

Title	日本近代化における公と私の意識
Sub Title	Das Bewußtsein über die Öffentlichkeit und das Private im japanischen Modernisierungsprozeß
Author	竹内, 治彦(Takeuchi, Haruhiko)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1988
Jtitle	慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.28 (1988.) ,p.33- 41
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000028-0033

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.

日本近代化における公と私の意識

Das Bewußtsein über die Öffentlichkeit und das Private im japanischen Modernisierungsprozeß

竹内 治彦
Haruhiko Takeuchi

Fast alle, die an die Beziehung zwischen Öffentlichkeit und dem Privaten in Japan denken, erinnern sich zuerst an die Redensart *messibōkō* (wörtl. "die privaten Bedürfnisse dem Dienst an der Öffentlichkeit unterordnen"). Damit wird ausgedrückt, daß das Volk als das Private der mächtigen Öffentlichkeit dient. Zielsetzung der vorliegenden Arbeit ist es, unter Berücksichtigung des Volksbewußtseins in Japan am Ende der *Edozeit* zu erklären, warum das Volk im Sinne von *messibōkō* handelt.

In der Arbeit wird die Sozialstruktur, die die Beziehung zwischen Öffentlichkeit und dem Privaten bedingt, besonders unter dem Gesichtspunkt der Grundherrschaft und des "Ie-Denkens" (verantwortliches Bewußtsein für die Hausgemeinschaft) analysiert. Die Analyse zeigt, daß die Grundlage des Bewußtseins der der Öffentlichkeit dienenden Leute in einer Art wirklicher oder illusorischer "Interessengemeinschaft" bestand. In diesser "Gemeinschaft" sahen die Leute die einzige Möglichkeit, in sozialen und politischen Schwierigkeiten ihre Hausgemeinschaften aufrechtzuerhalten.

滅私奉公という言葉が示すように、日本における公と私について言及されるとき、私が公に従属し、尽くさせられる面がまず想起されるかと思う。ところが「いかなる政治権力といえども、何らかの意味において被支配者による下からの支持なしには、成立するものでもなければ、維持されるものでもない。」という基礎視覚から、なぜに、日本人の基本的な態度として滅私奉公があるのかを、庶民意識においてとらえようとする研究がはじめられた¹⁾。そしてまた、それらの研究に触発され、あるいは強烈な対抗意識をもって、民衆の精神史の深みにおいて、滅私奉公をするだけでなく、激しい情念と、主体意識に裏打ちされて、日本の近代に因らねていく民衆像が掘り起こされてきた²⁾。本稿は、それらの研究から学びながらも、まず滅私奉公に傾むかせていく意識、社会構造を分析することに主題を置いた。それはモダニズムの立場から、その意識構造を克服の対象にするためにで

はなく、根生いの思想を考えていこうとするものにとつて、社会構造や、伝統的な意識、習慣に対して応答する民衆の意識・感情の生成的側面や生活態度が唯一の出発点だと考えたからである。構造的な側面に規定され、また自らのうちにも、同形の構造を抱えながらも、人々は、歴史的、個別的状況の中で、それぞれの仕方でも、また逆に構造的側面に対して働きかけるものである。それゆえ構造的側面は軀として把握されるのと同時に、可能性としても把握されなければならない。本稿では、1章で日本の公私関係の構造を、特にそれを成り立たせている社会的、意識的側面から分析し、続いて2章で、それが幕末の民衆運動にどのように反映されているか分析する。彼方によれば、これは歴史貫通的な構造的部分の、単なる一現象形態とも考えられるかもしれない。しかし、そこに民衆の主体性を感得することも可能と考えるものである。

I. 日本における公私関係の構造

—有賀喜左衛門にならないながら—

日本における公私関係を考えていく場合に有賀喜左衛門の研究が定説として受け入れられていると思われる³⁾。その受け取られ方として、まず、日本における公私関係が、層をなすという指摘について言及されることが多い。これは、日本の公が、西欧のように一つに収斂することなく複数存在しえ、しかも下位の集団における公は、中位の集団の私であり、さらに中位の集団の公は、上位の集団の私になるという形態で、公と私と、いわばピラミッド型に構造化されている指摘である。さらに私は、従者として、公・主人に仕え、公が優先されるという指摘から、最上位の公の支配のネットワークとして、この公私のピラミッド構造が理解されているかと思う。だが、有賀はそのように単純で均質な支配のピラミッド構造を想定していたのだろうか。あるいは、結果としてこのような構造が、日本の社会に形成されたとしても、そこに一方向的な支配のチャンネルを想定してしまっているのか。これらの疑問に答えるべく、有賀の論述を少しく検討してみたい。

