

竹内好のアジア主義からの再発見

—— 現代日中知識人の思考 ——

The Rediscovery of Takeuchi Yoshimi's 'Asianism' and its significance for Contemporary Chinese and Japanese Intellectual Life

劉

争

キーワード：アジア主義、原点、抵抗、出会い損ね、普遍性、特殊性、個別

要 旨

竹内好は丸山眞男、吉本隆明、鶴見俊輔などの思想家と名を並ぶ戦後知識人の一人で、中国文学研究の先駆者として知られている。中国学者孫歌は右翼の側面を指摘しながら、竹内好「火中の栗」を拾う勇気のある人物と称する。近年孫歌の竹内好研究の影響を受ける日本研究者も多くいる。戦後知識人が整理し、再構築した「日本の知」に対する再点検作業を行う日中両国の現代知識人らはアジア主義という危険な「火」の中に価値ある「栗」をどう取り出すのか。

論文は戦後知識人竹内好のアジア主義をめぐる、現代の日本と中国に引き継がれたものとは何か、日本の特殊性とアジアの普遍性の間にどんな問題があるのか、「魯迅—竹内好」以降、孫歌、藤井省三、丸川哲史、中島岳志ら日中知識人のアジア主義に対する思考を考察する。

はじめに

19世紀以降、西洋の近代化の増大した威力に圧倒されたアジア諸国にとって、「近代」は畏るべき武器であると同時に、手に入れたいものであり、憧れの対象であった。「近代」という大きな力をどうすれば身につけることができるのか、どうすれば実現できるのか。そもそも近代とは何か。西洋の花「近代」を東洋に移植すべきなのか、どう移植すべきなのか、すでに多くの人に考えられてきた。多くの戦後知識人に指摘された通り、移植するだけの「近代」はアジアに根付かないだろう。アジアの土壌はどういうものなのか。「近代」に立ち向かうアジアの土壌には「アジア主義」の思想があった。

竹内好が1959年に論文「近代の超克」を発表して以来、多くの日本の知識人がアジア主義の問題を問い続けてきた。76年前の1942年、太平洋戦争勃発の翌年の座談会「近代の超克」は、悪名高い「知的協力会議」として知られている。当時、西田啓二、小林秀雄などを含む日本の知識人エリート13人によって催された。「近代」とは当時の文脈で言うところの日本とアジアにのしかかった米英などの国々の「近代」のことである。子安宣邦が指摘した通り、「対米英戦の開戦が、日本人に己れの歴史真理的な鬱屈の要因を「近代」として対象化させ、その克服の言辞を可能にさせたのである」¹。「近代」は日本の外側に存在するものとして克服しなければならないも

のと見なされた。しかし、明治維新後ちょうど70年経過した1942年の日本には、英米などの影響を受けた自分自身の近代化の受容も含まれていた。このことは当時の日本に本来アジアの国々側にあったという性質と、「近代」に一部取り込まれてしまったという事実と、矛盾する二重性を与えた。座談会では戦争は正面から取り上げられなかったが、欧米モダニティの問題、西洋モダニティの日本における効果及び日本精神の再発見などがテーマであった。それについて、孫歌は以下のように分析している。

「竹内好は鋭く見抜いていた。新しい東西二元対立モデルによって日本はいかなる道を歩むべきかという問題を解決することはできないのだ、と。というのは、五〇年代末期に日本優越論が再燃し、「日本文化フォーラム」のような文化人の言説において日本は東アジアの指導的国家として描き出された。「近代の超克」が失敗した地点で戦後の日本主義者たちは同じ轍を踏んだのだが、それに対して進歩的知識人は西洋の思想遺産によってこの状況に対処する有効な方法を見出せなかったからである。危機意識をもった竹内好は「近代の超克」の封印を解き、イデオロギー批判によって単純化されていたこの思想史上の出来事から新たな可能性をひろいだそうとした。」²

孫歌は竹内好が成功しなかったと評しながら、「しかし彼が後世に残したもっとも生産的なテキストはまさにこのような不成功な試みそのものであったのだ」³ という。また子安宣邦によると、「アジア主義とは日本近代史を規定する中心軸に対して竹内が引いた対抗軸である」⁴ という。竹内好は日本では長い間忘れられた存在であったが、近年中国学者の孫歌が再び彼に着目したことによって日本でも再び注目されているようにも見える。竹内好は中国文学研究の先駆者として知られており、魯迅を自分の思想の原点として「偽り」のアジア主義者らを批判してきた。一方で彼自身は右翼的な側面を持っていたことも否めない。彼のアジア主義と従来の日本主義者達をどう区別すべきか。中国人学者でありながら孫歌のようにアジア主義という危険な「火」の中に価値ある「栗」を探究し続ける日本研究者もいるが、その孫歌はなぜ竹内好のことを「火中の栗」を拾う勇気があると評価したのか。

竹内好のアジア主義の両面性（危険性と有用性）を承知しているにもかかわらず、今の時代になお有効なものとして提言できることは何か。現代の中国と日本の学者の視座がどう異なっているだろうか。本稿はこれらの問題意識を本稿の背景として置きながら「魯迅—竹内好」以降、孫歌、藤井省三、丸川哲史、中島岳志ら日中知識人がアジア主義に対する思考を考察する。

第一章 竹内好とアジア主義

竹内好は戦時中に中国研究をし、戦後に中国研究の目線から「近代の超克」を試みた例外的な存在である。当時の中国は時代に取り残された陳腐的な存在であり、日本の多くの知識人が西洋に叡智を求めたのに対して、竹内は自分自身の中国体験と中国の経験が日本の経験の一部であると信じたかのように、アジアの内面における近代の超越に固執した。彼にとってそれが

できなければ日本の真なる「近代の超克」はないのである。

戦後日本社会は戦中のアジア主義を全面的に否定する転向と懺悔の時代である。竹内好はアジア主義を全般否定するのではなく、アジア主義を反省、再検討することを目指し、真のアジア主義を軍国主義、国家主義のラベルを貼られた極悪非道なものからどう救い出すのかを考えた。

彼には大きな勇気があったと同時に、大きな制約もあった。「アジア主義」という言葉の回収と再利用の難さである。なぜなら言葉の「アジア主義」はすでに日本侵略を受けた世界中の多くの人々を強く傷つけ、憤らせたからである。そこで彼は「アジア主義」を曖昧な表現で表し、言葉を慎重に選んだ。そのせいか、彼の文章に不明瞭という大きな欠点をもたらした。その欠点を指摘した竹内好研究者にもその欠点が引き継がれたようだ。例えば中国の女性研究者孫歌は中国の歴史感情を配慮しなければならない研究環境の難題に直面しながらも竹内好の「火中取栗」の挑戦に魅了された一人である。

「竹内好は、福沢諭吉の文明を麻疹に比喻したこのような思想を最も深刻に感受し、あえて進歩派知識人によって軽視されていた座談会『近代の超克』の中で火中に栗を拾った。」⁵

「『方法としてのアジア』」のなかで、竹内はやや粗雑なテーゼを提出した。日本・中国・西欧三本立てで近代化のモデルを認識すべきだ、と。この論法は、竹内の一生の思考を貫いているものだが、結局、彼は終生この論法以上のものにまで発展させることはできなかった。」⁶

このように竹内の「粗雑なテーゼ」は「論法以上のもの」ではないと言いながら、孫歌自身もまた具体的な東アジアを具体的な言葉で明晰に描けなかった。

「硬直化されつつ、かつ絶対的な前提になりつつあるその＜東アジア＞を、同時代史をも含めての歴史の脈動の中に入れ込み、歴史の流動性において生きている東アジアをスケッチすること。この地域においては、互いの想像をはじめ、それぞれに自己の問題を抱えながらもある種の課題意識を共有している。それは、痛ましい戦争の記憶を踏まえ、すべての差別と覇権を拒否し、平和を念願することである。東アジアは一体であるかどうかより、おそらくこのような念願の方がはるかに貴重であろう。」⁷

孫歌の言う東アジアの平和を念願することが当然大事であるが、一方で念願するだけでは具体的なものが生み出されない恐れもあると思う。竹内好の思想を「ゼロと百の間」⁸ と呼び、捉え所のない印象を与えるが、私たちはより具体的に東アジアの精神を捉えなければならないが、一体竹内のアジア主義、真のアジアの精神は何であろうか。竹内以降、「粗雑なテーゼ」は方法論以上のものに発展させられただろうか。

