

民衆運動史研究の新地平

— 鶴巻孝雄著『近代化と伝統的民衆世界』を読んで —

今 西 一

はじめに

かつて鹿野政直氏は、アカデミズムの外で一定の体系性を打ち立てた在野の学問を「民間学」と名付けた。民間学は、官学主導の近代日本の富国強兵学への異議申し立てとして始まり、その前史としては、民権法学や山路愛山らの民間史学、横山源之助の『日本之下層社会』や田中正造の「谷^や中^{なか}学」などがある。だが「民間学」は、1910～20年代の大正デモクラシー期に創成期をむかえ、柳田國男の民俗学、伊波普猷の沖縄学、喜田貞吉の部落史、南方熊楠の生態学、高群逸枝の女性史などに結実していった¹⁾。

戦後、1960年の安保闘争の赫火のなかで生まれた色川大吉・安丸良夫氏らの民衆史研究もまた、「民間学」の系譜に属するものである。そして、その「民衆史」の最良の後継者の1人が、鶴巻孝雄氏である。鶴巻氏は、東京経済大学で色川氏に学び、東京都の町田市という地域に根ざして、『武相民衆史研究』という通信を発行し、地域の民権100年運動や困民党100年運動などを地道に推進してこられた。そして昨年刊行された『近代化と伝統的民衆世界』（東京大学出版会、1992年）は、それらの運動の成果のなかから生まれ、今日のアカデミズムの「政治史」研究なるものに、痛烈な打撃を与えた名著といえる。また近代民衆運動史研究に、新しい地平を拓いた研究なので、本書を紹介

1) 鹿野政直『近代日本の民間学』（岩波新書、1983年）。

するなかで、近代民衆運動史について若干の問題を考えてみたい。

既に氏の研究については、筆者は勿論、大日方純夫・渡辺奨・高久嶺之介・飯塚一幸・梅田定宏氏らが論評しておられるので、屋上屋を架することになるかもしれないが、補足的に問題を提起しておきたい²⁾。

1 『近代化と伝統的民衆世界』の内容

はしがき 鶴巻氏は、まず「近代成立期における日本の民衆の、難儀打開と現状変革の運動や構想には、平等主義願望やユートピア思想が看取される」とする。「平等主義願望やユートピア思想は、近代社会成立期の弱肉強食的な競争原理 — 民衆はそれを、『文明』と受けとった — がもたらす危機を前にして、経済的自由や所有の権利などの近代的な原理に対抗して形成されたもの」である。従って「下からの近代化（ブルジョア民主主義と小生産者の発展）とは異質な反近代・反資本主義的な民衆独自の立場をあらわす」ことが、「近代成立期の民衆が獲得した時代に固有な創造性を特徴づけている」とする。勿論、氏のいう「民衆運動」は、「自由民権運動などの政治路線にたいして、一定の距離をもった自律的運動」である（i頁）。

氏はまた、安丸良夫・ひろたまさき氏らの民衆宗教史研究の先駆的な意義を強調し、「民衆宗教の世界を『一種特異、な世界とし、近代社会・近代国家成立期の時代像を根底的に組みなおすことをなおざりにしてきた』研究状況を指弾する（ii頁）。そして、困民党事件での『負債』とは、いつの時代にもみられる負債一般と異なり、〈近代〉が成立する過程で支配的になってくる『新たな性格をもった貸借』であり、『困苦』とはたんなる負債額の増大によるもの

2) 拙稿「近現代史部会鶴巻報告を聞いて」（『日本史研究』第309号，1988年），大日方純夫「自由民権運動」（『歴史研究の新しい波』山川出版社，1989年），渡辺奨「書評 『近代化と伝統的民衆世界』」（『町田ジャーナル』1992年6月25日号），高久嶺之介「今西一『近代日本成立期の民衆運動』」（同志社大学『社会科学』第49号，1992年），飯塚一幸「研究情報 近代化と伝統的民衆世界」（『部落問題研究』第118号，1992年），梅田定宏『三多摩民権運動の舞台裏』（同文館出版，1993年）。

ではなく、あたらしい貸借がもたらす時代に固有な難儀・危機」とされる。即ち「近代的な社会・経済原理と民衆的な伝統原理の対抗（＝原理的対抗）と位置づけ」られる（iii頁）。質地騒動も、困民党と同じ原理で説かれている（iv頁）。

第1部 近代成立期の民衆運動

第1章 民衆運動の社会的願望 氏は、まず1884年前後に、関東・中部・東海・東北南部地域で起った困民党事件を、「自由民権運動からは独自性をもった民衆運動」と定義する。氏が困民党運動の「自律性」を強調するのは、「自由民権期の階級矛盾の基本を政府と農民の間に見、豪農と一般農民の対立・矛盾を副次的とみる時代像」、「経済要求を政治要求の前段階的な、あるいは低位な要求とする思い込み」、そして「困民党を『下からの近代化』の真の担い手とする近代史像」への批判を含んでいる（2-3頁）。

