

Title	複雑な文化伝統
Sub Title	Complex cultural traditions
Author	Holenstein, Elmar(Oishi, Masashi) 大石, 昌史
Publisher	三田哲學會
Publication year	2006
Jtitle	哲學 No.116 (2006. 3) ,p.165- 189
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	講演
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000116-0165

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

講 演

複雑な文化伝統

(Complex Cultural Traditions)⁽¹⁾

エルマー・ホーレンシュタイン

大 石 昌 史* 訳

本稿は、2005年5月20日（金）（午後4時30分～6時、於大学院棟311番教室）に開催された三田哲学会と三田芸術学会との共催による講演会において、エルマー・ホーレンシュタイン (Elmar Holenstein) 教授が発表された英語原稿を和訳したものです。但し、本文中の各見出し（「序」を除く）の前の通し番号は、訳者が便宜的に付したもので、原文にはありません。

ホーレンシュタイン教授は、ボーフム大学（ドイツ）教授等を経て、現在、チューリッヒ工科大学（ETH, スイス）名誉教授でいらっしゃいます。ご著書には、*Jakobson ou le structuralisme phénoménologique* (1974). *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus* (1975) [邦訳『ヤーコブソン：現象学的構造主義』（川本・千葉訳）白水社1983年（2003年新装復刊）]. *Menschliches Selbstverständnis* (1985). *Kulturphilosophische Perspektiven* (1998). *Philosophie-Atlas: Orte und Wege des Denkens* (2004) 等がございます。

序

文化の諸伝統は、一体的 (compact) でも分離した (discrete) ものでも、同質的 (homogeneous) 単位でも相互に独立的 (independent) なものでもない。原則的に、文化伝統は、継続的に溶け込み相互に重なり合うところの構造 (structures that continuously merge into and overlap each other) であり、したがって異質的 (heterogeneous) である。大陸あるい

* 慶應義塾大学文学部教授（美学）

は亜大陸の境界，気候区，人口（言い換えれば「人種」や民族集団），国家，経済圏，言語，宗教，その他の（倫理的，美的な）価値共同体の境界は，相互に一致しない．ヨーロッパの慣習的な境界が，同時に，気候的，民族的，国家的，経済的，言語的，宗教あるいは精神的な境界であった時はなかった．同じことが南アジア（「インド」）にも当てはまるが，この地理的用語はヨーロッパからよりも他のアジア地域から明快に区分することになる．このことは，いっそう「中つ国」である中国（「シナ」）に対して当てはまるが，中国は，領土の頻繁な変更，分割や継承，外国の支配への従属を繰り返し，また，自発的あるいは強制的な周辺の属国化，親中国的・反中国的でありつつ多かれ少なかれ中国化された隣国を伴っている．

動物では肉食動物と獲物とが，人間では好戦主義者と平和主義者とが同一の地方で繁栄する．同じ言語を話す者が異なった宗教を信奉し得る．同じ宗教の信奉者が異なった哲学，一方は合理的，他方は神秘的な哲学を主張し得る．同じ産業国家のなかに資本主義者と社会主義者とが存在する．「一国，二〔あるいはそれ以上の〕制度」は中国による新たな発明品ではない．

何故，文化伝統は，多くの哲学者が何世紀にもわたって教条的に主張してきたように，そして政治的イデオロギーが今なお公言しているように，同質的でないのか？ 何故，文化(cultures)は，あるいは英語においてより一般的な言葉を用いるならば，文明(civilizations)は，何故それほど複雑で多面的なのか？ 説明は明らかである．一つの文化の多様な次元は相互に影響・作用し合う．しかし，それらの文化としてのまとまりはけっして永続的ではない．変化の原因はあまりに多い．言語の変化に対しては，宗教における変化とは異なった原因がそれを決定し，移住や人口移動に対しては国境の変更とは異なった原因が，また，精神的な変化に対しては純粹に経済的な変化とは異なった原因がある，等々．このようにして，過去において文化を定義し得るとされた諸特性が，共變的(covari-

able)でも同延的 (coextensive) でもないことが明らかとなる。

今日、社会人類学者は、複雑さを、不規則的な変化とともに、文化を特徴づける最も重要な局面の一つとしている。かつては一般的であった「高級文化」について語る代わりに、彼らは「複合社会 (complex societies)」について、あるいは、やや一般性には欠けるが、「複合文化」や「複合文明」について語ることを好む。これらの新しい概念はあまり評価的ではない。これらは都市文化や超領域的国家の出現がすべての面における進歩であるとみなすような誘惑を含んではいない。これらは、とりわけ、諸文化間のみならず同一の文化内にも著しい相違があるという事実注目する。

「高級文化」から区別して「原始的文化」とかつて呼ばれていた初期の文化でさえも、かなりの内的相違を示している。しかし、これらの文化のなかに、我々は、ほとんどもっぱら生物学的に決定される相違、年齢や性別や血縁関係に依存する相違を見出す。血縁関係の度合いに応じたお互いに対する態度の違いは、「近代人」がほとんど把握できないであろう複雑さの程度にまで達する。このような初期の社会における変化の最も重要な要因は、生態学的条件、したがってまた自然的条件であるように思われる。英語において「文化」という語は、通常、ドイツ語におけるようには複数で用いられないのであり、そのような社会は、それが長期にわたって研究される場合には、文化的複合体 (cultural complex) と呼ばれる⁽²⁾。〔下線部は原文ではイタリック表記、以下同様〕

農耕と動物の飼育、そしてそれに続く都市や超領域的国家の創設は、新たな相違を生み出すが、その相違は、もはや生物学的な説明を許さない類の、すなわち、様々な職業（農夫、牧夫、職人、商人）間の相違、資産家と無産者、教育を受けた者と受けていない者、支配者と被支配者、軍人と文民、都会と田舎、中心と周辺との間の相違である。これらはすべて、人々が如何にお互いを理解し合うか、どのような者となるか、彼らの本性や伝統文化に影響を与える要因である。上に挙げた職業集団と社会階層の

各々は、独特な世界観を発展させ、異なった徳の秩序を涵養する。したがって、哲学者は高い官職を避けるべきであり、また逆に、政治的な権威者は自らを哲学的な権威者とみなすべきではないとされる。それぞれの職業にふさわしい知性と徳とは互いに争いがちである。

