

はじめに

『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』（三浦信孝・鷲巢力編、水声社、二〇二〇）は、二〇一九年九月二一日、二二日に東京・日仏会館で、続く二三日に京都・立命館大学で、連続して開催された加藤周一の生誕百年を記念する国際シンポジウムの講演録である。

講演録によって提起された問題を議論するため、二〇二一年五月二九日、「『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』合評会」をオンライン上で開催した。第一部は「雑種文化論の射程」を、第二部は「東アジアにおける加藤周一」を中心的テーマに据え、当日は二〇〇名を超える視聴者の参加があった。本書はその合評会の記録である。

加藤周一生誕百年記念講演録は
加藤周一を語るに欠かせない書物である
加藤周一の思想が持つ21世紀への可能性を探る

日時・2021年5月29日(土) 12:45-17:00
開催方法・オンライン(ZOOM)
申込み・下記URLまたはQRコード
(5月28日正午まで)

加藤周一を21世紀に引き継ぐために

第1部 「雑種文化論の射程」
12:45-14:35
司会 加藤尚志(立命館大学文学部教授)
報告1 新津敏(金沢大学人間社会研究助教授)
報告2 半田祐子(加藤周一現代思想研究センター研究員)

応答と討論
片岡大生(批評家)
澤田謙(立命館大学文学部教授)
三浦信孝(中央大学名誉教授)
上記報告者全員
休憩 14:35-14:45


第2部 「東アジアにおける加藤周一」
14:45-17:00
司会 小園美明(立命館大学文学部教授)
報告3 藤原謙(加藤周一現代思想研究センター研究員)
報告4 金子元(青明大学非常勤講師)
報告5 葛家慧(北京大学外語学院副教授)

応答と討論
半田祐子(加藤周一現代思想研究センター研究員)
賀原力(加藤周一現代思想研究センター顧問)
上記報告者全員

主催 立命館大学 加藤周一現代思想研究センター
協力 公財財団法人日仏会館
問い合わせ先 立命館大学 加藤周一現代思想研究センター事務局
075-465-8244 jcsk@st.ritsumei.ac.jp

申込み方法・Googleフォーム
https://forms.gle/r31Dv83V9pDn88Wc15

申込み方法・Googleフォーム



『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』合評会記録 目次

開会挨拶…………… 鷺巣 力 1

第一部 雑種文化論の射程

「レトリックの戦場」へ向けて…………… 岩津 航 4

加藤周一にとって「日本文化の雑種性」とは何か…………… 半田侑子 10

『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』合評会に寄せて…………… 片岡大右 18

加藤周一における文学の善用…………… 澤田 直 23

雑種文化論の射程…………… 三浦信孝 29

第一部 質疑応答…………… 37

第二部 東アジアにおける加藤周一

雑種文化論から何を引き継ぐか——『加藤周一を二一世紀に引き継ぐために』を手がかりに…………… 猪原 透 44

「雑種文化論」成立の条件とその実験——『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』から読み取れたもの…………… 翁 家慧 53

『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』が描いた加藤周一「雑種文化」論の可能性…………… 金子 元 61

——丸山眞男との比較の視点から…………… 70

第二部 質疑応答…………… 70

閉会挨拶…………… 加國尚志 82

開会挨拶

鷺 巢 力

立命館大学加藤周一現代思想研究センター主催、日仏会館協力で、『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』合評会をこれから開催したいと思います。今日は二五〇人の視聴者が申し込みされており、討論をされる方にもオンラインで御参加いただいている方もおられます。

申し遅れましたが、私は加藤周一現代思想研究センター顧問の鷺巢と申します。

加藤さんは一九一九年に生まれ、二〇〇八年にお亡くなりになりました。二〇一九年がちょうど生誕百年に当たり、二〇一九年九月に、日仏会館と立命館大学加藤周一現代思想研究センター、それから人文科学研究所、そして図書館の共催によって、加藤周一生誕百年記念国際シンポジウムを行いました。これは三日間かけて行ったものでありますが、二〇二〇年九月に水声社という出版社から、この国際シンポジウムの講演録集『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』を刊行いたしました。今日はこの講演録集についての合評会ということになります。この講演録集は、かなり多岐にわたっていますが、そもそも加藤さんの研究活動、あるいは著作活動、あるいは言論活動がかなり多岐にわたっていることが、この講演録集の多様性に反映していると思います。

一方、加藤さんの生涯はある意味で、一つの主題をずっと追求し続けたとも言える、と私は考えております。すなわち、日本人の物の考え方、思考と行動、それがいかなるものなのかということ、加藤さんは生涯にわたって追求されたと理解しております。

その代表的な成果が『日本文学史序説(上・下)』、これは筑摩書房から一九七五年に上巻が出され、下巻が一九八〇年に出版されました。それから、平凡社から刊行された『日本 その心とかたち』全十巻、これは日本美術史が主題ですが、前半五巻が八七年に、後半五巻が八八年の刊行になります。そして、岩波書店から二〇〇七年に出されました『日本文化における時間と空間』、いずれも加藤さんの主著と違ってよいわけでありませうけれども、この一連の加藤さんの著作の橋頭堡に当たるものが、二つあると私は考えております。

一つは、一九五五年、つまり加藤さんがフランスの留学から帰国された直後、一番早いものは五五年四月に、「日本文化の根—雑種の文化の問題」という『愛媛新聞』に書かれた著作がありまして、それ以降「日本文化の雑種性」をはじめとした一連の「雑種文化論」であります。

もう一つが、一九五九年、これは筑摩書房から出された『近代日本思想史講座』の第四巻に収められた「戦争と知識人」という論文であります。

この二つが先ほど申し上げた『日本文学史序説』、あるいは『日本 その心とかたち』、あるいは『日本文化における時間と空間』に反映していると私は理解しておりますが、今日は時間が非常に限られているということもあり、「雑種文化論」に限定して合評会を行いたいと思います。

今日は第一部と第二部に分けまして、第一部は「雑種文化論の射程」という主題で、主としてヴェテラン研究者が中心になって報告、あるいは応答と討論を予定しております。こちらは加國尚志現代思想研究センター長が司会を務めます。

第二部は「東アジアにおける加藤周一」という主題で、こちらは若手研究者を中心に報告、討論を行なうことを予定しており、第二部は小関素明副センター長が司会を務めます。それでは、よろしくお願い申し上げます。

(加藤周一現代思想研究センター顧問)

第一部
雜種文化論の射程

「レトリックの戦場」へ向けて

岩 津 航

この『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』と題されたシンポジウム記録は、加藤周一研究を今後に大きく開く画期的な論集である。どの論考にも学ぶべきことがあるが、今回は「加藤の思想にはさほどユニークな要素は少ない」（七五頁）と敢えて述べた小熊英二「沈黙する羊、歌う羊」を出発点にして考えてみたい。これは「加藤の戦争と政治に対する姿勢を検証」（五五頁）した論文である。加藤周一は一九四六年に文壇デビューし、中村真一郎・福永武彦との共著『1946・文学的考察』で一躍有名になった。小熊氏は、そこで加藤が「理性」や「人民」という語を再三使用していることに触れ、「マルクス主義への共鳴も感じられる」（六〇頁）と指摘している。しかし、一九五〇年になると、「理性の勝利」や「歴史の必然」といった言葉で状況を論じることは、もはやできなくなっていた」（六一頁）と言う。その背景として、アメリカ占領軍の共産党に対する政策変化を見出している。

だが、そうなのだろうか。確かに、「人民」という用語は、共産主義を思わせる語彙である。しかし、加藤は、「人民」の啓蒙が知識人の使命であると述べた一九四六年から四七年にあっても、歴史の必然というマルクス主義的な論法を中心的に展開したことはない。加藤はマルクス主義を分析の道具として高く評価し、利用したが、共産党を無条件に支持する気はなかった。「理性」については、マルクスよりも頻繁にカントとヴォルテールを引き合いに出したし、一九四七年の座談会では、ヨーロッパの理性がマルクス主義を通過して歴史的・個別的な世界を見るのに対し、アメリカは一八世紀を引き継いでいるがゆえに普遍的理性をもっている、と発言している^①。そして、そのような普遍的な理性こそ見習うべきだとさえ言っていた。

加藤が「理性」主義から退いたことには、小熊氏の言うような、左翼知識人としての挫折ということよりも、別の理由があった。そのヒントが、一九五四年にフランスで書いた「高みの見物について」というエッセイにある。そのなかで彼は、「高みの見物は正確な判断をあたえるが、その判断は役にたため。たまたま役にたためではなく、役にたためことそのことが、判断の正確さの条件になっている^②」、と書いた。小熊氏もこの一節を引いて、加藤が事実判断と価値判断を峻別したうえで、価値判断抜き的事实判断には意味がないことに気づいた、と述べている。そして、そこには、戦中戦後の自分が「高みの見物」を決め込んでいたことへの批判が込められている、と指摘している。これに対して、海老坂武（『戦争文化』への抵抗をめぐって）は、小熊氏が「高みの見物」という言葉のニュアンスを取り損ねている、と批判した。少なくとも戦争中には、事実判断を誇る余裕があったはずはなく、この言葉は当時の孤立感の言い換えである、というのが海老坂氏の読み方だ（二一五頁）。

私も「高みの見物」という言い回しをもつ自虐的なユーモアを無視してはならないと思う。加藤は、自らのフランス留学をしばしば「西洋見物」と呼んだが、それに通じる言い方だ。現実を観察するだけで何もはたらきかけないのであれば、それは「見物」にすぎない、ということだが、戦時中は時局にはたらきかける可能性はほとんどなかった。戦後すぐには、むしろ「高み」から降りて、理性に基づいた判断を「人民」に呼びかけたが、それは正確な事実判断をそのまま価値あるものと考え、人々の判断に役立てることを目指したからである。しかし、それでは事実判断が難しいときはどうするのか。「純粹に実証的な結論がえられないからあきらめて考えずにおく」というわけにはゆくまい^③。という覚悟が、「高みの見物」をやめる理由として挙げられている。なぜ考えずにおくというわけにはいかないかというと、戦争文化の問題があるからだ。

「戦争文化」とは、海老坂氏が著書『戦争文化と愛国心』（二〇一八）で詳述したように、戦争を生み出す文化という意味である。戦争文化は、集団に共通する情緒に訴え、一体感を醸成して、不合理なことでも承認させる。加藤の念頭にあったのは、戦時中の翼賛思想を支えた日本浪漫派だった。すでに「新しき星童派について」でも名指しで批判していたが、一九五五年四月、帰国後すぐに竹内好と対談した加藤は、「日本浪漫派の詩人や文学者は大衆と割合に当り前の関係に立っていたので、ああいうふうに急激に発展できたと思うんです。われわれは批判する時にそこに注意しなかった。間違った——で済んじゃった^④」と述べている。「日本文化の雑種性」（一九五五）で日本浪漫派に言及するときにも、彼らが純日本風のレトリックを駆使したがゆえに、西洋を敵とする時代には役に立ったが、「独自の日本の修辭法は戦後のあらゆる問題に対して少しも役にた

ないということをお曝露した⁵⁾」ことを批判した。純粹主義的なナシヨナリズムに対して、事實判断として日本文化の雑種性を提示し、それを価値判断の対象として擁護する、という手続きだった。それを「雑種文化」と名づけて、とりあえずは擁護することが、彼が考えた「役に立つレトリック」だった。

これは澤田直「文学とは何か——加藤周一、サルトル、そして〈独自の普遍〉」で紹介されている加藤のサルトル評価に通じる。個別性と普遍性の関係、理論と実践の落差を常に意識しつつ、その状況に応じて最も有効な論理を見出す加藤の思考には、プラグマティズムの精神がある。もちろん、それは理論を放棄して、悪しき相対主義に陥るということではない。加藤はその危険性にも十分気づいていた。加藤の価値相対主義を支えているのは、「どちらが役に立つのか」という意識である。

「高みの見物について」で示された、正確な判断であることだけでは役に立たないという事実判断は、言論は役に立たなければ意味がないという価値判断に裏打ちされている、ということでもある。日本浪曼派の言説の不合理性を指摘することはできたが、なぜその不合理な言説が人々を魅了したかの分析ができていなかった。彼らが大衆と地続きであったからこそ人気があったとすれば、問題は日本浪曼派にとどまらず、不合理な表現がなぜ、どのように受け入れられてきたかということになる。

大衆が愚かだから不合理なもの信じた、というよりも、不合理なものうちに日本人を熱狂させる何かがあるようだ。それは何か、というのが『日本文学史序説』という試みであり、それは同時に、日本人にも合理的な思想は可能だったということとを歴史的に証明しようとする試みでもあった。『日本文学史序説』で、加藤は『平家物語』に触れてこう言う。「余談ながら、意味の明瞭でない漢語を連ねて、考えのすじみちをはっきりさせず、しかし漠然として悲壮な雰囲気をもたらし、今日なおこの国の少年少女の心に好むところである。すなわち第二次世界大戦のまえには、「日本浪曼派」があり、戦後には三島由紀夫と極左の学生の檄文があった。その源を辿れば、遠く『平家物語』に及ぶのである⁶⁾。」意味の明瞭でない漢語が悲壮な雰囲気をもたらし、それを好む大衆に、加藤自身は含まれていない。しかし、そのような大衆を含んでしか、日本人とは何かということは論じられないのだということ、一九七〇年代の加藤は捉えていた。

大衆と知識人の関係というのは、戦後思想においては中心的な課題だった。その点では、加藤が「日本の戦後知識人の典型」（七五頁）だと小熊氏が述べているのは、妥当に思われる。鶴見俊輔のように、大衆との接触において思いがけない方向から問いを立てることはなかったし、吉本隆明のように戦後民主主義に疑義を呈したわけではない。では、はたして加藤の思想に

は「ユニークな要素は少ない」のか。

加藤の思想におけるユニークな要素を弁証法の扱いに見出したのが、片岡大右「非ヘーゲル的な夕暮れへの招待」である。これは、加藤の思考に見られる相対主義を弁証法との関係で論じた鮮やかな論考だ。加藤は、弁証法を真理へ到達するための手続きとして信じているのではなく、あくまで有効なレトリックとして利用した、ということ、片岡氏は豊富な例で論証している。そのなかで一九五九年の長篇小説『神幸祭』が引かれているのが、それこそでもユニークで興味深く感じる(二〇三頁)。

小説を論じる際に、よくその作家の評論やエッセイを傍証として引用するのに対して、加藤の評論を論じる際に小説を傍証とすることが少ないのは、事実性への信頼という点でつまずいてしまうからだと思われるが、加藤のフィクション作品が、評論における問題意識と無縁であるはずがない。その意味で、これを無視する必要はないばかりか、無視してはならないだろう。

ところで、誰もが知るように、小説は図式的であればあるほどつまらない。それは、小説の面白さというものが、常に対立項の緊張関係に由来するからだ。たとえ、それが最終的には調和または破壊に向かうとしても、そこに至るまでの緊張関係(と言っても、常にピリピリしているという意味ではない)に説得力があるかどうかで、小説の出来が決まる。その意味では、はつきりと陣営が二分されてしまう一九四九年の『ある晴れた日に』(少数の反戦派と憲兵の水原に代表される翼賛派)や一九五六年の『運命』(フランス芸術に殉じようとする白木と帰国する佐藤)に比べて、『神幸祭』で労働組合を代表する矢野と事務長の津田の場合は、それぞれの個人的な背景が書き込まれており、二人の対立点とともに、歩み寄れる、あるいは理解できる妥協点を探られている。しかも、弁証法的な解決には至らないまま小説は終わる。ここには小説家加藤周一の進展が見られる。しかし、まさにこの作品を最後に加藤は長編小説を書かなくなり、日本文化を論じることに注意を集中するようになる。

加藤は前述の三つの長篇のほか、『道化師の朝の歌』(一九四八)、『三題噺』(一九六五)、『幻想薔薇都市』(一九七三)など、小説集をいくつも発表している。晩年には戯曲『消えた版木』(一九九八)を刊行した。そもそも文学活動の最初は詩作であり、「さくら横ちょう」は歌曲になったことで、とりわけよく知られている。そして、「連載小説」『羊の歌』(正統、一九六八)は、読者数という点でも、名実ともに加藤の代表作である。この自伝小説『羊の歌』は、表現のうえでも主題のうえでも、『道化師の朝の歌』や『運命』、「人道の英雄」(一九五五)や「香港逃避」(一九五六)といった先行する小説の集大成という側面をもっている。鷲巢力氏は、加藤周一の伝記としての『羊の歌』を詳細に分析した(『加藤周一はいかにして「加藤周一」とな

ったか』が、小説としての『羊の歌』の評価は、文筆家 *ecrivain* としての加藤周一を考えるための問題として残っている。日本語作家としての加藤を取り上げたのが、水村美苗「加藤周一と『日本語で書く』こと」である。英語、ドイツ語、フランス語で講義をした加藤だが、若干の雑誌論文を除くと、自ら外国語で本を書くことはなかった。水村氏は、加藤でさえも日本語での執筆を自明のことと見なしていたことを、日本語の幸運であると主張する（二〇五頁）。確かに、加藤のテクストは論理的なので翻訳しやすい、とよく言われるが、情報を整理し、冗長さを回避しながら、無味乾燥ではなく、随所に皮肉やユーモアがある。そのような知的に上質な文体は、それ自体が日本語表現への貢献であると言っているだろうか。ちょうど加藤が渡辺一夫の散文を評価したように、私たちは加藤周一の散文を評価できるはずだ。

さらに言えば、私は加藤がレトリックというものをどのように考えていたかということに関心がある。レトリックとは、この場合は論の組み立て方ということだけでなく、表現の仕方も含む。すでに『青春ノート』には、「レトリックの戦場で僕は之から戦おうと思う^⑦」という二十歳の宣言があった。たとえば、先に引用した「高みの見物」の冒頭部「好奇心のつよいのは私の欠点である」は、ヴァレリーの「テスト氏との一夜」の冒頭部「愚かさは私の得意とするところではない」を思わせるが、そうした「言葉尻」に始まり、論を展開していくうえでの対比や逆説など、加藤周一には文を作り上げていくうえでの強いレトリックの意識があった。いわゆる加藤文体が定着するのは、一九五六年頃、つまりフランスからの帰国時期である。『現代ヨーロッパの精神』の文体は、ほぼその後の加藤と変わらない。ただ、一九六〇年代以降は、そこに漢文的な簡潔さが加わるようになっていく。

加藤周一の文章は分かりやすい。これは世評の定まっているところである。だから、加藤が提示した論点への賛否は述べやすいが、この講演録に収められた論考では、ようやく加藤が何をどのように論じたのかというレトリックへの注意が高まってきたように思う。加藤周一を二一世紀に引き継ぐためには、彼の発言要旨ではなく、彼の言葉そのものもつ迫力、つまり文体やレトリックといった側面にも、再び注目する必要があるのではないだろうか。つまり、作家としての加藤周一を、それこそ彼が自らの文学論で再三述べたように、フィクションとノンフィクションの区別なく、再評価する必要があるのではないだろうか。そして、このレトリック意識において、彼は戦後知識人の典型から外れて、ユニークな「文学者」であり続けた、と評価することもできるはずである。

- ① 荒正人、加藤周一、佐々木基一、花田清輝、埴谷雄高、日高六郎、福田恆存「平和革命とインテリゲンチヤ」、『近代文学』第一〇号、一九四七年四月、三八頁。
- ② 加藤周一「続 ある感想——高みの見物について」、『文學』、一九五四年五月号、五八頁。
- ③ 同上、六一頁。
- ④ 加藤周一、竹内好「ヨーロッパのこと 日本のこと」、『日本読書新聞』一九五五年四月四日、五頁。
- ⑤ 加藤周一「日本文化の雑種性」、『加藤周一著作集』第七卷、平凡社、一九七九年、一八頁。
- ⑥ 加藤周一『日本文学史序説 上』、『加藤周一著作集』第四卷、平凡社、一九七九年、三三三―三三四頁。
- ⑦ 加藤周一「覚書」（一九三九年十月三日）、鷺巣力・半田侑子編『加藤周一青春ノート 1937-1942』、人文書院、二〇一九年、一三六頁。

（金沢大学人間社会研究域教授）

加藤周一にとって「日本文化の雑種性」とは何か

半田侑子

はじめに

『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』（水声社、二〇二〇、以下は加藤論集と表記）の意義のひとつは、樋口陽一が指摘するように『日本文学史序説』『日本文化における時間と空間』に至る道程としての「日本文化の雑種性」が、日本の文学のみならず、広い視座によって複数の方向から論じられたことにある。「日本文化の雑種性」はそれを正面からとらえた樋口、スイリ論考をはじめ、山元論考（雑種文化論と立憲主義構想）、西谷論考（グリッサンとクレオール）、海老坂論考（民主主義の擁護としての雑種文化論）、三浦論考（二足のわらじ）、李論考（朝鮮における雑種文化論）、孫歌論考（雑種文化論と翻訳文化）が各々に示すように、大きな広がりを持つ。ここでは上記のように、加藤周一の雑種文化論の持つ可能性が、大きな広がりを持っていたことを念頭に置きながら、樋口論考を中心に、改めて「日本文化の雑種性」が成立した事情を確認したい。

一、「雑種性」という表現に加藤が託した内容

「日本文化の雑種性」は、長い間、誤解され続けてきた論考である。

「日本文化の雑種性」が問題にしたのは、「明治以後の日本の文化に西洋の及ぼした影響」が「文化の根幹にまで浸みこんでいるということ」^①だ。樋口陽一が「加藤周一は「洋学紳士」か、それとも「日本人論者」か？」において「雑種性」という表現に加藤が託した内容を彼自身がのちにより明快に定式化したところに従えば、それは、「文化の枝葉」ではなく「今の

日本の文化の根本がぬきさしならぬ形で伝統的な文化と外来の文化との双方から養われているということ」（『著作集』第七巻、四六頁註1）に他ならない^②と引用したとおりである。

例えば松沢弘陽が「天賦人權論争覚え書」において「明治啓蒙思想の中に天賦人權論が生まれる背景には、幕末以来変容を重ねてゆく儒教に、横あいから打ちこんで来た西洋思想、とくにその中に流れる多分に自然神学的な色彩をおびたキリスト教、さらに功利主義・快樂主義までが影響するという事情があった^③と述べるごとく、明治以降の日本の思想に西洋思想が与えた影響は大きい。しかし、西洋は一七世紀以後、同程度の衝撃を外来思想から受けたとは言えない。加藤が西洋を「純粹種」、日本を「雜種」と、鷲巢力の言葉を借りれば「挑発的」に表現したことの意図^④は、一七世紀以降の英仏、明治以後の日本文化の比較と、極端な西洋崇拜や「日本文化の純粹化運動」両者へのアンチテーゼだった。

