

日中共同研究のひとつの考え方(ノート)—その1

A Thought on Joint Study of Japan and China

小川 勝一
Shoichi Ogawa

はじめに

長野大学と中国・河北大学日本研究所と復旦大学日本センターとの大学間協力研究が行なわれている(93~95年)。テーマは〈内発的発展論〉の視点からみた地域(長野・坂城、中国河北省・保定、上海)が持つ問題を比較調査(企業・家族・教育)することである。その調査のモデルとしては、鶴見和子・宇野重昭『中国における“小城镇”建設に関する研究』(NIRA叢書、1989)、宇野重昭・朱通華『農村地域の近代化と内発的発展論』(1991)、宇野重昭・鶴見和子『内発的発展と外向型発展』(1994)。そしてこのノートの目的は、いくつかの参考文献を要約することによって研究の前提的・基本的な視点を検討するものである。

1. 研究の基本的前提としての文化比較と普遍の視点の検討

中国は複雑で、奥深い国である、と多くの人が経験して言う。鶴見和子も「橋川さんの柳田国男論」で書いている。鶴見は橋川文三の「魯迅と柳田国男」を引用しながら、中国について記述している(鶴見和子『殺されたもののゆくえ』1985)。長文ではあるが、日中比較研究の重要な視点であると思う。

「いずれもが、もっとも暗黒なアジアの深部にその思想を託していること、いずれもが表面の解りやすさとは全くかわりない、ある謎の印象をよびおこすこと」、しかし二人の決定的な違いは、「アジアの遅れは、それ自体としてかえって光と智慧の源泉に転化しうるといふ〔柳田の〕楽天的な構想」に対して、魯迅の絶望の暗さである。魯迅も柳田とおなじように、「古今の人間の歴史を

文字の外に読んだ。」ところが、魯迅が「見た行間の文字は『喫人』の二字であった。しかし『狂人日記』も『阿Q正伝』も、柳田は書けなかった。」柳田には、人が人を食う、ということの意味がわからなかったのである。「帝国主義」とか「搾取」というような概念で書かれた歴史を、柳田は信じなかった。それはよい、しかし「そのために、彼〔柳田〕は、『喫人』をさえ、実証されないものとみなした気味がある」と橋川さんは評している。柳田が上海で孫文にあっていながら、孫文について「古風な豪傑タイプの人間」としか語っていないことを、橋川さんはふしぎがっている。そして、さいごのことばを、つぎのようにしめくくっている。「柳田があれほど深く広い歴史の知識をもちながら、ついに魯迅の沈痛、強烈な歴史観をもちえなかったことが、かえって私には謎である。柳田が浅いというふうに私はいいたくない。かえって柳田のその浅さの含む深い意味に謎を感じるのである。そしてそれを日本の謎であるといってもよいと思う。だから、再び図式的にいえば、魯迅の謎は、柳田の謎を通ることによって、解かれるかもしれず、その逆もまた正しいのではないかと思っている…(中略)…」

「柳田の謎」によって「魯迅の謎」をとき、「魯迅の謎」によって、「柳田の謎」をとくという仕事は、今となっては、生きていたわたしたちに課された重荷であろう。それは、日中近代化の比較というより広い問題につながる。」(前掲P73)

柳田国男は、日露戦争の時代、官僚として独立自営農民を基盤とする社会組織(産業組合)をつくることに全力を傾けた。その後、自営農民の根の広さ深さについて体験し、その論理化をすることに人生を賭けた。まさに大日本帝国の形成と確

立の時代に日本の深層の〈自己意識〉をつくることであった。柳田は、「国民の共同の疑い」—たとえば「民衆は何故貧しいのか?」—を「常民」の習俗・歴史を掘り起こし、わかるかたちに見せ、国民の常識の水準を高めることができた。特に柳田が最も力をつけて調べたことが〈魂の行くえ〉の問題である。その研究の態度は、民間に伝承される葬制、墓制の収集、死者に対して行なわれる常民の回向供養など民俗的儀礼に関する心意現象の追究を弛まなく続けたことであった。そして研究方法としては採集技術、資料処理で徹底した実証主義と創造的な理論で、新しい学問をつくろうという意欲で進んだ。

柳田のその代表的な著作が『先祖の話』である。第二次世界大戦の最中、多くの人が戦死した者の〈魂の行くえ〉を考へて、書いたものである。これは「客観主義」では書けない。ある意味で「客観的な事実を主体的に認識する方法」(上原専祿)で書いたものであった。柳田の結論は、死者はあまり遠くない山の高いところにとどまって、生者と死者との交通が頻繁にできるというものであった。「日本人の死後の観念、すなわち霊は永久にこの国土のうちに留まって、さう遠方へは行ってはしまはないという信仰が、恐らくは世の始めから少なくとも今日まで、かなり根強くまだ持ち続けられているといふことである」(前掲)。しかしそれでは、死ぬ者を救済することはできない。結局、柳田は「生まれ変わり」や「七生報國」を信ずるしかなかった。日本人はどこで死んでもけっして遠くへは行きはしない。必ずふるさとの山に帰ってやさしくあなた方に未来を見守っていると励ました。『先祖の話』では「現実に肉体は滅びても、必ず一家の先祖となって子孫の行くえを見守ってくれる。けっして犬死にはならない。そこに日本人の祖先観が淵源していることを声を大にして叫びたくならなかった。その叫びが本書の全体と底流を形づくっている」(『先祖の話』筑摩叢書、桜井徳太郎解説)。折口信夫の養子が硫黄島にたてこもって全滅している、柳田自身も息子が応召している、東京の大空襲というさ中に書かれたものである。したがってその心情には共感する。しかし、戦争の歴史性、戦争の本質の認識において柳田は無力であった(柳田の自

己告白でもある)。勿論、中国の「喫人」の深刻な現実をわかる力がなかったのではないか。それは柳田の力ではなく、日本の「国民の共同の疑い」—人を殺す〜殺される—をとく力がなかった。それは国家と天皇と民衆とが本質的に癒着している。(いいかえれば、「忠誠と反逆」の問題)という弱点に通じている。そして現在の「国際化」(?)の時代、わたしたちはアジアを「侵略戦争」として解明する水準に、あるいは「喫人」の謎をとく水準になっているであろうか?

