

# 古いシンボルの連続と伝統の革新

——“アジアの近代化”考——

武 田 清 子

## 1

アジアの伝統社会，そこにおける人間の価値意識，および，アジア的共同体の近代化（modern transformation）の方法，ないし，そのプロセスを考える時，内発的要素，および外発的要素のそれぞれのどのような要素が，どのような内的，構造的かかわりを持つことによって，伝統の質的革新（本当の意味での）がおこるかということは，慎重に検討し，さぐってみる意味のある問題だと思う。

伝統的文化・思想は内的矛盾によって内発的に変化をもち来らす場合も多いが，異質の文化・思想の外発的なインパクトが，内的矛盾に基づく変化への可能性，萌芽，自己転回の始動などと相まって，相互作用をなしながら，変化（例えば，近代化の）を持ち来らす場合が多い。そして，こうした変化は，外発的インパクトにせよ，内発的諸要素にせよ，特殊主義的動機（例えば，植民地化，あるいは市場の追求といった政治的，経済的目的，あるいは，欧化，西洋的影響による近代化といった文化的支配目的など）によってもち来らされる場合もある。しかし，他面，外的インパクトの中に普遍主義的，人類主義的要素が万一あった場合，それが変化の契機，要因，あるいは推進力となる時，その変化は，本質的変化——質的革新となってゆく場合がしばしば見られる。西洋のものであれ，アジア近隣の他国のものであれ，普遍主義的，人類主義的要素を内在させた思想，例えば，キリスト教，あるいは，その他の宗教的人道主義，ヒューマニズム，デモ

クラシー、社会正義の思想、などとの出逢いを通して、伝統思想が、自らの中に内在する普遍主義的要素をよびさまし、それを育成、強化して、普遍主義的、創造的な主体、歴史形成力につくりかえてゆく場合がある。アジアの文化・思想に内在したこうした約束の萌芽を歴史の革新、歴史形成の主体、担い手に展開してゆくことなしに、アジアの近代化、本当の内発的革新は期待できない。

しかし、その内発的萌芽の革新的展開は、多くの場合、土着的伝統思想に、いいかえれば、長い歴史を通して人々のふところの中に、内在してきた諸要素の中から普遍主義的要素をもるにふさわしいと思える「古いシンボル」を選び出し、その連続の安定感の中において、「伝統」の中の非普遍主義的、非人間的要素を切り棄て、そこに新旧おりませず新しい理想、新しい理念としての普遍主義的要素をもちこんでゆくという方法が、意識的、あるいは、無意識的にとられる場合が多い。そして、そのことを通して、古いシンボルの連続において文化的特殊性を失うことなしに本質的に革新されてゆくということが可能になるのではないかと思う。それは、異質文化との出逢いを通して、外発的要素と内発的要素との両方における普遍主義的要素の衝撃（インパクト）の与えあい、山びこのような呼応のしあい、互に共鳴盤となって新しい思想を生み出す相互活動となってゆくことを通して、伝統の中に内在していた文化的主体の萌芽が、内発的革新力となり、歴史形成力となってゆく——といった変化である。

これは、単なる西洋化、あるいは、外発的変化でもなく、また、質的吟味をしない手放しの伝統肯定でもない、“伝統の革新”である。

そのような意味におけるアジア社会の伝統の革新、即ち、古いシンボルの連続をつかいたがらの伝統の質的革新、しかも、伝統の特殊性、個性的文化の特質を保持しながらのラディカルな価値観の革新といった変化のアプローチを私はさぐってみたいと思うものである。

それは、「王政復古」による「御一新」という伝統の連続と非連続による明治天皇制国家の形成といったケースや伝統的ムラ（自然村）の原理、

家族制度や郷党社会の原理をくみあげて家族主義国家を形成するといった、伝統の連続、再編に重点のおかれた変化のケースを意味しているのではない。それとは明確に区別して、もっと普遍主義的な価値ないしは、理念を媒介にすることによって、伝統が人間的価値をもつものへとラディカルに質的転換をもち来らすような、伝統の革新の仕方（方法）があると考えてるのであり、その変化のアプローチと構造の特質を考察してみたいと考えるのである。

近代日本の思想史の中にその例を2, 3拾ってみるならば、次のようなケースである。例えば、文明の原理（「西洋文明の原理」ではなく、文明一般の原理）を有形では“数と理”，無形では“独立心”と考えた福沢諭吉は日本に伝統的にあった「実学」というシンボルを用いて、儒教的虚学である実学の内実を物理の実学，実証主義，実験主義，実利主義，サイエンスの実学に transform した。丸山真男の論文「福沢における『実学』の転回」（『東洋文化研究』第3号）に見事に指摘されているところの学問方法の転回は、伝統的理念のシンボルを連続的に用いながら伝統を内実において革新する方法とよみとることも出来るように私には思える。

内村鑑三に例をとってみよう。彼は教育勅語渙発成の不敬事件の故に国賊よばわりされて、日本中、ねぐらするところさえない状況においこまれた。そういう中でキリスト者日本人であること、キリスト者で愛国者であることを苦しみ考える中で彼は「二つのJ」ということをいったことは有名である。彼は当時の国家主義者たちから互に対立し、敵対するものと考えられた「イエス」(Jesus)と「日本」(Japan)を「J」という一つのシンボルに托し、この二つを楕円の中に入れ、二つのJをその楕円の二つの中心においた。そして、「イエスと日本。私の信仰は一つの中心を有つ円ではない。それは二つの中心を有つ楕円である。私の心情と知性は、この二つの愛する名の周囲を廻転する。そして、その一つが他を強める」（『日本の天職』角川文庫—15頁。）という。Jは別に伝統的シンボルではないが、日本を略示する「J」のイメージにイエス・キリストの「J」を重ね、二

つの「J」を中心とする橢円を想定することによって、二つの「J」はダイナミックな廻転軸となり、二つの要素は活発な相互インパクト——交流をもつものとして私共に迫るのである。この「J」というシンボルに托された「イエス」と「日本」とは、一つの橢円の中に位置を占めて廻転をはじめた時、もはや、西洋文化と共に導入された外来の「イエス」でも、伝統的「日本」でもなく、「日本」はイエスとの出逢いを通して内的革新をもちつつある「新しい日本」に変わりつつあるのである。

新渡戸稲造が、『実業之日本』に書きつづけた「修養論」「世渡りの道」などに関する文章において、古いシンボリック用語を用いながら、その連続において内実をラディカルに革新しているケースが幾つも見られる。新渡戸が「修養」という東洋的用語をもって表現しようとしていることは、儒教的伝統に立った規範が、外の秩序に恭順するにふさわしい従順な、非主体的な心の平安を養成することを意味するのとは全く異っている。それは、自己が意志の力によって自己の一身を支配すること、心が主となって己が存在を方向づけることであり、この「心」こそ自分にとって王国なのであり、その心には見えざる王（神）が玉座を占めている。それを良心の声というのであって、その命令に正しく従うことが自主ということだといい、このわが王国である「心」を誰が支配するかによって、自主の人間であるか、奴隷であるかが決るといふ。ここには伝統的修養観とは全く異質な、人格的主体としての人間形成が中心的課題となっており、古い皮袋に新しい酒がもられているのである。

