

タイトル	ジャパノロジーと人種主義の語り方：日本人論の知識社会学:中間考察1
著者	犬飼，裕一
引用	北海学園大学学園論集，119：I-XIX
発行日	2004-03-25

ジャパノロジーと人種主義の語り方

— 日本人論の知識社会学…中間考察1 —

犬 飼 裕 一

目次

- 1 はじめに
 - 2 取り扱いの変化
 - 3 われわれとかれら
 - 4 双方向オリエンタリズム
 - 5 理解するのが難しい話
- 1 はじめに

一般に信ぜられていることだが、あらゆる語はそれぞれの正しい意味を持っており、それらの意味は主として教師や文法学者に習う、そして辞書と文法書が意味と用法についての最高権威である、と。けれど、辞書や文法書を書いた人が、それらの中で言っていることをいかなる権威によって書いたかについては、人はあまり尋ねようとしなない。(S・I・ハヤカワ『思考と行動における言語』、大久保忠利訳、岩波書店一九八五年、四頁)

これらのパラドクスには、共通の犯人がいるように見える。それは自己言及、あるいは「不思議の環」性である。そこでもしすべてのパラドクスを追放するのを目ざすなら、自己言及とそれをひき起こすものを一切追放してしまえばよさそうなものではないか？ これは見かけほどやさしいことではない。どこに自己言及が起こっているのかを見わけることさえ、むずかしいことがあるからである。自己言及は何ステップかの不思議の環の全体にまたがっているかもしれない。(ダグラス・R・ホフスタッター『ゲーデル、エッシャー、バッハ』、野崎昭弘他訳、柏揚社一九八五年、三七頁)

「解釈」という知的営みの要点は、簡単にまとめてしまえば、特定のテキスト(の集まり)をそれを書いた当人(たち)の意図から切り離して理解することにある。商品の宣伝文句や政治家の「公約」だけではなくて、当然のことながら学者や思想家が書いたテキストもまたそれを書いた人物の当初の意図とは別の視点から解釈することができるとが重なる。幾重にも重なった意味の層を考古学者がやるように一

一つはがしていくとそれを書いた当人すら——あるいは、当人であるからこそ——気づくことのない含意が見えてくることがある。

それは比較文学のような研究分野にとっては毎度お馴染みのことであるが、「社会科学」と呼ばれる研究分野においては困難が伴っているようである。創作され文学作品においては、それを書いた著者の立場や意図や意図せざる意図が第一に重要になるが、「科学」においてはそこで語られる対象こそが重要だからである。ただし、肝心の「対象」が、例えば「ハレー彗星」や「キタキツネ」といった自然科学的对象や、「失業率」「可処分所得」といった数値化可能な社会科学的对象ではなくて、非常に漠然とした対象、例えば「日本人」の場合には、別の問題が出てくることになる。本稿が取り扱う問題もここにある。漠然とした「日本人」という対象を「科学」として、あるいは「思想」その他として論じる場合の著者の意図と意図せざる意図、あるいは隠された意図を観察することは、文学を論じる場合と同様、解釈という営みが必要とするのである。

「解釈」は他方で学問分野の境界線を溶解させる働きももっている。「解釈人類学」という分野を作ったクリフォード・ギアーツは、社会科学を中心とした「知的世界」における境界線の消失について次のように書いている。

真実は数多くあると思う。その一つは、近年の知的世界 (Intellectual life) において大変なジャンルの混淆があったこと、そしてそのような混淆が速やかに進行している、すなわち種を隔てる境界線が急速に薄れていっているということである。もう一つは、社会科学者の多くが「法則と例証」という説明の理想形態に背を向けて「事

例と解釈」という観念に目を向け、惑星と振り子を結びつける類よりは菊と刀を結びつける類いに注意を払うようになっていくことである。さらにもう一つは、物理学的理解において工芸や工業からの類比が長らく果たしてきた役割を、社会的理解においては人文研究からの類比が果たすようになったことである。さらに、これらが真実であるばかりでなく、互いに関わり合って真実をなしていると思おう。(クリフォード・ギアーツ『ローカル・ノレッジ』、梶原昭他訳、岩波書店一九九一年、三二頁)

数百年後の彗星の再来を正確に言い当てる「科学」は知的世界の歴史において決定的な意味をもってきた。金字塔のような法則を樹立すれば、その後はあらゆる問題が予知可能であるというわけである。あとは法則に沿って詳細な情報を蓄積すればよい。人間社会を論じる人々の仕事も、この意味で世界中の天文台から夜空を眺めている無数の天文学者たちと同様であると考えられてきた。ただし、問題はそこから先にあった。具体的事例について蓄積されてきた情報は、「解釈」を経なければ「社会科学」とはなりえないのである。しかも惑星や振り子とは異なつて社会科学が扱う人間は、人文科学(比較文学)が扱う人間と同様に、時として嘘をつくし、また自らがよく理解していない内容を偉そうに言明することすらあるし、もちろん環境の変化がもたらす別様の文脈では別の意味になることを言うこともある。さらに言説が一人歩きし、単純化され、後の人々が単純な型を後生大事に守りつづけるといった場合もある。こういった状況を観察するには、ギアーツが言うのとは別の意味で境界線乗り越える必要がある。「解釈」は領域をまたがって伝播していく言説の

影響に、大きな投網を投げかける役目も果たすのである。

このことは具体的な事例について考えると一層興味をそそる。例えば筆者が別稿で先に論じてきたルース・ベネディクトは、一九四〇年の著作『人種 科学と政治』で次のように書いていた。

すべての者が、自分が一番背が高いというとき、全員が正しいということはあり得ない。人種に関する問題でも、あらゆる者が科学の各分野に判断を求めるが、多々して諸科学は、矛盾に満ちた主張の渦巻く中で正当な判断や正しい判定を下すことができるのだろうか。それ以前に、これは前提の間違いかエセ科学の問題なのではないだろうか。いずれにせよ、私たちが現代の世界に生きようとするならば、人種主義を理解し、それに関するさまざまな論議について判断を下すことができなければならないことは確かである。そのために、私たちはまず人種についての事実を知り、そして次にそれを利用する教義について知らなければならない。というのも、人種主義は今日世界中の人々が直面している「主義」(ism)であり、賛成するにしろ反対するにしろ、私たちは態度を決めなければならないのだから。そして、未来の歴史は私たちが下す判断によって変わってくるはずなのだ。(筒井清忠他訳『人種主義 その批判的考察』、

名古屋大学出版会一九九七年、六頁)

人種差別主義は種々の「エセ科学」を産み出すというわけである。人種差別主義の混入を排するためには、人種差別主義が持つ持ち駒を明らかにしておかなければならない。まことにもっともな主張である。もつともであるというよりも、すでに今日一般の常識であるのかもしれない。現にこの本は著者による一連の社会運動——パン

フレット類を含む各種著述、種々の会議、映画製作——の頂点とされておられ、いくつもの賞を受賞している¹⁾。ベネディクトは人種差別を学問研究から排除するために生涯を捧げたということができらるろう。例えば、すでに一九三四年の『文化の型』では次のように明言していた。

