

コミュニタリアニズムの限界を乗り越える：江渡 狄嶺と梁漱溟の「農」の思想

著者	郭？
出版者	法政大学大学院 国際日本学インスティテュート専攻委員会
雑誌名	国際日本学論叢
巻	16
ページ	100-119
発行年	2019-03-31
URL	http://doi.org/10.15002/00026162

研究ノート：コミュニタリアニズムの 限界を乗り越える

—江渡狄嶺と梁漱溟の「農」の思想—

郭 珺

0. 初めに

西洋の近代化によって都市化・産業化が進み、自由主義や原子論的個人主義が特徴づけられることになった。その結果、相対的に自律的な農村型コミュニティは瓦解し、農業や林業に由来する宗教儀礼や伝統芸能を喪失するまでに至っている。こうした社会の在り方を反省し、1980年代に誕生したコミュニタリアニズムはリベラリズム思想への批判に基づいて解決策を与えようとした。しかし、50年間の論争を通じて、リベラルとの対立点の一つにまとめて言えば——「原初状態 (original position)」の第一条件としての「無知のベール (veil of ignorance)」にある「負荷なき自我 (unencumbered self)」に対する批判である。しかし、「正 (right)」と「善 (good)」との優先順位の問題は曖昧のままに残っている。

本稿は、中国思想家・梁漱溟(りょう そうめい、1893-1988)の「郷村建設理論」と、昭和初期の日本農政家江渡狄嶺(えと てきれい、1880-1940)の「家稷農乗学」、および「場」の哲学との関わりに焦点を当てる。とりわけ、今日の価値多元化社会におけるコミュニタリアニズムの政治哲学の問題点、特にコミュニタリアニズムにおける「共通善」の問題を再考察する。

1. 江渡狄嶺と梁漱溟との関連性

両者の関連性について、我々は(ア)両者の思想の変遷とその類似性、及び(イ)歴史上の交わり、という二点から窺い知ることができる。

まず、木村(1999)は、「江渡狄嶺と梁漱溟はともに、〈農〉の問題を根底にすえた実践をとおして、みずからに固有な思想を創見した思想家である。両者には実際の行動の上でも、思想の上でも、互いに反響しあう共振点というべきものがある」と提示し、江渡狄嶺の「家稷農乗学」と梁漱溟の「鄉村建設理論」を比較した。木村は、「家稷農乗学」を「家稷農城学」¹と見なしている。つまり、家稷農城学が呈すのは、たんなる所与の地域としての農場ではなく、行をとおして実現される回互の関係としての場である²。一方、梁の「鄉村建設理論」に関して、木村はまた、梁の「元来、中国は、鄉村を基礎とし、鄉村を主体とした社会であった。しかも文化はほとんど鄉村より生まれ、また鄉村のためにあった」(『鄉村建設理論』1937年p.150)ということ引用し、1924年に着手した鄉村建設運動は「古い中国を知り新しい中国を建設する運動」である、とする³。

梁漱溟の思想が誕生した時期は、まさに中国知識界・政治界の考え方が大きな転機に差し掛かった時期であった。文化の面から言えば、五四運動は、第一次大戦およびそれ以後における中国の社会思想的・文化的の発展を基礎とする、革命を新たな方向に推進する歴史的事件である。中学校卒の梁漱溟は、1916年の著作『究元決疑論』が当時北京大学の学長蔡元培に認められ、北京大学に印度哲学を講じた。その後、1917年から東西文化の研究に専念し、梁啓超の議論を更に一步前進させ、1921年に『東西文化と其の哲学』という大作を完成させた。政治の面から言えば、国民革命の爆発と南京国民政府の設立は中国革命の新しい段階を迎えた。1926年は、蒋介石で領導した北伐戦争⁴が開始した時期である。その時代(1930年代)の農村について、弁納(1989)は「1930年代、中国農村経済は、すでに都市工

業の発展と世界資本主義の影響を強く受けざるを得なくなっていた。すなわち、国内の都市工業の発展と世界資本主義の中国へも浸透は、農産物価格を工業製品の価値に対して常に低位に置く、いわゆる農工間シェーレの拡大をもたらし、農村から都市への資金流出を促進した。……農村経済は疲弊している⁵と分析した。梁漱溟は、当時の政治の関心を向け、中国自救の道を探求してきた⁶。東西比較の哲学的思索から出発し、1929年秋、梁漱溟は河南省で河南村治学院を開設し、『村治月刊』の雑誌編集長となり、主筆者として数多く論文を発表した。それは1930年出版された『郷村建設論文集』の元になった。1931年、正式に山東省を拠点とし、郷村改革の実践に没入した。それは坂本(1994)のいわゆる「東西論」から「郷村論」への移行という、梁の思想におけるプロセスであろう。哲学者としての梁漱溟は、やがて理論家から実践家の世界に歩を移し、1927年から1936年までの10年間の地方農村建設での経験を活かし、農村社会運動家としての評価が確立された。

