

## 「民衆思想史」の立場

安 丸 良 夫

一九六〇年代に民衆思想史研究というあらたな研究動向があった、といわれるばあいがある。もちろんこれは、日本史研究者たちの小さな世界での、ささやかな話柄の一つにすぎない。しかし、こうした動向を代表する研究者として、色川大吉氏・鹿野政直氏と私の名前をあげ、その批判的な総括を試みている人は二、三にとどまらないし、日本史研究者たちの世界の外からも、かすかながら反響が聞えてくる。

いうまでもないことだが、民衆の意識や思想を歴史的な研究の対象としたこと自体においては、右の三人には、なんらの先駆的意義もない。柳田国男の民俗学、百姓一

揆などの人民闘争史（階級闘争史）的研究、丸山真男氏とその学派の政治思想史的研究、農村社会学や社会心理学の立場からの調査研究などは、量質ともに、それぞれかんたんな概括を許さない重い成果として私たちの前にあるが、さらにたとえば、津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』や西岡虎之助『民衆生活史研究』なども、民衆の意識ないし思想の歴史的な研究を、その主要な関心対象としている。また、私自身にいくらか近い世代を考えてみても、村上重良氏、芳賀登氏、布川清司氏などの研究は、私が民衆思想について論ずるよりもずっと以前から精力的にすすめられており、それぞれ、歴大といってよいほどの多数の著作として、その成果が世に問われている。だが、それにもかかわらず、六

○年代の民衆思想史研究があらたな研究動向だとされ、『明治精神史』『資本主義形成期の秩序意識』『日本の近代化と民衆思想』などが、その成果だとされるのは、ここに問題意識・方法・歴史感覚などにおいてある転換があり、その視角からいくつかの史実が発見されたりあらたな光があてられたりしたからであろう。そのさい、色川氏などの発掘した史実そのものが鮮烈な印象をあたえたということもあるが、それらの史実がキラキラ輝いてみえるのは、かなりの程度まで、色川氏特有の史眼を通して私たちがそれらの史実に接したからだとすることを忘れてはならないだろう。

それでは、六〇年代「民衆思想史」(以下「」付で区別する)研究には、問題意識・方法・歴史感覚などにおいてどのような転換があったのか、ということになるのだが、この点をなにか学問的に共有された主張や学派のようなものとして把握することは、ほとんどできないと思う。おそらく、右の三人にかぎっても、私たちはそれぞれ異った資質と発想をもっており、研究者として自立してゆく由来にも、それぞれに異った諸事情があったのであろう。また、私たちは、共同研究はもとより、いっ

しょに議論するという機会さえ、きわめて乏しかった(ひろたまさき氏と私とは、すこしは議論したが)。それに、いっそう厄介なことには、「民衆思想史」は、あらかじめ明快な方法や理論があつてそこから出発したのではないために、その問題設定や方法が歴史学の既成の成果とどのような関係にあるのかはつきりしていないということがある。『明治精神史』と『資本主義形成期の秩序意識』には、それぞれの立場からユニークな方法論が書かれているが、いずれも自分の探求過程を省みて整理したもので、歴史学理論としての位置づけには、なお不明確なところがあると思う。「民衆思想史」研究の特色は、あらかじめ約束された方法や理論をもたず、徒手空拳、みずからのその時の課題になりふりかまわずたちむかっていたことであつた、といつてよいほどである。「民衆思想史」研究のこうした状況は、一方では科学主義・法則主義が、他方では実証主義が、それなりに洗練されて支配的なものになってゆくという歴史学界の状況になじまず、螻蛄の斧にも似たところがある。公言するかどうかはべつとして、「民衆思想史」は信用していないとか、ジャーナリストに時流に便乗し

たものだとか思っている研究者は多い。「民衆思想史」研究は、自分の主体的問題関心を大胆におしだして課題追求をしてゆくが、しかしそれだけに主観的で、理論や実証は素人っぽい、つまり学問的でないというわけである。

こうして、今日では、「民衆思想史」研究にたいしては、歴史学者たちのあいだにほぼ共有された評価が成立したかにみえる。史実発掘や問題設定に若干の独自性は認めるが、支配イデオロギーとの関連が追求されていないこと、民衆とはいいなながら概念内容があいまいで、事実上は村落支配者層の研究にすぎず、中下層民衆の意識が追求されていないこと、下部構造の変動と民衆思想との関連が一貫して追求されていないこと、民衆思想研究から現代の民主主義的変革への展望が明確でないことなどである。おそらく、これほどに重大で自明的な欠陥があるとしたら、「民衆思想史」研究はすでに克服されたか、あるいはすくなくとも克服されつくさねばならないものではなからうか。

「民衆思想史」研究は、個々人の思いつき（といってもそれなりの由来をもつのだが）から出発した性格が

よいから、研究者個人の直観や好みやものの考え方が十分に客観化されないままにその分析方法や評価のなかにもちこまれており、問題意識や方法や研究目的について表現しようとするばあいにも、特殊な主観的要因のつよい部分は、タテマエ的な揚言からこぼれおちてしまったり、含羞から省略されてしまったり、研究者自身によってさえそれほど自覚されないままにおわたりしやすい。

