

古典の人間像

東洋編

出席者

丘山新

黒住真

齋藤希史

小林康夫

中島隆博 (司会)

羽田正 (コメンテーター)

王前 (コメンテーター)

小林 たまたま三日くらい前に送られてきた本を読んで

考えたことから話を始めたいと思います。その本は小沼純一さんの『魅せられた身体』（青土社）ですが、なかにルー・ハリソンという音楽研究家の言葉が引用されていました。ルー・ハリソンは、およそ次のようなことを述べています。すなわち、丸い地球を巡る音楽はすべてわずかな度合いで混合のありかたが異なったハイブリッド音楽であり、その連続によって地球を一周することができるということです。つまりガムランのような西洋音楽とはまったく違うタイプの音楽と、西洋音楽のような極めて言語化された知的な理性が理解しようとした音楽とのあいだが、それでも少しずつずれながら地球を一周取り巻いているというわけです。これは、私が考えている三つ——ヨーロッパ・北米とアジアとイスラームという文化圏のなかで、人間という問題を考えていく地平として考えていることを言い表してくれていると思います。三つの異なった文化の対立をいたずらに強化する方向だと、お互いが抗争状態に陥る。お互いが違うものと

して見えていても、わずかなずれとともに実は非常に大きな、人類全体の一つの波、緩やかなハイブリッド、さまざまな波長の変化のスペクトラムとしてそれぞれの文化を捉え直すべきではないかと思えます。

このUTC Pでは「共生」というテーマを掲げています。自と他があり、その自と他が対立し合いながらも共生するという図式ではなく、自と他がそれぞれ違っているにしても、その差異がハイブリッド的にそれぞれが実は混合であるということを実覚することによって自他の彼方に開かれていくという、そういう見通しを私は理想的な形でもっています。言い換えれば、それぞれの文化の固有性とか特異性を見極めつつ、その特異性、固有性がさまざまな差異の織物で織られている。その差異の混合性を追求したときに、孤立性そのものがある意味で脱構築されて融解していき、無数の世界が波のようにいくつもあるという世界像が立ち現れる——そのなかにイスラーム世界もあるかもしれないし、ヨーロッパ人間中心主義世界もあるかもしれないし、日本の世界もあるかも知れない。そのように考えていきたいと思っています。

今回、われわれUTC Pがとりあえず当面の作業の軸としてさだめた、ヨーロッパ・北米、アジア、そしてイ

スラームという三つの文化軸にそって、まずは事業推進担当者のあいだで率直な議論をしてみたい、と考えて、この座談会のシリーズを企画しました。われわれ自身の相互理解がやはり共同で何かを行おうとするときの出発点になるべきだということで、多くのCOEプログラム

は海外から大勢の研究者を呼んできて大がかりなシンポジウムを開催することで派手なパフォーマンスを展開するわけですが、われわれは予算も僅少ですし、いや、むしろそのことを逆手にとって、地味でも内実のあるコミュニケーションを行いたいとリーダーとして考えています。現在の大学の状況のなかでは、意外と隣の研究者が何をどう考えているかお互いにまったく知らないし、興味もない、というようなことが起こっている。その蝸壺的状况に少しでも風穴をあげたいというか、肩の力を抜いて、しかし本当に考えていることを話し合えたらと思っています。

最初は、西洋から出発する予定でしたが、諸般の事情で東洋編が先になりました。東洋アジアと言っても、ここには必ずしもチベットの専門家も東南アジアの専門家もないわけですが、最初に述べたように、一つの文化ももう決して「一つ」などではなく、そこに無数の「他」

の文化が侵入し、干渉し、交雑し、交錯している……そういう展望のなかで、それでも何か限定的にはなく、むしろ開放的に見直すべき事柄はあると思いますのでどうぞよろしく願います。

個人的には、私は中国のたとえば宋の時代に、西洋のルネサンスに匹敵するような大きな人間主義の思想が確立したと思うのですね。それに重なるように日本でも、世阿弥の時代はまさに——私は「日本のクワトロチェン」という言い方をすることがありますが——深い人間理解の地平が開かれている。それは確かに表象という観点からすると、西洋合理主義的、科学主義的な表象体系とは相容れない、あるいは必ずしもそれと親和性が高くはなかったとは思いますが……つまり「科学」を生むことはありませんでした。しかし、その思想、哲学がどういうふうに使われ、それがいまだどういふところにあるのかということに、私としては極めて強い興味があります。こういうことは私の個人的な好奇心であって無視していただいていっこうにかまわないのですが、とにかく一つの問題提起をここでさせていただいで、みなさんのパネルを聞かせていただきたいと思います。

中島 今回、新しいUTCPを始める時に、「クラシカル・ターン」という言葉をキーワードにしました。これには二つの意味があると思います。一つは、世界の各地で起こっている現象で、古典にもう一度返ることによって、それぞれの文化の固有性を再構築していく動きを指すものです。ただし、ここで目指されているのは、単なる固有性の発見というよりも、世界的な文脈の中に自らのアイデンティティーを位置づけるということです。もうひとつは、古典に返ることによって、いまの世界の現状に対し、異議を申し立てるといって、方法的かつ批判的な動きです。こうした二つの側面は、対立する局面がありながらも、絡み合っている世界のあちこちに見いだすことができます。この現象は日本にも存在していますし、存在しているはずですが、ただ、いまの日本の場合は難しく、それがかなり見えにくいものになっています。

中国に関して言いますと、いま「儒教復興」という名のもとで古典が読み直され、新しい解釈や利用の仕方方が提起されています。それは、大学や書院といったアカデ

ミズムだけでなく、インターネットを通じて爆発的な広がりを見せています。こうした背景のもと、北京師範大学の于丹先生の古典関連の著作が広く読まれるわけです。それと同時に、実際の儀礼という局面においても儒教復興を見て取ることができます。たとえば「民間儒教」という言葉がありますが、民間における儒教儀礼の復興はめざましいものがあります。

さて、二〇〇七年の九月に、私は曲阜で行われた「世界儒学会議」に参加しました。これは第一回の創設大会で、儒教復興を象徴するものです。その会議のマニフェストを起草する場にたまたま出くわすことになりました。そこで強調された儒教的な価値観は、「和」そして「和諧」にもとづき、「国家と民族のために公であり私を忘れる」というものでした。この箇所の英訳を見ると、「ネイションのためのサクリファイス」とあえて強く訳されています。私はそこに非常に違和感を覚えて、これは「和」を乱すのも顧みず、その場で手をあげて、これは絶対に削除すべきだと申し上げました。それが最終的に反映されたかどうかはわかりませんが、前向きに検討してくれることになりました。

ある意味で、これは実に奇妙なことです。いまの中国

が「和諧社会」ということを言い、ハーモニーという意味での「和」を全面に押し出していることは、みなさんご存知のことでしょう。しかし、「和」という概念を強く押し出し、「ネイションのためのサクリファイス」にまで至るということには、どこか既視感つきまといます。つまり、それはかつて日本において繰り返された言説であって、決していまの中国に独自のものではないということです。ところが、そこに参加していた中国の研究者たちは、このことに不思議なまでに無頓着でした。

それは単に、彼らに歴史的な視点が欠けているとか、彼らが日本の経てきた過去の言説を知らないという問題ではありません。それ以上に、日本の研究者も含めて、近代東アジアの儒教利用の言説を十分批判的に分析してこなかったつけが回っていると思われたのです。

たとえば、「世界儒学会議」のような儒教復興の国際会議は、一九三〇年代の日本でも開催されています。特に象徴的なのは、関東大震災の被害から立ち直った湯島聖堂復興記念事業である、一九三五年の儒道大会です。当時の日本では、明らかにクラシカル・ターンが生じていました。その状況といまの中国の儒教復興では、もちろん文脈が違いますから一概に同じものとは言えませ

んが、しかしそこに働いているロジックや孔子像そして概念系があまりにもよく似ています。いったいそれに対してどういう態度をわれわれは取ればよいのだろうか。これがいまの私の抱えている問いです。

その手掛かりとして、戸坂潤に触れておこうと思えます。たまたまこの前、ライデン大学で竹内好と戸坂潤をめぐるワークショップがあり、それに参加してきました。そこで戸坂を読み直したのですが、その『日本イデオロギー論』に収められた『文献学』的哲学の批判』は、まさに三〇年代のクラシカル・ターンに対する非常に強い批判を行ったテキストです。それは、いまいったい古典をどう扱ったらよいのかについて、古典の重要性を認めたいうえで、しかし古典の抱えている範疇を現在にそのまま適応するのは非常に問題があると強く主張しています。必要なのは、範疇の翻訳さらには解釈である。つまり、言葉の意味がわかるように現代語に翻訳するだけではなくて、古典を形成している論理とそれを支える範疇を翻訳することです。ところが実際は、そこまではなかなか行っていないし、行っていないばかりか、逆に「いま」という時代と古典を簡単に接続して、「いま」の同時代性を消すような方向に古典研究は陥っている。しか

も、たとえ古典を範疇において翻訳し解釈しえたとしても、それは現在の生活連関には入りえないものである以上、翻訳にとどまるべきである。

こうした古典とその利用に対する批判を行うことで、戸坂は文献学的・解釈学的・哲学的な装いをした「日本主義」を撃とうとしました。そのなかで、おそらく戸坂の念頭にあったのは和辻哲郎だと思えます。一方で、和辻の古典解釈学を認めながらも、他方で、だからこそ「日本主義」を温存させる和辻解釈学に対する制限をどうかけるかを考えていたのでしょう。もちろん和辻は全然単純な人ではありません。東洋の古典を問題にしなから、同時に彼はハイデガーを中心とした当時のヨーロッパの哲学的な文脈を理解したうえでやっているわけでは、いま私たちが古典を考えるときに、和辻的な古典解釈に決しておさまらないものは何であるのか。しかも厄介なことに、さきほど小林さんが「人間」という言葉を提示なさいましたけれども、それは和辻にとっても重要な概念でした。そうしますと、問いは、和辻的な「人間」概念に収斂しない仕方、どうやって「人間」を問題にするのかということになってきます。