一方、明治34年、江渡狄嶺は旧制二高から東京大学法科(現在の政治科)へと進みながらも、42年に途中退学し、「小百姓」の「土の生活」に入った。彼がトルストイズムの理想と信じた理念、すなわち百姓生活こそ、他者搾取のない人類最高の生活形態であり、自然との交わりのなかに人間としての自由・喜び・平安がある、という理念の生活化⁷の試みをした。まず、若き狄嶺は「幼い時の、性格上に与えられた、儒学の無意識的な感化は、日清戦争後、当時の日本の国情と相俟っている、私の二十代までに、意識的に、それは、すっかり、わたしの性格となった、この性格は、いよいよ私を、憂国愛人の国土たる理想を以て、政治経済を学ばしむるやうになった」(『選集・上』、p.71)。それは大正デモクラシーに向かう時代を背景にして、博愛主義の世界を描いたトルストイの思想に共鳴したことである。それは狄嶺の思想の第一回転換期といえよう。これについて、狄嶺は「それまで、物

理的な結合にしか過ぎなかった、思想と性格とは、漸く、二十代の半ば、三十前期の後半に近づくに従って、化学的な化合変化起こしかけてきて、私の生活転換の真剣な悩みは、徐々に生じてきた。……それには何と言っても、直接な原因は、段々私が深くトルストイおじさんのものを読み耽って行ったということである」(『ある百姓の家』 p.18)。しかし狄嶺は理想の生活に入ったものの、結局それが現実を生きるのではなかった。それは、当時の日本の国情と不可欠な関係があると予想される。また、当時の日本について、狄嶺は「強大な経済力と軍事力とによって全地球を支配するに到った近代西欧の後を追って、それに追いつき追い越すことに、国の運命をかけてきた開国後の日本は、富国強兵という標語にその国家目標がもっともよく示されているといえる。国家が富国強兵という覇道的な現実主義に傾斜するならば、国民が立身出世という利己的な功利主義にのみ走るのである(『選集・上 p.156)』」ことを意識し、ムラの研究を中心として、「地域(自然)の力と人類(社会)の生活との相間作用における世界認識(『選集・上』、p.275)』」を再認識することを通して、日本社会の再建築を目指した。それは狄嶺思想の第二回の転換である。「私の、哲学、宗教の理想、信仰が、科学、芸術の発見、創作に移り、私の性格は自然に溶け合い、私の「理」が、「天啓」のものではなく、「地湧」のものであるべき時代であった、私の、この時期の転換、苦悩を第一期のそれに比べて、私は、生活的に、人間的に、それは、非常に、重大な、意義あるものと思う(『ある百姓の家』p.22)」。その「天啓」から「地湧」へとは、つまり、狄嶺は道元の「只管打坐」を天地禅堂たる畑の中で「只管百姓」として体得し、「百姓」としての「自分」が失われることを意識し始めたということである。

「土に回帰」が二人の農政家にとって意味あるのは、二人ともに最初に哲学を研鑽することにも関係するだろう。

また、李(2011)は、史科学の視点から、梁漱溟の鄉村建設理論と昭和初

期日本に誕生した「日本村治派同盟」との葛藤を明晰にした。これに関する記載は少ないが、池田篤紀（『郷村建設理論』の日本語版訳者）の中国留学時期の梁漱溟高弟朱経古との交わり、朱経古と日本農学者菅原兵治との親しい関係、朱経古と江渡狄嶺の交流、および『郷村建設理論』を狄嶺文庫に所蔵、という一系列の史実に基づいて、梁漱溟と狄嶺との、何らかの思想的な関係がありはしたと想定できよう。それに加えて、狄嶺は1927年に満州に中国の農村現状を視察し、梁は1936年に、九州・長崎を経て東京に向かい、日本の農業復興事業を視察した。両者の東アジアを視野に入れた思想形成の興味深い点については、木村（2012）に言及がある。

2. なぜ「農」なのか？

A. 伝統文化との関係

今日、「農村建設」を語る際には、経済・技術先行のケースが多く見られる。たとえば、中国の農村問題を語るときに、直接的な農業技術支援（建設新農村）など、功利的な援助が議論の土台に上っているが、文化的な基盤の再生産が農村コミュニティにおいて何を意味するのかなど、経済的や制度改革以外の要素が十分に認識されていないように思われる。農村にある内面的文化的活動を通して、伝統に基づく人間の再建を目指し、それによって新たな人間と人間、人間と土地との「品格ある連帯（埋橋孝文（2010）の言葉を借りる）」を促進する「農」の思想に注目し、探求してみたい。

B. 「都市」の誕生前に

マルクス主義およびその影響を強く受けた社会経済史学において、「共同体論」が、主にその歴史的形態を中心として、広く論じられた。この背景には、「近代化」を達成すべき都市社会の建設、前近代的な農村共同体の解

