

《ハーン研究の課題》(1)

原田, 熙史

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 外国語学・外国文学編 / 法政大学教養部紀要. 外国語学・外国文学編

(巻 / Volume)

95

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

13

(発行年 / Year)

1996-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004601>

《ハーン研究の課題》(一)

原 田 熙 史

偉大な作家、思想家へのアプローチは、その論者の時代や文化的情況を反映し、その下での個人の自己認識を投影する。富国強兵への国家的プロジェクトも一段落した一八九〇年、『遅れてやってきたお雇い外国人教師』⁽¹⁾ハーンが文明開化後の日本で成就した文学的・思想的業績に対して、内外を問わず、あまたの近代的知性がそれぞれの立場からこれに対応した。それ故かれらの賛美や批判は、それ自身一つの『時代の記録』であり、『証言』である。戦後五十年を経てわれわれ日本人の太平洋戦争観が敗戦直後のそれ（たとえば太宰治の『日本人は戦いに敗れたのではなく滅びたのである』はあまりに有名）に比べて大きく変容したのと同様、来日当初のハーンへの内外の評価（それはそのまま西欧列強の人的優越感や支配主義とわが国に於ける欧化政策へのアンビバレントな対応を直接投影していた）と、維新後百数十年を経て世界の経済大国たり得たわれわれのハーン理解とに隔たりを生じてもけだし当然である。

〈ハーン研究への反省〉

一九九四年半ばに出版された『ラフカディオ・ハーン——虚像と実像——』（太田雄三著、岩波書店）は、こうした最近の傾向を最もよく示したハーン評伝の一つである。なぜなら副題中のキーワード『虚像』と『実像』に

は、われわれ日本人が最近に至るまでこの特異な非西欧的作家・研究者を殊の外「なじみ深く」、日本への唯一の「理解者」として賛美し続けたのは実はハーン自身の実像ではなく、日本人の「願望」によって肥大し、ふくらまされたかれの「幻影（虚像）」に外ならぬとの強固なアンティテーゼが含まれているからである。然らば真実にして「等身大」のハーンとは如何なるものであろうか。われわれは氏の反論に耳を傾けながら、その真否を尋ねねばならない。

それではわれわれが求め続けたハーンの「虚像」即ち「ハーン神話」とは如何なるものであったのか。氏はハーン⁽²⁾の日本語に関する神話以上に「根深く、かつ重大なのは、「極めつきの親日家ハーン」という神話⁽³⁾」であるとして次の如く言及する。

「ハーンが日本に帰化したのは、財産が自分の死後確実に日本の家族のものになるようにするためといった実際の配慮に基づいたことで、日本が好きでたまらないので日本国籍を取得したわけではなかったのだが、ハーン⁽²⁾の著作からすでに親日家という強い印象を受けていた多くの同時代人は、ハーン⁽²⁾の帰化に日本に対する熱烈な愛の反映を見たのである。

日本においては、熱烈な親日家ハーンというイメージは根強い。例えば東京大学の英文科研究室所蔵の、ハーン⁽²⁾についての内外の新聞雑誌記事をあつめたスクラップ・ブックをめぐっていくと、一九二六（大正十五）年三月に報知新聞に連載された幡谷正雄「出雲時代の小泉八雲」中の「私はただ彼程、日本的であつて、日本を愛し、日本を理解した者は、ハーンの前になくハーン⁽²⁾の後にもないと思つてゐる」という類いの言葉が目につく。

もう少し最近の例としては、一九九〇年八月三十日から九月三日にかけて松江で、松江市および八雲会主催による小泉八雲来日百年記念フェスティバルが開かれたとき、その案内書（英文）の主催側の歓迎のメッセージにも、来日以來死ぬまで続くハーンの一日本および日本國民との恋⁽⁴⁾への言及があったことを思い出す。

こうしたわれわれ日本人側のハーンへの一方的な思い込み、或るいは肩入れが生じた理由について太田氏はとりわけ戦前に於ける日本の国際的地位の低さと、それに伴う劣等感によるものと察して結論する。