自覚された方法や学的体系よりも、一人の人間としての思いいれや直観から明瞭には区別しがたい史眼のようなものの占める割合が大きいともいえる。そこで、「民衆思想史」研究のこうした性格からすれば、右にのべた批評や疑惑はかなりよく当たっていることになるのだが、しかしまた、そこには、ほとんど自明的な欠陥や限界を指摘することによって既成的な学問体系からの逸脱を戒めるといふ口吻がなくはない。たしかに、マルクス主義歴史学の長い方法論史と巍然たる体系性のまえでは、「民衆思想史」研究は、あまりにあいまいでやわだとするほかないが、しかし、産湯とともに赤ん坊も流し去ってしまいたくないならば、あいまいでやわなものなから核心を選びだし、できるだけ客観化された骨組をもった

ものへと、私たちの学問をきたえてゆかねばならない。

この小論は、拙著『日本の近代化と民衆思想』についての諸氏の批評にたいして、私の方法的含意をより明瞭にすることによっていくらか自説を敷衍し、より説得的なものにしようとする努力の一部だが、そのさいの問題関心は右のようなものである。したがって、批評された論点の一つ一つに詳細に答えることを目的としていないし、自説の正当性を単純に反復して読者を悩ます積りもない。全体としての考え方や方法意識にとって重要だと思ふ論点のいくつかを、わずかでも掘りさげる方向で考えてゆきたい。

## 二

この小論では、拙著第一章と第二章、とくに第一章のいわゆる「通俗道徳」の問題をとりあげよう。

拙著にいう「通俗道徳」が、近世から近代へかけての民衆思想の展開を考えるうえで、ある程度の重要性をもっていることは、大部分の評者が承認していることである。もちろん、そのばあいでも、「通俗道徳」の妥当範囲やない手やイデオロギー機能などについての手きび

しい批判があるが、維新変革をはさむ日本の近代化過程の特質を見通すさいに、拙論の視角にある程度の有効性を承認しようとする評者は少なくない。しかし、評者のなかには、布川清司氏のように、拙論の立場を一貫して痛烈に批判してきた人もいる。そこでまず、布川氏の批判をとりあげてみよう。

布川氏は、その批判を三点に分けている。

①「近世中後期以降、日本中の一般民衆がすべて通俗道徳を目的に実践した」とし、こうした思想類型だけで近世中後期の民衆思想をとらえるのは、根本的な事実誤認である。こうした誤った結論を導きだした最大の原因は、安丸が思想史料の時代差・地域差・階層差に配慮せず、事実上は、村落支配者や「頂点思想家」を素材にして民衆思想を検出してしまったからである。

②中下層民衆の思想は、「通俗道徳」ではなく、功利とそのため不服従の論理である。彼らが「通俗道徳」を実践しているように見えるばあいがあっても、それはホンネではなく、功利のための手段にすぎない。

③安丸は、「近代主義」的価値基準にまだふかくとらわれており、そのために民衆の「功利性・自己本位性」「エゴイズム」に積極的な評価をあたえることができず、「禁欲型」の人間像の方が「開放型」の人間像よりも価値が高く役割も大きいという偏見にとらわれている。

周知のように、布川氏は龐大な地方文書を駆使して四冊の著作を刊行しており、そこでは近世民衆の(倫理)思想は、功利性・自己本位性・不服従などと総括的に規定されている。右の批評は、こうして得られた氏の結論をわずか五〇頁ほどの拙著第一章に対置したものであり、三点に分けられてはいるが、おなじ主張をやや観点を交えてくり返したものと見える。批評の方法としては、拙著の問題設定や方法の固有性を内在的に理解する手続きなしに、自分が苦心して到達した結論を機械的に拙著に対置させて一気に書きあげたものであるために、私からすれば、外在的で同情に欠けたものということになる。

氏の批判のうち、私はさしあたり①をとりあげるが、私の答えは、「近世中後期以降、日本中の一般民衆がすべて通俗道徳を目的的に実践したという結論」は私のもの

のではなく、「通俗道徳」だけが民衆の現実の意識だとする考えははじめからなかった、ということである。この点は、まず第一に、私は私なりに時代性と階層性にと配慮して、「通俗道徳」の自覚的な実践は享保期に三都やその周辺の比較的ゆたかな商家などを社会的基盤としてしまったものであり、十八世紀末以降に窮乏した農村で村落支配者層を主導層としてよりひろい範囲で展開し、明治二十年代以降に底辺部の民衆までまきこんだとしており、「通俗道徳」が圧倒的多数の民衆の精神を呪縛するのは明治中期以降だという見通しにたって立論していることからしても、自明だと思う。だが、第二に、方法的にみてより根本的な誤解だと思ふのは、私が「通俗道徳」を規範・当為・社会的通念などとしてとらえていることを、布川氏はまったく無視していることである。この点は、拙著第一章の書きだしの部分でもあらかじめ指摘していることであって、そこにはたとえば、「こうした通俗道徳が、つねにきびしく実践されていたのではない」、というような言葉も記してある。布川氏や高木俊輔氏は、「通俗道徳」論は民衆の現実意識を概括したもの<sup>(2)</sup>と考えるのだが、それが規範であるとは、反規範的

