

日本人のチベット像に関する 社会学的考察

廣 池 真 一

1. 問題意識

異文化に対する評価はどのように決まるのか。従来人類学や歴史学で、どういう条件を満たしているものを文明、未開と呼ぶべきか、ということが考えられてきた。これはこれらの言葉を、実体概念としてとらえる考え方である。ここではこれらの言葉を主に関係概念ととらえて、どのようなものを未開、文明と呼ぶべきかではなく、どのようなものが未開、文明とみなされてきたか、つまり自分たちよりも洗練されているとみなすか素朴であるとみなすか、それを肯定的にとらえるか否定的にとらえるか見ていくことを通して、異文化評価について考えていくこととする。

この種の問題を有名にしたのはパレスチナ出身のアメリカの英文学者、E. W. サイドである。彼は、1978年の著書「オリエンタリズム」のなかで、フーコーの言説分析の方法を用いて西洋人の中東に関する言説を研究し、西洋人のオリентに対する物の見方を「オリエンタリズム」と名付けた。フーコーが考えた言説の背後の「力」とは国家権力や政治権力に限らない諸々の小文字の「力」だったのに対し、サイドはむしろ国家権力と知的領域の癒着、特に植民地主義との関連を問題にした。そして、オリエンタリズムが、自己と他者の差異を拡張する、経験に関与しない閉じた論理だと述べた。[サイド、1993]

サイドの指摘は、非西洋人、とりわけ西洋人同様帝国主義に加担した日本人の異文化表象に関してもかなり当てはまると思われる。しかし、すべてを知と権力の癒着でとらえられないのも事実だし、日本人と西洋人では自民族中心主義や西洋中心主義のあり方に差異がある。

西洋人が日本人のことを西洋人だと思っていないことは確かだが、日本人は自分たちのことをしばしば西洋人と似たものとみなす。日本人でも西洋人でもない人たちと対峙すると、自分たちのことを西洋サイドの人間とみなしがちである。もっとも、日本人が西洋を

「正しく」理解しているかとなると、怪しいものではあるが。ここで「西洋」という言葉を使ったが、一口に西洋といっても多様である。ある種の「オキシデンタリズム」とでもいうべき考えによって日本人は「西洋」なるものを想像してしまっているのである。

反面、日本人が西洋と対峙した時は双方の違いを強烈に意識する。それはしばしば自己の独自性の強調や西洋崇拜という極端な形で現れる。

ゆえに、サイードの考察をそのまま日本人の異文化表象に当てはめることはできない。ただし、サイードは、およそ何かを知る時に、客観的で公正な態度などありえないことを述べている。〔サイード、1993：34-46〕かつて、異文化について語るとき、特にあまりなじみのない文化について語るとき、野蛮だ、蒙昧だとすることは普通であった。現在では、外国の風俗を説明するときでも、他の民族の習慣を紹介するときでも、自己の偏見を交えてはいけないという原則がある。しかしどちらにせよ、我々が異文化を記述するとき、我々自身の尺度を使ってしまうのは避けられない。異文化表象は自分の手持ちの概念や尺度で決まるという、サイードのこの基本的前提を共有しながら考察を進めていくことにしよう。

ここで事例として選ぶのは、日本人のチベット像である。（西洋人の、ではなく）日本人の、（アボリジニに対する、ではなく、韓国人に対する、ではなく）チベット人に対する見方を考えれば、より広い意味で異文化評価の問題を見ることができよう。日本にとって、チベットは深い関心を有する所ではなかった。日本人がチベットをどのように蔑視してきたか、ということとともに、チベット蔑視批判がどのように変化してきたか、ということもみていきたい。

ここで私が取る方法は、20世紀最初から現代にいたるまでのチベットやチベット仏教を扱った書物に、どのように著者の価値判断が下されているかを追っていくことである。（言説から異文化表象を追うと言う点でもサイードに倣っている。）だからチベットに関する文章を全く書いていない位チベットに興味のない人がどういうチベット像をもっているか、は問わない。翻訳書は原則として言説分析の対象には入れないが、「チベットの死者の書」など日本人のチベット像にとって重要な文献の翻訳には少しだけふれておく。

又、日本人のチベット像を考えるにあたってチベットを取り巻く情勢、とりわけ北京政府と亡命チベット政府のメディア戦略の問題は非常に重要なのであるが、ここではあくまで日本側の事情の考察を中心とし、この問題には深く立ち入らないこととする。

なお、一言断っておくと、ここでの私の目的は、日本人がチベットをどう評価してきた

かを明らかにすることであり、本来のチベット（そんなものがあればの話であるが）とはどういうものかとか、チベットに関する記述のあるべき姿を考えようとかいうものではない。

2. 日本人によるチベット記述史

具体的な記述の内容を見ていく前に、どのような人がどのような形で記述をしたか概観しておく。

2. 1. 入蔵者による記述

1970年代に観光旅行が許可されるまで、チベットを旅行した日本人はごくわずかであった。これは、地理、交通の不便さとともに政治的な理由によるものである。1951年以前にチベットを支配したダライ・ラマ政権も、それ以降の中華人民共和国政府も、外国人のチベット入り（入蔵）を制限した。

19世紀末から20世紀はじめまでに研究などの目的で入蔵した日本人は、僧が中心だった。黄檗宗の河口慧海は、日本人で初めてラサに入った人である。1900年と1914年の二回にわたって入蔵し、冒険記風の旅行記を残している。彼の当初の目的は、仏典の研究であったが、風俗、言語などの研究も残している。（ただしスパイ説あり。）彼はあからさまにチベットを侮蔑する言葉を多く書いている。

東本願寺の能海寛と寺本婉雅は、河口ほど有名ではないが、1899年、日本人で最初にチベットの領域に中国を経由して入っている。能海はラサ入りを果たせず事故死する。寺本はその後ダライラマと会見するなど活発にチベットで活動した。学術研究と政治工作双方に関心をもった僧で、宗教文献研究以外に、「満州国」や内蒙古自治区の招待でモンゴル人仏教徒を支配するにはどうすればよいか、といった研究をしている。彼はチベット旅行の際の日記を残しているが、ここでチベットを蔑視する心情を素直に吐露している。