日本の公私関係の階層性

江戸時代における公私関係の階層性のような問題を検討する場合に、まず近世的な秩序の源である太閤検地と兵農分離に行き当たるのではないだろうか。そしてこの兵農分離を前提にして、武士は武士としての、農民は農民としての身分倫理を徐々に形成していく。この階級的な身分倫理の形成に与かって力があつたのは、封建社会以降に明瞭に現われてくる分限思想である⁴⁾。例えば「天は高く尊し地は低く卑し、百姓は地の配当にて、卑しきものと分量を落し付、農業を大事に勤むるが天より与へられたる職分を尽すと申物」と百姓の「分」を規定している『民家分量記』にはまた、「上つがた君臣の義は、百姓の当前にあらざるゆへ略し侍る」とある。百姓は年貢を出せばよいのであって（年貢さへすまし候へは百姓程心易ものはこれなく『慶安御触書』）、君臣の忠義に関することは知る必要がなく、むしろそれを知ること、また政治に関わることもあったので、危険なこととして拒否されたのである。このような分限思想に全体として枠づけられたなかで、武士層においては倫理の中心として忠が、農民層においては主に孝が強調されることになる。このような通説的な理解においては、士農工商といったときの、士と農工商との間の公私関係は直接には連続しないことになるだろう。このような通説的な

理解に対し、有賀は二つの反証を示している。まず一つは、忠といい、孝といったところでそれらは中国における儒教の概念であり、それが日本で受け入れられるときには、日本的な解釈の中で受け入れられた。そしてその日本的な解釈の根底をなしているのは「義理」であり、それは私に対して公を、さらには上位の公を優先させていく態度であり、これは武士層、庶民層に共通するものであるという指摘である。つまり有賀は武士層と庶民層の双方に共通する要素「義理」に、それぞれの身分倫理が還元できると考えているのである。さらにもうひとつ、武士層と庶民層の身分倫理を媒介するのが町役人、村役人である。幕藩制機構の中で、彼らは両面的な意味を持っている。というのは、彼らは一面においては藩政につながる主従関係を領主との間に結び、さらに場合によっては、在地役人として苗字帯刀を許され、家中に巧みに編入されていった。また他面において、庶民の身分を持ち、被支配者層としての庶民社会に属していたからである。有賀によれば、「この媒介によって庶民社会における主従関係、親子関係、親方徒弟関係、師弟関係、その他の諸関係に現われた各種の公私関係は封建社会の全体における公私の階層的序列の中に編成されて、それぞれの地位を与えられていたのであった」⁵⁾。

このように有賀の論述は階層を越えた全社会的公私関係のピラミッド構造を指示している。次にその構造における支配関係を検討するため、忠や孝が「義理」という要素に分析されたことを、さらに検討してみたい。

公と義理

徳川幕府の公式の倫理道徳が儒教、特に朱子学であることは、寛政異学の禁が示すとおりである。朱子学と古学が、むしろ並立してあつたという指摘もあるが、公式的にいうならばこのことに間違いはあるまい。従って、忠や孝が、「義理」を土台にしてあるのは、徳川幕府の公式的な思想像によるものではない。有賀はこの点をどのように説明しているであろうか。まず有賀は江戸時代の武士の理屈として、武士は義理を尊び、庶民は利を追うので、武士の考え方や行動は庶民のそれに比して正しいと考えていたことをあげ、これは中国における儒教の元来の義理の意味である正とか、条理などを翻訳的に移入し、それを専ら自分達の階級の属性とした「階級的偏見」であり、追利と対照される義理は狭義の義理であると分析している。これに対して、「義理」という言葉の内容は、翻訳の意味を越えて、江戸時代の社会生活の最も奥深いところに結びついてたと彼は考えている。また当時の通説として、義理を封建的な上から下への威

圧であるとする考え方について言及し、そのように見えるのは、「義理」が本来根本的な生活標準だからであり、道徳が変化していく中で、古い時代の道徳で今日に適応しなくなってきたものだけが義理として批判の対象になっているのだとそのわけを説明している。本来の「義理」とは、そのような親子関係、主従関係、師弟関係、親方子方関係等に於ける上位者の下位者に対する威圧を示すだけでなく、社会関係が、上下関係であっても、あるいはまた個人的関係であっても、家関係であっても、さらに多人数の集団であっても、集団の持つ生活規範に従うことが「義理」であり、それに対する個人の立場や意志、感情は、人情として、これに対立したり順応したりしているというのが有賀の「義理」の定義である。このように見てくると、有賀における「義理」とは、単なる上下間の支配関係と規定しきれぬものでなく、個人に対して集団を、小集団に対してはそれを含む中集団を、さらには同様に大集団を優先させていく態度であると端的に言い換えることも可能かと思う。このような態度は、個人の自由な選択を基礎に置くような思想からは、いかにも、その可能性を狭めるものと受け取られるかと思う。しかし、いわゆる民主主義的な合議による決定も、この定義に従うならば「義理」なのだから、平等的な関係においても「義理」は現われることを知らねばならない。また自由の度合においても一概に不自由な開放されざるものと断罪できない微妙な面を持つ。何が自由であるのか定義することは非常に困難なので、ここでは自分の利益を優先させていく態度についてのみ考えてみたい。自分の利益といった場合、その自分の括弧を、文字どおり自分一人において貸借対照表を作成するならば、義理は全く自分の利益に反するものになる。ところが自分の括弧を家において考えると、家という公に対する義理は、確かに自分一人の利益を犠牲にすることはありえるが、結局はそのような犠牲を通して家の利益を考えていることになる。従ってそこにおいても巧利的な本質は変わらず、収支決算をする単位が変わったに過ぎないことになる。同様に村落のレベルにおいて、個人のレベルにおける非合理的な自己犠牲は村落レベルで考えるならば強烈な功利主義的行為であることもありえるのである。もちろん集団の構成員や部分的な集団相互の利害が全く一致していることはどのような集団であれ少ないだろう。そのような集団内部における利害の不一致をできるだけ押え、それがまるでないかのように思いなしていく生活標準として義理はあるのである。また、ここで日本の伝統社会における行為をすべて功利主義的

