

日本労働史と日本の精神構造論

金 鎔 基

1. 日本の労使関係と労働者のエートス

今日の日本の労使関係は安定と協調で特徴づけられる。そうした現状に対しては肯定と批判の両論がわかれるが、ここでは深入りをさげたい。労働運動の存在感が弱まるのは、ある程度は先進各国に共通する傾向といえるが、そのなかでも日本の労働組合は目立って大人しい。対照的に労働運動の存在感がむしろ強まってきたのがとなりの韓国である。

労使関係の下地となる諸制度において、韓国は日本に似ているところが多い。職能団体の未発達、企業別労働組合、年功賃金などは、欧米と比較したとき日本の特徴といわれているが、韓国にもほぼ当てはまる。にもかかわらず韓国の現状は日本とは大きく異なっている。例えば、日本では企業別組合だから弱いという議論をよく見かけるが、韓国の企業別賃金交渉は必ずしも労働組合の弱い立場を意味しない。むしろ高収益企業では労働組合が世間を気にせず賃金をつり上げ、その波及効果によって低収益企業でも分配要求水準が高められ労使葛藤を増幅させる傾向さえある¹⁾。日本の場合、戦後民主化によって急進的労働運動が台頭し、労使協調主義に道を譲るまでおよそ20年かかった。韓国も民主化からすでに17年がたっており、かつてのような激烈な紛争はさすがに少なくなった。しかしなお、日韓の現状には隔たりが大きい。

1) 李ミンジン『賃金決定制度の韓日比較』新潟大学経済学研究叢書第3冊、2000年 p221-229

何がこのような差をもたらしたのか。要因はいろいろあろうが、欧米と日本の比較で得られた基準をそのまま日韓比較に適用するようでは齒切れが悪い。ここでは、仮説的に、両国における政治文化及びその背後に横たわっている、権力や社会的権威に対する庶民の態度またはエートスといったものの違いに注目してみたい。

日本は、近代化そのものが前近代社会の伝統的リーダーシップのもとで達成されており、西欧のような革命的要素の働きは限定的であった。敗戦直後の調査では、労働者の大半が主権在民を支持しつつ天皇制をも支持していた。ドイツでは第一次大戦の敗戦が革命に火を付け、帝政を崩壊させたことを想起していただきたい。一方、韓国は本格的近代化を異民族支配下で経験しており、伝統的リーダーシップとの断絶は深い。3.1独立運動が起きた1919年の時点ではまだ、日本によって退位させられた皇帝（高宗）の毒殺疑惑が民衆を奮い立たせる要因の一つであった。しかし植民地支配から解放された1945年、王政復古を唱える政治勢力はまったく存在しなかったのである。また韓国では資本家の道徳的権威がきわめて弱い。政商という負のイメージは国家主導に頼る後発工業化にはつきものであるが、韓国のそれは根がより深い。それは植民地期の経験、つまり日本帝国主義に癒着し同族の上に君臨した反民族主義者というイメージに遡るからである²⁾。

あてずっぽうの列挙にすぎないが、こうした近代化過程の違いが、民衆の精神世界に大きな違いを作り上げた可能性は否定できないだろう。日本民衆の経験した近代化には、伝統的支配との連続性と適応という要素が、韓国民衆の場合には、伝統との断絶と反発という要素がまず連想される。

以上のような大まかな比較史的展望を視野に入れつつ、以下では、日本の精神構造論の代表的研究をいくつかとりあげ、主要な論点を検出する。また検討結果を、戦前の労働史に部分的に適用してみることで、今後の可能性を試してみたい。

2) Carter J. Eckert "The South Korean Bourgeoisie: A Class in Search of Hegemony" *State and Society in Contemporary Korea*, Edited by Hagen Koo, New York, Cornell University Press, 1993

2. 丸山眞男：前近代的精神構造

戦前、日本中が全体主義に統合され、結果的にそれを支えてしまったという苦い経験から、戦後は日本社会に対する自己反省的研究が活発になされるようになった。戦後間もない頃から活躍したその代表的論客の一人、丸山眞男は、日本人の政治思想やその背後にひそむ精神構造を批判的に論じている。丸山の議論はさまざまな領域にわたっているが、本稿の関心と直接かかわる部分として、日本人の政治的主体性の弱さを論じているところをクローズアップしてみたい³⁾。

