

## なぜわれわれは誤解するのか

——日常性と文化、社会の理解をめぐる——

永見 勇

「日本人には、自分自身がたしかに日本文化に帰属しているのだという強い感覚がある。……それは日本にいる外人が、自分が日本人でないことを忘れさせてもらえないのとちょうど同じである。(外人という日本語のひびきには「フォリナー」という英語訳では訳しきれないものがある)……こういう国民的ナルシズムは、もちろんある程度どの国にもみられるものである。国民的自己愛という用語を日本にあてはめるのは、必ずしも日本がこの点で病的だという意味ではなく、比較的について日本はこの点で極端ではないかと強調してみるだけである。(p.70「和辻哲郎論」ロバート・ペラ著『和辻哲郎』湯浅泰雄編 三一書房、一九七三)

国際化時代に呼応してかどうかは定かではありませんが、日本では、マスコミ等で、比較文化が大変ポピュラーであります。そ

うした比較が国際理解の原点であるとの立場から、さまざまな比較研究が行なわれてきましたが、確かに、日本との比較で異文化を理解することは大切なことであります。というよりも、そうした比較なしには互いの立場を理解できません。しかし、現在、流行中の比較文化は何か日本とガイジンといった単純分離の響きを持つており、時に、その比較は国際理解を促進するというよりも、むしろ反対の効果があるのではないかとさえ感じてしまいます。一度、集団主義と個人主義といった単純な二極分離の比較を当然と受け取ってしまいますと、知らず知らずのうちにその比較でしか相手を理解しなくなり、その相手が我々同様、喜怒哀楽を持つ普通の人間であるという極めて自明な事実を無視することさえあるのではないのでしょうか。私は国際理解を、(1)それぞれの国の文化的独自性を認め、他者の立場でものごとを考えられる能力(比

較的視座)、(2)それぞれの立場に根ざす共通項を感じ取り、その共通項をてがかりとして、お互いに対話を促進できる能力(共時的、対話的視座)、(3)対話を通して、それぞれの文化に異文化の諸様態をすこしずつ取り込み、それぞれの文化の幅を広げ得る能力(通時的、自己変革的視座)として理解しています。とすれば、国際理解とは比較文化的視点が必要であると同時に、その立場を克服する能力をも要求されます。現在流行中の比較文化は文化の違いに関心を集中するあまり、それぞれの違いをどのようにして克服していくかの問いが欠落してはいないでしょうか。ここでは共時的、対話的視座に着目し比較的立場が陥り易い問題を明かにすることが主なる関心であります。

### 一、文化理解とその固定観念化

フルブライト招聘講師として昭和五十六年から昭和五十七年にかけて、米国のプリンストンの地で、異文化理解とその誤解について授業を担当していたときのことです。学生たちが議論して行くうちに、留学生は米国人が自分たちの社会、文化を良く理解していないということを主張し始めました。それでは、それぞれの文化、社会はどのように理解すべきかが問題となり、結局、そのことについてレポートを提出するよう求めることにしました。学生たちのレポートはそれぞれに興味深いものでしたが、とりわけ私の目にとまったレポートはアフリカからの留学生が書いた一

文でした。その中で書かれた彼の文化の特徴はだいたい次のようなものでした。自分たちの社会は血縁や地縁によって結合しており、その生産様式の中心は農業だといえます。行動様式は個人を軸になされるのではなく集団であり、しかも、先祖崇拜は大変重要な儀礼の一つだといふものなのです。現在、日本で大変ポピュラーな日本の文化論はその特徴を集団主義、農耕文明、祖先崇拜といった内容で占められています。奇妙なことに、そうしたポピュラーな日本文化論とそのアフリカ人の学生の主張とが見事に呼応していたのです。このことは何を意味しているのでしょうか。幾つか学ぶことができますが、まず第一に、文化、社会を理解するという行為は知らず知らずのうちに、ある物差し(この場合、西欧文化)が関与しており、それゆえ、その物差しの妥当性について考えなくてはいけないこと。その第二は文化、社会(人間とて同じことですが)を理解するということは、単に、その客体領域の問題だけでなく、観る者の認識関心が重要な課題であり、そのことを無視して理解することは、その理解がイデオロギー的色彩を帯びる危険性を持っていること。以上のことを二つの例で考えてみたいと思います。

