

タイトル	山本七平と"にせ外国人"の系譜学：「日本」を知識社会学で論じるには 2
著者	犬飼, 裕一
引用	北海学園大学学園論集, 128: A1-A26
発行日	2006-06-25

山本七平と「にせ外国人」の系譜学

——「日本」を知識社会学で論じるには 2——

犬 飼 裕 一

此文はある翁のかきたるものなりとて朋友の本よりかして見せたる也。かかる末の世とはいへど、かしこき翁もありけり。(富永仲基「翁の文」)

当時は、話をする山椒魚のほか、何も語られなかったし書かれなかった、と主張すれば、誇張したことになるにちがいない。来るべき戦争、経済危機、サッカーの試合、ビタミン、ファッションといったことについて、語られたし、書かれた。とはいえ、話をする山椒魚についてきわめて多くのことが書かれたことは、やはり事実なのである。(カレル・チャペック『山椒魚戦争』、栗栖継訳)

5 小括 迂回して再帰するナショナリズム
(以上本号)

3 にせ外国人とは¹

よくがベルシア人であることを、たまたまだれかが同席者一同に告げたりすると、たちまちほくのまわりにざわめきが起こるのだった。「ほほう、あなたはベルシア人ですか？ それはじつに奇抜なことですね！ いったいどうしたらベルシア人になれるものでしょうか？」(モンテスキュー『ベルシア人の手紙』、井田進也訳)

目 次

- 1 わけがわからないものへく知識社会学の手法
- 2 「作者」への問い
(以上第一二七号)
- 3 にせ外国人とは
- 4 異端の知、あるいはアウトサイダー

「日本」について「つくられたもの」や「作者」を問うことは、煎じ詰めれば、種々の形で多様な人々が作り出した「日本」を問うことでもある。当たり前のことである。しかし、当たり前でありながら、あるいは当たり前であるからこそ難しい問題というのもある。

「日本」をめぐる常識、とりわけ「日本人論」と呼ばれてきた言説群

を構成する諸命題は、ほとんどの場合、「常識」であって、改めて学問的に問う必要などないと考えられてきた。そして、多くの人々は、「常識」の枠から日常生活を観察し、「常識」を再生産するのである。思考は停止し、固定し、固定観念となる。「作者」によって「つくられたもの」が、あたかも所与の前提であるかのように見なされる。春になると「サクラ」が咲き、「フジヤマ」が変わることなくそこにそびえているように、「日本」と「日本人」も不変の事実であるというようになってしまっているのである。

「つくられたもの」や「作者」への問いは、いろいろな側面から考へることが可能である。とりわけ興味をそそるのは、同時代に広く行き渡っている価値観に対して、異なった見解を表明する「作者」や、彼らによって「つくられたもの」である。それらは単に興味をそそるだけではなくて、人が「常識」と異なった見解を表明し、異議申し立てをするための作法を考える手掛かりともなりうる。「異議申し立て」という言葉は、しばしば大勢の人員を動員した抗議運動を連想させるけれども、もっと静的な形の意思表明も存在してきたはずである。多数の人員を動員した「運動」は必然的に権力の論理を必要とする。これに対して、孤独な形で立場表明をすることを選ぶ人々は、種々の手法を使い分けて自分の「異見」を表明しようとする。

例えば、自分の属性を偽って著述活動を行なう著者がいる。彼らは自分の正体を偽り、正体とは異なった属性を掲げて著述する。ペンネームや雅号というのも一例なのだが、ここで問題にしたいのは、著者名として掲げられている人名が、著者の元来の名前とは異なっ

た解釈の可能性をもたらし場合である。一言でいえば「にせもの」の属性を語る著者たちということになる。とりわけ重要な事例としてここで取り上げたいのは、「にせ外国人」の系譜である。また、それらが「日本」をめぐる、いかなる形の知識を可能にしてきたのかということである。

本稿の課題は、「日本人論」や「日本文化論」を出発点として、社会的構築物としての「にせ外国人」について考察することにある。

にせ外国人は、決して「日本」だけをめぐる現象ではない。それどころか、いくつもの文化に共通する現象なのである。抽象的に考へるならば、それは各時代に一貫して登場する知識の一つのあり方であるともみなすこともできる。それでは、知識の一つのあり方——あるいは、「つくり方」——とは、いったい何なのだろうか。

この問いについて考える前に、次の一文を引用することにする。

わたしがしばしばびっくりさせられることが一つある。それは、これらのペルシア人が、時としてわたし自身と同じくらいフランス国民の習俗や礼儀に通暁しており、それらのもつとも微妙な事例さえもわきまえていて、フランスを旅行した多くのドイツ人が、たしか見過ごしてしまったことがらにも気がついていてということだ。わたしはその理由を、彼らがわが国で行なった長期の滞在によるものと考えているが、むしろアジア人が一年でフランス人の習俗に通じるほうが、フランス人が四年がかりでアジア人の習俗に通じるよりも容易であることは言うまでもない。なぜかといえば、アジア人が胸襟を開かないのと同じくらいフランス人は本心をさらけ出してしまうからだ。(モンテスキュー「ペルシア人の手紙」、井田進也訳、『世界の名著』二十八、中央公論社一九七二年、七十八―七十九頁)

これは、モンテスキューの『ペルシア人の手紙』の冒頭にある「訳者」による序文の一節である。ただし、この「訳書」に原書は存在しない。初版が刊行されたのは一七二一年で、無署名で、しかも架空の出版社名を掲げて、アムステルダムで刊行されている。当時、この本が刊行されると評判になり、著者がパリの社交界に進出するきっかけとなったと伝えられている。匿名の「著者」が社交界の人気を集めるというのは不思議な現象である。また不思議であるがゆえに興味をそそるともいえる。その上、このことは「にせ外国人」という現象にとって重要な意味をもつ。理由は簡単で、「にせ」がどの程度本気で正体を見破られないことを意図していたのかによって、著述自体の意味づけが変わってきてしまうからである。

『法の精神』（一七四八年）で名高い著者モンテスキューは、ボルドー近郊に広大なワイン農園を所有する富裕な貴族であり、当地の高等法院に要職を世襲する一方で、パリのアカデミーの会員でもあった。どこからみても特権階級の所属者である。社会の上層の、そのまた上層に位置する人物なのである。そんな地位も資金もある有力者が、なぜ、にせ外国人になる必要があったのだろうか。

このように問うならば、もちろん多くの人々は次のような説明を思い浮かべるだろう。地位も資金もある有力者であるからこそ、にせ外国人にならざるをえなかったのだという説明である。ところが、先に触れたように、この「にせペルシア人」は社交界で評判の人物となっているのである。モンテスキュー男爵がどんな意図の下で「匿名」あるいは、「にせ外国人」を選んだのかは、それ自体として文学史の重要問題なのである。

ただし、知識社会学にとって大切なのは、当人の意図の在り処を実証することよりも、「にせペルシア人」が当時の社会にあつてどんな役割を果たしていたのかということである。

「にせペルシア人」は語る。

こう言つてもおそらく信じてはもらえまいが、じつは、当地に来てからひと月になるのに、ぼくはいまだにだれも歩いてゐるのを見ることがないのだ。およそ世界中でフランス人くらいもちまへの道具を十全に活用する人間はいない。彼らは走ったり、飛んだりしている。アジアののろい車や、わが国の駱駝の一本調子な足並みは、彼らを気絶させてしまうだろう。（モンテスキュー同書、一〇一頁、傍線太字強調は犬飼）

なにげない路上観察のように見える一文をあえて取り上げたのは、ここに、「にせ外国人」の思考様式の典型が見事に出現しているからである。もしも仮に、この「ペルシア人」が「本物」であるならば、「フランス人」の特性についてこれほど取り立てて強調することはないだろう。このことは、例えば当時の日本人や中国人がパリを訪問した場合を想像してみれば、すぐに理解できる。そもそも、この「ペルシア人」はイスファハンからヴェネツィアを経由してパリに來たという設定になつていたはずである。今日のように空港から空港へ移動する点移動の時代とは異なつて、長期にわたる旅程を経た線移動の当時、旅の途中で立ち寄つた諸国の印象はあるだろう。しかし、それらをもつていきなり「世界中で……」という論法を始める人物は、どう考えても不自然である。そして、とどめは「アジア」との対比である。当時のペルシア人に「ペルシア人」というアイデンティティが成り立っていたのかどうかということがすでに問題であり、しか

も彼らがヨーロッパの東方に果てしなく広がる「アジア」という巨大な自己認識を抱いていたのかに至っては、すでに絶望的というほかはない。「アジアは一つ」という標語がもつと東方の地域で評判になるには、まだ一八〇年ほど待たなければならぬからである。

まわりくどい論述はこれくらいにしよう。はじめから結論が知れている「仮説」や「論証」をあえてしたのは、にせ外国人という現象の仕組み、あるいは構造を明らかにするためである。本稿にとつて重要なのは、もちろん「ペルシア人」がにせものであるということを実証することではなくて、この機知に富んだ著者が見え透いた嘘をついて達成しようとした知のあり方の方である。

まず確認しておくべきなのは、当時の時代背景であろう。

フランス王はヨーロッパ最強の君主だ。彼は隣国のスペイン王のように金鉱など持っていないが、後者よりも富を持っている。なぜかといえは、彼はこれを鉱山よりも無尽蔵な臣民の虚栄心から引き出しているからだ。彼が売物の栄爵のほかには元手をかけずに、大戦争をくわだてたり、続行したりするのは人の見たところだが、人間の傲慢の奇跡によって、彼の軍隊は給料を支払われ、要塞には武器、糧食がゆきわたり、艦隊は艦装されたのだ。

しかもこの王様はたいした魔法使いなのだ。彼は臣民の精神にまでも支配権を及ぼしている。彼は自分の欲するままに臣民に考えさせるのだ。王室の金庫に百万エキュの金しかないのに、二百万必要だというときには、一エキュは二エキュの価値があると臣民に言い聞かせればよい、すると臣民はそういうものだと思ってしまう。苦しい戦争を続行しなければならず、さりとて金は一文もないような場合でも、一枚の紙片すなわち金なりと臣民の頭にたたきこみさえすればよい、すると彼らはただちにそう思いこんでしまうのだ。(モンテスキュー同書、一〇二頁)

