

古典学への期待

上山 春平

京都大学名誉教授

(1) 「軸の時代」と古典学

第二次大戦直後、哲学者のカール・ヤスパースは、キリストの出現を世界史の根本的な転回軸と見る西洋中心の見方を改めるために、「軸の時代」という概念を提唱した。

その軸は西洋だけでなく、インドやシナ、そして全世界にとっての軸でなければならない。ヤスパースが提示した「軸の時代」は、西暦紀元前500年あたりを中心として、前後数世紀に及んでいる。

まさしくこの時代こそは、今日の古典学が研究対象としている古典の原形が、西洋、インド、シナなどのさまざまな地域において、哲学、文学、歴史、宗教などのさまざまな姿をとって、春の花々のように次々と開花した時代であった。

(2) 文明と古典

「軸の時代」に世界史上に登場した古典群は、たとえば、儒教や仏教の経典とシナ文明、ギリシア・ラテンの古典やキリスト教の聖書と西洋文明、ヴェーダーやウパニシャッドとインド文明、といったぐあいに、特定の文明と不可分の関係を結ぶ点が注目される。

わたくしは、古典と文明との関係について、古典を「文明の遺伝子」にたとえることができるのではないかと考えている。遺伝子が個体の特質を新世代に継承させる役割を果たすように、古典は文明の特質を新しい担い手たちに継承させる役割を果たす。

(3) 2つの「軸の時代」

文明と古典の関係を考えるばあいに、是非とも確認しておきたい点がある。まず、ヤスパースのいう「軸の時代」は、農業社会の文明（第一次文明）を前提としているということ。そして、わたくしたちは、現在、農業社会の文明から工業社会の文明（第二次文明）への過渡期に生きているということ。さらに、十七世紀以降数世紀

にわたるこの過度的な時代は、第二の「軸の時代」とも言うべき新たな古典群の一斉開花の時代ではないかということ。

(4) 「古層の古典」と「新層の古典」

いま、かりに、第一の「軸の時代」の古典を「古層の古典」、第二の「軸の時代」の古典を「新層の古典」と呼ぶことにしよう。

両者を比較してみると、「古層の古典」の方が、西洋、インド、シナといったぐあいに、かなりな広域を単位とする複数の異質な文明のどれかと密接な関係を示すのに対して、「新層の古典」の方は、これまでのところほとんど西洋に集中されており、しかも地域をこえた普遍的な性格が濃厚である。

「古層の古典」が複数の文明の異質性を存続させる役割をはたすのに対して、「新層の古典」は異質性を克服する役割をはたす。

(5) 古典学への期待

今日の古典学は、「新層の古典」によって提示された新たな学問方法によって、「古層の古典」の解説、注釈、翻訳、解説等を行うことを基本的な課題としている、ということができるとはあるまいか。

こうした研究活動の社会的貢献の可能性は、きわめて多方面にわたっていて簡単に要約することはできないが、わたくしがとくに期待をよせているのは次の二点である。

まず第一に、古典学の成果が広く人々に提供されることによって、人々が自らの所属する文明の個性に対する認識を深めると同時に、異質の文明の特質に対する認識をも深めることができるならば、工業化にともなう文明の一律化の動きに対して多様化の動きを織りまぜることが可能となるにちがいない。

次に挙げたいのは、「文明の衝突」に対するブレーキの提供である。最近、政治学者のサミュエル・ハンチントン教授は、これからの国際政治の中心問題は、異った文明を背景とするグループの対立、すなわち「文明の衝突」であろう、と提言して大きな反響を呼んだ。半世紀にわたって、国際政治の中心問題であったイデオロギーの対立にとって代わるのはこれだ、というのである。

たしかに、この提言には傾聴すべき点もあるが、工業社会の文明（第二次文明）のもとでは、農業社会の文明

(第一次文明)のもとでつくられた異文明間の壁が次第にくずれつつあることも、注目されねばならない。

古典学が「新層の古典」に由来する新たな方法を用いながら、さまざまな文明に属する「古層の古典」を対象

として取り上げ、その上で異文明間の古典の比較研究を深め、さらに一步を進めて、それらの成果を広く人々に提供する道を開くならば、「文明の衝突」のブレーキとして役立つ点が少なくあるまい、とわたくしは思う。

パネルディスカッション

木田 章義 (日本学)

日本文学の中で何を古典と呼ぶべきかという点については、上山先生が『源氏物語』がかりうじて古典と呼べるのではないかとされたことに大いに気を強く致しました。実は、この重点領域の計画の当初の会議で、日本の古典については、何を古典と呼ぶべきかはなはだ迷うということを示し上げたことがあります。昨日の報告の中でも、日本分野では何を古典として、研究対象としてゆくかということをごくごくと申し上げたのも、そういう思いがあるからでした。『源氏物語』や『万葉集』は古典文学として疑問を持つ方はあまりないと思います。しかしそれはこのような世界の古典を集めて、比べる機会があると、これらの文学作品が古典と呼ばれるものとは少々異質な感じがすることに気づきます。