「戦前の日本人は一九九〇年代の日本人との比較において、欧米人に対等と認められることを求める気持が切実だったように思われる。それは事実において日本の国際的地位が今日ほど安定していなかったこと、日本人の中にも密かに欧米に対する劣等感を感じる人々が少なからずいたことの反映であろう。そのようなとき、ハーンが彼の著作を通じて、単に日本の欧米に対する対等性ではなく、多くの面での文化的優越性を主張してくれたように見えることは、多くの日本人を感激させるに十分だった。ハーンが「我等が最大の恩人」(前出の「小泉八雲全集刊行の辞」中の言葉)などと言われたのは、そのためであろう。⁽⁵⁾」

太田氏の評される如く、確かに近代化日本において個人が西欧的理性や批評精神を学んだにせよ、それには自ずと限界があり、われわれは依然として強固な対象化能力を欠いていた。とりわけ日本近代化のモデルとなした欧米の思想家や文学者たちへは、己の劣等感と相まって、対象の判断をあいまいにし、それ故かれらを神格化(神話化)した。しかし「近代化の父達」への真の評価はかれらへの禁欲的批判によって畏敬の念(“respect” = to see a person as he or she is)へと転ずるのであろう。こうした意味で太田氏の説く「忌憚のない批評」こそ「忘恩」(「恩師への手向い」)ではなく、真の「感恩報酬」となり得るのである。

〈新しいハーン像を求めて〉

時は今、古きハーン像(虚像)を捨てて、新しき実像を求める趨勢にある。そしてそれは、とりも直さず、ハーンを介して、この優れた日本研究者を通じて日本が欧米諸国(否全世界)との「新しき」絆を見出す模索の場ともなるであろう。ハーンの実像追求に「今日的意義」があるとするればそれ故であり、それ以外の何ものでもない。ハーンの実像への手掛かりは正にこうした視点に基づいてのことであり、新奇や粗探しによる誹謗であっては断じてならない。

新しいハーン像の追求は、同時にわれわれが「ハーン神話」から解放されることでもある。ところでこうした

ハーン神話には二つの側面がある。その一つはハーンが「自ら」描いた日本が果して実像であったかとの疑問と、いま一つはこの（日本）神話創造者への「われわれ」自身の思い入れとしてのハーン神話のそれである。しかもこの両者は相互補完的關係を有する。太田氏の説く新しいハーン像のための手続き（方法論）には誤りはない。むしろ注意すべきは、こうした新しい手法に戦前に代わる「現代」のドグマや偏見がつきまとうことであり、時代の奢りや不遜への配慮を決して怠ってはならない。太田氏の学的方法論に従いつつも、こうした落とし穴に感うことなく、氏の提言に耳を傾けよう。太田氏は言う。

「年月の経過とともに日本の恩人と感じる意識が自然に大多数の日本人から消え去った今、私たちは神話から解放された新たなハーン発見の時期を迎えているのかもしれない。……ハーンの描いた日本は多分に虚像の日本であった。それと相互補完的關係にあるように見えるのが、その創造者についての、だれよりもよく日本を理解し、こよなく愛したハーンといった神話的ハーン像である。世界と日本との關係がある意味でゆがんでいた一時期に、日本人と日本文化のユニークな優秀性についての神話を必要とした人々は、またハーンの神話をも必要としたという關係があったと言えないだろうか。

神話にとらわれないでハーンの実像を直視出来ることと、日本人が世界における自分たちをありのままに直視出来ることは、どこかでつながっている。その意味でハーンの実像に迫る試みには、今日の意味があるように私には思えるのである。」

〈ハーン像の問題点〉

われわれは新しいハーン像を求めて生身の姿を「あるがままに直視し」、「歪み」や「独断」を排除して、その正しい位置付けを試みなければならない。

ところで、太田氏は特に次の二点をもってハーン（像）批判の核心とされる。一つは対象把握に際してのハーン

自身の“実証的論拠”の欠落（事実の裏付け、根拠への反省の不足⁹）であり、いま一つは、それ以上にハーンの学究的資格に関わる“人種主義的偏見”の問題である。太田氏によれば、こうした欠陥がかれの著作の随所に見られ、わけてもかれの偽らざる内面生活を吐露した“書簡集”にはハーンの“解決不能な”意識の対立・矛盾が、いふならばハーンに於ける“知と情の乖離¹⁰”が露呈される破目になる。

