

日本の近代化と 精神的伝統

ロバート・ベラー
岩佐信道 訳

目 次

- | | |
|-----------------|--------------------|
| 1. 近代化と精神的伝統 | 4. 経済成長と伝統の喪失 |
| 2. 日本の近代化と宗教的背景 | 5. 日本の宗教的伝統から現代を問う |
| 3. 丸山真男の見解について | 6. 伝統と伝統主義との違い |

1. 近代化と精神的伝統

本日は日本の精神的伝統と近代化の複雑な関係についてお話ししたいと思います。『徳川時代の宗教』(Robert Bellah, *Tokugawa Religion*, 1957: 邦訳『日本近代化と宗教倫理』未来社刊、1962年)の中で、私は、日本の伝統は日本の近代化の成功に重要な素材を提供したことを論じました。本日は、この点をもう一度要約したうえで、近代化それ自体はある種の危険性をはらんではいないか、また伝統を新しい方法で活かすことがこの危険性を克

服するのに役立つのではないか、という問題を提起したいと思います。

精神的伝統に直接触れる前に、近代化とは何を意味するかを少し詳しく論じてみたいと思います。近代社会が他にどのような意味をもっているか、それは、経済的にダイナミックな社会であることは確かです。事実、近代化の主な同義語の一つは、経済発展です。経済発展には、多くの事柄が含まれています。たとえば、科学、技術、工場や企業の複雑な組織などです。しかし、経済発展には、ある種の動機づけが含まれています。すなわち、利潤追求です。社会主義経済においてさえ、利潤は重要です。利潤を全然もたらない経済は、深刻な問題をかかえることになります。社会主義経済であれ、資本主義経済であれ、今日、世界中でかなりの数の経済がこの種の問題に悩まされています。利潤という動機づけ、すなわち自己利益の追求は、発展した経済に必ず付随するものというだけにとどまりません。最大利潤の獲得や、個人や団体の自己利益の強調は、世界の最も成功した経済と最も近代的な社会がもっている特徴です。日本とアメリカは、自己利益の増進をめざす高度に競争的な精神において群を抜いています。

しかし、私たちは、無制限の自己利益追求は、世界のすべての偉大な伝統的宗教や哲学が、道徳的悪として、また社会を破壊するものとして否定してきたことを知っています。たとえば『孟子』の冒頭を考えてみてください。

孟子、梁の恵王に見ゆ。王曰く、「叟、千里を遠しとせずして来る。また將に以て吾が国を利する有らんとするか」と。孟子こたえて曰く、「王何ぞ必ずしも利と曰わん。また仁義あるのみ。王はなにを以て吾が国を利せんと曰い、大夫はなにを以て吾が家を利せんと曰い、士庶人は何を以て吾が身を利せんと曰い、上下交も利を征れば、国危し。

と。キリスト教や仏教でも、どん欲は、最も罪深いものの一つです。イスラム教とキリスト教は伝統的に、人に金を貸して利息をとることを罪深い利潤形態として禁じています。西洋であれ、アジアであれ、伝統的社会では、商人は疑いの目で見られていましたが、まさにそれは、彼らの利潤と自己利益追求への関心の故でした。こうした社会では、貴族と農民は、お金や利潤に

直接的関心を払うことが少ないと考えられていたために、より大きな敬意を払われていました。そして、概して伝統的社会におけるこのような疑念には、十分な根拠がありました。自己利益への過度の関心は、伝統的な社会生活の型を台なしにしてしまう汚職へと急速に進んでしまいました。汚職は行政の非能率、農民への課税による過度の圧迫、軍事のおよび官僚的な国家権力の弱体化、そして、しばしば反乱の拡大と体制の変化へとつながりました。中国の王朝の盛衰は、伝統的社会の年代記における幾多のこうした事例の最も顕著なものにすぎません。

このような視点から見れば、近代社会は伝統的英知にとって極めて異例な事態のように思われます。そこには、自己利益と利益追求の動機を炎のように燃え上がらせながら、孟子が予言したように社会を破壊することなく、むしろ伝統的社会には全く知られていなかったすばらしい方法で、成功を収めている社会があるのです。長い目で見て、孟子が正しいかどうか、私は後で考察することにします。私たちは、まず、近代化に成功した社会が自己利益のエネルギーに依存するとともに、孟子が予言した運命をも回避することがどうして可能であるかを考察しなければなりません。

