

## 第4章 日本の近代化と日本人の労働エートス

### — Das Japantum の視角から —

住 谷 一 彦

私がここで述べたく思うテーマは、日本の近代化と日本人の労働エートスについてです。このテーマはすでに多くの人たちによって論じられており、私が何か新しい知見を加える余地は殆どないと言ってもよいのですが、このところ考えているDas Japantum (『日本の意識』、岩波書店、一九八二) との関わりで、外国の日本研究との比定という視角から、少し見てみたいと思います。

丸山眞男さんが述べているように、その点で画期的な業績は、ロバート・ベラーの『徳川宗教』(邦訳『日本近代化と宗教』、未来社、一九八一) でした。それはタルコット・パーソンズによって定式化されたヴェーバー・テーゼの日本への全面的な適用という点で、今日でも止目に値する研究でした。パーソンズの社会理論は、日本でも周知のところですから、ここでは説明を省きますが、そこにはヴェーバーの有名な「資本主義の精神」論に対するパーソンズなりの読み込みがあり、さらにヴェーバーの「世界宗教の経済倫理」への進化論的解釈とリンクして西欧近代の生誕が伝統的社会に与えた影響を検討するという近代化論へとつながっていく視座を設定するに至りました。こうしてパーソンズは西欧近代の純粋型をアメリカ市民社会に見ることで近代化の比較尺度を確定し、近代化の衝撃波に対するゲマインシャフト的な対応と再編が能動的に行われたナチズム、コミュニズム、日本のケースを逐次分析したのですが、最後まで問題視されたのは日本でした。この課題を継承したのが、当時彼の学徒であったベラーでした。彼が『徳川宗教』で展開したユニークな分析内容は、邦訳もあることですし、ここではその詳細は省略し、行論上必要なかぎりでも摘記すると、こうでした。彼はパーソンズの枠組にもとづきつつ、日本人の社会的行為を動機づける価値体系を分析し、大化の改新まで遡って検討します。そして、日本的価値体系の軸心は鎌倉時代に一時ゆらぎはするが、結局徳川時代まで仲々変化しないできていることを発見します。その理由をたずねて彼は終局的には村落共同体やその他の自然発生的な諸集団が日本社会の小宇宙を構成しつつ日本的価値体系の価値実現の場として機能しており、家族(先祖祭祀)→村落(氏神信仰)→国家(天皇崇拜)へと上方に向って、これら小宇宙に内在する神聖性が切れ目なく続くところに、日本的宗教意識の独自性を見出だしたのでした。人はこの神聖な共同体から受ける恩恵と、それへの報恩義務意識にもとづいて、共同体(集団・公)のために自らを犠牲にする徳性を培ったのです。およそ哲学・倫理・科学など凡ては共同体への寄与如何で評価され、それ自体の価値のためではなかったのです。ベラーによれば個の自立性は、藝術・宗教・スポーツといった局面でのみ、その可能性が認められたのでした。日本の歴史はこうした価値体系の構造が執拗に持続したところ