このような「日本文化は根茎から雜種である」という加藤の論に対し、いまだに、「あらゆる文化は雜種である」という反論が返ってくることもある。この種の反論は、加藤が「日本文化の雜種性」で論ずる対象としている時代や、当時の状況を考慮していない。

樋口が論考の冒頭において加藤周一を「その人以外の何者でもなく、『sui generis』の知識人」と評するが、この『sui generis』は加藤が『加藤周一著作集第7巻』（平凡社、一九七九）に「日本文化の雜種性」が収録された際、書き加えた「追記」に「中国の文化は自発的 sui generis であつた」と表現したことを連想させる。この「追記」には「あらゆる文化は雜種である」という反論への加藤の応答が書かれる。

たしかに、私が純粹種とした英仏の文化にしても、それぞれの土着文化の上にギリシア・ローマの古代文明やキリスト教の影響が重なって出来上ったものである。しかしそれは古い話で、いわば英仏の文化の起源の問題である。一七世紀以後をみれば、英仏の社会が、外国から主要な政治社会制度や基本的な概念の大多数をとり入れるということはなかった^⑤。

さらに、晩年の二〇〇二年に至って、加藤は雜種文化をサラダ・ポウルとメルティング・ポットの例えを用いて説明する。サラダ・ポウルなら嫌いな野菜をつまみだせるが、メルティング・ポットであれば、さまざまな野菜が溶け合い、嫌いな野菜

だけつまみだすことはできない。このメルティング・ポットの状態を雑種だと加藤はいう^⑥。

「日本文化の雑種性」を発表した当時から、「純粹種」「雑種」という言葉が取り上げられ、加藤も七九年追記において「私のいう雑種性は、日本文化の場合にかぎらない、という意見を聞いた」^⑦と述べる。雑種文化にまつわる誤解には終止符を打ち、樋口が指摘するように「雑種性」という表現に加藤が託した内容」に注目し、加藤が雑種文化論へ至る道筋を確認したい。

二、「日本文化の雑種性」が発表されるまで

「日本文化の雑種性」は『思想』（岩波書店、一九五五年六月号）に「《日本文化について》」という特集論文のひとつとして発表された。加藤を含む掲載論文や執筆者、掲載順は以下の通りである。

- (1) 杉捷夫「日本文化論の推進のために」
- (2) 加藤周一「日本文化の雑種性」
- (3) 手塚富雄「現在の日本文化の問題点」
- (4) 青山秀夫「機械時代と日本」
- (5) 雀部高雄「日本の科学・技術と日本の文化」

このうち、冒頭の杉による「日本文化論の推進のために」は、「日本文化に関する発言が最近急に目立って多くなったように思う。いくつかの根本的な提案や反省がすでになされている」^⑧という一文から始まり、数本の関連する論文を挙げている。杉が最初に挙げた務台理作「日本の自立と人類の概念——自立のための文化問題の考察」^⑨を見ると、務台論文の端緒が同年『世界』一〇月号（第一〇六号）の「日本経済自立のために」という特集にあることがわかる。『世界』十月特集号において、日本の自立は経済的自立を根本条件とするものであり、平和の問題も経済的自立の形において考えるべきだという意見が高調された^⑩ことを前提に、務台は「日本の自立が経済的自立に支えられると云うのは当然であるが、同時に日本人の生活から見れば、日本の自立は文化の向上とひきはなし得ないことも当然であろう」「日本の経済的自立をほんとうになしとげるためには、日本人の生活意識を根本的に改造する必要がある、そのため自律的に文化意識をもり上げることが大いに必要ではない

かと思われる」^①と文化についての問題意識を述べる。その後、『世界』一九五五年一月号（第一〇九号）には「日本文化についての提案」という特集が生まれ、野間宏、石母田正、木下順二が筆をとっていることは、杉が「日本文化論の推進のために」において述べる通りであり、この時期に日本文化が盛んに論じられたことがわかる。加藤の「日本文化の雑種性」は、一九五二年四月のサンフランシスコ条約による主権回復の後、日本の経済的・文化的な自立を求める文脈のなかで、日本文化を論ずる特集のひとつとして掲載されたと言える。^②

三、「洋学紳士」ならぬ加藤周一——ヨーロッパ体験以前にあらわれる雑種文化論の萌芽

樋口はこの論考を「加藤周一ほど、『三酔人経綸問答』の描く「洋学紳士」^③から遠く、まして「経済大国」下の「日本人」論者からかけ離れた存在はない」という一文から始める。樋口は二〇一年に「洋学紳士」と「雑種文化」論の間―再び・憲法論にとつての加藤周一―^④という論考を発表しており、「雑種」文化という発想そのものが、純粹種としての「洋学紳士」の孤立状況を克服しようとするものだった」としつつ、社会制度にひきつけて雑種文化を論ずる困難も指摘する。樋口は二〇二年のこの論集においても「洋学紳士」と「雑種文化」論を取り上げるが、「歴史と時代の脈絡によっては、西洋の知的世界に向けて西洋の理念の普遍性をあえて改めて説くことすらもが、論争的な意味を持つ」^⑤という樋口の立場を忘れてはならないだろう。

樋口は「一九四五年をはさむ時期に書かれた日本的なるものへの呪詛は、『万葉集』や『源氏物語』を「世界一流の文芸作品」とする国文学者の「迷信」を切つて捨てて見せるほどのものだった（『1946・文学的考察』）」^⑥ことを確認し、それは「西洋かぶれ」の青年を想像させるかもしれないがと断つて、『1946・文学的考察』に加藤が『金槐集』を論じ、さらに遡って一九四一年に「青春ノート」に「嘗て一冊の金槐集の余白に」を記したこと、また一九五〇年に発表した「日本の庭」に触れ、渡仏前の加藤がけして「西洋かぶれ」ではなかったことを示す。

加藤が「国文学者の「迷信」を切つて捨てて見せた」『1946・文学的考察』の文章とは「我々も亦、我々のマンドリンを持っている」である。加藤はこのなかで「国文学者の罪悪は、要するに、支那文明から独立し、対等に、日本文明と云うものが存在するかの如き錯覚を普及させ、その錯覚の前提の下に、日本の古典を便乗の道具でなければ、逃避の口実として、怯懦な

青年の玩弄するマンドリンと化した点にある」「支那と印度と欧羅巴とがある世界に、日本を附加えて、第四の要素とするのは、歴史のベルスベクティヴを破壊する、荒唐無稽な空想にすぎない」^⑧と書く。戦時中、政府が日本文化を道具として皇国史観を宣伝したことに対する痛烈な批判であったと同時に、加藤がすでに「純粋種」としての日本文化は存在しない、という認識を持っていたことをも示す。『1946・文学的考察』の時点では、戦前の皇国史観に対する呪詛がともすれば樋口の言うところの「日本的なるものへの呪詛」の性格を帯びていたが、フランス留学から帰った加藤が、敗戦の劣等感を克服するための「日本文化の純粋化」運動に対して「日本文化の雑種性」を発表し、最初に収録した文庫本の表題を『雑種文化——日本の小さな希望』とすることは非常に意義深い。

さらに、樋口が一九四一年の実朝論に触れたように、加藤の足跡を「青春ノート」にたどってみたい。

青年・加藤が一九三七年から一九四二年にわたって書き残した八冊に及ぶ「青春ノート」には、西洋と東洋という二つの極のあいだで、自らの精神的な足場を確認しようとしていた痕跡がみられる。例えば一九三八年二月、ノートIVに書かれた「故郷と伝統と」である。この文章で加藤は、「私たちのジェネレーションは丁度精神の故郷を喪失した放浪のジェネレーションである」^⑨と嘆く。これは小林秀雄が一九三三年に発表した「故郷を失った文学」において当時の日本文学を「故郷を失った文学」と位置付け、西洋文学の影響の重大さを説いたことが念頭にあったのではないだろうか。小林の主張の一部を紹介したい。

何事につけ近代的といふ言葉と西洋的といふ言葉が同じ意味を持つてゐるわが国の近代文学が西洋の影響なしには生きて来られなかつたのは言ふまでもないが、重要な事は私達はもう西洋の影響を受けるのになれて、それが西洋の影響だかどうか判然としなくなつてゐる所まで来てゐるといふ事だ。^⑩

加藤は「芥川龍之介の時代までは精神に故郷があった。しかし西欧的教養を身につけながら、江戸の伝統を呼吸して東洋の心情をしっかりと抱いた文学者と云う者は芥川のジェネレーションをもって終りとする」と述べ、自分自身を「新開の渋谷に住み、伝統の影も薄い家庭に育つて、チャチなインテリジェンスに教育された私はその極端であるとしても」と、精神の故郷を

持たない空虚を吐露する。同じノートIV「抒情精神」では「日本が日本の文学を建設しなければならぬとはわかり切った話だ」「日本文学は西洋の伝統的方法で日本の伝統的題材を捉えようとして来た」²⁰と、西洋の「伝統的方法」の輸入によって小説が書かれていることに触れ、西洋の方法を踏襲するのでない新しい日本文学の建設を主張した。

これらノートIVから三年ほど経った一九四一年、太平洋戦争開戦前夜に書かれたノートVIII「鷗外・ブロック・ポール・ヴァレリー」において、鷗外の「鼎軒先生」から「西洋と東洋の二本足の学者」²¹という言葉を用いる加藤の姿勢は、「日本文化の雑種性」と全く関係のないことではないだろう。加藤が留学前年一九五〇年に「鷗外と洋学」を発表したことも注目に値する。加藤は鷗外「洋学の盛衰を論ず」における我が国の西洋学の輸入に触れ、「わたくしが鷗外に借りていえば、既になされた洋学の輸入は、洋学の果実の輸入であって、種子の輸入ではない」という。

渡辺一夫教授は、フランスの文化と日本の文化とを比較しながら、われわれの文化の根底の堅固ならざる点を注意し、竹内好氏は、それが単に先進国と後進国とのちがいというような生易しいものではなく、中国における洋学が、ヨーロッパ文明の種子の輸入であるのに反し、日本における洋学が、果実の輸入であり、新しい果実の輸入をいつまでくり返していたところでどうにもなるまいということを論じた。（『加藤周一自選集第2巻』二五九頁）

加藤にとつての鷗外は、西洋と東洋の「二本足の学者」であり、西洋学問の種子を輸入することのできた人物であつただろう。『日本文学史序説』において、加藤が「雑種文化」という言葉を唯一用いたのは、鷗外に関連する箇所であつた。

西洋文化との接触を媒介とし、普遍的な言語で日本の伝統を叙述するのは、一つの事である。西洋の歴史的な挑戦を内面化し、二つの文化の対立をみずから生きること、それを創造力に転化するの、またもう一つの別の事である。後者は、鷗外の言葉でいえば、「二足のわらじ」（私の言葉でいえば「雑種文化」）の積極的な意味にほかならない。（加藤周一『日本文学史序説 下』ちくま学芸文庫、一九九九、二八九頁）

『日本文学史序説』は、「日本文化の雑種性」からのびた可能性のうちの一つだったのだ。その道は最晩年の『日本文化における時間と空間』に至ることは、樋口の指摘するとおりである。そして、「日本文化の雑種性」から、それ以前の加藤の足跡をたどると、早くから東洋と西洋の「二本足」を意識していたことがうかがえる。大学生の加藤は五味智英教授の『万葉集』の輪読会に中村真一郎とともに参加し、その『万葉集』輪読会を母体に「マチネ・ポエティック」は胎動するのである^②。

加藤の歩んだ道筋を振り返ると、東洋と西洋の二本足で立った鷗外、江戸の伝統と西洋の教養をふたつながら持った芥川の次の世代としての加藤が浮かび上がる。だからこそ加藤は「日本文化の雑種性」を書いたのではないか。「日本文化の雑種性」とは、すでに西洋文化が重大な影響を及ぼしていた日本文化によって育まれた加藤自身の問題でもあった。

- ① 『加藤周一自選集第2巻』岩波書店、二〇〇九、二四頁。
- ② 三浦信孝・鷲巢力編『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』水声社、二〇二〇、三一頁。
- ③ 松沢弘陽『福澤諭吉の思想的格闘』岩波書店、二〇二〇、二一七頁。
- ④ 加藤周一『私にとっての20世紀』岩波書店、二〇二〇、一一六―一一七頁も参照。
- ⑤ 前掲『加藤周一自選集第2巻』二四頁。
- ⑥ 加藤周一『二〇世紀の自画像』ちくま新書、二〇〇五、四二―四三頁。
- ⑦ 前掲『加藤周一自選集第2巻』二四頁。
- ⑧ 『思想』第三七二号、岩波書店、一九五五、一頁。
- ⑨ 『世界』第一〇七号、岩波書店、一九五四年。
- ⑩ 同上、二六頁。
- ⑪ 同上、二七頁。
- ⑫ 詳しくは、半田侑子「日本文化の雑種性」の成立について（『立命館大学人文科学研究紀要』一二九号、二〇二二年）を参照。
- ⑬ 洋学紳士は中江兆民『三酔人経綸問答』の三酔人のうちのひとり。桑原武夫の解説を引用すると「スマートな風采で、言

語明晰な哲学者である洋学紳士は、西洋近代思想を理想主義的に代表する」(中江兆民『三酔人経綸問答』岩波文庫、一九六五、二六三頁)。

⑭ 『思想』第一〇四六号、岩波書店。

⑮ 同上、一六六頁。

⑯ 前掲『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』二九頁。

⑰ 加藤周一・中村真一郎・福永武彦『1946・文学的考察』、講談社、二〇〇六、一四二―一四三頁。

⑱ 鷲巢力・半田侑子編『加藤周一青春ノート——1937-1942』人文書院、二〇一九、四八頁。

⑲ 『小林秀雄全集第二巻——Xへの手紙』新潮社、二〇〇一、三七四―三七五頁。

⑳ 前掲『加藤周一青春ノート』四八頁。

㉑ 同上、七五頁。

㉒ 『万葉集』輪読会と、「青春ノート」に書かれた詩については、半田侑子「加藤周一「青春ノート」から見るマチネ・ポエテイク」(『感泣亭秋報』十四、二〇一九)を参照。

(加藤周一現代思想研究センター研究員)

『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』合評会に寄せて

片岡大右

半田報告のアプローチの主眼は、加藤の思想を一九五〇年代半ばの雑種文化論に重点を置いて理解しながらも、そこに決定的な断絶を見るのではなく、初期から晩年までの長期にわたって維持された深い一貫性を強調することであるように思われる。特に『青春ノート』の頃からの連続性を指摘しているのが重要であって、小林秀雄との比較も意義深い。実際、戦後になっても加藤は、たしかに小林の仕事を批判し限界を指摘してはいるものの、多少とも優しい眼差しを向け、積極面を評価し続けた。両者の関係にはさらに探究の余地があるはずだ。

岩津報告は、全般的に言って、大いに共感しながら聴くことができた。とりわけ、文学作品にもっと注目すべきだという提言はまったくその通りだと思う。ここでは、報告中でなされた小熊英二論考の批判的吟味を、私なりに引き継ぐこととしたい。なにしろ小熊論考は、「加藤の思想にはさほどユニークな要素は少ない」と結論づけているのだから、まさにこの加藤周一を際立ってユニークな存在だと考えているわれわれにとっては、なんとしても立ち向かわなければならぬ対象だと言える。

といっても、単純に反論しようというのではない。むしろ私としては、小熊の重要な著作『〈民主〉と〈愛国〉』（二〇〇二年）の議論に助けられながら、加藤との関係でこの大著をいわば補完することを試みたい。『〈民主〉と〈愛国〉』第七章・第八章では、一九五〇年代前半の日本共産党の武装闘争路線の背景、例えば石母田正らの国民的歴史学運動を含めた「民族文化」の顕揚といったものが、当時の日本の政治的・社会的風景の重要な構成要素として鮮やかに浮き彫りにされていた。では、そのようにして提示された同時代の風景のなかで加藤の雑種文化論を読むなら、いったいどうなるか。

まず確認すべきは、加藤周一は五一年冬、四全協（同年二月）と五全協（十月）を経た日本共産党が武装闘争路線へと破局的な転換を果たすのを傍らに見つつフランスに渡り、五五年春、六全協（同年七月末）に向け事態が収拾していく時期に帰国したということだ。それでは留学中、加藤は共産党の混乱に対して超然としていることができたのか。決してそうではない。彼が渡仏を控えた五一年初めに刊行した岩波新書『抵抗の文学』は、まさに武装闘争路線に身を投じた共産党員のあいだで、著者の思惑と無関係に、盛んに読まれることになった。フランスのレジスタンス経験と日本における武装闘争を短絡させるといふ無茶な発想については、加藤の友人でもあった矢内原伊作の証言が参考になる。

矢内原は、『世界文学』四九年四月号初出の『抵抗詩人アラゴン』を、五一年九月にアテネ文庫より刊行する。「抵抗とは何か あとがきに代へて」を読むと、彼が雑誌掲載と書籍化の間に進展した事態の行く末を危惧し、自著がその流れに棹さずものとして読まれてしまうのを真剣に憂慮していたことがわかる。「フランスに於ける抵抗運動をそのまま現在の日本に移して行ふことが不可能であることは言ふまでもない。フランスの抵抗運動の輝かしさに感激して、この不可能なことを敢へて為さうとすれば、そこには大きな危険があるであらう」、「我々もまた其のやうな武力行使によつて対抗すべきであらうか。否」、「武装蜂起といふやうなことは勿論到底あり得ないが、その他のいかなる実力行使も避くべきである」、「我々に必要なのは一時の興奮でもなく華々しい英雄的行為でもない。かへつて人眼につかぬ、地味な抵抗である」、等々。

加藤もまた、出国前に著した小さな本の思わぬ反響を、多少とも苦々しく思っていただろうことは容易に想像できる。そんな彼は帰国直後、五五年半ばに一連の雑種文化論を発表する。六全協の直前に当たる時期のことだ。雑種文化論は表向き、保守派の単純な日本回帰と革新派のこれもまた単純な西洋近代の理想化を対比しつつ、第三の道を指し示すものとなっているけれど、実際には戦後のこの時期には、小熊『〈民主〉と〈愛国〉』が見事に描き出しているように、革新派による民族文化志向が極めて強力であつて、それが政治的には破局的というほかない路線を支えることにもなっていた。要するに、すでに第三の道は提起され、まさにこの時期には極めて残念な帰結を迎えようとしていたわけだ。加藤周一は、望まざして自らの仕事をも巻き込んで展開されたこの第三の道に多少とも両義的な眼差しを向けつつ、彼自身の、おそらくはもっとましな、新たな道筋を提案しようとした。雑種文化論を当時の文脈に即して見ようとするなら、こうした側面は無視し難いように思われるのだけれど、これまでほとんど指摘されることがなかった。

ところで、合評会のこの第一部は、「雑種文化論の射程」と題されている。この観点からすると、今回の論集の白眉として浮かび上がってくるのが、山元一「文化・人権・立憲主義」だ。半田報告でも岩津報告でも言及がないとはいえず、本コメントに続き澤田コメントでも言及が予告されていることからしても、その重要性は明らかであるように思う。

山元論考は、まずは加藤の日本文化論を（一）固有性の積極的評価（「西洋の手本より、ある意味でましなもの」への期待）と（二）普遍性（それは西洋によって体现されてきた）へと開かれていく限りでの限定的な評価（西洋モデルの受容可能性に期待をかける「イエズス会土」的マインド・セット）という二つの方向性へと腑分けし、（二）を樋口陽一説に重ねた上でその限界を指摘して、加藤の中の（一）の方向性と関連付けられるような、今日提案されているいくつかの立憲主義的パラダイムを紹介する（とりわけ大沼保昭、キム・スンムーン、内藤正典によるもの）。

この論考が、その啓発的かつ論争的な性格にふさわしく様々に論じられていくことを願いつつ、ここでは私なりの印象を記しておくこととしたい。

第一に、加藤の議論を先ほど述べた二つの側面に腑分けすることには一定の有効性があるにしても、後者、すなわち人権思想のような西洋文化の遺産の一部に普遍性を認めるといふ側面を、簡単に切り捨てられるのか、ということがある。たしかに加藤は、例えば天安門事件以後の中国に対する多少とも宥和的な姿勢などを見ても、人権という主題をめぐる、樋口よりいわずば柔軟な態度を示してきた。それでも、北京大学の招聘に応じたことが旧知の民主派の中国人学生の失望を招く可能性を思いつて「苦しさ」を吐露するなど（『居酒屋の加藤周一Ⅱ』）、そこにはある種の後ろめたさがつきまとっていたように思う。

第二に、山元論考で紹介される三つの今日的パラダイムにしても、それぞれに困難を抱えているように思われるということもつともこれは論考それ自体において示唆されていることで、例えばキム・スンムーン学説は、「儒教的文化的価値」を掲げるため、家父長的家族制度の維持を促す一面を持つのだという。

それでも、このような困難にもかかわらず、こうした新しいパラダイムをめぐる問いは今日、グローバル社会における複数の文化の共存を模索するなかで喫緊のテーマとなっているのであって、加藤周一の思索をこの優れて今日的なテーマと出会わせようと試みる山元論考が、今後の加藤研究のための際立って重要な貢献であるのは間違いない。

最後に、「東アジアにおける加藤周一」と題された合評会第二部につながるような話題提供をして本コメントを終えようと

思う^①。先日私は、山口情報芸術センターにて、ホー・ツーニエンの新作インスタレーション《ヴォイス・オブ・ヴォイド》を鑑賞した。シンガポールの現代アーティストが京都学派の仕事、とりわけ第二世代の面々による「世界史的立場と日本」の座談会を、両義的な観点から検討したものだ。まずはここで、シンガポールという場所が雑種文化論の形成と深く結びついていたことを確認しておこう。一九五五年、加藤は帰国の途上で独立前のシンガポールに寄港し、このかつての英国植民地の文化との対比において、日本文化を雑種的なものとして定義したのだった。それでは今日のシンガポール、東あるいは東南アジアに独自の地位を占めるこの国の文化は、今なお雑種文化論にとっては異質な対象にとどまるのか、というのは興味深い問題となるだろう。しかしその点は示唆するだけにとどめ、京都学派と加藤の関係について、これもまた示唆的に触れることにしよう。

