

# 『菊と刀』の読み方と比較文化研究の 現代的位相

吉田和久\*

- 一 文化を語りつつ、文化が嫌いとはどういうことなのか
- 二 ルース・ベネディクト『菊と刀』の二つの読解——ラミスとギアーツ
- 三 リチャード・ローティ『アメリカ 未完のプロジェクト』
- 四 小結

## 一 文化を語りつつ、文化が嫌いとはどういうことなのか

異文化理解、あるいは、異文化との共生が二十一世紀の課題として自覚されるようになって久しい。こうした状況を踏まえて、国際的な視野から日本文化を観る人間を育成するべく、本学においても、比較文化関係のさまざまな科目が開講されている。この一翼を担う者として、現代における比較文化研究の位相を、『菊と刀』に即しつつ、描いてみたい。

『菊と刀』は、刊行されて以来ずいぶん時間が経過しているし、現代的な日本論としての魅力は少ないかも知れない。だが、内容が古いということだけで無視するわけには行かない作品、日米比較文化というような問題を考える場合には、どうしても避けては通れない古典的な著作となっている。そこには、比較文化という視点の基本的な問題点が含まれているからである。また、時の試練を経た古典の多くがそうであるように、その作品をどのように読解するかという問題には、現代的な問題が反映されるからである。

二十一世紀の始めにあって、比較文化研究は、数々の問題や困難に直面している。私が見るところでは、一九九〇年代に日本に上陸したカルチュラル・スタディーズによって、従来の比較文化研究は非常に分が悪くなってしまったようである。カルチュラル・スタディーズによって、文化の捉え方が政治的になってきたこと、また、これと関連して、比較という視点自体が文化間の不均衡と関係していると認識されるようになってきたことによって、従来の比較文化研究を続けることが難しくなってきたのだ。カルチュラル・スタディーズの批判によると、従来の比較文化研究が前提としてきたのは、西洋と東洋というような二分法であったり、文化の単位を近代の国民国家とする枠組みである。そして、カルチュラル・スタディーズは、この枠組み自体を問題視する。エドワード・サイードの『オリエンタリズム』のような著作によって、西洋と東洋の二分法は必然的に人種差別・偏見を内包せざるを得なくなる、ということになってしまった。また、ベネディクト・アンダーソンの『想像の共同体』のような著作によって、文化のユニットは国民国家のユニットとは必ずしも重ならず、近代においては後者が前者を積極的に作ったのであり、そうした政治的イデオロギーの産物の典型が国民性論である、

ということになってしまった。それゆえに、いわゆる比較文化研究はこの陥穽から免れることは出来ず、星の数ほど生産され続けてきた通俗的な比較文化論は言うまでもなく、学術的に高い評価を得ている和辻哲郎『風土』や、ルース・ベネディクト『菊と刀』もまた、一種の人種差別的言説の範疇に組み入れられてしまうのである。

なるほど、比較文化研究の陥っている隘路を現代の文化批評の言葉で表現すると、最大公約数的には、このようになることは、その通りであろうと思われる。ただ、問題は、この現状認識、あるいは、比較文化研究に対する反省的言説が何か生産的な方向性を示しているかどうか、ということになりはしないだろうか。ある論者は、比較文化研究の隘路を「静態性」と呼び、それに対して、「動態性」に基づいた文化モデルの構築を、今後の比較文化研究の方向性として提示している。「動態」的文化モデルとは、国民国家に規定された文化ではなく、さまざまな文化を横断しつつ形成させるさまざまな文化的な諸現象を、文化的な多元主義の立場から変容、交流、関係といった視点から分析しようとするものであるという。この論者が念頭においているのは、おそらく、『ハイブリッド』とか『クレオール』などの文化形態なのであろう。なるほど、こうした方向性の提示は、いくぶんなりとも現代的である感じがするし、興味深いところではある。だが、そうした視点に立った比較文化論がこれから先に成功するかどうかは未だ分からない。

ただ、私が非常に気になるのは、文化の概念について反省を行っている人びとが、今までの比較文化研究に対して非常に否定的で不毛な批判ばかり繰り返している、その批判の後では、文化に対する積極的な視点が何も生まれないかのような土壌を作っているのではないか、ということである。動態的モデルの比較文化研究が、その方向性は示されながら

も成果を一向に生まないのは、そのためではないかと思われるのである。こうした比較文化批判の言説を、さしあたって『文化嫌い』と名づけておきたいと思う。『文化嫌い』の人びとが語っている文化とは、人間性を涵養する（あるいは、人間を人間にする）過去の蓄積なのではなく、人間に対する何か桎梏のようなものではないだろうか。文化をそうした何かと捉えているから、彼らは文化が嫌いなのではないだろうか。

このことは、『文化嫌い』論者がおおむね左翼的な伝統文化批判の系譜に連なっていることにも通じている。〈伝統文化の妥当性は死に絶えた。未来に向けて、新しい自由と連帯の文化を創造しようではないか〉というのである。そのような形での文化批判は、カルチュラル・スタディーズなどのような意匠を纏っているから、何か新しい可能性のようなものとして受け取られやすいのだが、実は、左翼的文化批判・破壊として、既に繰り返されたものではないのだろうか。そして、そこから生まれたものがあまりにも少なかったことは、歴史が既に示しているのではないだろうか。

すると、おそらく『文化嫌い』論者は、こう反論するだろう。自分たちが対象しているのは、日々刻々変化しつつある現代社会の現実——民族紛争、移民問題、文化摩擦、世界各国に共通する若者文化、あるいは、インターネットに代表されるような情報の往来——であって、自分たちはそうした現代の文化を地球的に把握するためのアクチュアルな模索を続けているのだ、と。なるほど、そうした努力は焦眉の課題ではある。だが、問題解決の拠り所をどこに求めるべきなのだろうか。どう考えても、過去の文化を政治的な視点から批判するばかりでは、出口は見えないような気がしてならないのである。

とするならば、批判とは違った形で文化を研究する方向を目指さなけ

ればならないということになる。この問題の射程は大きいゆえに、もとより、この小論の紙幅も私個人の能力も超えるのだが、何がしかの知的努力をしてみたい。その努力の出発点として、『菊と刀』をめぐる、最近の二人のアメリカ人学者による読解を取り上げてみたいと思う。最近では、『菊と刀』は、先述の静態的文化比較の典型としてきわめて否定的に扱われることが多いのだが、そうした視点とは違った読解を提示する論者もいる。私が思うに、むしろ、後者の方に可能性が含まれているようである。この二つの読解はきわめて対照的で、両者を調停することは非常に難しいのであるが、この対立がアメリカの知的社会のどのような背景から来ているのかを考察することで、この対立に補助線を引いてみたい。

## 二 ルース・ベネディクト『菊と刀』の二つの読解 ——ラミスとギアーツ

ルース・ベネディクト『菊と刀』については、これまでに数々の論評がなされてきた。<sup>(5)</sup>日米比較文化論の古典として数多く言及される割には、この書物の評価は未だに不安定である。現代的な感覚からすれば、この書物は、その題材が非常に古い日本から取られていて、アクチュアリティに欠ける。しかしまた同時に、それは、日本人の行動様式の深層を非常によく捉えているゆえに、未だに説得力を持つし、この後に星の数ほど書かれた比較日本文化論は、結局のところ、『菊と刀』の注釈・再生産に過ぎないとも言える。<sup>(6)</sup>こうした両義的な評価は、この書物が出版されたすぐ後において、川島武宜の大絶賛と、和辻哲郎の全否定の対立の形で既に始まっていたのだが、それから半世紀以上が経過した現在で

