

覚書

東アジア・イデオロギー断想

松葉 正文ⁱ

はじめに

もともと明確に意図したり構想したりしたことはないが、幾つかの偶然と成り行きが重なって、大学・学部での定年退職を一年余り前にした2013年初頭に、四書五経〔五経とは書経・詩経・易経・礼記・春秋、四書とは論語・孟子・大学・中庸を指す〕をはじめとする漢籍の重要文献をだいたい読んできた。

この機会に、東アジア思想史の特質を、「西欧近代」と対照させながら、概略においてまとめる作業に取り組んでおきたい、という気持ちが湧き上がってきた。ただし、東アジアといい、西欧近代といい、対象はあまりに広大であり、他方私の能力はあまりに乏しい。とはいえ、だからと言って課題への取り組みを放棄するわけにはいかない。また、はじめに断っておくが、ここでの検討の主たるねらいは、他でもなく日本の近代化過程の歴史的特質の解明に接近しようとするところにある。つまり、本稿は、東アジア思想史、西欧近代、日本近現代史の間を往来しながら、日本社会の来し方と行く末について想いを巡らそうという、誇大妄想的とも言うべき試みである。定年退職を前にした今、自分の研究史を少しく回顧しておきたいという抑え難い私情と、めぐり来たった年月の蓄積という事情とに鑑みて、読者の御海容を得たい。

はじめに、私自身の青春時代の一時期に立ち戻るのをお許しいただきたい。私が自らの人生において「西欧近代」と最初に自覚的に対峙したのは、中学二年生の時であった。ある日、放課後に級友の家を訪ねたのだが、そこには我家にはなかったステレオ装置があった。級友の父母は勤めに出ていて、家には級友と私だけだった。そして、そのステレオの横には、リーダーズダイジェストの分厚いクラシック・レコード集があり、私たちはその内の何曲かを聴いた。

今も鮮明に記憶しており、その時に私の頭脳だけでなく心をも貫いたのは、次の二曲であった。ベートーベンの運命第一楽章とワーグナーのローエングリン第三幕前奏曲。この二曲を聴いた瞬間から、それ以来今日に至るまで、約半世紀にわたって、私は独逸クラシック音楽の熱心な愛好家であり続けている。

その二曲を最初に聴いたときに、私が何を感じた何を考えたか？ 当時はただ感動しただけで、その内容や有り様をすぐに言語化できたわけではない。しかし、次のことだけは、当時の私にとっても明白であった。この音楽を創り出し、それを演奏し楽しんで聴いている人びとの世界は、私が生まれ育った日本（それはほとんど大阪市内の下町に限定されていた）とは、全く違う現実世界、精神世界だろう、という予感と予想であった。

中学生だからまだ大人になる前である。しかし、自分が知っていた日本では、生活の中で人は自分が何を考え、どう感じているかを、通常他者に明示せ

i 立命館大学産業社会学部教授

ずに暮らしていた。ある事件や社会的事象に対しても同様である。自分の意見や評価を自覚的に態度表明するということがあまり行なわれていなかった(昔も今もあまり変わらない)、と記憶している。それよりも、周りの他人がどう考えているかを忖度することにエネルギーを使っていた(要するに空気を読むことに熱心だった)ように思われる。

ところがこの二曲の音楽は、というより音楽が指し示す世界は、今述べたような日本の社会状況とは全く異なるものだった。そこには、私がそれまで知っていた日本社会の現実とは全く違った別の(おそらくはよりポジティブな)世界がこの世に実在しているだろうことが、疑問の余地なく鮮やかに提示されていた。

今から振り返って、あれが私の西欧近代との人生最初の自覚的な出会いだった、とつくづく思う(もちろん相当大きな感謝の念を伴いながら)。「あらかじめ付言しておけば、西欧近代には歴史的にポジティブな面とともにネガティブな側面もあることについては、その後徐々に気づき、また認識するようになった。」

本稿は、冒頭でも述べたように、東アジア思想史、西欧近代、日本近現代史、これら三者を関連させて論じようとする試みである¹⁾。一見して明らかなように、こうしたテーマで密度の高い学術論文を書くことは、もともと不可能かつ無謀としか言いようがないことであり、したがって残念ながら始めから断念されている。私の能力と準備からすれば、わずかにエッセイ風の覚書を書き留め、将来の本格的な問題探求のための橋頭堡を築いておくというのが、精一杯のところである。諒とされたい²⁾。

注

- 1) 本稿と関連する私の既述論文は、以下の通りである。「日本の戦後史・断想：『昭和天皇』『敗北を抱きしめて』『歴史としての戦後日本』を読了して」(上・下)『立命館産業社会論集』第39巻第2号及び第3号、2003年9月・12月；「日本の戦

後史・断想(2)：国家・市場・市民社会」『立命館産業社会論集』第41巻第3号、2005年12月；「日本近代史断想：岩波新書〈日本近現代史〉1～6を読む」『立命館産業社会論集』第44巻第1号、2008年6月；[書評] A. ゴードン『日本の200年：徳川時代から現代まで』上・下、森谷文昭訳、みすず書房、2006年(英文原著2003年刊行)、『立命館産業社会論集』第44巻第2号、2008年9月；「市民社会と現代日本社会：日本近現代史の特質と関連して」『立命館産業社会論集』第48巻第1号、2012年6月。

- 2) 原典からの引用に際し、漢字やかなづかいの一部を現代表記に改めた。

I. 東アジア・イデオロギー

* 私たちが通常、中国思想の古典的文献を読んでも、概念的思考に出会うことはほとんどない。そして、実質的には同義反復ではないかと感じる文章によく出会う。結論があらかじめ容易に予想される文章も多い。また歴史的には、自然科学において実験の精神が乏しく、社会科学的な認識の発展もほとんど見出されない。それらに代わって、陰陽五行説に基づく根拠のない類推や牽強附会が、数多く登場する。また近代以前には、政治哲学や政治思想もほぼ『書経』にみられる原型に固定化されており、理念や学説の発展が見受けられない。加えて、主観的な感想になって恐縮であるが、胸がわくわくするような文章に出会うことがほとんどない。

これらの諸点は、ヨーロッパ思想との大きな違いを形成している。人間とその社会に関する vision, fantasy, imagination, dream (これらはそれぞれ文脈に応じて、視覚・洞察力・構想、空想・幻想、想像・構想力、夢・空想・理想などと訳されているが、日本語にすると通常どうしても違和感が残る) など、こういうものと中国思想の古典はあまり接するところがない。日本(語)の古典的文献についても、中国の場合とほぼ同じことが言える。

ヨーロッパ思想の独創的特長であり、また魅力と

強みでもあるのは、一方で思想が概念的に厳密に展開されつつ、同時に他方で思想や理論が vision, fantasy, imagination, dream などの世界と接していること、これら二つの要素が共存していることである。ちなみに、これらの英単語をカタカナ表記から和訳するのは実際には極めて困難であり、その際つねに本来の意味と日本語訳の間には、齟齬や誤解が生じる場合が多い。

また中国(儒教)の古典の文献では、「女子と小人は養い難し」という言葉が端的に示すように、人類の半数、および中下層の人びと、つまり合わせて人類の大部分が、統治と政治の単なる一方的な被操作対象とされてしまっている。こういう土壌では、人類の解放や人間の基本的人権などについての真剣で深い問題提起や考察は、ほとんど期待されえない。

*中国道徳の教えは、社会関係において上に立ちもともと強い力を持つ者に、さらにその地位を強化するべく作用するようになっている。父子、君臣、夫婦、兄弟などの場合、いずれもそうである。たとえば、四書五経などにおいて、父子の関係でも親の子に対する慈愛に言及される場合が無いわけではない。しかし、それはごく稀であって、ほとんどあらゆる場合、事実上一方的に子供の側からの親に対する孝のみが強調され強制される。通常、親は子供に対して強い立場にある。まして子供が幼い場合には、両者間の地位の非対称性ないし強弱の差は極端な状況にあり、親は子供の生殺与奪権を事実上握っていると言える。こういう状況で、なお子供に対して親に対する孝行を力説する中国道徳に対して、強い違和感を禁じ得ない。元来、幼い子供を親が慈しみをもって育てておけば、放っておいても子供は親に対して敬愛の情を抱きそして孝行するものだろう。中国道徳は、説得する相手と方向を基本的に間違えているのではないか。(もっとも、モーセの十戒も「あなたの父と母を敬え」と教えている[ただし、ユダヤ教とキリスト教では、親に対する孝の道徳全体に占める位置は、中国に比してはるかに低い。造物主

