

第一部門 〈哲学・思想に関する論文〉 佳作論文

「外人」哲学と普遍性および文化の問題
カスリス、和辻、酒井との対話

アントン セベリア



アントン セベリア さん

[略 歴]

年 齢 29歳
住 所 京都府京都市在住（フィリピン）
経 歴 2007年3月 アテネオ・デ・マニラ大学大学院人文学研究科
哲学専攻 修了
2007年10月 国際交流基金関西国際センター
研究者・大学院生日本語研修（8ヶ月）修了
2008年6月 アテネオ・デ・マニラ大学人文学部哲学科
専任講師 社会科学部日本研究科兼任
2011年4月 総合研究大学院大学文化科学研究科 国際日本研究専攻

[応募動機及びコメント]

平成25年の春、フィリピンにあるアテネオ・デ・マニラ大学で「異文化と倫理学」の授業を担当した。「グローバル化している世界において、倫理学はまだ可能なのか」という質問を軸にして学生と議論した。その議論から頂いた洞察と日本から頂いた様々な刺激や経験などに基づいてこの論文を執筆した。私の研究と私たちの議論の成果を認めて下さったことをとても光栄に思い、暁烏敏賞の関係者の皆様に心から感謝を申し上げたい。

要約

本論は、外人が、圧倒的な文化の違いを経験することで、いかにして哲学的思索を行い、その問題に挑んでいくかを述べるものである。ここでは、外人が直面する三つの問題について述べる。すなわち、外国の文化を理解する必要性、外国の文化に貢献する必要性、そして、これらの試みの行きすぎと危険に対して、注意し自覚する必要性である。

まず、トマス・カスリスの『親密性か自己統合性か―哲学と文化的差異』(二〇〇二)から、ある特定の文化で重視される関係性を検証することによって、外国の文化を理解しようとする経験について読者の方々にご紹介したいと思う。カスリスは、親密性を指向する文化では、相互に依存する個人間の内的関係性を重視し、自己統合性を指向する文化では、自立した個人間の外的関係性を重視すると述べている。彼は、このことが、その文化における世界感と行動規範にどのように影響を与えるかについて示している。

次に、和辻哲郎の文化や倫理に関する様々な著作から、文化的相違を超えて、他の文化に貢献し批評するための普遍的見地を模索してみたい。和辻が「国家的道徳理論」(一九三二)で述べた普遍的倫理と国家的道徳の関係について論じ、彼が『倫理学』の中で、個別性(自己統合性)と全体性(親密性)との矛盾を「二重否定構造」によって解決しようとした取り組みと関連付けようと思う。

最後に、酒井直樹の『翻訳と主体―日本思想という問題』(一九九七)の検証を通じて、カスリスと和辻のアプローチに潜在する危険性を検討したい。文化を理解しようとする際の、「私たち対彼ら」または「外人対日本人」という図式化の危険性を調べてみる。加えて、酒井が警告する、普遍的見地と、その中で個人の立場の特殊な位置を否定しようとする傾向の危険性を取り上げる。

これら三人の思索家との対話を通じ、それと関連付けながらも微妙な差異を意識しつつ、外国人にとって、文化的相違に配慮しながらそれを超越する方法で、その相違に直面していくことが何を意味するのかを論じたい。

キーワード…道徳的普遍性、道徳相対主義、日本哲学、異質性、倫理学

序論

外人―この言葉は、私のような人々が日本に住んだ時に呼ばれる名称であるだけではない。むしろ、外人は、このグローバル化した、離散、移民、移住、変化の時代における重要な現象の一つである。サンフランシスコのフィリピン人、ペルーの日本人、日本の韓国人―彼らはみな、この「外人」現象の様々な面を表している。

言うまでもなく、外国人になることは大変な経験である。カルチャーショックのことがよく取り上げられるが、しかし恐らく、外国の文化との出会いのショックよりも当惑させられるのは、母国にいた時のような安心感が次第に消失していくことだろう。日本にやってくる外国人は、しばしば日本で安心感を得る可能性をあきらめ、故国を恋しく思い始める。しかし、郷愁に誘われた外国人が故国に戻った時、日本に適応したことで、今度は自分の「母国」が馴染みのないもののように感じられるのである。このような状況にびつたり(Hai-degger)が使ったドイツ語がある。「Unheimlichkeit」、直訳すると、「居場所(home)のない状態」つまり、「安心感の欠如」である。「外人」は、これを嫌と言うほど経験し、「私の家はどこだ。私にはまだ家があるのか。この異国で安らぐことはあるのだろうか。もし無理だとするならば、これから一生ずっと心安らぐことなく生きていくことができるのだろうか。」と自問する。

この安心感の喪失こそが、哲学、いわゆる「外人哲学」の重要な見地となるものである。普遍的哲学は、しばしば、すべてを包括する真実の探求であり、哲学者に、文化的に多様な世界の、様々な存在論、認識論、道徳、歴史社会学を理解できると言う感覚を与えてくれる確信的見地であるとされる。すなわち、普遍的哲学とは、人々が実に様々な生活を送っている混沌とした世界の中で、家を探求することなのである。しかし、「外人」になるという経験は、このタペストリーを擦り切れさせ、普遍的哲学をぼろぼろに切り裂いてしまう。

自分の国で快適に暮らしている哲学者と違い、外国人は、拒否できない外国の秩序に直面しなければならぬ。日本にいうことは、マニラで日本の哲学書を読んで、「この日本人は変だ」と考え、フィリピン人の仲間と生活していくことは全く異なる。「外人」として、その人々と共に、その文化の中で生きていかなければならないのである。異国の地に放り込まれた人類学者と同じで、その国の人々との相違を無視したり、自分の行動や物の見方を正しいと主張し続けたり、孤立して自分のやり方を受け入れてくれる人達とだけつきあっていくことはできない。

それでは、外国人の中で哲学を学ぶとはどういうことなのだろう。私の哲学の研究は、「外人」であるという状況から切り離して考えることはできない。私が哲学、特に倫理学について考えるときに繰り返し生じるいくつかの問題がある。まず一つ目は、日本を理解しようとする際の問題である。日本はなぜこんなに異なっているのか。どうすれば、それをより良く理解し、自分を溶け込ませることができるのか。しかし、この異国の文化をゆっくりと理解していく中で、いくつかの問題に気が付き始めた。それによって、日本に貢献するための機会を得ることができた。しかし、どうすれば、自身の異国性に関わらず、この社会に参加することができなのか。私は、自国の文化を押しつけているだけではないのか。文化的相違を超えて私が貢献できることは何もないのか。異国の秩序へ

の適用と、創造的貢献—この二つが困難な挑戦である。しかし、外国人の主体を変えられるかどうかは、この問題を解決できるかどうかにかかっている。家を失った状態で安らぎを得ようと常に苦しんでいるストレスは、客観化や押しつけの危険性に通じる。これらの危険を避けるためには、この混乱した状況にアプローチする方法を根本的に変える必要がある。

これらの問題に答えるために、三人の思索家と対話してみたい。まず、英語圏での日本哲学の理解に大きく貢献したアメリカ人、トマス・カスリスについて論じる。次に、現代日本の著名な倫理学者、和辻哲郎について述べる。最後に、アメリカ在住の哲学者、酒井直樹について述べる。これら三人との対話で、「日本人の本質」といった種類のことを論じるつもりはない。むしろ、文化の相違を理解し、尊重し、それを克服しようとすることで何が起こるのかを順序立てて検証したい。

カスリスと、親密性指向文化と自己統合性指向文化

トマス・カスリスは、一九八九年に『禅の行動と禅の人間』を著して以来、西洋における日本哲学研究の最前線において、禅から神道まで現代の日本哲学の様々なテーマについて論じている。彼の『親密性か自己統合性か—哲学と文化的差異』(二〇〇二)を読んで、私は非常に共感した。ここに、私と同じように、外国人であることで異常な状態を経験し、日本を理解しようとし、どうやったら日本で生きていけるのかを模索する哲学者がいると感じた。

カスリスは、日本に住むアメリカ人として複雑な文化的相違に直面し、文化の様々な形態を決定づけられると思われるある一つの要素に着目した。彼は、その文化で重視される特定の関係性を理解することで、その国の

人々の現実の見方（形而上学、認識論）や、現実との関わりがどのようにして決定されていくのか（美学、倫理学、政治学）を発見した。著書の題名が示すように、カスリスは、文化を、内的で相互依存的な関係を重視するか、外的で自立的な関係を重視するかで、親密性（intimacy）指向文化と自己統合性（integrity）指向文化に分けた。彼は、後者の指向性が自国のアメリカで優勢であり、前者は日本で顕著だと考えた。

この考え方は、文化本質主義のレトリックをもてあそぶ危険な考え方なのだろうか。私は、そうは思わない。カスリスは、日本には親密な関係しかないと考えているわけではない。むしろ、彼はすべての文化には両方の関係が存在すると考えている。しかし、問題は、どちらの関係性が強調され優先されているかということである。文化の大まかな構造は、どちらが優先させるかによってきまる。しかし、文化とは、異種のものが混合したものであって、一枚岩のようなものではなく、「劣性の」指向は、特に社会の中で非優位の文化やサブカルチャーの中に依然として残っており、大規模な歴史的变化を通して優位になることもありうる。そのように、カスリスは、何も言わずに済ますのではなく、いかなる文化も一次的で静的な原型に単純化することを避けている。

私は、このアプローチは非常に有効だと思う。「外人」の矛盾した経験の二つの側面を見ることができからである。一方で、アメリカ人と日本人は、お互いの違いにも関わらず理解しあう方法を見つけることができるだろう。どんなアメリカ人もある点では親密性を重視し、どんな日本人もある点では自己統合性を重視する。これらは「人間らしい」といえることで、極端な異質性はない。しかし、その一方で、カスリスの文化哲学は、こういった類似性にもかかわらず、なぜ多くの外国人が、明白で決定的な点で、真の違いを経験するのかということも示してくれる。アメリカ文化は、ほぼ間違いなく親密性よりも自己統合性を重視するた

め、逆の考え方はアメリカ人にとって理解はできるかもしれないが、必ずしも説得力のあるものではないのかもしれない。そして、「外人」は自問する。「理論的には、彼らのふるまいは理解できる。でも、一体なぜなのだ。」と。

自己統合性と親密性

カスリスの著作は、要約ではなく、最初から最後まで読み通すのが一番だが、ここで、彼の言う親密性指向文化と自己統合性指向文化を簡単に述べてみたい。「自己統合性（integrity）」という単語の中の「integer」は、分けることができない全体と言う意味である。したがって、「自己統合性を有するものは、触れることができず、腐敗しておらず、純粹である。」だから、自己統合性指向の考え方は、他者との関係において、自己とは、腐敗していない全体的存在である。したがって、物事はお互いに「外的な関係にある」と考えられる。自己統合性指向の文化は、それぞれの関係項が自立性を保っている外的な関係に重きを置く。

カスリスは言うように、完璧に自己統合性重視の文化はないが、私は、この考え方を聞くとフィリピンで私の受けた様々なしつけを思い出す。私はいつも両親に自分で考え、自分だけで物事を決めるように言われてきた。私は、大学で何を専攻すべきか親に聞くことはなかったし、父の仕事を継ぐことも拒否した。私の国では非常に重要な問題である宗教も含め、ほとんどすべてで、私は両親の意見に従わなかった。しかし、両親はそれを許してくれた。彼らにとって大切なのは、私が彼らの言うことではなく、自分の信じることに従うということだったからである。

