

Ⅱ
—
11

総括報告

山折哲雄

(議長 久野 昭)

報告 山折哲雄

久野 「世界の中の日本」というテーマで三回にわたって続けてまいりましたシンポジウムもいよいよ最後を迎えることになりました。今回もすでに十のセッションを消化したわけでございます。過去二年および今年のセッションを踏まえた形で、まずこれから私ども国際日本文化研究センターの教授の山折哲雄さんから総括を、お願いしたいと思います。

山折 「世界の中の日本——方法と解釈」という総合テーマで、初年度は「日本研究のパラダイム——日本学と日本研究」ということで行いました。主に方法的な問題が多岐にわたって提出されたかと思えます。第二年度、去年は「対象と方法」ということで、各専門分野からさまざまな日本研究についての問題提起がなされました。個別的な問題提起が多かったかと思えます。その初年度と昨年度の研究集会の成果を踏まえて、今年度、最後の研究集会を迎えたわけでございます。そのテーマが、ご案内のとおり「文化研究という視点——日本研究の総合化」という問題についてでございます。さすが三年目になりまして、日本の研究、日本文化の研究につきまして、さまざまな個別的なテーマを踏まえながら何とかそれを総合的にとらえようという議論がたくさん出たかと思えます。

私は私なりに、私の背丈に合わせて、この五日間の皆さま方のご報告を伺いまして、その中から三つぐらいの問題点にしばって申し上げてみたいと思います。第一点は、やはり最初の日か

ら今日に至るまで、日本文化を研究する場合の尺度として普遍性と特殊性という問題が絶えず繰り返し話題にされました。その普遍性と特殊性という問題について、これからの日本研究、日本文化研究というのはどういうふうに考えていったらいいのか。あえて申しますと、その問題を豊かなものにするためにどのようにして乗り越えていったらいいかといったような問題が、一つあるかと思えます。

第二の問題点は、もしも日本文化に特殊性があるとすれば、普遍性をも含めてありますが、その特殊性を理解するということとは一体どういうことか。あるいはその理解を拒否するということとは一体どういうことか。さらに言いますと、おそらくそれらの問題は日本文化についての認識の問題にかかわるだろうということ、そういう点を考えてみたいと思っております。

第三番目の問題は、もしも日本文化の特殊性というものがあるとすれば、それは具体的にどういうものであるのか。あるいはそれをどのように研究していったらいいのかといったような問題であります。以上の三点につきまして、順次申し上げますたいと思います。

最初に、普遍性と特殊性の問題ですが、私の乏しい体験をまず最初に申し上げてみたいと思います。いまからほぼ二十年前のことでありますけれども、インドにまいりました。インドのある研究者と話をしておりまして、たまたま宗教の問題が話題になりました。私は何気なく、いまから思えば不用意に

と言わなければならないと思いますが、仏教とかキリスト教は普遍的宗教であって、ヒンドゥー教は民族宗教である。たとえば日本の神道のようなものであり、中国の道教のようなものであるといったような議論を、教科書で教えられたとおりにふともらしたことがございます。

そのとき、そのインドの知識人は、ただちに私に反論をいたしまして、真に普遍的なる宗教はヒンドゥー教であって、とりわけ仏教はむしろヒンドゥー教の胎内から生まれ落ちた民族的で特殊な宗教ではないかというように反論されたのであります。ヒンドゥー教の神話によりますと、確かに仏教をはじめたブッダはヒンドゥー教の最高神の一つでありますビシュヌ神の化身の一つであります。その観点を拡大いたしますと、仏教はヒンドゥー教の胎内から生まれ落ちた個別的な宗教であるということになりかねません。

私、そのときハツと思ったのであります。仏教とかキリスト教が普遍的な宗教で、ヒンドゥー教は民族的な宗教であるというその議論をそのままひっくり返して、ヒンドゥー教が普遍的な宗教で、それに対して仏教が民族的な宗教であるというふうにまともに主張されたとすれば、私はそれにどのように対応できたのか。私がそのとき反省したことは二つあるのです。一つは、私が何となしに受け入れていましたキリスト教とか仏教とかイスラム教は普遍宗教だという考え方の背後に、やはりヨーロッパの進化的な宗教進化の考え方があったということでありま

す。人類の歴史の中で一番古い原始的な段階にあるのがアニミズムでありシャーマニズムである。ところが社会とか文化が発達するに従って多神教的世界が展開し、やがて一神教的世界になる。そういう宗教の進化的な発展段階説を、そのまゝうのみにして受け入れていたな、という反省が一つございました。

しかし、それをひっくり返して、多神教とか一神教に対する原始宗教、アニミズム、シャーマニズムの優位性を、それだけを一義的に説くとすれば、同じ進化的な誤りに陥るのは、火を見るよりも明らかであります。私が思いましたそのときの第二の反省点と申しますのは、むしろヒンドゥー教的な神信仰の体系というものは、インド国内においてだけではなくて、たとえば古代ギリシャにおいても、あるいは中国においても、わが国の神道においても、同じような形態で存在する。多元的にそれは存在するのだということを改めて思い知らされたわけでございます。私が、普遍宗教と特殊宗教という西洋流の教科書で説かれている宗教論、そういう考え方をしないようになったのはそのときの経験が契機になっております。

もう一つの経験を申し上げてみたいと思います。それは、三年前にアメリカのハーバード大学に行ったことですが、むこうにまいりまして、ハーバード大学内部では一切たばこが吸えないということを、そのとき聞かされました。教室で吸えないだけではなくて、喫煙室そのものがない。キャンパ

ス内部でも、私が見た限り、たばこを吸っている教師、学生は一人もいなかったような気がします。私の知り合いの教授が言うには、いまハーバード大学のキャンパスの中でたばこを吸うことはまったくできないということを言っておられました。

そのとき思いましたことは、健康に悪いということがはつきりした段階において、健康に害のあるたばこを一切放逐する。あえて申しますと、その徹底性の異常さということでございまして。わが国でも禁煙運動は広がりますけれども、たとえば新幹線の禁煙車が一台から二台、二台から三台へ徐々に増えているだけでありまして、これがいつ全車両禁煙車になるかどうかわかりません。私も禁煙をして久しいのでありますけれども、あのハーバード大学で体験したラジカルな禁煙運動は、あるいはアメリカのマサチューセッツ州もしくは東部に限られたものかもしれない。そのラジカリズムに基づいた普遍主義はピューリタンのラジカリズムに基づくものであるかもしれない。そう考えると、そのような普遍性というか普遍主義は、健康のために害になることを、人類の幸福のために一切やるべきではないという正義感に支えられたものであって、そのようなラジカリズムというのは普遍的なものというよりは、はなはだ特殊なものではないかと思つたのであります。

そういう文化の社会的表現に関する普遍性と特殊性という問題について、インドとアメリカで体験したことをまず申し上げたのですが、そのことを契機にして特定の民族とか国家とか、

あるいは宗教共同体とかに深く根ざした文化に関する普遍性と一体何かということを改めて考えたわけであります。そういう問題があるからこそ、その普遍性とか特殊性という概念をできるだけ相対化しようとする。そういう学問的な努力も積み重ねられてきたのであろうかと思ひます。たとえば、文化人類学における文化相対主義という考え方がまさにそれではないでしょうか。

考えてみると、普遍性とか特殊性とかいう考え方は、歴史的には軍事力とか経済力とか帝国主義に結びついて広まっていた概念でもあります。あるいはそれらの「力」に支えられて洗練の度を加え、多義的な意味をふくらませていった概念であります。だからこそそういうものをできるだけ相対化しようとする動きが、学問の分野で続けられてきているわけでありますけれども、そのためにそういう言い方に代えて、さまざまな言説が、かわりに唱えられてきております。たとえば、普遍性に代えて一般性といったような言い方もあるだろうし、特殊性のかわりに「民族的アイデンティティ」といった言い方もあるわけです。あるいは、民族文化における個性とか固有性といったような言い方もあるかと思ひます。

問題は、そういうステレオタイプ化した普遍性概念、特殊性概念に対して、どれだけ客観的な尺度をそれに対置してつくることができるといふことであります。そういう普遍と特殊に関して客観性を標榜するコンセプトというのは、常に日常化

し、ステレオ化し、そしてやがてさまざまな文化的な要因を身に帯びて、何らかの非客観的な意味に転化していくことがあるのではないかと思います。

そういう意味では、普遍性とか特殊性という問題をできるだけ客観的な尺度にきたえあげなければならないという認識が一方にあると同時に、それは必然的にある価値観、あるいはある民族なり文化なりに属している価値観によって方向づけられざるを得ない運命を本来持っている。その悪循環を、一体我々は乗り越えることができるのか。学問がそもそもそれを乗り越えることができるのかどうかという問題が、どうも目の前にあるような気がするわけです。

もう少し単純化して申しますと、ある特定の文化を普遍的か特殊のかというふうに判断する、その判断主体のナシヨナリスティックな関心と、それは深くかかわっている。こういう尺度を研究を進めるための尺度として、概念として利用していくためには、その特定の文化にかかわるナシヨナリスティックな心情、対立するナシヨナリズムの相互の関係をどうしても問題にしなければいけないのではないかと、私は思います。

それと同時に、国家とか民族とか宗教とかコミュニティとか、そういうさまざまな文化的なものに制約されたものの考え方をどう乗り越えるかという、乗り越えの思想との連関もやはり考える必要があるのではないか。ナシヨナリズムとの関連性、普遍性——特殊性論に内包されるナシヨナリズムを超える思想や

方法との連関性を同時に考えるということ——それがこれからの文化研究の重要な課題となるのではないかということであります。

その場合、そういうナシヨナルなものを乗り越える思想として、たとえばマルクスの考え方、その中のある最良の部分にそういう問題提起があったと私は思いますし、インドのガンジーの非暴力思想の中にも国家とか民族とか宗教を乗り越える思想の手がかりになるようなものが含まれている。そして中国の毛沢東の思想の中にも同様の可能性を求めることができるかもしれない。これは私の個人的な関心から申し上げているわけであります。

これはとてもまとめるようになるようなものではありませんが、ともかく先ほど申し上げました第一の問題点であります。

次に第二の問題点ですが、文化の特殊性を理解する方法についてです。この場合は日本文化と言ってもいいと思いますが、その日本文化の特殊性があるとして、それを理解するというのは一体どういうことか。他方でそれを理解することを拒否する態度というものもあるかもしれない。このシンポジウムで繰り返しそのことが問題にされました。要するに文化をどう認識するかという問題とそれは深くかかわっていると思います。その問題について、少し立ち入って申し上げてみたい。