体という歴史的課題意識があったと思われる。このような共同体論の系譜は、近代を分水嶺としたうえで、否定されるべき共同体として過去へ、再生すべき共同体として未来へと、時間軸を二分する歴史意識を暗示している。すなわち、近代(市民社会)に対して、その本質的達成のために否定すべき(前近代的)共同体を対置するという構図が示された。

参考書：『ジェントリフィケーションと報復都市——新たな都市のフロンティア』ニール・スミス(原口剛訳)ミネルヴァ書房 2014年
『空間のために』ドリーン・マッシー(森正人・伊澤高志訳)月曜社 2014年

C. 問題解決—農村から都市へ、また国へ

現代中国に直面している深刻な危機を解決するために「国家」を中心とした団体組織を構築するのは、梁の農村建設運動における基本的な問題意識である。その理由は、

中国社会は元来、郷村を基礎とし、郷村を主体とした社会であった。しかも文化はほとんど郷村より生まれ、また郷村のためであった。——法律、制度、礼俗、商工業など全てがそうであった。(『郷村』p.28)

実際に、農業の概念の中には、旧秩序への感情だけでなく、現代的な混沌としたイデオロギーを克服する指標となるものもあるといえよう。中国における梁漱溟の郷村建設理論および日本の江渡狄嶺の「家稷農乗学」をはじめとする近代化への反作用として主張された農の思想は、こうした現代的課題に一つの展望を投じうる豊かな思想的土壌であるともいえよう。

梁漱溟と江渡狄嶺の思想を比較・検討することにより、伝統に根ざした農村より「共通善」を再発見し、都市に遺留する問題を解決し、拡大した新たな共同体のあり方を探索できると思われる。

3. 「生活世界」としての「農」の共同体

「生活世界」はそもそも西洋哲学の用語⁸である。またヴィトゲンシュタイン⁹、ハーバーマス¹⁰らの現代西洋の哲学者は、この概念について独自の理解がある。江渡は「四十後記」の『断章』の「生活者として」の一節には「生活世界」を人間の思想・意識にしようとするのではなく、「生活世界」という基層から人間の思想・意識が形成されるのを把握しようとするべく、また、「生活世界」に存在する生活者集合体は、実行することによって「生活」という原初的な位相をとび出し、外部社会へ展開を実現する。「生活世界」の視座から全く新しく「共同体」を捉え直す戦略として、さらなる検討を加えていくべきものである。そうしたことにより、狄嶺の「場」の思想より、「生活世界」のいくつかの特徴を再定義できる。彼はこのように述べた。

私共は、「生活を思想」とするかわりに、「思想を生活」し、「イズムを宣伝」するかわりに、「生活そのものをdatumとして宣伝」しようとするものであった。従って、私共に第一に必要なことは、考えることよりは先ず生活することと、言うことより先ず実行することであった。私共は先ず生活者であらねばならなかった。私共に、この「生活者」としての確信ができたとき、私共は、それを掲げて、広い世界に乗り出しもうしよう。同じ「生活者」と同じ「利害」を代表して、その驥尾に附して運動もしよう。¹¹

または、ヒト(私)とムラ(共)の知識の中で、(空間の三次元) + (時間) + (人間)という結合で農道論を形成した。その中で、優先順位として、狄嶺は、「まず、空間、現実、ここにあるということから出発する。それが一番先でまた最も具体的で実証的な考え方であり、時間というものはその次に来る¹²⁾」といった。「生活空間」は「時間」以上に優先し、人類は生活する地域社会は「生活空間」と見なされていた。上記の「生活世界」に関して理解を進めるために、梁が構想する「郷村」を検討しなければならない。

「生活の説明」仏教もしくは唯識学の視点から、「生活」の正体を闡明した。

私の理解する仏教の考えによれば、生活とは「相続」である。唯識学では「有情」——いわゆる生物——を「相続」と呼んでいる。生活と「生活者」は二つのものではなく、生活を離れて生活者はない。あるのは生活だけで、生活者——生物——はないともいえる。もっとはっきり言えば、生活ということがあるが、生活というものはないということだ。……(また)宇宙はことごとく一つの生活であるが、生活にはもともと宇宙ではない。ただ生活が相続することで、宇宙がつねにあると見えるが、そのじつ、宇宙は多くの相続であって、一つの全体としてあるものではないようだ。宇宙は生活の上になり、生活に託されて存在する。『東西文化とその哲学』pp.66-67

梁漱溟においては、「宇宙」というのは、「唯識学」にいう「真異熟果」——一となっており、範囲のないもの¹³⁾である。人類も、それぞれ宇宙を持ち、また、それぞれの宇宙が違っておる¹⁴⁾。有情たちが生活する器世間は、有部において物質的環境世界であったのが、唯識において心の中に取り込まれ、共相の種子から生じる識へと、すなわち表象あるいは心的存在へと変