孫歌は東アジアを考える背景として竹内好を丸ごと扱う傾向があるが、日本の竹内好研究では竹内好の原点を魯迅に求めた「アジアのモダン・クラシック」と「自然主義」に抵抗する「非妥協的精神」というような局所的な研究がある。以下第二章と第三章では藤井省三と丸川哲史それぞれの「竹内好」像を辿りたい。

第二章 魯迅という「アジアのモダン・クラシック」の原点

藤井省三『魯迅——東アジアを生きる文学』⁹は太宰治『惜別』と竹内好『魯迅』を取り上げ、竹内好の太宰治に対する批判を竹内好自身への批判に適用させた。藤井氏は、竹内好の原点である「魯迅」の捉え方の変化を描いた。その「原点」は、如何に「原点」が「原点」として複数重なり合うものであり、ずれたり揺れたりしているものなのかを見せてくれたと言えよう。

太宰治（1909－1948）が日本留学時代の魯迅をモデルにした青春小説『惜別』（1945年9月刊行）について、同世代の魯迅研究者竹内好（1910－1977）が「おそろしく魯迅の文章を無視して、作者の主観だけででっち上げた魯迅像——というより作者の自画像である」と酷評したことがある。一方、竹内が1943年に書いた『魯迅』も武田泰淳経由で太宰治に見せたことがある。太宰は竹内の『魯迅』と小田嶽夫の『魯迅伝』の両方を読んだうえ、小田の『魯迅伝』を「春の花のやうに甘美」と評したのに対し、竹内の『魯迅』における厳しい批評を「秋の霜の如くきびしい」と評して魯迅に同情する。太宰治と竹内好の魯迅像の相違が明らかなことに対して、藤井氏は太宰治に同意し、竹内を批判する。

「竹内は政治と文学の対立という構図で魯迅論を展開していた。戦時下を生きていた竹内にとって、「政治と文学」は極めて深刻な意味を持っていたのではあるが、魯迅が生きた一九〇〇年代から三〇年代の中国における政治と文学の状況は、竹内が直面していた戦時日本的状況とは相当に異なっていた。魯迅論としては竹内の議論は不毛な観念論であったといえよう。」¹⁰

藤井氏はさらにそのような魯迅コンプレックスを竹内好から継承した奥野健男（1926－1997）をも批判する。

「「自分には引き寄せきれぬ魯迅像」と格闘していたのは、太宰治ではなく竹内好自身なのである。」¹¹

『惜別』の評価が低い理由のもう一つは、この作品が大東亜会議（1943年11月）の共同宣言にのっとり、内閣情報局と日本文学報告会との委嘱と助成金を得たことであると藤井氏が指摘する。しかし、1943年4月中国大使から外相に就任した重光葵はアジア諸国に独立を与える大東亜外交の実践を図ったことから、大東亜会議はむしろその意味での総仕上げであった。

太宰治が1948年に心中自殺したのに対し、竹内は次々と魯迅及び近現代中国文学の紹介をし、その魯迅解釈は「竹内魯迅」とさえ称されるようになった経緯がある。藤井氏は竹内の魯迅論が戦時中から大きく変化したこと、つまり竹内は魯迅否定から魯迅讃美へと立場を変えたことを指摘する。

「たとえば、魯迅の代表作『狂人日記』をめぐる、戦時中には作品の価値は口語による創作とか反封建のテーマにあるのではなく、「この稚拙な作品によってある根底的な態度が据えられたことに」あるのだと発言していたが、六六年の『魯迅作品集』解説では、この「回心」説は「中国の古い社会制度、とくに家族制度と、その精神的支えである儒教倫理の虚偽を曝露するという、魯迅の根本の、また最大のモチーフによって書かれた作品である」と、大変貌を遂げているのだ。」¹²

そして、藤井氏はやがて竹内の魯迅論が太宰治の魯迅論を駆除することになったという。

「竹内好は最晩年まで『現代中国論』『国民文学論』を上梓し、中国を鏡とする近代日本批判の評論家として活躍した。このような戦後竹内の魯迅研究者としての名声は、彼が戦中の著『魯迅』（一九四四）で描き出した政治と文学の対立に苦悩する魯迅像を日本の読書界に広め、太宰が『惜別』で描いたにこやかに笑う人間臭い個性的な魯迅像を駆逐していったのである。」¹³

藤井氏は竹内好の魯迅の日本語訳にも不満があるようにこう指摘する。

「domestication と foreignization という両面から分析している。Domestication とは外国語・外国文化の土着化・本土化、foreignization とは土着文化・本土文化の外国化という意味で、中国ではそれぞれ“帰化”と“異化”と訳している。魯迅文学の日本語訳に即して言えば、それぞれ魯迅文体および現代中国文化の日本への土着化と日本語・日本文化の魯迅化・中国化と言い換えることもできよう。これまでの魯迅の日本語訳は、総じて domestication の傾向を色濃く持っており、その中でも竹内好による翻訳は、土着化の最たるものであった。」¹⁴

竹内好の翻訳の「土着化」について、藤井氏は2点の傾向を指摘した。一つは文体の切断、もう一つは大胆すぎる意識である。屈折した長文による迷路のような思考の表現は魯迅の文体の特徴であるが、竹内はその長文を多くの短文に切断している。また、「二十年前」を「三十年前」に変えてしまうほど、原文を大胆に訂正、加筆している。藤井氏はこれらを「原作者魯迅に対するリスペクトを欠いている」「魯迅文学の原点を見失ってしまった」のではないかと指摘する。

では、魯迅文学の原点とは一体何か。藤井氏は魯迅の文体に注目する。思索のままに書き出す長文は思考そのもののプロセスを反映しているという。藤井氏は竹内好より太宰治のほうがより真実な魯迅を還元できると考えただろう。

確かに世の中には無数の魯迅像が存在しているが、真実な魯迅は一人しかいない。しかし、今日の我々は魯迅の原点を限りなく追及することができるが、到達することはできないだろう。肝心な問題はむしろ竹内好がどこまで「魯迅の原点」に接近しようとしたかの問題である。竹内好は間違いなく魯迅の原点を共有しようとした。

藤井氏が指摘したもう一つの問題、竹内好が翻訳の際に魯迅の文体を改ざんするほどの大胆すぎる意識を行ったことについて、当時の日本と中国では盛んに洋書の翻訳が行われ、そのほとんどが意識であった。意識とは訳者自身の強い解釈による翻訳の手法である。魯迅翻訳の意識において竹内好には強い目的性があったと考えられる。竹内は自分のある強い目的を実現するためのある手段として魯迅を取り上げたのではないだろうか。では、竹内の目的、あるいは竹内の原点は何か。

藤井氏の指摘通り、当時の中国の状況をそのまま日本に読み替えてしまう竹内のやり方に問題がある。しかし、竹内好は魯迅と異なる立場に立脚し、魯迅と異なる時代環境に取り囲まれているにも関わらず、魯迅の作品に普遍的な「何か」を自分の心情に重ねて見たのだろう。おそらく竹内は魯迅の精神に共鳴したこと、自分こそ魯迅を日本に紹介する最適任者であり、その文を裁断していてもその脈を損なうことなく、「自らの日本語」に置き換えても、魯迅の精神的世界を寸分違わずに伝えられると、自負していただろう。自分が魯迅に成り代わって日本で堂々と魯迅紹介の第一人者として務めることができるのであり、大胆に原文を変えてしまうほどの自負があったのである。竹内と魯迅は日本と中国という違う立場の人間なので、目的もそれぞれ違う。そういう意味では彼らの「原点」もそれぞれ違うだろう。竹内が追求してやまなかったのは、中国人としての魯迅の原点ではなく、日本人としての自分自身の原点ではなかっただろうか。言い換えると、魯迅に対する竹内の評価の変化は、魯迅という「中国の鏡」を通して、自分自身が立脚しようとする立場や原点を、発見し、再確認し、固定化させるプロセスでもある、と理解したほうがしっくりくるのではないだろうか。つまり、真実の魯迅よりも、仮に魯迅が日本人ならば、彼が何をいっていたのだろうかということに、竹内がより関心をもっており、それをより重要視していたのかもしれない。

藤井氏は竹内好の「土着化」を批判し、「魯迅化」を主張する。藤井省三によると、「本書では魯迅を土着化するのではなく現代日本語化するのではなく、むしろ日本語訳文を魯迅化することにより、時代の転換期を生きた魯迅の苦悩の深みを伝えようと努めました。」¹⁵

