

座談会「グローバル化の中の真の豊かさとは」

2007年12月16日 於国際基督教大学アラムナイハウス
出席者：葛西實、石坂晋哉、宇野彩子、新津晃一（司会）

物質主義対精神主義の二項対立的問題設定の妥当性

新津：本日の座談会の趣旨について、まず簡単に説明させていただきます。ご存知のように今回の国際シンポジウムのテーマは「グローバル化の中の真の豊かさとは」でした。

昨今よく指摘されるように、現在進行中のグローバル化は経済優先の下で推移しています。いわば、豊かさという意味では物質的豊かさへの関心が先行し、精神的豊かさはおろそかにされている、というのが実情だと思います。したがって、「私たちは人間として本当に豊かになっているのだろうか」、そのような問題意識のもとにシンポジウムのテーマがわれわれ4人からなる企画委員会で検討され、決められた訳です。

さて、「グローバル化の中の真の豊かさ」を考えるにあたって、シンポジウムではガンディーとタゴールの思想を取り上げ、議論を深めることを目指しました。現代社会における経済中心指向への傾斜と精神的豊かさへの関心の希薄化の問題を、かつてガンディーが提起した近代物質文明批判の枠組みを念頭におき、シンポジウムを進めることにしたのです。この点については石坂さんから、問題設定の仕方が、精神主義と物質主義との単純化された二項対立の設定になってしまい、その妥当性について問題があるのではないかと疑問が出されました。これはとても重要な問題提起だと私も思います。そのあたりのことから、本日の座談会の口火を切っていただければと思います。

石坂：例えば日本語で「和魂洋才」という言葉がありますね。魂は自分の文化を継承して、科学技術などは西洋のものをとり入れることで、インドだったら「和魂」じゃなくて「印魂」でしょうか、そういう考え方はインドにもあります。その考え方と、物質主義と精神主義という区分の問題は大きく重なりあっていて、つまり物質的な豊かさを追求しつつ、精神的な豊かさについても自らの伝統を引き継いできちんと追求していく。問題はこの「印魂洋才」という発想が、歴史的にみると、植民地主義に対するリアクションとして出てきたもので、「印魂」と「洋才」を区分する枠組自体が近代主義に由来しているということです。これについては、インド人の歴史家でサルバタン

研究グループのバルタ・チャタジーが *The Nation and Its Fragments*¹⁾ の中で「ウチ/ソト」論として指摘しています。彼によると、インドのナショナリズムは、民主主義的の制度や民族自決の理念といった近代普遍主義を追求すると同時に、インドの伝統に固有の共同性や精神性といった文化的アイデンティティーを基盤としていた。そこではインド固有のウチの価値、共同性や精神性の追求が、物質的領域でのソトの価値の追求と並存し、もっとはっきり言えば、精神主義は物質主義を補完していたというのです²⁾。つまり、その二分法における精神主義というのは、実は物質主義を強力に推進するための担保の機能を果たすものにすぎないのではないかと。

でも僕は、ガンディーとかバフグナーさんは、この二分法の発想から出発していない気がするんです。それをどう捉えたらよいか、今日のお話の過程で何か見えてきたらと願っているのですが。

新津： 欧米では、議論をする際、対立点を明確にして議論することが多いように思います。アカデミズムにおいては特にそうした傾向が強く、私も戸惑うことがしばしばです。また、いろいろな類型を提示する際も、二つの類型間のジレンマ、というように提示することが多いように思います。たとえば、パーソンズの有名なパターン変数においては、行為者が行為の選択の際、集団主義的指向をとるか、個人主義的指向をとるか、どちらかのジレンマを選択せざるを得ない、というようなことが言われます。しかし、実際には、一連の行動の中で行為者は、集団主義的な配慮のもとで行動すると同時に、個人主義的な利害も念頭に置きつつ行動をとることが多いと思われれます。したがって、具体的に相互行為の状況下では、どちらの行動様式が優先されるか、ということになるわけです。しかし、対立点を明確にする際には、そうした二つの行動要素が併存している状況を問題にするのではなく、「どちらを選択するか」というように議論の焦点を明確化し、論ずることが多いように思われれます。ガンディーの物質主義対精神主義についても同様で、物質を全く問題にせず精神的にだけ生きることは、実際にはありえないはずで、実際にガンディーはそんなことを問題にしているとは思いません。したがって、どちらの要因を重視するか、あるいは、現代社会はどちらの要因を強く意識し、人々は行動しているのか、といった現実的な問題提起をするべきなのでしょう。いずれにしても、東洋においては、このように対立点を明確にする、というよりも、どちらの要素が優位するか、といった点を重視し、議論する傾向が多いように思います。そのような意味で、今回の国際シンポジウムにおいても、対立点を明確にする、という意味において、二項対立的な形式で論じていますが、実質的にはどちらの要素が優位するか、というように置き換えてもよいのではないかと思います。

次に、この二つの対立要素が併存し、使い分けられている場合もよく見られます。実際、ロバート・マートンという社会学者は、行為者の中に見られるアンビヴァレン

トな価値の併存状態を取り上げ、「変動が激しい社会においては、そうした矛盾した要素が個人の中に併存しているがゆえに、うまく適応することができるのだ」といったことを指摘しています。

さて葛西先生にお聞きしたいのですが、私は38年前にインドに1年半滞在していた時、シュリラム産業関係研究所 (Shri Ram Center for Industrial Relations) の研究員として勤務していました。この研究所は今ではデリー大学内の研究機関として吸収されています。そこでは当時、民間の受託研究や政府からの委託研究を行っていました。たとえば、インドの第4次五カ年計画の労働政策分野のドラフトを作成しておりました。また研究所内ではガンディー批判についてしばしば聞かれました。ところが研究所を離れて、プライベートに飲んだり喰ったりしながらしゃべっていると、ガンディーについて異なった意見が聞かれる。「おまえは日本からポータブル・ステレオだとか、電動髭そりだとか、色々な機器を持って来ているけれど、これはガンディーからすると精神を歪めるものだ」。ガンディーはこういう物質文明に頼らない、シンプルな生活を指向し、精神の問題をもっと重要視していたと言うのです。でも彼らは、一方ではガンディーにもものすごく批判的だったのです。そこでお聞きしたいのは、先生も同様な体験をお持ちではないかと思いますが、この様な矛盾した態度をどう考えて居られておられるのか、お話しただけませんか。

グローバル化の中の真の豊かさとは

葛西：大変難しい問題で、さきほどシンポジウムの中心的なテーマは「真の豊かさ」であったと言われましたが、実は私には前半の「グローバル化の中の」が非常に重く響いているんです。「グローバル化の中の真の豊かさ」という問題であると考えれば、歴史的にはグローバル化というのは、ひとつは世界宗教という過程で起こってきたと思うんです。小さな境界を超えて、ひとつのヴィジョンが人種を越え言語を越えて拡散していきましたね。それからもうひとつは近代化の過程で、端緒は16世紀ですが、明確な形としては18世紀以降に、植民地支配という形で展開してきました。植民地支配の正当化の根拠として、近代化は野蛮国を文明化するという大義名分的な考え方が、いろいろなレベルであったからです。近代化は歴史の進歩であり、近代化の果てには歴史上においてユートピアが実現される。こういう進歩・近代化・文明化を一体として捉え、ユートピアを実現しようという考え方が、18世紀から始まったと思います。このような考え方が前提としてあって、だから支配された国々は文明化されなくてはならない。その具体的な印としては、支配・被支配という植民地支配体系の中で、植民地化された国々の知識人が、近代化・文明化がいかに優れているかを現実において確認し、我々はやはり文明化されなくてはいけないという形で、自分たちの問題を思考しはじめます。このように近代化は、グローバル化という大きな歴史的展開

を推進する原動力のひとつになったと思うんです。

そして独立後の過程において、今度は第2の大きなグローバル化の波がどう捉えられたかという問題になります。ここでひとつ驚くべきことは、政治的、経済的な独立はスローガンとして掲げられて確かに実現しましたがけれども、現実的に見ていくとネオ・コロニアリズムという形で問題がありますけれども、しかし近代化という問題自体は遂に根源的に批判されないままに進行してきたと思います。そういう意味では、特に19世紀から非常に支配的なイデオロギーになったマルクス主義も大きな働きをしたと思います。確かにリベリズムや資本主義とはイデオロギーとしては違うけれども、しかし現世においてユートピアが実現され得るという文明進歩観は同じで、そして両者を根底で繋いでいるのはやはり近代化です。両者とも近代化は否定しない。近代化にユートピアの実現の鍵がかかっている。しかし近代化もますます先端的になっていかなくは実現できない。だから第1の段階の「グローバル化の中の真の豊かさ」と、第2の段階のそれというのは、同一の願望が流れの中で継続してきたという、非常に不思議な現象があるわけです。植民地支配下で植民地化された地域の知識人に理解された近代化・進歩・文明化は、これこそが我々を悲惨な状況から救ってくれる鍵であるという見方でした。そういう目覚めの段階の中で受けとめられた見方が、独立後も不思議に続いているのみならず、ますます中心となって受けとめられ、そのコンテクストの中でグローバル化があって、「豊かさ」がある。そうなる「豊かさ」というのは、生活水準や教育水準が高くなって産業社会が実現され、市民社会が確立されれば我々は幸せになるんだという理解でした。