西本願寺の青木文教と多田等観は、それぞれ1912年と1913年、門主の大谷光瑞の命令でラサ入りしている。多田はラサのセラ寺で僧として10年間チベット仏教を学んでいる。彼らは共にチベットやチベット仏教を蔑視する記述を残しておらず、逆に擁護している。彼らの弟子筋から日本の主なチベット学者が育ったため、彼らのチベット記述がその後の日本のチベット記述を方向づけたといえる。青木は大東亜省囑託のチベット研究、工作の仕事につき、多田は関東軍ラマ教対策顧問になっている。僧侶以外でチベットに入った人

物としては、成田安輝（諜報）、矢島保治郎（冒険家）らがいる。彼らのチベットに関する記述は侮蔑的である。

1927年には長谷川伝次郎がインド側からカイラス山付近に入っている。インド人の友人と一緒に観光旅行であった。自分たちが何をしたかが中心の、日記風の記録を残しているが、チベット人については特に多くを語っていない。

その後、諜報目的で関東軍特務機関の野元甚蔵が入蔵しているが、記録は残していない。

第2次大戦中、直後には木村肥佐生と西川一三が内蒙古、西北中国を経由して入蔵している。目的は、大東亜省内蒙古大使館調査室の命による、援蒋ルート of 調査であった。第二次大戦後、詳細な記録を残している。

ここまでの入蔵は皆基本的に徒歩でなされている。日記や旅行記には如何に困難な旅であったかが記されている。

1951年チベットは中華人民共和国領となり、旧支配層の支持者と共産主義者の対立が先鋭化し、1959年にはラサで大暴動が起こって旧国王ダライ・ラマ14世はインドに亡命する。以後は、外国人の入蔵は極めて難しくなり、1979年に登山隊が受け入れられるまで、ごくわずかのジャーナリストの入蔵が認められるだけであった。1965年に赤旗の高野好久、1977年に朝日新聞の秋岡家栄がラサに入り、報告を書いている。旧ダライラマ政権を悪とみなし、チベットが中国共産党支配下に入っていかに良くなったか、という内容である。

ただし、インド領やネパール領のチベット圏には、旅行者や研究者が入って、記録を残している。川喜田二郎を中心とする調査隊はネパール領のトルボに入り、文化人類学的調査を行った。中根千枝はシッキム等で調査を行い、チベットの歴史と文化に関する研究をしている。高野山大学などの真言宗系の研究機関は1970年後半からインド領のラダックに仏教文化に関する調査隊を送りこんでいる。

宗教学者の中沢新一は1970年代後半、カトマンズ近郊で亡命チベット人のニンマ派行者の下で修業している。このときの体験をもとに、「虹の階梯」「チベットのモーツァルト」を書いた。

1980年代には、中国領チベットにも仏教関係者や、学術団体、一般観光客が入れるようになった。それ以降は学者や登山家、作家、ジャーナリスト、バックパッカーなどが、数多くのチベット旅行記を書くようになる。ラサにもカトマンズや成都から飛行機が飛ぶようになり、河口や多田の時代のような旅行の困難はなくなった。誰でも手軽にチベット旅行を楽しめるようになったのである。

NHK大黄河取材班を始めとする各テレビ取材班も「秘境もの」を撮影するためにチベット入りして、そのときの様子を本にまとめた。

2. 2. 非入蔵者の記述

チベットに入らずにチベット研究をした人たちもいる。多くの仏教学者は文献を使ってチベット仏教を研究する。日本の近代仏教学の創始者は東本願寺の南条文雄である。彼はオックスフォード大学のマックス・ミュラーの下で文献の批判的研究手法を学んで日本に伝えた。彼は河口ら入蔵者にチベット仏典を招来させて研究している。ここから自宗派の立場によらない仏典研究の端緒が開かれた。ただし、日本の仏教学者は南条自身をはじめとして僧侶が多く、必ずしもミュラーの目指したような記述的立場に徹している訳ではない。そして、キリスト教やイスラームと異なり、日本仏教は聖典の文献学的研究がその聖典をおとしめる行為であるとは考えないことが多い。チベットの仏教者は仏典はすべて釈尊の説と考えているので、仏典を歴史上の産物と考える文献学的立場とは基本的には相いれないはずだが、ダライ・ラマ亡命後は西洋や日本の仏教文献学に協力的である。チベット地域研究の専門家をチベット学者と呼ぶが、彼らは仏教学から出ている。現代のチベット学で最も有力なのは山口瑞鳳であるが、彼は1988年まで入蔵せずに敦煌文書などの文献を研究してきた。

内モンゴルのチベット仏教寺院でチベット文化を研究したチベット学者もいる。長尾雅人、佐藤長（青木文教の弟子）、高橋猪之助は満鉄調査局の後援を受けて、1939年と1943年に調査している。

チベット専門ではない学者でチベットに言及することが多いのは、中国史家、東洋史家である。彼らは主に漢文史料によっており、チベット学者と違ったスタンスを取っている。また、オカルトや、神秘主義の愛好家もしばしばチベットについて書いている。

3. 価値判断の変遷

まず、いくつかのトピックに関して、それに対する価値判断がどのように変わってきたか、あるいは変わってこなかったかを見ていこう。トピックには、記述者の価値判断が最も先鋭に出る宗教や政治に関する事柄、および特殊チベットの事象としてよくとりあげられる「鳥葬」を選んだ。

3. 1. 宗教に関して

3. 1. 1. 教理に対する評価

チベットの宗教はゲルク派、カーギュ派、サキャ派、ニンマ派という顕密の仏教四学派、ボン教、シャーマニズム等からなる。このうちゲルク派はダライ・ラマ政権の宗派であり、ニンマ派やボン教になると在野色が強くなる。

最初期の入蔵者、河口慧海と寺本婉雅は、チベットの宗教全体を低く見ていた。特に、ニンマ派やシャーマニズム、密教のセクシュアルな部分を迷信的として排斥した。河口は、1915年の文章で「（古派の）収むところの教理や修法に至っては全く悪魔の法といってよい。」〔河口、1981：97〕と書き、寺本は明治39年付けの日記でシャーマニズムを「淫祀邪教的幼稚なる修験法」としている。また、河口と寺本は、ゲルク派の祖師ツォンカパを戒律を復活させた改革者として評価するが、ゲルク派の教義そのものは稚拙なものともみなす。寺本は、ゲルク派の教義を単に般若波羅密の解釈が他派と違うだけで、「仏教ノ中途ニ彷徨セルモノト云ウベシ。」と記している。〔寺本、1974：208〕河口は中国仏教との差異を問題にし、例えば法華の中道論（天台教学）がなく、般若の中道論のみなので劣っていると書いている。〔河口、1981：106〕寺本が自らの浄土真宗と比較してチベットには「南無阿弥陀仏」の名号がないと書いたり〔寺本、1974：211〕していることから、彼らの教義に対する理解が専ら自分たちの信仰と照し合わせてのものだったことが分かる。