化し、または、唯識では、有情たち相互の交流が識と識との交流として理解されており、有情同士は識の増上力によって、互いに影響を与え合っている¹⁵。それは、道元の『正法眼蔵』の「身心学道」巻にいわゆる身体はその基本的性格として、一方では「自己の身体」として内に属すると同時に、他方では、世界の一部としての「世界の身体」として外に属する¹⁶、ということであろう。

上記の分析に基づいて、「生活世界」の四点の特徴を纏められる。

第一に、名前が示すように、人生の世界は日々の交流の場である。

第二に、生活世界は、人間の思想・意識の発祥地である。

第三に、それは、純粹的な物質空間ではなく、「人」を離れば、生活世界は成り立てないため、「ヒト」が集まる空間である。

第四に、生活世界は一定した不変な実体ではない、これは未来の次元に向けて開けるものである。

4. 「共通善」についての議論

現代社会の著しい特徴の一つが、世界観・価値観の多元化に伴って人びとの道徳意識が動揺・分裂し、あらゆる既存の社会制度の道徳的基礎も多元化されているということである¹⁷。真の正義・善をめぐる論争は、異なる世界観・価値観の多元性による意見の不一致をもたらす。その「善の多元性」が構想されたことが、ロールズの「正」と「正義」に関する思想の源泉と言える。

自分たちの善についての個々人の概念が大きく異なることは善たる事であるが、正の概念に対しては、それはあてはまらない、ということである。秩序ある社会では、市民は同じ正の諸原理を持つ。そこで彼らは特定の事例において同じ判断に達しようとする。¹⁸

リベラリズム(自由主義者)にとっては、正しい社会は、その社会の住人や市民がそれぞれ自分自身の価値や目的を追求することができる一定の枠組みと規定を供給し、積極的な役割を果たすよう求められている。従って、彼らは善の観念を問題にするのではなく、あらゆる善の観念から中立的な原理を構想する。これまでのリベラリズムの「善に対する正の優先」という理論において、多くの研究がなされてきた。具体的に、①市場における信念、②民主政治におけるリベラリズムの信念、③国家における信念、という三点が抽出できる。

5. 「場」論と「郷村建設理論」

しかし、上記に見たような梁漱溟における狄嶺の類似は、いわば表面的・生活遍歴な影響にすぎない。重要なことは、先にも述べたように、『農村建設理論』と『家稷農乗学』には、農村改革という具体的な形で表明され、または両者にける今後の哲学発想に見えざる推進力となっている点にある。ここでは、我々は①「労働・倫理」の世界、②「政治」世界とう二点で両者の類似性と相互補足点を明らかにすることができる。また、その延長線にある③「天下・国家」という梁の独自の観点で共同体論を検討してみよう。

5-1-1. コミュニタリアニズム

リベラリズムの市場における信念とは、価値に対する中立な姿勢が市場の論理の中心にあり、道徳的・精神的議論に関与した議論がない。これに対して、コミュニタリアニズムは市場における道徳性を求めている。マイケル・サンデルは著書『それをお金で買いますか』において市場主義による各共同体の破壊について、「商業主義(市場主義)は共通性を損なわせる。お金で買えるものが増えれば増えるほど、異なる職種や階層の人たち

がお互いに出会う機会は減っていく¹⁹」と嘆く。つまり、市場主義に対する批判は、それが社会を画一化にするというものであるが、サンデルの批判はその反対で、社会を分断させるというものである²⁰。

しかし、市場経済とは、単に売買の行われる市場が存在するということではなく、競争的に運営される市場が存在するということを意味する。この市場の道徳的評価に当たっては、市場経済誕生の誘因と結果を理解することが必要である。(1) 市場運営の主体的動機、すなわち市場に参加している人々は何によって動かされているか、(2) 市場運営の目的、すなわち市場経済の結果として社会全体として何が実現されるのか。いずれにしても、取引を行う両者が自ら、交換するものにどのぐらいの価値を置くかを決めるのである²¹。要するに、(1) 市場運営の動機は、市場が価値理念としての「効率」(善)を実現することを保証する。(2) 市場運営の目的は、市場が「卓越」(善)を達成するように仕組みられているかどうかを示す。経済における道徳性を議論する際に、市場における「善(道徳性)」と「正(有利性)」とは同一視されざるをえない。

また、市場原理に基づく(格差原理を補足する)サービスに応じた福祉政策も、本来家族や地域共同体が担うべき相互の助け合いを国家が引き受けるために、手厚い福祉政策が福祉受給者の労働意欲を減退させ、国家への依存性を高め、家族への責任感が衰退させる。こうして、ますます、国家の財政的負担にもなり、人の労働意欲の減退を助長し、市場経済の弱点をも拡大していこう。