藤井氏は中間の竹内好を乗り越えて、遡って魯迅を原点にすべきだというのである。その魯迅の精神は何かというと、魯迅の言葉と文体をも含めた「思考の原点」そのものにほかならないが、藤井氏はそれを「モダン・クラシック」として位置付ける。

「魯迅受容の比較により、東アジアの多様性と共同性とはよりいっそう明らかになることであろう。魯迅は東アジア共通のモダンクラシックなのである。」¹⁶

さらにそのモダンクラシックのアイコンの魯迅の課題が村上春樹に引き継がれているという。

「私たちも「魯迅の今日的意味合いとは何か」と、いたずらに結論を急ぐのではなく、まずは東アジアのモダン・クラシックとして魯迅をじっくりと読み直すべきなのかもしれない。現在、魯迅の課題を継承して東アジアの読者から圧倒的な共感を得ている作家に村上春樹（一九四九～）がいる。彼は日本の現在を東アジアの時間と空間に位置づけた作家であり、東アジア共通の現代文化、ポストモダン文化の原点となった作家である。」¹⁷

このように藤井氏は魯迅と村上春樹の間に共通する精神を見出したのである。その精神は「阿Q式」民衆の像を描き出し、「内省的な市民像を探し求めている」ものである。しかし藤井氏が擁護するこのような魯迅像は竹内好の太宰治批判と同様に、藤井氏自身の竹内批判にも適用できるものかもしれない。

例えば、竹内の魯迅訳には問題の箇所があるとする藤井氏は魯迅の饒舌体を極力残す自身の訳と、魯迅原文への尊重を欠いた文体切断した竹内旧訳を対比させた。原文の「仿佛思想里有鬼似的」という一句の翻訳に注目したい。

原文：

我要给阿Q做正传、已经不止一两年了。但一面要做、一面又往回想、这足见我不是一个“立言”的人、因为从来不是不朽之笔、须传不朽之人、于是人以文传、文以人传——究竟谁靠谁传、渐渐的不甚了然起来、而终于归结到传阿Q、仿佛思想里有鬼似的。

藤井訳：

——となると、いったい誰が誰によって伝わるのか、しだいにわけがわからなくなり、結局は阿Qを伝えようということにたどり着くのだから、頭の中にお化けでもいるかのようである¹⁸。

竹内訳：

——というわけだが、そうなる为一体、誰が誰によって伝わるのかが、だんだんわからなくなってくる。そしてしまいには、私が阿Qの伝を書く気になったことに思い至ると、何だか自分が物の怪につかれているような気がするのである¹⁹。

中国人の筆者から見ればその一句は「私情でもあるかのようだ」もしくは「利己心があるみたいだ」の意味として読み取るべきであるが、残念ながら藤井氏は魯迅の文体を「忠実」に訳

したが、その意味を「忠実」に訳し切れていないと言わざるを得ないだろう。

これはおそらく原点への限界であろう。我々は自分の原点をどこまで人に求められるか、再現できるかの問題を如実に表したのである。しかし魯迅の原点を竹内好から剥離させ、村上春樹に移植させる藤井氏の魂胆は東アジアの未来へ突き進む想像力と転換力のパワーを感じさせられるだろう。魯迅から村上春樹までの描線は孫歌と明らかに異なる。孫歌は具体的な人物よりも竹内好と竹内好の主張するアジアの「方法」を重要視する立場である。つまり、思想の具体的な人物「原点」ではなく、ある抽象的な「方法」なのである。その「方法」を竹内好以外の人物から見出すことを言及していないが、時代の推移に伴って転換する複数の人物の思想「原点」による描線を認める立場であると読み取れなくもない。少なくとも竹内好以外の現代人に引き継がれるべき「方法」を提唱する立場は間違いないである。

第三章 「自然主義」への抵抗精神

2001年に竹内研究会を立ち上げた丸川哲史は「日本の中国にかかわる、またはアジアにかかわる過去の克服」のために竹内好を参考にしたという²⁰。彼は対位法という方法論で竹内好を考察した。「魯迅と周作人」、「武田泰淳と竹内好」、「京都学派と竹内好」、「魯迅と毛沢東」、「毛沢東と岸信介」、「竹内好と岸信介」など様々な対蹠点のネットワークを構築した。なぜなら、「竹内は、予め自立した概念として「アジア主義」を実体化するのではなく、アジアに対する関心（共感）をベースにしたある種の心的傾向として、「アジア主義」を慎重に取り出そうとしていた」²¹ からであろう。しかし、アジア主義の概念は竹内の「もどかしさ」に象徴されたように、「他の様々な概念、帝国主義、ナショナリズム、農本主義などとくっついた形で立ち現れるものであり、決してそれ単独で処理できる概念ではなかった」²² という。そしてこのような複数の対蹠点からの構成は丸川氏なりの「アジア主義」を描くための手段である。結論は依然見出されないままに留まったが、このようなプロセスは再定義への重要なステップであると見せている。ここで、丸川氏が重視するのは竹内好が日本の内側に立って内側へ「抵抗」する方法であるが、孫歌の場合はむしろ日本の外側に立つ目線で竹内好の「内側」に対する「抵抗」という事実を評価している。また、丸川氏は前述の藤川氏と共通の見解がある。例えば、丸川氏は藤川氏と同じく竹内好が自分の観念を魯迅に重ねたことを認める。例えば竹内好は魯迅の死生観を「自らの文脈へと引き込み、読み換えた」という。

「彼〔魯迅〕の根本思想は、人は生きねばならぬ、ということである。それを李長之は直ちに進化論的思想と同一視しているが、私は、魯迅の生物学的自然主義哲学の底に、更に素朴な荒々しい本能的なものを考える。人は生きねばならぬ。魯迅はそれを概念として考えたのではない。文学者として、殉教者的に生きたのである。その生きる過程のある時機において、生きねばならぬことのゆえに、人は死なねばならぬと彼は考えた。私は想像するのである。」²³

これに対して、丸川氏は竹内好が「それ以上は魯迅の「荒々しい本能的なもの」の原風景に当たると中国農村社会の探求へは向かわず、すぐさま己自身の当時の切迫した日本における危機的状况に接合させようとした」と指摘する²⁴。

丸川氏は魯迅のアイロニーに注目する。彼はアイロニーを以下のように理解している。

「一般的には、アイロニーとは、ギリシアの「劇的アイロニー」——観客には理解されているが、舞台の登場人物たちによってむしろ無自覚に振る舞われている悪の構造——として理解されるものである。つまりアイロニー＝諷刺は、無自覚化されている「現実」をあぶり出すことにおいて機能する。」²⁵

そして魯迅はこのような諷刺が「捏造」「誣蔑」「冷笑」へと墮落することへの警戒感や現実の状況に置かれた「無力感」をアイロニーに描き出したりするのだという。更に魯迅は「ひとだまし」をやめなければならない、アイロニーを克服しなければならないと意識していたという。しかしそれでもやめられない矛盾がある。それはそれしかできない「行動」だからであると指摘する。「すなわち、魯迅は一貫して「行動」を語っていたのである」²⁶ という。

丸川氏が魯迅の「行動」に重ねて見たのが竹内好である。「竹内なりの価値判断」の基準について、「強いて言えば、その思想と行動の間を繋ぐ強い意志、たとえば無我夢中であった時期の第三世界独立運動家に漲っていた「気骨」や「根性」といったものであるように思える。私は、このような竹内の判断基準に概ね同意したいと思う一方、竹内の為した仕事から一步でも多くの収穫を引き出すためにも、先ほど述べたように私なりの「アジア主義」を作らなければならないだろうと思う」と告白する²⁷。

竹内好の行動は武田泰淳への批判から見ることができよう。竹内好と武田泰淳は1931年から出会い、終生の付き合いであった。二人とも彼らが作った「中国文学研究会」（1934年）の逸材である。その会の機関誌『中国文学月報』は中国認識と支那認識の大きな違いを中国のナショナリズムから見出した。武田は1937年10月召集から1939年10月除隊まで中国戦線への出征経験がある。その間、武田は戦地中国からいくつかの文章を『中国文学月報』に寄せた。リアルな中国の状況（「土民の顔」の中に継承された中国民衆）から遊離した「支那」研究者への批判である。竹内は彼の文章をいずれも称賛している。

