

鶴見和子の内発的発展論の形成*

朱琳（仙台高等専門学校）*

キーワード：鶴見和子、近代化論、内発的発展論、生活記録運動、開かれた地域、アニミズム

序章 はじめに問題提起：なぜ今は鶴見和子に注目するのか

2011年の東日本大震災と福島原発事故が発生した以来、日本の近代とは何かという問題が改めて注目されるようになり、特に日本では科学技術中心主義を反省する論調がしばしば見られる。たとえば、三谷太一郎は明治維新以来の日本近代を「ヨーロッパ化の一つの実験的結果¹」と見なし、日本の対外強化を目的とした「一国近代化路線」と位置付けた。そして、福島原発事故は、このような「一国近代化路線」が遭遇した「修復がきわめて困難」な挫折であると主張している²。同じように、山本義隆も日本の資本主義・帝国主義の成立や、戦時下および戦後の軍需産業の進展とともに膨張し続けていた科学技術中心主義の歴史を振り返り、敗戦以後の日本の原子力開発の政治的意義と国策的性格に力点を置き、近代化とともに進めてきたエネルギー改革の崩壊を喝破した³。

つまり、今日の近代化論の論点は、資本主義、工業化、市民社会などに象徴されている近代化のプロセスが重大な危機に直面しているということに集中されている。ここでいう「重大な危機」とは、原発事故に代表される科学技術への根本的な懐疑、絶えず発生する公害問題、国際紛争の頻発によって生まれた平和社会の動揺などを意味する。上記した危機に対応できる打開策を模索している中に、近代化論は新たな面貌で蘇っているのではないかと感じさせる。

そもそも、今まで日本の「近代」がどのような文脈で語られてきたのか。その概念の形成と変遷について、鈴木貞美は非常に詳細な考察を行った⁴。まず、その論考の概略を紹介したい。鈴木によると、「近代」という一語はもともと単に「近い時代」として、8

* 本報告書の註釈では多用する『鶴見和子曼荼羅』全9巻（藤原書店、1997-1999）を『曼荼羅』と略記する。また、引用する際に題目〔初出時間〕、『曼荼羅』巻号、ページの順で注記する。

* 仙台高等専門学校 総合工学科 助教。zhulin@sendai-nct.ac.jp

¹ 三谷太一郎『日本の近代とは何であったか——問題史的考察』（岩波書店、2017、p.33）。

² 三谷、前掲書、p.254。

³ 山本義隆『近代日本一五〇年——科学技術総力戦体制の破綻』（岩波書店、2018）。

⁴ 鈴木貞美『「近代の超克」——その戦前・戦中・戦後』（作品社、2013）の序章を参照されたい。

世紀から江戸時代までに使われ、明治維新以降が「近代」と認識されたのは、1920年代のマルクス主義の日本共産党と労農派によるものであり、明治以後の資本主義の発展を指標として、「近代」という言葉が定着するようになった。1930年代の講座派と労農派の「資本主義論争」を経て、日本の近代化の後進性を反省する論調が敗戦後まで主流であった。特に1950年代からの近代論においては、日本の天皇制国家に見られる封建性、絶対主義、主体性の欠失などを克服すべきものとする論調が主流であり、丸山眞男の「日本の思想」（1957）、竹内好の「近代の超克」（1959）などがこのような流れに位置付けられている。しかし、鈴木 of 著作には1960年代に盛んに行われた日本の近代化論の動きについてあまり詳しく論考されておらず、本研究は上記した流れと異なる一面を示した「近代の超克」の歩みに注目したい。

1960年代に入り、アメリカの駐日大使である E. O. ライシャワーの日本近代化モデル論が発表された以後、従来の日本の近代化を反省する論調が色褪せていく。代わりに、工業化に立脚した「近代化論」が一世を風靡した。しかし、1960年以後、日本は朝鮮戦争、ベトナム戦争を通して、軍需産業が再開し、凄まじいスピードで工業化が進んでいく一方、公害問題が露骨になり、大量生産・大量消費という近代化のもたらした危機が露呈する時代が訪れた。こうした流れのなかに登場したのが、鶴見和子（1918—2006）の内発的発展論である。つまり、上記した日本の近代化に対する批判的な論考は、資本主義、工業化、科学技術を中心とする近代化の危機を主体的に克服しようとした鶴見和子の研究と共通する問題意識を抱いているといえよう。

しかしながら、筆者は最近の研究成果に大きな違和感を抱いている。つまり、日本の独自の近代性に関する思考の水脈が継承されずに取り残されたままの状態にあるということである。実際に、1970年代以後の日本で公害問題が発生した後に、日本の西洋モデルの近代化を顧みる風潮がなくはない。たとえば鶴見和子の内発的発展論は、地域の独自性を重要視する近代化論として、まさに公害問題から得られた成果である。にもかかわらず、山本義隆は公害問題を論じる際に、高度成長の背後に存在していた科学技術中心主義の問題性とリスクへの指摘に止まり、それを克服するために生み出した社会理論と精神史の遺産を触れていない。そもそも、日本の近代化論に対して一面的な視点に限定される傾向がある。たとえば、多くの人文学系研究者が使用している『岩波 哲学・思想事典』（1998）に、「近代化論」の項目があるにもかかわらず、もっぱら西洋近代とアジアの伝統社会との狭間において解釈を行い、内発的発展論についてまったく言及されず、それに関する項目すら見当たらない。ということは、日本の近代化論という問題

について、従来西洋モデルへの従順に対する批判に重心が置かれてきたが、それを克服するために得られた経験はあまり思想史的な課題として認識されておらず、大きな空白が残されていることが現状であるといえる。

上記の考えによって、本研究では、民衆を主体とする「下からの近代化」に着目し、その思想的遺産を継承するため、日本の近代化論に看過されている鶴見和子の仕事を取り上げ、ひとまず内発的発展論の形成プロセスに注目したい。格差と社会的分断が日々激しくなっていく現代において、そこから得られた経験と教訓は今後の社会発展の道標となるに違いない。

