

文化接触の諸類型

——「東アジア」地域を想定した理論的枠組みとして——

前川 亨

- 一 問題の所在——「東アジア世界論」と地域研究・文化接触
- 二 横の文化接触
- 三 縦の文化接触——「土着化」再考
- 四 Skinner 理論の適用可能性
- 五 結語——地域と国家

一 問題の所在——「東アジア世界論」と地域研究・文化接触

今日ほど、「東アジア」という語が広く関心を集めている時代は、戦後なかったのではない。いうまでもなく、それは「東アジア共同体 (East Asian Community)」構想の発展に関わっている。しかしこれは、従来から東アジアの研究に携わっていた人々を甚だ当惑させる事態でもある。そもそも、「東アジア共同体」の構想それ自体、狭義の東アジア研究の領域とは異なる、著しくアクチュアルな国際政治ないし国際経済の領域から発信された構想であった¹⁾。従来どおりの「伝統的な」地域研究の枠の中で充足していた東アジア研究は、このような現実の先行を前にして、それにいかに対処すればよいか、思案しているのが現状だといっても過言ではあるまい。かつて東アジア研究は高度な専門性を要求される地域研究の一領域として、いわば孤高を保っていたのであるが、今日のいわゆるグローバリゼーションの急速な浸透によって、そのように専門性を誇るだけでは立ち行か

なくなっていることは間違いない。例えば「東アジア共同体」構想が、東アジア研究の立場からしていかに抵抗感のある考え方であるにせよ、それを専門外の空論として一笑に付して済む状況でないことだけははっきりしている。とすれば、私たちとしては、これに自らの立場からする立論を対比することによって、「東アジア」という地域を設定することの学術的な意味を根本から問い直していく以外に、有効な方法は見当たらないのではないか。本論は、上述の「東アジア共同体」構想そのものについて当否を論ずることを目的とするのではないが、このような問題意識を内に含むものであることを明記しておきたいと思う。

狭義の東アジア研究の立場からして、上述の「東アジア共同体」構想に対して最も強く違和感を覚えるのは、それがこれまでの地理的枠組みから離れて、著しく膨張して捉えられていることである。従来の東アジア研究の枠組みでは、中国・日本・朝鮮、それに場合によっては北東アジアを加えたり、シンガポール（あるいはヴェトナム）を加えたりすることはあったとしても、かなり安定したイメージが共有されていた。しかるに、「東アジア共同体」では、これまで「東南アジア」と称されていた地域までが全てその中に包摂されることになる。もとより、東アジアとか東南アジアとかいう場合の「東」や「東南」がどこから見た「東」であり「東南」であるのかを反省するならば、従来の枠組みが

妥当であったと断ずることは躊躇されるけれども²⁾、反面、現在構想されている「東アジア共同体」がなぜ「東アジア」と呼称されねばならないのかという必然性を私たちが理解しにくいのも事実である。このことはとりもなおさず、「東アジア」という概念の定義、その概念の内包と外延が明確になっていないことをも意味する。しかし、では、私たちは「東アジア」の内包と外延を明確にし、その範囲を確定することがいかにして可能であろうか。

私たちがこのことを反省してみると、実は狭義の東アジア研究においても、その枠組みを再検討し、或いは相対化していこうとする動向が存在しており、それが遥かにこのアクチュアルな共同体構想の発想と呼応していることが知られる。「東アジア」を一つの「世界」、統一的な像として構築しようとした理論、最も壮大かつ影響力の大きな理論として、私たちの前に聳立しているのは西嶋定生の「東アジア世界論」に他ならないから、「東アジア」の枠組みを再検討し、或いは相対化しようとする時、その対象として西嶋学説が他の何にも増して強く意識されることは避けられなかった。西嶋の「東アジア世界論」は、二つの認識が交差する地点で構想されたものである。一つには、「東アジア世界」が近代以前において特徴的な「完結した自律性をもつ」世界であること、すなわち「東アジア世界」の完結性の認識。いま一つには、日本史が「他の歴史から隔離され完結した歴史ではなくて、大陸の歴史と深く関連しながら展開した」ものであること、すなわち「東アジア世界」内の諸地域の非完結性の認識³⁾。西嶋が「東アジア世界」の「完結した自律性」の指標としたのが「冊封体制」と呼ばれる……政治的構造様式であったことは周知のとおりである⁴⁾。研究史に占める西嶋学説の巨大な意義を否定する者はあるまいが、同時にそれが定説の

位置を獲得できたとはいえないこともまた、実証的・個別的な論点と理論的・巨視的な論点とを問わず、種々の批判がこれに加えられてきたことから明らかである。いま、その論点を詳しく検討することを避ける代りに、本論の問題意識との関係から、「東アジア」という規定を「硬直した枠組み」と断ずると共にそこから「日本史を解放する知的冒険」を提唱した、西嶋学説に対する近年の最もラディカルな批判として、村井章介の見解⁵⁾に注意を払うことに満足せねばならない。完結した国家の枠組みからの日本史の解放を意図した西嶋の「東アジア世界論」が遂に桎梏として意識されるに至ったところに、20世紀末における現実の国際情勢・社会情勢の目まぐるしい変化の反映を看取せねばならない。

この点について立ち入った検討を行う前に、「東アジア世界」とほぼ重複する地理的範囲を概括する概念として一時期多用された「儒教文化圏」と「漢字文化圏」について、簡単に言及しておくことにしよう。これらの概念が、限定的な研究領域の中ではなお有効であり得るにせよ、当該地域の「完結的で自律的な」まとまりの指標としては適格性を欠くことについて、今日ではさほど多言を要しない。これらは、いわゆる NIEs の経済発展を根拠付ける目的で鑄造されたのであったから、当該地域の経済成長の鈍化につれて、その影を薄くしたのは当然であった。当該地域を「儒教」もしくは「漢字」という指標で概括するのは余りに恣意的ではないかという懸念が、これらの概念には終始付きまといっていた。当該地域における「儒教」なり「漢字」なりの重要性については何人も否定しないが、「儒教文化圏」とか「漢字文化圏」とかいう規定の仕方は、当該地域におけるそのことの意味を却って隠蔽することになりかねない。何となれば、これらの規定では、当該地域が

「儒教」や「漢字」を所与の前提として受け入れたという一面のみが前景化し、しかもその受け入れの過程が平板化して描き出されることにならざるを得ないからである。それでは「儒教」や「漢字」の衝撃が、それを受け入れた（受け入れざるを得なかった）側にどれほど複雑かつ多様な反応や対応を惹起したのかが、全く脱落することになる。実は、「儒教」「漢字」という指標を用いた場合には、当該地域の共通性よりも、その内部での多様性の方が表面化しやすいことは、夙に西嶋定生によっても指摘されていたところであった⁶⁾。目新しい意匠を凝らしてはいたものの、所詮、「儒教文化圏」も「漢字文化圏」も、西嶋の「東アジア世界論」の射程を大きく超えるものではなかったといつてよい。それゆえ私たちは、これらの概念についてこれ以上言及する必要を認めないのである。

「東アジア世界論」に対する村井章介の批判に立ち返ろう。村井の批判は要するに、西嶋の「東アジア世界論」構想のうち、第一の認識すなわち「東アジア世界」の完結性の認識を拒否し、他方、第二の認識すなわち「東アジア世界」内諸地域の非完結性の認識を継承し発展せしめるものということができる。西嶋によって相関的ないし相補的に捉えられていた二つの認識の視点は、村井においては、もはや両立し難い背反的な関係とみなされるに至った。従って、正確を期すならば、村井の問題提起は、西嶋学説の全面否定を目指すのではなく、ヨリ広い地域研究の領域へとそれを開放し、その中に発展的に解消する試みというべきである。その背景に、従来の歴史研究が無意識のうちに近代国家体制の枠組みを前近代にまで投影してきたことへの反省があることはいうまでもない。これは、20世紀末になって、近代国家体制の歴史的限界が鋭く意識され、それとは違う枠組みを模索する動向が各分野で広がったこととも照応し

ている。その意味で、歴史研究の領域における「東アジア世界論」の見直し、相対化の動向は、従来の枠組みからの「東アジア」の拡大という動向と見合う関係にあるとみてよい。国家中心から地域中心への視点の移動——これが、20世紀末以降の「東アジア」論に通底する特徴なのである。

もっとも、村井章介も引照するように、「国家よりもまず地域を」という問題提起が、既に早くも1970年代の初めに、板垣雄三の「n地域論」によってなされていたことを忘れてはならない。これは、「地域」概念をできるだけ可変的にし、小にしては個々人から大にしては人類全体に及ぶまで、様々な範囲、様々な次元で「地域」を設定しようという極めて大胆な提案であった⁷⁾。ところで、可変的な諸地域の設定は、或る地域を他の地域から劃すること、つまり内と外とを区分し、その間に何らかの関係を設定することに他ならないのだから、かかる操作は常に、或る地域とその外の地域との間に、文化接触の問題を表面化させずにはおかない。地域研究と文化接触の問題とはほとんど表裏一体の関係にあるのである。従来の「東アジア世界論」にしても、それが一種の地域論として構想されていた以上、そこに文化接触の問題が必然的に内包されていたことは言うまでもないが、そこでは——「儒教文化圏」や「漢字文化圏」ではなおさらのこと——中心としての中国が文化の発信源となり、周辺としての日本や朝鮮がその受信者となる関係が、とりわけ前近代においては予め固定化される傾向を避けることができなかった。そのため、そこでの文化接触は事実上、中国の周辺諸国における文化受容に還元されることになったのである。東アジア以外にも視野に入れば、例えば仏教やキリスト教の場合のように、中国が文化の受信者の位置に立つ事例ももちろん見出される。しかし、それ

らのケースにおいても、文化の発信源がインドもしくはヨーロッパに、またその受信者が中国に入れ替わっただけで、発信と受信という一方向的な文化接触のパターンが想定されている点では変わりがない。これは、中国とか日本とか朝鮮とかいった既存の固定的な枠組みを前提にすることの当然の帰結であった。しかるに、既存の枠組みには拘束されない諸地域を研究者が各自で設定するとなれば、或る地域（内）とその外の諸地域との間で取り結ばれる文化接触の諸形態は、発信と受信という一方向的なものには決して限定されないであろう。諸地域はそれぞれに相互に複雑で多様な文化接触を生み出しており、しかもそれは絶えず力動的に変動し続けているに違いない。では、私たちはその多様性をいかにして認識すればよいのか。地域研究と文化接触との切り結ぶ地点に露呈されるこの問題は、これまで本格的に議論されたことがないように思われる。しかし、もし私たち観察者の側に、その多様性を整序し得るだけの概念装置の準備がなかったならば、私たちは、無限に生み出される諸地域のもつ多様性という果てしない混沌と無秩序の中で右往左往するより他はないであろう。国家とは異なる可変的な地域の枠組みといっても、これではそれを設定する意義は何ら認められないことになりかねない。本論の目的はまさに、複雑で多様な文化接触の諸類型を整序するための概念装置を提示することにこそ存する。

その概念装置が様々な具体的な文脈で適用可能であるためには、構築されるモデルはむしろ抽象的で単純であることが望ましい。そうしたモデルであって初めて、類型間での相互の移行関係・中間形態を、多様性と力動性とを大きく損なうことなしに、整序して記述する尺度として用いることが可能となる。もとより私たちは、このような試みが、最悪の場合にはプロクルス

