

II—6

東アジアにおける日本文化

——方法論をもとめるための序章——

(議長 河合隼雄)

発表 中西進

私は、東アジアにおける日本文化という題を掲げましたけれども、何を考えたいかと申しますと、日本の文化を考えるときに、まず手がかりがなければいけない。その手がかりを、仮に文学というものに求めておこう。そしてその文学の中で、どうも日本の文学と申しますと、かなり叙情的であるとか、上昇型、下降型と分けると下降型であるとか、あるいは平家物語には亡びの哀韻が響いているとか、女性的であるとか、さまざまなことが言われます。そういう、用語が一定いたしませんけれども、たいへん叙情的なものとして考えられる。反面から申しますと、非論理的である、合理性がない。あるいはもっぱら感性的なものに訴える文学だというふうな考え方があるように思います。はたしてそういうものなのかどうなのかということも、多少これから考えてみたい。それを考えることにおいて、文学のパイプを通した日本文化の理解が一つできるのではないか。そういうことがこれからの主題であります。

さて、いま申しましたように、叙情性ということを話題にいたしますので、その反対の散文によって書かれたもの、たとえば物語とか小説とかいったようなものを取り上げてみたらいかかということを考えて、まず、竹取物語という物語を取り上げました。我々、だれでも知っておりますか

や姫の物語でありますけれども、この竹取物語を取り上げますのは、源氏物語の中に「物語のいできはじめのおや」が竹取であるということが書いてありますので、日本における散文学の最初ということで、竹取物語を取り上げたいわけがあります。

竹取物語に關しましては、最近大きく研究が進みまして、実はこれと同じものが中国にあるのだという指摘がございます。「金玉鳳凰」という書物の中に収められております四川省の民話がそれでありまして、ここにも五人の若者が一人の竹の中から生まれました斑竹姑娘をめぐって、プロポーズをいたします。いずれも難題を出されまして、その難題もすべて竹取物語と同じと言っていいぐらいであります。たった一つだけちよつと違っておりますのが、ツバメの巢の中にあるものが変わっているのですけれども、あとはほとんど同じであります。五人の少年が求婚をし、同じ難題を出されて失敗をする。そして、めでたくいいなすけであったところの朗巴という少年と結婚をする。そういう話がございます。これを換骨奪胎して作ったものが竹取物語であろう、こういうことになっております。

ほかの分野はよくわかりませんが、文学などで申しますと、どうも日本の文化研究というのはラヨキョウの皮をはぐようなものだといいことをよく申します。この皮は中国のもの、

この皮は韓国のもの、この皮は西洋のものというふうにごん  
どんむいていくと、中身が何もなくなる。日本文化はラッキ  
ョウ文化だというような皮肉を言う人もいたりするぐらいで  
あります。竹取物語も同じであります、もうそうなつてし  
まいますと、竹取というのは中国の影響によってできたもの  
だというふうにごん現在の学界ではなつております。

しかし、そうでないところもございます。斑竹姑娘と竹取  
との違いといえますのは、竹取物語の中に出てまいります五  
人の貴公子、これがいずれも古代の大臣ですとか大納言です  
とか、高位高官を極めた人たちをモデルとして作られている  
という指摘が江戸時代でございます。そういう人たちがこと  
ごとく野望をくだかれ、最後には天皇という最高権威者も求  
婚に失敗するという話が竹取であります、これは斑竹姑娘  
の話とはまったく違っているところがあります。竹取全体の  
中にシニカルな笑いがばらまかれておりまして、そういうシ  
ニカルな笑いは、たとえばなぞとよきのような、言葉遊びのよ  
うな、そういうものにも表れておりますけれども、なかんず  
く最高権威者を含めた政治的権力者へのシニカルな笑いと  
いうところに竹取物語の中心がある。そのように読むことがで  
きます。

確かに、こうしたシニカルな政治批判の精神が散文精神と  
言うべきものでありましょうし、そのことにおいて竹取物語

ははじめて物語のおやとして、日本の文学の流れの中に登場  
してきた。こう言えるのだろうと思われまます。

さて、いま竹取を例にいたしましたけれども、もう一つ、  
私どもは散文形式の文学として、小説というものを持ってお  
ります。時代がたいへん飛んでしましますけれども、次は明  
治時代になりました、今度は小説というものをチェックして  
みるとどういふことになるだろうかといふことを考えます。  
まず最初に出てまいります小説は、仮名垣魯文の作品であり  
まして、たとえば「西洋道中膝栗毛」といったようなものが  
出てまいります。これもかつての十返舎一九の「東海道中膝  
栗毛」のパロディであることは一見明瞭であります。

しかし、この二つはまったく同じものなのかといえますと、  
私にはたいへん違ったものに思えます。十返舎一九のものが  
戯作者的な悪ふざけ、あるいは言葉の遊び、こういうものが  
に満ちておりますのに対して、西洋道中膝栗毛のほうは、痛  
烈な近代批判の笑いがこめられております。たとえば「とき  
に、先生、この節の西洋ばやりへつけこんで、なんぞ目先の  
変わった趣向はござりませんか」という出版社の要求に答  
えて「れいの弥次北八がひきやくせんで航海のたびあるきを、  
西ようだうちひざくりげとでもやらかしてかいたら、すこ  
しはうれるだろう」と思つて書いた。こういうわけでありま  
す。まさに西洋ばやり、流行をねらつて金もうけをするとい

