

「西側」近代性に対する抵抗と、「東洋的」沈潜への誘惑と*

稻賀繁美

一 二階建てモデルと「東洋」のジレンマ

金南天（キンナンテン）（一九一—？）の短編「麦」にはこんな科白が見える。「私たち」とあるのは、日本統治下の朝鮮・韓国「転向」マルクス主義者が抱く自己意識と、とりあえずはみておこう。「私たちは二階では洋食を食べ、下の階に下りてきてはカクトウキ〔大根キムチ〕をつまむ、そんな人々だ。またその度がきわめて行くところまで行つてしまい、みな倦怠と疲労を経験しています」（一九四二）、と。食品は思想の仮装だろう。金哲が引用するこの一節は、嫌でもカール・レーヴィットの人口に膾炙した発言を思い起させる。レーヴィットは戦時中、日本の東北大学で教えた学生について、こう述べていた。「彼らはまるで二階建ての家に棲んでいるようなものだ。一階では日本人らしく考え、ものごとを感じている。二階では、プラトンからハイデガーに至るまでの一連の学識が勢揃いしている。歐州の教師として当惑を隠せないのは、二階と一階とのあいだをどうやって自在に行き来しているか、ということだ」（一九四八）。

このふたつの発言は意識的にか否か、非ヨーロッパ世界における近代性 modernity の孕むジレンマが、一九三〇年代から四〇年代にかけてどのように体験されたかを物語る。だが同じジレンマも、「東洋」側から見ると、「西洋」側から見ると、異なる相貌を呈している。韓半島出身の小説家は二階建ての二重生活に「倦怠

と疲労」とを感じていた。だがドイツから亡命状態で日本に滞在していた哲学教師は、上下に揺れ動いて止まない「東洋的」不安定性に「当惑」を隠せなかつたからだ。

このレーヴィットの発言を取り上げて、J・ハイジックはこう評証してみせる。すなわちレーヴィットは西谷啓治のうちに「ふたつの世界の思想と感情とに、驚くべきほどの信頼を寄せつつ、階段を素早く上下する人物」を見いだしたに相違あるまい、と。^{*4} だが筆者は、そう樂天的な觀察を下すのには躊躇を覚える。アジア人種の学生たちが軽々とふたつの階を行き来するその容易さこそが、極東に滞在する「西側」知識人たちに、名状しがたい嫌疑と不信とを植え付ける原因となつていたのではないか。

可動性（最近の行政用語では「流動性」という名で賞賛されているが）といえば聞こえはよいが、それは言い換えれば面従腹背であり、一枚舌であり、ひいては二重人格でもある。裏表を弄ぶ裏取引は、ふたごころと指弾されても仕方あるまい。「西洋」と「その残余」という言い方を借りるなら、「残余」意識の持ち主にとつては、「西洋」の規範に対する忠誠は、自らの「土着」の思想感情に対する隠された裏切りを含まずにはいられない。近代にあつて「東洋人デアル」ことは、この落ち着きどころのない二重拘束状態から逃れる術なき境地であり、それは東と西という軸のあいだの振幅、一階と二階という分岐した亀裂のあいだを、コマネズミのように忙^{せわ}しなく行き来するほかない境涯だったはずだ。

この不安全感あるいははぎこちなさは、どうして克服することができなかつたのか。単純な理由は、この時点にあつて近代化あるいは現代化 modernization を「西洋化」 Westernization から截然と区別することが、論理的にも心理的にも叶わなかつたからだろう。とはいゝ、それならば、非西洋（という自覺のある）社会に西洋とは違う modernity をもつ権利を許容しそえすれば、二重生活は克服できたのだろうか。「近代の超克」と呼ばれる問題は、この問いに根ざしている。すなわち「非西洋的近代性」とは何を意味し得たのだろうか。下村寅太郎は右に触れたレーヴィットの議論に痛烈な批判を加え、レーヴィットには「東洋哲学」が分かつていない、と斬り捨てた。^{*5} 近年の京都学派評価をめぐる論争に、これ同様の相互不信が、半世紀以上の時間を跨いで反復されていると感じ

るのは、筆者の誤解だろうか。当事者同士が、相互理解や対話を忌避し敬遠するのみならず、理解しようとする姿勢そのものを拒絶し、共通の土俵の設定そのものが不可能と宣告される。ここでは、学問的対話なる前提がいかに脆弱な虚構でしかないかが暴かれている。ルネサンス以来の西欧近代科学の歴史家であつたはずの下村寅太郎は、レーヴィットには東洋哲学の「絶対無」が分かっていないと軽蔑混じりに難じているが、「絶対無」などを担ぎ出す西田門下やその支持者たちは、西洋哲学の側からみれば、もはや「哲学」という土俵を共有できる輩ではない。一階に降りるということは「土着化する」ことであり、それはレーヴィットのような人格には無理なばかりか、「哲学者」としての沾券に関わる背信行為となりかねない。^{*7} はたしてここに見えるジレンマは克服されたのだろうか。もし克服できないものならば、別途の選択肢としてどのように問題構成を立てうるのだろうか。

二 媒介者の命運

ここで、二〇世紀初頭のインドに舞台を戻してみたい。上に述べた二重性は大英帝国治下のインド亜大陸において、もつとも鮮烈な事例を体験しており、日本近代の知的体験も、それと無縁ではないからだ。英文の著作として著名な『茶の本』（一九〇六）の筆者、天心こと岡倉覚二（一八六三—一九一三）は一九〇一年から翌年にかけ最初のインド滞在をはたし、そこで『東洋の理想』 *The Ideals of the East*（一九〇四）として知られることになる原稿を脱稿している。その校閲を受け持ったのはマーガレット・エリザベス・ノーブル、通称シスター・ニヴェンデイタ（一八六七—一九一二）として知られる女性である。アイルランド出身の彼女は神智学 *Theosophy* にも親しんだが、近代インドにおけるヒンドゥー教改革者、ラーマ・クリシュナ（一八三六—一八八六）の弟子、ヴィヴェカーノンダ（Vivekananda）（一八六三—一九〇二）に帰依し、ニヴェンデイタ（「献身」を意味するベンガル語）の名を得て、ヒンドゥー教徒となつた。彼女が伝記を残すことになる、師のヴィヴェカーノンダは、一八九三年のコロン

バス記念シカゴ万国博覧会のおりに開催された世界宗教会議に出席し、その雄弁により一躍世界的名声を得たことが知られている。その教えに感服したジョセフ・マクラウド（一八五八—一九四九）という米国籍の女性が、岡倉を彼に引き合わせる計画を抱き、岡倉のインド旅行が成就することとなつた。^{*9}

この経緯を述べたのは、ほかでもない。二〇世紀初頭の段階で、何人かの有力な白人女性が、アジアの男性知識人たちの仲介者として活躍していた事実に注目したいからである。植民地行政の根幹に関わる白人男性による政治的・経済的支配の陰で、異国の女性たちが、ある種の補償作用を果たし、逆の釣り合いを司っていた。東洋の宗教や精神性には普遍的な価値が宿っているとする主張は、西洋植民地権力による政治的優位や物理的席巻に対する、あきらかな反対言説を構成しており、ジエンダー・政治学の観点からみるならば、「男性支配」にたいする「女性的」反対立をなしていた。同様の「陰の仕事」shadow workが、先に触れた二階建て構造を背後から裏打ちし、相補的な位置を占めていた可能性を、作業仮説として提示しておきたい。これはインドを舞台に、非西洋modernityに犀利な分析を提倡するガウリ・ヴィシュワナーランの仕事に、有益な補助線を引くための参照項目となるう。^{*10}

三 トポスとしての全体と自己犠牲

岡倉覚三のインドにおける著述には、自己犠牲の考えが、頻繁に議論される。もっとも典型的なのが、菩薩の逸話だろう。人類の最後のひとりが救済されるまでは自らの涅槃と救いとを放擲して、この世にとどまろうとした菩薩の献身の物語は、奇しくもニヴェディタの著作にもほとんど引き写しの文体で語られる。そればかりか、ニヴェディタは、インド民族主義の最初の国民的発露とされるスマラ運動の高揚期に、サティを肯定する議論を展開する。寡婦となつた既婚女性が夫のあとを追う焼身自殺として知られるサティは、キリスト教宣教師などから、野蛮な人身御供であり、このような女性の隸従と強制された自己犠牲は撤廃すべきだと叫ばれていた。と