新渡戸は「恩」を説くにあたって、伝統的にいわれてきた四恩、あるいは、五恩（天地の恩、父母の恩、国主の恩、先生の恩等）のいずれにも反対せず、それぞれが大切だといふ。しかし、彼が恩において最も重要視しているのは「民の恩」である。着物ひとつにしても、蚕を飼ってくれた百姓から紡績工場の労働者、それを運んで来て売ってくれた商人等々、多くの民衆の恩がこもっている。御飯を食べるについてもお百姓様のおかげだと「民の恩」の大切さを彼は説く。この直接にはふれない多くの民衆の恩

という考えを更に拡張して、彼は、「見ず知らずの国の人々の恩」をも受けていることを強調し、こうした「民の恩」への感謝を国際連盟事務次長としての世界平和、国際友好への実践の基礎にすえている。(新渡戸稲造の思想におけるこうした問題は拙論「キリスト教受容の方法とその課題——新渡戸稲造の思想をめぐって——」(『土着と背教』新教出版社)に取扱っている。)

柳田国男の民俗学は、柳田自身がしばしば強調したように、日本人の自己認識の学であった。それは、文字をもたない人々やその間で発達した文化を取扱い、田舎の常民(平民)の平凡な日常の生活事実に接近し、凡俗な常民の生活上の疑問を問うことであった。彼は決して伝統のそのままの肯定者ではなかった。彼の「ジュネーブの思い出」(全集第3巻)などにも見られるように、彼は日本人のものの考え方なども、民族性などという程に不変なものではないといい、それをつき破って世界人(普遍性)に合流するということに関心をもっていた。そして、神島二郎も「柳田国男——日本民俗学の創始者——」(『日本の思想家』3 朝日新聞社)において指摘するように、彼の学問的探求の意欲を背後で終始つきうごかしていたものは、「変遷」への関心、古い社会が今日まで生きのびてきた生命の機微をつかむことによって今日の自己認識の契機を見出そうとすることでもあったといえよう。この柳田における「常民」という概念は、柳田の『郷土生活の研究法』(刀江書院、1935年、全集第25巻)によると、「常民」とは、村を構成する住民のうち、上の者(いい階級に属するいわゆる名のある家、オモダチ、オヤカタなどとよばれる階級)と下の者(鍛冶屋、桶屋など、一時的に村に住んではまた他に移ってゆく漂泊者)との中間にあつて、住民の大部分を占めていたごく普通の百姓のことを意味するものである。彼は初期から敗戦のころまで一貫して使った「平民」という言葉とならんで、平人、凡人、凡俗、民衆、大衆、無記録住民、常人、常民、民族などを用いたといわれるが、それら伝統的な諸用語の中から、「常民」という方法論的課題を担う概念が定着するとき、村の住民の大部分を示すこの

シンボリック概念が連続していながら、その内実は、長いものにまかれてきた民衆から誤ったことを容認しない批判的眼をもった主体、すなわち、自己のおかれた状況の含む問題性をさめた眼で見ぬいている自己認識をもって、変化への意志を含んだ主体としての新しい意味の托された概念、になっているように思える。そういう百姓は常に村に伝統的に存在したことは事実である。しかし、柳田における「常民」の概念は、一方、「古い文化は次ぎ次ぎに新しい文化に取って代られる自然の運命を持っている。」（柳田国男「文化運搬の問題」全集第24巻）にもかかわらず、依然「古い風」、例えば、「古い生死観」を保持して「変らない常民」——と柳田自身がいうところの、古代からの連続の影を負う常民でありながら、他方、この常民は、彼の学問全体が変化への関心を背後に持っているといわれる、その全体的関心の中に位置づけられ、ある普遍概念にささえられた伝統革新の方法概念へと転化しているとみられるものではないかと考える。

柳宗悦による民芸美の発見は、「凡夫成仏」の「他力道」によっているといえると思うが、法然上人や親鸞上人の宗教思想に基く凡夫成仏の「妙好人」（白い蓮華のように浄らかな信心を篤く身につけた信徒たちのこと、「成仏した凡夫」そのもの）といった伝統的な宗教的シンボル概念を彼のキリスト教神秘主義に受けとめることを通して、また、浄土真宗の他力道の意味を新に学びとることを通して、彼は念仏往生と同様に、「民芸美」という新しい文化創造の根を民衆のふところに掘りあてているのである。心を空しうしてろくろをまわす<sup>げぼん</sup>下品の職人が「他力」に助けられて、天才の生み出す「美術の美」とは異質の、「民芸の美」を創造するという驚くべき美創造の秘密の鍵に柳宗悦は開眼せしめられているのである。（この問題は拙論「民芸美の発見と柳宗悦」国際基督教大学アジア文化研究所『アジア文化研究』第7号、1973年において詳述している。）

木下順二の『夕鶴』は、怪我をして助けられた鶴が恩返しに来るという「鶴女房」、あるいは、「鶴の恩返し」という、日本の各地の農村に伝統的に語り伝えられてきている民話の一つのテーマをシンボリックに選び出し、

その連続において、単なる「鶴女房」, 「鶴の恩返し」とは全く異質の人間ドラマの現実をそこに展開する。即ち、何のむくいをも求めず献身する純粹な愛の関係から、自己愛、この世的欲望、物質への欲求、<sup>マモニズム</sup> 拝金主義のとりこになってしまう。そして、そのことによって、つう（鶴女房）を愛の対象としてよりも、金儲けの手段、搾取の対象とする態度に与ひようが墮することから二人の間に「人格的対話」が断絶してしまう。人格的信頼、愛に基く人間関係の喪失——つまり、自己本位のエゴイズムの故の人格的対話の道を失い、ひとり孤独にとり残されるという与ひようの現実、キリスト教の表現をとれば「罪」の姿、人間の原罪的現実、別の表現をとれば、疎外された人間の現実がそこには見事に描き出されている。民話の中の古いシンボル、「鶴女房」の連続において、伝統的人間観は、そのふところ深くに新しい井戸を掘りあてたかのように、ラディカルに新しい光を人間的現実にあてられているように見えるのである。（この問題は拙著『背教者の系譜——日本人とキリスト教——』で取上げた。）

伝統の変化、アジアの近代化の課題を、特に日本の思想史において、特に、価値観の変化ということに焦点をあわせて考える時、単に外発的に、新しい理念による<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>伝統破壊が行われることによっても、また、伝統そのま<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>の肯定、連続によっても、アジアの真の革新はもち来られないのではないかと私には考えさせられるのである。伝統の真の革新——近代化は、異質の文化価値との出逢い、mutual impact の中で、外発的要素と内発的要素との両方の中にある普遍的要素が相呼応しあいながら、互をよび出しあい、伝統文化の内在させる古いシンボルが連続の主體的器となりながら、そのふところに、ラディカルに普遍的な価値へと革新をつくり出してゆくというような構造変化のプロセスを通して、はじめて実現してゆくものではないかと考えさせられるのである。