ここで私が思い出すのは、日本語の「自分勝手」という言葉である。私のうけた養育法は、日本ではあまり一般的ではないようである。カス

リスはこういう日本のような文化を親密性指向文化と考える。彼は、そのような文化では二者間の内的な関係性を重視すると言う。彼は、「親密性」という語の意味は、「心の奥底にあることを親しい友人に知らせること」だと言っている。このような文化では、緊密で重なり合った関係性が重視され、人の考え、感情、行動は他者によって積極的に形成されると考えられる。恐らく、私の両親との関係について、日本の友人が「遠い」と考えるのはそれが理由であろう。なぜ日本人が、違いについて論じたり主張したりすることが少なく、仲間に合わせようとする傾向が見られるのかもそれで説明がつく。日本人は、フィリピン人が言うところの、「pakikisama（お互いによくやって行くこと）」が得意なように思う。

ある特定の種類の関係が重視されると、文化の大まかな構造がそれによって構築される。例えば、カスリスは、自己統合性指向の文化では、倫理とは、責任対他者の権利と自立の問題だと指摘している。しかし、親密性指向文化では、倫理とは、責任の問題と言うよりは、他者への対応と他者との関係の維持の問題である。同様に、政治においても、自己統合性指向の文化では、同じ目的を持った個人がそれぞれその目的を達成するために働くことを重視するが、親密性指向文化では、全体的な存在が、各個人の中にホログラフのように存在し、全員の合意が形成され維持される。

私は、ここで日本の教室のスタイルに慣れるのが難しかったことを思い出す。私は、それぞれ自立した思索家が機会均等に集まって学べる教室のスタイルに慣れていた。そこでは、学生や先生がしばしば大きな声でお互いの意見に反対し、反論していた。学習のためになることはなんでも良いことであった。しかし、ここ日本では、もっと思慮深く、「気遣い」を持って、いつ発言するか、どうやって相手を怒らせずに注意深く反論するかを考える必要がある。もちろん、京都で自己主張が見られる

のと同様に、マニラにもそういう気遣いはあるが、両者の違いは明らかであり、カスリスの言う、自己統合性指向の文化と親密性指向文化の説明と一致している。

カスリスは、他にも、人と人、人と物、物と物などの関係が内的か外的かによって変化すると論じている。芸術の見方、知識の見方、善と悪などの分類法、一般的な世界観の違いについて述べている。ここですべてを述べることはできないが、興味ある方は彼の著作を読んでいただきたい。

文化的衝突への対処

カスリスは、このモデルを日本とアメリカだけに当てはめようとしたわけではない。あらゆる文化は、秩序と文化的一貫性を作り出すために、（無意識で、長い時間をかけてではあるが）どちらの関係性を重視するかを決定しなければならない。カスリスは、それは様々な文化（ドイツ文化や中国文化など）やサブカルチャー（フェミニズムなど）に当てはまると言う。フィリピンでカスリスについて話し合っていた時、最も興味深い討論は、自分達の国についてであった。フィリピンは、他のアジアの国々のように圧倒的に親密性指向文化なのだろうか。それともアメリカの開拓者のように自己統合性指向文化なのだろうか。最終的な結論には至らなかったが、フィリピンは両方の「統合失調症」と闘っているように思われた。労働者階級では親密性が強く、教育を受けた裕福な階層では自己統合性を重視する傾向が強いため、国の中で文化の衝突を引き起こしているのである。

それは、「外人」にとって最も重要な問題をはらんでいる。つまり、文化が衝突した時にどうすればよいかという問題である。上で述べたように、第一段階は理解しようとするのである。カスリスは、外国人が日

本文化を理解する助けになる多くのことを述べている。日本の多様性に
関わらず、カスリスの一般論の多くは、私が自分の経験、特に学校や仕
事での経験を理解する助けになってくれた。

さらに、外国の文化を理解しようとする、重要な副産物が生じる。
まず、自分の生まれた場所を理解するのである。日本文化が親密性指向
であることの意味を理解しようとして始めて、自分の故国の文化が比較
的に自己統合性指向であることを理解する。

しかし、私は、自分の考え方を明確にしようとして考えた。どちらの
指向が正しいのだろうか。「外人」文化を担う者は間違っていて、「日本
人になる」べきなのだろうか。それとも、日本人が、より「西洋的」な
文化に合わせるべきなのだろうか。カスリスは、どちらの指向にも弱点
はあると認めている。例えば、親密性指向文化では、多様性を認めるこ
とが困難かもしれない。一体感を得るには、世界観や養育環境の類似性
から生じる連帯が必要だからである。(恐らく、「外人」は、日本のよう
な親密性が優勢な文化では特に一体化するのが困難であろう。)また、革
新者は排斥される危険が高いので社会的変革も困難である。しかし、自
己統合性指向文化にも問題がある。他者からの孤立感が、過度の個人主
義、伝統からの隔絶、全体的無規範状態を生む。

両方の指向にそれぞれ弱点があり、カスリスにとって、どちらがより
「良い」か、簡単には言えない。

どちらか一方を選択する合理的根拠はない。事実、私たちが見てき
たように、選択を行えば、その時点から、他のあらゆる質問に対し
てのすべての答えにとって何が「合理的」と見なされるのかに強い
影響を与えることになるだろう。

もし、親密性と自己統合性のどちらも、より良いと言えないのなら、

カルチャーショックに対する一般的な回答の多くは疑わしいものになる。
私はよく、「日本にいるのだから日本の文化に合わせるべきだ。」と言わ
れた。この考え方は道理にかなってはいないが、親密性指向を優先してお
り、連帯を生みだす為にお互いの違いを無視する必要があるのだろうか。
また、こう言う人もいる。「そのままがいい、日本人は、あるがままのあ
なたを尊重することを学ばなければならない。」しかし、これは、自立し
た個人やグループが、単に自分達を外的に結び付けている企てにおいて
協力するという自己統合性指向を優先しているように思われる。

この問題に対するカスリスの答えは、私たちは両方を指向する必要が
あるというものである。この両指向性は、(家族について語る場合は親密
性を重視し、権利について語る場合は自己統合性を重視すると言うよう
に)単に状況によってどちらか一方からもう一方に切り替えるというこ
とではない。また、親密性と自己統合性を融合させることでもない。カ
スリスはこれは不可能だと考えている。彼の論は以下の通りである。

親密性と自己統合性は、概念や価値を扱うものだと理解し、どちら
かの指向が実際の現実を教えてくれるという主張をしないようにし
たらどうだろうか。恐らく、現実、価値、関係性は、少なくとも根
本的に異なる二つの方法で論じることができるだろう。指向とは、
現実を描写するものではなく、人々(文化、サブカルチャー)の集
団がお互いに概念的、倫理的、合理的に影響し合う方法である。し
たがって、文化的指向は、何が現実かを示すものではなく、現実に
関して人々がどのように文化的に機能するかを示すものである。

この示唆は根本的である。カスリスは、関係を「単なる」指向として
見るべきだと示唆している。これには深い自己相対化が含まれている。
つまり、自分の現実の見方だけが唯一の見方ではない、普遍的な現実の

見方はないということになる。これにより、人は、親密性と自己統合性を「言語」のように「話す」ことができ、うまく話せるものもあればそうでないものもあるが、どの言語がより良いということはないことを常に認識すべきである。そのように、人は親密性と自己統合性を単に切り換えているのではなく、現実に対する相対的指向性として同時に使っているのである。

したがって、カスリスは外国人に対し、他者を理解し、他者の世界観を想像し、自己の世界観の特異性を認識し、両方を、自由に使うことができる単なる指向性として、根本的に相対化する必要があると示唆しているように思われる。

和辻―国家的倫理観と普遍的倫理の探求

次に和辻哲郎について論じてみたい。彼は現代の偉大な倫理学者の一人で、彼の著作『風土』（一九三五）、『人間の学としての倫理学』（一九三四）、『倫理学』（一九三七、一九四二／四六、一九四九）は、一般の人々にも広く知られている。

カスリスについての考察では、形而上学、認識論、美学、倫理学、政治学などの様々な哲学分野における文化的違いの問題について論じた。しかし、一般の人々にとって、最も扱いにくいのは倫理学における文化的違いの問題ではないかと思う。大部分の人々にとって、他の文化では様々な国の運営方法や、美しいものの見方や食べものの食べ方があるのは理解しやすい。おそらく他の人たちは世界の見方も違っていているだろうと分かる。しかし、何が善で、如何にあるべきかが文化によって異なる。そして、それは道徳的相対主義である。そして、道徳的相対主義は、毎日の生活では悪いことだと考えられており、多くの哲学者にとってさ

え悪だと見なされている。何が正しいかは、「日本人」であるか「外人」であるかに関わらず、普遍的な原則によって決まるというのが一般的な意見である。

これこそがまさに和辻が扱った問題であった。彼の『風土』を読んで、私は和辻が直面した文化的難問の持つ意味に強く心を打たれた。その当時世界旅行はそれほど一般的ではなく、テレビやインターネットで外国のビデオを見ることができなかった。だから、和辻が中国、インドからヨーロッパへと旅した時、彼が初めて見知らぬ習慣に出会って受けたショックを想像できるだろう。多分、文化を気候によってモンsoon型、砂漠型、牧場型に分類することで、彼はカスリスと同じように、直面した文化的違いを理解しようとしたのであろう。

しかし、彼が、倫理学を体系的に扱おうとしたときに問題は最も困難なものになった。体系的倫理学は、歴史的、文化的な影響を受けない善の論理である。イマヌエル・カントやジョン・スチュアート・ミルの倫理的考えは、ドイツ人やイギリス人、西洋人だけを対象としたものではない。すべての人間を対象にしたものである。（カントの場合は、人間以外のものを含むすべての理性的存在である。）明治の開国以来、日本人は西洋哲学に触れることで、倫理についてのこれらの著書にも触れるようになった。それらは、西洋人によって書かれたものであるが、日本人も対象に含んでいると思われる。これが和辻をひどく悩ませた。『倫理学』の冒頭の記述にそれが表れている。

倫理学を「人間の学」として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである。この誤謬は近世の個人主義観に基づいている。

カスリスの見方からすると、和辻は、親密性指向の文化の国で生まれ、

自己統合性指向の倫理が単なる指向ではなく、普遍的眞実だと主張する西洋の帝国主義者と直面したのである。和辻は、この不快さに対し、『風土』で行ったように文化的特異性、或いは相対主義を論じるのではなく、普遍的倫理という戦いに挑んだのである。

「国民道德論」（一九三二）の中で、和辻は、日本特有の既存の道德論を、「日本的」論理として批判している。彼は、一方で、一つの国の倫理や一時代の倫理などの特定の倫理を普遍的に他の国や時代に適用する傾向を批判し、もう一方で、倫理を「単に」国や時代に固有なものと考え、傾向を批判している。「わが国のいかなる時代を取って考えて見ても、一般に「人倫の道」としてでなく、ただ「日本人のみの道」として道德が行われた時代は、全然見出すことができない。」この論を、普遍的なものを固有なもの、固有なものを普遍的なもの、と取り違える誤りを批判している。と見ることが出来る。素朴な道德的客観主義や完全な道德的相対主義とは対照的に、和辻は、普遍的なもの、固有なもののある一つの關係性を示唆している。

地理、歴史、家族組織、国体、国民性などによってそれぞれの国民に道德的特色の存在することは明白な事実であるが、しかしそれはそれぞれの国民的存在自身の特殊性であって、当為としての国民道德の特殊性ではない。原理としての同一の国民道德が歴史的風土的に特殊な国民道德として実現せられるとはいえるであろう。

和辻は、国によって固有の道德は、唯一の普遍的道德原理を目指すものであり、逆に普遍的原理は多様な道德を通じて表わされるものであると考えている。各国固有の道德がなければ普遍的原理は表現できない。