戦前に入蔵僧でも、ゲルク派で修業した多田等観は、違った見方をしている。彼は、チベットの仏教全体を非常に高度なものともみなす。ただし、1942年の著書で、土着的な要素はわずかにあるので一掃されるべきだと述べている。「若し将来ラマ教の浄化運動が起こるとすれば、それはボン教的色彩を抜き去ることにあるであらう。そして純粋なラマ教の真面目は、実に其處に求むべきかと思はれる。」〔多田、1982：174〕多田と同じ宗派の青木文教も似たような立場を取る。

多田と青木の立場は昨今に至るまでチベット学者に連綿と受け継がれているといつてよい。特にゲルク派のツォンカパの中観哲学にはより積極的な評価が与えられる。この立場に立つ仏教学者を中心とする人たちは、ニンマ派やボン教などは土俗的として低い評価しか与えないものの、それをチベット文化の主流ではないとし、主流はゲルク派の哲学なの

だからチベット全体も高く評価しなければならないといった主張をする。「チベットの地に花咲いた、ツォンカパの徹底的に考え抜かれた論理的思想を考えると、深い感動を覚えないわけにはいかない。」〔福田、1994：199〕といった記述が見られる。

現代のチベット学の権威山口瑞鳳は、著書の冒頭で「好悪の視点を取らずに紹介する」〔山口、1987：iii〕と言っているにもかかわらず、ゲルク派には好、その他の宗派、とりわけニンマ派、ボン教、シャーマニズムには悪、の視点を明白に取ってしまう。同じ本の下巻で「今日でも諸学派は独自の教義を伝えているが、ゲルク派以外では抛って立つところに問題があるので、歴史的な研究対象としての意義以上のものは期待できない。」と価値判断を下す。〔山口1988：309〕河口や寺本が低く評価したゲルク派の「般若の中道論」、中観帰謬論証派哲学を絶賛する。そして、彼はチベット仏教全体に対する蔑視には非常に敏感で、日本や中国の仏教よりも優れていることを何度も強調している。中国仏教の教義には罵倒の言葉があびせられる。

しかし、チベット仏教の土着的、非論理的とみなされる部分を逆に評価する向きも現れた。ニンマ派で修業した中沢新一は1981年に「虹の階段」、83年に「チベットのモーツァルト」を出し、ニンマ派の教義を紹介した。1993年にニンマ派の「死者の書」に関する「三万の死の教え」を角川書店から出版し、「死者の書」ブームを起こした。そのとき雑誌「S A P I O」のインタビューに答えて、「『三万年の死の教え』では、ある意味で、アジア的な宗教を突破した、その向こうに見えてくる世界を、死の教えを通して垣間見ようという点を強調しました。世界中にある人類の普遍の神道、それを仮に”アフリカ的なもの”と呼ぶならば、この”アフリカ的なもの”が21世紀の大きなテーマとなるでしょう。」〔中沢、1993：63〕と言っている。（山口は中沢のこのような傾向が気に入らないらしい。）シャーマニズムに対してもチベット仏教の基層文化として積極的に評価している。仏教学者を批判して、「チベット仏教のシャーマニズム化をいわずらに嘆いたりするのは、見当外れなおせっかいなのだ。」〔中沢1994：4-19〕と述べる。宗教学者の永沢哲は「チュウ」という密教技法を紹介している。「チュウは、タントリックな実践を背景にしながら、それと、大乘仏教の般若の利他の思想の内在的関係を徹底して自覚し、深めていくことによって、自由をめぐるきわめてユニークかつコンプリートな思想と実践になりえたのだ、と言える。」〔永沢、1994：246〕

中国史家は、もともとチベットの仏教は墮落しており、元朝を狂わせたが、ゲルク派の改革によって戒律を守るようになった、という内容のみ記述することが多く、チベットの

概説書でもこの線にそっているものがある。

3. 1. 2. 「ラマ教」ということば

「ラマ教」ということばがチベット人自身によるものでなく外国人がチベットの仏教をさして呼んだことばであること、チベットの仏教が中国や日本の仏教とかなり異なるものであること、チベットで熱心なラマ（師僧）崇拝がみられることは、すべてのチベット学者が認めるところである。しかし、これに対してどういう姿勢をとるかは、時代による差異が著しい。

チベットの仏教を激しく蔑視した河口慧海は、あまり「ラマ教」ということばを使わず、ほとんど「仏教」で統一している。ただし、チベット仏教のラマ崇拝を批判した箇所での呼称を使っている。ラマ崇拝を根拠にチベットの宗教を「喇嘛教（らまきょう）」と呼ぶ旨を述べた後、「仏教の通義からいうと、この就学師を無上に尊信することは、完全の仏陀を手本とせずして、それより不完全な教師を手本とするのであるから、非とすべきである。」〔河口、1981：101〕と書いている。

チベットの仏教を擁護した青木文教や多田等観はほとんど「ラマ教」を使う。彼らはこの呼称が他称であること、この呼称が邪教を示唆する恐れがあることを認め、「西藏仏教」としたほうがいいかもしれない、と述べる。ただし、一方でラマ崇拝を根拠に、「ラマ教」が妥当であるとも言っているのである。（河口のようなラマ崇拝批判は見られない。）また、「ラマ教」と呼ばれはしてもチベットの仏教が「真正の仏教」であることを何度も言っているが、「ラマ教」を「普通仏教」と対比させて記述していることもある。〔青木、1990：220〕〔多田、1984：190—191〕

多田らのこうした態度は、やはり長く受け継がれた。1947年に出た仏教学者長尾雅人の本には、多田とほとんど同じ「ラマ教」呼称の説明が見られる。1974年の山口瑞鳳の文章でもほぼ同様である。

しかし、1970年代後半から状況が変わり出す。高野山大の1977年「ラマ教文化調査団」は翌78年に「チベット仏教文化調査団」と名を変え、山口瑞鳳は「ラマ教」呼称撤廃運動の急先鋒になっていく。