テスの寝台を作る結果に終わる危険を十分に承知している。しかし、地域研究と文化接触の問題とを結合して、そこから豊かな実りを得るための準備段階として、敢えてこの危険を冒すことは正当化され得ると私たちは信ずる。本論では文化接触のパターンを幾つかの類型にまで抽象化し、それを分析する方法を模索しよう。その過程で、地域と国家との関係の問題が再浮上してくるのではないかと予測される。また、この論述は、上述の「東アジア共同体」構想に直接触れるものではないものの、それを一つの地域として括った場合に表れるに違いない問題についても若干の示唆を与えることができるかも知れない。

このような抽象度の高い議論を行う場合、どうしても前提として必要になるのは、議論の混乱を避けるための、概念の定義である。しかし反面、これにこだわりすぎると、議論が全く先に進まなくなることも確かである。そこで私たちは、従来の研究史にまで遡って厳密な定義を下してから立論するという手順をとらず、本論における暫定的な定義を設けて、それに従って以下の論述を進めていくことにしようと思う。例えば、文化という語の定義に関する分厚い研究史に立ち入っている余裕はない。ここでは、人間の個人的ないし集団的営為が一定の傾向性を有すると判断される場合、その営為の総体を文化と呼ぶことにしておけば充分である。或る文化が他の文化と何らかの関係を取り結んだ時、両者の間には文化接触が発生したという。ところで、文化接触は一方の文化と他方の文化との間でモノまたは情報のやり取りが成立することによって発生する。ここでやり取りされるモノや情報のことを仮に文化的資源と総称する。従って、文化接触とは、或る文化と他の文化との間における文化的資源のやり取りの形態である、と再定義することができる。文化接触のパター

ンは二つに大別される。一つは、文化接触が地理的空間としての地域において成立する場合である。人間が生活する地理的空間が一つのまとまりとして観察者によって認識された時、その地理的空間を地域と呼ぶことにすれば、この文化接触のパターンは、或る地域と他の地域との間で成立するものと言い換えてよい。このような文化接触のパターンを本論では、横の文化接触と名付けよう。私たちが通常、文化接触として思い浮かべるのは、主にこの「横の文化接触」であろう。しかし、文化接触にはもう一つのパターンが存在することを忘れてはならない。一般に、同一地域の文化であっても、それがいわゆる「文明」社会のそれである限り——そして現在ではいわゆる「未開」社会の純粋な形態を発見することはいよいよ困難になりつつあり、どの社会においても、程度の差こそあれ「文明化」が進行しているというべきであるが——、文化的エリート階層（すなわち文字を操り、知的生産活動に従事する、相対的に少数者である教養人の階層）によって荷われる文化伝統と非エリート階層によって荷われる文化伝統との分裂が存在する。にもかかわらず、その地域の文化がなお一つの文化としての統一性を保持しているとすれば、この二つの文化伝統がいかに結合し得るかが検証されねばならない。つまり、同一文化内における（従って同一地域内における）・文化的エリート階層によって荷われる文化伝統と非エリート階層によって荷われる文化伝統との関係の解明もまた、文化接触の研究の重要な課題をなすのである。この文化接触のパターンのことを、本論では仮に縦の文化接触と名付けよう。もちろん、この二つの文化接触は複雑に関係しているのであるが、とりあえず本論では横の文化接触の検討から着手し、続いて縦の文化接触の検討に及ぶことにしよう。その過程で、この二つの文化接触の関係を分析する

機会を持つこともできるに違いない。

二 横の文化接触

横の文化接触⁸⁾がどのように現象するかは、そこでやり取りされる文化的資源の質と量とによって規定される。或る地域の文化接触を取り上げる際、そこでやり取りされている全ての文化的資源を検討するわけにはいかない。また、例えば、経済的な面ではやり取りが活発なのに対して思想や藝術の面ではやり取りが少ないとか、或る思想は比較的容易に受け入れられたのに別の或る思想については拒否反応が強いとかいうふうに、それぞれの文化的資源によって接触の様態が異なるのは、むしろ通例といってよい。従って、文化接触の動態の把握には、文化的資源の質と量、及びその変動の計測が不可欠である。このことを逆に言えば、文化接触を流動化せしめる主要な要因である文化的資源の質と量を一定不変と仮定することによって、文化接触のパターンを類型として凝固させた形で抽出することが可能となるに違いない。私たちはそのようにして、静態的な諸類型を抽出し、提示することから始めよう。

私たちは、横の文化接触として次の諸類型を想定する。

0 ※. 孤立 (Isolation, 略号 Is.)

1. 交流 (Exchange, 略号 Ex.)

2. 反撥・拒否 (Repulsion, Rejection, 略号 R. 反撥と拒否とを区別する場合には、前者を Rp., 後者を Rj. と表記する。)

3. 流入 (Inflow, 略号 In.)

4. 吸収・包摂 (Absorption, 略号 Ab.)

5. 同化 (Assimilation, 略号 As.)

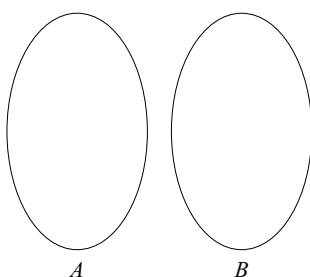
以下、このそれぞれについて簡略な説明を加える。

0 ※. 孤立 [Is.]

文化接触が発生していない状態を、他との対比の必要上、類型として一応認定し、これを孤立と名付ける。

これは文化Aと文化B（以

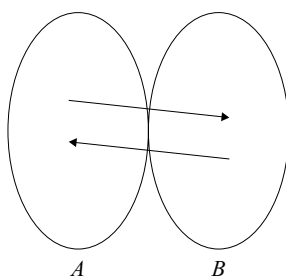
下、単にA, B という）の間に文化的資源のやり取りが全く存在しないケースとして図示することができる。他と完全に隔離され、全ゆる局面で自給自足状態が維持されている地域——例えば周囲を大海で囲まれた孤島、峻峭な山岳によって交通を遮断された極めて小規模な村落など——においてのみ、このタイプの比較的純粋な形態が現れ得る。



〔図 I〕

1. 交流 [Ex.]

A と B との間に同程度の質と量の文化的資源のやり取りが成立している場合、この両者は交流の状態にあるという。この関係が成立する



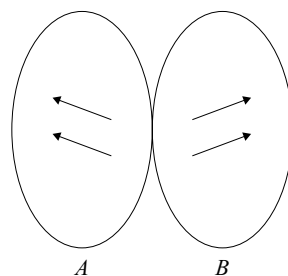
〔図 II〕

には、A, B それぞれの構成員によって、相互の文化が同程度の水準にあると意識されることが必要である。つまり、この類型は、A, B 間の均衡状態を前提とする。この均衡が崩れる時、[Ex.] は [In.] との中間形態に移行し始める。もっとも、文化相互が均衡状態にある場合に常に [Ex.] が成立するわけではない。均衡状態が [R.] として現象することもあるからである。

[Ex.] 成立の要件としては、A, B 間に親和的な力が働いていること、異質なものを受け入れる開放性・寛容性が双方に備わっていることが挙げられると思う。

2. 反撥・拒否 [R., Rp. もしくは Rj.]

A と B とが接触しながら、しかもその相互の間に文化的資源のやり取りが成立しない場合、A と B とは反撥ないし拒否の関係にあるとい



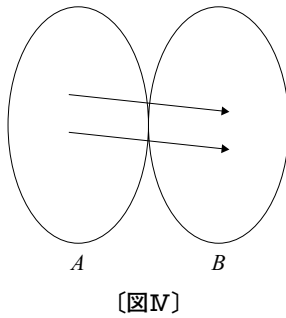
〔図 III〕

う。A から B へ、及び B から A への文化的資源の移動がない点では [Is.] と同じであるが、こちらでは A と B とが接触しているにもかかわらず文化的資源のやり取りが行われないのであるから、A と B との間には他方を排斥する力が働いていると見なければならず、従ってこの類型は [Is.] とは異なり、文化接触の形態の一つとして理解されねばならない。排斥する力が A, B 双方から働く場合とどちらか一方のみから働く場合、排斥する力が強い場合と弱い場合によって、この類型には様々なヴァリエーションが生じるであろう。一般に、排斥する力が弱く、かつ防衛的ないし受動的である時にはこの類型は [Rj.] の様相を呈し、逆にそれが強く、かつ攻撃的ないし能動的である時にはこの類型は [Rp.] の様相を呈する。

3. 流入 [In.]

A から B への、文化的資源の一方向的な移動が観察される場合、A から B へと文化が流入しているという。[Ex.] が A, B 間の均衡状態を前提としたのとは逆に、ここでは A, B 間

の不均衡状態の存在が前提となる。この類型の特徴は、A が文化の発信者、B が文化の受信者という、立場の明確な分離が見出されることで

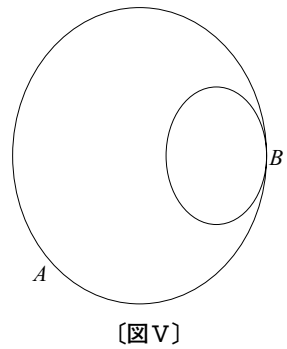


ある。発信する側は、優越するものとして自他に意識されているところの自らの文化的資源を一方的に輸出するだけで、自らは外から文化的資源を受け取る機会を持たないのであるから、文化接触についての自覚的・積極的な認識を持ちにくい。これに対して、受信する側は逆に、自文化より優越する異文化の・外からの流入という事態に直面するのであるから、文化接触についてより自覚的にならざるを得ない。もとより、流入する文化的資源の質と量とが自文化に優越する度合が高ければ高いほど、受信する側は深刻なアイデンティティ＝クライシスに見舞われる可能性が高くなる。それゆえ、この類型は受信する側にとって特に重要な意味を持つ。本論がこの類型に「流入」という受信する側の視点にたった名称を与えたのはこのためである。丸山真男が設定した「洪水型」と「雨漏り型」の類型は、〔In.〕の下位分類——前者は流入する文化的資源の質と量とが著しく大きい場合、後者は逆にそれが比較的小さい場合——と見ることができる⁹⁾。(なお、本論では「受容」という語を、文化的資源を受け取ることに一般に用い、「流入」とは区別する。従って、〔Ex.〕においても〔In.〕においても、文化的資源の受容は行われていることになる。)

4. 吸収・包摂〔Ab.〕

A と B とが接触した結果、A と B とが全体

とその部分との関係を構成するに至った時、B は A に吸収ないし包摂されたという。A と B とが均衡状態にある場合には、通常この類型は成立しない。B に対して A が絶対

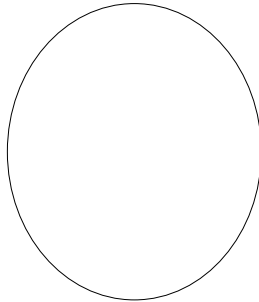


的に優勢であることが、この類型が成立する必要条件である。しかし、不均衡状態の存在が直ちにこの類型の成立に帰結するわけではない。圧倒的な質と量の文化的資源が継続的に A から B に流入し、その状態が常態化するに及んで初めて、A への B の吸収・包摂の過程が、従って〔In.〕から〔Ab.〕への移行が発生することになる。その際、双方の文化の性質によって、比較的順調に（無抵抗に）移行が進むこともあれば、逆に劣勢な側に対する優勢な側の強制や強要を通して、抵抗を排除して移行が進むこともある。後者の場合には事実上、〔In.〕→〔R.〕→〔Ab.〕の過程がたどられているといってもよい。同時に私たちは、この類型において B は A の一部分になってはいらぬものの、まさに部分としての相対的な自律性をなお喪失していない点で、次に言及する〔As.〕とは区別されることをも見落としてはならない。この類型における B の位置は不安定である。B は A からの働きかけによって常にアイデンティティ＝クライシスに直面し、〔As.〕への移行の可能性を孕んでいるが、また反面、そうした方向をたどることへの危機意識の高揚が B の凝集力を喚起して、〔R.〕への移行を現実化することもあり得る。