例えば、企業がアジアにさかんに進出をしている。その時、「侵略戦争」の問題についての前提的な認識を持って進出しているのであろうか?

国際的交流についての私たちの認識(客観的事実を主体的な認識)の水準はどこまで進んでいるのであろうか?

わたしもこの重い課題を負って、研究を進めていくしかない。

そして現代中国の歴史もまたあまりにも重い。『廬山会議』(辻康吾監修、1992)の監修者の「あとがき」がある。

「89年の六四天安門事件の直前に、中国を離れフランスに亡命した蘇曉康(『廬山会議』の著者)は翌90年の春、長い話の後私にぼつりと「中国の歴史はあまりにも重い」と呟くように言った。現代中国において毛沢東の存在があまりにも重いように、現代中国に背負わされた歴史の重荷はあまりにも大きい。われわれ本書から三十余年わたって秘められてきた廬山会議のほとんどすべてを、また共産党指導部内部の赤裸々な葛藤と闘争を、そして毛沢東の謎の一部を理解することができるが、それは同時に毛沢東のみならず、統一と分散、崇高と卑猥さ、忠誠と反逆、勤勉と怠惰など矛盾に満ち満ちた中国自体の謎のように思える。」

しかし共同研究するためには、一面的かつ粗略な認識でも一定の中国認識・態度を持つ必要があり、私の立場を整理したい。

「日本人は中国を称して、「支那」という。もともと「支那」という称には悪い意味はない。もともとは「秦」の字の音が変わったものだという人もある。しかしこの言葉が日本人の口から出されると、ヨーロッパ人がユダヤというよりももっと軽蔑したい方になる…(中略)…中国は終始最劣

等の地位におかれているのだ。」(郭沫若「日本人の中国人に対する態度に関して」『宇宙風』1936、『中国人の日本人観100年史』所収)

このように戦前は、中国に批判的かつ蔑視的であった。それに対して日本に留学した中国人は、日本を侮り(侮日)、日本に反抗する(抗日)者が多かった。「不逞」の行動は大概日本留学生に源を発するという。その理由を皮肉な表現で書いている。「日本の国民教育の根本は忠君愛国である。中国の留学生はこういう教育によって熏陶されて、帰国してみると、忠をつくすべき君はないが、愛すべき国がまだある、こういう関係から中国の留学生は「不逞」になるのだ」(前掲)

中国に対する批判的かつ蔑視的認識と、中国人の侮日、抗日の態度をどう継承する問題を残した。戦後の中国認識は、たとえば津田左右吉らの近代主義的中国観を、否定的に批判もしくは排除するところこそ起点であった。そして脱亜的な近代主義を批判して、かえってあるべきアジアの未来を「憧憬」する態度が一つの重要な特徴になった。社会主義中国、AA連帯的な中国に対して、新たな自己否定的(資本主義日本、対米従属の日本を否定するというかたちでの)憧憬構造を再生産して(これも一つの歴史的制約もあった)いく方向になった。「憧憬」は客観的な中国に対してではなく、主観的な自己内にイメージされた「わが内なる中国」に向けられたものであった。

「近代日本のAA諸国に対する先進・優越意識は、各民族の文化をそれぞれに固有・内在の価値基準において把握しないことによる点で、またそれがヨーロッパ近代を普遍的な価値基準とし、それに一元的に帰属するところから出る点で、反歴史的でありだから不当である…(中略)…一方、だからといって日本の近代を「何物でもない」と全否定してしまうのもまたあまり反歴史的である…(中略)…、このような反あるいは没歴史的な観点によっては、日本にせよ中国にせよ、それぞれの近代が、それぞれの前近代をどのように基体にし、それを基体とすることによってどのように一ヨーロッパとの対比においても一相対的に独自であるか、いかえればそれぞれがどのように固有の過去を背負い、否定的な継承であるにせよ、その継承によって現在がどのようにそれに

制約されているかを、客観的・歴史的に見てとることができない」(溝口雄三『中国の方法』、1989、P8～9)

「中国には中国独自の歴史の実態およびその展開があること、それは長期に持続している諸相の時代的なゆったりした変化として見られること、したがって中国の近代は前近代との関連からとらえるべきだ」(溝口、前掲、P119)

こうして戦後の「近代主義」的社会科学を、固有の過去を背負いながら(これが非常に重い問題)、それを否定的に継承しなければ、その「基体」の歴史の実態と展開を明らかにすることができない。「近代」をどう越えるか(オルタナティブはあるのか)―それが日本や中国そしてアジアの共通の課題であると思われる。「内発的発展論」はその方向を模索しようとしているものである。

