The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	文化交流史の課題と方法
Author(s)	ひろた，まさき
Citation	大阪大学文学部紀要. 1996, 36, p. 1-21
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/8358
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

文化交流史の課題と方法

ひろた・まさき

はじめに

大阪大学文学部に「日本学専攻」が設置されたのは一九七五年で、今年は二〇年目にあたる。設置当初は、日本文化学講座と比較文化学講座の二講座で、大学院のみであった。一九七七年に社会言語学講座が加設されたが、八六年には日本学科の創設となって、学部と大学院との一貫した教育・研究体制ができた。同時に、文化交流史講座・現代日本語学講座・日本語教育学講座が設置されて、合わせて六講座からなる学科として発足し、三年後には日本学棟も建てられた。以来九年。ところが本年度から文学部は五学科の区分を廃して人文学科一つに統合して大講座制に移行することになり、「日本学科」は、「日本語学講座」と「人文地理学講座」と、日本文化学専攻と文化交流史専攻とから成る「日本学講座」に分かれることとなったのである。「日本学」の立場からみれば、二〇年前の発足当初の規模にもどった観がある。

私が本学に赴任したのは、文化交流史講座が開設されてその最初の学部生が進級してくる一九八八年であった。私は、国立大学では初めてで唯一であるという「日本学科」に、いささかのうさんくささを感じながらも、そこに新しい学問の可能性があることに私なりの希望を賭けて、赴任してきたといってよいだろう。「いささかのうさんくささ」というのは、「日本学」という名称に、本居宣長流の国学的な志向や戦時中の日本学の試みなどとの関連を思ったからであったが、それは杞憂であった。「希望」というのは、私自身は日本史学の出身であるが、その日本史学の枠組に息苦しさを感じていたときであったので、それに拘束されなくともよい自由さのなかに可能性を

感じたからであろう。大阪大学文学部がそうした学問的な冒険に身をのりだしたことへの期待があったといってもよいだろう。担当する文化交流史講座を既存の歴史学の枠組をとっぱらったところから出発させることができる、私自身はさしあたって日本史学の方法に依るしかないとしても、「日本学」という新しい学問分野を開拓するためには、大胆な諸科学の方法と成果の摂取が迫られてくるだろうというのが、私の気持であった。

ところが、このたびの大講座制への移行にさいしてよく耳にすることとなったのが、「日本学にはディシプリンがない」という批判の声であった。不幸にもというべきか、その間、私はニューヨークに滞在していたので、そうした批判の声を充分に聞きとったわけではないので誤解もあろうが、私には意外で、なか〳〵理解できないことであった。「ディシプリンがない」と断じられれば、「それはそうかもしれない」と応えるしかないだろうが、しかしそれを承知で文学部は「日本学科」を創り育ててきたのではなかったのかという感をぬぐえなかったからである。そこには在来の学問のディシプリンに対する自己批判とはいわぬまでも反省があったのだろうし、ひよっとすれば一九世紀以来の諸科学を根本的に「脱思考する」[1]必要の自覚もあったからではなかったかと思ったからである。日本学科の各メンバーは、旧来の学問の「ディシプリン」に依拠しつつ、かつそれを超えようとする意欲をもって、「日本学」という新しい分野を開拓していこうとしていると私には思われたので、私の心境は複雑であった。さきには新しい学問分野への冒険をめざした文学部が、いまようやく赤子から立ち歩きをはじめるようになった幼児に対して、成人していないことを非難されているようにも聞えたからである。

それにしても「日本学」とはなにか。その定義もあいまいなところに日本学たるゆえんもあるのだが、私はここで地域学としてとらえておきたい。「日本」と称される地域（それは歴史的に変化してきたわけだが）における社会や文化など人間の営みを綜合的にとらえる学問としておくことにする。綜合的という言葉は便利だが、あらゆるものを全体としてとらえるという場合には、しばしば何もいったことにならないことがある。「日本」と称される地域の社会は、それなりにまとまりをもっているから、そのまとまりがどのように形成され、どのような構造や矛盾をもっているかを明らかにするというように問題を立てると、すこしは方向性が見えるようであるが、そうしたまとまりをどのような視点からとらえるかということで、再び漠然とした世界にひきずりこまれるだろう。私たちはすでに、ヨーロッパやアメリカで興った「中国学」や「日本学」などの地域学のイデオロギーを知っているから、それらへの批判意識なしに安易に「地域学」といってしまえないのである。

本稿は「日本学」のありかたを論じようとするものではなく、「文化交流史」のありかた、その課題と方法について考えようとするものである。しかしその検討は「日本学」のありかたに深くかかわるものであり、「日本学」のディシプリンをうちたてるための踏石にでもなればという思いが私にはある。それが本稿をこの「文学部紀要」に発表することになったゆえんでもある。

註

（1）Ｉ・ウォーラスティン『脱＝社会科学――一九世紀パラダイムの限界』。（本多健吉他訳・藤原書店。一九九三年）七頁。

1

「文化交流史」は新しい学問である。「文化交流」という言葉自体がきわめて新しい。ここ二・三〇年の間に次第に頻繁に使用されるようになったもので、今日ではすでに市民権をえたかにみえる。一九八六年に本学部に「文化交流史講座」が開設されたのをはじめとして、諸大学の講座や科目名に、「文化交流」「文化交流史」の名が登場するようになったし、それ以前から各種の国際的な文化行事に「文化交流」の名が冠せられるのが通例のこととなってきた。これらは諸外国との関係がこれまで以上に深まり「文化」が重視されてきた過程に対応する現象であって、そうした国際関係が内面化していくなかでさまざまな問題が自覚され、「異文化間関係」「異文化接触」「異文化体験」「文化変容」等々の言葉が使用され、そのなかで「文化交流」がそれら言葉に含まれる意味を最も包括的に表現するものとして一般化することとなったといえよう。

しかし、「文化交流」という概念はかならずしも明確ではない。たとえば『広辞苑』や『日本国語大辞典』を引いても、この言葉自体が見当らないのである。他の辞典類も同じで、『ブリタニカ大百科事典』（一九七五年刊）に「文化交流」（宗像巌氏執筆）の項目が見られるのが数少ない例である。そこでは次のような文章で説明が始まっている。

「文化交流」という言葉は、近年ジャーナリズムや政府関係諸機関によって広く用いられているが、まだ確定した意味が与えられて

いない。社会状況について新しい言葉が作り出され、使われるようになるときには、通常はその背後に社会的な理由が存在している。しかし、文化交流という言葉が生んだ社会的背景は必ずしも明確にされていない。