中国の九月の大会に戻りますと、そこでもやはり「人

格」や「人間」といった概念が非常に支配的でした。これは実に微妙な問題で、私たちは「人間」という概念を放棄するわけにはいきませんが、無反省に再利用すると、再び三〇年代に舞い戻ってしまいます。このアポリアを避けながら、いま古典をどう問い直し、どう問題にすることができるのか。この可能性を、本日は諸先生方にお伺いできればと思っています。

そこでまず黒住さんに伺います。「古典的人間像——東洋編」を考える際に、和辻のような日本の古典に対する関心の向け方と、いまわれわれが古典を問題にするやり方とは、何が違うのか、あるいはどう違うのかについていかがでしょうか。

人間という概念と解釈の問題

黒住 そもそも「思想」という語は何なのでしょう。これは大きくは、明治になってからできている概念で、簡単ではないですね。たとえば、欧米では「理知」「理性」をめぐって、いわゆる「哲学」が言われます。ところがその哲学だけでは捉えきれないようなものがあって、それで明治の初めくらいにさらに「思想」と言う。人間

の物の捉え方や生き方だとかを「思想」と言い出したわけです。それから、「東洋」という概念。これも場所によって違う概念です。たとえば現代の中国ではどうなっているか知りませんが、もともと中国では十九世紀以前にはまったく自己認識にはありません。ところが、日本では自分が東洋ですね。朝鮮で東洋史と言うと日本が入ります。中国の人が東洋と言うときは、日本が入るにせよ、どちらかと言うと東南アジアや海沿いの方ですね。そもそも自分たちの世界はまさに中華として中心になっているところがある。われわれの東洋・西洋という対比概念そのものが場所によってすごく違うわけです。

ヨーロッパでは、自分たち以外の場所をどう見るかという時に、だんだん場所を広げていく。その空間の中で、日本はだいぶ後から出てきた東洋ですね。それに対して日本はどちらかというところと西洋をすごく比較的早く意識し始めて、自分たちを東洋と言いだした。その時の日本人の東洋概念では、東洋と日本とが結構重なっているように言われていることが多かった。このように、地域や場所を、その時々その所々でどう捉えるかは、歴史的におもしろいし、とても大事な問題だと思います。

これはまた「言葉」の問題そのものにも関わります。

中国では、漢字に入れて全部を略してしまうからすべてが中国になるようなところがあるし、アメリカでは英語が地球上に全部広がるような感覚をもっている人が多い。中国にもアメリカにもそういう意味でのグローバルズムがあって、それは日本とは違う。逆に日本の場合、中国文化にしてもアメリカにしても全部を自分の中に入れてそれで仕事するという形があるように思います。

「和辻」についてですが、私自身は和辻批判をしつかりやらないと、自分自身の哲学も思想史もできないと、思っているんです。たとえば「人間」という概念が出てきました。和辻さんは、『人間の学としての倫理学』を書き、人間という概念がものすごく大事だと言っている。ところが人間という概念はいったい何なのかと言えば、結局これは仏教の概念です。しかし、そうした宗教的というか仏教的な広がりがないところで、いわゆる人間関係というような、隣人同士とか、自分といろいろな形で縁があるような人を「人間」と言い、そういう具合に人間をあてはめていったところが和辻さんにはあったと思います。おそらく西洋系統の「人格」という概念がある種の個人、主体としての個人としての人格を出している。これに対して「人間」を出そうとしたんだと思う

んですね。

しかも、和辻さんは、すべてを全体と部分の問題にしてしまいます。全体に人間がいてその一つの局面として個人がいる。あるいは、国家の局面としての私がいる。社会なら社会の枠組みの中に自分があるというふうに捉えていく。全体と部分という構造の中に人間を納めていく。だから、人間以外の局面や世界があるということが完全に抜け落ちてしまう。その中で人の動き方は、ある種の全体主義にはまっけていく。そのような行為が、和辻さんにはあると思います。彼の場合は一九三〇年くらいからそんなことを言い出したわけですが、ファシズムというか右翼的な動きがあったなかで、彼自身としてはもう少し違う局面を言おうとしたとは思うのです。けれども、和辻という人は最終的には太平洋戦争の中にまで入っていったわけです。だから、そこにある問題をやはりちゃんと捉えないとグローバルな「人間」にも全然ならないのではないかと思います。

中島 先ほど言及した戸坂潤が、和辻の「人間」概念について、実は一篇を割いています（『日本倫理学と人間学——和辻倫理学の社会的意義を分析する』、『日本イデオロギー論』所収）。そこでは、そのモダンな人間学が如何に

して日本主義を迂回的に擁護するかを論じているのですが、仏教との関連以上に、ハイデガールの「人間」概念や解釈学的現象学の手法を、和辻が非常に正確に反復していることを指摘しています。正確にと言っても、それはハイデガーそのままではなくて、和辻なりの仕方です。ハイデガーのエッセンスを擷んでいるということです。ですので、和辻の人間学は、なるほど仏教的な議論から引張り出してきたものであると同時に、和辻が当時援用していたヨーロッパ哲学の文脈での位置づけも忘れてはならないと思います。問題なのはそれが倫理学として倫理主義に陥るということです。そして、そこで古典が文献学的に利用されるわけです。こうした背景を考慮した上で、彼の古典理解や解釈学的手法についてどう考えるべきでしょうか。

丘山 そもそも解釈するという行為は、自分、つまり解釈者の主体自身は周囲の状況に規定や限定をされずになされるということはありませんね。近代的な文献学でテキストそのものをより「客観的に」解釈していくことだと自身で思い込んでいる場合でも、それはありえないでしょう。で、いまの和辻の場合でも、あるいは西田幾多郎にしても、ヨーロッパ的な素養と仏教的な思惟法が、

使い分けられ、あるいは混在している。しかし、彼らに

ておくと危険なものになってしまふんですね。

限らず、あるテキストの世界の中に入っていくことに対し

黒住 「人間」が一方で戦っていたのは「人格」です。

て、もう一回外からの批判というか、テキストとは別の世界との関わりがあるはずなのに、それは意識されない場合が多い。その無自覚さを今度は私たちが解きほぐしていく。それがまた解釈になる、という循環です。つまり

特にある種の個体としての存在、個人がある種の人格性を持つているのに対して、人というのは、他の人もいたり、まさに関わりの中、場所の中にある人格ではないか。

り今度は、和辻をテキストとすると、テキストの中には見えない他のものとの関わりが、見えてくる。しかし、それが間違いだとか、おかしいわけでもない。だって、

そのような関わりの中であるのが人格。大きく言うると和辻さんだけじゃなくて、西田幾多郎とかも、西洋哲学の個人的人格性みたいなものに対して戦ったと言える。そこで、「場所」だとか「空」だとか「場」とかを強く言い

私たちもまた、和辻や西田とある種おなじ立場にあるのですから。問題は、そういう自分の限定性を自覚する、

出すんですね。和辻さんもそうした流れに限定して動いているのではないかと思えます。

あるいは自覚しつつあるうという基本姿勢ではないのかな。あるいはヨーロッパ近代哲学と中国やインドの思惟

中島 「人格」という概念も非常に複雑な動きをしています。和辻や西田によるその再定義が、日本的なりべ

とが混在しつつも、そういうことよりも人間にはもっと根源的な事柄があるように思いますね。つまり個人の志向とか願いとかが、結局はその人の思想性を規定してい

リズムの方に向かう流れを止められず、かえって取り込まれてしまった歴史もあつたわけです。まあこれは日本だけの現象ではないですけど。

る。ただ、それはここでは問題にはしませんか……
中島 確かに解釈の中に入ってしまい、自分の無自覚さを意識しないと、解釈それ自体がもう全体になってしま

ところで、和辻とならんで、当時仏教の方でも人間学を言い出していたようで、たとえば高神覚昇や益谷文雄

います。つまり、自分の立ち位置が検証されないままですと、いつも解釈と現実とずぶずぶの関係になり、放っ

といった人たちの名に戸坂は言及しています。「仏教的

人間学」や「人間学としての仏教」という言い方があるようです。もちろん和辻自身も道元など仏教をたえず参照しているわけですから意外ではないのですが、古典として仏教が近代において読み直され、しかも「人間」という概念がある時期に強調されていたことをどう考えればよろしいでしょうか。

古典に戻りつつ現実に立ち向かう

丘山 ここまでお話を伺っていて先ず全体として少し気になることを申し上げます。

最初に小林さんのお話の中でも感じたことですが、インドはいったいどうなのかと思いました。インドというのは伝統的にそこに住んでいた人たちと、西から入ってきた人たちとの混成ですね。そうすると西から入ってきたアーリアの人たちは、インド・ヨーロッパ語族で、どっちかと言うとギリシアなどと同じ系列の思想が来ている。だから東洋と言った場合には、イスラームもあるし、インド文化圏、中国東アジア文化圏もあるのだけけれど、インドのことを考えるときにとてもおもしろいと思うのは、上層文化を作ったのは西から入って来た

アーリア系の人間ですよ。で、おもしろいことに仏教がインドから入って来ている。だから、仏教はどちらかと言うとインド・アーリア語族的な思想を背景にしつつ、それがまた中国に伝わってきて、ある意味では古典世界でも、文化の基層ではグローバルな規模の水脈があったということでしょう。そういう意味ではインドは実におもしろい役割を果たしているのだと思います。それに、私の関心に基づいて言えば、共生思想を真面目に考えようとすれば、インドの思想を視野に入れなければ、半分のことしか見えてこないのではないかな。

次にインドと中国の問題をどういうふうに考えるのか。人間観としてインドと中国はそれぞれのおもしろさをもっている。私たちがものを考えるときに、どういう材料を提供してくれるのか。おそらくそれぞれまったく違うものを私たちに提供してくれるだろうと。そういうところで少しインドのことも考えたらおもしろいのではないのでしょうか。

黒住 仏教は、インドから中国に行くときに、丘山さんのお話で言うと、一番最初の仏教だけではなく、大乘仏教みたいなものが出てきますね。それが中国とか日本に流れていくというのを書かれています（『菩薩の願い