も、そうした交錯が更に複雑に形を変えて続いているように思われる。ここでは、そうした交錯の現代的な例を、二人のアメリカ人研究者の『菊と刀』読解に見てみたい。一つは、文化人類学者のクリフォード・ギアーツが『文化の読み方/書き方』の中で『菊と刀』を肯定的に扱った部分であり、もう一つは、政治学者のダグラス・ラミスが『内なる外国——『菊と刀』再考』で提示したベネディクト批判である。<sup>(8)</sup>これらを取り上げるのは、これらが比較的新しい研究であるゆえに現代的な問題意識に基づいているからであり、また、この二人のアメリカ人にとっては、『菊と刀』という日本研究を論じることがまた、アメリカ人の《自己/他者》の意識を省察することになっているという点が非常に興味深いからである。そして、私たちの議論の焦点は、現代的な多文化主義・異文化理解との関連から、ベネディクトの文化相対主義をどのように評価し位置付けるかという問題になるだろう。



まず、ラミスの『菊と刀』論を見てみたい。その主張の核は、『菊と刀』を、客観的な人類学研究・日本研究ではなく、むしろ『政治文学』として解釈することにある。この場合の『政治文学』として念頭におかれているのは、英米文学における、ジョナサン・スウィフトの『ガリバー旅行記』のような「一定の道徳的、政治的教訓を教える目的で書かれた」<sup>(9)</sup>た『政治風刺』の文学のことであり、『菊と刀』は、そうした系譜に位置付けられるというのである。

ラミスは、『政治文学』としての『菊と刀』という議論を展開するにあたって、『菊と刀』の『政治』性と『文学』性を、ベネディクトの詩人・学者としてのキャリアに即しつつ、それぞれ取り出して行く。

まず、『文学』性について。ベネディクトは、人類学者になる前には、詩を書いていた。そして、詩人としてのベネディクトのテーマは、魅了されるものとしての『死』＝「人間の弱さが克服され、人生のみにくさも乗り越えられ、対立や屈辱も終止符をうつような世界」<sup>(10)</sup>を抒情的に歌うことであった。このテーマは、人類学研究に転じた後においても、死への憧れという視点によって持ち越されることになった。ゆえに、ベネディクトにとっての人類学者の仕事とは、過去の死に絶えた文化を対象として、もはや不完全にしか伝わっていない諸断片を想像力を駆使して纏め上げ、この文化が如何なるものであったかを再構築することとなる。これが、人類学者ベネディクトの仕事に隠されている『文学』性の正体である。

次に、『政治』性については、ベネディクトの文化人類学者としての主著である『文化の型』に典型的に表現されているメッセージを読み解くことが必要となる。アメリカ・インディアンの研究である『文化の型』は、インディアンの文化の基本的性格をアポロ型とディオニソス型に分類するもの——ニーチェの『悲劇の誕生』から借りたこの絶妙なネーミングはまた、ベネディクトの文学性のゆえにでもある——であるが、この類型化が示唆するのは、戦争や資本主義や消費社会の非合理性といった現代社会への風刺・批判である。この点で、『文化の型』は、人類学研究といった域を越えて、『ガリバー旅行記』の系譜に連なる風刺文学として解釈できる、とラミスは言う。現代文明批判としてのインディアン研究は、自民族中心主義や人種差別を批判する文化相対論へと結びつき、きわめて政治的なメッセージをもつことになるのである。

そして、ベネディクトの『文学』性と『政治』性は、『菊と刀』において最終的に統合されることになる。

まず、『文学』性について。『菊と刀』が今なお人びとを魅了するのは、それが日本(人)論であるからではなく、むしろ、ベネディクトが用いる文学的修辭の力が大きいからである。文学者としてのベネディクトの関心は、日本文化を『現在』形で叙述・分析することではなく、むしろ失われてしまった『過去』死』としての日本文化への墓碑銘を書くことにあつたからだ、とラミスは読解する。それゆえに、『菊と刀』の分析は、古い・封建的な時代の日本の風俗・習慣を専ら対象とするのであつて、ベネディクトの資料調査に問題があつたからではないのである。

この分析は非常に興味深い。なぜならば、『菊と刀』の扱う題材が古すぎるといふ問題は、それを読む者を絶えず悩ませてきたものであるからだ。それは、『菊と刀』の叙述には、歴史的分析の視点が欠けているという問題であると言ってもよい。すべての事柄が平面的な次元におかれ、日本人や日本文化という実体が太古の昔から存在していたかのように叙述がなされてしまっているのである。『菊と刀』の翻訳が刊行された直後に、和辻哲郎はこの点を既に指摘していた。<sup>(11)</sup>歴史家としての和辻には、その欠点が致命的に思われたのであろう。そして、ラミスによれば、その原因は、ベネディクトの文化人類学の方法ではなく、彼女の『文学』性にあるといふのである。<sup>(12)</sup>

このように『文学』的意匠を纏った『菊と刀』はまた、『文化の型』の延長として、『政治』的なメッセージを強く持つゆえに、アメリカ人——この点は日本の読者は混同しないように留意しなくてはなるまい——の間で広く読まれ続けることになった。ただ、ここでの政治的主張には微妙ながらも重大なシフトが存在することに注目する必要がある。『菊と刀』は、日本とアメリカの国民性をそれぞれ『恥の文化』と『罪の文化』として類型化し、その両者を対等に比較して記述した研究、つ

まり、良心的な文化相対主義に基づいた研究であると一般には思われている。だが、『文化の型』においては、ベネディクトの文学性が良心的な文化相対主義とコインの両面のように結びついていたのとは違って——このあたりはやや議論が複雑なのだが——華麗な文学的修辭を駆使して日本文化への墓碑銘たるべく書かれた『菊と刀』は、そうした文化相対主義とは別の隠された政治性を帯びている、とラミスは論じる。それは、「アメリカのみならず、日本もまた、アメリカが戦争に勝ったことを喜ぶべきだ」という主張であるという<sup>(13)</sup>。これは、『菊と刀』が敵国研究として戦時下に執筆されたという事実の直接の産物なのだが、戦争のみならず、近代における西洋（アメリカ）と東洋（日本）との優劣、あるいは支配／被支配という、広い意味での文化の政治的関係を反映していると言ってもよい。

「『菊と刀』が古典的良書として読まれ続けている理由（引用者・注）」は、ルース・ベネディクトを狭い意味での「社会学者」として見る限り、また『菊と刀』を文化人類学の仕事とみなすかぎり、解くことはできない。『菊と刀』はまた、そして多分第一義的には、政治文学であることを認識したときはじめて、全体がはつきりともえてくる。なぜならルース・ベネディクトは人類学者である以前に詩人であったし、彼女の作品は常に必ず強烈な政治的意図を含んでいたからである。『菊と刀』に批評家にまさる力を与えてきた要素は、この本の「科学的」結論ではなく、すばらしくまた忘れ難い修辭的表現であり、そして戦後の日米両国の政治的関係にあらわれたイデオロギーにおいてこの表現が果たした決定的役割なのだ。ということはこの本に含まれる重要かつ広範囲にわたる教えが、

結局どのようなものかということである。その教えの第一は、アメリカ人のみならず日本人もまた、アメリカが戦争に勝ったことを喜ぶべきだというのだ。日本人が恐るべき抑圧から解放される唯一の希望は、實際上米国の勝利しかなかったのだから、日本人は感謝してしかるべきだというわけである。なぜそれが唯一の希望かといえ、日本社会は解放のための社会変革へ向う自己批判の原則、いわば内的よりどころを自己の内にもっていないからだ。事実、「罪」の社会ではなく「恥」の社会である日本社会は、原則といえるものは何ひとつもない。敗戦の重要性はここにある。つまり敗戦は全世界の目の前で恥をかくことを意味しており、日本人にとって理解可能なことがらである。したがって敗戦のみが日本人にやり方より良い方向へ変えうることを教える。そして「より良い方向へ変える」とはいうまでもなく、いっそう米国のようになるべく変わらざることを意味する<sup>(14)</sup>。