に特徴がみられるのですが、しかし、またそこに一定の変化・発展のあったことも事実であり、それにはこの価値体系への否定という要因が存在しなければ、説明できません。ベラーは、そこで家永三郎の『日本思想史における否定の論理の発達』（新泉社、一九七〇）を援用しつつ、この否定の契機を日本史の中に追及します。結論的にいえば、日本の近世はこの否定の契機が衰退する時代であり、俗権が優越し、儒教勢力が拡充していく時代でした。もちろんベラーは陽明学、国学、そして石門心学にそうした否定と超越の契機がみられたことに留意しております。しかし、日本の近代化は、こうした伝統的な価値体系を前提にした近代化であり、もし西欧の挑戦がなかったら、その近代化が成功したか否か甚だ疑わしかったということです。そこでベラーの仮説は、こうなります。西欧で近代化への発条となったのは宗教であったが、日本でその機能的等価となったものは、政治的価値であった。それは歴史的には明治維新を遂行したのが下級武士層を軸とし、彼らの価値体系が企業その他の領域にまで浸透して富国強兵の路線を敷くことに成功したことで示されます。ベラーは、こうしてパーソンズがヴェーバー・テーゼにもとづき、日本はなぜ西欧と類比できる社会システム（例えばヴェーバーのいう「自由な封建制」）の存在、したがってまた、類似の進化過程にありながら、西欧と異なった近代化の過程を歩むことになったのかという問題提起をしたのに対する彼なりの解答を仮説として提示したのでした。これに対しては、丸山さんがパーソンズのヴェーバー・テーゼにはヴェーバー理解について重大な誤解があり、ベラーにもそれが影響しているために、日本の「近代」が背負わざるを得なかった負<sup>マイナス</sup>の局面に対する分析が弱いという批判をおこない（『丸山眞男著作集』第七巻、一九九六、二八三―二八九頁）、ベラーもそれを受け入れて、自説を修正したことは、よく知られているところです。しかし、丸山さんも認めているように、ベラーの業績は、今日でも日本の「近代」を考えるうえでなお第一級のものであることは、確かです。しかし、ベラーの仮説が修正されねばならなくなった以上、日本の近代について新たに考えるべき余地が生じてきました。この点で全く別の観点から画期的な問題を提起したのは、イギリスの社会学者ロナルド・ドーアでした。彼は日本の近代化についてベラーのいう政治的価値の視角では十分には解けないところがあるとして、それに代えて『江戸時代の教育』（邦訳、岩波書店、一九七〇）の中で日本の場合は教育価値について考えるべきだという見解を開陳しました。これも邦訳があるので、行論上必要なかぎり論点を摘記することにします。彼は江戸時代の公教育は身分制の原理に立脚しており、礼という美德を涵養することが教育目的となっていて純粋な知的教育は身分に応じた倫理実現の手段とみなされた。かくて、学問の専門化・職業化による能力差の顕在は、身分制原理との葛藤を生みつつ限定された能力主義となって定着し、徳川幕府の行政システムに官僚制的職務体系と世襲的家格体系の混血という特徴を刻印づけました。しかし、これは妥協の産物であり、幕藩体制下にあっても各藩では洋学の実用性を評価するところもあり、長州藩はそのモデル・ケースになりました。世襲身分による着席制を廃し、道徳的目的のためのカリキュラムを実用主義的に改編するなど、学校は学生の才能の有無をテストする機関に変貌していきます。威信は学力を基準に与えられることになりました。身分価値より業績価値の重視です。加藤藩校・和歌山藩校、土佐藩校、佐賀藩校、会津藩校などが、それにつづきました。このような学校教育の変貌は、内外の危機に対する敏感なまでの対応で

あり、言ってみれば世人の危機意識の高揚を示すものでした。それは教育の面でもその実効力如何が問題視されることとなり、洋学の重視、カリキュラムの改編、学校システムの合理化（進級の尺度を成績の如何におき、試験制度を設けること等）を押し進め、遂には徳川幕藩体制の根幹である世襲的身分原理の否定に至るものでした。ドーアによれば、明治維新は、まさに徳川幕藩体制の根幹をなす、この身分制原理の変革を意味するものとして画期づけられたのでした。彼はこの点で明治維新に日本の近代の生誕を看取るのです。ドーアにどこまでその意図があったかは知りませんが、見方によってはそれは労農派的明治維新論にも照応し、戦後の歴史学の趨勢となってきた江戸時代に日本近代化の起点をみる見解に途を拓いたとみることもできます。しかし、それよりもドーアの功績は、何よりもまず、日本の近代化を可能にするには工業労働における労働力の質が問題なのであり、それには教育こそが重要で、その前提には徳川時代晩期の民間における識字能力の開発と普及度があったという点に着目したことでした。民間の寺子屋と塾を重視したのは、そのためであり、そこでは何はともあれ、読み書きの習得と自己規律の訓育が行われていたのです。寺子屋教育の普及と維新时期における文盲率の低さは、他面ではサムライの理想が次第に一般民間人の理想にもなっていたことを傍示しております。一例をあげれば、幕末・維新时期における今の群馬県の範囲での寺小屋数は千五百を数え、しかも、その教師の四〇％は僧侶や神官、浪人などのいわゆる知識人層ではなく、村の豪農・篤農・老農層でした。