しかし同時に、国に固有の道德は、その特異性によってではなく、普遍的原则を実現しようとすることによって、道德的權威を得ることが出来る。

したがって、和辻は、「国民道德」と言う語を、国によって固有の道德という通常の意味ではなく、国や国民としての道德的義務を決定づける普遍的道德という意味で使用している。それによって、個別主義論を、文化的個別性を認識しながらも、それを絶対的なものに根差したものであるとする根本的な普遍主義論へと誘導している。

普遍的倫理原則

この論をカスリスの理論に当てはめると、おそらく、親密性指向の倫理的枠組み（コミュニケーションリズムなど）や自己統合性指向の枠組み（リベリズムなど）は、単により深く根ざした普遍的倫理の個別の表現にすぎないということになるだろう。しかし、親密性と自己統合性に共通する根拠を見つけることが本当に可能なのだろうか。その普遍的原则は何なのだろう。

和辻は、彼の体系的倫理学、最初は『人間の学としての倫理学』、その後『倫理学』三巻という彼の系統的倫理学書でこの問題と格闘している。彼にとって、すべての個別の倫理表現の裏にある普遍的原则は、人間の存在の否定的二重構造である。この考え方を少しづつ順に検証してみる。

『倫理学』第一巻で、和辻は、人間の存在は個別性と全体性の二重構造を持っていると述べている。つまり、人間の存在は、個別的存在（全体は個別の単なる集合であるとする）、全体的存在（個別は全体の単なる機能であるとする）のどちらか一つに単純化することはできないということである。カスリスの言葉を借りれば、自己統合性と親密さの片方だけでは、「どちらとも」人間存在の本質に到達できないということになる。

しかし、和辻は両方を単純に「結合」すればよいと言っているわけではない。

ところでこの他者との連関は、いずれも否定的関係であった。個人の独立性は全体者に背くところであり、全体者の全体性は個人の独立を否定するところにある。従って個人とは、全体者が成り立つためにその個別性を否定せられるべきものにほかならず、全体者とは、個人が成り立つためにそこから背き出るべき地盤である。

彼にとつて、個別性は、個々であろうとする行為、集団の他のメンバーと異なっているという感覚によって存在する。しかし逆に、全体性は、個人を集めて全体を作り、個人に対して統一性に回帰するためにそれぞれの違いを一時的に保留するよう要求することによってのみ存在する。言いかえれば、個別性と全体性はお互いに否定し合う。論理的に考えれば、両者はお互いに排他的なものである。しかし、もし個別性と全体性の「両方」が、人間が正しく存在するために必須のものであるとするなら、両方を「弁証法的」に結び付けることが必要である。

ところで人間存在が根源的に否定の運動であるということは、人間存在の根源が否定そのもの、すなわち絶対的否定性であることにはかならない。個人も全体もその真相においては「空」であり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。この根源からして、すなわち空が空するがゆえに、否定の運動として人間存在が展開する。否定の否定は絶対的全体性の自己還帰的な実現運動であり、そうしてそれがまさに人倫なのである。人倫の根本原理は、個人（すなわち全体性の否定）を通じてさらにその全体性が実現せられること（すなわち否定の否定）にほかならない。それが畢竟本来的な絶対的全

体性の自己実現の運動なのである。かく見れば人倫の根本原理が二つの契機を蔵することは明らかであろう。一は全体に対する他者としての個人の確立である。ここに自覚の第一歩がある。個人の自覚がなければ人倫はない。他は全体の中への個人の棄却である。超個人的意志あるいは全体意志の強要と呼ばれたものも実はこれであった。この棄却のないところにも人倫はない。

和辻にとつて、自己統合性の個別化する契機も、親密性の統一する契機も、「人間」が「人間」であるためには、お互いを常に否定する必要がある。

私にとつて、この考え方は、人間存在の美しい理解の仕方である。西洋化した外国人である私は、この考え方によって、自分の自己統合性指向の育成が絶対的なものではなく、単に個人として自己認識を確立する一つのステップにすぎないのだ、と理解することができる。もし、私とその指向性だけしか持たず、社会の他の人々とこの自己認識と統一させることができないなら、もし、これらの関係性の中で信頼関係を築き忠実に行動することを学べないなら、私の創造的個別性は無意味なものになる。したがって、日本社会の親密性指向の要求は、私のように自立に固執するものには困難ではあるが、どんな社会的状況の中でも有効な個別性を獲得する機会を提供してくれる。

しかし、和辻の基本的考え方は哲学的学問に裏付けられた実践的なものではあるが、その論の展開には大きな問題がいくつかあると思う。彼は、個別性と全体性の「釣り合い」を提案しているが、三巻の倫理学の詳述を検証してみると、個別性と全体性の定義や機能そのものが様々であることに気づく。

『倫理学』の戦前に出された巻では、全体性は、個人の生活のあらゆる面を形成すると考えられ、一方、個人の存在、社会への参加や関わり

によって、全体性が存在するとしている。しかし、個人が形成する社会についての論を展開しなかったために、第一巻では個人はあまり力がなないように思える。戦時中に出された巻では、さらに個人の力を弱め、個人ではなく集団の個別的・私的契機の上に重点が置かれている。また、個別性を実現するための真の意味での全体の否定がなく、個人を否定する価値についてのみ論じている。しかし、戦後に出された巻では、社会がどうあるべきかを直観することで社会の変化を起こすものとして、また個人について論じている。したがって、和辻自身、「親密性指向」の倫理学を普遍化して優位に考え、自己統合性と言う考え方を過小評価する傾向があり、第二次世界大戦中の変化する政治情勢の中で考えが揺れ動いていたのである。

そのように、個別性と全体性の「釣り合い」を考えることは、政治的に中立のプロセスではないと思われる。もちろん、あらゆる人間の状況には、個別性と全体性の認識と両方を尊重する意識がある。自由で功利的モデルにさえも、多分に契約主義的ではあるが、全体性の意識が含まれる。これは和辻が容認できなかった事実である。したがって問題は、人間の存在にとって、どれくらいこの個別性と全体的が「必須」なのだろうかということである。個人は、全体に対する単なる受け身のサポートとして存在し、それでも真の人間でいられるのだろうか。個人は批評的役割を持たなければならないのか。徹底的な独自性を有し、他の者で取って代わることができない存在でなければならないのか。また、全体性とは、感情的肉体的全体を指すのか、それとも単なる論理的集合体にすぎないのか。

この問題に対する答えは、根本的に政治的であり、人間存在の否定的二重構造という基本的考えに同意するかどうかに関わらず、論争を呼ぶものである。そのように、和辻は「外人」読者に対して、様々な考えの寄せ集めを提示している。どんどん不快になる帝国主義的世界秩序に直

面した日本人哲学者として、和辻は、共感を得やすい雄弁な代弁者となっている。彼の（不用意な）日本の生活様式に対する擁護は、親密性指向の考え方が、どのように倫理、真偽、全体性と個別性の構造に影響を与えるかを、理論的に洗練された方法で理解させてくれるものである。彼はまた、（恐らく弁証法的に）相反する文化的根本を結び付ける方法を探すことで、道徳的相対主義がどの程度まで解決できるかを模索する重要性を示している。これは、外国人にとって、その外国の文化を理解し、また同時に批評する根拠を与えてくれる作業である。しかし、和辻の提示した課題は、政治的に含みがあり、彼が必ずしも、自己の体系的倫理学についての「客観的」評価の政治性を認識しているとは思えない。

酒井―主体と倫理的翻訳

和辻の体系的倫理学における試みと、カスリスの文化の根本原理についての記述は、外国人にとって、「外人」の見方からの関連付けが可能な哲学像を提示し、日本の生活様式の中でうまく生活し、恐らくそれと折り合いを付けていくためのツールを提供してくれる。しかし、外国を理解し外国に貢献しようとする際に生じる危険性がある。偏見を強め、深い文化的繋がりを損なうことにより、その国民を侵害する暴力的傾向、また、偽った普遍的客観的見方によって自分の不安から逃避する傾向である。これらは、人の寛容さと実在する他者への対応を損なう主体的態度である。二人の著者は、それぞれ独自の方法でこれらの問題を扱おうとしている。しかし、文化間の駆け引きにおける政治性と暴力性に関し、直接的で断固とした見方をしているのは、日本で生まれ育ち、現在はアメリカで活躍する哲学者、酒井直樹である。彼の『翻訳と主体―日本思想という問題』（一九九七）は、この問題に対する不可欠の分析を含んでいる。

私たち対彼らという図式化

私が述べた最初の危険性は、特にカスリスの『親密性か自己統合性か』の読者にとっては魅力的なものである。カスリスは、文化を固定概念化する傾向に対して反対し、文化は内的に多様なものであり、かれの説明は単なる一般化であり、彼の指摘する二点以外にも他の側面や指向性があると警告している。しかし、これらの警告にも関わらず、読者は、しばしば日本の魅力に惹かれ、同時に欲求不満を感じると言う入り混じった気持ちを抱き、それを日本への旅行案内のように使うという罠に陥ってしまう。

日本に住む外国人は、「日本人ならこんな時どうするのだろうか。なぜ日本人は、率直にノーと言わないのだろうか。日本人とデートするとはどんな感じだろうか。」という質問を繰り返し、友達を悩ませる時期が一般的にある。『親密性か自己統合性』のような著作を読むと、外国人は微笑んで、こう思うだろう。「それで分かった。だから日本人はあんなことをするのか。」また、悪くすると、「私は、会話と自立性を重視する自己統合性文化で育った批判的西洋人なのだ。親密性指向の考え方の「弱点」に対しこのように反応するのは「正当」なのだ。」と考える。

この状態は、完全に酒井が言う「対一形象化の図式」の一例である。この図式とは、それによって、私たちがしがみつくことのできる明確なアイデンティティを得るために、集団の内と外を形象化して、「私たちに含まれない「彼ら」についての明確な定義を提示することである。酒井は、特にコミュニケーションと言語に注目している。例えば、「この人達は日本人だから日本語がわかるし、この人達は西洋人だから英語が分かる。」という考えである。しかし、言語は、地域、行動規範、政治的イデオロギーなど、人々を互いに主体的に関係づける文化的媒体を指す

ことができる。「我々自由主義者、世界秩序の敵である彼ら、私たちがキリスト教徒……これらはすべて、私たちが誤って、一つの文化を共有する人ではない人、属する人と除外される人の明確な区別を前提とした表現である。

この図式において、酒井が「均質言語的な聞き手への語りかけの構え」と呼ぶ傾向がある。恐らく読者は、多文化環境において、人がいかに文化について、あたかもそれが閉じられた統一体であるかのように語るかということを経験したことがあるだろう。特に、そのような会話では、「私たち」という代名詞が使われる。「私たちがフィリピン人はそのようなことは重視しない。」でも、我々日本人はこうだから。」その境界線は明らかで、すべてのフィリピン人が同じように対応し、日本人が皆違った風に行動するというかのように、外人と日本人を区別している。それはあたかも文化には「一つの言語」（均質言語）、一つの心、語るための「表象」であり、その中では、言語的あるいは文化的集団は、均質で、自立的で、明らかに区別された統一体である。そして翻訳者の仕事は、上で引用した、「外人」に日本社会でどうすればおかしくないかを教えてくれる、よくいる日本の友人のように、この二つの統一体の間で意図的に翻訳を行うことである。