これは、『菊と刀』のパラドックス、あるいは、ベネディクトのジレンマとも言えるだろう。『文化の型』では、ベネディクトは文化相対主義という寛容の思想を力強く説いていた。ところが、人種差別や社会的不平等に反対する形で自らを形成したはずの文化相対主義が、その当初の意図に反して、『菊と刀』においては、文化間の優劣を暗黙の内に認めて、結果としては人種差別を生み出しかねない視点に転化しているという点をラミスは指摘しているのである。

この指摘は、現代の比較文化研究が抱え込んでしまっている難題を鮮やかに照射している<sup>(15)</sup>。文化相対主義とは、それぞれの文化の自立性・独立性を積極的に認めようとする立場であるが、実は、そこに暗に内包さ

れているのは、諸文化の間に《区別》のラインを引くことである。このラインは、一般的な比較文化論においては、近代の国民国家の国境と同じものとされることが多い。それは、例えば、いわゆる国民性論のことを考えればよい。区別自体は分類の基本的な様式ではあるが、文化は混交を基本原則とするから、区別が行き過ぎると、それは文化を理解する上での障害になることも少なくない。そして、ひとたび文化間の区別が行われてしまうと、その区別は固定的になり、それぞれの文化が実体化されてしまう。更に悪いことには、そもそも文化相対主義的な発想では諸文化の関係は対等であったにも関わらず、諸文化の間に政治的力学が介入することになり、もともとは対等であったはずの諸文化が、優劣と強弱の関係において見られてしまう。これは、現代的な文化批評の表現では《オリエンタリズム》<sup>(16)</sup>とも言い換えられよう。今述べた文化間の区別は、オリエンタリズム的思考の特徴としてサイドが指摘する《われわれ対われわれでない人びと》という対比そのものであるからだ。

ともあれ、従来、外国人による日本文化論の古典として高く評価されてきた『菊と刀』を現代的な批評の観点のひとつから読むと、このような疑義が提示されてしまうのである。これが、『菊と刀』の現代的評価の一方の極であり、また、『菊と刀』の後、数多く生み出されることになった《比較文化論Ⅱ日本文化論》の《イデオロギー性Ⅱ問題性》を集約的に表現していることを、さしあたっては確認しておきたい。言うまでもなく、こうした問題の設定や議論は、先に触れた比較文化論の静態性に通じているのである。



次に、ギアーツの『菊と刀』論を見てみたい。ギアーツが『菊と刀』

の中心的性格として指摘するのは、この書物は日本研究、あるいは、人類学研究であるよりも、むしろ、《アメリカ》に対する《風刺》として読めるということである。その意味で、ベネディクトを英米語圏における偉大な《風刺》の作家であるスウィフトに準えるべきだとして、次のように書いている。

「スウィフトとの関連、いや彼個人を超えて英語圏で彼が自他とも認めるその名手であったあのきわめて特別な社会批判の様式との関連は、ほかならぬこの自意識的なひとまね芸以上のものに依拠している。この芸は読者を煙に巻くための手段なのかもしれないのだ。あの関連は、ベネディクトが人類学者としての経歴の最初から最後まで、事実上他の戦略を一切排除して、くりかえしくりかえし、例の批判様式が主として依拠している修辭的戦略に、すなわち余りに見馴れたものと甚だしく異国風なものとをそれらが交替して現われるように並列する戦略に依拠しているのである。スウィフトの著作と同様に（そしてこの伝統に棹さして仕事をした他の著作家——モンテスキュー、ヴェブレン、アーヴィング・ゴフマン、およびかなりの数にのぼる小説家たちと同様に）、ベネディクトの著作においても、文化的に手近にあるものが奇妙な、恣意的なものとして表現され、文化的に遠く隔たったものが論理的かつ直截なものとして表現されている。その結果、われわれ自身の生活形式が奇妙な民族の奇妙な諸慣習となる。そして、現実のであれ想像上のであれ、はるか遠方のある国に住む人びとの生活の諸形式が、事情さえお膳立てされればこちらにあってもおかしくない鼓動となる。つまり、あちらがこちらを困惑させ、われわれでない人びと（つまり米国人で

ない人びと) がわれわれを狼狽させる結果となるのだ。」<sup>(17)</sup>

この一節が私たちの議論にとってまず興味深いのは、『菊と刀』をスウィフトに始まる英文学の《風刺》の伝統に位置付けるといふ視点が、ラミスのそれと共通することであろう。先に見たように、ラミスの読解では、ベネディクトの作品の中の風刺は、アメリカ人に対して文化相対主義という政治思想を教育するための手段として企図されていた。そして、『菊と刀』においては、そうした風刺が倒錯した形での文化相対主義に陥ってしまったこと、つまり、オリエンタリズムに陥ってしまったことをラミスは指摘したのである。ところが、ギアーツは、『風刺』という修辭的戦略にむしろ『菊と刀』の可能性を見るのである。この場合の修辭とは、『菊と刀』の中に頻繁に登場する「日本人は……」に対して「アメリカ人は……」という対比、つまり、ギアーツの言う「われわれ対われわれでない人びと」という構図のことである。よく知られたものは、日本人の道徳の基準は《恥》であるのに対して、西洋人のそれは《罪》であるというような対比を考えればよい。そして、この可能性とは、西欧が日本を理解不可能で、常軌を逸した珍奇な存在として見るのをやめて、むしろ、西欧が自らの奇妙さを自覚するようになる「欧米文化の脱構築」であるとして、ギアーツは次のように述べている。

「アジア人のほうがこのように倒錯的な考え方から実用主義的な考え方へ、アメリカ人のほうは理性的な考え方から偏狭な地方人的思考へと奇妙にも移行していき、太平洋のまん中へんのどこかで硬直性と柔軟性がいれ替わる過程、これが『菊と刀』が語る真の物語である。もっとも、ここでも、この物語が語られるのは、きちんと

と筋立ちのできた物語としてよりはむしろ実例の列挙によるお説教という形式においてである。東洋の神秘を解きほぐそうとするおなじみの試みとしてスタートしたものが、最後には西洋の明晰さが不完全なものとして脱構築されてしまう——しかも余りに完璧に——のである。『文化の型』におけると同様、われわれが最後の頁に來ていぶかしく思わざるをえないのは、ほかならぬわれわれ自身のことなのである。西洋文化の確実性はいったい何に依拠しているのか。それがわれわれ自身のものであるという事実を除けば、たいした確実性が残されているわけではなさそうだ。」<sup>(19)</sup>

これは、ラミスの読解とはずいぶん異なった、そして、日本人が『菊と刀』について一般的に抱いている印象とも異なっている大胆な『菊と刀』の理解ではないだろうか。とするならば、『菊と刀』は人種差別を隠微な形で助長するプロパガンダなのか、それとも、異文化理解を促進するアメリカ人の知的良心の達成なのか。このように、『菊と刀』自体は時代を経た作品・研究であるのに、その読解をめぐるのは、解釈と再解釈の循環が絶えず新しく行われているのである。その議論の交差は、現代的な文化批評とも関係しているゆえに非常に刺激的であり、また、比較文化研究の自己反省と今後の方向を示しているゆえに非常に興味深い。だが、議論自体の当否はやや錯綜気味でもある。私たちとしては、『菊と刀』をどのように読んだらよいのであろうか。