〔概念〕 文化が拡大し、他の文化圏に浸透してゆく過程を分析的にとらえるために、文化人類学者や社会学者はいくつかの概念を設けてきた。たとえば「文化の伝播」diffusion、「文化の同化」assimilation、あるいは「文化変容」acculturation などの概念が、文化の動態を表わすために用いられてきたが、「文化交流」cultural relation という言葉は、今日の社会科学の領域でも、決った定義をもつ概念にはなっていない。むしろ今後多くの研究・討論を経ることによって、国際社会に現れつつあるこの新しい文化現象の特質が次第に明確化され、この言葉の意義も確定してゆくことであろう。

つまり、「文化交流」という概念は、日本だけでなく世界的にも「新しい文化現象」であるととらえられ、将来に意味確定がゆだねられているのである。以来二〇年、この概念がどれだけ明確になったか、この分野の研究や討論は格段と深まったと言うべきであろうが、概念は不確定のままといってよいだろう。

もう少し宗像氏の説明に沿って問題を考えてみよう。

宗像氏は「文化交流」の概念を狭義と広義のものに分け、「狭義の文化交流とは各国の政府や文化交流機関の実施している具体的な計画を意味する」という。これは奇妙な規定のように思える。異文化間の交流はなにも政府間次元のことに限らないからである。しかしよく考えてみると、「文化交流」という言葉は政府機関によって発せられ、発信し続けられていることが多く、それに関する事業も圧倒的に政府機関のものである。すくなくとも国際的な文化交流事業は政府や公共団体の財政に支えられているところが大きい。

『International Cultural Relations』(London, 1986) と題された J. M. Mitchell の著書も、「文化交流の事業は、公的な目的にかなり依存することを余儀なくされている」[2]として、主として政府間の事業を分析したものである。諸政府への提言とともに、「文化交流が、政府の直接的な統制から独立すべきこと」[3]を主張したものである。つまり、現代にあっては諸国家間の関係が従来のような外交政策だけではうまくいかなくなってきており対外文化政策がこれまで以上に重要になってきたこと、また国際平和を追求するためには一時的な政治的利害に左右されない長期的な見通しでの文化交流が必要になってきていることが説かれているのであるが、これは宗像氏の説明とほぼ一致するものであろう。

「これに対して広義の文化交流は、個々の具体的なことによりもむしろ包括的な視野に立って、国際社会のなかから発生している一連の『新しい国際間における文化流動のパターン』をいう」。このような宗像氏の説明はかならずしも明確ではないが、「文化」を国家を単位としたものとしてとらえていること、狭義と広義を「具体的なこと」と「包括的なこと」とで分けていること、などには多くの問題があるように思われる。政府や公共団体によらない「具体的な」文化交流はいくらでもあるし、意図しない文化交流、たとえば移民や難民の問題も重要だろうからである。

これらの問題についてはのちにふれることにして、宗像氏の「新しい文化交流」のための指針についてふれておきたい。氏はそのための基本的な態度として、第一に、各国の「国内組織の成熟度」を「十分理解」すること、第二に「人類文化は多彩な象徴的表出をするが、根本的には平等なものであり、……個別性・多様性をそこなうことなく、基本的平等性の原則に基づく」必要を挙げ、「長期的には国家原理をこえて未来の世界共同体の基礎となる人類の一体感が次第に形成されてゆく機能を果すもの」として追求されるべきだと主張するのである。

基本的な態度の第一点は、未開発国に対する文化輸出のための国家の態度を問題にしているようで問題であるが、第二点は「基本的平等性の原則」を強調している点で注目すべきであろう。「文化交流」が新しい言葉として登場したのはまさにその点にあるのであり、文化の「基本的平等性の原則」に立っての交流は現代において初めて追求されはじめた関係であって、これまで実現されたことのなかった「文化現象」であるからである。

たとえばこれまでの日本においては、外国文化との関係を歴史的に考察する場合、「伝来」「摂取」「影響」といった表現が使われるのが一般であった。(4) それは日本の歴史が、前近代にあっては主として中国と朝鮮の文化、近代にあっては主として欧米の文化を摂取することによって発展してきたという認識に対応するものであろう。その認識のありかたは、つねに先進文化の一方通行的な伝播・影響という関係が想定されていて、つまり相互的な関係はほとんど予想されていず、しかもその視点は国家を単位とし、自国中心的である。したがって逆に日本が他国へ影響を与えた関係を歴史的に叙述する場合にも一方通行的となるのであって、それは日本が植民地帝国となって以降、ことに一五年戦争期にさかんとなるのだが、「日本海外発展史」といった表現になるのである。こうした現象は欧米諸国にあっても同じであり、近代にあっては西洋文化の一方的な拡大こそ世界の進歩だと観念されてきたことと通じるといえよう。

すなわち、相互的で対等性を前提とした「文化交流」という新しい概念は、世界的に国家間の関係のありかたに文化が深くかかわるようになったことが意識される段階に、すくなくとも建前としては国家間が対等な関係でなければならず、対等な関係のもとでの相互理解がはかられなければならないという認識が一般化するようになった段階に生まれたのである。そこには、第二次大戦後の国際連合の成立や植民地独立を前史として、一九七〇年代におけるマイノリティの自己主張の動きや文化相対主義の洗礼があったことも認めなければならないだろう。「文化交流」という概念は、日本だけでなく世界史的な意味での現代という段階において初めて生まれたものなのである。

したがって「文化交流」という概念は、現実には実現していないけれども、実現されるべきものとして追求される概念なのである。これまでの歴史は、「先進」文化の「後進」地域への流入・支配、あるいは異文化間の対立・相剋という歴史に圧倒されてきたのであり、それは現代においてもほとんど変っていないともいえる。これまでの歴史は、相互に相手の文化を「誤解」しながら、あるいは「理解」したがゆえに、相手に対して優越感か劣等感、憧憬や敵意をもってのぞみ、「摂取」「拒否」「排除」をくりかえす歴史であった。しかしそれはある意味では、相互理解を求めるための悪戦苦闘の人類の歴史だったともいえるのであって、私たちは（といってもそれは決して全地球的ではないが）、百年前、五〇年前に比べて、異文化に関する知識を何十倍・何百倍も増大させてきただけでなく、異文化圏の人々との実際的なコミュニケーションもまた次々と拡大してきたのである。飛行機や通信衛星をはじめとするさまざまの通信・交通手段の飛躍的な発達は異文化理解の進歩の条件となった。しかしそうした相互理解の進展はたえずそれを妨げる壁をも増大させてきた。通信・交通手段の高度の発達は全人類に均等にみられたのではなく、高度資本主義国の特定の国々、あるいは特定の階層、特定の人々に専有されることによって情報も占有され、そうした情報が一定の枠組みや規範によって統制され、そうした枠組や規範からはずれた文化への理解を拒否するシステムをつくりだしているとも言えるからである。あるいは人類絶滅の恐怖を生んでいる核兵器の問題も、ヒロシマ以来五〇年を経てもいまだ解決されず、一方にグルメに狂う人々があり他方に飢餓に苦しむ多くの人々が存在する南北格差の問題や、いつ果てるとしれないボスニアの戦火が解決できない現在は、「文化交流」の実現に対する絶望さえももたらしているのである。