これらの新たな相違は、(年齢、性別、血縁関係といった)初期の社会を構造化するのに役立つような自然的・生物学的な要因ではなく、むしろ歴史的すなわち文化的な要因ではあるけれども、両者は共通するものを有している。これらは文化横断的な要因である。これらは特定の文化において生じるものではない。民族的起源、言語、宗教に帰することができない。いかなる国家、宗教も、また、影響力のある近代の社会的イデオロギーもこれらを覆すことはできなかった。すべてのイデオロギー的運動が、現在に至るまで、この点では、たとえそれが本来の意図、純粋な形で教義にまったく反していたとしても、妥協を強いられてきた。これらの文化横断的な要因は、せいぜい非常に小さな集団においてのみ無効にされ得るのだが、この小集団は、ほとんど不可避的に分派的性格を有せざるを得ず、それを取り巻く大きな社会から自らを識別するのみならず、それが回復を望む初期の社会からも自らを人為的に区別する。

1. 複雑な価値体系

内的緊張に満ちた複雑な構造を有するのは、文化だけではない。価値体系も同様である。人間にとって大切な諸価値は、様々な価値が相互に等価、優越、下位へと位置づけられるところの闘争のないピラミッド構造へと調和的に適合しはしない。様々な価値がすべて一時に最高の形で実現されることはない。一つの価値の最高度の実現が同時に他の価値の最高度の実現を促進することはない。最高度の個人の自由は、最高度の社会的公正とは両立しないのであり、個人による徹底的な自己充足(古典的なドイツ語の言い方では「自己実現(Selbstverwirklichung)」)あるいは自己陶冶

(古典的な中国語の言い方では修身)は、すべての人々の厳密な平等とは両立しない。「最大多数の最大幸福」は、すべての人が能力や遂行とは独立に同じ量の財産を所有し同じ収入を得るところの原理主義的な共産制社会においても、また、ある者が他の者たちよりも裕福であるところの緩やかに規制された資本主義社会においても実現され得ない。そして、他の多くの人々に対して何人の人がより裕福であるべきか、また、すべての人が裕福であるのはどの程度のことを言うのかについて同意が得られることはないであろう。あまりに多くの不安定要因が関与している。これが、自由主義国家において、ある政党は高められた個人の自由に基づいて全国民の最大の幸福と繁栄とを約束し、他の政党はさらなる平等のうちにそれを期待することができる理由である。少なくともこのような諸政党にとっては、「歴史の終り」が予感されることはない。

2. 文化横断的な価値体系と価値闘争

他とは異なる特有の基本的価値が様々な文化のそれぞれにおいて見出されねばならないということは事実ではない。特定の文化において表明されているように見える、したがってその文化に「典型的」とみなされている基本的価値(例えば、「[新儒教の]五つの徳」、人間性(仁)、公正さ(義)、礼儀正しさ(礼)、賢明さ(智)、信頼(信))は、少なくとも、一定の広がりを持続とを有するすべての文化の初歩的な形態のなかに見出され得る。主要感情(幸せ、悲しみ、怒り、嫌悪、恐れ、驚き)がすべての人々にとって親密であり、諸文化はこれらの感情に対する評価、表現、洗練の仕方に関して相互に異なるのみであるのと同様に、基本的価値の全範囲もすべての比較的複雑な人間文化のなかに見出され得るのであり、諸文化はこれらの基本的価値の評価、育成の仕方に関してのみ相互に区別される。

すべての状況において必ずしもすべての基本的価値が最高度に実現され

得ないという事実は、同じ価値が複合的な超領域的文化のなかに見られるのみならず、同じ価値同士が闘争することも意味している。実際、特定の状況や思考法や時代に応じて、様々な文化において、これらの価値闘争に対する同じような相互に矛盾する解決が見られる。

文化横断的な価値対立の古典的な例は、家族の幸福と公共の福祉のどちらがより重要かに関する哲学的議論である。このジレンマの議論はヨーロッパと中国、両方の文献に見られる。第二次大戦中、サルトルは、一人の学生から、年老いて病気の母親の看護とレジスタンスの自由への闘争のどちらを選ぶべきかと尋ねられた。サルトルは決定できないジレンマを感じた。しかし、彼の考察は、彼自身はおそらく母親を看護することに決めているであろうことを疑わせる。その150年前に、スイスの若い教育家で熱狂的な啓蒙家でもあったハインリッヒ・ペスタロッチは、婚約者に、その言葉ははっきりしないけれども、家族と祖国との義務の間で葛藤が生じた場合に自分は祖国を選ぶであろうと語っていた。地球の反対側の中国では、2,000年以上前に、孔子は、家で年老いた父親の世話するために三度脱走した男を称賛し、彼をその模範的な孝養心を理由に高級官僚に推薦したが、その結果として、孔子の出身地である魯の人々には職場放棄の傾向が生まれた。逆に、紀元前479年、孔子が死んだ年に、楚の荘善は、1940年代のサルトルと同じジレンマに直面して、母親に、君主から受け取る俸給によって彼女を扶養することしかできない、そうすることで兵士としての義務を果たすつもりだと告げた⁽³⁾。

3. 文化の境界を越えた社会的連携

複合性、非同質性、不調和が、人間の文化や価値体系には本来備わっている。このような現象学的所見が、諸文化相互の関係について検討する出発点とならねばならない。その意義は、単に文化や文明について語る代わりに、はっきりと複雑な文化や複雑な文明について語る時、ただちに明ら

かになるであろう。したがって、サミュエル・ハンチントン (Samuel Huntington) の文明の衝突 (Clash of Civilizations) は複雑な文明同士の衝突となる。このような定式化は、文化間の衝突は常に異種混合的な内的構造をもったもの同士の衝突となるという事実に気づかせる。二つの複雑な文化伝統が対決する時に、その対立の先端が均一になるとは思えない。闘争の当事者たちは、常に、敵対する側に少なくともある程度は同じ考え方をする人々、あるいは、彼らに共感する人々を見出すであろう。このようなことは、しばしば、類似した関心や価値に動機づけられた集団の間で生じ、また、そのような社会階層に特有なものである。

文化横断的に見れば、類似した地域的あるいは経済的な生活状況は、類似した関心や類似した価値へと導く。外国を旅していても、洗練された都市生活者と田舎の人々を区別するのは難しいことではない。異なった振舞いや特有の好みは、美術館にある宮廷風の絵画と田舎風の絵画との間の相違と同じように明らかである。多くの点で、中国の農民とヨーロッパの農民とは、それぞれの国の大都市の住民に対するよりも、多くの関心と価値を共有している。

