでにスペイン市民戦争の時代から存在していて『カタロニア賛歌』のなかにも表現されていました。例えばスペイン市民戦争に加わって戦った一人一人の兵士に対する、非常に強い思いですね。彼らのなかにあるのは「郷土愛」、地域において生活を基礎にして生まれる感受性です。『カタロニア賛歌』のなかで、オーウェルは次のように書いています。「なぜ市民軍に参加したかと問われれば、私は「ファシズムに対して闘うため」と答えただろうし、何のために闘うのかと問われれば、「共通の品位のために」と答えただろう。ここで言う「品位」っていうのは、decentっていう英語です。この品位という概念は、オーウェルの中にはしばしば意識的に使われていますので、彼の思想の一番根幹にあるのは、このdecentということなんです。それはたぶん彼の「パトリオティズム」と密接に関わっている感受性だと思うんですね。

こうしたオーウェルの「パトリオティズム」について、最も詳しく書いているのは「イギリス、君のイギリス」というエッセイでしょう。その一部を紹介することにします。

「国民というものがはたしてあるのだろうか？ われわれは四千五百万の、それぞれに異なった個人ではないのか？」ここがベースですね。一人一人の個人を基礎にして考えること、それから「イギリス的特性」といわれるものについて、非常に具体的に書いています。イギリス人というのは、草花に対す

る愛好心というのがあると書き始めていて、ある概念が、一つのポイントになります。それは「イギリス人の生活の私的性格」という言葉です。これは英語では *privateness* という言葉を使っています。 *privateness* は、あんまり辞書をみても出てこないんですけども、オーウェル独特の使い方なのかもしれないと思いますね。「イギリス人の生活の私的性格」というのは、「*Privateness of English life*」と書いてあります。「われわれは草花を愛する国民であるが、同時にまた、切手収集家、鳩の飼育家、素人大工、債券の貯蓄者、投箭競技者、クロスワードパズル・ファンの国民でもある」と、イギリスの地域民衆の暮らしかたを描いていきます。そして「真に土着の文化はすべて、たとえ公共的であっても官制的でないもの一パブ、フットボールの試合、裏庭の野菜畑、炉辺、「一杯のお茶」—というのを中心に形作られている」と書かれます。ここで「公共的」というのは、これは英語で言うと、 *communal* です。 *communal* であっても、「官制的」という日本語の原語は、 *official* です。 「公共的」であっても「官制的」ではないもの。そういうものとして、彼は *privateness* の内容を考えようとしている。だからつまり、地域における生活に根ざした、小さな共同性という意味ですね。それがだから職務ともいうようなものに、吸収されていくようなものではない。そういう「個人の自由」というようなものを基礎に考えようというのが、彼の「パトリオティズム」の根幹にあるわけです。しかも、一人一人の個人の生活の中での楽しみ、そういうものにやっぱ根を置いたところで、20世紀という時代における思想の動向というのを確定しようとしていった、そういう人であるというふうに見えます。

こうしたオーウェルの「パトリオティズム」の意味が、日本においてある実感をもって受け止められるようになったのは、高度成長をくぐった「公害」「環境」問題を契機にしており、ここでも世界の「20世紀論」は、1960年代以降、現在まで続く思想的争点を形作っていると思われる。

#### 4. 1920年代を起点に、20世紀の学問思想を、いかに捉えるか—日本の場合

最後は、そんなようなことを、断片を拾いながら日本における20年代というのをどう考えるか。日本においても20年代というのは、当然その後戦争の時代になりますので、戦争との関わりっていうのを考えることでもあり、その後戦後と

いう時代を考えるベースにも多分なってくるだろうというのが、「民衆思想の展開」の一つの柱ともなっています。

問題は、世界の動向との同時代性という問いになります。その場合ずれがあるんですね。今まで申し上げてきた、世紀末から1920年代に登場した新しい思想のスタイル、あるいは学問のスタイル、そして方法というものが、直ちに戦後日本の中に入ってくるわけではないですね。それが日本に入ってくるのは、やっと1960年代になってからです。そういう意味の時間的ずれを含みながら、にもかかわらず問題そのものは残っているので、その問題を引き受けながらどのようなものとして展開していくかという、そういうことになるだろうと思いますね。

そのような状況のなかで、私はその中で何を考えようとしてきたかという。一つは、最初のほうでお話をした在野の学問、あるいは民間の学問というものの意味です。つまり、職業としての学者っていうのは一方でいるんですけども、同時に普通に生きている普通の人たちが、自分の暮らしの中でものを考え、ある筋道だった生き方の形のようなものを展開していく動きというのが、実は長い伝統として日本の中にあるんですよ。その大きな柱は、やっぱり近世だと思えます。