異なつた諸文化の研究は現代の思想や行動にとつてもうひとつ重要な意味をもっている。今日では、多くの文明が密接に接触するようになった。そして現時点でのこの状況に対する圧倒的な反応はナショナリズムと人種的俗説としてあらわれている。文明が今日ほど文化についての正しい意識をもつた個人、つまり異なる文化をもつ人びとの社会的に条件づけられた行動を、おそれたり反発したりしないで、客観的にみることでできる人々を必要としている時代はない。

(米山俊直訳『文化の型』、社会思想社、一九七三年、三五—三六頁)

少なくとも学問の領域で人種(差別)主義(racism)の復権をいまさら言い立てる人物は存在しないが、ベネディクトの非難は学問の次元の問題であるというよりも、当人の情熱に結びついている。なにはともあれ、この人は人種差別が憎くて仕方がないのである。憎しみは、強度に政治的なものであるということもできる。複雑な事象を、好き・嫌いに二分割することによって、憎しみを抱く人々は事象を「味方(好き)」と「敵(嫌い)」に割り当てていく。それはいわゆる「政治的なものの概念」である。友と敵を弁別する政治において、対象の複雑さを認識することよりも当面の友と敵こそが最重要課題となるからである。事実、ベネディクトの活動のかなりの部分は政治的な領域を含んでいた。

「差別をなくせ」という教説は、もちろん正しい主張である。政治的な課題としても間違いなく正しいにちがいない。ただし、筆者は『文化の型』と並ぶベネディクトの名著『菊と刀』（一九四六年）の中にここに引用してきた主張とはずいぶん異なった印象を与える論述をすでに観察してきた。そこでいくつか引用してきた文章だけを取り上げてみても、差別的な文言に見えた。一九四〇年代初頭には人種差別撤廃を声高に主張し社会運動の先導までした本人が、一九四六年になると人種差別の見本のようなことを書くようになる。両者に一貫するのは、この著者に特徴的な政治的情熱だけなのかもしれない。最も勇敢なはずの差別批判者が、さして時をおかずに差別そのものといった著述を行う。これはいったいどうしたことなのだろうか。政治につきものの路線転換、あるいは転向が起こったのだろうか。しかし、この人は単なる政治的な動向からだけ説明できるような人物ではないように思われる。あるいはもっと深い事情があったのだろうか。

先に論じた「解釈」の問題に戻ると、別の知見が得られるのかもしれない。つまり「人種主義 (racism)」という言葉自体がそれを用いている著者の意図とは別次元で解釈できるのではないのかと想定してみることである。本稿の課題は、ベネディクトに観察された不思議な転向現象を糸口にして、ここに出発した膨大なテキスト世界を観察することにある。それは「日本人論」と呼ばれているものである。筆者はこれまでいくつかの論考で「日本人論の知識社会学」とについて考えてきた。この場合、「知識社会学」と呼ぶのは、「知識」と「社会」の間の二つの方向の関係を研究する作業のことである。

二つの方向とは、「社会」が「知識」に対して及ぼす影響と、「知識」が「社会」に対して与える影響の二つである。前者は「知識の存在拘束性」という概念を提示したカール・マンハイムが考えていた意味での知識社会学の視角（古典的知識社会学）であり、後者は「反照性の原則 (the principle of reflexivity)」という概念を掲げて影響力を増しつつある近年の社会学理論と関係している。「知識の存在拘束性」は、いうまでもなくマルクス主義理論（下部構造による上部構造の既定性）や、いわゆる「イデオロギー論」と深くつながっており、「反照性」は、十九世紀前半以前の観念論の伝統を再生する立場（新観念論）とある程度呼応している。また学説史的注釈を付け加えるならば、経済決定論に抗して「精神」や「理念」が経済行為に及ぼす影響を強調するという点で、社会学という新興社会科学の来歴とも一致する。社会学の成立には経済学の残余範疇を包括する知的営為という側面が余まれているからである。

両者に欠点があることはすでに多くの論者が指摘してきた。経済決定論に限界があることは、経済的な公平が社会全体の公正さを保証するというマルクス主義（現存社会主義）の実践が行き詰まったことよって例証された。他方で、何もかも「精神」によって説明しようとする観念論の欠陥は、現実の不平等を宗教が覆い隠しているとするマルクスによる古典的な指摘（イデオロギー論）以来度々指摘されてきたことである。そして、太平洋戦争当時の日本軍部による「精神主義」に至るまで、高度に哲学的なものから粗暴に単純なものまで、おびただしい数の事例が歴史上観察されてきた。経済決定論（唯物論）と精神主義（観念論）の失敗は、ひとつの側

面では人間の認識能力の限界を示し、複雑な現実を有限なコトバで把握しようとする理論的事業の危険性をも暴露してきた。そうした知的事業の破産が、広く流布した用語でいうところの「ポストモダン」に密接に関連していることも、改めて強調するまでもないことである。

しかし、その一方で「知識」が社会的存在として実在するのでもまた事実である。筆者が前稿まで論じてきた「日本人論」もまた現に存在し、多くの人々がそれに従事して、さして目新しいことがあるわけではないといえ、営々と再生産が続けられてきたのである。理論的、抽象的な次元を一旦離れて、「日本人論」という実在について考えると、また別様の方策が見えてくる。それは現実の日本社会その他が生み出している「日本人論」と、現実の日本社会に対して現に影響を与えつつある「日本人論」の双方からなる現象を、今ここでどのように取り扱うのかという問題である。

「日本人論」の「本質」や「根本問題」は把握不可能であるとしても、現に存在する現象を知ることができる。このことは、例えば、「動物」の本質について知ることが不可能であっても、動物園の檻の中に存在するパンダという動物について認識することはできるのと同じである。パンダがどのような動物を食べ、どのように生殖し、寿命はどのくらいであるのか、そしてなによりも人はなぜパンダを飼い、それに安くもない金を出し、餌を与え、それを眺めるのを好むのかということを知ることが認識可能なのである。

その場合最初に重要になることは、現在の時点で「パンダ」がどのように取り扱われているのかを確認することである。念のために

付け加えておくと、「パンダ」自身（？）が何を考え、何を願っていたのかという問題は、無意味ではないとしても中心的な課題とはならないのである。

2 取り扱いの変化

我々は教育の結果、習慣の結果、ある眼識で外界を観、ある態度で世相を眺め、そうしてそれが真の外界で、また真の世相と思っている。ところが何かの拍子で全然種類の違った人——商人でも、政事家でもあるいは宗教家でも何でもよろしい。なるべく縁の遠い関係の薄い先生方に逢って、その人々の意見を聞いて見ると驚ろく事があります。それらの人々の世界観に誤謬があるので驚ろくというよりも、世の中はこうも観られるものかと感心する方の驚ろき方であります。（夏目漱石「作家の態度」、『文芸の哲学的基礎』、講談社学術文庫一九七八年、八九—九〇頁）

おおよそ八〇年代からの移行期間を経て「日本人論」「ジャパノロジー」「日本特殊論」といった一連の言説は、真偽コード（正しいのか間違っているのか）の問題を離れ、思想史、イデオロギー論、あるいは知識社会学の対象になりつつある。とりわけ専門的な「日本研究」においては、過去の陳腐な遺物あるいは神話とみなされているといえるのかもしれない。神話が信仰の対象から外され、過去の遺産（遺物）として客観的に取り扱われるようになる現象は、必ずしも珍しいことではない。ただし、その一方で従来のなステレオタイプとして継承されてきた「集団志向」「タテ社会」「甘え」「獨創性のなさ」「個の未確立」「排他性」「単一民族」「イエ社会」「恥の文化」