フランス史で「摂政時代」(la Régence)と呼ばれる時期(十八世紀初頭)は、ルイ十四世治世の末期以来の財政難がスペイン継承戦争(二七〇一―一四年)の戦費負担によって、どん底状態に陥った時期に当たる。打開策として登場したのが、経済史で有名なスコットランド人ジョン・ローが行なった銀行券発行による財政再建構想、いわゆる「ジョン・ローのシステム」であった。銀行券発行と通貨管理による経済運営の走りとして、今日では高く評価される試みではあったのだが、なにしろ時代は十八世紀の初頭である。膨大化する歳費を引き受けて発行される紙幣は、無秩序に増殖し、海外領土獲得競争を背景にした「インド会社(la Compagnie des Indes)」株式への投資空前の投機ブームを引き起こすことになる。ブームは一七二〇年初頭に崩壊している。結果は、その後長く続くフランス人の紙幣忌避(「金嗜好」)であったとは、経済史の概説書に登場する説明である。いうならば「バブル崩壊」直後というのが、「にせペルシア人」が「訪問」した当時のフランスの国内状況であった。

「にせペルシア人」の驚きはフランス国王だけにとどまらない。

ほくがこの君主について君にいつていることで驚いてしまっている。彼より一枚うわての魔法使いがもうひとりいる。こいつは、国王自身が他の人間の精神の支配者であるのに劣らず、国王の精神の支配者なのだ。この魔法使いの名を法王という。彼がたちまち国王に信じ込ませることといえは、三は一にほかならぬとか、人が食べっているパンはパンにあらずとか、飲んでいる葡萄酒は葡萄酒にあらずとか、このたぐいの無数のことがらなのだ。(モンテスキュー同書、一〇二頁)

同時代のカトリック教権に対する批判——あてこすり、皮肉、嘲笑

——は、「啓蒙主義者」、あるいは「理神論者」と呼ばれる一連の思想家におなじみの論題である。ヴォルテールの名前だけで、すでに多くのことを語ることになる。宗教は、多くの人々の通念、常識、あるいは素朴な意味での人生や人生観を決定付けている点で、危険をはらんでいる。

宗教について特別に意識的な人々——宗教家、宗教学者——を除けば、とりたてて「宗教」について思考することはない。ところが、通念や常識となつていいる原理をあえて批判しようとする、それまで無意識にすごしていた人々の激しい抵抗を受ける可能性がある。狭い知的世界にとどまらない危険である。そして、そのような危険がつきまとつていなければならないほど、にせ外国人が活躍する場も広がるのかもしれない。

話を「日本」に戻すとどうなるだろうか。にせ外国人が宗教の領域を得意とするのなら、例えば次の一文などはどうだろうか。

日本人とは日本教徒なのである。ユダヤ人が存在するごとく、日本教という宗教も厳として存在しているのである。くだいようだが、これはイスラム教やユダヤ教を宗教と考えれば、の話である。もし宗教という言葉の意味に解し、イスラム教やユダヤ教は宗教ではないというのなら、日本教なるものは存在しないといえる。だがいかに（本心では）アジアには無関心な日本人でも、キリスト教のみが宗教で他は宗教でないとは言まい。すでに触れたが、あらゆる宗教にはさまざまな教派があるように、ユダヤ教にもさまざまな分派があった。「中略」日本教も同じでさまざまな分派がある。私の知っている範囲内でも、キリスト派、創価学会派、マルクス派、進歩的文化派、PH P派等々から、ちょうど二千年前のユダヤ教ゼロテース（右翼国粹派）から、もっとと極端なシカリーまでいる。日本教の進歩的文化派

左派の浅沼氏を刺したのはまさに日本教シカリー派の一員であつた。シカとは短剣のことで、短剣をふるつて、意見を異にする左派的分派を暗殺するので、この名があつたわけである。だがこれらはいずれも分派であつて、ユダヤ教徒であれ日本教徒であれ、その大部分を包含する本流は、特にこれといった自覚もなく、伝来の宗教的信仰と宗派的戒律の中にごく普通に生きて来たのである。（イザヤ・ベンダサン『日本人とユダヤ人』、山本七平訳、一一四—一一五頁）

こうして有名な「日本教」が登場する。この「ユダヤ人」が「本物」なのか、「にせもの」なのかという議論は、以前に論じたの省略することにする⁵。また、「にせユダヤ人」イザヤ・ベンダサン（山本七平）の説明が「学問（科学）」になつていいるのかどうかは、この場合たいした問題ではない。ここで重要なのは、先に検討してきた「にせペルシア人」モンテスキューと共通の思考様式が観察できることである。

にせ外国人には、共通する思考様式がみられる。それは、まず、1. 自分が属する社会への関心を強烈に保持している。そして、その関心を表明するために、任意の「外国人」に変身するという迂回路を取る。「にせペルシア人」がフランス社会にばかり関心を抱く一方で、「にせユダヤ人」の場合は、日本社会の独自性ばかりに議論が終始する。さらに、2. 「外国人」の視点を自称することによつて、自らが現在生活している社会を一体の存在として容易に固定する。「にせペルシア人」が「フランス」を一体視するように、「にせユダヤ人」は「日本」を一元化しようとする。その上、3. 当該の「外国人」に典型的な記号を愛用し、それと自社会の多様な事例とを対比する。ただし、この場合だけは、にせ外国人おのこの時代背景

や知識量が作品の出来栄に直結してしまう。十八世紀モンテスキューの『ペルシア』についての知識は、二十世紀の山本七平の『ユダヤ』についての知識に太刀打ちできるものではない。ただし、その一方で、4. にせ外国人は、自分が行なっている「詐称」に、あまり真面目ではない。言い換えれば、当人の周囲の人々はかなりこの範囲まで「正体」を知っている。知っていて、にせ外国人がもたらす独特の知的状況を楽しんでいるのである。モンテスキューは『ペルシア人の手紙』で評判の著者となり、山本七平は、イザヤ・ベンダサンの『専属翻訳者』として、毎度公の場所で活躍し、各誌に精力的な執筆を続けたのである。逆にいえば、にせ外国人たちは、日々の難問に正面から対面して対決しあう各々の論陣から距離を置き、口から泡を飛ばして罵倒しあう人々の様子を、面白そうに眺めて楽しんでいられることもできる。この結果、彼らの知には、多種多様な「笑い」が含まれることになる。

「笑い」については、これまでいろいろな言い方がなされてきた。言葉に対する感性が優れた人々は、日本語の「皮肉」とヨーロッパ各国語の「シニカル」の同語源語間にある相違を強調するし、英語の「ジョーク」と「ユーモア」の区別を重視する人々もいれば、英語圏の文化とは異なったフランスの「エスプリ」を区別するといった話も長年論じられてきた。ただし、本稿において重要なのは、にせ外国人という現象が、「笑い」をめぐる多くの人々が考え出してきたほとんどすべての要素を含んでいることである。ただし、あえて成分比率をいうならば、意地悪な笑いの分量が多いはずである。

本稿では、ここまで新旧二つの例を取り上げたにすぎないが、に

せ外国人の事例は、今日に至っても途切れることなく生み出されている。例えば、一昨年に刊行されたパオロ・マッツァリーノ『反社会学講座』（イースト・プレス二〇〇四年）は、ここで挙げた四点の性質に見事なまでに合致する好例であるといえる。この場合は「にせイタリア人」氏が、1. 「日本社会」に対する関心を表明するために、2. 「日本」を外国人の視点から固定している。3. 肝心の「イタリア」をめぐる知識は、いまや古典の位置にある「にせユダヤ人」が自民族について所持していた知識に比べると見劣りがするのが残念であるが、4. それでも現代日本の社会問題（とりわけ「社会学」を自称する言説がもたらす功罪）を突き放した——時に、嘲笑する——視点から論じ直す手際は優れている。

この本の成り立ちがインターネット上のホームページに掲載された文章を書籍化したものであることは、すでに多くのことを暗示している。著者マッツァリーノは、大手学術出版社や大新聞を頂点とする活字メディアではなくて、ネット上の公共空間に言論を展開する。ネットは、あらゆる形の匿名者たちにとって最も快適な空間である。現に、にせ外国人もののびのびと羽を伸ばして楽しそうである。既存の活字メディアは、この種の匿名性を指差して、すぐに犯罪の臭いを嗅ぎ取ろうとする。「無責任な発言」や「風評流布」現場であると非難することも多い。自分が「正統」であると信じている人々は、そうではない勢力が異議申し立てをしていることを、何かにつけて妨げようとする。確かにネットは思いつく限りのあらゆるいかがわしさの陳列場でもある。しかし、その反面で、あらゆる発言者が発言の機会を与えられている空間であるということもできる。十

八世紀前半の「にせペルシア人」は、パリでの出版をあきらめて、アムステルダムで匿名の「手紙」を刊行するという手間をかけた。これに比べれば、ずいぶん便利になったものである。「にせペルシア人」は資力に恵まれた有力者だけに可能な手法を使ったが、今日のネット世界では、その気になれば誰でも「……人」に変身できるからである。

ここでも「笑い」を足場とした独特の認識世界が生み出されている。「にせイタリヤ人」氏によれば、「社会学者」は、種々の社会問題を解決するのではなく、自ら生産している。彼らは大手の活字メディアにテレビを含めたマスコミ言論界に充滿する無責任な主張を増幅し、権威づける役目を果たしている。「社会学」は、人々が抱えている素朴な疑問や不平等感に、それらしい学問の言葉をあてはめる作業でしかない、というのがこの「にせイタリヤ人」氏の主張である。持論を展開するに当たってこの人が用いるのは、虚偽や間違いを間違いとして論証するといった「正攻法」ではなくて、虚偽や間違いを虚偽や間違い自体に当てはめてジレンマに陥らせ、その醜態を笑うという迂回路、あるいは「側面攻撃」である。起謬法といえ言葉は硬いが、「正攻法」で攻撃された場合には言を左右に詭弁を弄する「社会学」も、自分の議論を自分の議論に当てはめられた場合のジレンマを笑いのものにされたのでは反撃するのが困難になる。武器としての笑いの性質がここに登場する。まさに、にせ外国人の実力発揮である⁷。

「日本」をめぐる議論に絞るならば、「にせユダヤ人」と「にせイタリヤ人」に共通するのは、「日本」をめぐる固定観念に対する嘲笑

であると考えることができる。「日本」についていろいろに語られてきた言説世界にも、それぞれの時代にあつて「正統」と呼ぶべきものが成立していた。この場合、固定観念を、いわゆる「日本人論」と言い換えても問題はない。先に引用した「にせユダヤ人」は、「日本人は無宗教である」という半ば言い古された固定観念に対抗して「日本教」という概念を提示しようとした。これに対して、「にせイタリヤ人」の方は次のように断定する。

日本では明治以降に、西洋文化とキリスト教にかぶれた人たちが「働かざる者……」といい出したのです。（マッツァリーノ、同書七十七頁）

江戸時代の町人たちは、経済発展などとは無縁でも、適当に楽しく暮らしていたのです。町人どころか武士でさえもろくに働いてはいません。鈴木淳⁸さんによると、幕末の武士の勤務時間は一〇時から二時までで、しかも間に昼休みが二時間。驚くことに、明治維新後も中央官庁の役人は、同じ勤務シフトを明治一九年まで続けていたのだそうです。