丸川氏はこう指摘する。

「この二人の間にあるのは、当時の日本人と中国人の生存を賭けた戦いを生き抜いた経験を無駄にしてはなるまいという意識であった。だからそれは、個人的な体験にだけ集約することはできない。日本と中国が民族として敵対していたことにかかわる歴史は、やはり個人的な体験を超えた公的歴史評価の領域にかかわることであり、それが当時の知識人たちに特有の思想態度を強いた、と考えるのが至当であろう。」²⁸

武田泰淳は1943年に『司馬遷』を世に出した。この『司馬遷』は竹内の『魯迅』と同じく小林秀雄の「無常といふ事」（1942年）の「対抗的な文脈」にあったという。

「四〇年代の知識人の思想態度の底流には、三〇年代までの西洋近代の思想経験への反動がある。一九二九年の世界同時恐慌を経た従来の知的枠組みへの疑惑が、日本においては日本主義の流行をもたらした。マルクス主義を含むヨーロッパ発の近代的知の動揺を経つつ、さらに迫りくる近代戦争が強いる死の圧迫を撥ね退けるため、一種のアイロニックな擬態として伝統的時間観念をそれら近代の時間に対置させようとしたものと読み取れる。」²⁹

しかし、彼らの「抵抗」は単なる「時の流れに詠嘆する」ことだけではない。中国は歴史を空間として捉える歴史把握の伝統において「人物評価」という文化的行為がある。これに対して日本は「人物評価」という行為が政治的決断と切り離されている、「私小説的な文化構造」である。

竹内好の武田批判は『司馬遷』以降の作品がエロ・グロ・ナンセンスを基調とした文化傾向への同調である。つまり、精神的空白状態という日本戦後の文化空間に対する批判である。竹内好は混沌を処理する「処理の方法」に対する苛立ちがあった。

「竹内の武田への苛立ちとは、つまり日本の戦後のあり方そのものへの苛立ちであったと読むべきである。結局、竹内の武田への徹底した批判は、自分自身の社会に鞭を打つ行為を代行するものであったとも結論づけられる。その際に、もう一つ大きなアポリアとなるのが、そのような非政治的な態度というものは、戦後特有のものと言い切れるのか、それとも戦前から一貫したものだったのか、という問いである。」³⁰

さらに丸川氏は竹内好から「自然主義」あるいは「自然化」していく現実に対する非妥協の精神を見出す。この精神を「うめき声」にたとえた。

「私たちにとってもまず、竹内が安保闘争の終わりに発したそのうめき声のような言葉——「私は、日本国家にも、解散規定を設けることを提唱したい。そうしないと愛国心はおこらない」——を思い起こすことが必要であろう。翻って、このうめき声の地点に満たない言葉が永遠のようにして繰り返される日本の知的風土において、さて、このうめき声から一歩でも先に進むことができるだろうか。」

丸川氏は竹内好の精神を引き継ぎ、竹内好が過去直面した日本が現在の日本に変貌しつつも、日本知識人の知的風土を時代とともに進化させていくのである。先述した藤井氏と角度が違うものの、竹内好および日本を対象化することによって問題を自分自身により内在化させた試み

である。この「うめき声」には孫歌も異議はないだろうが、「うめき声」自体の行方は不透明であると言わざるを得ない。

第四章 アジア精神の「出会い損ね」

本章は竹内好の批判精神を引き継ぎながら日本のアジア主義の歴史を辿りつつ様々な角度から問題を体系的に扱う中島岳志のアジア主義研究に注目したい。問題を体系的に丸ごとに扱う点は孫歌と類似しているが、韓国、中国などの周辺諸国による慰安婦問題や靖国神社参拝への批判などに神経を尖らせている日本社会の日常の中、明確に「アジア主義」を現代の文脈において再定義し、主張しようとする中島氏の姿は大胆な独り歩きのように見える。中島岳志は2003年の「大義を欠いた」イラク戦争の衝撃を受け、「日米安保を超えてアジアと共に生きる道を選ばなければならないことを確信」³¹した学者である。2010年8月号から2011年12月号まで月刊誌『潮』に連載したものをまとめ直し、2014年7月に「アジア主義」を引き受ける意志を明確に託した本『アジア主義 西郷隆盛から石原莞爾へ』を出版した。この本では中島氏は竹内好の思想を引き継いだ観点が多く、竹内好の「日本のアジア主義」³²からスタートさせ、矢を飛ばし西郷隆盛から石原莞爾までの様々な人物の思想の軌跡をたどる。

竹内好の「日本のアジア主義」はアジア主義の定義が自分の能力ではできないとし、「反動思想として、膨張主義または侵略主義の別称とする」ものを含めて孫文のアジア主義、ネルーのアジア主義などと並列したものや「大アジア主義」の実質最小限の一致点を定義とする立場でそれらを区別せずに全部一括してアジア主義とする³³。そのようなアジア主義の「非思想性」を指摘し、「その心情は思想に昇華しなかった」³⁴という。玄洋社、黒竜会を代表とする日本のアジア主義が当初から一貫して侵略主義であった規定はできないとする。明らかに侵略的な国策はそのアジア主義に責任を負わせることはできないとし、問題の根本は「人民の弱さ」にあるという。戦後の新しい問題としてのアジアのナショナリズムは過去のアジア主義と切れて考えるわけにはいかないと主張する³⁵。

中島岳志は竹内好の考えるアジア主義を三つの類型に分ける。「政略としてのアジア主義」（「明治以降政府の中に継承されたパワーポリティクスの論理」）、「抵抗としてのアジア主義」（初期の玄洋社のような「アジアの民衆を救わなければならないという義勇心」）、「思想としてのアジア主義」（岡倉天心が提示したアジアの論理と「近代の超克」問題を含む哲学的な「不二一元」的な世界観）という三つの類型である。このような類型について、以下の通り分析する。

「竹内にとって、「大東亜共栄圏」の論理は、一番目の「政略としてのアジア主義」の帰結でした。そしてそれは「抵抗としてのアジア主義」や「思想としてのアジア主義」を「逸脱」「偏向」したものであり、アジア主義の「無思想化」がもたらした結末だと見たのです。つまり、竹内の見方では、「抵抗としてのアジア主義」「思想としてのアジア主義」という可能性を内包したアジア主義が、「政略としてのアジア主義」というパワーポリティクスの論理に乗っ取られたために、大東亜戦争の悲劇がもたらされたのです。」³⁶

中島氏は近代日本のアジア主義者を二分する。伝統右翼の頭山満、内田良平らとマルクス主義思想に大きく影響を受けた「設定主義的社会改造論」の北一輝、大川周明らの2種類に分ける。彼らの共通点が西郷隆盛にあるという。西郷の思想には「東洋的王道」つまり「王道インタナショナリズム」があるという。

「王道精神に基づく連帯を志向していたはずが、自分たちの意見を受け入れない相手国への高圧的な態度へと変じ、知らぬ間に「霸道」的な方向へと歩んでいく危険性がありました。そして実際、アジア主義者の論理は政府主流派の「霸道」へと回収され、帝国主義の論理の中に埋没しました。」³⁷

自由民権運動から派生した右翼の源流となる団体玄洋社の中心人物は頭山満である。玄洋社について、中島氏は以下の見方を批判する。

「玄洋社は、初期の活動は「民権論」に基づいたりベラルなものだったにもかかわらず、途中から大きく方針転換をして右派的な「国権論」へと転向してしまった、という見方です。」³⁸

批判の理由はフランス革命のように「ナショナリズムとはそもそも「国民は平等な存在であり、その国民に主権をよこせ」という主張として顕在化したもの」だから、民権を訴えたからこそ愛国を唱えたのであると見たほうが正しいという。日本の場合の構造は「一君万民」思想こそ日本型デモクラシーの原理である。

「——天皇という超越的な「一君」を置くことによって、それ以外の「万民」が「一君」のもと、ラディカルに平等な存在である。」³⁹

つまり、日本の右翼はいつも「天皇」を掲げるのは表で、その裏には本来平等を主張する民主主義の要素が機能していたということである。その要素こそ中島氏が発掘し剥離したいものである。では現代日本知識人としての中島氏にとっての理想的なアジア主義は一体どんなものだろうか。

中島氏は竹内好の視点を引き継いで、アジア主義の問題を再度検討した。特に内田良平と宮崎滔天をその典型とする。二人とも「抵抗としてのアジア主義」の代表で、「心情的な」アジア主義者である。そこで「二つの出会い損ね」は「抵抗としてのアジア主義」が「思想としてのアジア主義」へ昇華できなかったこと（「宮崎滔天と岡倉天心の出会い損ね」）と、「抵抗としてのアジア主義」が帝国主義批判の論理を内在化できなかったこと（「内田良平と幸徳秋水の出会い損ね」）を指摘する。