ここで、シンボル (symbols) ということ、どういう意味、ないし、関心で用いているかを書きそえておきたい。どのような社会にも神話やシンボルがあるが、シンボルは、ある民族、ある共同体 (community) が

長い歴史を通してつくり出してきた民族の同一性 (Self-identity) をよりよく理解しようとする心が創り出してきたものだということができるように思う。こうしたシンボルは、特定の民族の存在の意味と目的、その特質をさぐり、考え、問い求める中で、想像力にみちた洞察が生み出してきたものだともいえる。しかも、このようなシンボルは、一つの時代の一つの解釈に偏狭に固執する時、それは固定化し、老朽化し、化石化して、用をなさない遺物となってしまう。

しかし、柔軟な、想像力にみちた心が、その民族 (あるいは、community) の歴史を愛情をもって読み直し、過去・現在・未来をつらぬく歴史的perspective をもって、そのシンボルの意味を問い直し、評価し直し、解釈し直そうとする時、その民族の self-identity に新しい意味がさし示される場合がある。多くのアジア社会が長い歴史を通して生み出してきた self-identity の精神的、文化的、社会的意味を担うシンボルを、「古い化石」として、近代化あるいは、西洋化) の波にさらし、破壊されるにまかせるのではなく、開かれた、想像力にみちた洞察をもって読み直し、読み破ってゆこうとするならば、古いシンボルの底深くから、文化的、社会的、歴史形成力としての新しい主体がよびさまされてゆく場合がしばしばある。

近代化の変動をくぐる年月を通して、アジアには、心ある洞察の人々によって、こうした模索と試みがくりかえし行われて来ているように思える。私がこの小文において「古いシンボルの連続と伝統の革新」という場合の「シンボル」とは、以上のような意味で用いていることを、ここに附記しておきたい。そして、内発的 impact によるものであれ、外発的 impact によるものであれ、伝統的社会にとって、人間と社会に関する新しい理念社会組織再形成の原理、プログラム等を、現実化しようとするにあたって、それらを、こうした「古いシンボル」のオブラートに包んで「伝統の革新」が試みられる時、「古いシンボルの連続」の安定感のうちに radical な「伝統の革新」が生産的に行われることがあるように思えるのである。

この問題をアジアの他国の場合に一、二の例をとって考察してみよう。



## 2

この問題の一つのケース（一例）として、インドネシアの「パンチャ・シラ」（Pantja Sila）を取上げてみよう。「パンチャ」（Pantja）はサンスクリットで「五」を意味し「シラ」（Sila）は同じくサンスクリットにおいても、また、ウルドゥ語においても「原則」を意味するが、古代ジャワ語であるカウイ語でも「原則」を意味するとのことである。

インドネシアのスカルノ大統領のいった「パンチャ・シラ」は、独立国インドネシア形成のための「五つの原則」を意味した。それは、(1) ナショナリズム、(2) インターナショナリズム（人類的であること、humanity）、(3) デモクラシー、(4) 社会正義（経済的デモクラシー、あるいは、貧困のない社会）、(5) どの宗教を信ずるにせよ、一人の至高なる神を信じる信仰（回教徒、キリスト教徒、仏教徒らの間の相互の宗教を尊敬しあう宗教的寛容を彼は強調する）の五つの原則である。

ところで、この「パンチャ・シラ」の理念がどのようにして生み出されたかを考えてみよう。これは、1944—45年頃、インドネシアがまだ日本軍の占領下にあった当時、独立運動の志士たちは、二つのグループにわかれて活動しており、一つは、日本占領軍の行政機関の中に雇われて入り、インドネシアの人民のために出来るだけ有利になるよう努め、もう一つは地下活動をし、これら二つのグループは密接な連絡をとっていたといわれる。そして、日本軍の戦局が悪化してゆく中で1944年9月7日、日本はインドネシアの独立を正式に約束するところとなり、1945年5月には独立準備研究機関が正式に発足した。そして、同年6月1日、この機関の開会式にあって戦前からの独立運動の指導者の一人であったスカルノ（Ir. Sukarno、当時、彼は、未だ大統領には選出されておらず、Bung Karno、即ち、「兄弟カルノ」という愛称で知られていた。彼が大統領に選出されたのは同年8月18日、インドネシア共和国の憲法制定の折である。）が即席的に行った演説において、「パンチャ・シラ」は誕生した。そこにもられる思想は、

インドネシアの国民性を示すところの、古くから人々の心の中に生きつづけてきた文化的価値を手折ってきて結びあわせたものだといわれる。

独立国インドネシアのよって立つべきパンチャ・シラ（五原則）を上記の五つの点においてあげたスカルノは、この演説において次のように述べている。「私は国家の五つの原則をあげた。これはパンチャ・ダルマ（Pantja Dharma, 五つの法, 五戒）であるか？ いや、そうではない。パンチャ・ダルマはここではふさわしくない。ダルマは義務を意味するが、我々は原則を語っているのだ。私はシンボリズムが好きだ。数のシンボリズムも。回教の基本的責務は五つ、われわれの手の指は五本、我々は五官を持つ。今、私があげた原則は、これまた五つ、即ち、ナショナリズム、インターナショナリズム、デモクラシー、社会正義、一人の神を信じる信仰である。その名はパンチャ・ダルマではない。私は言語学者の友人の助言にしたがってパンチャ・シラとよぶことにした。シラは原則である。われわれはインドネシアをこの五つの原則に基いて築くのだ。

あなた方のうちに五つの数の好きでない人がいるかもしれない。私はこれを三原則にちぢめることが出来る。第一に、ナショナリズムとインターナショナリズム（ヒューマニティ）をあわせて Socio-nationalism（社会的ナショナリズム）と呼ぼう。第二に、デモクラシーと社会正義をあわせて Socio-democracy（社会的デモクラシー）と呼ぼう。そして、第三に、一人の神への信仰。しかし、この“tri-sila”（三原則）でもいけないなら、これらの諸要素を一つにまとめて一原則にしよう。それは、『ゴトン・ロヨン』(Gotong-Rojong), 即ち、協力だ。ゴトン・ロヨンはスタティックな家族原理よりももっとダイナミックだ。苦しみを共にし、苦しみを通して互に助けあうのがゴトン・ロヨンだ」とスカルノは<sup>(1)</sup>いっている。

そして、スカルノのこの演説の中に見出す興味深いことの一つは、彼がパンチャ・シラの思想形成のプロセスにおいて、孫文の三民主義および、インドのガンディ (Mahatma Gandhli) の思想から影響を受けていることを述べていることである。