#### A 欧米社会における十九世紀的思考

十九世紀といえば、西欧人が科学技術を飛躍的に伸ばした時代であり、世界のあらゆる市場を求めて活動した時代でもありました。このことは、地球的価値の多様性に彼らが遭遇したことを意

味していますし、同時に今まで、ヨーロッパの学問や芸術の普遍性、哲学や神学に根ざす形而上学の絶対性を当然視してきた精神風土に問いを投げ掛ける機会を与えました。人類学はそうした流れの中で生まれて来た新しい学問であります。タイラー、ボールドウィン、フレザー、スペンサーといった人々はそうした多様な価値を求め、ヨーロッパ社会にとつての異文化研究に多大な業績を残した大変著名な人類学者でありました。しかし、当時、科学技術の発展に伴い進化的合理主義が大変流行していましたので、彼らはこの合理主義を極めて当然と受けとめ、その枠組みで異文化の現象を理解していったのです。多様な文化は進化の度合いによって幾つかの類型に分類出来るというわけです。この立場に立つならば、欧米社会が最も合理的で、優れた文化であり、次に中国やインドといった東洋の文化がくるといった具合です。彼らはまたそうした文化の進化の違いを宗教類型の違いによって説明したことも周知の事実です。原始社会はアニミズム、マナ、タブーのような、極めて単純で均質的な信仰が中心であり、社会の発展に伴って多神教が現われ、ついには、ユダヤ、キリスト教が提示した超越神、創造神、唯一神が最も高度な宗教体系を形成したものであるとして規定し、西欧文化はその信仰を受け継いだため、合理主義、科学技術を発展させることができたのだと言います。マックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』はこの点を主張した著書としてあまりにも有名です。こうした主

張は当時の歴史的、社会的背景を考えれば十分に理解できます。社会は進化する。科学はその最高の形態であり、ヨーロッパ社会はその科学を総合的に発展させた唯一の文化である。それゆえ、ヨーロッパ社会は最も高度な文化、社会である。極めて単純明快な理論であり、少なくとも当時の科学技術の社会現象を説明するにはぴったりの理論だったわけです。このように議論を進めて行きますと、あるいはなぜ進化的合理主義に問題があるのかと疑問に思われるかもしれませんが、確かに、科学技術という発展過程の立場で進化的合理主義を眺めれば、実に見事な理論といえます。しかし、この理論はあくまで十九世紀当時の科学技術の発展過程を説明する場合に、その有効性を發揮できるわけですし、他の社会現象全てに必ずしも当てはまるとはいえないのです。問題は、例えば、タイラーやスペンサーといった著名な人類学者がこの理論をかなり固定的にとらえ、その立場から諸々の社会、文化現象を理解したり、判断することにより、その理論に当てはまらない現象を無視したり、あるいはその事実を曲げてしまったという歴史的事実であります。

タイラーはオーストラリアの原住民に関心を持ちその生活様式や考えについて調べましたが、その時、彼は原住民が当時、最も高度で、合理的な神概念として考えられて来た超越神、創造神（高神、天空神）を信じていることを発見いたしました。本来、そうした神概念はユダヤ、キリスト教にのみ存在すると信じられ

ていましたので、彼はその神概念をキリスト教の宣教師が原住民に教えたためだと説明しました。スペンサーに至っては、低俗な原住民がそうした天空神の信仰を持ち得るはずがないと明言し、暗に、ヨーロッパ文明の絶対的権威を誇示したのです。しかし、スペンサーやタイラーの主張は間違っていることがその後の注意深い研究で明らかになりました。十九世紀のエジプト研究にも同じような問題が見いだされます。世界の四大文明の一つとして栄華を誇ったエジプト文明に当時のヨーロッパの学者は驚き、その文明の起源を解明しようと努力しました。しかし、その研究過程でもヨーロッパ絶対主義という色眼鏡でエジプト文明を理解していたのです。エジプトがアフリカ大陸に位置しているという極めて明白な事実にもかかわらず、ヨーロッパの学者はけっして黒人との関係でその文化を解明しようとはしなかったのです。しかし、最近の人類学者は黒人とエジプト文明には切っても切れない親密な関係が存在していたことを指摘し、十九世紀のヨーロッパ社会のエジプト文明に対する理解が偏見に包まれていることを明らかにしました。このようにある思想を固定的に信じてしまいその立場から全ての現象を説明しようとする行為は還元主義（リダクシヨニズム）と呼びますが、タイラーやスペンサーといった著名な学者として、還元主義から逃げ出すことが難しいことを示しています。