に解釈することを説くつもりはない。ただ個人に対して集団への義理を優先させる態度が、必ずしも完全な自己犠牲の精神や、ただ欺かれるだけの無知蒙昧によるのみあるのではなく、そこにも合理的な基礎があることを知らねばならないだろう。

公私関係と家制度

前節で「義理」にも合理的な基礎のあることを指摘したのだが、そのような基礎として有賀は家・子孫の繁栄をあげている。つまり公私の意識に基礎づけられた主従関係と家制度には深い繋がりがあったことを指摘している。なぜなら、主従関係を強固に保つことによって主人から与えられる土地に対する権利（武士層であれば封土・知行、農民層であれば用益権）が、家存続の基礎であったからである。さらに家以外には、生活保障の手段がなかったので、人々は自己を犠牲にして公に尽くし、そうすることで家を存続させようとしたのである。このことに触れた有賀の次の文章は、彼の本意を語るものとして感銘させられるものがある。「政治的な諸条件と、社会保障の欠けていたことは、強く人々の生活に影響を与え、多くの矛盾を引き起こしたのであった。これは、家が、単独では生活を保障するという責務を遂行しえないという状況と軌を一にするものであった。しかし、家成員の最後の堡壘となりうるものは家をおいてなかったから、人々は家を存続することによってこのような自衛力を保とうとした。この問題を解決する希望は、家による救いのほかにはなかったのである。領主のために自分の生命さえ犠牲にすることによって子孫のために家の存続を確かなものとしようとするには、何か悲惨だが頑健な、あるものがあつた。」⁹⁾

以上のように有賀の、公私の関係を家との関連としてとらえているのであるが、なぜそれが主従関係と結合して上位優先のものになっていくのかをよりよく理解するためには、彼の家制度や、名田の研究を参考にしなければならない。名田の形成の問題について言及するためには、遠く中世にまで遡らねばならず、日本の近代化過程に現われた公私の意識の分析枠組を提出するという本稿の目的にはあるいはそぐわないかもしれない。しかしながら、公と私に対する日本人の態度、意識を最下層において規定するものとして、少しばかり見ておく必要があると考える⁷⁾。

公私関係と土地制度

名田とは、律令制下の班田や、輪租地に対して、私有を許された土地のことだと普通考えられている。律令制下になぜこのような権利が確立したかについて、幾つか

の説があるが、その中でも有力であった墾田説を、有賀は否定している。なぜなら開墾はあらゆる耕地の発生に通有するものであり、開墾によって名田が発生したとしても、それが名田と呼ばれる特殊な条件がなければならなかったからであり、また国衙領が名田となっていくこともあったからである。厳密に言えば名田の名田たる要件とは、律令制の田地が律令に規定された性格を失うことであり、これには重大な政治的变化が伴わなければならなかった。というのは律令制下において私墾田は、私有地であるが輪租地であり、私領ではなかった。それゆえ土地の領有権は国家にあって、士豪にはなく、これを私領化することは「押領」であったからである。従って、元来その土地がどのようなものであっても、押領することで名田となったのである。しかしそれをするには政治的な力が必要であったから、本所、本家に、その土地を寄進するというかたちが生れたのである。この本所、本家には極めて限られた家柄のみがなりえた。地方における士豪は、実力によって獲得した領地をこのような身分関係に投げ込むことで確保しようとしたのである。以上が、土地に対する支配権である「領主権」の階層的分化であるとすれば、次に土地に対する経営権である「所有権」の分化がある。つまり土地が私領化されれば、それを実際に経営するものと、支配するものとの関係も変わり、新たに経営権が保証されなければならない。それゆえ、ここにも領主権と同様に、権利の階層的分化と、上位者による下位者への、権利の給付や保証があったのである。このように、最重要の基本的な生活手段である土地に対する権利は、独特の仕方でも保証され、その保証のために、人々は公に対する「義理」を尽くしたのである。独特の仕方というのは、土地に対する権利が決して単なる実力によって維持されているのではないことを意味する。一旦実力によって領有された土地であっても、それをある特定の身分関係に投げ込むことで確認する必要があるからである。ここには単なる物理的な強制力や経済力以外の、独自の政治的領域、特に権威と服従に関わる観念・意識の領域があると考える。

