

複合的暴力に対する自己教育の思想と実践に関する研究 (Ⅱ)

やま だ まさ ゆき
山田 正行

人間科学講座

(平成23年8月31日 受付)

グローバルゼーションにおける複合的暴力を研究するために、西洋と東洋の対比、交叉、交流の観点から合理性と非合理性の弁証法を論じ、真理をめぐる闘争において主体的実践的な弁証法的唯物論の意義を示し、具体的に南京大虐殺の歴史の共通認識と平和教育の自己教育の実践として「地獄のDecember・哀しみの南京」の大阪公演(2011年8月27日)を考察した。

キーワード: マルクス, 毛沢東, ガンディー, エリクソン, アイデンティティと時代

I 西洋と東洋の対比、交叉、交流の観点—グローバルゼーションにおける自己教育のために—

大阪教育大学紀要で発表してきた「P. プルデュにおける実践の社会教育的研究」(Ⅰ～Ⅴ), 「アイデンティティと歴史の自己教育的研究」(Ⅰ～Ⅳ, 継続中), そして「複合的暴力に対する自己教育の思想と実践に関する研究(以下本研究と略記)」(Ⅰ)と考察を積み重ねるなかで、次第に議論が西洋と東洋の比較考察に向かうようになった。これは私が日本にいて西洋の学問を学び、また西洋と東洋の思想・哲学の統合に取り組んだ西田幾多郎や三木清の継承・発展に努めているためである。

この点について、これまでに論じた「長期的過程」を見渡す観点を踏まえて、堀池信夫の『中国哲学とヨーロッパの哲学者』を読むと、そこではヨーロッパに中国を知らせた者としてマルコ・ポーロやマテオ・リッチが挙げられ、「東洋の影響を受けたヨーロッパ知識人の代表」としてロジャー・ベーコン(1214-1294年)が位置づけられている¹⁾。ベーコンは、蒙古帝国が勢力を拡大し、欧州が侵略の脅威を強く感じるという時代において、東洋に関する情報を収集し、それは「科学的な思惟にあまり理解を示さないラテン世界・キリスト教会を背景に、経験による真理獲得の哲学のために、実証資料として集められたという側面をもっていた」のである²⁾。即ち、ベーコンはアラブ世界の科学だけでなく、アジアにも関心を向けていたのであり、そして、彼の経験論や実証主義は、その後の科学技術の発展と応用、産業革命の起点の一つになった。ところが、アジアでは東洋的専制が強まる中で鎖国を続け、このような西洋から学ばず、その結果、資本主義から帝国主義へと進んだ西洋列強の脅威や侵出を受けた。

資本主義・帝国主義の侵略戦争や植民地支配は肯定できないが、それを可能にした軍勢力=暴力が科学技術の所産であり、その発展は哲学や思想と不可分である点を軽視することはできない。また、自由、民主、平等などの概念が西洋から東洋にもたらされたことを否認もできない。たとえ、これらには近代(モダン)の限界があろうとも、それらが伝えられた時代の東洋は前近代の段階にあった。モダンをポストモダンの観点から批判するという文脈で東洋を再評価する場合でも、この歴史を見過ごしてはならない。

その上で、脅威にさらされながらも侵出を阻み、明治維新を通してアジアの中でいち早く産業革命を進めた日本について見ると、伊原澤周が中国との対比で「日本の西洋文化の受容性と融和力がきわめて高いのに対し

て、中国では中華思想に拘泥されたのか、儒教至上主義に制限されたのか、西洋文化の浸透にあくまで抵抗しつつあった。日本は西洋文化を摂取することによって自らの新しい文化を作り出したが、中国では日本のようなやり方は、相当困難であった」と述べていることが注目される³⁾。これは数千年の歴史を誇る中国の伝統(特に儒教)を本体として西洋の科学技術を利用する「中体西用」と「和魂洋才」の類比でも同様であり、やはり中華思想の強さと言える。

しかし、人間の認識を科学技術だけに限定することは難しく、科学技術の認識を通して、それを発展させた社会へと認識が広がり、産業革命は自由、民主、平等、人権、法治などを求めた市民革命と密接に関連していることが分かる。この点で明治維新を達成した日本が殖産興業、富国強兵だけでなく文明開化も推し進めたが、中国ではいずれも頓挫した。確かに、変法自強の改革は戊戌の新政に至ったが、西太后たち保守派の政変で鎮圧された。それでも辛亥革命が起きたが、その後は軍閥が割拠し、混乱が広がった。このような意味で、伝統的保守的な中華思想は民族主義的イデオロギーとして十分に注意する必要がある。

そして、この点は日本にも当てはまる。即ち、帝国主義の方向を進むにつれて天皇主義が強まったことは中華思想に類比でき、そしてやはり敗戦に帰結し、破綻した。天皇主義であれ、中華思想であれ、伝統的保守的な民族主義的イデオロギーとして現象した自己中心主義であり、自惚れて増長すれば失敗して当然である。

西洋と東洋の対比、交叉、交流という観点は、この民族主義的な自己中心主義を乗り越えることを可能にし、これはまたグローバリゼーションにおける自己教育を考えるためにも重要である。それでは、以上を踏まえ、「複合的暴力に対する自己教育の思想と実践に関する研究」をさらに進めていく。

II 合理性と非合理性の弁証法

1. 承前(1)

本研究ⅠのⅡ-2では合理主義や理性信仰を批判する中でデカルト『方法序説』第四部の「われ考う、故にわれ在り」を取りあげたが、これを自己教育に引きつければ、彼が「自然学 (physique)」、「自然的概念」と「人間全体の共通的幸福」を論じ、「学校で教える思弁的哲学 (philosophie speculative) のかわりに、その概念から一つの実際の哲学 (une philosophie pratique) を発見することができ」と学校を批判している点に注目する必要がある⁴⁾。これは「思弁的哲学」への批判と「実際の哲学」の提起という文脈でなされており、それを踏まえて彼は「理性」を提起し、「古人の書物のみを尊信する人々よりも、全く単純な生得の理性 (raison naturelle toute pure) のみを活用する人々のほう」に期待している⁵⁾。この「理性」や「自然学 (physique)」を重視し、「思弁的哲学」を批判し「実際の哲学」を推奨する合理主義は唯物論的である。それは「われ考う、故にわれ在り」の観念論に立ちながらも唯物論的な観点であり、このような観念論と唯物論の統合への志向性において合理性と非合理性の統合も見出すことができる。

