

Ⅱ―2

思想史からみた日本文化研究

(議長 伊東俊太郎)

クラウス・クラハト

## 発表 クラウス・クラハト

### (1)

私はこの二十年来、日本文化、特に日本思想史に興味をもち、研究を続けております。そこで本日は、思想史からみた日本文化研究というテーマでお話しさせて頂きます。

日本の思想史の中でも、宗教、美学、政治論、倫理論等については、数多くの文献がございます。しかしながら、日本はその歴史の中で、果たして日本以外の国に通用するような世界的な思想家を生み出したか。言い換えれば、それはこの島国にのみ通用する「地方的 (provinziell)」なものに過ぎないのかと言う疑問を、多くの人は抱いているようです。我々は、これまでトーマス・アクイナス、カント、マルクス、フロイト、ハイデガーなどに匹敵する日本の思想家の存在を見逃していたのでしょうか。多くのドイツ人は日本の作家、美術家、建築家や映画監督、または実業家、スポーツマン、音楽家の名を何人か知っており、感銘をもって記憶しています。特に美学、技術、そしてスポーツの領域で私達は日本から多くのものを学び、手を加えて創造的に自分たちの生活に活かしています。

しかし、日本には世界的な規模で偉大とみなされる思想家も存在するのでしょうか。日本が外国に及ぼす様々な影響は、世界各国の文化の中の日本思想史の不在を証明することにならないでしょうか。私たちは日本思想史の研究をしているうちに、日本文化の不毛の土地に迷い込んでしまう恐れがあるのでしょうか。

うか。私にはそのようには思えません。

しかしながら、日本人自身は、自らの思想史についてどれほどの知識、どのような態度をもっているのでしょうか。ドイツの学校では、宗教の時間であれ、ギリシャ語、ラテン語、ドイツ語の時間であれ、あるいは歴史、社会、哲学の時間であれ、ヨーロッパの宗教が様々な形で教えられます。特に宗教の時間には、初等・中等教育の十三年間に、キリスト教の基本的知識を学びます。こうして、ヨーロッパの伝統についての関心が芽生え、その結果対話可能と見なされる伝統が現存 (die Gegenwartigkeit einer als dialogfähig angesehenen Tradition) するようになるのです。

そういう意味では、アリストテレスは過去の人であるにもかかわらず、彼の思想は現在にも生き続けています。日本の徳川時代に至るまでの思想史を見渡したところ、日本ではヨーロッパのように現在においても語り続け、そして政治、社会などの為に創造的に使われる思想が過去から現在にわたって伝承された場合が少ないのではないのでしょうか。多くの日本人は日本の近代以前の思想には、ヨーロッパの偉大な思想家が持っていると考えられている普遍性のようなものが欠けているのではないかと思っているようです。少なくともほとんどの日本人は、日本の伝統思想が日本人自身の存在に何の役割も果たしていないのではないかと考えているようです。そして、おおかたの日本の知識人も、林羅山を封建制の思想家と見なし、その思想が存

続しないことに對し残念とは思っていません。さすれば、どのようにして、日本人自身から評価されていない日本近代以前の思想史を日本文化の中に意義づけることができるでしょうか。

## (2)

一九六〇年代の終わり頃、私は日本思想史の勉強を始めたのですが、この頃は日本の古代、中世、近世の古典の原典を一字ごとに解き明かして行くという方法をとっていました。現代の日本語は教科に含まれず、明治維新後の日本文化も研究の対象となっていないでした。このような現実離れた勉強方法と内容と、七〇年代への転換期の日常との狭間で、我々学生は矛盾を感じざるを得ませんでした。その頃は、とにかく「Goin'」、「Sit-in」、「Teach-in」の行動の時代でした。小田実さんの表現を借りるならば、「何でも参加してやろう」、「座り込んでやろう」、「討論してやろう」、ということになりますか？林羅山や丸山真男などは、到底その時代の思想をリードするものにはなり得ず、マルクス、レーニン、毛沢東がもっぱらその英雄でした。

私達は、中国学を専攻とする連中を羨んだものでした。なにしろ彼等はいわゆる「社会的に重要」な科目を専攻しており、文化革命のさなか次々と起る典型的な事象を伝えるという使命感に燃えていましたから……ちょうどヨーロッパの知識人がフランス革命の時、中国の伝統から刺激を受けたと同様に、一九

六八年の学生運動は、中国の政治思想をある程度受け入れたかの印象さえありました。我々日本学の学生の中にも、このようなテーマに取り組んで、そこから我々の社会・政治状況に利益となるものを掴み取ろうとする者もいました。残念なことに、日本文化からは文化革命のときのような現象を見出すことはできませんでした。そこには経済の高度成長があるだけで、そんなものは私達にとって大して面白いものではありませんでした。のみならず、日本文化の歴史から我々には過去現在を問わず、社会的・政治的な意味でもそもそも学ぶべきものは何もないのではないか、という印象を拭い去ることができませんでした。政治的関心のある学生にとって、日本は反面教師、興ざめな実例となっていました……この国は、技術革新こそ進んでおり、あらゆる生活面で近代的ポーズをしているものの、この国には近代の本質、とりわけ、自律的な市民主体の政治的役割の意味が近代市民の理論的基礎として育たなかったのではないかと思われました。

一九六八年の学生世代はナチズムを経験しておりません。しかしこの世代は後に「ファシズム後のファシズム」とか「日常のファシズム」とかいわれるはつきりした概念ではないものを端的に経験していました。すなわち、五〇年代、六〇年代のドイツの精神的状況のある要素、つまり総体として民主的に展開して行く戦後社会の像にそぐわないものを敏感に感じ取っていたわけです。

私は特にドイツ市民の意識界の思想的系譜をそのファシズム成立と関係づけることに興味を覚えていました。十六世紀の農民戦争以来長期にわたって培われた精神的土壌とも言えるドイツ史の君主制、国粹主義的、人種主義的思想の継承は、私にとってこの問題を考察するのに実に納得のいくものでした。それには日本史によって「国体の本義」その他これに類する天皇制についての資料を読み、日本においてもドイツにおけるファシズムのイデオロギーと類似する前提を想定してもいいのではないかと、少なくともこのような研究の一部を日本史に対しても行っていたのではないかと思うようになりました。換言すれば、日本思想史研究に取り掛かり、私は日本の近代政治文化のいわゆる病理現象の様々な原因をつきとめ、その中から論文にまとめることにしたのです。

### (3)

この時代、日本でもアメリカでも、歴史家たちは概ねほかの点を問題にしていました。すなわち、近代化論の立場をとった問題設定の一つには、アメリカの論文の宣教師的ひとりよがりが見られました。それによれば、近代社会の概念は、本質的にその経済的・技術的事態を取り上げることに重視してしまい、アメリカのモデルに従えばいいのだとばかりに論じられており、日本側のアプローチも同様に見えました。いかにして西洋の模範に幸運にも近付き得たかという点を、得々として論ずるに過

ぎないものでした。また、どちらの場合も創造的な日本歴史との対話からは遠いものに思えました。日本は戦後において、戦争責任を厳しく追及もせず、また他国の国民に対しても日本国民の罪を道徳的、かつ科学的に充分追及しようとはしなかった、という疑問を私は押えることができませんでした。

当時、私は日本における思想史研究の統計的調査を計画しました。問題は、明治以後どの時代に、どんなテーマが主に扱われていたかを見出すことにありました。

この研究の結果、つぎのことが明瞭になりました。即ち戦後、ファシズムの体制によって宣伝目的として使われた水戸学のような様々な思想の流れが、殆ど総て戦争末期からあたかも存在しなかったかのごとく忽然と放棄されてしまったという事実です。この点について討論された形跡も無く、戦時政権の時期に自らの伝統が誤用されたことを悔やむ様子も無く、無視してしまっただけのごとく消え去ってしまったのです。その代わりに、進歩的とみなされた福沢諭吉のような思想家たちがもっぱら研究対象として重視されました。

