

Title	安丸良夫著『日本の近代化と民衆思想』
Sub Title	Yoshio Yasumaru, "Modernization of Japan and the popular ethics"
Author	内山, 秀夫(Uchiyama, Hideo)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1975
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.48, No.9 (1975. 9) ,p.93- 99
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	紹介と批評
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19750915-0093

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.

安丸良夫著

『日本の近代化と民衆思想』

はじめに

本書を非専門家としての私がとりあげること自体、そもそも大それたことになることはよく分つてゐるつもりである。だが「近代社会のなかで、小生産者民衆の独自の運動と世界観とが、どの程度の自立性と発展とを獲得してゆき、それがそれぞれの諸民族の近代社会の政治的イデオロギー的編成のなかや意識とのどのようなかわりあいのもとになされたのか」といふ問題は、それぞれの諸民族の歴史的運命にとつて、きわめて重要な規定性だと考える。このような意味で、民衆思想史という立場が、日本近代社会の特質を固有の重みをもつて照射しうる視座になるのだと思う。そして、こうした視座から、歴史の暗闇の部分にうちすてられていた日本の民衆の思想形成のさまざまな試みの亡霊をよびよせて、そもそも日本の近代化とはほんとうはなんであつたのかといふ設問への思想形成の現場か

らの証言をもとめ、私たちの生についての省察の手がかりをえたいと思う」（二八八—九頁。註(78)）とご自分を置ききつた安丸さんを識ると、近代化を人間の——個性的・集合的——析出と脱個性化の永遠のアイロニーと見てきた私には、安丸さんの「歴史の暗闇」への照射が、実は現代の状況に迷いこんだ政治学に、それこそ歴史性を与えるのじやないかと思えてしかたがなくなつたのである。

もちろん、私はこの安丸さんの視座や論証が、西欧にはあつて日本にはない式の欠如理論に対応しそれを反証するものなどとは思つていないし、日本人の歴史的「主体」性を誇示する日本主義的歴史観だといつた「誤解」には断乎として反論したい。むしろ、われわれに（せめて近代）がどうしても必要であり、それを踏まえなければ、人間の歴史創造にわれわれが参加できない、という意思を安丸さんの論脈からさらに強めている。

しかし、この「近代」は、われわれが否応なく血の中に流しこまれている何ものかを媒介としなくては、知識としていずれば流れ落ちてしまふものである。私が「伝統の問題に引つかかるのは、自分の中なるものについてきわめつけることから、近代の取り込みをし、その両者を同化するための作業を念ずればこそである。だから、「日本の近代」を養える気持はほとんどなく、あるものは自分を人体実験の素材としつつ、なお人間の生き方を見つめ、自分を「近代化」するといふ途方もない意思を私は自分に課したのである。その「意味」からすると、安丸さんのこの本は、私には限りなく私が生きるための人間を与えてくれている。その人間の生を思想ととらえなお

し、その人間を民衆ととらえつくす時、それはまさしく歴史の措定であり、思想史の形成になる。

(→)

普遍的な歴史なぞありようもない。あるのは照射された歴史の部分だけである。安丸さんはだから歴史の冥暗にみずから照射する作業に入つたのだ。その作業は戦後に多くの人たちが試み、そして光源を使い切つてみずから歴史の闇に呑まれた、あの魅力にとむデーモンの栖家への踏み込みであつた。それは丸山真男が、神島二郎が、松本三之介が、といつた工合にあげることのできるほど教少ない人たちだけが生き残り、壮絶な苦闘を行なつている世界でもある。

安丸さんが戦う武器は「通俗道徳」である。通俗道徳というのは、勤勉、儉約・謙讓・孝行といつた生活規範である。こうした通念は安丸さんがいうように歴史の暗闇に打捨てられていく。ウェーバーにしてもマルクスにしても、それを捕捉するのに懸命だつた。しかし、彼らは、「人々は、現実の諸問題に直面してその解決のために思索してゆくのだが、その問題がうみだされた現実の歴史的根拠はまだ知られていないので、さしあたつてまずこうした通念のプリズムを通して現実的諸問題が検討され処理されてゆく」(四頁)ときちんと始発された、「通念」の歴史的意味をなす「民衆」の重みはとりにほしている。