である神への信仰と崇拜が何にもまして尊重されることは言うまでもない]。こうした教えはおそらく、古代諸社会に共通のものだったのだろう。社会保障が制度として存在していない時代と空間では、家族(と共同体)の紐帯だけがその役割を代位しえただけからである。それにしても、中国における子供に対する親への孝行の教えは、その頻度と調子において異様さが際立っていると思われる。)

君臣の関係では、日中間での違いとして次の2点がよく指摘される。ひとつは、社会関係における重要性において、日本では君臣間の(臣の君に対する)忠義が第一で、中国では親子間の(子の親に対する)孝行がより根源的な道徳として重視されること。いまひとつは、中国では、孟子の放伐論・革命論に端的に示されるように、君主が暴君である場合には臣下の者がそれを打倒しても良いとされるのに対し、日本では、君君たらずとも臣臣たらざるべからず、という言葉が示すように、臣下の君主に対する無条件的・一方的臣従が強調された。日中間のそうした教義の相違にもかかわらず、歴史的事実はもちろん無限に多様であり、おそらく教義に反する事例の存在に日中とも事欠くことはなかっただろう。しかし、この君臣間の問題での教義レベルにおける正当性は中国側にあるだろう。

*親子、兄弟、男女、君臣間におけるこうした上下関係は、中国社会の道徳とくに儒教の教えによって固定化され、しかもいにしへの神代と接する古代に理想的な徳治政治が実施されていたとされる(堯、舜、禹、初周の文王、武王、周公旦)。いわゆる尚古思想である。それは、実際には、後の世の現状を批判する際の規範を提供するというより、現在の悪と混乱に対する諦念を生み出すのを助長したように思われる。こうした思考の下で、体制の実体はいわば化石化し、統治階層(君主、卿、士大夫層、官僚層)と庶民・農民の間には、税の収奪以外にはほとんど相互関係がみられない。

*中国思想の特徴のひとつは、その世界観の強い予定調和的性格にある。仁・義・礼・智・信の徳目に留意し、その思想と行動を親子・家族・地域・国家と広げて行けば、この世界は円満に治まる、らしい。しかもこれらの原理によって統治される中華世界には、その外部にいる野蛮な諸民族が中華王朝皇帝の徳を慕って、自発的に服従することになるという。

対内的にも、対外的にも、人間関係においても、国家的にも、対等で平等な関係は存在せず、目上でなければ目下、逆の場合も同様であり、中華世界の皇帝には万人が服従して、それにひれ伏すこととなっている。

*中国政治思想の特徴として最も目立つものは、建前としての徳治政治と、実際の政治生活における上下のヒエラルキー関係の強力な貫徹であろう。聖徳を有する君主や皇帝などは、実際には存在しない。にもかかわらず、儒教教義では、彼らの聖徳が規範的にも事実的にも幾重にも強調される。権力の中樞は、実際には真空化していたのである。この状況は、皇帝をとりまく側近、外戚、宦官、官僚などにとって、極めて有益かつ都合であった。

また東アジアでは、政治が思想や宗教に対して常に圧倒的に優越している。思想や宗教が、政治の道具となったり、下僕になったりするのが常態である。知識や思想、そして宗教までもが統治者(官)とその政治によって管理され統御されている世界に東アジアの民衆は生きてきた。

*孔子という人物の歴史的評価は、簡単には下せない。儒教教義の始祖としては、彼は中国封建社会の思想的代表者である。しかし、彼の言説の中には、人間性に対する時代と空間を超えた心温まる考察と深く鋭い洞察を含むものもまた数多い。

ところで、その孔子以前にすでに存在していた中国の古典文献である『書経』と『詩経』を読んでもみると、孔子の言説の多くがたちまち相対化されることになる。偉大な思想家である孔子といえども、

『書経』に示される政治哲学や『詩経』に示される古代中国人の生活感情によって、深くまた強く条件づけられていたことがわかる。孔子の言説は、儒教の開祖による独創的なものというより、古代中国人による既存の政治哲学、宗教思想、生活感情などを洗練したものというべきである。

*東アジアでは、統治階層は通常尊大であり、また法によって拘束されることは事実上ない。礼は、実際には、社会的な上位者の優位を形式的儀礼的に固定化するのが最大の機能であり、また役割であった。他方で、礼は、社会の中・下層民衆と従属的な周辺民族を実際に拘束したのである。法は統治者自身をも拘束するという規範は、相対的に西欧においてより強く機能し、(残念ながら)東アジアではより弱い。

四徳(仁、義、礼、智)、五常(前者に信をプラス)、五倫(父子の親、君臣の義、長幼の序、夫婦の別、朋友の信)、三徳(智、仁、勇)、三綱(君臣、父子、夫婦の関係では、いずれも前者が本源的で優越するという教え)、東アジアでは、これら儒教の中心的徳目の長期におよぶ強調も、近代社会の形成とりわけ人間の尊厳と基本的人権の尊重になんら寄与することがなかった。

*前近代の中国社会ないし東アジアにおいて、内発的に、基本的人権思想、社会的救貧施設、近代的医療制度などが生まれ出てくる素地は、残念ながらほとんど無かつただろう。

東アジア社会の特徴の一つとして、政治社会と市民社会(ないし庶民の生活領域)との接合領域としての公共圏が存在しない、ことが挙げられる。常に、上層、統治階層からの一方通行があるのみである。こうした公共空間、より正確には「機能する公共空間」の欠如はなぜ生じたのだろうか。最初に思い浮かぶのは、自治都市の欠如、自治権をもち皇帝権力、領主権の介入を許さない都市が歴史的に形成されなかったことである。要するに、都市市民、市民層、

ブルジョアジーが内生的に生まれ出なかったのである。

その他に、自然法思想と民主主義の欠如、実験を伴う自然科学の欠如なども想起される。東アジアの民衆は、一方では儒教によって祖霊信仰に基づく家族への恭順を「強制」され、他方では道教的な呪術界に放置されていたのである。そうした世界で民衆は、現世への順応と適応に心身をすり減らし、彼ら民衆の間に対等な者同士の相互尊重の思想が芽生え発展することはほとんどなかった。超越的世界観に乏しく、倫理的な使命預言の伝統をほとんど有しない東アジアでは自然法思想、天賦人權論、民主主義思想などが生まれ育つことはなかった。

人類の未来は、基本的人権、民主主義、諸民族と各国間の平和と平等と相互尊重、寛容と共生などの具体化と現実化に懸かっている。これらに対し、東アジア・イデオロギーが寄与できるものは、残念ながらほとんど無いと言わざるを得ない。

* アジア最初の共和国が1912年に中国において誕生した。この共和国をもたらしたのは前年10月の武昌蜂起によって開始された辛亥革命であった。この革命は、市民革命としてもブルジョア革命としても未完であったが、中国の王朝支配に終止符を打ったのである。これは、東アジア史における最大の画期のひとつとなった。

その後、日本による侵略、内戦を経て、プロレタリア革命、文化大革命と続き、中国の20世紀は文字通り激動の一世紀であった。

現在の共産党による独裁政治を、かつての皇帝統治とパラレルなもののみ評価するのは妥当ではない。今日の共産党政権の統治が、国民の投票＝議会制による信認、つまり正当性を欠いたものであることは明瞭である。そのことは、時の経過とともに今後ますます明白化し、政治的社会的な諸矛盾と諸問題を顕在化させるだろう。しかし、今日の共産党支配の内実を評価するためには、社会主義革命とスターリニズムの問題性という側面からの検討を抜きに

できないこともここで指摘しておきたい。

その他、民族問題、台湾問題、北京政府に作用する政治的な求心力と遠心力、国家的統一などの諸問題は、別途それぞれ大問題であり、ここでは指摘するのみに留めざるをえない。

* 東アジア・イデオロギーの形成と展開を歴史的に主導したものが、中国の諸王朝であったことについては、ほぼ疑いの余地はない。東アジア近現代史の所産である中華人民共和国は、王朝国家ではなく、辛亥革命（1911/12年）と社会主義革命（1949年）を経た共和制国家である。この国家と人民の実際の要求や願望、あるいは希望が何であるか、またそれらを規定しているものが何であるかは、私たちにとっても大きな問題である。