ところで、このとき形成される身分関係はどのような性格を持つものであろうか。まず注目しなければならないことは、有力な士豪が、藤原家や有力な寺社に対して大規模な寄進を行なうような、かなり上位の関係においても、また小規模な下作の権利の保証においても、その規模は全く異なるにしても、同形の関係が形成されていくことである。従ってこのような関係が維持されたのは、例えば摂関家のような大きな家の実力によるという

ような説明には尽くされないものがある。また摂関家にした所で、地方においてまで物理的な強制力を多く持っていたわけではないのである。これらの関係の性格を考えてみるに、それは法律契約とは異なるものであり、日本の家における同族組織に示される本家・分家の観念と連関するものであると有賀は考えている。つまり、本家を立てることで、分家としての地位を確保し、全的な保護と牽仕の関係を持つことになる。そこには、一つの家としての共同の世界が、あるいは共同の利害が描かれる。例えば、小規模の家々が結集するに、対等なものがただ結集するのではなく、より上位の家と主従関係を結ぶ関係が、強く現象する場合が多かったのである。そして、より下位の家は、より上位の家の存続の中に自分達の存続を賭けていくことになる。このような関係が結ばれていくためには、先程も述べたように一つの家としての共同が思念されていくことが必要であり、そこに上位の家の氏神が勧請された所以がある⁹⁾。

氏神の祭祀

氏神の祭祀は、日本における公と私を考えていく上で非常に興味深い問題であるが、本稿ではとても扱いきれない問題ではないので触れないことにする。ただ、そもそも氏神の祭祀は、氏族の神が排他的にあって他の神々と争うという形態をとることなく、より包括的な神々の下に統一され、かつその下でももとの神も存続するという形態をとっていること。また氏神の恵みは、氏子全部に、共通であり、共同に祈願され、何よりも気が揃うことが肝要であったことは柳田等の解くところである⁹⁾。先程、より包括的な集団を公として立てていく生活上の必要を、特に土地に対する権利と関わらせて、社会的背景から見たわけであるが、その権利を保証する心理的な機構として、氏神の祭祀があるだろうことがこの氏神の性格から想定される。というのは上位の集団との身分的な関係にはいる、その集団を公として立てる、上位の集団の氏神を勧請する、これらはすべて同じことであるが、ここで期待されているのは具体的な保護とならなくて、公を利害の共同の象徴にすることで、下位の私的な闘争を解消し、私的な争いに「おさまり」をつけることであると考えるのである。ここにおいては、公は私的な争いの裁き手として、私的な争いに決着をつけるものとして現われるのではなく、より包括的な共同性のイメージの下で、私的な争いそのものを無化することを期待されているのである。これが日本の公私関係のもう一つの特徴であると考えられるが、ここで、それを断言するのは早計なので、次節で、民衆運動の指導者達も公に対して

同様の期待を持っていたことを示すことで、この公の性格を少しでも根拠づけることができらばと思う。

以上のように日本の公私関係を支える社会構造・意識構造を有賀にならないながら検討してきたわけであるが、最終的に公と私の関係は集団形成の様式として、また利害の共同の様式として描かれたかと思う。人々は家の存続において自分達の、家々は強力な家との結合の中で家の存続を計った。そのとき利害を共同し、一つの世界としてある集団が、彼らにとっての公であり、私の人情は、その公の前では規制されたのである。このとき集団はそれぞれの長が代表したので、その長が集団の公となり、他の構成員は私として、それに従属したのである。ところがこの公が公たるに相応しいだけの役割を果たさないとき、私としての民衆はどのように振る舞うか、それが民衆運動における公と私の問題であり、民衆における公の形成の意味が問いなおされるのである。

II. 公私の意識と民衆運動

前の章で捉えてきた公私の構造に対して、民衆はどのような運動形態をとってきたのか検討することがこの節の課題である。まず日本における伝統的な抵抗の形態として、直訴という形態があげられねばならない。これを端的に説明するならば、例えば、ある荘園において、荷重な課税が掛けられたとき、荘民は、その責任が荘官にあると考え、その非道を中央の本所・領家に訴えるという抵抗の形態である。公と私という言葉を用いて言い表わせれば、私である民は、下位の公である荘官の非道を、さらに上位の公である本所・領家に訴えるということになる¹⁰⁾。この抵抗の形態は、ほとんどあらゆる時代に、何が下位の公で、上位の公が様々に変化しながら、存在したと考えられる。ここに見られる民衆の態度は、まさに前節で述べた公私関係を反映するものであり、階層分化した公私関係を土台にして上位の権威を優先させ、又より上位の権威にすぎることによって部分的な問題状況を解消しようとするものである。この場合、すぎるという表現が民衆の生命をかけた闘争の意味を汲まないものであると批判されると思う。もちろんどのような方法を取るにしろ、また特に幕藩制下では闘争は命懸けであったに違いない。ただ問題なのは解決へのイメージがどのようにあったのかということである。つまり要求の実現が、自分等の実力によってのみなされるとは考えていず、より上位の公の権威のもとで実現されると考えていることが注目されるのである。