5. 同化〔As.〕

A と B とが接触した結果、両者が完全に融

合して一つの文化を構成するに至った時、*A* と *B* とは同化したという。この類型はその本質において逆説的である。*A* と *B* とが完全に一つとなったのであれば、それはもはや「*A* と



〔図Ⅴ〕

B』と呼ばれるべきではないであろう。「*A* と *B* とが同化した」という表現自体、*A* と *B* との差異をなお前提としているように思われる。完全に同化がなされた段階では、「同化」という事態そのものが消失していなければならない。しかるに、もし仮にそのような状態を想定するならば、そこには一つの文化があるだけなのであるから、文化接触の問題を考える余地は残されていないことになる。従って、この類型の完成は、横の文化接触の終局であるより他はない。逆にいえば、文化接触としての同化は、その過程としてのみ意味を持つのである。ところで、過程としての同化にも、幾つかのパターンが想定される。*A* と *B* との同化によって、*A*、*B* いずれとも異なる別の文化が出現することもあるであろうし、*A* と *B* とのいずれともみなし得る状態が形成されることもあろう。もっとも、これらは、*A* と *B* との間に均衡状態があり、かつ両者相互に親和的な力が働いていることを前提とした同化であるから、〔*Ex.*〕→〔*As.*〕の過程をたどる比較的稀なケースに属する。これに対して、より多くのケースでは、文化の流入〔*In.*〕が劣勢な文化の・優勢な文化への包摂〔*Ab.*〕の事態を招き、そこから更に〔*As.*〕への移行が現実化するのであって、この場合には、この過程は劣勢な文化の淘汰・消滅として現象することにならざるを得ないであろう。

以上の記述を踏まえて、次に、これらの諸類

型相互の間での移行関係について略述しよう。もとよりここでは、その全てを取り上げることが意図していない。私たちの目的は、そのうちの比較的重要な典型的と思われるものを例示すること以外にはない。また、説明の便宜上、既に移行関係に言及した場合もあるので、これまでの記述との重複をできるだけ避けながら論を進めたい。

i. 〔*Is.*〕→〔*Ex.*〕／〔*R.*〕／〔*In.*〕

文化接触のなかった*A* と *B* との間に何らかの文化接触の関係が発生するためには、*A*、*B* どちらか、もしくは双方の領域的拡大によって、空間的に両者が接触することが必要要件である。*A* と *B* とが同程度に拡大し、かつ双方に親和的な力が働く場合にのみ、〔*Is.*〕→〔*Ex.*〕を想定できる。たとえ*A* と *B* とが同程度に拡大して接触したとしても、双方の間に排斥する力が働いた場合には、〔*Is.*〕→〔*R.*〕の過程をたどることになるであろう。また、例えば*A* が拡大し、他方*B* が拡大しないで接触を起こす場合、通常、拡大した*A* の側が優勢で拡大しなかった*B* の側が劣勢であることが多いから、両者の間には不均衡状態が生まれることになり易い。従って、この場合には、少なくとも最初の段階では〔*Is.*〕から〔*R.*〕もしくは〔*In.*〕への移行として現象すると思われる。因みに、〔*Ex.*〕／〔*R.*〕／〔*In.*〕→〔*Is.*〕という、逆方向の移行を想定するのはかなり難しい。ひとたび何らかの接触を経験した文化がそれ以前の状態に完全に回帰することは、たとえその文化の構成員がそれを望んだとしても、事実上不可能であると考えられるからである。ただし、接触の度合が深刻でなかった或る文化が、何らかの原因でその構成員の総数の極端な減少と領域的縮小をきたすと共に、外部との交通も杜絶した状態が恒常的に継続し、接触の記憶が消失す

るに至るような、非常に稀なケースでは、この方向での移行が発生し得るかも知れない。

ii. [Ex.] → [R.]

この移行の発生に關与する要因としては何よりも、文化的資源の量的變動を挙げねばならない。均衡状態にあったAとBとの間で文化的資源のやり取りに不均衡が生じて、AからBへの文化的資源の移動量が増大し、しかもその増大が急激かつ多量であるならば、それを受容する側にアイデンティティ＝クライシスの意識を惹起することはほとんど不可避であり、[Ex.] → [R.]の移行が発生する可能性が高くなる。もっとも、たとえ文化的資源の量的變動がなく、両者が均衡状態にあったとしても、どちらか一方もしくは双方の文化の質的變動がありさえすれば、この移行關係が発生することがあり得る。例えば、異質なものの開放性や寛容性の減退、自文化の純粋な保持を希求する意識の増大が、一方もしくは双方に表面化する時には、[Ex.] → [Rj.]の移行が開始されるに違いない。また、異質なものを排除ないし攻撃する積極的・能動的な力が一方もしくは双方に表面化する時には[Ex.] → [Rp.]の移行が開始されるであろう。

iii. [Ex.] → [In.]

この移行の発生には、均衡状態から不均衡状態への変化が必須の要件となる。この移行がなし崩しに進むか、それとも[Ex.] → [R.] → [In.]の経過をたどるかは、やり取りされる文化的資源の質と量にも關係するが、おそらく後者のケースが多いであろう。劣勢になった側（文化的資源を受け入れる側）には、優勢になった側（文化的資源を発信する側）に対する反撥や抵抗の意識が生じ易く、自文化を保守しようとする傾向が多かれ少なかれ見出されると

考えられるからである。「このままでは、ずるずると[Ab.]や[As.]の状態に追い込まれかねない」という危機意識の高揚が、この移行を阻止することもあり得る。これらの種々の抵抗を無力化し、時には抑圧する過程を通して、[Ex.] → [R.] → [In.]の移行が実現されることになる。

iv. [R.] → [In.]

前項でも言及したこの移行形態について若干の補足を加える。[R.]から[In.]への移行には不均衡状態の出現が必要条件であるが、それは十分条件ではない。何となれば、劣勢の側が[In.]への移行を食い止めるだけの凝集力と統一性を維持することも稀ではないからである。優勢な側から発信される文化的資源の質と量とが劣勢な側の抵抗を粉碎し得るほどに圧倒的であること、劣勢な側において異質なものを拒否し続ける力が弱くないし消失すること、この二点が揃って初めて[R.] → [In.]の移行が現実化される。もちろん、ひとたび[In.]の状態になったとしても、そのことについての危機意識の高揚によって、[In.] → [R.]という反転が惹起することも想定される。

v. [In.] → [Ab.]

この移行形態については、4. [Ab.]の項で既に先回りして言及したのであるが、それは、文化接触の類型としての[Ab.]（[As.]も同様）が、他の類型とりわけ[In.]からの移行の結果として出現するものだからである。もともとBがAに包摂されているのであれば、BがAから一応空間的に区別されてはいるにせよ、やはり同一文化内での接触と見るべきであって、横の文化接触の問題を構成しないであろうからである。逆に、BとAとの關係がもはや同一文化内での接触にとどまらないほど、B

がAに対して自律性や独立性を主張し始めていたのであれば、それは[Ab.]から別の類型——例えば[R.]——への移行を開始しているといわねばならない。

vi. [Ab.] → [R.]

ひとたび[Ab.]の状態に移行し、Aの一部となったBが、再びAから独立して[R.]に移行するには、Aから自らを引き離す強い力を必要とする。[Ab.]から[Ex.]などの類型に移行する場合にも、Aから離脱する局面ではひとまず[R.]の段階を経過せねばならないであろうが、そのためには、単にBの相対的な自律性と独立性とをAに対して保守して、[As.]への移行を阻止するだけでは不十分である。Aの枠を突破し、そこから脱出するには、Bの現状への革新（変革）へと凝集された意欲が醸成される必要がある。Aとの関係を根本的に変えるには、Bそれ自体が変わることが不可欠なのである。ところで、B自体が変わるという場合、Aに吸収される以前の独立した文化としての栄光が想起され、そこへ回帰しようという主張がなされることが多いから、現状に対する革新運動は同時にしばしば復古運動の様相を呈する。もちろん、ここでの「独立した文化としての栄光」は擬制であっても構わない。ただし、それが構成員たちによって、紐帯とするに十分な象徴であると承認され得るものであることを必要とする。

vii. [Ab.] → [As.]

この移行は、緩慢な変化の過程として現象するであろう。Aの一部に吸収されたBが前項viの移行過程を生ぜしめる可能性は確かにあるものの、その実現には強い力を要求されるのであるから、それを実現することは実際にはかなり困難といわざるを得ない。それが実現されな

い場合には、[Ab.]の現状維持か、さもなくば[As.]への移行かのいずれかの選択肢以外を想定することは難しい。BがAに比べて劣勢になればなるほど、[Ab.]の現状を維持することはいよいよ困難となっていく。そしてAとBとの差が絶対的な程度にまで達する時、Aが特に積極的に働きかけなくとも、それを現状のまま放置するだけで、Bの自律性は徐々に、しかし確実に、消失の方向へ向かうであろう。この方向が一旦固定されるならば、その進展を阻止し、逆方向へと反転させることはほぼ不可能である。特別な事情がない限り、この段階ではAは積極的な「同化政策」を採る必要がないから、Bは自然消滅への長い道程を辿っていくことになるに違いない。最終的には、Bの痕跡が全く残らない程度にまで同化が進行する。それが[As.]の極限形態である。[Ab.]から[As.]への進展を食い止めるためには、Bがその凝縮性を強めると共に、Aの側もその保存に協力することが必要となろう。

※ [As.] → [Ab.]