このような思想哲学の土壌から構造主義、そしてポスト構造主義がマルクス・ルネサンスやネオ・マルクス主義と共に興隆したのである⁶⁾。その中でミシェル・アンリの大部のマルクス研究なども刊行されたが⁷⁾、思想史に記される評価はアルチュセールに与えられた。『構造主義の時代—レヴィ=ストロースからフーコーへ—』では⁸⁾、レヴィ=ストロースからルイ・アルチュセール、アンリ・ルフェーブル、ポール・リクール、アラン・トゥレーヌ、ジャック・ラカン、ロラン・バルト、そしてミシェル・フーコーへという議論の展開が認められ、そして後者の結論ではソシュール、マルクス、フロイトが取りあげられてポスト構造主義が提示されている。ポスト構造主義と共に「ポスト・アルチュセール」という言葉が現れたように、彼は構造主義からポスト構造主義へ、さらにポストモダンという思潮の展開において転機をもたらす役割を果たしている。それは、彼がマルクス主義者としてマルクスを対象にしたからであり、これは党の教条的な欽定解釈からマルクスを解放した。

なお、『構造主義の時代』ではブルデューの位置づけが低いですが、彼の『実践感覚』はこれと同じ1980年の出版で、これを画期にブルデューは注目されるようになったのであり、このことはまさにブルデューの注目が高まるに伴ってポストモダンが広がるようになることを示している。そして、アルチュセール、フーコー、ブルデューたちは程度の差はあれ、直接間接マルクスとマルクス主義を論じており、そこでは教条的で硬直した恒常的静態的な唯物論を批判し、生成変化する事物を動態において捉える動態的な唯物論を考究する観点が認められる。これはまた合理性と非合理性の統合・発展にも通じる。

2. 弁証法的唯物論

動態的な唯物論はマルクスの「フォイエルバッハに関するテーゼ」（第一）に凝縮されおり、これをブルデュは高く評価している。この点は「P. ブルデュにおける実践の社会教育的研究・I」, 「アイデンティティと歴史の自己教育的研究・I」で考察してきており、それをここではさらに進める。

ブルデュは、「フォイエルバッハに関するテーゼ」（第一）の「これまでのあらゆる唯物論（フォイエルバッハのをもふくめて）の主要欠陥は、対象、現実、感性がただ客体（客観）の、または観照の形式のもとでだけとらえられて、感性的人間的な活動、実践として、主体（主観）的にとらえられないことである。それゆえ、能動的側面は、唯物論に対立して抽象的に観念論—これはもちろん現実的な感性的な活動をそのようなものとしては知らない—によって展開されることになった」という箇所を、仏語版及び英語版『実践理論の素描』（72, 77年）, 『実践感覚』（80年）, 『芸術の規準』（92年）, 『パスカルの瞑想』（97年）と繰り返し引用、或いは援用している⁹⁾。刊行年から見ただけで、この「テーゼ」は25年間に渡り取り上げられており、英語版『実践理論の素描』ではエピグラフとして冒頭に掲げられている程重視されている。それは、実践や主体を重視する弁証法的唯物論が集約されているこの「テーゼ」に関する高い評価の表れである。

ここで、このテーゼについて見ると、マルクスは「これまでの」即ちマルクスまでの唯物論と観念論とをともに批判し、弁証法的唯物論を提起している。それは、「感性的人間的な活動（*Taetigkeit*）、実践」を「主体（主観）的に（*subjectiv*）」捉え、人間の「能動的（*taetige*）側面」を明らかにするという唯物論であり、この弁証法的唯物論を、ブルデュは重視したと言える。人間の能動性の理解には、活動や実践の「主体（主観）的」な本質の理解が必要だからである。実践に関して言えば、『実践感覚』だけでなく『実践理性』¹⁰⁾もあり、彼が一貫して追究した主題である。これを踏まえばハビトゥスは、実践する主体に関する問題設定・提起（*プロブレマティク*）から導出された概念と捉えられる。このことから、ブルデュは、19世紀にマルクスが到達した主体的実践的な弁証法的唯物論に基づいてハビトゥスや実践感覚などの諸概念を創出し、20世紀後期において主体的な実践を統制し、秩序を再生産して維持する慣習的な実践や臣下（*subject*）としての主体という問題を追究したと言える。

これは弁証法的唯物論の発展の一つであるが、発展はこれだけでなく、他にもある。精神や思考に基礎を置く観念論は、人間として生きる価値や意味を追究する上で重要だが、肉体を持つ人間が生きるためには物質的な基盤が不可欠であり、それは唯物論の分野となるものの、それでも精神や思考の考究を疎かにすれば、生きる意味も価値も軽視される。このように観念論と唯物論の関連は無限に続き、それ自体が弁証法的である。そして、唯物論に対して、生き生きとした生の世界という概念を提起したのがフッサールの現象学であり、それは観念論の立場から観念論と唯物論の統合・発展に努めた研究である。それ故、マルクス主義と現象学の比較や対話は様々に試みられており¹¹⁾、ヴァルデンフェルスたちの『現象学とマルクス主義』ではユーゴスラヴィア（当時）の自主管理社会主義（特に「プラクシス」グループ）を端緒にして、ユーゴスラヴィアやドイツの知識人による議論がまとめられている。ドイツ・フランクフルト学派のユルゲン・ハバマスの「生活世界の内的植民地化」という問題設定・意識（*プロブレマティク*）も、マルクス主義と現象学の統合・発展と捉えることができ¹²⁾、その中でハバマスはタルコット・パーソンズに代表される機能主義的社会システム論を批判し、コミュニケーション的行為の意義を論じている。また、フランスではジャン＝リュック・プチが『生き生きした労働と行為のシステム』においてマルクスとフッサールの考察を通して「行為のシステム」に対してマルクスの「労働は、生き生きした、創造的な火である」という観点を提起している¹³⁾。プチは労働者階級の立場と言いながら労働を教条的に解説するだけのマルクスの垂流に対して、生き生きとした人間の存在論を目指した現象学の成果を摂取してマルクスの労働論を発展させている。なお、この引用文¹⁴⁾の後に、マルクスは事物は生きた時間によってつくられ、事物は常ではなく、時間性があると論じており、まさにフッサールの時間論と通底している。

3. 真理をめぐる闘争—自己教育の課題—

このようにデカルトの学校批判を端緒に合理性と非合理性、観念論と唯物論、弁証法的唯物論、マルクス主義と現象学と進めてきた議論を教育に即して展開する。そのために「P. ブルデュにおける実践の社会教育的研究・I」で言及したブルデュとパスロンの『再生産—教育・社会・文化』を改めて取りあげる。そこでは、