法的にはなくとも、実質的に土地を所有している農民は、提携し連帯した集団を形成するために相互に結合する。彼らは局所的・地域的な自治に向かう傾向を有している。遠く離れた政府によって任命された統治者は彼らから嫌悪される。状況を知らない不在の権威によって課された立法措置は、彼らの怒りに満ちた反乱を引き起こす。この分析は、スイス連邦の始まりを社会学的に説明する歴史家によって提起されたものではない。これは、19世紀の中国の無政府主義者、劉師培の宣言のなかに見出される。彼は、無政府主義者となったロシア貴族レフ・クロボトキンによってなされた報告を読んで、中国の農夫にも見られるそれ特有の心性に気づいた⁽⁴⁾。

境界を越えて互いに理解し、相互の連帯を示すのは「万国の労働者」の

みではない。これは、より大きな程度において、互いに直接商売をしている、地域を横断し大陸を又に掛けた貿易商人に当てはまる。19世紀からの大規模な征服以前に、アフリカだけでなくアジアにおいてもヨーロッパ人の植民地開拓者が迅速な成功を収め得たのは、彼らの優れた兵器によるのみならず、かなりの程度まで、現地と外国の実業家たちの関心が合致していたことによる。類似した所見が、ここ数十年にわたる経済的な国際化の最初の成功についても当てはまる⁽⁵⁾。

古代以来、中国におけると同様にヨーロッパにおいても、哲学者たちは、厳格な法律と良い教育のどちらが社会の向上を促進するかについて議論してきた。さらに、アリストテレスの文献および儒教や仏教の文献のなかには、最低限の生存を上回る確実な生活という第三の要因が見られる⁽⁶⁾。同様な見解が、中国政府が他の人権に優先して経済的発展の権利を要求することの背景に認められるかもしれない。アリストテレスによれば、もし大部分の人々が中流の生活水準を享受しているならば、安定した政治情勢がもっとも適切である。「市民の徳 (civil virtues)」(あるいはそれほど積極的ではない言い方をすれば「市民道徳 (bourgeois morals)」)、法の支配、自由な政体は、そのような中流の人々に特有な関心事である。これらは彼らの所有物に対する保証である。もし一定の繁栄を与えるならば、礼儀正しい生活が可能となる。そして、このことは、もし繁栄と礼節という二つの要素の原因をかなりの程度まで自己自身に帰することができるならば、自己を尊敬する念と人間にふさわしい生き方をしているという感情に寄与する。

南インドのケララでは、女性に読み書きを教えることが、中国が採用した過酷な対策よりも人道的で、それに劣らず子供の数を制限するのに有効な方法であることを立証した。高められた社会的地位と学校教育を含む向上した経済的情況とによって、女性たちは、何が自らと環境とに最適であるかを自ら決定し、その決定を実行することが可能だと感じている。繁栄

と向上した学校教育の結果として、文化的に正当化された家族の通念や価値がいかにか早く変化し得るかは、ドイツのバヴァリアからアイルランドおよびポルトガルに至る西ヨーロッパの伝統的なカトリック地域において、同様にはっきりした形で観察され得る。

4. 同質性を前提することによる悲惨な帰結

文化の歴史を一瞥してみよう。文化は同質的なものであるとする独断的な前提は、個々の伝統を、時代や地域、あるいは文化理論家がそれに方向づけられているところの知的学派に従って、互いに矛盾しまったく対立し合うものとして性格づけることへと導く。したがって、ニーチェにとってキリスト教は生を否定するのに対して、ヒンドゥー教は生を肯定する。逆に、アルベルト・シュヴァイツァーにとってキリスト教は生を肯定し、ヒンドゥー教は生を否定する。マックス・ウェーバーとユルゲン・ハーバーマスにとって、ヒンドゥー教とキリスト教の両者は世界を否定するものであり、これに対して儒教とギリシアの形而上学は世界を肯定する⁽⁷⁾。ニーチェは、牧師館での子供のころの経験に基づいてキリスト教を判断したのであり、また、古代のヴェーダの明らかな世俗性によって印象づけられている。シュヴァイツァーは、ニーチェとは異なった、より自由なキリスト教的環境のなかで成長した。南アジアについて彼が印象づけられたものは、禁欲主義と我々の感覚的経験は幻想であるという哲学的教えであった。ウェーバーとハーバーマスは、ヨーロッパにおける近代資本主義を説明するために「禁欲的なプロテスタンティズムの職業倫理」を用いるのだが、これを基礎にして、さらに、正反対の性質を持つ二つの対による単純なパターンを用いて四つの範例的な文化を説明しようと試みる。構造に関わる限りにおいて、彼らの単純な文化類型論は、アリストテレスの四大要素についての原科学的な記述と異なるところはない。アリストテレスは、土、水、空気、火を明確に区別するために、二つの両極的な性質の様々な

組み合わせを用いる（乾いて冷たいものとしての土，湿って冷たいものとしての水，乾いて熱いものとしての火，湿って熱いものとしての空気）。ウェーバーとハーバーマスは、まったく構造主義的である。世界に対する態度について、彼らは、キリスト教を能動的で世界否定的、ヒンドゥー教を受動的で世界否定的、儒教を能動的で世界肯定的、そしてギリシアの形而上学を受動的で世界肯定的であると記述する⁽⁸⁾。このような文化類型論は、様々な伝統に固有な差異を大胆に強調することによって、文化伝統の内的な多様性を見えにくくする。それは、ウェーバーとハーバーマスが異なった文化に対して体系的に割り当てるところの同じ対立（能動的対受動的、生肯定的対生否定的）が、個別的な文化の内部においても見られ、その文化の力動性と創造性に本質的に寄与しているという事実を見落している。