この異質な感覚の生じる理由は、日本において古典と認識され、人の生きる道を教えたり、世界を把握させる教えとなったものが、一貫して、正式には漢文文献だったという点にあります。中国の文化を模範とした日本では、学ぶべきものは、明治になっても、まだ漢文であったということです。従って日本における古典というものは、儒教の経典や『史記』のような歴史書、『文選』のような文学、『金光明最勝王経』のような仏典、『玉篇』のような辞書などが、研究するに値するものでした。日本人が仮名を交えて書いたものは、価値の下がるものであり、数寄者の世界のものであるか、一般大衆向けのものか捉えられておりました。誤解を恐れずに言えば、日本に於て「人間と世界に関する精選された知識の集成」という定義に合った古典は、一貫して中国古典であったということもできるのです。しかも学ぶべき漢文文献自体にも流行があって、明経道の儒教経典の古注釈から、紀伝道の『文選』『史記』など、そしてまた儒教経典の新注と移り変わります。仏典に於ても南都六宗から真言宗・天台宗、そして浄土宗などと変遷して行きました。そのために、仮名交じりで書かれた文献は、古典として、あるいは学ぶべき対象としては、意識されなかったのです。もちろん研究は行われておりましたが、それはやはりまだ思想や哲学などを学ぶというのではなく、理解する、注釈する、和歌を読むときの典故とするという

レベルでした。

これは現在でも見られることで、一般社会で、『論語』などの漢文の一節を解説すると学があると感心されますが、一首の和歌を解説してみせても、学があるとは評価されません。序文は漢文的な表現にしなければ、格調が高いとは評価されません。このように現在の私達にまでも、漢文が学問であり、哲学であり、思想であるという固定観念が根強く残っていることが分かります。

報告の中では、日本人の心性を作り上げたものが日本の古典であるという定義をしておきましたが、それでは、日本の古典はいわゆる「古典」ではないのでしょうか？

話は飛びますが、私は日本人や日本人の生活パターンは羊のようだという感じを持っています。

羊は、あまりに寒くなると横の羊の腹の下に首を突っ込み、その羊はまた横の羊の腹の下に首を突っ込み、密集して動かなくなります。鞭打たれても、犬をけしかけられても、目の前の寒さに、動こうとはしません。また、畜舎に帰らせようとしても、強い風が吹けば、その風に向かって歩くというような労力を費やさず、風に流されて、風下へ風下へと歩いて行きます。そういう事態を避けるために、何匹かの山羊を群に混ぜておくと、山羊の後について、畜舎に帰ってくるそうです。山羊は西欧人の生活感、羊は日本人の生活感という風に感じられます。山羊は、風が吹こうが、寒さが来ようが、決められた通りに、または、自らの(又は教えられた)意志で行動し、羊はその場の状況に応じて、行動するということです。一般的に言えば、羊は愚かであると見えますが、それは羊を利用しようとする人間の立場からの視点です。羊にとっては、寒いから密集するというのは合理的ですし、強い風に向かって畜舎に帰るべきであるというのは、人間の都合であって、風下へ流れて行き、新しい餌を得るというのも一つの行動原理として認められるでしょう(あまり寒いとそのまま凍死してしまうこともあるそうですが)。一般的には、山羊のように生きることが人間として尊いと考えられがちですが、果たしてそうなのでしょうか。

これは、現在の我々の意識では、西洋の価値観の影響を受けているということをご考慮する必要があります。我々は、人間は自分の意志ですべてを決定することが望

ましいことであり、一つの思想や哲学で自分の人生を貫くことが人として重要であるという思いをもっているのではないかと思います。そのつながりで、古典というものは、思想や世界観などを表し、人の生きて行く時の指針であったり、助けであったり、智慧を集積したものであるという先入観があるのではないのでしょうか。果たして、それは何時までも正しい真理と言えるのでしょうか。100年、200年後には、一つの思想や主義や哲学で、千差万別の人間が、様々な状況の中で生きて行くのを、何らかの原理で一貫させようという試みが、「いとほけなき」業であり、各人各様の素質をもった人間は、その場その場の流れに応じて、その感情の流れに応じて、行動を決定して行くことが正しいと、価値観がひっくり返っているということも考えられます。そうなれば、一貫した思想や哲学や主義もなく、その場その場の状況に応じ、その時その時の感情の流れに流されつつ生きて行くとする『源氏物語』『万葉集』などの方が、より人生を的確に表現している古典であると、評価が変わるかもしれません。

以上述べたのは、極端な考え方ですが、我々の持っている価値観は常にこれまでの体験の積み重ねからできあがってきたものですから、体験の内容や、積み重ね方によっては、全く異なった価値観を持つようになるかもしれません。

中川久定先生のおっしゃったような、可能性としての古典という面から言えば、西洋の古典とは対蹠的な所にある日本古典の価値は、これから評価があがってゆくかもしれません。