今回の会議でも出ましたけれども、日本の文化はなかなかわからないという言葉があるわけですね。特定の文化がわからな

いという言説——それは究極的に何を意味するかということですが、それはひょっとすると当の対象を内面的に排除する思考であるかもしれない。わからないというのは、わかりたくないという心情に裏付けられて、相手の文化の意味を理解することを拒む。あるいは、相手のそのことによって排除する。そういうことではないか。これが第一点ですね。日本文化の問題として申しますと、その背後にある観念は、日本をわかりたくないという心理と結びついている、これが一つあるかと思います。

それに対して、日本がわかる、日本の文化がわかるということは一体何を意味するのか。たとえば先ほど、お話にありました日本社会にみられる年功序列制という問題。これにたいする評価が正反対に変わるといったようなことですね、そういう例はいくらでもあります。そこにもわかるわからない、ということがあるはずです。その場合、わかるということは、まず日本の文化を、あるいは日本の文化の特殊性を合理的に理解することができるといことだと思ふのですね。合理的に説明することが可能である、それでわかる、ということでは相手を受け入れる。これにたいして合理的に説明することができない場合はわからない、という言明になるわけです。しかしときにこれが逆転して、相手をわかりたくないと思つてるとき、それは合理的に説明できないからだ、という理由づけをする場合がおきる。理路が逆転するわけですが、わかるーわからないという「了解」の仕方の中にはそういう問題もあるわけです。だから日本の文

化のある特性が合理的に理解できるといふときは、日本の文化あるいはその特性をわかりたい、すなわち日本と協調したい——そういう心理が背後に隠されているのですね。

その背後に、非常に屈折した重たい問題が横たわっているわけです。そういう、わかるーわからない、という文脈で文化を認識する仕方にはある種の生理的なメカニズムと言いますか、心理的なメカニズムがひそんでいるわけですが、それは一体何かということをも、もうちょっと突っ込んで考えてみたいと思います。わからないということとは、どういうことか。それはまず、問題にしている対象が無秩序であり、アナキーであるということと関係がある。それが心理的な不安を何となしにかもしだす。あるいはその無秩序とかアナキーな状態が悪のイメージ、アンフェアではないかという疑いの念を呼びおこす。つまりわからないという言説には、無秩序、アナキー、不安、悪、不正、そういうイメージがからみついている。つまり、全体としてカオス的な状況とみなすことで、わからないという判断を下す。これもまたわからないという判断の合理的な正当化でもある。それに対してわかるということとは、そうではなしに、問題にしている対象が、秩序をなしている、あるいは善のイメージと結びついていることですね。あるいは正義とかフェアのイメージと結びついていること。つまりそれは全体としてコスモスの状態をなしているという判断につながっているわけです。

ある文化をわかるとか、わからないとかいうのは、その文化

をカオスと認識するか、あるいはコスモスと認識するか、その差ではないかという感じがするわけがあります。そういう意味では、文化を理解する、認識するという場合その背後に、当り前の話ですけれどもその認識するものの側のナショナルリズムの問題、価値観の問題が深く介在しているわけがあります。

実は、問題はまさにここからさらに生ずる。どういふ問題が起ってくるかと申しますと、大雑把ないい方になります、このカオス・コスモス論には二つの大きな思考枠がこれまであったし現に存在することです。

一つは、世界というのはカオスからコスモスへ向かって展開する、展開してきた、という認識の枠です。合理化の認識と言ってもいいし、無秩序から秩序へ、アナキーから整序されたコスモスへ、世界はそうに展開してきたと考える思考法ですね。つまりカオスからコスモスへのベクトルを重視する思考法。それが最も典型的な形で追求された文化圏が、たとえばヨーロッパ社会であり、かつてのギリシャもそうであった。もちろんこうした思考法は東洋思想にも類似のものがなければありませんけれども、ギリシャ以降、ヨーロッパ思想にきわめて支配的なものであったと思います。

一例をあげてみます。マセ先生のご報告にありましたけれども、日本の神話世界において人間の世界と自然的な世界と対比して議論されておりました。あの論文は、ご本人がおっしゃるとおり、構造主義的な手法で日本の神話を分析したものであり

ます。ところがそのマセさんの構造主義的な手法によってそこに展開されている日本神話の構造は、コスモスを形成する人間の世界と、それを取り巻くカオス的な自然界であります。マセさんの日本神話の分析の基本にある問題点というのは、このヨーロッパに支配的であったカオス・コスモスのベクトルに基づく方法ではないかと思うわけです。

もう少し申しますと、カオス・コスモスというベクトルを主軸にした世界認識の方法というものには、いわばカオスにたいする恐怖といえますか、カオスの状態にあることの不安——これが内包されている。これはマセさんがそうかどうかではありませんが、それがたまたま異文化の「理解」という問題と結びつくことがある。つまりその異文化をわからないという認識とそれが結びつくと、わからないという判断を通して、当の対象をカオスの闇の中に突き落とす。そういう可能性があるであろうということでもあります。

こういう考え方に對して、わからないということ、むしろわかるということの積極的な存在根拠と考える考え方があるのではないかと思います。コスモスがそこに成立しているのは、カオスという重要な基盤があるからである。カオスは単なる無秩序ではなく、あるいは単なるアナキーな世界でもない。それは、コスモスの世界を支える最も根本的な、いわば始原的な文化の出発点である。そういう認識と言ってもいいと思います。たとえば、中国の道教で説かれる「混沌」という考え方がそ

うではないでしょうか。カオスは一般に混沌と訳されますけれども、それはヨーロッパ的な思想の文脈における混沌と、たとえば中国の老荘思想における混沌とは、性格を大いに異にすると思うのでありますけれども、その違う点はいま申し上げたようなところにあるのではないかと。カオス・コスモスという方向で考える思考法においては、カオスは否定的な対象であります。道教の「混沌」理論における混沌は、むしろポジティブな混沌だろうと思うわけです。その混沌の宇宙観はカオスに身をまかせて心身の安定を得るといって人生観と、微妙にからまり合っているのではないかと思うのです。

私はいま、カオスからコスモスへと向う思考法と、それとは正反対の、むしろコスモスを根源的に支えている母体としてのカオスに基づく思考法という、この二つの思考パターンといえますか、類型を提出してみました。それというのも特定の文化の理解とかその文化の研究の根本にそれが深くかわっていると思うからです。たとえば日本の文化をわからないとすることでも、もしもこれをマイナスのイメージに結びつけるという学問状況があるとすれば、この状況を方法的に逆転させるにはどうしたらよいのか。これはもちろん日本の問題に限らないのであります。その場合わからないということのむしろ積極的な意味を抽き出してみること、わからない領域を前に面を屹立させてその前で立ち止まってみる思考法——そういうものが文化の研究にとって一方できわめて重要な態度ではないだろうか、と

いうことであります。

以上が、もし日本文化の特殊性というものが存在するとして、それではそれをどう理解するかということにかかわる方法上の問題です。くり返して言えば、理解するという立場はわかるということとを前提にしたものですが、しかしここではわからない領域に対する我々の研究者としての態度はどうあるべきかという点に重心をおいて考えてみたわけです。あるいはこういってもいい。わかる領域とわからない領域を区分して、わからない領域をあまり性急にカオスの中にとじこめないで、判断中止の領域の中にそっとしておく。そういう文化研究の方法というものをこのへんでもうひとつ考えてもいいんじゃないか。ちょっと抽象論に終始いたしました。

第三番目の問題に移りたいと思いますが、日本文化の特殊性というようなものでもし具体的に存在するとして、それではそれはどのようにとらえることができるかというような問題です。いま第二の問題点として申し上げたことを具体的に言うとういうことになるのかということです。先ほど飯田先生のご報告がございましたが、それにふれて若干申しあげたいことがあります。

飯田さんは、エコノミストのお立場で、最近の日本の経済の成長ぶりは、たとえば五十年前のアメリカの経済と非常によく似ている。百年前、二百年前のイギリスの経済発展と非常によく似ているということをいわれました。経済活動の普遍性とい

う面に焦点を当てて議論をされた。その結果、たとえばイギリスの場合で言いますと、ブリテツシュ・ウェイ・オブ・ライフといったようなライフスタイルが形成され、アメリカではアメリカン・ウェイ・オブ・ライフというものが形成されたと言われました。それは主に経済活動を中心に分析された結果そういうことを言われているわけでありすけれども、もちろんご本人が言われますように、文化の問題も当然そこにはかかわっているわけでありす。

問題は、それでは現在の日本の経済の状況全体を指して、ジャパニーズ・ウェイ・オブ・ライフというふうに言えるのかどうかということです。飯田さんは慎重に、ジャパニーズ・ウェイ・オブ・ライフとは言っておられない。なぜ言っておられないのか、それは飯田さんにおききしなければわかりませんが、おそらくそういうためには日本の文化の特性は何かという問題に解答を出さなければならぬからではないかと私は思うのです。それがまた海外における日本研究者たちの問いかけでもあるのではないでしょう。

たとえば、百年前、二百年前のブリテツシュ・ウェイ・オブ・ライフというのは、単に経済活動の総体をそういう言葉であらわしたのではないだろうと思います。先生のおっしゃる社会全体、文化全体の勃興期の問題ですね。いろいろな偶然的要因、必然的な要因が重なり合ってその勃興期を現出させたわけでありすけれども、そのブリテツシュ・ウェイ・オブ・ライフと

いうのは、経済の勃興と同時にさまざまな宗教とか、倫理とか、芸術とか、さまざまな文化運動の勃興期でもあっただろうと思うわけです。単に経済だけの問題ではなかった、それは文化全体の大きなうねりでもあり、そういう総合的な運動の全体をひっくるめてブリテツシュ・ウェイ・オブ・ライフというのであらうと思ひますし、それと同じように、五十年前のアメリカン・ウェイ・オブ・ライフもいえるのではないか。

そこでこのように考えてみた場合、それと同じような意味においてジャパニーズ・ウェイ・オブ・ライフといったものが、今日我々の手元にあるのだろうか。それを提出して他人を説得することができるのだろうか、という問題が次に出てくるのではないかと思います。それは、私はやはりあると思うのです。それは完成された形ではないかもしれない。まだ未完の状態、未成熟の段階であるかもしれない。しかしともかくもそれに近いものがあるからこそ、今日の日本の経済発展の問題がいわば日本文化の総体の問題としてさまざまに論議されているのだらうと思うわけです。