江戸時代の百姓一揆に現われた心情

さて江戸時代において、下位の公を排斥し上位の公にすぎるとこの形態は、「悪代官追放」の要求として一つの型をなすようになる。そもそも江戸時代の百姓一揆も、封建的な諸負担の軽減を求めるものであり、その限りで幕藩体制を自明のものとしていることには変りない。そして幕藩体制の大本には、前節でとらえたような、公私の構造があったわけであり、そのような構造に規定されながらも、民衆・私の公に対する訴えかけはどのようにして可能であったかが問われなければならない。安丸良夫は「近世の百姓一揆では、民衆の具体的諸要求が強く抑圧され阻止されているという状況から、抑圧の当事者や責任者に対する憤激や憎悪から怨念が鬱積されてゆき、そうした人物に攻撃を集中することで蜂起が起こるという場合が多かった。」¹¹⁾と述べそのような具体的な「悪玉」を指定することで、民衆の怨念の力が結集されていくと分析している。ところがこの場合に、より注目されることは、強く悪を指定することは、善玉への依存や期待を強くし、その結果、善玉が登場することで一揆状況が解消される例があげられていることである。

例えば、延享3年の上山藩の一揆で、藩側が、「百姓共、渡辺・金子両家へ取掛候共取合申間敷候。勝手次第に働かし申すべき旨、これより、口々諸士残らず引取」と、悪玉の二人について攻撃を可能にしたうえで、善玉の3人の役人が、農民の要求を受け入れると伝え、農民達は、感涙に咽びながら帰村したというはなしや、寛延2年の陸奥国桑折幕領で、善玉の役人が登場した際、「平蜘蛛のごとく徒党ども一盤に平伏し、三右衛門様御助け有難しと感ずる声遠近に響き渡って、一勢ごと繰出し須臾にして満汐の干潟となりしが如とく、一人も残らず引はらへけるぞ不思議なり」と伝えられている例などを引合に出し、「善玉によって実現されるはずの「仁政」的世界が受容され、蜂起した集団に体现されていた権威と威力とが、幕藩制的「仁政」への朝待と恩頼へと収斂させられる¹²⁾」と分析している。この仁政こそ、上位の公に期待される役割である。そして善玉になるものは領内における別の役人である場合のほかに、藩自体が悪として指定された場合には、他の藩や公儀などであり、それらにすぎろうとする傾向が見られる。例えば弘化3年の南部藩の一揆では、「百姓は天下の民、公儀のお情けに与かり申度」とある¹³⁾。あるいは『那谷寺通夜物語』には、「免切らずの大盗人共世界にない取倒しめ、今からは我々らが、心次第に、したい儘にするぞや。仕置が悪しくば、年貢はせぬぞ。御公領とても望なし、仕置次第につく我々ぞ、京の王様の御百姓になろうと儘ち

やもの。やれ早く打殺せ、打たゝける¹⁴⁾」とある。後者の例などは、民衆の意識の開放の例として解釈されるかもしれないが、たとえそれが開放に近いものであったとしても、威勢のいい文句が連ねられる一方で、公儀や京の王様への期待が現われていることに、むしろ注目したい。

また深谷克己は、公家などの権威を借りようとした一揆の諸例を挙げている¹⁵⁾。彼は、それらは江戸時代の一揆の総数から見れば微々たるものであるが、朝廷勢力が幕府への訴願の斡旋者として期待されたことを示していると解釈している。確かに彼の挙げている例はあくまでも斡旋者としての役割を期待しているものといつてよく、ここで述べてきたような上位の公にすぎるとい性格を持っているとはいえないところがある。それゆえ民衆は闘争の手段として公家などを利用しているのであり、決して公的権威にすがろうとしているのではないと指摘されるかもしれない。深谷の例は公家に関するものなので本来の直訴とは違ったものであることを差し引いてもこのことは考えてみる必要がある。つまり、公的な権威が、民衆にとって「対象的用具的に自在に利用できるもの」¹⁶⁾としてあって、民衆はただそれを利用しようとしただけなのか、それとも、民衆が幾つかの公的な権威を心から信じて直訴したのかが問われなければならないのである。

この問題について考えるために、南部藩の一揆指導者の三浦命助の例を取り上げてみたい。彼は、幕末の一揆の中でも、もっとも組織された嘉永6年の三閉伊一揆の重立頭人の一人である。この一揆は過去の失敗から学んで上述の直訴の形態を非常に戦略巧みに活用したものであり、仙台藩を通して幕府に働きかけることに成功している。また彼自身も後に藩に追われるようになった際、京都の二条家の家臣となって公家の力を利用しようとしている。あるいは南部藩によって仕組まれた嫌疑や誤解をはらすため、『露頭状』なる文書を表わし、今日でいえば、公の言論に訴えるようなことをしている¹⁷⁾。このように三浦命助は、かなり高い政治性を持っていたと思われる。この命助に対し安丸良夫は、小ブルジョア的な積極性を持っているが、その背景には、彼の通俗道徳実践があり、それが、彼に自由な思索をなさしめた。また彼は高い政治性を持っているが、幕藩制と異なった社会秩序を構想しているわけではなく、それゆえ、「眼前の権威や権力を批判しようとするれば、より上の強力な権威や権力に依拠せざるをえなかった」¹⁸⁾と分析している。この分析のうち後半部分のより上位の権威を必要とした