——大乘仏教のめざすもの』。ということ、最初の仏陀そのものの中には大乘性がないとは言えないまでも、しかし、まさに大乘性をもつような動きは中国や日本に流れていくときにより発達し、広がったということですね。それとユダヤ教がキリスト教になるときも紀元前数世紀から紀元〇年頃にある種一般向けに広がっていくことがありました。そういうことは地球上でバラレルにあって、それが意味ではもともと仏教なら仏教の、あるいはユダヤ教ならユダヤ教の、人間観みたいなものとして広がったというふうに捉えられているのかなと思います。ただそのときは近代とは違って宗教的な感覚みたいなのがまだあったというか、神か仏はまだいたというか、そのような時期なわけですよ。

丘山 原始仏教と大乘仏教には四、五〇〇年くらい差があります。そこで、人間の世界観とか人生観で、根本的な何かが変わってきたんじゃないかという気がしています。自己の探究から人への共感というか、「人と共に生きていく」、「人との関わりの大切さ」の自覚という共生意識が紀元一世紀頃世界各地、つまり東地中海世界、インド、中国などで起こってきた。インドでも、この原始仏教から大乘仏教へと展開していきますが、この新しい思

潮を、従来は大衆化と表現してきましたが、大衆化という言葉の意味を、より多くの人が歴史の表舞台に登場してきたと捉えれば「共生意識」の自覚とやや近い。紀元前五世紀頃を中心する人間観が、私の理解では紀元一世紀の頃に、大きく変化していった。大きなエポック・メイキングな時期だと思うのです。つまり、人と人との関わりのなかに新たな価値を見出し始めるようになった。インドでも仏教だけでなく、エリートの人々も、前漢から後漢にかけて大きく変わっていきます。そういうなかで、人間観や人生観が大きく変わっていった。これまでに聖典あるいは古典とされてきたものが、あらたな解釈を加えられていく。あるいは、解釈の変化だけじゃなくて、新しい聖典が創られていき、それがまた古典となっていく。つまり古典と言われるもの自体も変化していくのです。私たち自身が行っている解釈というのも、やはり私たちの時代の解釈であって、時代時代では解釈をし直し続けてきている。たとえばユダヤからキリスト教へ展開していくのも、ある大きな世界的な人間の変化のなかで、彼らは従来のユダヤ聖典を読み直し、解釈し直して、キリスト教が誕生してくるし、それ

がやや遅れて新たな聖典としての新約聖書の誕生となっていく。大乘仏教でも同じことで、従来の原始仏教の教理用語をそのまま使いながら、その含意をまったく変えて、当時の時代思潮に呼応した、相応しい経典、つまり

大乘仏教経典を創りだしてくる。だから二千年にわたって私たちは解釈のし直しでやりつつ、新たな思想を創造してきたのです。解釈というのはある意味で、同じ言葉を使っているながら一八〇度方向転換させることです。慈悲という言葉を使いながら、単なる「観法」つまり冥想法から、全面的に人間関係の中に飛び込んで、利他行に励む意味となっていく。人間関係を否定するような原始的な人生観を打ち出しているわけです。同じ仏教でも、本当に同じ仏教なのかと思うくらい。そういう解釈のし直しの問題があります。西洋編の討議でも話題になると思いますが、解釈の問題で言うと、やっぱりユダヤの人たち、キリスト教の人たち、インドの人たち、中国の人たち、イスラーム系の人たち、そういう人たちは、いま現場で問題意識を抱えて、古典に戻りつつ実際に現実に向かっているんじゃないですか。それにくらべて、中国の伝統思想を担っている人たちとか、日本の人たちは、

特にそういう研究に携わっている研究者たちは、古典を全部身に引き受けて現代に立ち向かっていると一言えるでしょうか。

黒住 それは学問や大学の問題に繋がると思えます。日本でも江戸時代より前の古典の見方と、近代になってからの古典の読み方は違うと思うんですよ。そこで近代の大学の先生は偉くなったと自ら思っているのだけれど、一方ではすごく狭くなっている。仏教の古典にしても、解釈を真面目にたくさんやって学者として立派になった人がたくさんいる。けれども一方で、仏教でも儒教でもそうですが、実際に人間がどのように動いているかという実践的な問題には全然関係のない形になっている。近代の日本の学校や大学の学びの場は、ある種普遍的ではなくて、ものすごく特別な構造になった面があると思うのです。だからもう一回それを意識しないといけない。かと言って日本思想史で言うと、一方で人間の一般性はテレビとかメディアに動かされているようなところもある。だから細かくやっている人と、テレビで受けている人と、そのどちらかになっている。それは問題だと思えるのです。もっと古典と相對するものがほしい。古典がいますごく壊されていると思います。

丘山 一つは私たち自身の問題で、私たち自身がどうあるべきか、どうこの現実社会に向き合って生きていくか、

という問題です。小林さんに機会があったらお願いしたいのは、世界の各地に、現に聖典を基づいて、現代社会の諸問題に立ち向かっている研究者たちがいる、まさに生きた解釈学を実践している人たちです。いまこの世界の問題を古典に立ち戻って、そこから現代を解釈し、立ち向かっている人たち、そういう人たちがいると思うんですよ。そういう人たちに集まってもらって、私たちはこうやっていっているんだっていうのを見せて欲しい。そういう意味では、東アジアの中国、特に日本では、少々弱いように感じるので。

黒住 韓国の大学の先生や学生は、たとえばソウル大学に行ったら、後は政治家になろうと思っている人がたくさんいるのですよ。中国の場合は、いまの形ではすぐに政治家にはなれない。けれども、しかし学問と政治が繋がってあるという感覚はものすごくあると思う。

丘山 仏教にしても、文献や、思想的にどうのこうのというだけで済むわけではない。私たち一人ひとりの問題として、さまざまな問題を問い直さざるをえないような、そんな感覚で古典に向き合ったら、古典がまったく違っ

た姿でまた立ち現れてくるのではないのでしょうか。

人間観と世界観

中島 日本ぐらいかもかもしれませんが、学問と現実がここまですてきまわっているのは。先ほどインドと中国の人間観のお話が出てきましたし、いま一人ひとりの現実的な問題と古典との関わりということが出てきました。そこで、あらためまして、いま「人間」というテーマから何を考えるべきでしょうか。

丘山 和辻さんに絡めて言うと、伝統的にお釈迦様が覚った内容と言われている十二支縁起で、人間とか世界の存在というのはどうなるのかを探していったら、最終的には無明だということになっている。この無明とはいったい何かというのを、東大の宇井伯寿という中村元先生のお師匠さんと、木村泰賢の二人が論争しています。宇井さんは、無明というのは十二支縁起を知らないことだとして簡単に言ってくれた。だけど私は十二支縁起を勉強したけれど、理屈はわかったけれど何も悟れなかったから、その説が嘘だわかったわけですね(笑)。木村泰賢は、無明とは十二支縁起の途中にも出てくるタン

ハ、つまり渴愛などと同じで、盲目的な生きようという意志だと、ショーペンハウアーみたいなことを言っています。そこで和辻さんはどちらの立場に立ったかと言うと、宇井さんの立場ですね。非常に理性的に、明晰に解釈してくれる。しかし、私は何か味気ないなと思い、それで一時仏教が嫌になったんですけどね。

黒住 あの論争は、木村泰賢と和辻哲郎の論争でしょう。和辻さんの後でインドだと中村元さんが入っていく。中村元さんは和辻系でしょう。だから逆に言うと、そこで言われている「空」とか「無」とかいうモデルが戦後の日本の学会でも学問世界でもだいたい勝ったと思うのです。しかし、そこで実は負けたというか抑え込まれた、木村さんやその周辺から、本当はもっと、それが絶対的というわけではないけれど、もう少し再発見しないとイケないんじゃないでしょうか。

丘山 そもそも仏教を含めてインドの思想では、人間の存在しているのは欲望レベルからひっくり返して、人間の捉えようとしようというのが大きな特徴だと思えます。そして、仏教やインド思想の場合は欲望的なところから人間をひっくり返そうとしている。それが中国に來たときに、私の大雑把な理解だと、中国の人の精神の目は、

肉眼っていうか、この世界にすごく関心があるような気がする。この世界。インドの人たちだって愛欲とか利益とか経済活動にすごく関心はあるんですけど、彼らは解脱などを人生の一つの目標にしている、それは人間の内側、内面に向かっていく目だと思えます。それがインドと中国で、人間観とか世界観の違いを起すと思うんです。あるいは、それが根本的な規定をしている。そういう意味ではインドの人たちは自分の内なる欲望をとことん探り、克服しようとやっけていくんですけれど、中国の場合は比較的簡単にそれを心の問題として済ませて、後は社会的な存在として私たちはいかにこの現実社会に共に生きていくかということになっている。「礼」とか「仁」といった中国文化の基本は、人間に対する絶対的な信頼のような気がします。そういう意味ではインドと中国の目の向かい方は一八〇度違ってきます。

小林さんが最初に言っていた宋あたりの中国思想に対するおもしろさも、そこにあるのではないのでしょうか。私は、仏教は中国に後漢の時代に入ってきて、もっとも深く中国文化に与えた影響とは、実は、漢字の意味に精神性を与えていく、あるいはいままで外在的な意味しか含んでいなかった言葉に、精神性を加えていったという

ことだと思っております。そして六朝から隋唐時代に至るまで、そういう意味で内面性がより豊かになっていき、そこでまた古典回帰、あるいは古典が新たに復興していく流れのなかで、宋学が形成され、明清思想へと連なっていくように思えるのです。

黒住 内面性というのはわかります。けれども、この世ではなくて、あの世というのもあるのではないのでしょうか。それは一見すると外にあるものだけでも、この世の現状とはもっと違うわけでしょう。

丘山 そうですね。外の外は中になっている。つまり中国の人にとっての中の世界とは、外界に対する外、つまり内面世界もまた、この世界だけ、なのでしょう。その先の世界はもうインドの人に任せたといいことでしょうか。

黒住 たとえば、朱子学の場合にはある種の人間の本性みたいな、言葉はいろんなありますけれど、それを問うわけです。だからある意味で儀礼とかだけじゃなくて、内面性みたいなものを追いかけて、それを捉え直す。だから毎日禅をやっているような人ですよ。でも禅をやるだけじゃなくて、歩いているときにでもそれがあつたということですね。