### (4)

一九七〇年代の始めになって再び水戸学に対する関心が高まってきました。しかし、それは水戸学そのものとの批判的対決とか、水戸学の近代日本における受容の歴史との対決という意味ではありません。批判的なアプローチも若干ありましたが、私



にとっては、戦後断たれた筈の水戸学の思想がどのように復元されていったか、また残されていたその価値観がどのように息を吹き返したかということに興味があったのです。

こうした郷愁を求めている復活は「水戸史学会」から起こりました。

水戸史学会は一九七一年に結成されました。戦前の皇国史観の平泉澄の弟子である、名越時正氏は水戸史学の創立者の一人でもあります。著書『水戸の道統』（一九七二）に、日本の社会的・精神的状況は道徳的退廃状態にあるとし、「敗戦以来、八年間にわたる占領政策によって、わが国の誇りとすべき美しい精神が、ほとんど抜き去られてしまったところへ、独立を得てから後、次第に広まりつつある唯物思想に基づいて、伝統的秩序の一切を破壊しようとする革命運動が着々進められつつある今日、日本の真の復興はきわめて困難な状況にある。（略）犯罪が多く、法律の無視されることは日々の新聞記事をにぎわさない日はなく、私利私欲のほしきままに満たされるため、道徳の乱れによって汚されぬ社会はほとんどないであろう」（六頁）

「その原因は戦勝国アメリカの風潮の良からざる影響に求められるべきであろう」と書いています。名越氏は、日本の学会も西洋的価値観の仲介者としてかような風潮をもたらしただけに責任があるとしています。「学問とは、本来、人の人たる道を学ぶことであつた。しかるに、今日の学問は、その根本目的を失い、学校において枝葉を飾り、学者といわれる人は必ずしも道

を知る人たちではない。かえって今日の学問は邪道にはいり、末節に分かれたため、学んで益々道に暗く、講究されていよいよ道は混乱する。そのゆえに我々は「正学」の必要をいよいよ感ずるのである」（九頁）と述べています。現代日本のジレンマを打破する為には、日本的伝統すなわち水戸学が定義した「日本のこころ」に帰るほかなかったのでしょう。

一九七〇年代からの学園紛争を経験していた私にとって、このような発想は驚きでした。そこからは、日本の戦前、戦中における体制の観念連想を起こさざるを得ませんでした。そして七〇年代の西ドイツでも日本について同様の観念連想が新聞などの報道に見受けられました。戦後以来、当然ながら世界からドイツも日本も真に民主的な国であるかどうかを常に疑われてきました。それは止むを得ないことでしょう。両国の歴史的事実から皆さんよくご承知のことと思います。こうした嫌疑を唱える人々は、自らの社会に自信を持ち、自分の社会こそ人道的で民主主義的な価値の担い手だと思ひ込んでいるようです。

しかしながら、日本は自らの政治的価値観を持ていいのではないのでしょうか。ということは、世界の総ての文化も、それぞれがそうあるべきなのではないかと思われるのですが、わたしはヨーロッパの学者として、自らのナイーブなヨーロッパ中心主義的精神に疑問を抱くようになっていました。また、民主主義と文化の自己理解を宣教師的態度で日本に押し付ける西洋の学者の独善も痛感しておりました。更に、日本の学者との

対話からもこのヨーロッパ中心主義が語られるのを何度も聞かれました。そんな時は、しばしば、「東夷」（すなわち東の野蛮人）と自らを蔑みながら中華思想（中国中心主義）を唱えていた徳川時代の学者たち、例えば荻生徂徠を思い浮かべるのでした。そんな私には、当然、現在の学会では全く傍流ともいえる名越時正氏などの愛国者がひょっとしたらより人間的な思考アプローチを追及しているのではないかと思われたのでした。彼らの勇気だけでも称賛に値すると思いませんか？ 当時は近代主義者としての丸山真男の時代でした。丸山氏は、マックス・ウェーバーのアジア的伝統の「魔法の庭」を引用し、この庭を出ることが日本文化における人間的秩序の設立の為の前提条件であると主張していました。そんな風潮の中で名越氏は日本的伝統という理想を主張したのです。しかし、この日本的伝統という立場はどのように見たらいいでしょうか。基本的にはこの疑問は相対主義の認識論的、道徳的正当性に関わる問題でありました。

(5)

後期水戸学と今世紀の新水戸学は本当の意味での真の伝統と言えるでしょうか。後期水戸学という思想の流れは、その継承者である新水戸学の学者によって日本の伝統そのものの現われとして見なされたと同様、日本の国民の道しるべとして把握されました。そのような見方は正しかったのでしょうか。

例えば水戸藩の藩校である弘道館の基本的な思想を表す『弘道館記』の著者、すなわち会沢正志斎、藤田東湖、徳川斉昭はこう述べています。「弘道とは何ぞ。人能く道を弘むるなり。（というのは人間は、道というものを自分の生活の中にはもちろんのこと社会にも実現するものです。）道とは何ぞ。天地の大経にして住民の須臾も離るべからざるものなり。（道というのは、宇宙の理・Vernunft でしょうか。人間はその Vernunft すなわちコスモスの理から一瞬でもはずれたらいけないのです。）」しかし、それは日本文化の伝統そのものの現れであるというよりも、中国のある時代のエリートのものであったと言えるのではないのでしょうか。第二の点としては、後期水戸学の思想は、徳川時代のひとつの階層である武士階級の思想であったことです。『弘道館記』の言葉で言いますと「人能く道を弘むなり」とか、「生民（すなわち武士だけではなく、人は皆）の須臾も離るべからざるものなり」となります。にもかかわらず、実際は万人ではなく儒教の教育を受けた支配層であった武士を意味しました。一般民衆とは政治の場では危険分子とみなされました。ですから後期水戸学の思想とは、日本国民の伝統そのものというよりも特殊な階層から生じたものと言えるでしょう。

第三に、後期水戸学は日本の総ての地域を代表する精神的表現ではありませんでした。例えば、そのナショナリズムの使命感、つまりその国体思想のひとつの出発点となった理由は、自分の政治的な役割に関するある劣等感からだったのではないか

という点です。(特に尾張藩や紀伊藩に対して) そういう意味では、後期水戸学は日本全般の伝統の現われであるよりも、水戸藩という限られたひとつの藩を根拠としつつ、後に全国へと普及されて行った思想の流れと言えるのではないのでしょうか。

(6)

水戸学のケースは、典型的な場合のように見えます。と言うのは後期水戸学も新水戸学もいわゆる日本固有の伝統の発掘を試みた訳です。しかし、場所的に限られた思想を一つの普遍的なものとし、「日本の思想」として短絡的に定義することは正当ではありません。これと同様、日本の多くの思想家は日本文化の本質、特殊性を挙げては日本文化論を書いています。このような思想史学者は、部分的な立場、特定な見地から日本文化という概念を独占する、という過ちを犯しているように見えます。そのようなアプローチの仕方は、軍人が自らの国を占領するかのごとくです。なぜなら、日本文化の多元性、多様性すなわち地域、社会層、時代、性別、年齢の違いなどを、空間的、時間的に正しく観察していないからです。かように文化を一般化して観察するならば、実際には偽のアイデンティティーを求めることになってしまうでしょう。その結果は、科学であるよりもイデオロギーのみになる心配があります。なぜなら本当の国民のアイデンティティーではなく、作られたアイデンティティーだからです。しかしこのような立場は、政治家や一般国民から

望まれ易いかも知れません。だからこそ科学者は、こうした科学とは言えないインスタント・アイデンティティー学としてのイデオロギーの確立を拒否しなければならないのです。歴史家は、解きたいジレンマに立たされます。なぜなら十九世紀の民族国家は、前世紀の後半には既に盛りを過ぎたかのように見えたものの、二十世紀後半になっても文化の根元から遠ざかった産業社会の人間疎外の条件のもとに、まだ十分花の盛りであるからです。現在のヨーロッパの政治情勢は、それをよく物語っています。日本も同様でしょう。その良い一例は、一般化された「日本人論」乃至は「日本文化論」であるかも知れません。このような環境の中で日本文化研究は、——日本にはヨーロッパと比較にならないほど多くありますが——国のアイデンティティー捜しのえせ学問に簡単に迷い込んでしまっています。日本の人文科学や社会科学などの諸科目でも同様の傾向が見受けられます。このようなアイデンティティーの主張を大体の日本人は否定しようとしません。特に思想史学にアイデンティティーへの期待が顕著であるようです。日本の国あるいは日本の思想に、民族的なアイデンティティーが実際にあるという想定は殆ど宗教的信仰のレベルに属するものです。したがって世俗的な信仰というベールに包まれている限り、普通には誰もそれを問いただしたりはしないのです。