一 記憶に閉じ込まれている鶴見和子の問い

1. 生い立ち

鶴見和子は 1918 年に東京麻布区に、鶴見祐輔と愛子の長女として生まれた。祐輔は当時鉄道院官房文書課長を務め、戦後、第一次鳩山内閣で厚生大臣に就任した。母方の祖父である後藤新平は、台湾総督府民政長官、満鉄初代総裁を歴任し、当時外務大臣に就任したばかりであった。「和子」の名は、後藤新平の妻から受け継いだ名前である。

鶴見家では、子も親と平等に議論できるような言論の自由があり、和子と弟の俊輔は濃厚な自由主義的な家庭環境で育てられた。1936 に津田英学塾に入学したあと、河合栄治郎の著作に惹かれ、その影響で、1939 年に渡米し、ヴァッサー大学で社会哲学を勉強し、デューイの研究で哲学修士号を取得したが、1942 年に太平洋戦争が始まったため、学業の中断を余儀なくされ、和子は俊輔とともに日米捕虜交換船で帰国した。

留学中のアメリカではニューディール政策が盛んになった時期でもあり、和子はマルクス主義から多大な影響を受けた。「和子は日本に帰る時には、もうガンガンのマルクス主義者になっていた⁵」と俊輔は回想したことがあり、こういった姿勢は和子の戦後の活動にも貫いた。

敗戦後、和子は戦争支持の言論を発してなかった学者たちを呼びかけ、1946 年に弟の俊輔、武谷三男、丸山真男らとともに「思想の科学」研究会を成立した。のちに雑誌『思想の科学』が発刊され、戦後初期（1946-1951）の関心点はおもに学問研究としての外国の現代思想の紹介と大衆思想への近づきに置かれた。和子は「ひとびとの哲学」を模索する実践として、1950 年代に復活された生活綴方運動に関心を抱くようになった。1959 年からカナダのスティーヴストンを対象に、日系移民の戦前戦後の変容に関

⁵ 鶴見俊輔他『鶴見和子を語る——長女の社会学』（藤原書店、2008、p.26）。

する調査研究に取り組み、社会変動における人間の営みに関心を寄せた。1962年に再びアメリカへ留学し、1966年に『社会変動と個人』(Social Change and the Individual: Japan before and after Defeat in World War II)をテーマとする博士論文をもって社会学博士号を取得した。1968年に上智大学教授に就任した後、南方熊楠、柳田国男研究や水俣病の調査などに取り組み、1970年代末に地域に根ざした発展を目指す「内発的発展論」を唱えた。晩年にはアニミズムの感覚を基礎とした科学・文化を提唱した。

2. 内発的発展論とは

1976年、和子は「日本、中国など非西欧社会の経験から、工業化のパターンの多様性を理論化しようとする学際的試論⁶」として、初めて「内発的発展」という言葉を創出した。しかし、この時和子は近代化のプロセスにおける伝統の役割に関する論説を紹介しただけで、内発的発展論の中身について明白に提示していない。1980年に発表された「内発的発展論へむけて」において、和子は「内発的発展とは、目標において人間共通であり、目標達成への経路と創出すべき社会のモデルについては、多様性に富む社会変化の過程である⁷」と独自の理論の定義を打ち出した。ここでいう人間の共通目標とは、「地球上すべての人々および集団が、衣食住の基本的要求を充足し人間としての可能性を十全に発現できる、より豊かな条件をつくり出すこと⁸」を意味する。さらに、この目標の実現は「それぞれの社会および地域の人々および集団によって、固有の自然環境に適合し、文化遺産にもとづき、歴史的条件にしたがって、外来の知識・技術・制度などを照合しつつ、創出される⁹」によるものと述べた。決して外来のものを拒否する意味ではなく、開放性が示されているといえる。

和子が内発性を強調する目的について、以下の二点が挙げられる。第一に、西欧中心主義の近代化論に挑戦し、後発国でも内発的発展を成し遂げる可能性があるを示すこと、第二に、非西欧社会の「精神的覚醒」と「知的創造性」を強調すること¹⁰。つまり、内発的発展論の提唱は、人間の衣食住などの基本要件だけではなく、地域の伝統と住民の

⁶ 鶴見和子「国際関係と近代化・発展論」(武者小路公秀・蠟山道雄編『国際学——理論と展望』、東京大学出版会、1976、p.56)。傍点は筆者による。

⁷ 鶴見和子「内発的発展論へむけて」(川田侃／三輪公忠編『現代国際関係論——新しい国際秩序を求めて』、東京大学出版会、1980、p.193)。

⁸ 鶴見和子、前掲文、p.193。

⁹ 鶴見和子、前掲文、p.193。

¹⁰ 鶴見和子「内発的発展論の系譜」(鶴見和子・川田侃編『内発的発展論』、東京大学出版会、1989)。

自己変革によって、人々の物質面と精神面と両方の発展を果たすためである。こう言った理論は、実際の事例として研究されたのは 1990 年代以後で、特に日本の水俣病多発部落、中国江蘇省の小城鎮建設に関して、多くの論考が残されている。

現在、地域振興、または教育の理論的根拠として和子の内発的発展論がたびたび言及されるが、その中身の多様性が十分認識されたとは言えない。

3. 鶴見和子に関する記述

上述した生い立ちからもわかるように、和子は多彩な研究活動を行い、さまざまな人間と結びついたため、その思い出に関する記述が少なくない。『鶴見和子曼荼羅』の「月報」¹¹や対談録『鶴見和子を語る』¹²をはじめ、没後・三回忌・七回忌・山百合忌の際に、「鶴見和子さんを偲ぶ」会が開かれ、和子に接した多くの人々がそれぞれの「和子像」を語り、その詳細は記録として残されている¹³。ただし言うまでもなく、これらの資料は、生前の和子と人々との関わり方を探るには良いヒントを提供するが、学術研究ではなく、個人の功績をたたえる傾向が強い。