前項5. [As.]に言及したように、完全な[As.]の状態を想定するならば、そこにはそれがAとBとの同化であるとの痕跡すらとどめない一つの文化が存在するだけなのであるから、そこからBを析出するのは、そもそも不可能である。従って、[As.]をこの極限形態において理解する限り、[As.] → [Ab.]は背理という他はない。僅かであれ、Bの相対的自律性の析出がなお可能性を有するためには、最低限、「嘗てBという文化が存在したことがある」という記憶が失われていないことが必要であろう。この意味では、完全なる同化の一步手前までの段階が、辛うじてBの析出の可能な段階なのである。

※

実際の文化接触が二つの文化間でのみ発生するわけではないことはいうまでもない。むしろ、幾つもの文化が接触し合い、相互に関係し合って、複雑なモザイクを構成するのが普通である。その結果、空間的に接触しているのではない二つの空間の間に、もう一つの文化が媒介項として介在することによって、文化的資源のやり取りが成立することが当然あり得る。その媒介項の数も一つとは限らない。媒介項の数が増すほど、文化的資源のやり取りの実態はつかみにくなり、遂にはそれがどこに由来するのかが全く分からない状態が出現するであろう。おそらく、取り扱う文化的資源の数が多いほど、接触関係の認定も難しくなるに違いない。また、逆に、地理的には接触している二つの地域であっても、そこに文化的資源のやり取りが存在しないこと（つまり[R.]の関係にあること）は十分に考えられるのであるが、その場合にも、別の地域を経由してそちらから間接的にその文化的資源の授受がおこなわれることもあり得るわけで、このような様々な可能性を考慮していったならば、実際の文化接触の状態を正確に把握するのは極めて困難である。それは、歴史的に長い時間を経過してしまった文化的資源の由来を遡及的に明らかにしようとするケースではほとんど絶望的となる。しかし、だからといって、このような文化接触の諸類型を立てることが全く無意味になるとも考えられない。確かに、既に接触が発生してから長い時間が経ってしまった事例については適用の可能性は低いにせよ、接触が発生してからまだ時間の経過の短い事例については、そのやり取りの過程を追跡することは不可能なことではあるまい。また、今後発生する可能性のある文化接触とその形態及びその移行関係を予測することは、その地域についてのアクチュアルな考察にとっても決して無駄な作業とは思わないと思われる。

三 縦の文化接触——「土着化」再考

本論にいう「縦の文化接触」の問題関心は、南アジアを対象とする人類学的研究において明確な方法論上の課題にまで高められた。従来、いわゆる「未開」社会を取り扱ってきた人類学は、例えばインドのような高度に発達した「文明」社会を取り扱おうとした時、これまでの方法論的枠組みでは不十分であることを痛感せざるを得なかったのである。「文明」社会においては、二つの文化伝統、つまり文化的エリート階層によって荷われるそれと非エリート階層によって荷われるそれとが並存し、時には対立し時には補完し合いながら、文化の総体を構成している事態が観察される。従って、このような文化を取り扱うためには、単一の文化伝統しか存在しない「未開」社会に対する場合とは異なり、前者と後者との関係を分析する概念装置を新たに構築する必要があった。前者を大伝統 *great tradition*、後者を小伝統 *little tradition* と名付け、その関係を検証しようとした Robert L. Redfield の著書は、その最も重要な成果の一つである¹⁰⁾。もっとも、大伝統・小伝統という用語の妥当性については、疑念を差し挟む余地がないわけではない。特に、“great”, “little” という呼称が一定の価値判断を前提としており、価値自由的に使用される社会科学上の概念としては相応しくないのではないかと、という批判は正当なものに思われる。私たちも、この用語に固執するつもりはないけれども、現在のところ、他にヨリ相応しい代替概念を持ち合わせておらず、上述の課題を論ずる場合にこの枠組みを用いること自体は有効と考えられるから、以下、これを用いて論を進めることにする。大伝統と小伝統との関係を検証し、この両者がいかにして一つの文化として統合されているかを明らか

にすることは、「東アジア」を研究対象とする場合にも重要な課題なのである¹¹⁾。

もっとも、狭義の人類学的研究に限定せず、広い意味での「地域」研究としての「東アジア」研究の中では——とりわけ朝鮮を対象とした研究において——、Redfieldの問題提起より以前に既に、エリート階層によって荷われる文化伝統と非エリート階層によって荷われる文化伝統との二重性が鋭く意識されていたことを忘れてはならない。むしろ、Redfieldの問題提起そのものが多分に、「東アジア」の事例からの示唆を受けた形跡がみられるのである¹²⁾。特に朝鮮研究の領域においてこの問題が尖鋭に表面化したのは、大伝統としての儒学（朱子学）と小伝統としてのシャーマニズムとの隔絶が、他の「東アジア」地域に比しても、余りに際立っていたからであろう。外来の儒教がいかにして大伝統の地位を占めるようになり、その結果、いかにして小伝統としてのシャーマニズムとの対立ないし補完の関係が形成されるに至ったかは、もとより朝鮮文化の歴史的（通時的）研究の大きなテーマともなり得るが、その歴史的過程が何ゆえに可能であり、そこでの大伝統と小伝統とが何ゆえに一つに統合されているのかを明らかにしようとするれば、問題はやはり、朝鮮文化における大伝統と小伝統との関係の構造分析のかたちで提起されざるを得ない。この課題は、大伝統と小伝統との隔絶が著しいほど意識にはのほり易いが、反面、解決することも難しいと予測される。

私たちは、例えば高橋亨の論文に、そうした問題意識の明確な反映を見る。彼は、朝鮮文化が「儒俗」と「巫俗」との二重構造をなすことを指摘した¹³⁾。彼は、一見甚しく隔絶している・朝鮮文化の大伝統と小伝統とが、「現世の幸福を希求する」熱情によって統合されているとし、次のようにいう。「……家庭の有識なる

男性、物のわかった村落の士族達は婦女子や村氓等が仏儀や巫儀を厳修するのを軽蔑して笑ふが必ずしも強制して之を罷めさせんとまでは思はないのである。之を笑ふ我も自ら深く反省すれば彼等と同じく人生第一義の生活目的として現世幸福、出来得べくんば現時刻々の幸福を希求しているのである」¹⁴⁾。高橋と同様の見解を、夙にMax Weberが中国の伝統社会について述べているのは興味深い。「……家産官僚階級は、自己の合理主義を制限せざるを得なかった。それは、家産階級が宗教的民間信仰に対しても自分の合理主義を制限せざるを得なかったのと同様であった。この宗教的民間信仰を存続せしめることが大衆馴致と……統治階級に対する批判が無制限にならぬことを保証したからである」¹⁵⁾、「半ば懐疑の気持と、半ば神々畏怖にときおりうち負かされる気持とを混じえた心の状態をもって、教養ある儒教徒は呪術的観念のなかで暮らしていた。……古代中国的な意味においてもっとも教養ある高級官吏たちでさえも、どんな間の抜けた奇蹟でもそれを敬虔な態度で崇めることをためらうものはほとんどなかった」¹⁶⁾。高橋の論文がWeberからの直接の示唆のもとに書かれたのかどうかはわからないが、いずれにせよ、「東アジア」の思想と文化の総体を社会との関係の中で構造的に把握しようとするれば、たとえ大伝統／小伝統のような概念装置にまで凝縮しないにせよ、それと同様の問題意識が前面に表れてくるのは必然であったというべきである。

かつて私たちが中国宗教の構造をエリート宗教（大伝統）と非エリート宗教（小伝統）との関係として捉えると共に、前者から後者への「下降過程」と後者から前者への「上昇過程」とを想定することによって、その構造を動的に理解する可能性を追究したのも、このような問題意識に基づいていた¹⁷⁾。私たちがその際、

特に「下降過程」を記述するに当って援用したのが「土着化 indigenization」の概念であった。しかし、当時私たちはこの問題を文化接触の視点から検討する意図を持たなかったため、土着化に関する記述に看過しがたい混乱が生じていることを否定できない。それゆえ本論では、前稿の訂正も含めて、この問題を文化接触の文脈で考え直してみたいと思う。それを通して私たちは、前節に論じた「横の文化接触」と「縦の文化接触」とを関連付ける糸口を発見することもできるであろう。

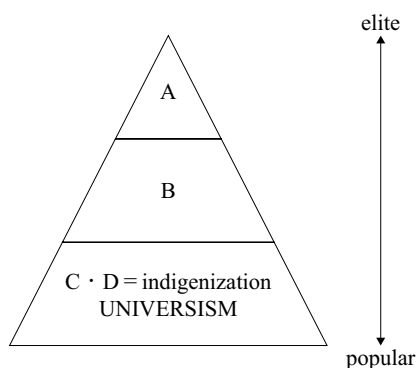
※

私たちは前稿において、「外来宗教が宇宙神教の一部を構成する要素となる現象」を「土着化」と定義し、ここにいう「外来宗教」を「文化的価値を共有する地理的領域の外から伝播した宗教」とみなした¹⁸⁾。議論の範囲を中国宗教に限定し、かつ「外来宗教」として仏教を想定する限り、この規定で問題はない。しかし、上述の規定では、例えば儒教について、中国宗教の範囲内で土着化の概念を用いることはできない。なぜなら、「外来宗教」の定義に抵触してしまうからである。私たちの前稿における土着化の規定を、ヨリ一般的な文化接触の視点から見直すならば、そこでは、「外来」の文化的資源の受容（横の文化接触）と、小伝統への大伝統の下降過程（縦の文化接触）という、区別されるべき二種の文化接触の形態が区別されないままに記述されていたといわざるを得ない。本稿では、前稿の記述を修正し、土着化の概念を後者、すなわち小伝統への大伝統の下降過程の意味でのみ限定して用いることにしようと思う。もとより、その大伝統の中に「外来」の要素が含まれることはあるにせよ、それが「外来」であるか否かを以って、土着化の概念を規定する場合の必須要因とはみなさないのである。

一言弁明しておくならば、私たちが前稿において土着化を「外来宗教」の問題として捉える立場をとったのは、中国宗教における仏教の受容を特に念頭に置いていたからばかりではなく、土着化に関する先行の理論的・方法論的研究が設定した枠組みに準拠したからでもあった。私たちが参照したのは、プロテスタント教派の土着化に関わる森岡清美の研究と、仏教のそれに主として関わる桜井徳太郎の研究とであり、両者は土着化の定義をめぐる、また「外来」という語の定義をめぐる、かなり厳しく対立してはいたものの、同時に、それが日本宗教への「外来」宗教の土着化の解明を課題とする点では共通していた¹⁹⁾。キリスト教であれ仏教であれ、日本社会をフィールドとして意識する限り、そこに「土着する」大伝統として焦点を結ぶのが「外来宗教」であるのは当然であった。ところで、このような視点から桜井説と森岡説との対立点を見直すならば、本論との関連でも興味深い問題がそこに存在することに気づく。森岡が「外来」なる語を「外国から渡来した」場合に限って用いるのに対し、桜井は「一定の地域社会」の外から受容されたのであれば神道や神社信仰をも「外来」の範疇に含める立場をとったのである²⁰⁾。これはまさしく、日本社会におけるキリスト教と仏教との「土着」の度合の相違の反映といわねばならない。難解な仏教教理学を別とすれば、非エリート階層が信仰する仏教の存在形態は、もはやそれがインドや中国・朝鮮から渡来した「外来」の信仰であるということを構成員が強く意識しない状態にまでしばしば到達しているものであり、桜井が主張した諸要素を除外した「土着化」論はほとんど無意味といっても過言ではないのである。かかる桜井の用語法は、「一定の地域社会」の解釈の仕方によっては、土着化の概念を「縦の文化接触」の局面で用いることに途を開くものとし

て特に注目に値する。他方、森岡は、「地域外の神社信仰が地域内に将来されたとしても、これを外来宗教とはみない」といい、このような信仰の受容すなわち「民族文化圏内的な信仰の受容定着」については別の概念を準備すべきであるとして、それを土着化の範疇から除外するのであるが、そして私たちは前稿においてはこの立場を基本的に支持していたのであるが、本論ではむしろ逆に、小伝統への大伝統の下降の局面（縦の文化接触）に限って土着化の概念を用い、「民族文化圏」外からの文化受容については一応それとは区別して「横の文化接触」の文脈で処理することを提案したい。この二つの局面を理念的に区別することによって初めて、両者をいかに関連付けるかという問題を主題化することが可能となる。

私たちは前稿において、森岡清美による「広義の土着化」に関する表を援用して、中国宗教の全体構造を〔図Ⅶ〕のように表したことがある²¹⁾。この図を、中国宗教に限定せず、縦の文化接触一般に関するものとして読み替えるならば、三角形の上部にいくほど大伝統としての性格が濃化し、逆に下部にいくほど小伝統としての性格が濃化するわけである。このような層状の構造を想定することは、大伝統／小伝統というシェーマに付きまといがちな実体的で静態的な傾向を緩和する効果を持つであろう。土着