更に、このギアーツの読解に対しては、カルチュラル・スタディーズ派からの手厳しいコメントが最近にも提示されている。例えば、ギアーツの『菊と刀』読解を『菊と刀』の「再聖典化」であると批判的に位置付けるリサ・ヨネヤマの議論がそれである。<sup>(20)</sup>ヨネヤマの議論は、現代ア

アメリカの知識人としてのアクチュアルな問題意識に基づいているが、カルチュラル・スタディーズ派の研究の多くがそうであるように、文化をめぐる議論の現状への批判・告発が前面に押し出されたものとなっている——後に述べるが、ヨネヤマの議論（あるいは、カルチュラル・スタディーズの立場からの比較文化論批判）には、ある程度首肯すべき点はあるものの、そういう形での一方的な批判・告発は非常に不毛であろう。

私たちの議論もまた、ラミスの批判—ギアーツの擁護—ヨネヤマの再批判と循環的に展開して、また、論争の表面を辿るばかりで、忙しくも錯綜気味ではあるが、ヨネヤマのベネディクトIIギアーツ批判にもう少しお付き合い頂きたい。こうなるのも、まず、『菊と刀』をめぐる議論が迷走しているのであり、延いては、比較文化論のあり方が迷走しているのであり、文化をめぐる議論が迷走しているからだと考えれば、多少の錯綜も致し方あるまい。

ヨネヤマの議論の企図は、現代アメリカ社会——現代世界全体と言ってもよいが——の主要課題の一つである『多文化主義』の問題点と文化人類学的な知のあり方の関係を批判的に検討することにある。さしあたってベネディクトに關係する文脈では、現代の『多文化主義』の主張の淵源を、一九三〇年代にベネディクトなどが展開した『文化相対主義』にまで遡ることによって、『文化相対主義』の段階で既に現れていた問題を指摘して、『多文化主義』がその轍を踏まないようにと、ヨネヤマは警鐘を鳴らしているのである。

現代アメリカにおける多文化主義の問題点を考察するにあたって、ヨネヤマは、多文化主義の形態を①リベラル多文化主義 (Liberal Multiculturalism) ②企業的な多文化主義 (Cooperative Multiculturalism) ③批判的多文化主義 (Critical Multiculturalism) に分類して、①と②

の弊害を述べ、それが③によって克服されなくてはならないとする。まず、企業的な多文化主義については、それが資本主義の秩序の維持に利用されているに過ぎず、文化の多様性は産業資本が管理するための手段でしかない点が問題である。次に、リベラル多文化主義については、それは、主として白人と非白人の間の穏健な異文化理解の促進のような形で主張されているのだが、これは、人種の問題を相対主義的な文化の多様性の問題に摩り替えることによって、白人至上主義の問題を見えなくしてしまっているという点で問題である。つまり、リベラル多文化主義は、一見その温厚な主張にも関わらず、白人/非白人の構図を脱することが出来ず、それゆえに、従来の文化の社会・政治的構造を強化する効果しか持たないというのである。

こうしたリベラル多文化主義の持つ問題の起源を遡ると、一九三〇年代の文化相対主義にまで辿りつく。そして、文化相対主義が、そのリベラルな主張とは裏腹に、白人/非白人の対立の構図を強化する形で機能してしまった最もよい例が『菊と刀』である。『菊と刀』という比較文化論がアメリカの読者たちに与えた効果とは、アメリカ社会の主流・白人文化が、日本という文化的差異を持った他者と対比されることによって、『私たち』という共通性をもつ統一体であるかのような幻想を作り出すことにあるという。つまり、『われわれアメリカなるもの』が『われわれではないもの』と比較されることによって、われわれの正しさ・素晴らしさが改めて確認されるというわけである。この意味で、『菊と刀』は、ギアーツの言うようなアメリカ人に反省を促す書物としてではなく、アメリカ人の自己同一性を強化するための書物として読まれてきたのであって、ギアーツは間違っているというのである。以上が、ヨネヤマのベネディクトIIギアーツ批判の概要である。

こうした議論は、いわゆるカルチュラル・スタディーズが日本文化論を、あるいは、比較文化論を批判的に取り扱う際の典型例であると言える。それはまた、ラミスの『菊と刀』批判や、また、最初に触れた従来者の比較文化論の『静態性』という反省とも問題意識を共有していることも、直ぐに読み取れるであろう。ラミス・ヨネヤマが正しいのか、それとも、ギアーツが正しいのか。比較文化論の『静態性』と『動態性』をどのように解釈したらよいのか。こうなると最早、知的闘争、あるいは、文化戦争の感を呈しているので、『菊と刀』をめぐる彼らの読解の循環の中に私たちが新たに参入しても、つまり、どちらが正しいのかという議論を彼らと同じ土俵の中で行っても、纏まった結論に至るのは難しいように思われる。私たちとしては、次節で扱うローティのアメリカ左翼文化批判というメタ・クリティクを導入することで先に進みたいのだが、ここではさしあたって、ギアーツとラミスの『菊と刀』論を並べてみて、共通して確認できる論点を整理しておきたい。

まず、ラミスもギアーツも共にアメリカ人学者として、『菊と刀』を日本論としてではなく、その研究対象に鏡像のように映し出されるアメリカ論として読んでいることが挙げられよう。両者は、『菊と刀』という古典を読み解きつつ、文化の政治的な実践の場において、アメリカ人の他者認識に対して常に反省を行うことによって、その知的姿勢を常に問い続けているという点において、共通するものがあるのではないかと思われる。つまり、これら二つの『菊と刀』読解は、共にアメリカの自己反省として提示されているのである。

ギアーツやラミスのようなアメリカの知識人が『菊と刀』を論じつつ見せている、文化的な他者の認識の中には、自己に対する批判・検証の志向が強く存在することに私は非常に印象づけられる。多くの場合、

narcissistic で ethnocentric な反応に過ぎないとも言える日本人の『菊と刀』読解には、こうしたものがなぜか欠けていることは、残念ながら認めざるを得まい。また、文化相対主義の理解をめぐっても、文化相対主義自体の批判的考察をも踏まえて、最終的には、異文化に対する寛容の姿勢を目指すという方向性においては、両者は変わることはないと思える。そして、こうした知的姿勢は、日本国内で日本語で書かれた比較文化論の著者たちに最も欠けているものではないかと思われるのだ。その意味では、ラミスもギアーツも、アメリカの知識人の知的良心の一角を等しく占めているのだと私は考える。もっとも、次節で検討するように、両者の批判意識の背景にあるものはかなり違っているのだが。この二つの『菊と刀』読解の二番目の共通の基盤としては、ベネディクトの中の『私たち/私たちがでない人びと』の区別であり、その区別はきわめて『レトリック的』風刺的『政治的』なメッセージと結びついていっているという認識である。換言すれば、文化相対主義にせよ、比較文化論にせよ、あるいは、多文化主義にせよ、文化をめぐる議論は、価値中立的では決してありえず、政治的なメッセージをいやおうなしに帯びるといふ認識を両者は共に示している。ただし、そのメッセージを『西洋中心主義のオリエンタリズム』と呼ぶか、リベラリズムに基づいた良心的な『文化相対主義』『西洋文化の脱構築』と呼ぶかで、その評価が分かれるのではあるが。つまり、その『風刺性』『政治性』とは、文化を人間性に対する抑圧的なものへと導いてしまう政治性の場合もあれば、文化を人間の批判能力に内在する自己治癒能力へと向かわせる政治性の場合もあるわけである。