これがニヴェディタはサティを、インド人寡婦が物理的実存の幻影の彼方で、今は亡き愛する者と再会して合することを保証する、意志的かつ靈的な供養と解釈し、そこにインド女性の「栄光への通路」を見いだした。こにみえる合一 one-ness とは、ヴェーダーンタの不二・一元論 advaitism として知られる理念であり、岡倉もおそらくインドでこの思想に接して「アジアはひとつ」というスローガンを発想したものと推測される。岡倉が菩薩の自己犠牲のうちに「ひとつという崇高なる直觀」the sublime intuition of one-ness を見定めたなら、ニヴェディタは絶対者との合一を求める渴望を、カーリー女神信仰が信者に求める供犠と結びつけ、そこにキリスト教のみならず、イスラームの殉教に匹敵する徳を認めようとする。ヒンドゥー教のサティのように、みたところ野蛮で残酷な慣習すらも、絶対神との究極の合一という、キリスト教神学も否定できない靈的な成就を視野に入れれば、きわめて合理的に正当化されることになる。^{*1}

岡倉の精神的な後継者を自認した詩人に、Yone Noguchi として知られた野口米次郎（一八七五—一九四七）がいる。ニヴェディタと同様、アイルランド出身のジェイムズ・カズンズ（一八七三—一九五六）は、インドのmodernityを考察するにあたって、アジアの知識人としての岡倉や野口と比較するに値する人物だが、このカズンズが日本で慶應大学に招かれた背景には、野口米次郎による紹介があつた（逆に、インドでの通説とは異なり、一九一三年に死去した岡倉に、カズンズが直接に会う機会はなかつたはずだ）。だが皮肉にも、岡倉がベンガル分割令（一九〇五）に先立つカルカッタで、タゴール一族などとの交わりのなかで提唱した「アジアはひとつ」は、一九三〇年代末、野口の周辺で別様のメッセージへと変質を遂げてゆく。岡倉にとって「アジアはひとつ」とは、大英帝国治下、ベンガルの分割によって民族的統一を喪失しようとしていたインドの知識人に対する連帯の声明、汎アジア的な被支配者としての危機意識の詩的表現だった。それは、日露戦争以前の岡倉の意識のなかでは、大日本帝国の領土拡張や霸権主義などと、もとより結びつきようもない理念だったはずだ。ところが岡倉が筐底に未刊行のまま遺した未定稿 “We are one” は一九三八年春に遺族によって再発見され、同年、まず岡倉古志郎により『理想の再建』として和訳刊行され、一九三九年には淺野晃により『東洋の覺醒』The Awakening of the East

として新訳が刊行される。ここで岡倉の草稿は、「東亜新秩序」（この用語は一九四〇年に近衛内閣により提唱）建設を目指して亞細亞諸民族に呼びかける檄文、時局の要請に答える予言へと変貌を遂げることになる。」¹²に超國家主義、大東亜共栄圏思想の先駆者、西洋近代の超克者としての天心像が成立する。

すでに三七年七月の蘆溝橋事件を切掛けに、戦火は「支那事変」へと拡大し、そのなかで、日本の中国侵略と帝国主義的な国家主義を批判する詩人、ロビンドロナート・タゴールと、日本の蒋介石政権への軍事介入を正当化する野口とのあいだに論戦が闘わされていた。両者の応酬は、インドと日本の新聞紙上で「聖戦砲火に打ち碎く友情」といった見出しで報道された。野口は日本の侵略の意図を否定し、岡倉が生きていれば自分と同意見だったはずだ、といった発言を、タゴール宛の公開状に認めていた。¹³西洋的近代に対峙する自己主張を模索するなかで、日本とインドの詩人は、なぜ利害を異にする立場に導かれたのだろうか。

「アジアはひとつ」のひとつ One-ness と、ひとつなるべき全体 totality のための自己犠牲という理念とが、ここで全体主義 totalitarianism 正当化の根拠として浮上していく。ここにはジェイムズ・カズンズが『総合的なヴィジョン：インド人心理の研究』（一九一五）で取り上げた鍵概念 samadarshana および「精神的な一性」 spiritual one-ness との親近性が、否応なく感知される。ヴィシュワナーランの見解によれば、カズンズの思索や観念は、直接には advaita の理念とは結びつかないようだ。だが興味深いことに、この「一なる全体性」と、その反転としての「絶対的無」（自らを無化する自己犠牲も、絶対無の呼びかけだろう）とのあわいに、冒頭に述べた「東洋哲学」に通底する趨勢（として当時の知識人たちが認識した思想の核あるいは「意味運搬素」 semiophore）を見定めることができるだろう。¹⁴

四 異質性と同質性とのあわい

その東洋哲学の検討に進む前に、ここまで経緯から、ひとつ確認しておきたい。ヴィシュワナーランの定式

化に従うなら、ジェイムズ・カズンズが直面せねばならなかつたジレンマとは、「政治に従属させられることなく、しかしその政治を適応させうるような感性学」を発展させることの困難さにあつた、という。^{*5}これは冒頭で述べた「二階建て」状況のひとつの発現形態だつたのではなかろうか。「政治」を一階に、「感性学」を一階に類比してみよう。「東洋的思惟」はもとより西洋の認識論に確証を与え、西洋の存在論を補強するかぎりにおいて評価されうる。反対に東洋の思考が西洋の論理構造や推論形式に適合しないとなれば、それは共約不可能 incompatible あるいは互換不能 incompatiable として、もはや西側世界で評価されうる範疇から放擲される。ここで二階に上がる資格のある要素と、そこから排斥される要素とが篩にかけて選別される。すくなくとも哲学という領域にあつては、西洋哲学の基礎に疑問を付すような異物は、哲学的な議論には不適切として除外される。「東洋哲学」とは畢竟、権利問題として西洋哲学から除外されるほかない部分に付けられた名辞ではなかつたか。カズンズが構築しようとした感性学もまた同様のジレンマを抱え込む。感性学は政治の領域から撤退した代価に、擬似的な自律性を獲得し、そこで政治の補償的代替物に変貌し、東洋的靈性の優位という幻想を築くことに安住する。岡倉覚三の『茶の本』もまた、日露戦争を経て日本がまがりなりにも帝国列強の仲間入りを果たした時期に、西洋の力の論理が貫徹される物理的霸權主義に見切りをつけた岡倉が、審美的境地に転進することで、東洋の精神的優位を主張する、という軌跡を裏書きする書物だつた。^{*6}そこにはガンジーの非暴力にも通底する代替価値の模索がある。

別様に言い換えよう。「東洋」の異質性なるものは、それが「西洋」の認識論において受け入れられ、認知される限りでは、すでに西洋哲学という、十分に均質な空間のうちに手なずけられた異質性でしかない。情報伝達 communication いう行為は、厳密にこの限界内部でのみ実行される（これは「伝達可能性」の定義である）。受け入れ可能な異質性とは、実際のところ許容限界内の同質性という遊泳池に放流された無害な存在でしかない。受け入れ難い異質性は、文字通り ex-communicate すなわち破門を食らい、通話可能な領域から閉め出される——それも会話 dia-log という logic の然ひしめぬことだ。^{*7}これを《論理に内在する排除》の政治学と呼びたい。

この政治学にあつては、「許容される異質性」と「許容しがたい同質性」とが錯綜して交叉する地点にのみ、僅かな余地 margin が残される。これが一階と二階とを繋ぎつつ隔てる「階段」を律する交通規則の実態ではなかろうか。それはまた「普遍性」 universality が「普遍」を標榜する「普遍主義」 universalism に適合するようになると条件づけられ、規制される過程に働く、隠微な作用を物語る指標ともなるだろう。「近代を超克」しようとした「東洋」に許された選択の余地は、ここにしかなかった、との判断は、はたして妥当だろうか。ヴィシュワナーランの定式に準じて換言するならそれは、西洋の規範に従属することなく、しかし逆に西洋の規範をも帰順させるような倫理あるいは感性学＝美学を探すという隘路だった。大東亜共栄圏の思想が、その失敗例だったとすれば、その課題は現在なお克服されてはいない。