極めて手厳しい氏のハーン批評の真否を左右するのは、偏にこれらの批判が氏自ら力説される作者への“あるがままの直視”（ハーン自身はこうした態度を対象への“共感”と呼んでいる）に基づくハーンの思想的、感情的諸認識の包括的把握と個々の断片的思维の意識の全体系に於ける適切な位置付けの有無にある。と言うのも、およそハーンほど自らの意識の体系に“二律背反的要素”を多く持ち込んだ作家はまれであり（他に例を挙げるとすればフランクフルト学派の美学者アドルノが唯一人それに当てはまる）、そうした意識の分裂と矛盾が文学者の単なる“気まぐれ”や病理ではなく、かれ自身の認識の基盤（或るいは構造契機）となつていることを見誤ってはならない。加えてわれわれが作家や思想家を相手にかれらの精神的内面世界に分け入ろうとすると、かれらが自らの書簡や日記に文字通りの心の秘密を明かしている“保証”はなく、それらは多く、逆説的でシニカルでさえある。科学的論述に比べて文字通りの解釈や論理の一貫性を認めにくいのも人文作家の通例である。われわれはハーンが果して真正の人種主義者で、実証的客観性を欠くロマン主義者に過ぎなかつたか否かを識別する根拠を“科学的・論理的外的要因”のみならず、同時に、意識の発展と重層性に基づく“内的真実”（詩的真実）に求めなければならぬ。

〈ハーンは果して人種主義者だったか〉

ハーンの著作や書簡を繙くとき、確かにかれが“人種主義的”ではなかつたかと疑わせる個所にしばしば出会う。こうした事情は例えば“第二のハーン”と呼ばれ、戦中・戦後の日本理解に多大な影響を与えたアメリカの人

類学者、ルース・ベネディクト（一八八七—一九四八）の場合に極めて近い。政治思想史の研究者、ダグラス・ラミス（一九三六—）はその著『菊と刀』再考⁽¹⁾の中で、太田氏のハーンへの態度と同様、ベネディクトの虚像と実像の解明に心血を注いでいる。彼は彼女への皮相な理解を排して、その実像に迫ろうとする。そしてその究明のテーマの一つに彼女の「人種主義的側面」の解明がある。実際彼女は日本人のメンタリテイをして、「一九四五年までの日本（国民）を説明するのにファシズム、全体主義、帝国主義、社会階層、政治的弾圧等の概念の採用は不要である」と断言する。言うならば、彼女にとってかつての日本の戦時下体制も、二十世紀の時代的抑圧や矛盾によって歪められた政治体制の結果ではなく、日本人の「国民性」そのものの素朴な表現であった。それ故彼女にとって「日本人は本来的ファシスト」と見なされざるを得なかった。

ラミス氏にとっても彼女のこの発言ほど「人種主義的」なものではなく、実際彼女には、或る意味での「歴史的」感覚が欠けて居り、「歴史的变化」を無視して、江戸や明治はおろか、大正、昭和をも対等に扱っている。そしてこの方法論には「共時的」、神話学的手法が採用され、その結果彼女は日本人を本来的に「従属的」な民族であると断定し、かれらの戦中体制への参加は、「強制」ではなく「むしろ進んで甘受された」(voluntarily embraced)ものですらあると判断する。