〔図Ⅶ〕

化とは、この三角形の上部から下部へと、文化的資源が——多くの場合、準拠すべき規範ないし価値の体系としての側面をもちながら——移動することを指す。（もとより、文化的資源の流れとしては、下部（小伝統）から上部（大伝統）へという上昇過程も想定できるのであって、この双方向での文化的資源の不断の往復が縦の文化接触の総体を形作るのであるが、土着化に問題を限定している本論では、下降過程に議論を集中することにしようと思う。）

土着化するなか小伝統への大伝統の下降が、いつ・いかなる条件のもとで、いかなる強度で発生するかを解明するのは困難であるが、次の点を指摘することはできるであろう。まず、大伝統の有用性が非常に高いと非エリート階層にまで認められた場合には、小伝統への大伝統の下降は比較的容易に実現される可能性がある。また、文化的資源が個別具体的かつ価値中立的な技術的性格を有するものであればあるほど、その下降は順調かつ短期間に進行するに違いない。一般に、功利性（利便性・快適性）の追求を強制的に排除する力が働かない限り、たとえ一時的には抵抗があったとしても、最終的には、有用で価値中立的な大伝統は土着化に成功するであろう。

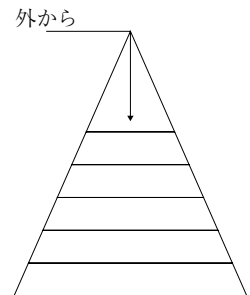
しかし、大伝統が技術的・価値中立的なものではなく、却って精神や理念のように価値体系としての性格を強く帯びている場合には、土着化の過程は複雑な様相をみせるに違いない。もし大伝統の保有する価値体系が個々人もしくは社会に対して及ぼす規範的拘束力が大きくなければ、それはごく一部の少数エリートの間でのみ通用するしきたりや習慣たることに充足し、それ以下の階層にまでその価値体系を貫徹しようとする意志・使命感ないし必要性を持たないから、土着化は一定の範囲を超えて進行することはないと予測される。では、大伝統の価値体

系が個々人もしくは社会に対して及ぼす規範的拘束力が強大である時はどうか。私たちは、幾つかのケースに分けて考察する必要がある。たとえ大伝統の価値体系の規範的拘束力が強大であったとしても、もし大伝統が当為とする規範と小伝統で現に行われている規範との隔たりがさほど大きくないと小伝統の構成員（非エリート階層）に意識されたならば、大伝統の土着化が受ける抵抗は限定的なものにとどまるから、それが最底辺にまで到達することは困難ではあるまい。しかし逆に、大伝統の価値体系の規範的拘束力が強大であり、かつ大伝統が当為とする規範と小伝統で現に行われている規範との隔たりが大きい場合には、土着化は著しい困難に直面する。何となれば、大伝統が当為とする規範 **norm** を、それと対立する小伝統に及ぼそうとする意志は、大伝統の規範を正常 **normal** とし、小伝統のそれを異常 **abnormal** とする意識を伴うため、後者は前者にとって排除されるべき対象となり、また前者は後者にとって阻止されるべき他者一闖入者となることを避け難いからである。大伝統の規範的拘束力は、しばしば成文化された法として立ち現われて小伝統を強制しようとし、他方、小伝統は、しばしばその地域の慣行・慣習に根拠し、伝統的な価値意識を総動員してこれに対抗する。小伝統の抵抗を抑圧し粉碎するだけの強大な規範力を大伝統が保持するか、さもなくば小伝統の規範との間に何らかの調停を大伝統が成立せしめることに成功した場合にのみ——この双方の要素が複雑に関わりあうこともあると思われるが——、大伝統の土着化の過程は最底辺にまで到達することができる。

ところで、大伝統の価値体系の規範的拘束力の他に、大伝統の土着化を誘導する有力な要因が少なくとも一つある。それが、横の文化接触の新たな発生に他ならない。「縦の文化接触」

との関連で注意すべき「横の文化接触」の類型は、前節で用いた略号で表記すれば〔Ex.〕〔In.〕〔Ab.〕であるが、このうち〔Ab.〕は〔In.〕もしくは〔R.〕からの移行形態として捉えるべきであるから、一応別扱いとしよう。また、〔Ex.〕と〔In.〕とは、文化的資源の流れが双方向的か（前者）、それとも一方向的か（後者）によって区別されるのではあるが、「縦の文化接触」との関連を考察する際には、文化的資源の受容の局面のみが重要なのであって、この相違は重要ではない。それゆえ、ここでは仮に A の文化的資源が B に受容される局面だけを想定して論を進めることにする。A から B に受容される文化的資源は、通常、B の大伝統の頂点——前の〔図Ⅶ〕でいえば、三角形の頂点——に接続されることになる。外部から輸入される文化的資源は、自文化より優越したものであるとして意識されるのが普通であり、従ってそれはより普遍的な性格をもった高度に発達した文化として受容者には受け止められるからである。かくて、新しい「外来」の文化的資源が大伝統の頂点に接続されると、それまで頂点にあった文化的資源は、その分だけ小伝統の方へ（三角形の下部へ）沈下せざるを得ない。このようにして、外から新しい文化的資源が受容されるたびに、〔図Ⅶ〕の三角形は順々に層を上重ねていく。夙に丸山真男は1967年の「日本政治思想史」の講義録において〔図Ⅷ〕のモデルを提示し、それを「層化現象」と名付けていた²²⁾。私たちもここ

にそれを援用しよう。
「層化現象」すなわち「外来」の文化的資源の新たな受容が、小伝統への大伝統の下降すなわち土着化の重要な要因であることは間違



〔図Ⅷ〕

いない。

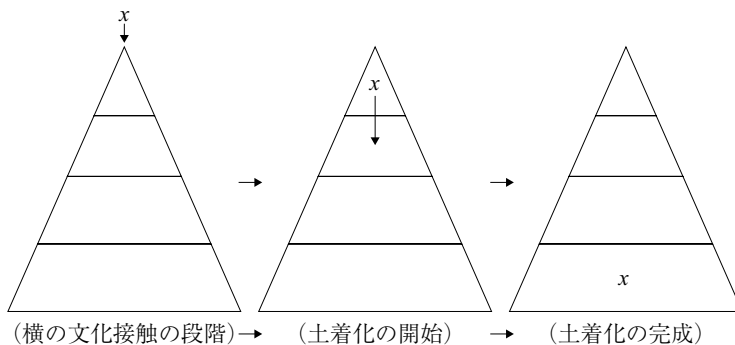
では、大伝統の価値体系の規範的拘束力の強さと「外来」文化の「層化現象」とは、土着化の要因としてどのように関連しているのであろうか。「外来」であることが強く意識される文化的資源、逆にいえば自文化との異質性が際立って強く意識される文化的資源の輸入は、一般に、小伝統との間に深い隔絶を生ぜしめずにはおかない。従って、そのような「外来」性の強い文化的資源は、上述の原則のとおり、規範的拘束力が強い場合には少数のエリート階層のみに受容されるにとどまり、他方、規範的拘束力が強い場合には小伝統からの猛烈な反撥を惹起するディレンマを避けることが難しい。

「外来」性を解消することができない文化的資源は、たとえその上に更に新たな「外来」文化が重なったとしても、直ちに自動的に小伝統への下降を開始するとはいえないであろう。新たな「外来」文化の方が「外来」性が希薄な場合には、層の逆転が起るかも知れない。「外来」性の強い文化的資源が、その強い「外来」性を保ったままで小伝統に下降するには、それよりも一層「外来」性の強い文化的資源の輸入によって相対的にそれが小伝統に接近し、新しい文化的資源の浸透を阻止するために両者の間で共同関係が成立するか、もしくはその規範的拘束力が小伝統を変質せしめ得るほどに充分強大で

あるか、このいずれかの条件を満たすことが必要である。

「縦の文化接触」と「横の文化接触」との関係についてまとめるならば、次のようにいうことができよう。 B に接触する A の文化的資源は、まず最初の段階では、完全に B の外部なるものとして意識される。ここではまだ、 A の文化的資源が B に（領域的に）接触したという事実があるだけで、その資源は B の大伝統——それはあくまで B の内部でなければならない——を構成するには至っていない。これは、当該の文化的資源の「外来」性が最大の段階である。この段階では「横の文化接触」があるのみで、いまだ「縦の文化接触」は発生しない。 B に到達した A の文化的資源が、 B の構成員によって、それが B の外部であるとは意識されないまでに B に取り込まれた時に初めて、それは B の内部において大伝統の一部を構成したことになる。これは、「横の文化接触」が終結し、「縦の文化接触」が開始する段階である。しかし、 B の大伝統を構成するに至った A の文化的資源は、それが大伝統の位置にある限り、なお完全に B の内部になりきったということとはできない。そのような文化的資源にとって、土着化とは、〔図Ⅶ〕〔図Ⅷ〕の三角形の上部から下部へと下降するにつれて、その持つ「外来」性が漸次希釈されていく過程に他なら

ない。そして、その文化的資源が三角形の最底辺に到達する時、その持っていた「外来」性は完全に消失し、土着化が完成する。逆にいうと、「外来」の文化的資源は、三角形の最底辺にまで到達しない限り、たとえ「記憶」のような形態に



〔図Ⅸ〕

においてであれ、何らかのかたちで最低限の「外来」性を残存させているに違いない。完全なる土着化は、「縦の文化接触」の終結であると共に、その文化的資源に関する文化接触の過程そのものの終結をも意味する。いま仮に、A から B に受容される文化的資源を x と表記し、「外来」文化の土着化の過程を図示すれば、[図 IX] のようになる。

四 Skinner 理論の適用可能性

文化接触の問題を考える場合、私たちは、中国農村の市場構造と社会構造とに関する G.W. Skinner の著名な論考を避けてとおることはできない。もっとも、いまここで、W.Christaller と A.Lösch、とりわけ前者のいわゆる中心地理論 *Theorie der zentralen Orte* のかなり厳格な適用としての Skinner 理論の全容について解説することは、筆者の任ではないし、またその必要もあるまい²³⁾。中国農村に関して従来漠然と考えられてきた村落共同体のモデルに代えて、Skinner が「標準市場町 *standard market town*」-「中間市場町 *intermediate market town*」-「中心市場町 *central market town*」という整然とした階層構造——このそれぞれに、固有の共同体 *community* が対応する——を提示したことを知っておけばとりあえず充分である。これが本論で検討した文化接触の問題と関連することは、Skinner が R.Redfield を引照しつつ、標準市場に対応する社会組織としての標準市場共同体を「文化生産単位 *culture-bearing unit*」とみなし、それが中国において「小伝統」に相当する位置を占めている、という仮説を立てているところから、疑問の余地がない²⁴⁾。これは極めて注目すべき見解である。地理的・空間的に規定される標準市場共同体が同時に小伝統の構成単位となるとすれば、ここに「横の文化接触」と