支配体制から権威を付与された学校が、支配体制の求める教育を行い階級を文化的に再生産することが、ハブトウスを鍵概念にして論じられ、その第2部3「排除と選別」の冒頭では、マルクスの「ヘーゲル国法論の批判」(1843年)の「試験は知の官僚的洗礼、俗知の聖知への化体の公的承認にほかならない」が掲げられている¹⁵⁾。これは真下信一訳であり、『マルクス＝エンゲルス全集』所収の平林康之、土屋保男訳では「試験は、知識の官僚主義的洗礼、世俗的知識の神聖な知識への化体(トランスズブスタンツァツィオン)の公認以外の何ものではない」で、その中の「化体」については「聖餐のパンとブドウ酒をキリストの血と肉に変化させること」と注記されている¹⁶⁾。また、マルクスは「無批判」を「神秘主義」と規定しており、「試験」に集約される学校教育は批判精神を失わせ、官僚主義的体制を信じ込ませる問題を明らかにしている¹⁷⁾。

そして、マルクスは「あらゆる国家の諸形態は、それらの真理〔真実態〕として民主制をもっており、したがって国家の諸形態が民主制でないかぎり、虚偽である」と述べている¹⁸⁾。この「民主制」をめぐる「真理」と「虚偽」の問題は極めて難しく、20世紀においては、フーコーが「知識人にとって本質的ともいえる政治問題は、……真理の新しい政治学を構築することが可能か否かを知ることなのです」、「権力は怪物です、というのは、真理自体が権力だからです」と指摘した問題でもある¹⁹⁾。

確かに、真理が権力と関係するとき、真理は「怪物」になる。権力は暴力装置を備えているからである。既にマックス・ホルクハイマーとテオドール・アドルノの『啓蒙の弁証法』「序文」では「真理に直面する恐怖に立ちすくんでいる啓蒙」は、「神話へと逆行していく」と指摘されていた(徳永恂・池田英三訳、『現代思想』1975年5月号「特集・フランクフルト学派」p.124)。彼らとフーコーを組み合わせると「神話」への「逆行」から「怪物」が生まれるとなる。なおホルクハイマーたちは「精神の真の関心事は物化(Verdinglichung)にある」と述べており(同前, p.125)、またホルクハイマーは『理性の腐蝕』(山口祐弘訳、せりか書房、1970年)では合理主義をも批判していた。

ただし「神話」や「怪物」の表現に代えて、私は複合的暴力と規定する。その上で、改めて学問は真理の探究を諦念・放棄すべきではないと再確認する。それは不可知論や相対主義になり、ポストモダンの後期に現れたディスクールのゲームという思想的墮落は、その帰結である。フーコーはディスクールのゲームにまでは到らなかったが、その臨界＝危機的なところで議論を展開し、それがまた読者を引きつけていた(その亜流がディスクールのゲームに墮ちた)。

他方、マルクスは、国家や立法権を「理論的ではなく、むしろ実践的に考察されなければならない」と論じ²⁰⁾、「フォイエルバッハに関するテーゼ」と同様に実践を提起した。これは「ヘーゲル法哲学批判」では「哲学がプロレタリアートのうちにその物質的武器を見いだすように、プロレタリアートは哲学のうちにその精神的武器を見いだす。……哲学はプロレタリアートを揚棄するこなしには実現されえず、プロレタリアートは哲学を実現することなしには揚棄されえない」と、主体はプロレタリアート、実践は階級闘争と具体的に述べられている²¹⁾。そしてまた、マルクスは「極端は相通じる(Les extremes se touchent)」とも指摘しており、これは「極端」な観念論と唯物論をいずれも止揚し、主体的で実践的な弁証法を追究することに通じると捉えることができる²²⁾。

他にも、真理を権力(怪物)から切り離して探究した思想や実践はいくつもある。プロテスタントの先駆者で、教権体制に抵抗して処刑されたヤン・フスの最後の言葉として伝えられる「真実は勝つ」は、チェコスロバキア及びチェコの国の標語とされた。

また、ガンディーは「サティヤグラハ」で大英帝国に抵抗し、インド独立を達成した。この「サティヤグラハ」は「真理の主張」と訳されることが多いが、エリクソンは「真理の力」、「真理の梃子」と捉えている²³⁾。後者については「鋭敏な道具の巧妙な使用をも示す」ためであると書かれており²⁴⁾、実践的な概念である。そして、これは「山をも動かす」とエリクソンは形容しているが、これについては「私に支点を与えよ。されば地球を動かしてみせよう」と伝承されているアルキメデスの梃子を考えれば、むしろ控え目と言える。イギリス帝国主義の圧倒的な暴力を非暴力で受けとめ、抵抗し、打ち勝とうとするのであるから、「山をも動かす」程の力を発揮するものと捉えて当然と言える。それはまた力関係を逆転させるという点で弁証法的である。

そして日本では、三木が「真理の勇氣」を繰り返し提起した²⁵⁾。この「真理の勇氣」はゲオルグ・ヘーゲルを承けているが、ミネルヴァの梟のような後知恵ではなく、ヘーゲルを承けた上で乗り越えたマルクスやエンゲルスのように、三木はこの語句を使い同時代と格闘した。それはホラティウス＝カントの「敢えて賢かれ／

自分自身の悟性を用いる勇気を持って！」(『啓蒙とは何か』冒頭)を承け、その一方で、フリードリッヒ・ニーチェが『この人を見よ』で批判した「現実(レアリテート)に対する彼らの心の奥底にある臆病」,「真理に対する臆病」と表裏をなすと言える²⁶⁾。即ち、真理の主體的な探究は権力や暴力への闘争であり、それには「勇気」が求められ、そうでなければ「臆病」に回避して、逃走する。

これに対して、権力はその正統性や正当性のために真理を希求し、また教え込む。それは力の発揮であり、強制的になれば力は、物理的或いは象徴的な暴力的になる。そこでは、学校は「国家のイデオロギー装置」(アルチュセール)となる。そして、ブルデュは前掲『再生産』第2部4「独立による従属」で、「教育システム」を「ソフトな方法」を用いる「象徴的警察制度」と述べ、「学校の機能は、直接に公然とはもはや伝達できないブルジョワジーの諸権利のひそかな継承を保証することにつきてはどうか」と提起している²⁷⁾。そして、彼は「相続権のない者たちに、かれらの就学上ならびに社会的な運命はかれらの才能あるいは能力の欠如によるのだ」と説き、納得させるのである。こと文化に関しては、絶対的な剥奪は、剥奪の意識をも排除してしまうのだから」と指摘する²⁸⁾。これにより「持続的で移調可能な性向(ハビトゥス)」が再生産され、体制秩序が維持される²⁹⁾。