しかしそれが近代化の牽引車的役割を果たしてきたアメリカに、挫折というか、崩れの意識が1970年代に顕著になってきたと思われれます。それは特に反ベトナム戦争とアフリカ系アメリカ人の人種差別に対する抵抗運動を契機として伝統を担うべき若者達が、従来のアメリカの価値体系——成功のイデオロギー——に対して激しく批判的、否定的となり、このまま近代化が展開しても、ユートピアが実現されるという保証はない。自然破壊も進行するし、近代化の担い手であった人々のエートスも崩れ、様々な機関の権威が問われ、アメリカの価値体系は根底的に揺さぶられたと言っている。近代化の果てがユートピアとして確信される状況は過ぎ去って、若者達や鋭い思想家達から、地球の自滅がけっして白昼夢ではないという批判が生まれてきた。その考え方はヨーロッパでも共有され、未だに問いとして残っている。しかしながら今日の状況は、厳密に徹底的に近代化のオルタナティブというものを検討しないままに、とにかくこれを進行しなければドロップ・アウトになってしまっ、その結果我々は歴史の流れから疎外されたままに終わってしまう。そしていったんそこに落ちると、いくらもがいてもメイン・ストリームには戻れないという不安がある。そうすると、とにかく近代化を進展させて、利潤を上げていかななくてはいけない。ですから

近代化と成功のイデオロギーは現在も、依然として、競争という厳しい形式で歴史の主流であって、それに適応できない人はどんどん外されていく。そういう意味のグローバル化が現在起っているわけで、そのコンテキストの中での「豊かさ」はいったい何であるのかというのが、今問われているということで、非常に難しい状況にあると思います。

そういう意味で「グローバル化の中の真の豊かさは何か」をシンポジウムの中心テーマとしたのはすごいことだと思っています。未だにそのテーマに圧倒されたままです。

新津：確かに近代化論というのは進化論的で、とにかく右肩上がりで、一方的にある方向を目指して、どんどん良くなるという考え方でした。また近代化論の考え方は葛西先生がご指摘のように、グローバル化の進展とともに変わることなくその指向が受け継がれています。特に経済グローバル化という形で、ますます顕著になってきていると思われる。

ところで、グローバル化については、色々な定義があり、未だに公式化された定義があるわけでもないのですが、ごく一般的には「地球上に存在するあらゆる集団や個人が、緊密化してゆく過程」と考えられていると思います。私はさらに踏み込んで、「人類が地球という空間に共住しているという認識の拡大に伴い、新たな規範を共有してゆく過程」と定義してもよいのではないかと考えています。

さてグローバル化現象がいつから起きたのかということについてはいろいろな考え方があって、例えば、人類の歴史が始まって以来ずっと続いてきたという考え方もあります。それから第一次、第二次世界大戦を通じて、一国を超えて皆で世界平和について考えざるをえなくなった時に、グローバル化の議論が起こったと考える人もいます。私はもう少し後で、ローマクラブ³⁾が『成長の限界』(1972)と言う文献を出版したあたりだと考えています。すなわち、一般市民ひとりひとりが環境問題に対する視点を持たないと地球自体がおかしくなる、つまり地球を構成する一般市民のアイデンティティーが必要であるという議論が起こった時にグローバル化に関する問題意識が出てきたと思います。しかしそのパラダイムを誰がどうリードするのかということになると、そこに含まれる発想や考え方は大国支配のもとで推進されている状況なので、今度はグローバル化批判が出てくる。

グローバル化については様々な視点からの議論がありますが、経済・政治・社会・文化の4つの次元から考えた時に、経済の次元だけが突出して支配的になっている。次は政治の次元でしょう。たとえばどこかの大国が民主化こそが政治的に重要だと言っている。しかし文化や社会の次元になると、むしろ多様性を許容した形での規範づくりが重要になる。つまり経済や政治は一元的な方向に進んでいるけれども、社会や文化はむしろ多様性の共有化という思想のもとで動き出すことが考えられると思いま

す。けれどもそれがうまくいかないものだから、文明の対立とか衝突とか言った反グローバル化の意見が出てきて、今はそれさえも大国の支配の中で、グローバル化自体が問題だというふうに議論がすりかわっていると思います。本質的には私はそうではないと思いますけれども。ですから近代化の議論がグローバル化に引き継がれたというふうに理解すると、経済と政治の問題についてはもしかしたらそうかもしれないけれども、政治はちょっと怪しいかな、後の問題については近代化論の一部だけがグローバル化の議論に乗っているという気がしています。

それからもうひとつはローカル化です。大国支配のもとで、これが善だということを皆に浸透させようとする、市民レベルでのローカル化、グローカル化が必要とされることになる。したがって、本当にそれでいいのか、場合によっては自分達の文化を壊してしまうという思いが文化や社会のレベルで次々に出てきて、グローバル化、ローカル化、グローカル化についての議論が活発になる。したがってグローバル化の議論というのはグローバル化・グローカル化・ローカル化を含めて全体をグローバル化とよぶ考え方と、それぞれを個別に分けて考える考え方と、両方あると思います。

葛西：ひとりひとりの市民が、複雑な現実の状況を見ていく視座や問題意識を、明確な形で持つことが重要です。しかしそれが今、危うくなっている。問題意識を持つこと自体も非常に困難な状況になってきています。まず歴史意識の欠如といいますか、過去の持っている重さに対する意識の欠如、いわば過去から切断された状態です。第1の段階のグローバル化の中で提起された、人類の遺産ともいべき、最も中心の視座に対する意識が見失われている。そして第2のグローバル化の二項対立の過程の中で、根は失われる。第1のグローバル化では、それは小さな地域からメッセージが発生して、ありとあらゆる境界を超越して共有されていったわけですが、これほどの多様性の中で共有されたということは、武力の抑圧という背景もあったけれども、一番深い意味で人々から人々に伝播していったからです。そこで示された人類の遺産というべきものの一番の核は、人間ひとりひとりの尊厳というのはもはや血縁・地縁関係によって決定されない、それを超えたもの、歴史を超えたものによって発見されていくという洞察です。ところが近代化の中の二項対立の過程でそれが見失われていく。社会的なパラダイムに適合する人達が、あたかも時代の方向を示しているかのような理解がいつのまにか生まれてきて、ひとりひとりの市民が絶対に譲ることのできない尊厳に対する意識を見失ってきていると思います。

近代化の当初の基本的理念であった一人一人の絶対無比の尊厳の自覚とその尊厳の自覚から生まれる責任意識をもった個人の確立は、近代化の過程で大衆社会の代替可能な手段となって、手段として機能しなければ無価値であり、無用である。したがって大衆社会にとっては負担である。近代化の過程で、生命としての尊厳の根がたたれているという事実に対する認識が失われていることは、非常に不幸なことだと思うの

です。知的領域の第一線に立っている人達が、この根本的な問題を意識しないまま、洪水のように流れてくる様々な情報が処理されるならば、多くの人々が宿命的に投げ込まれている、いわば袋小路のような状況からの脱却の方向はいったいどこにあるのか、ますます見えなくなってきていると思います。

私は「インドが三鷹にやってくる」ということに、すごいことだと、率直に反応した理由は、私自身の体験的背景があるのですが、異文化——特にインド——との出会いということ無しに、我々は容易に屍を曝しながら生きているという現状に目覚めることはできないということです。それこそマックス・ヴェーバーが『宗教社会学論集』の第一巻「中間考察」で指摘しているように、近代社会においてはもはやあのイエスも、ブッダも、アッシジのフランシスも生きていくことはできない状況になっている。そこからの活路はいったいどこにあるのか。これを彼は最後の問題提起として残していったわけですね。今日までその声は我々に届かないままにきている。そうすると、活路はどこにあるのかというと、やはり異文化との出会いということが大きな焦点としてあるわけです。これでは唐突に思われるかもしれませんが、一つの例として遠藤周作の『深い河』の「美津子の場合」、「大津の場合」を連想していただければありがたい。私は「インドが三鷹にやってくる」というテーマを見た時に、これは大変なことだけれども、国際基督教大学こそこの問題を本当に受けとめて、そこに含まれている問題を明確に提起すべきだと思いました。これは、アジア文化研究所が本当に課題として受けとめるべきものは何か、という新津先生が問われた問題と重なるという思いがします。