うふうな、斜に構えた発想で、この物語が展開いたします。

そして、当時の啓蒙家であった福沢諭吉を「ふくざはのたびあんないでおさきまっくらにこぎつけりやア、どうなり稿成地中海までのりこむだろうヨ」というふうな、福沢諭吉の西洋事情を新しいバイブルと考える当時の傾向に対して、極めてシニカルにそれを笑うわけであります。通訳が英通次郎、英語に通じた男というのが英通次郎でありまして、そこで彼の言うことは、とんでもないことをいろいろ言ひまして「何でも西洋というのはきたねへものが役に立つのだ」。たとえばパンというのは「僧のくそと小便にてせいしたる」ものだ。こういうことを言ったりするわけであります。文明開化とやらの世に対する批判があります。

西洋に対して、好奇心にみちみちて、目をキラキラと輝かせながら、しかし、仮名垣魯文は西洋に圧倒されてはおりません。シニカルな笑いを浮かべて西洋を見ることをしております。

もう一つ「安愚楽鍋」という作品がございます。これも「牛鍋食はねば開化不進奴」というので、文明開化を皮肉りますけれども、その西洋好きに關しまして「此大千世界の形象せへ混沌として毬の如しと考へたはサ。その依然は釈迦如来が須弥山と号けたところが、西洋人はまんまんたる海上を渡ッて世界の果てからはてまでを見きはめたのだから、釈迦坊

も後悔したそうサ。それで以て海をわたる工風を西洋じやア後悔術といひやすはナ」。何事も合理的にトコトンあきらめてみせる近代文明、これがかえって混沌を与えて、須弥山を明瞭に指定したお釈迦さまを後悔させる。だから西洋こそ後悔すべきだ。こういうことを言うわけであります。

こうした魯文のシニカルな笑いを第一ステップといたしまして、日本の小説という新しい形式が、日本文化の中に登場してまいります。

さて、こういうような散文の成立の中におけるシニカルな笑いの次の問題は、それでは、こうしたシニカルに政治を笑いだしたテコは何であったのかということでありまして、何をもって政治を笑うことができたのか。あるいは言葉を変えて言いますれば、政治的な絶望を何によって彼らは救済しようとしたのか。そういうことが、実は問題になります。

そこで私は、こうしたシニシズムの根拠を、次のように考えます。斑竹姑娘の話の中で、朗巴はめでたく結婚することができました。ところがかぐや姫は結婚できませんでした。このかぐや姫が結婚できなかったということがテコになって、竹取物語の中のシニカルな笑いが誕生し得たのだ。こういうことを考えました。

なぜかぐや姫は結婚しなかったかということがあります。実は、景行天皇の四年二月という古い話でありますけれども、

日本書紀の中に不思議な記事がございます。天皇がある娘さんに求婚いたします。その娘さんは、竹林、やぶの中に隠れてしまったのです。そして、いわく「夫婦の道というのは昔からいまに至るまで普通の真理なんだけれども、私は夫婦になる道を欲しないのだ」。そして、形も醜いと言うのですね。だから、私は結婚できない。こういうことであります。

醜いから陛下のお嫁さんにはなれませんというせりふは、ある意味でのきれいな処理がされているわけでありますけれども、形が醜悪であるということは我々の言葉で申しますと、異形のものであります。異形のものというのは、しばしば異界からやってきたものであります。梅原先生の一昨日のお話のこの世に対するあの世という異界からやってきたもの、これが異形のものでありまして、その異形のもの人間と交わることがまったくありません。たとえば、白鳥処女伝説などでも、白鳥となって下ってきた女性は、決して人間にとどまることがなく、天上に帰ってまいります。一時子供を生むということがあったにしても、永久にとどまることがなく、帰って行くのであります。

二番目に、やはり同じ日本書紀の中で、垂仁天皇の時代のことでありますけれども、天皇が五人の女性をめとります。五人一ぺんに宮中に召すわけであります。ところが、そのうちの四人を宮中にとどめて、一人を帰すということが起こり

ます。その四人と、帰された一人とは、名前のつけ方がたいへん違っておりまして、宮中にとどめられた女性の四人は難しそうな哲学的な名前がついていますけれども、一人だけ帰された女は竹の女という名前がついております。竹野媛というのですけれども、その竹野媛が形が醜い。だから本国に帰した、こういうことを言います。

ここでもやはり竹の女が異界からきた異形の者であることを暗示させながら、古代の物語が語られます。

こういうことから考えますと、竹の中に生まれた女性は寓話的な造形はされておりますけれども、もう少しもとへ返して申しますと、どうも竹の女というものが結婚を拒否するのだという考え方が、この中にあるように思います。さらに言えば、竹というものが非常に神聖な性格を持っておりまして、その竹の聖性という論理が竹取物語の中に強烈に一つの筋として貫いている。政治をシニカルに笑うことのできた根拠というものが、実は竹の聖なる性質にあったというふうに考えられるわけであります。

竹の聖性によって、政治をシニカルに笑うという表現は、はたして市民権を得るのかどうか、どうもよくわかりませんが、けれども、こういう竹の聖性に対する確固たる信念があったときに、野望を抱いて求婚してくる男性たちの愚かさを声高らかに笑うことができたのではないか。そういう竹に対する