5-1-2. 江渡狄嶺

江渡狄嶺の農道論には「土と心とを耕しつづ²²」と両方面を強調し、同志の人々と団体生活を営もうとしたの名を「百姓愛道場²³」とつけた。「生活世界」は「倫理」関係で維持する共同体のみ、ではなく、狄嶺のいうように

「私共は、今、三つの種子を播いている²⁴」。それは、「倫理(宗教)」、「教育」と「労働」である。

また、彼は、人類の生活単位homeから、様々な集団が誕生し、各人の役割分担と結合することにより、物質生活を保障する、とされる。また、こうしたhomeが血縁の限定によって閉ざされている単位から生活を営む単位となり、来者は拒否せず、開かれた生活集団となってくる。要するに、労働は生活の基礎であることと共に、全人類的な連帯の基礎である²⁵。「労働・生産」は単純な「職業」という意味だけでなく、それが職業の内部における義務の遂行、道徳的实践のもちうる一内容として重要視される。

5-1-3. 梁漱溟

梁漱溟のいう「郷村」は、このような「習慣」・「倫理」の「場」として考慮されられる。

儒教の倫理はこの場に目で見えない手段で人々を結びつける役割を果たしている。彼は、理想的な群己関係は倫理本位を基礎としての関係であると主張する。こうした倫理とは何か。梁漱溟は、「誰もが社会に頼って生活し、人生は相互依存であって、社会から個人を見るのは可能だが、社会を離れた個人は想像できない、と考えていた²⁶」とされた。つまり、理想的な社会においては、お互いの責任を尊重し、他人に対する義務を履行し、それらの行為によって人間同士の間の調和の取れた関係を維持することができる。要するに、上記の「倫理の関係」の意識源泉は、中国の「礼楽」文化と儒教の伝統である。「奮闘」と「生活世界」とは不可欠の関係があることについて梁漱溟は以下のように述べた。

- ・生活とは「現在の自分」の「それ以前の自分」に対する奮闘であった。
- ・即ち、「それ以前の自分は」——障害となる物質世界である。それはな

ぜだろう。人類のみに限らない。すべての生物は環境に適応するために、「すでに成った自分」を現在の様子を変えなければならないのである。それはあくまで「すでに成った自分」に対する奮闘である。（『東西文化とその哲学』p.68）

要するに、梁は科学技術及び経済の進歩を否定しているわけではない。そうではなく、科学技術の論理が、その本来の領域を超えて、社会全体に浸透していることを批判しているのである。

今日における経済の問題を認識する際、最も問題なのは、経済の人的側面が欠落していることである。それは、労働や労働にもたらした成果（経済）が唯物的対象になっていることである。物的側面に脱落し、経済利益的側面だけで労働を認識しようとしている結果、最も人間的営みである労働から人間性が失われてしまったのである。労働者が自主的に労働組合を作り、他者の生存に配慮し、人々の奮闘意識を激発する労働と生産することこそ、苦境を乗り越えるパワーを発揮する運命共同体ということであろう。

4-2-1. コミュニタリアニズム

政治におけるリベラリズムの信念は「中立性の擁護（善に対する正の優位）」である。

森村（2012）によれば、リベラリズム」と反対に、コミュニタリアニズムは個人にとっての善よりも「公共善」を、個人の自由よりもその人格形成と共同体の「自己統治」とを重視する思想のことである。コミュニタリアンらは政治参加は人間性の開花にとって不可欠な要素であるという「強い共和主義」を提唱し、さらに現代の物質主義的な政治政策を公德的徳の敵として抑制しようとする。（森村進「マイケル・サンデルのコミュニタリア

ン共和主義」一橋法学. 11 (2) p.402に参考)

しかし、コミュニタリアンらは自身も回復しようとするのは、アリストテレスの時代のポリス—人間の本性についての理解を出発点とした「自身の命運がかかるコミュニティ (宗野隆俊 (2009) に参照)」である。「自己統治」を実行した市民が直接参加し、共通善について他の市民とともに議論することを要求するものである。しかし、こうした共和主義の特徴といえは、徳ある市民の育成についてその役割を政府に任せようという議論はなく、ただ徳ある市民の育成が重要であると指摘するのみである。そのため、リベラリズムにおける「自己決定」との区別がなく、最終に、政策レベルでは自由民主制に留まり続けるようになった。

5-2-2. 江渡における「自治」の理論

家稷から農乗が生まれる理由は狄嶺の「場」の思想にある重要概念—「行」と「組」を提示した。「組」について狄嶺は、さらに五つの組の形を提示していた²⁷。こうした「組」を重視する狄嶺は、「組」の中に潜んでいる独立した個人としての「自分自身」への注目は無視かねない。「自己」の確立こそ「自治」を実現する要素である。