加藤は基本的に、京都学派には冷淡な姿勢を貫いた。西田哲学の弁証法について語る際の彼は、おおむね両義性を欠いた揶揄的な姿勢を取っている。けれども、このインスタレーションで扱われている有名な、あるいは悪名高い座談会などを見ても、西洋と東洋のあいだの関係をめぐる彼らの議論と加藤周一の雑種文化論がまったく無関係なものだとは感じられない。半田報告で指摘されていたように、戦前の加藤の議論が小林秀雄の議論に近い部分を含むのであれば、京都学派についても似たようなことを言えるかもしれない。加藤の京都学派評価がおおむね否定的なものとなっているのは、むしろある種の近さに彼自身が気づいていたからこそだ、ということも考えられるだろう。今日のわれわれは、一度はこうした親近性を認めたいうえで、加藤による否認の意味を改めて考えてみる必要があるのではないだろうか。

最後の最後に、この新作を契機にホー・ツーニエンとの対談を行ってもいる香港出身の哲学者、ユク・ホイの仕事に若干触れることにしたい。彼はとりわけ『中国における技術への問い』（原著二〇一六年）という著作で知られるけれど、この著作では、タイトルで示唆されるハイデガーの技術論と並び、ジョゼフ・ニーダムの中国論に焦点が当てられている。かつて、この中国科学史の権威は、中国はいくつもの重要な発明を行った技術文明だったにもかかわらず、なぜ近代的な科学技術を発展させられなかったのか、という問いに取り組んだ。ユク・ホイはニーダムの問いを継承しつつ、技術思想の複数性を説き、中国を独自の文明世界として捉えなおそうとする。ブラジルの人類学者ヴィヴェイロス・デ・カストロが提唱する——「多文化主義」ならぬ——「多自然主義」理論の参照を含むこの本は、私見では、山元論考で提示される多元的な立憲主義構想に通じ

る展望へと読者を導く点でも興味深い著作だと言える。

ユク・ホイの名前を挙げたのは、加藤もまたニーダムを引き合いに出して中国を論じており、比較には意味があるように思われるからだ。加藤の場合、ニーダムを参照し、中国を一度は西洋と別種の普遍性を体現する文明世界として捉えつつも、最終的には共通かつ単一の科学的原理に基づいて両文明世界を理解しようとしている（『著作集』九卷、一九七一年の中国論四篇への「追記」）。多様性に目を向けつつも単一性を手放そうとしないこうした志向は、単に古い西洋中心主義の残滓にすぎないのか、それともむしろ、誠実な思索の営みとして今日においても継承すべきなのか。雑種文化論を中心に加藤周一を読むことの意義はこの点にかかっているとと言えるかもしれないし、こうした観点は、東アジア、さらには広くグローバル社会全体という広い文脈のなかでの再読においても重要となるに違いない。

① なお、シンポジウム第二部の印象記、特に韓国における雑種文化論の適応可能性をめぐる所見を含む、以下のエッセイも参照されたい。片岡大右「二〇一九年秋の回想的断章——非対称性をどうするか」、『図書』岩波書店、二〇二〇年四月号（八五六号）、一四―一七頁（私のresearchmapに転載）。

（批評家）

加藤周一における文学の善用

澤田 直

半田侑子さんが「日本文化の雑種性」成立の過程を丁寧なサーベイしてくださったので、それを前提とさせていただき、「雑種文化」という問題系を文学（広く哲学・思想も含めて）という方法の観点から見たいと思う。

今回の論集で山元一さんがこの問題にきわめて重要な問いを投げかけた^①。それによれば、「雑種文化」論には、〈特殊「日本型」「イデオロギー」の追求としての文化論〉という側面と〈法・政治における普遍性の枠内における文化論〉という二つの側面が、いわば未分化なたちで共存していた。そして、この二つは簡単に両立しえない複雑な関係にあるということである。後者は、科学技術の有用性および普遍性と関わるが、山元さんはそこに（加藤自身の比喩を参照して）「イエズス会土的マインド・セット（西洋文化の根本にある「普遍的原理の信仰」）を見てとる。さらに、加藤周一と樋口陽一先生の対談を引用しながら、樋口先生が「文化の多元性」に関して「自然の所与としての文化と、人為の所産としての文化が区別される必要がある」とした点にも言及している。実際、樋口先生の『加藤周一と丸山眞男 日本近代の〈知〉と〈個人〉』では、ひとつの文化を考察する際に、文化を所与の自然としての「型」と考えるしかたと、歴史のなかにおける「段階」として考えることがあり、加藤の雑種文化論はそのどちらかに傾くのではなく、「持続」「伝統」という「形」の中に変わる「余地」がありうるという発想によって、「型」思考の枠組みの中に、「変化」と「働きかけ」の可能性を探ったと示唆している^②。

山元さんと樋口先生の論の立て方には、目から鱗が落ちる気がしたし、お二人の論考をとっても納得して頷きながら読んだ。しかし、その一方で、そうだとすると、この議論において文学はどのような役割を果たすのだろうか、という素朴な疑問が湧

いた。

普遍対特殊は科学対文学と変奏することができるだろう。よく知られるように、加藤は折あるごとに科学の方法を補完するアプローチとして、文学の存在を擁護している。あるいは、加藤自身の表現を用いれば「ヘーゲル・マルクスの普遍主義に対する特殊主義、個別主義」つまり、キルケゴール、実存主義のアプローチということになる^③。この点を明示的に提示している論者が一九九六年発表の「科学と文学」^④であり、ダイコトミー（二項対立）を出発点として両者の相互補完性が明確に述べられている（加藤が「文学」と言うとき、それは叙情詩に代表されるような狭い意味での文学ではなく、哲学や歴史も含む、広義の文学である）。そこで加藤は、科学と文学の相違点を三つ挙げる。1. 科学がある限定的な局面を対象とするのに対して、文学は、社会の全体、人間の全体を扱う。2. 文学は対象が一回的であり、個別性、特殊性に注目する。そこから、後から来たものは、前のものを否定することも乗り越えることもないという性格が出てくる。一方、科学においては、後から現れた学説は前の学説なり体系を包み込む（包摂）か、反証して排除していく、そこには厳然とした段階的進歩がある。3. 科学は事実相互の関係のなかに法則を見出し、それが普遍妥当性を持つものとして認知される。一方、文学にはそのような客観的な普遍妥当性はない。

このような見解はもちろん必ずしも加藤の独創ではなく、むしろ文学者に広く共有されるものだろうが、ここで重要なことは、文学は科学に拮抗しうる、と加藤が考えていたことである。

この議論の際に普遍的ないしは普遍性という言葉は、明確には表明されていないけれども、二つの微妙に異なる意味で用いられているように思われる。普遍は一方で確かに、きわめて静態的ステイティグな超越性、プラトン以来のイデア的なもの、あるいは神学的な第一原因のようなものとして用いられている。しかし、もう一方で、そのような超越性がアプリオリにはありえないという加藤の立場からの当然の帰結として、普遍性とはそれ自体が動態的ダイナミッシュなものとして考えられ、さらに言えば、生成するもの、構成されるものと考えられている。つまり、あらかじめどこかに存在するようなものとしての超越性としての普遍性ではなく、目指される目標としての普遍性なり「普遍化可能なもの」が問題とされているのだ。そうだとすると、「イエズス会士」的マインド・セットが普遍性を追求する傾向にあると加藤が指摘するとしても、それは普遍性が〈存在する〉と加藤が考えていたことにはならない。西洋文化の普遍志向そのものも、ある種の特殊性であるという冷静なスタンスをそこに読み取ることがで

きるのではないか。

だからこそ加藤は、普遍性と特殊性を簡単に対立させはしないし、ヘーゲルとキルケゴールの二者択一を迫ることもしない。サルトルの『弁証法的理性批判』の序論にあたる「方法の問題」を引きながら、加藤は、二項対立を出発点としながら、人間的・社会的・歴史的な現実を理解するためには、両者の絡み合いのうちで、考察を行うことが重要なのだと述べる。それは言い換えれば、科学と文学の両輪によってと云ってよいだろう。

以上の確認を経た上で、『雑種文化』論に立ち返ってみると、そこで注意すべきは、加藤が本質主義的な視点から日本文化の雑種性を指摘しているわけではないという点にある。つまり、日本文化がしかじかの本質を持っているがゆえに、これこれの作品を生み出したという因果律、ないしは決定論とはまったく違う。むしろ、ある時点から振りかえったときに、そのような特徴が見えてくるというスタンスなのであって、それは確かに特殊性ではあるけれども、永遠不変の本質とはちがう。

たしかに、さまざまな要因が分析されているが、歴史・社会的要因は決定因ではない。同様に、西洋に支配的な超越性・普遍性もなんらかの歴史的帰結にすぎない。先ほどの表現を用いるならば、「型」は本質的、イデア的ではなく、あくまでも歴史的な経緯の結果であって、だからこそ変更可能である。その意味で「型」と相関する「段階」も同じで、予め想定される歴史的観（史的唯物論がそのカリカチュアだ）があって、その段階で「進んでいる」とか「遅れている」ことではない。生成変化のうちで、普遍化可能なもの、共有可能なものが次第に広く受け入れられていくわけで、その発展は単線的ではない。その意味で、人権なり民主的なものも複数のモデルから構築可能だと加藤は考えていたのではないだろうか。このような特殊と普遍の関係は、『雑種文化』論で突然現れたものではない。半田さんが指摘されたように、『加藤周一青春ノート——一九三七—一九四二』にすでに見られる。加藤は若い時から、文学や芸術が特殊な具体的な体験から出発しつつ、ある種の普遍性にいたることを繰り返し強調し、この点で立ち位置にブレはなかったように思う。ここでは、それを明示的に述べた文章をひとつだけ引用しよう。

わたくしは、文学者が特殊な具体的な体験から出発するということを強調しました。その特殊性、具体性、一回性によって文学的体験は抽象化され、一般化された日常的ないし科学的体験とちがいます。しかし特殊な体験を、抽象化しない

ということ、抽象化の道を通じて普遍化しないということは、特殊なものを特殊なものにとどめ、いかなる意味でも普遍性をそこに見ないということにはなりません。「略」統計だけが普遍的な知識を獲得する唯一の方法ではない。特殊なもの、その特殊性に即して追求しながら、普遍的なものにまで高めること——それこそ文学の方法であり、文学に固有の方法です^⑤。

以上のことから何が言えるか。文学・芸術モデルによって考える場合、特殊と普遍の関係は一方に特殊が、他方に普遍があるというような対立的関係ではけっしてないということだ。このことが端的に見てとれるのが、弁証法に対する加藤の見解である。加藤は、ヘーゲル的な弁証法というものに与しない。もちろん、加藤も弁証法について語るわけだが、それは先ほど述べたダイコトミー（二項対立）のダイナミズムなのであって、それは単純化して言えば、総合（ジンテーゼ）なき弁証法であり、単純なアウフヘーベンの連続であるような単線的な運動とは異なる、永遠の生成流転のような何かを腑分けしようとする態度のごときものである。

だからこそ、半田さんが指摘されたように、『雑種文化論』は『日本文学史序説』へと、紆余曲折を経ながらも連なっている。加藤自身も『雑種文化』から『日本文学史序説』へのつながりを言っているが、日本文学という文化の全体性を具現するものの発展を俯瞰することで、その文化を記述しようとする態度は通底している。だが、それは単なる記述にとどまらない。そこに加藤の著作のいわば倫理的側面があるのではないだろうか。

三浦信孝先生は加藤の雑種文化論を、カリブ海の詩人作家にして大思想家であるエドワール・グリッサンのクレオール性と対決させるといふ素晴らしいアイデアを二〇〇一年に日仏会館で実現させた。実際、いくつかの重要な相違点を越えて、両者に共通した倫理的側面があるように思われる。加藤が近代のヨーロッパ諸国、とりわけイギリスやフランスに見出した純潔性という系譜を、エドワール・グリッサンは「父祖伝来的な文化」と名づけた^⑥。それは、〈創世記〉神話を信奉し、血筋の確かさ、正統性を誇る排他的な超越的普遍性を掲げる文化である。それに対して、カリブ海の文化を混交、混血と考え、まさにその混血性、多重的な創世を称揚した。ただ、グリッサンは、「父祖伝来的な文化」の正統性も神話である、つまり信仰にすぎないことも指摘している。これ以上、細部には入ることはしないが、岩津航さんが加藤のレトリックについて指摘なさったの

と同じく、グリッサンの発言もまたきわめてレトリカルなのだ。どちらも一見、事実の記述のように見えるが、じつはむしろ別の価値の提示であり、いわば倫理的な身振りだといえる。加藤が日本文化の雑種性を述べるとき、この *Gesetz* (掟、基準、法則) は、(加藤自身の表現を借りれば) *sain* (あるもの) であるよりも、*sollen* (なすべきもの) に近い^⑦。

さきほど岩津さんが指摘された「事実判断」「価値判断」の違いを、加藤が用いていなかった言葉で言い直すとすれば、日本文化の雑種性という加藤の指摘は事実確認的(コンスタタティヴ)な発言というよりも、むしろ遂行的(パフォーマティヴ)なものではないのか、ということになる。つまり、雑種性の事実を単純に確認したというのではなく、発言によって雑種性を称揚し、積極的に行おうということ、「雑種でよいではないか」あるいは「雑種的で行きましょう」という宣言なのだ。この意図は加藤が用いる「希望」という言葉に端的に現れている。希望ということは、そこに時間軸としての未来が見据えられているということである。つまり、日本の文化は雑種的であると定義しているというよりは、純血主義ではなく、雑種的な展開もけつして悪くはないのではないか、ということだ。その意味で、そこにあるのは本質主義ではなく、構成主義的な態度だと言えよう。

「日本の文化の問題は、日本の文化が雑種的であるという事実をみとめることに始まり、その事実を積極的な意味をみつけることで終わる」という冒頭の一行がこのことを端的に示している。それはあくまでもこれから文化をどのように作り上げていくかというプロジェクトとの関係において意味を持つのである^⑧。

それをさらに、別の方向から見ると、加藤の思考法は、演繹的でもなく、帰納的でもなく、むしろ発見的(ヒューリスティック)であると言えるのだと思う。それは正しい回答をすぐに与えてくれるものとは違う。しかし、私たちがそれぞれの状況で難問に遭遇するとき、加藤の身振りは参考になるし、その点にこそ、私たちが継承できる加藤の遺産があるように思われる。

① 山元一「文化・人権・立憲主義——グローバル化時代における立憲主義構想のために」三浦信孝・鷲巢力編『加藤周一を二一世紀に引き継ぐために』加藤周一生誕百年記念国際シンポジウム講演録『水声社』二〇二〇年、一五五—一七六頁。

② 樋口陽一『加藤周一と丸山眞男 日本近代の〈知〉と〈個人〉』平凡社、二〇一四年。

- ③ 加藤周一『加藤周一 最終講義』かもがわ出版、二〇一三年、一四四、一四五頁。
- ④ 加藤周一「科学と文学」『加藤周一セレクション1』平凡社ライブラリー、一九九九年。
- ⑤ 『文学とは何か』（一九七一年）角川ソフィア文庫、二〇一四年、三六頁。
- ⑥ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, 1996. エドゥアール・グリッサン（小野正嗣訳）『多様性への詩学の序説』二〇〇七年。
- ⑦ 『加藤周一 最終講義』前掲書、六五頁参照。
- ⑧ じっさい、加藤は「雑種」こそが文化の発展に不可欠だと考えていた。「ギリシャの文化はその初めから独立しておこったというよりも、そこからたくさん入ってきたものとの融合、衝突、妥協で想像力を育みました。あらゆる文化は雑種ではじまります。雑種でなければ停滞する」。『日本文学史序説』補講』（二〇〇六年）ちくま学芸文庫、二〇一二年、一五五頁。

（立教大学文学部教授）

雑種文化論の射程

三浦信孝

はじめに『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』（水声社、二〇二〇）第一部の编者として、本書のリモート合評会を準備し本日開催いただいた主催者の立命館大学と加藤周一文庫の皆様にご心よりお礼申し上げます^①。

私が本書の合評会を共編者である鷺巣力・加藤周一現代思想研究センター長（当時）に提案したきっかけは、昨二〇二〇年秋、東京女子大学の丸山眞男比較思想研究センター主催で行われた松本礼二著『知識人の時代と丸山眞男』（岩波書店、二〇一九）のリモート合評会を動画で拝見し、同じような合評会が本書についてもできないか、と思ったことにある。松本礼二はトクヴィルの『アメリカのデモクラシー』（岩波文庫、全四冊）の訳者で、著書の副題はトクヴィルと福沢諭吉と丸山眞男を結ぶ米・仏・日の「比較20世紀思想史の試み」となっており、鷺巣力は宇野重規、趙星銀と共に報告者として合評会に参加している^②。

もう一つ、本日の合評会を立命館大学の主催でお願いした事情を説明させていただく。加藤周一が亡くなったのは二〇〇八年二月五日だが、私が二〇一〇年九月に日仏会館で加藤周一記念講演会を始めたとき（初回講師は海老坂武、第二回は鷺巣力）ヒントにしたのは、「丸山眞男手帖の会」が二〇〇〇年から日比谷高校隣の星稜会館で毎年、丸山の命日の八月一日に開いていた「復初の集い」という丸山眞男講演会である。二〇〇五年には樋口陽一が「憲法学にとっての丸山眞男」と題して、二〇〇六年には加藤周一が「丸山眞男の心理と論理」と題して講演している^③。しかしこの「復初の集い」は丸山眞男の生誕一〇〇年にあたる二〇一四年に誕生日の三月二二日に行われた講演会をもってお開きになった。その頃から、以前より東京女

子大学に附置されていた丸山眞文庫の講演会や研究会が一般にも公開されるようになり、二〇一八年には樋口陽一が「リベラル・デモクラシーの現在」について講演し^④、二〇一九年には上述した松本礼二の著書の合評会が開かれている。

日仏会館で一〇年つづけてきた加藤周一記念講演会が、二〇一九年の生誕一〇〇年記念国際シンポジウムをもって打ち止めになるかどうかは、昨二〇二〇年六月に日仏会館の役員を退いた私にはわからない。とりあえず昨年九月に鷲巢力氏に「なぜ『日本文学史序説』は書かれたのか」についてリモートで講演していただいたが^⑤、それが最後になるかどうかは本書の共著者で合評会に参加している澤田直、山元一ら新執行部の判断に委ねられている。以上のようなわけで、本日の合評会は勝手ながら加藤周一研究の中心である立命館大学に主催をお願いし、日仏会館は広報に協力する以外のお手伝いはできなかったことを心苦しく思っている。

以上を前置として、本書第一部のセッション・タイトルに掲げた「雑種文化論の射程」について、若干のコメントを述べさせていただく。

「日本文化の雑種性」は、加藤が三年あまりの「西洋見物」から一九五五年二月に東南アジア回りの船で帰り、日本を再発見して六月に発表されており、フランスを軸に西洋をじかに観察することなしには書かれ得なかった比較文化の論文である。本合評会で岩津報告が取り上げた「高みの見物について」は、帰国する前年の一九五四年五月に発表されているが、書かれたのは渡仏後二年あまりして日本に帰るかどうか迷い始めた頃のこと、距離をおいて対象を観察する「高みの見物」は異邦人としてのフランス滞在中の加藤の基本姿勢であり、日本に帰ったら「高みの見物」は許されなくなるだろうという覚悟も読み取れる。「いくさに対する私の態度は高みの見物だった」ことを認めてはいるが、「ある一つの社会の全体を客観的に見るためには、その社会を離れてみる必要がある」という考えは、生涯変わらない加藤の批判的認識方法で、これを小熊論文のように現実逃避の「傍観者」的態度とするのは一面的であり（七二―七三頁）^⑥、私は「高みの見物」を「加藤流の修辞学」であって、「戦争文化」に対する「少数者の孤独に耐える抵抗」の姿勢だとする海老坂武の見方に賛成する（二二五頁）。加藤周一は「西洋見物」から帰って以来ずっと「高みの見物」で現実政治にはコミットせず、六〇年安保闘争後のように「政治の喧騒に巻き込まれそうになると外国に旅立」ち（七三頁）、ようやく晩年になって「九条の会」を立ち上げ、「高みの見物」から降りて行動の人になった、のではない。ペンによるアンガージュマンは、一九四六年三月の処女評論「天皇制を論ず」以来、日

本を離れ外から日本を見つめていた間も、一貫していた。

人権の普遍性と文化の多様性の対立を軸に「グローバル化時代における立憲主義構想」を論じた山元一論文はきわめて刺激的だった。西洋対日本を普遍対特殊としてではなく、「段階」の違いと「型」の違いから分析するのは、樋口陽一が加藤周一の一九六〇年の荷風論「物と人間と社会」に学んだ東西比較の方法で、山元はこれに着眼し雑種文化論の二面性を図式化して議論を展開している。ただし、西洋に留学した一握りの特権的留学者が、数年の滞在後帰国し、「キリスト教と個人主義のつくらなかった」日本社会に特有の様々な困難に直面しながら「西洋文化の日本への伝道者としての役割を果たす」(一五九頁、一六一頁)という「イエズス会士」的マインド・セットの代表として樋口陽一を位置づけるのは首肯しかねる。山元の「憲法や人権の観点に限定して観察すると」という但し書がつくが、「加藤の雑種文化論には、未分化のままで日本固有の要素に対する期待と、西洋普遍主義へのコミットメントが矛盾しながら併存していたが、その後、西洋普遍主義へのコミットメントに一本化された」^⑧という見立ては、日本向けには「洋学紳士」の顔を見せる樋口の場合を想定した表現かと思われるが、もし雑種文化論の二面性が「西洋普遍主義へのコミットメントに一本化」されて終わるなら、雑種文化論が非西洋世界で持ちうる創造的可能性は失われてしまう。