丘山 歩いていても禅だ、何をしていても禅だって言い

始めるのは、私からみるとすごく中国的です。それがおもしろい。現実の絶対的価値、あるいはその肯定。

黒住 そのときに捉えられる人間性というか本性みたいなもの、それは何なのか。

中島 少しコメントを差し挟みますと、最初に小林さんがおっしゃったように、ある種のハイブリッドな状態というものが至るところにあると思います。中国と言っても全然単純じゃない。いま朱子学の話が出てきましたが、その朱子学は仏教といったん対決を経た後のものです。

この重要性は強調しても強調しすぎることはないと思います。仏教を根底から受け入れた上で、しかし同時に仏教からどう離れるのか。これを朱子学は最大のテーマにしていたわけです。一方で、朱子学は仏教とともに内面の次元を掘っていきます。しかし他方で、そこから社会的な次元を再構築しようとする。これが、朱子学が仏教から離れなければならないゆえんです。そうしますと、仏教を経た後の朱子学に見られる人間観（「人間」という言葉がここでふさわしいかどうか留保したい気持ちもありますが）は、一筋縄ではいかないように思えます。それをどう捉えるか。

もうひとつコメントしておくと、「唐宋変革論」とい

う議論についてです。これは、内藤湖南以来、非常に大きな近代歴史学のテーゼです。つまり、宋になって中国は「近世」もしくは「ルネサンス」を迎えて、それが近代に繋がるという時代区分です。これは、溝口雄三先生のように「天観の転換」が唐と宋のあいだにはあったのだという議論にまで伸びていくものです。私はこれにはやや疑問を持っていて、かつて戸川芳郎先生がおっしゃっていたように、唐と宋の連続性も強いと見ています。つまり宋代の朱子学を準備したのは、やはり唐代のある種の国際的な議論であり、そこでの仏教との真剣な対決がなければありえなかったのではないかという気がしています。宋のハイブリッド性を、性急に近代的に読む必要はないということです。

文学・文献学・知識人

中島 ここで齋藤さんに文献学の問題について伺いたいと思います。近代になって、古典がフィロロギーとして論じられるようになり、古典読解や古典解釈のあり方が大きく変わっていきます。そうしますと、近代以降に中国古典を読むという行為と、近代以前に古典を読むとい

う行為にはずいぶんとニュアンスの違いがありそうです。私が古典を問題にするとき、日本の一九三〇年代がどうしてもろいと思う一つの理由は、その戦いの場所が文学だったということです。文学と言っても、広い意味での文学で、哲学や歴史もそうした文学を戦場としていた気がしています。そして、その文学というアーリーナには、フィロロギーが深く関わっていますし、先程来問われている「人間」という概念もその最も重要な賭け金だったと思うのですが、どうでしょうか。

齋藤 近代以前の東アジアにおける古典を「四書五経」で代表させるとしたら、古典を読むことは、それをいかに内面化していくのか、それをいかに生きていくのかという大きな問いとともにあったわけです。もちろんひたすら読んで覚えて誦読するという側面もありつつ、通俗道徳的なものであるにせよ、それを自分のものにしていくとしていたわけです。日本のみならず、東アジア全域でそうだったでしょう。士大夫とか士人とか呼ばれる人間の像が、「四書五経」をはじめとする古典には内在している。それは、中国のみならず、日本でも朝鮮でも、古典を読む人々に共有されています。仮にそれを東アジア的知識人という像に置き換えて言えば、東アジア的知

識人になるとはどういうことかという問いが共有のものとしてあったのです。

したがって、近代における古典という問題を言うなら、たとえば日本では、明治以降、どういう知識人になっていくかという問題に繋がるわけです。その問題を抜きにして、『論語』を一生懸命読んでただ有り難がるなどというのは、明治の青年にとっても、いまのわれわれにとっても、ナンセンスでしょう。いま古典を語るなら、かつての古典が何を為さしめるものだったかを、把握しないとけない。そのあたりが、明治の青年にしてもわれわれにしても、いささか甘いのではないか。中国の古典を捨てて西洋の知識にくら替えするのは結構ですが、古典の世界をきちんと対象化する作業が重要なのに、日本近代の言説を眺めわたすと、それを否定するか守るかに汲々としているように見える。対象化という作業を、日本の近代はやり残しているのではないでしょうか。あるいは中国の近代でも、同じようにやり残しているのかも知れない。朝鮮半島でもそうかもしれない。つまり東アジアという世界はもしかしたら自分たちの古典が何であったのかを、きちんと検証し、対象化するという作業を終えていないのではないか。それにもかかわらず、昨

今見られるように、再利用をもくろむのは、リサイクルにすらならないだろうという気がするんですね。

東アジアにおいて、古典的な、古典によって培われようとしていた人間像とは、知識的な人間のことであり、つまりは読み書きする人間です。そして、読み書きするという能力によって、統治に参与する。中国における士大夫の成り立ちは、そこにあります。文章を書く役人でも、弁術をふるう遊説家でも、それがベースです。先ほど黒住さんがお話しされたように、中国や韓国では大学の教師が政治にタッチすることが往々にしてある。それは当然のこと、タッチしていくのが東アジア的知識人だからです。そのまま古典世界的な知識人を受け継いでいっているわけです。ではなぜ日本はそうじゃないのか。それは日本の教養とか知識っていうものが、一度、文人化したからだと思うんですね。江戸から明治にかけて起こったことです。そこで、先ほど中島さんが言われた文学というのが大きなものとして出てくるのだと思います。文学は、政治と関わる士人的なところでなく、そこから身を離そうとする文人的なところに人間というものを見出して、そこで人間の再興と構築をはかっていく。文人的世界ではどうしても脱政治化するんですね。政治小説

や大衆小説は政治を扱うけれども、純文学は精神の方へ向かうというのも、広く言えば文人化です。近代知識人化と言ってもよいのかもしれないですけど、こう読み替えたほうが、流れは自然です。ヨーロッパ的知識人の輸入という枠組みでは解けないと思うのです。

日本の純文学というものは、そういう形で作り上げられていったわけです。それは江戸の文人と繋がってはいませんが、直接それが繋がるのかと言うと、むしろ縮小再生産と言うか、何がしかの水路のようなものはあるにしても、その水路はきちんと掘り直されたり形作られたものではなくて、ただ水が流れ込んでいっているだけのように見えます。そこがきちんと掘り直されていないために、話は飛びますが、たとえば夏目漱石にとっての漢文学と英文学の問題も起きます。

議論を単純化しているかもしれませんが、どうして東アジアではそれまでの古典とされてきたものを対象化できなかつたのかということ、明治になって対象として取り組まざるをえなくなつた西洋古典というものがあつて、それと取り組むことに大きなエネルギーを費やした。疲れてしまうほどにね。だから漱石などは、結局、「左国史漢」であれ、漢詩であれ、ある種の癒しの場にしてし

まうんですね。もちろんそのなかで、自分で漢詩を書きながら、あるいは禅をやりながら、新たな価値を見出し、ていこうとするわけですけれど、早々と死んでしまう。

もしもあそこで死なずに、近代小説を午前中に書いて、午後は漢詩を書くというような感じの晩年の生活をさらに突き詰めていったとしたら、つまり、禅味あふれる詩を作りつつ、『明暗』を書きつづけたとしたら、その先に何があつたのだろうかと思像するのもおもしろいと思うのですが、その試みはそこで終わってしまっているわけで、結局のところ、漱石が近代小説を書くとき気がちが俗了された気分になるから漢詩を書く、というところでは終わっているわけです。何らかの可能性は発掘できるとは思いますが。

こうした漱石的なあり方は、たぶん現在の漢詩とか漢文をめぐる状況と通底しています。つまり政治に関わる漢詩を並べてもその詩集は日本であまり売れない。逆に俗世を離れた王維とか孟浩然とか陶淵明とか、そういう詩集だったら売れるわけです。明治のころは、治世を礼賛したり批判したりするための漢詩文のあり方というのは確かにあつたのですが、一九四五年以降それはかく閉ざされる。漢詩が生き延びる道がどこにあつたかと

いうと、文人的などころになるわけです。戦前はどうか、いまわれわれが日本で思い浮かべる中国のイメージは、悠久の歴史であるとか、俗世を超越した仙人とか、そういう感じですね。ところが、元来、漢詩文の世界は、そういうイメージと現実の政治的部分を、行き来していくところにおもしろさがあつて、それはまた儒教的人間の基本ベースにあつたものです。最初から隠者になつたきりという人間はあまりいない。逆に、政治家として名をなした人間は文人趣味をもたなければ格好がつかないという制度になつている。

もうひとつ言うと、漢詩文において人間を書くことはなかつたのかというと、それはあると思うんですね。先ほどのお話ですと、仏教的な人間から和辻まで気持ちよく飛んでいるわけですが、白居易とか蘇東坡とかの詩文を読んでいくと、完全に仏教的とも言い切れないし、仏教はたぶん踏まえて、それを自分の生活の中で、人間というのはいかうだという定義をある程度していくのを感じます。それはある意味では仏教的な思想の通俗化と言えば通俗化かもしれない。詩は、近代以前には非常にポピュラーなもので、士大夫なら、誰もが詩を詠むんですね。科挙にも必要です。で、宋代以降ですと、日

常の折り折りをそのまま詩にしていくなことが一般的になる。詩は、それによって自分の生活に句読点をつける役割も果たしていたわけです。日本の短詩型文学もそうでしょうけれども、いづれにしても、彼ら自身の生きる世界を形作る重要な表現としてそれを使つていて、ということを考えて、漢詩という表現手段は彼らの生のあり方を形作つていくという部分がある。その中では、そこそいふような思想が混在します。その混在は、一個一個をみると本当に通俗的に取り合わせたもののように、あるいはたんなるクリシェと化しているものが少なくないとは思いますが、しかしそれが彼ら自身のためのメディアとしてごく有効に働いているのは事実です。詩とか文章というものをあえて書きまくることで、なんとなく安心して、なんとなくこういうものだっていうふうに言つていく部分があるからこそ、簡単に言うと思想的に詰める部分があるからこそ、簡単に言うと思わなく納得して、なんとなく彩つていって、韻文を交わらあつて、それでよしとする世界が、あるわけです。それを否定的に見ることもできますが、肯定的に見れば、それこそが身の丈にあつた何か言葉を紡ぎ出そうとする試みだったのかもしれないのです。その両面を考えること