石坂：新津先生に伺いたいのですが、経済面のグローバル化に対して反グローバル化が起きたと言われましたが、その反グローバル化というのが本当に政治経済的な意味でのグローバル化に対抗しているのか。反グローバル化という形でありつつ、政治経済的なアメリカナイゼーションのような、資本主義化、市場経済化といったようなグローバル化には実は対抗していないのではないか。

実は僕自身が関心を持っていることのひとつに、真の対抗とは何か、どのような形で実現可能かという問題があります。インド人思想家・精神分析学者のアシス・ナンディが植民地主義について論じた *The Intimate Enemy* (1983)⁴⁾ には、植民地主義は植民地化される側の心の内にまで浸透し、植民地主義に対する抵抗までもが植民地主義によってあらかじめ設定された、いわば公式の異議になってしまう、と書かれています。ここで少しナンディの議論をご紹介しますのですが、ナンディは植民地主義下では支配者と被支配者が共通のコードを持ち、そのコードによって、それぞれの文化の内部における諸要素の優先順位が変えられて、それぞれの文化が植民地主義的ヒエラルキーにもとづいて秩序付けられる。そして植民地主義下では、被支配者が支配者に対して闘う際にも常に支配者が設定した心理的境界の枠内において闘うように仕向け

られているというのです。このことをナンディは、性に関する植民地主義的イデオロギーと、年齢に関する植民地主義的イデオロギーというふたつの側面から論じています。

性に関するイデオロギーは、簡単に言えば、支配と男性性とが結びつき、被支配と女性性とが結びつくというものです。このイデオロギーがイギリスによるインド支配の根拠となったのは、イギリスが男性的でインドが女性的だとされたからです。このイデオロギーはインド人にも共有され、多くのインド人が、インドの植民地化はインドの男性性軟弱化の結果だと考えるようになって、失われた本来の男性性をインドに取り戻そうと考え始めたのです。そこで、インドの伝統のなかに潜在していたクシャトリア（武士階級）的原理がにわかに関心されるようになった。インドは「女々しい男」から「男らしい男」にならなければならない。インド人自身がそれをめざすようになったわけです。例えば、ベンガル地方やマハーラーシュトラ地方、パンジャブ地方などでは、多くの中流階級の青年たちが反植民地主義のテロリズムに走りました。しかしここでは、「支配＝男性性、被支配＝女性性」という図式自体はまったく変更されていないわけです。彼らはその図式の枠内で闘っていて、その結果かえってその図式自体を強化している。

年齢に関するイデオロギーは、子供は成人によって教育される必要があり、また老人は役立たずだというものです。これが社会進化論になりました。インドはその「未開さ」から子供とみなされ、「文明」のイギリスは成人として子供＝インドを教育する責任がある。教育にはアメとムチの両側面が必要で、アメのほうは、「子供らしい」インド人は純真で無知だが学ぶ意欲は持っているので、西洋化・近代化・キリスト教化を通じてその「子供らしさ」を改革するというもので、ムチのほうは、「子供っぽい」インド人は野蛮で罪深く恩知らずなので、反乱を弾圧し厳しい管理や法の支配の徹底を通じてその「子供っぽさ」を抑圧するというものです。また他方で、過去のインド文明は博物館化したとして、インドは社会的に役に立たない老人ともみなされました。性に関するイデオロギーと合わせて、インドは「成人男性」になることをめざすべきだというわけです。

ナンディはその事例として、19世紀インドの代表的ナショナリストのひとりである小説家のボンキムチョンドロ（バンキムチャンドラ）・チャタージーによるクリシュナの再解釈を取り上げています。クリシュナはインドの二大叙事詩のひとつ『マハーバーラタ』に登場する神様で、穏やかで子供っぽく、しかしときには不道德で両性具有的でさえあるといった矛盾に満ちた存在なんですが、ボンキムチョンドロは、クリシュナは本当は成人男性の神であって、子供だとか両性具有的だとかいうのは、もともとの叙事詩には含まれていなかった非真正な後世の付加物だと主張しました。このようにボンキムチョンドロは、インド文化の再解釈を通じてインドを成人的・男性的にし

ようとしていたというのです。

しかしナンディは、ガンディーはこの植民地主義的な性と年齢のイデオロギーから自由であり、ガンディーの意義はそこにあると言っています。性に関しては、ガンディーの非暴力は母性性の重視である、彼は「女々しい男」より「男らしい男」が優れていることは認めつつも、さらに「母性的な男」のほうがより優れていると規定した、とナンディは言っています。年齢に関しては、この部分のナンディの議論は複雑で難解なのですが、ガンディーは、未開から文明へとつながる、科学的客観的な唯一の歴史といった宿命論的歴史観を断固拒否して、神話の重視などによって、そこからの抜け道を模索していた。このようにガンディーの反植民地主義は、植民地主義的な枠組・図式とイデオロギーに拠らない、真正の異議申し立てであった、とナンディは言っています。

話を元に戻しますと、反グローバル化という場合、どれほど実際に「反」なのか、グローバル化のどういう部分に対する「反」なのか、そういうところはいかがでしょう。

新津：反グローバル化の流れというのは経済・政治の次元における対立よりもむしろ社会・文化の次元における対立と考えるべきでしょう。先進工業国の経済・政治の次元を文化的に支えている物質主義、世俗主義的メカニズムに対する否定的反応としての反グローバル化と考えるのが妥当だと思います。

グローバル化の中での人間的信頼関係をもとめて

石坂：僕がバフグナーさんに接していて思ったのは、彼の生活にはプライベートな時とか場というのがないというか、一緒に生活していて別に何も隠すこともないし、一緒に部屋に泊まっているし、あけっぴろげなんです。例えば僕が日本で近代的な生活を送っていて、精神的な豊かさを作り出そうと思ったら、大学に行っている時は大学のことだけを考えて、家に帰ってちょっと落ち着いて静かに座る時間を作って瞑想して、その時だけ安らぎを得るとか、あるいは散歩をすとか、プールに行って泳いでリラックスするとかりフレッシュする。そういうやり方しかまだできないわけですがけれども、バフグナーさんは、例えば一日の生活の中で朝と夜の決まった時間にお祈りをするんですけども、その際にお祈りと日常生活とが意識の上で全く分断されていないように見えるわけです。お祈りの途中であっても人が訪ねて来ればそのまま対応される。そういうバフグナーさんの生活態度を、物質的なものとはまた別の精神的なものを追求していると言って、例えば僕がそれでは毎朝お祈りをする時間を10分決めてやりましょうというのと、何かが違います。

新津：近代化は生活を私的領域と公的領域を分ける傾向があると思います。石坂さんが指摘したように、仕事はとにかく会社でやる。家では仕事は忘れてプライベートな生活

を享受する。つまり仕事と私生活の分離型の生活パターンになる。しかし昔の農業社会の中では仕事と私生活の分離ではなくて、むしろ連続型だったと思います。社会学の系譜の中には、近代化論批判の傾向が見られます。ゲマインシャフトからゲゼルシャフトに移行することの問題。要するにゲゼルシャフトでの、利潤を求めてあくせくするような産業社会の論理は、人間の本質的な関係を阻害するという考え方です。葛西先生がさきほど血縁・地縁を越えた本質的な人間関係と言われましたが、まさにそれ以上に、会社の関係だとか利害関係だとかをも越えたもの、人間関係として相手を見る時に、この人は自分にとって都合よく利益があがる人なのか、使える人なのかと見るのではなくて、その人につきあうこと自身が目的化するというような関係が、やはりかつてのゲマインデの中にはもっと豊かにあったと思います。バフグナーさんの日常生活の話を知っていると、まさにそういう本質的な人間関係が基礎にある。私生活と仕事部分に分離がなくて、むしろすべてが本質的な、いわば愛情に満ちたというのか、かつてテニースの考えたような本質的な人間関係に溢れている。葛西先生はこういう関係を、異文化との出会いの中で見つけることができると考えられ、そこに「インドが三鷹にやってくる」というテーマのおもしろさを感じられたのではないかと思います。

本質的な人間関係の出会い：石牟礼道子、多田富雄、鶴見和子の声

葛西：本当にそう思いますね。だから石坂さんの言っているような世界が依然としてインドに生きていて、それがひとつの灯火として民衆の間に意識されているから、運動として展開される面が残っていると思いますね。

石坂：あんまり残ってないですけども。僕自身、残っていてほしいという願望や、残っているはずだという期待はありますが。しかしそういう先入観や思い込みをもって現地に入って、自分の求めているものだけを必死に探そうとすると、それは色眼鏡で見ることになってしまいます。