国家の憲法や法律、あるいは公式の政治方針などに記載されている言葉や文章は、もちろん重要である。私たちは、それらを無視して、現代中国の動向を評価したり論じたりすることはできない。しかし、それと同時に、現在の中国の政治指導部の公式発言からは表面上消え去っているようにみえても、実際には、伝統的な東アジア・イデオロギーが、中国社会の深部で民衆ならびに政治指導部を捉え、今日もなお彼らに強い力を及ぼしている可能性がある。

四書五経に代表される中国の古典的諸文献は、中国の朝廷と支配層ならびに官僚と知識人に決定的な影響力を及ぼしただけではない。そもそも、それら諸文献自体が、中国ないし東アジアで生活する人びとの感覚や感情そして考え方の中から、それらを洗練しつつ生み出されたものでもある。東アジア・イデオロギーの公認世界観という側面は、古い王朝体制が革命によって打倒されたのち、政治的表層から「消失」したかもしれない。しかし、東アジア・イデオロギーの歴史的基盤は、東アジアの現実自体の中から絶えず再生産されている。私たちが東アジア・イデオロギーを対象にして、それを批判的に克服しない限り、東アジア・イデオロギーは無意識のうちに、私たちの内部で再生産をくりかえすだろう。

* 王朝の治乱興亡が絶えない中国の政治史と日本のそれとを比較すると、わが国の天皇制の持続性がひときわ目立つ。日本ではそもそも(変化し交替する)王朝という観念が存在しない。国土の周囲が海によって囲まれ、そのことが異民族による侵略に対する自然の強力な防波堤となったこと、またそのために国内反乱勢力に外国への亡命の可能性が事実上閉じられていたこと、などはもちろん重要な原因であろう。それ以外にも、古代天皇制の成立期に、支配層が天皇の地位を神話や神道の伝統とうまく結び付けるのに成功したことも、天皇制の持続性に大きく寄与したであろう。しかし、天皇制の持続性の最大の根拠は、天皇家が日本の各時代における支配層の中に絶えず姻戚関係を維持拡大することに成功してきたことが挙げられる。現在でも、日本社会の上層部ないし支配層の姻戚関係のネットワークをみれば、私たちはその中核に天皇家が存在するを見出すだろう。

* 東アジアの伝統的な統治階層は、儒教的教養を身につけた文人官僚達であった。ところが、日本においてのみ、12世紀末から武士(武人)が統治階層として政治的舞台の前面に登場する。

この日本の状況は、それまでの貴族政治よりも明らかに進歩的であったと考えられる。なぜなら、貴族は生産過程から全く遊離していたが、武士はその上層の一部を除いて、大部分が農民出身ないし農業生産と繋がりをもっていたと考えられるからである。その武人統治は、日本では19世紀後半の明治維新まで続く。おそらく、そのことが、日本の近代化を他のアジア諸国よりも早め容易にした理由のひとつであろう。維新の改革過程を担った人材も、主としてこの武士階層(とくにその中下層)から供給された。

その代り、六百年以上に及ぶこの武士階層による幕府政治の伝統は、日本における民主主義の発展を大きく抑止したと思われる。幕府とは、軍事政権であり、本質的には軍事独裁政権である。その下では

平和的に民主主義的な統治制度を生み育てる努力はほとんどなされなかった。民主主義的な言説を民衆が交流するようなことも、きわめて困難であった。

* 日本の現実を東アジア文明がいかに強く規定しているかは、言語の問題を考慮すれば、ただちに明らかになる。言語は、文化を構成する重要な要素の一つであるだけでなく、文化それ自体であるともいえるほど大切なものである。私たちは、言語を用いてしか、思考することはできないし、また意見を交流することもできない。

この日本語への中国語の影響は、文字通り圧倒的である。漢字なしに日本語で思考することは、おそらく実際には不可能であろう。しかも、この漢字には、その形成された当時の意味が、いわば歴史的にこびりついて残っており、常にその残響が今日の私達にも届いている。私たちが、日本語を使いながら欧米流に思考することは、実際にはそれほどやさしいことではない。

日本を直接にヨーロッパと比較することはできない。後者ヨーロッパと比較可能なのは、東アジア世界であろう。日本の現実を規定するのは、歴史的には、西欧近代とともに、この東アジアである。

* 中国はこの数十年間、国際政治経済上のプレゼンスを急速に高めてきた。論者の中には、中国の世界における位置と比重は遠からず16・17世紀の状態、つまり世界最強国家に復帰すると予想する者も少なくない。

この問題を検討する際、その中心には「西欧近代」とは何であるか、という問いが存在している。この数百年間、世界史はこの西欧近代を基軸にして展開してきたからである[この問題について、本稿の第2節および私の別稿「市民社会と現代日本社会：日本近現代史の特質と関連して」『立命館産業社会論集』第48巻第1号、2012年6月、参照]。

この数十年の間、現代中国は、西欧近代が生み出した果実を、経済的・政治的諸手段を用いて効果的に

手に入れることに成功してきた。しかし、中国が、西欧近代を生み出した種子と土壌をよく学び、それらを中国の現状に創造的に移植することに成功しているとは思えない。自然科学、社会科学、人文科学、いずれの分野においてもそうである。

*加藤周一が、日本共同体の視線について言及し、次のように述べている。「日本共同体の視線は見上げるか見下げるかで、水平に相手に向かう習慣はないから、もはや見上げるのでできなくなった中国は多かれ少なかれ見下げるほかはない。」(『日本文化における時間と空間』岩波書店、2007年、p. 162.)

私には、これは日本共同体の視線である以上に、東アジア世界の視線である、と今切実に思われる。

*加地伸行が、その優れた労作『儒教とは何か』の中で、儒教の本質について説得力豊かに解き明かしている。それによれば、儒教には、礼教性と宗教性の両面があり、前者(礼教性)の側面が近代化の進展のなかでこの間歴史的に大きく後退したとしても、孝と祖先崇拜を核とし家族の紐帯を介した生命の連続性を重視する後者の宗教性は東アジア民衆のなかにしぶとく生き残っている。また儒教とは、シャマニズムを基礎として政治理論(後には宇宙論・形而上学)までを有する理論であり、さらに儒教文化圏とは、孝とりわけ祖先崇拜を核とする儒教によって歴史的・宗教的に一体化されている文化圏のことである(pp. 53, 49)。その上で、東アジアにおける三大宗教の特徴が、次のように簡潔かつ鮮やかに規定され対比される。それぞれの宗教の核心とその内容は、儒教—招魂再生—子孫の祭祀による現世への再生；道教—不老長生—自己の努力による不老長生；仏教—輪廻転生—因果や運命に基づく輪廻転生、である(pp. 172-174)。[またこの問題に関連して、菊地章太『儒教・仏教・道教：東アジアの思想空間』講談社選書メチエ、2008年、も参照。]

*津田左右吉は、日本思想史と中国思想の双方の分

野で優れた歴史的業績を残した、当該学界における巨匠のひとりである。すでに今から約百年前に書かれた名著『文学に現はれたる我が国民思想の研究』のなかでも、私たちは日本思想史に関する数多くの貴重な指摘を見出すことができる。以下に、その内の幾つかを紹介しよう。

我が国古代の歌が、もっぱら私人的感情を述べるのみで公共的思想と没交渉であること、また自然の偉大さに対して無関心ないし無感動であること〔偉大さに対してであって、自然それ自体に対して無関心・無感動であるわけではない。念のため、松葉〕(岩波文庫版第1巻、2006(1977, 1916)年、pp. 164, 187f.)；「唐高麗の音楽はある。けれどもそれは音の官能美と、純粹な技巧上の興味との他には何も無く、感情の表現としては全然無意味なものである。しかしそれで満足していたのは、楽として表現しなければならぬほどな力強い感情が無かったからではあるまいか。声楽としての歌謡が殆ど無かったといってもよいのも、やはり此の為であろう。」(第2巻、p. 93.) この文章は、直接には中国と朝鮮半島の音楽に託して述べられた評価であるが、そのまま日本の古典的雅楽にあてはまるものである。；平安朝人は低級な我慾の徒であり、彼らの生活の基調は「情熱に乏しく意志が弱かった」(同、pp. 101f., 110f.)。「彼等が何かというとすぐに泣いたり涙を流したりするのは、寧ろその性生活のあまりにうはつらであることを示すもので、その涙が自分の身の上についてのみ注がれるのは、彼等がどこまでも我慾の徒であることを示すものである。」(p. 102.)「人間の行動を宿命のみによって解釈し、運命を不可抗力と見るのは人間の意志を拒否するもので、意志の無いところに行為の道徳的責任もなく、また人間の性格も無い。この故に平安朝人には可否善悪の観念が殆ど無く、ただ幸と不幸との思想、快樂と苦痛との感情があるばかりである。この故に彼等は何事をして、自己の道徳的責任を感じることがなく、ただその行為の結果として自己の身の上に着て来る幸と不幸とに対して、一喜一憂するのみである。」(pp.