五 山崎闇斎と竹内好

（）で岡倉、野口と並んで、柳宗悦（一八八九—一九六二）に言及しておこうことが、議論のうえで有効だろう。ジェイムズ・カズンズが samadarshama の理念を彫琢するにあたって、一九一〇年にロンドンで開催された Post-impressionism、日本語で通称「後期印象派展」に靈感を得たことが知られている。¹⁸ 日本でこの展覧会にいち早く反応したのが柳だった。その柳は一九二五年には「民藝」という言葉を唱え、民藝運動に生涯を捧げることとなる。晩年の柳はその仏教への帰依からか、若い頃にウイリアム・モリスからの感化のあつたことを否定しているが、両者の親近性は否定しがたい。柳にもまた岡倉覚三の衣鉢を継ぐ意識があつたが、その活動はインドにおけるアナンダ・クーマラスワーミー Ananda Coomaraswami （一八七七—一九四七）の事例と比較することで、よりはつきりとした精神史的位置づけを得るだろう。クーマラスワーミーは結果的にボストン美術館東洋部の運営において岡倉の後継者の地位を襲つたともいえる人物だが、その初期の研究は、ウイリアム・モリスの導きに従い、出身地スリランカを中心とする中世の造形美を発掘することにあつた。

アジアの「中世」の工藝に、西洋のグレコ・ローマンの規範、いわゆる「美術」Fine Artsとは別種の、異質なる美を探ろうとする姿勢において、クーマラスワーミーと柳宗悦には、著しい共通性が見られる。ガンダーラ仏に代表されるヘレンズムの影響を被つたアジア美術には、純粹インド性を侵犯する「許容しがたい同一性」を見いだす。その反面、西洋の規範とは無縁な中世アジアに、西洋にあつても「許容されるべき異質性」を認めさせることで、そこには彼らの美の政治学を見定めたい。それは西洋の定義した美の規範の普遍性に疑問を差し挟みつつ、なお西洋に、異質な美的存在を認知させようとする。その意味で二階建て構造を繋ぐ捻れた螺旋階段の中途に踏みとどまり「西洋の規範に従属することなく、西洋の規範を順応させるような倫理あるいは感性学=美学を探す」という隘路」。それが岡倉からクーマラスワーミー、そして柳宗悦らの「中世主義」に懷胎され、「西洋近代の超克」を性格づけていたことは、否定しがたい。

「」とさら柳宗悦に言及するのは、孫歌が竹内好を論ずる際に問題とする「アジア式近代の矛盾」paradox of Asian Modernityに、柳が思わぬ照明を与えていたからだ。^{*19}竹内の「周作人から核実験まで」（一九六五）を孫歌はこう要約する。東アジアは歐州の近代を模倣することによつては、近代に達することはできない。なぜならば、ほかならぬ先生（西欧）が武力に訴えることで、学生（アジア）が自分（西欧）を模倣することを妨げているからだ。ここに竹内は矛盾を見る。その結果として、歐州は人間の尊厳を唱えるけれども、東アジアは、人間の尊厳を実現するために、その歐州と闘わねばならない運命を背負つていて、^{*20}と。

思うに同様のジレンマは、早くも徳川時代の儒学者、山崎闇斎（一六一九—一六八二）によつて定式化されていたのではないか。山崎闇斎は問う。もし中国が孔子を総大将に、孟子を軍師として日本に攻め込んだ場合、日本人はいかに対応すべきか。儒教の説く仁すなわち人間の尊厳の名において、日本は孔子や孟子に対して戦端を開くべきなのか。それとも儒学の教えに忠実な日本人としては、先生たる孔子と孟子とが仮に侵略者となつた場合でも、鉢を交えずすなおにその軍門に下るのが、儒教への忠誠を示す行為なのだろうか。中世スコラ学にも似た机上の空論と嗤う向きもある。だがこの譬話は、一九一〇年の日本による朝鮮半島併合のあと、朝鮮で蜂

起が発生した折に、柳宗悦が取り上げた問い合わせだった。柳が言外に暗示しようとしたことは、明らかだろう。もし日本に孔子・孟子の軍隊を撃退する権利があるならば、これに劣らず同様の理屈で、朝鮮の民が日本に対しても蜂起することも、仁義に叶つた、人間の尊厳に相応しい道義となる。どちらも儒教の道に照らして義人たる振る舞いだからだ。^{*21}

柳の議論に照らしてみると、竹内好のいう矛盾は、その論理的妥当性の脆弱さを晒すことになる。というのも竹内は、議論が中華人民共和国の政治的決定に抵触する地点に達するや、それより先に進むことを自らに禁じるからだ。そもそも竹内の理屈は、事の最初から、中華人民共和国の核実験は是非でも正当化せねばならないといふ、時局の要請を合理化するために構築されており、その前提ゆえの限界を免れない。イデオロギーの次元を離れ、論理の次元に限定するならば、皮肉にも竹内の中国正当化の理屈は、若き竹内が参画した大東亜共栄圏正当化の理屈を、奇妙にも反復するような軌跡を描いていることに気づかれる。^{*22}

六 哲学の主体は西欧世界の独占か

中国の核武装の是非を問うて竹内が抱え込むほかななかつたジレンマは、二階建てモデルに即するならば、東西の文化的帰属意識と倫理との関係に関する問い合わせと接続される。端的にこう問うことが許されるだろうか。果たしてエマニュエル・レヴィナスの主張するように、ヨーロッパにのみ、自らを非ヨーロッパ化する哲学的・倫理的な権利が保証されるのだろうか。^{*23} 東洋 Orient には自らを非東洋化する désorientation 企図は許容されないのであるか、と。Déorientation という言葉は、フランス語ならば、正しい方向 orientation を狂わせる、行程を迷わせて途方に暮れさせる、という意味が含まれる。近代の超克は、東洋の本来の理念への回帰を標榜したが、実際には羅針盤が狂つた迷走だったのではないか。ここで筆者の念頭に昇るのは、ピエール・ヴィダル＝ナケのことだ。彼はホロコーストについて語りうるのはユダヤ人のみであり、広島や長崎の原子弹爆弾の被害などを含め、いかな

る人類の他の体験も、ユダヤ人の辿った運命と比較しうる倫理的次元はもちえない、と主張した。^{*24}この表明に託されたイデオロギー的な含意は、知性のうえでは理解できるものだらう。だが、この発言が（日本国籍者でない被害者を含む）原爆被害者の一部に義憲を巻き起こしたという事実は否めない。もとより両者を比較することが妥当かどうか（すくなくとも、日本国籍の市民は、いかに個人としては潔白といえども、日本のアジアへの軍事的な侵攻に対する国籍上の道義的責任を免れない。その限りでは、原爆被爆者もユダヤ人とは同列には扱えない、等々）。また用いる用語の適切性は十分に考慮されねばなるまい（holocaust という用語は、厳密にユダヤ人の組織的殲滅にのみ適用すべき神学的用語だ、という主張は、言葉の定義の問題だらう）。それは踏まえたうえで、ここで敢えて問題にしたいのは、自らを、人類史上比類なく特權的な犠牲者とその末裔に位置づける選民意識、そして自己の事例と他者の事例とに、互換性や比較可能性など一切認められないとする峻拒の姿勢、この自己絶対化・独占化の姿勢に含まれる、倫理的次元である。普遍倫理は西欧世界にのみ許され、非西欧世界は隸属すべき存在にすぎないのだろうか。西洋倫理の普遍性に東洋から棹捕することはできないのだろうか。

倫理綱領の民族的独り占めが孕む危険さと滑稽さ。いささか常軌を逸した寸法でそれを描いてみせた人物として、ここで世界的に知られた清朝の生き残り儒者、辜鴻銘（Ku Hongming一八五七—一九二八）を召還したい。エジンバラ大学を卒業し、ライプチッヒに遊学したこの人物は、清朝が滅亡したあとも弁髪を垂らして、自分のネクタイだと称した奇人であり、欧州人に対して儒教の意味を説いた哲人として記憶されている。そもそも辜鴻銘が欧文で著書を出版したことの目的は、その著述の題名にもあつたとおり、「西洋の思考の脅威から中国を防衛」するにあつた。だが第一次世界大戦を通過したことで、辜鴻銘のメッセージは、いわば世界戦争の惨禍を予言した箴言へと再解釈された。例えばルドルフ・パンヴィッツ（一八八一—一九六二）は、辜に全幅の信頼を寄せるような発言を残している。歐州人が辜鴻銘の提言に耳を傾けてさえいたら、総力戦の災厄を免れることもできたはずなのに、というわけである。辜鴻銘が言うには、歐州人は中国人となることによつて——すなわち非西洋人へと脱皮することによつて——歐州いうところの「社会問題」などという文化の危機は回避できるはずだつた。^{*25}

この「歐州を儒教化する」という奇想天外な企画 project を、レヴィナスが提唱した「非西洋化」の試みの「正統」なる先例として勘定に入れることは許されないのであろうか。できることならば、生前にレヴィナス本人の返答を耳にしたかったものだ。