鶴見和子の死去はその生前の仕事を本格的に振り返るきっかけとなり、以後「鶴見和子文庫」をめぐる、特筆すべき成果が三つあった。まずは、2006 年 6 月、和子が息を引き取る一か月前、その膨大な蔵書と肉筆資料を保管している京都文教大学では、西川裕子、杉本星子らを中心に、「鶴見和子文庫」を手がかりとする共同研究が発足した。同年の 12 月まで、人間学研究所の主催した「鶴見和子の仕事と鶴見和子文庫（京都文教大学図書館所蔵）から思想と方法論の水脈をさぐる」と題する連続公開ミニシンポジウムが開催され、鶴見和子文庫の紹介をはじめ、内発的発展論の現代的意味、和子と生活記録運動との関わり、および和子の南方熊楠論に関する講演が実施された¹⁴。

さらに、同研究所は 2007 年に公開シンポジウム「生活綴り方から『戦後』を考える一鶴見和子文庫をひらいて」を主催した。1950 年代の生活綴り方教育と生活記録運動に参加した当事者の講演をはじめ、杉本による鶴見和子の「女三代の記」に対する考察、および西川によって再現された鶴見和子の生活記録運動に参加したきっかけなど、これ

¹¹ 河合隼雄他編『鶴見和子の世界』（藤原書店、1999）に収録。

¹² 鶴見俊輔他・黒田杏子編『鶴見和人を語る 長女の社会学』（藤原書店、2008）。

¹³ 『環』 vol28(2007), vol35(2008), vol51(2012), vol61(2015)。

¹⁴ 講演と質疑応答の原稿は『人間学研究』Vol.7（京都文教大学人間研究所、2006）に収録されている。

らの成果は、戦後日本の高度成長期において生活記録運動の展開と意義に注目した¹⁵。

三つ目は、鶴飼正樹を中心とする共同研究である¹⁶。これは上述した二つの共同研究の成果を引き継ぎ、「鶴見和子文庫」の資料整理（データベース化）、および鶴見和子の思想史的研究を中心に展開されたものである。既に発表された思想史的研究の成果として、未公開資料である生活綴方文集『私の家』から反映された生活記録運動と和子の関わり¹⁷、鶴見和子と心理学者の河合隼雄との比較研究¹⁸、教育学の視点からみた生活記録運動における和子の役割などが検討された¹⁹。

「鶴見和子文庫」を手がかりに、和子の仕事を再考する研究が着々と進んでいるように見えるが、「鶴見和子マンダラ」の全体像は決して明瞭とはいえず、その思想形成の解明にまだまだ多くの空白が残されていることが現状である。その中に、和子の原稿などの肉筆資料はまだ未公開資料として調査できないが、現在刊行されている著作、鶴見和子文庫での蔵書などを活かし、筆者は今までの記憶と「語り」に閉じ込まれている和子の実像を追い、その活動に反映された民衆観・地域観・自然観に注目したい。

二 生活記録運動と鶴見和子の民衆観：

1. 和子の抱いていた葛藤

和子は、敗戦直後の「思想の科学」研究会に集まった人々の状況を回想し、「わたしたちは、日本の民衆の暮しや考えや感じ方を、知らないことを恥じ、どうにかして知りたいと思った。できることなら、民衆の知恵に学びたい²⁰」と語った。民衆との隔たりをいかに埋めるかという課題は、敗戦直後の知識人たちを悩ませた様子が伺える。

恐らく和子が最初に民衆への接近したのは、1949年に発表された「働く婦人の意識

¹⁵ 2007年シンポジウムの成果は、西川裕子・杉本星子編『戦後の生活記録にまなぶ』（日本図書センター、2009）に収録されている。

¹⁶ 鶴飼正樹（代表）『『普通の人の哲学』と『知識人の思想』の葛藤をめぐる戦後思想史—鶴見和子文庫を開く』、科学研究費補助金基盤研究（B）、2008～2010。

¹⁷ 鶴飼正樹「鶴見和子文庫未公開資料から発見された生活綴方文集『私の家』」（『人間学研究』9、2008）

¹⁸ 高石浩一「河合隼雄と鶴見和子—1992年から1994年の関わり—」（『人文学研究』11、2011）、高石浩一「二つのマンダラ論—河合隼雄と鶴見和子の出会いを通して—」（『人文学研究』12、2012）。

¹⁹ 猿山隆子「鶴見和子の生活記録運動におけるコミュニケーションと『記録』：『生活をつづる会』の学習組織の形成をめぐる」（『社会教育学研究』50巻2号、2014）。また、同共同研究と関係ないが、教育学における内発的発展論の応用について、小栗有子「持続可能な開発のための教育論の展開方法としての内発的発展論—鶴見和子のコベルニクスの大転換の過程を中心に」（『鹿児島大学生涯学習教育研究センター年報』2、2005）を参照されたい。

²⁰ 鶴見和子『『戦後』の中の『思想の科学』』（1981）（『曼荼羅』I、p.29）。

調査」であろう²¹。東京近辺に働いていた 350 人の女性を対象に就職目的を調査し、コメントをつける形で執筆されたのである。この文章の中に、和子は自分の待遇に関して無関心で、ただ給料を親にわたす女性は「自分の生活に対する無頓着」であり、「あらゆる面で、判断と行動の自律性の欠如ともなっていてあらわれる」（筆者注：ママ）と批判を与えたが²²、このようなやり方に対して、和子自身も納得していない。のちに無着成恭の『山びこ学校』（1951）に感動した和子は、1952 年に中津川市南小学校で開催された第一回作文教育全国協議会に参加した²³あとに、「今まで、自分のしたこと、考えたこと、書いたことが、いやでいやでたまらない、どこかおおもとのところで、ひどくまちがっていた」といい、その間違いの一つとしては、「日本の学者が『日本』および『日本人』を論じるとき、それはあたかも、自分をふくまざる集団として論じていた」と反省した²⁴。そのため「自分をふくむ集団」の問題を考える一歩として踏み出したのは、のちに結成された「生活をつづる会」（1952～）²⁵であり、その実りは和子の編集した文集『エンピツをにぎる主婦』（1954）である。中には、和子は 2 年前に自分の行った調査と分析を「自身の物さしを、他人におしつけ²⁶」る行為だと言い、「その生活の場を身をおかずに、ちがった生活をしていて、外側から分析し批判するだけでは、描かれた人たちにとっても、また描く自分自身にとっても、それぞれの生き方に、変化や影響をもたらさない²⁷」と自己批判をした。生活記録運動における民衆への接近は、こうした知識人と民衆との隔たりに関する自覚によるものに間違いない。