## B 個人的体験と日本文化論

シカゴ大学に入学して間もなく、ラングダム・ギルキーという

米国ではかなり著名な神学者の授業を受けていたとこのことです。小論文を提出しなくてはいけなくなり、私は和辻の間柄と空の鍵概念を通して日本文化、東洋文化の特徴を書いたことを覚えていきます。そのなかで、和辻がそうであるように、私も西洋文明の特徴を科学的精神と位置付け、デカルトとの係わりでその問題点を指摘しました。私は内心この論文は良くかけた論文だと思っていましたので、その論文に関する教授との個人面接にはかなり好意的反応が返ってくるものと期待していましたが、彼の最初の言葉は「なぜ、おまえまでがステレオ・タイプで文化や社会を眺めるのか」といった言葉だったのです。

ギルキー教授は当時、フルブライト招聘講師だったと思います。が、一年間、東京大学と京都大学で生活をして、米国に帰ったばかりのときでしたので、日本でたびたび聞かされた日本文化論、東洋文化論が口にしたことがよほど気に障ったようです。今は、彼の言った言葉を詳しく覚えていませんが、彼の当時の日本の文化論に対する批判はだいたい次のようなことでした。多くの日本人学者は決まり切った西洋の科学主義に対する日本、東洋の自然主義を、西洋のデカルト主義の二元論に対する東洋の一元論、あるいは、二元論を克服する立場を強調するといっています。私の論文もそれに近いことを指摘してしまいましたので、彼は矢継ぎ早に幾つかの質問を投げ掛けてきました。君は西洋の二元論に対する、東洋の一元論というが、そうした物の見方こそ二元論その

ものではないのか。この見方こそ極めて単純な黒、白といった二元論ではないのかと質問されたのでした。西洋の科学主義に対する東洋や日本の自然主義を強調するが、もしそうだとするならば、なぜ、日本はインドやアフリカと異なって短時間のうちに世界有数の科学、技術社会を形成できたのか。なぜ日本は世界有数の公害を引き起こす国になったのかと迫って来ました。そうして、彼は西洋文化を単に近代の科学技術の源となったデカルトやベーコン、更には、啓蒙思想で性格付けるのは、あまりにも偏見にみちた考えだと主張したのでした。西洋には勿論、科学文化も存在すれば、そうでない文化も存在する。カトリック文化とプロテスタント文化ではかなりの違いがあるし、西洋と言っても中世時代と近世以降のそれとはかなりの違いがあるというのです。私はこうしたギルキー教授の言葉を聞いたとき、自分の頭をハンマーのようなもので、おもいきり殴られたような気が致しました。

ここでお断わりしておきたいことは、西洋の科学主義、二元論に対する日本、東洋の自然主義、合一主義といった比較そのものに對する批判を示すために私の体験談を話したのではないということです。ギルキー教授もおそらくそうした比較そのものに批判をしたのではなく、もっと違った観点から私に語られたのだと理解しています。授業中にキリスト教の歴史性に対する仏教の輪廻性といった比較で西洋と東洋の違いを講義しているのを聞きまし、文化を理解するということは端的には、ある特殊な観点か

らその現象をみているわけですから、どうしても白、黒といった理解をしてしまいます。我々は文化や社会をある抽象レベル（つまり、ある言語レベル）で理解していく限り、二元論的傾向を完全に脱却することは不可能に思えます。ですから西洋と日本の文化比較そのものに問いを投げ掛けているのではありません。そんなことを批判することになれば、知識そのものの妥当性を否定することになり、ひいては、不可知論に陥ってしまいます。それでは何を訴えたいのかと疑問に思われることでしょう。