興膳 宏（中国学）

上山先生のお話の中で、ヤスパースの「軸の時代」の考えを紹介されましたが、有史以来の時間を一つの共通の時間軸の上で考える西暦のようなものがなかった時代に、古代の中国人が自分の現在位置する時点を中心とした流れの上でいかに捉えようとしていたかについて、ふと気になりました。いま思いついたことですが、古い典籍では、「聖を去ること未だ遠からず」、あるいは「聖を去ること已に遠し」という常套的な文句があって、聖人の時代、より特定していえば、孔子の生きていた時代ということですが、そこから現在までどれくらいの時間的な距離があるか、といった考えかたをしていることが分かります。

孟子は五百年にいちど聖人が出現するということを述べていますが、これが孟子自身の考えついたことか、それとも当時一般にいわれていたことを彼が利用したのか定かではありません。しかし、この五百年を一単位とし

て歴史的時間を区切るという発想はその後だんだんと普及していったようで、たとえば司馬遷は、『史記』の太史公自序において、孔子の時代から五百年経った時点で自分はいる、という意味のことを述べています。自分を孔子に比擬する強い自負心をそこに見るべきかも知れません。また、六世紀の六朝梁の第三代皇帝となった蕭繹は、詩人・思想家でもあった人ですが、その著作の中で、自分は司馬遷から五百年のちに生まれたということを行っています。これは明らかに彼が司馬遷に匹敵するような「一家の言」を著わす意図を抱いていたことを示すものです。

漢の儒学を集大成した鄭玄は、西暦200年ちょうどに亡くなっていますが、それから千年後の1200年に、「漢学」に対抗する「宋学」の大成者である朱熹が亡くなりました。これは偶然の暗合以上の意味があるのかも知れません。そして朱熹は、孔子の生きた時代からいえば約千五百年後、つまり五百年を三倍した時期に活躍したことになります。「宋学」への反動として、「漢学」を基礎とする清の考証学が隆盛に向かうのは、朱熹の死から約五百年後のことです。こうしてみると、五百年を一単位として、中国文明史上にある大きな変化が生ずるという考えかたに、全く根拠がないわけではありません。あまり単純にこの考えを未来に適用して信じこむのもどうかと思いますが、数字の上でいえば、二十一世紀は次の五百年めに徐々に接近してゆくわけであり、そうしたことを一つの目安として、これからの中国文明の流れを観察するのも面白いかも知れません。

それから、私自身の報告の補充として、儒家のものの考えかたについていまい少しお話ししておきたいと思います。儒家の始祖である孔子は、自分の学問的態度について、「述べて作らず」と説明しています。これは孔子のイデオログとしての基本的な姿勢を示すものであると同時に、中国二千年の主導的なイデオロギーとなった儒家思想の本質を示唆していると、私は思います。「述べて作らず」とは、孔子以前の人によって作られた龐大な智恵を整理し集積して、新しい知の体系を生み出したということでしょう。すなわち孔子の学問なり思想なりを構成する知の一つ一つは、彼個人の創造によるものではなく、先人の作り出したものだが、それらは彼によってはじめて有機的な生命力ある思想として統合された、と敷衍することが可能でしょう。孔子の教えは、彼自身もいうように、強烈なカリスマ的な個性によって創造されたものではなく、いわば彼の仕事は過去の英知の集成の上に成り立っているということは、孔子以後の儒家の思想をも性格づけるものとなっています。

ところで、儒家の「儒」という字は、にんべんに「需」と書きます。この「需」の意味はいろいろな説があって、決定的なことはいえませんが、この傍のつく文字に懦弱

の「濡」とか、水に濡れてうるおった状態をいう「濡」とか、幼い子どもを意味する「孺」といったものがあるところからすれば、柔らかいふにゃふにゃしたありさまを表わすのが、原義ではなかったかと想像できましよう。それは柔軟にあらゆる先行の英知を取り込んで、自らの思想体系を作り上げていった儒家のありかたを、非常にうまく象徴しているような感じがします。報告でも申しましたが、儒家は先秦の諸子の思想のうちから、貪欲にそのエッセンスを取り入れて、自分の思想の基盤をより確固たるものに改変していきました。最も顕著な例を挙げれば、荀子は孔子の思想の流れを汲みながらも、人間社会をコントロールしてゆくために「礼」を重視する独自の思想を構築しましたが、その荀子の思想から韓非などの「法」の思想が発展的に形成されて、法家と称される新学派が誕生します。孔子本来の思想に即するかぎりでは、これは異端の思想のはずですが、やがて漢代になると、儒家はこの「法」の思想の精華をすっかり取り入れて、自家の思想を補強してゆきます。そのために、法家そのものは、存立基盤を失って消滅してしまいました。

こうしてみると、儒家の基本的な典籍を、恒久不変を意味する「経」と称するのは、だから一種のパラドックスでもあります。同じ儒家の学問ではあっても、漢の訓詁の学と、宋の理気の学とでは、とても一つの学派という枠では括れないほどの大きな違いがあります。宋学の立場は、むしろ「理気」という存在論的な独自の哲学を展開するために、経書のテキストを利用したというのがふさわしいとさえ思います。ですから、後生の儒家が拠り所とする経書の内容は不変であっても、それはそれぞれの時代に適応するように読みかえられてきているわけで、その意味では決して不変ではありません。これがいわば儒家のしたたかなところでもあります。