日本人がもともと勤勉な民族だったというのがウソツパチであると、納得していただけたことと思います。古くは、平城京建設に駆り出されたものの仕事がつらくて逃げ出した人たちがいました。それがあまりにも多かったので、取り締まる専門の役所が必要になったくらいです。当時の大人たちも「近頃の若いやつらは、仕事辛いからって、すぐにやめる」となげいていたのです。（マッツァリーノ、同書八十四―八十五頁）

西洋文化とカトリック教の故郷から「来日」した著者が「西洋文化とキリスト教にかぶれた人たち」についてこともなげに書く様子は、それ自体かなり興味をそそる。自国の「イタリヤ人」たちは帝政ローマの後期から「かぶれ」てきたのではなかったのか？ このあたり

の興味深さは、「にせユダヤ人」にはなかった特性であるといえるだろう。

その一方で、「にせイタリア人」の挑戦を受けるのが「日本人は古来一貫して勤勉な民族である」という命題である。もちろん、「日本教」という概念の有効性や、「なまけもの日本人」という命題が正しいのかどうかということは、本稿にとつては二次的な問題ではない。本稿の議論は、この種の判断が究極的には論証不能であることに出発していた。

はるかに重要なのは、にせ外国人たちがいろいろ手を変え品を替えて「日本人論」の基本命題に挑戦している、その挑戦の仕方——方法、あるいは様式、構造——の方なのである。このように考えてくると、単に表現上の奇抜さや面白さ以外の問題が浮上してくる。

方法としての「にせ外国人」は、決して複雑なものではない。その一方で、なぜこの種の方法が用いられるのかという疑問が湧いてくるのである。特定の、とりわけ通常とは異なった方法を用いる場合には、その種の方法を用いなければ実現できない事業や、達成できない目的が存在することが想像できるからである。

ここで、あくまでも解釈の次元での仮説を述べておくことにしたい。すなわち、彼らはにせ外国人という迂回路を通ることによって、ナシヨナリズムで固定された思考様式に揺さぶりをかけようとしてきたのではないだろうか。このように考えるならば、例えば、「無宗教」や「勤勉さ」を基礎にして長年にわたって構築されてきた日本流のナシヨナリズムに対する彼らの立場も理解しやすくなるのではないだろうか。ただし、揺さぶりをかける人々は、揺さぶりを

かけられる対象であるナシヨナリズムから離れることが困難になるという選択を行なっていることを忘れてはならない。「異端」が、あくまでも「正統」に対する関係によって成立しうるのと同じである。

他方で、文化の「独自性」や「わが国」について熱く語る人々を、脇から眺める冷静さこそが、にせ外国人たちの知の特性なのではなからうか。絶叫やスローガンの連呼が巷にあふれると、つぶやくような省察や冷笑が精神の安定に必要なになる。それを「エスプリ」と呼ぶにせよ、「ユーモア」といつて区別するにせよ、「皮肉」であるとして穏やかに笑うにせよ、「にせペルシア人」も、「にせユダヤ人」も、そして「にせイタリア人」も、共通の思考様式で同時代の世相を眺めているわけである。考えてみれば、自分が正統であると信じている人々は、安心して大声を出す。そうではないと自覚している人々は、しばしば小声で慎重な物言いをするものである。

ともあれ、今後にもせ外国人たちは次々と登場するに違いない。彼らは各々の社会をにぎわす争点について、それぞれに独自の機知を発揮して、読者を通常とは異なった認識世界に導いてくれるのだろう。

それでは、にせ外国人のような型の知は、どのような条件の下で成り立っているのだろうか。

4 異端の知、あるいはアウトサイダー

自分のリクツを見せびらかすために本を書く人びとがいる。例をあげるなら、和辻哲郎や丸山真男などである。

どうです、私は頭がいいでしょう、と反つくり返って見せるわけである

から、たしかにいい気分ではあるだろう。

正反対が山本七平である。読者のひとりひとりが自分の考えを練ってゆくのに、少しは御参考になるでしょうかと、ごく控え目に思うところを差し込んでいる。（谷沢永一『山本七平の智慧』）

先ににせ外国人の思考様式について、五つの点について整理してきた。再度表現を変えていうならば、にせ外国人とは、1. 自らの自己認識について強い関心を抱きながら、それを直接的に表現することを避ける人々であり、2. 自らが信じる特定の形の自己認識を「他者」の視点によって固定することを選ぶ一方で、3. 「他者」をも特定の型に固定するのだが、4. 以上の知的手続きを、あくまでも機知やユーモアによって表現しようとする。このことは、同時に知の世界の「正統派」を意図的に離脱しようとしていることをも暗示する。

この場合の「正統」とは、少なくとも、「にせ……」という異常な言説を生産しない立場のことである。当たり前のことである。「にせ……」というのは、それ自身が虚偽言説であり、虚偽は「正統」たりえない。虚偽は信頼を喪失させる行為であり、信頼なくして「正統」は成立しえないからである。その上、「正統」には、社会で一般に受け入れられている常識や通念を批判することはあっても、「笑い」の対象にすることはほとんどない。「笑い」が「正統」から追放される過程は、二十世紀の言説世界を考える上で、貴重なきつかけを提供してくれる。イデオロギーとプロパガンダの主戦場に、「笑い」が介在することはほとんど考えられないからである。さらにいえば、

一般の人々が大勢で真剣な眼差しで論じ合っている問題を脇から眺める立場というのは、高度に知的な営為ではあっても、大勢の人々を突き動かす原動力とはなりにくい。ここに、にせ外国人に代表される知の限界があることは否定できないはずである。

にせ外国人とは、通常の意味での「正統」以外の何者かである。それでは、何者かとは一体何なのだろうか？ ここで抽象的な問題について考えておくことも無意味ではないに違いない。

いつの時代にも、また、おそらくどの社会にあっても、多くの人々が「正統」であると認める知識のあり方とは別に、非正統の側から正統知に対する批判として登場してくる知を観察することができ。例えば、「正統と異端」という伝統的な分類方法を考えてみると理解しやすい。ただし、この理解しやすいには、危険が伴っていることを、あらかじめ強調しておかなければならない。単純な二分法は、複雑な現象を不当に単純化するだけでなく、二者のどちらにも当てはまらない事例を軽視したり、無理やり妥当させようとしたりするきつかけになるからである。

ここでいう「正統」とは、特定の社会や特定の時代に登場した権威ある知識とその保持者集団のことである。そして「正統」に対抗する知識とその保持者集団が「異端」である。両者は二項対立的に取扱われる。「正統」を自称する保持者集団は、該当する知識を象徴として統合され、他者を「異端」と呼ぶことによって集団内の結束を確保する。他方で、「異端」の側は「正統」から排除されていることによって自らと自分たちの自己認識を確立する。この場合重要なことは、「異端」が特定できるためには、「正統」の権威が強固で、

多くの人々の自発的な容認が実現していなければならないということである。

例えば、ヨーロッパ中世史学者の堀米庸三が指摘したように、「正統」と「異端」という言葉は、「相関概念を示すもの」であり、「断るまでもなく異端はどこまでも正統に対する異端であって、異教ではない」。また「正統と異端とはあくまでも根本を共通にする同一範疇・同一範囲に属する事物相互の対立なのである」(堀米庸三『正統と異端』、中公新書一九六四年、三十頁)。堀米が視野に入れているのは、中世ヨーロッパのキリスト教の動態を、近代以降の社会主義の動態との比較で理解しようとするものである。貧者と被差別者の宗教運動であったキリスト教が、ローマ帝国の国教となり、教会の強大な権威が成立していく半面で、種々の対抗者や挑戦者も登場してくる。同じように、十九世紀にあつては異端思想であつた社会主義の諸潮流が、マルクス主義に収斂し、ソビエト政権の成立を通じて、強大な権威を建設するようになる。その過程で、孤独な預言者の思想には、これを現実社会に適応させる解釈者や、強固な組織を育て上げる指導者が必要なのである。堀米がいうように、キリストにはパウロが、マルクスにはレーニンが不可欠なのである。¹⁰そして、「解釈」や「組織化」という名の闘争を通じて、「正統」が生まれ、対抗者としての「異端」も生まれる。「正統」と「異端」との間の動的な相関関係は、歴史において常に変動し、「異端」から「正統」が生まれ、そこから「異端」が排除され、時に「正統」が「異端」の攻撃によって失墜する。

ただし、「歴史」を考察対象とした概念には、一つだけ決定的な限

界がある。それは、「歴史的」という言葉がいみじくも物語っていることである。無数に存在する史実の中から、人々はほとんど自動的に極端な事例を取り出して「歴史的」であると注目してしまうということである。「正統」と「異端」の関係にあつても、例えば、最盛期のローマ教皇権と宗教改革の大立者の流血を伴った大闘争には目が行く。まさに、「歴史的」だからである。これに対して、妥協を重ねることによって「正統」に吸収されていく「異端」や、両者が交じり合つて境界線が不明瞭な事例に、「歴史的」な意義が与えられることは少ない。結果として、歴史には、真正面の対立ばかりが選出され、非妥協的、闘争的で、それだけに「英雄的」な人名ばかりが並ぶことになる。毅然と火刑台にのぼる殉教者や、亡命先で大量の抗議文を草する革命家は大勢いても、「にせ外国人」のような人物は多くないはずである。ここに歴史の領域からの概念構成の限界がある。「歴史的」という概念の枠組を越えることなくしては、「異端」を(知識)社会学的に論じることが困難だからである。ここに歴史学と社会学の根本的な相違、分岐、そして対立点がある。社会学の側からいえば、人目を引く「歴史的」な事例とは別に、もつと複雑で、はるかに多様な「社会的」現実が存在しているからである。

文学(評論)の領域に目を転じると、状況はもつと豊かになる。多方面に業績を残した評論家の河上徹太郎は、『日本のアウトサイダー』(一九五九年)の中で興味深い結論に行き着いている。

以上私は心のままに明治以来の文学者思想家の中からアウトサイダーに属すると覚しい人を摘み食いするように選び出し、その事蹟を検べて来た。その間、アウトサイダーとは何か、と一再ならず人に

も聞かれたが、私はただ漠然と「異端」或いは「幻を見る人」以外の定義を掲げず、また答える術を知らなかった。というが無責任に聞こえるが、自分の胸の中には直感的にそのイメージは描かれていたのであって、その群像を描き上げて見れば、彼らの定義は自ずとそこに要約されるだろうと予想していたのであった。