現在、「文化交流」は実現していない。実現の条件は熟しながらも、それを妨げる条件も増大している。「文化交流」は将来にその実現を志向する理念なのである。とするならば、「文化交流史」なる学問は、「文化交流」の歴史の研究ではなくて、「文化交流」の条件がどのように発展してきたか、それを妨げる条件が、あるいは主体がどのように形成されるかを究明することゝなろう。学問が価値中立

的でなければならないとすれば、「異文化間関係史」[5]という表現の方がふさわしい。にもかかわらず、「文化交流史」とあえて呼称するところに意味があるとすれば、それは相互に対等な文化の交流を地球的規模で実現するという人類史的な課題に挑戦することにこそ学問の使命があるという自覚であろう。

註

（2）ミッチェル『文化の国際関係』（田中俊郎訳・三嶺書房・一九九〇年）一七頁。

（3）同右三一〇頁。

（4）最も代表的な書名に、家永三郎『外来文化摂取史論』一九四六年をあげることができる。なお中立的な表現として、「交通史」「交渉史」などがよく使用されてきたが、その内容は「伝来」「影響」「摂取」など一方通行的なものである。もちろんそれは歴史事実に規定された側面が大きいが、観点として「交流」の発想がみられないところに問題があろう。

（5）星野傘編『異文化間関係学の現在』（金子書房・一九九二年）によれば、「異文化間関係学」という学問領域はもちろん、言葉も未だ一般的ではない。……体系化は不十分だし、学会活動も、十年そこそこか、未組織である」（四頁）という。「現代人が当面している異文化間のさまざまな課題についてまさに学際的で体系的な方法によって、その解き口を提示しなければならない」という。その活躍に期待するところが大であるが、この文章にも課題解決の問題意識が伺えて、価値中立的になりえないことを示している。

2

ところで、これまでの論述では「文化」を一国単位のものとして扱ってきた。それは、一般に「文化交流」という場合に、日本文化とアメリカ文化の交流などと国を単位に考えられ、さきの宗像氏もそれを当然の前提としているからであるが、しかしそこに問題があるのである。

西川長夫『国境の越え方』は、「文化」と「文明」の概念を歴史的に究明してそのイデオロギー性を暴露した注目すべき書であるが、そこで西川氏はノベルト・エリアス[6]の指摘を援用しながら、「文化」はドイツ人が、「文明」はイギリス人とともにフランス人が成熟させた概念だが、そうした概念は「（彼らの）国民意識と彼らが世界を全体として考察するやり方を示している」と指摘し、「フランス語

と英語の『文明』は、政治的、経済的、宗教的、技術的、道徳的、社会的、等々の広範な事業にかかわっているのに対し、ドイツ語の『文化』は、その核心において精神的、芸術的、宗教的な事実に関係し、政治的、経済的、社会的事実とのあいだに強固な隔壁をもうけている」などと「文明」と「文化」の概念のちがいを示しながら、この二つの概念は旧制度の支配層の価値観に対抗する新しい社会層の価値観を表現するものとして形成されたのだが、「新しい国民国家の形成という事態に直面し、あるいはその過程のなかで変質し、両者のあいだの対抗的な性格をいっそう強めていった」[7]とのべている。

ここで重要なことは、「文化」や「文明」の概念は時期によってその性格を変化させてきたものであること、そして国民国家の形成とともに国を単位としたまとまりをもったものとして考えられるようになり、「国家のイデオロギー」としての特質をもつに至ったこと、しかもこれら概念は「ヨーロッパ的な価値観の表明として世界を支配するイデオロギーとなる」ことの指摘である。西川氏はこれら概念の歴史的な変化を追究しながら、「文化の定義とは一つの立場の表明であって、一般的な定義はありえないことを改めてわれわれに考えさせる」[8]とまでいうのであるが、西川氏が一貫して強調するのは、これら概念が「国家のイデオロギー」という性格をもっていることの問題なのである。

「文化」の概念が近代社会成立過程において発明され[9]、「国民国家のイデオロギー」として成熟してきた歴史を認めるとしても、私たちは現在、「文化」概念をさまざまな次元や場合において使用しているのであり、そのすべてを「国家のイデオロギー」であるというわけにはいかないだろう。にもかかわらず、それがよほど自覚的でないかぎり、国家とは関係のない、あるいは関係がないと目される「文化」も、実は国家と関係づけられないではいられないところの問題を西川氏は指摘しているのである。

「日本文化」は日本の国民国家の形成とともにつくりだされたものである。それ以前に「日本文化」は存在しなかった。縄文文化も弥生文化も「日本文化」として形成されたのでも存在したのでもない。しかし明治以降の「日本文化」の形成過程で、その視点から「日本文化」の系列のなかに編成されていったのである。飛鳥文化も白鳳文化も同じであろう。それらは大和王権の文化であり、日本列島の中の小さい地域に花咲いた貴族文化なのであって、同じ列島内の当時の民衆文化や他の地域の文化とも異質であった。だが、近代において創造された「日本文化」は、縄文・弥生の系列の上に飛鳥・白鳳文化を組み入れて、自らの発展の物語をもつのである。それらは「日本文化」として創り出された伝統となる。

「日本文化史」が一つの筋道をもって語られるのは、戦前の実証主義や文化史あるいは皇国史観のみならず、戦後においても支配的であったといえよう。そして、その筋道や筋道の起源をめぐって「日本文化」の特質が論議されてきたのである。