丸山は、近代市民社会の主体となるには、人間をとりまく社会的制度なり慣習なりがすべて人間の産物であり、人間の知性の力で変えていけるものだという自覚が生まれるのが前提だという。社会的制度や習慣はそれが自ら先天的価値を内在した絶対的存在ではなく、どこまでもある便宜のために何らかの機能を果たさせるために人間が設けた相対的存在だという自覚がないと、制度をもうけた本来の目的に照らしつつ現状を批判したり、変えようとする能動的な態度がうまれてこないからである。しかし日本では制度なり組織なりが本来の効用をはなれて自己目的化してしまう傾向が強い。戦前の天皇制が、長い伝統を背負い、しかもその存在理由を問うことがタブーとされるなかで、一切の社会的価値の根源としてもっとも強固な実態性をもっていた原因の一つもそこにある。そのような傾向は戦後の議会政治の諸制度や労働組合にもみられる。またそうした組織内部においても、例えば、本来は機能的分業や専門化を担うはずの書記局とか、渉外部といった部局がすぐ実体化しそれぞれ自己目的化してしまう。そうなれば、分業は割拠となり、専門はなわばりになる。

制度が自己目的化しやすくなるのは、日本人に、制度本来の目的とか意味を想像する力—丸山のいう「精神の統合力」が不十分だからである。精神とか価値とかいうと、日本人はそれをすぐ実体的な何かにむすびつけて考えようとする

3) 丸山眞男『現代政治の思想と行動』未来社、1964年増補版（本稿ではとくに第三部、「『政治的なるもの』とその限界」に注目している）

るくせがある。抽象性の世界—丸山のいう「フィクション」の中に生きることを心もとながり、これを直接的な感覚的現実の側に押しやろうとするのである。その結果、抽象的価値をそれ自体の内的統一性をもって想像することができず、個々がバラバラな感覚的経験に引きずり回される結果となる。

丸山はまた、こうした傾向を前近代的精神の残滓だとし、日本の精神面の前近代性を説く。中世のように人間が出生や身分によって位階的に位置づけられ、社会関係が固定している小社会のなかで一生をおくるところでは、本来一定の目的をもって作られたはず社会的環境が、その人間にとっては山や川のように自然的実在性を帯びているものとして立ち現れる。小社会のなかで認識される人間とは、実は最初から自分との社会的関係をふくんだ人間、その人間の具体的環境ぐるみに考えられた人間である。要するに自分との具体的社会関係から切り離された「普遍的人間」はここでは意識の表面に浮かび上がってこない。逆に社会関係の方も、具体的人間と切り離された客観的な何かとして認識されない。それは、四書五経のような東洋の古典をみても明らかである。いずれを見ても組織論とか機構論というたぐいのものはほとんどなく、人間と人間との直接的感覚的な関係しか問題にされていない。またそのようなところでは、道徳や社会規範は既知の関係でのみ通用するのであって、未知の関係、つまり小社会の外の人間に対しては破廉恥的なふるまいがみられる。近代化過程を通じて、未知の人間相互の間に無数のコミュニケーションが行われるようになれば、既知の関係を前提にした伝統や「顔」はだんだん用をなさなくなり、客観的組織やルールが「顔」に代わり、人間相互の直接的感性的関係がますます「媒介された関係」に転化する。

社会規範の適用範囲が既知の関係内に閉ざされることと、境界を越えて普遍性を帯びることを、T. パーソンズは個別主義と普遍主義という対立概念によって整理し、前者から後者への移行を近代化の指標の一つとしている⁴⁾。丸山は、

4) Talcott Parsons and Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action* (永井道雄・作田啓一・橋本真訳『行為の総合理論をめざして』日本評論新社 1960年)

日本人の精神構造にみられるもっとも大きな問題の所在を、パーソンズの用語をかりていえば、前近代的個別主義が強く残存しているところに求めているといえそうである。

3. R.N.ベラー：近代化を促した伝統思想

R.N.ベラーは、資本主義の誕生をプロテスタンティズムの倫理に結びつけて説明しようとしたM.ウェーバーにならって、日本の前近代の思想をしらべ、後の近代化に肯定的な影響を及ぼした要素を見つけようとした⁵⁾。分析においてベラーの用いた基本概念は、前掲のT.パーソンズによって整理された類型変数のうち、普遍主義か個別主義か、遂行か資質かという二つの軸であった。ベラーのえがく大まかな見取り図は、米国が普遍主義と遂行、日本が個別主義と遂行、中国が個別主義と資質というものであった。