旧体制下の中国では、王朝は交替しても、儒家が体系化した「天」の思想によって、歴代の王朝は一つの文明としての連続性を維持してきました。漢民族の出身ではない異民族の王朝も、その例外ではありません。十九世紀末から二十世紀に入って、旧体制が急速に脆弱化し、やがて崩壊するとともに、激しい儒教批判が起こったことはご承知の通りです。儒教批判の最初の高揚は、五四運動の時期であり、それは旧体制を支えてきたイデオロギーとしての本質に向けられた批判を意味していました。魯迅が儒教を「吃人」の教えと攻撃したことは有名です。また、もっと近いところでは、文化大革命の間に、激しい孔子批判が起こりました。先秦諸子の書に見える記事を根拠にして、孔子は少正卯という人物を殺した殺人犯だとまで罵られました。こうした激しい批判を蒙って、儒家の思想は衰弱したかということ、どうもそうではなく、そのたびにまた根強い力を蓄えて再生を果たしています。

いま新儒家という名で呼ばれる思想家たちがあり、現在アメリカに在住して活躍中の李沢厚氏などはその代表的な一人だろうと思います。私がかつて翻訳した彼の『華夏美学』（訳名『中国の伝統美学』1995年、平凡社）などを読んで感じるのですが、彼は儒家を中心とする中国の伝統思想を、欧米の美学や、社会学、文化人類学など多方面の研究成果を踏まえながら分析して、それを新しい知の体系に再構築してみせています。それは確かに現代を代表する清新な中国の伝統文化研究の成果といえますが、しかしその精神において、総体的にはやはり儒家的な思考の延長であるような印象を受けます。新儒家について、私は別に深い研究を行なっているわけでもありませんので、断定はいたしません、儒家はその基本的な性質である柔軟さによって、今の中国にも生きているし、将来にもまたその時々に応じた姿を取って再生してくるだろうと予想しています。中国の文明を扱うに際しては、こうした側面に十分な注意を払って対処することが必要だろうと思います。

江島 恵教（インド学）

(1)「古典学」の意味について、一言。

私たちが教養学部在籍していたころは、まだ旧制高校で教鞭をとった先生方がいて、語学の先生には、いわゆる「古典教育」的な傾向をもっていた。それが、現在では見られない。「古典学」の危機の原因のひとつは、この辺にもある。

(2)インドにおける「伝承と受容」について

インドにおける「伝承」は当初、また現在においても、「口承」に頼っている。そのなかで、教育も行われてきた。現代においても、『リグ・ヴェーダ』の新しいテキストが発見されたといったニュースが流れることがある。それは、口承されたテキストが文字化されたことを意味している場合である。

インドにおける古典の伝承は、単に文字化されたもののみでなく、口承まで配慮する必要がある。昨日の「インド学」に関する発言に対して、敢えて補足を加えておきたい。

内山 勝利（西洋古典学）

上山先生の提言から色々啓発を受けた。特にここでは、「古典」の普遍性ということについて、若干発言したい。上山先生は、それを指標として、近代の「科学」を「新しい古典」として位置づけることを提起された。しかし、普遍性には一般性（いわば量的なそれ）という

側面と、統一性・総合性（いわば質的なそれ）という側面との二つの面があって、近代科学は大きく前者に傾き、それゆえに世界的広がりや容易ならしめているように思われる。それに対して「古い古典」は一般に後者に傾斜し、したがって、それぞれの古典世界内部では、すぐれた自律的原理として有効に機能するが、しかし世界的普遍性を獲得することがむづかしいところがあるのではないか。理想的には、普遍性の二つの側面を統合するところに、真に有効な指針が見いだされるであろう。

ちなみに、古代ギリシアで始められた「哲学」は、ある意味で、宗教的なものを核とする古典の統一性と近代科学的な一般性との間であって、両側面を相応にバランスよく備えたパラダイムの提出に、かなり成功した場合と言えるかもしれない。

今回のプロジェクトにおいては、各古典領域の固有性を開かれた場に提出しあうことにより、それぞれの持つ自律的な統一性・総合性と、近代科学にモデル的に実現されている一般性とを、一定の高次のレベルで結合させることで、古典を現代に蘇らせる糸口が得られるのではないか。

関根 清三（イスラエル学）

上山先生の内容豊かな基調講演をいただきましたので、それを受けた形でイスラエル学の側からも本プロジェクトへの「期待」について発言をしたいと存じます。ただ、内容が豊かなだけに色々触発される点があって、話がまとまるか心配です。一先ず一つの点にだけ絞ってお話し、後で時間があれば、他の諸点についても補足するという形を取りたいと思います。