内田良平のアジア主義について、「彼の政略的・心情的アジア主義は挑戦や近代的統治が確立していない満蒙を日本の勢力下におさめることに集約されたため、必然的に帝国主義化する構造を内包」⁴⁰ していたとした。そこで幸徳秋水に出会えていたら、帝国主義の「霸道」に対する構造的な批判、自己批判ができたことだろうということである。

宮崎滔天のアジア主義は、「[「侠」と「狂」]のアジア主義は、功利的資本主義への批判を中核としながら、近代国家の樹立を目指したため、活動の成就が近代的システムを加速させるというアポリア」⁴¹ を抱えたとし、そこでもし岡倉天心に出会えていたら、「不二一元論に基づく有機体的社会観をアジアの思想伝統の中に見出し、普遍宗教の立場」から「近代西洋の国家システム・経済システムへの根源的な懐疑」を持つことができただろうということである⁴²。「不二一元論」は「アドヴァイティズム」、Awakening（目覚め）である。それは宗教の違いを超えた真理の普遍性を主張するイスラーム教徒、宗教家ラームクリシュナの影響を受けたヴィヴェーカーナンダ（1863～）が提唱した「アドヴァイタ」に由来するという。共感した岡倉天心はそれを「不二一元論」に訳したのである。

以上のように、中島氏はアジア主義を一部否定していくが、ただ否定するだけではなく、否定していくものの中から肯定できるものとして「磨けば輝く思想の原石」を探す作業を行った。その原石は竹内好が指摘した「二つの出会い損ね」、つまり「内田良平と幸徳秋水の出会い損ね」と「宮崎滔天と岡倉天心の出会い損ね」に隠されているという。中島氏は具体的な歴史場面において日本の「思想のアジア主義」の欠如と尊大利己的な「義勇心」との背反を指摘した一方、南方熊楠や岡倉天心のような「思想のアジア主義者」が「行動力」を欠いたことを指摘した。

中島氏は「日本がアジア諸国と連帯すること」の難しい問題、乗り越えなければならない問題は「歴史認識問題」であると指摘する。これからの日本が共有していくべき価値として「東洋的な見方」を提示する。それは西田幾多郎の「絶対矛盾的自己同一性」であり、鈴木大拙の主体と客体の一致する「主客一致」の認識であり、さらにそれはイスラーム研究者の井筒俊彦が指摘するインド哲学の基礎概念の「梵我一如」であるという。これについて、中島氏は以下のように理解する。

「我が存在しないという徹底した自己否定の先にあるものこそ、「梵我一如」の境地であり、「我あり」という存在の認識だったのです。」⁴³

中島氏の言う「自己否定」をどう理解すればよいのか。日本という自己を否定することなのか。否定することによって否定されたある範囲の境界線を拡大するという意味とも読み取れるだろうか。その答えは一連の「出会い損ね」に隠されているかもしれない。

第一節 樽井藤吉とスペンサーの「出会い損ね」

上述した中島氏の著書には日本と朝鮮の問題について樽井藤吉の『大東合邦論』（1893年出版）を紹介する。

「彼（樽井）は、日本と朝鮮の双方とも旧国号を放棄し、新たな国名を冠することが必要と口説きました。そこで出てきた名前が「大東」。この名前をつけることで、日本と朝鮮の合邦が対等であることをはっきりさせる必要があると考えたのです。」⁴⁴

また日本と朝鮮の王室について、「とにかく王室の統合や廃止など考えず、両方を存続させればいい。各国民は、相手の君主を尊重し、自らの君主を敬愛すればいい。これで両王家の王統は守られつつ、国家統一が成立する——。これが樽井の構想でした。」⁴⁵

日本は朝鮮と合邦するが、大国の清とは「合縦」、同盟を結ぶことを樽井が主張する。このような国家を超えたアジアの連帯を主張するアジア主義の構想は多くのアジア主義者に共有された。中島氏はこのような構想が後の時代の北一輝、大川周明らまで一貫して続けられ、同時代のアジア諸国にも影響を及ぼしたという。しかし、このような平等的な理想は1910年再版した際には「韓国併合を追認する倫理」に転化したのである。その原因は中島氏が以下のように指摘する。

「この構想は日本の帝国主義に容易に転化してしまう側面を有していました。隣国の植民地支配を「世界統一」に至る社会進化の一プロセスとして容認するロジックを、結果的にアジア主義は与えてしまいました。」⁴⁶

ではそのロジックはどこから来たのかというと、中島氏は独自の見解を示し、『大東亜合邦論』はスペンサーの社会進化論に基礎づけられているという。

「樽井の議論は、このスペンサーの社会進化論に大きく影響を受けています。彼は「競争」による「生存競争・優勝劣敗・自然淘汰」が、西洋世界に開明と進化をもたらしたと論じ、スペンサーの議論に言及しています。そしてこの議論を土台に、社会の段階的な進化によって「世界統一」が成し遂げられるという見通しを説きました。彼は社会進化の先駆的取り組みとして、日本と朝鮮の対等合邦を成立させるべきことを説いていたのです。」⁴⁷

スペンサーの社会進化論について中島氏はこう説明している。

「スペンサーは十九世紀に活躍したイギリスの哲学者で、生物や自然が進化を遂げてきたように人間社会も理想的な姿に向かって進化するという「社会進化論」を唱えました。」⁴⁸

この説明はおそらく樽井氏の理解も含まれているし、「競争」を正当化する理解は当時の日本と中国では一般的であった。しかしスペンサーの社会進化論はそのような単純な理解で済ま

れるものではない。

挾本佳代が指摘している通り⁴⁹、「進化」とは客観的事実としての変化であり、「理想的な姿」に向かうものではない。スペンサーの本来の概念には「理想的な姿」というものは存在しない。バラバラなものを統一して理想な形に整うのではなく、むしろ同質なものから異質なものへ複雑化していく変化なのである。

「進化の本質的特色は同質性から異質性への変化（the transformation of the homogeneous into the heterogeneous）にあった」⁵⁰

「すなわち、進化とは宇宙に生きる生物が、宇宙の中で辿る変化を指した。」⁵¹

さらに、「進化」に対するスペンサーの独特の概念提示は『生物学原理』の注にも反映されているという。

「通常、development と growth は同義のものとしてしばしば用いられている。そこでこれから先使用する development に関してははっきりさせておく必要があるのは、それが構造が複雑化することであり、規模が拡大することではない、ということである。進化という言葉には、development だけではなく growth の意味も含まれており、その両方の意味が含まれる場合にのみ使用を限定する。」⁵²

つまり、「進化」は「発展」と「成長」の意味も持ち合わせている。「進化」は「規模拡大化」を意味するのではなく、「構造複雑化」を意味するのである。これは誤解してはならない重要なポイントである。挾本氏は以下のように強調する。

「ここで一つ注意を喚起しておかねばならないのは、従来「development」という言葉は好ましさの価値判断を伴うものであり、例えばAからBに「発展した」と述べられる場合には、ほとんど必ずAよりもBの状態の方が好ましいと判断されてきたということである。しかし上記考察してきた通り、スペンサーはこうした価値判断を払拭しようとしていた。彼は進化現象をこうした価値判断から中立させ、その現象を正確に把握するために、「development」に「構造複雑化」という意味を与えたのである。」⁵³

挾本氏はスペンサーの進化論には「発展法則」や「発展史観」がないにもかかわらず、彼の社会進化論は偏見を持たれたまま論じられてきたと指摘した。樽井藤吉もその一人であろう。彼が理想として構想したアジアの連帯は一つになるということであろう。そこに中島氏が見破らなかったもう一つの「出会い損ね」があったと考えられるのではなかろうか。

第二節 大川周明と柳宗悦の「出会い損ね」

この節は前節に続いて中島岳志の指摘に孕むもう一つの「出会い損ね」を考察する。

中島岳志は竹内好の「日本のアジア主義」では触れていない人物に特に注目した。先に述べた「不二一元論」を説く岡倉天心にある学生、大川周明である。中島氏によると、1910年、東京帝国大学で壇上の岡倉天心の講義に感銘を受けた大川周明は初期にこう書いた。

「それ亜細亜は混然たる一如である。ヒマラヤの連山は、孔子の共同主義を根底とする支那文明と、吠陀の個人主義を根底とする印度文明とを分けて居るけれど、こは唯だ一如の面目をして益々鮮やかならしむるものに過ぎぬ。」⁵⁴