同質性を前提することによるもう一つの悲惨な帰結は、一つの文化の内部にある異なった傾向や変種が、それ自身の独立した生を認められることなく、単線的な秩序に組み込まれてしまうことである。カール・ヤスパーズ⁽⁹⁾は、「仏教」を「インド人の生の形式の成就」にして「インド哲学の結論」であると公言し理想化している。逆に、ヒンドゥーの学者は、「仏教」を異端の哲学であるとし、ヴェーダーンタ Vedānta を「[インドの]知恵 *Veda* の結論」であるとする。しかし、過去1,500年間のヴェーダーンタ哲学の発展は仏教哲学との出会いなしには説明できないということは認められねばならない。他の学派との哲学的な出会いは、ほとんど不可避免的に、対立する思考法や思考内容の受容へと導く。同一性と他者性とは、単に異なった文化伝統を互いに区別するために用いられる対概念ではない。むしろ、出会いのなかで、それらは同一の伝統の不可欠な局面となる。「完結論者的 (integralist)」な伝統の支持者は、他の伝統との対決の結果を、他の伝統からの形成的で実質的な影響ではなく、せいぜい自らの伝統の最初の形態においてすでに含まれているところの思考の様式と内容

を發展させるための外的で余分な刺激とみなしている。しかし、後に示されるように、一定の時空間に広がる伝統のすべてが複合的なものであるが故に、このような文化伝統の内部に対立を認める見解は多かれ少なかれ認知され、完全に否定されるということはない。

文化の同質性への信念は、發展の度合いにおける差異しか認めない。したがって、文化の古典的な類型論は、しばしば文化の諸段階、すなわち誕生、盛り、全盛、退廃、あるいは停滞について語る。結局、適度な、あるいは劣った変種があるのみで、対等な文化同士の変容というものはない。したがって、マックス・ウェーバーは、韓国¹⁰の社会秩序のうちに「中国の秩序の色あせた写像 (pale image)」しか見ることができなかった。彼にとって、それは独立したものを何も含んでいない。彼は、色あせて青ざめた写像は語るが、青（東洋の青緑色、青/蒼）く色のついた写像については語らないし、また、中国人のように、自らの国が比喩的に「大きな花」であることに対する、「小さな花」(小花) についても語らない。韓国¹⁰のなかに、ウェーバーは、大きな隣国からその規模も歴史も環境も異なる国へと採り入れられた諸伝統（複数形）の創造的な適応例を見出さないのだが、中国の伝統を採用したその国は、美学の領域のみならず、社会政治の分野においても優れた成果をあげ得たのであり、そこでは、例えば、一般の教育水準を高めるために構造的に独自の表音文字システムが創られたのである。スイスについては、身近であるために、ウェーバーはより明瞭に見ることができた。スイスの政治や文化的成果のなかに、彼は、「ドイツ性」の特殊で独特な形態を認めたのであり、その形態は、特別な地理的環境にある小さな国においてのみ可能であって、ドイツの規模では不可能であった。ドイツ帝国のような大国は、自らの内部に様々な帰結を生み出さざるを得ない「力」としての政治的行動を避けられないのである⁽¹⁰⁾。

5. 同質性—非文化理想

同質的な諸文化は、人類学的な現実 (reality) でも、理想 (ideal) でもない。それらは現存しないが、もし現存すればより良いことであろうと考えるのは、正しくない。それらは、「民族浄化」という暴力的な手段によらないのはもちろんだが、平和的手段によっても、我々がそのために努力するようなものではない。文化の実体（「国民」）は、自足する、すなわち他に依存しないととも自立する時、可能な最高の仕方で実現されるというロマン主義的な見解がある。この見解が含む問題点の一つは、自らの国民性にとって異質なものを許容しないことである。しかし、最高度の自己充足、孤立、自足は、それぞれ互いに争う関係にある。最高度の自己充足は、一時的にのみ可能であり、いくつかの点では、完全な独立を永久に放棄することによって可能となる。この点については言語の例が理解の役に立つ。考え得るすべての言語の表現能力は、人々が生まれつき有している表現能力に及ばない。これは偶然的な条件ではなく、構造的な条件である。言語による発話の意味はその文脈に依存する。それは、また、それが属する言語の体系にも依存する。言語的な含意と連想は、同じことをドイツ語あるいは英語で、中国語あるいは日本語で言う場合にそれぞれ異なる。ドイツ語とは別のことを日本語で、英語とは別のことを中国語ではめかすことができる。このような連想的な示唆は、会話を通じて次第に共通の思考に到達しようとする際に導きとなる。

すべての人間は、生まれながらに、一つ以上の言語を習い話すことができる。すべての人間がその精神構造の故に有している自己充足の可能性は、一つの言語が供与する自己充足の可能性よりも包括的で多様なものである。類似した考察が文化にも当てはまる。すなわち、すべての人間がその精神構造の故に有している自己充足の可能性は、一つの文化が供与する自己充足の可能性よりも包括的で多様なものである。それを伴って人間が

生まれるところの様々な自然的傾向が、一つの同質的な文化伝統において、すべて最高度を実現されるということはない。

科学哲学者は、このことが個別的な科学の伝統にも当てはまることを知っている。プラトンの実在論 (Platonic realism) と構成主義的な唯名論 (constructivist nominalism) のどちらが数学的な存在と法則の存在論的地位について適切な理論を与えるかについては、結局、決定できないであろう。プラトニズムによれば、常識によっても同様であるが、数は、それに適用できる法則とともに、人間がそれを意識しそれによって計算していることとは独立に存在している。これに対して構成主義者は、数学の法則は人間による慣習的な決定に依存していると主張する。時の経過とともに、数学者たちは、これら二つの科学的伝統を相互補完的なものとみなし、両者を折衷的に洗練していくことが良いのだと気づいた。二つの方法が有する研究上の可能性がそれぞれ異なっているからである。

6. 複雑な伝統内部の矛盾

複雑なのは、今日の文化だけではない。それが由来するところの諸伝統が、同様に多面的で、多様性に富み、矛盾をはらんでいる。普遍的な人権をめぐる議論において、ヨーロッパでは、聖書、ギリシア哲学（特にストア派の）、ローマ法から、人権を基礎づける章句のみを、それがヨーロッパ史の遺産であるとして、引用することが習慣化している。しかし、このことによって、ギリシア哲学の二人の傑出した権威、プラトンとアリストテレス、および、聖書における最も哲学的な思想家、使徒パウロが、普遍的な人権、特に女性、貧者、奴隷、「野蛮な」外国人のための人権を認めていないという事実、そして、このことは何世紀にもわたって実際に指摘されてきたという事実が、あまりにあっさり見過ごされてしまう。