ある国民のアイデンティティーを科学の仕事とすることは、科学そのものの独特の能力を過剰評価することにはならないで

しょうか。あるいは文化科学の意味をそもそも取り違えているのではないでしょうか。

このことは忘れられ易いようです。なぜなら私達はこの重要な区別を殆どしていないからです。それは、Wissenschaftler すなわち科学者としての歴史家、それから, Gelehrter すなわち学者としての歴史家、そして Funktionär 役人あるいは職員としての歴史家という区別になりますか。いわゆる歴史家である我々は科学者になることも、学者になることも、知識人になることも職員になることもできますが、しかし同時に総ての機能を果たすことはできません。

それは無論、日本だけの問題ではありません。アカデミックなディスコースでは科学者、学者、知識人などは、それぞれの立場の区別が曖昧になる心配は常にあります。

# (7)

私は七〇年代の後半、拙著「近世思想史研究——朱子学の鬼神論を中心にして」(Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts. Chu-Hsi-konfuzianische Geist-Diskurse)の執筆に取り掛かりました。その研究の中心となったものは日本の朱子学、とりわけ鬼神論でありました。鬼神と言うと大体の日本人は、幽霊を想像するようです。もちろん幽霊にも関係はあるのですが、まずコスモロジー、人間論や政治論、倫理などと深い関係を持っています。従って鬼神論

は朱子学思想の重要なパラダイムとなります。方法的に言えばひとつの大事な点は、テキスト内の言葉という範囲内での分析でした。例えば国際日本文化研究センターの濱口惠俊氏は *emiss* という概念を使っておられますが、私はこういう新フンボルト学派の言語学理解に対し、いささか疑問をもっています。地理的、時間的、社会的に複雑で多種多様、つまり一貫していない文化に対し、どの程度までその文化の共通した *emiss* を見つけることができるのか方法的に理解しがたい問題だからです。しかし、我々にはテキスト内容分析の可能性があります。言い換えれば文脈内分析の方法は、ひとつの主な手掛かりとなるはずで。例えば林羅山の「神道伝授」を分析する時、私はテキストの内在的範疇だけを使い、西洋哲学、及び西洋神学の言語的カテゴリーは使いません。もちろん日本の哲学や神学のカテゴリーも使いません。従って、「林羅山」に対する既製の曖昧な全体像も使いません。林羅山は五十年間にわたり、たくさんテキストを書きましたので、当然ながら言語表現も変化し、様々なバリエーションを生んでいます。ですからひとつのテキストだけから「これが林羅山である」と決め付けてしまうことには問題があるのです。それは同一人物であっても、その人自身のアイデンティティーは計り知れないのと同様のことでしょう。思想史学者は、まず、あるテキストの弟子となり、テキストに内在する発言内容から、その本質と思考構造を明らかにすべく努力すべきでしょう。徹底的にそうした上で、文脈外



の範疇をも取り扱うことができます。メタファーを使うならば私は近世日本思想史のいくつかの瞬間を写真に撮り、分析したということになりましょう。

(8)

私の研究のもう一つの中心的関心事は、日本思想史を比較する前提条件を解き明かすことでした。最も重要な手続きは比較分野の正確な設定でありました。

私は鬼(キ・おに)、神(シン・かみ)、そして鬼神(キン・おにかみ)という表現の背後に潜む概念を追及することから始めました。この概念は中国、韓国、日本それぞれの儒教思想の歴史の中に古代、中世、近世、近代を経て、今日まで及んでいます。この概念を中国的な *etic* を見出すことによってではなく、その時々テキストに内在する意味論的価値のあるものとしてのみ、多様な分析によって解明しました。儒教の古典である四書五経の中の鬼神概念だけを比較してみてもたくさん違いが見出されます。例えば「中庸」の鬼神と「論語」の鬼神は、まったく別個の世界のものです。しかも「論語」の中でもさえも矛盾が色々あります。

ですから「鬼神は中国語の文脈ではあである」とか「鬼神は日本語の文脈ではこうである」とか一時の気分で一般化することは避けました。このように「まじめにして」「中国の思想」対「日本の思想」とか「西欧の思想」対「日本の思想」とかい

うように対立させることは日本の思想研究、また、日本の比較研究に共通する一つの大きな問題であります。思想史家として「日本文化」ということについて実質的発言をしようとするならば、科学において比較とは何であるかを学ばねばなりません。

(9)

ふたつの文化を比較する場合には、まず使う言葉の正確な意味を理解していなければなりません。こんな月並みな原則がどうも広く理解されていないようです。日本の研究者たちとの話し合いで、時折ドイツの思想史のいくつかの言葉の意味が問題になります。例えば *Freiheit* とか *Gemüt* とか *Geist* とかいった言葉です。私はドイツ語を母国語とするので、このような問題に、私がすぐ答えられるだろうと日本人は思い込んでいるようです。しかし、私はそのような能力は持ち合わせておりません。

日常の言葉あるいは文学上の言葉についてなら、グリム兄弟の大きな字典を参照することを勧めます。思想史の言葉ならヨアヒム・リッターとかカルルフリード・グリュンダーが編集した哲学史字典 (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim RITTER u. Karlfried GRÜNDER, Basel, Stuttgart 1971 ff.) を挙げるでしょう。ソクラテス以前から現代までの総ての西洋の概念を収録しています。もうひとつ挙げるならば、オットー・ブルンナー、ヴェルナー・コンツェ、ラ



インハルト・コゼレック編集による「ドイツ政治社会基本概念字典」(Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. Otto BRUNNER, Werner CONZE u. Reinhart KOSELECK, Stuttgart 1972 ff.)でしよう。

日本の研究者との会話の中で、このような参考書を私が述べる時、ドイツ語に堪能な日本の研究者の間でさえもこんな参考文献が知られていないのに、度々驚かされます。なぜそういった参考書に無関心なのでしょう。理由は、そういった思想概念の体系的な究明に興味をもていないからかも知れません。

その結果、日本思想史には一〇〇年の歴史があるにもかかわらず、かつて一度も、先程述べたような参考文献を編集しようとする兆しさえありませんでした。言葉に対するこのような無関心は、学問とその科学へのチャンスにとって深刻な結果をもたらすものと考えられます。言葉と概念のレベルにあまり意識しない結果、日本の思想の学問はたやすく談義、言論の形式に流れてしまいます。そしてその為に学者なり、知識人なり、職員なりに望まれているような、言論の曖昧さ、多義性に流れて行ってしまう。そこでは何について語っているのか既に知っているかのように、鬼神、神、天道その他について語られるのです。ここには科学の入る余地はありません。

現在の急務は、基礎的研究であります。これは、「日本の伝統」の全体像の概念ではなく、日本の中の数えきれない多種多様な「伝統」の基礎概念を求めることでありましよう。謙虚な自己規制をもって日本のそれぞれの伝統の言語を、時代、宗教、階層などに考慮を払いながら、描き出すことではないでしょうか。そうしたならば、おそらくいつの日か、科学的な「日本思想史の基礎概念の辞典」というべきものも出現することでしょう。

(10)

何故日本の思想史を研究するのか。日本の思想史のどこが面白いのか。これは私が最初に述べたところです。回答はもちろん色々ありますが、特に今回申し上げたいのは、日本思想史の科学的究明は、決して単なる古本あさりではなく、方法的に確立した科学の構成要素を形成するのに役立つということです。そしてこの構成要素は、我々にとって、人間の存在に共通する基本問題の理解の道を開き、ひとつの論議に導くはずのものだからです。そういう意味から、変化に富む日本の伝統文化、思想が、現代の危機の時代に生きる人類の存在に、少なからず貢献をもたらすのではないかと確信するからであります。

