

# 一揆とコムニタス・無縁・コモン ——二重社会という視点から——

小田 亮

## I はじめに

本稿は、勝俣鎮夫氏が名著『一揆』[勝俣 1982]において明らかにした、日本中世の一揆という、特異な集団結成のしかたを、ヴィクター・ターナーの提唱した「社会構造」とは別の社会関係の様式である「コムニタス」として考察することで、コムニタスという人類学的概念を再生させることを目的としている。その再生の方向性を先取りしていえば、それをアントニオ・ネグリとマイケル・ハートのいう、単独性どうしの〈コモン〉[ネグリ／ハート 2012]として捉えることで、わたし自身が提唱してきた関係の二重性あるいは二重社会論[小田 2009]という議論に結びつけようというものである。

最初にターナーのコムニタスという概念についておさらいしておこう。ターナーは、『儀礼の過程』のなかで、「コムニタス」という概念を導入するにあたり、つぎのようにいう。

私はイギリス社会人類学の正統的な社会＝構造主義の伝統のなかで育てられた。この伝統は、大まかにいえば、“社会”を社会的地位の体系とみなすものである。このような体系は、分節化された構造、あるいは階級組織の構造、またはその両者をもつ。私がここで強調したいのは、社会構造の諸単位は身分、役割、職務の間の諸関係だということである(中略)。社会構造の諸様式の利用は、文化や社会の光の当たらない多くの領域の解明に大へん役立ってきた。だが、他の主要な鋭い洞察とおなじく、この構造的見解も、時の経つうちに、足枷(フェター)となり呪物(フェティシュ)になってしまった。フィールドの経験や芸術作品や古典の広い読書から、私は、“社会的なもの”と“社会構造的なもの”とはおなじではないと確信するにいたった。社会関係の別な諸様式が存在するのである[ターナー 1976: 181-182]。

ターナーは、ここで、「社会」は「社会構造」だけからなるのではなく、分節化されたヒエラルキーをなす「社会構造」とは別の社会関係の諸様式があるのだといっている。この社会関係の別の様式が「コムニタス」である。つまり、社会は、構造

とコミュニタスという異なる二つの様式から成るということである。ただ、ターナーの議論においては、構造（社会構造）とコミュニタスの関係があいまいになっている。周知のように、ターナーは、コミュニタスの諸形式として、(1) 実存的あるいは自然発生的コミュニタス、(2) 規範的コミュニタス、(3) イデオロギー的コミュニタスの三つの形式を挙げている [ターナー 2020 : 211-212, 1981 : 125-126]。実存的コミュニタスは、マルティン・ブーバーのいう「我と汝（わたしとあなた）」という仕方直接に全人格的に（すなわち単独性をもった者どうしで）対峙してつくる、地位や役割の体系などによって構造化されていない平等で自由な相互関係を指す。規範的コミュニタスは、本来は実存的コミュニタスであったものが、持続的な社会体系に組み入れられたものとされる。そして、イデオロギー的コミュニタスは、実存的コミュニタスに基づいて作られたユートピア的社会的モデル・青写真を指している。

問題は、ターナーが「規範的コミュニタスもイデオロギー的コミュニタスもともに、すでに構造の領域内にある」と述べ、「構造や法律への“後退であり失墜”と多くの人たちがみるものを経験することが、歴史上にあらわれたすべての自然発生的コミュニタスの運命である」 [ターナー 2020 : 212] としている点にある。ここでは、実存的あるいは自然発生的コミュニタスは、本来的なコミュニタスではあるが、東の間のもの、あるいは儀礼のリミナリティ（境界状態）においてのみ現われるもので、早晚、構造の領域内の規範的コミュニタスに変わるとされているようにみえる。となると、ターナーが社会的なるものは構造とコミュニタスの二つの異なる様式からなるとしていた最初の構想からすこしずれて、社会は、例外的な瞬間を除けば、構造のなかのヒエラルキーをなす社会構造とそれを補う（仲間意識や友愛をつけ足す）規範的コミュニタスからなるもの、すなわち「構造」のみからなるものとなってしまう。

ターナーが示唆していた、社会が社会構造とコミュニタスとの二つの様式から成り立っているという構想を活かすには、社会はヒエラルキーを伴う社会構造のみでは成り立たず、たとえ表層においては一時的で東の間のものに見えるコミュニタスが（実存的コミュニタスであろうと規範的コミュニタスであろうと）社会の基盤としてつねに存在していると捉え直すことが重要だろう。それは、構造の外と内に位置するとされる実存的コミュニタスと規範的コミュニタスの区分をも捉えなおすことになるだろう。そして、その捉え直しに役立つのが、デヴィッド・グレーバーの「(基盤的)コミュニズム」 [グレーバー 2011]、レベッカ・ソルニットの「災害ユートピア」 [ソルニット 2020]、ネグリとハートのいう〈コモン〉 [ネグリ/ハート 2012] といった視点である。既存のシステムとしての構造が大きな災害などで機能なくなると、そこに災害ユートピアとしてのコミュニタスが発生するが、それは構造から交代したというより、もともと基盤にあった「コミュニズム」的人間関係が全面的に現われたものといったほうがよく、またそれは、ネグリとハートのいう単独性どうしの〈コモン〉として現われるものであり、かつ小さなローカル社会、レヴィ=ストロースの

いう真正な社会においてはつねに存在していたものであったのである。

本稿では、そのようなコムニタス概念の新しい可能性を明らかにするために、勝俣鎮夫氏などの日本歴史学が明らかにしてきた、日本中世の一揆という特別な社会関係の形式を事例にして考察したいと思う。次節で示すように、中世の一揆という集団の結成の仕方は、ターナーのいうコムニタスとほぼ重なっているが、同時に歴史的にも階層的にも多様な現われ方をしている。一揆をコムニタスの事例として取り上げることに、とりわけターナーのいう構造とコムニタスの弁証法のあり方を事例に即して再検討できるという利点がある。つまり、コムニタスとしての一揆が非構造や反構造として始まりながら、最初から構造内とされる規範的コムニタスとして結成されたり、ヒエラルキーをもつ構造へと転化したりする過程を追うことができるので、コムニタスと構造（ヒエラルキー）が弁証法的に交代するというよりむしろ、つねに並行して二重に存在しているという「二重社会」のあり方が把握しやすいというメリットがあるということである。