二回目の渡米まで、1952 年から 1954 年までの 2 年間は彼女の最も直接に生活記録運動に関わった時期である。この時に発表された文章から、和子の民衆観を読み取ること

²¹ 「全著作目録」（『曼荼羅』IXに所収）を確認した結果、戦後初めでの社会調査は恐らく「働く婦人の意識調査」であると推測した。

²² 鶴見和子「働く婦人の意識調査」〔1949〕（『曼荼羅』II）。

²³ 第一回作文教育全国協議会の詳細と、鶴見和子が当時行った講演について、西川裕子「『生活綴方』と『生活記録』の出会い——一九五二年八月、中頭川」（西川裕子・杉本星子編『戦後の生活記録にまなぶ』、日本図書センター、2009）を参照されたい。

²⁴ 鶴見和子「生活綴方教育にまなぶ」〔1952〕（『曼荼羅』II、pp.322-323）

²⁵ 鶴見和子は第一回作文教育全国協議会から帰ったあと、大人の生活綴方をやりたいと思い、婦人問題研究会で知り合った牧瀬菊枝に声をかけた。1952 年に「生活綴る会」を結成され、月一度に集会を開いた。参加者は多様多種で、労働者またはインテリの奥さんから、工場、会社で働く女性、学校の学生と先生まで、30 人ぐらい集まったという。詳細は「はじめに」（『エンピツをにぎる主婦』、毎日新聞社、1954）、牧瀬菊枝「『エンピツをにぎる主婦』と生活をつづる会のこと」（『国民文化』73、1965.12）、鶴見和子「生活記録運動の意味」〔1985〕（『曼荼羅』II）を参照されたい。

²⁶ 鶴見和子「話しあい 書きあう仲間」〔1954〕（『曼荼羅』II、p.371）。

²⁷ 同上、p.371。

ができる。1953年に書かれた「主婦と娘の生活記録」は、生活つくり方と既成文学との違い、生活つくり方を書く目的、実際に書くことによって実現できた書き手たちの自己改造を述べるものである。中には、和子は「生活をつづる会」に対する認識を以下のよう述べている。

自分の体験について書きながら、自分だけのからの中にとじこもっていたり、または自分の家というワクの中にとじこもっているのではなく、社会的なひろがりをもった自己にしてゆくことによって、わたしたちは、私小説的傾向を、つき破ってゆくことができるのだと思う。それは、ただ、リクツの上の社会認識によってできることではなく、自分の苦しみがほかの多くの人の苦しみにつながっている、という感性的な経験のささえを必要とするのではないか。そうした共通の体験の場をあたえるものの一つが、集団のしごととしての、生活つくり方だと思う。²⁸

和子は、民衆たちの生活記録が既成文学の弱点を補う可能性を提示したうえ、人と人とのつながりを作るために、共通する感性的な経験を語り合う場が必要であると述べた。しかし、和子にとって、知識人と民衆との隔たりは、依然として存在している。「生活をつづる会」の中でさえ、「鶴見さんは、わたしたちのことが頭の中ではわかっている、それはこういうことだとか、ああいうことだとかいうけれど、ほんとうに、心の中では、わからないんだ²⁹」と訴えるメンバーもいた。そういった批判によって刺激された異なる階級にいた自分に対する葛藤は、和子の民衆とのつながりを重要視する内因にもなったと言える。

2. 生活記録運動と民衆の主体性

「生活を綴る会」と同じ頃に、和子は三重県四日市市にある東亜紡織泊工場の綴り方サークル「生活を記録する会」にも緊密な関係を持っていた。このサークルと関連して、木下順二と和子が編集したもう一冊の文集『母の歴史』（河出新書、1954）が出版された。女性の労働者たちは、自分の母の歴史を聞き取り、記録することによって、農村で貧困につきまといわれた原因、および自分が労働者として将来に目指した女性像を問うことが主な内容である。実際に『母の歴史』を読んでみると、中には毎月の実家への送金

²⁸ 鶴見和子「主婦と娘の生活記録」〔1953〕（『曼荼羅』II、p.351）。

²⁹ 鶴見和子「話しあい 書きあう仲間」〔1954〕（『曼荼羅』II、p.378）。

のために悩む女性、いくら働いても家計の改善が見えないことで文章を締めくくる女性もいれば³⁰、自らいくら働いてもなぜ満足に食べることもできないかと質問しつつ、「私の父母たちも真剣にこの問題に取っ組み、少しでも解決の方法に進んでくれることを願っている³¹」と他力本願的な考えを持っている女性もいるが、和子は何よりも強調したのは、女性労働者のペンから反映された民衆の主体性である。

この文集のために書かれた解説において、和子は文筆活動によって企業の反感を買い、懲戒解雇された澤井余志郎の例を挙げながら、「生活を記録する会」をこう評価している。

職場の中に自発的に生まれた集団であること、外部にも内部にも、特定の指導者をもたなかったこと、はじめからはっきりとした理論をもたず、自分たちのもんだいを自分たちで解決する努力の中から、労働者としての正しい自覚に少しずつ到達していったこと、反応がおそいけれども深いこと、したがって、いちど前に進んだら、後退しないこと、などが「泥くさい」といわれるこの仲間の動きの特徴です。それは農村出身の娘さんたちが、ハラの下から卑くつな自分をつくりかえ、権威に対して自由であり、なかまに対していわたりの深い労働者としての自己を形成してゆく、もっとも独創的な運動のかたちだということです。³²

つまり、「生活を記録する会」の活動は国民の思想形成に対してどのような影響を与えたかについて、和子の考えを以下の要点に整理することができる。第一に、生活記録運動では、コーラスや演劇活動などの職場の集団的レクリエーションから労働者の仲間意識が生まれ、この仲間意識こそ、生活記録運動の自発性を維持できた理由である。第二に、労働者たちの文筆活動は会社と家庭に反対されても辞めない。こうした粘り強い持続性は、生活記録運動によって確立された労働者としての自覚によるもの。第三に、この運動では、「指導者」と理論としての「指導原理」がなかったからこそ、自分の問題として直面することができた。これによって、権威主義に頼らずに自立性を保たれたのである。第四に、こういった自発性・持続性・自立性が備わっているからこそ、農村出身の工場労働者が、農村解放の担い手として、自分の歴史的役割を自覚していく。