これには、亡命チベット人の働きが大きい。亡命チベット人は日本や西洋のチベット文献研究に大きな役割を果たしているため、日本の仏教学者も亡命チベット人とつながりが深い。チベット人たちは、「ラマ教」という他称を嫌う。日本における亡命チベット人の

団体であるチベット文化研究所は「ラマ教ではありません チベット仏教 です!」という小冊子を出している。この中に、顧問である山口の1981年の文章が載せられている。それによると、チベットの仏教が土着の信仰と習合しているという理由で「ラマ教」と呼ぶのは誤りである。習合しているのはむしろ日本や中国の仏教である。チベットのラマ崇拝はインド仏教由来である。同じく顧問の仏教学者金岡秀友も、ラマ崇拝がインド由来であることを述べている。ラマ崇拝に対する見方が大きく変わった訳である。仏教学の権威中村元は「ラマ教」は外国人による名称だとのべている。

ただし、中村個人は、「ラマ教」排斥にコミットしている訳ではなさそうだ。他称であることを認めても、この他称を妥当とする意見は従来から一般的だったのだし、中村はチベット仏教が日本仏教と同様にインド仏教から隔たったものだとしている。1989年の彼の著書（「東洋人の思惟方法」叢書の一冊）では、多田式の説明を繰り返して、「チベット人たち、ならびに現代日本のチベット学者たちが、『ラマ教』という呼称を好まないから」〔中村、1989：8〕なるべく「チベット仏教」にする、と述べている。同書の101頁、ラマ崇拝をかなり否定的に扱った箇所（曰く、ラマ崇拝は男女間や経済行為に関する道徳を乱し、残忍な処罰を正当化し、仏教本来の思想に反する）で、「ラマ教」が使われている。

チベット学はアカデミズムにおける地位が低い。「ラマ教」ということばに対するマイナー分野からの異議申し立てと、周囲の反応を通して、チベット学がどんな位置にあるのかを見て取ることができる。チベット学の地位は、政治的勢力としての亡命チベット人のグループとよく似ている。

仏教学の内部では中村元ですらチベット人とチベット学者に気を使わなければならなかったが、他の学問領域ではどうだろうか。人文科学全体に影響力をもつ梅棹忠夫は、80年代になっても、「ラマ教」を「チベット仏教」と併用して使っている。1984年、チベット学者金子英一と対談した時、思わず「ラマ教」の方を使ってしまって金子に注意されている。「ラマ教ということばなんです、チベット学会で、ラマ教ということばをつかわないようと、話されておりまして……。」〔金子、1987：33〕それに対して梅棹は、「ラマ教」といった方が便利なこともある、と答えている。金子は特にその返答に対しては反論していない。梅棹が館長をしていた国立民族学博物館の展示説明には、今でも「ラマ教」と「チベット仏教」が併用されている。ただし同博物館の人類学者でも、チベットを専門にしている人（長野泰彦ら）は絶対に「ラマ教」を使わない。

中国学者の記述や、民族紛争のからみで少しだけチベットがふれられるとき、チベット

ではなくモンゴルやネパール、インドに関する文章でチベット仏教が出てくる時は、現在でも「ラマ教」が使われる。ただし、年を追うごとに少なくなっているとはいえるが。

NHKの1984年の番組「大黄河」では「ラマ教」が使われ、亡命チベット人ペマ・ギャルポに非難された。今ではほとんど放送では「チベット仏教」を使うが、1994年のNHKニュースでモンゴルが出たとき「ラマ教」が使われた。

日本でも「イスラーム」が「モハメダニズム」と併用されたり、「黒人（ニグロ）」と表記されることはない。チベットは、マイノリティとしての地位すら、日本では十分に獲得してはいないといえる。

3. 2. 鳥葬に関して

鳥葬は死者の肉体を切り刻んで、禿鷹に食べさせるという葬送法である。

河口は20世紀初頭に、この葬送に立合っている。彼は宗教的理由を挙げてこの葬送を説明している。僧侶らが死体を切り刻んだそのままの手で弁当を食べるのを見て「あまり遣り方が残酷であり不潔ですから〔河口、1978：148〕手を洗うよう勧めた。河口はチベット文化の蔑視者であるが、鳥葬そのものには「驚くべき」「不可思議な」という以上の価値判断を下していない。

ここでも説明の型を作ったのは青木と多田である。彼らは、鳥葬をする理由として、チベット人の宗教観と燃料が無いため火葬ができないことを挙げている。多田は1957年の口述で、「鳥葬というのは非常に乱暴で野蛮なことのよう考えられるが、死体にはいつでも魂が宿っているものではないというチベット式の考えによるもので、燃料のないこともあり、…」と語っている。〔多田、1984：175〕一見残酷だが、それなりに合理的なのだ、という訳だ。

1940年代に入蔵した西川一三は、「全く眼を覆わせる、想像を絶する残忍奇抜な葬法ではあるが、彼らは仏教を通じて、……この方法を選んでいるのである。」〔西川、1990：171〕と書き、また燃料の問題も挙げている。

同様の説明が、80年代のバックパッカーの文章に見られることもある。こちらは決して蔑視してはいけないことが強調される。「多くの日本人は鳥葬に残酷、非情というイメージをもつだろうが、チベット人にとってはまことに「当然」で「合理的」なことなのである。」とし、やはり宗教と燃料の欠如から説明している。〔九里、1989：108〕

1977年、外国人のチベット入りがほとんどできないころ、中国政府の招待で入蔵した朝

日新聞の記者は、鳥葬に言及して、「いまのチベットにそんな風習はありません。」〔秋岡家栄、1977：192〕と書いている。中国共産党員にそのように説明されたのだろう。

山口は、「鳥葬などは残酷だといったら、火葬は残酷でないのかとチベットの大ラマに訊ねられたことがある。……それは習慣の違いであり、むなしく火焰のなかで灰にするより、他の動物を喜ばせたらよい。」〔山口、1987：123〕と書いている。多田らよりさらに積極的な評価である。

ここに極まれりというのが1982年に鳥葬をラサ近くで撮影した中日新聞記者の文章で、「（鳥葬を）残酷だとはひとつも思わなかった。おどろかせるハゲワシたちの姿には一種の感動さえ覚えた。チベット人の生と死への思いがそこに凝縮されていた。」〔加藤、1984：9〕となる。理由として、「チベットには燃料が乏しいからだ、とする見方もある。しかし、彼らの信仰心と死生観に深く根ざしていることはまちがいない。」〔加藤、1984：23〕と、経済的合理性よりも宗教観を重視している。