「縦の文化接触」とが密接に関わってくると思われるからである。

Skinner がいうように、小伝統が標準市場共同体（町）という地理的空間を単位として形成されるのならば、もう一方の文化伝統である大伝統は Skinner のモデルにおいてはどこに位置づけられるのであろうか。この当然提起されるに違いない問いに対して予想される一つの解答は、Christaller と同様に明確な階層構造を特徴としている Skinner のモデルに従う限り、標準市場共同体の上位の階層をなすところの中心市場共同体こそが大伝統の構成単位に他ならない、とする仮説であろう。私たちには、この仮説は有力かつ魅力的にみえる。（もっとも、Skinner は中心市場より更に上位の中心地として「地方都市」と「地域都市」とを想定しており、大伝統と照応するのはむしろこれらの都市とみるべきかも知れない。しかし、彼はこれらの都市に関しては詳しい言及を避けており、本論でもこの点については留保しておく他はない²⁵⁾。）しかるに、Skinner は私たちの予測に反して、このような立場をとらず、却って次のようにいうのである。「中国において、単一で等質的なものとして「大伝統」を想定することは、二次的な〔重要度の低い〕曲解に過ぎないかも知れないけれども、小農階層の間でのその反対物〔小伝統〕の多様性と多種性とは、斯様ないかなる概念をも寄せ付けない。一つの「小伝統」ではなく、その代わりにたくさんのそれらがあるのであって、私はそのそれぞれが或る標準市場共同体に結び付けられる傾向性を、ここに暗示しておく」²⁶⁾。要するに Skinner は、小伝統（複数）と標準市場共同体（複数）とは照応関係が成立することを認めながら、その一方で、彼が想定する社会構造の階層性が文化伝統にも対応することを否認し、結果として、小伝統の上位に、その社会構造と対応するような大伝統が

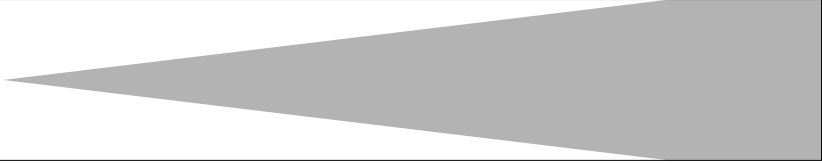
存在すること自体をも否定したものと解される。Skinner のこの見解は私たちに意外の感を抱かせる。これまでに Skinner のこの見解が特に注目されたことはないようであるが、文化接触の諸類型を論じてきた本論としては、やはりこれに対する何らかの意見を表明する必要がある。本節における私たちの関心はこの点に集中されるのである。

まず、標準市場共同体が小伝統の単位を構成するという Skinner の仮説に関しては、私たちはこれを受け入れてよいと判断する。彼が提示している幾つかの事例は十分に説得的であり、私たちは現在のところそれに対する反証となる事例を手にしていない。とりわけ、「複合リネージ・秘密結社の支部・年ごとの祭礼の賛助会・宗教的な慈善団体」が標準市場共同体を構成単位としていたという指摘は重要である²⁷⁾。例えば、秘密結社の最下位の組織の活動範囲を画定するのは困難であるが、標準市場共同体の範囲を確定できれば、それも可能となると期待される。私たちがここで検討しなければならないのは、Skinner の仮説の後半、すなわち大伝統の存在を標準市場共同体の上位の階層単位において認定しない点に絞られる。この点に関する限り、Skinner の記述は彼の仮説を十分に論

証していないのみならず、それを裏切っているように思われる。例えば、彼は高店子（標準市場町）における「致忠儒院」が、中間市場町である中和鎮のヨリ上位の廟堂と関係することを例示している²⁸⁾が、そのような関係が認められるとすれば、標準市場共同体における小伝統がヨリ上位の階層に対応する大伝統と関連することを、なぜ否認しなければならないのであろうか。中間市場共同体ないしそれよりも更に上位の共同体における文化伝統が標準市場共同体におけるそれと同一であるとは考えられない以上、標準市場共同体の文化がヨリ上位の文化と連関するとすれば、それは、小伝統が大伝統と統合ないし結合される可能性を事実上容認したものと、私たちは受け止めることができるからである。

Skinner が市場構造と対応せしめている諸関係をまとめて簡明に表示するならば、下の表のようになろう²⁹⁾。このように、各市場構造に対応するかたちで、その共同体の成員の身分も階層付けられている以上、少なくとも本論の立場からは、当然、農民（非エリート階層）によって荷われる文化伝統すなわち小伝統に対置されるものとして、官僚エリート階層によって荷われる文化伝統すなわち大伝統を中心市場共同

表：市場構造と社会の対応表

市場構造	標準市場共同体	中間市場共同体	中心市場共同体
階層	下位	中位	上位
対応する成員の身分	農民	有閑階級の紳士 商人 地方の名士 「仲買人」	官僚エリート
行政の浸透度			

体に想定せざるを得ない。逆に、そのような想定を不可能ならしめるほどに積極的な論拠を私たちが Skinner の論考に求めても得られないのである。仮に、官僚エリート階層に対応する文化伝統としての大伝統の存在を承認しないならば、私たちが前節に論じた「縦の文化接触」という事態がそもそも存在しないことになるのみならず、Skinner 理論のもつ多様な発展性を、摘み取ってしまうのではないと思われる。では、Skinner はなぜそのような立場を表明して、大伝統の想定を拒否したのであろうか。それには幾つかの要因が考えられる。

第一点として、Skinner が大伝統を「単一で均質的」と表現しているように、大伝統が静態的で理念的なものとして捉えられているという事情がある。農村の具体的な習俗や儀礼を研究する立場からは、小伝統は具体的な実在として把握できるが、他方、大伝統は現実から遊離した空論、せいぜい Skinner のいう「二次的な曲解」としか評価されないことになりがちである。しかし、大伝統のみが理念的・静態的であり、小伝統は現実的・動態的であるというのも、臆見ではあるまいか。類型としての大伝統・小伝統が共に理念的・静態的であるのは、類型としての本質上、当然そうなのである。大伝統／小伝統という枠組みを有用なものたらしめるためには、理念的・静態的な——従ってそのままの形態では現実には存在しない——大伝統と小伝統とを両極に置き、その間に無限に多様な偏差をもって流動する現実の文化伝統を分布せしめるモデルが必要であると思う。本論のように大伝統と小伝統との連続性、相互浸透性に注目する立場からは、Skinner のモデルは、小伝統と大伝統との関係を考えるための障害とならないばかりではなく、むしろ却って多くの示唆を含むのである。私たちは前節に掲げた〔図Ⅶ〕〔図Ⅷ〕〔図Ⅸ〕を想起しよう。そこでの大伝

統は、小伝統から切り離されたところに存在する（想定される）何ものかではない。それは常に小伝統との間で「上昇過程」と「下降過程」とを繰り返しているところの極めて動態的な文化の存在形態なのである。Redfield が大伝統と小伝統とを「区別できるが、しかし永遠に相互に流れこみまた流れ出る思想と活動の、二つの流れ」と規定しているのも³⁰⁾、この意味で理解されねばならない。純粋な小伝統を三角形の最底辺に、純粋な大伝統を三角形の頂点にそれぞれ置き、その間に多様な文化的資源が他の文化的資源との関係の中で、時としてより大伝統に近い位置を占め、時としてより小伝統に近い位置を占めながら、しかも固定的にその位置を占め続けることなく不断に流動しているという私たちの三角形モデルが承認され得るとすれば、これに Skinner のモデルを重ねて、三角形の最底辺に標準市場共同体を、また三角形の頂点に中心市場構造（もしくは地方都市・地域都市など更に上位の都市）をそれぞれ照応せしめることを拒む理由はないのではないか。逆に、かかる大伝統の存在を認めないことは、いわゆる「文明」社会における文化接触の重要な局面を看過することに繋がりがかねない。もちろん、Skinner の論考は標準市場共同体（町）から出発してその上に階層を積み重ねていく方向をとる——これは、Skinner の依拠した中心地理論の方法である——のに対して、私たちの前節の論述は、土着化の問題に焦点を合わせた関係上、大伝統から出発して小伝統へ下降する方向をとっているが、これは本質的な問題ではない。私たちもまた、小伝統から大伝統への上昇過程の重要性を承認している。また、Skinner のモデルは一見、下位の市場・社会構造から上位のそれへの一方向のみを想定しているかのようであるが、実はそうとはいえないことは、本論の以下の論述の中でも明らかになるものと信ずる。

第二点として、Skinner の論文があくまで中国農村の交易システムに焦点をあわせ、その基礎となる単位としての標準市場町（共同体）の抽出を目指したため、もとよりそこから中間市場町（共同体）—中心市場町（共同体）も導出されるものの、論述の中心は標準市場町（共同体）に置かれ、その上位の階層は標準市場町（共同体）に対していわば派生的な位置を占めるに過ぎないことである。これは、Skinner が農村（rural China）に限定して論を展開している以上、当然のことである。前述のように、彼が地方都市・地域都市について、当該論文において詳述を避けているのは、このことの端的な表れともいえよう。つまり、ここでは、農村を超える上位の市場・社会構造は、それ自体としては焦点を結ばないのであって、このことは Skinner が小伝統については明確な実在性を認めながら、他方、大伝統の実在を認めなかったことと完全に照応するのである。従って、Skinner のこの見解は、彼の論考の主題と問題関心に拘束されたものであって、更に上位の階層を分析の対象とした・後の Skinner の論考や、私たちの今回の検討のように、異なる視点と問題関心からみた場合には当然、異なる帰結が導出される可能性があるわけである³¹⁾。

第三点として、行政権力の農村社会に対する拘束力の強さを漠然と前提とする傾向への Skinner の反撥が関わっていると推測される。この点は、当該論文では、「中国の知識人や官僚の偏見に基づいて行政組織の優位を説くような初歩的な分析の誤り」³²⁾という短い表現の中に凝縮されているに過ぎないが、この長大な論文において行政の問題への言及が著しく限定的であるということ自体のうちに、彼の意図が実現されているとみるべきであろう。古くは、Skinner にも強い影響を及ぼしている Max Weber が既に、「自治のない官紳所在地」たる都

市と対比して村落（農村と言い換えてもよからう）を「官紳のない自治行政地区」とであるとし、後者が家産官僚制的な・粗放な行政の及ばない領域であることを強調したように³³⁾、中国農村における行政の浸透度が限定的であることは比較的早い時期から知られていたにもかかわらず、エリート階層の営為の分析を中心とする研究においては、無意識のうちに、中央の行政権力が恰も充分な拘束力を農村末端にまで及ぼしたかのような臆見が働くことがなかったとはいえない。官僚エリートの作成した文書記録に基づく伝統的な研究様式のまきに対極に位置する Skinner の当該論文が、そうした臆見を極力排した記述を目指したのは当然であった。行政権力の行使が官僚エリート階層の最も大きな特徴であった以上、その限定性の意識は必然的に、官僚エリート階層の荷う文化伝統の意義の限定化をも帰結せずにはおかなかったのである。しかしここから直ちに、行政権力の問題を Skinner が全く排除したと考えるのはもちろん早計である。彼自身、行政組織と市場機構との「均衡」こそが彼の論文の目的であることを明言し、中国の社会構造においては「高位の段階になればなるほど行政組織を考慮に入れてからかねばならない」ことを認めているのである³⁴⁾。私たちは、かかる行政権力の浸透度の「層化構造」と大伝統／小伝統の「層化構造」とを対応させて考えることができるのではないか。（前掲の〔表〕における「行政の浸透度」の項を参照せよ。）行政権力は上位の階層から下位の階層に向かって行使されることになるのであるから、それは大伝統から小伝統への下降過程と照応するであろう。Skinner が行政の問題を限定的に扱ったのは、第二点として言及したように、彼の当該論文における主要な目的が標準市場町（共同体）に置かれていたことと関連するのであって、決して彼がこの側面を軽視していたこ