ドーアの『江戸時代の教育』が有する日本近代化研究史上における意義は、私見では、ベラーがいわゆるパーソンズ＝ヴェーバー・テーゼに拠って、日本近代化を押し進める主体的要素（＝創造的要因）に着目して分析したのに対して、西欧の資本主義文化を日本が有効に摂取・受容するのに成功した所以はどこにあったか、そのための受け皿となる要素は何であったか、という問題を、初めて明確に（ということは、方法的にという意味で）提起したところにあると思います。その意味するところの重要性は、あとで触れることにしましょう。ただ、ドーアの業績にも、なお考えなければならぬ一つの問題が残されておりました。それを鋭く衝いたのは、ヴェーバー研究者としても著名な社会学者ラインハルト・ベンディックスでした。小篇ですが、きわめて鋭利な論文「プロテスタンティズムの倫理と日本」（邦訳、『学問と党派性』、みすず書房、一九七五、所収、二五五―二七九頁）のなかで、彼はドーアを批判して、こう述べております。

ドーアが教育価値の日本近代化過程で占める比重の巨きさを指摘したことの意義はすばらしいものがあるとベンディックスは考えています。しかし、教育の機能は本質的に伝統文化の価値体系の維持と陶冶に向けられているのであり、そこから新しい価値体系の創造ないしは伝統的価値の革新を目指すものではない。ドーアの研究は、したがって、日本が近代化への途を主体的に（すなわち、植民地化されずに）切り拓くことに成功した所以を解明するうえで方法上の難点を含んでいると見たのでした。そこで彼はいま一度ヴェーバーのテーゼに立ち戻ります。ヴェーバーのエートス論は、彼の見るところでは、二つの異なったレベルの問題を含んでいる。一つは文化論レベルで、ヴェーバーは神学の教理に内在する行為を規制する規範がもつコントロールする力 Incentive (Antrieb) と、それに対してもう一つは、現実に行動するうえでの起

動力となる心理的な刺激 Impuls (Anreiz) という行為論のレベルの問題。この観点からみると、当時のカトリック教会と徳川幕府との間には或る類似性が浮びあがってきます。それは権威的な原理に合致しない行為を禁圧し、権威的な教学の立場を擁護する義務を担っていた権力システム（両者は教権制と家産制の差異を含んでいたが）の規範、および、こうした公式の教理とそれに対して事実上容認されていたそうした規範に反する行為との分裂。日本の場合は公式の教理としての武士道と、幕藩体制下の平和維持指向の政策に対応するサムライの行動様式。ベンディックスは、これに対比される西欧の事例としては、大陸のカトリック教会とプロテスタントによる宗教改革の事例よりは、イギリスのそれがむしろ近似していると見ております。というのは、イギリスの宗教改革は大陸におけるルターやカルヴァンのような宗教的巨人によるリーダーシップが欠如しており、全面的な宗教論争が政治・社会不安を喚び起していたからです。そこに政治権力が介入し、諸ゼクテの形成が促進され、政治権力システムは揺らぎ、教理・教会システムの選択力をゼクテが掌握するうえで国家権力はチェックする機能を喪失していったというのです。その意味で公的教理の空文化と倫理的リゴリズムの強化という共通項が両者の間にみられるのです。すなわち、ここではヴェーバーがとりあげた宗教レベルでの問題のみでなく彼が意識的に捨象していた政治的な文脈のなかで一方はカルヴィニズムによるカトリック教会の権威への挑戦（宗教的）、他方は西欧文明による徳川幕藩体制への挑戦（政治的）。一方は個人の救済指向へ、他方は国民的統合指向へ。こうして、ベンディックスは、本来のヴェーバー・テーゼでは外在的な政治的価値をふたたびこうした文脈裡で持ち込んできます。西欧文明の挑戦は、日本の伝統的価値体系におけるタテマエ（武士道＝戦士としての理念）とホンネ（平和維持への行為指向）との乖離という幕末期の事態に、戦士理念の行為レベルにおける復活という問題をつきつけたこととなります。つまり当時そうした倫理的リゴリズムを担った社会層（脱藩浪人と下級武士層、豪農・豪商層）に、戦士としての自己規律による行為のもつ価値実現の場が提供されたわけです。ベンディックスは、このように西欧文明の挑戦という外圧が、どのようにして明治維新へと向う日本の政治的な文脈裡で内発力に転化し得たか、を分析しました。ベンディックスの論文はドーアの業績を補完しつつ、或る意味ではベラーの問題提起をも継承したこととなります。ここで興味深いのは、これらの日本研究が、いずれも直接にか間接にか、ヴェーバーの「資本主義の精神」論が提起した問題の影響を深く受けているということです。では、ヴェーバー自身は、日本をどう見ていたのでしょうか。