飯田さんはその報告論文の一番最後のところで、「あるいは日本は、マルクスの思想を最もよく実現した国なのではないか」といつておられる。これは面白いジョークですが、しかし必ずしもジョークではないかもしれない。草葉の陰でマルクスが会心の笑みをもらしているかどうかはわかりませんが、少なくとも日本のこの数十年の経済発展というものは、ある種の

革命だったというわけですね。革命に近い変革であったと言ってもよいでしょう。もしもそういう判断が正しいとして、それではその革命の意味は一体何であったのか疑問がでてきます。そしてその場合、当然日本文化の特殊性あるいは民族的アイデンティティの問題がでてくるのではないのでしょうか。

ところが、この一種の「革命」は全く血を流さずに達成された革命である。革命に近い事態をひきおこしながら、一滴の血も流さずになしとげられた革命——これはほとんど革命の通念にはずれる革命であります。ほとんど私は矛盾したことをいっているわけですが、しかし考えてみますと、このかつて付き無血革命という問題が、ひょっとすると明治維新における無血革命と関連しているのかもしれない。これを明らかにするために、はもろろん歴史的な研究を細かく積み重ねなければならぬと思います。

明治維新をもし革命ととらえた場合、これにもいろいろ異論があるわけでありませうけれども、もしそうとらえた場合、明治維新の革命性というものは、たとえばロシア革命のそれ、フランス革命のそれとは明らかに違うだろう。その相違の中でも最も重要な相違の一つが、無血性ということではなかったかということです。明治革命においても多くの人の血が流されておりますが、その度合いは、ロシア革命とかフランス革命の場合とは比べものにならない。そのいわば穏やかな革命のプロセスと

いうものは、現在進行中の日本における勃興期の経済革命——そういう言葉を飯田さんはお使いになっておられませんけれども——と関係があるのかもしれませんが。

そこにもし関係があるとすれば、それはおそらくもっと重大な日本の思想の問題ともかかわるでしょうし、千年、二千年にわたる歴史の中でつくりあげられてきた日本文化の特殊性の問題ともおそらく深くかかわるはずです。

もう一つ同時に忘れてはならないのは、昨年以降の東欧における激動であります。もし今日における日本の経済発展というものを「革命的」な状態ととらえるとすれば、当然東欧におけるあの大変動も革命的な事態であったととらえることができるかもしれません。その東欧におけるそういう大きな政治過程というものと、今日わが国の社会で行われている変革、経済発展を中心とする変化の問題とを比較しますと、当然そこには大きな違いも出てくるに違いありません。

そこで再び問題は普遍性と特殊性の問題であります。そしてその普遍性と特殊性の問題が、優れてその時代の政治の状況、さまざまな国々のナショナルリズムの問題、文化の固有性の問題と深くかかわっている。

いささか大ぶろしきになったようであります。

そろそろ時間になりました。私は、再び混沌の世界に戻ってゆつくりしたいと思います。

久野 どうもありがとうございます。

いま山折さんは三つの問題点をあげられたわけです。一つが文化の普遍性と特殊性にかかわる問題、それから二つ目が、日本文化に特殊性があるとすればという限定つきですけれども、その特殊性を理解するとかしないとか、いわば日本文化の認識にかかわる問題であります。それから三番目が、やはり日本文化に特殊性があるとすればという限定つきであります。それがどこにあるか。どのように研究したらいいかという問題であります。いささか、私聞いておりまして、抽象論のような気がしなくてもありません。ただ、その抽象論にこれから討論を通じて肉づけをしていきたいと思うわけがあります。

山折さん、いま混沌の世界に入りつつありますが、これは呼び戻さなければいけませんので、まず山折さんに対する質問をお受けしたいと思えます。

ベフ 質問でなくてコメントです。

カオスとコスモスとの関係は、たいへん面白い、斬新な考え方をされたのですけれども、それに関連しましてアメリカでそういう問題をどのよう把握しているかということを示し上げます。日本の経済成長というのは経済的奇蹟だということがよく言われています。エコノミック・ミラクルという表現が取られているわけですね。これは、普通の人たちはいいようにとらえている。できそうでないことができる。できるべきでないことができた。不可能であることが可能になったというような意味で、日本はそれだけ偉い国だという意味で日本人はとらえている。おそらくアメリカでもそういう意味でもとらえていると思うんです。

ところが、これは非常に危険な概念なんです。といいますのは、奇蹟というのは理解しなくてもいいことなんです。たとえば、処女生誕ということとは科学的には説明できないことで、説明しようとするほうがまちがっているわけです。イエスが水の上を歩く。これは奇蹟であって、奇蹟というものとは科学的な説明をするべきものでないんです。ですから、日本の経済

的奇蹟というものは、一方ではいいことであると言いながら、他方ではあんなものは説明できないことだということを言っているわけです。その後には、日本特殊論で、欧米が普通であるのに対する日本珍獣論というものがあるわけですね。そういう意味あいということが、いままであまり指摘されていないと思うんです。これは非常に大事なことで、そういう含みがあるということを、我々は十分に理解していなければならないと思うのです。

米山 第一番目の問題について一問だけいたします。ビンデルバンドだと思いますが、個性記述と法則定立というタイポロジーがあります。学問のタイポロジーというのかな。一つは歴史的なものと、一つは法則的なものという、ベクトルが別で学問体系も全然違うんだという話があります。普遍と特殊ということは、一つの盾の両面で、どちらからでも切っていける、そういう性質のものではないかというふうな気もしているんです。そういう意味での一種の統合を考えたほうがいいのではないかという気がいまして、いるところなんです。

関連して言いますと、地域科学というのと地域研究というのがあります。同じ地域という言葉がついておりますので日本語では同じなんです。英語では違いまして、地域科学というのはリージョナル・サイエンス。これは都市工学とか、土木とか、交通工学とか、主として都市計画とか地域計画とかいう人たちが専門家です。これは、単純に言ってしまうと一つのモデルをもっている、パッケージド・ポータルと言っていますが、そういう形でもっている、飛行場をどこかの島へつくるときにパツと同じような形でやる。条件を入れてもらってスツと分析すればできる。そういう方法を考えるのが地域科学。一般的に言えばそういうことです。

それに対して地域研究というのは、日本研究も含めてエリア・スタディズですね。リージョナル・サイエンスとエリア・スタディズ、RSとASと言っているんですが、これはかなり深刻な対立があるんです。ASのほうはどこまでも言語を研究し、歴史を研究し、伝統を研究し、文化を研究

する。日本なら日本という地域についてやるという立場ですね。それに對してRSのほうは、まったく別の手法でもって、同じ対象を扱うんだけれども、別の切り方をするわけです。それを何か統合する必要があるのではないかと、最初で、最初のビンデルバンドの話に戻るのですけれども、リッケルトもそうですし、一口に言うドイツ西南学派です。その人たちの考え方との関連をお伺いしたい。

山折 学問方法論といいますか、一般に歴史とか社会とか文化を学問的に研究する場合にどういう方法があるかという中で、いまおっしゃったような問題はもちろんあるわけです。けれども、私が申し上げましたのは、特定の文化、特に日本文化の中に普遍性を認めるのか特殊性を認めるのかというそのことに関してかなり議論が出たわけでありまして、それをできるだけ純化していくというか、できるだけ客観的な尺度に近づけていくということ、そのことを強調して言いたかったわけでありまして、学問論一般として展開したつもりはまったくないわけです。

石田 ちょっと極端な議論を出しますが、普遍と特殊というのを区別する必要があるかどうかということを問題にしたいわけです。キリスト教が普遍的宗教だと言っても、キリスト教を第三世界へ行って押しつけたとすればそれは文化的抵抗を引き起こし、自由・平等・博愛という理念が普遍的なものだといって軍隊でもってこれを押しつければ、これはあくまで特殊主義的なイデオロギーになるわけです。

だとすると、問題は何が普遍的で何が特殊のかというのを、理念の種類として区別できるのではなくて、それがどういう役割を果たすかということであり、それをどうしたら存在に拘束されている(当然に特殊的な)文化の特殊性を超えて、少しでもより普遍主義的なものにできるかという問題ではないかと思うのです。

つまり、文化すなわち経験を意味づける枠組みというのは、大は世界宗教から小は個人まである。たとえば車を生産する人の価値観と、車の排気

ガスで困っている人の価値観とは違うわけだし、ダムをつくって得をする人とダムをつくって追い出される人とは考え方が違うわけです。そういう違った考え方の枠組みをぶつけることによって、はじめて、少しでも存在に拘束された特殊性というのを超えることができるのではなからうか。それを実体的に分けられるというふうに考えること自体が、どうも無理があるのではないか。

福沢の言葉を使えば複眼的思考、つまり相手の立場から見るとこうなる、こっちの立場から見るとこうなる、それぞれいいところもあり、悪いところもある。そういう比較の視点を無限に積み重ねることによって、少しずつしか普遍的なものには近づかない。何か普遍的な基準があると考えること自体が非常に思い上がりになり、実はその文化が存在に拘束されているということを忘れて、普遍と自分が信ずるものの押しつけになるのではないかというのが私の言いたい点です。

山折 私もまったく同じように考えます。普遍・特殊を実体化して考えておりませんし、そのつもりで話したわけではありません。ただ、いま先生がおっしゃったようなことになりまして、この現象世界には無限の特殊・普遍にかかわる現象がある。それを一つ一つ無限に比較研究を重ねていくという時間はとてもないわけでありまして、どこかで切らなきやなりませんですね。問題を設定し、テーマを選んだら、それに対して普遍という類型概念、特殊という概念を、一時的なものを一応提出して、それで考えていくということを繰り返してやる以外にないだろうと思います。その点でも先生のおっしゃったことと決して矛盾しないわけでありませうけれども。ただその中で、テーマを設定するときに設定する人間の主観が大きく働くと同じように、そのテーマを解決するためにつくる普遍・特殊の枠組み設定にもやっぱり主観が働くだらう。そのことを自覚していればそれでいいことではないか、ということだと思います。

マセ 普遍という概念はヨーロッパの概念だということは、ここでも何回も言われましたが、少なくともイスラム教のなかにも普遍という概念があ

ると思います。山折先生もおっしゃったように、インド哲学の場合にも普遍性という概念があります。やはりそういう概念は、ヨーロッパ人だけの概念ではなく、恐らく世界中にある可能性があります。

青木 まず非常に素朴な点で申し上げますと、特殊性と普遍性という議論ですけれども、学問の研究において、特に異文化の研究においては、非常に類似性を求める時期と、差異性を求める時期とが交互にサイクルとしてあるわけですね。最近の例であったのは、構造主義というのには普遍性を求めたわけですが、その次のポスト構造主義は差異性を強調します。