から、近代以前の文学のあり方がそうだとしたら、近代以降の文学のあり方はどうなるのかという問題も出てくると思います。

中島 私も近代日本が中国に対してもってきたイメージはずっと気になっています。古典世界としての中国を、目の前の中国から区別した上で、ある種のユートピアとして立てて繰り返しそれを読んでいく。ここで面白いのは漢文学ですね。「漢文」というのは御存知のように非常に不思議な概念です。それは中国の唐から宋にかけての特殊な文学観や文学批評を反映したものです。その世界観が、明治の日本で再強化され受け入れられていく。こうした古典の再配置が、齋藤さんのおっしゃるように、古典の対象化をやり残されたものなのだろうと思います。この配置においてこそ、ある種の脱政治化、文学の脱政治化、あるいは古典の脱政治化が問題になるわけです。このことをいま問い直すときに、たとえば中国には魯迅のようなタイプの「文学者」がいるのですが、それとどう対照したらよいのでしょうか。魯迅もある仕方です。典を参照したわけですが、古典詩に対する対応を見ても、漱石のやり方とは違います。もし魯迅のような人を対話の相手として議論をするとうなるのでしょうか。文学を

脱政治化してはいないわけですから。

齋藤 最初は小さな分かれ目があり、徐々にそうなるようになって思うんですけど、文学者というものの成り立ちそのもの、彼らが知識人としてどうやって自らを構成していくかという部分で最初の違いは出てしまう。あるいは前史としての違いがでてしまう。こういう言い方はわかりやす過ぎますが、日本には科挙がない。結局知識人が知識人として政治に参与するのは、幕末・維新时期ですね。しかし、いったんその欲望が開いたところで科挙的な文官試験のルートがもう一回狭まってくる。するとただの官僚になってしまふ。このただの官僚、つまり近代官僚の成立が、日本の場合は圧倒的に早かった。中国の場合はただの官僚、近代官僚への移行というのが、実は完了してないんじゃないでしょうか。日本の場合、近代的な官僚・官吏というものの成立が——これはもしかすると幕藩体制下のお役人が移行してきたという側面もありそうですが——、そういう政治を巡る人的配置の問題としてもあるわけです。たとえば、漱石の場合は英文学者として英文の先生になり、語学教師としてやっていくことから始まります。キャリアとして、魯迅的なあり方とは違っていませんね。

丘山 以前に「古典学の再構築」という特定領域研究で討議をしたことがありますね。その時に参加者のみんなで見解が一致していて、日本には古典がないという話でした。そこで私は、日本に本当に古典はないんですか？と聞くと、彼らが言う古典とは、生活の規範になるようなものが古典であり、そういう意味で日本には古典はないと言う。私自身は、はたしてそうかなと思ったんですけれど。

私たちは日本人で感覚としてわからないのですが、中国の人にとっての古典は、自己文化の中の血としてあるわけでしょう。私たちにとってそういう強固なものがない、何かにぶつかったときに立ち戻るべきところがないというのは、ひょっとすると科学的なものがないということと結構深い関連があるようにも思えますね。科挙にはやはり古典に対する徹底した素養のようなことが重視されているわけでしょう。しかし、日本で科挙をやるうとしても、そうした強固な古典がない。古典とか伝統の重さのないところでは、捨てるべきものもないから、どんどん変わっていきけるという良さはあるけれど、へたするとアイデンティティーとやらが曖昧になっていく。そんな浮遊していく自由さがあって自分、つまり日本とい

う文化の精神を捉えにくくしているのかもしれない。

黒住 日本の官僚制は法学部でしょう。ここでは文学をやらぬ。大学はだいたい法学部が一番の中心で、文系で一番よいというふうになっている。だから官僚になるときの学問のモデルそのものに文学性がない。少し前だったら教養というふうに言いますよね。しかしその教養とは一体何なのか。

丘山 クラシカル・ターンと言っても、私たち日本の場合はどこにターンするのでしょうか。

中島 齋藤さんがおっしゃったように、日本では政治に関わる知識人がただの近代官僚になったことは重要だと思いません。魯迅に関して言うと、中島長文さんが魯迅の士大夫性に触れています。士大夫である以上、古典への対し方が全然違うんですね。

ここで思い出しておきたいのは、三〇年代の日本に登場する「新官僚」と呼ばれる人々です。彼らがもつともコミットしていた教養は、安岡正篤が提唱したような、中国古典を利用した教養主義で、何か括弧付きの、疑似士大夫風のものを作り上げようとしていました。これは、戦後も姿を変えながら続いていたものです。しかし、こうした教養主義は、丘山さんがおっしゃった意味での、

私たちが立ち戻るべき古典を作り上げたかと言えばそうではありません。

ですから、私は冒頭で、世界中にクラシカル・ターンという現象が見られるけれども、日本はよくわからないと申し上げたわけです。いま触れたような教養主義的な擬似的クラシカル・ターンはたえずあるのですが、それは原理化されていけないと思うからです。

齋藤 いま中島さんが言われた教養は、訓読文的な教養だと思えます。訓読文が明治の教養を作っているわけですが、その訓読文のあり方自体が、近代文学の問題と関わっています。これは文体と思考と両方の問題としてきちんと押さえないといけない。先ほどの黒住さんが言われた法学部の話で言うと、森鷗外の『舞姫』はまさにそうですね。自分の母が、自分を条例の奴隷、法律の奴隷——最初『国民之友』のときは条例だった。後の単行本では法律だかなんだか変えていると思うんですが、同じことですね——にしようとしている。だけでも私は文学部の講義に潜り込んでシラーとかを読んだりする。そして踊り子と恋におちる。この対比です。法か文か。これは、あれかこれかなんです。どちらともではない。つまり法律の奴隷なのか、恋におちるか。それで、結局、

恋人を捨てるという構成ですよね。鷗外が示しているのは、法律の奴隷という、ただの近代官僚が出現し、それへの対抗軸として文学が浮かび上がってくるということですね。哲学や恋がないまぜになって文学的青年ができあがってしまうという話を端的に示してもいますね。

中島 いままでのお話で、日本近代における文学の脱政治化の構造は明らかになってきたように思われます。では、日本には純文学が成立する一方で、それに対する、対抗的な文学もあったわけです。それを脱政治化ではないタイプの文学と言ってよいのか、またその可能性は何であって、それに古典が何らかの形で効いていたと言えるのでしょうか。

齋藤 たとえば東海散士の『佳人之奇遇』なんかは、結構読まれているわけですよね。政治小説という形で、

中島 政治小説です。でも、それ自体が政治に入っていくような感じはしないですね。

齋藤 しないですね。悲憤慷慨はしますけれども。政治というより革命でしょうか。だから本当に日本で魯迅的なものを探すのは非常に難しい。中島さんが言われているのは魯迅的なものはないのかということですよ。あの意味では鷗外もそれをしなかったし、漱石もしなかつ

たし。その次の荷風とか、谷崎だったらなおさらそうではないし。芥川がそういう方に行くかという。芥川が漱石をきちんと継いでいけばそういう方向性もあったんじゃないかという感じはします。特に彼の中国ものを読む限りではそういう方向性はあると思う。だけでも彼も早死にしよう。

中島 芥川の場合は、中国古典を彼なりの仕方でも参照していて、別の可能性が見えていたのかなとも思います。芥川は中国についても書いていましたし、新聞小説も日本の植民地メディアにも書いていませんでしたか。

齋藤 確かに彼自身の中国紀行とかはおもしろいんですね。谷崎と対比的で結構おもしろい。一年くらい前に秦剛さんという方が東大の『国語と国文学』に書かれています。芥川は谷崎の支那趣味に反対して、ああいう紀行を書いたのだと。たしかに反「支那趣味」的で、その通りだと思うのですが、同時にそれは文人的なものへのいらだちだとも思うんですね。けれども、谷崎の食欲さに比べると、弱々しい感じがしてしまいますね。先入観でしょうけれども。いずれにしても、谷崎と芥川を寄り合わせてやっていくようなタイプはなかなか出てこなかったと言えるのかもしれないですね。芥川より二十年

下になりますが、中国との関わりで言うと、武田泰淳についてはどうでしょうね。

黒住 法学系統に行くのか、恋におちるか、早死にするか（笑）。それを全然別の観点から言うと、日本の近代化とは、お上と自分たちの家族というあいだの中間集団みたいながなくなったということだと思うのです。少なくとも昔の日本だったら、お寺とか神社があって、人ほそこに動いて生活していた。しかし近代になると、家族もどんどん小家族になっていった。お寺もお葬式の時しか行かないところになっていくし、神社もお正月のときだけ行くようなものになっていく。

中島 公共空間としての中間団体がいない。

黒住 そうですね。そういうふうにも言えるでしょう。そういう中間団体がいないから、孤独な人がいるし、その中でお金儲けしたり地位があがった人がいる一方でそうでもない人がいる。社会的にはそんな形になってしまったのではないかと。

中島 ここでコメンテーターの方々からご発言いただきたいと思います。

王前 まず丘山さんがおっしゃった仏教と中国思想の比較についてです。私は中国思想史を専攻するものではありませんが、少し読んだ限りでは確かに「あの世のことはインドに任せる」というお言葉のように、中国人はこの世を重視する傾向が強いと思います。いまの中国を代表する哲学者の一人で、日本にも何回か来たことがある李澤厚氏（一九三〇——）も著書の中でその傾向を指摘しています。あまりにもこの世を重視する結果、李澤厚の言葉を借りて言えば、「実用理性」を重視する傾向が根強く、それにはいい面もありますが、他方では、ギリシアの哲学者が考えたようなことにはさほど興味を示さなかったという短所もあります。仏教との出会いがなければ中国思想は内面化できなかったというお考えですが、まったく丘山さんがおっしゃった通りだと思います。次に中島さんがおっしゃった去年九月の曲阜での儒教会議についてです。私自身もこの数年間の中国における儒教復興の動きをずっと見てきたのですが、極端な人はこれから儒教を中国の国教にすべきだとか主張して、ま