112f.)

津田の神道についての考察も訝えわたる(ただし、時代は江戸時代)。「歴史的にいえば、我が国が常に外来の進歩した思想を知識として学ばなければならなかったため、固有の信仰は原始の状態のままに保存せられ、それを宗教として発達せしめるだけの力の養われなかったのが、大なる原因であり、当時の思潮からいえば、国民が真率なる宗教生活を要求しなかったからである。神道が何時の間にか国学というものに変化して行くのも、それが宗教としての権威をもたなかったことを示すものであろう。」(第6巻, pp. 365f.)「生死の問題について神道は深く関するところが無い。一般の信仰に於いては神はただ祈禱の対象であり、生きているものの神である。そうして神社もまた多くは寺院と同様、民衆娯楽のために利用せられた。」(第8巻, p. 222.)

また、次の指摘にも深く考えさせられる。「こういう時代に博愛の念や人類を同胞とする広い人道的精神の発達しなかったことは当然であって、そういう意味に於いての公共事業などが起こらなかったのも無理はない。儒者が仁を講じても仏者が衆生の恩を説いても、実際生活に於いてそれが体験せられなかったのであるから、仕方が無い。」(同, p. 174.)

さいごに、儒教についての簡潔で鋭い指摘。「儒教思想は、社会の統制を重んじて個人の自由な思索と行動とを認めず、情生活の芸術的表現を軽んじ、また古代支那の特殊の社会状態、特殊の民族性から造り上げられた理想を普遍的のものと考えるのである。」(第5巻, pp. 30, 154.)

*津田左右吉にはまた、日本人の間で長く読まれた名著『シナ思想と日本』岩波新書、1977(1938)年もある。そこでは、いま読み返しても多くの興味深く示唆に満ちた文章に出会うことができる。たしかに、同書は、中国思想と日本思想の相違面を強調しすぎて、両者の共通面を過度に無視ないし軽視しているきらいがある。

それでも、中国思想とインド思想を対比して、両

者の特徴を浮き彫りにした部分は、今日でもこれ以上優れた叙述や規定に出会うことはないと思われるほど優れたものである。その鮮やかな天才的対比をここで紹介しておこう。[本稿のここでの主たる関心が中国思想にあるため、便宜上インド思想部分をカッコに入れて以下で対比しておきたい] 政治に発し政治に帰着する(宗教に発し、宗教に従属);あるがままの人生を肯定し享受し、それを無限に延長しようとする(解脱の欲求);天地間に存在するもの全てを実在とみなす(人生と万有を究極の実在としない);現実生活における人と人との関係を離れない(宗教的形而上学的);世間の実利的(思索的冥想的);現実的で目前の事物に終始する(奔放な空想);年代記あり、神話未発達、叙事詩なし(神話と叙事詩あり、年代記なし)。(pp. 137f.)

同書では、その他にも、神道には宗教思想の体系はないこと(63)、天皇という呼称は道教における天帝に由来すること(77f.)、中国思想は主として政治・道徳・処世法に関するものであり、中国人にとっては仕官が終生の目的であること(134)、などが指摘されている。

*鈴木大拙の名著『日本的靈性』(1944年)も、日本の思想史ないし宗教史について考察する際に極めて貴重な示唆を提供してくれる書物である。彼はそこで、以下のように述べる。日本の神道は、日本民族の原始的習俗が固定化したものであり、その中には靈性の光はまだ見いだせない。日本的靈性は鎌倉期の浄土系思想にはじめて出現したのであり、その核には純粹他力と大悲力とがある。換言すれば、因果を超越し業報に束縛されない仏の無辺の大慈悲にすぎるのである。その意味で、親鸞の中心思想は如来の本願に対しての絶対信仰である(同、中公クラシックス版、2008年、pp. 22, 54, 57, 96.)

また、万葉集には深い内容、つまり永遠的なもの、生死を超越したものなどへの祈り、努力、悩み、憧れ、などがみられない。そこには、宗教心の萌芽はあるが、神の尊厳性を前提とした本来の宗教はま

だ見いだせない、とも指摘する (pp. 31-36)。

平安朝文化についての次の指摘は、一方では戦時下に書かれた著作であることから生じ、そして他方ではおそらく津田左右吉に強く共感した上で書かれたものであろう。「彼らのいかに涙多いことよ。何かというと泣いている。彼らの長袖はいつも濡れている。『源氏物語』のような文学的作品は世界にないというが、こんなもので日本精神が、それがなんであるにしても、代表されては情けない。」(p. 38.)

その他、以下に挙げるどの文章も、日本思想史あるいは日本宗教史にとっての金言といえるだろう。「享楽主義が現実には肯定せられる世界には宗教はない。」(39)「神道にいたりては、徹底的に時間性・空間性を出ない。もちろん未来も過去もない。したがってその現世もほんとうの意味の現世ではない。」(40)鎌倉期の更生あるいは新生について、「感性的・情性的直覚は靈性的直覚にまで深化せられたのである。「物のあわれ」は「念仏のまこと」に深められたのである。」(98)「清明心・丹心・正直心などいうものは情性的であって、まだ靈性的領域に入らない。物忌みするとか、穢れを祓うとかいうことも、今一段の深みを加えて来ぬと、原始民族の心理以外に出ないのである。……情性面に属するものは形而上学的基礎をもち得ぬ。これは心理学的特殊ともいふべきものにすぎないのである。」(125)「神は正直の頭に宿るだけでは未だしである。その神もその正直心も清明心もことごとく否定せられて、すべてがひとたび奈落の底に沈まねばならぬ。そうしてそこから息吹き返し来るとき、天の岩戸が開けて来て、天地初めて春となるのである。神道にはかくのごとき靈性的自覚の経験が欠けている。それを概念的に補足しようとする、他からの借りもので衣裳を作ることになる。」(127)「神道の経験は感性的・情性的で、靈性的ではないからである。……ところが神道には集团的・政治的なものは十分にあるが、一人的なものはない。感性と情性とはもともと集团的なるものを好むのである。……靈性的直覚は孤独性のものである。これが神道にない。」(129f.)

ちなみに、鈴木大拙はその著『禅と日本文化』北川桃雄訳、岩波新書、2007(1940)年でも、神道はその教義において独立するに足る哲学をもたなかった、と指摘している (p. 119.)。

*日本におけるインド哲学と仏教学の大家である中村元には、『日本思想史：英文論集新装版』春日屋伸昌編訳、東方出版、2012(1988)年、という異色の著書がある。同書では、比較宗教学の優れた研究者でもある中村にしてはじめて可能な日本思想に対する洞察が示されている。ここでその内の幾つかを紹介しよう。

「日本的思惟方法の一つの主要な特徴は現象世界における現実性を絶対的なものとして受容する態度であった。……この思惟方法は現象世界そのものを絶対者と見なし、現象世界を超えて絶対者が存在するとの認識を拒否する。」(p. 97.) 中村はその上で、日本人は普遍性を好まない、とも指摘している(106)。加藤周一の言葉を借りれば、超越的絶対的価値に対する無関心という、この日本人の精神構造の核心にある特質の一つは、日本思想史上の最大の問題というべきものである。私はかつてこの問題について幾分詳しく論じたことがある(「日本の戦後史・断想：『昭和天皇』『敗北を抱きしめて』『歴史としての戦後日本』を讀了して」(下)『立命館産業社会論集』第39巻第3号、2003年12月、pp. 210f. : 「市民社会と現代日本社会：日本近現代史の特質と関連して」『立命館産業社会論集』第48巻第1号、2012年6月、pp. 190f., 参照)。

つぎに、天台宗に発する「本覚思想」は、わが国でよく知られている。思想の名称を知らない場合でも、その内容を端的に示す一節はほとんどの人がこれまでみずから耳にし口にすることがあるはずだ。「一切衆生悉有仏性」あるいは「山川草木悉皆成仏」という語句でよく知られているものである。いまここでは、本覚思想それ自体については立ち入らない(この問題について、末木文美士『日本仏教史：思想史としてのアプローチ』新潮文庫、2010(1996,