もちろんそうした論議に対する批判がなかったわけではない。早くは戦前の戸坂潤氏の議論があろう。戸坂氏は、「古典の文献主義的解釈を以て、現在の現実問題の実際的解決に代えようとする意図」[10]の非科学性を暴露して日本主義を批判したが、それはまた「日本文化」を一つの筋道をもって物語ろうとするイデオロギー性の暴露でもあった。戦後は早くは加藤周一氏が「日本文化の雑種性」を指摘し、その雑種性にこそ積極性を見出すべきだと主張している。[11]氏はたとえば中世文学を『方丈記』や『従然草』で代表させて「もののあわれ」や「無常観」の精神を「日本的なるもの」の典型とするのはきわめて一面的であると、それまでの日本文化史イメージや日本文化論を批判し、それらの典型とされてきた作品には「哲学がない、人間的感情の深さがない」が、『歎異抄』や『正法眼蔵随聞記』、あるいは「民衆の活発な精神」を表現している『今昔物語』や狂言などをとりあげれば「事情は忽ち一変する」[12]のであり、「日本文化」は一つの道筋だけをもっているのではないというのである。戦後マルクス主義史学は文化史についてかならずしもゆたかな成果を生んだとはいえないが、文化を階級性によってとらえることから、「日本文化」を一色で塗りこめることに対して批判的であった。近年にあっては網野善彦氏が、「日本文化」を「均質」的なものと見なす傾向を批判して、「『日本』という国号の及ぶ地域」が歴史的に変遷してきたことを指摘しつつ、その「日本」の地域内にあっても、「畿内と畿外」「西国と東国」等々、地域的に文化的差異が顕著であったことを強調するのも、[13]「日本文化史」を一つの筋道でもって語ることに対する批判である。

これらの議論は「日本文化」の多様性を強調するものであり、それは今日ではだれも否定できなくなってきている。今日では地域や階層によっていかに多様な文化が展開したかが明らかになってきている。したがって「文化交流史」を論ずるさいにも、もはや「日本と中国の文化交流」というように単純化することはできなくなっているはずである。古代中国文化の影響を受けて飛鳥・白鳳文化が花開いたとする場合でも、そこで「中国文化」というのは七世紀の隋・唐の王朝を中心とした文化のことであって、それは「中国文化」として成立していたものでもなければ、当時の中国の民衆文化とも無縁のものである。日本列島においてもしかりであり、いうまでもなく蝦夷や琉球は全く異質な文化圏をもっていたといえよう。したがって仮りに「日中古代文化交流史」という題目を設定したとしても、それはもはや「日本文化」と「中国文化」との関係としては論じえなくなってきているのであり、また大和権力と隋唐権力との文化関係のみを論

ずることも無意味になってきているのである。すくなくとも、隋唐の王朝文化を摂取することが大和貴族文化にどのような変容をもたらしたか（大和文化が隋唐文化にとってどのような意味をもったか）という問題だけではなく、当時の民衆文化や地域文化とどのような緊張関係をもったか、そのゆえに大陸からの文化などはどのように変容せざるをえなかったか、蝦夷や琉球をはじめとする大和文化とは関係をもたなかった文化のありようはどうであったか、等々の問題、つまり階層や地域における文化的差異とそれらの相互関係を、動的・立体的にとらえることが求められるのである。

そうした階層や地域の文化的差異に関する日本古代史の研究は相当に高い水準に達していると思われる。にもかかわらずというべきか、加藤氏や網野氏がくりかえし批判することになるのは、依然として教科書に代表される「日本文化史」の一般的なパラダイムが、飛鳥・白鳳文化を歴史の発展系列の柱におき、七世紀の「日本文化」を代表するものとして位置づけ、そのもとで「日本文化」の本質なり特徴なりが論議されるという構図は変っていないからであろう。すくなくとも飛鳥・白鳳文化は、日本国民共有の、あるいは共有しているはずの、あるいは共有しなければならないところの「日本文化」として語られるのであり、「日本人」にとっての伝統として語られるのである。そのように語られることによって、「日本文化」は古代以来、まとまった統一体として発展してきたという神話が成立しうるのである。とするならば、これからの「文化交流史」研究は、そうしたパラダイムを批判し、もっと多様で複雑な立体的・動的なパラダイムを構想すべき課題に直面しているといってよいだろう。

註

（6）N・エリアス『文明化の過程』上・下（赤井慧爾他訳、法政大学出版局、一九七七年）。

（7）西川長夫『国境の越え方』筑摩書房、一九九二年。一四八頁。

（8）右掲書。一六四頁。

（9）いうまでもなく「文化」という漢語は中国古代以来使用されているが、それは「文徳で民を教化すること」（広辞苑）の意であって、今日私たちが使用する意味とはことなったものである。

（10）戸坂潤『日本イデオロギー論』一九三五年。岩波文庫版一三〇頁。

（11）加藤周一「日本文化の雑種性」、『思想』一九五五年六月号。

（12）加藤周一「日本的なるものの概念について」、『知性』一九五七年一〇月号。『日本人とは何か』講談社学術文庫所収、三三頁。
（13）網野善彦『日本論の視座』小学館、一九九〇年。

3

戸坂氏や加藤氏や網野氏の議論は、日本社会あるいはその文化のありかたに対する強い危機感から生まれたものである。それぞれに時期も異なり問題意識のありようも異なるけれども、いわば単一民族文化史的なパラダイム、そのもとで文化的伝統を一定のイデオロギーのもとに組織しようとする傾向に対する異議申し立てという点で共通しているといえよう。それにもかゝわらず、戸坂氏の「日本イデオロギー批判」にせよ、加藤氏の「雑種文化論」にせよ、網野氏の「東西文化論」にせよ、日本人のあらたなるアイデンティティの基盤として「日本文化」を再構築しようという議論なのである。唯物論の立場からファシズムを批判する戸坂氏は文化の世界的普遍性を強調したが、「どこの国のどこの民族とも、範疇の上での移行の可能性を有っている思想や文化でなければ、本物ではない」[14]というかぎりで氏は、文化を国や民族を単位に考えていたのであり、だから「唯物論は何よりも、民族の歴史の『科学的』研究を以て、即ち唯物論的・史的唯物論による日本歴史の研究を以て、之に答えなければならない」[15]ともいったのである。そして網野氏は、「いま私たちに求められているのは、世界に向かって開かれた新しい質の民族的アイデンティティを確立すること」[16]とまでいっている。

「日本文化」は、近代になって創造されたものである。日本列島に存在したものは全て日本文化であるという言い方もあるが、それはそこに文化のなんらの共通性をも予想しないでたんに空間的に区切った分類のしかた（なぜ日本列島という区切りのしかたをするかという問題がでてくる）か、あるいは近年の多文化主義的な主張にもとづくものか、ということになるが、その多文化主義も国家を前提としている。一定の共通性を自覚して主張される「日本文化」は、それなりの前史をもちながらも、近代国民国家の形成とともに、国民文化として形成されたものである。交通・通信手段の発達や法律・制度ことに国民教育制度の整備、日本語（共通語）の創出によって、全国的に均質な国民の共有すべき（とされる）文化が形成されたのである。それは、欧米列強に追いつくための西洋近代文明の摂取と、列強に対抗しうる独自性を主張するための「創られた伝統」[17]とから構成されたものであり、それはまたアジア諸国に対して優越性を誇示する