るで百年前に戻ったかのような信じられない動きも出ています。頭からそういう考えを信用しない私のような者はああいう人から見れば中国文化を裏切った人間と言われてもしかたがありませんが、なぜ中国の伝統文化をそんなに徹底的に批判した五四運動が一世紀近くも経ったいま、ああいう極端な考えが出てくるのか、正に不思議でたまりません。国際儒学連合会という組織もできていますね。中島さんが感じられた「滅私奉公」の英語訳への違和感、私は中国人ですが、私も感じています。もちろん私は小さいとき「滅私奉公」を是認する教育を受けたのですからわかるのですが、中国ではそういう言説がまかり通っていることに違和感を感じない人の方もかなり多いと思います。

そういった流れに対して、中国の学者の中には無頓着な人もいれば、批判的な声を上げている人も確かにいます。おもしろい例としてあげたいのは、たとえば、儒教を含む中国の伝統思想・哲学の研究をしている老大家の任継愈氏のことです。元々は彼は文化保守主義者であるという先入観がありました。しかし、このあいだテレビに出た任氏の話を知ったら、なんと儒学を含む中国の伝統思想を批判する話もかなりありました。さすが若い頃

は西洋哲学を修めたことがある方で、そのバランス感覚がものすごく良いのです。九十代のご高齢の方のほうはずっと進んでいるような気がしまして、非常に感心させられました。確かにいまの中国では儒教の復興を唱えたり子供に儒教の古典を読ませるべきだと主張したり、色々な動きがありますが、しかし、もしやるなら他の世界の古典も一緒に読ませるべきで、その方が子供のためになると反対の論陣を張っている人も一方にいます。儒教を擁護する勢力がそれを一つの国策として非常に強力な影響を發揮できるかどうかはかなり疑問ですね。儒教は古代から為政者にとっては、好都合な面が沢山あるイデオロギーですが、この三十年間、中国ではずっと改革開放の政策がとられてきましたし、中国政府が国策として儒教を国教にするとか、たぶんそういう流れにはならないと思います。

最後に、魯迅的な人物についてです。魯迅のような人物が日本にはいなかったという話を実は非常に興味深く聞いていました。ただお話を伺っているうちに、彼のような人物はいなかった方がむしろ国民にとって幸せだったかもしれないと思ったりもしました。もちろんこういう話をする前提として、私は魯迅を非常に尊敬している

ことをまず申し上げたいのです。魯迅も弟の周作人も、私の考えでは二〇世紀の中国の文人の中では非常に優れた大知識人です。私の世代は、小さいときから魯迅は現代中国の最も偉大な文学者、思想家と位置づけられた教育を受けた世代です。かなりイデオロギー化された魯迅像が小さいときに心のなかに植え付けられたような感じがします。そういう魯迅像が、自分が大人になっていく段階で少しずつ変わってきました。特に一九八〇年代に入ってから、中国の一部の現代文学研究者の努力によってイデオロギー化されていない魯迅像が提起されるようになりました。彼らの本を読んで受けた影響もありますし、魯迅の本を直接読んで、あるいは魯迅の同時代人たちの書いた魯迅についての回想文などもかなり読んで、解釈される前の魯迅は一体どんな人なのかを考えてみました。ちょうど一九八〇年代の半ば頃から彼の弟の周作人の著作も解禁され、本当に怒濤のように、むしろ多すぎるくらいいろんな本が出てきました。そういう長い間手に入れられなかった書物も読んで、総合的に考えますと、はたして全ての判断基準を魯迅に求めるべきくらい彼が偉大だったのかと疑念をもつようになりました。彼は明らかに代議制民主主義には興味がなく、政

治的には最後に非常にラディカルな道を歩んだ人です。それが正しいかどうかは、私には判断する力はありませんが、しかし彼が示した方向が中国にとって唯一の選択肢なのか、それも議論がわかれているところでしよう。

魯迅の教養をみますと、彼の中国の古典への造詣はものすごく深いものがありました。彼の同郷の先輩で、北京大学史上最も偉大な学長と目されている蔡元培が一番最初に出た『魯迅全集』に寄せた前書きで高く評価したように、彼の学力に匹敵する人はそんなにいませんでした。周作人は魯迅が二つのかごを担いで、前の方にはニーチェが、後ろの方にはマルクスが入っていると書いていました。思想家としての魯迅の知的構成を分析しますと、当時の中国の知識人としては不思議なぐらいユニークな感じがします。私は自分の濫読と比較を通して、研究者ではなく、一読者としての自分の頭の中の魯迅像がかなり変わってきました。先ほどちょっと「意地悪」な魯迅評価をしました。魯迅自身も実は似たようなことを言ったと覚えています。彼が書いた作品が読まれ続けている限り、それは作者にとつては非常に不幸なことだ。ですから、私は彼の言った基準にそつて忠実に彼を評価したわけです。言い換えれば彼が読まれ続けてい

るといふ事實は、つまり彼が提起した問題はまだ解決されていまいことでしょう。そういう意味では、彼は偉大です。そこまで中国の問題の根源を見抜いたという意味では、彼は偉大な文人であり思想家だと思えます。しかしそういう問題がいまだに解決されていないことを考えると、彼は幸せな人だとは言えないでしょう。

中島 中国は内面よりも現世を重視するというタイプの言説には、私はいつもどこことなく引っかかりがあります。いったいいつごろこうした言説は登場したのでしょうか。中国近代でも、西洋由来の新しい概念を前にして、それをいままでのものと混淆しながら、どうやって内面化して自らを高めていくのか、そしてその内側に向かう運動を如何にして外側の西洋的な世界に接続していくのかを、一所懸命やったわけです。私たちは内面と言うと、どちらかと言うとヨーロッパの内面をすぐ思い浮かべます。しかし、中国では、それとはタイプが違う内面性を問題にしているし、してきたのではないのでしょうか。おそらく、もともとは仏教との接触から出てきたのでしょうか、中国的なある種の内面に取り憑かれた長い歴史があるのだと思います。そうしますと、中国は現世を重視するという見方は、私には問題を単純化しすぎているように見

えます。

丘山 もちろん中国人だって、どこの人だって、精神とか内面はありますよね。しかし、インドと中国のことを並べてみると、それぞれの特徴がとてはつきり見えてくる、少なくとも私には。たとえば、よく言われるように中国は政治的になぜあれほど強いのか。一番偉い人は誰かと言うと、インドでは、政治家は常に二番目で、宗教者がトップになるそうです。少なくとも理念的には宗教家です。中国では必ず一番偉いのは建前上、政治家で、それに落ちこぼれた人たちが仏教に行く。あるいは、中国には歴史書があるが、インドには歴史書がないとよく指摘されます。それは彼らの関心が、それぞれどういう方向に向かっていったのかを具体的に示していると思うのです。私は中国文化では内面性が薄いと言っているわけではなくて、それは私は人間に対する信頼性の問題だと思っています。たとえば仁ですけれども、それは愛とか何だとか言うよりも、自己および人に対する信頼性をそれで象徴しているような気がします。だからこそ、礼的な世界をつくってあげば、それで多くの人が幸せを実現できるという建前がある。そういう意味では、インド的に内面的に探究をしていかなくてもいい。あるいは仏教を

含めインドの宗教思想の根底には、人生は苦だという共通認識があります。この自分の存在自体が苦であるという自覚が発端だったと思うんです。そうすると、もう具体的な個々の課題の根底に、文化の魂の色のようなものを感じるのです。魂の色が違っていると、本当に性格が違っていると、具体的なものもそれぞれ違ってくるだろう。内面性へ向かう傾向が強い、精神性がより重要だなどは、私ももちろん思っています。中国や日本にそれが欠如しているとさえ、そういうことは全然ない。中島さんがおっしゃるように、そういうものに対するあるアプローチの仕方が違うのでしょうか。

羽田 前提として指摘したいのは、古典とは何かということですが、古典は初めからあるものとしてこれまでの議論はなされていますが、伺っていて具体的に古典とは何なのかがよくわかりませんでした。丘山さんが、生活の規範になるものが古典であると言われましたが、全員が一致する古典の定義はなされていないのではないのでしょうか。ちなみに、古典という言葉は中国語ですか？中国語から日本語に入ったのか、あるいは日本語として作られた単語が中国語に入ったのでしょうか。私自身は、古典はそこにあるのではなくて、人が必要とするときに

現れるのだと思います。どんな作品でも古典となりうるのであって、ある時期、ある時代、あるいは、ある人が必要とするものが古典になる。多くの人がある作品を必要とする場合は、たくさんの人がそれに依拠するので、その社会なりグループなりの生活の規範になっていくというものではないかと考えます。ですから、初めに古典ありきとして議論するのは、あまり生産的ではないのではないかと思いました。

中国の古典、あるいは日本的な古典とは何かと考えるのはもうやめにした。いまは、世界の人間が共通に、これが古典だと思えるものがあるかどうかを考えるべき時期なのではないかと思うのです。もちろん、中国の人たちの古典について研究する方向もあってよいのですが、それはそれとして人にまかせ、いま、世界全体が共通に必要としているような過去の人々の智慧を、古典として発見する、これが私たち「共生の哲学」に関わる者がやるべきことではないかと思えます。

もうひとつコメントしたいのは、一九三〇年代の日本で、世界儒道大会が開かれたという点に関してです。これは、一九三五年頃から、日本で回教圏、すなわちイスラーム世界という表現が現れ、広まっていくのとまった

く重なっているのです。一九三六年に初めて回教圏に関する本が出て、そこから数年の間に、ものすごい勢いで回教圏という言葉が使われるようになります。一九三八年には代々木にモスクができます。回教圏、あるいはイスラーム世界という概念が、当時の日本の政府や軍部にとって大いに必要だったので、政治が資金援助をして盛り上げ、人々も熱に浮かされたように回教圏、回教圏と言いついて、ついには「回教圏展覧会」なるものが東京や大阪のデパートで開かれるまでになるのです。おそらく儒教の話もこの動きと連動していて、両方とも一九三〇年代という時代の、大東亜共栄圏、大アジア主義という考え方に繋がっているのです。このような過去の事例を考慮すると、いま、もしクラシカル・ターンという現象が存在するのなら、中島さんがおっしゃるように、それが古典を活用した新しい政治的な動きに繋がる可能性はいくらでも考えられると思います。またそのような動きがあるからこそ、クラシカル・ターンが起こっているのかもしれない。『クルアーン』を利用するピン・ラーディンの場合が多分そうでしょう。この意味で、「いまクラシカル・ターンが見られます」と、私たちが傍観者的にコメントをしていて済む問題ではないと思