³⁰ 米山もとえ「家のこと」、志賀はるみ「私の家」。いずれも木下順二・鶴見和子編『母の歴史』（河出新書、1954）に収録。

³¹ 田中美智子「家の人たち」、同上。

³² 鶴見和子「『母の歴史』をつくった人々」（1954）（『曼荼羅』II、p.395）。

和子をはじめ東亜紡績のガリ版文集『楠の森』と『私の家』を読んだときに、『草の根』のあいだから、ほんとうに心のむすびあったよい仲間が生まれ、ヘド（泥）の中から、ほんものの思想が芽生えようとしている³³と感じた。この体験は和子を初め、「思想の科学」を中心に活動していた知識人たちの共通する「民衆との隔たり」という葛藤と深く共鳴したに違いない。弟の俊輔は明治維新以後の民衆の啓蒙に携わってきた日本知識人の特徴は「ヘテロロジカル」であると指摘し、つまり、「近代化」、「民主化」などの概念を力説するときに、学者は自分自身も「日本人」の一人として認識せず、それによる研究も自分をふくまざる研究である³⁴。のちに和子は初期の「思想の科学」での活動する際に、「わたしたちは、『ひとびと』の外側に立って、分析したり、解釈したりしていた。ひとびとのひとりという自覚もなかった」と反省したように、先述した「働く婦人の意識調査」（1949）ではまさにそういったスタンスが女性労働者への批判に現れている。一方、生活記録運動と深く関わるにつれて、和子の「生活のつづる会」で感じた人々の共通体験の場、および東亜紡績の生活記録運動から読み取れた内発的な自己形成は和子に「自分を含む」こと＝「ホモロジカル」とは何かを示したと言える。この時に、鶴見和子はまだ内発的発展論の確立にたどり着いていないが、「共通体験の場」と「内発的な自己形成」という二つの要素はのちに和子の近代論のベースにつながっていく。

三 柳田国男研究と鶴見和子の土着的文化観

1. 民衆と近代化との関係：生活記録運動と柳田国男との共通点

1969年、和子は二回目のアメリカ留学を経て、帰国したあとに上智大学でプロジェクト「近代化論再検討研究会」を組織した。和子のほか、はじめは市井三郎（哲学）、宗像巖（宗教社会学）、三輪公忠（国際関係史）、山田慶児（科学史）、のちに宇野重昭（中国政治史）、桜井徳太郎（民俗学）、色川大吉（日本近代史）、菊池昌典（ロシア史）、内山秀夫（政治学）などがメンバーとして加わった。このさまざまな分野の研究者を含んだ共同研究の目標は二つあり、「第一は、日本と中国とソ連の近代化の過程に、それぞれの社会の伝統がどのように働いたかを具体的実証的に探求することである。第二に、日本や中国やソ連の経験にもとづいて、近代化の理論を再構築することであった³⁵」が、

³³ 同上。

³⁴ 鶴見和子「生活綴方教育にまなぶ」〔1952〕（『曼荼羅』II、p.323）。

³⁵ 鶴見和子・市井三郎編『思想の冒険——社会と変化の新しいパラダイム』（筑摩書房、1974、pp.3-7）

最終的に近代化論を再検討することによって、社会変動の新しい理論を開拓することに重点を置いたのである。

その中で和子が取り組んだ課題は、柳田国男研究である。周知の通り、柳田国男は日本人、そして日本の近代とは何かという問題意識から、1900年代から1920年代までの間に、日本各地の山村を調査し、民俗学を確立したのである。これらの活動を通して、柳田は独特な近代観を形成し、近代化を西欧化と区別して考えていた。例えば、家永三郎との対談の中、近代化に役立った思想とは何かという問いに対して、柳田は「何べんも剥ぎ代り剥ぎ代りしてゆき、いよいよ本当の立派な文化ができてくる」と言い、さらにその過程は、日本が西洋と交通する以前からすでに、「ムクムクと民間に現れてきている」ものであって、「遡ればことによったら足利時代頃までゆくかもしれない」と答えている³⁶。つまり、近代化論において規定された「工業化」や工業化に伴う社会変動などと関係なく、柳田国男は「日本人が自分がどんな行動をしてきたか、昔と今とどのぐらい考え方がちがったか³⁷」を明らかにするのが大事であるといった。換言すれば、伝統を振り返ってみながら、自己変革・更新を行うことこそ近代化のプロセスである。

こういった柳田国男の近代観は、和子の生活記録運動で体験した労働者の自己形成と共通していると言える。そのため、和子は日本各地に歩き回り、民俗・民話を収集することによって日本社会の変動を分析するという柳田の方法論を以下のように高く評価した。

柳田のパラダイムは、日本社会をモデルとして作られたものではなるが、その分析法と理論をもって、日本以外の社会、たとえば、第三世界の諸社会を分析することができよう。農業を主産業とする常民層の多い社会には、エリート中心の西欧理論よりも、より適合性があるといえはしないか。またこれまで、識字率の低かったアフリカ社会の変動を研究するには、柳田のおこなった聞き書きおよび民俗、民話をとおして、過去をしり、未来を予見する方法は、とくに有効であろう。³⁸

西欧モデルの近代化論を用いて発展途上国の社会変動を分析する場合、はみ出したところを「遅れ」と判断されるが、柳田国男はこういった視点と一線を画し、彼の目指し

³⁶ 柳田国男・家永三郎「日本歴史閑談」(『柳田国男対談集』、筑摩書房、1964)。

³⁷ 同上。

³⁸ 鶴見和子「社会変動のパラダイム——柳田国男の仕事を中心として」(鶴見和子・市井三郎編『思想の冒険——社会と変化の新しいパラダイム』、p.180)。

近代化は、過去と異なる自らの変化であり、伝統を踏まえた自己変革を意味する。生活記録運動での体験と柳田学の視点を活かし、和子は「A という社会の変動の過程をモデルとして構築された理論を用いて A という社会を分析する方法を、ホモロジカル（相対的）・アプローチと名付け、A という社会をモデルとして構築された理論をもちいて B という社会を分析する方法を、ヘテロロジカル（非相対的）・アプローチと名付けるとする」という新たな近代化論を創出する基盤を整えた。換言すれば、西欧社会の歴史から抽出された近代化理論は必ずしも日本、または発展途上国に適合していなく、一国の独自の近代化の方向を模索するには、その地域に根差した土着的な文化を無視してはいけない。そのため、柳田国男研究によって、和子は土着文化に対する関心が一層強くなったが、こういった姿勢に対して、当時の学界の風当たりは非常に強かった。