ものでもあった。日本国民はそうした「日本文化」の形成に参与し、それを身につけ、それを享受することによって、アイデンティティ[18]をもつことができた。人々はそうしたアイデンティティのもとに、これまでよりも広範な社会空間において「自由に」活動し、広範な人々と交流し、自らの能力を発揮することとなった。近世社会のような狭い共同体的空間で身分制に閉じこめられていた状態からの解放であり、そうしたアイデンティティのもとに人々は村や町を出るだけでなく、諸外国においても自己を主張することができたのである。

もちろん人々はさまざまな次元においてアイデンティティをもつことができた。家族やサークルや学校や職場などにおいて、地域共同体において。そしてそれはそれぞれの集団の文化を基盤としたものであった。近代国民国家はそうしたさまざまの次元におけるアイデンティティの形成を促しながら、そのもっともぬきさしならぬところで、国家への帰属意識を求めるものである。国民国家はさまざまの次元における相対的に独自で自立的な文化の形成を促しながら、それら諸文化の依拠すべき母体としての「日本文化」を提供するのである。それゆえに「日本文化」は日本国民のだれもが身につけているものとして観念され、均一的に共有されるべきものとして全構成員にせまってくる「国民文化」であった。「君が代」や小学唱歌はだれでも日本人ならば歌うことができ、歌えば共通の心情を分ちあうことができるものとしてひろまっていった。その意味で「日本文化」は心情までも創りだし規制する規範なのである。「国家のイデオロギー」なのである。

義務教育の徹底もあって、「日本文化」の滲透と均一化は、他の文明諸国と比べても相当に高度の徹底性をもったと思われる。にもかかわらず、「共通語」に対する「方言」は残り続けたし、「中央」に対する「地方」、「中流」に対しての「上流」と「下流」などの文化的差異を解消することができなかった。それら文化的差異こそが「日本文化」への帰属意識を強化させるものであったともいえるだろう。

「日本文化」が国民の規範であるとするならば、「日本文化」をいかに体現しているか、その度合に応じて日本国民としての優劣の序列が生じざるをえないであろうし、そうした規範から逸脱したものは日本国民という範疇から排除されることになるだろう。言語はそのことを典型的に示すものであった。「共通語」に対して「方言」はつねに劣位に位置づけられたし、「方言」はつねに修正されるべき存在であった。「方言」でさえないアイヌ語は言語としても認められず排除された。「中央」に対する「地方」は、「日本文化」の「伝統」のふるさととして賞揚されたが、そのことは「文化」的に劣位にあることをも意味した。「下流」の人々も「日本文化」を体現していない、あるいは体現度がきわめて低い存在として蔑視されたし、さらに被差別部落民やアイヌ、沖縄人、あるいは身障者や娼婦などの存在

も、それぞれに「日本文化」からの距離や逸脱の度合に応じて、差別（蔑視・隔離・排除）の対象とされることとなったのである。[19]

このように「日本文化」をみることが許されるならば、そして近代国民国家の国民文化はいずれもそうした「国家のイデオロギー」としての性格をもつものであるとするならば、近代において「文化交流」がそれぞれの国民文化間の交流として観念されることとなったのは自然のなりゆきだったといえるかもしれない。そしてそれぞれの国の国民文化は、「創られた伝統」によって過去を再生し、古代以来の連続した統一体として自己を弁証し、そこに国民としてのアイデンティティが求められることゝなったとき、国民文化とは無関係の前近代における部分的な文化の交流（それは国内・国外ともあるわけであるが）の歴史も、それぞれの国民文化相互の「文化交流史」として物語られることゝなったのである。

したがって、これからの「文化交流史」研究で留意すべきは、近代の国民文化成立以降とそれ以前とを区別しなければならないことであろう。国民共有の文化が存在しない時代の文化を、あたかも国民文化のごとく論じる虚構を打破しなければならない。さらに、近代において成立した国民文化がつねに自己の体内にある差異的な諸文化を差別の対象として措定し続けることによって、自己の正統性なり純粋性なり個性なりを確認し、国民のアイデンティティの基盤にしようとするような衝動あるいはシステムをもたざるをえないものだとするならば、諸国家間の国民文化の交流ということも対等な関係をつくりだすどころか、文化による差別を国際的に拡大強化することを結果するのであり、それが近代世界の歴史でもあったのである。

とするならば、加藤氏や網野氏の「日本文化」を多様性のもとで再構築しようという議論も問題にならざるをえないであろう。すでに青木保氏は、「文化は人類社会の調和的発展にとっては、むしろマイナスの要因となると思わざるをえない。明らかに人間と人間、社会と社会、国家と国家との間のコミュニケーションを阻害する要因となっている」[20]と指摘していたが、氏の示す方向は「擬似『同質国家』から調和的な『文化多元主義』国家への移行」[21]である。ところで「文化多元主義」国家は国民国家たりうるであろうか。「日本」の脱構築にむけて精力的な発言をしている酒井直樹氏は、「『日本人』や『日本史』には根拠がない」として、「国民的視座の複数化・複眼化を許す日本史の実践」を求めている。[22]文化を「国家のイデオロギー」であるとした西川氏は、最近作で「国民国家の存在は危くなり、したがって日本人論や日本文化論も消滅せざるをえない」[23]局面に言及している。つまり、「文化交流史」研究の課題は、交流を阻害する国民文化の存在そのものを問い直すことから出発しなければならないところにきているのである。

註

(14) 戸坂潤『日本イデオロギー論』岩波文庫、一五三頁。
(15) 右掲書、三四七頁。
(16) 岩波講座『日本通史』第一巻「刊行にあたって」(一九九三年)。この文章は、網野氏もその一員である講座編集委員の文責となっている。したがって網野氏はじめ今日の代表的な日本史研究者たちの共通認識ともいえよう。
(17) E・ホブズボウム、T・レンジャー編『創られた伝統』、前川啓治他訳、紀伊国屋書店、一九九二年。
(18) 「アイデンティティ」については、拙稿「アイデンティティ」(竹内・西川編『比較文化のキーワード』上巻、サイマル出版会、一九九四年)参照。
(19) 拙稿「日本近代社会の差別構造」(日本近代思想大系『差別の諸相』解説、岩波書店、一九九〇年)参照。
(20) 青木保『文化の否定性』中央公論社、一九八八年。四四頁。
(21) 右掲書。九五頁。
(22) 酒井直樹「通史という実践系について」(『日本通史』月報21・一九九五年七月)
(23) 西川長夫『地球時代の民族=文化理論』新曜社、一九九五年。二〇八頁。