上山先生のおっしゃられた「古層の古典」と「新層の古典」について、藤沢令夫先生が両者は連続するのではないか、という質問をされました。上山先生はそれに対し、連続と断絶の両面があるのではないか、という応答をされました。このあたりに話の接ぎ穂を求めたいと思うのですが、「新層の古典」の出発点にある自然科学には、二つの方向があったのではないのでしょうか。一つは、コペルニクスからニュートンに至る謂わゆる自然科学者たちが実は敬虔なキリスト教徒であり、神の世界の法則をより知りたいために研究を進めたという方向です。これは確かにキリスト教的伝統への連続の方向です。しかし他方、自然は神の領域であるから人間がメスを入れてはいけないといったアウグスティヌスの伝統を敢えて断ち切って、神がないとすれば、大胆に自然そのものの自己法則を探求し、人間の幸福のためにそれを利用しようという方向もあった。これは「古層の古典」に対する断絶の方向です。とするとこの点は、むしろ上山先生

の御説の傍証となるのではないかと思うのですが、如何でしょうか。

だからどうなのだ、ということについては後で戻ってまいります。次に藤沢先生が指摘されました、このプロジェクトが単なる個々の研究の寄せ集めではなく、全体に通底する問題設定があった方がいいのではないかと、というご発言に触発されて、例えばそれぞれの分野における自然観といった問題は一つの面白いテーマになるのではないかと、といったことを、イスラエル学の側から述べてみたいと存じます。これには背景がありまして、ニューズレターの第一号で、中谷先生が本プロジェクトの概要について力強い宣言を書いてくださいました。そこで先生は、「テクノロジーによる自然の制御」といったことは「西欧特有の価値観」であり、そこから「離れ」る必要があると発言しておられます。内山先生のエコロジーをめぐるご指摘も、同様の観点からのものかと推測されます。この点は両先生とも、西欧の古典学が確立した19世紀当時を念頭に置いておられ、私も基本的に賛成なのですが、これには更に背景があって、要するに人間を万物の支配者に置いた旧約聖書の創造物語が、自然破壊の元凶であり、自然と人間の共存を説く東洋の自然観に戻らねばならないという、リン・ホワイト・ジュニアとか梅原猛、岸根卓郎といった方たちの御主張のことを思い出してしまうわけです。これは今や人口に膾炙ししばしば耳にする説ですが、ここまで言われると、旧約学の側からは、少なくともテキスト解釈上大いに無理があると言わざるを得なくなります。

少し細かい話になって恐縮ですが、聖書学的な解釈のサンプルを提供するという意味も兼ねまして、議論の大筋だけ辿ると、こうなります。まず問題のテキストは創世記の1章26節ですが、神は人に「地のすべてのものを支配させよう」というわけです。しかしこれはこの節の後半で、前半は、神が自分の「似姿に人を造ろう」と発言しているわけです。人の支配の問題は、この謂わゆる *imago Dei*（神の似姿）の問題と密接に関係しているわけです。ところが *imago Dei* の問題自身様々に論じられているので、ここから議論を整理する必要があります。

古くは先ず第（一）に、エイレナイオスが、「似姿」と訳される二つのヘブライ語のうち、ツェレムを *imago*、デムートを *similitudo* と訳し分け、前者は自然的人間に賦与されている理性、後者は聖霊によって与えられる超自然的な神の似姿としました。しかしヘブライ語のツェレムとデムートの用例を調べると、実はこのような意味の相違はないので、この説は今は葬られたと言ってよいでしょう。

（二）古代では他にアレクサンドリアのフィロンが、神の似姿は人間の精神的能力に表れているという説を出しています。この説はアウグスティヌスを経て、今世紀

にも多くの学者の賛同を得ました。

それに対し(三)、神の似姿は精神的というより肉体的な形だというのが、前世紀末のネルデケに始まる説です。確かにツェレム、デムートは、子供の外見が父親似だといった文脈で使われるので、(二)より(三)の説の方が可能性は高いはずです。

しかし第(四)に、そもそも精神と肉体を分ける発想自体ギリシア的なもので、ヘブライ人は両者を分離して考えなかったというのが、(二)(三)説への根本的批判となります。これは、今世紀フリーゼンが指摘し、この解釈史に決着をつけたかに見えました。しかし人間の霊肉全体が神に似ていると言っても具体的にどういう点なのか、もう一步問いは進められる必要があるでしょう。

そこで第(五)の説になりますが、カール・バルトは(四)の線をさらに進めて、霊肉全体の人間存在の次のような性格が神の似姿だという説を出しました。すなわち、「神から語りかけられる汝としての、また神の前で応答責任を持つ私としての性格」が神の似姿の意味だというわけです。これで認識は行き着く所まで行ったようにも思われますが、テキストの文脈に戻って再考するならば実は、神が人に語り掛け人がこれに答えるということへの言及は、少なくともこの前後には一切ないのです。とすれば祭司文書の創造譚の解釈としては、読み込みが過ぎるかもしれません。むしろこの創造譚の文脈で強調されているのは、人に全ての動物や植物を支配させるということなわけです。

