

寛容の否定的能力…

『サルマーン・ラシュデー事件』再考

「表現の自由」と「イスラーム」との狭間にたった

翻訳者

稲賀繁美

東西の思想闘争——こうした問題設定にはときに問題の在りかを鮮明にする利点もあるが、時にはかえって問題の有り様を歪曲・操作する危険もある。近年、中国大陸の学者はともすれば中国哲学対西洋哲学といった壮大な比較論を展開して、西欧哲学を一刀両断に断罪し、返す刀で儒教思想の復権を訴える政治的意図の補強に役立てもする。東洋哲学対西洋哲学といった図式もまた近代以来の西欧の学問制度に依存した区分であって、ここでは哲学とはもっぱら西洋哲学を指し、それ以外はすべて東洋学の領域に一括される傾向があった。とはいえ東洋の伝統という合切袋に、ユダヤ教からはじめてイスラーム、仏典、ヒンズー教、ジャイナ教、ラマ教などなど、さらに中国では儒教、道教までを引くくめて視野におさめるような大哲学構想は、すべて英訳の上ブルドゥーザー式に整地すればよいと考える北米の知的風土では受け入れられる問題設定であるにせよ、ヨーロッパの東洋学の伝統に根差してより専門的な学問体系に依拠する文献学者からは、誇大妄想という以前にただもう非学問的で時代遅れなイデオロギーの野心として弾劾される（例えば『欧米の東洋学と比較論』における福井文雅氏の今道友信、井筒俊彦批判「四二二頁」など参照）。

繰り返すまでもなかるうが、そもそも「東西」という規定ほど曖昧なものはない。中国人にとって中国は東洋には属さず、東洋といえば、伝統的に文字どおり東の海、つまり西欧人の呼ぶ太平洋、具体的に日本をしか意味しえなかった。逆に昨今ではアラブ人やベルシア人からは、日本は同じ東洋に属するのだから、自分たちの「アメリカ帝国主義」に対する闘争を理解し援助するのが当然である、といった主張が、心情的要請ないし外交的戦術としてかまびすしくなされるようになっていく。東西の対比という思考形態そのものが、ほかでもない西欧の世界制覇との関数として浮上した政治的区分であった（シンポジウム「異文化の認知——東洋と西洋という思考法」、『比較文明』八号、一九九二年を参照）。岡倉天心は「アジアはひとつ」というがためにもイスラームを「騎馬の儒教」と規定したのでろうし、逆にアジア大陸の文化が到底一枚岩とは思えないという素朴な実感があればこそ、梅棹忠夫の「中洋」の提言も説得力を発揮しえた。翻ってみれば、冒頭に記した「東西の思想闘争」なる問題設定も、なにか普遍的な有効性をもつというよりは、むしろ西欧の学問体系を盲目的に引き写して、さしてその自覚もないままみずからの文化的アイデンティティーの拠り所としてきた、極東の島の政治地理的文化環境の特殊性をこそ明るみにだす、すぐれて日本的な問題設定と評価すべきであろう。

本稿の意図は、日本における東西観と、ほかの文化圏における東西対立の図式とのあいだに介在する振れから生じたとおぼしきある文化摩擦を一例として取り上げ、その矛盾の襞のうちに文化翻訳者としての使命を見いだしたある学究の思想と行動の意味を再検討することにある。近年イスラーム圏を中心に、西欧の世俗化した価値観に対抗する「原理主義」的姿勢が顕著となってきた。国際報道——つまり西欧のマスコミでは、「宗教の復権」と規定されるこの東西の思想闘争とは一見無縁にみえ、ひたすら対岸の火事よろしくこれに消極的な傍観者の姿勢をとり、世界情勢の一方的な受信者に徹して、無軌道な経済進出を除けばおよそ発信行為一切を疎かにしてきた日本も、外から見れば決して罪なき無害な文化輸入国ではありえなかった。

外国文学の日本語への輸入翻訳が、たんに日本の国内事業にとどまらぬ現実的な波及効果を日本の国境を越えた世界に及ぼしながら、その影響にも、そこに発生したさまざまな異文化交渉上の闘争にも無頓着な日本の文化環境の「国際感覚」欠如ぶりを照らし出した希有なケースとして、ここで取り上げたいのが、サルマーン・ラシュディー『悪魔の詩』日本語翻訳者暗殺を巡って現出した事態である。

## 2

一九九一年六月一二日、筑波大学構内で発生した五十嵐一助教授の殺害が『悪魔の詩』翻訳者の殺害を意図したものであったか否かは改めて問うまい。研究室のデスクに残された被害者自筆のフランス語のキャトランに、源実朝暗殺をも彷彿とさせる「階段わきでの殺害」が予告されていたことのみを指摘しておこう。いずれにせよこの比較文化担当の中堅イスラーム学者の死が、ただちに故ホメイニー師の『悪魔の詩』出版に係わった者への殺害命令の実現として西欧マスコミに報道されただけでなく、テヘラン筋（『サラーム』紙六月一四日）からその達成を「イスラーム信者にとつての朗報」とする見解が発表され、またイングランドで『悪魔の詩』焚書の発火点となったブラッドフォードのイスラーム信者のリーダー、サイード・アブドゥル・クドゥス（例の本を翻訳する者もまた信仰を中傷するものであるから、その殺害は完全に正当化される」との談話を公表した（『ザ・サン』紙、六月一五日）という事実は動かない。

すでに八九年には日本イスラーム・センターが「出版社、新聞、雑誌および報道機関にたいして、

問題の小説は、反イスラーム的であり、イスラームの根本的な信仰を愚弄する卑猥な指摘を含んでおり、これを翻訳ないし複製することのないようにと要望」していた（インターナショナル・ヘラルド・トリビューン）六月一三―一四日）。それにもかかわらず日本語訳が出版されるや、東京のフォーリン・プレス・クラブでの記者会見の席でパキスタン人アドナン・ラシッド氏が、出版プロモーターであった、イタリア国籍のジャンニ・パルマ氏に危害を加えようとして逮捕されている。（懲役一年の判決だったが、その後本国送還となる。）在日パキスタン人イスラーム協会会長ライイス・シディキ氏はこの席で、パルマ氏にむかって「貴殿は世界中の十億を越えるイスラーム教徒を侮辱した。これはテロリズムであって、我々は貴殿を生かしておくわけにはゆかない」と公言している（『リベラシオン』六月一四日）。