な意識状況を念頭においてのことにほかならない。反「通俗道徳」的な奢りや遊惰への願望が、商品経済の浸透や旧来の共同体的生活規制の弛緩のなかで勢いをまじてきたとき、「家」や「村」の生活をこうした動向に對抗して再編成する論理として「通俗道徳」へむけての自己鍛練が試みられるのだから、その基盤にあるのは、目の前の利得や楽しみを求めているはるかに歴大な現実意識であり、「通俗道徳」は、こうした現実の意識状況にむけられた、さしあたっては少数者の挑戦である。

たった一人の人間や一つの小さな集団をとりあげても、人間の意識は多層的・多元的であり、ほとんど無限に複雑なものだとするほかない。しかし、この多層的・多元的な意識状況にも特有の構造や秩序があるのであり、私たちが有効な分析視角を設定したときに、その特有の構造や秩序が見えてくるのである。「通俗道徳」論は、さまざまの欲求や願望や信仰などがからみあっている現実の意識状況の複雑さを単純化するためのものではなく、ただこうした現実の意識状況が構造化され秩序づけられてゆく特有のあり方を問題にするものである。とりわけ、より歴史的な状況論としては、商品経済が進展し社会的

動揺がふかまるとき、人々には目の前の利得や楽しみの機会がふえ、その意味では人々は旧い規範を破って多様な欲求をもったより個別的な主体として登場せざるをえないこと、しかし、人々が才覚や吝嗇や狡猾などによって一時的に利得をえたり、あらたな奢侈や遊びのなかに自分をとらえこんでしまうあたらしい喜びを見いだしたりしても、ほんのすこしひろい視野にたつて考えれば、一時的な利得や喜びはかえって没落と不幸の原因になってゆくということが、ひろい範囲で民衆みずからの経験となっていたということが、立論の前提になっている。

そして、こうした状況のもとでは、眼前の利得や喜びのうちまかされずに、みずからと「家」や「村」の繁栄・永続にふさわしく、みずからの生を一つの首尾一貫した生き方として編成する様式が必要だと意識されてゆくのだが、「通俗道徳」とは、こうした生の場での様式のことである。私が主張したのは、日本社会が近代化してゆくある特定の歴史的時代において、民衆的な次元である特有の生き方Ⅱ生を編成する様式として首尾一貫した説得性と有効性をもつことができたものはただ一つしかなかったということであり、またそこにはするどい緊張

がはらまれていて、そのゆえに厖大な人間的エネルギーが噴出することになったのだということである。そのさい、さまざまな欲求や願望やカタルシスなどが、こうした生き方と葛藤し緊張しあいながら存在していたことは、むしろその立論の前提なのである。

このように考えると、「通俗道徳」型と布川氏のいう自己本位型のどちらが量的に多かったのかという設問は、あまり意味がないことになる。「通俗道徳」型も自分の利益をめざしているともいえるのだが、それはただ目前の利得や欲望にとらわれてはならないとして、自分のなかの二元的な緊張した意識を生きているのである。現実の意識状況としては、「通俗道徳」も布川氏のいう自己本位やエゴイズムも、個々人のなかに葛藤し交錯しあつたまま共存していることにならう。そして、じっさい問題としては、「通俗道徳」に徹しきつたものも、目前の利益や欲望だけをひたすらに追求したのも、おそらくは極端な少数派だったろう。なぜ「通俗道徳」に徹することができないのか。それは、人々は商品交換や年貢納入などの現実の経済関係の場で、商品や財貨の所有者として他人とむきあい、そこでは人々は商品や財貨の所有

主体Ⅱエゴイストとして人格化されて登場するからである。たとえば、梅岩門下の商家の旦那衆にとって、日常の経済活動の一つ一つの局面は、こうした利害のせめぎあいからなりたっていたにちがいない。ところが、梅岩だけは、門弟たちから贈られた生活の資によって生きていくのだから、誰かと死活を賭して利害を争う必要がないために、模範的に道徳的な生活態度をつらぬくことができるわけである。したがって、「通俗道徳」に完全に徹しうるのは、梅岩や民衆宗教の教祖のような極端な少数者なのだが、彼らは信奉者たちのおかげで経済的な世俗生活の外にでている特殊な人間だから、そのように生きるのである。

ここで、布川氏の立論をささえているのは、ひろい意味での争論の史料だということにも留意しておきたい。布川氏が厖大な地方文書を思想史の文献として読みなおし、私たちに豊富な素材を提示し、思想史研究の視野を拡大したことは、高く評価しなければならない。しかし、ひろい意味での争論史料が、地方文書として残されやすい性格をもつことは自明であろう。そして、争論とは、抽象的にいえば、さまざまな手段をつくってみずからの