そこで「民衆運動としての困民党事件が、固有な民衆意識の伝統と『近代』的な価値体系・価値原理との対抗・葛藤のあり様に規定されて、独自の社会的願望（社会理念）と正当性の根拠と行動形態をもつ自律的な運動」（3頁）であることを証明するため、武相地域の幕末から困民党事件までの土地貸借をめぐる民衆運動を分析する。幕末期の「質地騒動」については、「質地慣行（土地意識）」「村法の規制力（法意識）」「百姓永続・一村永続願望（家意識・共同体観）」「不正観」の4側面から考察される。「質地慣行」では、「無年季金子有合次第請戻しの質地慣行（無期限質入慣行）」の背景には、「検地で所持を公認された土地はたとえ流地となっても所持権を失うことはない、という『名請地の所持意識』ともいえる土地意識があった」と推定している（7頁）。また「村法の規制力」では、「中間団体（村）」を媒介とする領主-村役人-民衆という秩序構造のもとで、「村法が民衆の生活と生産の維持に一定の配慮を示す共同体規制として、民衆的な秩序観を反映して成立していた」とする（9頁）。

「百姓永続の願い」もまた、「共同体存続の願いと不可分に結びついて」おり、「無年季金子有合次第請戻しの質地慣行」は、「所持の正当性や村法の規制

力によってのみ存続していたのではなく、民衆の側から求められる共同体の永続願望を具体的に保証するための慣行と位置づけられていた」とする(10頁)。そして当時の民衆は、「村民の土地を取りあげ、潰や退転においこんでまで私的利益を追及することは不正だ」という観念を持っていた。それが富裕農民や村役人に向けられた時には、「百姓立ち行き、の状況をつくるのが当然の責務」である、という要求となる。これらは、「基本的には〈権力-民衆〉、〈村役人・富裕者-民衆〉の〈保護-忠誠〉関係という、近世社会特有の秩序観に基礎をもち」ながら、「騒擾のなかで積極的にとらえなおされ、騒動の論理として意識化された」ものである(11頁)。従って質地騒動の論理は、「無制限な土地所有の否定=過度の土地所有の制限、であり、共同体の規制のもとで個別的な所持を維持、保証しようとするものであった」(12頁)。

しかし、「無年季金子有合次第請戻しの質地慣行」は、1872年7月の神奈川県布達「地券渡方心得書」、73年1月17日の「地所質入書入規則」によって、ほぼその存在を否定される。それは、「所有制度ばかりでなく、中間団体の自律性を前提に、共同体がもってきた民衆保護機能の全体が機能しえなくなる」ことでもある(13頁)。

だが、共同体の土地慣行が一機に消滅したわけではなく、「政府の土地(貸借)法と村方での土地(貸借)慣行の競合期ともいえる時期におこった象徴的な事件が、『真土村事件』」である(14頁)。1878年の「この事件は、『傲慢強情』な質取主が『不条理』な土地集積はかることにたいして、質地慣行の継続を認めた約定を根拠に争われた質地騒動」であり、「大卒において近世後期の質地騒動と同様だったと推定され」ている(15頁)。つまり「真土村事件」は、「明治政府の土地法を土地集積を正当化する根拠とみなす一部の富裕農民と、共同体規制を生存の基礎におく民衆とが、正当化原理をぶつけあう、という構造のもとで発生した」事件である(19頁)。

1883年から85年にかけて、関東・中部・東海を中心に1府15県で、負債返済条件の緩和を求めた困民党事件もまた、同じ論理で説明される。「地所質入書入規則によって、その路線が敷かれた『残忍苛酷』な貸借は、しかし、債主

が共同体規制（伝統的な貸借関係の規制力）に縛られている間は、貫徹するものではなかった。状況が一変するのは、一八八〇～一（明治一三～四）年を境に私立銀行・金貸会社が簇生し、従来の救済的な意味を強く含む村内融通貸し的な貸借に加えて新しい貸借関係が生まれ、そして一八八三年を境に地域の不況が表面化してからだった」（23頁）。「`苛酷な貸借、が`道德上の貸借、を崩壊させていくのが、困民党事件期だった」（25頁）。

武相困民党の最高指導者の1人須長漣造は、県令野村靖に宛てたと推定される「歎願書草稿」のなかで、有名な「法律ノ正面ハ曲ケテモ道德愛想ノ意ヲ巡ラサレテ、細民救助ノ御沙汰」をお願いする、と訴えている（29頁）。このように困民党の論理のなかには、「民衆の生存権を根底とし、自由競争原理（ポリティカル・エコノミー）に対置される`モラル・エコノミー、の観念に通ずるもの」があった、とされる（32頁）。

これに対して、富裕農民と自由民権派はどうであったか。ここでは、自由党員である東海貯蓄銀行の成沢穎一郎の、借金は「政府ノ威力ヲ仮リ全収スル」という言葉を引いて、「債権は政府によってひたすら守られていると表明する立場は、負債の償還問題をとおしてだが、政府の経済政策原理との一体化を前提とするものだった」とする（34頁）。