ここにおいてこそ、私たちは宗教の役割、少なくともある形態の宗教の役割を考察したいと思います。アメリカの場合、トクヴィルが、宗教は私たちアメリカ人の成功のカギの一つであると主張しました。トクヴィルによれば、アメリカの宗教は、伝統的宗教と異なり、基本的に民主的なものです。宗教は、人々が教会や教区を組織し、自分たちの集団生活に責任をもつことを奨励します。宗教は、個人に経済生活を含む社会生活への積極的な参加の自由を与え、しかもこの参加を強力に奨励しながらも、個人に、自分一人ではなく、自分の自己利益は社会のより大きな利益の一部にすぎないことを思い出させるのです。こうして宗教は、自己利益の追求を奨励すると共に、それをコントロールしてきたのです。宗教は、トクヴィルが「正しく理解された自己利益」と呼んだものを生み出しました。こうして宗教は、伝統的社会が恐れた破壊的特徴を抑制しながら、経済成長のエネルギーを提供するの

に役立ったのです。マックス・ウェーバーは、後にプロテスタントの倫理と資本主義の精神を結びつけた時、このような議論を展開しました。自己利益の追求は、伝統的社会においては、常に倫理的に破壊的なものと考えられています。こうした種類の宗教を通して、それ自体倫理的なものとなるのが可能だったのです。必要なのは、トクヴィルがある種の「道徳」(mores)と呼んだもの、すなわち日常生活に根ざした倫理的慣習、いわゆる「道徳的エコロジー」(moral ecology)であり、これが経済的に急激な発展を遂げつつも、活力ある精神と高い士気をもった強力で密着した社会を可能にしたのです。

2. 日本の近代化と宗教的背景

日本に目を転じる時、興味深いのは、私たちが、ある種の類似性を見出すことです。日本においては、1868年以前でさえ、経済生活にある種の活力がありました。また経済生活と倫理的な慣習は、対立しあって互いに破壊的となることなく、調和していました。『徳川時代の宗教』は、25年前に出版されましたが、この本の中で私は、近代化以前の日本において、経済活動に倫理的基盤を提供した宗教的傾向を検討しました。私はこの傾向を特に鮮明に示す事例として、石田梅岩(1685~1744)という人物を取りあげました。梅岩は、当時の倫理的・宗教的教えをとりあげ、それを商人階級の生き方にまで高めました。それは、利潤獲得の正当な関心を含み、その経済活動を正当化するとともに、倫理的な義務の基盤をも提供しました。梅岩は、倫理に反する自己利益の追求を強く否定しました。彼は、正直を強調していますが、それは人をだまさないこと、正確な取引、借金をふみ倒さないことなどを意味しています。しかし、正直な利潤の獲得は完全に聖人の道に一致しています。梅岩は、商人が倫理にかなった経済活動に携わるなら、商人は、武士や農民と同じように尊敬に値すると言いました。彼らもまた、社会の向上に貢献しているのです。こうして梅岩は、封建社会によくある商人と経済活

動をさげすむ見方を弱めることに力を貸したのです。彼はこのことを、単に経済的自由を論じることによってなしとげたのではなく、真に倫理にかなった生活の可能性を論じることによってなしとげたのです。

二宮尊徳(1787~1856)は、江戸時代の終わりに出ましたが、私が強調したいと思う傾向をさらに明確に示しています。尊徳は生産の増大に大変力を入れました。彼は今日私たちが農村開発と呼んでいるものに挺身しました。そして遅れて、荒廃した村々が、荒地を開墾し、生産を増加させるのを助けました。しかし、尊徳は、梅岩と同様、経済活動を宗教的、倫理的状況の中に位置づけました。彼は、自分の第一の目的が人々の魂を改善することであるとさえいいました。彼は、「我が本願は、人々の心の田の荒蕪を開拓して、天授の善種、仁義礼智を培養して、善種を収穫し、又蒔き返し蒔き返し、国家に善種を蒔き弘るにあり」と言いました。実際、尊徳は、田畑で働くことと、心の畑で仕事をするとの間に大きな違いがあるとは考えませんでした。というのも、彼は、良き家庭、良き村、良き国にとって生産的な仕事は、最善の精神的修業であると考えたからです。

尊徳は、梅岩と同様、一般人の経済活動は、倫理的に遂行されるなら、名誉と尊敬に値するものであるという考え方に著しく貢献しました。梅岩は、すべての人は、小さな天地であると言いました。尊徳は、私たちはすべて、お釈迦様のように何人にもひけをとらない尊敬に値するものであると言いました。しかし梅岩と尊徳は、ともに、封建的な身分階層を暗に批判し、一般人の精神的尊厳性を擁護しましたが、倫理的、社会的制約に縛られることのない急進的な経済的個人主義を支持することはなかったことを確認しておくことが重要です。実際、彼らが経済活動を、尊重され、蔑視されるべきではない倫理的活動の形態と理解することができたのは、経済活動の社会的貢献のゆえでした。私たちが、明治期とそれ以降の日本の歴史、それも今日に至るまでの歴史をながめる時、経済活動は、ますます重視されてきてはいるものの、その社会的、倫理的意味を失っていないことを見ることができます。