五十嵐殺害のあとでインタヴューに答えたシディキ氏は、「五十嵐をころすのは当然のことです。『悪魔の詩』を翻訳したことをイスラーム教徒はみな怒っている。出版したことが事件であって、彼が殺されたことはその続きにすぎません」（『週刊文春』六月二五日）、「『悪魔の詩』は、みんなイスラームへの侮辱だと考えていた。私よりずっと偉いイスラームの教師たちが、死刑を宣告したのです。だから反対はできない。それにイスラーム教徒は世界中にいます。止めて止まるものではない。出版の反対運動をしたのも、本当に危険だからです。（中略）今回の事件は神の罰ですよ」（『週刊朝日』六月二六日）と述べている。また『ガーディアン』（六月一三日）に掲載の投書には「日本人はほかの人々の宗教に敬意を表さない。五十嵐の死はよい見せしめとなるべきだ」とする見解が見える。移民労働者たちのおかれた非人間的な疎外状況にたいする忿懣が、イングランドにおける焚書からインド、パキスタンにおける宗教暴動へと飛び火し、その結果としてホメイニー師が八九年二月一四日に問題の「フアトワ」を発布したという経緯が裏にはあり、それが日本へも波及した。

五十嵐の死をめぐるただちにあい反するふたつの意見が分極した。一方にはこの殺害を表現の自由と人権への侵害とみなす西欧の見解。もう一方にはこの「処刑」こそイスラームの名において達成された正義とする見解。そのあいだで、日本の新聞、ニュース・メディアは確認できない事実を踏み込むことは極力避けながら殺害の事実のみを報道するという慎重な姿勢を守り、いくつかの週刊誌が幾分センセーションをねらった記事を掲載した。いままでも海外ニュースで傍観的に報道していればよかつた事件がついに国境を跨いで国内事件へと変貌するや、この国の「報道の中立」はイスラームと西欧との板挟みとなって予期せざる試練に直面した。そうしたなかサルマーン・ランジュディーは「無辜の人々の殺害」がまた拡大したことを遺憾とする弔電を「被害者」遺族に送っている。だが五十嵐が日本内外のイスラーム研究において占めていた位置は、かれを「無辜」の学究とするにはあまりに複雑だったように思われる。

日本の読者にたいして五十嵐の著作を長々と紹介することは慎みたい（五十嵐の著作目録は筑波大学紀要『言語文化論集』三七号、一九九三年に出版されている）。四四歳にして逝った学究には著書だけでも『イラン体験』（一九七九）『知の連鎖』（一九八三）『中東共育のすすめ』（一九八三）『イスラーム・ルネッサンス』（一九八六）『音楽の風土』（一九八四）『摩擦にたつ文明』（一九八九）『東方の医と知』——イブン・スィーナー研究』（一九八九）『神秘主義のエクリチュール』（一九八九）、それに訳書としてイブン・スィーナー『医学典範』（一九八〇）その他があり、『悪魔の詩』翻訳の経緯は『イスラ

ーム・ラディカリズム』（一九九〇）に説かれている。生前最後の著書は、日本の中東政策に警鐘を鳴らす『中東ハンパが日本を滅ぼす』（一九九一）と題する、正面切った「日本文化会議」批判にしてはかえって日本文化会議をこそ代表して不思議でないような、国士然たる憂国の忿懣を披瀝した論敵罵倒の著書であった。

いささか性急で回転が早すぎ、既成権力への突っ掛かりと自信満々の学識開陳が鼻につき、ともすればささくれだった肌合いの文体ゆえか密度過剰で必ずしも一読では十分な説得力を読後感として抱かせぬ恨みはあるものの、その量と質とが次代の日本イスラーム学の先端を、ときに勇み足をも辞せずして切つてゆく力量を示していたことは何人も疑い得ない、それは希有な才能であった。次に予定されていた『預言の構造』といい、未亡人に漏らしたという『イブン・スィーナー全集』の企画といい、この天才的な学者の野心と能力にいかにも釣り合っている。なぜその知性が敢えて『悪魔の詩』の翻訳を承諾したのか、とは生前の五十嵐を知る多くの人々の表明する疑念だが、つまるところこれほどまでに高度の複雑な英語にして、イスラームの教養をも必要とする文章を日本語にねじ伏せる力量は凡百の翻訳者には望めまい、といったエリート主義がどこかに匂ってくる。だがはたしてそれは冒険主義的な売名行為に過ぎなかったのだろうか。

## 4

五十嵐が『悪魔の詩』の翻訳を引き受けるまでに五名の翻訳者が辞退したと伝えられる。これもまた日本ならではの事態だろうが、そのいずれもテヘランの政治的決定に賛同の意を表して拒絶したわ

けではなかったことは、日本文学における政治忌避感の一例として指摘しておく必要がある。それ以上の詮索は個人の信条に踏み込むことゆえ差し控えるが、ここで反対に明言しておく必要のあるのは、五十嵐がけつしてアメリカ合衆国流の「イスラーム原理主義者に対抗し、表現の自由の大義を死守する」姿勢に追従して件の翻訳に着手したのではなかった、という——西欧でもイスラーム圏でも無視され、日本でも十分には注意を払われていない——論点である。

ここであらためて確認しておかねばならないことだが、日本における『悪魔の詩』にたいするマスキミの反応はけつしてアメリカ合衆国を中心に巻き起こった「表現の自由の象徴への支援」に一方的に同調するものではなかった。いわば対岸の火事といった感覚で好奇心を示しながらも、外電のヒステリックな反応にはホメイニー師のファトワーに対するのに劣らぬ困惑を隠せず、優柔不断のまま事態の推移を見守るだけで、知識人がこれといった意見を表明することもない。そうした日本の微温的反応はイスラーム圏の怒りを買うばかりか西欧側の忿懣をも募らせた。ジュネーヴの国際出版協会や国際ペン・クラブからの要請にもかかわらず、日本出版協会も日本ペン・クラブもこの段階では新泉社発売の『悪魔の詩』日本語版出版を積極的に支持する態度は表明しない。それどころか新泉社は一切の広告を大新聞から拒絶され、大手の流通業者からも取り扱いを断られるという苦境にたたされた。『悪魔の詩』の取り扱いを拒否した販売チェーン店に対するボイコットが組織されたアメリカ合衆国とはまったく反対の、いかにも日本的な「自粛」ぶりだった。新聞報道によれば訳者殺害の時点での販売部数は六―七万部。これは海外での反響はとにかく、日本の水準に照らせば、ベスト・セラーからは程遠い低迷である。