4

このように考えてくると、「文化交流史」研究は巨大な諸課題に直面することになり、これまでの一国史的な歴史学の枠組み、そのもとで部分史的な意義しかもたなかったところからの脱皮が求められることになろう。しかし、こうした諸課題にどのようにアプローチしていけばよいかとなると、言うほどに容易くはない。なによりも「文化」を「国家のイデオロギー」という性格のもとにみるならば、程度の差こそあれそれにとらわれている研究者主体のありかたが問題となるであろうし、そうした研究者主体をどのように相対化するか、相対化をはかる基点をどこに求めるか等々の困難をかかえこむことになるだろうからである。ここではそうしたことも念頭におきながら、具体的な事例に即して「文化交流史」研究の課題と方法を模索してみよう。事例として「性的軍慰安所」問題(一般に「従軍慰安婦」問題と称されている)をとりあげる。私が現在この問題に関心をもっているからであるが、[24] 戦争という異文化相互の暴力的激突のなかでも最も残酷で非惨な事件の一つであり、そこに「文化交流史」のさまざまな問題がはらまれていると考えるからである。

周知のごとく日本軍の性的慰安所は、アジア太平洋戦争期において日本軍がつくりだした施設であり、中国に最も多くみられるが、東南アジアから沖縄にいたる前線の各地に設けられ、そこで日本人や朝鮮人女性をはじめ各占領地域の女性たちが、強制連行やだまされたりして集められ、奴隷的に使役されたところで、その女性たちの数は八万とも二〇万ともいわれる。性的慰安所設置の目的は「強姦防止・性病防止」にあった。日本軍兵士による強姦行為の多発が、軍隊の秩序のみならず占領地域の秩序維持にも重大な支障を生むこととなったこと、また性病の拡大が兵力に影響を与えることのおそれが、こうした手段をえらばせたのである。これは集団的な強姦施設であった。強姦防止のために管理することのできる強姦制度をつくったのである。[25]

性的軍慰安所の存在は早くから知られていた。なによりも日本軍兵士の多くが使用していたのであり、戦時下においてもその話は日本国内にもち帰られていた。戦後にあっては『春婦伝』（一九四七年）をはじめとする田村泰次郎の一群の作品で物語られたし、その四七年に中野重治は性的慰安所問題の徹底的追求の必要を指摘していた。[26] 六〇年代からは一般の旧兵士たちも含めた戦争回想録が種々のかたちで次々に出版されるようになり、そのなかで自慢話や懺悔語として語られていた。にもかかわらず歴史研究者がその問題をとりあげることはなかった。七〇年代に女性史研究がその裾野をひろげ、八〇年代に学界での市民権をえるようになっても、そして女性史研究のなかから「からゆきさん」をはじめ海外娼婦の問題が提起されても、この性的慰安所の問題にはいきつかなかったといえよう。この問題に最初に本格的にとりくんだ仕事として七三年刊行の千田夏光『従軍慰安婦』（双葉社）があるが、あまり注目されなかった。

一九九一年一二月、韓国女性がこの問題で日本政府の謝罪と補償を求めて東京地裁に提訴したことが、日本社会に大きな衝撃を与え、それが歴史研究者をしてこの問題に正面から立ち向わせることになったといっても過言ではないだろう。歴史研究者吉見義明氏をはじめとする「戦争責任資料センター」の精力的な資料発掘の仕事は、はじめは責任を回避していた日本政府も韓国政府に「謝罪」せざるをえなくさせたのであり、その後の活動も含めて高く評価されなければならないだろう。そして歴史研究者の仕事が次々に発表されることとなった。その代表的な著書として、一九九三年の鈴木裕子『「従軍慰安婦」問題と性暴力』（未来社）、九四年倉橋正直『従軍慰安婦問題の歴史的研究』（共栄書房）、九五年の吉見義明『従軍慰安婦』（岩波新書）をあげることができる。他の分野の人たちによる研究・評論にすぐれた成果がみられるのであるから、別に歴史研究者にこだわる必要がないかもしれないが、歴史研究のありかたを検討しようというここでは、この三者を代表させて論議することにしたい。それにしても、なぜこのように歴史研究者のとりくみがおそかったのかとい

う問題は、私自身の反省も含めて、残るのである。

ところで、性的軍慰安所の問題はさまざまなレベルで検討されるべきであり、そしてその多くは歴史研究の対象たりうるものである。戦争責任というレベルでは、国家の責任から指導者や兵士の責任まであり、それは荒井信一『戦争責任』（岩波書店、一九九五年）のような世界史的な視野での研究が今後も深められる必要があるし、それは戦後責任の問題にまで必然的にひろがっていく現代史の課題であろう。この施設のつくられた要因やその運営の実態についてのレベルでは、もっと実証研究がすすめられるべきであろうし、その歴史的な意味づけのレベルでは、戦争の性格、軍政のありかた、将校や一般兵士の意識と行動、使役された女性たちの意識と行動および彼女たちの歴史、現地住民や彼女たちをとりまく社会のありかた、この施設を生みだした背景としての日本の社会や文化のありかた等々が問題となるだろうし、そうした問題が世界史的にみた場合にどのような意味をもつかということも重要な問題であろう。

ここでは歴史的な意味づけのレベルで考えたいが、さきにあげた三氏の著書はこうした問題にどのように答えているだろうか。鈴木・倉橋両氏は性的軍慰安所を日本軍だけに見られた世界でも特殊な制度とみなし、それがつくられた歴史的要因を、天皇制軍隊や公娼制度、家父長制と植民地支配のありかたに求めている。倉橋氏はそれら制度に「封建的要素」[27]のあったことを強調しているが、鈴木氏の見解もそれにほぼ近いところにある。これに対して吉見氏は、田中利幸氏の成果[28]を引用しながら、他の各国軍隊にも「専用慰安所設置またはその試みがあったことがわかる。ほんどがすぐ閉鎖されているが、それは本国の反発をおそれたためだった。……女性の人権を擁護する声がないかぎり、軍隊そのものが慰安所類似の施設を生み出していく傾向がうかがわれる」[29]と指摘している。しかし問題なのは吉見氏が「軍隊に慰安婦はつきものか」とわざわざ設問して、このように答えているという点にある。ここで例示される各国軍隊はイギリス・アメリカ・ソ連・ドイツの軍隊である。中国赤軍など侵略軍に抵抗したアジア・アフリカの事例は示されていない。

欧米各国の近代国民軍には、娼婦や売春宿、あるいは性的軍慰安所に類する施設などとの深い関係をもつ長い歴史がある（その研究はもっと深められるべきだと思う）。それが一九〇四年をはじめとして、婦女売買を禁ずる国際条約の度々の締結の歴史をもつことで、そうした条約を破ることが国家の威信を傷つける行為であると次第に認識されるようになったのである。それでも第二次戦時の欧米各国軍隊に部分的事例ながらも慰安所類似の施設が試みられたということは、その程度は別として、各国軍隊に強姦多発の現象があったこと、それが悩みの種であったことを物語っていよう。しかしそのことから、戦場には強姦はつきものだと短絡することは許されないであろう。