そもそも「社会」を構成する個人(成員)は、私的領域に耽溺するような「原子論的個人」であってはならないと見なされていた。西洋的な「自治」制度における個人観はいかなるものだろうか。それは、自治の基本は治己にある。従って、リベラリズムから移植した自治の基本は単なる自我あり、利己である。江渡における「社会」を構成する成員(個人)は、西洋的自治が前提とする個人—社会を超越し自由に振る舞う個人ではなく、絶えず社会との関わりの中で自らを規定していく個人、いわば「社会化された個人」なのである。

5-2-3. 梁漱溟における「民主」の理論

現代の新儒家の牟宗三、杜维明、熊十力らとは対照的に、近代的な儒教の民主主義を開くための努力では理論的なレベルに達する以前のように、梁は「郷村」で民主政治の実践を開始し、民主的政治に導く実用性がある方法を模索した。それは、梁漱溟によれば、

- ・心を用いれば、優れた人物の指導をもっと受け入れることができる。われわれが将来目指す新しい政治の姿は、民主的一面と非民主的一面を兼ね備えるものとなる。
- ・民主政治は通常、法を至上とする法治であり、法治は人治と、人治はまた民主政治と衝突するように見えるが、その両者を調和させる道がここにみだされたわけである。²⁸

要するに、それは社会の知識人と郷村の住民、農民の協力によって、農民の主体性を引き出しつつ彼らを郷村の共同組織化へと向かわせるという方向を志向されていることである。それは「エリート決」と「多数決」と組み合わせた理想的な政治であり、一種の「人治の多数政治」あるいは「多数政治の人治」²⁹ということである。梁漱溟は伝統儒教的意味上の「郷村」を近代化的改造に実行し、倫理的な生活と政治的世界とを、伝統儒教の「郷村」組織に統合させる。このような「郷村」を建設する過程で、権利を含む義務が確立されるだけでなく、もっと重要なのは、すべての人々の自由（政治的自由を含む）を所有させるということである。即ち、梁漱溟が「治国」に込めた「民主」の色彩は、理念としての「公共性」の性格の強いものであり、また、儒教倫理より派生してきた「礼俗」に込めた理念としての「共」の性格が強いものであると理解できる。

5-3-1. コミュニタリアニズム

国家における信念に関して、リベラリズムは、自由、正義、平等などの価値が普遍的であり、いかなる時代、社会においても最優先されねばならないという普遍主義を標榜する。それに対して、コミュニタリアニズムは、何が正しいか、何が善き人生かという問題について、それぞれの共同体が特殊な道徳と価値観を有しており、一般的に論じることはできないという道徳的な特殊主義 (particularism) の立場をとる³⁰。

コミュニタリアニズムの「共通善」意識は、自由主義の原子論による人間福祉の破壊に対抗する効果が顕著であるが、それは偏狭なローカリズムと人種差別意識の上昇につながるということには我々の警戒心が必要であろう。従って、コミュニタリアニズムにとって、国家というコミュニティを権威なきもの (ローカル共同体の自治に託す) として描き続けられるのか、それとも、国家というコミュニティを既成秩序 (国家を一つの共同体として見なす) として描き続けられることができるのか。今でも課題が残されている。

5-3-2. 梁漱溟の特徴—「天下・国家」の理論

勿論、現代コミュニタリアニズムと同様に、梁の「郷村建設理論」を探求する際に避けられないのは、普遍主義と特殊主義との衝突である。

まず、梁はそもそも「郷村」建設作業を現代国家建設の作業に位置づけしようとしなかった。彼は、「我々にとっての最大錯誤は——中国を成功した近代国家になさせることである³¹」と表明した。彼にとっては、「郷村建設運動」は実際には一種の「文化運動」である³²。この観点の背後には、文化的普遍主義の考え方を呈した。つまり、梁が「中国」という言葉を語る時、「民族国家」という意味上の「中国」だけではなく、彼にとってより意味があるというのは、天下・世界意義上の中国である。従って、中国文化

は世界文化の一種の普遍的なモデルであり、それも「人類社会建設」の一種の普遍的形³³である。それは梁の共同体論にある普遍主義の性格である。

しかし他方で、梁漱溟は「郷村」建設について語る時に、実は、「国民国家」の文脈から完全に逸脱しなかった。「郷村」の建設は文化的な重要な意義があるのは言うまでもないが、必然的に現代国家の目標を果たす訴求がある。「郷村建設を郷村のみの範囲で考えるのは間違いである。中国社会全体を建設することにこそ真の意義があり、その意味では一種の建国運動だといってもかまわない³⁴。「建国運動」という言葉には、「建設」の主な意味とした現代国家の建設である現実を暗示していた。即ち、「郷村」は縮小した国家組織であり、国民国家のミクロ様態である。したがって、梁の「郷村建設」には、「国民国家」建設と特殊主義の色彩があると思われる。