確固たる信念、これはもはやこの世における条理ですらあったのだというふうに考えるわけでありませぬ。

竹をもう少し範囲を広げまして、自然と言い換えることもできるのではないかと思います。自然というものが人間に投げかけてくる実感、それを規律とすることによって、笑いが起こってきた。それは、ちょっと考えますといかにも非合理的で、非論理的で、エモーショナルで、叙情的で、よくわからないということになるかとも思いますが、そこを逆に、むしろ政治とさえ拮抗しあうような、論理的な秩序として竹を例とする自然が存在したのだというふうに考えることはできないのだろうかということでもあります。

今日の我々にとつては、生活上のメルクマルとしてたいへん理解しやすいものは、社会機構ですとか政治機構ですとかいうものだと思います。しかしそういうものではなくて、自然というものが論理的な秩序として我々の周辺にあった。そのことによって政治的権力者を笑うというシニククたちが誕生したのだというふうに言うことはできないだろうか。こう考えるわけでもあります。

もう一つ、竹取物語の中に出てまいりますものに、月がございませぬ。月の世界に帰っていくことは言うまでもないわけでありませぬけれども、この月は真如の月である。真如の月の輝きの中に抱きかかえられて、かぐや姫は昇天したの

だという議論が通説でありますけれども、どうも竹取を読んでおりますとそんなふうなものではありませぬで、たとえば「子のときばかりに、家のあたり、昼の明かきにも過ぎて、光りたり。望月の明かきを十合わたるばかりにて、ある人の毛の孔さへ見ゆるほどなり」毛の孔まで見えるほどの月だというのは、何か不気味でさえあって、ただならぬ気配がある。そのように思います。

ほかにも出てまいります、翁がかぐや姫に対して月を見てはいけないうことを言います。月を見るのは忌むことだ。月を見るな。それを見ると、「思はず気色はあるぞ」。こういうことを繰り返して言うわけであります。これはまさに土俗世界の暗い不安を照らす月だというふうな考えなければいけないと思えます。

こういう人間を狂わせるルナティックな月というのは至るところにその例を発見することができます。ここではあまりふれないことにいたしますけれども、いままで若干書いたものがございまして、たとえば、韓国のカンカンズオレなどもそれだろうと思えますし、ヨーロッパの狼男などもそうだろうと思えますし、最近「月の魔力」という本を読みましたけれども、リーバーというアメリカ人の書いた本であります。そのとびらには、ニューヨーク・タイムスの記事を引きまして、月は疫病神であるということが書いてございます。月が

疫病神だというのは、韓国のヒャンガなどに出てくる処容歌が同じでありまして、やはり、月がたいへんルナティックなものとして書かれている。

さらに、その月をたどりますと、源氏物語の中の月が、またたいへん暗示的、象徴的に書かれておりまして、たとえば紫の上という最大の女主人公が亡くなるのは中秋の名月の前夜、十三日に病みまして、その夜がほのぼのと明ける十四日に亡くなります。中秋の名月イブという言葉があるかどうかわかりませんが、イブに亡くなるわけでありまして。そして十五日、中秋の名月のときにお葬式が行われます。こういうことはほかのところでもありまして、なにしろ源氏でありますから、ふんだんに出てまいります。源氏というのは、十一世紀に書かれた新しい神話だとさえ言えるように、たいへん土着的なものを根底に持った作品であります。

つまり、月のみならず、雪、月、花といったような、古来日本の美とされてきたものは、極めて畏怖すべきものとして考えられておりまして、そのうちの一つが、竹取の月だろーうと考えられるのではないかと思います。そういう竹と月を合わせまして、自然というものを日本人が極めて重要に考えていた。言葉を換えて言うくと、むしろ極めて合理的なものであった。聡明な英知が月の中にある、自然の中にあるというふうに考えたのではないか。十世紀の竹取でありますけれども、

日本人は政治機構を虚偽とする、むしろ自然を条理とする合理性の中に住んでいたのだ。そう考えるべきではないか。

それを逆に考えて、月の光の中で死ぬとか竹の女性が拒否するとかいうふうなものを、幻想的なもの、感傷的なもの、叙情的なものと考えてしまうのが、どうもいけないのではないか。逆に考えるべきではないかと思ひます。

それでは明治の最初に出てまいりました小説はどうかというと、ここにもまた、政治小説と銘打たれた小説が登場するわけでありまして、決して我々の総体を規制するような機構としての政治がテーマになっているとは読めません。

たとえば、東海散士の「佳人之奇遇」という代表的なものがありますけれども、これは亡命者、作者自身が会津という明治維新のときにたいへんな悲惨をなめた敗北者の出身でありまして、そこに発想の根源があつて、そこに配するところの登場人物が、ある人間はスペインからの亡命者、ある人間はアイルランドからの亡命者、いずれもその独立を願っているという人たちがそれに加わります。もう一人は中国の明の遺臣である。そういう人たちが集まって、作品を構成しているわけであります。こういう人たちが佳人です。

その「佳人之奇遇」を極めて巧みに説明していると思われまますのが、長谷川泉という方のものでありまして、「思うに、

政治小説『佳人之奇遇』は、散士と、幽蘭、紅蓮、范郷の四人が一組となって、あるいはつき、あるいは離れしつ、次第にその各々の志を幾分か実現させ、同時に散士と幽蘭との因縁を満足に結ぶというのが主眼の趣向であったものである。「これはたいへん巧みな要約だと思われます。こういうものでありまして、決して政治というものが何であるかということを開いた作品ではございません。