コメント 尾藤正英

クラハトさんが提起された問題点は、要約しますと大きく三つに分かれるわけですが、一つは、日本の思想史を研究することに意味があるのかどうかということです。その理由の一つは、世界に影響を与えるような普遍的価値のある思想というのが日本の歴史上に存在したかどうか疑わしい。

二番目に、日本人にとって現在まで生き続けている思想的伝統というものがあるのかどうか。過去と現在は切れているのではないかとということです。

三番目に、日本に限らず一般に、一国ないし一民族のアイデンティティを明らかにするというようなことは、学問、科学、ドイツ語で言えばヴィッセンシャフト、にとつての課題となり得るものであるかどうか。これに対して、クラハトさんは否定的であるわけです。アイデンティティを求めるような意味での日本思想史研究というものの存在の意義は認められない、と述べておられます。

そこで、それでは日本思想史の研究はいかにあるべきか、研究の方法はいかにあるべきかということが最後に論じられているわけですが、それはこういうふうに要約できるかと思えます。日本文化または日本のアイデンティティというような包括的な主題について、恣意的かつ安易な議論をするのではなく、あくまで文献の上にあられた言葉、過去の思想家が使った概念、言葉と概念のレベルに固執して、日本の伝統に含まれる多種多様な要素、日本の伝統と言っても決して単純なものではなくて、非常に多種多様な要素が含まれているとクラハトさんはおっしゃるわけですが、そういう多種多様な要素を個別的に説明していくことが必要である。それこそが学問の課題である、と言っておられると、私は理解いたしました。

私も、このご報告に、ある意味で非常に共鳴するとうか、自分の思ひ出が重なってくる部分があるのです。私自身が、戦争が終わるま

した翌年に日本に帰ってきて、戦争に行く前に大学に籍を置いていたわけですが、それでも、それが日本史の学科であったのです。戦争から帰ってきて、一体こんな時代に日本の歴史の勉強を続けることにどんな意味があるんだろう、と自分で思い悩んだ記憶があります。そういうことと、クラハトさんのおっしゃったことは別のことなのですけれども、疑問を抱いたという点では、多少共通点があるのかもしれない。私がそれをどういうふうに解決したかについては、また後でふれさせていただきます。

まず最初の点に關しましては、民族的特殊性を通じてのみ、普遍的思想は生活の中に生きたものとなるのではないだろうか。仏教一般というものがあるのではなくて、インド仏教があり、中国仏教があり、日本仏教がある。どれが真の仏教であるかということは、そう簡単に言えるものではなくて、それぞれに個性がありながら、同時にしかも仏教である。それぞれに宗教としての高い価値を備えている。日本仏教については、その価値を否定する議論もないではありませんけれども、私は価値があると考えております。親鸞、道元に代表されるような日本仏教、それは決してインド人の考えた仏教と同じものではないでしょう。そういう意味では民族的特殊性がそこに反映しているわけですけれども、同時にそれは普遍的な宗教としての仏教の一種であるということとはやはり否定できないと、私は考えます。

これは仏教の場合に限らず、あらゆる文化現象について言えるのではないだろうかとは私は考えておりますので、その意味から言いますと、民族的特殊性ということと、世界に影響を与えることができるような普遍的な価値のある思想というものは、別のものではなくて、実は常に一体化しているうか、結びついてあらわれてくるもので、世界的な思想家がいるかないかということで、日本の文化に対して全面的に否定的な評価を与えることはできないだろう。あるいは、実際に影響力のある思想家がまだ外国では知られていないだけだということもあ

り得るわけです。仮に逆に世界に影響を与えたような思想家がいたからといって、それを研究することが思想史の課題のすべてであるかという、私はそれも疑問だと思っています。たとえばいま仏教の話をしましたが、ブッダ、お釈迦さまはインドの人であります、現在のインドには仏教の信仰というのとはほとんど残っていないというように聞いております。そうしますと、ブッダすなわち釈迦の思想というものを研究して、それだけで普遍的宗教としての仏教の思想というものを研究したことになるのだろうか。非常に単純な疑問ですけれども、個人の思想の高い価値ということを問題にしだすと、そういう逆の面からの疑問が当然起こってくることになるだろうと思います。

第二の点、日本において過去と現在とは断絶しているのではないかというご指摘がありますが、生活の中に生き続けている伝統というのは、むしろ非常に連続性を持って存在していると思います。これは先ほどのセッションでもその話が出ました。具体的に私は、神信仰、仏式の葬祭、義理人情の道徳、いずれも普通にはあまり思想的に高い価値の与えられるものではないかもしれませんが、現在の私はこういう日本人の生活慣習の中に生きている宗教とか思想というものを、再評価しなければならぬのではないかと考えておりますので、そういうたいへん俗っぽいものをあげてみたわけでありま。

忘れ去られたもの、たとえば林羅山の思想をだれも知らないではないかと、クラハトさんはおっしゃるわけですが、確かにそういうものはだれも覚えていないし、影響力もないわけですが、それは生活から遊離した学者たちの言辞だから忘れ去られるのであって、本当に生活の中に溶け込んだもの、たとえば親鸞の宗教というようなものは、実質は親鸞の考えた本来のものと違っているかもしれないけれども、浄土真宗という形で現在まで生き続けているわけですね。そういう意味で、過去と現在との連続性、思想上の伝統の存続というものは、十分に考えられると思います。

三番目に日本のアイデンティティ。これも前のセッションとのつながりがあるわけですが、それを課題とすることは学問上の問題ではない。イデオロギーにすぎないものを学問的研究の対象にしても仕方がない、とおっしゃるわけですが、確かにイデオロギーとしての側面はあると思いますけれども、日本の民族的特殊性というものは、私は単なるイデオロギーではなくて、やはり現実存在するものだと思います。先ほどのセッションの最後にベフさんがおっしゃったこととちよつとここで食い違うわけですが、私は完全にイデオロギーだと言い切ってしまうことには、ベフさんに対してもクラハトさんに対しても、異論を唱えたいように思うわけでありま。

そこで、先に進みます前に、私個人のつまらない回想をお話することをお許しいただきたいと思いますが、私が日本の歴史の研究の中にだんだん意味があると考えるようになりました理由のかなり大きな部分は、戦争を体験してきたということであって、戦争の中で一人の兵隊として、まさに一般の日本人と一緒に生活をしてきた。そこではじめて私は日本人の生活というものを実際に知ったと思うのです。

あれはずいぶん悲惨な結果を招いた戦争であり、戦争自体としては無謀な戦争に違いありませんけれども、戦った人々は何も悪いことをしたわけではなくて、非常に一生懸命にあの大きなアメリカという国を相手にした戦争をやったわけですね。負けたにしてもあれだけの近代戦争を庶民の力で実行できるというのは、クラハトさんのペーパーですと、日本人には近代の精神、自律的な個人の市民的な精神というもの、存在しないのではないかと一節がありましたけれども、私は、ヨーロッパとは違う形だと思えますけれども、やはり個人の自律性、自分で自分を律していくという、そういう個人の自覚とか、その自覚に基づいた行動様式というものがなければ、あれだけの大きな戦争を日本人がすることはできなかったであろうということを、戦後になってはじめて考えるようになりました。

実は私は戦争中は戦争に関心がなくて、ほとんど戦局のなりゆきなども新聞では読まなかったのですが、戦後になって戦争の歴史を読み、その中で戦った人々のいろんな回想録を読んだりして、そのことと私自身が歴史を研究していることと、問題の上ではつながっていることに気がつきました。先ほどの話でもナシヨナリズムという言葉が常に悪い意味で使われているんですけども、私はナシヨナリズムというものには善でもなく悪でもなくて、まさに中立的なもの、事実として存在するものだと思います。日本におけるナシヨナリズムというものが十分に研究の対象にされていない。悪いものとして非難される場合が多いわけですけども、その歴史的な成立過程というようなものが十分に明らかにされているわけではないので、そのことを明らかにすることが、少なくとも私にとっても大きな研究課題であると考えているようになったのです。