しかし山元は、加藤と樋口の対談『時代を読む』^⑨に注目し、「雑種文化としての憲法」の可能性に関する樋口の問いかけに応じる加藤の言葉を次のように適切に引用している。「近代の生み出した価値には普遍的なものがあり、それをもっと徹底させる必要性。それを踏まえて、その先に進む発展が望ましい。その発展は近代のすべてを否定して、その代わりに現代を強調するのではなく、近代の基礎の上に、現代性を実現することだ。」(二六二頁、傍点強調は三浦)

引用文中の「近代」と「現代」の使い分けは重要である。加藤周一を「洋学紳士でも日本人論者でもない」とする樋口論文は、まさに加藤の言う「近代のすべてを否定して、その代わりに現代を強調する」立場を「西洋近代のすべてを否定して自文化独自の現代化」を主張する立場と読み替えて、「西洋化ぬきの現代化(modernisation sans occidentalisation)」を批判する(三七頁、四一頁注(4))。これは、西洋起源の人権の普遍性を否定する中国など非西洋の大国の「イリベラル・デモクラシー(liberal democracy)」(三六頁)を批判するものだが、樋口の真意は、和魂洋才論の延長で西洋化抜きの日独自近代化を主張する複線近代化論(後述)や、日本の伝統文化への復帰を唱える「現在政権の座にある権威主義的国家主義的統治」への批

判にある。「現在政権の座にある権威主義的国家主義的統治を推し進めている政治勢力」への批判は山元自身のものだから（七一頁）、「日本の憲法学が全力を持って取り組むべき問題」に関しては、山元は師・樋口と立場を共有している。

和魂洋才による日本の近代化を通し、実は「洋才」を輸入する過程で「洋魂」も入ってきており、「翻訳」によって西洋が日本社会のかなり深い部分まで入り込んでいることを認めてかからざるを得ない。しかし日本は幸か不幸か西洋ではない。加藤周一は大衆民主主義の日仏比較で、「日本は個人主義がない平等主義で、フランスは平等主義の弱い個人主義社会である」と言ったことがあるが（一四頁）、その日本でいかにして「個人の尊厳と平等」を核とする民主主義を実現するか、という課題に取り組む出発点に雑種文化論の方法がある（三二頁）。

私は加藤周一の雑種文化論は、日本を念頭に置きながら非西洋諸国の近代化が西洋近代とは違った型の近代であるとするイスマエルの社会学者アイゼンシュタットの「複数の近代(Multiple Modernity)」論との異同を明らかにすべきだと思っているが、とりあえず加藤が『文明の生態史観』（一九五七）の梅棹忠夫の西洋と日本の「平行近代化論」を批判したことに注意したい（五三頁）。ユーラシア大陸の両端で、日本と西洋が別々に並行して近代化したとする梅棹の理論は、樋口が批判する「西洋化抜きの近代化」論の先駆けで、村上泰亮らの『文明としてのイエ社会』（一九七九）の、西洋モデルとは違う日本独自の近代化、単線ではない複線近代化論に繋がるパラダイムである。これら西洋中心主義を否定する近代化論が、普遍対特殊パラダイムを否定する「文化的多元主義」ならいいのだが、自文化中心主義に発展する危険があることを山元は見逃していない。例えばウイグル族の人権問題批判を、中国は西洋の文化帝国主義として国内問題への介入を拒否し、中国は西洋とは違う型の民主主義であるという言説は、複数の近代論の自文化中心主義への悪しき転用である。

私は長く加藤周一を丸山眞男と共に戦後民主主義を支えた西洋近代主義者と思っていたが、加藤自身は「近代主義」を標榜しておらず、丸山のことでも「近代主義者」とは呼んでいない^⑩。すでに「日本文化の雑種性」の中で加藤は、理想化された西洋の近代市民社会をモデルに日本の近代化の遅れや歪みを批判する態度を「近代主義」と呼んで、これを否定的な意味で五回使っている（五二頁の訳注（二））。サイド流のオリエンタリズムの裏返しで、進んで西洋に同化する逆オリエンタリズムをオクシデンタリズム（西洋中心主義）と呼ぶとすれば、加藤周一は「西洋見物」の現場検証によって戦後日本の知識人が置かれた知的植民地状況をいち早く脱却しえた稀有の例である。「日本文化の雑種性」を仏訳したピエール・スイリは、「近代主義

者の主張の底には一つの誤り、西欧社会の現実をよく知らないための過大評価があり、それが当時の日本人に劣等感を植えつけた」と言う（四九頁）。小熊論文は「戦中の悔恨」を原点とし「政治と文学」「西洋と日本」「伝統と近代」などを問いつけた加藤周一が、「政府に批判的でありながら、国民主義者（ナシヨナリスト）であった」とするが（七五頁）、「国民主義者（ナシヨナリスト）」には正確な定義が必要だろう^⑩。私自身は白井聡論文が結論で言うように、加藤はナシヨナリストより世界に開かれたパトリオットと呼ぶべきで、その「愛国心」は「排外的ナシヨナリズムの対極にあるパトリオティズム」であると考えられる（二九五―二九六頁）。白井は「ナシヨナリズム＝愛国心」と「パトリオティズム＝祖国愛」を峻別し、「真の意味でのコスモポリタン（世界市民）であるためにはパトリオット（愛国者）たらねばならない」と書いていた（二二頁）。

第一部の補足と第二部へのコメント

片岡論文には、加藤周一が「絶対平和主義者」ではないことと、矛盾する対立項をどちらかに一元化しないし安易に止揚（アフヘーベン）もしない「非弁証法的思考」を教えられた。

澤田論文はサルトルと加藤周一を繋ぐキーワードを「独自の普遍 *universel-singulier*」に見て、独自の普遍をヘーゲルとキルケゴールの対立に位置づけていてそれは正しいが、一九六〇年代に大学生だった私はサルトル世代の端くれで、マルクス主義に染まっていたので「実存主義かマルクス主義か」が大きな問題だった。（例えばマルクス主義の枠内で主体性論を展開した梅本克巳、『実存的自由の冒険』と『サルトル哲学序説』の竹内芳郎。）私には加藤が「ベルクソン・ジョレス」問題の延長上に、サルトルが定義しなおした「実存主義とマルクス主義」の補完関係のほうが腑に落ちた（拙論二三四―二三五頁）。サルトリアン澤田直の優れた論考にマルクス主義への言及がないことに世代差を感じるが、別稿を期待したい。「マルクス主義をくぐっている」加藤は最晩年に、ソ連は崩壊したが「社会主義は終わりではなくて、社会主義の潮流は復活してくる」、「早ければ十年、遅くとも、二十年後ぐらいには、マルクス主義の諸論文の見なおしの運動が世界中で起きるんじゃないか」と睨んでいた^⑪。

小熊英二に加藤論を依頼したのは、戦後知識人の群像を描いた『〈民主〉と〈愛国〉』（二〇〇二）で加藤周一がまとまっては取り上げられていないからだが、本書での加藤論は戦中から戦後の加藤の思想的軌跡を追ったモノグラフィイであって、丸

山眞男や竹内好や鶴見俊輔との比較的的位置づけが充分でなかっただけに、加藤と竹内、加藤と丸山、加藤と上原専祿の対談を取り上げて論じた孫歌論文は興味深かった^⑧。

加藤の「雑種文化論」と丸山の「古層論」の比較は李成市論文も取り上げているが、雑種文化論を韓国が受け入れないのは、日帝による植民地支配時代に日本化された朝鮮の社会と文化を、独立後、純粋な朝鮮に戻そうとするナシヨナリズム的的反動があるからだ、という分析として読んだ。韓国では親日派の議論として受け入れられないだろうが、これは李成市が取り組んできた「コロニアル・モダニティ（植民地近代）」をめぐる論争に大きな一石を投じる議論である。

西谷修論文「クレオール思想とバチカン外交」が取り上げた雑種文化論とクレオールの関係については、クレオールがカリブ海の仏領奴隷制植民地の島々で発展した混成文化であって、敗戦後の一時期以外は西洋による植民地化経験がなく「単一民族国家」幻想が強い日本とは一八〇度対極にある文化モデルで、安易な比較は慎むべきだが、「比較できないものを比較する」ヒューリスティックな発見原理として有効であると考ええる。特にアメリカと日本の二重の植民地状況にある沖縄のケースなど。逆に、西谷に期待した加藤におけるカトリックの問題は触れられずに終わった。

最後に、山元論文が指摘する西洋近代型「個人」が非西洋の伝統社会にはなじまないという問題をどう考えるか。樋口陽一は一九八九年の有名な「四つの89年」論文で、山崎正和（同じ一九三四年生れ）の『柔らかな個人主義の誕生』（一九八四）について、共同体から独立した「硬い個人以外に個人はありうるのか？」と言って批判しており^⑨、これは「集団帰属意識」と「大勢順応主義」が強い「日本社会におけるすぐれて周辺的な人物であり、原理によって生きる独立した個人」（傍点強調は三浦）として死んだ中江兆民を高く評価する加藤周一の立場と共通する（二〇頁）。加藤は和辻哲郎の『日本精神史研究』（一九二六）の岩波文庫版の解説（一九九二）で同書をこの時代の記念碑的「傑作」とほめているが、『風土』（一九三五）については『続羊の歌』一六六頁で、ドイツ留学から帰った和辻が加藤と同じ風景を見て引き出した「まちがった結論」として切り捨てている。加藤は『国体の本義』の編集委員を引き受け「二・二六事件以後の日本政府の立場に近づいた」和辻を批判するが、その底には「個人」ではなく「間柄」を重視する和辻倫理学に対する違和感があると思われる（一三一頁と一三九頁注（九））。和辻の『風土』を担ぐオーギュスタン・ベルクの加藤批判については、『日本文化における時間と空間』の仏訳者クリストフ・サブレに論考を依頼したが、私自身、今後の検討課題としたい。

- ① 本稿は口頭報告メモに加筆し「である」調に改めたもので、以下では敬称を省略させていた。
- ② 合評会記録は『丸山眞男比較思想研究センター報告』第一六号（二〇二一年三月）に載っているが、以下のサイトでも報告ごとにダウンロードできる。<https://www.twcu.ac.jp/main/research/maruyama-center/publication/bulletin16.html>
- ③ 樋口講演は『加藤周一と丸山眞男』（平凡社、二〇一四）のⅡ「憲法学にとつての丸山眞男」として、加藤講演は『語りおくこといくつか』（かもがわ出版、二〇〇九）に「丸山眞男の心理と論理」として収録されている。
- ④ 講演原稿に加筆して樋口『リベラル・デモクラシーの現在』（岩波新書、二〇一九）の第一章として収録。
- ⑤ 講演記録は日仏会館の『日仏文化』九一号（二〇二二年三月）に掲載される。
- ⑥ 以下、『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』からの引用・参照はページ数のみ示す。
- ⑦ 樋口『比較のなかの日本国憲法』（岩波新書、一九七九）、五頁。
- ⑧ 合評会準備中、二〇一九年五月一九日の山元一の半田侑子と第一部参加者宛メールからの引用。
- ⑨ 小学館から一九九七年に出た『時代を読む 「民族」「人権」再考』は、樋口の「追補」を付して二〇一四年に岩波現代文庫として再刊されている。
- ⑩ 加藤周一「精神の往復運動」、丸山眞男集第四卷（一九九五）月報。逆に丸山の加藤評には、「文学史と思想史について―W君との雑談」、加藤周一著作集第五卷（一九八〇）月報がある。
- ⑪ 加藤周一は「日本文化の雑種性」（一九五五）でナショナリズムの訳語として「国民主義」という言葉を二〇回使い、「国家主義」という言葉を五回使っている（詳しくは五二頁訳注（二））。なお加藤には、同じナショナリズムの訳語である「民族主義」と「国家主義」を民主主義との関係で論じた論文「民族主義と国家主義」（一九五九）がある。宇野重規編『民主主義と市民社会』（岩波書店、二〇一六）所収。
- ⑫ 丸山眞男は注10に挙げた「文学史と思想史について」で、「マルクス主義をくぐっている加藤君」の『日本文学史序説』が、「思想家や作家の作品を「内側から」その構造に光を当てて思想或いは文学としての価値を論ずるやり方に止まらないで、「外側から」、つまりその時代なり社会なりの直面した時代状況とか、階級的利害とかの関連において考察する方法」ゆえに、「文

学者や国文学者の一部にあるらしい加藤アレルギー」が社会科学者にはなく「素直に受け入れる人が多い」としている（丸山眞男著作集第十一巻、一九九六、三三〇頁）。加藤自身は『日本文学史序説』補講で、フランス語訳『日本文学史序説』第二巻（一九八六）に序文を書いてくれた「左翼」とはみなされていないエティアンブルが「マルクス主義の影響は明らかだけれども、教条主義的ではない」加藤の「方法上のマルクス主義」を正しく評価してくれたことを喜んでい（かもがわ出版、二〇〇六、二六四―二六五頁、同ちくま学芸文庫版三一二頁）。エティアンブルは元パリ大学教授の比較文学の大家で、加藤文庫にはエティアンブルの加藤宛手紙が数通ある。

⑬ 鶴見俊輔に関しては小熊と上野千鶴子による突っ込んだインタビュー『戦争が残したもの』（新曜社、二〇〇四）が抜群におもしろいが、加藤と鶴見が雑誌『潮』に一二回連載した対談本『二〇世紀から』（潮出版社、二〇〇一）があることを片岡大右から教わった。

⑭ 原文はフランス語で、一九八九年七月の革命二〇〇周年記念パリ国際学術集会で発表された。樋口自身による翻訳「四つの89年―または西洋起源の立憲主義の世界展開にとってフランス革命がもつ深い意味」は、シュヴェヌマン・樋口・三浦の共著『共和国』はグローバル化を超えられるか』（平凡社新書、二〇〇九）所収。「日本における個人と個人主義」については、松本礼二が前掲書『知識人の時代と丸山眞男』の第五章で「福澤諭吉から山崎正和まで、トクヴィルを手掛かりに」詳しく論じている。

（中央大学名誉教授）

第一部 質疑応答

加國尚志 第一部の最後に、三浦先生がコメントで言及された山元先生の論文は、まさに人権の形成と文化の多様性の対立、グローバル化時代における立憲主義構想ということの問題にされたわけですね。そこで、果たして加藤は西洋普遍主義だったのかどうかということは、やはりずっと問題になっていく。そういうところで、そのいずれでもない立場から、「雑種文化論」を捉えるべきであるという山元先生の御指摘だったかと思えます。この問題について議論したいところですが、今日は会場のほうに、視聴者として山元一先生と小熊英二先生がお見えになっておられます。もしよろしければ、御発言をいただきたいと思えます。

山元一 どうもありがとうございます。

今回、私の拙い論考を取り上げていただいて、本当にありがとうございます。特に三浦先生に私の論考についてお話しいただきましたことにつきまして、改めてお礼を申し上げます。

それぞれ非常に重要な点ですけども、三つお話ししたいと思えます。

一つは西洋に源流を持つ人権思想に留保の余地なくコミットできるかという、一番重要な問題だと思っております。この点についてはやっぱり悩み続けないといけないと思えます。というのは、やはり樋口先生の影響力は非常に大きい。樋口先生が一方に振り切れちゃいますと、もう後から行く人が、この問題は考えても仕方がないんじゃないかとか、もう答えは出ていくというふうになってしまふ。それは樋口先生のせいではないのですが、そこはやっぱり樋口先生の挑発的な断定の部分があって、やはりこれを受け止めながらも、もう一步その先を考え続けるといふのが大切じゃないかと思いました。

もう一つは澤田先生のコメントに関連しまして、やはり文学と政治なのか、文学と法や政治との関係というものをどうい

ふうに考えるのか、ということです。私はふだん、学問的な話としては、法律学者としか話をしていないので、それぞれの学問のグラママーの違いが、同じテキストを読んだときにどういうふうに影響を与えて、どういうふうに法律や政治の世界のディスクールに、澤田先生のお話のパフォーマティブな雑種文化という考えを入れていけるのか、ということを変更して考えました。片岡先生の非常に印象深いコメントで、『神幸祭』という小説に出てくる石井源治という人物のお話が最後に出てきますね。あの人の生きざまを憲法学や政治学がうまく言語化したり、ディスクールをうまく組み込むことができるのかということですが、それが最大の挑戦であるように思います。私にとってはなかなか難しいと思っておりますが、これから心に留めていきたいと思えます。

最後に、三浦先生に対してはちょっと弁解があります。私の書いたメールが引用されていたのですが、一本化したというのは、加藤の「雑種文化論」全体ではなくて、ここで私がこだわっている法や政治のディスクールという側面で、加藤周一がなにか特別な主張をしたというようなことは、あまり見当たらなかったな、という意味ですので、ほかの広大な領域について一本化したなんて、とてもそんなことは思っておりません。以上です。どうもありがとうございました。

加國 どうもありがとうございました。

山元先生の御発言について、いろいろ議論したいところはあるのですが、残念ながらあまり時間がありません。

また、小熊先生に今日来ていただいておりますが、登壇の先生方からわりと批判的に言及がありましたので、御意見など、もしございましたら、お願いできますでしょうか。

小熊英二 簡単に。私は、「沈黙する羊、歌う羊」という論文で、加藤周一は特別ユニークではないということを書きました。しかし私は、それを悪い意味で言ったつもりは全くありません。人間は社会の中で生きているのですから、もし本当にユニークな存在であれば、その人が書いたものが広く受け入れられるなどということはあるわけがないと思いますし、それはすなわち普遍性がないということにもなりかねない。ですから、加藤がユニークでないというのは、悪い意味では全くありません。

私の理解するところでは、これは思想の評価のしかたの相違でもあります。個別の思想家の個別の作品の独自性を強調する立場に立つのか、それとも個別の思想家や個別の作品はその時代なり社会なりを分析する上でどのような形で位置づけられるかという立場に立つか、の違いともいえます。私は後者の立場、つまりあらゆる書かれたもの、あらゆる思想家のテキストは、

その当該社会なり当該時代の言説（ディスコース）の構造や変動を分析するための材料として読むという側面が強い。ですの
で、ユニークでないというのは、極めてその時代の言説の典型であるという意味において好個の存在であるということでもあ
ります。それは、凡百の何のつまらぬ論法だと言っているつもりは全くございません。

また、皆様の御報告を聞いていて思ったもう一つの点は、加藤が書いたものが現在でもインパクトを持ち、人々を刺激し続
けているんだということでした。しかしそれは、加藤の書いたものが到達点としての真理であって、そこから学ぶべき存在な
のだというようなものではないと考えます。そうした意味で、加藤の書いたものは、パフォーマティブなものであったという
澤田先生の御意見に同意します。加藤は書くときに、同時代の誰に読まれるかということはかなり意識していたと私は思いま
すし、また同時代の日本において、あるいはその他の国々においてどのような報道や、どのような事件が起きているかという
ことについても、かなり敏感な配慮があります。ですから、「高みの見物について」を日本の雑誌に寄稿したときも、それか
らまた「雑種文化論」を日本の雑誌に公表したときも、これがどう読まれるかということとは恐らく強く意識していたでしょう。

彼自身が戦争のとき、あるいは戦後の時期に、考えていたのは「政治と文学」と呼ばれる古典的なテーマだったと考えます。
日本でもフランスでも、現代政治にどのように関わるのか、関わらないのかという、しかし関わった場合に自分の文学的な側
面はどうなるのかということが、彼の根底のテーマの一つであったろうと思います。これは加藤が意識していた竹内好など
も、はつきり現れていたテーマでもありました。その一環が「高みの見物について」であり、自分は日本に戻って「書くこと」
を通じて状況にコミットしていくという立場声明だったろうと考えます。またそれは、彼自身が帰国に迷っている段階で、自
分にドライブをかけるというものだったのかもしれない。

そして、『雑種文化』（大日本雄弁会講談社、一九五六）は、副題であるところの「日本の小さな希望」という言葉が示すよ
うに、これでやっていくんだ、やっていこうという彼の宣言だったと思うのです。また私の視点から見れば、これは丸山眞男
が日本近代政治思想史でやろうとしたこと、つまり荻生徂徠に西洋近代思想と同じ可能性を見ていこうという姿勢であり、そ
して竹内好が「国民文学」という言葉で提唱しようとしたことであり、鶴見和子が「内発的発展論」に対して示した関心でも
ありました。つまり、日本にこだわることによって、普遍的に世界につながっていく道があり得るんだという可能性の模索で
す。私としてはやはり、加藤周一は彼らの同時代人であり、同時代の言説配置の中で発言するということをよく理解していた

人であったと思います。

また、フランスにおいても彼が渡仏した時期は、フランツ・ファノンが一九五一年に『黒い皮膚・白い仮面』を出した時期でもありました。「高みの見物について」には、アメリカ黒人の詩人と交流して、安全地帯のフランスで人種差別を批判しても説得力がないと述べていたと書かれています。同時代のフランスにおいて、有色人の知識人として何を書いていくか、フランスや故国とどう関わるかといった問題は、加藤も考えていたと思います。

私は加藤の書いたものが、完成品としての古典だとは考えません。我々が加藤の書いたものから学ぶところがあるとすれば、こうしたパフォーマンス的な姿勢、書くことによつて状況にコミットしていくことに懸けるといふ姿勢が生み出す言葉のインパクトの強さの部分であると思います。それは社会運動や政党に入るといふことは違う形でしたが、一貫して状況にコミットし続けていた姿勢だったと思います。そこが今でも人々にインパクトを与え、関心を呼ぶところだと思いますし、彼の残した文章の迫力の源泉であると考えます。それは、書いた個々の論文の学問的到達度がどうだったかということとは、また別の問題であるとも思います。

加國 どうもありがとうございました。

小熊先生は思想史的な観点からおっしゃったのであって、文学や思想の見通しとはまた違う視点から見られておられたということ、やはり加藤がパフォーマンスであるということは見てとれるということだと思います。どなたか今の山元先生、小熊先生の御発言、あるいはバネリストの発言に対して、御意見ございますか。

三浦信孝 私は、短い報告の中で、小熊論文に対してやや批判的な感じで述べたんですが、『〈民主〉と〈愛国〉』の中に加藤周一がまとまった形では取り上げられていないので、小熊さんはどう考えているのかと思います、加藤周一生誕百年記念シンポジウムへの登壇と、論集への寄稿を、お願いしたわけです。この御論考を拝見して、十分納得はしませんが、しかし、その後、小熊さんが上野千鶴子さんと一緒に、鶴見俊輔さんに三日がかりのロングインタビューをした『戦争が遺したもの——鶴見俊輔に戦後世代が聞く』（新曜社、二〇〇四）を拝読しました。『〈民主〉と〈愛国〉』は二〇〇二年で、これは二〇〇四年に出ています。小熊さんにとっては、『〈民主〉と〈愛国〉』の中に書かれた思想家の中で、いちばん直接会ってぜひ話を聞きたいと思ったのが、鶴見俊輔だったわけですね。

