

日本文化について

Japan Culture

呉 谷 充 利

地 文 学

いわゆる学問的な知は、いわば見たことも会ったこと
もない人に説得性をもたなければならぬ。簡単にいえ
ば、第三者への伝達可能性である。この知の源泉の一つ
に古代ギリシアの哲学があるのであるが、この知の誕生
を考えてみると、そこにはまず具体的な場所があり、
気候があり、光りがあり、その社会における人々がい
る。

古代ギリシアに一つの範を見れば、それはアゴラと呼

ばれる広場であり、地中海の風と光りであり、そしてポ
リスにおける人間である。この意味において、知の誕生
は場所的、気候的、社会的なものと深く結びついてい
る。その知とは、わかりやすいえば、どんなとき、ど
んなところで、どんな風に人が出会って、交わるかとい
うことに由来しよう。要するに、人の交わりかたは知の
誕生の重要な要因なのである。われわれは知をいまこの
点から改めて考えてみたい。

人は地に立っている。これは、人間が現実生きる世
界の原点というべきものである。人の交わりは人が立つ
その地に成り立っている。このことを考えてみると、知

と地はつながりあっている。地政学という学問がある。広辞苑を引けば、政治現象と地理的条件との関連を研究するもので、ラッツェル（1844-1904 ドイツ）の政治地理学に基づいてチーレン（1864-1922 スウェーデン）が首唱、とある。

これをヒントにして、いま、筆者は地文学とでもいべき一つの見方をここに考えてみたいのである。つまり、文化現象と地理的条件との関連を探ってみるというものである。知はある普遍性をもつ。人から人に伝わるその普遍性においてこそ、知は人間に共通する概念的な理解を得る。知はそこに成り立っている。

シェークスピアの戯曲にせよ、ニュートンの万有引力の法則にせよ、それらは万人に理解される内容をもつ。とはいえ、シェークスピアの戯曲もニュートンの万有引力の法則も空から出たものではけつしてない。それらはある時代、ある場所に生まれている。天才の創造的なものにおける一つの成果が伝播してやがて万人のものとなる。それは、一般に文明化といわれる人間社会のかたちである。が、ここで筆者が地文学の名のもとに考えて

みたいのは、伝播的な文明におけることからの理解や解釈ではなく、広義の文化的現象を担う創造的精神の一端である。繰り返せば、地理的条件と知のつながりであり、そこに見る文化現象の固有性である。

ダゴベルト・フライ『比較芸術学』

例証として、ここに挙げてみたい一つの著作としてダゴベルト・フライの『比較芸術学』（吉岡健二郎訳 昭和五五年 創文社）がある。著者によれば、比較芸術学という語は、比較言語学にならって付けたものであり、言語が種族的・文化的統一を最も厳密に表現するのと同様にそれ自身で完結した種族的世界である諸芸術圏について、それぞれ比較しながら「一面では同一性と類似性を基にして、それら諸芸術圏の親近性、相互関係あるいはより包括的で上位に立つ文化圏への従属性といった諸点を明らかにし、多面では差異性を基にして、それらの特殊性、それら相互の緊張関係、それらの独自性、唯一性などを解明する」ことにこの学の課題があるとい

う。

こうした視点から、フライはすべての造形芸術に見られる身体表現と空間表現に着眼し、そこにおいて普遍的妥当性をもつ基本的モチーフを見いだす。具体的にいえば、身体感情に対応するものとして、「静止の身体感情の表現たる直立モチーフ」と「運動衝動のそれである運動モチーフ」、同様に空間感情に対するものとして「目標モチーフ」と「進路モチーフ」を挙げる。

この仮説を下敷きにして、フライはエジプト、西アジア、ギリシア、西欧、東欧、印度、東亜に見る芸術を比較し、そこに見られる親近性と独自性を明らかにしようとする。ダゴベルト・フライの『比較芸術学』におけるこうした見方をここに引いたのは、その視点が身体と場所という根本の座標をもって世界における芸術の表現を各様に解明しているからである。

芸術の精神性の表現は、場所や空間と関連する身体の世界において存在している。つまり、芸術の唯一性は場所や空間と身体が相関する世界の固有性において生じているとフライはいうのである。このフライの視点から導

かれる成果の一つにギリシアの「進路モチーフ」がある。それによれば、こう、説明される。引用文は長くなるが、重要な箇所になるのでそのまま以下に引いてみる。

「ギリシアの場合、空間は、時間的経過をたどって継時的に通過して行くことにより、進路として体験せられるのではなく、身体形式が持つ潜在的な展開の運動の可能性として多面的に体験せられるのであって、空間もかかる身体形式から発するのである。…（中略）…ギリシアの場合、空間は身体に固く結合されている。この空間は、自我や彫像や神殿などの周囲、環境、生活的大気なのである。…（中略）…」

したがって身体形式と空間との関係も自づと別のものになってくる。エジプトの場合、身体と空間はある一つの座標の上に置かれており、この座標が観察者としての自我に対しても一義的にその位置を指定し、又これに従つてのみ身体は空間のなかで直ちに然るべき所に置かれ、又ここに於いてこそ空間の広がりも読みとられるのである。