日本は明治維新以来、富国強兵（但し、第二次世界大戦後は強兵の項目が無くなりましたが）を国是としてきました。その場合目標になったのは勿論西欧文明であったわけですが、和辻、西田、鈴木といった思想家も実はそうした西欧文明の強い影響下のもとで彼らの思想を發展させたという点であります。明治以降、西欧文明は日本に色々な形で入り込んで来ましたが、そうした中で彼らは必死に日本独自の、あるいは東洋独自の伝統を守り、西欧文明に十分対抗できる思想を確立しようと努力しました。彼らの時代には西洋文化の影響があまりにも大きく、それゆえ、それに対抗していかなければならない時代であったことは良く理解できます。このことはまさに、西田、和辻といった日本を代表する思想家もその時代の支配的価値に影響を受けた歴史的、文化的存在であるということであり、従って、その主張もある限定的な意味しか持っていないことを常に批判的に認識する必要があるということ

とです。西田や和辻のように既に学問的に確立してしまつた思想を批判的に吟味することなく、日本文化の根本を示すものとして固定的に受け取つてしまふ学問的風潮、それにこそギルキー教授は警告を与えたものと思われまふ。日本の学問のあり方があまりにも固定的であり、専門思考が強く、それゆえ、多面的なものも見方が欠落しているのはなぜかと聞かれたことを思い出します。あるいは、ギルキー教授の批判は彼自身の日本に対する無知からきたのかも知れません。しかし、日本人学者が彼と接触した時、彼を西欧の学者として強く意識し、それに対抗しうる支配的な、それゆえ、固定的な日本文化論、東洋文化論をかなり、くどく彼に主張したということはどうも否定できない事実のようです。

以上、思いつくことを話して来ましたが、基本的には、西洋であれ、日本であれ、文化、社会を理解するという行為は、それぞれが属する歴史、社会、文化の持つ支配的価値（それを私は日常性という言葉で表わしておきます）に実は影響を受けながら理解しているということであり、歴史や、文化を完全に超越するような普遍的な理解は存在し得ないということを確認する必要があると思ひます。たとえ、哲学者がその本来の仕事として普遍的思索を追い求めたとしても、あるいは、社会学者が科学的手法を駆使して文化、社会の客観的記述を行なおうとしても、理解するといふ人間の営みが常に特殊な言語を通して行なわれる認識の行為である限り、そこで求められている普遍性は常に、その時代、

文化の支配的価値を前提に成り立っており、それゆえ、その「普遍性」はつねに同時に独自性でもあるという逆説的意味を含んでいます。勿論私たちは自分たちの認識が文化や社会に影響を受けていると自己反省することによって、それ自身の限定性を克服していきませんが、それとて完全に文化、歴史を超越し得ることは不可能ではないでしょうか。

## 二、日常性と環境認識

まだ言葉を十分に学習していない一、二歳の子供がおかあさんと公園を歩いていたと仮定いたしましょう。子供はある大きいイチヨウの木をみて、「あれ、何？」とおかあさんに聞きますと、おかあさんは優しい声で「あれは木よ！」と答えると、子供は即座に、イチヨウという外的対象物とキという音を関連付けながら「木、木」という音を繰り返したと仮定いたしましょう。それから、すこしたち、その子供が今度はモミジを見て「あれ、何？」と再びおかあさんに聞きますと、今度もやはり、おかあさんは「あれも木よ！」と答えたとなります。その場合、子供はイチヨウとモミジという異なった植物を母親が「木」という同じ言葉で答えたことに対して、あるいは戸惑つたかも知れません。しかし、彼は次第に、母親のいうことを繰り返すことによつて、木という音がある共通の植物群を表わすのだということに気づき、今度は、今まで見たこともない植物に対して、「木」という表現をする

ことができるようになります。

この情景は一人の子供が木という概念を如何にして学んでいくかを示した一場面です。通常、人間がある外的対象物(環境世界)を認識するという場合、経験論か観念論、實在論か唯名論という立場で議論されてきました。しかし、感覚による外界からの印象をつなぎあわせて、ある言語概念(木)を認識するという経験論的視座も、人間の意識、理性に存するとされる生得的言語の統合能力を主張する観念論の立場も、人間の意識のあり方と環境世界の避けられない関係性を掴み切れていないという点で受け入れられません。私たちが目の前に存在する客体物と対峙するさい、その関係性を支える場の概念や歴史性を無視しがちですが、自分が自分であると認識したとき、あるいは、ある対象物を木と理解した時は、すでに主体も、客体も、それらを包み込むエートスとしてのあるなにかに投げ出された存在としてその認識様態が顕現しているのではないのでしょうか。ハイデッガーは『存在と時間』の中でそうした時空世界に埋没した人間の存在を「そこに投げ出された存在」とか「世界―内―存在」と言った言葉で理解していますし、ジョージ・ハーバード・ミードは「自我とは展開している何かである」と表現しています。デカルトの立場を踏襲するチヨムスキー(ユングの元型論、ウエーバーの理念型も基本的には同じだと思われまふ)は子供が木という概念を理解するのは経験を越えた理性の生得的統合能力によるものだと考えましたが、従