中島岳志はこの時までは岡倉天心の精神を如実に引き継いでいたとする。岡倉天心は『東洋の理想 (The Ideal of the East, with special reference to the art of Japan)』を英語で書いた。その冒頭に「Asia is one」と書いた。「アジアは一つである」というが、アジアは単一的な一つの意味ではなく、複数性の中に普遍的なものが存在しており、「複雑の中の統一」なのである。これがアジアの特徴という。

「日本はアジア文明の博物館である。いや、たんに博物館には止まらない。というのは、日本民族の特異な天分は、古きを失うことなく、新しきものを歓び迎える、あの生ける不二一元論の精神によって、過去の理想のあらゆる局面を余さず維持しようと努める。」⁵⁵

しかし、その後、大川周明は「小乗アジア」から「大乘アジア」へと目指すようになった。彼はアジアの精神を西洋の帝国主義を打破し、理想に相応しい世界を作る夢を抱えるようになった。それを実現するためには精神の内面世界に相応しい外面世界の改造であると考えた。つまり、理想の現実世界での実現を先行させ、その後に精神世界での意識を共有させることである。ここで忘れてはならないのは大川周明は時間的な結果としての世界が一つの「事実」を一つの「理想」に捉え間違えてしまったことである。

中島氏は竹内好の大川周明論から「宮崎滔天と岡倉天心の出会い損ね」がひそかに出会ったのではないかと発見する。つまり、大川周明こそが宮崎滔天と岡倉天心の思想の出会いそのものであったという。

「もし天心の詩的直観を、論理的に分解して再構成すれば、大川周明の著作の一部または大部分と重なるかもしれない」と論じました。つまり、大川は滔天の「抵抗としてのアジア主義」と天心の「思想としてのアジア主義」を融合する理想的アジア主義者としての要件を満たしているということです。」⁵⁶

しかし「出会った」にもかかわらず、大川のアジア主義には決定的な「壁」があると中島氏

が指摘する。それは「世界統一と天皇」の矛盾であるという。結果、天皇の存在を乗り越えられない大川は「真理の多元的顕在化という論理を放棄」した。中島氏の指摘した通り、「一如たるアジア」と「天皇」の両者を取るのに矛盾があったかもしれないが、しかし「世界統一と天皇」の矛盾の前に、大川の前にはまずは世界が「多元」と「統一」の理解に矛盾があったと思う。この場合、彼にとっての矛盾は「天皇」と「多元」の矛盾としても理解できる。この文脈の「天皇」は当然ながら「一人間の天皇」を指すものではなく、「日本」そのものであり、あらゆる時間（永遠）における「日本民族」の時間的なシンボルである。このシンボルは「雑種」、 「多元的」の日本文化を代表するシンボルでもあるはずだろう。このようなシンボルに代表される日本思想と文化で世界統一をしたい、世界中の人々にこのようなシンボルに代表された思想を持ってほしい、そういう要素もあったのではなかろうか。必然的にシンボルにあまり執着する行為自体が内実を見失わせてしまうものである。

これについて、竹内好が1970年に大川周明を論じた際に、大川周明の問題は「神と人との間に断絶を認めたがらない漢学、特に宋学」に関係しているということを思い出したい。「修身齊家平天下」のような何でも排除せずに一切を取り入れて合理づける宋学は大川周明の体系づくりに利用される価値があるという⁵⁷。言うまでもなく、大川周明の体系づくりは無謀である。この点において中島岳志は竹内好と一致している。竹内好が過大な体系づくりが問題であるとするのに対して、中島岳志は「体系づくり」の方法論に問題があると指摘したのである。更に大川周明の「一如たる亜細亜」を構築する使命を、日本こそが有しているとの主張を以下のよう

「ここに問題があることは明白です。日本の帝国主義化を追認しつつ、「世界史的自覚」を有した日本人こそが、その使命を果たさなければならないという主張は、「世界史の哲学」の核である特殊的世界の多元論を自ら崩壊させてしまっています。「多なる特殊」と「一なる一般」の絶対矛盾的自己同一化を根源に据えた哲学は、「多なる特殊」を「一なる日本」に置き換えてしまうという決定的な過ちを犯してしまっています。」⁵⁸

「多なる特殊」を「一なる日本」に置き換えてしまうという過ちが決定的であったという指摘である。「一如たる亜細亜」という概念の水面下に意味の転換ミスが密かに起きたということである。たとえ、「抵抗のアジア主義」が「思想のアジア主義」に昇華できたとしても、「出会い損ね」なく出会えたとしても、更に大川周明が落とされた「落とし穴」が待っている。これは「思想のアジア主義」の落とし穴である。言語哲学の分野ではすでに研究されている通り、「言葉」と「意味」の相反が常に起きる。「考える」ことで「言葉」から「意味」に常に回帰していかなければならない。それを「考える」時こそ、魯迅や竹内好の「思考」が強力な道具になるかもしれない。この点に関連して孫歌は「魯迅が脱いだ服」という表現をしたことがある。

「現在を生きつつある魯迅は、さまざまな状況において彼の作品の外にあって、まるで

服を脱ぐように作品を捨て去り、他人が作品の中で自分を探せないようにした」、「しかし一旦、もしあなたが言葉を超えた感受力を持ったならば、すぐさまその中に吸引されることができるのである。」⁵⁹

「服」は形のあるもので「言葉」を指すのに対して、作品の中で「正体不明」の魯迅の思想は服を脱いだ透明人間のような見えないものである。つまり、言葉に付与された意味を言葉という道具を経て獲得した時点で、その意味を道具の言葉から剥離して考えることが必要である。そのような「言葉を超えた感受力」とも呼べる力、すなわち、道具の言葉を捨てることこそ真の意味を言葉に邪魔されずに比較的正確に理解できる条件であり、理解の過ちを避け得る可能な、もしくは唯一の手段と言っても過言ではない。

中島氏は大川周明の壁、つまり言葉による硬直された思想の壁を指摘し、続いて鈴木大拙の「東洋的一」、および大拙の学生、柳宗悦の「東洋的不二」に焦点を当てた。鈴木大拙は「東洋文化の思想的基調」を最も応用できるのは日本人で、その思想を広める役割は日本人の使命であると語る一方、日本がアジア諸国を侵略することに反対する。

「大拙にとって制他的な攻撃性こそ、「一」の認識を欠いた「二」の世界の相対的覇権争いに他ならず、最も「東洋的一」から遠いあり方でした。」⁶⁰

西洋と区別した「東洋」や「日本」の視点に拘る鈴木大拙より一歩前進したのは柳宗悦である。中島氏は柳宗悦の「東洋的不二」は、「東西という二分法を超克」したという。

「彼（柳宗悦）が提起する「東洋」は空間概念ではなく、また西洋に対するアンチテーゼでもありません。もし、西洋に対する東洋という二分法に依拠しているとすれば、その認識自体が「不二一元」的ではなくなってしまう。ブレイクなどの神秘主義に影響を受けていた彼は、西洋の中にも多一論が根強く存在すると考え、東西二元論を超えた「東洋的不二」のあり方を論じました。」⁶¹

また、中島氏は柳宗悦が社会進化論を懐疑的に見ていたという。

「柳は社会進化論を懐疑的に捉えました。世界は一元的な進歩を遂げるなどあり得ません。世界はクライマックスになど永遠に到達しません。人間はどこまでも不完全であり、人間の構成する社会も不完全であり続けます。しかし、その不完全性こそが、その先に「一なる完全」を喚起します。人間は不完全性の彼方に、完全の存在を想起します。」⁶²

中島氏は柳宗悦が世界統一ではなく、不完全のままで、「バラバラでいっしょ」のような一元化、世界の有機的連関の思想を持つ「思想的なアジア主義者」であるという。

「彼（柳宗悦）の思考の中には、世界を一元化しようという発想はありません。なぜならば、世界は常に「バラバラでいっしょ」だからです。世界を統一する必要などありません。そんなことをすると民族のトポスが失われ、世界の有機的連関が崩壊します。柳は思想的なアジア主義者です。そんな彼は、日本の帝国主義化を批判し、世界の統一という社会進化論的ヴィジョンにも否定的でした。」⁶³