それは、日本人のアイデンティティの一環といえますか、一つの大きな部分になるだろうと私は思っているわけですが、そういう問題に関心なしに、歴史研究に従事するということは、私自身にとってはできないといえますか、無味乾燥な仕事になってしまおうと思うのです。

次に、クラハトさんの言われた、あるべき日本思想史の研究の方法に対する私の感想ですが、思想史や文化史に限らず、歴史研究の方法の基本は、その研究の素材となる文献（史料）を正確に解読し、理解することですから、クラハトさんの主張は当然のことであって、それを科学的な方法だというふうに表現してももちろんかまわないわけです。

しかし、そのように当然なことが日本思想史の研究の上で無視されてきたわけではありません。近代的な日本思想史学を確立した人は村岡嗣氏、元東北大学の日本思想史学の講座の担当者であった方ですが、その代表作である「本居宣長」、これはまだ大学にお勤めになる前の二十世紀のはじめごろ、明治末年ごろの著述であります。

その中で村岡氏は、宣長の学問の方法は、ドイツのアウグスト・ベークの言うDas Erkennen des Erkrankten、要するに認識されたものの認識ですね。過去の人がどういう認識に基づいてある文献を書いたかということを含め、ベークという人が言っているのですが、宣長の実行したことはまさにそれだと、村岡さんは言っておられるわけですね。すなわち、ドイツ文献学、フィロロギーの方法と一致すると述べておられます。

宣長はこの方法を『古事記』など古代の文献に適用して、一つ一つの言葉や概念を明らかにすることに終生の努力を費やしたわけであり、また村岡氏は宣長について同じ方法で研究されたわけですね。

レジュメに、差し障りのある表現を書いてしまいました。丸山眞男氏や和辻哲郎氏、またその亜流と書きましたが、これはもちろん亜流を非難しているのではありません。ここにいらっしゃる石田雄教授でありますとか、和辻先生のお弟子さんの、私の尊敬する相良亨さんとか、いろいろ偉い方はいらっしゃるのですが、それはもちろん亜流ではない方ですから除外していただきます。亜流である研究者の間に、このようなフィロロギッシュな研究方法を軽視する傾向のあることは否定しませんが、それが日本思想史研究のすべてではありません。

しかしまた、個別の言語や概念の意味を説明することが学問のすべてでもないだろうと、私は思います。宣長は、『古事記』についての綿密な注釈書をつくるとともに、その『古事記』にあらわれた古代日本の精神、すなわち宣長にとつての日本人のアイデンティティとしての「道」を、明らかにしようとしたのだと、私は考えております。

なお、諸橋轍次氏の大漢和辞典、日本には言葉についてのろくな辞書がないとクラハトさんが言われましたが、日本語については大言海という立派な辞書がありますし、諸橋さんの大漢和辞典は私などが見ますと非常に立派なものだと思うわけですが、吉川幸次郎先生、亡く



なった中国文学の吉川先生は「素人の方にはあんなものでもお役に立つでしょう」とおっしゃっておられたそうです。

専門家にとってはあんなものはほとんど役に立たない。それくらい高い基準で、吉川先生ご自身は言葉の問題を考えていらっしゃったということですね。その吉川先生が「日本思想大系」の中で「本居宣長」の巻を担当されたわけですが、これは吉川先生ご自身のご意志に基づいてそういうことになったのですけれども、そのことを聞かれた京都大学のさる有名な国文学の先生、この方ももうお亡くなりになりました。

伊東 どうもありがとうございます。たいへん有益なコメントをいただいたと思います。

ここでもう一度クラハトさんにお返しして、先ほど省略されたところを補うということもありましようし、ただいまのコメントに対して反論されるということもあるかと思いますが、クラハトさん、どうぞおっしゃってください。

クラハト 尾藤さん、コメント、どうもありがとうございました。いろいろ参考になりました。

まず民族的特殊性という言葉があります。私の能力が足りないかもしれませんが、いま私はその言葉の意味を全然理解しない。特に複雑な近代的な社会の中においては、民族的特殊性ということを確認にくい。

ドイツの大学の学習システムでは、一つの主専攻を選択した上に二つの副専攻を選ぶ可能性があります。たとえば、副専攻として歴史あるいは哲学、あるいは民族学などを選ぶことができます。しかし、一つの面白い現象があります。日本学を勉強する学生たちは絶対に哲学というものを副専攻として選ばうとしません。どうしてでしょうか。学生たちは、美学、文学、比較文学、比較宗教学、そういう科目を副専攻として選ぶのですが、哲学は存在しないように取り扱います。

たけれども、「吉川君が本居宣長をやるんじゃ、たいしたことはないだろう」とおっしゃったという話を、伝聞ですけれども、聞いたことがあります。

これは要するに専門違いで、中国学と日本学とはそれぞれ学問的な長い研究の伝統があるわけですから、専門外のこととはやっぱり無理だろうという意味でしょうが、それくらい言葉に関する研究は、おろそかにされていたどころか、現代に至るまで非常に厳しい評価が研究者同士の間で行われているということを申し上げておきます。

日本学を勉強する学生たちは、やはり美的人間のタイプといえるでしょう。中国学の学生のタイプと比較してみると、中国学の学生のタイプは理論的人間のタイプが多いようです。

でもそれは、学生の問題だけじゃないんです。いろんなヨーロッパの思想家の場合を見ますと、もちろん日本の思想史への興味は絶対にありました。たとえばハイデッガー、あるいはエドワード・シュプランガーの場合を見ますと、よくわかります。たとえばシュプランガーの場合が面白い。エドワード・シュプランガーは私の大学の哲学者ですが、昭和十一年から二年までの間の一年間、日本に滞在しました。当時、彼はもう日本でもよく知られている人でした。彼の作品のいろいろなものが日本語に訳されたんですが、その一年間は、あまりコンシンコンスが見えません。ドイツへ帰った後の彼の作品には日本へ行ったとは思えないほど日本の経験や日本哲学からの影響が見られません。

一つのはあるんですが、それは西田の「知的世界」「ゲーテの背景」「矛盾的自己同一」の翻訳です。それは、彼の推薦で、ロベルト・シンチンゲルがドイツ語に訳しました。それだけです。しかし、その本の運命を見れば、ドイツの哲学者たちは全然興味を持つようになりませんでした。どうしてでしょうか。のちに、日本学者たちは、たくさんの西田、田辺元



などの作品の翻訳をつくりましたが、全然興味を持つ哲学者がいなかったのです。アメリカも同じことです。アメリカにもたたくさんの西田の翻訳があります。どうして有名な哲学者たちは全然興味を持たないのでしょうか。それには理由があるのではないのでしょうか。私たちの学生たちも同じ質問をするんです。

それで第二の点、もちろん存続しているんですね。それには全然反対しませんが、でも、ドイツの学校、ヨーロッパの学校では、ヘーゲルなどの思想を当然に学ぶんです。どうして日本の学校では、荻生徂来、仁斎の思想を歴史として取り扱っているんですか。ホップズは歴史だけではないでしょう。ヘーゲルはられた近代以前の現存は、日本には見えません。林羅山は死んでしまった。もうだれも彼に興味を持たない。もちろん思想史学者は彼に興味を持っているんですが、それだけでしょう。日本の学生たちに林羅山という名前を述べたら、みんなびっくりするでしょう。どんな人でしょう。吉田兼俱はだれでしょう。片山兼山とはだれですか？

ですから、私の学生たちはこういうことを言います。たとえば一例ですが、ひとりの学生はいま山県大弐の「柳子新論」を訳しています。うちの学生です。そして日本で、「あなたは何を勉強しているんですか。どうしてそんな全然面白くない思想家の作品を訳しているんですか」と日本人に言われ、その後で学生は私のところに来て「先生はどうして私にそういうつまらない思想家を勧めたのですか？日本の学生はみんな笑いました」とこぼすんです。それは一つの問題であるかもしれません。