七 両大戦間の東西思想論争

（）で「哲学の国籍」という、ジャック・デリダが取り上げた問題を顧慮すべき段取りとなるが、この問題設定は一九二〇年代末に欧州の一部の思索家たちが捕らわれた問題を想起させる。現時点で再び同じ過ちを繰り返さないためにも、ここで最低限の復習をしておこう。周知のとおりポール・ヴァレリーは一九一九年に欧州現下の「精神の危機」を診断した。それ以来、フランス右翼の一部では「アジア」が「西洋にとつての精神的な危険」を孕む存在として注目される。一九二五年二月の『今月の手帳』は「光は東からくるのか？」と題する特集を組み、これは一九二七年には『西欧の防衛』*La Défense de l'Occident*として再刊される（ここで言われる*l'Occident*は中欧、東欧を含まないので、便宜上「西欧」と訳す²⁶）。企画を担当したアンリ・マシス（一八八六—一九七〇）は、右翼団体アクション・フランセーズの協力者だったが、その立場を鮮明にしている。まず手始めにかれは「東洋」の知識人として著名だった「タゴール、オカクラ、クーロマスクワーミなどの輩」と固有名詞に複数形をつけて列挙し（クーマラスワーミーは綴りに誤字が残る）、それらの輩に加えて「ガンジー那人」も、およそ正統性には信憑性などない、と毒づく。なぜなら「この輩はいずれも欧州の大学の生徒」であり、従つて彼らは、「偽東洋人」pseudo-orientaux にすぎず、「かれらの思想は我らの思想以外のなにものでもない」のだから、というわけだ。したがって、仮にも脅威が東方から来るにせよ、「かかる脅威とは、誇るところ、西欧それ自身の誤謬にほかならない」。かくして——すでに先回りして想定したとおり——東洋は西欧が取った主導権のネガにして、受け身の反映にすぎないものへと切り詰められる。

つづいてマシスは西洋における東方擁護者に矛先を向ける。カイザーリング、ヘルマン・ヘッセ、ボンセル、ロマン・ロランなどはマシスに言わせれば「偽造された東洋主義 faux-Orientalisme に身を包み込んでいる」輩にほかならない。といふのもかれらが信じ込んでいたる東洋 L'Orient やは、「西欧 L'Occident を若返らせるために、ありとある教義や異端思想を西欧に普及させようとする欲求に突き動かされている」のだが、「それらの教義や異端思想などは、(ア)と(ア)とく我らを腐敗させるものであり、そこで我らを自滅に瀕せしめるもの」なのだから。かかる脅威を前にして、西欧はけつして「シュペングラー流の汚染、すなわちドイツの絶望の一形態にほからないこの汚染に屈してはならない」。そうマシスはドイツへの嫌悪を露わにする。

こうしてアンリ・マシスは、東方とドイツとを等号で結ぶというおなじみの公式に乗つ取り、おしなべて「東方とゲルマンの結びつきとは、すなわちかの『一にして全ての哲学』philosophie de l'Un-Tout」であり、「そこ」で全ての直接対立はこの哲学によつて解消される、といふか、むしろそりやその哲学が解体してしまう」のだ、と宣告する。ここに言及される「一にして全ての哲学」とは、既に見た「不二・一元論」advaitism やあり、またイスラームでいうところのタウヒードに他なるまいが、これらは皮肉にも、他ならぬ東洋の思想家たちが、西洋と精神的に対峙するために持ち出した道具立てほかならなかつた。興味深いことに、この「東洋哲学」こそが、マシスの手に掛かると東方の「野蛮さ」を証拠だてる究極の表象として、みごとにも用立てられる。まさしく先のヴィシュワナーランの定式の対偶、「東洋の倫理が西洋の哲学を手なずけることなく、それに従属させられる」様子を、マシスは模範的に演じて見せた。

東方を完膚なきまでに拒絶するこのマシスの論説に対しても、ルネ・ゲノン（一八八六—一九五一）が異論を提起する。いわく、まことの東洋思想はドイツ人にもロシア人にも理解不可能であり、ひとりただラテン民族のみが東方の智恵を吸収する術を得ており、この東方の智恵がラテン民族をしてその内なるキリスト教神秘主義の奥義の覚醒へと導くのだ、と。中世の伝統への回帰を訴えるルネ・ゲノンは、ラテン民族こそが眞の地中海文明を再興する責務を負つてゐる、と高らかに宣言する。^{*27}こうした收拾不能な議論の熱狂に決着をつけようとしての

ことか、コレージュ・ド・フランス教授のシルヴァン・レビ（一八六八—一九三五）は同じ一九二五年の『今月の手帳』に、いささかの皮肉をこめて、こう提言する。東洋と西洋どちらが優れているかに性急に決着を付けるのは辞めにして、その代わりに、「インドの智恵、いつでも過剰に熱狂する傾きのある、かのインドの智恵を借りて、こう問おう。監査役 *contrôleur* を監査するのは誰なのか?」²⁸と。我々の文脈に置き換えるなら、二階建てバスよろしき東洋の「非西歐的近代」にあってその一階の「土着文化」と二階の「西洋文化」とのあいだの昇降の是非を指図する車掌 *contrôleur* 役を演じるのは、いったい誰の職分なのか、が問われていた。

東西価値観相剋の裁定者。それは二階の住人の支配者的特権なのか、それとも一階の原住民の市民権なのか。厄介なのは、図らずもマシスが喝破するとおり、一九二五年の植民地最盛期にあってすでに、もはや純粹な西洋も東洋も存在しない混交が進行していくことだ。西洋側の東洋弁者は東洋の智恵による変身を夢見ており、東洋側の東洋代表者は、西洋的学識によつて理論武装しないことには、西洋の檜舞台に立つことも叶わなかつた。

八 人間性の倫理への疑問

ここで人権あるいは人間の尊厳という普遍的命題に關わる倫理が、貴重な試金石を提供する。その背景をなすのは、いうまでもなく世界戦争という災厄であり、絶滅収容所や強制収容所が体现する邪悪さの問題である。ヴァシリー・グロースマン（一九〇五—一九六四）はソ連の情報将校として最初にナチの絶滅収容所に入り、比類なき報告を残した赤軍記者だが、その晩年の大作『人生と運命』がKGBにより原稿を押収され、失意のうちに病没した作家である。その原稿は一九八二年に秘密裏に救出されスイスで出版されるや、歐州ではおおきな話題となつた。ほかならぬエマニュエル・レヴィナスも、この著作に敏感に反応した哲学者のひとりだつた。だがはたしてそこに書き付けられた記録は、ホロコーストの比類なき性格を浮き彫りにするのに十分なものなのだろうか。ここに極東の強制収容所での体験を併置してみるとことから、思わず視点が開けてくるのではないか。端的な

箇所を指摘しよう。

レビュイナスを勇気づけたのは、グロースマンの次のような発言だ。「この状況におよんでもなお、人間存在のうちなる人間らしさが破壊されていなかつたとなれば、邪悪が勝利することは決してないであろう^{*29}」。この文章を読んだ瞬間に脳裏をよぎつたのは、「人間はつねに加害者のなかから生まれる」^{*30}という日本の詩人、石原吉郎（一九一五—一九七七）の言葉だった。石原はソ連に対する日本の軍事行動に利する目的でロシア語を学習していったという罪状で、シベリアでももつとも過酷な強制収容所送りとなつた経験をもつ。刑期二五年を言い渡された石原が生還したのはスターリンの死後、一九五三年。グロースマンが、死を待つ囚人たちのなかになお息づく人間性に一縷の望みを繋いだとすれば、石原の体験した収容所では、もはやそうした人間性なるものは囚人たちには残されていなかつた。むしろここで石原が「人間らしさ」という言葉で語るのは、西洋語でいえば「非人間的」inhumanな残酷さのことにして他ならない。非人道的なこと、それこそが、石原にとって唯一残された人間の証だつた、というのだ。