スカルノはこの演説の中で、彼が高校時代に影響を受けたインドネシアの社会主義者バース (A. Baas) から自分は、ナショナリズムを信じてはいけない。全世界のヒューマニティ (人類性) を信じなさいといわれた。しかし、その後、ナショナリズムの重要さを自分の心に深く植えつけてくれた者は孫文であり、彼の「三民主義」の教えだ。すべての中国人が孫文を彼らの教師と考えるなら、インドネシア人である兄弟カルノもまた孫文博士に最高の尊敬を献げるものだといひ、次のように述べている。

“……But in 1918, thanks be to God, there was another man who recalled me, and there was Dr. Sun Yat Sen. In his work San Min Chu I, or The Three People’s Principles, I found a lesson which exposed the cosmopolitanism taught by A. Baars. Ever since then, nationalism has been implanted in my heart, through the influence of The Three People’s Principles. Therefore, if the whole Chinese people consider Dr. Sun Yat Sen their preceptor, be sure that Bung Karno also, an Indonesian, with the uttermost respect will feel grateful to Dr. Sun Yat Sen until he lies in the grave.<sup>(2)</sup>”

このように、ナショナリズムの意味を心に深く孫文の三民主義より教えられたことを記したあとスカルノは、ナショナリズムが偏狭にして排他的なショービニズム (愛国心) になることの危険を考えており、孫文より学んだナショナリズムが人類性 (humanity) にかかにつながらるかをガンディから学んだのである。スカルノは、次のようにいっている。

「ガンディは次のようにいった。『私はナショナリストだ。しかし、私のナショナリズムは人類的であることだ。』と。 (“Gandhi said, ‘I am a nationalist, but my nationalism is humanity’.”)<sup>(3)</sup>」

ガンディの言葉をこのように引用して、スカルノは、われわれの唱えるナショナリズムは独善的な孤立主義、自己絶対化のナショナリズムではないというのである。

このように、スカルノに思想的影響を与えた孫文の三民主義とガンディ

の人類主義，真理探求＝サチャグラハについて少し考察しよう。

中国の辛亥革命の指導原理にもなった孫文の三民主義は、民族主義（国内諸民族の平等と外国の圧迫からの独立）、民権主義（民主制の実現）、民生主義（平均地権，資本節制）の三要素，（いいかえれば，ナショナリズム，デモクラシー，社会正義の三要素）であることは，今更いうまでもないが，これは，内発的契機と外発的契機との相互触発に基いて生み出された原理，シンボリズムとっていいのではないかと私には思える。即ち，貧しい農民の子として育った孫文は少年時代より，満州族の専制支配からの解放，貧困からの解放を切実に求めていた。また，中国には異民族支配からの解放の要請と共に，「耕者有其田」の原則，即ち，土地改革の要望，土地の再分配，均田分配を求める要請が根強く人民の中にあつた。こうした中国の伝統にとっての内発的契機と共に，他方，孫文はハワイ留学中の西洋社会の経験，キリスト教の影響，イギリスの歴史，ことに，マグナカルタや cromwell のピューリタン革命などを通して立憲政体の生み出されてゆくプロセスを学んだことなどの外発的契機が考えられる。そして，それを通して，孫文は，自由主義，民主主義，共和主義の意義を深く考えるようになった。「三民主義」というシンボリカルなスローガンとなった思想体系，原則はこのようにして創出されて行つたであろう。そして，それは，ナショナリズム，デモクラシー，社会正義の三要素であり，スカルノのパンチャ・シラの中にその重要な骨組として接取されている。トリ・シラ (tri-sila) とパンチャ・シラ，三原則と五原則は解放を求めるアジア民族の間に相互に共鳴盤をなして指導原理を創出させて行つていたのである。

インドのガンディは，イギリスの不当な植民地政策からの解放を，非暴力の抵抗の方法，すなわち，物質的暴力のみならず，精神的暴力としての憎しみをも排除し，むしろ，自ら苦しみを受けながら，相手はその悪を恥じ，悔い改めて心を新たにし，自発的にそれを除去するにいたるような人間改造を目ざす思想運動として推進した。イギリスのインド人に対する不当な支配に対してたたかう資格は，インド人自身が自らの悪（たとえば，

不可触賤民の非人間的差別待遇，あるいは，ヒンズー教徒と回教徒との憎しみあい，対立）を克服することを必至とした。

イギリスの歴史家ジョン・S・ホイランド（John S. Hoyland）もその著書 *They Saw Gandhi* の中でいうように，ヒンズー教徒であったガンディがイエス・キリストの生涯とその教えから学んだものは，十字架の道に生き，死に，かつ，生きる歩みを通して，キリストはこの世に二重の革命のプロセスを持ち来らせたということの発見であった。この二重の革命のプロセスというのは，第一に，この世のどこが誤っているかを識別すること，即ち，マモニズム（拝金主義）に総括される罪におちいっていることであり，第二は，この世を正しくする唯一の道を示すことである。ガンディは十字架の道とは三つのことを意味すると考えた。第一は，マモニズムが人類にもち来らせた苦しみを自ら選びとって，それによって苦しむ者と苦しみをともにすること，第二は，その苦しみを暴力を用いることなしに忍耐強く耐えること，第三は，救いがもたらされるように，すなわち，抑圧されたものが解放され，抑圧を与えるものの悪が善き意志に変えられるように，その苦しみを耐えることである。ガンディはキリストの十字架の道を，インドの伝統思想にとっての外発的契機として，ヒンズー教に基く内発的要素としての真理探求の歩み，サティヤグラハ（satyagraha）の深みに受けとめ，彼のインド民族解放の思想（指導原理）に展開させているように思える。そして，それは，ガンディの「真理探求修行団（Satyagraha Ashram）へのすすめ<sup>(4)</sup>」にも見られるように，生命あるすべてのものに対する善意としての博愛，暴力否定（アヒムサ ahimsa），不可触賤民制度の排除，他者の信仰を尊敬することをすすめる宗教的寛容（宗教の平等）のすすめとなり，民族の独立，隣人への奉仕としての経済的独立の実行，国産品の使用を志向するスワデーシ（Svadesi）などをふくむものとなる。

スカルノのパンチャ・シラはガンディの思想の中から humanity の要素，人間尊重思想，宗教的寛容，信仰を基盤とした他者の尊敬にもとづく協力などを学びとったとみることが出来るのではないかと思える。（戦争

状態の中で独立運動——独立戦争を展開してゆかねばならなかったインドネシアにおいて、精神的、物質的暴力否定の思想は積極的に受容されるものとはならなかったかもしれない。

以上のように、インドネシアの人々の心に深く培われていた文化的・思想的要素を内発的、主体的契機としながら、孫文の三民主義やガンディのサチャグラハの思想を外発的契機として、スカルノのパンチャ・シラ（五原則）は独立国インドネシアの国民国家形成の原理として創出されて行ったのである。