このような議論は悲観的であるという批判が出されるが、ブルデュは「主観的期待と客観的確率」,「行為者の観点と科学の観点」の「弁証法」を提示しており、これはマルクスと共通している³⁰⁾。彼は『資本主義のハビトゥス』の「序文」では「未来に対する行為主体の行動の性向は、特定の物的生活条件によって生産され、客観的なチャンス、つまり特定の客観的な未来の構造に拘束されている。このように、未来をめぐる性向は、構造化される構造なのだが、しかし、また、構造化する構造でもあり、」,「行為主体の未来にたいする関係は、ハビトゥスを媒介としているが、ハビトゥスそれ自体、さまざまな種類の経済的条件によって生産されるものなのである」と述べた上で、これに関する議論を展開し、「実践の再組織化」を提起している³¹⁾。また彼は「行動の再組織化は、経済的、文化的性向の転換のための経済的、文化的条件の総体が結集される時、飛躍的に実現するのである」と「再組織化」を繰り返しており、これは自己教育として重要である³²⁾。即ち、この概念には、宮原の「再分枝」教育論やフレイレの「被教育者としての自分を引き受けるということは、自分を主体として、認識を行う主体として再認識するということの意味している」と共通性がある³³⁾。それは、権力が真理だと教え込むことに対して、それ受けとめた上で自分自身のために「再」構成するという自己教育である。

Ⅲ 東洋

1. 承前(2)

観点を東洋に換えて、前回取りあげた李劫の老子と原始的民主制について改めて考察を加える。2010年4月24日、大阪で会ったとき、次のように語りあった。

現在確認されている中国最古の王朝は商であり、殷は都市国家の連合体であった商の中の都の一つである。商の王は、それらを代表する存在で、朴占祈禱による神権政治が行われた。商の最後の王の紂王が酒池肉林で知られているように、その末期は頹廢と腐敗が進み、また争い乱れた。孔子は、これに対して徳を提起したという側面も確かにあるが、それだけではない。周は武力で商を滅ぼし、中央集権制を敷いた。そこには徳はないとして、伯夷、叔齊は山に逃れ、餓死した。これは箕子が書き記している(『尚書』「洪範九疇」)。その500年後、孔子(BC551年～479年)は、先祖が殷の貴族という説があるように、商の系譜にあるのに、周の中央集権制に合致する秩序の徳目を説き、その中で、巧みに「楽」として物欲を認めた。これは専制支配と利益誘導として現在まで続いている。儒教は基本的に現実主義、実利主義で体制に従い、それに学問的な装いを与えているだけである。

しかし、老子は「無為而治」を説き、孔子とは反対である。『老子』第3章「為無為、則無不治(無為をなせば、すなわち治まらざるなし)」,第60章「大国を治めるには小魚を煮るようだ」、第80章「小国寡民」と中央集権を避けた。

孔子の「無為」は、『論語』「衛霊公篇」「無為而治者、其舜也與、夫何為哉、恭己正南面而已矣(無為にして治まる者、それ舜なるか。それ何をか為さんや。己れを恭しくして正に南面するのみ)」のように、「無為」を尚古主義的な聖人統治に祭り上げ、それを恭敬して継承する自分の正統性を説く。これは、「無為自然」を

前提とする老子と根本的に異なり、だからこそ既存の体制を維持する保守主義にとって利用価値がある。

事実、政権を掌握してから半世紀が過ぎ市場経済化により巨大な利権が形成された共産党独裁体制下で、孔子学院が数多く設立され、さらに2011年1月11日、高さ9.5メートルの孔子像が天安門広場に登場したが、100日後には突然撤去された。天安門広場は政治的に敏感（デリケート）な場所であり、様々な憶測を引き起こしているが、孔子が体制維持のために利用されていることは確かである。

2. 毛沢東思想の主体的実践的な弁証法的唯物論

孔子の保守主義が利用される一方で、毛沢東は取りあげられ難くなっている。逆に、毛沢東思想を提起するのは中国の新左翼だが、それは体制批判に繋がっているため当局に抑えつけられている。即ち、現体制は天安門広場に毛沢東の肖像画を掲げ続けているように、毛沢東を象徴、偶像に利用しているが、その思想の核心は革命や造反であり、それが現体制に向けられることを恐れて抑えつけているのである。しかし、これでは侵略と内戦を闘い抜き、中国を統一した毛沢東思想の力を自ら捨て去ることになる。その思想的核心である革命や造反は主体的な実践の現れであり、これが失われることになる。

毛沢東の『実践論』（1937年）の結びでは「実践をつうじて真理を発見し、さらに実践をつうじて真理を実証し、真理を発展させる。感性的認識から能動的に理性的認識に発展し、さらに理性的認識によって能動的に革命的实践を指導し、主観的世界と客観的世界を改造する」と述べられている³⁴⁾。また「持久戦論」（1938年）の(61)では「自覚的能動性は人類の特徴である」と書かれている³⁵⁾。これらは先述した「フォイエールバッハに関するテーゼ」の展開である。

ところが、孔子が利用される時代になると主体性や「自覚的能動性」は弱まる。具体的に言えば、2011年3月11日の東北関東大震災で、多くの在日中国人が海外に出たが、その中には日本で学歴を得て大いに儲けた者が多く、幾人もの中国知識人が義憤を感じ、これは中国の民族性だとネットで慨嘆した。そして、私は来日中の王力雄とこのことについて語りあい（3月20日、大阪）、銭理群（元北京大学教授）が「活命哲学（命あつての物種の考え方）」は、「中国の伝統文化の致命的なところ。人々は、常にすべての価値を放棄して、一心にただどのようにしていい生活ができるかを追求するだけです」と指摘したことを取りあげると³⁶⁾、王力雄はその民族性には儒教の実利主義と道教の厭世主義の使い分けがあると云った。私はその使い分けには積極的な側面もあるだろうと言うと、そうだが、反対の側面もあり、今のような場合は「逃」に向かうと応えた。これは前号の張源の指摘に通じるものであり、この点で儒教の実利主義と道教の厭世主義をご都合主義的に使い分ける民族性は中国的ハビトゥスと言える。

「活命哲学」は儒教において、孔子が「未だ生を知らず。焉んぞ死を知らんや」（『論語』先進篇）と述べて死への考究が阻まれた所産と言える。これについて、大形徹は「宗教としてみれば、儒教はあきらかに不完全燃焼をおこしている。祖霊崇拜をもととしながら、『死後の世界』についてはくちをとぎす」と指摘している³⁷⁾。祖霊崇拜もまた尚古主義の現象形態であり、そして崇拜するが、そのあり方、即ち「死後の世界」については考えないため、生きている世界しか考えなくなり、その中で「逃」の「活命哲学」が形成される。