## II 一揆・コムニタス・無縁

この節では、一揆とコムニタスと無縁の関係、すなわち勝俣氏が明らかにした日本中世の一揆における「一味同心」という社会関係が、ターナーのいうコムニタスと重なることを明らかにし、また、それが網野善彦氏の説いた「無縁」という場とつながっていることを確認しておきたい。

勝俣氏は、『一揆』のなかで、日本中世では一揆は、民衆による反権力・反体制の抵抗体としての集団を指すだけでなく、「大名が一致団結して将軍に反抗するために結ばれた一揆、在地領主が相互の紛争を解決するために結んだ一揆、さらには武士が戦場において戦功をあげる手段として『見継ぎ見継がれる』関係設定のために結んだ一揆など、その目的におうじて多種多様な一揆が結ばれていた」[勝俣 1982: 2]という。しかし、「ある目的達成のために結ばれた諸集団をすべて一揆という語で表現できるか」といえば、そうではなく、「特定の手続きや作法にしたがって結成され」、「現実には個々ばらばらな利害の対立をしめす社会的存在としての個人を、ある目的のために、その諸関係を止揚して一体化する手続きをとって結束した特殊な集団が一揆であった」[勝俣 1982: 3]とする。その特定の手続きや作法の典型が、紙に書いた起請文を焼いてその灰を水に浮かべて皆で飲むという、「一味神水」の儀式であった。

そして、そのような特異な集団を結成することが必要とされたかという理由について、勝俣氏は、「当時の人びとにとって、その目的が、日常性をこえた問題、通常的手段では解決が不可能であると意識されたから」であり、「その目的を達成しようとする個人個人が、現実の社会的存在のままでは達成することができないと意識された

ため、そこに現実のありかたとは異なった、日常性や現実性をこえた特殊な集団を結成することが必要であったのであり、そのために、参加する個々の人びとが現実をこえた存在となることを目的とした作法や儀式が必要であったのである」[勝俣 1982: 3] という。そして、「一揆に参加するメンバーが、その目的のためにそれぞれの社会的存在としての諸関係をたちきったところで、はじめて一揆という集団の結成が可能であったのであり、一揆はその目的達成のためにつくられ、その目的のためにのみ機能する非日常的な集団であったといえる」[勝俣 1982: 3-4] と述べる。

このように、勝俣氏は、「一揆」を、ほとんどターナーのいう「コミュニタス」と同じような、日常的な社会関係とは異なる様式の関係性として捉えているようにみえる。実際、「一揆は、ある歴史的状況のもとでは『構造』化することもあったが、本来は目的達成、あるいは挫折によって解消されるのがその本質であって、今日的に言えば『運動』に近い性格をもつものであったといえる」[勝俣 1982: 4] とか、「一揆という集団は、その本質において、非『構造』的なものであり、それを恒常的組織とすることにより、一揆の本来の性格が失なわれるという性格をもつものであり、その意味では、この時代においても、一揆はオーソドックスな体制の機構として存在したのではない」[勝俣 1982: 60] と述べており、日常的な現実の社会的存在を規定するものを「構造」と呼んでおり、一揆によってできる関係を非「構造」的なものとしているのである。そして、一揆が「一味同心」という平等的な「共同」を作り出すものであったことを考えれば、一揆とターナーのいうコミュニタスはほぼ重なり合っているといえるだろう。

また、一揆と網野氏のいう「無縁」との結びつきについて、勝俣氏は、『一揆』のなかでは「無縁」という用語を使ってはいないけれども、先の引用で、「一揆に参加するメンバーが、……それぞれの社会的存在としての諸関係をたちきった」というのは既成の社会構造の関係である「有縁」の関係をたちきって「無縁」の関係へと入ったことを意味しているのは明らかだろう。実際、『一揆』の前の1976年に書かれた「戦国法」という論文（『戦国法成立史論」[勝俣 1979] に所収）のなかで、網野氏の論稿を注で参照しながら、次のように述べていた。

ところで、いうまでもなく一揆成員たる個々の領主は、社会的存在として、血縁・地縁さらには主従の縁など、もろもろの「縁」のなかで現実生活しているものであり、しかもこの「縁」の絆こそ、本来彼等の行動を決する最も重要な行動基準であったのであるが、彼等はこのもろもろの「縁」を止揚して全く新しい一揆という共同の場を形成したのである。逆にいえば、一種の「無縁の場」を自ら創出することによって、はじめて「縁」を超越した「共同の場」たる一揆を形成することができたのである。「無縁」という状況の設定こそ、一揆形成・存立の基本的要件だったのである [勝俣 1979: 240]。

このように、「無縁」と一揆の結びつきは勝俣氏自身が明確に示しているが、その際に、血縁・地縁・主従の縁といった「社会構造」における関係性を止揚したところに形成される新しい共同性が一揆であり、それは社会構造の関係性すなわち「有縁」の様式とは異なる「無縁の場」を創り出すことで可能になるとされている。つまり、網野氏のいう「有縁」がターナーのいう「構造」の関係性に重なるのに対して、一揆がつくる関係性は、その構造的な有縁の関係を止揚した「無縁」の関係性であり、したがってそれはコムニタスと重なるものとなろう。

ただし、一揆とコムニタスとの結びつきに関しては、勝俣氏は、『一揆』でも論文「戦国法」やほかの論文でも、ターナーに一切言及していないので、おそらくターナーの著作をこの時点では読んでいなかったと思われ、勝俣氏自身がコムニタスとの結びつきを述べているわけではない。にもかかわらず、一揆＝コムニタス／血縁・地縁などの有縁の絆＝構造という一致が見られるのは、この異なる二つの関係性の様式によって社会的なものがつくられているという社会の二重性が普遍的なものであることの証左と言えるのではないか<sup>(1)</sup>。