それに好対照をなしたのが、日本語翻訳を支援する海外からの声だった。アメリカ・ジャーナリスト協会は表現の自由を旗印にイランの「テロリズム」を非難する立場であったが、「日本語出版の出版プロモーターの勇氣に高い敬意を表す」との手紙を寄せている。そのプロモーターであるジャンニ・バルマ氏はしかし日本の出版界にあってはあくまで「他者」であり、その一方でこの「小説」の日本語での出版はテヘランからは「アメリカのプロバガンダ」と解釈されていた。日本の「声」は国際的な次元でまったく聞かれぬまま、日本語訳の出版はいわばひとり歩きした格好で「外」から意味付けされていた。

## 5

それでは五十嵐は「言論の自由」という大義のために翻訳を企てたのだろうか。その答えはまったくの「ノン」である。出版プロモーター、ジャンニ・バルマ氏とはまったく異なって、「根底的（ラディカル）な」イスラーム学者を自称する五十嵐は、西欧が提唱する「言論の自由」には徹底的に批判的であった。まず最初に『世界人権宣言』（一九四八）にある「あらゆる人類は自由にして平等に生まれた」との宣言がすでに虚偽であるとする認識を五十嵐はもっていた。あらゆる人類は自由にして平等に生まれるべきはずなのに、現実はそのようではない。「平等に生まれるべき」と条文は改められるべきだ、とするいくつかのイスラーム諸国の見解に五十嵐は賛同する。つぎに、こうした「人権」なるものをその根拠たる「全能なる神」を考慮せずに訴えるのは、それこそ冒瀆であって、その点イスラーム教徒には到底納得できないことも確認されている（五十嵐『悪魔の詩』事件、『ユリイカ』一九八九年一月号、一五四―五頁）。

すくなくとも筆者の知る限り、五十嵐ほど正面から西欧の価値観を否定しておきながら、それゆえ

に『悪魔の詩』を弁護しようとした人物はほかにいない。だが問題は『世界人権宣言』への五十嵐の批判が『悪魔の詩』の弁護とは論理のうえで断絶したままだったところにある。西欧の側の論拠を衝き崩したところで、それがそのまま五十嵐のラシュデー擁護を正当化するわけではない。ここに五十嵐の論理特有の奇妙な飛躍がみえる。イスラームが表現の自由と人権の擁護に疑念を投げかける宗教であることを確認した五十嵐は、それでは西欧の世俗化された価値観とイスラームのシャリーアとの矛盾のあいだでいかにしてラシュデーの小説を弁護できるのだろうか。

ここで五十嵐はこう宣言する。『悪魔の詩』は、知的に書かれた興味深い小説として翻訳に値する。そしてそれは、巷間言われているようにイスラーム批判が中心主題なのではなくて、むしろインド生まれの作者の魂の記録であり、イギリスという異国で経験したエグザイルの文学に他ならない」『中央公論』一九九〇年四月号初出、『イスラーム・ラディカリズム』以下I Ra.と略記〕p.6。ここにM.フォースターの『インドへの道』を裏返しにした『イングランドへの道』を見るのも五十嵐の独擅場だが、自由か冒瀆かの宗教問題を「文学」の問題にすり替える論法で『悪魔の詩』の無罪を証明しようとする五十嵐の論点には、海外の論評にも類例を見ない独創性とともに、必要な手続きを省略する飛躍が入り交じる。以下その論理展開の整理を試みる。

(1) まず五十嵐は小説の罪状を二点に要約する。ひとつは預言者を彷彿とさせる登場人物マ・ハウンド（「犬畜生」的響きを持つ悪口）が多信教にたぶらかされるのはイスラーム冒瀆たとする教義上の問題。ついで「預言者の二番目の妻アーイシャが娼婦としてハーレムに居た」という品性上侮辱的な設定。五十嵐の反論は単純明快。これらの嫌疑は無根拠であって、テクストにはさような叙述は見られないことを、自分の翻訳を引用して「立証」してみせる。そのうえで（というかその前に）罪状認定の不備につき、五十嵐ならではの卓抜な比喩が来る。「これでは『リチャード三世』の幕開きの台

詞を採り上げてシェイクスピアを国家反逆罪に、『罪と罰』のラスコーリニコフの演説をネタにドストエフスキーを殺人教唆罪に問うようなものである」(I Ra. p.6)。

論旨展開が前後する五十嵐の眼目のみを拾うとなお以下の二つが焦点として浮かびあがる。

(2) 「ホメイニー師が、反イスラーム的行為に対して宣戦布告する法的資格が十分にあること、このたびの作品に対してそれを適用してよろしいか否かは、別次元の問題なのである」(I Ra. p.16)。  
 (3) 「一読者として興味を覚え、かつ一イスラーム研究者としても、同宗教に対する冒瀆の書ではないと判断したからこそ、翻訳を引き受けたのであって、何も言論出版の自由、表現の自由のためにひと肌脱いだわけではないのである」(I Ra. p.16)。

こうした骨組みを補強する材料として、古典学・イスラーム学究ならではの論点、戦術的譲歩と切り返し（一歩後退二歩前進）が目も綾に展開される。曰く「目には目」のイスラームならば「ベンにはベン」であるべきで、しかも「敵しい報復倫理を説くクルアーンにも（中略）『しかしその報復を控えて赦すのならば、それこそ己れの罪の償いともなろう』（第五章四五節）」という「慈悲の勧めが記されている」(I Ra. p.59)。曰く、たしかに「プラトン」は哲人王の理想国から詩人を追放したけれども、小説家を手前勝手にスケイプ・ゴートに仕立てるのはいかにも政治の濫用、「勇み足」で「それに便乗するかのように死刑などとくり返すイスラーム教徒は、イスラーム自体を矮小化する徒輩と見る。イスラームは、もっともっと大きくて健康的な宗教ではなかったか」。それが「過去の幾多の輝かしいイスラームの遺産に惹かれて研究に勤しんできた私の、偽らざる感懐」(I Ra. p.19)なのだ。

いささか混乱した論旨から抽出した(1) 罪状認定への疑念、(2) ホメイニー師の法的資格に関する認識、(3) イスラームにたいする冒瀆ではないと「判断」した五十嵐自身の立脚点、の三点いずれにおいても五十嵐の理屈は一見明快そうだが奇妙な屈曲を隠蔽している。

(1) まず罪状についてだが、ラシュディーの小説が現実と夢とを合わせ鏡仕立てで虚実ないませに進行させることで、著者の本心の定めなさを韜晦する一方で揶揄の毒舌を強烈にする手法を發揮していることは五十嵐も承知のうえだ。いわば「クレタ人は皆嘘つきだといったクレタ人」というパラドックスが根本にある以上、これを虚構だから罪がないと判定するか、それとも虚構だからこそ容赦できないと糾弾するかは、小説に内在したテクストの検討では解決がつくまい。