安丸さんの民衆史観は、民衆万歳などというものではない。「こうした通俗道徳は、今日の私たちにとつては、封建的な諸関係によ

つて補充されつつ急速に展開した日本資本主義のイデオロギー的上部構造にはかならない」にしても、通俗道徳をぎりぎり結着にまで実践することで、人間生活の道徳的側面と功利的側面がいつたいたのように接合し融合し、どのように現われえたか、ということこそが「近代日本の思想構造の巧妙なカラクリの原基形態」(六頁)として重大であるはずではないか。ということは、通俗道徳が支配者側からの押しつけというだけでとらえてはならない、という歴史の眼を要求する。通俗道徳が通俗性、すなわち広汎な人々にたいしてもつあの強い規制力は、上からの注入では發揮しうるものではないからである。「これら諸徳目が強い規制力をもちえたいま一つの根拠を、それが歴史的發展段階における広汎な民衆の自己形成・自己解放の努力がこめられる歴史的・具体的な形態であつた、ということにもとめなければならぬ」のであり、「この民衆の努力は、通俗道徳的理想像の確立をめざすという形態を通してなされた」し、さらに「こうした「形態」は、自由を選ぶのできない歴史的なもので、こうした「形態」から根本的にはずれた民衆の諸思想をみいだすことはできない。」(八頁)

ここまでくれば、民衆史観がまさしく史観として成立する所以も分からねばなるまい。すなわち、史観であるためには、人間が自己を拘束しつゝその自己を解放しようとするアンヴィバレンスをこそ歴史というのだし、その動力学をくいとめうるものでなければならぬからである。第一章「民衆思想の展開」では、文化・文政期以後の「民衆的な諸思想が農村部でも展開され、日本の民衆がいわば

全民族的な規模で思想形成の課題に直面した」(一四頁)時期の主として石門心学や尊徳、幽学などの農村復興の精神主義の通俗道德に探針が打ちこまれる。

その探針は、農村の荒廃・「家」の没落を、貧困と荒廢が、精神すなわち通俗道德の内面的侵食によると見定めた尊徳や幽学による、「民衆自身にあらたな禁欲的生活規律を自覚的に樹立させる」教化をつきとめる。すなわち、この生活規律は「封建思想・前近代的思想一般に解消すべきものではなく、近代社会成立過程にあらわれた特有の意識形態であること、この意識形態は、支配階級のイデオロギーである儒教道德を通俗化しつつ村落支配者層を通じて一般民衆にまで下降せしめたものという規定性をもちながら、しかもじつは民俗的習慣を变革させて広汎な民衆をあらたな生活規律——自己鍛練へとかりたてる具体的な形態であつた」(二八頁)として、明確に評価される。したがつて、こうした通俗道德が実践主体の内的構造、実践の論理である以上、それは人間の生活空間に創造的エネルギーを噴出させるはずである。梅岩の商行為の倫理性主張や尊徳の生産者の能動性の主張が、特殊な「自我」として表出される時、「心」の哲学が「鍛えぬかれた人格に裏づけられているかぎりで、きわめて現実的な一つの力」(四〇頁)たることを読む者ははつきり知ることができよう。

こうした「心」の哲学は、「万事は皆心ヨリナス」という唯心論を偉大な前提としつつ、いやそれだからこそすべての困難が自己変革によつて解決しうるかの幻想を生みだし、その幻想が倫理化されれば

されるほど、意識は対象としての社会や自然にむけられなくなる、という精神主義の限界がきわだつてくる。いいかえれば、自己の倫理化が自個から共同体に滲出してゆくことで、家や村の共同体の繁栄が可能になり、結局は社会秩序の下からの再建をもたらす、その再建のエネルギーシユなサイクルが人間を外挿して見事にとらえられるのである。

この日本型禁欲の特有性を、(一)日本の近代化をその最基底部から支えた民衆のエネルギーをその人格的な形態において、広汎な民衆の内面性を通してとらえる、(二)近代日本のイデオロギー構造の全体をとらえるための基礎作業として、(三)民衆の伝統的日常生活に密着しつつしかもそれをのりこえてゆく真に「土着的」な思想形成の可能性についての考察、によつて明らかにする作業が第二章「民衆道德とイデオロギー編成」で展開される。この章は安丸さんの民衆史観を説述した部分として味読に値するが、故意に私は詳述しないことにしたい。それは読む者に承認・批判・拒否を迫るものだからである。ただ次の指摘を共有することだけは、読み進めるために必要であることを強調しておきたい。

幕藩体制とも天皇制国家とも異なつた社会体制を民衆が独自に構想しようとするれば、それはかならず独自の世界観にもとづいたものでなければならぬ。現存の社会秩序は精神的なものも権威にもとづいて成立しているという転倒した意識が支配しているために、民衆は当局の精神的権威を自分のうちに樹立したときのみ独自の社会体制を構成しうるのである。そして、近

代社会成立期においては、このような精神的権威を民衆が獲得するためには、それが宗教的形態をとることはほとんど不可避であつたろう。(八〇頁。傍点Ⅱ内山)