ところがギリシアでは身体形式が空間の中で勝手な位置を占め、観照者は対象に対して思いのままの関係を持ち、「遠近法的な」斜めの視覚を示す。そしてギリシア人は人像に於いても建築に於いてもかかる視覚を絶えず芸術的に追求した。観念的な見方に代って視覚像に忠実な見方が、直視的なその代りに斜めのそれが、方向の決まったその代りと方向にとられぬそれが、それぞれ現われている。H・シェーファーは、この点に於いて、単に造形芸術的のみならず精神的にいつても決定的なる前進を認めているが、この前進を敢然となしとげた唯一の民族こそギリシア人なのである。自我は遠近法を通じてこの世界を自らに関わりあるものとする。かくて自我が外界を秩序立てる座法軸の交叉点となる。自我は世界の中にあるのでもなく、それに従属し隷属しているのでもなく、自己の意識を持つことよって世界に對立しているのである。これは世界の魔術的束縛からの脱却を意味する。」(ダゴベルト・フライ『比較芸術学』吉岡健二郎訳 一五六―一五七頁 前掲書)

ギリシアのソクラテス

フライの云うこのギリシア的空間を象徴的に示すものとしてアゴラがあろう。

アゴラにおいて「身体形式が空間の中で勝手な位置を占め、観照者は対象に対して思いのままの關係を持ち、「遠近法的な」斜めの視覚を」まさに現わしている。プラトンの『パイドロス』はこのギリシア的自我のありし日を伝えている。

「紀元前五世紀の終り近く 真夏のある晴れわたった日の日ざかり アテナイ郊外 イリソス川のほとりにて」ソクラテスとパイドロスの對話がはじまる。

ソクラテス やあ、パイドロス、どこへ？そしてどこから来たのかね？

パイドロス ケバロスの息子のリュシアスのところから来ました、ソクラテス。そして、これから城壁の外へ散歩に行くところです。なにしろ、リュシアスのところでは朝はやくから腰をおちつけて、ずいぶん長く時をすご

してしまつたものですから。私は散歩といへば、あのあなたにも私にも仲間の、アクメノスの言にしたがつて、大道を闊歩することになっています。つまり彼の説にとると、疲れをいやすにはそのほうが、ドロモスを歩くよりも効果があるそうですからね。（プラトン『パイドロス』藤沢令夫訳、二〇〇九、岩波書店 訳注「ドロモス：体操場（ギムナシオン）や相撲場（パライストラ）にはドロモス（*dromos*）と呼ばれる走り場、ないしは競争用のコースが附属していて、ふつうは屋根でおおわれ、雨天や冬期にも屋内運動場として使用されるなつていた。」と説明される。）

地中海の陽光の照りつける真夏の晴れたった日の日ざかり、イリソス川のはとりはギリシアの生活的大氣を現わしている。ソクラテスは大道を闊歩するパイドロスと出会う。フライの言葉を引き、身体形式が空間の中で勝手な位置を占め、観照者は対象に対して思いのままの関係を」もって交わるのである。

アゴラの弁

アゴラについて、プラトン『ゴルギアス』（加来彰俊訳、二〇〇七、岩波書店）の訳注に詳細な説明がなされている。これによれば、「アゴラ」というのは、都市の政治、経済、社交生活の中心をなしていた場所のことで、そこには神殿や官衙（かんが）をはじめ、公共建築物がたち並び、あちらこちらには美しい彫像も立ち、また涼しい蔭を落す並木も植えられていた。さらにそこには、立派な柱廊（ストア）があつて、人びとはその中を歩いたり、その石段に腰を下ろしたりしながら話し合つて、社交生活をしたのしむことができた。しかしそれだけではなく、この場所はまた商業上の中心地にもなつていて、その周囲にはあらゆる種類の商品を売る個人商店がたち並び、またあたり一面には田舎からの露店も出て、特に正午前の二、三時間は、買物客——買物は男や男の召使の役目であつた——などでごつた返した（四六九D参照）。ソクラテスが常にこの場所に姿を現わして、そこを談論の

恰好の場所としていた」とされる。

訳者注に示唆されるクセノフォンの『ソクラテスの思
い出』（二巻一章一〇節）、プラトンの『ソクラテスの弁
明』（一七C）からこれを伝える箇所を引いてみよう。

「アテナイ諸君、諸君が、わたしを告訴した人たちの
今の話から、どういう印象を受けられたか、それは知ら
ない。しかしわたしは、自分でも、この人たちの話を聞
いていて、もう少しで自分を忘れるところでした。そん
なにかれの言うことは、説得力（もつともらしさ）を
もっていたのです。しかし本当のことは、ほとんど何も
言わなかったといつてよいでしょう。なかでも、かれら
について、いちばんわたしのあきれたことが一つある。