利益を主張することにほかならないから、そこから自己本位や功利性をひきだすのは、ほとんど同義反復ともいえる。村方騒動・国訴・百姓一揆などには、さまざまに「自己本位」の主張の仕方があろうし、その具体的なあり方を明らかにするのは、民衆意識の歴史的研究にとって有意義なことである。しかし、そこから、自己本位や功利性や不服従という抽象度の高すぎる一般的結論をひきだすとき、歴史の具体性とダイナミクスとが飛びこえられてしまう。布川氏は、国訴や村方騒動という特定の限定された次元をとりあげながら、そこからただちにより一般的本質的規定としての自己本位や功利性の抽出へと移ってしまうのだが、国訴や村方騒動で「自己本位」である農民が、日常生活者としては「通俗道徳」的だとしても、なんの不思議もない（むしろ自然なことであろう）。宮城公子氏も、近世後期の畿内の村方騒動と国訴の争論史料から「小商品生産者」の論理を抽出し、「通俗道徳」論は畿内先進地帯にはあてはまらないとしているが、おなじ理由で論証の次元が納得できない。それに、氏の主要な関心対象であるはずの大塩中斎門下の豪農たちのことを考えただけでも、その思想性の核心部分を

「商品価値の荷い手としての対等」性とか、「数量的合理的思考」、「形式的平等への志向」などと概括しうるものでないことは明らかではなからうか。

布川氏と私は、結論からすればほぼ正反対の主張をしており、おたがいの結論だけをつきあわせたばあいには、ぬきさしならない対立面だけが目だつ。しかし、じっさいのところは、どちらも特定の視座を設定し特有の素材を分析しているのだから、それぞれの視座・素材・方法の固有性をふまえたよりひろい視野にたつてそれぞれの研究を位置づけてみれば、単純に対立しあっているというよりも、むしろその内実では補いあいささえあっている可能性もある。いや、すくなくとも私は、布川氏の成果をうけとめることで、自分の主張が生かされてゆくものだと考えている。歴史の全体性を構造化してとらえる眼をもつなら、自分の視座・素材・方法などがいかに特殊なものであるかということも自覚されるはずである。そして、歴史にたいするあらたな穿掘力は、こうした特殊な立場設定Ⅱ研究戦略なしにはありえないだろう。

(29) 「民衆思想史」の立場

「通俗道徳」論の有効性をある程度承認しようとする評者たちも、その有効性の範囲や程度についてはもっと厳密に限定するように求めている。とりわけ一様にとりあげられているのは「通俗道徳」のない手の階層性の問題で、「立場がちがえば思想もかわる」(布川氏)という歴史学の大前提を、安丸はどうしてあのように易々と無視してしまうのだろうか、というわけであろう。この点についての諸氏の批判は、「通俗道徳」のない手は村落支配者層(豪農層)であり、私の挙例も大部分がその階層のものかそのイデオログと見なされるべきものだということ、中下層の民衆の思想ないし意識は「通俗道徳」とは異なるはずだとする点などで、ほぼ一致している。だが、これからさきは見解と強調点が分れており、「通俗道徳」を村落支配者層の思想に限定したうえでその有効性を認めようとするもの、中間地帯や後進地帯の村落支配者層に限定しようとするもの、「通俗道徳」の階級的イデオロギーとしての性格を強調するものなどがある。そして、中下層民衆の意識については、布川氏のように「自己本位性」「開放型」とするばあいや、深谷克己氏・猪飼隆明氏のように、<sup>(4)(5)</sup>村落支配者層のそれとは

異質な「平民的・プロレタリア的禁欲主義」を重んずるばあいなどがある。

「通俗道徳」を自覚的にとらえ、そうした意識形態による思想形成・自己形成を主導したのが村落支配者層(都市では商家の主人など)やそのイデオログであったことについては、私にも異論がない。拙著第一篇第一章と第二章は、こうした階層を主導層とした日常的な生活の場での思想形成を主題的にとりあげており、第二章は、より下層の一般民衆の非日常的な闘争の場での意識形成を主題的にとりあげており、第一篇第三章は、この二つの主題を媒介する位置にあるといっても、大雑把には誤っていない。しかし、そのことから、「通俗道徳」論を村落支配者層という特定の階層に限定し、さらに時期や地域についてもより限定的に考えようとするなら、私の立論の主旨とそこにはらまれていたかもしれない歴史的な洞察力への可能性の大部分は失われてしまうだろう。

私の考え方を明らかにするために、ここでは深谷氏と猪飼氏が提出している批判点の一つをとりあげよう。それは、「通俗道徳」を豪農商層からのちの地主・資本家

などにつらなる階層の「禁欲」に限定してとらえ、エンゲルスの『ドイツ農民戦争』に依拠して、「社会のもっとも下づみの層が運動にうつるためにはどうしても経過しなければならぬ必然的な段階」としての「平民的・プロレタリア的禁欲主義」というべつの「禁欲主義」を措定し、二つの「禁欲主義」を原理的に区別しようとするものである。エンゲルスは、この「平民的・プロレタリア的禁欲主義」は、ピューリタニズムなどの「ブルジョアの禁欲主義」と「まったくちがう」としており、この指摘が両氏の論拠になっている。