来の経験論との比較であれば、そう言えるかもしれません。明かに、この立場は人間の意識、理性が言語に先行するものとし、言語をあくまで意識の手段として理解しているようです。しかし、言語を抜きにして意識のあり方が考えられるのでしょうか。この問いには実は言語の弁証法的性格や存在論的言語と派生的言語といった極めて複雑な哲学的問題が介在していると思われまふが、ここでは、次の点だけを主張してみたいと思います。意識は言語に先行するのではなく文化(共時的)や歴史性(通時的)としての言語の網の目を通してそれ自身を顕現する。子供が「木」という概念を知るのは、その子供の意識のあり方(主体)によるのか、それとも木と呼ばれる諸客体の印象を通してかといった問題の前に、ある植物群の共通項を「木」として確立した文化、つまりその文化が音韻、意味、統語論という言語的レベルでそれ自身を顕現する時空世界にその子供が投げ出され、そこで子供はその世界の持つ言語性との避けられない関係の中で自分の意識のあり方を発展させているという事実(社会化、文化化)に着目しなくてはいけません。このことは何を示しているのでしょうか。従来、社会科学を志す人々はウエーバー等が主張した記述と規範、科学と倫理(哲学)の分離を当然の事として受け入れて来ましたが、この分離は必ずしも絶対的な分離では無くなります。なぜなら、客観的記述(科学)の存立根拠はT・クーンもみごとに説明しましたように、常にある文化的、社会的枠組み(言語性・パラダイム)

を前提にして成立するということであり、それゆえ、そのパラダイムの意味を問いかえして行きますと客観的記述なるものの客観性が極めて限定的な意味しか持ち得なくなるからです。

それぞれの文化は諸々の客体物や人間の行為を類型(抽象過程)で把握し、それらの類型を体系的(言語性——言語体系、役割体系、制度化体系)に確立してきました。それゆえ、その文化の中で生活をする人々はそうした類型を学び、ついには、そうした類型に根ざす体系を明白な事実として受け取るようになります。こうした類型体系を自明な価値として分かち合う者は互いに連帯意識を築き、ついには集団生活を営むことができるようになります。ところで、それぞれの文化は異なった類型体系を發展させてきていますので、同じ対象物を見ても異なって表現したり、異なった認識をする場合があります。しかし、異なった社会が互いに翻訳という過程を通しながら意志の疎通が可能であるということは人類はかなりの部分、外界を同じような抽象過程で理解してきたということでもあります。ある植物群を日本社会は「木」という表現で言い表しますが、英語世界ではそれを「tree」という言葉で言い表します。互いに共通の抽象過程を経て来たため、私たちは翻訳が可能になり、理解できるわけです。しかし、英語社会では庭に立っている堅い幹を持つ植物は「tree」と表現しますが、なんらかの形で人工的に加工したものは「wood」という表現をいたします。ところが、われわれは「tree」も「wood」も共に「木」

という表現で統合してしまいます。このような違いが多くの誤解を生む源泉になるわけです。

さて、私たちは自分の存在に先行する諸々の価値に慣れ親しみますと、今度はそうした慣れ親しみが人間の喜怒哀楽を示す感情の源にもなります。我々が自分の両親、友達に特別の感情を持つのは、そうした人々との慣れ親しみの歴史を経ているからにほかなりません。こうして慣れ親しんで来たものは、自然の流れとして、その集団を維持し、互いの共同生活を営むこととなります。