1992)年, pp. 164-190; 今枝由郎「仏性」と「成仏」『図書』岩波書店, 2012年10月号, pp. 20-25. 参照)。ここで問題にしたいのは, 中村が本書のなかで, 日本の天台宗と中国の天台宗とがこの問題においてそもそも異なる見解を持っていたことを指摘した点である。それによれば, 「本覚という語は『大乘起信論』の漢訳に現れるが『大乘起信論』はもともとインドで撰述されたものである。大陸において, 本覚という語は現象世界を超えたものの究極的な理解を意味したが, 日本では現象世界に内在するものを意味するようになった。……理より事に力点……その解釈は現象絶対論に立っていた。」(98)日本人の思考は現世の現象世界を決して越えないことが, ここでも明瞭にみとれる。

いまひとつ, 中村は日本最古の書物である記紀の本質について, 鋭く指摘している。「最も古い日本の歴史書である『古事記』や『日本書紀』の多くの神話をみると, 神々の物語は古代人が信じた神の偉大さを証明する目的で語られているのではないことに気づく。逆に, その唯一の目的は, 天皇の神的な性格を示すことであり, その基礎となる神々やそれら神々の歴史的な血縁関係について説明することである。」(107)

*日本の記紀(古事記712年, 日本書紀720年)において, 天皇は, アマテラスの子孫であるとされた。ここにおいて, 天皇は公式に神道と結合した。神道の側から言えば, この時点で, それは明確に政治の軍門に下ったのである。宗教が政治権力の一部局として扱われ, 宗教が政治に完全に従属するのは, 東アジアでは共通の現象であり, なにも驚くには当たらない。しかし, 政治の正当性を根拠づけるのに, 宗教の力を動員し, それと結びついたこの時期が八世紀であったことは, 留意するに値する。西洋暦八世紀にして, 日本の思想と宗教は, 政治のヘゲモニー下でそれと結合された。この時形成された社会的支配の祖型は, 今日に至るまで有効かつ強力に作用し続けている。

なお, 記紀に先行し, その原資料であったとされる『帝紀』と『旧辞』は, その後発見されていない。おそらく, 記紀成立当時の政治権力者が, 絶対者としての天皇の地位が相対化されるのを危惧して, 組織的に焼却・湮滅したのだろう。

*神道は, 道教の一形態とでもいうべきものである。日本は, 古代以来, 文明の全領域において何でも中国から輸入してきた。そのなかで, 道教のみがまとまった形では日本に入らなかった。道教に代位する役割を, 日本では神道が果たしていたからである。道教は, 日本に入って来る必要がそもそもなかったのである。ただし, 教義としての道教は体系的には入っては来なかったが, その個々の諸要素は入ってきた。天皇という呼称の創出も, その一つであり, 道教由来である。(詳しくは, 福永光司他著『日本の道教遺跡を歩く: 陰陽道・修験道のルーツもここにあった』朝日選書, 2006(2003年), pp. 63, 281ff. 参照。また, 森嶋道夫『日本にできることは何か: 東アジア共同体を提案する』岩波書店, 2001年, pp. 140f. も参照。)

*日本の宗教的世界の主要な特徴は, 次の三語に要約される。家内安全, 無病息災, 利益最大, である。少なくとも神道については, それ以外に何もないだろう。そこには, 超越的原理, 原罪意識, 弁神論など, いずれも全く存在しない。

ヨーロッパは, キリスト教の教義を受容しただけでなく, その原理によって元々あった多神教世界をキリスト教的なものに造り替えた。日本はどうか。日本は, 道教・儒教・仏教などをそれぞれ受容したが, それらを日本化して造り替えたのである。日本では, 変わったものは外来の宗教であり, 日本人の伝統的な宗教的核心は温存された。その温存されたものとは, 何か。それは, 超越的絶対的価値に対する無関心と現世利益最大化である。

*渡辺照宏の名著『日本の仏教』岩波新書, 1991

(1958)年、のなかでも次の二箇所はとりわけ重要であると思われる。「日本の仏教がその起源において、下層からではなくて、社会の最上層部からはじまったこと、また、当人の自発的意志による出家ではなくて、支配者の宗教儀礼を執行するために僧侶がつくられたこと、この二つの事実は、日本仏教の特質を理解するためにとくに注意しておく必要がある。」(p. 70.) いまひとつは、成仏と民俗信仰との関係である。「死者のことを一般にホトケとよぶのも日本的な考え方である。……人が死んで一定の期間がたつと、祖霊となり、カミとよばれる。このカミという言葉はホトケに置きかえたのが今のような言い方になった。言葉は仏教でも、内容は民俗信仰そのものなのである。」(117)

* 思想という言葉に備わるべき不可欠の条件が、人間とその世界についての論理性・体系性・一貫性を有する概念的思考であるとするれば、東アジアにおけるその伝統はヨーロッパに比して希薄であると言わざるをえない。わずかに朱子学のみが、その学問的内実の質の高低は別として、言葉の要件に近いといえよう。

II. 西欧近代

* 「西欧近代」を生み出したのは、直接には近世西ヨーロッパであるが、その歴史的始原として古代ギリシャが挙げられ、またそれに言及されることも多い。そして、それは正当なことである。理由はもちろん複数あって、ひとつに絞ったり限定したりすることはできない。しかし本稿の文脈では、その思想的特質に注目することは妥当なことであり、また許されることであろう。ギリシャ世界は、本来の超越絶対神をもたない多神教世界だったが、感覚的世界の背後にそれを現実に規定する実在としてのイデア世界をもっていた。そのイデア世界に照らせば、現実世界はたちまち相対化されることとなる。感覚的実在の背後に、より現実的な理念的世界が常に構想

され探究されていたのである。このことに留意することは、東アジア・イデオロギーについて考察する場合、とりわけ重要なことである。

* 近代(ないし近代化)とは、いったい何だろうか。最も簡潔に答えるとすれば、市民革命と産業革命によって起動された歴史的な新しい社会編成、とでも言えるだろう。それは、この地球上の西ヨーロッパという地域で最初に成立したものであり、その後全世界にその余波は及んだのであり、また今も及びつつある。「西欧近代」は、過去数世紀にわたって常に人類の歴史的波頭に立ち、今も立ち続けている。この西欧近代の歴史的源泉としては、市民革命や産業革命の他に、ルネサンス、宗教改革、科学技術革命、交通革命なども挙げることができるだろう。しかし、もっとも重要な要素は、市民革命と産業革命であるといえよう。

この西欧近代について、もう少し立ち入って考えてみよう。たとえば、私たちが容易に気付くように現代日本の生活様式は、少なくとも外見的にみて圧倒的に西欧近代によって規定されている。衣、食、住の基礎的部面において、また交通機関、通信手段、政治制度、市場経済、娯楽設備などおよそあらゆる分野にわたって、私たちは「西欧近代」に規定されて生活している。しかも、そのことを改めて自覚的に問題視することが無いほど、私たちは「西欧近代」的生活様式の中で、それを受容しながら生きている。

こういう「西欧近代」がどのような歴史的基盤において生れたかについて、マックス・ヴェーバーは、以下のような古典的指摘を与えている。彼によれば、哲学、精神科学、自然科学、社会科学などの体系的発展と宗教改革、数学的な基礎づけをもった天文学、合理的な証明をもつ幾何学、生化学的基礎をもった医学、合理的な化学、ローマ法以来の厳格な法形式と思考様式をもった法学、また合理的な和声音楽と記譜法の存在、合理的な力学計算に基づく大建築、絵画における線的・空間的遠近法の合理的使用、印刷

文献としての新聞や雑誌, さらに法学の訓練を受けた専門官僚, 国民代表議会, 憲法制定, くわえて家計と経営の分離, 合理的簿記, そして自由な労働を伴う資本主義的労働組織の存在, そして西欧の諸都市と市民層の登場, などの総和が「西欧近代」を生み出したのである。(松葉正文「M. ヴェーバーと経済倫理」『立命館産業社会論集』第43巻第3号, 2007年12月, pp. 108-110.)