(2) となれば必然的に誰にその判断を下す資格があるか、が問われる段だが、ファトワー(宗教上の命令)の有効性はホメイニー師個人の判断が妥当か否かには依存しない。その資格を有するホメイニー師によって発布されればこそ「暗殺命令」は妥当なのであって、その内容がそれ自体として妥当 relevant か否かを議論することはそれ自体お門違いで妥当しない irrelevant 議論である。

(3) とすれば、このホメイニー師の判断の妥当性を疑問に付す五十嵐の立場が問題となるが、これはイスラーム教徒でもなく、もとより宗教的に権威ある判断を下す立場にない。ラシュディーへの罪状に疑義を呈する判断がそれ自体として妥当するのは、それが宗教的に見てまったく権威を有しない限りにおいてである、という宗教的無根拠のうえに五十嵐の学問的議論はその根拠を据えるという矛盾を抱えている。

別言すれば、イスラームの基準にしたがってラシュディーの無罪を立証しようとする五十嵐の努力は、それが現実においてなんらの遂行力をも發揮しないかぎり——その場合限り——発言することの許される類いの知的努力であった。オースティンの「遂行的言表」の例をひけば、造船所で見かけた船に「スターリン号」という名を授けて進水式をするのは一向にかまわれないが、そうする立場にない行為者によって執り行われた進水式では、それがいかに理屈に適っていたとしても、やはり困るわけである(オースティン『言語と行為』坂本百大訳、大修館書店、なおビエール・ブルデュー『話すということ』拙訳、藤原書店、八二—三頁参照)。これはイスラームを「外部」から論じようとするときには常についてまわるジレンマであるが、皮肉なこと五十嵐の学者としての能力 competence は実際の宗教上の論争の調停に関してかれが資格上その任務にない incompetent であればこそ保証されたといえる。五十嵐の振る舞いは、「僕は自分をメンバーとするようないかなるクラブにも属するつもりはない」といったかのグルーチョ・マルクス顔負けの、ラッセルのパラドックスを地で演じていたに等しい。はたして五十嵐にその自覚はあったのだろうか。

実際このジレンマを五十嵐は進んで引き受けようとした。西欧でもイスラームでもないからこそ、いわゆる「国際化」という名のリアル・ポリティックスの覇権争い(それはほどなく湾岸戦争という名で現実となる)を超越した次元で、『悪魔の詩』を真の意味で「国際化」するためにも本書の日本語が必要だったと、この訳者は主張する。

「欧米と一部のイスラーム圏で暗礁に乗り上げた観のある問題に、日本が文化的に介入して internationalize すべきである」というところまで踏み込むことの必要性である。わたしがあえて翻訳を引き受けた背景には、そのように真の意味での国際化を図りたかったという気持ちがある。／この作品の出版と日本語訳は、一つの観点からみれば、ラシュディ氏とホメイニー師双方の喧嘩両成敗的措置といえる」（I. Ra. p. 20）。

調停役を請われるでもなく買って来た五十嵐は、あたかも審判官裁判官かのようにホメイニー師とも対等な立場にたつて、哲学問答めいた一連の架空の書簡まで認めるに至る（I. Ra. pp. 22-59）。

この大胆な宣言の裏には、ニューヨーク中心の国際報道とそれに中毒し付和雷同し、いざ内輪に火の手が上がればひたすら揉み消しに走る事勿れ主義の日本のマスコミに対する五十嵐積年の鬱憤がこもっていた（その憎悪は最後の著書となった『中東ハンバが日本を滅ぼす』[M. M. J. M.]で吐露される）。だが「アメリカ文化帝国主義」の外庄に対する五十嵐の義憤はそれだけでかれのホメイニー批判を正当化するものではない。そしてパキスタン、インドにおけるイスラームがらみの宗教暴動にたいして、五十嵐はあまりに無感覚であったとの念を筆者は感じ得ない（筆者の見解は前掲『ユリイカ』一九八九年一月号を参照されたい）。だが、『悪魔の詩』を政治的操作（マニピュレーション）の道具から「文学」の領域に奪回し、日和見主義的沈黙を決め込む知識人たちを尻目に、日本人として世界に意見する、というのが五十嵐の「文学」にたいする矜持だった。生涯イスラーム学徒としてのこの責任表明の態度は、『リベラシオン』（九一年六月一四日）の記事には明確に引用されているが、日本ではまともな報道すらされていない。

それどころか『文藝春秋』九一年九月号には「五十嵐助教授の奇妙な『殉教』」と題する奇妙な論文が掲載され、五十嵐が日本でしか通用しない脳天気なアメリカ流の「言論の自由」を説いたかのごとくの外れに批判され、イスラーム圏との良好な国際関係を維持するためには、宗教については介入を慎むべきで、この禁忌を犯した五十嵐の無神経さに見える「国際認識」に欠如した日本の常識への埋没ぶりは遺憾であり、日本の「わがまま」を改めるためにも異文化との「価値観の折り合い」をつける訓練が不可欠であると、あたかも日本外交の無定見の礼賛とも見間違、それこそ日本でしか通用しない訳知り顔の常識論のお説教が臆面もなく開陳される始末であった。

## 8

とはいえこの渥美堅持氏の五十嵐批判は五十嵐の立場の危うさをも炙りだす。高度の知識をもちながら、「公然と、イスラームの根幹の部分に疑義を呈す」「異教徒」など日本以外「他の国ではありえない」。渥美氏の言う「他の国」は内実不明で、これでは、なぜ五十嵐の該博な知識が逆説的にもかえってイスラーム批判を禁ずる結果となるのか、その論理は見えて来ない。神学上微妙な論点を捨象し必要最低限の確認をするなら、例えばキリスト教徒が教えに沿ってイスラームを批判することは、それがいかに教条的であれ、護教論に染まっていようが、教義上ではイスラーム共同体にとってさして目くらまを立てるべき筋合いにはない。それは古い啓示宗教の遅れゆえの無知の証拠でしかなく、これらをも包含する最後の啓示たるイスラームは（幾つかの条件が満たされる限り）、これら先行する教典の民を保護すべき立場にあるからである。だが逆に、イスラームについて深い知識を持ちながらそれなのにイスラームの外部にとどまってジハード（つまりホメイニー師のファトワーによる攻撃）の対象となるようなイスラーム批判に及ぶというのは、「確信犯」（渥美前掲論文）同然で、イスラーム