まず個別主義についてみよう。近代国家の形成にはナショナリズムの出現が必要である。ベラーによれば、西欧のナショナリズムは、個別領主への古い個別主義的忠誠が新たな非個人的な国家主義のイデオロギーに置き換えられ、一層普遍主義的な忠誠が強調されることで形成された。それに対し日本のナショナリズムは、全日本の家族をその分家とする本家としての天皇家を中心としたため、とくに個別主義的のものとして残存した。日本の特徴を個別主義ととらえたことは、すでに紹介した丸山眞男の主要な論点と一致している。ただしベラーは丸山とちがって、日本社会を前近代的だとはいわない。それは、このように国家レベルにまで一般化された個別主義が、人々の精神的態度においては古くからの個別主義的要素を残存させつつも、権力の合理化と拡大化の過程において機能的に普遍主義に相当する働きをしたとみるからである。ここでベラーは、近代主義者の想定する単線的歴史観と一線を画し、封建時代の西欧と日本が同じではなかったように、近代における西欧と日本はそれぞれ個性を持つ近代社

5) R.N.ベラー著、堀一郎・池田昭訳『日本近代化と宗教倫理』未来社 1962年

会であり、その個性の多くは前近代の伝統に由来するものだという視点に立っている。

日本の前近代を負のイメージで捉える当時の風潮に対し、ベラーは、日本近世の思想には近代化に親和的要素が多く含まれているとする。そのとき、ベラーは、中国の伝統思想との比較をしばしば持ち出した。例えば中国の特徴は統合価値を第一とし、「行」よりは「徳」に一層関心がある。調整された平衡状態こそ中国社会の理想である。それに対し、日本では目標達成の価値を第一とし、能動的貢献、業績が重視されているとした。このように、近代日本につながる肯定的伝統の再発見はベラーの先駆的貢献であり、後の研究に少なくない影響を与えた。ただし丸山眞男の拘り続けた伝統の負の遺産、ベラーの語でいえば、一般化された個別主義、擬制的普遍主義がその後どのような軌跡を辿るかという問題は残されている。

4. 安丸良夫：近代民衆思想の歴史的原型

日本近代における庶民的精神構造の特質を、その原型の形成史に立ち入って議論した代表的論者は安丸良夫である⁶⁾。安丸は、後期封建社会から近代社会初頭にかけての民衆闘争の思想的達成が、近代諸民族の意識史・イデオロギー史を大きく規定しているという視点から、およそ18世紀頃から明治初頭にかけて日本で展開された民衆的諸思想に注目した。安丸の議論においてここで重要なのは、大きくいえば次の2点である。一つは、やや極端な言い方をすれば、18世紀頃から一種の宗教改革が起こり、商品経済の進展という経済的基礎過程の変化に対応する主体として、民衆の精神面の自己形成がなされたことである。もう一つは、改革された民衆の宗教はいずれも古くから伝わる通俗道徳をことさらに強調する形態をとっていたことである。以下少々詳しく紹介しよう。

安丸は、近世の儒教と仏教の宿命論をうちこわし能動性・主体性の哲学を樹

6) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』青木書店 1974年

立する思想の展開が18世紀頃から本格化したとみる。ただしその能動性・主体性が、勤勉、儉約、正直、孝行などという形態をとり、しばしば儒教の通俗化と結びついたために、近代主義者たちはそこにこめられた龐大な人間的エネルギーを認識できなかったという。

「飲酒・博奕の禁止、踊・芝居・三味線・長唄などの制限……勤勞の強調や親孝行や村落内の和など……なにほどかの程度で中世以来の伝統的な村落共同体の生活習慣であったろう。だが、それらが生活事実として存在していたことと、ことさらに問題的なものとして自覚的に追求されたことは、まったく別のことがらである」(安丸 p23)