各民族の文化をそれぞれに固有・内在の価値基準において把握すること、前近代をどのように「基体」にし、それを「基体」とすることによって、ヨーロッパとも日本とも異なる歴史的に独自の道を最初からたどった道であった。それは、私たちの内発的発展論の視点といってもよい。近現代中国において、「西欧」の影響力にはきわめて重大なものがあつたが、それでも中国を動かしてきたものは「中国自身に即して」内部的変化であった。それは、ある意味で、われわれのいう内発的発展そのものということができよう。つまり中国においては内発的発展が、事実として中国の「基体」に流れているとも表現できる」(宇野重昭・鶴見和子『内発的発展と外向型発展』、1994)

現実はどうであろうか? 「国際化」(?)も絶望的悲劇になる可能性がかなりある。次の状況は大方の感想ではないだろうか。

「昨今、日本の近代化の成功の秘訣を学ぶと称して、中国から研究者や留学生がぞくぞく渡来してくるようになった。しかもその近代化とは彼らの意識ではまぎれもなくヨーロッパ化を指して言う。そういう彼等の多くは、彼ら中国自身、私のいわゆる歴史的基体を客観的に認識していないため、自己の近代についてはまるごと否定的であり、反面、日本の近代に憧憬的である。彼らに対しヨーロッパ、対日本の「異」意識はない、という

ことである。そのため、彼等の日本近代研究は徹頭徹尾、主観的なものとなり、自己中心的と言う意味で主体的なものである。たとえば、彼等のなかには、日本がいち早く伝統をすてて欧化に奔った明治、またすばやくアメリカ文化をうけ入れた戦後のその変り身の早さこそを、学ぶべき「日本の近代」だとする者さえおり、まさに竹内好氏の裏返し、なのである。…(中略)…われわれ日本と中国の主体は、お互いに相手をつ一つの客体として認識しない、だから自己の客体性が客観化できない、そういう自己一元的なものだったのであり、それはいわばインターナショナルな交流がもてない内向きの、ひとりよがりの主体であった」(溝口雄三、前掲、P32～33)

明治以降、日中交流はそれぞれの歴史段階によって変化があった。しかし今後は、比較の視点として、いわばインターナショナルな交流ができるかどうかの重要な分岐点の段階になっている、と思う。それは、<日中近代化の比較よりも広い問題>である。わたしたちの共同研究もこの視点を考える必要があると思う。

たとえば、鶴見・宇野の共同研究(内発的發展論の典型)は、「郷鎮企業」を調査をしている(わたしたちの場合、初歩的な段階であるが)。その「郷鎮企業」は、主に「合股」=共同出資方式によっていること、それは、1949年の革命という政治的な画期をこえて連続するこういった社会経済史上の要素を通じて、中国社会の通時代的な特質を見てとるべきこと、が指摘されている(溝口、前掲、P59)。また、郷鎮企業の「合股」方式については、内発的發展論の指導者、鶴見和子に対応する中国の指導者、費孝通の『江南農村の工業化』(大里浩秋等訳、研文出版、1988)に多くの具体的例を報告している。そして、「郷鎮企業」が改革開放の原動力になっている、社会の一つの核になっている。中国の「基体」を認識する「一つ」の重要な視点が「郷鎮企業」の変遷であると思われる。そのほか「縁故主義」、「大同思想」など重要な視点があるのではないであろうか?これに対して、日本の「基体」を認識する視点はなんであろうか?これが次の問題である。

2. 近代化(西欧モデル)とアジア(日本)の検討

特に戦後の近代主義の代表的研究者、大塚久雄、丸山真男について注目してみたい。「近代主義」は、西欧近代の基準で日本を批判し、前近代を克服することを目的にしていると思われるが、大塚や丸山はむしろ俗流「近代主義」を越える日本の固有・内在的な価値基準を模索する研究を持続してきた。

その一つを考えたい。大塚久雄は、既に戦中から、日本人の行動様式・文化・習俗などについてやはり「近代主義」のスター、川島武宣と重要な問題として「甘え」を議論してきた。そこで、大塚は、マックス・ヴェーバーの「パトリモニアリズム」および「ピエテート」の理論を使いながら日本の文化・習俗の問題についてグローバルな規模での比較史的な分析をした。

その後、川島は鶴見和子らとの研究会で、「甘え」という日本語に対応する英語が見つからないこと、アメリカ人との比較で「甘え」という行動様式は見られないことが指摘された。さらに、川島も参加した「日本の近代化」の国際会議(1962年)で、土居健郎が「甘え」のテーマで報告が行なわれた。そして「甘え」の理論をみがき上げて土居が『「甘え」の構造』(1971)を出版することになった。さらに3人の鼎談をもとに『「甘え」と社会科学』が出版された(大塚久雄・川島武宣・土居健郎『「甘え」と社会科学』、1976)

『「甘え」と社会科学』で画期的な問題提起があったが、特に大塚は多くの重要な発言をしている。西欧とアジアを比較する視点についての重要な発言として、私が整理したものが次の通りである。

まず、「ピエテート」について土居の解説がある。「ピエテート」はラテン語のピエタスに対応し、象徴的にはミケランジェロの彫刻「ピエタ」であり、死んだキリストを膝の上に抱いたマリアの姿である。それはキリストの母マリアに対する「恭順」というよりも、むしろ母マリアの子キリストにたいする愛情を示している。ピエタスに対応した日本語としては「やさしさ」があり、古語で「甘え」が重なることを説明した。