チュービンゲン出身のキリスト教神学者ユルゲン・モルトマン (Jürgen Moltmann) は、現在のフランスとドイツにおけるイスラム教徒のスカー

フをめぐる論争について、「我々は、宗教の自由と女性の尊厳に対する敬意とをイスラム原理主義者のスカーフに負っているわけではない」と書いている⁽¹¹⁾。確かに違う！ しかし、我々は、それらをまた、スカーフをまとうようにというパウロの戒めや、女性は男性に従うべきであり、集会では沈黙すべきであるという使徒の指令に負っているのでもない⁽¹²⁾。これらの有名な聖書の章句は、また、「女性を一定の社会的役割に限定し、男性社会を確立する」ことを助けた。さらに、国際化した世界においては今なお世界中に、イスラム教徒のスカーフのみならず、キリスト教の聖職者のローブと十字架を、帝国主義国家によって服従を強いられた礼拝における抑圧の象徴として思い出す多くの人々がいることを心にとどめておく方がよい。

モルトマンは、さらに、現代のアラブやアジアの文化ほど世俗化した状況を示すものはないと主張する。しかし、18世紀の啓蒙主義者、例えばハレのクリスチャン・ヴォルフ (Christian Wolff)⁽¹³⁾ にとっては、中国が道德と神学とを分離するモデル、したがって、少なくとも間接的には、国家と宗教とを組織的に分離するモデルではなかったか。ヨーロッパの哲学者と神学者たちは、イスラムの哲学者たち、もっとも影響が強いのはコルドバ出身のイブン・ルシュド [アヴェロエス] であるが、彼らが哲学と神学とを分離する議論においていかなる役割を果たしたかをいったい忘れることができるだろうか。

自らのキリスト教的でヨーロッパ的な伝統においては現在の確信と両立し得る点のみを取り上げ、別の宗教や大陸においては矛盾する点のみを比較の対象として取り上げることは、不当であり非学問的でもある。ヨーロッパの文化遺産は、ギリシア＝ローマやキリスト教の所産のみではない。ユダヤ教やイスラム教も、そして周縁的なあり方では中国も、少なくともヨーロッパの啓蒙運動によって理想化された形態においては、それぞれヨーロッパ文化に対して特別な寄与をなしている。

7. 「ヨーロッパ文化」の非ヨーロッパ的源泉

全般的に見てもっとも単純で正確な、何がヨーロッパの文化遺産と呼ばれ得るかの定義には、それがギリシア的と聖書的（「東洋的 (oriental)」, すなわち南西アジアと北東アフリカ的）な観念と価値の総合であることが含まれている。これには、直ちに以下のことが付け加えられねばならない、すなわち、この総合のギリシア的部分については、枢軸時代 (Axial Age) (前750～650年) のまさに始まりにおけるギリシア文化のいわゆる「東洋化の時期」⁽¹⁴⁾ に「東洋」から受けた先行刺激なしには、それが説明できないということである。そして、もしこの総合が誰によって何所で行われたかを問われたならば、その答えは、最初の古代の段階は、ユダヤ教のそして初期キリスト教の神学者たちによって、南西アジアと北アフリカで行われたということになる（フィロン、オリゲネス、アウグスティヌス）。彼らは、キリスト教以前の諸説融合的なヘレニズムのアレクサンドリア的で新プラトン主義的な形態（エジプト出身のプロティノス、フェニキア [パレスチナ] 出身のポルフェリオス、シリア出身のイアンブリコス）を頼りとすることができた。聖書とギリシア思想の結合の二番目の中世の段階は、アリストテレスの哲学にいつそう強く導かれていた。ユダヤ人の学者（マイモニデス）に加えて、イスラムの哲学者たち（アル・ファラビー [アルファラビウス]、イブン・シーナー [アヴィセンナ]、アル・ガザーリ [アルガゼル]、イブン・ルシュド [アヴェロエス]）が先駆的な仕事をした。

それぞれの伝統における相違にもかかわらず、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教はきわめて多くの知的問題、すなわち、自然哲学と道徳哲学における啓示と理性との間の対立、世界が有限か無限かの問題における聖書とギリシア哲学との間の矛盾、世界における悪を説明する際の神の全知全能と人間の自由との関係、聖書を理解するための可能な方法、主観的な宗

教経験の認識論的価値の問題，等を共有している。非キリスト教徒の学者が到達した答えは，キリスト教徒の哲学者や神学者にも典型的に見られるものであった。実際，彼らは，しばしば引用されるアラビア語からラテン語に翻訳された11世紀のテキスト『生の源 *Fons vitae*』について，中世のパリの学者たちがその著者，ラテン語化されたアヴィケブロン (Avicbron) という名前が知られているのみの著者が，イスラム教徒なのかキリスト教徒なのか分からないという程度にまで，互いの信念を調和させていた。1859年に文献批判に長じた歴史家サロモン・ムンク (Salomon Munk) が，この著者がサラゴサ出身のイブン・ガビロール (Ibn Gabirol) と同一人物，したがってユダヤ人であることを発見した。

8. 複雑な伝統の内に存する発展と正当化のための普遍的な力

互いに対立する近代的と反近代的な諸観念を伝統主義者のやり方で自らの歴史に関係づけることによってともに正当化する可能性に加えて，文化伝統の複合性は，第二の注目すべき帰結を有している。

根本的な社会改革をなすために外国の事例から与えられた刺激を過小評価すること，そして，自らの伝統からの所与を改革を動機づけるために，あるいは少なくとも事後に改革を正当化するために用いることは常に可能である。一つの注目すべき事例が，スカルノが1945～49年のインドネシア憲法の前文としてその冒頭に置いた「五つの原理 *Pancasila*」である。それは，一神教への信奉を告白した後に，四つの「近代西洋的な」社会・政治原理，すなわち，すべての人々および人種への敬意，同意に基づく統一国家の理念，代表民主制，社会的連帯を掲げる。これらを原理として立てるために，スカルノは，インドネシアにもとからある (native) 諸伝統，すなわち，(諸派融合へと向かう傾向に示されるような) 宗教的寛容，土地を耕作する際の協力体制，村の長の一般投票，一つの家族の枠内では行えない事業の際の隣人による相互扶助をそれぞれの根拠として挙げた⁽¹⁵⁾。