そこで最後に(六)、神の似姿とは、生き物を支配する地上における神の代理者としての人間の姿を指す、との解釈が出てまいります。この説には、フォン・ラートら有力な学者がくみします。

以上、六つの説のうち(一)から(三)が何らかの程度、非ヘブライ的なものを読み込み思弁的であり、(四)はそれを乗り越えているが無内容だということ、そして文脈から(六)が一番すっきりするということは、明かだろうと思います。しかしそのことは(五)の方向が葬り去られたということの意味するだろうか、それが問題であります。私は実はこのバルト的な解釈が、祭司資料全体の意図には深いところで合致すると考えております。細かい論点は全て省きますが、要するにここでの創造の神は、大体において教父の謂わゆる*creatio ex nihilo*(無からの創造)に携わった神と見てよく、絶対の孤独の中で交わりの相手として、万物を創って行き、その頂点に人間を置いた神なわけです。そうした交わりへの意思が、祭司資料の創造物語の神観の中心であり、その似姿というからには、人もそうした交わりに開いた存在、「語りかけ」への「応答責任」を持つ存在と定義することは妥当だと思うのです。

長々と論じてまいりましたが、要するにこのように

*imago Dei*の問題を考えるならば、それと連動する人の万物支配の問題も、単に圧制的に動植物を殺戮し搾取するというのではなく、あくまで他の生き物との交わり・共存を意思しつつ、そのような世界の形成に参与するといった意味であることが見えて来ると思うのです。他の生き物を損ない、人間が欲望のままに自然を破壊することのお墨付きをこのテキストが与えているというのは、実はテキスト解釈上はミスリーディングではないかということです。加えてこの物語の後の所でも、人間が食べていいのは植物に限られていて、動物は食べてはいけないとされていること、後代の預言者も創造の時代の全ての生き物の平和な共存を理想と見ていること、なども考え合わせ、旧約が現代の自然破壊の元凶だなどというのは、粗雑な読みによる言い掛かりに過ぎないということ、これを一つ言っておきたかったわけです。

さてここで、最初に申しました近代の自然科学の出発点に、キリスト教の伝統に連続する方向と、これを否定する方向と二つあるという議論が、生きてまいります。つまり人間が自分たちの快楽と欲望のために自然をほしほしに破壊してよいというのは、こうした聖書的伝統を否定する無神論的な科学の方向であって、キリスト教の伝統に連続する方向とは、別方向である、これを混同して論じてはいけないということです。

しかし何もユダヤ・キリスト教の方向を闇雲に弁護するのが、私の意図ではありません。学問的に正確でない点は訂正する必要がありますが、味噌も糞も一緒に弁護するつもりはありません。テキストの元来の意味と、爾後の影響史は分けて考える必要があるわけで、或いはユダヤ・キリスト教の後の伝統の中で、この創世記の「支配」の意味を人間に都合よく歪曲することがどこかで起こっているかも知れない。その辺については私存じませんので、こういう共同研究で専門家のご教示を仰ぎたいと思うのです。また先ほど上山先生が言及されました、ヤスパースの『歴史の起源と目標』も、今日は「枢軸時代」という概念に絞ってお話されたわけですが、元来人間は歴史の起源も目標も、つまり創造も終末も知らない、それを知らないことを認めることが、人間の分際をわきまえた哲学の出発点になるはずだ、といった主張を述べたものだったと存じます。そういった視点からは、そもそもこういった創造について語ることの当否にまでさかのぼって、批判的に検討される必要もあるかもしれません。そういった色々な問題に開いたままにしておきたいと存じますが、イスラエルの自然観をめぐる誤解についてだけは、これを解いておきたかった次第です。

要するに、私が述べてまいりましたことは、少し細かい話になりましたが、このプロジェクトの共同のテーマとして、例えば各分野の自然観を突き合わせるといったことは、面白いのではないかと、という大きな枠組みの中

でイスラエル学の分野からの発言という趣旨だったわけ
です。最後に一言、素朴な疑問を付け加えて、問題提起
の補足といたします。森や湖が美しく保たれているヨー
ロッパから飛行機で帰って来る度に思うのですが、日本
の山は所々はげている。要するにリゾート開発とか、ゴ
ルフ場作りとか言って、利殖になることのためには、際
限なく自然を破壊する。或いはお隣の中国でもこの夏の
水害の原因が、前代未聞の自然破壊にあったと言われま
す。ユダヤ・キリスト教の伝統から東洋の自然観に帰れ、
と主張する人たちは、こういった事態をどう見るのか。
或いは東洋の古典学の分野からは、やはり元来の自然観
について豊穡な知恵を掘り出し得、現代の環境破壊には
また別の要因があるとお考えになるのか、その辺につい
ても専門の先生方からご教示いただけることを大いに
「期待」している次第です。