このように、私たちが社会生活を互いに営むためには、それぞれの社会の知識、行動形態に慣れ親しみ、それらを互いに分けもつ自明なものとして認めなくてはなりません。勿論、時に、私たちが当然と思つて来たことや、あるいは、他人が当然と思つていることに対して疑問を持ったり、否定したりすることによって、社会は徐々に変化していきますし、新たな考えや物事が創造されます。しかし、私たちが集団と共に生きていくためには、基本的にはその集団の持つ固有の価値を基本的に認め、疑問の余地のないものとして受け取らなくてはなりません。こうしてある特殊な価値体系は知らず知らずのうちに普遍化され、その価値体系に生きるものは自分たちの喜怒哀楽から知的操作まで、その立場から行なうようになるのです。このことは人間の文化的実存を示すものであり、全ての人間がこの過程を経験しています。社会学者や人類学者はこの過程を社会化、文化化というように命名しています



が、ここで重要なことは社会学者、人類学者、哲学者として社会、文化を理解するにも、あるいはその価値の意味を吟味するにも、あるいは、真理とは何かと哲学的に問い掛けるにも、彼ら自身がそれぞれの文化、歴史状況に影響を受けているという事実です。

ゴウルドナーは「今日、社会学者にとつての課題は、社会学者自らが他者を見つめるように自己自身を見つめることである。必要なことは、社会学者の間に自己認識を呼び起こし、それを歴史的次元にまで高めることである。」と警告していますが、そうした、自己批判の精神を失いますと、学問自体が、イデオロギー化する危険をはらんでいるのではないのでしょうか。(Gouldner, A. W., *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York: Basic Books, 1970, p.25)

個人個人に先行する文化的、歴史的、社会的価値は私たちにある集団としての連帯意識を形成する基礎として働きますが、同時に、互いが理解し合える基礎としても働きます。その意味で、そうした価値は実に重要で人間には欠くことのできないものであります。われわれの先祖は日本の価値の基礎の一つを「和」という言葉で表わしてきましたが、そうした個人に先行する文化的価値の重要性を既に知っていたのではないのでしょうか。つまり、社会生活を営むためにはどうしても共通の価値の分かち合いが必要になってまいります。

ところで、こうした一見重要な価値も異なった角度で見ますと

大変危険な側面も持ちあわせているということを指摘しておかなくてはいけません。それは、あるグループにとって大変意味のある価値や行為でも、それを分かち合わない人々にとってはそれはある種のイデオロギーとして映り、さまざまな問題を投げ掛けて来るのです。アルフレッド・シュッツはある共同体が永い歴史の流れの中で培い、確立して来たある価値・行動体系を基本的には疑いの余地のない知識として受け取り、その共同体では社会生活を営んでいるグループを「内集団」、そうでないグループを「外集団」と名づけました。ここで、このメタフォリクな言葉を使用して、二つの集団が互いに遭遇することによってどのような問題が起きるかを考えてみたいと思います。

その最も典型的な反応は人類学者がいうエスノセントリック・メンタリティーと呼ぶ現象です。この立場は自分たちの日常構造の価値を絶対的なものとして受け入れ、慣習化した諸々の行為を普遍的なものとして仮定し、他者に押しつけてきます。従って、もしそうした日常価値に従わないグループがあると気づくと、内集団はそのグループを敵意に満ちた集団、偏見や不信を持っている集団、さらには、一段劣った集団として理解してしまい、さまざまな対応をしていきます。グループの無視という態度もありますし、反対に、そのグループを自分たちの価値に変えようとする行為も見られます。第二次世界大戦中の日本人の朝鮮人、韓国人に対する態度は丁度、後者の態度を示しているのではないのでしょうか。

彼らが日本語を国語として強制され、日本名さえ強要されたことは記憶に新しいことであります。

エスノセントリック・メンタリティーは無視とか強制という形だけで表われて来るものではありません。相手によっては内集団が外集団になんらかの形で追隨する態度もみられます。この態度は基本的には外集団に対してある種の劣等意識を持って対処するもので、理由もなく、観念的に相手が美しいものだから、優れていると思ひ込んでしまう態度です。第二次世界大戦直後、日本人の自信喪失によって起きた西洋かぶれはその典型といつてよいでしょう。当時の日本の雑誌を見ますと西洋かぶれの傾向の強さには驚かされます。優越的意識を持って他者に接近する態度と、劣等意識を通して異質な者に接近するのでは随分違うように思えますが、異質な物に対して特殊な反応を示すという点と、自らの価値意識と異質な価値とを丹念に対話させ、お互いの立場を学んでいこうとする態度が欠如している点では同じではないでしょうか。ところで、こうした態度は、人間であるかぎり、全ての人が持ち合わせているといえるでしょう。ある人類学者はエスノセントリック・メンタリティーを人類普遍の精神現象だといっています。まさに、この精神構造ゆえに、人間はある象徴を介在として一つの集団を作り、連帯意識を作り出して来たのではないのでしょうか。このように指摘しますと、異文化間の交わりは本当に難しいものだとお感じでしょう。私の経験から申しますと、確かに難しいもの