ます。大事なことは、それぞれの地域、それぞれの国が、自分たちの地域や国の古典を発見し、それを利用して地域や国を固めようとする動きに単に乗ることではなくて、世界の人々皆が参照できる古典を発見すること、あるいは「古典」と呼ばれる一連の作品のなかで、皆が参照できるのはどのような点なのかを考えることです。それが「共生の哲学」ではないかと思えます。

齋藤 もともと中国語に古典という概念はないですね。いまは中国語になっていますが……

中島 言葉自体はありますよね。古い時代の書物とかいう意味で……

齋藤 むしろ典籍とか、経典です。文学も含んだ形で、古典という概念が成立するということが、前近代においては難しかったように思います。いま『史記』は古典でしようけれども、司馬遷の書物全体が典籍であるという概念はどうやって成立するかは問題です。その上で、古典という枠組みが近代的ないし西洋的とも言えない感じがするのは、書物偏重的な東アジア文化のあり方と関わっているからです。経書、たとえば「四書五経」が宋代以降制度化されていくなかで、そこにうまくヨーロッパの、学ぶべきクラシックスが入ってきたときに、東ア

ジアの典籍も古典として輪郭をもったということです。

そういう意味で、はっきり輪郭をとるのが近代ということですね。古典講習科というのが明治十五年に東大にできますが、あれは和漢、国書と漢書ですね。じつは教養学部で私が所属している部会は国文・漢文学部会ですが、つまりまさにその古典なんです。そういう問題として、近代でそうなったものとして、古典をきちんと対象化すべきです。私自身は、いま、古典の研究にせよ教育にせよ普及にせよ、それをクローズドな形で、いわゆる一国古典主義というか、文明古典主義というか、要するに伝統の補強として行うのは、簡単に言うと、反動だと思っています。

丘山 私が大学院の頃に、玉城康四郎という先生に、仏教を現代的に活き活きと蘇らせるためにはどうしたらいいんですかと訊いたら、彼は、「現代の精神的問題にも応えうる新しい仏教の経典を作る必要があるだろう」と。じゃあ、私がやりますと言ったら、キミには無理だと（笑）。なぜかと言うと、瞑想してないからと（笑）。ここで考えたいのは、自己自身の生き方と、他者との関わり、つまり共生のことです。人間って結局独りだとか、人間って結局はエゴイステイックな存在だとか言われま

すね。そういう在り方をしている人間が、根っこから共生なんて願っているのか、本当に両立するのか、あるいはその二つの原理がどういふふうに関わっているのか、という問題です。独善というのは、つまり独りで善く生きるという意味だから、決して悪い意味じゃなくて、独善とは、自分開発です。ところが、中国で言うような経世済民における経世は、済民に連なる、つまり社会に対する、共に生きる人への眼差しというものだと思います。

この独善、私の幸福追求と、経世済民、つまりみんなと共にということとが、私という一人の人間の根っこで常に交点してある。インド仏教で言えば、原始仏教型の自己解脱とか涅槃と、大乘仏教の利他思想という、二つの基本軸。そこをどういふふうにも有機的に考えていくかです。こっちはあつちかという話ではなくて、やはりワンセットになっているはず。人間はそういう構造をしていると思うんです。そういうことを古典から問い直してみたいのです。私にはまだよく見えてこないけれど、予感としては、人間というのは、自分だけで閉じられているように思われるけれど、そう、身体が個体として孤立しているようにね。でも、それをどうにかして開かれていくようにしたい、そういうふうに関心したい。民族

とか国、文化でも、閉じられているのではなくて、どうやって開かれたものにしていくか。そこが決定的に問題だと思っています。このまったく面倒くさい困難な問題を、人類の叡智の宝庫とも言える古典から問い直していきたいですね。もう二千年も前の紀元一世紀ころに人間はその問題に気付いていて、共生の課題に立ち向かっていたのでから。

黒住

いま「有機的」と言われたのですが、私も最近、そのあたりのことを考えています。結局、人間は有機体なのです。少し話が飛んでしまうのですが、子どもが隣で誰かが眠りたくなってくると、他の子どもも眠り始めたりする。誰かが動き始めると、他の子どもも一緒に動くようになりますよね。人間にもかなり有機物としての共鳴する動きみたいなものがある。大人になってくるとあまりそういう感覚がないんですが、子どもとか動物は、そういう感じがどこかあるような気がするんです。それから古典とは何かという話です。私もやはり古典は大事だと考えています。いまの世の中を見ると、古典を全部消してしまって、メディアばかりで動かしている世界になっています。テレビとかインターネットとか携帯電話とかで受けないと、人間ではないというような世

の中になっている。大学もそういう方向に動けという人もある。かつて「経世済民」と言われた。経済だけを考

えてはいない。昔の人だったら生活と繋げての経世済民だったわけです。しかしいまは、結局、お金のメディアみたいなものが動いていて、それが経済だと思っている。現代の世の中のグローバリズムから言っても、やはり古典を再発見していく必要がむしろあるのではないかと思うのです。

ただそのときに、その古典は、ある国家の、どこかある場所の、誰かの古典でしょうか。いや、どこかだけ、誰かだけ、というのではなくて、他の場所・時代にも、どこかで繋がって共鳴していくような形での古典、それを発見していく必要があるのではないのでしょうか。私は最初に、大乘仏教が出て来たときとキリスト教が出来て来たときはバラレルんじゃないかということを書きました。が、やはり現代のグローバリズムの中でも、もう一度古典を、グローバルに、またローカルな状態で再発見することがあっていいんじゃないか——そう思うのです。

古典は前の前の時代にある

中島 最初に唐宋変革論は怪しいという話をしましたが、それでもやはり宋が非常に独特な点もあって、それは新たな經典化を行ったということです。つまり、「四書」という形で、新たな経書、新たな古典を作りあげていったわけです。これは非常にエポックメイキングな作業への関わり方で、世界認識自体を根本的に変容させるような試みでした。ですから、古典との関わり方、古典への態度というのは、おそらく、私たちが想像している以上に重要な、決定的なことです。古典の再発見は、經典化というプロセスと世界認識の変容を含めて、考えなければいけないだろうと思います。

もうひとつ、羽田さんがご指摘になった、回教圏という概念が三五年頃に登場したということです。三五年あたりは、まさに国体明徴運動ですよ。その頃に当時の日本の世界認識のあり方が定まってきたのではないかと思います。儒教復興のお話をしましたが、私がおうひとつ注目したのは、孔子という人が、どのような対比の中で語られているのかです。今回、曲阜での会

議では、イエス、釈迦、そしてマホメットと対比させられていましたが、これは三五年と同じです。ソクラテスが入る場合もあります。この中でマホメットが三五年の段階でもう入っていたとは、すごいと思います。おそらくその原型はその前からあったのでしょうか。それでも、その構造が七〇年を経ても変わっていないのは驚くべきことです。加えて、教育者としての孔子という位置づけまで、この七〇年間変わっていない。

このことをどう理解すればいいか、私にはわかには答えを持ち合わせていませんが、マホメットを、孔子の比較対照項として三五年にあえて持ち出してきたのは、羽田さんがおっしゃった、当時の回教圏という概念の成立と深い繋がりがあるのかもしれない。つまり、そういうふうにイスラームを取り込んだ世界意識が確立している、そういった時代だったわけです。

ここで私が悩ましいと思うているのは、世界の古典が日本で問題になっっているわけです。つまり、日本の古典を立ち上げて、それを固有化、我有化していくだけではなくて、儒教を持つてくる、キリスト教を持つてくる、ギリシアも持つてくる、イスラームも持つてくる、こういう古典利用をずっとやっていたわけですよ。しかも

それが日本の「固有性」を立ち上げるために大きく寄与していくという構造があります。おそらく羽田さんがお考えになっっている「世界史」は、こうした古典利用の仕方ではないと思います。むしろ、それに抵抗するような古典の語り方を必要としているのでしょうか。その語り方を発明することが、UTCPの一つの責務だろうと思いますし、いま、共生を考えるのに、それを抜きにしては考えられないと思っています。

小林 当然、古典というものは近代の産物だと思っんです。古典とは、私の定義では、いま、読まれ、いま、使われて初めて古典なわけで、あらかじめあるわけではない。ではいったい、その古典はどこにあるのかと言うと、二つ前の過去にあると思うんです。直前の過去ではなくて、二つ前、前の前の時代だと思っんです。前の時代がどこまで、前の前がどこから始まるかはその場合によって変わるわけですが、われわれにとって何かが古典として立ち現れてくるときには、少なくとも前の時代ではなくて、前の前の時代に属するんだという意識をわれわれはもつのではないのでしょうか。ですから、そこでは時代という概念が決定的になっってくる。いまある同時代はその前の時代と同時代が必然的に関わりをもたざるを

えない。前の時代に対して同時代は、必ずある種の態度決定を迫られて、たとえ否認したり否定したり、何らかの決定が必要なわけです。これを逃れることはできない。前の時代といまが違うと言う以上は、そこに断絶がなければならぬ。歴史的な刻み目があるわけです。そこで、そのもうひとつ前の時代から、召喚されてくるものが古典だと思ふんです。古典とは、われわれがそれに対して、前に時代に対するように直接的な態度決定を迫られないでも済む参照体系なのです。