### 三 リチャード・ローティ『アメリカ 未完のプロジェクト』

これまで見たように、ラミスにせよギアーツにせよ、彼らのようなアメリカ人学者の『菊と刀』の読解が日本の読者に与える知的刺激は非常に新鮮である。ある意味では非常に古臭くも感じられる『菊と刀』のよ  
うな著作を、現代的な文脈の中で新しく読み換えようとする知的努力は、非常に真摯なものに感じられる。しかし、ラミス<sup>21</sup>ヨネヤマによる『菊と刀』<sup>22</sup>オリエンタリズムというカルチュラル・スタディーズ的読解と、西洋の脱構築としての『菊と刀』というギアーツの読解は、基本的に相容れないことは既に見た通りである。そして、このことは、比較文化研究の基本的な姿勢として『文化』をどのように捉えるのかという問題とも繋がっているはずである——『文化』を否定的に桎梏として捉えるのか、それとも、『文化』を自己の反省・改革のための原理として肯定的に捉えるのか。

それでは、こうした『文化』の理解の齟齬や対立は、どこから来るのだろうか。さしあたっては、この対立に補助線を引くことで、問題理解の展望を更に開いてみたいと思う。

私の見るところでは、こうした問題の背景にあるのは、現代アメリカの知的社会におけるリベラル派と文化左翼派の対立ではないかと思われる。つまり、『菊と刀』はこの二つの知的党派の代理戦争の場となっている、と言えるのではないか。この問題については、参考にするべき格好のものがある。二十世紀後半におけるアメリカ左翼知識人の活動の展開を批判的に叙述するリチャード・ローティの『アメリカ 未完のプロジェクト』<sup>23</sup>がそれである。ここでローティは、いわゆる文化左翼に対して

非常に厳しい診断を下しているのだが、彼がそれに与える処方箋もまた、『文化嫌い』に染まってしまっている現在の比較文化批判がその隘路から抜け出るために、少なからぬ示唆を与えてくれるように思われる。

ローティの議論のあらましを紹介しておこう。ローティは、二十世紀におけるアメリカの左翼知識人の流れを「行動する左翼」から「傍観する左翼」への変貌と捉える。

まず、二十世紀の初頭から六〇年代に至るまで活動していたのが、「行動する左翼」である。彼らの思想や行動の基調にあったのは、アメリカには階級があってはならず「収益と富が公正に分配され、政府は個人の自由だけでなく機会の平等も保障する」という、いわば擬似共同体的な理想・レトリックであった。そして、こうしたアメリカ的な社会思想の形成に大きな影響を持っていたのが、ウォルト・ホイットマンとジョン・デューイである。この二人の思想家に共通するものは、まず、「人間以外の権威に服従することを認めず、人間の間で自由に形成される合意だけが権威を持つ」という世俗主義であり、プラグマティズムである。<sup>23</sup>このように宗教の人間支配を排除した社会においては、「多様な国民の間での自発的な合意しか権威」を持たず、階級もカーストもない真の民主主義的な国家が形成される、と彼らは考える。<sup>24</sup>これはまた、アメリカは、長い間実現されずにいた人類の理想が初めて実現され、すべてが未来に向かって開かれていく理想の土地である、と考えることでもある。それゆえに、世俗主義<sup>25</sup>プラグマティズムは未来主義的・前進主義的な思想である。

こうした思想は、一九四〇年代から六〇年代においては、進歩主義運動やニューディール政策などに直接に反映されていた。つまり、この時代のアメリカの左翼思想は、社会改良のための具体的かつ実践的な努力

と結びついていたことを特色とする。このことを重視するローティは、この時代において共産主義や社会主義を標榜する——だが、よく知られているように、共産党はアメリカではほとんど実力を持たなかったのはあるが——人びとのみならず、立憲民主主義の枠内で社会正義を実現しようとする努力した広範囲な人びとも含めて、「改良主義左翼」あるいは「非マルクス主義的アメリカ左翼」と呼んでいる。<sup>(25)</sup>

こうした左翼の状況に劇的な変化をもたらしたのは、六〇年代にアメリカ社会を攪乱したベトナム戦争である。改良主義的左翼の人びとの中には、ベトナム戦争はアメリカ人が深く恥じるべき行為であるという反省をする者が数多くいた。そうした者たちは、社会正義の実現の手段としては、それまでの改良主義では不十分であると考えた。いわゆる新左翼の誕生である。新左翼の運動は、従来の改良主義左翼、あるいは、自由主義者たちが反共主義を支持していたことと対比をなして、共産主義革命を支持する。そして、新左翼は、学生の反乱や公民権運動の主たる担い手となり、六〇年代におけるアメリカ社会の大きな変化を生み出す原動力となった。それゆえに、この段階ではまだ、左翼活動は社会的かつ実践的な性格を強く持っていた。

だが、六〇年代の騒乱が一段落すると、新左翼の運動は、活動の舞台を社会一般ではなく、主として大学というアカデミックな場に移すようになった。ここに登場するのが、文化左翼である。新左翼の社会批判は、社会の中にある抑圧を直接的に生み出すものを対象としたと言えるのだが、文化左翼は、社会批判という姿勢は変えないにせよ、その攻撃対象の点では、新左翼を引き継がなかった。文化左翼は、直接的な抑圧の原因を攻撃するのではなく、そうした抑圧を生み出す《考え方》自体を検討するという姿勢へと方向転換したのである。文化左翼は、資本主義と

か市場経済のメカニズムについて批判的に語ることはしない。むしろ、彼らが問題とするのは、そうしたものを生み出している《概念装置》の方なのである。あるいは、ローティの表現を借りれば、改良主義左翼が「利己心」を克服しようとしたのに対して、文化左翼は「サディズム」を克服する方向を模索してきた、とも言える。<sup>(26)</sup>

それゆえに、文化左翼が棲息するのは社会科学系の学部ではなく、主として文学部である。文化左翼の努力によって、文学部を中心とする人文学系のカリキュラムには、多くの新しい学問分野が採り入れられ、教授されるようになった。例えば、女性史、黒人史、ゲイ研究、ヒスパニック研究、移民研究などがそれであり、いわゆるカルチュラル・スタディーズもこの延長上にある。これらの新しい学問は、「侮辱されてきた人々のために何かをしたい——社会的に容認されているサディズムの犠牲者を、もはやそのようなサディズムを容認できないとすることによって援助したいという——強い衝動」に基づいていた。<sup>(27)</sup> だから、文化左翼が生み出したもの自体は完全には否定されるべきではない。

しかし、彼らは、侮辱の克服に力を入れるあまり、現実的な経済的問題にはほとんど発言が出来なくなってしまっている。文化左翼の知的努力においては、社会正義の実現という方向性が志向されている、と一応は言える。だが、それは非常に理論的・抽象的次元のことであって、改良主義左翼がかつて持っていたような労働運動との直接的な結びつきは完全に失われてしまっている。この点に、ローティは、文化左翼の最大の弱点を見ている。例えば、「後期資本主義」のようなジャーゴンの使用にそうした弱点の典型的な事例を見ることが出来る。<sup>(28)</sup> これは、文化左翼が相変わらず無頓着に使い続けているお気に入りの言葉なのだが、ここに隠れているのは、相変わらずの革命的なレトリックである。そう

した文化左翼の活動を尻目に、七〇年代以降のアメリカでは、社会の経済的不平等がますます進むことになった。富の公平な再分配がなされず、その結果、中産階級の理想主義は行き詰まり、更には、世襲的なカーストのようなものまで出現するようになってしまった。こうした状況に対して、文化左翼は、何も発言できないのみならず、アメリカ社会への反対を鼓舞するようなことばかりしている、とローティは診断する。このようなところに、文化左翼の隘路があるらしい。