ヴェーバーが日本に対して深い関心を持っていたことは、彼の残した膨大な論稿の諸箇所にも日本への言及がみられることでも窺えるのですが、まとまった箇所としては『ヒンドゥ教と仏教』のなかで日本の宗教事情を分析した小稿があるのみです。しかも、『ヒンドゥ教と仏教』自体も第一次大戦の勃発という非常事態のもとにあわただしく発表した暫定稿であり、『儒教と道教』があとで著書として公刊されたとき、全体の半分近い補筆がなされているところからみても、この『ヒンドゥ教と仏教』が現行版のままに刊行されたとは到底思われません。したがって、日本に関する箇所もヴェーバーの本意を十分に伝えているとは言えないでしょう。そうした限定のもとで、ここでの行論上重要と思われる点のみを摘記してみることになります。

ヴェーバーの日本論が、ここでは日本の宗教、それも仏教の東アジアへの普及という文脈の

なかで扱われていることは、改めて指摘する必要はないでしょう。したがって、ここにヴェーバーの日本論がすべて盡されているわけでないことも自明といっていよいでしょう。しかし、本稿の観点からみて看過し得ない若干の問題を、ヴェーバーは取りあげております。それは、こういう点です。日本人の宗教意識を概観すると、宗教儀礼においては倫理的な罪如何ではなく儀礼的な浄・不浄の如何が儀礼への参加の尺度となっていた。しかし、留目すべき点は、ヴェーバーが「あらゆる種類の非常に厳しい清浄戒律が、宗教的『倫理』の欠如を補完していた」と見ていたことです。つまり固有の日本宗教では、浄・不浄感覚が西洋の宗教における倫理感覚と機能的等価を占めていたというのです。さらに、彼岸応報思想は弱く現世指向的であり、死者の住むところは古代ギリシャ人のネクロポリスに対応しており、八百万の神々といっても、それは英雄・善行者の神格化ということの意味するにすぎなかったと見ております。私はヴェーバーのこうした日本神道観は、まことに鋭いものがあると思っております。そして、彼がこの視角からさらに宮座のような共同体祭祀の問題にまでふみこんだら、一層実りゆたかなものになったのではなからうかと考えています。それはともかく、これに対して日本仏教はどうかといえ、日本人の宗教意識に対して合理的で宗教的な生活規制、現世外的な救済目標と救済手段、宗教的な感情内容の豊富化をもたらし、封建的名誉観念以外の感情面での純化は、その殆どが仏教の所産だと見ております。そして、日本ではインド的な知識人救拯論と封建化された中国的な儒教徒の礼の美德とが融合して独自の君子ジェントルマンの理念を生み出したとし、これが日本人のヨーロッパ人批判の尺度となったというのです。ヴェーバーの日本仏教論で注目すべき点は、すでに大方の論者の指摘しているように、禅宗と真宗に対する高い評価です。禅宗は神秘的修行を主とする現世内的帰依の信仰であり、戦士にとって職業的鍛錬の手段となった点で重要でした。真宗は一切の達人的業績から自由な、現世内的帰依の信仰であり、アミダ如来への献身的修業を強調した面で西欧のピューリタニズムに匹敵するとしています。そして、その半面説教・学校・教育・文献の民衆化という点でルッター派と類似しており、また、それゆえに合理的現世内的禁欲主義を積極的に展開し得なかった点でもルッター派と相似的だと見ております。ヴェーバーは、日本仏教は一四・五世紀以降における一向一揆で織田信長に征圧されて西洋・カトリック教会のような教権制への発展の芽をつみとられてしまい、また、他のアジア地域にみられたグールーのような呪術的救拯論的メシアの威信を有する階層が欠如していたため、明治維新のとき封建的名誉観念で武装された革新勢力は強大な宗教的伝統主義と対決することなく、政治的には白紙の有利な状況裡にあったと考えていたように思われます。ヴェーバーの日本論は、本稿の観点からみると、西洋文明の挑戦という外圧は、封建的名誉観念を軸心とする下級武士層の間に尊皇攘夷思想による民族意識を覚醒させ、国民国家の建設に向う政治変革（＝明治維新）を惹起せしめる動因となったが、経済的には民族的統合意識と封建的に陶冶された個人主義とが両々相俟って完成品として導入された資本主義システムの受け皿となったと見ているようです。つまりヴェーバーの日本論は、パーソンズ＝ヴェーバー・テーゼにみられるような近代化への創造力・起動力を探索するという視点からだけではなく、むしろ資本主義を受容する能力、その可能性の有無に向けられていたように、私には思われるのです。これは彼の『世界宗教の経済倫理』のモチーフについても言えることですが、この日本論を通して見るか