といった言説は、社会科学的研究にも、政治家の主張にも、行政関係者や経営者による現状理解にも、あるいは日ごろ大量に生産されているマスコミの文書や口頭発言にも、初等中等教育における「作文」にも依然として勢力を保ちつづけている。いうならば「草の根の日本人論」といった状況が継続している。このことは、いまだにこの種の言説を行う「一般書」がベストセラーになることが日々例証している。

一度出来上がった自意識やステレオタイプは、しばしばそれに自分を同化させようとする人の群れを生み出す。しかも客観的な立場を保とうとする観察者(研究者)ですら、観察の途上で出会う事例を、ほとんど無意識のうちに選別し、従来どおりの結論に都合のよい事例ばかりを取り出すことがある。あらゆる調査には必ず事前の問題設定と予測値が介在する。それなくしては調査の手法を決定することができないからである。肝心の問題設定と予測値は調査を行う人物が経験から感知するものであるとされるが、当人がステレオタイプやイデオロギーと自分の経験を混同している場合も少なくはない。そして、当初の問題設定と予測値を裏切る結果がもたらされる調査こそが、多くの人々の待ち望んむもののだが、あまり頻繁には出会えないというのも事実である。

例えば、「集団志向」であるとされる日本の組織(会社、役所、各種団体)を「客観的」に調査しようとする場合、当該の組織に属する個人がいかに「集団」にこだわっているのかという論点を中心にして調査票が作成されることがよくある。このような場合「集団」は単独で登場するのではなく、調査対象となった人員に最もなじみ

の深い古典的な倫理規範や徳目が合体させられる。「みんなのためにがんばる」「いつも仲間の世話になっている」といった表現を突き付けられて、「自分は違う」と主張する人物は、「日本人」ではなくても決して多くはないはずである。反対に「集団」と対立するものとされる「個人」については、これまた古くから言い聞かされてきた反規範的な項目が混入される。「仕事において大切なのは自分ひとりのキャリア向上だけである」「会社では時間をカネで売っているだけである」「他人のことなどどうでもよい」といった質問に「はい、そうです」と回答する人物は、やはり「日本人」ではなくても特殊であろう。いうまでもなくこの種の調査は、最初から特定の型の結論を意図して作成されている⁵⁾。

ただし、この場合重要なことは、この種の調査をする機関や個人を非難することではなくて、むしろこのような形の質問が形成される背景を問題にすることである。つまり、取り立てて「日本人」だけに当てはまるわけではない問いが延々と再生産される事情である。そして所定の「結論」に結び付けられた言説がさらに別の読者に影響を与え、影響を与えられた読者が「研究者」と名前を変えて、また同様の調査を再生産するわけである。再生産が循環し、さらに別の言説と接続して巨大な言説世界を産み出していくのである。それでは以上のような再生産の循環はどこから出発しているのだろうか。筆者がこれまで論じてきた諸問題も突き詰めていくとここに行き当たることになる⁶⁾。

以前の議論の繰り返しになるが、神話それ自体は学問ではないけれども、神話を学問的に論じることは可能である。「知の無法地帯」

ともいうべき「日本人論」の文献の多くは、学問的手続きとは無縁の「一般書」という分類に放り込まれているが、それらが営々と築き上げてきた意味世界を解釈という手法で学問的に取り出すことは可能なのである。

ここで「戦後」に時代を限定すると、問題は二つの側面から考えることができる。一つは、アメリカを中心とした日本研究（ジャパノロジー）の動向であり、もう一つは、日本人自身の自己認識（アイデンティティ）の動向である。簡単に言うと、おなじみの「ジャパノロジー」という流儀を作り出し、同種の流儀の言説を再生産するアメリカを中心とした言説世界と、「日本人論」という流儀でそれを受容再生産してきた日本国内の言説世界の間、何らかの協働（協力）関係が存在してきたといえる。⁷

誰もが思いつく所与の前提条件は、太平洋戦争の帰結である。未曾有の総力戦とその崩壊を経験した「日本人」は、特殊な精神状態を経験することになった。それは大規模な自己認識（アイデンティティ）に対する裏切りであり、信じ切っていた前提が裏切られることによってもたらされる虚無体験（ニヒリズム）でもあった。すべてが嘘であると感じられ、すべてが巨大な——既知であるにせよ未知であるにせよ——陰謀であるように思われたのであろう。

実際太平洋戦争は「日本人論」の対象であるはずの日本人それ自体に世代的な断層を刻印してしまっている。口を開けば戦争の惨禍や旧軍の横暴を強調しながらも、当人の振る舞いや態度や思考様式が高圧的で上意下達式の軍隊仕込み丸出しといった事例は、筆者の子供の頃の記憶に限定しても数多く存在した。戦争世代による「日

本人論」のテキストでも、日本人の特性を説明した後が続く事例ではご当人の軍隊思い出話に花が咲くといったものが多くあった。こうした特性が世代交代とともに減滅し、「根拠」とされる思い出話の内容も次第に変化してきたわけである。「戦争」の体験を語る世代から「戦争の体験を語る世代」の記憶を語る世代への移行が進行し、「日本人論」と「戦争」の結びつきが歴史として突き放した視点から考察できるようになってきたわけである。この過程で虚無体験や自己認識への取り組みを大きく変貌してきたことが想像されるのである。

他方で、「戦争」や「戦後」の問題は、日本社会においてあまりにも深刻でありすぎるために、「外国からの視点」を必要とした場合もあった。日本国内に利害関係や人間関係がある研究者（漠然とした意味での「日本人」）は、斬新な着想を思いついたり、今までの考えを覆す発見をした場合でも、なかなか発言できなかつたり、自ら抑制してしまつたりする場合がある。ところが、外国の研究ならば日本国内の既存の利害・人間関係から自由なのである。平たく言えば、「平気で物が言える」のである。本稿の筆者も、例えばジョン・ダワールの『敗北を抱きしめて』（岩波書店二〇〇一年）をめぐって何人かの日本現代史研究者から同様の感想を聞かされたことがある。ダワールの本が扱っている敗戦後日本の自己認識といった問題は、日本の研究者の間でも口頭では古くから言われていた内容が多いのだが、論文や学術書で正面から論陣を張るといったことはなかつたわけである。当然のことながら、文字資料を中心に据える歴史研究では、「話されながらも書かれなかつたテキスト」は基本的には存在しないわ

けである。

逆にいえば、ダワーが調査対象を学術書や公的刊行物、資料集、要人の日記といった通常の歴史研究の枠から、通俗文化(ポピュラー文化・流行歌、宣伝文句)や一般書、一般向け雑誌やチラシの類にまで拡大したのも同様の理由によると考えることができる。これらの分野では、「話されながらも書かれなかったテキスト」がより多く「書かれ」ている可能性があるからである。

3 われわれとかれら

わたしは、アメリカ人、という単数形を使う。だが、じつさいにはアメリカ人は何百万人もいる。そして、そこには男も女も、老人も子どももふくまれているし、住んでいる場所も多様だ。人種的にも、職業的にも、アメリカ人は雑多なのである。であるから、わたしがここでいうアメリカ人というのは、いわば神話的なものだ。しかし、このような主題について論ずるときには、寓話のかたちをとらざるをえないし、その語り方は率直でありたい。(サンタナヤ「合衆国の性格と意見」、D・リースマン『孤独な群集』、加藤秀俊訳、みすず書房一九六四年、三頁、第一章のエピグラフ)