日本では、アメリカの場合以上に、社会的、行政的なものを重視しなけれ

ばならないことは事実です。その理由の一端は、日本が遅れて近代化をなしとげたという事実にあります。19世紀の危険な世界の中で近代化を開始するには、強力な国家に加えて、強力な軍隊さえ必要でした。また、日本の封建制は、この国の開国以前においてさえ、上からの強力な指導が効果をもつとともに、道理にかなったものであるような一種の官僚的な国家組織へと変貌の過程にあったことも事実です。そして、私たちが、明治期における日本の近代経済のまきに出発点から、政府が米国へ輸出される自動車の数量について交渉しなければならない今日に至るまで、国家の強力な介入を目のあたりにすることもまさしく真実です。

しかし、行政主導ということは、明らかに事態の一面にすぎません。行政主導は、究極的に宗教的、もしくは精神的意味をもった倫理的な結びつきによって規制された日本人の強い経済的動機づけがなかったら、ダイナミックな経済と近代社会を造り出すのに全く無力であったことでしょう。日本では、国家それ自体が宗教的意味をもっていたことは事実です。これは、明治の天皇制において制度化されました。今日、私たちは、日本が神国であるということをあまり耳にしません、それでも日本人にとって、それも特に、日本人が日本と世界との関係について考える時には、日本には何か神聖なところがあります。この点に関して、形は大変異なりますが、アメリカ人も自国に関して宗教的に何か特別な感じをもっています。アメリカ人は、ある意味で特別だとか選ばれていると感じています。もっともそれが何を意味するかについては大いに論争が行なわれていますが、しかし、今日でも多くのアメリカ人はそのような信念をもっています。

私が言わんとしていることは、世界の多くの地域で、経済の近代化は、伝統的構造を破壊し、挫折と停滞へつながったのに対して、日本とアメリカでは、経済発展と古い社会的構造や倫理的関係とは、互いに他を強めあってきたということです。この講義で、日本社会のさまざまな構造の一貫性を長々と論じるつもりはありません。他の学者が、ごく最近、これを効果的になしとげています。明白なことは、1868年以後も長期間、古い倫理、宗教的イデオ

ロギーが存続し、新しい諸形式に精神と意味を付与したということです。一方で家族の強い結びつきと、他方で職場や政治の分野における強い義務感とは、日本社会における責任と士気を高い水準で維持しました。第二次大戦の終わりに、形式的なイデオロギーが崩壊した後も、家庭や職場における社会慣習は活力を持つことができました。これは、日本社会に葛藤がなかったということでもなく、また社会連帯の中心的価値が批判を受けなかったということでもありません。そうではなくて、多くの葛藤や批判にも拘わらず、日本社会の効果的な活力は継続し、驚くほど安定した経済成長の基盤を提供したということです。

日本社会の道徳的慣習が生き残っただけでなく、伝統的な倫理的・宗教的信念に根ざした古い人格的理想も驚くほど存続しています。人生は、多くの日本人にとって、今日でも、どこか精神的な修養といった性質をもっています。心を耕すことは、十全な人間、すなわち自己の社会的責任を全うし、ひるむことなく人間存在の苦難に立ち向かうことのできる人間になることを意味しています。それは、これまたアメリカの場合と同様ですが、恐らく日本の最大の財産としてのある種の人格特性の貯蔵所なのです。

私の議論をもう一度整理してみましょう。私が言わんとしているのは、日本とアメリカが、強力で成長を続ける経済をもった近代社会として、比較的成功した理由の一つは、その伝統的、倫理的、そして社会的な慣習のさまざまな面が経済発展と近代化を強化したこと、そしてこうした慣行のさまざまな面が、我々の最近の歴史の急激な変化の只中においてさえ、存続したということです。

3. 丸山真男の見解について

しかし、『徳川時代の宗教』の中で私が論じたこと、そして今私たちが概観し、また拡大して述べたことは、あまりに一面的であったという可能性があるのです。すでに1958年に、『徳川時代の宗教』に対して、日本人による