インドのネルー首相が中国の周恩来首相と共に、パンチャ・シラ（平和五原則）確認の共同声明を発表したのは1954年6月28日であって、インドネシアのパンチャ・シラの生誕より9年余り後のことである。このパンチャ・シラの内容は、インドネシアの国民国家形成の原理とは異り、「平和五原則」と日本語にも訳されているように、国際社会形成の原理に発展してとらえられている。「平和五原則」とは、(1) 領土、主権の相互尊重、(2) 相互不可侵、(3) 内政不干渉、(4) 平等と互惠、(5) 平和的共存の五原則であり、これは、1954年4月調印されたインドと中国との間にかわされたチベットに関する協定にはじめてあらわれたといわれる。そして、それが、同年6月のインド、中国両国の首相によって、国際関係処理の原則、より積極的には、国際社会形成の原理として確認され、共同声明として公表されるに至った。つづいて、ビルマのウーヌー首相も、インドネシアもこの平和五原則を確認し、支持の表明をしている。バンドン会議と通称されるアジア・アフリカ会議（アジア23カ国、アフリカ6カ国）がインドネシアで開かれたのは1955年4月18日～24日であるから、その準備の接渉の中でパンチャ・シラのシンボリズムは、インドネシア——インド——中国——ビルマ等々、アジア諸国の間に、バレー・ボールのボールを投げあうように、飛びかわされたことであろう。そして、このアジア社会のそれぞれの伝統文化の中に古語として根を持つシンボル語は、互に、それぞれの民族の文化社会の要請に基く反響の山びことなり、山びこは山びこをよびあい、

互に共鳴盤となりあいながら、国づくりの原則から国際社会へひろがりをもつ多元的パンチャ・シラとして発展的に成長、展開して行ったようである。そして、それは、それぞれの民族のふところにある伝統文化、その思想・理念に根をさがし求めながら、伝統社会を、内的構造においても、対外的関係においても革新してゆく新しい原理に結晶されて行っているように思えるのである。

以上のように、インドネシアのパンチャ・シラは、伝統に根をもつ古いシンボリズムを用いながら、一見、古いシンボルの連続において、アジアの伝統を精神的にも、社会関係においても、国際関係においても革新してゆくアジアの解放と近代化の一つのアプローチを浮彫りに示してくれるように思えるのである。

### 3

政治犯の釈放問題、思想・言論の自由——人権問題等の訴えのために、フィリピン教会の要請により、WCC（世界教会協議会）を代表して、1974年9月、何年ぶりかでフィリピンに行った時、私は、マルコス大統領（President Ferdinand E. Marcos）と、一時間半ばかり話しあう機会を与えられた。

この時、スペイン及び、アメリカによる長い植民地支配、および、日本軍による占領（占領下であって、マルコス大統領の父は、Governor 州知事になることを要請され、それを拒否して日本軍によって殺されている。マルコス大統領自身は当時、日本軍を苦しめた最も強い山岳ゲリラの青年指導者であったといわれる。）等の背景をもつフィリピンの独立国としての国づくりの困難を語った。今日のフィリピンでは Kommunismus よりも右翼（回教徒を意味していた）が恐ろしいこと、ミンダナオにおける回教徒の叛乱の武器は、よくしらべた結果、中国本土から来たものでも、ヴェトナムから来たものでもないことが明らかになったとも語った。

話が、マルコス大統領が主唱している“New Society”（新しい社会）と

は何を意味するかの問題に移ってきた時、彼は、『フィリッピンにおける新しい社会覚書』(Notes on the New Society in the Philippines)その他、彼の著書を贈って下さり、彼が提唱する「新社会」(1)平和と秩序、(2)土地制度の改革、(3)教育改革、(4)経済改革、(5)社会奉仕、(6)政治改革、および政府の再編等の問題はこれらの本を読んで理解してほしいというと共に、彼は次のようなことをいった。「フィリッピンにおける民主主義的な国民社会の形成には、フィリッピンにおける村落共同体の原型であるバランガイ (barangays) の伝統を生かしてゆかねばならない。自分は浜辺の村々を訪ねては、村の人々、ことに青少年たちと語りあって、彼らが参加できる新しい民主主義的国民社会の形成につとめている」と語り、「バランガイ」の伝統を幾度も強調した。

彼の著書によると、市民会議 (The Citizen's Assemblies) は昔のバランガイの現代的表現だという。「バランガイ制度の近代化した形態としての市民会議は、本来人民の手にあった力をもう一度人民の手にとり戻すことである。15才以上のすべての市民は、大きな国民的問題の考え方に声を出さねばならない。これは古い代表制の徹底的な活用である。」<sup>(5)</sup>「バランガイの現代的表現としての市民会議は既に、主導権を指導者の手からフィリッピンの人民自身の手に移してしまった。」<sup>(6)</sup>「過去の原始的な民主主義時代の有効なバランガイの現代的表現であるとはいえ、市民会議は、政府の人民による支配 (popular control over government) の制度として更に改良され、完全なものとされねばならない。」<sup>(7)</sup>そして新しい憲法の批准はバランガイの集会にかけたのであり、文盲か否かを問わず、18才以上の者はすべて投票権を与えられて、殆んど万場一致で支持されたのだと彼はいう。そして、彼は次のようにいっている。「大人たちが戦場に行っている間、15才以上の者は村を守る役目を与えられたその昔の習慣にならって、昨年7月の憲法批准の国民投票にあたって、私は15才以上の市民に投票権を与えた。……バランガイは人民の間に浸透している内的規律をもって参加するよう呼びかけられているのである。」<sup>(8)</sup>



私は、ここで先づ明らかにしておきたいことは、マルコス大統領の政策に対する賛否を書くことに関心があるのではないとことである。私が、ここで興味深く思うのは、フィリピンの近代化、長い植民地支配の傷跡を精神的にも、社会的にも深くとどめたアジアの伝統的一社会に近代的な民主主義的国民社会を形成することの困難さにゆき悩む一人の指導者が、伝統の革新に一つの方法を用いていることである。彼は、フィリピン社会が内包する土着の民主主義的共同体の原型としての「バランガイ」を伝統の中から掘りおこし、古いシンボルの連続において、その共同体原理を新しい民主主義的国づくりの原理へと発展的に transform し、革新しながら、それを国民国家形成の主体的要因にしてゆこうと試みていることである。つまり、アジア社会の近代化の方法に、「古いシンボルの連続と伝統の革新」をもってしようとしていることである。

ところで、バランガイ (barangays) とは、グロスホルツ (Jean Grossholtz) の *Politics in the Philippines* <sup>(9)</sup> によると、16世紀後半、スペインがフィリピン諸島を征服する以前にあった土着の社会組織 (共同体) の原型である。マレーシアやインドネシアやボルネオからフィリピン諸島に渡ってきた住民たちは、バランガイとよばれる張り出しのついた大きなカヌーでやってきて、河口の沿岸に住みつき、バランガイとよぶコミュニティをつくって住んだといわれる。新しい土地を求めてくる者の襲撃に備えて自らを守るための武装キャンプとして組織された、保安を主たる目的とした共同体であるが、共同の土地をもち、戦術の組織と文化的器用さをもって自己防禦しているが、小さな孤立したコミュニティにとどまっていた、連合やユニオンをつくることはなかった。それがスペインによる侵略に対して弱かった原因であったともいわれるし、バランガイを基礎にした国民国家的統合が内発的に生れない要因だったとも見られよう。