という指摘は首肯できるものであるが、彼のなかに、小ブルジョアの積極性や近代的な人格の形成を見てしまうと、なぜそのような人格の形成が、幕藩制の枠を越えた秩序の構想と結びつけないのか説明するのが難しくなると思われる。彼の思想は、むしろ深谷のいう「独立小生産者の成り立ち」を求めるものであると理解したほうがよいと考える。独立の小生産者として成り立つということは、家を保つということにほかならず、その家の保持が公儀の恵と結びつくプロセスを以下彼の『獄中記』をたどりながら明らかにしたい。

獄中記に見られる家意識

三浦命助の『獄中記』は、一揆の指導者の書いたものの中でも今日最も有名なものであり、その思想性の高さが注目されているものである。「田地なくとも、日びに働けばしのぐものにて御座候間、全くびんぼうを恐るべからじ。(中略)人間と田畑をくらぶれば、人間は三千年に一度咲くうどん花なり。田畑は石川らの如し。¹⁹⁾」という彼の言葉は、土地よりも人間の労働を高く評価している点において幕藩制的な秩序意識を越えていく面を持つものといえるかもしれない。彼は、田畑がなくとも労働によって生活できる方法を思案し、彼なりの生活設計を家の者に書いて「それ人間は、よるはまいばんおそくいね、三十文のぜにを働くべし、ひるは三十五文のぜにを働くべし。右のぜに合而六十五文也。これにて一日限りに身ををさめべし。先一日の小遣を記申なり、一人のふん、三十文の米代五文のみそ、五文のさかな、五文の大根、十文のきもの代、十文のよの中の内役せん、右の通り、六十五文まい日かゝるなり。然るに依而、一日一ばんに一人まい六十五文宛働きあんらくにをんくらしなさるべく候」²⁰⁾。この計画を実現するためには何か技術を身につけなければならないので、「マイバンゼニヨトルサイクヲミナライ、上手に相ナリ可被成候。ゼニヨトルテアレバ、千万両ノコガネ手ノ内ニアルト同ニ御座候間、何ニトゾマイバンゼニヨトルサイクヲ上手ニ相ナリ、手マイノ手ノ内ニコガネノ玉ヲ御ソナイ、諸事富貴ニ御凌可被成候」²¹⁾と技術を持つことを勧めている。実際『獄中記』の多くは、色々な技術や薬法の説明に割かれているのである。またソロバンを覚えるようにと強調していることも注目され、後の松前移住を勧める段において「猶々申上候。何ニヨリソロバンヲオボエテ御移リ可被成候。」²²⁾と強調されているほどである。このように人間の労働に可能性を見出す思想から次のような人間主義の言葉も生れるのである。「やしみ日には早く休み、我みのたましいを我心にて可奉拜。人の為のを

んかだつは、乍恐月日のをんかだつの如し。同はまいあさ、我玉しいをはいし奉るべく候」⁹³⁾。

しかしながら、彼が本当に田畑を必要ないと考えていたかという点、決してそうでないことは、農作業についての細かい注意が同じく『獄中記』に見られることが示しているとおりでである。つまり彼にとって第一義的に重要だったのは、家を保つことであり、彼の逃走に必要な借金のため、たとえ土地を手放せなければならなくなっても、家を保つ方法を考えようとしたのである。

彼が家長として家について非常に案じていることは、まず獄中で書いた帳面自体について「至てそまつに記し候得共、私と思召、度々ごらん可被成下候。尤かばねはろうやに有れ共、玉しいはこのてうめんにこもり、末代までの守り神と相成り可申候間、このてうめんの通り可被成下ように、乍恐奉願上候。」⁹⁴⁾と家族に説明していることや、「母様、姉様まさ三人のごけ様、よき玉しいを入がい、みをしやうじやうにきよめ、をん家ををんたもつ可被成候」⁹⁵⁾と家に残されることになった母妻妾に家のことを頼んでいることから理解できるものである。そのうえ、彼はただ単に残った人々に家のことを頼んでいるだけではない。『獄中記』には、薬法などの技術や、一般的な道徳の教えのほか、具体的な家の経営に対する指図、仕法が見られるのである。

「田畑不足になりたる時の法を記し申候也」として書かれたところでは、1月から12月までの家族労働力の配分の指示が書かれている。これは深谷も言うように、唯一の屈強な男子労働力である下人の源五郎を中心に、そのほかの、彼の意識の中では弱小な子供達の労働力をどう配分することで最大限の収益が得られるかを追及したものである。そして特に注目させられるのがその最後の部分である。「たとひびんぼうしるとも、全く人をばうるべからじ。何に程迷惑致とも、てまをばとるべからじ。びんぼうにくらしとも、御和合いさば、仏神よろこびたもうなり。たといば、家やしき斗りのごるとも、御家内中様全くはなれまじく候。先は目出度奉申上候。」⁹⁶⁾ ここには彼の独立小生産者としての幸福な暮らしの限界イメージがある。子どもを年率奉公に出してはならないというのは、独立経営できる別家にして家を繁栄させていかなければならないからである。また手間取るなというのは、賃労働者になってはならないということである。どんなものであれ、自分で生産手段を持っていることが、独立の成り立ちであるからである。この場合独立の小生産者とは、手間取りをする半プロ層と、商