そして、こうした状況に対するローティの処方箋は、ある意味では、非常に単純明快である。それは、アメリカの左翼思想の原点に立ち戻り、つまり、かつてホイットマンやデューイが力強く打ち立てた改良主義的・プラグマティック的な姿勢を取り戻すということになる。ローティの言葉を実際に聞こう。

「わたしは現在の文化〈左翼〉をこのように変える方法について二つのことを提案する。第一の提案としては、文化〈左翼〉は理論について議論するのを一時停止すべきである。文化〈左翼〉はその哲学習慣をやめるような心がけるべきである。第二の提案としては、文化〈左翼〉はアメリカ人であることの私たちの誇りの内に存在しているものを集結すべきである。文化〈左翼〉は、リンカーンやホイットマンの思い描いた国家がどのようにしたら実現できるのか、よく考えるよう国民に求めるべきである。」<sup>29)</sup>

「…文化〈左翼〉がこれから受け入れていかなければならない本質的な変容の一つは、文化〈左翼〉の持っている半ば意識的な反アメリカ主義を脱却することである、と私たちは理解し始める。文化〈左翼〉は、この半ば意識的な反アメリカ主義をアメリカ合衆国政

府に対する激怒をむき出しにした〈六〇年代〉後半から持ち続けたのである。この文化〈左翼〉は、絶えず抽象の度合いを高め、ののしりの度合いを高める呼び方で「体制」を呼ぶ名前を考え出すのをやめて、アメリカ人を鼓舞するようなイメージを考え出していかなければならない。ただそうすることによってのみ、文化〈左翼〉は大学の外にいる人々と——特に労働組合と——連合を組むようになることができる。大学の外にいるアメリカ人たちはいまだに愛国心を感じたいと思っている。いまだに彼らは、国家の運命を支配し、国家をもっと住みよい場所にすることができると、そのような国家の一部だと感じたいと思っている。」<sup>30)</sup>

ずいぶんと直裁的で大胆な診断と提言ではあろう。この方向への道程をアメリカの文化左翼が辿るには、これから先まだ多くの障害と困難が待っているだろう。彼らの持つあの——私も多少は実際に知っている——雰囲気、このような批判で直ぐに変わるとはとも思えないし、彼らの多くは自分たちのしていることが社会正義の実現のための努力であると信じて疑わなないので、こうした問題に気づいてさえないことも多いだろう。同じことは、ポストコロニアリズムとかカルチュラ・スタディーズとかを積極的に取り入れている日本の学者たちにもあてはまることは言うまでもない——ただ、intellectual powerfulness<sup>31)</sup> という点では、日本はアメリカの比較にもならないレベルではあろうが。また、ローティへの反論はいくらでも可能であろう。こうした議論は《右翼》的あるいは《ナショナルリズム》的であると罵声がちどころに返ってきそうである。だが、それは短絡であろう。なぜならば、そういう思考の硬直・隘路を抜け出すために、ローティのような思想家は

努力しているからだ。よく知られているように、哲学者としてのローティが立脚するのは、文化左翼と同じく、ポスト・モダンの思想・精神であるからだ。このことは、いくら強調しても過ぎることはないだろう。そのローティがこのような診断を下しているのである。文化左翼は、ローティの批判を真摯に受け止める必要がある。



ローティの批判の射程は、アメリカのみならず、西欧や日本（あるいは世界）の人文科学全体にまで広く及ぶものと思われるが、ここでは焦点を絞ることにしたい。私たちがこれまで扱ってきた『菊と刀』の読解と比較文化研究の現代的位相という問題に対して、ローティの批判を導入することによって、何が明らかになるであろうか。論点は三点ほどに纏められよう。

第一に——これは直ぐに見て取れようが——ラミスの『菊と刀』批判の背景には、アメリカの左翼文化がある。ラミスは、アメリカ軍の兵士としてベトナム戦争に従軍して沖繩に滞在した経験もあり、軍隊から離れた後には、日本でベトナム戦争反対などの平和・市民運動に携わりながら、教授・著述活動が続いてきたという。つまり、彼の経歴は、左翼の知識人が新左翼から文化左翼へ移行した時代・プロセスとほぼ一致している。更に、『菊と刀』批判の議論そのものが、文化左翼の文化批判の流れと軌を同じくしていることも直ぐに分かることである。言説としての『菊と刀』に隠された人種差別を見るということは、ポストコロニアリズムの先鞭となった『オリエンタリズム』とも問題意識や分析方法を多くの点で共有しているわけである。このように、個人的な事情においても、また、批評の方法においても、ラミスの議論が新左翼以降の

文化左翼の流れの中に位置付けられることはまず間違いない。

ただ、ベトナム戦争反対運動から『菊と刀』批判へ至るまでのラミスの知的展開を、単純に新左翼から文化左翼への変容の図式に押し込むのでは、それはあまりにも短絡的ではあろう。先にも指摘したように、ラミスの批評は、七〇年代以降にフーコーやサイードがアメリカの文化左翼の間で急速に影響力を持つようになった知的情勢とは、少し離れた場所で発想されているからである。ある意味では、ラミスの批評は、『オリエンタリズム』に先立つ形で、しかも、流行しているヨーロッパの哲学や批評の言葉に頼ることなく生み出されたのであって、この点で非常に独自の優れた学問的業績となっている。このことは強調されてよい。そして、そうしたオリジナルな発想が生み出されるまでには、おそらくは数多くの思想的な遍歴や苦闘があったはずであり、そうしたものを単純に切り捨てて、ラミスが文化左翼と一括りしてしまっただけでは、ラミス自身もさぞかし不本意であろう。この点を認めるのに、私も吝かでない。

ただ、私たちとしては、ラミスのように『菊と刀』を批判的に読解すると、それは『菊と刀』に対する死亡宣告・墓碑銘になってしまい、『菊と刀』という作品の魅力が雲散霧消してしまうことを問題にしたいのである。文化を語りつつ、文化を嫌い、文化を死んだものとしてしか見れないのでは、文化を研究する魅力はどこにあるのだろうか。これは、『菊と刀』から比較文化論一般に拡大しても、同じことである。『菊と刀』は、比較文化論の静態性を典型的に表しているから、駄目である。〈比較文化研究は、単純な二項対立的な文化比較、国民性論ではなく、それとは違った動態性を目指さなければならない〉。こう言って満足してしまっただけでは、議論の仕方としては無責任あるいは不十分ではないかと思うのである。そして、それは、文化左翼が社会改良に対してまったく

無責任なのと同じである。その意味で、ラミスの『菊と刀』読解は、また、カルチュラル・スタディーズ的な比較文化批判は、アメリカの文化左翼が隘路に陥ってしまっているのと同じように、多かれ少なかれ、隘路に迷い込むのではないかと危惧されるのである。

こういう表現は、未熟で粗暴かも知れないが、『菊と刀』は単純に読んで面白いのではないだろうか。《恥の文化》と《罪の文化》の比較は、かなりの程度当たっているのではないだろうか。少なくとも、そうした比較が無意味だとは言いきれないのではないだろうか。ここでは、このような表現しか出来ないが、何とかして、もっと魅力的な比較文化研究が出来ないものだろうか。