「しかし」、これらの一事をもって彼女を「人種主義者」呼ばわりするのは誤りであるとラミス氏は言う。なぜなら「いかなる過ちを犯したにせよ、人種 (race) を文化や国民性の原因と見なかった」という点で、彼女は人種主義者ではなかった⁽²⁾からである。ラミス氏は更に続けて、彼女が人種主義者でなかった最大の理由として、戦後の日本がアメリカ文化を受け容れることによって、またそれによってのみ完全に政治的変身を遂げ得ると信じていたことを挙げている。と言うのも、もし彼女が真の人種主義者であったなら、戦後日本がアメリカ民主主義を選択し、それまで根付いていた習性 (the order of nature) をねじ伏せ、残酷で醜い (cruel deformity) 旧体制に挑むことなど決して期待しなかったであろうから。しかし彼女は新生日本に少なからぬ期待を寄せていた。彼女は人為によって極度に歪められた盆栽の松も今一度大地に戻されるや、再び元の人工美の世界には復帰できぬ喩えに

よって、文化的土壌の変革の種の持続性への優越を高らかに表明している。

一見 “人種主義的” と見紛うあまたの発言も、彼女の “生涯にわたる” 業績・実践に照らして考察されるとき、修正され、正しき位置を得る。ラミスは彼女の生涯にわたる活動が、“偏見” に満ちた黒人差別への果敢な闘争に終始したことを挙げ、その信条と実践（著作、講演、映画製作等）の故に、体制側からはむしろ “反・人種主義者” 呼ばわりされ、ついで彼女が政府協力研究者となったときには、議会からは、“破壊的 (subversive)” とさえ非難されたと弁明する。

ベネディクトへの人種主義者 “疑惑” は、そのままハーンにも該当する。ハーンに於ける “過度の” 日本賛美とその裏返しとしての幻滅は、ベネディクトに於ける “極度の” 日本批判と通底する。確かにベネディクトに対応する過度な “日本熱” はかれの著作の随所に見られる。そして太田氏はハーンのこうした日本賛美や幻滅をかれ本来の “人種主義的偏見” に由来するものと断定する。なぜならハーンはやみくもの日本賛美（と幻滅）こそ、かれが日本人を人種として余りに “特異” で “祖先伝来” のものと見なす人種主義的偏見によるものだからである。氏はハーンの日米愛とその反動の幻滅を一組のものとして対処し、ハーンが自らの人種主義的信条を最もよく吐露した言葉として、かれが好んで用いた “人種” と “同じ色の魂” の語句を列挙する。氏はその間の消息を最もよく伝えるものとして、友人西田及びチェンバレン宛書簡中の次の告白を引用する。

私は再び私と同じ人種の人々の間に立ちまじる必要を感じました。彼らはどんな欠点だらけにせよ、共感と親切を示してくれますし、彼らは私と同じ色の魂を持っているのです。日本人を理解できる外国人はなんと馬鹿でしょう。”（一八九四年十月二十三日付西田宛書簡⁽¹⁾）

私には、日本で生まれたイギリス人の子供が日本の絵を見て受ける感じが、日本人の子供が同じ絵を見て受ける感じと同じであるとは、一瞬たりとも信じる事ができません。”（一八九五年五月チェンバレン宛書簡⁽²⁾）

確かにこれらのハーンの告白には、“カルチャー・ショック” の大きさと “異文化理解” の困難さを訴える切々たる心情が汲み取られる。それはヨーロッパ社会に慣れ親しんで来た一人の西欧的知性が未知なるアジア社会に遭

遇して、その習慣や生活様式の違いに驚きつつも、未だ同化しきれぬ心の不安と動揺を浮き彫りにしている。まして明治期に日本を訪ねた外国人は日本人にとっても完全な“異邦人”であり、“毛の生えた野蕃人”（毛唐）であつたとすれば、意志の疎通に事欠いたとしてもけだし当然である。それ故かれは人種の相違に基づく決定論的伝達不可能性をここで述べたてているのではなく、むしろ“文化”や“風土”（人間と自然との関わり）の相違に基づく伝達回路の不一致に苛立ちを覚えていたのである。氏はこの二文をもつて、ハーンが人種主義的傾向や“人種決定論”⁽¹⁶⁾の立場に固執し、そうした態度が“決して一時の思いつきなどではなく、彼の信条の中核の一部をなしていた”⁽¹⁷⁾と糾弾されるが、ハーンの感情・思考の多義性とそれに伴うダイナミズムを排除した一面的でステاتيックな理解によっては、後述するハーンの二元論的対極思考（かれ独自の進化論思考）を見落すことになる。