品をただ右から左に流すだけの商人層と対比されるものである。『獄中記』の中で命助は、計算に巧みになれと書いているが、商人になれとは言っていない、また彼の数々の仕法は、必ず原料に何か手を加えるものである。ここに生産者としての彼の気概がある。同様の意識は自分が牢から出られないことを知り子供達に書いた呼び掛けからも窺がえる。「大勢ノ子供等、ヒトニ損ヲカケルナ。ヌシヲヨシルナ。アングシンヲオゴスナ。イツワリヲシルナ。手マヲトルナ。身ヲウルナ。親ニ孝行ヲツクセヨ大勢ノ子供様」⁹⁷⁾ ここには、単なる子供に対する父親の愛情だけでなく、家長として、家の系譜を守る責任の意識が現われていると考える。このように『獄中記』の基調をなす思想は、独立の小生産者として家を守り、子孫を繁栄させていくことにある。ただし彼の場合、また三閉伊百姓達に共通して、単に農業に専心していだけでは家を維持していけず、また農業の中でも、商品作物を作る「やをやづくり」が考えられたのである。そしてこの「やをやづくり」の延長に彼の仕法はあった。

次に、彼の宗教意識について考えてみるならば⁹⁸⁾、徹底した現世利益の追及がその特徴といえるだろうことは、深谷も指摘するとおりである。「何にぶん善心を心がけ、をんをごない可被成候。ついははしやうじきをば、日月もをんあわれみたまうなり。何にぶんにもしやうじきををん心がけ可被成候。」⁹⁹⁾ ところで、このような現世主義は神観念にも反映されている。『獄中記』の中で、彼が神だとするのは、70歳以上の老人、神官、公儀など多数であり、自分も家の守神になると考えている。このような家意識、神観念（この二つが不可分なことは前節の氏神の部分で見た）に導かれて彼の政治意識・御上観が形成される。御上もまた、現世において、神仏を代表するものであり、それに対して忠孝を尽くせば、諸願が成就すると彼は考えた。「公儀ノ御百姓ト相成り、忠孝ヲツクシモノナラバ、一切ノ諸願ハ成就致モノニテ御座候間、大切ニ忠孝ヲツクシ、一切ノ諸願ハ成就ノトコロ御祈り可被成下候」¹⁰⁰⁾。以上の文脈で、彼にしてみれば意外とも思える「御上様と親様は無理なるものに心得て、いかようのむりなる事をゆわれても、全くあしゝと思べからじ候」¹⁰¹⁾ という言葉も理解できる。ここに見られる現世での御利益を、御上に期待し奉公する態度は、前節で見た公私関係と同形のものである。その彼が、永牢を覚悟し、落権力に絶望したとき、公儀と公儀の土地にユートピアを見たことはむしろ当然の帰結といえよう。「天ハメグマセ玉イドモ、国守ノメグミナキ故ニ、諸事難儀致也。ヨグヲハナレテ松前ニ御移り被成候テ、

御公義様ノ御人ニ相成リ、諸事安楽ニ御凌可被成候。日本ニハ、公義ノ上ハナキモノニテ御座候間、公義ノ御地ニ、佐馬之助ノ子孫ヲ御ノゴシ可被成下候。始ニハメイワク可被成候得共、末ニハ目出度 御クラシ 可被成候間、ヨグヲ離レ、公義ノ御百姓ニ相成リ可被成下候。日本ニテハ、公義ヨリ難有御神ハナキモノニテ御座候間、公義ノ御地ニ子孫ヲ御ノゴシ可被成下候。松前程ノ御国ハ無御座候間、折ヲ見合、早く極楽世界ニ御移リ可被成下候。ヨグヲ離レテ申上候。目出度クカシク。」³²⁾ こうしてみると彼の思想の基調には、独立の小生産者として家を成り立たせていくことがあり、その目的に対する態度が一方では、より近代的な意味で産業資本主義にも近づいていくような経営態度を形作り、また他方で、より上位の公の御利益を盲目的に信じさせていることが分かる。

