

## 地域生活と社会教育（その3）

神 田 嘉 延

(1994年10月17日 受理)

Community Life and Adult Education

Yoshinobu KANDA

### 目 次

#### 第一章 地域生活と社会教育の問題所在

- (1) 地域生活の構造と社会教育論
- (2) 地域生活構造論からみた小川利夫の社会教育論の検討
- (3) 小林文人の沖縄民衆史研究の字公民館論の検討

#### 第二章 市町村自治体の地域づくりと公的社会教育論

- (1) 一般行政と社会教育の関係論
- (2) 地域開発問題と社会教育計画論（鹿児島大学教育学部紀要43巻）

#### 第三章 農村の生活文化と社会教育

- (1) 農村の生活文化からみた宮原誠一氏の社会教育論の検討
  - 1 農村生活文化の歴史的継承と発展段階－宮原誠一の歴史的範疇としての社会教育論の検討－
  - 2 宮原の社会教育の歴史的発展形態論
  - 3 日本の「社会教育」行政史についての宮原の問題把握－1920年代の文部省「社会教育」行政の整備をめぐって－
  - 4 農村の民主化と社会教育－宮原誠一の戦後民主化と社会教育論の検討をとおして－（鹿児島大学教育学部紀要 第44巻）
- (2) 民衆の精神と社会教育－和歌森太郎「庶民の精神史」の検討を中心にして－
  - 1 日本の近代化と民衆の精神史
  - 2 若者組と村の規範意識
  - 3 民衆の生活規範と個性・自立
  - 4 庶民の自然観の歴史性と人間の生存の価値
- (3) 農村文化運動論－真壁仁「野の文化論・教育論」を中心にして
  - 1 百姓としての文化人
  - 2 地域の個性化・自治と野の文化
  - 3 近代主義の問題と農民の主体形成（鹿児島大学教育学部紀要，本巻）

## 1 日本の近代化と庶民の精神史

和歌森太郎氏は、一貫して学問の方法として民衆生活に基盤をおき、民衆の未来の方向性を示すという問題意識をもっていた。その立場から歴史学と民俗学の方法を駆使している。そして、民衆の生活文化、民衆の精神史を鋭く探究した研究者である。さらに、彼にとって、民衆の精神史を探究していく基本的方向性は、民主主義の精神の確立というところに出発点があり、その民主主義にとって克服していくべき阻害要因を日本の庶民の精神史のなかに求めたのである。

現在の歴史学界は民衆のための歴史学を標榜しているが、民衆を啓発して、指導していこうという啓蒙主義にとらわれており、民衆の生活意識からの問いに答えるということになっておらず、民衆のための知恵になる歴史学になっていないと和歌森氏は次のように指摘する。

「現代日本の歴史学界は、スローガンのようにして民衆のための歴史学建設を標榜している。しかしそれには、民衆を歴史によって啓発し、指導していこうとする意識があるようである。あるいは歴史を押しつけて、どうだ、しっかりしろといわんばかりの姿勢をとっている。その場合の歴史というのは、その歴史家にとって、既成の体系によりかかった歴史である。民衆の生活意識に発する問題に即して、その問いかけに答えるための史実を選んで構成した歴史ではない。これでは、歴史がほんとうに民衆の知恵とならないのではないか。学問はいったい誰のためにするのか。自分の好奇心を満足させるだけのものであってよいはずがない。……もっと民衆生活に寄りよったところで問題をおこし、その身辺の話題から日本歴史を掘り下げることをしてよいではないか」。<sup>(1)</sup>

民衆生活の過去について復元できるのは、民俗学の方法であると。そして、その方法により、文字の世界だけしか知らないものには解釈できない歴史が理解できるのでであると民俗学の重要性をのべる。

「民衆生活の過去について、今日見聞される伝承的事実を素材として復元できるのは民俗学である。伝承は言、行、意、つまり口伝そのもの、行為行動に伝わるもの、意思感情、要するに観念で伝わるものと三類ある。もともと民俗学は、文字を書くことが不得意であったり、文字をあやつることができる人たちから無視されてきたような、民衆の生活の過去を顧みていく学問であったために、いわゆる歴史の史料にはとどめられない部面の歴史を探究する性質のものであった。しかし、よくよく過去の記録文書をたずねてみれば、一応文字をもって伝わらなかった伝承を私たちが知っている、そこに書かれたことを十分に具体的に想察していく手だてを得られるのである。文字の世界だけでしか知らないものには解釈のつかないことも、民衆生活の伝承的な事実を知っていれば、解釈できるわけである」。<sup>(2)</sup>

歴史教育の方法においても教師は、社会の問題と子どもの問題を結びつけていくうえでの適切な教材づくりとして民俗学の知見が重要であるとする。「学習効果をあげるためには問題意識のすぐれていることが必要であるが、その問題意識は、多分に教材の深い理解からも高められるものである。また、学習活動の指導としても、教材をよりよく理解しておるならば、以外に子供に親しめる活動を計画することができる。ことに、そういう点では、過去の歴史の中でも、生活史に多分にか

かわりをもつ民俗学の知見が重要であると思う。社会科のあるいは社会生活の問題に触れるものは、一般の社会経済史を中心とした歴史学の成果よりも、民俗学から供給される事実のうちに拾い上げられると思う。学習活動にしても、卑近な郷土の生活の民衆の実践を具体的にとらえてかかる民俗学のいき方から多く示唆されるのであろう」。(3)

日本の近代化は、文化の二重性をもって展開してきた。西洋文化による近代化と民衆の生活の伝承的文化と大きなギャップをもっていたことが、国家主義的な教化体制に巻きこまれ、個々人の自由自立をはからないものになった。国家主義に対する批判的精神を全国民的なものにさせることができなかつた、線香花火のような運動ですぎなかつたことも西洋文化からの啓蒙主義的な面からの批判であり、民衆の伝承的な生活感情と結びついたものでなかつたことに起因すると和歌森氏は指摘する。

「啓蒙思想家の活発な動きにもうかがわれるように、近代的な精神がヨーロッパからもかなり摂取され、来朝した外国人を通して、あるいは日本人の海外渡航を介して、新しい進歩的な考え方も一部には取り入れられたけれども、そういうものが国民の血肉にはなかなかかなりがたいものであった。また、その取り入れ方が、うわすべりの吸収であったために、とかく観念的になり、実際の同胞の生活に即して、その経験にかんがみて新しい思想を自分なりに消化するということがなかつた。……明治以来の文化の進め方がそうした形をもっていったために、学問、芸術その他にいちじるしい西洋化が進められはしても、その文化を従来の日本人の生活経験に融合させて取りこもうとする余裕をもたなかつた。これまでの日本文化の歴史では、大陸から取り入れられたものと、日本人なりの民俗に残っているものと結びつけながら、いわゆる習合を続けて、そして同時にそれぞれの新しい時代らしい文化をつくってきたのであるけれども、近代以降においては、それがはなはだ乏しくなってあいまつた。古いものと新しいものとの画然とした差があり、新しいものがすなわち西洋風であり、旧来のものが封建以前のものである、といったような差別がついてしまった。……そうしたギャップのために前に述べたような政治、教化の面での国家主義な、逆に言えば個人個人の自由自立をはからないいき方が、強力に貫くことができたのである。つまり、批判精神といったようなものを、全国民的なものにさせることができなかつたからである。明治以来、いろいろと政界を批判し、それにとまなう運動を展開したのものもあるけれども、たえずそれが線香花火のようになり、しっかりした国民世論を背負うことができずについえたのは、そうした事情があつたからである」。(4)

和歌森氏は、近代的精神がヨーロッパから日本に入ってくるが、それが、民衆の伝承的な生活意識と融合したものでなく、新しいものが西欧文化、古いものが旧来の日本文化というように民衆の生活文化にたいして差別がついてしまったとする。和歌森氏にとって、この日本の二重文化を克服するために、近代的な個の確立、近代の自由、自立という民主主義への展望をみいだしていくために、民衆の伝承的な生活意識、民衆文化を明らかにしようとするのである。

日本は近代的精神がヨーロッパのように個の確立のうえで、社会性、連帯性が課題になっていったのではなく、また、西洋のキリスト教的精神によつての個々人に己を反省させ、生き方を考えて

いくという文化性がなかったと和歌森氏はのべる。

「日本では、歴史的に個々人を十分確立させ、それぞれを認めあうことに慣れていなかった。ヨーロッパでは中世封建社会が同時にキリスト教社会であった。こういう封建社会の中では、すでに個人に対する認識が深められざるを得ぬ事情にあった。個人の良心を注視したり、自省したりすることに馴れていた。……日本では、明治以前の封建社会には、キリスト教社会が培うような精神傾向があり得なかった。宗教は無きに等しかったし、思想や学問の世界でも、それに代わって、個人の確立を意識させるような教学に乏しかった。これをうけた近代日本では、個人主義の確立がはなはだ困難であった」。<sup>(5)</sup>

個人主義の確立は、ヨーロッパの歴史性と異なり、その精神的な歴史基盤が日本にとってはなく、日本の近代化には、特別に個人の確立を意識する精神的訓練が必要であったとするのであった。和歌森氏は、日本の近代的な個人主義の確立の未熟を封建時代の精神的な意識まで逆上って考えているのである。かれにとって、理性的に個々人をみつめる意識は、近代化という課題にとって不可欠な精神であったとする。