鳥葬をあからさまに野蛮だ、と決めつけた記述は見つけられなかった。最初期の河口ですら蔑視していない。そのような記述はあったとしてもごくわずかであろう。多いのは一見残酷に見えるが、私もかつては残酷だと思っていたが、日本人は残酷だというのだろうが、実は合理的な葬送法なのだ、というパターンである。大抵の日本人は鳥葬など存在することも知らないのだから、この啓蒙的言説は問わず語りである。

ただし、今のチベットに鳥葬は存在しない、と書いた朝日の記者は鳥葬を残酷なものと前提していたのかも知れない。中国共産党のおかげで如何にチベットがダライ・ラマ政権時代の封建的抑圧や迷信古俗から解放されたか、ということが先に引用した文の前後の内容だったので、鳥葬もそのような悪しき伝統の一つとして挙げられたのかもしれない。しかし、チベットを肯定的に記述するために鳥葬を利用したという点では多田その他の記述と変わらない。

とすれば、皆チベットを肯定的にとらえる一つの道具として鳥葬という記号を使っているといえるだろう。似たようなことは、やはり特殊チベットの習慣としてよくとりあげられる「一妻多夫」に関しても言える。

3. 3. 政治的立場

現在チベットは中華人民共和国の領土になっているが、亡命中のダライ・ラマ14世をチベット国王と仰ぐチベット人の独立運動が起こっている。これに対する日本人の意見を見

ていこう。

ダライ・ラマ13世に寵愛された多田等観は、チベットが中国領となって7年目、ダライ・ラマ14世亡命以前の1957年の口述で、「中国の解放軍が入って自動車の通れる道路ができ、世界文化の線にまでチベットが達するようになった今日、仏教文化が世界に発表されるのも間近いことを考え」云々と、少なくともこの時点では中国支配を肯定している〔多田、1984：198〕

メディア関係者は北京政府の許可の監視のもとでしかチベット取材ができないためか、北京政府よりの意見が多い。先述の鳥葬賛美者である中日新聞の記者も、中国共産党員のダライ・ラマ政権批判をそのまま紹介している。〔加藤、1982：79-80〕ただし、独立派のチベット人の宗教熱心さに同情的である。〔加藤、前掲書：195-196〕

仏教学者やオカルトファンは亡命チベット人となつてつながりが強いが、彼らの文章に政治的立場が表明されることはあまり多くない。

注目されるのは、80年代以降の若いチベット個人旅行者が、ほとんどすべて独立運動側にシンパシーを示しているということである。曰く、チベットに関するメディアの報道は中立的ではない。本当のチベットが知られなければならない。旅行家の後藤ふたばはチベット旅行のためのマニュアル本で、「政治的な部分では中立の立場を崩さないことを心がけました」と書きつつ、〔後藤、1995：245〕「正しいチベット情報を チベットハウスからのメッセージ、ダライ・ラマ法王日本代表部から」という項を設けて亡命政府側の意見を載せている。〔後藤、前掲書：220-221〕

また、亡命政府支持派に、かつてのアジア主義を思わせるような思想が今でも見られることは興味深い。「満蒙」に憧れて大陸に渡ったかつてのスパイ木村肥佐生も、戦後は亡命政府を支持していた。チベット問題を考える会代表の小林秀英は、「大国アメリカや中国のなかに、チベット政府の親日的姿勢に反感を抱く勢力が生まれたとしても不思議はない。だから日本が敗れるや、チベットも独立を失う結果となったのではないか。」と、ユニークな歴史観を語る。〔小林、1994：276〕ちなみに、代表的なアジア主義者と看做される大川周明は、1921年の「復興亜細亜の諸問題」の中で、チベットに対する中国の宗主権を重視する立場から、英国のチベット侵略の野望を阻止せよ、と訴えており、チベットの独立はあまり考えていなかったようだ。〔大川、1993：46-63〕

4. 価値判断と時代、立場

先の章ではトピック毎にどのように価値判断が変化するか、を眺めてきた。次に、時代毎の、あるいは立場毎の価値判断を見ていこう。先の章でいわばタテに見てきたものを、今度はヨコに見ていくのである。

4. 1. 植民地主義の影響

日本人のチベット記述にも、サイドが問題にしたような西洋人の中東記述のように、植民地主義の影響が見られるだろうか。日本人はチベットを支配しようとした訳ではないし、侵略しようとした訳ではない。だが、ここにも植民地主義の影響、少なくとも植民地主義の背後にあった考え方の影響を見ることは可能だと思われる。

というのも、日本の植民地主義的言説あるいは超国家主義的言説には、「後進地域を近代化させるべきだ」というものと、「西洋的なものから東洋的なものを守る」というものと、二つの相矛盾する主張が見られることが知られているが、日本人のチベット記述にもこの主張が見て取れるからである。また、初期の入蔵者やチベット研究者の多くが、なんらかの形で軍国主義に協力していたことも、これを補強する事実である。先にも述べたように、戦前、戦中のチベットには、何人も日本人のスパイが入っているし、最初期の入蔵僧が大陸における日本の出先機関で働いている。日本は中国東北部を侵略して以来、チベット仏教徒である満洲族やモンゴル人の懐柔のためにチベット仏教の研究が必要だと考えるようになった。（ただし、後述するように、軍国主義の協力者が必ずしもチベット蔑視論者でなかったことは注意すべきである。）

まず、チベットを後進地として蔑視する記述は先述のように最初期の入蔵者、河口慧海、寺本婉雅であからさまである。（成田安輝、矢島保次郎も同様。ただし、この様なあからさまな蔑視記述が主流ではない。）彼らは近代文明を頂点とした進歩主義を信じており、チベットをその進化、進歩の途上の後れた所に位置づけていたことが記述から見て取れる。例えば、河口のチベットを蔑視するときの基準は、先の宗教的側面以外に衛生面、自己管理、科学的思考である。これらは明治政府の国策と類似している。又、1914年二度目に入蔵したときの印象として、「一般に信仰は減じている。」その理由として、「文明の風が次第にこの秘密国にも吹きこんで来たので、妄信の夢が刻々に醒めてゆくということ」を挙げている。〔河口、1981：91〕これは河口が、社会が進歩するほど世俗化が進むと考え