大塚は、オリエントあるいは古代アジアでは、母親の地位が相対的に高く、純粋な姿の「ピエテート」意識が支配していることを紹介して、「ヴェーバーの場合、「ピエテート」には、下の関係ばかりでなく、横の関係も含まれております。ただ、「やさしさ」というのは私には非常におもしろいんで、ヴェーバーの理論に即して考えてみますと、こういうことになるかと思えます。オリエントは西洋の中には入らないけれども、その古代史は西洋の歴史へとつながっていきますね。そのときに純粋な形の「ピエテート」は、ヴェーバーによると、消える。そしてとくにローマに象徴されるように、「力」の要素がぐっと前面に出てきて、そして「ピエテート」も誠実信義といいますが、もっとドライな形にはっきり変わってくるわけです。その場合、彼（ヴェーバー）が純粋な「ピエテート」の内容として「やさしさ」を考えている（…中略）…このオリエントの、あるいはアジアの奴隷というのは、ギリシャやローマに見られたような、苛酷なあつかいを受ける奴隷じゃなかった」（『「甘え」と社会科学』P65～66）

「純粋な形での「ピエテート」がつぶされた結果、ギリシャ、ローマのような古典古代の時代には、「やさしさ」が失われて、残酷で非情な労働奴隷制が大きく浮び上がってくるわけですね。しかしそういうふうに「ピエテート」が一度たたきつぶされ、非情で苛酷な社会でこそ、キリスト教が成立し、また広がるのが可能になる。（しかし）純粋な形での「ピエテート」がなお一般的であるようなところではキリスト教は生まれえないという…」（その一番いい最近の例は日本ですね）前掲、P68～69）

「そのとおりでしょうね。芥川龍之介が悪魔にいわせているように、天照大神がいるから、神（エホバ）も入れない。したがって悪魔も入れないという社会になってしまう。それでギリシャ、ローマの文化が生まれてくるときには、どうしても古い「ピエテート」とその上に立つ「パトリモニアリズム」（家産制的支配）がこわされなければならない。つまり唯物史観のような簡単なことでは済まぬというわけです。これヴェーバーだけじゃなくて、マルクスまでいっているのですが、それをこわす力—もちろんこれだけではないので

すが—として重要なのは、一つは集団的な移動、もう一つは戦争だというわけなのです。」（前掲、P69）

「近代ヨーロッパ文化の中では抑圧されてしまっている「甘え」の構造—それはアジアでは現在でも古い姿のままに残っているのですが—そういう「甘え」の構造が、勿論はるかに昇華されたかたちですが、もう一度現れてくるべきだし、また現れてこざるを得なくなるんじゃないでしょうか。そしてそこに世界史の救いが見出されるのではないか。そういう考えを押しさえきれないのです。…（中略）…

日本の経営について話したとき申したことでありますが、その場合、へたをすともう一回単なる先祖帰りというか、昇華されないままのかたちで、歴史的に低いレベルで「甘え」の構造が復活していく危険もはらまれている。」（前掲、P240～241）

「あるべき昇華された姿での「甘え」を復活させるために、あるいは、ヴェーバーふうにいえば、単なる形式的（フォルマル）なものを越えて実質的（マテリアル）なものを復活させるために、そういう後の道をふせぐという努力が必要なんじゃないでしょうか。」（前掲、P241）

大塚の問題意識は、日本の目（たとえばピエテート）で西洋、とくに英米の事象をみていくとどうなるか、そんなかたちで問題を考え詰めてきた。しかし一般では、イギリスをモデルにして日本を割り切ろうとしている、全然逆の方向に理解されていた。そして「甘え」概念を議論することによって、大塚の問題意識がきわめて明晰になったと考えられる。

前掲書の最後に、昇華された「甘え」を復活する方向で、「実質的」なものを概念化する努力が必要であるといわれた。そして大塚の努力の結果は次の表現になった。

「形式合理性というのは、何よりもまず、手段の選択、その効果と副作用を考慮に入れながら、目的への到達過程の因果関連を明晰にとらえている。つまり、目的合理性のこと…（中略）…数理的にとらえられていて、合理性が計量された度合として表現されるという姿をとります。…（中略）…

実質的合理性というのは、そうした目的合理的

な数量的な計量だけでは満足せずに、さまざまな価値的な要請―突極的な諸価値だけでなく、それから発生する諸要請―への意味関連をも意識する、つまり、同時に価値合理的でもあろうとするような合理性です。」(『アジアから見た文化比較の基準』『歴史と現代』、1979、P197~198)

この合理性概念は、近代ヨーロッパ文化の成立に結びついて形式的合理性が前面に立ち、実質的合理性の方はむしろ陰に立つことになった。それは一面、「あいまい」であり難解であることかも知れない。しかし実質合理性を理解するには、アジア研究者のほうに有利な立場にある。われわれアジア研究者は、比較文化研究において、ただ欧米起源の方法的枠組みをもらってきて、それにアジアの対象的な事実をつめこんでお返しするというだけではなくて、われわれもそうした方法的枠組をつくる、あるいは、作りかえるという仕事をすべきではないか、これが大塚の提起であった。(『「甘え」と社会科学』を改めて参照)

人間類型の経済基盤としての倫理を探究した大塚の一つの結論が、「実質的合理性」概念であると考えられる。

ほぼおなじ時期、この方向に内発的發展論が生まれる。その起点は、上智大学の国際関係研究所を1969年設立し、そのプロジェクト「近代化論再検討研究会」を組織したことである。その趣旨は「Aという社会の変動の過程をモデルとして構築された理論を用いてAという社会を分析する方法を、ホモロジカル(相同的)・アプローチと名づけ、Aという社会をモデルにして構築された理論をもちいてBという社会を分析する方法を、ヘテロロジカル(非相同的)・アプローチと名づけるとする。これまでの近代化の国際比較の理論は、イギリス、アメリカ、ドイツ、フランス等の近代化の経験にもとづいて、そこから抽出された。したがって、それらの理論をもちいて、西欧社会の近代化を分析すれば、ホモロジカル・アプローチといえる。しかし、おなじ理論をもちいて、日本、中国、インド、ラテンアメリカ、アフリカ諸国などの非西欧社会を分析すれば、それはヘテロロジカル・アプローチになる。したがって、これでは、近代化の比較ということは、非西欧社会から見れば、つねにヘテロロジカルな接近法によっ