逆説的にも石原はそうした看守や囚人たちの底知れぬ冷酷さと非道さにこそ、収容所における「人間らしさ」の最後の兆候を見て取つた。大文字の邪悪から逃れるものは誰もいない。ただ看守の小賢しく下劣な悪事が露見したときにのみ、日本人の詩人はそこに微かな人間性を感じた。ロジア語で囁かれる「人間的に話あおう」とは、密告者として協力せよとの恫喝を意味していた。グロースマンは瀕死の囚人たちが仲間に見せた「無意味な親切」や「役立たずの善意」に信頼を寄せ、そこに最後の「人間らしさ」を確認した。だがこうした「無意味な親切」や「役立たずの善意」を發揮するような余地も許さない条件がシベリアの収容所を支配していた。石原の記録『望郷と海』は、絶望をすら許さない「脱人間的」状況を紡ぎ出す。そこではうつかり「人間的な優しさ」に触れた事が、囚人の生存への最後の希望を崩壊させる「致命的な衝撃」となつた。この残酷な逆説までも、石原は冷徹に見据えている。人間性の崩壊をここまで「恐ろしい明晰さ」で綴つた文章を、筆者はほかに知らない。これ以上明白な対比はないだろう。グロースマンが人間の「善意」をお信ずるならば、こうした信頼は石原

の収容所での生存には最初から存在しない。計画的な民族殲滅という未曾有の残虐さを平然と実行に移す能力こそ、人間にのみ許された、狂った能力であり、その非人間性をこそ、本来の「人間性」であると定義しなおすことも可能だろう。だが石原が見て、しかも奇跡的に文章に綴り得たのは、無意味な殺戮が日常となる環境でなかつ發揮される悪徳であり、それをしも石原は「人間的」と形容した。グロースマンが「無力なる親切」と形容した、囚人たちの善意をも仮借なく踏みつぶすのは、看守の没関心や囚人同士の不毛な潰し合いであり、相互不信だつた。そしてそれこそ、石原が語る「人間性」だつたのであり、この「人間性」の前では、囚人が時折發揮する犠牲的な「人間的な愚かさ」（グロースマン）すら、看守の陰湿なる凶暴性と、もはや優劣を判じがたい。石原が加害者からのみ生まれると述べる「人間」性が、仮に気紛れなしに貫徹されていたならば、石原自身の生還もありえなかつただろう。ただ気まぐれだけが、石原をして無意味に生き延びさせたのである。^{*31}

グロースマンと石原吉郎との間に引かれた、上下転倒した価値観の対比からは、いかなる教訓が得られるのだろうか。詳しい論証を省いて結論だけを述べておこう。たしかに人間性に信頼し、個人の自己同一性の尊厳を手がかりに倫理を築きあげるなら、レビュイナスの人間学の總体はおそるべき妥当性をもつだらう。^{*32} だがこの前提を取り払い、転倒した価値観を前提として推論を進めた場合には、壮大な倫理体系もあつけなく崩壊するおそれがある、ということだ。ここではその全貌を踏査することは到底不可能だが、手始めとして、そもそもいかにしてユダヤ＝キリスト教の神学的伝統のなかで個という人格が思想的に形成されたのかは、問い合わせに値するだらう。^{*33} この探索からだけでも、人間、自己同一性、個人といった、西欧の倫理が立脚する基本概念そのものの普遍性は、たやすく疑問に付されることとなる。

九 聖書と論語

個人の「人間性」の定義と並んで、それではレビュイナスのもうひとつの鍵言葉である「全体性」については、

どうだろうか。ここでもグロースマンの発言は問題の核心に切り込んでいる。おそらくはドストエフスキイの大審問官の発言に觸れる認識だろうか、グロースマンは憚ることなく、こう断言する。聖書の「教えは致命的に非人間化 de-humanization に至る」と。^{*34} その教えとは何だったか。ここでは平易な日本語訳を記しておこう。「人になされんと思うことは、汝もまた人にもその如くせよ」。^{*35} この格率がネズミ講式に広がれば、それは論理的必然として人類全体を覆うだろう。だがこの格率、善意の押し売りを推奨する教条は、「惡事を惡事のために働いた人々のすべての犯罪にもまさる苦痛を人々に与える結果となつた」。^{*36} それが、絶滅収容所の取材体験から出発して人類史を鳥瞰することで、グロースマンが得た結論だつた。

周知のように孔子の『論語』には一見これときわめてよく似た諭しがある。だがそれは肯定ではなく、否定の禁令だった。「己の欲せざるところを人に施すこと勿れ」。これらふたつの教えの類似は、はやくもマテオ・リッチ（一五五二—一六一〇）が指摘している。^{*37} 聖書を良しとする立場から見れば、『論語』には積極的な行動への呼びかけが欠落していて、道徳律としていかにも不十分ということになる。だが聖書の勧めの積極性は否応なく終わりなき異端審問の悪循環を招く。それを事前に回避する智恵が、一見不十分な『論語』の慎み深さのうちに宿っている。なにもだからといって、辜鴻銘の讐みに倣つて『論語』が聖書よりも優れている、などという優劣論をここで主張したいわけではない。だがこのふたつの格言に、東西の倫理思想の相互補完性の徵を認めて良いか否かは、議論の分かれどころだろう。故・ピエール・ヴィダル＝ナケならば、これにいかに応答しただろうか。この意地悪な質問には、それこそレヴィナスとも遠からぬ関係にあつたテオドール・アドルノの「否定の弁証法」をもつて応答するのが、あるいは手助けとはなるまいか。アドルノの『美学』の屈曲した冒頭の一文を思い出せば、それで十分だろう。こここの文脈に応じて改変するならば、いわく、いまや「美学や倫理学においては、もはや一つとして自明なことがないのは、自明である」と。

一〇　淨化思想の反復強迫

西歐的な規範が普遍的な規範性をもはや發揮することなく、東洋にその代替物を見いだす夢も破れたまま、しかも西歐的規範に代替する体系も樹立できない今日。だがそこで非西歐の事例が話題になるとすれば、それは先に触れた「許容できる異質性」と「許容できない同質性」との交叉をすり抜けた断片的な情報が、西歐の支配的な言語による配信網に乗った場合に限られる。自明性を喪失した二一世紀の倫理や美学の領野にあって、「特殊日本的」な出来事はいかに「普遍」を志向する枠組みの中に表象され、いかに取り扱われるのだろうか。本書への寄稿者であるヘント・デ・ヴリーズとの討論のなかで、いわば偶然に持ち上がった三つの話題に手短な考察を加えることで、次ぎにこの点を吟味しておくべき段取りとなる。

まず第一に、一九九五年のオウム真理教によるサリン・ガス無差別殺戮。殺生を禁じたはずの仏教が西洋技術テクノロジーと結託して大量殺人を引き起こす。だがそれは近代の超克が抱えた矛盾ではあるまい。西歐近代科学の知識が、東洋の智慧に裏付けの保証を与えないのは、それが西洋の宗教や倫理に奉仕するよう設計されていないと、なんら変わることろはない。Televangelism や Christian Science の例を見るまでもなく、科学の中立性は、いかなる意味でもそれが社会において価値中立的に用いられる」となど、保証しない。技術は文化を越えて移転するものであり、宗教とは己が目的のためには手段を正当化する言説の謂いだ。西洋起源の科学技術を、いわゆる東洋の智慧に接木することを禁ずる捷などない。東洋による核開発技術の濫用を東洋的精神性への毀損だと憤慨するのは、西洋が東洋の精神性に憧れるのは西洋的合理性に対する裏切りだと非難するのに劣らず、馬鹿らしい事だろう。

オウム真理教の教祖は、一神教に典型的な終末論の強迫的妄想に囚われており、その妄想が仏教の教えに忠実だったか否かを論ずるのは的外れだろう。ハルマゲドンの預言が成就するためには、米国が日本に侵攻する必要

があり、侵攻を引きおこすには地下鉄攻撃という引き金が必要だった。教団のサティアンの内部が安全であることを立証するには、外部がサリン・ガスによつて汚染されていなければならなかつた。すべては、倒錯した自己実現の預言成就 self-fulfilling prophecy の論理に照らせば容易に理解できる。原因と結果とを組織的に倒立させ、時間軸を転倒させれば麻原尊師の世界観に辿り着く。大災厄によつて世界が崩壊し、そのあとに浄化された新世界が誕生するならば、その浄化の作業の成就のためにはすべてが許される。世界はマーヤー即ち幻影に過ぎないとなれば、それを破壊することは罪悪ではなく、真理への開示となるだろう。特異な身体修行は、日常の価値判断を中断させ、批判精神を麻痺させて、真理との合一に無私に貢献できる人材を製造するための調教だつた。