しかし、重要なことは、ここには二重の暴力が存在することである。「私たちが「外人」は日本の上下関係に耐えられない。」と言う時、そのような感情を抱かない「外人」はどうなるのだろうか。自分達の社会の上下関係に耐えられない日本人はどうなるのだろうか。形象化の図式は、これらの閉じた全体の中に無理やり人々を押しこんでしまう傾向がある。したがって、(外人または日本人として)期待される像と異なる人や、二つの集団の間の混合である人(日本で生まれ育った外人や、長い間外国に住んで外人のようになって日本に戻ってきた日本人帰国者、「ハーフ」、

その他二つの文化の中で育った人)はこの会話から全く除外される。「日本人としてどう思うか。」と尋ねられた非定形的な日本人は、このようにぶざまに阻害された立場に陥り、日本人を代表する能力を否定されるか、ただ期待されていると思われることをのべることになる。

しかし、排除と言う暴力の他に、もう一つ、二つの集団の重なり合う部分を拒否されるという暴力が存在する。例えば、多くのフィリピン人学生は、私が母校に帰って講義を行った時、日本哲学に深く共鳴した。彼らはそれが「日本的」だからとか「異国的」だから気にいったのではなく、それが彼らに向かって語られていたからである。私は、英語で話すだけで、自分で心地よい人格を示すことのできる日本人女性を知っている。しかし、「私たち西洋人」とか「我々日本人」という世界では、こういった繋がりとは人の根本的な深い繋がりを示すものではなく、場違いなもの、せいぜい特異な関係になってしまう。

「私たち自己統合性重視の国民対あなた方親密性重視の国民」という図式に取りつかれた外人に取って、非常に役に立つ酒井の提言は、彼が「異言語的な聞き手への語りかけの構え」と呼ぶものである。異言語的な聞き手への語りかけの構えは、「私たち」を当然のものとしなない他者との関係である。それは、同じ文化を共有する人々の中にも、その文化の取り上げ方や文化との付き合い方において、大きな相違があることを認識する。そして、それは、様々な文化の人々の中でさえも、必要なのは、「二分翻訳」ではなく、他者が「対翻訳」という行為の中で、どうにかしてあなたの言うことを理解してくれようとすることを期待して、他者へ手を差し伸べ理解を得ようとする翻訳である。

一つの文化的空間の複数性を意識した主体とは、特定のものになる。すなわち、いわゆる「翻訳の主体」である。

翻訳者は内面的に分裂しており、複数性を生き、安定した位置を欠

いている。せいぜい、翻訳者は、「乗り継ぎする主体」としてしかその主体性を獲得することができないはずである。それは、翻訳者は翻訳を行うために不可分体の意味で「個人」ではありえないからであり、また彼女は社会編制における捕え難い非連続性を標しづけるという意味で単独点(独異点)であるからであって、翻訳とは社会編制における非連続の単独点において連続性を作り出す実践以外の何者でもないからである。

私は、これは「外人」の主体に関して何を求められるについて説明する洞察力のある論だと思う。外国人は複数の文化と接触しているため、どちらの文化も絶対ではなく、両方とも孔だらけの、重なり合った、限定された指向性を持つ。そして、外国人は、常にその境界線を越えることによって両者を翻訳しなければならぬので、あらゆる安定した個性をあきらめなければならないのである。外人は、「これは私だ、私はフィリピン人だ、彼らは日本人だ、私は彼らとは違う。」という明確な区別を持つことができない。恐らく、カスリスのいう二文化的な人間よりもさらに上を行くのは、酒井のいう、中間点や接点や境界を往復するために、「私」という不可分の個人や「私たち対彼ら」の図式の中の自分の位置をあきらめた、分けられてはいるが断片化していない、また、居場所が変わっても失われることのない、乗り継ぎする主体であろう。

普遍的位置の問題

「subjectivity」と言う問題についての議論になってきたが、subjectivityとは、「I」とは何を意味するかを示す、難解で異論の多い哲学的概念である。この語が日本語でどのように翻訳されるかは興味深い。酒井によれば、それは「主観」と「主体」という二つの異なる語に翻訳されるが、

両方とも「subject」を指すが、少し違った意味を持つ。「主観」が認識論的で、対象を観察し現実に対する理解を指すのに対し、「主体」は、具体的で、現実との関係を生きる実際的なものを指す。これは混成物のよい例である。両方の語とも西洋の「subject」という概念から生まれたものだが、その意味を西洋の言語に翻訳し直すのは非常に難しい。

「主観」と「主体」の関係性は、私たちすべての「外人」が直面するように、文化的違いに直面した「」において何が起るのかを非常に的確に示してくれる。酒井の言葉を借りれば、最初に文化的違いを経験するのは「主体」である。初めて実際に職場で敬語を使う大変さを感じた時、私は、「これは文化的違いだ。日本人は上下関係の意識が強いのだ。」とは思わず、混乱、当惑、間違ふことへの恐れを感じた。「主体」としてそのような状況で感じたり経験したりした後に初めて、「主観」としてそれを客観的に検証し始めた。ここで初めて私は、「日本人は上下関係を重視するが、アメリカ人はそうではない、フィリピン人は多分その中間だ。」と理論化することができた。しかし、実際のな主体として得たその「感覚」が、認識論的主観による分析の後にどのくらい残るものだろうか。私は、本当に、アメリカ的教育システムで育ち、日本人の先生に直面している一人のフィリピン人にすぎないのか。これは、一つ間違えれば、「実際の人々」に対する対応ではなく、固定観念的な日本文化の単なる表象に対する近道のような対応を、理論化することにならないか。

これが、酒井が普遍主義の危険性について警告した点である。私たちは、文化的な違いについて述べたり理論化したりするときには必ず、具体的な感情を伴う経験から一歩退いているのである。個別主義的な言い回し（日本人は親密性指向で西洋人は自己統合性指向である等）や普遍的な言い方（親密性と自己統合性のどちらも二重否定という運動の一部に違いない等）のどちらかで理論化するに際し、私たちはすでに親密性と自己統合性のどちらからも「外側」において「二重否定」の運動を眺めて

いるように思われる。

しかし、私たちは本当に自分の状況的位置の「外側」にいたことが可能なのだろうか。例えば、酒井は、和辻が、『風土』の中で、主観と主体をその気候から切り離して考えることはできないと主張しながらも、彼が牧場型や砂漠型の文化について語る時、あたかも彼自身のモンスーン型の文化が、それらの気候についての見解に影響を与えていないかのようだ、とその矛盾を批判している。この分析を『倫理学』に当てはめて見てみると、和辻は、倫理の原則の普遍性を歴史の変遷の外側にあるものように述べているが、彼自身、第二次世界大戦という波によって二重構造の「釣り合い」を変化させる傾向がみられ、彼が『風土』の中で「とりわけ日本的」と称した倫理論を普遍的なものとして免罪している箇所がしばしば見られる。

私たちは常に自分の文化的歴史的立場から離れることができず、客観的に文化や歴史について語ろうとすると必ず、その状況の外側に立って見ることができなくなるような偽りの誤った自信を持ってしまふのである。酒井はこの点についてより痛烈に批判している―我々が主観という見方に逃げ込むたびに主体の懸念が否認され抑圧するのではないかと。対―形象化の図式の二重の暴力とは、同一性に固執し、相違、過度、混成を除外する、自己を絶対的であるとすると主観の暴力である。そして、それは、主体の経験という流動的で合理化できない世界を、一体感ある存在としての自己から除外しようとするものである。

したがって、酒井の「外人」に対するメッセージは、勇気と自己認識を持つてというものだと思う。たとえこの異国の地で暮らすときでも、自己の不安と直面し、「外人」と日本人といった冷淡な分類で人を分けることなく、文化的違いの複雑さを直視し、経験する世界での自分の位置を常に認識するための勇気を持つて。「日本人はこうで外国人はああと」言いたくなるようなこの状況は一体何なのだろう。」と。私たちが、自分

の指向性を単なる指向性と見ることができるのは、この勇気と自己認識によつてのみである。

結 論

酒井の著作を読むと、カスリスや和辻の価値を認めるのが困難になる。親密性や自己統合性は、単に対一形象化の図式を強める「主観」の分類にすぎないのだろうか。和辻は、『風土』の個別主義的叙述と『倫理学』の普遍主義的道徳観による試みの双方で「主観」という現実逃避に陥っているのではないのか。最後に、酒井の主張を踏まえてもう一度カスリスと和辻を読み、「外人」と言う立場からこれらの哲学をまとめてみたい。文化的違いに直面した場合、まず直面する文化を理解することが重要である。文化とは異種のものが混合する孔だらけのものではあるが、日本で育った人は、「外人」が持っている背景を持っており、それに近づく必要がある。（日本人も日本を完全には理解していないかもしれないが、大部分の外国人よりは理解しているだろう。）親密性と自己統合性と言う考え方は、他の人たちがどのような所で生まれ、自分たちがどのような所で生まれたのかを理解する手助けになる。しかし、自己満足させる知識と動揺させる知識には違いがある。日本文化を理解するためのこれらの手引きは、他者の考え方をよりよく想像し、それによつて他者の言うことをよりよく聞けるようになるための、入口であつて行き止まりではなく、質問であつて答えではない。これらの手引きが障害となり答えに窮するならば、それらから離れ、概念化できない複雑な物事と直面する勇気を持つことが必要である。

さらに、文化的違いに直面した時、他者を理解しただけで後は成り行きに任せては十分ではない。「外人」は、部外者であろうとなかろう

と、日本において、日本の運命を共有しているのである。日本が国際化をめぐる様々な問題に直面したり、近隣諸国と衝突したり、困難な歴史に關する問題が生じたりした時、「外人」には、この社会で果たすべき大切な役割がある。和辻が試みたように、普遍的哲学は、この多文化な状況において重要な役割を果たす。なぜならば、それによつて人は文化的相違に關わらず、共に折り合いをつけながら生きることができからである。しかし、人間が常に特定の文化的歴史的状况にあるとするなら、普遍性の意味を再考しなければならぬ。「主観」と「主体」を両方認めるなら、普遍的哲学を如何に行うべきなのだろうか。

恐らく、普遍的倫理とは、現実ではなく、自己・文化の個別主義を超越しようとする指向性であり運動なのだ。和辻の言う普遍的倫理と特異的道徳の關係に従えば、おそらく倫理に關する現実的または理想的な全ての具体的形態は、カント哲学であれ和辻自身の哲学であれ、特異的なものなのだ。特異的道徳を道徳的たらしめるものが何であるか、客観的、系統的に説明しようとする試みさえ、哲学者という「主体」によつて述べられることで特異的になる。しかし、ここで必要なのは、自分の特異な狀況を乗り越えようとする志である。例えば、私は男性である。女性であることが何を意味するのか本当に理解することはできない。しかし、普遍性と言う動的考え方によつて、女性の人生がどのようなものであるか、男性に支配される世界で女性がどのように苦しむかを想像し、女性に對しどのように対応することが要求されるかを理解しようとする努力ができる。実際の女性の要求に應えるものではないかもしれないが、それによつて人がいうことに對し積極的に心を開くことができる。それはこう言っているようなものである。「はい、あなたは私とは違います。しかし、私は自分の世界を超え、たとえ十分にあなたを理解できなくとも、あなたに對して応えられるようになります。」そうすれば、普遍主義は、帝国主義的自己主張ではなく、寛容さであり無私無欲になる。

私はまだ日本に数年しか住んでいないので、「外人」として哲学的に考察する作業には、まだこれから予期できない展開がきこもあるだろう。しかし、今の段階では、外国人として哲学を学ぶためには、理解を超えた人間の違いという現実に対して心を開いて文化的違いを理解し、他者に対し真に状況に即した方法で対応するために、特定の文化的歴史的状况を超越するように努めることが非常に重要だと考える。このようにしてこそ、本当に他者の要求に応えることができると考える。日本人として、「外人」として、または、どちらもでもなく常に全くの「人間」として。