「通俗道徳的生活規律は封建思想・前近代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徳を通俗化しつつ村落支配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、しかも実は民俗的習慣を変革させて広汎な民衆を新たな生活規律—自己鍛錬へとかりたてる具体的な形態であった」(安丸 p28)

ここでいう主体性・能動性とは、人間を取り巻く未知の力を恐れ、何かの呪術に頼ろうとするやり方を排しつつ、人間の心に権威を与え、能動的営みを促すことを意味する。またそういう強靱な自我の樹立は、ここでは、生活規律の禁欲的实践を通じて獲得される内面的自信に媒介されて可能となる。

安丸はまた丸山眞男を批判しつつ、丸山は近代日本社会における通俗的な意識を前近代的意識の残存、日本民衆の主体性の弱さと考えのみで、それが、実は広汎な人々の主体的エネルギーをこめて歴史的に形成されたこと、なお人々の内面に強靱な規制力をのこしている原因もそこからきていることを理解していないという。

伝統思想の展開のなかに、近代を準備する能動性・主体性の態度をみつけようとした点において、安丸はベラーに似ている。能動性・主体性は、ベラーにおいては遂行—資質と対立される概念としてのそれ、と重なる。しかしベラーは安丸のように、18世紀以降の民衆思想の変革を明確に意識していない。遂行

重視の態度はしばしばそれよりもっと古い伝統につながるものとして意識され、日本伝統思想の時代ごとの変化よりは、中国のそれとの短編的比較という手法が試みられる。安丸は、ベラーが通俗道徳を文化人類学的観点から超歴史的なものへとまつりあげ、一見おなじ言説がつづくかにみえるその展開史の内側にこめられた民衆の自己形成・自己鍛錬のプロセスを見落としていると批判する。

一方、近代移行期における民衆的思想形成が通俗道徳の形をとって行われたという日本の特質は、その後の民衆思想の展開に重大な障害をもたらした。安丸はそれを次のように説明する。

「私が貧乏だとすれば、通俗道徳は私が勤勉等々でないからだと教え、私の家庭が不和であれば、私が不孝等々だからだと教える。その結果、さまざまな困難や矛盾は、私の生活態度＝実践倫理に根拠を持っているかのような幻想が生まれ、この幻想のなかで処理されてゆく。……歴史的客観的な諸関係をそれとして客観的にみとおし支配できない人類史の長い前史においては、人々は宗教、哲学等々を通じて世界を解釈し、多かれ少なかれ幻想的なその解釈をとおして思索し、行動原理をみつけなければならない。通俗道徳においては、広範な人々の現実的社会的な諸問題が何よりも道徳的な問題として表象され、さまざまな現実問題がこの観念の場で処理されてゆく。こうした過程の繰り返しによって、社会的通念とその現実的基礎との関係がますます見えにくくなり、社会的通念は独立化して、人々を通念の網のなかに閉じこめてしまう。他方では、この幻想の職業的な宣伝家や礼拝者もあらわれて、現実的な諸関係から人々の目をそらし、幻想の中にすべての現実的なものの根拠をみるように人々を説得し、一つのイデオロギー的支配体制をつくってゆく。……近代日本社会において、通俗道徳のこうしたメカニズムから逃れることがいかに困難であったかということは、無数の事実が証明している。……天皇制イデオロギーは、こうした通俗道徳のうえに構築されたものであろう。……こうした通俗道徳の虚偽性、偽善性を、国民的規模でみぬくことができるようになるためには、ファシズム

と太平洋戦争と敗戦というすべてが無になるようなすさまじい体験を経なければならなかった」(安丸 p 4-8)

通俗的道德をベースにした思想展開の限界を、安丸は日本の百姓一揆の観察によっても確認している。つまり日本の百姓一揆は、ヨーロッパや同じ東アジアにおける中国や朝鮮でみられたような大規模の農民戦争に発展しなかった。それらの地域で農民が狭い農村共同体をこえて結集されるときは、宗教的千年王国の観念の果たす役割は決定的であった。日本でも中世末期には仏教とキリスト教という世界宗教に媒介された広汎な民衆運動を背景にしてそうした観念が形成されつつあった。しかし織豊政権と幕藩体制の成立によって、そういう伝統が根こそぎにされたことが、その後の民衆的宗教の展開過程に重大な制約をあたえ、宗教改革が儒教の通俗化か、神道系列の形をとる原因となった。