同じことは、次のように言ってもよいだろう。ローティとラミスを付き合わせると、文化を批判的に捉える《文化嫌い》が、文化左翼の直接の産物であることがよく分かる。文化左翼に対してローティが下している診断もまた、カルチュラル・スタディーズ的な比較文化批判への診断にあてはまると言える。カルチュラル・スタディーズ的な比較文化批判は、言うまでもなく輸入品であるから、アメリカでの問題点をそっくりそのまま持ち越しているとも言える。それらは、比較研究を自称しつつも、アメリカ左翼の自己中毒をそっくりそのまま受け継いでいて、比較という視点をまったく生かしていない。だから、ローティが文化左翼に対して与える助言もまた、比較文化論の方向性に示唆を与えてくれるだろう。アメリカに対して敵対するのはやめよう、とローティは言っているわけだが、私たちの文脈としては、文化に対して敵対的になるのはやめるべきだ、ということにはならないだろうか。『菊と刀』の読み方で言えば、『菊と刀』をオリエンタリズムとして読むことを止めるということに、あるいは、ラミスの読解からギアーツの読解へと立ち戻るとい

うことにはならないだろうか。文化の比較が人種差別を生み出しているのではなく、文化の比較は、諸文化の共生のための努力であると考えるべきであろう——確かに、これまでの比較文化論にその傾向が多くあったにせよ、また、比較文化論が今後とも人種差別へ転化する危険を絶えず孕むにせよ、その危険性を認識しておけば、もうここまでポストコロニアリズムが認識を深めてくれた以上は、これから先に人びとが誤ることはないだろう。

第二に、ローティの批判によって、彼が立ち戻るようにと呼びかけているプラグマティズムに基づいた改良主義左翼の思想とベネディクトの文化相対主義との親近性が浮かび上がる。つまり、ベネディクトやメルヴィル・ハースコヴィッツによって一九三〇年代に提起された文化相対主義は、人種差別に反対するという社会的・実践的な意識に裏付けられていたという点において、人類学研究の域を越えて、アメリカ知識人の良心的な社会参加・批判としての性格を持っていたわけであるから、文化相対主義と改良主義左翼には、その時代的背景のみならず、その主張において、共有するものが少なからずあることは容易に見て取れよう。この改良主義左翼の思想は、ホイットマンやデュイのようなプラグマティズムの哲学を基盤にしており、また、ローティ自身もそうしたプラグマティズムを支持しているのである。とするならば、ベネディクトの文化相対主義——最近では専ら評判が悪いのだが——がまた、プラグマティズムの観点から読み直されることは十分に可能性があるのではないかと。そうすれば、文化相対主義は人種差別に反対しつつ人種差別に陥ってしまった、というような逆説的なパラダイムを越える方向性が少しは見えてくるのではないだろうか。

ただし、ローティ自身は、一般に言われている文化相対主義と、プラ

グマティズムに基づいた文化多元主義を区別しているようであり、前者については「どんな馬鹿げたことも文化を自称するなら尊重される価値がある」という考えに過ぎず「愚かで心ない」ものだと言及されている。ローティの哲学的なプラグマティズムの基本的な主張は、「客観的なものと主観的なもの、事実と価値という区別そのものをぼかしてしまおう」という意図の下に「客観性」の観念を「強制によらない合意」の観念」つまり「間主観的合意」によって置き換えようとするものであるが、これは、ローティ自身の呼ぶ「相対主義」でもある<sup>(33)</sup>。この哲学的相対主義が文化論の次元でどのように展開されるのかは、ここでは詳述できないが、私の読めた限りでは、『文化相対主義』を『文化多元主義』と対比して、前者に比して後者に可能性がある、とローティは見ているようである<sup>(34)</sup>。このあたりについては、ローティの哲学に立ち入って検討する必要がある<sup>(35)</sup>ので、この作業は別の機会に場を譲りたい。

第三に、ローティの哲学は、ギアーツの文化人類学の哲学的な基盤とも非常に親近性を持つゆえに、ギアーツの『菊と刀』読解の可能性を哲学的にサポートしてくれる。また、比較文化論の今後の方向性にも哲学の立場から示唆を与えてくれる。ただ、この先に進むためには、ローティやギアーツの哲学的立場を更に知ることが必要になる。紙幅も尽きたので、ここでは深入りは出来ないが、よく知られた表現で短くそれを代表させてみれば、ローティの『プラグマティズム』『リベラリズム』とギアーツの『ローカル・ノリッジ』が分かりやすいだろう。

ローティの言う『プラグマティズム』とは、「真理や知識の内的本性に関するより深い理解から帰結するのではなく、むしろ「さまざまな社会的・政治的選択肢にかんする経験の結果として」あるいは「近い過去の歴史的経験から生まれてきた」真理観・知識観であるとする考え方

である<sup>(35)</sup>。これはまた、先に触れたように、真理の「相対主義」的な理解と言ってもよい。そして、この主張が政治的に表現されれば、それは『リベラリズム』ということになる。次に、ギアーツの『ローカル・ノリッジ』は、『ローカル』という語が端的に示すように、それぞれの文化の個別性を尊重し、その多様性を強調するアプローチである。それはまた、文化を固定した実在物として捉えない考え方でもある。つまり、さまざまな文化の間に存在する差異や断絶は、まず現実存在するものであると認識して、そうした多様な差異や断絶の交渉の中から合意やアイデンティティーがどのように現れるかを具体的な事例の中に見るのが人類学者の仕事である、と説くものである。これは、ギアーツの方法論として著名な『文化の解釈学』ということにもなる。そして、こうした立場は、政治的にはリベラリズムとも通じることになる。

かくして、ローティとギアーツの哲学的な交差点としての『リベラリズム』を次のような一節に明快に見ることが出来るよう。

「〔リベラリズム（引用者・注）は考え直されなければならない。言い換えるならば、それを支持する者たちは、どこでもない場所からの眺望としてではなく、（或る種類の）西洋の政治的経験の中、どこか特定の場所からの眺望として、リベラリズムを再検討しなくてはならないのである。つまり、その経験を継承する者である私たちは、さまざまな差異を持った人びとが或る程度の礼節を守りつつどのように共生が出来るのかということについて、自分たちが何を学んできたのを彼らに伝えたもの（というより、この発言は、その経験と同様に纏まっていけないから、まあまあ何とか釣り合いが取れている一連のさまざまな発言と言うべきであろうが）として。」<sup>(36)</sup>

このように、文化を多様性と個性において認識し、異文化間の交渉にあってはリベラリズムを説くという姿勢において、ギアーツとローティが共通するならば、こうした見解はまた、西洋文化の脱構築としての『菊と刀』というギアーツの読解の基盤ともなっていることは納得できるだろう。一説によると、ギアーツがあの『菊と刀』論を書いたのは、八〇年代アメリカの政治的保守主義の潮流が生み出した日本バッシングに対して、政治的な寛容を説くことによって人類学者が政治に批判的に介入しようとしたからであったという<sup>(37)</sup>。この短いエピソードだけでも、ギアーツの『菊と刀』読解は、彼の政治的な信条であるリベラリズムが学問的に実践されたものである、ということがよく分かる。また、当然のことながら、こうした認識は、比較文化論の相対主義的・多元主義的な方向性にも示唆を与えてくれるものと思われる。

#### 四 小結

『菊と刀』の日本社会分析は未だに参照され、その論点は再生産され続けている一方で、はからずも露呈することになったオリエンタリズムの視線は異文化理解の難しさを物語るものであろう。その一方で、『菊と刀』をアメリカ人自身による自己反省の契機として、また、ベネディクトの文化相対主義をアメリカ人の良心とする読みもある。そして、この未だ解決されない両義性の背景には、アメリカの左翼文化をめぐる変容があることを見た。当初は、奇妙な二律背反に挟まれてしまい、そこから出られなくなってしまうであろうであったのだが、アメリカの左翼文化という補助線を導入することで、だいぶ風通しがよくなったように思わ