ここで歴史を振り返ると、防衛庁戦史では「重慶軍の特性の一つとして中核兵団が潰れると軍が支離滅裂になる」と記されている³⁸⁾。これだけでなく、南京戦では国民党軍司令部は徹底抗戦を呼号しながら逃げ出し、これが南京大虐殺の要因の一つとなった。これもまた「逃」の「活命哲学」の現象形態と言える。まさに「逃」の「活命哲学」は中国人（漢人）的ハビトゥスである。

しかし、中国革命のために戦った共産党軍は、これと異なり「地面からはいあがり、からだの血痕をぬぐいさり、仲間のしかばねを葬ると、ふたたび戦闘をつづけ」る軍隊であった³⁹⁾。この点について、エドガー・スノーが紹介した米軍司令官ジョゼフ・スティルウェルの以下の発言は補強になる⁴⁰⁾。

「アカの連中は蔣の言うように匪賊であるかもしれない……だが匪賊であるにしろ、そうでないにしろ、彼らはゲリラ戦の名人だ。彼らが何と説教しているのかわからないが、戦争に勝つ指導者がいるらしい。ということはだ、な、“進め”と号令をかけるのではなく、“ものどもついてこい”という将校たちだ。そうだとすれば、そしてそういう男が十分いるならばだ、連中は日本の奴らを永久に手こずらせるだろう」

そして、この「ものどもついてこい」という将校たち」を毛沢東は指導していた。こうして、共産党軍は

「逃」の「活命哲学」を乗り越え、生を懸けて粘り強く新しい中国の建設に奮闘した。河南会戦の方面軍参謀長大城戸三治中将は回想で「当時の敵の出方を簡単にいうと、蓋をあけてみたら赤くなっていたという具合に、実に変幻自在、神出鬼没、表には絶対に出なかった」と述べている⁴¹⁾。まことにしたたかである。ところが、権力の座について半世紀余りで、先述したようになったのである。まさに、毛沢東が偶像化されて体制に組み込まれ、毛沢東思想の弁証法が衰退・退行したためであり、従って、今後はこれを否定してさらなる発展を目指すことが求められる。

Ⅳ 日本

1. 南京大虐殺の歴史の共通認識と平和教育の芸術的実践

これまでの議論を日本に結びつけるために、先述した南京大虐殺を取りあげる。それは日中の歴史の共通認識、相互理解、平和教育において極めて重大な課題である。この南京大虐殺について、中国政府が「外交カード」に利用しているという批判があるが、2010年8月3日、クレオ大阪西での渡辺義治、横井量子のノンフィクション舞台「地獄のDecember・哀しみの南京」の公演では⁴²⁾、在日中国人の反応がほとんどなく、少数の留学生が関心を示し、参加しただけであった。2008年の北京オリンピック聖火リレーでは多数の在日中国人が声援のために活動したことに比べて、その落差に啞然とする程であった。これでは「外交カード」と言われても反論できない。

ただし、このことを理由に南京大虐殺の重大性を低めてはならず、これについて私はアイリス・チャンの『ザ・レイプ・オブ・南京』の「解説」で述べた⁴³⁾。その上で、中国的ハビトゥスを理解し、大虐殺やレイプという巨大な暴力の歴史の認識を深め、教訓を導き出すためには、中国政府が対外的には「外交カード」として利用すると同時に、内政ではプロパガンダで利用していることへの忌避として、在日中国人の南京大虐殺への無関心を捉えることも重要である。

この点を考えるために、2010年8月、フランクフルト、ニュールンベルク、ミュンヘン、マドリッド、パリにおける亡命中国知識人との議論を取りあげる。亡命中国人たちは、表現は異なるが、日本人が中国の民主化に関心が薄く、それは自分だけ民主主義の都合のいい部分だけ取り入れて、本質的なところが分かっていないからだという主旨を指摘した。さらに“日本は戦争責任の歴史認識を中国政府に利用されて、牽制されている。中国を研究する日本人はまじめかもしれないが、政府が検閲した文献しか読まなければ、実質的には政府を代弁する御用学者にしかならない”とも述べた。

これに対して、私は先述した「地獄のDecember・哀しみの南京」の公演での在日中国人の無関心と北京オリンピック聖火リレーの声援との落差を紹介し、「南京大虐殺が外交カードに利用されているとともに、聖火リレーではボランティアの形をとって志願者を動員しており、これは全体主義の現れと言える。経済成長の利益誘導を加味した一党独裁体制の言いなりになってるのは、本土の中国人だけでなく、在日中国人でも同じである。そして、この体制追随と利益追求の影響が日本人にも影響し、民主主義がさらに形骸化、衰退することを危惧する」と言う。亡命中国人たちは“まさにその通りで、中国の民主化は、日本にとっても極めて重要である”などと応答した。その間、8月12日、スペインのマドリッドで、中国からスウェーデンに亡命した美学者の傅正明と再会し、やはり前述のように対話したが、これに加えて、彼は既に「地獄のDecember・哀しみの南京」の脚本の中国語訳を読んでおり、ギリシア悲劇に通じる演劇として、悲惨な史実を芸術的に昇華していると語り、「地獄のDecember・哀しみの南京」を、歴史認識だけでなく芸術作品としても高く評価した⁴⁴⁾。この評価は、戦争と平和の真摯な追究は芸術的にも高まることを示しており、これはまた、その公演を実行委員会方式で実践した自己教育実践の評価にもなると言える。

2. 民主化と自己教育—統制支配と愚民政策—

先述した「まじめ」だが「御用学者」になるという点は、学習の陥穽であり、愚民政策の所産である。元来、民主化と自己教育は密接に関連し、既に19世紀のイギリスにおいて、選挙権を十分に行使するためには、候補者を判断し、投票を決めるだけの知見が必要であり、それを得るためには学習・教育が求められるとして普選運動と自己教育運動が結びつけられていた。これが、21世紀でもなお課題とされているのである。逆に言えば、

統制支配を強めるためには、判断を鈍らせるために愚民政策が押し進められる。そして、敗戦後に民主化した日本では、「逆コース」を起点として様々に抑えつけられ、民主的な法制度が形骸化して、衆愚政治に向かっていると言える。