2. 柳田学を通して形成された「開かれた土着文化観」

さしあたり、和子の考えた「土着文化」とは如何なるものかを確認する必要がある。そもそも、一国の文化を「土着の」、または「外来の」といった二分化した視点で考えることは限界があると和子は考えた。1973 年に出版された『日本の社会文化史 3 土着文化と外来文化』の中に、鶴見和子は「総説」において江上波夫、中尾佐助、樋口隆康などの諸説を援用し、縄文文化はシベリア、沿海州、中国、および朝鮮の文化の複合体であると主張し、「土着文化」対「外来文化」という二分法的な視点を批判した³⁹。和子の考えた土着文化とはあくまで様々の外来文化を適合するプロセスであり、「外来文化の土着化の結果をふくめて⁴⁰」という前提から、決して一国中心主義ではないと言えよう。

さらに、前近代と近代との関係に関して、和子は新たな近代への見方が必要であると主張した。マックス・ウェーバー、マルクスから見れば、近代を前近代との絶別として考え、こういった理論を受け継いだのは大塚久雄の共同体論である。一方、上山春平、丸山眞男などの論説を持って、和子は日本の近代社会における原始・古代心性の生き残り、つまり古代と近代との連続性を強調した上で、今後、土着文化をいかに外の社会に搬出し、普遍化する可能性を考える必要があると主張する。これは、一般的に戦前との「断絶」として捉えていた戦後思想を再構成する試みであると同時に、大塚久雄などの「共同体論」を再評価するための前提ともなっている。

³⁹ 鶴見和子編『日本の社会文化史 第三巻 土着文化と外来文化』（講談社、1973、pp.13-17）。

⁴⁰ 同上。

周知の通り、西洋近代化論における共同体の特徴は、地縁・血縁などによる人間の結合や、個人の自由な意志に対する抹殺／制限、また共同体における個性の欠失、閉鎖的体系などが挙げられる⁴¹。一方、柳田のいう共同体は「人間が自然とむきあって、農業（または漁業）をいとなんで生きてゆくためにぎりぎり必要な最小の単位集団⁴²」とし、「人間が共同して生きる場⁴³」であり、さまざまな関係が生じる場所でもある。鶴見は柳田の「共同体」論についてこのように理解している。

共同体内の人々は、共同体外の世界に対して、両面価値的であると柳田は考える。常民の日常生活にとって、かれらの生存にとって裨益すると考えられる具体的な事物や人間や人間の集合体（＝他の共同体）に対して、すすんでこれらを取り入れ、かれらと交流をもとめる。⁴⁴

つまり、柳田の考えた共同体は人々の個性を抹殺する閉鎖的な空間ではなく、常民と他の共同体との間に様々な連帯関係が見られるのである。このように、和子は柳田の民俗学から「開かれた土着文化観」を読み取り、土着文化と外来文化との相互関係を意識した結果、新たな「地域」に対する見方を生み出した。しかし、この考えは当時の学会では猛烈に批判されたのである。後年の和子の回想を通して、その一端を窺えることができる。

東大の社会科学研究所に呼ばれまして「話してください」というから喜び勇んで行ったんです。『思想の冒険』（筑摩書房、一九七四年）という本を市井三郎さんと一緒に編集したばかりだったんです。「あなたの言っていることは危険思想です。若い人を危険な方向に扇動しています。」私はびっくり仰天したんです。⁴⁵

要するに、当時の近代主義者から見れば、農村共同体はその閉鎖性から、日本ファシズムの温床となり得る性格を持っている。しかし、和子の考えた地域は一面的なもので

⁴¹ H=U・ヴェーラー著／山口定・坪郷実・高橋進訳『近代論理論と歴史学』（未来社、1977）の第I章を参照。

⁴² 鶴見和子「社会変動のパラダイム——柳田国男の仕事を中心として」、前掲書、p.162。

⁴³ 鶴見和子、前掲文、p.162。

⁴⁴ 鶴見和子、前掲文、p.165。

⁴⁵ 鶴見和子「柳田国男の普遍性」〔1991〕（『曼荼羅IV』、p.280）。

はなく、場合によって「中央集権型近代に対する抵抗の拠点にもなり得る⁴⁶」。こういった地域の備えた開放性と普遍性は、のちに和子の南方熊楠研究と水俣病調査においても証明され、内発的発展論を構築していく中、和子は「地域」への認識を説明する際に、「定住者」・「漂泊者」・「一時漂泊者」などの概念によって開かれた地域像を提示した。

定住者にとって、漂泊者は、異質な情報、価値、思想等の伝播者である。また定住者は、一時漂泊することによって、異質な文化に出会い、それを再び定住地に伝達する。地域とは、定住者と漂泊者と一時漂泊者とが、相互作用することによって新しい共通の紐帯を創り出す可能性をもった場所である。⁴⁷

和子の言った「共通の紐帯」とは、共通の価値・目標・思想であり、このような人間と人間との相互作用を念頭に置いて、和子は「地域」を「自然生態系の特徴を共有する複数の村と町の連続体である⁴⁸」と定義した。「自然生態」の共有、人間の相互作用などによって建てられた「地域」という概念が、柳田の「共同体」に対する理解と深く関連している。さらに、和子は一時漂泊者の働きを指摘することで、地域と外部との関係性を提示し、地域に見られる定住者・漂泊者・一時漂泊者の動的な相互関係を発見したことで、従来 of 共同体論の脱構築を果たしたと言える。