同じように言いますと、「雪中梅」というのもまた、深谷梅次郎という人間が、実は身を隠していて、別の名前が国野基という人間だ。その人が、いいなづけの富永お春という人ためたく結ばれるという筋であります。国野基という名前から想像されるような、国を憂うる志士、この人が富永お春という人とめたく結ばれることによって、苦節の志をまっとうするという立志伝であります。深谷梅次郎というのが、深い谷の間に咲く梅、それがお春という春に会って民権運動の志を遂げるといふ一種の志士のヒロイズム、そこにこの小説の主眼があります。決して人間社会の仕組みとしての政治を語ったものとは言えないわけであります。

もちろんその中には、民権思想がたくさん語られている。小説としてもたいへん稚拙な小説でありますので、決してうまくかみあっておりませんから、それなりに民権思想はたくさん出てくるわけでありますけれども、それがテーマだとい

うふうには読めないのであります。

こう考えますと、どうも政治小説と呼ばれるものも、亡国の民とか、貧困の境遇というものの中から、志を遂げる、そういう運命を背負わされている主人公のある必然を描いている小説だということになるかと思ひます。その構想の中に働いているものを何という言葉で呼んだらいいのか。皆さんのお知恵をお借りしたいのですけれども、天の采配とか律の差配とか、そういうものがそこにはりめぐらされている。

その律こそが、政治という人間の枠組みよりもはるかに大きいものであった。その律に順応し、依拠し、律との間に相互信頼的な関係を人間が結ぶ。そのときに文明開化をシニカルに笑うことができた。政治と人間との抜き差しならない関係を我々はどうも優先しがちでありますけれども、それよりも確かなものとして人間がからめとられているのではないか。そう思ひます。それを運命とか宿命といふふうには呼んでしまふと、たいへん言葉が安っぽくなりまして、そしてそれが、実は冒頭に述べましたような叙情とか亡びとかいう印象を与えるのではないか。だから、その言葉で呼びたくない。あるいは呼ぶべきではない。言葉にいま苦慮しているわけでありますけれども、そういうものがあるのではないか。そういうことを考えました。

以上のことをもちまして、次のような結論を申し上げたい

と思います。要するに、日本的なものを感性的なもの、叙情的なものだというふうに呼ぶ。これは極めて否定的に考えたときの呼び方でありますが、自然や人間行動に与えられた律というものは、むしろ何物にも増して論理的、機構的なものだと考えなければいけないのではないかと考えます。それを逆に考えてしまうと、非論理的なもの、過去とか、亡びとか、女的とかいうことになるのだらうと思われれます。従いまして、そうではなくて、厳然たる条理としての自然、これを尊重したい。これを機構としての自然とか、制度としての自然とかと呼ぶことはできるかどうかということを考えました。

さてそこで、これは文学を手がかりとして考えたわけでありますので、それが文化という総体に広がっていくときには、ここで取り出しました、機構とか制度とか、あるいは論理としての自然というものがどうなるのか、それを検討すべき段階に至るのではないかと考えます。

具体的に申しますと、たとえば東アジアという大きなカテゴリーで、老荘思想における自然といったもの、それはどの

#### コメント A・フォルテ

中西進氏の論文を興味深く拝見しました。その分析力と鋭い論法は、評価すべきと思います。さらに、これまでのコモン・プレイス、すなわちありふれた論点から先へ進み、問題点の奥底にまで迫らうという試みは、私をも巻き込み、刺激しました。確かに中西氏は日

ような制度や機構としての力を持っていたのか。そしてそれは、日本文化の上にとどのよう受け取られてきたのかということ、それから昨日のタイラーさんのお話にも出てまいりました浄土としての自然、聖空間としての自然、こういうものは古くは神道、神道というのは便宜的な呼び方でありますけれども、仮に呼ばせていただきますと、神道的な自然が根っこにあると思います。そういう神道における自然はどれぐらの規制制度であったのか。あるいは、中世などにさかんになります出家遁世して自然に入るといふ自然、これは中国で言うところの隠逸という思想がそのモデルにあると思いますけれども、そういうときの人間を規制する自然がどういうものであったのかということに立ち至るのではないかと考えます。

従いまして、私は、アニミスティックな自然とか原始的な自然とかをいま目の前に置いておりません。これも大事だとは思いますが、そうではない、いわば文化としての自然といえますか。そういうものを考えることが日本文化研究の一つの方法になるのではないかと考えるのであります。

本文学における反叙情性、反下降性を証拠づける竹取物語のいくつかの側面を正しく強調されました。中西氏がシニシズムと呼んでおられるものは大雑把に言いますと、制度に対する批判、自然の律への回帰、そして合理性といったものを強調するために使われた言葉であります。これが竹取物語や他の日本文学作品の中に存在する

という点までは、容易に同意できません。

しかしながら、中西氏がこのシニズムが日本に特徴的なものであると示唆されるに至っては、賛成することが難しいと考えます。

実際、中国の説話、斑竹姑娘が竹取物語よりシニカルでないということは、必ずしも中国文化が竹取物語に見られるようなテーマを内包していないことを意味しません。古代中国の場合については、J・J・ニーダム(Joseph Needham)博士の重要な論文“Human Low and Low of Nature”「人間の法と自然の律」に十分に書かれています。文化の間に相違が存在することは、否定しがたいものです。またその相違はさまざまな要素に起因させられますが、それらの相違の大部分が歴史的要素により説明できることは明白です。研究が進めば進むほど、ある文化に特殊で唯一のものと考えられていたものが、実際はそうではないということが明らかになってきます。