わたしたちは、よく「日本的」とか「東洋的」とかいう言葉を、きわめて安易に、無反省に使用するが、実は、この「的」という形容詞こそくせものであって、よほど性根をたしかにもって正体を見きわめないと、ついこのくせものになぶらかされてしまうおそれがある。(佐々木基一『映像の芸術』講談社学術文庫一九九三年、二五二頁)

太平洋戦争後「日本人論」・「ジャパノロジー」の出発点とされるルース・ベネディクトの『菊と刀』(一九四六年)以来、一つの方法が一貫して継承されてきた。それは「欧米」と「日本」を二項対立として扱う方法である。「われわれ」欧米が対象としての「かれら」日本を論じる形は、『菊と刀』がそうであったような戦時の対敵研究としては適切であるが、戦後も変更されることなく「ジャパノロジー」の方法として定着してきたのである。

このことは、ここであらためて同一のテーマを扱った刊行年代が近い二点の翻訳文献を比較すると実感できる。一つは、スチュワート・ピッケン『日本人の自殺 西欧との比較』(原題「自殺・日本と西洋 (Suicide: Japan and the West)」、堀たお子訳、サイマル出版会一九七九年(日本語版が初版))であり、もう一つは、モーリス・パンゲ『自死の日本史』(原題「日本における意思的な死」(La mort volontaire au Japon)、竹内信夫訳、ちくま学芸文庫一九九二年(原書一九八四年))である。

ピッケンの本は原題がすでに雄弁に物語っているように、「自殺」をめぐる「日本と西洋」の対比を取り扱っている。主眼となるのは「ヨーロッパ人および日本人の間にある、自殺に対する考え方の絶大な相違を描き出す」(同書一八頁)ことや、「日本および西欧に見られる相反した自殺の評価の背後にある倫理の問題を取りあげる」(五六頁)ことである。そして「文化の型」という毎度おなじみの手法を導入する。ピッケンが持ってきたのは、心理学(パーソナリティ論)で用いられる「内向型(introvert)」と「外向型(extrovert)」という対概念で、当人の定義によると、「外交型人間とは、注意力を

主として彼の周囲の社会に向ける人物である。それに対して、内向型人間は論理的、心理的に、外向型人間とは正反対の極にいる人間だ。彼の注意は主として彼自身に、すなわち彼自身の思考、意識、感情——彼の内面生活の複雑な機構全体——に向けられている(一三〇頁)のだという。「内向性と外向性は程度の問題」であり、すべての人間やすべての文化を両極の割合で示すことができるのであり、「たとえば、典型的イタリア人は典型的ドイツ人よりも外向型だと一般には認められる」のだとピッケンは考える(同所以下)。そして芝居がかった自殺の作法他を編み出した「日本」というのは「外向的自殺社会の典型」なのだという(一四三頁以下)。ここまでピッケンの議論を紹介してみると、鋭い読者はなにやら見たことがある議論と似ていることに気付いているにちがいない。少し後の段落に次のような一節がある。

恥の文化は外交的傾向を持ち、罪の文化には内向的傾向がある。つまり前者は注意を社会の反応に集中させ、後者は自分自身の意識に集中的に留意する。前者はそれを極端な形にもつていて、他者との生活の問題とするのに対し、後者はそれを自己との生活の問題にする。示威的で肉体的に発散するような振舞いが、外向型の社会、たとえばイタリアには見られよう。しかしこのような形の振舞いがないからといって、それをただちに内向型社会の徴候とみるべきではない。私の意見では、日本人はイタリア人と同様に外向型だが、それでも彼らにはイタリア人の持つ気安い身体的な表現がない。多分それは、彼らがある種の自制を課する高度に規律化された社会に住んでいるからであろう。(一三一—一三二頁)

やはり今度もベネディクトである。「恥の文化」という言葉が説明もなく登場し、自明の公式であるかのように扱われているのに驚かされるが、ピッケンの特徴はベネディクトとは異なつて、「イタリア」を「日本」の仲間に入れ、「内向型文化」罪の文化」に対立させていることであろうか。多少意地悪な解釈を施すと、「典型的な日本人」は公衆の面前で芝居がかった作法でハラキリを実演し、「典型的なイタリア人」は大げさな身振りで踊り歩いているのだが、他人依存の「恥の文化」であることは共通するというわけである。ピッケン自身はこの本の「まえがき」で、これまでにない新しい研究方法を「提案」するのだと息巻いているが(八頁)、結局のところはベネディクトの言い換えでしかないことになる(ピッケンにせひとも尋ねたいのは「イタリア」というのは、「西洋 (the West)」に入るのかどうかである)。

「西洋」と「日本」を互いに分離した実体として考える思考様式は、この場合もやはり著者自身の価値判断を反映しているといわなければならない。一方には——「イタリア」はなぜか仲間外れにされてしまったが——内面的な省察を行動規範とする「西洋」が存在し、他方には人間関係によって融通無碍に変化する風見鶏そっくりの「日本人(とその自殺)」というベネディクト式の対立図式がそのまま継承されているわけである。

ピッケンと同じテーマを扱ったパンゲの本は、一見して異なつた視点から書かれている。パンゲは「日本」を扱った著作の冒頭に古代ローマ人の名前が登場することについて「日本語版への序」で次のように書いている。

日本に捧げられたこの書物はカトーの死から始まる。そうしたのは最初から全体的な展望を提示しておきたいと思っただからだ。人間の行為を描き、理解し、分析し、評価するには比較と対照によるほかはないというのが、わたしの考えである。わたしが日本の文化的アイデンティティーを過小に見誤っていないことを願っている。しかし、実を言えば過小評価よりも、日本文化が閉じた一個の世界であるというような過大評価の方がさらに好ましくないことである。三島が好んで口にしていたように、日本人にしかセツプクというものは理解できない、と言うことは正しいことであろうか。それよりもむしろ、物事をよく見るためには、いくらかの距離を置いた方がよいのではないだろうか。岡目八目ということもある。(一頁)

「序文」らしく抽象的な表現があるが、パンゲの言いたいことはこの本を読んでいくとすぐにわかる。それは「日本」対「西洋」式の対立図式の代わりに、「自殺」というカテゴリーを通して日本を中心とした相互比較を展開することである。まず登場するのがカエサルに敗れて文字通り割腹自殺(「セツプク」)した小カトー(前九五―四六)にみられる「意思的な死」である。そして次の章(「自殺の統計学」)では、自国フランスや他の諸国と日本の比較を行っており、「ハンガリーやデンマーク、オーストリアのほうはずっと高い数字を示している」(五四頁)と判断している。パンゲの本がまず想定していたのはフランス語圏の読者であり、フランスは「自殺社会学」(デュルケム)の発祥の地でもある(六六頁以下)。パンゲは日本社会がデュルケムが主にフランス社会を基にして想定・提唱した「理想社会」に