しかし書き上げて見ても、そこに一貫した正確は浮き上がって来ない。のみならず彼らの激しい個性は互いに背き合っていて、一掬いの網の中にすくい上げることはできないのである。それは私の人選がチグハグで纏りないためや、叙述検討の至らないためでもあるが、そこにはさらに重要な一つの事情がある。つまり、アウトサイダーというのは何れはインサイダーということの対立概念であるが、近代日本にはインサイダーがないことを示すものである。従って同時に私は、この探求によってインサイダーの姿を逆に照らし出そうと企図したのだが、それも果たせなかったのであった。（河上徹太郎『日本のアウトサイダー』、新潮文庫一九六五年、二〇六頁、傍線太字強調は犬飼）

河上がこの列伝で挙げていたのは、盟友の詩人中原中也を筆頭に、萩原朔太郎、岩野泡鳴、河上肇、岡倉天心、大杉栄、そして最後に内村鑑三である。これらの人名からだけでも、河上の事業の困難さが理解できよう。そもそも、タイトルに掲げた肝心の「アウトサイダー」を概念化することができなかったという「結論」は、分野によつては、許されざる失態であるといえる。しかし、その一方で河上の探求は、別の概念化の可能性を切り開いてくれた。このことは先の堀米庸三の議論をあわせて考えると明確になる。

つまり、「異端はどこまでも正統に対する異端」であるならば、正統、あるいは河上のいう「インサイダー」が近代日本においてどのような形をとってきたのかという問題が浮上してくるのである。問

いに對して河上徹太郎が引き出した結論は、「近代日本にはインサイダーがないこと」であった。河上のこの結論については、後で立ち入って検討しなければならない。

突き放した視点から河上の仕事を観察するならば、これは「正統」と「異端」、「インサイダー」と「アウトサイダー」を近代日本に問う作業でありながら、結果として、これらの概念が有効ではないということを事例によって論証していく作業でもあったといえよう。さらにいうならば、これは失敗した事業であると判断することもできる。ただし、興味深い副産物を与えてくれた失敗でもあった。

それでは、河上徹太郎はなぜこのような事業に着手したのだろうか。すると、この本の冒頭に出てくる説明書きに登場する書名に注意が行く。河上は、ここでコリン・ウィルソンの『アウトサイダー』（一九五六年）を挙げて、表題がウィルソンからの借用であることを明言している。この本は、二十世紀イギリスの「名著」というよりは、「怪著」と呼ぶのがふさわしい。「一見したところ、『アウトサイダー』は社会問題である。世をしのぶ片隅の人、それが彼の姿なのだ」（コリン・ウィルソン『アウトサイダー』、中村保男訳、七頁）という言葉で始まる知の探求は、漠然とした意味での「評論」と呼ぶ他に、分類が不可能な書物である。縦横に張り巡らされた無節操に該博な知識は、「アウトサイダー」というタイトルが著者自身の自己言及でもあることを暗示している。

「アウトサイダー」は自分が何ものであるか確信がない。たしかに一つの「われ」を見つけたが、それは真の「われ」ではない。彼の主な仕事は、自分自身への還り道を見いだすことだ。（ウィルソン、

同書、二五三頁)

十六歳で学校をやめ、肉体労働を点々とする中で大英図書館に通いつめてこの本を書いたのが著者二十五歳の時……、とは、毎度繰り返される説明文の文句である。正規のアカデミズム教育を拒否した人物は、同時に異様なまでの早熟さを伴って独自の知的世界を構築する。これを河上は、「観念界のディレッタント」と呼ぶ。さらにこのことは、ウイルソンの怪著からタイトルと着想を借用した河上自身の自己認識とも重複していくのだろうか。少なくとも冒頭に登場する中原中也を介して、著者自身の経験と「アウトサイダー」という現象が重なり合っていることだけは間違いないはずである。何よりも興味を引くのは、「異端」や「アウトサイダー」を表題に掲げる著者が、当人自身も同じような状況に置かれていると意識していることである。

こういう主題的雑駁さは当然、その中にどんなに著者の主観的統一があろうとも、本書の観念的曖昧さを露わしている。その点をついた非難は、内外共に見出される。明らかに彼は、その経歴も示す如く、観念界のディレッタントである。然し彼はアウトサイダーの概念の内容がどうとでもとれるのをわざとそのまま辿っているのである。その辿った跡が直線でないといって非難しても、それは彼が承知の上でやっていることである。彼はアウトサイダーの概念を定義しない。そのためそれが一層生きて来るのだが、そこにこの問題の現代的意味があることも事実だ。(河上、同書、八頁)

同じことは『日本のアウトサイダー』についてもいえるはずである。先に引用した「結論」からも、すでに明らかである。多少意地悪な解釈を施すならば、日英の「アウトサイダー」の著者たちは、両方

とも明確な概念規定から始めて例証を積み重ね、論理的に破綻のない結論に行き着くといった「正統派」の論法を忌避している。あるいは、「正統派」には不可能な、「正統派」が見落とす問題を好んで論じたいと考えているのではないだろうか。彼らの鋭敏な知性と感性は、「正統派」とは別の手法で、別様の現実感を見つけ出しているのではないだろうか。

ここである「正統派」とは、「近代科学」と言い換えても、当座は、差しつかえはないにちがいない。近代科学は、普遍性を第一に掲げる。様々な事情をそれぞれに背負った個々人の個別インディヴィデュアル的な判断は二の次にされる。独自であることを至上の価値であると考え人々は、妥協を強いられる。これに対してイギリスの「アウトサイダー」は次のように書いている。

ヴィジョンを見る人はきまって「アウトサイダー」である。しかしそれは、同じ共同体に生活する他の種の人びとにたいして「アウトサイダー」が比較的少数者だからではない。そうだとすれば、鼠取り人夫や煙突修理人も「アウトサイダー」ということになってしまう。彼はもつと違った理由から「アウトサイダー」なのだ。すなわち、誰もが理解できる出発点から始めて、そのうちすぐに一般の理解を絶した高みへ飛びさるということによって「アウトサイダー」なのである。(ウイルソン、同書、三五八頁)

この本の中で、ウイルソンが「アウトサイダー」の系譜を、ロマン主義から実存主義へとつながる線で説明しようとするのは、道理にかなったことである。誰もがどこで論じようとも同じ結論になるのが近代科学(＝正統)であるならば、対抗者(＝異端)たちは、特定の天才が特定の歴史的、あるいは文化的背景に基づいて、一回限

りで再現不可能な体験をすることを尊重しようとする。それは、あくまでも体験することであって、理路整然と説明して説得することではないからである。

ただし、この場合の「アウトサイダー」というのは、すでに堀米庸三が問題にしたような「異端」とは別物になってしまっている。河上徹太郎とウイルソンが考える「アウトサイダー」と「インサイダー」の関係は、明瞭な対立線をはさんで激しく対立しあうといったものではなくて、複雑に絡まりあった共存関係にある。「アウトサイダー」に分類されている人々が、知的世界の権威者として一般の尊敬を集めていることは、むしろ普通のことである。両方の側面が、同一集団に共存していたり、同一人物の生涯の各側面に共存したりしていることもある。

河上徹太郎とウイルソンの議論から少し離れて考えるならば、別の重要問題に行き着くことになる。知識の世界にあつて、「正統」あるいは「インサイダー」と考えられる一連の知に、半ば寄り添うようにして展開していく知のあり方である。それは確かに概念としてはつかまえにくいものである。明確な概念に把握されると、概念の内側が「正統」になってしまい、必ずそこからはみ出してしまう「異端」が登場してくるからである。

しかし、堀米庸三や河上徹太郎やウイルソンの議論を見てくるとで、概念に接近するためのきつかけは、いろいろ見つけることができる。「異端」、「アウトサイダー」とは、「正統」や「インサイダー」と共通の原理を共有し合いながら、それに対抗する人々やその知識である。「異端」、「アウトサイダー」は、それ自身として明確に自己

規定することができない。言い換えれば、「異端」、「アウトサイダー」は自己認識の危機に常に付きまとわれている。また、このことは曖昧さや素人臭さとも密接に関連しているに違いない。そして、「異端」や「アウトサイダー」は、少なくとも当人（たち）の理解では、通常人に不可能な洞察を可能にしたり、「理解を絶した高み」にたどり着いたりすることができるのである。

ここで河上徹太郎の議論に戻ると、「日本」に「インサイダー（正統）」と「アウトサイダー（異端）」の鋭い対立が存在しないという命題は、「ウイルソン」という事例についても当てはまるのではないだろうか。もちろん、ウイルソンが論じるのは、イギリスを中心としたヨーロッパ近代の知的世界の問題である。ところが、「アウトサイダー」のオリジナル版であるウイルソンの本を読んでいっても、やはり「正統」は見えてこない。「正統」が不在なのは、もしかすると「日本」だけの現象ではないのだろうか。

ただし、ここで日英の両社会に共通する現象は「正統」の消滅である、といった軽率な結論を導くことは厳に慎むべきである。むしろ大切なのは、両社会で「正統」が実際に消滅したのかどうかではなくて、この種の言説が広く受け入れられてきたという事実である。現に、コリン・ウイルソンの『アウトサイダー』は、刊行されるやいなや、イギリスにとどまらず全世界的に評判となった著作であった。少なくともいえることは、この本を名作として賞賛する人が世界中に多くいるということである。しかも、これこそが同時代の知的状況の一端を代表するものであると信じられていたのである。

議論を少し元に戻すと、「正統」と「異端」の関係は、激しく対立

しあう相克関係だけではなくて、もつと曖昧な共存関係として理解することもできる。すべての権威を独占した強力な「正統」が存在する場合、それに対峙する「異端」も強烈な存在感を印象づける。

「正統」の側が非妥協的であればあるほど、「異端」の側からの妥協の可能性も低くなる。これに対して、両者が融通無碍な妥協を重ねている場合はどうだろうか。正統と異端が互いに妥協し合うことによって、対立点や境界線が曖昧になっている状態である。すると、正統が同時に異端であり、異端が同時に正統でもあるという状態を考えることができる。

さらに、にせ外国人という現象を、この場合の「異端」という概念にひきつけて考えるとどうなるだろうか。にせ外国人は、単純な正統・異端対立だけで説明できる現象ではない。むしろ、両者が互いに交錯し、相互に立場を取り替える状況を考える必要がある。

にせ外国人とは、「インサイダー(正統)」でありながら、「アウトサイダー(異端)」として発言することを選ぶ人々の知の形式であるといえるのではないだろうか。にせ外国人にあつて「正統」と「異端」は見渡し難く絡まりあっている。ただ、この絡まりあいや複雑さこそが彼らの知に独特の魅力を与えているともいえる。

振り返ってみると、『日本のアウトサイダー』の著者河上徹太郎が一九四〇年代に次のように論じていたのは示唆的である。

これに形式の類似した会議は、十年許り前、国際聯盟の知的協力委員会で開催された、ヴァレリイを議長とした数次の会議であらう。そこには、既に矛盾を曝露し初めたヴェルサイユ条約の、応急彌縫策としての知識人の動員が見られてゐる。この目的のために巧妙に案出