て、分析されつづけてきた。そのために、西欧社会の近代化の尺度にあてはまらないことがらは、「ゆがみ」とか「ひずみ」とか「おくれ」として処理されるか、あるいは、まったく見落されてしまうかであった。…(中略)…(そして、新しい仮説をもって)日本や中国にとって、それぞれホモロジカルな分析を試みるためである。」(鶴見和子・市井三郎編『思想の冒険―社会と変化の新しいパラダイム』、P2、1974)

やはり、ほぼおなじ時期、丸山真男の論文「歴史意識の「古層」」(『日本の思想』第6巻「歴史思想集」解説・第1章、1972、『忠誠と反逆』所収、1992)が出た。それは、ある意味で「ホモロジカル・アプローチ」で分析した論文であった。

「主としていわゆる記紀神話、とくにその冒頭の、天地開闢から三貴子誕生に至る一連の神話に、たんに上古の歴史意識の素材をもとめるにとどまらず、そこでの発想と記述様式のなかに、近代にいたる歴史意識の展開の諸様相の基底に執拗に流れつづけた、思考の枠組をたずねる手掛りを見ようというのが、本稿の出発点である。」(前掲、P295)

そして、基底範疇として〈なる〉、〈つぎ〉、〈いきほひ〉を抽出した。その関連と役割について記述がある。

「日本の歴史意識の古層をなし、しかもその後の歴史の展開を通じて執拗な持続低音(バッソ・オステイナート)としてひびきつづけて来た思惟様式のうちから、三つの原基的な範疇を抽出した。強いてこれを一つのフレーズにまとめるならば、「つぎつぎになりゆくいきほひ」ということになる。…(中略)…こうした諸範疇はどの時代でも歴史的思考主旋律として前面に出て来たのは、一歴史的思考だけでなく、他の世界像一般についてもそうであるが一儒・仏・老荘など大陸渡来の諸観念であり、また維新以降は西欧世界からの輸入思想であった。ただ、右のような基底範疇は、こうして「つぎつぎ」と撰取された諸観念に微妙な修飾をあたえ、ときには、ほとんどわれわれの意識をこえて、旋律全体のひびきを「日本的」に変容させてしまう。そこに執拗低音としての役割があった。」(前掲、P333~334)

こうした「古層」論文についてはいろいろな反

響があり、丸山が変化した、あるいは転向があったという評価があった。それに対しての自身の解説的論文が「原型・古層・執拗低音」（武田 清子編『日本文化のかくれた形』、1984）である。

この問題意識は、敗戦後の全面的「開国」の経験と明治維新をダブルイメージとして映ってみえた〈開国〉の謎を解明しようとしたものであった。「無数の閉じた社会の障壁をとりはらったところに生まれたダイナミックな諸要素をまさに天皇制国家という一つの閉じた社会の集成的なエネルギーに切りかえて行ったところに「万邦無比」の日本帝国が形成される歴史の秘密があった。」（「開国」『講座現代倫理』第11巻、1959）

「アジア大陸から非常に複雑な文化の刺激を受けており、その「伝統」が明治以後は西欧からの刺激として続いている。ここに「開かれた文化」と「閉じた社会」とのパラドックス的な結合を解く鍵もひそんでいる…（中略）…日本ぐらいつも最新流行の文化を追い求めて変化を好む国はないという見方と、日本ほど頑強に自分の生活様式や宗教意識（あるいは非宗教意識）を変えない国民はないという全く正反対の見方とがある。これは両方正しいわけです。」（『日本文化のかくれた形』、P122）

この「開かれた文化」と「閉じた社会」のパラドックス的結合は、特殊性ではないと強調している。

「特殊性という概念自体が「普遍性」の下位のカテゴリーです。…（中略）…「特殊性」ではなくて全体構造としての日本精神史における「個性性」です。そういう観点から、さきほど指摘した矛盾した二つの要素の統一つまり外来文化の圧倒的な影響と、もう一つはいわゆる「日本的なもの」の執拗な残存—この矛盾の統一として日本思想史をとらえたいと思うのです。」（前掲、P130）

このパラドックスの背景にもう一つのことがある。

「外来」対「内発」という考え方が起ってくることで自体が大事な点です。…（中略）…（日本は）中国大陸に近く、朝鮮の運命を迎るべくあまりに中国から遠いという位置にある、ということになります。そびえ立つ「世界文化」から不断に刺激を受けながら、それに併呑されない、そ

う地理的位置にあります。私は朝鮮型を洪水型といい、日本を雨漏り型というのです。洪水型は、高度な文明の圧力に壁を流されて同じ文化圏に入ってしまう。ところが、逆にマイクロネシア群島になると、文化の中心部から「無縁」もしくはそれに近くなる。日本はポツポツ天井から雨漏りがして来るので、併呑もされず、無縁にもならないで、これに「自主的」に対応し、改造措置を講じる余裕をもつことになる。これがまさに「よそ」から入って来る文化に対して非常に敏感で好奇心が強いという側面と、それから逆に「うち」の自己同一性というものを頑強に維持するという、日本文化の二重の側面の「原因」ではないにしても、すくなくもそれに非常に関係のある治政学的要因なのです。」（前掲、P133～134）