それはかれらが、ずいぶんたくさんの嘘をついたの
ですが、そのうちで、あなたがたに、用心しろ、そうでな
いと、わたしにだまされるぞということ、まるでわた
しが、たいした弁論家でもあるかのように、言ってい
たことです。：（中略）：それからまたもう一つ、ぜ
ひ、アテナイ人諸君よ、諸君のご諒承を願いたいことが
ある。それはわたしが、よその場所でも、また市場にあ

る両替屋の店先などでも、ふだんしゃべりつけていて、
多数の諸君がそこで聞かれたのと、同じ言葉をつかつ
て、いま弁明するのを聞かれても、そのために驚いた
り、騒いだりしないでほしいということです。（後略）」
（『ソクラテスの弁明』）

ソクラテスは裁判の前に立つて話す。そのなかで、か
れの市場（アゴラ）での普段の弁論がこのように話され
ている。クセノフォンの『ソークラテースの思い出』
（佐々木理譯、昭和三年、岩波書店）は、同様に「一
体いかなる言葉を用いて、ソークラテースを起訴した
人々は、彼が国家に対して死罪を犯していると、アテ
ナイの市民に納得させたのか、私は一度ならず不思議に
思った。彼に対する訴状は大体次のようであった。『ソ
ークラテースは国家の認める神々を信奉せず、かつまた
新しい神格を輸入して罪科を犯している。また青年を腐
敗せしめて罪科を犯している。』と書いている。このな
かでソクラテースの日常が次のように語られる。

「それにまた彼は、絶えず家の外で暮した。早朝から
遊歩路や道場へ出かけて行き、市場の出盛る午前中は

ペリパトス、ギムナシオン

市場におり、それからあとは一日中、いつも大勢の人間が寄り集るところへ来ていた。そして大抵は談論しており、誰でも彼の話を聞いたのである。しかし誰一人として、ソークラテースが不敬にわたり尊神に悖ることをしているのを、見た者も、語るのを聞いた者も、ない。」

ダゴベルト・フライの『比較芸術学』とプラトンの著作をここに長々と引いたのは、普遍的なギリシアの精神、あるいは人類の永遠の教師たるその精神といえども、それがまさに場所や空間と一つになるある身体論において自身の唯一性が築かれていることを示したかったからである。つまり、いかに普遍的に見える知性であるにしても、それはある土の色、ある土のかたち、つまりある場所的な起源をもっていることを述べてみたかったのである。

地文学から見る日本文化

日本文化は雑種文化といわれる。外来の文化を取り入れてそれを自国流に組み立て直して、自家薬籠中のもの

として日本文化が成り立っている。加藤周一は、日本文化の雑種性にたいして英仏文化の純粋性をいう。日本文化の雑種性は主として日本固有の文化、仏教、儒教、西洋文明によってつくられるが、ここに挙げた四つのものはそれぞれ別物である。

仏教は古来の土着的な神信仰と軋轢を生じた。いわゆる崇仏と排仏であるが、雑種文化のゆえんは、この対立を越えて両者が併存する点にある。西洋におけるゲルマン固有の文化とキリスト教の関係をいえば、キリスト教はゲルマン固有の文化を駆逐して己の覇権を強いた。二つの文化は両立しなかったのである。が、日本のいわゆる神道と仏教は本地垂迹説に見るような融合をなしている。

対照的なこの文化のちがいはいったどこから来るのか。このことを考えてみると、まず、海洋を含めた地理、地形とそこに生まれる人間社会のかたちという二つのものが挙げられる。が、まず日本の雑種文化を成立させた一つの条件として、四周を海に囲まれるその地理があらう。

西洋におけるイギリスは四周を海に囲まれる点で同じような地理的条件をもっている。イギリスの地理的な位置は、地中海からノルマンディー、スカンジナビア半島にわたる西洋の海洋文明圏に属している。が文化の成り立ちは大きく異なる。英国の文化は日本に見るような雑種性をもっていない。

つまり、仔細に見れば同じこの二つの島国はまったく異なる文明圏に位置している。西洋に見るその海洋は、地中海からノルマンディー、スカンジナビア半島にかけていわば化学の用語に云うような界面活性的な役割を果たして武力をもつてなす民族の政治支配を生んできた。

つまり、ケルト系民族の大陸からの渡来（紀元前七〇〇年頃）、ユリウス・カエサル率いるローマ軍のブリタニアへの侵攻（紀元前五五年）、ローマ軍撤退の後（四〇九年ローマのブリタニア州放棄）ゲルマン人（アングロ・サクソン人）のブリテン島への渡来などである。

（参考『図説イギリスの歴史』指昭博著、二〇〇二年河出書房新社）

イギリスは南方の地中海と北方のノルマンディー、ス

カンジナビア半島、そして東のフランスからほとんど常にこの危険に曝されてきたのであり、その歴史はこの政治支配による民族の興亡を如実に語っている。人力による遊泳の横断をさえ可能にすることを考えてみれば、ドーバー海峡はいわば川の如きものであったといえる。