また、竹取物語は、中国の影響以前に書かれたものではないということに留意する必要があります。すなわち、多分竹取物語は、中国の影響があつた時代の終わりごろ、もう明らかに中国から学ぶことが何もなく、日本がそれ自体の上に閉じようとしているときに書かれたと思われまゝ。この変化は、単に日本の政治的、社会的状況が変わつただけではなく、国家の偉大なモデルであつた中国が、わけても七世紀の中国が一つの危機、一つの不可逆的衰退に入つていたためです。

竹取物語の著者は、確かにその時代の文化人すべてがそうであつたように、中国文化に浸っていました。であれば、どうやって我々は彼の中の日本的なものと中国的なものを区別できるでしょう。むしろ私には、偉大なる東アジア文明への日本の寄与、あるいはさまざまな歴史の推移の中でそれらが生まれた国では失われてしまった、そのような価値を日本が守り伝えることができたということの上

重点を置いたほうが興味深く思われます。

中西氏は、論文のはじめに、「平家物語の冒頭に響く諸行無常の鐘の声を引くまでもなく、確かに日本文学には亡びの哀韻が響いている」と言っておられます。私は、いままで申し上げたことをより明確にすることにもなりますので、この私の短いコメントを、Javana(祇園のこと)についての簡単な考察で終えたいと思ひます。

あの平家物語の冒頭が、その着想を得た祇園図経が、健康な楽天主義に満ちあふれた七世紀の中国のユートピストにより書かれたということを出すことは、無駄ではないと思われまゝ。これと平家物語の性格の差異について、容易にその相違が日本的なものの本質をなしていると推論することもできます。しかし、そうすることは、大きなまちがいを犯すこととなります。平家物語のように憂鬱と無常感におおわれた文学作品は、中国に生まれることはできなかったと、だれが我々に保証してくれるのでしょうか。平家物語の編まれた十三世紀の日本文化には、まだ末法の思想が深く浸透しておりました。すなわちもう数世紀前から中国文化がすでに信じなくなつていた歴史哲学(philosophy of history)を信じ続けていたのです。日本においては、きちんと吟味しなければならぬ多くの理由から、中国の八、九世紀と同じようなイデオロギー上の闘争という状況は起り得なかつたし、起らなかつたのです。その結果、中国の會昌の時代のような迫害もまた起りませんでした。

要約すれば、真に日本的なものの本質を把握することは、困難なものです。特に、中西氏自身がほかの機会に言っておられるとおり、多くの努力の後、本質あるいは芯にたどりついたと思われるときですら、その芯が本物かどうかかわからないのであります。

キーン たいへんすばらしいご発表で、竹取物語から佳人之奇遇までということは、実にすばらしい発展でした。

私は、細かいことにこだわるのはいかがでしょうかと思っておりますが、竹取物語という物語の場合は求婚者が五人となっておりませうけれども、いろいろな学者の説によりますと、もともと三人しかいなかった。また、敬語の使い方が明らかに違うこと、一番身分の低い中納言の場合に一番高い敬語を使っています。そういうことから言うと、あるいはもしそうだとすれば、日本の竹取物語は必ずしも四川またはチベットで発見された民話と関係があるとは限らないと思います。むしろ逆の方が考えやすい。日本で生まれた小説が、何かの形で四川、チベットまで渡ったのではないかと思われまます。

日本人で四川へ行った人を、私たちは知っています。非常に数が少ないが、十三世紀から十九世紀の終わりごろには一人も行っていない。民話がいっつも生まれたかわかりません。非常に古いものだったかもしれないが、そんなに古くないものかもしれません。五人があるということは、あるいは竹取物語の最初の、ウル竹取物語の後にできたということになります。もし、もともと三人しかいなくて、後で五人に増えたとすれば、当然のこととしてははじめから五人あるチベットとか四川の民話は後にできたということが考えられます。

もう一つ、同じ竹取物語の話ですけれども、政治について著者が非常に皮肉に書いています。かぐや姫は決してかわいらしいお嬢さんじゃなくて、意地が悪いところがあります。ところが、著者は、かぐや姫はいやな人物だと思っていたと思います。それは、五人の求婚者だけじゃなくて、彼女が実に不愉快な女性です。

また、「街道記」という鎌倉時代の紀行文がありますけれども、その著者が「かぐや姫という毒婦」というふうに書いています。そういうかぐや姫についての批評があったようですが、それはもちろん、中西先生の全体の主張と何の関係もないことですが、ただ、私は、いつも中国にものがあった日本に同じようなものがあつた場合は必ず中国から日本に渡つたとい

のは、ちょっと疑問があることを示したかったです。

李 もともと三人という数はウル竹取物語ばかりじゃなくて、童話とか民話では世界的にみんな三つなんですね。よくご存じのように、ロッドマンという人は、大人の世界のもの子供の世界に移すときは、その文化コードが変換するわけですね。お父さん、お母さん、自分、子供はいつも家庭三角形の三つの数で世界を分節する。

すばらしい論文を聞いて、いろいろ勉強しましたけれども、近代化のシニズムが小説のものになつたというのも、竹取物語ばかりではないと思います。あの強大な宗教、カトリックとかキリスト教をあざ笑つたものも小説の形式があつたからこそはじめて可能だったんです。それがポツカチオのあの笑いなんです。また、よくご存じのように、ラブリーの笑いというものはルネッサンスの笑いなんです。あれも、その常時の体制に対してのシニズムなんです。