だがこの事件でさらに戦慄すべきなのは、その後の推移だろう。半年後、日本のあちこちの港でオーストラリア産の毒蜘蛛が発見され、パニックが発生した。致死性の毒を持つ危険な外来生物を駆除し殲滅するために人々は躍起になつた。だがその後、この毒蜘蛛はさして危険ではないことが判明した。小説家にして分析哲学者の三浦俊彦はこう疑問を呈している。ごく普通の日本人たちが毒蜘蛛退治に殺虫剤を大量に撒き散らしたが、はたしてこれとオウム真理教のサリン・ガス散布とは、どこが違つていたのだろうか。どちらも日本列島を汚染する外敵を撃退して純粹なる日本を確保しようと努めたことにおいて、共通の妄想に襲われていたのではなかつたか、と。

だが、さらに恐るべきことは、日本がオウム真理教とその教祖を根絶やしにしようとする、その姿勢にあつた、と筆者は考える。なぜなら善良な日本人たちは、麻原たちが説教したお祓い purification の理屈をそのまま踏襲して、麻原とその危険きわまりない教団を、毒蜘蛛同様に一掃し、浄化され汚染から無縁な日本の再建を望んだからだ。³⁸「祓い給へ清め給へ」の過敏性潔癖性といつてもよいが、新型インフルエンザの世界的流行（二〇〇九年五月現在）という事態のもとで、これと変わらぬ浄化への強迫神経症は、健全に保存され、罪悪感もないまま順調に再生産され、完璧な無菌室よろしき日本列島の安全確保に、めでたくも貢献している。ハハド「近代の超克」の討論会（一九四二）に戻るならば、そこにもまた、西欧列強による「文化的侵略」に対抗すべく、純粹日本の

自己防衛と自己閉塞に努めようとする本能が、躁鬱症的な傾向を帯びて蔓延し、大東亜共栄圏の夢想へと異常肥大を遂げた有様が窺われる。

一一 「個」と「全体」の循環、あるいは靈の再生

純粹にして無垢、汚れなき日本という虚構の核をなすのが、伊勢神宮だろう。式年遷宮は二〇年の周期で社の木造構造を代替わりさせる仕事であり、その反復によって歴史性を否認するものだが、しかしその起源は西暦六九〇年に確定できる。天武・持統の治世に制度化された式年遷宮は、大陸中国や朝鮮半島の圧倒的な文化的影響に対する対抗反応として、日本の古代王朝が想像上の日本的な文化同一性を擬制として導入する政治的意図を表明した時点を記しづける。そしてそれが近代において象徴的に再評価されるには、ブルー・タウトに代表される、外からの（期待される）視線の介入が大きな役割を果たし、太古より歴史的に不变で恒常なる日本美学という神話的観念の涵養に貢献した。^{*39} これまた二階建て構造の反復だ。

古代にあつては中国や朝鮮からの使節の眼が、日本に純粹日本なる虚構の立ち上げを促進させ、近代においては西洋からの視線が、伊勢神宮の象徴的価値の確立を嵩上げさせた。さらに伊勢神宮は、西洋的な「個」や「全体性」の観念に疑義を呈する。式年遷宮は物質的な継続性を犠牲にした、精神性のみの非物質的継承の永続性に価値を授ける。これが西欧近代社会で発達した保存修復の理念とは対極をなすことに、西欧の専門家は気づかされた。すでに不在となつた原型からの引用と複製のみからなる、定義からしてオリジナルを欠いた、掘つ立て柱の藁葺き小屋は、個を犠牲とした全体性を、万世一系という天皇家の家系に重ね合わせ、循環のうちに永続される。そこにはそもそも始めから、ヴァルター・ベンヤミンの呼ぶような意味でのアウラは存在していなかつただろう。実際、ジャン・ボーデリヤールの表現を借りるなら「オリジナルなきシミュラーカル」でしかない伊勢神宮は、その複製の再生反復のなかに、靈のアウラを宿す。それはヘーゲル学者コジエーフ呼ぶところの「純粹

なるスノビスマム」の具現として、歴史後の楽園 post-historical paradise を生んでいる。^{*41}^{*40}

「」⁴¹で三番目に押井守の『攻殻機動隊』*Ghost in the Shell* が問題となる。式年遷宮による歴史的新陳代謝は、個人の生死を超えた、種の生命観を提案する。押井のアニメーションが示すのも、それと別ではあるまい。人類史全体を包含する、デジタル化された膨大な量の経験データ（それが「幽靈」ghost だらう）は、ひとつの脳髄（すなわち、頭蓋骨といふ shell の内側）において、解凍し再生することができる。これこそ *Ghost in the Shell* が文字通り物語る事態だらう。だがこうした記憶蓄積には必然の代償として、種の発生以来の全記憶を注入された個人は、もはや集団が共有する知識と、個人に属する知識とを明確に区別することができなくなる。肉体の多くの部分は電子インターフェイスや人造の義足・義手の類（すなわち殻 shell）に置換されているため、もはや個としての生命体 *Lebenswesen* の臨界をくつきりと線引きすることができない。どこまでが自分の身体であり、どこからが他者なのか、見分けがつかないからだ。ましてやそれが生命なのか、それとも人造物なのかの区別も、曖昧で無意味となる。

こうして西欧近代、いや中世以来のキリスト教神学が金科玉条としてきた「個」の輪郭が、ほかならぬ西欧近代が開発したテクノロジーによって脅かされ、侵犯され、危機に瀕している。分割不可能とされてきた「個」が分割可能であり、相互浸透可能、全体性のうちに溶解しうるものとして、問い合わせられている。押井に限らず、おおくの才能あるコミック作家や動画作家（animatorたちは *anima* すなわち魂を相手にしている）がそこに警告を発し始めているのは、けつして偶然ではないだらう。^{*42} 日本やアジアの「魂振り屋」幽靈蘇生業者 animators たちは、西欧発のテクノロジーを我が者顔に篡奪・流用する appropriate ばかりか、西欧近代のエピステメーの猿まね mimicry をも辞さず、ユダヤ・キリスト教の神学イデオロギーから分子生物学、遺伝子操作からナノテクノロジーまでも自家薬籠中に收めて、西欧霸権に挑んでいる。「個」のみならず「種」の自同一直性までもが、なし崩しに解体され、文化の hybridity が技術の分野で地球表面を制覇した今日。そこにおいて、日本固有、あるいは東洋独特なる要素を抽出しようとする企ては、もはや時代錯誤だらう。むしろその混淆技術のありかたの特異性

に、「東洋」の、あるいは「日本」の特性が炙りだされるだろう。^{*43}

1-1 Disorientation of the Orient 東洋を見失つて？・結論にかえて

「ハハ」であらたなる倫理の地平を模索する、ヘント・デ・ヴリーズの賢明なる弁論に耳を傾けよう。彼は「親切」という徳の効能をこう分析する。いわく「親切は、それが無力powerlessながまりにおいてのみ、力を發揮する」。「それに力を与えようなどとすれば、それは翳み、色褪せ、変質して消滅する」^{*44}。まるでこれは、近代日本が、岡倉覚三の『茶の本』（一九〇六）このかた、西洋の知識人により消費されることを狙つて発信し伝播してきた、いわゆる「日本の美学」そのままではないか。^{*45} ワビやサビの、枯淡で弱々しい美学、外来要素の混淆を許容する受動性は、西洋の力強くpowerful、自信満々な言表への代替案として提起されたものだつた。己ならざる液体を汲み容れる器としての茶碗が、日本美学の象徴となり、空っぽで無であることがひたすら強調され、それが「東洋の誘惑」の源となつた。^{*46} この「東洋の誘惑」の選ばれた犠牲という役割role-playを模範的に演じること（それは、東洋の空虚なるshellの器なかに幽靈ghostよろしく格納される、という、まことに適切な暗喩だろう）、そしてそこで、一見己の信条とは正反対の「無力さ」を引き受けてみせることは、強さばかりを求めてきた西洋哲学や倫理学にとって、あるいはそれほど悪くないお稽古なのかもしれない。

「ハハ」で実践することになるのは、根深かくもプログラマティックな教訓だが、この教訓は、いかなる近代性も——いわんや運命に翻弄される人生はもちろんのこととして——それなくしては立ちゆかない教訓であり、それはまた、すべてが言われ、またなされてしまった刻に及んでは、もはや誰も敢えて望みもしなければ、ましてや超克しようなどとは思わない、そうした教訓^{*47}なのだから。はたしてこの地点で、東洋と西洋との対立は解消され、近代を特徴づけてきた、かの二階建て構造の軋轢は、共通の水平へと融合されるのだろうか。はたしてこれは「西側」近代性に対する「東洋」側の、自己を無力化する否定的抵抗と、こうした「東洋」へと沈潜する誘惑