これにたいして、日本列島の海洋を見ると、その海洋の成り立ちはグレートブリテン島と北アイルランド島から成るイギリスのそれと比してじつは似て非なるものといえる。というのは東アジア文明圏は西洋に見るような海洋文明圏ではなく、中国の覇権に示されるいわゆる大陸的な文明圏を形成しているからである。中国の文明の盛衰は大陸における民族の興亡そのものと連なる政治的覇権をもつて築かれてきた。中国を覇者とする東アジア文明圏はいわば求心的な力学をもつてかたちづけられる。

この見方からすれば、日本列島はこの文明圏の辺境に位置している。その辺境は地理的なものである。つまり中国大陸と日本列島はまさに海によって隔てられる。この間を対馬海流が流れ、その海を和辻哲郎のいうモンズ

イン（台風）が襲う。「白村江の戦い」（六六三年）や蒙古襲来（一二七四、一二八一年）、秀吉の朝鮮出兵（一五九二、一五九七年）などの例があるとはいえ、それらの戦いを交えた日本と大陸との交渉は、歴史の時間からいえば散発的なものであり、日本列島と大陸は常態的にいえば、いわゆる付かず離れずの間合いをもって関わってきたといえる。

日本列島は太平洋の孤島でもなく大陸の半島と直に連続する島国でもなかった。散発的な軍事的交戦はあつたとはいえ、西からも東からも北からも南からも日本は他民族の侵入の脅威にほとんど曝されなかったのである。

筆者は日本の国家の政治的独立をここで云いたいのではない。その絶妙の間合いをもつてなされる文明の交渉のたぐいまれなかたちを指摘したいのである。日本と大陸との交渉のこのかたちを象徴的に示す一つのものとして朝鮮通信使がある。朝鮮通信使というのは朝鮮から江戸幕府に派遣された使節のことであり、使節の来日は慶長十二年（一六〇七）から文化八年（一八一二）に渡って十二回を数える（『広辞苑』）。二国は通信をもつての

み関わる。江戸幕府による鎖国は、この通信使来日の国家行事を華やかなものにした。当時の屏風絵はこの様子をみごとに描いている。

ところで白村江の戦いや蒙古襲来、さらには秀吉の朝鮮出兵の顛末を見ると、大陸と日本の国土はどちらの側からも武力をもつて他を征服することがそもそも困難であつたことを示唆している。このことから改めてわかることは、日本と大陸との交渉がある際立つた意味を持ちながら成立することである。その交渉は散発的な軍事的交戦を除いていえば、いわゆる武力を介在させて来なかったのである。

が、ひろく今日に至る世界の歴史を拾ってみれば、力をもつてなす民族の支配とそこに見られる民族の興亡こそが大半を占める。ゲルマン民族と西ローマ帝国、ゲルマン民族のキリスト教への改宗、ピサロによるインカ帝国の征服、イスラムとヨーロッパ、中国王朝の盛衰、どれを取ってもそこに存在するものは民族の興亡と勝者と敗者の歴史である。そのことを可能にしたものは、ピサロのインカ帝国の征服を例外にして、第一に武力の介入

を容易にした地続きの地理的条件があつたことは間違いない。

文明と文字

大陸における民族はそれぞれ地続きに対してゐる。ピサロによるインカ帝国の征服を除けば、大陸の連続する大地、ドーバー海峡のようにほとんど地を結びつける海洋こそ、武力やその力関係の行使を可能にしている。したがって仮にこの連続性が断たれる民族の關係があるとすれば、その關係は世界の一般的な歴史から見れば特別な意味をもつて現われ出る。

戯画的にいえば、渡川できない対岸から声だけが届くようなそんな絶妙の間合いが生じる。約すれば、文明の記号的情報化である。文化や文明が体系的、社会的な連鎖から離れ、表記的なものになつて伝達されるのである。千字文の渡来はこの好例であろう。千字文というのは、王羲之の書から千字を選んだ四字一句二百五十句から成る中国の字書のことであり、古代百済の王仁（生没

年不詳）によつてもたらされたとされる。（日本史大事典 第四卷、一九九三 平凡社 全七巻による。）日本書紀によれば、王仁は応神十五年に來朝している。（平凡社 日本史事典、二〇〇一年）

漢字の起源は自然界のもののかたちをなぞらえたいわゆる象形文字であり、アルファベットの表音文字と比べてみるとその特質がよく分かる。音声をあらわすアルファベットにたいして漢字は視覚的なかたちを表意的に示す。この象形的表意性は中国文明における漢字を特別なものにした。書である。漢字の象形性は書道となつて追究され、王羲之の書に至る。文字の書的表現が文明の至宝となる。こうした例は中国文明において他にはほとんど見当たらない。

硯に擦られ、溶かされた墨は、筆に吸われ、書家の手を通して紙幅に黒い軌跡となつて現われ、表意のかたちをむすぶ。字は、硯、墨、筆、紙幅、書家の宇宙となる。書はいわば美的理念性として存在している。この書の意味はよく考えてみればその文明が成立する根幹を担っていることが分かる。書は人を離れて文字そのものと