池端雪浦「東南アジア基層社会の一形態——フィリピンのバランガイ社会について——」<sup>(10)</sup>によると、バランガイは dato あるいは, maguinoo と呼ばれる一人の首長に統率された、30から100程度の単位家族から成る

小集団で、この小集団が原始的な農業生産に適した自然環境に複数集って、一つの自然村落の外観を呈していたといわれ、騎士 (caballero) に相当する首長の外に、貴族 (hidalgo)、即ち、自らの費用でダトと共に戦いに参加する義務をもつ自由民、平民 (pechero)、即ち、自分の畑の半分をもって主人に仕える小作的存在、奴隷 (esclavo)、即ち、主人の家や畑で働く農奴的な存在で、売られる可能性のある人々の三つの身分があったとされている。グROSSホルツによると、バランガイは家族グループから成長したものであるため、コミュニティと家族とは重なっており、家族の機能とコミュニティの機能とを区別することはできないといい、父の機能を家族において果す者はコミュニティでは指導者の機能を果すのであり、良き指導者は慈悲深い先祖をもっており、勇敢な人間で、古い伝統を具現していた。同年令のグループはそれぞれに課された義務を負っていて、高度の家族的団結と忠誠をコミュニティに対しても求められたとしている。しかし、池端氏も指摘するように、バランガイは厳密な意味での血縁的氏族社会ではなく、構成員各自の親族、姻戚関係、擬似的親族などの入りまじって結ばれたコミュニティだったようである。

他方、スペインの植民地司法官兼行政官だったアントニオ・デ・モルガ (Antonio de Morga) の『フィリピン諸島誌』(神吉敬三訳)によると、ダト(統領)やその他、バランガイの管理にあたった支配者たちが、「自分のバランガイの住人に対して持っていた優越性は非常なもので、彼らを良くも悪くも思いのままに出来る家臣のように取り扱い、彼らの命、子供たち及び財産を何の抵抗もなく、誰に弁解する必要もなく意のままにし、極く小さな怒りを感じた時でも、些細な理由からでも彼らを殺傷したり、奴隷にしたりした。そして、有力者の夫人たちが川で水浴している時にその前を通ったとか、あるいは、尊敬を欠くまなざしで見上げたとか、その他同じような理由で、彼らを永久に奴隷にしてしまったことさえあった。」<sup>(11)</sup> というふうにもとらえられている。

私はフィリピン研究者ではないし、バランガイのような、フィリッピ

ン社会の基層にある共同体の原型ともいべきコミュニティの、その後の近代社会形成過程における機能の仕方、変容過程を未だあとづける研究をしているわけではない。しかし、上記に一瞥したところからも推察出来るところの諸要素をその特色にもつ「バランガイ」を一つの土着の「シンボル」として、すくいあげ、その古いシンボルの内包するもののうちの良き要素——慈悲と忠誠によって結びあわせられ、各自の義務と責任に対して忠実で、共同体のために献身する人々の形成する原始的共同体としての民主主義的要素——をマルコスが、質的に革新し、それをより自覚的なものとさせながら、近代国民国家としての「新しい社会」形成の土着的な主体的要因へと誘導し、発展させようとしている。ここにも古いシンボルの連続を通してアジア社会の伝統を革新してゆこうとする模索と実験が見出せるように思えるのである。

ここで断っておきたいことの第一は、フィリピンの基層社会に見出す共同体の一原型としてのバランガイが、今日のフィリピンの近代化、新しい社会形成、あるいは、民主主義的国民国家の形成に手放しに用いられる要因だというような楽観的な見方をしているものではないということである。ただアジア社会の近代化にはその伝統の中から近代化の土台、あるいは、萌芽になるような普遍性を内在させた内発的要因が発掘されねばならないと私は思うのである。そういう関心において、バランガイがそういった可能性を持つ共同体の一原型であるかどうかを問うているのである。（それを実証する研究は今後の課題である）。

第二に指摘しておきたいことは、バランガイがたとえそのような可能性を内在させた基層的共同体の原型であったとしても、その構成員の精神に、あるいは、その共同体を成立させ、それをささえ、生かす精神に、どのような内的、主体的力があるかに決定的な要因があるだろうということは明記しておかねばならないことである。たとえば、1896年12月30日（明治29年）、マニラでスペイン当局によって処刑されたフィリピンの独立運動

の指導者、the National Hero とも呼ばれるホセ・リサル Jose Rizal (1861—1896) は、スペインの征服者たちの非人間的支配によって人間の精神と社会の組織の奥底までが癌にかかったようにむしばまれたフィリピンの悲しい現実には、ヴェールをかけることなく、それを直視しようとした。ホセ・リサルのあの強烈な精神、信仰にささえられたあの烈しい精神によらねば、バラガイが革新の共同体として脈動しはじめることは出来ないのかもしれないとも考えさせられる。

ホセ・リサルはその小説 *Noli Me Tangere* 『ノリ・メ・タンヘレ』即ち、『我に触るるなかれ』（もとはスペイン語で書かれているが、英語は *Cancer* または *The Social Cancer* となっており、中国語訳は『社会的癌』となっているとのことである。この表題は『ヨハネによる福音書』第20章17—18節よりとったものである）の巻頭の献呈辞には次のような文章が見られる。

「わが祖国へ。癌は人類のムチである、と、人間のわざわいの歴史にかいてある。手をふれると堪えられないほど痛い。ちょっとさわるだけでも激しい苦痛を感じしめずにはおかぬ。わが祖国よ。汝も又現状において吾々を威嚇する社会癌に苦しんでいるのだ！ 私は西欧近代文明の真只中において、時としては自分でいろいろと思出したり、また時としては、私の歴訪した諸国とくらべて、夢の中に祖国の姿を描いてみる時、汝はたしかに激しい苦痛の病気にかかっている。それは数世紀にわたり、汝の組織に深く根をはっているのだ。

汝をなおしたいというのが私の究極ののぞみであり、何とか効果のあるように私は最上の手当法をさがした。そして私は一つの方法をためしたい。それは古代人がその病気にかかった者にたいしていつもしてきたことだ。——すなわち、神社の階段にその病人をさらしておくと、みんながみて可哀そうに思い、神様がなおして下さるようにと祈ってくれる。

私は見るとおりに汝の病状を記録しようとして、ずいぶん骨を折った。遠慮もしないし、取捨もしない。私は汝の患部をかくしているヴェールを

ひっぱぎ、真相を曝露しようとした。自分が犠牲をはらわなければならないのは、覚悟の前だ。汝のうみの子だから、私ももちろん、汝がもっているのと同じ弱点と欠陥をもっているのだ。

1886年ヨーロッパにて

(12)  
リサール」

この強烈な精神で祖国の惨めな、痛的現実を直視することをフィリッピンの人々に指し示しながら、彼は、35才の若さで、マニラで、スペイン当局によって銃殺された。このリサールの生と死がフィリッピン革命の重要な契機となったといわれる。