「非連続にもかかわらず連続性がある—あるいは大いに変化するにもかかわらず、変化しないコンスタントな要素がある、というように両方の契機を対立ないし矛盾するものと前提して論じているのではない、ということです。むしろそういう「にもかかわらず」という形で、つまり恒常性と変化性とを二項対立としてとれたものでは、「パツ・オスティナート」などとわざわざ強調する意味がなくなってしまうのです。私がいいたいのには、変化する要素もあるが、他方恒常的な要素もある、とか、断絶面もあるが、にもかかわらず連続面もある、というのではなく、まさに変化するその変化の仕方というか、変化のパターンに何度も繰り返される音型がある、といたいのです。」（前掲、P149～150）

もう一度繰り返すが、「外来」と「内発」を起ってくるのが問題であること、「よそ」から入って来る文化に対して非常に敏感で好奇心が強いという側面と、それから逆に「うち」の自己同一性というものを頑強に維持するという、日本文化の二重の側面は対立ないし矛盾することではない。むしろそういう「にもかかわらず」という形で、つまり恒常性と変化性とを二項対立としてではなく、「執拗低音」〈パツ・オスティナート〉などとわざわざ強調する意味がきわめて重要であると思う。西欧中世の自治の豊富な蓄積を比較しながら、「執拗低音」で、日本の近代化のディレンマを越える基調を追究しようとしたのであ

ろう。しかし、丸山はかなりペシミズムが強い。

「現代ではもはや到底昔日の談ではない。しかも経験的な人間行動・社会関係を律する見えざる「道理の感覚」が拘束力を著しく喪失したとき、もともと歴史的相対主義の繁茂に有利なわれわれの土壌は、「なりゆき」の流動性と「つぎつぎ」の推移との底知れない泥沼に化すかもしれない。…(中略)…「西欧的」世界に転ずると、「神は死んだ」とニーチェがくちばしってから一世紀たつて、そこでの様相はどうやら右のような日本の情景にますます似て来ているように見える。もしかすると、われわれの歴史意識を特徴づける「変化の持続」は、その側面においても、現代日本を世界の最先進国に位置づける要因になっているかもしれない。このパラドックスを世界における「理性の狡智」のもう一つの現われとみるべきか、それとも急速に終幕に向かっているコメディアなのか。」(前掲「歴史の意識の「古層」」P351)

たしかに「道理の感覚」の拘束力を著しく喪失したとき、もともと歴史的相対主義の繁茂に有利なわれわれの土壌は、「なりゆき」の流動性と「つぎつぎ」の推移との底知れない泥沼に化すかもしれない。大塚久雄も「へたをすともう一回単なる先祖帰りというか、昇華されないままのかたちで、歴史的に低いレベルで「甘え」の構造が復活していく危険もはらまれている」と疑問をかけてきていた。「過労死」、さまざまな「疑惑」、貿易摩擦、〈バブルの壊滅〉、「阪神大震災」等々、急速に終幕に向かっているのかもしれない。丸山は『「文明論之概略」を読む』の最後の箇所、福沢の言葉を借り、第三世界の指導知識層が近代日本に注目をしていることを言及しながら、次の文章で締めくくっている。

「私たち日本人は、西欧が数百年を要して経験を何段飛びかの離れ業で、とびこしました。その意味ではすくなくとも国家のレベルにおいて日本は「一身にして数生を経」たともいえます。けれども、サミットの開催国であることを誇る今日の日本も、他面では依然として「国際人の養成」といった意味不明の言葉が通用するほど、精神的鎖国から抜け出しておりません。果たして私たち日本人は、破綻に直面した現在の世界秩序にたいして新しい構想を「始造」する実験に堪え、それに

ふさわしい想像力を駆使できるでしょうか。天上の福沢の霊は静かにそれを見守っているように思われます。」(丸山真男『「文明論之概略」を読む』下巻、1986、P330)

さて、ホモロジカル・アプローチとして大塚の経済倫理の側面、丸山の歴史意識の側面を考えてみた。次に同じ方向から、政治文化(集団)の側面を石田雄、玉城哲の労作を考えてみたい。

石田雄『日本の政治文化―同調と競争』(1970)について考えたい。

これは「日本社会の具体的な状況を、日本人の発想内在的に理解しながら、日本の社会の特質を比較可能な形で示すことによって、現代社会の一般的な問題に迫ろうとするものである」(前掲、P13)。日本社会が農業社会から大衆社会に急速な変化をしたが、伝統を基礎としない発展はない。特に日本の場合きわめてしばしば両者は連続的であるばかりでなく重疊的にあらわれる。したがって重要なことは歴史の発展の中で、どの点に連続性を見出し、どの点にどのような形での変化を見出すかという点である。歴史的発展の連続と変化を統一的に説明するために「同調と競争」との複合に焦点をあてようとしたものである。

「明治維新後、西欧に追いつけと「挙国一致」して富国強兵に努めた「同調と競争」の原理は、また同時に日本を破局的な戦争に追いやる「忠誠競争」の重要な加速要因となった。そして「戦後は、強烈な「わが社」意識と社内および他社との競争が「モーレッツ社会」を生みだし、これが戦後の急速な回復と成長に役立った。しかしそれは同時に過当競争と公害をもたらした要因でもある。こうしてあらわれ方は異なるが、競争と同調とは日本の近代史を通じてたえず重要な役割を果たしており、この観点から日本の急速な発展と、そのもたらした矛盾との双方を統一的にとらえることができる。」(前掲、P11~12)