された議題は「欧羅巴人は如何にしてかのうなるか」という命題である。一流の知性人が、その知性の限りを尽くして、知性から肉体を剝奪するに努力してゐる。そして議事進行中努めて政治的発言を戒めていることは、結果として全体の趣旨を著しく政治的效果の上で強めるのに成功してゐる。知的礼節に装はれ、一見豊かだけど決定的な声部を骨抜きにされた華麗な諧音のうちに、全員の合唱が虚ろに響いてゐる。だから彼等の絶望的な希望は、現在の欧州政局の実状が示してゐる通りである。(河上徹太郎「近代の超克」結語、河上他『近代の超克』、富山房一九七九年、一六六頁)

太平洋戦争時の知識人の「戦争協力」を象徴する「近代の超克」座談会(一九四二年)は、「戦後」の言論界では非難の対象とされてきた。¹²しかも、河上はこの座談会の司会者であつた。ただし、「日本のアウトサイダー」の著者がただ者ではないのは、戦時動員下にプロパガンダ文書として刊行されたはずの「座談会」の「結語」に、ずいぶん意味深長なことを書いてしまっているところにある。

意味深長さは、もしかすると書いている時点での河上徹太郎自身にとってよりも、「近代の超克」をめぐる賛同、糾弾、擁護、弁明、再評価、その他が一通り巡回した後の読者にとっての方が、よく理解できるのかもしれない。表向きは、ポール・ヴァレリーが議長をした「会議」の空疎さを非難し、ヴェルサイユ体制の崩壊の必然性を強調しているように見せていながら、実際には、河上自身の「近代の超克」会議と「戦争」を二重写しにしている。高度な隠蔽技法を感じさせる一文である。¹³そもそも、河上はヴァレリーの翻訳紹介者であり、ヴァレリーに代表されるフランス文学界について最も知悉した人物であつた。河上が、例えば「ヴェルサイユ体制に尻尾を

振る御用知識人」の実物例としてだけヴァレリーの名前を挙げるなどということはありえない。

これを河上徹太郎の「ひそかな抵抗」であるとして「弁明」することは、不可能ではないだろう。未見ではあるが、その種の議論がすでに存在していても不自然はない。ただし、私見では、この種の「弁明」は短絡的に過ぎる。同時代の人間にとつては有意義な弁解も、無関係な後の世代にとつては不自然な詭弁でしかないからである。その他、解釈の領域では、他にもいろいろな枝葉をつけることが可能であろう。しかし、ここで事実としていえることは、河上は一九四〇年代にあつても、また一九五〇年代にあつても、やはり「インサイダー」の地位にあつたことである。以前には各界の知名知識人を招集して華々しく司会を務めた人物が、なぜ「戦後」に至つて、「アウトサイダー」を論じるようになったのだろうか。ここにこそ「日本」をめぐる「インサイダー」と「アウトサイダー」、正統と異端の関係の複雑さが、最も雄弁に表現されているのではないだろうか。

5 小括 迂回して再帰するナシヨナリズム

本来無宗教である日本人は戦後一層無宗教になった。なぜならば占領軍の命令により、学校で宗教教育を行なうことを禁止されたからである。その結果、労働者、資本家、および企業家を新古典派的競争に駆り立てる世俗的労働倫理の精神的基礎がむしばまれたのである。それゆえ、現代の日本人は「新古典主義」、すなわち「資本主義の精神」のための適切な倫理的背景を備えていない。したがって日本が現在の危機から立ち直らないことはほとんど確実である。（森嶋通夫『なぜ日本は行き詰ったか』、岩波書店二〇〇四年、三五六頁）

本稿では十八世紀フランスの「ペルシア人」から議論を始めた。次に登場したのは、「アジア」に起源を発する民族「ユダヤ人」が語る「日本」の物語であつた。かなりの寄り道をして、「アウトサイダー」を自称する人々の知性とも比較してきた。ただし、この寄り道は得るところの多いものであつた。にせ外国人も「アウトサイダー」も、広く考えるならば、「異端」の知であることにかわりはない。両方とも、（堀米庸三がいうように）正統あつての異端であり、異端はその存在意義を正統に依存するという宿命の下にある。「アウトサイダー」は「インサイダー」なくしては成立しようがない。他方で、にせ外国人は、「本物」の外国人と自国人（日本人）¹⁴という正統に対する異端であり、両者の間にあつて自らの本当の属性を隠さざるをえないという点で、通常の異端よりもさらに異端である。

「日本」を知識社会学で論じるには「という表題を掲げてきた本稿にとつて重要なのは、もちろん「日本」を論じる「異端」であり、「アウトサイダー」であり、そしてにせ外国人なのである。にせ外国人に絞つて検討すると、彼らは、しばしば社会の中層上部ないし上層に属する人物である。モンテスキュー（にせペルシア人）の例は社会背景の違いのために、今日の社会との安易な比較は危険なのかもしれない。山本七平（にせユダヤ人）の場合は、いわゆる「在野の研究者」（大学のような研究機関に属さない研究者・文筆家）であつたが、半ば慈善事業のような会社の経営者（何らかの形の資産がなければ不可能）であり、件の『日本人とユダヤ人』以来の著述活動がもたらした収入や名声（？）がそれに加わる。「にせイタリア人」については、目下正体不明であるが、『反社会学講座』を読むと、山本七平

よりもはるかに正統的なアカデミズムの訓練を受けた人物であることが推測される。このことは、両者の論法を比較してみれば、よくわかる。山本の論法はアカデミズムの人々が侵す常識外れを、常識人の健全な洞察力で論破するといった手法を用いる。これに対して、「にせイタリア人」は、俗化した「社会学」の非正統性を論難するからである。例えば、巷の自称「社会学者」たちが用いる統計資料の操作がいかに素人臭く、恣意的であるかということを繰り返し義憤を交えて熱弁するのが、「にせイタリア人」なのである。義憤が高まってくると、持ち前のユーモアが影をひそめ、真顔の抗議に変わる。この種の人物には研究者生活を送っているとしばしば出会うものである。

にせ外国人たちが社会の有力者であるのは、彼らを取りまく社会状況を想像すれば理解し易い。彼らが何らかの形で「失うもの」を持っていたからこそ、にせ外国人に変身する必要があったのである。はじめから失うものをもたない人々は、実名で堂々と異端の発言を行なうことができる。「おのれを縛る鎖以外失うものがない」といった人々は、既存の権威——正統に対してどんなことでも言うことができる。最悪の場合、失うものは自分の生命だけであるが、全体主義の社会とは異なつて、「言論の自由」が一応確保されている社会では現実感がない。これに対して、すでに既得権をもっており、正統の側での利権や人脈ができあがっている人々の場合には、状況は困難になる。失うものばかりだからである。「正統」について何らかの批判をしようとするならば、すぐに特定の知人の利害が立ちだかってくる。さらにいうならば、自分が正統の領域で建設し、確

保してきた地位が危険にさらされることが考えられるのである。

にせ外国人は、例えば「異端」という概念では把握困難な現象を考へる手掛かりとなりうる。にせ外国人は、正統と異端の二項対立や、「正統」をめぐる妥協なき闘争といったおなじみの枠組みからは、まず最初に、こぼれ落ちてしまう現象である。逆にいえば、にせ外国人を理解しようすると、正統と異端といった理解しやすい概念が溶解してしまうのである。本来ならば「正統」であるはずの人物が、「異端」とみなしうる発言をおこなう。彼らにあっては、自己認識^{アイデンティティ}が溶解している。彼らは境界線を自由に乗り越えることによって、複数の地点から発言する。結果として、彼らは正体不明となる代わりに、通常の著述活動では不可能な自由、つまり自己認識^{アイデンティティ}からの自由を獲得するのである。

ここまで議論をつないでくると、にせ外国人という現象が、「アイデンティティ（自己認識）」をめぐる論じられてきた古くからの議論に対して、異なった観点を提供するものであることがわかってくる。にせ外国人たちは、みずから選んで「アイデンティティ」の消失、あるいは曖昧化をおこなっている。このことは、「アイデンティティ論¹⁵」という名前で続けられてきた通常の議論と鋭く対立する。「アイデンティティ論」は、マクロレベルの議論では、民族（エスニシティ）や宗教による特定の人間集団の自己認識から、ミクロレベルでの、いわゆる「自分さがし」に至るまで、一貫して特定の明確な自己認識を確立、あるいは獲得することを目的として続けられてきた。この種の議論にとっては、例えば、特定の民族性や伝統や宗教生活から離れることは、すなわち「喪失」であり、無条件に悪い

ことで、一刻も早く脱しなければならぬ苦境であるということになる。あえていうならば、これこそが「アイデンティティ論」の「正統」なのである。

つまり、にせ外国人は、この種の固定観念、あるいは「正統」に対して挑戦していると考えられることなのである。彼らは「アイデンティティ論」への反逆とまではいかなくとも、別の選択肢を提示しているからである。もちろん、にせ外国人は、異常な形の自己認識であり、誠実性という倫理基準に照らして微妙な位置にあることは間違いない。また、頻繁に用いられるならばすぐに陳腐化する可能性をはらんでいる。例えば、山本七平のまねをして、同じセム系の「にせアラブ人」を始めることは、陳腐に陥る危険そのものであることが容易に想像できるからである。また、イザヤ・ベンダサンが所持しているユダヤ学の造詣に匹敵するほどにアラブ学に通じた人物でなければならぬからである。これは誰にでもできることではない。現に、「にせイタリヤ人」は、「にせユダヤ人」の前例のためにひどくみすばらしく見えてしまっている。気の毒なことである。こんなに少数の事例を並べただけでも、にせ外国人が抱えている困難や、その結果である希少性についてはおおよそ納得できるだろう。

にせ外国人は比較的希少な事例であり、その希少さのために「例外」として無視されてきた。巨大な文学世界——狭義の「文学作品」ではなくて、文献、文字言語によって構成されている知的秩序全般のこと——にあつては、彼らの仕事は、しよせんは機知に富んだ悪戯のようなものであり、ほとんど取るに足らない挿話のようなものでしかな

いのかもしれない。

それでは、彼らが「外国人」という地点を用いるのはなぜなのだろうか。取るに足らない挿話でも、それが書かれ、長年にわたって読みつがれるには、それ相応の事情がなければならない。まず最初に思い浮かぶ理由は、にせ外国人の読者たちが、外国の情報に強い関心を抱いているということである。モンテスキューの時代のフランスは、東洋^{オリエント}についての新情報人々の関心を集めていた。十九世紀の同国人と違いがあるとするならば、中国やペルシアの事例をもつて、自国やヨーロッパ社会全般の問題を批判的に眺めるという視点がまだ保持されていたことであろうか。モンテスキューの「にせペルシア人」自体がその例証である。ヴォルテールなどは、中国の「孔子の教え」をもつて、キリスト教に代替¹⁶することを公言していたほどである。山本七平の背景にも外国と外国文化に対する強烈な関心があつたことは、あらためて強調するまでもない。そもそも山本自身が外国文化を翻訳出版する出版社の経営者（兼、著者）なのである。