ムの内的な論理からすれば形容矛盾な行為でしかありえない。

イスラームでない知識人であるがゆえのこの自己疎外は、五十嵐の日本人知識人としての立場ゆえにおさら複雑になる。普通のイスラーム信徒よりも深いイスラームの知識を身につけた「他者」は、いわば知の篡奪者として、植民地主義者のイメージに二重写しとなる。五十嵐は、イスラーム神秘主義の階梯としてスーフィーの旋舞を、変身 *transformatio* ならぬ変心 *transcordatio* の契機として重視し、スフラワルデーの「悟りの裡に舞があり、舞の裡に悟りなし」に自己超出としてのエクスタシーの本質を求める一方（『神秘主義のエクリチュール』〔以下 E. M.〕p. 109, pp. 130-53）、その求心性の対極の遠心性の現れとしてベリー・ダンスを位置付け、そのパフォーマンスを含む聖喜劇『エマーム』を執筆のうえ、みずから演出するに至る（一九八八年）。

だがいかに哲学的な裏付けがあるにせよ、精神病院を舞台としてイランの政治・宗教指導者らしい連中が変名で登場する趣向は、ロンドン・ロイヤル・コर्टで上演されて一部の在英イスラーム教徒たちを抗議行動に駆り立てた『イラニアン・ナイト』の日本版顔負けの挑発行為と受け取られ、一部の在日イスラーム教徒たちから上演阻止を要求する抗議を招くにいった。イスラームの寛容さを証拠だてようとする企てが、逆に娯楽の喜劇を口実とした揶揄中傷と受け取られる。「原理主義者が自分たちに気に食わないものをかたはしからイスラームの敵として処罰しはじめたのでは際限がない」とはナギーブ・マフフーズの危惧だが、何を冒瀆と見なすか否かを外部から一方的に判断されたのではこれまた良識の名を借りた弾圧となる。その両者の間に「遊び」を導入しようとした五十嵐の試みを正当に評価するだけの「ゆとり」が、上演を巡る環境には存在しなかった。五十嵐自身の振る舞いがラシュデーの軌跡と急速に接近していった。

## 9

『悪魔の詩』事件の審判を務めることは、この小説が抱え込んだ矛盾に自らを晒すに等しい。そして審判 *arbitre* とは語源からして恣意的 *arbitraire* な役割である。五十嵐が選んだ道は共約不可能 *incommensurable* な対立の襞のうちに入り込むことであった。そしてそれは小説家としてのサルマーン・ラシュデーが、西欧世俗社会の一員かイスラーム教徒かの二者択一のなかで経験した矛盾でもあった。ホメイニー師のファトワーが、その教えに服するイスラーム信者には国境を越えて有効である一方、現在の国際法では国境を越えての肅清は違法行為である。イスラーム法の名でお尋ね者となりながら英国の市民としての保護をうけるラシュデーの二重性。さらにラシュデーの小説を口実に世界的規模での大量殺人を容認するのは詭弁だろうが、といってインドで「無実の民」の大量殺人が発生しても、「言論の自由」を盾にそれをラシュデーとは一切無関係な政治的扇動に還元するのも、無理である。そのかれはまんまと宗教暴動の犯人に祭り上げられた被害者でもあるのだが、しかしホメイニー師から死刑宣告を受けたことがラシュデーに西欧の英雄たる資格を授けたとすれば、これもおぞましい短絡だろう。よしそれが（ラシュデーの主張するように）小説を言い掛かりとして政治的に操作されたものであるにせよ、はたまた小説への感情的反発から（読み書きのできない民衆の間で）自然発生したものであるにせよ、インド、パキスタンで頻発した暴動を前にして、エマームの権威はホメイニー師に沈黙を守ることをも許さなかった。

宗教にたいする冒瀆と西欧の自由という教条とのあいだで、妥協不可能な対立へと否応無く収斂してゆくメカニズムが日常の下にぼっかりと口を開けていた。そのことを白日の下に示したのが、『悪

『魔の詩』の——ではないにせよ、それを中心として発生した「事件」の——不幸な功績だった。このとき小説はすでに小説たることをやめ、「アメリカのプロバガンダ・マシーンの」役割を理想的に演じることとなる。「こうして文学も人間性も空虚な象徴に還元されてしまった。西欧の自由という意識の囚人であるとともに、イスラーム原理主義正統性の人質でもあるような象徴に」（ホミ・バーバ、「ニュー・ステイツマン」八九年三月号）。「いまや自由の大義はフェティッシュと化し、ラシュデーはその殉教者たることを強いられた」（ジョン・エザード、『グァーディアアン』紙、八九年三月七日）。ラシュデーは自らが暴露した危険の犠牲者となったが、それは捨てた祖国インドへの愛憎に苛まれる、かれの根無し草としての実存の「根」に潜む癒しがたい疎外性の謂だった。

## 10

五十嵐はルーミーの有名な『葦笛の歌』を何度となく解釈している。葦笛は葦原から切られ漂泊の身とならねば笛として歌うことも叶わない。だがその歌う歌は別離の悲しみばかりである。詩人もまた葦笛と別離の情を共にする。打ち捨てられた葦笛の存在は、それを奏でるべき理想の人の不在を印象づける。歌はやがて転調を重ねたすえ、神から切り離されてある人間存在をかこつ嘆きへと変わりゆく。

聞け葦笛のものがたるを

われらが別離をかこつのを

葦原を離れて切らる

わが嘆きの音に男も女もただ感涙

別れに胸は千々に思い乱る

もゆる思いの痛みを綴れおる

おのが根本より離れし人は

いつの日ぞおのれに結び合わさる時は（五十嵐一訳）

(I. Re. pp. 97-9; E. M. p. 219; I. Ra. pp. 220-3, 230-7)