最初の重要な論評を書いた丸山真男氏は、この本でなされている分析に疑問を投げかけました。そしてその疑問は、その後私自身の心の中で次第に大きくなりました。丸山氏は、この本が刺激的なものであるとともに、腹立たしいものでもあると思ったのです。「私達の思考の惰性をゆり動かすような研究というものはそうやたらに転がっているものではない。ベラーの書物は相変わらず輩出するアメリカの日本研究書のなかで、私の食欲と『闘志』をかきたてた久しぶりの労作であった」と書いています。丸山氏が気に入ったのは、日本の近代化の中心問題に光を当てたこの本の確固たる理論的枠組みでした。彼が気に入らなかったのは、彼の考えるところ、私が近代日本の主要な発展を「合理化」と「近代化」の方向へ向かうものとして、あまりに楽観的に解釈しているということです。

特に丸山氏は、私の中心的議論、つまり西欧において経済、政治、科学、家族、その他の領域の近代化発展に極めて著しい貢献をしたプロテスタントの普遍的倫理に匹敵する適切な「機能的同等物」(functional equivalent)を、日本は見い出したとする私の議論に疑義をさしはさみました。丸山氏は日本の個別主義、つまり上は天皇や国家から、下は家に至る特定の集団とそのリーダーに忠誠を集中させる傾向は、果たして私が論じたように倫理的普遍主義の適切な代替物たりうるか、という疑問を提出しました。丸山氏によれば、日本近代化のゆがみは、偶然的なものではなく、本質的なものなのです。丸山氏が承認することのできる近代化は、彼の考えによれば、当時は存在しなかった普遍主義の到来を待たなければならないのでした。

丸山氏の分析は、『徳川時代の宗教』の中でも、またその本を生み出した1950年代の近代化論でも適切に扱われていなかったいくつかの問題を提起しました。私は、経済は近代化において決定的に重要な領域であり、経済を伝統主義的な束縛から解放し、経済がそれ自体の法則に従って発展することを可能にするものは、すべて近代化にとって肯定すべきものであると想定していました。また私は、経済発展はそれ自体善であるばかりでなく、近代化のもつ他のさまざまな利点も、多少の差こそあれ、必ず経済発展に由来するも

のと想定していました。丸山氏は、経済発展は必ずしも政治的民主化や倫理的普遍主義と結びつかないことを指摘しました。彼は、経済発展は、他のある種の変化を伴わないうかぎり、その継続の条件そのものを危うくすることさえありうると論じました。

しかし、見たところ、過去30年間の出来事からすれば、私の方が正しく、丸山氏の批判はためにする批判にすぎないことが明らかになったと思われまます。日本の持続的な経済成長は、ほとんど奇跡的なものでした。1960年、池田総理は、10年間でGNPを2倍にするという国家目標を宣言しました。その時以来、この目標は何倍も大きく達成されました。そして日本の成長率は一貫して世界最高でした。顕著な一例を挙げますと、『徳川時代の宗教』が書かれた当時、日本は自動車を輸出していませんでした。ところが、今日、日本の自動車は世界中に押し寄せて競争しています。1957年、日本は、第二次大戦の荒廃からようやく立ち直りつつありました。1985年、日本は、すべての競争相手をまたたくまに追い抜いて、経済大国となっています。

しかし、もし私たちが、日本が成功のために払った代価は何であったかを問う時には、問題はもっと複雑になります。日本の競争力ある経済の成功は、ある意味で、日本社会が世界中で最も効果的に行政が行なわれているという事実からきています。日本の官僚はよく訓練され、献身的で有能です。通産省(MITI)はその最たるもので、変化する世界市場に素速く対応できるように経済をうまく調整しています。通産省は、これを命令によってやっているではありません。なぜなら、日本は言うまでもありませんが、私的、自由企業経済であるからです。しかし、情報と信用をコントロールし、私的企業の側からの協力に依存しながら、政府の官僚は、鉄のカーテンの両側のいかなるものよりも効果的な計画性を経済生活にもたらすことができるのです。労働組合は、産業別でなく企業別に組織され、経営者と協力して高い生産性を確保しています。マスコミと教育は密接に結びついて、統制の主要機関となっています。

日本は、国民の権利を擁護する民主的な憲法と法律をもっており、それは

世界のどの国のものにもひけをとりません。しかし日本は、丸山氏やその仲間の批評家が1950年代に望んだ意味での民主的社会ではありません。日本はまさに官僚社会のモデルであり、多くの産業化社会がこのような型へ移行しているように思われます。実際、アメリカ人、特に経営学を研究している人の中には、アメリカはもっと早く日本の例に倣うべきだと主張する人がいます。しかし官僚社会は、行政的専制主義——もしこの言葉がイデオロギー的独裁の苛酷な専制でなく、校長的国家 (schoolmaster state) の穏やかで思いやりのある専制主義を意味しているとすれば——と呼ぶことができるかもしれませぬ。