欧米における日本研究の傾向というのも、七〇年代の半ばぐらいまでは普遍性を中心に日本を論じていた場合があるわけですが、その後は差異性に転ずるといえるのは、大きな世界の学問的な研究の波の中に位置づけられた傾向でしょう。

ただ、私個人の体験で申し上げると、もう一つの側面があります。この二十五年来、タイとかスリランカに調査に行っておりますが、最初、一九六五年に行ったところから十年ぐらひは、まったく日本と比べて違う違うということを意識して、あらゆる点でタイやスリランカの文化は日本と違うんじゃないかというふうに思っておりました。その後、ちがうけれどもやっぱり同じじゃないかと思いはじめまして、八五年ぐらいまでの十年ぐらひは同じということを強調していたんです。その後また、最近はずばりわからんという時期になってきたので、こういうふうに自分の中にも特殊性を求める時期と普遍性また不可知性というふうに、同じ一人の人間が一つの同じ異文化に対してサイクルを繰り返すということもあります。そういう面もあるので、必ずしも先ほどおっしゃったようにナショナルなものがほかのパラダイムによって影響されるだけではないというふうに思うわけです。

もう一つは、二つ目の傾向として、特殊性、普遍性というよりコスモポリタンな文化要素を求めていく場合と、エスニックな文化の追求というのが常に交差して起こっているわけですから、これは二つの傾向として別に

分離させるのじゃなくて、一人の人間の中にも、研究者の中にもある。ただ問題なのは、研究者というのは基本的にはわからんということと言わなければなりません、わかったものだけを言うわけです。そういう点では普遍性があるんですね。

ただ、一九三〇年代の、ヴィトゲンシュタインとかエヴァンス・プリチャードの時代には、わからんということを残そうということになって、全部わかるというのはおかしい。科学の限界といいますが、いくらやってもどこかわからんところを残す。これはむしろ科学者の態度であるというのが出ていたわけですね。

マセ 構造主義に関して、問題は二つあります。一つは、発表のとき、私は自然と文化、無秩序と秩序が対立すると言いましたが、最後の結論のところで、日本の神話の場合は、カオスというものは、やはり生命の起源であって、とても重要な役割を担っていることを指摘しました。ということは、私は、山折先生の説明のカオスのただ否定的な面だけをとらえたのではないということですね。

もう一つは、別の見方もできると思います。日本神話は、ある程度まで仏教などの中国思想が入る前の文化の時代の作品ですから、今からみると、日本らしい文化がまだできていなかった時ですね。そうだとすれば、これは言い過ぎかもしれませんが、ヨーロッパ人は、現代の日本人より、日本神話にもっと近い、近づきやすいという可能性もあると思います。

山折 ちよっと個別的な問題になってしましますが、日本の神話の『古事記』でも『日本書紀』でもそうですね、神の巻の神々の出処進退を見ておきますと、神がこの世から去るときは死んだというふうには記述されてないんですね。隠れるというふうには記述されているわけです。つまり、この世の背後に隠れて、時至ればまたあらわれるという可能性を残した身の処し方をしております。それは、この世とあの世との関係がカオス対コスモスという二元的に分割されていない一つのあらわれではないかと、私は思っているんです。

たとえば、天照大神が天の岩屋の中に閉じこもってしまう。あのとき隠れるという言葉を使っているわけです。隠れる。お日さまが背後に隠れてしまふから真つ暗闇になる。そこでカオスの状況が生まれるわけですけれども、それはむしろに隠れた天照大神も同じような状況にいるわけであつて、そこでもやはりコスモスとカオスが分断されていない状況だと思ひますね。

ところがイザナギ・イザナミの段階で、イザナギノミコトはこの世を去るときに、やっぱり隠れるんですね。死んだとは記述されてないんです。ただ、妻のイザナミは黄泉の国へ行つて死んだと記述されている。ちょうどイザナギ・イザナミ段階で日本神話というのはコスモス・カオス段階が分かれてくるように思います。

カオスからコスモスへというベクトルが常にそこにあったかどうかとなると、もう一つ別の問題になりますけれども、ある文化の展開に応じてカオス、コスモスという二つの領域の分化がそこに生じたか見ていいのではないか。つまり神代の世界において、隠れる神の段階から死ぬ神の段階へと展開していく。

そのへんの神話における宇宙論は、むしろ混沌から世界は発展したんだという考え方よりは、道教の混沌理論のほうに近いのではないか。そのへんのことを言つておつたわけでありませう。

ペフ 山折先生が提起されたオニの点で文化をどう認識するかということをお問ひになられたので、その点について。今朝ヴァン・ドゥ・ワラさんの発表のときに私が申したことの付け足しになると思うんですけども、文化が日本の人口だけあると私言いましたが、日本文化がそれだけあるということではなくて、いろんな価値観、あるいは宗教的な考え方、観念、そういうものが一億何千万の人間の中にあるということであつて、それが日本文化であるかどうかということは問題外にしたほうがいいと思うんです。

たくさんの方がいて、その中でアイデンティティーとして「私は日本人

です」という意識をもつ人がいる。知識、価値観、世界観が日本人と言っている人と日本人と言つてない人で違ふという見方をすると、日本人は何かということ、日本人のまわりに線を引いて境界線をつくることになる。そうすると、日本人でありながら日本人でない、例外的な日本人というようないふんな考え方になってくると思うんです。それが一つのポイントです。もう一つは、山折先生がカオスとコスモスとの対比をするのにあたつて、たとえば日本文化が外国人によつて理解できないといった場合、そういう場合もこれをカオスというふうにみなしておられるかどうかという素朴な質問なんです。もしそうであるとすれば、コスモスというのはわかるということであり、フェアであり、よいことである、秩序があるというふうにおつちやつて、カオスはその反対だとおつちやつたんですが、悪い文化でもその文化の中にある秩序というものをよくわかつている場合もあるのではないか。

たとえば、ナチスがユダヤ人を何千万と殺した。当然詳しいことになるといふいろいろな質問もあり、疑問もありますけれども、およそのことは秩序として理性的に理解することができると思うんですけども、それはあくまでも悪としてとらえられていると思うんです。そういうところをどういふふうにご理解していらつしやるか。

山折 確かにおつしやるのとおり問題はあります。たとえば合理的に解釈ができるというラシヨナル・チョイスの問題をマッキン先生がおつしやいました。合理的に解釈できるといふことはあつても、それと同時にわかりたくないという判断が出てくることだつてあると思ひますね。ナチスの発生、展開、帰結、これは合理的に理解できる。たとえば政治学的に分析してですね。それはわかつて、やっぱりわかりたくないという判断ももう一つそれに重なることがある。わかるわからないというのは、そういうことを含めて私は言つたつもりだつたんです。

合理的に解釈できるけれどもそれをわかりたくないというのは、認めたくないということでしょうね。つまりその存在を認めたくないということ

でしょう。賛成したくない、あるいは説得されたくないということでもあり得るわけです。

たとえばマッキーン先生のお話で言いますと、さまざま日本人的な特性をずっと上げられていて、それは一応全部合理的に理解できるんだという解釈をされました。しかしそのあとで、それは全体として合理的に解釈できるから認めようという態度、つまりわかるという態度に出る場合が一方にあると同時に、それにもかかわらずそれは本質的にわからないという場合がある。合理的に解釈できるけれども、しかしそれをあえて無秩序の世界に押しやってわからないという。認識の仕方にはそういう伸縮自在の性格があるから、短いタイムラグで評価が逆転するということがしょっちゅう起こるということにもなるわけです。

青木 日本文化に対して山折先生は、一種の特殊論とかは、わからないというのがあるとおっしゃいました。日本人の異文化に対する態度というのは、そのまったく裏返しで、たとえば日本文化以外はカオスとしてとらえていて、非常に薄気味悪いとか、気持ち悪いとかいうような形で一般的にとらえているんじゃないでしょうか。

山折 いわゆる近代主義者の場合とそうでない人々の場合との違いが、当然あるだろうと思いますね。対ヨーロッパ理解というときには合理的に理解できるからわかる人のほうが、むしろ日本の知識人には多いんじゃないでしょうか。対ヨーロッパ理解というときには、それが対アジア理解になると、おかしくなる。たとえば、歴史的に合理的に理解できるといっても、本当にその社会全体がわかるかという、わからないという言説が出てくるということが逆に多くなるような気がします。時代によっても違うでしょうし、対象地域によっても違うんじゃないかということです。

青木 コスモス・カオスという分け方は、別に欧米と言われるところに特徴的なことじゃなくて、日本でも充分発見できる。日本人の異文化に対する態度の中にも充分発見できるということです。

もう一つは、合理性の問題は、少なくとも人類学、哲学、あるいは心理

学、文学の中で、ヨーロッパ、アメリカにおいては、過去三十年間ずっとディベートが続いていますし、それについてのレポートもたくさんございますね。いま言われたような、どうして理解するかという合理的な説明を積み重ねれば理解できるのか。それでも理解できないものが残るんじゃないかというのが、ヴィトゲンシュタインが提起して以来の問題ですから、やっぱりそれを踏まえた上で言われたほうがいいと思います。

山折 そのへんのことは私は勉強しておりませんのでわかりませんが。

芳賀 合理的に考えていて、実証して、研究してわかったと言っても、しばしば文学とか芸術にかかわる場合は、そんなことでわかった部分はつまらない部分であって、最後はわからないのが魅力であるということはいくらでもあるんじゃないですか。

歴史の中だつてわかったように思うけれども、何かまだ自分ではわかったつもりでわからないところがあるらしくて、そこが面白いからもつとやってみたいというようなことは、いつも人文科学の研究の場合はある。

マッキーンさんのような社会科学の場合は、あれはあれでサーッとやっちゃって、はじまって終わっちゃった。しかし、文学とか歴史にかかわると、これはもう終わりはなしじゃないでしょうか。そう簡単にわかったから終わり、わからないから拒絶しているというふうにはとつても言えないことじゃないでしょうか。いつもチューインガムのようにかみかえして、だんだんわかっていく。ことに文学なんかやると。文学をやらなきゃ、そのことはわからない。社会科学の人はそれをしばしばやらないから、非常にものごとを簡単に説明してケロッとした顔をしているけれども、あの顔が不思議だ。わからない。