〈複眼思考が捉えた近代日本〉

氏が説かれる如く、近代の“学問”が科学的実証性や対象の客観的把握をつとに尊重し、感情や想像力といった“詩的能力”を人間の低位能力として卑しめて来たことは認めるにせよ、ハーンがこうした近代的知性を咀嚼した上で、なおかつ西欧近代に白人自身として疑問を抱き、その“コンプレックス”に悩み、片や過度の情熱や狂気にも（かれのカルト的傾向はこうした資質の結果である）とらわれ易い不安に脅えていたことを配慮するなら、科学的・客観的对象分析がハーンにもたらず二重の意味を会得しなければならぬ。われわれにとつて重要なのは、ハーンの“気まぐれ”や“分裂症的”“思惟形式ではなく、“熱愛”と“幻滅”の交互作用（かれ独自の並列思考）を介して止揚される“弁証法的”“精神のダイナミズム”である。それ故かれの多義的で“断片的”な感情（思想）を“複眼的”なものとして文字通り“あるがままに”（正に現象として）把握し、それらを適切に“位置付ける”“統合的処理（異なるものの統一）が必要とされ、こうした意味での“ドグマ抜き”の観察が要求される。

ところで、こうした“散逸”する思惟の断片にそれ自身固有な原理を付与し、対象を多元的・複眼的に理解する

ことは狭義の“近代科学”にとつてはタブーとされる。なぜなら近代の合理的精神は常に“立法的”であり、現象の抽象的法制化を強いるからである。ときにハーンは、こうした近代の科学思潮のただ中において、その洗礼を受けつつも、科学的唯物論によって次第に侵食され始めた“近代”そのものに“疑惑”を抱きはじめていた。氏が指摘される如く、確かにハーンは“もっと早く”来日すべきだった（彼は“遅れてきた御雇い外人”だった¹⁸）のである。

ハーン来日当時の日本について、氏は次の如く言う。

“ハーンがお雇い外国人教師中の大物に比べて十数年遅れて来日したことは、彼の日本体験や日本観を決定する一大要因となった。クラークやモースなどが見た日本は、全体とすれば西洋文明を取り入れようとする意欲にあふれていた日本であったのに対して、ハーンの見た日本は、西洋文明摂取において一通りの成果を挙げ終ったこともあって、以前ほど西洋に対して開かれていない日本、むしろ、その結果ゆらいできた文化的アイデンティティーの再確立の道を模索しているような日本であった。一八七〇年はじめごろにピークを迎えた西洋文明摂取の熱意にあふれた文明開化の時代や、鹿鳴館が象徴するような一八八〇年代の欧化主義の時代と違って、ハーンの滞在した時期の日本では、欧化時代への反動というべき色彩が強まってきて、日本人の排外的ナショナリズムの現われも目につくようになってきた。”¹⁹

氏がいみじくも指摘された如く、僅か“十年”の推移が日本をすっかり変ぼうさせ、人々を“伝統的”なものと“近代的”なものとはさまで、自らの“アイデンティティー”を自問させる未曾有の状況に駆り立てていた。相反する二つの価値観に戸惑いながらも、懸命に国家の進路を切り開こうとする当の日本人の姿に、ハーンは自らの“アイデンティティー追求”の課題（後述する如く、ハーン自身混血児としての民族的ハンディを背負いつつ、白人社会での“マイノリティ”の存在理由とこれらの“汎人間的”役割を確信して、未来に解決を求めていた）とを重ね合わせて共感し、幻滅し、そして奮起を促していたことは想像に難くない。ここには日本の進路をヨーロッパ自身の行く末と同一視させ、近代の超克という共通の試練に耐え抜く行動的ハーンの“実像”が浮かび上がる。そ