このことは「宗教的幻想を媒介にしてしかトータルな解放を構想しえないところに、あるいは、宗教的な幻想を媒介としてではあるがともかくもトータルな解放を構想しうるところに……近代社会成立期における民衆の歴史的位相」(八二頁)を見るための第三章「世直し」の論理の系譜」での丸山教開祖伊藤六郎兵衛に連結して間断するところはない。

宗教的幻想による全面的自己解放は、内なる権威と外なる権威の対立をはらむ。しかも絶対的信仰は実践倫理をとまなう以上世直しの契機を内蔵する。しかし、ミロク(理想世界)の到来を通じて丸山教が、「個々の民衆生活については……かなり明確なイメージ」をもつているにもかかわらず、「社会体制全体のイメージはひどく莫然としており、いちじるしく神秘的、幻想的である」のは、世直しエネルギーが増幅されればされるほど、それをむけるべき対象がとらえにくくなり、したがって生き神信仰として呪術化するダイナミックスと了解しておかねばならなくなる。

(I)

第二編「民衆闘争の思想」に収録された第四章「民衆蜂起の世界像」と第五章「民衆蜂起の意識過程」は、享保期をエポックとして

百姓一揆件数が増大し、強訴・暴動・打ちこわしといった闘争形態の変化、十八世紀後半の一揆規模の超藩性、幕末・維新时期における一揆の世直し性化、明治初年の新政反対一揆と特性づけられる民衆史が、明治十年をもつてほぼ終焉する、その事実が「百姓一揆」という闘争形態として歴史的に固有であることを安丸さんは鮮明に認めつつ、「そこに、参加していった民衆の意識の問題として〔百姓一揆を〕考察すること」(一九九頁)に自己限定する。

百姓一揆は、農民が自己の存在を求めめるためのものであり、その点で封建的諸負担の軽減に目的をすえたものであり、否定対象となつたのは農民としての生活の持続を許さぬ徴税官としての藩役人であり、彼らに具体化された悪政の除去にあつた。したがって、農民にとつては、封建体制の原基としての仁政の日常化こそが理想であつた。しかし、こうした限定的闘争も、その暴力的・非合法的手段の側面からすると、支配者に対する要求実現の強制として幕藩秩序原理に対立するものであつた。

この「仁政」イデオロギーはまさしく支配の正当性原理であり、その正統性が現実には妨碍されている状況の打破は、下からする正統性恢復の力学でもあつた。したがって、百姓一揆が非常な頑強性を示し、また成果をあげたのも、この支配―被支配関係の否定と断絶した一揆のもつ日常性があつたからであろう。しかし、一揆はやはり政治的には「非日常」的ことがらにちがいない。かくて、「日常的な「仁政」イデオロギーの受容と、非合法的で暴力的な蜂起の意識とのあいだには、きわめて大きな懸隔と転換とがあつたはずであ

る。」(一四八頁)

この懸隔と転換が、歴史的に限定されてはいるものの、新しい情勢をきりひらく根になつてゐる。それは、農民取奪責任者に対する直接否定を倫理的に(正統に)承認するがゆえに、蜂起に参加することが価値的に承認されることを意味する。すなわち、体制側から民衆に評価の主体性を一時的にでも移行してしまふことになる。「身分制的ヒエラルヒーがすなわち価値的なもののヒエラルヒーでもあるはずの幕藩体制のタテマエが完全に逆転して、蜂起した民衆が価値的なものにならない手になる」(一六四頁)状況をここで読みとらねばなるまい。そこには、秩序攪乱者として必死な蜂起民衆が、一時的に獲得された權威と威力によつてみずから解放されるが、「その解放のされ方が当該社会に規定されていて、近世の民衆は、みずからの解放された世界を幕藩制社会とは異なつた世界像としてえがくことができる」(一六八―一九頁)歴史的・人間的制約が厳然として聳立していることも確かである。

しかし、そうした制約が、幕藩制の世界像から民衆的世界像の分離と自立を可能に示す統一王權志向を思想的に摸索する方向をきりひらいていくプロセスは、思想の自律的動力学を示している。それは、世直し一揆が個別領主権の支配領域をこえた普遍性をナショナルな位相に展開し、「民衆のより根源的に解放された世界が、幕藩制支配と両立しえないものだ」ということは見おとされていない」(一八四頁)ことを意味している。この思想の自律性は、しかし現実には幕藩制をこえたより強力な權威・権力への崇拜と依拠にかかわつ