【参考文献】

- [日本語]
『和辻哲郎全集』第9、10、11、23巻、和辻哲郎（岩波書店）
[英語]
Bellah, Robert. "Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsurô." *The Journal of Asian Studies* 24.4 (1965): 573-594.
Jones, Christopher. "Interman and the 'Inter' in International Relations: Watsuji Tetsurô and the Ethics of the Inbetween." *Global Society* 17.2 (2003): 135-150.
Kalmanson, Leah. "Levinas in Japan: the Ethics of Alterity and the Philosophy of No-self." *Continental Philosophy Review* 43 (2010): 193-206.
Kasulis, Thomas. *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
LaFleur, William. "An Ethics of As-Is: State and Society in the *Rinrigaku* of Watsuji Tetsurô." In L. Vandermersch (ed.), *La société civile face à l'État dans les traditions chinoise, japonaise, coréenne et vietnamienne*. Paris: Études thématiques 3, École française d'Extrême-Orient, 1994. 464-543.
- Sakai Naoki. *Translation and Subjectivity: On "Japan" and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
Sevilla, Anton Luis. "The Communitality of Creativity and the Creativity of Community: A Comparison of the Ethics of Nikolai Berdyaev and Watsuji Tetsurô." *Kritika Kultura* 15 (2010): 226-253.
Sevilla, Anton Luis. "Watsuji's Balancing Act: Making Sense of the Changes in 'Individuality' and 'Totality'." Unpublished article, presented at *Nishida tetsugakkai* 11th Annual Conference, 2013.
Shields, James. "The Art of Aidagara: Ethics, Aesthetics, and the Quest for an Ontology of Social Existence in Watsuji Tetsurô's *Rinrigaku*." *Asian Philosophy*, 19.3 (2009): 265-283.
Tani Toru. (2002). "Watsuji Tetsurô: Beyond Individuality: this Side of Totality." In J. Dummond & L. Embree (Eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic, 2002. 497-515.
Watsuji Tetsurô. *Climate and Culture: A Philosophical Study*. Translated by Geoffrey Bowmas. Tokyo: Hokuseido Press, 1971.
Watsuji Tetsurô. *Watsuji Tetsurô's Rinrigaku: Ethics in Japan*. Translated by Robert Carter and Yamamoto Seisaku. Albany: State University of New York Press, 1996.
Watsuji Tetsurô. *Purifying Zen: Watsuji Tetsurô's Shamon Dôgen*. Translated by Steve Bein. Honolulu: University of Hawaii Press, 2011.
Wong, David B. *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. New York: Oxford University Press, 2006.

Gaijin Philosophy and the Problems of Universality and Culture

Conversations with Kasulis, Watsuji, and Sakai

(approx.. 7900 words)

Anton Luis Sevilla

The Graduate University for Advanced Studies (総研大)

Kyoto, Japan

Abstract (350 words)

This essay examines how the standpoint of the *gaijin* (foreigner) shapes and challenges the act of philosophizing, through the experience of overwhelming cultural difference. I examine three challenges the foreigner faces—the need to understand a foreign culture, the need to contribute to a foreign culture, and the need for caution and self-awareness vis-à-vis the excesses and dangers of this attempt.

First, through a reading of Thomas Kasulis' *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference* (2002), I take the reader through the experience of trying to understand a foreign culture by examining the kind of relationships that are prioritized in a particular culture. Kasulis discusses intimacy-oriented cultures as those that stress internal relationships between interdependent individuals, and integrity-oriented cultures as those that stress external relationships between autonomous individuals. He then shows how this affects the way this influences the worldview and norms of a particular culture.

Next, through a reading of various writings of Watsuji Tetsurô on culture and ethics, I explore the attempt to go beyond cultural difference—seeking a universal standpoint from which one can contribute to or criticize another culture despite cultural difference. I discuss the relationship Watsuji presents between universal ethics and national morality in his “Theory of National Morals” (1932), and connect it with his project in *Ethics* (1937, 1942/46, 1949) that tries to resolve the contradiction between individuality (integrity) and totality (intimacy) through a “dual-negative structure.”

Finally, through an examination of Sakai Naoki's *Translation and Subjectivity: On “Japan” and Cultural Nationalism* (1997), I explore the dangers latent in Kasulis' and Watsuji's approach. I delve into the danger of schematizing “us vs. them” or “*gaijin* vs. *nihonjin*,” which can be present in the attempt to understand cultures. Then I examine Sakai's warning as to the danger of trying to have a universal standpoint and its tendency to deny the embeddedness of one's position.

Through a dialogue with these three thinkers, I thus attempt to explore in a relatable but nuanced way, what it might mean for the foreigner to confront cultural difference in a manner that both respects cultural difference but transcends it.

Keywords: moral universalism, moral relativism, Japanese philosophy, foreignness, ethics

Introduction

Gaijin (外人, foreigner, outsider)—this is not just an appellation people like me acquire when they live here in Japan. Rather, the foreigner is one of the key phenomena of this globalized age of diaspora, immigration, displacement, and change. The Filipinos in San Francisco, the Japanese in Peru, the Koreans in Japan—they all manifest different facets of this *gaijin* phenomenon.

Needless to say, being an outsider is a difficult experience. People often talk about culture shock, but perhaps more disconcerting than the shock of encountering a foreign culture is the gradual disappearance of a sense of home. Often, a foreigner who moves to Japan eventually despairs of the possibility of ever feeling at home in Japan, and starts to long for home. But when this nostalgic foreigner finally returns to his/her home country, he/she may realize that the adaptations to Japan have made one's "home" country feel strange. There is a German word (that Heidegger uses) that suits this phenomenon well: *Unheimlichkeit*, translated as "uncanniness," literally means "not-at-home-ness." The *gaijin* experiences this *Unheimlichkeit* most radically, asking, "Where is home? Do I still have a home? Can I ever be at home in this foreign land? If not, how can I live out my life in a state of being perpetually not-at-home?"

It is precisely this loss of a sense of home that provides an important standpoint for philosophy—a "*gaijin* philosophy" so to speak. Universal philosophy is often portrayed as the search for all-encompassing truth, a standpoint of certitude that will allow the philosopher a sense of understanding in the various ontological, epistemological, moral, and socio-historical spaces of a culturally diverse world. In other words, universal philosophy is a quest for home amidst the confusions of a world where people live remarkably different lives. But the experience of the *gaijin* frays this tapestry and often leaves universal philosophy in tatters and shreds.

Unlike a philosopher comfortable in his hometown, the foreigner is forced to confront a foreign order that he cannot dismiss. Being in Japan is very different from reading on Japanese philosophy while back in Manila and thinking, "These Japanese people are strange," and going on living my life with my fellow Filipinos. Rather, as a *gaijin*, I have to constantly live with these people and this culture. And like an anthropologist who is thrown into a foreign land, I can no longer ignore the differences I have with them, nor merely assert my way of doing this or seeing this as the "right way," nor insulate myself from them with a group that accepts my way of life.

What then does it mean to do philosophy amidst foreignness? My study of philosophy has been inseparable from this situation of being a *gaijin*, and I have found that there are several challenges that seem to recur as I study philosophy, particularly ethics. First is the problem of trying to understand Japan. What makes Japan so different? How can I understand it better, integrate myself to it better? However, as I slowly come to understand this foreign culture, I may also begin to see its problems. This gives me a chance to try to make a contribution to Japan. But how can I participate in this society despite my foreignness? Am I not just imposing my own culture on them? Is there nothing I can contribute that transcends or perhaps transgresses the borders of cultural difference? Adaptation to the foreign order and creative participation in it—these are two difficult challenges. But beyond these two challenges, a change is at stake in the very subjectivity of the foreigner. The constant stress of trying to be at home in a homeless situation can lead to dangers of objectification and imposition; and avoiding these dangers will require a fundamental shift in the way one approaches this perplexing state of affairs.

In order to respond to these questions, I will be dialoguing with three thinkers. First, I will discuss Thomas Kasulis, an American who has contributed much to Japanese philosophy in the English speaking world. Next, I will proceed to a discussion of Watsuji Tetsurô, a famous ethicist of modernizing Japan. And finally, I will examine Sakai Naoki, a philosopher of the margins himself living in the United States. In dialoguing with these think-

ers, I do not intend to explain “the essence of Japanese-ness” or anything of the sort. Rather, I want to examine *methodologically* what trying to understand cultural difference entails, trying to respect it, and trying to overcome it.

Kasulis and Intimacy-Oriented vs Integrity-Oriented Cultures

Thomas Kasulis has been at the forefront of the study of Japanese philosophy in the western world since his book *Zen Action/Zen Person* back in 1989, writing about various themes from Zen to Shinto to modern Japanese philosophy. Reading one of his books, *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference* (2002), I was struck with a sense of resonance. Here is a philosopher who, like me, has lived through this uncanniness of being a foreigner, trying to understand Japan and how to live in it.

In facing the complex cultural differences particularly as an American in Japan, Kasulis zoomed in on a particular element that seems to greatly determine the various forms of culture. By understanding the particular kind of relationship stressed in a culture, he found a way to better understand the way people see reality (metaphysics and epistemology) and how they define how they ought to relate with it (aesthetics, ethics, and politics). As the title of his book indicates, Kasulis divides cultures into those that are intimacy-oriented and those that are integrity-oriented, based on their prioritization of internal, interdependent relationships or external ones that promote autonomy in relation. The latter orientation, he sees as predominant in his home culture, the United States of America, and the former, predominant in Japan.

Isn't this flirting dangerously with the rhetoric of cultural essentialism? I do not think this is the case. Kasulis does not think that only intimacy relationships exist in Japan. Rather, he thinks that all cultures have *both* kinds of relationships. The question however is which kind of relationship tends to be stressed or given priority. And depending on that priority, larger cultural structures take shape. But because culture is heterogenous and not monolithic, the “recessive” orientation still remains, especially in the non-dominant cultures/sub-cultures of a society, and can become dominant through large historical changes. As such, Kasulis is able to avoid saying nothing, but at the same time avoid reducing any culture to a one-dimensional, static archetype.

I think this is a very useful approach because it allows us to see two sides of a *gaijin*'s paradoxical experience: On one hand, it shows why despite their difference, an American and a Japanese person can *still* find a way to understand each other. Every American values intimacy in some way, and every Japanese values integrity in some way. These are *human* things, and there is no radical alienness here. But on the other hand, Kasulis' philosophy of culture shows why despite this similarity, there are real differences that many foreigners experience in distinct and often determinate ways. Because American culture arguably prioritizes integrity over intimacy, then the reverse perspective might be intelligible to an American but not necessarily *persuasive*.¹ And the *gaijin* can be left thinking to himself, “in theory I can see how people could behave that way, but goodness, *why?*”

Integrity vs Intimacy

Kasulis' book is best read through and through, not summarized. But let me briefly sketch his view of integrity-oriented cultures and intimacy-oriented ones. The word integrity or “integer” means an indivisible whole.

¹ Thomas Kasulis, *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 6-7. For a similar idea that includes factors other than intimacy or integrity, see David B. Wong, *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism* (New York: Oxford University Press, 2006.)

Thus, “that which has integrity is untouched, uncorrupted, pure.”² So in an integrity-oriented perspective, the self is seen as uncorrupted and whole as it enters into relationships with others. Thus things are seen as *externally related* with each other. An integrity culture then is one that stresses these external relationships where the relata maintain autonomy in their relationships.