ぎり、ヴェーバーの意図が世上往々にして言われてきた西欧に対比するとき、アジアにおける資本主義形成へのエートスが欠如していたことを明らかにする、いわゆるエートス欠如理論の形成にあったとは、どうしても思われたいのです。そうではなくて、むしろ西欧の資本主義文化がグローバルに拡延していく事態に対処して、非ヨーロッパ地域ではそれに対する受容力あるいは反撲力はどうかであったのか、その可能性如何の検討におかれていた。そして、それはそれら諸地域における文化諸領域（彼の場合は、とくに宗教）の合理化過程と深く相関していたことへの検討に向けられていた。どうも私にはそのように思えるのですが、如何なものでしょうか。仮にそうだとみた場合、相似の視点から（と、私は思うのですが）日本の「近代」に取り組んできた丸山眞男さんの日本論にどうしても触れないわけにはゆきません。ここではやはり行論上必要なだけの論点にしぼって、丸山さんの所論をみとめることにします。

丸山さんは、最初は第一の開国は一五世紀頃からキリシタン渡来で線引し、第二の開国は幕末から明治維新の黒船来航で区切り、第三の開国は敗戦とアメリカの占領でおさえるという、いわば発展段階論をタテ軸に、開国論をヨコ軸におく枠組をとっていましたが、のちに異文化接觸（ヨコ軸）の観点から第一の開国は大化の改新から律令制度の成立にみて、次に明治維新、そして、今度の敗戦というように、認識の枠組を変えてきているように思われます。こうした枠組変化の背後には、丸山さんの「歴史意識の古層」論があるのではないのでしょうか。すなわち、第一の開国で唐の文化を全面受容したが、令外の官のように唐制モデルからはみ出るような現象があらわれ、またそれ以降も荘園の荘官や受領の土著化による武士団の形成や、封建制の成立期をめぐってその不透明さが争われるなど、開放体制のなかで日本的な変容が生じてくる点が問題視されてきます。これは「開かれた社会」にもかかわらず、なぜ「閉ざされた社会」ができてくるのか。いや、むしろ日本に独自の「開かれた社会」なるがゆえに、の変貌なのではないだろうか。丸山さんは西欧では正統性の思想が支配的であるにもかかわらず異端がでてくるのだが、日本ではこうした正統性意識確立の条件が本質的に満たされないからこそ異端的傾向が「次ぎ次ぎに成りゆくいきおい」となって生じてくるのではないか、そのように見ようとしております。このような方向性を丸山さんは「歴史意識の古層」とよび、あとでさらに音楽用語のバッソ・オスティナートと言い換えました。これは「低音部に一定の旋律をもった楽句が執拗に登場して、上・中音声部と一緒にひびく音型」だそうで、日本思想の特徴は、歴史の中で色々変化するが、しかし本質的には一貫しているというのではなく、むしろその変化する仕方が変化のパターン自体のなかにくり返し現われてくる場所にあるというのです。このような丸山「開国」論をヴェーバーの「日本」論と比べますと、発展段階論の普遍妥当性に限界をつける点、タテ軸よりヨコ軸重視（段階論よりは類型論）、異文化接觸による異文化受容のパターン分析、日本「近代」化における封建的名誉観念への止目（丸山さんの「忠誠の叛逆」）、さらに、律令体制と明治維新の間を一つにくくる点（「中世」の捉え方）で、きわめて近似的であることが分ります。両者の相違点は、どちらかという、ヴェーバーは中世のなかで鎌倉時代の変革力に注目し、丸山さんは徳川時代における近代化への胎動（荻生徂徠の「作為」）に留目する点にあるかも知れません。両者のこうした日本文化論に対しては、私見では二人の経済史家による異議が出ているように思われます。ひとは安良城盛昭さんで、彼の有