にせ外国人たちが、異国趣味^{エキゾチシズム}に訴えかけることによって読者の関心を引く手法には、恐らく三つの類型が考えられるだろう。一つは、当該の「外国」が自分の生活する社会よりも「上位」にあると著者や多くの読者が信じている場合であり、もう一つは、対等であると考えている場合、そしてもう一つは「下位」にあると考えている場合である。この場合の、「上位」や「下位」という表現が不要な誤解を招くものであると考えるならば、「先進的」や「文明に毒されない人間らしさ」といった形容に置き換えれば、適用範囲は一層拡大す

るにちがいない。

三つの類型は、にせ外国人が発言する場合の意図を理解する場合に役に立つ。「上位」あるいは「先進的」な外国への関心は、いわゆる「追いつけ追い越せ」型の価値観を反映している。「対等」な外国は、行き詰まった社会問題を考えるきっかけを提供しようという意図を暗示する。最後の「下位」あるいは、「文明に毒されない人間らしさ」の場合は、かなり複雑で、何らかの形の優越感を表現する場合もある。文明化や近代化、あるいはそれらがもたらした疎外状態を批判するために利用される場合もある。さらにいうならば、これらが当人も意識しないままに混交していることの方が多いのである。このように分類して考えるならば、にせ外国人たちの時代背景や社会的地位を立体的に理解するのに役に立つだろう。

モンテスキューの事例は、「対等」の場合である。この「にせペルシア人」は、「アジア」のみじめな生活に同情しているわけでも、「高貴な野蛮人」をことさら礼賛しているわけでもないからである。むしろ、水平な視点でルイ十五世時代のフランス社会に驚いてみせている。それは、複雑な人間関係で視野が狭くなってしまった社会に射し込む理性の光だったのかもしれない。これに対して、少し考えなければならぬのは、山本七平の事例である。山本は、「ユダヤ人」という、当時の日本の読書界にとって未知の主体を登場させているからである。一九七〇年代の日本にあつて、「ユダヤ人」とは具体性を欠いた抽象的な知識でしかなかった。ヒトラー政権下のドイツでの「史実」を除けば、あとはイスラエル建国があり、中東戦争があるといった程度であつた。しかも、当時の日本の新聞報道に登場す

る「イスラエル」といえば、あまり旗色が良いとはいえなかった。そんな時代背景を背に、「イザヤ・ベンダサン」が次々と繰り出す該博な知識が登場する。その豊かさは信じ難いほどであつた。ここに独自の領域が確保される。山本が、もしも仮に「にせアメリカ人」や「にせフランス人」を称していたならば、状況はかなり別なものになつただろう。いうならば、「上位」あるいは「先進的」な諸国からやってきて、「日本」や「日本社会」の後進性や未熟さを批判するといった型の言説である。

ただし、この種の言説は、すでに日本の読書界にあつて、珍しいものではなかった。戦後、フルブライト留学プログラムでアメリカから帰ってきた日本人が、留学先のアメリカ人よりもっと徹底的に「アメリカ人」になつて、大勢自国に再上陸していたからである。しかし、今日ではほとんど賞味期限切れになつた彼らの言説、一々取り出して料理することは、あまり趣味の良いことではないだろう。ただし、それらと対比する時、「ユダヤ人と日本人」の斬新さはとりわけ際立つてくることになる。このように「外国」を足場とした「日本」論、あるいは「日本人論」の言説にも、その品質において著しいばらつきがあつたことは間違いないのである。

ただし、多様性やばらつきの方で、「日本人」であることを拒否した人々、にせ外国人には、やはり共通の性質があることを見落としてはならない。それは、「他者」の視点である。にせものにせよ、ほんものであるにせよ、外国人というのは、特定の国ネーションの外部の人間として、「アウトサイダー」として発言する可能性や資格や権利をもっている。これに対して、にせ外国人は、「アウトサイダー」を詐

称する人間である。本来のアウトサイダーが、日頃の異端的言辭によつて不本意にアウトサイダーになつてしまつた人々であるのに対し、彼らはあくまでも「アウトサイダー」を自称しているだけなのである。自ら好んでアウトサイダーを演じ、少数者として発言することを好むのである。

それでは、自ら好んでアウトサイダーを演じることを選ぶ人々というのは、いったい何者なのだろうか。ここに、にせ外国人をめぐる考察の最重要課題が登場することになる。にせ外国人たちは、自分が主張したい内容を、実名では主張せず、あえて迂回路を通じて「他者」の視点から論じる。ここで何よりも強調したいのは、この種の迂回路を通るといふ知のあり方そのものである。

差し迫つた課題があると信じる人々が「書を捨て街に出る」のならば、にせ外国人たちの多くは、社会で知られた本名を偽り、アイデンティティ属性をごまかし、「街を退き書を綴る」ことによつて自分の本音を表現する人々なのである。彼らは、自分たちだけがすべて正義である！といった調子で絶叫する人々から離れ、街頭で暴れまわる熱狂者たちを脇から眺めて冷笑する知性である。知性を捨てて狂気に暴走する人々の暴力がもたらす迷惑と、彼らは無関係であることを必要とする。彼らには、叫んでさえいれば社会が革新されるといった分かりやすい信念の代わりに、静かな説得による改良の意義が理解されている。

思い出せば、モンテスキューが生きたのは、宗教戦争の狂気が社会を覆つた時代に続く不寛容の時代であつた。キリスト教各派が並べる宣プロパガンダ伝に踊らされた大衆が互いに殺戮を繰り返した記憶を背景

に、非キリスト教徒の「ペルシア人」が、彼らの狂態をあざ笑う。近代化と世俗化の入口に立つて、宗教から自由な知性の可能性を考えようとする。

そして、二十世紀、数次の世界大戦がもたらした狂気と、狂気が生み出した種々の全体主義（新たな宗教）が並べるきれいな事や夢物語や千年王国神話に対して、ひた隠しにされた残酷行為ダブルスタンダードに対して、対立しあう各陣営の人々が採用する露骨な二重基準に向かつて、冷静な判断を求めたのも、彼らにせ外国人であつた。全体主義の厚顔無恥と残酷性は、あまりにもはなはだかつたので、説得することを諦めなければならないが多かつた。「白馬は馬ではない！」といつて叫ぶ何百万の人々に——密かに——逆らつて、「白馬だつて馬だ！」とつぶやくには、勇気が必要なのである。全体主義の社会では、勇気はそのまま自動的に死へとつながつてしまうこともあつた。そんな不自由な社会を背景に、冷静な知性を持った個人ができることといえば、積み重ねられた虐殺死体を背にした乾いた笑いくらいだつたのではないだろうか。怒りや悲しみが極点を過ぎると、しばしば笑いがこみあげてくるのだろうか。

ここまで論じてくると、問題は、やはりどうしてもナショナリズムに関わつてくることになる。ナショナリズムという角度から眺めるならば、にせ外国人という現象が、ナショナリズムを二重の視点から取扱つていことがわかつてくる。

まず第一に、にせ外国人は、「外国人」、つまりナショナリズムにとつての「アウトサイダー」として、ナショナリズムを相対化（外化）する。日本人や中国人が「日本」や「中国」について論じるの

と、「外国人」が論じるのとは同じではない。本稿を作成しながら思いついたことを急いで書き添えるならば、ナショナリズムにとつて「にせ外国人」は画期的な方法であるといえる。にせ外国人という「語り」の位置についていろいろ考えていけばいくほど、ナショナリズムにとつて、にせ外国人の重要性が無比のものであるように思われる。ナショナリズムには、にせ外国人によってはじめて見えてくる側面がある。

ここに第二の側面として、他者の視点から自分の所属する国民（あるいは民族）に対する帰属意識が登場してくることになる。先に論じたように、にせ外国人たちは、迂回路を通してナショナリズムで固定された思想を相対化した。ただし、彼らの思考はそれだけにとどまるものではない。にせ外国人たちは、ナショナリズムを相対化する一方で、彼ら自身もまたナショナリズム的な言説を生産するのである。現に『日本人とユダヤ人』は、日本人の著者が書いた「日本人論」の一種なのである。やはり、ここでも「日本人」の独自性や特殊性が強調されている。それどころか、山本七平は「日本人」の独自性や特殊性を発見して驚く「外国人」を好んで演じているのである。このため、この本は山本の愛読者たちによって、古今の「日本人論」を代表する傑作」とさえ呼ばれている¹⁹。見方を変えれば、にせ外国人たちの言説は、ナショナリズム内部に生じた「異端」であるとも考えることもできるだろう。

一方でナショナリズムを相対化しながら、もう一方で新たな形のナショナリズムを再生産する。ここでは、これを「迂回路を通じて再帰してくるナショナリズム」と呼ぶことにしたい。迂回路を通つ

て再帰してくるナショナリズムは、山本七平の生涯を貫くテーマでもあった。『日本人とユダヤ人』によって読書界に登場した山本は、種々の変格技を弄しながら、常に「日本」の周りを周回している。「日本」の問題は、未完原稿からなる最後の著作『日本はなぜ敗れるのか——敗因21ヶ条』（角川書店二〇〇四年）まで一貫しているのである。

山本七平の晩年に刊行された『危機の日本人』（角川書店一九八六年）は、「ユダヤ人」以外の視点から「日本人論」を再論している。もちろん著者名は「山本七平」であつて、「イザヤ・ベンダサン」ではない。ベンダサンの『日本人とユダヤ人』が、存在感に満ちた画像であるならば、山本七平の『危機の日本人』は、その興味深いネガであるといえる。巷で大いに売れ、話題を振りまいた以前の代表作のネガフィルムが、作者晩年になった発表される、ということだろう。あるいは、映画公開が一巡して、DVD版に「特典映像」が多数含まれる様子に似ていなくもない。どちらにせよ、「仮名」の方が正像で、実名の方が「ネガ」になつてしまうというのは面白い現象である。山本は、たしかにそういう人物であつた。

それを解くにはどうすればよい。鎖国時代と違って、問題の多くは、外国という相手があるという点、このわかりきつたはずの点にある。従つてこの問題を解くにはまず相手がわれわれをどう見るか、次にそれを踏まえてわれわれが自分自身をどう見、どう自己規定してきたか、そしてこの両者の関係からどのような状態を生ずるか、その問題を解決するにはどうすべきか、という方向で解明して行かねばならない。（山本七平『危機の日本人』、角川書店二〇〇六年（初版一九八六年）、九頁）