No culture is a perfect integrity culture, as Kasulis says, but this reminds me a lot of my upbringing in the Philippines. I was always encouraged by my parents to think for myself and make decisions by myself. I never asked my parents what I should study in college. I refused to take on my father’s business. And I disagreed with them on almost everything—including religion, which is a big deal where I come from—but they let me disagree. For them, what was important was that I abide by what I believe in, regardless of what others say.

The phrase that comes up in Japanese is *jibun katte* (self-centered). It seems my upbringing is not very common in Japan, which Kasulis sees as an intimacy-oriented culture. He argues that such a culture focuses on the *internal* relationship between two things. Kasulis interprets the word “intimacy” to mean, “making known to a close friend what is innermost.”³ Kasulis explains that in a culture like this, tighter, overlapping relationships are stressed, such that one’s thinking, feeling, and acting are seen as positively shaped by other people. This probably explains why my friends here find my relationship with my parents surprisingly “distant.” It also points out why there seems to be less arguing and asserting one’s differences and more adjusting to one’s peers. As the Filipinos put it, the Japanese seem good at *pakikisama* (getting along with each other well).

If a particular kind of relationship is stressed, the larger cultural structures follow. For instance, Kasulis points out how in integrity cultures, ethics is a matter of responsibility vis-à-vis the rights and autonomy of the other. But in intimacy cultures, it is not so much a matter of responsibility but of responsiveness to and preserving the relationship with the other. Similarly, in politics, he sees integrity cultures as stressing individuals unified by shared goals and discursively working to attain these, while intimacy cultures stress the whole being holographically present in each individual, where consensus is built and preserved.

This reminds me of my difficult adjustment to the Japanese classroom setting. I am used to the classroom being an equal-opportunity joint-learning venue for autonomous thinkers, with students and teachers often disagreeing loudly with each other and challenging each other’s opinions. Anything that furthers learning is good. But here in Japan, I needed to think about being more considerate, having *kizukai*, knowing when to talk, how to carefully disagree without offending anyone, and how to act smoothly in a *sempai-kôhai* hierarchy. Of course there was an element of this back in Manila, just as there was some self-assertion in Kyoto as well, but the differences were palpable, resonating much with Kasulis’ descriptions of integrity and intimacy cultures.

Kasulis discusses other things that change when we see relationships between people and people, people and things, things and things, and so on, as internal or external. He talks of how our view of art changes, our view of knowledge, how we make sense of categories like good and evil, and how we make sense of the world in general. I cannot discuss these all, but I do hope the interested reader could have a look at his book instead.

Dealing with Cultural Conflict

Kasulis did not intend for this model to be used exclusively for Japan and America. Arguably every culture has to make a decision (albeit unconsciously and over a period of time) as to which kind of relationship to prioritize in order to create order and cultural cohesion. As such, Kasulis sees it being applied to different cultures (like German culture or Chinese culture) or sub-cultures (like feminism). When we discussed Kasulis back in the Phil-

² Kasulis, 25.

³ Ibid., 24.

ippines, one of the most interesting discussions had to do with our own country: Is the Philippines predominantly an intimacy-oriented culture like its Asian neighbors? Or an integrity-oriented culture like its American colonizers? While we did not come to any final conclusions, it seemed like the Philippines has to wrestle with the “schizophrenia” of both—having a strong sentiment of intimacy especially among the working class and a strong drive to integrity particularly among the educated and wealthy, resulting in a clash of cultures within one state.

Which brings us to the most important question for a *gaijin*: What do we do when cultures collide? The first step, as I mentioned, is trying to understand. And Kasulis provides a lot in order to help the foreigner understand Japanese culture. Despite Japan’s diversity, a lot of Kasulis’ generalizations (and he sees them as precisely that, generalizations) helped me make sense of what I was going through, especially in school and at work.

Furthermore, trying to understand a foreign culture has a very important by-product: One starts to understand where one was coming from in the first place. Only in understanding what it means for Japanese culture to be so intimacy-driven did I realize how my own background was so integrity-driven.

However, as I tried to clarify my own perspective, I began to wonder: Which orientation is the right orientation? Are bearers of *gaijin* culture wrong, should they “become Japanese?” Or should the Japanese adjust to a more “western” culture? Kasulis does admit that each orientation has its weaknesses. For instance, intimacy-oriented cultures may have a hard time tolerating diversity because the sense of togetherness requires the solidarity that arises from similarities in worldview and upbringing. (Perhaps integration is particularly tough for *gaijin* in an intimacy-dominant culture like Japan’s.) Also, social change is very difficult because innovators risk being ostracized. But integrity-oriented cultures have their own problems—a sense of alienation from others resulting from excessive individualism, a sense of disconnection from tradition, and overall anomie.⁴

Both orientations have their own weaknesses, and for Kasulis, there is simply no way of saying which orientation is “better.”

There is no *rational* basis for choosing one answer over another. In fact the choice will, as we have seen, strongly influence what will count as “rational” for *any* answer to *any* other question from that point on. People cannot answer a question rationally until they have agreed on what rationality itself means.⁵

If neither intimacy nor integrity is better, then a lot of the standard answers to culture shock become problematic. Often, I am told, “since you are in Japan, you should adjust to Japanese culture.” This makes sense, but doesn’t it privilege an intimacy orientation, where we need to give up our differences in order to create solidarity? Others say, “Just be yourself, the Japanese must learn to respect that you are the way you are.” But this seems to privilege the integrity orientation, where autonomous individuals or groups merely cooperate on endeavors that externally relate them.

Kasulis’ answer to this is that we need to be *bi-orientational*. Bi-orientationality is not the same as merely switching over from one mode to another depending on the situation (intimacy when we talk about family, but integrity when we talk about rights). Nor is it melding intimacy and integrity modes—Kasulis does not think this can be done.⁶ Rather:

What if we understand intimacy and integrity as a way of working with concepts and values but make no claim that either orientation tells us what reality actually is? Perhaps reality, values, and relationships can be discussed in at least two radically different ways. The orientations describe not reality but rather the

⁴ Ibid., 140-148.

⁵ Ibid., 134.

⁶ Ibid., 151-152.

way groups of people (cultures or subcultures) interact with each other conceptually, axiologically, and relationally. Then the cultural orientation tells not what reality is, but how people function culturally in terms of reality.⁷

This suggestion is radical: Kasulis puts forward that we should see relations as *merely* orientations. This involves a profound self-relativization: That my way of looking at reality is not the only way of looking at reality—that no way of looking at reality is universal. This allows one to “speak” intimacy and integrity like “languages,” some spoken more fluently than others, but always aware that no language is better than another. That way one is not merely switching between intimacy and integrity, but one is using both simultaneously, as relative orientations to reality.

Thus Kasulis seems to suggest to the foreigner a need to understand the other and be able to imagine the other’s worldview, and thus to become aware of the specificity of one’s own worldview as well, and to radically relativize both such that they are merely orientations that one can use with a sense of freedom.

Watsuji: National Moralities and the Quest for Universal Ethics

The next thinker I wish to discuss is Watsuji Tetsurô. He was one of the greatest ethicists of the modern era, and his books *Climate and Culture* (*Fûdo*, 1935), *Ethics as the Study of Ningen* (*Ningen no gaku toshite no rinrigaku*, 1934) and *Ethics* (*Rinrigaku*, 1937, 1942/46, 1949) are very well-known even amongst laymen.

The discussion of Kasulis talked about the problem of cultural difference in various fields of philosophy—metaphysics, epistemology, aesthetics, ethics, and political philosophy. But I think that for the average layman, it is the problems of cultural difference in *ethics* that are most difficult to deal with. For the most part, it is easy to understand that other cultures have different ways of running a country or seeing beauty or eating food. Maybe other people even look at the world differently. But the idea that *what is good*, what *ought to be* depends on culture—that’s moral relativism! And moral relativism is considered to be a bad word in everyday life, and even for most philosophers. The common sentiment is that what is right depends on universal principles, regardless of whether you are *nihonjin* or *gaijin*.

This was precisely the problem that Watsuji had to deal with. When I read Watsuji’s *Climate and Culture*, I was struck by the sense of cultural perplexity that Watsuji was facing. Travelling around the world was not common in those days, and you couldn’t see videos of a foreign land on television or on the internet. So when Watsuji travelled to Europe through China and India, you can see the kind of shock that he faced seeing these strange customs for the first time. Perhaps in trying to classify cultures into climatic types—monsoon, desert, and meadow cultures—he was, like Kasulis, trying to make sense of the cultural differences he was faced with.⁸

But the problem reached its apex when he started to deal with systematic ethics. Systematic ethics is a theory of the good that is not historically or culturally particular. The ethical ideas of Immanuel Kant and John Stuart Mill were not meant to be only for the Germans or the British or for westerners—they were meant for all human beings (and in Kant’s case, all rational beings including non-human ones). And after the opening of Japan in the Meiji period, as Japanese people became exposed to western philosophy, they became exposed to these works on ethics—texts that, while written by westerners, supposedly applied to the Japanese too. This seemed to bother Watsuji greatly. We see this in the start of *Ethics* where he writes:

⁷ Ibid., 153.

⁸ See Watsuji Tetsurô, *Climate and Culture: A Philosophical Study*, trans. Geoffrey Bownas (Tokyo: Yushodo Co., Ltd., 1961).

The essential significance of the attempt to describe ethics as the study of *ningen* consists in getting away from the misconception, prevalent in the modern world, that conceives of ethics as a problem of individual consciousness *only*. This misconception is based on the individualistic conception of a human being inherent in the modern world.⁹

Seen from Kasulis' point of view, Watsuji was a man from an intimacy-oriented culture faced with an imperialist west claiming that its integrity-oriented ethics was not merely an orientation but universal truth. And he responded to this discomfort not by arguing for cultural particularity (like he does in *Fûdo*) or moral relativism but by taking up the challenge on the battlefield of universal ethics itself.

In "Theory of National Morals," (1932) Watsuji criticizes the preexisting theories of morality as specific to Japan, theories of the "Japanese Way." On one hand, he criticizes the tendency to see a particular morality—say the morality of one nation or the morality of one period—to universally apply to other nations or periods. On the other hand, he criticizes the tendency to see morality as something merely particular. He argues, "One cannot find a period wherein people argued not for a general 'way of ethics' (*jinrin no michi*) but merely morality as 'the way exclusive to Japanese people'."¹⁰ One can see this as criticizing the errors of mistaking the universal for the particular and the particular for the universal. In contrast to naïve moral objectivism and sheer moral relativism, Watsuji suggests a particular relationship between the universal and the particular:

It is a clear fact that particular moral characteristics exist due to geography, history, family organization, national polity (*kokutai*), national character, and other [factors]. But this is the particularity of the national existence of each [nation], not the particularity of national morals as an ought. Perhaps one can say that an identical national morality (*kokumin dôtoku*) as a principle is realized through *historico-climatically* particular national morals (*kokumin dôtoku*).¹¹

Watsuji sees particular moralities as pointing beyond to a single universal moral principle, and conversely, sees the universal principle as expressed via diverse moralities. Without particular moralities, the universal principle cannot be expressed. But at the same time, particular moralities get their moral authority not from their particularity but from their attempt to realize the universal principle.

Thus Watsuji cleverly appropriates the term "national morality" (*kokumin dôtoku*) from its ordinary use as a morality *particular* to a nation to a universal morality that dictates the ought *as* a nation and its constituent citizens. He thus steers the particularist discourse to a fundamentally universal one that acknowledges cultural particularity but sees it as rooted in the absolute.