日本の近代化にとって、個人主義の確立は大きな課題として和歌森氏は設定するが、それは、ヨーロッパ的な文化のストレートな輸入ではなく、日本の伝承的な民衆の生活意識と結びつかねば国民的なものにならないとした。明治の近代化のなかで、若者組の伝承をやめて青年会に代えていったのも民衆の生活意識を考慮せずに、村を近代化していった事例のひとつであった。若者組は、村の協同労働の組織としての機能と婚姻媒介的機能を伝統的にもち、江戸時代になって、さらに、村の治安や消防の機能という自治的機能を担わされたようになったと和歌森氏は指摘する。近代化はそれらの若者組のもっていた機能を奪っていくものであった。

「若者にありがちな風紀の乱れということも、これまた士族あがりの知識人によって強く非難されるようになり、為政者から白眼視されることになった。それで村の中でも率先して若者組の存続をあきらめ、夜学会をかわりに経営しようとした動きなどがあった。この夜学会などが、ちょうど明治十年代の、各地に自由民権の風潮が高まったころ、大いに討論学習をして、政治や社会についての知見をひろめようとする場合にもなった。それが発展して、新しく青年会を結集するとか、自治社などの素朴ながらの一つの政治結社としてのものをこしらえようという動きもあった。……明治二十年前後になると、若者組に対する風あたりはとりわけ強くなり、官吏の指導によって、青年の精神作興のための特殊な団体を別につくらせるようになった。その場合に、他日、日本臣民としての義務を尽くし得るような、そういう基礎を養うのだといったものである。そして、農事の改良、進歩のため研究することが、あわせてその使命とされた。自由民権の意識をもって勉強した夜学会なども、忠君愛国の精神、富国強兵にいかん貢献するかについて教えられる場となっていった。こうした状況の中で、若者組は自然にうしろに退き、青年会、青年団へと新しいタイプの組織が形成されていくのである」。<sup>(6)</sup>

農村の近代化のためと明治時代に称して行われていた通俗教育は、つまり社会教育が民衆のなか

に伝承的にあった若者組を解体していく役割を果たしていったのである。通俗教育という社会教育の機能の近代化の啓蒙は、民衆の生活意識の規範を破壊していく事でもあったのである。民衆の生活意識の規範を解体していくために、青年会、青年団などの夜学会などの青年の学習活動は、農事改良、農村の革新ということを求めたが、それは、伝承的な民衆の生活意識を否定して、忠君愛国の国家主義精神、富国強兵に貢献していく場となったことを和歌森氏は指摘する。明治の文明開花という近代化によってつくられていく青年団は、忠君愛国、戦争協力というなかでの国家にたいする健全、善良ということで、旧来の若者組の慣行、生活規範を風紀の乱れと称して改善することにしたのである。このために、通俗教育が国の社会教育施策として積極的に行われていったのである。つまり、青年団への組み替え指導にみられるように、明治の文明開花、近代化、西洋化の文化のとりいれは、民衆の生活意識から生まれてきた精神的基盤を否定して、新しく中央集権国家体制のために天皇を中心とする忠君愛国、富国強兵へと国民を動員していくものであったという把握は重要である。

## 2 若者組と村の規範意識

若者組から青年団の組替えは、旧来の若者組の組織の全くの解体ではなく、むしろ、その組織をのこしながら活動内容の指導をとおして変えていったのである。従って、忠君愛国、富国強兵ということから旧来の若者組の規範を利用できるところは、そのままとりこんでいったのである。若者組の村の治安的機能や消防的な機能は、そのまま残されて青年団の仕事とされていくのである。取締りの対象は、若者組の中にあった村の若い男女の交際的機能、若者のいこいの場としての若者宿の機能、若者が自主的に相談したり集会したりする機能であった。これらは、風紀の乱れと称して健全、善良なる国民としての通俗教育が叫ばれたのであり、取締りが強く行われたのである。この風紀の乱れといわれた若者組を和歌森氏はどのように民俗学、歴史学の視野から考えているのだろうか。

若者組の問題性として、自分の村が世間そのものであって、広い一般公共社会を意識することが弱かったため、部落根性が強く閉鎖的であると和歌森氏は次のように指摘する。

「若者組のものなどは、自分の村の娘は自分たちが支配しているはずのものであって、これがよそのものと結婚をすることについては、非常な反感を覚えたものであった。村内の男女の間ならば、姦通も大目に見られたけれども、どちらかが外のものであると、ひどい制裁を受けたのである。……今日の婚姻習俗の中にも、よそから迎えられてくる嫁入りが行列に対して水を浴びせるとか、どろをかけるとかいう類のいたずらめいたことが行われたりするが、これはそういう村外婚に対する閉鎖性を強くもった若衆の意識が、しからしめているのである」。<sup>(7)</sup>

村の共同体意識はよそからの者を含まない同質なつきあいの関係であったことを和歌森氏は強調する。通婚圏も江戸時代に入って部落外へ移る傾向をみせているが、村落内の結婚を若者組の一般的な生活意識であるとのべ、そこに、部落根性や閉鎖性の意識をみることができるとしている。通

婚圏の民俗学的な実証研究によって、この問題を深めていく必要があるが、部草根性という村落内の閉鎖性の問題と村落ごとを結びつけてきた生活必需品などの交換の発達、交通の発達からその閉鎖性を考えていく必要がある。閉鎖性という側面は、水利権や山の入会権などの村の共同所有・占有からの相互の争いが基盤にあるが、部草根性という閉鎖性が村落共同体の伝承として宿命論とする見方は理解しがたい。

和歌森氏の若者組の起源は、中世の郷村の成立ころからの村の自治組織のなかから生まれてきたものであるとする。封建体制の成長にともなって現れた組織であり、封建的支配機構に強力に組み込まれた組織であるとする。

「おそらく郷村が成立したころから、若者組は、村落社会を組みなす一環として重要な意義をもってきたのであろう。村の自治意識が鋭敏となって、村人の中でその秩序をたてまもる傾向が熟してから、指導者層としてのオトナとあいまって、労役者層としての若衆がまとまりをもつに至ったのである。今日伝わっている村の若者組は、そうした村人の、村としての体制が確立してから後の労働組織に由来する。いいかえれば、それは封建体制の成長にともなって現れた産物である。ことに江戸時代の強力な封建的支配権力に利用され、その機構の中に組みこまれたことによって、とくによく存続することができたのである。江戸時代の村は行政上の重要な単位となったが、その中にまで中央的な権力の担い手、たとえば警察役人のようなものをおかずに、村人としての村役人を媒介とするだけで、だいたいはいこれまでの自治的な社会律を利用する方針で、その土地なりの運営にまかせ、ただ監視的な立場をとったところから、若者組が一層強化される理由があったのである。……ことに若者たちは、その連帯共同意識、自村中心主義、言いかえれば他村に対する反発意識を強くもっていたことから、村連合を恐れる封建的為政者からみて、都合のよいものであったのである」<sup>⑧</sup>

若者組は封建的支配権力に利用された組織として位置づける。若者組は封建的な権力の末端機構として機能した村の村方三役の自治的な社会律のなかで一層封建的体制の担い手として強化されたとするのである。若者組が自村中心主義で村の連帯意識は他の村におよばないことから封建的な支配にとって都合のよいものであったと和歌森氏は指摘するのである。

若者組を江戸時代の村落支配のうえでの重要な組織として機能したとする和歌森氏であるが、同時に、若者組を通過儀礼的な側面から青年期の婚姻媒介と一人前の労働組織から村落の年齢階梯組織として考えている。通過儀礼の成年式は、その起源も中世末期以前にまでさかのぼっている。民俗用語としてのヘコイワイは13歳から15歳になると祝う風習が多く、結婚可能性を社会的に承認することと、一人前の労働力と発揮できる時期から若者組に加入する条件となっているとする。

「こうして結婚可能性を獲得したことの社会的承認を得ると、その社会での重要労働力ともなったのである。したがって青年という時期を、もうひとつの面からいえば、一人前の労働力を発揮する時期から、公に対しても一人前としての賦課に応じうる段階までの時期だったといえる。……とくにフンドシ祝いとともに、若者組に加入することになっていたと伝えるところの多いのは、青年期に入って、村の労働組織にくみこまれるに至るといいう事実を示すものであった。一人前の労働

力があるか否かの評価は、たとえば一日に一反の田を打起こせるかどうかで見たところが多い。また米一俵詰まり一六貫のものを人手を借りずに肩に載せられるか否かでも試した」。<sup>(9)</sup>

公に対しての一人前の労働力の技量と体力をもつことが、配偶者を公然と選んでよいという村の慣行があったのである。ところが労働組織に入ることを用しない貴族社会では、ヘコ祝いのごとき成年式を幼少期から少年期への境目にくりあげてしまうところがあった。青年期は結婚適格性と一人前の労働力の技量・体力として認められることである。青年期は、性教育と労働力としての技量、体力を身につけるための教育訓練期間でもある。成人式の儀礼が同時に若者組への加入のしるしになるところが少なくない。結婚と労働力の技量・体力を身につけることによって一人前完成者となり、若者組の脱会者となる。和歌森氏は以上のように成人式と若者組の村での機能をのべる。