民権派富裕農民は、「一方で明治政府の地租増徴、政商保護、大工場創設政策から、他方で民衆の社会的願望から挟撃されるなかで、自己の経済的利益を保証する社会的枠組を確立しなければならなかった」（41頁）。自由党と困民党は、「異質な社会的願望・社会理念、政治主張、行動様式、社会的結合様式にたつ集団なり、運動なりの間に成立する」「対立」と「結合」の関係として説かれる（42頁）。

第2章 民衆的平等主義の思想構造 本章では、まず1880年代に固有な`社会的対抗の自覚化、として、青森県の士族山崎忠之進と同成田章助・平沢定雄らの建白・上申書が取りあげられる。山崎は、青森県下の米価高騰に対して「`米穀の県外搬出制限、と`各人必要な米穀の廉価販売、という、藩政時代の食糧確保策の踏襲を提言」する。ここには、「時代の社会的価値が、従来

の『貧富齊一』から、今の『自由の権』（取引の自由＝営業の自由）に転換し、経済規制は、『自由ノ権』という『今日』の経済原理に反する『压制』に他ならない」という明確な認識があるが、結局山崎は、民衆や士族の窮状を前にして「『制限』＝『压制』」を選択する（54頁）。

時代が転換しようとしている時、「『自由ノ権』『所有ノ権』『権利者義務者之上下』に対抗して、『貧富齊一』『慣行』『道徳上ヨリノ貸借』など伝統的な社会関係とされたものが呼び起こされた」のである（56頁）。民衆的な「伝統」とは、「領主的規制」「共同体規制」「民衆的な制裁行動」の3点である（57頁）。成田らの上申書には、藩政時代の経済規制を、「民衆的圧力によって実現しよう」としたものである（59頁）。

また島根県士族渋谷武貞のように、1877年の減租の詔勅を盾に、小作料の制限を建白する者も現われてきた（60頁）。しかし、このような論理は、「権力の私的領域への積極的な介入を要請」するものでもあり、「〈権力－民衆〉関係への期待（回復への期待）」があった（63頁）。所有観では、「王有論によって近代的な所有権に制限を加え、生活と労働の困苦を脱却する（民衆の個別の所有を維持・回復する）という可能性ももっていた」とする（64頁）。鶴巻氏はまた、このような「社会的平等主義」は、困民党と同じ論理であり（65頁）、従って「民衆運動は、政治過程そのものから距離をもち、そして民衆は、自己の社会的願望を基礎に権力批判（警告）の潜在的な力をもっていた」とする（68－67頁）。

民衆の「直接的難儀を取り除くための運動では、崩壊しつつある伝統社会を理想化して対抗原理を確認する」という方法をとったが、「民衆の困苦を全面的に打開する論理を」充分には形成できなかった（69頁）。それを可能にするのが、「神威を媒介にして主体形成に成功した民衆宗教者たち」であった。ここで鶴巻氏は、東京の平民であった小林與平・與兵衛親子が、1885年に、明治天皇に神代への復古を誓願し、1877年から90年に全国的規模で展開する神代復古誓願運動を紹介する（73頁）。この運動は、「均一化・平等化に向けての民衆願望」が、「国学の世界観と結びつくことによって、明確な平等主義・共有

主義を、その歴史的正当性ととも提示したものである(75頁)。

第3章 平等主義ラディカリズムの一典型 1885年、小林與平・與兵衛親子が、明治天皇に提出した「神代復古誓願書」には、「^レ仏教渡来以後の私有制社会、^レ欧米の模倣としての優勝劣敗社会、を全面的に否定し、民衆が平等と幸福を享受する社会が構想されていた」とする(84頁)。

この運動は、戦前に宮武外骨によって紹介され、戦後、井上清・鈴木正四氏や安丸良夫・ひろたまさき氏らによって注目されている。そして、松本博氏によって実証的基礎がえられた。しかし、「宮武外骨以降(安丸・ひろた論文をのぞけば)、この運動を自由民権運動の発展や社会主義への展望をもつ進歩的運動と評価し、神代への復古という課題を、隠れ蓑、カムフラージュとして、運動の本質から除外する傾向」が強かった(88頁)。

「神代復古誓願運動は、日本の歴史の展開を、神代→仏世→腕力武士の世→今上皇帝陛下の御世、とし、仏世以降は、宿命論、身分制、『民俗信仰』(俗信・偶像崇拜)、私有制、私慾、暴虐、優勝劣敗説などにより、神代での民衆の平等で苦しみのない生活が破壊され、差別と貧困と抑圧のもとに置かれることになった」という歴史像を民衆の前に提示した(97頁)。この運動の平等主義の最大の特徴は、「万物共有」「土地共有」論であり、「農・工・商」3民の平等社会構想であった(98-99頁)。

運動の展開は、まだ不明な点が多いが、小林與平は、東京・京都など「二府四三県に百十箇所主任者事務所を設置した」と豪語している(103頁)。徳島県などでは、「土地の平均分割、貧富平均」が語られ、被差別民への差別の不当性が訴えられている。また、時代は下がるが、「神代復古運動の、平等主義的ラディカリズムへの民衆の側からの期待は、後年、一部とはいえ社会主義への方向ももった」(109頁)。