上山先生の御講演の、「古層の古典」と「新層の古典」
という視点に触発されまして、また藤沢先生の、共同の
テーマをという御提案に共鳴いたしまして、例えば自然
観をめぐって、それぞれの分野で古層と新層の比較をし、
その結果を突き合わせるならば、一つ、実りある共同研
究になり得るのではないかと、といったことを考えた次第
です。先生方のご提言に触発されたことはまだ沢山ござ
いますが、一先ずこの問題だけに絞って、イスラエル学
の側からの発言とさせていただきます。

中川 久定（「近現代社会と古典」班代表）

先ほどは上山先生のご講演「古典学への期待」をうか
がいました。古典を「文明の遺伝子」にたとえながら、
「遺伝子が個体の特質を新世代に継承させる役割を果た
すように、古典は文明の特質を新しい担い手たちに継承
させる役割を果たす」と主張されました。

このご意見を手掛かりとして、私の考えを述べさせて
いただくとすれば、現在私たちは、決して楽観できない
状況に置かれている、といわざるをえません。遺伝子の
情報が、実際に形質となって現れることを妨げる環境要
因が多すぎるからです。そのひとつは、一部のひょ
っとすると大部分かも知れませんが 自然科学者たち
の意見です。それによれば、人類の文化には、自然科学
だけで十分であって、哲学や人文科学は不必要である、
あるいはむしろ有害であるというのです。この人たちは、
その確信の強さにおいて、かつての一元主義的自然科学

絶対主義者ヘッケル（1834 1919年）に似ています。

しかし、古典という「文明の遺伝子」にとって、さら
に致命的なもうひとつの環境要因が存在しています。西
欧を中心にしてしかものを考えようとしない一部の西欧
の哲学者たちの見方です。

例えば、哲学的解釈学の立場に立つガダマーと現代の
2人の哲学者との論争を思い起こしてみましよう。まず
第1が、ハーバーマスとの論争（『解釈学とイデオロギ
ー批判』1971年）であり、第2が、デリダとの論争（『テ
クストと解釈』1984年）です。いずれの場合においても、
ガダマーより約30歳若い2人の哲学者がこの先行者に対
していら立ちを隠していない様子が見てとれます。ガダ
マーがヨ・ロッパの古典的伝統の連続性を無批判の前提
として立てている、というまさにそのことに対するいら
立ちなのです。ガダマーは、フリーレンダーの指導を
受けた古典文献学者でもありましたから、彼の態度それ
自体は彼の側からすれば、いわば当然のものといえるで
しょう。そして、このガダマーに対して、私と同世代の
2人の哲学者が浴びせかけた批判のうちから響いてくる
のは、古典的伝統の破壊への呼びかけ、あるいは古典の
伝統からの断絶の誘いです。

しかし私は、こうした論争に関して、ガダマーの立場
も含めて、はなはだ納得しがたいものを感じていました。
それは彼ら3人が、いずれも自分たちがその中で育てら
れてきた西ヨーロッパ的文化伝統とその思考形態だけを、
自分たちの問われざる前提として立てて置いた上で、そ
の尊重、破壊、それからの断絶を主張しているからです。

1980年代の初め、デリダが京都の日仏学館で3日間の
連続講演を行いました。この講演の基本的底流は、西洋
世界における伝統的知の公準、すなわちロゴス中心主義
からの断絶を説くものでありました。だが、ロゴス中心
主義とは本来まったく無縁であったし、また現在も多く
の場合そうであり続けている日本にまでやってきて、そ
のことに無自覚に、もしそうでなければ自覚しながらも
そのことを平然と無視して、西欧的伝統の中だけで発想
された自らの主張を、一方的に、声高々と日本人聴衆に
説くというこの傲岸さは、一体なんでありましょうか。
私は、自分の考えを率直にその場で述べました。彼は怒
りに顔を赤くしました。その怒りの中に私が認めたもの
は、他者との対話を拒否する彼のかたくなな姿勢であり、
デリダ自身の出身がたとえいかなるものであれ、西欧的
文化伝統のうちに完全に自足した、あのロゴス中心主義
でありました。ロゴス中心主義を疑わざる前提としてい

* この時の私とデリダとのやりとりは、勝手に録音され、勝手に翻訳され、勝手に雑誌『理想』の「デリダ特集号」に掲載されていることを、その後私はまったく偶然に京大正門前の書店で発見しました。すべてが、私に対して、事前にも事後にもなにひとつ断りなしになされていました。デリダ周辺にいる日本人たちによって行われたこうしたやり方のすべてに、納得のいかないやりきれなさ、空しさ（ロゴスの完全な不在）を感じた私は、ページをくっただけで、ついに本は買わずじまいでした。

るといふまさにそのゆえに、この原則の破壊こそが万人にとって第一義的重要性をもつものであると、日本にきてまで平然と説けるあの西欧的口ゴス中心主義です*。

上山先生は、本日のご講演において、ヤスパースが『歴史の起源と目標』(1949年)において提起した「軸の時代」という観念から出発されました。農業社会の文明(第1次文明)の中にあつた紀元前5世紀前後に、世界の諸地域で一斉に開花した複数の古典 上山先生の命名によれば「古層の古典」 に注目し、それが「複数の文明の異質性を存続させる役割を果たす」という点に着目されています。