韓国はどうかというと、ああいう儒教の国家で、圧倒的な両班文化が支配したときにも、小説だけはそれに対する抵抗とシニズムが、現れています。これは何を意味するかというと、王さまが家来になつたり、家来が王さまになるという、体制そのものをひっくり返すカーニバル様式みたいなものが韓国の小説にある。竹取物語がない韓国、フランスなどでは、どうして近代の小説とかそういう小説はシニズムに根拠を置いているのだろうか。韓国には竹取物語が残念ながらございませぬけれども、シニズムはあつたわけですね。こういう点が、ちょっと不思議に思われる点だと思います。

もう一つ、郷歌という韓国の例を取りましたけれども、月がルナティックで疫病だということでは、東洋と西洋が一番違うものは、ルナティックな解釈なんです。西洋では、月がまん丸になると、ほうきに乗って魔女が走るでしょう。そんなものは韓国とか東洋にはないのです。ルナティックというのは、リンネというラテン語から気違いという言葉が出るものは、独特な欧米の中世にあつたものであつて、東洋ではむしろインドとか

熱い地方で、月はおてんとうさまよりもっと聖なるものだったんです。郷歌において、疫病は全然関係ございません。郷歌というのは、むしろお月さまと楽しく遊んできたときに、疫病の神が帰ってきたわけですね。むしろ月の力で疫神を退却させる力ですから、かえって気違いじゃなくて気違いを治す力が、月には逆にあるわけなんです。

お月さまをネガティブに見たか、ポジティブに見たか、そういう観点で西洋文学に表れたたお月さまと東洋文学に表れた、東アジアに表れた月というものは、むしろ反対のイメージでいまままで使われたのじゃないのか。それをルナティックと言って、西洋のイメージをすぐそこに結びつけるということとはちよっと問題があるのじゃないのか。

こういう三つの視点を指摘したいわけです。

中西 キーン先生、美女が意地悪だというのは大賛成で、そのとおりだと思います。これは冗談ですが、日本の話がむこうへいったのではないかというのは、確かにそういう可能性もありまして、四川というのは山の奥です。ところがあの中に海がモチーフとしてしばしば語られている。これはおかしいじゃないかという疑問がいままでもありまして、確かにそういう可能性はあることは否定できないだろうと思いますね。ウル竹取があるのではないかという意見は、私も存じております。つまりそれは、二人と三人というふうに性格分けが違っておられますので、一つの説としてそういう考え方はできるかと思えますけれども、それじゃ絶対に性格が違うから三でなければいけないのかというと、必ずしもそうではないだろう。最初から五人、違ったタイプの二つの種類を混ぜて五人ということも考えられるだろうというふうにも思います。いずれとも判断できないのではないだろうかというのが、私の心境でございます。

李先生のお話は、小説というのがそういうものだという有益なお話でありますけれども、中国の小説という言葉は、小話という意味ですね。そういう小話というものは、むしろ小さな笑い話のようなのが本来のものでありますし、ノベルというのも新しいものという意味でありますし、

そういう意味ではノベルの概念にシニカルなものとは基本的には含まれていないと思いますが、結果として一つの武器としてもったということはそのとおりだろうと思います。

月に対しては、私はちよっと異論がございまして、簡単には申し上げられないので、あとで書きましたものをご覧いただきたいと思うのですけれども、たとえば郷歌の場合も、要するに帰ってきてみたら自分のところの奥さんが寝取られていたという話ですね。一種のコキユ、月の明るい夜に帰ってみたらそうだったということ、それを歌うわけですね。入ってきた疫病神が、怒りもしない夫に対して感謝して、それから処容と書いてあったら入らないということになったというのが伝説であります。

なぜそういう変事が月の夜に起こるのかという説明を考えますと、月の一つの魔力、魔性といったものがそこに働いている。カンカンスオレにしまして、李舜臣將軍が作ったのだというのが通説でありますけれども、私は、ああいう民族の踊りが一人の將軍の壬辰の倭乱に対する抵抗として作られたというふうなことは考えられないだろう。やはりこれは、民族の深い心理の中にある。しかもあれは女の子たちの踊りで、月の明るい夜に出て踊るといふことがあるのである。

もう一つ、いま郷歌は残っておりませんが、ソマというのがあって、これはやはり糸をうむときの歌だということです。そのときに、負けたほうが悲しい歌を歌うというのですけれども、これもやっぱり月の夜です。

月が皓々としたときに、そこに出て踊るという伝統は、非常に古く、特に韓国に顕著にあると思うのですけれども、日本の古代の中でも、竹取、月を見るのは不吉だとか、源氏物語、拾遺集、万葉集の中にも出てきます。これもやはり一連のものであらうと、いま考えられます。それと同じものが、不吉な狼男のようなものになるので、ルナティックを非常にクレイジーな月が、どうもグローバルにあるのじゃないかという気がします。

李 本当に重要な問題だと思ふのですけれども、郷歌は、仏教の歌なんです。だから月は最後の西の浄土を表して、それに導くというのが「百%ぐらい出てくるのですよ。それと、郷歌は面白い話ですけれども、新羅の時代の四つの舞いに対するインタープリテーションなんです。四つの舞いは何かというと、東、西、南、北に分かれるんですね。そうすると、西と北のものは亡びる舞いであって、東と南は昇る盛りの舞いなんです。虚容歌は東に当たる舞いなんです。虚容の父は竜王で太陽を隠した雲を追い晴らす。そうすると、月もお日さまもみんな東に出るんだから、東という意味が疫病よりも強烈に出てくるということです。