5. 戦前の労働運動と労働者の精神構造

安丸の描いた明治初期頃までの民衆的思想状況は、それ以降の近代化過程を通じて少なからず変化を遂げてきたはずである。最初の歴史的節目として注目すべきはまずは大正デモクラシー期であろう。自由主義から社会主義に至る諸々の近代思想が普及し、民衆参加による政治運動や労働運動の高揚がみられた時代だからである。労働運動の本格的挑戦とそれに対応する労務政策によって、今日、日本的雇用慣行とよばれる要素の多くが姿をあらわしたということで、日本労働史研究においてもっとも注目されてきた時代でもある。

とはいえ、これまでの研究の多くは、市場と企業という対立軸、すなわち労働組合や労働市場がどちらを軸に編成されるかという問題意識に導かれ、労働者のエートスに対する観察も、そうした問題意識に関わる限りにおいてなされる傾向が強かった⁷⁾。そうしたなか、本稿の立場から興味をそそられるのがト

7) R. P. ドアー著、山之内靖・永易浩一／訳『イギリスの工場・日本の工場』筑摩書房 1987年 (Ronald Dore, *British Factory-Japanese Factory*) は代表的研究である。この時期に対する最初の本格的研究といえる、兵藤釗『日本における労使関係の展

マス・C・スミスの議論である⁸⁾。以下では氏の議論を素材にいくつかの検討を加えてみたい。

スミスの議論を読んで気づかれる第一の論点は、日本の民衆運動における改良主義とでもいうべき伝統である。ただしここで改良主義とは筆者が便宜的につけたもので、スミス自信の言葉ではない。氏が強調しているのは、労働運動が劇的な成長を見せた大正デモクラシー期においてさえ、運動を下から支えた労働者大衆の意識や行動様式を注意深く観察すれば、新しい近代権利思想の影響は限定的であり、むしろ日本民衆運動の古い伝統との連続性が目立つということである。労働者はそれまで、資本家や経営者側の掲げる古い意識、つまり上下関係を強調する身分意識を正面から否定せず、むしろそれを逆手にとり、主従の情義に基づく恩恵を要求するなど、慎み深い態度を維持しつつも時間をかけてねばり強く個別的改良を積み重ねてきた。スミスはそこから、徳川時代の村や町の地方領主に対する闘争にみられたやり方、すなわち既存の身分階層制的秩序を一応所与として受け入れつつそのもとの公平性を求める行動様式の継承を読みとっている。前掲の安丸によれば、民衆的通俗道德の伝道師たちは社会制度の改革には強い関心をみせず、かりにその問題に取り込まざるをえない場合は、部分的改良をめざす傾向があった。幕末農民運動から大正期の労働運動をつなぐ改良主義的伝統と民衆的思想の関わりを示唆するものとして興味深い。今後更なる検討が必要であろう。

第二に、伝統との連続面に拘るスミスは積極的に指摘しないが、大正期の労働者意識には新しい「発展」「近代化」の兆候も見うけられる。労働者の要求運動に頻繁に登場するようになった「人格」という外来語がそれである。スミスの説明では、「人格」という語が労働者に広く受け入れられたのは、それが

開』東京大学出版会 1971年、においても同様の問題意識がよみとれる。また、日本で企業別組合が生まれた歴史的背景を比較史的に論じた、二村一夫「日本労使関係の歴史的特質」(『社会政策学会年報』お茶の水書房 1987年)、も挙げておく。

8) トマス・C・スミス著、大島真理夫訳『日本社会史における伝統と創造(増補版)』ミネルヴァ書房 1995年(Thomas C. Smith, *Native Sources of Japanese Industrialization, 1750-1920*)

道徳的平等を示唆しているからだという。つまり当時の労働者は道徳的にも劣等な存在として見られがちで、その時の道徳的指標としてよく登場する「品行」や「品性」という言葉は社会的地位と相関するものとしてイメージされていた。それに対し「人格」とは、道徳を、良心といわれるものに類似した内面的な資質として、社会的立場とは無関係という意味で、平等なものとして定義している。すでにみてきたように、天下の人々に等しく人間として尊厳を宣言するような普遍主義的要素は、日本近代の宗教的伝統において極めてよわい部分であった。そういう伝統を考えると、「人格」という、人間の平等な尊厳を示唆する言葉が新たに定着したことの意義は決して小さくない。天皇制を通じて、個別主義的エトスを温存したまま普遍主義的機能を達成されたとペラーは論じているが、それはナショナル・ステート建設の側面からみた近代主体形成プロセスである。「人格」概念の定着は、民衆側から見た天下公民形成のプロセスと関連づけて更に吟味していく必要がある。