だといわざるをえません。現在の貿易摩擦にいたしましても、アラブ世界とイスラエルの対立にいたしましても、人間とは何と簡単に誤解してしまうのかと驚いてしまいます。このことは私たちにも当然あてはまることであります。

それではそうした、誤解や対立から私たちは脱却できないのでしょうか。この問いを考えるにあたり、今一度、私たちの存在そのもの、ひいては、社会や文化の在り方を見直してみる必要があると思ひます。人間は時間の流れと、人と人との交わりを通してながら変化しています。社会や文化とてやはり変化しています。この変化は実は問いと対話を通して固定観念的価値を吟味したとき起きたものであり、その意味で言葉の力を再認識する必要があります。全ての言葉はある特別な歴史的状况との係わりで常にその機能を発揮しています。それゆえ、それぞれの言葉は互いに違ひます。このことは、私たちがあつた歴史的文化状況を理解するにも、その言葉の持つ歴史的特殊性に規定されていることを意味します。しかし、そうした歴史的文化状況が言語の持つ歴史的特殊性に規定されているということは何を通して明かになるのでしょうか。それもやはり、言葉を通して明かになるということです。とすれば、言葉は一方で、歴史的限制性を持ちながら、他方で、それを越えようとする普遍的な面も持つという弁証法的性格を持ち合わせているのではないのでしょうか。つまり、言葉は歴史的限制性をそれ自身の内在的超越性といった力によって克服しているという

ことです。このことは人間の実存の状況に明るさを与えてくれます。なぜなら、人間が運命的に投げ出された歴史的、文化的特殊性を言葉が生み出す問いと対話を通して、より普遍的意味を包括しうる構造へと変えられるからです。私たちはそれぞれが運命的に与えられた文化の価値(日常性)から逃げ出すことは出来ません。私たちが通常、日常的常識を通して外界を理解し、その意味を判断することは極めて自然であり、まさにそのことのゆえに共同行為が営めるのです。それゆえ、日常性はある面でイデオロギーの側面を持ちながら、他方で人間にとって極めて重要な生活様態をわれわれに提供しているのです。啓蒙思想を踏襲する人々は科学(実証主義)と抑圧のない理性(ハーバーマスの第三認識関心)という名目で日常性にみられるイデオロギーを暴き、より真正な社会理解と社会建設を目指してきました。しかし、この啓蒙的視座もそれなりの落とし穴があるのではないでしょうか。なぜなら、この立場は認識する者の先験的立場を堅持しており、それゆえ科学、理性それ自身の意味を絶対的立場として容認していますから、一切の批判から逃避した立場にいるからです。

ある意味で、私たちが私たち自身の文化的実存を否定できないように、イデオロギー的立場から抜け出せない存在ではないでしょうか。しかし、言葉、一般に人間の意識によって操作され得るものとしてではなく、意識とその対象との間で顕現する言葉は、そうしたイデオロギー的側面を持ちながら、対話とそこに起きる

出来事そのまま見ようとする態度があれば、その限定性を克服出来るという極めて不思議な力を持っています。私たちは、文化と同様、この言葉の力によって常に変化しています。われわれが異質な物に対して誤解をしているという事実を克服するにはまず、その事実を我々自身が認識する必要があると思います。自分たちの行動・思考方法が文化や社会に根強く規定されていること、従って、異質なものを理解するにも実は我々の偏見を通して多くの場合理解していること、そうした自己反省的認識と対話の態度が異文化間の対立を克服する鍵ではないでしょうか。こうした自己反省的態度と比較文化的認識理解が共に成立するとき、異文化理解、他者理解は優れて創造的なものになるのではないのでしょうか。(本文は昭和六一年度第一回研究例会で発表したものの要約である。)

(ながみ・いさむ、社会思想・異文化研究、静岡大学教授)