類似していることを強調する(八五頁)。日本は労働倫理や職業意識が行き渡った社会であり、制度的な相違はあるにせよ、デュルケムが観察していた社会と同様の困難を抱えている。困難の結果が「自殺」という現象に結びついており、いうまでもなくこれは近代化や産業社会化がもたらした負の側面である。簡単に言えば、目を引く特異な現象に彩られながらも、日本の問題はパンゲにとつて「われわれ」の問題と同一なのである。ここからパンゲは「三島の行為」に至るまでの日本の事例を世界各国の事例と多元比較していくのである。これは先に触れたピッケンと鋭く対立する立場であるといえる。

ほとんど時期を同じくするピッケンとパンゲの違いは、考察方法の違い以上の意味を含んでいる。刊行当時国際基督教大学教授をしていたピッケンと東京大学や東京日仏学院の講師をしていたパンゲは、二人とも同じ時期に東京に住んでいたはずなのだが、当人たちの目に映る「日本」というのは随分と食い違っている。これはいったいどうしたことなのだろうか。

4 双方向オリエンタリズム

ひとは「この男」「ラウカディオ・ハーン自宅の「下男」」のこの笑いをどう解釈するか。面従腹背と攻撃するか。それともお世辞笑いの欺瞞を指摘するか。それとも、例によつての不可解な日本人の笑いをうんぬんするか。ハーンはちがう。彼は言っている。「これなどは、じつに、ふだん自分を殺しつけている自製の奇跡である」わたしもこれと同じ考えである。日本人の笑いは主として自製の笑いであると

思う。自制がさらにきびしいばあいには、その笑いすら、袂の袖でかくしてしまう。高らかに笑うことが不自然であると人が感じるとき、笑いはこのように抑制的なものとなった。（多田道太郎『しぐさの日本文化』角川文庫一九七八年、八四―八五頁）

「人種差別」は人目を引く言葉でありながら、あるいは人目を引くからこそ、多義的な言葉である。辞書的な定義によれば、外見による人類の分類と知的能力や文化的水準のその他の価値判断を同一視する偏見であるとされるが、広い領域で頻繁に使用される中で次第に多様な意味を持つようになってきた。先に論じたルース・ベネディクトの「人種主義」に対する憎悪は、もちろん偽善や「きれいごと」といった種類のものではなかったようである。それはベネディクト個人だけではなくて、当時のアメリカ人類学の大きな潮流とも呼ぶべきものであった。フランツ・ボアズやその弟子にあたるベネディクト、さらには「文化批判者としての人類学者の典型的モデル」と呼ばれるマーガレット・ミードは、専門研究における人種主義的見解への批判から出発して、広汎な社会批判に踏み出していく。彼らは「抑圧されたもの、異なるもの、周縁的なものに共感を表明し、それと同時に現代の中流階級の特権的生活に関する不満を強く打ち出した」¹⁰のである。その際に旗印とされたのが「文化相対主義」であった。繰り返しになるが、かくも熱心に「人種主義」を非難していたベネディクトが、なんで『菊と刀』のような差別丸出しの文書を書いてしまうのだろうか。

ここには、もっと深い事情が関与しているはずである。おそらくそれは太平洋戦争やそれに伴う敵意、当局の意向に沿った戦時プロパガンダといった水準——だけ——ではない問題を含んでいるはずである。歴史的な背景や当局の意向とは別の次元の問題を探り出すには、テキストを書いている著者自身の意識内容を一旦棚上げにして考えてみる必要がある。別の言い方をすれば、著者自身が種々の理由——時代背景、知識量、あるいはもっと漠然とした知的能力の限界——により考えることができなかつたテーマについて、解釈者が踏み込んで検討することである。このことは例えば日常生活に当てはめて考えてみれば明白である。社会生活では、あくまでも善意で行為する人物が当人も意図しなかつた災難をもたらすことがあるのだが、他者の視点から「意図せざる結果」¹¹がもたらされた原因を容易に見つけ出すことができる場合がある。

さしあたって説明の糸口として使えるのは、ベネディクトにも特徴的に見られる「抑圧されたもの、異なるもの、周縁的なもの」への「共感」である。言葉遊びの誹りを恐れずに議論を続けると、「抑圧されたもの」には「抑圧者」が、「異なるもの」には「同一のもの」が、「周縁的なもの」には「中心的なもの」がどうしても不可欠である。つまりどこかに抑圧的で自分と同一で中心に位置する存在者がいなければならない。これこそがベネディクトの批判対象であった。しかも批判対象はベネディクト自身が住んでいるアメリカの中産階級の「特権的生活」（人種差別主義に基づく地位）であったというのである。この種の議論は、一見ずいぶん率直な自己批判であるかのようにみえる。率直過ぎてまるで少し昔の日本人の手になる罵倒

型「日本人論」に似ているくらいである¹¹⁾。しかし、よく考えてみると、抑圧的で自分と同一で中心に位置する存在者と「抑圧されたもの、異なるもの、周縁的なもの」の間が完全な二項対立関係に置かれていることに気づかされる。さらに言えば、両者は互いに排他的に自己完結している。「抑圧されたもの、異なるもの、周縁的なもの」は排他的な存在であり、その排他性は、もう一方の極にある抑圧的で自分と同一で中心に位置する存在者と同じくらいの程度であるように本稿の筆者には見えるのである。

さらに言うならば、ベネディクト流のアメリカ社会批判と、日本人の手になる罵倒型「日本人論」は先に論じた「西洋」と「日本」を最初から分離する立場とまったく違和感なく接合することができるのである。それは言い方を変えるならば排外主義的な立場による社会批判や比較文化論と呼ぶこともできよう。醜悪であると信じる何かに対して真摯な態度でそれぞれに頑張つて批判するのだが、批判者の手法は毎度同じなのである。一旦植え付けられた思考様式は、勤勉な運動家を駆り立てて同じような言説を山と積み上げる。判で押したような代物を毎度毎度目にしていると、それらの版元を訪ねたくなるというものである。

『自死の日本史』の先の引用箇所の少し後ででパンゲが鋭い洞察を行っている。再度登場を願うと、

古代ローマ人の(意思的な死)に日本人の死を対比することによって、わたしは排外主義的態度を反駁したいと思った。まず第一に、日本文化はその言うところによれば独自のものであって伝達不可能であると主張するものたちの排外主義を、そしてまた、統計的数字

が反対のことを示しているにもかかわらず、日本が「自殺の国」である——「自殺の国」であるというのは彼らのしてみれば、暴力的で、極端で、何をするかわからない人間たちの国ということなので——と好んで考えたがっている一部の西欧人の排外主義をも。その人たちの言うことを聞いていると、あのパリサイ人の祈りの文句を思い出す——「神よ、ただ応とか否とかのために殺しあいを演ずる、あの奇妙な人間たちとは違った風になつてお生み下さったことを感謝いたします。」(二三頁)

パンゲのいう「排外主義」は二方向に向っている。一つは、「日本」の独自性を墨守しようとする排外主義であり、もう一つの方向は、すでに本稿で論じてきたのと同じく、「西欧人」が住んでいる社会と「日本」を互いに分離した実体として考える思考様式である。

上記の二つの方向の「排外主義」にベネディクト流のアメリカ社会批判を比較対照すると興味深い事実に突き当たることになる。先の言葉遊び風の展開に戻ると、「抑圧的で自分と同一で中心に位置する存在者(アメリカ社会)」と「抑圧されたもの、異なるもの、周縁的なもの(インディアン社会)」を二項対立させる発想自体が、すでにパンゲのいう「排外主義」に限りなく近いことに気付かされる。つまり批判対象である「アメリカ」は、排外主義的に批判され、共感対象である「インディアン」はこれまた排外主義的に共感されているのである。