第三に、近代化のプロセスにおいては、アジアの基層社会に見られるアジア的共同体が崩壊し、破壊されなくては近代社会への発展はないのか、あるいは、フィリッピンのバランガイのような、伝統的共同体の内包する要素を主体的、基礎的エネルギーとしてくみあげ、その内実を革新しつつ、社会形成をするというアプローチの方がより生産的なのではないかという問題がある。たとえば、大塚久雄教授の『共同体の基礎理論』<sup>(13)</sup>における共同体のアジア的形態、古典古代的形態、ゲルマン的形態の類型の分類とその諸特質の解明は、「共同体」のさまざまな歴史的諸形態のうちに基本的な発展諸段階の特質をくっきりと浮き上らして提示してくれるものとして、きわめて啓発的である。こうした共同体の発展の諸段階の特質をたどりながら浮んでくる一つの問いは、アジア的共同体自体から自らの特徴を生かし、それを利用しながら、いわゆる近代社会（政治的、経済的、社会的に民主主義的原理のつらぬく社会）をつくり出してゆく変化の方法が明らかに把握出来ないかということである。

「ヴェラ・ザスリッチへの手紙」の中で、マルクスは、「『資本論』のなかにしめされている分析は、（西ヨーロッパ諸国のケースに限定されている故に）、ロシアの共同体の生命力にかんする賛否いずれの議論にも、援用しう  
<sup>(14)</sup>  
るような論拠を提供していない。」といい、ロシアの農村共同体の発展の仕方について次のように述べているが、このこととも、以上のような私の関心は、ある意味では偶然の共通性をもつ関心であるともいえる。彼はこの手紙

の中で次のようにいっている。「もしも、革命が適時におこり、もしも、それが、農村共同体を自由にのぼすことを保証するためにその全力を集中するならば、<もしもロシアの知識階級が、その国のすべての現存勢力を集中するならば>、農村共同体は、まもなく、ロシア社会を再生させる要素として、資本主義制度の奴隷となっている諸国よりもすぐれた要素として、発達するであろう。」<sup>(15)</sup>（傍点—引用者）。

更に、マルクスは、農村共同体がロシアにおける社会再生の自然的拠点となりうるということについて次のように述べている。「私はオリジナルな資料に材料をもとめて特殊研究をおこなった結果、この共同体がロシアにおける社会再生の自然的拠点である、ということを確信するにいたった。しかし、それがこのようなものとして機能することができるようにするには、まず、あらゆる方面からそれにくわわってくる有害な諸影響をとりぞき、そののちに自然成長的発展の諸条件をそれに確保してやらなければならないのだ。」<sup>(16)</sup>（傍点——引用者）。

ただこの場合にも、問題になるのは、あらゆる方面からくわわってくる有害な諸影響だけでなく、農村共同体そのものが内在させている有害な諸要素をも除去して、社会再生の自然的拠点にしてゆくという課題こそ、最も困難にして重要な問題だと私は思う。それは伝統の手放しの肯定ではなく、普遍的なるもの（内発的、外発的）を契機にしての伝統（アジア的共同体）の質的革新を必至としているからである。そして、それは、経済関係に重点をおいてアジア的な農村共同体をとり上げる場合にも、そこにある個人、あるいは集団の思想と行動を規定する価値意識、そこに内在する精神構造に焦点をおいて考察する場合にも同様ではないかと考えさせられるのである。

この問題は、アイゼンシュタット (S. N. Eisenstadt) がその編著、*The Protestant Ethic and Modernization* の中の彼自身の論文 “The Protestant Ethic Thesis in an Analytical and Comparative Framework” においていっているところの、プロテスタント信仰が内包する潜在的な

「変容能力」(transformative capacities, or potential)の問題につながると思う。つまり、それは、個人の動機づけや社会制度を内から変化させる潜在的力であるが、アイゼンシュタットは、こうした潜在変容能力を創出するものとして三つをあげている。第一は、「現世的在り方」(this-worldliness)と「超越主義」(transcendentalism)との強い結合、第二は、個人の行動主義と責任の強調、第三は神聖なるもの、および、神聖なる伝統と個人との直接的関係の三つである。<sup>(20)</sup>ここから個人の主体としての新しいエートス、歴史形成への積極的かかわり、更に、歴史変革への能動性が生れて来、カルヴィニズムを「メンタル・ビールス」とする強靱な「人間」が誕生すると共に、社会的、文化的、政治的秩序の構造を組織し直し(古い素材を用いながらそれを新しく組み立て直して)新しい制度を形成してゆくところの自律性が生誕して来ることになる。そして、文化の領域にこうした自律性があるということは、新しい社会秩序の形成をささえ、正当化する新しいシンボル(しばしば古いシンボルに新しい意味を托したシンボル)を発展させる上に力をもつであろう。

私は、ここで、アジアの伝統的宗教、あるいは、伝統的エートスにプロテスタンティズムと同様のものを期待するわけではない。しかし、例えば、上記のように、アイゼンシュタットがいうところの、プロテスタンティズムの内包する変容能力、すなわち、人間と社会組織を内から変革する「自律的力」のような、「変容能力」が、アジアの伝統的価値意識や共同体のふところ深くから導き出される可能性を問い求めたいと思うのである。アジアの伝統的価値観、エートスのふところ深くに用意された潜在的普遍性、あるいは、普遍的超越性があるならば、それが、外からの刺戟(例えば、プロテスタンティズムの変容能力のようなもの)、あるいは内からの刺戟(社会的矛盾など)を媒介として、発芽するということが、アジアの近代化に必至だと考えさせられるからである。それは、西洋から導入されたそのような、外的価値観や方法によって、アジアの伝統的な宗教的、文化的価値や伝統的共同体組織を根底から崩壊させてしまうのでなく、外からの刺戟を

を適度に受容しながら、内からアジアを近代化させるエートスと新しい社会形成の自律性と方法（道具を含めて）をつくり出そうとするアプローチの探求である。その模索がなされていないというのではない。上述のように既に、アジアの各地において自覚的に模索と実験がなされていることは事実である。問題は、それらの散在するいろいろの模索の「問題意識」、  
「動機づけ」、  
「実験の方法」「失敗と進歩の成果」などをもちより、それらを総合し、方法的に体系化することではないかと考えさせられる。

フィリッピンのパランガイやインドネシアのパンチャ・シラはこのような問題を考えさせるのである。

#### 注

- (1) *The Birth of Pantja Sila* (The Indonesian Revolution: The Basic Documents and the Idea of Guided Democracy, issued by the Department of Information, Republic of Indonesia, 1960), pp. 27~52. インドネシアのパンチャ・シラに関しては, George Mc Turnan Kahin: *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Cornell University Press, 1952) も参照。