それで第三の点は、日本のアイデンティティ、私はあまり答えることができません。それは信仰の問題であるかもしれません。私は、そういうアイデンティティに全然興味を持たないんです。デンマークのアイデンティティ、オランダのアイデンティティ、東ドイツのアイデンティティ、西ドイツのアイデンティティ、オーストリアのアイデンティティ、何が面白いんですか。日本のアイデンティティ、そのアイデンティティの質問をしない思想史研究は本当の思想史研究ではないんですか。意味がないんですか。

私は少々困ります。

最後の点、一つの例として国史大辞典の一つの場合をあげたいと思います。国史大辞典を引いてみると、たとえば国体という言葉が全然あらわれていないんです。でも、近代の日本の思想史の中では、国体という言葉はとても大事な言葉でしょう。どうしてないんですか。先生は諸橋の貴重な漢和大辞典を引用なさいました。もちろんそれはとっても大事な作品です。しかし、それは絶対に思想史概念辞典ではないんです。思想史概念辞典を見たいならば、もちろんいろいろあります。たとえば、諸橋の辞典で「気」という言葉を引いたら、もちろんいろんな引用文はあるにはあるんですが、それに類似したリッター・グリュンダー編集の十冊ぐらいの哲学概念辞典ならばそういうガイスト (Geist) などについての論文は五十ページ、六十ページにもわたってあります。ギリシャの哲学から現代の哲学、現代の思想まで、非常に詳しく出ているんです。どうして現在の日本にはそういう哲学概念がないんですか。徳川時代の日本には、端的にはあったんじゃないんですか。たとえば、伊藤仁斎の「語孟字義」荻生徂来の「弁名」を見れば、それは哲学思想概念辞典の初段階と言えるのではないのでしょうか。

伊東 また尾藤さんのほうでレスポンスをしたいところだと思うんですが、それをやっておりますとお二人だけの話になってしまいますので、議論をフロアに移します。

ペフ いろいろな面白い問題点をクラハトさん、あげていらして、考えさせるものがあると思うんですが、その中で一番先におっしゃったこと、日本に世界的な思想家がいるかどうかということなんですが、それに対する答えとして、異端者の答えになると思うんですけども、たとえばマルクス、カント、あるいはアリストテレス、アクイナス、これが世界的な思想家であるかということとは、思想の内容ではなくて、それは政治、軍事、経済的な問題だと思うんです。ヨーロッパが世界を制覇した。だからこそそれは世界的に重要な人物になったのでありまして、そうでなければ、

そういったヨーロッパの思想家は世界的な重要な思想家にはならなかったと思うんです。

リーダー 思想家についてのことですが、たとえば日本仏教にはいろいろな有名な哲学者みたいな方が出ていましたが、思想より、日本仏教のたとえば道元は、思想家より実践家だと思いますから、現代までは、徳川時代までは、日本の思想史というよりも、宗教的な場合でも、実践的な理由だと思っています。

石田 クラハトさんと尾藤さんに一つずつ質問したいと思います。まずクラハトさんへの質問は、思想という言葉の意味についてです。Vergangenheitsbewältigung（フエルガンゲンハイツス・ベヴェルティグング）という言葉、過去の克服という言葉は、ドイツの歴史家の間で非常に重要な問題であって、これが日本とドイツと両方ともに第二次大戦からどういう教訓を学んで、どうそれを内面的に克服していくかという問題だと思ふのですけれども、その場合に、これを思想の領域で考えてみると、第二次大戦中のファシズムの思想が普遍的であったかどうかということではなくて、とにかくそういう思想があったことは事実なので、それをどう克服するかということだと思ふのです。

そこで第二の問題は、思想における普遍性と特殊性ということですけれども、私はどういう思想が普遍的でどういう思想が特殊的だということを客観的に規定することはおそらくできないと思います。つまり、それは一つの思想をより普遍的な立場で解釈し、発展させあるいは克服していくか、より特殊主義的に解釈していくか、そういう違いになってくるのではないか。

そこで、第三の問題としては、アイデンティティという問題には関心がないこと、民族的特殊性ということとはわからないとおっしゃるけれども、いいか悪いかは別として、民族的特殊性を主張する人がいることも事実であり、アイデンティティを強調する人がいることも事実なので、それも一つの思想ではないか。とすれば、むしろそういうものの特殊性を克服して

いく、相対化していく過程がより普遍主義的なものを生み出すことになるのではないかというのが、私の質問です。

尾藤さんへの質問は、民族的特殊性があるといっても、だれがどういう形でそれを主張するかということこそが問題なのであって、明治末にはある形で強調し、三〇年代からある形で強調し、また七〇年ごろにある形で強調した。そういう形でしか特殊性というものは認識されないというか、あらわされないということにむしろ問題があるのであって、何か民族的特殊性があるてそのまま出せばいいんだというものではないだろうというふうに思いますが、それぞれお二人にむけて質問します。

クラハト とても難しいです。

普遍性は、みんな述べている言葉です。私は、普遍性と民族的特殊性、その二つの言葉は使わないですね。あんまり意味がないと思います。普遍性と言われている思想は、大体受容の問題ではないですか。受容されているものは普遍的と言われているのですが、でも、どうして受容されているんでしょうか。それは経済的な問題があるかもしれません。でも、それだけではないと思いますね。

しかし、これからのディスカッションの中では、普遍性は、長い伝統のある言葉ですが、ある意味では貴重な言葉です。でも、そういう普遍性と民族的特殊性を使わないほうがいいのではないかという気がします。

尾藤 使わないほうがいいというのは、それを悪用しないほうがいいという意味であれば、私もよくわかりますし、石田さんが言われたのも、過去において悪用された例が色々な形であったことだと思えます。確かに民族意識というものはさまざまな形で利用できるもので、特に国家権力がそれを利用した場合には非常に危険なことになるというのは、私たち自身が体験してきたことです。それはよくわかっていないんですけれども、しかし、利用される対象が存在しなかったら利用もできないわけだと思いますね。だから、何かがあるんだと、私は思います。

私自身の歴史研究の経験から言いますと、儒教が江戸時代に日本に入っ

てきますね。そうすると、それがみんな同じ方向で変わっていくわけですね。本来の中国の儒教が日本人の生活の中に定着していく過程で、さまざまなバリエーションが生まれるわけですが、それが全部同じ方向性を持つているわけです。そうすると、逆にそこへ何かそれを規定している社会的条件があると考えざるを得ないわけです。

私が言っているのはその程度の意味で、それが誇るべきものだとか、そういうものではなくしてしまふべきだとか、そういうことはまったく無関係に、実在するものとして歴史研究の対象になり得るだろうということを言っているわけです。

伊東 ウィシュワナタンさん、先ほど質問したかったけれども質問できなかったというので、この機会にどうですか。なにカレスポンスがありますか。

ウィシュワナタン 非常に難しいですし、そして今度のディスカッションはちょっと別の方向にいつていますから、私はまた自分のセッションで発言するときそれをもつていきたいと思っています。いまの特殊性と普遍性という問題は先のセッションと関連があつて、伊東さんと話したことは今度のセッションと関連があるかどうか疑問に思っていますから。

実は、ベフさんがおっしゃった、なぜヨーロッパの思想家がみんなに知られたかという点、ヨーロッパが支配したからみんなそういう思想家も国際的に知られるようになったということをおっしゃることには、何か意味があると思います。

同じく、ヨーロッパと言わないで、西洋的な価値観がなぜ普遍性を持つようになったかという点、西洋が世界で支配的になっていましたから、そのところの支配下のほうから価値観が普遍的になってきたと思います。ほかの国の場合は特殊性があると言われるようになったかもしれません。支配する国の思想ということは、普遍性があるというように解釈される危険があるのではないかということで、また時代が変わつてはかの国が支配するようになったら、その国の思想も特殊じゃなくて普遍的だと言われて、