単線的な発展史観において、国家主導で行われる「上からの近代化」がもたらした弊害を避けることは難しいと考えられる。一国・一地域の成功経験を尺度として一方的に他国・他地域に適用する場合、その尺度に収められないところを「後進的なもの」、または「遅れたもの」として片付け、排除するしかない。一国中心主義を克服するために、国家間のモデル移行だけではなく、各地域に居住する人々を主体とした発展様式が必要である。それは決して地域の内部に止まる自己完結的なものではなく、外部に対して普遍的な影響を与えることも可能である。和子は柳田国男からそういった可能性を再発見したのではなかろうか。

⁴⁶ 同上。

⁴⁷ 鶴見和子「内発的発展論の系譜」〔1989〕(『曼荼羅』I、pp.541-542)。

⁴⁸ 鶴見和子『日本を開く：柳田・南方・大江の思想的意義』、1997、p.25。

四 南方熊楠研究と水俣病調査で形成された鶴見和子の自然観

1. 南方熊楠研究を通して進化された地域観

柳田国男研究とほぼ同じ時期に、鶴見和子は粘菌研究と博物学で知られていた南方熊楠に注目した。1971年に、平凡社から『南方熊楠全集』が刊行され、これは鶴見和子と南方熊楠との接点となった。『南方熊楠全集』が刊行されてまもなく、和子は「うちなる原始人を発見」と題する書評を発表した。中には、柳田国男と南方熊楠との共通性について、「西洋の学者たちが原始人を研究する時、自分の所属する社会の外に出て探検しなければならないものときめている。これに対比して、南方や柳田は、自分の社会の底に原始・古代の人間関係が生きているのを探りあてたばかりでなく、自分自身の精神の深層に、原始・古代心性を発見したのである。そして、この原始・古代心性を、『ただおくれたもの』として見ないで、むしろ近代のさまざまな害毒をつき破ってのりこえるテコとしようと考えた⁴⁹」と述べている。和子は柳田国男を通して常民と漂泊者の概念によって日本社会の原始的な土着文化を掘り出したが、いわゆる「原始・古代心性」がいかに関代社会と通底したのか、具体的に示されていなかった。和子は南方熊楠が明治初期に行われた「神社合祀反対運動」によって、日本社会の原始心性の普遍性を発見しようとした。

19世紀末から、明治政府は市町村合併を推進し、これと呼応して1906年頃から、第一次西園寺内閣は神社合祀令を發布した。そのため、住民にとって身近な産土神社も合祀によって廃社となり、特に南方熊楠がいる和歌山県では、もともと3721社があったものの、1911年には600社までに激減した⁵⁰。熊楠は庶民の生活に結びついた神社の合祀によって、伝承されてきた民俗が破壊され、また、アニミズム的なタブーによって守られた神林の自然生態系も破壊されることを恐れて、神社合祀に反対した。和子はそれを明治維新によって行われた中央集権的な行政統合に対する抵抗であると位置付け、南方熊楠をエコロジー思想の先駆者として評価した⁵¹。さらにそのエコロジー思想の根底には日本の古来のアニミズム的な信仰と無関係ではないと主張している⁵²。

実際に、南方熊楠の神社合祀令を反対する論理と鶴見和子の西洋をモデルとする近代化論への懸念とは大いに共通するところがある。神社合祀によって、国家神道の確立は促進される効果があるが、熊楠から見れば、小さい集落の産土神社が消失することによ

⁴⁹ 鶴見和子「うちなる原始人を発見」(『週刊言論』、1971. 6)。

⁵⁰ 鎌田東二「1910年と南方熊楠と生態智」(『エコ・フィロソフィ』研究 別冊)第7号、2013. 3)。

⁵¹ 鶴見和子「転換期の巨人・南方熊楠」[1991—1992] (『曼荼羅V』、pp.92-98)。

⁵² 同上。

って、神社林が伐採され、地域の植物生態も破壊される。さらに産土神社をめぐって継承されてきた古い風俗・古跡が破壊され、住民の信仰心が薄れ、住民同士のつながりもできなくなる。こういったアニミズム的な信仰と地域の自然生態・住民との関係は、和子が南方熊楠研究によって明白化した「原始・古代心性」だと考えられる。また、南方熊楠の神社合祀反対運動は、地域に根差した中央集権化への抵抗でもあり、それは和子の主張してきた開かれた地域像と重なって見えるのではないだろうか。

鶴見和子が南方熊楠を通して確認できた伝統の重要性は、その従来近代化論への見方を理解することに重要である。アメリカ、イギリスなどの高度工業化社会の基準を発展途上国にあてはめ、その基準に当てはまらない伝統的な社会構造、価値観、技術などを「おくれ」として処理することは、必然的に多様な近代化の消失ももたらす。つまり、南方熊楠論から導かれた伝統の普遍性をエコロジーという概念に凝縮するのは、内発的発展論の軸を確定するには不可欠であると言えよう。

2. 水俣調査研究とアニミズム的な自然観

南方熊楠をきっかけとしたアニミズムに関する思考は、歴史的な探究だけにと止まらず、和子の社会学的考察において一層応用されていく。1976年、水俣病で苦しまれた患者を描いた『苦海浄土』（1969）で知られた石牟礼道子の依頼を受け、「近代化論再検討研究会」のメンバーを中心に、「不知火海総合学術調査団」が発足された。鶴見和子は四つの多発部落を中心に、32名の患者に聞き取り調査を行った。生活記録運動で自覚したホモロジカル的な視点、柳田国男研究で形成された開かれた地域観、南方熊楠研究で発見した日本のアニミズム信仰とエコロジー思想との関係、戦後以来の研究で蓄積してきた問題意識は、水俣病患者の個人史を通して、「人と自然との共生」、「地域と国際との連携」という内発的発展論の内実へ統合されていく。

1993年、福島で開催された第49回日本ユネスコ運動全国大会で行った講演の中で、和子は以下のように、水俣病の患者とチッソの社長との会話を取り上げた。

最初の裁判が終わって自主交渉となり、窒素の社長さんと患者さんが会ったとき、患者が社長にあなたの宗教は何ですかと聞いたら、仏教ですと社長は答えた。仏教徒ならわかるでしょう。窒素のたれ流しで、水俣病に罹り苦しんだのは、人間だけではないのです。鳥も魚も猫も海も山も、苦しんだのです。だから、人間の苦しみばかりでなく、こうしたすべてのものの苦しみを、社長さん、わかってくださいと