現代のいかなる社会であれ、倫理的普遍主義を維持する能力をもっていると考えない人はいないかもしれませんが、日本は特にこれに冷淡であると思われるところがあります。多くの日本人は、依然として忠誠を求める集団と密接に結びついており、部外者に対しては共感をもとうとしませぬ。加藤周一氏はこの現象を「競争的集団主義」と呼び、島藺進氏は「集団的功利主義」と呼んでいます。このような態度は自己犠牲と献身を助長することができますが、このような倫理的行為の目標は、自己集団の利益という枠を越えさせません。戦後の日本人の精神状況の主要な表現である新興宗教でさえ、超越的な倫理的命令よりも、個人と集団の繁栄や集団団結の道徳を強調しています。倫理的個人主義は、集団への服従が要求されている場合でも各個人の尊厳性の尊重を要求するものですが、これは、過去のどの時代と比べても劣らぬほど、今日の日本においても縁遠いものです。この点でも、1950年代に日本社会の根本的な変革を希望した人々にとって、慰みとなるものはほとんどありません。

4. 経済成長と伝統の喪失

しかし、私たちはあまりに批判的すぎ、ユートピアを求めすぎているということはないでしょうか。結局、日本の道はこれしかなかったのではないで

しょうか。近代化の高度に進んだ時代においては、私たちは国民のために専門家の知的な助言と、社会的規律とを必要としているのではないのでしょうか。これこそが、現代社会における持続的繁栄の唯一の基盤ではないのでしょうか。結局、これこそ多くの人の望んでいるものではないのでしょうか。

しかし、私たちは、『徳川時代の宗教』で記述されたような日本の伝統とその現代版とがあれほど懸命になって作り出した、急激な経済的成長の結果は、その成長を可能にしたもろもろの条件そのものを侵害し始めているのではないかということを開いてみなければなりません。例として、過去数十年間の日本のサラリーマンをとりあげ、彼らが享受している新しい豊かな生活は、伝統との結びつきを脅かしているのではないかを開いてみましょう。

私たちは、直ちに、現実のさまざまな利点に気づくにちがいません。たとえば、物資の並はずれた多様性、旅行の機会、医療の進歩、等々です。しかし、私たちは、ある種の伝統的な生活様式が脅かされていることを見てとることもできます。家族の住む家は、かつては、いかに小さくとも芸術作品でした。そこには狭いながらも庭があり、日本の精神の中に深くしみこんだ四季おりおりの生活に参加することを可能にする一定の生活様式を備えており、その点で西洋の家屋建築は比喩ものになりませんでした。アパート建築の中で、そのような生活様式を再現しようとしても全く不可能です。部屋は取り外しのきかない壁で囲まれた西洋式のものほとんどです。鉢植えの花つきのバルコニーはあるかもしれませんが、庭はありません。昼夜の生活の流れは、日本式家屋のそれとはかなり違っています。子どもたちは、自分の個室をもつ傾向にあり、そこで、昼も夜も勉強しなければなりません。テレビが居間を占領しています。家の神棚や仏壇はなくなる傾向にあり、子どもたちは、先祖を敬う習わしに親しんで成長するということがなくなっています。さらに、アパート生活者は、西洋でもそうですが、互いに赤の他人となりがちです。幼児がうるさいと、隣近所の人を怒りだしかねません。古い日本の都会や町のもっていた近隣風情は、希薄になるか、完全に失われてしまいました。最後に、夫と父親は、かつてよりもっとよそ者になってしま

ました。それというのも、今日、男性は遅くまで仕事をし、職場と家との長い距離を通勤しなければならないからです。このような状況の下では、親を勤勉な働き手たらしめ、協力し合う市民たらしめていた伝統が、どうやって損なわれることなく後世に伝えられるかを見とどけることは困難です。子どもたちは、アメリカの場合も同じですが、財の蓄積と自己感情の表現が人生の意味であると学ぶことでしょう。こうした中で、この誇るに足る職業倫理と社会規律が、どれだけの期間生きながらえることでしょうか。