五十嵐は『悪魔の詩』を論じたなかでは一度としてこのエレジーに言及してはいない。だが『悪魔の詩』を「文学」として「政治」から奪回しようとしたとき五十嵐の脳裏にあったのは、あらゆるエグザイル文学に潜むこの切断の傷、別離の痛みではなかったか。ラシュデーの文学を「自分を養子として受け入れてくれた文化にたいして、捧げ物として自分自身の身を切りきざんで犠牲としてさし出すたぐいの、故郷喪失者の自傷（オートミューティラシオン）文学」と評したのはハマードイ・エッシドだったが（『ル・モンド・ディプロマティック』八九年六月号）、『悪魔の詩』をもイスラームの豊饒さの証しと解釈する五十嵐は、神のうちにある平安を捨てて敢えて「鯨のそとに出る」選択を下したラシュデーの苦悩の表現を称賛こそせよ、けっして「言論の自由」か「文学の植民地主義によって推奨された宗教的ボルノグラフィー」かという評価のあいだで「政治的フットボール」に利用され、ついには「イラン・イスラーム共和国にたいして西欧によってあらたに共謀された、傲慢と全面的な冒瀆のしるし」にまで祭りあげられたラシュデーを「イスラーム原理主義の犠牲者」として英雄扱いする態度に与したのではなかった（これら様々なレッテルについては前掲拙稿参照）。

credo ut intelligam 「知解するために信ず」こそ宗教にふさわしい態度だとするキリスト教の一部の見解にたいして五十嵐は *intelligo ut credam* 「信ずるために知解す」を自分の立場として表明する (E. M. p. 5)。「大徳が何と言おうと、司教がいかなる権威を持って宣言しようとして、私にはそれだけでは馬耳東風である。ただひたすら、結果としてのエクリチュールに注目し、そこに溢れている知恵の光に惹かれて」歩んだという五十嵐は、その修行の最終段階で美のアイデアを目にして「神の友 *ho tou theou philos*」に成ると書いたプラトン『饗宴』におけるディオティマの言葉を愛でながらも、自分は「もともと」と『間の抜けたおおらかさ』を愛する」と告白する (E. M. p. 35)。

「バーザールをうろつき廻る唯の人であったムハンマドは同時に、アダムに始まる預言者の系列の最後に、最も完成した預言者として立つ、預言者の封印 *Khātam 'n-Nabiyin* なのであった」(『イスラーム・ルネッサンス』「以下 I. Re.」, p. 83)。そうしたムハンマドの「真実 *khāqīqah* *Muhammadīyah*」を範例、導きの星とし、そこへの収束による「自己作品化」を自らに課す境地が、五十嵐の一見したところ向こう見ずな悪乗りとも見える行動を支えたのだろう。政治的論争のただなかにある『悪魔の詩』を敢えて翻訳したことについて、五十嵐はあるインタビューで「学者や文化人は自分の仕事の結果、何が起るかまでは考えてはいけないのではないか」(『月刊朝日』九二年九月号六二頁に再録)とも語っている。この一見判断中止とも傲慢とも見まがう断固たる意志は、しかしひたすら自己の実存を「エクリチュール」へと昇華することに賭けた一学徒の、世間的常識を無視した、頑ななまでの一

途さを支える覚悟のほどを物語る言葉といえよう。

五十嵐の主著とみなされる『東方の医と知——イブン・スィーナー研究』(以下 S. I. S.) を見れば、かれがイスラームの大義に生涯を捧げる所存のほども容易に理解できる。五十嵐は意図して「根源的」(ラディカル)にイスラームの哲学者たちを「模倣」した。イブン・スィーナーがアリストテレスにまねびて「*secundum intentionem Aristotelis*」(S. I. S. p. 116) 理論的知 *he theoretike epistēmē* と実践的知 *he praktikē epistēmē* とを区別することを拒絶し、「両者を「医学」という「ひとつの学問」の「位相差」として把握したのと同様 (S. I. S. pp. 243-5)、五十嵐はかれの「知性人」としての責任をかれの「政治や社会生活の領域」における実存と切り離せない、「一」をなすものと捉えていた。その接点にはあるトポジカルな「特異点」が出現する。

「イスラームの歴史と伝統とは、ムハンマドとかイブン・スィーナーのような特異点を中心となつて織りなしてきた、いわば特異点の複合体である。(中略) 激動する状況下、渦の中心にあつて批判を浴びながら、更に一身が朽ち果てるとも知的にその危険を切り抜けていく責任者としての特異点である」(S. I. S. pp. 278-9)。ハッとした危機、革命の混乱 *Harjo Marji* におけるイスラームの知性として、五十嵐は、おそらくはかれ自身がその命令によって暗殺されたアヤトラ・ホメイニーを、政教一致した世界での哲学者として高く評価することを怠らない(『知の連鎖』「以下 C. K.」 pp. 4-9; I. Ra. pp. 60-71)。五十嵐はまた『ルーミー語録』にみえる注解を敷衍しながら、責務 *amanah* がアラビア語では信仰 *iman* から派生したとする(必ずしもアラビア人は意識しない) 語源的説明をも動員して、知識人の責任を定義する (I. Re. p. 77, p. 137, p. 212)。それはもとより「己の分を弁えぬ、無知の極みの業であった」(クルアーン、三三章七二節)。

こうした危機における責任感、五十嵐の研究における態度と直につながっていた。「危機と知と

が本来的につながるものであることは、例えば危機を意味するギリシア語のクリシスが元はといえば「分ける、選びとる」を意味する動詞 *krino* に由来し、これが同時に批評（クリティーク）という言葉の語源ともなっている事実から察せられる。批評という知的行為の源泉は、敵陣へ攻めいるオデッセウスが自らはもちろん精鋭の部下二十名を選びすぎたように、「自らの命をも賭けて、最良と思われるものを自己の責任において選び採る」「行為にほかならない」（C. K. p. 4）。「批評とはそもそも危機 *crisis* に立つ、危険を覚悟した *critical* 行為なのであった」（C. M. p. 176）。

この危機に批評意識が五十嵐のイスラームに対する距離を説明するだろう。シモーヌ・ヴェーユのカトリシズムにたいするのにも比類できる、この離反者としての視点はまた、五十嵐のイスラーム革命の「ドストエフスキーの小説にも似た暗く激しい内的エネルギー」（井筒俊彦）に対する *eccentric* な（つまり中心からは外れたゆえに常軌を逸したとも見られる）共感ないしは感情移入と（逆説としての）一体感をも説明するだろう。「畸人とは人に畸りて天に侔しきものなり」（『莊子』大宗師篇）（E. M. p. 212）とは五十嵐の愛した言葉である。一見反イスラームにも見える『悪魔の詩』翻訳は、五十嵐のこうした「畸人」、すなわち「天然自然の摂理に即した古えの真人」の境地に裏打ちされたイスラームへの「介入」という、一般的な危機のエノノミ *critical economy* において考察される必要があるだろう。