この「同調と競争」を結合する「磁場」として伝統的な生成観を言及している。そして丸山の執拗低音「つぎつぎになりゆくいきおひ」に対応する説明をおこない(前掲、P51~54)、「なるほど」の哲学と「なりゆき」の政治を紹介している。

この「磁場」の日本社会の原型が伝統的な「む

ら」であった。「むら」は閉鎖的同調社会であるが、日本の場合、国民的な同調性に発展したことが重要である。その背景として、丸山も書いた地政学的要因がある。島国と適当な距離を高度な文化を持つ大陸、さらにその中できわめて等質的な人間が住むという理由である。この「むら」を重ねて「閥」現象も、遠い歴史に遡って成立している。門閥、藩閥、閥閥、財閥、学閥、軍閥といろいろある。「閥」という非公的な集団の閉鎖的同調性が社会（公式集団内）に浸透していく。しかし、明治維新の時代、そこでは「開かれた競争」も増大していた。ただ近代日本の基盤として、共同体内分業（西欧型）は発展せず、共同体間分業の方向に進んだ（大塚久雄）。日本における市場圏の成立は「局地的市場圏」（共同体内分業に伴う）の確立を基礎とするよりも、局地間市場の発展によって達成される傾向が強かった。＜生産的中産層一局地的市場圏＞に対して、＜地主・商人一局地間市場＞によって、地主・商人を中心を丸ごと市場の中にくみこむ結果になった。これが「開かれた競争」から「閉ざされた同調競争」に進む方向になった重要な条件であると思われる。（前掲、P103～110）

日本の「むら」についても一つの重要な性格を指摘したのが、玉城哲であった。（『日本の社会システム』、1982）

明治以降、ヨーロッパに学んだ近代的法制度を移植した。他方に日本の伝統的社会組織が破壊されずに存在することになった（「制度的重層構造の形成」）。たとえば、市町村は、近世の「むら」をいくつも含む領域に地方行政団体として設立され、「むら」は行政団体という性格を失った。しかし、「むら」は法的人格を持たない非公式の団体であるにも関わらず、法によって制度化された各種団体の事実上の単位集団となっていたのである。水利組合がそうであったし、産業組合ですらそうだったといえるのである。市町村ですらも、部落総代あるいは区長を無視して行政機能を発揮することができなかった（前掲、第1章「村の変容と日本の社会組織」参照）。こうした近代的組織と伝統的組織の「重層構造」には、「近代的組織」の内部に日本の組織運営の原理が入り込むという過程と近代的組織が伝統的組織を変容さ

せてゆく過程がある。この相互浸透過程で、日本には数々のユニークな日本の組織を制度化することに成功した。たとえば、農村における自治体、農協、土地改良区など、「むら」を基盤にする運営方式がある。さらに、企業組織における年功序列型賃金や終身雇用であり、従業員の事実上の「参加」方式の実現である。そして玉城は次のような展望を示している。「固着化した日本の組織の構造を流動化するためには、さしあたり市場原理と契約原理のいっそうの強化が必要なのである。それがもたらすものは、たぶん、日本の伝統的社会組織を持っている体質の反作用による新たな日本の組織の形成であろうが、それはそれで仕方ないことであろう。むしろ、どのようにそのような日本の組織の再生が行なわれるであろうかという射程を持ちながら、今までの日本の社会組織の根幹をゆるがす方途を考えるべきである。」（前掲、P46～47）

その方向は、西欧近代の理念型「公私二セクター社会」に対して「公共私三セクター社会」を提起している。西欧近代の図式では、私的な個人の確立を前提にして、他の社会的共通存在は全て公的な性格を持つこととなる。これに対して、日本の場合、「私」が「公」と直接対立し合うことはあまりないといってよい（同調）。そして、私セクターとも公セクターとも、明確に区分できないようなあいまいな社会的領域が存在している。これを玉城は「共セクター」とよんでいる。近代的組織と伝統的組織の重層構造、国家統合と私的な領域との中間に「共セクター」が成立し、その社会的実体の主要なものとして「むら」を考えている。この日本的「共セクター」の存続を支える決定的な（歴史的）基盤を「分散錯圃」と水利の共同性を指摘している。そして玉城は日本社会の特徴を次のように説明している。

「日本が徹底的に集権的な社会かといえば、いささか疑問である。日本の社会は、歴史的にも、現実的にも、集権主義と分権主義を適当にミックスして、うまく調整しているように思われるふしがある。これは日本が公・共・私セクター社会を形成してきたことと関係がありそうである。つまり、共セクターに、両極の力の「緩衝」（強い力のぶつかりを吸収する）機能が存在していたよう

にみうけられるのである。」(前掲、P101)

ただ、玉城は必要なことは「むらづくり」の次を考えることであるという。

「むらづくりは、まだむらへの運命的帰属 感へ人々をひきもどす役割に重点をおいている。次に求められることは、自覚的な参加によって、地域をどのようにつくりあげてゆくかということになるだろう。それが、分権的社会への道をきりひらくことになる。」(前掲、P103)

さらに、「共セクター」を設定して、そこから生まれる「農村中間システム」を詳しく検討している(前掲、後半)。特にこのシステムの運営に、意思決定に対する「参加」の意義を重要視している。