山折 私もうわかるということとわからないということを二極対立的に考えていったわけじゃないですね。人間というのはその間を、おっしゃるとおり、言ったり来たりするわけです。今日わかって明日わからなくなる場合もあるし、いまわかって次の瞬間わからなくなるかもしれない。文学的感動の体験というのはまさにそういうものでありまして、僕はそういう

うことを言ったんじゃない。

芳賀 日本文化に限らず、異国文化を研究するときだって最後はそういうところにいくんじゃないですかね。

山折 最後に不可知論的な領域に迷い込むというのをもう少し意識すると、日本文化特殊性論なり普遍性論なりのニュアンスがもう少し違ってくるのではないか。それだけのことを言っただけです。

芳賀 不可知の領域に入り込まなきゃ、異国文化を本当に手づかみしたという感じにはならないと思います。

山折 文学的なセンスから言うのと、まさにそのとおりです。

芳賀 社会科学者の言うことは、どうもいつも何かスパーフィシャルで、はなはだ物足りない。

山折 芳賀さんのご提言を、社会科学者のほうから一つ。

マッキー ラショナル・チョイスというのは、理論化して、人間の活動のことに対しての説明の方法だけで、行動じゃないこととは関係ないと思いますね。たとえば文学なら、ラショナル・チョイスは全然入らないと思うのですね。

もう一つ言いたかったことは、研究問題を選ぶときに、ぜひ理解したい場合でも、その状態を認めることと違うと思いますね。たとえば、私の知っている歴史学者と政治学者の中で、第二次世界大戦の原因をわかりたい先生は、第二次世界大戦はいいことだという人は全然いないですね。理解したいけれども、認めるということとは別ですね。

もう一つは、個人の合理性で説明できることは、その合理的な人間がやったこととはいえないことにはならないですね。ただ、その人間がどういふふうな物事を決めたかとか、どういう活動を選んだかということを説明できたということだけですね。それより大きなことにならないんですね。私たちが研究テーマを選ぶときに、やっぱり自分の価値観がずいぶん入っていますけれども、研究したいことはいいいこととか、そういうことは別ですね。

塩原 芳賀さんは、わからないところを残すのが奥ゆかしいと言わんばかりの発言をされたんですが、社会科学のほうから少し申し上げたい。

社会科学のほうはもちろんわかるとこまでわかろうとするということですが、芳賀さんの比較文学でも同じようなことをされてきたと思うわけです。僕は、社会科学のサイドから普遍・特殊という問題を考える場合には、時間の経過というか社会変動というコンテキストと、複数の文化のインターアクションというものと、二つ必要じゃないかと思うんですね。

ヴァン・ドゥ・ワラさんのお話の中で、どんな文化も必ず異文化を摂取してきている。完全に自前の文化はあり得ないというふうなことをおっしゃって、僕はまったくそのとおりだと思うわけです。おそらくいろんなエスニック・グループの混沌のインターアクションの中からそれぞれの文化は形成されてきたと思うんですが、結局その場合、文化の伝統はどうしてつくられたかというメカニズムをある程度普遍的にとらえる必要があると思うのです。文化の伝統というのは、単なる祖型の反復でないということは明らかなことである。

確かに少しずつ自前で変わっていく発展という形のものはあるでしょうけれども、圧倒的に多くの部分は外から入ってくる。入ってくるときに何らかの選択をして、さらに自前のものになじませるような発明をして、さらに全体としてインターグレーションするという、セレクションと、インベンションと、インターグレーションというプロセスを絶えず繰り返しながらやってくるだろうと思うわけです。

各文化がそういうプロセスを繰り返すことを通して、通時的ならびに共時的に普遍的というふうなもののコンセプトがはじめて全体的に形成されてくる。場合によれば、インターアクションがうまくいかなければ、その時点での普遍性というコンテキストは崩壊していくだろう。そういうものではないかという気がしているわけです。

山折 私の問題の出し方が舌つ足らずであったために抽象論議に陥りがちになっている、その責任を感じますが、少し具体的な問題を出して補足し

てみたいと思います。

私は、日本文化の特質といったことを考える場合に、普遍か特殊かという枠組を考えずに、そういう尺度を最初から持ち込まずに考える習性があります。たとえば、イアン・リーダーさんは、日本の宗教というのはさまざまな文化現象と分かちがたく結びついているとあって、いろんな事例を出して説明されました。近代化の過程でセキュライゼーション（世俗化）が生じ、それとの関連で日本の宗教文化の諸関係を明らかにされたわけです。でも、その全体像は、ある意味ではアメリカにおける宗教と文化の相關関係とまったく同じ現象なんですね。

しかしそれにもかかわらず、アメリカの場合とは違う問題が、イアン・リーダーさんのご報告の中にはたくさん出ていたと思います。それは何かというと、現代日本における宗教文化現象の中には、「心」という言葉、それに関する言説がさまざまな形ではんらんしているということですね。ふるさとと言うかわりに心のふるさとと言う、心の時代と言う。心の豊かさと言う。何かと言うと、現代日本社会は心をくつつけてものを言おうとしている。それは一体何かという問題ですね。それは、たとえば同じような宗教・文化現象を見ているアメリカ社会に心の問題が出てくるということはないわけですね。そのへんから、これはやっぱり日本の文化の特殊性を考える場合に面白いテーマだなと、私は思うわけですが、そのことをイアン・リーダーさんの論文は暗示的に示しておられたと思います。心がこれだけたくさん出てくるのは一体何かといったあたり、それははじめから普遍性か特殊性かという尺度をあてて議論するのはやっぱり本末転倒だと思えますね。むしろそういう現象は本来どういう歴史的な背景を持っているのか。社会的なコンテキストの中で説かれているかというあたりを明らかにすることが、まず最初に、必要な作業だろうと思いますね。そちらのほうが重要だと思うわけです。

そうすると、どうでしょうか。必ずそれに対する理論的な批判として、それは日本文化特殊性論であり、それはよくないという反論がでてくる。

それは一種の文化主義的な立場に立つ反論なんですね。するとこんどは、そういう反論に対抗するために、ことさらに普遍性を強調するいい方が考案されることになる。「心」の問題は現象的には特殊にみえるけれども、それと類似した現象がどの文化圏にもみられるではないか、といった方向で議論が組み立てられていくわけです。特殊性論と普遍性論の堂々めぐりですね。

むしろそれよりも、イアン・リーダーさんのお話にこだわって言えば、その「ここ」イイズムとかの、スピリチュアリズムと言ってもうまく表現できない。メンタリズムと言っても言いにくい。やっぱり「ここ」イイズムとしか言いようのない日本人の心好き、これは一体何かといったようなことをもうすこしミクロに探求していくことの方が面白いし、意味がある。さらに言えば、そういう問題が五つも十も出てきて、それが最終的に、たとえば飯田先生が出された論文の現代日本は何やら革命に近いようなことが行われているようだという、その現象を説明する因子になるのならさらにいい。そういう具体的、個別的な問題のほうがあるかに面白いと思っているわけですね。

それが普遍性・特殊性論に基づく研究であるかどうかという評価は、ずっと後の問題でしょう。私はそれにはあまり関心がない。関心がないというよりはむしろそこを強調して言う、やはり議論は空論に流れやすくなるのではないか。そういうことですね。

濱口 ジャパニーズ・ウェイ・オブ・ライフというのを私なりの表現に直せば「日本らしさ」ということなんですけれども、それを理解していく上で、先ほどから出ていた普遍か特殊か、あるいは普遍か個別か、そういう二分法パラダイムを使っていくと、やはり議論の混乱を招くと思うのです。こういう二分法は、ご承知のように中世のスコラ哲学での論争のメイン・テーマでありまして、何か結論がすぐさま出るような問題じゃないと思うのです。山折先生がご指摘になったように、普遍のほうにウェイトをかけるか、個別のほうにウェイトをかけるかという価値の問題が必ず入ってま

いますから、必ずしも生産的でない。

そこで考えられる代案はどうかと申しますと、人類学でよく使われておりますが、イミックスとイーティックスという概念上の区別がよい。イミックスというのは、その社会に生まれ育った者が感じ取っているような基本概念カテゴリーであるとか、価値観であるとか、そういう内在的なものを指しておりますし、イーティックスというのは他の社会に生まれ育った人が外側から当該社会をながめてつかみ出した特徴を指すわけですね。それはまぎれもなくはっきりと区分される違いであって、ジャバニーズ・ウェイ・オブ・ライフを説明する上では、日本人自身は明らかにイミックスの立場でしか発言しないわけですし、外国人の日本研究者はイーティックスの立場での見解ということにならざるを得ないわけです。

しかし、こういう検討それ自身は、比較研究を志向しているわけですから、その二つの観点を、非常に冷静な立場で価値観をまじえずに、お互いにそれを正直に出し合って、イミックスとイーティックスとの違いを充分論じ合う。そういう方法によって「日本らしさ」を科学的に説明しているんじゃないか。そういうふうには思っていますが、いかがでしょうか。

芳賀 そんなにうまくいくかな。

本間 私は、昨日の午後からまいりまして、今朝もおわび申し上げたんですが、ですから遠慮していただいて発言の機会を求めなかったんですが、今朝のディスカッションは、私は議長で時間ばかり気にしていたものですから、これもあまり覚えていませんが、ウェイ・オブ・ライフというのが出たことでちょっとコメントと、それに引っかけ一つ質問させていたきたいと思います。

アメリカン・ウェイ・オブ・ライフという言い方は確かにある。ブリティッシュ・ウェイ・オブ・ライフというのは飯田先生がお使いになったのですが、アメリカン・ウェイ・オブ・ライフは確かにある。これは五十年前にドミナントになっていた。そういうことを言うならば、百年、二百年前のイギリスもやはり、いわばブリティッシュ・ウェイ・オブ・ライフとい

うものがあって、それが対外的に影響を及ぼしていったんだという、つまり類比ということだと思うわけですね。それから未来を見渡して、ジャバニーズ・ウェイ・オブ・ライフの可能性ありやなしやというふうに議論が進んでいったんだと思うのです。

そのときに、いま話していましたがとも関連あるかもしれないんですが、ここにアメリカ人が何人かいらっしやるからお聞きしたいと思うのですが、ジ・アメリカン・ウェイ・オブ・ライフ、定冠詞がつくわけですね。ジ・アメリカン・ウェイ・オブ・ライフというのは、非常に抽象的、観念的、理念的、概念的なものではないか。飯田さんがおっしゃったような、アメリカン・ウェイ・オブ・ライフは車であるとか家電製品であるというふうにアメリカ人は言っていない。たとえば、ウィル・ハーバードの『プロテスタント・カソリック・ジュー』という本があって、その中にアメリカン・ウェイ・オブ・ライフの定義がしてある。アメリカン・ウェイ・オブ・ライフはデモクラシーであるとか、フリー・エンタープライズであるとか、車なんて一つも出てこない。