れ故かれの歎き、絶望、そして自嘲の叫びは、そのまま日本人自身の自責の念となつてつき戻される。かれは西洋を悩むことによつて日本人の活路を開き、日本を苦悩することによつて西欧の未来を占つたのである。苦悩の“連帯”によつて東西ははじめて共感の絆を獲得したのである。白人にして白人ならざる自らの運命への凝視は、日本人にして自らの知を西洋に委ねた赤毛の日本人（鹿鳴館時代）への強者の侮蔑から弱者の同胞への共感と苛立ちへと移り変つたのである。

太田氏が言われる如く、“近代化”の危機的状況下に来日したハーンには、共感と批判に揺れ動く“複眼的”対象認識しか許されず、ハーン自らも両極化の波に身を委ねることを余儀なくされた。ハーンが日本社会を独自のものと見なし、とりわけその文化を“奇異”で“類例のない”ものと強調した背景には、既に西欧化の波に浸蝕されて僅か“十年”の歳月によつてすら姿を消し去ろうとする真の伝統的日本への共感と、近代的知性ではなく“人間の魂”のあくなき探求者であつたハーンの満たされぬ心の渇きがある。ベネディクトに於てそうであつた如く、かれは文化の座標の選択が種の優越性をはるかに越えて民族を揺さぶり、魂の改変すら可能とすることを予見していた。確かにかれは並外れた他者への共感と親和力を身につけていたが、その故をもつてかれに“人種主義者”の烙印を押すことは公正でない。なぜなら真実で歪曲されぬ現象への参加には、他者への共感を前提として、自他相互のダイナミックで弁証法的関係が樹立されねばならぬからである。“同じ色の魂”を認めるとは、異つた色の魂をも同時に容認することであり、こうした態度は人種的決定論のそれではなく、認識論上の立場を示すものであり、存在の選別（優劣）ではなく、それへの平等な接近をもたらすものである。

氏が引用されたハーンの二つの書簡もこうした文脈で再解釈すれば、もしや人種決定論者ではとの疑惑は消え失せ、むしろ彼が異民族・異文化への心からの理解者であり、いわゆる今日の人類学や比較文化論の先駆者であつたことが知られよう。

〈文化的相対主義者ハーン〉

既に引用された書簡中の絵を書く日英の子供の表現様式の相違についての記述は、かれが安易な「普遍主義者」(人類の共通普遍性への楽天的信奉者)ではなく、むしろ比較論的対比思考(学的禁欲)の持主であることを示すものであり、「日本人を理解できる外国人は何と馬鹿でしょう」との激しい反省は、真の異文化理解を阻む皮相な「エキソチシズム」や白人の思上がり(優越的傍観)への批判であり、比較研究を志す学徒への切なる戒めと解すべきである。もしかかれが真の人種決定論者であったとすれば、かくも異文化理解の障害と挫折に心を砕く必要は更になく、むしろ優越的冷静さに満足し得た筈である。

しかしハーンは白人の優越感に浸る人種主義的差別者ではなかった。ハーンはベネディクト同様、心底より「人種の偏見」や「自文化中心主義」(ethnocentrism)を嫌うあまり、「文化的相対主義」を採択し、そのため却って日本文化を「珍奇」で「他と異なり」(strange, curious)近代化(技術開発)に「遅れおとるもの」(backward)と強調して憚らなかつた。それ故ハーンが心を魅かれ虜となつたのは西欧の模倣に現つをぬかす近代の日本ではなく、真正の伝統的日本であつた。来日直後、かれは敬愛するヒスラント女史への書簡で次の如く述べている。

「私が日本で愛するのは日本人——この国の貧しく純真な人々です。これは素晴らしい人たちです。彼らの素朴で自然な魅力に比べられるようなものは、この世に何もありません。いままで書かれた本で彼らの魅力を書き表しているものはありません。そして、私は彼らの神々、慣習、衣装、鳥のさえずるような歌、家、迷信、そして欠点までを愛します。」⁽²⁰⁾