とを意味しないのである。

ここに挙げた三点はいずれも、Skinnerと本論との問題関心の相違に基くというべきである。Skinnerが標準市場共同体（町）に焦点を合わせたのに対応させていうならば、大伝統と小伝統との媒介（上昇過程と下降過程）を重視する私たちの立場にとって最も注目されるのは中間市場共同体（町）とその構成員の身分（〔表〕にいう有閑階級の紳士・商人・地方の名士・「仲買人 brokers」）である³⁵⁾。ここを経由して大伝統（中心市場共同体）は小伝統（標準市場共同体）に、また後者は前者に移行していくのだからである。この意味で Skinner が、「信用ならない外の世界から農民を保護し、外の世界の産物を篩にかけて持ち込む“仲買人”」としての地方の名士や商人たちについて、「共同体の方を向いたり、国家の方を向いたりする」ところの「ヤーヌスの顔をした貴族たち」という E.Wolf の言を用いて評しているのは興味深い³⁶⁾。「ヤーヌスの顔」という Wolf の表現は、この領域とそこの共同体の構成員の持つ両面的かつ中間的（immediate!）な性格をよく象徴している。しかも、それだけではなく、ここに文化接触の視点を重ねる時、Skinner がその「仲買人」をば「外の世界」から農民を保護すると共に「外の世界の産物」を選択的に標準市場共同体に持ち込む担い手^{トレーガー}として、つまり内（標準市場共同体）と外（より上位の市場・社会構造）との媒介者として表象していることに注目せねばならない。標準市場共同体という空間からみるならば、より上位の社会構造をなす共同体は自らの外として意識されるのである！ 上位／下位の関係は「縦の文化接触」に、また内／外の関係は「横の文化接触」に、それぞれ対応することはいうまでもあるまい。かくて、中間市場共同体とは「縦の文化接触」と「横の文化接触」とが交差する場（空間）であ

り、その構成員とはこの両種の文化接触の媒介者に他ならないのである。第二節において私たちは、文化接触のパターンが流動する要因として、文化的資源の質と量の変動、また異文化への開放性や寛容性の度合を挙げたが、これらの要因も主としてこの共同体の構成員たちの動向によって決定的に左右されると考えてよいであろう。

五 結語——地域と国家

私たちはここまで、文化接触の問題と地域研究の問題とが交差する地点の諸問題を検討してきた。本論を結ぶに当り、第一節で言及した地域研究と国家の問題にもう一度簡単に触れておくことにしよう。

地域研究の意義が国家を単位とする研究の立場を相対化^{レラチヴィゼー}するところにあるという認識は、今日では共有されているとってよからう。地域を論ずる場合に国家が必須の要因としてあるわけではないので、地域研究においては、一見、国家の問題が後景に退いた印象を与える。本論の場合も、「横の文化接触」にせよ「縦の文化接触」にせよ、国家を出発点として検討を加えたわけではなかった。逆に、国家を単位として分析する限り、地域の観点を十分に展開することは困難であるから、この意味では、地域の観点と国家の観点とは互いに排斥しあうことも確かである。しかし、これは国家を単位とする研究を否定^{レガチム}することを意味しない。むしろそれは、国家をもその一つの形態としてより広い研究領域の中に包摂することにより、国家研究についても新たな視点を提供する可能性を有するのである。また、国家を分析の出発点としないということは、そこから国家の視点を排除するということではない。近代以降はもちろんのこと、前近代においても——国家が成立する以前の原

始社会を別とすれば——近代主権国家とは異なる形態においてはあるにせよ、国家が存在していたことは間違いないのであって、そこから国家の問題を全く排除することは不可能なのである。例えば第二節「横の文化接触」において、私たちは、文化接触の諸類型相互の移行形態を検討したが、文化的資源の質と量の変動を惹起する要因として最も強力なものの一つが国家の政策であることは間違いない。もちろん、そこでの国家の政策は何らかの形でその構成員の意思の反映でもあると思われるのだが。また、第三節「縦の文化接触」において私たちは、大伝統が土着化する場合、個々人と社会に対して及ぼす大伝統の価値体系の規範的拘束力が大きな要因をなすことを指摘したが、その拘束力は国家権力を背景とする時に最も強大となるであろう。更に第四節「Skinner 理論の適用可能性」においてみたように、市場・社会構造の階層的システムに関する Skinner の理論は、行政権力の相対化を意図しているにもかかわらず、その一方で、上位の市場・社会構造に上昇するに従って行政の役割が大きくなることを承認していた。このことは、地域研究が遂に国家の問題を排除できないことの証左といえよう。行政こそは、地域社会への国家意志の貫徹の、最も主要な、そして最も恒常的な形態なのであるから。

歴史が逆戻りできないのと同様に、「国家中心から地域中心へ」という研究の潮流を逆戻りさせることはできない。また、無理にこの潮流に抵抗する必要もない。地域の視点を中心に置くことによって、新たな研究の可能性が広がり、深まったことは間違いないのだからである。しかし、このことは現時点では既に十分に強調されているように思われる。むしろ私たちは、国家の視点を相対化することが、恰も国家が近代以前には存在しなかったかのように、或いは西洋を起源とする主権国家体制以外には国家なる

ものが存在しないかのように考える傾向（当然のことではあるが、近代主権国家のみが国家ではない）、更には、国家の視点を排除することが可能であるかのように考える傾向（これは少なくとも現時点までのところ、幻想であると断言できる）に対して警戒すべきではないか。

「国家を超える」というのは魅力的な言辞である。しかし、主権国家体制の崩壊の後に来るものが無数の民族の星雲化であったこと、しかもその星雲化した（非国家的）民族が国家建設を最高の目的として血みどろの闘争をしていること、この悲惨な矛盾から目をそらせるわけにはいかない。国家を相対化することが、国家をめぐるこの悲惨からの逃避とならないようにせねばならない。その意味では、逆説的な表現を用いるならば、今最も求められているのは、優れた国家論であるのかも知れない。本論はもとより、こうした大問題を正面から論ずることはできなかった。しかし、地域研究と文化接触の問題を関連付けて捉えることによって、地域と国家との関係についても、何らかの示唆をもたらすことができたとすれば、私たちのこの試みは全く無駄ではなかったことになるであろう。

- 1) 「東アジア」を新しい地域の枠組みとして捉えようとする動向については、田中明彦「『東アジア』という新地域形成の試み——ASEAN+3の展開」『アジア学の将来像』東京大学出版会（2003年）をみよ。また、そこでは「地域」の概念についても検討が加えられており、地域研究の新たな動向と、現実の「新地域形成」との密接な連関を表している。
- 2) このことを明確に述べているものとして、中見立夫「『地域』『民族』という万華鏡、『周縁』『辺境』と呼ばれる仮想空間」『境界を超えて——東アジアの周縁から』（『アジア理解講座』1）山川出版社（2002年）16 - 18頁の参照を求めたい。
- 3) 西嶋定生「序説——東アジア世界の形成」『中国古代国家と東アジア世界』東京大学出

- 版会（1983年）〔原載、岩波講座『世界歴史』四『古代4』（1970年）〕397頁。
- 4) 西嶋定生前掲論文408頁。
- 5) 村井章介「〈地域〉と国家の視点」『新しい歴史学のために』230・231合併（1998年）8 - 9頁。村井がここで「否定」する「東アジア世界論」は必ずしも西嶋学説には限定されないが、従来の研究の中で西嶋学説が「大きな役割を果たした」ことを、村井も当然ながら承認している（同3頁）。
- 6) 西嶋定生前掲論文400頁。
- 7) 板垣雄三「民族と民主主義」『歴史学研究』別冊特集『歴史における民族と民主主義』（1973年）7頁。板垣論文と村井論文とがその視座を大きく異にすることはいうまでもない。板垣論文は、その論題からも明らかのように、民族と民主主義に関するアクチュアルな問題を従来の国家的枠組みとは異なる視点としての「地域」論の文脈で読み解こうとする試みであったから、現状分析の道具を提供するのが主な目的であった。従ってそこでは、村井が構想するような、過去の歴史的事象への・その理論的枠組みの適用可能性を想定していない。しかし、板垣のモデルはその本質において、超時間的な——それゆえ抽象度の高い——枠組みとして提示されているので、全く異なる研究領域への適用可能性も高かったのである。
- 8) 「「横から」の急激な文化接触」という語は既に丸山真男「原型・古層・執拗低音——日本思想史方法論についての私の歩み」『日本文化のかくれた形』岩波書店（1984年）110頁に用いられている。また、その箇所では、横の文化接触の類型化の試みともいえるべき構想を提示しているのであるが、これが講演筆記であることもあって、その構想が十分な展開を見ずに終わったことは残念である。また、丸山の関心はあくまで、朝鮮・日本における中国文化の受容形態のみに向けられているため、彼の構想する文化接触の類型は、事実上、文化受容の形態に還元されることを避けられなかった。丸山は板垣雄三の「n地域論」には関心を示さなかったようである。
- 9) 丸山真男前掲論文133 - 134頁。なお、宮嶋博史は、朝鮮への中国文化の流入を丸山が「洪水型」と称したことについて、朝鮮文化

の独自性を見ないもののだとして批判を加えている。宮嶋博史「朝鮮社会と儒教——朝鮮儒教史の一解釈」『思想』750（1986年）59頁。しかし、「洪水型」「雨漏り型」という名称の妥当性については検討の余地があるにせよ、朝鮮と日本との・中国文化の受容形態の差異をこのように区別すること自体が、朝鮮文化の独自性の視点と矛盾するわけではない。日本とは異なる強度の中国文化の流入の中で、朝鮮文化がいかなる対応ないし反応をみせ、その中で自らの独自性をいかに模索したのかが解明されればよいのである。宮嶋の表現を用いれば（60頁）、儒教が朝鮮においてなぜ「朝鮮の孔子」ではなく「孔子の朝鮮」となる傾向があるのかという問題は、中国から流入する文化的資源の質と量とが、例えば日本と比べて絶対的に巨大であった事実を抜きにしては考えられないのではなかろうか。

- 10) Robert L.Redfield, *Peasant Society and Culture; An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago University Press. 1956. [安藤慶一郎訳『文明の文化人類学』誠信書房（1960年）]。また、佐々木宏幹「宗教的伝統への社会人類学的アプローチをめぐる若干の覚え書——南アジアの場合から」『宗教学論集（駒澤大学）』1（1967年）は、Redfieldの所説を紹介すると共に、それに影響を与えた Srinivas, Marriotの所説や、1960年代に発表された Mandelbaumの所説にも検討を加えており、有益である。
- 11) 「東アジア」を対象とする従来の研究のうち、大伝統／小伝統の枠組みを用いているもの若干を挙げておこう。G.William Skinner, *What the Study of China Can Do for Social Science*. *Journal of Asian Studies* 23-4, 1969, p.517., P.Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford University Press.1987.p.9., 陳来『古代宗教と倫理——儒家思想的根源』北京大学出版社（1996年）14頁。なお、Skinnerは、次節で言及する・市場構造に関する著名な論文においてもこの枠組みを用いている（後述）。宗教の領域に限れば、Steven Harrel, *The Concept of Soul in Chinese Folk Religion*, *Journal of Asian Studies* 38-2. 1979. p.519, no.2.における elite religious tradition/folk religious tradition の対比、Maurice