もう24年も昔になりますが、野田又夫先生が、その著書『哲学の三つの伝統』(筑摩書房、1974年)の中で、紀元前6～7世紀に人類の哲学的思想の3つの型が、ギリシャないし東地中海、北インドのガンジス河流域、中国の黄河流域に、ほぼ同時期に、並列的に出現したことに注意を喚起するとともに、この点に着目したヨ・ロッパ人の先駆的な仕事として、クリストファー・ドーソン『進歩と宗教』(1929年)と、先ほどから問題になっているヤスパースの著書とをあげられていたことを、いま思い出します。

野田先生は、『哲学の三つの伝統』の中で、古代の3大文化圏における哲学的思考の型について反省を加えられていたのですが、私もまた、野田先生、上山先生と同じように、古典の複数性を尊重し、その複数性を人類の豊かな富として尊重するという立場に立ちたいと思っています。このような立場は、西洋では、ドーソン、ヤスパースに先立ってすでに18世紀に芽生え始めているので、ここでそのことをご紹介します。

1768年、『3大詐欺師論』という著者不明の地下出版物が、フランスで出まわりました(3大詐欺師といのは、モーセ、イエス、およびマホメットのこと)。ただし、当時の読者たちは知らなかったことですが、このフランス語本の原典であるラテン語本は、すでに13世紀から読まれていたことが、教皇グレゴリウス9世の1239年7月1日付け回勅で明らかにされています。

あらゆる地下出版に目を光らせていたヴォルテールは、たちまちこの本に飛びつき、読み終えるやいなや、すぐさま「3大詐欺師論の著者へ」という書簡詩を書きあげました。理神論者として神の存在を信じていたヴォルテールは、この詩の中で、3人のいわゆる詐欺師と、創造者である神そのものを混同してはならない、至高の神に賛美を捧げよう、とうたっています。ヴォルテールは、この地下出版物の無神論的主張が気に入らなかつたのですが、ただここで注目したいのは、この頃から、世界の宗教の複数性、あるいは文化的価値の多元性が、人々に強く意識され始めた、ということです。事実、このヴォルテールこそが、同時期の他の百科全書派たちとともに、

中国文明に対する賛美をとおして、世界の諸文明それぞれに独自の価値を認めようとする多元的価値論の先駆者である、といつても過言ではないように思われます。特に彼独自の世界文化史である『習俗試論』(1769年)において、この姿勢が顕著です。

ヴォルテールと前後して、ヴォルテールのな考えをもつなんらかのフランスの知識人が、諸文明圏それぞれにおける古典の意義と価値を解明する道へと進み出るのですが、2つだけこうした例を指摘しておきたいと思ひます。まずあげたいのは、イザーク・ド・ボーソーブル『マニ(マネス)とマニ教の批判的歴史』アムステルダム、ベルナル、1734-1739年、2巻(第2巻は、著者の遺稿に基づいてフォルメが執筆)です。著者ボーソーブルは、フリードリヒ2世のもとに亡命していたカルヴァン派のフランス人ですが、この本の記述の特色は、彼に先立つ同じカルヴァン派のピエール・ペールによる『歴史批評辞典』(4巻、1695-1697年)中の項目「マニ教徒」と比較してみますと、資料がより批判的な見地から扱われている、という点にあります。なお『百科全書』第10巻(1765年)の項目「マニ教」は、ほぼ完全にペールのこの項目を敷き移したものです。

もうひとつあげたいのは、クロード＝エマニュエル＝ジョゼフ＝ピエール・ド・パストレ『ゾロアスター、孔子、およびマホメット 宗派の開祖、立法者、ならびに道德家としての3者比較論』パリ、ピュイソン、1787年)です。分析と比較を重ねた結果、この著者は、宗派の開祖としてはマホメットに、立法者としてはゾロアスターに、道德家としては孔子に、それぞれ優越性を認めています。著者であるド・パストレ侯爵は旧制度下フランス政府の高級官僚であり、かつ王立碑文・文芸アカデミーの会員でしたが、革命後はコレージュ・ド・フランス教授、王政復古後は貴族院副議長になりました。

確立された個人的アイデンティティーは、その陰に他の多様な潜在的可能性を抑圧し、時には圧殺してしまいます。そのことに気づかせ、豊かな可能性を回復させてくれるのは他者との接触であり、対話です。独自の個性をそなえた諸文明圏の古典的伝統に関しても、同じことがいえるでありましょう。こうした多元的伝統間の対話を擁護し、推し進める立場に、私は立ちたいと思っています。

20世紀初頭に出版されたジョン・エドウィン・サンディーズ『古典学研究史』(ケンブリッジ大学出版、1903年、3巻)は、今なおその価値をうしなわない西洋古典学研究史の基本的文献なのですが、これからの私たちに必要とされるのは、サンディーズの枠を越えて、世界の複数文化圏を包括的に対象とするような古典学研究史でありましょう。私たちのこの研究会が、そのための第一歩を踏み出すことを期待したいと思います。