して現われるのである。

文明の基礎は何よりもまず文字にある。その文字の違いは文明そのものの違いを結ぶ。生物に例えてみれば、その違いが細胞の違いにはじまることとほとんど同じ意味をもっている。文明はあたかも生命体のごとく一体の存在である。文明の最小の要素が文字であり、文明の全体は、文字のなりたちによってそのかたちを微妙にあるいは大胆に変える。いわば、部分が全体を決定する分けであるが、同時に部分たる文字は文明の全体からより厳密に定義される。

筆者が云いたいのは、象形的表意文字である漢字は、この文字に拠って成立する中国文明と一体であるということである。中国文明が何であるか。無論、簡単な問題ではない。が、この文明を象徴する一つのものに、儒学があることはたしかである。筆者の足らざる才をもって敢えてこれを弁じてみたい。それゆえに識者の見識をただ畏れるばかりなのであるが、それでも敢えて書き留めてみたい一つのことがらとして、つぎの初歩的な考察がある。

結論的にいえば、儒学の根本はじつは漢字を抜きにして語れないのではあるまいかということである。漢字の発話者からの自立独立性、つまりその三人称性は儒学の精神たる「先王の道」と一体的な同一性をかたちづくっているように思われるのである。获生徂徠の『弁道』を引けば、「先王の道」（上古の聖王たちが定めた道）は、先王が創造したものであり、天地や自然のままの「道」ではないのであり、「礼楽刑政」たる「先王の道」はじつのところ「聖人」という第三人称の世俗を超越する存在として語られている。

「聖人」とはものごとの始源に他ならないのであり、中国文明のこの思想は、もっとも深いところで漢字の文字としての成り立ちとつながりあっているように思われる。漢字の文字は、文明としての思想に底の方で響きあう根源的なリズムをもって届いている。この意味において文字と思想は同じ肉体をもつといえる。この見方に立ってみると、生命体のように互いに生かしあう部分と全体の関係を文字たる漢字と思想としての儒学に見ることはあながち間違いはあるまい。

こうした文字と文明との関係は、いま古代ギリシアにかえってみるとき、より示唆的なものになる。プラトンが著す「対話」はアゴラに象徴される古代ギリシア文明のなりたちを語るからである。人は語りあつて互いにまじわる。双方向的に交わされるその論理こそ、古代ギリシアの真骨頂であり、この雄として君臨したソクラテスは「虻^{あぶ}」と人々に言われる。かれはそれほどまでに通りかかる人に話しかけたのである。

そこに見られる会話は音声文字たるギリシア語のうえに成り立っている。言語は発話者と一体であり、聞き手は話し手と面と向かいあう。この二人称的双方向性においてソクラテスは相手の「無知」を暴く。この対話の極致に古代ギリシアはソクラテスという一人の天才を通して「無知の知」という人間の原点を明瞭にしたのである。「無知の知」は別な風にいえば、まさに人間そのものから出発するヒューマニズム、その人間主義をいうものに他ならない。

こうしたことを考えてみれば、文字は単なる表記の記号的存在ではなく、それをはるかに超えていることが分

かる。表意か表音かそのこと自体がすでに文明の成り立つ根本の差異を担っているからである。

加藤周一「日本文化の雑種性」

西洋における終末的な一回生の時間は否定性を媒介にする発展的文明論へとつながる。西洋の文明のダイナミズムは考えてみればその文明の一元性において生まれている。否定性を媒介にする西洋の歴史性はこの時間軸を根底にもっている。一方、文明が自らにもつ媒介的否定性はまた大陸における民族の興亡そのものと結びあうと考えられる。連続する大陸において常に力と文明は一体的にはたらく。この力的な緊張においてのみ果たされる文明の持続をそこに見ることは容易であるからである。

ところで、文明の伝達における日本文化の雑種性は、海洋的地理的条件をもつてのみ生まれたのではない。加藤周一にしたがえば、日本人の外国観にはめだった二つの型があるという。一つは日本のおくれを強調して特定の外国を理想化する態度であり、もう一つは逆に外国の

遅れを強調して日本を理想化する態度である。前者を「一辺倒」の型、後者を「国家主義」の型とかれは名付けて、その「一辺倒」の例として「まるで日本人の作のようではない」と言った五山の詩僧の讃辞を挙げ、「和臭なし」詩作の例を指摘している。加藤周一はさらに第二の型として平田篤胤の「その目をみれば、犬の目でござる」という「南蛮人」への誹謗を挙げ、排外主義に結びつく「国家至上主義」を同時に語っている。

文明の伝達における日本文化についての筆者の考え方はこのような国家論を下敷きにしたものではない。筆者の見方は、一言でいえば文明のテオリアというべきものである。文明の伝達における日本文化の雑種性は、無論「一辺倒」や「国家至上主義」の極端な二つの型には存在しない。日本文化の雑種性をもつ真の価値は加藤周一の言葉に重ねて云ってみれば「徹底的な雑種性の積極的な意味」にある。かれは、この二つの型にたいして第三の型をいう。加藤周一にしたがえば、その第三の型は、外国としても日本としても現実の国家を理想化せず、現実と理想とを明確に区別する態度である。かれ