ヨバイは、村の若者にとって一般的に行われていたが、それは、男がいきなり娘の家におしかけるのではなく「かなり前から、見知り越し、かつ語り合いもあった上での関係であるのが普通であった。ことに、古い時代のように、若者たちと共同の場で仕事をしたり、行事を行ったり、娘組のところに若い衆が遊びにくるというようなことがあれば、おたがいに憎からず思う相手が、おのずからに、気持ちのうえで選ばれているものである」。<sup>(10)</sup>

娘が親の監督下に入るのは、家父長制が小農的な家までに固まっていくことによってであり、それ以前の村では、娘は親から離れ、若者組の保護にあったのであり、若者組には女性関係において様々な掟や条目があったのである。二人の恋愛の仲人役をつとめるのも若者組であった。

「自分らの仲間の一人が、ある女に懸想し、女のほうでも憎からず見つめていてくれるとわかると、なるべくその結びつきを促進させようと、取りもったものである。いわば若い衆の集団が、仲人役をつとめたということである」。<sup>(11)</sup> 民衆にとって親が娘の結婚に対して監督していくのは明治以降であり、また、家と家との結婚は、家父長制のもとでの慣行であり、結婚について、若者組の役割の大きい年齢階梯制の強い地域では、問題にならなかったことである。「明治の中ごろは、伊豆の例でいうと、このような若衆組の権能か、家長としての父親の権能かということ、ずいぶんもつれた縁談がたびたびあったそうである。……帝国憲法と関連して教育勅語なども出ていたりして、親の絶対権というようなものが強められ、しかもそれが津々浦々にまで徹底されようとしたころだけに、旧来の自信をもって行ってきた若衆組のほうも動揺がおこった。これを機会に親は家長としての権威をふりまわすというようになった」。<sup>(12)</sup>

若者組の宿と同様に、娘仲間にも宿があり、そこで、機を織るとか糸を紡ぐということも覚えた。そして、御馳走を食べたり、踊ったりして仲間と楽しく過ごすひとときであった。「娘たちはそれぞれの家の食事の始末をつけると、ある一軒の家を宿として集まり、糸を紡ぐとか、機を織るとかしたものである。「イトヒキヤド」といって、その作業のための一定の集合所が各地にあったものである。……たまには仕事の区切りをつける意味で、御馳走を食べたり、歌ったり、踊ったりして、一晩を楽しく遊びあかすといったようなことが行われた」。<sup>(13)</sup>

和歌森氏の指摘するごとく、明治以前の近代化されていない農村では、家父長制による娘は親の

保護のもとに監視されていたのではなく、村の娘宿で仲間とともに、機を覚えたり、御馳走を食べたり、踊ったりしておおらかな生活を送っていたのである。また、村のなかでの男女交際も自由に行われ、若者組を介しての自由な恋愛もあったのである。

生理的に結婚の可能性をもった男女であっても村人としての一人前になっていくのは、娘や若者の段階を過ぎて社会的責任をもてることによってである。村人として世帯をもつということは、はじめて村人としての完成した人格を認められたことである。このことについて、和歌森氏は次のようにのべる。

「男女とも、その折り目の儀礼は結婚の可能性を生じたということの確認であった。まだまだ村人としての社会的責任を負う意味での一人前にはなっていない。若者であり、娘である段階を過ぎて、世帯を持つ夫婦ものとなって、はじめて一個の人格として村から承認されるようなもので、それだけに結婚というときが人生の折り目として最大の焦点になったわけである。したがって、このときの挙式を広く地域社会の人たちに披露する形が重んじられたのである。しかしこれも歴史の全時代を通してそうだったというわけではなく、古代までは、いわゆる成年・成女にしる重きをおいて、生理的におとなしくなり、もう結婚ができるとなるとなったら、大っぴらな形でなくとも夫婦となることを暗黙に承認していた傾向がある。そういう時代には、実は夫婦の世帯、一家を成しているということが、格別社会的意義をもっていなかった。たんに動物的な結合からというにしか見なかったから、結婚という折り目よりも、一人前の体力を備えたとみられる折り目を重視したのである。それで、成年式・成女式に相当するへこ祝い、フンドシ祝い、あるいはカネツケ祝い、ユモジ祝いの儀礼に重みをかけていた。庶民の社会的地位が漸次あがっていき、村における家の存在意識が強められるようになった時、おそらく家父長制農業経営が瓦解していった中世の中ごろになってから、庶民の結婚の人生に占める位置がはっきりするようになったのである」<sup>(14)</sup>

結婚ということが村人としての一人前の完成した人格として認められていく歴史的な段階は、大家族制が崩れて、小農的な家族経営が確立していく過程であると和歌森氏は見ている。成年式・成女式は、一人前ということ体力を備えたということで祝う儀式であり、通過儀礼の社会性も歴史的に異なっているとのべている。

年齢階層的に村人を見るようになったのも村がオトナ層を中心に自治的に運営されるようになる戦国時代以降とする。通過儀礼の内容をひとつひとつ歴史的な段階のなかで位置づけ、その社会的背景との関係で問題にしていく方法論は重要な視点であるが、しかし、中世の中以前の成年式・成女式の肉体による側面のみ一人前の規定には理解しがたい。人類史的な見方として、群れとしての動物的なヒトの歴史段階と氏族共同社会をつくっていく人間の起源と歴史認識を分けて問題を設定する必要がある。成年式と結婚を祝う儀式の村の位置づけは、青年期ということを考えていくうえで大切な課題である。つまり、成年式によって、村の一人前への過程に入っていくが、村人として人格的に完成したものとみられるのは、結婚である。この一人前として完成していく過程が青年期として理解できるからである。成人式から村の一人前としての人格の完成は、体力的側面ばかり

でなく、生産労働での技量、村での人間的関係・社会性が要求されていくのである。これらの取得の歴史的な内容を深めていくことによって、青年期の歴史的な性格も深められていくのである。

### 3 民衆の生活規範意識と個性・自立

歴史の発展は、庶民とよばれるものを減少させていく動きであるとするのが和歌森氏の庶民観である。庶民は、政治権力から隔てられた存在であり、文化の面でも特権階級のものが享受しているものではない。現代においては、国民がひとしくみな主権者のたてまえであるから制度上、庶民はいないはずである。しかし、恵まれぬ生活文化条件にいる人がいる。庶民は、主として、政治上・経済上に支配されている実態からの概念であるとする。

「庶民が社会的、ひいては政治的自覚を強め、主体性を持つと求めている、それがあつた程度かなえられた段階で、庶民性を薄め、かつて自分たちが仲間としていた層のものに対して、これを庶民視する、そういう動きを歴史は示してきた。このようにみると、庶民と呼ばれる層が漸減していく過程が歴史にはかならない。明治の一部の士族、学者から、国民扱いされなかった地方の農山漁村民も、もちろん国民のうちに含まれて見るようになったし、選挙権を持つことで、政治的自覚を持つべきあり方も、制度の上でしだいに拡充しながら、大正・昭和、そして戦後の現代へと至っているのである。極言すれば、現代の日本には、庶民はいない、いやいないはずだということになっている。国民ひとしくみな主権を持つたてまえからみてそうである。それはそうだが、現実には、統治の権能を持つもの、成長した資本主義社会の中で先頭にあつてその担い手となるもの、それらとからみつきながら爛熟した文化を享受する層がおり、それと相対に、隔絶した社会的境遇にあつて、恵まれぬ文化条件におかれた人たちがいる。これが庶民というべきものである」。<sup>(15)</sup>

庶民は、昔から伝承的慣行を継承する形で生きる度合いが強いと和歌森氏は指摘する。とくに、農民は、生業的な面から反復的伝承が尊重されるとする。「農民のあいだでは、漁民と違って生業の進め方自体がすこぶる反復的伝承的であることから、前代の人びとの経験がおのずから尊重されがちである。そこで旧代からの伝承が、平素の仕事の上でもとかくかえりみられがちである。一年間四季のうつりかわりが、だいたい型道りであるのと同じように、自然条件に大きく律せられがちな農耕の作業過程の型のごとくなり、年寄りの経験に即して方式を採れば、まず難なきを得る、というようなことを知っていき、いっぽうには創意を生かすことに横着になりがちな気持ちも加わって、どうも型やぶりをしなくなる。そうした生活態度では、昔から伝承している習俗に対しても型やぶりははばかって、これを踏襲して実践するのをよしとするようになる。農民が、より多くしきたりの中に生きているのは、そういう事情があるからである」。<sup>(16)</sup>

ここでは、農業生産の自然条件性と農業労働の反復性は、創意を生かすことが横着になり、しきたりの中に強く慕って生きる傾向が強いと述べている。農業という労働形態の特殊性が農民の生活のしきたりの拘束性の大きさに注目しているのであり、農民のもっているしきたりの宿命論を指摘しているにすぎない。これを前提に考えれば農民のなかから内在的に農村社会を革新していく論理

は出てこないのである。つまり、この論理からでは、しきたりを変えるような農村の革新は農民の外部によってもたらされていくことにしかならない。農業の機械化、農薬による農業経営の合理化運動を進めてきた青年たちは、雨乞いや虫送りの村の伝統的な行事を不熱心にさせていくことを和歌森氏は強調する。<sup>(17)</sup>