葛西：いや、残っていないと判断する時はそうとう深く掘り下げて見ていかないとね。自分の基準でそれを判断してしまうと問題だと私は思うのです。あまり残っていないと言った時に、それをどのレベルで理解するのか。個人のレベルで理解するのか。目に見える運動の結果論的な仕方で見えていくのか。あるいはほとんど消えて、まさに消えゆく状態だけれども、ないと言いきれるのかどうか。そのあたりは、私はやはり異文化との出会いの凄さの大きな焦点のひとつであり、大きなファクターになっていると思います。

そしてそこから、今度はその視座が自分の生活の中にどんどん進入してきますと、日本を見る目が変わってくるわけです。不思議なことに、日本のどこを見ても袋小路な状況の中で、「結局あの運動は破れて消えてしまった。だから歴史に痕跡はない」

と結果論的に言われるような足跡が、決定的な意味をもって今日の運動や生き方を支える。世間的な常識から言ったら全然とりあげる価値がないように見えるのに、現実の状況に納得できない袋小路の中で人々が求めている活路を証言しているのです。そうすると、通常の世界の中では問題にされないような人達の叫びが聞こえてくる。それをもっと明確に受け取りたい、単に人と人との関係だけではなく、もっと広い関係で聞きたいという人がいて、いわば別の世界から聞こえてくる異邦人の声というべきですかね、まったく我々に関係ない声が、我々の眼を覚まさせてくれる。我々の心の底からどんなに押えても沸き上がってくる問い、叫びといったものに答えてくれる。

例えば石牟礼道子さんの全集にしても、あの方は小学校教育しか受けていないわけでしょう。戦時中に男性がいないから臨時教員という形で、形式的に一年間教育を受けて教員をやって、戦後はもうそういう教員は必要ないから辞めて退かれたわけですね。ところが水俣の限界状況の中で悲惨にも死んでいく人達の声を聞いて、そのことばを証言しなくてはいけないという思いを、彼女自身がもう止めることができないわけです。それで『苦海浄土』という本が書かれた。出版直後から重版され、2001年10月には48刷が発行されている。藤原書店は石牟礼道子全集18巻の出版を予定しています。しかし石牟礼さん本人はもういつ死んでもおかしくない病状で、どんどん力を失って、いわば死者の世界と生者の世界を彷徨っている。けれども本人はどうしても死ぬ前に伝えたいという思いがあって、薬で症状を押えながら書いている状況です。鶴見和子さんとの対話は、本当に二人の遺言の対話になりましたね⁵⁾。

ここで大変不思議なことは、水俣病の患者緒方正人が苦難のただ中で、さきほど言及したマックス・ヴェーバーの提起した近代社会の根本問題に、マックス・ヴェーバーを知らないで、自分の問題として直面していることです。知的巨人マックス・ヴェーバーの問題提起を、近代化の暴力のただ中で自覚しているのです。石牟礼道子は文明崩壊のただ中からの復活のしるしを、緒方正人の証言と本願の会の活動に見ているのです。さらに驚くべきことは、谷中村の田中正造は、石牟礼道子にとっては天与の偉大な先達です。問題を共有しているのです。

M. K. ガンディーも、マックス・ヴェーバーを知らないで、南アフリカの苛酷な人種差別の中での人権運動、本国での文明再生運動、平和運動としての独立運動のただ中で、マックス・ヴェーバーの問題提起を中心の問題として受けとめている。M. K. ガンディーとの出会いと対話がなければ、私の知的舞台には、田中正造、石牟礼道子、緒方正人、M. L. キング、ネルソン・マンデラ、ダライ・ラマ、デズモンド・ツツ、重藤文夫は登場していないと思います。

それから東大医学部元教授で世界的に著名な多田富雄という方がいますね。彼と鶴見和子さんとの間の遺言の対話が『環』⁶⁾という雑誌に掲載されましたが、それは見事なものでした。この方は脳梗塞で倒れて右片麻痺の状況で、水を飲むことも、語るこ

ともできない。それで何かを指で叩いて語っているようです。しかしその発言は心を打つものがあります。自分が亡くなる前にぜひ語って死にたいという思いがそこで成就しています。それは本当に聞き逃すべきでないと思うし、そのような思いを共有する人々がいるのですね。多田富雄さんは、徹底的に挫折して、その中から今まで見えなかった世界が見えてくるという仕方です。いかに今の社会が残酷であるか。生前の鶴見さんの最後のエッセイ「老人リハビリテーションの意味」の一節「老人は寝たきりにして死期を早めようとするのだ。この老人医療改定（リハビリの打ち切り）は、老人に対する死刑宣告のようなものだ」を引用して、多田さんの反応はきびしい。「私は痛ましくて、涙を抑えることができなかった。彼女は殺されたのだ。彼女の愛したこの国の為政者に」⁷⁾。構造改革で日本の経済は再生したかもしれないけれども、思想的にはずいぶん厳しい状況に追い込まれているわけですね。

鶴見和子さんにとっての、多田さんのメッセージの一つは、「不戦の誓い」でした。極限の痛苦にうたれながらも、広島原爆碑に詣でる多田さんの姿にそれを見ているのです⁸⁾。

バフグナー氏の運動と行脚

新津：さきほど葛西先生が言われた本質的な人間関係、あるいは人間的な信頼関係の回復という問題が、「真の豊かさ」の非常に重要な柱となっていると思います。この本質的で人間的な信頼関係というものをどういうふうに捉えるのかということですね。

石坂：バフグナーさんがさかんに言われていたのは、まず行脚をしようということでした。あの人は思想家でもあります。むしろ活動家というか運動家というか、運動の過程で思想を実践して、それによって人々に訴えて動かすということが真骨頂だと思います。彼は無一文で村に入って行って、森林保護の話や、ダムがいかに危険かという話をするのと同時に、村の人達との交流それ自体も目的なわけです。今どういうことで困っていて、どういうふうにしたいのかということについて村人達の話聞き、対話をする。その際に、彼はお金を持っていかないから食事も宿も村人達に提供してもらおう。そうすると村人達は、バフグナーさんみたいな立派な方にチャパーティー1枚というのはとても失礼だから、ご馳走させて下さいと言うと、バフグナーさんは、いや、自分はもう簡素な生活しかしないのと言って、すごく質素な食べ物しか受け取らない。お茶を出されても、お茶のような嗜好品は自分は飲まないことにしていると言って、そこで村人達も驚くわけです。そういう触れ合いがある。

表面的に見るならば、現実的には、バフグナーさんがその村を去ってしばらくしたら、村人たちの驚きはだんだん薄れてしまうわけですが、その中に何人かの若い人たちは、バフグナーさんのような生き方をしようと決意する。例えば小学校教師を辞めて活動家になった方とか、デリー大学を卒業して企業に勤めていたのに、バフ

グナーさんに出会って仕事を辞めて、地元の村に帰って環境保護活動を始めて、自らも毎年行脚をするようになった方もいます。そういうふう具体的に人の人生を変えるようなことが実際に起こる訳は、バフグナーさんの言っていることの中身が素晴らしいというよりも、具体的な実践と出会いはないかと思います。

新津：ひとつの考え方として、現在地球上を非常に勢いで覆いつつある市場経済主義は、モノのやりとりですべて解決できる。だから本質的な人間の関係性や信頼関係などはもう必要ない。その状況は確かに地球上の多くの社会に浸透しつつあるでしょう。けれども、一方で日本でもインドでも他の国々でも、20世紀の後半から新宗教運動だとか小さなカルト集団が生まれてきて、それがいろいろな意味での影響を社会全体に及ぼしている。特に先進工業社会の中で顕著であるように思えます。これはある種の本質的な人間関係や信頼関係の欠落状態があるから、社会現象としてそういう状態になっている。インドでもそうですね。

だいたい、あのヴァジパイ⁹⁾一派や、ヒンドゥー・ナショナリズムなども、多分にそういう傾向があると思うんですよ。かつてだったら、インド人民党のような、ガンディーを暗殺した思想の系列を持っている人達から政治的リーダーが生まれてくるなんて考えられない。少なくとも私が40年近く前にインドに居た頃はそうでした。そうした背景を持つヴァジパイ氏が首相にまでなる。しかも奇妙なことに、ヴァジパイ前首相は庶民や学生の中に人気があります。要するに近代化の担い手だからです。市場経済を導入してインドを発展に導いた人物だと、ネルーの次に彼をあげている人だっています。本当に驚きです。でも一方においては、彼はナショナル・アイデンティティーの問題だとか、宗教性の問題を問うことによって、アンビヴァレントなものをうまく活用して、それによってむしろ政治の矛盾を乗り越えようとしているのかなと、とも考えられます。

バフグナー夫妻の高森草庵訪問

葛西：バフグナーさん夫妻は高齢にも関わらず、高森草庵に一泊二日に出掛けられました。私はそこで起こったできごとを繰り返し思い返しています。彼らが来たということは非常に深い足跡として残されています。