筆者は別稿で『菊と刀』における人種差別的議論について論じたが、同稿に対する反論としてしばしば耳にしたのは、「ベネディクトは日本人に共感している!」「日本人をその立場に立つて理解した代

弁者である」あるいは単に「味方である」「恩人である」という理解に基づく反論であった。筆者個人として必ずしも同意することができない見解ではあるが、本稿でここまで続けてきた議論を踏まえること、別様に理解することもできる。すなわち、これらはインディアに「共感」したように日本人に「共感」するベネディクトに対する共感であると考えられるだろう。あえてここでこれらの「共感」をすべて事実であると考えると、さらに議論を展開することができるのである。

それは「日本人」をめぐる共感の排他的共同体的問題である。一方では「われわれは独自である」と排他的に自己主張する「日本人」の共感共同体が存在し、他方ではそんな「独自」な「かれら」に「共感」する人々の共同体がある。二つの共同体が時空と空間を越えて共感共同体を形成したのが、六十年にわたる「日本人論」の意味世界なのではなからうか。

それは一方では異質な他者に共感だけではなく、かつて存在したとされる古き良き時代に対する郷愁や憧れを抱きつつ、他方では野蛮な他者を蔑視するという「オリエンタリズム」の思考につながっている。簡単にいえば、共感しようとも敵視しようとも、思考様式は同じで、時代背景が変われば、共感が敵意や蔑視に転向するのも難しいことではない。問題は当人の党派心であり、学問的な判断とは別個の次元に属している。『菊と刀』の一見深遠そうに見える複雑さは、著者自らの党派心の変動を示しているのであって、学問的には単純明快な「あれかこれか」、つまり二分類・二項対立だけなのである。それは政治家の複雑さであって研究者の複雑さではない。

ただしもう一つの、いうならば反対方向の「オリエンタリズム」についても注意しておかなければならない。それは「日本」の側から、一方では異質な「西洋」に対して憧れを抱いていながら、他方では「日本の伝統」と各々が信じるものと相容れない他者を敵視する「逆オリエンタリズム」である。逆オリエンタリズムも、もちろん排他主義を特徴とし、「オリエント(東洋)」である自分自身から逃げることでできない仕組みになっている。他者を排除すること、おのれもそこから出られなくなることを意味するからである。

このことは単に「戦後」だけではなく、それ以前の時代の日本国内の言説世界と比較することもできるだろう。一つの絶頂は「アジアの解放」を唱えた太平洋戦争時代の戦時プロパガンダであったのかもしれない。ユーラシア大陸東岸の列島の住民は、圧倒的な「西洋の衝撃」(サムソン)¹²を前にして、「抑圧されたもの、異なるもの、周縁的なもの」として自己認識した。戦時プロパガンダの文脈で「アジアは一つなり」というスローガンを引き合いに出しては創唱者の岡倉天心¹³に気の毒だが、専門的な個別調査研究をしたわけでもないにもかかわらず、小アジア半島から日本列島に至る数千キロの全地域を「一つ」であると称する発想の根源には、やはり本稿で論じてきた単純明快な「あれかこれか」、あるいは二分類・二項対立があったわけである。しかも「アジア」の内部に対しては、多様な政治的立場を超えて「日本」と「アジア」からなる同一構造の二分類・二項対立が顔を出すのである。¹⁴例えば「アジアに武器を向ける日本」というとき、「アジア」と「日本」はやはり二項対立的に扱われている

る。ここに論者が意図せずに差別的主張を行なってしまう落とし穴が口をあけている。それは繰り返しになるが、ベネディクトの議論と同じ構造なのである。このことは、今現在の消費文化で盛んにもてはやされている「アジア」という観念について少し詳しく検討してみればよくわかることでもある。

5 理解するのが難しい話

ここに至って、善良な従軍牧師は彼のタヒチ逗留の短期間であったこと、一国民の風習について認識を深めるのに難儀したことを訴える。彼の接したその国民は、みずから凡庸の境地に甘んずるほど賢明であり、豊穰な風土に住んで長い惰眠をむさぼるほど幸福であり、決定的な生活の不如意を気につけないほど活動的であり、知識の急速過ぎる進歩によって無邪気や安息や至福をうばわれるおそれが絶対にないほど怠惰なのである。(デイドロ『プーガンヴィル航海記補遺』、岩波文庫一九五三年、八三頁)

解釈はいうまでもなく理解のための手続きである。理解するためには、対象に対して解釈者の手持ちの枠組みを当てはめて解釈しなければならぬ。特定の枠組みが共有される状態を特別に「文化」と呼ぶことがある。そして文化には種類(型)があると推測される。特定の人物や集団が所有(共有)している枠組みがどのようなものであるのかを知るとは、その人物が行った解釈をさらに解釈する場合に決定的な意味をもつ。例えば一部の人類学者は過去から変わることがない生活を営んでいるとされる「未開人」に対して、

「過去から変わることがない生活を営んでいる」という枠組みをまず当てはめてから考察をはじめめる。だから当人とは別の解釈者は、「過去から変わることがない生活を営んでいる」という枠組みを当てはめる人類学者の思考様式(パターン)を、さらに解釈し理解することもできるのであるし、「近代」と呼ばれる価値観の下では、その権利が普遍的に共有されていると信じられている。

ベネディクトとともにボアズの弟子であったマーガレット・ミードに、「過去志向型文化」「現在志向型文化」「未来志向型文化」という有名な概念がある。一九七八年に没するミードの最後の著作『地球時代の文化論』(原題「文化とコミットメント」(Culture and Commitment))、太田和子訳、東京大学出版会一九八一年(原書一九七〇/七八年)で行った定義によると、「過去志向型(postfigurative)文化」というのは「その変化がじつにゆるやかなので、文化が子供に期待することが、その子の生まれたときにすでに明らかであるような文化」あるいは「未来が過去の繰り返しであるような文化」である。「現在志向型(configurative)文化」とは、「変化が急激なため、若者だけでなく大人ですら、時には年上の人たちよりもむしろ同年輩の仲間から学ばなければならないような文化」あるいは「現在が未来を予測する手引きとなるような文化」である。そして、「未来志向型(prefigurative)文化」は、「子供の経験することは大人の経験してきたこととは異なっていると世界中の大人が認識せざるをえなくなった」文化、あるいは「大人が味わったことのない経験を子供たちから学ばなければならないような」文化である(一六頁)。ミードの説明によると元来自分は「過去志向型文化」と「現在志向

型文化」の二分類で考えてきたのだが、「まだ誰も知らない未来を未来志向的に感知して、若者たちがその担い手になるという、史上初めての時代に足を踏み入れようとしている」(一七頁)ために三つの目の概念として「未来志向型文化」というのを考えるのだという。

ここで注意しなければならないことは、これら三つの概念(二つの概念と追加概念)がどのような性質をもっているのかということである。日常語を離れた難しい用語法の層をはがしてみる必要がある。難しい言葉の表皮を一皮むくと、玉葱のようにさらにまた別の皮が現れる場合もあれば、林檎のように表皮とは全く異なった色の均質な果肉が姿を表わす場合もある。栗のように外側はいかめしい刺で覆われていながら、内部は単純な二三分割でしかない場合もある。ミードの場合は、難しい発掘作業は必要ではないようである。