第三に、スミスは、なぜ「権利」ではなく「人格」という語が労働者に受け入れられたかという面白い問題を提起している。両方とも同時代に輸入された外来語なのに、である。スミスは、すでに説明したとおり、労働者は社会的蔑視のなかでも道徳的蔑視に極めて敏感であり、「権利」とは、「人格」に比べて道徳的平等とは直接関連がないから、と答えている。しかし筆者はこの問題をもっと広い背景に照らして考えてみたい。「人格」が個人の内面的資質を指すのに対し、「権利」とは社会関係つまり誰かの誰かに対する権利として定義される。従って「権利」という語が出てくるためには特定の社会関係が前提される必要がある。使用者に対する労働者の権利とかというふうに。そしてもっとも抽象的で普遍的「権利」概念は「人権」であり、人が社会全体及び天下に対して要求できる権利ということになる。その段階までいくと、万民に等しく人間としての尊厳を認めるという意味で、前記した「人格」概念と類似の働きをすることになる。ところで、こうした普遍的「人権」概念の定着には二つの経路がある。一つは普遍宗教の伝統につながるものである。例えば、儒教的伝統を継承しつつ作られた中国近代の大同思想や、「人即天」を宣言する朝鮮の東

学などがそれである⁹⁾。しかしそのルートは日本の宗教的伝統からして大きく制約されていた。次の経路は、民衆的参加による政治的共同体建設の体験である。欧米の近代革命の経験が代表的事例であろう。そこでは、神に代わって、世俗的共同体、つまり国家などが人権を保障すべき主体として登場する。そこにおける国民とは、国家に対して権利を持つ主体として想像されている。そうした想像力が民衆レベルに根を下ろすには、やはり国家建設への、民衆側の下からの能動的参加体験が欠かせないのではなからうか。明治維新には下からの革命的要素は少なかった。スミスの観察したような、「権利」概念がうわすべりに終わってしまう状況は、そのような近代政治史の体験と深く関わっているように思える¹⁰⁾。

第四に、誠実な努力を強調する通俗道徳と「人格」とは、互いに親和性が高いのではないかということである。人格とは、最初は万人に平等に与えられるが、個人の努力による陶冶や発展の可能性がつきまとう。「人権」は人であること、つまり資質に付随して自然に発生するのみだが、「人格」は人の能動的実践によって変わりうる含みをもつ。以下、関連する論点を二つほど検討しよう。

一つは、民衆の道徳的自己確信にかかわる論点である。社会からの道徳的蔑視に直面した労働者がそれに対抗するエネルギーは、自分の方が道徳的にむしろ正しいという確信の程度に深くかかわっている。例えば、スミスによって引用されている八幡労働組合の歌の一節は、「利己で固めた是の世の中に、独り義に立つ労働者」とあるが、ここではみずからの道徳的優位に対する労働者側の確信がにじみ出ている。安丸は百姓一揆のリーダーたちを観察し、道徳的自己優位への確信が作られるプロセスについて、通俗道徳の真摯な実践に人二倍に身をけずってこそ、努力の報われない世の中を、確信を持って悪と断定でき

9) もちろん西洋近代思想に比べて、集合的人民の権利が強く意識され、個々人の権利に対する意識がよわいという違いは注意しなければならない。大同思想については、とりあえず溝口雄三『方法としての中国』東京大学出版会 1989年、を参照。

10) 日本近代において、国権論が先行し民権論、人権論の発展がかなり遅れていたという議論は、水田洋「ヨーロッパ近代思想の導入」（『近代』を人はどう考えてきたか）講座世界史7巻、東京大学出版会 1996年）を参照。