### Ⅲ 支配のための一揆をどう捉えるか

久留島典子氏は『一揆の世界と法』のなかで、勝俣氏の一揆論の特色として、つぎの4点を挙げている。すなわち、第一に、中世の一揆を反権力的組織に限定せず、一定の目的を達成するためにつくられた集団・組織であるとする点で、「江戸時代の百姓一揆観を引きずっていた従来の一揆の見方、つまり『反権力的』な目的をもつものだけに注目するという先入観を克服している」[久留島 2011:5]。第二番目に、「一揆とは、日常性を越えた問題を解決するために、特定の作法・儀礼によって一味し結ばれた非日常的な集団であると規定」し、「一味神水……や覆面をかぶるといった日常性を離れた行為や振舞いを意図的に持ち込むことによって、一揆の力とでもいふべき、問題解決のための大きな力を獲得する」[久留島 2011:5]とする。そして、「第三番目に、一揆は集団構成員の平等性を特徴とし、それゆえ、合議による多数決の決定を神慮一神の意志と受け止めて、問題解決をはかることができるとする」[久留島 2011:6]。さらに第四番目として、「近世の百姓一揆にまで引き継がれる一揆の作法・儀礼の詳細な分析も行い、そこに現実社会の身分を超えて、みずからが神ないし神の意志を代行するものとして変身・変相するという一揆の思想を読みとり、変革の思想へとつなげていく」[久留島 2011:6]という特色をもつという。

日本中世の一揆が興味深いのは、一揆によってつくられる「一味同心」の集団が、まぎれもなく反構造(＝反ヒエラルキー)としてのコムニタスであるにもかかわらず、その集団は、支配・統治するための組織にもなっていたという点にある。一見矛盾するようなこの点を、勝俣氏およびそれ以降の一揆研究者はどのように捉えようと

していたのだろうか。それについて、まず、勝俣氏の議論から見ていこう。久留島氏の挙げた特色の一番目は、中世の一揆を反権力的組織に限定していないというものだったが、それは、別の言い方をすれば、支配のためにつくられる集団・組織にも一揆の本質を見いだしているということである。

実際、『一揆』で最初に取り上げられた事例は、ふつう一揆とはされない、鎌倉幕府が御成敗式目の完成と同時に評定衆全員が署名した「御評定の間、理非決断の事」と題する起請文の作成という事例だった。勝俣氏によれば、鎌倉幕府初期には幕府トップの構成員たちでさえ主従の縁や族縁的な縁などの「縁」が第一の行動基準であり、公権力の「公」の支配を御家人のあいだに浸透させることは至難の業かつ緊急の課題となっていた。そして、この起請文は、「評定衆が『理非の決断』を目的にして評定会議の場において『一味』（一味同心）、『一同』という状況をつくりだすために作成された」のであり、「『一揆』という言葉はまったくみあたらないが、のちに出現する在地領主などの一揆結成のさい作成される一揆契約状とその性格・内容が同じで、まさに一揆契約状そのものであるといえる」[勝俣 1982：9] という。つまり、鎌倉幕府という統治機関は、「評定衆一揆」ともいうべき一揆によって形成されたのであり、「評定衆のメンバーは、現実には将軍の家臣として、また強固な族縁の集団の一員として、その社会規範にしたがって日常生活をいとなむ存在である。その同じ人間が、評定衆のメンバーとして、『評定の場』『理非の決断』という特定の問題に限定して、その日常的ありかたを止揚して、非日常的な『公正な人間』になることを求められたとき、彼らは、自律的集団である一揆を結成し、この困難な課題にとりくむことにしたのである」[勝俣 1982：10-11]。

このような統治のための一揆の結成は、南北朝時代以降、在地領主の一揆として盛んになる。これらの一揆を、平等という関係性を特徴とするコミュニタスや無縁という観点からどのように捉えればいいのか。もちろん、統治のための一揆と言っても、通常の世界構造に規定された関係、すなわち「有縁」によっては解決できない目的のために、それらの通常の世界構造ないしはヒエラルキーを含む縁を断ち切り、別の平等の関係を創出する必要があるものであり、それがコミュニタスや無縁として創出される理由があったとはいえる。しかし、統治のための機構や組織は、恒常的な組織である必要があるが、ターナーのいうように、構造の外にあるコミュニタスは一時的な組織でしかない。その齟齬をどのように解釈すればいいのか、という問題が残る。

それに対する勝俣氏の解答は明確である。すなわち、「一揆という集団は、その本質において、非『構造』的なものであり、それを恒常的組織とすることにより、一揆の本来の性格が失なわれるという性格をもつもの」[勝俣 1982：60] であるとする一方、「この時代は、日本史上の最も大きな転換点の一つとして位置づけられ、その時代の境界状況のなかで、本来、非日常的な目的集団としての、特殊な非構造的な存在である一揆が、構造への対置的存在として、この時代の社会を活性化し、その体制の一



部を構成するほど、その役割を拡大するにいたったといえる」[勝俣 1982:60]と述べる。そして、大きな転換の内実として、武士団の族縁的集団の解体と新しい農業共同体としての惣村の成立という社会集団の在り方の転換を挙げている。すなわち、「このような、族縁的集団の解体から、近代につながるような家の出現、同じくさまざまな構造や性格の差異をしめしながらも、基本的には近代の村の母胎となった地域の共同体としての惣村の出現が進行ししつもお、権力がこれらの家や村という集団を、社会体制の基礎に完全にすえ、組織化しえなかった」のであり、「このような転換期の状況のなかで、これらの家や村をそれぞれの目的にしたがって結集する集団として、一揆が広くむすばれたのは、けっして偶然ではない」[勝俣 1982:61]。支配の側も被支配の側も、一揆という形で結衆をつくって、支配の側は族縁的集団の寄せ集めを超えた公権力を生み出し、被支配の側は自治を担う惣村という集団を作り上げたというわけである。

ターナーは、コムニタスが儀礼の隔離段階などの境界状態（リミナリティ）において発生しやすいとし、「自然発生的コムニタスを表現する特定の社会形態はない。むしろ、それは社会的地位や身分に就く間の空白期間、“社会構造の裂け目”として知られていたところに、よく発生するものと期待されていた」[ターナー 2020:221]と述べていたが、社会全体が大きな転換期、すなわち「社会構造の裂け目」にあるときには、構造として存在していた支配や統治のための組織が解体され、本来的には非構造である一揆＝コムニタスが新たな構造として支配の体制の一部を構成するにいたるというわけである。