村のしきたりが都会化していくことによって、ハレとケの意識の峻別がはっきりしなくなり、ハレの日以外にもハレ着をきたり、ハレの挨拶、ハレの言葉が日常的されるようになる。村のしきたりの都会化によってハレの機会だけの作法が日常されていったのである。「ハレとケとを区別して、ハレの機会だけ、とりわけしきたりに敏感でなければならなかった時代から、時をかまわず、のべつに、いささかの言動にもしきたりはずれまいとする態度を取らせることになってしまった」。<sup>(18)</sup>

和歌森氏はハレとケの区別は、人間の生活にとって重要なことであり、新しい時代に生きていくハレの日が設定されるべきことを次のようにのべる。「人間生活が続く限り、ケの生活のなかに時折りハレをまじえたいということは、一貫して要求されていくであろう。しかし、なにをもってハレとするかは、時代によって、これまでも違ってきたし、またこれらも違うであろう。……新しい時代のハレの日は、新しい時代に生きて中核となって働く人たちによって選定されていかねばならない。以上の意味において、今日の日本は、しきたりのなかに生きてきた人びとが、従来のしきたりにこもったものの考え方を次々と反省し、新しいしきたりを作りながら、社会生活のありように関する考え方をどう転換させるかという、大きな曲がり角に立っているところだといえよう」。<sup>(19)</sup>

和歌森氏はあたらしい時代を創造していくうえで障害要因になっている規範意識について分析する。つまり、庶民の規範意識の系譜として、あたらしいしきたり、あたらしい道徳観をつくっていくうえで、様々な克服すべき古い規範意識があるということ。庶民の権威観もそのひとつである。エライ人は、常に権威を外在的に感じてきた庶民の意識である。「権威というものを、人間としての自己に内在するものとは考えないで、常に外在的に感じてきた庶民である。それはとくに神や仏、またこれらを管理し操作する人間のうちに認められてきた。その人間が俗にいうエライ人である」。<sup>(20)</sup>

エライ人に対する特別な礼が要求されたとする。これは、庶民の権威に対する卑屈さでもあったとする。「その人自身の人間としての価値に敬意をあらわし、そのもの自体の値うちを貴ぶ習慣は、庶民のあいだでは容易に熟さなかった。相手の外にまつわるものが重きをおかれた。そこで、何がしろの高い立場にいるエライ人なのだから、特別敬意を表すべきだというふうな「礼」が要求されもした。自然の人倫の情に根ざす挨拶や礼以上の所作が要求されたものである」。<sup>(21)</sup>

この礼は道徳教育の礼儀作法教育として社会における上下の格差を確認する意味をもたせて明治以降の学校教育として強められていった。しかし、庶民の間の相互の人間関係は、学校教育の道徳教育ではなしに、「世代から世代へと伝承してきた世間教育、家庭教育を通してあたえられた生活の知恵なのであった」。<sup>(22)</sup>

庶民の規範意識として斉一性があることも特徴である。みんなと同じようにすることがいいこと

だとする意識である。そして、分相応にするという自分の位置、身分に応じて行動するというところで、自分の個人的能力によってではない。これは、村人の社会倫理であると和歌森氏は強調する。この斉一性は、個を独立させることに大きな問題点になっていることを和歌森氏は注目する。「個を独立させ、個性をのばしながら、自分は自分の力量に応じて仕事をするというふうなことが、共同の職場、仕事においてはいやがられる傾向があった。それは生意気、勝手なものだと評価されてきた。このことは、あちらこちらの地方でのいろいろ気づかれる習性である」。<sup>(23)</sup>

以上のように和歌森氏はあたらしい時代を創造していくうえで、庶民の権威観のエライ人の意識、礼儀作法意識、斉一性意識などを注目してきた。これらは、農村を中心にする庶民の意識がつくりあげてきたもので、近代の学校教育での道德教育によって強化されてきた意識であると問題提起する。

村人としては、個性をあらわにしないできわめて類型的な生活をもって村人に接する人が望ましかった。村人にとってりっぱな人間は「生産に精進する人である。したがって逆にいうならば、質実に働いて浪費をしない人であった。それから村の公共体、共同に殉ずるといふか、没するといふか、個性をあらわにしないで、極めて類型的な性格をもって村人に接する、社会に接する、こういう人が望ましかった」。<sup>(24)</sup>

この倫理は、村の閉鎖的なものに対応したものであり、村を越えた広い世間、公共社会一般という意識はなく、自分の村のうちだけの公共性である。したがって、村を越えた外者については、特別の畏怖に似た敬意をもっていたので、鄭重にもてなしたと和歌森氏は指摘する。「世間全般の中においても、宗教的に優れた資質を具えているとか、あるいは芸能の上で特殊な能力をもっているとかいふふうな、自分たちと違った異質の人間に対して、畏怖に似た敬意を表したということである。そういうものは鄭重にもてなすべきであると考えていたであろう。これは、巡礼などに対する接し方について、暗黙に伝えられてきているところをみてもいえるのである」。<sup>(25)</sup>

ところで、自分の村の閉鎖的な公共性の意識は、他村に対して自分たちの面子を維持するために、仲間が笑われないようにすることが掟であった。これは、若者組の条目などにも表れているとする。「自分の村の若者仲間としての意識が強かったことは、他村の若者仲間への反撥観ともなるけれども、その故に、むしろ自分らの面子ということもしきりに考えた。仲間が笑われないように注意することであった。他村若者へのつき合い等、落ち度なきようにという条目もある。むしろ敵だから弱みを見せまいとする虚栄によって、他村の若者への礼儀が要求されたのである」。<sup>(26)</sup>

自村中心主義という村落構造は、水や山をめぐるの部落間の争いの中で理解することができるが、しかし、直接的に村落ごとの争いがない場合においては、その閉鎖性や対抗意識も異なる面がある。庶民レベルの村落間をめぐる通婚圏の発達等は、村の閉鎖性を近隣村へと開放していくのである。通婚圏は決して距離の問題ではなく、村落間の平和共存性の歴史性をもっているのである。最も近い村落同士が水や山をめぐる争いがあれば、通婚圏として、その争いの村落は対象にならないで、遠方の山を越えた隣村とのつきあいがされるのである。

日本人の交際は個人的な関係ではなく、地縁、血縁、閥という集団的な帰属意識によって結ばれていくことが大きな特徴である。和歌森氏は日本人の交際の習俗を既成の社会関係の中で強制されるような義務感を伴う交際と自由でのびのびした交際と二とおりあるとする。沖永良部島の新しい交際のトメハロジという言葉を紹介しながら、そこでは、求め出したる親類ということで、つくり出される人間関係を本来の望ましい交際としてのべるが、しかし、日本の多くの村々の伝承的交際は、強制された義務感を伴ったものであるとみる。

「交際というものは、かようなつくり出されたものであることが、本来望ましいのではないだろうか。しかし、多くの人々にとって、まことに、村々の多少伝承的な交際態度を顧みるならば、そのほとんどが義理と観念されていて、また事実交際圏を調査してみても、多くの場合、固定的な親類、縁類や、近隣部落、あるいは何世代かにわたって維持されて来た親分子分関係の中に、交際の場があるのであって、個々人が選びとってつきあいの相手としているというものの範囲が、非常にせまいし、あるいはほとんどなかったり、またそれがあってもつきあい方というものの内容が微弱であることを感ずるのである」。<sup>(27)</sup>

日本の村々の交際は、固定的な親類、みうち関係、近隣関係、親分子分関係の中に多くがあり、つきあいの関係が非常にせまいとする。この強制された交際は日本社会全体のなかにあり、職業の共同、仕事の協力ということにも入りこみ、仕事の適材や要職にもその強制された交際の論理が働き、私縁をもって公器をあやつることがあると和歌森氏は指摘する。閥の世界が日本的交際のなかでつくられていくのである。

日本の基礎的交際関係は、ミウチ関係、親分子分関係、近隣関係であるとし、それは、農村ばかりでなく、都会の社会生活、都会の職場の意識にもあらわれているとする。この強制的な義務感的な交際関係の問題点を和歌森氏は明らかにする。地域の言葉の例を出しながら、もともとつきあいや義理は、田植えや屋根葺きなどに訪ねて、仕事をする意味であり、つきあいは村人にとって共同仕事の間であったと説明する。この共同の仕事の間としての交際は、村人が生きていくために不可欠なことであった。

しかし、それが、人々に強制的な義務感として写ったのは、生きていくための共同の仕事の間としてではなく、領主と百姓の関係、武士と農民の関係、親方被官関係、本家分家関係、庄屋・名主と村民の人間関係等の封建的身分関係を維持していくための支配の論理からの交際の礼からである。それらが、人々の意識に強制的義務として写るのは、その矛盾の意識がなければあらわれてこない。

ところで、近代化した大都会の職場においても前近代的な社会意識が強く反映していると和歌森氏はのべる。職員採用にしても競争試験と縁故採用と二本建てになっている。とくに、女子職員の採用においては縁故採用の影響が強く、女性職員の前近代意識の温床のひとつにもなっている。