そうしたことはまさに戦争の性格や戦場の状況、軍政のありかたなど諸条件によって決まるのであって、軍隊独自の論理が孤立的に展開するものではないであろう。強姦事件を起さない軍隊もありうることは、中国赤軍のこの時期の姿やベトナム戦争期の民族解放戦線の姿を思い浮べるだけでも理解できるのではあるまいか。あるいは日清、日露戦争とアジア大平洋戦争時の強姦事件のありかたを比較してもよいだろう。性的慰安所や強姦行為などの蛮行の責任は決して許されるべきでないが、日本を特殊化しすぎることも、ましてその原因を「封建的要素」に求めることも、また逆に一般化しすぎることもまちがいなのである。

性的軍慰安所は集団的強姦制度である。そしてその設置目的が強姦多発を防止することにあった。したがってこの問題の核心の一つは「強姦」、戦場における「強姦」にある。

戦場における強姦事件は、これまで自慢話としてあるいは懺悔話として語られている事例をみても、そのほとんどが複数の兵士によって行われているところに特徴がある。一対一ではなくて、何人かの兵士が輪姦するか、他の兵士たちの見ているところで犯すか、複数の人間の行為としてなされている。なぜ複数なのか、敵地で敵国の女性を相手にするから、いつ襲われるかしれない危険をさけるためであろう。そのような状況のもとでのその行為は、とても「性」を楽しんでいるものとは思えない。情交はもちろん期待されていない。相手のほとんどは言語の通じない存在であるから初めから相手とのコミュニケーションは期待されず、むしろそれを拒否したところで、相手の意志を無視し打ちくだき、相手を攻撃し屈伏させることそのものを楽しんでいるかの如くである。複数の人間が参加することでその行為の共犯者となり連帯感をたしかめているかの如くであり、敵国人であるその女性を凌辱することが敵軍を攻撃・屈伏・支配したことのように思い込もうとしているかの如くである。そうした心理がどれだけ一般化できるかむつかしいし、もっと事例に即した分析が必要だろうが、敵地であること、女性も敵国人であること、そして兵士たちは死の恐怖にさらされた戦闘行為を経てきており、敵兵やゲリラにいつ変身するかわからない住民を殺してきているのであり、相手の女性がそうした敵のイメージの一つとして存在しているのは当然であろう。共犯意識は敵に対する連帯感になりうるのである。だからそうした連帯感は、日本軍兵士としての、日本人としての連帯感である。つまり加害者たちは被害者とはことなった文化の持主として連帯しているのであり、武器をもった複数の男の力において被害者に優越しているだけでなく、文化においても優越していることの自意識こそが彼らをつき動かしているのである。おそらくそれは、戦場に来る以前に日本社会においてつくりあげられていたところの「帝国意識」であったにちがいない。

被害者である女性からは何が見えただろうか。私にはそれを語る自信はない。彼女らが語ることあまりに少ないからでもある。しかしおそらく多くの被害者は、加害者を個人名として記憶するのでなく（個人名を知ることができない）、日本兵士として、日本人男性として記憶したのである。その凌辱に対する怒りや怨恨を「日本人」に対してもつしかないのである。また、強姦行為が現地の人たちや文化に対してどのような意味をもったかという問題についても研究されていないように思われる。ただ、日本軍の当局者が慰安所設置の理由に強姦多発が日本軍に対する抵抗を高めるということを挙げており、被害者の同胞たちが、そうした事件を自分の家族に対する屈辱、村共同体さらには民族や国家に対する屈辱として受けとめただろうことは明らかであるさ。それは文化のありかたによっても差異はあろうが、たんに戦いの勝敗以上に、自分たちの最も本質的なものが否定され凌辱された思いに支配されただろうことの意味は、もっと問われなければならないだろう。そして彼女や彼らもまた、そこから自分たちの民族や国家への帰属意識を強めることになるだろうことは見やすい。つまり、加害者と被害者との関係は、異文化相互の関係となり、「日本文化」と「〇〇文化」との対立・断絶となるのである。「日本文化」を背景とした「帝国意識」が兵士たちの凌辱行為をなさしめるものであったとすれば、「日本文化」は被害者に対するだけでなく加害者たる兵士たちに対しても、人間性を疎外する役割を果したことになるだろう。これに対して被害者の側に立つ人々は、まさに自分たちの民族や国家の文化こそが、自らの人間性を守るためのよりどころとなる。ここでは「国家のイデオロギー」としての「文化」も、きわめて対照的な役割を果たしながら、二つの「文化」の間に埋めようのない深淵を生みだすのである。

性的軍慰安所は集団的強姦制度である。しかし戦場における強姦行為と慰安所における場合とは心理面で大きく異なると思われる。もちろん慰安所といっても、地域によって状況が異なるだろうし、ごく一部だが日本人娼婦の場合と、最も多かったといわれる朝鮮人女性の場合、中国人女性や東南アジアの女性の場合との間でもちがってくるし、彼女たちの徴発のされかたでもちがいが生じるから、一概に言えない側面もあるが、慰安所が戦場における強姦行為とちがってくるのは、敵を直接意識しなくともすむ軍によって管理された囲いの中の空間であるという点だろう。そこが兵士たちの戦場における不安や恐怖が「慰安」されうる空間となるという点である。彼女たちの回想の中で、ただなにもしないで泣くだけだった兵士の姿が語られているように、そこではたしかにある種の「慰安」的機能がみられたのである。その「慰安」が本質的に瞬時的で自己満足的で、彼女たちを理解しようとするものではなかったとしても。そしておそらく、兵士たちのそこでの行為も決して「性」を楽しむといった性格のものではなかったであろう。この点でも彼らの心理の分析が待たれるが、

写真で見る行列して待つ兵士たちの姿には、なにか恐迫観念にせきたてられているような印象を受ける。男の情欲は発散されねばならないといった「男性神話」につき動かされているかの如くにである。もしそうであるならば、そうした「男性神話」[30]もまた、戦場に来る以前に日本社会においてつくられていた文化なのである。