名な「太閤検地」論は、日本封建制の画期はこの太閤検地による小農自立にあり、それまでは家父長的奴隷制の時代であるとするのです。いまひとは川勝平太さんで、室町＝戦国期に日本は経済的に自給体制をはじめて確立したとして、この時代に日本経済史の一つの画期を見出しております。安良城さんの説は、なおマルクスの発展段階論が卵殻としてくっついておりますので、本稿の文脈では川勝さんの考えを取り上げてみることにします。川勝さんは『日本文明と近代西洋』（NHKブックス、一九九一）で、ここでの行論からみてまことに興味深い見解を述べております。まず森嶋通夫さんが『続イギリスと日本』（岩波新書一九七九）第四章「明治維新を思う」のなかで、ペラーの説を下敷にしつつ比較生産費説に立って幕府の鎖国政策を積極的に肯定し、これによって日本の手工業生産力が防衛され、日本は純農業国への顛落をまぬがれることができ、それが明治以降の工業力建設につながっていったのだとみたのに対して、川勝さんは、こう反論します。仮にそうだとすると、明治維新のときにも同じ問題が生じたはずだ、と。すなわち、このときには西欧との工業力格差は一層大きくなっているから、日本はあの当時と似て自由貿易体制に組みこまれることによって農業国へと顛落する可能性もずっと増しているはずなのに、そうはならなかった。だから、森嶋さんの鎖国肯定論は無理だということです。では、川勝さんは鎖国をどう捉えているのでしょうか。彼によれば、一六世紀は洋の東西にわたってひとつの国際的危機の状況裡にあり、西欧がウォーラーステインのいう世界システムの形成へと向ったのに対して、日本は鎖国システムをとったのだということです。西欧の場合、大塚久雄さんの開拓的業績が示すように、イギリスは毛織物工業を基軸に大西洋をはさむ環大西洋経済圏を形成し、次第にグローバルに拡大していきます。ところで、日本は室町＝戦国時代に生活様式の面で大きい変革が生じました。この頃木綿の衣料品・生け花・茶の湯、連歌、水墨画、能、狂言、日本建築（座敷と床の間）、日本庭園が中間層にまで普及し、醤油が日用化し和食も徳川時代には日常化されていく。一五五一年に入ってきた時計もやがて日本で作られるようになり、鉄砲も一五四二年種子ヶ島に伝来するが、すぐ日本で生産されるようになります。織田信長が一五七五年長篠の役で三千丁の鉄砲隊を有していたことは有名ですが、これは当時西欧でも類例をみません。鉄砲の大量生産ができたのは西欧以外では、当時は日本だけでした。川勝さんは、この時代を日本的な生活様式の樹立期だとみているようです。それはまた、日本という地域内における自給体制の確立期でもありました。当時のアジア市場における国際商品は木綿、砂糖、生絲、茶でしたが、日本はこの頃から鎖国時代を通じてこれら国際商品をすべて自給していたのです。西欧列強は新大陸へ毛織物製品を輸出して、その対価として得た銀でこれらアジア産品を輸入しました。日本も西欧とその点では似ていました。そしてやがて双方ともにこれらの自給体制確立へと向います。西欧、とくにイギリスは一八世紀後半の産業革命の過程で木綿工業が基軸産業の地位を確保し、それまでのインド綿輸入国から、逆にイギリス綿製品のインドへの輸出国に変貌します。日本も鎖国時代にそれまでの中国・朝鮮産綿布の輸入国から日本産綿布の自給国へと変貌し、一八世紀初頭には多肥・労働集約型綿作・綿業の発展により、中国・朝鮮に対し相対的に優位となっていった。川勝さんによれば、イギリスはインド綿を駆逐して環大西洋経済圏で征覇し、日本はアジア経済圏でインド綿工業との競争に打ち勝ったということです。この過程は明治以降のいわゆる産業革命で綿紡績業が基