他方、中国では一党独裁体制から民主制への変革を進めようと様々な努力が続けられており、「〇八憲章」⁴⁵⁾はその集約である。この発表の前年、2007年3月27日、北京の万聖書園で、私は「〇八憲章」起草の中心的存在であった劉曉波と談話した（廖亦武も同席）。その中で、彼は戦後日本の民主主義について熱心に質問した（おそらく「〇八憲章」の参考にするためと思われる）。私は試行錯誤や紆余曲折があり、言論の自由に立脚した議論には時間もエネルギーも要するが、最終的に合意形成ができれば、社会を健全な形で活性化できると、「一即多、多即一」の弁証法を念頭に応えた（西田や三木の名前も出した）。

また、劉曉波は「民族主義は両刃の剣だが、中国では片刃の剣だ」と、中国の民族主義の動向と、それを利用する政府の姿勢を批判した⁴⁶⁾。この「片刃」には「両刃」以上の危険性があるという文脈で使われた。社会主義が形骸化した共産党の一党独裁体制は、統制支配に民族主義しか利用できないのである。そして、これが日本に影響し、衆愚政治に民族主義が加われば、両国関係も、またそれぞれの国内状況も悪化する。さらに、中華人民共和国は国連の常任理事国であり、その一党独裁体制、思想言論統制、人権侵害は国際社会において多方面に影響している。従って、その暴力性を批判し、非暴力へと転換させることは、日本のみならず、普遍的な課題である。そして、その中に民主や平和と連動した自己教育の課題があり、「地獄のDecember・哀しみの南京」はそのための実践の一つである。

3. 衆愚政治と知識人のあり方—自己教育の課題として—

「〇八憲章」は中国の一党独裁体制の改革を提起しているが、一党独裁体制の暴力性が鮮明に露呈したのが天安門事件である。そしてこの真相は嚴重に隠蔽されており、現在でも未解決の課題となっている。当時、天安門広場において事件を目撃した作家の孔捷生は、2009年9月5日、ワシントン近郊に在住する亡命作家、鄭義宅で、次のように語った⁴⁷⁾（政治学者の陳奎徳が同席）。

「私の妻の父は著名人で、2006年に重病に罹ったとき、13日間のビザを取得でき帰国した。義父の病床で李長春（中国共産党政治局常務委員・宣伝思想教育担当）に会ったが、そのレベルの低さに驚き呆れた。このような者が指導部にいるようでは、国内で尊厳ある生き方、落ちついた生き方はできない。私は国内で愚昧になって生きることなどできない。」

武力で民主化運動を鎮圧した政権において、思想言論を統制し、愚民政策を押し進める責任者への痛烈な批判である。確かに李長春は党内抗争の権謀術数を勝ち抜くだけの力量を備えているが、その過程で人間として貴重な部分を鈍磨、麻痺させたと言える。それは出世競争における「悪貨が良貨を駆逐する」（グレンシャムの法則）、「逆選抜」の所産である。そして、同じ年の9月11日に、大江健三郎は、この李長春に会い「両国の前世代のリーダーが切り開いた日中友好関係を、いっそう大切にすべきだ」と「まるで政治家のような発言を行った」と石平は指摘する⁴⁸⁾。ここで、大江に注目するのは、「P. ブルデュにおける実践の社会教育的研究」Ⅲ（『大阪教育大学紀要』第56巻第2号、2007年）や『『アイデンティティと戦争』批判への批判・研究ノートと追記』（『社会教育学研究』第18号、2010年4月）で述べたように、南京大虐殺に関わり大江について論じたからである。即ち、大江が南京大虐殺記念館（侵華日軍南京大屠殺遇難同胞記念館）を訪問する時に随行した許金龍は、2006年10月11日付『中華読書報』5面「秋天里留在北京的故事：大江健三郎第五次訪華側記」で「彼（大江—引用者）は感情を込めて私に“私は信仰のない人間で、いかなる宗教も信じていません。それでも、私の心には尊ぶ神がいて、それはまさに毛沢東主席です。彼は私の永遠の神です」と書かいた。これに対して私は「しかし、大江が毛沢東を『永遠の神』としていることは考えられない」と、許金龍を批判した。その後、これに対する許金龍の反応を私は間接的に聞き、私は「意見は私に言えばいい。これまで何度も会っており、私の連絡方法を知っているだろう。知らなければあなたが彼に教えていただきたい」と述べたが、許金龍から何の説明も得られていない。

また、石平は「大江氏は『(南京大虐殺) 記念館』の展示品に対して『百回以上も頭を下げた』以外にひと言も発しなかった」と述べている⁴⁹⁾。これを踏まえると、「大江が毛沢東を『永遠の神』としていることは考えられない」が、しかし、そのような印象を与えるような振る舞い（実践）を、大江が南京大虐殺記念館で見

せたと考えることができる。即ち、大江は犠牲者に「百回以上も頭を下げた」のであろうが、毛沢東が偶像化された中国において、驚き呆れる程レベルが低い者が、それを毛沢東を「永遠の神」と尊ぶためと受けとめたと捉えることができる。

そして、人間関係は相互的であり、「逆選抜」がもたらしたレベルの低い者と交流する大江にも問われなければならない点がある。その後、2007年3月29日、私は南京を訪れ、南京大学、南京師範大学、南京航空航天大学、江蘇省社会科学院などの研究者から「大江さんは日本に帰ったら文章を発表すると言っていたが、どこで発表したのか？」と幾度も質問された。しかし、私の調べた限りだが、大江は南京について書いた文章を公表してはいない。その一方で、『環』Vol.44、2001年冬号の「編集後記」では、「中国の民主化と劉曉波」の「特集を編む時も、わが国を代表する作家知識人にも依頼したが、この劉曉波と彼をとり巻く民主化運動の人達へのメッセージを寄越してきた人は誰一人居なかった。とりわけ、かのノーベル賞作家に至っては、執筆依頼予定のところ自分の名があるのを削ってくれと編集部に注文してきた。コメントはそれだけだ」と書かれている。現在の日本で「執筆依頼」ができる「ノーベル賞作家」は大江だけである。これら2点は、大江が日本における南京大虐殺の歴史認識だけでなく、現在の中国の民主化にも及び腰で、回避していると示している。大江は初期にサルトルに関心を向けたが、絶えずアンガージュマンに努めたサルトルとは格段の差があると言える。

4. 「地獄のDecember・哀しみの南京」の実践

教育は個人の発達、社会の発展を本旨としており、これを論じるからには、他者への批判で終わらず、建設的に議論を結ばなければならない。そのため、非人間的な暴力に反対する平和と民主は密接に相関し、巨大な暴力の歴史を認識し伝えることと、現在の暴力的な独裁体制を変革することには共通性があるという観点から、2010年に続き、2011年でも8月27日に大阪・東梅田教会で公演された「地獄のDecember・哀しみの南京」の実践を取りあげる。入場者で見れば、10年は約200人で、11年は100人弱と減ったが、深刻で重厚なテーマの舞台を2年連続で開き、これだけの入場を数えたことは高く評価できる。前年と同じ組織や団体に再び呼びかけることはできず、11年はほとんど新しいところを開拓した。実行委員は私以外に組織的な活動は全く経験がなく、いわば素人であった。代表的な立場で開演の挨拶をしたのは内坂晃牧師だが、あくまでも実行委員の一人という立場であった。このような草の根の市民の実行委員会方式で、一人一人が友人知人に呼びかけ、100人弱を集めることができた。