中国では、近代に起こった様々な近代化運動のなかに自らの伝統への多くの類似した言及が見られるが、このような近代化運動は、けっしてヨーロッパの刺激を受けて19, 20世紀に起こった運動に限定されない⁽¹⁶⁾。すべての人が有する平等の権利という観念については、教育においては階級による相違があってはならないという孔子の戒め、および、(古代の歴史家、司馬談と司馬遷が伝えているところによれば) 法律に通じた彼の競争相手の法の前ではすべての人が平等であるという格言を引用できるであろう。個人の自由と自己責任の観念については、伝統的な儒教の自己陶冶・修身の要求を、国際的連帯の観念については、墨子の反儒教的な「普遍愛」兼愛の勧め、あるいは、新儒教哲学の創始者の一人である張載のすべての人間は兄弟姉妹として一つの家族に属しているとする(仏教に影響された) 信条を実例として引用できる⁽¹⁷⁾。社会正義については、孟子の土地改良の提案を、義務(とりわけ知識人の義務)については、したがって暗黙的には劣悪な統治情態に対する(匿名の) 抗議の権利についても、孟子の政治議論を、地方自治の観念および議論と同意とに基づく「市民社会」の形成については、新儒教の哲学者のなかで最も卓越した朱熹の村の協力体制の組織化についての指示を挙げることができる。

中国では歴史が何千年間も停滞しており、社会構造もずっと安定していたとするヘーゲルの考えに反して、根本的な国家改革を主張する中国人たちは、飽きることなく、古代中国において生活状態の変化に伴って国家の構造の革命的な変化がすでに起こっていたと主張し続けている。古代の三王時代の伝説的な明君と文化的英雄とによって導入され、したがって神聖不可侵に思われた封建制が、秦時代とそれに続く漢時代には、実力主義によって置き換えられた。それ以来、もはや貴族の生まれではなく国家試験が、少なくとも原則として、国家の役人を採用・配置するための制度として決定的なものとなった。「時代に逆らっていくことは致命的である」と17世紀に湖南の衡陽出身の王船山は述べている。歴史はより人道的な方

向に進歩して行くという観念も、また、中国の文化伝統において外来品ではない。19世紀初め、哲学者・地理学者・歴史家であった魏源は、彼もまた南中国の湖南の韶陽出身であるが、紀元前2世紀に長安で漢の文帝が古代の三王時代には行われていた身体の切断を含む刑罰を廃止したと指摘している。歴史的な変化が不可避だとすることよりも、地方あるいは地域がそれぞれ異なっているのが自然で自明だとすることの方が、よりしばしば表明されているところの中国人の伝統的な信念である。

直接民主制（一般に民主制としては問題のある形態）のみならず選挙や会議での投票集計方式は、少なくとも現在の研究状況によれば、ギリシアの発明品であるが、貧しい人や女性を含むすべての人の基本的な政治的平等はヨーロッパ＝アメリカ的な発明品である。しかし、もし「民主制」が、その包括的で根本的な意味において、公に公共の事柄について議論する可能性、政府の法案や役人を批判し新たな考えを提案する権利、要約すれば、公的理性 (Public Reason) と呼ばれるもの、さらに、各人に対する敬意、すべての人が有する基本的権利の認識として理解されるならば、このような諸傾向の根元、およびその典型的な発展、さらには革新的な逸脱が、世界中の多くの文化のなかに見出され得る⁽¹⁸⁾。

9. 文化伝統を最初の全盛期へと還元することの不可能性

文化の変化はすべての伝統において出会われる普遍的な現象であるとする今日一般に認められている見解に対抗して、何がある文化にとって「典型的」かをもっぱらその歴史の初期の段階のうちに探る傾向をもった多くの学問集団がなお存在しており、そのような学者にとって、文化の初期の段階は古典的であり比類なく根本的であるとみなされている。文化伝統の特性は、その初期の歴史のうちに純粋な形で、後の墮落や外国の影響によって混濁されることなく見出されると考えられている。外国の影響は表面的であり、せいぜい文化の核心を覆い隠すことができるのみであって、

それを根本的に変質させることはできないと独断的に考えられている。今日においてさえ、非ヨーロッパの思想家たちの選定を、南および東アジアについてはキリスト教以前の枢軸時代の哲学者たちに限定し、また、イスラム世界については9世紀から12世紀のイスラム教の全盛期 *Falsafa* に限定した哲学論文集が出版されている。「古い世界」の西側においてキリスト教がギリシア哲学を変化させたのと同じように根本的に、仏陀の教え *Buddhadharma* が東アジアの哲学を変質させたという事実が無視されている。逆から見れば、仏陀の教え（「仏教」）は、西洋におけるキリスト教のギリシア化に相当するような形で、中国においてシナ化された。さらに7世紀以来、仏教の中心は南アジアから中国に移動したが、それはキリスト教の知的中心が南西アジアと北アフリカからヨーロッパへと最終的に移動したのとほぼ同じころのことである。現代の非ヨーロッパ人の思想家たちは、ヨーロッパ人の思想家たちと同様に、直前の諸世紀の人々を彼らの思想的先祖として捉えており、彼らが文化の最初の全盛期における古典的な思想家たちのみを先祖と考えているわけではないという事実が見過ごされている。

普遍的な人権は、中国の伝統と矛盾なく両立し得るかというしばしば論じられる問題について、その議論の対象を枢軸時代に書かれた章句に限定することは容認できない。普遍的な人権思想と矛盾するそれらの章句が当時またその後の何世紀にもわたって果たしてきた役割は、何世紀もほとんど影響を有さなかった古典的なギリシア哲学の書物のなかに見られる等しく非中心的な章句と同様に、副次的なものであった。さらに、すべての人の平等および普遍的な倫理についての最初の宣言は、南アジアのジャイナ教と仏教のうちに見られる⁽¹⁹⁾。その宣言は、同じ考えがアメリカとフランスの革命によって近代的な法文の形をとるずっと以前に、南アジアから中国へと広がった。それはまた、大衆的な仏教をより広い基盤として普及した。一つの顕著な例として挙げられる、初期の新儒教の思想家張載の信

条「すべての人々は私の兄弟姉妹であり、すべての物は私の仲間である」については既に言及した。この文は張載が彼の書斎の西壁に掲げた銘文の一部である。それは後に、中国文学史において「西の銘文」西銘として知られるようになり、一種の典礼文としてしばしば引用された⁽²⁰⁾。

以下に述べることは、注目に値するが、もし歴史の知識があれば驚くことではない。1896年に広州で、徐延祚という名前の内科医が、貧しい者にも富める者にも同様に、病気の人々に対して平等な治療を始めた時に、彼はその根拠を、ヨーロッパあるいはアメリカの人権宣言にではなく、仏教の古典に求めたのであった⁽²¹⁾。