まず、彼らは高森の生活に対し、非常な驚きを示しました。あの草庵はカトリック教会の司祭、押田神父が開かれました。今は宗教的専門家は誰もいません。しかしバフグナー夫妻が来るということで、藤沢から若い神父さんが駆けつけてきてくれました。彼はすぐに一生懸命に田圃で働きだすんですね。それを見てバフグナー夫人が「おお、神父さんが田圃で働いている。」と非常に驚くんです。それからそのコミュニティーの一番中心になっている女性は60歳になる人ですが、バフグナー夫人のヴィムラーさんが「彼女の住んでいる所をどうしても見たい」と言って、私はあまり勧め

られないと言いましたが、トットトットと自分で行ってドアを開けて、中を見て帰ってきて、「何にもない」と言ってほおっと溜息をついているんです。

そして村の人達との集会で、お二人が話をされましたが、彼らの話を集まった人達が本当に身を入れて、一生懸命受けとめようとして聞いておられました。そしてその過程の中でいくつかの不思議なことが起きました。ひとつは広島に原爆が投下された時の市長さんの家族で、当日その場にいなかった子供が3人だけなんとか生き延びました、そのひとりがICUの卒業生で高森草庵の近くに住んでいます。バフグナーさんが来るということで、健康状態は良くなかったのですが、参加していました。バフグナーさんの話が終わった後で今度は聞く方が質問を受けていた時に、彼女が言うには、自分は間接的な原爆被災者だけれども、家族の後始末があって原爆投下後の広島に行って、その状況の無残さに打ちのめされた。けれどもその経験はとても他人に伝えることができなかつた。心の一方ではあの悲惨を繰り返すべきでないと言いたければ、言えなかつた。ところが今日この場で、自分はそのことについて言わなくてはいけないという思いに駆られた、と発言したらバフグナーさんが「我々の為に発言してほしい」と言われました。それは非常に重いことだと思います。それからもうひとりの方の母親が原爆の被災者で、被災した時にお母さん——話してくれた方にとってはお婆さんですね——の手を取ってお父さんと一緒に逃げたけれども、とにかく言語に絶する暑さで、川が救いの場所で、何も考えずに飛び込んだ。ところが満ち潮や引き潮の変化の時は流れが早くて、お母さんの手を掴んで流されないように一生懸命頑張ったのですけれども、あまりの激しさにぱっと放したら、お母さんが流されて消えていった。それがその方にとっては大変なトラウマティックな経験で、その中から出てくるメッセージを伝えることができない。発言しようと思っても日本の現状を見ると空しい。しかしバフグナーさんが「我々の為に語ってほしい」と言われたので語った、というエピソードがありました。

対話を終えて一日の終わりの祈りの会がありました。その会の基本的な特徴は沈黙なんです、夫妻がその沈黙の中で村の祈りを祈ってくれました。私はその隣にいて、我々の豊かさはここに現出しているとしみじみと思いました。私もインドの村で、そういう村人達の祈りの中に入ると、本当に深い泉に誘われているという思いがしたものです。夫妻の祈りを聞いているとそういう思いが切々として伝わってくる。そして人々とまさにひとつになることが出来るのです。翌日は夫妻を慰霊林に案内しました。ここの慰霊林のようなものは、おそらく日本全国探してもそんなにないと思います。ここには広島、長崎の原爆の被災者に対する慰霊碑があります。実にシンプルなものですけどもね。そして韓国・朝鮮・中国・東南アジアで、日本の侵略によって犠牲になった人達の為の慰霊碑があります。さらに、文明人によって破壊された人達の慰霊碑もあります。アメリカとかオーストラリアとかのいわゆる土着の原住民

のことです。ひとつひとつの慰霊碑の前で、バフグナーさんは合掌しているのではないかと思う程に、沈黙してずっと佇んでいました。インド人はだいたい、特に知識人には、口から先に生まれたような感じがする人が多いのですが、彼にはそういう無茶苦茶しゃべるようなところがない。これは不思議なことです。そして最後に創始者の慰霊林に込めた思いと祈りの碑「はてしなき涙の海に消えずたたなむ」があって、バフグナーさんに翻訳すると、彼は非常に真剣に聞いておられました。私はその時、「これは晩年のガンディーがノアカリ、ビハール、デリーを歩いていた時の心境と重なりませんか」と尋ねました。そうしたら彼は「そうだ」とうなずいて、さらに驚いたことには「実はこれが我々の、ヒマラヤの状況です」と言われるのです。「うーん、これはすごいことだ」と思い、一瞬、深い沈黙に包まれました。そして彼は歩きながら「この草庵は不思議な所だ。この草庵の歴史を説明してほしい」と尋ねられました。時間が限られていましたので、断片的にしか説明できませんでした。それもよく聞いているのです。そして彼が最後に「草庵は闇の中の光です」と一言言われたが、それは単なるコメントではなくて、彼の心から出た、草庵全体に対するひとつの思いではないかと感じました。

それからヴィムラーさんが自分の受けた教育に対してとても感謝しているのですね。対話集会でその理由を聞いてみたら、彼女の学校の先生は英国の女性サーラ・ベンでした。植民地支配華やかなりし頃インドに来て、ガンディーの運動にうたれて、その灯火を継承していきたくてと思ったけれども、インド平原の風土があまりにも厳しいので、ヒマラヤの山麓に移って、小さな村の学校を創った。サーラ・ベンの教育に対して、バフグナー夫人は「あの教育は素晴らしかった」と、無限の感謝をもって評価している。その評価の理由を一言で言うと、徹底した奉仕の念がその教育を通してあたえられたからだそうです。サーラ・ベンの心の中で燃えていたガンディーの灯火が、ヴィムラーさんの心に点火されたのですね。サーラ・ベンはこの土地で亡くなりました。これこそ異なる文化の出会いの中に生まれてきたメッセージの一例だと思います。

そういうわけで異文化との関わりあいというのは、我々が見失った「真の豊かさ」のあり様を示しているんじゃないかと思いました。たった一泊二日でろくに話もしていないのですけれども、その足跡は非常に重くて、草庵の人達は今でも集まると彼らのことを思い出して語っているのですよ。異なる文化との出会いというのは、大変な祝福だと思いますね。

そんなことがあって、そして石坂さんのコメントを聞いていますとね、私も同じような経験があるんです。かつて1年間かけて、インド各地で、ガンディーを先達として生きている人々を訪ねて旅をしましたが、ジャガナタン夫妻には心を打たれました。一週間泊まった一部屋の共同生活で、お互いに何もかも見えるのですよ。私も見

られるし、私も彼らを見ることができる。生活のすべてが見られるのです。石坂さんと同じような思いをしましたね。ジャガナタン夫妻は徹底して祈りに生きる人達で、ガンディーをインドの悲願、真理の証言者として考えていました。私はガンディーがこの夫妻の心に生きていることを痛切に感じました。

新津：市場経済が優先するグローバル化の流れの中で、人間的な信頼関係、本質的な人間関係とは何なのか。必ずしも異文化という形ではなくても、同文化の中でもいろんな関わり合いがあると思いますが、おそらく異文化との出会いの中では、さらに刺激効果として見つめることができる。日常的な状態の中ではついつい忘れがちなことを、異文化という形で触れ合うことによって、もう一度見直す点があるのかなと思います。

石坂：やっぱり文化を越えた普遍的なものだということですね。

新津：普遍的な信頼関係、本質的な人間関係を、私たちは今求めているのでしょうか。

葛西：飢えていると思いますよ。あまりにも疎外状況なものですからね。特に疎外された人達は、現実には飢えていると思いますね。いわゆる成功のイデオロギーの枠組みの中に入っている人にも不安はあると思いますよ。そんなことを考える時間はないかもしれませんが。

アンビヴァレントな価値の併存

新津：人生のある時期から、私たちは本質的な人間関係について問い直し始めるのかもしれませんが。あるいはもう既に若い時から考えている人もいるでしょう。今はとにかく経済と市場の波に乗って、勢いよく泳いでいても、それが終わりに近づくと考え始めるようになるのかもしれませんが。それとも二つの考え方が矛盾しながら同じ個人の中に併存しているという状況であるのかもしれませんが。変動の激しい社会の中にあって、経済指向と本質的人間指向が併存していることもありうるでしょう。つまり矛盾した考え方をひとりの人間が内在させているが故に、それが社会全体の安定と発展にむしろ寄与しているのではないか。そういう議論があります。だから現在の、あるいは今後のグローバル化社会というのは、非常にアンビヴァレントな状況のままに推移して行くのかもしれませんが。その際の思想や行動の使い分けが、どんな形で人々の中に意識されるのか、それともされないのか、について考えておきたいと思います。