む す び

我々は1章において、利害を共同する集団形成の仕方として、日本においては、より力の強い集団への帰属が顕著に現われること。それゆえ、集団に対する義理が上位優先の道徳律として現われることをみ、さらに2章において、幕末の民衆運動にも同形の公に対する態度があることを三浦命助の『獄中記』を検討しながら確認し、その背後に独立の生産者として家を成り立たせようとする意識のあることを捉えた。それでは、三浦命助という人はあくまでも近世的な人であり、日本の近代化に関わっていかない人であろうか。あるいは彼を、近代化の黎明期における民衆の一つの典型と見るならば、日本の民衆はどのように近代と関わったのか。彼は藩権力を否定したとしても、決して公へ依拠する態度を捨てたわけではない。そういった意味で、放伐革命の思想にまでは達していない。その点で、彼の公儀観は、最も御利益の多い御上にすがっているだけであるといえなくもない。しかし、民衆のこのような土着の思想の中で、比較の基準として日本が現われたことは注目に価する。なぜならそこに藩という個別権力を否定した一段階広いナショナルな拡がりを持って世界観が形成され、そのレベルでの利害の共同が意識の中に入ってくるからである³³⁾。そして彼らにとって明治維新とは、このような彼らの世界の広がりの上で形成されるべきものだったのでなかろうか。

土地に対して人間の労働を優位に置いたこと、それゆえ藩という私権力からの開放のイメージが、移動、正確には移動した先での定着に描けたこと³⁴⁾。そこに新たな拡がりをもって公を描けたことにおいて彼の思想は新し

い段階に向かうものであり、やがて来る日本の近代化に対する、民衆の側からの期待を体現することになったと考える。

註

- 1) 神島二郎『近代日本の精神構造』19頁、他に、丸山真男、松本三之介などを想起。
- 2) 色川大吉、鹿野政直、安丸良夫などを想起。
- 3) 有賀喜左衛門著作集IV巻 第3部 公私の観念と日本社会の構造。
これに言及した文献としては、三宅一郎「政治意識における公と私」『年報社会心理学』第23号所収、溝口雄三「中国における公私概念の展開」『思想』669号所収、山本英治編『現代社会と共同社会形成』1章がある。
- 4) 分限思想については、以下の文献を参照。
櫻井庄太郎『日本封建社会意識論』第4編 鹿野政直『資本主義形成期の秩序意識』序章。
- 5) 有賀 前掲 241頁、村役人層の役割について法制史家の中田薫も次のように言っている。「此村役人は当該村落を支配する領主地頭又は代官の指揮監督の下に村関係の行政を処理施行する点に於て領主地頭代官に属する地方行政史の性質を有するものであるが、他面内外に対して村を代表する点に於て村民の「総代」たる資格を有するものである。」『村および入会の研究』6頁。
- 6) 有賀 前掲 264頁。
- 7) 有賀喜左衛門著作集 I, II 巻『日本家族制度と小作制度』の内、特に154-236頁、692-710頁。
- 8) 勧請とは神仏の分霊を請じ迎えることである。詳しくは柳田國男『氏神と氏子』定本柳田國男集第11巻411頁以降を参照。
- 9) 柳田前掲 429頁 信仰の公共性。
- 10) 網野善彦他『日本文化の深層を考える』
- 11) 安丸良夫『日本近代化と民衆思想』、161頁。
- 12) 同上書、186頁。
- 13) 『日本庶民生活史料集成』6巻、571頁。
- 14) 同上書、46頁。
- 15) 深谷克己『南部百姓命助の生涯』222頁以下。
- 16) この表現は、安丸良夫の前掲書 214頁からとった。安丸は、民衆が仁政概念を逆手にとって闘争をするのではなく、それを信じればこそ、民衆に公的權威性の意識が芽生えたと強調している。
- 17) 三浦命助『露頭状』庄司吉之助他、『民衆運動の思想』所収。
- 18) 安丸 前掲書 79頁。
- 19) 三浦命助『獄中記』庄司他前掲書所収、16頁。
- 20) 同上書、43頁。
- 21) 同上書、65頁、命助は獄中で4冊の帳面を書き、その内、前の3冊をひらがな文で、残りの一冊をカタカナ書きしている。そして、カタカナ書きした4帳目の帳面で、前の帳面は書き換えると言っている。そこから命助に思想的な展開があったのであり、前

- 者と後者を同列には論じれないという論者もあるが（菊池勇夫「三浦命助「松前」移住論の史的意義」『歴史評論』331所収）、本稿で扱うような思想の根幹は本質的には変化していないと考え、両者の根面から適宜引用していく。
- 22) 同上書, 80頁。
23) 同上書, 18頁。
24) 同上書, 18頁。
25) 同上書, 18頁。
26) 同上書, 43-44頁。
27) 同上書, 65頁。
28) 命助の宗教意識を特に修験道との関連から考究した論文として、森毅「修験山伏の世界と三浦命助」『法制史研究』第24号所収がある。
- 29) 同上書, 19頁。
30) 同上書, 80頁。
31) 同上書, 29頁。
32) 同上書, 79頁。
33) 安丸良夫は、『日本ナショナリズムの前夜』の中で、ナショナルな普遍性という概念を用いている。それによれば、個別な利害を越えなければならない問題状況が自覚されたなかで、ナショナルな普遍性は個別な利害や立場を改変していく公的正統性をもって現われたが、今日から見れば、その普遍性は疑似的であり、欺瞞的なものであった。命助の思想も同様の歴史的位置と限界を持っていたと考える。
34) 菊池 前掲論文参照。