軸産業となることによって終局的に果たされたのでした。

ところで、川勝さんが提起しようとした問題は、何であったのでしょうか。もちろん彼はさまざまな興味深い問題を指摘しているのですが、それを逐一検討することは到底本稿のような小論では無理なので、本稿の問題視角からみて一つだけ取り上げてみたいと思います。川勝さんはヴェーバーの「資本主義の精神」が文化的、時代的、地域的に西ヨーロッパ特有の歴史的現象であること、したがって、西欧が経験した資本主義への移行という現象も、「世界史の基本法則」として一国が必ず経過する歴史的必然などではなく、西欧において一回限り生じた歴史的経験であったのであり、日本の近代化を説明するには、別の枠組が必要だとみるので。そのために川勝さんは、物産複合、文化の棲み分け、ケイパビリティ等々の概念構成によるネットワークを構想しました。もちろん川勝さんの物産複合論は、マルクスの使用価値論の具体化・展開であり、その系譜として若干例をあげると、安部隆一さんの『「価値論」研究』（岩波書店、一九五一）は、そのすぐれた先蹤であり、また大塚さんの『近代欧州経済史序説』（『大塚久雄著作集』第二巻、岩波書店一九七六）も、その好例であるといえるでしょう。棲み分け理論も、その提唱者が今西錦司さんであることは、周知のところ。川勝さんのユニークな点は、私の見るところでは、これらの先学の業績をふまえつつ、日本「近代」が如何にして可能となったかの一点にしばっていったところにあります。この一点への凝縮化を可能にした視点は何か。私は本稿との関わりでいうならば、それは異文化受容の能力ないし力量という視点であったと思います。川勝さんはヴェーバーの『世界宗教の経済倫理』を通説にしたがってエートス欠如理論として捉えています。本稿のみならず、ヴェーバーの意図は「正に逆」であり、そのためにヴェーバーの構想したのが、「合理化」概念であったと思っています。ともあれ、川勝さんの視点がこの異文化受容にあるという点は、本稿の文脈では丸山さんの開国論の視角と重なりあってくることによって意義をもってまいります。ただ両者の関心のベクトルは正反対を向いているように思われます。日本の異文化受容力について川勝さんは「西洋の文物をトータルに、しかも強制されずに、積極的・意欲的に、受け入れたのは、非西洋世界では日本だけである」（同書二四四頁）、「日本は、西洋の科学技術だけでなく、社会・人文科学、藝術・文学・藝能、生活様式にいたるまで、西洋社会の文化・物産複合をフル・セットでとり入れたのである。これこそ、非西洋圏における西洋文化受容の際立った日本の特色である」（二四五頁）と述べ、日本の異文化受容の方向が全面的な受容を特徴としていると見ております。ところで、丸山さんはこの全面的受容が日本では、まさにそうであるがゆえに日本の変容がバツ・オスティナートとして生じてくる面に関心の力点をおくのですが、川勝さんは、全面的受容にもかかわらず、「日本文化異質」論が生じてくることを強調している点でも理解されるように、日本の異質性は西洋文化の非ヨーロッパ文化圏における普遍妥当性の限界を露呈するものだと考えるのです。これは丸山さん風にいえば、西洋文化がその正統性を主張するにもかかわらず異端が生じてくるという認識の枠組に属していることになるでしょう。それに対しては本稿で紹介したベンディクスの批判が妥当するのではないのでしょうか。しかし、本稿の視角からすれば、この文化受容という枠組が日本「近代」化を解明していくうえでのキーワードになるということが指定できれば、一応本稿の意図するところは達成されたこととなります。