この本の議論をしばらく観察すれば、これら三つの概念が、ほとんどそのまま従来の意味での「未開(primitive)社会」と「近代(modern)社会」の言い換えであり、追加のもう一つは日常的な言い方にいえば「これからの社会」を指し示していることがおおよそ想像できる。結局のところ、これは政治的な文書やマスコミで通常に使われている意味と区別がないのである。違いといえば、「変化をとまなう諸技術を必然的に発展させてきた過去の偉大な文明」(通常用語法でいえば「伝統的社会」)を、「現在志向型文化」に一部分類しようとしていることが多少目を引く程度である(一六一―一七頁)。しかも当人がこの本で何度も強調するように、「史上初めての時代」というのは一九六〇年代当時の若者による「コミットメント」を言い表している(この本の初版は一九七〇年)。「スチュUDENT・

パワー」あるいは「学園紛争」と呼ばれる情勢が続くなかで、晩年のミードも「大人が味わったことのない経験を子供たちから学ばなければならぬような」文化を概念化しようとするわけである。つまり人類学が通常の場合対象とする「未開社会」と、人類学者自身が住んでいる「近代社会」、さらには来るべきこれからの社会を単純に言い換えているに過ぎないのである。書いている当人はひどく斬新な事業をやっているつもりになっているのだが、皮をむいてみれば林檎は林檎。品種によって甘味や日持ちの違いがある程度であるといえるのかもしれない。

先に触れた論点に戻ると、マーガレット・ミードはあらゆる社会を二分類する思考様式(パターン)を共有する「文化」に、「(恥の文化」と「罪の文化」で分類するルース・ベネディクトとともに)属している。しかも六〇年代の世相を目撃して、それが全人類の全歴史にとって未曾有で画期的であると信じる「文化」にも属していることになる。

従来からの「日本人論」とミードの議論が、残念ながら別れ別れになつてしまうのは実はこの点である。「未来志向型文化」というのが、「子供の経験することは大人の経験してきたこととは異なっていると世界中の大人が認識せざるをえなくなつた」文化や「大人が味わつたことのない経験を子供たちから学ばなければならぬような」文化であるならば、それは「史上初めての時代」でもなんでもなくて、明治初年以前以来の「日本人」が延々と経験しつづけてきた現象でしかないのではなからうか。すると、明治日本というのはミードがいうような「未来志向型文化」をもつた社会だったので

うか。もしもそうならば、明治日本は世界で最初の「未来志向型文化」を保持していたことになる可能性がある。

ミードの本を読んでいると、「未来志向型文化」をもった社会というの、他の社会にはない高度な水準にある社会であるようにみえる。そうならば明治日本は一八六〇年代末の時点で、一九六〇年代でようやく「未来志向型文化」に到達したにすぎないミード自身の住む社会よりもはるかに高度で先進的だったことになってしまふ。

これはいろいろな面で困ったことであるし、立場によってはひどく誇らしいことなかもしれない。というのも、人類学では、特定の社会や文化に肩入れしてそれを褒め称えることを戒めるべきであるという原則が「文化」として共有されているからである。そもそも「文化相対主義」がボアズの専門の旗印であったはずである。

これを「文化」に違反する事例であると解釈するのか、それとも別の判断をするのかは難しい問題なのかもしれない。一つの仮説として可能なのは、「文化相対主義」以外の、それと相反する場合もありうる枠組み（文化）がミードにも共有されていると考えることである。別の言い方をすると二重基準（ダブル・スタンダード）である。つまり論者が共感したいと思う社会と批判したいと思う社会で、別の基準を使い分けて論じていると想像してみるわけである。

この問題の困難さについては、実はマーガレット・ミード自身がこの本の中で体験によって述懐している。当人の意図とはまったく別次元の事例資料として引用させていただくことをお許し願いたい

が、
さて、そうした分析されていない文化的行動は、たとえ観察者が

高度な訓練をうけて豊かな経験をもっていたとしても、それが観察者の行動に近ければ近いほど見分けるのは困難である。第二次世界大戦のときに、日本、中国、ビルマ、タイなどの文化を分析するところにたいしては、「中略」比較的抵抗が少なかった。ところが、そうしたアジアやアフリカの諸民族の分析にはあえて反対しなかった知識人たちが、今度は自分たちの文化とよく似た、未分析の要素を多く含むヨーロッパ文化にその分析方法を適用することには、激しく、しかも感情的に反対したのだった。(四七頁)

この場合ミードが「分析」と呼ぶのは、当人とその仲間が考え出した種々の二分類概念で日本や中国やビルマやタイの文化や社会をあれこれ自由（好き勝手）に論じることである。ただしここにはもう一つの「未分析の要素」が放置されている。それはヨーロッパと自分たちの自己認識（アイデンティティ）を同一視しようとする「知識人たち」についての「分析」である。「高度な訓練と豊かな経験」をもったマーガレット・ミードですらヨーロッパ諸国と多様な民族人種からなるアメリカを全部ひっくるめて「よく似ている」と判断、あるいは当然視する。だから己のことは軽々しく口にできない（自己言及は苦手である）というわけである。それに対して日本や中国やビルマやタイについては、たとえすぎ放題なことをいっても誰も文句は言わないのだろうか。ここにもアメリカとヨーロッパ諸国を一体とみなし、他方で日本や中国やビルマやタイを別の集合体であると考えるという二分類的思考様式（文化的特性）が発見できるわけである。ただしこの場合の二分類は統一的な基準（スタンダード）によるのではなくて、二重の基準（ダブルスタンダード）による二

分類なのである。平たく言うと、これを人種差別という。

過去の学問的な言説には、しばしば理解するのが難しいものがある。それをベネディクトやミードの流儀に従って二分類して、一、今日の視点からして理解するのが難しい話と、二、当事者にとって理解するのが難しかった話に分けることにしよう。現下の日本社会を見慣れた目では、例えば本稿の筆者にとつての『菊と刀』は、一の方の分類である。これに対して十九世紀末から二十世紀初頭にかけて社会科学の認識について戦わされた激論に起源を發する諸問題や「文化相対主義」は『菊と刀』の著者（たち）にとつて二つ目の分類に属していたのかもしれない。例えば「未開社会」と「近代社会」という概念が特定の進歩史観（目的論的歴史観）や価値判断を含んでいることは古くから指摘されてきたことである。それだからこそこれら既存の概念に代わる新しい概念を作る場合には、それまでの議論を踏まえて厳密な態度で臨まなければならない。その場合、「未開社会」や「近代社会」という言葉（記号）をそのまま使いながらもまったく別の概念として仕上げるという戦略もありうるし、別の記号に取り替えることも可能である。その場合、不可避の価値判断を保持しながらも客観的に計測可能な側面（人口や都市の規模など）を用いて概念構成することもありうる（「単純社会」と「複雑社会」、あるいは「都市化」といった概念）。もちろんその場合にこそ「文化相対主義」が役目を果たすはずであった。

それは別の視点から考えると、瞬時に理解できることである。すなわち、昔ながらの「未開社会」と「近代社会」という概念で行われていた分類（差別）とはまったく別の分類（いままで誰も思いつ