だけど私は飯田さんは正しいと思うんですよ。飯田さんは外から見て、アメリカン・ウェイ・オブ・ライフとは何か。それは自由とかデモクラシーとか言っているけれども車なんだ。それは確かに車なのであって、ヘンリー・フォードが大量車をつくった。ヘンリー・フォードは頑固で愚直で、最初のモデル・Tをつくるまでは機敏かもしれないけれども、あとは機敏じゃないんですね。ご存じのように、頑固に「モデル・T」をつくって、やがて競争者に追い抜かれちゃった。せっかく新しいモデルを工場で作ってくるのを自分でたたき割ったというぐらいの頑固であった。愚直でなくて愚であった。ある時期以降なんです。

ジョン・ルカッチというアメリカへ来たハンガリーの歴史家を書いてくれるけれども、大恐慌のときのアメリカはあんなに悲惨だということがたくさん出てきて、それを象徴するのはスタインベックの「怒りの葡萄」である。オーキーたちが、食うことができなくてカリフォルニアにわずかの夢

を求めて出ていくんだけれども、あの食い詰めた人々は何で行くか。車で行くのであって、オンボロ車に乗っていくけれども、とにかくあれは走る車なのであって、一九三〇年代のウクライナの農民があの映画を見たら「アメリカの農民ってなんて豊かなんだ」と思うだろうということをジョン・ルカッチが書いている。それだけの食い違いがある。

それがつまり、まさに飯田さんが指摘されたことなんだと思う。つまり、自分たちが考えているものと外から見たものの食い違いというのは、非常にはつきり出てくるんじゃないかと思うのです。ところが、アメリカンとかブリティッシュとかジャパニーズとかいう言葉を使っている、片方でベフさんとか米山さんとかが、さかんに日本文化という概念を壊している。この二日間、もっと前からやっているのかもしれない。壊していった、国際日本文化研究センターは何をやるのか。国際一億二千万文化研究センターになるのか。日本文化というのを固定概念として考えるな。何もかも備わったものだけが日本人であるというように考えたら何もできなくなる。

私はまったく賛成なんです、それならばジャパニーズ・ウェイ・オブ・ライフとか、アメリカン・ウェイ・オブ・ライフとかいうことは言えなくなるのかという問題があって、これは普通とか特殊ということとまったく別の次元の問題じゃないかという気がするんです。ナショナルなものを超えると山折さんもおっしゃったけれども、それは日本文化研究の文化研究という視点というのは、三年目にこれをやりますというふうに興味書に書いてあるんですが、それについて山折先生はどう考えるのかということが一つですね。文化とは何なのかという問題、それが総括の中に入っていない。それから、日本研究の総合化というのを三年目にやりますと趣意書に書いてありますが、これは実行委員長に伺ったほうがいいのかもしれないが、この何日かかかって総合化ということは、どれだけ可能性と限界がわかったかということが総括に入っていない。これを伺いたい。

山折 結論を申しますと、文化とは何か、文化の総合研究は何か、それどうやって実現するか。二年や三年でとてもできるものじゃない。これから

やろうという、その枠組みづくりのための三年間の研究だったと思います。この言い方は、ちょっと弁解じみていますが。

もう一つは、そのためにこういう研究集会をやって、ますますこれは個人の力ではどうにもならないことだということを私は痛感いたしました。従って、この国際的な共同研究を何度も繰り返しやっていくことで、日文研の存在理由を出していくほかはありません。今後に努力をするということをお願いして、とても総括になりませんが、お答えにかえさせていただきます。

本間 私は、これが非常に大事だと思っています。日文研の存在意義はますます高まった。まったく賛成です。ただし、たとえば芳賀徹さんがおられてさかんにけんかをふっかけるわけですが、やはり私は、社会科学のアプローチと人文科学的アプローチというものをどう総合するかという問題は、リージョナル・サイエンスでないほうの地域文化研究の本質的な問題で、方法論というのは、もっともっとそれやって、だめならだめであきらめるぐらいの覚悟で、一ぺんそういう方法論をやってみたらよいのではないか。普通か特殊かという議論をスコラ的に延々とやるよりも、そのほうが大事なんじゃないかと思うんです。

芳賀 問題を決めてね。

本間 どこで総合できるのか、できないのか。総合しなくてもいいじゃないかということなら、それはあきらめるんですね。それぐらいの覚悟で文化研究をやらないと、どうも組み立てては一年ごとに集まるとまた同じところからはじまって、十年後に集まるとまた同じところからはじまって、社会科学の中ですら飯田先生と石田先生は七十周年かと同じような議論をしているというようなことになる、何であるのか。片方で何十冊もの本がナショナルリティについて書かれながら、片方で議論がどうして同じレベルで繰り返されるのだろうか。

それについての地域社会学もきつとそのうち出てくると思いますが、私は、自分自身が定年を迎えてだんだん悲観的になってきたと友人たちに言

われたこともあるんですが、それだけじゃない。これから議論を重ねていられる中で、もっと具体的、個別的なプロジェクトがたくさん日文研で進められているのはよく承知しておりますので、私も山折先生と同じように二年や三年で結論が出るというふうに思っているわけじゃないんですが、せめて枠組みづくりに向かって我々は一歩進んだのか進まなかったのかというようなことは、ちょっと概括があってもよかったんじゃないかと思います。

それもなくとも結構ですが、個別的なプロジェクトの中で、それがどれくらいできるものか。いま悲観論から言えば、対象としての日本文化というのも、だんだんアモーフラスになってきているわけですね。ある視点から言えば、それから、方法論としての総合研究というのはできるのか、できないかという問題は、非常に混沌としているのではないかと。それにさらに非常に主體的、主観的な思い入れとか拒否とかいう姿勢があって、これは文化研究で避けて通ることのできないものであると思う。

久野 私の方へもちょっとほこ先が向いているような気がしますので、申し上げますが、要するに「世界における日本」というテーマを三回取り上げたわけですね。ところが、これはある意味ではテーマとしては非常に大きすぎるテーマでもあるわけです。一つには、世界における日本像自体が決して単一ではありません。さまざまな日本像があり得る。日本における世界像にしても、さまざまな変化がある。これは、時代によっても変化をします。

そういう世界と日本という、決して私は二分法でとらえているわけじゃないんですが、世界と日本という二つの概念を考えながら、しかもそこで文化研究という視点をとる。そうすると、文化自体にさまざまな局面が見えてくるわけですね。文化研究という形でやっていくとすると、それなりに何らかの総合ということと、それが可能かどうかということとは別問題として、考えていかざるを得ない。そうした場合に一つの有効な方法は、インターディシプリナリーな、一種のコラボレーションだろう。その場合

に、いわゆる学際的な研究というのは、一体補完になるのか、あるいは対立を通じて何らかの作用をするのか。私は、これがどちらとも言い切れないところがあると思います。

同じように、やはり「世界における日本」というテーマですから、世界のいろいろな方々の立場からの見方が、こういう研究にとって非常に有効だと考えます。そうしますと、やはりインターナショナルな共同研究というものも必要になる。そこでも、補完なのか対立なのかという問題が、常にかかわってくるわけですね。

そこにもってきて、文化にさまざまな局面がある以上に、ある意味では文化という概念が非常に多義的であって、先ほどの話ですと一億二千万あるそうだけれども、そこまでいかないにしても、文化のどこをとらえるか、対象をどこでとらえるか、時代をどこに設定するか、というようなことでまた違ってくる。そういう一種の難関を乗り越えて、なおかつ、もしも総合できるものならば非常にいいわけだけれども、ただ私どもの意図としては、総合の可能性ということと言っているのであって、可能性ということと言う裏には、あるいはひょっとすると不可能かもしれないという問題が出てくる。そういう可能性も含めて、問題として提起をしたわけです。

ただ、非常に大きな問題でありますから、先ほど山折さんもおっしゃいましたように、決して三回で有効な結論が出るという問題ではない。告白いたしますと、私、最初からそれほど期待をしていたわけじゃない。ただ、こういうことを続けていくことで何かが見えてくる。あるいは何かお互いに示唆しあうことで、自分たちが日本文化の研究をやっていく上で、有効な示唆がそれぞれあるのではないかと。そういう発想の上でテーマの設定をしたということを、一つご理解いただきたいと思います。

あまり私どもばかり弁明しておりますといけませんので、いま山折さんが出しになった問題に限らず、このシンポジウムでどうしても総括の席で言っておきたいことがございましたら、ご発言をおねがいします。

エセンベル 私は今回のシンポジウムにものすごく関心を持って参加しました。議論を通して感じたジェネラルな印象を三つ述べてみたい。

第一はテーマを選んでから、何をするかということです。実は学問ということは、テーマを選んでからどのような仕事をするかだと思います。日本でも中国でもアメリカでもトルコでも、理論は現実を解釈するための道具です。

研究というのは、ただデータを集めることじゃなくて、アイディアを実験させる、アプリケーションさせる世界ですから、一応何かのセオリーのデフィニションからはじまって、クリティカルな見方で解釈しながら、ある意味で限定をするんです。

二番目のことは、いつも私たちは普遍性とか特色性とか、ものすごくアブストラクトなことを話しているんですけども、普遍性や特色性とかの問題は、そういう歴史的な現実性があるかないかという問題として考えたほうがいいのではないか。私は歴史家ですから、もっと具体的に話すのが好きです。

たとえば、ある国の文化の特色とっていることは、実はある時期の西洋の影響であるかもしれない。たとえば明治維新のときでいえば、板垣退助の自由民権運動の例をあげたいと思うんです。自由民権運動は日本の歴史の大事な部分ですね。割合に日本のそのときの政治状況とか社会状況と深く関係がありますが、ルソーがなければ板垣退助の自由民権運動はなかったということは確かですよ。ルソーがフランス革命にも影響して、また日本の自由民権運動でも生きてきたということは、それを意識しなければならないと思いますね。

普遍性と特色性というところ、こういう場合は意味がないみたいですね。これは、実はルソーは日本人になっているということです。これは、私たちの近代化のことだと思います。普遍と特殊というはつきりしたカテゴリーよりは、そのまぜ方の方法が大事だと思います。