ると説明している¹¹⁾。労働者においても、自分たちの「人格」承認を強く要求すればするほど、それとセットに仕事への努力を促す内面的仕掛けが働いていたのではなからうか。仕事への努力を賞賛する倫理は世界どこでも存在するが、日本ではそれが労働運動の自己確信とむすびついていただけに、ことさら強くあらわれた可能性があるのである。

もう一つは、身分に対する労働者の態度の問題である。スミスによれば、労働者は身分や地位そのものを否定的にみたのではなく、獲得された地位や身分には比較的寛容であったとする。また仲間の間では何らかの地位序列を設けるのをむしろ好んだとする。学歴による職工の身分区分に憤懣を募らせたのも、それが獲得された身分ではないからだという¹²⁾。努力による格差をむしろ是とし、努力を無視する格差を悪とする態度は、これまで述べてきた民衆的道德感情とふかくかかわっていたといえよう。

6. 精神構造論の課題と戦後への展望

精神構造論は、人々の内面を切れ味のよい明快な論理構成で説明しているところは魅力的だが、具体的な歴史過程をはなれ一人歩きする危険性をつねにはらんでいる。リーダーの思想や宗教の教典の論理構成に注目するだけでなく、歴史の節目にあらわれる民衆の行動を、その背後にある考えと組み合わせつつ拾い上げる地味な作業は欠かせない。そのとき注意しなければならないのは、精神構造による影響とそれ以外の変数からの影響をどうやって見分けるかである。例えば、18世紀以降の勤勉精神の強調は、農村における市場経済の浸透、

11) 安丸良夫の前掲書（第2章、民衆道徳とイデオロギー編成）

12) 戦前は学歴が学童の努力や能力でなく親の経済力で左右される度合いが大きかった。特に日本では、イギリスなどとは違い、小学校まで地主の子と小作人の子と一緒に机を並べて勉強したので、義務教育終了後の進学が親の経済力によって左右される状況が学童の目につきやすかった。1950年代頃までの日本の労働運動家のなかには、学力はあったのに進学をあきらめざるをえなかったという苦い体験を持つ人が多かった。二村一夫『足尾暴動の史的分析』東京大学出版会 1988年 p349

農業技術の変化，小家族化などによっても説明されている¹³⁾。安丸良夫もそれを意識しつつ，おなじ経済的営みを，その内面，精神面においてとらえるのが目的であると前もって断っている。

もっと困難な課題は，ある精神構造が再生産されたり，変化させられたりする契機を見つけ出すことである。例えば，近代初頭の農村においては，一方では農民一揆による体制への正面からの抵抗が，他方では安丸のいう通俗道德の伝道師たちにリードされた自助努力と改良主義的動きがあったが，時間の経過とともに後者が支配的となった。後者の成功を説明するには，権力による前者に対する弾圧だけでなく，後者の成功を可能にする物的土台を説明しないといけない。前掲のスミスは，日本的雇用慣行の形を決めた諸々の労務政策は，経営者の発明というよりは，ほとんど労働者の，長い年月をかけて，しばしば遠慮がちに出され続けた要求に対応するものであったとしている。いいかえれば，労働力側の要求を取り込む形で制度的改良が積み重ねられてきたことである。その改良の度合いを，例えば，植民地期の朝鮮との比較において検討するのも有益かも知れない。もう一つ，歴史の節目にあらわれる集团的経験の重要性である。おそらく精神構造の変化や再生産過程をもっとも直接とらえられる分析対象であろう。そういう意味で戦後の労働争議研究が再注目されてよかろう。

最後に戦後への展望を若干しるしておく。敗戦は，日本のそれまでの経験のなかで，革命にもっとも近づいたとき，つまり既存の支配的権威がもっとも危機にさらされたときであった。戦前の日本社会を対象にした安丸の精神モデルは，安丸自身がいつているように，そうしたすさまじい経験によって大きく修正されたはずである。とはいえ，例えば，戦後日本社会を対象にかかれた日本思想論や精神構造論のなかには，本稿で注目された論理構造に類似した主張も少なくない。戦後の大衆的体験を通じて変わってゆく部分と戦前からの連続面をいかに立体的にとらえるかが今後の課題となろう。

13) 速水融『日本における経済社会の展開』慶応通信 1973年。ただし近年，婚姻革命にもとづく小家族化に疑問を提起する研究が出ている。