もとよりターナーは、構造とコムニタスの弁証法的関係（交替）に関心を寄せており、規範的コムニタスという概念自体、自然発生的・実存的コムニタスが構造に取り込まれて構造内部で恒常的な規範となったコムニタスを指すものとして提示されていたものである。領主一揆を典型とする支配・統治のための一揆も、ターナーのいう「規範的コムニタス」の一例だということもできよう。しかし、それは自然発生的コムニタスが構造に取り込まれた結果、規範的コムニタスになったのではない。最初から規範的コムニタスとしてつくられたものといったほうがよい。

ターナーは、構造に組み入れられたコムニタスである規範的コムニタスについて、つぎのようにいっていた。

こうして社会体系に組み入れられたコムニタス的集団は、実利的な有用性を存在根拠とする構造化された集団とはちがう。というのは、規範的コムニタスとはいっても、それは友愛意識とか仲間意識などの非実利的な体験に端を発しているからである。そしてまさに仲間意識そのものは、コムニタスが規範化した結果生ずる集団が、宗教的、倫理的な規範ならびに法的かつ政治的な地位と規範の面で維持しようとし、あるいはそれらの規範や規則によって保持しようとする

た形態にはかならない [ターナー 1981: 125-126]。

ターナーは、「こうして、規範的コミニタスがコミニタスの中心的な形態となる。けれども規範化したとはいえ、コミニタス本来の精神は規範のかげから時おりよみがえり、その姿をあらわすといえようか」[ターナー 1981: 127] と述べているが、規範的コミニタスが重要なのは、構造化される前のコミニタスの特性である仲間意識や平等性を、構造化され社会体系に組み込まれたあとも、たとえ構造のなかで薄まった形であれ、保持し、あるいは記憶しているからなのである。

そのことは支配のための領主一揆についてもいえる。在地領主の一揆契約状の署名の形式には、のちに傘連判と呼ばれる円形の連判状<sup>(2)</sup>や順序不同の意味である「次第不同」という文言を署名の前にわざわざ明記するという形式が見られるという。この領主の一揆の傘連判状や次第不同という署名の形式について、勝俣氏は、「この署名の順序や位置は、当時その署名者の身分や地位の高い低いというありかたを最も端的にあらわすものであったから、すくなくとも、このような形式をとる連判状においては、これら多数の署名者がこの一揆集団において対等であり、上下の区別のないことを彼ら自身が表明したことを意味するのであって、一揆のメンバーの『平等』の意識を強くあらわしたものと見える」[勝俣 1982: 74] と述べる。そして、「現実の社会において身分の上下がある個々の領主を『平等』とする観念にささえられて作り出された集団が一揆」[勝俣 1982: 74] なのだとしている。つまり、最初から支配のために結ばれた領主の一揆においても、現実社会における社会構造=ヒエラルキーのなかにコミニタス的な平等という関係を織り込んでいるのであり、それが構造に取り込まれて墮落したのではない（つまり最初からヒエラルキー=社会構造と同時につくられた）規範的コミニタスの特徴でもあるといえる。

網野善彦氏も、支配のための一揆にもみられる規範的コミニタスとしての意義と似ていることを、無縁論の視点から、つぎのように触れている。

とはいえ、もちろん一揆は、領主たちによる下人・所従と百姓に対する支配のための組織であった。それはさきの自治都市の会合衆が、豪商による都市下層民の支配のための組織だったのと同様である。また、一揆を構成する個々の領主が、さらに上級の領主・大名と主従関係を結んでいたことも当然ありうる。自治都市の豪商も同じで、個々の成員についてみれば、大名の被官も存在したことは事実である。さらに、一揆や会合衆の成員相互の間に、強弱・大小の差があり、実態において不平等のあったことも当然であろう。

しかしそれにも拘らず、彼等が「公界」「無縁」の原理に支えられ、強烈な平等原則によって貫かれた場を、ある場合、一時的であったにせよ、一揆・会合衆という形で創出したことにわれわれは注目する必要がある。むしろそこにこそ、



このような制約のなかにあっても、あくまで自己を貫徹してやまぬ「公界」「無縁」の原理の底知れない深さと生命力とを見出さなくてはならない。室町・戦国期、日本全国各地に、多様な形で姿を現わす一揆が、戦国大名から織豊政権、江戸幕府にいたる権力の専制的支配に抵抗しつづけ、自治都市とともに、そうした支配の完成に最大の障害となりつづけた理由は、まさしくそこにある〔網野 1996 : 95-96〕。

しかし、勝俣氏は、支配のための一揆が、やがて一揆=コミニタスであることから逸脱し、一揆ではなくなっていく歴史的過程も追っている。勝俣氏はそれを「在地領主の創出した『共同の場』の崩壊過程」と呼んでいる。すなわち、「戦国動乱のなかから登場した戦国大名は、このような在地領主の一揆を自己の権力体系のなかにしだいにくみこんでいった。大名はまず、これらの一揆の保証者、あるいは代表者というかたちであられ、やがてこの一揆の創出した共同の場を『公』の場にかえていき、そこに強固な権力構造を樹立したのである」〔勝俣 1982 : 79-80〕。そして、具体的な事例として、1532（享禄五）年の毛利氏の重臣32名の結んだ「一揆契約」を挙げている。「この一揆がこれまでにみた国人一揆〔領主一揆〕と異なるのは、この契約状の違犯に対する処罰を主君毛利元就に要請し、この契約状を元就に提出している点である。この結果、本来一揆がつくりだした「共同の場」は毛利氏権力の「公」の場に、一揆の契約条項は毛利氏の権力の法に、一揆の衆議の絶対性は大名毛利氏の絶対性というかたちに転換してしまったのである」〔勝俣 1982 : 80〕。

ここにあって、「一揆の性格を180度転換させてしまった」と勝俣氏はいうが、要するに一揆ではなくなったといってもよい。規範的コミニタスとしてつくられた領主一揆が、ヒエラルキーとコミニタスの二重性をつくりだすものであったのに対して、ここでは単にヒエラルキーを支えるものとなって一元的な秩序となってしまっているのだ。そうである以上、それは規範的コミニタスでもなくなったというべきだろう。