さらに、あの古い生活様式が大規模に再現されるということは不可能に思えます。東京その他の大都市の地価は天文学的に高騰しています。中流の家庭が古い生活様式を望むことはもはや不可能です。こうした人々はアパートや分譲マンション、あるいは他のこれに類した建物の中で毎日を過ごすことになります。もちろんこのような条件下でも、多くのものが存続できるでしょう。しかし、伝統的価値に関して払った代価がいかに大きなものであったかを考えてみることは無駄ではないと私は今でも思っています。言うまでもありませんが、わずか一代前まで日本人にとってあれほど重要であった田舎との結びつきが急速に失われつつあります。多くの日本人にとって、ふるさとがなくなっています。これは、特定の土地ときわめて密接に結びついた神道に対する理解を大いに弱体化させています。都会の神社が、その近隣とかつてのような結びつきをもっていないことを思い起こせば、事態は悪化しているといえるでしょう。短期居住の人々は、昔の都市住民と同じようなきずなを感じないのです。

私たちは、日本の職業集団が、どのようにして、昔の家族や地域集団への忠誠心を、新しい産業の場に持ち込むことができたかについて長い間聞かされてきました。しかし、あの昔の忠誠心が崩壊しつつあるとすれば、それに代わって何を持ち込むことができるのでしょうか。今のところ、弱体化を示すものはほとんどありません。しかし私たちは、安心して将来をながめることはとうていできません。事実、その兆しは出ています。

日本は、かつて他国から指標とされた他の現代社会が遭遇したと同じ運命

に向かって進んでいるように思えます。世界一という地位は心地よいものではないと見えて長続きしません。しばらくの間、英国が他国の憧憬の的であったように思われます。この憧憬者の中には、多くのフランス人がいました。もっとも、フランスはフランスで、他国から憧憬されていたのですが。英国とフランスは、以前の栄光の名残りを保持しようと何十年も努力してきました。しかし1950年代になりますと、今世紀を「アメリカの世紀」と唱える人々が出ましたし、今でもそう思っている人がいます。しかし今日では、アメリカはかつて保持していた優れた競争力を失い、その力は強大であるとしても、アメリカが未来を示しているという感銘を他国に与えることは、もはやできなくなりました。もし今日そのような役割を担う国があるとするれば、それは日本です。しかし、急速な近代化に必然的に伴うと思われる摩擦、しかも、まさに成功の諸条件にやがて食い込んでいく摩擦が、日本で盛んに起こっているように思われます。ですから、日本の優越性が今後何十年も続くという予想は、ほとんど保証のないもののように思われます。

丸山氏が示唆しましたように、『徳川時代の宗教』の弱点は、日本の様式の短所を見すえること、あるいは、日本の近代化が払われた代価を計算に入れることに対して、私が消極的であったことに由来しています。確かに、私は、議論を徳川時代に限定し、日本近代化の根源を分析しようとしたのであって、近代化の過程そのものを分析しようとしたものではありません。しかし、日本の成功の根源をさぐりあてようと試みる過程で、その成功のもつ欠陥の根源をも見定めることができたかもしれません。おそらく当時、つまり1950年代においては、日本は荒廃から脱却しつつありましたが、まだぬきんでるまでには至っていませんでしたので、日本型の近代化の代価を看過することは、その前後の時代よりも容易だったのでしょう。

しかし、本書のこの最大の弱点は、日本自体ではなく、私が用いた近代化理論の弱点にかかわるものです。それは、富や権力の際限のない蓄積は、必ずしも良い社会につながらず、かえって活力あるいかなる社会にも必要な諸条件を蝕むものであることを見落とした私の落ち度なのです。私自身、手段

と目的の倒錯、つまり手段を目的化しようとする誤謬に陥っていたのです。そしてこれこそ、近代化の病理のまさに根源なのです。この本の最後のところで、私は一時的には、自分の分析に何か欠けていることに気づいていたようです。私はこう書いています。「日本の宗教の“機能”について論じてきた今、我々は最後に、こうした機能の意味を、宗教それ自体の観点から考察せざるをえないことになった」(196頁)。これに続く文章はあまり明確ではありませんが、私は宗教が何か別の目的(近代化)のための手段として用いられる状況と、宗教それ自体が目的を設定する状況、すなわち宗教が「究極的価値の根源へのかかわり」を保ち、「宗教であり続ける」場合とを対比させていたように思われます。丸山氏は、彼の論評の終わり近くで、日本の宗教としての宗教が実際何を意味するかについて明言しようとしないう私の態度が、この本の中心的議論をあいまいなものにしている、と適切な指摘をしています。