これを読んで、なるほどなと思いました。つまり鶴見俊輔のほうが、慰安所の設営までさせられた戦争体験の重み、質が全然違いますね。二等兵として召集された丸山眞男にしてもそうでしょうが、それから比べると、加藤さんは追分で銃後の青春を過ごしたというように、軽く見られがちな人なのだ、とは思いました。小熊さんの鶴見さんに対する強い思い入れがあって、加藤さんの比重がちょっと下がっていることを実感しました。これは私の小熊さんの論文に対する批評に、ニュアンスをつけたということです。ただ、重要な戦争体験ということの起点に、戦後知識人の行程を振り返るというのは大変重要なお仕事だったと思います。

小熊 三浦先生に私なりにお答えをすると、『〈民主〉と〈愛国〉』という本は、個別の知識人のことを書くのが目的というよりは、日本社会にもたらした戦争の経験及び戦争の記憶が、言説にもたらした影響力を描くことを目的とした本です。そのため一つの素材として、知識人のテキストを使うという本でしたから、御指摘のとおりともいえます。私にとって加藤周一は、思想家としての評価はともかくとして、戦争体験の重みということを描く意味では必ずしも一番いい対象ではなかった。そのように理解していただいてもかまいません。

加國 どうもありがとうございます。

恐らくまだまだ議論をしたい点というのがあると思いますし、本当はもっと続けたいのですが、もう時間がございません。このあと第二部がございまして、第二部の最後にまた応答と討論の時間を取っております。その時に改めて議論ができればと思います。

それでは、皆さん、どうもありがとうございました。

第二部 東アジアにおける加藤周一

雑種文化論から何を引き継ぐか

——『加藤周一を二一世紀に引き継ぐために』を手がかりに

猪原 透

一 『加藤周一を二一世紀に引き継ぐために』第二部を読む

本稿は『加藤周一を二一世紀に引き継ぐために』（以下「本書」）の第二部に収録された諸論考を手掛かりとして、雑種文化論を焦点とする加藤周一の知的遺産をどう引き継ぐかについて検討するものである。周知のように雑種文化論は、伝統文化・外来文化いずれかの徹底（純粋化）とは異なる第三の道として、一九五〇年代半ばの加藤が提起した文化論である。外来文化の影響を深く受けつつも、外来文化そのものになりきらない「雑種性」のなかに、加藤は戦後日本が目指すべき「小さな希望」を見出した。そうした加藤の展望を今日の視点から捉えなおしたとき、いかなる示唆が得られるのか。まずは本書第二部の内容を簡単に整理しておきたい。

奈良勝司「近代日本の土台と知識人の苦悩」では、幕末の政治過程を通して近代日本の構造、すなわち互いに対等な近代的国際秩序に対する不信感と、国家や会社といった共同体への依存がいかにして生じたのが論じられている。特に重要な指摘は、近代日本の出発点に生まれたという国際秩序への見方が「総力戦の発想」（三二二頁）を含むものであり、それが共同体への依存と結びつくことで、戦前には国家への献身と東アジア諸国への膨張を、戦後には無数の「会社人間」と経済成長至上主義を生み出したという点であろう（三二四頁）。第一部に収録された西谷修「クレオール思想とバチカン外交」は、日本文化の雑種性が肯定的にとらえられる前提として「日本にとって「西洋」は必ずしも「暴力的」なものとしては現れ」ず、むしろ「みずから「西洋化」することで西洋の暴力性を我が物とし」たという歴史的経緯があったことを強調している（二七七頁）。

それに引きつけて考えるならば、奈良氏の論考は間接的なかたちで雑種文化論の「前提ないし土台」（三〇三頁）を論じたものと言えるだろう。

奈良氏が指摘した意味で日本社会のあり様が敗戦によっても大きく揺らぐことはなく、根本においては持続しているのだとすれば、共同体を越える普遍的価値に基づいた啓蒙主義は行き詰まりに陥るのが必然である。それを突破するために加藤周一が提起したのが雑種文化論であり、孫歌・李成市の両論考はそれぞれ異なる角度から雑種文化論の意義を論じている。

孫歌「対談における加藤周一」は、加藤と竹内好・丸山眞男・上原専祿という三人の知識人との対談を検討することによって、加藤の独特な立場を浮かび上がらせている。加藤の考えでは、外国文化の直輸入に徹することこそが日本の伝統なのであり、明治維新以後の中途半端な西洋化は、その中途半端さ故に日本の伝統から外れているとされる。したがって、外国文化が徹底した直輸入によって「ぬき差しならぬ」かたちで食い込んだ雑種的なあり様こそが日本文化の伝統ということになる。孫氏は以上の点を確認したうえで、加藤はこうした直輸入の伝統が「和歌という出来上がった文学スタイル」ではなく、漢文で書かれた「日記というプライベートのスタイル」において実践されてきたことに読者の注意を促しているのだと述べている（三二六頁）。「戦争と知識人」（五九年）をはじめとする加藤の日本型知識人（知識階級）論が常に知識人と生活経験の乖離を重要な論点としてきたことを考えると、重要な指摘であると言えよう。

最後に李成市「韓国から見た「雑種文化論」」について。本稿は非常に豊富な内容を含んでいるだけに簡潔に要約することは難しいが、五〇年代後半の加藤が日本文化の特殊性として提起した雑種文化を「東アジア地域における国民国家形成期の国民文化を検討する視角」（三六九頁）として一般化したうえで、現代の韓国の文化状況に適用することを試みている。

李氏はまず、近代的な朝鮮史学が日本による植民地統治のための手段として出発したことを強調する。この出発点においては、朝鮮半島が中国大陸と地続きであることを根拠として、朝鮮文化の自立性が否定される傾向が強かったという。こうした研究は植民地統治からの解放後「植民史観」として否定的にとらえられ、いわばその反動として朝鮮文化の自立性やその内的発展を強調する傾向が強まることになった。

その一方で李氏は、「朝鮮的なもの」の本質や民族の起源を探求しようとする動きが、日本への亡命経験をもつ梁啓超や日本に留学した崔南善、そして儒教という東アジアに共通する知的基盤の日本的な読み替えにルーツをもつことを指摘する。「要

するに、「朝鮮的なもの」の探求は、その発想をたどれば、梁啓超を介して近代日本から受け継いでいたのである（三七三頁）。さらに「韓国においては文章の七割以上を占める漢字語の大半は近代日本による翻訳語のままであり続けている」（三七六頁）ため、朝鮮文化の純粹性を語ろうとすれば、そのなかに日本の影が入りこまざるを得ない。したがって朝鮮文化の純粹化には根本的な困難が存在する。そこで日本文化がぬき差しならぬかたちで入りこんだ「雑種文化」として韓国の文化状況をとらえることの意義を李氏は強調している。

ここで李氏が雑種文化論を持ち出したことを表面的に受け止めるならば、日本と韓国の文化はいずれも雑種であること、別の言い方をすれば文化の型が似ていることを指摘したに過ぎないとも読める。しかし李氏の主張の力点はむしろ、「植民地主義の克服の困難さは支配民族と同様に、あるいはそれ以上に非支配民族にとって決して小さくはないのである」（三八三頁）との指摘に明らかなように、日本と韓国は旧宗主国と旧植民地という非対称的な歴史的経緯をかかえる一方で、同時に「植民地主義の克服」という共通の課題を持っていることに置かれていと読むべきであろう。

よく知られているように加藤周一は日韓・日中関係に多大な関心を寄せていたが、その際には、それぞれの国がかかえる課題の共通性を手がかりとした連帯を模索していたように思われる。日韓の場合は両国が「アメリカの影」に置かれており、ここからの自立が共通の課題であることを重視していた。晩年には「漢字文化圏」をキーワードに東アジアの連帯を模索したが、その場合も、英語が国際共通語となる中でそれぞれの国の言語をどう維持するかという共通の課題が絶えず意識されていた。このような加藤の考えと今回の李成市論考を重ね合わせるならば、日韓をはじめとする東アジア諸国の連帯は、文化の共通性というよりは、それぞれがかかえる課題の共通性から出発すべきであり、雑種文化という考え方はそうした共通の課題とそれを生み出す共通の歴史的文脈を浮かび上がらせるのに有効である、ということになるのではないだろうか。

以上を踏まえて改めて「日本文化の雑種性」をはじめとする一九五〇年代後半の加藤の論説を読み直し、そこから何を引き継げるかについて考えてみたい。

二 雑種文化論の問題意識

筆者は、五〇年代後半の加藤が雑種文化論を展開した背景には、以下の三つの問題意識があったと考えている。

第一に、「民主化」と「西洋化」の切り離しによる植民地主義の克服。加藤は民主主義を「個人の尊厳と平等の上に考えられる社会制度」^①と端的に要約しているが、そうした民主主義を生み出す人権の観念は時代と地域を問わない普遍的な価値を持つものとされる。その一方、人権は普遍的な価値を持つからこそ、西洋諸国が異なる文化をもつ社会に介入し、植民地化を進めていく根拠としても使われることになった。加藤は五〇年代前半にフランスに留学しているが、このとき加藤がアルジェリア独立運動、あるいは帰国後に「人道の英雄」という短編小説に描かれた「植民地帝国の国民が、植民地において、病院を経営する」^②ことの根源的な矛盾、言いかえるならば人権という普遍的な価値を尊重しようとする動きが植民地主義と重なるようなかたちであらわれる事態に直面し、強い印象を受けたことは間違いない。かといって、人権という普遍的な価値を手放してしまえば、植民地が宗主国の支配に抵抗する根拠もまた手放すことになる。人権は植民地支配の根拠であると同時に、抵抗のシンボルともなる。それゆえに加藤は植民地の伝統文化とナショナリズムを擁護しつつ、それが普遍的価値に向けて開かれたものであるべきだと説き続けた^③。雑種文化論がこうした植民地主義と普遍的価値の緊張関係を背景に生まれたものであることを、まずは確認しておきたい。

第二に、「戦争経験」のとらえ直し。雑種文化論がはじめて提唱された論文「日本文化の雑種性」では、戦時中と戦後のある種の一貫性、そして戦争の正当化に取り組んだ京都学派の哲学のハイカラさに注目し、日本文化が戦争によって不可逆的な変化をこうむったことを見ようとしている^④。また、その二年後に書かれた「近代日本の文明史的位置」には次のような文章が見られる。

天皇制は戦争とともにいよいよ軍国主義的となり、もはや家族制度を通してではなく、直接に超国家主義的イデオロギーとして、兵士と徴用工に呼びかける他はなくなった。増産は至上命令であり、陛下の赤子であるかぎりにおいて長男と次男との区別のあるはずがなかった。日本の農家の次男はかくして久しく得られなかった経済的独立と同時に、精神的独立を一挙に獲得したのである。^⑤

戦争のなかで目指されたのは、むしろ「西洋化」ではなかった。しかし戦争を遂行するには日本社会を「近代化」すること

が必要であり、そのためには西洋の学問を利用したり、「個人の尊厳と平等」をある程度まで実現したりすることも必要であった。

加藤が雑種文化の可能性を見出した日本社会とは、このような戦争経験によって不可逆的な変化を遂げた大衆によって構成される社会であった。その大衆は同時に、戦争に対して積極的に協力し、天皇制を下支えた人たちでもあったわけだから、雑種文化論も大衆の意識をそのまま肯定するというわけではなく、むしろ大衆の意識をくみ上げ、普遍的価値に向けて開く知識人の役割が重視されることになる。

第三に、「両面通行」の文化交流。加藤は日本文化において翻訳が大きな役割を果たしたことに注目しつつ、しかしそれは多くの場合、外国語から日本語への「一方通行」であったことを強調する^⑥。一方通行は文化的な孤立につながり、その孤立を破り自己主張するためには軍事力や経済力が前面に押し出されることになる。こうした悪循環を破るためには、何かしら共通の立場を打ち出し、「両面通行」の文化交流が行われねばならない、と加藤は考えた。ただしそれが自己主張であるためには、日本の特殊な経験が発点に置かれる必要がある。やや時期は下るが、加藤は七三年に発表された論考「見るべき程の事は見つ」のなかで次のように述べている。

〔戦争の惨禍や高度成長期の公害のような〕国民的経験でさえも、次の時代にそれを伝えることはできもしないし、またその必要もない。伝える必要がある、かつ伝えることができるのは、国民的経験の特殊性を普遍性に向って超えようとする運動が、またそういう運動のみが、生み出すことのできる思想である^⑦。

雑種文化論がこうした意味での「特殊性を普遍性に向かって超えようとする運動」であり、伝えるに値する思想を生み出すうとする試みであったことは明らかだろう。

要するに雑種文化論は、西洋社会から生まれた「人権」や「民主主義」といった価値が植民地主義や総力戦と激しく切り結びながら非西洋地域へと広がっていく動きに対して、日本人としてどのように向き合ったら良いのかという問題意識のもとに考え出された理論であった。

むろん、雑種文化論が日本文化に対する上記のような問題意識を背景としているということは、日本以外の国に対する適用を全く考慮しない、日本の特殊性を前提とした理論であったことを意味するわけではない。たしかに雑種文化論は、本書の山元一論考でも指摘されているように、西洋的な要素が深く入り込みつつも植民地化された経験をもたない近代日本の歴史と深く結びついた「特殊」「日本型」「イデオロギー」の追求としての文化論（一五八頁）という側面を持っていた。しかし五〇年代後半の加藤が、具体的な分析とまではいかないまでも、植民地支配からの独立および後発的近代化へと向かうアジア・アフリカ諸国の文化状況に対して、ナショナリズムに由来する文化的特殊性を普遍的価値に向けて開くという、日本と共通する課題を見出していたことは重要である。特に五九年の論考「民族主義と国家主義」では、日本の知識人がアジア・アフリカ諸国のナショナリズムを「民族主義」、西洋や日本のナショナリズムを「国家主義」と訳し分けることへの批判から出発し、両者に共通する課題の析出を行っている^⑧。加藤はそのなかで、ナショナリズムが建設的なエネルギーとして働くためには「現状からはなれた過去の神話と未来の像を、もう一度現在へとむすびつけること」が必要であると主張する^⑨。現在の課題の分析から出発した過去の読み直しを加藤は「歴史」と呼び、現在の課題の分析から出発した未来像の再構築を「計画」と呼んで、ナショナリズムが歴史的・計画的思考を基礎とすることで建設的なものとなることを加藤は強調する。ここに雑種文化論と共通する問題意識を読み取ることは容易だろう。

とはいえ、現在の視点から見た場合、雑種文化論には人権のような普遍的価値が果たす実際の役割や戦争経験の位置づけに関する鋭い指摘が含まれる一方で、その後の高度成長のなかで生じた日本社会の変容は、加藤が雑種文化論に託した希望とは真逆の方向に進んでいったことも指摘しておく必要があるだろう。

一例を挙げるなら、戦時中の日本社会が経験したある種の「平等」は戦後日本の労働社会に大きな影響を与え、会社の社長と社員の賃金格差は欧米よりもはるかに小さく抑えられた。しかし、それはあくまでも「会社」という共同体内部での平等であり、大企業と中小企業の賃金格差、そして会社共同体の正式なメンバー（正社員）とそうでないパート・アルバイトとの賃金格差は正当な格差であると考えられるようになった。戦時中に生まれ、戦後に育てられた平等主義は、共同体を越える普遍的価値としてとらえられたわけではなく、むしろ会社という共同体と密着した特殊な価値として定着したのである。

そもそも雑種文化論には、知識階級と大衆のつながりを回復し、大衆の意識に含まれる可能性に適切な表現を与えることで

変革を促していこうという実践的な側面と、外来文化からの影響を繰り返し受けながらも、それを巧みに「日本化」して取り込んでしまう日本文化の客観的認識という側面とがあり、この二つの側面が結びつくことで大きなインパクトを持ち得たのであった。しかし、雑種文化論には特殊性の強調に傾きがちな大衆の意識を「いかにして」普遍的価値に向けて開き、育ていくかを論じるための方法的用意が欠如していた。そのため当初の想定とは真逆の方向に日本社会が変化していくと、実践的な側面は後退し、代わって客観的認識の側面が前景化することになる。雑種文化論の基本的な論点はその後の加藤に継承されているのではあるが、しかしそれでも、おおよそ六〇年ごろを境として、現実の日本社会とのかかわり方に関する転換が加藤のなかに生じたことは確実であるように思われる。六〇年の「親鸞」を皮切りとする人間の情念を媒介として世界の全体性に向き合おうとした人々を取り上げた作品や、『日本文学史序説』のような幅広い史料の活用と独自の論理展開による通史的作品も、かかる転換の延長線上に位置づけるべきであろう。

三 雑種文化論から何を引き継ぐか

以上で見てきたように、雑種文化論は外来文化と伝統文化、普遍的価値と文化的特殊性、超越性と生活経験の複雑な関係によって成り立つ日本社会を包括的にとらえるための認識枠組みであり、したがってそれは、日本社会の包括的な変革のためには何が必要であるのかについての回答を含んでいたと言える。ただし、そうした包括性が日本社会の安易な概括や教条化された理念に陥らないようにするためには、私たちはむしろ批判的知識人としてのスタンスを保ちつつ雑種文化論を教条化しなかった加藤の姿勢にこそ学ぶべきであるのかもしれない。そのうえで、日本社会の変化に対する鋭敏な感受性と多様な諸思想との比較を通じた雑種文化論の再定義を行うことが我々の課題となるだろう。

本書第二部、特に李成市論考は雑種文化論の再定義について考える糸口として重要なものと思われる。確かに雑種文化論は発表当初、日本文化の特殊性を前提とした議論であったかもしれないが、現代においては李氏が言うように、日韓ひいては東アジア地域のレベルで共有可能な現状分析の道具となり得るのではないだろうか。ただしその際、どの国も雑種文化なのだから同じである、共通点がある、だから友好関係を築くべきだというような、安易な予定調和を想定すべきではないこともまた、明らかであろう。

雑種文化という概念をこれから活用していくのであれば、それが過度な一般化に陥る危険性を含むものであることを十分に自覚し、それぞれの社会の文化を同一のものとして扱おうとする誘惑に抗いつつ、それぞれの社会に共通する課題が何であり、その解決に向けてどう知恵を出し合えるのかを考えるための議論の場を生み出す装置として雑種文化の概念をとらえる必要がある。そうした前提を踏まえた上であれば、雑種文化論は日本と韓国、ひいては東アジア地域の戦後史を議論する糸口になるだろう。

いくつか例を挙げるならば、この地域ではなぜ外国人や文化的少数派に対する抑圧が強いのか。なぜこの地域の民主主義は権威主義と表裏一体のかたちで現れるのか。なぜこの地域の労働者は近代的な雇用契約を結んで働くにもかかわらず、毎年多くの過労死を生むほどに働きすぎってしまうのか。こうした東アジア地域に共通する問題を歴史的に問い直し、それを克服するための計画を立てるためには、雑種文化論を糸口にそれぞれの共通点や違いを確認しつつ知恵を出し合っていくことが求められているように思われる。それがどの程度の成果をもたらすかは、実際にやってみなければわからない。ただ、少なくとも従来のように加藤を「日本のナショナリズムを批判する良心的知識人」としてのみとらえ、それによって韓国や中国のナショナリズムを強化する「意図せざる共犯関係」を生み出すという袋小路から抜け出す可能性がそこにあるように思われる。

- ① 加藤周一「近代日本の文明史的位置」『加藤周一著作集 七』（平凡社、一九七九年）七五頁、初出一九五七年。
- ② 加藤周一『続 羊の歌（新版）』（岩波書店、一九六八年）一一一頁。「人道の英雄」は『加藤周一著作集 一三』（平凡社、一九七九年）に収録（初出一九五五年）。
- ③ たとえば、加藤周一「タゴール再見」『夕陽妄語 二』（筑摩書房、二〇一六年）初出一九九七年。
- ④ 加藤周一「日本文化の雑種性」『加藤周一著作集 七』一六一―一七頁、初出一九五五年。
- ⑤ 加藤周一「近代日本の文明史的位置」『加藤周一著作集 七』六四―六五頁、初出一九五七年。
- ⑥ 加藤周一「あとがき」（丸山眞男・加藤周一『翻訳と日本の近代』、岩波書店、一九九八年）。
- ⑦ 加藤周一「見るべき程の事は見つ」『加藤周一著作集 八』（平凡社、一九七九年）三七九頁、初出一九七三年。

⑧ 加藤周一「民族主義と国家主義」（宇野重規編『リーディングス戦後日本の思想水脈 三』岩波書店、二〇一六年）初出一九五九年。成田龍一、片岡大右氏もこの論考に注目し、特に片岡氏は「支配と被支配の非対称性を見据えつつも、あらゆる国のナショナリズム現象に共通する一般的性格を強調する」「この醒めたアプローチは、今日なお立ち返るに値するはずだ」と評価している（『図書』二〇二〇年四月号、岩波書店、一五頁）。

⑨ 加藤周一「民族主義と国家主義」五五頁。

（加藤周一現代思想研究センター研究員）

「雑種文化論」成立の条件とその実験

——『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』から読み取れたもの

翁 家 慧

本報告は『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』（以下「本書」）の第二部に収録された諸論考を手がかりとして、「雑種文化論」の成立の条件とその実験について検討するものである。

一、「雑種文化論」成立の条件

日本文化を言説する場において、「雑種文化論」ほど作者の個人状況に緊密に関係するものはほかにないだろう。「雑種文化論」成立の条件として、まず加藤の個人状況について考察しなければならない。

孫歌は「対談における加藤周一」の中で、加藤周一を日本戦後思想史の中に独特な存在だと考え、「彼は教養主義者だと思ふ。：彼の最も大きな貢献は、彼のフランス文化の教養と日本文化の教養の交え方だと思ふ。：彼の日本文化の教養と彼のフランス文化の教養は、常に彼の中で雑種文化として、新しい教養を生み出していたと思われる」^①と指摘した。教養の交え方については、孫歌は詳しく論じていないが、その結果を「雑種文化」と考え、そして「新しい教養を生み出した」という生産性のあるものと捉えていた。