柳宗悦の思想は大川周明の思想の壁を乗り越えた先にある「バラバラでいっしょ」とした中島氏は社会進化論の通説を懐疑した柳宗悦こそがアジア主義の理想としただろう。

つまり、竹内好から中島岳志へと手渡されたアジア主義の本来の意味の追究は、アジアの中に存在する「バラバラ」の異質な文化を認識した上で、日本も「バラバラ」の異質な文化の一つであると受け入れて、その上で全体がこのような認識によって調和されるのが本来のアジア主義と理解すべきであろうという結論に導いた。竹内好のアジア主義は明確に定義できない曖昧性に限界されるが、日本のアジア主義という炎の中に価値のある栗を求める試みは現代の日中知識人のアジア論への啓発に値する。

おわりに

筆者は竹内好のアジア主義をめぐって、現代の日中両国の知識人の孫歌、藤井省三、丸川哲史、中島岳志の思考を辿ってみた。竹内好のアジア主義について藤井省三と丸川哲史はミクロ的な視点とすれば、孫歌と中島岳志はマクロ的な視点であると考ええる。孫歌は竹内好の「方法としてのアジア」を「粗末なテーゼ」とし、論法以上のものに発展できないものとした。藤井省三は竹内好の「近代」をアジアのモダン・クラシックの原点とし、原点の限界性と原点の複数性の様相を呈したと同時に、作家の村上春樹などをも浮上させ、現代人との関連性を示した。丸川哲史は「自然主義」への抵抗を着目し、集団主義の中で内側からの竹内好の抵抗の精神を見出した。本稿が最も紙幅をさいた中島岳志はハンチントンの「文明の衝突」に提示されたような東洋と西洋の対峙する構図を認めず、それを転換させ、「多一論」を思想的アジア主義の基礎にしなければならないと主張する。彼は多一論的アジア主義を主張する一方で、「アジア統合」「連邦国家としてのアジア」を目指す潮流を以下の通り反対した。

「私の主張する多一論アジア主義は、「一つのアジア」という政治的統合を志向していません。一部の東アジア共同体論には、国民国家を超えた「アジア統合」「連邦国家としてのアジア」を目指そうとする傾向があります。私はこの潮流に反対です。アジアの政治統合を志向する人々は、戦前のアジア主義の教訓をしっかりと踏まえていません。政治的な「政略」に基づき、「一つの統一された政治共同体」を模索すると、必ず他者に対する同一化や価値の強制が生じます。リベラルな諸制度が維持されるためには、当面、国民国家という枠組みが有効だと思います。もちろん国民国家の範囲は歴史的プロセスの中で伸縮しま

す。中国ナショナリズムの生成過程で見たように、ナショナル・アイデンティティの枠組みも伸縮します。国民国家は必ずして固定的なものではありません。』⁶⁴

丸川哲史も中島岳志と同じような観点がとらえられる。例えば、「時空の流動性」について歴史を空間的に捉えることに「民族間の闘争（と融合）を主軸とした中心と周辺が入れ替わる長期的リズム、あるいは中心自体の移動というテーマ」があるとする。この「テーマ」は当時日本の知識人（竹内好、武田泰淳ら）の歴史感覚にショックを与え、日本人の時空意識を再編することを意味するという。丸川哲史は以下のように述べる。

「漢人の世界の広がり（アイデンティティではなく）が周辺民族とのそうした政治交渉を経て伸び縮みしてきたという歴史感覚は、まさに中国の基本原則とでも言うべきものだ。」⁶⁵

このような「時空の流動性」は当然ながら中国や漢人に限って通用するものではないはずである。アジア全体にも適用されるものであろう。アジアは過去に多くの異民族の国と王朝が存在し、血の争いと残酷な略奪が繰り返され繰り返されて東に位置する「世界」そのものであった。その「世界」の内側にいる人間が、その「世界」が次第に人間の認識水準の向上と西洋との出会いによって、初めて自分は「アジア」というふうに認識できるようになった。その人間にとって、「世界」が人間の認識と歴史によって「アジア」に縮小されていったのである。

竹内好の問いを引き継いだアジア主義再検討の中で、中島氏が指摘した「二つの出会い損ね」は心情としての「抵抗のアジア主義」と「思想的なアジア主義」の出会い損ねを意味する。「出会い損ね」という表現は曖昧なもので、竹内好の表現をそのまま表現し直したものである。アジア主義は具体性のないものとして、あくまでも「方法」でしかない「方法としてのアジア」を打ち出した竹内好らしい表現である。中島氏は竹内好のその曖昧さを生かしながら、竹内好のアジア主義を構造化することを試みたと言えよう。そしてそのようなアジア主義への新しい分析が中島氏自身の提示した文脈にも当てはまるのである。竹内好の視点と一貫した「出会い損ね」で表現すれば、新たな「出会い損ね」が孕んだものであることを本論文で述べた通りである。「樽井藤吉とスペンサーの出会い損ね」と「大川周明と柳宗悦の出会い損ね」という二つの「出会い損ね」の共通した理由もしくは「壁」と呼べるものがある。その「壁」とは不完全な理解または意味の欠落である。例えば、樽井の場合は「進化」に「理想」を求める意味合いのないこと、大川周明の場合は「アジアは一つ」の「一元」に「統一」を求める意味合いのないことを見落としたのである。

日本をアジアの主導国とするようなアジア主義の姿はすでに歴史の中で幻の姿となったが、思想のアジア主義の「出会い損ね」は戦後の現代人に残される教訓は何か。竹内好を先駆者とする日中両国の多くの研究者がアジア主義の本来の姿を復元し、それを現代の文脈に適応させるものを探る姿は現代という、やがて歴史の一部となる時代にも記憶されるだろう。言葉（概

念)の多義的な側面に捉われないように、次々と生み出される新しい「アジア主義」のような言葉(概念)の意味を言葉(概念)の水面下で常に対象化し続けなければならないことも言えるのではないか。

更に言うと、このような「アジア主義」は戦後知識人の加藤周一が指摘した「雑種文化」にも通じるものと筆者には感じずにいられない。「雑種文化」は「多にして一」である多元性の体现であり、日本文化にある普遍的なものである。この「普遍的なもの」は加藤周一及び同世代の戦後知識人にとってどんなものかここで少し振り返ってみよう。

戦後最高の知識人とされる丸山眞男は鶴見俊介の対談でこう説明したことがある。

「なるほど民主主義とか基本的人権とかは、そりゃ普遍的理念ですよ。けれども普遍というのは、そういうことだけを言っているんじゃない。たとえば、地下鉄に乗ったり、雑踏にもまれて歩いているときに、わたしの感覚のなかでは、自分はいま日本にいたとか、隣にいるおばさんは日本人だとか、そういうのはほとんど意識しない。イギリスの地下鉄に乗っても隣にいるのはただの人間でね、むしろ、ふと自覚的に、ああおれはいまイギリスにいたんだな、と思った。帰ってきて間もなくこんどは、御茶ノ水の雑踏にもまれて、ふと自覚したときに、初めておれはもう日本にいたんだな、と思う。――(中略)――普遍的というのはそういう感覚のかたちでわたしのなかにあるんです」⁶⁶

「世界の市民であると同時に日本人であるという二重性において、コスモポリタン＝人間の一員でありうる。人類は遠い所にあるのではなく、隣にすわっている人が同時に人間なのだ。そういうふうに同時的に見るべきことです。普遍は特殊の外にあったり、特殊を追求して普遍になるのではないのです。普遍はいつも特殊と重なってある。」⁶⁷

丸山眞男は「普遍」を誰もが共有できる共通の感覚であるという。更に「普遍」と「特殊」が重なる、互いに取り巻くようなものであるという。「普遍」について井上勝博氏も以下のように指摘したことがある。

「言語に媒介された意識より下の次元にあるがゆえに、「主義」「理念」としての普遍の立場からみれば、「純粹に特殊的なもの」と見誤りがちな「日本的なるもの」を虚構化すること。それは、個性的経験の次元の感覚として普遍をとらえることと表裏である。」⁶⁸

丸山眞男のような戦後知識人にとって「普遍」はある意味では「日本的なるもの」の「虚無化」ということ、つまり自分がイギリスの地下鉄にしようが、日本の御茶ノ水にしようが、というある種の概念を取り壊し、もしくはあえて無視した場合の複数の個別経験に通用するものではなからうか。