両氏の批判が、エンゲルスが〇〇といっているから日本でも〇〇のはずだという論理でなされており、中下層民衆の意識内容に具体的にたचितたものでないこと、マルクス主義の古典にむきあう態度が私とは異なっていることは、ここでは論外としよう。それよりも、エンゲルスの指摘は、農民蜂起にさいして登場した予言する指導者の言葉に關していわれたものであることに、ここでは留意しておきたい。そのことを猪飼氏は、「彼らの階級的結集、民主主義的運動、あるいは民主主義の実現の過程でそれに付随して発生する歴史的屬性」だと敷衍し

ているが、これは、私にとっては、抽象的にすぎる説明である。「民主主義的運動」が展開するとき、なぜ、どのように、「禁欲主義」が「付随して発生する」というのだろうか。この点をたとえば、「闘争をよりシヴィアなものにする」ために必要だったのだなどと説明するとすれば、それは、意識が自由に選ぶことのできない必然性をもっていることへの洞察を欠いた、便宜的にすぎる機能論におちいることになる(エンゲルスの記述も、この部分だけをとりあげると、闘争のために必要だったからという主旨の便宜的なものになりすぎているように、私には思える)。こうした「禁欲主義」は、民主主義運動一般の屬性などというものではなく、たとえば中世末期に典型的に発展する大衆的な蜂起に特有のものであり、とりわけ、エンゲルスがそこでとりあげているハンス・ペーハイムのように、蜂起する民衆にむかつて悔いあらためと快楽の放棄とをほげしく要求する宗教的予言者に特徴的なものである。こうした性格の蜂起の「禁欲主義」について、私が無関心だとか識別能力をもたぬとかするなら、それは、拙著第二篇(およびそのより未完成なかたちとしての『民衆運動の思想』解説)をほとんど

無視することになろう。ドイツ農民戦争や太平天国のような大蜂起にさいして、蜂起した集団のなかにはげしい「禁欲主義」的規律の高揚がみられること、日本の百姓一揆についても、やはり蜂起の「禁欲主義」が萌芽的にしろ存在したことについては、私自身なんの疑問もない。しかし、拙著第一章が問題にしているのは、日常生活を人々が生きぬいてゆく方法としての「禁欲主義」なのだから、両氏の援用するエンゲルスの指摘とは、次元を異にしていると考えるほかない。

拙著第一章の方法的特徴は、梅岩などのような民衆的思想運動の指導者の思想形成や論理構造をおさえて、そこから、広汎な民衆の思想形成の方向を展望しようとしたことにある。そのばあい、梅岩などの思想形成やそれをささえる論理構造や人間像などの分析においては、ある程度まで説得力をもちえたのであるが、こうした思想形成の前提でもありそれをとり囲んでもいる広汎な一般民衆の現実の意識状況については、ほとんど触れていない。この問題についてとりあげているのは、ただ一点――つまり、バクチ・飲酒・芝居・祭りなどのハレ的奢侈的な領域がしだいに膨脹するということであり、「通俗

道德」は、こうした傾向に対抗する「禁欲」型の思想形成とされている。そして、ハレ的世界の膨脹をささえるのは、たとえば若者組などに結集した一般民衆であり、それに対抗して芝居・祭り・若者組などを取締るのは村落支配者層なのだから、そのような意味では、「通俗道德」をめぐる階級関係は、拙著ではむしろ重要な関心事となっており、ハレ的な世界を抑圧して村落支配者層が村の秩序を再掌握してゆくものとして、近代日本の農村秩序を展望しているわけである。つまり私は、広汎な民衆の現実の意識状況について考えるさいに、主として民俗学の成果を借用して、ハレ的領域の膨脹としてみとらえ、したがってまた一般民衆の意識状況をほとんどみとらばら「通俗道德」に対抗的なものとして把握したのである。だが、いまから考えると、これは大きな誤りであったし、私からすれば納得しがたい諸氏の批判が生れたのも、私の側のこの欠陥とかかわるところが大きかったのではないかと思う。

右の欠陥を指摘したものに、宮田登氏の批判がある。<sup>(6)</sup>

禁欲とか自己鍛練に馴染まないまま、日常生活を営む大部分の民衆に対して、著者はこれを通俗道德の

基準からはずし、民俗的世界への埋没ということでは説明しようとした。ただ民俗的慣習を変革する態度が明確になった事例によってのみ通俗道德へのつながりをみようとしているかのようだ。民衆思想が人間の無限の可能性を喚起させるものならば、その根にあたる日常生活の民俗的あり方を、たんにマイナスの面でもとらえることだけでは済まされないように思える。

これは、的確に的を射た批評である。拙著は、一般民衆の意識をハレの局面の膨脹としてのみとらえたが、ケの局面では、はじめによく働き、親や主人のいいつけをまもり、村人と仲よくくらすなどという規範が、長い伝統のなかに定着しており、「通俗道德」は、こうした日常規範と呼応するものであったからこそ、広汎な人々に受容されたのであろう。拙著でも、「通俗道德」型の諸規範が、「ある意味では日本の民衆の伝統的な生活慣習にほかならず、それ自体はすこしも珍しいものではなかった」などという指摘を何回かしながらも、じっさいには一般民衆の側のそうした側面については、具体的なイメージをまったく提示することができず、それゆえにまた、