かなかつたような組み合わせ）が姿を現わすのならば、発見的（ヒューリスティック）装置としての概念の役割を果たしていることになる。例えば古代ローマ人の「セツプク」と日本人のそれを比較するパンゲの議論は従来の価値判断を覆すという点で相対的に価値自由であり、「自発的な死 (a mort volontaire)」という概念もまた発見的装置として有意義に概念構成されているといえよう。

ところが「恥の文化」と「罪の文化」（非キリスト教社会とキリスト教社会、欧米とアジアの言い換え）や上述の「過去志向型文化」と「現在志向型文化」（と「未来志向型」）などという概念は、従来の人種差別主義や自民族中心主義（エスノセントリズム）の枠組みからほとんど出ていない。影響下にいろいろ製造された多量の和製イミテーションについても同じことがあてはまるが、昔ながらの偏見をただ学者風の難しい言葉で言い換えているだけなのである。ただしこの種の概念を提示して自分は差別のない新しい社会認識を可能にするのだと息巻く人々を倫理的に非難することはできない。問題は当人たちにとつて理解するのが難しかったことであつたといふべきなのである。

- 1 マーガレット・ミード「コンパス版への序文」（ルース・ベネディクト『人種主義 その批判的考察』、筒井清忠他訳、名古屋大学出版会一九九七年）、三頁。
- 2 犬飼裕一「菊と刀とコラとピストル」、『北海学園大学学園論集』一一八号、二〇〇三年。
- 3 上記拙稿の他に、犬飼裕一「日本人」を語る二つの方法——ルース・ベネディクトとジョン・ダワー——、『史観』第一四八冊、二〇〇三年、

犬飼裕一「にセユダヤ人が語る「日本」の物語——山本七平と日本人論の知識社会学——」、『北海学園大学学術論集』、第一一七号、二〇〇三年。また関連の問題を部分的に扱っている最近の拙稿は、犬飼裕一「落語——知識社会学の糸口——」、『都市情報学研究』(名城大学都市情報学部)第六号、二〇〇一年、犬飼裕一「吾輩はわたして猫なのか?——漱石、自己言及する知性——」、『四日市大学論集』第三卷第二号、二〇〇一年、犬飼裕一「自己言及と相互作用——ジンメルと鏡像の近代——」(居安正他編『ゲオルク・ジンメルと社会学』、世界思想社二〇〇一年)。

4 Piotr Sztompka, *The Sociology of Social Change*, Oxford 1993, p. XV.

5 例えば浜口恵俊が長年にわたって行ってきた調査研究や、当人の手になる「間人」概念をめぐる考察が見事な実例を提供している(浜口恵俊『「日本らしさ」の再発見』、講談社学術文庫一九八八年)。浜口はベネディクトの『菊と刀』やライシャワーの一連の議論を受けて、欧米人「普遍」論理主義、日本人「個別」状況主義」という定式化を行った。簡単に言えば、これはベネディクトの「罪の文化」(欧米)と「恥の文化」(日本)からなる二項対立をそのまま言い換えたものである。浜口はさらに「普遍」論理主義」と「個別」状況主義」を、「個人主義」と「間人主義 (the contextual)」へと言い換えた。そして浜口の年来の主張は、日本の「間人主義」こそが限界や欠陥や閉塞感が指摘されて久しい(欧米由来の)個人主義よりも普遍的な原理であり、世界に誇るべき日本社会と日本人の特性なのであるということになる。つまり当初の概念枠組みでは「恥の文化」として差別的な判断の対象とされてきた(犬飼「菊と刀とコーラとピストル」参照)概念が、一旦「個別」状況主義」に変化させられ、さらにもう一段の変化によって最も普遍的であると浜口が主張する「間人主義」へと昇華していくわけである。つまり当初に与えられた負の断定が、継承者の手の中で次第に変質し、最後は誇るべき自称へと変わっていく様子が観察できるのである。

6 例えば駒井洋は次のように書いている。

日本の知的世界が本格的に日本的集団主義神話の理論的総決算をおこなったことはこれまでなかった。パブル崩壊後の日本社会の惨状をみると、何より必要なことは、日本的集団主義の解体のプロセスの解明とそれに代わる新たな日本的釈迦位置の再生の可能性の探求である(駒井洋編『日本の社会知の死と再生』、ミネルヴァ書房二〇〇〇年、三頁)。

7 犬飼「日本人を語る二つの方法 ルース・ベネディクトとジョン・ダワー」、犬飼「にセユダヤ人が語る日本の物語」、犬飼「菊と刀とコーラとピストル」。

8 ジョン・ダワーの『敗北を抱きしめて』(一九九九年)も、やはり多元比較の方法をとっている。太平洋戦争時の日本の「軍部独裁」と占領時のアメリカ軍による「軍部独裁」を機能的に等価なものとみなしており、等価な機能をもった前後二つの組織が生み出した下位文化(サブカルチャー)によって日本社会がいかに軍事化されたのかを、ダワーは執拗に描き出す。他方で、南北戦争の結果としてのアメリカ南部の「敗北」と、太平洋戦争後の日本の「敗北」を比較し、「敗北を抱きしめる」社会についての超時間・超空間的な考察を行っている。

ダワーの立場は、同じような社会・集団・組織に住む人間は同じような思考様式をもつようになると考える点で、近代化論や収斂理論と呼ばれてきた立場に近いといえる。

9 ジョージ・マークス、マイケル・フィッシャー『文化批判としての人類学』、紀伊國屋書店一九八九年、二四〇頁

10 マークス、フィッシャー『文化批判としての人類学』、二四二—二四三頁

11 犬飼「にセユダヤ人が語る日本の物語」

12 G・B・サムソン『西欧世界と日本』、金井圓・多田実・芳賀徹・平川祐弘訳、筑摩書房九六六年、一七頁。

13 岡倉天心『東洋の覚醒』(原書英文)一九〇二年。

14 山室信一は『思想課題としてのアジア』(岩波書店二〇〇一年)で天心を引用しながら次のように書いている。

これ「陸奥宗光の事例」に対して、そうした日本人の立ち至った

矛盾した立場と欧米人の日本への評価を十分に踏まえたうえで、だからこそ他者の評言に惑わされることなく、アジアの存在理由とは何かという問いを自らに突きつけ、その中における日本の位置を文明という機軸によって問い直そうとしたのが岡倉天心であった。

西洋人は、日本が平和で穏やかな文芸にふけていたとき野蛮国とみなしていたものである。しかし、日本が満州の戦場で大殺戮を犯しはじめて以来、文明国と呼んでいる。

この歴史の逆説を突いた文章が書かれたのは日露戦争直後のことである。ここには、日本が西洋に一体化したことを文明と呼んで籠絡してしまう欧米人の狡知への憤りとともに、それに躍らされてもはや引き返すことのできない地点まで歩みだしてしまったことへの愛惜の響きさえ漂っているように思われる。確かに、この戦勝によって日本はいわばアジアの中で欧米に比肩できる唯一の国としての自負を得、その国力に対しては欧米やアジアの各民族から一目置かれる存在となっていた。しかし、それは天心によればアジア文明に育まれてきた日本にとっては自己喪失によって獲得されたものであり、西洋文明のもつ文明と野蛮の双面性に振り回されているにすぎなかった。そして、それによって文明の名の下でアジアに敵対する存在にすらなっている。(四七―四八頁、天心の引用は、岡倉天心『茶の本』一九〇六年)