「上役と下役との関係において、上役に対してどういう点を気をつけようとしているかをみると、その仕事を十分に行うことによって上役の満足を求めようとするものであるけれども、著しいのは、接触するときの言語態度総じて礼儀をいわれるものに気をつけるとか、絶対に服従するとかという

ものが少なからず入ることである。そしてどのような上役であるかを望むかといえば、下のものの失敗をその上役が一身に責任をもってひきうけてくれるか、下のものを十分に理解してくれるものという答えが圧倒的に多い。……ことに女子の場合、包括力があって理解の豊かな上役を尊ぶ傾向が濃い。これは実質上親分的性格を以て、上役の理想型としていることではないかと思う」。(28)

大都会の職場においても、職務上の人間関係ということより情緒的な関係が強く入りこみ、私的な世話、相談に深く係わっての親分子分という人間関係の規範意識が存在しているというのである。

和歌森氏はつきあいのあり方としてつぎのようにのべる。「つきあいとは、これが洗練されて行くなれば、お互いの文化的関心を高め、人間性を向上させて行く機能を持つものではないだろうか。単なる人間関係の接触以上に、そうした文化性を持ちう得る素地になる接触がつきあいだといえないだろうか。あの人とつきあっているおかげで、自分は非常に知性をみがくことができた、いわゆる耳学問をして行くことができたという体験を持つ人も少なくないであろう。良いつきあいの相手を多数持っていることによって、自分の成長が自覚されるということがあるであろう。そういう意味で、つきあいとは各人の教養を深めるいわば教育的な機能を持っているものではないだろうか」。(29)

つきあいは、単に人間関係を深めるばかりでなく、文化的意味をもっており、各人の教養を深めていくいわば教育的な機能をもっているものであるとするのである。良いつきあいは、互いに自分が人間的に成長していくのであり、つきあいは、義理観を伴わないもので積極性をもっていく道と考えるべきであるとする。

#### 4 庶民の自然観の歴史性と人間的生存の価値

近代以前の人間の生活は、自然とのかかわりが大きかった。とくに、農林業やその関連産業での生業する人々にとって、自然との関係は深いのであった。近代以前の自然と人間の生活は、タブーの地域、聖なる土地、水神、山神というように、現代人から見ると非合理的、非科学的な迷信に見えるが、様々なタブーをつくって自然と人間生活の精神的秩序を生み出していた。太陽、水、山、海、風、気候などの自然は、恵みをはこんでくるが、同時に災害、疫病の原因にもなる。近代以前の人間の生活にとって自然の変化に対して敏感でなければ生きていくことができなかつたのである。

和歌森氏は、昔の自然観には、庶民にとって畏怖の対象であるとともに、観恩の対象であったとする。「太陽といい、水といい、人生におよぼすそれらの恵みは、十分に承知されていた。それだからこそ、その順当な機能が損なわれたかのような場合には、ひどく恐ろしかったものなのである。たとえば水神において人生や生産を潤す水の恩恵に、神秘的な力を神の動きとして感じるとともに、またその神がひとたび怒れば、たいへんな洪水を起こすものだと見たのである」。(30)

近代以前の人間の生活と自然との関係は、自然の変化に人間生活を変えさせ、自然との関係において人間が傲慢な態度をとっていなかったのである。和歌森氏は、現代に比べて近代以前の人間の自然感覚は、すこぶる鋭いものがあり、繊細な感受性をもっていたことをのべる。「自然と人間とのあいだに、つねに対応関係があり、自然の変化が人間を変えさせ、人間の生活条件を変えさせる

とともに、人間の身体的変化面自然の理法と呼応するものだとの感覚が強かったのである。いまの時代の人びとに比べると、近代以前の庶民の自然感覚は、すこぶる鋭いものがあった。それに自然に対する親しみの度合いが、いまとちがって情愛のこもったものであるからである。それで繊細な感受性をもって自然をながめてきたから、四季の移り変わりにも敏感であった」。<sup>(31)</sup>

科学的なものの進歩は、人間が自然に対する征服過程でもあるが、同時に、人間の自然に対する感受性を後退させていくことでもある。クーラーの発達によって、夏の暑さから人間は解放されていくが、しかし、夏の季節感覚がなくなり、膨大な人工的エネルギーを浪費していくのである。ハウス栽培の発達によって、いつの季節でも好きな野菜が食べられるようになってきているが、食べ物の季節感が消えていっている。これらの事実からも和歌森氏の指摘するように、近代以前の人々の生活の方が自然との関係において豊かな感受性と繊細な心をもったことが言える。

非合理的に見えるタブーの地域や聖なる土地は、人間の自然に対する畏敬の念である。そこに、近代以前の人間の生活と自然との関係の秩序がある。和歌森氏は、人の知識の発展によって庶民のタブーの伝承的観念は、簡単に克服できるものでないとする。

「庶民の伝承的観念のうちにしばしば気づかれるものとして、入ラズ山とか、入ラズ森とかいわれる聖地がある。そこにはほとんど原始林といってよいような森が覆っている。なぜこのような地域がかぎられてきたか、土地ごとに事情はいろいろだろうが、村びとの人生を左右する神霊があり、こうしたところにそれがこもっていると見る観念が、ごく原始的な心のうちにあったのであろう。……人智の開発は、そのようなばかげたことがあるものかという、否定的な気持ちを強めさせてきたけれども、庶民の経験ではそれが簡単には克服できることはなかった。したがって、やむにやまれずそれらの聖木を伐り倒さなければならないときは、かならず土地の人はその仕事を避けて、他郷の者を招き寄せて仕事を託したものである」。<sup>(32)</sup>

近代以前の庶民の意識では、自分の人生を邪魔だてするものとしておそれられた。日本の民衆の悪魔観念は、西洋のキリスト教でいうものと異なる。異教が悪魔として考えられ、選民意識の排他性をもったものとして、悪魔が表れてくるが、日本の庶民の場合は、他の宗派とは融合・妥協性をもっており、排他性をもっていない。日本の場合の悪魔は、人生修行を妨害するものとしてたちあらわれる。悪魔の観念は、人間の心の中にある煩惱として位置づけられていたのである。煩惱は、深い精神生活の修行の意識であり、庶民の精神とは異なるものであると和歌森氏はのべる。

「個人個人の自覚の強まり、自省心の発達に並行して、内省的な傾向が強まれば強まるほど、悪魔はふえてくるはずのものである。しかしそれは、かなり高度な教養をそなえ、深い精神生活に慣れたものの場合であって、低俗な、自然のままの生活に安んじているような境地にあっては、煩惱の種類というものは、数が知れていたのである。近代以前の庶民は、いまの庶民と違って、いったいに虚栄心がなかった。……もっぱら外在的な条件で個人生活、社会生活を不都合にさせるのだと、あるいは幸せを奪いとっていくものだと見て、そういう条件のうちに意地悪さを感じ、その根源に悪魔を見たのであった。そこで庶民の歴史は、善なり、健康なり、円満なり、いっさいの幸せを妨

げる悪魔との闘いとして展開してきたともいえる。人間自身の実力が貧しければ貧しいほど、このような悪魔が、身の身辺にみなぎっていることを、痛切に感じたものであった。<sup>(33)</sup>

庶民が幸福を感じ、不幸と思うことはどういう状況であろうかという問いについて、和歌森氏は、「世の中が進めば進むほど、なにかにつけて自分は不幸だと自覚するような傾向が強まってくる。平たくいえば、人が賢くなればなるだけ、幸福観は縮小していくのである。閉鎖的な社会のなかで、ほとんど世間知らずに暮らしておれば、それが客観的に奴隷のような境遇におかれていても、さっぱり不幸とは感じないのである。今日の社会でも、いわゆる大衆のなかには、時の政治的・社会的体制がこうあるのはけしからん、などと思う精神が、はなはだばけた人たちが多し。世界のなかの日本の位置づけを、透徹した眼でなしうる人、また、その日本のなかでの政治状況が、はたして、民衆のひとりひとりの自分をどう拘束しているか、どのように人間らしい生活をおさえつけられているか、はっきりと批判的に見ることのできる人は、なお多いのである。そういう意味で、社会運動家が大衆の蒙を啓く、いわゆる啓蒙、啓発にやっきになるのも自然である。したがって、庶民のあいだからわき起こった、権力への抵抗の歴史というようなものでも、不幸な人びとが多かったと思われる古い時代であればあるほど、そう活発ではなかったということがいえる。また、その抵抗の仕方も、古い時代ほど消極的なきらいがあった」。<sup>(34)</sup>

ここには、和歌森氏の歴史を動かしていく啓蒙的な役割、知識や情報の役割の強調がみられる。閉鎖的な社会で、世間知らずに暮らしていれば、奴隷のような境遇におかれていても不幸とは感じていないとのべるのである。庶民の不幸の意識は、社会体制を批判的に見る啓蒙的な力によって、あらわれていくとする。ここには、和歌森氏の知識人的な庶民を啓蒙の対象としての見方が出ており、民衆の社会進歩の抵抗も民衆自身が賢くなることによって作りだされるものとしている。支配層も庶民をよりよく働かせる条件づくりのために民衆を鼓舞激励施策をとる。民衆のエネルギーは啓蒙によってひきだしていくという知識の社会における優越性を和歌森氏は指摘する。