閉幕後、私は4人の学生たちと語りあった。一人は父親が天皇主義で、他の三人は「左翼は臭くて、右翼がいい」と言うが、虚偽は教えられたくなく、「国を愛するが、歴史の実際を学ばなければならない」とノンフィクションの舞台を観劇した。そのうちの一人は東京から来ていて、誘われたという。

私は「異なる意見を交わしてこそ向上、発展がある。対話が大切だ。偏狭な愛国主義ではないかたちで国を愛することは大切だ。国を愛せない者が人類愛など言っても説得力はない。自分も愛し、家族も地域も愛して、国も愛し、人類を愛するにはどうすべきか努力する、そこに平和が見出せるだろう。そして、国民が国を愛するとともに、国も国民を愛しているか考えよう。人権の問題はその一つだ」などと発言した。

また学生たちは渡辺・横井の芸術実践だけでなく、そこで表現された生き方にも感銘を受けた。「地獄のDecember・哀しみの南京」がノンフィクションであるということは、南京大虐殺が文献に基づいて表現されるだけでなく、そこに南京大虐殺と関わるようになった渡辺・横井のライフヒストリーも組み入れられているからである。即ち、このノンフィクション舞台は、渡辺・横井のアイデンティティ形成と日本近現代史が南京大虐殺を軸に構成されているのである。確かに、渡辺・横井は戦争に直接責任はないが、戦犯や戦争協力者に養育されたことへの鋭く深い罪悪感と格闘しつつ、「日本の加害責任を問い、それを通して人間性の回復を見事に描き出して」いる（内坂の開演挨拶）。戦後世代は戦争に直接責任を負わないとはいえ、戦争の歴史認識に立ち、同じ過ちは繰り返さないという姿勢が問われる。これは主体性の問題である。

そして、渡辺は60代だが、若い頃は統一劇場でオルグ（当時は「準備係」と呼ばれた）を担当していた⁵⁰。この青年期の実践があり、現在の渡辺の芸術実践がある。

さらに、以上の内容について、学生たちと50代の私が話しあえたこと自体が有意義であった。その後、東京から来た学生は夜行バスで帰っていった。将来に希望が持てる青年たちであり、私はさらに新たな開拓に努め

ようと励まされた。確かに、これらは南京大虐殺という重く大きな課題と比べれば小さな実践かもしれない。しかし、「平和の道具」たる「真理の梃子」としての潜在力が「地獄のDecember・哀しみの南京」の実践にはあると言える。

注

- 1) 堀池信夫『中国哲学とヨーロッパの哲学者』明治書院、1996年、上巻、pp.17-18。
- 2) 同前、p.134。
- 3) 伊原澤周『日本と中国における西洋文化摂取論』汲古書院、1999年、p.i。
- 4) ルネ・デカルト／落合太郎訳『方法序説』岩波文庫、1953年、pp.75-76。
- 5) 同前、pp.91-92。
- 6) Miriam Glucksmann, *Structuralist analysis in contemporary social thought : a comparison of the theories of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser*, Routledge & K. Paul, London, 1974.
- 7) Michel Henry, *Marx*, Gallimard, Paris, 1976.
- 8) Kurzweil, Edith, *The Age of Structuralism : Lévi-Strauss to Foucault*, Columbia Univ. Press, 1980.
- 9) 「フォイエールバッハに関するテーゼ」のブルデュの引用や援用は、仏語版『実践理論の素描』pp.160-161、同英語版の冒頭のエピグラフ、op.cit., *Le sens pratique*, p.87 (前掲『実践感覚』1, pp.82-83), *Les regles de l'art: Genese et structure du champ litteraire*, 1992, Seuil, Paris, p.252 (石井洋二郎訳『芸術の規則』I, II, 藤原書店、1995-96年、当該箇所は第II巻、p.14), op.cit., *Meditation pascalienne*, p.164。
- 10) Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Seuil, 1994.加藤晴久他訳『実践理性—行動の理論について—』藤原書店、2007年。なお日本語では訳しきれないが、カントの「実践理性」は単数形で、ブルデュのは複数形であり、これは重要である。
- 11) ヴァルデンフェルス他／新田義弘他訳『現象学とマルクス主義』全2巻(第1巻「生活世界と実践」、第2巻「方法と認識」)白水社、1982年。
- 12) 河上倫逸, M. フーブリヒト, 平井俊彦訳『コミュニケーション的行為の理論』全3巻, 未来社, 1985-1987年。
- 13) 『経済学批判要綱』266,13のフランス語訳"Le travail est le feu vivant, createur"が扉に使われ、本文でも引用されている。Petit, Jean-Luc, *Du travail vivant au système des actions : une discussion de Marx*, Éditions du Seuil, 1980.日本語版は今村仁司, 松島哲久訳『労働の現象学』法政大学出版局, 1988年。
- 14) 当該箇所は*Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie* (GK) ,266,13.高木幸二郎監訳『経済学批判要綱』では第II巻, 大月書店, 1959年, p.285。
- 15) 宮島喬訳『再生産—教育・社会・文化—』藤原書店, 1991年, p.164。
- 16) 平林他訳「ヘーゲル国法論の批判」『マルクス=エンゲルス全集』第1巻, 大月書店, 1959年, p.287。強調原文。
- 17) 同前, p.324。強調原文。
- 18) 同前, p.264。強調原文。
- 19) ミシェル・フーコー／今井成美訳「権力とはなにか」『現代思想』1978年9月号, p.55。
- 20) 前掲「ヘーゲル国法論の批判」p.326。
- 21) 花田圭介訳「ヘーゲル法哲学批判」『マルクス・エンゲルス全集』第1巻, 大月書店, 1959年, p.428
- 22) 前掲「ヘーゲル国法論の批判」p.330。
- 23) エリク・エリクソン／星野美賀子訳『ガンディーの真理—戦闘的非暴力の起原—』1, 2, みすず書房, 1973-1974年。引用は同書1, p.269。また, エリクソンはキング牧師から「戦闘的非暴力」を副題に用いているが, キング牧師には「夜は更け, 日は近づいた。闇の行いを脱ぎ捨てて光の武具を身につけましょう」(「ローマの信徒への手紙」13章12節)の信仰がある。
- 24) 同前, 同頁。
- 25) 「真理の勇氣—『振興科学の旗のもとに』創刊に際して—」1928年10月8日付『帝国大学新聞』(『三木清全