これらの歴史的諸要素を内発的に欠いていた, いわゆる欧米以外の地域や国々(もちろん日本や中国もその中に入る)の近代化がもつ問題性について, 私たちは思想的に熟考する必要があるだろう。

*市民社会は自立した個人を概念の一部として重視する。したがって, 家族と宗族の意義を際立って尊重する儒教文化とは, 通常原則的に, また場合によって, 極めて大きな文化的衝突が生じうる。東アジアで市民社会概念が, 社会理論として何となく馴染みにくい最大の原因はここにあるといえるだろう。

市民という用語の座りの悪さの最も大きな理由も, おそらくここにある。東アジアでは, 個人を規定する家族的紐帯が強すぎて, 個人の自立が現実生活では抽象の域を出にくいのである。社会福祉制度の未整備が, そうした状況に輪をかけている。

*ファシズム, スターリニズム, 社会主義が, 信用と権威を失墜させた後に, 文字通り全世界を制覇しつつある市場原理, それの歴史的意義と生命力を再審にかける必要性は, 今まさにその制覇が完全なものに見えるときだけに, なお一層大きいといわねばならない(私はこの問題についてかつて, 自著『現代日本経済論: 市民社会と企業社会の間』晃洋書房2006年, 第1部第2章で少し詳しく論じたことがある)。

そのことに関連して, 「世界社会フォーラム」タイプの思考の盲点について, ここで若干記しておきたい。念のために付言するが, 私は同タイプの運動に対し基本的に共感を覚えている。その上での指摘

である。その盲点は, まず第一に, 市場原理の進歩的側面(その文明化作用)を無視ないし軽視すること, 第二に, 一般民衆・大衆は自己の現在を基本的に自らの過去との対比によって評価する, ということを軽視すること, 第三に, 「1%対99%」図式に足元をすくわれること。もし「1対99」が現実なら, それが真実なら, 世界はとっくの昔に変革されていただろう。第四に, 欧米資本主義を批判するのは比較的「容易」である。しかし, それと結びついている欧米市民社会, 欧米文明を批判するのは容易ではない。

Ⅲ. 日本の近現代史

*吉田松陰「幽囚録」(1854年)に, 次のような一節がある。「いま急いで軍備を固め, 軍艦や大砲をほぼ備えたならば, 蝦夷の地を開墾して諸大名を封じ, 隙に乗じてはカムチャッカ, オホーツクを奪い取り, 琉球をも論して内地の諸侯同様に参勤させ, 会同させなければならない。また, 朝鮮をうながして昔同様に貢納させ, 北は満州の地を割き取り, 南は台湾・ルソンの諸島をわが手に収め, 漸次進取の勢いを示すべきである。しかる後に, 民を愛し士を養い, 辺境の守りを十分固めれば, よく国を保持するといえるのである。そうでなくて, 諸外国競合の中に坐し, なんらなすところなければ, やがていくばくもなく国は衰亡していくだろう。」(吉田松陰『講孟余話ほか』中公クラシックス, 2010(2002)年, p. 199.)

日本近代史100年の歩みを鮮やかに予見するような見解である。しかし, こうした考えが先鋭な松陰の天才的頭脳にのみ浮かんだものと想像することはできない。おそらく, 体制側・反体制側を問わず当時の政治に係わっていた人達の指導層では, ある程度共有されていた考えなのではないかと私には思われる。

*日本の近代史について考察しようとするすべての

人びとにとって、避けて通れない問題のひとつに近代天皇制国家の歴史的な性格をどのように評価するかという問題がある。私の現時点における見解は、次の通りである。

明治維新から太平洋戦争までの日本は、基本的には、社会経済的な側面では私的所有権の法認を基礎として展開する資本主義的社会であったが、国家権力に決定的な影響力を有していたのは天皇や華族層をはじめとする前近代的で半封建的な諸勢力であったと思われる。その際、以下の諸点が、深く留意されるべきである。自らが日本最大の地主であり神聖不可侵とされた天皇が、国家の主権者として君臨し、勅令による立法・行政権と軍事統帥権を含め、統治権を総攬していたこと；華族という封建的身分制度としか言いようのない特権と世襲財産をもつ法的階層が存在していたこと；立法面において、華族などの政治的社会的特権保持者や高額納税者である大地主や大資本家などから構成される貴族院（議員は民選ではなく、世襲または勅任）が、衆議院と対等の権限をもち事実上の拒否権を有していたこと；国民の参政権が、各時期によって違いはあったが、常に大幅に制限されていたこと；思想・言論・表現・結社などの「自由権」が、法的にも社会的にも大幅に制限されていたこと；地主＝小作関係には強く経済外的強制が働いているように思われたこと、そして寄生地主（制）の経済的社会的「支配」力が、農村における前近代の諸関係を温存する方向で強く作用したこと、など。

つまり、戦前の日本社会は、一方で社会経済的な側面では資本主義的運営原理が主要な原動力となっていたが、他方で国家権力に関しては半封建的諸勢力がその運営に規定的な影響力をもっていた。この経済と政治との間の齟齬と矛盾は、戦前の日本社会の総体的な対立と混乱そしてさらには対外的侵略性を一層激化させずにはおかなかったし、もちろん日本における市民社会の展開と発展に対しても抑止的に作用したのである。

*日本は、分裂した中国に一時的に勝利しただけである。日本は、近代において、統一した中国とは戦ったことはない（一時的な国共合作期を別として）。日清戦争の相手側となった王朝末期の清は、形式的には統一国家の主権を担っていたが、実質的に国内はすでに分裂状態であった。日本が、しっかりと統一された中国に勝利することは、いずれの時期でもありえなかったであろう。

また、日清・日露両戦争での日本の勝利は、英（米）との同盟・協力・援助があつてはじめて可能でありえた。日本単独では、いずれの勝利もありえなかったであろう（そのことに関する歴史的認識は、日本国民の間で当時も今も悲しいまでに欠如している）。

たしかに、日本の兵士が戦ったのであり、日本の軍人が戦ったのである。しかし、上述の真理は変わらない。

*1945年8月15日（と9月2日の降伏文書署名日）は、日本人にとってどういう日であるか。まず第一に、連合諸国に対する敗戦記念日である（決して終戦記念日などという、無色透明で無味乾燥な、そして無性格な日ではない）。注意すべきことは、日本はアメリカに対してだけ負けたわけではない。敗戦後に日本の軍人・軍属・民間人いずれもが中国大陸から追放されたことに示されるように、中国に対しても敗北したのである。北方領土問題もまた、まずもってこの文脈の中で理解されなければならない。第二に、日本軍国主義と天皇制絶対主義からの解放記念日であった。もしあの戦争に日本が勝利していれば、天皇は現人神のままであり、すべての民間人は日本軍の奴隷のままであったろう。大日本帝国憲法下では国民の民主主義的諸権利に大きな制約が課されたままであり、敗戦がなかったならば天皇に替って国民が主権者になることなど、決してありえなかったであろう。日本の民衆は、戦後の民主主義体制を、この戦争における自らの犠牲によっていわば贖ったのである。

*戦後の「高度成長」期(1955~73年)の前半期には、社会の上部構造において連帯原理がなおかなりの生命力を維持していたが、下部構造において市場原理=私有財産保持への志向が定置され、以後抜き難いものとなった。その基盤には、東アジアに固有の文化の此岸性が厚い層をなして横たわっていたのである。

*「高度成長」が造りだした日本社会の特質およびその歴史的位置付けについて考察したR.コンスタンティーノ氏の以下の指摘は、誠に鋭い。私は同氏がこの論文で与えた規定は、高度成長の歴史的意義に関して——しかもそれを日本の近現代史の全体の中に位置づけて——これまで書かれた最良の歴史的総括の一つであると思う。

「……軍国主義は熱狂的なコマーシャルイズムに置きかえられてしまった。……だが全体として、表面的な変化を別とすれば、日本のナショナルな目標は、明治維新以来変わってはず、全国民的に一貫しているように思われる。……」

戦時下の日本の目的に関するかぎり、実質的には何ごととも変わっていないのである。今日の日本は、平和の時代にあつて、征服戦争から引き出そうとした経済的利益と同じものを、米国とともにわかちあっている。……

……日本の国家目標は一語に要約される。利潤である。……

日本社会を特徴づける安定性という条件は、私の眼には、次元を異にはするが、戦前期の日本社会に存在したものと類似のものであるように見える。全体としては、大衆の黙認こそ、この安定性の基本である。両時代の安定に相違があるとすれば、それは次のようなことになる。今日の大衆の黙認は、日本社会の企業的構造にたいする一種の忠誠心によって支えられており、この企業構造を民衆の大多数は、暮らしと娯楽活動の不可欠の源泉だと考えている。これにたいして戦前期の日本社会では、民衆の黙認は、禁欲的な生活と物質的犠牲を民衆に要請する厳

格な規律に由来しており、民衆は、天皇に仕える日本軍の戦勝に逃避と自己満足を感じていたのである。」(レナト・コンスタンティーノ、鶴見良行訳『第三世界から見た日本：日本の民衆に訴える』『世界』1979年2月、69-77ページ。)