しかしながら、民衆の不幸の意識は、賢くなることによって増大していくという見方には、民衆生活の現実の生きているなかでの願いからの問題の発想とは受け取れない。和歌森氏が庶民の悪魔意識のなかでものべられていたように、幸せを奪いとるものは、自分たちが生きていくうえでの個人生活、社会生活の不都合な条件であった。

どの時代においても食糧の確保、健康で家族・仲間と円満で生きて行きたいという心はあったのである。人間にとって、生きていくことが脅かされる状況については、自らの生存を守るために、その手段を講じていくのである。自然との関係では、タブーの地域をつくったり、自然との年間行事を大切にしたり、人間の生活における循環を重視したり、健康や災害にたいして自己防衛をはかったのである。

また、飢饉のときは、深刻な食糧問題が起き、そこでの封建的な年貢とりたての矛盾においては、庶民の支配者に対する抵抗意識が形成されていく。生きるということも社会の発展によって文明性・文化性があり、その内容は時代によって異なっていく。生活様式はそれぞれの時代によって変化発

展していく。以前の時代では、充足されなくとも不満ではなかった消費物質が、次の時代には大きな不満になっていくこともある。

自分たちの文化的な生活を充足していくことは、人間の生きていくことの基本であり、それが満たされていないときは不幸観をもつのである。賢くなることによって、不幸観を増していくということではなく、文明の発展や文化の発展によっての生きていくという生活のなかから不満意識が生まれてくるのである。

和歌森氏の論理には、啓蒙を絶対視する歴史発展観の問題性をもっているが、しかし和歌森氏の歴史をみる積極的な見方は、庶民の生活向上であり、そのための政治意識の深まりという問題意識があり、現実のなかから未来を見つめようとする姿勢があった。この姿勢から歴史を明らかにする方法論をとろうとしたのである。したがって、庶民の生活を詳細に明らかにするために、民俗学的方法を歴史学にとり入れたのである。また、未来志向を強くもっていた和歌森氏は歴史教育にも積極的に関与していく。「歴史教育の方法」ということで、教師に対して和歌森氏は、次のように強調する。

「歴史教育界では、現場の教師が、人間として、それぞれ個性をもち、多少の違いをもっている限り、その数だけ傾向の違った歴史教育が行われることになってしまうので、子供たちにとっては、はなはだ迷惑なことになる。けっきょく、人が互いに理を尽くし、十分に話合いや反省を遂げ、日本の人間としてはどんなふうにも人生や社会を考えたらよいのか、あらためて吟味し、自己のかねてから抱いていた見方に固辞せず、少なくとも日本人としては、共同して、いわば共通観念として抱けるような見方を定めて、それに通ずる歴史観を立てねばならないだろう。教育指導者が、いろいろの機会に、社会観、人生観についての話合いを進め、より多くの人が納得し得る見方を求めることが、先決問題のように思う」。<sup>(35)</sup>

人生観がさまざまなように歴史観も多様であるということで、現場の教師が個人的な歴史観で教育実践するならば、子どもたちにとってははなはだ迷惑であるとのべている。歴史教育の目標は、未来にむかって課題をしぼっていくべきとする。

「歴史が人々の社会生活の向上と、政治意識の深まりという方向をたどっているとすれば、われわれが今日から未来へと進めるその方向も、さまざまにあるとしても、なかんずくこの点にしぼって目標を定め、それに沿った条件を吟味するという意味で、過去から今日を制約しているものを求め、また過去自体の中では、昔の人間が社会生活を高め、政治意識を強くしていくためには、どんな行動を考えたか、その実現に当たっては、どんな条件をつくっていったかを見るのが、重要になる。以上のような意味で、歴史というものは、われわれが時代を前進させるための条件を知るものであるということになる」。<sup>(36)</sup>

このように和歌森氏の歴史観は、現実の庶民の社会生活を向上していくための、未来志向的な面から歴史を見つめていくという方法をとっているのである。庶民が日々経験する問題や事実のなかから、未来への推進の条件を判断していくものとして、歴史の内容もみていこうとする立場である。

歴史を動かしていく機動力を生産力と生産関係という変革史観が定めている要素ばかりでなく、それ以外の文化史、宗教史などそれぞれの固有の歴史現象から、未来志向的に現実の庶民の生活を向上していくために、歴史を動かしていく可能性を探ることであるとみているのである。

## 注

- (1) 和歌森太郎著作集7巻「庶民の精神史」弘文堂、174頁
- (2) 前掲書、175頁
- (3) 和歌森太郎著作集13巻「歴史教育の理論」、291頁
- (4) 前掲書「庶民の精神史」、352頁－354頁
- (5) 和歌森太郎著作集11巻「日本社会史の研究」、194頁
- (6) 前掲書「庶民の精神史」、350頁
- (7) 前掲書、320頁
- (8) 前掲書、322頁－333頁
- (9) 和歌森太郎著作集12巻「日本民族と社会」、117頁
- (10) 前掲書、160頁
- (11) 前掲書、162頁－163頁
- (12) 前掲書、164頁
- (13) 前掲書、170頁
- (14) 前掲書「庶民の精神史」、22頁－23頁
- (15) 前掲書、7頁
- (16) 前掲書、17頁
- (17) 前掲書、17頁
- (18) 前掲書、30頁－31頁
- (19) 前掲書、32頁－33頁
- (20) 前掲書、71頁
- (21) 前掲書、73頁
- (22) 前掲書、75頁
- (23) 前掲書、76頁－77頁
- (24) 前掲書、91頁
- (25) 前掲書、91頁
- (26) 前掲書、334頁
- (27) 前掲書「日本の民族と社会」、6頁
- (28) 前掲書、40頁
- (29) 前掲書、4頁
- (30) 前掲書「庶民の精神史」、118頁－119頁
- (31) 前掲書、120頁
- (32) 前掲書、96頁－97頁
- (33) 前掲書、104頁
- (34) 前掲書、126頁－127頁
- (35) 前掲書「歴史教育の理論」、242頁－243頁
- (36) 和歌森太郎著作集13巻「歴史教育の理論」、252頁

## (3) 農村文化運動論—真壁仁「野の文化論・教育論」を中心に—

## 1 百姓の文化人として

真壁仁氏は、一時期に体を壊して農業会に勤めていたことがあるが、高等小学校卒業から60歳まで百姓として農業に携わりながら、詩を書き、黒川能の研究、紅花の研究、手織り研究、地域史研究を行い、多数の著作を残している農民文化人である。彼は、詩人として認められ、黒川能の研究、農村文化の研究として認められたからということで、上京して詩を書き、農村文化の研究に専念するものではなかった。また、山形県農業委員会会長、山形市教育委員、山形県国民教育研究所所長、山形県原水協理事長、山形県農民大学学長などを歴任し、社会的な活動、農民の生活向上のために活動してきた百姓としての文化人であった。一貫して百姓としてプライドをもって、農業生産を続け、農村の文化人としての活動を旺盛にやってきたのである。そこには、百姓こそ、人類文化の原母であるという哲学があったのである。

真壁氏は明治40年に生まれた百姓で、高等小学校しかでていない。しかし、貧欲な知識欲、開拓精神があったことから、独学で詩、哲学、社会科学、農学を勉強していくのである。通信教育で学び、県立図書館に通い、積極的に詩人、文化人を訪問することによって指導・助言を受けて力をつけていったのである。さらに、かれの社会活動を支えたのは、農村文化に対する愛着、農民の幸せ、農村に生きるロマンを常に求めていたことであった。この精神は、すばらしい百姓の文化人として、農民に個性の開花、自立・自治の灯火を実践的にあたえてきたエネルギーになったのである。

真壁氏は宮沢賢治の「農民芸術論」を論評しながら、昔の農民の芸術性についてのべる。「労働というものは初め必要なものを美しくつくるために、創造のよろこびと分けがたいものだったが、科学が進むにつれて、食べる、働く、食べる、働くという単調で苦痛な循環関係となり、資本主義ではさらに労働は商品となってしまっ、しかもそれが、正統に酬いられない。生活は分化され、もはやそれは生活というより生存にすぎないものになった」<sup>(1)</sup>

松永伍一氏の「日本農民詩史」の紹介のなかで、近代以前が、世直し一揆を組織化していくうえで、農民詩を手段につかっていることをあげ、それは、農民の切実な要求課題から自己の表現が開花していることを指摘している。そして、現代の農民は、知的な目覚めと感性の豊かさをみがく必要があると次のようにのべる。「今日は再び農民が詩を失っている時代である。科学、技術、経済にとびつくその裏側は、娯楽と消費にぴったり結びついている。農民が知的な目覚めと、感性の豊かなはばたきを自ら締め出していくことは、一つの危機であり、頹廢である」<sup>(2)</sup>

技術の文化がすべての文化の基礎にあり、農民の技術文化は、人間の文化のもっとも基本的なものであったと考えるのが真壁氏である。「米をつくり、野菜や果樹をつくり、家畜を育てる農業の労働が、人間の文化のもっとも基本的なもの、もっとも重要なものを生みだしてきたことは案外忘れられてしまっている。文化はもともとつくりだすはたらきのことだから耕し種をまき、つちかい、生命をみのらせる栽培そのものが文化といえるのであるが、その栽培ということが、いっそうよい