中国の哲学的伝統が孔子に対する一連の脚注でないことは、ヨーロッパの哲学的伝統がA・N・ホワイトヘッドによるところの「プラトンに対する一連の脚注」に貶められ得ないのと同様である。このことは、先に引用した王船山の言葉を少し変更して、文化伝統をその最初の全盛期へと還元することは致命的である、と言うこともできよう。

註

- (1) 以下の本文における考察のうちのいくつかは、あるものはより詳しく、あるものはより簡潔に、以前の私の著作で扱われている：*Kulturphilosophische Perspektiven: Schulbeispiel Schweiz—Europäische Identität—Globale Verständigungsmöglichkeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. この論文集は私の哲学世界地図 (*Philosophie-Atlas*, Zürich: Ammann, 2004) への一種の序論である。
- (2) しばしば引用される文化の定義の一つには以下のように記されている。「文化あるいは文明は、社会の一員である人間によって獲得された知識、信仰、芸術、法律、道徳、慣習、習慣の複合的な全体 (complex whole) である」(Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, London, 1871).
- (3) Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Paris: Nagel, 1970; Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frank-

furt am Main: Suhrkamp, 1992.

- (4) *Sources of Chinese Tradition*, Second Edition, Volume II, ed. by Wm. Theodore de Bary *et al.*, New York: Columbia UP, 2000: 400 ff.
- (5) 18 世紀の状況を伝えるすぐれた記録の一つは南インドの大商人ピライ A. R. Pillai によるものである (see: *Sources of Indian Tradition*, Second Edition, Volume II, ed. by Stephen Hay, New York: Columbia, 1988: 4 ff.).
ピライは、ボンディシェリーのフランス総督と非常に良い関係にあった。ヨーロッパ人に支配されているという事実は、彼の事業が保護されている限りは、まったく彼を困らせなかった。文化横断的な貿易会社やその代理人たちは、明らかに、政治的愛国心にほとんど関心を持たない傾向があり、自らの文化・宗教・道徳的な伝統とその表現の仕方の方により関心を有している。故郷を遠く離れた彼らは、彼らの伝統を代表する組織（教会、クラブ、協会）との関係を深めることを好み、それについて滞在国からの寛容と敬意とを期待する。
- (6) Aristotle, *Politikê* 4.11; Kong Zi, *Lunyu*, 13.9; *Sources of Chinese Tradition*, Second Edition, Volume I, ed. by Wm. Theodore de Bary *et al.*, New York: Columbia, 1999: 57, 283 f., 655 f.; Volker Zotz, *Buddha*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991: 95 ff.
アリストテレスによれば、適度な繁栄を得ている者は、最も理性に従いやすい。そのような人々の行動は容易に予測できる。過度に裕福な人々は尊大になり、不満を持った貧しい人々は不正直な行動をとりがちだ、ということである。
- (7) Holenstein, *Kulturphilosophische Perspektiven*: 306 f. (including bibliographical information).
- (8) Cf. plate A 7 in: Holenstein, *Philosophie-Atlas*.
- (9) *Die grossen Philosophen* (1957), München: Piper, 1988: 143 f.
- (10) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* II (1921). Tübingen: Mohr, 1988: 294; *Gesammelte Politische Schriften* (1921), Tübingen: Mohr, 1988: 142 ff.; Holenstein, *Kulturphilosophische Perspektiven*: 37 f. and 308.
- (11) “Die Würde der Differenz”, in: *Die Zeit*, 26 Feb. 2004, no. 10.
- (12) *First Epistle to the Corinthians*, chapters 13 and 14.
- (13) *Oratio de Sinarum philosophia practica—Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* (1721/26), Hamburg: Meiner, 1985: 154 ff., note 55.
- (14) Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on*

Greek Culture in the Early Archaic Age, Cambridge, MA: Harvard UP, 1992.

- (15) Cf. Elmar Hohenstein, *Menschliches Selbstverständnis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985: 135. 文化哲学者にとってのスイスにおける典型的な事例は、1848年の近代的自由民主主義的な憲法の序文である。その言葉は、スイス自身の（理想化された、あるいは今日の歴史家なら「考案された (invented)」と言うかもしれない）伝統を思い出させるように注意深く選ばれており、可能な限り、最初のフランス共和国の理念や制度を想起させるものを避けている。しかし、実際のところは、その避けられているものこそがスイス憲法の起草者たちが目指しているものであった。Cf. Alfred Kölz, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte*, Bern: Stampfli, 1992: I 620 ff.

別の典型的な事例は、南アジアのシク教徒の改革運動であるが、それはより大きな世界史的意義を有し、ここでのアジア的文脈においてはより適切な事例である。これについても、この運動の「近代的」内容（イメージを欠く一神教、伝統的・大衆的な宗教儀式や食物の禁忌やバラモン聖職者階級さらにはカースト制度一般の拒絶）が、（インド内部から）内発的に説明できるのか、あるいは（南西アジアのイスラム教徒との接触の結果としての）外因的なものなのかに関して議論がある。イスラムとヨーロッパのインド学者たちの伝統的な見方によれば、それはイスラム教（スーフィーの神秘主義）とヒンドゥー教（バクティ信仰）の総合である。それに対して、今日のインドおよびヨーロッパの研究者たちは、インド内部からの説明の方が十分に説得力があると主張する (cf. *Sources of Indian Tradition*, Second Edition, Volume I, ed. by Ainslie T. Embree, New York: Columbia UP, 1988: 494 f.). 総合 (synthesis) に代わって、類似した生活環境にもとづく収斂 (convergence) が考えられる。もしイスラム教における同種の教えについての知識にまったく余分とは言えない刺激としての地位が与えられるとしても、それはせいぜい二次的な影響にとどまる。シク教徒運動の最初の段階において北インドにはイスラム教徒が遍在しており政治的に優位を得ていたことから考えて、これは驚くべき歴史の見直しとなる。たとえそうだったとしても、このことは、アジア中に見られる現代の社会的・政治的変質に対する自己評価のために心にとどめておかねばならないであろう。

南アジアにおいてイスラム教は、ヨーロッパにおいてキリスト教がギリシア＝ローマの伝統を、あるいは、中国において仏教が道教や儒教の伝統を変質させたのと同じように全面的な形では、伝統的なヒンドゥー文化を変質さ