それで、それが明治以降の近代の中で、一回その近世の流れが断ち切られます。そして、近代の学問というのは、まさに国家主導による、国家の手によるアカデミズムの形成という形でスタートをします。鹿野さんの民間学の定義によれば、民俗学の人とか、いろんな形で官学アカデミズムに抵抗する視点っていうのかな、そういうふうなものが生まれてくるんですけども、それはほそぼそとそれがつながってくる。

それから 鹿野さんの本は大変いい本なんですけれども、実は敗戦まででストップしているんで、戦後の中にも実は今申し上げた、この民間学といわれる考え方、あるいは運動です。文化運動という形をとったり、市民運動とか住民運動とかもそういう流れにあります。そうした戦後の中にもずっと続いているさまざまな形の民間学の流れというのがあるわけです。例えば1950年代に日本の中で展開する、生活記録運動というお母さんと女性たちとかいろんな人たちが、あるいは紡績女工の人たちといったような人たちが、回覧ノートを作って自分の考えをずっと書いていって、それをずっと記録していきますね。だから、その生活記録の運動みたいなもの

のっていうのは、かなり大きな流れとしてあったんですけれども、そういうのが、先ほどの世界的な同時性という観点からいえば、世界の中でどのぐらいあったのだろうか。その辺の実態については現在のところ、気になっているのですが、よくわかりません。ただ日本の戦後の事例の独自性は貴重なものだったのではないかと思います。

それで私個人としては、さっき申し上げた20年代の大きな潮流をベースにおいて、一つはモダニズムという軸の断絶を含んだ連続性に関心をもっています。このモダンというのは、日本の場合は「近代」と「現代」が両方入りますので。そういう意味でモダニズムというの、同じ言葉を使いながら同時に「近代」的なもの、だから場合によっては19世紀も入るんですよ。そういうものとそれから、それをいわば批判的に超えようとする、世紀末以降の「現代」の問題も含めた形のモダニズムの流れが重層的に展開してきわけで、おもしろい問題があると思っています。

それからマルクス主義はどうなっていくか。これについては、すでに「マルクス主義と知識人」(『岩波講座 日本通史』近代3, 1994年)に書きました。そこでのポイントの一つは、スターリン主義の問題、同時にスターリン批判の問題が、日本の中でどう受け継がれていったか。その核心は、日本の知識人の思考様式の問題として存在すると考えています。

それから農本主義というのは簡単に言うと、本来は日本における土着的な生活思想の一つなのですが、それが1930年代には「ファシズム」的な役割を果していく。その問題。それから、それが戦後になってはどういうふうに展開していかってというその3本柱を柱にして、戦中とそれから戦後になってから、それがどう展開していかってというのを、ある程度追っかけようというような仕事と、まだまだ不十分でありますけれどもやってきたって感じですね。

## 5. 新しい歴史学・歴史叙述について—1999年、歴研大会について

それでもう時間になりましたので、そろそろ終わりにしたいと思いますが。最後は、さきほどお話のあった1999年の歴研大会ですね。『戦後歴史学再考』(青木書店, 2000年)という本に記録が載っています。その中では、当時のいわゆる新しい歴史学の潮流。この新しいというのは、つまり20世紀的な問題意識に基づいた歴史認識の方法論のようなものが、

日本に入ってくるんですね。それが、1980年代後半ぐらいから90年代にかけて入ってきます。大きな柱は、世界システム論というウォーラスティンの考え方。それから国民国家論っていう名前で呼ばれている、ある種のナショナリズム批判。それからもう一つは、これは70年代、それ以前から前史はあるんですけども、社会史という名前で呼ばれている大きな潮流ですね。その社会史の中にも、その発想の根っこには、さっき申し上げた世紀末から20年代にかけて展開したさまざまなファクターが、その中に流れ込んでいるわけで。さっき申し上げた60年代辺りを境にして日本に、20世紀的なものが入ってくる。そんなふうに見えます。それは逆の言い方をすると、従来からあった歴史認識の在り方みたいなものに対する、かなり痛烈な批判を含んで展開していますので、このところで当然反発もあり、議論もあり、せめぎあっている状況が生まれてきた。そんな状況が多分この99年の大会にも流れ込んでいったと思われま。そうした方法的状況について中間総括をやったらどうかというのが、私の最初の問題意識でした。