ものを、いっそうよけいとうろうという志向を持ち、生命の成長を阻むさまざまなわるい条件をよい条件に変えていく改造や変化をもとめる。生産のための技術はそこから生まれてくる。技術は科学の法則に接近するみちすじを持つ。そういう技術の文化が、すべての文化の基礎になるといえる」。<sup>(3)</sup>

農民の能としての黒川能を長年研究されてきた真壁氏は、「能はまつりのなかに位置づけられており、まつりは、一年の生産活動の終わり始まりにおかれている。……まつりのなかにとけこんだ能とはいえ、舞台芸術として高い修練をもとめられ能を何百種も舞いつづけてきた人たちに、土を耕すものの持っている表現力の可能性をみる。それが何よりも、すべての仲間に自信とはげましをあたえる問題であると思う。能という形の表現をこなせる農民には、ほかの領域でもすぐれた創造力を持ち、表現者でありうるという推定をなりたさせる」。<sup>(4)</sup>

以上のように、農民が未来を求めて生きていくエネルギーをひきだすために、真壁氏は、農民にとっての豊かな知識や文化芸術を求めたのである。今の農民は、知性的と感性が閉ざされており、百姓としての文化的な誇りをとりもどすべきであると、農業労働や農村文化の歴史的特徴から農民がもってきた文化的豊かさの可能性を説明したのである。生活という概念には人間の生きる意志と同時に生きる権利の意識があるとし、「この世界に生きている主体を抜きにして、科学や文明を知るといふ知識の客観主義は、人間の中から、肉体的な能力や個性的な創造力や階級や民族を抜き取ってしまうおそれがある」と<sup>(5)</sup>真壁氏は人間の生きている主体を強調する。

さらに、大衆の発想形式と思考の論理からの地域における文化活動と創作活動の重要性を指摘する。「政治のひずみや社会の矛盾を、底辺の世界でうけとめ、あまり悲壮な身ぶりもせず、亀裂のなかに生きぬいた庶民大衆の雑草のようなつよさに、民族のいのちの根はあるともいえる、そういう人々の思考の形式や、自然、社会にたいする認識の方法、そして、自己表現の技法というものにおりていって、日本をとらえるという仕事は、まだあまりなされていない」。<sup>(6)</sup>

百姓の文化人として活躍してきた真壁氏にとって、庶民の雑草のように生きてきた精神的なエネルギーをとらえようとする迫力がみられる。庶民の自己表現の技法までおりて日本をとらえていく方法が必要であるとのべるのである。

## 2 地域の個性化・自治と野の文化

真壁氏のほんもの文化は、地域の自立性・個性によって開花し、創造の土壌は地域にあるとする。それは、歴史的、民族的なものである。そして、現代では、ほんとうの地域自治制をきづき、地域の個性を確立していく必要性をのべる。

「ほんとうの文化は歴史的なものだし民族的なものだ。……創造の土壌は地域のなかにある。地域はけっして首都の領地ではない。そこに住むものにとって、地域は世界の中心である。もし地域に自立性がなく、個性がなく、また創造性もないとすれば、それは、人も物も持ち去られたからであり、地域の自治力が弱まったからであろう。むしろ封建社会の方が地域に固有の文化があったのだが、いまその体制に戻りたいとは思わない。ほんとうの自治制をきずいていくほかはないのだ。

それは地域の個性、地域の自治性をだいにする社会体制をつくっていく、という問題につながる」。(7)

ところが、現代の日本の文化状況は、娯楽文化が繁盛しているが、地域の個性をもった文化が極めて少ない。日本では、文化の商品化・企業化が進み、自己の生活の中からの文化がないし、自らが自己の生活から文化をつくりだして、人間的な精神生活を豊かにしていくということがない。庶民の余暇活動は、きつい労働をいやすあそび、レジャーになっている。労働過程がきついものになっており、労働のなかで、創造的な自己開発や生きる喜びが奪われているのであり、労働から離れた余暇生活が、あそびや労働でのストレス解消のときになっている。とくに、経営規模の拡大等による農業での長時間労働は、働くことが必ずしも人間的創造の場としての喜びが薄くなっているのである。現代の農民にとって、労働時間の短縮は最大の課題である。長時間労働の現実のなかでの商品文化の過剰時代が現代である。この現実のなかで、労働時間短縮の経営努力も前提となるが、真壁氏の指摘している地域の固有性から地域の自立性によって、ほんものの文化を創造していくことは地域で生きる喜びをつくりだしていくこととして重要である。

地域での祭りの創造は、保守的なふるさと志向ではなく、資本主義的な営利第一主義の地域破壊に対する民衆の文化的抵抗でもある。祭りには、昔から地域で生きてきた人間の知恵が含まれている。とくに、自然とともに生きてきた農民にとって、災害、病害の自然の脅威にたいして、人間の無力さ、人間が相互協力していく大切さを教えている。真壁氏は、祭りの復活運動の意義を次のようにのべる。

「地域医療の活動の二つの例をややくわしく紹介したのは、これが現代のまつりの新しい出発であると考えからである。これまでは、どこの町にも村にもそれぞれにちがった祭りがあった。祭りがあるかぎり村があるといえるだろう。すくなくとも村がまだ生きている。ただ生存者の居存の集まりとしての空間ではなく、相互にたすけあいながら、農作持物の豊饒への感謝や、予祝をねがって、ハレの日をむかえ、飲んだり食べたり歌ったり踊ったりする。……ほんとうは、不時の災害や病気の大発生などにあらわれる自然の脅威にたいして、人間の無力を自覚しながら、それとたたかい、それをのりこえる経験知や技術を高めて、必死に生きるための相互協力の集団を形づくってきた。そのうえに祭りがつくりだされている。行政や経済の広域化と、地域開発という名の政策は、このような歴史をもつ人間集団としての共同体を積極的にこわすことによって、中央集権と地域の地方化をなしとげてきた。地域ごとの完了体である自治社会は、支配権力の浸透をはかるものにとっては、もっとも強固な障碍物に見えたであろう」。(8)

戦後の農村社会学者は、村の共同体を封建遺制としかみないことで、村の内側からの農民の生活の相互扶助ということを見なかつたと真壁氏は指摘する。「戦後の農村社会学者たちによってまったく遅れた封建遺制として否定的に評価されてきたむらの共同体の中にある平等の思想、相互扶助の論理が無言のうちに語られ、そこに宿されている弱者の自覚の凝集力が意外につよい変革へのエネルギーでもあることを予感させるのである」。(9)

真壁氏の地域の個性論の中で特徴的なことは、地域閉鎖的な見方ではなく、広く世界を視野にお

いて、個々に日本の地域の自立、個性化を考えていることである。地域の個性化は、排他性からではなく、一人一人の住民が自治をもっていることであり、地域の個性化、自立ということの課題は、世界との結びつきが構造的にあるということを知るののである。

「地域は今日、政策がもっとも具体的に、歴史、伝統、文化、慣行、意識とぶつかりながら最終的に住民とかがわりあう生活空間なのだ。町や市をふくめて、一人一人の住民が、自治か従属かを問われもする。いますべての住民、すべての青少年が、地域課題の中に世界との構造的な問題関連を読みとる力がもとめられている。それを地域認識の方法と私たちは呼んでいる」。(10)

真壁氏もこのように、地域論は上原専禄氏に学ぶことが多いと。地域を世界と日本のなかで認識していくということは、上原専禄氏の「地域論」に根ざした見方である。地域の個性化が失われていくことは、生活慣習、生活様式の中にかたちづけられてきた民族性がなくなっていることでもある。非個性化、画一化は、それこそ農山漁村にまでふかく浸透しているが、「生活文化、生活感情の抽象化、画一化は、それこそ民族主体の危機なのではないだろうか」。(11)

民主や自由のない民族主義は、民族排外主義となったことは、戦前の大和民族絶対主義によるアジアへの侵略戦争にみられたことはいままでもない。民族的な文化において、民主や自由の見方は重要である。民族的な文化や民俗芸能は、民主や自由の思想が媒介されたときいきいきとした生命をとりもどすことを独立した諸民族の歌舞伎芸能などに共通にみることを真壁氏は強調する。「植民地支配や収奪は、民族の言語や芸術の伝統を断ち切ることを強要したのであるが、それだからこそ独立の運動は文化伝統の復権とあらたな創造を必至のものとするのである。もともと民族は文化集団であり、文化的な個性が民族の個性なのだから、抑圧からの解放は人民が自らの文化をとりもどす運動でもある」。(12)

真壁氏の地域文化の尊重主義は、民族文化の発展と民族の精神的な独立の問題も含んでいる。そして、民族主義的文化の発展の前提には、民主主義的思想にうらづけられていることが必要であると。民族主義の文化にとって民主主義は不可欠な要素であるということである。

### 3 近代主義の問題と農民の主体形成

真壁氏は、戦後の農地改革による農民の土地所有意識は、生産と生活の拡充にたいする積極性と進歩性をのばしたが、近代のエゴイズムと婚姻をしたとする。それは、消費生活に典型的にあらわれており、自我のない大衆として、ものと人を選ぶ自立的な能力を失われているとする。