せることはできなかった。シク教徒運動の出現においてイスラム教が果たした役割に関する議論とは別に、イスラム教は、南アジアにおいて、19世紀以来ヨーロッパの実例を基に発展した「近代的な」改革運動のための一種の予備校あるいは予備段階の役割を果たした功績を認められねばならない。1828年のカルカッタにおけるヒンドゥー教改革運動「神の社会」の創始者であるロイ Rammohun Roy は、若い時に、ビハールのパトナにあったイスラム教の学校でユークリッドの幾何学とアリストテレスの哲学を知った。彼が重要な宗教的・社会的改革の衝動（一神教への傾倒、魔術的な用語で理解されていた迷信的な偶像崇拜と儀式への反対、全階級の人々を対象とした学校教育と聖典を学ぶ機会の拡張、女性をめぐる状況の改善、女兒の間引きや妻の殉死への反対）を覚えたのは、最初はイスラム教を通じてであり、キリスト教はその後のことであった。改革事業に対する固有の源泉を求めて、彼がしばらくの間仏教を学びにシッキムあるいはチベットへ行ったことも、また注目すべきである。

20世紀において、インド共和国憲法の中心的な起草者でもあった改革者アンベードカル Bhimrao Ramji Ambedkar は、普遍的な人権を求め、カースト制度に反対して苦闘するなかで、その解決の道を南アジアに内発した仏教に求めた。1956年、彼は20万人の「不可触賤民」とともにナーグプルで公然と仏教に改宗した。それ以前には、「不可触賤民」たちはイスラム教やキリスト教に改宗していた。アンベードカルの行動は、南アジアにおいて万人のための平等な権利を求めるとき、イスラム教であろうとキリスト教であろうと西の方を見る必要はなく、むしろ自身の複合的な伝統を、たとえ正統的な運動ではなく異端の運動であったとしても、それを頼ることができるという特に印象的な事例である。仏教は、何世紀もの間インドからほとんど完全に消滅していた宗教運動であるが、以前には影響力を有し、多くの点で賞賛に値する役割を果たしていたのであり、この亜大陸の歴史と密接に結びついている。

自己の文化の歴史をもっぱら先祖たちの創造性と固有の伝統が有する発展の可能性とによって説明しようとするヨーロッパ人にとって、南アジアにおける同様な傾向は、確かに自らの傲慢さへの教訓となる。南アジアの歴史に関するヨーロッパにおける先駆的な研究者たちは、重要な諸発展が西方、すなわちメソポタミア、ペルシア帝国、ローマ帝国、そしてイスラムからの影響に帰せられることをほとんど自明のように考えていた。その諸発展とは、アーリア人が到達するずっと以前にインダス渓谷において農業と都市文化が始まったこと、南アジアにおける文書体系の母であるブラフマン文書が生み

出されたこと、もとは象徴的表示に限定されていた仏教芸術が仏陀の形象的な再現へと推移したこと、そして、ヨーロッパによる植民地化に先立って、先に言及したシク教徒運動に至る、一定の成功をおさめた宗教・社会改革運動が起こったことである。今や、南アジアの研究者のみならず、文化の歴史における伝播理論に関して懐疑的なヨーロッパ＝アメリカの研究者も、これらの発展は、完全にではないとしても、かなりの程度まで、内発的な根元と傾向とによって説明され得ることを証明しようと試みている。

外国文化との接触によって得られた文化的な成果が実は内発的な起源を有しているとする主張も擁護し難い。これについての古典的な例は、古代末期にユダヤとキリスト教の学者たちによってなされた、ギリシア哲学には聖書のヘブライの知恵からの剽窃の跡をたどることができるという主張である (cf. Eusebios, *Euangelikê proparaskeuê* ("Preparation for the Gospel"), Book X, written in the early 4th century in Kaisareia/Caesarea, Filastin/Palestine). もしこれらの主張が文字どおりに理解されるならば、それらは問題とするに値しない。しかし、それらは、ギリシアの思想家たちが、彼らの文化的な成果に先立つシリア＝フェニキア＝パレスチナおよびエジプトの前史を適切に研究・考察していないことに対する苛立ちの現れとも解釈できる。

偉大な文化的成果に対するあまりに誇張された「土着的な (native)」説明の最近の事例として、セネガルの歴史家ディオプ Cheikh Anta Diop によってなされた (adopted and propagated by Martin Bernal in *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, London: Free Association Books, 1987), エジプト文化は (したがってギリシア＝ヨーロッパ文化もまた)「ブラック＝アフリカ」起源であるという主張を挙げることができる。この主張は、ヨーロッパの学者たちによる独自性についてのこれもまた誇張された主張に対する反動として民族主義的に動機づけられてはいるが、それは、少なくとも、既に始まっていたエジプト文化のアフリカ性もしくはアフリカとの関係性を考古学的・言語学的に研究することに対して刺激を与えるという利点を有している。今日では、ナイル渓谷の文化の初期の段階においてアフリカとの関係性が果たした役割は過去に考えられていたよりも重要であると認められている。

(16) "Sources of Chinese Tradition: From 1600 Through the Twentieth Century" の第Ⅱ巻は、「近代主義者的な」改革の「伝統主義者的な」正当化の事例で満ちている。

(17) 後出の註 (20) を参照。

- (18) Cf. Allan Bullock, "Democracy", in: *The New Fontana Dictionary of Modern Thought*, ed. by Allan Bullock *et al.*, London: Harper & Collins, 1999: 209, quoted and expanded in: Amartya Sen, "Democracy and Social Justice: The Reach of Public Reason", Paper presented at the International Symposium on "Publicness Towards the 21st Century", Ritsumeikan University, Kyoto, 2 June 2003.
- (19) これらはギリシア＝ローマの、あるいはキリスト教の宣言よりも根本的で包括的である。非暴力的に扱うべしとする義務はすべての生物へと拡張される。
- (20) *Sources of Chinese Tradition II*: 683 f. しかし、この命題を過剰に解釈してはならない。伝統的な中国の家庭では、兄弟と姉妹、あるいは兄と弟は、その他の文化圏における伝統的な家族のほとんどにおけると同様に、完全に平等ではない。
- (21) Paul U. Unschuld, *Huichun: Chinesische Heilkunde in historischen Objekten und Bildern*, München: Prestel, 1995: 70 f.: 「伝典には『世界中が平等である』と書かれている。医者はこの見解に従うべきである」。