The Universal Principle of Ethics

Transposing this to Kasulis' theory, perhaps we can say that intimacy-oriented ethical frameworks (like communitarian ones) and integrity-oriented frameworks (like liberal ones) are merely particular expressions of a deeper underlying universal ethics. But is it really possible to find a common ground to intimacy and integrity? What might this universal principle be?

⁹ Watsuji Tetsurô, *Watsuji Tetsurô's Rinrigaku: Ethics in Japan*, trans. Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter (Albany: State University of New York Press, 1996), 9. The original Japanese is in *Watsuji Tetsurô Zenshû* (heretofore *WTZ*) vol. 10.

¹⁰ Watsuji Tetsurô, *WTZ* vol. 23 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1991), 96.

¹¹ *Ibid.*, 94.

Watsuji wrestles with this question in his systematic ethics, first in *Ethics as the Study of Ningen* and then in the three volumes of *Ethics*. For Watsuji, the universal principle behind all particular expressions of ethics is the negative dual-structure of human existence (*ningen sonzai no nijû kôzô*). Let us examine this idea part by part.

In the first volume of *Ethics*, Watsuji argues that human existence has a *dual*-structure of individuality and totality. That means that human existence cannot be reduced to either individuality (such that totality is merely a collection of individuals) or to totality (such that individuals are merely functionaries of the whole). Phrased in Kasulis' terms, *neither* integrity *nor* intimacy alone, are able to arrive at the truth of human existence.

However, Watsuji is not suggesting that the two can be "united" in a simple way:

The relationship with the other that is now under consideration is a negative relationship in both cases. The essential feature characteristic of the independence of an individual lies in rebelling against the whole, and the essential feature characteristic of the wholeness of the whole lies in its negating the independence of an individual. Hence, an individual is one whose individuality should be negated for the sake of the whole that is to be established, and the whole is that ground against which an individual rebels to establish itself.¹²

For Watsuji, individuality exists only by the act of *individuat-ing*, by awakening the sense of difference one has from other members of the group. But conversely, totality only exists by gathering individuals into the whole and calling them to suspend their difference in order to return to unity. In other words, individuality and totality *negate* (*hitei*) each other. Logically, they are mutually exclusive. But if *both* individuality *and* totality are essential to the human being existing as what it properly is, then it is necessary to unify these two *dialectically*.

Now, that *ningen's sonzai* is, fundamentally speaking, a movement of negation makes it clear that the basis of *ningen's sonzai* is negation as such, that is, absolute negation. The true reality of an individual, as well as of totality, is 'emptiness', and this emptiness is the absolute totality. Out of this ground, from the fact that this emptiness is emptied, emerges *ningen's sonzai* as a movement of negation. The negation of negation is the self-returning and self-realizing movement of the absolute totality that is precisely social ethics. Therefore, the basic principle of social ethics is the realization of totality (as the negation of negation) through the individual, (that is, the negation of totality). This is, after all, the movement of the realization of absolute totality. When seen in this way, it is clear that the basic principle of social ethics involves two moments. One of these is the establishment of the individual as the other, over against totality. What is at stake here is the taking of a first step toward self-awareness. Apart from the self-awareness of an individual, there is no social ethics. The other moment is the individual's surrender to the totality. This is what has been called the demand of the superindividual will, or of total will. Without this surrender, there is also no social ethics.¹³

For Watsuji, both the individualizing moment of integrity and the unifying moment of intimacy need to constantly negate each other, in order to allow *ningen* to be *ningen*.

This is, for me, a beautiful understanding of human existence. As a westernized foreigner, it also allowed me to see that my integrity-oriented upbringing was not absolute, but merely a step in attaining self-awareness as an individual. If I end with that and do not integrate this self-awareness with the rest of society, if I do not learn to

¹² Watsuji, *Rinrigaku*, 101-102.

¹³ *Ibid.*, 23.

build relationships of trust and act with fidelity in these relationships, then my creative individuality becomes meaningless. As such, the intimacy-oriented demands of Japanese society, while difficult for an autonomy-fixated person like me, could be an opportunity for making individuality effective in a social context.

But while I think that Watsuji's fundamental idea is a philosophically erudite and practical one, I think that there are considerable problems in Watsuji's development of it. While Watsuji proposes a "balance" of individuality and totality, if we examine the specifics of the three volumes of ethics, we find that the very definitions and functions of individuality and totality tend to vary.

In the pre-war volume of *Ethics*, the totality is seen as shaping every aspect of the individual life, while the individual's existence, participation, and commitment allow the totality to exist. But since Watsuji did not develop the idea of the individual forming society, the first volume gave a very weak idea of the individual. The wartime volume of *Ethics* had an even weaker idea of the individual, focusing merely on the "individuality" or private moment of groups rather than individual persons. It also tended to focus merely on values of negating the individual, with no real sense of negating the collective to realize individuality. But in the post-war volume of *Ethics*, Watsuji reinstates the individual as guiding social change by intuiting how society ought to be. So it seems like Watsuji himself had a tendency to universalize and privilege an "intimacy-oriented" view of ethics, and had a tendency to marginalize the point of view of integrity, and this teeter-tottered throughout the changing political climate of World War II.¹⁴

As such, we see that "balancing" individuality and totality is not a politically neutral endeavor. Of course any human situation will have a sense of individuality and collectivity and a value for both. Even a liberal, utilitarian model does have a vision of collectivity albeit in a largely contractarian way—a fact that Watsuji could not seem to tolerate. So the question is, just how much of individuality and totality is "essential" to human existence? Can the individual exist merely as a passive support of the whole and still be authentic? Does it have to have a critical role? Does it have to have a sense of radical uniqueness and irreplaceability? Also, does the totality have to be an emotional-corporeal whole, or can it just be a rational collective?

The answers to these questions are fundamentally political and subject to disagreement—whether or not one agrees with the basic idea of a negative dual-structure of human existence. As such, Watsuji offers a mixed bag to the *gaijin* reader. As a Japanese philosopher faced with an imperial world order that was making him less and less at home, Watsuji is an eloquent spokesperson who is easy to sympathize with. His (inadvertent) defense of the Japanese way of life can help one understand, in a theoretically sophisticated way, how an intimacy-oriented perspective views ethics, authenticity, and the structure of totality and individuality. He also shows the importance of finding a way to unify (perhaps dialectically) competing foundations of cultures and seeing to what extent moral relativism can be resolved—a task that allows the foreigner a ground from which to understand but also to critique the foreign culture he/she is in. But Watsuji's task is politically *loaded*, and Watsuji is not necessarily self-aware of the politicality of his "objective" assessments of systematic ethics.

Sakai: Subjectivity and Ethical Translation

Watsuji's attempt at systematic ethics and Kasulis' sketch of a philosophy of culture provide the foreigner with a relatable image of philosophy from the standpoint of a *gaijin* and tools to allow a foreigner to navigate and perhaps even negotiate with the Japanese way of life. But there are dangers that arise as one tries to understand

¹⁴ I develop this more fully in a yet unpublished article entitled "Watsuji's Balancing Act: Making Sense of the Changes in 'Individuality' and 'Totality'."

and contribute to a foreign land—the tendency to do violence to a people by reinforcing prejudices and undermining deep trans-cultural connections, and the tendency to escape from one’s anxiety through a purportedly universal, objective standpoint—subjective attitudes that undermine one’s openness and response to the concrete other. Both authors try, in their own way, to deal with these problems. But it is Sakai Naoki, a philosopher born and raised in Japan but now working in the United States, who is able to cast a direct and unflinching gaze at the politicality and violence in the play between cultures. *Translation and Subjectivity: On “Japan” and Cultural Nationalism* (1997) presents an indispensable analysis of that.

Schematizing Us versus Them

The first danger I mentioned can be particularly tempting for the reader of Kasulis’ *Intimacy or Integrity*. Kasulis works hard to guard against the tendency to reduce a culture to stereotypes, warning that cultures are internally diverse, that his descriptions are no more than generalizations, and that there are other facets and orientations that are beyond the two he points out. But despite these warnings, the reader, often carrying a mix of both fascination and frustration with Japan, can tend to fall into the trap of using it like a travel guide to Japan.

It is common amongst foreigners in Japan to get into a phase where, to the eternal vexation of his or her friends (both Japanese and foreigners alike), he/she keeps asking questions like “What would a Japanese do in this situation? Why do the Japanese people never say no outright? What is it like dating a Japanese person?” And a book like *Intimacy or Integrity* can leave the foreigner smiling to him/herself, thinking, “Oh now I get it, so that’s why the Japanese do that...” Or worse, “Well, I’m a critical westerner, with an integrity culture that encourages discourse and autonomy. I’m *justified* in responding this way to the *weaknesses* of an intimacy perspective.”

This situation is a perfect example of what Sakai terms as the “schema of cofiguration.”¹⁵ This schema is that by which in order to have a clear sense of identity that we can cling to, we project a clear definition of the “them” who are not part of “us,” effectively co-figuring the in-group and the out-group. Sakai particularly focuses on the notion of communication and language, for instance when we say “These people are Japanese so they understand the Japanese language, and these people are westerners so they understand English.” But language can refer to any cultural medium that allows people to relate inter-subjectively, including religion, norms of action, political ideologies, etc. “We liberals, they the enemies of the global order, we Christians...” In all these, we can mistakenly presuppose a clean demarcation between those who share in a culture and those who do not, those who belong, and those who are excluded.

In this particular schema, the tendency is for what Sakai calls the “homolingual address.”¹⁶ Perhaps the reader has experienced how, when in a multi-cultural situation, a person can tend to talk about cultures as if they were closed wholes. Particularly telling is the use of the pronoun “we.” “We Filipinos don’t stress about things like that.” “*Demo, ware ware Nipponjin wa kô dakara.* (But we Japanese are like this.)” The lines are clear, demarcating the gaijin from the local, as if all Filipinos responded in the same manner mutually exclusive from the Japanese who all act otherwise. It is as if culture had but “one tongue,” (literally, homolingual), one mind and one mouth to speak it. And here, translation is a particular “representation” of translation, wherein linguistic or cultural groups are imagined as homogenous, autonomous, clearly demarcated totalities. And the job of the translator is purportedly that of translating between these two totalities, like the over-quoted proverbial Japanese friend, who instructs the *gaijin* as to how not to make a fool of himself in Japanese society.

¹⁵ See Sakai Naoki, *Translation and Subjectivity: On “Japan” and Cultural Nationalism* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997), 15.

¹⁶ *Ibid.*, 3-4.

However, it is very important to note that there is a double-violence that occurs here. When one says, “we *gaijin* can’t stand the hierarchical structure of Japan,” what about the *gaijin* who do not share this sentiment? What about the Japanese who can’t stand the hierarchical structure themselves? The schema of configuration tends to force-fit people into these closed totalities. And so the people who are different from what they are expected to be (as *gaijin* or as *nihonjin*) and the people who are hybrid, in-between two groups (like *gaijin* born and raised in Japan, Japanese *kikokusha* or returning Japanese, who lived abroad long enough to become *gaijin*-like, half-Japanese, and other bi-culturalists) are simply excluded in the discourse. An unconventional Japanese person asked, “As a Japanese, what do you think about . . . ?” stands in this awkward, excluded position, forced to either deny his or her ability to represent the Japanese, or to say something that seems to fulfill merely what he or she is expected to say.

But added to the violence of exclusion is the refusal to acknowledge overlaps between these two groups. For instance, a lot of my Filipino students resonated deeply with Japanese philosophy when I lectured about it back in my alma mater. They did not like it because it was “Japanese” or “exotic.” Rather, they simply thought it spoke to them. I know a Japanese woman who is able to tap into a part of her personality she is very comfortable with only by speaking in English. But in the world of “we westernized people” and “*ware ware Nipponjin*,” these connections become out of place—peculiarities at best, rather than showing some deep fundamental connection between people.