- Freedman, On the Sociological Study of Chinese Religion. *Religion and Ritual in Chinese Society*. California University Press. 1974. pp.244ff.における elite religion/peasant religion の対比が、大伝統／小伝統に相応することは明らかである。また、前川「中国宗教の原質としての「宇宙神教」——中国宗教の全体構造に関するモデル」『東洋文化研究所紀要（東京大学）』138（1998年）116 - 117頁、150 - 152 頁注 2・3 を見よ。
- 12) Robert L.Redfield, *op. cit.* pp.74-81. 邦訳 86 - 87頁。Redfield がそこで参照しているのは、Wing-tsit Chan, *Religious Trends in Modern China*. New York, Columbia University Press, 1953. [福井重雅訳『近代中国における宗教の足跡』金花舎（1974年）] pp.141ff., Wolfram Eberhard, *Neuere Forschungen zur Religion Chinas 1920-1932. Archiv für Religionswissenschaft* 33-3, 1936. SS.304-344である。
- 13) 高橋亨「朝鮮信仰文化の二重性と之を統合するもの」『天理大学学報』2 - 1・2 合併（1950年）15頁。高橋自身が引用するように、同様の指摘は秋葉隆『朝鮮巫俗の現地研究』（1950年。ただし、これは1941年に提出された学位論文に基づく）に見出される。秋葉にせよ高橋にせよ、日本による植民地支配下の朝鮮の大学に勤務し、そこで一定の役割を果たしたのであり、朝鮮文化に対する彼らの関心がそのことと全く無関係であったとは思われないが、その問題は別個に検討を要する。そのことと、彼らの朝鮮文化に対する認識の妥当性如何とは、一応切り離して考えるべきである。
- 14) 高橋亨前掲論文15頁。
- 15) Max Weber, *Konfuzianismus und Taoismus. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I.* 1920. S.453. 木全徳雄訳『儒教と道教』創文社（1971年）274頁による。
- 16) Max Weber, a.a.O.SS.515-516. 木全徳雄前掲訳書382頁による。Weber と高橋とは、風水説を重視する点でも共通する。
- 17) 前川前掲論文134 - 149頁。
- 18) 前川前掲論文141頁。なお、「宇宙神教 Universalismus」は J.J.M.de Groot の用語の転用であり、中国宗教において儒・仏・道などの各宗教に分歧する以前の共通領域のことを指す。
- この領域は、主として非エリート階層によって荷われることになるから、Redfield の用語でいえば小伝統に相当する。ところで、各地域ごとに特殊であることを特徴とする小伝統が各宗教の共通領域であるというのは矛盾ではないかという反論が提起されるかもしれない。しかし、これは何ら矛盾ではなく、むしろ相互に補完しあう関係にあるとみるべきなのである。小伝統が各地域によって特殊な形態を持っているということは事実であるのに対し、それが各宗教の共通領域であるとはみなすのはその事実に基づく私たちの操作である。確かに、儀礼やそこに表現される想念など、小伝統は特殊・局地的であるが、かかる特殊性・局地性の中にこそ、私たちは、「一切の宗教的論議や儀礼的区別」がそこで処理されるところの「基礎的な概念・象徴・儀礼形態の共通言語 a common language of basic conceptions, symbols, and ritual forms」(Maurice Freedman, *ibid.* p.40) を発見し、抽出することができるのである。
- 19) 桜井徳太郎・小沢浩「外来宗教の土着化をめぐる問題」『史潮（旧）』108（1971年）、森岡清美「「外来宗教の土着化」をめぐる概念的整理」『史潮（旧）』109（1972年）参照。前者において桜井は、「外来宗教」が「完全に異教的体系すなわち土着的伝統的様式のなかに姿を没してしま」った状態を土着化の極限形態とみなしたが（73頁）、他方、後者において森岡は「狭義の土着化」としてはそのような状態を除外して考える立場をとった（56頁）。桜井説と森岡説とが十分に噛み合わず「スレちがい」を起こしていることは既に小沢浩が指摘しており（桜井・小沢前掲論文77 - 78頁）、長谷部八朗「「土着化」概念とその課題」『宗教学論集（駒澤大学）』10（1980年）66 - 68頁もまた、両者の「ズレ」に注目する。
- 20) 森岡清美前掲論文57頁、桜井徳太郎・小沢浩前掲論文69 - 70頁。ただし、「外国」（森岡）とか「異国」（桜井）とかいう表現は、本論の立場からは、いずれも厳密を欠くといわざるを得ない。
- 21) 前川前掲論文142頁 [図Ⅳ]。それが基づいた森岡清美の表は森岡前掲論文56頁のものであり、前川前掲論文同頁に [図Ⅲ] として転載してある。なお、私たちは「広義の土着

化」という語を採用しなかったため(160頁注18)、この図でも土着化を三角形の底部の領域のみに係けているが、この点も、過程としての土着化を問題とする本論の立場にたてば、三角形の頂点(上部)から底部(下部)へ向かう動向を全て土着化とみなすように訂正しなければならない。

- 22) 『丸山真男講義録〔第七冊〕日本政治思想史1967』東京大学出版会(1998年)31頁。丸山はそこでは、日本における仏教・儒教・キリスト教(西洋思想)の受容を想定しているのであるが、本論ではそれを、或る地域への・他の地域からの多様な文化的資源の受容にまで拡大して適用したいと思う。なお、念のためにいえば、近代以降においては特に、「外来」文化が常に大伝統の頂点に接続するとは限らなくなる。有用性の高い文化的資源はしばしば大伝統を経由せずに直接小伝統に受容され得るのである。これは、交通・通信手段の革新とその普及によって、「外来」文化に直接接触する者がエリート階層とは限らなくなったこと、前近代に比べてエリート階層と非エリート階層とが著しく平準化されたことの顕著な反映といわねばならない。しかし、理念的性格の強い文化的資源はやはりまず大伝統に接続されるのが通例であると考えられる。ここでは、この問題には深入りすることを避けておきたい。

- 23) G. William Skinner, *Marketing and Social Structure in Rural China. Part I ~ Part III. Journal of Asian Studies* 24-1~3. 1964-1965 [今井清一・中村哲夫・原田良雄訳『中国農村の市場・社会構造』法律文化社(1979年)]。本書についての優れた解説・紹介として、上掲訳書に付された中村哲夫「解説」、および斯波義信「批評と紹介」『東洋学報』49-2(1966年)があるので、Skinner理論の全体像についてはこれらに譲りたい。Skinnerが依拠したChristallerとLöschの学説については、Walter Christaller, *Die zentralen Orte in Süddeutschland; eine ökonomisch-geographische Untersuchung über die Gesetzmäßigkeit der Verbleitung und Entwicklung der Siedlungen mit städtischen Funktion*. Jena. 1933. [江沢譲爾訳『都市の立地と発展』大明堂(1969年)], August Lösch, *Die räumliche Ordnung der Wirtschaft*. 3Auflage.

Stuttgart. 1962. [篠原泰三訳『経済立地論』大明堂(1968年)]を参照。ただし、いずれも中心地理論についての専門的な知識を要求されるので、専門外の者が理解するのは容易ではない。本論では、特に必要がない限り、中心地理論とその妥当性の問題にまで遡って検討を加えることは差し控えざるを得ない。林上『中心地理論研究』大明堂(1986年)382-404頁には、中心地理論に占める Skinner 学説の位置、それに対する批判や修正の試みが紹介・検討されている。

- 24) G.W.Skinner, *Marketing and Social Structure* ……Part I. p.32. 邦訳46頁。ただし、訳語には従っていない。

- 25) G.W.Skinner, *Marketing and Social Structure* ……Part I. p.9, p.9 no.19, 邦訳13頁, 163頁注18。私たちは、「地方都市」や「地域都市」を中心市場町の連続的な延長上に位置づけてよいかどうか、まだ十分に判断できていない。もし、同様の手続きによって、中心市場町の上位にこれらの都市を位置づけてよいのであれば、大伝統と最もよく照応するのは、中心市場共同体ではなく、「地域都市」ということになる。しかし、現時点でこの問題に踏み込んだ言及を行う余裕は私たちにはない。そこで、本論ではとりあえず、Skinnerの論述に従って、中心市場共同体を社会類型の最上位とみなして論を進めることにする。場合によっては、ここを「地域都市」に置き換えて読むこともできるであろう。なお、Skinnerはその後、都市 city を本格的に取り扱い、それと地方の社会組織との関係を綿密に検討している。G.W.Skinner, *Cities and the Hierarchy of Local Systems, The City in Late Imperial China*. G.W.Skinner ed. California, Stanford University Press.1977. [今井清一訳『中国末期の都市——都市と地方組織の階層構造』晃洋書房(1989年)]。(秋山元秀「書評」『史林』62-1(1979年)に、この内容についての要を得た紹介がなされている。)そこでは、「地域都市」よりも更に規模の大きな都市まで考察の対象にされている。後注31)を参照。

- 26) G.W.Skinner, *Marketing and Social Structure* ……Part I. p.32, no.67, 邦訳171頁。ただし、訳文には従っていない。

- 27) G.W.Skinner, *Marketing and Social Structure*

……Part I. p.38, 邦訳55頁。ただし、訳文には従っていない。

28) G.W.Skinner, *Marketing and Social Structure* ……Part I. p.41, 邦訳58頁。

29) この表は、G.W.Skinner, *Marketing and Social Structure*……Part I. pp.40-43, 邦訳58 - 61 頁に基づいて、その内容を要約して示したものである。

30) Robert L.Redfield, *op.cit.* p.72, 邦訳78頁。

31) なお、Skinner は、後に発表した論文 (G.W. Skinner, *Cities and the Hierarchy*……) においては、中心市場町 (共同体) より上位の市場・社会構造を扱っているが、そこでは大伝統と小伝統に関しては特に検討が加えられてはいない。しかし、大伝統と中心市場都市・地域都市、更には Skinner がこの論文の段階で初めて検討の対象に加えた地域主要都市 *regional metropolis*・中心主要都市 *central metropolis* との関係、および町 *town*—都市 *city*—主要都市 *metropolis* の階層構造と小伝統—大伝統との照応関係を理論的に、また実証的に考察することは重要な課題として残されている。

32) G.W.Skinner, *Marketing and Social Structure* ……Part I p.43. 邦訳61頁。

33) Max Weber, a.a.O., S.381. 木全徳雄前掲訳書160頁による。

34) G.W.Skinner, *Marketing and Social Structure* ……Part I, p.43. 邦訳61頁。それゆえ、農村の近代化——標準市場の死滅の過程——を取り扱う当該論文の Part II, および都市の分析を主要な目的とする Skinner, *Cities and the Hierarchy*……では当然、行政の問題が記述の前面に出てくることになる。

35) ここでも、後の Skinner の論考の主張をも考慮に加えれば、更に上位の社会構造まで検討の対象を広げなければならないが、煩を避けてそこに立ち入ることは避けておく。

36) G.W.Skinner, *Marketing and Social Structure* ……p.p. no.87. 邦訳59頁, 175頁注87。なお、Skinner の引用する Wolf の論文は、Eric Wolf, *Aspects of Group Relations in a Complex Society : Mexico. American Anthropologist* 58-6. 1956. p.1076である。

相」の成果の一部である。

本論は専修大学社会科学研究所特別研究助成「東アジア世界における文化接触の諸