#### IV 「転化の論理」と変身の思想・変相の思想・変革の思想

久留島氏の挙げた勝俣氏の一揆論の残りの3つの特色は、「一揆の非日常性・儀礼性」と「一揆の平等性と多数決の決議を神慮とすること」「一揆において神ないし神の代行者に変身・変相するという思想がある」というものだった。そして、それらの特徴は、一揆に内在する「変革の思想」へとつながっている。つまり、確かに久留島氏のように、一揆の本質を反権力的な目的のものとする先入観を克服していたかもしれないが、同時に勝俣氏は、支配のための一揆をも含めて、一揆の本質を「転化の論理」「変身の思想」「変相の思想」「変革の思想」に見ていたのである。そして、これ

らの論理や思想を一揆に見て取る点が、勝俣氏の一揆論の最も著しい特徴となっていると同時に、呉座勇一氏などその後の研究者による批判の対象にもなっている。

寺院の一揆を例に、勝俣氏の議論を追ってみよう。中世寺院の衆徒全員が出席する満寺集会では、全員が主体的に公平な意見を述べることを神に誓約し、多数決で決議するが、その決議は一味同心の議決とされる。また、集会では、袈裟で頭を包んで顔を隠し、鼻を押さえて声を変えろという異形・変声の作法があったという。

勝俣氏は、まず「多数決で議決されながら、なぜ一味同心すなわち全会一致の結果としてその効力が誇示されるのかという疑問が生じる」[勝俣 1982: 21] といい、そこに、「中世の人びとにとって当然のこととされた論理で、その一味同心観念と深くかかわっていると考えられるのであるが……われわれ近代人の目から見ると、きわめて奇異にうつらざるをえない」[勝俣 1982: 22] ような「転化の論理」を見いだしている。

多数の意志が全会一致の一味同心の議決であるという、この転化の論理は、後で述べられる「変身の思想」や「変相の思想」と関連しており、一揆の思想の核心部分にあたる勝俣氏は考えているように見える。勝俣氏は、「幕府の評定会議も、中世寺院の集会もその意志決定にさいし、なぜ一味同心の決定をつくることを至上目的にしようとしたのであろうか」という問いに対して、つぎのように答えている。

それは、彼らが一味同心、すなわち一揆の裁断は、正義であるとともに、特殊な力をもつと確信していたからにはほかならない。また、これをつくる人びとのみならず、当時の人々が一揆の裁断に、他の決定とは異なる独自の効力を認めていたからである。そして、この特殊な「一味同心」「一揆」の決定が特殊な力をもつという意識の背景には、一揆の決定は「神慮」すなわち神の意志にもとづくという観念が大きく作用していたと思われる [勝俣 1982: 23]。

ここで問われていた問いは、多数決の議決がなぜ一味同心の議決へと「転化」しなければならないのか、というものであるが、勝俣氏以外の研究者にとってそれは問われるべき問いとはなっていないようだ。たとえば、久留島氏も、勝俣氏の一揆論の三番目の特徴として、「多数決の決定を神慮とする」ことで問題解決をはかると説明しながら、「たがいに意見が対立する問題の解決手段として、多数決は一種の発明である。しかし、それが合意されるためには、構成員各人が平等であるという、現実世界ではなかなか実現できないある作為がなされる必要がある。一揆では種々の儀礼を通じて各人平等の人工的ともいってもよい空間を作り上げている」[久留島 2011: 6] とし、多数決の決定が「一味同心」すなわち全会一致の決定とされなければならないこと自体は問われていないのである。

また、勝俣氏らの社会史的研究について、「しばしば批判されるように、中世人の

非合理性をやたらと強調する傾向があることは否めない」[呉座 2015:122]とし、勝俣氏が一揆を「神がかつたもの」として見すぎると批判する呉座氏は、「前近代社会には『人間、みな平等』などという人権思想はな」く、「人々が地位や身分の上下に分断されているのが中世日本の常態であり、平等な人間関係は例外的にしか成立しない。口をつぐんで目上の人の意見に追随するのが中世の常態なのである」として、「それがゆえに“平等”の値打ちは現代よりもずっと大きい。鶴の一声で決まったのではなく参加者全員が対等な立場で主体的に意見を表明し議論を尽くした上での結論であるからこそ尊重すべきである、という強い信念が、中世社会に散見される『一同に歎き申す』『一味同心に訴え申す』という行為＝強訴の正当性を支えていたのである」[呉座 2015:83]と述べる。民主主義的に決定したのだから尊重すべきと中世の人たちが考えていたのではないと思うが、ここでも、勝俣氏の「転化の論理」は問題にされていない。

久留島氏も呉座氏も、日本中世の現実社会の「社会構造」がヒエラルキーから成っていることを強調しているが（日本中世に限らず、「社会構造」はヒエラルキーからなっているのであるが）、二人とも、平等性もまたコムニタスとしてあらゆる社会に存在している（たとえ潜在的にであれ）ことを見ていないようだ。

そもそも多数意見と少数意見の違いは、寺院内部であれ幕府内部であれ惣村内部であれ、それぞれの社会構造上の位置、いいかえればヒエラルキー上の立場の違いから生じるものであり、違いがあるからこそ多数決で議決するわけだが、その多数決の合意はたとえそれが一人一票の平等によるものであっても、構造的な立場の違いをそのままにした構造一元的な合意でしかない。いいかえれば、多数意見と少数意見の違いをそのままにした合意である。そのような次元と、その立場の相違を一揆＝コムニタスの生成によって無化してつくられた「一味同心」とは、次元あるいは「相」を異にする。次元の異なる関係性をそこに重ね合わせることが、勝俣氏のいう「転化の論理」なのであると解せられよう。この次元＝相の転化こそが一揆の本質であり、それには「儀礼の力」が必要であり、その儀礼を経た一味同心が「神慮」と受け止められるわけである。そのような次元＝相の転化が可能なのは、潜在的であれ、つねにコムニタスが構造に伴っているからだろう。その意味で、勝俣氏のいう「転化の論理」は、構造とコムニタスの二重性が可能としているのである。

この転化の論理は、文字通り、相を変える「変相の思想」や相を異にする存在へと変わる「変身の思想」に直接つながっている。勝俣氏が「変身の思想」として挙げているのが、寺院の満寺集会で、袈裟で覆面をしたり声を変えたりする作法である。勝俣氏は、なぜこのような異形・変声の作法が定まったのかを明らかにすることはできないとしながらも、「一味同心という状態は、それに参加する実在としての人間のありかたを変えるという観念を必然的にともなうのであり、そのいわば変身を象徴する型の統一的变化がその作法として存在した」[勝俣 1982:48]のだと推測し、それ