一般民衆が「通俗道德」を受容する根拠についても、十分には説得的でなかったのだと考える。

高取正男氏は、「江戸時代以来、次第に力もちはじめた貨幣経済は……「オオヤケ」と「ワタクシ」の二側面のうち、つねに「晴れ」を意味する前者の部面から、はじめは村落生活、やがては村内各戸の生活のなかに力を及ぼしはじめた」とのべている。以下、氏の論旨をいまずこし追ってみよう。貨幣経済が未発達で塩が主要な交易対象であるような段階では、塩商人は村の塩宿へきて、村人は塩宿を介して塩を入手する。このようなあいには、塩商人と塩宿のあいだには貨幣経済が成立している。塩宿と村の各戸とのあいだには自然経済が支配しており、村外の商人との交渉は、一面では塩宿を通してなされる村の「オオヤケゴト」としての性格をもっている。ところが、貨幣経済がさらに発展して、村の各戸がそれぞれ自立的に村外の商人と売買関係をもつようになる。これまで、村の生活のなかでバランスと秩序をもっていた「オオヤケ」と「ワタクシ」、ハレとケの関係がくずれ、どの家もその家からして「オオヤケ」的・ハレ的な側面を急速に膨脹させることになる。こう

した変化を、高取氏は、いつまでもケ的な性格がつよい台所と、ハレ的な性格のつよい座敷とを対比しながら、説明している。すなわち、農家が来客を迎える場所は、もともとはイロリ端だったのだが、武家や神官・僧侶・庄屋層などをまねて、来客用の座敷をつくる習慣が拡がってゆき、明治以後には分家筋のものも含めて一般化した。生け花や茶の湯のような座敷での儀礼に結びついた伝統芸能も、こうした座敷の普及のあとを追って受容層を拡大した。だが、台所のようなケの部分では、消費生活ができるだけきりつめて貨幣経済の影響から家の経済を守ろうとする態度が根づよく、台所や日常の食器類の改善への関心は、大正期の都市中産階級の登場をまたねばならなかった。「ひとりひとりが各種の共同体の影に隠れないで、積極的に、そして直接に「オオヤケ」の世界に出て働き、世間の波にもまれながらも他人からうしろ指をさせられないようにするには、日常的な「夔」の生活、「ワタクシ」の部分を抑圧され、圧迫をうけても仕方がないと諦め、さらには、台所の改善のようなことは後まわしにし、日常生活は極度に切詰め、それでもって世間体を整え、世間と足並みを揃えるのはよいことだと

素直に信じこんできた。」それは、ハレとケ、「オオヤケゴト」と「ワタクシゴト」の「悲痛なアンバランスの表出であり、結果として、前者の野放図な肥大化であった」と。

民俗学の明らかにしてきた諸事実と歴史学の明らかにしてきた事実や論理が、内面的にふかかかわりあっており、両者がじつは相互にささえあうような性格をもっていることを、私に最初に教えてくれたのは高取氏だったのだが、どうやら私の民俗学への関心は、ほんの表面的なものだったらしい。もし右の宮田氏や高取氏の指摘をふまえて考えてゆくことができたとしたら、「通俗道徳」を受容する基盤が一般民衆のなかにどのようなかたちで存在しており、「通俗道徳」の受容がどのような葛藤や緊張のなかでなされるものかということについて、私はもっとふかい洞察力をもつことができたにちがいない。

#### 四

私の頭脳がいかに粗末な出来ばえだとしても、「通俗道徳」論だけで近代化過程の民衆意識史を裁断してしま

えると思つたことは一度もない。じじつ、勤勉や儉約よりも「安氣」に暮す方を選ぶ人たちもいたろうし、「家」を離れて自由に生きようとした人たちもあつたらう。幕末から明治初年にかけては、世直しへの期待がはるかに多くの人々をとらえていたかもしれない。「通俗道德」がより広汎な人々をとらえるようになってからも、生活を楽しむ余裕と感受性をもつた都市中間層や知識層はしだいにその数を増したろうし、反対に、守るにたるほどの「家」をもつことのない下層貧民はいっそう多かつたらう。もっとも貧しい人たちのあいだでは、家エゴイズムの臭気と家父長制的な規範や権威が欠如しているかわりに、独自の相互扶助の精神があり、犯罪者をかくまったり逃亡をたすけたりすることもすくなくはなかつたらう。たとえば、近世の鉱山や宿場の労働者、門付けの芸人、乞食、サンカ、さらには博徒の集団や盗みを生業とする人たちの集団等々も視野にいれるなら、私たちの民衆思想史ははるかに複雑で興味ぶかいものになるだらう。また、おなじく「家」を単位とする生活規範といつても、都市・農村・山村・漁村ではそれぞれかなりの違いがあろうし、地域による気質的な相違なども小さなもの