第4章 <日本社会党の発生>とジャーナリズム ここでは「神代復古誓願運動ばかりでなく、東洋社会党や小作騒擾・困民党事件など、1880年代の平等主張や経済的自由・私的所有権への制限運動を、『社会党』『社会党類似』ととらえられのは、この時代のジャーナリズムの一般的な姿勢だった」ことが明らか

かにされている(126頁)。そして、小林與平門下の坂根鶴三・岡部千仞らの興味深い主張が紹介されている。

坂根らは、「茲ニ於テ国民一般神代ノ何物タルヲ知ラズ、漸ク百年以来ニ至リテ本居宜長及ヒ平田篤胤ナル者、仏者ノ世ヲ御スル時ニ作為セシ書附ヲ搜索シテ、理非ノ如何ニ関セツ单ニ之カ我国起業ノ神書ナリト全国ニ雷同セシ」(127頁)と、「記紀を否定」している(129頁)。「このように神代復古誓願運動は、国学的・神道的な思想系譜のもとにありながら、記紀神話を排除し、日本に固有の言語(国語)をとらして理想世を構想し、そしてそれを明治の時代に回復しようとする独自の思想形成過程を」もった運動である(130頁)。

第2部 伝統的民衆世界とその動揺

第1章 焼カル、モノハ不徳ナル者 ここでも鶴巻氏は、青森県士族間山菊弥の具上書を取りあげ、「焼カル、モノハ不徳ナル者」という文言に注目する(136頁)。そこから、「『放火』がたんなる個人的な怨みの解消というよりは、〈民衆の世界〉への敵対行為にたいする制裁として幅広く容認されていた」ことと、なにより「実は藩吏の容認のもとにおこなわれていた」ことを指摘する(137-138頁)。

氏はまた、この間山の具上書に現れた「伝統的な〈権力-民衆〉関係や、民衆による制裁行為の意味」を、「一八世紀イギリスにおけるモラル・エコノミー概念」や、「絶対主義下の社会構造を社团的編成の分権社会とする議論」と比定する。そのことによって、「権力に対する民衆の『抵抗』の証明こそが民衆運動史研究の意義であるとする立場からの、運動史的・事件史的研究の崩壊」を予言し、かつての「進歩的抵抗運動」史観を批判する(142-143頁)。

第2章 〈保護-忠誠〉関係と近世社会 そして200年前、神奈川県津久井郡で起った「土平治騒動」の意味を検討する。まず鶴巻氏は、同騒動での民衆の「不正認識の回路」として、「幕藩領主の触れに対応するもの」と、「県内議定にもとづくもの」とに区別する(148頁)。前者は、酒造制限令・酒造停止令・他国者による酒造禁止の触渡であり、これらの諸法令への違反こそが、「不

正であるという回路」であった(149頁)。いまひとつの県内議定には、簡略議定(儉約議定)と酒法度議定とがあり、これらの議定締結に妨害したという理由からも近江商人への打こわしが起こっている(151-152頁)。

そして、近世の「百姓身分の位置づけ」では、再び権力と民衆との〈保護-忠誠〉関係が強調される。だが、土平治騒動は、「権力にたいして直接に保護義務を要求」する運動ではなく、「権力が当然執行しなければならない酒造行為規制を、民衆的圧力で`代執行、した」ものだとする(159頁)。

また「私的利益追求としての利の集積=富の蓄積によって、一己勝手に暮らすことが可能な富裕層が出現」すれば、当然民衆は「私的利益(私利)と社会的利益(公利)の対抗」を認識する。そこで民衆観念は、「共同性=公による私利・私益の制限」という正当性観念を獲得する(164-165頁)。即ち「利=富の形成者」である村役人や富裕層の救助義務は、「権力によって要請されるとともに、民衆が自己の立ち行きを求めるにあたって民衆的要求として提起される」。従って「義務違反者は、民衆への敵対者として、民衆運動の脅威にさらされ」たとする(168頁)。

そこで近世社会での田地の「永代売りの禁止条目と、それと結び付けられた金子有合次第請戻し」の論理が、「流地の法的正当性を越えて、民衆の論理たり」えたと推測する(173頁)。また幕府の「徒党禁止」の論理も、「徒党が、富裕者の恩顧に反するものと位置づけられ」、「富裕者にたいする民衆の`忠誠、違反を根拠」に出されている限り、逆に民衆に「保護義務に違反する富裕者にたいする批判の根拠を提出」したとする(177頁)。しかも騒動のなかでは、「`村法優先の法意識、と認識すべき観念」が生まれている(181頁)。

「土平治騒動が、近代への地殻変動が地域をおおい始めた出発点の民衆運動であるとすれば、困民党事件は近代の確立を目前にした帰結点を示す民衆運動であった」と、「富との対抗と、モラル・エコノミー的な社会観」の連続性が強調される(191頁)。