が一揆と密接にかかわる変身の観念によるものだという。

これに対して、呉座氏は、「自分の鼻をつまむだけで神様になれるのだろうか」と揶揄しながら、顔を隠したり声を変えたりするのは、一義的には「顔や声で誰だかバレないようにするため」と考えるべきであり、また、匿名性による自主性と平等性の確保が目的だとして、「匿名性は“自由と平等”を構築する上で役に立つことが多い。現代社会のあらゆる場面で無記名投票が行われるのも、誰もが自分の意思を自由に表明できるためである」[呉座 2015: 81]と述べている。しかし、同じ寺院にいる衆徒同士が、顔を隠して声を変えたぐらいで、その場にいる人たちに「誰かわからなくなる」とも思えない。やはり、神ないしは神の代理人とまではいかななくても、次元や相の異なる存在に変身するというほうが理にかなっている。

勝俣氏はさらに、そのような変身・変相の思想が、近世の百姓一揆に引き継がれていることを近世の一揆の作法の詳細な分析を通して示しており、説得力がある。すなわち、「江戸時代の百姓一揆の参加者は、蓑笠姿や乞食姿や非人姿をとることが知られているといい、そこには、「顔をかくすという『異形』姿が共通しているものであり、この異形姿と蓑笠姿などには、おそらくそこに行行為者の共通した意識が存在したものと見える」[勝俣 1982: 112]と述べる。そして、中世の作法を引き継いだ一揆における覆面姿は、姿・形で表示された身分や職能が社会秩序として定められていた時代において、これを乱す行為として社会的制裁や処罰の対象になるだけではなく、当時の意識としては異常で不吉な行為と考えられていたという[勝俣 1982: 120]。それに付け加えれば、乞食姿や非人姿は、ターナーがいうように、コミュニタスが構造的劣位者に担われるということの表われでもあるだろう。それらの行為は、「幕藩制下の厳しく身分規定、領主－百姓という支配－被支配の関係をみずから破棄することを、無言のうちに、しかも強烈に示した行為と位置づけることができる」[勝俣 1982: 122]。

覆面姿に関しては、柳田國男が『食物と心臓』のなかの「のしの起源」で次のようなことをいっている。「乞食をモライというのも起こりは一つであって、乞食は今日ではもはや歓迎せらるべき共食者でもないが、かつてはこれも常人には言えぬような寿福の詞を述べて、神を代表し、もしくは自ら有力なる精霊だと名乗って、人の家を訪れてきたのである」[柳田 1977: 202]。そして、ある種の病気を治すために、乞食のように多くの家を訪ねてコメなどをもらい、それを食べるという風習があるが、柳田は、「厄年の危険を感じずる男女が、正月の最も神聖なる夜、顔を匿して近隣の家々を訪ね、餅をもらって食べる」[柳田 1977: 202-203]という風習があったという。つまり、厄除けのために、乞食のように隣近所から食べ物をもらって食べるという風習があり、そのとき「顔を隠す」、つまり覆面をするというのである。乞食がもともと訪問神であることを考えると、この「覆面」も誰か分からなくするためというより(近隣の人たちは誰かすぐにわかるだろう)、乞食姿と同様に、神のような存在へと変

身するための「覆面」だと考えられるだろう。

勝俣氏が「変相の思想」として挙げているのは、農民の抵抗としての一揆の典型である「逃散」の際に、屋敷や田畑に「篠を引く」<sup>(3)</sup>という行為である。中世の室町時代になって惣村が成立し、百姓の定住化がすすむと、逃散が惣村一揆として行われるようになり、「逃げない逃散」へと変わっていくという。すなわち、「ふたたび荘内にもどってくることを前提に、あらかじめ他領の農民に家財をあずける契約を結んだり、荘内またはその近辺に『籠屋』などという小屋をつくり『小屋籠』をして、その要求がとおるのを待たたりする逃散が一般的になる」[勝俣 1982:137]。その逃げない逃散の作法として、「逃散」中の自分たちの屋敷、家財、作毛、田畑などを保全するために、「篠を引いた」のである。その場合の篠は神木であり、その作法は、「紛争中の不動産物件に神木をたて、その解決まで凍結するもの、自分の所有物であることを一方的に主張し、他者の立入を禁ずるために神木をたてるものなど種々の目的をもっておこなわれた」[勝俣 1982:146]「神木を立てる」方法にも通じるものだと、勝俣氏はいう。

そして、戦国時代に、「百姓たちが小作米や年貢を滞納し、自分の家や田畑などに篠を懸け、逃散し、その篠を懸けたところを、ここは山林不入地であると号」[勝俣 1982:147-148]した例を挙げて、「百姓たちは『篠を引く』行為によって、彼らの家や田畑だけでなく、村や荘園をも、一時的にせよ、一定の効力をもつ聖なる地、領主権力などの力がおよばない不入地にすることに成功したのである」と述べ、「この逃散の作法に流れる、『相』をシンボルによって変えてしまう『変相の思想』は、さきにみた『変身の思想』とともに、一揆や逃散のありかたを強く規定していた」[勝俣 1982:148]という。

「変身の思想」も「変相の思想」も、社会が異なる相からなる二重性——ターナーの用語をつかえば構造とコムニタスの二重性——をもっていて、その間を儀礼や象徴を用いて変換できるという思想だと解釈できる。それは、関係や空間（場）を一様なものとみなす近代的な思想と対立しているものだ。呉座氏などは、現実が一重であるという近代の思想の視点から、中世の一揆を解釈しているのだといえよう。

そのことは、一揆が「無縁」か「縁」かという、最近の議論にも同じように見られる。坂田稔氏は、「一揆と一味同心」という論考のなかで、「そもそも一揆の組織編成原理やメンバーシップは、日常的な血縁・地縁の『縁のネットワーク』のそれと、まったく異なるものだったのか」[坂田 2006:40]と問い、「領主のケースにしる、民衆のケースにしる、あくまでも日常世界に存在する『縁のネットワーク』を前提にして一揆の組織は形成されたといえる。一揆は地縁や血縁のしがらみを受けない、まったく新しい『約縁』の組織だったわけでは決してなく、むしろ地縁や血縁に基づく組織そのものだった」[坂田 2006:42]と答えている。しかし、そのことは、一揆が「無縁」の場で結成されるものだという事実と矛盾はしないだろう。まさに坂田氏も述べ