## 12

ラシュデー事件において不可能な仲介役を演じようとした五十嵐の決心は、もとより失敗へと運

命づけられていただろう。だが手を出せば火傷をする事件からは手を引き、「炎に飛び込む虫を笑う」ような日本的感性のかわりに、五十嵐はむしろ「魂を蝶の如く翺び立てて炎に焼かれて了いたいと願う（中略）イスラーム神秘主義の奥義」（C. K. p. 14）に照らし、「イスラーム的知を支えているパトスに共鳴した著者が、かれらのパトスを知的に説き明かした（『ロゴス』）、ひとつのパトログア」（Is. Re. p. iii）を提唱していた。だがこのパトログアは語源からして病理学的なまでの関与 *engagement* なくして可能ではなく、その契約 *engagement* の履行に忠実たらんとすれば疑い無く自己破壊を自ら招きかねない病的な様相をさえ呈するものだった。殉教とは教えに殉ずることもあれば、その犠牲の謂でもある。

改めて断るまでもなく、蝶の比喩には知のジレンマが説かれている。炎のそとにとどまるかぎり、炎がなにかであるか知ることはできないが、かといって炎のなかに身を投ずれば、もはや炎の外に残る者たちに炎のなんたるかを伝える術も失われてしまう。その不可逆な伝達不可能性の謎こそ、「神秘」の名で呼ばれる知の闕である。

とはいえ五十嵐はここで自己犠牲の誘惑へと無反省に屈服する態度を推奨しているわけではなかった。『神秘主義のエクリチュール』には「自己犠牲を越えて」と題された断章があって、五十嵐は「最初から自己犠牲を究極の目標として目指す」態度を否定する一方、あくまで「結果として生じる自己犠牲」（E. M. p. 115）をのみ肯定する。宮澤賢治の『グスコブドリの伝記』に事寄せてこう書いている。「およそ仕事に伴う危険の類と自己犠牲のすすめとを混同してはならない。さらにいえば仕事のツメの甘さや、準備不足を隠蔽する手段としての自己犠牲のすすめが説かれるとしたら、ことは由々しき問題である。さもないと例えば、賛成派は安全性の保障として、反対派は危険性の確認として、原子力発電所を爆破してもよいなどという「自己犠牲者」が出現しないとも限らないからであ

る』(E. M. p. 188)。

ここで五十嵐は賢治の未完の草稿『学者アラムハラドの見た着物』に注目する。五十嵐によればアラムハラドはペルシア語では「知恵の世界」を意味するという。師たるアラムハラドが「善と正義のためならば命を棄てる人も多い」と自己犠牲の覚悟を促すのにたいして、最愛の弟子セラバアド（これは「風の秘密」を意味するという）は「人はほんたうのいゝことが何だかを考へないでゐられないと思ひます」と答える。この譬えを解釈して五十嵐は「自己犠牲の物語はひとを感涙に誘うけれども、目は涙で塞がれてしまう。しかし知的世界への薦めは、新しい世界へと心の目を開かせてくれるのである」(E. M. p. 193)と結論する。ルイス・ブニエールが言ったと伝えられる言葉、「私は真理を追う人のためなら喜んで命を渡そう。だが真理をみいだしたなぞと思っている人を、私は喜んで殺すだろう」も彷彿とする。

## 13

「危機を察知して警告を発することが知識人の重要な任務であったことは預言者や先哲たちの時代からの歴史が示している。危機の知とは知の危機の本来的性格のようである。しかしまた多くの歴史はそのような知識人たちが知ゆえに自らの存在を危うくした例をも示している。危機の知は知の危機をも招来する」(C. K. pp. 4-10, p. 146; cf. C. M. p. 56; M. M. J. M., pp. 158-9)。真理へではなく、真理の探求へと命を懸けた五十嵐の姿勢には一途なものがあって、いささか論理が飛躍する。(例えば『摩擦に立つ文明』(以下C. C.] pp. 176-77)で、国粹主義者たちから祭りあげられることとなった「草莽

崛起」論の松陰を批判する一方、密航を企て、その「知識への強い欲求」がアメリカ側を驚嘆させた下田踏海の松陰を評価する論旨は、それだけではいかにも舌足らずで、右の引用と併読しなくては意味不明に近い。)

だが「知的好奇心」を、通常のイデオロギー的対立の二項(テーゼとアンティテーゼ)の裏にあって隠蔽されながらそれらを止揚する「第三項」(C. C. p. 175)と目していた五十嵐が、「危機の知」知の危機」の「運命の必然 fatal」という意識をもって、『悪魔の詩』という「致命的 fatal」な翻訳に臨んだことはもはや明白だろう。そしてこの翻訳は五十嵐の知識人としての覚悟においてなら例外的な選択でも、「盲目的な自己犠牲の誘惑」ゆえの自殺行為でもなく、むしろその「知的好奇心」の当然の帰結として明晰な意志をもって選ばれたことも明らかだろう。「仕事がひとを高貴にする」(C. p. 183)は五十嵐の信念であった。

『クルアーン』(十章四九節)、スフラワルディー『幼児性の状態について』(十二章)(E. M. pp. 103-13)などを援用して、そうした「時機の訪れの絶対的不可避性」とそれを察知して従容として受け入れる用意に決意し諦念を説く五十嵐は、それをまたイラン人の「運命と宿命 qada o qadar」といふ言い廻しのなかにも読み込む。「いつでも死を覚悟してその事態をイン・プットした」(I. Re. pp. 216-2)、静かな諦めの気持ちと同時にまた亡びをインプットした自己責任のとり方を勧めている。そこには中東の人々の潔い(M. M. J. M. p. 164)知恵が認められるという。だが「盲目的な自己犠牲の」英雄主義をみずから断罪してみせるその余りに覚めた認識が、五十嵐の抑圧しようとした己のうちなる英雄主義をも垣間見せる。

「不安、不可思議、疑惑のはざまにあって事実や理性を求めても感知できない状況に耐える能力 (Negative Capability, that is when man is capable of being in uncertainties, Mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact & reason)」(C. C. pp. 181-2)。ロマン派の詩人ジョン・キーツのこの言葉は五十嵐は何度となく引用し、それを自分流に「ネガティブな事態を引き受けて、その負担を担う能力、ないしは覚悟」(I. Ra. p. iv; cf. I. Re. pp. 104-6; pp. 213-6)と解釈する。五十嵐はまた冷戦期に E. M. フォースターが語った「ネガティブな徳」すなわち「居丈高、短気、興奮、復讐心に燃えることなく (not being huffy, touchy, irritable, revengeful) やさみ態度」(I. Ra. p. 204)に「真の意味での現実主義」を見いだしている。