第3章 私有権の確立と増税 ここでは神奈川県第8区10番組(現在の東京都稲城市)の地租改正過程が検証される。同地の1861年の流地証文には、「有

合次第請戻し」の約定がなされているが、75年の「地所売渡シ証」によって、無年季貸借に終止符が打たれた（199頁）。「地租改正の一過程である土地所有権の証としての地券の名請（名受）問題とかかわって、所有権移譲のための売買契約が結ばれていたことがわかる」とする（200頁）。

また、77年の「減租の詔勅によって村レベルでは減税村に転換しながらも、貧農層にはその恩恵がいきわたらなかつた。地租改正による新たな租税負担は、確実に貧農層に苛酷だった」とする（220頁）。

第4章 開化と蒙昧 ここでも神奈川県の「小野郷学」「長沼郷学校」や戸籍区の「誓則書」が取り上げられ、「天皇を頂点として急速に形成されつつあった新しい時代を、『同文化開』『王化』の時代とし、儒教教育に期待した地域的な課題を、『同文化開』『王化』の理念で正当化していったことも、きわめて重要な点であり、きわだった新しさだった」とする。これは「上からの一方的な強制」というよりも、「地域指導者層の側が、直面する地域的な課題を、国家を取込むことによって打開しようとするのであり、これもまた地域の側からの自主性に支えられてはじめて成立していた」とする（228頁）。

そして、民俗信仰や民俗行事の抑圧を、「国家が地方の行政機関やその担い手、あるいは地方知識人をつうじて、人びとの日常生活や宗教的・精神的世界の深部に、`開化、と`蒙昧・愚昧、という価値基準をもって直接介入しはじめたということであり、そしていったん`蒙昧・愚昧、とおとしめた民衆の世界を`開化、`有用、なるものにそって再編しようとするものだった」とする（248頁）。ここでは丸山教の「開化とは、まったく異質な`反文明的、な世界」の創造（246頁）や、青森県士族橋爪幸昌の「一六銭二厘の募金」運動の「明治政府の支配を逸脱する可能性」についても言及している（256頁）。

第5章 〈自由〉と〈制限〉をめぐって 最後に、1877年制定の「利息制限法」に対して、「自由民権派の新聞からは私約への介入として、また地方人民からも人民の自由権の発達を阻害するものとして批判」されており、逆に「困民党からは、実質的に制限が機能しないことへの批判が加えられ」、「小作争議では、利息制限法にならって小作料にも制限を加えるよう求められる」状

況が述べられている(267頁)。

この他に、「終章」として、「民衆運動史研究の方法的視角」とし、今西一・大日方純夫・安丸良夫・稲田雅洋氏と自分の方法との相違について、批判をまじえて詳説しているが、それは省略する。

2 民衆運動史研究への若干の感想

I 民衆史の方法

最近、東京大学の社会科学研究所が出した『現代日本社会』の第1巻の書評会で、「基本的人権」という視点が弱いという石田雄氏の批判に対して、執筆者の1人坂野潤治氏は、次のように答えている³⁾。

今後の資本主義批判は「周辺」からの視点でやっていくべきだという議論にも、日本近代史研究者の立場からは反発しています。そういう人たちの日本近代史研究には、原敬もいなければ、東条もいないし、近衛もいないし、浜口もいなければ、政党もないし、資本家も労働運動も小作争議も出てこなくなります。こんなものに付き合い切れないというのが私のかなりはっきりした気持ちです。

これは、マージナルな歴史学、マイノリティの歴史学への意図的な誤解、誤読である。原敬や東条英機は出てこなくとも、労働運動や小作争議を無視してマージナルな歴史を描けるのであろうか。しかし、近代政治史の側に、このような民衆史への嫌悪ともいうべき批判があることは厳然たる事実である。また、この石田氏と坂野氏との対立の根底には、「理念・規範」を重視する政治＝歴史学と、機能主義的な政治＝歴史学との方法的な差異が横たわっている。

私は、近年の民衆史は、沖縄・アイヌ・被差別民・「在日」外国人などのマイノリティの人々を排除することなしに、近代「国民」国家が生まれなかった、という視点を鮮明に打ち出してきたと考えている。「部落民」「沖縄人」「朝鮮人」という他者認識なくしては、「日本」「日本人」という自己認識によ

3) 「合評会」(『社会科学研究所』第43巻6号, 1992年) 231頁。

る「想像の共同体」(ベネディクト・アンダーソン)は創出できなかったのである⁴⁾。例えば敗戦による大日本帝国の解体迄、日本語の話せない「日本人」は、全人口の3分の1いたのである(酒井直樹氏の御教示)。これだけでも、いかに「日本」「日本人」というものが、「想像の共同体」によるものであるかがわかる。従ってマイノリティの歴史を描くことは、マジョリティの歴史を学ぶうえにも決定的に重要だと考えている。