るように、同じ地縁や血縁に基づく関係でありながら「たとえ一時的にせよ無縁の原理に基づく非日常的な結合に転化することができたのは、神前での『一味神水』の儀式によって、人びとが日常世界の縁のしがらみからの絶縁を意識しえたから」[坂田 2006 : 42]なのである。ここでは、同じ血縁・地縁の関係が、それとは相異なる関係に転化していることが重要なのだ。

呉座氏も、小倭郷の武士たちがつくった一揆契状に、裁判において親子兄弟といった縁にとらわれて依怙最良してはならないという条文があり、まさに「無縁」の原理を意味しているが、同時に他の条文に、自分たちの一揆内部では「親子兄弟の契り」を結ぶべしとあると指摘し、「『無縁』の産物として語られることの多い一揆であるが、実はその根底に、擬制的な親子兄弟という『縁』を秘めているのである」[呉座 2015 : 218]といい、「一揆の結成は、神仏の前での『無縁』空間の創出というより、旧来の『縁』をいったん切断した上で新たな『縁』を生み出す行為」[呉座 2015 : 218]としている。しかし、まさに勝俣「無縁」論は、ヒエラルキーを伴う役割や地位からなる社会構造としての親子兄弟関係（「旧来の『縁』」）を、一味神水や起請文といった儀礼的パフォーマンスによっていったん切断し、そこに役割や地位とは違う、平等性および単独性のある関係を「新たな『縁』」、すなわち一揆として結成するというものであって、ポイントは、旧来の「縁」と新たな「縁」の次元が異なっており、そこに儀礼などによる「転化の論理」が必要とされるということにある。そこに次元の違いを認めていない呉座氏の指摘は、勝俣「無縁」論の批判とはならないのである<sup>(4)</sup>。

そして、勝俣氏の一揆論として重要なのは、平等性と単独性のある関係としての「一揆」が、ターナーのいうコミュニタスやグレーバーのいう基盤のコミュニタス、ネグリとハートのいう〈コモン〉のように、潜在的にせよ、つねに存在し続けているということなのである。

## V コモンとしての一揆／変革としての一揆

前節の最後に、一揆＝コミュニタスが、単独性どうしの関係であると述べたが、ターナーもまた、つぎのように言っていた。すなわち、

社会構造を構成するものは地位と役割であり、具体的な個人々ではない。そこでは個人は自分の果たす役割のうちに分節化されてしまう。つまり、唯一無比の個人とはちがう、ラドクリフ・ブラウンがペルソナと呼ぶ役割の仮面が構成単位となっている。[分節化していない社会という] 後者のモデルはコミュニタスであり、文化の面ではしばしば登場するものである。(中略) その場合社会とは、完全なる個人を構成員とする、自由で平等な仲間たちから形成されるコミュニタ



スになるのである [ターナー 1981 : 219]。

コミュニタスにおいては、個人は地位と役割に還元されることなく、唯一無二かつ代替不可能な「完全なる個人」として、つまり単独性として存在している。それは、アントニオ・ネグリとマイケル・ハートのいう、単独性どうしからなる〈コモン〉と重なりあう。そして、重要なことは、そのようなコミュニタスや〈コモン〉、あるいはグレーバーのいう基盤的コミュニズムは、どんな社会にもつねに／すでに存在しているということである。グレーバーは、コミュニズムを、『各人はその能力に応じて [貢献し]、各人にはその必要に応じて [与えられる]』という原理にもとづいて機能する、あらゆる人間関係 [グレーバー 2016 : 142] と規定する。そして、「それは、いま現在のうちに存在しているなにかであり、程度の差こそあれあらゆる人間社会に存在するもの」 [グレーバー 2016 : 143] といい、「このことがまた、洪水や停電、経済恐慌といった大災害の直後に人びとが同様にふるまい、まにあわせのコミュニズムに立ち返る傾向があることの理由であろう」 [グレーバー 2016 : 144] という。このあらゆる人間社会に存在し、「社会を可能にする」ようなコミュニズムを、グレーバーは「基盤的コミュニズム」と呼ぶ。そして、それは確かに断片的には資本主義のシステムにも日常的に見出せるものであるが、その関係が全面的に展開するようになるには、「大災害の直後」でなければ、儀礼によって「転化」させる必要があるということになる。

そして、この「基盤的コミュニズム」の視点は、勝俣氏が一揆に見いだしている「変革の思想」にとっても重要となる。勝俣氏は、一揆の変革の思想を、中世の徳政一揆としての土一揆と近世幕末期の世直し一揆に見て取っている。

たとえば、勝俣氏は、中世の徳政一揆・土一揆に必ず伴う打ちこわしという行為に注目し、徳政一揆がみずからの債務の破棄のみを目的としたものではなかったと述べ、「そこには、その契機にみられる「世の生まれかわり」を求めて、この現世の世の破壊による再生の意識にもとづいて、高利貸を営み富の蓄積をしているのをつぶす、こらすという、のちに見る『世直し』『世ならし』の性格がうかがえる」 [勝俣 1982 : 173] という。

そして、「幕末から明治初年にかけておこった世直し一揆のスローガンは、「世直し」であるが、その要求の中心をなしたのが、質地の返還、貸借の破棄であり、その行動の中心をなしたのが農豪や豪商の家や財産の破壊である「打ちこわし」であった。その要求および行動の形態面では、基本的には『徳政』をスローガンにかかげた徳政一揆とそれほど相違はなかったといえる」 [勝俣 1982 : 186] と述べている。そのうえで、勝俣氏は、「『世直し』をスローガンにかかげ、破壊から再生へという意識をもって行動した世直し一揆が、世を生まれかわらせようとした希望の世とはどのようなものであったであろうか」と問い、「直接彼らが『破壊』を正当化する論理と

してかかげたスローガンは、「窮民を救う」というもののほか、『世界平均』『平等の世』という平等の社会建設をめざすものが存在した」[勝俣 1982:190-191] という。つまり、「このように豪農などの家を破壊することをとおして彼らが建設しようとした理想の社会は、『世直し』を『世ならし』ともいったように、『平等な社会』であったといえる」[勝俣 1982:191]。