社会史については、二宮宏之さんの問題提起が注目されていきました。彼の言い方を借りれば、あくまでも認識のベースは自分だ。そして、自分と今というのがその出発なんだと繰り返し二宮さんは言っていましたね。それから、その自分というのを捉えるときに、「根拠地型の自己」という言い方をしていますが、要するに、固い自己ですね。19世紀的な理性に基づく自己ではなく、いわば、揺らぎとか振り幅というものを含んだ自己、そういうのを含んだ多元的な自己というのが、その根底におかれている。そういう枠組みの中で、社会の歴史を考えよう。その場合社会というのは硬い実体というより、多様な相互関係の総体のことです。そういう相互浸透関係としての社会というのを、もう一回どういうふうな形で捉え直していけるか。つまり、つながりということですね。だから、人間のつながり方の多元的な在り方というものを基礎に考えたというのが問題意識だったと思います。

それで問題は、その後、世界システム論や国民国家論、そして社会史はどこへ行ったのか。それはいわゆる言語論的展開以後というのをどういうふうに見るのかと関わりますが、今どういう場所にわれわれは立って、ものを考えようとしてるのかという問題だろうと思いますね。それに対する処方箋は、あんまり斬新なアイデアはないんですけども、最後の引用

のところを最後のほうで書いたのは、さまざまな形のヨーロッパの新しい理論、ポスト構造主義、ポストコロニアル論、ジェンダー論など、いろいろありますが、それぞれの特性や有効性を尊重しながら、最後は〈現場性〉という場所にいくのではないかというのが、私が考えていたところです。

具体的には、この時期 90 年代後半から牧原憲夫さんの『国民と客分のあいだ』（山川出版社、1998 年）や、杉原達さんの『越境する民』（新幹社、1998 年）といったすぐれた本があり、それはいずれも暮らしの現場っていうところに足場を置き、その歴史的な現場という場所と、それから表象との関係が、せめぎ合っている構造そのものが、そこでは問題になっていたのです。おそらくここでいう〈現場性〉というのは、生活史を背負った表象がせめぎ合う力の場のことであり、「複数の主体が共時的な相互接触へとさらされる場所」（鷺田清一『「聴く」ことの力』TBS ブリタニカ、1999 年）のことで、これが実は社会ということなんですね。そういうふうな社会としての〈現場性〉。そういう小さな現場の持っているリアリティー。さっきの 20 世紀論で言えば、一種の断片ですけども、そういう断片としての〈現場性〉。そこに足場を置きながら再考していければという、そんなことを考えてきました。

残された方法的問題、その思想的基礎などはたくさんあると思いますが、私の方からのお話は以上とさせていただきます。ご清聴ありがとうございました。

#### 〔参考文献〕

- S・ヒューズ『意識と社会—ヨーロッパ社会思想 1890-1930』みすず書房、1970
- T・W・アドルノ『ミニマ・モラリア』法政大学出版局、1979
- 鹿野政直、鶴見俊輔、中山茂編『民間学事典』事項編、人物編、三省堂、1997
- 市村弘正『敗北の二十世紀』世織書房、1998
- 今村仁司編『現代思想 ピープル 101』新書館、1999
- 蔭山宏『崩壊の経験—現代ドイツ政治思想講義』慶應義塾大学出版会、2013
- 三島憲一『歴史意識の断層—理性批判と批判的理性のあいだ』岩波書店、2014
- 安田常雄「民衆思想の展開」、安田常雄『暮らしの社会思想』勁草書房、1987
- 安田常雄「民間学の意味するもの」、安田前掲書
- 安田常雄「方法についての断章一序にかえて」、歴史学研究会編『戦後歴史学再考』青木書店、2000
- 安田常雄、佐藤能丸編『思想史の発想と方法』東京堂出版、2000
- 安田常雄「〈国民史〉の発想と方法」『歴史学研究』No.741、2000 年 10 月

安田常雄、長尾伸一、木前利秋「〈座談会〉 戦後日本における「啓蒙」研究の発想と論理」『社会思想史研究』No.30、2006

大門正克、安田常雄、天野正子編『近現代日本社会の歴史 戦後経験を生きる』吉川弘文館、2003。特に安田「歴史的思考のはじまる場所」

#### 〔講師紹介要旨〕

専門は民衆思想史、民衆運動史。著書として『日本ファシズムと民衆運動』（れんが書房新社、1979）、『出会いの思想史—渋谷定輔論』（勁草書房、1982）、また近年では、編著『シリーズ戦後日本社会の歴史』全 4 巻（岩波書店、2012-13）などがある。1999 年度の歴史学研究会大会全体会「再考：方法としての戦後歴史学」を企画。2002 年に「専門性を尊重しつつも市民に向けて開かれ」た学問を掲げて発足した「同時代史学会」の代表に就任するとともに、国立歴史民俗博物館教授・副館長として、2010 年 3 月オープンと同館総合展示室第 6 室〈現代〉の展示を担当。また同館が 2017 年に開催した企画展示「『1968 年』無数の問いの噴出の時代—」のプロジェクト委員をつとめた。2012 年 4 月から神奈川大学特任教授。（文責：山本和重）