石田は日本社会の「同調性」の原型を伝統的な「むら」を見出し、玉城は「むら」に「共」セクターの社会的実体を見出した。また「共」セクターを基盤として自覚的な「参加」によって分権的(地域)社会(→「農村中間システム」)を模索している。一方、石田は、同調と競争(かけ足型の忠誠競争)の社会を越えるための条件として、少数意見を尊重した上で、意思決定の手続きを明確化することが重要であるといっている。これは70年始めの時代であるが、「競争のひき起こす緊張と息苦しい同調性のしめつけによる閉塞感」が浸透する中で提起しているわけである。多様な意見からの意思決定の手続きは、日本の伝統(幕藩体制の初期の村法など)を参照している。勿論、現実に具体化するにはかなりの条件をつくる必要がある。「むら」～地域の意味には、第一に集権的国家管理体制の麻痺と、したがって分権的な社会への志向、第二に小さな「共同体」的コミュニティーでは、多様化し拡大した現代人の動機と行動を包み込む地域単位として適切でない状況(コミュニティーのアソシエーション化)など、可能性もあるとともに問題も大きい。

いずれにしても人間のための地域(組織)の再生は、今後の重要な課題である。私は、大塚と丸山を地域の視点から日本～アジア～世界を見直してみたいと思う。いいかえれば、大塚の「甘え一実質的合理性」～「局地的市場圏」～「国民経済」を「地域(個人)―日本―世界を串刺しにして認識する視点、客観的事実を主体的に認識す

る」(上原専禄)方向で考えたい。また、丸山を同じ視点で「内的自立」～「自発的結社」～「執拗低音(日本の思想)」を考えたい。

最後に次の論文(その2)では、地域からの視点を以下の論点で検討したい。

第一に、世界史の問題を根源から考えてきた者は、上原専禄であろう。「世界史像の形成」、「世界史認識の方法」の問題的提起は、上原の先駆的な理論活動であった。ところが70年になってから「死者と生者」の視角から、全く予想もできない方向ではあったが、戦後の理論活動の総括を行ってきた。しかし今や地球汚染の深刻化、人類の絶望的悲劇の可能性が現実化する中で、その意義が一步一步と明らかになってきている。上原は「死者」を主導的にして、生者は死者のメディアになる共存・共闘する社会(共同体)、さらに「全死者と全生者との共存・共生・共闘」の構造と動態としての世界史像の形成を追究しようとした。上原を参考にして、新しい共同体(地域)像を模索したい。

第二に、近代化論と柳田国男、南方熊楠を比較しながら内発的発展論を展開して鶴見和子の理論を考えたい。鶴見の内発的発展論は、まさに内発的理論の典型―「生活綴り方」を原点にして、日本の土着の社会変動論とみわたた柳田国男、地球志向の比較学とみわたた南方熊楠を背景に持って理論化を進めている。そして内発的発展論の段階は、第三世界の開発も近代化論が主流となっており、「低発展と過剰発展」の病的発展を依然として解決することができない状況の中で、異なる地域に起る「もう一つの発展」の「典型」事例にもとづいた比較調査と理論化をする段階であろう。私は、とくに倫理的基盤(コスモロジー)と地域をつくる「キー・パーソン」問題を追究してきたいと思う。

第三に、玉野井芳郎の地域主義を考えたい。玉野井は、地域の認識の焦点がつぎつぎと深化したといわれる。「地域分権からエコロジーへ、そしてエントロピーを媒介にして生命へたどりついた。これにともなってこの地域の担い手も住民から生活者への深化し、そして最後には男と女へと到達したのであった。」(嶋田力夫)

その深化は、社会科学におけるパラダイムの

転換と自然科学でも同様な転換を含めた深化であった。さらに、「性」の問題は生活者の自治の基盤に関わるばかりか、宗教の問題も考えざるをえない問題である。上原、柳田、南方も探求したテーマ（死と生・性の問題）であった。さらに内発的発展論の基礎理論（柳瀬睦男「非西欧的方法論の試み」『内発的発展論』所収）の「隠された実在」—メタ哲学の問題を提起している。まさに全般的なパラダイムの転換が行なわれる時代なのであろう。

第四に、60年代から70年代に、大塚や丸山がアジアの問題、伝統の問題に重点を移した意味は何であろうか？、また上原、鶴見、玉野井が世界（地球規模）で〈地域への視点〉を深化する背景にはなにがあるのであろう？恐らく世界にとっても問題である「日本」—「日本型企業社会」の形成と確立の問題に関わっているのではないだろうか？「日本型企業社会」と内発的発展論との比較、高度成長と高齢化の問題を日中比較の視点で

その問題を模索していきたいと思う。

（おがわ しょういち 教授）

（1995. 4. 1 受理）

参考文献

- 鶴見和子『殺されたもののゆくえ』はる書房、1985
 柳田国男「先祖の話」『定本柳田国男集第十巻』筑摩書房
 蘇曉康『廬山会談』毎日新聞社、1992
 溝口雄三『中国の方法』東大出版会、1989
 宇野重昭・鶴見和子『内発的発展と外向型発展』東大出版会、1994
 大塚久雄・川島武宜・土居健郎『「甘え」と社会科学』弘文堂、1976
 丸山真男『忠誠と反逆』筑摩書房、1992
 大塚久雄『歴史と現代』朝日出版社、1979
 武田清子編『日本文化のかくれた形』岩波書店、1984
 丸山真男『「文明論之概略」を読む』下巻 岩波書店、1986
 石田雄『日本の政治文化』東大出版会、1970
 王城哲『日本の社会システム』農文協、1982