慰安所で使役されていた女性たちが、どのような奴隷的な状況のもとでいかに心身を傷つけられたか、そのために発狂し発病し死んでいった人も多く、生き残った人も生涯いやすことのできぬ傷を心身にかかえこんだのである。それだけでなく、戦後故郷に帰ってもその経歴が分かれば差別される場合が多く、それ故に経歴をかくして社会の片隅でひっそりと生きてきた人も多いという。慰安所問題は現在も生き続けているのである。それが一九九一年になって、彼女たちの一部が前歴を公表し日本政府を告訴するために立ち上がった。そこにいかなる変化があったか。そのことも今後の研究課題であろう。ただ、ここで考えたいことは、彼女たち韓国の被害者たちの告訴――主張には、もはや韓国文化を基盤としたものではないのではないかという点である。彼女たちはたしかに韓国人女性であるが故に徴発されたという問題がある。それ故に彼女たちの主張は、日本政府および日本人の「帝国意識」を鋭くあばく力をもっている。日本の植民地支配や侵略と抗しそれを批判し続けてきたアジア諸国のナショナリズムの歴史があったからこそ彼女たちも立ち上がりえたという側面もあるが、彼女たちはまたそうしたナショナリズム（韓国文化）のもとで差別され、戦後四六年間、沈黙を強いられてきたのであり、彼女たちのアイデンティティの根幹はもはやそこにはないように思われる。「日本文化」は戦後五〇年にして、かっての「帝国意識」や「男性神話」から脱皮しえただろうか。彼女たちの主張はそれを問うている。ここには「日本文化」を問う彼女たちの「私文化」[31]という構図がみられるように思われる。

註

(24) 日本思想史学会（一九九五年一〇月二二日）で、「戦争の語られ方」と題して、この問題をとりあげた。

(25) 吉見義明『従軍慰安婦』岩波新書、一九九五年、参照。

(26) 右掲書。二三五頁。

(27) 倉橋同著。一二頁。倉橋氏は日本軍隊の特殊なありかたとして、「日本軍の伝統的な兵站問題の軽視」とともに、「封建的要素の残存（人間関係）」を挙げ、また公娼制については「日本の封建社会のありかたに規定された日本社会固有の売春のしくみ」とし、「売春の強制」「前借制」

「楼主への人身的隷属」を挙げている。また鈴木氏も同著（九頁）で、天皇制軍隊の特徴として「天皇―上官への絶対服従」と、公娼制を「江戸時代までの遊廓制度を近代的に再編したもの」としている。

（28）田中利幸『知られざる戦争犯罪』大月書店、一九九三年。

（29）吉見前掲書。二〇四頁。

（30）彦坂諦『男性神話』径書房、一九九一年。

（31）前掲西川長夫『国境の越え方』二一二頁。

5

「性的軍慰安所」問題にはさまざまのレベルからの多様なアプローチのしかたがありうるから、本稿での素描が充分に問題群をひろいあげているとはいえないだろう。しかしこのようにみただけでも、従来の日本史学あるいは歴史学の枠組みではとうていとらえきれないことが明らかになったと思われる。ここでは心理学や社会学の方法の必要を強調したけれども、「強姦」についてはさまざまな分野からの研究が、ことにアメリカではさかんであるので、そうしたセクシュアリティやジェンダーに関する議論が重要になってくるだろう。いうまでもなく軍事史や植民地史の今後の研究の深化が待たれるし、なによりも強姦事件の慰安所のあった諸地域の歴史や文化のありかたを明らかにすることが必要であり、そこでは文化人類学の成果も求められるにちがいない。そして、こうした観点からそれぞれの地域の歴史や文化をみようとするとき、そこにあらたな発見が待っているように思えてならない。

「文化交流史」研究の視点からこうした問題にせまるということは、なにを交流させたかということの探究であるよりも、なにが交流をさまたげ文化を破壊したかの究明ということになるだろう。交流をさまたげたのはもちろん戦争そのものなのであるが、戦争というものがたんに軍事力の勝敗の問題ではなく、文化の対立・相剋の問題なのであり、その文化とはまさしく、「国家のイデオロギー」としての「文化」なのである。したがって、実は「文化」そのものが相互の交流を阻害し破壊しているということとなるのであり、「性的軍慰安所」問題はそのことを最も集約的に表現している現象の一つだと言えよう。

しかし、本稿のさきの素描はその点で単純化しすぎたきらいがある。さきには強姦事件を中心に、「日本文化」が女性を凌辱するだけ

ではなく加害者たる兵士そのものを疎外していくのに対して、被害者及びその地域の人々は民族や国家の「文化」に依拠することによって「日本文化」への抵抗・批判と自らの人間性の回復・豊穣化をはかろうとしたという構図を描いたが、いうまでもなく事態はもっと複雑である。「日本文化」もすでに指摘したように一体のものとは扱えないし、そこにファシズム期の問題や「日本文化」のもつ矛盾構造、「日本文化」を批判する日本社会内の、あるいは兵士たちの問題もあり、それらは「文化交流史」の問題である。また被害者やその地域住民がもった自民族の「文化」への「幻想」が、戦後の、解放後のその地域の人々を大きく縛っていく問題も見ておかなければならない。慰安所の問題も複雑である。地域による差異の問題もあるが、犠牲者が最も多かったとされる朝鮮人女性の場合には、日本のそれまでの植民地支配との関係で解かれなければならないから、その同化政策がもたらした問題をはじめ、さまざまな問題の錯綜を見ることになるだろう。「文化交流史」研究は、そのもつれた糸をときほどいていく課題をもつのである。

戦争と強姦との関係については、古代以来人間の歴史につきものの宿命としてとらえられやすいが、それは宿命ではなく、つねに条件的な問題であるというのが本稿の主張であった。たしかに古代以来、強姦事件は戦争につきもののように起ってきたが、第二次大戦争下のそれは、この時期特有の性格をもったものとしてとらえるべきだという主張である。そしてそれは、欧米や日本の軍隊に共通している現象、各国の軍隊のありかたや条件によって差異はあるものの、セクシュアリティの規範というか「男性神話」あるいは「帝国意識」において共通している性格をみることができるのではないかという主張である。もっと飛躍した言い方をするならば、「日本文化」はまさに欧米諸国の国民文化と共通した枠組なり規範をもちながら、日本固有の存在として自己を主張しようとして他の文化を破壊しようとした問題であり、「文化交流史」研究はそのような世界的な文化のありかたの究明に向わざるをえないであろう。

「文化交流史」研究は、もはや従来のように歴史学の周辺の一分野にとどまっておれなくなってきたように思われる。歴史学の枠組そのものが大きな限界を露呈しはじめたわけであるが、その限界を突破しなければならないところに「文化交流史」研究は立っているように思われる。それはたんに、一国史的な研究の限界のみをいうのではなく、あるいは学際的な研究の必要のみをいうのではなく、従来の当然とされてきた国家や文化のありかたそのものを根本的に問い直さざるをえない地点に立っているということであり、その地点に立ってはじめて「文化交流史」研究は、世界の全体を対象としうる学問として成立することをいうのである。そしてその時、研究主体もまたあらたな立脚点をもたざるをえないだろう。