は、この第三の型にみられる考え方が「もつとも広く意識的にあらわれた最初にしておそらく最後の時期」として、具体的に十二世紀後半から十三世紀前半にわたる時代を挙げている。

このとき、道元にとって禅は現実の国家や社会をまったく超越する理想であり、原理であつたと云う。「道元の理想は、宋に超越し、日本に超越し、要するに現実の社会のすべてに超越していた」のである（加藤周一『雑種文化』所収「日本人の外国観」前掲書）。この第三の型において、まさに文明の伝達はこれを解釈する自らの創造的精神をもって、より高次の文明の意味をさらに築いているといえる。この視点に立っていえば、筆者の日本文化についての見方は成り立ちにおいて加藤周一の云う第三の型に重なっている。

「道元の日本批評は、徹底的な否定であつた。しかしそれは宋との比較においてではなく、禅の原理の尺度においてであつた」（同所）という加藤周一のこの言葉は、文明の伝達とその解釈にみる新たな文明の可能性を示唆するものに他ならない。

富永仲基と山片蟠桃

これに関連して加藤周一は「一方、徳川時代の儒家が、儒教原理をどこまで超越的なものとしてうけとったかは、疑問である」と述べている。(加藤周一『雑種文化』所収「日本人の外国観」一九九三年 講談社) しながら、日本人の外国観として氏がいう第三の型は時代を下る十八世紀から十九世紀のその時代においてやはり現れているのではあるまいか。

近世大坂町人の学である。儒学の受容における大坂町人の学は中国「一辺倒」でもなく云われる「国家主義」でもない。懷徳堂の系譜にみる富永仲基の『翁の文』や山片蟠桃の『夢の代』は加藤周一のいう「第三の型」をまさに示しているよう。

富永仲基(一七一五―一七四六)は、懷徳堂五同志の一人道明寺屋吉左衛門と二度目の妻佐幾の第一子として生まれ、「翁の文」、「出定後語」を著す。かれは「翁の文」のなかで神道でもなく仏教でもなく儒教でもない

「誠の道」を云う。以下は、これを説明した抜粋である。「また、このようにしなければ、人もこれを憎み、自分もころよくなく、ものごとに支障がふえて順調にゆかないことばかりが多くなるので、どうしてもこのようにしなければならぬという、ごくあたりまえの人のなすべきところから出て来たのが、この誠の道である。だからこれは、人がとくに頭をひねって、かりに作り出したというものではない。だから今の世に生まれ出て、それが人間として生まれたものならば、たとえ三教を学んだ人だといっても、この誠の道をすてて、一日として人間らしく生きることができないはずである。」(富永仲基 石田梅若『責任編集 加藤周一 昭和五十七年 中央公論社』)

人間の知の盲点を突く思想がみごとに語られている。かれは神・儒・仏の三教について述べる。「仏道の特徴は、幻術である。幻術というのは、今の飯縄いづなのことである。」「儒者の特徴は、文辞である。文辞というのは、いわゆる今の弁舌のことである。」「神道の特徴は、神秘・秘伝・伝授といって、ただ物をかくしてばかりいること

である。」この三教に誠の道はないと彼は云うのである。富永仲基の没後二年、一七四八年山片蟠桃が生まれている。

山片蟠桃は「無鬼」に云う。「かならずしも『論語』『中庸』『孟子』以外の本に出ている孔子の言語を本當の孔子のことばとして信すべきではない。しかるにこれを取捨する規準はそもそも自分の賢明さにあるにすぎない。

悪い語は、たとい孔子のことばであつてもとるべきではない。いやしくも善言であつたら、その人にかかわりなくその語をとるべきである。どうして人をもつて言を廃するようなことをしようか。

とりわけ鬼神のことをいおうとするとときに、かならずまずそのことばの冒頭に〈孔子曰く〉ということをつくつけるのが、戦国以後の風俗である。その託する言語があれば、ひたすらにただこれを信じてこの正しさを主張する。徂徠氏の〈先王の法言にあらざれば、あえていわず〉の類のごときである。』（『山片蟠桃 海保青陵』責任編集 源了圓、一九九七年 中央公論社）

孔子への妄信はここには無い。人ではなく語をとるべきであると云う山片蟠桃の言葉は外国一辺倒でもなく国家主義でもない。蟠桃のこうした考え方からすれば、少なくともその思想は加藤周一のいう第三の型を現わしているといえる。

文明の記号表記的伝達

文明の記号表記的な伝達は、この文字と思想との関係をより抽象化する。というより、文明の伝達は記号表記的なものになってはじめて可能になるのであり、結論的にいえば文明の創造とその伝達は異なる二つのことであるのである。文字の記号表記的な伝達はすでにそれを生んだ地、社会から離れている。文字は抽象的に記号化され、その根をいわば刈り取られている。