Sakai’s suggestion, particularly helpful to the *gaijin* who has become too enamored with “we integrity-based people vs. you intimacy-based people,” is what he calls the “heterolingual address.” A heterolingual address is a way of relating with other people that does not take “we” for granted. It recognizes that even amongst people of the same culture, there are profound differences in the way members take up and re-negotiate that culture. And it recognizes that even amongst people with different cultures, it is not so much a “dichotomous translation” that is necessary, but translation as a reaching out toward the other and trying to be understood, hoping that the other, in his/her own act of “counter-translation” will try to understand your communication in some way.¹⁷

The subject that is aware of the plurality of a cultural space becomes a particular kind of subject—a “translational subject” so to speak:

The translator must be internally split and multiple, and devoid of a stable positionality. At best, she can be *a subject in transit*, first because the translator cannot be an “individual” in the sense of *individuum* in order to perform translation, and second because she is a *singular* that marks an elusive point of discontinuity in the social, whereas translation is the practice of creating continuity at that singular point of discontinuity.¹⁸

I think this is an insightful description of the subjective demand on the *gaijin*: Because the foreigner is dealing with multiple cultures, neither of them absolute, both of them porous, overlapping, finite orientations, and because the foreigner must constantly try to translate between these two by transgressing their boundaries, then the *gaijin* must give up any sense of stable individuality. He/she cannot have a clear demarcation of, “This is me, I am Filipino. They are Japanese. I am not like them.” Perhaps going further than Kasulis’ bicultural person is Sakai’s translational subject, who gives up the “I,” the indivisible individuality, and its home in the “us vs. them” in order to ply the in-betweens, the contact points, and the margins, divided but not fragmented, dislocated but not lost.

¹⁷ Ibid., 4, 8.

¹⁸ Ibid., 13.

On the Problem of the Universal Position

We have begun to talk about the problem of subjectivity. Subjectivity is a difficult and disputed philosophical concept that indicates what it means to be an “I.” It is interesting to see how this word was translated into Japanese. According to Sakai, it was translated into two different words, *shukan* and *shutai*, both meaning subject, but in slightly different senses. *Shukan* refers to the epistemological subject, the *I* that observes the object and knows reality. *Shutai* on the other hand is the practical subject that is embodied and lives out its connections with reality. Here’s a nice example of hybridity—two words that come from the western idea of “subject” but are not translatable back to western languages without loss.¹⁹

The relationship between *shukan* and *shutai* tells us a lot about what goes on in the *I* that is faced with cultural difference, just as all *gaijin* are. For Sakai, it is *shutai* that first experiences cultural difference. When I first learned the complexities of using *keigo* in an actual workplace setting, I did not *think* about it, “this is cultural difference, the Japanese have a strong sense of hierarchy,” rather I *felt* it—confusion, bewilderment, a fear of making mistakes. It was only after feeling it and being in that situation as *shutai* that I began examining it objectively as *shukan*.²⁰ And only from there could I theorize: “Japanese are hierarchical, Americans are not, Filipinos, maybe we are somewhat in between.” But how much of that *feeling* that is lived by the practical subject remains after the analysis by the epistemological subject? Am I really just a Filipino, raised in an Americanized educational system, confronted by my Japanese teachers? Isn’t this theorizing, if misused, merely a shortcut for responding to *actual people*, and rather, merely responding to representatives of some stereotypical Japanese culture?

This is where Sakai warns us about the dangers of universalism. Every time we articulate on or theorize about cultural difference, we are already taking a step back from an embodied and emotional experience. Whether we theorize it in particularistic terms (i.e. the Japanese are intimacy oriented, and westerners are integrity oriented) or in universalist terms (i.e. both intimacy and integrity must be part of a movement of double-negation), we are already presuming to take a stance that is *outside*—neither intimacy nor integrity, observing the movement of “double-negation.”

However, can we ever really be *outside* our contextual position? For instance, Sakai criticizes Watsuji’s *Climate and Culture*, pointing out the contradiction that while Watsuji constantly asserts the inseparability of the subject from its climate, he talks about meadow and desert cultures as if his own monsoon culture did not shape his view of their climate.²¹ Pushing this analysis to *Ethics*, we see that Watsuji asserted the universality of the principle of ethics as something outside of the vicissitudes of history, but he himself tended to change his “balancing” of the dual-structure according to the tides of World War II, and often privileged as universal the very modes of ethics that he called “particularly Japanese” in *Climate and Culture*.²²

We are always stuck in our particular cultural-historical position, and to attempt to talk about culture or history objectively always includes a pretense, a false confidence, that one can stand outside this context. Sakai puts a more incisive critique into this—is there not a disavowal, a repression of the anxiety of *shutai* everytime we escape to the standpoint of *shukan*?²³ The double-violence of the schema of configuration is the violence of self-

¹⁹ Ibid., 119-120.

²⁰ Ibid., 121.

²¹ Ibid., 145.

²² For instance, compare his discussion of family and the state in *Climate and Culture* with the discussion of the same in *Ethics* vol. 2 (*WTZ* vol. 10).

²³ See Sakai, 126.

absolutizing *shukan* that clings to identity and excludes difference, excess, and hybridity. And it prevents the fluid, un-rationalizable world of *shutai*'s experience from being part of our togetherness.

Thus Sakai's message to the *gaijin* seems to be one of courage and self-awareness: Have the courage to face your anxiety, to face the complexities of cultural difference without reducing people to cold categories like *gaijin* and Japanese, to constantly be aware of one's position in the world of experience, even as one tries to navigate this foreign land. "What am I going through that makes me want to say that the Japanese are like this, and foreigners are like that?" It is only through this courage and self-awareness that we can see our orientations as merely orientations.

Conclusion

Reading Sakai makes it hard to see the value of Kasulis and Watsuji. Aren't intimacy and integrity just categories of *shukan* that allow a reinforcing of the schema of configuration? Doesn't Watsuji fall into the escapism of *shukan* in both his particularist descriptions in *Climate and Culture* and his attempt at universal morality in *Ethics*? Let me end with a re-reading of Kasulis and Watsuji post-Sakai, as we try to pull together the strands of philosophy from the standpoint of the *gaijin*.

When faced with cultural difference, it is important to first understand the culture one is faced with. While cultures may be heterogenous and porous, people who grow up in Japan have a background that the *gaijin* often lacks, and there is much catching up to do. (The Japanese may not understand Japan perfectly, but they do understand it better than most foreigners.) The ideas of intimacy and integrity are tools that help us understand where others are coming from and where we ourselves are coming from. But there is a difference between the knowledge that makes us complacent, and the knowledge that disturbs. These guides to Japanese culture should be used as gateways, not dead ends, questions, not answers, in order to allow us to imagine the other more and thus listen to the other better. And when these guides become walls and closed answers, it is necessary to go leave them behind and have the courage to face things in their unconceptualizable complexity.

Furthermore, in the face of cultural difference, it is not enough to understand the other and leave him to his fate. A *gaijin* is in Japan, and outsider or not, the fate of Japan is shared by the *gaijin*. As Japan faces various problems with internationalization, conflict with its neighbors, issues with its difficult history, *gaijin* have an important role to play in this society. Universal philosophy, like Watsuji's attempt at it, plays a key role in this multicultural context because it allows people to negotiate the life they live together, regardless of cultural boundaries. But if human beings are always located within a cultural-historical context, then we must re-think the meaning of universality. What does it mean to do universal philosophy as *both shukan and shutai*, disavowing neither?

Perhaps universal ethics is not a reality, but a directionality—a movement of the self-transcendence of the particular. Following Watsuji's idea of the relationship of universal ethics and particular moralities, perhaps all concrete real or ideal forms of ethics are particular—even Kant's, even Watsuji's. Even the attempt to objectively and systematically describe what makes particular moralities moral necessarily becomes particular as it is enunciated by the *shutai* that is the philosopher. But perhaps what is necessary here is the drive to go beyond one's own situation. For instance, I am a man. I will never really understand what it means to be a woman. But in the dynamic spirit of universality, I can try—to imagine what life is like for a woman, what women might suffer in a world dominated by men, and to know how I might be called to respond to women. This never substitutes for the actual demands made by women, but this actively opens me to what the other has to say. It is like saying, "Yes, you are different from me, but I want to get beyond my own world so that I can respond to you, although I may

never fully understand you.” Here, universalism is a generosity, a selflessness, rather than an imperialist self-assertion.

I’ve only been here in Japan for a few years, and surely the task of philosophizing as a *gaijin* will lead me to things that I cannot yet foresee. But at this point, I think that it is key to philosophy from the standpoint of the foreigner that one learn to understand cultural difference in a way that opens one up to the reality of human difference that is beyond understanding, and that one strive to go beyond one’s particular cultural-historical context in order to respond to the other in a purely contextual way. Only in this way can we truly respond to the call of the face of the other—perhaps Japanese, or *gaijin*, or not quite either, but always thoroughly *human*.

Bibliography

- Bellah, Robert. “Japan’s Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsurô.” *The Journal of Asian Studies* 24.4 (1965): 573-594.
- Jones, Christopher. “Interman and the ‘Inter’ in International Relations: Watsuji Tetsurô and the Ethics of the In-between.” *Global Society* 17.2 (2003): 135-150.
- Kalmanson, Leah. “Levinas in Japan: the Ethics of Alterity and the Philosophy of No-self.” *Continental Philosophy Review* 43 (2010): 193-206.
- Kasulis, Thomas. *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- LaFleur, William. “An Ethics of As-Is: State and Society in the *Rinrigaku* of Watsuji Tetsurô.” In L. Vandermeersch (ed.), *La société civile face à l’État dans les traditions chinoïse, japonaise, coréenne et vietnamienne*. Paris: Études thématiques 3, École française d’Extrême-Orient, 1994. 464-543.
- Sakai Naoki. *Translation and Subjectivity: On “Japan” and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Sevilla, Anton Luis. “The Communitarity of Creativity and the Creativity of Community: A Comparison of the Ethics of Nikolai Berdyaev and Watsuji Tetsurô.” *Kritika Kultura* 15 (2010): 226-253.
- Sevilla, Anton Luis. “Watsuji’s Balancing Act: Making Sense of the Changes in ‘Individuality’ and ‘Totality’.” Unpublished article, presented at *Nishida tetsugakkai* 11th Annual Conference, 2013.
- Shields, James. “The Art of Aidagara: Ethics, Aesthetics, and the Quest for an Ontology of Social Existence in Watsuji Tetsurô’s *Rinrigaku*.” *Asian Philosophy*, 19.3 (2009): 265-283.
- Tani Toru. (2002). “Watsuji Tetsurô: Beyond Individuality, this Side of Totality.” In J. Dummond & L. Embree (Eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic, 2002. 497-515.
- Watsuji Tetsurô. *Watsuji Tetsurô zenshû* (The Collected Works of Watsuji Tetsurô), vols. 9-11 and 23. Tokyo: Iwanami Shoten, 1961-1992.
- Watsuji Tetsurô. *Climate and Culture: A Philosophical Study*. Translated by Geoffrey Bownas. Tokyo: Hokuseido Press, 1971.
- Watsuji Tetsurô. *Watsuji Tetsurô’s Rinrigaku: Ethics in Japan*. Translated by Robert Carter and Yamamoto Seisaku. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Watsuji Tetsurô. *Purifying Zen: Watsuji Tetsurô’s Shamon Dôgen*. Translated by Steve Bein. Honolulu: University of Hawaii Press, 2011.
- Wong, David B. *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. New York: Oxford University Press, 2006.