個人における「雑種文化」とはいったい何を意味するのか。林慶澤は「パネルディスカッション」で、自分は韓国籍をもっているが、十年間日本に滞在し、自分の「中に入っている日本文化というものも無視できない」という個人的な話を取り上げながら、「今日では韓国と日本だけではなく、韓国の中でもアメリカに留学したり、あるいはアメリカと行き来したり、ある

いは世界中を回ったりする人たちを考えると、国境という問題を取り外して、「雑種文化」論を違った次元で考えたかどうか^②と提案していた。いわゆる「越境者」としての一個人においては「日本文化というもの」が内在化することについて、「雑種文化論」は通用するのだろうか。

教養と雑種文化論との関係について、加藤は『続 羊の歌』の中で、「おそらく私ははるかに広くロシアの小説家やフランスの詩人やドイツの哲学者を知っていたと思う。しかしフランスの青年が母国語とその古典にむすばれているほど確かな絆で、日本語とその古典にむすばれてはいなかったろう。私の文学的教養は、国際的に横に拡って浅く、彼の教養は自国の歴史を縦におおして、深かった。私はそういう対照から強い印象を受けた。はるか後になって、「雑種文化」という文章を書き、日本の状況に潜在している可能性を強調したときに、私は大学町でのその経験を思い出していた。私は横に幅広い教養を「雑種」と称び、縦に深い教養を「純粹種」と名づけ、現代の日本人にとってはもはやその二つの型のどちらかを選択する自由はなく、従って「雑種」の型に積極的な意味を見出すほかはない、と論じたのである。」^③と回想していた。彼がここでいう「教養」は文学、歴史、哲学など「形而上的」なものだと考えてもよからう。しかし、「形而上的」ものから見出す「雑種文化論」は仮にあっても机上の空論にすぎない。

加藤はパリ滞在の二年目から「越境者」でありながら、「観察者」でもある者の限界に気づき始めた。「ひとつの文化が、いわば当人の体質のなかに浸みこんでいて、もうひとつの別の種類の文化に接する。その文化が私の観察の対象であるかぎり、元の古巣へ帰ることは、いつでもできる、そういうときには、当人の体質のつくり変えということはおこらない。たとえばトウロブリアンド諸島へ行ったマリノウスキー。しかし第二の文化が、単に観察の対象であるばかりでなく、観察者そのものに影響し、その体質をつくり変えるようになる、その過程は非可逆的で、後には退けぬという状況が生じるだろう。たとえば松江に住みついた小泉八雲」と意識した加藤は自分が「フランス国滞在の延長が、当然のことながら、日本国からの不在の延長になるということを、頻りに感じ、そもそも引きあげるとすれば、あまりに深入りしないうちに引きあげなければならぬ」と考えた。^④加藤がいう「非可逆的」な過程は、「その国の言葉、その国の人々との関係、その風俗習慣や季節が、私のなかに浸みこんで、積み重なり、相互に反応しながら、体質の一部をつくってゆくという過程」だと理解してもよからう。いわば加藤の「形而下的」（あるいは、感覺的）な留学体験は、「雑種文化論」の成立にもう一つの条件を備えたのである。

加藤の留学体験と「雑種文化」との関係について、樋口は「その体験は加藤に「アジア」と「西欧」との関係を意識させた。同時に、北九州工業地帯の間を抜けて瀬戸内海に入ってきたときに、日本人は、美しい日本を維持しながら、北九州の工業地帯を誰のためでもなく日本のために作った。そういう光景を目の当たりにしたときに「雑種文化」という発想を掴んだと思います」^⑤と指摘し、非常に貴重な意見だと考える。「日本文化の雑種性」「雑種の日本文化の希望」など「雑種文化論」に関連する一連の文章が発表された前で、その思想形成の軌跡がより明確に読み取れたのである。「非可逆的」な過程が始まるうとしたところに、帰国してきた加藤の眼に映る日本の仏像は「小さくみえなかつたばかりではない、その精神と肉体とのつり合い、形と材料との調和、量感と動きとの解決法において、ゴティック彫刻と相對して、見事に拮抗するものであつた」^⑥。西洋と日本との間に、文化の心をあらわす形としての美術品から、加藤が見出したものは「雑種文化論」の成立に大きな影響を与えたといえよう。それは「観察者」という客観的な目を持ちながらも、「非可逆的」な文化体験をすることではなからうか。

加藤は「高みの見物について」の中で「私は西洋見物の旅に出てみて、あらためてそのことを考える。西洋見物が西洋に対しても、日本に対しても高みの見物になりがちだということを強く感じるからだ。またそういう見物によってえられる判断がいかに無力で、知識がいかに非生産的であるかということも感じるからだ」^⑦と述べていた。知識ではなく、「感覺的」な体験がなければ、個人における文化の雑種化も成立しないというふうに理解しても、よからう。

「日本文化の雑種性」を発表して以来、半世紀が経った二〇〇五年三月に、清華大学で行われた「私の人生、文学の歩み」という講演の中で、加藤はこう振り返っていた。

雑種文化は比較的純粋なフランス、英国、ドイツのような文化を生み出すということはない。しかし、雑種文化のほうがおもしろいことができるのではないか、そういうこともありうるのではないかということ論じたので「雑種文化説」はたいへん評判になり、たいへん強い批判を受けたんですね。(笑)

強い批判を受けた理由の一つは、時代がはつきりしていないからというもの。いまなら私は時代をはつきりさせたいと思います。日本文化は雑種的でフランスや英国の文化は純粋的です。自国の財産だけでまかなっていることを純粋的と定義すればですが――。殊に近代日本と近代ヨーロッパを比較すれば、「雑種文化説」は根本的に間違っていないと思

ます。⑧

「自国の財産だけでまかなっている」文化は一つもないではないかと、「雑種文化論」の反対者たちが以上の話を聞いたら、多分こういうふうな反論するだろう。加藤はその理由を「時代がはつきりしていないから」と説明したが、それだけではないと考える。「文化の雑種化」の困難性に言及しなければならぬ。それに、「雑種文化論」の最大の実験として『日本文学史序説』についても論じなければならない。

二、「雑種文化論」の実験

加藤は文化の雑種性を肯定しつつ、その実行の困難性についても十分に心得ていた。彼は「しかし文化の雑種性にはほんとうに積極的意味があるのか。むろんあると私は思う。しかしそれが東西文化の総合などというおめでたい話であろうとは夢にも思わない。」「枝葉の接木としての西洋文化の輸入というようなことではない。」^⑨などの発言から読み取れるだろう。加藤自身がフランス留学の経験により、その難しさに気づかされたのであろう。「相手（フランス文化）の奥行きがとめどもなく深く、そのなかへ入ってゆくと、深淵に吸いこまれてゆくように、遂に出口がなくなるのではないか」という気がして、「その考えには、眼まいというか、ほとんど戦慄に近い感じが伴った。」^⑩ こういう実体験からみれば、「文化の雑種化」は極めてリスクの高い作業だといっても過言ではない。

加藤はその難局を突破するため、日本の歴史を遡って、「雑種化」の成功例を見出し、「日本の小さな希望」と見なしていた。「日本の文化の雑種性を歎かなければならない理由はどこにもない。却ってそれはわれわれにわれわれにしかできない実験をすることを許すのである。そしてもし困難な実験をしとげるために激励と鼓舞とを必要とすることがあれば、われわれは同じように困難な実験をあれほどみごとに成果をもってなしとげたどの外国人でもないわれわれ自身の遠い祖先を想出すことができる。彼らは仏教がきたときに、すすんでそれをうけ入れ、しかし遂にそれを日本仏教にして終った。本地垂迹はつまらぬものである。しかし日本仏教はつまらぬものではない。その芸術的表現についていえば、強いて運慶を去ってドナテロロにおもむかねばならぬ理由を私はみつけることができない。われわれが今無着上人像を彫らないとすれば、それは今の日本の文

化の雑種性があてにならないからではなく、そもそも文化をあてにする習慣をわれわれが失っているからにすぎないということになるであろう。」^⑩ 加藤はここで、美術を宗教や信仰を超えた位相におくことにより、そこから「文化雑種性」の積極的な意味を読み取るうとしていた。この発想の裏には加藤の独特な理屈がひそんでいた。彼は「雑種の日本文化の希望」の中で、こう述べる。

しかし文化の問題には、一般論からはじめるよりも、具体的な問題から入るのが便利である。まず例を芸術にとつて、日本文化のあり方を類推しよう。イデオロギーの話よりは複雑になるかもしれないが、あいまいにはならない。自然科学に実験があるように、芸術には作品がある。：一枚の屏風の方が、誰の眼にも、同じ一つのものにみえるだろう。^⑪

「一枚の屏風の方が、誰の眼にも、同じ一つのものにみえる」という加藤の意見はまた議論をよぶだろうが、それを差し置いて、「具体的な問題から入るのが便利である」とか、芸術を例に、「日本文化のあり方を類推」という方法に注目したい。これは、ただの理屈ではなく、戦時中の日本文化の「純粹化」を批判するため、加藤が考案したやりかたではないだろうか。「彼ら（日本浪漫派）の文学は一種の思想的美的背景をもち、大衆的関心の対象をとりあげることによって大衆とのつながりを恢復したといわなければならない。そしてそういう仕事は、西洋風の論理や方法を通じてではなく、むしろ逆に非合理的な独特の日本語の修辭法を通して行われたから、日本文学を日本的なものに純化するという仕事は、少くとも形式的には整った」^⑫しかし、日本浪漫派の運動は文化の「純粹化」を目的として、戦争中一時的に成功する可能性を持っていたが、「伝統的な日本文学を西洋文学の影響に対立させて、伝統をまもろうという考え方は、必然的に失敗する。なぜなら日本の社会がすでにある程度まで西洋化しているという事実を無視することは結局不可能だからである」^⑬と加藤は指摘した。日本浪漫派の「非合理的な独特の日本語の修辭法」を排除し、西洋風の理論や方法を通じて「雑種化」の実験をしようと考えていたのだから。

その最大の実験として、『日本文学史序説』はしばしば取り上げられている。鷲巢力は「加藤周一『日本文学史序説』が意味すること」で、「雑種化」の実験方法についてこう説明した。「加藤の世界を理解する方法は比較文化論的方法であるが、こ

れによって、日本、フランス、中国という三つの座標軸をもつことになり、比較という方法に不可欠な「三点観測法」が出来あがった。加藤の日本文学史研究や日本美術史研究は、たえずヨーロッパ、ことにフランスと中国とを比較しながら論じる、という特徴をつくりだすことになる。」¹⁵ 日本、フランスと中国という三つの座標軸を持ち、そこから「日本文化の雑種性」を見出すのは実に至難なわざだといえるだろう。「三点観測法」は平行する三点に立脚するのではなく、相互的に絡みあうものとして観察しなければならぬ。これもまた困難極まりない作業だが、加藤は積極的に挑戦した。

加藤は清華大学講演の中で、「日本文学史には本当は三つの言語がある。書かれた言語は二つ、日本語と古典中国語。それから第三の言語として、書かれなくて日本語として話された言葉、その三つをみんな考慮すべきだと思っんです。」「日本語で書かれた文学と古典中国語で書かれた日本文学の二つの流れがある。日本語で書かれたものは多いけれども、しかし古典中国語で書かれたものもかなりあります。：日本でも重要な文学の半分は古典中国語で書かれている。」¹⁶と述べ、「雑種化」した日本文学を言語の位相からその源流を仕分けていた。とくに、漢字漢文について、「外来種」と判別したうえで、「古典中国語」で書かれたものは日本文学の一つの流れとはつきり認めた。

加藤のやり方に孫歌はこう言っていた。「つまり、漢文の世界は、直輸入の世界だ。創作する時に国語を使うのはかまわなけれども、肝心なことは、身近な感覚を記録する時にどういう言語を使うか。歌人たちは漢文で自分の日常生活を記録し、漢文で自分の微細な感覚を表現し記録した。これが日本の伝統だという。」しかし、「日本思想史においては、日本の漢文は中国の古代漢語ではないことを既に常識として確認しているが、それでも漢文は国語と対立する言語として、外来語として位置づけられていた。それも日本の伝統の一部になっている。これは加藤の持論なのである。」¹⁷ 言い換えれば、加藤が「外来種」として扱った「古典中国語」はすでに「変異種」になり、歌人たちに自ら自分の心を表現する言語とされるほど、日本文化と混合していたのではなからうか。

最後に、余談だが、加藤は「大和心または宣長の「遺言」の事」のなかで、本居宣長の晩年、浄土宗の「三部経」を毎日読誦していたことや、葬式は仏式と神道の流儀と二つの儀式をとったことなどについて、こう解釈した。「大和心」は、宣長によれば、仏教以前の此岸的な「心」であり、感覚的具体的なものに執して、理論的抽象性を志向しない。おそらくその「心」が、仏教渡来以後も、日本の大衆のなかに根本的には変わらずに残り、したがってまた仏教が大衆化したときには、その仏教

を特定の方向に変質させるように作用したのである。変わらぬものの表現と仏教変質の方向とから察して、「大和心」の一面は、まさに此岸的な世界観の枠組のなかでの実際的な考慮・儀式化の傾向・全体を離れた細部への強い関心などであった。」¹⁸⁾これは加藤からみれば、一種の宗教や信仰の「雑種化」と捉えてもよいのではないだろうか。

三、小括

以上の内容をまとめ、結論を出さなければならないので、二点だけ言えるだろうと考えている。一つは、「雑種文化論」が成立するために、加藤周一のような「教養主義」「留学体験」「観察者」など必要不可欠な条件を備えなければならない。個人における「雑種化」の体験や思想がなければ、「雑種文化論」を提唱することは到底不可能であろう。そういう意味で、東アジアの文化を検証するためには、まず加藤周一の眼を持たなければならぬ。そうでなければ加藤周一の「雑種文化論」を熟読し、加藤の「三点観測法」をみにつけても無駄ではないだろうか。自国の文化を細部まで分析するにつれ、異質なものが必ず出てくるが、それを見極める能力は誰にもあるわけではないのである。もう一つは、『日本文学史序説』は「雑種文化論」の実験として成功したと思うが、他のジャンル、あるいは、他の文化にも通用するとは考えにくい。それは他のジャンル、他の文化は純粹種で、雑種化しないわけではなく、むしろ、グローバル化時代の中、文化の雑種性は遍在するものだろう。それは、向こうの文化の深淵に吸いこまれていく「越境者」が多く存在するのに対し、「高みの見物」をする冷静な「観察者」がいなくなつたからだろう。

- ① 『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』、三浦信孝、鷲巢力編、水声社、二〇二〇年、三三八頁。
- ② 『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』、三浦信孝、鷲巢力編、水声社、二〇二〇年、四二一―四二三頁。
- ③ 加藤周一『続 羊の歌』、岩波書店、一九六八年、五六頁。
- ④ 加藤周一『続 羊の歌』、岩波書店、一九六八年、一七九―一八〇頁。
- ⑤ 『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』、三浦信孝、鷲巢力編、水声社、二〇二〇年、四〇八頁。

- ⑥ 加藤周一『続 羊の歌』、岩波書店、一九六八年、一九四頁。
- ⑦ 加藤周一『雑種文化…日本の小さな希望』、講談社、一九七四年、二三頁。
- ⑧ 加藤周一『加藤周一 最終講義』、かもがわ出版、二〇一三年、一九頁。
- ⑨ 加藤周一『雑種文化…日本の小さな希望』、講談社、一九七四年、四四頁、四八頁。
- ⑩ 加藤周一『続 羊の歌』、岩波書店、一九六八年、一七九頁。
- ⑪ 加藤周一『雑種文化…日本の小さな希望』、講談社、一九七四年、四八頁。
- ⑫ 加藤周一『雑種文化…日本の小さな希望』、講談社、一九七四年、六〇頁。
- ⑬ 加藤周一『雑種文化…日本の小さな希望』、講談社、一九七四年、三九頁。
- ⑭ 加藤周一『雑種文化…日本の小さな希望』、講談社、一九七四年、四〇頁。
- ⑮ 『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』、三浦信孝、鷺巣力編、水声社、二〇二〇年、四二五頁。
- ⑯ 加藤周一『加藤周一 最終講義』、かもがわ出版、二〇一三年、一二四頁。
- ⑰ 『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』、三浦信孝、鷺巣力編、水声社、二〇二〇年、三二五頁。
- ⑱ 加藤周一「大和心または宣長の「遺言」の事」、『加藤周一自選集 5』、岩波書店、二〇一〇年、二〇一―二〇二頁。

(北京大学東方文学研究中心副教授)

『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』が描いた加藤周一「雑種文化」論の可能性

——丸山眞男との比較の視点から

金子 元

一、本書が浮き彫りにした加藤周一像

本報告は『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』のいくつかの論考によって提示された加藤周一像を、もっぱら丸山眞男との比較という観点から検討を試みたものである。まずは本書第Ⅱ部に収められた諸論考を中心に、本書が描き出した加藤周一の雑種文化論の再構成を行い、その後に本書が明らかにした加藤の雑種文化論の問題意識について丸山の側からはどのような応答が可能なのか、そして最後に加藤と丸山の議論がどのような関係にあるかについて考察したい。なお、私の力不足からごく限られた論考しか取り上げることが出来なかったことを初めにお断りしておく^①。

孫歌「対談における加藤周一」は主に対談に着目することによって、戦後知識人のなかでの加藤のユニークな特質を描き出している。あえて単純化するならば、それは生活者のレベルにまで徹底して西洋化することによって日本を再認識する、そういう特異な意味での「教養主義者」だということである。それは藤原定家が漢文で日常生活を記録したようにフランス語で日記をつけるほどに徹底して西洋化することを是とし（三三五、三三六頁）、ソルボンヌ大学に留学するのではなくパリという街に「留学」し、「本能的な問題、感覚的な問題として」「文化的伝統が浸透している感覚的な経験の中で、無意識的に歴史的感覚を身につける」（三三六、三三七頁）ことである。

このような「教養」は「理想」としての「雑種文化」論（パネルディスカッションにおける王中忱発言、四〇七頁）、ゾルレンとしての「雑種文化」論（同じく樋口陽一発言、四〇八頁）の実践ということになる。第Ⅰ部における樋口「加藤周一は

「洋学紳士」か、それとも「日本人論」者か?」はそのような加藤の方法が意味するものを示唆している。それは幕末維新期以降日本人が躍起になって追求してきた「洋才」が、実はそれ自体で追求できるものではなく「洋魂」と切り離すことが出来ないものだという認識であり、そうした「洋魂」が日本の伝統的な文化と「ぬきさしならぬ形で」結びつき、「雑種文化」——「雑居」ではなく——を形成しえているかを問い続けることである(三八頁)。そしてその「洋魂」の核をなすものは「個人の尊厳と平等」ということになるだろう(三一、三二頁および三七、三八頁)。

雑種文化論は韓国の学知さらにはより広く文化一般を考える上でも有用だ、と李成市「韓国から見た「雑種文化論」——一つの例として」は指摘する。李氏によれば「近代的な意味での朝鮮史学は、近代日本が朝鮮の植民地統治のために、日本人の手によって近代の学知として研究がなされてきた」。それは朝鮮文化を中国の圧倒的な影響下にあるものと位置づけ、「しばしば日本文化の独自性を特徴づけるものとして、否定的な意味で比較の対象と」するものであった(三六九頁)。このような考え方は、中国と余りに近接した位置にある朝鮮半島を中国の圧倒的な影響下で同じ文化圏に編入される「洪水型」とし、適度な距離を保つ日本が「併呑もされず、無縁にもならないで」「自主的」に対応する「雨漏り型」と対比する戦後の丸山眞男の古層論にも受け継がれてるとされる(三六九、三七〇頁^②)。これに対して植民地解放後の南北朝鮮では日本人の植民史観を批判・克服という課題に捉われて、外来文化の影響を過小ないし否定的に評価し、「ともかく朝鮮文化の内的発展過程を考究するといった、いわば一国的方法が貫かれ」という(三七二頁)。このような姿勢は朝鮮半島の歴史的な実態を理解する上で妨げになるだけでなく、「日常生活を始めとして、言語、文化、社会、政治というあらゆる分野」における日本統治時代の影響を排除しようとする「民族純粋化運動」につながるという(三七二頁)。

さらに興味深いのは、そのような「朝鮮的なもの」の本質の究明を図る韓国史学は、もとを辿ると、中国の思想家、梁啓超経由で「近代日本から受け継いでいた」ものであるという指摘である(三七三頁)。日本統治の影響はひとり歴史学にとどまるものではない。たとえば「韓国においては文章の七割以上を占める漢字語の大半は近代日本による翻訳語のまま」である(三七六頁)。このように「韓国人の日常生活にはもはやとりかえしのつかない形で日本種の文化が入っている」というのである(同上)。

また、韓国史学に影響を与えた近代日本史学とはいえば、前近代における文化的な影響関係はもっぱら中国との関係におい

てのみ把握され、近代においては西洋との関係でのみ論じられる。この「伝播と受容の図式における「古代中国」とは、実は近代西欧の投影であり、近代の西欧文明の受容は、現在（明治期）に始まったのではなく古代の回復であるという言説に由来する」という（三七九頁）。いわば日本という実体を措定し、特定の外来文化との——日本的なるものを抹消させない程度のこと——影響関係として古代から近代までを叙述したものと見えようか。これは戦後においても同様である。丸山眞男について言えば「古層論」において大化の改新と明治維新を「日本史における二大転機」と捉え（同上）、「高度工業国家で日本ほど民族的な等質性を保持している国はありません」と発言し（三八〇頁）、また朝鮮に関しては戦後の朝鮮人の態度の変化を「植民地はやはり植民地なのでしょね」と植民地支配の責任を棚上げして蔑視する（三八一頁）^③。