社会学者、ロバート・マートンの *Sociological Ambivalence*¹⁰⁾ という、1970年代にかなり話題になった文献があります。1969年、ボンベイ大学の社会学部創立50周年の国際シンポジウムでの折り、有名なデリー大学の社会学者、シュリニヴァス教授がインドの社会変動について興味深い状況を報告されました。私も会場にいましたが、その時彼は、インドはかくもアンビヴァレントな状態、矛盾した状態にあると言って、それは西洋社会からはなかなか分かりにくいだろう、東洋というのはふたつの矛盾を併存させた状況を意外と平気で受け入れる。西洋社会の人々からするとなかなか理解

しにくいのではないかといった主旨の報告をされました。ところがそこにいたマートンが、実は私は今 *Sociological Ambivalence* という本を構想していると言われました。この本でマートンは、変動の激しい社会状況の中に常に矛盾が併存していることを、一般理論として展開しています。

西洋社会の論理は、そういうダブル・スタンダードをまさにダブル・スタンダードとして、攻撃しようとしますね。そしてむしろ論理を一元化するのが善だと考えるけれども、日本やアジアの社会の中では、意外に西洋社会から見るとダブル・スタンダードだと思われることが、いわば矛盾なく個人の中で併存している。だからある人がある状況の中では「おお、あなたの言う通りだ」と言って、別の状況では全然違ったことを言う。矛盾した行動が状況によって使い分けられる。エーリッヒ・フロムは、価値の矛盾の問題について現代社会は非常に矛盾に満ちているので、一元的な価値観の中で生きられない人間は精神的に不安状態に陥る。したがって社会も非常に不安定な状況に置かれると論じました。しかしマートンの考え方では、矛盾した価値意識を同時に内面化している人々がかなり存在するのではないかと思います。

したがって、今度は「真の豊かさ」への指向という中で考えた場合に、価値観をアンビヴァレントな形で併存的に持つことをどう考えるべきなのか検討する必要があると思います。

葛西：アンビヴァレンスというのは大変重要な問題だと思います。植民地としてのインドの近代化の初期から中期に至って、植民地の独立が達成される段階までは、アンビヴァレンスがいわば文化として分けられて機能していったという経緯があったと思います。そしてアンビヴァレンスという特徴は続いているけれども、今日的な状況では、アンビヴァレンスがもう正面に出てきている。そこでさきほどの併存している状況というのが問われてきている。というのは、アンビヴァレンスを支えているひとつの背景は、人間の相互に対する信頼関係ですよ。企業もやはり本当に市場で発展していくためには、その基礎に人間の相互信頼関係というものがあって、それで日本の企業は非常に機能したわけですよ。ひとつのモデルになって、**Japan as Number One** なんていう言葉は、正にそれを焦点で押えている。それが西欧に無い良さであるということだったのですけれども、ところが相互信頼関係、家族関係はもう成り立たなくなってしまった。一方の領域ではまだ人間の信頼関係というのがあって、もう一方では心情関係を越えた合理的な形でシステムとして機能させるという形で、ふたつのものが今まで共存していたけれども、利潤をあげるためには、形式的には家族関係といわれるような言葉の中に内包されている信頼関係を——それ自体浅くなっているけれども——背負っていくことがもうできないという状況に来ていて、そしてシステムとしていかに機能するかということは、ますます社会工学のテクノロジーの対象になっていく。そういう状況で、いよいよ人間の信頼関係は排除されていく。しかし同時に、

果たしていつまで信頼関係のない社会的システムが機能できるのか。そういう問題に現在直面しているのではないかと私は思います。

だからアンビヴァレンスということばは非常に適切だと思います。これは日本人の自己理解におけるある一面を表していると思います。川端康成がノーベル文学賞を受賞した時に、**Japan, the Beautiful, and Myself** と言って、**beautiful** ということばで日本を表しましたけれど、大江健三郎になりますと **Japan, the Ambiguous, and Myself** です。そのアンビギュアスの理解というのは彼の独特の特徴づけはあるけれども、しかしアンビギュアスとかアンビヴァレントとしか言いようのない問題意識がそこで提起されている。そしてその突破口はいったいどこにあるのだろうか、内容をよく読んでいくと、さきほど言ったような近代化の破れがよく出ていると思います。やはりアンビヴァレントの一番の問題は人間の信頼関係の回復ですが、ではそれをどうやって可能にするかが根本的に問われてくる。これは「真の豊かさ」を問う場合にどうしても避けることができない基本的な問題です。今は、家庭もずたずたに壊れてきている状況が日常生活の中で露呈していますよね。大変厳しい状況にあることは確かです。

やはり知的第一線に立って、嫌というほど洪水のようにデータを持っている知識人達が突破口を示してくれないといけないわけですが、果たしてその問題を問題として受けとめているのか。依然としてシステムの効率化に問題が絞られていて、一番根本の問題が押さえられないままにきている。そこから本当の喜び・感謝が生まれるのかどうかという問題が問われてきていると思います。

新津：かつて経済至上主義は、ある意味ではユートピアと言ってもいいくらいに歓迎されたと思います。なぜかというと、金さえ出せば誰でも買える。それ以前は出自だとか社会的地位だとか、いろいろなものに左右されて、結局はお金を持っていてもなかなか買えないような、いわば身分社会が存在していた。そこからやっと抜け出て、一生懸命努力して金を持ちさえすれば自由に何でも買える。努力の報いとして、平等に誰でも権利がある。アメリカにおいては、いわば開拓精神と努力の結果としてこれが可能になる。ところがその論理が何でもかんでも金で買えるという風が変わってくる。やはり市場経済の問題というのはこの点だと思います。

都市化という現象をどう捉えるかの議論はいろいろありますが、ひとつの考え方では、専門機関にあらゆる機能を補完してもらうプロセスと考えられています。かつての社会状況を考えると、家族とコミュニティーが様々な機能を果たしていた。家族は宗教の機能も、教育の機能も、生産の機能も持っていた。しかし都市化されると企業が専門的に生産の機能を果たすようになった。教育の機能は学校に、宗教の機能は寺院や神社にといった具合です。つまり家族という集団はタマネギの皮を一枚一枚剥かれるように、機能的には細々としたものになってきたんです。逆に言えば、かつては

家族にいろいろな機能が衣のように沢山付いていたために、人間関係のボンデージはすごく強かった。でもそれは仕方がなくて繋がっていただけだったのかもしれない。それがだんだん過去のものになってくるにつれて、皮を剥かれて本質的なところだけが残って、家族には情緒的安定、つまり愛情が不可欠な機能とされてきている。しかし逆に愛情が途絶えればあつという間に無くなるというのも、おそらく事実でしょう。だから本質的な人間関係というのは意外と脆いものなのかもしれない。いずれにしても、複合的機能を持っている家族とかコミュニティというのは、どんどん専門化された機能集団によって機能を奪われていく。

そういうふうに見ていくと、現在において、芯の部分として残される本質的な人間関係、信頼関係というのはどこで確保可能なのか。最後の砦としての人間関係の本質的なものは、家族や愛情関係として残るかもしれない。夫婦と子供の関係というような形で。ではそれだけなのか。

葛西：そこも今、非常に危ないですね。

新津：だからむしろもう一度、利害を越えた、機能集団では代替不可能な形での信頼関係のネットワークというのは、どういうふうになり得るかが問われている。

行政サービスに全てをまかせると個人は、例えば自宅前の道路に猫が死んでいると、自分で処理するなんて全然考えないで、市役所に電話して「取ってくれ」と怒る。野良犬や野良猫の子供も「処分してくれ」と。その要求たるや、今やだんだん激しくなっている。ところが行政サービスで対応できることには当然限界がある。しかも行政は予算の無駄を省け、職員を増やすなどと言われていきますから。それではどう代替するかというと、実はボランティアやNGOなんです。いわば市民社会の論理というのが徐々に動き出しているわけです。

この市民社会の論理は、人間的な本質的な信頼関係というものとどう関わりあっているのか。世界の経済人や政治家が集う世界経済フォーラム¹¹⁾、通称ダボス会議というのがあって、そこでは様々な経済問題について議論されます。一方、そんな経済の論理で動かれたらたまらないというので、これに対抗する形で世界社会フォーラム¹²⁾というのが活動しています。市民社会の中からもいろいろと動き出している。それが人間的な信頼関係に結びつくような動きに今後なり得るかどうかが興味を持たれるところです。

葛西：そういうボランティア活動や市民社会の論理を担っていくような運動の可能性がどんどん開かれていくといいですね。ただ、深さを掘り下げて抜がっていくという状況の中で、今日起こっている問題を、本当にアンビヴァレントな中でしっかり把握して、およそ再生不可能な状況の中で、その突破口を実践的に証言する働きを期待したいですね。具体的な例としては、アフリカ系アメリカ人の人権運動(1955-1968)、フィリピンのエドサ革命(1986)、ネルソン・マンデラの南アフリカの再生の為の運動(1990)