ているかぎり、人間の現実的な自立の歴史的条件を創出することにはならない。ここでの世界は安丸さんによつて見事に次のようにとらえられている。

民衆の生きるこの世界の全体性が、特定の悪役と蜂起する集団とを二つの極として、明白な善悪の二元的対抗へと構造化されると、人々の共同体的生活意識や日常的利害関心や権力への畏怖などが、こうした二元的対抗構造のなかに注ぎこまれて変容し、あらたな意味あいをもつようになるだろう。こうして、たとえば、百姓一揆にさいして、村単位の参加強制がなされること、付和雷同的分子も多いこと、集団的飲酒とそれに媒介された暴力行為(打ちこわし)がなされることなどは、共同体的なものを基盤とした右の二元的対抗構造の成立のための不可欠の契機であつたし、また、成立した蜂起集団に媒介されることによつて、民衆の欲求や憤激は、それが日常意識に根源をもつものでありながらも、思いがけぬほど更新され活動的なものになつていった。(一九三頁)

ここにカリスマ的指導者の世直し一揆での象徴的意味あいがあるので。すなわち、指導者にカリスマを付与し(××大明神)、そのカリスマ性を媒介にして日常的支配体制の呪縛を脱し、非日常性を高揚しつつ「結集」する組織原理が反封建に連続する。そして、結集した人間は、非日常性の中で共同的人格(私は共同の主観といたい)に融合し、集団として存立することになる。しかし、この一揆がもつている倫理性・価値性を、支配側の物理的強制が打破すれば、こ

の「共同」性は一挙に分散し、村共同体の一員に民衆が回帰したことも事実にちがいない。

しかし、この事実をただちに民衆に内在的制約とする必要はない。

民衆の活動性は、「敵」を明示し、懲悪し除去するという一揆の全体的構造のなかでこそ發揮されたのである(二五四頁)でしつかり評価される姿勢こそ歴史を見る眼であるにちがいない。「民衆の熱狂的な活動性が、伝統的な共同体の祭りのなかにおいてではなく、また、あらたな形態の祭りのオーシーのなかにおいてのみではなく、こうした敵対関係を明示し、打ちこわしというたかみを遂行するなかでこそ發揮されるものであつたことに注意する必要がある。」(二五四—五頁)

一揆が、しかし、集団的オーシーの民俗的伝統およびその新たな展開につらなる性格をもつていたことは、幕藩制の崩壊・維新政府の成立として「自明の世界」が消滅する時、体制変革の予感と不安のなかで、明治初年の一揆に見られるように、小生産者農民としての自由と自立の可能性を示してゆく。と同時に、新権力が「世直し」幻想に背反し、新しい取奪を強化する時、「維新政権そのものが全体として敵対的な(他者)だとみなされたのであり、したがつて、その諸政策の全体が攻撃の対象となつた」(二七六頁)のは当然である。したがつて、明治国家が絶対主義をもつて集権化しつつも、帝国に民衆の幸福・安寧の願望を取斂し、民衆のエネルギーの分散的な統合可能性を閉塞する近代化政策の定着に腐心した国家建設の「歴史」が、どのように民衆の通俗道德と抵触し破壊し、あるいは

それがどのように持続したかが民衆思想史の経緯を形成する。

あとがき

このようにフオローしてきて、安丸さんが語り明かしたことが、一つのすぐれた政治変動論になつていることを指摘しておきたい。私自身がデッサンした変動論は、「現代」に焦点をあて、現代の人間が制度・構造化された社会の中で、いかに噴出してくるかを考えたものであつた。(拙稿「参加と動員の政治力学」、鶴見・市井編「思想の冒險」筑摩書房、一九七五年所収)しかし、私自身それに「運動」の要因と「日常性」の要因をどうとりいれるかが、いまのところうまくつかめないでいる。高島通敏さんの「運動の政治学」をしつこく聞きだそうとするのも、J・D・ダグラスなどの「日常性の社会学」に手をつけるのも、あるいはまたエスノメソドロジイに首をつっこむのも、すべてこの「現代」にたいする私の姿勢である。

しかし、安丸さんを読み色川大吉さんを読みこんでいくと、うまくはつかめないが(それはおそらくお二人のもつマルクス史観の共有が私にないからだろう)、一つの世界がおぼろ気に見えるような気がする。拘束の中での人間の生活的日常性が、安易な主体性論なんぞは蹴散らし、そこにこそ歴史が一つ、一つ、顔をのぞかせることに気がつく。

第三世界を見る眼というのは、どうもこうした視点からでないという手つかないのではないか、としきりに思えてくるのである。そうだとすると、「政治」というものを、もう一つ押しさげて、その意味で総体的にとりつきをするといふちがかりはしないだろうか。比

較政治にしても地域研究にしても、こうした入り方で「人間」の世界に切りこめる可能性をもつともつと考える必要があることに間違いない。

（青木書店、一九七四年、二九八頁、二五〇〇円）

内山秀夫