「およそ芸術的魅力の源泉は、醜悪なるものを蒸散して、美と真理との親縁関係に入ることの緊張にあり」(C. C. p. 183)。これは五十嵐が幕末の動乱期に「否定的能力」を發揮したとみなす吉田松陰と河井継之助を論ずるに際して、キーツが『リア王』から引用した言葉を再引用して援用した言葉である。おそらくはサルマーン・ラシュディーの小説家としての運命のなかに五十嵐は同様の「緊張」を見て取ったに違いない。「ネガティブな徳」はもとよりか弱い徳である。そもそも寛容さとは、不寛容にたいして不寛容ならばそれじたい不寛容となるし、といって不寛容にたいして寛容であっても、これまた不寛容と映るほかないからである。だが五十嵐はこうした寛容さの「否定的な負担能力」に賭けたのだろう。皮肉なことに、かれの寛容さがかれがそれにたいして寛容であろうと欲した人々にとっては寛容たりえないに許しがたい intolerable「舌鋒鋭く人を罵倒し」(安東伸介)てやまぬ不寛

容な振る舞いと映った。それでもそうした逆説的な寛容さの論理的必然としての敗北をすら、諦念と決意とを兼ねた覚悟の腹を決めて受け入れる心の準備こそが、「否定的能力」には要求されていた。

\*

われわれの意図は五十嵐一を安っぽい悲劇の英雄に祭り上げることではなかった。われわれの試みたことは、むしろこの「翻訳者の使命」を「特異点の複合 singularity complex」(I. Re. p. 218; I. Ra. p. 89)によって織りなされるイスラームの歴史と伝統の「知の連鎖 *sisla*」(C. K. p. 10)からなる軌跡における「特異点」を「自らに一身が朽ち果てる」とも知的にその危機を切り抜けていく責任者としての「特異点」(S. I. S. pp. 278-9)として位置付けることであった。イスラーム知性史の「特異点の複合」における周縁ⅡあそびⅡゆとり margin にあって、バトスとロゴスとの狭間に、いまや五十嵐の「作品」が、イスラームならざるがゆえのイスラーム理解という逆説をたたえた、トポロジックな意味での特異点、正統にも周辺の marginal だが、言葉の本来の意味で中心から外れた eccentric たるがゆえに特異なⅡ「畸」の一点を占めんことを念じたい。

それは、自分の属するいかなるクラブのメンバーともなりえなかったという意味で、イスラームの内部ではいかなる座標軸のうえにも投影できない不在の点だが、その絶対の外在性こそ、五十嵐のイスラーム学徒としての「否定的能力」の証しであり、日本文学とイスラームとの狭間のマージンにおいて、また「聖なるイスラーム」と「自由社会の大義」との衝突のなかで、最後まで「他者」を演じた切った道化役に相応しい、輝きでもあるだろう。そしてその手向けの歌は、ほかならぬ五十嵐自身の手によってすでに周到にも準備されていた……

「構造変動のなかにあつて、negative capability を発揮する人々には、たとえその営みが報われず朽ち果ててしまったとしても、ハムレットを葬送したホレーシオの次の詩句こそ手向けに相応しい。

Now cracks a noble heart. Good night, sweet prince;

And flights of angels sing thee to thy rest!

ここに気高き心は砕け散る。おやすみ愛しき王子、

天使たちの群れが、汝の憩いに唱和されかし」(I. Re. pp. 107-8)。

略号一覧(五十嵐「いがらしひとし」の著作で本文に引用したもの)

- C. K. 『知の連鎖』勁草書房、一九八三年  
C. M. 『音楽の風土』中央公論社、一九八四年  
I. Re. 『イスラーム・ルネッサンス』勁草書房、一九八六年  
C. C. 『摩擦に立つ文明』中央公論社、一九八九年  
S. I. S. 『東方の医と知——イブン・スィーナー研究』、講談社、一九八九年  
E. M. 『神秘主義のエクリチュール』法蔵館、一九八九年  
I. Ra. 『イスラーム・ラディカリズム』法蔵館、一九九〇年  
M. M. J. M. 『中東ハンバが日本を滅ぼす』徳間書店、一九九一年  
(略号は奇妙に見えるが、五十嵐の著書題目を私に英／仏訳したものの頭文字を編年順に配列したもの)

であることをお断りする)

[追記] 脱稿後、増成隆士&五十嵐「映像メディアを活用した、美学理論の開発と呈示のための基礎研究(科学研究費補助金 研究成果報告書、平成三年三月)を増成先生と川那部保明氏のご配慮で入手できた。未執筆に終わった「預言の構造」を先取りするこの報告で、五十嵐は自分の聖喜劇「エマーム」を「生き様」(modus)を「共にする」(con)という意味での *commedia* と規定し、とりわけそこでのスウィーの舞いとペリー・ダンスの意味を宇宙論的な「悟り」の構造に即して述べている。十分な展開のみられないのが残念であるが、本稿とのかかわりでは、とりわけ在日イスラーム関係者の囂々たる非難の的となつたこの企画のなかに、五十嵐が自分のイスラーム理解の究極的核心を具現させようとしていたことがはっきりと確認された。だが、それだけに、両者の誤解と確執の深さに、異文化理解の試みが必然的に帯びざるをえない政治的な局面の危険性があらためて痛感される。最後まで謎として残っていたジクソー・パズルの欠けていたピースをこうして提供していただいたことに、改めて深く謝意を表す次第である。

[付記] 本稿はシカゴ大学人類学教室主催 Cross-Cultural Communication and International Understanding (12-17. Sep. 1992) で発表の“The Negative Capability of Tolerance — The Assassination of Hitoshi Igarashi”を一部省略のうえ要約したものである。ついにその全貌を明らかにすることなく断片のままで停止した五十嵐一の哲学的省察のあいだに隠された脈絡はある程度明らかにできたと思ふし、五十嵐の著書の至るところになお多数散らばされた洞察がどのような見えざる照応のなかに相互照射していたのかをさらに解明する際の糸口となるならば幸である。しかし五十嵐の思想の中心部までとはとても踏

み込む余裕も力量もなく、不本意ながらもおきわめて平板で通俗的な解釈に止まっていることを、謹んで霊前にお詫び申し上げます。

またこの論文を、シカゴ大学において的確かつ暖かい講評で迎えてくださった、今は亡き A. K. Rama-nujan 教授に哀悼の意を込めて捧げることを許されたい。

叢書 比較文学比較文化 4  
東西の思想闘争

一九九四年 四月二〇日 初版印刷  
一九九四年 四月三〇日 初版発行

編集 小堀桂一郎

発行者 嶋中行雄

印刷所 三晃印刷

製本所 大口製本

発行所 中央公論社

〒104 東京都中央区京橋二―八―七  
振替 東京二二三四

©1994 CHUOKORON-SHA, INC.  
Printed in Japan

ISBN4-12-002321-4