-1999)、田中正造の谷中村の運動(1904-1913)、水俣の本願の会(1994-)があります。

新津：あまりにも今の市民社会は多様ですね。

葛西：本質の問題、根本の問題を忙しさの中に見失っている。しかし尽きるところは人間の信頼関係でしょう。

新津：そうですね。市民社会の論理というのは本当に信頼関係の本質を見ることを原点としているのかどうか。依然としてそこも単に反経済の論理で動いているだけなのか、それはわからない。多分に損得勘定で動いているところもあります。利益集団というか。

石坂：バフグナーさんのテーリー・ダム反対運動やチプコー運動で面白いのは、いろんな人が参加していることなんです。例えば地震学的にこの地形に大規模なダムを作ると崩壊の危険があるとか、あるいは土壌の面でヒマラヤの地質は脆いから危険だとか、そういう工学的な専門家の見解をバフグナーさんは積極的にとりあげています。同時にデリーなどを拠点としている NGO の女性団体とか、市民社会的な NGO の人達とか、人権団体も呼び込んでいる。また地元の利害関係者はもちろん参加しますが、ダムと直接関係がない近隣の村の人達も参加するんです。不思議なことなんです、必ずしもダムによって直接不利益を蒙るわけではなくても、あそこにダムができるなんてやっぱり気の毒だし感情的に許せない、だから私もダム反対集会に行くといって、おばさん達が沢山、遠くの町での集会に行く。けれどもそのおばさん達も決して経済的に豊かではなくて、忙しくて子供もたくさんいて、それでも子供をお姑さんに預けてバスに乗って行くんです。しかも山岳地帯ですから、迂回しなきゃいけないので、すごく遠まわりになってしまって、行ったら2、3日は帰れない。雨季で運が悪ければバスが断崖絶壁から転落したりもする。大変なリスクを犯して、それでも集会に参加する、その動機は何なのか。例えばバフグナーさんが行脚をしている最中に、ダムの問題がいかにか非人間的かという歌を歌っているの、それに惹かれてそういう人達が問題意識を持って来るのかもしれない。

アンビヴァレントに結びつけようと思ったんですが、このように多様な価値観を持った人たちを集めて運動をするというのが、ひとつの特徴なんです。いろいろと考える違いはあるんですけども、バフグナーさんは敢えてごちゃごちゃな中で集会をして、大きなものにしていく。でも比較してすごく分かり易いのは、例えばマルクス主義的な労働運動の場合は、プロレタリアートと資本家の関係がすべての問題の根本にあって、それを解決するためにプロレタリアートは団結するわけです。そういう方法とは対照的なやり方で運動をしていました。ガンディーの場合も互いに価値観の違う人をどんどん運動に引き込む多元性があったという気がするんです。

新津：バフグナーさんのチプコー運動のテーマは、むしろ「真の豊かさ」を阻害する政府の側のいろんな要求や計画をどのように排除するか、つまり阻害要因の排除ではないで

しょうか。したがって、僕が最初に言ったように、「真の豊かさ」とか人間関係の回復というのは、運動の裏に厳然としてあるんだろけれども、必ずしも明示的ではないですよ。その辺はどうですか。人間的な信頼関係回復のような本質論というのを、バフグナーさんはどんなふう考えているのか。

そう言えば、農村に行った時に、お茶もいない、色んなご馳走もいない、とにかくチャパーティーだけでいいんだと。恐らくそういうアプローチの仕方というのは、いわば繋がるべき人間の絆こそが重要であって、他のものは飾りにしかすぎない、いや、飾りどころかむしろ本質的なものを見失う恐れがある、というような主張なんでしょうね。だとするとその辺のことは、むしろ本質的な人間関係の絆を相互に明確に意識するための行為なのかな。その行為がまさに人々に信頼関係回復の糸口となって、信頼を強めているのかな。べらべらと話をして、これが信頼関係だとか何とかと言うんじゃなくて、行動で見せる。

石坂：もちろんバフグナーさんもヴィジョンとして、例えばアグロ・フォレストリーをダム
の替わりに提示していますが、「真の豊かさ」を阻害する要因を排除する運動は、「豊
かさ」を実現するための手段であるだけではなくて、運動していること自体が「豊
かさ」でなければいけない、ということを目指しているのではないかと思います。

新津：阻害要因となるような仕方
で現在進められている開発は排除しなければいけない。環
境悪化に繋がるような仕方でない別の開発の仕方があり得るのではないかと、という代
替プランの提示です。しかしそれ自体は人間的信頼関係の回復とは直に結びつか
ない。むしろ開発の方式が間接的に関係あるのかもしれない。マーケットメカニズムと
いうか、それから利益が上がりさえすればいいという形ではない開発のあり方とい
うところに、一部は繋がってくるのでしょうか。人間的な信頼関係の回復というの
は、むしろ石坂さんが言われたような、彼の運動のやり方、行動の仕方自体によく現
れていると私は思いました。

タゴールの思想と現代インド

葛西：後に残されている問題はタゴールですね。宇野さんはシンポジウムで発表をなさいま
したが、タゴールについて何かないですか。

宇野：新津先生とのお話の中で何回も、タゴールとガンディーはこんなにも違うのに、なぜ
大変深い結びつきがあって、共に活動していったのか、という話をしていました。私
はタゴールとガンディーを考える時に、ある意味では全然違うし、公の場でも論争を
していますが、本当に深い信頼関係が結ばれていました。その一方で、私は今回のプ
ロジェクトの為のいろいろな細かい準備をしていく中で、同じような志を持って一緒
にやろうと思っている人同士がどうしてうまくやってくれないのだろうか、同じ目的
に向かっているはずなのに、何かちょっとしたことの違いで争ってばかりいるような

ことが、どこの組織にもどうもあるなあと、もしかしたら今まで私が無知だったのかもしれませんが、改めて感じました。どうしてガンディーとタゴールとは、全く違う立場なのに、それぞれがお互いに深く受けとめあって、尊敬しあって、でも全然違うことをやっているのか。インドの土壌でしょうか。これは今の世界のアンビヴァレンスの問題と繋がっていて、とても大事なことではないかなと思います。せっかく平和や共生のテーマを掲げても、お互いが争いあってばかりいたら、全然ものごとが進んでいかない。タゴールとガンディーの友情に対比させて、全然違うもの同士の関係について、もう少し考えていきたいと思っています。

新津： ヴィシュヴァ・バーラティーに行く、あの大学の中では色々な行事の予定がタゴールを記念して組まれています。入学式も卒業式も何かのお祭りも。例えば日曜日は休みじゃなくて、水曜日が日曜日に当たるんです。水曜日はタゴールの父親の誕生日だからです。というように、何から何までタゴールの行動と精神が反映されています。あの大学は最終的にはタゴール個人では維持しきれなくなりました。ノーベル賞で得た資金もつぎ込んだけれども、経済的に破綻してしまった。それでガンディーにその将来を託すわけです。ガンディーは国立大学として残すことにしましたが、しかし今でも非常に私立大学的です。幼稚園から大学院まで、芸術文化と哲学が教育のバックボーンになっています。それからタゴールは農村開発にも力を入れていたので、シャンティニケタン・キャンパスでは芸術文化関係、シュリニケタン・キャンパスでは農業開発と村落開発を中心にした教育が行われています。だから意外なことに、タゴールは文学者であったと同時に社会事業家でもあったのです。文学者としては、皆さんご存知のように、詩も小説も音楽も絵もドラマも書く、とにかくマルチタレントでした。そして彼は自由な発想と感性の開花を大変重要視していました。ただ1点だけ徹底的にガンディーと軌を一にできたのは反イギリス闘争だったのではないかと思います。だからタゴールはナイトの称号を辞退する。英国の行き方とは一線を画すし、反対もする。1910年代に日本に来た時も、日本が中国大陸を侵略している最中でしたから、大変怒る。そういう意味ではアジアの民衆の自立と独立には関心があったと思うし、社会の発展は農業を基盤にした改革だというコンセプトを持っていたと思います。ですから現在でもベンガル地方には「タゴール村落開発〇〇〇」というように、タゴールの名を冠したNGOがけっこう多いです。だからタゴールにおける「真の豊かさ」とは何かというと、感性の開花と豊かな情緒、そして自由な発想というものを主体とした教育の重要性だと私は思います。