本年2月19日の『毎日新聞』の報道によると、最近のインドネシアは「パンチャ・シラ」なしには夜も昼も明けずという感じだという。このほど行われたインドネシア大学の創立25周年記念式典で演説したスハルト大統領は、「パンチャ・シラはあらゆる問題に適応する日常生活の一般指針である」と述べ、大学のカリキュラムにこれを加えるよう求めたという。また、同大統領は、昨年末には、ガジヤマダ大学で、パンチャ・シラの科学的研究を呼びかけ、彼の要請に応じて、ハッタ元副大統領を委員長とするパンチャ・シラの意味を公式に確定する委員会が、このほど発足したとのことである。更に、すべての政党は、パンチャ・シラに基礎を置き、パンチャ・シラ社会建設を目的にしなければならないという政党法も国会に提出されたと報じられている。

これをみても、インドネシアの「パンチャ・シラ」は、決して30年前の独立当時のスカルノの統一国民国家形成のシンボリックスローガン（五原則）であっただけではなく、今日も、また、インドネシアの社会建設の基礎であり、原則として重要視されるシンボルでありつづけていることは興味深い。

近年、しばしばインドネシアを回教国家(宗教的国家)にしようとする烈しい動きがあるにもかかわらず、すべての宗教に平等の地位と権限とを与える secular state としての原則を保持させているものは「パンチャ・シラ」だといわれる。スハルト大統領の「パンチャ・シラ」を強調し、重視するのは、こうした方針を



堅持しようとする姿勢を示すものだと見ることができよう。

- (2) 同上。p. 42.
- (3) 同上。
- (4) エルベール (J. Herbert) 編 *Gandhi Lettres á l' Ashram* (修行団への書)、蒲穆訳『ガンディ聖書』(岩波文庫)。
- (5) Ferdinand E. Marcos: *New Society* (1973) p. 60.
- (6) 同上。p. 64.
- (7) 同上。p. 76.
- (8) 同上。pp. 111~112.

最近フィリッピンより届けられた政府機関の一つ、National Media Production の印刷物 “Primer on the Barangay” によると、1974年 9月21日 (Presidential Decree No. 557 としての the New Society が確立されて2年目)、フィリッピンにおけるすべてのバリオ (barrios) は「バラングイ」と呼ばれることとなり、国民的政治機構における政府の基礎的ユニットの地位を与えられることとなったとのことである。そして、barrio assembly, barrio council, barrio officials 等はすべて、the barangay assembly, barangay council, barangay officials となったとのことである。

今日、一つのバラングイには最小百家族、最大五百家族が含まれており、委員長が小さいユニットの役員の中から選ばれて任命されるようである。こうした古い「バラングイ」の復活は何を意味するかについて、この印刷物は、次のように説明している。今日のフィリピンの政治機構におけるデモクラティック・プロセスを草の根から風通しをよくし、農村共同体の草の根の希望や意見を吸いあげると共に、文盲のいかににかかわらず、15才以上の国民の政治への参加を求め、国民的統一と国民生活の進歩、国民的参加等に対してその意識を自覚的にしてゆくことを目ざすものだと述べている。また、これは、地域生活の治安、衛生、福祉等にも自治的に責任をもたせることを目ざしているようである。

- (9) Jean Grossholtz: *Politics in the Philippines*, Little, Brown and Company, 1964.
- (10) 池端雪浦「東南アジア基層社会の一形態——フィリピンのバラングイ社会について——」(東洋文化研究所紀要第54冊, 昭和46年3月)。
- (11) アントニオ・デ・モルガ (Antonio de Morga) 『フィリッピン諸島誌』(神吉敬三訳, 岩波書店) p. 341.
- (12) Jose Rizal: *Noli Me Tangere* 木村毅 『日比のかけ橋ホセ・リサール』(日本ホセ・リサール協会事務局)。山田美妙訳『血の涙』1903年, 明治36年10月は、『ノリ・メ・タンヘレ』の日本語への縮訳である。

なお、この外に、ホセ・リサールに関しては、木村毅編『ホセ・リサールと日

本』(アポロン社, 明治36年6月), ラヌーサ・ザイデ共著, 木村毅訳『日本におけるホセ・リサール』(アポロン社, 昭和36年8月), 木村毅『ホセ・リサールと日本文学』(『文林』第1号, 昭和41年12月)等がある。

- (13) 大塚久雄『共同体の基礎理論』岩波書店, 昭和30年7月, 全集第7巻収録。  
 (14) マルクス「ヴェラ・ザスリッチへの手紙」『マルクス=エンゲルス選集』第13巻(ロシアの社会関係) p. 213.  
 (15) 同上。p. 199.  
 (19) 同上。p. 213.  
 (20) S. N. Eisenstadt : “The Protestant Ethic Thesis in an Analytical and Comparative Framework”, S. N. Eisenstadt (edited) : *The Protestant Ethic and Modernization — A Comparative View*, Basic Books, Inc. 1968, (p. 10)

(この小稿を書く上に「パンチャ・シラ」の考え方などについていろいろ助言して下さった蠟山芳郎氏, インドネシアの「パンチャ・シラ」関係の資料をお貸し下さった東京外国語大学の伊藤定典教授, バランガイの資料をお送り下さったアテネオ・デ・マニラ大学, フィリッピン研究所長ホルンスタイナー教授, ホセ・リサール関係の資料をお送り下さったり, いろいろ御指示下さった木村毅氏らに深く感謝するものである。)

## Continuation of Old Symbols and the Innovation of Traditional Value Systems

### An Approach to the Question of the Modern Transformation of Asia

Kiyoko Takeda Cho

In dealing with the question of methods or processes in the modern transformation or innovation of indigenous value systems in Asia, in order to develop more humanitarian and universalistic values, it is essential to explore how the indigenous cultural elements (impact from within) and the external influences interact.

In the process of the modern transformation of Asian countries, there is always the possibility of materialistic or technological modernization through Westernization replacing the traditional elements on the one hand, and on the other, the possibility of total affirmation and glorification of the traditional. However, at the same time we find some sincere inquiry into the possibilities of a more productive and creative transformation avoiding the above-mentioned unproductive dichotomy the search to bring forth hidden potentialities of humanitarian or universalistic elements from the bosom of the indigenous cultural soil, responding to or sometimes even reacting against the stimulations of the universalistic and humanitarian values which accompanied the influences from the outside (from the West or from neighbouring countries) such as Christianity, religious or secular humanism, democracy, concepts of social justice, etc.

In Asia we find some interesting methodological experiments of the productive transformation and innovation of such indigenous energies toward humanistic and universalistic values while mainta-

ining genuinely Asiatic traditions and meaning. In this article the author tries to explore some productive approaches and methods of such changes for innovation of the Asiatic indigenous cultural values, taking up certain cases from Japan and also some from other parts of Asia, such as "Pantja Sila" of Indonesia in the struggles for independence and for new social order with spiritual and cultural ground for self identity of the people, and that of India in the search for peaceful co-existence in Asia in the post-War, or "Barangays" of the Philippines in an effort toward nation-building and the re-vitalization and democratization of indigenous rural communities.