かつて、軍事的勝利に熱狂し陶醉したあげく国を滅亡の淵に追いやった国家指導者と民衆は、今度は経済成長と私有財産獲得に専心熱狂し、土建国家建設に邁進した末に国を崩壊させるかもしれない。今日の赤字国債の累積状況は、その現実的な可能性を示している。

*日本は、かつてその歴史の中で、単独で世界の一流であったことはない。日清戦争の勝利は、分裂した中国に対して、英米の協力を得ながら戦って手にしたものである。日露戦争の勝利は、極東の地でロシアに対し、英米の援助と協力をえて勝ち取ったものである。

第2次大戦後の高度経済成長による経済大国化は、アメリカによる全面的な保護と援助のもとで初めて達成しえたものである。

日本が西欧ないし西側世界とは別に、単独で遂行し達成して世界に誇りうる歴史的な成果と業績は、まだこれまでのところ無いようである。

*他者に対する気遣い、気配り、そして日常生活の中で生起する諸問題に対するプラグマチックな調整能力、これらは人間の実際生活の中で重要なものである。そして日本人は、これらの能力において、世界の中でも極めて優秀な部類に入るだろう。

しかし、これらの能力は、人間の人生および社会生活全体の中では、原則的な意義をもつ才能ではなく、副次的なレベルのそれである。深刻な危機あるいは前例のない困難な状況の中で、局面の打開に役立ち貢献するのは、哲学に裏打ちされた原則的理論的思考であつて、決して気配りや調整能力ではない。

*日本はこれまで常に世界史の従属変数であり、か

つて一度も国として、民族として独立変数となったことはない（個人のレベルでは、もちろん事態とその評価は別である）。独立変数となる資格要件としての普遍的価値との緊張関係をもった文化は日本にはないし、またそうした文化をもつ必要を感じたことも国レベルではない。

日本は明治維新以後も、大局的長期的には、つねに西欧、欧米列強の従属変数であった（東アジアでは、地域的な独立変数であったことはあるが）。

むすびにかえて

* ヴェーバーの『宗教社会学論文集』に結実した全体構想を概略的に整理すれば、次のようになるだろう。(a) まず、人間の救済をどこに求めるかを基準にしたばあい、諸宗教は、それを、此岸に求めるものと、彼岸に求めるものとに区分できる。前者の典型が、現世適応的ないし現世順応的な儒教であり、後者は、さまざまな現世拒否的な諸宗教である。

(b) この現世拒否的な宗教を、どのように現世を拒否するかという方法を基準に区分すれば、ヒンズー教（や仏教）のように瞑想的・神秘的・逃避的な方向に向かうものと、ユダヤ教・キリスト教、とくにプロテスタンティズムのように行動的・禁欲的・現状変革的な方向をとるもの、とに分けられる。前者は、現世そのものを拒否して逃避するのであり、後者は「誤れる」現世を拒否してそれを変革しようとする。この基本方向の相違が、人類にもたらした歴史的・社会的・人間的意味は、計り知れないほど巨大なものである。

(c) 宗教を、現状変革的な志向という点を基準に区分すれば、中国とインドの宗教はともに変革のエートス〔社会倫理的な慣習の心情ないし志向〕を欠き、ユダヤ教・キリスト教（とくにピュウリタニズム）はともに現状変革的である。前者には、日常生活の倫理的合理化に向かうエートスが欠けているのである。

(d) そして、こうした〈日常生活の倫理的合理

化〉を指向するエートスを生みだす決定的な契機となったのがユダヤ教・キリスト教世界における「倫理的な使命予言」の存在であった（以上のまとめは、主として、『ウェーバー宗教・社会論集』世界の大思想Ⅱ-7、河出書房、1968年、解題中の安藤英治および中村貞二の叙述、pp. 400, 402に依る）。

* 倫理的な使命予言（ヴェーバー）が、なぜ東アジアに存在しないのか。その事実について、日本に住む私たちがそれ——倫理的な使命予言が社会の中に存在し難いということ自体——を感得することは困難ではなく比較的容易である。私たちは、そのことをいわば皮膚感覚のレベルで理解する、というよりも理解させられるのである。しかし、一体なぜそのようなのだろう。東アジアの自然が相対的に優しく、その中で人びとが比較的生きやすいからだ、というのはどの程度その根拠として妥当なのだろう。これは大きな難問、アポリアである。

他方また、東アジアの人びとが人間の快樂を無条件的に肯定して生きているというのは、その通りであると思われる。こうした生き方が、倫理的な使命予言の発生と成立を困難にしているのだろうか。

* 古代ギリシャ・ローマ世界がもともと多神教世界であったことは、よく知られている。そして、両者がともに典型的な帝国主義国（ギリシャについては対ペルシャ戦争勝利後）であり、また帝国主義政策を遂行したことも、周知のことである。両者は、外部世界に対して血塗られた戦争、侵略戦争を仕掛けたのである。一神教ではなく、多神教世界であったギリシャ・ローマも決して平和愛好国家ではなかった。にもかかわらず、わが国で一神教と多神教との関係を、侵略志向的と平和志向的のに対応させようとする話が知識人の中から絶えることがないのは、笑止である。

また、農耕民族と狩猟民族とを、平和志向的と戦争志向的のとに照応させようとするよくある話も同様である。農耕民族たる中国（漢）民族も日本民族も、

その歴史を少し真剣に回顧すれば明らかなように、十分に戦争志向的であった。

〈参考文献〉(順不同)

- * 『書経』上, 加藤常賢訳, 明治書院, 1988 (1983)年。
- * 『書経』下, 小野沢精一訳, 明治書院, 1988 (1985)年。
- * 『詩経』上・中・下, 石川忠久訳, 明治書院, 1997, 1998, 2000年。
- * 『礼記』上・中・下, 竹内照夫訳, 明治書院, 1988 (1971), 1987 (1977), 1987 (1979)年。
- * 『易経』上・下, 高田真治・後藤基巳訳, 岩波文庫, 2008 (1969), 2009 (1969)年。
- * 『春秋左氏伝』上・中・下, 小倉芳彦訳, 岩波文庫, 2011 (1988), 2010 (1989), 2010 (1989)年。
- * 野村茂夫『書経』中国古典新書, 明德出版社, 2012 (1974)年。
- * 『詩経』新書版, 石川忠久著・福本郁子編, 明治書院, 2012 (2002)年。
- * 目加田誠『詩経』講談社学術文庫, 2011 (1991, 1943)年。
- * 白川静『詩経: 中国の古代歌謡』中公文庫, 2009 (2002, 1970)年。
- * 下見隆雄『礼記』中国古典新書, 明德出版社, 2011 (1973)年。
- * 『楚辞』橋本循訳注, 岩波文庫, 2013 (1935)年。
- * 『楚辞』新書版, 星川清孝著・鈴木かおり編, 明治書院, 2012 (2004)年。
- * 『論語』金谷治訳注, 岩波文庫, 2010 (1999, 1963)年。
- * 『孟子』上・下, 小林勝人訳注, 岩波文庫, 2012 (1968), 2012 (1972)年。
- * 『大学・中庸』金谷治訳注, 岩波文庫, 2009 (1998)年。
- * 『孝経』加地伸行全訳注, 講談社学術文庫, 2007年。
- * 『孝経・曾子』武内義雄・坂本良太郎訳注, 岩波文庫, 2012 (1940)年。
- * 『論衡』新書版, 山田勝美著・田辺淳編, 明治書院, 2005年。
- * 『韓非子』金谷治訳注, 全四冊, 岩波文庫, 2009 (1994)年 [以下, 発行年略]。
- * 『老子』蜂屋邦夫訳注, 岩波文庫, 2011 (2008)年。
- * 金谷治『老子: 無知無欲のすすめ』講談社学術文庫, 2004 (1997, 1988)年。
- * 『孫子』金谷治訳注, 2012 (2000)年。
- * 『莊子』全四冊, 金谷治訳注, 岩波文庫, 2010 (1971)年 [以下, 発行年略]。
- * 諸橋轍次『莊子物語』講談社学術文庫, 2006 (1988)年。
- * 『荀子』上・下, 金谷治訳注, 岩波文庫, 2007 (1961), 2008 (1962)年。
- * 浅野裕一『墨子』講談社学術文庫, 2009 (1998)年。
- * 司馬遷『史記列伝』I, II, 貝塚茂樹・川勝義雄訳, 中公クラシックス, 2003 (2001), 2001年。
- * 司馬遷『史記列伝』全五冊, 小川環樹他訳, 岩波文庫, 2011 (1975)年 [以下, 発行年略]。
- * 司馬遷『史記』全八冊, 小竹文夫・小竹武夫訳, ちくま学芸文庫, 2011 (1995)年 [以下, 発行年略]。
- * マックス・ウェーバー『儒教と道教』森岡弘通訳, 筑摩書房, 1970年。
- * 竹内照夫『四書五経入門: 中国思想の形成と展開』平凡社ライブラリ, 2010 (2000)年。
- * 『淮南子』池田知久訳注, 講談社学術文庫, 2012 (1989)年。
- * 『十八史略』竹内弘行訳注, 講談社学術文庫, 2009 (2008, 1989)年。
- * 『唐詩選』上・中・下, 前野直彬注解, 岩波文庫, 1974 (1961)年 [以下, 発行年略]。
- * 吉川幸次郎・三好達治『新唐詩選』岩波新書, 1997 (1965, 1952)年。
- * 『古事記』上・中・下, 次田真幸全訳注, 講談社学術文庫, 2006 (1977)年 [以下, 発行年略]。
- * 『日本書紀』I, II, III, 井上光貞監訳, 川副武胤・佐伯有清訳, 中公クラシックス, 2003年 [以下, 発行年略]。
- * 『万葉集』上・下, 佐佐木信綱編, 岩波文庫, 1974 (1954, 1927), 1974 (1955, 1927)年。
- * 呉競『貞観政要』守屋洋訳, 徳間書店, 2011 (1975)年。
- * 谷川健一『日本の神々』岩波新書, 1999年。
- * 渡辺照宏『日本の仏教』岩波新書, 1991 (1958)年。
- * 渡辺照宏『仏教』第二版, 岩波新書, 1994 (1974)