この文明の伝達こそ、日本文化の経験に他ならないのである。これを端的に示すものが漢字のひらがな化なのである。ひらがなは万葉仮名から発展したとされる。万葉仮名は漢字のもつ字義から離れて、漢字を一字一音節

の発音表記としてだけ使ったものであり、例を挙げれば花が「波奈」、咲くが「左久」である。(参考 日本歴史館、一九九三 小学館)

ひらがなの驚くべき事実は象形的表意文字たる漢字を表音言語というまったくちがった言語に換えてしまっていることである。漢字はいわゆる換骨奪胎されて別物になる。

ひらがなの発明は、地と社会から離れ、記号的に情報化され、抽象化された言語において生じている。言語の肉体性は文明の情動的伝達において極論すれば喪失される。言い足せば、これを可能にした一つの条件に大陸と日本列島とのあいだに存在する海洋的、地理的な隔たりがある。因に^{ちやみ}获生徂徠の古文辞学はこの文明の隔たりを埋めるべく、喪失された言語の肉体を問うていると見ることができる。

こうしたことから推察してみると、文明の伝達の文明の創造にたいする亜流性、つまり文明の創造の正統性にたいする文明の伝達の異端性がなんとなく浮かんでくる。いわゆる文化の雑種性はこうした響きをそのなかに

暗に持っている。そのような見方からすれば文明の伝達はオリジナルな文明の枝葉的変異にすぎない。

が、果たしてそうであるのか。文化の雑種性はつぶさに見ればオリジナルな文化が単に亜流に変異しただけのものとはいえない。いわゆる文化の雑種性、つまり文明の伝達は新たな始まりをそのなかにもっているからである。仏教の伝来と日本におけるその後の発展はこのことをまさに示している。本地垂迹説や最澄、空海の密教は、伝達された仏教における新たな一步を築くものにならぬ。

少し敷衍してみても、他の例を挙げていえば、たとえば古代エジプト彫刻に範を見るクローソス像から古典時代のギリシア彫刻にみるコントラポストの表現への美術史上の展開は、古代エジプトから伝達された文明の新たな地ギリシアにおける発展であり、古代エジプト文明の枝葉的亜流化をけっして意味してはいない。

文明の伝達にみる日本文化の雑種性

こうした例から見ると、文明の伝達は文明の創造にたいし新たな観点をもつて再度考えてみなければならぬ重要なテーマであることが分かる。結論的にいえば、筆者は原点に返って、文明の伝達にみる日本文化のいわゆる雑種性をここに考え直してみたいのである。

文明が左手に「聖書」、右手に「剣」ではなく、記号表記的な情報となつて伝わる。約していえば文明の情報化である。文明は一種の手紙となる。日本文化の雑種性はまさに文明の伝達が情報的に成立するこの微妙な間合いの一つの層において生じている。繰返せば、この間合いがより小さくなると文明の一方的支配性がつよくなり、逆にさらに大きくなるとその伝達は困難となつて孤島化するといえるのであるが、日本列島の位置は自然条件として地理学的に見ると、大陸と付かず離れずのたぐいまれな間合いを成立させている。

ところで、文明の情報化の意味するところは、云うな

れば思想の概念化といえるものであり、伝達された文明はまさに伝達されたその地で新たな読みかた、新たな解釈を生む。換言すれば記号表記的に情報化された文明の解釈化、解釈作用という新たな意味作用が付されるのであり、そこに見られる文明の解釈化、解釈作用はまさに新たな一つの創造的精神として働く。

この点に立てば、文明の伝達は文明の高次化を可能にするといえる。すなわち文明は抽象化された分、より内密なものとなつてその思想性を高める。文明の伝達の創造的な意味はまさにこの抽象的内密性に存在している。

つまり、文明はいわばより思想的なものになつて概念的あるいは表象的自律性をより強固なものにする。換言すれば、文明がより理念化されるのである。

国家鎮護の南都六宗の都、奈良から遠く隔たる比叡山の最澄と高野山の空海を介していわゆる鎌倉仏教にいたる仏教の発展はじつはこのことを示している。このなかでとりわけ法然、親鸞による「悪人正機説」や道元の「正法眼蔵」等は、鎌倉仏教にみるこの発展の頂点を築いて今日に至っている。伝達された仏教の新たな解釈に

おいてなし得た日本独自の思想的展開をそこに見ることはけつして誤りではない。

こうした例をひも解くとき、文明の創造にたいしてその伝達がつもう一つの意義が改めてここに指摘される。文明の伝達におけるこの創造的解釈の世界こそ、日本文化の雑種性がまさに存在する文明の層であるからである。文明の伝達は地と社会を離れて記号表記の情報となつて伝わる。記号表記された文明は新たに読み解かれ、解釈される。

その文明の伝達はいったいどのように成立するのであるうか。このことを可能にするものは読み手の知、情、身すなわちその知的能力、その情感、その体験の世界に他ならない。文明は知的、情的、身体的に改めて解釈される。筆者は無論主観的反映としてしか存在しない読み手の単純な意識の投影をその解釈に見ているわけではない。文明の伝達における解釈に指摘されるべきものは、それがまさに知・情・身という実体を通して新たな生命を得ることである。