三番目の私の注意したい点は、近代史を解釈すると、ある国の指導者や

インテリが、十九世紀や二十世紀には国際的な世紀になってきているという点です。自分の国に対して何か言うとき必ず外国で同じテーマに対して何が言われるということを間接的でも感じてそれを言っているということが大事だと思うんです。純粹のドメスティックな考えとか、純粹なドメスティックな解釈ということはもうないかもしれない。それは地元から出ているけれども、必ず外国との関係から、こう言われるからこれはこうですとか、そういうインターアクションがあると思うんですよ。

具体的な例を日本史じゃなくてトルコ史からあげたいと思うんですけども、トルコ人の十九世紀の維新運動、近代化の歴史を見たら、大事な一つの特色は、トルコの女性を自由にしなければならぬということです。トルコのオットマン時代も、革命時代にも、自分が進歩的だと思った政治家やインテリは女性を自由にしなければならぬと考えました。

どうしてそれを言っているかということ、もちろんトルコの女性の立場があまりよくなかったとか、そういうことは当然ですけれども、実はトルコだけの状況じゃなくて、西洋から比較して見て、いつも批判されていたのです。だから、その時期の西洋の社会では、トルコの婦人の状況はよくないとか、これは直すべきであるとか、これはあなたたちの国のある意味で進歩してないということの証明ですとか、そういうふうになぜと言われているんですから、ある意味で近代化をしている人たちは、ちょっとそのスローガンを自分のものにするというインターアクションの中に生きていると思うんです。

これは、トルコの例ですけれども、日本の場合にも、日本の近代化を考えている人たちは何かを言うと、必ず外国も何とか言うからそれを考えていっているんじゃないかと思うんです。自分だけの文化から何とかいうんじゃないくて、外国と国内との関連、これが非常に重要なのではないのでしょうか。

飯田 山折先生のさっきのお話で、明治維新と戦後の革命と両方無血革命だったというのは、なるほどと思いました。これまで考えたことがなかっ

たので、明治維新と戦後の革命の共通性みたいなところを考えたことがなかったもので、本当にショックを受けました。ありがとうございました。

そのことと関係あるのかないのかわかりませんが、私、米山先生の昨日の報告に質問がしたくて、アフリカに關係がないから遠慮して質問しなかったんですが、つまりこういうことです。私は、自分の発表の中では、五十年前のアメリカ人はいまの日本人と同じぐらい一生懸命物をつくったんじゃないかと言いましたが、実は違うんじゃないかと思うのは、日本人がロボットを工場に入れたときに、そのころ山口百恵がはやっていたから「モモエちゃん」というような名前をつけたわけですね。これはアニミズムかなと思っただんです。

もう一つ、私、サルの研究の伊谷純一郎先生に非常に長時間かけてお話を聞いたことがあったんですが、個体認識をして、やっぱり名前をつけているんですね。そのことは、アメリカやヨーロッパの学者にはなかなか理解できなかったんだというお話も聞いて、これもアニミズムですよ。

米山先生の昨日のご報告の論文に、日本文化の特色はアニミズムと、祖霊信仰と、御霊信仰とありました。なるほどなと思ひまして、日本文化の本当の特色というのはこの三つというか、特にアニミズムにつきるということでかなりいけるのかなと思ひまして、米山先生が三つをあげてはかをあげなかった理由を聞きたいなと思ひます。

米山 どうしてその三つしかあげなかったかということなんですが、アフリカとの比較ということが前提にありましたので、アフリカの人たちと日本人の古い、古いて非常にあいまいな言い方ですけれども、近代以前と考へていただいたいと思ひますが、の考へ方の共通点のようなところを捜すということが第一の私のモチベーションだったんです。それでいくならば、物質文化の話では全然話にならないというか、しょうがないですから、むしろ車を使っていますしこちら車を使っていますけれども、そんな話をもつまらないからということと共通点を捜すと、大体その三つぐらいのところになるかなということであげたので、それに関しては他

意はございません。

飯田 アフリカ以外のこととの比較でしたらもっとほかの議論が。

米山 あり得ると思ひます。もちろん差異のほうだけを強調するならばいくらでも強調ができるのです。

私はその中でチャラッと日本文化が百ありますという言い方をしたんです。これはもうちょっと説明しておいたほうがいいかと思ひまして先ほど手を上げたんですけれども、そうしたら一億二千万というのが出てきてさらに混乱しているわけなんですけれども、私は、当面日本文化と言っているものは、現代、近現代において我々が普通に、常識的に使っている日本文化ということでありまして、これは日本の明治維新以降特に強調されてきた国民文化の中で形成されてきたアイディアだというふうに考へておいていいと思ひます。もちろんそのためには古い神話やなんか使われましたし、伝統もいろいろ使われましたけれども、基本的には近現代における日本国民文化、ナショナル・カルチャーのことがメインの対象なんだというふうに考へておいていいと思ひます。

そういうふうに考へますと、それと同じことは少し前にヨーロッパでたくさん国民国家、ネーション・ステートというのができたし、その後、今世紀に入ってからアフリカとか東南アジアというところでそれぞれが非常に人工的な形でネーション・ステートをつくっているわけですね。これは一民族一言語一文化、あるいは一人種というふうなスローガンというか、そういうテーゼに収斂していつて、初等教育以後全部そういう形でもって軍隊教育とかそういうところでも言われたし、みんなそれでもって方向づけられましたから、我々はともすればそれでもってすべてを考へてしまいがちなところがあると思ひますね。

実は考へてみますと、もっと前に、明治以前のところで、江戸期ぐらいにある程度まで温められてきた觀念が、国学なんか媒体になったんでしょうけれども、明治になってイデオロギーとして定立されて、システムとして明治憲法になり、天皇制になり、というふうな形ですつときている。そ

れが当面の日本文化と我々が言っているものなんだというふうに理解しておいたほうがわかりやすいと思うんです。

しかし現実の、実際に生きられている、人々が経験している日本文化というのは、そんな単純なものではありません。死ぬときに「天皇陛下万歳」と言っただけとか、そういうふうなフォークロアが一杯あるわけですが、それは全部ある意味で観念の上でつくられたものであって、それぞれ一人の人生ということできますと、一番単純に言うところのロマンティが非常にはつきりしている。それで私は、およそ百ぐらいのそういうものがあるのではないかというテーゼを出しているわけです。

切り方によっては、ジェンダーで、男文化、女文化というものもはつきりありますよとか、階層による文化というものもありますよとか、そういうふうなことはいくつも議論ができると思うのです。一番わかりやすいのは、地方差、地域差といえますか、六十余州という形でもってつくられたきたそれぞれの廃藩置県以前のユニットのようなものを基本に考えれば百ぐらいあるんじゃないか。

芳賀 それで米山さんのハンドレッド・カルチャーズというのはよくわかりました。ペフさんのように一億二千万というのはいわばそう言ってみるだけであって、一種のジョークでしょう。

ペフ ジョークじゃない。

芳賀 それだったら何も研究ができなくなってしまうですね。僕はやっぱり米山さんぐらいにまとめておくのが一番リーズナブルであって、そこからはじめて考えていって、それがやがて一億二千万に分かれてもいいけれども、出発点は百ぐらいと考えておくのがいいんじゃないかと思う。

さつき飯田さんの話の中に、いまの日本は約五十年前のアメリカであり、二百年ぐらい前のイギリスであったという、ああいうとらえ方はなかなか面白いと思った。これは歴史を考える上にいろいろ使えろと思ったんですが、一つそこで考えるのは、たとえば文明の時差と私は言うんですが、タイムラグス・イン・シビライゼーション、飯田さんのペーパーにも出てき

たように、明治四年から六年にかけて岩倉使節団がアメリカとヨーロッパを回った。

岩倉使節たちは特にイギリスに行ったときに、イギリスといまの日本はどうくらゐの時差があるだろうかということをしきりに気にするわけですね。イギリスだからそういう問題が非常に切迫して彼らに迫ってきたんだと思いますが、大久保とか「回覧実記」を書いた久米邦武は大体五十年から四十年だというふうに考えた。大久保利通は「おれの年になったらもうその五十年、四十年はとも追いつけない」と絶望するわけです。しかし次の日「いやそう絶望してはいられない。やっぱり私は責任がある。四十年なら追いつける」というふうに言う。久米邦武は、ときによってはそれは三十年だと書いてある人もいますが、そういうふうにして考えたということは、非常に興味の深い歴史のとらえ方だと思います。

つまり、日本の明治初年という特殊な環境の特殊な極東の島国から行った人間が、ただちに科学技術のいわば普遍性というようなものを認めたわけですね。それを文化の格差というのじゃなくて時差としてとらえた。同じ平面上で四十年こっちががんばれば、その間にむこうも動くはずなんだけれども、そこは捨象して考えているわけです。四十年で追いつけるというふうに、いわば特殊日本の能力の発現であつたろうと思うのですね。徳川から明治に変わったばかりの、昨日まで儒教で詰め込まれて、漢文学をやっていた、技術のことなんか何も知らなかった連中が、とにかくうやうや見て見ちゃったというのは、やっぱりそんなにいたるところにある普遍現象じゃない。日本の特殊な能力、徳川の間蓄積された能力の発揮であつたろうと思う。

でも、だからと言ってそれが特殊日本のだけではなくて、たとえばエジプトでも、あるいは中国でも、たとえば中国から日露戦争の後に留学生たちが来ますが、その留学生たちが同じことを言うんですね。日本へ来てみると、日本といまの清朝中国の時差が約四十年だろう。追いつけるだろうというようなことを言う。特殊から普遍というのは、いつも一緒にして考

えていて、我々が考察の対象とする人たちが自身も特殊と普通の自覚が交錯しているのであって、我々は、山折さんが今日提示したふうに、哲学的にクリアーなあれではとても歴史は勉強できないと思うので、いまの岩倉使節団の話は何となくその裏付けになるかならないかわかりませんが、そういう問題がある。

たとえば、浮世絵が開国とともに包み紙が何かになってヨーロッパへ渡った。浮世絵なんていう最も鎖国下にあったローカルな江戸、日本で生まれたものが、包み紙になってヨーロッパに渡ったとたんに普遍性を獲得する。べつ流に言えば、あれはただフランスの特殊事情で交易関係というのが裏側にあったので決して本当の普遍じゃないと言っけれども、それは相対的普遍なのであって、それまで何の関係もないゴッホとかモネとかルノアールとかマネがあれを見てフワッと何かを感じた。それはつまり、浮世絵があんなローカルな産物の中に、特殊な産物の中にちゃんと普遍性が宿されているのであって、普遍・特殊を論じるならば、芸術作品をもってして考えなきゃとっても本当のいい建設的な話にはならない。俳句とか、歌舞伎とか、能でもそうです。お茶でもそうです。