- 集』第19巻, p.457), 及び『社会科学の予備概念』鉄塔書院, 1931年「序」(『三木清全集』第3巻, 岩波書店, 1966年, p.160)。三木が草稿を書いたとされる岩波茂雄名の「読書子に寄す・岩波文庫発刊にさいして」(1927年7月)の冒頭では「真理は万人によって求められることを自ら欲し, 芸術は万人よって愛されることを自ら望む。かつては民を愚昧ならしめるために学芸が最も狭き堂宇に閉鎖されたことがあった。今や知識と美を特権階級の独占より奪い返すことはつねに進取的なる民衆の切実なる要求である」と書かれている。そして, 三木の盟友であった羽仁五郎が制定に尽力した国立国会図書館法(1948年2月9日)の前文では「国立国会図書館は, 真理がわれらを自由にするという確信に立つて, 憲法の誓約する日本の民主化と世界平和とに寄与することを使命として, ここに設立される」と記されている。
- 26) 西尾完治訳新潮文庫版『この人を見よ』では, p.168。
 - 27) 前掲『再生産』pp.228-229。
 - 28) 同前, p.229。
 - 29) 同前, p.197。
 - 30) 同前, p.262。
 - 31) 原山哲訳『資本主義のハビトゥス』藤原書店, 1993年, p.6, p.11, pp.112ff。強調原文。
 - 32) 同前, p.129。
 - 33) 「再分肢」教育論は山田正行『平和教育の思想と実践』同時代社, 2007年で論じた。後者の引用は, パウロ・フレイレ/里見実訳『希望の教育学』太郎次郎社, 2001年, p.61。
 - 34) 『毛沢東選集』第1巻, 外文出版社, 1968年, p.440。
 - 35) 『毛沢東選集』第2巻, 外文出版社, 1968年, p.197。
 - 36) 『審視中学語文教育』汕頭大学出版社, 汕頭, 1999年, p.13。劉燕子訳『藍・BLUE』第4・5期(2001年12月), p.320。
 - 37) 大形徹『不老不死—仙人の誕生と神仙術—』講談社現代新書, 1992年, p.4。
 - 38) 防衛庁防衛研修所戦史室『戦史叢書一号作戦(1) 河南の会戦』朝雲新聞社, 1967年, p.243。
 - 39) 毛沢東「連合政府について」(1945年)。『毛主席語録』19「革命的英雄主義」に載録されるなど, 広く流布した。
 - 40) 『エドガー・スノー著作集』第4巻「目ざめへの旅」松岡洋子訳, 1973年, p.149。なお, 引用文中の「蔣」は蒋介石である。
 - 41) 前掲『戦史叢書一号作戦(1) 河南の会戦』pp.74-75。
 - 42) その経緯は「劇団IMAGINE 21・哀しみの南京・地獄のDecember・2010年大阪公演」『社会教育学研究』第21号, 2011年4月を参照。
 - 43) 『「ザ・レイブ・オブ・南京」を読む』同時代社, 2007年。
 - 44) 詳しくは前掲「劇団IMAGINE 21・哀しみの南京・地獄のDecember・2010年大阪公演」参照。
 - 45) 「〇八憲章」は, 1968年, チェコスロヴァキアにおける民主化運動「プラハの春」が一党独裁体制の軍事介入で鎮圧から10年になろうとした1977年1月, グスタフ・フサーク体制下の人権抑圧に抗議し, また同政権が批准したヘルシンキ宣言の人権条項の順守を求めて発表された「憲章七七」にならって発表された。「憲章七七」は243人の署名付きで西ドイツのマスメディアで公表され, 当局の圧力にもかかわらず1980年代に署名者は約1200人になった。そして, 中国における天安門事件の後, 1989年11月17日にチェコスロヴァキアでは「ビロード革命」が起き共産党独裁体制は崩壊した。「ビロード」とは, 1ヶ月後のルーマニア革命のように大きな流血事件など起きなかったことから, 軽く柔らかなビロードにたとえて使われた。また, 劉曉波に関しては, 劉曉波/野澤俊敬訳『現代中国知識人批判』徳間書店, 1992年, 劉曉波他/劉燕子編『天安門事件から「〇八憲章」へ』藤原書店, 2009年, 劉曉波他『「私には敵はいない」の思想』藤原書店, 2011年, 矢吹晋他『劉曉波と中国民主化のゆくえ』花伝社, 2011年など参照。
 - 46) 中国における民族主義の問題について, 王力雄/馬場裕之訳/劉燕子監修・解説『私の西域, 君の東トルキスタン』集広舎, 二〇一一年参照。
 - 47) その時, 孔捷生は作家の老鬼と記念碑の両側にいた。事件の後, 彼は弾圧を逃れて1989年7月に香港に入り, 12月に米国に亡命した。

- 48) 石平『なぜ、日本人は日本をおとしめ中国に媚びるのか』WAC, 2009年, p.79。
- 49) 同前, 同頁。
- 50) 彼の実践については、映画「同胞」(1975年, 松竹制作, 山田洋次監督)が参考になる。そこでは劇団から働きかけられて青年会が公演を計画し、費用や会場など様々な問題を乗り越えて成功させるという実践が描かれている。これは岩手県松尾村での実話をモチーフにしており、渡辺の実践は倍賞千恵子が演じ、また公演シーンは統一劇場が演じた。なお、映画のロケに協力した青年会とその後の青年会は、映画制作20周年を記念して地域づくりグループ「どりいむ・まつお」を結成し、山田洋次や倍償千恵子をゲストを迎えて結成式を開催した。

Study of Thought and Praxis of Self-Education against the Violent Complex (II)

YAMADA Masayuki

*Department of Human Sciences, Osaka Kyoiku University
Kashiwara, Osaka, 582-8582, Japan*

I discussed dialectics of rationality and irrationality from the viewpoint of the comparison, crossing, and interchange between the Occident and the Oriental in order to study the violence complex in the trend of globalization, presented the significance of subjective, practical, and dialectical materialism in the struggle around the truth, and studied concretely the performance of “December in the hell, Nanjing in the sorrow” in Osaka on August 27, 2011, as self-education praxis for the common recognition of the history of Nanjing Massacre and the peace education.

Key Words: Marx, Mao Tse-tung, Gandhi, Identity and Age