つまり、世直し一揆が「打ちこわし」によって実現させようとした社会は、ヒエラルキーとしての社会構造を破壊することによって出現する「平等な社会」であるが、それは現実の相におけるものというより、相の異なるものとしてのコミュニタスであったと言えるだろう。そして、そこに働いている変革の論理もまた「転化の論理」という、他の一揆にも通じる論理だったのである。

## VI おわりに——構造とコミュニタスの弁証法から二重性へ

最後に結論として、コミュニタス概念を再生するにはどうしたらいいのかを示そうと思う。ターナー自身が「むしろ私が関心をもつのは、コミュニタスがどのように制度化されているのかという点である。私はコミュニタスを、構造と対比させてとらえたいと思うし、危険にみちているものの活性力のある瞬間として、またそうした領域として構造のうちに組み込まれているものと考えてみたいのである」[ターナー 1981:226-227] と述べているように、ターナーの主題は、「構造とコミュニタスの弁証法的関係」にあったといえる。その弁証法とは、「コミュニタスの無媒介性は構造の媒介性に譲歩し、一方、通過儀礼では、人間は構造かコミュニタスに解放され、そしてかれらのコミュニタス経験によってふたたび活力をえた構造に戻るからだ」[ターナー 1981:176] といわれているように、つねに両立せず、片方ずつ顕在化するような弁証法である。しかも、儀礼などでコミュニタスを経験した人間が構造に戻ったときになぜ活力を与えられるのか、単なる弁証法的な移行ではうまく説明できないのではないか。儀礼などによって構造が活力をえられるのは、むしろ、構造とコミュニタスの二重性において、相がコミュニタスのほうに転化し、その後も構造的なヒエラルキーのなかに平等なコミュニタスが維持されるようになるからだといえよう。

そして、それは規範的コミュニタスという概念の捉え直しにつながっている。構造とコミュニタスの弁証法においては、「構造や法律への“後退であり失墜”と多くの人がたちがみるものを経験することが、歴史上にあらわれたすべての自然発生的コミュニタスの運命」[ターナー 2020:212] とされ、構造の内部へと失墜したコミュニタスが規範的コミュニタスとされる。しかし、本論において領主一揆の例でみたように、社会の過渡期にあつては（あるいは大災害の後の「災害ユートピア」もそうであるが）、そもそも最初から構造のヒエラルキーと重なり合う形で規範的コミュニタ

スがつくられていた。

つまり、本稿において一揆を例にして議論してきたように、重要なのは、構造とコムニタスの弁証法ではなく、構造とコムニタスの二重性なのである。ターナー自身も、それを示唆するようなこともいつている。「英知とは、時と場所の特定の状況の下で、構造とコムニタスの適切な関係をつねに見出し、いずれかの様式が最高の時にそれを受け入れ、他の様式も棄てることをせず、そして、その一方の力が現在使われているときにもそれに執着しないことである」[ターナー 1981:193]と。このような英知を活かすには、社会は、構造とコムニタスが重なり合っていて、つねにどちらかのほうに転化したり、その程度というか度合を変更できたりするような二重社会として存在すると捉えることが必要なのではないだろうか。

## 注

- 1) ただし、1978年に出版された網野善彦氏の『無縁・公界・楽』に、ターナーの『儀礼の過程』所収の論文「リミナリティとコムニタス」が参照されているので、勝俣氏がターナーを読んでいても不思議はないのであるが。
- 2) この円形の傘連判状の形態は、江戸時代の百姓一揆の連判状に引き継がれている。百姓一揆の傘連判状は、首謀者が誰かわからないようにするためと説明されてきたが、領主一揆の傘連判状は、首謀者を隠すためでももちろんなく、平等性・対等性を示すためである。同様に、おそらく江戸時代の百姓一揆での傘連判状も平等性を示すものと解釈したほうがいいだろう。
- 3) 「篠を引く」という行為が具体的にどのようなことかは不明だが、田畑や家屋に篠の葉を懸けたり囲ったりする行為と推測されている。
- 4) 呉座氏は、「無縁論」には「神の前では人間、みな平等」という発想があり、「おそらく勝俣氏は、キリスト教の宗教改革から着想を得て『無縁』論を提唱したのだろう」[呉座 2015:215]とし、「要するに、マルクス流の『唯物史観』をしりぞけて宗教的側面を重視した勝俣「無縁」論も、一揆に自由と平等、個人の尊厳、さらには身分制を突き崩す革命的な要素を求めるという根っここの部分では、『階級闘争史観』とつながっているのだ」[呉座 2015:218]としているが、単なる誤解だろう。

## 参考文献

- 網野善彦 2013『増補 無縁・公界・楽』平凡社（平凡社ライブラリー）。
- 網野善彦ほか 2008『「日本」をめぐる——網野善彦対談集』洋泉社（MC新書）。
- 小田亮 2009『「二重社会」という視点とネオリベラリズム——生存のための日常的実践』『文化人類学』74（2）：272-292。
- 勝俣鎮夫 1979『戦国法成立史論』東京大学出版会。
- 1982『一揆』岩波書店（岩波新書）。
- 神田千里 2021『戦国乱世を生きる力』筑摩書房（ちくま学芸文庫）。
- 久留島典子 2011『一揆の世界と法』山川出版社（日本史リブレット）。
- クレーバー、デヴィッド 2016『負債論』酒井隆史監訳、以文社。
- 呉座勇一 2015『一揆の原理』筑摩書房（ちくま学芸文庫）。
- 坂田聡 2006『一揆と一味同心』福田アジコ編『結衆・結社の日本史』山川出版社、pp.31-42。
- ソルニット、レベッカ 2020『定本 災害ユートピア』高月園子訳、亜紀書房。
- ターナー、ヴィクター・W 1981『象徴と社会』梶原景昭訳、紀伊國屋書店。

——— 2020『儀礼の過程』 富倉光雄訳、筑摩書房（ちくま学芸文庫）。

ネグリ、アントニオ／マイケル・ハート 2012『コモン・ウェルス（上）』 水嶋一憲監訳、NHK出版（NHKブックス）。

柳田國男 1977『食物と心臓』 講談社（講談社学術文庫）。