ていたことを示している。二度目の入蔵時の行路が楽になったことを喜んで、「英国政府が、明治三十七年、チベットに兵を送りし時作りし道にして、それより毎年修繕しつつあれば、実によろしき行路なり。われは英国人のその勤勞に感じ、また文明の力のこの雪山奥深き山里まで入れるを驚嘆せり。」〔河口、1981：172〕彼が進歩を肯定、必然視し、それが他国によってなされるものでもよいと考えていたことが分かる。寺本らの考えも似たようなものであったであろう。

日清・日露戦争の影響も無視できない。日清戦争は1894年、日露戦争は1904年に勃発しているが、河口、寺本、成田はこの頃に入蔵している。「嘗テヨリ日本仏教ヲ蒙蔵教徒ニ紹介シタリシニ、日露戦勝ノ余光ハ愈々日本及日本仏教ノ勝ルルモノアルヲ認メシムルニ至リシナリ。」〔寺本、1906：202〕という記述からも分かる。日本は他のアジアの国々よりも進歩している、進歩は必然であり、肯定されるべきであってより進歩しているものがより進歩していないものを指導するのは当然だという植民地主義者の言説と軌を一にしている。

1940年代までの入蔵者たちは、蔑視論者でないものも含めて、チベットの不潔さや秩序のなさ、国民意識の欠如を書いているが、これは彼らが、近代を内面化していたことを示している。

「西洋的なるものから東洋的なるものを守る」という内容からは「仏教」とか「東亜」というキータームのみから語られ、内実は語られない。「東洋」「東亜」「アジア」といった言葉は、ある地域の共通性が観察されて帰納的にできた言葉ではなく、非常に漠然と西洋の東方を指す言葉である。にも関わらず京都学派の哲学者やアジア主義者は日本の禅などを中心に東洋的な価値観なるものを想定した。キータームは語られるのに内実が語られないということは、これらの学者が作った東洋的価値観とチベット仏教を中心とするチベットの内的なるものの内実が、同じものとは看做されなかったということである。後述するように、60年代のカウンターカルチャーにおいては、西洋人によって禅とチベット仏教は似た扱いを受けたのだから、同じものと看做すことも可能だったはずだ。でも看做されなかった。

大川周明も、彼の考えるアジアにどうしてチベットが位置づけられるのかは語っていない。

1942年の岩井大慧の「西藏・印度の文化」では大東亜共栄圏構想に貢献する目的でのチベット研究の意義が説かれている。すなわち、チベット仏教徒である「満蒙」の民を懐柔

する必要から、又チベットが「大東亜」の一部であることから、チベット研究は重要である、と。〔岩井、1942：1-5〕しかし、チベットの思想や文化が、どうして日本と同「大東亜」なのかは語られない。

西本願寺の青木、多田やスパイの西川はチベットの思想や文化に対して肯定的な記述を残しており、かつ軍国主義に積極的に協力したが、彼らの肯定的記述は同じ「大東亜」としての一体観からの肯定ではない。むしろ、内容的には日本の思想や文化と大きく異なるがすばらしい、といった形で現れてくる。

4. 2. 第二次大戦後の記述

次に、戦後にどのような評価が現れたかをみていこう。

戦後の記述に特徴的なのは、戦前から見られたチベットを肯定的に書こうとする傾向が強まったということである。この肯定的記述には二種類ある。まずチベットに従来「普遍的」価値を持つとみなされた物を投影し、その部分を強調するというやり方であり、もうひとつは従来「普遍的」価値のオルターナティブとなるような「固有の」価値を称賛するというやり方である。非専門家の記述者の場合、しばしばこの二つを共に使っている。

4. 2. 1. 「普遍的」価値からの評価、あるいは文明賛美

普遍的価値とは例えば複雑な国家機構、文字文化などである。支配層、知識層の文化になりやすい。

この様な記述は特に戦後の仏教学者に顕著である。チベット仏教のゲルク派に対する評価の仕方はこの普遍的価値からのものだと思われる。今の仏教学者の考えによれば、日本や中国の仏教教理は非論理的、情緒的で、チベット仏教の教理は論理的、形而上学的ということになるらしい。世界構造に関する体系的記述、論理学や認識論の構築、分析的思考がチベットの仏教にはあったが、日本の仏教にはなかった。（特に如来蔵思想を日本仏教が擁していることから、日本仏教は仏教に非らずとする仏教学者までいる。）チベット人の哲学的関心は西欧人の哲学的な関心のあり方により近いということであろう。それでしばしば「チベット仏教は大乗仏教の最高に発展した形態」と肯定的に記述される。いわば西欧哲学に近いかどうかをもって、教理の善し悪しを判定している訳である。

チベット仏教擁護する言説の基礎を作ったのは多田等観と青木文教である。ただし、彼らは真宗の僧侶として、チベット仏教が日本仏教より優れているとまでは書けなかった。

満鉄の後援で調査をした仏教学者長尾雅人は1954年の著書で、ツォンカパの中観哲学を哲学的に高度なものと看做し、かつ日本や朝鮮、中国の中観哲学（三論宗）とは性格を異にすると述べている。〔長尾、1954：1〕彼が友人の満洲国官吏の勧めでツォンカパの研究を始めたのは1943年である。彼も中国や日本の仏教を蔑視している訳ではないが、チベット仏教が中国仏教より論理的であるとの見方は彼から出ていると思われる。

又、チベットは周辺地域に文化を輸出したセンターであり、整備された行政機構をもち、大学が存在するのだから高い文明なのだといった評価もみられる。ここでは実体概念として文明が考えられているが、関係概念としての日本人のチベットに対する未開観の見直しを迫る文言が付いている。チベット好きの川喜田二郎はチベットを中国、ヒンズー、イスラムと並ぶアジアの四大文明の一つとしている。その証左として仏教という世界宗教、僧院制と俗界の階級制、商農牧の生業パターンの存在を挙げている。文明化以前のチベット社会は、アニミズムとシャーマニズム、部族的統合、農牧からなっていたとする。〔川喜田、1989：89-97〕中根千枝もチベット文明を非常に賛美しているが、チベットが文明であることの根拠に、チベット仏教の理論的高度さ、明確な社会層分化、高度な宗教政治組織、経済生活、古くから歴史時代に入っていたこと等を挙げている。〔中根、1970：65-97〕