れる。如何であろうか？

そこから、更に現代的な課題へと立ち戻るとすれば、比較文化論をめぐる隘路と可能性の問題、あるいは、文化の研究における政治還元主義の是非の問題、あるいは、アメリカ知識人の自己批判能力の問題、文化相対主義の現代的意義の問題など、さまざまな要素へと展開も広がっている。当然のことながら、こうした諸問題はこの小論の範囲を越えるものであるゆえに、以上を持って、さしあたりの小結とすることにしたい。

#### 註

- (1) 西川長夫「新しい文化モデルの模索」(竹内・西川編『比較文化キーワード①』サイマル出版会、一九九四年)。
- (2) 同右、一七頁。
- (3) 私はこの表現を次から取った。梶原景昭「序 対立から共存へ」(『岩波講座 文化人類学 第八巻 異文化との共存』岩波書店、一九九七年)。
- (4) 比較文化の講義のオリエンテーションの際に、「静態的」と「動態的」の対比の説を紹介したら、ある学生の質問が鮮やかだった。「それでは、いわゆる伝統文化はどうなってしまうのでしょうか。」新しいものに初めて触れる者の反応は、ある意味では、ものごとの核心を照射してくれる。
- (5) 『菊と刀』の評価の歴史については、例えば、次のようなものを参照されたい。青木保『『日本文化論』の変容』(中央公論社、一九九〇年)。
- (6) 例えば、阿部謹也『「世間」とは何か』(講談社新書、一九九五年)などが最近の典型であろう。ベネディクトの名前は一度も言及されていないが、阿部の言う「世間」と「恥の文化」が近い概念であることは、直ぐに分かる。阿部が強調するように、「世間」が現代の日本人の行動を依然として強力に規定(呪縛?)しているならば、ベネディクトの言う「恥」もまた然りであろう。
- (7) Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford: Stanford University Press, 1988). 邦訳は「クリフォード・ギアーツ『文化の読み方/書き方』(森泉弘次訳、岩波書店、一九九六年)。
- (8) ダグラス・C・ラミス『内なる外国——『菊と刀』再考』(加地永都子訳、時事通信社、一九八一年)。
- (9) 『内なる外国』一四四頁。

- (10) 『内なる外国』一〇七頁。
- (11) 和辻哲郎『菊と刀』について(『埋もれた日本』新潮社、一九五一年)。初出は一九四九年。
- (12) ベネディクトの個人的経歴に起源を持つこうした問題はまた、『菊と刀』の後に生み出された数多くの日本文化論にも受け継がれてしまったと言える。これは、機会を改めて考察しなくてはならない重要な問題であろう。このケースは、学問が生まれる場の実存的性格と、その学問が言説として流通する時の社会性の関係について格好の話題を提供していると私には思われる。
- (13) 『内なる外国』八九頁。
- (14) 『内なる外国』八九―九〇頁。
- (15) 現代の比較文化論の問題性については、多くの論者が言及しているが、『菊と刀』に直接触れているものとしては、西川長夫の『国境の越え方』(筑摩書房、一九九二年)や『地球時代の民族文化理論』(新曜社、一九九五年)などがある。
- (16) 『内なる外国』の初出は一九八一年であるから、ラミスが直接に『オリエンタリズム』という表現を使うことはない――サイドの『オリエンタリズム』の刊行が一九八六年である。つまり、ラミスは、『オリエンタリズム』よりも早い段階で、同じような問題を提示していたと言えよう。ラミスの議論は、ポストコロニアリズムなどのような知的意匠に振りまわされずに、オリジナルに形成されたという点で、非常に優れていると私は思う。この点については、この論文の後でも触れる。また、文庫版の「あとがき」では、ラミスはサイドに触れている。ラミス「文庫版あとがき」(筑摩学芸文庫、一九九七年)。
- (17) 『文化の読み方/書き方』一五二―三頁。
- (18) これは『文化の読み方/書き方』の中でベネディクトを扱った第五章のタイトルでもある。
- (19) 『文化の読み方/書き方』一七四―五頁。
- (20) リサ・ヨネヤマ(米山リサ)「文化という罪――「多文化主義」の問題点と人類学的知」(『岩波講座 文化人類学 第13巻 文化という課題』岩波書店、一九八八年)。
- (21) Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. (Cambridge: Harvard University Press, 1998). 邦訳は「リチャード・ローティ『アメリカ 未完のプロジェクト』(小澤照彦訳、晃洋書房、二〇〇〇年)。
- (22) 『アメリカ 未完のプロジェクト』八頁。
- (23) 『アメリカ 未完のプロジェクト』一九頁。
- (24) 『アメリカ 未完のプロジェクト』三二頁。
- (25) 『アメリカ 未完のプロジェクト』四六頁。
- (26) 『アメリカ 未完のプロジェクト』八一頁。
- (27) 『アメリカ 未完のプロジェクト』八五頁。
- (28) 例えば、現代アメリカの文化左翼の代表的な理論家であるフレドリック・ジェイムソンの著書には、『ポストモダンニズム あるいは後期資本主義の文化論理』というものがあ(傍点は引用者)。
- (29) 『アメリカ 未完のプロジェクト』九八頁。
- (30) 『アメリカ 未完のプロジェクト』一〇六頁。
- (31) ローティの批判は、日本の文化左翼にも多くを示唆するであろう。ただ、それを日本の文脈に置き換えた場合には、更なる困難と混乱は必至であろう。労使協調が労働運動の大勢である現在の日本で、労働組合と大学の左翼文化人たちの連合が実現するとはとても思えない。
- (32) リチャード・ローティ「プラグマティズム、多元主義、ポストモダンニズム」(『リベラル・ユートピアという希望』須藤・渡辺訳、岩波書店、二〇〇年)三二―四頁。
- (33) 「連帯としての科学」(『連帯と自由の哲学』富田恭彦訳、岩波書店、一九八八年)七―八頁。
- (34) 例えば、次のような一節。「客観性とは間主観性のことだと言えば、直ぐに相対主義者だという非難が返ってこよう。プラグマティストは、伝統的に、そう呼ばれてきた。だが、「相対主義」という言葉には複数の意味がある。それは、三つの異なる見解の、いずれをも、名指すことができる。第一の見解は、どんな信念も等しくよいものであるという、ばかげた自己反動的な見解である。第二の見解は、「真なり」同音異義語で、正当化の文脈と同数の異なる意味を持つという、ひねくれた見解である。第三は、真理や合理性については、〈所与の社会――つまりわれわれの社会――のそれぞれの探求領域で、通常どういった正当化の手続きがとられているか〉ということしか言えないとする、自文化中心主義的見解である。プラグマティストは、確かに、この第三の、自文化中心主義的見解を持っている。だが、第一と第二の見解は、プラグマティストの見解ではないのである。「連帯としての科学」一〇頁。
- (35) 「プラグマティズム、多元主義、ポストモダンニズム」三二―八頁。
- (36) これはギアーツの言葉であるが、また、ローティの『リベラル・ユートピア』という希望」に収められた「プラグマティズム、多元主義、ポストモダンニズム」の章にも引用されている。ローティの訳書は多少不正確なので、ここでは「ギアーツの原著から私が訳し直した。ギアーツの原書は次の通り。Clifford Geertz "The World in Pieces: Culture and Politics at the End of the Century," in *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. (Princeton: Princeton University Press, 2001), 260. なお、この論文は、少し違った形で日本語に訳されている。

クリフォード・ギアーツ「文化の政治学」『解釈人類学と反リ反相対主義』小泉潤二  
編訳、みすず書房、二〇〇二年。

(37) これは、前掲のヨネヤマの論文の脚注に、ジェームズ・フジイの指摘として記されて  
いるものである。