李講演の提起を敷衍するならば、このような、いわばすれ違いとなっている日韓の文化的な状況を打開する視座を、雑種文化論が提供してくれるということになるだろう。

二、丸山眞男との比較

さて、以上のように描き出された加藤の雑種文化論（と丸山批判）に対し、丸山の側からはどのように応答できるのだろうか。ごく簡単な素描を試みたい。

丸山の代表的著作のひとつ『日本の思想』（岩波新書、一九六一年）の表題となった第一論文（初出は一九五七年一月刊行の岩波講座『現代思想』第一巻）において、かれが問題とした日本思想の特徴は、「中国における儒教のような」「強韌な基軸を欠いていた」ところにあるとされる。それは西洋の衝撃に際していち早く新たな文化を取り入れることを可能にしたが、他方で外来思想を伝統思想との「十全な対決」なしに受け入れることになる一方で、伝統思想は「私達の生活感情や意識の奥底に深く潜入」する（精神的雑居）。その結果、沈潜した伝統思想は時代的狀況に応じて突如として「噴出」する^④。このような思想的土壌のなかで、現実をトータルに説明可能な理論が輸入されると、それを完結した実体として全面的に受け入れる「理論信仰」と、そのような理論では生の現実を全て説明することは出来ないという「実感信仰」に二分化し、両者の間の対話は不毛なものに終わる。近代日本においてそうした理論信仰の対象となったのがキリスト教であり、マルクス主義だとい

上記二者の他に、近代日本で基軸たるべく創出されたのが近代天皇制すなわち「國體」である。「國體」もまた——大日本帝國憲法を「不磨の大典」というように——物神化された制度に基づく官僚制（理論信仰）と、生活実感のみに密着した政治からは距離を置く庶民（実感信仰）から成り立つ。世俗権力を相対化する超越的な精神的基軸がないなかで、一方では世俗的な政治秩序がそのまま精神的権威も担い、他方で自らの生活空間を越えた他者と協力して秩序を形成する契機も持たない戦前日本社会は、異端を排除する「否定的な同質化」の作用だけがきわめて強力に作用する^⑤。このため、あらゆるものを受け入れる一見「寛容」な思想的傾向は、極めて閉鎖的な社会を現出することにもなる。

こうしたヘーゲル弁証法的な——後の引用にあるように丸山は東西の安易な「弁証法的統一」も拒絶するのではあるが——思想のあり方を理想とした丸山の考えは、先に素描した加藤の雑種文化論とはやはり大きく異なるように思われる。丸山は加藤の雑種文化論への批判（丸山の言葉では「補い」として、「日本の思想」の末尾で次のように述べている。

加藤周一は日本文化を本質的に雑種文化と規定し、これを国粹的にあるいは西欧的に純粹化しようという過去の試みがいずれも失敗したことを説いて、むしろ雑種性から積極的な意味をひきだすよう提言されている。傾聴すべき意見であり、大方の趣旨は賛成であるが、こと思想に関しては若干の補いを要するようである。第一に、雑種性を悪い意味で「積極的」に肯定した東西融合論あるいは弁証法的統一論の「伝統」もあり、それはもう沢山だということ、第二に、私がこの文でしばしば精神的雑居という表現を用いたように、問題はむしろ異質的な思想が本来に「交」わらずにただ空間的に同時存在している点にある。多様な思想が内面的に交わるならばそこから文字通り雑種という新たな個性が生まれることも期待できるが、ただ、いちやついたり喧嘩したりしているのでは、せいぜい前述した不毛な論争が繰り返されるだけだろう^⑥。

日記まで外国語で書くことをよしとする徹底的な西洋化を目指す加藤の議論は、「第一」の安易な東西融合からはほど遠い。問題は「第二」の精神的雑居である。「本能的」「感覺的」「無意識的」な経験からなる「生活者」としての加藤の西洋化は、丸山の眼に、果して伝統思想と「十全に対決」し、「ぬきさしならぬ」関係を取り結ぶことができるものと映っただろうか。

片岡大右「非ヘーゲル的な夕暮れへの招待」が描きだした加藤の「弁証法の相対化」（二〇一、二〇二頁）、「寛容と不寛容と

の区別のない相対化」(二〇四、二〇五頁)を引照すると両者の対立はさらに鮮明となるだろう。すなわち、異質な他者を「説得」するのではなく異質なまま放置すること、「集団間の原理的対立を突き詰めることなく曖昧な関わりを維持していく」という非弁証法的な経験主義を原理ならざる原理としているように見える日本社会」のうちに希望を見出すこと(同上)、が加藤の雑種文化論の「原理」であるとすれば、それは丸山から見ればやはり「雑居」なのだ。もつとも、加藤から見れば丸山のような内面的な交わりこそが「不寛容」をもたらす、ということになるのだろうか。

丸山の「基軸」論は後に丸山が終生継続した「正統と異端」研究会における新たな「正統」確立の模索に発展することになるだろう^⑦。それは李報告が主張するように、日本一国に閉止したものにしかなりえないのだろうか。

まず確認しておかなければならないのは、李報告が取り上げた丸山の日本民族等質化論は、その等質化が日本の閉鎖性のもととなっているという否定的な文脈で説かれたものだということである。無論、日本民族が等質であるというのは実態にそぐわない、近代以降に仮構されたものであるという批判も、否定的にはあっても日本は特殊な存在だと主張することが裏返しのナルシズムであるという批判も、成り立ちうる。しかし、日本の新たな「基軸」＝「正統」の問題と並行して、一九五七年前後^⑧から一貫して「開国」の問題、開かれた社会のあり方を模索し続けた丸山の思想的営為を積極的に評価することもできるのではないか。

「洪水型」「雨漏り型」の二分法についていえば、それがステロタイプだということはいえるとしても、丸山の論理を敷衍するならば、中国だけでなく朝鮮においても基軸としての儒教が確立していたと考えるべきだろう。儒教が中国文化に由来することを忌避してその普遍性を評価することがなければ、それも「純粹化」の罫に捕らわれることになりうる。また丸山は後年になって「江戸時代の朱子学がその出発点からして、きわめて多くを負っている李氏朝鮮の朱子学、とくに李退溪の学問と思想を考察に含めることが絶対に必要であることを付け加えておく。朝鮮の思想史を軽視して、日本と中国とを主要な視野に置いて来たのは、史料利用の便宜という点を別にしても、私だけでなく、日本における「伝統」思想研究に多少とも共通する盲点であった」ことを素直に認めており^⑨、幕末期の日本に朝鮮との思想的交流がもつとあったなら(儒教の普遍性、革命論等の観点から)面白いと思うという趣旨の発言もしている^⑩。丸山の「基軸」＝「正統」論は「開国」と「鎖国」との上滑り

の往還運動を克服して、着実に開かれていく社会を目指すものであったと考えられる。

小括

まとめとして、丸山の基軸Ⅱ開国論と、加藤の雑種文化論がどのような関係にあるかについて現時点での私見を述べた後に、本書の諸研究を踏まえた、「加藤周一を21世紀に引き継ぐため」の問いを提起したい。

加藤周一と丸山眞男は、非常に密な知的（そして私的）交流を行っていたにもかかわらず、非常に対照的な一面を持っていた（もつとも、これは加藤と丸山に限らず、彼らの周辺の知識人、例えば竹内好や鶴見俊輔らについても言えることかもしれない。彼らは共通した問題関心を抱きながら問題への接近の仕方を大きく異にする）。加藤はあえて専門を持たないことを自認する文学者であり、丸山は政治学、そしてその一分野である日本政治思想史の専門的な研究者である。アカデミズムに正式に属することがなかった加藤は少なくとも制度的には弟子を持たず——とはいえ国内外に「弟子」を以て任じる無数の研究者や市井の人々が存在したことは第I部のソーニャ・アンツェン「加藤周一の日本古典文学研究——その国際的影響に関する私見」の指摘するとおりである（一二二、一二三頁）——、丸山は俗に「丸山学派」と呼ばれるだけの多彩な研究者を輩出した。もともとドイツ文学を志しながら周囲の反対によって法学部の道を歩んだ丸山を〈文学的政治学者〉とするならば、「医者冷徹な眼差」と「人文学者」の「熱意」（孫歌報告、三二四頁）とをあわせもった加藤は〈医学的文学者〉とも呼ぶべき存在であろう。おそらくは、両者の対照性は日本の社会や文化に対するアプローチにおいても、構造的なものとして存在するよう思われる。

そこで手がかりとなるのが加藤の「文学」観である。**鷲巢力「加藤周一『日本文学史序説』が意味すること」**は、加藤の「文学」定義として「その文章が『世界』を表現し得ている文である」と「よく書かれた文」である」という二つの基準を挙げている（四三三、四三四頁）。これはおそらく加藤自身が文を綴るにあたって心掛けていたことでもあろう。『羊の歌』の文章からは、加藤がいかに巧みに華麗な対句的・逆説的表現を駆使しているかを看取することができ、とくに彼が過ごした空間Ⅱ〈場〉をありありと描き出すことに巧みであったことがわかる。まさに加藤はよく書き、よく「世界」を表現しえていたのである。また、この二つの要素を満たしている限り、一般には文学書とはみなされない哲学・思想作品も文学の範疇に入

れられる。フランスにおけるデカルトやパスカル、戦後日本では丸山眞男や鶴見俊輔も文学史の中で叙述される。そのように考えるならば、『日本文学史序説』そのものもまた、それ自体一個の「文学」と呼びうるだろう。

鷲巢論文は、『日本文学史序説』について、「外国人、ことに欧米の読者を意識していた」といい(四三七頁)、アンツェン報告は日本文学を世界文学の文脈において解釈していたと指摘する(二二二頁)。この点について興味深いのが二〇二一年四月に「加藤周一文庫デジタルアーカイブ」で公開された「日本文学史」関連のノート類である。それらの大半が英語で書かれており——そのこと自体は従来知られていたことではあるが^⑩——原稿を実際に確認できる。このようなノートやメモ類をわざわざ英語やフランス語で記すということの背景には、もちろんブリティッシュ・コロンビア大学などでの講義準備という面もある。しかしそれに加えて「フランス語で日記を書くこと」、つまり生活を西洋化すること、あえて徹底して異文化と同一化することとも関わっているのではなからうか。想像をたくましくするならば、『日本文学史序説』にそのひとつの結実をみる加藤の雑種文化論、日本の文化・社会へのアプローチは、西洋文化の内面化を通じて日本文化の全体像を明らかにするという方法を取っているのではないか。孫歌報告が荻生徂徠を想起したのは(三二九頁)、おそらくゆえのないことではない。徂徠の好んで用いた言葉によるならば、日本という「クルワ」の中にいるだけでは西洋という「クルワ」は理解できず、また日本という「クルワ」の客観的な全体像も把握できないのだ。その経験を経由して描き出された日本文化はテキストによって構成されたひとつの「世界」である。「世は言を載せて以て遷り、言は道を載せて以て遷る」(荻生徂徠『学則』)。加藤は日本から離れた距離から日本を描き、日本を世界のなかに定位する手がかりを得ようとしていたのではないだろうか。

これに対して丸山は、日本に「基軸」|| 「正統」を確立した上で、諸外国に開かれた社会を模索した。もつとも、ここでいう「基軸」|| 「正統」は「純粋化」された日本的なるものというよりは、敗戦以降の歴史的経験を軸とした動的なものであり、かつ普遍に開かれたものと考えるべきであろう。

加藤と丸山の問題意識は非常に対照的な手法をとりながら、究極的には共通したゴールに進んでいくものであったのではないか。両者の著作が投げかける問いは、現代に生きるわれわれにとっていまだに受け止めるに値するものでありつづけている。

最後に本書第Ⅱ部の「東アジア」というテーマ設定について。李成市報告によれば、日本と韓国(および北朝鮮)とは、そ

の歴史的経緯により、かなり錯綜した学問的・文化的な関係を持つことになる。韓国は雑種文化論をひとつの手がかりとして（困難ではあるにしても）ある程度明確な方向性を示しうるように感じた。これに対して日本はどのような理路を辿りうるのだろうか。「アジア」という視点から日本における雑種文化を捉え直したときに、どのような可能性がありうるのか。この問題を提起して本報告を終えたい。

① 以下、特に注記のない限り頁数は『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』のそれを指す。

② 「原型・古層・執拗低音」『丸山眞男集』第一二巻（岩波書店、一九九七年（二〇〇〇四年刊行の第四刷を使用。以下同様）、一四一―一四二頁。

③ もっとも、ここで引用されている丸山の発言は日本による皇民化政策批判という文脈のなかでなされたことに留意する必要がある（『定本 丸山眞男回顧談』下、岩波現代文庫、二〇一六年、一四九頁）。

④ 『丸山眞男集』第七巻（岩波書店、一九九六年）、一九七―二〇〇頁。

⑤ 同上書、二四二頁。

⑥ 同上書、二四三頁。

⑦ 山辺春彦「初期の「正統と異端」研究会と丸山眞男の正統論」は、丸山が終生続けた「正統と異端」研究会において、政治権力に由来する Legitimacy = 「L正統」の契機が強い日本に民主主義にふさわしい新たな Orthodoxy = 「O正統」すなわち精神的な伝統を確立することを模索していたことを指摘する（『東京女子大学比較文化研究所附置 丸山眞男記念比較思想研究センター報告』第一六号（二〇二一年三月）、一一八頁）。また、パネルディスカッションの林慶澤発言は韓国の日本研究者から、日本にはL正統とO正統があるという教示を受けたことを披露した上で、韓国人は純粹化の観点からL正統を重視しているという趣旨の興味深い指摘を行っている（三九五頁）。

⑧ 丸山、加藤共通の友人であったハーバート・ノーマンがマッカーシズムの嵐の中で自殺したのが一九五七年四月である。ノーマンは丸山にカール・ポパーの『開かれた社会とその敵』をいち早く紹介した人物であった（『ハーバート・ノーマン全集』第四巻、岩波書店、二〇〇三年、四三六―四三七頁）。「自由主義」を標榜している陣営が異端を排除する不寛容を露わにする

中で、真に「開かれた社会」とはどのようなかを模索することを課題としたように思われる。『日本の思想』所収の「思想のあり方について」（一九五七年六月）、「日本の思想」（一九五七年一月）に加えて「開国」（一九五九年）も同様の問題意識に貫かれたものと考えられる。参照、宮村治雄『丸山真男『日本の思想』精読』岩波現代文庫、二〇〇一年、一〇三―一〇六頁。

⑨ 「『日本政治思想史研究』 英語版への著者序文」（初出は一九七四年）『丸山真男集』第一二巻（岩波書店、一九九六年）、一〇〇頁。

⑩ 「一九八七年七月二九日「正統と異端」研究会討論記録」前掲『丸山真男記念比較思想研究センター報告』第一六号、七八―七九頁。

⑪ 鷲巢力『加藤周一を読む——「理」の人にして「情」の人』（岩波書店、二〇一二年）、一六八頁。

（秀明大学非常勤講師）

第二部 質疑応答

小関素明 では、質疑応答をはじめます。第二部の三人の先生のお話を、司会者として簡単に整理しますと、問題関心とか課題は、ある程度収斂しているなという感じを受けました。それは半田先生が言われたように、「雑種文化論」の問題提起の射程と有効性、これをどう受け止めるかということだと思います。それは「雑種文化論」を、単なる対抗言説にとどめないためにはどうすればいいのか。例えば猪原さんが言ったように、やはり「雑種文化論」を共通の課題にするためには、表現とか文化の共通性を求めるというのではなくて、逆に各国の文化の相違点を前提としながら、その課題の共通性を出発点にして考えるということが重要で、そしてそれは今のアジア諸国においても通じる課題とすべきだということに関心が重要であろうと思います。

その課題の共通性といったときに、やはり三人の先生とも、単純な西洋化とは必ずしもイコールではない民主化、あるいは個人の尊厳、人権、こういうものを単なる西洋化にとどまらない普遍的な価値として重視しなければならぬということまでは、一致されているわけですね。それは、ある種の寛容性などを含む倫理性、そういうものでもあるわけですね。人権とか民主化などの普遍的価値と感覚、これが国境を越えて生きるための戦略的な提言として、「雑種文化論」をうけとめるべきであろうという関心において共通していたかと思えます。

そうした雑種性というものは、気質だけじゃなくて、あるいは思想だけでもなくて、ある種の思考感覚、もしくは最終的には身体感覚になるような、文化的な実践が求められているのではなからうかと、こういうことだと思っんです。これが身体感覚になるということは、無意識化することでもありますが、あえてそれを意識化して、明晰化したときに、「雑種文化論」という捉え方が有効な意味を持つんじゃないかならうかと、こういう問題関心を提示されたんだと思います。

ただ、難しいのは、文化という本質的に多様性を持つものの中で、いま言ったような意味での普遍性はどのように編み込まれたらいいのか。そして文化実践を通して、どのようにして普遍的な価値を身体化、感覚化していくかということです。これを考えるときの一つの有効な手だてになるのが「雑種文化論」であると、こういう議論をされた私は受け止めました。それでは、自由に討論をしたいと思います。

半田侑子 それではまず私のほうから、翁先生に質問があります。

翁先生の御発表、大変興味深く拝聴いたしました。やはり翁先生ならではの視点があり、この「雑種文化論」を論じる際に、他の東アジア地域との比較は、非常に大事な視点ではないかと改めて思いました。

そこで、樋口陽一先生やピエール・スイリ先生をはじめとする先生方の論考に多く登場した言葉に、「和魂洋才」がありません。樋口先生の『リベラル・デモクラシーの現在——「ネオリベラル」と「イリベラル」のはざま』（岩波新書、二〇一九）という著作に、「和魂洋才」という言葉の説明があります。

「幕末から「和魂洋才」という言葉が盛んに使われ、問題とされてきました。もともと「和魂漢才」という言葉があつて、菅原道真の遺訓とされているものです。平安文化自身が和魂漢才でした。日本固有の「魂」の上に、中国の「才」、圧倒的に先進的な水準に達していた中国の文化をとり入れる、というのが和魂漢才でした」（二一九頁）。つまり「和魂漢才」が先にあつて、「和魂洋才」という言葉が登場するのは一九世紀です。この「和魂洋才」は、テクノロジーの輸入、また富国強兵と関わってきます。

中国においては、日本で「和魂洋才」が盛んに喧伝された同じ時期に、「中体西用」という言葉が使われました。これは洋務運動の中で使われた言葉で、中国固有の伝統的精神でもって西洋の技術を用いると、こういうことだったと思います。中国は洋務運動による近代化はうまくいきませんでした。陳独秀は『新青年』で「科学」「民主」を標榜した文学革命によって、「洋魂」の取り入れをはかったのではないのでしょうか。

「中体西用」と「和魂洋才」では何が一緒で、何が違うのでしょうか。

翁家慧 難しい質問ですね。個人的な見解を述べさせていただきます。中体西用論は中国古代の思想の体用論から変化してきたものです。「体」と「用」の関係は「道」（形而上為道）と「器」（形而下為器）と似ています。

洋務運動のスローガンとして使われていた「中体西用」は「中学為体、西学為用」の略語ですが、「中学」は三綱五常の封建主義統治秩序で、「西学」は西洋の科学技術を指します。洋務運動（一八六〇年代前半―一八九〇年代前半）がうまくいかなかった原因はとても複雑ですが、西洋の「用」を利用し、その「体」を無視するのは、方法論に於いては大きな失敗だとよく批判されます。その後、陳独秀が新文化運動で「民主」「科学」を掲げ、『新青年』（一九一五年）を創刊しましたが、清王朝がすでに滅亡しており、「中学」を維持する力も消えました。しかし、三綱五常といった封建的思想はまだ民衆の頭に根強く残っていたので、魯迅などの帰国した知識人たちによって文学改良運動が行われました。それに、「西学東漸」の影響も大きくなり、科学技術のみならず、西洋の社会学、歴史学、政治学、法学、文学など、いわゆる人文系も含む学問の書籍が翻訳出版され、中国社会の近代化に多大な影響を与えたと言えます。「和魂洋才」の発想は「中体西用」と似ているとよく言われますが、西洋の科学技術を取り入れるという点においては類似性があると言えます。

しかし、「和魂」と「中体」とは大きく違うと思います。「中学」は三綱五常という封建社会の統治制度として、明確な形を持っていたのに対し、「和魂」は日本固有の精神と定義されていますが、形もなく曖昧な表現ではないでしょうか。また、「洋才」は「漢才」から来た概念ですが、学問のみならず、文芸まで精通する意味も含まれているのではないのでしょうか。そういう意味で、「洋才」を一種の「教養主義者」として理解してもよろしいかと思っています。

また「和魂洋才」と日本の近代化に関しまして、佐久間象山は「君子に五つの楽しみあり」という文章の中で、東洋道徳、西洋芸術を論じています。ここでの「芸術」は西洋の技術であり、おそらく明治維新の頃の技術というのは、やはり武器、工業、軍艦、そういう富国強兵のための技術だと私は思います。この発想は中国の孟子の「君子に三つの楽しみあり」という発想から変化して、バージョンアップしたものではないでしょうか。

小関 ありがとうございます。議論の基調というのは、先ほど申し上げたような、普遍的なものというのを一旦抽出して、そこからそれが「和」なのか、「洋」なのか、「中」なのかという拘りを外すことそれ自身が非常に難しいんですけども、それを多様な民族文化の中に価値として落とし込めるか、「雑種文化論」とはそういう文化実践をエンカレッジする提言でもあったわけですね。

ここで東京大学の伊達聖伸先生から、御質問が寄せられているので読み上げます。

「雑種文化論」における日本的なもの、その普遍性についての議論があったが、『戦時期日本の精神史』（岩波現代文庫、二〇〇一）にある次の文章との関係をどう考えたらよいか。『日本の伝統は、あらゆる場所とあらゆる時代を通して同じ方法で人間を結びつけるような、人間を縛るような普遍的断定を避けることを特徴としています。この消極的性格が日本思想の強みでもあります。普遍的原理を無理に定立しないという流儀が、日本の村に、少なくとも村の中の住民の一人であるならばその人を彼の思想のゆえに抹殺するなどということをしなないという伝統を育ててきました。目前の具体的な問題に集中して取り組むことを通して、私たちは地球上のちがう民族のあいだの思想の受け渡しに向かつて、日本人らしい流儀で、日本の伝統に沿うたやり方で働くことができるでしょう。それは西洋諸国の知的伝統の基準においてはあまり尊敬されてこなかった、もうひとつの知性のあり方です』（二八〇―二八一頁）と鶴見は述べているが、加藤周一の寛容と不寛容を区別しない一種の経験主義と似ているように思われます」。