葛西： 感性の開花と自由な発想を「真の豊かさ」の内容として捉える時に、それは農村開発とどう結ばれるのでしょうか。

新津： やはり貧困問題ではないでしょうか。貧困問題の解決がなければ感性の開花も、自由な発想もないということじゃないかと思います。だから単に学生に農業の仕方を教え

るだけではなくて、周辺農村から農民を集めて、様々な新しい農業技術を教えています。染色や革細工や織物や牧畜を学ぶコースとか、今でもつづいています。

葛西：タゴールは非常に創造的で、貴重な突破口を示していると思いますが、ただそれが一種の理想になってしまうと、現実はどうなっているのか。そのあたりはどうですか。

新津：彼の精神は未だにあのキャンパスの中で延々と継承されています。インドというのはやっぱり不思議な国ですね。古典や伝統的思想を非常に大切にします。今日の日本人から見るとある意味で時代錯誤に近いと思われるのですが、私が所属していたタゴール国際大学日本学科や、デリー大学日本学科のカリキュラムを見ると、万葉集や日本書紀といった日本の古典を学生に読ませています。なぜ読ませるのかと聞いてみると、インドはいまだにラーマヤナとかマハーバーラタとかを小学校の頃から読ませています。選択科目ですが、高校ではサンスクリットを学ぶことが可能です。現代インドの生活にはあまり関係ないと思いますが、延々として読ませて勉強させています。だから日本を理解する場合にも、日本の古い昔の歴史や思想を理解しなきゃいけないと思っています。私は日本学科では、現代の日本の経済や政治や社会や文化の状況をもっと教えなくちゃいけないと思います。学生が就職を希望するのはバンガロールのコンピューター関連会社などが多いからです。そのようなことを学科会議で指摘すると困った顔をされる。この様な傾向なども私はものすごく面白いと思いました。ガンディーも農村をまわった時に、農民達がバガヴァッド・ギーターを知っているのは驚きだと言いますね。かなり昔から庶民のレベルで語られてきて、継続している。まったく同じように、タゴールの詩や歌は、今でも生きています。日本では有名な文学者、例えば川端康成なんかを一生懸命読む学生や若者は極めて少数派だと思います。山田耕筰もかつて日本で活躍した偉大な作曲家なのに、その歌はカラオケ文化の中で霞んでしまっています。でも少なくともカラオケ文化が入ろうもシャンティニケタンではタゴールの歌が圧倒的に人気のある歌なのです。

座談会を終るにあたって

石坂：新津先生に伺いたいのですが、国際シンポジウムの司会をされていた際、先生は、ガンディーやタゴールの思想というのは、例えば南米の従属論がもたらしたようなインパクトを持った、第三世界発のグローバル規範になりえるのではないかとお話しになっていました。

新津：生産された知識や思想の多くはこれまでヨーロッパ、アメリカからのものだった。しかしアジアの中で生産された知識や思想にも世界的な影響力を持つものがあると思います。特にガンディー思想はその代表だと思います。

葛西：本当にそうだと思います。意外に日本での受けとめ方は、それだけの衝撃を伝えない面がありますから、すごく重要だと思います。

新津：ガンディー思想は未だに世界的にインパクトを持っていると思います。しかしタゴールは世界的にはさほど知らない人が多いと思います。タゴールの位置づけはインドの中では圧倒的で、ガンディーよりも素晴らしい人だと思われているけれども、国際的位置づけは逆転します。いずれにしても、欧米を除く後発発展国の中で発展し、世界的に影響を持つに至った思想や理論は極めて少ないのが実態だと思われます。その意味においてガンディー思想は今後とも世界的に大きな影響力を持ち続ける思想だと思います。2007年日印友好年にあたり、こうしたインドが生んだ偉大なる思想について、考察を深めることが出来たことは極めて有意義なことだと思います。

さて最後に本日の座談会を終わるにあたって、議論を通じて得られた結論と思われる点を簡単にまとめておきたいと思います。

まず、初めに「物質主義と精神主義との二項対立的な問題設定」について議論されました。このような議論を対立的に設定する論理的手続きは、西洋世界、とりわけアカデミズムの世界では一般化されています。しかし、現実世界の実態を理解するためには、慎重に考えていく必要がある。たとえば、集団主義と個人主義の両概念が集団や行為者の中に併存している場合が多いからです。

次に、本題である「グローバル化の中の真の豊かさとは」何かについて、様々な議論が展開されました。

1. まず「グローバル化」については、

①「人類が地球という空間に共住しているという認識の拡大に伴い、新たな規範を共有してゆく過程」と定義されました。しかし現実に現在、どのような規範が、だれの手によって盛り込まれるようになっていくかについては、色々な問題があるように思われます。たとえば、「経済グローバル化」の結果として、精神の豊かさに関する問いかけは後退している。しかし他方で、精神主義を求める傾向も厳然として認められ、社会状況を注意深く観察・考察するとそうした状況は少しずつ認識される傾向にさえあるのではないか。その際、ガンディーやタゴールが提起した思想は今も、大きな影響力を持っていると言えます。

②グローバル化の定義である「共有化される規範」には、「異質性を容認する規範」も含まれており、それぞれの社会や地域の文化の個性が保証されている。それゆえ、グローバル化の進展は異なった価値や規範が併存する状況を形成している。しばしば二律背反的なアンビヴァレントな価値の共存を容認し、状況による行動の使い分けが起こる。したがって同じ個人が、ビジネスの中では、極めて物質主義的に行動し、他方、私的関係の中では、精神性を重視する個人に変貌する。文化の多様性を容認するグローバル社会では、個人はこうした二律背反的な価値を内面化することによって、

社会的適応を可能にしていると考えられます。

もっとも座談会の中ではアンビヴァレンスを支える基盤として、「人間としての信頼関係」が必要とされるといった考え方も提示されました。

2. 「真の豊かさ」については、経済グローバル化の進展とともに人間としての真の豊かさ関心が希薄化している。それでは真の豊かさとは何だろうか。ことテーマについては、さまざまな角度からの検討が可能であるし、また必要とされると思います。

今回の国際シンポジウムを通じて、私たちは「文化を超えた普遍的な人間の出会い」「本質的な信頼関係」の重要性についてタゴールとガンディーの信頼関係、バフグナ夫妻が進めている運動の展開の中に見出すことが出来たのではないかと思います。

さらに人間に深く根ざした信頼関係はしばしば異文化との出会いの中で確認されることが多いことなどが本日の座談会で議論されました。ガンディーとタゴールの信頼関係はそのような本質的な人間関係に基づく出会いゆえに時には激しく対立しあっても生涯変わることのない信頼関係によって深く結び付いていた。グローバル化の進展と共にともすると見落とされ、忘れ去られがちな信頼関係の構築と出会いに私たちはもっと注目してゆくべきであるのではないか。

以上のように、本日の座談会を振り返ってみますと、当初はかなり混沌とした状況の中で始まりましたが、振り返ってみると、それなりに有意義な議論が出来たように思います。本日はどうも有難うございました。

注

- 1) Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993).
- 2) チャタジーの議論については、田辺明生「ポストモダンの課題と南アジア」長崎暢子編『地域研究への招待』現代南アジア1、東京大学出版会、2002年、277-305頁、を参照のこと。
- 3) ローマクラブは、天然資源の枯渇化、環境汚染、開発途上国での爆発的人口増加などによる人類の危機を回避する方策を求めることを目的として、科学者、経済学者、教育者、経営者などによって1970年に設立された。1968年にローマで最初の会合が開かれたことからローマクラブと呼ばれる。研究成果である『成長の限界』(1972)は当時の世界に衝撃を与えた。
- 4) Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (New Delhi: Oxford University Press, 1983).
- 5) 鶴見和子『言葉果つるところ』藤原書店、2002年。
- 6) 「連載、鶴見和子―多田富雄往復書簡」『環』vol. 10-12、2007年7月-2008年1月。
- 7) 多田富雄『能の見える風景』藤原書店、2007年、170-172頁。
- 8) 鶴見和子『遺言―^{なま}一覽れてのち元^{はじ}まる』藤原書店、2007年、163-164頁。
- 9) インド人民党(BJP)を率いるインド首相。BJPはヒンドゥー・ナショナリズムを強調して支持を

拡大し、1996年の下院総選挙で第一党となり、ヴァジパイ政権が発足した。

- 10) Robert King Merton, *Sociological Ambivalence and Other Essays* (N.Y.: The Free Press, 1976).
- 11) 世界経済フォーラムは、世界中の大企業の指導者、政治指導者、知識人、ジャーナリストによって、毎年スイスのダボスで会議を開催している。このため「ダボス会議」と通称される。1971年に「ヨーロッパ経営者会議」として開始した。地域会議も一年を通じて開催されている。
- 12) 世界社会フォーラム (World Social Forum, WSF) は、「世界経済フォーラム」に対抗し、異なる方法によるグローバル化のありかたを模索する。ATTAC (市民援助のための金融取引課税) の呼びかけで、2001年にブラジルのポルトアレグレで第1回会議が開催されたために「ポルトアレグレ会議」とも呼ばれる。グローバル化がひきおこす諸問題と世界への影響を民衆の立場から考える国際運動である。「もう一つの世界は可能だ」(Another world is possible) の合言葉を持つ。世界社会フォーラムの影響により、世界社会フォーラム憲章に基づく地域別、国別の社会フォーラムが多数発生した。