その普遍的思想に従わない国々が特殊だと思われるかもしれません。そのような繰り返しを避けたほうがいいのではないかということを、私は感じています。

ミヨシ ウィシュワナタンさんの言われたことに僕は賛成するんですけども、いまクラハトさんのおっしゃったことの中でちょっと驚くことがあるんですね。一つは、普遍性と特殊性という言葉は僕も嫌いだし、使いたくないし、使わない。また民族的特殊性というのも使わないですね。使うのは嫌いなんです。使う必要もないと思うんです。しかし、クラハトさんのおっしゃってる中で、二つ非常に絶対的な信仰を持っていられしやるところがあると思うんです。一つは、哲学というのは哲学として一つの思考形態としていつまでも変わらないで存在する。そういうふうに考える理由はどこにあるのか。

もう一つは、「キャノン」。キャノンというのは大事な重要文献です。今日青木さんがメタテクストという言葉をお使いになったようだけれども、そのキャノンというのは、たとえばいま言われたアリストテレスからカント、マルクス、フロイト、ハイデッガー、こういう人間たちは偉大な思想家である。そうしたキャノンは普遍性を持ってすべての人にアピールされるような、アトラクトするような力を持っている。そういうキャノンというのに対して、あんまり疑いを持っていらしやらない。というのは、いま西洋の場合、哲学という言葉はいろんなところで理論という言葉に変えられているんですね。

たとえば、哲学者、哲學家というのはもうなくなっているというのは、リチャード・ローティなんかアメリカでは言っていますと、英国でも言っている人はずいぶんたくさんいる。フランスなんかの場合のデリダとかリオタール、ディ・セルトなんていうのはみんな哲学者として言われているのではなくて、理論家として言われている。つまり、哲学とか理論とかいうものに對する考え方が変わっているわけです。それが、ほかの問題にずいぶんフレキシブルな、イマジナティブなアプローチを持っていられ

しやるクラハトさんが、なぜキャノンと哲学というものに関して非常に絶対的な信仰を持っておられるのかというのがよくわからないですね。

もう一つだけ付け加えるとなると、アイデンティティの問題です。アイデンティティというのは、クラハト先生が面白くない、全然使う必要なんて考えない、ドイツのアイデンティティを考える必要がないというのは、これも僕は賛成なんですけども、なぜドイツ人がアイデンティティを考えるのが面白くないか。またアメリカ人がアイデンティティを考えると、割合すぐに警戒感を感じる理由は、もちろんアメリカ人はアイデンティティを考える必要がないんですね。ドイツ人も。もちろん、ユーロ・セントロシティというのもあるし、ウエスタン・セントロシティというものがあつて、アイデンティティなんかを疑問にする必要がないから考えない。それがまた、結局力というものの、パワーというものがどういうふうに思考の間に関与してくるかということはもちろん考えられるべきだと思うんです。クラハト とても面白い質問ですが、そのままに置いておいたほうがいいんじゃないかと思います。

芳賀 私いまのマサオ・ミヨシと大体同じことを考えていて、クラハトさんに皮肉を言いたかった。クラハトさんは民族的特殊性なんてないとおっしゃった。西ドイツのアイデンティティなんてないとおっしゃった。しかし、クラハトさん自身がまさに民族的特殊性そのものであつて、ヘーゲル、カント、ハイデッガーがまったく普遍であるというふうに思い込んでいる。まったくドイツ的というか、それ以外の何ものでもないように思いました。いまだにこういう哲学亡霊がこのへんを歩いているというので、驚いた。もうこういうものはないなと思ったと思ったら、いまだにいらした。やっぱり哲学というものの考え方をドイツ人が変えなければ、何ともしようがないんじゃないですか。あなたは学生に「片山兼山を研究しなさい。おまえの哲学についての考え方が変わるからやってみなさい」「荻生徂来を勉強してみなさい。いかにおまえはドイツ的であつて狭いか、そういうことをやっていけばわかるはずだ」そういう教え方をすりゃいいんだ。な

るべく遠いところをやったほうが、自分の中の自覚せずに作っちゃっているアイデンティティ信奉をぶつこわすのに最も役に立つ。

過去のもがいま日本に生きてないなんて、私は新井白石なんて実にいきいきと感じられる。荻生徂来だつて面白い。読めばワクワクする。杉田玄白もまたしかり。親鸞もそうだろうし。そう限らないで、たとえば山部赤人の歌、あるいは式子内親王の歌、これがなぜ思想でないか。あんないきいきとして我々を支えてくれるものが。いまなお生きている。芭蕉もまたしかり、蕪村もまたしかり。過去は生きてないなんてことは全然ない。どこか勘違いがあると思ひまして、腹が立ってきました。

青木 一つは、クラハトさんのペーパーの中で、水戸学と、戦後日本の思想家、あるいは研究者との対決がないという点ですね。芳賀先生はそれがあるとおっしゃるんですが、僕は素人でわかりませんけれども、事実とすれば、こういうご指摘はやはり非常に重要だと思います。これはやはり外国から見た日本研究なんで、その利点を思いますね。もう一つは、いまミヨシ先生、芳賀先生がおっしゃったのと共通するんですけども、民族的特殊性とか文化的アイデンティティという言葉を避けること。これは僕もそう思いますけれども、ただ、たとえばドイツにはフィヒテからトーマス・マンなど「ドイツ国民に告ぐ」とか「非政治的人間の考察」など、常にイギリス、フランスを意識しての文化的アイデンティティの構築というのがすごく、その歴史も古くからあるわけですね。「ドイツ文化論」が非常に根強くあるわけで、これが一つどういうふうに消化されているのか。

これは、現在、クラハトさんの「民族特殊論」を嫌うという言説の中に、いまの西ドイツのいわゆる「民族主義」の台頭、これは先ほど石田先生がおっしゃいましたけれども、ゴロー・マンとか、エルンスト・ノルテとか、ドイツ現代史論争というのがハーバーマスなどを巻き込んだ形であるわけですが、これは非常に一方では危険な、極右的なネオナチスの運動ともからんでくるわけですね。東西ドイツの統一という同じ民族であることを国家統合の大義にした動きも、二十世紀の問題としては疑問もあるかも



しれません。民族ということでドイツが一つの国家をつくろうとしているわけですが、多文化・多元主義が二十世紀の大きな流れとしてなるわけですから、これをどう考えたらよいか。おそらくこうした議論の中でクラハトさんの発言が出てきたと僕は思うんですね。

その面で、まさにドイツが民族主義的な特性をいま示しつつあるわけです。その中でクラハトさんは一つの立場を示しているんじゃないか。そうとれば非常によくわかります。

伊東 青木さんは理解を示してくださったんですが、芳賀さんやミヨシさんの質問に対してはどうですか。まずクラハトさんにお答えいただきたいと思います。

クラハト 芳賀さんは、ドイツのミュンヘンのホーフブローイ・ハウス（ビヤホール）においてになったことがありますか。ホーフブローイ・ハウスの庶民の生活を、たとえばベートーベン・ハウスの雰囲気と比較してみても、あるいは北ドイツの農民の生活と比較した場合、ドイツ的な共通点とはどこにありますか。畑を耕す農民と、ヘーゲルと、ドイツの首相コールは、その人たちの民族的共通点とはどこにありますか。私にはわかりかねます。たとえば、もう十年前のことですが、石田一郎と古川哲史が編集した「日本思想史講座」には別巻がありました。そして、別巻の一つは「日本人論」というものでした。その中には「涙と日本人」「日本人の笑い」などというものがありました。本当に学問的な本でしたのでそういうものがあったのです。私はとても驚きました。ドイツでは、いやドイツだけではなくてヨーロッパやアメリカではそんなことは絶対に認証できないことです。ドイツでしたらば、そんなことはファシズム的と言われると思います。絶対にそういうやり方はファシスト的な立場としてみなされるんです。それは個人性の死です。

私はそういう意味で、少しドイツの学術、文化を重要視した人間であるかも知れません。仕方がないんですが、もし芳賀さんがそれを私のドイツの民族的特殊性として把握なさるのでしたら私はある意味では賛成します。