上垣外 月のお話が出ましたけれども、日本では多分、土居光知先生なんか非常にやりになったと思いますが、たとえば西洋における月というイメージも、やはりキリスト教が入る以前と以後では大分違っている。おそらく月の女神というのは、古代の神話なんかでは豊饒の女神、農耕神であり、豊かさの女神であるわけですね。つまり、神的な存在であった。女神である場合、非常に美人なんです。マクベスに出てくるヘカテは、魔女のような醜い姿をしています。そのオリジンをさぐると、昔は神性を備えていて、非常に美しい女性だったという研究が行われているようです。

西洋においても、月のイメージというのは、暗く、狂気の影とか、陰気な、あるいは病的な、そういう影を見るようになるのはおそらくキリスト教時代以後ではないか。それが土居先生の説です。非常に古い時代を見ますと、おそらく月というのは何か非常に神々しい、神的な存在であったのではないかと、私も思います。

山田 中西さんが論理的ということをおっしゃっているので、私は、思想とか学問について、少し感じたことを申し上げます。

中国から、その学問、思想を受け入れる。それを受け入れながら、それとは違ったものを作り出していくわけですが、その場合に中国に見られない非常に大きな特色があると思うのです。それは、一貫した厳密な思考法で一つの主題を追いかけていこうとする傾向です。すべての思想家、

あるいは学者にみられるわけではもちろんありませんが、そういう傾向を持った思想家や学者が、時折り現れてきます。一つの主題を一貫した思考法で追求した体系的な著作が、しばしば江戸時代の学者によって書かれています。李朝鮮の学者にも共通した傾向が見られるように思います。中国には、一つの主題を一貫した方法で体系的に叙述した著作というのはほとんどないと言っているんです。中国の学問には、体系の拒否ともいべき精神が働いているように思います。

日本人の思考は非常に叙情的である、非論理的である。しばしば指摘されますけれども、それとまったく逆の現象も表れているということも考えていただきたい。

中西 上垣外先生のことに関しては、私も同じでありまして、たいへんはしよった時間で申し上げるのは残念ですが、結論だけ申しますと、聖なるがゆえにそれを恐れて、それがしばしば恐怖の対象だとか、美が醜になるということがあります。醜というのが美である。たとえば、これは月だけではありませんで、花なんかにしてもそうです。坂口安吾が『桜の森の満開の下』で書いているような、つまり桜が怖いからそれを尊んでお花見をする。つまり美になる。そういう構造は、どんな場合にもあると思います。月をあがめるということが、実は月が怖いのであって、その怖いものの裏返し、聖なるものだという考え方だろうと思うのです。

山田先生のおっしゃったのもそのとおりだと思います。私の言葉で言うと、中国学というのは、ある意味では無言学で、コツコツと、たとえば一つの注をつけるとか、説明するというものがございますね。ああいうものは、日本ではなかなか伝わりにくい。伝ぐらいは書いても、注とか疏というところまでなかなかないということがあると思うのです。そういう学問体系というのは、確かに一つあるかと思えます。しかし、それがたとえば思想とか学問とかいうものではなくて、小説とか物語とかエッセイというふうなものになるとはたしてどうなのかというと、むしろ逆になつてしまうこともあるのではないかと気がいたしますね。

そういうところで、受け取るものと受け取らないものがある。あるいはそこで変形していくものがあるのは、受容というものの一つの形だろうと思えます。

ルーシュ たいへん考えさせられたご発表で、それを聞いてうれしゅうございます。しかし、意地の悪い女と判断されたら非常に困るのですが、二、三の点があります。

李先生がおっしゃったシャマニズムの話ですが、月の話を中西先生のご発表の中に読んで、中世小説の「花鳥風月」という物語を思い出しました。花鳥風月は、二人の巫女が月のついでに冠を被って、中心人物として物語の中にあられてくるのです。月の研究とか、月をどういふふうに解釈するかということですが、やっぱり巫女の研究とか、シャマニズムに関係あるのじゃないかと思えます。

叙情性とか亡びとかの点ですけれども、たとえばアメリカ・インディアンのアズテク（アステカ族）の詩の中に、鴨長明の方丈記の最初の文章とほとんど同じ文章が出てくるんです。「ゆく川のながれは絶えずして、もと水にあらず。淀みに浮かぶうたかたは、かつ消え、かつ結び……」など、このアズテクの詩と方丈記はほとんど時代的に同時に現れてくるのですから、簡単に、それは日本的な考え方だとか、ユニークな考え方だと解釈するのは、ちょっと私は抵抗を感じます。

「佳人之奇遇」ですけれども、その小説にフィラデルフィアのまちが出てくるのですね。私はフィラデルフィア出身なものですから、ちょっとそれについて興味があったわけです。しかし私は、「佳人之奇遇」を読んだときに、ユニバーサリティを感じたというよりも、宇津保物語みたいなものを思い出したのです。というのは、外国の国の名前をならべたり、主人公が外国人であるとかいうことだけで、ユニバーサリティまたは世界的な意識があるということにはならないんじゃないか感じるので。

竹取物語でもたいへんいい例になりますけれども、先生の非常にすばらしく書かれた論文は、竹取物語が比較文学的な方法で論じられています。

私は、やっぱり具体的な作品をとりあげて、実際の作品を中心にして研究したほうがいいと思えます。我々はこのような作品を国文学とか、日本宗教学とかいう一つの学問の中だけではなしに、やはり学際的で国際的な共同研究という形で世界の中の日本文学を考えたいと思えます。