に呑まれた「西洋」とが、相互に融解する光景の暗喩なのだろうか。^{*48}

注

*¹ 「西洋」および「東洋」という概念規定が政治的な状況に依存したものであることは、繰り返すまでもない。論じる主体およびその想定される、あるいは実際の読者にとって、それがいかなる含みをもつて揺れ動いていたのか、に注意を払う必要のあることをのみ、註記したい。その揺れ動きの政治性がここでの話題だからである。なお本稿は元来、*⁴に記したワークショップの最後のセッションのための即興の英語コメントを、英文出版のために書き直したものだが、編著者からの要請により、ここで和文の独立論文の体裁に改めたことをお断りする。

*² 金南天「麦」一九四一年。本書に収められる金哲氏の論文を参照のこと。

*³ カール・レーヴィット『ヨーロッパのニヒリズム』柴田治三郎訳、筑摩書房、一九四八年、二七、二九一三〇頁。なお本件については、脱稿後、以下の緻密なる論考が刊行された。小田部胤久「レーヴィットと『二階建て』の日本——間文化性をめぐる一つの寄与」『美学芸術学研究』二八号、東京大学 美学芸術学研究室、二〇〇九年版、一七九一—二〇頁。

*⁴ 本書所収ジェイムズ・ハイジック論文。

*⁵ 下村寅太郎「日本の近代化における哲学について」『現代日本思想体系』第二四巻、筑摩書房、一九六五年、『下村寅太郎著作集』第一二巻、みすず書房、一九九〇年。藤田正勝・ブレッド・デービス（編）『世界のなかの日本の哲学』昭和堂、二〇〇五年、二九一三〇頁に再録。

*⁶ 藤田正勝・ブレッド・デービス（編）『世界のなかの日本の哲学』（前掲）の有坂陽子、グラハム・パークス論文などを参照。

*⁷ 酒井直樹による反論としては、日本語に訳されたものとして例えば「間太平洋政治の視座と帝国的国民主義」『JunCture 超域的日本文化研究』名古屋大学大学院文学研究会、〇一号、二〇一〇年、一四一四七頁のハイジック批判を見よ。『哲学者』を自称する側が、哲学者ならざる人種による「經典」への発言を一方的に拒絶する傾向は、ピエール・ブルデューが行ったハイデガーの言語態分析に対しても、典型的に発現した。参照ピエール・ブルデュー『話すということ』

(稻賀賀、藤原書店) およびアルテュード・ハイデガーの政治的存在論」への日本語版、訳者後書きをみよ。さらにこの話題については Shigemi Inaga, *Philosophia, Ethica and Aesthetica in the Far-Eastern Cultural Sphere: Receptions of Western Ideas and Reactions to the Western Cultural Hegemony*, paper presented to the International Symposium, *Cultures of Knowledge*, Pondicherry, Oct. 20, 2005 (forthcoming). また酒井直樹の「地理学的想像力」に対して、筆者は「地学的想像力」を対置させる必要を感じている。稻賀繁美「地理学的想像力から地学的想像力へ」『図書新聞』一八七九号、一〇〇八年七月二六日。本稿はその発展形態のひとつである。なお*8論文も参照。

*8 稲賀繁美「世界文学は可能か」『比較文学研究』Shigemi Inaga, "Is 'World Literature' possible?" *Hikaku Bungaku Kenkyū, Studies of Comparative Literature*, 東大比較文学会、Todai Hikaku-Bungaku-kai, 2008, pp.104-121, 7-9.

*9 稲賀繁美「岡倉天心とインド」西成彦・三宅昭良編『越境する想像力』人文書院、一〇〇四年、七六-一〇一頁。Shigemi Inaga, « Un destin de pensée. L'Impact d'Okakura Kakuzō sur le développement de l'histoire de l'art en Inde et au Japon au début du XX^e siècle », Livia Monnet (éd.) *Approches critiques de la pensée japonaise du XX^e siècle*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2001, pp.329-248.

*10 この点は、故・若桑みじりにも鋭い考察が知られる。Midori Wakakuwa, "Japanese Cultural Identity and Nineteenth Century Asian Nationalism: Okakura Tenshin and Swami Vivekananda," in Briji Tankha (ed.), *Okakura Tenshin and Pan-Asianism: Shadows of the Past*, Global Oriental, 2008, pp.22-25. 細部に同意しがたい論理的短絡が多数見られるが、その指摘には場所を改めたい。まだミラ・アルファーサ Mirra Alfassa (一八七八-一九七一) も、インドと日本とを繋ぐ靈性の次元に生涯を捧げた異国の女性媒介者=靈媒、インドの靈的母として興味深い。吉永進一「大川周明、ボーラル・リシャール、ミラ・リシャール」『舞鶴工業高等専門学校紀要』第四二号、一〇〇八年、九四-一〇一頁。

*11 稲賀繁美「母なるカリ」『インド生活の経緯』と美術批評の周辺』井波律子・井上章一編『表現における越境と混交』(日文研叢書) 国際日本文化研究センター、一〇〇五年、一一一五-一七一頁。Shigemi Inaga, "Sister Nivedita and her Kali the Mother..." *Japan Review*, No.16, 2004, pp.129-159. まだ岡倉登志『世界史のなかの日本：岡倉天心とその時代』明石書店、一〇〇六年。

*12 李京信「淺野見の岡倉天心論」『比較文学研究』九二号、一〇〇八年、八二-一〇一頁。ただし浅野の「劍」の詩作

を天心の草稿発見・閲読の結果とみる推論は、時間軸のうえでいささか無理が残り、再考を要するだろう。

- * 13 堀まどか『野口米次郎「一重国籍」詩人の生涯と作品世界』総合研究大学院大学文化科学研究所博士号取得論文、1100九年度。なお Rustom Bharucha, *Another Asia*, Oxford, 2006 を参照。“We are one” に題された草稿（のちの『東洋の覺醒』）で岡倉はカーリー女神に脣突に触れ、それを日本仏教の「不動」と並べて論じている。バルーチヤはこれを誤って「風土」と同一の語彙と取り、和辻哲郎との比較を試みている（二七頁）。文献学的にみれば荒唐無稽だが、しかし元来「不動」は achala に由来し、これはシヴァ神の変身したひとつの姿とされ、インド洋のモンスーン気候に発生する台風の擬人化と結びつく。和辻が「風土」でモンスーン型気候を構想したのは、インドを経由する歐州航路での出来事だった。カーリー女神のことを岡倉は “the dread mother of relentless mercy” と記述しているが、Sister Nivedita は “she is dark like an ominous rain-cloud of thunder storm,” と形容しており、岡倉の暗喩的表現 “the storm laughs on the cloud” と連底する。和辻については酒井直樹の優れた批判的考察、Naoki Sakai, “Return to the West/Return to the East: Watsuji Tetsurō's Anthropology and Discussions of Authenticity,” *Translation and Subjectivity*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, pp.72-116 を参照のこと。バルーチヤが依頼するのも、この酒井論文である。
- * 14 Roger-Pol Droit, *Le Culte du néant*, Seuil, 1997, (島田裕口・田切正彦訳『虚無の信仰』トランスペリュー、110011年)。
- * 15 本書に収められるガウリ・ヴィシュワナータン論文を参照されたい。
- * 16 鈴木登美・シラネ・ハルオ編『創造された古典』新曜社、1100六年、に収められた柄谷行人の岡倉論も基本的にこの図式を踏襲しているが、筆者の見解とはその指向性が異なる。稲賀繁美「日本の美学」その辯証と可能性と『思想』1100九号、1100八年五月、一九一六一頁。
- * 17 Shigemi Inaga, prospectus for the group research at the International Research Center for Japanese Studies, “Questioning Oriental Aesthetics and Thinking: Crisis in Self-Recognition and Task for the Future” (2008-2010), *Bulletin of the International Research Center for Japanese Studies*, 2008 (s.p.)。なお、この原型となる方法論的提言は Shigemi Inaga, «Impossible Avant-garde au Japon», in Alain le Pichon (éd.) *Connaissance et réciprocité*, Ciaco éditeur, 1988, pp.197-207.
- * 18 本書に収められるガウリ・ヴィシュワナータン論文参照。