いまちょっと皆さんは、文化という和生活様式だとか、物の食べ方とか、そういうところばかりやっていて、高級文化を遠慮して言わないところがありますね。この会議ではことにそうでしたが、ときどき高級文化も出してきて、その特殊・普遍の問題を考えるとほっきりすると思うんです。

伊東 日本文化についてどうして普遍とか特殊とかということがいま問題になるかなんです。いままで日本文化は特殊だと言われ続けてきた。しかし、これは案外普遍なものもあるんじゃないか。こういう意識が日本人の間でもあるいは外国人の間でも出てきて、それゆえにそういうような雰囲気でこういうシンポジウムが持たれているのじゃないかと思います。

まず第一に、僕は世界のどの文化も特殊で普遍だと思うんです。まずそれぞれはみんなその文化圏の土壌から出てきた特殊なものだと思うんですね。西欧も特殊だし、日本も特殊だし、アフリカも特殊。そこでまず特殊

であることはいいいことだしということにしましょう。これは提案です。いままでも特殊はいけない。珍種だとか何とか言って、珍しがってやつつける。だけど我々がいろんな国をたずねると、日本でないその国らしいのが一番楽しいですね。外国へ行って、その国の違った文化に接するほうがずっと楽しい。だから、やはり世界が一色にならなくて特殊であり続けるのはたいへんいいことなので、特殊であることはいいいことだと、お互いに認めよう。

その次、そうだからといって、地球は一つなんだから、みんなが特殊だ特殊だと自分のことばっかり固執していたらうまくいかないし、やっぱり何かいいものがあるとそれはほしくなったり、真似たり、自分ところで利用するということはありますね。文明移転というのがあります。ここ二百年ばかり西洋の文明がそれをやってきたわけで、近代化とか何とかいうことで、実は特殊だったんだけど、それが一旦できあがると普遍という形で地球を覆ったわけですね。だけど、それは経済力とか資本主義の侵略だとかいう議論もあったけれども、僕は必ずしもそうでないと思う。やっぱり西洋はそのときある意味で、いいものをつくったんですよ。役に立つところがあつたんだ、ほかの地域にも。だから我々は強制されないで西洋を学びました。ヨーロッパ人が「おまえ、西洋を勉強しろ」なんて一言も僕に言わなかった。だけど僕は英語はもちろんフランス語を学びたかった。ドイツ語も知れたかった。いわば文明の趨勢というもののなんですね。

けれども、いまその西洋出自の近代文明というのが相当うまくない面がたくさん出てきているんですね。地球的な環境破壊をはじめとして、詳しいことは言いませんが、いろんなところに出ているんです。ですから、今は文明の転換期です、そうなってきましたと、この普遍のあり方をもう一回検討しなきゃならない。そうすると潜在的に、たとえば日本文化の中でも特殊だと言われていたが、こういう状況では意外にほかのところにも役に立つような伝統があるかもしれない。もしそうだとすればこれを探究するのはナショナルリズムでもヤマトイズムでもなくて、まさにこれからの世界

人類のためなんです。

ただし、これは日本人が宣伝すべきことじゃありません。もしほかの文化圏の人も役に立つと思ってくれるものがあたらどんな取ってくださいうわわけで、我々がいいですよなんて言うべきものじゃないと思うんですね。さっきの西洋文明のと同じで、ほかのところがいいと思ったら自然と広がっていくでしょう。

急いでもう一言つけ加えたいのは、これは日本文明だけのことじゃないということ。アフリカ文明のある面もそうであるかもしれないし、東南アジア文明もそうかもしれない。インド文明や中国文明はすでに普遍文明の意味を持っていました。それぞれが世界人類に役立つ要素をどこかで持っているのであって、それに気をくばりましょう。そして、そういう人類の共通財産になるものをお互いに捜し合っていく。お互いに求め合っていく、よりよき地球社会をつくっていく。現在はこういう状況にあるんじゃないだろうか。これが僕の総括におけるコメントとして言いたいことです。

安田 実は私は自然科学者の立場からこの席に出席させていただきました。ずっと討論を聞かせていただいた感想を述べさせていたきたいと思いません。

私は、これまで現在の森林破壊の問題であるとか、大気汚染の問題、これをどのようにしたら人類は解決できるだろうかと考えてきました。いま炭酸ガスの濃度が何と増加しているか、あるいは熱帯林がどれぐらい急速に破壊されているかということは、多くの人々がテレビなどを通して知っているわけです。しかしその人間の破壊をどうしたら止めることができるかということに対しては、だれも、どの国も具体的な案を提示できてないでいます。二十一世紀は、自然と人間がいかに共存するか。そしてこれまでの自然を破壊する文明とは違った、新しい文明の潮流をつくらないことには、人類は生き残れないと思うのです。

そのときに、日本の中に残されているような森の文明の伝統、あるいはアフリカの中に残されていたようなアニミズムの文明の伝統。そういったも

のが二十一世紀の文明を、あるいは人類を救うような、大きな可能性を秘めているのではないかと思います。

本間先生は、日本文化の総合的な研究は不可能ではないかというようなことをおっしゃったと思いますが、人文科学と社会科学だけではないんですね。国際日本文化研究センターには自然科学者もおるのです。実は、これまでなぜ日本文化の総合的研究ができなかったか。それは、人文科学と社会科学だけがディスカッションしていたからではないでしょうか。ところが、そこに自然科学者が加わる。これが国際日本文化研究センターの非常に大きな特色だと思うんですが、そのことによって地球環境と人類が新しい未来を開くことができるような研究が可能となるのではないかと。そういう意味で、国際日本文化研究センターは、たいへん大きな役割を担っているし、そしてこのシンポジウムは一定の成果があったと思います。

本間 不可能ではないかと言ったのではないんですね。そうじゃなくて、総合研究の可能性をもっとたいてみるべきだろうと言ったわけです。

久野 まだいろいろご議論あると思いますけれども、これをもちまして、過去三回にわたった、特に日本の場合は昭和、平成の二代にわたりました国際研究集会を終わらせていただきます。

特に今回お集まりいただきました日本を含めて十二か国からお集まりいただいた先生方、熱心なご議論を連日いただきまして、どうもありがとうございます。

これをもちまして終わります。

まとめ 梅原 猛

ここには所長代理がたくさんいまして、山折先生といい、久野先生といい、所長の代弁をしてもらいまして、また思想的には伊東先生だとか安田先生がまた私と共通する哲学をお話していただいたのでございます。私は、ヤマトイストなんてあだ名をつけられていますが、私は哲学者でございまして、本来普遍主義者なんです。私はあんまり一つの思想が特殊だとか普遍だとかいうところに興味を持たないんです。私が関心をもっているのもっとも大きな問題は人類の運命でございます。人間が農耕・牧畜文明を発明して以来、自然に対して異端児になった。この一万年の人類文明をもう一回反省して、もう一回人間を自然のふところに返さなければだめだ。こういう哲学をつくりたい。こういう哲学はまだ人類になかった。そうしないと、人類の存続は危ないということを毎日考えているんです。

こういうことに対して、日本の伝統文化は若干の意味を持っているんじゃないか。日本文化よりも、ひょっとしたらアフリカの文化やアメリカ・インデアンの方がより多く持っているかもしれないけれども、日本文化にも若干のそういう点でレメディを持っているんじゃないかと思っっているのです。こういう日本文化の潜在的にもっている原理を人類の危機を救う哲学にすることが出来ればと考えているのです。

本間先生からセンターのあり方についてご批判を受けまして、このセンターは国際的・総合的な共同研究と研究協力をする

言うけれども、本当にそれができるかどうかということです。私は、できると思っっているんです。しないといけないと思うんです。

その理由の一つは、日本の学問はたいへん進んでいるけれども、専門的すぎるんです。一つ一つの専門の知識については非常に詳しいんですけども、総合的な視野というのが日本の学問には残念ながら欠けているんです。こういうのをほっておけば、だんだん専門バカというのが増えてくる。専門分野については十二分の知識をもっているのですが、全体が見えない、また見ようとしていない学者が増えていく。そういう日本の学界の潮流の中で、やっぱり総合的知識を持つ学者がどうしても要るんです。それには、共同研究をしなくちゃならない。各ジャンルの違った人が共同研究する。それを、共同研究の成果ではこうですと発表すると同時に、共同研究の参加者が少しずつでも自分の視野を広げていく。そういうことが現実に行われなくてはならない。

いま安田君が言いましたように、自然科学も共同研究をする。自然科学と、人文科学や、社会科学が共同研究する。来年は塩原先生を長とする自然人類学を基礎にして、共同研究がまとまる。それは自然科学的などにもならない前提をもとにしてそこから人文科学や社会科学を考える。自然科学のデータが人文科学や社会科学に影響を及ぼさないはずはない。そういう共同研究を三年やってきて、来年の国際研究集会はそういう集会に

変わったわけでございます。それは、私は、明らかに一つの視野の広がりだと思っています。

私は、一〇〇％成功と一〇〇％失敗はあり得ないと思うのです。少しずつ視野が広がってきて、少しずつ新しい学問認識が出てくる。それが共同研究の成果ではないかというふうに思っているんです。

もう一つは、外国の方との共同研究、あるいは外国の方と話し合う。外国の日本研究者には、すばらしい学者がたくさんいる。私個人は、日本人同士でしゃべるよりずっと外国の方としゃべったほうが、話を通ずる場合が多いんです。

そういうことでございますけれども、外国人の学者にはつきり組織として門戸を開いているのは、ここだけだ。そのために、私どもは努力してこれをつくったんです。いろいろ批判があつて、いろいろたたかれましたけれども、つくった目的はそれなんです。私は、やはりどうしても外国人と情報を交換して、できたら共同研究したい。そして、新しい理論をつくっていくということがこれからますます必要になってくるだろうということでありまして、私はこの二つの点で、国際日本文化研究センターはこれからますます重要な役目を果たすと思います。こういう国際研究集会をやってみて、つくづくこういう組織が出来て、よかったというふうに私は思っております。きちんとした共同研究の成果が出る場合もあるし、また個人の見解がさらに広がる場合もあります。

そういうわけございまして、こういう形の国際研究集会はこの三年間で終わりますけれども、次は先にのべたように共同研究の成果を国際的に向う、専門的な国際研究集会ということになります。私の感想といたしまして、こういう形の、多少一般的なことを議論する形の国際研究集会もこれから何らかの形で続けていかなくちやならないんじゃないと思っております。どうも本当にありがとうございます。心からお礼を申し上げます。