- 年。
- * 菊地章太『儒教・仏教・道教：東アジアの思想空間』講談社選書メチエ，2008年。
 - * 菊地章太『道教の世界』講談社選書メチエ，2012年。
 - * V. ゴーセール・C. ジス『道教の世界：宇宙の仕組みと不老不死』松本浩一監修，遠藤ゆかり訳，創元社，2011年。
 - * 坂出祥伸『道教とはなにか』中公叢書，2005年。
 - * 講座道教第六巻『アジア諸地域と道教』雄山閣，2001年。
 - * 鈴木大拙『禅と日本文化』北川桃雄訳，岩波新書，2007（1940）年。
 - * 三枝充恵『仏教入門』岩波新書，1994（1990）年。
 - * 飯塚浩二『日本の精神的風土』岩波新書，1977（1952）年。
 - * 津田左右吉『シナ思想と日本』岩波新書，1977（1938）年。
 - * 加地伸行『儒教とは何か』中公新書，2008（1990）年。
 - * 加地伸行『沈黙の宗教—儒教』ちくま学芸文庫，2011（1994）年。
 - * 湯浅泰雄『日本人の宗教意識：習俗と信仰の底を流れるもの』講談社学術文庫，2007（1999，1981）年。
 - * 宮家準『日本の民俗宗教』講談社学術文庫，2006（1994）年。
 - * 窪徳忠『道教の神々』講談社学術文庫，2009（1996，1986）年。
 - * 窪徳忠『道教百話』講談社学術文庫，2002（1989）年。
 - * 福永光司他著『日本の道教遺跡を歩く：陰陽道・修験道のルーツもここにあった』朝日選書，2006（2003年）。
 - * 高取正男『神道の成立』平凡社ライブラリー，2009（1993，1979）年。
 - * 山村明義『神道と日本人：魂とこころの源を探して』新潮社，2011年。
 - * 井上順孝編著『図解雑学 神道』ナツメ社，2006年。
 - * 久保田展弘『原日本の精神風土』NTT出版，2008年。
 - * 古田博司『東アジア・イデオロギーを超えて』新書館，2003年。
 - * 深谷克己『東アジア法文明圏の中の日本史』岩波書店，2012年。
 - * 渡辺浩『東アジアの王権と思想』東京大学出版会，2007（1997）年。
 - * 渡辺浩『日本政治思想史：十七～十九世紀』東京大学出版会，2010年。
 - * 石川九楊『二重言語国家・日本』NHK ブックス，1999年。
 - * 津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』岩波文庫版全8巻，2006（1977，1916）年。
 - * 和辻哲郎『日本倫理思想史』上・下巻，岩波書店，1974（1952）年。
 - * 和辻哲郎『風土：人間学的考察』岩波文庫，2009（1979，1935）年。
 - * 鈴木大拙『日本的靈性』中公クラシックス，2008（1944）年。
 - * 中村元『日本思想史：英文論集新装版』春日屋伸昌編訳，東方出版，2012（1988）年。
 - * 森嶋道夫『なぜ日本は行き詰ったか』村田安雄・森嶋瑤子訳，岩波書店，2004（2000）年。
 - * 森嶋道夫『日本にできることは何か：東アジア共同体を提案する』岩波書店，2001年。
 - * 黄俊傑『東アジア思想交流史：中国・日本・台湾を中心として』藤井倫明・水口幹記訳，岩波書店，2013年。
 - * 岩波講座・東アジア近現代通史第1巻『東アジア世界の近代 19世紀』2010年。
 - * 新井白石『折りたく柴の記』桑原武夫訳，中公クラシックス，2004年。
 - * 吉田松陰『講孟余話ほか』中公クラシックス，2010（2002）年。
 - * 加藤周一『日本文化における時間と空間』岩波書店，2007年。
 - * 加藤周一『日本文学史序説』著作集第4・5巻，平凡社，1979年。
 - * 佐藤正英『日本倫理思想史』東京大学出版会，2003年。
 - * 直木孝次郎『古代日本と朝鮮・中国』講談社学術文庫，2005（1988）年。
 - * 直木孝次郎『日本神話と古代国家』講談社学術文庫，2006（1990）年。
 - * 吉田敦彦『日本神話の源流』講談社学術文庫，2007（1975）年。

- * 岡倉天心『東洋の理想』講談社学術文庫, 2009 (1986, 1903) 年。
- * 岡倉天心『茶の本』村岡洋訳, 岩波文庫, 2009 (1929, 1906) 年。
- * 内藤湖南『東洋文化史』中公クラシックス, 2004年。
- * 宮崎市定『アジア史論』中公クラシックス, 2005 (2002) 年。
- * 『葉隠』 I, II, 奈良本辰也・駒敏郎訳, 2006年。
- * 井上忠司『「世間体」の構造: 社会心理史への試み』講談社学術文庫, 2007 (1977) 年。
- * 白川静『中国古代の民俗』講談社学術文庫, 2010 (1980) 年。
- * 白川静『中国古代の文化』講談社学術文庫, 2012 (1979) 年。
- * 宮元啓一『仏教の倫理思想: 仏典を味読する』講談社学術文庫, 2011 (2006) 年。
- * 宮元啓一『仏教誕生』講談社学術文庫, 2012 (1995) 年。
- * 田上太秀『仏陀のいいたかったこと』講談社学術文庫, 2011 (2000, 1983) 年。
- * 森三樹三郎『老荘と仏教』講談社学術文庫, 2012 (2003, 1986) 年。
- * 末木文美士『日本仏教史: 思想史としてのアプローチ』新潮文庫, 2010 (1996, 1992) 年。
- * 尾形勇・岸本美緒編『中国史』山川出版社, 2011 (1998) 年。
- * 陳舜臣『中国の歴史』全七冊, 講談社文庫, 2007 (1990, 1986) 年 [以下, 発行年略]。
- * 内藤光博編『東アジアにおける市民社会の形成: 人権・平和・共生』専修大学出版会, 2013年。
- * 大賀哲『東アジアにおける国家と市民社会: 地域主義の設計・協働・競合』柏書房, 2013年。
- * 古川純編『「市民社会」と共生: 東アジアに生きる』日本経済評論社, 2012年。
- * 田坂敏雄編『東アジア市民社会の展望』お茶の水書房, 2009年。
- * 竹中千春他編『現代アジア研究2・市民社会』慶応義塾大学出版会, 2008年。
- * 日本国際政治学会編『市民社会からみたアジア』『国際政治』169号, 有斐閣, 2012年。
- * 岩崎育夫編『アジアと市民社会: 国家と社会の政治力学』アジア経済研究所, 1998年。
- * 『岩波講座・東アジア近現代通史・第1巻 東アジア世界の近代・19世紀』2010年。
- * 岸本美緒『「市民社会」論と中国』『歴史評論』第527号, 1994年3月。