従って、国家主義（特殊主義）と天下主義（普遍主義）と混合した複合体は、梁の「郷村建設」観に並行に作用していた³⁵。このように、「郷村」という「生活世界」は普遍的な意義を持ち、人類の存在に関する意義的指針にもなりうる。また、それは中国において、「中国国民」という特殊団体にとっての生活意味となる「場」である。

6. 終わりに

まず、江渡狄嶺と梁漱溟は各個人が労働を協力することによって共同体内部の倫理観を生み出し、相互扶助、困窮者救済という道を歩まなければ、家政再建、町村復興、国における市場道徳性の問い直すことを進められない危険に晒されるとし、「市場」だけにおける道徳性を乗り越える「共通善」の形（労働による）を取り上げた。次に、コミュニタリアンらが提唱した政治の特徴といえ、徳ある市民の育成についてその役割を政府に任せようという議論はなく、ただ徳ある市民の育成が重要であると指摘するのみである。本論では、江渡における「組」と「場」の論理を通じて「自己」

を確立することによる自治論と、梁における「郷村エリート」が主導した新たな民主論を取り上げ、コミュニタリアニズムにおける「共和制」と「民主制」との矛盾を解消する決策を提供した。草の根民主主義を支える徳ある市民を育成する江渡と梁の思想には、社会にあるべき真の民主性は潜んでいる。それは、江渡狄嶺と梁漱溟による西洋民主制を超越する「個人と団体」との調和を取る民主の形ではないかと思われる。最後に、梁漱溟は、「天下大同」の生活世界観（文化的普遍主義・共通善）と国家・民族主義（特殊主義的共通善）という複合的な視座を提示した。生活世界としての共同体の存在を「国家」の次元を超えて、今日の多文化世界に、多国籍・多文化的背景の人々とともに築く新しい社会のあり方の構築することに一案を呈す。

¹ 木村によれば、家稷農乗学は、たしかに天下国家の改造をも遠望するものではあるが、その個性からいえば、「家稷農城学」に独自の点がある。なぜなら、農は農場を不可欠とするだけでなく、農場をつくるものであり、家稷は農城において営まれるからである。「家稷農乗学と郷村建設理論 —江渡狄嶺と梁漱溟—」『比較思想研究26』比較思想学会1999年

² 前掲論文 木村 p.84

³ 前掲論文 木村 p.84

⁴ 1926年から28年にかけて、中国（中華民国）の第1次国共合作のもとで国民政府によって展開された国民革命の一環として行われた国民革命軍による北京（当時は北平といわれた）の軍閥を打倒する戦い。この中国統一を目指した戦いを国民政府は国民革命と称した。（<http://www.y-history.net/appendix/wh1503-059.html>2017/10/18にアクセス）

⁵ 弁納オ一「南京国民政府の合作社政策：農業政策の一環として」『東洋学報 71(1)』The Toyo Gakuho 1989年 p.33

⁶ 例えば、1931年著『中華民族自救運動の最後の覚悟』；1932年著『社会本位的教育系統草案』；1935年著『中国の地方自治問題』などがある。

⁷ 齋藤知正、中島常雄、木村博『現代に生きる江渡狄嶺の思想』農山漁村文化協会2001年 p.28

⁸ 山口(2015)によれば、エトムント・フッサールの「生活世界」概念がリチャード・アヴェナリウスの「自然的世界」概念から成立したことは、定説となっている。（山口弘多郎「フッサールとアヴェナリウス生活世界の起源について」『待兼山論叢(49)』大阪大学大学院文学研究科 2015年 pp.49-62

⁹ ヴィトゲンシュタインの用語では「生活形式（英:Form of life、独:Lebensform）」である。それは、人間としての共通性が、痛みの感覚の理解を支えているのである。