川本輝夫さんはいったのです。…この患者さんたちの究極の願いは、自然と人間が一体になっていた、あの共生の世界を再生してほしいということなのです。⁵³

和子は水俣病調査を通して、共生を実現するには「苦しみの共有」が大事であると気づいた。公害問題の苦しみは人間だけではなく、人間以外の生物、無生物も共有する。水俣病患者の願っている「共生の世界」の中に、このような苦しみを共有することによって初めて連帯関係が生まれる。また、こうした自然万物の間に苦しみを共有するという発想の中に、アニミズム信仰の存在が欠かせない。それは宗教的な行為としてだけではなく、公害問題という工業化社会で起こった負の影響を克服することにとっても意義がある。

そして、苦しみの共有は国境をこえ、異文化の人々にもつながっていく。和子はもう一人の水俣病の患者である浜元二徳の体験を通して、水俣病は決して地域限定のものではないと確信したのである。浜元は「アジアと水俣を結ぶ会」を発足させた一人であり、1989年8月に水俣で開催された会議に、各国から来た参加者に向けて、水俣弁で演説を行った。このことは和子に深い印象を残した。

(筆者注：浜元さんの水俣弁の演説を) みんなが感心して聞いてたんです。そのなかで、「じゃなかしゃば」という言葉がすごくはやったんですよ。どこへ行っても、「じゃなかしゃば」というから、(略) これは水俣弁。二徳さんが「じゃなかしゃば、つくろいっ」ていったんです。「じゃなか」って「じゃあない」ということですよ、今あるこんなじゃない、「しゃば」ってのは世の中、こんなじゃない世の中をつくろう (略) つまり、水俣語が地球語になった。(略) これは国、国の中でまた国を越えて、異なる文化を持つ人々の共生です。(略) ほんとに共通の苦しみを、苦しみの共有ということが人々をつなぐんですね。⁵⁴

水俣病は日本の一つの地域に発生した公害問題であるが、水俣の民衆によって作り上げたネットワークは国境を越えた。それは自然と人間、異なる国々、生死を越えた世代間にまたがって存在する苦しみの共有によって実現できたのである。和子はこれを「水

⁵³ 鶴見和子「地球環境を考える——エコロジーの世界観」〔1993〕(『曼荼羅VI』、pp.19-20)。

⁵⁴ 鶴見和子「水俣民衆の世界と内発的発展」、前掲書、pp.63-64。

侯病患者さんたちの人間としての発展⁵⁵」といい、社会発展と経済発展よりも重要な発展であると主張した。内発的発展論の目標として設定された「精神的覚醒」と「知的創造性」は、水俣病患者の活動を通して生き生きと反映されているといえよう。

このように、鶴見和子は南方熊楠からエコロジー思想の根源、つまりアニミズムを発見し、さらに水俣病の調査体験によって、アニミズムという原始心性の近代性と普遍性を確認できた。内発的発展論の形成にとって、水俣病調査を通して、1950年代の生活記録運動の体験に撒かれた「人々の共通体験」の種を開花し、自分を含む集団を対象とした研究はここで新しい到達点に達したと言える。

おわりに 思想としての内発的発展論の多様性

本研究では、従来社会学、教育学の分野で議論されてきた鶴見和子の内発的発展論を歴史的に考察し、思想としての多様性を明らかにした。1950年代の生活記録運動において、傍観者として上から俯瞰するのではなく、当事者の一員として女性労働者たちと関わり、マルクス主義者として活動していた和子は初めてホモロジカルな視点を自覚した。労働者たちは生活の苦しみを書くという行為によって言語化し、共通体験を話し合うことで、アイデンティティの自己形成が徐々に実り、このような主体性を重要性する姿勢が内発的発展論のベースを築く第一歩と言える。

1970年代の「近代化論再検討研究会」プロジェクトでの活動は、和子のマルクス主義に対する理解を変化させた。柳田国男研究を通して、和子は当時閉鎖的、封建的と思われていた共同体の役割を再検討し、「土着文化」対「外来文化」という二分法的な文化観を批判した。その結果、和子は地域を閉ざされたものとしてではなく、人々の流動性によって、開放的、普遍的な一面も備えているという認識に至った。この地域に対する再認識によって、近代化のもう一つの方向が具現化された。さらに、南方熊楠研究によって、和子は「近代」と「前近代」との連続性に気づき、アニミズム信仰のような原始的・伝統的な文化から、エコロジーのような近代的な思想を創出することも可能であると指摘した。

1980年代以後は、内発的発展論の枠組みと方法論を確立した時期である。鶴見和子はそれまでの仕事から得られたホモロジカルな視点、開かれた地域観、およびアニミズムの普遍性と近代性などの成果を水俣病調査の中に融合し、内発的発展論の確立として開花した。その結果、鶴見は人間と人間との共通の価値観・思想・目標など連結する場

⁵⁵ 鶴見和子、前掲文、p.74。

所＝「地域」を中心とする理論を確立した。内発的発展論は地域に根ざしながら、地球規模にも共通する共生の理念を生み出した。和子のコスモポリタンの生き方と発想には、現代社会で日々激しくなっていく社会的分断を回復する可能性が潜んでいるのではないか。

追記:

本研究は当初、鶴見和子の内発的発展論と費孝通の多元文化論との比較研究として計画されましたが、2019年から始まったCOVID-19のパンデミックが3年間にも続き、未だ収束していないことを予想できませんでした。最後まで計画していた中国での費孝通に関する現地調査と資料調査を実施できず、比較研究を遂行することが難しくなったため、当初の研究目的を変更し、ひとまず鶴見和子の内発的発展論の形成と理論の多様性に注目しました。そのため、本報告書において従来の研究成果の一部も含まれていることをご了承いただければ幸いです。

なお、本研究は、公益財団法人 JFE21 世紀財団による 2019 年度アジア歴史研究助成によって実施できました。関係者の皆様に深くお礼を申し上げます。