- * 19 竹内好「周作人から核実験まで」(一九六五)『竹内好全集』第十一卷、一九五一~九七頁。
- * 20 ここにもジェイムズ・カズンズが直面せねばならなかつた隘路が、もうひとつ別の側面を覗かせているといつてよいだろう。人間の尊厳といつ「倫理的目標」を成就するためには、すべてを犠牲させる多様性を乗り越え、インドの精神的統一を図らねばならない。だがそのためにカズンズが依拠したアーリア神話は、かれが最初に消し去つたつもりだつた人種の問題、つまり「政治」へと彼を連れ戻すはなかつた。
- * 21 Shigemi Inaga, "Reconsidering the Mingei Undo as a Colonial Discourse, The Politics of Visualizing Asian Folk Craft," *Asiatische Studien*, Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft, Vol.LIII, Nr. 2. 1999, SS.219-230.
- * 22 稲賀繁美「大川周明『回教概論』の周辺：大東亜共栄圏におけるイスラームの位置づけをめぐつて」『図書新聞』一七一八号、一〇〇五年六月四日、二七一九号、六月一日。
- * 23 本書所収のベント・デ・ヴィリーズ論文を参照のこと。
- * 24 ピエール・ヴィダル＝ナケ、石田靖夫訳『記憶の暗殺者たち』人文書院、一九九五年の発刊と、一九九九年の来日講演の前後に話題となつた。原子爆弾開発のユダヤ人陰謀説など複雑な背景を含むため、指摘にじごめる。
- * 25 Rudolf Pannwitz, *Die Krisis der europäischen Kultur*, Nürnberg, 1917. 本件については Ingrid Schuster, *China und Japan in der deutschen Literatur 1800-1925*, Franke, Bern & München, 1977. S. 165 参照。
- * 26 Henri Massis, « Mise au point », *Cahiers du mois*, 9/10, fév.-mar. 1925, pp.30-36. 本件については Bernard Hue, «Le dialogue Orient - Occident entre les deux guerres», éd. Eva Kushner, Haga Toru, *Dialogues des Cultures*, Peter Lang, 2000, pp. 36-42 参照。
- * 27 René Guénon, « Enquête », réponse, *Les Cahiers du mois*, No.9/10, 1925, pp.277-279.
- * 28 Sylvain Lévi, « Distinction », *Les Cahiers du mois*, No.9/10, fév.-mar. 1925, p.13.
- * 29 Vasily Grossman, *Life and Fate*, trans. Robert Chandler (New York: Harper & Row, 1986; 2006) p.410. グロースマンの大著は、どうしたわけか日本ではいまだに翻訳されていない。日本語でも入手できるものとして Antony Beevor and Luba Vignogradova (ed.) *A Writer at War, Vasily Grossman with the Red Army 1941-1945*, 2005. アンソニー・ビーヴァー・リューバ・ヴィノグラードヴァ(編)／川上光訳『赤軍記者グロースマン 独ソ戦取材ノート一九四一~四五』白水社、一〇〇七年。
- * 30 石原吉郎『望郷と海』一九七一年、ちくま文庫、一九九〇年、四〇一四一頁ほか。また畠谷史代『シベリア抑留とは何

- だったのか』岩波ジュニア新書、1100九年。
- * 31 非人間的とは何かを考えるための参考として Jean-François Lyotard, *L'inhumain, Causeries sur le temps*, Paris: gallilée, 1988 をた阿部良雄『ひとでなしの美学』小沢書店、一九八一年。フランス語に訳すなら La Poétique inhumaine と呼べる阿部良雄の著作をリオタールの著と併読したい。
- * 32 これは本書に収められるデ・ヴリーズの論文が執拗かつ明晰に論述することからだ。
- * 33 坂口ふみ『〈個〉の誕生』岩波書店、一九九六年。本書はニケアからカルケドンの公会議を通して、〈個〉の観念がいかにキリスト教神学のなかで論争をかい離つて結実したかを活写する。
- * 34 W. Grossman, *Life and Fate*, p.410.
- * 35 『新約聖書』マタイ伝七章一一節、ルカ伝六章一一節。
- * 36 W. Gorssman, *op. cit.*, p. 405-406.
- * 37 平川祐弘『アテオ・リジチ伝』東洋文庫、平凡社、第一巻、昭和四四年、11111-1117頁。これを出発点とした間文化的倫理については Shigemi Inaga, "Additional Recommendations for a Dialogue between Civilizations," International Conference on the Dialogue of Civilizations, United Nations University, 31 July-3 Aug., 2001, <http://www.unu.edu/hq/japanese/dialogue/dialogue-programme-j.html>.
- * 38 Shigemi Inaga, "Nausicaä in the Valley of the Wind: An Attempt at Interpretation," *Japan Review*, No 11, 1999, pp.113-128.
- * 39 Shigemi Inaga, "Un moment qui prend de la patine: la vie transitoire des formes, réflexion sur le sanctuaire d'Ise," Table ronde, *Esthétique japonaise, Le temps à l'œuvre :Traces et fragments*, Maison de la culture du Japon, Paris, 14 février, 2009 (text to be published).
- * 40 Shigemi Inaga, "To be a Japanese Artist in the So-Called Postmodern Era," *Third Text*, No 33, winter 1995-96, p.17.
- * 41 1100八年夏、セリシーラ・サルの国際会議場で開催された「生への存在」と題する国際研究会で、押井守の本作を含む話題が集中的に議論された。Henri Atlan, Michel Tibonほかの参加者による報告は Augustin Berque et Suzuki Sadami (éd.), *Être vers la vie., Actes du colloque de Cerisy, Ebisu, Études japonaises*, 40-41, Maison franco-japonaise, août. 2008-été 2009.
- * 42 Shigemi Inaga, "How to Do Things with a Parasite, *Kiseijū*, by Iwaaki Hitoshi, or A Vision of the Divided Self in Contemporary

Japanese Comic Book,” Shigehisa Kuriyama (ed.), *The Imagination of the Body and the History of Bodily Experience*, International Research Center for Japanese Studies, 2001, pp. 223-247.

- * 43 本質主義的な日本イメージは近代においては西欧の読者を想定して創られてきた。その教價については、Sukehiro Hirakawa (ed.), *Lafcadio Hearn in International Perspectives*, London: Global Oriental, 2007. もと美学におけるその経緯は、Shigemi Inaga, “Images changeantes de l’art japonais: Depuis la vue impressionniste du Japon à la controverse de l’esthétique orientale (1860-1940),” *JTLA, Journal of the Faculty of Letters*, The University of Tokyo, Aesthetics, Vol. 29/30, 2004/5, pp.73-94. もと西欧近代美学における「強さ」への關注は、Gianni Vattimo et P.A. Rovatti (ed.), *Il pensiero debole*, Milano : Feltrinelli, 1983. もと以下を参照、Michael Marra (ed.), *Japanese Hermeneutics, Current Debates in Aesthetics and Interpretation*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 2002.
- * 44 本書所収のトム・テ・ザリーズ論文の末尾を参照。
- * 45 こうした美学に「禪」のレーテルが貼られたのは一九二〇年代のこと。鈴木大拙の国際的影响は看過できない。Shōji Yamada, *Shot in the Dark*, Chicago : Chicago University Press, 2009.
- * 46 「東西」の美術交流における「器」の美学的意義については、Shigemi Inaga, « Les Traces d'une blessure créatrice : Yagi Kazuo entre la tradition japonaise et l'avant-garde occidentale », *Japan Review*, 2007, No.19, pp.133-159. および同じ事例を逆の方向から考察したBert Winther-Tamaki, “Yagi Kazuo: The Admission of the Nonfunctional Object into the Japanese Pottery World,” *Journal of Design History*, Vol.12, No.2, 1999, pp.123-141.
- * 47 引用の一文は、本書所収のトム・テ・ザリーズの論文末尾の意図的な猿まね mimicry の実践であり、方法論的な pastiche である。しかし少なくとも、本論文の英語原文は日本語読者のみならず、英語読解力のある非日本語使用者の読者に読まれるところを意図して執筆されたものであつたことを、最後に一言確認しておきたい。
- * 48 「東西」という二項対立を克服するためには、例えはアフリカという第三項を導入しての三角測量を提倡する考えがある。山口昌男(編)『未開と文明』平凡社、一九六九年巻頭の「失われた世界の復権」から、山口の論敵である川田順造の triangulation に至る知的系譜である。そこに連なる予備的な考察として、稻賀繁美「マルセル・グリオールとアンドゥ・ハムバテ・バとのあいだ：可視の知識と不可視の智恵」、ARGO XVII 東京大学教養学部フランス分科アルゴ福集委員会発

行、二〇〇六年、二五七一六三頁。