同じような働き方をするのが、自分の文化のものではないものでしょう。これも同じように、たとえ同時代であつてもそれに対して、態度決定をしないで済む。私がミシェル・フーコーやジル・ドゥルーズを読むとして、私はそれに対する政治的な態度決定を保留したまま、それをあたかも一つの、既に与えられたものとして読むことができる。必ずしも、フランスの同時代のあるいはその直前の歴史のなかで起こっている対立抗争のなかに身を投じることなく、そのままフーコーやドゥルーズはこう言っていると、あたかもそれが自明な形式で与えられてしまったものであるかのように使、える。まるで、古典のようにです。そこには同時代の向こうのものを、古典、

のように、取り込まざるをえなかった日本の近代の問題がずっと継続していると思つていて、われわれはまだ少しもそこから脱却できていない。だから、古典に対する問いは同時に、同時代も含めた外国の、括弧付きの「古典」のようなものに対してどういう態度を取るのかという問題にも関わってくる。

前の前の時代というのは何かすごく重要な問題を提起して、それは連続なんだけど不連続だつていう、そういうものとして対応を迫ってくるような気がするのです。そこには解答はないんですけど、それをどういうふうに解釈し直すかということが問題になる。そのときに歴史的状况つまり前の時代ではないということにおいて、もともと古典は非歴史的に扱われます。あたかもそれが歴史性を、と言うか、むしろはじめから時代をジャンプして古典にいくことが求められている。古典というのはそういうものを許してくれる。たとえば私が歴史的状况をいっさい調べずに、仏典を読んで、それをどう読むかということを考えてみます。すぐ直前のものだと、中立的な態度を取るとは非常にしにくいですね。もしいま夏目漱石が古典になっているとしたら、漱石は前の前の時代になつたということ、つまりジャンプしたということ

とを意味していると思うんです。そういう意味では古典と、歴史の連続性からのジャンプがすごく重要なポイントで、このジャンプのダイナミズムを受け止めるというか、そこに目を付けておく必要はあるでしょう。

日本は、海外からの同時代的なもの、古典も同時代も含めて、わずか一〇〇年で西洋文明全部をまるごと引き受けようとした、この日本のクレイジーなエネルギーの使い方の中に、われわれも当然いるわけです。日本の知識人にとって、いったいどこに、自分のいまを切り開くかというのは、すごく深刻な問いだったのではないかと思うんです。夏目漱石から和辻哲郎に至る知識人の系譜は、私なりの言い方をすると、古典に「存在の風光」を読むという方法で物事を処してきたと思います。それは非常に広い意味では東洋的な意味で、根源的な意味でポエジーだったと思うんです。ポエジーがすべてを救っている。和辻がやったことは、仏教的な人間観を、ハイデガーの存在論と繋げるような形で、人間を「存在の風光」のようなものとして掴まえた。だから風土に当然、行かざるをえない。ですから問題は、東洋文人思想のものですべてを読み直して、その中になおかつ、ヨーロッパの人間主義も組み込んでしまい、東洋的文人思想のポ

エジーの、つまり政治から引きこもったものとしてあるポエジーとして世界の中に「存在の風光」を見いだすということなのです。

正直に告白すると、私自身も究極的にはそういうことをひょっとしたら考えているんじゃないかと思わないでもないから、危ないかもしれない。半ば冗談ですが、それ以外の道を通った時に、どうもぬぐい去れないだろうと私が思うのは、やはり中途半端な西洋人になってしまった自分を見いだすのではないかという恐れのようなもの。この中途半端さを、既に前の前の時代である東洋的ポエジーの文人というところで処理してしまっているかという根源的な疑惑はあるのですが、ではそれ以外に何かあるのかということになると、正直、途方に暮れる。途方に暮れるというところしか、いまのところ私の結論はないのですが、どうもそこから先がまだ見えてこない。それはひょっとすると、日本の近代化というものがまだ終わっていないということを単純に示しているのかしれませんし、まだまだどちらについても、つまりヨーロッパについてもアジアについても、やるべきこと、やり残したことがあまりに多すぎて、やり残したことを一つの自分の問題として、受け止め切れていないというこ

となのかもしれない。自分が中途半端だから、こういう幾つかの試みを通じて、自分の中途半端さに輪郭を与えたいというのが、こういう討議をお願いしているひそかな心づもりなのかもしれない(笑)と反省したところですね。

丘山 私は仏教をやっていて、お釈迦様に惹かれていたからといって、私は半分、インド的になれたのかというと、なれっこないし、やはり相変わらず、中途半端というか、日本の文化ってこんなだろうか、そのままどっぷり漬かっている。いくらヨーロッパのことを勉強しても、どここの古典をやっても、抜けきらないし、抜ける必要もないというか。ただそれをどうやって見つめ直すか、そこが面倒くさいわけですよ。だって、小林さんは、本気になったら、あのエネルギーなんだから、なれないわけない。はたしてこのまま中途半端のままでもいいのかなと思います(笑)。

主戦場はどこにあるのか

黒住 日本思想史で共生という問題を考えると、先ず戦前から国内と国外でものごとくたくさんの方が死んだ／

殺すことをやったのです。それに対しての問いを、特に韓国の人たちがものすごく強く言う。中国の人たちは、どちらかというところと経済成長があつてか、あまり言わないけれども、韓国の人はそれを、言い過ぎの面はあるにしてもかなり言います。それに対して日本人は、どちらかというところと、言わせないという方向にもつていこうとする。ですが、結局、思想史の流れで言うと、人間が死ぬという問題をどう捉えるかということの問題がそこにあるのではないのでしょうか。キリスト教や仏教の本質的なところがそこにある。そこを抑えないと、共生が成り立たないと思うんです。

齋藤 小林さんの言われる、前の前の時代が古典というのはまさにその通りだと思うんです。ただ、前の前の時代で、かつ、態度決定を保留のままやれるというのはどうでしょうか。たとえば、さつき中島さんがおっしゃった、「四書」を古典、典籍を読むべきものとしてみていくということだと、たしかに前の前の時代として、聖人の言語として規定していくわけですが、そのときに態度決定はしなければならぬわけですね。そこに没入して、その内面化して、自らのものとしなければならぬ。その内面化の仕方によって、学派間の争いが激

しくなる。前の前の時代というのは確かにそうなんですが、態度決定を保留してもよいというのは疑問です。そういう内面化を、近代は求めていない。もちろん、中国の仏教も、たしかに海外のもので、それをお経として翻訳して経典化していくという意味で、古典的な行為だった。しかし、たとえば仏典の大量移入期である六朝時代にしても、彼らにとって仏教とは生きるための何かだった。態度決定という部分では、かなり激しいものがあったのではないかという感じがしますけれども。

小林 私が言いたいのは、個人としてどう態度決定するかということではなくて、歴史的な態度決定です。つまり、戦前の日本の体制に対してどういう態度を取るのかということとは、これは当然、態度決定を迫られるし、個人的にどういう道を選ぶかということとは違って、歴史的にどういう道を選ぶかということは違って、夏目漱石に対して、お前はこういう態度を取るのかって言われたって、古典だからいいじゃないかと言えるけれども、和辻だったら、和辻はこういうことを言っているけど、これでこういうことをしてどうなんだと言われる可能性があるのだ、ということをお私に言いたいのです。つまり古典には、歴史をいったん中和する作用が必

ずあって、中和するなかで見えてくる、もう一個の歴史がある。その歴史の多層性をはっきり示さないと、古典は良いものだから良いとか、われわれの準拠するものだからというような、すごくいい加減な古典論になってしまうのではないか。

齋藤 言わば、歴史をいったん括弧に入れるという古典的作用がある。その一方で、それを生きている人がいる。自分の態度決定の材料として古典を使う。つまり、歴史を括弧に入れる古典と、そうでない古典とが混在している状況にあるのがいまの世界かもしれないですね。

小林 古典を引き受けた人というのは、ある意味ではそれを、歴史的ないまに投げ返しているわけですが、古典を通過した場合には、それを個人の内面に留めるべきなのか、それとも国家の儀礼として、儒教復興という形で利用するのかわからないのは非常に大きな問題で、それは似ているようでまったく違うことなのかもしれない。問いは開かれたままだと思うのですが。

中島 黒住さんがおっしゃった、殺したということ。これは非常に重要な出発点です。そこには、端的な過去性と事実性があるわけです。古典を語るときに、往々にしてそういった事実性から目を逸らすように働く側面があ

ると思うんです。それは近代になって始まったというわけではない。古典はある種の時間性の意識ですから、それを立てた瞬間からつきまとい続けた難問なのでしょう。

小林さんのおっしゃる二つ前の過去というのはその通りで、漢文つまり漢の時代の文がなぜいいのかというと、それは前の前だからです。こうした時間性の意識が、唐・宋でつくられていきます。こうした古典の時間性の意識と、黒住さんのおっしゃった、殺した歴史をどう救うのかという過去性への意識とが、うまく繋がる場面と、繋がらない場面があります。それこそ漱石から和辻へ行った、古典に存在の風光を読み取る試みにもその両面があるかもしれません。

繰り返しますが、私は、古典を考える際の主戦場は文学だと思っていますから、狭い意味での文学ではない文学が発明されないと、もうしょうがないと思っています。齋藤さんとの議論の中で出てきたように、日本の近代文学が、脱政治化された文学ではない文学をどれだけ持ちえたかですね。それができなければ、あいかわらず、殺したという過去を救うことはできないのでしょうか。たとえば武田泰淳のような文学はどうか。泰淳と魯迅の関係

は微妙なものがありますが、魯迅的な文学の日本での可能性として認めることができなんでしょうか。ただ、それはまだよくわかりません。

小林 でもどうして、文学なのでしょう。戸坂潤がいた時代はそうだということはおわかりけど、なおかつ、いま、中島さんがそういう根拠は何でしょうか。和辻ではなくて大岡昇平であるべきだったということではないでしょうか。大岡昇平は殺したということを書いた戦後のほとんど唯一の作家かもしれないが、あれでいいのか？ 大岡が書いたということは重要だと思うけど、中島さんが主戦場と言っているもうひとつの文学というのは、そういうものではないでしょうか？

中島 そうではなくて、別の意味の文学なんです。それが定義できれば、ある意味で古典が定義できるという気がしています。それは先ほど羽田さんのおっしゃった世界史とも別のものだとは思えないですね。

小林 それでは、第二回は、中島さんが文学を本音で語るということ（笑）。今回は終わりにさせてください。ありがとうございました。