文明の創造にたいしてその伝達がより内密化するとい

うのは、まさにこの知・情・身を通して新たな意味が生まれることに他ならない。伝達された文明の解釈において、文明はより知化、より情化、あるいはより身体化される。つまり記号表記の情報に関わる読み手の知・情・身こそが文明の伝達の解釈をなしているといえる。

ところで記号表記の情報と読み手を結ぶものは、いわゆる観照（テオリア）である。二者はある精神的距離を間において向きあい、ただ概念的また表象的表現のみを介して会する。文明の情報的伝達はじつはこの表現作用を通してのみはじまり、その解釈を新たに導くことになる。要点をいえば、そこに見る表現と解釈は観照（テオリア）を介する対等の平面上の精神性として成立している。

結論的にいえば、この観照（テオリア）を介して生まれる新たな意味、新たな精神こそ、文明の創造にたいして文明の伝達がつ独自性なのである。というのは文明の創造は同時にその地その社会において多く政治的、社会的機能を担う。こうしたことから見れば、文明の創造は一つの社会体制の建設的意味をもっているのである。

り、ある力的な社会機能として作用するといえる。そこ
にみる表記は一種の命令性を帯びる。つまり社会的なもの
になる。

伝達の文明の人間化

文明の伝達は内部的な文明のこの社会作用を捨象して
いわばより表現的、表象的なものに純化するといえる。
社会作用から表現作用へのこの変化こそ、文明の伝達に
おいて指摘されなければならないもつとも重要なことが
らなのである。社会機能としての文明の一表象が知・情
・身において改めて読まれあるいは観られ解釈される。
つまり文明の表象はこの知・情・身のなかに分節し、そ
の表象の自律性を高める。

文明の表象は知・情・身へと人間化される。文明がい
わば人間化されるのである。文明のこの人間化こそ、い
わゆる雑種文化が純粋文化にたいしてもつ独自の価値な
のである。文明は伝達的な解釈において自らより知的な
より情的なあるいはより美的な、又より身体的簡単にい

えばより身近なものになるのである。

ひろく文明の伝達もたらずこれらのことをじつは日
本文化が特徴的に示しており、日本文化の雑種性の際立
った意味はまさにこの点に存在しているといえる。加藤
周一の示唆する「徹底的な雑種性の積極的な意味」（加
藤周一『雑種文化』所収「日本文化の雑種性」一九九三
講談社）があるとすれば、それは一つには文明の伝達
において指摘されるこの新たな創造性にまさしく求めら
れる。

文化の純粋性にたいする文化の雑種性の普遍性がここ
に明瞭になる。文化の雑種性はその純粋性にたいして亜
流の枝葉ではまったくなく、自らの創造性において新た
に成就されるいわば高次の文明の普遍性を語るものに他
ならないからである。純粋性の文化は一元的である。雑
種性の文化はこれに比せば多元的多様性をもつ。そうで
なければ文化の雑種性はあり得ない。文化が自ら同時に
多様性を示す。この文化のあり様を日本文化はもってい
る。

伝達された文明はいわば図書館的に収納され、その都

度引き出される。つまり文化は引き出し的に仕舞われる。多様な文化の同時性は、こうした意味において成り立つのであり、よくいわれる古代的なものと近代的なものとの同時性もこれを例証していると思われることができる。文明は地から離れ、いわば記号的あるいは表象的に抽象化される。

日本文化の普遍性——文明のテオリーア——

筆者がここに指摘したいのは、文明の伝達にみるまさにこの層なのである。結論づければ、十三世紀におけるような仏教思想やまた近世大坂の学にみるような精神性ではないにしても、日本近代にみるエキゾチズムは、自国でもなければ他国でもない、あるいは逆に自国でもあり他国でもある文明の伝達もたらすたぐいまれなこの文化の層をまさに共有していると思われることができる。

明治末の青年群像は、情報的、表象的に伝達された西洋文明を憧憬する。そこにみる観照、テオリーアはほとんど同時に自身の国土に回帰する。自身による自身の観

照、テオリーアと云う特筆すべきもう一つの文明のかたちが生まれる。

とすれば、明治末から昭和初期にわたる時代は、自らの創造的精神において新たな文明の可能性を表現しようとしていたといわなければならない。近代におけるこの日本文化の雑種性は観照^{テオリーア}を介する文明の伝達の解釈においてまさに新たな文明の普遍性に届いているといえるからである。そのことは、日本文化の新たな可能性、換言すればその普遍性を新たに示唆するものに他ならなかったといえる。

ところが、石炭の火力と鋼鉄のメカニズムは人間の力をはるかに超える力学を生む。流体力学が地文学を凌駕する。近代文明の名の下に陸海空が制せられる。人類は戦争の世紀を迎える。この点に立てば、明治末から昭和初期にわたるエキゾチズムは日本文化の最後の輝きであったかもしれない。それゆえにわれわれはいまそれが放つ光彩に改めて打たれる。