ここで著者は、一世を風靡した「にせユダヤ人」の種明かしをここで行っているということもできるだろう。山本は、「外国人」という迂回路を何重にも通ること、「われわれ」（「日本人」）の置かれている状況を、一層明らかにしようとしたのである。ここでいう「外国」という相手」をことさらに強調すべく、山本は長年「にせ外国人」という手口を用いていた。他方で、「われわれ」の「自己規定」を検証するために、「山本七平」の名で『私の中の日本軍』（一九七五年）や『空気』の研究』（一九七七年）に代表される著作も発表していたのである。

『危機の日本人』は、この点で山本七平自身の仕事を再度なぞっているといえる。ただし、独創的な著者は、以前の自分とまったく同じ議論は繰り返さない。次の展開が待っているからである。まず、「欧米人の見た日本」（第一章）が語られ、戦国時代の宣教師たちから、長崎出島のオランダ人や幕末開国期の各国人にいたるまでの見解を、ざっと一瞥する。次に、豊臣政権時代に日本に拉致された韓国人が書いた『看羊録』の日本」が登場し（第二章）、トリアは江戸時代初期に登場した著者不明の怪著『人鏡論』の日本」（第三章）である。「欧米」に、韓国に、江戸時代初頭の日本。大勢の人々がそれぞれにいろいろなことを論じている様子を生き生きとした調子で紹介する手際は、やはりこの著者の力量である。

この場合重要なことは、山本七平が論じていることが正しいのか否かということよりも、この人物が作り出そうとしている「日本」の物語がどのようなものかということである。

山本七平がまず強調したいのは、「欧米」と「韓国」の価値観の対

立である。華夷秩序と呼ばれる中国を中心とした儒教的な価値観にあくまでも忠実な「韓国」の文人と、それとまったく無関係な「欧米人」の相違が強調される。前者にとって「日本人」は、礼節を知らぬ野蛮な辺境人でしかない。ところが、後者にとっては礼賛の対象となり、また近い将来に脅威を与える可能性があると警告される。食い違う評価は、象徴的である。それは、山本にとって、その後の歴史を説明するものなのだろう。

次に登場するのが、『人鏡論』である。山本七平は、江戸時代の大坂の町人思想家富永仲基（一七一五―一七四六年）と比較しながら、この著者・成立年不詳の怪著を評して、「絶対的権威のない日本」（同書一六八頁）を論じていく。簡単にいえば、「日本」にあつては、古来、儒教と仏教と神道が互いに並立し、互いを批判しあうことによって絶対的権威が成立することを排してきたのだという。これは、山本によれば「欧米」とも「韓国」とも鋭く異なる「日本」の独自性である。

何よりも興味を引くのは、山本七平が江戸時代以前の日本の文献に、独自の系譜を読み取ろうとしていることである。匿名の『人鏡論』は、匿名であること自体がすでに、「にせ外国人」を連想させる。そして、富永仲基の主著の一つ『翁の文』は、才知に富んだ「ある翁が書いたもの」という設定で書かれている。儒教と仏教と神道の権威をすべて相対化した「翁」（「富永仲基」は、二一〇年以上後に、別の外来宗教をもつてきて「真の近代だ」とか、「成熟した市民社会の根本要件だ」とやりだす人々と同じ道はとらなかった。

富永仲基の考えでは、儒教と仏教と神道は、どれもそのままの形

では現下の日本社会には適用できない。儒教と仏教は、ともに外国からの外来宗教だから、「日本」にそのまま適用することはできない。儒教は古代中国の、仏教は古代インドの社会を背景にした宗教だからである。他方で、神道は「日本」古来の在来宗教なのだが、成立した時代が古いために、富永にとつての「現代」にそのまま適用することはできない。元来の教理が説かれた背景が異なっているからである。経典に書かれたままの教理や、古くから伝えられたままの伝承を現下の課題に優先することは、悪しき教条主義や頑迷固陋な原理主義でしかないというわけである。特定の地域に生まれた教理や、特定の時代を背景とした思想は、地域特性や時代特性から切り離した場合、はたしてどれだけの妥当性を持つのか？ という疑問がここに提示される。

面白いことに、富永仲基は、二〇〇年後に「真の近代」を自慢げに連呼する信者たちよりも、「かぶれた人たち」(マツアリーノ)よりも、はるかに「近代的」な思考を可能にしていたのである。早くも十八世紀の前半に、宗教全般を括弧に入れ、その社会的機能を徹に観察している点で、富永仲基は、宗教社会学と知識社会学の元祖であると呼ばれるに値する。言い換えれば、「日本」は、エミール・デュルケムやマックス・ウェーバーを二〇〇年近く待たなくとも、すでに宗教社会学を、知識社会学を、準備していたのである。

江戸時代初期の『人鏡論』(十七世紀?)や、江戸中期の富永仲基の『翁の文』(十八世紀)に、二十世紀前半に登場した夏目漱石の『吾輩は猫である』(一九〇五—六年)を加えれば、山本七平の『日本人とユダヤ人』まで、途切れのない系譜学が完成する。それは匿名の対話

編を書いたり、「翁」に化けたり、「猫」になったり、「ユダヤ人」に化けたりする「変身」文学の系譜学である。しかも、これらはそろって同時代の「日本」を、迂回路を経由して論じていることに注目しておきたい。

さらにもう一つ注目値することは、以前の山本七平の著書から主張が微妙に変化していることである。例えば、『日本人とユダヤ人』や『空気』の研究²⁰では、キリスト教をはじめとした「一神教の伝統」が根付かない「日本」を、確固とした基準や原理のない社会——「空気」の支配する社会、あるいは「日本教」——として批判、あるいは揶揄したり、「まったく異なった伝統をもつユダヤ人」として驚いてみせたりしていた。そもそも、ユダヤ教は一神教の元祖を自他共に認める宗教であった。この点では、太平洋戦争以前の日本社会や、「日本」という概念そのものを「無責任の体系」と規定して非難した丸山眞男の議論とも相通ずるものであった。さらにいえば、キリスト教系の「日本人論」の定型であると考えられることもできる。ところが、『危機の日本人』では非難の調子は後退し、「別の可能性」への探求に道を譲りはじめるのである。

「近代的」ということは、決して西欧の「近代」と同じだということではない。日本の神・儒・仏のように三教が併存してどれも絶対的権威を主張できないような世界では、道無斎(『人鏡論』の登場人物)であれ仲基であれ、瀆神罪や異端で告発されることはあり得ない。

(同書一八一頁)

ここに「近代」をめぐる山本七平晩年の境地を読み取るのは、本稿の筆者の勝手な思い込みだろうか。さらにいえば、『人鏡論』の著者、

富永仲基、そして山本七平と続く系列が、本稿で検討してきたモンテスキューやヴォルテールに続く系列と異なってくる分岐点が、ここにあると考えることもできるのではないだろうか。あるいは、この元「ユダヤ人」が、「江戸」の思想家たちに出会ったことで、次の段階の議論に向かおうとしていると考えることもできないだろうか？ あるいは、山本の心境に何か変化があったのだろうか？ ただし、これは山本の伝記を書く人の仕事であって、本稿の課題ではないのである。

こうして山本七平の探求は終わる。山本と、にせ外国人たちを研究してきた本稿の筆を一旦置くに当って、「アジア」にわざわざ出向いてくれた「フランス人」、あの「ムッシュ」の言葉を引用しておくことは悪いことではないだろう。前に挙げた「にせペルシア人」と並べれば、「アジア」とフランスの相互訪問が完成するからである。

私の知っているかぎり、日本の歴史の中に革命の二字は存在しない。もちろん、明治維新が革命的なものであったことは承知しているが、最後の將軍、徳川慶喜公がギロチンにかけられたという事実もなく、大名諸侯も中世から引き続いて名誉ある地位から動いていない。すなわち、一七八九年のフランス革命に比すべき経験が日本人は持っていないのである。その事実、決して日本人に対する評価をおとしめるものではない。

かのイザヤ・ベンダサン氏も指摘しているように、物事を平和裏に解決して行くという点で、日本人は政治的な天才であり、共存共栄の天才なのである。

それは、国会における与野党の関係や、春闘秋闘に見られる労使の関係に如実に現われており、私たち外国人が日本人の紛争と妥協について、完全に理解するのはほとんど不可能なことである。

たとえば、ゼネストひとつとってみても、私たちフランス人は、も

う何度でもゼネストを体験して、なれっこになってしまったが、日本ではカケ声のみここ数年高まっているものの、いつも寸前で回避される。日本のことわざに「薄氷を踏む」というのがあるが、日本人は薄氷を踏みながらも、これを踏み抜かない天才だと私は信じている。（ポール・ボネ『不思議の国ニッポン 在日フランス人の眼 Vol.1』、一九八二年、一六四—一六五頁、太字傍線強調は犬飼）

にせ外国人たちの「方法」は、「日本」の特性を取り出して、それを「理解不可能」であると驚いてみせることに出発した。そして、「理解不可能」な様子を思い思いの形に解釈してきたわけである。驚きには、変身が不可欠であった。

山本七平が「空気」と呼ぶものが日本社会を覆うようになると、彼らは変身して、狭い列島に充満する空気とは別の「外気」を送り込もうというわけなのである。彼らは、特定の形のナショナリズムに閉じ込められた思考に揺さぶりをかけながらも、同時に、時代の「正統」であるナショナリズムに常に寄り添い、迂回しながらも回帰していく。ここに、にせ外国人の限界が見出せることは間違いない。言い換えれば、「異端」が「正統」から逃れられないように、にせ外国人もまた、同国人であることに出発するナショナリズムから自由になることはできないからである。にせ外国人は、結局のところ、ナショナリズム言説に独自の貢献をする人々なのである。

彼らの方法は、彼らが語る内容よりも、もしかするとはるかに長生きするのかもしれない。にせ外国人という方法は、決して推奨に値するやり方ではないし、誰にでもできるような方法ではない。それでも、「異端」として告発されることのない異端者たちの手口は、今後も「日本」を語るための手法として有効であることは間違いない。

いのである。今後、どんな才智がどんな国籍の外国人に変身して、「日本」のどんな「独自性」を取り出して、驚いてみせてくれるのだろうか。興味は尽きるところがないのである。

(つづく)

注

1 本稿は先行する拙稿で論じた議論をさらに展開するものである。すでに論じてきたように、「わけがわからないもの」あるいは、従来ならば「学問的に取扱うことができない」とされてきたものを積極的に論じていくところに知識社会学の特性(意図)の一部があった。「日本人論」というのもその一例である。「日本人とは……である」という命題に帰結する日本人論は、学問として、すでにパラドックスを含んでいる。一人でも「おれは違うぞ!」と請合う日本人がいたならば、命題は成立できないからである。人は、しばしば「例外」という言葉で反証例を説明しようとするが、「日本人論」の場合、例外が多すぎるのである。例外をすべて排除しようとする、「日本人は人間である」といった命題しか成り立たないことになってしまう、それでは、はじめから論じる意味がなくなってしまう。検証可能な命題を設定することによって新たな知見を提示することができないからである。科学(学問)としては致命的である。