- ¹⁰ ハーバーマスによれば、まず、政治や経済といった社会制度というシステムがあり、生活世界とは、そのようなシステムに回収されないような私たちが生活する場のことである。
- ¹¹ 江渡狄嶺『江渡狄嶺選集・上』家の光協会 1979年 p.183
- ¹² 江渡狄嶺『場の研究』三蔦苑 平凡社 1959年 p.170
- ¹³ 梁漱溟『東西とその哲学』農文協 2000年. 66
- ¹⁴ 前掲書『東西』pp.66-67
- ¹⁵ 近藤伸介「唯識はいかに他者を語るか」『佛教学大学院紀要45』佛教学大学院 2017年 pp.44-45
- ¹⁶ 身とは「赤肉団」=生身の肉体であり、その身によって学道すると同時に、学道によって身となる。それゆえ、世界の全体(=「尽十方世界」)、生死のあり様(=「生死去来」)が真実の身体であるという。
- ¹⁷ 田中成明 「ジョン・ロールズの「公正としての正義」論」『法哲学年報』1974年 p.161
- ¹⁸ ジョン・ロールズ『正義論』川本 隆史/福間 聡/神島 裕子(訳)1971年 紀伊國屋書店 p.24
- ¹⁹ マイケル・サンデル『それをお金で買いますか——市場主義の限界』(pp.283-284) 早川書房 2012年 pp.283-284
- ²⁰ サンデルは、「市場」の道徳性に関する議論は公共生活と人間関係においての果たすべき役割以下のように述べた。「市場の道徳的限界をめぐる議論をすれば、市場が公共善に役立つ場合とそぐわない場合を、社会として決めることができるだろう。善き生をめぐって対立するさまざまな概念を公共の場に招き入れることになり、政治も活気づくだろう。」
- ²¹ 前掲書『正義』p.470
- ²² 前掲書『選集・下』p.83
- ²³ 前掲書『江渡狄嶺全集・下』p.184
- ²⁴ 前掲書『選集・上』p.183
- ²⁵ 前掲書『江渡狄嶺の思想』pp.85-86に参考
- ²⁶ 梁漱溟『鄉村建設理論』農文協 2000年 p.202
- ²⁷ 1、行組：働く者だから行組が第一に大事である。行がわかったらそれを組む、行組の出来たのが人である。(さらに、江渡は孔子にいう「不逾矩」は行組の出来た人とされた。)
- 2、人組：行組が出来て人組となる。……行は能行者、それは人組だ。
- 3、家組：人組の先ず最初のは家組である
- 4、用組：利害の入らない集まり。(研究会、講習会、学会など)
- 5、物組：物の入った集まり。(産業組合など)
- ²⁸ 前掲書 『鄉村』pp.190-191
- ²⁹ 前掲書『鄉村』p.191
- ³⁰ 松井暁「マルクスとコミュニタリアニズム」『mic Bulletin of Senshu University Vol.44.No.1』2009年 p.80
- ³¹ 『梁漱溟全集5』p.108
- ³² 前掲書『鄉村』p.231
- ³³ 前掲書『鄉村』p.461
- ³⁴ 前掲書『鄉村』p.40
- ³⁵ こうした理解は艾愷：《最後の儒家》、王宗昱、冀建中訳、江蘇人民出版社2003年、

第9頁、にも見られる。

【参考文献】

- [1] 安部 彰「規範的社会理論の批評的検討——R・ローティの共通悪アプローチをめ
ぐって」草稿 (<http://www.arsvi.com/2000/0903aa.htm> (2018/9/12 アクセス))
- [2] 江渡狄嶺(1959)『場の研究』三蔦苑 平凡社
- [3] 江渡狄嶺(1979)『江渡狄嶺選集・上』家の光協会
- [4] 小川仁志(2012)『世界一わかりやすい哲学の授業』php出版社 p.330
- [5] 小林正弥・菊池理夫(2012)『コミュニタリアニズムのフロンティア』勁草書房
- [6] 小林等(1988)「日本人の自然観：『能動主義』という観点からみた二宮尊徳の天道
と人道」慶応大学大学院社会学研究科紀要』慶応大学 pp.43-50
- [7] 斎藤知正、中島常雄、木村博(2001)『現代に生きる江渡狄嶺の思想』農山漁村文
化協会
- [8] 佐藤浩司(2005)「未来社会に向かう宗教の社会的役割」『天理大学おやさと研究所
11』天理大学おやさと研究所 pp.1-11
- [9] 谷口隆一郎(2010)『コミュニティ政策研究の課題』三恵社 2010年
- [10] ダニエル・ラッセル(2015)『徳倫理学』春秋社
- [11] 西村俊一(1992)『日本エコロジズムの系譜：安藤昌益から江渡狄嶺まで』農山漁
村文化協会
- [12] 八幡正則(2010)「二宮尊徳の報徳思想に学ぶ--人口減少・財政破綻・低成長時代
をどう生きる」『鹿児島大学稲盛アカデミー研究紀要(2)』鹿児島大学pp.231-257
- [13] 広井良典・小林正弥(2010)『コミュニティ』勁草書房
- [14] マイケル・サンデル(2005)『政治哲学』鬼澤忍訳 ちくま学術文庫
- [15] 李彩華(2011)「梁漱溟の郷村建設理論と日本：昭和初期頃までの関わりを中心
に」『日本思想文化研究 4(2)』国際文化工房 pp.49-55
- [16] 梁漱溟(1920)「人生在創造」、『梁漱溟全集』第二卷 山東人民出版社
- [17] 梁漱溟(1984)『人生と人心』池田篤紀訳 アジア問題研究会
- [18] 梁漱溟(2000)『郷村建設理論』池田篤紀訳 アジア問題研究会
- [19] 梁漱溟(2000)『東西文化とその哲学』長谷部茂訳 アジア問題研究会
- [20] 山口弘多郎(2015)「フッサールとアヴェナリウス生活世界の起源について」『待
兼山論叢(49)』大阪大学大学院文学研究科 pp.49-62