笠谷 民族的特殊性とか普遍性ということの、どのへんに問題があるかは、つまるところは要するに政治的にそれはいかに使われるか、あるいはまた悪用されるかというところにかかっているように思います。特殊性なり、あるいは差異性という問題を取り上げてはならない、あるいはそれを強調すると、これはナショナリストであるとか、あるいはまたファシストである。この言い方も非常に困るわけでありまして、これを言われますと比較史は成り立たないことになるわけです。

もちろん民族的特殊性を強調することは、その社会におります人々の思想家なり個人の個性を抹殺したり、あるいは無視をするということではなからうと思います。いろんな個性のある人がいるし、いろんなものの考え方をする人がいるかもしれないけれども、そこにある共通した認識のパターンとか、あるいは言明の共通したパターン、あるいは行動についてのある共通したパターンが見られる。それは各人に個性があるということとは決して矛盾しないことではないかと思っています。

ある特定の社会に共通したパターンが見られる。そして別の社会にはまた別のパターンが見られるとするならば、我々はそれを一つの民族的特殊性、一つの差異性として、それはそれとして押さえていいのではないかと思っています。そして、お互いの差異性を相互に確認しあうことによって、もっとより普遍的なものを目指すというふうな発想があっているのではないかと思います。

一例をあげるならば、ヨーロッパには議会主義の伝統というものがあると思います。これは確かにヨーロッパの一つの大きな特殊性ではないかと思えます。引き比べてみまして、アジアにはその伝統が希薄であるという言明は、やはり私は成り立つのではないかと思えます。もちろん日本の中世には議会主義的な動きもありましたし、日本の近世でもいろんな村の寄り合いとか郡中の寄り合いという形でいろんな議会的なものがありますけれども、ヨーロッパの人々が議会に対して非常に固執したほどには日本の社会はそういう意味での固執は少ないのではないかと思います。そうし



ますと、そこには政治的意思決定のあり方についての差異というものが見られるのではないかと思います。

我々、そういう差異は認めた上で、なぜヨーロッパの人々は議会というものを通じて政治的決定を行うのだろうか。また日本人々は、特定の権威者に決定をゆだねてどうして平気でいられるのだろうかということを通じながら、政治的決定とはそもそもどういふものだろうか、というふうに思考を進めていいのではないか。そういうふうに、私どもは考えているわけであります。

尾藤 青木さんのおっしゃった水戸学の問題ですね。ペーパーのほうだけ読まれて、クラハトさんのお話だけお聞きになると、ちょっと誤解をまねくおそれがあると思いますので、補足しておきます。

水戸史学会というのは非常に特殊な団体で、ネオナチでもないでしょうが、戦争中の国家主義の残党みたいな性格のもので、僕の目にはそういうふうに見えます。水戸でも少数派であって、学者というよりもむしろ思想運動家といえますか、そういった人たちの集まりですね。そういうものを、現在における水戸学研究の代表のように取り上げる。一方でハイデッガーやヘーゲルをそれと並べて対比させるというのは、私には非常に不思議な研究の方法だと思われるのです。

一九七一年から水戸史学会はあると言われました。その一年前の七〇年には、私は岩波文庫の「新論」という水戸学の代表的な文献の解説を書いていまして、その中で尊王攘夷というのは、決して尊王攘夷自体が自己目的とされたわけではなくて、国家の統一性と国家の独立を守るための、具体的な方法として尊王攘夷ということが唱えられたのであって、これは一種のナショナリズムの日本的な表現だという意味のことを書きました。

その後に水戸市史の編纂が進んでおりまして、その中でも同様なことを私は述べてきましたし、私以外にも何人かの方が幕末期の研究をやっている。それに対する一つの反動、リアクションとして、水戸史学会というのが結成されたわけですが、そのような特殊な団体がそれに反応し

たということを、あたかも日本の学界を代表することであるかのように取り上げられたらちょっと困ると、私は思います。また、「国史大辞典」に「国体」という項目がないと言われましたが、「国体論」という項目で、その概念についても詳しく説明してあります。

ウィシユワナタン 一言だけ、先ほどの発言からちょっと考えたことなんです。個性があつてパターンがあるということをおっしゃったんですけれども、私が思うのは、何か無理して一つのパターンにまともらないようにしたほうがいいんじゃないかと思います。たとえば、ある国には一つのパターンだけある。そうしないでいろんなパターンが出てくるということ、日本という国の中にもそういうことがあると認めたほうがよろしいのではないか。無理して一つのパターンにしよう、シンプリファイしようという努力があまりにもあるんじゃないか。そのところから、その国の特殊性とか、そういうことを言い出したら、なかなか疎外感が出てくるんじゃないですかと思います。

伊東 どうもありがとうございます。

いろんな貴重なご意見を伺ったのですが、そろそろ時間がまいりました。そろそろクロージンしなければならぬんですが、私の感想を述べさせていだいてまともに代えようと思います。私は、西洋のことを最初に勉強して、いま日本のことや東洋のことを勉強しているんですけども、たとえばカント哲学というのは一生懸命読んだけど、あれはある意味で非常に特殊な思想ですね。あれが普遍的思想だなんてすぐには云えない。たとえば「意識一般」というのがあるんですよ。ベプストザイン・ユーパーハウプトというのがあって、これは「実験的意識」で、トランスツェンデンターレス・ベプストザインともいいますが、これは個人の意識ではありませんね。これはカテゴリーを使って世界全体を構築してしまうので、その背後背後にはキリスト教の創造神がなかったら絶対に考えられない、特殊西欧的な思想なんです。

だからといって、僕にとってカントが面白くないといえ、やっぱり面

白いです。こっちから見ていると「ああ、大分違っているな。違っているけれども、こういう考え方もあるのか。ちょっと妙ですぐわからないが、それはそれなりに論理が通っているし、面白い」と思うんですね。

アリストテレスが普遍的、これもとんでもないことでして、僕もアリストテレスはずいぶん読んだのですが、非常にギリシャ特有の思想でして、ウシアとか何とか言うけれども、スコラ哲学に受け継がれたから西欧思想とくっつきましたけれども、あれ自身は西欧的とも云えないという気がします。非常にギリシャの特殊な思想なんです。しかしそれもある点からするととても面白い。

僕はいま、安藤昌益を少し研究しています。安藤昌益というのは、日本の土壌の中で育ち外国の影響をあまり受けなかったけれども、ここで語られることには、現在の人類の状況を考えますと、非常に面白い重要なことがたくさんあるんですね。エコロジカルなこともあるし、政治的な平等の問題もあるし、ホリスティックな考え方があったり、僕だけではなく外国の人も読んでも注目するだろうというようなものが一杯あるわけです。

カント、アリストテレス、安藤昌益、これらは思想としてはまったくエコルフティングでして、問題は関心をどう持つかということなんです。関心の持ち方が違えば、特殊だと思われていたものが普遍的になるし、普遍と思われていたものが特殊なものではないことになる。その意味ではどこにも普遍があり、どこにも特殊がある。さきのセッションで云ったことと同じようになるんだけど、僕は、そういう見方で思想の研究はなさるべきであって、どこかの文化圏の思想軸だけが、いつも普遍的であるということはないと思う。今までヨーロッパの思想だけが普遍的だと思われてきたが、そこには政治的、経済的な理由もあったろうし、いろいろな要因があったろうが、思想それ自身をみれば、それはヨーロッパ文化圏が生み出した特殊ヨーロッパ的なもので、それは状況によって普遍にもなりうるし、また特殊にもなりうる。要は現代の地球的状况において、どのような思想が重要かという我々の関心のあり方が問題で、この見地からする

とき非西欧の思想のなかにも普遍的なものとして見直さるべきものが多々あるでしょう。安藤昌益がなぜいままで知られていなかったのか。それは彼の重要さが十分明らかにされていなかっただけです。我々の研究が足りなかったのです。これだけなんです。他の文化圏についても同じことが云えるでしょう。だから一生懸命やりましょう。

ということでのセッションを閉じさせていただきます。ご協力ありがとうございました。