一方、孫歌は「普遍性」と「日本的な特殊性」の間に「個別」という第三の概念を持ち出し、

以下のように説明する。

「事実、「グローバル化」がかように当たるべからざる勢いになっている現在にあって、どのような時代よりも一層、「個別」と「普遍」との間の非和解性が深化している。このような和解の不可能性は、理論と言語のレベルに現れるのではなく、また経済政治制度のレベルにも、さらにイデオロギー的対抗の構造の中にさえ現れない。もしかしたらそれは、それらすべての内部に存在しながら、しかし、さらに深い基礎は、直接的には自身を露呈しないある種の文化浸透力といったものの中にあるのかもしれない。理論、概念が進める分析、あるいは直接的な経験の描写の過程にあって、それら文化の浸透力といったものは、常に隙間と沈黙の中にある。このような「個別」とは、もはや「普遍」の対立物でもなければ、また「普遍」の共犯者でもなく、普遍性に対立する「特殊性」の範疇の外にはみ出したものである。」⁶⁹

孫歌は「個別」は「普遍性」でもなければ「特殊性」でもない別の範疇のものであるという。同じ年に中国で出版された著作には、日中文化を跨る「文化間」における「主体」が分節化された事実、またその事実はイデオロギーに無視されてきたことも指摘した⁷⁰。「個別」と「主体」の関係について、孫歌の言う「個別」には個別の「主体性」、あるいは「分節化された主体性」が含まれるかどうか、個別の「主体性」とアジアの「主体性」の間に通じるものがあるかどうかはまだ明らかではない。

一方、中島岳志が描写した理想なアジア主義とは西洋に対抗する文脈に置かれた、世界の普遍的な意義を持つ「アジア主義」と言えるかもしれない。中島氏の提唱する所謂「新アジア主義」は果たして孫歌の言う竹内好から引き継いだ「アジアの方法」と合流できるものだろうか。「バラバラでいっしょ」のアジアは「普遍」と「特殊」を超えた「個別」の概念にも当て嵌まるだろうか。「個別」と「バラバラ」には「主体性」が求められるものなのか。「普遍」と「個別」、「世界」と「アジア」の問題は正に孫歌に言われた「ゼロと百の間」であるように未だ多くの課題が残されていると言わざるを得ない。

註

- 1 子安宣邦『「近代の超克」とは何か』青木社、2008年、30頁
- 2 孫歌『竹内好という問い』岩波書店、2005年、253頁
- 3 孫歌「まえがき」『竹内好という問い』岩波書店、2005年、11頁
- 4 子安宣邦『「近代の超克」とは何か』青土社、2008年、228頁
- 5 孫歌「思考の習慣——東京裁判と戦後東アジア」『ポスト＜東アジア＞』作品社、2006年、200頁
- 6 孫歌「なぜ「ポスト＜東アジア＞」なのか？」——歴史の脈動の中で、観念的な東アジア論を超えるために『ポスト＜東アジア＞』作品社、2006年、117頁
- 7 前掲書123頁
- 8 孫歌「代訳序」『近代の超克』三聯書店、2004年、74頁
- 9 藤井省三『魯迅——東アジアを生きる文学』岩波書店、2011年

- 10 前掲書166頁
- 11 前掲書167頁
- 12 前掲書168－169頁
- 13 前掲書170頁
- 14 前掲書174頁－175頁
- 15 藤井省三訳、『故郷／阿Q正伝』339頁
- 16 藤井省三『魯迅——東アジアを生きる文学』岩波書店、2011年
- 17 前掲書229頁
- 18 藤井省三訳、『故郷／阿Q正伝』70頁
- 19 竹内好訳、一九六九年四月第二〇刷、97頁
- 20 丸川哲史『竹内好 アジアとの出会い』株式会社河出書房新社、2010年
- 21 前掲書11頁
- 22 前掲書11頁
- 23 前掲書27－28頁（竹内好の引用の部分）
- 24 前掲書29頁
- 25 前掲書33頁
- 26 前掲書52頁
- 27 前掲書13頁
- 28 前掲書82頁－83頁
- 29 前掲書83頁
- 30 前掲書99頁
- 31 中島岳志『アジア主義 西郷隆盛から石原莞爾へ』潮文庫、2017年、15頁
- 32 竹内好「日本のアジア主義」『日本とアジア』ちくま学芸文庫、1993（初出1966年）、287頁
- 33 前掲書288頁
- 34 前掲書337頁
- 35 前掲書351頁
- 36 中島岳志『アジア主義 西郷隆盛から石原莞爾へ』潮文庫、2017年、41頁
- 37 前掲書83頁
- 38 前掲書87頁、88頁
- 39 前掲書102頁
- 40 前掲書569、570頁
- 41 前掲書569、570頁
- 42 前掲書282頁
- 43 前掲書28頁
- 44 前掲書162頁、163頁
- 45 前掲書164頁
- 46 前掲書173頁
- 47 前掲書169頁
- 48 前掲書168頁
- 49 挾本佳代『社会システム論と自然 スペンサー社会学の現代性』法制大学出版局、2000年
- 50 Spencer, H. (1851): Social Statics, in Herbert Spencer: Collected Writings, 12vols, vol.3, 1996
- 51 前掲書186頁
- 52 cf. Spencer 1996: 37.
- 53 前掲書185頁
- 54 大川周明「日本文明の意義及び価値」『大陸』第3号、1913年

- 55 岡倉天心 1980『岡倉天心全集』第1巻、平凡社
- 56 中島岳志『アジア主義 西郷隆盛から石原莞爾へ』潮文庫、2017年、449頁
- 57 竹内好「大川周明のアジア研究」『予見と錯誤』筑摩書房、1970年、108頁
- 58 中島岳志『アジア主義 西郷隆盛から石原莞爾へ』潮文庫、2017年、558頁
- 59 孫歌「魯迅が脱いだ服」『アジアを語ることのジレンマ』岩波書店、2002年、159－160頁
- 60 中島岳志『アジア主義 西郷隆盛から石原莞爾へ』潮文庫、2017年、560頁
- 61 前掲書562－563頁
- 62 前掲書564頁
- 63 前掲書564頁
- 64 前掲書579頁
- 65 丸川哲史『竹内好 アジアとの出会い』河出書房新社、2010年、89頁
- 66 丸山眞男『丸山眞男座談7』みすず書房、1998年（初出1967年）
- 67 丸山眞男「普遍の意識欠く日本の思想」『丸山眞男集』16巻、岩波書店、1964年
- 68 井上勝博「『古層』論と丸山眞男のナショナリズム」歴史と方法編集委員会編、『方法としての丸山眞男』青木書店、1998年、83頁
- 69 孫歌『アジアを語ることのジレンマ 知の共同空間を求めて』岩波書店、2002年、15頁
- 70 孫歌「序言：命名の困難」『主体弥散的空間』江西教育出版社、2002年、5頁

参考文献

- 大川周明「日本文明の意義及び価値」『大陸』第3号、1913年
- 岡倉天心『岡倉天心全集』第一巻、平凡社、1980年
- 宮崎市定『アジア史概説』中央公論社、1987年
- 加藤周一『雑種文化—日本の小さな希望』講談社、1956年
- 子安宣邦『「近代の超克」とは何か』青土社、2008年
- 孫歌『竹内好という問い』岩波書店、2005年
- 孫歌『アジアを語ることのジレンマ 知の共同空間を求めて』岩波書店、2002年
- 孫歌『歴史の交差点に立って』日本経済評論社、2008年
- 孫歌、白永瑞、陳光興 編『ポスト＜東アジア＞』作品社、2006年
- 竹内好『予見と錯誤』筑摩書房、1970年
- 竹内好『日本とアジア』筑摩書房、1966年
- 竹内好『魯迅』創元社、1952年
- 竹内好『現代中国論』河出書房、1951年
- 鶴見俊輔『竹内好 ある方法の伝記』岩波書店、2010年
- 中島岳志『アジア主義 西郷隆盛から石原莞爾へ』潮文庫、2017年
- 藤井省三『魯迅——東アジアを生きる文学』岩波書店、2011年
- 藤田正勝・下崇道・高坂史朗 編『東アジアと哲学』ナカニシヤ出版、2003年
- 松本健一『竹内好「日本のアジア主義」精読』岩波書店、2000年
- 丸川哲史『竹内好 アジアとの出会い』河出書房新社、2010年
- 丸山眞男『忠誠と反逆 転形期日本の精神史的位相』ちくま学芸文庫、1998年
- 丸山眞男「普遍の意識欠く日本の思想」『丸山眞男集』16巻、岩波書店、1964年
- 丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1952年
- 挾本佳代『社会システム論と自然／スパンサー社会学の現代性』法制大学出版局、2000年
- 長谷川雄一『アジア主義思想と現代』慶應義塾大学出版会、2014年