しかし、「民衆史」といわれるもののなかには、坂野氏が極論するように、「民衆の世界」なるものだけに自己閉塞し、政治史も経済史も遮断するものが存在することも事実である。近年の民衆史の最高到達点のひとつである鶴巻氏の研究は、政治史や社会経済史の成果を積極的に摂取することによって、そのような偏向から脱している。しかし、鶴巻氏の研究のなかにも幾つかの疑問を感じたので、それを列記する。

II 文明のなかの「平等」論

鶴巻氏は、近代資本主義の原理＝「文明」の論理を、割と簡単に「弱肉強食な競争原理」に置き換える。これに対抗する「異質な反近代・反資本主義的な」民衆思想＝運動として、質地騒動や困民党、神代復古誓願運動などを対置することになる。ここではそれぞれの運動を、このように捉らえていいのか、という疑問を提示する前に、このような方法では欠落する問題から考えてみたい。

例えば「関西の平等主義党派」(82頁)大阪自由党について、鶴巻氏は次のように結論づける。

4) 富山一郎『近代日本社会と「沖縄人」』(日本経済評論社, 1990年)。同「戦争動員と戦場体験」(『日本史研究』第355号, 1992年), 同「忘却の共同体と戦場の記憶」(『寄せ場』第6号, 1993年)ほか。富山氏らの歴史学を、私は「フーコー革命」以後の新しい波だと考えている。その系譜に、実証的には難点が多いが、桜井進『江戸の無意識』(講談社新書, 1991年), 柿本昭人(『健康と病のエピステーメー』ミネルヴァ書房, 1991年)らがいる。

しかし、目下の所、私はフーコー理論を日本近代史に適応した最高傑作は、成沢光「近代日本の社会秩序」(東京大学社会科学研究所編『現代日本社会4 歴史的前提』(東京大学出版会, 1991年)だと考えている。

大阪自由党にしても、群馬事件にしても、民衆運動との結合を現実に模索した民権家の多くは、在地活動家型の民権家というよりは、士族出身民権家・都市居住民権家・放浪者型民権家の性格を濃厚にもっていた。自由民権運動の主体であり、支持基盤を形成した在地の民権派富裕層の共通の課題にはなりにくかった。自由民権運動と民衆運動の結合を一般化することは、困難であるといえよう（67頁）。

このような大阪自由党の低い評価に対して、鶴巻氏も周知の竹末勤氏らの一連の研究を対峙して、関西で組織されていた自由平権懇親会の例などをあげて反論したとしても、議論はすれちがうであろう。それより、鶴巻氏の方法論では、「文明のなかの平等論」が十分に評価できない、という方が大きな問題だと考える。

大阪自由党の指導者の1人松木正守が、1880年の和歌山県の被差別部落の小作争議を指導したり、同党の機関誌『文明雑誌』で、「君主モ人類ナリ穢多モ人類ナリ」という論文が載った意義は、そう小さなものでないと考えている。また、明治20年代の『東雲新聞』で、中江兆民が「新民世界」という論文を発表して、徳富蘇峰の「平民旨義」に対して「新平民旨義」を宣言したのは、「平等論」のうえでも劃期的意義があったと考えている⁵⁾。これらは、「文明論」を前提とした「人間平等」論である。

近代的知性のなかには、リヴァイアサンの「弱肉強食」の論理を説く思想とともに、ディドロのように、女性や身体障害者のような社会的弱者との「共生」を説く思想も存在する⁶⁾。私は、自由民権運動のなかの「平権主義」の潮流や、中江兆民らの思想がもっと再評価されてもよいように思う⁷⁾。鶴巻氏の議論では、「文明」を前提とした「平等」論を、十分に射程にいれられな

5) 拙著『近代日本の差別と村落』緒論（雄山閣、1993年）。

6) 中川久定『ディドロの〈現代性〉』（河合文化教育研究所、1982年）。

7) そうした兆民論としては、宮村治雄『理学者 兆民』（みすず書房、1988年）参照。また、松澤弘陽氏の「文明論における『始造』と『独立』」（『北大法学論集』第31巻3・4合併号、1981年）、「社会契約から文明史」（同第40巻5・6合併号、1990年）、「公議輿論と討論のあいだ」（同第41巻5・6合併号、1991年）といった一連の福沢諭吉論も参照。

いのではないかと危惧する。

Ⅲ 質地請戻し慣行と困民党

次に鶴巻氏の質地騒動から困民党にいたる民衆運動に、「モラル・エコノミー」の思想の流れを見る議論について一言しておきたい。鶴巻氏は、かつて私が氏の議論を「『佐々木潤之介理論』の近代史版」と言ったことに御不満なようであるが(288頁)、勿論、貧農=半プロレタリア層を「変革主体」などと考えない鶴巻氏と、佐々木氏との間には大きな隔絶のあることを認めた上で、やはり氏のなかに佐々木理論の影響というものがあると考えている。

それは、近世史の藪田貫氏などが指摘しているように、近世の民衆運動を一揆と騒擾の2類型に分けた佐々木理論では、国訴などの位置づけが、極めて座りの悪いものになってくる⁸⁾。1970年代の人民闘争史や「世直し」一揆研究は、一揆や騒擾型の激化闘争を過大に評価し、国訴や地価修正運動のような合法的訴願闘争の意義を過小に評価したのではないか、というのが私の率直な感想である。従って私もまた、旧豊岡県の地価修正運動を分析した⁹⁾。