5. 日本の宗教的伝統から現代を問う

1957年に私がやらなかった(できなかつた?)ことを、たとえ簡単ではあろうとも、ここで試みることはおそらく可能でしょう。当時、日本の宗教を額面どおりに、いわば表面的にとらえることは、恐らく単純すぎると思われたでしょうが、今日ではやってみる価値がありそうです。途方もなく複雑な一連の現象を極めて単純な公式に還元するとすれば、私は、日本の宗教は、根本において調和、すなわち人間同士の調和と自然との調和にかかわるものと言えらると思います。この伝統のそれぞれのより糸は、調和を幾分異なった観点で見、それぞれ独自の接近の仕方を示しています。しかし、それぞれが結局、人生とは儀式であり、遊びであり、踊りであるという考えに行きつき、その中で表現されているのは深い同情と、慈しみなのです。神道は、自然のあらゆる形あるものの中に宿って、人間のあらゆる活動を見守る八百万の神を敬います。神道は、祭りという儀式で最高潮に達しますが、この祭の

際、神々と人間は、人生の一つのひな型である踊りの中で、地上の恵みを喜びをもって共に祝うのです。仏教には、万有、すなわち人間にも動物にも、山にも川にも、割れた瓦にも、道端のほこりにも、仏性が備わっているという信念があります。人は、万有の中にある仏性と自分の中にある仏性に心を配ることによって、このような知識に即した振舞いをします。人は、ただお茶を飲み、散歩をし、横になり、眠りにつくにすぎません。しかし、ひとつひとつの行為は完全に当を得たものであり、他の無数の存在すべての行為に完全に対応しています。したがって、宇宙それ自体は、相互に依存しあつた踊り手の揺れ動く偉大な網なのです。儒教は、天地の秩序は人間の秩序と同じものであるととらえます。人生は、私たちが各自の分に應じた務めを全うすることによって他者への思いやりを実現する儀礼の様式(礼)なのです。第三章で、私は日本の宗教の二つの本質的側面について述べています。すなわち、それは養育的存在に対する感謝と、存在の根拠への同一化です。この二つは、私が今述べている共通の型、すなわち共感的な踊りの調和が入念に仕上げられたものなのです。

日本には、表面上の人生をより楽しいものにするのできるこうした人生の根本的理解が、他のどの文化におけるよりもふんだんにあります。しかし、この表面的なもの、つまり日常生活の多くの側面における実践の美しい形は、この社会の究極の目的を本当に表現しているのかどうか疑ってみることもできるでしょう。もし、それを本当に表現しているとすれば、風景がこれほど破壊されているのでしょうか。個人の尊厳性が、これほど安易に集団の必要の犠牲になっているのでしょうか。基本的な社会行動の動機づけとして、万物に対する慈しみの心が、これほど低い位置におかれ、富や権力の蓄積がこれほど高い位置を占めているのでしょうか。慈しみ深い踊りの形は、人生の目標を設定するというより、他の目的のための手段に使われているように思われます。それは、個人を社会化して、集団の必要に対して感受性のある人間に仕立てるのに役立ちます。それは個人に、達成と集団への忠誠を求める圧力からの自己表出的逃避を行わせるのに役立ちます。西洋において、キリ

スト教は、「現実世界」の競争から過度の圧力を受けている個人を冷静にさせる治療の一形態となっていることが多く、したがって日常生活に深くくいこんだ反キリスト教的側面に戦いを挑むというより、むしろそれを強化しつつあります。ちょうどこれと同じように、日本の宗教は、日本における同様の圧力からの審美的逃避となっていることが多いのです。

宗教の機能化の過程、つまり究極の目的の領域を手段の地位に従わせる過程を逆転させるとすれば、それはどういうことを意味するのでしょうか。もし宗教が目的を設定し、富や権力など、これまで不当にも目的の地位を占めていた手段が、再び手段の地位に格下げになるとすれば、事態はどんな様相を呈するのでしょうか。このような変化が起こりうるとすれば、それは「近代化」の一つの形態なのでしょう。それとも、近代化はすでに、それから先は固有の自己破壊しかないようなある限界に達しているということの意味するのでしょうか。

こうした質問は、今日無益な質問ではありません。ある著名なアメリカ人が最近、「成長に限界はない」と言いましたが、思慮深い人で、この言葉に同意する人はいないでしょう。少なくとも、経済成長が人生の意味に関する質問に答えうる程度には限界があります。私たちは魔法使いの弟子（訳註：たとえば、ほうきに風呂の水汲みをさせることは会得したものの、それを止めさせることを学んでいなかったために窮地に陥った話）に似ています。私たちが解き放ったものが手に負えなくなっているのです。このことが日本ほどあてはまるところはありません。日本の伝統は、多くの選択肢を用意しています。力と勇気をもって管理社会の構造を打ち破り、私たちに別の道を示してくれる人物が現れるかどうか、答えは今後明らかになることでしょう。