最後に、近代の「創造」ではなく、この「受容」という視角から日本の近代化をみるならば、大塚さんが戦後初期に発表した「生産力における東洋と西洋」で、イギリスの農業が粗放農法であるのに対し、日本のは集約農法で、日本では豊富な労働人口と限られた土地によって、多くの肥料と労働量を投下して土地の生産性をあげることに力点がおかれていき、前者は資本集約的、後者は労働集約的生産システムが特徴的になると述べられています。大塚さんの意図は、イギリスのように近代生産力の建設と、それを作り出す人間類型の創出に向けられていましたが、すでに述べてきたように、この「創造」視点では日本の「近代」化を十分に解明できない以上、新たに別の視点である「受容」の側から捉えてみるが必要となります。大塚さんの「生産力における東洋と西洋」を、この「受容」の視点から捉えなおそうとしたのが、速水融さんの「勤勉革命industrious revolution」論であったと見ることはできないでしょうか。ここでは大塚さんの視点が丁度逆の側から捉え直され、再評価されています。日本の労働集約型農法は、日本人を勤勉へと陶冶し、生産指向型の労働エートスが形成された。その土壌のうえに欧米の労働節約的技術が移植され、急速な経済発展が惹起されたというのです。ただ、川勝さんも述べていますように、欧米から技術だけを受容することは不可能である。技術にも使用価値としての文化が刻印されている。だから西洋技術の受容は、結局西洋文化の全面的受容の一環に他ならないのです。速水さんの勤勉革命論は面白い着想ですが、ここでは日本人の勤勉が労働集約型農法という経済的側面から専ら説明されており、ということは、勤勉の徳性も近世以降の所産ということになります。しかし、日本人の勤勉なことは、その当時すでにキリシタンの宣教師も認めていましたし、この徳性の涵養をこうした経済過程の特性にだけ帰属させることは、果して如何なものでしょうか。日本ではムラが共同体としての<sup>かたち</sup>形をととのえるほど、宮ないし<sup>やしる</sup>鎮守の社を核とする座の組織が形成されてくる。これについては原田敏明さんの歴大な業績があります。この座は宗教的であるばかりでなく、経済・政治・藝能・教育などの諸面をも包含していた。それがやがて社会的分化とともにそれぞれ独自のアソシアツィオンとして分離・独立していき、ムラでは共同体祭祀としての宮座が核として在りつづけたのでした。ここでたち入った論及は紙幅の点でできないので、簡単に『日本の意識』Das Japantumとしての座の特性を労働エートスとの関連で要約するにとどめます。第一に日本のムラは本来聖俗未分もしくは聖俗両面を指向する共同体であり、氏神を祀り、氏神とともに生活することは、その日常生活が神を祀る生活であり、その方法的な生活態度が潔斎であり、「清浄」感覚の錬磨でした。それが西欧の宗教倫理への機能的等価としての比重を占める点は、ヴェーバーも認めたことでした。第二に氏子集団には一つの氏神があって、しかもただ一つに限るということです。そして、村の宮で祀られる神は至上神であり偶像を持たない、無像性を特徴とする神であり、歴史民族学でいう「高神」Hochgott 概念に入るものといえましょう。この点はW. コッパーズの「無像性の造形的表現」(拙著『歴史民族学ノート』未来社、1983)を参照していただきたい思います。最後に、以上の帰結として村人にとって農耕という生産行為は、氏神に対する氏子として神への奉仕行為なのであり、生産に励むほどに神を祀る<sup>わざ</sup>業に励むことになる意味で、カトリック修道会でいう「祈りかつ働け」ora et laboraの労働エートスが陶冶されていくことにもなります。ただ、西欧のこのエートスは世俗外的な修道院で培われたの

に対して、日本では世俗内的なムラの共同体で形成された点が異なっています。したがって、座の存在が近世をずっと遡る以上、日本人の労働エートスも遙かに以前から徐々に培われてきた成果であるともみてよいのではないのでしょうか。この労働エートスが日本「近代」化への受け皿づくりの一つになったことは、宮本常一さんの『忘れられた日本人』（岩波文庫）をひもどくとき、はっきり分ると思います。