ではなからう。

しかし、この類いの指摘をいくらつまかさねても、「通俗道德」の説得性↓その通念化という拙著第一章・第二章の主旨を、いまの私はまだ疑うことができない。そのことの究極的な根拠は、「通俗道德」は、「家」を単位とした自立という近代化過程の日本の民衆が直面していた基本的課題にもっともふさわしい論理であり、そのようなものとしての有効性と説得性とを歴史のなかで鍛え洗練してきたおそらく唯一のものとして、私には見えているということにある。そして、おそらくこの「通俗道德」の説得性↓通念化を媒介にして、日本の民衆の生活様式・思维様式がその生涯を通してくり返しくり返して形成されなおされてゆき、そこに日本人に特有の性格構造や身ぶりや感受性や行動様式の特質なども形成されていったはずである。もちろん、それらの基盤には、もっと旧くて長い歴史的伝統や風土や民俗的なものの持続があるのであらう。しかし、最近、中井久夫氏が、精神病理学の立場から、日本人の「勤勉と工夫」の倫理をささえている性格構造とその歴史的背景を論じたように、性格構造の特質さえもじつは歴史的に形成されたもので

あり、中井氏のいう「執着性格」は、「通俗道徳」論にほぼ照応するものである。<sup>(8)</sup>

最近、山之内靖氏は、マルクス『経済学批判』の「序言」における周知の唯物史観の「定式」を問題とし、そこでのべられている法律・政治・宗教・芸術・哲学などの「イデオロギー諸形態」と、現実の土台に「対応する」「いわば日常的状态においてとらえられた「社会的意識諸形態」とは別箇の範疇」であるとした。<sup>(9)</sup> 山之内氏の狙いは、人間の意識の問題を上部構造⇨イデオロギーの領域へ押しこむことによって、意識の問題についての矮小で機械的な把握におちいりがちな土台⇨上部構造論にたいして、意識が「実在的な現実性」であることを強調し、歴史のなかにおけるその非還元的なリアリティを具体的に認識するように迫ることにあったろう。マルクスの理論のこうした把握は、山之内氏もべているように、「序言」のマルクスの言葉をいくら仔細に検討しても、それだけでは明らかにできない性質のもので（というより、「序言」だけなら旧来の解釈の方が自然ではなからうか）、マルクスの理論体系全体についての再認識からひきだされたものである。そして、山之内氏のよ

うに考えてよいとすれば、「序言」にいう「社会的意識諸形態」とは、「本質的には経済的土台のうちに内包されたところの、あるいは経済的諸関係の網の目に生活する諸個人の活動的存在と直接に連繫をもつところの、日常的意識態様にはかならない」ということになり、経済史研究もまたこの「日常的意識態様」と切り離しては成立しえないことになる。山之内氏のこうしたマルクス理解が、ウェーバー・大塚理論を念頭においていることはいまでもないが、「日常的意識態様」の「実在的な現実性」を積極的に承認し、その具体的な認識を迫るといふ立場は、私には、私の問題設定を理論的な立場からささえてくれるものであるかのように見える。もちろん、私の考え方は、山之内氏のようにマルクスの歴史理論のふかい検討から生まれたものではない。しかし、私の考え方もまた、通俗化された土台⇨上部構造論にたいする長い不満をふまえて生まれたものだった。もちろん私は、これまでの歴史学が明らかにしてきた階級的視点を無視するものではない。しかし、敵対する諸階級が経済史分析によって確実に析出されたとしても、彼らが明確に弁別しうる敵対的イデオロギーをもち、それがまた日常的

生活意識の場でもはっきり形象化されているはずだという気楽な考え方もつことができない。生活意識(思想)の場では、複雑な葛藤をへながら人々は単純に進歩的でも単純に反動的でもないある生き方を設定して生きてゆくのであり、イデオロギーというのは、こうした広汎な人々の生き方↓生活意識(思想)をふまえながらも、さらにかく層かの媒介をへて編成された、より体系的なものなのである。そして、イデオロギーの方は、状況に応じて編成しなおされてゆき、生活意識(思想)の方は、これもいくつの変遷をへながら、国民的エートスや社会通念や文化類型や性格構造等々にまで沈澱してゆくのであろう。

したがって、「通俗道徳」論は、かつて中村政則氏が評したように、より「歴史貫通的」であり、さらにいくぶんか階級的にも「貫通的」である。ところが、中村氏が対比するように、『資本主義形成期の秩序意識』の方は、「民衆の日常的な生活意識の次元からとらえる」ことを主張することでは私とおなじ立場にたつように見えるのに、「段階的・発展的であって、民衆意識の成長のプロセスが丹念に追求されている」。この相違を中村氏

は、鹿野氏の方が私より「近代的市民精神」についての評価が高いという価値意識のちがいがから説明するのだが、私は、もうすこし具体的に、両者の問題設定や分析手法のちがいがから説明しようと思う。いま、簡略化のために、右の大著は敬遠し、「近代」批判の成立―民衆思想における―<sup>(11)</sup>をとりあげてみよう。