中西 いまの先生のお話は非常に大事なことで、私はぜひともそれを強く焦点を結んでおきたいと思うのでありますけれども、私はここで竹取論をしたつもりはないのですね。佳人之奇遇論をしたわけでもありません。私はここで何を言いたかったかということ、自然というものをもう一ぺん世界の土俵の上に置いてみたらどうかという、たったその一言なんです。そして、最後に申しましたように、たとえば中国だったら老荘の無為自然の自然とはどう関係があるのか、あるいはヨーロッパのナチュールということとどう関係があるのかとか、そういうことを考える一つの手がかりとして、これがあるのではないか。それはどういう重要性を日本文化の上で持ち得るのかということ、たとえば叙情性とか非合理性といったようなもので押し流してしまっているものの正体をもう一ぺん洗い直すという形で、自然というものを考えたらどうかということであります。

芳賀 もう亡くなられた方ですが、フランス文学で森有正という先生が知られて、この先生は長くパリに生活しておられましたが、その間にあるときパリにあったメゾン・ドラ・パンセ、思想の家というところで日本文化について講演をしまして、その中で日本には思想というものはないということと言われた。「Il n'y a pas de la pensée au Japon」その言葉は非常に衝撃的で、うわさにもなって、私も非常にショックを受けたのです。森有正という人は何でそんなことを言ったのか。結局、森先生はそのとき、デカルトとか、ヘーゲルとか、ヴォルテールとか、ああいう体系を持った思想、あるいは哲学、それをもって思想と言われたのではないかと思つて、しかしそれは非常にあらっばい、森有正にあるまじき把握の仕方だと長く思っていたわけです。

日本には、古事記の中でも、古今集、新古今集、あるいは芭蕉の俳句の

中でもちゃんと思想はあるんだ。しかもそれは人間について、宇宙というものについての思想が、いわゆる体系的な語彙によってではないけれども表現されているはずだと思っておりました。それを何とかうまく言えないかなと思っておりましたら、今日、中西さんが、そこをめぐりに衝かれた。これは非常にうれしいことだと思えます。非論理とか叙情と言われていたものが、実は論理を批判し得るより大きな論理の体系なのであるというふうなとらえ方ですね。その根拠が自然というものであり、その自然というのは、ただ野とか山とか川じゃなくて、文化としての自然であるというのとらえ方、非常にこれから我々が日本文化とかアジアの文化ということを考えていくときに大事な、基盤と言わなくても、出発点を与えてくださったというふうに思います。

日本における思想のありようというものを考えていく上に、非常に重要な手がかり、しかもそれを竹取物語とか、意外なことに西洋道中膝栗毛とか、ああいうところから引つ張り出したというのは、非常に面白い。我々は、思想を文学の中から取り出し、最も思想的な体系を持っていないように見える歌とか小説とか俳句、その中には日本人の思想が最も凝縮されているのではないかと。それをこれから汲み取っていく仕事が、本当は非常に大事なのではないかと思えます。

その時に、バーバラ・ルーシユさんがおっしゃったような比較文学的手法というものは、非常に有効な手法である。私、比較文学者なものですから、非常にうれしく思いました。一九九一年には日本で国際比較文学会があるはずなので、そのときはぜひバーバラ・ルーシユさんも加わって、竹取物語の比較文学、そういうことでもやってみれば面白いと思えます。

文化としての自然というのは、非常に面白い、大事なとらえ方だと思えましたので、最後に賛同の意見を述べました

ワーゴ 芳賀先生のいまおっしゃったことは大歓迎で、私も、中西先生の論文を聞いて非常にうれしかったのです。私、もともと論理学の専攻であって、日本には論理的な思想がないとか合理的ではないとかいうことを聞

くと、いつも腹が立ってしまいます。やっぱり合理的な考えがなければ、トヨタ自動車とかいうようなものがあり得ないし、日本語で経営できないということになってしまふ。

デカルトとかカントとかの思想体系のことについては、体系というものが表現の仕方であって、論理の有無というような問題じゃなくて、論理というようなものをどういうふうな表現仕方を持つかということです。たとえば、莊子という偉大な中国の思想家があるのですけれども、表面的には全然論理性がない。小話ばかりで、笑いものばかりでみたくない感じなんだけれども、追求してみると、どこでも抜け目のないような論理性が立派にあるんです。彼は、論理学者と友だちで、よく討論しましたでしょう。彼は結局、表面化するか表面化しないかということで、日本の文化は、僕に言わせると、論理性とか枠組みというようなものを表面に持ち込まない。美的な選択を文化的にしましたので、表面には論理性が出ないけれども、論理がないということと全然関係のないことだと、私は思うのです。どうも、ご発表、ありがとうございます。

河合 芳賀先生とワーゴ先生が、私が言わねばならないことを言ってくださったような気がします。非常に意味がある討論だったと思えます。

体系とか論理とか、さつきからお話のありました月もその中へ入れてもいいと思えますが、我々が何気なく使っている言葉が、いろんな見方ができるし、違う意味あいをさえて持つてくるとはいいか。そういうことを考えて、日本文化を研究しないと、言葉のいき違いがあつたりするわけですが、そういうところを中西先生は明らかにされたと思えます。

ルーシユ先生からは、今後の共同研究についてすばらしい示唆を与えてくださったと思います。おそらく日本文化研究センターの男性どもがルーシユ先生に共同研究を申し込むと思いますが、いわばかぐや姫に対する求婚のようなものでございますけれども、どうか袖にせずに引き受けてくださるようお願いいたします。