鶴見さんの主張との捉え方の共通性というんですか、そういうことについての御質問です。

片岡大右 今の質問は、おおむね私に対してじゃないかなと思うんですけれども。伊達さん、興味深い、意義深い御質問をありがとうございます。

鶴見俊輔と加藤周一のある種の方法的な共通性、これははっきり言えると思います。それは一つには、プラグマティズムの精神と行うことができる。また別の観点からすると、アナキズムと言うこともできますね。鶴見俊輔は「方法としてのアナキズム」を唱えていた人だし、加藤も「青春ノート」の頃から最晩年の『夕陽妄語』に至るまで、時々アナキズムやアナキーについて語ってきた。しかも論語の孔子などを引き合いに出しながら、アナキーを云々しているのが面白い。原理のないところで、ものを考えていくということの重要性を加藤はよく言っている。それは鶴見と比較可能だと思います。

その上で付け加えておきますと、加藤は鶴見ほどはこうした方向に徹底していないというか、その一方で、原理原則が大事になることもあるとか、そういうことも強調する。そうした点で、鶴見と加藤の比較には意味があるでしょう。さらに言えば、先ほども金子さんが取り上げてくださったように、丸山眞男と加藤周一、そこにも一定の緊張があるわけですね。だから、その三人を比較しながら考えていくというのはやはり面白いと思っています。

小関 ありがとうございます。ここで、今日は視聴者として御参加くださっている李成市先生への御質問があるということ

す。三浦先生、お願いします。

三浦信孝 立命館での「加藤周一生誕百年記念シンポジウム」で李先生のお話「韓国から見た『雑種文化論』」を伺って、感銘を受けましたので質問させていただきます。加藤の「雑種文化論」と丸山の「古層論」を比較しながら議論を展開されており、まずけれども、私が伺いたいのは、「雑種文化論」が韓国でなかなか受け入れられないのは、日帝による植民地支配時代に日本化された朝鮮の社会と文化を、独立後、日帝の残滓を払拭し、植民地化以前の純粋な朝鮮に回帰しようとするナショナリズム（民族主義）的反動があるからだ、という分析として読みました。韓国では、李先生の議論は親日派の議論として受け入れられないのではないかと思います。これは李先生が取り組んできたコロニアル・モダニティー、植民地的近代をめぐる論争に大きな石を投ずる議論だと思います。韓国におけるコロニアル・モダニティーについて、御説明をお願いできればと思います。

李成市 私は三浦先生が御指摘くださった植民地近代という誤解を招きやすい言葉を使って、日韓の研究者と共同研究をしたことがあります。必ずしもそれを全面的に肯定するわけではないんですが、植民地下における近代を冷静に考察しないと朝鮮近代は捉え切れないということを言うと、韓国では植民地のおかげで近代化されたという議論にすり替えられて、なかなかこれを的確に指摘することが難しいということが一つあります。

それから、三浦先生にまとめていただいたように、「雑種文化論」は韓国文化に対する分析視覚として非常に活用できると思うんですが、受け入れ難くしているものは、植民時期における同化政策によるものです。植民地期に民族文化を否定されたということから、解放後に植民地主義を克服し民族文化を立ち上げなければいけないという困難な課題がありましたので、どうしても一旦、植民地期に強制された日本化を払拭するという課題が先行するために、なかなか加藤さんが主張するような「雑種文化論」から始めましようという、そういう出発点に立てないという困難さがあると思います。

私は御指摘のあった植民地近代の課題を文学の面から取り組んだ二人の方の引用文を『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』に入れました。その文学研究者が二人とも非常に厳しい立場にあることを示すために、筆者たちの言葉を引用しましたので、それを参照していただければと思います。

三浦 二人の文学者のお名前だけ教えてくださいいただけますか。

李 今回の私の論文の中で、注で引用しております。一人は、注の52番で金哲（キム・チョル）さんの文章を引用しております。それから、もうお一人は、注の51番で、辛炯基（シン・ヒョング）さんの文章を引用しております。注の51と、注の52でそれぞれの方の論文名をあげています。三浦先生に御覧いただきました『植民地近代の視座——朝鮮と日本』（岩波書店、二〇〇四）という本の中でシン・ヒョングさんはお書きになっていきますし、それからキム・チョルさんは日本で翻訳され出版されております『植民地を抱きしめて』（亦楽、二〇〇九、ソウル）という著作の中で論を展開されております。お二人とも三浦先生が御関心を持ってくださった「雑種文化論」を展開できない韓国の文学状況について非常に鋭く、苦悩を抱えた文章をお書きになっております。

三浦 ありがとうございます。

小関 ほか、いかがでしょうか。御質問のある方おられませんでしょうか。

金子元 ちよつと私から若干補足というか、お話ししてよろしいですか。

さっきの話に戻ってしまうんですけども、「和魂洋才論」については、恐らく「和魂洋才論」というのは、近代においてむしろ喧伝される面が多いのかなという気がするんですね。先ほど翁先生がおっしゃっていた佐久間象山は、和魂ではなくて、東洋道徳、西洋芸術という、芸術というところと今言うところとフライングみたいな捉えられがちですけども、アート、つまり技芸と捉えたほうがびんとくるような、そういう言葉だと思いますが、道徳というのは儒教的な道徳で、佐久間象山は朱子学的な教養の基盤の中でいろいろ物事を考えていると。だから、日本がどうこうだけでなく、ある種の儒教的な普遍主義のよくな。そのときに道徳というのも、朱子学的には今言う狭義の道徳だけではなくて、恐らく宇宙論的な、自然科学的な部分も「道」というのは含むと思うんですけども、佐久間象山はそういう意味での包括的な「道」の中から西洋の技術を再評価するので、狭い意味での「和魂洋才論」とも違ってくるのかなと。むしろ「雑種文化論」を考える上で、幕末とか、あるいは江戸時代の儒学者も儒学の観点から西洋の民主主義や議会制を肯定的に評価していた、という部分も最近はしきりに言われているので、「雑種文化論」を考える上で、そういった伝統、もちろん儒学にも封建的というか、家父長的な側面であるとか、いろいろ問題はあると思うんですが、どこかで普遍主義ともつながっているということをちよつと考えてみていいのかなという気はします。

小関 ありがとうございます。

議論がいろいろあったと思うんですけども、加藤さんは文化というのを直接論じながら、やはり政治というものを視野に入れてるわけですね。だから、それは民主化とか、人間の尊厳とか、平等だとか、寛容性というものにつなげてくるわけですけども、それを一旦は文化の問題として論じるということにどのような意味があるのでしょうか。文化というのは政治が非常に専制的な政治でも、人々の価値観として根づかせようとする際の入り口になるものなんですね。

ところが、一方、文化というのは最後まで頑強に、それらのものに抵抗する面もあるわけです。つまり、いくら政治が制度的に民主化しても、やはり価値体系の根本の次元では、民主化というのは簡単には根づかない、あるいはそれを阻むという両方の側面が文化にはあると思うんですけども、その双方の局面をあえて文化という捉え返しをして、政治の問題を視野に入れたことの意味ですよね。これをどう考えるかということだと思うんですけども、いかがでしょうか。どうぞ。猪原さんから発言があるそうです。

猪原透 政治というのは究極的に言えば、一人一人違うばらばらな個人の意見を寄せ集めて、単一の公的な意見をつくり出すプロセスであると言っていると思うのですが、そういう「公」と「私」をつなぐということに対して、日本の場合に特有の難しさがあつたと思います。先ほど「和魂洋才」の話が出てきましたが、まさに佐久間象山にせよ、福沢諭吉にせよ、何とか「公」の秩序を捉えるための論理として西洋的な合理主義や、普遍的な価値の観念を受け入れようとはしているのですが、大勢として見れば、やはりある種のすみ分けができていったということは否めないのではないのでしょうか。

一方では、「公」の論理として西洋のものが入ってきて、例えば合理主義に基づいた官僚制であるとか、国家運営であるとかが行われるようになるのですが、他方では「私」の分野は取り残されて、「公」の分野が西洋的であるだけに、「私」の分野はそういったものとは無縁の非合理的な感情のたまり場になっていくというような状況がある。加藤さんの問題意識というのも、そのあたりにあつたように思います。

特に近代に入って「公」と「私」の分離が進んでいくのですが、しかし、「私」の意見を寄せ集めて「公」の意見をつくるという課題は存在し続けているので、何とかそれを合体させなくてはならない。その結節点になつていたのが天皇制であり、敗戦後もそういう意味での天皇制が復活してくる可能性は常にあつた。そのことに対する加藤さんの危機感は一貫していると

うんです。特に五〇年代の後半に入ってくると、皇太子御成婚・ミッチーブームが起こって、また天皇制に対する人々の関心が高まってくる。だからこそ、その天皇制に代わる「公」と「私」をつなぐ別の回路をつくっていかなくてはならない。この「公」と「私」をつなぐ日本文化の全体像というのは、こういうものなんだというのを打ち出していかなくてはならない、その一つの回答が雑種文化であって、天皇制に対する切迫した危機感があったからこそ、ある種の生煮えの状態というか、そういう形で打ち出されたという側面はあったんじゃないかと思っています。

小関 非常に重要な提言だと思います。加藤は、すごく排他的なコアなものがあった、それが外から来るものをはねつけることを警戒したというよりは、内にあったものと外からきたものが妙な形で使い分けられて同居してしまい、その同居した状態が固まって、そのまま推移していき、結局、価値体系が相互に交流しないということに対する危機感、こっちの方がやっぱり強かったんだろうと思います。その問題を考えたときに天皇制という問題が出てくるんでしょうけれども、今日は天皇制まで論じるには時間が足りませんので、加藤さんが雑種文化として考えたかったことや、危機感、あるいはそこから加藤さんが見通そうとしたものということから、我々が何を考えられるかということを議論していただければと思いますが、いかがでしょうか。

三浦 加藤・丸山関係について、金子さん、あるいは鷲巢さんからお返事いただけるかなと思って質問します。

「雑種文化論」が『日本文学史序説』を書く、いわばベースになっている、あるいは出発点になっているというお話ですけども、私が特に加藤・丸山関係で気になるのは、「雑種」ではなく「雑居」だろうという丸山のコメントもありますが、一九七二年に丸山さんが「歴史意識の「古層」」という論文を発表しますよね。その直後に加藤・丸山対談があって、「ぼくはこんどの丸山さんの解説〔「歴史意識の「古層」」〕を読んで、実に面白かった」、すごいヒントを得たと言っています。（対談は『加藤周一対話集②』かもがわ出版および、こちらが先だが鷲巢力編加藤周一対話集『歴史・科学・現代』ちくま学芸文庫所収）

それで私が聞きたいのは、加藤さんのいわゆるベクトル合成の話です。「土着的世界観」を知るために外来のものと、それから土着とを合成したベクトルを描けば、土着のものが何だったか分かるだろうという、あのベクトル合成の発想は、多分、丸山さんの「古層」とか、「バツ・オステイナー」の発想からヒントを得ていて、似通った発想だと思うのですが、その辺の關係について教えていただけませんか。ベクトル合成の初出というか、いつ生まれたのかを知りたいのです。

驚巢力 ベクトル合成という図式をいつ考えついたのかというのは、このときと正確にいうことはできないように思いますけれども、丸山さんの「古層論」に影響を受けたということはいえるだろうと思います。ただ、ベクトル合成という考え方の枠組みを提示したのは加藤さんであって、それはやはりベクトル合成という言葉自体が自然科学の数学から出てきているわけであって、それを日本文学史を論ずる場合の基本的な概念にしたのが加藤さんで、一九七五年の『日本文学史序説』の序章のところに既に出てくるわけです。それが連載されたのは七〇年代の初めぐらいですから、丸山さんが「古層論」を提示した直後ぐらいから、そういうことを言っています。だから、何らかの影響はあったと考えております。

金子 では、私からも少しだけ。ちゃんと検証しているわけじゃないんですけど、今伺った感じだと、いわゆる「古層論」とベクトル合成というのは、ある程度関連しつつも何かちよつと違う部分があるのではないかなという気がします。丸山の「古層」というのは、実体的な土着文化というよりは、考え方のようなもので、それがどうもベースにあって、どんな文化が来ても何かそのような型によって若干つくり替えて受け入れる、その考え方の思想の型のような部分が持続してしまうという。それはある文化的な要素と、外来的な文化要素のベクトルというのは、直感的にですが、違う部分があるのかなという気はしています。

あとは、加藤のオリジナルみたいな部分ですが、やはりベクトル合成という考えにはあると思いますし、加藤なりの明晰な考え方の一つの表れのようにも思えますけれども、いかがでしょうか。

驚巢 丸山さんの場合に、「古層」というものの基本的な契機として、「つぎつぎになりゆくときのいきほひ」というのがありますね。加藤さんの場合に、「土着の世界観」は何なのかというのは、必ずしも明示的に示されているわけではありません。そして外来思想があって、「土着の世界観」がある。その二つからベクトル合成された文学作品がある。外来思想と、合成された作品ははっきり分かるわけで、ベクトル合成の図式から「土着の世界観」がどういうものかは類推することができます。しかし、それが何であるかということについては、必ずしも明記されていない、と私は思います。そういう点では丸山さんのほうが、それは批判の対象にもなっているわけだけれども、「つぎつぎに」「なりゆく」「ときのいきほひ」というような契機を抽出していますね。けれども、加藤さんはそこまで明示的には述べていないように私は思います。

丸山さんの「古層論」に影響を受けたと思いますが、同じ内容のものを使ったということではなくて、考え方として外来思

想というものがあって、それから「土着的世界観」というものがあって、その二つが合成されていく。だから、合成された部分では雑種文化になるわけだけれども、そういう合成が日本文化の中で繰り返しているというのが加藤さんの『日本文学史序説』の基本的なテーマですね。加藤さんの「土着的世界観」という考え方は、丸山さんの「古層論」からも、大いに示唆を受けているとは思いますが。

小関 ただ、丸山さんの「古層論」というのは、今も言われたように、一定の定義じゃないんですね。パターンですね。あらゆるものを「つぎつぎに」「なりゆく」「いきほひ」という構えで受容する、その受入れのパターンが非常に重要で、これが執拗であり手ごわいということを言っているわけですから、加藤さんの「雑種文化論」とはかなり違います。加藤さんの「雑種文化論」のようなものも丸山さんは、何か次々に内化していくけれども、決して浸透はしないような、そういう構造を克服するにあたっては無策ではないかと疑義を呈しているわけですから、丸山さんの「古層論」と加藤さんの「雑種文化論」の共通性と差異を論じるのはかなり難しい問題で、まとまった時間が必要です。ここではその手はじめのためにも、加藤さんの「雑種文化論」の射程というのがどうあるべきかということを考える方がいいかなと思います。

半田 「古層論」に関して、金子さんに伺いたいことがあります。先ほど三浦先生もおっしゃっていたように、丸山の「古層論」というのは、最後に「バツソ・オステイナート」という言葉に行き着くということになるのでしょうか。つまり順番としては「プロトタイプ」↓「古層」↓「バツソ・オステイナート」だったと思います。「バツソ・オステイナート」とは音楽用語で、執拗低音というのだそうですね。「バツソ・オステイナート」、つまり執拗低音というのは、上声部が変化してもバスだけと同じ楽句に固執し、執拗に反復する、ということのようです。ずっと底に響いている音というよりは、あるときその反復を意識させられる効果があるのかなとも思うんです。丸山が「古層」に連なる言葉として「バツソ・オステイナート」ということを言ったのは、やはり日本文化の特徴というようなものが、あるとき意識されるような現れ方をすると、そういう捉え方をしています。実際はどういったイメージでしょうか。

金子 急にあるとき過去の文化とか、物が噴出するというのは、過去に受け入れた文化的実体だと思うんですね。これに対して「バツソ・オステイナート」というのは、やはり持続的に流れている実体ではない型をイメージしていると思うので、何か外国から来ても、どうも日本流に組み替えられてしまうという、そういうようなイメージだと思うので、「バツソ・オス

ティナート」の使い方が音楽的に正しいかどうか、ちょっと微妙な気も多分するんですけども、急に「バツソ・オステイナート」が出てくるというイメージとはちょっと違うかなと思います。先ほど小関先生がおっしゃったように、考え方の一つのパターンのようなものかなと私は理解しています。

澤田直 日本の「古層」というのが一体何から来ているのかという話を加藤がするときに、それは文献学的にすぐに証明することはできないということを書いていたと思うんですね。しかし、幾つかのパターンを重ね合わせていくことによって何が想定できるのではないかと、そういう議論を多分していたと思います。これはちょっと思いつきなんですけど、『道徳と宗教の二源泉』でベルクソンが非常に似たことを書いていて、実証的に証明はできないのだけれども、幾つかの事実を重ねていくことによって蓋然性が確実性になる、点が線になっていって見えてくるものがあるということを書いてあるんです。それと非常に似ているなというのが、私が加藤の『日本文学史序説』を読んだときに思ったことです。つまり単純に日本の本質とは、こういうことがあったからこれが固有性であるとか、これが「古層」としてあるということではなくて、いろいろなものを分析していくと、幾つかのパターンが見えてくる。それを比較しながら構成していくと、近似的な形ではあるけれども、いつかそういったものにたどり着けるのではないかと。これが非常に加藤らしくて、先ほどの丸山との関係で言うと、丸山のほうは執拗低音というような形で、一つのもの（本質）を想定してしまうわけですよ。そういうものがあるんじゃないかって。加藤はそういう決定した本質のようなものを想定せず、「今」から見えていくと、こんなものが、おぼろげに影が見えてくるんじゃないか、それに近づいていこうと言う。そういうところにすごく違いがあるんじゃないかなと、非常に雑駁な感想ですけれども、私はそんなふうに思いました。

小関 加藤の「雑種文化論」と丸山の「古層論」との相違を幾つかお話をさせていただきましたけれども、岩津先生いかがでしょうか。

岩津航 大変面白く拝聴しました。一応、加藤周一の暫定的な結論として、「今||ここ」という此岸性をずっと強調しているわけですね、日本文化のベクトルの話の中で。ただ、「今||ここ」を重視するというのは、あることに対してそういう反応を見せるということなので、何か実体のように名指しでこれが日本文化の本質だというのが存在するというよりは、その対応の表れ方の中に本質があるという、恐らくそういう本質論ではないでしょうか。実体的な本質論的な物言いから身をかわして

いるといえますか、そういう特徴がいちばん丸山眞男との違いに出ているのではないかという感じはいたします。

小関 ありがとうございます。今日は、一部、二部ともに駆け足の形になりましたけれども、何とか無事に全てを終えることができました。登壇者の先生方には非常に充実した報告をいただけたんじゃないかと思えます。どうもありがとうございます。またこういう機会を持てればと考えております。

閉会挨拶

加 國 尚 志

本日の合評会は、三浦信孝先生から御提案をいただき、立命館大学加藤周一現代思想研究センターが主催となつて運営させていただきました。御参加の皆様、短期間に御準備をいただいたわけですが、皆さん、大変綿密に御準備をいただきまして、ありがとうございます。時間配分が、やはりこれだけの大勢の方に参加いただくと、一人一人の発表時間が短く、討議の時間が十分に取れずに、誠に申し訳なく思っております。

このコロナの時期ですので、Zoomで行いましたが、やはりZoomですと、申込み自体は三五〇人に及ぶ申込みがありまして、本日も多分二五〇人近くの参加があつたと思いますが、対面でない形のほうが広く御参加をいただけるということが、今回よく分かりました。

今回のお話は、「雑種文化論」というのを基軸にしながら、やはり二一世紀ということ、一つはグローバル・ヒストリーとか、思想の近代ということが語られ始めているこの時代に、加藤周一が一九五五年に発表した「雑種文化」という概念が果たしてどこまで有効性を持ち、どこに限界があるのかという問題、さらにそれを日本で、あるいは東アジアで受け入れるときにどういう問題があるのかという点に及んでいかと思います。

それからもう一つは、特に第一部では、「高みの見物」という加藤の世界があつたわけですが、そこでも例えば文学との関わりの中で、政治とどう関わっていくのか。やはりこれは今日も解消されていない問題だと思ふんですけども、そうした点で加藤の試みを再度読み直していくという、加藤周一現代思想研究センターの企画としては、大変多くの示唆を得たよ

うに思います。

今回、時間が非常に足りなかったんですけれども、次に議論したいポイントが多く出てまいりまして、例えば片岡先生がおっしゃったように、小林秀雄と加藤周一というのもぜひやってみたいと私は思うんですけども、さらに鶴見俊輔、丸山眞男、さらに加藤周一という、こういう枠組みの中で、「雑種文化論」というグローバル時代の文化の考え方という問題もできるかなというふうに思います。

今回、これだけ大勢の方に集まっていたいただいて、視聴者としても御参加いただいて、ぜひ研究者のネットワークを築いていて、今後につないでいきたい。これでイベントで出張っておしまいはなく、ぜひ次回は、今回話し切れなかったことを展開できるような企画をぜひ考えたいと思っていますので、またの機会にどうぞよろしくお願いいたします。いろいろ不手際もあつたかと思えますけれども、本日はどうもありがとうございました。

(加藤周一現代思想研究センター長)

編集後記

本書にその記録が収められた合評会は二〇二二年五月二十九日に開催された。報告者の先生方の貴重な発言を、このように一冊にまとめることができ、たいへん嬉しく思う。また質疑応答には『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』の執筆者の先生方も御参加くださり、本書への掲載も御快諾くださったので、充実した記録となった。

この記録を発行するに当たり、多くの方々にお世話になった。特に編集方針など、その都度相談に乗ってくださった鷲巢力顧問、ほとんどの校正を引き受けてくれ編集作業を導いてくれた福井優氏、校正作業を手伝ってくれた狩野晃一氏に、この場を借りて心よりの御礼を申し上げます。

二〇二〇年三月頃から大流行した新型コロナウイルス感染症の収束もいまだ見えないなか、二月二四日ロシアがウクライナに侵攻した。加藤が一連の雑種文化論で論じた「日本の近代化」は、当時の日本が列強諸国からの侵略を恐れ、急速に推進したことを思い起こす。また「言葉と戦車」を著わした加藤に、プラハ市民への共感、強い怒り、希望を捨てない精神があったことを思い起こす。いま加藤周一を読むことは、現在の私たち自身の生に深く関わる営みであるに違いない。

(半田侑子)

『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』合評会記録

二〇二二年三月

発行者 立命館大学 加藤周一現代思想研究センター

〒六〇三―八五七七

京都市北区等持院北町五六―一

立命館大学衣笠リサーチオフィス気付

rck@st.ritsumei.ac.jp

編集 半田侑子