「戦後一〇年の県政のなかで、中農上農の小経営者、土地所有者としての意識は、現状維持的、秩序保持的な側面をつよめ、専業農家としての生産と生活の拡充にたいする積極性、進歩性の側面をもめざましくのばした。これが県内農民を代表する支配的な意識といってもいいだろう。それはしかし近代の矛盾に対決する意識ではなく近代のエゴイズムとの婚姻として特徴的である。それは消費生活の面でいちじるしく発展している。上層農はつよいエゴイズムを内包しながら、生活意識の面では、まったく自我のない大衆としてはげしい宣伝と競争の下で消費生活の近代化をおいもと

め、自分の経済の基盤を掘りくずそうとしている。価値の意識がさかだちし物と人をえらぶ力がくらまされてきている」。<sup>(13)</sup>

消費の面で近代エゴイズムが進むことによって、農村の伝統的な文化が消え去り、農民の文化的創造、農民的な農法の改良等農民自身による精神的な文化がなくなったと考える。近代主義による農村でのものの普及は、農民の意識を大きく変えていった。そのことによって、農業、農村の原点を忘れていったとする。

「モノの変化もさることながら、百姓の意識も一変して、にわか近代主義に変身、萱屋根はいや縄ないはいや、俵ではコンバインによる米づくりには役に立たないということで、都市化、近代化をいそがないと人並みではないと考えるようになった。ワラにたいする拒絶反応が急速に高まっていった。ワラジ履きにかえれとほくも思っているわけではない。しかし、住居や道具の原形式に、木やワラや土がはたした役割あるいは原理、あるいは原理まで忘れてよいはずはない。それをどう新しく生かすか。原点を忘れるなというのである」。<sup>(14)</sup>

真壁氏は近代化による生活様式の変化それ自体を否定しているのではなく、近代化によって、農業、農村の文化的な原点を忘れていくことを憂えているのである。農村の生活における木やワラや土は、農民の精神を潤してきた文化そのものであり、そこに、農村の相互扶助の精神や自然、農業労働とともに生きている文化があるというのである。ワラジ履きは、土俗への迎合とか、素朴主義とか、流行嫌いともみるのではなく、現代の生活様式が、生きている生命の個体としての人間と自然との関係にどういうモノを介在させるかという配慮がないということへの問題提起としてとらえるべきであるとするのである。

農村の近代化によって、近代主義と共同体意識が対立していく。消費生活の大きな変化ばかりでなく、機械化やマスコミの普及というなかでも、農民の近代主義的な意識に拍車がかけていく。近代化によって、無理に競争に勝つていこうという意識が形成されていき、機械化によって新たな矛盾が生まれる。機械化は、古い身分関係や平等原理が守れなくなっていく。マスコミも農民の狭い生活空間や意識を開くのに大きな作用をするが、自我をもたない農村の大衆化がつくりだされると真壁氏は次のように強調する。

「村落社会では、機械はまだ人間を疎外し人間らしさをうばってしまう冷たい科学ではなく、奴隷的な労働から人間をすくって、人間性を回復してくれる神である。しかし機械がただしくはいつてくるための経済と意識の体制は少しもととのっていない。機械が恩恵であるためには、内部の諸矛盾と外部の諸条件がととのえられていなければならない。そうでなければ機械は負債にすぎなくなるのである。そのなかで、とくに現代との対決をとおして、共同体理念と構造の根本的な変革が経験されなければならないであろう。マスコミの波は、農民の狭い生活空間をひろげ、閉じた意識をひらくのに大きな作用をはたしているが、しかしそれは、かつて村落生活を規制した評判、うわさ、外間にとってかわって、意識や心理をおおいはじめている。自我をもたない状態でのマスコミによる農村の大衆化は、無防備の河の氾濫のようなものである」。<sup>(15)</sup>

こういう現状に即して、真壁氏は、農村のあたらしい自立と相互信頼の確立のために、小集団というあたらしい共同体による仲間づくり、共同学習の意義を指摘する。この新しい小集団のサークルは、古い共同社会の血縁や地縁ではなく、農村の講に近い集団で、対等な平等関係である。そして、近代的な独立した個人の平等関係であるとする。「それは、対等の人格をみとめあうことで成立する人間関係であるばかりではなく、独立の個人であるときにのみ完全な環でありうる人間関係である。……講のような集団はサークルと同じ平等原理で発生しているといえるが、それすら家格や身分によって対等であることをまもりきれなかった」。(16)

ここでは、近代的に独立した個人として結ばれていくことを注目していくのであるが、競争していく資本主義的な原理の近代的自我ではなく、弱者としての連帯と人間的共感による新しい村落共同体集団の生活共同体であるとする。「サークルは、近代的自我をかちとろうとする集団であるけれども、あたらしい権力をめざして競争のなかで拡充しようとする自我ではなく、弱者としての連帯感と人間的な共感にむすばれながら、個々の人格を集団のなかで形成してゆく思想を基底にもっているのである。だから近代的自我をかちとるといっても、資本主義的近代の原理である個人主義にむすびつくものではなく、村落共同体集団の近代化、あるいはあたらしい連帯社会としての生産共同体、生活共同体の理念を内包しているのである」。(17)

農村の小集団は、独立した個人の平等関係によってつくられていくものであるが、目的集団として機能的につくられていくものではないことを真壁氏はのべる。「サークルは一般には目的集団であるといわれている。共通の目的を仲間とともになしとげ、共通の問題を仲間とともに解決しようとする集団である。けれども農村のサークルの場合はなかなか目的が明確にされがたい。ただ何となく集まってみたいとか、話しあってみてみたいという最低の欲求からサークルをつくっている例が大変多い。生産技術の研究とか、経営研究のための比較的明確な目的を持った集団であっても、それが単一に深められるのではなくて、生産、販売、生活ぜんたいに問題が拡散されがちである。それは一つには、農村の生産と生活の構造が未分化の状態にあって、生産と消費、資本と労働、職場と家庭、家族と個人などの関係が明確に分離されているのではないからである。それは一括して生活体という観念でとらえられている」。(18)

以上のように、農村での小集団のサークル活動を都市での目的集団としての機能的なサークルと異なるものとして位置づけているのである。その基盤としての農村生活の機能的な未分化状況を指摘し、地域での生活共同性の基盤をみるのである。しかしながら、農村の近代化による階層的な分化や、農業経営での競争化による機能的な専門化された営農集団の形成によって、未分化の状況は減少していくのである。また、青年自身の農業従事が激減していき、生産と消費、職場と家庭の一体という生活構造は消えていく。農村にのこっている青年も通勤者としての勤労青年になっていくのである。ここに、小集団的なサークルの存在であったところの農村青年の生活構造が大きく変化し、真壁氏の提案する新しい農村での生活共同体的な道の可能性はなくなっていくのである。しかしながら、真壁氏が強調した古い共同体からの資本主義的な競争原理、大量消費による農村の近代

化の問題点は、90年代の現在でも生きており、伝統的な農村的文化的価値を見直し、独立した近代的個人による自立した人間と農村の住民自治の確立は、新たな現象の中で模索していかねばならない課題である。

#### 注

- (1) 真壁仁「野の文化論3巻 風土と文化」民衆社, 229頁-230頁
- (2) 前掲書, 81頁-82頁
- (3) 真壁仁「野の文化論4巻 地域と文化」, 206頁
- (4) 前掲書, 112頁
- (5) 真壁仁「野の教育論続」, 255頁
- (6) 前掲書「地域と文化」, 234頁
- (7) 前掲書, 232頁
- (8) 前掲書, 106頁
- (9) 前掲書「野の教育論続」, 61頁
- (10) 前掲書, 152頁
- (11) 前掲書「地域と文化」, 276頁
- (12) 前掲書, 275頁
- (13) 前掲書「野の教育論続」, 138頁-139頁
- (14) 前掲書, 69頁
- (15) 前掲書, 114頁-115頁
- (16) 前掲書, 110頁
- (17) 前掲書, 112頁
- (18) 前掲書, 116頁-117頁

#### あ と が き

「地域生活と社会教育」の本連載は、本巻で終わるが、本稿の目次に示された以外にも「地域生活と社会教育」のなかで構想されたものがある。次の論文を参照されることを希望する。

拙稿「学校の再生と教育の住民自治」社会教育年報7号鹿児島県社会教育学会1991年

拙稿「鹿児島市における校区公民館の実態について」鹿児島大学教育学部教育実践研究紀要第2巻1992年

拙稿「鹿児島県における村落構造と自治公民館」鹿児島大学教育学部紀要45巻1993年

拙稿「鹿児島県山川町における村落構造」鹿児島大学教育学部紀要45巻1993年

拙稿「村落の生活構造と小学校」鹿児島大学教育学部教育実践研究紀要第3号1993年

拙稿「タイ農民の自立的開発運動」鹿児島県国際交流協会「タイと鹿児島の農業・農村交流」平成6年2月

拙稿「社会教育主事の専門職問題」鹿児島大学教育学部教育実践研究紀要第4号1994年

拙稿「社会教育主事と地域文化の形成」鹿児島大学教育学部教育実践研究紀要第4号1994年

拙稿「宮本常一民俗学の社会教育論」鹿児島大学教育学部紀要46巻

拙稿「村落構造と隠れ念仏」福尾武彦・居村栄編「人びとの学びの歴史上」民衆社1994年

拙稿「貧困児童問題と就学・発達保障」神田嘉延他「教育と福祉」高文堂出版1994年