異文化の虜になつたとは言え、その「欠点」にまで魅せられた白人がかつて存在したであろうか。かつて欧米人は「エキソチシズム」や「植民地的野心」から「素朴」で「自然」な原住民を愛し、利己的支配欲の犠牲にした。

彼らは原住民を“道徳性”の故からではなく、“略奪と搾取”の口実（素朴で自然な原始人を教化する）として、かれらの“従順さ”を好んだのである。しかしハーンがここで賛える素朴な日本人（とりわけ“庶民たち”）は、単なる“自文化中心主義”から発せられた対象の功利的価値評価などでは決してなく、異文化の人々とその生活が、対等で人格的な視野の下、はじめて“道徳的賛美”の対象となっている。かれが愛した日本人の“純真”、“素朴”、“自然さ”は人類学者によってしばしばなされる生態学的発言とは全く性質を異にし、ハーンの人格的・道徳的“共感”によって発せられる実践的“畏敬”の念を吐露したものであり、生活の“貧しさ”には否定的価値ではなく、むしろ文化的創造の源泉としての積極的価値すら与えられている。加えてこうした伝統的日本文化へのかれの“人類的”共感、かれが利己的“個人主義”の故にヨーロッパを脱し、自らの“健脚”による“移動認識”を介して求め続けた“失われた”人間的“至福”との再度邂逅の喜びでもあった。日本の庶民はその“貧しさ”と物質的後進性の故に、欲望とエゴイズムの奴隷と化した富める西欧の市民達よりも、却って心豊かで、やさしさに満たされていた。ベネディクトも又、こうした白人文化の物質的荒廢を歎いて次の如く言う。

“白人文化の浸透が人々の心にもたらしたものは法外な物質主義であった。こうした地球規模での文化的拡散は以前にも増して異文明を軽視する結果を招いた。それは白人文化に堅固な普遍性を与え、それはわれわれに歴史的解明を怠らせ、それを必然かつ不可避なものと読み取らせて来た。われわれが文明や経済競争に依存するのは、それが人間性を支える主要動機たる証しであると理解し、或るいは子供の行動が白人文明の中で形成され児童相談所で記録されるとき、それを児童心理学即ち動物的人間の行動様式と読み取るためである。それは人間の倫理や家族制度についての問題でも同じである。われわれが民族的行動様式を行動一般に、われわれの個々の社会的習慣を人間性一般に合致させようと努力し、かつ擁護するのは、この普遍的動機の不可避性による。”⁽²¹⁾

四十年有余の隔たりを有しながら、ハーンとベネディクトの近代西欧社会への根本的懐疑とその批判的視座の一致には全く驚かされる。近代西欧社会の普遍主義、原則一般へのこだわりが独自で固有な人間文化の諸領域を侵食し、それを抽象化・概念化することへの共通の危機感が両者を毒された法則主義から解放して愛と共感の世界へ赴

かせ、異文化理解の健全な方法をわれわれに提示したのである。

〈注〉

- (1) 太田雄三『ラフカディオ・ハーン——虚像と実像——』、岩波書店、一九九四年、七九頁。
- (2) 同書、四頁。
- (3) 同書、五頁。
- (4) 同書、七頁～八頁。
- (5) 同書、一九二頁～一九三頁。
- (6) 同書、一九二頁。
- (7) 同書、一九三頁。
- (8) 同書、一九三頁。
- (9) 同書、一九四頁。
- (10) 同書、一八二頁。
- (11) C. Douglas Lummis, *A New Look at the Chrysanthemum and the Sword*, Tokyo, Shohakusha, 1982.
- (12) Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword—Patterns of Japanese Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1946, p.315.
- (13) Lummis, *A New Look at the Chrysanthemum and the Sword*, p.7.
- (14) 太田雄三『ラフカディオ・ハーン』、三三三頁。
- (15) 同書、三五頁。
- (16) 同書、三四頁。
- (17) 同書、三五頁。
- (18) 同書、八二頁。
- (19) 同書、七九頁。
- (20) 同書、九七頁～九八頁。
- (21) Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1934, pp.6-7.