4. 2. 2. 「固有の」価値からの評価、あるいは未開賛美

批判されるべき現代文明の対極として、「文明に汚されていない」チベットを礼賛するバックパッカーやオカルト好きに多く見られる記述方法である。チベットを文明とみなす書き方と全く逆といえよう。先の川喜田二郎も、文明を偉大といている一方、「核兵器の出現、管理社会化と人間疎外、化石燃料の濫費と環境破壊、」と近代文明のもつ欠点を挙げている。〔川喜田、1982：289〕そして、非西洋地域の文明を称揚しているので、こちらのカテゴリーにも入る側面をもっている。1958年にトルボ入りしたときの記録には、「同じチベット人の中でも、とりわけ未開な人々だった。だが、これほど感銘の深かった日々を」云々とあるほか、著者の自然志向が随所に伺える。〔川喜田、1960：3〕

鳥葬に感動した先述の中日新聞記者によれば、チベットには、「文明社会がとうに失くしたひたむきな何かがあった。」〔加藤、1984：7〕鳥葬を経済的合理性よりも宗教的側面から説明したがる人の立場である。初期の入蔵者たち（多田や青木でさえ）が低く評価したニンマ派やボン教、シャーマニズム（ゲルク派に対して在野の勢力）などへの評価、

チベット人は自然と協調する知恵をもっているといった評価も、これに近いといえる。

政治的には中国政府側よりダライ・ラマ亡命政権側に近い立場が表明されることが多い。この場合は中国人に政権の座を追われたダライ・ラマ集団の方が被抑圧者なのである。中国人がチベット固有の文化を抑圧しているという図式が語られる。亡命政権も、彼らを積極的に利用していると思われる。

川喜田二郎の文章のようにそれ以前から自然志向は見られるものの、この様な書き方が顕著になったのは80年代以降だと思われる。80年代にチベット本土の旅行が解禁になると、特に若い個人旅行者の旅行記この種の記述が多く見られるようになった。高度経済成長や農村の過疎化を経、昭和40年代には学生文化の中にも「封建遺制」を克服すべきだと言う考えは希薄になり、「田舎のよさ」への愛好が出現した。〔筒井、1995：108〕この種の記述が生まれる素地は既に整っていたと言える。「封建遺制」を気にしなくなった人なら、旧ダライ・ラマ政権のテオクラシーや農奴制も気にしないはずだ。この点ではかつての河口慧海の方「進歩派」といえる位だ。

このような立場を取る言説には、欧米のカウンターカルチャーの影響が顕著なものが見られる。全てがこの影響だとするのは無理があるが、背景となるものは同じである。カウンターカルチャーは西欧文明の進歩主義を見直し、既存の秩序に反抗しようとする60～70年代流行した青年文化であり、一つの運動である。ここから文明、未開の二項対立で抑圧されていた後者を救い出すことを試みる一方、この二項対立を固定化させた。この運動の論客であるシオドア・ローザックによれば、カウンターカルチャーが最も最も批判するのはテクノクラシーであり、ゆえに大会社、軍部、官僚機構、金融機関、エリート組織、無限の経済成長や消費を敵視し、それらによる環境汚染、人種差別、戦争（とりわけベトナム戦争）を問題視する。（発達した組織や経済、エリートの存在は、先に挙げた川喜田や中根による文明の条件である。）具体的には疎外の心理、東洋の神秘主義、幻覚剤、原始共同体に抱く関心である。〔ローザック、1972：viii-xiv〕もともと禅やシャーマニズムへの関心（ニューエイジ思想）を有していたが、チベット仏教とこの運動との関係は、LSDの効用を説いた元心理学者のティモシー・リアリーとリチャード・アルパートに始まる。彼らは薬物による幻覚と「チベット死者の書」の描く世界の類似を指摘した。それに影響された日本人のニューエイジャーおおえまさのり（筆名仮名書き）によって「死者の書」英語版からの重訳日本語版が1974年に出版されている。

亡命政権よりの立場が表明されることに関しては、過去の似たようなロマン主義的傾向

の事例から考えることができる。近代インドの霊性復興運動は、西洋人有閑層の東洋趣味と関わりをもっている。アジア主義者大川周明はロシア人神秘家ソロヴィヨフの影響を受けている。京都学派の思想は鈴木大拙を通じて60年代のニューエイジ思想に影響を与えることになった。つまり、西洋人の東洋趣味と、非西洋人のナショナリズム（日本人の場合、先に述べた、「西洋的なものから東洋的なものを守る」という植民地主義的言説）が手を結ぶことがあるのである。ドライ・ラマ亡命政権と未開賛美者の関係は、このような傾向の一つとして位置づけられる。

この様に、この考え方も先の植民地主義的な、あるいは超国家主義的な見方とある意味で通底している。しかし日本人による言説の中で、チベットがこの様な語られ方をすると、戦前、戦中と違って、もはや同じ「東亜」の人という意識が全く見られない。その必要がなくなったのだから当然と言える。ここにおいて、日本人は完全に西洋人の立場に立っているかのようだ。ただし、限界はある。ツォンカパの哲学ですら仏教に初めてふれる者にとっては十分に「東洋的」で、オルターナティブな匂いのすることが、西洋人のニューエイジャーの文章から見て取れる。[マッケンジー、1995：26-30] さすがに日本人だとそこまではできない。日本の仏教学が日本仏教がツォンカパ哲学よりも非論理的だということを述べてしまっているから。日本のニューエイジャーはあくまで「死者の書」や「チュウ」、そして「ポワ」などをねらう。そして、このジレンマのために、もし中沢新一の信奉者たちが禪にふれることがあっても、彼らの上の世代のように鈴木大拙を受容するのを絶対に嫌がるはずだ。インドのナショナリストはマハトマ・ガンジーが英訳の「ギター」を通してインド思想を知ったという事実を嫌がるかもしれないが、日本のニューエイジャーはむしろ進んでアラン・ワッツを通して鈴木大拙を知ったことを語るだろう。

5. 考察 ～異文化記述の政治学

第二次大戦までは、チベットは日本と同じ「東亜」「東洋」でなければならなかった。また、仏教学者がチベットを研究するのは自分たちの宗教と同じ仏教がチベットにあり、チベット文献を調べれば仏教本来の姿が分るかもしれないと期待されたからであった。が、チベットを具体的に「東洋思想」や「東洋的なもの」として語ることはあまりなく、チベット仏教は日本仏教とかなり異質のものとして記述された。チベットの思想は京都学派やアジア主義者が言うような「東洋」よりはある意味で西洋に近い物だったからである。