このように考えると、「日本人論」という名称で続けられてきた知の営みについて考えるためには、学問(科学)以外の知識のあり方であることを常に念頭に置いておかなければならない。この場合、考えるのは、文学や宗教の領域である。「日本人論」とは文学である、あるいは宗教であると考えすることは不可能ではないからである。これらの領域では、検証できることよりも、実感でき、体験できることが優先される。「日本人論」にあつては、論証や検証というよりも、そこで作りあげられた文学的な現実感や、人々がそうであると信じる信仰が必

要である。ただし、文学や宗教という領域で「日本人論」を取扱う場合、難点が一つある。つまり、文学や宗教の領域にあつては、それぞれ文学的な言説や宗教的な言説に、独自の確かさ——あるいは、独自の「真実」として実感しうるもの——が必要なのである。言い換えれば、文学には「文学の真実」が、宗教には「宗教の真実」が不可欠なのである。

これに対して、知識社会学にあつては、取扱う知識が、「真実」であるのかどうかは問題にはならない。すでに以前から何度も論じてきたように、知識社会学は、人々が信じている知識が、人々の生活においてどのような機能を果たしているのかを問題にするからである。

以上の問題については、以下の拙稿を参照されたい。拙稿「にせユダヤ人が語る「日本」の物語——山本七平と日本人論の知識社会学——」、「北海学園大学学園論集」、第一一七号、二〇〇三年。拙稿「にせ外国人の社会学」、「北海学園大学学園論集」、第一二三号、二〇〇五年。

2 岡倉天心が『東洋の理想』(原題 The Ideals of the East)を刊行したのは一九〇三年である。ただし、天心が「アジアは一つ」ということで念頭に置いていたのは、インド文明と中国を中心とした東アジア文明の一体性を強調することであつた。残念ながら、「ペルシア人」までも含めて「アジア」が一つになるには、もう少し時間を要するのかもしれない。

3 モンテスキューの『ペルシア人の手紙』については、西嶋幸右『文明批評家モンテスキュー「ペルシア人の手紙」を読む』(九州大学出版会一九九六年)が、「文明論」という観点から集中的な議論を展開しており、本稿の作成に当たっても参考にさせていただいた。なお西嶋の本の巻末には、『ペルシア人の手紙』を主に論じたフランスと日本の文献表が掲載されている。十九世紀から延々と続けられてきたフランス本国の研究の厚み(七十一頁)には匹敵するべくもないが、それでも印象的なのは、すでに一九三〇年代から『ペルシア人の手紙』を主題として論じる日本国内の研究が蓄積されている(十五頁)という事実である。にせ外国人によるこの特異な文献に対して、日本の読者がどのよ

うな興味を抱いたのかは、それ自体として知識社会的な主題を構成しうるはずである。

4 『日本人とユダヤ人』に登場した「日本教」は、当時、多方面で議論されたようで、それらに対する返答として、イザヤ・ベンダサンが再び筆をとっている（イザヤ・ベンダサン『日本教について』、山本七平訳、文藝春秋一九七二年）。ここには本多勝一「イザヤ・ベンダサン氏への公開状」（『諸君』昭和四十七年二月号）をはじめとした文献が収録されている点でも有益である。

5 前記拙稿「にせユダヤ人が語る『日本』の物語」参照。

6 しかも、一九九一年に「専属翻訳者」が没した後、ベンダサンと山本七平の著書は読者を失っておらず、各月刊誌、週刊誌に連載されたままになっていた文章が、次々と単行本として刊行されている。「日本」の読者と、この「にせユダヤ人」の付き合いは、今後も途切れることなく続いていきそうである。

7 前記拙稿「にせ外国人の社会学」参照。なお、この書評論文はネット上にも公開されており、さらに、これに対するマッツァリーノの応答「つまらない学問は罪である」もネット上で読むことができる。なお、この他にも、各ブログで「論争」が取り上げられているとのことであるが、筆者はそれらについてすべて参照しているわけではないことを、言い添えておきたい。

<http://www.socius.jp/guest/anti.html>

<http://mazzan.at.infoseek.co.jp/goiken4.html>

8 著者が文献表で挙げているのは、鈴木淳「二つの時刻、三つの労働時間」（橋本毅彦・栗山茂久編『遅刻の誕生』、三元社二〇〇一年）。

9 本稿で論じる「にせ外国人」以外にも、非正統の知のあり方は興味深い考察対象を構成している。たとえば、昔書かれたテキストを詐称する「偽書」がそれであり、また「外国人」ではなくとも、年齢や性別を詐称する文献はたくさんある。ただし、これらの文献の場合は、著者が「にせもの」であり、自称が詐称であるということを証明するのが困難であったり、手間がかかる場合も多くあることを言い添えておかねばならない。また、人間以外の動物に仮託して議論すると

いった文献もある。こちらは著者が「にせもの」であることを証明することは不要である。この場合の代表作は、夏目漱石の『吾輩は猫である』（一九〇五―〇六年）と、E・T・A・ホフマンの『牡猫ムルの人生観』（二八二―二二年）であろう。なお漱石とホフマンの「猫」については、以下の興味深い文献がある。吉田六郎『吾輩は猫である』論、劉草書房一九六八年。また、『吾輩は猫である』の興味深い知的世界については、下記の拙稿でも論じたので参照されたい。拙稿「吾輩はたして猫なのか？——漱石、自己言及する知性——」、『四日市大学論集』、第十三巻第二号、二〇〇一年。入手困難のため、筆者にコピーを請求されたい。

10 堀米庸三は書いている。

あらゆる正統と異端との問題の出発点には、預言者ないし始祖の言葉
「啓示が、正統の根本的テーゼとして必要である。しかしそれが人間と世界に対する全体的判断であるかぎり、それは種々その妥当性の程度を異にする大小テーゼの組合せからなっているのを常とする。それはたとえば「科学的」といわれるマルクスの社会主義の場合においてもそうなのであり、したがってその啓示が現実への適用にあたっては、必ずその解釈が問題となってくる。マルクスの歴史法則の現実への適用に当たって、レーニンの『ロシアにおける資本主義の発達』あるいは『帝国主義論』があつたように、イエスの福音に対してはパウロの解釈が必要であつた。そしてこの解釈の正当性と異端性を決定する基準となるのは、その解釈が全面的であるか、一面的であるかにある。（堀米、同書、三十三―三十四頁）

11 あえてここで「当座は」と注記するのは、日英の「アウトサイダー」の著者たちが論じる「インサイダー」には、もっと広範囲の内容が含まれているからである。

12 「近代の超克」座談会は、「日本」における言論や思想の問題を考える上で貴重な機会を提供しつづけてくれている。それは、特定の外的な枠組みを与えられた知性が、枠組みの内側でいかに独自に思考しているのかという問題に関わっている。具体的にいうならば、この座談会は「大東亜戦争」時における「協力」という枠組みの内側で行なわれ

ている。当然、「この戦争は単なる侵略であつて、大義などありえない」といった種類の思考はありえないのである。彼らははじめから決められた枠組みを正統化するという課題を引き受けており、その課題を達成するために、自らの独自性や、自分らしさを表現していくのである。ただし、この座談会が投げかける問題は、この座談会自体だけにとどまるものではない。さらに興味を引くのは、「戦後」という枠組みの下で、「近代の超克」座談会について考える人々の思考である。ここで二つの例を挙げておこう。一つは、「近代の超克」を語る際に「古典」と呼ばれてきた竹内好の「近代の超克」(一九五九年、河上他「近代の超克」、富山房一九七九年に収録)であり、もう一つは、廣松渉の「近代の超克」論 昭思想史への一視角(朝日出版社一九八〇年、増補版、講談社学術文庫一九八九年)である。件の「座談会」が「大東亜戦争」という枠組みの内側にあるのと同じように、二つとも「戦後」という枠組みの内側にある。彼らの思考は、「戦後」という枠組みを出た瞬間に停止する。彼らにとつて、「戦後」を問ひ直すなどということは、「座談会」の参加者が「大東亜戦争」を問ひ直すのと同じく、許されないことだからである。詳論は、別稿に譲りたい。

13 この種の微妙な表現については、やはり山本七平の洞察が重要である。山本は言論統制下の言論が、言論の自由が成り立っている社会でのそれと大きく異なっており、両者を同じように解釈することの危険を強調している。例えば、山本七平『私の中の日本軍』では、「ソヴィエト的前づけ」という言葉を使って、言論統制下の言論について興味深い議論を展開している。

14 山本七平がにせ外国人としての「イザヤ・ベンダサン」の他に、「山本七平」の名前で著述を行なっていたことを思い出す必要がある。逆にいえば、にせ外国人は、並行する「日本人」の存在によって、「イザヤ・ベンダサン」は「山本七平」の存在によって、自らの知の特性を雄弁に物語っているのである。山本七平には、イザヤ・ベンダサンに変身する必要があつたのである。変身が必要としたのは、もちろん「彼ら」が生み出した知の表現そのものであつた。変なことを思いつく人がいて、変なことを実行する背景には、少なくとも当人にとって、変

な社会状況が意識されていなければならない。この点については、下記拙稿を参照されたい。拙稿「にせユダヤ人が語る『日本』の物語」、六頁以下。

15 本稿で「自己認識」と「アイデンティティ」を区別するのは、後者が「アイデンティティの確立」という価値判断に結びついて用いられていることと関係している。

16 彼らの視点と、日本の近代化の「奇形」や「ゆがみ」の原因がキリスト教の不在にあるといった議論を展開する「日本人論」の一派の視点を比べてみることは、無益な作業ではないだろう。この種の議論が興味をひくのは、世俗化(非キリスト教化)を「近代化」の基準とするヨーロッパ由来の理論を何度も援用する一方で、なぜか「日本」の近代化にだけはキリスト教こそが不可欠なのだと言及したがるところにある。この問題は、今後も繰り返し論じていくことにしたい。山本七平自身もまたその一翼を担っていたことを書き添えておく。前記拙稿「にせユダヤ人の語る『日本』の物語」参照。

17 考えてみれば、彼らもまた一種の「にせ外国人」だったのかもしれない。

18 以前の拙稿でこの問題を論じたので参照されたい。拙稿「ヴォルテール 光の世紀を自由に浮動する知識人——知識社会学試論」、『ソシオロジカルペーパーズ』五号、早稲田大学社会学院生研究会、一九九六年三月。入手困難のため、筆者にコピーを請求されたい。

19 例えば、谷沢永一『山本七平の智慧』、PHP文庫一九九六年。本稿註9を参照。

(安斎和雄先生の学恩に。)