鶴巻氏の場合も、一揆や騒擾型の闘争だけが取り上げられ、それと困民党との関係を議論される点で、70年代の佐々木氏らが指導してきた人民闘争史の枠組みから自由になっているとは思えない。鶴巻氏が主として分析されている質地騒動が、近世の民衆運動全体のなかで、どのような位置を占めるのか、ということも冷静に検討される必要がある。

また、近世史の白川部達夫氏の方からも、かえって近世の「質地有合次第請戻し」慣行を、ストレートに「世直し」騒動や困民党などと結びつけてることに慎重な意見がだされる。氏は、広汎に近世の「質地請戻し」慣行を分析し、次のように結論づけている¹⁰⁾。

例えば、質地の請戻しと取戻し要求では論理の飛躍があると思われるし、取戻しから土地平均要求にいたるには「世ならし」意識や幕藩領有制

8) 藪田貫『国訴と百姓一揆の研究』(校倉書房, 1992年) 18頁。

9) 拙著『近代日本成立期の民衆運動』第1篇(柏書房, 1991年)。

10) 白川部達夫「近世質地請戻し慣行と百姓高所持」(『歴史学研究』第552号, 1986年) 32頁。

の現実の解体などの諸条件を媒介とした質的転換を予想する必要がある。また、世直し騒動において土地帳簿、とりわけ検地帳の破棄が行なわれたことも、上述してきた小百姓の伝統的所持意識からは直接説明できることであるとは思われない。

白川部氏の言うように、質地請戻し慣行と質地騒動とでは、大きな「論理の飛躍」があるし、そこから「世直し」騒動の「検地帳の破棄」という行動は説明できない。まして困民党の蜂起の論理を説明するのは難しい。鶴巻氏の方法では、あまりにも「伝統的民衆世界」は不変だということになり、逆に「世直し」騒動や困民党事件が過小評価になるのではないだろうか。

IV 民衆的制裁

鶴巻氏以前に、「真土村事件」を体系的に論じた研究に、亀井秀雄氏の一連の労作がある¹¹⁾。亀井氏は、まず「自分もまたその一人である民衆を、共同の利害、あるいは共同規範に従って生きるべき人間と見なす時、そこに公民という観念が成立する」と言う。それは明治10年代の民衆にとっては、「唯一正当な自己規定の方法であった」とする。

この「公民」観念は、「国家の存在を前提」とするが、「民衆自身の自己意識に即して言うならば、かれらが考える『公』と国家とはまた別な次元に属」しており、それ故に「国家と『公』の間には敵対的に矛盾する側面があり」、民衆の蜂起が起る。しかし —

忘れてならないのは、公民たる民衆もまたかれら自身が抑圧者であろうとしていた点である。蜂起することで抑圧追放や制裁を完成しようとし、それだけでなく、さらに苛酷な処罰がその相手に下されることを国家に期待した。その裏を返すならば、公民として起した行動は少くともその真情を聴きとどけてもらうことができ、情状を酌量した寛大な裁きが受けられ

11) 亀井秀雄「内乱期の文学」1979年（日本文学研究資料刊行会編『明治の文学』有精堂，1981年）。以下、特に断りのないかぎり、同書の頁数である。他に、同「毒婦と驕女」（本田錦一郎『変革期の文学』北海道大学図書刊行会，1976年），同「二人のふとで者」1976年（勝部真長・井上勲編『江戸とは何か4 江戸の幕末』至文堂，1986年）参照。

るはずだと期待していたのである。結局国家と「公」の矛盾はその犠牲者に押しつけられ、もともと両者は無葛藤の関係にあるのだという仮構が成立する。この種の仮構は、民衆の同意がないならば、国家には作り出しえないものであった。

とする。真土村の名主松木長右衛門が「悪」とされたのは、彼が「公民としての規範を見失って、『私』の欲求ばかり追求したからである」。「『公』という規範に意識を共軛されていた民衆が、悪しき『私』の権化に制裁を加えながら、国家の配慮を期待しつつ、自分たちを国民に変えてゆく。そこに、自分の『私』的な欲望を紛れ込ませておく。国家が法を握っている以上、そうならざるをえ」なかったことを指摘する（11-12頁）。

確かに亀井氏のように、「自分もその民衆と共同運命のなかいるしかないことが全く自明であるような共軛関係、それがあればこそ、かくべつ政治意識が高いわけではなく、激情家だったとも思われぬ一人の百姓が、『衆に代りて』という行動を起すことも比較的容易であった」（15頁）とだけ規定するのは、民衆の変革意識を全否定することになりかねないが、氏の指摘は、民衆運動のなかでの民衆と国家の「密通」回路という一側面を見事に摘出している。私たちは、常に「国家対民衆」を、対立構造としてだけ捉えてきた、人民闘争史的な発想方法から、自由になる必要があるのではないだろうか。