このような突破作戦のための資源が日本の伝統の中にあるかどうかを探究することは、『徳川時代の宗教』の目的ではありませんでした。しかし注意深く読めば、伝統の統合性 (integrity) に対する関心が欠落していないことがわかります。事例が個別的なものになればなるほど、統合性の光は輝いてきます。その本における石田梅岩の論述は、今なお英語で書かれた梅岩に関

する最も包括的な論文ですが、一つのよい例です。梅岩は、商人の尊厳性に関心を寄せ、商人の貢献は武士の貢献と同じ価値があることを主張した人物として提示されています。しかし、梅岩は富を得る手段として道 (the Way) を説いた人物として描かれてはいません。彼の生涯は、他の人々への献身的奉仕の具体例といえますが、極めて簡素な生活を送り、世俗的な財をほとんど蓄積しませんでした。彼は現代日本に対する判定者であるとともに、そのさきがけでもありました。数年前、彼について奇異に思えたことが、今日では、私たちが彼から学ばなければならない最たるものなのかもしれません。

6. 伝統と伝統主義との違い

最後に、次の点を申し上げたいと思います。私たちがとりわけ理解しておく必要があるのは、伝統の意味と、伝統と伝統主義の違いです。そして問題は、いかにして伝統を回復させ、伝統主義に陥るのを避けるかということだと思います。ペリカン (Jaroslav Pelikan) が述べていますが、「伝統とは、死者に対する生きた信仰であり、伝統主義とは、生きている人に対する死んだ信仰である」のです。江戸時代の儒教は生きた伝統であるのに対して、現代の儒教は、たいていの場合、伝統主義であり、現在の状況に挑戦することなく、ただ今日の傾向を助長するに過ぎないものと見るができると思います。

伝統が近代化を支える手段として用いられるだけであるとすれば、それはまさに伝統主義になってしまいます。生きた伝統は、おそらく手段と目的の関係を逆転させ、近代化のもっている破壊的要素をコントロールすることが可能なものです。

ハーバート・フィンガレット (Herbert Fingarette) は、この点に関して、私たちが孔子から学ぶものを示唆しました。彼は『論語』からの一節を引用しています。

「"故きを温ねて新しきを知る。以て師と為すべし" (『論語』為政第二・

11)。新しいものを知る一つの方法として、古きものをたえず蘇えらせるということは偏狭な理想ではない。それは、すべての時代の、すべての人に対して意味を持っている。なぜならそれは、人間性の本質に関するすぐれた洞察の表現だからである。人間は、ただ本能や条件づけから行動するのではなく、慣習に従って知的に行動することができることによって獲得した特別な力と尊厳性を備えている（これは、今日最も影響力のある多くの哲学的分析家が私たちに教えてくれていることにすぎない）。生活のさまざまな様式は、英知ある慣習という側面から眺める時でさえ、すべてひとまとめで発明され、受容される性質のものではない。生活様式は、何よりも各時代が、前の時代から膨大な量の慣習的言語や慣行を継承することに依拠している。私たちが伝統的方法によって、徹頭徹尾本物の形どおりに成長するとき、初めて私たちは人間になることができるのである。また、新しい状況によって伝統が役に立たなくなったような場合に、この伝統を再び蘇らせて初めて、私たちは統合性と人生の方向づけとを保持することができるのである。伝統を共有することは、人々を結びつけ、人々が人々であることを可能にする。伝統の放棄は、すべて人々の分裂である。伝統を真に蘇らせることは、すべての人々の再結合である。（中略）

理解できなくもないし、正当化もできなくもないが、私たちの住んでいる現代世界は、ただただ目新しさと気狂いじみた変化と危機とを志向している。こうした世界にあっては、孔子の基本的な人間観は、依然として時代錯誤ではないのかも知れない。孔子の視点は、私たちが、儒教が自然に根づいている土地と考えている後の、伝統に縛られすぎた中国におけるよりも、このような世界にとってこそ、もっと意味があり、時宜を得ており、より緊急を要するものであるのかも知れない。」

（これはロバート・ベラー博士が、1986年5月29日に、モラロジー研究所研究部主催の公開研究会で講演されたものを、講演原稿をもとに訳出したもので、文責は研究部にあります。）

Modernization of Japan and Its Spiritual Tradition

R. Bellah

In this paper, the author talks about the complex relationship between Japanese spiritual traditions and modernization. In *Tokugawa Religion*, the author argues, the Japanese tradition provided significant resources for the successful modernization of Japan. In this paper, the author summarizes that argument and then asks whether modernization itself does not have certain dangers and whether a reappropriation of tradition in a new way might not help to overcome those dangers.