日本が論理的、分析的な物に対する全体的、情動的価値を説いていたのに、後進地域であるはずのチベットがむしろ前者だったのだ。チベットを代表すべき思想が当該文化の最も力のある、最も正統とされている文献である限りは。それでも、「東亜」「東洋」「仏教」は、依然としてシンボルとして利用された。内容は希薄であり、使う人によって内容の異なるシンボルであった。戦後、「東亜」「東洋」という社会的要請がなくなった後に仏教学者は日本と違う価値をもつ場所としてより積極的に語ることができるようになった。チベット仏教はインド大乘仏教の後継者として賛美されたが、日本仏教の方がまがい物とされてしまい、チベット仏教に対する憧憬は自分たちと同じ宗教としてのそれではなくなってしまった。そして、「東洋の盟主」であることを捨てて「脱亜入欧」に回帰して久しくなり、アメリカの輸入であるような東洋観を内面化する世代まで現れる。彼らにとっては西洋とは自分たちのことであった。正統とされるような文献にこだわらない、むしろ拒否するような立場にいるのなら、それも容易なことであった。

日本人のチベット記述全体を通していえるのは、「ほめること」である。ごく初期の数人を除いて、記述者はチベットのある部分をほめている。ある部分を通して、チベット全体をほめることも多い。特に戦後その傾向が顕著になるが、戦前、戦中の記述でも見られる。逆にチベット全体をあからさまにこきおろした記述はわずかである。ただし、その傾向は近年になるほど顕著になり、用語にこだわることによってそれを表明するやり方が出てきたのはごく最近であることは既に見た。

チベットを扱った本のほとんどは、①一般の人々はチベットに対する無知から当地を野蛮の地と看做している、②しかし、チベットにはこの様な美点がある、③だからチベットを野蛮だなどというのはとんでもない、④皆さん、偏見を持つのはやめましょう、という記述を含んでいることを見てきた。②の「この様な」の部分が、反文明のよさだったり文明のよさだったり、論理的哲学のよさだったり非論理的土俗性のよさだったり、ダライ・ラマ政権のよさだったり中国共産党のよさだったり内容は色々であるが、形式は似ている。自分が美德と考えた所を強調しさえすれば、それがチベット全体的美徳となる。例えばチベット人が論理的だ、と主張したい場合、ニンマ派哲学は非論理的だという反論に対しては、主流はゲルク派だ、と言えばよいのである。中国共産党のチベット支配のよさを主張したければ、ダライ・ラマ支持派はごく一部のチベット人にすぎない、と言えばよい。批判精神と自分の知識に対する特権意識が旺盛だと、「友人は『どうも日本で見るチベットは、靴をはいたまま足の裏をかいているみたいではがゆくて、…』』といている。ほんと、

そのとおりだわ。プンプン。」と、周りの日本人に対してプンプン怒ってしまう。〔坪野、1991：195〕

6. 結論

近代日本のメンタリティーの一側面として、論理的なもの、合理的なものに対する憧憬が挙げられる。「東洋」の価値を謳ったナショナリズムも、輸入されたカウンターカルチャーもその裏返しと言える。ここで使った「論理的なもの」と「非論理的なもの」という区別は、聖トマスに代表されるような主知主義的な思想とマイスター・エックハルトに代表されるような神秘主義的な思想と言うこともできよう。西洋思想の伝統では、前者が正統であり、後者が異端である。ゆえに後者は西洋的なものに対する東洋的なもの、学術的なものに対する土着的なものと看做されるようになった。「東洋」の中に置かれた日本人が「東洋」の中のチベットの像を描く時の様々な揺れは、結局この近代のメンタリティーに包摂されるものとしてとらえることができよう。

引用文献

- 秋岡家栄、1977、『チベットの旅』、佼成出版社。
大川周明、1993、『復興亜細亜の諸問題』、中公文庫。
加藤幹敏、1984、『鳥葬の里』、リヨン社。
金子英一、1987、『チベット学の最前線を行く』、梅棹忠夫編『梅棹忠夫対談集 中国の少数民族を語る』、筑摩書房。
川喜田二郎、1960、『鳥葬の国』、光文社。
川喜田二郎、1989、『素朴と文明』、講談社学術文庫。
河口慧海、1978、『チベット旅行記』3、講談社学術文庫。
河口慧海、1981、『第二回チベット旅行記』、講談社学術文庫。
九里徳泰、1989、『チベット高原自転車ひとり旅』、山と溪谷社。
後藤ふたば、1995、『行きたい人のチベット入門 西藏好きのための役立ちノート』、山と溪谷社。
小林秀英、1994、『「太郎の国」と「雪の国」』、『季刊仏教』no.26、法蔵館。
サイード、エドワード、1993、『オリエンタリズム』（今沢紀子訳）、平凡社
（Said, E. W., 1978, *Orientalism*, Georges Barchardt Inc., N.Y.).
寺本婉雅、1974、『蔵蒙旅日記』、芙蓉書房。
多田等観、1982、『チベット』、岩波新書。
多田等観、1984、『チベット滞在記』、白水社。

- 筒井清忠、1995、『日本型「教養」の運命 歴史社会学的考察』、岩波書店。
- 坪野和子、1991、『チベットで深呼吸』、凱風社。
- 中沢新一、1993、「今、我らにとって『宗教』とは何か」、『SAPIO』、小学館。
- 中沢新一、1994、「古代的マトリックス」、『季刊仏教』no.26、法蔵館。
- 長尾雅人、1954、『西藏佛教研究』、岩波書店。
- 永沢哲、1994、「歌う女」、『季刊仏教』no.26、法蔵館。
- 中根千枝、1970、『未開の顔・文明の顔』、中央公論社。
- 中村元、1989、『チベット人・韓国人の思惟方法』、春秋社。
- 西川一三、1990、『秘境西域八年の潜行』上、中公文庫。
- 福田洋一、1994、「空と縁起」、『季刊仏教』no.26、法蔵館。
- マッケンジー、ヴィッキー、1995、『チベット 奇跡の転生』、(山際 素男訳)文藝春秋
(Mackenzie,Vicki,1988,Reincarnation,Bloomsbury Pub.,London).
- 山口瑞鳳、上1987 下1988、『チベット』、東京大学出版会。
- ローザック、シオドア、1972、『対抗文化の思想』、ダイヤモンド社。(Roszac,Theodore,1969,*The Making of a Counter Culture:Refrections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*,Doubleday & Company Inc.,Gardencity,N.Y.)