また鶴巻氏も指摘している、新政反対一揆での被差別民襲撃の問題も（242頁）、共同体の「共軛関係」から離脱し、「私」を主張するものへの、「民衆的制裁」の問題として考えられないであろうか。その場合、ルネ・ジラルが、その暴力論のなかで語っている、「暴力的混乱をひきおこすものは差異ではなくて差異の消滅である」¹²⁾という指摘が示唆的である。正しく共同体からの被差別民の排除や「制裁」は、共同体が解体していく時にこそ頻繁に惹起している¹³⁾。

12) ルネ・ジラル『暴力と聖なるもの』（吉田幸男訳、法政大学出版局、1986年）83頁。なおヨーロッパの「民衆的制裁」=シャリヴァリについては、蔵持不三也『シャリヴァリ』（同文館、1991年）参照。

13) 前掲拙著『近代日本の差別と村落』第2部参照。

V 神代復古誓願運動

鶴巻氏の主張のなかで最もユニークなのは、松本博氏によって史料発掘がなされ、鶴巻氏によって独自に位置づけられた神代復古誓願運動である。この運動は「神代」に復古するということで、「仏世」以降を墮落した世として捉らえ、現世さえ批判するのである。なにより、古事記・日本書紀さえ本居宣長・平田篤胤の作った「偽書」まがいのことを言っている点である。

近年、近世思想史の子安宣邦氏は、日本人の「宣長びいき」を徹底的に批判し、古事記を現代のように読む方法を作った宣長の『古事記伝』の言説にまで遡って批判を展開している。子安氏は、「宣長に見る国学的言説は異質な否定的な他者としての『異国』を措定し、その反照としての『自己（皇国）』に言及しようとする言説である」¹⁴⁾として、日本語・日本文化の特殊性を強調する宣長の言説を徹底的に批判している。記紀を「偽書」扱いする神代復古誓願運動のなかには、正しく天皇制的な「日本文化論」と対峙する可能性さえ秘めていたと考える。

ただこの運動の場合、研究の途上にあって指導者の小林與平でさえ、どのような思想形成を経た人物であるか分っていない。今後の探索を待ちたいところである。それと神代への復古を説く言説も気にかかる。家永三郎氏は、「安藤昌益の如き革命的思想家」ですら「現在を墮落と考へて過去の黄金時代への復古を考へることしか知らなかった封建社会の思惟様式」を問題にする¹⁵⁾。封建社会には、「過去」と「現在」という時間は存在しても、「未来」という時間は存在しないのである。「未来」を展望できる社会批判は、「近代的市民特有の論理」であり、それを家永氏は、「積極的前進の論理」と呼んでいる。「復古的」だから悪いというのではないが、なぜ「復古的」にしか現在批判ができないのかは、もう少し考えてみたい所である。

VI 「政治文化」論

鶴巻氏の私や大日方氏（最近では安丸氏も含まれる）への批判のひとつに、

14) 子安宣邦『本居宣長』（岩波新書、1992年）53頁。

15) 家永三郎『日本近代思想研究〔増補版〕』（東京大学出版会、1953年）129・178頁。

「民衆の『固有』の観念」と外部からの『修得した』観念」が接合するのか、という問題がある。この言葉はG・リューデの著書から取った概念なので、私も適切なものとは思わない。しかし、私は、むしろ近年の安丸氏の議論に、はるかに親しみを感じている。

安丸氏は、自由民権運動を、下からの「言論的公共性」を作る運動として考えており、そこから演説会、懇親会、運動会、民権講談、民権葬儀、民権歌謡、民権舞踊などを重視する¹⁶⁾。これらの運動に参加するなかで、民衆の「伝統的世界」が変容し、新しい「政治文化」が生まれてくるとするのが、なぜ間違っているのだろうか。鶴巻氏の「伝統的民衆世界」は、あまりにも〈伝統世界〉と〈近代〉というものを固定的、不変的なものとして捉らえている。

私は、今後も自由民権運動のなかで形成された「言論的公共性」や新しい「政治文化」がどのようなものか、その内容を検討したいと考えている。勿論、安丸氏も指摘しているように、「言論的公共性」の形成を目指す自由民権運動と新政反対一揆や困民党事件は異質なものであるが、自由民権運動と「伝統的民衆世界」が、まったく「結合」しないというのは、ひとつのドグマである。その「結合」の場として、演説会や民権芸能などを、もっと重視したいとも考えている。

鶴巻氏の著書は、文字通りの大著であり、まだまだ論じなければならない問題が多いが、一先ずここで筆を擱きたい。ただ、氏の問題意識の中心である、民衆運動のなかに「国家」を引き込んでこなければならぬ、という〈保護—忠誠〉関係については、最近政治学のなかでも「クライエンティズム」論として議論されてきており、是非、別の機会に論じたい問題である。

16) 安丸良夫「民衆運動における『近代』」(『日本近代思想大系21 民衆運動』岩波書店, 1989年) 他.