この論文は、のちに拙著第一章とした拙論も念頭におきながら、明治二〇年代から三〇年代にかけての民衆的な立場からの「近代」批判が成立してゆく過程を分析したものである。この論文では、二〇年代は「近代」批判前史」とされ、民俗学や社会心理学の成果への関心を語りながらも、歴史学的に追求できる事例として三つ―天理教の発展、貧民問題の社会問題化、青年会運動がとりあげられている。つぎが本格的な「近代」批判が成立する日清戦争以後の時期で、そこでは、田中正造・田岡嶺雲・夏目漱石・徳富蘆花・明治の社会主義者などがとりあげられている。そして、これらの大知識人たちの思想こそが、日本近代社会の直面していた矛盾や暗黒を見つめつつ形成されたものであるがゆえに民衆的な立場からの「近代」批判であり、それゆえにこの時代を代

表する民衆思想だとされてゆく。たとえば、明治の社会主義は、「民衆の側から展開されたさまざまな『近代』批判的秩序構想の中核」という評価になっている。そして、論文の末尾では、右にあげた天理教なども田中正造以下もふくめて、「民衆思想の展開を、『近代』批判の成立という観点から大まかにあとづけてみた」、と総括されている。一見して明らかのように、その時期その時期の歴史現象のなから、運動史レベルのもの、社会史レベルのもの、大知識人の思想などが自由にとりあげられており、それらが時代の推移とむすびついた顕著な歴史現象であるために、「段階的・発展的」叙述が可能になっているわけである（大著の方は、はるかに複雑になっているが、基本的な方法は変らないといえよう）。このように整理してみると、鹿野氏の論述しているような現象の基盤にも、「通俗道徳」によってみずから縛って懸命に生きていく歴大な民衆が存在しており、この事実の圧倒的な重みときしみあいながら、たとえば田中正造等々の思想的営為があったと考えることは、たいして不自然なことではないように思う。そして、もしこのように考えてよいなら、鹿野氏の「段階的・発展的」な

研究が、より「歴史貫通的」な「通俗道徳」論と矛盾しないばかりか、むしろ補いあうような性格をもっていると考えることができるのではなからうか。

どのような研究も、固有の問題設定と分析のための論理的次元をもつものであろう。大げさな挙例だが、たとえば、『資本論』の論理次元は資本主義的経済社会一般であり、柳田国男のばあいは、日本の常民の生活や生活意識一般である。それを抽象にすぎるとか具体的でないとか批判するとすれば、それは、こうした抽象次元を設定することによってなにか明らかにされなにか明らかにされないかを区別できない方法論音痴ということになる。「通俗道徳」論は、私なりに設定された方法的論理的な問題設定の次元をもっており、そこから照射しうる問題群と照射しえない問題群とをもっている。こうした問題設定の固有の次元を無視して、時代差・地域差・階級差の設定やイデオロギー論的分析の必要などを、なにか自明的により正しい方法的立場であるかのように要求するのは、みずからの方法的前提がいかなる性質の抽象のうえに成立しているものであるかを自覚しえないでいることを告白することにならないだろうか。

五

さまざまなかたちをとった言及もふくめると、拙著への批評はかなりの数にのぼる。そのうち、この小論では、「通俗道徳」論をめぐる諸氏の批判に関連して、いくつかの論点にふれた。「通俗道徳」論についてもなお言いたらない点があるが、そのほかに、支配イデオロギーへの展望と連関の問題、日本の近代化過程における宗教意識の展開のとらえ方の問題、拙著第二篇が抽象的だとか経済構造との関連を無視しているなどとする諸氏の批判への反論（および私の問題設定の根拠の理論的説明）、民俗的なものと歴史的なもののかかわり方の問題なども掘りさげて考えたい論点である。また、私の考え方は、ルカーチ、マンハイム、ゴルドマンなどの著名な研究に教えられた社会的歴史的な意識形態論とでもいうべき立場にたつものなので、その理論的展開も必要だと思っている。いずれ機会をえて、これらの論点についてもすこしずつのべてゆきたい。

- (1) 布川氏はその著作のなかでくり返して拙論を批判しているが、ここではそのもっともまとまったものである拙著書評（『日本史研究』一四九号）をとりあげる。
- (2) 高木俊輔、拙著書評、『中央公論』一九七五年一月号
- (3) 宮城公子「変革期の思想」、『日本史研究』一一一号
- (4) 深谷克己『歴史学研究』三四一号特集「天皇制イデオロギー」について、『歴史学研究』三七八号
- (5) 猪飼隆明「日本近代社会形成期における民主主義の問題——いわゆる「通俗道徳」の本質をめぐって——」、『歴史科学』五九・六〇合併号
- (6) 宮田登、拙著書評、『史林』五八卷三号
- (7) 高取正男『民俗のこころ』、以下の記述は同書一九八一—二三四頁による。
- (8) 中井久夫「再建の倫理としての勤勉と工夫——執着性格問題の歴史的背景への試論——」、笠原嘉編『躁うつ病の精神病理』所収
- (9) 山之内靖『社会科学の方法と人間学』第一部第一章
- (10) 中村政則「現代民主主義と歴史学」、『講座日本史』一〇
- (11) 鹿野政直『近代の批判の成立——民衆思想における——』、『歴史学研究』三四一号

(一橋大学教授)